

مَجْمُوعَةُ الْفَوَائِدِ

وَفَيْضَةُ الْفَرَائِدِ

تأليف

أخيه الفاضل ميرزا محمد حسين شيرازي

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ م

مصحح

ميرزا محمد حسين شيرازي

مصحح

ميرزا محمد حسين شيرازي

مصحح

ميرزا محمد حسين شيرازي

بِحُجْرِ الْفَوَائِدِ
فِي
شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

فِي

شَرْحِ الْفَرَائِدِ

تَأليف

آية الله العظمى العلامة محمد حسن الطهراني

كتابخانه

مركز تحقیقات کلامیه تری، علوم

۱۳۴۸ هـ / ۱۳۱۹ هـ

شماره ثبت: ۷۶۸۱

تاریخ ثبت:

مع مجلد دیگر شایع

للسیخ الأعظم مرتضى الأنصاري ۱۲۱۴ هـ / ۱۲۸۱ هـ

الجزء الثامن

تحقیق و ترقیب

مجلسه التحقیقات الاسلامیة

باصراف

شیخ رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

موسسة التلخیص العربي

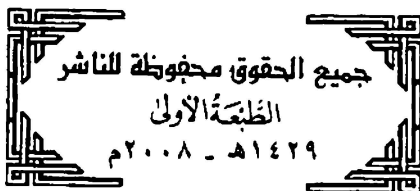
بيروت، لبنان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrou - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com



**الأمر الثاني: مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال
الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق حتى
يكون شكه في البقاء**

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً كأن تيقن عدالة زيد في
زمان كيوم الجمعة مثلاً ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة
بأن زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركباً
لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحاً، أما الأول فلأن
الاستصحاب في اللغة أخذ الشيء مصاحباً فلا بد من إحراز ذلك حتى يأخذه
مصاحباً، فإذا شك في حدوثه من أصله فلا استصحاب، وأما اصطلاحاً فلأنهم
اتفقوا على أخذ الشك في البقاء، أو ما يؤدي هذا المعنى في معنى
الاستصحاب.

نعم لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي
قاعدة أخرى مباينة للاستصحاب ستتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن
أدلة الاستصحاب تشملها وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك
بعد اليقين ملغى مطلقاً سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً أم ببقائه.

وأول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة من شك
في بعض أفعال الوضوء حيث قال: «والتحقيق أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً
للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيحة
زرارة: (ولا تنقض اليقين أبداً بالشك)»^{*} انتهى.

ولعله قدس سره تظن له من كلام الحلبي في السرائر حيث استدل على

المسألة المذكورة به أنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين* انتهى، لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون^(١) استفادة من أخبار عدم نقض اليقين بالشك.

ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه.

وتوضيح دفعه: أن المناط^(٢) في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه هنا مناف لما استظهره في أول المسألة من أمثال هذه العبائر من كونها مأخوذة من الأخبار وظاهرة في استدلال المعبر عنها بها.

(٢) قد عرفت بعض الكلام منّا فيما يتعلّق بالمقام عند التّكلم في الأخبار الواردة في الباب عند تعرّض الأستاذ العلامة دام ظلّه له، وتكلّم فيه بعض الكلام هنا أيضاً لعلّه يرفع به الغبار عن وجه المرام.

فنقول: إنّه ذكر جماعة من المتأخّرين أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين القاعدتين فإنّهما وإن اختلفتا في كون المقصود في إحداهما الحكم بالحدوث وفي الأخرى الحكم بالبقاء وفي كون المناط في إحداهما سبق اليقين بشيء في زمان ولحوق الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين وفي الأخرى وجود الشيء سابقاً والشكّ في بقائه إلا أنّ بينهما قدر مشترك يمكن بإرادته إرادتهما سواء اعتبر بالنسبة إلى ما دلّ على عدم الاعتداد بالشكّ في قباليقين، أو عدم نقضه بالشكّ، أو وجوب المضى عليه عند الشكّ، فإنّ كون اللازم من هذا في بعض الموارد

الحكم بالحدوث كما إذا سرى الشك إلى نفس ما تعلّق به اليقين وفي بعض آخر الحكم بالبقاء كما إذا تعلّق الشك بالوجود الثائوي للشيء مع كون حدوثه يقينياً في زمان الشك أيضاً لا يوجب عدم الجامع بينهما، فإن هذا الاختلاف إنما حدث بملاحظة خصوص المورد من غير أن يكون مراداً من اللفظ فعدم الاعتداد بالشك في كل شيء وكذلك عدم نقض اليقين بشيء بالشك فيه وكذلك المضي والجري على مقتضى اليقين المتعلّق بكل شيء إنما هو بحسبه فأصل المعنى الذي استعمل اللفظ فيه أمر وجداني لا تكثير فيه وإنما جاء الاختلاف من خصوص النسبة كما يقال إن الصّحة في كل شيء بحسبه مثلاً، هذا ولكن الذي اختاره الأستاذ العلامة جازماً به عدم إمكان الجمع بينهما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل على القول بجوازه أيضاً بناء على أحد الوجهين اللذين ستقف عليهما واستدلّ له في ظاهر كلامه في الكتاب وفي مجلس البحث بوجوه:

أحدها: ما أجاب عنه المجوّز في طي ما عرفته منه من اختلاف المناط في القاعدتين فلا يمكن الجمع بينهما في إرادة واحدة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

توضيح ما ذكره دام ظلّه: هو إنه بعد تسليم تباين المناط في القاعدتين وأن معنى عدم الاعتبار بالشك في إحداهما والمضي على طبق اليقين غيره في الأخرى وأنهما سنخان من المعنى لا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً لا معنى للحكم بوجود قدر مشترك بينهما.

نعم لا إشكال في اشتراك القاعدتين بحسب اللفظ وجواز إرادة كلّ منهما على الأفراد من لفظ واحد، ولكن من المعلوم أن مجرد هذا لا يجدي شيئاً ضرورة أن الاشتراك بحسب المعنى لا يعقل أن يلاحظ بحسب اللفظ الذي هو من مقولة الأصوات المباين للمعنى، وإلا لم يصحّ ما حكموا عليه في كثير من الموارد

من نفي الجامع بين المعنيين، هذا مع أن مجرد وجود الجامع بينهما لا يقضي بإرادتهما من حيث مناطهما الذي هو المناط فيهما فلا يمكن أن يجعل الأخبار دليلاً على القاعدتين، بل هي على تقدير تسليم الجامع بينهما بدل على معنى عار عن مناطهما بالمرّة، وهذا كما ترى يرجع إلى أن الجمع بين القاعدتين يوجب استعمال اللفظ الدال على الحكم في المعنيين.

ثانيها: أن من المعلوم ضرورة عدم إمكان اجتماع كل من اليقين والشك في إحدى القاعدتين مع اليقين والشك في الأخرى حتى يحكم بإمكان إرادة الحكم المتعلق بهما من لفظ واحد، فإن عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً لا يعقل أن يكون متعلقاً للشك في الحدوث في يوم السبت مثلاً وللشك في البقاء ضرورة ثبوت التضاد بينهما.

ثالثها: ما أشرنا إلى نظيره سابقاً في مسألة الأصل المثبت وهو مبني على تسليم إمكان وجود المناط في القاعدتين في مورد واحد على البدل من أن من الواضح المعلوم أن عموم العام إنما هو بالقياس إلى الأفراد الواقعية لا الاعتبارية، بمعنى أنه لو كان ثمة شخص خارجي وجزئي حقيقي له اعتبارات ينتزع منها أمور لم يجز أن يقال إن العام يشمل جميع هذه الأمور ضرورة استحالة إيجاب تعدد اللحاظ والاعتبار تعدد الشيء بحسب نفس الأمر والواقع، وإلا لزم انقلاب الشيء عما هو عليه بحسب الواقع وهو محال بالضرورة من العقل.

فنقول: إذا تطبيقاً لما ذكر على المقام أن أخذ العدالة في المثال المفروض تارة مقيدة باليوم الجمعة حتى يتحقق من أجله اليقين والشك الاعتبار في قاعدة الشك الساري، وأخرى مطلقة معرفة عن ملاحظة الزمان حتى يتعلق به اليقين والشك الاعتبار في الاستصحاب لا يوجب تعدد اليقين والشك بحسب نفس الأمر والواقع، بل الموجود في الواقع فرد من اليقين والشك ليس إلا، أو فرد من اليقين

وإن سلم تعدّد الشك واقعاً بملاحظة الاعتبارين على ما يتوهم وإن كنا لم نتعلّق به. وبالجملة: تعدّد اللّحاظ والاعتبار في الشيء الواحد الشّخصي لا يوجب تكثّره خارجاً الموجب لكثّره الخارجيّة وإنّما يوجب تكثّره بحسب اللّحاظ، ومن المعلوم أنّ إرادة المتكلّم ليس تابِعاً لما هو من الموهومات الّتي لا واقعيّة لها بحسب الخارج.

رابعها: أنّ ما ذكر إنّما يجدي بالنّسبة إلى بعض الموارد لا جميعها، فإنّ جميع موارد الاستصحاب لا يشترط فيها سبق اليقين على الشك كما هو المعتبر في القاعدة، لأنك قد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب هو مجرد الوجود السابق والشك في بقائه بعد الزّمان الّذي وجد فيه الّذي يجامع في بعض الأحيان مع حصول الشك واليقين في زمان واحد.

خامسها: أنّ اعتبار قاعدة الشك السّاري من حيث هي هي على خلاف الإجماع، فإنّ أحداً لم يقل بأنّ الشك بعد اليقين ملغى ولم يعمل بمقتضى اليقين أصلاً ولو حصل الشك بعد اليقين فوراً.

سادسها: وقوع التّدافع من إرادتهما معاً والتّعارض الدائمي الموجب لعدم إمكان إرادتهما كما ستقف على شرح القول فيه هذا ملخّص ما استفدناه من مطاوي كلماته من الكتاب وفي مجلس البحث.

ولكنك خير بإمكان المناقشة في جميع ما ذكرناه من الوجوه عدا الوجه السّادس.

أمّا الأوّل: فللمنع من كون الجامع بين القاعدتين مجرد اللفظ والصّوت، بل لكلّ من المضى وعدم الاعتناء بالشك والبقاء على اليقين السابق والالتزام بمقتضاه معنى يجامع كلّاً من القاعدتين واستفادة كلّ منهما بمناطه إنّما هي من لوازم النّسبة إلى الموارد الخاص لا أن تكون مرادة من اللفظ حتّى يقال إنّ إرادتهما

بمناطهما الملحوظ فيهما من اللَّفْظ موجب للزوم ما ذكره من المحاذير فتدبر. ويدونه لا يجدي نفعاً.

وأما الثاني: فلأن أحداً لم يدع اجتماع القاعدتين في شخص المقام حتى يورد عليه بما ذكر في الإيراد الثاني، بل المدعى شمول الأخبار للقاعدتين أينما وجد كل واحد منهما، فإذا تيقن الطَّهارة وشك في بقائها فيحكم بمقتضى الأخبار بوجوب الالتزام بها وإذا شك في عدالة زيد بعد اليقين بها في زمان بالشك السَّاري يحكم أيضاً بعدم الاعتناء به، وكذا في سائر المقامات.

وبالجملة: لم نر أحداً حكم باجتماع اليقين والشك بالمعنيين في مورد واحد ولم يحرز أحد النزاع فيه، بل من حكم بدلالة الأخبار على اعتبارهم حكم بها أينما وجدت بحسب الموارد المتعددة، ومما ذكرنا يندفع الإيراد الثالث أيضاً والوجه فيه ظاهر.

وأما الرابع: فلأن من يقول بدلاتها على اعتبار القاعدتين لا يقول بدلاتها على لزوم تقدم اليقين على الشك حتى يورد عليه بما ذكر، بل يقول بدلاتها على لزوم الأخذ باليقين بالشَّيء وعدم الاعتناء بالشك فيه سواء وجداً معاً، أو تقدّم أحدهما على الآخر، مع أن له أن يتم المدعى بالإجماع المركَّب فتأمل.

وأما الخامس: فلأن قيام الإجماع على عدم اعتبار قاعدة الشك السَّاري أينما وجد لا يضرّ بالحكم باعتبارها فيما لم يقدّم فيه إجماع على عدم اعتبارها، مع أن كلامنا في الإمكان وعدمه لا في الوقوع وعدمه ومنه يظهر عدم ورود ما يقال عليه بأن الإجماع إنما انعقد على عدم اعتبار القاعدة من حيث هي مطلقاً حتى في مورد العمل على اليقين السابق، فإن عدم الاعتناء بالشك في هذه الصَّورة إنما هو من جهة ما دلّ على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، سواء سبق باليقين أولاً، هذا ملخص ما يقال علي ما ذكره دام ظلّه من الإشكالات وبقي بعض إشكالات آخر على خصوصيات فيه ستقف عليه بعد نقله.

واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما يتقن سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقنة، أعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك أيضاً من غير جهة الزمان، ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما يتقنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً من غير تعرض لحال حدوثه حيث إنه متيقن، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما يتقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوماً، أو معلوم العدم، أو مشكوكاً.

واختلاف مؤدى القاعدتين^(١) وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد

(١) قد يورد عليه بأن اختلاف مؤدى الإبقاءين إن لم يمنع من إرادتهما من العبارة التي ذكرها دام ظله فلا يمكن أن يمنع من قوله من كان على يقين فشكّ الحديث وقوله لا تنقض اليقين بالشكّ الحديث وغيرهما من الأخبار والعبائر ضرورة أنه إن لم يكن بين المعنيين جامع يحكم بإرادتهما من إرادته من الكلام فلا يجوز إرادتهما بناء على منع استعمال اللفظ في أكثر من معنى من أيّ كلام فرض، وإن كان بينهما جامع على الوجه المذكور أمكن إرادتهما من أيّ لفظ فرض ضرورة أن خصوصيات الألفاظ والأصوات لا يعقل أن يكون لها مدخلية في الاستحالة والإمكان غاية الأمر أن يكون بعض الألفاظ ظاهراً، أو نصّاً في أحد الفردين وبعضها الآخر ظاهراً في الفرد الآخر وبعضها غير ظاهر في أحدهما، لكن مجرد هذا لا يعقل أن يكون سبباً لاستحالة القدر المشترك حتى في صورة عدم نصب القرينة فضلاً عن صورة نصبها على إرادته.

وبالجملة: ما ذكره مما لم يعلم له معنى محصل، فإن قيل إن المراد من إرادتهما

بأن يقول الشارع إذا حصل شك بعد يقين فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه، أو بحدوثه وأحكم بالبقاء في الأول وبالحدوث في الثاني، إلا أنه مانع عن إرادتهما في هذا المقام من قوله عليه السلام فليمض على يقينه، فإن المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين، أعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعد كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي عليه، بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة

من كلام واحد هو إرادتهما من أمرين في كلام واحد ففيه: أن هذا لا يحتاج إلى الاستدراك ولم يتأمل في جوازه جاهل فضلاً عن عالم، هذا مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر ما ذكره دام ظلّه إن لم يكن خلاف نصّه، فإن من قوله لا عبرة به لا بدّ من أن يراد المعنيين كما هو واضح، هذا وكان الأستاذ العلامة يوجّه ما ذكره بأن المراد من إمكان إرادتهما من كلام واحد ليس هو إرادتهما من حيث المناط المعبر فيهما بحيث يمكن الاستدلال به على القاعدتين ويجعل مدركاً لهما، بل بمعنى إرادة معنى قدر مشترك لا ربط له بالقاعدتين من حيث المناط المتغير فيهما يجتمع معهما بحسب المورد ولو في أغلب الموارد، هذا ولكنك خبير بما فيه أيضاً:

أما أولاً: فبأنه خروج عن الفرض ولا يحتاج إلى الاستدراك ومخالف لظاهر قوله في الكتاب إن لم يكن مخالفاً لصريحه.

وأما ثانياً: فبأن تخصيص الإمكان بهذا المعنى بالعبارة التي ذكرها ممّا لا معنى له غاية الأمر أن يكون إرادة هذا المعنى من قوله من كان على يقين فشكّ الحديث ونحوه خلاف الظاهر، أو الصريح و هو لا يوجب استحالة الإرادة كما لا يخفى.

وبالجملة: ما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن مسامحة.

من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض وفرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين^(١) وكون المراد المضي على

(١) قد عرفت ما في هذا الجواب في طي كلماتنا السابقة وأنه إنما يكون جواباً على تقدير كون المراد من السؤال هو دعوى وجود القاعدتين في مورد واحد وهو ليس كذلك، بل المراد هو دعوى كون المضي بمقتضى اليقين السابق أمراً بجامع كلاً من القاعدتين في وجودها ويكون مفاده بملاحظة التعلّق بمورد معنى إحدى القاعدتين، وبملاحظة تعلّقه بمورد آخر معنى الأخرى فيكون المضي كلفظ الصلح له معنى قدر مشترك يحصل منه معاني بحسب التعلّقات والإضافات فكما أن إفادة الصلح نقل العين في مورد ونقل المنفعة في مورد آخر والإبراء في الثالث إلى غير ذلك لا يوجب تعدّد معنى لفظ الصلح والحكم بكونه موضوعاً بالاشتراك اللفظي لمعنى البيع والإجارة والإبراء إلى غير ذلك، بل معناه أمر واحد وهو التسالم الذي يحصل منه هذه الأمور بحسب التعلّقات كذلك المراد من وجوب المضي على اليقين السابق أمر واحد لا تكثر فيه أصلاً وإنما يحصل الاختلاف بحسب الموارد من جهة التعلّقات بحكم العرف ومثل ما لو قال المولى لعبده إن إكرام زيد العالم هكذا وعمرو العالم هكذا ويكر العالم هكذا وهكذا ثم قال له أكرم كلّ عالم دخل عليك، فإنه لا يرتاب أحد أنه لم يستعمل قوله أكرم في أكثر من معنى فيكون الحال في المقام أيضاً كذلك، هذا مع أنه يمكن الجمع

ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، والمفروض أن ليس في السابق إلا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية بعدالة زيد وفسق عمرو لا باعتبار ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلق بكل منهما شك، بل المراد الشك في نفس ما وحيث إن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء كأنه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق السابق يعنى يرتب آثار عدالة زيد فيه، فالمضي على عدالة زيد وترتيب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن وهذان لا يجتمعان في الإرادة، وإن أردت توضيح الحال فافرض أنه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق، والمعنى أن من كان على يقين من شيء وشك في ذلك الشيء فليمض على يقينه بذلك الشيء، فإن اعتبر اليقين السابق متعلقاً بعدالة زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك في بقائها، وإن اعتبر متعلقاً بعدالة زيد مقيدة بيوم الجمعة فالشك فيها بهذه الملاحظة شك في حدوثها.

بين القاعدتين في مورد واحد، لكن لا على سبيل الفعلية بالنسبة إلى كل واحد منهما، بل على سبيل التقدير بالنسبة إلى الاستصحاب على بعض التقادير فتدبر.

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم^(١) نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدتين بالزمان وإلا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

والمفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقاً بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق، ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار.

والمفروض في القاعدة الثانية أن المتيقن السابق كعدالة زيد يوم الجمعة إن أخذت مقيدة بيوم الجمعة، فمعنى عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك بذلك اليوم، وإن أخذت مطلقة عارضها الشك في وجودها في الزمان اللاحق.

(١) قد عرفت سابقاً ظهور الأخبار بأسرها في وحدة متعلق اليقين والشك، بل صراحتها في ذلك، لأن الشك فيما لا دخل له بالمتيقن السابق لا يتوهم كونه ناقضاً حتى يرد الأخبار على نفيه فلو أريد منها الاستصحاب فلا بد من أن يجعل متعلق اليقين والشك نفس المتيقن بقول مطلق معرأة عن التقييد بالزمان السابق فيه لا المتيقن السابق بملاحظة تقييده بالزمان السابق، فلا بد أن يكون المراد من الشيء المتيقن هو ذاته المعرأة من اعتبار الزمان السابق حتى يرجع الشك فيه إلى الشك في البقاء فينطبق على الاستصحاب وأن يجعل المراد منه المتيقن المقيد بالزمان السابق فيكون الشك متعلقاً به بهذه الملاحظة، فعلى الأول يكون الأخبار مختصة بالاستصحاب وعلى الثاني تكون مختصة بقاعدة الشك الساري كما لا يخفى، فيكون سائر الأخبار كقوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه في عدم إمكان إرادة المعنيين منها، هذا ولكنك خير بأن العبارة قاصرة عن إفادة المراد فتدبر.

ودعوى أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوعة بأن تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقن به السابق بأخذه تارة مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً لا يوجب تعدد أفراد اليقين وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال من كان على يقين من عدالة زيد، أو فسقه، أو غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين^(١) فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان، أو شوال.

هذا كله لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً أما لو أريد منها إثبات عدالته^(٢) من يوم الجمعة

- (١) قد عرفت عند التمسك بالأخبار على اعتبار الاستصحاب الكلام في إثبات ظهورها في الاستصحاب لا في غيرها حتى الأخبار العامة حتى قوله من كان على يقين فشك فضلاً عن غيره مما كان وارداً في خصوص مورد الاستصحاب فراجع.
- (٢) قد يورد على ما ذكره دام ظلّه العالي بأنه إن كان المراد من الحكم بالاستمرار إلى زمان الشك إنشاء استمرار ما حكم بحدوثه ظاهراً بإنشاء مستقل فيكون من الاستصحاب في الحكم الظاهري كما تقدّم في تمسك بعض أفاضل من تأخر بما دلّ على طهارة الأشياء وحليتها فلا يكون عدم جوازه مبنياً على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل إرادة الإنشاءين من الأمر الواحد محال ولو قيل بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى من جهة استلزامه تقدّم الشيء

مستمرة إلى زمان الشك وما بعده إلى اليقين بطرو الفسق فيلزم استعمال الكلام في معنيين أيضاً، لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين^(١) لزم حصول التعارض

على نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، وإن كان المراد منه الحكم بوجوب الالتزام بآثار وجود الشيء في الزمان السابق واللاحق بعد اليقين بوجوده في زمان ما لم يقطع بارتفاعه ولو تعلّق الشك بأصل حدوثه كما هو الظاهر من كلامه إن لم يكن صريحه حسب ما ستقف عليه من أنه أحد معاني القاعدة، ففيه: أن إرادة هذا المعنى لا يوجب استعمال اللفظ في أكثر من معنى لإمكان أن يراد من جميع الأخبار عدم الاعتناء بالشك بعد اليقين ووجوب الالتزام بآثار الشيء الذي تعلّق به اليقين إلى أن يقطع بخلافه.

(١) لا يخفى عليك وضوح ما ذكره دام ظلّه، لأنه بعد سريان الشك إلى ما تعلّق به اليقين يتحقّق مورد الاستصحاب والقاعدة معاً، فإنّ الشك فيه من حيث كونه مسبوقاً بالقطع بالعدم الأزلي يكون مجرى لاستصحاب العدم الأزلي ومن حيث كونه مسبوقاً بالاعتقاد بالوجود في زمان تعلّق به الشك في زمان لاحق عليه يكون مجرى القاعدة، فالشك في الفرض معارض لفردين من اليقين باعتبار ما فيه من الاحتمالين والطرفين فمن حيث احتمال الوجود معارض باليقين بالعدم الأزلي ومن حيث احتمال العدم معارض باليقين بالوجود لا يقال اليقين بالعدم الأزلي قد انتقض باليقين بالوجود في زمان بالفرض فلا مجرى للاستصحاب إذا ويكون القاعدة سليمة عن المعارض والمنافي، لأننا نقول نمنع من انتقاض اليقين بالعدم الأزلي ومنعه عن جريان الاستصحاب، فإنه إن أريد من الحكم بالانتقاض الحكم

في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية، لأنه إذا شك في ما يتقن سابقاً أعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض

به حين اليقين بالوجود، ففيه: أنه لم يحكم أحد بجريان الاستصحاب في حقّ المعتقد حين الاعتقاد كما أنه لا يمكن لأحد الحكم بجريان القاعدة حين اليقين، فإن جريان كلّ منهما لا يمكن بدون الشكّ وإن أريد منه الحكم به حين الشكّ المتعلق بنفس ما يتقن سابقاً بطريق السريان الذي هو زمان الحكم بجريان الاستصحاب والقاعدة معاً، ففيه: أنه لا وجه للحكم بانتقاض اليقين بالعدم الأزلي، فإن الشكّ في مطابقة الاعتقاد السابق عين الشكّ في انتقاض العدم الأزلي كما هو واضح ظاهر.

وبالجملة: قد عرفت سابقاً أنّ اليقين بالوجود إذا كان مقيداً بزمان، وإن كان مطابقاً للواقع لا ينقض العدم الأزلي بقول مطلق فضلاً عما يشكّ في كونه مطابقاً للواقع أولاً.

فإن قلت: ستعرف بعد هذا أنه على فرض تمامية القاعدة وقيام الدليل عليها يكون مقدماً على الاستصحاب إما من باب الحكومة كما يقتضيه اعتبارها على أحد الوجهين، أو من باب التخصيص على ما هو قضية اعتبارها على الوجه الآخر، فالحكم باعتبار القاعدة لا يوجب التعارض بينها وبين الاستصحاب المسقط للقاعدة عن الاعتبار.

قلت: هذا الكلام ممّا لا يصدر عن جاهل فضلاً عن العالم، فإن الحكم بحكومة القاعدة على الاستصحاب، أو بكونها مخصصة لعموم ما دلّ على الأخذ بالحالة السابقة إنّما هو فيما إذا جعل الدليل على اعتبار القاعدة أمر آخر غير عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، وإلا كما هو المفروض فلا يمكن أن يجعل القاعدة حاکمة، أو مخصصة كما هو غير مخفي على من له أدنى دراية.

لفردين من اليقين أحدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفاؤها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين.

ودعوى أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق، واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إن هذا من باب التنزل والمماشة وإلا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافاً إلى ما ربما يدعى من ظهور الأخبار^(١) في الشك في بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الأخبار^(٢)

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام منه دام ظله يشهد بأن ظهور الأخبار في الشك في البقاء غير مجزوم به عنده وكلامه في هذا المطلب مضطرب فراجع إلى مجموع كلماته وتتبع فيها حتى تقف على حقيقة الأمر.

(٢) لا يخفى عليك أن هذا إشارة إلى أن ما تقدم من الكلام سابقاً في دلالة الأخبار على القاعدة وعدمها إنما هو بحسب العموم فلا ينافي التكلم في دلالتها عليها في المقام من حيث الخصوص ولا يلزم عليه تكرار أصلاً، هذا ولكنك خير بأنه قد تقدم منه دام ظله الكلام في عدم إمكان دلالة الأخبار على القاعدة ببعض المعاني ولو أريد خصوص القاعدة أيضاً لا يخفى عليك أن هذا إشارة إلى أن ما تقدم من الكلام سابقاً في دلالة الأخبار على القاعدة وعدمها إنما هو بحسب

فنقول إن المطلوب من تلك القاعدة إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه ^(١) وبقاؤه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه، وأما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط، وأما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تبين الطهارة سابقاً وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلاته ماضية.

فإن أريد الأول ^(٢) فالظاهر عدم دليل يدل عليه إذ قد عرفت أنه لو سلم

العموم، فلا يتنافي التكلّم في دلالتها عليها في المقام من حيث الخصوص ولا يلزم عليه تكرار أصلاً، هذا ولكنك خبير بأنّه قد تقدّم منه دام ظلّه الكلام في عدم إمكان دلالة الأخبار على القاعدة ببعض المعاني ولو أريد خصوص القاعدة أيضاً.

(١) لا يكاد أن يخفى الفرق بين هذه المعاني على من له أدنى دراية أما الفرق بين المعنى الأول والأخيرين فظاهر، لأنّ المقصود منه الحكم بترتيب آثار الحدوث والبقاء جميعاً وفيهما ليس المقصود الحكم بترتيب آثار البقاء أصلاً، وأما الفرق بين المعنى الثاني والثالث فهو إن المقصود في الثاني هو الحكم بحدوث المشكوك واقعاً بالنسبة إلى جميع ما يترتب عليه من الآثار حتّى بالنسبة إلى ما يترتب عليه في الزمان اللاحق، بمعنى أنّه لو كان لحدوث الشيء أثر ترتب عليه في الزمان المتأخّر حكم بترتبه عليه بناء على المعنى الثاني وهذا بخلاف المعنى الثالث، فإنّ المقصود منه ليس إلّا الحكم بصحّة ما يترتب سابقاً على المتيقّن من الأحكام والآثار، وأما الحكم بحدوث المشكوك بحيث يترتب عليه ما ترتب شرعاً عليه في الزمان اللاحق فلا فهذه المعاني كما ترى مترتبة بحسب العموم والخصوص، لأنّ كلّ لاحق أخصّ من سابقه.

(٢) قد يورد عليه بأنّه إذا فرض عدم إمكان الجمع بين الحكم بالبقاء والحدوث

اختصاص الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن أن يراد منه إثبات حدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً. نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث أمكن أن يقال إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث، لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت^(١) فهو تقدير على تقدير.

وربما يتوهم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله، لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة لا يدل^(٢) على استمرار المشكوك، لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز المحل.

فكيف يستظهر عدم الدليل عليه، بل ينبغي القطع بعدم إمكان قيام دليل عليه، ولكنك خير بإمكان التفصي عن هذا الإيراد بأن عدم إمكان الجمع بين إرادتهما من كلام واحد وإنشاء واحد لا ينافي بالحكم بثبوت المعنيين فقيام الدليلين عليهما أحدهما يدل على وجوب الحكم بالحدوث ثانيهما يدل على لزوم الحكم بالبقاء كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أن إثبات البقاء ظاهراً بإثبات الحدوث كذلك من الأصل المثبت فإن ترتب البقاء على الحدوث على تقدير ثبوته ليس من أحكامه الشرعية والأصل المثبت ليس مختصاً بالاستصحاب، بل كل أصل يراد به إثبات واسطة ملازمة لما يترتب عليها الحكم الشرعي يسمى بالأصل المثبت، سواء كان في الأحكام، أو الموضوعات وسواء كان استصحاباً، أو غيره من الأصول كما أن نفيه عندنا ليس مختصاً بالاستصحاب أيضاً لاتحاد مناط المنع كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

(٢) لا يخفى عليك صحة ما ذكره دام ظله، فإن المفروض كون محل الوجود المشكوك في الزمان الثاني الذي يسمى بالبقاء عين زمان الشك كما هو واضح فلا يمكن أن يقال بتجاوز محله، اللهم إلا أن يكون هناك عمل مركّب اشترط فيه شيء يشك في أثناء العمل في بقاءه على تقدير الحدوث بحيث يكون محل إحرازه حتى

وأضعف منه الاستدلال^(١) له بما سيجيء من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار، وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

وربما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه وبين ما إذا لم يذكره كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه، أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً فشك في طهارته ونجاسته فينبني على معتقده هنا لا في الصورة الأولى وهو وإن كان أجود من الإطلاق لكن إتمامه بالدليل مشكل.

وإن أريد بها الثاني فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فإنما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقاً فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتبت عليها، وأما إثبات نفس ما اعتقده سابقاً حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإن أريد بها الثالث فله وجه بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل، فإذا صلى بالطهارة المعتقدية ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة، لكنه ليس من جهة اعتبار

للأجزاء اللاحقة قبل الدخول في العمل كالطهارة للصلاة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك صحة ما ذكره دام ظله إذ لا مستند لهذا الأصل إلا دعوى أصالة الصحة في جميع الموجودات حتى الاعتقاد على ما ذكره فقيه عصره في كشف الغطاء وستقف على فساد هذه الدعوى وعدم مستند لها.

الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب خلافاً لجماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة، والظاهر كما يظهر من الأخير أنهم يمتنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال إن شاء الله.

وحاصل الكلام في هذا المقام^(١) هو إنه إذا اعتقد المكلف قصوراً، أو تقصيراً بشيء في زمان موضوعاً كان، أو حكماً اجتهادياً، أو تقليدياً، ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبة إلى نفس المعتقد وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أن المحصل من جميع ما ذكر عدم دليل على اعتبار مجرد الاعتقاد بشيء سابقاً مع الشك في مطابقته للواقع وعدمه من حيث هو هو مطلقاً، سواء كان في الأحكام، أو الموضوعات حصل عن قصور، أو تقصير وسواء كان في الموضوع الاجتهادي، أو التقليدي، أو غيرهما، وهذا ما يقال إن الشك الساري لا اعتبار به.

نعم قد توجد في بعض موارد تلك القاعدة قاعدة أخرى تقتضي البناء على مقتضى تلك القاعدة ببعض معانيها، لكن لا دخل لها بتلك القاعدة، لأن مناطها لا تعلّق له بها وهذا ليس معنى اعتبار اليقين السابق من حيث هو ولا دخل له به، وإلا لجاز التمسك على اعتبار كثير من الأمور بوجود بعض ما حكم باعتباره في بعض مواردّه وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه.

الثالث: أن يكون كل من^(١) بقاء ما أهرز حدونه سابقاً وارتفاعه غير

معلوم

ثم إن هنا توهمًا آخر لم يشر الأستاذ العلامة إلى فساده وهو جريان الاستصحاب في الحكم الاعتقادي الظاهري المتحقق باليقين السابق ويسمى في لسان جماعة ممن عاصرناه، أو قارب عصرنا بالاستصحاب العرضي وهو كما ترى، فإن الحكم الظاهري الثابت في صورة الاعتقاد على تقدير ثبوته مترتب على نفس الاعتقاد فبقاؤه مع ارتفاع الاعتقاد ممّا لا يعقل له معنى، والألزم قيام العرض بعد معروضه في غير موضوع وكلاهما ممّا يشهد بداهة العقل باستحالته.

(١) لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود العلم في مورده، سواء كان على طبق الحالة السابقة أو على خلافها، بل لا يعقل الإشكال في ذلك ضرورة استحالة تعبد الشارع المكلف مع علمه على طبق علمه أو على خلافه على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليق سواء في ذلك على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، أو الظن وهذا ليس مختصاً بالاستصحاب، بل الموضوع في جميع الأدلة والأصول يرتفع بعد حصول العلم في مواردنا، لأنها بأسرها مجعولة في موضوع عدم العلم إذ التعميم محال، فإن شئت قلت: إن الشك مأخوذ في الاستصحاب مطلقاً وارتفاعه بالعلم ضروري فالدليل العلمي مطلقاً وارد على الاستصحاب بالضرورة ولم يتوهم أحد خلاف ما ذكرنا، وأما ما يترأى من جمعهم في التمسك بين الدليل العلمي والاستصحاب كثيراً ما، أو غير الاستصحاب من الأصول والأدلة الظنية فإنما هو مبني على الإغماض عن وجود الدليل العلمي في المسألة كما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السابقة فعدم قيام الدليل العلمي في المسألة مطلقاً شرط في جريان الاستصحاب.

فلو علم أحدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم بالبقاء، أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع^(١)، فإن الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

لكن الشأن^(٢) في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التسامح، لأن قيام الشيء مقام العلم لا يوجب حصول العلم منه بالبقاء والارتفاع فيما قام عليه والعلم بالحجية، أو وجوب العمل ليس له دخل بالعلم بالارتفاع، أو البقاء ومنه يظهر فساد ما وقع من بعض من أن المراد باليقين، أو العلم في أدلة الأصول أعم من العلم الوجداني والشرعي فمفاد الدليل الظني المعبر وإن لم يكن علماً بالمعنى الأول، إلا أنه علم بالمعنى الثاني.

ثم إن المقصود مما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع هو كل أمر اعتبره الشارع من حيث كشفه الظني عن الواقع ولو نوعاً لا كل ما أمر بوجوب سلوكه ولو لم يكن من الحيثية المذكورة، فإنه خارج عن محل كلامه هنا.

ثم إنه لا فرق فيما ذكره دام ظله بين أن يكون الدليل قائماً على خلاف الحالة السابقة أو على طبقها، فإن التحقيق عدم جريان الاستصحاب في الثاني أيضاً على ما سبق القول فيه، بل لا معنى للفرق بينهما عند التأمل، وإن كان ربما يتوهم الفرق بينهما بما ستقف على فساده وما ذكرنا، وإن كان ربما يقال إنه لا يظهر من كلام الأستاذ العلامة، إلا أنه قد صرح به في مجلس البحث جازماً به.

(٢) بل لم يخالف فيه أحد على التحقيق، فإنه، وإن كان ربما يظهر من جماعة كالسيد السند المتقدم ذكره في طي الشبهات والفاضل القمي وغيرهما خلاف ذلك، وأنه قد يعمل بها دونها إلا أن مقتضى التأمل في كلامهم عدم إرادتهم ما

ينافي ما نحن فيه على ما عرفت في توجيه كلام السيد المتقدم ذكره وستعرف في توجيه كلام الفاضل القمي رحمه الله، ثم إن ما يحتمل أن يكون وجهها للعمل به دون الحالة السابقة وجوه ذكرها الأستاذ العلامة وذهب إلى كل فريق في الحكم بالتقديم:

أحدها: أن يكون العمل به من باب تخصيص عموم أدلة الاستصحاب وهذا يظهر من جماعة.

ثانيها: من باب التخصّص وهو ارتفاع موضوع الاستصحاب حقيقة لقيام الدليل المعبر على خلافه كما في الدليل العلمي، ولكن تسمية هذا المعنى تخصّصاً لا تخلو عن مسامحة، بل المتعين تسميته بالورود حسب ما سمّاه به دام ظلّه في غير مورد من كلماته واعتذر عنه بأن المراد من التخصّص في المقام هو عدم الشمول ولو بملاحظة الدليل القائم في المسألة لا عدم الشمول الذاتي كما في قوله أكرم العلماء الغير الشامل للجهال.

ثالثها: من باب حكومة ما دلّ على اعتباره على أدلة الاستصحاب. والفرق بين هذه الثلاثة مفهوماً لا يكاد يخفى على ذي مسكة، فإن الأول: هو رفع الحكم عن الموضوع المندرج تحت ما يشمله بحيث يكون، بلسانه ناظراً إلى رفع الحكم مع بقاء الموضوع على حاله فيحكم العقل بعد التنافي بينهما وأرجحية التخصيص برفع اليد عن العام والحكم بأن المراد منه غير مورد الخاص ولازمه كما ترى وحدة الموضوع حقيقة فهذا لا ينفك عن التعارض بالضرورة، لكن هذا فيما إذا لم يكن الخاص نصّاً بحسب الدلالة، بل كان أظهر، وإلا فهو وارد على العام، أو حاكم على ما ستقف على تفصيل القول فيه بإطلاق القول مبنياً على ما ذكرنا فتدبر.

والثاني: هو الورود وهو كون أحد الدليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر

على فرض وجوده كالدليل العلمي في مقابل الأصول، ومثله مطلق ما يكون معتبراً في مقابل أصالة البراءة وأصالة الاحتياط التخيير على القول باعتبارها من باب العقل إلى غير ذلك من الأمثلة فلازم هذا كما ترى المنع من تحقق التعارض، لأنه يشترط فيه وحدة الموضوع وتوارد المتعارضين عليه بطريق التناقض، أو التضاد.

والثالث: كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الدليل الآخر ومفسراً المقدار دلالة بحيث لو لم يكن المحكوم موجوداً لكان الحاكم لغوياً. وبعبارة أخرى: ما كان أحد الدليلين، بلسانه ناظراً إلى إخراج ما يكون داخلياً في موضوع دليل وتزيله منزلة عدمه والحكم بأنه ليس داخلياً فيه على سبيل الحكومة، أو إدخال ما يكون خارجاً عنه حقيقة مثال الأول ما دلّ على عدم الاعتناء بكثرة الشك، فإنه حاكم على أدلة الشكوك على التوجيه الأول وما دلّ على اعتبار الظنون الاجتهادية في مورد الأصول المتقدمة بناء على ما ستقف عليه من حيث اقتضاها تنزيل الشك منزلة عدمه إلى غير ذلك من الأمثلة، ومثال الثاني ما دلّ على اعتبارها بالنسبة إلى تعلق الحكم فيه باليقين كأدلة الأصول فإنها منزلة منزلة اليقين على خلاف الحالة السابقة إذا قامت عليه مع أنها ليست من اليقين.

ثم إن تطبيق المثال الأول على مسألة الحكومة ظاهر، فإنه لو لم يكن هناك ما يدلّ على جعل حكم للشك في الصلاة كان ما دلّ على عدم اعتبار كثرة الشك لغوياً، وأما تطبيق سائر الأمثلة فستقف عليه.

ثم إنه لا فرق في الحكومة بين أن يكون النسبة بين الحاكم والمحكوم عموماً مطلقاً كالمثال الأول أو من وجه كالمثال الثاني، فإنه بعد الحكومة لا معنى لملاحظة النسبة وإنما النسبة تلاحظ بين الدليلين اللذين يكونان في مرتبة واحدة لا بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم، بل التحقيق حسب ما صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث وعرفت تفصيل القول فيه في طي أجزاء التعليقة

هو عدم وجود نسبة بين الحاكم والمحكوم أصلاً كما أنه لا معنى لملاحظتها بين الوارد والمورود أصلاً، إذ النسبة بين الشئين فرع اجتماعهما في موضوع واحد والمفروض أن الحاكم يحكم بمدلوله اللفظي بعدم وجود الموضوع للدليل المحكوم، ومنه يعلم أنه لا معارضة بين الحاكم والمحكوم.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من الوجوه بين أن يكون الدليلان اجتهديين، أو فقاهيين، أو مختلفين على ما هو واضح، مضافاً إلى ما أشرنا إليه في طي أجزاء التعليقة وستقف على تفصيل القول فيه.

نعم لازم الدليل الاجتهادي أن يكون إما وارداً على الدليل الفقاهتي، أو حاكماً فيما لم يكن الدليل الفقاهتي أخص.

ثم إنك بعد ما عرفت الفرق بين الأمور الثلاثة، فيقع الكلام في تحقيق الحال في وجه تقديم الأدلة على الاستصحاب فنقول: إن الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم الاستصحاب مع الدليل الموجود في موده على القول باعتباره من باب التعبد.

ثانيهما: في حكمه معه على القول باعتباره من باب الظن.

ولنقدم في كل من المقامين حكم صورة قيام الدليل على خلاف الحالة السابقة ثم نعقبه بذكر حكم صورة قيام الدليل على طبق الحالة السابقة. أما المقام الأول فملخص القول فيه: أنه قد يقال إن الدليل الاجتهادي القائم على خلاف الحالة السابقة وارد على الاستصحاب بوجوه:

أحدها: من جهة أن المراد من الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو التحير المرتفع بعد قيام الدليل المعتبر من جانب الشارع على خلاف الحالة السابقة في الزمان اللاحق.

ثانيها: من جهة أن نقض اليقين السابق بالدليل القائم على الخلاف بملاحظة

دليل اعتباره نقض باليقين لا بالشك، فإنه وإن لم يوجب القطع بالارتفاع واقعاً لفرض كونه ظنيّاً، إلاّ أنّه لما كان المفروض القطع باعتباره فيكون نقض الحالة السابقة به نقضاً باليقين.

ثالثها: من جهة أنّ الأخبار مسوقة لبيان عدم جواز الرجوع لما تقرّر عند الشك من الأصول العمليّة إذا كان له حالة سابقة، وإن كان الشك لا يرتفع بعد قيام الدليل.

هذا ولكنك خير -بضعف هذه الوجوه أمّا الأوّل فلما عرفت غير مرّة من أنّ المراد من الشك في أدلة الأصول هو خلاف اليقين الموجود في صورة قيام الظن على الخلاف لا التّحير الذي هو مجرى التّخيير العقلي، هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ العلامة بقوله: (وفيه أنّه لا يرتفع التّحير ولا يصير الدليل الاجتهادي) إلخ، وإن كان قد يتأمل فيه بأنّه بعد تسليم كون الموضوع في دليل الاستصحاب هو التّحير يكون تقديم الدليل عليه من باب الورود كما هو الشأن في تقديم الدليل على التّخيير العقلي.

وأما الثاني: فلما عرفت غير مرّة أيضاً أنّ المراد من اليقين الذي جوز الشارع نقض اليقين السابق به هو اليقين على خلاف الحالة السابقة لا اليقين بأمر آخر، مضافاً إلى أنّ قطعية اعتبار الدليل في مقابل الاستصحاب مع قطع النظر عن حديث الحكومة قابلة للمنع ومن الغرائب ما ربما يقال، بل قيل من أنّ قيام الدليل على اعتبار الظن يدخله في العلم موضوعاً.

وأما الثالث: فلمنع الدّعوى المذكورة إذ لا شاهد لها أصلاً ومجرّد القول بكون الاستصحاب حاكماً على الأصول بناء على اعتبارها من باب التّعبّد الشرعي لا يوجب كون الأخبار مسوقة لما ذكره كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه لا يخفى عليك أنّ الوجه الأوّل لا دخل له بهذا الوجه فما ربما يظهر من

.....

الأستاذ العلامة من اتحادهما لا وجه له، هذا وقد يقال إن الدليل الاجتهادي القائم على خلاف الحالة السابقة مخصص لعموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك من حيث كون كل منهما حاكماً بحكم في موضوع الشك، فإن النسبة بين ما قام على اعتبار الأمانة، بل نفس الأمانة والعموم المذكور وإن كانت عموماً من وجه إلا أن بعد قيام الإجماع على عدم الفرق بين موارد الدليل يصير في حكم الخاص المطلق من حيث إن إخراج مورد الاجتماع منه مستلزم لطرحة كلية على نحو ما عرفت تقريره في الجزء الثاني من التعليقة في بيان توهم كون الدليل الاجتهادي مخصصاً لعمومات البراءة، ولكنك خير بفساده أيضاً، لأن مفاد ما دل على اعتبار الدليل القائم على خلاف الحالة السابقة ليس مجرد العمل به من حيث كون المقوم عليه مشكوكاً، بل مفاده تنزيل مفاد الأمانة منزلة الواقع والحكم بأنه واقع والبناء على عدم الشك فيه وهكذا كما ترى معنى الحكومة لا التخصيص، ومنه يظهر الوجه فيما اختاره الأستاذ العلامة من حكومة الأدلة على الاستصحاب من حيث إن أدلة اعتبارها حاكمة بخروج موردها عن مجاري الأصول ومفسرة لما دل على وجوب البناء على الحالة السابقة، فما اختاره الأستاذ العلامة هو المختار وستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة، فقد تلخص مما ذكرنا أن تقديم الدليل القائم على خلاف الحالة السابقة على الاستصحاب من باب الحكومة وأنه لا مجرى للاستصحاب في مورد، فإنه يحكم بعدم وجود الشك في مورد وجوده فلا يكون ترك العمل بالأصل طراحاً له حتى يحكم بوجود مورد حسب ما هو الميزان في وجود الموضوع. هذا مجمل القول فيما لو قام الدليل على خلاف الحالة السابقة.

وأما الكلام فيما لو قام على طبقها فملخص القول فيه: أن حكمه حكم الصورة السابقة، فإن ما ذكرنا وجهاً للحكومة فيها يجري بعينه فيه أيضاً كما هو ظاهر

ضرورة أنه لا يختلف مفاد دليل اعتبار الدليل من حيث كونه منزلاً المشكوك منزلة الواقع بين قيامه على طبق الأصل، أو خلافه.

نعم القول بالتخصيص لا يجري في الفرض، وأما القول بالورود فالظاهر جريانه، هذا مجمل الكلام على القول باعتبار الاستصحاب من باب التَّعَبُّد. وأما بناء على القول باعتباره من باب الظَّن فالذي ينبغي أن يقال هو أن الأمر لا يخلو على هذا التَّقدير من أنه إمَّا أن نقول باعتباره من باب الظَّن الشَّخصي حسب ما هو ظاهر شيخنا البهائي، أو الظَّن التَّوعِي المقيَّد بعدم قيام الظَّن على الخلاف ولو كان نوعياً على ما يظهر من بعض، أو الظَّن التَّوعِي المطلق حسب ما هو قضيَّة مقالة المشهور.

فإن قلنا: باعتباره من باب الظَّن الشَّخصي فلا إشكال في كون الدليل الظَّنِّي القائم على خلاف الحالة السَّابِقة وارداً على الاستصحاب على تقدير منعه عن حصول الظَّن من الاستصحاب على ما هو قضيَّة تقابلهما لو خَلِيا وطبعهما، بل ذلك غير مختصَّ بالدليل المعبر، بل يجري في الأمانة الغير المعبرة أيضاً، إلا أنه لا يسمَّى وارداً، لأن الورود مختصَّ ظاهراً برفع الدليل المعبر موضوع الدليل الآخر لا مطلق رفع الأمانة ولو لم يكن معتبرة، وأما لو فرض عدم رفعه للظَّن الحاصل منه، ولكن كان اعتباره من باب الظَّن التَّوعِي المطلق فحكمه حكم الصَّورة الثَّالثة.

وإن قلنا: باعتباره من باب الظَّن التَّوعِي المقيَّد على ما هو قضيَّة كلام المعصدي على بعض الوجوه فلا إشكال في ورود الدليل عليه لو حصل منه ظَّن بخلاف الحالة السَّابِقة، وأما لو لم يحصل منه ظَّن بالخلاف فيدخل في الفرض الثَّالث.

وإن قلنا: باعتباره من باب الظَّن التَّوعِي المطلق حسب ما هو قضيَّة مقالة المشهور على ما استظهره الأستاذ العلَّامة فيما سبق فتأتي فيه الوجوه الثَّلاثة المتقدِّمة على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التَّعَبُّد فالحقَّ هو كون الدليل حاكماً عليه، وإن كان كلَّ منهما دليلاً اجتهدائياً إذ الحكومة والورود ليسا

من خصائص الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى الأصول، بل قد يوجدان بين الأصلين كما يوجدان بين الدليلين أيضاً على ما عرفت بعض الكلام فيه وستعرف تفصيله إن شاء الله تعالى.

نعم قد يقال: إن هذا إنما هو على القول باعتبار الاستصحاب من باب الغلبة، وأما بناء على اعتباره من باب بناء العقلاء فالحق ورود الدليل عليه كما هو الشأن في تقديم الخاص الظني السند النص بحسب الدلالة على أصالة العموم في العام بناء على القول باعتبارها من باب بناء العقلاء من حيث الظهور النوعي فعدم إناطة اعتباره بالظن الشخصي، أو عدم قيام الظن على الخلاف إنما ينفع في مقابل الأمانة الغير المعتمدة لا الأمانة المعتمدة، لأن بناء العقلاء ليس موجوداً مع قيام الدليل على الخلاف، هذا ولكنك خير بعدم الفرق بينهما إذ عدم بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب في مورد لا يكشف عن عدم جريانه، لأن عدم العمل أعم من الوجود، لأنه يجامع الحكومة أيضاً هذا وستقف على تفصيل القول فيه في محله إن شاء الله تعالى كما أنه قد يقال بورود الدليل الظني المعتمد على الاستصحاب مطلقاً من غير فرق بين كون المدرك فيه الغلبة، أو بناء العقلاء من جهة ملاحظة نفس الحالة السابقة إذ الغلبة إنما تلحق المشكوك بالأعم الأغلب، ولذا يحكم بعدم جريان غلبة الأعم إذا كانت في مقابلها غلبة الأخص، وإن كان هذا فاسداً أيضاً بأن هذا خروج عن الفرض كما هو واضح هذا ومما ذكرنا كله يعرف ما وقع من الأستاذ العلامة في المقام من المسامحة في البيان، فإن قوله وإن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ إلى آخره مناقض صريح لما حكاه سابقاً من المشهور من كون مناط اعتبار الاستصحاب عندهم هو الظن النوعي المجامع لقيام الظن على خلافه، فكيف يقال مع ذلك كون الدليل وارداً على الاستصحاب، لأن عدم تأمل أحد في اشتراط حصول الظن الشخصي من الاستصحاب بعدم قيام

الظن على خلافه ولو لم يكن معتبراً، بل كان مقام الدليل القطعي على عدم اعتباره لا يجدي نفعاً بعد كون المناط الظن النوعي المجامع للظن على الخلاف مع أنه بناء على ما ذكره دام ظله لا معنى للفرق بين الظن الغير المعبر القائم على الخلاف والظن المعبر القائم عليه مع أنه كما ترى.

اللهم إلا أن يوجه ما ذكره بأن مراده هو الظن المعبر ومراده من إفادته الظن هو الظن المعبر عند العقلاء، ولكن فيه أيضاً ما لا يخفى، وأما ما ذكره العضدي فقد عرفت أنه صرح دام ظله بكونه مخالفاً لظاهر كلماتهم إن بقي على حاله، وأما ما ذكره دام ظله في تقرير حكم الغلبة القائمة على خلاف الحالة السابقة من كونها واردة على الاستصحاب كغيرها من الأدلة الاجتهادية فقد عرفت ما في إطلاق القول بكون الدليل الاجتهادي وارداً على الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظن سيما بالنسبة إلى الغلبة.

وبالجملة: فلا بد إما من رفع اليد عما جزم به سابقاً في أمر الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظن، وأما من رفع اليد من هذه الكلمات المنافية له بطريق الصراحة، وأما الاستشهاد لما ذكره من حديث ورود الدليل على الاستصحاب بعدم تقديم أحد من الأصحاب الاستصحاب على الأمانة المعبرة ولو كانت في غاية الضعف فلا يخفى ما فيه، لأن عدم تقديم الاستصحاب من باب حكومة الأمانة عليه، وقد عرفت أنه لا مجرى للمحكوم بعد وجود الحاكم ولا نسبة بينهما أصلاً حتى يقع التعارض بينهما فما ذكره دام ظله لازم أعم لا يمكن الاستشهاد به. نعم الاستشهاد به في قبال من يقول بأن الاستصحاب في عرض سائر الأدلة وتقديمها عليه يحتاج إلى مرجح، وإلا فقد يقدم الاستصحاب عليها وقد يحكم بتساقطهما والرجوع إلى غيرهما في كمال المتانة والجودة، لأن الظاهر منها كون تقديمها على الاستصحاب من حيث الذات لا لمكان المرجح.

هذا مجمل الكلام فيما إذا قام الدليل على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن على خلاف الحالة السابقة، وأما إذا قام على طبقها بناء على هذا القول فحكمه ما عرفت في الفرض السابق، لأن قضية اعتبار الأمانة كون مؤداها منزلة منزلة الواقع وعدم وجود شك في موردها بالحكومة ولا يعقل الفرق في هذا المعنى بين الصورتين، لأن اعتبارها ليس مختصاً بما إذا قام على خلاف الأصول ومفاد دليل اعتباره أيضاً لا فرق في معناه فقد تلخص مما ذكرنا كله أن الدليل الاجتهادي الموجود في مورد الاستصحاب حاكم على ما دل على الأخذ بالحالة السابقة مطلقاً وأنه لا تعارض بينه وبين الدليل أصلاً، هذا ولكن قد خالف فيما ذكرنا جماعة من المتأخرين على ما يظهر من كلماتهم في بادي النظر قال المحقق القمي رحمه الله بعد نقل كلام من اشترط في العمل بالاستصحاب عدم قيام الدليل في مورده ما هذا لفظه: «أقول: إن أراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب، بل كل دليل عارضه دليل أقوى منه رجح عليه فلا حجة فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وإن أراد من الدليل ما يقابل الأصل ففيه أن الإجماع على ذلك إن سلم في أصل البراءة وأصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع ألا ترى أن جمهور المتأخرين قالوا إن مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً للحال السابق مع ما ورد من الأخبار المعتبرة بالفحص أربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الإجماع على ذلك، وإن أراد أن الاستصحاب من حيث إنه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو هو إجماعاً فله وجه كما أن العام من حيث إنه عام لا يعارض الخاص من حيث إنه خاص والمفهوم من حيث إنه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، ثم اعترض على ما ذكره

البعض على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن يقف عليه من راجع إلى القوانين، وقال الفاضل التراقي في المناهج بعد نقل ما عرفت من المحقق القمي رحمه الله ما هذا لفظه: «ففيه: أنا نختار الثاني ومنع الإجماع فاسد كما هو ظاهر على المتتبع وما ذكره من مال المفقود فعمل جمهور المتأخرين بالاستصحاب ليس به نفسه، بل لموافقة أخباره أيضاً فعملهم عليها، مضافاً إلى دهم دلالة الأخبار المخالفة له» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف أنه لا وجه لما ذكر إلى آخره قدس سرهما، أمّا ما ذكره الفاضل القمي فلما عرفت من أن الدليل حاكم على الاستصحاب مطلقاً سواء طابق الحالة السابقة، أو خالفها، وسواء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، أو الظن حسب ما اعترف قدس سره به على التقدير الأخير فكيف يمكن مع ذلك إيقاع التعارض بينهما فضلاً عن ترجيح الاستصحاب ببعض المرجحات، ومنه يظهر ضعف ما سلمه على التقدير الثالث، فإن ما ذكره يتم على تقدير وجود الاستصحاب موضوعاً مع الدليل حتى يقال إن الدليل راجع بالذات على الاستصحاب، مع أنه قد يقال بمنع ما ذكره على تقدير تسليم وجودهما في موضوع واحد إذ لا مدرك له بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه، اللهم إلا أن يتمسك له بما وجّهنا به القول بكون مخصصاً للاستصحاب فما ذكره رحمه الله يرجع إليه عند التحقيق، وأما ما استشهد لمنع الإجماع من عمل جمهور المتأخرين بالاستصحاب في المفقود (إلخ، ففيه: أنه لا دخل له بالمقام، فإن الكلام فيما إذا قام الدليل في مورد الاستصحاب والأخبار المذكورة ليست بأدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود فإنها تثبت حكماً ظاهرياً مثل عموم ما دلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشك فهي أيضاً من الأصول كالاستصحاب، فعلى هذا لا بدّ من الاستشهاد بتقديم قاعدة الشك بعد الفراغ على الاستصحاب وغيرها

من القواعد والأصول وإنما الدليل المقابل له ما قام على موت زيد كالبيّنة ونحوها فهل ترى أحداً قدم الاستصحاب على البيّنة المعتبرة على الموت. وبالجملّة: الأخبار المذكورة أخصّ مطلقاً من الاستصحاب من حيث كون مفادها حكماً ظاهريّاً في بعض موارد عموم لا تنقُص فمن بنى على اعتبار الأخبار قدّمها على الاستصحاب من حيث التخصيص ومن لم يبن على اعتبارها، بل طرحها من حيث ضعفها فيعمل بالعموم المذكور من حيث سلامته عن المخصّص ومنه تعرف إيراد آخر على ما ذكره رحمه الله، فإنه على فرض تسليم كون الأخبار المذكورة من الأدلة.

نقول: إن وجه عدم عملهم بها ليس من جهة ترجيح العموم عليها عندهم، بل من جهة طرحهم للأخبار المذكورة ومنه يعرف فساد ما قد يقال في توجيه ما ذكره المحقّق القميّ من أنّ الظاهر من الأخبار المذكورة اعتبار الظنّ الحاصل من الفحص عند الشارع فيكون الأخبار أدلّة في مقابل الاستصحاب وجه الفساد على فرض تسليم ما ذكر ما عرفت من أنّ عدم تقديمهم إنّما هو لاجل ضعف الأخبار عندهم لا من جهة ترجيح الاستصحاب عليها، هذا فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ المختار هو الشكّ الثاني من الشقوق التي ذكرنا وإثباته لا يتوقّف على ثبوت الإجماع مع أنّه لا إشكال في ثبوته هذا، وأما ما أورد عليه الفاضل التراقي فلما عرفت غير مرّة أنّ الاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الأخبار ليس إلّا نفس مفاد الأخبار وليس هو بنفسه دليلاً والأخبار دليل عليه كما زعمه بعض السادة الأجلّة فيما عرفت من كلام.

ثمّ على تقدير تسليم تغايرهما كآية النّبيا بالنسبة إلى آحاد أخبار الآحاد يرد عليه أنّ مفاد أخبار الاستصحاب أيضاً مفاد الأصل فلا يمكن أن يعارض دليلاً، فإذا فرض ورود أخبار معتبرة على البناء على موت المفقود بعد الفحص أربع سنين لم يكن أيضاً حاكمة عليها كما أنّ الاستصحاب لا يكون حاكماً عليها، هذا مضافاً إلى عدم معنى محصل لضمّ الأخبار بالاستصحاب.

باب التخصص، الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض الموارد كما ترفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجع أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: لم يظهر معنى محصل لما ذكره أيضاً، هذا ولكن وجه الأستاذ العلامة دام ظلّه ما ذكره المحقق القمي بأن ما أورده على من اشترط في العمل بالاستصحاب عدم الدليل على الخلاف لعلّه كان مبنياً على ظاهر كلامه في النظر الابتدائي، فإنّ الظاهر من التعارض الذي ذكره هو التعارض مع عموم لا تنقض فعليه يكون ما ذكره في غاية الوجاهة كما هو ظاهر لا ما استظهرنا من كون مراده من الدليل هو القائم على خلاف الحالة السابقة أي على نفس الواقع لا الواقع المشكوك، هذا ولكنك خير بأن التأمّل في كلامه يعطي كون مراده ما استظهره الأستاذ العلامة لا ما يظهر منه في بادي النظر فالإيراد متوجّه عليه.

ثمّ إنّ كما يرد النقص عليهما كذلك يرد النقص على المشتراط أيضاً زيادة على ما عرفت في التوجيه من ظهور كلامه في عدم المعارض لعموم لا تنقض فإنّك قد عرفت أنّه لا معنى للحكم بوجود المعارض في المقام حسب ما هو صريح مقاله بعد ما عرفت من كون الدليل حاكماً على الاستصحاب فتأمل.

وحاصله: تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه، وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الأدلة الغير العلمية على الاستصحاب مثلاً.

ففي ما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك والمفروض أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئة كالعدم فكأنه قال

لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب وافرضه كالمعدوم.

وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة، وإن شئت قلت: إن المفروض دليلاً قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

وفيه: أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة القلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة أم لا، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى.

وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة، لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما في مسألة البناء على الأكثر،

لكنه ليس مراد هذا المشترك قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

ولعل ما أورده عليه المحقق القمي قدس سره من أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلة فقد يرجح عليه الدليل، وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر، (قال قدس سره: ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص أربع سنين)، مبني على ظاهر كلامه من إرادة العمل بعموم لا تنقض.

وأما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علماً، أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التبعيد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهادية على دليله وإن أخذ من باب الظن، فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمانة في مورده على خلافه، ولذا ذكر العضدي في دليله: «أن ما كان سابقاً ولم يقطن عدمه فهو مظنون البقاء».*

ولما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أمانة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لولا الاستصحاب لا في الأحكام ولا في الموضوعات. وأما ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه

الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

ثم المراد بالدليل الاجتهادي^(١) كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية وفي الموضوعات أمارات معتبرة.

(١) فيكون الدليل الفقاهتي على ما ذكره دام ظلّه هو ما انتفى فيه أحد القيدين فالأصول بأسرها أدلة فقاهيّة وإن أفادت الظنّ في بعض الموارد كالاستصحاب في الشكّ في وجود الرافع، ثمّ إنّ لا إشكال فيما ذكره من الفرق المفهومي بين الدليلين إلا أن الكلام يقع في مواضع:

أحدها: في وجه تسمية الأول بالدليل الاجتهادي.

والثاني: بالفقاهتي.

فنقول: إنّ الوجه فيها يعلم بالمناسبة التي ذكروها في تعريف الاجتهاد بأنّه است فراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي وتعريف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة بناء على كون المراد من الأحكام الأعمّ من الأحكام الظاهريّة، فإنّ تحصيل الظنّ المعتبر بالحكم الشرعي لا ينفكّ عن العلم بالحكم الظاهري كما هو واضح فالدليل الاجتهادي لمّا كان ناظراً إلى الواقع ويحصل الظنّ منه به ولو نوعاً سمّي بالدليل الاجتهادي، وأما الأصل فلمّا لم يكن مناط اعتباره حصول الظنّ منه وإنّما الحاصل ممّا دلّ عليه العلم بالحكم الظاهري فلذا سمّي بالدليل الفقاهتي، فإنّ الدليل الاجتهادي، وإن كان يحصل منه العلم بالحكم

الظاهر أيضاً، إلا أنه لما كان فيه جهة الكشف عن الواقع لا محالة وأرادوا الفرق بينه وبين الأصول في تسمية الدليل فلذا سموا الدليل بالاجتهادي والأصل بالفقاهي. ثانياً: أن ما ذكر من التعريف للدليل الاجتهادي والفقاهي، وإن كان ظاهره الاختصاص بما إذا كان موردهما الحكم النفس الأمري الفرعي إلا أن الأمر ليس كذلك قطعاً، بل يعمه وما إذا كان موردهما الحكم الأصولي فلو قام الدليل على حجة شيء واقعاً سمي دليلاً اجتهادياً كما أنه لو ثبت حجة شيء بالاستصحاب مثلاً كان دليلاً فقاهياً وهذا ظاهر.

ثالثاً: أن ما ذكر من التعريف للدليل الاجتهادي يعم الدليل العلمي والظني، لأن الاجتهاد على ما هو قضية التحقيق الذي عليه جمع من المحققين أعم من تحصيل العلم بالحكم الشرعي، أو الظن به، ولذا نقول إن القطعيات من الفقه كالظنيات. نعم الضروريات خارجة، وأما ما ذكرنا سابقاً في وجه المناسبة فإنما كان مبنياً على تعريف الأكثرين للاجتهاد من العامة والخاصة ومال إليه الأستاذ العلامة بعض الميل في مسألة الاجتهاد والتقليد من حيث إن تعريفهم للاجتهاد، سواء كان بمعنى الملكة، أو الفعلية ينطبق عليه وهو كما ترى لا يخلو من وجه.

رابعاً: أنه قد يقال، بل قيل، بل ربما يستفاد من مطاوي كلمات الأستاذ العلامة أن النسبة بين الحاكم والمحكوم قد يكون عموماً من وجه، وقد يكون عموماً مطلقاً وأمثلة كل منهما كثيرة في الغاية، ولكنه كما ترى على خلاف التحقيق، لأن النسبة فرع اجتماع الدليلين في موضوع واحد والحاكم بمدلوله يرفع موضوع الآخر بالحكومة فكيف يمكن أخذ النسبة بينهما، وأما ما ربما يستفاد من كلمات الأستاذ العلامة فهو مبنياً على ملاحظة الدليلين من حيث الواقع مع قطع النظر عن لسانهما فتدبر.

خامساً: أن ما ذكره الأستاذ العلامة هو المناط في الدليل الاجتهادي والفقاهي

ولا فرق بعد وجوده بين كون الدليل الدالّ على حجية الدليل أو الأصل من حكم العقل، أو السمع ولا بين أن لا يكون الشك مأخوذاً في موضوعه وبين أن يكون مأخوذاً فيه فلاستصحاب بناء على القول باعتباره من باب الظن دليل اجتهادي، وإن كان الشك مأخوذاً في موضوعه.

سادسها: أنه كما يطلق على ما كان معتبراً من حيث الكشف الدليل بقول مطلق والدليل الاجتهادي في مقابل الأصول كذلك يطلق عليه الأمانة أيضاً، لكن ثبوت هذا الإطلاق بالنسبة إلى الموضوعات أكثر، بل قد يقال إنه لم يطلق الدليل عليه بالنسبة إلى الموضوعات.

سابعها: أن من لوازم الدليل الاجتهادي والفقاهي عدم التعارض بينهما، بل كون الأول وارداً على الثاني، أو حاكماً عليه، وأما الدليلان الاجتهاديان، أو الفقاهتيان فقد يوجد بينهما الورود والحكومة، إلا أنه لا إشكال في وقوع التعارض بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله.

نعم قد أشرنا إلى أن ما ذكرنا من كون الدليل وارداً على الأصل، أو حاكماً عليه إنما هو فيما لم يكن الأصل أخص من الدليل، وإلا فلا بد من العمل على الأصل والوجه فيه ظاهر ثامنها أن الدليلين إن علم حالهما من حيث كونهما اجتهاديين، أو فقاهيين، أو كون أحدهما اجتهادياً والآخر فقاهياً فهو وإن لم يعلم حالهما ولم يكن هناك ما يرجع إليه من الظنون المعتبرة المشخصة فيحدث في المسألة إشكال من حيث إجراء أحكام التعارض بينهما إلا أن هذا قليل في الغاية، لأن مصاديق الأدلة والأصول معلومة غالباً في الأحكام والموضوعات وإنما الإشكال والخلاف وقع بالنسبة إلى بعضها فلهذا احتيج إلى التكلّم في تشخيصه وفي بيان حكمه على تقدير عدم العلم به.

ثم إنه لا بد من أن يعلم أن سبب الاشتباه إنما هو عدم العلم بأن الشارع اعتبر

فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهدائياً، بل هو من الأصول وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخرى، والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل.

ومصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً، وقد تختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو كما في كون اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير، وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنه من القواعد التعبدية لكن يختفي حكمته مع ذلك على الاستصحاب، لأننا قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التزليلين على الآخر وحكمته عليه.

تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أعني البراءة والاحتياط والتخير إلا أنه قد يختفي وجهه على المبتدئ.
فلا بد من التكلم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءى كونها

الشيء من حيث كونه كاشفاً ولو بالنوع، أو اعتبره لا من حيث كشفه، سواء كان كاشفاً أم لا لا عدم العلم بأنه كاشف أم لا، وإن كان هذا أيضاً ممكناً إذا كان المدار على الكشف النوعي.

من الأصول كاليد ونحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب.

أما الكلام في المقام الأول: وهو عدم معارضة الاستصحاب

لبعض الأمارات

فيقع في مسائل:

المسألة الأولى: أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب^(١)، بل هي

هاكمة عليه

بيان ذلك: أن اليد إن قلنا^(٢) بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية

(١) لا يخفى عليك أنه قد يشكل فيما ذكره من إطلاق القول بحكومة اليد على الاستصحاب بعد تكلمه دام ظلّه في حكم اليد مع الاستصحاب على كلّ من تقدير القول باعتبارها من باب الظن، أو التّعبّد، ثمّ إنه ينبغي أن يتكلّم أولاً في كون اليد من الأمارات ثمّ يتكلّم في حكمها على فرض عدم كونها من الأمارات لأن يعكس الأمر كما صنعه دام ظلّه في الكتاب.

(٢) لا فرق في حكومة اليد على الاستصحاب على القول باعتبارها من باب الظن على ما صرح به في مجلس البحث بين القول بكون الاستصحاب من باب التّعبّد أو من باب الظن أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فوجود الترتّب بين الظن الاستصحابي وغيره وقد يستشكل ذلك بناء على كون منشأ الظن فيهما الغلبة ويدفع بأن الغلبة الموجودة في اليد أقوى من حيث كونها بمنزلة الأخص، وأمّا على القول باعتبارها من باب التّعبّد فيحكم بتقدّمها على الاستصحاب ولو قلنا

من حيث كون الغالب في مواردنا كون صاحب اليد مالكا، أو نائبا عنه وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على أدلة الاستصحاب.

وإن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية أو إنها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحثية، بل جعلها في محل الشك تعيداً لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصالة الطهارة، كما يشير قوله عليه السلام: في ذيل^(١) رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب^(٢) إذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات فيلزم

(١) لا يخفى عليك أنه قد يورد عليه بأنه مناف لما سيذكره من كون المراد من الرواية العمل باليد من باب الظن من حيث ورودها لإمضاء ما عليه بناء الناس.

(٢) الوجه في تقديم اليد على الاستصحاب، وإن كان معتبراً من باب الظن بناء على كون اعتبارها من باب التعبد هو الحكم بتخصيص أدلة اعتبارها لأدلة اعتباره لا كونها حاكمة عليها، أو كونها واردة على ما صرح به دام ظله في أثناء البحث، ثم إنه يستدل عليه بوجوه الأول كون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً حيث إن اليد معارضة في جميع مواردنا بالاستصحاب حيث إن الملكية يحتاج دائماً إلى سبب حادث والأصل عدمه، فإن شئت قلت: إن اليد معارضة في غالب الأوقات باستصحاب بقاء الملك في ملك الغير، فإن في غالب الموارد يعلم بأن ما في يد الغير كان ملكاً لغيره وفيما لم يعلم الحالة السابقة معارضة باستصحاب عدم تحقق الملك فيخصص أدلة الاستصحاب بها حينئذ أما على تقدير اعتبارها من باب التعبد فظاهر، وأما على تقدير اعتباره من باب الظن فلائذ لو بني على تحكيم

دليل اعتباره على دليل اعتبار اليد لزم طرحه بالمرّة والمفروض ثبوت اعتبارها ومنه يعلم أنّ ما ذكرنا من حكومة الدليل الاجتهادي، أو وروده دائماً على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السابقة على الأصل إنّما هو فيما إذا لم يكن الأصل أخص هذا، وأما ما يظهر من الأستاذ العلامة دام ظلّه من كون النسبة عموماً وخصوصاً من وجه فإنّما هو مبنيّ على ملاحظة الاستصحاب الأول الثاني أنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلا أنّ اليد بالنسبة إلى الاستصحاب في حكم الأخص مطلقاً حيث إنّ مورد افتراقها عن الاستصحاب قليل في الغاية فلو حكم بدخول مورد الاجتماع تحت أدلة الاستصحاب دون أدلة اليد لزم الحكم بورودها لبيان حكم الفرد النادر وهو مستلزم لتخصيص ما لا يجوز ارتكابه وهذا بخلاف العكس، فإنه ليس فيه هذا المحذور فيتعيّن من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبد والقول باعتباره من باب الظن لاتحاد الوجه الثالث أنّ قضية التعليل الوارد في رواية الحفص هو تقديم اليد على الاستصحاب في مورد الاجتماع، فإنّ المحذور اللّازم على تقدير طرح اليد كلبّة يلزم على تقدير طرحها في مورد الاجتماع أيضاً كما هو واضح الرابع ورود أكثر أخبار اليد كرواية مسعدة بن صدقة وغيرها في مورد جريان الاستصحاب.

ومما ذكرنا كلّهُ يظهر ضعف ما عن التراقي في عوائد الأيام والمستند من أنّ اليد كالأستصحاب أصل ومقتضى التعارض رفع اليد عن المعارض عند عدم المرجح لا تقديم أحدهما قال في المستند في مسألة تعارض اليد الفعلية مع الملكية السابقة، والتّحقيق أنّ اقتضاء اليد للملكية يعارض استصحاب الملكية ولا يبقى لشيء منهما حكم، ولكن أصل اليد لا تعارضها شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والأصل عدم التسلّط على انتزاع العين من يده وعلى منعه من التصرّفات التي كانت له حتّى يبيعها إذ غاية الأمر عدم دليل على ملكية، ولكن لا دليل على

المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالب العلم يكون ما في اليد مسبقاً بكونه ملكاً للغير كما لا، وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد^(١) بكونه سابقاً ملكاً للمدعي انترع عنه العين إلا أن يقيم البينة

عدم ملكيته أيضاً وأصالة عدم الملكية بالنسبة إليه وإلى غيره سواء فلا يجري فيه ذلك الأصل أيضاً إلى أن قال فيبقى أصالة عدم التسلط وأصالة جواز تصرفه خالية عن المعارض انتهى كلامه رفع مقامه وأنت خير بما يتوجه عليه من الإشكالات، فإنه يتوجه عليه:

أولاً: أن اليد الحسبة لا أثر لها بعد عدم اقتضاءها الملكية من جهة المعارضة على ما قرره.

وثانياً: أن صحة تصرفاته وسلطته عليها كالبيع والإجارة ونحوهما موقوفة على الملكية، فإذا فرض عدم اقتضاء اليد لها فالأصل الفساد لا الصحة ولم يعلم معنى محصل لأصالة عدم التسلط إذا فرض إهمال اليد والاستصحاب مع عدم سبق حالة سابقة للتسلط ونفوذ التصرفات واحتمال الوكالة والإذن من المالك ونحوهما مما يقتضي جواز التصرف مدفوعة بالأصل السليم حيث إنها حوادث مسبقة بالعدم.

وثالثاً: أن أصالة عدم ملكية ذي اليد لا يعارضها أصالة عدم ملكية غيره إذا لم يترتب عليها أثر، بل مع ترتبه مع عدم حصر الشبهة فتدبر، إلى غير ذلك من الإشكالات والإنصاف أن الإشكال في تقديم اليد على الاستصحاب مما لا ينبغي لمثل هذا الفاضل سيما بعد ورود أخبار اليد في مورد الاستصحاب على ما عرفت.

(١) لا يخفى عليك أن هذه إشارة إلى دفع ما ربما يستشكل على ما ذكره دام ظلّه من بعض الوجوه، فبالحريّ أولاً: أن نشير إلى ما يورد على ما ذكره دام ظلّه، ثمّ نشير إلى ما يمكن أن يذبّ به عنه فنقول: أمّا ما يورد عليه فوجوه الأول: ما قرّر في

محله وعليه المشهور من أنه إذا أقر ذو اليد في مورد الدّاعي بأن المال كان سابقاً مال المدعي انتزع من يده إلا أن تقوم بينة على انتقاله منه إليه من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد أو من باب الظّن، وهذا معنى تقديم الاستصحاب على اليد فكيف يقال مع ذلك إن اليد مقدّمة على الاستصحاب مطلقاً الثاني ما ذكره جماعة وهو الحقّ من أنه لا يعمل باليد فيما لو علم بأن ما في تحتها كان ملكاً لشخص معيّن سابقاً، بل إن ادّعى الملكية ولم يكن لدعواه معارض فيسمع دعواه ويعمل بها لا من جهة اعتبار يده، بل من جهة صحة الدّعوى إذا لم يكن لها معارض وكونها كالبينة في مقابل اليد، وإلا فيحكم بتقديم قول من علم بكون المال له سابقاً وليس هذا كلّه إلا من جهة تقديم الاستصحاب على اليد.

نعم لو علم إجمالاً بكون المال سابقاً لغير ذي اليد لم يقدح في اعتبار اليد الثالث أنّه لا إشكال كما صرح به جماعة في أنّه إذا حال اليد في زمان وأنّه يد غير ملك بأن علم أنّها يد ودیعة، أو عارية، أو وكالة إلى غير ذلك ثم شكّ في زمان آخر بعده أنّها يد ملك أم لا لا يعمل باليد فيحكم بكون ما في تحتها ملكاً لذی اليد، بل يحكم بمقتضى استصحاب بقاء اليد على حالتها الأوّلية أنّه ملك لمن كان ملكه فهذا أيضاً من موارد تقديم الاستصحاب على اليد.

وبالجملة: موارد تقديم الاستصحاب على اليد كثيرة، هذا ملخص ما يقال عليه ولكن يمكن الذّنب عمّا أورد عليه أمّا عن الأوّل فبالمنع من اعتبار اليد فيما إذا كان في موردها إقرار لذی اليد للمدعي، فإنه بإقراره بمقتضى ما دلّ على نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم قد أبطل يده وجعل نفسه مدّعياً بمقتضى كلامه من حيث دلالاته على انتقال ما في يده من المقرّ له إليه، وأما عدم أخذ ما في يده عنه إذا لم يكن في مقابله مدّع فلا يدلّ على اعتبار يده فيما إذا كان في مقابله مدّع. وبالجملة: اعتبار دليل اليد لا يشتمل صورة وجود الإقرار حتّى يقال إن الحكم بكون المقرّ له

منكرًا من باب تقديم الاستصحاب على اليد، هذا ولكن ظاهر رواية الفدك هو اعتبار اليد حتى في صورة وجود الإقرار فتأمل.

وأما عن الثاني: فبأن الأمر لا يخلو عما أن نقول بعدم شمول اعتبار اليد لصورة وجود العلم التفصيلي بأن ما في يده لغير ذي اليد من جهة أن ما تمسكوا لاعتبارها أمور لا يشمل المقام، فإن ما تمسكوا له يرجع إلى وجوه ثلاثة ومعلوم أن شيئاً منها لا يشمل الفرض أحدهما الإجماع. ثانيها: الغلبة وظهور حال المسلم. ثالثها: جملة من الروايات كرواية الحفص والفدك ونحوهما، أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلعدم الدليل على اعتبارها. وأما الثالث: فلانصرافه إلى غير الفرض مع ما فيه من الإشكال الموجب لسقوط الاستدلال به، أما رواية الحفص فلائنه لا ملازمة بين جواز شراء اليد والحلف بأنه ملك المشتري مع الشهادة بأنه ملك البائع إذ يكفي في جواز الشراء والحلف كون تصرف ذي اليد صحيحاً وهذا لا يستلزم كون ما في تحت اليد ملكاً لذي اليد، مع أن عدم الشهادة لا يستلزم اختلال السوق كما لا يخفى، فما ذكره الإمام عليه السلام من الملازمة والتعليل ممّا لا يمكن لنا الإحاطة عليه وهو العالم، وأما رواية الفدك فلائنه عدم مطالبة البيّنة ممّن كان في يده المال من المسلمين لا يستلزم عدم مطالبة البيّنة من الزهراء عليها السلام حتى يصير الحكم في حق أهل البيت على خلاف الحكم بين المسلمين، وأما أن نقول بشمول بعضها كما هو قضية التحقيق وإن لم نقل بشمول كلّها، فإن دعوى انصراف الروايات إلى غير صورة العلم التفصيلي فاسدة جداً إذ لا شاهد لها أصلاً والإشكال في الروايتين من حيث عدم فهم ما ذكره الإمام عليه السلام على تقدير عدم القدرة على التفصي عنه لا يضرّ في ظهورهما على اعتبار اليد مطلقاً كما هو واضح، هذا وإن أردت الوقوف على دفع الإشكال عن الروايتين وشرح القول فيهما فارجع إلى ما كتبه في

القضاء فإننا قد شرحنا القول فيه فيما يتعلق بالمقام غاية الشرح بحيث لم يسبقنا إليه أحد، فإن قلنا بعدم شمول اعتبار اليد لصورة العلم التفصيلي في السابق حسب ما هو ظاهر بعض فلا إشكال، فإن أدلة اعتبار اليد لا يشمل بالذات صورة العلم حتى يقال إن الرجوع بمقتضى الاستصحاب تقديم له عليها كما لا يخفى، فإن الموجب لسقوط اليد عن الاعتبار على هذا القول عدم شمول دليلها لصورة العلم حتى لو فرضنا القول بعدم حجية الاستصحاب ولازمه عدم الاتكال على اليد حتى فيما لم يكن في مقابلها دعوى من غير ذبها على خلافها، ولذا قيل بأنه لا يحكم بالملكية في صورة عدم التداعي إلا بعد دعوى الملكية من ذي اليد فيكون الدليل على الملكية إذا الدعوى الغير المعارضة بمثلها حيث إن ظاهرهم الاتفاق على كونها حجية لكنها لا يوجب جعل المدعي منكراً إذا كانت في مقابلها دعوى من غير ذي اليد على خلافها، فإن اعتبارها مقيد بعدم المعارض، وإن كان قد يشكل في ذلك لعدم الدليل عليه فيكون مقتضى الأصل عدم اعتبارها، وإن قلنا بشمول دليل اعتبارها للفرض فيحكم بتقديمها على الاستصحاب حسب ما هو ظاهر جماعة ولا ينافيه ما هو المعروف الذي يقتضيه التحقيق من جواز القضاء باليئة القائمة على الملك للمدعي في مقابل ذي اليد إذا كانت مستندة إلى الاستصحاب من حيث إنه إذا فرض وجوب العمل باليد في مقابل الاستصحاب على كل أحد فكيف يجوز للشاهد أن يستند إلى الاستصحاب الذي هو مرجوح بالنسبة إليها ويجب الخروج عنه بها وللحاكم أن يقضي بمثل هذه اليئة، لأن عدم جواز اتكال الشاهد عليه في تكليف نفسه لا ينافي جواز إخباره بمقتضاه فيتحقق بعد الإخبار صغرى ميزان القضاء للحاكم فيحكم به فهو لم يحكم بمقتضى الاستصحاب حتى يورد عليه بما ذكر، بل بمقتضى اليئة التي هي من أحد موازين القضاء، ولذا لا يجوز أن يحكم بمقتضى الاستصحاب إذا فرض علمه بكون الملك للمدعي في السابق مثل الشاهد،

على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعياً والمدعي منكراً، ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته؛ أو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو، بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر^(١) في أمر فدك المروية

بل يتوقف على إخبار الشاهد بالملك حتى في مورد اشتراكهما في العلم، هذا ولكنك خبير بأن هذا لا يخلو عن تأمل فإن أردت تحقيق القول فيه فارجع إلى ما حررناه في كتاب القضاء.

وأما عن الثالث: فبأننا نسلم تقديم الاستصحاب على اليد في الفرض إذا كانت في مقابله دعوى، أو لم يكن و لم يدع ذو اليد انتقال ما في يده إليه بأحد من الأسباب، بل إطلاق التقديم مسامحة، فإن الاستصحاب الجاري في اليد حاكم على أدلة اعتبار اليد حتى على القول باعتبارها من باب الظن كما في الاستصحاب الجاري في بعض أفراد العام الحاكم عليه، إلا أنه خارج عن محل الفرض، فإنه في الاستصحاب الجاري في مقابل اليد لا في الاستصحاب الجاري في نفس اليد. وبالجمله: لم نرد إطلاق القول بتقديم اليد على الاستصحاب حتى يرد علينا بهذا الإيراد، بل كلامنا في هذا الفرض، وأما فيه فلا إشكال في حكومة الاستصحاب على اليد إن سلم شمول أدلة اعتبار اليد له بالذات، وإلا كما يقتضيه عدم وجود العلة المعللة بها اعتبار اليد في رواية الحفص بناء على حمل العلة المذكورة فيها على العلة الحقيقية لا التقريب فلا إشكال أصلاً كما لا يخفى.

(١) الأولى نقل ما يتعلق بما أفاده من الرواية روي في الإحتجاج عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما بويع أبو بكر واستقام له الأمر على

جميع المهاجرين والأنصار بعث إلى فذك من أخرج وكيل الزهراء عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله منها فجاءت فاطمة عليها السلام إلى أبي بكر فقالت له: يا أبا بكر لم منعني ميراثي من أبي رسول الله صلى الله عليه وآله وأخرجت وكيلى من فذك وقد جعلها لي رسول الله صلى الله عليه وآله بأمر الله تعالى، فقال: هاتي على ذلك بشهود فجاءت بأُم أيمن، فقالت: لا أشهد يا أبا بكر حتى أحتج عليك بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله أنشدك بالله أ لست تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال أم أيمن امرأة من أهل الجنة فقال: بلى، قالت: فأشهد أن الله تعالى أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأت ذا القربى حقّه فجعل فذك لفاطمة بأمر الله تعالى فجاء علي عليه السلام فشهد بمثل ذلك فكتب لها كتاباً ودفعه إليها، فدخل عمر فقال: ما هذا الكتاب، فقال: إن فاطمة ادّعت في فذك وشهدت لها أم أيمن وعلي عليه السلام فكتبته لها فأخذ عمر الكتاب من فاطمة فمزقه، فخرجت الزهراء عليها السلام تبكي فلما كان بعد ذلك جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر وهو في المسجد وحوله المهاجرون والأنصار فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أبو بكر إن هذا فيء للمسلمين فإن أقامت شهوداً أن رسول الله صلى الله عليه وآله جعله لها، وإلا فلا حق لها فيه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين، قال: لا، فقال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه وادّعت أنا فيه من تسأل البيّنة، قال: إياك كنت أسأل البيّنة، قال عليه السلام: فما بال الزهراء عليها السلام سألتها البيّنة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ولم تسأل المسلمين على ما ادّعوه شهوداً كما سألتني على ما ادّعت عليهم، فسكت أبو

بكر فقال عمر: يا عليّ دعنا من كلامك فإننا لا نقوى على حجّتك فإن أتيت بشهود عدول، وإلاّ فهو فيء للمسلمين لا حقّ لك ولا لفاطمة فيها، قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تقرأ كتاب الله، قال: نعم، قال: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً فيمن نزلت فينا أم في غيرنا، قال: بل فيكم، قال عليه السلام: فلو إن شهوداً شهدوا على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفاحشة ما كنت صانعاً بها، قال: كنت أقيم عليها الحدّ كما أقيم على نساء المسلمين، قال علي عليه السلام: كنت إذا عند الله من الكافرين، قال: ولم، قال عليه السلام: لأنك رددت شهادة الله لها بالطّهارة وقبلت شهادة الناس عليها كما رددت حكم الله وحكم رسوله أن جعل لها فذك وقبضته في حياته ثمّ قبلت شهادة أعرابي بائل على عقبيه عليها وأخذت منها فذك وزعمت أنّه فيء للمسلمين فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر فرددت قول رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله البيّنة على من ادّعى واليمين على من ادّعى عليه، قال: فدمدم الناس فأنكر بعضهم بعضاً وقالوا والله صدق عليّ عليه السلام». انتهى موضع الحاجة من الحديث الشّريف اللّائح منه أمارات الصّدق الدّال على حالة من تقدّم عليه عليه السلام ما لا يخفى على النّاطر إليه ولا يخفى ظهوره فيما سيستظهره دام ظلّه منه من عدم قدح تشبّها عليه السلام باليد وكونها عليه السلام منكورة دعواها تلقّي الفذك من رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله في زمان حياته وجعله صلى الله عليه وآله عليه وآله لها عليه السلام بأمر الله تعالى بعد نزول الآية الشّريفة وآت ذا القربى حقّه وهو المراد من الميراث في الرواية كما يدلّ عليه قولها عليه السلام وقد جعله لي أبي في زمان حياته وشهادة أمير المؤمنين عليه السلام وأمّ أيمن الانتقال بالموت كما هو الظّاهر منه عند الإطلاق، ولا ينافيه محاجّتها عليه

السلام على أبي بكر في رواية أخرى طويلة بآيات الإرث وقولها عليه السلام له يا ابن أبي قحافة أفني كتاب الله ترث إياك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فريباً، فإنه لما ادعى أن النبي صلى الله عليه وآله قال: إنا معاشر الأنبياء لا نورث وإن تركتنا فيء وصدقة تمسكاً بشهادة بعض من حضر من المنافقين أرادت رده عن هذا الحديث الباطل المجمعول، وإلا فالواقع ما ذكرته عليه السلام في هذه الرواية من كونه نحلة لها من رسول الله صلى الله عليه وآله وإن أمكن القول بأنها في الرواية الأخرى الطويلة في مقام الحاجة أظهرت إبطال دعوى أبي بكر وتمسك بوجهين: أحدهما: أن ما ادعاه من عدم توريث الأنبياء وأن تركهم صدقة باطل. ثانيهما: أن انتقال الفدك على تقدير الإغماض والتسليم لم يكن بعنوان الميراث، بل بعنوان العطية.

والنحلة وكيف ما كان دعواها صلوات الله عليها العطية على خلاف الاستصحاب قطعاً بناء على صيرورة فدك ملكاً للنبي صلى الله عليه وآله وانتقاله منه صلى الله عليه وآله إليها عليه السلام بعنوان العطية، وهذا بمجردة وإن لم يكن ممّا استند فيه ذو اليد ملكه إلى تمليك المدعي والتلقي عنه فيستظهر منه في بادي النظر عدم ارتباطه بما أفاده دام ظله، إلا أنه بعد ضمّ المقدمة الباطلة إليه التي ادعاها أبو بكر من كون فدك لولا العطية والنحلة ملكاً للمسلمين وكونه ولياً عليهم وإن أخذه فداً من وكيلها عليه السلام من باب الولاية عليهم يجعله منه إذ لا فرق في استناد ذي اليد ملكه إلى التلقي من المدعي أو من مورثه، أو ممّن ينتقل الملك منه إلى المدعي بسبب آخر على تقدير فساد دعوى ذي اليد كما في فرض الرواية المبنية على تسليم مقدمات واضحة البطلان منها الإغماض عن عصمة الصديقة الطاهرة سلام الله عليها وعلى أبيها وبعليها وأبنائها الطيبين الطاهرين هذا كله بناء على ما ربما يستظهر من الحديث الشريف من دعواها عليه السلام العطية من رسول الله صلى الله

عليه وآله، وأما بناء على ما ربما يستظهر منه من كون تملك الزهراء عليها السلام فدكاً بتملك الله تعالى وأنه مستثنى من الأنفال كما هو أحد الوجهين في قوله وآت ذا القربى حقه من كونه حقاً لها بجعل الله تبارك وتعالى لا بتملك النبي صلى الله عليه وآله فمفروض الحديث غير منطبق على ما أفاده.

نعم بعد ضمّ مقدّمة أخرى وهي أصالة عدم التخصيص في عموم آية الأنفال نصير فاطمة عليها السلام مدّعية وإن توقف بعد ملاحظتها أيضاً على عدم توريث الأنبياء عليهم السلام وغيره من الأمور الباطلة المشار إليها، لكنه لا تعلق له بالاستصحاب على هذا التقدير حتّى ينطبق على ما أفاده أولاً ينطبق عليه، بل على تقدير الإغماض عن العموم لم يجز التمسك بالاستصحاب والفرض، هذا لأن استصحاب عدم تملك الصديقة عليها السلام معارض باستصحاب عدم تملك النبي صلى الله عليه وآله في الفرض وكيف ما كان دخول المسألة فيما أفاده مبني على دعواها عليه السلام التلقّي من النبي صلى الله عليه وآله، هذا ولكن يمكن أن يقال خروجاً عن خلاف المشهور أن مقتضى الاستصحاب، وإن كان عدم الانتقال، إلا أنه بمجرد لا يعارض اليد ودعواها عليه السلام التلقّي من النبي صلى الله عليه وآله دعوى لا معارض لها، لأن أحداً من المسلمين لم يعارضها ولم يدع خلافها ودعوى أبي بكر إنما هي من حيث الولاية على المسلمين لا لشخصه، وإلا لم يكن معنى لمطالبة البيّنة.

اللهم إلا أن يقال إن المراد من المسلم إن كان من كان مؤمناً بالله ورسوله صلى الله عليه وآله مصداقاً لجميع ما جاء به واقعاً فما ذكر حق لا محيص عنه، إلا أنه لم يكن في ذلك الزمان إلا القليل ممّن رعى الحقّ فيرجع حقيقة إلى إنكار أصل دعوى ولاية أبي بكر وصريح الرواية الإغماض عن ذلك، وإن كان من يظهر الإيمان بالله والرسول فيمنع من عدم ادعاء أحد منهم الفدك وإنكاره على

في الإحتجاج أنه لم يقدح في تشبث الزهراء عليها السلام باليد دعواها عليه السلام تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله مع أنه قد يقال إنها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد.

وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناها من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في مورد الاستصحاب، وإن شئت قلت: إن دليله أخص من عمومات الاستصحاب هذا،

الصديقة الطاهرة عليها السلام ويكفي في ذلك من يروي الحديث المجعول وأقر عليه فتدبر.

ثم إن إقدامها عليه السلام على إقامة البينة من أول الأمر وشهادة أمير المؤمنين عليه السلام لها لا ينافي تخطئته عليه السلام لأبي بكر في مطالبة البينة منها عليه السلام، فإن إقدامها عليه السلام ربما يكون من باب المماشة، أو قناعة البينة عن اليمين وكفايتها عنها في حق ذي اليد كما هو المختار عندنا وجماعة، وأما تعيين البينة في حقها كما هو صريح قول أبي بكر فهو الذي أبطله الأمير صلوات الله عليه بقول رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على المدعي واليمين على من ادعى عليه فلا تنافي بينهما أصلاً كما لا يخفى، كما أن استشهاده عليه السلام بآية التطهير على تخطئة أبي بكر في مطالبة البينة وعدم جوازها ولزوم تصديقها عليه السلام من حيث العلم بصدقها لا ينافي الإقدام على طي الدعوى بقانون القضاء وميزان فصل الخصومة، فإن مبناه على المماشة أيضاً ويقول عليه وعلى أخيه ونجلهما الطاهرين ألف التحية والسلام أخيراً أراد بيان مخالفة مطالبة أبي بكر البينة من الصديقة الطاهرة عليها السلام لآية التطهير وقول النبي صلى الله عليه وآله في ميزان القضاء فلا تنافي بينهما أصلاً هذا وإن أردت شرح القول فيما يتعلق بالحديث الشريف والمقام فارجع إلى ما حررناه في كتاب القضاء والشهادات.

مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أن عمل العرف عليه من باب الأمانة^(١) لا من باب الأصل التعبدية. وأما تقديم البيئة على اليد^(٢) وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشف عن كونها من الأصول، لأن اليد إنما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها والبيئة مبنية لسببها.

والسر في ذلك أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق وحال اليد مع البيئة^(٣) حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره في كمال الجودة، فإن الحكم بأن بناء العرف والعقلاء في أمورهم على التعبد فاسد جداً، لأنه مخالف لما نشاهد من أنفسنا معاصر العقلاء، بل قد عرفت في طي كلام الأستاذ العلامة في السابق أنه مما لا معنى له، لأن التعبد بشيء يتوقف على من يتعبد به، وإن كان قد يناقش فيه بما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك كمال جودة ما ذكره دام ظلّه من عدم دلالة تقديم البيئة على اليد على كون اليد من الأصول لا الأمارات فإنك قد عرفت غير مرة أنه قد يوجد الحكومة والورود بين الدليلين الاجتهاديين كما يوجد التعارض بينهما، وأما ما ذكره في وجه تقديم البيئة على الاستصحاب فالظاهر منه كونه من باب ورود البيئة على اليد من حيث كون اعتبارها من جهة الغلبة الموجبة للحقوق المشكوك فيما لم يكن هناك أمانة معتبرة تنجزية على الخلاف وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك فراجع إليه.

(٣) لا يخفى عليك أنه كان عليه أن يبدل الغلبة بالبيئة والظاهر أنه غلط الناسخ وسيجيء تحقيق القول في حكم تعارض النص والظاهر في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى.

المقالة الثانية، في أن أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ منه لا يعارض بها الاستصحاب

إنما لكونها من الأمارات كما يشعر به، قوله صلى الله عليه وآله في بعض روايات الأصل: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^{*}، وإنها وإن كانت من الأصول^(١) إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه وهي خاصة بالنسبة إليه يخصص بأدلتها أدلته ولا إشكال في شيء من ذلك. إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة وأنه هل يكتفى به، أو يعتبر الدخول في غيره وأن المراد بالغير ما هو.

الثاني: من جهة أن الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا.

وتوضيح الإشكال من الوجهين: موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبهة حدثت، أو تحدث في هذا المضمار فنقول مستعينا بالله.

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^{*}، وروى إسماعيل بن جابر

(١) لا فرق في ذلك بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو من باب التَّعَبُّد لما قد عرفت سابقاً في وجه تقديم اليد على الاستصحاب بناء على القول باعتبارها من باب التَّعَبُّد وكون اعتباره من باب الظن فراجع.

* تهذيب الأحكام: ج ١، ص ١٠١.

* المصدر السابق.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

وفي الموثقة: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، وظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين، وظاهر عجزها كالثالثة.

هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

وربما يستفاد العموم من بعض^(١) ما ورد في الموارد الخاصة.

(١) لا يخفى عليك الوجه في استفادة العموم من الرواية الأخيرة، فإن قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك في قوة العلة المنصوصة والتعليل بالصغرى الدال على الكبرى المسلمة المفروغ عنها كما لا يخفى، وأما الوجه في استفادته من الرواية الثانية فبأن يدعي أنها في مقام إعطاء الضابطة والحكم باعتبار المضي والتجاوز عن الشيء مطلقاً بإلقاء خصوصية الصلاة والطهور، وإن كان لا يخلو عن إشكال، وأما الوجه في استفادته من الرواية الأولى فهو دعوى كونها في مقام إلقاء الشك المتجاوز عن محله والمراد من الحائل هو مجرد الدخول في حالة مغايرة والانتقال إليها، ولكنك خير بأن هذه الاستفادة مشككة.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ج ٢، ص ٣٤٤.

* تهذيب الأحكام: ج ١، ص ١٠١.

مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام: «وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة» وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرها فامضه كما هو» وقوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، ولعل المتبع يعثر على مزيد من ذلك وحيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يترأى من التعارض بينها فنقول مستعينا بالله، فإنه ولي التوفيق.

إن الكلام يقع في:

الموضع الأول:

أن الشك في الشيء ظاهر لغة^(١) وعرفاً في الشك في وجوده إلا أن تقييد

(١) لا يخفى عليك أن الشك في الشيء يطلق على ثلاثة معان:

أحدها: كون المشكوك نفس الشيء الذي دخلت كلمة في عليه كما هو الظاهر الغالب في إطلاقه فيكون في إذا للتعدّي والصلة وهي بهذا المعنى تقدّر في المشكوك كما لا يذكر معه لفظه فهذا الإطلاق يكون جارياً على طبق الأصل في الأفعال المتعدّية بالحروف، فعلى هذا يكون المراد من الشيء الذي دخلت عليه هو المشكوك، سواء كان المراد منه الشيء باعتبار وجوده، أو هو باعتبار صحته، أو نفس الصحة والوجود، أو غيرها من الأشياء.

ثانيها: كون مدخول في ظرفاً للمشكوك كما يقال شككت في الصلاة في إتيان السورة لا نفس المشكوك.

ثالثها: كون مدخولها ظرفاً للشك دون المشكوك باعتبار حصول الشك فيه في

المدخول كما يقال شككت في الصلاة في موت زيد، أو قيام عمرو، أو جلوس بكر إلى غير ذلك والظاهر من هذه المعاني عند الإطلاق مجرداً عن الصّارف هو الأول بمقتضى حكم العرف على ما عرفت، بل قد يدعى كون لفظة في حقيقة فيه وإن كانت هذه الدّعى لا تخلو عن تأمل. وبالجملّة: ظهورها فيه ممّا لا ينبغي إنكاره، مضافاً إلى كونه مطابقاً للاعتبار من حيث إنّ احتياج الشك إلى المشكوك أكثر من احتياجه إلى المشكوك فيه، هذا ولكنك خير بأنّ مطابقة الاعتبار لا يجدي شيئاً، لأنّ المدار في باب الأنفاذ على الأقربيّة المرقية لا الاعتباريّة، فإنه لا اعتبار بها أصلاً كما لا يخفى.

ثم إنّ من المعلوم الذي لا يحتاج إلى البيان كون هذه المعاني للفظ في متضادة لا يجوز إرادتها من إطلاق واحد وعدم وجود قدر مشترك لها حتّى يحكم بإرادتها من إرادته مع أنّه لو كان لم يجز استعمال اللفظ فيه حيث إنّ المستعمل فيه في الحروف دائماً هو الخصوصيّات لا القدر المشترك بينها كما حقّق مستقصى في محله.

وبالجملّة: معاني الحروف معان آليّة ربطيّة جزئية لا يجوز جمعها في إطلاق واحد وليست ثمة وحدة تجمعها حتّى تصير مصححة لإرادتها، إذا عرفت ذلك فنقول أمّا المعنى الثالث فلا نتكلّم فيه إذ لا تعلق له بالمقام وليس المراد من الأخبار يقينا وإنّما الأمر دائر بين الحكم بإرادة المعنى الأول من الأخبار، أو الثاني فالكلام يقع في مقامين أحدهما في تعيين ما هو المراد من المعنيين ثانيهما في بيان حكم كلّ من المعنيين ولازمه أمّا الكلام في المقام الأوّل.

فملخص القول فيه أنّه قد يقال بكون المراد في جملة من الروايات هو المعنى الثاني لا الأوّل حيث إنّ الظاهر من المضي على المشكوك وتجاوزه والخروج عنه كون أصل وجوده مفروغاً عنه وكون المراد من نسبة وقوع الشك هو وقوعه فيه

باعتبار بعض ما يعتبر فيه شرطاً، أو شرطاً فالأخبار المشتمة على هذه الأمور ظاهرة في المعنى الثاني لا الأول ولا محتملة لإرادة كل من المعنيين على حد سواء حتى توجب الإجمال فيها، وقد يقال: إن المراد منها المعنى الأول، فإن إمضاء الشيء لا يستلزم وجوده يقيناً، بل المراد من إمضائه هو الحكم بأنه كذلك في الواقع ونفس الأمر، وأما الخروج والتجاوز، فالمراد منهما هو الخروج والتجاوز عن محل المشكوك، وإن كان ظاهرهما التجاوز عن نفس المشكوك إذ مورد أكثر الأخبار المشتمة عليها هو الشك في أصل الوجود وتخصيص المورد ممّا لا معنى له وإرادة المعنيين معاً أيضاً قد عرفت فساد فلا بد من أن يراد المعنى الثاني، هذا ولكنك خبير بأن جميع الروايات المذكورة حسبما اعترف به الأستاذ العلامة دام ظلّه في مجلس البحث وفي الكتاب ليس موردها ما يوجب إرادة المعنى الأول، بل الذي ثبت إنّما هو بالنسبة إلى بعضها والمفروض أنه لا تعارض بين ما يكون ظاهراً في المعنى الأول وبين ما يكون ظاهراً في المعنى الثاني إذ هما من المشتين اللذين لا تعارض بينهما بالذات والمفروض وجود القول من الأصحاب بكل من المعنيين فيحكم بإرادته والقول بأن الرجوع إلى الأخبار المتأمل فيها يعلم أنها بأسرها وردت لبيان مطلب واحد فالمتعین إذا الأخذ بالمعنى الأول لا شاهد له أصلاً.

وأما الكلام في المقام الثاني فحاصل القول فيه أنه بناء على المعنى الأول يختص الأخبار بالشك في الوجود بناء على كون الظاهر من الشك في الشيء بالمعنى الأول هو الشك في وجوده من حيث إنه العنوان الأولي له وبه يصير الشيء شيئاً وهذا بخلاف الأوصاف الطّارئة عليه بعد الوجود، فإنه إذا شك فيها لا يستند الشك إلى معروضها بالمعنى الأول، بل لا بد من أن يكون مبنياً على المعنى الثاني، ومنه يظهر فساد ما قد يقال إنه لا ضير في إرادة القدر الجامع من الشك في

ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً، أو شرطاً.

نعم لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، وهذا هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو، بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور^(١) كما لا يخفى.

الشيء بأن يراد منه كون الشك متعلقاً به بنحو من التعلق لما قد عرفت أنه لا جامع بين هذين المعنيين ومطلق التعلق ليس من المعنى الحرفي، بل من المعنى الاسمي، ومن هنا ذكرنا في الجزء الثاني من التعليقة في ردّ من زعم جواز إرادة التقسيم والتّريد من قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أن استعمال قوله عليه السلام منه في المعنيين موجب لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى إذ لا جامع بينهما والله العالم وبه الاعتصام، فالرواية على هذا المعنى تختص بالشك في الوجود ولا يشمل الشك في الصّحة وعلى المعنى الثاني يختص بالشك في الصّحة ولا يشمل الشك في الوجود، لأن المفروض كون المشكوك إذا بعض ما يعتبر في الشيء شرطاً، أو شرطاً، وقد عرفت أنه لا جامع بين الشك في الشيء بالمعنى الأول وبينه بالمعنى الثاني.

(١) لا يخفى عليك أنه قد يورد عليه بأن المتعين في الموثقة هو المعنى الأول بمقتضى ظاهرها، فإن الظاهر من قوله إذا شككت في شيء من الوضوء كون المراد من الشيء نفس المشكوك الذي هو جزء الوضوء لا كون المراد منه الوضوء وكون المشكوك أجزائه حتى يتعين إرادة المعنى الثاني، ولا ينفيه كون المراد من الغير غير

لكن الإنصاف إمكان تطبيق^(١) موثقة ابن مسلم على ما في الروايات، وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله.

الموضع الثاني:

أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده^(٢) هو الموضوع الذي لو أتى

الوضوء بالإجماع إذ لا تنافي بينهما فلا يصير دليلاً على كون المراد من الشيء نفس الوضوء، بل ربما قيل بكونه يصير دليلاً على كون مرجع الضمير هو الوضوء فتأمل. وبالجملة: كلما تنأمل لا نفهم وجهها لما ذكره أصلاً، بل أصل إرادة المعنى الثاني من الرواية لا يستقيم بظاهرها لانحصار تصحيحه بجعل قوله ومن الوضوء بيانا للشيء وهو كما ترى فتدبر.

(١) قد عرفت وجه تطبيقه على وجه يمكن إرادة المعنى الأول فراجع، وأما الموثقة الثانية فوجه تطبيقها على ما في الروايات هو جعل الوضوء أمراً بسيطاً في نظر الشارع لا تركيب له أصلاً حتى يتصور فيه المعنى الثاني وستقف على شرح القول فيه. (٢) لا يخفى عليك ظهور ما ذكره من التعميم على القول بكون المناط المستكشف من الأخبار هو مجرد التجاوز عن محل المشكوك فيلغو الشك فيه بعده، وأما على القول باعتبار الدخول في الغير فيمكن الحكم بالتعميم أيضاً فنقول على تقديره إن المراد من الغير هو ما كان مترتباً على المشكوك إما ترتباً شرعياً، أو عقلياً، أو عرفياً، أو عادياً فلا فرق في التعميم بين القولين، ثم إن الدليل على هذا التعميم هو كون التجاوز عن المحل، أو الدخول في الغير من قبيل غيرهما من الألفاظ التي لا بد من الرجوع في المراد منها عموماً وخصوصاً إطلاقاً وتقييداً إلى اللغة، أو العرف، أو الشرع على ما هو الشأن في جميع موارد تعلق الحكم باللفظ والمفروض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها فتعين الرجوع فيها إلى اللغة والعرف

به فيه لم يلزم منه اختلاف في الترتيب المقرر. وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع ومحل كلمة أكبر قبل تحليل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام.

ومحل الرأى من أكبر قبل أدنى فصل^(١) يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الأيسر، أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير، فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار^(٢) إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة^(٣) يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة

وليس اختلاف بينهما في المقام حتى نتكلم في ترجيح أحدهما على الآخر مع أنه لا إشكال في ترجيح الثاني، ومن المعلوم حكم العرف بما ذكرنا من التعميم.

(١) لا يخفى عليك أن الرأى في أكبر ليس من الرأى الساكن فلعله سهو من قلمه الشريف فالتعتين المثال له بالكاف.

(٢) لا يخفى عليك فساد هذا التخيل إذ لا وجه له أصلاً إذ لو بني على أن المراد بالمحل هو المحل الشرعي وأن المراد بالغير هو الأمر المترتب شرعاً على المشكوك فلا بد من أن يبتنى على عدم اعتبار غير المحل الشرعي والغير الشرعي وهو كما ترى، مضافاً إلى أنه لا شاهد لهذا الانصراف أصلاً كما لا يخفى.

(٣) لا يخفى عليك أن البناء على اعتبار المحل مطلقاً وبعمومه يلزم منه فروع لا يلزم بها الفقيه قطعاً، بل لا يبعد كون الالتزام به في بعض الفروض خلاف الضرورة

من الفقه والفرق أيضاً ممّا لا معنى له.

نعم ظاهر جماعة حسبما حكى عنهم الأستاذ العلامة الالتزام باعتبار العادة في معتاد الموالاة في الغسل، فإذا شكّ وقت الظّهر أنّ الغسل الذي فعله سابقاً كان تامّاً من حيث الأجزاء من حيث كونه ترتيبياً مع اعتياده عدم الفصل بين أجزائه كما هو المتعارف بنى على وقوعه تامّاً، ولكن لم يظهر من هؤلاء الالتزام بهذه المقالة في أمثال الفرع ممّا أشار إليه الأستاذ العلامة وممّا لم يشر إليه من الفروع الكثيرة الغير المخفية على المتأمل، ولكن لم يفهم المراد ممّا ذكره الأستاذ العلامة من أنّ فتح باب اعتبار العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة، فإنه إن أريد به إطلاقات أوامر الأفعال ففيه أنّ الأوامر المتعلقة بالأفعال لا يقتضي إلا وجوب إيجادها في الخارج. أمّا وجوب الإتيان بها وامتنالها عند الشكّ فيها فهو حكم عقلي لا دخل له بحديث الإطلاقات والعمومات من حيث إنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة البقيّة، بل لا يمكن استفادة هذا المعنى من هذه الأوامر حسبما قرّر تفصيل القول فيه في محلّه وإن أريد به إطلاقات أوامر وجوب الإطاعة ففيه أنّ التمسك بإطلاقاتها في صورة الشكّ أيضاً ممّا لا معنى له، لأنّ غاية ما يستفاد منها هو أصل وجوب إطاعة الأمر المتوجّه إلى الشخص، وأما الإقدام بالفعل في صورة الشكّ فلا يمكن أن يستفيد منها، لأنه من التمسك بالعمومات والإطلاقات مع الشكّ في الموضوع وهو كما ترى هذا مع أنّ هذه الأوامر إمضاء لما يحكم به العقل فليست في مقام تأسيس حكم حتّى يتمسك بإطلاقاتها. وبالجمله: الحكم بإلقاء العادة من جهة الإطلاق والحكم باعتبارها أيضاً مشكل في غاية الإشكال من عمل جماعة به في الجملة وكونه مقتضى قوله في بعض الروايات هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ ومن كون البناء عليه مستلزم التأسيس فروع جديدة لم يلتزم بها أحد من الفقهاء فالحق أنّ الرجوع إليه بإطلاقه لا يجوز.

فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها، أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.

واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة على خلاف الأصل، ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتأمل.

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشك وإن كان الظاهر من قوله عليه عليه السلام: «فيما تقدم هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة، لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل فتأمل والأحوط ما ذكرنا.

وأما الحكم بمقتضاه في المورد الذي حكموا به كما في الغسل ومعتاد الاستنجاء حيث حكم بعض الأساطين بعدم اعتبار الشك فيه بعد الخروج عن بيت الخلاء لمن كان الاستنجاء من عادته فلا يخلو عن إشكال أيضاً وإن لم يكن بمثابة الالتزام بالإطلاق فإننا نعلم إن حكمهم بعدم الاعتناء بالشك فيما حكموا به ليس من أجل دليل تعبدى خاص وصل إليهم، بل من أجل نفس عموم الأخبار المتقدمة.

الموضع الثالث

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً^(١) للتجاوز عن المحل، فلا إشكال

(١) لا يخفى عليك أنه ربما يترامى في بادي النظر من هذه العبارة كون الدخول في الغير أعم من التجاوز عن المحل مع وضوح فساد، لأن الأمر بالعكس وليس الأمر كذلك، لأن المراد من العبارة حسبما يقتضيه التأمل فيها هو أن الدخول في الغير إن كان محققاً للتجاوز عن المحل، بل تحقق التجاوز قبله ففيه إشكال وكيف كان الأمر في هذا سهل فبالحرى أن نصرف عنان القلم إلى بيان تعارض الأخبار والجمع بينها فنقول قد عرفت أن النسبة بين ما دل على اعتبار التجاوز من الأخبار وما دل على اعتبار الدخول في الغير عموم وخصوص مطلق، فإن التجاوز في غالب الأوقات وإن تحقق بالدخول في الغير، إلا أنه قد يتحقق أيضاً بدون الدخول في الغير كما إذا فرض حرف آخر الكلمة ساكناً شك في وجوده بعد أدنى فصل ولا إشكال في وقوع التعارض بين الأخبار الظاهرة في اعتبار التجاوز والظاهرة في اعتبار الدخول في الغير، لأن الأولى تدل بظاهرها على كفاية التجاوز عن المحل وعدم اعتبار الدخول في الغير بمقتضى الحصر الموجود في بعضها، والثانية تدل بالمفهوم على عدم كفاية التجاوز عن المحل والجمع بينهما يمكن بأحد الوجهين:

أحدهما: حمل الإطلاق في الطائفة الأولى على التقييد في الطائفة الثانية على ما هو الأصل في تعارض المطلق والمقيد فيحكم بعدم اعتبار التجاوز إذا تحقق بغير الدخول ووجوب الالتفات إلى الشك.

ثانيهما: حمل التقييد في الطائفة الثانية على كونه وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فليس لها مفهوم حتى يعارض الإطلاق

في الطائفة الأولى، بل يصير إذا من المطلق والمقيد المثبتين اللذين لا يحمل المطلق فيهما على المقيد فيما كان من مقولة الوضع لعدم ثبوت التنافي بينهما والذي هو الداعي إلى الحمل كما هو واضح على من له أدنى دراية فيحكم إذا باعتبار التجاوز عن المحل وإن انفك عن الدخول في الغير والمسألة بالنظر إلى ملاحظة نفس الجمعين في غاية الإشكال والغوض، وإن كان ربما يقال إن الجمع الأول أولى من حيث إن الغلبة إنما تصلح مصححة لذكر القيد وعدم إرادة المفهوم منه ومجرد هذا لا يصلح معارضاً للظهور اللفظي المستفاد من القضية المقيدة إلا أن لكل من الجمعين مقرباً ومبعداً، فالذي يقرب الجمع الأول وجوه:

أحدها: قوله عليه السلام في موثقة ابن أبي يعفور: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، فإن الظاهر منه بمقتضى كونه في مقام الحصر كون المناط مجرد عدم التجاوز وهو آب عن التقييد بالدخول في الغير.

ثانيها: ظاهر التعليل الوارد فيما ورد في الوضوء وهو قوله عليه السلام هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه لا إشكال في وجود العلة بعد التجاوز عن المحل وإن لم يدخل في الغير كما هو واضح.

ثالثها: قوله عليه السلام في بعض الأخبار المذكورة في الكتاب كلما مضى من صلاتك وطهورك الحديث، فإن الظاهر كونه وارداً لبيان إعطاء الضابطة فهو آب عن التقييد بالدخول في الغير فهذه وجوه مقربة للجمع الأول كما أنها مبعدة للجمع الثاني والذي يقرب الجمع الثاني ويعينه ويبعد الجمع الأول قوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك الحديث، فإن الظاهر كونه في مقام التحديد للقاعدة الكلية التي ذكرها بعدها بقوله كل شيء شك فيه الحديث وهو يمنع عن حمل القيد على الغالب كما هو واضح ضرورة أنه لو لم يكن الدخول في الغير معتبراً في القاعدة، بل كان نفس

التجاوز عن المحلّ كافياً لقبح في مقام التوطئة للقاعدة تحديد عدم الاعتناء بالشك في الركوع بالدخول في السجود والشك في السجود بالدخول في القيام والقول بأن التحديد بذلك مبني على الغالب مع ما فيه فاسد جداً إذ ليس أغلب صور الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، وكذلك ليس أغلب صور الشك في السجود القيام كدعوى عدم تحقق التجاوز عن المحلّ بالنسبة إلى الركوع قبل السجود وبالنسبة إلى السجود قبل القيام، إذ لا إشكال في تحقق التجاوز عن محلّهما بالمعنى الذي عرفته بمجرد الهوي للسجود والنهوض للقيام فيكشف هذا كله عن كون المناط هو الدخول في الغير لا مجرد الفراغ والتجاوز عن محلّ الشيء كيفما اتفق، بل يمكن الاستدلال بالرواية على المدعى بالأولوية بيانه أنه لا إشكال في أن الهوي للسجود غيره وكذلك لا إشكال في أن النهوض للقيام غيره، فإذا لم يعتبرهما الشارع مع كونهما غير المشكوك فعدم اعتباره لمطلق التجاوز أولى، اللهم إلا أن يقال إن التجاوز عن محلّ الركوع والسجود لا يتحقق إلا بالهوي والنهوض فتدبر.

هذا مضافاً إلى ما ربما يدعى من ظهور نفس الذيل في كون قوله صلى الله عليه وآله ودخل في غيره مقيداً لقوله وجاوزه ومبيناً للمراد منه فلا بد من أن يحكم بأن المراد من التجاوز هو التجاوز المتحقق بالدخول في الغير والاستدلال بالرواية على الجمع الثاني على ما عرفت أولى ممّا بينه الأستاذ العلامة دام ظلّه في تقريب الاستدلال، فإن الظاهر منه في بادي النظر كونه في صدد بيان معنى الغير المعتبر بالروايات وأنه مطلق الغير، أو خصوص ما يكون اعتباره في العمل من باب الأصالة لا التبع وهذا كلام آخر في الغير لا دخل له بالمقام حسبما اعترف به دام ظلّه في مجلس البحث وإن أمكن توجيهه بأن مقتضى التأمل فيه صدرأ وذيلأ إرادة الاستدلال على المدعى بالأولوية القطعية، ولكن مع هذا كله ما ذكره من

في اعتباره وإلا فظاهر الصحيحتين الأولين اعتباره، وظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً بالدخول في الغير، وحينئذ فيلغو القيد ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالإطلاق.

البيان لا يخلو عن تأمل غير مخفي على المتأمل.

وإذ عرفت أن لكل من الجمعين مقرباً ومبعداً فاعلم أن المقرب للجمع الثاني أقوى من المقرب للجمع الأول، فإن الأول يمكن حمله على الغالب سيما بملاحظة صدره وما يذكره الأستاذ العلامة في بيان دفع الإشكال عن الرواية لا ينافيه كما هو واضح، وأما الثاني فلا ظهور له بحيث يعارض المقرب للجمع الثاني، وأما الثالث فلأن ظهور قوله عليه السلام هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك في العلية ليس بمثابة يعارض ظهور المقرب للجمع الثاني، فإن التأويل فيه غير ممكن، أو في غاية البعد كما هو واضح، ومن هنا رجح شيخنا الأستاذ العلامة القول باعتبار الدخول في الغير.

ثم إن في رواية إسماعيل إشكالاً لا ينبغي أن يخفى على الفطن، فإن ظاهر إطلاقها وجوب الالتفات إلى الشك في السجود بعد التشهد أيضاً ما لم يقم، مع أن الظاهر أنه لا إشكال في عدم الالتفات إليه عند من لا يرى اختصاص الغير بالركن، هذا ولكن يمكن أن يقال إن المراد من القيام في الرواية الذي جعل حداً لعدم الاعتناء بالشك في السجود هو القيام لغير الركعة الثالثة، فإن المستكشف من الرواية هو إلقاء مقدمات الأفعال لا نفس الأفعال، ومن المعلوم أن التشهد كالسجود فعل مستقل.

وبالجملة: القول بإلقاء الدخول في التشهد لا ينطبق على قول من أقوال المسألة.

ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، وقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه»، بناء على ما سيجيء من التقريب، وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك الخير»، لكن الذي يبعده أن الظاهر من الغير في صحة إسماعيل بن جابر: «إن شك في الركوع بعد ما سجد وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه الخبر كون السجود والقيام حدًّا للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود إذ لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائماً.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ارتكبه بعض من تأخر من التزام عموم الغير وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جداً، لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

فالأولى أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلاة

والوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بها تعد مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما.

وأما التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين، لأن ما ورد من قوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً، ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلاة أيضاً.

وكذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبى عن التقييد وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير المتقدمتان آيتان عن التقييد.

وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فامضه».

الموضع الرابع

قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر، وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم في الغسل^(١) جمع ممن تأخر

(١) لا يخفى عليك أن الحكم بخروج الوضوء عن القاعدة مصرح به في كلام جمع من الأصحاب منهم ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد حيث حكم بأن

مقتضى القاعدة عدم الالتفات بالشك في الجزء السابق من الوضوء بعد الدخول في الجزء اللاحق منه إلا أن مقتضى الروايات خروج الوضوء عن القاعدة، وأما إلحاق الغسل الترتيبي والتيمم بالوضوء فمحل خلاف بين الأصحاب فعن الأكثر الإلحاق وعن بعض الأساطين عدم الإلحاق، بل في الجواهر لشيخنا الأستاذ في شرحه على الشرائع: «عدم عبثه على القول بإلحاق الغسل عن غير السيد في الرياض قال: ومن العجب ما وقع في الرياض من جريان حكم الوضوء في الغسل فيلنفت إلى كل جزء وقع الشك فيه مع بقاءه على حال الغسل ولم أعثر على مثل ذلك لغيره» انتهى كلامه رفع مقامه، لكن عن قواعد العلامة ما يدل على الإلحاق حيث قال فيه: «ولو شك في شيء من أفعال الطهارة فكذلك أتى به وبما بعده إن لم تجف البلل إن كان على حاله، وإلا فلا التفات في الوضوء والمرتمس والمعتاد على إشكال» انتهى كلامه رفع مقامه، وعن ثاني المحققين في شرح قوله: «إن كان على حاله فهم التعميم حيث فسره بقوله أي في فعل الطهارة من وضوء وغيره» انتهى كلامه رفع مقامه، وعن بعض من قارب عصرنا التفصيل في التيمم بين ما كان منه بدل الوضوء فلا يعتني بالشك الواقع فيه في الأثناء وبين ما كان منه بدل الغسل فيعتني بالشك الواقع فيه في الأثناء كنفس الغسل أما دليل الأكثرين فهو تنقيح المناط الذي أشار إليه الأستاذ العلامة في كيفية تطبيق حكم الوضوء على القاعدة وحاصله: أن حكم الشارع بالالتفات إلى الشك الواقع في أثناء الوضوء إنما هو من حيث وحدة مسببه المشترك بينه وبين الغسل والتيمم فلا بد من إلحاقهما به في الحكم المذكور.

وأما دليل القول بعدم الإلحاق فهو إن أصل الحكم بالالتفات في الوضوء وأخويه على خلاف القاعدة المستفادة من العمومات على ما عرفت من ثاني الشَّهيدَيْن، وقد خرجنا عنه في الوضوء من جهة قيام الإجماع والأخبار فيبقى غيره

عن المحقق كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة، إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور^(١) المتقدمة وهي قوله:

تحت القاعدة لعدم ما يقتضي بالخروج عنه بعد عدم كون القياس من مذهبنا، وأما دليل القول بالتفصيل في التيمم فهو إن قضية البدلية كون حكم البدل حكم المبدل وهذا يقضي بالتفصيل بين ما كان من التيمم بدل الوضوء وما كان منه بدل الغسل، هذا ولكنك خير بضعف التفصيل في التيمم لوضوح ضعف دليله، وأما القول بإلحاقه مطلقاً وإلحاق الغسل لا يخلو عن إشكال، وإن كان هو الأوجه من القول بعدمه، وإن كان الأصل معه.

(١) قد وجه ظهور كون الحكم في الوضوء على طبق القاعدة من الرواية لا خارجاً عنها بعد ظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية إنما الشك إذا كنت في شيء لم تنجزه في التعليل للحكم المذكور كما هو من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان بأمور:

أحدها: استلزام الحكم بخروج الوضوء تخصيص المورد وهو قبيح فتدبر.

ثانيها: الاستدلال لما هو خارج عن القاعدة بالقاعدة وهو أمر قبيح برأسه لا دخل له بقبح تخصيص المورد كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

ثالثها: لزوم التناقض بين المفهوم وعموم التعليل، ولكن يتفصى عن الإشكال المذكور بوجوه:

أحدها: جعل المراد من قوله إنما الشك إذا كنت الحديث إلقاء الشك الواقع في أثناء الشيء فيختص مدلوله بالأثناء فلا يلزم شيء من المحذورين، لأنه يصير المعنى حينئذ إنما يعتبر الشك ويلتفت إليه إذا كانت في أثناء الشيء فيدل بمفهوم

الحصر على إلقاء الشك بعد الفراغ عن الشيء المركب، وليس هذا مثل قوله: «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره» الحديث الظاهر في الشك في الوجود على ما عرفت تفصيل القول فيه، بل قوله في المقام ظاهر في الشك في الأثناء كما هو واضح، وقد كان الأستاذ العلامة يدعي أن إرادة القدر المشترك من الشك في الأثناء وغيره في المقام ليس فيه محذور أصلاً لوجود الجامع بين الكون في الشيء وهو مطلق الثبوت على الشيء والكون عليه، سواء تحقق بالكون في أثناءه، أو في محله، لأنه قسم من الكون في الشيء، ولكنك خبير بأن ما ذكره دام ظله لا يخلو عن تأمل.

هذا ملخص هذا الوجه وأورد عليه الأستاذ العلامة بأن لازم هذا التوجيه عدم الالتفات إلى الشك الواقع في غسل جزء من الوجه، أو اليد بعد الفراغ عن غسلها لعموم الشيء وشموله لأجزاء الأجزاء كنفس الأجزاء ودعوى اختصاصه بالأجزاء الأصلية مما لا شاهد لها بعد شمول لفظ الشيء بحسب اللغة والعرف وعمومه لمطلق الأجزاء إذ لا صارف لهذا العموم من الخارج.

ثانيها: ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظله في مجلس البحث من جعل قوله في ذيل الرواية إنما الشك إذا كنت الحديث تعليلاً لمنطوق صدرها فإذا جعلنا مفهوم الذيل تعليلاً لمنطوق الصدر وحده لا لمنطوقه ومفهومه لم يلزم عليه شيء من المحاذير لعدم كون الشك في أثناء الموضوع إذا داخلاً في عموم التعليل حتى يتوجه عليه خروج المورد القبيح على تقدير لزومه على فرض القول بالتعميم، أو التناقض الصوري الرجوع إلى تعارض عموم التعليل مع مفهوم الصدر بالتعارض العموم والخصوص الذي ليس هو في نفسه محذورا مستقلاً، بل لا معنى لجعله محذوراً أصلاً كما لا يخفى، ولا كون الكلام مسوقاً لبيان عليّة حكم الشك في الأثناء حتى يرد عليه لزوم الاستدلال بما هو خارج عن القاعدة بنفس القاعدة.

هذا ملخص ما أفاده دام ظلّه في مجلس البحث، ولكنك خير بأن هذا التوجيه أيضاً لا يخلو من المناقشة، لأنّ الحكم بعدم كون الذيل تعليلاً لمفهوم الصّدر ممّا لا معنى له بعد ظهور الكلام في المفهوم، فإنّ الظاهر أنّه أراد بيان العلّة لجميع ما حكم به في الرواية لا لبعضه.

وبالجملة: هذا التوجيه، وإن كان مستقيماً على تقدير تماميته، إلاّ أنّه خلاف ظاهر الرواية فيتوقف ارتكابه على شاهد من الخارج يشهد عليه.

ثالثها: ما أفاده دام ظلّه أيضاً في مجلس البحث وفي الكتاب من جعل الوضوء في نظر الشارع أمراً بسيطاً باعتبار وحدة مسيّه لا تركيب فيه أصلاً حتّى يصدق مفهوم التعليل على الشك في غسل عضوين المختلفين ويلزم من الالتزام بعدم ثبوت حكمه فيه بالإجماع المحذور الظاهر اللزوم على تقدير تسليم التركيب عند الشارع على ما عرفت تفصيل القول فيه، وهذا ليس تخصيصاً في الشيء ولا في الغير ولا ارتكاب مجاز فيهما ولا في غيرهما وإن كنّا لو خَلينا وأنفسنا حاكمين بكون الوضوء مركّباً في نظر الشارع من شرائط وأجزاء كالصلاة وغيرها حسبما ظهر لنا في أنظارتنا من جهة قصورها، فهذا نظير ما حكم به جماعة في الشك في الكلمات وأجزائها بعد الدخول في غيرها، بل في الشك في الآية بعد الدخول في غيرها، بل في الشك في الحمد بعد الدخول في السورة كما يظهر من بعض الأصحاب من أنّ الشك في القراءة قبل الدخول في المَرْكُوع يلتفت إليه معلّلين ذلك بأنّ هذه الأمور في نظر الشارع بسيطة وإن كانت في نظرنا مركّبة من أفعال، وإن كان ما ذكرناه في محلّ التأمّل، بل المنع نظراً إلى عدم الداعي إلى هذا الكلام بعد القول من جماعة كثيرة بجريان القاعدة بالنسبة إلى الشك في حروف الكلمات بعد الدخول في غيرها فضلاً عن جريانها بالنسبة إلى الشك في الكلمات والآيات بعد الدخول في غيرها فضلاً عن الشك في الحمد بعد الدخول في

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» أن حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لثلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذ فقله عليه السلام إنما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء عمل وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا.

ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة أنه يقتضي بظاهر

السورة وهذا بخلاف الفرض، فإن الداعي إلى ارتكاب ما ذكر موجود فيه جزماً نظراً إلى ما عرفت من لزوم المحذور على تقدير عدمه على ما عرفت تفصيل القول فيه.

فإن قلت: تصحيح كلام الشارع ودفع المحذور عنه لا ينحصر في ارتكاب ما ذكر حتى يرتكب دفعاً للمحذور المذكور فينبى على دفعه بالتزام التوجيه الثاني. وبالجمله: احتمال توجيه آخر غير ما ذكر يمنع من جعل الوجه في دفع الإشكال ما ذكر على سبيل الحصر. قلت: احتمال توجيه آخر لا ينفع بعد كونه خلافاً لظاهر اللفظ.

وبالجمله: ما ذكر أخيراً من التوجيه مع التوجيه الثاني نظير دوران الأمر بين المجاز في النسبة والمجاز في الكلمة، ثم إن من مؤيدات هذا التوجيه ما ذكره الأستاذ العلامة دامت إفاضاته من إلحاق جماعة كثيرة الشك في الغسل والتبسم بالوضوء في الحكم المذكور وليس في ذلك إلا من جهة ما استفادوا من كون الحكم في الوضوء من جهة بساطته عند الشارع من جهة وحدة مسببه، ولذا ألحقوا الغسل والتبسم بالوضوء في الحكم المذكور فتدبر.

الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة، فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه كغسل اليد مثلاً شيئاً مستقلاً يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه، أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الدليل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزائه أفعالاً مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكاليين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه، والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه، أو بعده.

ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يجزوا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف، بل أظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام.

ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعض أعني الطهارة.

الموضع الخامس

ذكر بعض الأساطين: «أن حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل حكم الأجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره» انتهى، وتبعه بعض من تأخر عنه.

واستقرب في مقام آخر إلغاء الشرط في الشك بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعادة المشروط.

والأقوى التفصيل بين الفراغ^(١) عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة

(١) لا يخفى عليك جودة ما ذكره دام ظلّه من التفصيل من الجهتين أي من جهة التخصيص بعد الفراغ عن المشروط والتخصيص بالمشروط الذي فرغ عنه دون غيره، أمّا الدليل على التخصيص من الجهة الأولى فلعدم صدق أخبار القاعدة قبل الفراغ عن المشروط وصدقها على الشك في الشرط بعد الفراغ عن المشروط، سواء في ذلك ما دلّ على اعتبار التجاوز عن المحلّ وما دلّ على اعتبار الدخول في الغير.

أمّا الأول: فظاهر ضرورة أن محل إحراز الشرط ليس بعد الفراغ عن المشروط، بل قبله. وأمّا الثاني: فإنه وإن كان ربما يتوهم عدم صدقه على الشك في الشرط بعد

الفراغ عن المشروط نظراً إلى أن المشروط لا يعدّ مغايراً للشرط حتى يحكم بعدم اعتباره، بل المدار على خروج وقت المشروط إلا أن مقتضى التحقيق صدقه أيضاً من حيث إن الفراغ عن المشروط يغير الشرط بالمعنى الذي عرفته سابقاً قطعاً، وأما الدليل على التخصيص من الجهة الثانية فلاختصاص الأخبار بالدلالة على الحكم بوجود الشرط بالنسبة إلى المشروط الذي فرغ عنه لاختصاص وجود موضوعها بالنسبة إليه، بل مقتضاها منطوقاً ومفهوماً اعتبار الشك في الشرط بالنسبة إلى مشروط آخر كما هو واضح. توضيح ذلك: أن الشارع قد يحكم بإلقاء الشك في الشرط من حيث إنه شك في الشرط وبالنسبة إلى جميع ما هو مشروط له فيرجع حكمه إذا إلى البناء على وجود الشرط مطلقاً ولو قبل الفراغ عن المشروط، بل قبل الدخول فيه، بل قبل كون المكلف على هيئة الداخل في مشروطه كما إذا وقع الشك في وجود بعض ما يعتبر في الشرط بعد الفراغ عنه كالشك الواقع في غسل بعض الأعضاء في الوضوء، أو الغسل بعد الفراغ عنهما وقد يحكم بوجود الشرط بعد الفراغ عن مشروطه مطلقاً، بمعنى كون الفراغ عنه علّة للحكم بوجوده المطلق حتى بالنسبة إلى غيره وقد يحكم بوجوده بعد الفراغ عن المشروط بعنوان يختص به بحيث لا يتعدى إلى غيره وهو عنوان كون الشك فيه شكاً بعد التجاوز عن المحل، أو بعد الدخول في الغير، أما حكمه بإلقاء الشك في الشرط على الوجه الأول فلا ريب في أنه يقتضي الحكم بصحة كل ما يعتبر فيه من غير فرق.

وكذلك حكمه بإلقاء الشك في الشرط على الوجه الثاني، فإنه لا إشكال في اقتضائه أيضاً الحكم بصحة كل ما يعتبر فيه من الأفعال.

وأما حكمه بإلقائه على الوجه الثالث فلا ريب في عدم اقتضائه إلا الحكم بوجوده بالنسبة إلى المشروط الذي فرغ المكلف عنه لا بالنسبة إلى غيره من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار القاعدة من باب التعبد والقول باعتبارها من باب الظن، فإنه وإن لم

يكن بناء على الثاني التفكيك في حصول الظن بالنسبة إلى وجود الشرط، إلا أنه لا بد من التفكيك في اعتباره من حيث اختصاص الدليل على اعتباره بعنوان مختص بالمشروط الذي وقع الفراغ عنه فهذا نظير الشك في فعل صلاة الظهر بعد الدخول في العصر في إلقاء الشك فيه بالنسبة إلى الحكم بصحة العصر وأنها وقعت عقيب الظهر ومرتبة عليه وعدم إلقائه بالنسبة إلى أصل وجوده بحيث لا يحكم بوجوب الإتيان بها بعد فعل العصر حيث إن الشك في فعل الظهر بعنوان ترتب العصر عليه شك في الشيء بعد الدخول في الغير وبغير ذلك العنوان ليس شكاً فيه بعد الدخول في الغير، أو شكاً في الشيء بعد تجاوز محله فلا يحكم بإلقائه، بل يحكم بمقتضى أصالة الاشتغال والإخبار بعدم إلقائه بالنسبة إليه، بل المقام أولى بعدم اعتبار الشك بالنسبة إلى غير المشروط الذي وقع الفراغ عنه كما هو واضح.

ثم إذا عرفت حكم الأقسام المتصورة في المقام لحكم الشارع بإلقاء الشك في الشرط المشكوك فيه لم يبق لك إشكال في التفصيل من الجهة الثانية ضرورة كون حكم الشارع بإلقاء الشك في الشرط في مفروض البحث من القسم الثالث لا الثاني والأول ولا فرق فيما ذكرنا على ما عرفت سابقاً أيضاً بين الشك في الشرط قبل الدخول في المشروط مع كون المكلف على هيئة الداخل، أو بعد الدخول، أو الشك في أثائه فيحكم، بلزوم إحراز الشرط بالنسبة إلى ما بقي من العمل إن أمكن، وإلا فيحكم بفساد العمل ووجوب إعادته.

نعم قد يقال، بل قيل بالنسبة إلى ما يكون محل إحرازه لتمام العمل قبل الدخول فيه كالطهارة بإلقاء الشك فيه بعد الدخول في العمل فيلحق بالشك فيه بعد الفراغ من العمل ويحكم بصحة العمل المدخول فيه نظراً إلى عموم ما دل على لغوية الشك بعد التجاوز عن المحل، أو بعد الدخول في الغير، هذا ولكن يردّ هذا القول ما رواه الأستاذ العلامة في الكتاب من صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام بناء على كون

إليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول، أو يختص بالمدخول.

أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقاً، فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه لا على تحققه مطلقاً حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر، فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

ومن هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لا بد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلية. نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء.

ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه

السؤال فيه عن حكم الفرض حسبما هو الظاهر منه لا عن حكم العمل بالاستصحاب، أو غيره، بل لا بد من حمل الرواية على الفرض، لأن بما ذكر في الاستصحاب على خلاف الإجماع كما لا يخفى.

قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالأستقبال والستر، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص بخلاف الوضوء وحينئذ فلو شك في أثناء الصلاة في الستر، أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.

والمسألة لا تخلو عن إشكال إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة وفيه بعده (صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سأله عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا قال إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك)، بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك.

الموضع السادس

أن الشك في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هولان مرجعه إلى الشك في وجود الشيء^(١) الصحيح ومحل الكلام ما لا

(١) لا يخفى عليك إن إرجاع الشك في الصحة إلى الشك في الوجود بما ذكره الأستاذ العلامة من أخذ المشكوك الشيء الصحيح لا ذات الشيء لا يجدي في الحكم بشمول الأخبار له على تقدير القول بظهورها في الشك في أصل الوجود ضرورة عدم رجوع الشك في الصحة إلى الشك في الوجود بالاعتبار المذكور من غير فرق في ذلك بين القول بوضع أسماء العبادات للأعم حتى يحتاج إلى اعتبار ما ذكر، أو للصحيح حتى لا يحتاج إلى اعتباره، فإنه إذا قيل بأن منصرف الأخبار هو الشك في أصل الفعل بأن شك المكلف في أنه ركع مثلاً أم لا لم ينفع القول بوضع لفظ الركوع للصحيح في شمولها لما إذا وقع الشك في بعض

يرجع^(١) فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في

ما يعتبر فيه بعد القطع بوجوده وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، ولذا استشكل الأستاذ العلامة في الحكم بالإلحاق.

(١) لا يخفى عليك مراد الأستاذ العلامة من هذا الكلام، فإن مقصوده منه أن ما ذكرنا من الكلام في إلحاق الشك في الصحة بالشك في الوجود فإنما هو فيما إذا لم يكن الشك في الصحة مسبباً عن الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة من الأمور المعدودة أفعالا برأسها، وإلا فلا إشكال في الإلحاق ولا كلام فيه، لأن قضية جريان القاعدة بالنسبة إلى المشكوك رفع الشك عن الصحة على نحو الحكومة من حيث تسببه عنه بقضية الفرض، هذا ولكن في المقام سؤال على ما أفاده دام ظلّه وهو أن الشك في الصحة دائماً مسبب عن الإتيان ببعض ما يعتبر فيها شرطاً، أو شرطاً فعلاً، أو تركاً ضرورة عدم وقوع الشك في صحة الموجود البسيط من جميع الجهات، بل استحالته على تقدير تسليم وجود مثله بالنسبة إلى الأعمال الواقعة في حيز الطلب في الشرع فالشك في صحة المأتمن به لا بدّ من أن يرجع إلى الشك في إتيان بعض ما يعتبر في صحة العمل شرطاً، أو شرطاً فيكون جريان القاعدة بالنسبة إلى الشك المسببي حاكماً على الحكم بالاعتناء بالشك فيه لمقتضى نفس الأخبار المتقدمة منطوقاً ومفهوماً على ما التزمت به فيرفع إذا ثمة النزاع إذ بعد تسليم الفريقين لزوم إلحاق الشك في الصحة بالشك في الوجود لم يكن معنى للنزاع في أنه من جهة جريان القاعدة في نفس الشك المسببي، أو في الشك السببي فلا معنى محصل لما ذكره الأستاذ العلامة في تحرير محل النزاع، ولكن يمكن التفصي عن الإشكال المذكور بأن الشك في الصحة دائماً وإن تسبب من الشك في إتيان العمل على وجهه المعتبر عند الشارع الذي يرجع إلى الشك في إتيان بعض ما يعتبر في صحة العمل شرطاً، أو شرطاً لما ذكر من استحالة وقوع الشك

في تحقق الموالاتة المعتبرة في حروف الكلمة، أو كلمات الآية.

لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء أنه مختص بغير هذه الصورة إلا أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن أبي يعفور^(١)، أو يجعل أصالة الصحة^(٢) في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: «إن

في صحة الأمر البسيط ذهنياً وخارجياً، إلا أن ما يعتبر في صحة العمل على وجهين:

أحدهما: ما يكون وجوده مغايراً لوجود المشروط في الخارج.

ثانيهما: ما يكون متحداً معه في الوجود بحيث لا مغايرة أصلاً.

ووجود القسمين ممّا لا مجال لإنكاره وما أخرجه الأستاذ العلامة من محلّ الكلام هو الأول، ومن المعلوم أن من إلحاقه بالشك في الوجود لا يلزم إلحاق القسم الثاني، فإذا قيل بأن ظاهر الأخبار هو عدم الاعتناء بالشك في خصوص أصل الوجود لا معنى للحكم بإلقاء الشك في الصحة من جهة القاعدة بالنسبة إلى القسم الثاني هذا.

(١) استفادة التعميم منه ظاهرة على ما أفاده دام ظلّه سابقاً من عدم امتناع إرادة الشك في الوجود والشك في الواقع في أثناء الشيء من الرواية بخلاف سائر الروايات، وقد عرفت بعض الكلام في ذلك، مع أن الحكم بالتعميم المذكور غير ظاهر اللزوم لما ذكره فتدبر.

(٢) لا يخفى عليك أن مراده دام ظلّه من هذا الكلام مجرد ذكر وجه للحكم بالتعميم لا كونه معتقداً بتماميته حتى يرد عليه بأن الأصل المذكور لا مدرك له لعدم دليل يدل على اعتبار ظهور حال المسلم من حيث هو مطلقاً.

الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره^(١) من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضاً أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله، فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشك^(٢) في موضع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب

(١) لا إشكال في إمكان استفادة اعتبار الشك في الصحة بعد الدخول في الغير، بمعنى إيجابه الحكم بوقوع المشكوك ووجوده من التعليل المذكور، لأنه بمنزلة الكبرى لكل ما يكون المكلف أذكر بالنسبة إليه، فكما أنه يدل على عدم الاعتناء بالشك في وجود شيء بعد التجاوز عن محله والدخول في غيره من حيث إن المكلف الملتفت الباني على الإتيان بالمأمور به لا يترك من الأفعال ما له دخل فيه فيظن بعد التجاوز عنه والدخول في غيره إتيانه إذا شك فيه وهذا هو المراد من التعليل في الرواية، ويدل على عدم الاعتناء بالشك في صحة ما أتى به بعد الدخول في غيره لعين العلة المذكورة، فإن المكلف الباني على الامتثال لا يترك ما له دخل في صحة عمله، فإن شئت قلت: إن التعليل يدل على اعتبار ظهور حال المسلم بالنسبة إلى عمله مطلقاً سواء تعلق بنفسه، أو بأجزائه، أو بشرائعه.

(٢) لا يخفى عليك أنه قد يورد عليه بأن ما استظهره أولاً لإيجاب الحكم بعده بأن المسألة ذات وجهين لو علم كيفية العمل، ولكنك خبير بأن هذا الإيراد في غير محله، لأن استظهار أحد الوجهين في المسألة لا ينافي الحكم بثبوت الوجهين لها

الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينفصل بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان: من إطلاق بعض الأخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة. نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء^(١) نسياناً، أو تركه تعمداً، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة

وإنما المنافي له استشكله وعدم ترجيحه لأحد الطرفين بعد ترجيحه له والأمر ليس كذلك فيما ذكره

كما لا يخفى، ثم إن ما استظهره دام ظلّه الظاهر أنه في كمال الاستقامة لعدم إطلاق للأخبار الواردة في الباب بالنسبة إلى الفرض بحيث يطمئن به النفس وتركن إليه، وإن كان بعضها ظاهراً في النظرة الأولى في الإطلاق، مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه من تقدّم قضية التعليل على قضية المعلول حيث إن المعلول عموماً وخصوصاً تابع بحكم العرف لعموم العلة وخصوصها كما هو ظاهر لمن له أدنى خبرة بالمحاورات العرفية.

(١) قد يستشكل فيما ذكره بأن ظاهر التعليل هو عدم الاعتناء باحتمال عدم الإتيان بشيء من العمل غفلة، أو نسياناً بالاحتمال عدم الإتيان بشيء منه عمداً، لأن الأذكريّة حين العمل إنما يصلح علة للإلقاء الاحتمال الأول لا الاحتمال الثاني، ولكنك خير بضعف هذا الإشكال وفساده، لأن التعليل في مقام اعتبار ظهور حال المسلم المرید للامتثال، ولما كان هذا الظهور موقوفاً على إحراز التذكّر، وإلا فلا ظهور لحال المسلم في إتيانه بالعمل على وجهه وعدم تركه لما له دخل له من حيث إنه ليس معصوماً من الخطأ والنسيان، فلذا جعل العلة أذكريّة المكلف حين العمل فلا يترك إذا كان أذكر ما له دخل في صحّة عمله عمداً فمع ذلك كيف

يدل على نفي الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الأخبار له الوجهان. نعم قد يجري هنا أصالة^(١) عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنه من الأصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة.

المسألة الثانية: في أصالة الصحة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك. إلا أن معرفة موارد ومقدار ما يترتب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول يتوقف على بيان مدرَكها من الأدلة الأربعة.

ولا بد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فمنه آيات

يمكن أن يقال إن التعليل لا يدل على التعميم وعدم الفرق. وبالجملة: فساد الإشكال المذكور مما لا يحتاج إلى البيان من جهة كمال وضوحه وظهوره.

(١) قد تقدّم الكلام في جريان هذا الأصل وأمثاله وأنه مبني على اعتبار الأصل المثبت مطلقاً، أو فيما إذا كانت الوسطة خفية على تقدير تسليم خفاء الوسطة في المقام وأنه لا تعلّق للأصل المذكور بالقاعدة أصلاً وأنه لا فرق في جريانه بين صور الشك من حيث وقوعه قبل العمل، أو في أثناءه، أو بعده فراجع إليه.

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾* بناء على تفسيره بما في الكافي من قوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»، ولعل مبناه على إرادة الظن والاعتقاد^(١) من القول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾*، فإن ظن السوء أثم وإلا لم يكن شيء من الظن إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾*، بناء على أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده، لأنه المتيقن، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾*.

والاستدلال به يظهر من المحقق^(٢) الثاني حيث تمسك في مسألة بيع الراهن مدعياً بسبق إذن المرتهن وأنكر المرتهن بأن الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد.

(١) لا يخفى عليك أنه يمكن أن يبتني الاستدلال به على وجه آخر وهو إن يراد من القول معناه الحقيقي من حيث كونه منبعثاً من ظن السوء فتدبر.

(٢) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام هو استدلال المحقق الثاني بالآية الثانية، ولكنه ليس بمراد قطعاً كما هو واضح فلا بد من أن يجعل مرجع الضمير الآية الأولى، أو الوجه حيث إن المقصود من كون الآيتين بيان الاستدلال بما دل على لزوم القصد وصحته من عموم الآيات، ولعل هذا أقرب.

* سورة البقرة: الآية ٨٣

* الكافي: ج ٢، ص ١٦٤.

* سورة الحجرات: الآية ١٢.

* سورة المائدة: الآية ١.

* سورة النساء: الآية ٢٩.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف^(١) وأضعف منه^(٢) دعوى دلالة الآيتين الأوليين.

(١) لا يخفى عليك وجه ضعفه فإنك قد عرفت غير مرة أن التمسك بالعمومات في الشبهات الموضوعية مما لا معنى له ضرورة أن محل الكلام في هذا الأصل ومجراه كالأصل السابق أي قاعدة الشك بعد التجاوز عن المحل. وبعبارة أخرى: أصالة الصحة في فعل الغير كفعل النفس إنما تجري في الشبهات الموضوعية دون الحكمية فتوهم جريانها فيهما لا يخفى ما فيه على من له أدنى خبرة.

(٢) لا يخفى عليك وجه أضعفية دلالة الآيتين الأخيرتين على فرض دلالتهما على ما هو المقصود بالبحث، وأما الآيتان الأولتان على فرض ظهورهما فيما له تعلق بالمسألة في الجملة، مع أن الأولى لا تعلق لها بها أصلاً فلائن المقصود من الحمل على الصحة هو الحكم بكون الفعل الصادر عن المسلم مما يترتب عليه الأثر المقصود منه من الملكية والزوجية وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة لا مجرد عدم ظن السوء به وأنه فعل ما لا يجوز له في تكليفه كما هو مدلول الآيتين، فإنه ليس من محل الكلام في شيء، لأنه مما انعقد الإجماع، بل الضرورة على عدم جوازه في حق خصوص المؤمن مطلقاً، أما بمعنى عدم جوازه في نفسه بناء على كونه اختيارياً بالنظر إلى أسبابه على ما ذهب إليه بعض، أو بمعنى عدم ترتب الأثر عليه والبناء على تحققه كما هو قضية بعض الأخبار وكلمة الأكثرين وأياً ما كان لا تعلق له بما هو المقصود بالبحث في المقام.

والحاصل أن محل النزاع في أنه هل يجب البناء في صورة الشك على أن الفعل الصادر من المسلم ولو كان من أهل السنة والجماعة مما يترتب عليه الحكم الوضعي والأثر المقصود حتى عند التشاح والتنازع ولو لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لظن السوء وحمل قوله على كونه محرماً أصلاً أولاً يجب ذلك لا في أنه

وأما السنة

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتبك ما يقلبك عنه ولا نظن بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير سبيلاً».*

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعت وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال وقال لم أقل فصدقه وكذبهم».*

ومنها: ما ورد مستفيضاً: «إن المؤمن لا يتهم أخاه وإنه إذا اتهم أخاه انمات الإيمان في قلبه كانميث الملح في الماء وإن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما وإن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون»، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها هذا.

ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار^(١) إلا على أنه لا بد من أن يحمل

إذا صدر قول من المؤمن والأخ هل يحرم ظنّ السوء به والبناء على أنه فعل حراماً أم لا، فإن ظنّ السوء بالمؤمن لم يخالف أحد في عدم جوازه حتى فيما إذا لم يصدر عنه قول وستقف على زيادة القول في هذا عن قريب.

(١) أما عدم دلالة غير المروي في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام على ما هو المقصود، لأنه في مقام تحريم ظنّ السوء بالمؤمن القائل بإمامة الأئمة الاثني عشر كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية، وقد عرفت أنه خارج عن محل الكلام في

* أصول الكافي: ج ٢، ص ٣٦١.

* نواب الأعمال: ص ٢٩٥.

ما يصدر عن الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده، وهذه غير ما نحن بصددده، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً، أو فاسداً لا علي وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً كييع الراهن بعد رجوع المرتنن عن الإذن واقعاً، أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

المقام.

وأما هو فقد يقال، بل قيل بدلالته على المدعى، فإن الأحسن من قول المؤمن ما يترتب عليه الأثر شرعاً في مقابل ما لا يترتب عليه الأثر وإن لم يكن محرماً، بل كان جائزاً للفاضل بحسب تكليفه إلا أن قضية التحقيق اتحاد المقصود منه مع ما هو المقصود من ساير الروايات والذي يدل على ذلك أمور:

أحدها: ظهوره فيه بمقتضى السياق سيما بعد ملاحظة الإجماع القائم على عدم وجوب حمل فعل الأخ على الأحسن، بمعنى كون التفصيل مقصوداً من فعله في الرواية فتأمل.

ثانيها: ذكر الأخ في الرواية، فإنه ليس إلا من جهة مدخلة الأخوة في الحمل المذكور، ومن المعلوم أنه ليس لها مدخلة إلا في عدم اتهامه بحسب تكليفه لا في إتيانه على طبق الواقع الموضوع للآثار وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

ثالثها: عطف قوله ولا تظن بكلمة إلى آخره لقوله ضع أمر أخيك على أحسنه، فإنه ظاهر كما لا يخفى على من له أدنى دراية في العطف التفسيري في كون المراد منهما شيئاً واحداً.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار^(١) ومن القبيح عدم الترتيب

(١) لا يخفى عليك الفرق بين هذا التَنَزُّل وسابقه وهو أنه كان الكلام في السابق أن الروايات لا تدل إلا على عدم جواز اتهام المؤمن وأنه فعل ما هو قبيح باعتقاده وحرام شرعاً، وأما الدلالة على أن فعله متصف بصفة الحسن الشرعي فلا، وفي هذا يكون الكلام في أنه لو فرضنا دلالتها على وجوب حمل فعل الأخ على أنه فعل حسن ولو في مقام لا تنفك حسنه واقعاً عن ترتيب الآثار الوضعية عليه لم ينفع في إثبات ترتيب الآثار الوضعية عليه لعدم دلالتها على ذلك وعدم كونها مسوقة لبيان إثبات الآثار الوضعية.

فتبين مما ذكرنا كله أن هنا معاني للصحة بعضها خارج عن محل النزاع وإن دلت عليه كثير من الآيات والأخبار وبعضها داخل في محل النزاع، لكنه ليس من مدلول الأخبار والآيات المتقدمة منها حمل فعله على عدم كونه معصية وقبيحاً عنده، بمعنى عدم اتهامه في فعله وهذا المعنى وإن دلت عليه الآيات والأخبار الكثيرة، بل عرفت كونه من ضروريات الفقه إلا أن الكلام ليس فيه ومنها حمله على أنه حسن واقعاً من غير أن يحكم عليه بترتيب الآثار الوضعية، وهذا وإن أمكن استفادته من الأخبار أيضاً، إلا أنه ليس محل الكلام أيضاً ومنها حمله على أنه صحيح عند الفاعل، بمعنى ترتيب الآثار الوضعية المترتبة على ما كان صحيحاً باعتقاد الفاعل عليه وهذا غير مستفاد من الآيات والأخبار المذكورة، لكنه ليس خارجاً عن محل الكلام كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، ومنها حمله على أنه صحيح واقعاً، بمعنى ترتب الآثار الشرعية المترتبة على فعل الصحيح الواقعي عليه، وإن كان الطريق إليه يختلف باختلاف اعتقاد الحاملين وبهذه الملاحظة يعبر عن هذا المعنى بالصحيح عند الحامل وهذا أيضاً غير مستفاد من الآيات والأخبار المتقدمة، إلا أنه من محل الكلام قطعاً.

كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام^(١) المسموع من مؤمن بعيد

(١) لا يخفى عليك أنه قد يقال إن هذا التشبيه والتنظير الذي ذكره في غير محله من وجهين:

أحدهما: من جهة ما سيجيء من أن أصالة الصحة بالمعنى المبحوث عنه في الأفعال الصادرة عن المسلمين لا يقضي بوجوب رد السلام فيما لو شك في أن الكلام الصادر عن المسلم كان سلاماً، أو شتماً والوجه فيه أن أصالة الصحة لا يقتضي إلا الحكم بترتيب آثار الصحة على الفعل بعنوانه الذي صار موضوعاً للآثار بعد القطع بصدوره معنوياً بالعنوان المذكور والمعلوم صدوره من المسلم في الفرض مجرد الكلام لا السلام فيجب ترتيب آثار كلام الصحيح لو كان له أثر لا إثبات كونه سلاماً حتى يجب رده على السامع الذي توجه الكلام إليه.

نعم لو قطع بصدور السلام ثم شك في كونه صحيحاً بحسب القواعد العريية ومن حيث كون المقصود منه التحية، أو السخرية مثلاً، أو فاسداً حكم بوجوب رد السلام عليه.

ثانيهما: من جهة أنه لا معنى لشمول الأخبار للمشبه به أصلاً حتى فيما لو قطع بصدور سلام منه شك في كونه فاسداً، أو صحيحاً حيث إن أخبار الباب إنما ينفي الحرج عن الفعل المردد بين ما فيه حرج وما لا حرج فيه والسلام الفاسد ليس مما فيه حرج على المسلم قطعاً حتى يبنى على عدم صدوره عنه بمقتضى الأخبار.

هذا ولكن يمكن أن يقال إن المقصود من الاستشهاد المذكور تقريب منع دلالة الأخبار على المعنى المبحوث عنه من حيث دلالتها على مجرد نفي الحرج

سلاماً، أو تحية، أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.
ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل^(١)

عن الفعل المردد فكما أنه لا يحكم في الكلام المردد بين كونه ممّا فيه حرج وبين ما لا حرج فيه إلا بنفي الحرج وأنه كلام حسن ولا يترتب عليه الآثار الوضعية مع كونه ملازماً في الواقع لما له أثر كذلك لا يحكم في البيع المردّد بين ما فيه حرج وبين ما لا حرج فيه إلا بكونه ممّا لا حرج فيه من حيث إنه كذلك لا بترتيب الآثار الوضعية عليه، وإن كان بينهما فرق بالنسبة إلى المعنى الرابع، فإنه بعد البناء على صحة البيع لم يعقل له معنى إلا ترتيب الآثار المترتبة على البيع الغير الربوي من النقل والانتقال وهذا بخلاف الكلام المردد بين كونه سلاماً وكلاماً، فإنه لا يحكم من البناء على صحته بأنه سلام فيجب رده، فإنه لا يثبت بأصالة الصحة العنوانات الغير المعلومة حتّى يترتب عليها الحكم الشرعي على ما عرفت في بيان الإشكال، هذا حاصل ما يقال في دفع الإشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني فلا إشكال في دفعه، فإنّ عدم جريان هذا المعنى فيما لو دار الأمر في السلام بين كونه صحيحاً وفساداً لا يلزم عدم جريانه فيما لو دار أمر الكلام بين كونه سلاماً، أو شتماً، فإنه لا إشكال في جريانه فيه لكونه دائراً بين ما فيه حرج وما لا حرج فيه وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

(١) القسامة بالفتح في اللغة اسم من يخبر عن شيء مع الحلف عليه كما عن القاموس وغيره وفي عرفهم يطلق على البيّنة العادلة كما ذكره الأستاذ العلامة فيصير خمسون قسامة بحسب العدد على هذا ما شاهد، وذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه أنّ عبارة القاموس وإن كانت ظاهرة في مع الحلف، إلا أنّه يمكن أن يستفاد منها بالتأمّل أنّها يطلق على المخبر عن شيء على سبيل الجزم بحيث لا يأتي عن الحلف عليه وجه الاستشهاد بالرواية على ما ذكره في الكتاب وفي مجلس البحث

هو إنه لو كان المراد من التصديق هو التصديق الواقعي، بمعنى ترتيب الآثار المترتبة على الصدق الواقعي عليه والمراد من التكذيب هو الواقعي مع عدم تصديق القسامة بحسب اعتقادهم لزم الترجيح، بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح كما هو واضح فلا بد إذا من أن يكون المراد من التصديق في الرواية هو التصديق الواقعي، بمعنى ترتيب آثار الصدق على الخبر ومن التكذيب هو التكذيب الواقعي مع التصديق بحسب اعتقادهم، بمعنى التصديق المخبري لا الخبري ضرورة أن تصديق المشهود عليه بحسب الواقع يلزمه تكذيب القسامة بهذه الملاحظة لامتناع اجتماع تصديقيهما بحسب الواقع ونفس الأمر، إلا أنه لا يلزمه تكذيب القسامة بحسب اعتقادهم فيجب تصديقهم بهذه الملاحظة، هذا ولكنك خير بأن هذا التقریب في بيان الاستشهاد لا يضمن ولا يغني، فإن المراد منه إثبات أن المقصود من تكذيب السمع والبصر من الأخ ليس إلا نفي التهمة عنه وعدم الحكم بصدور القبيح منه، أو عدم الحكم بكون ما يصدر منه حسناً، بمعنى أنه لو رأى بصره فعلاً قبيحاً منه بظاهره كشرب الخمر مثلاً فابن علي كون شربه للتداوي، أو سمع سمعك قولاً قبيحاً منه كالشتم، أو الغيبة أنه مما يجوز له في تكليفه، فالمراد من تكذيب الحواس هو عدم ترتيب أثر الفعل القبيح على المحسوس، فإذا رأى أنه يشرب الخمر يجب تخطئة البصر في أنه فعل حراماً فيكون تفريع تكذيب خمسين قسامة على صدر الحديث من باب التفريع بطريق الأولوية، فإنه يجب حمل ذيل الحديث على ما إذا لم يحصل من شهادة القسامة القطع بصدور القول منه فتدبر.

ومن المعلوم أن المناسب لهذا المعنى حمل التصديق على التصديق الصوري أي إظهار التصديق بحسب اعتقاد المخبر ومن التكذيب هو التكذيب الواقعي مع تصديق القسامة بحسب اعتقادهم لا ما ذكر من البيان، ولقد أجاد دام ظله في أول

كلامه حيث جعل المراد من ذيل الرواية ما ذكرنا لا ما ذكره في المقام.
فإن قلت: تكذيب القسامة في أخبارهم بحسب اعتقاده يوجب تكذيبهم
بحسب اعتقادهم لعدم إمكان اجتماعه مع تصديقهم بحسب اعتقادهم إذا جعل
المراد من التصديق هو التصديق باعتقاد المخبر.

قلت: هذا الإيراد مشترك الوجود، لأن التصديق بحسب الواقع أيضاً لا ينفك
عن التصديق الصوري، بمعنى إظهار التصديق فيلزم المحذور أيضاً فلا بد على
كل من التقديرين من الالتزام بإمكان اجتماعهما إذ ليسا كالتصديقين الواقعيين
حتى لا يمكن اجتماعهما.

نعم قد يتأمل في اجتماعهما إذا كان الخبران على سبيل التناقض في مجلس
واحد فتدبر.

فإن قلت: حمل الرواية على هذا المعنى يوجب التفكيك بين المراد من
التصديق والتكذيب.

قلت: نسلم لزوم التفكيك، إلا أنه مما قضى به الدليل فلا ضير فيه، ولكن
يمكن أن يقال أن المقصود من التفريع بيان حكم القول المظنون الصدور من
المسلم من بيان حكم القول المعلوم الصدور بطريق الأولوية لا بيان حكم الإخبار
الحسي من المسلم المخبر عليه من حيث هو، ومن المعلوم أن إلحاقه به إنما هو
بالبناء على عدم صدوره من المسلم وهو عين معنى تكذيب القسامة واقعاً
وتصديق الأخ واقعاً فليس المراد من الرواية إلا ما ذكره دام ظله هنا والاستشهاد
إنما يتم بكون المراد من تكذيب القسامة هو التكذيب الواقعي مع التصديق
المخبري، وإلا لزم الترجيح، بلا مرجح لا تصديق الأخ وتكذيب القسامة معاً
فتدبر. ويمكن استفادة المطلب من صدر الحديث أيضاً بقرينة ذكر الأخ حسبما
عرفت.

بين تكذيب خمسين قسامة، أعني البيئة العادلة وتصديق الأخ المؤمن، فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذبيهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب، وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول بقرينة ذكر الأخ وقوله ولا تظنن الخبر.

ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات^(١) من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق.

ثم إنه لا يخفى عليك أن الرواية مخصصة بما دل على اعتبار البيئة العادلة في التداعي وفي غيره إذا فرض اعتبارها في مقابل تكذيب المخبر عليه ولم يدخل في عنوان التداعي كما إذا شهد جماعة عند الحاكم أن فلانا شرب الخمر مثلاً وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما أنه لا يخفى عليك أن تكذيب خمسين قسامة فيما يكذب إنما هو فيما لم يحصل العلم من شهادتهم، وإلا فلا إشكال في وجوب تصديقهم وعدم جواز تكذبيهم، ولعل هذا التعبير مع حصول العلم غالباً من شهادة خمسين قسامة إنما هو من جهة المبالغة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن الرواية ليس لها كثير ارتباط بالمقام والمراد من الصرعة بفتح الفاء هو الوقوع ومنه المصروع والصريع والمراد بالاسترسال استرسال الغير الواقع وإيقاعه في الخطر بحيث يرفع يده عنه ولا يبالي بهلاكه، ومنه ما ورد في الأخبار من قوله غبن المسترسل سحت، فالمراد أن الوقوع الذي كان على وجه الاسترسال لا يستقال ولا يرجع فكأنه عشرة لا إقالة فيه.

مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تثقن بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال لا تستقال».*

وما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح^(١) على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر».*، وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه».*

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع، فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة^(٢) يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر الرواية خلاف الإجماع، فإن ظنَّ السوء حرام بالإجماع والآيات المتكاثرة والأخبار المتواترة على كلِّ حال وفي كلِّ وقت وجعل الفقرة الثانية، بمعنى ترتيب الأثر، بمعنى أنه لا يجوز ترتيب الأثر على فعل المؤمن عند غلبة الفساد على الزمان وإن حرم أصل ظنَّ السوء به بخلاف ما لو غلب الصَّلاح عليهما، فإنه يجب ترتيب الأثر أيضاً مع كون هذا التوجيه أيضاً خلاف الإجماع ممَّا لا يجدي في شيء، بل يدلُّ على خلاف المدعى في الجملة كما لا يخفى، فالمراد من الرواية وأمثالها واللَّه العالم هو حسن الظنِّ بالغير بحيث يجعله آمناً وصاحب سرِّه فيدلُّ على الإرشاد فتدبر.

(٢) قد عرفت أنه لا يمكن الجمع بين ما في نهج البلاغة والأخبار المتقدمة بما ذكره الأستاذ العلامة كما هو ظاهر.

* نهج البلاغة: قصار الحكم: ١١٤.

* وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٦٣.

* وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٦٣.

الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.
ويشهد له ما ورد من: «أن المؤمن»^(١) لا يخلو عن ثلاثة الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحقق وإذا تطيرت فامض*.

الثالث: الإجماع القولي والعملي^(٢)

(١) المراد من البغي استعمال الحسد والمراد بتحقيق الظن هو التفحص عن وقوع المظنون، أو ترتيب آثار الواقع عليه والمراد بالمضي عند الطيرة هو عدم الاعتناء والتوكل على الله، وقد ورد في بعض الأخبار ثلث لم يعر منها نبي ومن دونه الطيرة والحسد والوسوسة في التفكير في الخلق والرواية بظاهرها منافية للخبر المتقدم في الجملة بناء على ما ذكره الصدوق في تفسيرها على ما عرفته في الجزء الثاني من الكتاب، وكيف كان اضطربت كلمات الأصحاب في كون الحسد بنفسه من المحرمات أم لا، كما أنها اضطربت في أن ظن السوء بنفسه من المحرمات أم لا، إلا أن ظاهر الأكثر، وظاهر جملة من الأخبار المقيدة بغيرها عدم التحريم ما لم يترتب عليها الأثر.

نعم ظاهرهم الإجماع على أن مجرد الخطور القلبي مما لا بأس به، وقد ادعى الإجماع عليه العلامة المجلسي في البحار صريحاً.

(٢) لا يخفى عليك وضوح تحقق الإجماع بكلا قسميه على اعتبار أصالة الصحة بالمعنى المقصود في محل البحث، بل صريح بعض أساطين المشايخ في كشفه أن اعتبار أصالة الصحة في جميع الموجودات مما قضى به الإجماع، بمعنى أن الأصل في جميع الأشياء السلامة، لأن الفساد إنما هو من جهة الأمر الطاري على خلاف الطبيعة الأصلية بحيث لو لم يكن لوجد الشيء صحيحاً، فإذا شك

أما القول: فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول كما ستعرف.

وأما العملي: فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

فالأصل عدمه، ولذا ذكروا في المناجر أنه يجوز التجارة فيما لا يعلم صحته وفساده قبل الاختبار كالبطيخ والبيض ونحوهما اتكالا على أصالة الصحة والسلامة، وإن كان ما ذكره قده لا يخلو عن مناقشة ظاهرة سواء جعل المدرك في الأصل المذكور الاستصحاب بتقريره المتقدم، أو الغلبة.

وبالجملة: قيام الإجماع بكلا قسميه على اعتبار أصالة الصحة مما لا يقبل الإنكار عند المصنف الراجع إلى كلماتهم في باب التداعي وغيره وسيرة الناس في معاملاتهم، إلا أنه لا عموم له حتى ينفع في موارد اختلاف العلماء فيها، اللهم إلا أن يقال إنهم اتفقوا بأسرهم على إجراء أصالة الصحة في جميع الموارد غاية الأمر أنهم اختلفوا في تقديم بعض الأصول عليها في بعض الموارد، فالإجماع منعقد على اعتبار أصالة الصحة في كل مورد من الموارد هكذا ذكره الأستاذ العلامة في توجيه تعميم الإجماع لجميع الموارد، ولكنك خير بأن هذا التوجيه لا يخلو عن النظر، فإن صريح المحقق الثاني، وظاهر العلامة على ما ستقف عليه في الكتاب عدم إجراء أصالة الصحة قبل إحراز أركان العقد لا لمكان المعارضة، وظاهر جماعة أيضاً تخصيص مفادها بالصحة عند الفاعل وهي أيضاً غير نافع إلا في قليل من الموارد، وظاهر جماعة أخرى معارضتها في كثير من الموارد بأصالة البراءة ونحوها، بل وتقديمها على أصالة الصحة، ومن المعلوم أنه لا ينفع الحكم بالجريان بعد البناء على تقديم مثل أصالة البراءة عليها فتأمل.

الرابع: العقل المستقل^(١)

(١) لا يخفى عليك أنّ هذا الدليل مثل السابق لا أطراد له، لأنه مختصّ بموارد لزوم الاختلال من ترك العمل بأصالة الصّحة، اللهمّ إلا أن يقال أنّ العقل مستقلّ بوجوب جعل أصالة الصّحة على الشارع من باب اللّطف من حيث إنّ في تركه إخلالاً بالنّظام نوعاً وهو يكفي في حكم العقل ولا يشترط لزوم الاختلال الشّخصي في جميع موارد تسرية الحكم، وكذا الرواية تدلّ على ذلك، وإلاّ لوجب تخصيص اعتبار اليد أيضاً بما لو استلزم من عدم اعتباره اختلال النّظام، هذا ولكنك خير بما في هذا الاستدراك، بل قد يقال: إنّ لا يلزم من ترك العمل بأصالة الصّحة اختلال أصلاً بعد فرض اعتبار اليد وكون تصرف المسلم محمولاً على الصّحة من جهة ما دلّ على اعتبار اليد من الأدلّة الخاصّة، ولكنك خير بأنّ هذا التّخصيص والاعتراض أيضاً لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، فإنه على تقدير تسليم عدم اختلال نظم المعاش من ترك العمل بها في غير مورد اليد لا ريب في اختلال نظم المعاد منه، فإنه يلزم على تقديره عدم مشروعيّة صلاة الجماعة إلّا خلف النّبي صلى الله عليه وآله، أو الإمام عليه السلام كما هو واضح وهكذا والالتزام بهذا ونحوه كما ترى، بل يمكن استكشاف حكم العقل في المقام من التّعليل لاعتبار اليد في رواية الحفص حيث إنّ الظاهر منها التّعليل بما هو مسلّم عند العقلاء بالتّقريب الذي ذكره في الكتاب، ومنه يظهر الوجه فيما أفاده من إشارة دليل نفي الحرج إلى ذلك بناء على كون المراد منه الحرج النّوعي الغائي لا الشّخصي، وإلاّ فلا إشارة فيه.

نعم هو دليل على المدعى في مورد لزوم الحرج من ترك العمل بالأصل المذكور، اللهمّ إلا أن يتمّ الاستدلال بضميمة عدم الفصل فتأمل.

العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن علي هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم: «بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد أنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ أن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق، لأن الاختلال باطل والمستلزم للبطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

وينبغي التنبيه على أمور*

الأول: أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل، أو الصحة الواقعية.

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه صحة البيع، أو النكاح بالفارسي فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي وادعى هو إنه أوقعه بالعربي فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا وجهان، بل قولان.

ظواهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا جاز له الاشتمام به وإن لم يكن له ذلك

إذا علم بتركها.

ويظهر من بعض المتأخرين خلافه.

قال في المدارك^(١) في شرح قول المحقق: «ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر فالقول قول من يدعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحة»، قال: «إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة» انتهى، ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه في أصوله وفروعه^(٢) حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة، بل ويمكن إسناد هذا القول^(٣) إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم

(١) قال به المحقق القمي رحمه الله في القوانين ويظهر من غيره من المتأخرين أيضاً، وأما ما استظهره دام ظلّه من المدارك فهو من جهة تخصيصه اعتبار أصالة الصحة بصورة علم المدعي بالفساد فيحكم حينئذ بوجوب حمل فعله على الصحة وإن ادّعى خلافه وحكمه بعدم جريانه في صورة جهله مع أنّه لو كان المناط هو الصحة الواقعية لم يكن معنى للتفصيل المذكور كما لا يخفى، وجهه، هذا ولكنني رأيت في موضع آخر من المدارك نصريحه بجريان أصالة الصحة بالنسبة إلى الواقع، إلا أنّه ليس بيالي حتّى أذكره فراجع إليه حتّى تقف على حقيقة الأمر.

(٢) صرح دام ظلّه في مجلس البحث بأن مراده من بعض من عاصره هو الفاضل القمي والتوجيه المذكور أيضاً ظاهر حيث إن المسلمين يفعلون على طبق اعتقادهم في الغالب فمن الغلبة يظنّ في مورد الشك أنّه عمل على طبق اعتقاده وقد صرح بذلك في القوانين وهو المراد من الظهور.

(٣) لا يخفى عليك وجه الاستناد المذكور أيضاً، لأن ظهور حال المسلم لا يقتضي، إلا أنّه لا يفعل من حيث كونه مسلماً إلا ما يعتقد كونه جائزاً عند الشارع

كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه، فإنه لا يشمل صورة الصحة خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد، أو تقليد، أو قيام بينة، أو غير ذلك.

والمسألة محل إشكال من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة أدلتهم، فإن العمدة الإجماع ولزوم الاختلال والإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملية في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً مشكل، والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور.

وتفصيل المسألة أن الشاك في الفعل الصادر من غيره إما أن يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وأما أن يكون عالماً بجهله، وأما أن يكون جاهلاً بحاله.

فإن علم بعلمه بالصحيح والفاسد، فأما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى، وأما الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما^(١) بالصحة في فعل كأن اعتقد

فلا يقتضي الحمل على الصحة الواقعية فيما إذا اعتقد الصحة على خلاف اعتقاد الحامل بخلاف ما لو كانا موافقين في الاعتقاد، فإنه يقتضي الحمل على الصحة الواقعية التي طريقها يختلف باختلاف اعتقاد المكلّفين.

هذا حاصل المراد من العبارة، لكنك خير بأنّها لا تخلو عن القصور في البيان، ثم إنك قد عرفت من هذه العبارة أن الاستناد المذكور مبني على مجرد الإمكان، وإلا فظاهر كلمات المتمسكين بهذا الدليل كما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم في الفروع الفقهية الاتفاق على الحمل على الصحة الواقعية.

(١) لا يخفى عدم الإشكال في وجوب الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل فيما إذا كان مخالفاً بحسب الاعتقاد للحامل بالاختلاف التبايني، لأنه قضية الأخبار ولا يعارضها غيرها من الإجماع والسيرة ولزوم الاختلال والحاصل أنه لا ينبغي

أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الإخفات فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وإن تصادقاً كما في العقد بالعربي والفارسي، فإن قلنا: إن العقد بالفارسي منه ^(١) سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل، أو الفاعل، وإن قلنا: بالعدم كما هو الأقوى ^(٢) فيه الإشكال المتقدم

التأمل في عدم جواز الحمل على الصّحة الواقعية باعتقاد الحامل في الفرض .
(١) بأن يكون الصّحة الظاهرية عنده موضوعاً لترتيب الآثار في حق غيره بحسب الواقع كما هو ظاهر بعض الأصحاب نظراً إلى دعوى ظهور ما دلّ على ثبوت الأحكام للموضوعات المضافة إلى الغير كالملكية والزوجة ونحوهما على كفاية تحققها في اعتقاده.

ثم إن الوجه في عدم الثمرة هو إنه لو حمل على الصّحة باعتقاد الفاعل لزم ترتيب الآثار أيضاً فيكون الحمل على الصّحة بحسب الواقع غير محتاج إليه أو مما لا معنى له على وجه، والحاصل: أن دليل وجوب الحمل على الصّحة بحسب الواقع لا يجري في الفرض، وإن كان ربما يتأمل فيه من لا خبرة له

(٢) لا يخفى وجه ما استظهره دام ظلّه، لأن المعنى المذكور، وإن كان أمراً ممكناً، إلا أنه خلاف ظاهر الأدلة على ما سبق شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السابقة سيما في الجزء الثاني من التعليقة فليرجع إليه، وأما استشكله دام ظلّه في الحمل على الصّحة بحسب الواقع على هذا التقدير، فالظاهر أنه في غير محله لتحقق السيرة على الحمل على الصّحة في الفرض من غير ريب وشك فهل ترى عدم اقتدائهم بمن يرى استحباب السّورة مع احتمال تركه في الصّلاة مع كونها واجبة عندهم بالتقليد، أو الاجتهاد حاشاً ثم حاشاً فكذلك الأمر في الحمل على الصّحة في المعاملات، فإنه لا ينبغي الارتباب في استقرار بنائهم على حملها على

من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

وإن جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الأدلة^(١)، بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل، لأنه الصحيح وسيجيء الكلام.

وإن كان عالماً بجهله بالحال^(٢) وعدم علمه بالصحيح والفاقد ففيه أيضاً الإشكال المتقدم خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً لتكليفه بالاجتناب كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

الصحة مع علمهم إجمالاً بوجود المخالفة في المسائل بينهم والحاملين بما لا يرجع إلى المتباينين في الواقعة الشخصية.

(١) لا يخفى عليك أنه قد يمنع من جريان جميع الأدلة في المقام سيما الإجماع القولي ولزوم الاختلال لولا اعتبار أصالة الصحة، إلا أنك خير بأن عدم جريان جميع الأدلة على تقدير تسليمه لا يفيد بعد جريان بعضها كالسيرة، فإن فيها غنى وكفاية. نعم قد يستشكل في أن الذي يقضي به دليل الحمل على الصحة هو ترتيب آثار الصحة الواقعية على فعل المسلم، وأما الحكم بأن اعتقاده موافق لاعتقاد الحامل عند عدم العلم باعتقاده فلا سيما إذا لم يكن مردداً بين المتباينين بالنظر إلى اعتقاد الحامل، لكنك خير بأنه لا يترتب على الحمل على الموافقة بحسب الاعتقاد ثمرة بعد الحمل على الصحة الواقعية كما قضت به السيرة القطعية الجارية في أبواب المعاملات من البيوع والإيجارات والأنكحة وغيرها والعبادات، وأما وعده دام ظله بالتكلم فيما ذكره فهو وعد لم يف به ظاهراً.

(٢) قد عرفت حال الإشكال المتقدم ويمكن القول بجريان أصالة الصحة في

وكذا إن كان جاهلاً بحاله^(١) إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض فلا بد من التبع والتأمل.

الأمر الثاني: أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان، قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال: «الضامن ضمنت وأنا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه، فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال البالغ أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقيق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون العقود عليه هو الحر، أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً انتهى، وقال في باب الإجارة ما هذا لفظه: «لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد

الفرض أيضاً على ما اعترف به دام ظله في مجلس البحث من جريان السيرة بالحمل على الصحة مطلقاً.

نعم جريانها فيما إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب لا يخلو عن تأمل.

(١) لا يخفى عليك عدم الإشكال في جريان أصالة الصحة في الفرض أيضاً نظراً إلى جريان السيرة قطعاً إن سلم منع الإجماع القولي ولزوم الاختلال ولا يضر العلم الإجمالي بأن كثيراً من العوام سيما أهل البوادي والقرى جاهلون بالحال إذ ليس هذا العلم الإجمالي أقوى تأثيراً من العلم الإجمالي بأن كثيراً من أعمالهم مخالفة للواقع مع عدم قدحه قطعاً من حيث عدم الابتلاء دفعة كما هو ظاهر مع أنك قد عرفت إمكان الحمل على الصحة مع العلم بجهل الفاعل مع احتمال مطابقة عمله للواقع اتفاقاً.

من الإيجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعترين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة يمينه، لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد والأصل في فعل المسلم الصحة، أما إذا حصل شك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعترية وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى أنني اشترت العبد فقال بعثك الحر انتهى، ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة رحمه الله قال في القواعد: «لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً، وكذا البحث في من عرف له حالة جنون»^{*} انتهى، وقال في التذكرة: «لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن، بل ضمننت لك قبله فإن عينا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي - إلى أن قال : وإن لم يعين وقتاً له فالقول قول الضامن يمينه، وبه قال الشافعي، لأصالة عدم البلوغ، وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مبطل والفرق أن المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على أهلية التصرف إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر وهنا اختلفا في أهلية التصرف فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه، وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد»^{*} انتهى موضع الحاجة، ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن

* قواعد الأحكام: ص ١٧٧.

* تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ٨٧.

الصغر وبين دعوى البائع إياه^(١) حيث صرح العلامة والمحقق الثاني بل جريان

(١) لا يخفى عليك أنه أراد دام ظلّه بذلك الكلام الإبراد على العلامة والمحقق الثاني بأنّ ظاهرهما التّسالم على جريان أصالة الصّحة فيما إذا اختلف البائع والمشتري في الصّغر وعدمه فادّعى البائع الصّغر حال البيع والمشتري البلوغ وإن عارضها العلامة بأصالة عدم البلوغ وضعفها المحقّق الثاني بأنّه لا معنى للمعارضة التي ذكرها بعد جريان أصالة الصّحة، هذا ولكن ذكر دام ظلّه في مجلس البحث بأنّه لم يظهر من المحقّق الثاني في باب البيع تسليم جريان أصالة الصّحة وإنّما أراد مجرد الاعتراض على العلامة بأنّه لا معنى للمعارضة المذكورة بعد تسليم جريان أصالة الصّحة، ولكن بزعمي القاصر أن كلامه في هذا الباب صريح في جريان أصالة الصّحة قبل إحراز الأركان وهو مناف صريح لما ذكره في الضّمان والإجارة، ولذا أورد عليه بعض مشايخنا بثبوت التّنافي بين كلامه في هذا الباب وكلامه في باب الضّمان والإجارة فالمتعيّن إذا نقل كلامهما في باب البيع حتّى يعلم حقيقة الأمر قال العلامة في القواعد في الفرض المذكور: «احتمل تقديم قول البائع مع يمينه، لأنّه مدّع للصّحة وتقديم قول المشتري لأصالة البقاء» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقال في جامع المقاصد أن الاحتمال الثاني: «في غاية الضّعف، لأنّ أصالة البقاء مندفة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع الصّحيح شرعاً، فإنّ صحّته يقتضي عدم بقاء الصّوبة فلا يعدّ معارضاً كما لا يعدّ احتمال الفساد معارضاً لأصالة الصّحة في مطلق الإقرار بوقوع عقد البيع.

فإن قلت: أصلاً قد تعارضاً للقطع بثبوت وصف الصّوبة سابقاً. قلت: قد انقطع هذا الأصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصّحيح كما يحكم بانقطاع أصالة بقاء ملك البائع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في صحّته وفساده ولو ثبت في هذه المسألة تعارض الأصلين لثبت تعارضهما فيما لو قالوا

أصالة الصحة وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة، وقد حكى عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة فعارضها بأصالة عدم البلوغ وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة^(١) ولزوم الاختلال هو

تباينا وادعى أحدهما الفساد والفرق غير واضح وكون الصبوة مستمرة لا دخل له في الفرق، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وهو كما ترى مناف صريح لما ذكره في البابين.

(١) لا يخفى عليك أن ما اختاره دام ظلّه من التعميم ممّا لا ريب في استقامته ووضوح صحته، لأنّ جريان السيرة على التعميم ولزوم الاختلال من التخصيص ممّا لا ينبغي أن يكون محلاً للإنكار، بل أقول: إنّه يمكن دعوى الإجماع المحقّق قولاً على بطلان التخصيص بما ذكره ثاني المحقّقين، لأنّه معنى عدم اعتبار أصالة الصّحة رأساً، فإنّه بعد إحراز أركان العقد من المتعاقدين الكاملين من الجهات المعترية فيهما والعوضين الجامعين لجميع ما اعتبر فيهما من الشّروط إذا شكّ في وجود ما يبطل العقد ويمنع من صحته وهو الشّروط المفسد مثل الشّروط المنافي لمقتضى العقد ونحوه لم يكن إشكال في الحكم بالصّحة لا من جهة أصالة الصّحة، بل من جهة أصالة عدم اشتراط هذا الشّروط في ضمن العقد وأصالة عدم وجود المانع من صحته.

ومن المعلوم أنّه لا دخل لها بأصالة الصّحة في فعل المسلم كما هو واضح فالإجماع على اعتبار أصالة الصّحة يقتضي الحكم باعتبارها فيما إذا لم يكن هناك أصل يقتضي الحكم بصحّة العقد إذ دعوى اختصاص الإجماع بما إذا كان هناك أصل على طبقها كما ترى، لأنّ مرجع التّخصيص المذكور حقيقة إلى إلقاء أصالة

التعميم، ولذا لو شك المكلف أن هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة، ولو قيل إن ذلك من حيث الشك^(١) في تملك البائع البالغ وأنه كان في محله أم كان فاسداً جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً. ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من: «أنه لا وجود للعقد^(٢) قبل استكمال أركانها»، إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وإن أراد الوجود العرفي فهو يتحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم.

الصحة وعدم اعتبارها رأساً فكيف يمكن أن يراد من الإجماع على اعتبارها ودعوى أن الشك في الصحة والفساد، وإن كان مسبباً عن الشك في وجود المفسد والمبطل، إلا أنه لا يمكن خلو العقد عنه إلا على القول بالأصل المثبت فأصالة الصحة محتاج إليها فاسدة، مضافاً إلى منافاتها لمقالة المخصص بعدم وجود الوسطة أصلاً مع أنه على تقدير وجودها من الوسائط الخفية فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أنه ينبغي للأستاذ العلامة أن يجيب عن التوهم المذكور ثانياً: بأننا نفرض الكلام فيما إذا وقع الشك المذكور مع الشك في، بلوغ البائع أيضاً، فإن الظاهر جريان السيرة على الحمل على الصحة كما أن الظاهر عدم الخلاف أيضاً في الحمل على الصحة، اللهم إلا أن يقال إن ذلك ليس من جهة أصالة الصحة، بل من جهة قاعدة الشك بعد الفراغ والتجاوز عن المحل بناء على تعميم القاعدة لما يشمل المقام ولا دخل لها بأصالة الصحة فاستقرار السيرة على الحمل على الصحة مسلم إلا أن مستند عمل المسلمين ليس أصالة الصحة، بل قاعدة الشك بعد التجاوز عن المحل حتى لو فرض القطع ببلوغه وشك بعد العقد في، بلوغ البائع، فإنه يوجب الشك في صحة عمله أيضاً، لأن العقد قائم بهما معاً وبفساد كل من الإيجاب والقبول يفسد أصل العقد كما هو واضح فتدبر.

(٢) يرد على ما ذكره زيادة على ما ذكره دام ظله النقص بما سلم جريان أصالة

وأما ما ذكره من: «الاختلاف في كون المعقود عليه^(١) هو الحر، أو العبد»،

الصَّحَّة فيه، فإنه كما قال بعدم وجود العقد قبل إحراز شرائط المتعاقدين والعوضين كذلك نقول بعدم وجوده قبل إحراز ما هو المبطل له، فإن أجاب بأن وجود العقد محرز في هذا الفرض، وإن لم يحرز وجوده شرعاً لاستلزامه القطع بالصَّحَّة نجيب عما ذكره بأن وجود العقد فيما فرضه أيضاً محرز عرفاً، والحاصل: أنَّ الفرق في صدق العقد عند الشك في وجود ما هو المعتبر في صحته، أو عدم ما يعتبر فيه ضعيف جداً، فإن قال: إنه يرجع عند الشك في وجود المبطل إلى الأصل، لأنَّ العدم على طبق الأصل وهذا بخلاف الوجود، فإنه على خلاف الأصل نجيب عنه: أولاً: بأنَّ الأصل المذكور لا يثبت وجود العقد، لأنه ليس من الأحكام الشرعية.

وثانياً: بما عرفت من أنه بعد التمسك بالأصل لا معنى للتمسك بأصالة الصَّحَّة لارتفاع الشك عنها بحكم الشارع بعد البناء على جريان الأصل فهذا لا يكون فارقاً أيضاً.

(١) لا يخفى عليك ما في العبارة من الإشكال فالأولى أن يذكر أولاً حكم التداعي في المعين في التملك المجاني، أو المعاوضي ثم يذكر حكم التداعي في الكلّي بقسميه، ثم إنَّ الفرق في جريان أصالة الصَّحَّة بين كون الدَّعوى في التملك المعاوضي وغيره مشكل كما أنَّ الفرق بين كون الدَّعوى في المعين، أو الكلّي أشكل وإن ذكره في المسالك لكننا كلَّما تأملنا لم نفهم الفرق بينهما أصلاً قال فيه بعد جملة كلام له متعلق بقول المصنّف إذا قال بعتك بعبد فقال بحرّ، أو قال فسخت قبل التفرّق وأنكر الآخر فالقول قول من يدعي الصَّحَّة إلخ ما هذا لفظه وربما استشكل الحكم في الأوّل مع التعيين كبعتك بهذا العبد فيقول، بل بهذا الحرّ، فإنَّ منكر نقل العبد إن كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته،

فأراد به حرّاً معيناً كزيد وعبداً معيناً كسعيد فإن كان الدعوى على مجرد تمليك أحدهما بأن قال أحدهما لمولى العبد ملكتني عبدك وقال المولى ملكتك زيداً الحر فلا إشكال في كون القول قول منكر تمليك العبد، لأن صاحبه يدعي عليه تمليك عبده فيحلف على عدمه، وأما هو فلا يدعي على صاحبه شيئاً، لأن دعوى تمليك الحر لا يتضمن مطالبة المدعي بشيء وإن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للآخر المملوك حرّاً، أو عبداً فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين وهي ما لو قال بعتك بعبد فقال، بل بحر فراجع كتب الفاضلين والشهيديين وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

وأما ما ذكره من: «أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً» فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك في أن الإبراء، أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا كان الشك في ركن

وإن كان هو البائع فهو ينفي انتقال عبده عنه فالأصل معهما في الموضعين ولأنه يرجع إلى إنكار البيع فيقدم قول منكره ثم قال.

نعم لو لم يتاف الصّورتين توجه ما ذكره انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خير بأن ما ذكره قدس سره من التعليل لا فرق فيه عند التحقيق بين كون الدعوى في تملك الكلّي، أو الجزئي، فإن منكر تملك العبد الكلّي إن كان المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته، لأن المفروض أن شراءه الحر لا أثر له، وإن كان هو البائع فهو ينفي انتقال عبد كلّي منه إلى المشتري، فالتحقيق هو الحكم بكون الأصل في الصّورتين مع من يدعي تمليك العبد، لأن أصالة الصّحة حاکمة على ما ذكره في المسالك من الأصل على تقدير إثباته وقوع العقد على العبد.

آخر من العقد كأحد العوضين، أو في أهلية أحد طرفي العقد فيمكن أن يقال إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً.

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم فإن الضمان حيثئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ، أو غيره وليس له طرف آخر فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً.

لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين فراجع. نعم يحتمل ذلك في عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد^(١) ليس لتقديم قول مدعي الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحاً كان، أو فاسداً لأصالة عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة وإن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً هذا ولا بد من التأمل والتبع.

(١) لا يخفى عليك أنه دام ظله أراد بذلك الكلام الإشارة إلى أن التفصيل المذكور راجع في الحقيقة إلى إنكار اعتبار أصالة الصحة مطلقاً، فإن الحكم بالصحة في صورة الاختلاف في وجود الشرط المفسد للعقد لا يحتاج إلى أصالة الصحة في الفعل الصادر من المسلم، بل نفس أصالة عدم وجود الشرط كافية في الحكم بالصحة على ما أسمعناك شرح القول فيه وتوهم كون الأصل المذكور من الأصول المثبتة فلا يغني عن أصالة الصحة فاسداً جداً، مع أن كونه مثبتاً غير قاذح على ما اختاره المحقق الثاني قدس سره فتأمل.

الثالث: أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك^(١) في بعض

(١) لا يخفى عليك أنه قد يقال بأن مقتضى الترتيب الطبيعي هو تقديم الأمر الرابع على الأمر الثالث في الذكر، لأن اشتراط وجود الصحيح والفاقد للفعل الصادر من المسلم في حمله على الصحيح مقدم على كون الصحيح في كل فعل إنما هو بحسبه، لأنه متأخر كما ترى عن وجود القسمين له وكيف كان لا إشكال في استقامة ما ذكره دام ظلّه ووضوح صحته بحيث لا ينبغي الارتياب فيه، فإن معنى حمل فعل المسلم على الصحيح هو الحكم بأن الصادر والموجود منه في الخارج هو الفرد المترتب عليه الأثر الشرعي، أو العرفي الممضى عند الشارع، بمعنى كونه ممّا يترتب عليه الأثر المقصود منه عند الشارع، أو العرف والشرع معاً. ومن المعلوم الواضح عند كل أحد أن الأثر المقصود من الأفعال عند الشارع والعرف ليس أمراً واحداً، بل يختلف باختلاف الأفعال فقد يكون المقصود من فعل شيئاً ومن فعل آخر شيئاً آخر فلا يعقل إذا معنى لحمل فعل المسلم على الصحيح إلا البناء على كونه ممّا يترتب عليه الأثر المقصود منه عند الشارع، أو عند العرف والشرع فصحة الجزء في مرتبة جزئيه، أو الشرط في مرتبة شرطيه كونه بحيث لو انقسم إليه تمام ما يعتبر في وجود الكل، أو المشروط، أو في تأثيره فيما وجد في الخارج أثر في مقابل فاسدهما الذي لا يكون كذلك كما أن صحة السبب مثلاً كونه بحيث لو وجد في الخارج ترتب عليه المسبب في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك على التسامح في الإطلاق، فإذا شك في أن الإيجاب الصادر من المسلم، أو القول الصادر منه في البيع مثلاً وقع، بلفظ الصريح، أو العربي، أو الماضي بناء على اعتبارها في تأثير الإيجاب وعدم لغويته على ما عليه بناء المشهور في العقود اللازمة بنى على كونه مشتملاً للأموار المذكورة، لأن الإيجاب مثلاً بدونها ليس ممّا يترتب على العقد المركب منه ومن القبول الجامع لجميع

الشّرائط المعتمدة في ترتّب الأثر عليه أثر على ما هو قضيّة كلام المشهور.

وأما إذا شكّ بعد القطع بوجود الإيجاب من البائع مثلاً جامعاً لجميع الشّرائط المذكورة وغيرها ممّا له مدخل في تأثيره في مرتبة جزئية في تحقّق القبول من المشتري لم يكن معنى للحكم بوجوب البناء على وجود القبول من المشتري من جهة أصالة الصّحة في الإيجاب، لأنّ مع القطع بعدم تحقّق القبول يقطع بصحة الإيجاب لعدم ارتباط صحة أحد الجزءين بوجود الآخر، بل لا يعقل معنى لذلك، لأنّ جميع الأجزاء في مرتبة واحدة بالنسبة إلى تحقّق الكلّ لا يعقل أن يجعل وجود أحدها شرطاً في تأثير غيره، وإلّا لزم الخلف كما هو واضح وكذلك الكلام فيما إذا شكّ في حصول الشرط في تحقّق الشّيء مع القطع بوجود مركّب يكون مع الشرط المذكور علّة تامّة لوجود الشّيء بحيث يكون اعتباره في ترتّب الأثر في عرض الأجزاء لا بأن يكون معتبراً في صحة الأجزاء في مرتبة جزئيتها كشرط الجزء كما إذا شكّ في تحقّق القبض في الهبة والصّرف والسّلم والوقف بناء على اشتراطه في النّقل والانتقال بعد القطع بتحقّق العقد الجامع لجميع ما يعتبر في صحته في مرتبة ذاته من الصّراحة والعريّة والماضيّة والموالاتة بين الإيجاب والقبول والترتيب بينهما إلى غير ذلك، فإنه لا معنى، لأنّ يحكم بتحقّق الشرط المزبور بإجراء أصالة الصّحة في المركّب المذكور لمكان القطع بصحته على فرض القطع بعدم تحقّق الشرط المذكور فضلاً عن صورة الشكّ وهكذا الأمر فيما إذا شكّ في حصول النّقل والانتقال من جهة الشكّ في تحقّق الرضا ممّن يعتبر رضاه في حصولها فأصالة الصّحة في العقد الفضولي فيما شكّ في لحقوق الإجازة لا تقتضي بتحققها، فالأصل في هذا الشكّ الفساد كالشكّ في تحقّق القبض فيما يعتبر فيه من العقود وقس على ما ذكر جميع ما يرد عليك من الصّور، فإذا شكّ في تحقّق التّطهير من الغسل الصّادر من المسلم فإن كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في

الأمر المعتبر شرعاً في صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه.

مثلاً: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالإيجاب بالفارسي بناء على القول باعتبار العرية فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من

تحقق الغسل بالماء المطلق، أو المضاف ونحوه مما يعتبر في تحقق الأثر المقصود من الغسل فلا إشكال في الحمل على الصحة والحكم بحصول الطهارة للمغسول، وإن كان مسبباً عن الشك في حصول الغسل مرتين، أو مرة بناء على اعتبار التعدد، أو حصول العصر وعدمه بناء على اعتباره في حصول الطهارة فلا إشكال في عدم جواز الحكم بحصول الطهارة من جهة حمل الغسل الصادر من المسلم على الصحة.

ثم إن هذا الذي ذكره مما لا إشكال فيه أصلاً. نعم هنا كلام بالنسبة إلى أصل البناء على عدم الحكم بتحقق الطهارة ونحوها من الآثار المقصود إحرازها بإجراء أصالة الصحة في الجزء يرجع حاصله إلى أن عدم جريان أصالة الصحة في الجزء وعدم اقتضاها تحقق الأثر المقصود، وإن كان حقاً، إلا أنه لا يمنع من الحكم بتحقيقه من وجه آخر وهو إجراء أصالة الصحة في نفس الأمر المردد بين ترك الجزء وفعله الصادر من المسلم، أو ترك الشرط وفعله، فإن أصالة الصحة ليست مختصة بفعل المسلم، بل مجراها أعم منه وهو مطلق الأمر الصادر منه المردد بين الفعل والترك، ولذا لو شك في أن الإمام يقرأ السورة في الصلاة مثلاً يني على أنه يقرأها مع أنه لم يحرز عنوان فعل له يشك في صحته وفساده فليكن هذا على ما ذكر منك حتى يأتيك البيان وشرح هذا الكلام منا بعد هذا إن شاء الله تعالى.

البائع فلا يقتضي أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة، أو في الصرف، أو السلم بعد العلم بتحقيق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد. وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح إحرازها بأصالة الصحة وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحح طارئاً عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن، أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك.

ومما يتفرع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن^(١) الآذن في بيع الرهن

(١) لا يخفى عليك صحة ما فرعه دام ظله على ما ذكره من القاعدة، لأن صحة كل من الإذن والرجوع صحة شائبة نظير صحة الأجزاء وسائر الشرائط، لأن صحة الرجوع كونه بمرتبة توجب فساد العقد الواقع بعده في مال الرجاع عن إذنه في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، فإذا لم يقع عقد بعده سواء وقع قبله أم لا فليس هذا مما يوجب فساد الرجوع، بل قد يقال بأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في أصل تحقق موضوع الرجوع، لأن تحققه مفهوماً يتوقف على عدم تحقق المأذون فتأمل.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الإذن، لأن معنى صحة الإذن كونه بحيث لو وقع المأذون عقيه ترتب عليه الأثر فلو لم يقع عقيه المأذون فلا توجب هذا فساد الإذن، بل لا معنى لتوهم جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى الإذن في الفرض وإن قيل بجريانها بالنسبة إلى الرجوع، لأن الإذن في حال وجوده قد وجد صحيحاً جامعاً للشرائط وإنما الشك في ارتفاعه ويقائه فأين مورد جريان أصالة الصحة في الإذن.

نعم ذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي أنّه يمكن إجراء أصالة الصّحة في الرّجوع في مقامات آخر كما إذا اختلف في أنّ الرّجوع وقع قبل انقضاء العدة، أو بعدها، أو وقع في حال الإحلال، أو الإحرام، فإنّ من شرائط تأثير الرّجوع في مرتبة نفسه عند الشارع وفي نظره في الموضعين أن يقع قبل انقضاء العدة وفي حال الإحلال نظير الإيجاب والقبول بالعربي في العقود اللازمة على مذهب المشهور وهذا بخلاف الرّجوع في المقام، فإنه لا يتفاوت الأمر في صحته في نفسه بين أن يقع بعد البيع، أو قبله فتدبر. وكيف كان لا إشكال في صحّة ما ذكره دام ظلّه بالنسبة إلى المقام إنّما الإشكال فيما نسبته إلى بعض الأصحاب من إجراء أصالة الصّحة في الإذن كما في الرّجوع، فإنّ الظاهر أنّ أحدا لم يقل به وإنّما الذي التزم به بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع جريان أصالة الصّحة في الرّجوع حيث قال بعد جملة كلام له في الرّد على ما ذكره في المسالك ردّاً على ثاني المحقّقين ما هذا لفظه: «وثانياً: أنّه لا ريب في الحكم بحصول الشرائط بعد وقوع الفعل، وإن كان الأصل يقتضي عدمها كما لو شكّ في الطّهارة، أو الاستقبال، أو التّستر، أو نحو ذلك بعد الصّلاة خصوصاً إذا كان أصلها ثابتاً كما لو تيقّن الحدث بعد الفراغ من الصّلاة، ولكن لم يعلم سبقه عليها، أو بالمعكس فقله إنّ الشرائط لا بدّ من إحرازها بيقين، أو استصحاب إن أراد به قبل التلبّس بالفعل فهو مسلّم، ولكنه غير ما نحن فيه، وإن أراد بعده فهو واضح المنع ضرورة اقتضاء أصالة صحّة فعل المسلم ما ذكرنا وساق الكلام إلى أن قال فقد يتّجه دعوى جريان أصالة صحّة البيع التي يكفي فيها احتمال عدم الرّجوع قبله، ففي الحقيقة سقوط حقّه بإذنه لا بأصالة الصّحة، إلّا أنّه يعارض ذلك أصالة الصّحة في رجوعه ضرورة كونه فعلاً من أفعال المسلم الذي ينبغي على الصّحة التي هي هنا الحكم بكونه قبل البيع حتّى يؤثر فساداً فصحيحه ذلك وفاسده

والراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح فلا يمكن أن يقال كما قيل من أن أصالة صحة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً ولا أن أصالة صحة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً، لأن الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عن له أهلية ذلك والتسلط عليه.

فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه الأثر ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً أما لو لم يقع عقيب الأول

الواقع بعد البيع لعدم تأثيره انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وهو كما ترى لا إشعار فيه بجريان أصالة الصحة في الإذن كما لا إشعار فيما أهملنا نقله، بل الظاهر من مجموعه عدم جريان أصالة الصحة في الإذن وإن صرح بجريان الاستصحاب فيه في الجملة كما صرح به غيره. وبالجملة: توهم جريان أصالة الصحة في الإذن مما لا معنى له ولم يتوهم أحد، وإن كان ما ذكره شيخنا المتقدم في شرحه بالنسبة إلى أصالة الصحة في الرجوع محل مناقشة من وجه آخر أيضاً وهو معارضة أصالة الصحة في الرجوع مع أصالة الصحة في البيع، أو استصحاب الإذن، لأن أصالة الصحة في الرجوع حاکمة على الأصلين كما لا يخفى، مضافاً إلى عدم جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى البيع أصلاً بعد الشك في رضا من يعتبر رضاه، لأن الصحة الشأنيّة مفروضة قطعاً وغيرها ليس من آثاره، لأن الأصل في بيع مال الغير، أو ما يتعلق به حق الغير الفساد مع قطع النظر عن إذنه كما عرفته عن قريب كما أن ما أفاده قدس سره رداً على المسالك من أنه لا ريب في الحكم بحصول الشرائط بعد وقوع الفعل محل مناقشة أيضاً ضرورة افتراق أصالة الصحة في فعل النفس الراجعة إلى قاعدة الشك بعد الفراغ مع أصالة الصحة في فعل الغير، وقد عرفت تحقيق القول في مقتضى القاعدة عند التكلّم فيها.

فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى. نعم بقاء الإذن إلى أن يقع البيع^(١) قد يقضي

(١) لا يخفى عليك أنه قد تكرر في كلماتهم التمسك باستصحاب الإذن وأصالة عدم البيع قبل الرجوع ونحوهما في المقام، إلا أنك خير بأن أكثرها، بل كلها أصول مثبتة لا تعويل عليها عندنا.

نعم ذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه أن استصحاب الإذن فيما لو شك المأذون حين إرادة البيع في رجوع الآذن عن إذنه ممّا لا ريب فيه وفي إفادته جواز البيع وترتب الآثار عليه، لأنه ممّا يترتب على بقاء الإذن إلى زمان إرادة البيع، بلا توسيط أمر عقلي، أو عاديّ وهذا بخلاف استصحابه بعد وقوع البيع، فإنه ممّا لا يترتب عليه صحة البيع إلا بإثبات كونه واقعاً عن إذن وهو ليس من الأحكام الشرعية فتدخل بهذا الاعتبار في الأصول المثبتة ثم ذكر دام ظلّه أنه لا غرابة فيما ذكرنا ولا تعجب فيه، فإنه كثيراً ما يختلف حال الأصل قبل الفعل وبعده، ألا ترى أنه لو شك أحد المتبايعين في، بلوغ صاحبه حين إرادة البيع لم يكن له البيع وترتيب الآثار عليه بخلاف ما لو شك هذا الشك بعد البيع، فإنه لا يلتفت إلى الشك المذكور وهكذا الأمر في كثير من المقامات، ولكنك خير بإمكان المناقشة فيما ذكره دام ظلّه، وإن كان الفرق الذي ذكره في المثال في المقيس عليه في غاية الاستقامة، إلا أن القياس في غير محلّه حيث إن قضية قاعدة الشك بعد الفراغ، أو أصالة الصحة في الفعل هو الحكم بصحة البيع فيما لو شك في صحته وفساده بعد وجوده حيث إنه لا وجود لهما قبل الفعل وهذا بخلاف المقام الراجع إلى التمسك بالاستصحاب، فإن من آثار بقاء الإذن إلى حين وقوع البيع هو الحكم بحصول النقل والانتقال شرعاً ولو كان الشك حاصلًا بعد البيع ولا يحتاج إلى إثبات واسطة

بصحته وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضي بفساده لكنهما لو تما لم يكونا من أصالة صحة الإذن بناء على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين تبعاً لبعض.

والحق في المسألة ما هو المشهور^(١) من الحكم بفساد البيع وعدم جريان

حتى يدخل في الأصول المثبتة ولو كانت هناك واسطة لم يفرق بين الصورتين. اللهم إلا أن يقال إن الأصل في بيع مال الغير، أو ما تعلق به حق الغير المانع من بيعه الفساد كما في بيع الوقف وأشباهه ولا يجوز الحكم بالصحة إلا بعد إثبات وقوع البيع عن إذن مجوزة فتأمل.

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما أفاده دام ظله بعد التأمل فيما ذكرنا أما في الرجوع والإذن فواضح، وأما في البيع فلما عرفت من أن صحته في مرتبة ذاته التي يعبر عنها في لسان جمع بالصحة الشأنية موجودة قطعاً وصحته، بمعنى حصول النقل والانتقال عقلية ليست من آثاره، بل من آثار المجموع المركب منه ومن رضا ذي الحق، ولذا لم يقل أحد بجريان أصالة الصحة في بيع مال الغير، أو المرهون فيما إذا شك في تحقق الرضا رأساً، وإنما أوجب التوهم في المقام تحقق الإذن في السابق فربما يتوهم من جهة استصحابه أنه يمكن إجراء أصالة الصحة في المقام، مع أنك خير بأن هذا التوهم في كمال الظهور من الفساد، لأن الاستصحاب المذكور لو كان جارياً في المقام لاقتضى الصحة بنفسه وإن قطع النظر عنه لم يجر أصالة الصحة أصلاً فهي ساقطة على كل تقدير، وهذا ما يقال إن الأصل الثانوي في بيع مال الغير وشبهه الفساد ولا يجري فيه أصالة الصحة، بل لا بد في الحكم بصحته من إحراز الإذن من ذي الحق ونحوه.

نعم قد يقع الإشكال، بل الكلام في بعض الموارد من جهة الكلام في تشخيص

أصالة الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الإذن ولا في الرجوع.

أما في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن، وقد تقدم أن صحة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقيق الرضا ممن يعتبر رضا سواء كان مالكا كما في البيع الفضولي أم كان له حق في المبيع كالمرتهن.

وأما في الإذن فلما عرفت من أن صحته تقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيب لا بوقوعه عقيب كما أن صحة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا أن البيع وقع بعده والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التسع في كلمات الأصحاب.

الرابع: أن مقتضى الأصل ترتيب الشك^(١) جميع ما هو من آثار الفعل

المشروط كما في بيع الوقف المشروط صحته بوجود المسوغات الشرعية، فإنه إن كان شرطاً في أصل تأثير العقد كالمقصد والعربة ونحوهما كان مقتضى الأصل عند الشك ووقوع النزاع بعد البيع الحكم بالصحة، وإن كان شرطاً في النقل في قبالة العقد كما في القبض المعتبر في الوقف والهبة ونحوهما كان مقتضى الأصل عند الاختلاف والشك بعد البيع الحكم بالفساد على ما أسمعناك، وقد ذكرنا ما هو الحق عندنا وفصلنا القول فيه فيما كتبناه في كتاب الوقف من أراد الوقوف عليه فعليه بالمراجعة إليه.

(١) الفعل الصادر من المسلم قد لا يكون له صحيح وفساد سواء تعلّق به حكم شرعي أم لا كالغسل من حيث هو غسل والتطهير ونحوهما، وقد يكون له صحيح وفساد كالغسل بعنوان التطهير مثلاً.

أما الأول: فلا إشكال في خروجه عن محل النزاع.

وأما الثاني: فهو على وجهين:

أحدهما: ما ترتب على صحيحة رفع تكليف عن المكلف وإسقاطه عنه.
 ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل ترتب عليه آثار أخر وفي كلّ منهما قد يترتب
 الحكم الشرعي على ما كان صحيحاً ولو عند الفاعل كصحة صلاة المأموم البعيد
 عن الإمام المترتبة على صحة صلاة غيره القريب عنه ولو باعتقاده المخالف
 لاعتقاد هذا المأموم وهذا بخلاف صحة صلاة الإمام، فإنّ المعتبر منها الصحة
 الواقعية والفرق ما استفيد من الدليل من أنّ المانع من اقتداء الثاني هو أجنبيته عن
 الإمام المرتفعة بتوسط غيره من المأمومين المشغولين بالصلاة المحكومة بصحتها
 ولو باعتقادهم وهذه بخلاف صلاة الإمام، فإنّ المعتبر فيها ليس ما ذكر وكالصلاة
 على الميت المسقطه للتكليف عن غير المصلي من المكلفين بها على الكفاية ولو
 كانت صحيحة باعتقاد المصلي المخالف لاعتقاد غيره من المكلفين على ما هو
 قضية كلمة جماعة من الأصحاب وقد يترتب على ما يكون صحيحاً واقعياً وأمثله
 كثيرة في كلّ من القسمين.

وقد عرفت حكم القسم الثاني من القسمين بقسميه مراراً ولا إشكال في القسم
 الأول من أولهما أيضاً إنّما الكلام في القسم الثاني منه فنقول إنّ رفعه التكليف عن
 الغير قد يكون من حيث كون الفاعل نابياً عنه كالحجّ عن العاجز وكالصلاة عن
 الميت بالنسبة إليه، وقد يكون من حيث كونه آلة كإعانة العاجز في وضوئه، وقد
 يكون من حيث كونه سبباً سواء كان بتسبب من الغير كالصلاة عن الميت من
 جهة استنجار الولي، أو لم يكن له مدخل في إقدامه بالفعل كالصلاة على الميت،
 بمعنى كون إقدام المكلف بمقتضى تكليفه وإتيانه به رافعاً للتكليف عن الغير كما
 هو الحال في جميع الواجبات الكفائية لا إشكال في القسم الأخير من هذه
 الأقسام، بل لم يخالف أحد في جريان أصالة الصحة فيه واقتضاءها رفع التكليف
 عن الغير.

وأما غيره من الأقسام المتقدمة عليه فقد يستشكل فيها بأن الفعل فيها ذو جهتين جهة استناد إلى الفاعل وجهة استناد إلى غيره والذي يقتضيه أصالة الصّحة في فعل المسلم إنّما هو الحكم بصحّته من الجهة الأولى وترتيب آثار الفعل الصّحيح عليه من هذه الجهة كوجوب إعطاء الأجرة ونحوه فيما لو فرض وقوع الفعل بعنوان الاستحجار لا الحكم بحصول براءة ذمّة الغير المترتب على الجهة الأخرى، فإنه لا يكفي فيه أصالة الصّحة، بل لا بدّ من طريق شرعي آخر كعدالة الفاعل، أو إخباره وإن لم يكن عادلاً بناء على اعتبار خبر الفاسق في المقام ونحوه ممّا لا يعلم غالباً إلّا من قبل المخبر فتأمل.

ومن هنا اشترط جماعة العدالة في المتوضّي غيره والثائب عن العاجز في الحجّ ومن الميّت في صلاته، بل نسب اعتبارها إلى المشهور وأولى بالإشكال القسم الأوّل وهو ما لو كان الفاعل ثائِباً عن غيره، فإنه إن لوحظ الفعل من حيث قيامه بالفاعل على ما هو قضية أصالة الصّحة لم يقتض الحكم بصّحة الحكم ببراءة ذمّة المنوب عنه، لأنه ليس من آثاره فائباته بها يشبه التّعويل على الأصل المثبت وإن لوحظ من حيث كونه فعل المنوب عنه بالتّزليل لم يجر فيه أصالة الصّحة، لأنه ليس فعل الغير هذا حاصل ما أفاده دام ظلّه من الإشكال، وإن كان بعض مواضع بيانه غير نقي عن الاضطراب، ولكنك خبير بإمكان التّفصّي عن الإشكال المذكور بأن الصّحة من الجهة الثانية من آثار الصّحة من الجهة الأولى إذ لا معنى لحكم الشارع بالبناء على صحّة فعل المتوضّي إلّا البناء على براءة ذمّة العاجز من الوضوء كاستحقاقه الأجرة لو كان فعله بعنوان الاستحجار، وأما حكم بعض باشرط العدالة في المتوضّي وحكم المشهور باشرط العدالة في الثائب عن الحيّ والميّت فليس من جهة عدم كفاية أصالة الصّحة في الحكم بحصول براءة ذمّة العاجز، أو المنوب عنه بعد إحراز كون الفاعل في مقام إبراء ذمتهما وكون

صدور الفعل عنه بهذا العنوان والشك في إخلاله ببعض الأمور المعتبرة في صحته شرعاً كما يشك في إخلاله ببعض الأمور المعتبرة في المكلف به فيما يأتي به عن نفسه، بل من جهة إحراز كونه في مقام الإبراء بناء على كفاية ما يحصل من عدالته من الظن في الحكم بحصول المعنى المذكور شرعاً على ما ستقف عليه عن قريب إن شاء الله ولم يعلم منهم اشتراط العدالة على تقدير إحراز كون الفعل صادراً عن الفاعل بعنوان الإبراء ولو ظهر من بعضهم فلا دليل له أصلاً، هذا مجمل القول في التفصّي عن الإشكال الوارد بقول مطلق.

وأما الإشكال الوارد في خصوص القسم الأول فيمكن الذب عنه بأن الفعل الصّادر عن الغير بعنوان النّياية، وإن كان له اعتباران وجهتان إلا أن اعتبار صدوره بعنوان النّياية لا يوجب خروجه عن فعل الغير واقعاً كيف وهو خلاف الحسن فللشارع أن يأمر المنوب عنه بالبناء على صحّة الفعل الصّادر عنه من حيث كونه فعلاً صادراً عن مسلم بعنوان النّياية عنه، وكذا من يستأجر عن الغير كالوصيّ والولد الأكبر فيما يستأجر عن الموصي، أو والده من العبادات البدنية.

هذا فالحق أن أصالة الصّحة في نفسها يقضي بعدم الفرق بين الأقسام والحكم بحصول براءة الذمة ورفع التكليف في جميعها، إلا أن هنا شيئاً يمكن أن يحكم بالنظر إليه بوجوب رفع اليد عن أصالة الصّحة في مواضع الإشكال من الأقسام المذكورة التي عرفتها وهوان قضية آية النّيا بمقتضى التعليل هو التّبين في جميع ما يصدر من الفاسق والتّثبت فيه، سواء كان قولاً، أو فعلاً فلو كلف الشخص بإيجاد فعل ولو تسيباً ووجب عليه ذلك لم يجزيه إيجاداً بيدن الفاسق وفعله بجعله واسطة في رفع التكليف المتوجّه إليه لاحتمال عدم إتيانه بالفعل على الوجه المعتبر في الشرع والمفروض عدم ما يرفع هذا الاحتمال في الفاسق لعدم وجود الملكة الرّادعة له بخلاف العادل، فإن ما فيه من الملكة الرّادعة تمنع من إقدامه

بالمعصية، ومن هنا حكموا بعدم جواز جعله وصياً وقيماً ووليّاً في الأوقاف وغيرها لا يقال إن مقتضى التعليل هو التبيين في أمر العادل أيضاً، لأن ملكة العدالة لا توجب عصمته حتى يتنفي مقتضى التعليل عنه فالعادل والفاسق سيان إذا بالنظر إلى مقتضى الآية، لأننا نقول الأمر، وإن كان كما ذكر لو كان المراد من التبيين هو التبيين العلمي على ما هو قضية التحقيق عندنا من تقديم ظهور التعليل على ظهور القضية الوصفية، أو الشرطية في المفهوم لو فرض لها مفهوم في المقام إلا أن من المحتمل كون المراد من التبيين المعنى الأعم الشامل للاطمئنان أيضاً، فإن ملكة العدالة في العادل توجب بنفسها الاطمئنان بأمره إلا أن البناء على ذلك في غاية الإشكال.

وتحقيق الكلام فيما يتعلق بالمقام وتفصيله يطلب مما قدّمناه في الجزء الأول من التعليق عند الكلام على الاستدلال بآية النّيا هذا ما يقتضيه التحقيق عندنا، وأما بناء على ما هو المعروف في ألسنتهم من وجود المفهوم للآية فلا إشكال في اندفاع السؤال المذكور، ومن هنا بنوا على كفاية العدالة في النائب وأمثاله وإن ذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه أن اعتبار العدالة عندهم في هذه المقامات ليس من جهة التفصيل في جريان أصالة الصّحة عندهم فيها بين فعل العادل والفاسق، بل من جهة اعتبار قول المخبر عن وجود الفعل عنه على الوجه المعتبر ولو كان بالإخبار الفعلي والحالي، بمعنى كونه على حال لو سئل منه لا خبر بوجود الفعل على الوجه المعتبر ولو فرض فقد هذا لم يحكم بصحة عمله ولو كان عادلاً فالحجّة إذا غير أصالة الصّحة هذا ملخص ما أفاده دام ظلّه العالي وهو كما ترى مبني على الإشكال الذي ذكره في جريان أصالة الصّحة في فعل النائب ونحوه من حيث الحكم بحصول براءة ذمّة المنوب عنه، ولكنك خير بإمكان المناقشة فيما أفاده بأن حمل كلامهم على ما ذكر لا قرينة له أصلاً، مضافاً إلى أنه لا دليل على

اعتبار خبر العادل بالمعنى المذكور سيّما في الموضوعات الخارجيّة فتدبر.

لا يقال لو كان الأمر كما ذكرته من كون المستند عندهم في اعتبار العدالة في الثّاب وأمثاله هو آية النّبيا لزم الحكم بعدم الفرق بين العادل والفاسق لو علم بصدور الفعل منه على الوجه الصّحيح، أو ظنّ ذلك بالظنّ الاطمئنانى بناء على كون المراد من التّبين ما يشمل ذلك، لأن اعتبار العدالة وامانيّة الفسق في الآية إنّما هو من حيث الطّريقيّة لا الموضوعيّة، وإلا لم يكن معنى لتعليل الحكم فيها بإصابة القوم في التّدم على تقدير عدم التّبين، لأنّا نقول مقتضى القاعدة الالتزام بما ذكر على ما هو صريح غير واحد، وإن كان ربما ينافيه كلمات جماعة في بعض هذه المقامات إلا أنّها ضعيفة فتدبر.

لا يقال: لو كانت الآية مانعة من التّعويل على أصالة الصّحة في فعل الفاسق فيما يراد تحصيل البراءة عن التّكليف بفعله وأشباهه ممّا حكمت فيه باشتراط العدالة في الفاعل في إجراء أصالة الصّحة لمنعت من إجرائها في جميع المقامات فلا بدّ من أن يجعل ما دلّ على اعتبار أصالة الصّحة مخصّصاً لعموم الآية كما يخصّص بما دلّ على اعتبار قول الفاسق في بعض المقامات، لأنّا نقول نمنع من دلالة الآية على عدم جواز التّعويل على أصالة الصّحة في فعل الفاسق في غير ما حكمنا باشتراط العدالة فيه، لأن الآية إنّما تمنع من استئمان الفاسق وإيكال الأمر إليه وتحصيل غرض بواسطته لا عن مجرد حمل فعله على الصّحيح فتأمل. هذا ملخّص ما قيل، أو يقال في توضيح المرام وبقي بعد هنا خبايا في زوايا لم نتمرّض لها، وينبغي التّنبية على أمرين:

أحدهما: أن ما ذكره دام ظلّه في صدر هذا الأمر من التّمثيل لما يجري فيه أصالة الصّحة من الغسل بعنوان التّطهير إنّما هو فيما فرض الشكّ في حصوله على الوجه المعتبر في الشّرع كما إذا شكّ في إطلاق الماء وإضافته، أو طهارته

الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل من إطلاق الماء ووروده على النجاسة لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد، ولذا لو شوهذ من يأتي بصورة عمل من صلاة، أو طهارة، أو نسك حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك. نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحقيقه أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر نادل أو من حيثية أخرى.

ونجاسته، أو ورود النجاسة على الماء، أو ورود عليها فيما كان الماء قليلاً إلى غير ذلك من موارد الشك فيما يوجب لغوية الغسل بعنوان التطهير في نظر الشارع لا فيما إذا شك في حصول التعدد وعدمه، أو العصر وعدمه على القول باعتبارهما كما هو الحق في الجملة فلا ينافي ما تقدم منه من عدم جريان أصالة الصحة في الغسل للحكم بحصول تمام العدد، أو العصر فتدبر.

ثانيهما: أنه ذكر دام ظله في طي كلماته في مجلس البحث الفرق في إجراء أصالة الصحة في الواجبات الكفائية فحكم بإجراء أصالة الصحة في مثل الصلاة على الميت ونحوها إذا احتمل إخلال المصلي ببعض الشروط وإجزائها وعدم إجرائها في مثل غسل الميت إذا احتمل ترك الفاسل لبعض الغسلات، أو في كفته إذا احتمل تركه لبعض ما يعتبر فيه إما عن تقصير، أو قصور عن اجتهاد، أو تقليد، أو غيرهما، لأن ما صدر منه من الغسل، أو الكفن لا يحتمل فسادهما وإنما الشك في حصول الزائد عليه من مقدار الغسل، أو الكفن وهذا نظير الشك في حصول الغسل الثاني في باب إزالة النجاسة فيما يعتبر فيه لا نظير الشك في إطلاق الماء وإضافته، وإن كان الجزم بالفرق المذكور وإن اقتضاء الاحتياط في غاية الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر مع الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة عن الميت تبرعاً، أو بالإجارة فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون ولو فرق بينهما بأننا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة لاحتمال تركه بها بالمرة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت إلا أن يلتزم بالعمل على الصحة في هذه الصورة، ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر، ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضأ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحيحاً، ولعله لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط كما قد لا يبالى في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً وبالذات كالعاجز عن الحج إن لفعل النائب عنوانين.

أحدهما: من حيث إنه فعل من أفعال النائب ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الأجرة وجواز استجاره ثانياً بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استجاره ثانياً.

والثاني: من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسيب، أو الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة والتمتع والقران في الحج والترتيب في

الفوائد والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط كما في الصلاة على الميت، وكما في فعل الوكيل والأجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة.

وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه، أو ببدل غيره كما في استنابة العاجز للحج لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيتين، فيحكم باستحقاق النائب الأجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل وكما في استنجار الولي للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال في استنجار الولي للعمل عن الميت إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلاً للولي، فلا بد أن يكفى فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الآخر.

ولا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد تتبع التام في كلمات الأعلام.
الخامس: أن الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل^(١) بحيث

(١) لا يخفى عليك صحة ما ذكره دام ظله من عدم إثبات الأصل المذكور إلا الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح، بلا واسطة أما على القول باعتباره من باب التباعد فظاهر، لأنك قد عرفت مراراً أن تنزيل الشارع للأمر الغير المحقق منزلة المحقق وأمره بالبناء على تحققه لا يراد منه إلا الالتزام بما يترتب عليه من الأحكام

وجعلها في مرحلة الظاهر لا جعل ما يترتب شرعاً على غيره، وإن كان لازماً عقلياً له وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنه لا اختصاص له بالاستصحاب، بل يشمل غيره من الأصول كما هو واضح، وأما على القول باعتباره من باب الظن النوعي وهو ظهور حال المسلم فلعدم دليل على اعتبار هذا الظهور إلا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه بما هو هو، وأما كشفه عن لوازمه الغير الشرعية المترتب عليها الأحكام الشرعية فليس مما قام الدليل على اعتباره، وأما ما قرع سمعك من أنه إذا كان الشيء معتبراً من باب الظن والطريقة فلا فرق في وجوب ترتيب الآثار الشرعية عليه بين ما كان مترتباً على مورده، بلا واسطة، أو بواسطة فإنما هو فيما قام الدليل على اعتبار هذا الشيء بلسان كشفه ولحاظ طريقته المطلقة لا فيما إذا قام على اعتبار كشفه ببعض الاعتبارات والحيثيات، فإنه لا معنى حينئذٍ للتعدي عن مورد وجود الدليل، فإن الأصل في الظن عدم الاعتبار، فإذا قام الدليل من الإجماع والسيرة على اعتبار ظهور حال المسلم والأخذ به في صدور الفعل الصحيح عنه بالنسبة إلى ما يترتب شرعاً على الفعل الصحيح الصادر من المسلم، فلا معنى للتعدي عنه إلى الحكم بوجوب ترتيب غيره مما يترتب على لوازمه وملزوماته ومقارناته، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً فلا تغتر بإطلاق القول بعدم الفرق في اعتبار الأصل بين المثبت منه وغيره إذا كان اعتباره من باب الظن والظهور.

ومن هنا صرح جماعة من الأصحاب كالعلامة وغيره بعدم اعتبار أصالة الصحة بالنسبة إلى غير الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح، بلا واسطة في مواضع من كلماتهم مع ذهابهم إلى اعتبار أصالة الصحة من حيث ظهور حال المسلم منها ما حكى شيخنا دام ظله عن العلامة في القواعد في كتاب الإجارة ومورد الاستشهاد الفرع الثاني وهو الاختلاف في تعيين الأجرة، أو العوض لا

الاختلاف في تعيين المدة، لأن جعله من موارد أصالة الصحة مبني على القول بفساد الإجارة رأساً كما عليه المشهور، أو بالنسبة إلى غير الشهر الأول كما اختاره العلامة والشهيد كما هو صريح قول العلامة في هذا الفرع.

وأما على القول بالصحة بالنسبة إلى التمام كما عليه بعض الأصحاب فلا تعلق له بالمقام، بل يدخل في التداعي ثم على القول بالفساد في الفرض يقدم قول مدعي الصحة، لكن لا يثبت بأصالة الصحة الأجرة المعينة على ما أفاده شيخنا دام ظلّه ويحتمله كلام العلامة فتأمل.

ثم إنه قد يتوهم الفرق بين الاستصحاب وأصالة الصحة حتى على القول بالتعبد فيهما من حيث اعتبار الميثب منهما وعدمه نظراً إلى ابتناء أصالة الصحة في أغلب مواردّها على إثبات الشّروط في الخارج كبلوغ المتعاقدين ونحوه على ما يقع التصريح به في كلام شيخنا دام ظلّه فيطالب الفرق بينه من جهة وبين الاختلاف في وقوعه على ما يملك حيث حكم بخروج العوضين عن ملك مالكهما في الأوّل وبعدم خروجه عن ملك مالكه في الثاني، ولكنك خير بفساد التوهم المذكور ووضوح الفرق، فإننا لا نحكم بوجود الشرط إلا من حيث توقّف صحة المعاملة عليه لا مطلقاً فلو فرض ترتّب أثر على وجوده بقول مطلق لا يحكم بترتبه عليه، فالحكم بوجود البلوغ في زمان العقد إنّما هو من حيث الحكم بصحة البيع لا مطلقاً ومعنى الحكم بصحة العقد وتحقّق البلوغ من الحيثية المذكورة خروج العوض عن ملك مالكهما وهذا بخلاف الحكم بصحة العقد في الثاني، فإنه ليس معناه وقوعه على الملك المعين وإن استلزمه بمقتضى العلم الإجمالي. والحاصل: أن المناقشة فيما أفاده دام ظلّه من الاعوجاج، فإنه في كمال الوضوح.

نعم قد يقع الاشتباه في بعض الموارد والصّغريات، وهذا لا تعلق له بأصل المطلب ويقع مثله في كثير من المطالب المسلّمة بعد عدم وضوح حال الصّغريات

كما هو ظاهر.

ثم إن هنا أموراً لم ينبّه عليها الأستاذ العلامة، فبالحري أن ننبّه عليها، الأول: أن ظاهر كلماتهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادي النظر بفعل المسلم فلا يجري في فعل الكافر فيما له صحيح وفاسد لو شك في صحته وفساده إلا أن مقتضى عميق النظر جريانه فيه، فإن بعض أدلته كالكتاب والسنة، وإن كان مختصاً بفعل المسلم على إشكال بالنسبة إلى بعض الأخبار الواردة في الباب على ما ستقف عليه، إلا أن العقل من حيث لزوم الاختلال والسيرة قاضيان بعدم الفرق، ومنه يعلم إمكان الاستدلال ببعض الأخبار الواردة في الباب أيضاً مثل ما دلّ على اعتبار الأصل المذكور من حيث لزوم الاختلال ولا يقدح عدم دلالة الكتاب وأكثر الأخبار، لأن فيما ذكرنا غنى وكفاية مع ما عرفت من عدم دلالتها على المعنى المقصود من الأصل المذكور بالنسبة إلى فعل المسلم أيضاً.

نعم ما يدل أن عليه من وجوب نفي فعل القبيح وحرمة ظنّ السوء مختص بفعل المسلم على ما عرفت الإشارة إليه في طيّ كلماتنا السابقة أيضاً هذا كله، مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع قولاً من كلماتهم أيضاً، وقد صرح كاشف الغطاء بعدم الفرق في الأصل المذكور بين فعل المسلم والكافر وأرسله إرسال المسلمات ولم يشر إلى مخالف فيه أصلاً، وإن كان في استدلاله على ذلك بأصالة السلامة في جميع الموجودات نظر قال قدس سره: «البحث السادس والثلاثون في أن الأصل فيما خلقه تعالى من الأعيان من عرض، أو جوهر حيوان، أو غير حيوان صحته، وكذا ما أوجده الإنسان البالغ العاقل من أقوال، أو أفعال فينبى فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له وعلى وفق الطبيعة التي اتخذت لها من مسلم مؤمن، أو مخالف، أو كافر كتابي، أو غير كتابي فينبى إخباره ودعاويه على الصدق وأفعاله وعقوده وإيقاعاته على الصحة حتى يقوم شاهد على الخلاف إلا أن يكون في

مقابلة خصم، وساق الكلام إلى أن قال وتفصيل الحال أن الأصل في جميع الكائنات من جمادات، أو نباتات، أو حيوانات، أو عبادات، أو عقود، أو إيقاعات، أو غيرها من إنشاءات، أو إخبارات أن يكون على نحو ما خلقت عليه حقيقتها من التمام في الذات وعدم النقص في الصفات وعلى طور ما وضعت له بارئها على وجه ترتب آثارها فيها على معانيها من صدق الأقوال وترتب الآثار على الأفعال انتهى كلامه رفع مقامه، ثم ذكر وجه افتراق المسلم عن الكافر بوجوه أربعة يرجع حاصل أحدها إلى أنه لا دليل على نفي القبيح عن الكافر بخلاف المسلم، وحاصل باقيها أن الأصل المذكور إنما هو ثابت بالنسبة إلى فعل المسلم في الجملة لا مطلقاً حتى فيما ثبت عدم صحة فعله وترتب الأثر عليه، أو يحمل على كونه صحيحاً في مذهبنا وأنت خير بأن ما ذكره قدس سره من أن الأصل في جميع الموجودات الصحة مستنداً إلى ما يرجع حاصلة إلى أن الفساد إنما يطرأ على الموجود مطلقاً، وإلا فهو بالنظر إلى ذاته وطبيعته يقتضي الصحة والسلامة عن النقص وإن لم يكن خالياً عن النظر، بل المنع على ما ستقف عليه أيضاً وصرح به جماعة إلا أن المقصود من ذكر كلامه تحقيق ما حكينا عنه الثاني أنه صرح الأستاذ العلامة في مجلس البحث بجريان أصالة الصحة في فعل الغير البالغ أيضاً فيما يقسم فعله إلى قسمين ويكون له صحيح وفاسد كهية من، بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعتقه على القول بصحتها منه في الجملة، والظاهر أن الأمر كما ذكره دام ظلّه وإن كان خلاف ظاهر كلماتهم في بادي النظر، لكنه غير متناف له بعد التأمل فيها.

وبالجملة: يدل على ما استظهرناه وصرح به الأستاذ العلامة جريان السيرة على حمل فعله على الصحيح فيما كان له صحيح عند دوران الأمر بين الصحيح والفساد وهذا ظاهر لا ستره فيه عند التأمل إن شاء الله، لكن الصبي مثل الكافر في

خروجه عن تحت الكتاب والسنة بالنسبة إلى ما يستفاد منهما، لأن الظاهر منهما نفي فعل القبيح عن الأخ والمسلم، ومن المعلوم أن هذا المدلول لا دخل له بالصبي من وجه، أو وجهين فتدبر.

الثالث: أنه لا إشكال في أن المستفاد من الأخبار الواردة في الباب هو نفي الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعم من الفعل والتترك والمردد بينهما وحمل مطلق شغله على الحسن وعدم جواز ظن السوء به كذلك فهي يشمل ما إذا صدر عنه فعل مردد بين الحسن والقبيح، أو ترك كذلك، أو لم يعلم أنه صدر منه فعل يكون حسناً، أو ترك يكون قبيحاً، أو بالعكس فالواجب في كل مقام حمل ما يصدر منه على ما هو الجائز له شرعاً وإنما الإشكال في أنه هل يجب حمل أمره بالمعنى المذكور على الصحيح بالمعنى المبحوث عنه في المقام أم لا، فإذا تردد ما صدر منه بين الفعل المترتب عليه الأثر والتترك الغير المترتب عليه الأثر فيحمل على أنه الفعل أولاً وجهان، أوجههما عند الأستاذ العلامة دام ظله في طي بعض كلماته في مجلس البحث الأول لجريان السيرة على ذلك في الجملة حيث إنه يحكم بقراءة الإمام للسورة مثلاً، أو الإتيان بغيرها من الأجزاء والشرائط المعلومة الوجوب عند الإمام والمأموم، أو عند المأموم فقط وإتيان من يقدم للصلاة على الميت بجميع ما كان معتبراً فيها إذا كان هو الملتزم بفعلها والقول بأن ذلك من جهة حمل إقدامه إياه للصلاة على الصحة من حيث كونه مترتباً على أفعال من الغسل وغيره قبل الصلاة فاسد جدّاً، لأن حمله على الصحة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلا من باب التعميل على الأصل المثبت والحكم بعدم صدور الكبيرة ممن علم أن له ملكة يشك في صدور الكبيرة عنه بناء على أن العدالة هي الملكة المتصفة بالكف فعلاً كما يقتضيه التحقيق الذي عليه جماعة من المحققين، فإنه لا يمكن الحكم بعدم صدور الكبيرة عنه إذا كان المشكوك ترك واجب إلا

يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح، أما ما يلزم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك

بالبناء على التعميم المذكور.

نعم لو كان فعل الحرام أمكن دفعه بالأصل، لكن ترك الواجب لا يمكن دفعه إلا بأصالة الصحة، فإن مقتضى الأصل هو الترك لا الفعل إلي غير ذلك من الفروع ولا مصحح لها إلا ما ذكرنا والقول بانتقاضه بعدم بنائهم على الحكم بصدور التوبة ممن علم بصدور الكبيرة عنه إذا شك في صدور التوبة عنه فاسد من جهة أن تركه التوبة لا يوجب عقاباً زائداً على ما يستحقه ترك الواجب، أو فعل الحرام، لأن وجوب التوبة عندنا إرشادي لا شرعي على ما حقق في محلّه فتدبر.

ولكنك خير بأن هذا ربما ينافي ما اختاره دام ظلّه سابقاً من أنه إذا شك في وجود مركّب من جهة الشك في وجود بعض أجزائه، أو شرائطه كالغسل إذا شك في حصوله مرة، أو مرتين، أو مع العصر، أو بدونه لا يحكم بوجود المركّب بتمام ما يعتبر فيه وترتيب الأثر المقصود منه عليه والمسألة في غاية الإشكال لعدم تعرض الأصحاب لها وعدم عنوانها في كتبهم ودعوى جريان السيرة على ما ادّعاه الأستاذ العلامة على سبيل القطع والجزم بحيث كانت منطبقة عليه في غاية الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

الرابع: أن من الواضحات التي لا يعترها ريب وشك اختصاص القاعدة بالشك في صحة فعل المسلم وفساده من حيث الشبهة الموضوعية وعدم جريانها فيما لو شك فيه من حيث الشبهة الحكمية، إلا أنه ربما يترأى من كلمات بعضهم كثاني الشهيدين ومن تقدّم عليه وتأخّر عنه خلاف ما ذكرنا، إلا أنه لا بد من أن يحمل كلماتهم على قاعدة الصحة المستفادة من العمومات الاجتهادية فتدبر.

وراجع إلى كلماتهم، فإن بعضها آب عن الحمل المذكور، فإنه قد يوجد في كلماتهم الجمع بين التمسك بالعمومات وأصالة الصحة.

في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخزير، أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إثباته ثانياً إلا أن يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه.

قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الإجارة: «لو قال أجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول، وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة، أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعمين فيهما، والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى» انتهى.

السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب^(١)

(١) لما فرغ دام ظلّه من الكلام في تنقيح أصل القاعدة معني ومورداً أراد التكلّم فيما كان المقصود بالبحث أصالة وهو بيان حكم تعارض الاستصحاب معها، ومن هنا لم يتعرّض لحكم تعارض القاعدة مع غير الاستصحاب من الأدلة وسائر الأصول إذ المقصود بيان حكم تعارض الاستصحاب للقاعدة لا حكم تعارض القاعدة لغيرها، وإن كان هذا بعد التأمل غير محتاج إلى البيان لمن كان له أدنى بضاعة ودراية، فإنّ المعارض لها إن كان من الأمارات كالبينة فلا إشكال في حكومتها على القاعدة وإن كانت معتبرة من باب الظن أيضاً، وإن كان من

الأصول كأصالة البراءة ونحوها فلا إشكال في ورود القاعدة عليها فيما يظهر من جماعة منهم العلامة في مواضع من كتبه من ملاحظة التعارض بين القاعدة وأصالة البراءة فممّا لا إحاطة لنا به فإنهم أعلم بما أرادوا، وكيف ما كان فالكلام في حكم تعارض الاستصحاب والقاعدة ولو توسّعاً في الإطلاق من حيث الأخذ بمقتضى القاعدة وعدمه يقع في مقامين على ما تكلم فيه الأستاذ العلامة دام ظلّه: أحدهما: في حكم تعارضها مع أصالة الفساد التي هي الأصل الأولي في المعاملات بالمعنى الأعمّ الشّامل للعقود والإيقاعات والأحكام فيما كان له صحيح وفساد، بل في العبادات أيضاً، لأن مقتضى الأصل عدم وجود المأمور به على وجهه، أو عدم وجود الجزء المشكوك الوجود، أو الشرط المشكوك الوجود فيما كان الفاعل الغير كما هو المقصود بالبحث في المقام، وإن كان مقتضى الأصل لا يتفاوت فيه الحال فتدبر.

وإن كان مقتضى الأصل في العبادات لو شك في أصل الجزئية والشرطية، بمعنى الشك في أصل الحكم الشرعي البناء على عدمها بمقتضى أصالة البراءة كما أنّ مقتضى الأصل اللفظي المستفاد من العمومات نفي اعتبار ما يشك في اعتباره في العقود من حيث الشبهة الحكمية إلا أنّ ذلك كلّ لا دخل له بما نحن بصدده من الكلام في الشبهة الموضوعية كما هو واضح ثانيهما في حكم تعارضها مع الاستصحابات الموضوعية التي تسبب الشك في الصحة والفساد عن الشك في مجاريها كاستصحاب عدم البلوغ فيما شك في، بلوغ أحد المتعاقدين حين العقد ونحوه، أمّا الكلام في المقام الأول وهو حكم تعارضها مع أصالة الفساد الرجعة إلى استصحاب عدم ترتب الأثر المقصود من العقد مثلاً الذي يكون عبارة أخرى عن بقاء كلّ من العوضين في ملك مالكة فلا ريب في كون أصالة الصحة حاکمة عليه، لأنّ الشك في ترتب الأثر المقصود على الفعل الواقع في الخارج وعدمه

مسبب عن الشك في كونه هو الفعل الجامع لما يعتبر فيه شرعاً أولاً، فإذا قام هناك ما يقضى بكونه هو الفعل الجامع له فيقضى برفع الشك عن ترتب الأثر الذي هو مجرى أصالة الفساد، وهذا هو المراد من الحكومة على ما عرفت سابقاً غير مرة في طي أجزاء التعليق وستعرفه أيضاً وهذا ليس مختصاً بالمقام، بل كل أصل كان مجراه الشك السببي فهو حاكم على ما يجري في الشك المسبب عنه ولا فرق فيما ذكرنا بين القول باعتبار أصالة الصحة من باب الظن وبين القول باعتبارها من باب التعبد، لأن ما ذكرنا من الوجه في حكومتها على أصالة الفساد يجري على كلا التقديرين والقولين.

نعم حكومتها على القول باعتبارها من باب الظن والظهور أوضح كما هو واضح وقد أشار إليه الأستاذ العلامة أيضاً هذا كله على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، وأما على القول باعتباره من باب الظن فإن قيل باعتبار أصالة الصحة من باب الظن أيضاً حسبما هو ظاهر جماعة، بل الأكثرين حيث استدوا فيها إلى ظهور حال المسلم فلا إشكال في حكومتها على الاستصحاب أيضاً، لأن الحكومة ليست مختصة بالأدلة والأمارات بالنسبة إلى الأصول، بل قد يجري بالنسبة إلى الأدلة والأمارات بعضها مع بعض والأصول بعضها مع بعض، ولذا نقول بحكومة البينة على أصالة الصحة وإن كانت معتبرة من باب الظن أيضاً فأصالة الصحة بالنسبة إلى الاستصحاب على القول باعتبارها من باب الظن كالبينة بالنسبة إلى أصالة الصحة على القول باعتبارها من باب الظن، وستقف على تفصيل القول في ذلك في محله إن شاء الله وإن قيل باعتبار أصالة الصحة من باب التعبد فربما يشكل في حكومتها على الاستصحاب، بل ربما يتوهم العكس، لكن مقتضى النظر الدقيق حكومتها عليه في هذا الغرض أيضاً، لأن مقتضى سببية الشك في مجرى الاستصحاب عن الشك في مجرى القاعدة هو حكومتها على الاستصحاب،

وإن كان معتبراً من باب الظن، فإنه إنما يوجب الظن بالفساد من جهة الشك في وقوع الفعل جامعا للشرائط، فإذا قام ثمة ما يقتضي باستجماعه للشرائط فيقتضي رفع الشك عن الصحة والفساد الذي هو مجرى أصالة الفساد، هذا ثم إن ما ذكرنا إنما هو في بيان تحقيق حكومة أصالة الصحة على الاستصحاب على كل تقدير، وإلا فلا إشكال في إثبات تقديمها عليه على جميع التقادير من جهة لزوم لغوية أصالة الصحة على تقدير عدمه كما هو واضح من حيث أخصيتها من الاستصحاب وورودها في مورده، ومما ذكرنا كله يظهر تسامح شيخنا دام ظله في تعبير عنوان المسألة بالورود على من له أدنى دراية، وأما الكلام في المقام الثاني وهو حكم تعارض القاعدة مع الاستصحابات الموضوعية المطابقة لأصالة الفساد فمجمل القول فيه أنه إن جعلنا أصالة الصحة من الأمارات والاستصحاب من الأصول كما هو الظاهر، فلا إشكال في حكومتها عليه أيضاً حسبما بنى عليه الأستاذ العلامة، وإن قلنا باعتبارهما من باب التبعيد الظاهري أو من باب الظن، أو اعتبار الاستصحاب من باب الظن واعتبار أصالة الصحة من باب التبعيد، ففي حكومتها على الاستصحاب كما هو المختار، ويظهر وجهه من إبطال الوجهين الآخرين، أو العكس، أو تعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى أصالة الفساد وجوه: يستدلّ للثاني بأن الشك في مجرى أصالة الصحة وهو الشك في ترتب الأثر على الفعل الموجود وعدمه مسبب بالفرض من الشك في مجرى الاستصحاب فيحكم بحكومته عليها على ما عرفت سابقاً.

وبعبارة أخرى: أصالة الصحة إنما يحكم بترتب الأثر على البيع المشكوك صدوره عن بالغ، أو عن غيره مثلاً ويوجب البناء على صحته إذا لم يكن هناك ما يبين حال البيع المذكور ويقضي بكونه صادرا من غير البالغ والمفروض وجوده في المقام وهو استصحاب عدم، بلوغ البائع، فإنه يقضي بكون البيع صادرا عن غير

البالغ فالاستصحاب يكون حاكماً على أصالة الصَّحَّة سَيِّما على القول باعتبارها من باب التَّعَبُّد واعتباره من باب الظَّن، بل أقول: بناء على هذا التَّوَهُّم ينبغي القول بحكومة الاستصحاب على أصالة الصَّحَّة وإن قيل باعتبارها من باب الظَّن واعتباره من باب التَّعَبُّد، لأنه قَضِيَّة تَسَبَّب الشَّك في مجراها عن مجراه على ما عرفت في بيان حكومة أصالة الصَّحَّة على أصالة الفساد على القول باعتبارها من باب الظَّن واعتبار أصالة الصَّحَّة من باب التَّعَبُّد، ولعلَّ إلى هذا الوجه استند من خصَّ جريان أصالة الصَّحَّة في العقود بصورة العلم بكمال المتعاقدين ونحوها كثاني المحقِّقين فيما تقدَّم من كلامه وإن احتمل الاستناد إلى الوجه الثالث، وإن كان ظاهر ما يحكى عنه الاستناد إلى غيرهما من عدم صدق العقد بدونه.

هذا ملخَّص ما يقال في وجه حكومة الاستصحاب على القاعدة، ولكنك خير بضعفه، لأنَّ أصالة الصَّحَّة معيَّنة ظاهريَّة للموضوع من حيث ترتَّب الصَّحَّة عليه لا أنَّها جارية في نفس الأثر والصَّحَّة. وبعبارة أخرى: أصالة الصَّحَّة تقتضي كون الفعل الموجود هو الفرد الصَّحَّيح منه من حيث هو صحيح، فإذا شكَّ في كون العقد الصَّادر صادراً عن بالغ، أو غيره فيقتضى بأنَّه صادر عن البالغ من حيث الحكم بإفادته للنقل والانتقال لا وجوب الحكم بصحَّته وترتَّب الأثر عليه نظير الأصل الحكمي، فكما أنَّ الاستصحاب يقتضي كونه عقداً صادراً من غير البالغ على الزَّعم المذكور ومعين ظاهري لأحد المحتملين، كذلك أصالة الصَّحَّة يقتضي كونه صادراً من بالغ ومعينة للمحتمل الآخر فهما في مرتبة واحدة على الزَّعم المذكور، هذا كلُّه مضافاً إلى ما ستعرف عن قريب من فساد الزَّعم المذكور وعدم صلاحية الاستصحاب لتعيين كون العقد صادراً عن غير البالغ، وللثالث بأنَّ أصالة الصَّحَّة كما تقتضي بكون الفعل هو الفرد الصَّحَّيح كذلك أصالة عدم البلوغ مثلاً تقتضي بكونه هو الفرد الفاسد منه فكلُّ منهما معين ظاهري لأحد

الموضوعين الضدين، وهذا بخلاف أصالة الفساد فإنها إنما تقتضي مجرد الفساد وعدم ترتب الأثر فلا يعين حال الفعل الخارجي فهي بالنسبة إلى أصالة الصحة من قبيل الأصل الحكمي بالنسبة إلى الأصل الموضوعي، وهذا بخلاف الاستصحابات الموضوعية فإنها في عرض أصالة الصحة فيحكم إذا بتعارضهما والرجوع إلى أصالة الفساد لا يقال إن أصالة عدم البلوغ لا يقتضي كون البيع صادراً عن غير البالغ كما أن أصالة الصحة يقتضي كون البيع صادراً عن البالغ، فإن عدم بلوغ العاقد لا يلزم شرعاً لكون عقده متصفاً بكونه صادراً عن غير البالغ وإنما يلزم ذلك عقلاً بعد فرض صدور العقد عنه على ما هو المفروض، وإلا فلا ملازمة بينهما أصلاً كما لا يخفى، ومن المعلوم الذي مرّ الكلام فيه مشروحاً عدم جواز التعليل على الأصول المثبتة لاستصحاب عدم البلوغ لا يقتضي بكون البيع الخارجي صادراً عن غير البالغ حتى يعارض أصالة الصحة فينتفي المعارضة إذا بين استصحاب عدم البلوغ من حيث اقتضائه عدم صدور العقد عن البالغ الذي يرجع في الحقيقة إلى أصالة عدم وجود السبب الشرعي وأصالة الصحة إذ من المعلوم عدم تدافعها لما دلّ على كون الموجود في الخارج سبباً ويقتضي سببته، لأن ما يدلّ على سببته الموجود حاكم على ما يدلّ ظاهراً على عدم وجود السبب الشرعي نظير حكومة ما يدلّ على مانعية المذي مثلاً على استصحاب عدم وجود الرافع للطهارة لو فرض ثمة ما يدلّ عليها.

فإن قلت: ما يقضي بعدم وجود السبب يقضي بعدم سببته الموجود أيضاً وكونه من أفراد غير السبب لعدم تعقل التفكيك بينهما فهو يعارض بهذا الاعتبار ما يقضي بسببته. قلت: عدم التفكيك بين العدمين، وإن كان مسلماً إلا أن تلك الملازمة إنما جاءت من حكم العقل لا من حكم الشرع فهو كَرّ على ما فرّ منه ولا يجوز إجراء الأصل أي استصحاب العدم بالنسبة إلى نفس الفعل الموجود بأن

يقال الأصل عدم صدوره من بالغ مثلاً، لأنه يرد عليه، مضافاً إلى إمكان منع أصل جريانه أنه لا يقضي بكون البيع المفروض صادراً عن غير البالغ لوجهين: أحدهما: كونه أصلاً مثبتاً كما هو واضح.

ثانيهما: كونه معارضاً بأصالة عدم صدوره عن غير البالغ. هذا كله مضافاً إلى أنه لو بني على تلك الملاحظة لزم الحكم باقتضاء أصالة الفساد أيضاً لكون العقد الخارجي صادراً عن غير البالغ مثلاً وهو كما ترى، لأننا نقول إثبات كون البيع هو البيع الصادر عن غير البالغ باستصحاب عدم بلوغ البائع بعد فرض العلم بصدور العقد عنه ليس من التحويل على الأصل المثبت لعدم واسطة في البين، ولو فرض ثمة واسطة فلا ريب في كونها من الوسائط الخفية الغير المانعة عن التحويل على الأصل لإثبات الحكم المترتب عليها على ما عرفت تفصيل القول فيه في طي كلماتنا السابقة.

وبالجملة: ليس التمسك باستصحاب عدم البلوغ لإثبات كون البيع متصفاً بكونه عن غير البالغ ومقيداً به إلا كالتمسك بالاستصحابات العدمية لإثبات القيود العدمية للموضوعات الوجودية التي تكون كلماتهم مشحونة بها كما يعلم من الرجوع إليها كاستصحاب عدم صدور الكبيرة ممن علم بوجود ملكة العدالة له بناء على أن العدالة هي الملكة مع عدم صدور الكبيرة فعلاً، وكأصالة عدم تعلّق حق الغير بالمال الذي يراد صرفه فيما يكون تعلّق حق الغير به مانعاً عنه إذا شك في تعلّقه به، وكأصالة عدم تغير الماء بالنجس فيما شك في تغيره به وكأصالة عدم الفسق في العالم إذا أمر بإكرام العالم الغير الفاسق إلى غير ذلك من الأمثلة والنظائر، هذا ملخص ما يقال في توجيه الوجه الثالث، ولكنك خير بما فيه، أما أولاً: فلأن دعوى خروج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة ممّا لا وجه له أصلاً، لأن كون العقد صادراً من غير البالغ ليس من الأحكام الشرعية لعدم، بلوغ البائع،

وقد مرّ الكلام في نظائره في طيّ كلماتنا السابقة.

والحاصل: أن أصالة عدم البلوغ إنما يقتضي ترتّب الآثار الشرعيّة المترتبة على عدم، بلوغه، بلا واسطة ولا يشخص حال الموجود الخارجي وكونه مقيداً بمجرأه، وأما تمسك الأصحاب بأمثال الأصل المذكور ونظائره في أبواب الفقه فإنما هو من جهة بنائهم على اعتبار الأصول المثبتة في الجملة.

وأما ثانياً: فلائنه وإن سلّم عدم المانع في إثبات كون العقد صادراً عن غير البالغ من جهة استلزامه التعويل على الأصل المثبت أمّا من جهة منع الواسطة، أو خفائها، وأما من جهة القول باعتبار الأصول المثبتة إلّا أنّنا ندّعي وجود المانع له من جهة أخرى وهو إن الفساد ليس من آثار العقد الصّادر من غير البالغ ومن الأحكام المترتبة عليه حتّى يمكن إثباته لثرتبه عليه وإن فرض له أثر آخر غير الفساد كما أن الصّحة من أحكام العقد الصّادر من البالغ، ومن المعلوم ضرورة أن الموضوع الذي لا يترتب عليه الأثر الشرعي أصلاً لا يمكن إثباته بالأصل، لأن معنى الحكم بثبوت الموضوع ظاهراً ليس إلّا جعل أحكامه في الظاهر على ما عرفت الإشارة إليه غير مرّة، وكذا الموضوع الذي لا يترتب عليه أثر خاص لا يمكن إثباته لترتيب هذا الأثر لفرض عدم كونه أثراً له فلا يعقل تعلق الخطاب الشرعي بالالتزام بثبوت الموضوع بالنسبة إلى هذا الأثر كما هو واضح، وإن أمكن الحكم بوجوده بالنسبة إلى الأثر المترتب عليه لو فرض الأمر كذلك والتفكيك لا محذور فيه إذا كان مبناه على الظاهر كما هو ظاهر وهذا هو المراد بما أفاده دام ظلّه، لأن عدم المسبّب من آثار عدم السبب لا من آثار ضده وإن فرضنا أنه يترتب عليه آثار أخرى حيث إن عدم جواز إثبات الضد بناء على اعتبار الأصل المثبت من جهة عدم ترتّب الفساد عليه وإن فرض له أثر شرعيّ غيره حكم به من جهة ترتّب الحكم المذكور بناء على القول المذكور لا مطلقاً فما أفاده مبني على الإغماض عن

مذهب الحق من عدم اعتبار الأصل المثبت، وأما الوجه في عدم ترتب الفساد على العقد الصادر من غير البالغ فهو إن الفساد عبارة عن عدم ترتب الأثر كما أن الصّحة عبارة عن ترتبه، فإذا استندت الصّحة إلى شيء فلا بد من أن يستند الفساد إلى نقيضه لا إلى ضده ضرورة أن عدم المسبب مستند إلى عدم السبب بناء على القول بكون الأعدام معللة لا إلى ضده، فإذا استندت الصّحة إلى العقد الصادر من البالغ فلا بد من أن يستند الفساد إلى عدم صدور العقد عن البالغ الذي هو نقيض صدوره عن البالغ إلى صدوره عن غير البالغ الذي هو ضد صدوره عن البالغ، فإذا لم يترتب الفساد على العقد الصادر من غير البالغ فلا معنى لإثباته بالأصل، فإن شئت عبرت عن المطلوب.

بعبارة أخرى فقلت: إن النّقل والانتقال مثلاً إنما هو مسبب عن العقد التّمام الجامع لجميع الشّرائط المعتبرة فيه فعدمه إنما هو مسبب من عدم وجود العقد التّام لا من وجود العقد الناقص ضرورة أن عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة التّامة لا إلى العلّة الناقصة وليست من أفراد عدم العلّة التّامة أيضاً ضرورة استحالة انطباق المعدم على الموجود وصدقه عليه حقيقة، وأما قول أهل الميزان إن نقيض أحد الضّدين يصدق على عين الآخر كلا إنسان، فإنه يصدق على الحجر ولا حجر، فإنه يصدق على الإنسان فإنما هو توسّع في الإطلاق وتسامح فيه كما بين في محله، وإلا فالحمل المذكور لا ينطبق على حمل ذي هو من دون تحمل، مع أن كون العلّة الناقصة من أفراد عدم العلّة التّامة لا يجدي نفعا في المقام، لأن من إثباته لا يمكن إثبات انطباقه على العلّة الناقصة كما هو واضح لمن تأمل فيما ذكرنا من أوّل التعلّيق إلى هنا.

وبالجملة: إسناد الفساد إلى العقد الصادر من غير البالغ وحمله عليه كإسناده إلى سائر الأشياء التي لا ربط لها بالنّقل والانتقال أصلاً.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرت فما وجه تقسيمهم للعقود إلى الصحيحة والفاصلة وعدهم العقود الفاقدة لبعض الشرائط الشرعية من الأخيرة، بل مصداق العقد الفاسد منحصر فيها وهذا أمر لا يمكن إنكاره لأحد ولم ينكره أحد إذ كلماتهم مشحونة بنسبة الفساد إلى العقود ولم يسمع من أحدهم نسبته إلى غيرها مما لا دخل لها في النقل والانتقال.

قلت: نسبة الفساد إلى العقود الفاقدة للشرائط وعدم نسبته إلى غيرها مما لا ربط لها بالنقل والانتقال أصلاً وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست من جهة استناده إليه واقعاً وكونه من محمولاته الواقعية، بل إنما هو من جهة التوسع في الإطلاق لاشتمالها على جملة مما يعتبر في العقد الصحيح التام، وإلا في عدم استناد الفساد إليه واقعاً لا فرق بينها وبين غيرها من الأشياء، فإذا لم يبق في المقام في مقابل أصالة الصحة المشخصة للفعل في ضمن الفرد الصحيح إلا أصالة عدم وجود العقد عن البالغ التي يرجع إلى أصالة عدم وجود السبب الشرعي الرجعة إلى أصالة الفساد حقيقة التي قد عرفت حكم مقابلتها لأصالة الصحة كما إذا شك في غير ما يكون مسبوقاً بعدم من الشرائط بناء على كون عدم الشرط عين عدم المركب المشروط به من حيث لحاظ التركيب معه ذهنياً لا مستلزماً له بحكم العقل كما أن عدم الجزء عين عدم الكل، ومن المعلوم أن ما يدل على عدم وجود السبب في الظاهر لا يعارض ما يدل على سببية الموجود، لأن دلالة على عدم وجوده إنما هو من حيث عدم قيام ما يدل على سببية الموجود، فإذا قام ثمة ما يدل عليها فلا يعارضه.

فإن قلت: أصالة عدم وجود السبب الشرعي وإن لم تعارض في نفسها ما يدل على سببية الموجود، بل هي نظير أصالة الفساد، إلا أن الحكم بعدم السبب من جهة الحكم بعدم وجود الشرط المشكوك كالبالوغ لا يجمع الحكم ظاهراً بكون

فنعول: أما تقديمه على استصحاب الفساد ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك، أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على أصالة بقاء الطهارة.

الموجود مشتملاً عليه فيحكم الشارع بمقتضى استصحاب عدم البلوغ بالبناء على عدم صدور العقد عن البالغ لا يجمع حكمه بالبناء على كون الموجود عقداً من البالغ، كما أنه لا يجمع حكمه بالبناء على وجود عقد من البالغ فدعوى حكومة أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة فاسدة.

قلت: نمنع من كون ما يدلّ على عدم وجود صدور العقد عن البالغ في مرتبة ما يدلّ على كون العقد الموجود صادراً عن البالغ كما أنه في مرتبة ما يدلّ على وجود العقد عن البالغ لو فرض ثمة ما يدلّ عليه، فإنّ الذي في مرتبة ما يدلّ على كون العقد الموجود صادراً عن غير البالغ، وقد عرفت أنه ليس في المقام ما يدلّ عليه هذا ملخص ما أفاده الأستاذ العلامة دام ظلّه وخطر بالبال في بيان حكومة أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة وفساد الوجه الثالث، وعليك بالتأمل وإمعان النظر فيه لعلّك تجده حقيقاً بالقبول.

ثم إن هذا كلّهُ إنّما هو فيما لو أردنا تقديم أصالة الصّحة على الاستصحابات الموضوعيّة من حيث الحكومة، وإلا فأصل تقديمها عليها على فرض تسليم تعارضهما وكونهما في مرتبة واحدة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، ولو كان اعتباره من باب الظّن واعتبارها من باب التّعبد وأخصيّة ما دلّ على اعتبار أصالة الصّحة ممّا دلّ على الاستصحابات كما هو واضح فلا معنى للرّجوع إذا إلى أصالة الفساد على تقدير التعارض أيضاً.

لأنّ هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتبرة فهو كاليد دليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعدياً فهو حاكم على أصالة الفساد لأن مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره وإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك العدم السابق، وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية، أو الكيل، أو الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

والتحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات، وإن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة في قولهم إن الأصل الصحة نفس ترتب الأثر فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها وإن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر فيكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقاً، ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر، لأنه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ، أو غيره، وهذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة، والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد وليس الأول مسبباً عن الثاني فإن الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد.

فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر من غير بالغ ومقتضى هذا الأصل ترتب الحكم الصادر من بالغ، فكما أن هذا الأصل معين ظاهري

للموضوع وطريق جعلي إليه فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع، فإن أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا ترتب عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم لو قيل بتقديم المثبت على الثاني عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصالة الصحة، لكنه محل تأمل.

ويمكن أن يقال هنا إن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي لا إلى عدم السببية شرعاً في ما وقع.

نعم لما كان المفروض انحصار الواقع في ما حكم شرعاً بعدم سببية تحقق البقاء فعدم سببية هذا العقد للآثار الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الأثر، وإنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية، لعدم سببية العقد المذكور حتى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ، ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة، لأن وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إن الصادر شيء واحد.

لكن يدفع هذا أن مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح، فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي، وإن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية لأن السببية ليست من المجعولات، بل يثبت بقاء الآثار السابقة.

قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب وكيف كان فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال.

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات

أما الأقوال: فالصحة فيها تكون من وجوه:

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحاً، أو محرماً ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية.
الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.
والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدهما: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الجهة بحيث لو ادعى كون التكلم لغوياً، أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا قال افعل كذا جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين، أو لمفسدة، وهذان الأصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل^(١) المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه مناف لما بنى الأمر عليه سابقاً في معنى الأخبار الواردة في تنزيه فعل المسلم عن القبيح والقول بأن المراد من الأدلة

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع، أو كاذباً، وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه، والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح، والظاهر عدم الخلاف في ذلك إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعموم عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصديقهم» وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه

غير الأخبار لا يخفى ما فيه، وبالجمل: المستند في أصالة القصد واعتقاد مضمون الكلام ليس إلا بناء العقلاء في كلام كل متكلم كما أن المستند في أصالة الحقيقة ليس إلا بناء العرف والعقلاء.

ثم إنه دام ظله لم يذكر بعض الأقسام في دوران الأمر في اللفظ الصادر من المتكلم كما إذا دار الأمر بين كونه غلطاً بحسب قواعد اللغة والعربية كإرادة المعنى المجازي منه من دون علاقة أو من دون قرينة مع كون المقام مقام الحاجة ونصب القرينة وكما إذا تكلم، بلفظ في العقود، أو الإيقاعات مردد بين أن يكون المراد منه ما هو صحيح في الشرع، أو فاسد، فإنه قد قيل بحمله على ما يكون صحيحاً في الشرع حتى تعدى بعض فحكم بذلك حتى فيما كان اللفظ ظاهراً في المعنى لكن هذا كله خلاف التحقيق الثابت عندنا وإن ذكره جمع كثير، فإنه لا مستند للأصل المذكور أصلاً إلا بناء العرف والعقلاء على ما أسمعناك مراراً وليس ممّالاً له تعلق بالشرع وإن أمضاه الشارع في محاوراته وخطاباته.

أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات، إلا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات إلا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل في خبر العدل الحجية^(١) لجملة مما ذكرناه في أخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع.

وأما الاعتقادات فنقول إذا كان الشك في أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته، أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح.

(١) لا يخفى أن هنا مقامات:

أحدها: أن الأصل في خبر المسلم الحجة أم لا ذهب ذاهب إلى ثبوت الأصل المذكور، وربما ينسب إلى الشيخ رحمه الله والنسبة في غير محلّه وعلى تقدير ثبوتها فهو من جهة ذهابه إلى أن الأصل في المسلم العدالة من حيث ظهور الإسلام فيها لا أن الأصل في خبر المسلم الحجة وإن كان فاسقاً، وهذا الأصل لم يثبت عندنا، بل الثابت بمقتضى آية النّبيا وغيرها عدمه.

ثانيها: أن الأصل في خبر العادل الحجة أم لا ذهب جماعة إلى ثبوت الأصل المذكور مطلقاً في الأحكام والموضوعات إلى أن يجيء المخرج كما في مقام التّرافع وغيره في الجملة، والحقّ عدم ثبوت الأصل المذكور أيضاً لعدم الدليل عليه، وقد عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل من التعليق.

ثالثها: أن الأصل في خبر العدلين الحجة أم لا ذهب جماعة كثيرة إلى ثبوته سيمّا بالنسبة إلى الموضوعات وتمسّكوا له بالاستقراء والإجماع وبجملة من الأخبار المدّعى ظهورها في المدّعى، والحقّ إمكان الخدشة في الأصل المذكور

وأما إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع^(١) فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك أوجب حجية كل خبر أخبر به المسلم لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر، أما لو ثبت حجية خبره^(٢) فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن يعتبر

أيضاً وليس المقام مقام بسط القول فيه.

رابعها: أن الأصل في خبر أربعة عدول الحجية أم لا والظاهر أنه لا إشكال في ثبوته بالنسبة إلى الموضوعات، وأما الأحكام فلا وتفصيل القول في الشرح المذكور يظهر من الرجوع إلى ما ذكرناه في الجزء الأول من التعليق.

(١) لا يخفى عليك أن الاعتقاد من هذه الحيثية كالأخبار من حيث احتمال الصدق والكذب فيه، ومن المعلوم أن أمره أشكل من أمر الخبر، حيث إنه توهم فيه ثبوت بعض ما يدلّ عموماً على وجوب الحمل على الصدق بالنسبة إليه كقوله إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغيره، والقول بأن المراد ممّا دلّ على وجوب تصديق المسلم في إخباره هو تصديقه في اعتقاده من أيّ طريق انكشف قولاً كان، أو فعلاً، أو غيرهما إذ لا مدخلية لخصوص لفظه لا يخفى ما فيه وستقف بعض الكلام على هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(٢) لا يخفى عليك وضوح ما ادّعاه الأستاذ العلامة دام ظلّه من الملازمة بين حجية الاعتقاد، سواء كان في الحدسيات، أو في الحسيات وحجية خبره من غير عكس لما عرفت من قيام الدليل القطعي على كون الأصل في الخبر أن يكون على طبق اعتقاد المخبر وهو طريق إلى اعتقاده عند العقلاء بحيث لا يلتفتون إلى احتمال خلافه والقول بمنع الملازمة من جهة إمكان اعتبار كاشف آخر غير القول كالكتابة ونحوها ممّا لا يخفى فساده وهذا بخلاف الخبر، فإنه ربما تكون الحجة في الشرع تعبدًا لخصوص خبره وقوله بحيث لو علم اعتقاده من دون أن يخبر عنه

لم يترتب عليه أثر أصلاً، بل ربما يقوم الدليل على اعتبار قسم خاص من خبره مثل أن يقوم الدليل على اعتبار إخباره عن نفس الواقع دون إخباره عن اعتقاده بثبوت الشيء في الواقع كما ربما يدعى في باب القضاء بالنسبة إلى بعض المقامات.

وبالجملة: لا إشكال في ثبوت اعتبار الخبر من حيث إنه خبر في الجملة في الشرعيات دون الاعتقاد بحيث لا مجال لإنكاره كما في باب الشهادات كما أنه لا إشكال في ثبوت اعتبار الاعتقاد في الجملة، فإن علم من الدليل كون المناط هو الاعتقاد كما في اعتقاد المجتهد في خصوص المقلد، فإن المعتبر في حقه هو خصوص اعتقاده ونظره وإن لم يظهره أصلاً، لأن الحجية في حقه وحق مقلديه أمر واحد فلا إشكال كما أنه إذا علم من الدليل خصوصية لخصوص الخبر لم يكن إشكال أيضاً كما في باب الدعاوي إنما الإشكال في صورة الدوران وعدم قيام دليل بالخصوص على أحدهما فهل قضية القاعدة بالنسبة إلى ما دلّ على حجية خبر العادل، أو العدلين عموماً الاقتصار على خصوص إخباره، أو يتعدى إلى كل ما يكشف عن اعتقاده من الفعل والكتب الذي ربما يسمّى إخباراً مسامحة والإشارة، أو يحكم بأن المناط نفس اعتقاده ولو كشف بالإلهام، أو لم يكشف أصلاً إذا وقع العمل على طبقه فيما لا يحتاج إلى قصد التقرب فيقال بكونه موجباً للبراءة من الواقع وجهان، مقتضى مراعاة قواعد اللفظ والأخذ بظواهرها هو الأول فيبنى عليه حتى يعلم من الخارج خلافه ضرورة عدم صدق الخبر على سائر الكواشف وعلى مجرد الاعتقاد كما أن الأمر كذلك فيما لم يكن ثمة ظاهر يقتضي ما ذكرنا أيضاً، لأن المتيقن هو الاقتصار على الخبر فيرجع إلى أصالة عدم الحجية عند الشك كما هو واضح، ولكن ذكر الأستاذ العلامة أنه لا يبعد القول بالثاني سيما إذا علمنا أنه بمثابة لو سألناه لأخبر، لأن مقتضى الجمود على أدلة حجية الخبر، وإن كان هو القول بعدم اعتبار غير ما يصدق عليه الخبر كائناً ما

كان، إلا أن مقتضى التأمل فيها كون المراد منها إثبات اعتبار اعتقاده على النحو المذكور بأي طريق حصل العلم به وأيد ما ذكره دام ظلّه بوجوه أحدها ما ذكره في باب الإقرار من أنه لو قال شخص بأنه لو أخبر فلان باشتغال ذمتي لفلان بكذا مثلاً كان قوله حقاً كان إقراراً مع عدم وجود الخبر المعلق عليه. نعم منع جماعة من العامة من كونه إقراراً من جهة احتمال كونه من باب التعليق على المحال فنقول في المقام أيضاً أنه إذا أوجب الشارع تصديق العادل على تقدير إخباره وجب الحكم بوجوب العمل على خبره التقديري.

هذا وفيه ما لا يخفى لوضوح فساد قياس المقام بالإقرار، فإن الحكم بكون قول المخبر في الفرض المزبور إقراراً إنما هو من جهة عدم معقولية تأثير المعلق عليه في اشتغال ذمته، ومن هنا يحكم عليه على تقدير تعليقه اشتغال الذمة على غير الإخبار أيضاً إذا كان ممكن الحصول كمجيء زيد وركوب عمرو وقيام خالد إلى غير ذلك وهذا بخلاف المقام، فإن الحجّة فيه الخبر الغير الصادق على الفعل قطعاً والحكم بوجوب تصديق العادل على تقدير الإخبار لا يعقل أن يقتضي وجوب تصديقه قبله، وإلا لزم انفكاك المحمول عن الموضوع وتقدّمه عليه وهو محال.

وبالجملة: القياس المذكور ممّا لا ريب في عدم استقامته. ثانيها: ما ورد في بعض الأخبار من أن من ثمرات العدالة أن الله تبارك وتعالى جعل من أنصف بها مقبول القول في الدنيا ومستحقّ الجنة في الآخرة، فإن الظاهر منه كون سماع القول في الدنيا أجراً للعادل من جهة عدالته ومن الظاهر أنه من جهة احترام العادل الحاصل بالبناء على تصديقه في اعتقاده ولا دخل لخصوص لفظه فيه أصلاً هذا وفيه أيضاً ما لا يخفى، لأن الخبر على تقدير العمل به كسائر ما ادّعى دلالة على حجية خبر العادل كآية النّبيا وغيرها ودعوى كون المراد منها إيجاب تصديق العادل في اعتقاده بأي طريق انكشف في محلّ المنع. ثالثها: ما عليه اتفاقهم ظاهراً

في باب الأجير في الحجّ وغيره من العبادات من أنّه إذا كان عادلاً وعلم من حاله أنّه يخبر بوقوع الفعل منه صحيحاً لو سئل منه اكتفى في براءة ذمّة الوصيّ والوليّ وغيرهما ولا يشترط الإخبار الفعلي وليس ذلك إلّا من جهة كون الإخبار الثّاني منه حجّة لا خصوص الإخبار الفعلي، وليس هذا إلّا من جهة وجوب تصديق اعتقاده، وفيه: أنّ حكمهم بذلك لم يعلم كونه من جهة ما ذكر فلعله كان من جهة أصالة الصّحة في فعله كأخذه الأجرة والتّصرّف فيها ولو فرض عدم فعل منه أصلاً لكان اتّفاقهم في خصوص المقام قاضياً بوجوب الحكم به ولا يجوز التّعدي عنه إلى غيره فتدبّر.

وقد مضى بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام في طيّ كلماتنا السّابقة فتبين ممّا ذكرنا كلّ أنّه لا دليل يعتدّ به في إثبات كون الأصل في اعتقاد من ثبت حجّة خبره الحجّة بأيّ طريق انكشف.

ثمّ إنّ يتفرّع على ثبوت الأصل المذكور فروع:

أحدها: الحكم بعدالة من اقتدى به الغير في الصّلاة التي لا يجوز الاقتداء فيها بغير العادل لا كالصّلاة على الميّت، أو عمل غير الصّلاة بالنّسبة إلى شخص من الأعمال المشروطة بالعدالة، فإنّه بناء على الأصل المذكور يحكم بعدالته بمجرد ذلك، لكن هذا مبنيّ على عدم كون المناط في العدالة حصول الظّن بها من أيّ سبب حصل، وإلّا فلا إشكال في جواز الاكتفاء به باقتداء من يحصل الظّن من اتّسامه ولو كان فاسقاً.

ثانيها: الحكم بدخول الوقت من جهة صلاة عدلين معتقدين بدخول الوقت بناء على اعتبار إخبارهما بالدخول كما هو الظاهر.

ثالثها: الحكم باعتبار تعديلات أهل الرّجال كالكشيّ والنّجاشيّ والشيخ قدس أسرارهم لرجال الحديث، فإنّه بناء على اعتبار كلّ ما يكشف عن الاعتقاد بكون

نظرة في المطلب فيكون خبره كاشفاً عن الحجة لا نفسها، وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا، ويدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالإخبار عن الواقع وأخرى بالإخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

المقام الثاني: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت^(١) ومجمل القول فيها

كتابهم مرجعاً، بلا إشكال.

نعم قد يدعى الإجماع على اعتبار تعديلاتهم مع قطع النظر عن ثبوت الأصل المذكور إلى غير ذلك من الفروع التي يستخرجها المتأمل المتدبر.

(١) الكلام في القرعة قد يقع في أنها من الأمارات، أو الأصول وقد يقع على تقدير كونها من الأصول في حكم تقابلها مع الاستصحاب وغيره من الأصول وقد يقع في تشخيص موارد جريانها من حيث عمومها لكلّ مشكل، أو اختصاصها بالمشتبه فلا يجري فيما إذا لم يكن هناك واقع مجهول ومن حيث اختصاصها بالشبهة الموضوعية الصرفة، أو يعمّ كلّ مشتبه وقبل الخوض في المطلب ينبغي الإشارة إلى ما يدلّ على مشروعية القرعة فنقول أمّا أصل مشروعية القرعة فهو ما لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ويكفي في القطع بتحقيق الإجماع ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلى زماننا هذا كما هو واضح لمن راجع إلى كلماتهم، بل يمكن دعوى الضرورة الفقهاية عليه ويدلّ عليه قبل الإجماع الكتاب والسنة. أمّا

الكتاب فقد قال الله سبحانه في بيان أحوال يونس النبي عليه السلام: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ أي فقارع فصار من المغلوبين بالقرعة وأصل المدحض الزلق روي أن يونس لما أوعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره الله فركب في السفينة فوقف السفينة فقالوا هنا عبد أبق من مولاة فأقروا فخرجت القرعة على يونس فرموه ورمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت، وقد ورد في بعض الأخبار احتجاج الإمام عليه السلام بالآية على مشروعية القرعة كما ستقف عليه، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾، وأما السنة فقد بلغت حد التواتر إلا أننا نذكر بعضها منها تيمناً:

فمنها: ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكم قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القرعة في أي شيء فقال: «كل مجهول ففيه القرعة، فقلت له: أن القرعة تخطئ وتصيب، فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ»، قال بعض من قارب عصرنا من الأفاضل بعد نقل الحديث أنه يحتمل معنيين:

أحدهما: أن حكم الله تعالى لا يخطئ في القرعة أبداً.

الثاني: أن ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وإن أخطأت القرعة، فإن الحكم ليس بخطاء.

ومنها: رسالة الفقيه عن الصادق عليه السلام فقال: «ما تقارع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله تعالى إلا ما خرج سهم الحق»، وقال: «أي فقيه أعدل من القرعة إذا فوض أمره إلى الله تعالى أليس الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين».

ومنها: ما رواه في التهذيب صحيحاً عن جميل قال: «قال الطيار لوزارة: ما تقول في المساهمة أليس حقاً، قال وزارة: هل هي حق؟ فقال الطيار: أليس قد

ورد أنه يخرج سهم الحق؟ قال: بلى، قال فقال: يقال حتى ادعى أنا وأنت شيئاً ثم تساهم عليه وينظر هكذا هو، فقال زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس قوم فوضوا أمرهم إلى الله تعالى ثم أقرعوا إلا ما خرج سهم الحق، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب، فقال الطيار: رأيت إن كانا جميعاً مدعين ادعياً ما ليس لهما من أن يخرج سهم أحدهما، فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيع فإن كانا ادعياً ما ليس لهما خرج سهم المبيع، إلى غير ذلك من الروايات، إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى التكلم في المقامات الثلاثة فنقول:

أما الكلام في المقام الأول: فملخصه أنه قد يقال، بل قيل إن القرعة من الأمارات الجلية، بمعنى أن أماريتها بجعل الشارع كالاستخارة، فأماريتها إنما هي بملاحظة ما وصل من الشارع في شأنها أن الله تبارك وتعالى بعد تفويض الأمر إليه يرشد العبد إلى الواقع لا مما يكون أماريتها بالوجدان مع قطع النظر عن الشارع كأكثر الأمارات في الأحكام والموضوعات مستشهداً على ذلك بما ورد في القرعة من الأخبار، فإن ظاهر أكثرها كما لا يخفى على من أعطي حق النظر فيها يعطى هذا المعنى، فالقرعة إذا مثل البيّنة في كونها من الأمارات لا مثل أصالة الطهارة والحلية ونحوهما من الأصول، فإن تسمية الشيء دليلاً وأمرة في الاصطلاح مبنية على كونه ناظراً إلى الواقع بالذات، أو بجعل الشارع مع كون الوجه في اعتباره جهة نظره إلى الواقع هذا بالنسبة إلى ما كان له واقع مجهول للمكلف لا إشكال فيه، أما بالنسبة إلى ما لا يتعين له واقع فربما يترأى في بادي النظر عدم تصور الطريقة الجلية فيه من حيث عدم وجود واقع مجهول فيه بالفرض، إلا أنه يمكن تصور الطريقة فيه بعد التأمل أيضاً، فإنه وإن لم يكن فيه واقع مجهول، إلا أنه يحتمل أن يكون هناك أمور أوجبت أحقية أحد الطرفين بالتقديم بالنسبة إلى الآخر وإن كانت مما لا ندركه، اللهم إلا أن يدعى أن الأمانة

في اصطلاح الأصوليين ما كانت أماريتها بالذات مع قطع النظر عن بيان الشارع وإحداثه القرب فيها فتأمل.

أو يقال: الأولوية في التقديم لا تعلق لها بالطريقة، أو يقال بعدم حصول الظن من القرعة ولو نوعاً بعد ملاحظة ما ورد من الأخبار فيه وهو كما ترى. هذا كله على تقدير الاستناد في القرعة إلى الأخبار، أما لو استند فيها إلى الإجماع فالظاهر أنه لا إشكال في عدم دلالة على اعتبارها من باب الطريقة فيلحق بما كان اعتباره من باب التبعيد في الحكم كما هو قضية القاعدة فتأمل.

ثم إنه لا إشكال على تقدير كون اعتبار القرعة من باب التبعيد وكونها من الأصول في عدم انتقاض الحصر الذي أفاده دام ظله للأصول في أول الكتاب من جهتها لما عرفت الإشارة إليه ثمة من كون الحصر إضاقياً بالنسبة إلى الأصول الحكمية وإن جرت في الموضوعات في قبال ما يختص بالموضوع.

نعم في انتقاضه بأصالة الطهارة وجه عرفته في الجزء الأول من التعليق، هذا مجمل الكلام في المقام الأول ولنقدم الكلام في المقام الثالث على الكلام في المقام الثاني لتقدمه عليه ببعض الاعتبارات، ومجمل القول فيه أنه قد تكرر في لسان ثاني الشهيدين في المسالك والروضة القول باختصاص القرعة بما له تعيين في الواقع مجهول في نظر المكلف، وقد استند فيه ظاهراً إلى ظهور الأخبار في ذلك حسبما هو ظاهر لكل من راجع إليها، ولكن الذي يقتضيه النظر تبعاً للأستاذ العلامة دام ظله وبعض الأجلة ممن قارب عصرنا ثبوت الإجماع على عدم الفرق إذ المراد من عدم الخطأ في أخبار القرعة أعم من الإيصال إلى الواقع المجهول، أو الذي أحق بالتقديم في نظر الشارع، هذا مضافاً إلى أمر الإمام عليه السلام بالإقراع في كثير من الموارد التي ليس فيها واقع مجهول أصلاً والظاهر عدم التفصيل.

وبالجملة: كل من راجع كلمات الأصحاب يعلم أنه لا فرق في اعتبار القرعة

بين الموردين وهو مقتضى بعض الأخبار العامة أيضاً ولا ينافيه اختصاص أكثر أخبارها بما له واقع مجهول ضرورة عدم مفهوم لها يعارض ما يقتضي بعموم اعتبارها، هذا مجمل الكلام في تشخيص مجراها بالنسبة إلى الموردين بقي الكلام في تشخيص مجراها من حيث اختصاصها بالشبهات الموضوعية الصرفة، أو شمولها لكل مشتبه، سواء كان من الموضوعات الخارجية، أو الموضوعات المستنبطة، أو الأحكام الشرعية لا إشكال، بل لا خلاف في اختصاصها بالأولى، بل الإجماع المحقق على أيضاً إلا أن الكلام في أن خروجهما من جهة عدم شمول الأخبار لهما بالذات، بمعنى خروجهما عنها بالذات أو من جهة شمولها لهما وقيام الدليل على تخصيصها بإخراجهما ظاهر بعض من قارب عصرنا الأول، إلا أن الظاهر من بعض أخبارها الثاني كما لا يخفى على من راجع إليها.

نعم لو كان المدرك فيها الإجماع فقط صح القول بخروجهما مورداً عنه، بمعنى عدم دليل لفظي يفيد العموم كما لا يخفى، فليكن هذا على ذكر منك لينفك فيما بعد هذا مجمل الكلام في المقام الثالث، وأما الكلام في المقام الثاني فمحصل القول فيه: أنه إن قلنا بشمول الأخبار الواردة في القرعة للشبهة الحكمية والشبهة في الموضوعات المستنبطة وكون خروجهما عنها من باب التخصيص فلا إشكال في تقديم أخبار الاستصحاب على الأخبار الواردة في القرعة، لأنها أخص مطلقاً بالنسبة إليها كما لا يخفى، فإن النسبة بينهما بعد ملاحظة تخصيصها بالشبهة الموضوعية بالإجماع وإن كانت أعم من وجه كما هو ظاهر، إلا أنه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالإجماع، بل لا بد من ملاحظتها قبله، لأن عموم أخبار الاستصحاب أخص منها كالخاص الذي يقتضي خروج الشبهة الحكمية عن تحت أخبار القرعة، وأما ما قرع سمعك من لزوم تقديم الأخص في تعارض الأزيد من الدليلين وإن أوجب انقلاب النسبة فإنما هو فيما إذا لم يكن

معارض العام خاصاً آخر يقضي بتخصيص العام كما إذا كان هناك أدلة ثلاثة متعارضة كانت النسبة بين الدليلين منهما الأعم من وجه مع كون الثالث أخص من أحدهما، فإنه يقدم الخاص وإن أوجب تقديمه انقلاب النسبة لا في مثل المقام، هذا وستقف على تفصيل القول فيما يتعلق بالمقام في الجزء الرابع من التعليقة.

وبالجملة: لا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة على هذا التقدير وإن لم نقل بشمول أخبار القرعة لغير الشبهة الموضوعية فقد يقال بتقديم الاستصحاب أيضاً لا من جهة كونه أخص مطلقاً كيف وإن النسبة على هذا التقدير العموم من وجه كما هو واضح، بل من جهة حكومة أخبار الاستصحاب على أخبار القرعة حيث إن الاستصحاب، وإن كان أصلاً أيضاً كالقرعة على ما هو قضية الفرض إلا أن لأخبار الاستصحاب جهة الطريقة أيضاً من حيث كون لسانها البناء على بقاء المتيقن وأنه لم يرتفع، ولذا يكون حاكماً على أصالة الحلية الشرعية حسبما ستقف عليه مع كون كل منهما أصلاً وحكما ظاهرياً في موضع الشك، هذا ولكن ذكر الأستاذ العلامة دام ظله أن قياس أخبار القرعة بأخبار أصالة الحلية ليس في محله جدّاً، لأن لأخبار القرعة أيضاً جهة طريقة في قبالتها كأخبار الاستصحاب فلا وجه إذا للحكم بحكومة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على أخبار القرعة فكل مورد حكم بجريان القرعة من جهة انجبار أخبارها بالعمل لا بد من الحكم بتعارضهما.

نعم أخبار القرعة لا يجري في أكثر موارد جريان الاستصحاب من جهة كون عموماتها من العمومات الموهونة بكثرة الخارج منها المحتاجة إلى الجبر بالعمل، اللهم إلا أن يرجح أخبار الاستصحاب بورود أكثرها في الشبهة الموضوعية فلا بد من العمل بها لعدم إمكان تخصيص المورد والتفصيل يرفعه عدم الفصل في المسألة فتأمل.

أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب. نعم القرعة واردة على

هذا كله فيما لو استند في اعتبار القرعة إلى الأخبار، وأما لو استند فيه إلى الإجماع فلا إشكال في تقديم الاستصحاب عليه لا للتعارض والتّرجيح، بل من جهة عدم الدليل على اعتبار القرعة في مقابل الاستصحاب على هذا التقدير كما هو ظاهر، فتبين ممّا ذكرنا كله أنّ الاستصحاب يخالف سائر الأصول بالنسبة إلى مقابلتها مع القرعة، فإنّ القرعة واردة على جميعها إن كان اعتبارها من باب العقل ضرورة ارتفاع موضوعها وهو عدم البيان مطلقاً واحتمال العقاب والتّحرير بواسطة قيام القرعة وحاكمة عليها إذا كان اعتبارها من باب الشرع، إلا أنّ التمسك بالقرعة في مواردنا أيضاً يحتاج إلى جبر عموماًتها بعمل الأصحاب من جهة تطرّق الوهن بكثرة التّخصيص فيها، وإلا فالمتعين العمل بالأصول لسلامتها عن الوارد، أو الحاكم هذا ما يقتضيه النّظر الدقيق، ولكن قد يتوهم خلاف ما ذكرنا وأنّ القرعة مورودة، أو محكومة بالنسبة إلى جميع الأصول لارتفاع الاشتباه والإشكال المأخوذين في موضوعها بقيام الأصول، ولكنك خير بما فيه وممّا ذكرنا كله يعلم أنّ ما أفاده دام ظلّه من إطلاق القول بأعميّة أخبار القرعة من أخبار الاستصحاب لا بدّ من أن يحمل على القول بعموم أخبار القرعة للشبهة الحكميّة وإن خرجت عنها بالإجماع، وأما على القول باختصاصها بالشبهة الموضوعيّة على ما عرفته فقد أسمعناك كون النسبة بينهما العموم من وجه.

نعم هنا وجه آخر أشرنا إليه للحكم بكونها كالخاص بالنسبة إلى أخبار القرعة من حيث اختصاص موارد الصّحاح من أخباره وغيرها ممّا كان له مورد بالشبهة الموضوعيّة فلا يمكن حملها على الشبهة الحكميّة ومنه يعلم أنّه لا بدّ من التّصرف في أخبار القرعة، وإن كان مبناها على الظن ضرورة استحالة تخصيص المورد كما هو ظاهر فلعلّ ما أفاده من الأعميّة بقول مطلق مبني على هذه الملاحظة.

أصالة التخيير وأصالتى الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما العقل وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في موارد هما فدلّل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى، لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم والله العالم.

المقام الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول^(١)

العملية أعني البراءة والاشتغال والتخيير

(١) لا يخفى عليك أن إطلاق القول بتأخر أصالة البراءة عن غير الاستصحاب من الأصول على فرض اجتماعها معه كما يجتمع مع الاستصحاب هذا كلّه فيما لو استند في اعتبار القرعة إلى الأخبار، وأما لو استند فيه إلى الإجماع فلا إشكال في تقديم الاستصحاب عليه لا للتعارض والترجيح، بل من جهة عدم الدليل على اعتبار القرعة في مقابل الاستصحاب على هذا التقدير كما هو ظاهر فتبين ممّا ذكرنا كلّه أن الاستصحاب يخالف سائر الأصول بالنسبة إلى مقابلتها مع القرعة، فإن القرعة واردة على جميعها إن كان اعتبارها من باب العقل ضرورة ارتفاع موضوعها وهو عدم البيان مطلقاً واحتمال العقاب والتحرير بواسطة قيام القرعة وحاكمة عليها إذا كان اعتبارها من باب الشرع إلا أن التمسك بالقرعة في موارد أيضاً يحتاج إلى جبر عموماتها بعمل الأصحاب من جهة تطرق الوهن بكثرة التخصيص فيها، وإلا فالتعني العمل بالأصول لسلامتها عن الوارد، أو الحاكم هذا ما يقتضيه النظر الدقيق، ولكن قد يتوهم خلاف ما ذكرنا وأن القرعة مورودة، أو محكومة بالنسبة إلى جميع الأصول لارتفاع الاشتباه والإشكال المأخوذ في موضوعها بقيام الأصول، ولكنك خير بما فيه وممّا ذكرنا كلّه يعلم أن ما أفاده دام ظله من إطلاق القول بأعمية أخبار القرعة من أخبار الاستصحاب لا بدّ من أن

يحمل على القول بعموم أخبار القرعة للشبهة الحكمية وإن خرجت عنها بالإجماع، وأمّا على القول باختصاصها بالشبهة الموضوعية على ما عرفته فقد أسمعناك كون النسبة بينهما العموم من وجه.

نعم هنا وجه آخر أشرنا إليه للحكم بكونها كالاخص بالنسبة إلى أخبار القرعة من حيث اختصاص موارد الصحاح من أخباره وغيرها ممّا كان له مورد بالشبهة الموضوعية فلا يمكن حملها على الشبهة الحكمية ومنه يعلم أنّه لا بدّ من التصرف في أخبار القرعة، وإن كان مبناها على الظن ضرورة استحالة تخصيص المورد كما هو ظاهر فلمّا ما أفاده من الأعمية بقول مطلق مبنيّ على هذه الملاحظة.

١- لا يخفى عليك أن إطلاق القول بتأخر أصالة البراءة عن غير الاستصحاب من الأصول على فرض في الجملة ممّا لا معنى له سيّما إذا جعلنا المدرك فيها الأخبار وقلنا بأن مفادها إثبات الحليّة الظاهرية في مورد الشك في الحكم الواقعي كما هو قضية قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه منهى» وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وغيرهما، فإنه لا إشكال في ورود أصالة البراءة على أصالة التخيير على هذا الفرض وتعارضها مع أصالة الاشتغال لو كانت شرعية، بمعنى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط في موردته بالوجوب الظاهري الشرعي لا الإرشادي الناظر إلى حكم العقل به من باب دفع الضرر المحتمل، فإنه لا إشكال في ورود ما عرفت من أخبار البراءة عليه على تقدير اجتماع أصالة البراءة مع أصالة الاشتغال كما هو واضح. نعم قضية التحقيق عندنا عدم اجتماعهما مورداً، لأن مجرى الاشتغال عندنا هو ما إذا ثبت التكليف بالبيان المعتبر، بمعنى تنجّز الخطاب بالواقع المجهول ولم يكن ثمة قدر متيقّن كما في الأقلّ والأكثر ومورد البراءة ما لم يكن كذلك، وأمّا القول بأن مراده دام ظله من عدم التعارض أعمّ من أن يكون من جهة عدم الاجتماع المورد فيهِ ما لا يخفى

على المتدبر الفطن.

ثم إن الكلام في تعارض الاستصحاب قد يقع في تعارضه مع غيره من الأصول العملية وقد يقع في تعارضه مع نفسه، بمعنى تعارض فردين منه والمراد بالتعارض أعم من التعارض الحقيقي ضرورة خروج الوجود والحكومة من أقسام التعارض كما هو واضح، مضافاً إلى ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله، ولما كانت الأصول منحصرة عند الأستاذ العلامة في الأربعة فلا محالة انحصر التكلم في ثلث مقامات:

الأول: في حكم تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة فنقول: إنه لا ريب في وروده عليها، وإن كان مدركها العقل ضرورة إناطة حكم العقل بالبراءة بعدم وصول البيان من الشارع للحكم ولو في مرحلة الظاهر والجهل وعدم العلم بجميع مراتب الحكم من غير فرق بين الحكم الواقعي والظاهري لانقطاع عذر المكلف بكل منهما، هذا مضافاً إلى ما عرفت مراراً وستعرفه من عدم إمكان التعارض والتخصيص، بل الحكومة بالنسبة إلى القضايا العقلية.

نعم هنا فرض يحكم فيه بحكومة البراءة ولو كان مدركها العقل على الاستصحاب ولو كان مبناه على الظن فضلاً عن التبعّد قد أشرنا إليه في الجزء الثاني من التعليقة عند الكلام في مسألة الأقل والأكثر، فإننا قد حكمنا فيه بتقديم أصالة البراءة عن الأكثر على استصحاب بقاء التكليف والشغل على تقدير الإتيان بالأقل على تقدير تسليم جريانه في قبال من تمسك به للقول بالاشتغال في المسألة من حيث إن نفي التكليف بالأكثر من أول الأمر قبل الإتيان بالبراءة في حكم تعيين المكلف به من أول الأمر فلا تردّد فيه حتى يجري فيه الاستصحاب، لكنه كما ترى خارج عن مفروض البحث من حيث عدم اجتماعهما في موضوع واحد هذا بالنسبة إلى استصحاب التكليف المنافي لمقتضى البراءة المبحوث عنه في المقام.

وأما استصحاب الحكم الغير الإلزامي المطابق لمقتضى البراءة فهو أيضاً وارد عليها من حيث استلزامه للقطع بعدم العقاب من غير نظر إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان، فإن الحاكم باستلزام ترخيص الشارع لعدم العقاب، وإن كان هو العقل، إلا أنه ليس بالملاحظة المذكورة، بل من جهة العلة التي لا يفرق فيها بين موارد الأصول المرخصة والأمارات الشرعية القائمة على الحكم الغير الإلزامي، كما أنه لا إشكال في وروده عليها أيضاً إذا كان مدرکہا الشرع واستند فيها إلى ما يكون مساقه مساق حكم العقل بها من حيث سوجه لبيان تأكيد حكم العقل وأن الشارع لا يؤاخذ على ما كان مجهولاً بقول مطلق كحديث الرفع ونحوه من أخبار البراءة، وأما إذ استند فيها إلى ما يفيد بظاهره إنشاء الحكم الظاهري من الشارع بالإباحة والترخيص من غير نظر إلى نفي المؤاخذه والإخبار عنه وإن استلزمه بحكم العقل على ما هو الشأن بالنسبة إلى مطلق الحكم الظاهري على ما عرفته، فإن كان الموضوع فيه التكليف الغير المعلوم ولو في مرحلة الظاهر فلا إشكال في ورود الاستصحاب عليها أيضاً ضرورة حصول العلم منه بالتكليف في مرحلة الظاهر، وإن كان الموضوع فيه عدم العلم بحكم الشيء بعنوانه الأولي ومن حيث هو كما هو المستظهر من قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام ونحوهما من أخبارها فهل يكون الاستصحاب وارداً عليها، أو يكونان من المتعارضين، أو يكون حاكماً عليها وجوه فقد يتوهم الوجه الأول أي ورود الاستصحاب عليها على هذا التقدير أيضاً إما بتوهم كون المراد من ورود النهي والعلم بالحرمة ونحوهما من الغايات هو الوجود والتحقق في الجملة ولو بالنسبة إلى الزمان السابق، أو بتوهم كون الاستصحاب كاشفاً عن إرادة البقاء والدوام من دليل المستصحب بالنسبة إلى الزمان اللاحق، أو بتوهم كون النهي المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك من أفراد الغاية ولو لم يكن

ناظراً إلى بيان المراد من دليل المستصحاب، لكنك خير بفساد التوهم المذكور استناداً إلى أحد الوجوه المذكورة.

أما الوجه الأول: فللقطع بعدم إرادة هذا المعنى من أخبار البراءة كيف ولازمها عدم جريان البراءة على تقدير عدم جريان الاستصحاب، أو عدم اعتباره أيضاً كما هو ظاهر وهو كما ترى مما لا يلتزم به أحد، هذا مضافاً إلى خروجه عن ورود الاستصحاب على البراءة كما أن لازمها الالتزام بعدم جريان البراءة في كل كَلِّي ورد النّهي عن بعض أنواعه ضرورة عدم الفرق بين كون الاختلاف بحسب الزّمان، أو غيره من العوارض والخصوصيات كما هو ظاهر، هذا مضافاً إلى أن اعتبار هذا المعنى بالنسبة إلى أخبار البراءة يوجب اعتباره بالنسبة إلى أخبار الاستصحاب، فإن العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بالهواء مثلاً ممّا يتيقّن حليّته ولو في زمان من الأزمنة فلا يجري استصحاب الحرمة لكونه مغياً بعدم العلم بالحليّة فتدبر.

وأما الوجه الثاني: ففساده غني عن البيان ضرورة استحالة صيرورة الاستصحاب قرينة على المراد عن دليل المستصحاب وكاشفاً عنه بناء على القول به من باب الظّن فضلاً عن التّعبد الذي ليس من سنخ دليل المستصحاب.

وأما الوجه الثالث: فهو أيضاً واضح الفساد ضرورة عدم كون النّهي المستفاد من أخبار الاستصحاب نهياً عن الشيء بعنوانه الأولي، وإلا خرج عن كونه حكماً ظاهرياً كما هو ظاهر.

وقد يتوهم الوجه الثاني نظراً إلى إثباتهما الحكمين المتنافيين في الموضوع الواحد، وهذا معنى التعارض كما هو ظاهر على ما ستقف عليه أيضاً حيث إن قوله عليه السلام كل شيء مطلق مثلاً من حيث عدم ورود النّهي في العصير بعد ذهاب ثلثيه بغير التّار مثلاً يقتضي حليّته وقوله عليه السلام لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله من حيث عدم اليقين بصيرورة العصير في الفرض حلالاً يقتضي حرمة فلا محالة

يقع التعارض بينهما، لكنه ضعيف أيضاً وإن لم يكن في الضعف كالوجه الأول، فإن الاستصحاب وإن لم يكن رافعاً لموضوع البراءة في الفرض حساً حتى يكون وارداً عليها إلا أنه بمنزلة المعمم للنهي الأول فيكون شارحاً لقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، فإن لسان الاستصحاب بقاء النهي المتعلق بالعصير بعد الغلبان من حيث هو في حكم الشارع، وإن كان حكمه ببقائه ظاهرياً ومنه ينقدح وجه الوجه الثالث وكونه وجيهاً هذا كله في الاستصحاب الحكمي.

وأما الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم ذهاب الثلثين فيما شك فيه فأمره من حيث حكومته على البراءة أظهر حيث إن المجعول في الاستصحابات الموضوعية على ما أسمعناك مراراً، وإن كان هو الحكم الشرعي أيضاً إلا أن المستصحب هو الموضوع الخارجي فالمشكوك ذهاب ثلثيه من العصير داخل بحكم الشارع فيما دلّ على حرمة العصير قبل ذهاب ثلثيه فيكون حاكماً على أصالة البراءة المقتضية لحلية المشكوك.

هذا ولكن قد يستشكل فيما ذكرنا من وضوح حكومة الاستصحاب الموضوعي على أصالة البراءة كما في الكتاب بالنظر إلى الأمثلة المذكورة في الموثقة كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة الحديث، حيث إن ظاهرها كون الحلية في الأمثلة المذكورة فيها مستنداً إلى الكلية المذكورة في صدرها، مع أن فيها استصحابات موضوعية تقتضي حرمة التصرف في الأمثلة كأصالة عدم التملك وعدم تحقق الزوجية ونحوهما، فحكم الشارع بالحلية مع جريان تلك الأصول يكشف عن حكومة البراءة على الاستصحاب ضرورة عدم إمكان رفع اليد عن الموارد الشخصية.

هذا ولكنك خبير بفساد توهم حكومة البراءة على الاستصحاب وجعل الموثقة دليلاً عليها من حيث استظهار كون المراد من الكلية المستفادة من صدرها هو

الحكم بحلّية جميع التصرّفات الموقوفة على الملك والزّوجيّة والتّدكية والرّقبة ونحوها في مرحلة الظّاهر، وإن كان هناك أصول موضوعيّة تقتضي الحرمة نظير قوله تعالى أحلّ الله البيع المقتضي لحلّية جميع التصرّفات في المبيع، وإن كان هناك فرق بينهما من حيث كونه دليلاً اجتهدائياً وكون مفاد الموثقة أصلاً عملياً، لأنّ البناء على هذا المعنى للموثقة يوجب فقهاً جديداً على تقدير الالتزام به في جميع الموارد ودعوى الالتزام به مع الخروج عنه بالإجماع في أكثر الموارد كما بنى عليه الأمر بعض السّادة من أعلام عصرنا فيما حكى عنه كما ترى، فلا بدّ من جعل العنوان للأمثلة المذكورة في الرّواية مجرد التّقريب لا التّمثيل للكتّاية المذكورة في صدرها فلا ينافي كون الحلّية فيها مستنداً إلى ما هو حاكم على الاستصحابات الموضوعيّة المذكورة كصحة التصرّف فيما كان في يد الغير وأصالة صحة العقد الصّادر من أهله وأصالة عدم تحقّق النّسب والرّضاع المحرّمين فإنّها كما ترى حاکمة على تلك الأصول لا إلى مجرد الشك في الحلّية والحرمة حتّى ينافي ما ذكرنا.

هذا وقد ذكرنا بعض الكلام فيما يتعلّق بشرح الرّواية ودفع الإشكال عنها في الجزء الثّاني من التّعليقة فراجع إليه هذا شأن قاعدة البراءة بالنّسبة إلى استصحاب التّكليف، وأما استصحاب البراءة المقابل لاستصحاب التّكليف فهو على تقدير إمكانه وتصوّره خارج عن مفروض البحث، لأنّه داخل في تعارض الاستصحابين لا تعارض الاستصحاب والبراءة، إلّا أنّ الشّأن في إمكانه حيث إنّ الحالة السّابقة للشّيء الواحد لا يمكن أن يكون التّكليف وعدمه إلّا أن يفرض خروجه عن الوحدة ورجوعه إلى تعدّد الموضوع و لو باعتبار من الاعتبارات كما هو مبني ما تقدّم عن بعض أفاضل مقاربي عصرنا فيما سلكه من إيقاع التّعارض بين استصحابي الوجود والعدم هذا بعض الكلام في حكم تقابل الاستصحاب مع البراءة.

ثم إن ما ذكرنا من عدم وقوع التعارض الحقيقي الاستصحاب والبراءة على كل تقدير، وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه أصلاً إلا أن كلمات جمع من الأصحاب سيما الشيخ والمحقق والعلامة في جملة من كلماتهم لا يساعد عليه كما يظهر بالتصريح فيها فلعل الوجه كون مبنى الأصلين عندهم على الظن النوعي الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة، أو غيرها فتأمل.

المقام الثاني: في حكم مقابلته مع أصالة الاحتياط وقاعدة الشغل فإن استندنا في القاعدة في مواردنا إلى حكم العقل بها فلا إشكال في ورود الاستصحاب عليها من حيث إن مبنى حكم العقل بها هو حكمه بوجوب دفع العقاب المحتمل على ما عرفته مراراً، ومن المعلوم ضرورة بحكم العقل ارتفاع احتمال العقاب بتجوز الشارع لترك محتمل الوجوب، أو التحريم ولو في مرحلة الظاهر، فإذا أجري استصحاب التمام، أو القصر في موارد دوران الأمر بينهما موضوعاً، أو حكماً فلا يجري قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب الجمع بينهما لحصول البراءة القطعية عن تبعة مخالفة الواقع على تقدير الاقتصار على المستصحب، وإن كان الخطاب الواقعي بالواقع باقياً على تقدير مخالفة الاستصحاب له فيحكم بوجوب الإعادة والقضاء على تقدير انكشاف الخلاف في الوقت، أو خارجه وإن استندنا فيها إلى أخبار الاحتياط.

فإن قلنا: بأن مفادها تأكيد حكم العقل بها وأن الموضوع فيها دفع التهلكة المحتملة في الواقع المردّد المجهول كما بنينا الأمر عليه في مطاوي كلماتنا السابقة في الجزء الثاني من التعليقة على تقدير تسليم دلالتها على خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي لا الطلب الإرشادي القدر المشترك على ما استظهرناه منها فيما قدمناه لك ثمة فحالها حال حكم العقل بها فيكون الاستصحاب وارداً عليها. وإن قلنا: بأن مفادها التأسيس والوجوب الشرعي الظاهري المتعلق بالواقع المردّد

المحتمل على ما يظهر من بعض الأصحاب فحالها حال ما يستفاد منه التأسيس والحلّة الشرعيّة الظاهرية المتعلّقة بنفس محتمل التحريم من أخبار البراءة فيكون الاستصحاب حاكماً عليها كيف وفي موارد الصّاح من أخبار الاستصحاب يكون القاعدة على خلافها كما هو ظاهر هذا حال الاستصحاب مع القاعدة، وأما استصحاب الاشتغال في موردها فقد أسمعناك مراراً أنّه لا يجري في مورد القاعدة من حيث إنّ بقاء الاشتغال بحسب الواقع ونفس الأمر لا يترتب عليه أثر حتّى يجري استصحابه، ثمّ مع الغضّ عن ذلك يدخل في مسألة تقابل الاستصحابين فلا تعلّق له بالمقام، وإن كان يتّضح حكمه ممّا سنوضح لك من حكومة الاستصحاب في الشكّ السببي على الاستصحاب في الشكّ المسببي حيث إنّ الشكّ في بقاء الاشتغال بالواقع مسبّب دائماً عن تردّده، فإذا حكم بتعيينه في مرحلة الظاهر بالاستصحاب فيرتفع التردّد عنه بحكم الشارع.

المقام الثالث: في تقابل الاستصحاب مع أصالة التّخير، ولا إشكال في وروده عليها من حيث انحصار مدركها في حكم العقل المرتفع موضوعة بالوجدان بمجرد قيام الدليل على تعيين أحد الاحتمالين وترجيحه على صاحبه ولو في مرحلة الظاهر، فإذا حكم بمقتضى الاستصحاب بكون اليوم المرّدّد بين رمضان وشوّال من رمضان فلا يجري أصالة التّخير بين احتمالي الوجوب والتحريم في اليوم المذكور على تقدير القول بكون صوم يوم العيد حراماً ذاتاً لا تشريعاً، وإلاّ فيخرج عن مورد أصالة التّخير كما هو ظاهر.

هذا كلّّه في تقابل الاستصحاب مع أصالة التّخير، وأما لو فرض هناك مورد وقع التعارض بين استصحاب التّخير واستصحاب المختار كما يتّفق كثيراً في مسائل التّقليد وقليلاً في غيرها فهو خارج عن مفروض تعارض أصالة التّخير والاستصحاب وداخل في مسألة تعارض الاستصحابين مع وضوح حكمه من حيث إنّ استصحاب

الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب

أما أصالة البراءة: فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأصول والأدلة سواء كان مدركها العقل، أو النقل.

أما العقل: فواضح لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً، أو ظاهراً.

وأما النقل: فما كان منه مساوفاً لحكم العقل فقد اتضح أمره والاستصحاب وارد عليه.

وأما مثل: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» فقد يقال إن مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق.

وفيه: أن الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهى عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من أن يكون مرخصاً فيه، فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهى وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفرادهِ لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفرادهِ.

التخير حاكم دائماً على استصحاب المختار فيما كان استصحاب التَّخِير جارياً، هذا مع أن استصحاب التَّخِير لا تعلق له باستصحاب التَّخِير الذي هو محل الكلام ضرورة عدم تطرُق الشك إلى حكم العقل فيما يحكم فيه بالتَّخِير حتَّى يتصور فيه الاستصحاب فلا بد أن يكون التَّخِير المستصحب تخيراً شرعياً يتصور فيه الشك وهو ليس من الأصول كما هو ظاهر.

والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام، ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

ويتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهى وارد في رفع الرخصة. وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص لا من حيث إنه مشكوك الحكم وإلا فيمكن العكس، بأن يقال: إن النهى عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة فتأمل.

فالأولى في أن يقال إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقله لا تنقض اليقين بالشك يدل على أن النهى الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومته وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد في شيء، فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغياً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهى، وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح لأن الاستصحاب الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة، مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه

المعلوم حرمة بالأدلة فيخرج عن قوله كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام. نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية وهو قوله عليه السلام في الموثقة: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك، أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره، أو تقوم به البينة». فإنه قد استدل بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الإباحة، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية كأصالة عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في المرأة، ولو أريد بالحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقق الحل والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة كما هو ظاهر الرواية، وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البراءة.

وأما استصحاب البراءة فهو لا يجمع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف، أو عدمه إلا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل صم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها لأن المأخوذ في موردنا بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها

بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام، أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والإتمام فإن استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرر قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة. وأما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقاً من أنه غير مجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبت القاعدة فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين، وحاصله أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه.

الثالث: تعارض قاعدة التفسير مع الاستصحاب

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه إذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخير فلا يحكم بالتخير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا فرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسألة المهمة^(١)

(١) المراد من التعارض في المقام كما في كثير من المسائل المتقدمة هو مجرد التقابل في أول الأمر المجامع مع الورد والحكومة أيضاً لا ما هو المراد من ظاهره عند الإطلاق الغير المجامع معهما.

ثم إن ما أفاده دام ظلّه العالي من كثرة الأقسام المتصورة في المقام وعدم تأثير الاختلاف في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة جامعة لجميع صور الاختلاف

والتعارض أمر واضح لا ستره فيه أصلاً كوضوح ما أفاده من عدم تعقل كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر ضرورة استحالة كون الشيء علّة لشيء ومعلولاً له، وأما ما توهم من المثال له بالعامين من وجه فهو فاسد جداً، لأن الشك فيهما بالنسبة إلى مادة الاجتماع والتعارض مسبب عن سبب العلم بعدم إرادة الظاهرين كما هو ظاهر.

ثم إن أمثلة القسم الأول كثيرة كاستصحاب كرية الماء وإطلاقه بالنسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به وحدث المكلف واستصحاب طهارة المكلف بالنسبة إلى استصحاب اشتغال ذمته بالصلاة على القول بجريان استصحاب الشغل ونحوهما ممّا يعتبر فيه الطهارة واستصحاب نجاسة الملاقى بالنسبة إلى استصحاب طهارة الملاقى بالفتح إلى غير ذلك ممّا لا يخفى.

ثم إن ما أفاده في حكم هذا القسم من لزوم العمل بالاستصحاب في الشك السببي وعدم الاعتناء بالاستصحاب في الشك المسبب لا لمكان الترجيح، بل لتقدمه عليه ذاتاً من جهة حكومته عليه، وإن كان أمراً ظاهراً لا ستره فيه أصلاً وقد نفى الإشكال عنه جمع من محققي المتأخرين، إلا أنه قد خالف فيه جمع من الأصحاب في جملة من كلماتهم وهم بين من يعامل معهما معاملة المتعارضين كالمحقق فيما تقدم من كلامه عند الكلام في حجية الاستصحاب وغيره كما ستقف عليه ومن يعمل بهما في الجملة كالمحقق القمي قدس سره في بعض كلماته في القوانين حيث جمع بين استصحاب نجاسة الملاقى واستصحاب طهارة الملاقى بالفتح على ما عرفته واستعرفه.

ثم إن الكلام في حكم القسم الأول قد يقع بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد والأخبار وكونه من الأصول كما هو المختار المرضي عند أكثر المحققين من المتأخرين، وقد يقع بناء على القول به من باب الظن ومنه

ينقدح ما في التمسك بالإجماع في المقام كما في الكتاب، مضافاً إلى وهن دعوى الإجماع بنقله الخلاف عن جماعة إلا أن يحمل على الاشتباه في الموضوع والصغرى فتدبر بكون أصل اعتبار الاستصحاب خلافاً إلا أن يحمل على الإجماع التقديري فتأمل. لم يلاحظ فيه أحد القولين بخصوصه، فإن تقديم الاستصحاب في الملزومات على استصحاب عدم لوازمها في الجملة وعدم معاملة المتعارضين معهما كما فيما ذكره من الأمثلة ونحوها مما لا يفرق فيه بين القولين فكأنه في مقام دعوى الإجماع من الفريقين فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر أمر التأييد بالسيرة وأن مبناه على القول باعتبار الاستصحاب من باب باب التبعد والأخبار، أو مطلقاً أما على القول باعتبار الاستصحاب من باب التبعد والأخبار فقد تمسك لتعيين العمل بالاستصحاب في الشك السببي بوجوه عمدتها الوجه الأول المعبر عنه في الكتاب بالوجه الثاني الأول دلالة الأخبار بأسرها عليه من حيث دوران الأمر فيها من الحكم بشمولها للشك السببي دون الشك المسببي، أو العكس بين التخصص بحكم الشارع والتخصيص من غير مخصص يقتضيه، فإن المفروض كون ارتفاع المستصحب في الشك المسبب من الأحكام واللوازم الشرعية للمستصحب في الشك السبب، فإذا كان معنى حكم الشارع بعدم نقض الشيء والبقاء عليه في الموضوعات جعل آثارها الشرعية في مرحلة الظاهر لزمه رفع الشك المسبب بحكم الشارع فكأنه لا شك حتى يشمل الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، وهذا بخلاف ما لو حكم بشمولها للشك المسبب حيث إن ارتفاع المستصحب في الشك السبب ليس من أحكام مستصحبه بالفرض فيلزم ما ذكر من طرح عموم الأخبار بالنسبة إلى الشك السبب من غير مخصص يقتضيه، وهذا مما لا يجوز العرف المرجع في باب الألفاظ فعموم نفس الأخبار بالملاحظة المذكورة قاض بإرادة الشك السبب وعدم إرادة الشك المسبب

فليس هناك طرح لعموم الأخبار بالنسبة إلى الشك المسبب حتى يتوجه عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة بقوله: (ودعوى أن اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام فلا وجه لطرحه) إلى آخر ما أفاده كي يحتاج في دفعه إلى النقض المتوجه عليه والحل المنظور فيه حيث إن الحكم بشمول ما دلّ على حصول الطهارة للمغسول بالماء الظاهر مع الشك في الموضوع في مرحلة الظاهر بحيث يستدلّ عليه مع الشك ممّا لا معنى له، وإن كان على تقدير تحقق الموضوع في مرحلة الواقع مراداً منه في نفس الأمر وفائدة استصحاب الموضوع ومرجعه على ما سمعته مراراً ممّا ومن شيخنا دام ظلّه ليس جعل الموضوع وإيجاده ثمّ التمسك بالدليل المثبت للحكم، بل مرجعه إلى جعل ما حمل عليه من الأحكام الشرعية في مرحلة الظاهر فكيف يقال إن نقض اليقين بذلك الدليل لا بالشك، وإن كان ما أفاده دام ظلّه العالي بالنسبة إلى العمل باستصحاب نجاسة الثوب بقوله: (بيان ذلك أنّه لو عملنا باستصحاب النجاسة) إلخ مستقيماً ضرورة عدم كون زوال الطهارة عن الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب، وإن كان بقاؤها في الثوب في مرحلة الواقع كاشفاً عن سبق تنجّس الماء قبل غسل الثوب به، لكنه على ما عرفته مراراً لا يفيد في المقام حتى على القول باعتبار الأصول المثبتة.

اللهم إلا أن يوجّه ما أفاده بأن غرضه ممّا ذكره ليس ما يترادى من ظاهره من التمسك باستصحاب الموضوع أي طهارة الماء في المثال ثمّ التمسك بالدليل المثبت لحكمه، بل غرضه التمسك باستصحاب الموضوع بعد الفراغ عن ثبوت حكمه المذكور بالدليل الاجتهادي وبملاحظته فيرجع إلى ما ذكرنا من البيان لوجه تقديم الاستصحاب في الشك السبب على الاستصحاب في الشك المسبب.

ومن هنا يتوجه عليه الإشكال المذكور بقوله: (وقد يستشكل بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به) إلخ إذ هو صريح في جعل الاستصحاب

.....

في الشك السبب بنفسه دليلاً على عدم شمول العام للشك المسبب من دون ضم شيء آخر إليه، ثم إن حاصل ما أفاده من الإشكال في وجه التقديم المذكور أن المفروض عدم قيام دليل من الخارج على عدم إرادة الشك المسبب من عموم الأخبار حتى يجعل قرينة على التخصيص وإنما الغرض جعل نفس شمول العام للشك السبب كاشفاً عن عدم إرادته وخروجه عن العموم وهو غير معقول بعد فرض تساويهما في الفردية وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة من دون تفاوت وتقدم وتأخر في نسبته إليهما فيكونان كالشكين المسيبين عن أمر ثالث من حيث لزوم إجمال العموم بالنسبة إليهما وعدم جواز جعله دليلاً على إرادة شيء منهما بخصوصه، وإلا أمكن عكس ذلك وجعل شمول العام للشك المسبب مانعاً عن شموله للشك السبب لامتناع إرادته مع إرادته ولما لم يكن ثمة ترجيح لشيء من الشمولين حكم بتساويهما، كما هو الشأن في الشكين المسيبين عن أمر ثالث ومجرد كون أحد الشكين سبباً للآخر لا يوجب الترجيح بعد فرض وجودهما في الخارج وكون نسبة العموم إليهما نسبة واحدة على ما عرفت، وأما ما أفاده في الدفع عن الإشكال المذكور فيرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن تحقق الشك السبب في الخارج وكونه مراداً من العموم في نفسه مع قطع النظر عن مانعية الشك المسبب على ما يدعيها الخصم مفروض لا شبهة فيه أصلاً، وأما الشك المسبب فجعله من أفراد العموم بحيث يحكم بإرادته منه يتوقف على الحكم بخروج المفروق فرديته بالمعنى الذي عرفته عن العموم حيث إن لازم دخوله ومعنى عدم الالتفات إليه هو رفع اليد عن الشك المسبب حيث إنه من أحكامه الشرعية بالفرض، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشك المسبب توجه عليه الدور الظاهر ولا يلزم مثله في العكس، فإن رفع اليد عن الشك السبب ليس من أحكام عدم النقض الشك المسبب على ما هو المفروض. ثانيهما:

أنَّ الشَّكَّ الْمُسَبَّبَ بِاعتبار متعلِّقه كما يكون معلولاً للشَّكِّ السَّبَب كما هو قضيَّة السَّبَبِيَّة والمسبَّيَّة بين الشَّيْئَيْنِ مطلقاً كذلك يكون حكم المحمول على الشَّكِّ السَّبَب معلولاً له في الجملة على ما هو الشَّان في كلِّ محمول بالنسبة إلى موضوعه فيكون نسبتُهُما إلى الشَّكِّ السَّبَب نسبة واحدة وفي مرتبة واحدة فلا يمكن شمول الحكم الَّذي هو المحمول للشَّكِّ الْمُسَبَّبِ الْمُقْتَضِي لتقدُّمه عليه مع أنَّهما في مرتبة واحدة بالفرض والعموم الأصولي وإن انحَلَّ إلى محمولات متعدِّدة لموضوعات متعدِّدة، إلَّا أنَّه من لوازم كون المحمول من لوازم وجود الموضوع أينما تحقَّق من دون مدخلية شيء في الحمل فلا يقال إنَّ الحكم المحمول على الشَّكِّ الْمُسَبَّبِ الْمُتَأَخَّر عنه مرتبة غير الحكم المحمول على الشَّكِّ السَّبَب الَّذي فرض كونه في مرتبة الشَّكِّ الْمُسَبَّبِ فتدبَّر.

فإن شئت قلت: إنَّ معنى حمل العموم على الشَّكِّ السَّبَبِ الْمُقَدَّم رتبة على الشَّكِّ الْمُسَبَّبِ إذا كان رفع اليد عن الشَّكِّ الْمُسَبَّبِ فلا يمكن حمله عليه أيضاً بعد فرض تأخُّره عن الشَّكِّ السَّبَبِ فتأمل.

هذا غاية ما يحرَّر في توضيح ما أفاده في بيان هذا الوجه ومع ذلك منه في النَّفس شيء.

الثَّاني: أنَّ لازم القول بعدم تقديم الاستصحاب في الشَّكِّ السَّبَبِ والمعاملة معه معاملة التَّعارض تخصيص الأخبار بالاستصحاب الحكمي وهو مع منافاته لموردها خلاف صريح ما التزم به الخصم بيان ذلك أنَّ المجموع بالاستصحاب الموضوعي على ما أسمعناك مراراً الآثار الشرعية المحمولة على الموضوع النَّفس الأمري في مرحلة الظَّاهر والغرض إنَّما يتعلَّق بجعل الآثار المسبوقه بالعدم المترتبة على بقاء الموضوع في زمان الشَّكِّ، لأنَّ الآثار المشاركة مع المستصحب في الوجود السَّابق يجري الاستصحاب في أنفسها فيغني استصحابها عن استصحاب نفس الموضوع،

فإذا حكم بالتعارض بين استصحاب الملزوم واستصحاب اللازم فلا محالة يقع التعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم تلك الآثار، فلا بد من تخصيص الأخبار بالشبهة الحكمية التي لا يراد بالاستصحاب فيها إلا جعل نفس المستصحب في مرحلة الظاهر على ما عرفته مراراً.

وهذا الوجه كما ترى ضعيف بما في الكتاب من أن استصحاب الموضوع فيما كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك فيه محتاج إليه على تقدير وقول بالنسبة إلى الآثار المشاركة مع المستصحب في اليقين السابق، فلو بني على المعارضة بالنسبة إلى الآثار المسبوقة بالعدم المترتبة على الوجود اللاحق لم يلزم منه تخصيص الاستصحاب بالشبهات الحكمية مع أنه لا يظن بالقائل بالمعارضة بين الاستصحابيين في الفرض العمل به مطلقاً حتى بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي فتدبر. ثم إنه يمكن الاستدلال بالوجه المذكور كما ترى على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن أيضاً الثالث دلالة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك بالصراحة على إعمال الاستصحاب في الشك السبب وإلقائه بالنسبة إلى الشك المسبب حيث إن المفروض في موارد وجود الشككين ألا ترى إلى صحيحة زارة المعللة للبناء على الوضوء السابق بكونه متيقناً بالطهارة وإلى صحيحته الأخرى المعللة للبناء والمضي على الصلاة إذا رأى النجاسة بعدها مع احتمال وقوعها على الثوب قبل الصلاة بكونه متيقناً بطهارة الثوب في السابق، مع أن قضية استصحاب الشغل في المثالين على ما يقول به المشهور من جريانه في مورد جريان قاعدة الشغل عدم القناعة مع الشك المفروض، ومن هنا حكم المحقق فيما عرفت من كلامه بالتعارض بين استصحاب الطهارة واستصحاب الاشتغال هذا مع دلالة العقل الضروي على ذلك من حيث إن تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بالعلّة المشتركة قبيح في الغاية وفضيح إلى النّهاية، بل أقبح من

التَّرْجِيح من غير مَرَجَح كما هو ظاهر وهذا الوجه كما ترى لا غبار فيه أصلاً، إلا أنه لا بد أن يكون مَبْنِيًّا على مذاق القوم من جريان استصحاب الشُّغْل على ما عرفت في تقريب هذا الوجه هذا كله على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار والتَّعَبُّد، وأما على القول باعتباره من باب الظَّن فالمستفاد ممَّا أفاده شيخنا العلامة دام ظلُّه في الكتاب كون تقديم الاستصحاب في الشَّك السَّبب أظهر منه على تقدير القول به من باب التَّعَبُّد مستدلاً على ذلك بأن الظَّن بعدم اللازم مع فرض الظَّن بالملزوم محال عقلاً، فإذا فرض حصول الظَّن بطهارة الماء عند الشَّك فيلزمه عقلاً الظَّن بزوال النِّجاسة عن الثَّوب إلى آخر ما أفاده مستشهداً عليه ببناء العقلاء البائنين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم حيث إنهم لا يعتنون في موارد وجود الشُّكَّين إلى الاستصحاب في الشَّك المسبَّب أصلاً وأبدأ إلى آخر ما أفاده.

وقد يناقش فيه تارة: بأن ذلك إنّما يستقيم على القول بإناطة الاستصحاب بالظَّن الشَّخْصِي المَهْجُور عند المشهور وعند شيخنا على ما عرفت في محلّه، وأما على القول بإمادته بالظَّن النَّوعِي المطلق الحاصل بملاحظة الحالة السَّابِقَة فلا يستقيم أصلاً حيث إنّه على هذا القول لا يدور مدار الظَّن الفِعْلِي في الموارد الشَّخْصِيَّة فعدم حصول الظَّن بعدم اللازم فعلاً مع الظَّن بالملزوم لا يمنع من حجّيته مع إفادته الظَّن في نفسه بالنظر إلى الحالة السَّابِقَة، وأنت خير بأن المناقشة المذكورة مَبْنِيَّة على الغفلة عن مراد عبارة الكتاب، فإنه كما يمتنع حصول الظَّن بعدم اللازم مع فرض حصول الظَّن بالملزوم كذلك يمتنع حصول الظَّن بالملزوم مع فرض الظَّن بعدم لازمه، فإنّ الظَّن بعدم المعلول يلازم الظَّن بعدم العلّة فكيف يجامع الظَّن بوجود العلّة فأينما فرض حصوله في شخص المقام من الظنّين يمتنع معه حصول الظَّن الآخر سواء فرض الظَّن بالعلّة، أو عدم العلّة فتصديق ما أفاده

في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع كما يظهر بالتبع.

فاعلم أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين، أو حكميين، أو مختلفين وجوديين، أو عدميين، أو

على القول بابتناء الاستصحاب على الظن الشخصي ممّا لا محصل له أصلاً ولا ينبغي التكلّم فيه، وإنّما الكلام في المقام في مزاحمة السبب الكاشف عن وجود الملزوم في نفسه ولو خطي وطبعه للسبب الكاشف عن عدم المعلول وأنهما في مرتبة واحدة حتّى يتحقّق المزاحمة أم لا فالغرض ممّا أفاده شيخنا دام ظلّه أنّ السبب الكاشف عن وجود العلّة لا يمكن أن يكون كاشفاً عن عدم معلولة.

وأخرى: بأنّ انتقال الذهن أولاً إلى الملزوم ثمّ إلى لازمه على ما هو قضية اللزوم والتبعية إنّما يستقيم فيما لم يكن هناك سبب كاشف عن حال اللازم في عرض السبب الكاشف عن حال الملزوم وفي المقام ليس الأمر كذلك، لأنّ مقتضي للظن بالنسبة إلى الملزوم هي الحالة السابقة المتحقّقة بالنسبة إليه وجوداً كما أنّ مقتضي للظن بعدم اللازم هي الحالة السابقة المتحقّقة بالنسبة إليه عدماً فهما في مرتبة واحدة لا ترتيب بينهما أصلاً وأنت خير بضعف هذه المناقشة أيضاً، فإنّ للشك في البقاء مدخلاً في حصول الظن من الاستصحاب جدّاً، فإذا كان الشك في اللازم من جهة الشك في الملزوم على ما هو المفروض كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله في الأول، فإنّ المفروض عدم الشك فيه من غير جهة الملزوم.

فإن شئت قلت: إنّ السبب المقتضي للظن بالملزوم نوعاً يمنع أن يكون مقتضياً للظن بعدم لازمه كذلك والمفروض كون السبب متحداً نوعاً وسنخا وإن تعدّد أشخاصه بالنسبة إلى الأمور المتحقّقة في السابق فتدبر.

مختلفين وكونهما في موضوع واحد، أو موضوعين وكون تعارضهما بأنفسهما، أو بواسطة أمر خارج إلى غير ذلك.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة وهي أن الشك في أحد الاستصحابين، إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس، وأما أن يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث، وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر مندفع بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما. وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر فاللازم تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر، مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافاً لجماعة.

ويدل على المختار أمور:

الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث

والخبث وكرية الماء وإطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع. نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الثاني: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني أن نقض اليقين له يصير نقضاً له بالدليل لا بالشك فلا يشمل النهي في لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير، وتبين ذلك أن مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص، أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أن مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي.

ودعوى أن اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة.

أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة لملاقية وغيرها فيعود المحذور إلا أن يلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقي وسيجيء فساد.

وثانياً: أن نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة.

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته، لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يظهر فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته هذا.

وقد يشكل بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حد سواء، لأن نسبة حكم العام إلى أفرادها على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنه مدلوله ومقتضاه.

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم، أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

ويدفع بأن فردية أحد الشئيين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم، لأن رفع اليد حينئذ عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال. وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج إلا محكوماً، والمفروض أن الشك المسيبي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام، وهذا الشك لازماً لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر لتقدم الموضوع طبعاً.

فالأولى أن يقال: إن ثبوت الحكم لكل يقين سابق ينحل إلى رفع اليد عن اليقين السابق بما يصاد لوازمه، لأن الشيء إذا توقف منعه على عدم ثبوت المقتضي للمقتضي بالكسر لم يصلح أن يكون مانعاً له للزوم الثالث أنه لو لم ين علي تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً، لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لغا الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

ويرد عليه منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة بناء على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها

وهو مشكوك فيه، فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليرتب عليه تلك الآثار فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة على بقاء الموضوع يقيناً كما حققنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وأما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقاً من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب. والحاصل: أن الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كل تقدير.

الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسيبي.

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة حتى إن بعضهم جعل استصحاب الطهارة، وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأن تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح. وبالجملـة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعـه وشرائه وترتيب الآثار المسبوبة بالعدم عليه، هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

وأما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا، لأن الظن

بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلاً، فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلاً الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أن الأول لما كان سبباً للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاخص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن قافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً، ولو نبههم أحد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملة وكلائه ويؤدون عنه فطرته إذا كان عيالهم إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة^(١) من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى كون المسألة مما اضطربت فيها كلماتهم، بل قد يظهر منها معارضة البراءة للاستصحاب مع أنها أولى بعدم المعارضة من حيث كون الاستصحاب وارداً عليها. قال المحقق قدس سره في المعتبر في باب الزكاة: لو كان له مملوك لا يعلم حياته، قال الشيخ في الخلاف: «لا يلزم فطرته، وللشافعي قولان:

أحدهما: يلزمه، لأن الأصل بقاؤه واحتجّ آخرون لذلك أيضاً بأنه يصحّ عتقه في الكفارة إذا لم يعلم موته واحتجّ الشيخ بأنه لا يعلم أن له مملوكاً فلا يجب زكاته عليه وما ذكره الشيخ حسن، لأن الزكاة انتزاع مال يتوقف على العلم

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره.

واستحسنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل تارة، والفرق بينهما أخرى، وقد صرح في

بسبب الاتزاع ولم يعلم، وقولهم إن الأصل البقاء معارض بأن الأصل عدم الوجوب، وقولهم يصح العتق في الكفارة عنه جوابان:

أحدهما: المنع ولا يلتفت إلى من يقول الإجماع على جواز عتقه، فإن الإجماع لا يتحقق من رواية واحدة وفتوى اثنين، أو ثلاثة، والجواب الآخر: الفرق بين الكفارة ووجوب الزكاة، لأن العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله وحقوق الله مبنية على التخفيف والفطرة إيجاب مال على مكلف لم يثبت سبب وجوبه عليه انتهى كلامه رفع مقامه، فلو كان مراده من أصالة عدم الوجوب استصحاب عدمه فيدخل في جزئيات مسائلنا، ولو كان المراد منها البراءة عن الوجوب فيدخل في مسألة معارضة الاستصحاب والبراءة، ولعله المراد من استدلال الشيخ قدس سره، وقد عرفت ضعف المعارضة سيما الثانية، وأما ما أفاده المحقق من الجواب الثاني ففيه ما لا يخفى، فإنه وجه استحساني، فإن اشتغال الذمة بالعتق في باب الكفارة يقتضي المبرأ اليقيني، فلو لم يكن الاستصحاب كافياً في إثبات الحياة شرعاً لم يجز الاكتفاء بعتق المشكوك في باب الكفارة، ولو كان كافياً لم يكن معنى للمعارضة المذكورة، وأضعف منه في ظاهر النظر ما أفاده قدس سره من التعارض بين استصحاب الطهارة واستصحاب شغل الذمة بالصلاة، مع أن المنصوص في صحيحة زرارة عدم الالتفات إليه على ما عرفت بيانه، لكن عذره قدس سره أنه لا يقول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

أصول المعتر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة، وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء.

وتبعه عليه الشهيدان، أو غيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم ربما قيل إن تحريم الصيد إن كان^(١) لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب

(١) قد تقدم أن بعض أفاضل المتأخرين اختار الحكم بتحريم الصيد المشكوك جريان التذكية الشرعية عليه من جهة الأخبار الواردة في المنع عن أكل لحمة لا من جهة أصالة عدم التذكية، وقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه وأن المستظهر من الأخبار الحكم بالحرمة من جهة الحكم بموت الحيوان شرعاً لا من جهة كون أصالة الحرمة في باب اللحوم أصلاً برأسه في قبالة أصالة عدم التذكية فيكون في النهي عن أكله إشارة إلى البناء على موته من جهة الأصل كما أن النهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، أو ما انتفى فيه غيره من الأمور إرشاد إلى كون الحيوان ميتة بدونه وإن كانت الاستفادة في الثاني أظهر منها في الأول حيث إنه لا يحتمل حرمة الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه مثلاً بحسب الواقع في قبالة حرمة الميتة في الشرع.

ثم إن مراد الفاضل التوحي من قوله وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم

تنجيس الملاقي وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس، ومرجع الأول إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتبعد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل ولا أظن أحداً يلتزمه، مع أن الاستفادة من حرمة الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبداً وإن استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه، ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

ويرد عليه: أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية، وكذا الحكم بموت الصيد، فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين

إلخ هو ما حكاه دام ظلّه عن بعض معاصريه من نفي التلازم بحسب الظاهر فهو موافق في أصل المدعى للفاضل، إلا أنه مخالف له في طريقه وأنّ التّجسس بالاستصحاب ليس منجساً فكأنه لم يجعل معنى استصحاب الموضوع جعل آثاره والفاضل إنما لم يحكم بالتنجاسة من جهة وقوع التعارض في زعمه بين الأصل في الملزوم والأصل في اللازم على ما ذهب إليه غير واحد فيما عرفت.

في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد، ولأصالة الموت حكمان: «لحوق أحكام الميتة للصيد، ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته دون الآخر لفرعيته فيه»^{*} انتهى.

وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة فأين الأصالة والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم بطهارة الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه ويظهر ضعف ذلك مما تقدم.

وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس، وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهراً فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار فأبي فائدة في الاستصحاب.

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس: «أن لا يكون هناك استصحاب في أمر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب، مثلاً: إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع في الماء، وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء» انتهى.

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلها مستنبطة حدساً من بناء العلماء^(١) واستمرار السيرة على ذلك فلا

(١) الغرض مما أفاده أن المسألة غير معنونة في كلماتهم حتى يدعى الإجماع من اتفاق فتاويهم فلا بدّ من أن يكون المستند في استنباط الإجماع في كلّي المسألة ما يستنبط من آرائهم في جملة من جزئيات المسألة ومصاديقها فيحكم بحكم الحدس القطعي كون الجهة الجامع بين جميع الجزئيات، فلما كان مبني دعوى الإجماع على الحدس المذكور لا على إحساس عنوان المسألة في كلماتهم واتفاقهم فيها فقد وقع الخطاء فيها بمخالفة من عرفت في المسألة، فهذه الدّعوى في كمال المشابهة لدعوى شيخنا الأستاذ العلامة الإجماع على تقديم الاستصحاب في الشكّ السبب على الاستصحاب في الشكّ المسبب المتطرق إليها المناقشة المتقدمة في كلماتنا.

ثم إن محلّ الكلام في المسألة على ما تبهناك عليه في مطاوي كلماتنا السابقة الأحكام المترتبة على وجود المستصحب في زمان الشكّ حتى يتوهم التعارض بالنسبة إليها ويدعى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي، وأما الأحكام المشاركة مع الموضوع في اليقين السابق فلا يتوهم جريان استصحاب عدميّ بالنسبة إليها يعارض الاستصحاب الموضوعي كما أنه لا يجري بالنسبة إليها على ما تبهناك عليه استصحاب حكميّ أيضاً فيما كان الشكّ في بقائها مسبباً عن الشكّ في بقاء موضوعها، فإنه قد صرح شيخنا دام ظلّه فيما تقدّم من كلامه بأنّه قد يشكّ في بقاء المحمول لا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه ومثّل له بالشكّ في بقاء العدالة لا من جهة الشكّ في الحياة فيجري في الفرض استصحابان فراجع إليه هذا، وأما ما أفاده دام ظلّه في تضعيف دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي مع كون تقديم الاستصحاب في الشكّ السبب على الاستصحاب في الشكّ المسبب فيما لم يرجع إلى الموضوعي والحكمي خلافاً على ما استظهره من كلام مدّعي الإجماع بقوله: (مع أن الاستصحاب في

الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر) إلى آخر ما أفاده فهو غير نقي عن المناقشة إن أراد كونهما دائماً من الموضوعي والحكمي حقيقة لا كونهما ملحقين في الحكم بالموضوعي والحكمي، لأن النجاسة مثلاً فيما غسل النجس بماء شك في كرتيته، أو إطلاقه وإضافته مع سبق الكرتية والإطلاق له قائمة بالمفسول فاستصحابها له لا تعلق له بالاستصحاب الحكمي، وهكذا في كثير من الموارد وإن كانت المطهريّة شرعاً من أحكام الكرتية والإطلاق، فلو أريد الجمع بين استصحابهما واستصحاب المطهريّة كانا من الموضوعي والحكمي فاستصحاب عدم وجوب الفطرة مع استصحاب حياة المفقود من أمثلة الاستصحاب الموضوعي المقتضي لوجوب الفطرة وجواز عتقه وبيعه في الجملة والحكمي، وكذا استصحاب حياة الوارث مع موت مورثه من الاستصحاب الموضوعي بالنسبة إلى استصحاب عدم انتقال التركة إلى الوارث الغائب الذي شك في حياته وهكذا. وبالجملة: دعوى رجوع جميع موارد الشك السبب والمسبب إلى الموضوعي والحكمي بحيث يكون النسبة بينهما التسوية كما ترى كيف.

وقد ذكر غير مرة في الجزء الثاني من الكتاب عند التكلم في حكم ملاقي بعض المشبهين بالشبهة المحصورة وغيره بأنه إذا لم يجر الأصل بالنسبة إلى الشك السبب، أو جرى وكان معارضاً بما هو في مرتبه جرى الأصل بالنسبة إلى الشك المسبب مع أنه صرح في جملة من كلماته المتقدمة بأن الشك في الحكم إذا كان مسبباً عن الشك في موضوعه لم يجر الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم سواء جرى الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع أم لا، لأنه قضية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب وهذا الذي ذكرنا أمر واضح لا غبار فيه أصلاً ولا ينافيه ما قضت به كلمات أهل المعقول من كون المعلول من عوارض العلة ومحمولاته باعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات.

يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حياة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك هذا، مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر، لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به، وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته.

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

ومن هنا ذكرنا أن المطهرية قائمة بالماء، إلا أن الطهارة والنجاسة قائمتان بالثوب مثلاً، وكذا المنجسية قائمة بالملاقي إلا أن النجاسة قائمة بالملاقي بالكسر كيف وهما موضوعان في الحسن قام بكل منهما محمول، وإن كان محمول أحدهما معلولاً لمحمول الآخر باعتبار من الاعتبارات، فقد اتضح ممّا ذكرنا عدم التسوية بين المسألتين وكون الأصل الموضوعي والحكمي فيما كان الشك فيه من جهة الشك في الموضوع من جزئيات الأصل في الشك السبب والمسبب وإن افرق هذا الجزئي من غيره في بعض الأحكام حيث إنك عرفت عدم جريان الأصل الحكمي في الفرض مطلقاً وجريان الأصل في الشك المسبب مع عدم جريان الأصل في الشك السبب، أو معارضته بمثله في غير الموضوعي والحكمي.

ومن هنا بنينا تبعاً للمشهور والأستاذ العلامة على جريان الأصل في ملاقي أحد المشتبهين لمكان عدم جريان الأصل في الملاقي، أو سقوطه لمكان المعارضة مع الأصل في الطرف الآخر على ما تقدّم من الوجهين في محله.

وأما القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه، فأما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين، وأما أن لا يكون. وعلى الثاني فأما أن يقوم دليل عقلي، أو نقلي على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين أولاً.

وعلى الثاني إما أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحيين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من توضأ غافلاً بمائع مردد بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك، وأما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية. فهناك صور أربع:

الصورة الأولى والصورة الثانية:

أما الأوليان: فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخير، فهنا دعويان: إحداهما: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات^(١) خلافاً

(١) لا ريب في أن كلام ثاني الشَّهيدَيْن مبنِي على ما بنى أكثر الأصحاب عليه من اعتبار الأصول من باب الظَّن كما عرفت القول فيه مراراً، وحاصل القول في

المقام: أنه إما أن نقول باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو نقول باعتباره من باب التعبد والأخبار من غير ملاحظة إفادته الظن أصلاً لا نوعاً ولا شخصاً، وعلى الأول إما أن نقول بإناطة اعتباره بالظن النوعي المطلق، أو نقول بإناطته بالظن النوعي المقيد، أو نقول بإناطته بالظن الشخصي وعلى كل تقدير لا يجوز الترجيح بين المتعارضين من الاستصحابين على القاعدة والأصل وإن تعين العمل بالراجع على بعض التقادير، إلا أنه ليس لمكان الترجيح. توضيح ذلك: أنه على التقدير الأول يكون مقتضى القاعدة الأولية على ما ستقف عليه مشروحا في الجزء الرابع من التعليقة تساقط المتعارضين بالنسبة إلى مورد التعارض والرجوع إلى أصل لا يكون في مرتبتهما إن كان هناك أصل على طبق أحدهما، وإلا فيحكم بالتخير العقلي بينهما نظير التخير بين الاحتمالين، وهذا معنى التوقف في قبال التساقط المطلق الذي يلزمه الرجوع إلى الأصل مطلقاً، سواء طابق أحد المتعارضين، أو خالفهما، وهذا جار في تعارض كل ما أنيط اعتباره بالطريقة المطلقة من غير فرق بين الأخبار وغيرها.

نعم لو كان هناك إجماع على وجوب العمل بالراجع من الدليلين المتعارضين مطلقاً كما ادّعاء العلامة وغيره خرجنا به عن القاعدة كما خرجنا بالإجماع والأخبار عنها في تعارض الأخبار، هذا وستقف على شرح القول فيما يتعلق بالمقام في الجزء الرابع وعلى التقدير الثاني يؤخذ بالراجع ويطرح المرجوح لا لمكان الترجيح، بل لوجود مناط الحجية في الأول دون الثاني، وكذا على التقدير الثالث، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التعارض على التقديرين.

ومن هنا ذكرنا في أواخر الجزء الأول من التعليقة وسنفسّل القول فيها في الجزء الرابع أن التعارض لا يتصور على القول بإناطة اعتبار الأمارات بإفادتها الظن الشخصي في المسائل الفرعية كما هو لازم من خصّ نتيجة مقدّمات الانسداد

لجماعة، قال في محكي تمهيد القواعد: «إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساوى خرج في المسألة وجهان غالباً ثم مثل له بأمثلة منها الصيد الواقع في الماء» إلى آخر ما ذكره.

وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجححات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل

بالفروع مع كون النتيجة حجة الظن الشخصي فالترجيح بالظن ساقط في تعارض الأصول على القول باعتبارها من باب الظن أيضاً فضلاً عن القول به من باب التعبد الظاهري كما أن الترجيح بالأصول ساقط في تعارض الأصول على القول باعتبارها من باب الظن أيضاً فضلاً عن القول به من باب التعبد الظاهري، كما أن الترجيح بالأصول ساقط في تعارض الأمارات الاجتهادية على القول بها من باب الأخبار والتعبد كما ستقف على تفصيل القول فيه من حيث عدم حصول مزية لما وافقها أصلاً، وأما على الثاني أي على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد فلا ريب في عدم جواز ترجيح ما وافق بعض الأمارات الخارجية من الاستصحابين المتعارضين. أما أولاً: فلعدم سنخية بين الأصل والأمانة الموافقة له حتى يرجح بها، ومن هنا قلنا بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأصول التعبدية.

وأما ثانياً: فلأن الترجيح فرع التعارض وشمول دليل الاعتبار لكل من المتعارضين في نفسه، لأن ما لا يشمل دليل الاعتبار من التعارضين يحكم بتساقلهما بهذا المعنى فلا معنى لتوهم الترجيح بينهما كما هو ظاهر والاستصحابات المتعارضان في الصورتين الأولتين لا يشملهما الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على ما ستقف عليه في إثبات الدعوى الثانية في كلام شيخنا الأستاذ العلامة.

الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجح لمدلولة حتى يوجب اعتضاده.

وبالجملة: فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى تعاضدها، وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبدية.

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية كما ادعاه صريحاً بعضهم.

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمعارضين وفرض شمولها لهما من حيث الذاتية نظير شمول آية النبا من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلاً لا متناع ذلك بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار الراجع أصلاً، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل.

الدعوى الثانية

أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط^(١) دون التخيير لا لما ذكره بعض

(١) الوجه فيما أفاده على ما ستقف عليه في باب التعارض أن الحكم في تعارض غير الأصول من الأدلة بالنظر إلى الأصل الأولي هو التخيير الذي هو نتيجة وجوب العمل بكل من المتعارضين تعييناً بعد تقييد ذلك بحكم العقل بالقدرة على

تقدير كون حجة الأدلة من باب السببية فيدخل المتعارضان في الواجبين المتراحمين، وقد تقرر أن الحكم فيهما التخيير بالمعنى الذي عرفته إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر والتوقف بالمعنى الذي أشرنا إليه عن قريب على تقدير كون حجتيهما من باب الطريقة المطلقة، فالتساقط بالمعنى الذي زعمه بعض أفاضل من تأخر ليس مطابقاً للأصل على كل تقدير.

وأما الاستصحابان المتعارضان في الفرض فلا يمكن شمول الأخبار لشيء منهما، وكذا غيرهما من الأصول المتعارضة من جهة العلم الإجمالي، فإنه إما أن يشمل كلياً منهما، أو أحدهما المعين، أو أحدهما المخير لا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه فتعين ما ذكرنا من عدم شمولها لشيء منهما.

أما الوجه الأول: فلائه مناف لليقين بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحين الذي دل الأخبار على وجوب التقص به بناء على تعميم اليقين بالنسبة إلى الإجمالي على ما هو لازم تعارضهما كما هو ظاهر. وأما الثاني: فلائه لا ولا مرجح في نفس الأمر لتساويهما من كل وجه، لأن اليقين السابق مفروض بالنسبة إلى كل منهما والشك اللاحق متحقق أيضاً بالنسبة إلى كل منهما في نفسه واليقين بانتقاض الحالة السابقة من أحدهما نسبته إليهما نسبة واحدة ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً في نفس الأمر من الحالتين وخروج ما كان منتقضا منهما كذلك فاسدة جداً، لأن ما كان باقياً في نفس الأمر لا يمكن تعلق الحكم الظاهري به بهذا العنوان وإن تعلق الحكم الظاهري به فيما كان المشكوك منطبقاً عليه في نفس الأمر فليس هنا عنوان ينطبق على أحدهما المعين يصلح لتعلق الحكم به ولا يقاس المقام بالخبر الصحيح المشتبه بين الخبرين حيث إنه يجب العمل بهما احتياطاً، فإن هذا العنوان المراد المشتبه مما تعلق به الحكم الشرعي الظاهري فيجب الاحتياط فيه عند تردده، وهذا بخلاف المقام حيث إنه يستحيل

تعلّق الحكم الظاهريّ الاستصحابي بالباقي الواقعي من الحالتين، وإلاّ لأمكن تعلّقه به مع العلم به وهو محال ضرورة ارتفاع موضوع الحكم الظاهري مع العلم بالواقع، وأما الثّالث فلاّنه مفهوم منتزع من الخصوصيّتين لا يمكن تعلّقه بالحكم به بعد عدم إمكان تعلّقه بهما وخروجهما عن العموم كما هو ظاهر فلا يقاس المقام بموارد التّخير الواقعي، أو الظاهري الشرعيّين، فإنّ كلّاً من الخصوصيّتين في موارد التّخير قابل لتعلّقه بالحكم الشرعيّ به، بل الواقع ذلك حيث إنّ الحكم في موارد التّخير متعلّق عند التّحقيق بنفس الأفراد والخصوصيّات لا بالمفهوم المنتزع منها من حيث هذا المفهوم.

فإن قلت: لم لا تجعل عموم قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشكّ بالنسبة إلى الأفراد المزاحمة المتعارضة من الاستصحاب نظير أنقذ كلّ غريق وأكرم كلّ عالم ونحوهما فيما اتّفق عدم قدرة المكلف على امتثال الخطاب التّعينيّ بالنسبة إلى فردين من هذا العنوان العام مع قدرته على امتثاله بالنسبة إلى أحدهما بشرط الانفراد وكذلك قوله صدق كلّ خير عدل مع فرض تعارض فردين من خير العدل.

ومن هنا ذكروا أنّ الحكم في تراحم الواجبات الشرعيّة مع عدم أهميّة بعضها التّخير، وكذا الأصل في تعارض الخبرين مع عدم التّرجيح بينهما التّخير وأيّ فرق بين المقام وهذه الموارد.

قلت: قياس المقام بتراحم الواجبين المتكافئين من حيث المصلحة قياس فاسد حيث إنّ المصلحة المقترضية للوجوب التّعينيّ بالنسبة إلى كلّ فرد موجودة فيهما لا قصور فيهما من حيث المصلحة أصلاً غاية الأمر عجز المكلف من امتثال الخطاب التّعينيّ المتعلّق بكلّ منهما بعنوان الاجتماع فلا يجب بحكم العقل ونتيجة ذلك كما ترى التّخير وهذا بخلاف المقام، فإنّ المفروض العلم بانتقاض

الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحيين وعدم إمكان شمول الخطاب لشيء من الخصوصيّتين، وأما قياسه بالخبرين المتعارضين حال الواجين المتراحمين، وإن كان القول بها في غاية الضعف وخلاف ما يستفاد من أدلة حجّة الأخبار وما ورد في علاج تعارضها وعلى الطريقيّة يحكم بتساقطهما بالنسبة إلى جهة تعارضهما وإن لزم الأخذ بهما في نفي الثالث عن مدلولهما فعلى كلّ تقدير يشملهما ما دلّ على وجوب العمل بهما.

وهذا بخلاف الاستصحابين المتعارضين، فإنك قد عرفت عدم إمكان شمول الأخبار لشيء من الاستصحابين فلا يقال إنّ حال الاستصحابين المتعارضين على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار حال الخبرين المتعارضين على السببيّة المحضة، إذ المفروض على هذا القول سببيّة نفس اليقين السابق والشك في بقاء المتيقّن لحرمة التّقصّ من دون ملاحظة الكشف عن الواقع لما عرفت من وجود المصلحة المقترضة للعمل في كلّ من الخبرين على هذا القول وإن لم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما.

وهذا بخلاف الاستصحابين المتعارضين من حيث إنّه لا يمكن شمول الأخبار لشيء منهما بعد فرض انتقاض الحالة السابقة قطعاً بالنسبة إلى أحد المستصحيين، فإنه لا يبقى هناك عنوان يتعلّق به الحكم المستفاد من الأخبار نظير ما فرضنا لك سابقاً من اشتباه الخبر الصّحيح بين الخبرين، أو اشتباه الفرد الخارج من العام يقينا في قوله أكرم العلماء بين فردين، أو أفراد من هذا العنوان حيث إنّه يجب الاحتياط في المثالين عملاً بالحكم المتعلّق بالعنوان الواقعي المرّدّد مع إمكان الاحتياط والتّخيير فيما فرض عدم إمكانه، وأما في المقام فليس هناك عنوان يتعلّق بالحكم الظّاهري الاستصحابي به في نفس الأمر يجب مراعاته ولو بالامتثال الاحتمالي، لأنّ المفروض بقاء إحدى الحالتين وانتقاض الأخرى لا بوصف زائد

وإن أمكن فرض مثل ذلك في غير باب تعارض الاستصحابين مثل أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين ورد المنع تعبّداً من الجمع بينهما كما ذكره في الكتاب، لكن الفرض كما ذكره خارج عن مفروض البحث، أو يكون هناك استصحابان بشكّين وكان أحدهما ممّا نقول بحجّيته والآخر ممّا لا نقول بحجّيته واشتبه الأمر علينا في تميز عنوانهما المنوط به الحكم من غير تعارض بينهما، لكنه خارج عن مفروض البحث أيضاً فاللّازم في المقام بعد عدم جريان شيء من الاستصحابين الرّجوع إلى قواعد آخر كما لم يكن هناك حالة سابقة وهي تختلف بحسب الموارد فقد توجب القاعدة الاحتياط كما في مستصحي الطّهارة مع العلم بزوال الطّهارة عن أحدهما وقد توجب الحكم بعدمه والرّجوع إلى قاعدة الطّهارة كما في مسألة المتمّم والمتمم.

نعم لو كانت الحالة السّابقة فيهما النّجاسة وعلم بزوالها عن أحد المستصحين فقد يقال بجريان الاستصحابين، بل رجّحناه في بعض كلماتنا السّابقة في طيّ الأجزاء وفاقاً لشيخنا دام ظلّه العالي في مجلس البحث في المقام وفي باب البراءة من حيث إنّ العمل بهما لا يوجب طرح خطاب إلزاميّ متوجّه إلى المكلّف، ومن هنا يحكم بنجاسة ملاقي أحدهما، وهذا بخلاف ما لو حكمنا بوجوب الاحتياط عنهما في الفرض، فإنّه لا يحكم بوجوب الاجتناب عنه على ما أسمعناك في الجزء الثّاني من التّعليقة.

نعم لو فرض هناك تعلّق خطاب إلزاميّ بالطّاهر المردّد بينهما لم يجر الاستصحابان جزماً فلو علم ببقاء الحالة السّابقة في أحدهما دخل الفرض في الشّبهة المحصورة، هذا ولكن في الكتاب في الحكم بعدم جريان الاستصحابين والإرجاع إلى قواعد آخر في حكم المسألة التّصريح بعدم الفرق بين كون الحالة السّابقة في المشتبهين الطّهارة، أو النّجاسة قال، ولذا لا يفرق في حكم الشّبهة

المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة، أو النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإن مقتضى القاعدة الاحتياط فيهما، ولكن المستفاد من إفاداته في مجلس البحث الميل إلى الفرق كما اخترناه وكلامه في الجزء الأول من الكتاب عند البحث عن دليل الانسداد لا يأبى من الحمل على كلٍّ من الوجهين، وإن كان محتملاً لوجه ثالث قد أشرنا إليه ثمة فراجع.

ثم إن توضيح الوجه فيما ذكرنا ما أسمعناك مراراً من أن الغاية الرافعة للأصول أعم من العلم التفصيلي والإجمالي المتعلق بالخطاب الإلزامي المنجز المتوجه إلى مكلف خاص لا الأعم من العلم الإجمالي بقول مطلق، وهذا التقييد وإن كان يباه الجمود على ظواهر الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين.

ومن هنا ربما توهم الفرق بين الاستصحاب وأصالة البراءة، إلا أنه لا مناص عنه بعد التأمل، ومن هنا اختار شيخنا في الصورة الثالثة العمل بالاستصحابين معاً مع فرض العلم بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما فليس مطلق اليقين بارتفاع الحالة السابقة إجمالاً مانعاً عن جريان الاستصحابين ما لم يستلزم من أعمالهما طرح الخطاب التكليفي المنجز فكلامه في المقام ربما ينافي ما أفاده في الصورة الثالثة هذا كله فيما لو علم ببقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى فيما كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة، وأما لو علم بارتفاع إحدى الحالتين مع عدم العلم ببقاء الأخرى فلازم ما أفاده في المقام من عدم جريان الاستصحابين الرجوع إلى قاعدة الطهارة لا الحكم بوجوب الاحتياط، وإن كان لازم ما ذكرنا العمل بالاستصحابين في الفرض أيضاً كما هو ظاهر فكأن هذا الفرض خارج عن مورد كلامه، ولازم ما أفاده في المقام من انتقاض الاستصحابين بالعلم الإجمالي مطلقاً هو الرجوع إلى قاعدة الطهارة في الفرض بالنسبة إلى كلٍّ من المشتبهين لعدم العلم بنجاسة شيء منهما وعدم جريان استصحاب النجاسة فيه أيضاً للعلم بعروض الطهارة لأحدهما

ودعوى جريان استصحاب النجاسة بالنسبة إلى أحد المشتبهين في الفرض، فيجب الاجتناب منهما احتياطاً في امتثال الحكم الظاهري الاستصحابي المتعلق بأحدهما كما هو أحد محتملات الكتاب، بل أظهرها فيما تقدّم عند الكلام في حجّة الظن المطلق إذ ليس العلم الإجمالي بعروض الطهارة لأحد المشتبهين في الفرض أولى من العلم التفصيلي بعروض الطهارة لأحدهما المعين فاسدة بما عرفت شرحه من أن تعلق حكم العموم بالفرد، سواء كان واقعياً، أو ظاهرياً كما في المقام لا بدّ له من عنوان صالح لتعلق الحكم به الذي هو الموضوع للحكم حقيقة وليس في الفرض ما يصلح لذلك، لأن عنوان مشكوك الزوال بخصوصه صادق على كلّ من المشتبهين وليس هنا علم بالبقاء بالنسبة إلى أحدهما بالفرض مع أنه على تقديره لا يصلح لتعلق الحكم الظاهري به على ما تقدّم تفصيل القول فيه وقياس ذلك بالعلم التفصيلي بزوال الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المشتبهين بالخصوص قياس مع الفارق، لأنه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى غير معلوم الزوال تفصيلاً أصلاً كما لا يخفى، فنلخص ممّا ذكرنا كلّ أنّه لا محصل لفرض جريان استصحاب واقعيّ مرّد مورداً بين المشتبهين حتّى يجب الاحتياط بمراعاته.

ثم إن ما أفاده في ذيل المقام من نفي الفرق في الحكم بتساقط الأصول في الصّورتين بقوله: (وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد) إلى آخر ما أفاده ممّا لا ستره ولا غبار فيه أصلاً بعد البناء على التساقط، لأن الترجيح مبني على عدمه، إلّا أنّه لا بدّ من أن يعلم أن جريان أزيد من أصل واحد لا يمكن بالنسبة إلى شيء واحد إذا كان الأصلان في مرتبة. نعم يمكن فيما كان أحدهما في طول الآخر كاستصحاب الطهارة وقاعدتها. نعم يمكن ذلك في تعارض الأمارات ووجه الفرق لا يخفى، وأما ما وجهه من الترجيح بكثرة الأصول من باب الظن فهو مبني على ما عرفت من تسليم قيام

المعاصرين من: «أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجتيهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التبعيد لا من باب الطريقة»، بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه ييقن مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحيين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا إبقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

وربما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله أكرم العلماء وأنفذ كل غريق واعمل بكل خير في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لا بد من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر، لأن هذا غاية المقدور، ولذا ذكرنا في باب التعارض أن الأصل

الإجماع على الترجيح بين الأمارات المتعارضة المعتبرة من حيث الظن النوعي المطلق من غير اختصاص بالأخبار المتعارضة كما هي مورد الأخبار العلاجية وكون اعتبار الأصل المرجح من باب الظن أيضاً وإن لم تخل عن مناقشة، بل منع ستقف عليهما في الجزء الرابع من التعليقة.

في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التسايط والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما ولا يجوز، ويندفع هذا التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما، فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه وفي ما نحن فيه ليس كذلك إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة.

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعاً، أو عقلاً العمل بكليهما من دون علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين ييقين الارتفاع، فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير وطرح الآخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما.

وإنما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز، لأنه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري وأيضاً فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فرداً معيناً في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقياً تحت العام، كما إذا قال أكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم

بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى.

نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به ومعلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلقاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا تنقض ليس واحداً من المتعارضين لا معيئاً ولا مخيراً، بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع إلى قواعد آخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة، ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة، أو النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فإن مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعدة الطهارة وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد فالترجيح بكثرة الأصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له، لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت. نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي.

وأما الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين^(١)

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضحاً اشتباها بمانع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً. نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم.

(١) ضابط هذه الصورة ما إذا ترتب أثر شرعي على مجرى كل من الاستصحابين بحيث لا يلزم من العمل بهما مخالفة قطعية عملية لخطاب منجز متوجه إلى المكلف كما يلزم ذلك من العمل بهما في الصورتين الأولتين وإن لزم منهما مخالفة الخطاب الواقعي من حيث الالتزام في مرحلة الظاهر التي قد عرفت مراراً أنها ليست مخالفة التزامية حقيقة ولا إشكال فيما أفاده في حكم الصورة بعد تقييد اليقين الناقض بالأعم من التفصيلي والإجمالي في جانب الإجمالي بما عرفته في شرح حكم الصورتين، وإن كان مقتضى ما أفاده هناك التصريح بالإطلاق والتعميم، ولكن الحق ما أفاده في المقام المبني على التقييد المذكور كما هو مقتضى صريح كلامه في المقام، وفي الصورة الرابعة وإن استصعبت استفادته على الأوائل من أخبار الباب والذي يهون الخطب في ذلك أن الحاكم، بلزوم مراعاة العلم الإجمالي وتقييد الأخبار هو العقل فيلزم الاقتصار على ما يحكم به العقل من

وأما الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين^(١)

لزوم مراعاة العلم الإجمالي الخاص فيرجع في غيره إلى ظهور الأخبار في اعتبار العلم التفصيلي في ناقض اليقين السابق كما يسلك هذا المسلك بالنسبة إلى غير الاستصحاب من البراءة وأصل الطهارة.

ومن هنا حكمنا في مسألة الشبهة المحصورة بأن مطلق العلم بوجود النجس، أو الحرام بين المشتبهين لا يوجب المنع عن الرجوع إلى أصالة الحل والطهارة ما لم يكن هناك علم بخطاب إلزامي منجز على كل تقدير على ما عرفت شرح القول فيه ثمة.

نعم حكم العلم الإجمالي في الشبهة الحكمية غير حكمه في الشبهة الموضوعية حيث إنه يلزم من الرجوع إلى الأصل دائماً الإذن في المخالفة القطعية العملية في واقعيتين في الشبهة الحكمية، وإن لم يلزم ذلك في واقعة واحدة والعقل يحكم بقبحها أيضاً ما لم يلتزم في كل واقعة بحكم ظاهري على ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة تبعاً لما ألحقه شيخنا بالكتاب في أواخر زمانه، وإن كان كلامه في باب البراءة يخالفه فراجع وإشكاله في المقام مبني على إجمال القول في ذلك وأن المسألة ذات وجهين فتدبر.

(١) ضابط هذه الصورة ما ترتب أثر شرعي، بلا واسطة على مجرى أحد الاستصحابين دون الآخر إما مطلقاً، أو في بعض التقادير فيدخل في الصورة فيما لم يترتب عليه الأثر وفي الصورة السابقة فيما ترتب عليه الأثر، وفي الحقيقة هذه الصورة كالصورة الثالثة خارجة عن مسألة تعارض الاستصحابين، وإن كان هناك فرقاً بين الصورتين مع خروجهما عن مسألة التعارض من حيث جريان الاستصحابين في الصورة الثالثة مع عدم معارضة بينهما وجريان استصحاب واحد في هذه الصورة

لما أسمعناك مراراً من عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيما لا يترتب عليه أثر شرعي، بلا واسطة، فإذا أُجري من علم إجمالاً بطرو النجاسة عليه أو على غيره واستصحب الطهارة لم يعارض باستصحاب الطهارة في حق الغير إلا فيما كان تكليفه إحراز طهارة غيره كما في مسألة الاقتداء ومثله ما لو علم بوقوع النجاسة على ثوبه أو على ماء لا يفعل بمجرد ملاقة النجاسة أو على ثوب غيره مع عدم ابتلائه به عادة بعارية ونحوها، فإنه لا معنى لحكم الشارع بالبناء على طهارة ما لا يتبلى به المكلف كما أنه مع العلم بنجاسة تفصيلاً لا يصح توجيه الخطاب التجيزي بالاجتناب عنه.

نعم يصح مع التعليق بالابتلاء وصيرورته واقعة للمكلف على ما عرفت تفصيل القول فيه في الشبهة المحصورة من مسائل أصالة البراءة ومن أمثلة الصورة أيضاً ما لو علم إجمالاً بحصول التوكيل وادعى الوكيل الوكالة في شيء خاص ك شراء العبد مثلاً وأنكر الموكل توكيله في ذلك وادعى توكيله في شراء الجارية مثلاً، فإنه لا يعارض أصالة عدم توكيله في شراء العبد بأصالة عدم توكيله في شراء الجارية إلا على القول باعتبار الأصول المثبتة حتى يثبت بنفي التوكيل في شراء الجارية التوكيل في شراء العبد فيتعارضان، لكنه نفى الخلاف في الكتاب عن عدم المعارضة عندهم وأن القول قول الموكل، إلا أنه مع المعارضة أيضاً يكون القول قول الموكل أيضاً بشرح مذكور في باب التداعي والقضاء من حيث كون قوله بعد التعارض أيضاً مطابقاً للأصل الأولي في المعاملات، وهكذا الأمر في نظائر المثال مثل ما لو علم إجمالاً بوقوع عقد التزويج واختلف الزوجان، أو ورثة أحدهما مع الآخر، أو ورثتهما في كونه دائماً أو منقطعاً فادعى الزوج الانقطاع وادعت الزوجة الدوام، فإنه لا يعارض نفي الدوام بالأصل بنفي الانقطاع بالأصل كما هو الشأن في جميع موارد العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثة مع عدم

ترتيب أثر شرعي على أحدهما بالخصوص، ففي المثال القول قول مدعي الانقطاع لا بمعنى إثباته بنفي الدوام حتى يعارض بالمثل، مضافاً إلى كونه أصلاً مثبتاً، بل بمعنى نفي الدوام بالأصل من حيث كون الدوام ممّا يترتب عليه الآثار من التوريث والقسم والتفقه والكسوة إلى غير ذلك ولا ينافي ذلك ما قضت به كلمات غير واحد من الفقهاء من أنه لو لم يذكر مريداً لانقطاع الأجل ولو بنسيان ذكره انقلب دائماً، فإنه بظاهره في بادي النظر ينافي ما ذكرنا من حيث اقتضائه كون التّقابل بين الدوام والانقطاع بالإيجاب والسلب فالانقطاع يحتاج إلى قيد وجودي وهو الأجل، فإذا دار الأمر بينهما فيحكم بمقتضى نفي ذكر الأجل بالدوام فالدوام موافق للأصل لا مخالف له.

ومن هنا قد توهم كون قول مدعي الدوام موافقاً للأصل في باب التّداعي، لأن ذلك مفروض فيما كان من قصده الانقطاع، لكن أوجد النكاح وأنشأ باللفظ الذي يحصل به كلّ من إنشاء الدوام والانقطاع المشترك بينهما مع عدم ذكر الأجل عقيب الإنشاء فيحكم بتحقيق الدوام وأنه المنشأ المقصود من الإنشاء، وإن كان غرضه وقصده قبل العقد تعلّق بإيجاد الانقطاع ومثل هذا كثير في باب العقود، فإن الأغراض المقصودة للعاقد في باب الوقف وغيره لا يوجب تقييد متعلّق العقد ما لم تنشأ بالفاظ دالة عليها في ضمن العقد، بل التّباني على خصوصيّة وشرط قبل العقد لا تفيد في صرف العقد إليه ما لم يذكر في طيّ العقد فليس الغرض من كلماتهم حصول الدوام قهراً من حيث كونه نقيض الانقطاع لا ضده، بل المراد استكشاف إنشاء الدوام الذي هو ضدّ الانقطاع من اللفظ، فالمراد من الانقلاب هو الانقلاب بحسب القصد، بمعنى عدم وقوع المقصود لا الانقلاب بحسب الإنشاء، بمعنى عدم وقوع المنشأ ووقوع غيره حتى يكون منافياً للقاعدة المسلّمة عندهم من تبعيّة العقود للقصود بعد حملها على ما فصلنا القول فيه في

باب المكاسب من تبعيتها للقصود الإنشائية فلا تنافي عدم وقوع مقصود لم ينشأ بألفاظ العقود مع وقوع ما تعلق القصد الغير الإنشائي بغيره، وإن كان مقصوداً بالإنشاء فتدبر.

هذا كله مع أن البحث عن المثال المذكور في الفرض لا ينحصر فيما ذكر من الفرض من العلم بإيجاد العقد باللفظ الذي يحصل به كل من الأمرين فيفرض البحث فيما دار الأمر بينهما بين لفظ لا يحصل به الانقطاع كمتعت ولفظ لا يحصل به إلا الدوام كأنكحت، هذا وأما ما أفاده بقوله: (ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات) إلى آخر ما أفاده فهو مبني على القول باعتبار الأصول المثبتة الذي قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه، فإنه على هذا القول يتعارض الأصلان بالنسبة إلى الحادثين المرذدين ويتعين الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى آثار ما له أثر منهما فيتحد حكماً مع القول باختصاص الأصل بما له أثر كما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، لكنه لما لم يكن متحداً حكماً معه بالنسبة إلى جميع الصور حيث إن المرجع على تقدير تساقط الأصلين بالنسبة إلى واجدي المني قاعدة الاشتغال ويحصل الجزم بالطهارة استدركه بقوله: (إلا أن ذلك إنما يتمشى) إلخ.

فالمراد من أصالة الطهارة هو استصحابها من الحدث والنجاسة معاً بالنسبة إلى النفس والبدن.

ثم إنك قد عرفت من مطاوي كلماتنا أنه فيما لو علم بوجود أحد الحادثين مع عدم ترتب أثر شرعي على مجرى أحد الأصلين فيه لا يكون مطرداً فقد لا يترتب عليه الأثر في حال ويترتب عليه في حالة أخرى كما مثلناه لك بواجدي المني فيما لو أراد أحدهما الانتماء بالآخر، أو أراد ثالث الانتماء بهما في صلاتين مع كون طهارة الإمام شرطاً واقعياً الصلاة المأموم، فإن استصحاب الطهارة في حق الإمام

فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون مورداً لا ابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين، إذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلاً، كما إذا علم إجمالاً بطروء الجنابة عليه أو على غيره وقد تقدم أمثلة ذلك.

ونظير هذا كثير مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا أن الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً.

وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم ويتضح ذلك بتبع كثير من فروع النزاع في أبواب الفقه.

في كل من الصورتين سليم عن المعارض وفي حق المأموم معارض لا يجوز له الأخذ بشيء منهما فلا يجوز له الالتزام أصلاً ولو بأحدهما فضلاً عن الالتزام بهما عليك بعرض جميع ما يرد عليك من صور الشك في تعيين الحادث على الصور المذكورة التي ذكرناها لك من باب الضابطة الكلية لأحكام الجزئيات وقد أشار شيخنا الأستاذ العلامة إلى ما ذكرنا بقوله: (ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر) إلى آخر ما أفاده، فإنه محمول على ما ذكرنا من الشرح والبيان كما أن قوله ولا عبرة بغير المعبر كما في الشبهة الغير المحصورة محمول على القول بجواز المخالفة القطعية فيها لا على ما اختاره فيها من عدم جريان الأصل فيها غاية ما هناك قيام الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية فيها.

ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول
الأخر الجارية في لوازم المشتبهين إلا أن ذلك إنما يتمشى في استصحاب
الأمر الخارجية أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المني، فإنه لا
وجه للتساقط هنا.

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم
الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر
في العمل، ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي القسم
الثاني إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر.

فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من
عقل، أو شرع، أو غيرهما بارتفاع أحدهما وببقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق^(١) على عدم وجوب الفحص في إجراء

(١) الأمر كما أفاده من ظهور اتفاقهم على عدم وجوب الفحص في أعمال
الاستصحاب وغيره من الأصول في الشبهات الموضوعية في غير ما يكون بيانه من
الشارع من جهة اختصاص علمه به كالمسوخات، بل الأمر كذلك في أعمال
الأمارات فيها، وقد تقدم شرح القول فيه في أواخر الجزء الثاني من التعليق وهو
المستظهر من ظواهر أخبار الأصول، بل تصريح بعضها ولازم ذلك كما صرح به
في الكتاب جواز أعمال العامي لها من دون أخذ جزئياتها من المجتهد ومن دون
فحص عن الواقع الأولي وعن الأمارات الحاكمة، أو الواردة على الأصول فضلاً
عن الأصول الحاكمة بعضها على بعض، إلا أنه إذا اتفق له مورد يجري فيه
الأصلان لا يعلم حالهما من حيث دخولهما فيما ذكرنا لك من الصور فلا بد له من
الرجوع إلى المجتهد، فإنه حقيقة من الرجوع إليه في تحصيل الحكم الشرعي لا
الموضوع الخارجي فلو اشتبه عليه الحاكم من الاستصحابين، فلا بد له من الرجوع

الأصول في الشبهات الموضوعية، ولازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد إلا أن تشخيص سلامتها من الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد فلا بد إما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وأما من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد وإلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون الثفات إلى الاستصحاب الحاكم، وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية أصل الاستصحاب وعدمها، عصمتنا الله وإخواننا من الزلل في القول والعمل بحق محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

كتب في النجف الأشرف على مشرفها آلاف التحية والسلام، على يد

إلى المجتهد لا أنه يجب عليه تحصيل الحاكم من الخارج وتحقيق وجوده وتثبته بالفحص مع علمه بالحكم، فإذا أراد الرجوع إلى قاعدة الطهارة في مشكوك الطهارة فكما لا يجب عليه الفحص عن الواقع كذلك لا يجب عليه الفحص عن الحالة السابقة لهذا الشيء.

وهذا الذي ذكرنا ينبغي أن يكون مراداً من العبارة لا ما يترأى من ظاهرها في بادي النظر، ثم إن ما ذكرنا في حكم الأصول الموضوعية يجري بعينه في الأمارات القائمة على الموضوعات الصرفة الخارجية، فإنه بعد قيام الأمانة على موضوع، كما لا يجب الفحص عن الواقع لا يجب الفحص عن وجود معارض لها.

وأما لو تحققت المعارضة بين الأمارتين فلا بد له من معرفة الحاكم، أو الوارد منهما نوعاً بالرجوع إلى المجتهد، وكذا معرفة حكم المتعارضين من الأمارات إذا كانت في مرتبة واحدة، فإن هذه كلها من معرفة الحكم الشرعي الكلّي الإلهي ولا تعلق لها بمسألة الفحص في العمل بالأمانة كما هو واضح لمن له أدنى دراية.

أحقر عباد الله وأقلّ الطلاب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراساني
 مشهديّ المسكن ودولابيّ المولد من قراه بلوك الدر داب في شهر ربيع
 الثاني في ١٢٦٩.

اللهم اغفر له ولوالديه بجاه محمّد وآله^(١).

(١) هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء مع تشتت البال واختلال الأحوال،
 ويتلوّه الجزء الرابع في مسألة تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى، والحمد لله أولاً
 وآخراً، وله الشكر دائماً سرمداً، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين صلاة كثيرة
 لا غاية لعددّها ولعنة الله على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين ودهر الداهرين إلى
 يوم الدين.

خاتمة في التعادل والترجيح

وحيث إن موردهما الدليلان المتعارضان^(٢)، فلا بد من تعريف التعارض

(٢) بالحرى قبل التكلّم في حقيقة التعارض وبيان مورده وحكمه أن نشرح حال المسألة من حيث كونها من مسائل العلم فنقول: لا إشكال في كونها منها نظراً إلى شهادة جميع ما جعلوه ميزاناً لتمييز مسائل العلوم من الموازين الخمسة على دخولها في مسائل علم الأصول، وتطابقها بأسرها عليها بعد جعل موضوع البحث والمسألة الدليل القائم على الحكم الشرعي الكلّي كما هو واضح، وإن قام على بيان الموضوع الكلّي للحكم، حيث إنه راجع إلى الدليل على الحكم كما ستقف عليه لا الأعمّ منه، ومما قام على تشخيص الموضوع الخارجي، وإن أطلق الدليل عليه، فإن مجرد الإطلاق لا يجدي مع وضوح المراد. ألا ترى استدلالهم فيما سيجيء على نفي الترجيح في الأخبار بنفيه في البيّنات والجواب عنه بكونه قياساً مع الفارق وغيره ممّا ستقف عليه، فإن في هذا الاستدلال والجواب شهادة واضحة على خروج الأمارات الموضوعيّة عن حريم البحث.

أمّا صدق التعريف فواضح، سواء عرّف بأنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، أو العلم الباحث عن أحوال الأدلّة، كوضوح كون البحث في المسألة بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، أي الأدلّة، وإن جعل للوصف العنوانى مدخلاً في موضوعيّة ضرورة كون البحث في المسألة عن تعارض ما فرغنا عن دليليّة، وإن حكم بسقوط أحدهما عن الحجّية الفعلية تعيناً، أو

تخيراً، أو كلاهما بالتعارض، إن لم يرجع النزاع في التساقط إلى النزاع في شمول دليل الحجية للمتعارضين، بحيث يرجع إلى البحث عن الحجية فتأمل.

فإن هذا غير عدم حجيتهما شأنًا، أو عدم حجية أحدهما كذلك، ولو من جهة إناطته بالظن، أو بعدم الظن على الخلاف، فإنه خارج عن موضوع المسألة يقيناً كما ستقف عليه، وظهور وجود خواص المسألة الأصولية فيها ضرورة عدم انتفاع العامي بها، وعدم حظ له فيها، واختصاصها بالمجتهد والمستنبط، وإن كان بالعرض من جهة اختفاء ولي الله وحجته وغيبته عن الأنظار، كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع مسائل هذا العلم، وإلا فحكم الله الأصولي كالفقهي مشترك في نفسه بين المجتهد والعامي.

ومن هنا كان يعمل من أدرك فيوضات حضور الأئمة عليهم السلام بالأخبار، ويعالج معارضاتها بما ورد منهم عليهم السلام في الترجيح والتخير، وإن كان عامياً وإن جاز له الأخذ بالفتوى أيضاً.

هذا وأما تدوين المسألة في علم الأصول وتصريح مهرة الفن بكونها من مسائل العلم فأوضح من أن يخفى، بل أقول: كون المسألة من مسائل هذا العلم هو المتيقن من بين مسائله لتطرق المناقشة إلى أكثرها، بل كلها، إلا ما شذّ وندر من حيث دخولها في مسائل العلم، نظراً إلى كون مباحث الألفاظ بأسرها من المبادي اللغوية، حيث إن الموضوع فيها نفس الألفاظ لا ما ورد في خصوص الكتاب والسنة، وإن كان الغرض متعلقاً بمعرفة كثير منها، مثل مسألة وجوب المقدمة، وحرمة الضد، وامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومسألة التحسين والتقيح وأمثالها من المبادي الأحكامية.

ومن هنا وقع التكلم في أكثر كلمات القدماء، بل المتقدمين من الخاصة والعامّة في علم الأصول في القسمين من المبادي حتى شيخنا البهائي قدس سره

في الزبدة، وذكروا مباحث الألفاظ في القسم الأول، وما عرفت من المسائل وغيرها في القسم الثاني، ومسائل حجّة الأدلة كحجّة الكتاب والأخبار والإجماع ونقله من المبادي التصديقية من حيث كون العنوان مأخوذاً في موضوعيّة الأدلة، فإن رجع البحث في مسائل الحجّة إلى البحث عن وجود ذات الدليل كما هو الشأن بالنسبة إلى بعضها، فرجوعه إلى البحث عن المبادي أوضح من أن يحتاج إلى البيان، وإن رجع إلى البحث عن حجّتها ودليليتها بعد الفراغ عن وجود ذاته، فلا إشكال في دخولها في المبادي أيضاً بعد الفرض المزبور، وإن تكلف شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في إدراج جملة منها في المسائل من حيث إرجاع البحث فيها إلى البحث عن ثبوت ما هو المفروغ عن حجّة، كمسألة حجّة أخبار الآحاد، ونقل الإجماع ونحوهما على ما عرفت من كلامه في الجزء الأول من الكتاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: التّعارض في الأصل تفاعل من العرض ويطلق على المعنى الاسمي وهو أحد الأبعاد الثلاثة والمعنى الوصفي، أي الظهور والغلبة كما في القاموس، قال:

«عرض له كذا يعرض ظهر عليه»، وقال: «في مادة ظهر ظهر عليه غلبه».

والمقابلة كما عن المجمع.

والمنع كما عن غيرهما، والورود كما ذكره بعض مع المعنى الأول. ويمكن إرجاع بعض المعاني الوصفية إلى بعضها الآخر كما ذكره الأستاذ العلامة قدس سره في مجلس البحث والمذاكرة.

وأما المعنى الاسمي، فلا يمكن إرجاعه إلى المعنى الوصفي، فلا بد أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما إن لم يكن مجازاً في المعنى الاسمي، وهذا لا يختص بالمقام، فإن جملة من الألفاظ يطلق على العين، والمعنى كالألفاظ الزكاة

والهبة والرهن والوقف ونحوها.

ثم إن لفظ العرض يستعمل متعدياً ولازماً ككثير من الألفاظ على ما يشهد له موارد استعماله في الكتاب والعرف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ الآية، وعرضت الناقة على الحوض إلى غير ذلك، ولا بد أن يكون المبدأ المشتق منه الفعل المتعدي غير ما يشتق منه اللازم، ويكونان مختلفين بحسب المعنى كما هو ظاهر، هذا بالنسبة إلى المجرد. وأما المزيد من هذه المادة كالتفاعل والإفعال فلم يستعمل إلا لازماً كما قيل، ومن هنا يستعمل باب الإفعال مع كلمة عن فيقال أعرض عنه، هذا كله بحسب اللغة.

وأما في العرف العام فلم يعهد له معنى يغاير اللغة، وأما في العرف الخاص فظاهر غير واحد وصريح آخرين كونه منقولاً منه في خصوص التفاعل إلى ما ذكروه في بيانه بالوضع التعيني، أو التعيني كما يظهر مما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره على ما يشهد له قولهم بعد ذكر المعنى اللغوي، وفي الاصطلاح كذا، سواء جعل توصيف الدليلين بالتعارض وحمله عليهما توصيفاً وحملأً أولياً وإن كان المدلول ملحوظاً، أو جعل توصيفاً ثانوياً من حيث كون الوصف قائماً بالمدلول والمقتضي أولاً وبالذات، كما يظهر من تعريف جماعة فتعارض الدليلين تنافي مدلوليهما، أو مقتضاهما، وإن كان الظاهر على ما صرح به شيخنا قدس سره في مجلس البحث عدم اتصاف المدلول به عندهم، وكون هذا التعريف مبنياً على الإشارة إلى كون تنافي الدليلين إنما هو باعتبار مدلوليهما، كما أن حمل عنوان الدليلية على الدليل إنما هو باعتبار كونه معرفاً إلى المدلول فيتحد المراد من التعريفين، ويرتفع الاختلاف من البين على ما هو الظاهر من كلام شيخنا قدس سره في الكتاب أيضاً، ومن هنا قال: بعد تعريف

التعارض بتنافي الدليلين، ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين. هذا، ولكن يمكن أن يقال بعدم ثبوت اصطلاح لهم في المقام أصلاً، وإن تعريف تعارض الدليلين بما ذكروه إنما هو من جهة اقتضاء إضافته إليهما مع بقاءه على المعنى اللغوي والعرفي، فإن حمل التقابل والتماثل على الدليلين ينتج إرادة تنافيهما، فلا حاجة إلى الالتزام بالنقل، كما أن إرادة التنافي وذكره يعني عن ذكر قولهم على وجه التناقض، أو التضاد، إذ التنافي لا يتحقق إلا بأحد الوجهين، اللهم إلا أن يكون المراد من ذكره مجرد التوضيح لا الاحتراز، وهذا هو الأظهر.

ثم إن الوجه في تنافي الضدين واستحالة اجتماعهما لما كان من جهة أول اجتماعهما إلى اجتماع التقيضين حقيقة فيصح من جهته القول باشتراط الوحدات الثمانية الرجعة إلى وحدة الموضوع ولو بالعنوان التقيدي في استحالة اجتماع الضدين أيضاً، وإن كان القول باشتراط وحدة المحمول بالنسبة إلى اجتماع الضدين بظواهره ظاهر الفساد ضرورة تغاير المحمول في اجتماع الضدين، فتنافي وجوب الشيء وحرمة مع كونهما محمولين من جهة أن وجوبه يقتضي عدم حرمة، كما أن حرمة يقتضي عدم وجوبه، فاجتماعهما يقتضي اجتماع كل من الوجوب والحرمة مع عدمه، كما أن اجتماع السواد والبياض يقتضي اجتماع كل منهما مع عدمه، وهذا الذي ذكرنا وإن كان أمراً واضحاً، إلا أن التباس الأمر على بعض المعاصرين دعانا إلى التنبيه عليه، وليكن في ذكر منك لعله يفعلك في بعض ما سينلى عليك، ومما ذكرنا كله يظهر استقامة ما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما ضرورة اقتضاء التنافي بأحد الوجهين، امتناع اجتماع المتنافيين الذي لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع الجامع للوحدات،

ثم إنَّ المراد من المدلول كما هو ظاهر وصرَّح به غير واحد أعمَّ من المطابقي والتضميني والالتزامي بأقسامه حتَّى الالتزام الشرعي، فإذا دلَّ دليل على وجوب القصر في أربعة فراسخ ودلَّ دليل على وجوب الصَّوم فيها، فلا محالة يقع التعارض بينهما بملاحظة ما دلَّ على التلازم بين القصر والإفطار شرعاً والصَّوم والإتمام، فالخبر الدالُّ على القصر يدلُّ على وجوب الإفطار بالالتزام الشرعي، كما أنَّ الخبر الدالُّ على الصَّوم يدلُّ على وجوب الإتمام، كذلك فيقع التعارض بينهما من حيث الالتزام الشرعي، كما أنَّه إذا دلَّ دليل على وجوب شيء يدلُّ على وجوب ما يتوقَّف عليه بالالتزام العقلي، فإذا ورد ما يدلُّ على عدم وجوب ما يتوقَّف عليه يدلُّ على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة مع فرض بقاء التوقُّف فيتعارضان من حيث الدلالة الالتزامية العقلية، ومن التعارض من جهة الالتزام الشرعي أيضاً ما إذا دلَّ دليل على بطلان الصَّلَاة بنقص جزء منها سهواً، ودلَّ دليل آخر على عدم بطلان الصَّلَاة بزيادة هذا الجزء، فإنه لا تعارض بينهما إلا بملاحظة ما دلَّ على التلازم بين النقص والزيادة صحَّة وبطلاناً. ومنه أيضاً: ما إذا دلَّ دليل على انفعال القليل بشيء من النجاسات ودلَّ دليل آخر على عدم انفعاله بنجس آخر غيره، فيقع التعارض بينهما بملاحظة ما دلَّ على عدم التفصيل بين النجاسات الواردة على القليل وهكذا، وهذا هو المراد ممَّا ذكره بعض أفاضل مقاربي عصرنا من كون التعارض بين الدليلين قد يكون بأنفسهما، وقد يكون بواسطة أمر خارج عنهما، هذا وقد يجعل الوسطة إذا لم يكن قطعية طرفاً للمتعارضين ويحكم بهذه الملاحظة باندراج الفرض في تعارض أزيد من الدليلين. ولعلنا نتكلَّم في تحقيق المقام فيما يتلى عليك في طيِّ مطالب المسألة.

ثمَّ إنَّ قصر موضوع المسألة على تعارض الدليلين إنَّما هو بالنظر إلى ما يقع غالباً لا من جهة اختصاص التعارض، أو حكمه بتعارض الدليلين، وإلا فقد يقع

وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الإظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض، أو التضاد، وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما.

ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية^(١)، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم والدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالماً بحكم العصور، فلا يقتضي الأصل حليته، لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم.

التعارض بين الثلاثة والأزید، كما ستقف على شرح القول في حكم تعارض أزید من الدليلين في طي الكتاب والتعليقة.

(١) بعد التعرض لتعريف التعارض وبيان المراد منه أراد التعرض لتشخيص ما يوجد فيه هذا المعنى من حيث وجوده بين مطلق الدليلين، أو الدليلين المأخوذین بخصوصية وقيد، فإنهما قد يكونان اجتهديين، وقد يكونان فقاهيين، وقد يكونان مختلفين، وأيضاً قد يكونان قطعيين، وقد يكونان ظنيين، وقد يكونان تعبديين، وقد يكونان مختلفين، فهذا الكلام في مبادي المسألة بعد الفراغ عن بيان حقيقة التعارض فنقول: إن تحقيق القول في المقام وتوضيحه يقتضي التكلم في موضعين: أحدهما: في بيان الحال من جهة التقسيم الأول فنقول: المراد من الدليل الاجتهادي ما أنيط اعتباره بالكشف عن الواقع ظناً، ولو نوعاً بناء على اختصاص الاجتهاد عندهم، كما حققناه في بحث الاجتهاد والتقليد، سواء كان بمعنى الفعلية على ما يقتضيه كلمات الأكثرين من الخاصة والعامة، أو الملكة بتحصيل الظن بالحكم الشرعي، أو ملكته، فتحصيل القطع

بالحكم الشرعي خارج عن الاجتهاد موضوعاً، وإن كان العلم بالحكم الشرعي الفرعي الحاصل من المقدمات النظرية داخلاً في الفقه عندهم على ما ينادي به تعريفهم للفقه. والمراد من الدليل الفقاهتي: الذي يسمى بالأصل في كلماتهم، ويطلق عليه الدليل مقيداً، كما أن الأول يطلق عليه الدليل مطلقاً ومقيداً ما لم ينط اعتباره بالكشف، سواء لم يكن كاشفاً أصلاً، أو كان كاشفاً ولم يلحظ في اعتباره، فالمعتبر في الدليل الاجتهادي أمران ينتهي بانتفاء أحدهما، فالاستصحاب على القول بعدم إناطة اعتباره بالظن داخل في الأصل، وإن قيل بإفادته للظن، ومنه يظهر أن الأمارات الموضوعية خارجة عن الدليل الاجتهادي موضوعاً، والمؤسس لهذا الاصطلاح على ما وقفنا عليه المحقق الطبري في شرح الزبدة، وشاع في لسان الفريد البهبهاني قدس سره وتلامذته، ومن هنا نسبته شيخنا الأستاذ العلامة دام ظله إلى الفريد البهبهاني، وقد تقدّم وجه المناسبة في الجزء الثاني من التعليقة.

ثم إن الأصل قد يكون شرعياً صرفاً كالاستصحاب، وقد يكون عقلياً، كذلك كالتخيير بين الاحتمالين، وقد يكون ذا وجهين وجهين كالبراءة في وجه والاحتياط، كذلك على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة. أما الدليلان الاجتهاديان، فلا إشكال في وقوع التعارض بينهما في الجملة، لأنه إن كان اعتبارهما منوطاً بالظن النوعي المطلق من دون اشتراط حصول الظن منهما في القضايا الشخصية ومن دون اعتبار عدم قيام الظن على الخلاف، فلا إشكال في وقوع التعارض بينهما، وإن كان اعتبارهما منوطاً بحصول الظن منهما في الوقائع شخصاً، فلا إشكال في عدم تصور التعارض بينهما لاستحالة حصول الظن بالنقبضين، أو الضدين كما هو ظاهر، فإن ارتفع الظن منهما، فلا يكونان دليلين وحجتين، وإن بقي في أحدهما فيعود سليماً عن المعارض.

ومن هنا تبين أنه لا يمكن التعارض بين الأمارات على القول باعتبارها من باب الظن المطلق على القول باختصاص نتيجة الدليل لحجية الظن في الفروع، مع القول بكون النتيجة هي حجية الظن الشخصي، إلا إذا فرض ارتفاع الظن الشخصي من إحدى الأمارتين لا من جهة المعارضة، بل من جهة القياس القائم على خلافها، أو سائر الظنون المعتبرة بالخصوص بناء على القول بحجيتها فيما إذا ارتفع الظن منها من جهة المقابلة المزبورة على ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة، فإن النتيجة حينئذ الظن الثاني والنوعي فيعارض مع الأمانة المفيدة للظن في الشخصي في المسألة فيما إذا لم يستند حصول الظن منها بالقياس ولو بالاستناد الناقص بأن يكون جزءاً للسبب المفيد للظن فتأمل.

نعم على القول بتعميم النتيجة من الجهتين، أو إحداهما فضلاً عن القول باختصاص النتيجة بالمسائل الأصولية يقع التعارض بينهما جداً، فإطلاق القول بعدم إمكان وقوع التعارض على القول باعتبار الأمارات من باب الظن المطلق في كلام غير واحد منظور فيه، اللهم إلا أن يحمل على الصورة الأولى فإنها المعروفة المعهودة من كلماتهم فتدبر.

ومما ذكرنا تبين أنه لا يمكن التعارض بين الدليلين اللفظيين إذا قلنا باشتراط اعتبار الظواهر بحصول الظن بالمراد منها شخصاً على ما بنى عليه الأمر بعض أفاضل من تأخر في باب الألفاظ على القول باعتبارها من باب الظن الخاص كما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة، وإن كان اعتبارهما منوطاً بعدم قيام الظن على الخلاف، فإن أخذ القيد على وجه الإطلاق، فلا إشكال في عدم إمكان التعارض، وإن أخذ على وجه التقييد بالظن الشخصي، فإن ارتفاع الظن منهما بالتقابل فيقع التعارض بينهما لا محالة، وإن بقي الظن في أحدهما عاد سليماً لانتفاء شرط الاعتبار في الآخر كما هو المفروض، وإن كان الدليلان الاجتهاديان مختلفين

من حيث عنوان الاعتبار من الجهات المسطورة فالنوعي المطلق يعارض القسمين الأخيرين، والنوعي المقيد لا يعارض الشخصي مطلقاً، سواء فرض حصول الظن منه على ما هو المفروض، أو عدمه كما هو ظاهر، هذا وأما الأصلان، فلا يقع التعارض بينهما على ما هو التحقيق عندنا في الأصلين الحكميين، سواء كانا من جنسين، أو من جنس واحد كالاستصحابين، فإن الاستصحاب وارد على الأصول العقلية وحاكم على الأصول الشرعية، ولا يتصور اجتماع البراءة مورداً مع الاحتياط والتخير، كما لا يتصور اجتماع فردين من هذه الأصول.

نعم قد يتوهم التعارض بين أصالة الاشتغال، أو استصحابه وأصالة البراءة في دوران الأمر في المكلف به بين الأقل والأكثر، وكذا بينهما في مسألتي النقض السهوي والزيادة بين قيام الإجماع على اتحاد حكمهما من حيث الإبطال والصحة بناء على عدم جواز الفصل ظاهراً فيما لا فصل فيه واقعاً، لكن تقدم فساد التوهم المزبور بما لا مزيد عليه في الجزء الثاني من التعليقة، وأما الاستصحابان، فلا يتصور اجتماعهما في الشبهة الحكمية إلا في مسألة المتمم والمتمم وأشباهها بناء على عدم اعتبار سبق الكرية في الاعتصام بعد قيام الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد طهارة ونجاسة، فقد يتوهم في المسألة تعارض استصحابي الطهارة والنجاسة والرجوع إلى قاعدة الطهارة بعد تساقطهما، أو الترجيح بها، ولكنه فاسد أيضاً بعد جعل الناقض في باب الاستصحاب الأعم من اليقين التفصيلي والإجمالي بارتفاع الحالة السابقة عن مجرى أحد الاستصحابين، مع أن القول بالتساقط في تعارض الأصول فيما يحكم فيه بالتساقط لا بد وإن يرجع إلى عدم شمول الدليل لصورة التعارض، كما هو الشأن في كل ما يحكم فيه بالتساقط، فإنه لا بد وإن يرجع إلى ما ذكرنا في تساقط الأصول على ما ستقف عليه عن قريب، هذا في الأصول الحكمية.

وأما الأصول الموضوعية وإن كان الكلام فيها خارجاً عن محل البحث، فيتصور فيها التعارض كما يتصور الورود والحكومة ولو بين الجنسين منها، فإن قاعدة الشك في التجاوز وبعد الفراغ وبعد خروج الوقت أخص من الاستصحاب، وكذا البناء على الأكثر في الشك في الركعات على القول بكون مقتضى الأصل البناء على الأقل وإن كان فاسداً عندنا على ما أوضحنا القول فيه في باب الخلل، فإذا لم يكن المخصص قطعياً فيقع التعارض بينهما لا محالة على ما ستقف عليه، وإن تعين العمل بالخاص من باب الترجيح.

نعم لا يتصور التعارض بينهما إذا كانت من جنس واحد على ما هو التحقيق عندنا من كون الغاية في الأصول العلم بالخطاب المنجز الأعم من الإجمالي والتفصيلي، بل على القول بكون الغاية فيها خصوص العلم التفصيلي لا يتصور التعارض بينهما أيضاً كما هو ظاهر، فالاستصحابان الجاريان في الموضوعات مثلاً إما أن يكون الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في مستصحب الآخر، أو يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث، وعلى الأول لا إشكال في عدم تعارضهما وحكومة الثاني على الأول، وعلى الثاني يعمل بكل منهما إذا ترتب عليهما أثر شرعي لا يلزم من ترتبه مخالفة عملية للخطاب المعلوم بالإجمال، فلا مورد للتعارض في هذا الفرض وبما له أثر إن لم يترتب الأثر على كل واحد منهما، بل على أحدهما، فلا يفرض التعارض في الفرض أيضاً ولا يعمل بشيء منهما فيما لو عمل بهما مع ترتب الأثر عليهما لزم طرح الخطاب المعلوم إجمالاً من جهة حصول الغاية وهو اليقين والعلم.

هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في الجزء الثالث من التعليق فراجع، هذا بعض الكلام في الاجتهاديين والفقاهيين.

وأما المختلفان، أعني الدليل والأصل، فلا يتصور التعارض بينهما فضلاً عن تقديم الثاني على الأول في الشبهة الحكمية على ما هو المقصود بالبحث والكلام.

وأما الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية مع الأصول الجارية فيها فنتكلم فيها بعد الفراغ عن بيان حكم الدليل والأصل في الأحكام، والوجه فيما ذكرنا من عدم تصوّر التعارض بينهما في الأحكام بعنوان الأصل الجاري في المسألة، إن كان عقلياً محضاً كالتخيير بين الاحتمالين والبراءة والاحتياط على ما هو الحقّ عندنا المبرهن عليه في الجزء الثاني من التعليقة من رجوع ما ورد فيهما في الشرع من الأدلة النقلية إلى تأكيد حكم العقل بهما في مواردتهما، فلا إشكال في عدم تصوّر التعارض بينه وبين الدليل الموجود في مورد ضرورة ارتفاع موضوع حكم العقل فيها بوجود الدليل وإن كان ظنياً، لأن الموضوع في التخير هو عدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، وفي البراءة عدم البيان الواصل إلى المكلف من الشارع بحيث يرجع العقاب معه إلى العقاب من دون حجة من الشارع، وفي الاحتياط احتمال العقاب والمواخذة على الواقع المحتمل لا عدم العلم بالواقع والشك فيه.

ومن المعلوم ضرورة ارتفاع تلك الموضوعات العقلية بعد قيام الدليل الشرعي على الحكم في المسألة، وهذا هو المراد من الورود في كلام شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي، وإن أطلق عليه الحكومة في لسان غير واحد من المتأخرين من جهة عدم الفرق عندهم بينهما، ولا مشاحة ويطلق عليه التخصّص في لسان شيخنا أيضاً، وإن كان التخصّص عنده أعمّ من الورود من حيث شموله لما لا يشمل مورد الدليل الآخر في نفسه وابتداء، وإن كان منظوراً فيه، إلا أنه لا مشاحة، فالدليل والأصل العقلي لا يجتمعان في مورد وموضوع واحد حتّى يتصوّر التعارض بينهما، وإن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب بناء على التمسك فيه بالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك وعدم تنزيلها على صورة حصول الظن كما زعمه بعض، إذ على التمسك فيه بالعقل يخرج عن الأصول ويدخل

في الأدلة، وإن كان تعليقاً بالنسبة إلى غالب الأدلة الظنية، فلا يتصور التعارض بينهما من حيث كون دليل اعتبار الأمانة القائمة في المسألة شارحاً لما أثبتته الأصل، ودلّ عليه ومفسراً له وحاكياً عنه من حيث دلالة على عدم الاعتناء باحتمال كونه مخالفاً للواقع وترتيب آثار الواقع عليه، فمؤداه واقع بنائي بمقتضى دليل اعتباره، فكلما ترتب شرعاً على احتمال مخالفة الدليل للواقع لو لا اعتباره وهو الرجوع إلى الأصل يحكي دليل اعتباره عن كونه ملغى في نظر الشارع، كما يدلّ على ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الواقع على مؤدى الأمانة فهو بمنزلة الواقع، كما أنّ الاحتمال بمنزلة عدمه في حكم الشارع فيكون دليل اعتبار الأمانة ناظراً إلى دليل الأصل وشارحاً عنه، وهذا هو المراد بالحكومة، ولا يعتبر فيها تأخر الحاكم عن المحكوم، كما ربما يتوهم من بيان شيخنا في الكتاب.

ومن المعلوم أنّ الحاكم بالمعنى المذكور لا يعدّ في العرف معارضاً للمحكوم ومنافياً له فيكون تقدّمه عليه في نظر العرف تقدّمًا ذاتياً لا لمكان الترجيح، وإن كان أضعف الظنون المعتبرة، ومن هنا يقدمون ما دلّ على نفي الحرج والضّرر على أدلة الأحكام من غير ملاحظة تعارض وترجيح، وهذا يكشف عن التّقدّم الذاتي، وإن زعم بعض خلاف ما ذكرناه، هذا فيما كان الدليل ظنياً، ولو كان قطعياً فتقدمه على الأصل من باب الورود مطلقاً، ثمّ إنّ الحكومة بالمعنى المذكور إنّما هو فيما لوحظ فيه حال الدليلين، وإلا فالحكومة قد توجد بين فردين من جنس واحد كالاستصحابين في الشك السببي والمسببي، فلا يكون هناك دليلان يكشف أحدهما عن الآخر كما هو ظاهر، ثمّ إنّ افتراق الحكومة عن الورود لا يكاد يخفى على أحد، وأما افتراقها عن التخصيص فيما كان الخاص ظنياً من جميع الجهات فإنما هو في مجرد الترتب والتعبير، وإلا فهو تخصيص في المعنى ورافع لحكم الموضوع واقعاً، ومن هنا

ذكر شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب أنها تخصيص في المعنى بعبارة التفسير، فكلامه هذا منزل على الخاص الظني من جميع الجهات حتى لا ينافي ما يفيد بعد ذلك في شأن العام والخاص. فقد تبين مما ذكرنا كله أن الدليل والأصل لا يتصور التعارض بينهما في الشبهة الحكمية وإن كان الدليل ظنياً، وهذا يقال على سبيل الموجبة الكلية، وأما الأدلة الظنية بعضها مع بعض والأصول كذلك، فقد يوجد بينهما الورود، كما أنه قد يوجد بينهما الحكومة فيما إذا كان أحدهما تنجيزياً والآخر تعليقياً كما في العام والخاص مثلاً، فإن أصالة العموم معتبرة فيما إذا لم يكن هناك قرينة على التخصيص كما هو الشأن في جميع الظواهر، فإنها مشروطة بعدم قيام القرينة على الخلاف، فإن كان الخاص قطعياً من جميع الجهات فيكون وارداً على أصالة العموم، كما هو شأن القرينة القطعية بالنسبة إلى جميع الظواهر فإنها تعليقية بأسرها، وإن كان قطعياً بحسب الدلالة وظنياً بحسب الصدور فيكون حاكماً على أصالة العموم بالنظر إلى دليل اعتبار صدوره، فإن مقتضاه عدم الاعتناء باحتمال عدم الصدور والرجوع إلى أصالة العموم والبناء على عدم القرينة لو لا دليل التعبد بالصدور، فيكون الدليل المذكور شارحاً لما دلّ على اعتبار أصالة العموم، فلا يكون الخاص معارضاً للعام إلا فيما كان ظنياً بحسب الدلالة كالعالم، وإن كان راجحاً عليه إذا لوحظا بأنفسهما من غير ملاحظة الخصوصيات، وإلا فقد يكون العام أقوى دلالة من الخاص بملاحظتها، كما ستقف على شرح القول فيه، هذا وفي الكتاب جعل النص الظني الصدور وارداً أيضاً على أصالة العموم إذا كان مستند اعتبار أصالة العموم الظن النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة من حيث استظهار تقيد اعتباره بعدم قيام الدليل المعبر على الخلاف، ولو كان ظنياً ثم استكشف ذلك بقوله: ويكشف عما ذكرنا أننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا إلخ، وهو كما ترى محلّ

مناقشة، لأن ما أفاده في الكاشف لازم أعم من الورد والحكومة، بل من التراجع أيضاً لما عرفت من قوة الخاص الظني بحسب الدلالة بالنسبة إلى العام إذا لوحظ بالنظر إلى أنفسهما مع تصريحه بكونهما متعارضين بقوله: (نعم لو فرض الخاص ظاهراً) إلخ، فإنه صريح في كون محل كلامه في ورود الخاص على العام، أو حكومته فيما كان الخاص نصاً وقطعياً بحسب الدلالة.

فقد تبين مما ذكرنا أن ما أفاده في الكتاب في الفرق بين الحاكم والمخصص بجعل الأول خارجاً عن عنوان المعارض والثاني داخلاً فيه بقوله: والفرق بينه وبين المخصص إلخ، منزّل على الخاص الظني الصدور والدلالة، لأن تصريحه بجريان الورد والحكومة بالنسبة إلى الأصل اللفظي بعد ما ذكره بقوله: ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة جار في الأصول اللفظية أيضاً إلخ، أقوى شاهد على التنزيل المذكور، سيما الاستدراك بقوله: (نعم لو فرض الخاص ظاهراً خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين) إلخ، هذا وقد وقفت على ما ينافي ما سلكه شيخنا الأستاذ العلامة في المقام من كلام بعض أفاضل تلامذته وهو غريب. هذا بعض الكلام في حكم المختلفين في الأحكام الشرعية. وأما إذا قاما في الموضوعات الخارجية، فلا يتصور التعارض بينهما أيضاً إذا فرض اعتبار الظاهر فضلاً عن تقديم الأصل على الأمانة، فما أفاده ثاني الشهيدين في تقديم الأصل على الظاهر في تمهيده في صور كثيرة لا بد أن ينزّل على الظواهر الغير المعتبرة، كما أن إشكاله في تقديم أحدهما في صور مذكورة فيه لا بد أن ينزّل على الإشكال في اعتبار الظاهر المقابل للأصل، وإن كان من حقه عدم الإشكال بعد عدم العلم باعتبار الظاهر، وإن كان الخلاف موجوداً من جهة الاختلاف في اعتبار الظاهر فتدبر.

أما حكم بعضهم بتقديم قول من كان قوله موافقاً للظاهر وإن لم يكن معتبراً

وكان مخالفاً للأصل فهو من جهة ذهابه إلى كون المدعى في العرف من كان قوله مخالفاً للظاهر وإن كان موافقاً للأصل، والمدعى عليه والمنكر في العرف من كان قوله موافقاً للظاهر وإن كان مخالفاً للأصل، وهذا كما ترى يرجع إلى الاجتهاد في تشخيص الموضوع العرفي، ولا تعلق له بالمقام أصلاً.

نعم يستثنى عما ذكرنا الأصل الأخص بالنسبة إلى الظاهر المعبر الأعم كأصالة الصحة في عمل النفس بعد الفراغ، أو عمل الغير على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن، فإنه لا بد من الأخذ بالأصل بعد الفراغ عن ثبوته، وإلا لزم طرحه رأساً.

فإن شئت قلت: إن الأصل الوارد في بعض موارد الأمانة المعتبرة لا بد من الأخذ به، لكن لا من باب الحكومة ضرورة امتناع شرح الأصل عن الأمانة، والدليل فما يذكر من كلمات شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الأصول والفروع من حكومة استصحاب الشرائط كاستصحاب الطهارة مثلاً على الدليل المثبت للشرط كقوله: لا صلاة إلا بطهور منظور فيه لعدم اتحاد الأصل والدليل من حيث المرتبة، فكيف يمكن جعل الأصل مفسراً وشارحاً له.

وإن شئت قلت: إن الدليل المثبت للحكم الواقعي ساكت عن حكم الشك في الموضوع، فكيف يمكن جعل استصحاب الموضوع حاكماً عليه ضرورة أن قوله لا صلاة إلا بطهور لا دلالة على حكم الشك في الطهارة والحدث، وإن كان الحكم عدم جواز الدخول في الصلاة مع الشك في وجود الشرط الواقعي من جهة قاعدة الشغل، فلا يمكن جعل الاستصحاب المتكفل لحكم الشك حاكماً عليه فهو وارد على أصالة الشغل لا حاكم على دليل الشرط فافهم.

ومن هنا لا يفرق بين كون دليل الشرط ظنياً، أو قطعياً من جميع الجهات، فإن ثبوت الشرط على وجه القطع لا يمنع من الشك في وجوده الخارجي كما

هو واضح، فلا بد من أن يحمل ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره على غير الحكومة بالمعنى الذي عرفته بجعل الاستصحاب كاشفاً عن إرادة الطهارة بالمعنى الأعم من الواقعية والظاهرية من دليل اشتراط الطهارة الذي قد عرفت استحالة فتأمل.

فقد تبين مما ذكرنا كله أن التنافي المعتبر في التعارض موضوعاً إنما هو بعد إمكان اجتماع المتعارضين في موضوع واحد، فلا يتحقق بين الوارد والمورود ولا بين الحاكم والمحكوم بعد ملاحظة تنزيل الشارع، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلامة ما عرفته بقوله: (ومنه يعلم أنه لا تعارض) إلخ، فعدم التعارض مستند إلى عدم اجتماع الدليل والأصل لا إلى عدم اجتماع مدلولهما، فإنه لا تنافي بين كون شيء حراماً في الواقع وحلالاً في الظاهر مثلاً وهكذا، وقد صرح بذلك في أول الجزء الثاني من الكتاب، والظاهر أنه من المسلّمات عندهم وقد بنوا عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي على ما تنهك عليه في الجزء الثاني من التعليق، لكن قد تقدّم منا الإشكال في ذلك على القول بالتخطئة وثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل وعدم اختصاص كل من العالم والجاهل بحكم في مرحلة الواقع وإن كانت فعلية الأحكام الإلزامية ولحوق استحقاق المؤاخذه في حكم العقل تابعة في حق القاصر لما يدل على ثبوتها، فإنه لا محيص بناء عليه عن الالتزام باجتماع الضدين، فإن العلم والجهل وقيام الدليل على الحكم وعدمه لا يوجب اختلافاً في حقيقة الحكم، فإن كانت الأحكام متضادة كما قفست به ضرورة العقل وكان التضاد بين أنفسها من غير مدخلية لقيام الدليل عليها أو عدمه، وإنما يؤثران في أمر عقلي خارج عن حقيقة الحكم وإن سلم عدم صدق عنوان التكليف عليها قبل ثبوتها وقيام الدليل عليها، فإن الضدية تتبع المعنوي لا العنوان وهو أمر ظاهر، هذا وقد تقدّم ما يدفع به هذا

الإشكال وما يزيّفه في الجزء الثاني من التعليقة، ولم أقف إلى الآن على ما يدفع به هذا الإشكال.

نعم في كلام بعض أفاضل من عاصرناه من حاضري مجلس بحث شيخنا ابتناء الإشكال على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي ودفعه مع اضطراب كلامه في المقام كغيره بكون الحكم الظاهري راجعاً إلى الإخبار بالمعذورية ونفي العقاب وهو كما ترى في كمال الغرابة، فإن الابتناء المذكور لا محصل له أصلاً، حيث إنّ الاجتماع في المقام يرجع إلى الاجتماع الآمري لا المأموري كما هو ظاهر، وجواز الاجتماع على القول به مبني على الثاني كما بين في محلّه، فكيف يبتني الإشكال المذكور على القول بالامتناع، وأما دفع الإشكال بإرجاع الحكم الظاهري إلى الإخبار عن نفي المؤاخذه فهو أشدّ ضعفاً، إذ كيف يستقيم إرجاع القضايا الشرعية الصريحة في إنشاء الحكم الشرعي كأخبار الاستصحاب والحلّة ونحوهما إلى القضية الخبرية المذكورة، هذا مع أن الحكم الظاهري قد يكون إلزامياً والحكم الواقعي غير الإلزامي وقد يكونان متوافقين إلزاميين، أو غير إلزاميين. نعم يمكن الالتزام بذلك بالنسبة إلى بعض أخبار البراءة، أو حكم العقل بها، مع أن هذا الوجه لا يستقيم بالنسبة إلى الاحتياط والتخيير، فلا بد أن يلتزم فيهما بأن مرجعهما إلى الإخبار عن المؤاخذه على تقدير المصادفة والإخبار عنها على تقدير عدم الالتزام بأحد الحكمين، هذا وإن شئت الوقوف على شرح فساد هذا الوجه وغيره فارجع إلى ما ذكرنا في الجزء الثاني من التعليقة، فلا حاجة إلى إعادة الكلام وتطويل القول في المقام هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالتقسيم الأول، وقد اتّضح لك من مطاوي ما ذكرنا المراد من كلّ من التعارض والورود والحكومة والتخصيص مفهوماً، فإن المراد من الأول ما عرفت في أوّل عنوان المسألة، ومن الثاني رفع موضوع أحد الدليلين

حقيقة بوجود الآخر، ومن الثالث شرح أحد الدليلين وتفسيره للآخر، ومن الرابع قصر الحكم المستفاد من أحد الدليلين الثابت للموضوع العام على بعض أفراد موضوعه من غير أن يكون شارحاً له وناظراً إليه، وأما من حيث الخارج والمصادق فلا يقع الاشتباه في الوجود أصلاً، إلا إذا فرض الشك فيما أخذ في موضوع أحد الدليلين شرعاً، أو عرفاً، وأما الحكومة فلها أمثلة واضحة غاية الوضوح وأمثلة خفية نظرية بحيث يقع الاشتباه فيها كثيراً والميزان وإن كان ما ذكرنا، إلا أنه لا ينفع لرفع الاشتباه في جميع الموارد الشخصية، فلا مناص من إيكال التشخيص والتطبيق إلى نظر المستنبط، فإن بقي الاشتباه، فإن كان الدوران بين ورود أحد الدليلين وحكومته، فلا ثمرة غالباً، فإنه يحكم بتقديمه ذاتاً، سواء كان من جهة الوجود، أو الحكومة وإن كان بينهما والتعارض، أو بين أحدهما والتعارض ولم يكن للمردّد أمره رجحان على صاحبه، فإجراء حكم التعارض عليه مشكل، كما أن إجراء حكم الوارد، أو الحاكم عليه إشكال، اللهم إلا أن يقال بوجود الأخذ بالمردّد أمره من حيث كونه متيقن الاعتبار على كل تقدير، غاية ما هناك تردد أمره بين الحجّة التعيينية والتخيرية، وهذا بخلاف الآخر، فإنه مشكوك الاعتبار فعلاً من حيث احتمال كونه موروداً، أو محكوماً فافهم. لكنه كما ترى مبني على كون حكم التعادل ولو في غير الأخبار من المتعارضين التّخير كما ربما يستظهر من بعض على ما ستقف عليه، وإلا فلا دوران بين الحجّة التعيينية والتخيرية فيبقى الإشكال على حاله فتدبر.

ثم إن الوجود على ما عرفت في بيان مفهومه لا يختص بالأدلة اللفظية، وأما الحكومة فلا تجري في الأدلة اللبّية، بل لا بد من أن يكون كل من الحاكم والمحكوم دليلاً لفظياً على ما بينه في الكتاب في حقيقتها، وعرفت منا أن تقديم الأمارات المعتبرة اللبّية الغير المنتهية إلى اللفظ على الأصول ليس من باب الحكومة

الاصطلاحية وإن كان في حكمها، كما أن تقديم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسبب إذا كان مبنياً على الظن إنما هو بحكم الحكومة، بل الأمر في الفرض المزبور، وكذلك بناء على التبعّد والأخبار أيضاً على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا لفقد موضوع الدليلين، فالتقدم فيما ذكر وإن كان ذاتياً إلا أنه خارج عن عنوان الحكومة الحقيقية، وأما التخصيص فلا يتحقق إلا فيما كان هناك عام لفظي وإن كان الخاص لئياً.

وأما الكلام في التقسيم الثاني فملخصه أنه ذكر غير واحد أن التعارض إنما يكون بين الظنّين دون القطعيّين والمختلفين وعدم تعرّضهم لحكم التّعبدّين، أو المختلفين من التّعبدّي وغيره إنما هو من جهة عدم وجود ما يكون دليلاً في الشرعيات من غير اعتبار الكشف فيه أصلاً لا نوعاً ولا شخصاً عندهم غير الأصول وإن أمكن وجوده، مع أنه على تقدير وجوده أولى بجريان التعارض فيه من الظنّين كما هو ظاهر، كما أنه مثل الظني فيما قابل القطعي في عدم الإمكان من حيث استحالة التّعبد على خلاف القطع وفيما قابل الظني في الإمكان كما هو ظاهر، وهذا مع كمال وضوح وظهوره بالنظر إلى ما عرفت من معنى التعارض ومعنى الدليل القطعي عندهم وحكم العقل الضّروري بعدم اجتماع القطعيّين المتنافيين الموجب لاجتماع النقيضين، أو الضدّين، والمراد من الدليل الظني الأعمّ ممّا يعتبر فيه الظنّ فعلاً كما هو المشاهد بالنسبة إلى أكثر الأدلة الظنية مع عدم تقيدها بعدم قيام الظنّ على الخلاف، وكون مرادهم الإهمال بالنسبة إلى الظنّين في مقابل القطعيّين والمختلفين لا الكليّة والتعميم بالنسبة إلى جميع أقسام الظنّين كما هو واضح لا ستره فيه أصلاً، بل هو من القضايا التي قياساتها معها فتعرّضهم له حقيقة كما في كلام جماعة من الخاصة والعامة من المتقدمين والمتأخرين من باب مجرد التنبيه وأداء وظيفة الصناعة العلمية، وإلا فليس مطلباً

نظرياً محتاجاً إلى إقامة البرهان عليه، ومع ذلك قد ناقشهم فيه غير واحد ممن قارب عصرنا ففعل المناقشة من جهة التباس مرادهم من الدليل القطعي والظني عليهم، وإلا فلا يظن بمن دونهم التأمل فيه مع تبيين المراد، ولا بأس بنقل كلمات جماعة من الخاصة والعامة في المقام لحصول العلم بمرادهم مما ذكروه بملاحظتها وإن كان واضحاً بزعمي القاصر.

قال: الشيخ قدس سره في محكي الاستبصار: «المتواتر من الأخبار ما أوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء يضاف إليه، ولا أمر يقوى به وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في أخبار النبي والأئمة عليهم السلام» انتهى كلامه رفع مقامه.

وفي محكي النهاية: «الإجماع على أنه لا يجوز تعادل الأدلة القطعية المقابلة بالنفي والإثبات لوجوب حصول المدلول عند حصول الدليل وهو يستلزم اجتماع النقيضين» انتهى كلامه.

وقال في محكي التهذيب: «الدليلان إما أن يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال» انتهى.

وقال في شرح المبادي تبعاً للمصنف على ما حكى: «لا يتعارض دليلان قطعياً لاستلزامه اجتماع النقيضين» انتهى كلامه.

وقال في محكي المنية: «الأدلة القطعية عقلية كانت، أو نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين منها بالنفي والإثبات، أما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله، فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة، وأما النقلية فلا لأنه يلزم إما اجتماع النقيضين، أو الكذب على الشارع وهما محالان، وقال بعد جملة كلام له: الثالث أن يكون أحدهما يقينياً والآخر ظنياً فيتمتع العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين

اللازم للدليل» انتهى.

وقال في مقام آخر: «التعارض في اليقينات محال، إذ الدليل اليقيني لا يتحقق إلا مع كون مقدماته ضرورية، أو لازمة للضرورة ومتبهة إليها» إلى آخر ما ذكره. وقال في محكي غاية المأمول: «بعد الحكم باستحالة تعارض القطعيين من حيث استلزامه اجتماع النقيضين، ولا يتحقق بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وإنما يتحقق بين الظنيين» انتهى.

وفي محكي غاية البادي: «وقع الاتفاق على امتناع التعارض بين الأدلة العقلية، وأما النقلية فليست قطعية وعلى تقدير إفادتها اليقين، فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر القطعيات» انتهى.

وفي محكي الزبدة: «ولا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين ولا في قطعي وظني» انتهى كلامه.

وفي محكي غاية المأمول بعد جملة كلام له في تحقيق مورد التعارض ما هذا لفظه: «وهو لا يتحقق بين قطعيين، وإلا ثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال» انتهى كلامه.

وفي محكي الأحكام: «لا يتصور التعارض في القطعي، لأنه إما أن يعارضه قطعي، أو ظني، والأول محال، إلى أن قال: والثاني أيضاً محال لامتناع ترجيح الظني على القطعي فلم يبق سوى الطرق الظنية» انتهى كلامه.

وقال العضدي في شرح المختصر عند شرح قول الماتن: «لا تعارض في قطعيين الدليلان إما قطعيان، أو أحدهما قطعي والآخر ظني، أو هما ظنيان، ولا تعارض في قطعيين، وإلا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني، لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض، وأما الظنيان فيتعارضان» انتهى ما حكي عنه إلى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في التفصيل الذي عرفته من شرح المختصر.

والغرض من نقلها: ليس مجرد الوقوف عليها، بل الوقوف على مرادهم من التفصيل المذكور، وإن الدلائل القطعي عندهم ما لا ينفك عن إفادة القطع بمدلوله بخلاف الظني، وهذا كما ترى لا يقبل المناقشة، فلا بد أن يكون مبنى المناقشة التباس مرادهم من الدليل القطعي والظني على المناقش على ما عرفت الإشارة إليه.

قال الفاضل التراقي في المناهج: قالوا التعارض بين القطعيين والقطعي والظني محال، واستدلوا على الأول باستلزامه التناقض، لأن القطعي ما ثبت تحقق مدلوله قطعاً، فلو عارضه مثله لحصل القطع بتحقق مدلوله أيضاً، والمفروض تناقض المدلولين ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين، أو بينهما عموم وخصوص مطلق، أو من وجه، وعلى الثاني بأن الظني لا يقاوم القطعي، فلا يمكن أن يعارضه وبأن الظن ينتفي عند قيام القطع.

أقول: إن كان المراد من القطعي ما ذكر فعدم تعارضهما واضح، وأما إن كان المراد ما كان الدال قطعياً كما يظهر من تمثيلهم للقطعيين بالمتواترين والإجماعين القطعيين، فقد يمكن التعارض بجواز صدور خبرين متناقضين لمصلحة تقيّة ونحوها متواتراً، أو انعقد الإجماع على حكم في زمان تقيّة وعلى خلافه في زمان آخر، وأما ما ذكروه دليلاً للثاني فيتوجّه على الأول منهما أن التقاوم مناط التعادل دون التعارض، فإن الظنيين اللذين اقترن أحدهما بمرجح متعارضان مع فقد التقاوم وعلى الثاني بأن مناط التعارض هو تنافي المدلولين دون بقاء الظن، فإن المراد بالظني ليس ما أفاده بالفعل، وإلا لزم عدم التعارض بين الظنيين أيضاً لاستحالة تعلق الظن بطرفي التقيض، بل ما من شأنه أن يفيد الظن وإن لم يفده بالفعل وذلك متحقق في الظني والقطعي، فالحق إمكان التعارض بين القطعي والظني، بل التحقيق إمكان تعارض القطعيين بهذا المعنى

أيضاً انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى غير نقي عن النظر من وجوه، لأن ما ذكره بالنسبة إلى القطعيين يتوجّه عليه أن مرادهم من القطعي ليس إلا ما ذكره أولاً، فإن الدليل القطعي عندهم في مقابل الظني ما يكون اعتباره ذاتياً، ومن جهة حصول القطع منه كما ذكره شيخنا الأستاذ العلامة في بيان مرادهم، وكون الدالّ قطعياً، لأن المدلول كما ذكره لا محصل له أصلاً، إذ اتّصاف الدالّ بالقطعية إنّما هو باعتبار مدلوله، وإلا فمجرد القطع بصدور كلام من الشارع مع عدم قطعية مدلوله وعنوان صدوره لا يوجب اتّصاف الدالّ بالقطعية ضرورة كون النتيجة تابعة لأخس مقدّميتها، ومن هنا لا يعدّ الكتاب والسنة القطعية مع ظنية دلالتها من الأدلة القطعية وتمثيلهم بالمتواترين والإجماعين للقطعيين لا يدلّ على ما توهمه، لأن الغرض من التواتر ليس مجرد التواتر اللفظي مع ظنية منته وجهه صدوره، وكذا المراد من الإجماع القطعي على الحكم ليس مجرد الإجماع على مجرد صدور اللفظ من الإمام عليه السلام، كما قد يتفق على مذهب القدماء في باب الإجماع وصدور خبرين متواترين متناقضين لمصلحة تقيّة ونحوها، وكذا انعقاد الإجماع على حكم في زمان تقيّة وعلى خلافه زمان آخر لا يجديه في شيء، لأنه إن أراد من التقيّة التقيّة في العمل كالوضوء تقيّة على طبق مذهب العامة مثلاً عند الضرورة والابتلاء فيتوجّه عليه أن مضمون الخبر على هذا الفرض حكم واقعي إلهي، إلا أنه واقعي اضطراري كسائر الواقعيّات الاضطرارية كالصلاة في حالة الخوف، أو المرض إذا لم يتمكن من الإتيان بالقيام مثلاً فهل يتوهم أحد التعارض بين حديثين دلّ أحدهما على وجوب الصلاة قائماً على الصحيح والآخر على وجوبها قاعداً على المريض الغير المتمكّن من القيام، فكذا بين حديثين دلّ أحدهما على وجوب الوضوء على طبق مذهب الشيعة في حالة الاختيار وعدم التقيّة، ودلّ الآخر على وجوبه على طبق مذهب العامة عند الابتلاء

بهم حاشاً ثم حاشاً، وإن أراد منها التّقيّة في مجرد القول، فإنّ جوّزنا الكذب على الإمام عليه السلام عند الخوف والتّقيّة من الأعداء كما نجوّزه لغيره من جهة الضّرورة فيتوجّه عليه أنّ مضمون الخبر على هذا ليس حكماً أصلاً وإن كان صدوره واجباً على الإمام عليه السلام، فلا يتعارض مع غيره وإن لم نجوّزه له وأوجبنا عليه التّورية كما هو الحقّ وإنّ جوّزناه لغيره، فالمراد من الخبر الصّادر تقيّة وخوفاً على هذا التّقدير أيضاً حكم إلهي واقعي، بل ربما يكون واقعياً اختيارياً، فكيف يقع التّعارض بينه وبين غيره، فإذا ورد عن الإمام عليه السلام ما دلّ على حرمة التّمتع وكان مراده حرمة بدون رضا الزّوجة مثلاً، فلا يعارض ما دلّ على جوازه مع اجتماع ما يعتبر في العقود من رضا المتعاقدين وغيره، وأمّا ما أورده على الوجه الأوّل لعدم إمكان التّعارض في المختلفين فيتوجّه عليه بأنّ عدم التّقاوم في الفرض ليس من جهة ترجيح القطعي على الظّني مع تعارضهما، بل من جهة عدم إمكان التّعارض بينهما، لأنّ أصل الكشف الظّني ولو نوعاً على ما هو التّحقيق، أو اعتباره على ما تقضي به ضرورة العقل والوجدان مقيد بعدم القطع على الخلاف فليستا في مرتبة واحدة حتّى يمكن التّعارض بينهما، وأمّا ما أورده على الوجه الثّاني فيتوجّه عليه أيضاً ما يتوجّه على إirاده على الوجه الأوّل، وأمّا قياسه المقام بالظّنيين واستكشاف حكمه منهما فيتوجّه عليه بأنّ إرادة الشّائي منهما، أو الفعلية والشّائي ممّا لا غبار عليه أصلاً، لأنّ الغرض من حصر التّعارض في الظّنيين ليس إمكانيته في جميع صورته، بل تحقّقه فيهما في مقابل القطعيّين والمختلفين من القطعي والظّني، وممّا ذكرنا كلّ يظهر تطرّق المناقشة إلى التّركي الذي ذكره أخيراً بقوله: (بل التّحقيق إمكان التّعارض بين القطعيّين بهذا المعنى أيضاً لما صرّح به شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب من أنّ اعتبار القطعي بهذا المعنى على تقدير وجوده في الشّرعيات لا بدّ فيه من

التماس قيام الدليل عليه، فإنه كالظني كما هو ظاهر واعتبار الأدلة القطعية عندهم على ما عرفت مستند إلى نفس إفادتها القطع لا إلى شيء آخر).

ومما ذكرنا يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في حكم المقام في الفصول، فإنه قريب إلى ما أفاده الفاضل المتقدّم ذكره في المناهج، قال: «ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين، أعني المقيدين للقطع بمؤداهما بالفعل، سواء كانا عقليّين، أو سمعيّين؛ أو كان أحدهما عقليّاً والآخر سمعيّاً لأدائه إلى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد، إلا أن يكون المعتقد جاهلاً بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة إليه عن محلّ البحث، إذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسّر الدليل القطعي بالفعل نظراً إلى أنّه لا حكم للقطع الشّائي والدليل الظني بما يعمّ الفعلّي والشّائي لوقوع التّعويل على كلّ منهما.

وفي الجملة: صحّ في تحرير المقام أن يقال: الدليلان إن كانا قطعيّين امتنع وقوع التعارض بينهما، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً رجّح القطعي، وإن كانا ظنيّين ففيه التفصيل الآتي والفاضل المعاصر بعد أن حكم بامتناع التعارض بين الدليلين القطعيّين، قال: وكذلك لا يكون في قطعيّ وظنيّ لانتفاء الظنّ عند حصول القطع، فالتعارض إنّما يكون بين دليلين ظنيّين ويشكل عليه بأنّ الظنّ، كما لا يجامع القطع بالخلاف، كذلك لا يجامع الظنّ به، إلا أن يريد بالظني في الأوّل الفعلّي وفي الثاني ما يعمّ الشّائي، لكن بشوْش معه نظم التحرير وساق الكلام إلى أن قال: وأما القطعتان بالقوّة، أعني ما من شأنهما إفادة القطع ولو مع قطع النّظر عن معارضة الآخر، فيمكن وقوع التعارض بينهما كما تبّهنا عليه في دفع شبهة الجبريّة وحكم هذا التعارض أن يلاحظ أحدهما مع الآخر، فإن سقطا عن إفادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد الّتي يطلب فيها القطع، وإن سقط أحدهما عن إفادته فقط تعيّن التّعويل على الآخر، ومما قرّرنا يظهر

الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا ينكشف لك وجوه المناقشة فيه، لأن الحكم بترجيح القطعي إذا عارض الظني قد عرفت ما فيه من عدم إمكان التعارض بينهما حتى يحكم بالترجيح، ومنه يظهر أن الظني بأي معنى يراد، سواء أريد منه الظن الفعلي، أو الشأني لا يمكن أن يعارض القطعي على ما أسمعناك في طي المناقشة على ما ذكره الفاضل التراقي، فإذا أريد من إثبات التعارض في الظنيين أنه لا يتحقق إلا فيهما على ما عرفت ولو بأن يتحقق في الشأنيين منهما، أو الشأني والفعلي في مقابل القطعيين والقطعي والظني، فليس فيه تفكيك حتى يختل معه نظم التحرير ويشوش كما هو ظاهر، وكذا الحكم بتعارض القطعيين الشأنيين مع الالتزام بما أفاده في حكم تعارضهما يرجع حقيقة إلى عدم التعارض بينهما، إلا بحسب صورة البرهان فهو خارج عن حقيقة التعارض كما هو ظاهر، وهو ليس محلاً لإنكار أحد، لأن التعارض الصوري بين البراهين مما لا يمكن إنكاره، لكن لا تعلق به بالتعارض المبحوث عنه في المقام إلى غير ذلك مما يقف عليه التأمل في أطراف كلامه.

وقل: بعض السادة ممن تأخر بعد جملة كلام له في معنى التعارض ثم إنهم قالوا إن التعارض لا يكون إلا بين الظنيين، وأما القطعيين، أو المختلفان، فلا يمكن حصول المعارض بينهما.

وفيه: أن المراد من القطعي والظني إن كان القطعية والظنية في الصدور، فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاث من القطعيين والظنيين والمختلفين وإن كان القطعية والظنية في اللب والدلالة، فإن كان المراد قطعية الدليلين، أو ظنيتهما، بمعنى أنه لو لا أحدهما لأفاد الآخر القطع، أو الظن وإن لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن، فلا ريب في جواز التعارض بهذا

المعنى بين الكلّ أيضاً وإن كان المراد قطعية الدليلين، أو ظنّيتهما شخصاً، أي فعلاً، فلا ريب في عدم جواز التعارض في الكلّ ففي الفرضين الأولين لا وجه لقولهم بعدم الإمكان في القطعيين والمختلفين، وفي الفرض الأخير لا وجه لقولهم بالإمكان في الظنيين، وإن كان في القطعيين أو المختلفين الشخصيتين وفي الظنيين أحد الفرضين الأولين فهو تفكيك خال عن الوجه، لكن الظاهر منهم الأخير لزعهم أنّ ما سوى الشخصي لا يمكن في القطع، لأن العلة النامة في القطع بعد حصولها لا يمكن التخلف عنه بالتعارض.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون انتفاء أحد الدليلين شرطاً لإفادة الآخر القطع فيكونان قطعيين طبعاً ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلاً، بل هو واقع في الخبر كالوارد في دية إصبع المرأة، فإن العقل بعد سماع أنّ دية ثلاثة من إصبعها ثلاثون يقطع بأنّ دية الأربع لا تنقص عن دية ثلاث لو لا الإجماع على الرجوع إلى عشرين، أو السماع عن الإمام عليه السلام، كما أنّ أبان توحّش عن حكم الإمام عليه السلام، وساق الكلام إلى أن قال: «وظهر من ذلك جواز تعارض القطعيين عقليين بالطبع إذا كان حكم العقل تبعياً لا أصلياً فتلك العلة التي زعموها لعدم إمكان التعارض في القطعيين فاسدة، وأما العقلان القطعيان بالطبع المستقلان في الحكم، وكذا النقلان، فلا دليل اجتهادياً فيه على الجواز عقلاً، ولكن أصالة الجواز والإمكان عقلاً يشبه ما لم يقدّم دليل على عدم الجواز عقلاً، ثمّ إنهم قالوا بجواز تعارض الظنيين وعدم جواز تعارض ما عداهما، ولا ريب أنّ التعارض له فردان أحدهما التعادل والآخر الترجيح، فإن كان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه، ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين عدم جوازه، كذلك ففيه أنّ التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين، فإن القطع يترجح على الظن عند التعارض، وإن سلّمنا عدم جواز

التعارض مطلقاً في القطعيين للزم خروج العلة النائمة عن كونها علة نائمة في الصورتين من التعارض، أي التعادل والتراجع، إذ في الأول يلزم خروج كلتا العلتين في الدليلين عن العلة النائمة، وفي الثاني يلزم خروج علة المرجوح عن العلة، وأما المختلفان، فلا يلزم إبطال العلة عند الترجيح القطعي، وإن كان مرادهم من جواز التعارض في الظنيين المصرح به التعادل لكون جواز الترجيح في الظنيين بديهياً وواقعياً، فلا حاجة إلى التصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك، أي عدم جوازه بطريق التعادل فيه أن في القطعيين لا يجوز على مذاقهم الترجيح أيضاً، وكذا لا يجوز في المختلفين بترجيح المقطوع على المظنون فلم صرحوا بعدم جواز التعادل في غير الظنيين ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقاً في القطعيين، وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصرهم عدم جواز التعارض في غير الظنيين انتهى كلامه رفع مقامه.

ولا يخفى أن فيه مواقع للنظر والتأمل: أما أولاً: فلأن الترديد في الدليل القطعي بين كونه قطعياً باعتبار بعض الجهات، أو كونه قطعياً باعتبار المفاد والمدلول مما لا معنى له، لأن الدليل القطعي لا يكون قطعياً على ما أسمعناك إلا بالاعتبار الثاني الذي لا ينفك عن قطعية جميع جهاته من الصدور وجهته والدلالة.

وأما ثانياً: فلأنه لا معنى لقوله فهو تفكيك خال عن الوجه بعد وضوح الوجه، حيث إن الدليل القطعي عندهم ما كان اعتباره ذاتياً لأجل حصول القطع منه، وهو الذي قضى البرهان العقلي بعدم إمكان تعلّق الجعل به على ما أسمعناك في طبيّ مباحث القطع، وأما ما يفيد القطع نوعاً وإن انفك عنه في خصوصيات المقامات من جهة الموانع فقد عرفت أن اعتباره يتوقّف على قيام الدليل الشرعي عليه في مورد الانفكاك، فيصير حينئذ كالدليل الظني في توقّف اعتباره على قيام

الدليل عليه، ومثل هذا كما ترى غير متحقق لنا في الأدلة، مع أنه على فرض وجوده لا بد أن يتقيد بصورة انفكاك القطع منه، إذ جعل على وجه الإطلاق لا يجمع عدم إمكان تعلق الجعل بالقطع، وهذا بخلاف الدليل الظني، فإن أكثر الأدلة الظنية، بل كلها معتبرة عند المشهور من باب الظن النوعي المطلق، فلا ضير في إطلاق القول بأن التعارض في الظنيين، هذا مضافاً إلى ما أسمعناك في المراد من وقوع التعارض فيهما ومن وقوعه في الظنيين في الجملة في قبال القطعيين والمختلفين وكون محله منحصرأ فيهما، وهذا كما ترى لا يلزم وقوعه في جميع أقسام الظنيين وعليه لا يلزم تفكيك أصلاً.

وأما ثالثاً: فلائنه لا معنى لقوله في الاستدراك، لكن الظاهر منهم الأخير لزعمهم إلخ، إذ الزعم المذكور لم يعهد من أحد، إذ لم يدع أحد أن كلما يفيد القطع لا بد وإن يفيد دائماً، كيف وقد أطبقوا على اشتراط عدم سبق ذهن السامع بالشبهة في حصول القطع من التواتر فليس الوجه إلا ما عرفت في بيان التفكيك.

وأما رابعاً: فلائنه لا معنى لما ذكره من وقوع التعارض في الجملة بين القطعي والظني لما عرفت من تقييد الدليل الظني ظناً، أو اعتباراً بعدم قيام الدليل القطعي على الخلاف والترجيح فرع التعارض الغير المجامع عقلاً مع أخذ أحد القيدتين المذكورين كما هو واضح إلى غير ذلك مما يتوجه عليه مما يقف عليه المتأمل فيما ذكرنا وفي أطراف ما ذكره.

وقال سيد مشايخنا في المفاتيح بعد نقل جملة من كلماتهم المتعلقة بالمقام ما هذا لفظه: «والتحقيق في المسألة عندي أن يقال إن كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظنيين المتعارضين أنه يصح أن يتعارض الدليلان الظنيان بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مؤثراً في

حصول الظن بالفعل، بحيث يحصل له في زمان واحد ظنان يتعلّق كلّ واحد بأحد الضدّين فهو باطل قطعاً لاستحالة ذلك عقلاً، لأنّ الظن من الكيفيات النفسانية ويستحيل التكليف بالمتضادين في آن واحد، ولذا لا يمكن وقوع التعارض بين القطعيين وحصول القطعيين المتنافيين في آن واحد، وإن كان مرادهم جواز وقوع تعادل الدليلين اللذين من شأنهما إفادة الظن وإن لم يفداه حين التعارض فهو جيّد، لكن يمكن أن يقال بمثل هذا في القطعيين، إلا أن يقال الدليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكاً عن إفادة القطع، لأنّه علّة لها ولازمة لذاته كالزوجة والأربع كما أشار إليه في المنية وهو في غاية الوضوح في الدلائل القطعية البرهانية كالأشكال الأربعة، ولذا لا يجوز تعارضها، ولا كذلك الدلائل الظنية، فإنه يجوز وجودها منفكاً عن إفادة الظن، لأنها إنّما يفيد الظن بمحض العادة لا غيرها، ولذا يجوز تعارضها وهو حسن في كثير من الأدلة المفيدة للقطع، وأما ما يفيد القطع بحسب العادة كالحديثيات والتجربيات، فلا توجه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع التعارض بين الدليلين منه فتأمل، انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال بعد ذلك ما هذا لفظه: وهل يجوز للشارع أن ينصب للمكلف دليلين ظنيين متكافئين من جميع الجهات فيه إشكال انتهى كلامه. والإشكال الذي ذكره أخيراً مبنيّ على ما ذكره بعض في التعادل من منعه بين الظنيين بعد قبول وقوع التعارض بينهما، وهو وإن كان ضعيفاً، لأن حكم الشارع بالتخير بين الخبرين المتكافئين على ما هو المسلّم عند المستشكل، وكذا حكمه بتخير العامي في تقليد المتكافئين من المجتهدين ينافي الإشكال المذكور كما هو واضح، إلا أن الكلام فيه متعلّق بالتعادل، ولعلنا نتكلّم فيه إن شاء الله تعالى فقد تبين من مطاوي ما ذكرنا كلّ من أول المسألة إلى هنا أن مورد التعارض الدليلان الظنيان

إذا كانا في مرتبة واحدة، سواء كانا آيتين، أو ستين، أو خبرين، أو مختلفين إذا لم يكن التعارض على وجه يوجب عدم حجّة أحدهما بالخصوص، كما في الخبر المخالف للكتاب والسنة على وجه التباين الكلي، فإنه ليس بحجة نصاً وفتوى كما أسمعناك عند التكلّم في حجّة الأخبار وسنشير إليه، اللهم إلا أن يقال بخروج الفرض عن تعارض الظنّين، فإنه إن لم يحتمل التأويل في الآية فيما خالفها الخبر فيكون نصاً وقطعياً من جميع الجهات بالفرض، وإن احتمل التأويل فيها وإرادة ما يجامع ظاهر الخبر المخالف لها فيدخل في عنوان تعارض الخبر لظاهر الكتاب، ولا دليل على عدم حجّته وإن كانت النسبة المنطقيّة التباين فتأمل.

ثم إنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرنا المراد من قول شيخنا في الكتاب والفرق بينه وبين المخصّص إلى آخره، وإن محلّ هذا الكلام فيما كان الخاص ظنياً بحسب الدلالة حتّى يدخل الفرض في تعارض الظاهرين لكي يكون تقديم الخاص على العامّ من باب الترجيح بضميمة حكم العقل بعدم جواز صدور المتنافيين عن الحكيم، فلا بدّ من التصرف في أحد القولين وجعل الآخر قرينة له إذا كان صالحاً للقرينة، ومن هنا قد يقدّم العامّ على الخاص إذا كان أقوى منه فقرينة الخاص بحكم العقل بملاحظة الدوران والترجيح، وهذا بخلاف الحاكم، فإن تقديمه على المحكوم ذاتي غير مستند إلى الدوران والترجيح، فلا ينافي قوله بعد ذلك، ثم إن ما ذكرنا من الحكومة والورود إلى آخره، فإن مراده ومحله الخاص القطعي بحسب الدلالة.

وبعبارة أخرى: الخاص الذي يكون نصاً وإن كان ظنياً من سائر الجهات كما يفصح عنه كلماته، فلا تنافي بين الكلامين أصلاً، كما أنك عرفت من مطاويه الوجه فيما أفاده بقوله: (ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة جار في الأصول

اللفظية أيضاً فإن حال الأصول اللفظية من حيث كونها تعليقية ويعمل بها عند الشك في المراد وعدم قيام القرينة على خلافها حال الأصول العملية، وإن فارقتهما من حيث جريانها في كلام الشارع وقوله الذي هو دليل على حكمه، ومن هنا تكون مقدمة عليها وإن قيل بكون مبناها على التبعّد، كما ربما يظهر من بعضهم في باب الاستصحاب حيث عممه للأصول اللفظية كأصالة عدم التخصيص والتقييد والقرينة مع ابتناؤه على الأخبار والتبعّد وإن كان ضعيفاً على ما عرفته في الجزء الثالث من التعليقة، ومن هنا قد يقال بتقديمها على الأصول العملية وإن قيل بها من باب الظن كما يظهر من صاحبي المعالم والزبدة قدّس أسرارهما على القول بالأصول اللفظية من باب التبعّد على أحد الوجهين، وإن كان القول به مطلقاً وخصوص التبعّد العقلاني في غاية الضعف والسقوط، فإذا كانت حال الظواهر حال الأصول العملية من الجهة المزبورة، فلا إشكال في ورود ما يقابلها عليها إذا كان قطعياً، سواء كان من مقولة اللب كالإجماع مثلاً، أو اللفظ كالخاص اللفظي القطعي صدوراً وجهة ودلالة مثلاً، فإن العمل به ورفع اليد عن أصالة العموم من باب ورودها عليها على جميع الأقوال في مبنى اعتبار الظواهر، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر من باب الورد لا محالة، وأما إذا لم يكن قطعياً وكان نصّاً بحسب الدلالة وظنّاً بحسب إحدى الجهتين الآخرتين، أعني الصدور، أو جهته، فإن كان مبنى اعتبار الظاهر المقابل على الظن الشخصي على ما ذهب إليه بعض الأفاضل ممّن تأخّر حسبما عرفت في الجزء الأول من التعليقة، فلا إشكال في خروجه عن موضوع التعارض على ما أسمعناك سابقاً، فإن عدم حصول الظن الشخصي بالمراد من الظاهر، أو ارتفاعه ولو من جهة قيام الأمانة الغير المعتبرة على خلافه موجب لعدم حجّة من جهة عدم وجود مناط حجّته واعتباره، ولو جعل مجرد ارتفاعه بواسطة قيام النص على الخلاف وروداً

مسامحة لم يكن به بأس، وكذا إذا كان مبناه على الظن النوعي المقيّد بعدم قيام مطلق الظن على الخلاف ولو لم يكن معتبراً، أو التّعبد المقيّد كذلك، وإن كان مبناه على أحدهما مقيّداً بعدم قيام الدليل المعتبر على الخلاف، ولو لم يكن قطعياً فيكون النصّ وارداً عليه وإن كان مبناه على الظن النوعي، أو الظهور العرفي الأخصّ من الظن النوعي المطلق، والأعمّ من المقيّد منه ومن الظن الشخصي على ما عرفت في الجزء الأوّل من التعليقة عند الكلام في حجّية الظواهر، أو التّعبد من غير تقييد بشيء لا وجوداً ولا اعتباراً، لا عرفاً ولا شرعاً في شيء من هذه الوجوه فيكون مناط الاعتبار هو الكشف عن المراد لو خُلّي وطبعه عند الشكّ في إرادة الظاهر وخلافه على القول بإناطة الاعتبار بالكشف والظن، سواء كان مستنداً إلى الوضع من حيث غلبة إرادة المعنى الموضوع له من الألفاظ، أو إليه بملاحظة عدم قيام القرينة المعتبرة على الخلاف من حيث إنّ الثابت كون الوضع مقتضياً للظهور لا علّة تامّة له فيكون الوضع جزءاً للسبب، بل على القول بكون القرينة مانعة لا بدّ من دخل عدمها في العلّة التامة للظهور فتدبر.

فيكون النصّ حاكماً عليه في هذه الصّورة من حيث إنّ الأخذ بالظاهر في هذا الفرض، أي مع قيام النصّ على إرادة خلاف الظاهر الصّالح للقرينية لا بدّ أن يستند إلى احتمال عدم الصّدور مثلاً، فإذا حكم الشارع بالصّدور وعدم الاعتناء باحتمال عدم صدوره، فلا محالة يكون دليل التّعبد بالصّدور حاكماً وشارحاً لما دلّ على وجوب العمل بالظاهر عند احتمال إرادته، وعدم قيام القرينة على خلافه فهو حاكم على الدليل الشرعي الدّال على حجّية الظواهر ولو بعنوان إمضاء الطريقة وبمزلته بالنسبة إلى بناء أهل العرف واللسان.

وإن شئت قلت: إنّ معنى حكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال عدم صدور

فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض، لأن موضوعه مجهول الحكم وإن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخير العقلين فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم التراجيح لأحد طرفي التخير وكل ذلك

النص جعله قرينة للظاهر، وعدم الاعتناء باحتمال عدم وجود القرينة وهو الرجوع إلى الظاهر في حكم الشارع لو لا حكمه بعدم الاعتناء، فتقديم النص على الظاهر في الفرض ليس كتقديم الأظهر على الظاهر عند العرف من حيث رجوعه إلى التراجيح بقوة الظهور مع وجود التعارض، وإن كان لبناهم موضوعية في حقنا، بل جهته الحكومة والتقدم الذاتي فيخرج عن موضوع التعارض والتنافي على ما عرفت من عدم صدق المعارض على الشارح للدليل الآخر، فيكون تقديم النص على الظاهر كتقديم الدليل الاجتهادي الظني على الأصل الشرعي المعمول به عند الشك في الواقع والاحتمال، وإن زعم بعض معاصرينا فيما أملاه في المسألة الفرق بينهما فجعل الأول من التعارض والثاني خارجاً عنه، بزعم اختلاف المحمول في الأصل والدليل، لكنك قد عرفت ضعفه، ولعلنا نتكلم فيه زيادة على ما عرفت بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا كله يظهر لك الوجه في قول شيخنا قدس سره، هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل إلخ، فإن إثبات قرينة النص إنما هو بحكم الشارع المرجع إلى إيجابه عدم الاعتناء باحتمال عدم الصدور المسبب عنه الشك في قرينة النص، وهذا بخلاف كون حجّة الظهور النوعي مقيداً بحسب الاعتبار عند العرف والعقلاء بعدم وجود الظن المعبر على الخلاف.

مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه، أعني الشك، إلا أنه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب.

وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله عليه، نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام، أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك، فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة، وهذا بيان بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثم الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام وإن كان ظنياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم، فإنه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، فلا يكتفى بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

فالثمره بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدم

المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى هي مدفوعة بالأصل، وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه، فلنرجع إلى ما نحن بصدد من ترجيح حكومة الأدلة الظنية من الأصول فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً، أعني الحل ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعاب باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كأن يترتب عليه لو لا هذه الأمانة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية، فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

ثم إن ما ذكرنا من الوجود والحكومة جار في الأصول اللفظية أيضاً فإن أصالة الحقيقة، أو العموم معتبرة إذا لم يكن هناك قرينة على المجاز. فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي، وإن كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجية هذه الأمانة وهو وجوب العمل بالعموم، فإن الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل، فثبت أن النص وارد على أصالة الحقيقة في الظاهر إذا كان قطعياً من جميع الجهات وحاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة كالخاص الظني السند مثلاً،

ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناء على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية فتأمل.

هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة، أو من غيرها، فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقاً وإن كان النص ظنياً، لأن الظاهر أن دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه.

فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل. ويكشف عما ذكرنا أنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة الظن الخاص من الظن العام حتى يقدم عليه، أو مكافأته له حتى يتوقف، مع أننا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلاً عن أن يرجح عليه.. نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص وصاروا من باب تعارض الظاهرين وربما يقدم العام.

وهذا نظير ظن الاستصحاب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن أن إفادته للظن، أو اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه فافهم.

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية، لأن حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين، أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة

الظن الفعلي، لأن اجتماع الظنين بالمتافين محال، فإذا تعارض سببان للظن الفعلي، فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعتبر، وإلا تساقطا، وقولهم إن التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظن.

وإنما أطلقوا القول في ذلك، لأن أغلب الأمارات، بل جميعها عند جل العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع.

لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع فيدخل حيثنذ في الأدلة الغير القطعية، لأن الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع فهي في المقام منتفية فيدخل في الأدلة الغير القطعية لا أن المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع، وإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأن المتعارضين إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر، وأما أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في القضية المشهورة^(١)

(١) الكلام في المقام يقع في موضعين: أحدهما: في المراد من القاعدة وشرح الألفاظ الواقعة فيها.

ثانيهما: في مدركها فنقول المراد من الجمع حسبما يفصح عنه كلماتهم الأخذ بجميع جهات المتعارضين وإن أوجب التصرف في الدلالة، وإلا لم يكونا متعارضين، فإن مرجع الجمع حقيقة إلى تحكيم دليل الجهتين وترجيحه على دليل اعتبار الظاهر فطرح الظاهر بقرينة الأظهر داخل في الجمع، ومنه يظهر عدم جريان

القاعدة في الآيتين المتعارضتين ولا في السنتين النبويتين ولا في الخبرين القطعيين من حيث الصدور والجهة، إذ لا دوران بين الأمرين في هذه الموارد، فيتعين الحكم بإرادة خلاف الظاهر منهما، أو من أحدهما على التعيين إذا كان هناك معين من الداخل، أو الخارج، أو لا على التعيين إذا لم يكن فيحكم إجمالاً بإرادة ما يجامع الواقع من المتعارضين وإن لم نعلمه بعينه، ومنه يعلم تطرق المناقشة إلى ما ذكره بعض أفاضل من عاصرناه من جريان القاعدة في الكتاب والسنة حيث قال في طي الأمور التي ذكرها في المقام الثالث: أن الجمع كما يأتي في أخبار الآحاد الظنية، كذلك يأتي في قطعي الصدور، بل في آيات الكتاب أيضاً من غير فرق وفي الموضعين يحتاج إلى الدليل، لأن الأصل في المتعارضين التساقط انتهى كلامه وهو كما ترى، اللهم إلا أن يكون مراده جريان نفس الجمع لا القاعدة المختصة بالأخبار الظنية فتدبر.

كما أنه يظهر منه عدم جريانهما في النصين ضرورة عدم إمكان التصرف فيهما من حيث الظهور والتأويل، وإن أمكن الجمع بمعنى آخر وهو التبعض من حيث العمل بأدلة الصدور مثلاً، كما يراد من الجمع بين البيتين في الموضوعات والطرح في العامتين من وجه في أدلة الأحكام ترجيحاً، أو تخيراً، فإن لازم الأخذ بهما في مادتي الافتراق مع الطرح الصدوري هو التبعض في الحكم بالصدور وفي العمل بدليل حجيتهما صدوراً، فيكون كالجمع بين البيتين كما ستقف على شرح القول فيه، وقد وقع التصريح بما ذكرنا في المراد من الجمع مع كمال ظهوره في الكتاب وفي كلام غير واحد، فلا تغررك ما تراه في كلام بعض هذا بعض الكلام في الجمع، وأما الإمكان فكلمااتهم غير نقية عن التشويش والاختلاف في المراد منه، وقد صرح شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب بأن المراد منه الإمكان العرفي في مقابل الامتناع عندهم، حيث إن الحكم بإرادة خلاف الظاهر من اللفظ من دون قرينة وشاهد ممتنع عند العرف والعقلاء وأهل اللسان، وإلا لم

يكن الظهور معتبراً عندهم وهو خلف ووافقه في ذلك غير واحد، بل استظهره من كلام صاحب الغوالي المدعي للإجماع على تقديم انجماع على الطرح، إذ لو لا إرادة هذا المعنى لم يبق مورد للعمل بالمرفوعة، مع أنه صرح بوجوب الرجوع إليها فيما لم يمكن الجمع بين الخبرين المتعارضين، إذ على تقدير إرادة الإمكان العقلي وحمل المتعارضين، أو أحدهما على معنى لا شاهد له أصلاً بمجرد إمكان إرادته واحتماله بضرب من التأويل لم يبق مورد للعمل بالحديث، وحاصل هذا المعنى كما ترى بعد خروج فرض وجود الشاهد من الخارج على إرادة خلاف الظاهر من المتعارضين عن محل الكلام، وخروج النص والظاهر عن عنوان المتعارضين على ما عرفت وستعرف يرجع إلى بيان لزوم تقديم الترجيح من حيث الدلالة وقوة الظهور على سائر وجوه التراجع، كتقديمه وتقديمها على التخيير اتفاقاً في قبال من أوهم كلامه تقديمها عليه كالشيخ قدس سره في بعض كلماته على ما ستقف عليه. ولو جعل تقابل النص والظاهر من التعارض مسامحة أمكن التعميم له، فتكون القاعدة مسوقة لبيان تأخر مرتبة سائر وجوه التراجع عما كان في المتعارضين من الشاهد على التصرف، سواء كان بالنصوصية، أو قوة الظهور والدلالة.

هذا والظاهر من غير واحد هو الإمكان العقلي تحكيماً للدليل الصدور مثلاً على دليل اعتبار الظهور، فيحكم لأجله بإرادة ما لا يساعده ظاهر المتعارضين منهما، أو من أحدهما، فيحكم بإرادة عذرة غير المأكول مما دلّ على كون ثمن العذرة سحتاً، وإرادة خراء المأكول وبوله مما نفى البأس عن خراء الطير وبوله جمعاً، وهكذا إذا لم نقل بتيقن إرادة غير المأكول من الحديث الأول والمأكول من الثاني فيكون كلّ منهما نصّاً من جهة وظاهراً من أخرى، فيدفع ظاهر كلّ منهما بنص الآخر، أو قلنا بذلك مع الالتزام بعدم تأثير متيقن الإرادة في النصوصية بحسب اللفظ كما ستقف على شرح القول فيه، ومثله ما إذا ورد في العرف من

المولى الأمر بإكرام العلماء والنهي عن إكرامهم، فيحمل الأول على إرادة العدول والثاني على إرادة الفساق منهم جمعاً، وبهذا سلك جماعة في الفقه منهم ثاني الشهيدين في مواضع من كتبه والمتصور المعقول من هذا الوجه ما إذا أمكن حمل المتعارضين، أو أحدهما على خلاف الظاهر بضرب من التأويل والتصرف من غير قرينة من الداخل والخارج كما عرفته في المثالين، وأما مجرد الحكم بإرادة خلاف الظاهر على سبيل الإجمال وإن لم يحكم بتعيينه أصلاً، كما يسلك فيما كان ظاهره من الآيات والسنة خلاف الدليل القطعي من العقل والإجماع حتى يصير نتيجة الجمع هي مجرد الحكم بإجمالهما والرجوع إلى الأصول العملية، فالظاهر أنه ليس مراداً من القاعدة اتفاقاً، لأنه يوجب سد باب الترجيح والتخير والهرج والمرج وفقهاً جديداً قطعاً، وإن أوهمه بعض كلمات شيخنا في الكتاب على ما ستقف عليه.

ثم إن الجمع الذي ارتكبه الشيخ قدس سره في الأخبار المتعارضة في كتابه يمكن أن يكون مبناه على هذا المعنى الثاني على أضعف الاحتمالين وإن يكون مبنياً على مجرد رفع التعارض والاختلاف الواقعي بين الأخبار المتعارضة مع كثرتها من غير أن يكون العمل عليه، صوناً لحفظ إيمان العامة وعدم خروجهم عن هذا الدين من جهة مشاهدة كثرة الاختلاف بين الأخبار كما ذكره في أول كتابه، ومن هنا سمي بالجمع التبرعي في كلماتهم.

ثم إن المتبع الدليل الذي أقيم على الجمع، فلا فائدة في إتعاب النظر في تحقيق المراد بعد ظهور الاختلاف فتكلم في المقام الثاني في كل من المعنيين، فإذا لم يساعد الدليل على المعنى الثاني، فلا نقول به وإن كان مراداً من القاعدة هذا، وأما الأولوية، فالمراد بها كما صرح به غير واحد هو التعيين كما هو شائع من استعمالها كما في آية أولي الأرحام ولم يخالف فيه أحد ظاهراً، فإن بعض الأخباريين وإن ذهب إلى رجحان الترجيح وكونه أفضل والأولى دفعاً للتعارض

بين الأخبار العلاجية على ما ستقف عليه، إلا أن من أوجه قدّم الجمع عليه وهو الذي يقتضيه دليله أيضاً، وأما الطرح، فلا إشكال في كون المراد منه الأعم من القسمين، أي الطرح معيّناً للتراجع ولا على التّعين للتّخير كما هو صريح كلام ابن أبي جمهور وغيره وهو الذي يقتضيه دليله أيضاً، وإن كان في كلام الشيخ والمحقق القميّ قدس أسرارهما في باب حمل العام على الخاص ما يتوهم منه خلافه كما ستقف عليه هذا بعض الكلام في المراد من القاعدة.

وأما الكلام في مدرّكها فحاصله: أنه استدّل لها بوجوه: الأوّل: الإجماع ادّعاه ابن أبي جمهور في غواليه ويظهر من غيره أيضاً.

الثاني: أن دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة وعلى جزئه تبعيّة وإهمال الثاني اللازم على تقدير الجمع أولى من إهمال الأوّل اللازم على تقدير الطرح ذكره العلامة قدس سره في محكيّ النّهاية.

الثالث: أن الأصل في الدليلين الإعمال فيجب الجمع مهما أمكن لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح ذكره ثاني الشّهيد قدس أسرارهما وغيره في الاستدلال على القاعدة.

وأنت خبير بما في هذه الوجوه من وجوه المناقشة، بل الفساد:

أما الأوّل: فلاّنه إن أريد من الجمع في كلام مدّعي الإجماع الجمع في الجملة على سبيل القضية المهملة، أعني بعض أفرادها.

وبعبارة أخرى: المعنى الأوّل من الجمع الذي يساعد عليه العرف وأهل اللسان عند عرض المتعارضين عليهم، فقيه: أن الإجماع عليه بحسب الظاهر وإن كان مسلماً بعد البناء على عدم قدح مخالفة ما يترأى من الشيخ والمحقق القميّ قدس أسرارهما فيه، إلا أنه لا يجدي في دعوى الكلية، كما ربما يستظهر من كلام المدّعي وإن أريد منه الكلية، أي المعنى الثاني الذي عرفته فطرّق المنع إليه واضح جلي وإن كان ظاهر جماعة في الفقه عند الاستدلال بالقاعدة، بل ذكر

شيخنا قدس سره أنه لو ادّعى الإجماع على فساد هذا المعنى، كما عن الفريد البهبهاني قدس سره فيما أملاه في القاعدة كان أولى بالتصديق.

وأما الثاني: فلأنه يتوجّه عليه: أولاً: أن هذا الدليل على فرض تمامية أحص من المدعى، إذ ليس الكلام في الجمع في خصوص ما يتوقف الجمع فيه على التصرف في المتعارضين كما هو ظاهر، وإثبات المدعى بضميمة الإجماع المركّب خروج عن الاستدلال بنفس الدليل المذكور، اللهم إلا أن يقال إن الغرض دوران الأمر بين طرح الدليلين من غير نظر إلى تعدّده ووحده، أو يقال إن الغرض من هذا الدليل هو إثبات المدعى في بعض صور المسألة في قبال السلب الكلّي كما ذكره بعض أفاضل من تأخّر.

وثانياً: نمنع من لزوم طرح الدلالة الأصلية، بل مطلق الدلالة على تقدير الطرح، بل اللازم هو طرح السند ليس إلا على تقديره كما ستقف على شرح القول فيه عن قريب.

وثالثاً: أن دلالة العام على أفرادها ليست بالتضمّن على ما يقضيه التحقيق عند المحقّقين، لأن العموم الموضوع له أمر بسيط وحداني لا تركيب ولا تجزئة فيه أصلاً، ولا ينافيه ظهور العام في إرادة الباقي بعد ورود التخصيص عليه إن لم يكن دليلاً عليه فتأمل. والتفصيل يطلب من مسألة العموم والخصوص.

ورابعاً: بعد الإغماض عمّا ذكر يلزم على تقدير الجمع أيضاً طرح الدلالة الأصلية والأخذ بالتبعية وإليه يرجع ما عن العلامة قدس سره في النهاية في الاعتراض على الدليل المذكور بأن العمل بكلّ منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الأصلية، والتابعة في أحد الدليلين وإبطالهما في الآخر، ولا شك في أولوية العمل بأصل وتابع من العمل بتابعين وإبطال الأصلين» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا بد أن

يكون مبيّناً على الإغماض والمماشاة، وإلا فقد عرفت أنه على الطرح لا يلزم إبطال الدلالة أصلاً.

هذا وقد ناقش فيما أفاد قدس سره السيد عميد الدين في محكي شرح التهذيب: به أن العمل بأصل وتابع إنما يكون راجعاً بالنسبة إلى العمل بتابعين إذا كانا من دليلين لا ما إذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين، لأن فيه تعطيلاً للفظ وإلغاء له بالكلية، ومن المعلوم أن التأويل أولى من التعطيل انتهى كلامه.

وأنت خير بما فيه، فإنه في مقام الاعتراض على الدليل المذكور ولا يتوجه عليه ما أورده عليه، وإن كان التحقيق عندنا حسبما ستقف عليه عدم أولوية لأحدهما على الآخر بالنظر إلى دليل حجّة الصدور والظهور، ويظهر ما في كلام السيد ممّا سنذكره إن شاء الله تعالى.

وخامساً: أن هذا الوجه مجرد استحسان لا يجوز الاعتماد عليه والمعتمد هو الدليل القاضي بترجيح أحدهما على الآخر من الخارج فتدبر.

وأما الثالث: فلاؤه غير محصل المراد بظاھرهما كما صرح به المحقق القمي وغيره، فإن في الطرح ليس ترجيحاً من غير مرجح أصلاً، فإن طرح أحدهما معيّنًا لمكان رجحانه ليس فيه ترجيحاً من غير مرجح ضرورة كونه من جهة المرجح بالفرض، ولا على التعيين الذي هو مرجح التّخير لا ترجيح فيه أصلاً حتّى يتكلم أنّه مع المرجح، أو لا معه، وأما اختيار أحدهما بحسب الدّواعي الذي ليس من مقولة الحكم أصلاً، فلا ينفك عن المرجح النّفساني فأين التّرجيح بلا مرجح؟

قال: في القوانين بعد نقل الوجه المذكور عن التمهيد ما هذا لفظه: «ولم أتحقّق معنى قوله لاستحالة التّرجيح من غير مرجح، إذ المفروض عدم ملاحظة المرجح، وإلا فقد يوجد المرجح لأحدهما» انتهى كلامه رفع مقامه.

ووجهه في القوانين بعد الاعتراض الذي عرفته بما هذا لفظه وتوجيهه أن يقال: إنّه مراده إذا أمكن العمل بكلّ منهما ولو كان بإرجاع التوجيه إلى كليهما فمع ذلك لو عمل بأحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجّح، إذ المفروض أن موضوع الحكمين مغاير في الدليلين، فلا معنى لملاحظة الترجيح بينهما، لأن كلّ واحد من الدليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر، فضعف أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله إلى آخر ما ذكره قدس سره.

وحاصله كما ترى: أنّه بعد الجمع والتأويل يكون الموضوع في كلّ منهما مغايراً لموضوع الآخر، فإن عمل بأحدهما دون صاحبه حينئذ لزم الترجيح بلا مرجّح، هذا وفيه ما لا يخفى، إذ مجرد إمكان التأويل لا يوجب اختلاف الموضوعين، وإنّما الموجب له فعلية التأويل والكلام فيها فهو كما ترى أيضاً غير محصّل المراد، كما صرح به غير واحد ووجهه بعض من قارب عصرنا بعد الاعتراض عليه أيضاً بما هذا لفظه: «أقول ويمكن توجيهه إمّا بجعله تعليلاً لكون الأصل في كلّ منهما الإعمال، أو للجمع بما أمكن من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع، أو لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع لا مجرد الجواز، أو الأولوية» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما في الأخير، وأما الأولان، فلا بأس بهما في مقام التوجيه وإن كان الأول أظهر، والمراد منه أن بعد تساوي المتعارضين فيما هو المعتر في حجّتهما الذاتية ككونهما خبر واحد عدل مثلاً، فلا بدّ من الالتزام بشمول الدليل لهما من غير فرق، إذ لو قيل بشمول الدليل لأحدهما دون الآخر بعد فرض تساويهما بالنظر إليه لزم الترجيح من غير مرجّح، والمراد من الأصل في كلامه القاعدة، أو الظاهر المستفاد من دليل اعتبار المتعارضين، وحاصله جعل نسبة دليل الاعتبار بالنسبة إلى المتعارضين كنسبته بالنسبة إلى الأفراد الغير المتعارضة من

حيث الحكم بالشمول الذاتي والثاني.

فإن شئت قلت على تقدير الطرح: إما أن نقول بعدم شمول دليل الاعتبار للمطروح مع كونه مساوياً للمأخوذ في شرائط العمل والحجية، وأما أن نقول بوجود المقتضي للعمل فيهما، إلا أن التعارض مانع له فيجب رفع اليد عن العمل بأحدهما لعدم إمكان العمل بهما، والأول ترجيح بلا مرجح، والثاني لا يصلح مانعاً بعد إمكان التأويل، والعمل بهما في الجملة ولو بالحمل على إرادة خلاف الظاهر، ولعلّه راجع إلى تحكيم دليل الصدور على دليل الظاهر على ما أسمعناك سابقاً إجمالاً، وستكلم فيه تفصيلاً.

وقال في المناهج: «قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به أنا إن عملنا بأحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع إمكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح، إذ ليس طرح أحدهما والعمل بالآخر أولى من العكس لا يقال قد يتحقق لأحدهما مرجح من حيث المتن، أو الخارجية، فكيف يصح نفيهما، لأننا نقول لا يصلح تلك المرجحات للترجيح مع إمكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح، مثلاً إذا تعارض العام والخاص وكان الأول أقوى سنداً بقوة سنده لا تصلح مرجحاً لتقدمه على الخاص لضعف دلالة الأول وقوة دلالة الثاني، فتقدمه عليه ترجيح من غير مرجح، ولا يذهب عليك أن هذا التعليل قاصر عن إفادة المقصود، لأنه إنما يقضي ببطان تعيين أحدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لإمكان ترجيحهما معاً، أو البناء على التخيير» انتهى كلامه. وهو كما ترى مبني على حمل كلام المستدل على صورة وجود الشاهد الداخلي للجمع، سواء كان بنصوصية أحدهما، أو قوة في دلالاته، فيخرج عن مسألة التعارض في بعض الصور، بل جميعها في وجه ستقف عليه فيتوجه عليه السؤال الذي أشار إليه بقوله: (لا يقال) وما تبه عليه بقوله: (ولا يذهب عليك)، فالأولى في توجيه هذا الوجه التثبت

بالوجه الأول المذكور في كلام بعض أفاضل مقاربي عصرنا، ثم إن المذكور في كلام بعض فضلاء العصر كون الأصل في المسألة عدم الجمع وطلانه فيلزم على مدعيه إقامة الدليل عليه، سواء على القول بالطريقة في المتعارضين، أو السببية، فإن لازم الأول تساقطهما، فلا يجوز الأخذ بواحد منهما فضلاً عن الأخذ بكليهما ولازم الثاني بحكم العقل التخيير، فلا معنى للأخذ بهما، ولكنك خير بما فيه، فإن للقاتل بالجمع أن يقول بأن مورد التساقط والتخيير فيما لا يمكن العمل بالدليلين بحسب أدلة الصدور، وإلا فلا تعارض في الحقيقة، فالمانع من الجمع حقيقة هو دليلي التعبد بالظهور كما ستقف عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول تحقيقاً للمقام وتوضيحاً للمرام: أن صور التعارض لا يخلو من أربعة، لأنه إما أن يكون لأحدهما قوة بحسب الدلالة، أو لا، وعلى الثاني أما أن يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما محمولاً، أو موضوعاً، أو يتوقف على التصرف فيهما كذلك، وعلى الأول، أي حصول الجمع بالتصرف في أحدهما، إما أن يكون النسبة بينهما العموم من وجه، أو غيره من العموم والخصوص، أو التباين، فالصور أربعة والكلام في حكم الصور قد يقع فيما يقتضيه القاعدة بملاحظة دليلي اعتبار الصدور والظهور وإن مقتضاها تقديم الجمع على الطرح، أو العكس، أو لا اقتضاء لهما أصلاً، فلا أولوية لأحدهما على الآخر، وقد يقع فيما يقتضيه الدليل الخارجي، والكلام من الجهة الأولى، أي فيما يقتضيه القاعدة إنما هو في غير الصورة الأولى، وأما هي فلا إشكال في أن مقتضاها تقديم الجمع على الطرح كما ستقف عليه، وتفصيل القول من الجهة الأولى أنك قد عرفت أن ظاهر غير واحد كون مقتضى القاعدة تقديم الجمع على الطرح وأولويته بالنسبة إليه مطلقاً، وقد يقال إن مقتضاها العكس مطلقاً، وقد يقال إن مقتضاها التسوية بينهما وعدم أولوية لأحدهما على الآخر مطلقاً، وقد يقال إن مقتضاها التفصيل وتقديم

الطرح فيما يتوقف الجمع على التصرف في المتعارضين دون ما لا يتوقف على التصرف فيهما، وقد يقال بالتفصيل فيما يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما بين ما كانت النسبة بينهما العموم من وجه وغيرها فيقال بتقديم الجمع على الطرح في الأول دون الثاني، وقد يقال بالعكس.

والذي يقتضيه التحقيق عدم أولوية لأحدهما على الآخر بالنظر إلى القاعدة مطلقاً نظراً إلى عدم تحكيم وتقديم ذاتي لما دلّ على البناء على صدور المتعارضين على ما دلّ على البناء على اعتبار ظهورهما فيما لم يجعل العرف أحدهما صارفاً وقرينة على رفع اليد عن ظاهر الآخر، كما هو المفروض، كما أنه لا تحكيم للعكس أيضاً، لأن الشك في شيء منهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، غاية ما هناك حصول العلم الإجمالي بملاحظة عدم صدور المتافين واقعاً عن الشارع بحكم العقل لبيان الحكم الواقعي وباختلال جهة من الجهات المعتبرة في المتعارضين من الصدور، أو جهته، أو دلالاته، فلا يمكن جعل دليل اعتبار بعض الجهات الثلاث حاكماً على غيره وبمترلة الدليل بالنسبة إليه، فكما لا يمكن أن يجعل دليل اعتبار ظاهر قوله مثلاً أكرم العلماء حاكماً على دليل صدور قوله لا تكرم العلماء مثلاً فيحكم لأجله برفع اليد عما دلّ على التبعيد بصدوره والبناء عليه، كذلك لا يمكن جعل دليل التبعيد بصدوره حاكماً على ما دلّ على اعتبار ظاهر قوله أكرم العلماء وقرينة صارفة عن ظهوره بإرادة بعضهم، وكذا جعل دليل اعتبار صدوره حاكماً على دليل ظاهر قوله لا تكرم بإرادة البعض الآخر بحيث يرفع التعارض بينهما، وكذا فيما يحصل الجمع برفع اليد عن ظاهر أحدهما، كما إذا ورد اغسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنه يحصل الجمع برفع اليد عن ظاهر أحد المحمولين، لا يقال إن المعتبر ظاهر ما فرغ صدوره عن الحجة نبيّاً كان، أو وصياً فاعتبار الظهور متفرع على الصدور، فلا يكون في مرتبه حتى يزاحمه ويعارضه، لأنّ

نقول ما ذكر وإن كان مسلماً، إلا أن التقدّم والتأخّر بحسب المرتبة إنّما يلاحظان بالنسبة إلى كلّ قول وحديث صدوراً ودلالة لا بالنسبة إلى حديثين، فاعتبار ظاهر قوله أكرم العلماء متفرّع على صدوره، فلا يمكن المزاخمة بينهما لا على صدور قوله لا تكرم العلماء لعدم الارتباط بينهما أصلاً، بل لا يمكن تفرّع صدور حديث على صدور الحديث الآخر كما هو ظاهر.

ومن هنا لو كان هناك حديث ظاهره خلاف الإجماع، أو العقل يؤخذ بدليل التّعبد بصدوره ويرفع اليد عن ظاهره ولا يزاحم بدليل اعتبار ظاهره فيحكم بعدم صدوره والمفروض ليس من هذا، فإن المزاخمة فيه إنّما يلاحظ بين الظاهر من أحد المتعارضين والصدور من الآخر، فأين الأصلية والفرعية؟ ومنه يظهر فساد قياس المقام واستنباط حكمه من حديث ظاهره خلاف الإجماع، حيث إنّ المسلّم عندهم على ما عرفت الحكم بصدوره والتصرف في ظاهره، لا يقال إنّ الأصل اللفظي وإن كان معتبراً من باب الظن، إلا أنه تعليليّ يعمل به عند الشك في وجود القرينة ودليل اعتبار الصدور تنجيزيّ فيكون حالهما حال الأصل العملي والدليل الاجتهادي، فيكون دليل التّعبد بالصدور حاكماً على دليل اعتبار الظهور من حيث إنّ مفاده جعله قرينة للظاهر، بل يمكن تنظير المقام وقياسه بالأصل والدليل على القول بكون الأصل من باب الظن أيضاً، فإن المعهود تقديم الدليل الاجتهادي على الأصل على هذا القول أيضاً، فإن الاستصحاب مثلاً على القول بكونه من باب الظن أيضاً لا يعارض غيره من الأدلة الاجتهادية التنجيزية وإن كان على هذا القول دليلاً اجتهادياً أيضاً، وليس ذلك إلا من جهة كونه تعليليّاً بالنسبة إلى غيره من الأدلة، لأننا نقول كون الأصل اللفظي تعليليّاً مسلّم، إلا أن الكلام في كون دليل الصدور تنجيزيّاً بالنسبة إليه في الفرض مع ما عرفت من عدم كون الشك فيه مسبباً عنه، إذ كما يجعل دليل الصدور المشكوك بمنزلة الصادر، كذلك يجعل

دليل اعتبار ظاهر الظهور بمنزلة النص.

ومن المعلوم عدم جواز تصديق الخبر الظني في مقابل النص، لكون دليل الظاهر المفروغ عن صدوره مانعاً عن تصديق صدور الآخر، فلو استند مع صلاحيته إلى دليل الصدور لزم الدور كما هو ظاهر، هذا مع أن دليل الصدور قد يستند إلى الأصل اللفظي كعموم آية النبا مثلاً لا يقال ما دل على التبعّد بالصدور يجعل مشكوك الصدور في حكم معلوم الصدور وبمزلته، وكما يجعل المعلوم صدوره دليلاً على رفع اليد عن ظاهر غيره فيما وقع التعارض بينهما، فكذلك يجعل ما في حكمه دليلاً عليه فيثبت ما ذكرنا من الأصلية والفرعية، لأننا نقول ما ذكر توهم فاسد وتمحل بارد، لأن دليل التبعّد بالصدور يجعل المشكوك بمنزلة الصادر الواقعي فيما يترتب عليه من الأحكام الشرعية، لا بمنزلة المعلوم من حيث هذا العنوان وعدم المزاحمة فيما ذكر، إنما هو من جهة عدم صلاحية المشكوك للمزاحمة مع المعلوم إذا لوحظ بهذا العنوان بحكم العقل هذا.

فإن شئت قلت: إن تنزيل المشكوك بمنزلة المعلوم فيما يترتب عقلاً على العلم لا معنى له، فإذا فرض المتعارضان معلومي الصدور، أو أحدهما معلوم الصدور على وجه وانحصر التصرف في الدلالة كآيتين مثلاً كان التصرف في الدلالة بحكم العقل لا بحكم الشرع، وهذا بخلاف المقام، فإن دليل التبعّد بصدور المشكوك وإن كان مقتضاه بعد ملاحظة عدم اجتماعه مع إرادة الظاهر من الآخر رفع اليد عن ظهوره، إلا أن دليل التبعّد بظاهر الآخر المفروغ عن صدوره يقتضي أيضاً كونه مراداً للشارع المنافي لصدور الآخر فيلزمه رفع اليد عن صدوره وهما في مرتبة واحدة، لأن هذا اللزوم والاقتضاء من الصرفين مستند إلى العلم بعدم صدور المتنافيين من الشارع فيحكم لأجله بعد ملاحظة دليل التبعّد بالصدور والدلالة في المتعارضين برفع اليد عن أحدهما على ما عرفت سابقاً، فالأمر دائر

بين التصرف في أحد الدليلين ورفع اليد عن مقتضاه من غير فرق بينهما أصلاً، هذا مع إمكان دفع التوهم المذكور بالمعارضة بأن يقال إن دليل التعبد بالظاهر يجعل كلاً من الظاهرين بمنزلة النص، ومن المعلوم رفع اليد عن الصدور فيما تعارض النصان بحسب الدلالة، اللهم إلا أن يدفع المعارضة بأن التزويل المذكور يرجع نتيجه عند التأمل برفع اليد عن الصدور بالدلالة مع عدم إمكان المزاخمة بينهما، اللهم إلا أن يجعل المزاخمة بالنسبة إلى ما هو محل الكلام من الأمرين لا مطلقاً، فلا يلزم المحذور المذكور فتدبر.

فإن قلت: لو لم يكن لدليل التعبد بالصدور حكومة على دليل التعبد بالظهور لزم الحكم بإجراء حكم التعارض فيما كان أحدهما نصاً، أو أظهر بالنسبة إلى الآخر من الرجوع إلى المرجحات، أو التخير، مع أن المسلم عندهم على ما عرفت وستعرف الحكم بصدوره وجعله قرينة للظاهر تحكيماً لدليل الصدور.

قلت: قياس الظاهرين بمورد النقض قياس مع الفارق، حيث إن الشك في المقيس عليه في الظاهر مسبب عن الشك في صدور الآخر من حيث صلاحيته للقرينة والصارقية في نفسه فيكون التأمل في جعله صارفاً من جهة احتمال عدم صدوره، فحكم الشارع بعدم الاعتناء بهذا الاحتمال في معنى حكمه بجعله صارفاً للظاهر، ولا معنى له غيره على ما أسمعناك سابقاً، وهذا بخلاف المقام، فإن رفع اليد عن الظاهر لا بد وإن يكون بانضمام مقدمة متساوية النسبة بكل من دليلي اعتبار الصدور والظهور، فكيف يجعل أحدهما مقدماً على الآخر ذاتاً.

فإن قلت: لازم ما ذكر كون الطرح أولى من الجمع بالنظر إلى القاعدة فيما يتوقف الجمع على التصرف فيهما، حيث إن اللازم من الطرح مجرد مخالفة دليل التعبد بالصدور في المطروح وليس فيه مخالفة دليل التعبد بظاهره من جهة عدم كون المطروح كلام المعصوم حتى يجب الأخذ بظاهره بناء على ما أسمعناك من

كون موضوع دليل اعتبار الظاهر الكلام المفروغ صدوره عن الحجة، وهذا بخلاف الجمع، فإن المفروض فيه الحكم بصدور المتعارضين فيصير ظاهرهما موضوعاً لدليل التعبد به فيلزم مخالفته بالنسبة إلى كلا الظاهرين ونتيجته مخالفة الأصلين.

نعم فيما يحصل الجمع بالتصرف في ظاهر أحدهما يكونان، أي الجمع والطرح في مرتبة قاعدة.

قلت: ما ذكر من أولوية الطرح في الصورة المذكورة نظراً إلى ما ذكر في وجهه توهم، حيث إن الجمع في الفرض وإن توقف على رفع اليد عن ظاهر كلا المتعارضين، إلا أن ظاهر غير المفروغ عن الأخذ بصدوره ليس مشمولاً لدليل التعبد بالظواهر حتى يكون طرحه خلافاً للأصل، فإن التوهم اعترف بتفرع اعتبار الظاهر بمقتضى دليله على الأخذ بصدوره، ومن هنا قال: بأن طرح ظاهر المطروح ليس محرماً من جهة عدم شمول دليل التعبد بالظاهر له، فإذا كان لازم الأخذ بصدور المراد هو رفع اليد عن ظهوره كما هو المفروض، فكيف يكون ظهوره مانعاً عنه، مع أنه تابع له فيكون محالاً.

توضيح ذلك: أن المتعارضين في الفرض مشتملان على سنيين وظاهرين والصدور من أحدهما مأخوذ على كل تقدير فيكون ظاهره مشمولاً لدليل اعتبار الظواهر، كما أن ظاهر الآخر غير مشمول لدليل اعتبار الظواهر للقطع بعدم إرادته على تقدير البناء على صدوره وعدم شمول الدليل له ما لم يبين علي صدوره فيبقى صدوره وهو مشمول لدليل التعبد بالصدور، كما أن ظاهر الآخر مشمول لدليل التعبد بالظهور فيكون التقابل بينهما ليس إلا، فيدور الأمر من جهة رفع التعارض بين رفع اليد عن الأول، أو الثاني من غير تقدم لأحدهما على الآخر، وهذا معنى ما ذكرنا من عدم الأولوية بالنظر إلى القاعدة ودليل اعتبار الصدور والظهور لشيء

منهما، فلا فرق بين صور التعارض فيما ذكرنا أصلاً هذا.

فإن شئت قلت: إن مرجع التوهم المذكور إلى جعل اعتبار ظاهر الحديث مانعاً عن الأخذ بصدوره ومرجعه بعد التسالم على قضية الأصلية والفرعية كما ترى إلى لزوم الدور وهو ما أشرنا إليه من الاستحالة، هذا كله فيما إذا كان هناك معنى يحمل الظاهران، أو الظاهر عليه على تقدير الجمع، وأما إذا تعدد المعنى المحتمل بحيث يحتمل إرادة كل واحد من غير فرق فلازم الجمع والأخذ بصدور المتعارضين الحكم بالإجمال والرجوع إلى الأصل الغير المخالف لهما، فقد يجعل هذا كما في الكتاب من حيث إن نفي الثالث اللازم من الأخذ بهما صدوراً عمل بهما مسوغاً ومجوزاً للحكم بصدورهما، فإن الأخذ بالدلالة الالتزامية نوع من العمل بالحديث وقول المعصوم عليه السلام.

لكنه كما ترى لا يخلو عن مناقشة من حيث إن نفي الثالث ليس لازماً للجمع والأخذ بصدورهما معاً، بل لازم الأخذ بالصدور في الجملة المسلّم بين الفريقين، فلا معنى لجعله ثمرة عملية للأخذ بهما بعنوان الجمع والمعية فلم يبق ممّا يمكن أن يترتب على الجمع إلا الإجمال الذي هو في معنى ترك العمل، فإنه كما يكون الأخذ بالظهور متفرعاً على الأخذ بالصدور، كذلك يكون شمول دليل الصدور موقوفاً على وجود أثر عمليّ هناك، حيث إن معنى لزوم التصديق هو الالتزام بالآثار المترتبة على المخبر به، فكيف يجعل الإجمال من آثاره الذي هو في معنى ترك العمل به على ما عرفت، ومن هنا لا يحكم بشمول دليل الصدور لما تعيّن حمله على التقيّة على تقدير الصدور، فعلى ما ذكر من المناقشة يكون الطرح أولى من الجمع بالنظر إلى القاعدة في الصورة المسطورة والقول بكون الرجوع إلى الأصل بعد الحكم بإجمال المتعارضين نوع عمل، كما لا يأتى عنه بعض عبارات الكتاب كما ترى، فإن العمل بالأصل متفرّع على عدم وجود الدليل، فكيف يجعل

عملاً به، ومن هنا يحمل موارد جمعهم بين التمسك بالأصل والدليل في حكم المسألة على إرادة التزل والإغماض عن وجود الدليل، فمورد الدوران ما إذا كانت هناك احتمالات متفاوتة في القوة والضعف بعد رفع اليد عن الظاهر بمقتضى الجمع بأن يكون بعض المحتملات أقرب المجازات مثلاً لا متيقن الإرادة على تقدير الصدور، إلا إذا قلنا بأن نيقن الإرادة لا يوجب نصوصية الكلام بالنسبة إلى المراد، فإذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم العلماء مثلاً وكان العادل متيقن الإرادة من الأول والفاقد من الثاني لم يحكم بكون كل منهما نصاً من جهة وظاهراً من جهة فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر فيخرج عن تعارض الظاهرين، هذا وستقف على تحقيق الحق من الوجهين والمسلكين عن قريب، فالصور ثلاثة عرفت حكمها هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضين الثباين، أو العموم والخصوص مع التكافؤ من حيث الدلالة من جهة اشتغال العام بما يوجب مكافته ظهوراً مع الخاص.

وأما إذا كانت النسبة العموم من وجه مع تكافؤ العامين من حيث الدلالة كما هو المفروض، فقد يقال في الصورة بخصوصها على ما عرفت الإشارة إليه بأولوية الجمع من الطرح بقسميه ترجيحاً وتخيراً من حيث إن الطرح من حيث الصدور بالنسبة إلى مورد التعارض بخصوصه كما هو لازم النسبة موجب للتبعض في الصدور الآبي منه دليل التعبد به، لأن الكلام الواحد لا يحمل عليه التقيضان وليس مثله مثل الحديث الواحد المشتمل على فقرات وأحكام لموضوعات متعددة، حيث إنه يجوز الأخذ بالحديث بالنسبة إلى بعض الفقرات مع طرحه بالنسبة إلى بعضها، لأنه بمنزلة أحاديث متعددة، وهذا بخلاف المقام، فإن المفروض فيه الإخبار عن قضية واحدة، فلا يحمل عليه الصدور والعدم هذا ولكك خبير بكونه مجرد الاستبعاد، إذ المستحيل عقلاً الصدور وعدمه الواقعيان لا الظاهريان مع تعدد

مورد الحكم، ومن هنا كان ظاهرهم الاتفاق على اندراجهم في الأخبار العلاجية، فلا مناص من الالتزام بالتبعية الحكمي والبنائي بحسب الآثار كما هو الشائع في الشرعيات، هذا وقد يقال فيها بخصوصها بأولوية الطرح من حيث إن لازم الجمع فيه هو الحكم بالإجمال في مورد التعارض فيلزمه حقيقة ترك العمل بهما فينايه التعبد بالصدور، فكيف يكون دليله دليلاً عليه والقول بكون ثمرته الإجمال ونفي الثالث والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، وإلا فالتخير العقلي نظير دوران الأمر بين المحدورين واقعاً في المسألة الفقهية قد عرفت ما فيه، هذا وقد أشرنا إلى أن عبارة الكتاب غير خالية عن الإجمال من حيث الحكم بأولوية الجمع في خصوص الصورة، أو الطرح وإن كان ظاهراً في اختيار عدم أولوية لأحدهما على الآخر أخيراً فقد ظهر ممّا ذكرنا كله الوجه للقول بعدم ترجيح لأحد من الجمع والطرح على صاحبه بالنظر إلى القاعدة، كما أنه ظهر منه وجوه سائر الاحتمالات والوجوه، فلا حاجة إلى إطالة الكلام بإفراد كلّ بعنوان هذا بعض الكلام فيما يقتضيه القاعدة بالنظر إلى دليل كلّ من التعبد بالصدور والدلالة.

وأما الكلام فيما يقتضيه الدليل الخارجي في الصورة المذكورة وهو الموضع الثاني، فملخصه: أنه ليس هناك دليل عام يقضي بأولوية الجمع، فلا بد أن يتبع الشاهد الخارجي في الموارد الشخصية والتشخيص بنظر الفقيه المستنبط، وأما الطرح فالدليل عليه ما دلّ على لزوم الترجيح والتخير كلّ في مورد في جميع صور التعارض التي ليس فيها شاهد داخلي ولا خارجي على التصرف في أحدهما، أو كليهما كما هو المفروض.

وبعبارة أخرى: فيما كان الدليلان متعارضين ومتنافيين بنظر العرف، وهذا ما أفاده بقوله في الكتاب، بل الظاهر هو الطرح إلخ.

وحاصل ما يستفاد من الكتاب وغيره في ترجيح الطرح على الجمع من جهة

الدليل الخارجي يرجع إلى وجوه الأول سؤال الرواة عن حكم المتعارضين من الأخبار فيما ورد في باب العلاج بالتراجع والتخير مع ما هو المركز في أذهانهم، بل ذهن كل أحد من وجوب العمل بالدليل الشرعي مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان لم يكن معنى لتخيرهم المحجوج إلى السؤال، سيما بلفظة، أي الظاهرة في عدم كون المورد ممّا يعمل بهما معاً وحمل مورد السؤال على عدم إمكان الجمع عقلاً ولو بضرب من التأويل كما ترى، فإنه حمل على النادر إن لم يكن حملاً على المعدوم الثاني الأجوبة التي وردت في الأخبار المذكورة، فإنه لم يقع فيها إلا الجواب بالطرح تعييناً، أو تخيراً، وأما قولهم عليهم السلام في بعض الأخبار أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إلخ، أو إن أمر النبي صلى الله عليه وآله كأم القرآن فيه ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه الحديث فليس منافياً لما ذكر إن لم يكن مؤيداً، فإن الفرض منه الحث والتأكيد على التأمل في وجوه دلالة الكلام من الداخل والخارج وعدم حمله على ما يفهم منه في بادي النظر، أو قبل ملاحظة القرائن الخارجية، وهذا ليس محلاً للإنكار واحد، فلو دلّ على الجمع كما ستقف عليه فإنما يدلّ عليه في الفرض الخارج عن محلّ الكلام الثالث الإجماع العملي من الخاصة، بل جميع علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى زماننا هذا فإنهم لم يزلوا يطرحون أحد المتعارضين تعييناً، أو تخيراً، فلو كان الجمع ولو بضرب من التأويل البعيد مقدماً على الطرح لما سلكوا هذا المسلك واضطراب كلام الشيخ لا يقدح فيه مع كون عمله على طبق عملهم، بل ولو لم يكن بعد انتهاء عملهم إلى زمان الحجة، فإن الإجماع العملي ليس كالإجماع القولي حتى يقدح فيه مطلق الخلاف على بعض وجوه تقريره كاللطف، أو الحدس في وجه، أو مخالفة مجهول النسب على طريقة الدخول بعد فرض انتهاء العمل إلى زمان المعصوم واجتماع شروط التقرير.

نعم فيما يجعل الإجماع العملي كاشفاً عن الإجماع القولي وأتفاق المجمعين في الآراء جرى فيه ما يجري في الإجماع القولي، وأما جمع الشيخ رحمه الله بين الأخبار المتعارضة على وجه يقتضي ابتناؤه على مجرد الإمكان العقلي فليس مبنى عمله قطعاً، بل الوجه فيه ما ذكره في أول كتابه من ابتناؤه على مجرد الاحتمال بحسب الواقع لئلا يشكل الأمر على ضعفاء النفوس من كثرة ما يشاهدون من التعارض بين الأخبار، وأما ما ذكره الشيخ ابن أبي جمهور من دعوى الإجماع على تقديم الجمع على الطرح مهما أمكن فقد عرفت منع ظهوره في الإمكان العقلي، مع أنه على تقدير الظهور لا يصدق في دعواه، إذ غاية ما يسلم كون المسألة خلافية، وأما الإجماع على تقديم الجمع بقول مطلق على الطرح فممنوع جداً فتأمل.

الرابع: لزوم الهرج والمرج في الفقه وإحداث فقه جديد يعلم بعدم ثبوته من الشارع واللزام بعد ملاحظة كثرة المتعارضات وفتاوى الأصحاب في مواردنا ظاهر لا يحتاج إلى البيان فضلاً عن البرهان فتدبر. هذا بعض الكلام في غير الصورة الأولى من الصور المتقدمة.

وأما الصورة الأولى وهي ما كان لأحد المتعارضين قوة على الآخر فحاصل القول فيها: أن القوة لو كانت بالنصوصية، سواء كان بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد فيما كان الخاص، أو المقيّد نصيب بحسب الدلالة، أو غيرهما، فلا إشكال في أولوية الجمع في الفرض، بل خروجه عن عنوان التعارض حقيقة لما أسمعناك فيما سبق من كون النص الظني حاكماً على الظاهر وإن كان قطعياً من الجهات الأخر، فالتعرض له في المقام وإدراجه في باب التعارض وجعله من أقسام الجمع كما في الكتاب من باب التسامح والتوسع حقيقة ولو كانت بالظهور فظاهر المشهور، بل صريحهم كما هو الحق تقديم الجمع والتصرف في دلالة الظاهر

بقريئة الأظهر على التّرجيح والتّخير وإن كان الجمع على الوجه المزبور راجعاً إلى نوع من التّرجيح وهو التّرجيح بحسب الدّلالة، ومرجع تقديمه حقيقة إلى ما سبتلى عليك من تقديم التّرجيح بحسب الدّلالة على سائر وجوه التّراجيح، إلا أن المطلب لا يوهن بتغيير العنوان وظاهر الشّيخ قدس سره في العدة في بيان التّرتيب بين المرجّحات إنكار ذلك وإن تسالم على تقديمه على التّخير، وربما يستظهر من المحقّق القميّ قدس سره أيضاً في باب حمل العام على الخاص، بل الجمود على ظاهر كلام الشّيخ قدس سره يعطي ذهابه إلى تقدّم التّرجيح في القسم الأوّل أيضاً، أي النّصّ والظاهر، لكن لا بدّ من حمله على مفروض البحث، حيث إنّ جلالة شأنه وعلوّ مقامه في العلم يمنع من المخالفة في القسم الأوّل فأرجع إلى كلامه المنقول في الكتاب في المقام الثّاني، أي التّرجيح، وكذا إلى ما يحكيه عن المحقّق القميّ قدس سره وإن أمكن توجيه كلام المحقّق القميّ رحمه الله بما لا يخالف المشهور في مفروض البحث على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى في ذلك المقام.

ثمّ إنّ الوجه في تقديم التّصرف في الظّاهر بقريئة الأظهر على طرح الأظهر صدوراً للتّرجيح، أو التّخير مع عدم كونه كالنّصّ الظّنيّ الصدور ومن حيث إمكان التّصرف في دلالاته وإبقاء الظّاهر على ظهوره بخلاف النّص، حيث إنّ لا معنى للتّعبد بصدوره إلا جعله قريئة للظّاهر هو حكم العرف وبنائهم على خروج الفرض عن الأخبار العلاجيّة من جهة عدم التّحير الموجب للسّؤال بعد بنائهم على جعل الأظهر قريئة للظّاهر فهو ملحق بالنّصّ حكماً، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلامة فيما علّقه على المقام أنّه بعد إحراز التّرجيح العرفي للأظهر يصير كالنّصّ ويعامل معه معاملة الحاكم، لأنّه يمكن أن يصير قريئة للظّاهر ولا يصلح الظّاهر أن يصير قريئة له، بل لو أريد التّصرف فيه احتيج إلى قريئة أخرى من الخارج فيدفع

بالأصل فالتعبد بصدور الأظهر بعد هذه الملاحظة لا معنى له إلا رفع اليد به عن الظاهر كما عرفته في معنى التعبد بالنص.

فإن شئت قلت: إن التصرف في الأظهر بعد فرض عدم قيام القرينة عليه من الخارج غير ممكن عرفاً فيصير كالحاكم بالنسبة إلى المحكوم كدليل نفي الحرج بالنسبة إلى أدلة تشريع الأحكام العامة، هذا ويمكن اقتباس حكم المقام مما عرفت الإشارة إليه مما ورد في الحث على التأمل فيما يرد عنهم عليهم السلام وعدم الجمود على ما يفهم من كلماتهم في ابتداء النظر إليها، هذا وستقف على زيادة توضيح لذلك مما ومن شيخنا قدس سره عند الكلام في باب التراجع.

ثم إن الوجه فيما أفاده قدس سره في حكم ما يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما مع تساويهما في الظهور في ذيل التحقيق الذي عليه أهله بقوله، وأما لو لم تكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل في الجمع إلخ الظاهر في كون الجمع فيما يتوقف على التصرف فيهما وتأويلهما أولى منه في المقام هو إن حاصل الجمع في المقام هو الحكم بإجمال المتعارضين والرجوع إلى الأصل غالباً، أو دائماً من جهة عدم تعيين وجه التصرف، ومن المعلوم عدم كونه عملاً بشيء منهما، فلا معنى للتعبد بصدورهما لترك العمل بهما على ما أسمعناك سابقاً، وهذا بخلاف الجمع فيما يتوقف على تأويلهما معاً، فإن الغالب فيه تعيين بعض الاحتمالات من حيث كونه أقرب فيرجع إلى العمل بهما ولو بالأخذ بخلاف ظاهرهما، فإنه نوع عمل بالخبر جزمياً، وبما ذكرنا ينبغي تحرير وجه الأولوية، بل تحرير المقام مطلقاً لا بما أفاده في الكتاب، فإنه لا يخلو عن مناقشة، فإن العمل بالأصل المطابق لأحدهما ليس عملاً بشيء منهما، وإلا كان العمل بالخبر المطابق للقياس عملاً بالقياس أيضاً وهو كما ترى ضرورة أن العمل بالشئ عبارة عن الاستناد إليه والعمل بالأصل المطابق استناد إلى الأصل لا إلى الخبر، اللهم إلا من

باب التوسع والمسامحة على ما أسمعناك مراراً في مطاوي كلماتنا، وكذا ما أفاده بالنسبة إلى العمل بأصالتي الحقيقة تخييراً، فإن معناه على القول به وإن كان فاسداً كما ضعفه هو جواز الأخذ بكل من الظاهرين وجعل المأخوذ قرينة للمطروح فهو عمل بالنسبة إلى دليل التعمد بالصدور حقيقة في كلا الخبرين، فأين الطرح حتى يجعل مرجع الجمع إلى الطرح فتدبر.

وأما الاستدراك بقوله. نعم يظهر الثمرة في أعمال المرجحات السندية إلخ، فالغرض منه بعد الحكم بأول الجمع إلى الطرح ونفي الثمرة بينهما من هذه الجهة إثبات الثمرة بين الجمع والطرح لا إثبات الثمرة لدليل التعمد بالصدور على تقدير الجمع، كيف والتراجيح بالصدور يتأفي الجمع كما هو واضح.

نعم ينبغي جعل الثمرة بينهما الرجوع إلى المرجحات مطلقاً لا خصوص ما أفاده من المرجحات السندية، إلا أن يحمل ذكره على المثال، أو على المفروض في كلامه في المقام وإن كان الغرض مبنياً على المثال أيضاً فتأمل.

وأما ما أفاده من الاستدراك في مقام توهين الرجوع إلى الأخبار العلاجية والحكم بتقديم الطرح بعد ثبوت التلازم في مفاد الأخبار بين الترجيح والتخير مورداً وإن افترقا بوجود المرجح وعدمه، فيكون الجمع بهذه الملاحظة أولى من الطرح في هذا القسم من الجمع فيما يتوقف على التصرف فيهما بقوله قدس سره: (لكن يوهنه أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات) إلخ، فربما يناقش فيه أيضاً بأنه على تقدير تسليمه يسلم فيما كانت النسبة العموم من وجه أو العموم والخصوص في الجملة لا فيما كانت التباين، فإنه لم يعد من أحد نفي التخير من أحد مع فقد المرجح في الغرض مع إثباته فيما يتوقف الجمع على تأويلهما.

ومنه يظهر أن التفصيل المبني على الاستبعاد حقيقة يجري في العموم والخصوص أيضاً، إذ على تقدير التكافؤ من حيث الدلالة لو بني على الطرح

ترجيحاً، أو تخيراً مع كون المأخوذ الخاص لزم منه طرح العام من حيث الصدور، أو جهته في الجملة لا مطلقاً فيلزم التبعيض لا محالة كما هو ظاهر.

وينبغي التنبيه على أمور وإن تقدمت الإشارة إليها: الأول: أن عدّ تقديم الأظهر على الظاهر من أقسام الجمع لا ينافي ما تسالموا عليه من كونه من الترجيح بحسب الدلالة فيكون نوعاً من الطرح بقول مطلق، حيث إن المراد من الجمع على ما عرفت الإشارة إليه هو الأخذ بدليل الصدور من المتعارضين وإن استلزم الطرح من حيث الدلالة لمكان الترجيح، فلا تنافي بينهما أصلاً.

الثاني: هل المراد بالنصوصية في المقام وغيره هو خصوص كون اللفظ صريحاً في المراد بحسب الذات، أو يعمله وما كان، كذلك بملاحظة الأمر الخارجي ككون بعض أفراد العام متيقن الإرادة بملاحظة الخارج على تقدير صدور العام كالعدول من قوله أكرم العلماء والفساق من قوله لا تكرم العلماء، فإن نسبة العام في المثال إلى أفرادهِ متساوية من حيث الذات لا فرق بينها بحسب وضع العام المذكور، وإلا لم يعقل الفرق بينها بحسب تعلق الأمر بالإكرام والنهي عنه، وإنما حصل الفرق من تعلق الأمر الخاص والنهي المضاد له بحسب الملاحظة الخارجية وعذرة المأكول من قوله عليه السلام لا بأس ببيع العذرة وغير المأكول من قوله عليه السلام ثمن العذرة سحت، فإن الفرق بينهما إنما هو بملاحظة اختلاف المحمول والخارج لا من حيث الذات، ومن هذا القيل تبين إرادة الجواز من الأمر والكراهة من النهي وهكذا وجهان، بل قولان كما يظهر لمن راجع كلماتهم في الفقه من حيث إن تبين الإرادة من الخارج على تقدير الصدور لا يجدي صارفاً عن ظهور اللفظ وقرينة على إرادة خلاف الظاهر منه بحكم العرف، بل يحتاج إلى قرينة أخرى فيدخل في تعارض الظاهرين فيتوقف رفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر على ثبوت حكومة دليل الصدور على دليل الظهور

بقول مطلق ويؤيده، بل يدلّ عليه ما ورد في باب علاج تعارض الأخبار بالتّرجيح، أو التّخيير، فإنّ حمله على غير المفروض يوجب خروج كثير من الموارد منه، بل الأكثر ضرورة قلّة ما لا يوجد فيه هذا المعنى من المتعارضين، ومن حيث إنّ الأخذ بصدورهما في الفرض لا يوجب رفع اليد عن الظّاهر من غير قرينة بعد تيقّن الإرادة ونصوصيّة كلّ منهما ولو بملاحظة الخارج، فكلّ من العامّين بمنزلة الخاصّ بالنّسبة إلى الآخر فيما هو نصّ فيه فيندرج في الجمع المقبول لا المردود والذي اختاره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في مكاسبه ومال إليه في مجلس البحث هو الأوّل ولا يخلو عن قوّة من حيث إنّ العلم بالإرادة، إنّما حصل بملاحظة دليل الصّدور والتّنافي لا من اللفظ بنفسه، ولعلّنا نتكلّم فيه زيادة على هذا بعد ذلك، ومنه يظهر النّظر فيما أفتى به بعض الأصحاب تبعاً للشّيخ قدس سره من جواز بيع عذرة المأكول جمعا بين ما دلّ على جواز بيع العذرة وما دلّ على المنع منه.

الثّالث: أنّك قد عرفت خروج مورد وجود الشّاهد للجمع عن محلّ الكلام في القاعدة المشهورة من غير فرق بين ما يتوقّف الجمع على تأويل المتعارضين، أو تأويل أحدهما فقد يقوم هذا الشّاهد من الخارج وقد يحصل بملاحظة النّسبة بين المتعارضين في بيان إجراء قاعدة الجمع في البيّنات بين أزيد من دليلين، فإنه إذا وقع التّعارض بين العامّين المتباينين كقوله أكرم العلماء ولا تكرم العلماء مثلاً وورد ما يوجب تخصيص أحدهما من حيث كونه أخصّ منه كقوله لا تكرم فساق العلماء، لأنّه أخصّ من العامّ الأوّل يصير العامّ المخصّص أخصّ من العامّ الغير المخصّص فيجب الجمع بينهما بالتّخصيص فيحكم بإرادة خصوص فساق العلماء من قوله لا تكرم العلماء، وهذا مع وضوحه نشرح لك القول فيه عند الكلام في تعارض أزيد من دليلين إن شاء الله تعالى.

وهي أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح. والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم، وفي معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير ومع وجود المرجح أولى من الترجيح.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللثالي على ما حكى عنه: «إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكن من ذلك، أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة انتهى»^{*}.

واستدل عليه تارة بأن الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح، وأخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو إهمال دلالة أصلية.

ولا يخفى أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

أما عدم الدليل عليه فلا ن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الإعمال مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثمن

العذرة سحت» * وقوله: «لا بأس ببيع العذرة» * على ظاهرهما غير ممكن، وإلا لم يكونا متعارضين.

وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما، إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينة صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخير إذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبد بظاهره واجب كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا أولوية للثاني. بل قد يتخيل العكس فيه من حيث إن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به فليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبد بما يجب التعبد به.

ومما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيهما وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين، أو

متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد.

وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير. إما الأخذ بالسندين، وأما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به.

وطرح أحد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده ليس مخالفاً للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره، فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين، إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد، وأما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد وأحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان.

ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.

توضيحه: أن سند الظاهر لا يزاحم دلالة ولا سند النص ولا دلالة. أما دلالة فواضح، إذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر، وأما سند النص ودلالة فإنما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص.

وأضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض، لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله، لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهرة بخلاف ما نحن فيه، فإننا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك، بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجح والمحكم في الإمكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، ولا شك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله أكرم العلماء ولا تكرم العلماء.. نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على إرادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيان به حسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركز في ذهن كل أحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحرير الموجب للسؤال، مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً، وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة، هذا كله مضافاً إلى مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

وأما ما تقدم من عوالي اللثالي فليس نصاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم

الجمع بهذا النحو على التخيير والترجيح، فإن الظاهر من الإمكان في قوله، فإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد.

ويؤيده قوله أخيراً، فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث، فإن مورد عدم التمكن نادر جداً.

وبالجملة، فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

والتحقيق الذي عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرها على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً.

والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول: فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والإجماع.

وأما الثاني: فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأما الثالث: فمن أمثلته العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب، وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

وحينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث لو اجتماعا في كلام واحد نحو رأيت أسداً يرمي، أو اتصالاً في كلامين لمتكلم واحد

تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص.

وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والتراجع بالعرف بخلاف النص والظاهر.

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل المتقدم في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور غير جار هنا، إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما، وبأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما، إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وأما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في إعمال المرجحات السندية في هذا القسم، إذ على العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات، وقد عرفت أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على

أن يكونا مجملين، ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما ليكون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.

ويؤيد ذلك، بل يدل عليه أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الأخبار، مع أن الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ رحمه الله في النهاية والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال إن هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير، غاية الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار، وعقلي على القول به في مخالفتي الأصل إن لم نقل.

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه، حيث إن مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض، وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فيرجح الجمع على الطرح في الأول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني، وسيجيء تنمة الكلام إن شاء الله تعالى.

بقي في المقام أن شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله فرع^(١) في تمهيده على

(١) أراد قدس سره بهذا التّكلم في القاعدة المعروفة في اليّنات وبيان حالها بالنسبة إليها بعد الفراغ عن التّكلم فيها في الأخبار وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام تبعاً لثاني الشّهيدين قدس أسرارهما، حيث إنّهُ عَمَمها لتعارض اليّنات، بل

جعل جريانها فيه من فروع القاعدة، ثم إنه لا إشكال، بل لا خلاف ظاهراً إلا عن بعض في كون التصنيف ميزاناً للقضاء في الجملة كالبيئة واليمين والتكول والقرعة في الجملة إنما الكلام في أن مقتضى القاعدة فيما يقبل التصنيف بعد فقد ما أتفقوا على كونه ميزاناً من البيئة السليمة، أو الراجعة واليمين والتكول هو الرجوع إلى القرعة، أو التصنيف، كما أنه لا إشكال في أن محل الكلام فيما أقام كل من المتداعين بيئة على طبق دعواه، وإلا فيخرج عن مفروض البحث ومورد التفرع وكلام الشهيد رحمه الله دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحد عليها فأقام بيئة وكلامه وإن كان مطلقاً، إلا أن من الواضح كون محل كلامه فيما تعادلتا من حيث المرجحات المعتبرة في باب تعارض البيئات ولا يعم صورة وجود المرجح كما هو شأن القاعدة في تعارض الأخبار على ما عرفت من شمولها لصورة وجود المرجح، فلا يحتاج إلى التقييد الذي ذكره في القوانين معترضاً عليه حيث، قال: فيه بعد نقل كلام الشهيد ما هذا لفظه والتحقق فيه أن ذلك يصح بعد ملاحظة التراجع في البيئتين وانتفاها وتعادلها، وكيف كان يمكن العلاج في ذلك التفرع لإمكان استناد التصنيف إلى ترجيح بيئة الداخل فيعطي كل منهما ما في يده بترجيح، أو بيئة الخارج فيعطي كل منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد وخروجها أعم من الحقيقي والاعتباري ويمكن استناده إلى التعارض والتساقط والتحاليف فينصف بعد التحاليف فيجري مجرى ما لو ثبت يدها عليها ولم يكن هناك بيئة كما هو المشهور انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأن ما أورده على تفرعه من المناقشة في محله بالنسبة إلى الفرض الأول، سواء قلنا بالترجيح الحقيقي بالدخول والخروج، أو المسامحي من حيث كون بيئة الداخل بمنزلة الأصل بالنسبة إلى بيئة الخارج، أو قلنا بعدم سماع البيئة من الداخل أصلاً، فلا يعارض بيئة الخارج وإن كان صريح فرض الشهيد وظاهر

المحقق القمي قدس أسرارهما، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره أنه لو خصّ المثال بالفرض الأخير لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي وإن لم يخل عن مناقشة.

نعم لو قيل بأن يد كلّ منهما على تمام الدار كما اختاره شيخنا قدس سره في جواهر الكلام وبعض أفاضل معاصرنا لم يتوجّه عليه ما ذكره المحقق القمي، لكنه بمعزل عن التحقيق عندنا وعند الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي وعند المحقق القمي كما فصلنا القول فيه في باب القضاء والغصب في غير تعاقب الأيادي كما هو المفروض، فإن المعقول هو اليد الثامة الواحدة على مجموع الدار المتقومة بهما فيلزم أن يكون لكلّ منهما يد على النصف المشاع، ثم إن المراد من المناقشة التي ذكرها الأستاذ العلامة دام ظلّه في الفرض الأخير على ما صرح به في مجلس البحث هو كون التنصيف فيه من جهة تساقط البيّتين بعد التكافؤ وعدم المناس عن التنصيف لا من جهة الجمع بين البيّتين بالتبويض في أدلة التصديق فيكون الفرض، كما إذا لم يكن بينة أصلاً، هذا وقد يتوهم متوهم أن ما ذكره المحقق القمي قدس سره من المناقشة بقوله ويمكن استناد التنصيف إلخ هو بالنسبة إلى الفرض الأخير فيورد على شيخنا من حيث لا يشعر، ولكنك خبير بفساد التوهم المذكور، فإن كلامه صريح في اختصاص ما ذكره بوجود اليد منهما كما يدلّ عليه ما وجه التنصيف به بعد تساقط البيّتين، وكيف كان لا إشكال في توجّه المناقشة إلى كلّ من المثاليين وإن كان المثال الثاني من حيث كونه أبعد عن الإيراد والمناقشة أولى، ومن هنا ذكر شيخنا دام ظلّه أن الأولى التمثيل به وبما أشبهه.

نعم ربما يتوهم المتوهم كون الدعوى بنفسها أمانة شرعية على الملكية فيكون الدعويان بمنزلة يدين، فلا فرق بين وجود اليد وعدمه فالترجيح بالدخول

والخروج على تقدير عدم اليقينية أيضاً فيورد على الأستاذ العلامة دام ظلّه بهذه الملاحظة، وأنت خير بوضوح فسادها، فإن الدّعى فيما يكون أمانة شرعية على ما حقق في باب القضاء هي الدّعى المأخوذة بشرط لا، أي بشرط عدم المعارض لا الدّعى لا بشرط وبأي وجه كانت، هذا مضافاً إلى عدم تعقّل معنى للدّخول والخروج بهذه الملاحظة كما هو واضح.

وكيف كان لا بدّ من صرف الكلام إلى أصل المطلب فنقول قد عرفت أن ظاهر ثاني الشّهادين، بل صريحه بعد التأمّل بملاحظة التّفريع وصريح بعض من تأخّر اتحاد الجمع حكماً، بل مدركاً في الأخبار والبيّنات، ولكنك خير بأنّ ما ذكره دليلاً للقاعدة بالنسبة إلى الأخبار من تحكيم أدلة التّعبد بالصدور على دليل التّعبد بالظهور غير جار بالنسبة إلى البيّنات جزماً ضرورة عدم جواز جعل إحدى البيّتين بملاحظة دليل اعتبارها قرينة للأخرى وصارفة عنها وكاشفة عن مرادها من غير فرق بين كونها نصّين، أو ظاهرتين وإن كان المفروض عدم الشك في مراد البيّتين وقيام كلّ واحد على طبق الدّعى على سبيل الجزم واليقين، وهذا بخلاف الخبرين فإنّهما وإن حكيا وصدرا عن حجّتين إلّا أنّهما بمنزلة كلامين لشخص واحد لا يحتمل في حقّه السّهو والنسيان والغفلة والخطأ والتناقض في القول، وإلا فالشخص الواحد أيضاً قد يرجع عن قوله بأحد الأسباب المجوّزة في حقّ غير الحجّة، ومن هنا يصحّ جعل أحد الخبرين صارفاً عن ظاهر الآخر وقرينة للمراد عنه بعد البناء على صدورهما كما في قطعيّ الصدور، فالجمع في البيّنات لا بدّ من أن يلاحظ بالنسبة إلى أدلة التّصديق واعتبارها فيصدق كلّ من البيّتين بالنسبة إلى بعض ما شهدت عليه من جهة مزاحمتها مع الأخرى فهو بمنزلة الطّرح في العامّين من وجه على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا يجري الجمع بهذا المعنى في النصّين أيضاً على ما سبق القول فيه في معنى الجمع عند الكلام في المراد من

الألفاظ الواقعة في القاعدة، فإذا لا بدّ من التماس وجه آخر للجمع في اليّنات غير ما عرفته في وجه الجمع في الأخبار لاختلاف المراد من الجمع في الموضعين، ومن هنا ذهب غير واحد إلى عدم ثبوت القاعدة في الأخبار ويقال بثبوت الجمع في اليّنات بمقتضى القاعدة وإن قيل بعدم ثبوته في الأخبار فالمسألة ذات وجوه، وكيف كان يستدلّ للجمع في اليّنات بوجهين:

أحدهما: استفادته من جملة من الأخبار الحاكمة بالتّصيف في الموارد الخاصّة بمعونه تنقيح المناط منها.

ثانيهما: كون التّصيف في اليّنات والعمل بكلّ من اليّتين في بعض ما شهدت به وأخبرت عنه جمع بين الحقيّين من غير ترجيح بالدّواعي التّفاسيّة الغير المرجّحة شرعاً وتخير لا دليل عليه في وجه ومناف لشرع الفقهاء في وجه آخر. فإن شئت قلت: إنّ الأمر دائر بين أمور كلّها باطلة سوى التّصيف، لأن الأمر لا يخلو من أنّه إمّا أن يحكم بترك العمل باليّتين، أو يحكم بالعمل بإحدهما المعين، أو يحكم بإحدهما لا على التّعين بمعنى التّخير، أو يحكم بالتّصيف بالمعنى الذي عرفته وغير الأخير باطل فيتعيّن، إذ لا وجه آخر بعد فرض تعارضهما وعدم إمكان العمل بكلّ واحدة في تمام المشهود به.

أمّا بطلان الأوّل: فلاّنه مناف لتشريع القضاء وموجب لإبطال الحقوق.

وأمّا بطلان الثّاني: فللفرض مساواة اليّتين من حيث المرجّحات المعبرة شرعاً وبطلان التّرجيح بغيرها بعد فرض عدم اعتبارها فيثول الأمر حقيقة إلى التّرجيح والتّعين من غير مرجّح ومعين وهو واضح البطلان.

وأمّا الثّالث: فلاّنه تخيير الحاكم لا دليل عليه في المقام لعدم كون التّعارض والاشتباه في الحكم الشرعي ولو في طريق فصل الخصومة والقضاء وتخيير المتخاصمين مناف لتشريع القضاء ونقض لفرضه وموجب للهرج والمرج، بل أشدّ

منه، لأن كلاً من المتخصصين يختار العمل بيّنه هذا.

وأنت خير بما في الوجهين أما الأول فلأنه قياس لا نقول به، فإن القطعي منه ممنوع والظني منه على تقدير تسليمه يرجع إلى القياس الممنوع، وأما الثاني فلأنه استحسان واعتبار محض فيرجع إلى ما يمنع منه، وأما ما ذكر في تقريره من قضية الترديد والدوران، ففيه: أن الحكم بتساقطهما والرجوع إلى ميزان آخر من اليمين وغيرها لا يوجب محذورا أصلاً، مع أن هنا أمراً آخر غير ما ذكر وهو الرجوع إلى القرعة بمقتضى عموم ما قضى بها لكل أمر مشكل. ومما ذكرنا كله يظهر أنه يمكن القول بالجمع بين البيّنات بالنظر إلى الوجهين وإن قيل بعدمه في الأخبار نظراً إلى ما عرفت من تضعيف تحكيم أدلة الصدور على دليل الظهور، كما أنه يمكن العكس، وأما توهين الجمع في البيّنات بلزوم التبعيض في الصدق والكذب بالنسبة إلى خبر واحد فقد عرفت أنه استبعاد محض، فلو كان هناك دليل عليه لقلنا به كما قلنا فيما قام الدليل فيه على التنصيف وقلنا به في العامين من وجه أيضاً في تعارض الأخبار فيما لم يكن هناك قوة لأحد العامين، فإن المختار وفاقاً للمشهور الحكم بالطرح في مادة التعارض ترجيحاً، أو تخيراً، بل في العام والخاص أيضاً فيما كانا متكافئين بحسب الدلالة إذا اختار العمل بالخاص لأحد الوجهين ولا يتوجه عليه ما توهم من التبعيض في الصدق والكذب، بل اللازم هو التبعيض في الأخذ بدليل التصديق الظاهري كما عرفت في الطرح في العامين من وجه، بل قد يقال بكون الطرح فيما عرفت أسوأ حالاً من الجمع في المقام من حيث إن المخبر به للعدل هو قول الإمام عليه السلام وهو أمر بسيط وإن كان ما صدر عن الإمام عليه السلام قابلاً للتجزية، وهذا بخلاف خبر الشاهد، فإن مرجع شهادته بكون الدار لزيد مثلاً إلى كون كل جزء منها لزيد فيصدق في بعض ما يخبر به فكأنه ينحل إلى أخبار متعددة، ومن هنا قيل بالتفصيل في القاعدة بين العامين من وجه

وغيره في الأخبار على ما عرفت ولا يقاس بالحديث الواحد المشتمل على قضايا متعددة وفقرات كثيرة، فإن مرجعه إلى أحاديث حقيقة وإن كان هذا القول ضعيفاً، فإنه إذا فرض المحكي عن الإمام عليه السلام مشتملاً على أجزاء كان أخبار الراوي في ظرف التحليل راجعاً إلى أخبار متعددة كما في البيّنات، كيف وقد يحكم بالتفكيك في التصديق بما هو أشكل من ذلك، ألا ترى أنّه لو كان الخبر مشتملاً على مسألة لغوية، أو أصولية كلامية اعتقادية يحكم بتصديقه فيما يتفرّع على المخبر به من المسألة الفرعية ولا يصدق في نفس المخبر به، وهكذا في الإقرار بأمر واحد متعلّق بالنفس والغير من وجهين، وهكذا والحاصل أنّ التفكيك بحسب الحكم الظاهري بين المتلازمين، بل الجمع بين التقيضين بحسبه ممّا لا غبار عليه أصلاً كما وقع كثيراً في الشرعيّات، كيف وقد عرفت وقوعه في الشرعيّات في أخبار الأحكام أيضاً عند شيخنا قدس سره، بل المشهور في العامّين من وجه وشبههما بعد البناء على ترجيح الطّرح على الجمع، بل قد عرفت إمكان الجمع في أخبار الأحكام بهذا المعنى أيضاً وإن كان المتعارضان نصّين بحسب الدلالة، إلا أن الحقّ فيها لمّا كان للشارع، فلا يفرق بحسب الاعتبار بينه وبين الطّرح، وهذا بخلاف الأخبار في الموضوعات والبيّنات، فإن الحقّ فيها مردّد بين شخصين فكان إيصال الحقّ إلى صاحبه في الجملة أولى من حرمانه الرأسي فيكون الجمع بحسب الاعتبار أولى من الطّرح فيها، ومن هنا يمكن التفكيك في القاعدة بين المقام والبيّنات إذا لوحظ الجمع بهذا المعنى، إلا أنه لمّا لم يكن دليل عليه بهذا المعنى بقول مطلق فيتبع المورد الخاصّة ولم يحكم بكونه على طبق القاعدة والأصل، ومن هنا قلنا بأن مقتضى القاعدة عند فقد الموازين الخاصّة القرعة بعد الحكم بتساقط البيّنتين المتعارضتين بناء على عدم التّرجيح في البيّنات إلا بالمرجّحات الخاصّة المنصوصة كأعدلية الشّهود وأكثريتها كما هو المختار

قضية أولوية الجمع: «الحكم بتصنيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما وأقاما بينة» انتهى المحكي عنه.

ولو خص المثل بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي رحمه الله وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل، وكيف كان فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح.

والمشهور، أو عدم صلاحية القرعة للتراجع بها من حيث بنائها على التبعيد فيكون مرجعاً لا مرجحاً. نعم فيما أعرضوا عنها ولم يحكموا بها لا نضايق من القول به، كما أنه لما لم يكن دليل على الجمع بالمعنى المعروف في أدلة الأحكام عندنا بقول مطلق دار الحكم به مدارك الشاهد عليه من الداخل، أو الخارج وبما حررنا كله يظهر لك التوفيق بين كلمات شيخنا الأستاذ العلامة دام ظله في تحرير المقام وعدم التدافع بينها كما توهم. نعم قوله: (وهذا النحو غير ممكن في الأخبار) إلخ قد يناقش فيه بأن الجمع الذي بني عليه في البينات على تقدير القول به هو التصديق البنائي الظاهري، وإلا فقد يعلم يكذب إحدى البيتين وصدق الأخرى فيعلم بخطاء التبعض كما هو الغالب فالمثبت في البينات هو الذي استدركه بقوله. نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار إلخ وإليه يرجع الطرح في العامتين من وجه فصدور القول الخاص من الإمام عليه السلام وعدمه وإن كانا غير ممكنين بحسب الواقع لا متناع اجتماع النقيضين إلا أنهما ممكنان بحسب الظاهر، كما أنه يمكن التفكيك في الزوجية والنسب بهذا المعنى أيضاً.

نعم شركة المتداعيين في العين الواحدة ممكنة بحسب الواقع بخلاف صدور القول الواحد وعدمه وعليه بنى كلامه دام ظله العالي في الفرق والإنصاف أن ما أفاده في تحرير المقام لا يخلو عن تشويش وإن أمكن الجمع بين كلماته.

وكيف كان فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين، لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا غير جار في أدلة الأحكام الشرعية.

والتحقيق أن العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً، فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة أخرى في مقابل طرح أحدهما رأساً، والجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

وفي مثل تعارض البيانات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصين المتعارضين انحصار وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد فصدقه في نصف الدار وكذا من شهد بأن قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا، فصدقه في أن قيمة كل نصف منه منضمماً إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار، لأن مضمون خبر العادل، أعني صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام غير قابل للتبعيض، بل هو نظير تعارض البيانات في الزوجة، والنسب.

نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاماً ذا أفراد فيؤخذ بقوله في بعضها، وبقول الآخر في بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً أنه

العلماء، سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما، أو ظاهرين، فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعض.

إلا أن المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا ترتكب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالإطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس، فإن الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية، فهو أولى من الإهمال الكلي لأحدهما، وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعي النفسانية الغير المنضبطة في الموارد، ولأجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبد به في بعض النصوص أيضاً.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

وأما الجمع بين البيئات في حقوق الناس فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجية البيئة، لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكل منهما، بل بأحدهما، أو بكل منهما لا في تمام مضمونه، بل في بعضه.

إلا أن ما ذكره من الاعتبار لعله يكون مرجحاً للثاني على الأول.

ويؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن أودعه رجل درهمين وآخر درهما فامترجا بغير تفريط وتلف أحدهما هذا.

ولكن الإنصاف أن الأصل في موارد تعارض البيئات وشبهها هي القرعة.

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها، أو مرجعاً بعد تساقط البينتين، وكذا الكلام في عموم موارد القرعة، أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي كأصالة الطهارة مع إحدى البينتين وللکلام مورد آخر.

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخير، فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما فنقول: إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين، وأما أن يكون مع أحدهما مرجح.

المقام الأول في المتكافئين

والكلام فيه أولاً^(١) في أن الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا أولاً، ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط، أو التخير، أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنى تساقطهما فنقول وبالله المستعان.

(١) الكلام في التعادل وإن وقع في كلماتهم في مواضع في مفهومه وإمكانه ووقوعه وحكمه، بل أطال القول غير واحد في مفهومه وإمكانه وحكي عن غير واحد منعه، إلا أن وضوح الأمر فيها يغني عن التكلّم في غير حكمه، لأن مفهومه بحسب اللغة والعرف العام، سواء أخذ من العدل بالكسر أو منه بالفتح معروف وبحسب العرف الخاص إن بني على الثقل معلوم وإن اختلفت عباراتهم في بيانه، إلا أنه لا اختلاف فيه بحسب المعنى، لأنه تكافؤ الأمارتين المتعارضتين في النظر بحسب ما يوجب ترجيح إحداهما في حكم الشارع، فلا معنى لأخذ النسبة والثمرة بين التعاريف، مع أنه يمكن القول بعدم الثقل من حيث كونه مأخوذاً من

العدل بالكسر بمعنى الشوق والميل، أو من العدل بالفتح من التساوي وإمكانه بحسب كل من الواقع والنظر لا محذور فيه أصلاً، مع أن التعرض لحكمه في أخبار الباب يعني عن التكلم في الإمكان، بل الوقوع، فلا بد من صرف العنان إلى التكلم في حكمه، والكلام فيه قد يقع فيما يقتضيه الأصل والقاعدة الأولوية مع قطع النظر عن مقتضى الدليل الوارد وقد يقع فيما يقتضيه الدليل في المتعارضتين بقول مطلق، أو خصوص المتعارضين من الأخبار، كما أن مقتضى الأصل لا يلاحظ بالنسبة إلى خصوص عنوان التعادل فربما يستفاد حكمه من مقتضى الأصل في عنوان التعارض نظراً إلى كونه من أفرادها وانطباقه عليه.

ثم إن الكلام من الجهة الأولى يقع تارة من حيث اقتضاء الأصل التساقط وعدمه، وأخرى في بيان ما يقتضيه على الثاني من الوجوه المذكورة في الكتاب فنقول:

قد يقال: بل قيل بأن مقتضى الأصل التساقط بمعنى عدم شمول دليل اعتبار الأدلة والأمارات المعتمدة لصورة التعارض، سواء كان مستنداً إلى المانع عن الشمول فيما كان من الأدلة اللفظية بالتقريب المذكور في الكتاب، أو إلى عدم المقتضي له فيما كان من الأدلة اللمبية كالإجماع بقسميه من القول والعملي وإن زيفه في الكتاب بما يرجع حاصله إلى إثبات اتحاد مفاد الدليلين في المقام، وإلا لم يكن معنى للتعارض فإننا لا نعني به إلا تنافي الدليلين مع بقائهما على هذا العنوان في مورد التعارض بحيث لا يكون المانع عن العمل بهما إلا تعارضهما فتأمل.

والمختار عند شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه فساد ما زعموه، سواء على القول بالسببية في حجية الأمارات، أو الطريقة فقد أطل الكلام في تقريب المرام على كل من القولين والوجهين لخفاء المطلب ودقته، وحاصل ما أفاده على الوجه

الأول: أن المستعمل فيه والمراد أمر وحداني لا يختلف حاله بحسب التعارض وعدمه، فإن المراد من دليل الحجية ووجوب العمل هو الوجوب التعيني مطلقاً، إلا أن التكليف بجميع أقسامه لما كان في حكم العقل مشروطاً بالقدرة من غير فرق بين الحكم الأصولي والفرعي، وكان المكلف قادراً على العمل بكل من المتعارضين مع عدم العلم بالآخر بحكم الوجدان، كما أنه غير قادر على العمل به مع العمل بالآخر، كان الحاصل وجوب العمل بكل واحد مع ترك العمل بالآخر فالنتيجة التخيير، لكن لا من جهة استعمال اللفظ فيه حتى يتوجه عليه محذور استعمال اللفظ في معنيين ولا من جهة إنشاء العقل حتى يكون عقلياً، كما في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم ضرورة امتناع اجتماع وجوبي التخييري والتعيني، وإن كان أحدهما عقلياً والآخر شريعياً مضافاً إلى كونه خلاف الواقع والوجدان.

ومن هنا قلنا في محله بأن ما اشتهر من حكم العقل بالوجوب التخييري بين الأفراد فيما تعلق الأمر بإيجاد الطبيعة، أو بين أجزاء الزمان في الواجبات الموسعة ليس على ما يترأى من ظاهره ضرورة أن ما يوجد في الخارج من الحصة يتصف بالوجوب التعيني لا محالة، لأنه عين الطبيعة المطلوبة بالوجوب التعيني، فكيف يتصف بالوجوب التخييري، فالمراد من التخيير العقلي هو مجرد تسوية الأفراد في وجدان العقل في انطباق الطبيعة عليها، ومن هنا يظهر فساد توهم التخيير الإنشائي في الواجب الموسع بالنسبة إلى أجزاء الزمان أيضاً، فالتخيير في المقام يشبه التعيين في الواجب التخييري إذا تعذر بعض أفراد، فإن نتيجة الوجوب التخييري المتعلق بشيئين، أو أشياء عند تعذر أحد الفردين، أو الأفراد هو الوجوب التعيني فيما تسر لا أن يحدث إنشاء آخر من الشارع عند التعذر والعينية الحاصلة في الواجب الكفائي عند انحصار من به الكفاية في شخص، فإنه لم يحدث في حقه من الشارع خطاب آخر غير الخطاب الكفائي، فالحاصل من الوجوب التعيني المتعلق

بطبيعة، أو طبيعتين عند تراحم الفردين منها، أو منهما هو الوجوب التخيري لا بإنشاء آخر من الشارح ولا بإنشاء من العقل، وهذا ما ذكرنا من أن نتيجة الوجوب التعيني المتعلق بطبيعة واحدة عند تراحم الفردين منها، أو طبيعتين عند تراحم الفردين منها بملاحظة اشتراط جميع التكاليف، بل الأحكام بالقدرة في حكم العقل هو الوجوب التخيري فكل ما اختاره المكلف من المتراحمين يتصف في الخارج بما يتصف به عند عدم المزامحة بحسب الحقيقة، لأن الوجوب التعيني تابع للمصلحة الكامنة في الفعل على وجه التعيين غاية ما هناك عجز المكلف وقصوره عن إدراكها، وهذا الوجوب التخيري كما ترى لا يصادف التعيين، بل هو عينه وإن اختلف التعبير، فلا يلزم اجتماع الحكمين.

ثم إن هذا الذي عرفت مطرد في جميع موارد تراحم الواجبات إذا كانت في مرتبة واحدة ولم يكن بعضها أهم وأقوى وأكد مصلحة كتراحم صلاتين إذا كانتا في مرتبة واحدة وإنقاذ غريقين بالشروط المذكور إذا لم يتمكن المكلف من الجمع ولو بحسب ضيق الوقت كما في صلاتين، وقد يتصور التراحم في المحرمات أيضاً عند الاضطرار وحكمه حكم التراحم، فيجب على المكلف تخييراً امتثال أحد النهيين إذا كانا في مرتبة واحدة فالحكم في جميع موارد التراحم بعد إحراز وجود المصلحة الفعلية في المتراحمين كما هو مناط التراحم على ما عرفت، إذ لو فرض عدم تعيين الإتيان ببعضها مع عدم الإتيان ببعضها الآخر لزم الاشتراط بشيء آخر غير القدرة وهو خلف وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده بقوله فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.

نعم فيما كان أحدهما أهم يتعين الإتيان به مطلقاً ولا يجوز الإتيان بغيره، كذلك لا من جهة تعلق النهي، بل من جهة عدم تعلق الطلب فيكون فاسداً إذا كان

من العبادات خلافاً لفقهاء عصره في كشفه ومن تبعه ممن قال بالترتب في المقام وفي مسألة الضد كما أشرنا إليه وإلى ما فيه في الجزء الثاني من التعليقة، هذا حاصل ما استفدناه من إفاداته في الكتاب ومجلس المذاكرة بتوضيح منا حسبما يساعده فهمي القاصر على تقدير كون الأمر بالعمل بالأخبار وغيرها من الأمارات من باب السببية والموضوعية، وأما حاصل ما أفاده في وجه فساد توهم التساقط على الطريقة ولو من جهة قيامها بالسبب الخاص المعبر عنه بالظن الخاص فهو إن مناط الحجية ووجوب العمل وإن كان مرتفعاً عن كلام المتعارضين، ولو كان الملحوظ في مقام الجعل هو الظن النوعي والكشف الغالي وغلبة المطابقة للواقع لا الظن الشخصي ضرورة ارتفاع المناط المذكور عنهما مع العلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع وامتناع قيامه بهما، أو بأحدهما المعين في الواقع، أو عندنا، أو بأحدهما المردد، أي بهذا المفهوم، إذ الصالح المتوهم من الوجوه المذكورة ليس إلا الثاني بتوهم جعل الحجّة ما طابق الواقع من الخبرين في نظر الشارع، وإن تردّد عندنا كما في موارد اشتباه الحجّة بما ليس بحجّة كالصحيح المردّد بين الخبرين وهو غير صالح جزماً، لاستحالة تعلّق الجعل ظاهراً وواقعاً بالعنوان المذكور بعد فرض امتناع جعل العلم ولزوم صلاحية العنوان المأخوذ في موضوع الحكم لتعلّق الحكم به مع العلم به تفصيلاً كما عرفته في الصحيح المردّد، إلا أن ارتفاعه إنّما هو بالنسبة إلى ما تعارضاً فيه لا بالنسبة إلى غيره فضلاً عما تعاضداً على إثباته، فبالنسبة إلى نفي الثالث لا مانع من الأخذ بهما لكونهما متعاضدين في الدلالة عليه ونتيجته كما ترى الرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما إن كان ولو على القول بالترجيح بالأصل الفاسد عندنا، لأن البحث فيما يقتضيه الأصل والقاعدة مع قطع النظر عما يقتضيه الدليل الوارد، ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده شيخنا في الكتاب من التقييد بقول إن لم نرجح بالأصل وإن لم يكن هناك أصل على طبق

أحدهما فيحكم بالتخير والأخذ بمفادهما، كما لو علم بعدم الثالث فهو تخيير عقلي بين الاحتمالين من سنخ التخير في دوران الأمر بين الوجوب والتحریم، فإن مسألتنا أعم من تلك المسألة من جهات وإن كانت تلك المسألة أعم من مسألتنا من جهة، فالنتيجة إذاً التوقف البرزخ بين التساقط عن رأس ويقول مطلق والحجية بالنسبة إلى مورد التعارض، كما هو الثابت على السببية المحضة على ما عرفت شرح القول فيه، فالعمل بالتساقط ساقط على كل وجه وقول.

فإن قلت: نفي الثالث على ما ذكرت إنما هو من باب اللزوم ودلالة كل من المتعارضين على ما ينافيه وليس مدلولاً مستقلاً لهما يراعى، مع انتفاء ما يلزمه، ومن المعلوم ضرورة قضاء التبعية واللزوم انتفاء اللازم، مع انتفاء الملزوم، فلا مناص من القول بالتساقط والرجوع إلى الأصل مطلقاً ولو كان هو التخير في المسألة الفرعية إذا فرض دوران الأمر بين المحذورين.

قلت: ما ذكر من كون الدلالة على نفي الثالث بالدلالة التبعية واللزوم مسلّم لا شبهة فيه، إلا أن الدلالة التبعية تابعة للدلالة الأصلية بحسب الوجود لا بحسب الاعتبار والحكم من جهتها بثبوت المدلول، ومن هنا يحكم بالمسألة الفرعية مما دلّ على المسألة الأصولية الاعتقادية، أو اللغوية على القول بعدم حجية خبر الواحد فيهما.

والحاصل: أن التفكيك بحسب الاعتبار ممّا لا غبار فيه أصلاً بعد فرض وجود الدلاتين على ما أسمعناك مراراً في بحث حجية أخبار الآحاد، كما أنه قد ينعكس الأمر ويؤخذ بالدلالة الأصلية ويطرح التبعية كالخبر الحاكي عن المسألة الفرعية المتفرعة على المسألة الكلامية مثل ما دلّ على نجاسة المجسمة.

فإن قلت: ما ذكر في المقام من التفكيك في الاعتبار بين الدلاتين ينافي ما تقرّر في باب الإجماع المركّب والتواتر الإجمالي من اعتبار كون نفي الثالث، أو

إثبات القدر المشترك مقصوداً مستقلاً للمجمعين والمخبرين، وعدم كفاية لزومهما للإفتاء بالخصوصيات والإخبار عنها على ما تقدّم تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليقة.

قلت: لا تنافي بين ما ذكرنا في المقام وما ذكر هناك أصلاً ضرورة توقّف تحقّق الإجماع والتواتر على وجود الفتوى والخبر ومجرّد اللزوم لا يوجب تحققهما، وليس ما ذكر في المقام مبنياً على تعدّد الخبر بالنسبة إلى الملزوم واللازم، بل على مجرّد الكشف والطريقة المطلقة بناء على ما أسمعناك في بحث حجّة الأخبار، بل مطلق الطرق الظنية من أنّ مقتضى دليل اعتبارها هو الأخذ بما لها من الكشف بقول مطلق وترتيب جميع ما يترتب من اللوازم الشرعية على تقدير العلم بثبوت مدلولها ولو بوسائل عديدة غير شرعية، ثم إنّ هذا الذي ذكرنا فيما لم يعلم بثبوت مدلول أحد المتعارضين، وإلا فلا حاجة إلى الكلفة المذكورة في نفي الثالث كما هو واضح.

ثمّ إنّ لو علم حال المتعارضين من حيث الموضوعية والطريقة وبني على أحدهما كان الحكم على كلّ وجه ما بنى عليه شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه وبين حكمه ولو جهل الحال من جهة الوجهين لم يكن إشكال في عدم التساقط أيضاً وبني من حيث الحكم على الطريقة، لأن نفي الثالث مدلول لهما على كلّ تقدير ورفع اليد عن الأصل المطابق لم يعلم جوازه للشك في حجّة المتعارضين بالنسبة إلى مدلولهما من جهة عدم العلم بالسببية، ومقتضى الأصل المقرّر في مطلق الشك في الحجّة الحكم بعدمها بالمعنى الذي عرفته غير مرّة وستعرفه أيضاً، وكذا البناء على التّخيير العذري فيما لم يكن هناك أصل على طبق أحدهما لا يجوز رفع اليد عنه لما عرفت، فإنه قسم من الأصل أيضاً.

ثمّ إنّ قدس سره بعد بيان لازم الوجهين بنى على الوجه الثاني نظراً إلى ظهور

أدلة حجية الأمارات، سيما الأخبار فيه وظهور ما ورد في علاج المتعارضين من الأخبار بالمرجحات المذكورة، سيما على القول بالتسرية والتعدي من المرجحات المنصوصة كما هو المشهور والمختار على ما ستقف عليه، بل يمكن دعوى نصوصية أخبار العلاج في ذلك مضافاً إلى الإجماع المدعى على وجوب الأخذ بأقرب الدليلين وأقواهما، ولا تعارض أخبار الترجيح بأخبار التخيير من حيث إن مقتضاها لازم السببية فيكشف عنها، إذ لو كان مبني حجة الأخبار على الطريقتين لوجب الحكم في هذه الأخبار بالتوقف والرجوع إلى الأصل عند فقد المرجح كما هو لازم الطريقتين.

أما أولاً: فلائه على السببية لا بد من أن يحكم بالتخيير من أول الأمر ضرورة منافات لزوم الترجيح بها مع السببية، إذ الترجيح عليها لا يجوز إلا بالأهمية على ما أسمعناك لا بالأقرينة.

وأما ثانياً: فلاحتمال كون مبني التخيير في المقام على التخيير العذري الذي بنينا عليه على الطريقتين، فلا يكشف عن السببية.

فإن قلت: أخبار التخيير ظاهرة في السببية من وجهين أحدهما أنها ظاهرة في كون المأخوذ والمستند المختار من المتعارضين فينافي الطريقتين والتخيير العذري الثابت في الاحتمالين ثانيهما أن مدلولها التخيير على كل تقدير، سواء كان هناك أصل على طبق أحدهما أولاً، وهو ينافي الطريقتين أيضاً فإن الثابت على الطريقتين على ما عرفت التخيير عند عدم أصل على طبق أحدهما لا مطلقاً.

فإن شئت قلت: إن العلاج بالتخيير ظاهر في التخيير بين الحجتين لا الاحتمالين، فيحمل العلاج بالترجيح الظاهر في الطريقتين على كون الرأجح أقوى مصلحة وأكدها في نظر الشارع فيكون أهم فينطبق على الموضوعية والسببية. قلت: لو أغمض عما ذكرنا من كون ما دل على الترجيح نصاً في الطريقتين،

سَيِّمًا بملاحظة التعليل الوارد فيها لم يكن إشكال في كونه أظهر وأقوى دلالة على الطَّرِيقَةِ، فلا بدَّ من رفع اليد عن ظهور ما دلَّ على التَّخْيِيرِ حملاً للظَّاهر على الأظهر، فلا بدَّ من أن يلتزم بكون هذا التَّخْيِيرِ العذري مقدِّماً في نظر الشَّارع على الأصل، وإلى ما ذكرنا أشار قدس سره بقوله، ثمَّ إنَّ حكم الشَّارع بالتَّخْيِيرِ في تلك الأخبار إلخ.

فالمراد من تعليل عدم الدَّلالة المستندة إلى التَّوهم المذكور بقوله لقوَّة احتمال كون التَّخْيِيرِ إلى آخره هي قوَّتُه بملاحظة مجموع أخبار العلاج بعد العلاج بينها بما عرفت لا بملاحظة نفس أخبار التَّخْيِيرِ، وإن كانت العبارة ربما تأبى عن ذلك، لأنَّ التَّرفي بقوله، بل الأخبار إلى آخره ربما يشهد بأنَّ المراد الاستشهاد بنفس أخبار التَّخْيِيرِ فتدبر.

هذا ما يستفاد ممَّا أفاده شيخنا العلَّامة لكنَّك خير بأنَّ احتمال السَّبَبَةِ وإدراج المقام في باب التَّراحم غير متطوِّق في باب التَّعارض حتَّى يقع البحث عن مقتضاه ويتمسَّك لنفيه بظهور أدلَّة حجِّية الأخبار، أو أخبار التَّرجيح حتَّى يعارض بظهور أخبار التَّخْيِيرِ ويقع من جهة العلاج بينهما في حيص ويص، لأنَّ السَّبَبَةَ المتوقَّعة إن لوحظت بالنَّسبة إلى الحكم الواقعي حتَّى ينطبق على التَّصويب الباطل عند الإمامية، كما ربما يتوهم من بعض كلمات شيخنا العلَّامة قدس سره مثل قوله المتقدِّم في مقام دفع توهم دلالة حكم الشَّارع بالتَّخْيِيرِ على السَّبَبَةِ لقوَّة احتمال أن يكون التَّخْيِيرِ حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التَّوقُّف لا حكماً واقعياً ناشئاً عن تراحم الواجبين، فيتوجَّه عليه مضافاً إلى بطلان التَّصويب عندنا بأنَّه كيف يتصور التراحم بين الخبر الدَّال على وجوب شيء والخبر الدَّال على حرمة مثلاً مع امتناع اشتغال الشَّيء الواحد على جهتي الوجوب والحرمة واجتماع الحكمين مع تضادِّهما ولو على القول بجواز اجتماع الأمر والنَّهي لانتفاء الحيثية التَّقييدية

المجوزة على القول بالجواز كما هو واضح، وقد عرفت أن التّخيير بين المتراحمين راجع إلى التّعين حقيقة.

فإن شئت قلت: إنّ عدم إمكان الاجتماع في مورد التّعارض ليس مستنداً إلى قصور المكلف، بل مستند إلى المتعارضين، فلا معنى للإحقاق المقام بالمتراحمين وإن لوحظت بالنسبة إلى الحكم الظّاهري، كما هو مقتضى قوله قدس سره هذا كلّهُ على تقدير أن يكون العمل بالخبرين من باب السّببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف إلى آخر ما أفاده، فيتوجّه عليها أن مرجع السّببية بهذا المعنى كما ترى إلى القول بحجية الأخبار من باب التّعبّد الشرعي كالأصول العمليّة فيلحقها حكم الأصول.

ومن المعلوم الذي قد سبق القول فيه منّا ومن شيخنا العلامة قدس سره في أجزاء الكتاب وأجزاء التّعليقة مراراً أنّه لا مقتضى للسّببية بالمعنى المذكور مع العلم الإجمالي بالمخالفة للواقع لشيء من المتعارضين، فلا معنى للتّخيير الذي عرفته في المتراحمين، كما أنّه لا معنى للتّخيير بين الأصلين المتعارضين فيما يفرض تعارضهما على ما أسمعناك في تحقيق محلّ التّعارض.

فإن شئت قلت: إنّ كلّ حكم ثبت لموضوع، سواء فرض واقعياً، أو ظاهرياً من لوازم الموضوع ومقتضياته في ظاهر القضية وإنّما الكلام في تحقّق موضوع الدّليل والأصل مع العلم بالخلاف، فلا فرق بين السّببية والطّريقيّة من هذه الجهة وهذا بخلاف التّزاحم في الواجبات الواقعيّة المستند إلى قصور المكلف، فإنّه لا يفرض هناك تعارض بين الواجبين وعلم بمخالفة أحدهما للواقع هذا بعض الكلام فيما يتوجّه على السّببية، مضافاً إلى أن الالتزام بثبوت الحكمين ولو ظاهراً لشيء واحد ولو من جهتين تقيديّتين، فضلاً عن تعليليتين كما في المقام موجب لاجتماع الضّدين وهو محال، ولا ينافي ذلك ما عرفت من جواز اجتماع النقيضين بحسب

الحكم الظاهري فضلاً عن الضدين، لأن الاجتماع هناك بمعنى آخر وهو الحكم ببعض أحكام وجود الشيء في مرحلة الظاهر والحكم ببعض أحكام عدمه كذلك، وهذا هو المراد بالتفكيك الذي عرفته، وأين هذا من اجتماع الحكيم المبحوث عنه في المقام، كيف ولو لا ذلك خرج الفرض عن التعارض كما هو ظاهر، وأما ما أفاده على الطريقة التي بنى عليها وفقاً للمشهور في عنوان حجية الأخبار وغيرها من الأمارات، فيتوجه عليه بعد تسليم عدم انفكاك التعارض عن العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع وتسليم قدحه في الطريقة ولو بمعنى الظن النوعي، وإلا فقد يمنع عنه لاحتمال صدق المتعارضين وصدورهما من الشارع غاية ما هناك ثبوت العلم الإجمالي باختلال جهة من جهات أحد المتعارضين من الصدور، أو وجهه، أو الدلالة، اللهم إلا أن يقال بكفاية ذلك في القدر أيضاً فإنه من الشبهة المحصورة مع الابتلاء بجميع أطرافها إن حكم الشارع بالترجيح، فضلاً عن التخيير بنا في ما ذكر من الطريقة، فإن لازمها سقوط المتعارضين عن الحجية، فلا يفرض ترجيح ولا تخير بين الحجتين كما هو ظاهر الأخبار، فلا بد من الالتزام بأحد شيئين على الطريقة أحدهما رجوع حكم الشارع بالترجيح والتخير إلى حكمه الابتدائي التأسيسي لحجية أحد المتعارضين تعيناً، أو تخييراً مع سقوطهما عن الحجية بالنظر إلى دليل الحجية نظراً إلى عدم قابليته لشمول مورد التعارض، فحكم الشارع بلزوم الأخذ بالراجع مثل حكمه بلزوم الأخذ بخبر العادل، فلا يحتاج إلى جعل التخير حكماً عذرياً كالتخير بين الاحتمالين حتى يتوجه إشكال رفع اليد عن الأصل المطابق لأحدهما على ما عرفت.

ثانيهما: منع بطلان الطريقة النوعية في مورد التعارض وكون تعين الأخذ بالراجع من جهة قوة مناط الحجية فيه بعد عدم إمكان الأخذ بهما لمكان التعارض، فيكون التخير إذاً على طبق القاعدة كما في المتزاحمين والوجه الأول

وإن كان خلاف ظاهر أخبار العلاج، إلا أنه لا مناص عنه بعد بطلان الوجه الثاني ويظهر الثمرة بين الوجهين في تعارض غير الأخبار كما ستعرفه.

وحاصل ما ذكرنا: أن باب التراجع يفاير باب التعارض ولا دخل لأحدهما بالآخر أصلاً، فإن الأول إنما يتحقق ويفرض بعد الفراغ عن ثبوت حكمين لموضوعين ولو بالضرورة من اللذين بحيث لا إشكال في أصل ثبوتهما، ثم اتفق ابتلاء المكلف بهما وصيرورتهما واقعة له بحيث لا يقدر على الجمع بينهما وامتثالهما بجهة من الجهات فيحكم في حق المكلف بالتعيين، أو التخيير كل في مورد على ما عرفت، وهو قد يكون في الواجبات، وقد يكون في المحرمات، وقد يكون في المختلفات، والمثال لكل واحد كثير، والثاني إنما يفرض فيما ورد هناك دليلان مختلفي المفاد على ثبوت الحكم لموضوع واحد بحيث لا يمكن ثبوت مقتضاهما من جهة التنافي والتعارض، وعدم إمكان قيام مدلولهما بالموضوع من غير مدخلية لعجز المكلف وقصوره، ولأجل ذلك أبطلوا القول بالتصويب بوقوع التعارض بين الأمارات والأدلة، فإن مبناه على عدم تصور التراجع بين المتعارضين، وإلا كان ما ذكره في غير محله، كما لا يخفى، هذا وقد أشرنا في مطاوي ما ذكرنا إلى تحقيق ذلك، فالكلام في باب التعارض إنما هو في أصل ثبوت أحد الحكمين بعد الفراغ عن عدم إمكان ثبوتهما وشتان بينهما، فكيف يمكن اندراج أحدهما في الآخر واقتباس حكمه منه والحال هذه، ولا يختلف الحكم المذكور كما هو ظاهر من جهة الأقوال في وجه حجة الأخبار، بل يجري على القول بالتصويب أيضاً، ومن هنا ذكرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي في قبال من أدرج المسألة في باب التعارض مع قوله بجواز الاجتماع كالمحقق القمي قدس سره قائلًا: بأنه على تقدير تسليم المنع لا نسلم تعيين التصرف في ظهور الأمر لم لا يتصرف في ظهور النهي بأن المسألة لا تعلق لها بمسألة التعارض، إذ لا

شك في حرمة الغصب ووجوب الصلاة، وعلى تقدير التسليم يتعين التصرف في الأمر، فإن الوجوب التخييري لا يقاوم الحرمة التعيينية التي هي مفاد النهي من حيث إن دلالة الأمر بالإطلاق ودلالة النهي بالعموم فهو أظهر.

ثم إن لبعض فضلاء معاصرنا كلاماً متعلقاً بالمقام فيما أملاه في المسألة في تعارض الأصلين لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما فيه، قال رحمه الله بعد جملة كلام له في الفرق بين الأدلة والأصول: وإن مقتضى الأصل في الأول التوقف وفي الثاني التساقط ما هذا لفظه.

فإن قلت: إذا ثبت التوقف والتخير على الطريقتين والسببية فهذا يقتضي البناء على التخير في الأصلين المتعارضين، لأن الأصل ليس طريقاً إلى الواقع ومراً له، بل مرجعه إلى الحكم التبعدي للشك من حيث كونه شاكاً فينبغي أن يكون حالها كحال الأسباب والواجبات النفسية في الحكم بالتخير.

قلت: أولاً: لقائل أن يقول بأن الأصول أيضاً معتبرة من حيث كونها طرقاً إلى الواقع بناء على علم الشارع بمطابقة الأصل المبني عليه العمل للواقع غالباً كعلمه بغلبة مطابقة الظنون النوعية للواقع فيأتي هنا ما ذكرنا هناك.

وثانياً: أن العبرة في الحكم بالتخير بعد البناء على خروج المتعارضين عن تحت الدليل مطلقاً في الأسباب والطرق حسبما يتيه باستقلال العقل، أو قيام الإجماع على وجود مقتضى الامتثال في كل منهما بحيث لو تمكّن المكلف منه لوجب والعقل إنما يستقلّ بذلك في الأسباب والأحكام الواقعية النفسية، وأما ما عداها من الأحكام الظاهرية العذرية، فلا استقلال فيها بوجود المقتضي عند التعارض وما قام الإجماع أيضاً على ذلك، فإذا لم يحكم العقل بوجود المقتضي في كل منهما، والمفروض عدم شمول الخطاب لهما معاً للتناهي والتعارض، فالمرجع هو الأصل القاضي بعدم الاعتبار، سواء كان ذلك الحكم الظاهري من

الطرق، أو الأصول انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بتطرق المناقشة إلى ما ذكره، فإن ما ذكره أولاً في الجواب عن السؤال يتوجه عليه: أولاً: بأنه ينافي عنوان الأصل المقابل للدليل وخروج عن الفرض ضرورة أن الأصل الملحوظ في اعتباره في نظر الشارع غلبة مطابقته للواقع يكون من الأدلة على ما عرفت مراراً واعترف به الفاضل المعاصر أيضاً في مواضع من كلماته، ومن هنا ذكرنا أن عد الاستصحاب من الأصول إنما هو على القول به من باب التَّعَبُّد لا الظَّن، وإلا خرج عن الأصول ولو على القول بإناطته بالظَّن النوعي.

نعم مجرد إفادة الظَّن من دون ملاحظة الشارع له لا يوجب الخروج عن عنوان الأصل على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة وصرح به شيخنا العلامة قدس سره في مواضع من الكتاب.

وثانياً: بعدم إمكان ما ذكره بالنسبة إلى بعض الأصول كأصالة التَّخْيِير عند دوران الأمر بين المحذورين.

وثالثاً: بمناقضاته للواقع على تقدير الإمكان، فإن بعض الأصول يعلم بمخالفته للواقع كثيراً كأصالة الطَّهَّارَةِ في الشُّبُهَاتِ الموضوعية، وكذا أصالة الحَلِيَّةِ ونحوهما، إلا أن يقال بأن المفروض في كلامه خصوص الأصول الحكمية فتأمل. هذا بعض الكلام فيما ذكره أولاً.

وأما ما ذكره ثانياً فيتوجه عليه: بأن الفرق بين تعارض الأصول والأدلة وإن كان ثابتاً عندنا بما عرفت شرح القول فيه في أول التعليقة وإن مقتضى القاعدة في تعارض الأدلة التَّوَقُّفُ وفي تعارض الأصول لو اتَّفَقَ التَّسَاقُطُ نظراً إلى عدم دلالة التزامية معتبرة للأصل وإن باب التَّعَارُضِ لا يجمع باب التَّزَاحُمِ، إلا أن الوجه في التَّخْيِيرِ في التَّزَاحُمِ فيما يفرض ليس مجرد إحراز المصلحة لكل من المتزاحمين،

وحكم العقل بوجوب الامتثال إحراز للمصلحة المقترضة للتكليف، مع أنتفاء التكليف، بل شمول الخطاب والتكليف لهما على نحو شموله لصورة عدم التزاحم بحسب الحقيقة وإن عبّر عن صورة التزاحم بالتخيير حسبما عرفت شرح القول فيه، كما عبّر عن الواجب المشروط بالمطلق عند وجود الشرط مع عدم إمكان اختلاف الحقيقة، وعن الواجب المخير بالمعيّن عند تعذر أحد الفردين مع عدم اختلاف الحقيقة على ما عرفت سابقاً.

ثم إن مقتضى كلمات شيخنا العلامة قدس سره وإن كان ظاهراً في ابتداء النظر في كون التخيير عنده في المتزاحمين في حكم العقل بوجوب الامتثال، إلا أن المستفاد منه بعد التأمل وتعميق النظر، سيّما بملاحظة كلماته الأخر ما عرفت شرح القول فيه، هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل الأولي في تعارض الدليلين من غير فرق بين الأخبار وغيرها كعدم الفرق بين وجود مزية لأحد المتعارضين على صاحبه وعدمه، ومرجهه إلى التساقط في الجملة والأخذ بهما كذلك.

وأما الكلام فيما يقتضيه الدليل الوارد وهو المقام الثاني فيقع أولاً: في تعادل المتعارضين من الأخبار، ثم يتبعه الكلام في تعادل المتعارضين من سائر الأمارات، أو منها ومن غيرها فنقول المشهور فتوى وعملاً هو التخيير بين المتعارضين بحسب الدليل الوارد ولو فيما أمكن التوقف والاحتياط، أو كان أحدهما موافقاً للاحتياط، بل في المعالم أنه لا يعلم خلاف فيه كما صرح به بعض وهو المشهور بين أهل الخلاف أيضاً، فلعل المراد من نفي الخلاف نفيه بين المجتهدين فما عن المنية من نسبة القول بالتخيير إلى الجبائين خاصة كما ترى، وعن الأخباريين كما في المفاتيح وغيره التوقف وعن الأسترآبادي التفصيل بين حق الله فالتخيير وحق الناس فالتوقف، ونسبه إلى الشيخ في الوسائل أيضاً، وعن الشيخ ابن أبي جمهور التفصيل بين ما لا بدّ فيه من العمل فالتخيير وبين غيره فالتوقف، وعن بعض

التفصيل بين المحذورين فالتخير وبين غيره فالتوقف وهو راجع كما ترى إلى القول بالتوقف مطلقاً، فإن القائل به لا يقول به إلا فيما أمكن الاحتياط، فإنه راجع إلى الاحتياط حقيقة، اللهم إلا أن يكون المراد منه التوقف في الفتوى كما قيل وعليه لا بد من أن يجعل القول بالاحتياط قولاً آخرًا في المسألة.

ثم إن جريان الأقوال المذكورة على القول بالظن الخاص مما لا شبهة فيه، وأما على القول بالظن المطلق فقد صرح بجريانها على هذا القول في القوانين والفصول، وهو كما ترى في كمال الوجاهة في ظاهر النظر على القول بحجية الظن بالطريق وإن قيل بحجتيته في الفروع أيضاً.

نعم على القول بالتخصيص بالفروع مع كون النتيجة الظن الشخصي لا يجري الأقوال المذكورة، لأن التخير بين المتعارضين فرع التعارض وحجية المتعارضين وهو غير معقول على هذا القول على ما عرفت توضيحه في أول التعليقة.

وقال الفاضل المعاصر بعد الحكم بابتناء الأقوال على الظن الخاص ونفي الوجه لما ذكره في القوانين والفصول من حيث ارتفاع الظن منهما بالتعارض فيتعين الرجوع إلى الأصل في المسألة ما هذا لفظه.

«نعم بناء على مذاق صاحب القوانين قدس سره من عدم وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي بالتكليف وإعمال الأصل إلى أن يلزم المخالفة القطعية يتجه القول بالتخير، لأن المتعارضين يفيدان الظن بنفي الثالث فيجب العمل به والبناء عليه عملاً بالظن المطلق، ولكن الظن لا يزيد على العلم في مقتضاه فكما لا يجب الاحتياط مع العلم، بل له التخير في اختيار أحدهما فكذلك مع الظن، وهذا مع كون كل منهما مخالفاً للأصل ولو كان أحدهما موافقاً للأصل فالتخير أوضح فيستفي المؤاخذه على الآخر حيث نقول بوجوب الاحتياط، فكيف يقول قضبة دليل الانسداد التخير حتى جعله مؤيداً لما استدل به عليه من الأخبار» انتهى

كلامه رفع مقامه وهو كما ترى، حيث إن نفي الثالث بالظن حتى في مخالفتي الأصل لا يوجب التخيير بين الخبرين بمعنى البناء على حجة المتعارضين تخييراً فضلاً عما وافق أحدهما الأصل الذي جعل التخيير فيه أولاً، لأن عدم وجوب الاحتياط لا يقتضي التخيير بين الخبرين بالمعنى المبحوث عنه.

نعم لو كان المراد من التخيير مجرد البناء على مفاد أحد الخبرين من دون استناد إليه استقام الحكم بالتخيير في مخالفتي الأصل خاصة، لكنه خلاف مفاد الأخبار والأقوال هذا ما يقتضيه النظر الجلي والذي يقتضيه النظر الدقيق على تقدير الاستناد في التخيير إلى الأخبار تطرق المناقشة إلى ما ذكرنا من التعميم في الجملة على القول بالظن المطلق، لأن مفاد أخبار العلاج ترجيحاً وتخييراً إثبات الحكم لخصوص الأخبار من حيث كونها حجة في نظر الشارع، ومن هنا جعلت دليلاً على حجة الأخبار من حيث الخصوص.

نعم على القول بعدم حجة أخبار العلاج من حيث الخصوص وابتناء حجيتها على الظن المطلق استقام الحكم بالتخيير كالترجيح لأجلها بناء على تعميم نتيجة دليل الانسداد للمسألة الأصولية فيصير حال أخبار العلاج حينئذ حال المتعارضين، بل الاستناد إليها لا معنى له إلا على هذا القول، كما لا يخفى.

ثم إن العمدية في وجوه الأقوال ومستنداتها غير القول بالتساقط المحكي عن غير واحد مستنداً إلى ما عرفت من الأصل لعدم شمول دليل الحجة للمتعارضين الأخبار الواردة في العلاج، أو مطلقاً، فنذكر أولاً ما يدل على التخيير، ثم نشير إلى مدرك سائر الأقوال فنقول:

إن ما دل على التخيير على ضربين:

أحدهما: ما دل عليه بعنوان الإطلاق مثل ما في رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين منافيين، فلا نعلم

أَيُّهُمَا الْحَقُّ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ.
وَمِثْلُ مَا عَنِ الْكَافِي فِي الْمَوْثِقِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ
رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي خَبَرٍ أَمَرَ كِلَاهُمَا بِرُيُوبِهِ أَحَدُهُمَا بِأَمْرِهِ
وَالْآخَرُ بِنَهَاهُ كَيْفَ بَصْنَعٍ، قَالَ: يَرْجُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى
يَلْقَاهُ، ثُمَّ قَالَ: فِيهِ. وَفِي رِوَايَةٍ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ.

وَمِثْلُ مَا فِي الْإِحْتِجَاجِ فِي مَكَاتِبَةِ الْحَمِيرِيِّ الْمَعْرُوفَةِ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَجَّلَ
اللَّهُ فَرْجَهُ بَعْدَ ذِكْرِ السُّؤَالِ عَنِ التَّكْبِيرِ بَعْدَ الْقِيَامِ عَنِ التَّشْهَدِ الْأَوَّلِ وَاخْتِلَافِ
الْأَصْحَابِ فِي ذَلِكَ الْجَوَابِ فِي ذَلِكَ حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا، فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةِ
إِلَى أُخْرَى فَعَلِيهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الْحَدِيثُ الْآخَرُ، فَإِنَّهُ رَوَى إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ
الثَّانِيَةِ وَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقَعُودِ تَكْبِيرٌ وَالتَّشْهَدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي
هَذَا الْمَجْرَى، وَبِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْجُزْءِ
الثَّانِي مِنَ التَّعْلِيقَةِ مَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِشْكَالِ وَدَفَعَهُ فَرَاغَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

ثَانِيَهُمَا: مَا دَلَّ عَلَيْهِ بِعَنْوَانِ التَّقْيِيدِ مِثْلُ مَا فِي ذَيْلِ مَرْفُوعَةِ زُرَّارَةَ وَسَيَمَّرَ عَلَيْكَ
فِي بَابِ التَّرْجِيحِ، فَإِنَّهُ خَصَّ التَّخْيِيرَ بِمَا لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُوَافِقًا لِلْإِحْتِيَاطِ وَمِثْلُ مَا
فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ
وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَرْدَ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ خَصَّ التَّخْيِيرَ بِزَمَانِ عَدَمِ
لِقَاءِ الْقَائِمِ عَجَّلَ اللَّهُ فَرْجَهُ وَهُوَ زَمَانُ غَيْبَتِهِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ، أَوْ مُطْلَقِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ عَلَى أَوْعَافِ الْوُجْهِينِ وَالْإِحْتِمَالَيْنِ، لِأَنَّ جَمِيعَ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَائِمُونَ
بِالْحَقِّ.

وَمِثْلُ مَا فِي الْعِيُونِ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي حَدِيثٍ
طَوِيلٍ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرَضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ
فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا، أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي

الكتاب فأعرضوهما على بيان رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام، أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى النبي صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السنة نهى إعافه وكراهة وكان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث هذا ما وقفت عليه من الأخبار الدالة على التخيير.

ومقتضى العلاج بعد حمل الطائفتين على صورة فقد المرجحات المنصوصة الخاصة، أو مطلق الترجيح على ما ستقف عليه من القولين أما بالتخصيص، أو التقييد، أو بحملهما على فرض الراوي تعادل الخبرين على الوجهين اللذين ستقف عليهما وإن كان الوجه الثاني نظراً إلى ورودهما في مقام العمل، هذا مضافاً إلى التخصيص في بعضها بتأخر مرتبة التخيير عن الترجيح وإن أمكن حمل الطائفة الأولى على الثانية في بادي النظر فيؤخذ بمجمع القيود فيحمل جميعها عليه، إلا أن المتعين بعد التأمل إبقاء المطلقات على حالها، فإن المرفوعة مضافاً إلى ضعفها معارضة بالنصوصية والتباين لرواية الحميري لو رודה مورد موافقة أحد الخبرين للاحتياط، فلا بد من حمل الأمر في المرفوعة على الاستحباب وإن كان خلاف الظاهر لفظاً وسياًقاً لما عرفت من ورود المكاتبة في مورد موافقة أحد الخبرين للاحتياط، ورواية الإحتجاج ظاهرة بعد التأمل فيما لا ينافي الأخبار المطلقة، فإنها ظاهرة في أن الحكم في زمان الفرج الأعظم على نسق آخر من حيث ارتفاع الحكم الظاهري المبني على التحير، ومن هنا ورد أنه عليه السلام يحكم بالواقع ويبطون القرآن فحال التخيير حال الترجيح من حيث الاختصاص بزمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وغيبة الحجة عجل الله فرجه، وهذا المقدار

من التقييد مما لا بد منه بالنظر إلى الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب والتعبير بالقائم لا يخلو عن إشارة إلى هذا المعنى وجعل المراد الاحتمال الثاني ينفيه أخبار العلاج ترجيحاً وتخييراً، إذ حملها على صورة عدم التمكن من الوصول إلى خدمتهم صلوات الله عليهم كما ترى، بل بعضها، بل كلها ورد في زمان التمكن من الوصول.

نعم التحديد بعدم وضوح الحق والعلم به مما لا بد منه، فإنه قيد لجميع الأحكام الظاهرية من غير فرق بين مفاد الأصول والأدلة الظنية، وعليه يحمل ما في الكافي ورواية العيون مما لم يلتزم به أحد، فتعين الأخذ بالمطلقات ولا يقاومها ما دل على التوقف والإرجاء والاحتياط، فإن ما ورد منه في مطلق الشبهة قد عرفت حاله في الجزء الثاني من التعليقة مضافاً إلى اختصاص أخبار التخيير، بل حكومتها عليه إن لم نقل بورودها عليه من حيث اختصاصه بمورد الشبهة وعدم وجود الدليل الزائل حكماً، أو حقيقة بأخبار التخيير الدالة على حجية أحد المتعارضين كأخبار الترجيح من غير فرق بينهما وما ورد في المتعارضين كالمقبولة ونحوها، فلا مناص من حمل الطلب فيه على ما يحمل عليه الأخبار العامة، فإنه وإن كان مختصاً بصورة التمكن من إزالة الشبهة وأخبار التخيير أعم منها، إلا أن تخصيصها بصورة عدم التمكن واليأس عن الوصول مما لا يتحمله لورودها في حق المتمكنين فهذا التخصيص أشبه شيء بإخراج المورد عن العموم، فهذا الحمل وإن كان خلاف الظاهر لفظاً وسياقاً أيضاً من حيث ورود الأمر بالتوقف فيه مساق الأمر بالترجيح المحمول على الوجوب عند المشهور، إلا أنه متعين بالملاحظة المذكورة وإليه يرجع ما عن المجلسي رحمه الله من حمل أخبار التوقف على الاستجاب وأخبار التخيير على الجواز، ثم إن هنا جمعين آخرين:

أحدهما: ما في الكتاب وغيره من كتب المتأخرين من حمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكن من إزالة الشبهة نظراً إلى اختصاص المقبولة وغيرها

بصورة التمكن، وقد عرفت ضعفه وإن هذا الجمع ممّا لا يتحمّله أخبار التّخيير.

ثانيهما: ما ذكره غير واحد أيضاً من حمل التّوقّف فيها على التّوقّف من حيث الإفتاء بالحكم الواقعي لا التّوقّف من حيث الحكم الظّاهري والعمل بأحد الخبرين في مقام الحيرة والجهالة، ويتوجّه عليه أنّ المقبولة وأشباهها نصّ في ترك العمل بالخبرين من حيث عدم وجود التّرجيح لأحدهما، فالمراد من المقبولة ونحوها اختصاص الحجية والعمل بصورة وجود المرجّح هذا، مع أن العامل بأحد الخبرين يفتي بمضمونه كالعامل بأحدهما من جهة التّرجيح من غير فرق بينهما، إذ ليس التّخيير في المسألة الأصولية كالتّخيير في المسألة الفرعية وسائر الأصول.

وبالجملة: هذا الجمع أيضاً لا يساعده الأخبار مضافاً إلى ما عرفت في الجزء الثاني من التعليقة من أن لازم التّوقّف الاحتياط بحسب العمل فيما أمكن. نعم ظاهر المقبولة ونحوها ترك العمل بالخبرين والإرجاء إلى السؤال، لكنه محمول على ما عرفت من رجحان ذلك لا لزومه.

ثمّ إنّ هنا جمعاً رابعاً وهو: حمل أخبار التّخيير على ما لا يمكن فيه الاحتياط كدوران الأمر بين المحذورين وما دلّ على التّوقّف على صورة إمكان الاحتياط من حيث كونه نصّاً فيها ذكره غير واحد وهو ضعيف، لورود بعض أخبار التّخيير فيما أمكن فيه الاحتياط كضعف حمل أخبار التّوقّف على حقوق الناس وأخبار التّخيير على حقوق الله، كما عن الأسترآبادي في الفوائد المدنية وغيره من جهة توهم ورود المقبولة في حقوق الناس، أو حملها على ما لا يضطرّ إلى العمل وحمل أخبار التّخيير على ما يضطرّ إلى العمل كما عن ابن أبي جمهور لإبائه الأخبار عن الجمعين، مضافاً إلى منافاة الأخير لمورد بعض أخبار التّخيير.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّ ما ينبغي سلوكه في الجمع بين الأخبار الواردة في الباب وعدم صلاحية أخبار التّوقّف لمعارضة أخبار التّخيير، كما أنّه تبين منه وجوه سائر

الأقوال في المسألة فإنها مبنية على وجوه الجمع بينها بما عرفت الإشارة إليها، فلا حاجة إلى ذكر كل واحد ورده، وفي الفصول بعد اختيار أحد الوجهين الأولين المزيّفين عندنا في الجمع بين الأخبار رجّح أخبار التّخيير على تقدير التّكافؤ بالشّهرة من جهة أخبار العلاج حيث قال: ولو سلّم تكافؤهما من حيث الدلالة، فلا ريب أن أخبار التّخيير معتضدة بالشّهرة فيتعيّن بالتّرجيح كما نطقت به الأخبار المذكورة، مضافاً إلى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك انتهى كلامه رفع مقامه. وفيه: ما سيجيء من الكلام في جواز علاج تعارض أخبار العلاج بأنفسها فيما لم يرجع إلى التّرجيح من حيث الدلالة، مضافاً إلى ما سيجيء من كون المراد من الشّهرة في الأخبار الشّهرة من حيث الرّواية لا الفتوى، وأما التمسك بقاعدة الانسداد في المقام الكلام فيه أيضاً هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الدليل في تعادل الخبرين، وأما تعادل غيرهما، سواء كانا قطعيتين من حيث الصدور بحيث ينحصر التصرّف في دلالتهم وظنّين، أو مختلفين، أو كان أحدهما خبراً والآخر غيره، فحاصل القول فيه أن حكمه بحسب الأصل الأولي حكم تعادل الخبرين، وأما حكمه بحسب الدليل الوارد فقد اختلفت فيه كلماتهم فمن غير واحد موافقة شيخنا العلامة قدس سره في الحكم بمخالفته له وعدم ثبوت التّخيير فيه، وعن جماعة منهم ثاني الشّهيدين قدس سره وصاحب الوافية موافقته له فحكم تعارض غير الأخبار ترجيحاً وتخييراً حكم تعارض الأخبار عندهم، سيّما في تعارض إجماعي المنقول، فإنه ملحق عند القائلين بحجّيته من حيث الخصوص بنقل الخبر في حكم التّعارض، كما هو المصرّح به في كلماتهم على ما أسمعناك في محلّه.

والحقّ ما اختاره شيخنا من عدم إلحاق تعادل غير الأخبار بتعادلها حتّى في تعادل إجماعي المنقول، بل تعادل نقل الخبر والإجماع فضلاً عن تعادل سائر الأمارات ضرورة كون الموضوع في الأسئلة والأجوبة فيما دلّ على التّخيير تعارض

الرّوايات والأحاديث والأخبار الحسّية المروية عنهم في بيان الأحكام ولا عموم لها لفظاً لغيره جزماً، وتنقيح المناط على وجه القطع بدعوى كون الموضوع حقيقة تعارض الحجتين ولو كانا من مقولة الظواهر، أو تعارض الثقلين وإن لم يصدق عليهما، أو على أحدهما الحديث والرّواية مع صدق مطلق النّيا والخبر كما في نقل الإجماع، سيّما على طريقة الدّخول فممنوع وعلى وجه الظّن قياس لا نقول به، ومنه يظهر فساد توهم شمول الأخبار لتعارض نقلي الإجماع من كون الموضوع فيها تعارض الأخبار وصدق النّيا والخبر على نقل الإجماع يقينيّ فيشمّله الأخبار، فإن مجرد صدق الخبر لا يجدي مع كون الموضوع الخبر الخاصّ المعهود عند الرّواة.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ ما تسالم عليه القائلون بحجّية نقل الإجماع من لحوق تمام أحكام الخبر له من حيث كونه من أفراد لا وجه له، وأشكل من ذلك كلّهُ إلحاق القطعيّين من حيث الصّدور ولو كانا من الأخبار، لأن مصبّ العلاج بالتّخير ومفاده هو الحكم بصّدور أحد المتعارضين دون الآخر تخيراً، وهذا المعنى كيف يتصوّر في القطعيّين، فإذا حكم من جهة التّعارض بإجمال الآيتين، أو السّنتين من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظّاهر من أحدهما، فكيف يحكم بحجّية أحدهما مخيراً، بل التّحقيق على ما عرفت الإشارة إليه وستعرفه عدم شمول أخبار العلاج للقطعيّين من الأخبار فضلاً عن غيرها وإن تصوّر التّرجيح من غير جهة الصّدور في القطعيّين في الجملة، لأن مصبّ أخبار العلاج في تعارض الأخبار الظنّيّة، فلا يشمل غير الظنّيّة، كما لا يشمل تعارض غير الأخبار.

نعم لو كان هناك دليل على التّرجيح في غيرها يحكم به كالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين وغيره ممّا ستقف عليه هذا بعض الكلام في تعادل غير الأخبار من الأدلّة والأمارات القائمة على الحكم

الشَّرعي بالمعنى الأعمّ من الماهيات الشرعية، وأما تعادل الأمارات القائمة على الموضوعات، سواء كانت من مقولة الخبر، أو غيره، فإن قامت على الموضوعات اللغوية كتعادل قولِي اللغوي فيما فرض اعتبارهما وتعارضهما، وإلا فأكثر موارد الاختلاف لا يرجع إلى التعارض حقيقة بعد ثبوت الاشتراك في اللغة ووقوعه، لأنه إما من قبيل الإثبات والنفي الراجع إلى لا ندري، أو من قبيل الإثباتين الراجعين إلى الاشتراك وعدم التعارض حقيقة كالإثبات والنفي، فلا يحكم بالتخيير فيه لما عرفت من خروجه عن مورد أخبار التخيير ودعوى التقيح فيه أو هن، وإن قيل بثبوت التخيير فيه أيضاً وإن قامت على الموضوعات الرجالية فيما لو فرض تعارضها، وإلا فيخرج عن موضوع البحث كما في أكثر موارد الاختلاف في الجرح والتعديل الراجع إلى أدري ولا أدري، فلا يحكم بالتخيير فيه أيضاً لما عرفت وإن كان لها تعلق بالحكم الشرعي من حيث كونها في طريقه كسابقتهما، ومن هنا نفى شيخنا العلامة قدس سره التخيير في المسألتين بقوله: (ثم إن التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام) إلى آخر ما أفاده وإن قامت على الموضوعات الخارجية الصرفة كالقبلة والوقت والهلال ونحوها فيما تعارضت حقيقة فأولى بعدم الإلحاق، ولم يعهد من القائلين بالإلحاق مطلق الأمارات الحكمية بالأخبار بالإلحاق الأمارات الموضوعية بها حتى فيما لو كانت من قبيل الخبر والشهادة هذا كله في حق المجتهد، أو الأعمّ منه ومن العامي في الموضوعات الصرفة من جهة اعتبار الأمارات والأصول فيها للعامي أيضاً.

وأما تعادل المفتين المختلفين في المسألة، فلا إشكال في انعقاد الإجماع على تخيير العامي في الرجوع إليهما وإن لم يدلّ عليه أخبار الباب، وأما إذا تعادل الناقلان عن مجتهد فيما إذا رجع اختلافهما إلى التعارض، وإلا فقد لا يكون بينهما تعارض من حيث جعل أحدهما رجوعاً كاختلاف الفتوى فهل يحكم بالتخيير أم

لا وجهان، أوجههما الثاني لعدم الدليل بعد كون التخيير الراجع إلى حجة أحد المتعارضين على خلاف الأصل، وقد يوجه الأول بعموم المنزلة في دليل النيابة، فإنه كما يحكم بالتخيير فيما تعادل النقل المختلف عن المنوب عنه، كذلك يحكم به فيما تعادل النقلان المختلفان عن النائب ذكره بعض أفاضل معاصرينا، وفيه ما لا يخفى من الضعف، هذا بعض الكلام فيما يتعلق بحكم التعادل ولو لم نقل بالترجيح في غير تعارض الأخبار فيدخل مورد وجود المزية في التعادل حكماً، بل موضوعاً فيعامل معه معاملة عدمه، هذا وقد يستظهر من الاستدراك الذي ذكره شيخنا قدس سره في الكتاب عقيب نفي التخيير في تعادل أقوال أهل اللغة فيما اجتمع شرائط الحجية وأهل الرجال والحكم بالتوقف والرجوع إلى الأصل بقوله، إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات إلخ التفكيك بين حكم صورتى وجود المزية وعدمه، وسنوقفك على ما هو الحق والصواب في باب الترجيح وإن كان مقتضى الأصل فيما لم يقرم هناك دليل على الترجيح إجراء حكم التعادل فافهم.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه قال العلامة قدس سره في محكي التهذيب وغيره في غيره: بل نسب إلى الأكثر، بل إلى المشهور إذا اتفق تعادل الخبرين للمجتهد يفتي بما اختاره ولا يفتي بالتخيير للعامة، وكذا إذا اتفق التعادل للقاضي في الشبهة الحكمية، أو في طريق فصل الخصومة الراجع إلى الحكم الشرعي حقيقة يقتضي بما اختاره ولا يجوز له تخيير المتخاصمين، هذا ما حكى عنه وعن غيره.

أمّا ما أفاده بالنسبة إلى القاضي فمما لا إشكال، بل لا خلاف فيه، بل لا يعقل الخلاف، لأن تخيير المتخاصمين نقض لغرض تشريع القضاء وفصل الخصومة بين الناس، لأن كلا من المتداعيين يختار ما ينفعه ويطلق دعواه، فإذا وقع النزاع

في منجزات المريض، أو الحبة، أو مقدارها مثلاً وتعادلت الأخبار الواردة في هذه في نظر المجتهد المرجع للمتداعين وفوض حكمه باختيارهما، فكل يختار ما يطابق دعواه فيبقى الخصومة بحالها وهو من هذه الجهة نظير تخيير المجتهد في عمل نفسه، فإنه بعد مشروعية التخيير والفراغ عن ثبوته في الشرع كان ثبوته في حقه متيقناً من دليل الثبوت، فلا يعقل الإنكار لكون عدمه خلفاً حقيقة، ومن هنا قد يناقش فيما أفاده شيخنا العلامة في تحرير حكم المسألة ويانه بقوله: ثم إن المحكي عن جماعة، بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه، فإنه يوهم كون الحكم نظرياً قابلاً للخلاف، وأما ما أفاده بالنسبة إلى المجتهد في مقام الإفتاء فيوجه بما في الكتاب وغيره بأن التخيير بين الخبرين تخيير في المسألة الأصولية وفي طريق الاستنباط فهو يغير التخيير في المسألة الفرعية كالتخيير الواقعي بين القصر والتتمام في المواطن الأربعة والظاهري كدوران الأمر بين الوجوب والتحريم، أو خصال الكفارة إذا اقتضى الجمع بين الأخبار التخيير بين الكفارات ظاهراً وهكذا، حيث يفتي بالتخيير في هذه والفرق أن الخطاب في المسألة الأصولية متوجه بالمستنبط والمجتهد كخطاب الحدود المتوجه إلى الحكام وخطاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتوجه إلى النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في زعم بعض، فلا تعلق لهذا الحكم المستنبط من أخبار العلاج بالعامي، وهذا بخلاف الحكم الفرعي، فإن موضوعه فعل المكلف الأعم من المجتهد والعامي فالخطاب مشترك بينهما.

فإن شئت قلت: إن الخطاب بالتخيير كالخطاب بالتراجيح فكما أن الثاني مختص بمن يعالج تعارض الأخبار ولا يشمل غيره، كذلك الأول مختص به، لأنه نوع من العلاج أيضاً، ومن هنا يحكم بتقديم نظر المجتهد فيما لو خالفه العامي في التراجيح فزعم مرجوحية ما زعم المجتهد رجحانه، كأفضلية من زعمه المفتي

مفضولاً من حيث صفات الراوي ولو كان المقلد من أهل الخبرة بالرجال وهكذا، وليس هذا إلا من جهة ما ذكر من اختصاص الخطاب بالترجيح بالمجتهد لا يقال إن الخطاب الأصولي كالفرعي متعلق بنوع المكلفين من غير فرق بين المجتهد والعامي، ومن هنا يرجع العوام في إعصار النبي المختار صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام إلى الأخبار المروية عنهم عليهم السلام ويعملون بها ويعالجون متعارضاتها بما ورد عنهم عليهم السلام كما يعمل بها المجتهدون ويعالجون متعارضاتها بما ورد في باب العلاج، ودعوى اختصاص ما دلّ على العمل بأخبار الآحاد وما ورد في علاج ما تعارض منها بالمجتهد مصادمة للضرورة، بل المخاطب في كثير منها العوام بحيث لا مجال لإنكاره.

نعم كان لهم طريق آخر أيضاً وهو التقليد كما هو الحق ودلّ عليه الأخبار وذلك لا ينفي جواز العمل لهم بالرواية، بل قد يقال بثبوت الطريقتين للمجتهد أيضاً، فإن عمله بالأخبار الواضحة السليمة ليس من حيث الاستناد إلى رأيه ونظره العلمي وملكته الراسخة، بل من حيث الاستناد إلى حسه المشترك مع العامي في ذلك، فالخطاب بالعمل بالطرق عام للعالم والعامي لا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، غاية ما هناك أن العامي لا يقدر في زماننا هذا وأشباهه على تشخيص مدلول الخبر وإحراز شرائط العمل به ودفع معارضاته من جهة عروض السوانح واختفاء ولي الأمر وطول غيبته وكثرة الأفكار واختلاف الأنظار وتشتت الآراء وغير ذلك والمجتهد يقدر على ذلك كله، فكان المجتهد نائب عن العامي في ذلك، وإلا فاصل العمل بمضمون الخبر مشترك بين المجتهد والعامي فهذا الاختصاص والتعین عرضي لا يمنع من الحكم بعموم أصل الحكم بحسب الوجود في الشرع وهو من هذه الجهة نظير استنباط الحكم الفرعي من الأدلة، فإنه مختص بالمجتهد وإن كان الحكم المستنبط يعم المجتهد والعامي، لأننا نقول ما ذكرنا خيراً

من عدم كون الاختصاص ذاتياً، بل عرضياً من جهة طرؤ العجز للعامي وإن عوام زمان الحضور يعملون بالأخبار كما يعملون بالفتاوى أمر مسلّم، ويكفي فارقاً بين المسألتين هذا الاختصاص العرضي، وأما تنظير المقام بالحكم الفرعي المستنبط فهو فاسد جداً، فإنه إذا عرض على العامي الحكم الأصولي المستنبط من الأدلة كوجوب العمل بخبر العادل مثلاً، أو لزوم تقديم الرّاجع من المتعارضين، أو التّخير بين المتعادلين لا يقدر على العمل به، وهذا بخلاف الحكم الفرعي المستنبط من الأدلة، كالتّخير بين الحمد والتّسيّحات في الأخيرتين مثلاً، أو كفاية تسيّحة واحدة في الرّكوع والسّجود، أو البناء على الأكثر في الشّك في الرّباعيّة وفعل الاحتياط بعد الصّلاة على التّفصيل المذكور في محلّه، فإن العمل به مشترك بين العالم والعامي.

نعم بعد تشخيص معنى الخبر الخاصّ وترجمته للعامي ودفع معارضاته بعد الفحص يجوز للمجتهد أن يأمر العامي بالعمل به، إلا أنه في الحقيقة راجع إلى التّقليد في الفروع، لأن الحكم الأصولي هو الحكم الكلّي المتعلّق بخبر العادل كلّية مثلاً.

والحاصل: أنّه لا بدّ من أن يلاحظ الحكم الشرعي الكلّي المستنبط من الدّليل، فإن انتفع به العامي فهو فرعيّ، وإلا فأصوليّ مختصّ بالمجتهد بالعرض، هذا حاصل ما يقال في توجيه ما ذهب إليه المشهور مع توضيح منّا، وربما يقال بلزوم الإفتاء بالتّخير من حيث انسداد باب الطّريق إلى الحكم الواقعي في مورد تعارض الخبرين مع تعادلهم، كما هو المفروض والحكم الظّاهري المستنبط من الأدلة في الفرض ليس إلّا التّخير فتعيّن الإفتاء به، واختيار المجتهد إنما هو من جهة الدّواعي النّفسانيّة لا الشرعيّة، وإلا خرج الفرض عن التعادل ولا يجوز للعامي متابعة المجتهد فيما ينبعث عن دواعيه النّفسانيّة.

فإن شئت قلت: إن الإفتاء بالحكم المعين مع عدم تعيينه بالفرض إفتاء بغير حكم الله، فلا يجوز للمجتهد حتى يقلّده العامي، ومنه يظهر فساد قياس المقام باختلاف العامي مع المجتهد في باب الترجيح، حيث إن نظر العامي ملفى في نظر الشارع، فكيف يمكن الاعتماد عليه فيما خالف نظر المجتهد.

نعم لو فرض قطع العامي بخطاء المجتهد فيما استند إليه لا يجوز له تقليده في هذه المسألة، كما لا يجوز له تقليده فيما لو علم بخطائه بالنسبة إلى الواقع وإن كان مصيباً في طريق الاستنباط وإن كان بينهما فرق وضوحاً وخفاءً، ومن هنا قد يقال بجواز تقليد من يعلم بخطائه في مقدمات الاجتهاد مع احتمال إصابته بالنسبة إلى الواقع، وإن كان الحق ما عرفت من عدم الفرق فيما تحقق الاستناد إلى ما يعلم خلافه، وإلا فمجرد ذكره في خلال وجوه المسألة في كلامه لا يجدي في ذلك.

وبالجملة: فرق بين ظن العامي على خلاف ظن المجتهد بالنسبة إلى الحكم، أو طريقه وبين قطعه على خلافه بالنسبة إلى أحدهما، فإن الأول ملفى في نظر الشارع، والثاني يمنع من تقليد هذا المجتهد المخطي في نظره فافهم.

وقد عرفت أن التّخيير بين المتعادلين من الأخبار المتعارضة الذي هو حكم أصولي لا يجدي العامي أصلاً والطريق إلى الحكم العرفي ما يختاره المجتهد من المتعادلين، فكما أن مفاده حكم الله في حقه، كذلك يكون حكم الله في حق مقلّديه، سيما على القول بكون الاختيار معيّناً لا يجوز معه العدول إلى غير ما اختاره، ومنه يظهر فساد قياس المقام بالتّخيير الواقعي بين الفعلين كالقصر والتّمام والعق والصوم والإطعام، فإنه الحكم الفرعي المستنبط من الأدلة في حقه وحق مقلّديه، فلا يجوز له الإفتاء بغيره، ومن هنا لا يتعيّن أحد الفردين باختياريه الثاني أن التّخيير في المقام هل هو ابتدائي، فلا يجوز العدول عمّا اختاره إلى الخبر الآخر في

الواقعة الأخرى، أو استمرارى فيجوز له العدول وجهان، بل قولان نسب الثاني إلى المحققين، بل إلى المشهور وفي المفاتيح التفصيل بين التّخير في مقام الحاجة فبدوي، وإلا فاستمرارى، وفي التهذيب عنوان المسألة في القاضي، فإنه قال: لو اختار القاضي أحد الخبرين في واقعة جاز له العدول إلى الآخر في واقعة أخرى، واستدلّ له في محكي النهاية بأنه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه كما لو تغيّر اجتهاده، إلا أن يدلّ دليل شرعيّ على عدم جوازه، كما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لأبي بكر: لا نقض في شيء الواحد بحكمين مختلفين، ولعلّ مراده قدس سره من هذا الاستدلال بعدم المانع من حكم العقل بعد إحراز المقتضي في حكم الشارع ولو باستصحاب التّخير، أو حجّة الخبر الآخر الراجع إلى الاستصحاب الأول حقيقة، وإلا فمجرد الإمكان وعدم المانع في حكم العقل، وعدم استبعاد الوقوع بالنّظر إلى نوع العدول وإن لم يكن من نسخ المقام لا يجدي شيئاً مع كون مقتضى الأصل الثابت بالأدلة الأربعة عند الشكّ في الحجّة الحكم بعدمها حسبما عرفت في مطاوي أجزاء التعليقة، سيّما الجزء الأول وستعرفه من غير فرق بين الشكّ في الحجّة الشائنة، أو الفعلية كما في المقام، ثمّ إنّ مقتضى الأصل الأوّل في المسألة على ما عرفت الإشارة إليه هو التّخير الابتدائي إنّما الكلام فيما يكون وارداً عليه من الأصول، أو الأدلة فنقول قد يقال: بل قيل، بل هو المعروف أنّ مقتضى الأصل الثّانوي الوارد على الأصل المذكور في وجه، أو الحاكم عليه في وجه آخر عرفتهما عند الكلام في تأسيس الأصل فيما لم يعلم حجّيته في الجزء الأوّل من الكتاب والتعليقة هو التّخير الاستمرارى نظراً إلى استصحاب التّخير الثابت في أول الأمر، أو استصحاب حجّة المطروح، فإنه كان حجّة كمعارضة قبل الأخذ قطعاً كما هو مقتضى التّخير بينهما والأصل بقاؤها وإن كان الشكّ فيها مسبباً عن الشكّ في بقاء التّخير،

بل راجعاً إليه باعتبار فتأمل.

ولا يعارضه استصحاب الحكم المدلول المختار، فإن الشك في صيرورته حكماً للمكلف بقول مطلق، وعلى كل تقدير مسبب عن الشك في جواز العدول وبقاء التخير، فلا يعارض الأصل المقتضي لبقائه.

فإن شئت قلت: إن المستصحب إن كان تعيين المأخوذ بالأخذ فالشك في حدوثه لا ببقائه، وإن كان الحكم الفرعي الظاهري المترتب الأخذ فالشك في بقاءه مسبب عن الشك في بقاء التخير واستصحابه حاكم على استصحابه.

نعم ربما يناقش في الأصلين برجوع الشك فيهما إلى الشك في المقتضي، أو بأن الموضوع غير معلوم البقاء فيهما فالمرجع هو الأصل الأولي، ومن هنا قال: في الكتاب واستصحاب التخير غير جار، لأن الثابت سابقاً بثبوت الاختيار لمن لم يختر إلى آخر ما أفاده، اللهم إلا أن نقول بكفاية المسامحة في إحراز موضوع المستصحب ومعروضه، وقد تقدّم الكلام وشرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة فراجع إليه، هذا حاصل ما قيل في بيان الأصل الثانوي.

وأما الكلام في الدليل المقتضي لأحدهما فملخصه: أنه قد استدلّ للاستمرار بإطلاق ما دلّ على التخير، فإنه يشمل بعد الأخذ وناقشه شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب بكونها مسوقة لبيان وظيفة المتخير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى الأخذ.

وبعبارة أخرى: المسؤول عنه في الأخبار حكم من اتفق له التعادل وإن وظيفته ما هي؟ فالجواب بأنه مختير في الأخذ بأيهما شاء لا تعلق له بصورة بعد الأخذ، فإنه موضوع آخر لا تعلق له بالموضوع المسؤول عنه كما هو ظاهر، وهذه المناقشة كما ترى في كمال الجودة والاستقامة والمناقشة فيها بأن المناط والموضوع للتخير هو الجهل والتخير هو باق بعد الأخذ، لأن الأخذ لا يوجب رفع موضوعه

ناشئة عن الجهل بمراده دام ظله، لأن جهل الراوي الموجب للسؤال هو عدم علمه بحكمه الظاهري عند التعادل وأنه التخيير، أو شيء آخر، فإذا تبين له الحكم ارتفع جهله وعلم بالحكم الظاهري لهذا الموضوع، وأما أنه بعد الأخذ بأحدهما ما ذا يكون حكمه من حيث وجوب البقاء، أو جواز العدول فهو حكم آخر لموضوع مسكوت عنه.

نعم ما أفاده في الكتاب بعد الإشكال في جواز بقاء التخيير في مورد كلام العلامة قدس سره من جهة عدم الدليل، وكون الأصل عدم الحجية ونفي دلالة أخبار التخيير بقوله، وأما العقل الحاكم إلخ كأنه خروج عن الفرض، لأن الكلام بعد البناء على ثبوت التخيير.

نعم ما أفاده في الفرق بين التخيير العقلي في باب التراحم والتخيير الظاهري الشرعي بناء على الطريقة في كمال الاستقامة نظراً إلى عدم طرؤ الشك في حكم العقل وعدم الفرق في حكمه بين الحالتين وإن أمر بالتأمل فيه نظراً إلى احتمال تعيين المأخوذ في حكم الشارع، كما في التخيير الشرعي فيوجب توقف العقل عن حكمه فيرجع إلى أصالة عدم الحجية على القول بالتخيير العقلي أيضاً وإن كان قدحه في حكمه محل تأمل إن لم يكن محل منع. هذا واستدل للابتداء بكون الاستمرار موجباً للمخالفة القطعية ولو في واقعتين وهي قبيحة عقلاً، ونوقش بأن المخالفة القطعية في واقعتين لا قبح فيها عقلاً والتحقيق التفصيل في ذلك بما أسمعناك مراراً من عدم قبحها فيما إذا التزم في كل واقعة بحكم ظاهري من الشارع كما في المقام، فكان ما تقدم عن النهاية من أنه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه إلخ، إشارة إلى رد هذا الدليل والتمسك بالوقوع على هذا فيما فرضه وإن كان خارجاً عن حريم البحث في كمال الجودة، كما لا يخفى، حيث إن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص وإليه يرجع ما في

المفاتيح من الاستدلال بكون العدول موجباً لترك الواجب لا إلى بدل، وهذا بخلاف التّخيير الواقعي في موارد، فإن جواز العدول فيه لا يلزمه المحذور المذكور، والجواب عنه ظاهر لمنع الملازمة فهذا الوجه ضعيف كضعف التّوجيه بأن جواز العدول يوجب لغوية التّخيير ضرورة منع إيجاب العدول لذلك، فإنه لازم التّعين لا التّخيير، كما لا يخفى، ثم إن الفرق بين مواضع التّخيير في الحكم المذكور بما حكاه شيخنا العلامة قدس سره عن بعض معاصريه لا وجه له أصلاً.

نعم لو قيل بالفرق بين التّخيير في المقام ومسألة العدول على تقدير تسليم الإطلاق لأخبار التّخيير كان صحيحاً لما عرفت من انحصار دليل التّخيير في باب الفتوى بالإجماع، وأما التفصيل الذي ذكره في المفاتيح فمبني على أن مجرد البناء على الأخذ بأحد الخبرين ليس ملزماً وهو خروج عن الفرض حقيقة كما ستقف عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث: أنه ذكر في المفاتيح هل معنى التّخيير الأخذ بأحد الخبرين والعمل بجميع مقتضياته ولوآزمه كما لو لم يعارضه خبر آخر، أو التّخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما لو كان لأحدهما دلالة التّزامية خاصة بمحل التّعارض انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى غير محصل المراد، إذ معنى التّخيير ليس إلا العمل بأحد الخبرين على أنه حجة شرعاً، وطريق إلى الواقع فيترتب عليه جميع آثار الواقع ولوآزمه الشرعية ولو بوسائط غير شرعية على ما هو الفرق بين الأصول والأمارات الشرعية المعبرة بعنوان الطريقتة المطلقة من غير فرق بين مورد التّعارض وغيره إذا التّعارض لا يوجب الفرق في معنى اعتبار أحد المتعارضين تعييناً، أو تخيراً، كما أنه لا يوجب الفرق في معنى اعتبار الأصل فيما لو فرض تعارض الأصلين مع العمل بأحدهما.

الرابع: أنه لا إشكال في كون المراد من الأخذ بأحد الخبرين كما في أخبار

قد يقال: بل قيل إن الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض، أما إذا كان إجماعاً فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم، أو إطلاق لفظي يفيد العموم ليكون مدعي الاختصاص محتاجاً إلى المخصص والمقيد، وأما إذا كان لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عيناً بكل خبر مثلاً، ولا ريب أن وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع. والعمل بكل منهما تخييراً لا دليل عليه، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني

الباب ليس هو البناء والعزم على العمل به كما ربما يتوهم بالنظر إلى الجمود على لفظ الأخذ، بل العمل عليه وترتيب الآثار على مقتضاه وليس مثل التقليد حتى يتوهم فيه ما توهم مع كونه فاسداً أيضاً على ما حققناه في مسألة الاجتهاد والتقليد من كون المراد متابعة المجتهد في رأيه لا مجرد البناء على العمل به بعد تعلمه، والثمرة بين الوجهين يظهر في مسألة العدول عما بني على العمل عليه مع عدم العمل.

الخامس: أنه قد قيل بأن البحث في حكم التعادل قليل الجدوى، بل عادمها، لأن كل ما حكموا فيه بالتخير في موارد تعارض الأخبار كما في باب الكفارات وذكر سجود السهو ومنزوحات البئر، فقد حكموا به من جهة الجمع بصرف ظهور كل واحد في التعين بنصر الآخر فهو من التخير الواقعي بين الفردين ولا تعلق له بالتخير الظاهري، هذا وأنت خير بما فيه، فإن مورد التعارض قد لا ينافيه الجمع المذكور كالأخبار الواردة في مسألة الجهر بالتسمية وإخفاتها، بل ظاهرهم في جملة من موارد إمكان الجمع أيضاً هو التخير الظاهري، فإن من قال بالتخير بين القصر والتمام فيما زاد على الأربع ولم يبلغ الثمانية مع عدم الرجوع في يومه، أو ليلته إذا لم يقصد الإقامة في المقصد ظاهره التخير الظاهري من جهة الأخبار المتعارضة.

بالنسبة إلى غير المتعارضين والتخيري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد.

وأما العمل بأحدهما الكلبي عيناً فليس من أفراد العام، لأن أفرادها هي الشخصيات الخارجية وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوان متترع منها غير محكوم عليه بحكم نفس الشخصيات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً هذا.

لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه، لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نغني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

وأما ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها ولا بوجوبها فافهم.

والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض، وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات، أو من قبيل الإجماع فنقول: إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المتترع، لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة، وإنما هو حكم عقلي يحكم به

العقل بعد ملاحظة وجوب كل منهما في حد نفسه، بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحة في كل منهما، غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الأخرى.

ولكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.

وهذا مما يحكم به بديهية العقل كما في كل واجبين اجتماعاً على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسر في ذلك أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان، ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين، أو كان بأمر واحد يشمل واجبين، وليس التخير في القسم الأول لاستعمال الأمر في التخير.

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة فيقبح تركها.

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين.

أمّا لو جعلناه من باب الطريقة كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأن أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع، ولو فرض محالاً إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المآثر بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين، بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له، وإلا فيكون مورد الكلام غير التكافؤ مختصاً بما إذا لم يكن أحدهما مطابقاً للأصل فيتساقتان من....

وإن قلنا: بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام، أعني التكافؤ، فلا بد من

فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين، كما أن التخيير مرجعه إلى التساقل من حيث وجوب العمل.

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقة، إلا أن الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلت على عدم التساقل مع فقد المرجح.

وحينئذ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها وكذا بين القصر والإتمام وجوه.

المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأول للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن عوالي اللثالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه وهي ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سره في مقدمات الحقائق.

وأما أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث إن التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل كما في ما لا نص فيه، فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها، فيظهر منها أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية، ويتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف لقوة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف

لا حكماً واقعياً ناشئاً من تراحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقة، بل هو أمر واضح ومراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله في تقرير دليل الانسداد.

ثم المحكي عن جماعة، بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً في عمل نفسه وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح، وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد، ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل فهو تشريع، ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار، لأنه حكم للمتخير وهو المجتهد.

ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد، لأن الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك والتخير هنا في الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق، كما أن العلاج بالترجيح مختص به، فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد، وكذا لو فرضنا تكافؤ قول

اللغويين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتحير المجتهد لا تحير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على آخر، والمسألة محتاجة إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى هذا حكم المفتي.

وأما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة أنه يتخير أحدهما فيقضي به، لأن القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى المحكي عن العلامة رحمه الله وغيره الجواز، بل حكي نسبه إلى المحققين لما عن النهاية من أنه: «ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي أن النبي صلى الله عليه وآله قال: (لأيي بكر: لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين)».

أقول: يشكل الجواز لعدم الدليل عليه، لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما، وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة، والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقتين، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقاً ثبوت

الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار والترم إثبات للحكم في غير موضوعه الأول.

وبعض المعاصرين رحمه الله استجود هنا كلام العلامة رحمه الله، مع أنه منع عن العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر فتدبر.

ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال يوجب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقة إلى الواقع لا السببية المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي، وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف

والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام، إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات كما هو المشهور، وسيجيء لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث، لأنه طرح للأمارتين فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء، أو الصعيد، أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة^(١) للتخير ومقدمة للترجيح وهو إن

(١) الكلام في المقام قد يقع في أصل وجوب الفحص، وقد يقع في مقداره، أما الكلام من الجهة الأولى فحاصله أنه بعد تعلق التَّخِير بتعادل الخبرين وتكافؤهما من حيث المزايا المعتبرة في التَّرجيح من خصوص المزايا المنصوصة، أو مطلق المزايا على الخلاف لا إشكال في كون مقتضى الأصل الأولي إذا شك في التعادل من الحيثية المذكورة عدم جواز العمل من جهة الشك في الحجية، وهل هنا أصل آخر ثانوي يقضي بوجود التعادل أم لا؟ قد يقال بوجوده نظراً إلى

كون المزية حادثة فتتفي به مزية كل واحد منهما على صاحبه وهو معنى تعادلها، ولكنتك خبير بعدم أطراد هذا الأصل في جميع موارد الشك، إذ ربما تكون المزية المحتملة صفة في الخبر لا يوجد إلا معها، فالحالة السابقة لعدمها إنما هي باعتبار عدم وجود الخبر، مع أنه إذا فرض احتمال وجود المزية لكل منهما فهو معنى تعادلها بالوجدان، فلا معنى لإجراء الأصل في إثبات التعادل كما هو الشأن بعد الفحص أيضاً.

نعم فيما احتمل وجوده في أحدهما خاصة لم يحكم بالتعادل، فعلى ما ذكر لا بد من إقامة الدليل على وجوب الفحص، اللهم إلا أن يمنع من جريان الأصل المذكور قبل الفحص من حيث رجوع الشك إلى الشك في طريق الحكم الرجوع إلى الشك في الحكم حقيقة الذي قام الدليل على عدم جريانه إلا بعد الفحص، هذا مع أنه إذا فرض احتمال وجود المزية في كل منهما الذي يوهم تحقق التعادل معه فيشك في حجة كل منهما أيضاً قبل الفحص والأصل عدم حجته، أو يمنع ترتب الحكم على مطلق التعادل فتدبر. ولا يجوز التمسك بإطلاقات التخيير بعد تقييدها بأخبار الترجيح لرجوع الشك إلى الشك في الموضوع من هذه الجهة، كما لا يجوز التمسك بأخبار الترجيح لإثبات وجوب الفحص، لأن وجوب الترجيح بشيء لا يقتضي بنفسه وجوب الفحص عنه عند الشك في وجوده ولو كان المرجح وجوده الواقعي لا العلمي فما في ظاهر الكتاب من الاستدلال لوجوب الفحص عن المرجح بوجوب الترجيح به من حيث توقف الترجيح به على الفحص عنه محل مناقشة، اللهم إلا أن يقال إن حصول العلم عادة بوجود المرجح لما توقف على الفحص عنه فإيجاب الترجيح به إذا كان واجباً مطلقاً يقتضي الفحص عنه فتأمل حتى لا يختلط عليك الأمر ويذهب وهمك إلى قوله قدس سره بثبوت الملازمة بين تعلق الوجوب بالشئ النفس الأمري ووجوب الفحص عنه

على وجه الموجبة الكلية.

نعم تعلق الوجوب بالشيء المعلوم يمنع عن وجوب الفحص عنه فمورد وجوب الفحص ومحلّه على سبيل القضية الكلية ما إذا تعلق الخطاب بالشيء الواقعي، لا أن مجرد تعلقه به يقتضي وجوب الفحص عنه، فقد تبين مما ذكرنا كله أن التعلق في المقام بإطلاق أخبار التخيير لا مساسة له أصلاً، وإنما يجوز التعلق به فيما شك في أصل وجوب الترجيح، فإن الكلام في وجوب الفحص عما قيد به الإطلاق بحسب الخارج، فلا يجوز التمسك بشيء منهما نفيًا وإثباتًا إلا بضميمة ما أشرنا إليه على تقدير تسليمه، كما أنه لا مساسة للتعلق بحكم العقل بالتخيير في المقام حتى يجاب عنه بما في الكتاب من عدم حكمه به إلا بعد إحراز التسوية، فلا جدوى للأصل في المقام مضافاً إلى كونه من الأصل في الشبهة الحكمية وإن كان شكاً في الموضوع ابتداء لما أسمعناك من مغايرة باب التراحم لباب التعارض الذي يعتبر فيه الترجيح، مضافاً إلى ما عرفت من كون التخيير في الأول راجعاً إلى حكم الشرع حقيقة لا إلى حكم العقل كما في التخيير بين دوران الأمر بين المحذورين.

نعم هنا كلام في أنه إذا شك في أهمية أحد المتراحمين بخصوصه هل يحكم بالتخيير أم لا؟ أقواهما الثاني نظراً إلى عدم العلم بوجود الخطاب المزاحم وسبجيء شرح القول فيه، لكنه لا دخل له بالشك في وجود المرجح لأحد المتعارضين المفروض في محل البحث، وكيف كان يستدل لوجوب الفحص كما في الكتاب بعد الأصل بالتقرير الذي عرفته بوجوه:

الأول: ما دلّ على وجوب الترجيح بالتقريب الذي ذكره شيخنا العلامة قدس سره في الكتاب بانضمام المقدمة التي عرفتها.

الثاني: الإجماع على وجوبه على ما قرّر في الكتاب.

الرجوع إلى التخيير غير جائز إلا بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح، إلا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم، أو الظن المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام، مع أن أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراعى منها من حيث سكوت بعضها عن

الثالث: لزوم الهرج والمرج واختلال أمر الاجتهاد والاستنباط من ترك الفحص عنه والاعتصار في التّرجيح على ما يعلم من دون فحص من جهة العلم الإجمالي بوجود مرجّحات كثيرة لما تعارض من الأخبار، بحيث لا يحصل الوقوف عليها عادة إلا بعد الفحص نظير العلم بوجود الأدلة في مجاري الأصول والمعارض للأدلة والصّوارف والقرائن المنفصلة للظواهر من العمومات والإطلاقات وغيرهما من الظواهر، هذا بعض الكلام في أصل وجوب الفحص.

وأما الكلام في مقداره فملخصه: أن حدة الفحص عنه بحيث يحصل له اليأس عن الاطلاع عليه على تقدير زيادة الفحص من جهة اطمئنانه بعدم وجوده فيما بأيدينا من كتاب الله والسنة وكتب الأخبار والفتاوى من العامة والخاصة ولا يعتبر تحصيل العلم بعدمه، بل ربما يكون ممنوعاً من جهة تأديته إلى سدّ باب استنباط غالب الأحكام، كما لا يخفى وإن كان الأولى، بل الأحوط الاعتصار على العمل بما يحتمل رجحانه بخصوصه، بل لو عمل على هذا الوجه من أوّل الأمر فيما احتمل رجحان أحدهما بالخصوص سقط الفحص عنه لكونه مطلوباً بالعرض لا بالذات.

جميع المرجحات وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتمدة بعدم القول بالفصل بينها منها، هذا مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل بالأصول العملية واللفظية قبل الفحص.

هذا مضافاً إلى الإجماع القطعي، بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه، وحينئذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

المقام الثاني في التراجيح

الترجيح تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى^(١) في العمل لمزية لها

(١) الترجيح في اللغة والعرف جعل الشيء راجحاً وقد اختلفت كلماتهم في المراد منه، فعن الأكثر هو اقتران الأمانة بما يتقوى على معارضتها، وعن بعض تبعاً لشيخنا البهائي في الزبدة وتلميذه الشارح في شرحها أنه تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لمزية من المزايا، وهذا التعريف كما ترى أنسب بالنسبة إلى المعنى اللغوي والعرفي، ولذا اختاره شيخنا العلامة قدس سره ونوقش في الأول كما عن شرح الزبدة وغيره بأن مقتضى وضع الترجيح كونه فعل المجتهد لا صفة الأمانة وأجيب عن المناقشة بأن التعريف مبني على الاصطلاح ولا مشاحة فيه مضافاً إلى مناسبه للتعارض والتعادل فإنهما صفتان للأمانة، والأمر في ذلك سهل إنما المهم

عليها بوجه من الوجوه، وفيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزية الداخلية، أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها، أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية.

أما المقام الأول: وهو ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية

فالمشهور فيه وجوب الترجيح، وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل، ويدل على المشهور مضافاً إلى الإجماع المحقق^(١) والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف

التكلم فيما رتبته من المقامات.

(١) قيام الإجماع بقسميه على وجوب الترجيح في الجملة، وكذا دلالة الأخبار المستفيضة، بل المتواترة معنى، أو إجمالاً عليه مما لا شبهة نعتريه ولا إشكال فيه أصلاً. أمّا قيام الإجماع فظاهر بعد عدم الاعتناء بمخالفة من ذهب إلى القول بإيجاب الترجيح كالسيد الصدر، بل لو ادّعى إجماع المسلمين عليه نظراً إلى عدم قدح مخالفته مثل الجبائيين كان في محله، وأمّا دلالة الأخبار فلائن ظهورها غاية الظهور بنفسها في وجوب الترجيح مما لا يقبل الإنكار ولا يعارضها أخبار التّخيير بعد تسليم كونها في مقام الإطلاق والبيان بعد كون التقييد أولى من المجاز، مضافاً إلى شواهد وقرائن فيها من التعليلات وغيرها يمنع من الجمع بالحمل على الاستصحاب، هذا مضافاً إلى أن الاستصحاب لا مناسبة له في باب الطريق كما هو

ظاهر، وأما وهن الظهور بما زعمه السيد من تعارض أخبار الترجيح بعضها مع بعض من وجوه فيحمل على الاستصحاب فموهون بما سنوقفك عليه إن شاء الله تعالى من عدم التعارض بينها أصلاً، وإن زعمه غير واحد منهم المحقق القمي قدس سره وجعله دليلاً على حجّية مطلق الظنّ في باب الترجيح، بل مطلقاً كما ستقف عليه إنّما الإشكال فيما أفاده من اقتضاء الأصل لذلك، مع أن الثابت عنده كما صرح به مراراً في أجزاء الكتاب ويعترف به بعد ذلك وعندهم اقتضاء الأصل عدم الترجيح، كما أنّ مقتضاه عدم الحجّية، وقد أطال الكلام في تحرير المقام بما لا يخلو عن مناقشات نشير إلى بعضها، مع أن تأديته كانت ممكنة بتحرير مختصر مفيد نقي عن الإشكال، فإنه بعد البناء على الطريقتي في حجّية الأخبار والغرض عن لزوم تقيد إطلاق أخبار التّخيير وتسليم دوران الأمر بين التّقييد وتصرف آخر يبقى معه الإطلاق، كحمل أوامر الترجيح على الاستصحاب من غير ترجيح بين التصرفين كما هو مبنى الرجوع إلى الأصل أمكن تحرير المدعى بأنّ حجّية الرّاجح قطعته في الفرض، وإنّما الشكّ في حجّية المرجوح فعلاً وإن كان حجة شأناً، والأصل المقرّر في هذا الشكّ بالأدلة الأربعة عدم الحجّية كما هو الأصل المقرّر عند الشكّ في الحجّية الشّائيّة من غير فرق بينهما، إلا أنه قدس الله نفسه الزكيّة أراد تحرير المقام على كلّ وجه، وبسط الكلام على كلّ قول تشريحاً للمطلوب وترغيباً للطالب، فلا بدّ من اقتفاء أثره فنقول:

إنّ الدوران قد يفرض بين موارد التّخيير العقلي في المسألة الفرعيّة كدوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والتّحريم مع رجحان أحدهما، وقد يفرض بين موارد التّخيير العقلي في المسألة الأصوليّة على القول بالطريقتي في اعتبار الأمارات المتعارضة مع عدم مطابقة أحد المتعارضين للأصل مع فرض مزية لأحد المتعارضين مع قطع النظر عن أخبار التّخيير الواردة في علاج تعارض الأخبار، أو

فرض الكلام في تعارض سائر الأمارات، وقد يفرض في موارد تراحم الواجبين، ومنه تعارض الأمارتين على القول بالسببية وإن تقدّم فسادهما بما لا مزيد عليه، وقد يفرض في موارد التّخيير الشرعي في الواجبات الشرعية الفرعية كالدوران في خصال الكفارة مثلاً.

فالكلام يقع في مواضع أربعة:

الموضع الأول: في دوران الأمر في موارد التّخيير العقلي في المسألة الفرعية كدوران الأمر بين المحذورين حكماً، أو موضوعاً كدوران الأمر بين الواجب والحرام مع رجحان أحدهما فنقول: إن لزوم الأخذ بالراجح منهما إذا لم يكن مظنوناً بظنٍ معتبر من حيث الخصوص مبنياً على مقدمات دليل الانسداد، وإن كانت النتيجة التبعض في الاحتياط على ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليق، وإلا فالراجح والمرجوح متساويان في حكم العقل بعد قيام الدليل القطعي على حرمة العمل بغير العلم، فإن مرجع الأخذ بالراجح في الفرض إلى حجية الظن مع عدم دليل عليها بالفرض، ومنه يظهر الكلام في الموضع الثاني وهو دوران الأمر في التّخيير العقلي في المسألة الأصولية على القول بالطريقة في الأمارات مع عدم أصل على طبق أحد المتعارضين، حيث إنه مع وجوده بتعين الرجوع إليه ولا مورد للتّخيير حينئذ، ومما ذكرنا يظهر ما في الكتاب من التّشويش في المقام بقوله ومرجع التّوقّف أيضاً إلى التّخيير إذا لم يجعل الأصل من المرجّحات إلخ، فإن الكلام إنما هو في تأسيس الأصل في حكم التّرجيح، فلا محلّ لهذا التعليق والاشتراط، كما أن ما أفاده بقوله فالحكم التّخيير على تقدير فقدّه، أو كونه مرجعاً لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، إذ على تقدير وجود الأصل وكونه مرجعاً لا يبقى مجال للتّخيير وإن أراد توجيه ما أفاده بإلحاق قوله بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً التّخيير، إذ البناء المذكور إنما هو بملاحظة أخبار التّخيير والكلام

في المقام مع قطع النظر عنها، وإلا فحقّ التّحرير أن يقال بدل ما حرّره أن حكم المتعارضين التّخيير مطلقاً غاية ما هناك كون التّخيير عقلياً على السّببية وشرعياً على الطّريقة، وإن كان مقتضى القاعدة على الطّريقة الحكم بالتوقّف والرجوع إلى الأصل إن كان على طبق أحدهما، وإلا فالتّخيير العقلي نظير التّخيير بين المحذورين في المسألة الفرعية، وإن كان قوله بعد النّقل المذكور والتّخيير، أما بالنّقل إلى آخره ربما يشهد على الإلحاق المذكور، إلا أن فيه أيضاً نوع تشويش، وإلا فحقّ التّعير أن يقال فالتّخيير أمّا بالنّقل إلخ.

فإن قلت: حكم العقل بالتّخيير في الموضعين مبنيّ على تسوية الاحتمالين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر ضرورة كونه مبنيّاً على قاعدة بطلان التّرجيح بلا مرجّح ومقتضى ذلك كما ترى، الحكم بلزوم الأخذ بالراجح وترك المرجوح ولو من جهة كونه متيقناً على كلّ تقدير، كما يقتضيه ما أفاده في الكتاب في طيّ الجواب عن السّؤال بقوله نظير الاحتياط بالتزام ما دلّ أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة، أو العكس.

قلت: قد عرفت أن مرجع لزوم الأخذ بالراجح في الموضعين حقيقة إلى حجّية الظّن، فإذا قام البرهان القاطع على عدم حجّيته في حكم الشرع، بل العقل أيضاً كان الراجح والمرجوح متساويين في نظر العقل فيحكم بالتّخيير بينهما هذا بعض الكلام في حكم الموضعين الأوّلين.

وأما الموضع الثّالث: فقد أسمعناك أن المانع عن الحكم بالتّخيير فيه ليس إلا أهميّة أحد المتزاحمين وأقوائيهما بحسب المصلحة الملزمة في نظر الشارع، فإذا فرضنا اعتبار المتعارضين من باب السّببية الموجبة لدخولهما في عنوان المتزاحمين، وإن كان هذا مجرد فرض يمنع تحقّقه عندنا على ما أسمعناك شرح القول فيه، وإن التّعارض لا يجامع التّزاحم وكان أحدهما مشتملاً على ما يوجب

أقربيته إلى الواقع لم يكن إشكال في عدم تأثيره في رفع الحكم بالتأخير بالمعنى الذي عرفته سابقاً بعد مساواتهما من حيث المصلحة وعدم أهمية أحدهما كما هو المفروض، لأن القرب إلى الواقع غير ملحوظ في الأمر بالعمل بالمعارضين، فكيف يصلح القرب إلى الواقع الحاصل من المزية لتعيين ذيها وترجيحه على غيره، فلا دوران هنا من جهة المزية المزبورة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم هنا كلام في ثبوت التأخير مع الظن بأهمية أحد المتراحمين، أو احتمالها صريح شيخنا العلامة في الكتاب وفي مجلس المذاكرة عدم ثبوته في صورة احتمال الأهمية، فعدم ثبوته في صورة احتمال الأهمية فعدم ثبوته في صورة الظن بها أولى، كما لا يخفى، حيث إن التأخير عنده مترتب على موضوع العلم بالمساواة، فإذا لم يعلم بها واحتمل الأهمية فيحكم بلزوم اختيار ما يحتملها من الواجبين ولا يجدي الحكم بعدمها من جهة الأصل على تقدير تسليم جريانه، مع أنه ممنوع لعدم الحالة السابقة المعلومة حتى يحكم بيقائنها، لأن الترتب عقلي، فلا يجدي حكم الشارع بعدمه أصلاً، مضافاً إلى كونه من الأصول المثبتة التي لا اعتبار بها عندنا، هذا ولكنك خبير بإمكان التفصيل في المقام بين كون التأخير في موارد التزام بحكم الشرع على ما عرفت شرح القول في بيانه، أو بحكم العقل بجعل احتمال الأهمية على الأول مانعاً عن التأخير نظراً إلى عدم العلم بوجود المزاحم لما احتملت أهميته، فلا يجوز رفع اليد عنه، وعلى الثاني غير مانع عنه نظراً إلى حصر المانع في حكم العقل بعد ملاحظة وجود المصلحة الملزمة في الواجبين في علمه بوجود الأهمية لا الأهمية الواقعية، فلا ينفع احتمالها فتأمل.

وأما الموضع الرابع: فالدوران فيه من حيث التأخير والتعيين لا تعلق له برجحان أحدهما ومرجوحية الآخر من حيث الأمارات الداخلية والخارجية، بل مستند في الشبهة الحكمية إلى أحد أسباب اشتباه الحكم، وقد تقدم الكلام فيه في

الجزء الثاني من الكتاب والتعليقة وإن المختار، بل المشهور عدم جواز الرجوع إلى البراءة فيه، بل المتعين الرجوع إلى قاعدة الاشتغال فراجع وإن كان كلام شيخنا العلامة في الجزء الثاني من الكتاب لا يخلو عن ميل إلى البراءة على خلاف ما صرح به في المقام بقوله: ففيه: أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة.

نعم ربما يجعل المقام من جزئياته نظراً إلى أن احتمال الترجيح بالمزية في معنى احتمال تعيين الأخذ بذيها، فإذا فرض الإهمال في قضية دليل التخيير فيدور الأمر بين التخيير والتعيين في المسألة الأصولية، ومن هنا قد يبني الأصل في المسألة على الأصل في تلك المسألة، ومن هنا أورد في الكتاب على ما أفاده من لزوم الأخذ بالراجع بمقتضى الأصل بقوله: وثانياً: أنه إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين إلخ، وهو كما ترى صريح فيما ذكرنا من جعل مسألتنا هذه من جزئيات تلك المسألة زعماً من السائل أنه يوجب انقلاب الأصل وفساد ما بنى عليه شيخنا العلامة، لكنه في كمال الوضوح من الفساد، ومن هنا أجاب عنه في الكتاب بعدم تعلّق المقام بتلك المسألة أصلاً بعد الجواب عنه بأن الاعتراض المذكور لا يفيد بعد البناء في تلك المسألة على الاشتغال على ما عرفت بقوله والأولى منع اندراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح إلخ، ومراده من الأولوية ليس ما يترأى من ظاهرها في بادي النظر، بل المتعين كما يشهد له قوله بعد ذلك.

والتحقيق: أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين إلخ من حيث إن الشك في المسألة يرجع إلى الشك في الطريق، ومن المعلوم ضرورة لزوم الاقتصار في حكم العقل على ما علم طريقته لعدم تجويزه سلوك المشكوك في مقام الإطاعة والامتثال وليس الشك في أصل متعلّق حكم الشارع من حيث دورانه بين شيء

معين، أو أحد الشَّيْنَيْنِ حَتَّى يَجُوزَ فِي حُكْمِهِ نَفْيُ التَّعْيِينِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ كَلْفَةٌ زَائِدَةٌ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى الْبَيَانِ.

ثُمَّ إِنْ مَا أَفَادَهُ مِنْ تَقْرِيرِ الْأَصْلِ فِي الْمَسْأَلَةِ لَمَّا كَانَ نَظَرِيًّا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ السُّؤَالُ بِقَوْلِهِ: فَإِنْ قُلْتُ: أَوَّلًا: إِنْ كَوْنَ الشَّيْءِ مُرَجَّحًا مِثْلَ كَوْنِ الشَّيْءِ دَلِيلًا لِلْخِ وَالتَّرْقِي بِقَوْلِهِ، بَلِ الْعَمَلُ بِهِ مَعَ الشَّكِّ يَكُونُ تَشْرِيْعًا كَالْتَّعَبُّدِ بِمَا لَمْ يَعْلَمْ حُجَّتُهُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا أَفَادَهُ مَرَارًا، سَيِّمًا فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْكِتَابِ عِنْدَ الْكَلَامِ فِي تَأْسِيسِ الْأَصْلِ فِي الظَّنِّ مِنْ أَنَّ حُرْمَةَ الْعَمَلِ بِغَيْرِ الْعِلْمِ تَشْرِيْعِيَّةٌ مُتَرْتِبَةٌ وَاقِعًا عَلَى مُجَرَّدِ عَدَمِ الْعِلْمِ وَالشَّكِّ فِي الْحُجَّةِ، فَلَا مَعْنَى لِإِجْرَاءِ أَصْلِ الْعَدَمِ الْمُخْتَصِّ كَسَائِرِ الِاسْتِصْحَابَاتِ الْوُجُودِيَّةِ وَالْعَدَمِيَّةِ بِمَا إِذَا تَرْتَّبَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ عَلَى مُجْرَاهُ وَاقِعًا، وَإِنْ تَقَدَّمَ مَنَّا كَلَامٌ فِي ذَلِكَ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ التَّعْلِيقَةِ مِنْ جِهَةِ الْكَلَامِ فِي مَوْضُوعِ التَّشْرِيْعِ فِرَاجِعْ إِلَيْهِ.

ثُمَّ إِنْ حَاصِلُ مَا أَفَادَهُ فِي السُّؤَالِ الْأَوَّلِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ نَتِيجَةَ الْأَصْلِ الْمَذْكُورِ يَرْجِعُ إِلَى الْحُكْمِ بِمُرَجَّحِيَّةِ الْمَزِيَّةِ مَعَ الشَّكِّ فِيهَا، مَعَ أَنَّ مُقْتَضَى نَفْسِ الْأَصْلِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ تَعْمِيمِهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الشَّكِّ فِي الْحُجَّةِ وَالْمُرَجَّحِيَّةِ الْبِنَاءِ عَلَى عَدَمِ مُرَجَّحِيَّتِهَا وَحَاصِلِ الْجَوَابِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ قُلْتُ: كَوْنَ التَّرْجِيحِ كَالْحُجَّةِ أَمْرًا يَجِبُ وَرُودُ التَّعَبُّدِ بِهِ مِنَ الشَّارِعِ إِلَخَ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْأَخْذَ بِالرَّاجِحِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ إِنْ رَجَحَانَهُ أَوْجِبَ الْأَخْذَ بِهِ، وَبِعَنْوَانِ كَوْنِهِ رَاجِحًا حَتَّى يَدْخُلَ فِي مَسْأَلَةِ التَّشْرِيْعِ وَالتَّدْيِينَ بِغَيْرِ الْعِلْمِ، بَلِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُتَبَيَّنٌ الْإِعْتِبَارَ وَالْحُجَّةَ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ وَغَيْرِهِ مُشْكُوكِ الْحُجَّةِ، فَالْأَخْذَ بِالرَّاجِحِ وَطَرَحِ الْمُرْجُوحِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ الْإِحْتِيَاظُ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ ضَرُورَةُ عَدَمِ صَدَقِ التَّشْرِيْعِ عَلَى الْأَخْذِ بِعَنْوَانِ الْإِحْتِيَاظِ وَعَدَمِ اجْتِمَاعِهِمَا مَوْضُوعًا، فَإِذَا اقْتَضَى الدَّلِيلُ وَجُوبَ الْإِحْتِيَاظُ مِنْ جِهَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ فِي مُورِدِ تَرَدُّدِ الطَّرِيقِ بَيْنَ الْمُتَبَيَّنِّ وَالْمُشْكُوكِ لَمْ يَكُنْ مَعْنَى لِمَنْعِهِ تَمَسُّكًا

بما دلّ على حرمة التشريع من العقل والنقل فهو نظير حكم العقل بلزوم الاقتصاد على الرجّاح من المحتملين في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتّحريم في المسألة الفرعية احتياطاً، فإنه لا يمنع منه ما دلّ على حرمة التشريع والتّدين بغير العلم هذا حال ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ من باب التشريع، وأما ما دلّ على حرمة من حيث إيجابه طرح العمل بالأصل المعتبر الجاري في المسألة وإن لم يكن بعنوان التشريع على ما عرفته في الجزء الأوّل من التعليقة من كونه جهة مستقلة لتحرير العمل بغير العلم، فلا يمنع من العمل المذكور قطعاً، لأن المفروض عدم جريان الأصل في المسألة التي تعارض فيها الخبران بعد وجود الدليل في المسألة وإن كان مردداً بين الرجّاح والمرجوح وإن كان على طبق أحدهما، كما هو ظاهر والمفروض أنّ قضية التّخير أيضاً قضية مهملة، فلا يتوهم أنّ الأخذ بالراجّاح موجب لطرح دليل التّخير وإن لم يوجب طرح الأصل في المسألة الفرعية لا يقال الشكّ في حجّة المرجوح فعلاً الموجب للرّجوع إلى الأصل بالنسبة إليه مسبّب عن الشكّ في اعتبار المزية عند الشارع، فإذا حكم الشارع في طبيّ ما دلّ على عدم الاعتناء بغير العلم بجعله حجة، أو مرجحاً ارتفع الشكّ عن الحجّة الفعلية للمرجوح فيحكم بتسوية الرّاجح والمرجوح في نظر الشارع فالترجيح يتوقّف على قيام دليل عليه، إذ الأصل على هذا يقتضيه ألا ترى أنّ الدليل القائم على حرمة القياس يمنع من جعله مرجحاً، كما يمنع من جعله حجة على ما تقدّم القول فيه في الجزء الأوّل وستقف عليه أيضاً، مع أن مفاده ليس إلا حرمة العمل بالقياس بعنوان التشريع ولا فرق عند التّحقيق بين مفاده ومفاد دليل حرمة العمل بغير العلم إلا بالخصوص والعموم، لأننا نقول دليل حرمة العمل بغير العلم إنّما يمنع من الحكم بمرجحية الظنّ والتّدين بمقتضاه لا من الاحتياط في مورد قيام الظنّ والعمل بالراجّاح مستند إلى تيقّن اعتباره وترك العمل بالمرجوح

مستند إلى الاحتياط في الطريق لا إلى رجحان الرّاجح لا يقال دليل حرمة العمل بغير العلم وإن لم يرفع حسن الاحتياط، إلا أنه يمنع من وجوبه قطعاً، لأن وجوبه مبني على احتمال الضّرر والعقاب المرتفع بدليل الحرمة جزماً فهو وارد على الاحتياط اللّازم من حيث ارتفاع موضوعه به فهو من هذه الجهة نظير دليل حرمة القياس وأشباهه، فإنه أيضاً لا يمنع من حسن الاحتياط في مورده، إلا أنه يمنع من وجوب الاحتياط في مورده فيما جعل المقتضي له نفس قيام القياس في المسألة الفقهيّة والمدعى هو وجوب الاحتياط في المسألة لا مجرد رجحانه، لأننا نقول دليل حرمة العمل بغير العلم لا يمنع إلا من الاستناد إليه، وقد عرفت أنّ الاستناد في المسألة إلى العلم، أي ما يعلم اعتباره على كلّ تقدير والمنع عن العمل بالمرجوح بعد إهمال قضية التّخيير كما هو المفروض من جهة الشك في اعتباره ودليل حرمة العمل بالمشكوك لا يوجب اعتبار المشكوك، ومنه يظهر فساد قياس المقام بموارد وجود القياس وأشباهه، فإنه بعد قيام الدليل الخاص على عدم حجّيته لا يمكن الحكم بوجوب الاحتياط لأجله، وهذا بخلاف المقام، فإن المفروض فيه وجود ما يثبّن اعتباره، فإذا حكم بحرمة العمل بالمرجوح من جهة الأصل فيؤخذ بالرّاجح من حيث كونه متيقّن الحجّية، فلزوم الأخذ به إنّما هو من هذه الجهة لا من جهة المزية الغير المعتمدة والأصل الجاري فيها لا ينفي حكم الاحتمال وإنما ينفي حكم المحتمل.

وبعبارة أخرى: ينفي البناء على كونه مرجحاً لا ما يترتب عقلاً على احتمال كونه مرجحاً لا يقال إذا كان الشك في اعتبار المرجوح مسبباً عن الشك في اعتبار المزية كان أصالة عدم اعتبار المزية حاکمة على أصالة عدم اعتبار المرجوح، إذ المفروض عدم الشك فيه إلا من الجهة المسطورة فالمستند للحكم باعتباره ليس دليل حرمة العمل بغير العلم حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل نفس حكم الشّارع بحجّية

المتعارضين، لأننا نقول إن كان المراد من حكم الشارع مدلول أدلة حجية الأخبار فيتوجه عليه ما عرفت مراراً من أنه على الطريقة لا اقتضاء لها إلا بالنسبة إلى نفي الثالث وإن كان مدلول ما قضى بالتخير بين المتعارضين فيتوجه عليه ما عرفت من فرض الإهمال في قضية التخير، وإلا لم يكن مورد للرجوع إلى الأصل وإثبات إطلاق الأخبار وبيانها بالأصل المذكور كما ترى، فالحجة الفعلية مستندة إلى نفس الأصل المذكور فيلزمه المحذور المزبور.

نعم لو بني على الموضوعية والسببية في اعتبار الأدلة لم يكن معنى للأصل المذكور لعدم الإهمال في حكم الشارع، أو العقل وعدم مدخلية رجحان أحدهما فيما أوجب مزاحمة المتعارضين، فالكلام في تأسيس الأصل منبى على الطريقة وقيام الدليل على التخير وإهمال ما دلّ عليه، أو فرض إهماله كما يفصح عنه ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره في طي التحقيق الذي ذكره في حكم المقام.

نعم ما أفاده من تنظير المقام بدوران الأمر بين المحذورين في المسألة الفقهية مع رجحان أحد الاحتمالين ربما يناقش فيه بأن التخير فيه إذا كان بحكم العقل، فلا معنى لتردده في موضوع حكمه حتى يرجع إلى الاحتياط، اللهم إلا أن يكون المراد المقايسة من حيث الحكم بوجوب الأخذ بالراجح لا في عنوان الحكم وجهته، لكنه ينافي تصريحه بالعنوان مضافاً إلى عدم ارتباطه بالمقام إذا كان الحكم فيه بعنوان آخر كما هو ظاهر، هذا كله فيما أوجب رجحان أحد المتعارضين من المزاي، سواء ظن الترجيح به، أو شك فيه، أو احتمل ذلك موهوماً، وأما ما لا يوجب رجحان أحدهما مع احتمال الترجيح به كالأصل مثلاً فحكمه من حيث الأصل حكم القسم الأول، ومن هنا ذكر في الكتاب، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به ويمكن حمله بعيداً على ما يوجب قلة الاحتمال في أحد المتعارضين، أو بعده بالإضافة وإن لم يبلغ مرتبة الظن على ما ستقف عليه من كونه

مرجحاً أيضاً حسبما يستفاد من التعليل الوارد في أخبار الترجيح، كما يقع الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا في شرح كلامه يظهر صحة ما أفاده من الاستدراك بقوله، إلا أن يرد عليه إطلاقات التّخير وفساد ما أورد عليه من عدم إمكان اجتماع الإهمال والإطلاق، فإن الغرض منه ليس التّفكيك بحسب الأصل وفرض الإهمال والإطلاق، بل الغرض منه كما هو صريح العبارة عند التأمّل التّفكيك من حيث الأخبار المقيّدة المفيدة لعموم الترجيح بكلّ مزية مع الالتزام بإطلاق أخبار التّخير بقول مطلق، فحاصله أنّه لا فرق بين القسمين بحسب الأصل وإن أمكن الفرق بينهما بحسب دليل الترجيح مع الالتزام بإطلاق قضية التّخير بقول مطلق كما يشهد له قوله بناء على الاختصار إلخ.

والمراد من قوله على ما علم كونه مرجحاً العلم بالرّجحان الوجداني لا العلم بالحكم عند الشّارع، فإنه في كمال الوضوح من الفساد بحيث لا يحتمل صدوره في حقّ من دونه بمراتب كما هو ظاهر.

نعم التّعرض للفرق بين القسمين بحسب الأدلة بالعبارة المذكورة ربما يوجب اشتباه الأمر على النّاظر، هذا حاصل ما استفدناه من الكتاب مع ما فيه من الاضطراب ومن إفاداته في مجلس البحث مع ما فيه من التأمّل، لأن الجمع بين كون مقتضى الأصل عدم الترجيح وإن مقتضاه مساواة المرجّحية للحجّة وكون مقتضى الأصل لزوم الترجيح، وتسميته بالأصل الثّانوي والأوّل بالأصل الأوّل كما يفصح عنه قوله فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح وهو أصل ثانوي مع كون المراد من الأصليين أصالة حرمة العمل بغير العلم كما ترى لا يخلو عن مناقشة.

ثم إنّ لبعض فضلاء المعاصرين كلاماً في المقام فيما أملاه في المسألة لا بأس بنقله والإشارة إلى ما فيه، قال رحمه الله في الجواب عن السّؤال: بأنّ الشك في

حجّة المرجوح مسبب عن الشك في اعتبار الرجحان في نظر الشارع والأصل فيه حاكم على الأصل في المرجوح ما هذا لفظه: قلت: أولاً: أنا لا نقول بالحكومة في أفراد أصل واحد ولو مع التسبب، فلا يقدم الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبب، بل نحكم بتعارضهما، إلى أن قال: وثانياً: أن التسبب لا بد من أن يكون بين المشكوكين لا الشكين والأمر هنا ليس كذلك، لأن سبب عدم جواز العمل بالمرجوح عند الشارع ليس هو وجوب العمل بالراجح، بل هما في مرتبة واحدة، وإلا لكان عدم اعتبار الظنون الغير المعتمدة مسبباً ومعلولاً لحجّة الظنون المعتمدة وهو كما ترى، بل الراجح والمرجوح ظنان تعارضاً ونحن جازمون بحجّة الراجح وشاكّون في حجّة المرجوح، فإن لم يكن حجة فإنما هو وجود المقضي لها لا لوجود المانع وهو حجّة الراجح، فإن الشك في وجوب العمل بالراجح عيناً ليس شكاً في أمر زائد على جواز العمل به بعد إحرازه، كما قلنا في المتراحمين حتى يدفع بالأصل، بل العينة على فرض ثبوتها إنما نشأت من عدم حجّة معارضه، فالشك في وجوب العمل بالراجح عيناً وجواز العمل بالمرجوح كلاهما نشأ من الشك في أن الحكم الشرعي في المرجوح هل هو الحجّة أيضاً مثل الراجح أم لا، فلا سببية ولا حكومة، ولو قلنا بها في تعارض الأصلين وساق الكلام، إلى أن قال: إذا تحقق ذلك فنقول: إن الأدلة إن كان اعتبارها من باب السببية والموضوعية كان الحكم في المتعارضين منهما مثل ما في المتراحمين فالأصل فيه قاض بعدم اعتبار المرجح حسبما مرّ تفصيلاً، إلا إذا قلنا بأن احتمال الأهمية مانع عن التّخيير وقاض بالتّرجيح في باب التّراحم كما هو ظاهر الرسالة، فإن قضية الأصل حينئذ وجوب العمل بمعلوم الرجحان، بل ومحتمله خلافاً للرّسالة حيث صرح بعدم وجوب العمل بذی المزیة بناء على أن المزیة إنّما توجب الأقربيّة إلى الواقع ولا مدخلية لها في مطلوبة العمل بالطريق على تقدير

السببية قطعاً، فلا يحتمل الأهمية حتى يجب مراعاتها ولو كان أقرب إلى الواقع وفيه أن القطع بذلك من العجائب، فإن الأقرب إلى الواقع لو لم ندع الظن بتأكد مطلوبيته وكون العمل به أهم عند الشارع، فلا أقل من الاحتمال. نعم على التصويب الباطل من دوران الأحكام الواقعية مدار الطرق والأمارات الشرعية وأنه ليس للواقع حكم شرعي عند الله يكشف عنه الأمانة، بل يحدث بحدوثها ويتنفي بانتفائها أمكن القطع بعدم الأهمية، إلى أن قال: وأما بناء على ثبوت الأحكام الواقعية وكون الأمارات كاشفة عنها، فإن خالفت يتداركها بالأمانة وإن صادفت يتأكد مصلحة الواقع بمصلحة الأمانة كما هو المراد بالسببية الدائرة على السنة العلماء في الأصول والفقه دون الأول الذي تطابق العقل والنقل على فساده، فلا وجه لإنكار احتمال الأهمية في ذي المزية انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه ما لا يخفى من وجوه المناقشة والنظر: أما أولاً: فلأن منع جريان الحكومة في أفراد أصل واحد بظاهر معنى الحكومة لا بأس به، إلا أنك قد عرفت جريانها حكماً فيها كيف وأخبار الاستصحاب بحسب المورد على ما عرفت شرح القول فيه في تعارض الاستصحابين ناطقة بتقديم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسبب، مضافاً إلى ما عرفت هناك من سائر الوجوه المقتضية لذلك فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من كون المدار في التحكيم على السببية والمسببية بالنسبة إلى المشكوك لا الشك وإن كان مستقيماً، وقد اعتبرهما شيخنا العلامة قدس سره بالنسبة إليه أيضاً في الجزء الثالث من الكتاب وصرح بذلك فيه، وإنما اعتبر بالنسبة إلى الشك من جهة انطباق موارد سببية الشك غالباً في الشرعيات على سببية المشكوك لا أن يكون المدار عليها من حيث هي، إلا أن منع تحقق الضابط المذكور في المقام نظراً إلى ما ذكره في غير محله، لأن الجزم بحجّة الرجّح

المرددة بين التّعين والتّخير والشك في حجّة المرجوح إنّما هما من جهة وصفي الرّجحان والمرجوحية لا من جهة ذاتي الرّاجح والمرجوح، وإلا لم يعقل ترّد الحجّة في الرّاجح بين التّعين والتّخير، بل كان الرّاجح معلوم الحجّة على التّعين وعلى كلّ تقدير، سواء كان المرجوح معتبراً أم لا، كما هو الشأن بالنسبة إلى الظّنون المعتبرة والظّنون الغير المعتبرة كما ذكره، ولم يكن معنى للتعارض على التّقدير المزبور كما هو الشأن بالنسبة إلى الظّنون المعتبرة والظّنون الغير المعتبرة، ومنه يظهر فساد قياس المقام بهما وعدم ارتباط بينهما أصلاً فعدم حجّة المرجوح في الفرض لو كان ثابتاً في نفس الأمر معلول لحجّة الرّاجح على سبيل التّعين على تقدير الثبوت في نفس الأمر، إذ المفروض مساواتهما بحسب الحجّة الشّائنة، وإلا لما تعارضا وهو خلف وليس المؤثر في هذا التّعين إلّا رجحان الرّاجح جزماً فينتهي الأمر بالأخيرة إليه.

وبدل على ما ذكرنا مضافاً إلى وضوحه كلماتهم في باب التّراجيح والأخبار الواردة فيه، سيّما التعليلات المذكورة فيها فإنّها صريحة في أن تقدير الرّاجح على المرجوح إنّما هو من جهة رجحانه.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره من كون الأقريّة إلى الواقع الحاصلة من رجحان إحدى الأمارتين موجباً للأهمية جزماً، أو ظناً، أو احتمالاً على السببية والتّراحم بالتّقريب المذكور في كلامه الذي يرجع عند التأمّل إلى أن الظنّ الحاصل بمطابقة الأمانة للواقع يوجب الظنّ بتدارك مصلحة سلوك الطريق والواقع الملحوظ في جعل الطريق فيكون الرّاجح في نظر العقل بهذه الملاحظة أهمّ لا محصل له أصلاً، كما لا يخفى، فإنه كما ترى راجع إلى الالتزام بجعل الأمارات من باب الطّريقة لا السببية المحضة، فإن مبنى الطّريقة كما عرفته غير مرة على ملاحظة الواقع في جعل الأمانة في نظر الشارع، سواء كان هناك مصلحة في الأمر

بالعمل بها أم لا، فملاحظة الكشف والطريقة موجب لتساقط الأمارتين بالمعنى الذي عرفته لا الطريقة المحضة كما هو ظاهر والتصويب وإن كان باطلا عندنا، إلا أن فرض كونه حقاً لا يجدي في المقام شيئاً، لأن التعارض لا يجمع التراحم على كل قول إلا على فرض جواز الاجتماع الأمري الذي اتفقت كلمتهم على بطلانه، ومن هنا يتوجه على ما ذكره مناقشة أخرى، فإنه مسلم التراحم بمعنى عدم ملاحظة مصلحة الواقع أصلاً على القول بالتصويب إلى غير ذلك مما يتوجه عليه هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل في المسألة.

ثم إن في كلماتهم جملة من الوجوه للقول بوجوب الترجيح غير الأخبار والإجماع والأصل لا بأس بالتعرض لها والإشارة إلى ما يتوجه عليها: فمنها: ما عن النهاية والأحكام من تقرير النبي صلى الله عليه وآله معاذاً لما بعثه قاضياً إلى اليمن في ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض.

ومنها: دلالة الكتاب على ذلك، فإن لازم ترك الترجيح التخيير والتسوية بين خبر الفاسق والعاقل والعالم والجاهل وهو منفي بقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ومنها: أنه لو لم يجب العمل بالراجح وجاز التخيير لم يجب تخصيص عام بخاص ولا تقييد مطلق بمقيّد ولا تأويل ظاهر بالأظهر، وذلك هدم للذين وتضييع لشريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وإبطال لمنهاج الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، لأن معظم الأدلة الشرعية متعارضة فيلزم من ترك الترجيح المحذور المذكور وبطلان التالي من جهة وضوحه لا يحتاج إلى البيان، وهذا هو المراد مما ذكره جماعة من لزوم الهرج والمرج والفقهاء الجديدين من ترك الترجيح كما في الكتاب، وإلا فالقائل بعدم وجوب الترجيح لا يعترف بشبوت الترجيح في الشرع حتى يلزم من تركه بطلان الدين.

نعم لما كان الترجيح بالمرجحات المذكورة مما لا يقبل الإنكار استدل به على لزومه، ومن هنا أجاب شيخنا العلامة عن هذا الوجه في الكتاب بأن الظاهر خروج هذا النحو من المتعارضات عن محل الكلام، فإن الترجيح بينها من الجمع الذي تقدّم تقديمه على الطرح ترجيحاً وتخييراً عندهم، فلا يلزم من ترك الترجيح التّخيير بين المتعارضات المذكورة حتّى يلزمه المحذور المذكور.

ومنها: ما في كتب جماعة من الخاصة منهم العلامة في النهاية والتّهذيب والعامّة من أنّه لو لم يجب ترجيح الرّاجح يلزم إمّا ترجيح المرجوح، أو التّسوية بينهما وهما قبيحان بضرورة العقل، ومن هنا ذكر في محكي الأحكام أنّه إذا كان أحد الدّليلين راجحاً، فالعقلاء يقدّمونه ويرجّحونه بعقولهم وفي محكي شرح المبادي أنّه لو لم يجب العمل بالرّاجح، فإمّا يعمل بالمرجوح، أو بهما معاً، أو لا يعمل بشيء منهما والكل باطل، فيتعيّن العمل بالرّاجح.

ومنها: ما تمسك به في محكي النهاية وغاية البادي من أنّه إذا وقع التّعارض بين الظنّين وترجّح أحدهما كان العمل به متعيّناً عرفاً فيجب شرعاً لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وفي محكي الأحكام الأصل تنزيل التّصرّفات الشرعيّة منزلة التّصرّفات العرفيّة، ولهذا قال: صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

ومنها: أنّه لو وجب التّخيير، أو التّوقف لزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لا تحصى فيما دلّ من العمومات على حجّة الظنّون كآية النّيا وغيرها، وهو مع كونه خلاف الأصل في غاية البعد والفساد، لأدائه إلى سقوط فائدة تلك العمومات لا يقال تلك العمومات كما تدلّ على حجّة الرّاجح، كذلك تدلّ على حجّة المرجوح من غير فرق، فإن آية النّيا تدلّ على قبول خبر الأعدل والعاقل بدلالة واحدة، لأننا نقول إذا فسد احتمال التّخيير والتّوقف بما بيّناه لزم التّخصيص في تلك

العمومات قطعاً، ولا يمكن إخراج الراجح إلا بتعين العمل بالمرجوح وهو مع قبحه عقلاً مجمع على بطلانه، فتعين إخراج المرجوح وإبقاء الراجح فيجب العمل به إلى غير ذلك مما ذكره في المفاتيح مما يقرب من تلك الوجوه، أو يرجع إليها والإنصاف تطرّق المناقشة إلى جميعها حتى قاعدة بطلان ترجيح المرجوح من حيث قبحه في مقام امتناعه في مقام آخر وإن جمع بين القبح والامتناع بعض فقال بقبحه، بل امتناعه مع عدم إمكان اجتماعهما، فإنه في مقام التشريع قبيح لا محال وفي مقام التكوين محال لا قبيح كما هو ظاهر، فإن المكلف لا يختار الموهوم ولا المظنون إلا لمرجح وغرض، وإلا امتنع اختياره والشارع لا يحكم بالموهوم إلا لمرجح عنده فالصغرى ممنوعة على كل تقدير.

فلو قام هناك دليل على كون المظنون راجحاً عند الشارع فهو يغني عن القاعدة جداً، ومن هنا ورد في الشرع النهي عن اتباع الظن، وكذا لو قام هناك دليل عقلاً عليه، كما إذا قلنا بتامة مقدمات الانسداد المنتجة لحجّة مطلق الظن حسبما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليق والإنصاف أن صرف الوقت في بيان فساد الوجوه المذكورة مما لا ينبغي، فإن العمد ما عرفت من الوجوه الثلاثة وفيها غنى وكفاية، لأن الأخبار على ما ستقف عليه واضحة الدلالة عليه، وكذا انعقاد الإجماع عليه قولان وعملاً مما لا شبهة فيه ولو لم يكن إلا الإجماعات المنقولة البالغة حدّ التواتر كفت في حصول القطع منها بتحقّق الإجماع ولا يقدح مخالفة قليل ممن لا يعتنى به، كما أنه لا يقدح عدم تمسك كثير في المقام بالأخبار مع بلوغها حدّ التواتر، مع أن فيها الأخبار المعتمدة فيشبه المقام من هذه الجهة بالاستصحاب، فإنه مع ورود الأخبار الكثيرة وفيها الصّحاح وغيرها لم يتمسكوا له بالأخبار فكأنهم أرادوا في المقامين النّسج على طريقة العامة، ثم إن كلماتهم وإن كانت مختلفة من حيث مورد الإجماع من جهة أنه

خصوص الأخبار، أو مطلق الظنين، إلا أنه لا يقدح فيما نحن بصدده من وجوب الترجيح في الجملة.

قال في محكي المبادي: «أن إجماع الصحابة وقع على ترجيح بعض الأخبار على بعض انتهى. وفي غاية البادي أجمع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض» انتهى كلامه. وفي محكي النهاية في مقام الاستدلال: «لنا الإجماع على الترجيح والمصير إلى الرجح من الدليلين» انتهى كلامه رفع مقامه. وفي محكي غاية المأمول: «أن الترجيح متى حصل وجب العمل به، لأن الممهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين أنه متى تعارضت الأمارات اعتمدوا على الرجح ورفضوا المرجوح» انتهى كلامه. وفي محكي الأحكام: «أما أن العمل بالدليل الرجح واجب، فيدل عليه ما نقل وعلم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الرجح من الظنين» انتهى. وفي كلام غير واحد قطع الصحابة وغيرهم به وعملهم عليه في الوقائع المتكررة المتكررة بحيث لا يقبل الإنكار. وفي محكي النهاية وغيرها أنهم قدموا خبر التقاء الختانيين على خبر أبي هريرة إنما الماء من الماء وخبر أبي هريرة من أصبح جنباً، فلا صوم له، على خبر عائشة أنه صلى الله عليه وآله كان يصبح جنباً وهو صائم إلى غير ذلك، هذا بعض الكلام فيما تمسكوا به على وجوب الترجيح.

وأما القول بعدم وجوبه فقد يتمسك له أيضاً مضافاً إلى الأصل، أي أصالة عدم اعتبار المزية بالتقريب الذي عرفته، أو أصالة البراءة بناء عليها في دوران الأمر بين التخيير والتعيين حسبما أسمعناك عن قريب وإطلاق أخبار التخيير، أو التوقف على القول به بوجوه:

منها: ما عن النهاية من احتجاج المنكرين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وأجاب عنه بأنه دليل ظني، فلا يعارض الدليل القطعي القائم على وجوب الترجيح،

هذا مع أن الآية لا تنفي الترجيح، فإن وجوب النظر والاعتبار لا ينافي الترجيح ومنها ما عنها أيضاً من الإحتجاج بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر، فإن مقتضاه عدم وجوب الأخذ بالراجع، فإن المرجوح أيضاً ظاهر وأجاب عنه بأن الخبر يدل على وجوب الأخذ بالظاهر والظاهر ما يرجح أحد طرفيه على الآخر ومع وجود الراجع لا يكون المرجوح ظاهراً فهو يدل على وجوب الترجيح.

ومنها: ما عنها أيضاً فقال: احتج المنكرون أيضاً بأنه لو اعتبر الترجيح في الأمارات اعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات، والتالي باطل لعدم تقدم شهادة الأربعة على الاثنين فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن العلة وهي ترجيح الأظهر على الظاهر موجودة هنا، ثم أجاب عنه بمنع نفي الترجيح في الشهادات، فإنه يقدم عندنا شهادة الأربعة على الاثنين سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة ولم يخالفوا في اعتبار الترجيح في تعارض الأدلة انتهى ما حكى عنه، وظهره كما ترى أنه لو لا الاتفاق على الترجيح في الأدلة وكان أمرها أمر البينات من وقوع الاختلاف في الترجيح فيها لحكمنا بعدم الترجيح في الأدلة أيضاً نظراً إلى الأصل.

هذا وقد استفاد شيخنا العلامة قدس سره خلاف ما ذكرنا فقال: بعد نقله في الكتاب ومرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع لحكمنا بالترجح في البينات أيضاً، ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً فإننا لو بنينا على أن حجة البينة من باب الطريقة فاللزام مع التعارض التوقف إلى آخر ما أفاده.

نعم لو كان مذهب أكثر الصحابة إجماعاً عندهم، أو ملحفاً به حكماً أمكن استظهار ما استظهره من النهاية، لكنه لم يثبت وإن ذهب إلى اعتباره بعضهم، اللهم إلا أن يقال إن بطلان التالي لما كان موقوفاً على قيام الإجماع والتسالم عليه، وإلا كان ممنوعاً، فلا بد أن يكون مراد العلامة قدس سره ما استظهره.

وتواتر الأخبار بذلك أن حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معاً، إما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية، وأما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات، أو فرضنا الكلام في مخالفتي الأصل، إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخيير على تقدير فقده، أو كونه مرجعاً بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً بالتخيير لا الأصل المطابق والتخيير إمّا بالنقل،

وحاصله: أن عدم الترجيح في الشهادات إذا كان لقيام الدليل، فلا يقاس عليه الأدلة إذا كان مقتضى الأصل الترجيح في المقامين، اللهم إلا أن يقال إن غرض المستدل نقض ما تمسك به المستدل مما يأبى التخصيص، فلا يجدي قيام الدليل عليه بعد اتحاد المناط، إلا أنه كما ترى مضافاً إلى منافاته لظاهر الاستدلال إيراد على الجواب، ولا تعلق له بالمراد، ثم إنه لا إشكال في توجه ما أفاده على ما ذكره على تقدير إرادته، لأن الترجيح إنما يكون مطابقاً للأصل فيما قام هناك دليل على التخيير وكانت قضية مهمة ومبنى الشهادة وإن كان على الطريقية، إلا أنه لا يحتمل التخيير في مورد تعارض البينات، ثم لا يخفى عليك أن الوجوه المذكورة للقول بعدم الترجيح حالها من حيث الضعف والسقوط حال ما عرفت من الوجوه المذكورة، للقول بوجوب الترجيح كحال ما دعا السيد الصدر إلى حمل أخبار الترجيح على الفضل والأولوية على ما عرفت الإشارة إليه، وإن كان رده بإباء عدم الالتفات إلى حكم غير الأفقه والأعدل في المقبولة عن الحمل المذكور كما في الكتاب ربما يناقش فيه بأن صدر المقبولة على ما أفاده لا تعلق له بالمقام، وكذا ما أفاده بقوله: (مع أن في سياق تلك المرجحات) إلخ، فإنه لا فرق فيما يكون موافقة الكتاب والسنة مرجحة بينها وبين غيرها من المرجحات، ومن هنا أمر بالتأمل فيما أفاده.

وجوبه مع احتمال الحرمة، أو العكس.

وأما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل ففيه: أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة والأولى منع إدراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب أن مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات وهي ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء، بل تشمل ما إذا شك في الحجية الفعلية مع إحراز الحجية الشأنية، فإن المرجوح وإن كان حجة في نفسه، إلا أن حجيته فعلاً مع معارضة الراجع بمعنى جواز العمل به فعلاً غير معلوم فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدلة الأربعة هذا.

والتحقيق أنا إن قلنا: بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجع وطرح المرجوح.

وإن قلنا: بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير لما عرفت من أن الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلاً ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كأمارة لم يثبت حجيتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا: باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، فإن قلنا: بما اخترناه من أن الأصل التوقف بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقة والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلا منهما جامع لشرائط الطريقة والتمايز يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة

في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين، فرغ اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له، لأن المعارض المخالف بمجرد ليس طريقاً فعلياً لا يبتلته بالمعارض الموافق للأصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلى الواقع وهو الراجح مدفوع بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً كالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن، وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن فالمعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الأمانة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها.

وبالجملة: فاعتبار قوة الظن في التراجع في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظن، أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه.

وإن قلنا: بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقرئته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن وجوب العمل بالمرجوح دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب

طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متراحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد والمطلوبية فيه أشد استقل العقل عند التزامه بوجوب ترك غيره، وكون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس، وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره هذا.

وقد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة بناء على أن الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، أو أحدهما المطابق للأصل، إلا أن الدليل الشرعي دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح.

وأما العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به، إلا أن يرد عليه إطلاقات التخير بناء على وجوب الاختصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً.

وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه من حيث لزوم التخير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد

وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين.

وفيه أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعد معارضاً للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص، وأما لأن ذلك لا يعد تعارضاً في العرف ومحل النزاع في غير ذلك.

وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن.

وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية من احتجاجه به أنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين، وأجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع» انتهى، ومرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً، ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً فإننا لو بنينا على أن حجية البيّنة من باب الطريقة فاللزام مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد من التحالف، أو القرعة، أو غير ذلك. ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربة أحدهما إلى الواقع لعدم تفاوت الراجع والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها وتمانعها مستند إلى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله، ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير، أو التوقف والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر

الأخبار: «إن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع وإن الترجيح هو الأفضل والأولى»، ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح، وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصاً مع التعليل بأن الرشد في خلافهم، وإن قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه، وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والاتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين.

مع أن في سياق تلك المرححات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل.

وكيف كان فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك أهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مرددا بين التخير والتعين وجب التزام ما احتمل تعيينه.

المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين وهي أخبار

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة:
«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين، أو ميراث فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القضاة أحل

ذلك؟ قال: عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق، أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال: الله تعالى: ﴿يَتَحَاكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخف وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله، قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيبه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله، قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه من الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً

للعامة والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه أحكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق أحكامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات*.

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال^(١)، بل الإشكالات من

(١) في ورود الرواية صدرأ في الحكومة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه أصلاً، ومن هنا تمسك بها الفقهاء رضوان الله عليهم في كتاب القضاء في مسائل: منها: عدم جواز التّرافع إلى غير الفقيه الإمامي، إلّا فيما توقف أخذ الحقّ بالرجوع إليه، ومنها كون المأخوذ بحكمه سحتاً وحراماً وإن كان الآخذ محقّقاً. ومنها: عدم جواز التّرافع إلى العامي، بل المتجرّي نظراً إلى ظهور قوله نظر في حلّالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فيمن له الملكة المطلقة بمعرفة جميع الأحكام. ومنها: لزوم تنفيذ الحاكم وكون رده كفراً إلى غير ذلك، إلّا أنه لا يتوجّه عليه شيء من الإشكالات المذكورة في الكتاب وغيرها من الإشكالات، حيث إنّ المراد من المنازعة في الدّين والميراث في السّؤال هو التّزاع والاختلاف من جهة الجهل في الحكم والشّبهة الحكميّة كما قد يتفق بالنّسبة إلى الدّين والميراث ضرورة عدم مناسبة لاختلاف الحكمين من جهة الاختلاف في الحديث مع كون التّزاع في الشّبهة الموضوعيّة، ومن المعلوم أنّ رفع الجهل في الشّبهة الحكميّة بالرجوع إلى الفقيه قد يكون بعنوان التّرافع، كما قد يتفق بالنّسبة إلى العارفين بالحكم أيضاً مع الاختلاف، فإن رفعه منحصر في الرجوع إلى الفقيه بعنوان التّرافع وإن كان المتداعيان مجتهدين كما هو واضح، فلا يناسبه تعدّد المرجع، بل لا

معنى له على هذا التقدير وإن رضي به المتداعيان وإن كانت الحكومة بتراضيهما، كما قد يتفق في زمان الحضور قبل ورود المقبولة فإنها دليل نصب جميع من اجتمع فيه شرائط الحكومة، فلا يفرض بعدها قاضي التحكيم، ومنه يظهر تطرق المناقشة إلى ما قيل في دفع الإيراد المذكور، بل يستفاد مما أفاده شيخنا العلامة في دفع الإشكال المذكور بعد ذلك من جواز تعدد المرجع في قاضي التحكيم، وقد يكون بعنوان الاستفتاء وأخذ المسألة والتقليد فيجوز التراضي على الاستفتاء عن فقيهين وتقليدهما في المسألة على ما فصلنا القول فيه في باب التقليد من جواز الاستناد إلى رأي أزيد من فقيه مع الاتفاق في الرأي، فإذا رضى بذلك واتفق اختلاف الفقيهين في الرأي وأرادا رفع الجهل بالتقليد فالمتعين الرجوع إلى الراجح من حيث الصفات المذكورة، أو بعضها كما فهمه السائل وقرره الإمام عليه السلام وإن تساويا فالحكم التخير في غير مورد النزاع في أمثال زماننا من أزمنة عدم التمكن من العمل بالحديث للعامي، وأما في أعصار الأئمة عليهم السلام فيمكن رفع الجهل بالعمل بالحديث للعامي كما يمكن له التقليد، فإذا فرض الاختلاف بين الفقيهين المرجعين من جهة الاختلاف فيما ركنا إليه في المسألة من الحديث كما هو صريح الرواية انحصر رفع الاختلاف والنزاع في إرجاع الجاهلين إلى الراجح من مدرك الفقيهين، فالترجيح بالأوصاف على هذا إنما هو في باب التقليد لا الحكومة، والرواية فيما جعل المستند المقبولة.

نعم يستفاد منها بعنوان العموم كما ستقف عليه الترجيح بكل مزنة فيستفاد منها الترجيح بالأوصاف بهذا العنوان لا بعنوان الخصوص حتى يدخل الترجيح بها في الترجيح بالمرجحات المنصوصة، وإن لم يكن هناك ثمرة على القول بالتعدي حسبما ستقف عليه.

نعم الترجيح بالأصديقية ربما ينافي ما ذكرنا من حمل الترجيح بالأوصاف على

مسألة التقليد، اللهم إلا أن تدفع المنافا بما أفاده شيخنا العلامة قدس سره في الرسالة التي صنفها في مسألة التقليد من أن ملكة الصدق في أعصار الأئمة عليهم السلام لها مدخل كثير في باب الفتوى كالعلم والعدالة من حيث رجوع الاستنباط غالباً إلى الحديث، ثم إنه إذا بني على إناطة الترجيح بمطلق المزية على ما هو مقتضى العلة المنصوصة في ترجيح المشهور على الشاذ وترجيح المخالف للعامة على الموافق لهم كما في المقبولة وغيرها، فلا مناص من حمل ما نص على الترجيح به في أخبار العلاج على التمثيل، وذكر بعض الخصوصيات المتداولة الغالبة للكلية المستفادة من التعليل ضرورة منفاة التعليل للاقتصار على المزايا الخاصة في اعتبار اجتماعها وتقدير ما ذكر مقدماً على ما ذكر مؤخراً، وهكذا اعتبار سائر الخصوصيات ولم يكن فرق بينها وبين غيرها مما لم يذكر، كما لا يقدح ذكر أكثرها، بل كلها في بعض الأخبار وذكر واحد منها في بعضها الآخر والعطف بالواو الظاهر في الجمع، مع أن في بعضها التصريح بكفاية الواحد مع العطف بالواو، كما لا يقدح الاختلاف بحسب التقديم والتأخير بين الأخبار في ذكرها، بل هذه الاختلافات تؤيد الإناطة على الكلية إن لم يكن من الأدلة عليها، فلا يدل على إرادة الاستصحاب كما زعمه السيد الصدر ولا على حجية مطلق الظن في الأحكام كما زعمه المحقق القمي قدس سره، فيندفع بما ذكر جميع الإشكالات المتطرفة حتى على زعم من جعل الترجيح بالأوصاف في المقبولة من الترجيح من حيث الرواية، مع أنك قد عرفت أن الترجيح بها في المقبولة من حيث ترجيح الفتوى لا الرواية ولا الحكومة المتعارفة كما في الكتاب في مقام الجمع بين المقبولة والمرفوعة في موضع آخر، إذ لا تعارض بين الأخبار على هذا التقدير حتى يتشبث بذيل ما أفاده مع تطرق المناقشة إلى تمامه، أو أكثره، فإن تعارض المستندين لا يلزم غفلة الحاكم عن معارض مستنده لإمكان وقوفه عليه

وترجيح مستنده بضرب من الترجيح، وكذا عدم السؤال عن صورة وجود بعض الصفات، أو تعارضها لا يلزم فهم استقلال كل صفة بالترجيح، إذ مع استفادة الاجتماع على ما يقتضيه ظاهر العطف بالواو لا معنى للسؤال عن صورة وجود بعض الصفات، أو تعارضها، بل الأنسب على تقدير فهم الاستقلال السؤال عن صورة تعارض الصفات.

نعم على ما ذكرنا من استفادة إناطة الترجيح بكل مزية ربما لا يحتاج إلى السؤال عن حكم تعارضها، فإن الترجيح عند التعارض منوط بنظر العامل بالحديث كما في تعارض سائر المزايا من المنصوصة وغيرها وعلى تقدير التكافؤ يعامل معهما معاملة المتكافئين، لأنهما على التقدير المذكور من مصاديقهما حقيقة.

وبالجملة: بعد إناطة الترجيح بمطلق المزية والتعدي عن المرجحات المنصوصة وحمل قوله في المقبولة وإن اختار كل منهما رجلاً إلخ، وجوابه بالترجيح من حيث الصفات على مسألة الاستفتاء وطلب الحكم اللغوي لا على المعنى المعروف عند الفقهاء، كما يشهد له استدلالهم بالمقبولة على وجوب تقليد الأفقه والأعدل والأوثق عند الاختلاف بالدلالة الأصلية المطابقة لا بفحوى دلالتها على تعيين الأفقه والأعدل في باب القضاء، كما زعمه بعض لا يتوجه إشكال على المقبولة أصلاً لا ما أفاده قبل قوله: (نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتيب المرجحات) إلخ المبني على حمل المذكور سؤالاً وجواباً على الحكومة عند الفقهاء، ولا ما أفاده في ذيل قوله المذكور، مع أن تصديق ورود ما ذكره مع دفعه بما ذكره بعده وعدم قدحه في ظهور الرواية، بل صراحتها على ما أفاده ربما ينافي ما أفاده قبل ذلك في بيان الإشكال، سيما مع عدم دفعه وإن جزم بعدم قدحه في ظهور الرواية، بل صراحتها في الترجيح بما ذكر فيها، إلا أن يحمل كلامية على النظرة الأولى والثانية فتأمل.

حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكّمين عن التعارض الواضح لمدرّك حكمه، ولا اجتهد المترافعين وتحريرهما في ترجيح مستند أحد الحكّمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث ظاهرة، بل صريحة

والحاصل: أن تحرير المقام بما في الكتاب لا يخلو عن تشويش فكان ما أفاده في تحريره مبني على الاختصار على المرجّحات المنصوصة على ما رآه الأخباريون من أصحابنا وبعض الأقدمين من المجتهدين مع الجمود على ظاهر لفظ الحكومة، ثم إن الوجه فيما أفاده من عدم قدح الإشكالات وإن بقيت على حالها ولم تدفع في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح ولو باجتماع الصفات وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ظاهر لا يخفى، ضرورة أن المدعى إذا كان إثبات الترجيح في الجملة في مقابل السلب الكلّي لم يقدح إجمال الرواية وعدم ظهورها في إثبات تمام المدعى، مع أن منها الترجيح بالشهرة ونحوها المنطبق على المدعى، هذا مضافاً إلى أن التصريح فيها بكفاية مخالفة العامة في الترجيح عقيب السؤال عن موافقة الخبرين للكتاب والسنة مع عطف المخالفة على موافقتها قبل ذلك شاهد قوي على عدم إرادة الجمع من العطف بالنسبة إلى جميع الفقرات، ضرورة عدم الفرق فيملاحظة نفس الرواية يدفع الإشكال المذكور، وأمّا الإشكالات المتعلقة بالحكومة من جهة صدر الرواية فعدم اندفاعها لا يقدح جزماً، إذ لا تعلّق لها بما يظهر منه لزوم الترجيح من فقرات الرواية أصلاً، فالرواية من هذه الجهة نظير حديثين يكون أحدهما مجملاً والآخر مبيناً مع عدم تعلّق أحدهما بالآخر أصلاً، فلعلّ هذا الفرق بين هذه الإشكالات المتعلقة بصدر الرواية والإشكال المذكور بعد قوله. نعم أوجب الفرق في التعبير فتأمل.

في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أن عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدل عليه المرفوعة الآتية، فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ إلى صفات الراوي، اللهم إلا أن يمنع ذلك، فإن الراوي إذا فرض كونه أوفقه وأصدق وأورع لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره إياها مع فهمه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقية، أو تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاته وتنبه لدقائق الأمور وجهات الصدور.. نعم مجرد أصدق الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفقية هذا.

ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أوفقه من هذا المتفرد برواية الشاذ وإن كان هو أوفقه من صاحبه المرضي بحكومته، مع أن أفقية الحاكم ياحدى الروائين لا تستلزم أفقية جميع رواتها فقد يكون من عده مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأخرى، إلا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

وبالجملة فهذا الإشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة. نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصدقة والورع، لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها، ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو

تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنهما معاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل.

وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ، فقال: عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف، فإن الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم، أو مخالفين فكيف أصنع، قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر، قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له فكيف أصنع، فقال: إذن فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر*.

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال: فيه: «فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً، أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام، أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهى

النبي صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة، أو كراهة، ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسمعت الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا*.

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»*.

الخامس: «ما بسنده أيضاً عن الحسين السري، قال: أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»*.

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث: «قلت له - يعني العبد الصالح عليه السلام - : يروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروي عنه أيضاً خلاف ذلك فبأيهما نأخذ، قال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه».

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله: قال: «قلت: للرضا عليه

* هيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٠، ح ٤٥.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٤.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٥.

السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين، قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه».

الثامن: ما عن الإحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: «قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما خالف العامة».

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس: قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما تأخذ، قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا أبا عمرو أ رأيت لو حدثتك بحديث، أو أفيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ، قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، قال: قد أصبت يا أبا عمرو أرى الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أرى الله لنا في دينه إلا التقية».

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم: قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه، قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».*

* أصول الكافي: ج ٢، ص ٢١٨.

* أصول الكافي: ج ١، ص ٦٤.

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا».

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار^(١) الدالة على الترجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار، فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة^(٢)، فلا بد من علاج ذلك والكلام في ذلك يقع في مواضع.

(١) ذكر غير واحد في عداد ما ورد في العلاج بالترجيح ما عرفت نقله في الجزء الأول من الكتاب ممّا ورد في باب عرض مطلق الأخبار على الكتاب بعد حمله على مورد تعارض الأخبار جمعاً بينه، وبين ما دلّ على حجّية أخبار الآحاد على ما عرفت ثمة من أنّه أحد وجوه الجمع بينها، وبين الأخبار الغير المذكورة هناك، وفي المقام ما عن البحار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا حدثتم عني الحديث فانحلوا في أهله وأسهله وأرشدته، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله، وقد اختلفوا في تفسير هذا الحديث وأقرب احتمالاته جعل ميزان أسماء التفضيل فيه موافقة الكتاب كسائر الأخبار الواردة في هذا الباب.

(٢) قد عرفت أنّ المتعارض بين أخبار العلاج في ابتداء النظر إنّما هو على

القول بلزوم الاختصار على المرجحات الخاصة المنصوصة وعدم التعدي إلى مطلق المزية، وإلا فلا تعارض بينها أصلاً، ثم إن العلاج بين المقبولة والمرفوعة بما أفاده من الوجوه لا يخلو عن مناقشة، فإن تقديم المقبولة على المرفوعة بمقتضى المرفوعة على تقدير تسليم شمول ما ورد في باب علاج تعارض الأخبار لعلاج تعارض أنفسها ولو بتفقيح المناط، مع أنه في حيز المنع كما ترى فإنها من حيث اقتضاها تقديم المشهور على الشاذ يقتضي عدم العمل بها رأساً بالنسبة إلى هذه الفقرة، وهو كما ترى لا يصدر عن الإمام عليه السلام، فإن التعبير عن المقصود بما يقتضي ضده مستهجن جداً وقبيح إلى النهاية ولو قيل بعدم قبح استغراق التخصيص، أو التخصيص إلى الواحد، وهذا نظير الاعتراض على من استدلّ بآية النبأ على حجّة خبر العدل بأنها تشمل نقل السيّد علم الهدى رحمه الله الإجماع على عدم حجّة خبر الواحد، وقد تقدّم نقله في الجزء الأول من الكتاب مع الجواب عنه بما عرفت في العلاج المذكور، ثم إن هذا على تقدير اعتبار المرفوعة وعدم قدح انعقاد الشبهة على خلاف المقبولة في اعتبارها، وإلا فلا يقع التعارض بينهما، كما لا يخفى.

نعم ما أفاده من عدم شمولهما للشبهة العمليّة ممّا لا إشكال فيه على ما عرفت في الجزء الأول من الكتاب والتعليقة، وأمّا منع كون العمل على طبق المرفوعة بقوله، مع أنا نمنع أن عمل المشهور إلخ فيتوجه عليه بأن ذلك على تقدير تسليمه إنما هو على تقدير اعتبار اجتماع الصفات في الترجيح وقد منعه قدس سره قبل ذلك، فكيف يبنى في المقام عليه؟ فما أفاده لا يخلو عن مناقشة مثل الوجه الأخير الذي ذكره في الجمع بين الحديثين بقوله: (ويمكن أن يقال إن السؤال) إلخ، فإنك قد عرفت أن الترجيح بالأوصاف في المقبولة وإن لم يكن من حيث ترجيح الرواية، إلا أنه لا تعلق له بالترجيح من حيث الحكومة المتعارفة، بل من حيث

ترجيح الفتوى، ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده في تقريب ما ذكره بقوله، ومن هنا اتفق الفقهاء إلخ، لأن لازم ما أفاده من الحمل التّرجيح بتمام الأوصاف المذكورة في المقبولة في باب الحكومة، ولم يعهد منهم كالمناقشة في التفصّي عن الإراد الذي ذكره بقوله: (نعم يرد على هذا الوجه أن اللازم) إلى آخره بقوله: (ويمكن التفصّي) إلى آخره آخره، لأنك قد عرفت أن الرواية لا تعلّق لها بقاضي التّحكيم، بل لا معنى له بعد دلالتها على نصب جميع من اجتمع فيه شرائط الحكومة من الإيمان ومعرفة الأحكام وغيرهما وليس فيها ما يشعر بذلك إلا قول السائل قلت، فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا ناظرين في حقهما إلى آخره، وقد عرفت المراد منه بحيث لا تعلّق له بالحكومة المتعارفة وقاضي التّحكيم أصلاً.

نعم فيما يفرض فيه قاضي التّحكيم لا معنى لجريان ما تسالم عليه المشهور فيه من وكول أمر تعيين محضر الحاكمين المتساويين إلى المدعي وعدم اعتبار رضا المنكر أصلاً ضرورة منافاة جريانه في قاضي التّحكيم لمعناه، فإن المراد من قاضي التّحكيم ما تراضي الخصمان على الرجوع إليه مع عدم نصبه للقضاء من جانب الولي للقضاء لا خصوصاً ولا عموماً بشرط أهليته لذلك واجتماع جميع الشّروط عدا النّصب فيه، ثم إن المقبولة والمرفوعة على تقدير اعتبارها وإن كانتا متعارضتين من جهات آخر أيضاً في ظاهر النّظر، إلا أن تعارضهما من جهتها لما ترجع إلى الإطلاق والتّقييد فقد تعرّض قدس سره لحكمه في طيّ الموضع الثالث بالعنوان الكلّي بقوله الثالث أن مقتضى القاعدة إلخ.

نعم ذيلهما متعارضان لا بالعنوان المذكور فقد زعم بعض على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة الجمع بينهما بحمل ذيل المقبولة على ما أمكن فيه الاحتياط وحمل ذيل المرفوعة على ما لا يمكن فيه الاحتياط، فلا تعارض

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، حيث إن الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس، وهي وإن كانت ضعيفة السند إلا أنها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح، فإن طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكمها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، إلا أن يقال إن المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية، مع أنا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الأفقية .

ويمكن أن يقال إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ)، مع أن السائل ذكر أنهما اختلفا في حديثكم، ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكم إلا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوي، لكون منشأ

بينهما أصلاً، وقد عرفت فساده، وإن عدم موافقة أحد المتعارضين للاحتياط لا يلزم عدم إمكان الاحتياط في المسألة، فإنه إذا تعارض الخبران في القصر والتّمام مثلاً في بعض المسائل فليس شيء منهما موافقاً للاحتياط مع إمكان الاحتياط بالجمع بينهما، وهكذا الأمر في جميع موارد تعارض الخبرين في الشك في المكلف به في صور المتباينين فالتّعين الجمع بينهما بما أسمعناك سابقاً من حمل الأمر بالتّوقّف على الأولوية والإرشاد، كما يرشد إليه التعليل المذكور بعده.

اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه»، وحيث أن يكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأول المرجحات الخبرة هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة.

نعم قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي.

ويمكن التقصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثاني: أن الحديث الثامن^(١) وهي رواية الإحتجاج عن سماعة يدل على

(١) ظهور الحديث الثامن من فيما أفاده بضميمة عدم القول بالفصل مضافاً إلى وحدة السياق مما لا ينبغي إنكاره، إلا أنه لا يتعين طرحه بعد إمكان حمله على الأولوية والإرشاد العقلي، حيث إن العقل مستقل بأولوية تحصيل الواقع علماً بالرجوع إلى الإمام عليه السلام من الرجوع إلى الطرق المعتمدة، وليس الحديث نصاً في لزوم تقديم التحصيل حتى يتعين طرحه من جهة معارضة، مع ما هو نص في جواز الترجيح مع التمكن من تحصيل العلم كالمقبولة.

نعم من ذهب إلى كون المرجحات المنصوصة من الظنون الخاصة المقيّدة، كما يظهر من كلام بعضهم في أصل حجّة الأخبار أيضاً يلزمه العمل بظاهر الحديث وتقيد المقبولة صدراً وطرحها ذيلًا، كما هو ظاهر ولا محذور في هذا التبعض عقلاً إذا ساعده الدليل وإن كان مستبعداً جداً، إلا أن القول به ضعيف

وجوب التوقف أولاً، ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم، وأخبار التوقف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم، فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة، بل غيرها من المرجحات إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام كما ذهب إليه بعض.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجحات، ثم بالإرجاء حتى يلقي الإمام فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات، والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجعة عليها فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة.

الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق^(١) ما اقتصر فيها على بعض

قطعاً وخلاف ما يقتضيه قاعدة الجمع بين النص والظاهر كطرح الحديث على ما استظهره شيخنا العلامة قدس سره بقوله: والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجعة عليها فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة.

(١) مبني ما أفاده على كون المقبولة أجمع وأشمل من غيرها في بيان المرجحات وليس الأمر، كذلك بناء على حمل صدرها على الترجيح من حيث الحكومة على ما بني عليه الأمر سابقاً في الجمع بينها وبين المرفوعة، اللهم إلا أن يكون ما أفاده في المقام إغماضاً عما ذكره سابقاً، ومع ذلك لا بد من الالتزام بتقييد في المقبولة بناء على العمل بما اشتمل على الترجيح بالأحدثية، ثم إن الوجه فيما أفاده ظاهر، حيث إن حمل المطلق على المقيد مما هو مركز في الأذهان لا يحتاج إلى بيان وتوظيف من الشارع، فلا يطالب الدليل عليه وإن لم يبعد ما أفاده أخيراً بقوله، إلا أنه قد يستبعد ذلك إلخ.

المرجحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروایتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع: أن الحديث الثاني عشر^(١) الدال على نسخ الحديث بالحديث على

(١) لا يعد شمول الحديث للروايات الإمامية بعد حمل قوله فيجيء منكم خلافه على مجيء الخلاف من الأئمة عليهم السلام لا بعنوان النقل والرواية من النبي صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى أن نسخ حديث النبي صلى الله عليه وآله بحديثه كان أمراً شائعاً معهوداً، فلا يحتاج إلى التنبيه والبيان فتأمل. وإن كان هذا النحو من النسخ، أي كشف الحديث عن نسخ النبي صلى الله عليه وآله وإبداعه عند الإمام عليه السلام كأبداع القرائن للظواهر عنده عليه السلام مع عدم بيانها في زمانه صلى الله عليه وآله أصلاً نادراً، إلا أنه لا بأس به بعد ظهور الرواية فيه ولا إشكال، بل ولا كلام في تقديم سائر التصرفات في الدلالة على النسخ عند الدوران، كما تبين في محله ويبين في الكتاب عن قريب إنما الكلام في تقديم الطرح من حيث الصدور، أو جهته لمكان الترجيح على النسخ ولو فيما روى المتعارضان عن النبي صلى الله عليه وآله، أو تقديم النسخ عليه، وقد أشار إلى وجهي المسألة في الكتاب وظاهر عنوانه وإن كان مقتضياً لتخصيص محل الكلام بما يرد عن الأئمة عليهم السلام على خلاف حديث النبي صلى الله عليه وآله، إلا أن وجهي المسألة كما ترى جاريان في مطلق دوران الأمر بين الترجيح والنسخ وأولى بالكلام والإشكال ما دار الأمر فيه بين النسخ والتخيير، اللهم إلا أن يلتزم بتقييد الحديث بما دل على الترجيح وتقييد إطلاق التخيير بالحديث بناء على عدم التلازم بين الترجيح والتخيير بحسب المورد فيجوز التفكيك بينهما فتأمل.

تقدير شموله للروايات الإمامية بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم، هل هو مقدّم على باقي الترجيحات، أو مؤخر؟ وجهان: من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر، لأنه من قبيل تخصيص الأزمان، ولذا ذكره في تعارض الأحوال، وقد مر وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر ومن أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة، فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر كما إذا امتنع الجمع وسيجيء بعض الكلام في ذلك.

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم برد المتشابه إلى المحكم، والمراد

ثم إن هنا أمراً ينبغي التنبيه عليه وهو أن الحديث العاشر والحادي عشر دلّا على الترجيح بالأحدثية من جهة كشف اللاحق عن ورود السابق بعنوان التّقيّة كما هو صريح الأخير، وقد استشكل شيخنا قدس سره فيه في مجلس البحث من وجهين:

أحدهما: من جهة طرح الأصحاب لهما حتى في مقابل وفقد جميع الترجّحات، إلا ما حكى عن بعض القدماء.

ثانيهما: من جهة المناقشة في الكشف المذكور، إذ التّقيّة لا يلزم أن يكون في زمان ورود المتقدم، اللهم إلا أن يقال إن مورد الحديثين خصوص الأحاديث المسموعة عنهم عليهم السلام، فلعلّ عند معاصريهم عليهم السلام ما يدلّهم على ذلك كما يكشف عن ذلك ملاحظة الحديثين، لأن الأخذ بالأحدث كان مركزاً عندهم بمقتضى الحديثين وقد قرّره الإمام عليه السلام على ذلك، فلا يعمّان الأخبار المروية عنهم عليهم السلام فتدبر.

بالمتشابه بقرينة قوله^(١) ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي أريد منه خلافه، إذ المتشابه إما المجمل، وأما المؤول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص، أو إلى الأظهر.

وهذا المعنى لما كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات التي نزلت منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن رد المتشابه منها إلى المحكم، وإن الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

(١) لا بأس باستظهار ما استفاده من الحديثين، إلا أن تعليقه بما أفاده بقوله ولا معنى لاتباع المجمل، قد يناقش فيه: بأنه قد يختار الشخص أحد المعاني للمجمل من جهة موافقته لأغراضه النفسانية كما يدل عليه قوله تبارك وتعالى، وأما الذين في قلوبهم زيغ الآية، كما أنه قد يناقش فيما أفاده بقوله: (وهذا المعنى لما كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان) إلخ بأن ظاهر قوله عليه السلام في الحديث: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» يشمل كلامهم القطعي يقيناً، مع أنه بعد لزوم البناء على صدور الظني عنهم عليهم السلام يعامل معه معاملة القطعي عند العقلاء جداً فالغرض من الحديثين الحث والتأكيد على التأمل في أطراف ما صدر عنهم ولو بنقل الثقات والردع عما جرت عليه طريقة أهل الخلاف من الأخذ بالظواهر من دون تأمل ونظر إلى ما يصرفها عن ظاهرها فالحديثان يعلمان المتعارضين وغيرهما فتدبر.

المقام الثالث: في عدم جواز الاختصار على المرجحات المنصوصة

فنقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد^(١) من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما، هو إن

(١) قد يناقش فيما أفاده نظراً إلى أن الاستدلال للتعدي عن المرجحات المنصوصة بالأصديقية في المقبولة فيما يأتي من كلامه ينافيه جداً، اللهم إلا أن يحمل كلامه في إثبات التعدي على ملاحظة المقبولة بنفسها مع قطع النظر عن الجمع بينها وبين المرفوعة فتأمل. كما أنه قد يناقش فيما أفاده بقوله: (وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة) إلخ المبني على كون الاعتضاد عنواناً آخر غير الترجيح وإن التقديم من جهته مما لا ينبغي التأمل فيه.

أولاً: بأن الأخذ بما يوافق عمومات الكتاب والسنة يحتاج إلى دليل كالأخذ بما يوافق غيرهما من المزاي غير المعتمدة.

نعم الرجوع إلى تلك العمومات على تقدير التوقف، أو التساقط مما لا كلام فيه وشتان بين المقامين.

وثانياً: بأن عطف الترجيح بالأصل ينافي تصريحه في مواضع من كلامه بعدم كونه مرجحاً، اللهم إلا أن يحمل على القول بكونه من باب الظن، أو على التبعيد على القول بكون الأمر التعبدية مرجحاً، أو على مقتضى الأصل بناء على كون مقتضاه الترجيح بكل ما يحتمل كونه مرجحاً على ما صرح به فيما تقدم فتأمل.

أو على المعنى الأعم من المرجعية على تقدير التوقف، أو التساقط على ما عرفت في الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فتأمل.

الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ، ثم بالأعدلية والأوثقية، ثم بمخالفة العامة، ثم بمخالفة ميل الحكام.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل، ولأجل ما ذكر لم يذكر^(١) ثقة الإسلام رضوان الله عليه في

(١) الوجه في عدم ذكر ثقة الإسلام الترجيح بالأوصاف إنما هو من جهة ما عرفت تحقيقه من كون الترجيح بها في المقبولة في مسألة الفتوى لا الرواية، وأما المرفوعة فهي وإن كانت صريحة في الترجيح بها من حيث الرواية إلا أنها غير معتبرة عنده، وأما ما أفاده في وجهه من عدم الحاجة نظراً إلى كون الترجيح بها مركزاً في الأذهان، فلا يتوقف على التوقيف من الشرع فربما يناقش فيه بعد منعه، ومن هنا ورد الترجيح بها في الأخبار ولو في باب الحكومة والفتوى ضرورة عدم الفرق بأنه بناء عليه كان عدم ذكر موافقة الكتاب والسنة على ما أفاده قدس سره من كون الترجيح بها من الأمور المركوزة في الأذهان بحيث لا يحتاج إلى التوقيف أولى، ثم إنه بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصة كما هو مبنى كلام ثقة الإسلام وانسداد باب العلم التفصيلي بها لم يجز التمسك بشيء من أخبار الترجيح والتخير فيكون الشبهة بالنسبة إلى كليهما من الشبهة الموضوعية، فلو تم التمسك بدليل الانسداد لإثبات حجية الظن بها في أحد الخبرين فهو، وإلا كان الظن بها كالتشك في الحكم.

نعم يمكن أن يقال فيما لم يكن هناك ظن، أو كان ولم يقدّم دليل على حجته يتعين الحكم بالتخير بعد العلم بعدم جواز الرجوع إلى الأصل مطلقاً من حيث العلم بوجود الحجة، والدليل في المسألة وعدم المعين لأحد المتعارضين كما هو المفروض، والمفروض أن احتمالاً، بل ظنه لا يجدي من حيث كونه متعلقاً

مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر فقال: «اعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تميز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: (اعرضوهما على كتاب الله عز وجل فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه)، وقوله عليه السلام: (دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم)، وقوله عليه السلام: (خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه)، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)* انتهى.

ولعله ترك الترجيح بالأعدلية والأوثنية، لأن الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف.

بالموضوع الخارجي فيتخير بين الخبرين، كما يتخير بين الوجوب والتحريم في المسألة الفرعية فليس هذا التخير مدلولاً لأخبار التخير، كما أنه يمكن أن يقال في الصورتين فيما إذا كان احتمال وجود المرجح في أحد الخبرين بخصوصه بالتعيين من جهة دوران الحجّة الإجمالية بينه على سبيل التعمين وصاحبه تخييراً فيكون متيقن الحجّة على كل تقدير وصاحبه مشكوك الحجّة، إلا أنه كما ترى لا تعلق له بالتمسك بأخبار الترجيح، كما أنه لا تعلق لما ذكرنا كله في المقام بكلام ثقة الإسلام ولا بكلام الأخباري، بل ولا بكلام شيخنا العلامة عند التأمل، لأن الاستفادة من كلام ثقة الإسلام غير ما فهمه الأخباري وشيخنا العلامة، اللهم إلا أن يكون كلام شيخنا في مقام الاعتراض على الأخباري إغماضاً عما أراده ثقة الإسلام قدس سره بزعمه قدس سره فتأمل.

وحكي عن بعض الأخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة، وقوله: ولا نعلم من ذلك إلا أقله إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورهما، أو كونها مجمعة عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل.

وقوله: (لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع) إلخ أما أوسعية التخيير فواضح، وأما وجه كونه أحوط، مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل، فلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد، ولذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدث البحراني قدس سره في هذا المقام من مقدمات الحقائق: «إنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات» انتهى.

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ.

نعم لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً، لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير فالأصل هو العمل بالراجح، إلا أن يقال إن إطلاقات التخيير حاكمة

على هذا الأصل، فلا بد للمتعمدي من المرجحات الخاصة المنصوصة^(١) من أحد أمرين: إما أن يستبطن من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب أقربية ذبيها إلى الواقع، وأما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

(١) يستدل للمتعمدي عن المرجحات المنصوصة على ما هو المشهور بوجوده:

الأول: الأصل بالتقرير الذي عرفت الكلام فيه بعد البناء على وجوب العمل بأحد المتعارضين، وإهمال أخبار التخيير.

الثاني: كون أخبار التخيير مسوقة لبيان حكم علاج المتعارضين المتكافئين من جميع الوجوه المتساويين من حيث تمام المزاي من المنصوصة وغيرها، والفرق بين الوجهين لا يكاد أن يخفى، لأن الثاني نظر إلى دلالة أخبار التخيير على لزوم الترجيح بكل مزية وهو الظاهر مما أفاده بقوله: (وأما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص) إلى آخره وإن كان محل مناقشة إن لم يكن محل منع، لأن غاية ما يظهر منها الاختصاص بصورة التكافؤ من جهة جميع المزاي التي قد حكم الشارع بلزوم الترجيح بها، وأما أنه حكم به على سبيل القضية الكلية، أو الجزئية، فلا يستفاد منها جنداً.

الثالث: الإجماع عليه بقسميه قولاً وعملاً من الصحابة والتابعين وغيرهم من العامة والخاصة، كما يظهر لمن راجع إلى كلماتهم في الأصول والفروع في موارد الاستدلال والترجيح ولو لم يكن إلا نقله المتواتر، سيما من العلامة في كتبه الأصولية وأضرابه قدس الله أسرارهم كفى في حصول القطع به ويرشد إليه كلامهم، سيما المحقق في باب الترجيح بالقياس.

والحاصل: أن تسالم الفريقين عليه مما لا يكاد أن يخفى، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك فيما أسمعناك في مسألة وجوب الترجيح ولا يقدح فيه مخالفة الأخباريين، بل بعض المجتهدين كثرة الإسلام، سيما على طريق الحدس في باب

الإجماع والمسألة وإن كانت أصولية، إلا أنها لما كانت عملية لا يتوهم عدم كفاية الإجماع فيها، ثم إن المتيقن من هذا الإجماع وإن كان تعارض الأخبار، إلا أنه يكفي دليلاً في المقام، لأن كلامنا ليس في التعدي من الأخبار، بل في التعدي عن المرجحات المنصوصة.

الرابع: دلالة الأخبار العلاجية عليه وهي من وجوه منها الترجيح بالأصدية في المقبولة والأوثنية في المرفوعة على ما في الكتاب من جهة عدم احتمال الموضوعية في الترجيح بالأقربية الحاصلة منهما، سيما الأول كما يحتمل في الترجيح بالأفقهية والأعدلية، حيث إنه كما يحتمل الموضوعية للعدالة والفقاهة، كذلك يحتمل الموضوعية للأعدلية والأفقهية، فلا يمكن استفادة الكبرى الكلية من الترجيح بهما، وهذا بخلاف الترجيح بالأصدية والأوثنية فيستفاد من الترجيح بهما الترجيح بكل ما يوجب الأقربية، وهذا الاحتمال وإن كان راجحاً في الترجيح بالأفقهية والأعدلية، إلا أنه لما لم يكن من مداليل اللفظ لم يحكم بمقتضاه وإن كان صالحاً للتأييد وأيد ما أفاده في الكتاب من استفادة الكبرى الكلية من الترجيح بالوصفين بقوله: ويؤيد ما ذكرنا أن الراوي بعد سماع الترجيح إلى آخره ولا يتوجه على ما استفاده أنه بناء على استفادة الكلية من الترجيح بهما، كما فهمه الراوي أيضاً وقرره الإمام عليه السلام كما ذكره في التأيد لا يبقى وجه لسؤال الراوي عن صورة مساواتهما من حيث الصفات، كما أنه لا يبقى وجه لإرجاع الإمام عليه السلام إلى الترجيح بغيرها من المرجحات، لأنه يمكن أن يكون الوجه في السؤال استعمال الصغريات مع احتمال كون الوجه حصول الاطمئنان بالكلية وتأكيده لاستفادتها سؤالاً وجواباً، كما هو الوجه في السؤال والجواب بعد الترجيح بالشهرة والشذوذ ومخالفة العامة مع التعليل في الترجيح بهما الذي لا إشكال في دلالة على الكبرى الكلية على ما ستقف عليه.

هذا ملخص ما يستفاد من إفادته قدس سره في الكتاب وفي مجلس البحث في وجه دلالة الترجيح بالوصفين على الكلّية، ولكنك خير بعدم خلوه عن المناقشة، إذ كما يحتمل الموضوعية في الترجيح بالأفقهية والأعدلية كذلك يحتمل في الترجيح بالوصفين أيضاً، لأن الترجيح بخصوص القرب الحاصل من شدة ملكة الوصفين محتمل جداً، ومن هنا لا يستفاد كلّية حجّة الظن ممّا دلّ على حجّة خبر الثقة والصادق، هذا مضافاً إلى أنّه قدس سره جعل الترجيح بالأوصاف في المقبولة راجعاً إلى ترجيح الحكمين لا الروايتين، فكيف يمكن جعله دليلاً على كلّية الكبرى في باب ترجيح الروايات مع إلقاء الكلّية في المورد كما هو ظاهر فتأمل.

وأما ما أفاده تأييدا لما استفاده فيتوجه عليه أنّ استفادة الكلّية لا تغني عن السؤال عن حكم صورة تعارض الصفات كما هو ظاهر.

نعم بعد استفادة استقلال كلّ واحد من الصفات في الترجيح لا يحتاج إلى السؤال عن صورة وجود بعضها ولو لم نقل بالكلّية، هذا مع قرب احتمال كون مراد السائل من قوله لا يفضل أحدهما على صاحبه عدم المزية من جهة خصوص الصفات المذكورة، ومنها: تعليل الترجيح بالشهرة بقوله صلى الله عليه وآله، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، فإن المراد من الرّيب المنفي في المشهور رواية هو الرّيب المثبت في الشاذ من حيث تفرّد بعض بروايته وعدم معروقيته عند الرواة لا نفي الرّيب في صدوره من جهة قطعيّته فضلاً عن نفي الرّيب في جميع جهاته حتّى يلزم كونه قطعياً من جميع الجهات، لأن شهرة الرواية لا تصلح للأوّل فضلاً عن الثّاني، فكيف يمكن التعليل به ضرورة كون مقتضاه وجود العلة بحسب الوجدان في موردّها والوجه في عدم صلاحيتها ظاهر بعد الاطلاع على المراد من الشهرة من حيث الرواية، هذا مضافاً إلى أنّ إرادة غير ما ذكرنا ينافي الإرجاع إلى

سائر المرجحات قبل التّرجيح بالشّهرة في المقبولة فتأمل.

وبعد التّرجيح بها وتثليث الأمور والاستشهاد بتثليث النّبي صلى الله عليه وآله ضرورة كون الغرض منه بيان حكم الشاذ من حيث كونه داخلاً في المشكل والمشتبه لا بيان الغي والحرام البين، فإن المكلف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه، فلا يحتاج إلى ترتيب ما رتبّه عليه السلام في الحديث لعدم الأخذ به، والتعليل بعدم الرّيب في تقديم المشهور إنّما هو من التعليل بالصّغرى ولازمه كما ترى كون الكبرى وهي لزوم تقديم كلّ ما انتفى فيه الرّيب المثبت في معارضة من المتعارضين أمراً مسلماً مفروغاً عنه، وإلا لم يكن معنى للتعليل بالصّغرى كما هو ظاهر، وهذا معنى دلالة التعليل بنفي الرّيب الإضافي على الكبرى الكنيّة، بل مقتضاه كما ترى عدم لزوم الظنّ الشّخصي بخلل في الشاذ على ما ستقف على شرح القول فيه من عدم اعتبار إناطة التّرجيح بالظنّ وكفاية مجرد الأبعدية عن الباطل ودعوى احتمال كون العلّة عدم الرّيب الحاصل من خصوص شهرة الرواية هدم لما تسالموا عليه من عدم جواز الاختصار على مورد العلّة المنصوصة في قبال السيّد قدس سره، كما أنّ توهين ما ذكر بأنّه بناء عليه لا معنى لسؤال الراوي بعد الاضلاع على التعليل المذكور ضعيف بما تبهناك عليه كضعف توهينه باقتصار غير واحد على المرجحات المنصوصة مع كون الدلالة على ما ذكر من الأمور الواضحة الظاهرة في أول النّظر إلى التعليل ومنها تعليل تقديم المخالف للقوم بكون الرّشد في خلافهم والتّقريب، كما في التعليل السابق لعدم إمكان حمل القضية على الذّوام وإن كانت ظاهرة فيه في ابتداء النّظر، حيث إنّ ما خالفهم ليس قطعياً من جميع الجهات، كما أنّ ما وافقهم ليس قطعياً البطلان، وإلا خرج الفرض عن التّعارض مع كونه خلاف الإجماع، حيث إنّ لم يقل أحد بعدم حجّية الخبر الموافق للعمامة مضافاً إلى كونه خلاف الواقع، إذ كثير من أحكامهم موافق

لِلوَاقِع غَايَةً مَا يَسْلَمُ غَلْبَةُ الْبَاطِلِ فِي أَحْكَامِهِمْ، وَهَذَا التَّعْلِيلُ لَمَّا كَانَ نَظَرِيًّا بَيَّنَّ وَجْهَهُ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ بِكَوْنِ مَبْنَى دِينِهِمْ عَلَى مَخَالَفَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا يَسْأَلُونَهُ إِذَا جَهِلُوا بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْقَضِيَّةِ عَلَى خُصُوصِ مُورِدِ التَّعَارُضِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ لِمَنْ لَهُ أَدْنَى دَرَايَةٍ فَمَخَالَفَتُهُمْ أَمَارَةٌ نَوْعِيَّةٌ لِلْحَقِّ، كَمَا أَنَّ مُوَافَقَتَهُمْ أَمَارَةٌ نَوْعِيَّةٌ لِلْبَاطِلِ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ الْغَلْبَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَهَذَا التَّعْلِيلُ أَخْصَصَ مِنَ التَّعْلِيلِ السَّابِقِ، لَكِنَّهُ لَا يَنَافِيهِ جَدًّا كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ.

نَعَمْ عَلَى تَقْدِيرِ مَنَعِ الْغَلْبَةِ وَكَوْنِ الْقَضِيَّةِ كَثِيرِيَّةً لَا غَالِبِيَّةً يَنْطَبِقُ عَلَى التَّعْلِيلِ الْمَذْكُورِ مِنْ حَيْثُ الصَّغَرَى وَالْكِبَرَى إِلَّا مِنْ حَيْثُ مُورِدُ الْعَلَّةِ فَيَكُونُ مَدَارُ التَّرْجِيحِ عَلَى الْوَجْهَيْنِ عَلَى مَجْرَدِ الْأَبْعَدِيَّةِ، بَلْ يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِالْإِنْطِبَاقِ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ الْغَلْبَةِ أَيْضًا، إِذْ مَا خَالَفَهُمْ لَيْسَ مُنَحْصَرًّا فِي الْغَالِبِ بِمَا دُلَّ عَلَيْهِ الْخَبَرُ الْغَيْرُ الْمَوَافِقُ فَيَكُونُ مِنْ مُحْتَمَلَاتِ الْأَقْرَبِ إِلَى الْوَاقِعِ وَلَا زَمَهُ كَمَا تَرَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ كَوْنِ الْمُخَالَفِ أَبْعَدَ عَنِ الْبَاطِلِ، هَذَا وَقَدْ يَجْعَلُ مِنْ قَبِيلٍ مَا اشْتَمَلَ عَلَى التَّعْلِيلِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْكَلِمَةِ كَمَا فِي ظَاهِرِ الْكِتَابِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَمِعْتُ عَنِّي شَيْءَ قَوْلِ النَّاسِ فِيهِ التَّقْيَةُ بِنَاءً عَلَى حَمْلِهِ عَلَى مُورِدِ التَّعَارُضِ وَكَوْنِ الْمَشَابِهِ مُحْمُولًا عَلَى التَّقْيَةِ مِنْ جِهَةِ كَوْنِ الْمَشَابَهَةِ أَمَارَةً عَلَيْهَا، أَوْ كَوْنِ غَيْرِ الْمَشَابِهِ أَبْعَدَ عَنِ التَّقْيَةِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا جَاءَ كَمَ عَنَّا مِنْ حَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرَضُوهمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ الْحَدِيثِ كَمَا فِي الْكِتَابِ أَيْضًا، لَكِنَّهُ كَمَا تَرَى لَا يَخْلُو عَنْ مَنَاقِشَةٍ، فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الشَّبَاهَةِ فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ هُوَ التَّفْرِيعُ عَلَى قَوَاعِدِهِمُ الْبَاطِلَةَ وَأَصُولِهِمُ السَّخِيفَةَ، فَلَا دَاعِيَ لِحَمْلِهِ عَلَى صُورَةِ تَعَارُضِ الْخَبَرَيْنِ الَّتِي يَأْبَى عَنْهَا الْحَدِيثُ جَدًّا، مُضَافًا إِلَى مَا فِي الْعَمَلِ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ التَّعْلِيلُ مِنَ التَّكَلُّفِ الرَّكِيكِ، وَمِنْهُ يَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنَ الْحَدِيثِ الثَّانِي أَيْضًا، فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَشَابَهَةِ فِيهِ أَيْضًا هُوَ التَّفْرِعُ عَلَى الْأَصُولِ الْمُسَلَّمَةِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا بِالْكِتَابِ وَالْأَحَادِيثِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، هَذَا

مضافاً إلى ما يتوجه عليهما من منع الدلالة على الكليّة، اللهمّ إلا أن يكون الغرض من الاستدلال بهما مجرد إناطة التّرجيح بالأبعديّة نظراً إلى دلالة لفظ المشابهة ولو بالنسبة إلى المورد الخاصّ لا الكليّة فتأمل.

نعم أخبار الباب لا تخلو عن الإيماء إلى إناطة التّرجيح بمطلق القرب والبعد، سيّما بملاحظة اختلافها في بيان المرجّحات وتعدادها، فإن أقرب الوجوه في محمل الاختلاف هو رجوعها بأسرها إلى بيان الصّغرى للكبرى المفروغ عنها وإعطاء القاعدة بالمثال على ما حكى عن المحدث الجزائري فتدبر.

الخامس: قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»، حيث إنّ المستفاد منه أنّه عند الدّوران بين الأمرين، سواء كانا الخبرين المتعارضين، أو الاحتمالين يلزم الأخذ بما انتفى فيه الرّيب الموجود في صاحبه فينطبق على ما استفيد من تعليل تقديم المشهور على ما عرفت، بل دلّالته من وجه أوضح، حيث إنّ الكليّة مصرّح بها في الحديث.

نعم الفرق بينهما كونه أعمّ من الحديثين المتعارضين، هذا حاصل ما استفاد من الكتاب واستفدناه ممّا أفاده في مجلس المذاكرة في تقريب دلالة الحديث ولكنك خير بما يتطرق إلى ما أفاده من المناقشة، فإن حمل الرّيب المنفيّ في الحديث على الرّيب الإضافي لا داعي له أصلاً مع كونه خلاف الظّاهر جلدًا، هذا مضافاً إلى عدم كون العموم المذكور معمولاً به قطعاً حتّى على المعنى الظّاهر منه غاية الأمر رجحان ذلك على ما أسمعناك في الجزء الثاني من التعلّيق في مسألة وجوب الاحتياط في الشبهة التّحريميّة الحكميّة، فلعلّ ذكره في الكتاب من باب مجرد التأييد وتكثير الوجوه والاعتضاد لا الاعتماد عليه مستقلاً فتدبر.

هذا ما قيل، أو يقال في وجه التّعديّ عمّا نصّ عليه من المرجّحات في أخبار العلاج والعمدة على ما أسمعناك هو التعليل المنصوص عليه فيها، سيّما التعليل

المذكور في ترجيح المشهور رواية، وقد عرفت أن مقتضاه إناطة الترجيح بمطلق عدم الرّيب الإضافي الشّامل لبعد أحد الاحتمالين بالنسبة إلى الآخر، فشموله لقلة الاحتمال فضلاً عن الظنّ الشّخصي بطريق أولى، وهذا التعميم وإن لم يساعد عليه كلمات أكثر من تعدّي عن المرجّحات المنصوصة، حيث إنّ ظاهرهم الاقتصار على الظنّ ولو نوعاً، إلا أنه يساعده التعليل فالمدار عليه، ثمّ إنّ المقتصر على المرجّحات المنصوصة لا بدّ أن يجعل مقتضى الأصل عدم الترجيح بالتقريب الذي عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة ويذهب إلى عدم تمامية الأدلة المذكورة بالمنع بالنسبة إلى بعضها كالإجماع والمناقشة بالنسبة إلى بعضها الآخر كغيره بما عرفت الإشارة إليه ويزعم عدم كون ما يستفاد منه التعليل في مقام ذكر العلة، بل في مقام بيان حكمة الحكم ومجرّد التقريب، فإن حمل كلامه على ما زعمه السيّد علم الهدى قدس سره من عدم التعدّي عن العلة المنصوصة كما ترى.

تنبيه: لا إشكال في اعتبار الظنّ بوجود المرجّحات، بل احتماله في أحد المتعارضين بناء على ما بنينا عليه في مناط الترجيح، وأمّا بناء على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة فهل يكون الظنّ المطلق بوجودها بعد الفحص معتبراً أم لا وجهان: أقواهما الأول إذا علم بوجودها فيما بأيدينا ولم يتمكن من تحصيلها بالعلم التفصيلي ولا بالظنّ الخاصّ القائم مقامه لعدم جواز نفيها بالأصل لمكان العلم الإجمالي وقيام الإجماع ظاهراً على عدم وجوب الاحتياط في موارد احتمال وجودها في أحد المتعارضين.

نعم لو منع من قيام الإجماع تعيّن المصير إلى الاحتياط، لأنه مقتضى القاعدة الأوّلية في موارد العلم الإجمالي فيحكم بأنّ مجرد احتمال وجود المرجّح كاف في الترجيح على هذا القول أيضاً وإن افرق ما ذكرنا بحسب عنوان الترجيح، فإن

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني، ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاختصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من جماعة. وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخلة خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان لاعتبار الأقربة الحاصلة من السبب الخاص.

الاحتمال على ما ذكره مرجح بدلالة نفس الأخبار العلاجية وعلى القول المذكور مرجح من جهة حكم العقل لكنهما لا يفترقان بحسب الثمرة العملية في المقام وأشباهه كما هو ظاهر، وقد مرت الإشارة إلى بعض ما ذكرنا هنا في مطاوي كلماتنا السابقة بإيقاظ تقديم المشهور على الشاذ فيما كانا متكافئين من سائر الوجوه والجهات على ما هو المفروض في جميع وجوه التراجيح إنما يكون من باب الترجيح فيما لم يبلغ الشذوذ مرتبة توجب سقوط الشاذ عن الحجية، وإلا فيخرج عن عنوان الترجيح والتعارض كما هو ظاهر وإن لم يكن هناك ثمرة عملية بين الأمرين فيما كانا متكافئين من سائر الجهات.

نعم ثمر فيما وجد هناك مرجح آخر غير الشهرة والشذوذ، فإنه فيما كان التقديم بعنوان الترجيح لا بد من ملاحظة النسبة بين ذلك المرجح والشهرة من حيث القوة والضعف، وأما إذا كان من حيث الخروج عن عنوان الحجية، فلا معنى لملاحظة النسبة.

وحينئذ فنقول إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر، أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأن أصدق الراوي وأوثقته لم تعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيد ما ذكرنا أن الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروایتين، وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال: لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه».

توضيح ذلك: أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخرى، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى

التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعادة: «بأن الحق والرشد في خلافهم، وإن ما وافقهم فيه التقية» فإن هذه كلها قضايا غالية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماراة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أماراة المطابقة، كما يدل عليه (قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل»).

فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»، دل على أنه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى، وحينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأول، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

المقام الرابع: في بيان المرجحات

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخلياً^(١) وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه، بل متقومة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجياً بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها.

(١) قد يناقش فيما أفاده في بيان المراد من الداخلي والخارجي بجعل مخالفة العامة، أو عمل سلطانهم من المرجح الداخلي الراجع إلى مرجح وجه الصدور كما صनेه بعد ذلك في تقسيم المرجح الداخلي بناء على كشفهما عن صدور الموافق لهما بعنوان التقيّة، كما هو أحد الوجوه في الترجيح بهما على ما ستقف عليه، فإنه إن جعل المرجح عنوان الموافقة والمخالفة الذي يتقوّم بالخبر لا محالة ولا يوجد بدونّه فهو صفة في الخبر لا يتصور له وجود بدونّه فيتوجّه عليه النقص بجميع المرجحات الخارجية، فإن المرجح فيها موافقة الخبر لها لا أنفسها كموافقة الكتاب والسنة والأصل ونحوها وإن جعل المرجح نفس فتوى العامة لا ما ذكر من العنوان المتقوّم بالخبر فيتوجّه عليه عدم استقامة ما ذكره بعد ذلك من علّهما من المرجحات الداخلية، هذا ولكّنك خبير بعدم توجّه المناقشة المذكورة، فإن وجود الأمور الخارجية لا تعلق له بالخبر وإن كان عنوان الترجيح بملاحظة موافقة الخبر لها، وهذا بخلاف الأمور الداخلية كصفات الراوي وقوة الدلالة والفصاحة ونحوها، فإن وجودها لا يتصور بدون الخبر والأمر في الترجيح بمخالفة العامة من هذا القبيل، فإن فتوى العامة لا تعلق لها بالخبر أصلاً إلا أنها ليست من المرجحات، بل من الموهنات وإنما المرجح مخالفتهم المتقومة بالخبر لا محالة، وهذا بخلاف الكتاب والأصل والشهرة بحسب الفتوى مثلاً فإنها أمارات للحق وكواشف عنه فافهم.

ثم المعتبر إما أن يكون مؤثراً في أقرية أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب والأصل بناء على إفادة الظن، أو غير مؤثر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، والأصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المستقل المعتبر مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة.

أما المرجح الداخلي فهو على أقسام^(١):

لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى

(١) تقسيم الداخلي إلى الأقسام المذكورة ظاهر في عدم جريان التقسيم المذكور بالنسبة إلى الخارجي والأمر كذلك، فإن التّرجيح بالمرجح الخارجي يرجع إلى تقوية المضمون دائماً، ثم إن الكلام في الأقسام المذكورة للمرجح يعني المرجح بحسب الصدور وجهته والمضمون والدلالة قد يقع في بيان موردها فإنها تختلف بحسب المورد في الجملة، كما أشار إليه في الكتاب وقد يقع في بيان مرتبة بعضها مع بعض.

أما الكلام من الجهة الأولى فحاصله: أن المرجح من حيث الصدور، سواء كان مورده السند، أي رجال الحديث، أو المتن لا يتحقق إلا في الأخبار الظنية وإن كانت نبوية والمرجح من حيث وجه الصدور يتحقق في الأخبار القطعية أيضاً إن كانت من الأخبار الإمامية، ولا يتحقق في الأحاديث النبوية ضرورة عدم تصور التّقية في حق النبي صلى الله عليه وآله في بيان الأحكام وإن وجب عليه حفظ نفسه الشريفة المباركة، والمرجح من حيث المضمون والدلالة يوجد في مطلق الأحاديث وإن كانت قطعية ومن الأحاديث النبوية كما هو ظاهر.

نعم يعتبر في المرجح المضموني، سواء كان داخلياً، أو خارجياً بناء على ما أفاده

شيخنا العلامة قدس سره كما ستقف عليه من رجوعه إلى تقوية إحدى جهات الخبر، أعني الصدور وجهته ودلالته إجمالاً ظنية الراجح في الجملة كما هو واضح، بل التحقيق اعتبار ذلك مطلقاً ولو لم نقل بهذه المقالة لعدم تصوّر التعارض مع قطعية جميع الجهات الثلاثة.

وأما الكلام من الجهة الثانية فحاصله: أنه لا إشكال في اختلاف مرتبة المرجحات من حيث التقديم والتأخير عند اجتماعها واختلافها من حيث وجود بعضها في أحد المتعارضين وبعضها في الآخر إذا اختلفا جنساً، فإن تقديم بعضها على بعض مع الاتحاد جنساً، كما إذا كانا من المرجحات الصدورية مثلاً موكول إلى نظر الفقيه، إلا أن شيخنا العلامة قدس سره يتكلم في تعارض المرجحات من حيث الدلالة كما ستقف عليه بحسب المرجحات النوعية من جهة انضباطها بخلاف غيرها من المرجحات كما ستقف عليه.

والكلام من الجهة المزبورة قد يقع في نسبة المرجح من حيث الدلالة مع غيره من المرجحات الثلاثة، وقد يقع في نسبة سائر المرجحات بعضها مع آخر. فالكلام يقع في موضعين:

أما الموضع الأول: فملخص القول فيه: أنه لا إشكال، بل لا خلاف عند بعض، بل الإجماع عليه عند آخر في تقديم المرجح من حيث الدلالة على سائر المرجحات على ما هو مقتضى الأخبار أيضاً كما عرفت الإشارة إليه، فإن مصب الترجيح بها في الأخبار العلاجية المذكورة في الكتاب سؤالاً وجواباً، كما لا يخفى على من أعطى حق النظر فيها فيما لم يمكن رفع التعارض بين الخبرين بجعل أحدهما بالخصوص قرينة على المراد من الآخر بحكم العرف حتى يتحقق هناك التحير المحوج إلى السؤال بلفظة أي، هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام فيما مرّ عليك من الأخبار أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا الحديث بالتقريب

الذي عرفت الإشارة إليه، وقوله عليه السلام إن أمر النبي صلى الله عليه وآله كما مر القرآن فيه عام وخاص ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ الحديث، وقوله عليه السلام إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها إلى محكمها الحديث بناء على إرادة المؤول من المتشابه، وهذا كما ترى من إقرار الجمع الذي عرفت تقديمه على الطرح مطلقاً وإن كان من الترجيح بحسب الدلالة حقيقة لعدم التنافي بينهما أصلاً على ما أسمعناك شرح القول فيه في المراد من القاعدة.

وإن شئت قلت: في تقريب المدعى إن وجوه التراجع لا يجعل الرجوع أعلى ممّا يقطع بصدوره إذا عارضه ما كان أقوى منه دلالة كالخبر المتواتر اللفظي والكتاب إذا كانا عامين، أو مطلقيين وكان هناك ما يوجب تخصيصهما، أو تقيدهما وإن كان موافقاً للعامّة إذا كان طريقه من الآحاد الغير المحفوف بالقرينة القطعية على ما بنينا عليه الأمر في مسألة حمل العام على الخاص من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وإلا فيخرج عن مسألة التعارض كما هو ظاهر، ثم إن المخالف في المسألة كالشيخ قدس سره في الاستبصار والعدة لما كانت كلماته مختلفة في باب التعارض وبناء العام على الخاص ككلام المحقق القمي قدس سره لم ينظر إلى مخالفته، فلا يوهن الإجماع المدعى في كلام غير واحد على تقديم الترجيح من حيث الدلالة على سائر وجوه التراجع بملاحظته كيف وكلام الشيخ قدس سره يشمل تعارض النص والظاهر، مع أنك قد عرفت خروجه عن مسألة التعارض حقيقة، ولك أن تقول في تقريب المدعى مرة أخرى أن الأخذ بدليل التعبد بالصدور مثلاً بالنسبة إلى الظاهر والأظهر ليس هناك ما يزاحمه أصلاً، فإن رفع اليد عن أصالة الظهور في الظاهر إذا كان مستنداً إلى ما هو القرينة الصارفة عن الظهور بحكم العرف وهو الأظهر، فليس هناك طرح لأصالة الظهور ضرورة كونها تعليقية بالنسبة إلى القرينة، فلا دوران حقيقة بين طرح الظهور في

الظاهر وطرح دليل الصدور في الأظهر كما هو الشأن في الظاهرين، فحال الأظهر حال النص الظني بحسب الصدور من حيث رجوع معنى دليل التبعّد بصدوره إلى جعله قرينة للظاهر وإن افرقا من حيث إمكان التصرف في الأظهر بخلاف النص، ومن هنا حكمنا فيما أسمعناك في شرح قاعدة أولوية الجمع على الطرح بثبوت الأولوية فيما كان أحد الدليلين صالحاً لصيرورته قرينة للآخر بحكم العرف وأهل اللسان ومنعها في غيره كما في الظاهرين، وإن حكمنا بعدم أولوية للطرح على الجمع أيضاً بالنظر إلى دليلي التبعّد بالصدور والدلالة من غير فرق بين صور تعارض الظاهرين حتى فيما يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما ولو فيما كان لكل من المتعارضين مادة سليمة كما في العائنين من وجه، حيث إن الطرح فيه يوجب التبعض الظاهري في الصدور، ومن هنا توهم تقديم الجمع فيه على الطرح، بل لم يستبعد أولوية الطرح في الظاهرين مطلقاً فيما آل الجمع إلى الحكم بالإجمال والرجوع إلى الأصل من حيث إنه يؤول إلى طرح دليل التبعّد بالصدور والدلالة معاً فراجع إلى ما ذكرنا ثمة حتى تقف على حقيقة الأمر.

ومما ذكرنا كله في المقام وفيما تقدّم في شرح قاعدة الجمع يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده شيخنا قدس سره من الإشكال فيما يحصل الجمع بالتصرف في أحدهما بقوله.

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين إلخ، فإنه يظهر منه كون جريان قاعدة الجمع فيه مطلقاً أولى من جريانها فيما يتوقّف الجمع على التصرف في المتعارضين، مع أنك قد عرفت مساواتهما من حيث جريانها، هذا وقد وقفت بعد ما أسمعناك في تحقيق المقام تبعاً للقوم على كلام لبعض أفاضل العصر فيما أملاه في المسألة يخالف فيه كلام القوم من تقديم المرجّح من حيث الدلالة على غيره من المرجّحات مطلقاً في خصوص المرجّح من حيث جهة الصدور فحكم بتقدمه

على المرجح من حيث الدلالة بحسب المرتبة، بل زعم ذهاب الأكثر، بل المعظم إلى ذلك في الفروع في موارد تعارض الأخبار وعلاجه، بل صرح في طي كلامه على المعاملة المذكورة بين النص والظاهر أيضاً فضلاً عن الأظهر والظاهر لا بأس بنقله والإشارة إلى ما يتوجه عليه، قال رحمه الله بعد الإشارة إلى ما اختاره سابقاً في طي بيان قاعدة الجمع من تقديم المرجح من حيث الدلالة على المرجح من حيث الجهة ما هذا لفظه: ولكن في النفس الآن منه شيء، والتحقيق هو أنهما إما قطعيان، أو ظنيان، أو مختلفان، فإن كانا قطعيين قدم ترجيح الدلالة، فلو تعارض العام والخاص وكان الثاني موافقاً للعامة عمل بالخاص كأخبار بطلان الصلاة بزيادة الركعة وأخبار صحتها إذا جلس بعد الرابعة بقدر التشهد فإنها موافقة لمذهب العامة، لأن المدار في الترجيح على الظن ولا شك أن التخصيص أغلب وأظهر من التقيّة في الأخبار هذا إذا قطعنا النظر عن النص ومشينا على موجب القاعدة، وأما بعد ملاحظة كون موافقة العامة أمانة تعبديّة على التقيّة، أو جارياً معجى القرينة العامة حسبما شرحنا مفصلاً فيما سبق فمقتضى القاعدة أن يكون الأمر بالعكس فيجب حمل الخاص على التقيّة ولو كان قطعي السند والدلالة، لأن الشك في التخصيص بعد قطعيّة الخاص مسبب عن الشك في صدوره تقيّة وبعد قيام الدليل على صدور الخاص تقيّة كان حاكماً على أصالة العموم، وهذا السبب وإن كان موجوداً مع قطع النظر عن الأخبار، إلا أن أصالة عدم التقيّة لا مانع من العمل به حينئذ ولا يعارضه أصالة العموم للتسبب القاضى بالتقديم والحاصل أن قضية التسبب العمل بما يقتضيه الأصل السببي، فإن كان الأصل عدم التقيّة عمل بالخاص وإن كان هي التقيّة عمل بالعام، ففي المثال المذكور ينبغي حمل أخبار الصّحة بعد الجلوس على التقيّة كما فعله صاحب الرّياض، وهذا هو الأصحّ وعليه عمل غير واحد في الكتب الفقهيّة، كما لا يخفى على أهل الخبرة.

فإن قلت: ما ذكرت من القاعدة من تقديم الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبب لا يتم على ما أنت عليه من إنكار هذه القاعدة في بابها.

قلت: بناؤنا على معارضة الأصولين دون التحكيم إنما هو في الأصول التبعديّة، وأمّا الأصول الجارية في الألفاظ فهي طرق عقلانيّة أمضاها الشارع وليست من الأصول الظاهريّة التبعديّة كأصالة الطهارة مثلاً، وقد ثبتنا في محلّه على أنّه لا بدّ من إجراء قاعدة التّسبّب والعمل بالأصل الجاري في السبب المسمّى بالمزيل في السنة المتقاربين لعصرنا في الأصول اللفظيّة وما يجري مجراها من الأصول العقلانيّة المعتبرة طريقاً إلى الواقع وتام الكلام في محلّه، هذا ولو تعارض الأصل اللفظي مع الأصل المعمول في الجهة غير التّقيّة كأصالة عدم السّهو وعدم المزاح وعدم الإكراه وعدم الكناية وعدم التعريض وعدم القصد والتّصوّر وأشباهاها من الأصول الجارية في الألفاظ من غير أن يرجع إلى حقيقة، أو مجاز في غير أدلة الأحكام قدّم الأصل اللفظي، فلو توقّف رفع التناقض والتنافي في كلام متكلم على ارتكاب أحد الأمرين إمّا التخصيص، أو حمل الخاصّ على المزاح مثلاً تعيّن التّخصيص، لأنه أغلب وأظهر.

فإن قلت: مقتضى القاعدة التّوقف والإجمال، لأن التّرجيح على خلاف الأصل، إذ الأصل في الطّرق والأصول المتعارضة التّوقف دون الأخذ بالراجح والقدر الخارج منه العمل بالأقوى والأرجح في أدلة الأحكام دون غيرها.

قلت: الظاهر أنّه لا إشكال، بل لا خلاف في أنّ تقديم النصّ على الظاهر، أو تقديم الأظهر على الظاهر في الأصول اللفظيّة المتعارضة بعضها مع بعض الراجعة إلى تعارض الأحوال في كلام، أو كلامين لا اختصاص له بأدلة الأحكام، والظاهر أنّ حكم تعارض بعض الأصول اللفظيّة مع الأصل في جهات الكلام حكم تعارض

الأصول اللفظية بعضها مع بعض، فكما ثبت الترجيح ووجوب العمل بالأرجح هناك فكذلك هنا انتهى كلامه رفع مقامه.

ويتوجه عليه: أولاً: التقص بالمرجح من حيث الصدور، فإنه إذا فرض تسبب الشك في التخصيص مع صلاحية الخاص له عن الشك في صدوره وحكمنا بمقتضى دليل الترجيح فيما كان الخاص مرجوحاً كما هو المفروض بعدم صدوره فيرفع الشك بحكم الشارع.

وثانياً: بالحل، حيث إن مصب الترجيح بالمرجحات على ما أسمعناك مراراً فيما لم يمكن الجمع بين الدليلين بصرف أحدهما عن ظاهره بحكم العرف حتى يتحقق هناك التحير المحجوج إلى السؤال بلفظة أي، فإذا كان الخاص نصاً بحسب الدلالة، أو أظهر، فلا يتحقق هناك تحير أصلاً، فلا يدخل الفرض في مورد الأخبار العلاجية لكي يجري فيه ما ذكره من قاعدة التسبب فأمارة الثقة إنما تجدي فيما دار الأمر بين الحكم بصدور الموافق ثقة، أو المخالف لا فيما لم يكن هناك دوران بحكم العرف أصلاً، كما لا يخفى.

فالفرق بين أصالة عدم الثقة والحكم بها من جهة الأخبار العلاجية لا يجدي في الفرض أصلاً.

نعم يستثنى مما ذكرنا الخاص الذي فهم من الخارج كون وروده للثقة كالخبر الوارد في عدم قبح زيادة الركعة إذا جلس في الرابعة بقدر الشاهد، فإن حملهم له على الثقة ليس من جهة مجرد موافقته للعامة، وإلا لسلوكوا هذا المسلك في جميع موارد تعارض العام والخاص.

وثالثاً: أن ما ذكره من الفرق في قاعدة التحكيم بين الأصل اللفظي وشبهه وبين الأصل التعبدي لا يحصل له أصلاً على ما عرفت شرح القول فيه مراراً. ورابعاً: أن ما ذكره أخيراً من تقديم الترجيح من حيث الدلالة على سائر

الأصول الجارية في الجهة وإن كان مسلماً في الجملة، إلا أنه غير مسلّم على إطلاقه، فإنه إذا كان العام والخاص في كلام غير المعصوم ولم يكن الخاص متصلاً بالعام حمل على كونه رجوعاً كما في الفتاوي والوصايا إلى غير ذلك مما يتوجّه عليه، ثم إن المدار على قوة الدلالة وضعفها في التقديم من غير فرق بين أن يكونا بالخصوص والعموم، أو التقيّد أو غيرهما، كما أن المدار في تقديم النص على النصّوصيّة في ضمن، أي شيء حصلت ضرورة عدم اعتبار خصوصيّة في التقديم ودورانه مدار النصّوصيّة وقوة الدلالة، ومنه يظهر جودة ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره في تضعيف ما تخيّل بعض المحدثين من الفرق والتفصيل ويحتمل أن يكون مبني تخيّل على اشتباه الأمر عليه في تشخيص الصغرى، ثم إن القوة والضعف كما ذكر في الكتاب قد يكونان بحسب خصوصيّات المقامات، وهذا القسم لا يدخل تحت ضابطة، بل موكول إلى نظر الفقيه لعدم إمكان جعل ضابطة له قطعاً، ومن هنا قد يقدّم العام على الخاص والمطلق على المقيّد والمفهوم على المنطوق، وهكذا الأمر في كلّ ما يكون بحسب النوع، أو الصنف أقوى من غيره بحسب الدلالة مع كونه أضعف منه في خصوص المقام بنظر الفقيه، بل ربما لا يكون لللفظ ظهور نوعاً أصلاً في معنى ويكون له الظهور فيه في خصوص المقام بنظره، ألا ترى إلى ما أفاده المحقّق الفمّي قدس سره في دلالة آية النّبا باعتبار التعليل على الوصف على المفهوم في خصوص الآية مع قوله بعدم دلالة التعليل المذكور نوعاً على المفهوم عكس ما ذكره غير واحد من آته على تقدير القول بدلالته على المفهوم نوعاً لا دلالة له في خصوص المقام على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التعليل، وقد يكون بحسب الصّف كالألفاظ العموم والتعليقات الدالة على المفهوم، فإن لفظة كلّ ونحوه أقوى دلالة على العموم من النكرة في سياق النفي وهي أقوى دلالة عليه من الجمع المحلي وهو أقوى دلالة عليه من

الجمع المضاف وهو أقوى دلالة عليه من المفرد المحلى وهو أقوى دلالة عليه من المفرد المضاف، ومن هنا وقع الاختلاف في غير لفظة كل شدة وضعفا بحسب ما عرفت وهكذا الأمر فيما دلّ على المفهوم، فإن ألفاظ الحصر أقوى دلالة من جميع ما دلّ عليه، ومن هنا قيل بكون دلالتها بالمنطوق والتعليق بالغاية أقوى دلالة على المفهوم من التعليق على الشرط، وكذا أدوات الشرط بعضها بالنسبة إلى بعض كأن بالنسبة إلى إذا وهكذا والحروف بالنسبة إلى الأسماء المتضمنة لمعنى الشرط، والتعليق بالشرط أقوى دلالة عليه من التعليق بالوصف وهو أقوى دلالة من العدد وهو أقوى دلالة من اللقب على القول بثبوت المفهوم لها، وهكذا الأمر في المجازات قرباً وبعداً، وكذا الأمر في الألفاظ الدالة على التأييد والعموم الزماني هذا كله في الصنفين المختلفين، وقد يوجد الاختلاف في الصنف الواحد بحسب جزئياته الكلية كالعام الغير المخصص بالنسبة إلى المخصص مع وحدة اللفظ الدال على الجمع كالجمع المحلى مثلاً والعام الذي ما يكون أقلّ أفراداً بالنسبة إلى ما يكون أكثر أفراداً وإن كان الدال واحداً والعام الذي ورد عليه التخصيص كثيراً بالنسبة إلى ما ورد عليه قليلاً وهكذا، وقد يكون بحسب النوع وقد عقدوا لذلك باباً وسموه بتعارض الأحوال، وهذا العنوان وإن لم يكن من خصائص تعارض الأدلة، فإنه قد يتحقّق بالنسبة إلى دليل واحد كما هو ظاهر، إلا أن تحقّقه بالنسبة إلى الدليلين المتعارضين أوجب عنوانه والبحث عنه في المقام ولو على سبيل الإجمال، ومن هنا تعرّض له شيخنا العلامة قدس سره في الكتاب، ثم إن قوة الدلالة قد يستند إلى الوضع كالألفاظ الموضوعية للعموم بالنسبة إلى الألفاظ المطلقة على مذهب السلطان القائل بكون لفظ المطلق موضوعاً للماهية المهمة، ومن هنا ذهب إلى كون التقييد حقيقة إذا لم ترد الخصوصية من اللفظ، حيث إن ظهوره في الإطلاق والانتشار مستند إلى الحكمة نظير دلالة المفرد المحلى على

العموم على مذهب الشيخ قدس سره، وقد يستند إلى الظهور الوضعي مع كون دلالة المقابل بالوضع أيضاً كألفاظ العموم بالنسبة إلى لفظ المطلق على ما ذهب إليه المشهور من كونه موضوعاً للحصة المنتشرة بحيث يكون الانتشار قيداً للموضوع له، ومن هنا ذهبوا إلى كون التقييد مجازاً، وقد يستند إلى المطابقة بالنسبة إلى ما كانت دلالاته بحسب الالتزام كالمنطوق بالنسبة إلى المفهوم مع كون الدلالة في كل منهما وضعيّة، وقد يستند إلى قلة إرادة خلاف الظاهر كاللفظ الدال على دوام الحكم بدوام الشرع بالنسبة إلى ما دلّ على العموم الأفرادي، ومن هنا قالوا بكون التخصيص أولى من ارتكاب النسخ عند الدوران، حيث إنّ النسخ بالنسبة إلى كلّ شريعة قليل في الغاية وإن ورد النسخ على جميع الشرائع إلا شريعة واحدة، واللفظ الدال بالوضع على معنى مع ألفاظ العموم وإن كانت الدلالة في كلّ منهما مستندة إلى الوضع، ومن هنا قالوا بأن التخصيص أولى من المجاز ولو لم نقل بكون التخصيص مجازاً، حيث إنّ إرادة خلاف الظاهر من اللفظ كثيراً يوجب وهن الظهور، بل قد يوجب الإجمال في بعض مراتبه، ومن هنا ذهب المشهور إلى التوقف في المجاز المشهور كيف وقد تبلغ كثرة إرادة المعنى المجازي إلى حدّ الوضع كما في الوضع التّعيني، ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكرنا من الالتزام بالتخصيص عند دوران الأمر بينه وبين النسخ كما يلتزم بارتكاب خلاف جميع الظواهر عند الدوران بينه وبين النسخ بين أن يكون احتمال النسخية في الخاص، كما إذا تأخّر عن العام، أو في العام، كما إذا تأخّر عن الخاص لاتحاد الوجه.

نعم لو كان هناك مانع عن الالتزام بالتخصيص مثل لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما إذا ورد الخاص بعد العمل بالعام في مدة تعيّن فيه الالتزام بالنسخ لو لم يحتمل ورود الخاص وقت الحاجة واختفائه ولم نقل بجواز تأخير البيان عن

وقت الحاجة فيما كانت هناك مصلحة مجوزة، وإلا لم يتعين ارتكاب النسخ أيضاً هذا في المخصصات الواردة في كلام النبي صلى الله عليه وآله بعد العمل بالعمومات، وأما المخصصات الواردة في كلام بعض الأئمة عليهم السلام بعد العمومات الواردة في كلام النبي صلى الله عليه وآله، أو بعض الأئمة المتقدمين عليه السلام، أو الإمام الوارد في كلامه الخاص بعد مضي زمان العمل بالعام ففيها وجوه واحتمالات مذكورة في الكتاب:

أحدها: جعلها ناسخة بالتزام إيداع النبي صلى الله عليه وآله الناسخ عند الإمام عليه السلام حتى لا ينافي تكميل الدين في زمان النبي صلى الله عليه وآله الذي قضى به العقل والنقل، حيث إن الوصي حافظ لما بلغه الرسول صلى الله عليه وآله من الله تعالى إلى الخلق.

ثانيها: الالتزام بكونها مخصصة بمعنى كونها كاشفة عن المخصصات المتصلة المختلفة من جهة العوارض.

ثالثها: جعلها مخصصة من دون التزام بالاختفاء، وهكذا الكلام في المقيدات الواردة في كلام بعض الأئمة عليهم السلام بعد العمل بالمطلقات الواردة في كلام النبي صلى الله عليه وآله، أو الأئمة عليهم السلام، فإنه يجري فيها الوجوه المذكورة وخير هذه الوجوه الأخير منها، فإن الوجه الأول وإن كان متصوراً معقولاً من حيث الكشف عن نسخ النبي صلى الله عليه وآله وإيداعه عند الوصي عليه السلام على ما عرفت، إلا أنه يبعده منتهى البعد كثرة هذه التخصيصات والتقييدات غاية الكثرة مع كون أصل النسخ قليلاً غاية القلة، فلا معنى لحملها عليه والوجه الثاني يبعده أيضاً، بل يحيله العادة بعد ملاحظة عموم الابتلاء بها علماً وعملاً وكثرتها وانتفاء دواعي الاختفاء ومقتضياته، وأما الوجه الأخير فهو وإن كان منافياً لقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ظاهر النظر، إلا أنه بعد

التأمل يعلم بعدم التنافي بينهما أصلاً، لأن القاعدة كما برهن عليها في محله إنما يقتضي البيان فيما لم يقتض المصلحة تأخيرها، وإلا فلا قبح في تأخيرها أصلاً فيكون تكليف المخاطبين بتلك الخطابات المشتملة على الظواهر، أو المطلعين عليها ما يقتضيه ظواهرها ظاهراً اتكالاً على الأصول اللفظية المعتمدة عند العقلاء وأهل اللسان ولا بعد فيه أصلاً، فإنه، كما إذا اقتضت المصلحة بيان الأحكام تدريجاً والرجوع إلى الأصول العقلية قبل البيان حتى أنه ورد عدم تكليف المكلفين في أوائل البعثة في مدة عشر سنين إلا بالتوحيد والاعتقاد بالرسالة، كذلك اقتضت تأخير بيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر، بل التأمل في الآثار والأخبار الواردة عن النبي المختار والأئمة الأبرار سلام الله عليهم يوجب القطع بكون مبنى البيانات المتأخرة على ما ذكرنا، سيما ما ورد في بيان معاملة الحجة المنتظر عجل الله فرجه وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين في زمان ظهوره وأنه يحكم ببطون كلام الله تعالى، وما انطوت عليه الصحيفة الفاطمية سلام الله عليها كما يظهر من رواية جابر وغيرها، وما ورد في بيان إخفاء الأمير سلام الله عليه ما جمعه من آيات الكتاب بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله ضرورة عدم نسخ الدين في زمان ظهور الحجة، فليس الوجه إلا أن الأئمة عليهم السلام كانوا مكلفين بإظهار ما أمروا بإظهاره في أزمنتهم كل بحسب ما يقتضيه تكليفه حسب المصلحة لا يقال ما ذكر ينافي شأن النبي صلى الله عليه وآله، سيما بملاحظة ما ثبت عنه في حجة الوداع كما في الكتاب وغيره من بيانه جميع ما يحتاج إليه الأمة وأنه أكمل الدين وبلغ جميع ما أمر بتبليغه، لأننا نقول ما ذكرنا لا ينافي كونه رسولاً مبلغاً تمام الدين إلى الأمة، فإن بيانه جميع الأحكام لا ينافي إيداعه جملة من الأحكام عند الأوصياء يبينونها للأمة حسب اقتضاء المصلحة في مرور الأعصار.

فإن قلت: ما ذكر يوجب سد باب التمسك بالظواهر للمخاطبين وغيرهم، إذ

بعد تجويز تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس هنا ما يقضي بإرادة المتكلم ظاهر كلامه فيوجب ذلك إجمال جميع الخطابات، بل الألفاظ إذ غاية ما يدفع بالأصول العقلية هو احتمال السهو والخطاء والاشتباه ونحوها، وأما احتمال التعمد في ترك نصب القرينة والصارف فليس هناك ما يدفعه وليس مرجحاً أيضاً بعد كثرة وقوعه، وهذا ما ذكرنا من إزاء ذلك إلى إجمال الألفاظ بأسره.

قلت: إيجاب ما ذكرنا لسد باب التمسك بالظواهر توهم فاسد، إذ التعمد في ترك نصب القرينة لرعاية المصلحة في اختفاء المراد على خلاف ما يقتضيه الأصول ووضع التخاطب والمحاورات، فلا يعتنى باحتماله عند أهل اللسان فهو نظير التورية فيما كان هناك ما يقتضي إخفاء المراد، مع أن تجويزها لا يوجب التوقف والإجمال وسد باب التمسك بالظواهر عند احتمالها، وهذا هو المراد بما أفاده شيخنا العلامة في الجواب عن السؤال المذكور بقوله: (قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة) إلخ، ثم إن ما ذكرنا لا يختص بالمخصصات والمقتيدات المتأخرة الواردة بعد العمل بالعمومات والمطلقات، بل يجري في جميع الصوارف المتأخرة عن أزمنة العمل بالظواهر، فإنه وإن احتمل كونها كاشفة عن القرينة المختفية عن أهل زمان الاطلاع على الصوارف، إلا أن المتعين على ما عرفت جعلها قرينة بأنفسها مختفية عن أهالي الأزمنة ورود الظواهر في حقهم، أو مخاطبتهم بها وكون تكليفهم ظاهراً للعمل بتلك الظواهر، ثم إنا وإن أشرنا إلى جملة من المرجحات الصنفية والتنوعية بحسب الدلالة في مطاوي كلماتنا، إلا أنه لا بأس في شرح القول في بعضها افتقاء لأثر شيخنا الأستاذ العلامة.

فمنها: ما إذا ورد هناك عام ومطلق تعارضاً في بعض مصاديقهما، كقوله يجب إكرام العلماء ويستحب إكرام الشاعر بناء على القول بظهور الجمع المحلى في العموم والمفرد المحلى في الإطلاق، وقوله أكرم عالماً ولا تكرم شاعراً، فإنهما

كما ترى يتعارضان في مادة الاجتماع منهما وهو العالم الشَّاعِر بالعموم والإطلاق ولا إشكال في ترجيح العموم على الإطلاق نوعاً وجعله صارفاً عن الإطلاق وقرينة للتقييد، وهذا معنى قولهم إنَّ التَّقييد أولى من التَّخصيص فيحكم في المثال الأول بوجود إكرام العالم الشَّاعِر، وفي الثاني بحرمة.

أما على ما اختاره سلطان العلماء في حقيقة المطلق من كونه موضوعاً للماهية المهمة وكون التَّقييد حقيقة إذا لم يكن باستعمال المطلق فيه فواضح، لأن ظهوره على هذا القول في الإطلاق بعد اجتماع الشَّرائط ليس مستنداً إلى الوضع، بل إلى الحكمة وعدم بيان القيد فيما كان المقام مقام البيان فأصالة الإطلاق أصل تعليلي بالنسبة إلى ما يدلُّ على التَّقييد ولا تكون في مرتبته، وهذا بخلاف العموم، فإنه مستند إلى الوضع فيكون الدَّال عليه نفس اللَّفْظ فيكون دليلاً على التَّقييد وبيانا له بحكم العرف والشَّرع من حيث كونه دليلاً تنجيزياً بالنسبة إلى أصل الإطلاق وإن كان تعليقاً بالنسبة إلى الخاص أيضاً، فلو جعل نفس الإطلاق مانعاً عن العمل بالعموم والحال هذه لزم الدور جزماً، حيث إنَّ ظهور اللَّفْظ في الإطلاق المعلق على عدم العموم موقوف على عدم العموم المستندة إلى الإطلاق بالفرض فيلزمه ما ذكر من الدور نظير جعل قاعدة لزوم دفع الضَّرر المحتمل مانعاً عن العمل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد البراءة العقلية على ما تَهناك عليه في الجزء الثاني من التَّعليق.

فإن قلت:، كما أنَّ الحكم بمقتضى الإطلاق موقوف على نفي ما يصلح للتَّقييد، كذلك الحكم بالعموم موقوف على نفي التَّخصيص ولو بالأصل ضرورة أنَّ الوضع ليس علّة تامّة للظهور وإنَّما هو مقتض له فيتوقَّف ظهور اللَّفْظ على نفي القرينة الصَّارفة فكما أنَّ الإطلاق يتوقَّف على نفي التَّقييد ولو بالأصل، كذلك العموم يتوقَّف على نفي المخصَّص ولو بالأصل فظهور اللَّفْظ في المراد في كلِّ

منهما يتوقف على الإطلاق، غاية ما هناك كون عدم القيد جزءاً للمقتضي على مذهب السلطان وعدم التخصيص معتبراً في ظهور العام من حيث عدم المانع، وهذا المقدار لا يؤثر في التوقف قطعاً، فإذا أريد التمسك بالعموم فيما كان هناك مطلق لا يجامع إطلاقه مع إرادة العموم، فلا بد من رفع إطلاقه، فإذا استند إلى نفس العموم فيتوجه عليه لا محالة لزوم الدور من حيث توقف رفع الإطلاق على العموم المتوقف على رفعه، وهذا معنى ما يقال من تعاكس الدور في المقام، فلا بد من الحكم بكونهما في مرتبة واحدة، فلا ترجيح للعموم على الإطلاق ولا للإطلاق ترجيح عليه.

قلت: ما ذكر من لزوم الدور في جانب العكس توهم فاسد، فإن التمسك بالعموم في الفرض لا يتوقف على رفع الإطلاق، حيث إنه لا مقتضى لوجوده حتى يتشبه في رفعه إلى العموم لما عرفت من كون التمسك به دورياً كما هو الشأن في التمسك بكل تعليق في مقابل التجيزي فالإطلاق وإن كان من الظواهر المعبرة، إلا أنه بمنزلة الأصل بالنسبة إلى العموم وهو بمنزلة الدليل بالنسبة إليه هذا كله على ما اختاره سلطان العلماء في حقيقة المطلق، وأما على ما ذهب إليه المعظم في حقيقة من كون الانتشار والعموم البدلي جزءاً من مدلوله ومدلولاً عليه بالدلالة اللفظية الوضعية، ومن هنا التزموا بكون التقييد مجازاً كالتخصيص وإن لم يستعمل لفظ المطلق في المقيد، بل أريد من الخارج فلأن دلالة لفظ العام على العموم أقوى من دلالة لفظ المطلق على المعنى الإطلاقي وإن كان كل من الدالتين مستنداً إلى الوضع، ومن هنا ذكرنا أن ألفاظ العموم مختلفة في الدلالة عليه قوة وضعفاً مع استناد الدلالة في الجميع إلى الوضع، وكذا دلالة اللفظ بالمنطوق أقوى من دلالة المفهوم مع كونهما بالدلالة الوضعية، وكذا الحال في اختلاف مراتب المفاهيم من حيث القوة والضعف مع استناد الدلالة في الجميع

إلى الوضع وهكذا.

نعم لو كان العموم مستنداً إلى الحكمة كالمفرد المحلى على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله كان الإطلاق على مذهب المشهور أقوى من العموم المذكور، كما أنهما على مذهب السلطان في مرتبة واحدة، هذا وقد يستدل لتقديم العموم على مذهب المشهور في المطلق بكون التقييد أغلب من التخصيص وإن بلغ ما بلغ حتى قيل ما فيه ما من عام إلا وقد خص، ويضعف بمنع كون التقييد بالمقيدات المنفصلة كما هو محل الكلام أغلب وأكثر من التخصيص، ومن هنا تأمل فيه في الكتاب وجعل الوجه فيه في حاشيته ما عرفته من منع الأغلبية.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر المعبرة والمعروف بينهم تقديمها هي العموم من جهة قوتها وضعفه من جهة كثرة التخصيص نوعاً فيوجب ضعف دلالة العام جداً ضرورة تطرق الوهن إلى الدلالة الوضعية إذا أريد خلفها كثيراً، هذا وقد يتأمل في بعضها كظهور صيغته أفعّل في الوجوب، فإن استعمالها في الاستحباب أيضاً شائع كما ذكره في المعالم، بل ذكر كون استعمالها في الاستحباب من المجازات المشهورة ولم يقل بذلك بالنسبة إلى استعمال العام في الخاص وإن أمر بالتأمل فيه في الكتاب نظراً إلى ما أفاده في مجلس المذاكرة من أن شيوع استعمال الأمر في التدب نوعاً لا يجدي بالنسبة إلى الأمر الذي وقع في حيز العام على ما هو محل الكلام فتدبر.

ثم إن تحصيل القوة والترجيح بحسب الدلالة فيما كان التعارض بين بحسب المرجحات الشخصية الموكولة بنظر الفقيه، أو النوعية، أو الصنفية مما يسهل للفقيه ولا يحتاج إلى إتعاب النظر وإن كان بعض صغرياته نظرية، بل محلاً للاختلاف، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من الدليلين فقد يصعب تحصيلها للفقيه، إذ قد يختلف النسبة بين دليلين منهما بملاحظة العلاج مع الثالث، فلا بد

من التعارض له وبسط القول في قسم منه وهو التعارض الثلاثي منه لكي يعرف منه حكم سائر الأقسام والصّور والمراد من التعارض الثلاثي أعمّ من أن يكون بين كلّ واحد مع غيره، أو يكون بين اثنين مع واحد منها وإن لم يكن بينهما تعارض أصلاً، كما إذا كان هناك عامّ وخاصّان لا تعارض بينهما، أو كان هناك عامّ وخاصّان متعارضان، ثمّ إنّ الكلام في حكم التعارض الثلاثي من الجهة المبحوث عنها في المقام لا في حكمه بقول مطلق، فإنه واضح لا خفاء فيه، فإن الحكم مع عدم الترجيح أصلاً هو التّخيير بين الأخذ بكلّ واحد من الثلاثة وطرح الآخرين رأساً، أو في مادة التعارض إن كانت لهما مادة سليمة كما في نسبة العموم من وجه، ومع ترجيح بعضها على الباقي مع مساواته تقديمه عليه وطرحهما، ومع ترجيح الاثنين على الواحد مع مساواتهما، كما إذا كان موافقاً للعامة وكانا مخالفين لهما مع مساواتهما من سائر الجهات هو طرحه والتّخيير بينهما وإن كان الحكم نظرياً في بعض صورته على ما سنوقفك عليه.

فقول: إن النسبة بين المتعارضات إمّا أن يكون نسبة واحدة، أو مختلفة، فإن كانت واحدة، فلا يخلو أما أن يكون بالتّباين، أو بالعموم والخصوص، أو بالعموم من وجه، فإن كانت بالتّباين، فإن لم يكن بين الألفاظ الدّالة على المحمول تفاوت من حيث القوة والضعف بحيث يمكن الجمع، فلا إشكال في لزوم الرّجوع إلى سائر المرجّحات، أو التّخيير بين الأخذ بكلّ واحد إن لم يكن على ما عرفت الإشارة إليه، كما إذا ورد يجب إكرام العلماء ويستحبّ إكرامهم ويحرم إكرامهم، وإن كان بينها تفاوت لزم الأخذ بالأقوى دلالة وجعله صارفاً لغيره، كما إذا ورد أكرم العلماء ويستحبّ إكرامهم ويجوز إكرامهم، فإن مادة الاستحباب أقوى من ظهور الصّيغة في الوجوب وظهور الجواز في الإباحة الخاصّة على تقدير تسليم ظهوره فيها فيجعل صارفاً عن الظهورين ويحكم باستصحاب إكرامهم وإن

كانت بالعموم والخصوص ولم يكن بين الخاصين تعارض أصلاً، فإن لم يلزم من العمل بالخاصين محذور ولا من ملاحظة تقديم علاج أحدهما انقلاب النسبة فيخصّص العام بهما، كما إذا ورد أكرم العلماء وورد لا تكرم زيداً ولا تكرم عمراً وفيما كانا عالمين وإن لزم محذور من العمل بالخاصين وهو طرح العام رأساً ويقاؤه بلا مورد من العمل بهما، فلا يجوز العلاج بالتخصيص، لأن التخصيص بهما معاً موجب للطرح السندي وبأحدهما موجب للترجيح بلا مرجح، كما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم فساق العلماء ولا تكرم عدول العلماء، فلا بد من العلاج بالترجيح بسائر المرجحات إن وجدت، أو التخيير إن لم يوجد، فإن كان العام راجحاً عليهما، فلا بد من العمل به وطرحهما وإن كانا راجحين عليه، فلا إشكال أيضاً فإنه يجب الأخذ بهما وطرحه وإن كان راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، أو كانا متكافئين فربما يشكل الأمر في الصورتين، لكن الذي يظهر في النظر عاجلاً طرح المرجوح من الخاصين والمعاملة مع الخاصّ الراجح، أو المتكافئ معاملة العام والخاص بارتكاب التخصيص في العام والعمل بالخاصّ في الصورتين وإن كانت متكافئة فيحكم بالتخيير بين الأخذ بالعام وطرح الخاصّتين وبين العكس وإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما، ولكن لو خصّص العام بأحدهما أولاً ثم لوحظت النسبة بين العام بعد التخصيص به مع الآخر انقلبت النسبة بينهما بالعموم من وجه، كما إذا كان أحد الخاصين أخصّ من الآخر مثل ما إذا ورد أمر بإكرام العلماء ثم ورد نهى مثلاً عن إكرام فساق النحويين وورد نهى آخر عن إكرام مطلق فساق العلماء، فإنه إذا خصّص العام بالخاصّ الأول أولاً ثم لوحظت النسبة بينه بعد ملاحظة تخصيصه به مع الخاصّ الآخر، فلا محالة ينقلب النسبة إلى العموم من وجه ضرورة صيرورة المخرج بالخاصّ الأول مادة الافتراق للخاصّ الآخر الأعم كما هو ظاهر، فإن كان

الخاصّ الأخصّ من المخصّصات المتّصلة كالوصف والغاية والشّرط ونحوها، فلا إشكال في لزوم رعاية ما ذكر من تقديم العلاج من حيث كون الخاصّ المتّصل جزء للكلام، ومن متعلّقاته فيكون للمجموع من العام والخاصّ ظهور ثانويّ في كون الباقي بعد التّخصيص مراداً، سواء قلنا بكون العام المخصّص بالمخصّص المتّصل حقيقة كما هو الأقوى على ما حقّقناه في مسألة التّخصيص، أو مجازاً ويعارضه الخاصّ الأعمّ، فلا محالة يكون النّسبة هي العموم من وجه وإن كان من المخصّصات المنفصلة ولو كان قطعياً كالإجماع والعقل، فلا إشكال عندنا في عدم جواز رعاية ما ذكر ولزوم تخصيص العامّ بالخاصّ الأعمّ كتخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فإن الخاصّ المنفصل إنّما هو قرينة محضة لصرف العامّ عن العموم وليس معيّنة لإرادة تمام الباقي كالخاصّ المتّصل، فالمراد من العام بعد التّخصيص مردّد بين بعض الباقي وتماهه وإنّما يحكم بإرادة التّمام بضميمة أصالة عدم تخصيص غير المخرج بعد ملاحظة جميع ما ورد على العام من المخصّصات، فإذا وجد هناك خاصّ آخر ولو كان أعمّ من الخاصّ الذي خصّص به العام، فلا معنى للرّجوع إلى الأصل المذكور، فإنّه تعلّقي بالنّسبة إلى دليل التّخصيص وإن كان مبناه على الظّهور النّوعي العرفي كما هو شأن مطلق أصالة الحقيقة والعموم بالنّسبة إلى القرينة والخاصّ.

فإن شئت قلت: إن العامّ إمّا أن يلاحظ بحسب وضعه مع الخاصّ الأعمّ، وأما أن يلاحظ بحسب ظاهره وما أريد منه بعد التّخصيص بالخاصّ الأخصّ فعلى الأوّل لا إشكال في عدم مكافأته مع الخاصّ، وعلى الثّاني لا ظهور له بعد التّخصيص إلا بضميمة أصالة عدم تخصيص آخر، ومن المعلوم أنّها لا يقاوم دليل التّخصيص، ثمّ إنّ ما ذكرنا مع كمال وضوحه قد أشبعنا الكلام فيه في بحث العام والخاصّ، بل أثبتنا فيه كون التّخصيص بالمتّصل حقيقة، ثمّ إنّ ما ذكرنا فيما

يتحقق كون التخصيص به من التخصيص بالمتصل مما لا إشكال فيه وقد يستشكل في بعض الموارد من جهة الإشكال في تميز المخصص من حيث الاتصال والانفصال، فتحقيقه موكول بنظر الفقيه كما في التخصيص بالاستثناء، سيما بالأفعال وإن كان الظاهر كون التخصيص به من المتصل مطلقاً، سواء كان بالحروف، أو الأسماء، أو الأفعال، فإن الاتصال والانفصال إنما يلاحظان بحسب المعنى لا بحسب اللفظ كما في أكرم العلماء ولا تكرم زيداً إذا ذكر عقيه بلا فصل، فإنه من المنفصل، وهذا بخلاف الاستثناء، فإنه إذا لوحظ بعنوان الاستثناء يكون مربوطاً بالمستثنى منه لا محالة، فلا يستقل بالتصور، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب أنه يصح أن يقال النسبة بين قوله ليس في العارية ضمان إلا الدينار والدرهم وما دلّ على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين فيرجح الأول، لأن دلالة بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان توضيح ما أفاده قدس سره هو أن التعارض بين ما دلّ على نفي الضمان في العارية بعد ملاحظة إخراج الدرهم والدينار عنه وما أثبتته في مطلق الجنسين، أي الذهب والفضة مع نفيه عن غيره إنما يلاحظ بين العقد السلبي من الأول والإيجابي من الثاني.

ومن المعلوم كون نسبة عارية غير الدرهم والدينار مع عارية الذهب والفضة هي العموم من وجه من حيث افتراق الأول في غير الجنسين، والثاني في الدرهم والدينار وتعارضهما في غير المسكوك من الجنسين، فربما قيل بكون الأول أقوى دلالة من حيث إن دلالة بالعموم المستفاد من النفي، فلا يقاومه ظهور الثاني وإن كان بالعموم أيضاً من جهة الحكمة، أو القول بظهور المفرد المحلى في العموم وضعاً فضلاً عما إذا كان بالإطلاق، هذا مضافاً إلى اعتضاده بما دلّ على نفي الضمان في العارية مطلقاً، بل في مطلق اليد المأذونة فتأمل. ويكون الثاني أقوى

دلالة من حيث قلة أفراده فيكون بمنزلة الخاص المطلق، هذا مضافاً إلى أن التخصيص بالتقدين يوجب التخصيص، أو التقيد بالفرد النادر، هذا مضافاً إلى وهن الأول بإخراج الدرهم عن أحد الحديتين والديتار عن الآخر، حيث إن استثناءهما وقع في حديتين، فإنه يوجب الوهن في العموم المستفاد من الحصر جداً وإن لم يوجه بالنسبة إلى تخصيص سائر العمومات، هذا مضافاً إلى اقتضاء اليد الضمان مطلقاً وإن كان منغياً بالنظر إلى الأصل الأولي هذا بعض ما وقع في كلماتهم.

وإن شئت شرح القول في ذلك فاستمع لما يتلى عليك، فنقول: لا إشكال في أن مقتضى أصالة البراءة عدم الضمان مطلقاً، كما أنه لا إشكال في أن مقتضى قوله على اليد ما أخذت حتى تؤدي بناء على شموله لليد المأذونة الضمان مطلقاً غاية ما هناك منافاة الضمان للوديعة، ومقتضى جملة من الصحاح كصححة الحلبي عن الصادق عليه السلام ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن وصححة محمد بن مسلم هي التي قريبة من صححة الحلبي عدم الضمان في العارية مطلقاً، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل كلزوم رفع اليد عن قاعدة اليد بالصحيحين، وهذا معنى قولهم إن الأصل في الأمانات عدم الضمان فمرادهم به القاعدة المستفادة من الأخبار، لكن ورد في باب العارية ما هو أخص من القاعدة فيقتضي تخصيصها والحكم بالضمان، فلا بد من الخروج عنها كما خرجنا عنها مع شرط الضمان بما دل عليه والنصوص الواردة في هذا الباب على أربعة أضرب ووجوه أحدها ما نفى الضمان عن العارية من دون استثناء.

ثانيها: ما نفى الضمان عن العارية مع استثناء الذهب والفضة.

ثالثها: ما نفى الضمان عنها مع استثناء الدرهم.

رابعها: ما نفى الضمان عنها مع استثناء الديتار، وهذه كما ترى غير القسم الأول

مشملة على عقد سلبي وإيجابي، ومن المعلوم ضرورة عدم التعارض بين العقود السلبية فيها كعدم التعارض بين العقود الإيجابية فيها، وإنما التعارض بين العقد السلبي من الأول والإيجابي من الآخرين، كالتعارض بين العقد السلبي من كل من الآخرين مع الإيجابي من صاحبه.

والضرب الأول جملة من الروايات: منها: ما عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان، وقال: ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن».

والثاني: أيضاً جملة من الروايات: منها: ما عن ابن أبي عمير عن جميل عن زرارة قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام العارية مضمونة فقال: جميع ما استمرته فتوى، فلا يلزمك تواه إلا الذَّهَبَ والفضَّةُ فإنَّهما يلزمان، إلا أن تشرط عليه أنه متى توى لم يلزمك تواه، وكذلك جميع ما استمرت فاشترط عليك لرحمك والذَّهَبَ والفضَّةَ لازم لك وإن لم يشترط عليك».

والثالث: ما رواه محمد بن أبي عمير أيضاً عن جميل بن صالح عن عبد الملك عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على صاحب العارية ضمان، إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فإنَّها مضمونة اشترط صاحبها، أو لم يشترط».

والرابع: ما عن محمد بن يعقوب بسنده عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يضمن العارية، إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلا الدنانير فإنَّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»، والنسبة بين هذه الأخبار المتصلة كما ترى بعد جعل الاستثناء من المخصَّص المتَّصل وإن كانت عموماً من وجه، إلا أن ما ذكرنا من الموهنات لارتكاب التخصيص في الذَّهَبَ والفضَّةَ يوجب التصرف في العقد السلبي، وجعل الحصر إضاقاً بالنسبة إلى غير الذَّهَبَ والفضَّةَ، كما يجعل إضاقاً بالنسبة إلى حديثي الدرهم والدنانير، وثاني الشَّهيدَيْنِ قدس أسرارهما

في المسالك وإن أجاد في شرح المقام كما يظهر من كلامه المحكي في الكتاب، إلا أنه ما أجاد في جعل النسبة العموم والخصوص ومعاملة الخاص المنفصل مع الاستثناء مضافاً إلى بعض مناقشات آخر يتطرق إليه كما يظهر للتأمل فيه.

هذا كله فيما لو كان التعارض بين المتعارضات بنسبة واحدة بالعموم والخصوص وإن كانت النسبة بينها بالعموم من وجه، كما إذا ورد مثلاً أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب إكرام الشعراء، فيتعارض الكل في العالم الفاسق الشاعر كما يتعارض الأولان في العالم الفاسق الشاعر الغير الشارع والأول مع الأخير في العالم العادل الشاعر والثاني معه في الفاسق الشاعر الغير العالم، فإن لم يكن هناك مرجح أصلاً بوجه من الوجوه فيحكم بالتخير في مادة التعارض مطلقاً من غير فرق بين التعارض الثلاثي، أو الثنائي على ما اخترناه وفاقاً للمشهور، أو إجمال المتعارضات، أو المتعارضين فيها في وجه قد عرفت ضعفه في مطاوي كلماتنا والرجوع إلى القواعد إن كانت الأصول العملية إن لم يكن، فإن كان هناك مرجح من غير جهة الدلالة فيؤخذ بالراجح فقط في مادة التعارض من غير فرق بين التعارض الثلاثي، أو الثنائي وإن كان هناك مرجح من حيث الدلالة بقول مطلق، كما إذا كان العلماء في المثال المتقدم أقلّ أفراداً من الفساق والشعراء فيجب تخصيص دليلهما بدليله، لأنه بمنزلة الخاص المطلق بالنسبة إليهما فيحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق الشاعر كما يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق والشاعر وإن كان هناك مرجح بحسب الدلالة لبعض العمومات على غيره في الجملة لا مطلقاً، كما إذا كان العلماء في المثال أقلّ أفراداً من الفساق فيجب تخصيص ما دلّ على حكم الفساق بدليله فيحكم بعدم حرمة إكرام مادة اجتماع الكل، وإن تردّد بين الوجوب والاستحباب كما يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق الغير الشاعر.

نعم لو فرض كون الفساق أقلّ فرداً من الشعراء بعد إخراج العلماء منه والشعراء أقلّ فرداً من العلماء بعد إخراج الشاعر الفاسق منه حكم بأن مادة اجتماع الكلّ، أعني العالم الفاسق الشاعر مستحبّ الإكرام نظراً إلى لزوم إعمال قوانين العلاج وإن لزم منه انقلاب النسبة، وهذا هو المراد ممّا أفاده شيخنا العلامة قدس سره في الكتاب بقوله: وقد ينقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة إلخ، لا ما ذكرناه أولاً من ترجيح البعض على الباقي بقول مطلق، كما لا يخفى، هذا كلّه فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة، وأما إذا كانت مختلفة، فلا بدّ من تقديم ما هو حقّه التّقديم لمكان النّصوصيّة، أو الظّهريّة، أو مرجّح آخر وإن ترتّب عليه انقلاب النسبة بين الباقي وحدث الترجيح على ما عرفته في المتعارضات بنسبة واحدة عن قريب، كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء ويستحبّ إكرام العدول، فإنه يجب تخصيص الأوّل بالثاني حملاً للعالم على الخاصّ والثالث بالأوّل من حيث صيرورته أخصّ بالنسبة إليه بعد إخراج الفساق منه كما هو ظاهر، أو ورد يجب إكرام الشعراء ويحرم إكرامهم ويستحبّ إكرام العدول إذا فرض العدول أقلّ فرداً من الشعراء، فإنه يجب تخصيص الأوّلين بالآخر فيتعارضان في الشاعر الفاسق وإن انعكس الحال من حيث القلّة والكثرة انعكس الحكم أيضاً فيجب تخصيص العدول بغير الشعراء، وإن تردّد حكم العادل الشاعر بين الوجوب والحرمة كالشاعر الفاسق من حيث كون كلّ منهما بمنزلة الخاصّ بالنسبة إليه وإن كانت النسبة بينه وبينهما العموم من وجه ولا ينافي ما ذكر تعارض الأوّلين بالنظر إلى أنفسهما فإنهما متوافقان على نفي الأخير فتأمل.

هذا كلّه فيما إذا كان هناك مرجّح بحسب الدّلالة، وأما إذا تكافأت بحسبها فيقدّم الرّاجح من سائر الجهات على غيره إن كان هناك راجح فيحكم بمقتضاه

ففي المثال الأخير يحكم باستحباب مادة التعارض بين الكل إن كان الأخير راجحاً عليهما سنداً مثلاً عملاً عليه، وفي الشاعر الفاسق يحكم بالتخيير على تقدير تكافئهما، أو تقديم أحد الحديثين على تقدير رجحانه وبمقتضى أحد الأولين في مورد تعارضهما ومورد تعارض الثلاثة إن كان راجحاً فيحكم بالوجوب، أو التحريم فيهما، وإلا فيحكم بالتخيير في مادة تعارض الكل والأوليين فقط كما هو ظاهر، ومما ذكرنا كله في حكم تعارض الزائد على الدليلين يعلم علاج ما ورد من الأخبار في حكم الخلل الواقع سهواً في أجزاء الصلاة وزيادة ونقيصة كقوله عليه السلام تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك، وقوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد في صلاته فليستقبل وقوله عليه السلام لا تعاد إلا من خمسة، فإنه بعد تخصيص الأول بالأخير من حيث كونه أخص منه بناء على عدم ظهوره بالنسبة إلى الزيادة السهوية يجب تخصيص الثاني به أيضاً بناء على ثبوت الملازمة بين النقص السهوي والزيادة السهوية حكماً في أجزاء الصلاة، هذا وقد أسمعناك شرح القول في ذلك في الجزء الثاني من التعليقة عند الكلام في فروع دوران الأمر بين الأقل والأكثر فراجع إليه، ومثل ذلك كثير في الأخبار المتعارضة في المسائل الفقهيّة، فلا بدّ للفقهاء من سلوك ما ذكرنا على سبيل الضابطة في علاجها، ثم إن ما ذكرنا في مرتبة المرجح من حيث الدلالة بالنسبة إلى سائر المرجحات وتقديمه عليها بالنسبة إلى غير المرجح المضموني ممّا لا إشكال فيه، وأما بالنسبة إليه فالأمر كذلك عند التحقيق، وإن قلنا بتقديمه على المرجح الصدوري وجهته على ما ستقف عليه حتّى على ما بنى عليه الأمر شيخنا العلامة قدس سره وبقتضيه التحقيق من رجوع المرجح المضموني إلى تقوية إحدى جهات الموافق له، أعني الصدور وجهته ودلالته على سبيل الإجمال، فإن القوة الاحتمالية من حيث الدلالة لا تراحم القوة المحققة.

نعم لو أثر المرجح الخارجي وهنا في المرجوح الأظهر دلالة بحيث أوجب سقوطه عن الحجّة لو لا المعارض كالخاصّ الذي أعرض المشهور عنه مثلاً بناء على عدم شمول دليل حجّة الخبر لمثله، كما هو المشهور خرج عن عنوان التعارض حقيقة، فلا تعلق له بالمقام، أعني الترجيح أصلاً، لأنه يدخل في الموهن ولو لم يكن هناك معارض، هذا بعض الكلام في بيان حكم المرجح من حيث الدلالة ومرتبته بالنسبة إلى المرجحات الثلاثة.

وأما الكلام في الموضع الثاني: أعني بيان نسبة سائر المرجحات من حيث التقدّم والتأخّر فيما وجد بعضها في أحد الخبرين والآخر في الآخر فيقع في مقامات والكلام ليس في تعارض بعضها مع بعض إذا اتّحدا نوعاً، كما إذا وجد في أحد المتعارضين بعض المرجحات الصدوريّة وفي الآخر بعض الآخر منها، بل في بيان مرتبة بعض الثلاثة مع غيره المغاير له، فإن الترجيح في الأول موكل إلى نظر الفقيه بعد حمل الأخبار العلاجيّة على ما عرفت وليس كالترجيح بحسب الدلالة من حيث وجود نوع، أو صنف مضبوط له حتّى يقع الكلام فيه الأول في بيان مرتبة المرجح الصدوري بالنسبة إلى المرجح من حيث جهة الصدور الثاني في بيان مرتبته بالنسبة إلى المرجح المضموني، سواء كان داخلياً، أو خارجياً الثالث في بيان مرتبة المرجح من جهة الصدور بالنسبة إلى المرجح المضموني.

أما الكلام في المقام الأول فحاصله: أنّ قضية صريح الكتاب بعد ذلك استظهار تقديمه على المرجح من حيث الجهة نظراً إلى تأخّر عنوان صدور الخبر عن صدوره مرتبة، فإذا حكم بعدم صدور المرجوح صدوراً وبنى عليه بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور فليس هناك خبر صادر عن الحجّة حتّى يحكم بأنّ صدوره لبيان الحكم الواقعي من جهة الأمانة القائمة عليه في قبال الآخر المرجوح من حيث جهة الصدور، ومرجع هذا كما ترى إلى تحكيم الترجيح

الصدوري على الترجيح الجهتي، وإليه يرجع ما أفاده في الكتاب بعد ذلك في تقريره بقوله، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً إلخ، هذا مضافاً إلى دلالة المقبولة على ذلك فتأمل لا يقال مقتضى دليل التبعّد بصدور الخبرين مهما أمكن هو الحكم بصدورهما وإن أوجب حمل أحدهما على التقيّة والتصرف في جهة صدوره لمكان المرجّح كما يلتزم بذلك في تعارض الظاهر والأظهر، سيّما على القول بلزوم التورية على الإمام عليه السلام في مقام التقيّة وإرادة خلاف الظاهر وإن لم نقل بلزومها على غيره وجواز الكذب له كما سيصرّح به في الكتاب، لأننا نقول معنى التبعّد بالصدور هو العمل بالخبر وترتيب الآثار عليه، وهذا المعنى لا يمكن تحقّقه مع حمل الخبر على التقيّة حتّى على القول بلزوم التورية على الإمام عليه السلام، فإن مجرد الحكم بإرادة خلاف الظاهر من الخبر مع عدم تبين المراد منه لا يجدي في التصديق بمعنى ترتيب الأثر، ومن هنا لا يحكم بشمول دليل التصديق لما يتعيّن حمّله على التقيّة من الأخبار الظنية الغير المتعارضة.

نعم فيما يعلم بصدوره يتعيّن حمّله على التقيّة إذا لم يمكن التصرف في دلائل من جهة كونه نصّاً من غير فرق بين الأخبار المتعارضة، أو السليمة، لكنه لا تعلّق له بالمقام من حيث إنّ الحكم بالصدور في الفرض من جهة العلم لا من جهة حكم الشارع حتّى يحمل على ما ذكرنا وليس معنى التبعّد بالصدور ترتيب آثار القطع بالصدور، بل وترتيب آثار الواقع، هذا مع أن الأثر المذكور من اللوازم العقلية للعلم بالصدور، فلا يقبل التنزيل الشارع كما هو ظاهر، ومما ذكرنا يظهر فساد قياس المقام بالظاهر والأظهر، حيث إنّ بنيّ فيهما على الأخذ بصدورهما وجعل الأظهر قرينة للظاهر، فإن مرجع التصديق فيهما إلى العمل بكلّ منهما في الجملة، وهذا بخلاف الخبر الذي يتعيّن حمّله على التقيّة على تقدير تصديقه، فإن الحمل

على التّقيّة ينافي دليل التّصديق حقيقة، فكيف يجعل موجباً له وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده في الفرق بينهما فيما سيجيء من كلامه بقوله: والفرق بين هذا والترجيح في الدّلالة المتقدّم على التّرجيح بالسّند إلخ، وهذا الذي أفاده قدس سره هو الحقّ الذي لا محيص عنه ولازم بعض أفاضل العصر ممّا تقدّم من كلامه في المناقشة في تقديم المرجّح من حيث الدّلالة على المرجّح من حيث جهة الصّدور خلاف ما ذكرنا، لكنه بمعزل عن التّحقيق، وأمّا الكلام في المقام الثّاني وهو تقديم المرجّح من حيث الصّدور على المرجّح من حيث المضمون، أو تأخيره عنه فقد اختار في الكتاب تقديم المرجّح من حيث المضمون من حيث إنّ التّرجيح بحسب الصّدور إنّما هو من حيث كون الرّاجح صدوراً أقرب إلى حكم الله الواقعي كما هو الشّأن بالنّسبة إلى العمل بالخبر الصّادر يقيناً عن الحجّة، فإنّه من حيث كونه طريقاً إلى الواقع حقيقة وكاشفاً عنه ضرورة كون وجوب إطاعة ولي الله في أحكامه من حيث كونها إطاعة الله تبارك وتعالى لا من حيث ذاتها، ومن هنا لا يترتّب ثواب آخر على إطاعته ولا عقاب آخر على معصيته، فإذا كان الوجه في التّرجيح من حيث الصّدور كون الرّاجح أقرب إلى الواقع نوعاً من المرجوح، فلا يزاحم القرب الشّخصي الحاصل للمرجوح بالنّسبة إلى الواقع من جهة الأمانة الكاشفة عنه وإليه يرجع ما أفاده في الكتاب في تقريب ذلك بقوله، لأن رجحان السّند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع إلخ هذا كلّه فيما لم يوجب الأمانة الخارجيّة سقوط المرجوح عن الحجّة لو لا المعارض، وإلا خرج الأخذ بالرّاجح عن عنوان التّرجيح كما هو ظاهر، وهذا الذي ذكر وإن لم يساعده المقبولة، بل ظاهرها في بادي النّظر خلافه كما هو ظاهر، حيث إنّ تقدّم فيها التّرجيح الصّدوري على التّرجيح المضموني إلّا أنّك عرفت غير مرّة عدم إرادة التّرتيب منها بعد استفادة الكليّة منها لعدم إمكان الجمع بينهما هذا، وأمّا الكلام في

الصدور وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنه كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد، وأما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفاً للعامة، أو لعمل سلطان الجور، أو قاضي الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية، وأما أن يكون راجعاً إلى مضمونه كالمقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة بناء على أن الوجه في الترجيح بها في أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

ترجيح الرواية باعتبار قوة الدلالة

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب، لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر

المقام الثالث وهو تقدم المرجح من حيث جهة الصدور على المرجح المضموني، أو تأخره عنه فحاصله أنه لا إشكال في تأخره عنه بناء على تأخر المرجح الصدوري عنه مع تقدمه على المرجح الجهتي حسبما عرفت في المقام الأول، ثم إنه لو وجد لمرجح عنوانان كالترجيح من حيث الصدور والمضمون كما في الأفقية وشهرة الرواية فيما كشفت عن شهرة العمل، أو المضمون وجهة الصدور على تقدير إمكان اجتماعهما، كمخالفة القوم روعي في مقام التعارض العنوان الأقوى الأعلى، ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان أصلاً.

بأخبار الآحاد، فكل ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتباب في عدم ملاحظة المرجحات الأخر.

والسر في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً: من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزئي كلام واحد.

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام: «إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها إلى محكمها».

ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما، أو لكليهما. نعم يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه.

وما ذكرناه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع.

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ قدس سره في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلاً من الظاهر والأظهر، فإنه قدس سره بعد ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال: «وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة

عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريتين عن القرائن التي ذكرناها ينظر، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه، وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما كما في العموم من وجه وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لأحد التأويلين خبر يعضده، أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً لفظاً، أو دليل الخطاب وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء انتهى موضع الحاجة*، وقال في العدة: «وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح والترجيح يكون بأشياء منها أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب، أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفاً، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتياً الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً وجب العمل به وترك غير العدل، وسنبن القول في العدالة المرعية في هذا الباب، فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نظر في أكثرهما رواه وعمل به وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامة، أو مخالفين لهم نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل

بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعاً منقولان مجتمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما، أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى، وهذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص، وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً.

واستدل على العمل بالخاص بما حاصله أن العمل بالخاص ليس طرْحاً للعام، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم وإن العمل بالترجيح والتخير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب، أو التحريم على الاستحباب، أو الكراهة لمعارضته خبر الرخصة زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب، بل ظاهرها تعيين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

ربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء قال: «وقد يستشكل بأن الأخبار قد

وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة، أو موافق للكتاب، أو نحو ذلك، وهذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب، أو المخالف للعامة، أو نحو ذلك.

وفيه: أن البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى*.

والتحقيق أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

وإن شئت قلت: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل، وكذا الكلام في الظاهر والأظهر فإن دليل حجية الأظهر يجعل قرينة صارقة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعين العمل به وتأويل الظاهر منهما، وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما. فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة

الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل لا يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالإجمال لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض فهما، كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلام واحد تصادم فيه، ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر، مع أنه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما مسبباً لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل، إذ لا يترتب حينئذ ثمرة على الأمر بالعمل بهما.

نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين، وهذا هو المتعين، ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك، إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين، كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلا فالتخيير من جهة العقل بناء على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنه قد يفصل في المسألة بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة

إليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية، وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب، وقوله: ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة الاجتماع، كما أشرنا سابقاً إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

وأما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبد به بعض مضمون الخبر دون بعض، وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

وأما ما ذكرنا في وجهه من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر، وأما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معيناً للترجيح، أو غير معين للتخيير ولا يقاس حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح والمسألة محل الإشكال.

وقد تلخص ممّا ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم

على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر.

ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين، أو تعارض الظاهر والأظهر، وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً، وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل: صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك، لأن العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية، لأن مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود، وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص، والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل: حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ رحمه الله في مسألة من زاد في صلاته ركعة، حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر الشاهد على التقية، وعمل على عمومات إبطال الزيادة وتبعه بعض متأخري المتأخرين، لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم عن العدة والإستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر، أو على استفادة التقية من قرائن آخر غير موافقة مذهب العامة.

ومنها: ما تقدم عن بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة.

وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوها في قرب التوجيه، وبين غيرهما

مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً حيث (قال: بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب.

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة، أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها، وقال: «إن الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجته، إلا إذا فهم من الخارج إرادته والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي ومجرد أولوية الجمع غير صالح».

أقول: بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع على ما اعترف به سابقاً، وليت شعري ما الذي أراد بقوله تأويل كلامهم لم يثبت حجته إلا إذا فهم من الخارج إرادته.

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليه السلام، فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل، وليس. وهل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله وهو غير معقول.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا أيضاً قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله، فلا

ينبغي التأمل في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل ولا معنى لطرحة، أو الحكم بصدوره تقية فراراً عن تأويله، وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة، وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم، والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان كتعارض مفهوم إذا كان الماء قدر كر لم ينجمه شيء، ومنطوق عموم خلق الله الماء طهوراً، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم كتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص والتخصيص والتقييد، وقد تكون باعتبار الصنف كتراجع أحد العامين، أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص والتقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل.

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام، أو في الخاص والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ، وقد وقع الخلاف في بعض الصور وتام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث، وكيف كان فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد

حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الأصل.

والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره. وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي، أو الوصي، أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مخفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً، أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله بإرادة كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله وآله للوصي عن غاية الحكم الأول، وابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره.

فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر كما لا يخفى، وهذا لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها، وأما اختفاء المخصصات فيعده، بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العلم

بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها، فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرّج، كما يظهر من الأخبار والآثار مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات، وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة، غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان عدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة، مع أن بيان عدم قد يدعى وجوده في الكل بمثل قوله صلى الله عليه وآله في خطبة الغدير في حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه».*

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام فيكون التكليف حينئذ لمصلحة فيه لا في المكلف به.

فالحاصل: أن الاستفادة من التبع في الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي صلى الله عليه وآله جعل الوصي عليه السلام مبيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره،

وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين فبينوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين، أو فرض الخطاب في غير الكتاب، إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع إرادة العموم، لأن المفروض حينئذ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه بضميمة أن الأصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو إن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي، أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً، وحينئذ فإن اطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكته، وأما إذا لم نطلع عليه ونفيناها بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر من المخاطبين فيشارك الغائبون معهم.

ومنها: تعارض الإطلاق والعموم فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام، ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة، لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليلي والعام دليل تنجيزي والعمل بالتعليلي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليلي ومسبباً عنه لزم

الدور، بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه فالمطلق دليل تعليلي والعام دليل تنجيزي.

وأما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص وفيه تأمل.

نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع كمذهب السلطان في العموم البدلي، ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه، وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب، فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل ذلك في العام المخصص فتأمل.

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض، والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية والشرطية على الوصفية.

ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة إليه.

وقد يستدل على ذلك بقولهم عليهم السلام: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة».*

وفيه: أن الظاهر سوجه لبيان استمرار أحكام محمد صلى الله عليه وآله نوعاً من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله صلى الله

عليه وآله حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة لا أن الحلال من قبله صلى الله عليه وآله حلال من قبله إلى يوم القيامة ليكون المراد استمرار حليته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأن الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الأصول العملية في هذا المقام، مع أنا إذا فرضنا عاماً متقدماً وخاصاً متأخراً فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم. ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء وإلا تعين التخصيص. نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص.

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي فلا أعرف له وجهاً، لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية، فظهوره مستند إلى الوضع وإن استند إلى حال، أو قرينة منفصلة، فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به، إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

وإن أرادوا به معنى آخر، فلا بد من التأمل فيه هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره، ولذا يحمل الأسد في أسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة. وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إما لنفسه كتقديم الجمع المحلي باللام على المفرد المعروف ونحو ذلك، وأما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره ونحو ذلك، وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر كما يقال إن تخصيص الأقل أفراداً مقدّم على غيره، فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان على عموم النهي عن أكل كل حامض، لأنه أقل فرداً فيكون أشبه بالنص، وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد بخلاف الآخر.

بقي في المقام شيء

وهو إن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث، مثلاً: قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق، أو بالعكس، أو إلى التباين.

وقد وقع التوهم في بعض المقامات فنقول توضيحاً لذلك: إن النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين. فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات مثل

قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام الفساق ويستحب إكرام الشعراء فيعارض الكل في مادة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور مثل قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء وورد ويكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالتبيين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد أكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء وورد أيضاً لا تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه، ولا أضن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع العام الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع، أو العقل لزعم أن المخصص المذكور يكون كالم متصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له، وإن علم عدم استعماله فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه.

ويندفع: بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر، إما أن يستند إلى وضعه، وأما أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع لا إلى إحراز المقتضي.

والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصص اللفظي، سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم، إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلا فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه، لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقيهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته، فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكريم النحويين وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم لو كان المخصص متصلاً بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في أكرم العلماء العدول أو إن كانوا عدولاً، أو عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور. وإن قلنا: يكون العام المخصص المتصل مجازاً، إلا أنه يصير حينئذ من قبيل أسد يرمي، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور. وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل، فإنه لا يحكم بمجرد وجدان

مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر، فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه وبعده يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة، أو بوضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازاً صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب، أو لفظ القرينة، والظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلا العدول، ثم قال: أكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأول.

ومن هنا يصح أن يقال إن النسبة بين (قوله: ليس في العارية ضمان إلا الدينار، أو الدرهم)، وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين فيرجح الأول، لأن دلالة بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان خلافاً لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم بالدرهم، أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

وذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك فقال ما لفظه: «لا خلاف في ضمانهما يعني الدراهم والدنانير، وإنما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول ونحوه دخولهما ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجهما.

ومن الأصحاب من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصصان من عدم

الضمان مطلقاً ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير، لأنهما بعض أفرادهما ويستثنى الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنس، ومنهم من التفت إلى أن الذهب والفضة مطلقان، أو عامان بحسب إفادة الجنس المعروف العموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدان، أو مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد، أو العام على الخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب: أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: (ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن)، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام.

وثانيها: بحكمها، إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة.

وثالثها: بحكمها، إلا أنه استثنى الدنانير والدراهم وحيث، فلا بد من الجمع بإخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنس، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة بين العام الأول والخاص الآخر.

قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً وذلك غير مانع فيخصص العام الأول بكل منهما، أو يقيد مطلقه، لأن أحدهما يخصص بالآخر لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص، أو التقييد.

وأيضاً فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن، لأن أحدهما لم يخصص إلا الدنانير وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلا الدراهم وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان، كذلك فدالتهما قاصرة والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة.

فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معاً لا بكل واحد منهما، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين.

فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوداً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي إخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين لتحقيق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر فوجب تخصيصه به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

وأيضاً فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازي وإيقاؤه على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة

وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فیتعین، وإنما صرنا إلى التخصیص في الأول لتعینه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصیص بوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأن كل فرد يخرج بوجب زیادة المجاز في الاستعمال حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد.

وحینئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان: أحدهما: في تخصیص الذهب والفضة بالدنانیر والدراهم، والثاني: في زیادة تخصیص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصیصهما بالدنانیر والدراهم فترجح أحد المجازین على الآخر ترجیح من غیر مرجح، بل يمكن ترجیح تخصیص الذهب والفضة، لأن فيه مراعاة قوانین التعارض بینة وبين ما هو أخص منه.

قلنا: لا نسلم التعارض بین الأمرین، لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً وزیادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر، فإن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقیقی فكيف يكافئه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله، وبذلك يظهر بطلان الترجیح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهین وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقیح انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بین رواتي الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بین العقد السلبي من الأولى والعقد الإيجابي من الثانية، إلا أن الأول عام والثاني مطلق والتقييد أولى من التخصیص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بین رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم

والدينار ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة وتقيدهما أولى، إلا أن يقال إن الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب إخراج الآخر عن عمومهما، فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر، كذلك في مطلق العام ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالتقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جداً.

ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وأما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساقيهم ويستحب إكرام العدول، فإنه إذا خص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقاً من العدول فيخصص العدول بغير علمانهم والسر في ذلك واضح، إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً وكلاهما باطل.

وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب إكرام الشعراء، فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فرداً من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردداً بين الوجوب والاستحباب.

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فرداً من الشعراء خص الشعراء به فالفساق الشاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء

بعد التخصيص بالفساق أقل مورداً من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بأن مادة الاجتماع بين الكل، أعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الإكرام. وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض.

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لأننا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات والله مقيل العثرات.

مرجحات الرواية من الجهات الأخر

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الأخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتمام: قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور، بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره، ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وأما أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية، أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

وأما أن يكون من حيث المضمون بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع، وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية والمنتية فهو باعتبار مورد الترجيح لا باعتبار مورد الرجحان، ولذا يذكرون في المرجحات

المتنية مثل الفصح والأفصح والنقل باللفظ والمعنى، بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم وأشبه ذلك، ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

أما الترجيح بالسند فبأمور:

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً عن الكذب.

ومنها: كونه أعدل وتعرف الأعدلية إما بالنص عليها، وأما بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه أضبط.

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع من جهة تعدد المزكي، أو رجحان أحد المزكين على الآخر، ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به.

ومنها: علو الإسناد، لأنه كلما قلت: الواسطة كان احتمال الكذب أقل، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة فيكون مظنة الإرسال والحوالة على نظر المجتهد.

ومنها: أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفي في الآخر، وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً، وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند

ولم يعلم وجهه.

ومنها: أن يكون الراوي لإحدى الروایتين متعدداً وراوي الأخرى واحداً، أو يكون رواة إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد والأكثر على الأقل كما هو واضح، وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى، ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضاً وهو ضعيف.

ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذة من المرجحات السنية التي توجب القوة من حيث الصدور^(١) وعرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على

(١) لا يخفى عليك أن عمدة الداعي على التعرض لأقسام المرجحات مع ابتناء الترجيح على الكلفة المستفادة من أخبار العلاج وغيرها المغنية عن التعرض للصغريات هو تشخيصها وتمييزها حتى يترتب عليه ما أسمعناك عن قريب من ثمرة التقدير والتأخير بحسب المرتبة، فإنه كثيراً ما يشتبه أمر المرجح من حيث كونه راجعاً إلى ترجيح الدلالة، أو الصدور، أو جهته، أو المضمون وإن ترتب عليه بعض ثمرات آخر كالتنبية على أصل المرجح والصغرى، فإنه مما تمس الحاجة إليه، ومن هنا وقع ذكر جملة منها في الأخبار العلاجية مع التصريح فيها بما يدل على إناطة الترجيح بمطلق الأقربى كتعليل الترجيح بالشهرة ومخالفة القوم، لكن عمدة الثمرة ما عرفت وقد عد بعض أفاضل مقاربي عصرنا بعض المرجحات الصدورية كالفصاحة في عداد مرجحات الدلالة على ما حكاه عنه شيخنا العلامة في الكتاب مع كونه وهما ظاهراً، وقد عد شيخنا في جملة كلمات

له الشهرة من حيث الرواية من المرجحات المضمومة مع كونها عند التحقيق من المرجحات الصدورية، إلا إذا كشفت عن الشهرة العملية فيكون لها جهران حينئذ، فإن تقوية الصدور لا ينفك عنها أصلاً فيراعى في مقام التعارض حينئذ الجهة الأعلى وهي الترجيح من حيث المضمون على ما أسمعناك من تقديمه على الترجيح من حيث الصدور وجهته، ثم إن المناط في المرجحات السندية الراجعة إلى المرجح الصدوري كما هو الشأن بالنسبة إلى مائر المرجحات على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السابقة هو اشتغال السند على ما يوجب قربه إلى الصدور بالإضافة إلى صاحبه وإن لم يفد الظن بالصدور فعلاً بل ولا نوعاً وشأناً كما يقتضيه تعليل تقديم المشهور على الشاذ على ما عرفت من كون مقتضاه الترجيح بقوة الاحتمال وضعفه وقلة الاحتمال وكثرته، وإلى ما ذكرنا يشير ما أفاده في الكتاب بقوله: (والفرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل) إلى آخره، فإنه في كمال الجودة وإن أوهم منه كون المدار في الترجيح على الظن ولو شأناً، إلا أنه يعلم بعد التأمل فيه كون مراده ما ذكرنا كما صرح به في غير موضع من كلماته.

نعم ما أفاده بقوله ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر إلى آخره، قد يناقش فيه بعدم استقامته على سبيل الموجبة الكلتية، إلا بناء على القول بدوران الحجية في الأخبار على الظن الشأني المقيد بعدم الظن على الخلاف، أو الظن الشخصي بالصدور حتى يصح ما أفاده على سبيل الموجبة الكلتية، وإن كان الثاني في كمال الضعف والأول ضعيفاً على ما عرفت شرح القول فيه منه قدس سره ومنا في الجزء الأول من الكتاب والتعليق، وقد وافق فيه بعض أفاضل من تأخر وإن خالف سيد مشايخه في المفاتيح وهو المراد من البعض في كلامه المتقدم ذكره، وقد وقفت بعد هذا على كلام بعض أفاضل العصر

فيما أملاه في المسألة يخالف فيه شيخنا وشيخه لا بأس بنقله والإشارة إلى ما يتوجه عليه.

قال رحمه الله بعد نقل كلام شيخنا العلامة المتقدم ذكره ما هذا لفظه: «وحاصل ما أفاده هنا وقبل ذلك أن الظن بالواقع غير القرب منه، أو البعد عن الخطأ ومعنى كون الشيء مرجحاً هو كونه سبباً للمعنى الثاني دون الأول، وهذا المعنى موجود في هذه المزية، إلى أن قال: ويقرب من ذلك ما صرح به بعض الأفاضل، وقال بعد نقل كلام بعض الأفاضل، قلت: ويشكل ذلك بعدم الدليل على الخروج عن أصالة التخيير، أو أصالة التساقط بمجرد وصف تبعداً من دون إفادته الظن لقصور الإجماعات والأخبار عن ذلك، وأما الإجماع فواضح لتصريح الكل بأن الاعتماد في وجوه التراجع إنما هو لأجل إفادته الظن فراجع كلماتهم ولاحظ. إلى أن قال: وأما الأخبار فلما عرفت من المباحث الواردة عليها لو دلت على صرف التعبد ولم ينزل على ما يقتضيه قاعدة الجمع والعمل بأقوى الدليلين، لأنها لا تفيد سوى العمل بالظن في الترجيح كما سيجيء ذلك في المقام الثالث، حيث تبين فيه أن المستفاد منها قاعدة كلية وإن المرجحات المنصوصة لا خصوصية لها ولا ريب في ظهورها في المعنى الأول القاضي باعتبار الظن ففي صورة عدم الظن لا ترجيح وإن كان الرجح أقرب إلى الواقع، وأبعد عن الخطأ عند الدوران بين كذب أحدهما عملاً بالأصل القاضي بالاعتصام على القدر المتيقن بعد عدم نهوض الأدلة بالعموم، إذ من الواضح أن الغرض من أعمال المرجحات هنا هو استكشاف الواقع دون التعبد بالصرف المبني على الموضوعية كالمرجحات المرعية في أئمة الجماعة، أو القاضي، أو الشاهد مثل الحرية، أو الهاشمية وأمثالهما، وسبأتي في بعض المرجحات الخارجية كمخالفة العامة التصريح بعدم إبتائه على صرف التعبد انتهى ما أردنا نقله، وقد أطل في النقض والإبرام سؤالاً وجواباً بما يطول المقام بذكره من

مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح، لكنه من جهة احتمال صدق كل الخبرين، فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما، وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند، أو المتن بعضها يفيد الظن القوي، وبعضها يفيد الظن الضعيف، وبعضها لا يفيد الظن أصلاً، فحكم بحجية الأولين واستشكل في الثالث من حيث إن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح، ومن إطلاق أدلة التخيير وقوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمور التعبدية في مقابل إطلاقات التخيير.

وأنت خير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى

أراد راجع إلى ما أعمله في المسألة ويتوجه عليه بأن الإجماعات المنقولة وإن لم يساعد على التعميم ولم نقل بأن الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدليلين يقضي بوجوب الأخذ بكل ما يكون أقرب بالنسبة إلى صاحبه وإن لم يفد الظن بالواقع في نفسه، إلا أن التعليقات المذكورة في الأخبار العلاجية على ما أشبعنا القول فيه يقضي بالتعميم جداً، وأين هذا من التعبد الصّرف الآبي عنه أخبار العلاج نظير مرجحات أئمة الجماعة والقاضي، فإن اعتبار القرب الإضافي ينافي التعبد قطعاً وقد عرفت انطباق التعليل في تقديم مخالف القوم على الضابط المذكور، ولعلنا نتكلم فيه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

الذي ذكرنا وهو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين، ولو فرض أن شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

وأما ما يرجع إلى المتن فهي أمور:

منها: الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى.

ومنها: الأفصحية ذكره جماعة خلافاً للآخرين، وفيه تأمل. لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

ومنها: اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار.

ومنها: كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى، إذ يحتمل في المنقول بالمعنى أن يكون المسموع من الإمام عليه السلام لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول إليه.

ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر.

وعلى بعض المعاصرين الترجيح لمرجحات المتن بعد أن عد هذه منها بأن مرجع ذلك إلى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام وليس

مبنياً على حجية مطلق الظن المختلف فيه، ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه والجزم بالسماع من المعصوم عليه السلام على غيره، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك، وأنت خير بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأما مرجحات الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص والظاهر والأظهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول فراجع.

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:

بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية، أو نحوها من المصالح، وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن الذي بأيدينا أمانة التقية وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه»^{*} انتهى، وقال المحقق في المعارج

بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ: «والظاهر أن احتجاجة في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات مسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره. فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى والموافق للعامة يحتمل النقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك يسد باب العمل بالحديث. قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول توضيح المرام في هذا المقام: أن ترجيح أحد الخبرين^(١) بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه: أحدها: مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما.

(١) لا يخفى عليك أن الترجيح بمخالفة العامة مع دلالة أكثر الأخبار العلاجية المتقدمة عليه وإن اختلفت من حيث عنوان الترجيح بها قد اختلفت فيه كلماتهم، فمن غير واحد نفيه ولعله لما عرفت الإشارة إليه من عدم تمامية الأخبار عندهم، أو عدم وقوفهم عليها على أضعف الاحتمالات، أو عدم إمكان تحصيل هذا المرجح بحسب العادة بعد ابتائه على مخالفة الخبر للعامة في زمان صدوره لا مطلقاً إلى غير ذلك مما ذكر، أو يذكر، وعن المحقق في المعارج بعد نقل القول

بشوت التّرجيع بها عن الشّيخ قدس سره كما في الكتاب ردّه بأنّ مستنده ظاهراً رواية رويت عن الصّادق عليه السلام وهو إثبات مسألة علميّة بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب وقوله، مع أنه قد طعن إلخ راجع إلى جواب آخر وقوله بعد ذلك وإن احتجّ إلى آخره ناظر إلى منع حصول الظّن منها، فلا تدخل في الكلّيّة المسلّمة عنده، ومن هنا أورد عليه في المعالم بغلبة التّقّيّة بالنّسبة إلى التّأويل وإن منعها غير واحد والمصرّح به في كلام غير واحد منهم الشّيخ وصاحب المعالم قدس أسرارهما، بل الأكثر ثبوته وهو الحقّ كما صرح به في الكتاب لدلالة أكثر الأخبار عليه وإن اختلفت من حيث بيان عنوان التّرجيع بها، لكنه لا يقدح في أصل ثبوت التّرجيع في قبال السلب الكلّي مضافاً إلى كفاية الكلّيّة المستفادة من الأخبار.

وأما ما أفاده في المعارج فيتوجّه عليه أولاً: عدم الفرق في حجّية خبر الواحد بين المسألة الأصوليّة العمليّة والفرعيّة كما ذكر في المعالم وغيره. نعم المسألة العلميّة المجردة لا يثبت بخبر الواحد على ما أسمعناك في الجزء الأوّل من التعلّيق.

وثانياً: بأنّ التّرجيع بها ممّا دلّ عليه الأخبار المستفيضة من المقبولة والصّحاح وغيرها وليس المستند فيه مجرد رواية عبيدة بن زرارّة عن الصّادق عليه السلام ما سمعت منّي يشبه قول النّاس ففیه التّقّيّة الحديث حتّى يتوجّه عليه طعن فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره، مع أن في أصل دلالة الرواية إشكالاً قد أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا السّابقة، فلا يتوجّه ما ذكره ثانياً.

وثالثاً: بأنّ احتمال التّأويل مشترك، فلا يقدح في التّرجيع بها من جهة رعاية التّقّيّة وإن لم يحصل الظّن بها نظراً إلى ما عرفت من الكلّيّة المستفادة من الأخبار

وهي كفاية مطلق القرب الإضافي في الترجيح كما صرّح به في الكتاب وهامش المعالم لسلطان العلماء، فلا يحتاج إلى دعوى غلبة التّقيّة كما صنعه في المعالم حتّى يتوجّه عليه المنع، مضافاً إلى ما ذكر من اشتراك احتمال التّأويل، فلا يصلح للمعارضة، فإن غرض المحقّق معارضة احتمال التّقيّة في الموافق باحتمال التّأويل في المخالف، فإذا كان الاحتمال المذكور متطرقاً في الموافق أيضاً، فلا يصلح للمعارضة والتّأويل، سواء كان قليلاً، أو كثيراً يحتمل فيهما فيبقى احتمال التّقيّة سليماً فيصلح للترجّح لعدم مانع منه، إلّا المعارضة على ما يظهر من هذا الكلام.

والحاصل: أنّ الكليّة المستفادة من أخبار الباب تغنيّا عن التّكلّم في إثبات كون مرجّح مخصوص ممّا نصّ عليه أم لا من غير فرق بين أقسام المرجّح صدوراً، أو جهة، أو مضموناً، ثمّ لا يخفى عليك استقامة ما أفاده في الكتاب من ضعف الوجه الأوّل والثّالث عنوان الترجّح بمخالفة العامّة أمّا الثّالث فظاهر، لأنّه مضافاً إلى منافاته لمقام الترجّح، بل اعتبار المتعارضين من حيث الطّريقة كما هو ظاهر لا يدلّ عليه شيء من الأخبار، فإن الغرض من أمثال ما حكاه في الكتاب الحثّ على متابعة طريقة الأئمّة الهداة صلوات الله عليهم قولا وعملاً، والإعراض عمّا عليه المذبذبون من الميل إلى طريقة المخالفين ويشهد له مساقها عند التّأمّل، فإنّه لا تعلق لها بالمتعارضين أصلاً فالغرض منها الحثّ على ترك التّسنن وطريقة العامّة ليس إلّا، وأما الأوّل فلائّه يتوجّه عليه مضافاً إلى بعده عن مقام الترجّح ومساق أخبار العلاج وإن دلّ عليه أكثر ما دلّ على الترجّح بمخالفة العامّة في ابتداء النّظر كما في الكتاب، بل ذكر فيه أنّه ممّا استظهره المحقّق من الشّيخ قدس أسرارهما، مع أن كلامه صريح في استظهار الوجه الرابع منه على ما عرفت ممّا ومن الكتاب، حيث إنّ مفاد الرّواية المرويّة عن الصّادق عليه السلام هو الوجه الرابع كون دليله محكوماً بما دلّ على كون عنوان الترجّح بمخالفة القوم الطّريقة، حيث

إن سكوت كثير من الأخبار عن عنوان التراجيح لا ينافي ما بين فيه عنوانه، فلا تعارض بينهما حقيقة فيبقى الوجهان الآخران المبنيان على الطريقتين، ويضعف الوجه الرابع أيضاً من حيث استفادته من الأخبار لعدم دليل عليه منها إلا رواية عبيدة بن زرارمة المضعفة، وإن قيل بعدم قدح ضعفها من حيث انجبارها بالعمل والظاهر منها بعد التأمل ما احتمله شيخنا بقوله: لاحتمال أن يكون المراد من شبهة أحد الخبرين إلى آخره، فلا تعلق لها بمسألة التعارض، إذ على هذا المعنى الظاهر منها يحكم بالنقطة في الخبر الجاري على أصولهم الباطلة وعدم حجتيه، فلا معنى لما قيل من أنه لا بد من حمل الخبر على صورة التعارض، لكون إطلاقها على خلاف الإجماع ولا لما قيل فيما يتوجه على الاستدلال بها من اختصاصها بالأخبار المسموعة من أن مقتضى دليل حجّة الخبر الظني تنزيله منزلة المسموع، مضافاً إلى عدم القول بالفصل حتى يتوجه عليه بقصور دليل التزليل عن ذلك من حيث إن الأثر المزبور مترتب على المعلوم بعنوان السماع وإن كان محلاً للتأمل.

نعم لا ريب في إثباته من حيث الكلية المستفادة من أخبار العلاج على ما أسمعناك غير مرة وليس بين التنصيص والاستفادة من العموم ثمة عملية حتى يتعب النظر في إثبات التنصيص، ومن هنا قال: شيخنا في الكتاب بعد تضعيف الوجه المذكور، ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة إلى آخره فيتعين إذا الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في الكتاب بالنظر إلى التنصيص، وإن استشكل فيه أيضاً في الكتاب بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم إلى آخر ما أفاده بقوله فيرجع الأمر بالآخرة إلى التعبّد بالحكم وهو أبعد من التعبّد بنفس الحكم، ولكنك خير بما يتوجه على الإشكال المذكور واندفاعه بعد تسليم غلبة البطلان في أحكامهم كما يشهد به الوجدان والأخبار الكثيرة وإن رماه في الكتاب بكونه خلاف الوجدان في تقريب

الإشكال مع رجوعه بعد ذلك لما أفاده في دفعه بقوله: ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني وفاقاً للسيد الكاظمي في شرح الوافية، بل، لأن غلبة البطلان توجب صيرورة المخالف أقرب إلى الحق وأبعد عن الباطل كما اعترف قدس سره به بقوله: نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل، وهذا المقدار يكفي في الترجيح كما عرفت استفادته عن تعليل ترجيح المشهور على الشاذ فينطبق التعليل المذكور على ذلك التعليل، هذا وقد دفع بعض أفاضل معاصرينا الإشكال بعد تسليم الغلبة بأن الخبر المخالف في الفرض وإن لم يظن مطابقته للواقع بعد منع الغلبة المدعاة في كلام شيخنا العلامة وفاقاً للسيد المحقق الكاظمي قدس أسرارهما في دفع الإشكال، إلا أن الخبر الموافق لهم يصير موهوناً من جهة الظن بكونه على خلاف الواقع فيسقط عن الحجية، هذا حاصل كلامه بعد طوله، لكنه كما ترى، إذ مقتضاه طرح الخبر الموافق لهم وإن كان سليماً عن المعارض وهو كما ترى خلاف الإجماع، هذا مضافاً إلى أن المستفاد من أخبار الباب وجوب الأخذ بالمخالف من حيث كونه راجحاً لا من حيث كون الموافق مرجوحاً.

نعم هنا كلام لا في جواز جعل المخالفة من المرجحات وإن لم يحمل التعليل الوارد في الأخبار على الغلبة بأن يكون المراد من كون الرشد في خلافهم كون خلافهم في معرض الحق من حيث كثرة البطلان في أحكامهم وإن لم تبلغ مبلغ الأكثرية فضلاً عن الغلبة، فلا يحمل التعليل على التعبد حتى يكون أسوأ من التعبد في أصل الحكم بالتقديم والترجيح، لأن فيه نوعاً من الطريقية أيضاً فينطبق على التعليل المستفاد من الأخبار في تقديم المشهور على الشاذ، وهذا الكلام كما ترى يفيد في دفع الإشكال أيضاً بالتقريب الذي عرفته على تقدير حمل القضية على الغلبة.

فقد تحصل مما ذكرنا كله أن مخالفة القوم يجتمع فيها عنوانان من المرجح: أحدهما: مرجح الجهة، وإن لم يقع التصريح به في الأخبار بناء على منع دلالة خبر

الثاني: كون الرشد في خلافهم كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة ورواية علي بن أسباط قال: «قلت: للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بدأ من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك فقال: انت فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^{*}، وأصرح من ذلك كله خير أبي إسحاق الأرجاني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه صلى الله عليه وآله عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»^{*}.

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الأقربى إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ودليل الحكم الأسهل على غيره، ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام في

عبدة بن زرارة عليه ما عرفت.

ثانيهما: مرجح المضمون كما نصّ عليه في الأخبار فيجوز الترجيح بها في الأخبار النبوية القطعية نظراً إلى الجهة الثانية وإن لم يجز بالنظر إلى الجهة الأولى، كما أن الترجيح بها مقدّم على المرجحات الصدورية نظراً إلى الجهة الثانية وإن لم يتقدّم عليها بالنظر إلى الأولى على ما عرفت من تقديم المرجح المضموني على الصدوري وتأخير الجهتي عنه.

* عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٧٥.

* علل الشرائع: ج ٢، ص ٢١٨.

مرسلة داود بن الحصين: «إن من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول، أو عمل فليس منا، ولا نحن منه».

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله خالفوهم ما استطعتم»^{*}.

الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس، فلا تقية فيه»^{*}.

بناء على أن المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وإن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وإن القضية غالبية لكذب. أما الوجه الأول: فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافية التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة.

ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أنتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما أنتم فيه فخالفوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء»^{*}، فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة. فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الأخبار، أو الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير

* صفات الشيعة: ص ٤٥.

* نهذب الأحكام: ج ٨، ص ٩٨.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٥.

مستقيم، لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق.

نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم، أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحق فيها نادراً، ولكنه خلاف الوجدان ورواية أبي بصير المتقدمة وإن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لا بد من توجيهها فيرجع الأمر إلى التعبد بعلّة الحكم وهو أبعد من التعبد بنفس الحكم.

والوجه الرابع: بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال أن يكون المراد من شبهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعاً على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام عمداً، أو سهواً والجبر والتفويض ونحو ذلك، وقد أطلق الشبهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسنة حيث (قال: فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل)، وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده على الغالب من انحصار القوي في المسألة على الوجهين، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم على ما صرح به في رواية الأرجاني المتقدمة، وأصرح منها ما حكى عن أبي حنيفة من قوله: «خالفتم جمعاً في كل ما يقول إلا أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع والسجود، أو يفتحهما»، وحينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل

الوجه فيه هو ما تقرر في باب التراجيح، واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل، أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر. ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما تقدم من المحقق قدس سره، فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقية، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية.

وأما ما أورده المحقق من: «معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التأويل»، ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرفة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل، وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف لما عرفت من أن النص والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

وأما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بـ «أن احتمال التقية في كلامهم أقرب وأغلب»، ففيه: مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل، مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل.

ومن هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه^(١) في رجحان الخبر المخالف مختص

(١) قد أسمعناك مراراً عدم الفرق في جريان المرجحات بين أقسام المتعارضين فيما لم يكن هناك قوة لأحدهما بحسب الدلالة، فالتباينان والامان

بالمبتابين، وأما في ما كان من قبيل العامين من وجه بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر. مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا بأس بخثره ويوله فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وجه لترجيح التقية لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص، فالعمدة في الترجيح بمخالفة العام بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح لكون مزية في أحد المتعارضين، وهذا موجود فيما نحن فيه، لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما والمخالفة للعام مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور.

فتلخص مما ذكرنا: أن الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار: أحدهما: كونه أبعد عن الباطل وأقرب إلى الواقع فيكون مخالفة

من وجه متساويان من حيث الرجوع فيهما إلى المرجحات من غير فرق بين المرجح الصدوري والجهتي والمضموني، فكما أن ما أفاده في المعالم لا يستقيم بالنسبة إلى العامين من وجه، كذلك لا يستقيم بالنسبة إلى المبتابين والوجه القاضي بوجوب الأخذ بمخالف القوم وطرح ما يوافقهم لا يفرق فيه بين القسمين. نعم الحكم بصدور الموافق تقيّة بالنسبة إلى خصوص مورد التعارض في العامين من وجه مستبعد جداً، كالحكم بطرح أصل صدور المرجح منهما في مادة التعارض، لكنه استبعاد قد يقال بالفرق من جهة بقول مطلق من غير فرق بين أقسام المرجحات على ما عرفت شرح القول فيه.

الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية، معللاً بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً، ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

بقي في هذا المقام أمور:

الأول: أن الخبر الصادر تقية^(١) يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق له إذا

(١) لما كان المراد من حمل الخبر على التقية في المقام هو حمله على التقية من حيث القول لا العمل، لأنه يرجع إلى بيان الحكم الواقعي الاضطراري ولا تعلق له بمسألة التعارض على ما أشرنا إليه في أوائل المسألة عند البحث عن حقيقة التعارض، فلا محالة يرجع التقية إلى الكذب لمصلحة إن لم يقصد التورية من القول الصادر تقية فلما كان الكذب قبيحاً عقلاً وحرماً شرعاً جوز في حق غير الإمام عليه السلام من جهة الاضطرار من جهة عدم إمكان التورية في حق غالباً من جهة الغفلة وإداء التورية في حق غالباً إلى العلم بالحال، ومن هنا جوز الشارع له ذلك مطلقاً من جهة الوقوع في محذور خلاف المقصود والحرج، وهذا بخلاف الإمام عليه السلام، فإنه لا محذور لاختيار التورية في حق فيلزم عليه في مقام التقية كما يظهر مما رواه في الكتاب من الأخبار وغيره، إلا أنه لا يخرج عن المرجح الجهني على ما أشرنا إليه سابقاً.

قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

الثاني: أن بعض المحدثين كصاحب الحقائق وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه، إلا أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية، بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحقائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة لتقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة صح للقاتل أن يقول فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع، فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين وإن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالة على أن التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم، وهذا الكلام ضعيف، لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء، وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنه نادر جداً، فلا يصار إليه في جل الأخبار المختلفة، مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه».

فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين والظن بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلة، كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب هو إن يقال إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مخفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس، وأما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أن التقية على وجه التورية، أو غير التقية من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين، أو كليهما عن ظاهره إلى معنى وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام، إلا أن يظهر فيه قرينة عليها فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم: «لما سأله بعض أهل العراق وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال: عليه السلام ثمانون ولم يعد السائل، فقال: عليه السلام هذا يظن أنه من أهل الإدراك، فقيل له عليه السلام: ما أردت بذلك وما هذه الآيات؟ فقال: أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات».

ومنها: ما روي من: «أن الوتر واجب فلما فزع السائل واستفسر، قال: عليه السلام إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله».

ومنها: تفسير قولهم عليهم السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك

بين الثلاث والأربع)*، ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: «لا تطوع في وقت الفريضة»* بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتبحر.

ويؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضاً من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره، حتى إذا قال: للنهار إنه ليل وللليل إنه نهار معللاً ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا في الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة فضلاً عن كفر الراد.

الثالث: أن التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار، وأخرى من حيث أخبارهم التي رويها وهو المصرح به في بعض الأخبار، لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى، وثالثة من حيث عملهم ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة: (ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم)، ورابعة بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم، وعرفت سابقاً قوة احتمال التفرع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر حينئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول.

الرابع: أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور، أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقيين فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة من الأخبار من

* تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ١٩٣.

* تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ٣٤٠.

الترجيح بكل مزية.

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة^(١)، قلت: يا سيدي هما معاً موافقان للعامة أن المراد بما وافق العامة، أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض، أو خالفه ويرده أن ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

(١) وجه الاستفادة ظاهر من حيث إن مخالفة المتعارضين لهم، وكذا موافقتهم لهم لا يمكن إلا بإرادة البعض، اللهم إلا أن يكون مراد السائل من التعبير المذكور عدم وجود هذا المرجح رأساً كما يحمل على هذا المعنى قوله بعد ذلك، قلت: جعلت فداك كلاهما موافقان للاحتياط، أو مخالفان له، فإنه لا معنى لهذا السؤال إلا بإرادة المعنى المذكور ضرورة عدم إمكان موافقة الخبرين للاحتياط، ومن هنا أورد عليه في الكتاب بقوله: (ويردّه أن ظهور الفقرة الأولى) إلى آخره.

نعم لا إشكال في كون موافقة البعض في الفرض من المرجحات بالنظر إلى الكلية المستفادة من أخبار الباب، وقد أسمعناك مراراً عدم الثمرة بين التنصيص والاستفادة من الكلية في مسألة الترجيح، ثم إنه يتقوى الترجيح الجهتي فيما كان البعض من المعروفين منهم، سيما إذا كان مرجعاً لهم في عصر الإمام عليه السلام المحكي عنه الحديث، ثم إن الظاهر من وصفي المخالفة والموافقة المضافتين الظاهرين فيما أفاده من اعتبار الإضافة إلى الجميع، أو الجمع العرفي المتحقق بذهاب المعظم، أو الأكثر، أو الكثير لا يختص بعصر الإمام عليه السلام، بل يعمه وغيره من الأعصار، ومن هنا يشكل تحصيله إلا في المسائل الإجماعية عندهم في الجملة، إذ لا يعتبر في الإجماع اتفاق أهالي جميع الأعصار، ومن هنا قيل بكون

وكيف كان، فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه.

وربما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعض في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، (فقد حكى عن توارىخهم أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر وأهل مكة على فتاوى ابن جريح وأهل المدينة على فتاوى مالك وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوار وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب

المراد من الوصفين المضافين أعم من البعض من حيث لزوم اعتبار الجميع سد باب هذا الترجيح مع مزيد الاهتمام بشأنه من بين المرجحات المنصوصة من حيث ذكره في أكثر أخبار الباب، كما جزم به بعض أفاضل عصرنا.

نعم فيما لم يعلم به يمكن الحكم بحجة الظن المطلق القائم عليه بإجراء دليل الانسداد في خصوص هذه المسألة الشخصية، أو كثير من المرجحات على ما أسمعناك سابقاً هذا على تقدير اعتبار المرجحات المنصوصة، وأما بناء على اعتبار الكلية المستفادة من الأخبار فيتسرى الحكم إلى الظن بوجود المرجح، بل شكّه بمقتضى نفس الأخبار العلاجية فينتفي مورد الرجوع إلى دليل الانسداد ضرورة كون المظنون مخالفته للقوم أقرب إلى الواقع بالنسبة إلى ما ظن موافقته لهم وهكذا الأمر بالنسبة إلى المشكوك والمحتمل منهما وليس مبنى ما ذكر كما عرفت على التمسك بالنص على الترجيح بالوصفين حتى يمنع منه نظراً إلى الشك في الموضوع، بل على التمسك بالكلية الصادقة مع العلم والظن بهما، بل مع احتمالهما فافهم. وقد أشرنا إلى ما ذكرنا في مطاوي كلماتنا السابقة.

وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري إلى إن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة)، كما حكى*.

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة مثل: قول الصادق عليه السلام حين حكى له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده»*.

وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم، ولذا أنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

الخامس: قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقاً للعامة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح، أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره، وإن كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف

* الوحيد البهبهاني: الفوائد القديمة، ص ١٢١.

* فروع الكافي: ج ٧، ص ٦٢.

الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلقاء لأحدهما في الحقيقة، ولذا لو تعين حمل خير غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمل أدلة التعبد بخير العادل. نعم لو علم بصدور خبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية وإلغائه، وأما إذا لم يعلم بصدورهما كما في ما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الآحاد.

وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما ويتأويل الآخر بقريئة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل، أو أصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى الغاية وترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية، أما لو قلنا بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الأخبار، فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها.

المقام الثالث: في المرجحات الخارجيّة

فقد أشرنا إلى أنها على قسمين: الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه. والثاني: ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح.

القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه

فمن الأول شهرة أحد الخبرين، إمّا من حيث رواته ^(١) بأن اشتهر روايته بين الرواة بناء على كشفها عن شهرة العمل، أو اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

(١) قد أسمعناك أنّ الشهرة من حيث الرواية من المرجحات الداخليّة الموجبة لرجحان صدور المشهور غاية ما هناك ترجيحها للمضنون أيضاً إذا اتفق عمل المشهور به فيكون لها جهتان من الترجيح الترجيح من حيث الصدور والترجيح من حيث المضمون، كما أنّنا أسمعناك أنّ مخالفة العامّة من المرجحات الداخليّة، سواء كانت من المرجحات المضمونيّة، أو الجهتيّة، أو منهما معاً كما هو الصواب فالتفكيك في جعل مخالفة العامّة من المرجح الداخلي بين كونها من المرجح المضموني، أو الجهتي كما يظهر من كلامه في المقام وبعد ذلك كما ترى، وكذا حال الأفقيّة فإنّها من المرجحات الداخليّة الصدوريّة كالأعدليّة وإن ترجّح المضمون بها، إذا قارنت فتوى الأفقه بالخبر فما أفاده من الأمثلة للمرجح الخارجي محلّ مناقشة وإن كانت المناقشة في المثال هيّنة، ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره في الاستدلال على لزوم الترجيح بالمرجح الخارجي من الكليّة المستفادة من أخبار العلاج ممّا لا شبهة فيه أصلاً على ما تبينناك عليه مراراً، كما أنّ ما أفاده في تقريب الاستدلال بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى

ومنه: كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات، أو في بعضها بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به.

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامّة بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها.

ومنه: كل أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالتقياس.

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من

الدليلين من حيث رجوع المرجح الخارجي إلى المرجح الداخلي، وعدم الفرق بينهما إلا بالاجمال و التفصيل ممّا لا يعتريه ريب وإن كان تخصيص المردّد في كلامه بالصّدور وجهته محلّ نظر، لأنّ التحقيق تردّد الأمر بين ثلاثة جهات الصّدور وجهته والدلالة كالاستدلال للمدّعى بترجيح الأوثق في أخبار الباب لمنع كون المراد من الأوثق مجرد الأقرب إلى الواقع على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة، وهذا نظير الاستدلال للمدّعى في الجواب عن السّؤال فيما سيذكره بعموم قوله دع ما يربيك إلى ما لا يربيك، فإنّك قد عرفت فيما قدّمناه لك عدم تعلّق الرواية بباب الترجيح أصلاً مضافاً إلى عدم دلالتها وإن كان مستقيماً على تقدير عمومها للمقام.

نعم الاستدلال على المدّعى بعموم كلمات العلماء ومعاقد الإجماعات لمطلق الأمانة المطابقة لمضمون أحد الخبرين، وإن لم ترجع إلى المرجح الخارجي ممّا لا شبهة في استقامته كالاستدلال بالأصل بالتّقرّب المتقدّم في كلام شيخنا العلامة قدس سره في مسألة وجوب الترجيح فلعلّ عدم ذكره في عداد الوجوه في المقام من جهة ابتناء كلامه قدس سره على ذكر الأدلة لا مطلق الوجه. نعم قد مرّ فيما تقدّم التأمّل في الأصل المذكور في مطلق الترجيح.

الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذهابها موجود في الآخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق، وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذهابها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر كالأعدلية والأوثنية والمرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

ومن هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام، من حيث إن الظاهر من أقواهما أقواهما في نفسه، ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمانة خارجية، فيقال في تقريب الاستدلال إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فإن قلت: إن المتيقن من النص ومعاهد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل، وأما الأمانة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية هذا، مع أنه لا معنى لكشف الأمانة عن خلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقيته، والمفروض

تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقة، ومجرد الظن بمخالفة خبر الواقع لا يوجب خلافاً في ذلك، لأن الطريقة ليست منوطة بمطابقة الواقع، قلت: أما النص، فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: «لأن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» لما نحن فيه، بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم»، وكذا التعليل في رواية الأرجاني لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في المرجح الخارجي، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

وأما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الأقرب إلى الواقع كاستدلالهم على ترجيحات بمجرد الأقرب إلى الواقع، مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة بأن الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتبع في كلماتهم، مع أنه يمكن دعوى حكم العقل^(١) بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجتها من حيث الطريقة فتأمل.

(١) دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع إنما يستقيم على القول بحجية الأمارات من باب الظن المطلق والقول به لا يجتمع التعارض على ما أسمعناك عن قريب، وأما على القول باعتبارها من باب الظن الخاص فمقتضاه على ما عرفت في صدر المسألة هو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فالتخير العقلي، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمل فيما أفاده.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات أم لا

ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً، قال: «وذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضاً وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة، لأننا نقول بمعنى أنه ليس بدليل لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى»^{*}.

نعم مقتضى الأصل بعد البناء على التخيير في المتعارضين وإهمال ما دل عليه من أخباره وجوب الترجيح بكل سواء كانت داخلية، أو خارجية على ما بنى عليه الأمر سابقاً، لكنه لا تعلق له بحكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع كما هو ظاهر.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين^(١).

(١) مراده قدس سره السيّد طيّب الله رمسه الشّريف في المفاتيح حيث، قال: بعد نقل كلام المعارج ما هذا لفظه والتّحقيق أن يقال إن كان القياس الموافق لأحد الخبرين من القياس بالطّريق الأولى، أو المنصوص العلة، فلا إشكال في صحّة التّرجيح به، لأن هذين القياسين من الأدلّة الشرعيّة المعبرة وقد بينّا أن أحد الخبرين المتعارضين إذا اعتضد بدليل شرعيّ كان اللازم ترجيحه وإن كان من القياس المستتبّط العلة الذي ليس بحجّة شرعاً، فلا يخلو ما أن لا يقتضي الظنّ بصدق مضمون الخبر الذي يوافقه، أو يقتضيه، فإن كان الأول، فلا إشكال في عدم صحّة التّرجيح به للأصل السّليم عن المعارض وما سيأتي إليه الإشارة وإن كان الثّاني ففي صحّة التّرجيح به إشكال من الأصل وعموم كثير من الأخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس، فإن التّرجيح به عمل به وعموم الأخبار الدّالة على التّخيير بين الخبرين المتعارضين إمّا مطلقاً، أو بعد فقد مرجّحات ليس منها محلّ البحث وإن القياس لو كان مرجحاً لاشتهر، بل تواتر لتوقّر الدّواعي وآنه لو كان مرجحاً للزم معرفة مسائل القياس وتنقيحها وضبطها، كما لا يخفى وذلك قد يكون منافياً لحكمة حرمة القياس، كما لا يخفى ومن أصالة حجّة الظنّ خصوصاً في مقام التّرجيح وفحوى ما دلّ على اعتبار كثير من المرجّحات المنصوصة وغلبة حجّة مرجّحات ظنيّة غير منصوصة فيلحق بها محلّ الشكّ وهو محلّ البحث، ولا يعارض ما ذكر عموم الأخبار المانعة عن العمل بالقياس لإمكان دعوى انصرافه إلى المنع من التّمسك به على حكم شرعي ولو سلّم شمول بعضها لمحلّ البحث فيتوقّف على اعتبار سنده، ولو سلّم فغايتة إفادة الظنّ بأنّ هذا الظنّ لا يكون حجّة في هذا المقام وفي صلاحية هذا لمعارضة أصالة حجّة الظنّ إشكال فتأمل. وكذلك لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الأخبار الدّالة على التّخيير للمنع عن ظهورها في المنع عن التّرجيح بالمفروض سلّمنا، ولكن لم يعلم اعتبار سندها ولو

والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض، والرجوع معه إلى الأصول وأي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى

سَلِمَ اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة أصالة حجّة الظن إشكال، ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فيبقى الرجوع هنا إلى المرجح الظني ولا يمكن التمسك بها، كما لا يخفى فتأمل. وأما دعوى ظهور اتفاق الأصحاب على المنع من الترجيح به فمحل إشكال، إذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات والإشارة إليها ولو سَلِمَ ذلك فغايتة الظن وفي صلاحيته لمعارضة الأصل المذكور إشكال، وكيف كان فالأحوط الأخذ بالخبر الموافق له حيث يدور الأمر بينه وبين التخيير وبينه وبين معارضة، وأما إذا وجد للمعارض مرجح معتبر، فإن كان القياس أضعف منه، فلا إشكال، وكذا إذا كان مساوياً فتأمل، وأما إذا كان القياس أقوى ففيه إشكال عظيم فتأمل انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه انظار غير مخفية، سيما في تكرّر ذكر أصالة حجّة الظن، فإنه إن كان المراد من الأصل المذكور أصالة حجّة الظن في أحكام الله تعالى التي بين الأمر عليها جمع من المتأخّرين فيتوجّه عليه ما أسمعناك في بيان محلّ التعارض أن القول بحجّة مطلق الظن ينافي باب التعارض في الجملة، مضافاً إلى رجوع الإشكال على تقديره إلى إشكال خروج القياس عن الدليل العقلي القاضي بحجّة الظن مطلقاً، هذا مضافاً إلى أن الإشكال مع تسليم اعتبار سند الأخبار المانعة بقول مطلق لا معنى له أصلاً، لأنه من تعارض الظن الخاص والمطلق إلى غير ذلك ممّا يتوجّه عليه على هذا التقدير وإن كان المراد أصالة اعتبار الظن في خصوص باب الترجيح في قبال التخيير على ما بنى عليه شيخنا العلامة قدس سره فيما تقدّم من كلامه ففيه أن الأصل المذكور ربما نقول به عند الشك، فكيف يصلح لمعارضة ما دلّ على حرمة إعمال القياس في الدّين مطلقاً كما قضى به صريح كلامه.

يرجع إلى الأصل، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً، ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجحونه به ولو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجح به في الفروع.

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة

فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات. نعم لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين، ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالأمور الخارجية الآخر على الخاص.

وأما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي، لكن الظاهر أن الأمر بالعكس، لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقية.

القسم الثاني: ما يكون معتبراً في نفسه

وأما القسم الثاني: وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خلي المورد عن الخبرين، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين الأول ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، والثاني ما لا يكون كذلك.

فمن القسم الأول: الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار

واستدل في المعارج على ذلك بوجهين: «أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه» انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجته مع معارضته لظاهر الكتاب، أم قلنا بعدم حجته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب، أو السنة المطابق لأحد المتعارضين، فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف، فلا يخلو عن صور ثلاث الأولى أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه لكونه نصاً بالنسبة إليه لكونه أخص منه، أو غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيداً العالم ولا تكرم زيداً العالم وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب، لأنه مع الكتاب من

قبيل النص والظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي، فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح.

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير، إما لأنه الأصل في المتعارضين، وأما لورود الأخبار بالتخير، كان اللازم التخير وإن له أن يأخذ بالمطابق وإن يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير، وإن قلنا بالتساقط، أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب.

فتلخص: أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب كما إذا تباين مضمونهما كلية، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم، واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه لا لما يسقط الآخر عن الحجية، وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار الثالثة أن يكون على وجه لو خلي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره، وحينئذ فإن قلنا بسقوط

الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف والترجيح حينئذ بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند، لأن أعدل الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر وعلى الترجيح بمخالفة العامة، لأن الثقة غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية، لأن الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، ولو فرضنا الأمانة المذكورة مسقطاً للدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قدس سره في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح. إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال^(١) فيما دل من الأخبار العلاجية

(١) تقديم الترجيح بموافقة الكتاب بأقسامها، وكذا السنة على الترجيح بسائر المرجحات الراجعة إلى غير الدلالة في غير ما يوجب سقوط المخالف عن الحجية مما لا إشكال فيه أصلاً ولا يتوجه الإشكال القطعية من جهته فيما دل من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات عليهما بعد البناء على كون ذكرها من باب مجرد التمثيل وعدم إرادة الترتيب منها، وإلا لم يجمع إناطة الترجيح بالكثبة المستفادة منها، فلا داعي لدفع الإشكال إلى التكلف الذي ارتكبه بقوله: (وأما الإشكال المختص بالمقبولة) إلى آخره، مع أن الالتزام بتقديم الترجيح

على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة، بل وفي غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث إن الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة والصورة الثانية أقل وجوداً، بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض، ويمكن التزام دخول الصورة الأولى^(١) في الأخبار التي أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلل موردها.

وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول إن ظاهر تلك الأخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد، بل عدمه وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض

بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة كما ترى، هذا مضافاً إلى أن الالتزام بالترتيب المستفاد من الأخبار لا يجامع البناء على الكلية على ما عرفت، فلو كان هناك ترتيب بين المرجحات كما في بين جملة منها، فلا تعلق له بالأخبار أصلاً.

(١) لا ينبغي التأمل في شمول الأخبار للصورة الأولى من الموافقة للكتاب والسنة لا من جهة كون الاختصاص بالصورة الأخيرة موجباً لقلة مورد الأخبار، بل من جهة عموم الأخبار بأنفسها لها من غير تأمل في ذلك، سواء فرض هناك مرجح للخير المخالف للكتاب والسنة القطعية أم لا، لأن تقديم الخبر المخالف لو لا المعارض لا يجدي فيما لو كان له معارض قد قضى الدليل بتقديم ما وافق الكتاب والسنة بعنوان العموم، هذا كله مضافاً إلى اقتضاء الكلية المستفادة من أخبار العلاج للترجيح في الصورة الأولى ضرورة كونها أولى من الأمانة الغير المعبرة وقد عرفت أنه بناء على الكلية ليس هنا ثمرة عملية بين المرجحات المنصوصة وغيرها.

بمخالفة الكتاب، مع كونه ظاهراً في نفيهما أن الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر، وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب. وأما الإشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً وأول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب. ثم إن الدليل المستقل المعاضد^(١) لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب

(١) بعد ابتداء باب التعارض والترجيح على اعتبار الظنون الخاصة ليس هنا عند التحقيق ما يعاضد أحد المتعارضين غير الكتاب والسنة القطعية النبوية، اللهم إلا أن يكون المراد خصوص الأخبار، لكنه غير مراد ظاهراً وإن جرى الحكم المذكور بالنسبة إلى الأخبار أيضاً فإن ما يمكن من غير الأخبار أن يقع مورداً للكلام المذكور ليس إلا نقل الإجماع وقد عرفت الكلام على حجته من حيث الخصوص، أو الإجماع المحقق فيما لو انكشف عن وجود حديث معتبر عند الكل، أو الإجماع على القاعدة بحيث يكشف قطعاً عن صدور لفظ عام عن المعصوم عليه السلام.

نعم على القول بحجّة الشهرة، أو الأولوية الاعتبارية من حيث الخصوص جرى فيهما ما أفاده في الجملة، لكن القول باعتبارهما من حيث الخصوص ضعيف، وأما الحكم العقلي القطعي في المسألة الفرعية، وكذا الإجماع القائم عليها ونحوهما مما يفيد القطع بالواقع، فلا يصحّ جملة معاضد ومرجحاً لما يوافقه من المتعارضين ضرورة انتفاء موضوع الدليل الظني مع القطع بالواقع وإن كانا متوافقين فما يظهر من غير واحد ممّن قارب عصرنا من ذكر الدليل القطعي المطابق لأحد المتعارضين من المعاضد والمرجح لا بدّ من أن يحمل على المسامحة في

والسنة في الصورة الأولى، وأما في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والتراجيح هنا بالتعاضد لا غير.

وأما القسم الثاني: وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين فهي مدة أمور

منها: الأصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني على إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول، ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب. لكن يشكل التراجيح بها من حيث إن مورد الأصول^(١) ما إذا فقد الدليل

التعبير، قال في الفصول في عداد المرجحات: «الخامس: التراجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو عقل على ما لا يوافقه لا يقال فالحجة إذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعترض به لأننا نقول تعدد الدليل مما لا غبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة أحد المتعارضين فيضعف معارضه» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال، ثم إن الدليل على اعتبار التراجيح بالتعاضد في غير موافقة الكتاب والسنة هو ما عرفت من الكلية المستفادة من أخبار العلاج، وإلا فمجرد عنوان التعاضد لا يصلح علة لتقديم المتعاضدين على الخبر المجرد كما هو ظاهر، كما أنه يعلم مما ذكرنا في حكم تعارض المرجحات من سنخ، أو سنخين حكم تعارض المعاضدات أيضاً حتى فيما كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر موافقاً للسنة وحكم تعارض المعاضدات والمرجحات، فلا حاجة إلى بسط القول في ذلك كله.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن الأصل، سواء كان شرعياً محضاً، أو عقلياً كذلك، أو له جهتان تعليلي بالنسبة إلى الدليل الاجتهادي وإن قيل باعتبار الأصل

من باب الظن، فإنه لم يعهد على هذا القول أيضاً توهم معارضة الأصل للدليل الاجتهادي، فالأولى استناد منع الترجيح بالأصل إلى عدم شمول الكلتية الاستفادة من أخبار الباب لما لا يوجب نفي الريب بالإضافة، فلا يشمل الترجيح بالأصل ولا بغيره من الأمور التعبدية، هذا مضافاً إلى أن تخصيص أخبار التخيير بما إذا كان مقتضى الأصل العملي هو التخيير في معنى طرح أخبار التخيير رأساً، هذا مضافاً إلى ورود جملة منها في مورد جريان الأصل مثل المكاتبين المرويتين في الكتاب، هذا كله مضافاً إلى أن الدليل القاضي بالتخيير في المقام الذي يرجع إلى التخيير في المسألة الأصولية يقتضي حجية الخبر المخالف للأصل، فكيف يزاحمه الأصل، وأما توهم اقتضاء الأصل الترجيح بموافقة الأصل من حيث كون الموافق له متيقن الحجية ففاسد جداً من حيث ذهاب غير واحد إلى تقديم المخالف للأصل، ألا ترى إلى عنوانهم لمسألة المقرر والنقل والاختلاف فيها فتأمل. هذا مضافاً إلى ما عرفت من استلزام الترجيح به لطرح أخبار التخيير مع ورود جملة منها في مورد جريان الأصل، ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكاه شيخنا العلامة قدس سره في الكتاب عن بعض معاصريه في تقريب الترجيح بالأصل، سيما ما حكم به أخيراً من تساقط المتعارضين والرجوع إلى الأصل المنافي للترجيح به، كما أنه يظهر منه ضعف ما أفاده الشيخ الفاضل في الفصول بعد جملة كلام له في ترجيح ما وافق الأصل، أو خالفه حيث قال: ولا يذهب عليك أن الخبر المعتمد بالأصل يخرج عن كونه دليلاً اجتهادياً على الحكم وبصير من الأدلة الظاهرية التي يعبر عنها بالأدلة الفقاهية كالأصل، ومثله الخبر المعتمد بالاحتياط لو قلنا بتقدمه على غيره، وهذا بخلاف ما لو اعتضد أحد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك وذلك، لأن هذه المرجحات تنفذ في أنفسها الظن بصحة الصدور، أو المراد، أو المطابقة للواقع بخلاف المعتمد

الاجتهادي المطابق، أو المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تسايط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً، فلا بد من التزام عدم الترجيح بها، وإن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل، وأما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الإسناد لا في مقام الترجيح، وقد يتوهم أن ما دل على ترجيح التخيير مع

بالأصل والاحتياط فوزان هذين المرجحين وزان أخبار العمل بأحد المتكافئين، إلى أن قال: ويمكن أن يقال حينئذ بلقاء نطرح الخبرين ونعمل بالأصل المطابق لأحدهما وفيه بعد انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأن حقيقة الدليل لا يختلف من جهة موافقته للأصل، بل الأمر في التخيير أيضاً كذلك، فإنه بعد الاختيار يكون المختار دليلاً اجتهادياً، فلعل غرضه من هذا الكلام بيان تأخر مرتبة هذا المرجح من غيره وإن تقديم الخبر الموافق له ليس من جهة تفاوت حال الموافق بملاحظته من حيث العنوان المأخوذ في حجته فيكون الأخذ به نظير الأخذ بأحد الخبرين عند التخيير، فكيف كان لا ينبغي الإشكال في عدم مرجحية الأصل على القول بالتعبد، كما لا ينبغي الإشكال في عدم مرجحية مخالفه وإن ذكر هنا وجوه، بل أقوال في المسألة في كتب الخاصة والعامة، لكن صرف الوقت في تحقيق ما هو أهم أولى.

نعم لا ينبغي الإشكال في الترجيح بالأصل على القول باعتباره من باب الظن على ما يستفاد من الأخبار وكلماتهم من الكلية وإن كان منافياً لبعض أخبار التخيير مورداً، بل جميع أخبار التخيير من حيث لزوم تخصيصها بما لم يكن هناك أصل على طبق أحدهما وهو إخراج لأكثر موارد الأخبار.

تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الأصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين. ويندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها.

فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً، مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه، لأنها أقل مورداً فيتعين تخصيص أدلة الأصول، مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير مواردها، بل أكثرها بخلاف تخصيص أدلة الأصول، مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل، ومكاتبة الحميري المروية في الإحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف من أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص الآخر فيما دل على حجية الأصول، وإن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق، وإن الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الأصل سليماً عن المعارض.

بقي هنا شيء وهو: أنهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للأصل على الناقل وهو الخبر المخالف له والأكثر من الأصوليين منهم العلامة قدس سره وغيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين معللين ذلك بأن الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل، مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه، أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل، فلا بد من التسع.

ومن ذلك كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من محكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقناً في العمل استناداً إلى (قوله صلى الله عليه وآله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)*، (وقوله: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال)*، وفيه: أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة، لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

فالمتجه ما ذكره الشيخ قدس سره في العدة^(١) من ابتناء المسألة على أن

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده من اتجاه ما ذكره الشيخ قدس سره مبني على القول بالترجيح بالأصل، حيث إنه على هذا القول يقدم الحاضر على المبيح بناء على أصالة الحظر في الأشياء قبل الاطلاع على الشرع، وأما ما أفاده في الاستدلال

* عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٣٣٠.

* المصدر السابق: ج ٢، ص ١٣٢.

الأصل في الأشياء الإباحة، أو الحظر، أو التوقف حيث قال: «وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر، من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة والأخذ بما يقتضي الحظر، أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأن الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى.

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين وإرجاع ما ذكره من الدليل في ذلك فالاختياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

وما ذكره الشيخ قدس سره إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين، مع أن ما ذكره من استفادة الحظر، أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع على أصالة الإباحة، مثل: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه

على تقديم الحاضر بقوله: (ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الأخذ) إلخ، فتوجه عليه مضافاً إلى ما ناقشه فيه في طي كلماته السابقة وسيصرح به عن قريب من اختصاص الرواية بصورة التمكن من تحصيل العلم بأن الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين مطلوب استحباباً تحكيمياً لأخبار التخيير عليه من حيث كونه نصاً بالنسبة إليه على ما أسمعناك في الجمع بينها وبينه وإن لم يكن هذا الجمع مرضياً عند شيخنا قدس سره، بل عند الأكثر.

نهى*، أو على أصالة الحظر مثل: (قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)، مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر، ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف في تقدم المقرر على الناقل، وإن حكى عن الأكثر تقدم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقدم الحاضر على المبيح.

ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه، ولذا رجع بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط، لكن فيه مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم، ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة هذا.

مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم والتحقيق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما، واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم.

والحق هنا التخيير^(١) وإن لم نقل به في الاحتمالين، لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

(١) مقتضى المرفوعة التي هي أخص من جميع أخبار التخيير ثبوت التخيير في الفرض، هذا مضافاً إلى أن مورد بعض أخبار التخيير سؤالاً ما إذا ورد هناك أمر ونهي، وليس في الفرض أصل في المسألة الفرعية يرجح به أحد المتعارضين فالحكم بالتخيير في المقام مما لا مناص عنه وإن قيل بتقديم احتمال التحريم على الوجوب عند فقد النص، أو إجماله، أو قيل بلزوم التوقف والاحتياط في تكافؤ النصين مطلقاً ضرورة عدم إمكان الاحتياط في الفرض، ومن هنا ذهب غير واحد ممن اختار الاحتياط في غير الفرض من صور تعارض النصين المتكافئين إلى التخيير في المقام، وإن كان المختار ثبوت التخيير مطلقاً وفاقاً للمحققين على ما أسمعناك في مسألة التعادل.

والحاصل: أنه كما إذا تعادل الخبران من حيث المرجحات الأربعة لا ينظر إلى موافقة أحدهما للأصول العملية ويحكم بالتخيير بينهما، كذلك لا ينظر إلى مضمونهما من حيث الوجوب والتحريم، أو غيرهما من الأحكام الثلاثة، أو أحدهما مع واحد من الأحكام الثلاثة فيحكم بالتخيير مطلقاً وإن خالف فيما ذكرنا غير واحد من الخاصة والعامة، فإن من يقدم الخبر الدال على الحظر على ما يدل على الوجوب يقدمه على ما يدل على غيره من الأحكام بطريق أولى، إلا بالنسبة

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقرئته إلى الواقع.

ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له لحكومة أخبار التخير على جميعها وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين ^(١) من الأدلة الظنية إذا

إلى ما يدل على الإباحة من حيث كونه موافقاً للأصل، ومن هنا أفرد غير واحد من الأصوليين لكل واحد من الصور المذكورة عنواناً كما في المفاتيح وغيره، قال في محكي الأحكام في عداد مرجحات المدلولي: «الثالث: أن يكون حكم أحدهما الحرمة والآخر الكراهة فالحاضر أولى لمساواته للكراهة في طلب الترك وزيادته عليه إلى آخر ما ذكره من الوجوه، وقال في محكي النهاية وغيره: (الامر مقدم على المبيح للاحتياط ولانتفاء الضرر بمخالفة المبيح) إلى آخر ما ذكره من الوجوه، وقال في محكي شرح المختصر: (والأحكام يقدم الحظر على الندب، لأن الحظر لدفع المفسدة والندب طلب المنفعة)، وقال في محكيه أيضاً: (يقدم الوجوب على الندب، لأنه أحوط) انتهى، بل عن غير واحد منهم الحكم بالترجيح من حيث المدلول من غير جهة ما عرفت من الأحكام كالحكم التكليفي بالنسبة إلى الوضعي وما دل على الأخف بالنسبة إلى ما دل على الأثقل لدليل نفى الحرج، وهذا كله منحرف عن الصواب وإن أشير إلى الأخير في بعض ما تقدم من الأخبار العلاجية.

(١) قد أسمعناك فيما قدمناه لك في تعارض ما كان مبناه على الطريقة أن قضية القاعدة فيه هو الحكم بالتوقف الذي يرجع إلى التساقط في الجملة والرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فالتخير العقلي نظير التخير بين

قلنا بحجبتها من حيث الطريقة المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم لو قيل بالتخير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح

المحظورين من غير فرق بين أن يكون هناك مرجح أم لا، فما أفاده من الرجوع إلى المرجحات المذكورة في غير تعارض الخبرين نظراً إلى حكومة أخبار التّخير عليها في تعارض الخبرين مبنيّ على القول بصلاحيّة تلك المرجحات للترّجيح، وإلا فقد عرفت عدم صلاحيتها له، ومن هنا قال: «لكن ليس هذا من التّرجيح في شيء، وبالجمله لا فرق بين تلك المرجحات والمرجحات الجارية في الأخبار في عدم الالتفات إليها في غير تعارض الأخبار.

نعم ما كان منها مرجعاً كالأصل يرجع إليه في تعارض غير الأخبار على الطّريقة على القول بعدم إجراء التّخير فيه بملاحظة تنقيح المناط، وإلا فيحكم بالتّخير أيضاً كما في تعارض الأخبار كما أشار إليه في الكتاب، لكن التّنجيح على وجه القطع غير مسلم والاتّفاق على اتّحاد الحكم في باب التّعارض غير معلوم، بل الأمر، كذلك بالنسبة إلى التّرجيح أيضاً وإن كان أمره أظهر لاستفاضة الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدّليلين وأرجحهما من غير فرق بين الخبرين وغيرهما، مضافاً إلى وجوه أخر قاضية بالتعميم على ما عرفت الإشارة إليها وإلى ما يتوجّه عليها ودعوى عدم الفصل بين التّخير والتّرجيح كما ترى، قال: في المفاتيح إذا وقع التّعارض بين أقسام الأدلة الظّنية غير الخبر وجب أيضاً الرجوع إلى المرجحات، والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه انتهى كلامه رفع مقامه. وهو المراد البعض في كلام شيخنا قدس سره الذي استظهر عدم الخلاف في جريان التّرجيح في تعارض غير الأخبار.

فيها بأقسام المرجحات مستظهِرا عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك، أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل، لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة^(١)، لأن الطرق الظنية غير الخير ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث إنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد.

(١) توضيح المقام وما أفاده في تنقيحه هو أنه لا إشكال على ما تبهناك عليه مراراً، وعن قريب في أن كلاً من الترجيح والتخير الثابتين في تعارض الأخبار على خلاف الأصل والقاعدة، وإنما خرجنا عنهما لمكان الأخبار العلاجية الواردة في تعارض خصوص الأحاديث والروايات الظنية، فلا يشمل تعارض غير الأخبار، كما لا يشمل تعارض الأخبار وغيرها ولا يشمل تعارض ما علم صدوره من الأخبار أيضاً عند التحقيق في الجملة، فلو تعارضت آيتان، أو ستان، أو إحداهما مع الأخرى، أو إحداهما مع الخبر الظني، فلا يشملها الأخبار العلاجية وإن جرى الترجيح من حيث الدلالة في جميعها، فإن الترجيح من الحيثية المذكورة ليس لمكان التبعّد، وكذا الحكم فيما لو تعارض الإجماعان المنقولان، أو أحدهما مع الخبر الظني على القول بحجية نقل الإجماع من حيث الخصوص من جهة آية النّبيا وغيرها لعدم ظهوره من الأخبار العلاجية ودعوى تسرية الحكم إليه من جهة العلة المنصوصة في الأخبار العلاجية كما في الكتاب كما ترى، فإن الكلية الكبرى المستفادة من التعليل هو تقديم ما ليس فيه الرّيب الموجود في صاحبه من الأخبار لا مطلقاً وهو أمر ظاهر لا ريب فيه عند التأمل أصلاً فقلوله قدس سره، وأما الترجيح من حيث الصدور فالظاهر أنه كذلك إلخ، منظور فيه، ومن هنا لم يستدل أحد فيما أعلم على حجية نقل الإجماع بالأخبار العلاجية، مع أنهم استدّلوا على حجية الأخبار في الجملة بالأخبار العلاجية.

نعم من قال: بحجّة نقل الإجماع من حيث الخصوص كما يظهر من المعالم وغيره أجرى حكم تعارض الأخبار في تعارض نقلي الإجماع، فإن كان هناك إجماع فهو، وإلا فلننظر فيه مجال واسع هذا كلّه على القول بحجّته من حيث الخصوص، وأما على القول بحجّته من حيث العموم من جهة اندراجه تحت مطلق الظن فسيجيء حكمه هذا في نقل الإجماع، وأما غيره كالشبهة والأولوية الاعتبارية وغيرهما لو قيل بحجّتهما من حيث الخصوص كما عن الشهيد قدس سره بالنسبة إلى الأول وثاني الشهيدين وصاحب المعالم قدس أسرارهما بالنسبة إلى الثاني، كما يظهر من الأول في المسالك في مسألة الشّيع الطّني ومن الثاني في مسألة استحالة النّجاسات فتأمّل. فلا يجري حكم تعارض الأخبار بالنسبة إليها قطعاً، كما لا يجري في تعارض الأخبار معها وإن كان ظاهر نقل الإجماع وغيره في لزوم الأخذ بأقوى الدّليلين تسرية الحكم بالنسبة إليها أيضاً هذا فيما قيل بحجّته من الأمارات من حيث الخصوص، وأما على القول بحجّتها من باب الظن المطلق، فلا إشكال في عدم تصوّر التعارض بينها على القول باختصاص النتيجة بالفروع على ما يقتضيه التحقيق من كون النتيجة حجّة الظن الشخصي. نعم على القول بالتخصيص بالأصول، أو التعميم يتصوّر التعارض جدّاً، إلا أن في جريان حكم تعارض الأخبار في تعارضها منعا ظاهراً.

نعم لا يبعد القول بلزوم متابعة الأقوى لا لمكان الترجيح، بل لمكان وجود مناط الحجّة فيه ليس إلا نظير ما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة في الظن المانع والممنوع فهو خارج عن حقيقة الترجيح أيضاً فتأمّل.

هذا وإن شئت شرح القول في ذلك فارجع إلى ما ذكرنا من القول في ذلك في مطاوي كلماتنا السابقة، وإنّما تكلمنا في ذلك في المقام اقتضاء لأثر شيخنا العلامة قدس سره وبما ذكرنا كلّه يظهر حكم تعارض الظن الخاص والمطلق، فإن الأول

بمنزلة الدليل بالنسبة إلى الثاني، فلا يقع التعارض بينهما.

نعم لو فرض في مقام ورد حكم الشارع فيه بحجّة مطلق الظن لا من جهة الانسداد وقع التعارض بينه وبين الظن الخاص، لكن الحكم فيه بالتّرجيح والتّخيير يظهر ممّا ذكرنا في حكم غيره من الصّور فتدبر.

ولنختم الكلام في المسألة بذكر أمور:

الأول: أنا ذكرنا مطاوي كلمتا أن المدار في التّرجيح على مطلق المزيّة الدّاخلية، أو الخارجيّة الرّاجعة إليها وإن ما ذكر في الأخبار وكلمات العلماء من المرجّحات الأربعة راجعة إلى تشخيص جملة من مصاديقها وأكثر اشتمالاً من الكتب عليها، سيّما المرجّحات السّنديّة الرّاجعة إلى الصّدور كتاب المفاتيح لسيد مشايخ شيخنا العلامة قدس أسرارهما، لكن لا بدّ للفقهاء من الرجوع إلى الكتب الرّجائية لتحصيل المصاديق وتشخيصها كشخص العادل وغيره والعادل والأعدل والفقهاء والأفقه والضّابط والأضبط والورع والأورع إلى غير ذلك، كما أنّه لا بدّ له من الرجوع إليها لتحصيل ما هو مناط أصل الحجّة وإن كان هذا العلم كأكثر ما له دخل في الاستنباط من العلوم متروكاً عند كثير من محصّلي أهل عصرنا، وقد اتّخذوا الاجتهاد أسهل الأمور، مع أنه أشقّها ونسأل الله تعالى التّوفيق لتحصيله كما وفق له علماءنا الماضين رضوان الله عليهم أجمعين.

الثاني: أنا قد ذكرنا لك في مطاوي كلمتا الكلام في إلحاق غير الأخبار من الظّنون الخاصّة بالأخبار في أحكام التعارض ترجيحاً وتخييراً، وعلى القول بعدم الإلحاق لا بدّ أن يراعي الفقيه ما يقتضيه القاعدة في تعارض الطّرق، فإن الحكم المذكور ترجيحاً وتخييراً على خلاف الأصول والقواعد، فإذا تعارض من غير الأخبار أمارتان وكان إحداهما موافقة للكتاب، أو السّنة، فلا بدّ من الأخذ بهما من حيث كونهما مرجعاً لا مرجحاً، فلا يرجع إلى الأصل المطابق لإحداهما إلّا فيما

لم يكن هناك أحدهما، وكذا الحكم فيما إذا وقع التعارض بين الأخبار وغيرها على القول المذكور ضرورة عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي مع وجود الدليل في المسألة ولو كانا متوافقين.

الثالث: أنا قد أشرنا في أول المسألة عند التكلّم في بيان حقيقة التعارض إلى أنه لا يقع التعارض غالباً بين الأصول فيما حكموا بوقوع التعارض بينها وإذا فرض وقوعه بينها في مورد، فلا معنى للحكم بالترجيح، أو التّخير بينها، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل ليس في مرتبة المتعارضين لما أسمعناك من كونهما على خلاف الأصول، وإن قلنا بكون الأصل التّرجيح فيما قام هناك دليل على حجّة المتعارضين في الجملة مع إهماله، فإذا وقع التعارض بين الاستصحابين في الماء النّجس المتّم كراً بظاهر فيحكم بالرجوع إلى أصالة طهارة الماء، كما أنا قد أشرنا مراراً في طيّ أجزاء التعليقة إلى عدم وقوع التعارض بين الأصول والظواهر المعبرة فما في كلام ثاني الشّهيدين قدس أسرارهما في التّمهيد وغيره في غيره من بيان صور تعارض الأصل والظاهر، وأنه قد يقدّم الأصل، وقد يقدّم الظاهر، وقد يظهر الإشكال في صور وذكر أمثلة لكلّ قسم من الأقسام الثلاثة ليس الغرض منه ما يترأى منه في ابتداء النّظر، بل الغرض مجرد التعارض الصّوري، كما أنّ الغرض من التّقديم ليس هو التّقديم لمكان التّرجيح بعد فرض التعارض، بل الغرض من تقديم الأصل هو العمل به دون الظاهر المقابل له فيما لم يكن معتبراً، كما أنّ الغرض من تقديم الظاهر هو تعيّن الأخذ به إذا كان معتبراً في مقابل الأصل فموارد الإشكال ترجع حقيقة إلى الإشكال في اعتبار الظاهر وإن كان مقتضى القاعدة عند اشتباه الأمر الرجوع إلى الأصل من دون تأمل كما هو ظاهر.

الرابع: أنه إذا وجد لأحد المتعارضين ما يوجب تقديمه على صاحبه، فإن احتمل انقلاب الأمر، أو حصول التّعادل بالفحص وجب عليه النّظر والفحص، وإلا

فإن قيل بحجيتها فإنما هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

لم يجب وإن احتمل الوقوف على ما يوجب مزيد الرّجحان بعد الفحص والوجه فيما ذكرنا واضح.

هذا آخر ما وقّفنا لإيراده في المقام بتوفيق الله الملك العلّام ودلالة أهل الذكر عليهم ألف الصّلاة والسّلام، وكان الفراغ منه في اليوم التاسع من شعبان من سنة ألف وثلاثمائة وخمسة عشر من الهجرة النبويّة على هاجرها ألف السّلام والتّحيّة، مع تشّتت البال، وتجرّع الغصص، وتراكم الغيوم، والحمد لله أولاً وآخراً، وله الشّكر الدّائم سرمداً وصلى الله على خاتم النّبیین وآله الطّيبين الطّاهرين صلاة لا تنقطع أبداً، وأرجو من إخواني المؤمنين النّاظرين إلى ما كتبت في هذه الأوراق مع ما فيه من الخلل والقصور أن يذكروني بطلب المغفرة والدّعاء، وإن يعفوا عمّا يجدوا فيه من السّهو والخطاء والاشتباه، فإن العصمة مختصة بأهلها، مع أنني قد أتعبت فيه كثيراً فإنّي قد عملته بعد فقد كثير من أجزائه ممّا عملته في سالف الزّمان وأعترف بأنّي ما أتيت بشيء عجيب، فإن كان فهي رشحة من رشحات بحر إفادات شيخنا الأستاذ العلّامة قدّس الله نفسه الزّكية جزاء الله وجميع علمائنا عنا وعن الإسلام خيراً ورضوانه، بل سلامه عليهم أجمعين أبد الأبدین ودهر الدّاهرين، وحشرنا وإياهم مع الأئمّة الطّاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وقد جرى القلم بما جرى في بلدة طهران المشحونة بالهموم والأحزان قد فرغ من مقابلة تمام الأجزاء وتصحيحها إلّا بعض أجزاء حجّة القطع بقدر ما وسعه الحال واقتضاه المجال العبد المذنب العاصي محمّد رضا الطّبرسي الثّوري وفقه الله لتحصيل مرضاته.

وأما الإجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة، وأما الترجيح من حيث الصدور، أو جهة الصدور، فالظاهر أنه كذلك، وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمل أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ النبا من آية النبا لعموم التعليل المستفاد من (قوله : فإن المجمع عليه لا ريب فيه)، و(قوله : لأن الرشد في خلافهم)، فإن خصوص المورد لا يخصه ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص، ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول، أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار، وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه محمد وآله السادة السادات عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وعلى أعدائهم أشد اللعنات وأسوأ العقوبات آمين آمين آمين، إلى هنا كتبه سلمه الله عن الآفات والعاهات بحق محمد وآله أشرف السادات، قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء الثامن من شهر الرجب سنة ألف ومائتين وسبعين وأربعة من الهجرة ١٢٧٤.

المحتويات

الأمر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقنا بوجود	
المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء	٨
في الوجوه التي استدل بها على عدم إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب	٩
في بيان المناقشة في الوجوه المذكورة عدداً السادس	١١
في تميم ما تقدم عدم جواز إرادة القاعدتين من الأخبار	١٧
في تميم ما تقد من عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في كلام واحد	١٩
الأمر الثالث أن يكون كل من البقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم	٢٦
في أ، وجود العلم في مورد الاستصحاب يمنع عن جريانه مطلقاً	٢٧
في تحقيق الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص	٢٨
في حكم الاستصحاب مع الدليل الموجود في مورد	٣٠
في نسبة الاستصحاب بناء على الظن مع الدليل الاجتهادي	٣٣
نقل كلام الفاضل القمي والراقي قدس سرهما فيما يتعلق بالمقام والذب عنهما	٣٦
في وجه توصيف الدليل بالاجتهاد والأصل بالفقاهة	٤٢
في وجوه الفرق بين الدليل الاجتهادي والفقاهي	٤٢
البحث في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات فيقع في مسائل	٤٦
المسألة الأولى في حكم تعارض اليد مع الاستصحاب	٤٦
في الاستدلال على تقديم اليد على الاستصحاب بوجوه	٤٧
إشارة إجمالية إلى الإشكال الوارد وإلى دفعه	٤٩
في الذب عن الإشكالات المذكورة الواردة في المقام	٥٠

- نقل بعض فقرات رواية الفدك مما يتعلق بالمقام ٥٣
- في بيان بعض ما يتعلق بالحديث الشريف ٥٥
- المسألة الثانية في أن أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب ٦٠
- في أن الشك في الشيء يطلق على ثلاثة معان ٦٢
- الكلام في المقام الأول في تعيين ما هو المراد من المعنيين ٦٣
- الكلام في المقام الثاني في بيان حكم كل من المعنيين ولزامه ٦٤
- في أن المراد من المحل في الأخبار ليس هو المحل العادي ٦٦
- في بيان تعارض الأخبار وكيفيته ٧٠
- في أن مقتضى الروايات خروج الوضوء عن تلك القاعدة ٧٥
- في توجيه كون الحكم في الوضوء على طبق القاعدة بوجوه والإيراد عليها ٧٧
- في أن حكم الشك في الشرط حكم الشك في الجزء أم لا ٨٢
- في أن الشك في الصحة هل هو ملحق بالشك في الوجود أم لا ٨٦
- المسألة الثالثة في أصالة الصحة في فعل الغير ٩٢
- في بيان مدرك حمل فعل المسلم على الصحة ومقدار دلالاته ٩٢
- في أن للصحة معان بعضها خارج عن محل النزاع وبعضها داخل فيه ٩٦
- في أن تنتظر المذكور في غير محله لوجهين ٩٧
- في وجه الاستشهاد بالرواية على ما ذكره قدس سره في الكتاب وفي مجلس البحث ٩٨
- الدليل الثالث على اعتبار أصالة الصحة ١٠٣
- الدليل الرابع على اعتبار أصالة الصحة ١٠٥
- في أن فعل الغير يحمل على الصحة الواقعية أو على الصحة باعتقاد الفاعل ١٠٧
- في جريان أصالة في المقام بالنظر إلى الأدلة السابقة ١١٢
- في معنى حمل فعل المسلم على الصحيح وأن الآثار المطلوبة تختلف باختلاف الأفعال ١١٩
- في أن ما فرعه قدس سره على القاعدة صحيح لا غبار عليه ١٢٢
- في أن استصحاب الإذن وأصالة عدم البيع قبل الرجوع ونحوهما من الأصول المثبتة ١٢٥
- في التنبيه الرابع من تنبيهات أصالة الصحة في فعل الغير ١٢٧

- ١٣١ في أن مقتضى التعليل وجوب التين في خبر العادل أيضا بناء على كونه علميا
- ١٣٥ في الفرق بين الاستصحاب أو أصالة الصحة بناء على اعتبارهما من باب الظن النوعي ...
- ١٣٨ في التنبيه على ما لم ينبه عليه الأستاذ قدس سره
- ١٣٨ نقل كلام ككاشف الغطاء قدس سره
- ١٣٩ في التنبيه الثاني والثالث
- ١٤٢ التنبيه السادس في بيان حكم تعارض الاستصحاب مع القاعدة
- ١٤٥ في حكم تعارض القاعدة مع الاستصحابات الموضوعية
- ١٤٨ في أن الأصل المذكور غير خارج عن الأصل المثبت
- ١٥١ في تسميم ما تقدم من حكومة أصالة الصحة على الاستصحاب بالموضوعية
- ١٥٨ في إثبات الملازمة بين حجية الاعتقاد وحجية خبره
- ١٦٠ في تأييد ما ذكره المصنف قدس سره بوجوده
- ١٦٢ الكلام في القرعة وشرح القول فيها
- ١٦٤ الكلام في المقام الأول من المقامات الثلاثة
- ١٦٥ الكلام في المقام الثالث منها
- ١٦٦ الكلام في المقام الثاني
- ١٦٩ في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول
- ١٦٩ في حكم تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة
- ١٧٣ في حكومة الاستصحاب الحكمي والموضوع على أصالة البراءة
- ١٧٤ في الإشارة الإجمالية إلى ما هو المراد من الموثقة
- ١٧٦ في حكم تعارض الاستصحاب مع الاحتياط
- ١٧٧ في حكم تعارض الاستصحاب مع قاعدة التخير
- ١٨١ في حكم تعارض الاستصحاب وتقابلهما
- ١٨٣ في بيان دلالة الأخبار على تقديم الأصل في الشك المسبب
- ١٨٦ في تقريب تقدم الأصل في الشك السبب على الأصل في الشك المسبب
- ١٩٥ نقل بعض ما يدل على معارضة البراءة للاستصحاب

٢٠٠	في بيان تقديم الاستصحاب الموضوعي على الاستصحاب الحكمي
٢٠٣	في أنه لا يجوز الترجيح بين المتعارضين من الاستصحاب على كل تقدير
٢٠٨	في الفرق بين الاستصحاب المردد بين الاستصحاب والخبر المردد بين الخبرين
٢١٠	في بيان حكم الاستصحاب المردد بين الاستصحابين
٢١٧	في بيان حكم الصورة الرابعة التي يعمل فيها بأحد الاستصحابين
٢١٨	في بيان الحال الفراغ المعروف وهو أنه لو أدخل مرید الانقطاع بذكر المدة لقلب دائماً
٢٢٢	في أن إعمال أصل في الشبهات الموضوعية لا يتوقف على الفحص إلا في بعض الموارد
٢٢٥	في شهادة تمام الموازين على كون المسألة من مسائل علم الأصول
٢٢٧	في بيان معنى التعارض وما هو المراد منه في المسألة
٢٣١	في بيان المراد من الدليل الاجتهادي والفقاهي ووجه النسبة بينهما
٢٣٤	في بيان حكم تعارض الدليلين الاجتهاديين والفقاهيين
٢٣٦	في يتم أن الدليل حاكم على الأصل أو وارد عليه وتحقيق معنى الحكومة والورود
٢٣٩	في الإشارة إلى التدقيقات المتعلقة بمسألة الحكومة والورود التي خلت عنها زير الأولين والآخرين كما لا يخفى على البصير المنصف
٢٤٢ ...	في الإشارة إلى الإشكال الذي لا ينحل وهو تعارض الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي
٢٤٤	الكلام في التقسيم الثاني
٢٤٥	نقل الكلمات المصرحة بعدم تصور التعارض بين الأدلة القطعية
٢٤٧	نقل كلام الفاضل النراقي في المسألة والاعتراض على ما أفاده قدس سره
٢٤٩	نقل كلام صاحب فصول والإشارة إلى ما فيه
٢٥١	نقل كلام صاحب الضوابط على بسطه وطوله
٢٥٣	في أن الكلام المذكور من الضوابط محل نظر وجوه
٢٥٤	نقل كلام السيد في المفاتيح
٢٥٦	في بيان كيفية جريان الورود والحكومة في الأصول اللفظية
٢٦٣	في المراد من قاعدة الجمع وشرح الألفاظ الواقعة فيها
٢٦٧	في الاستدلال على القاعدة بوجوه

٢٦٨	نقل كلمات جمع من الأعلام في بيان المراد من قاعدة الجمع
٢٧٢	في عدم خلو صدر التعارض عن الأربع
٢٧٤	في أن أدلة الصدور حاكمة على أدلة الظهور أم لا
٢٧٧	في أن مقتضى القاعدة عدم ترجيح لأحد من الجمع والطرح على صاحبه
٢٨٠	في أن ما يقتضيه الدليل الخارجي من ترجيح الطرح على الجمع يرجع إلى وجوه
٢٨٣	في بيان وجه تقديم التصرف في الظاهر على التصرف في الأظهر
٢٨٦	في التنبيه على أمور تقدمت للإشارة إليها
٢٩٤	في بيان إجراء قاعدة الجمع في البيانات
٢٩٧	في أن تحكيم أدلة الصدور على أدلة الظواهر غير جار في البيانات
٢٩٩	في المناقشة على الوجهين اللذين استدل بهما للجمع في البيانات
٣٠٤	المقام الأول في المتكافئين
٣٠٥	في بيان ما يقتضيه الأصل والقاعدة الأولية في حكم المتعادلين
٣١٠	في بين لازم الطريقية والسببية
٣١٢	في أن احتمال السببية غير متطرق في باب التعارض
٣١٣	في بيان الفرق بين التزاحم والتعارض
٣١٦	نقل كلام بعض المعاصرين
٣١٧	في المناقشة فيما أفاده بعض الأفاضل المعاصر
٣١٨	الكلام في المقام الثاني
٣٢٠	في الإشارة إلى ما هو مدرك التخير من الأخبار
٣٢٢	في الجمع بين الأخبار الواردة في الباب
٣٢٥	في حكم تعادل الخبرين من الأمارات
٣٢٨	في التنبيهات المتعلقة بتعادل الخبرين
٣٣٢	التنبيه الثاني في أن التخير هنا بدوي أو استمراري
٣٣٦	التنبيه الثالث
٣٣٦	التنبيه الرابع

٣٤٤	الكلام في أصل وجوب الفحص عن المرجح ثم في مقداره
٣٤٨	المقام الثاني في التراجيح
٣٤٨	في إقامة البرهان على وجوب الترجيح في الجملة
٣٥٠	في أن الكلام في المقام يقع في مواضع أربعة
٣٥٢	الكلام في الموضوع الثالث من المواضع المتقدمة
٣٥٣	الكلام في الموضوع الرابع
٣٥٥	في أن الأصل عدمه الترجيح بالظن كما أن مقتضاه عدم حجية الظن
٣٥٧	في تميم ما تقدم من تأسيس الأصل في المسألة
٣٥٩	نقل كلام بعض الفضلاء المعاصرين
٣٦٣	في ذكر وجوه آخر غير ما تقدم للقول بوجوب الترجيح
٣٦٦	في الوجوه التي يستدل بها للقول بعدم وجوب الترجيح
٣٧٦	في التعرض لجملة من الإشكالات المتوجهة على ظاهر المقبولة والذب عنها
٣٨٥	في أن العلاج الذي أفاده قدس سره من المقبولة والمرفوعة محل مناقشة
٣٨٩	في التعرض لحال سائر الأخبار الواردة في الباب والتوفيق بينهما بقدر الإمكان
٣٩٨	في الاستدلال التعدي من المرجحات المنصوصة بوجوه
٣٩٩	في تقريب دلالة بعض فقرات أخبار العلاج على التعدي عن المرجحات المنصوصة
٤٠٢	في الاستشهاد بفقرات آخر من الأخبار للتعدي عن المرجحات المنصوصة
٤٠٤	في أن الأقوى اعتبار الظن بوجود المرجح
٤٠٨	في تقسيم المرجحات إلى الداخلي والخارجي
٤١١	في بيان تقديم الترجيح من حيث الدلالة على سائر وجوه التراجيح
٤١٢	نقل كلام بعض أفاضل العصر وما يتوجه عليه
٤١٦	في أن القوة والضعف بحسب خصوصيات المقامات لا يدخلان تحت ضابطة
٤١٩	في بيان حال التواسخ المودعة عند الأئمة عليهم السلام وتصويرها
٤٢١	في حكم ما لو دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد الإطلاق
٤٢٤	تحقيق الكلام في حكم تعارض أزيد من الدليلين

٤٢٧	 في دفع ما يتوهم من التعارض بين الأخبار الواردة في عارية الذهب والفضة
٤٣٤	 في بيان نسبة سائر المرجحات غير الدلالة
٤٦٢	 في تميم ما تقدم من البحث عن المرجحات وكيفية ترتيبها
٤٦٨	 في الترجيح بمخالفة العامة وكيفيته
٤٧٠	 تحقيق الكلام في الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة
٤٧٨	 بعض الكلام في جملة المرجحات
٤٩١	 نقل كلام السيد في المفاتيح في الترجيح بالقياس وما يتوجه عليه
٤٩٨	 في حكم الدليل المستقل المعاضد لأحد المتعارضين
٥٠٠	 نقل كلام صاحب الفصول وما يتوجه عليه
٥٠٩	 في الإشارة إلى حكم تعارض غير الأخبار من الأدلة
٥١١	 ختم الكلام في المسألة بذكر أمور