مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب

خلاصة الأصول

الجزء الرابع

بقلم
السيد هاشم الهاشمي


بسم الله الرحمن الرحيم

سرشناسه : هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور : خلاصه علم‌الاصول/ بقلم سیدهاشم هاشمی؛ [برای مرکزالامام‌الحجه لخدمة‌الطلاب].
مشخصات نشر : قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق.= ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری : ۴ج.
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
موضوع : Islamic law, Shiites -- th century۲۰ Interpretation and construction --
شناسه افزوده : مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۵۸۴۳۱۶۹

خلاصة الأصول ۴

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولي/ ١٤٤١ ق

المطبعة: نگين

عدد النسخ: ٥٠٠

ردمك: ٦-٩-٩٦١٠٥-٦٢٢-٩٧٨

ردمك الدورة: ٨-٥-٩٦١٠٥-٦٢٢-٩٧٨

قم: خيابان معلم

ميدان روح اله

تلفن: ٠٢٥-٣٧٧٤٤٢١٢

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

الظاهر أنّ المرجع هو العرف، فعند العرف إن صدق عرفاً إنّ الموضوع في القضيّتين واحدة يجري الاستصحاب، وأمّا لو اختلفا بنظر العرف فلا يجري الاستجاب، ولا يحصل الشكّ إلّا إذا حدث تغيّر ما في الموضوع أو المحمول. لكن التغيّر إمّا في المقوّمات أو في بعض الحالات، فإذا كان التغيّر في المقوّمات فلا يجري الاستصحاب، وإذا كان في الحالات فيجري الاستصحاب.

ثمّ إنّ المستصحب إمّا من الموضوعات الخارجيّة أو من الأحكام الشرعيّة، فإن كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة فالشكّ فيها يتصوّر على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: كما إذا كان الشكّ في عدالة زيد ناشئاً من الشكّ في حياته مع فرض أنّه لو كان حيّاً لكان عادلاً.

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

القسم الثالث: إذا كان الشكّ في عدالته مقترناً بالشكّ في حياته.

أمّا القسم الثاني: فلا إشكال في جريان الاستصحاب في بقاء المحمول لتماميّة أركانه، لإحراز الموضوع، فيشار للموجود الخارجيّ ويقال هذا كان متّصفاً بالعدالة قطعاً والآن كما كان.

وأمّا الأوّل: فربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم إحراز بقاء

الموضوع، فإنّ الوصف ـ كالعدالة ـ لا يمكن استصحابها لعدم إحراز وجود موضوعها؛ لأنّ الوصف يحتاج في تحقّقه لوجود الموضوع، ومع عدم إحرازه لا مجال لاستصحاب الوصف، وباستصحاب بقاء الموضوع لا يثبت ترتّب العدالة إلّا بالاصل المثبت؛ لأنّ بقاء العدالة ليست من الآثار الشرعيّة لبقاء الموضوع، وإنّما هو لأجل العلم الخارجيّ والملازمة الخارجيّة بين العدالة وبقاء حياته، ويشترط في جريان الاستصحاب أن يكون للموضوع المستصحب أثر شرعيّ، ليترتّب وباستصحاب الموضوع إنّما يترتّب أثره الشرعيّ لا اللازم العقليّ أو العادي، كما في موردنا.

وهذا الإشكال يأتي أيضاً في القسم الثالث، فلا يجري الاستصحاب في العدالة لعدم إحراز الموضوع، ولا في الموضوع لأنّه لا يترتّب عليه العدالة لأنّها ليست أثراً شرعيّاً.

ولكنّ الحقّ جريان الاستصحاب في كلا القسمين بصورتين:

الأُولى: أنّ يستصحب اتّصاف الموضوع بالعدالة، فيجري الاستصحاب في نفس الاتّصاف وثبوت الوصف للموضوع، فيقال: إنّ ثبوت العدالة لزيد كان متيقّناً، والآن كما كان؛ لأنّنا كنّا على يقين باتصّاف زيد بالعدالة أو زيد المتّصف بالعدالة موجوداً يقيناً، وشككنا فيه فنستصحب، وهو استصحاب واحد.

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

وإنّما ذكرنا أحدهما في كلا القسمين من باب التفنّن لا الحصر. نعم، قد يكون الأثر ممّا لا يترتّب إلّا على إحراز الموضوع خارجاً كالائتمام بمعنى التبعيّة والإنفاق على الزوجة؛ إذ لا معنى لمتابعة الموجود بالتعبّد أو الإنفاق على الزوجة الحيّة بالتعبّد.

في الدراسات: فيستصحب كلا الأمرين من بقاء الموضوع وبقاء الوصف.

وأمّا لو كان المستصحب من الأحكام، فالحكم المشكوك على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون من الأحكام الجزئيّة كما في الشبهات الموضوعيّة.

الثاني: أن يكون من الأحكام الكلّيّة مع كون الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ من جهة الجعل لاحتمال نسخه.

الثالث: أن يكون من الأحكام الكلّيّة والشكّ في بقاء الحكم المجعول لا الجعل.

أمّا الأوّل: كما لو شككنا في حرمة مائع خارجيّ للشكّ في خمريّته مع اليقين بخمريّته سابقاً، والشكّ في انقلابه خلّاً، ولكن يجري الاستصحاب في الموضوع.

ومع جريانه وإحراز خمريّته تعبّداً لا حاجة لاستصحاب الحرمة؛ لأنّ الأصل في الموضوع سببيّ، وفي الحكم مسبّبيّ، بل لا يجري الاستصحاب في الحكم، حتّى مع عدم جريانه في الموضوع لعدم إحراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فيها؛ لأنّه مع الشكّ في خمريّة المائع لا يحرز بقاء الموضوع السابق وهو معلوم الخمريّة.

في المحصول: «الظاهر عدم جريان الاستصحاب الحكميّ لا لعدم إحراز موضوعه، أي الخمر أو لعدم إحراز الوحدة لاحتمال أن يكون الموضوع هو المائع في الإناء وكونه خمراً من الحيثيّات التعليليّة لا التقييديّة، بل عدم الجريان لكونه محكوماً بالأصل الموضوعيّ»[1].

---

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

في الزبدة: «فإن كان المحمول المترتّب من الأحكام الشرعيّة يجري الاستصحاب في الموضوع ويترتّب عليه المحمول، ولا يجري في المحمول، وإن كان من غير الأحكام فاستصحاب بقاء الموضوع لا يكفي؛ لعدم كون الترتّب شرعيّاً، فلا يترتّب عليه ثبوت المحمول المشكوك ثبوته، فما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ من أنّه لا إشكال في أنّ جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول المترتّب؛ لأنّه رافع لموضوعه، غير تامّ لعدم كونه رافعاً له في غير الأحكام الشرعيّة، ولكن يجري الاستصحاب في نفس المحمول الثانويّ ويحكم ببقائه»[1].

وأمّا القسم الثاني: فربّما يقال لا يجري استصحاب عدم النسخ في الجعل، وقد بحثناه سابقاً؛ لأنّ النسخ بالنسبة لله تعالى دفع لا رفع، أيّ لم يجعل حكم من الأوّل، أو أنّه ليس باقياً من الأوّل إلى ما بعد النسخ، لا أنّه كان قد جُعل حكم باقٍ، وحصل له العلم أنّه لا مصلحة في بقائه فيرفع؛ لأنّه محالٌ عليه تعالى، فيرجع الشكّ في النسخ إلى الشكّ في سعة الجعل أو ضيقه، بحيث يعمّ هذا الزمن أو ضيقه، فهو شكّ في حدوث الجعل الزائد لهذا الزمان وعدم جعله، والأصل عدم الجعل الزائد نظير ما ذكر في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكلّيّة، فإن كان هناك إطلاق لفظيّ زمانيّ لدليل نفس الحكم أو كان دليل آخر يدلّ على الاستمرار مثل: «**إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامَهُ حَرَامٌ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ**»[2] أمكن إثبات استمرار الجعل اعتماداً على هذه الأدلّة لا على استصحاب بقاء الجعل أو عدم النسخ، وإلّا فلا.

فما ذكره الاسترآباديّ من أنّ استصحاب الجعل وعدم النسخ من الضروريّات

---

(١) زبدة الأُصول: ٦: ٨.

(٢) بصائر الدرجات: ١: ١٤٨.

ليس في محلّه، إلّا أن يريد نتيجة الاستصحاب أي الدليل اللفظيّ على الاستمرار لا الاستصحاب.

ولكن ربّما يقال: إنّ أكثر علمائنا ذهبوا إلى صحّة استصحاب عدم النسخ، وقد ناقشنا هذا الرأي سابقاً، وخاصّة عند مناقشتنا للرأي الذي ذهب لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكلّيّة.

أمّا إذا كان الشكّ في الحكم من غير ناحية النسخ، فإنّ الشكّ في الحكم الكلّيّ لا يحصل إلّا مع حدوث تغيّر ما في الموضوع أو قيود، بحيث أوجب هذا الشكّ، وإلّا إذا لم يحصل تغيّر فلا موجب للشكّ ودليل الحكم يشمله، وهذا التغيير على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أنّ القيد الذي زال وتغيّر يكون من مقوّمات الموضوع بنظر العرف بحيث يراه العرف بعد التغيّر موضوعاً آخر، كما لو وقع الكلب في المملحة فصار ملحاً، فلا يراه العرف كلب بل هو ملح، وكذلك الاجتهاد مقوّم لموضوع جواز التقليد، فإذا زال الاجتهاد فيراه موضوعاً آخر، ولا يجري الاستصحاب لأنّه يشترط فيه وحدة الموضوع بنظر العرف، ليصدق عدم نقض اليقين السابق، والمضيّ عليه، فإسراء الحكم إليه من الموضوع السابق من القياس وليس الاستصحاب، فلا يراه العرف بقاء للحكم الأوّل، بل حدوث حكم جديد.

الثاني: أن يرى العرف القيد الزائل المتغيّر من الحالات وغير مقوّم للموضوع بنظر العرف، كالقيام والقعود، فإذا قال: (أكرم هذا القائم) وجلس الشخص، فالعرف يرى أنّ الموضوع واحد، وإسراء الحكم إليه بقاءاً للحكم الأوّل لا حكماً جديداً.

الثالث: أن يشكّ في أنّ القيد مقوّم للموضوع أو من الحالات، وأمثلته كثيرة، كما لو تغيّر الماء الكثير بالنجاسة، ثمّ زال تغيّره بنفسه بفعل الشمس أو الريح لا بإلقاء كرّ عليه، ولا يعلم أنّ التغيّر هل هو مقوّم وقيد للموضوع أي حيثيّة تقييديّة، فلو زال

بزوال الموضوع، ويدور الحكم بالنجاسة مداره وجوداً وعدماً، أو أنّه حالة، أو حيثيّة تعليليّة والموضوع هو مجرّد الماء وأمّا التغيّر علّة لثبوت النجاسة له، لا يدور الحكم مداره.

ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم؛ لأنّه لا يجري إلّا مع إحراز اتّحاد الموضوع عرفاً، وأمّا مع الشكّ في بقاء الموضوع، فيكون التمسّك بأخبار الاستصحاب فيه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فلا يجري الاستصحاب في الحكم؛ لأنّه متوقّف على وحدة الموضوع، كما لا يجري الاستصحاب في الموضوع؛ لعدم وجود الشكّ في البقاء فيه؛ لأنّه يدور أمره بين متيقّن الارتفاع وهو الموضوع مع القيد، كالتغيّر، أو الصورة النوعيّة للمتنجّس، كما في مثال التراب المطبوخ وصار خزفاً، وحين كان تراباً كنّا نتيقّن بأنّه موضوع لجواز التيمّم والسجود عليه، أو أنّ الخشب المتنجّس يصبح فحماً، فكونه تراباً غير مطبوخ أو كونه خشباً متيقّن الارتفاع، أيّ الصورة النوعيّة للتراب، والمطبوخ أو الفحم هو متيقّن البقاء، وهو المادّة المشتركة بين الخشب والفحم، فلا شكّ في الموضوع نفسه، بل لا يوجد إلّا متيقّن.

ومن فروع هذا القسم الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ أنّ الغروب الذي هو غاية لوقت صلاة الظهرين، هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس؟ فلا يجري استصحاب الحكم لعدم إحراز اتّحاد القضيّتين موضوعاً، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحكم السابق، كما لا يصدق المضيّ عليه.

وكذلك لا يجري الاستصحاب الموضوع؛ إذ لا يوجد شكّ في الموضوع، وإنّما يوجد يقينان؛ لأنّ استتار القرص متحقّق يقيناً، وذهاب الحمرة المشرقيّة لم تتحقّق يقيناً، وإنّما الشكّ في مفهوم ومعنى الغروب، والاستصحاب لا يثبت ما هو معناه، وإنّما علينا الرجوع لمعناه للغة أو للعرف، وأمّا الشكّ في بقاء الموضوع بوصف

موضوعيّته للحكم، فهل تبقى موضوعيّته للحكم مع زوال الوصف أو لا، وهذا عبارة أُخرى عن الشكّ في بقاء الحكم، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الحكم لعدم إحراز وحدة الموضوع.

والملاحظ: أنّ الصورة النوعيّة في النجاسات العينيّة مقوّمة لموضوع الحكم، فالشارع إنّما وجّه النجاسة للنجاسة العينيّة، كالخمر والكلب والميتة لصورتها النوعيّة، لذلك لو استحالت وتغيّرت صورته النوعيّة **عرفاً لا** منطقيّاً فتزول النجاسة، كما لو صار الكلب ملحاً، فلأجل خمريّة الخمر جعلت النجاسة، وأمّا في المتنجّسات، فإنّ الصورة النوعيّة من القسم الثالث؛ إذ لا نتيقّن أنّ نجاسة الخشب لأجل صورة الخشبيّة، فإذا صار فحماً أو رماداً، أيّ استحال، زالت النجاسة؛ لأنّه ربّما بقيت النجاسة وموضوعها مع بقاء مادّتها الجسميّة أو الخشبيّة.

إذن فلا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، ولكن ما هو المرجع في وحدتها، أو في وحدة الموضوع، وأنّ القيد من المقوّمات والحالات، ليرجع إليه في مقام الشكّ، هل هو العقل ونظره، أو هو العرف، أو هو لسان الدليل الشرعيّ.

فإذا كان المقياس هو نظر العقل، فإنّ العقل بنظره الدقيق كلّ تغيير يحصل في الموضوع يراه موضوعاً، فلا بدّ أن لا يجري الاستصحاب في مورد.

وأمّا إذا كان المقياس لسان الدليل، حيث يفرّق بين أخذ الوصف قيداً للموضوع أو حيثيّة تقييديّة كما لو قال: (الماء المتغيّر ينجّس)، فالتغيير فيه للموضوع في لسان الدليل، والموضوع مركّب منهما ـ الماء والتغيير ـ وإذا زال أحدهما زال الموضوع، وبين قوله: (الماء إذا تغيّر ينجسّ)، حيث أُخذ التغيّر حيثيّة تعليليّة في لسان الدليل، وأمّا الموضوع هو مجرّد الماء، وأمّا التغيّر علّة لثبوت النجاسة له، لذلك إذا زال التغيّر بقي الموضوع.

أو أنّ المقياس هو نظر العرف، وأنّ العرف يرى حسب نظره العرفيّ هي أنّ

الوصف من المقوّمات أو الحالات.

والظاهر أنّ الصحيح هو الرجوع لنظر العرف، وحتّى اعتبار لسان الدليل يرجع للعرف، فإنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة للعرف، ويؤخذ بفهمه فيرجع للعرف في تعيين الموضوع للحكم، ومعناه ومفهومه.

ففي مرحلة حدوث الحكم وثبوته فإنّ المرجع في تحديد وفهم (الموضوع) الذي ثبت له الحكم في لسان الدليل هو العرف؛ لأنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة للعرف، وهذا لا شكّ فيه، ولا معنى لأن يقال: إنّنا هل نرجع للعرف أو الدليل في تحديد الموضوع الذي ثبت له الحكم.

ولكن ليس كلامنا في مرحلة (الحدوث) حدوث الحكم، وإنّما كلامنا في مرحلة (البقاء) بقاء الحكم بعد حصول التغيّر في الموضوع، هل يرجع فيه إلى الدليل أو إلى العرف في مجال بقاء الموضوع وبقاء الحكم، فالكلام ليس ما يفهم من الدليل في مجال موضوعه، بل إنّه بعد فهم الموضوع بحسب الفهم العرفيّ، ما هو المرجع في مرحلة بقاء الحكم مع حصول تغيّر ما في موضوع؟ ففي مرحلة البقاء يأتي الفرق بين كون المعيار لسان الدليل أو نظر العرف في بقاء الموضوع.

والمثال الذي يضرب: كما لو كان الشخص مسافراً أوّل الوقت وعاد لوطنه آخره فصار حاضراً، فهل يقصّر أو يتمّ في وطنه، بغضّ النظر عن جود الدليل؟

فإن قلنا: إنّ المعيار لسان الدليل، فيلاحظ الدليل الدالّ على وجوب القصر على المسافر، فإن أُخذ على نحو القضيّة الحمليّة وموضوعها المسافر (المسافر يقصّر)، وحين عودته لوطنه تبدّل الموضوع، فصار (حاضراً)، ومعه لا مجال لاستصحاب بقاء القصر، وأمّا إذا أُخذ على نحو القضيّة الشرطيّة وموضوعها مطلق (المكلّف)، والمكلّف إن سافر قصّر، فبعد رجوعه لوطنه فالموضوع باقٍ وهو مطلق المكلّف، ويوجد شكّ في بقاء حكم القصر لاحتمال أنّ السفر علّة محدثة لبقاء حكمه، كما يحتمل أنّ السفر علّة محدثة ومبقية، وينتفي الحكم حين الرجوع فيوجد

شكّ في بقاء الحكم ، والمفروض أنّ الموضوع متّحد فيجري الاستصحاب .

وأمّا لو قلنا إنّ المعيار نظر العرف ، فالعرف لا يلاحظ لسان الدليل في مرحلة البقاء ، وإنّما يلاحظ الوصف الزائل والمتغيّر ، كوصف السفر بحسب مقاييسه ومناسبات الحكم والموضوع ، فربّما رأى سعة الموضوع على الموضوع العقليّ حسب نظر العقل ، والموضوع الدليل حسب لسان الدليل كالعنب إذا صار زبيباً ، فإنّه يراه حالة لا مقوّم ، خلافاً لنظر العقل والدليل ، فإنّ العقل كما ذكرنا لو تغيّر وصف كالعنبيّة فصار زبيباً يراه موضوعاً آخر ، ولسان الدليل هو العنب ، وقد صار زبيباً فهو موضوع آخر ، فلا مجال للاستصحاب بهذين النظرين ، ولكن عند العرف بحسب مناسبات الحكم ، فالموضوع ونظره العرفيّ يرى أنّ هذا الوصف من الحالات لا المقوّمات ، ولم يتغيّر الموضوع ، ويمكن جريان الاستصحاب .

بعض القواعد ونسبتها للاستصحاب

قاعدة الفراغ

معناها وموردها: وتعني حمل فعل الإنسان نفسه على الصحّة، فيما لو شكّ في (صحّة) الفعل بعد الفراغ منه، لا في صدور (أصل) وجود الفعل، وإنّما شكّه في صحّته؛ وذلك لأنّ قوله في الصحيحة «**فَامْضِهِ**» ظاهر في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه وهو وجوده على الوجه الصحيح، وكذلك قوله عليه السلام: «**مِمّا قَدْ مَضىٰ**» ظاهر في أنّه قد أتى بالعمل؛ إذ بدون الإتيان لا يصدق المضيّ عليه.

الشخص الذي تجري فيه القاعدة: وهي مختصّة بحالة الشكّ في فعل الإنسان نفسه، ولا تشمل فعل الغير؛ لأنّ حالة الشكّ في صحّة فعل الغير تعالجها قاعدة الصحّة.

وذكر بعض الأعلام: يمكن التمسّك بقاعدة الفراغ فيما إذا شككنا في صحّة عمل الغير بعد صدوره منه؛ لأنّ إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**»[1] مقتضاه الحكم بالصحّة، ولا توجد قرينة على

---

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

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

وذكر البعض: أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري فيما لو شكّ في صحّة العمل المركّب بعد الفراغ منه وإحراز أصل وجوده، كما لو شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ من الصلاة، أو شكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ منه، وإحراز أصل وجوده، وإنّما شكّ فيه لاحتمال عروض الخلل فيه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً.

لكن ذكر البعض أنّ قاعدة الفراغ تشمل الشكّ في صحّة الجزء، فيما لو فرغ منه ودخل في جزء آخر، ولا تختصّ بالشكّ في صحّة المركّب بعد الانتهاء منه، كما لو شكّ في صحّة التكبير بعد الدخول في القراءة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**» يشمله؛ وذلك لشمول لفظ (الشيء) للجزء والكلّ، ولعلّ هذا الرأي هو المشهور.

وكما ذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله: «بناءً على ما هو الصحيح من جريانها ـ قاعدة الفراغ ـ في أجزاء المركّب كنفسه؛ لعدم قصور في إطلاق قوله عليه السلام في موثّق ابن مسلم: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**» للشمول للأجزاء، بل إنّ الشكّ في الصحّة يرجع في الحقيقة إلى الشكّ في وجود المأمور به المساوق للصحيح لا في مطلق الوجود، فتشمله أدلّة قاعدة التجاوز، ولذا ذكرنا في محلّه أنّ القاعدتين ـ الفراغ والتجاوز ـ مرجعهما إلى قاعدة واحدة»[1].

وذهب لشمولها لتمام العمل المركّب ولأجزائه بعض الأعلام أيضاً؛ وذلك لإطلاقات أخبارها.

وفي رأي البعض: لا تختصّ هذه القاعدة بباب الطهارة والصلاة، بل تعمّ جميع

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ: ١٤: ١٦٥.

العبادات، بل والمعاملات أيضاً، ويستفاد هذا العموم من دليلها، وهو موثّقة ابن بكير: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**»، وغيرها.

شروط جريان القاعدة: ولا يشترط في جريان هذه القاعدة الدخول في الغير بعد الانتهاء من العمل، ولعلّ هذا هو الحقّ؛ لأنّ قاعدة الفراغ تجري في كلّ مورد شكّ في صحّته وبطلانه، سواء كان المشكوك جزء المركّب أو المركّب كلّه، وسواء دخل في الغير أو لا؛ إذ المهم الفراغ من (الشيء) أي شيء كان، فإذا صدق (الفراغ من الشيء) تحقّق الموضوع لجريان قاعدة الفراغ، وذكر السيّد الخوئيّ: «لعدم اعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ، أعني الشكّ في الصحّة، وإنّما اعتبرناه في مورد التجاوز لعدم صدق المضيّ والتجاوز عن الشيء المشكوك وجوده إلّا بالتجاوز عن محلّه المتوقّف على الدخول في الغير، وأمّا المشكوك صحّته فالمضيّ عنه إنّما يتحقّق بمجرّد الفراغ منه من دون حاجة إلى الدخول في الغير فيشمله قوله عليه السلام في موثّق ابن مسلم»[1].

إذن فلا يعتبر في قاعده الفراغ الدخول في الغير المترتّب، بل مجرّد الفراغ والمضيّ. وذهب إلى هذا الرأي أيضاً بعض الأعلام، وأنّه يكفي الفراغ من العمل أو الجزء في جريان قاعدة الفراغ وإن لم يدخل في الجزء المترتّب.

وذكر بعض الأعلام: أنّ البعض ذكر بأنّ مورد جريان قاعدة الفراغ هو احتمال الغفلة، أو التذكّر حين العمل لا القطع بالغفلة، فلو كان قاطعاً بأنّه غافل حين العمل فلا تجري قاعدة الفراغ، واستدلّ عليه بوجهين:

١ ـ أمّا من جهة أنّ قاعدة الفراغ إمضائيّة، فهي تابعة لبناء العقلاء المنحصر في خصوص احتمال الغفلة.

٢ ـ الروايات، وذلك من جهة تقييد مطلقات قاعدة الفراغ بصحيحة محمّد بن

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ: ١٤: ١٦٥.

مسلم: «وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ»[١]، «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ»[٢]، فالغافل ليس بقريب من الحقّ ولا يذكر، فضلاً عن أن يكون أذكر وأقرب.

ويناقشه: ذكرنا في محلّه أنّ قاعدة الفراغ ثابتة حتّى في صورة القطع بالغفلة، وأنّ قاعدة الفراغ ليست عقلائيّة، بل هي شرعيّة تعبّديّة صرفة، فمثبتاتها ليست حجّة، وأمّا الروايات فليست في مقام العلّة لكي تعمّ وتخصّص، بل في مقام التوضيح.

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

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

قاعدة التجاوز

معناها وموردها: وتعني الحكم بصدور الفعل فيما لو شكّ بعد تجاوز محلّه في أنّه صدر منه هذا الفعل أو لا ؟

إذن فموردها هو: الشكّ في أصل الوجود لا في الصحّة، وهي مختصّة بحالة الشكّ في فعل الإنسان نفسه ولا تشمل فعل الغير.

متعلّق الشكّ: إذا شكّ المكلّف في تحقّق جزء من العبادات بعد تجاوز محلّه، فلا يعتني بشكّه ولا يترتّب أي أثر على شكّه، لذلك قالوا: إنّ الملاك في قاعدة التجاوز هو الشكّ في أصل وجود الشيء بعد تجاوز محلّه لا في صحّته بعد إحراز أصل وجوده، كما هو الأمر في قاعدة الفراغ والصحّة، حيث يكون الشكّ فيهما في الصحّة لا في أصل الوجود.

وذهب البعض: أنّ مورد قاعدة التجاوز فيما لو شكّ في جزء من المركّب بعد تجاوز محلّه، وهو في داخل ذلك العمل المركّب، سواء شكّ في أصل وجود ذلك الجزء أو في صحّته، كما لو شكّ في السورة بعد دخوله في الركوع.

ولكن ذهب بعض آخر أنّ قاعدة التجاوز مختصّة بما إذا شكّ في أصل وجود الجزء بعد تجاوز محلّه، ولا تشمل الشكّ في صحّة الجزء بعد إحراز أصل وجودها.

وعلى كلّ حال، فلا تشمل قاعدة التجاوز فيما لو شكّ في أصل وجود المركّب والإتيان به، كما لو شكّ في أصل الإتيان بالصلاة أو لا ؟ فلا تجري قاعدة التجاوز وإنّما يجري هنا استصحاب العدم، ويجب عليه الإتيان بتلك الصلاة.

إذن فتختصّ قاعدة التجاوز في الشكّ في خصوص الجزء، ولا تشمل الشكّ في المركّب والكلّ بعد الانتهاء من جميعه، واستدلّ عليه: بأنّه في الصحيحة ورد:

«فِي غَيْرِهِ» وهو لا يطلق على غير أجزاء المركّب من الأعمال الأجنبيّة عن أجزائه، بل لا بدّ أن يكون الغير المترتّب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئيّة، وعليه فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ من العمل، بل تختصّ بالشكّ في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركّب قبل الفراغ منه.

شروط القاعدة: يعتبر في إجراء قاعدة التجاوز (الدخول في الغير)، فإذا دخل في الغير جازله إجراء قاعدة التجاوز؛ وذلك لصريح الروايات «**وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ**»[1]، ولكن ما المراد من الغير؟

اختلف فيه العلماء:

ذهب البعض: أنّ المراد من الغير الجزء المستقلّ كالسجود؛ لأنّ السجود هو الجزء المترتّب شرعاً على الجزء المشكوك وهو الركوع، أمّا لو شكّ في الركوع وهو في حالة الهوي فلا تجري قاعدة التجاوز؛ لأنّ الهوي ليس جزءاً مترتّباً شرعاً على الركوع، فإنّما تجري قاعدة التجاوز فيما لو شكّ في الركوع، مثلاً: إذا دخل في الجزء المترتّب شرعاً عليه لا فيما إذا دخل في أي شيء هو غير الركوع، فلا يصدق عنوان الخروج عن الشيء إلّا في الدخول في الجزء المترتّب؛ لأنّ المفروض أنّ مورد قاعدة التجاوز الشكّ في الوجود، فلا معنى للخروج عن نفسه للشكّ في أصله. إذن فلا يصدق الخروج إلّا بالخروج عن (محلّه) المتوقّف على الدخول في الجزء (المترتّب عليه)، وإلّا فمجرّد الإتيان بغيره لا ترتّب بينه وبين المشكوك فيه لا يحقّق عنوان التجاوز عن المحلّ، فعنوان الدخول والخروج يستدعيان اختصاص الغير بما يكون مترتّباً.

إذن فيعتبر في (الغير) الذي يكون الدخول فيه محقّقاً لموضوع قاعدة التجاوز هو (المترتّب) صحّة كلّ واحد منهما على الآخر.

---

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

ثمّ إنّ هذا (الغير المترتّب) هل يعتبر أن يكون (جزءاً) وجوبيّاً، كالقراءة بعد التكبيرة، أو يشمل ما لو كان مستحبّاً (كالاستعاذة) بعد التكبيرة؟

ذهب البعض ـ كالسيّد الخوئيّ ﷺ ـ: أنّه يعتبر أن يكون وجوبيّاً؛ لأنّ الأمثلة المذكورة في الصحيحة لقاعدة التجاوز أجزاء وجوبيّة، كالقراءة بعد التكبيرة، أو الركوع بعد القراءة، أو السجود بعد الركوع، وأمثالها، فلا إطلاق لها ليشمل الجزء المستحبّ، بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال بأنّ الأجزاء المستحبّة لا تصلح أن تكون أجزاء لماهيّة الصلاة الواجبة؛ لأنّ الواجب لا يشتمل على المستحبّ.

وذهب بعض آخر: أنّ المراد من (الغير) كلّ ما يطلق عليه (غير ذلك الجزء المتجاوز عنه والمشكوك) فيشمل: الأجزاء، وأجزاء الأجزاء، ومقدّمات الأجزاء، أيّ تعميم الغير لكلّ ما يصدق عليه مفهوم الغير، ولعلّ هذا هو الصحيح؛ وذلك لإطلاق الرواية الدالّة عليه.

إذن فقد ذهب آخرون ـ كبعض الأعلام ـ: أنّ المراد من الغير أعمّ من الجزء المترتّب وغيره، ومن الجزء الواجب والمستحبّ، فإنّ المراد منه (ما لا ينبغي الدخول فيه قبل إتيان المشكوك) بالاضافة إلى إمكان أن يكون المستحبّ جزء لماهيّة الصلاة الواجبة، كما هو الملاحظ في المركّبات الخارجيّة، فالبيت ـ مثلاً ـ يشتمل على أجزاء واجبة هي أركان له كالحائط مثلاً، ويشتمل على أجزاء مستحبّة، يمكن إلحاقها بالبيت وعدمه، فإذا أُلحقت يصدق عرفاً أنّها أجزاء له، كالسرداب.

وذهب البعض إلى عموميّة قاعدة التجاوز لجميع الأبواب، ولا تختصّ بباب الصلاة.

نعم، بالنسبة للطهارات الثلاث: وهي الوضوء والتيمّم والغسل، فإنّها لا تجري فيها قاعدة التجاوز للدليل الخاصّ، ولكن تجري فيها قاعدة الفراغ.

دليلها: والدليل على قاعدة التجاوز: الإجماع والروايات، ومنها في المحصول

والزبدة صحيحة أو موثّقة إسماعيل بن جابر، قال: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: **إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ، وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ، كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ**»[1]، وكذلك صحيحة زرارة: «**إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ**»[2].

والظاهر منها: أنّ المراد من الشكّ في شيء الشكّ في أصل وجوده، والمراد من التجاوز عن الشيء الخروج عن محلّ الشيء والدخول في غيره، كما إذا شكّ في وجود جزء من الصلاة ـ كالقراءة ـ بعد تجاوز محلّها بالدخول في الركوع، ومقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشكّ والبناء على وجوده.

وذكر البعض: أنّ القاعدتين ـ قاعدة الفراغ والتجاوز ـ إنّما تجريان فيما لو كان شكّه بعد الفراغ، أو بعد التجاوز ناشئاً من احتمال الغفلة والسهو حين العمل، وأنّه ترك الفعل سهواً أو غفلة، وأصالة عدم الغفلة من الأُصول العقلائيّة، وسيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، لذلك لو شكّ أنّه كان غافلاً أو ناسياً حين العمل أو لا، ولأجل ذلك نشكّ هل أتى بالعمل أو بالعمل صحيحاً أو لا، فتجري هذه القواعد.

بالإضافة إلى أنّه في الروايات ورد أنّه حين العمل (**أَذْكَرُ**) وهو يتضمّن احتمال الالتفات، أمّا لو قطع بالغفلة أو نسيانه حين العمل وأنّه كان غافلاً، ولكن لا يعلم أنّه حتّى مع العلم بغفلته هل أتى بالعمل اتّفاقاً أو أتى به صحيحاً أو لا؟

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

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

---

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

(٢) تهذيب الأحكام: ٢: ٣٥٢. وسائل الشيعة: ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

لجميع الحالات التي يحصل فيها الشكّ في العمل.

ويظهر من بعض الأعلام رجوع كلتا القاعدتين لقاعدة واحدة جامعة بينهما وليستا قاعدتين مستقلّتين، بينما ذهب جمع من الأعلام إلّا أنّها قاعدتان مستقلّتان، فقاعدة التجاوز تتعلّق بالشكّ في الوجود، وقاعدة الفراغ تتعلّق بالشكّ في الصحّة، وتوضيحه موسّعاً في محلّه.

وقد ذكر بعض الأعلام: «أنّ قاعدة التجاوز والفراغ تدخل تحت كبرى واحدة وهي عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز عن محلّه حقيقة أو بالعناية».

في قاعدة الفراغ والتجاوز مسائل وبحوث عديدة نشير إلى بعضها:

المسألة الأُولى: الفرق بين القاعدتين. وخلاصة المعروف منهما: أنّ قاعدة الفراغ: الشكّ في الصحّة بعد إحراز أصل وجود العمل، وقاعدة التجاوز: الشكّ في أصل وجود العمل.

وإن أمكن القول برجوع الشكّ في صحّة العمل شرعاً إلى الشكّ في أصل وجوده شرعاً.

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

ولكن يظهر من بعض الأعلام أنّهما صغريات لقاعدة واحدة جامعة بينهما، وهي (عدم الاعتناء بالشكّ في العمل بعد الفراغ منه أو تجاوزه).

ويظهر من البعض: أنّهما يرجعان لقاعدة التجاوز؛ لأنّ الشكّ في صحّة العمل شرعاً في قاعدة الفراغ يرجع إلى الشكّ في وجوده شرعاً، كما يظهر من بعض كلمات السيّد الخوئيّ ﷺ.

بينما ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ إلى رجوع قاعدة التجاوز لقاعدة الفراغ، وأنّ

قاعدة الفراغ مختصّة بالشكّ بالكلّ والمركّب بعد الفراغ منه، ولكن تجري في الأجزاء المستقلّة في باب الصلاة لدليل خاصّ حاكم بتنزيل الجزء منزلة الكلّ في جريان القاعدة، وبما أنّها تخصيص للقاعدة العامّة فيقتصر على مقدار ما يدلّ عليه دليل التنزيل، وهو الأمثلة المذكورة في الرواية في خصوص باب الصلاة[١].

المسألة الثالثة: هل هما قاعدتان عقلائيّتان أو تعبّديّتان تأسيسيّتان، فهل كلّ منهما قاعدة عقلائيّة؛ لأنّ عند العقلاء لا يعتنون بالشكّ في العمل بعد الفراغ منه، وهي موجودة عند العقلاء؛ لأنّه بالوجدان وفي الواقع الخارجيّ كثيراً ما يشكّ الإنسان في عمله السابق، كما هو المشاهد أنّه يشكّ هل أغلق الباب أو لا، والأصل عندهم عدم الاعتناء بهذا الشكّ، والروايات إمضاء لهذه السيرة العقلائيّة.

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى أنّها قاعدة تعبّديّة تأسيسيّة دلّت عليها الروايات.

وتظهر الثمرة أنّه على القول بأنّها عقلائيّة إمضائيّة، فتتحدّد شروطها، والعمل بها بحدود الشروط العقلائيّة، أمثال احتمال الالتفات حين العمل، فلا تشمل صورة إحراز الغفلة؛ لأنّ العقلاء يعملون بها مع احتمال الالتفات، ولا يعملون بها مع إحراز الغفلة.

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

المسألة الرابعة: اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدتين، فقد ذكروا أنّه يظهر من الروايات أنّه يعتبر الدخول (في الغير) في جريان قاعدة التجاوز.

بينما في قاعدة الفراغ يكفي الانتهاء والفراغ من العمل في جريانها ولا يعتبر

---

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٩٩.

الدخول في الغير.

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

المسألة الخامسة: المراد من الغير.

ذهب البعض إلى أنّ المراد من (الغير) المعتبر في قاعدة التجاوز هو الجزء المترتّب شرعاً، والذي رتّبه الشارع شرعاً في نصوصه على الجزء السابق، كالركوع بعد القراءة، وأن يكون هذا الجزء من الأجزاء الواجبة للصلاة مثلاً، فلا يشمل الأجزاء المستحبّة، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ، وكذلك لا يشمل بعض الأمور غير المترتّبة شرعاً كالتكلّم أو الأدعية وأمثالها.

واستدلّ على رأيه بأنّ ما ورد في الروايات من أمثلة (الغير) هو الأجزاء المترتّبة شرعاً، كما أنّه في رأيه أنّ المستحبّ لا يمكن أن يكون جزءاً للواجب؛ لأنّ المركّب الواجب لا يتقوّم بأجزاء مستحبّة.

بينما ذهب بعض الأعلام إلى عموم (الغير) لكلّ الأفعال المستحبّة والواجبة، سواء كانت مترتّبة شرعاً أو لا، مع رأيه بأنّ المستحبّ يمكن أن يكون جزءاً للواجب، كما هو موجود في العرف.

المسألة السادسة: هل تشمل قاعدة التجاوز، التجاوز عن (الشرائط) أم تختصّ بالتجاوز عن الأجزاء؟

ذهب بعض الأعلام إلى إطلاق الروايات وشمولها للتجاوز عن الشرائط الشرعيّة، ولكن لا تشمل التجاوز عن الشرائط العقليّة، كالموالاة في التكبيرة.

المسألة السابعة: اعتبار احتمال الالتفات حين العمل.

ذهب الأكثر إلى اعتبار احتمال الالتفات حين العمل في جريانها؛ لأنّه الجاري عند العقلاء؛ ولأنّه في الروايات أُشير إليه «**هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ**»، فالأذكريّة

تدلّ على اعتبار الذكر والالتفات حين العمل.

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

بيان المسألة بصورة واضحة: هل قاعدة الفراغ والتجاوز مختصّة في مورد احتمال الغفلة والتذكّر حين العمل أم تشمل اليقين بالغفلة حين العمل وموافقته للواقع اتّفاقاً؟

ذهب للأوّل الشيخ والسيّد الخوئيّ وجماعة، وذهب للثاني صاحب الجواهر والمحقّق النائينيّ والشيخ الحائريّ في الدرر، والشيخ الهمدانيّ والسيّد السيستانيّ وغيرهم.

ومثاله: كما إذا كان بيد المتوضّأ محبس وعلم بعد الوضوء أنّه لم يحرّكه حين غسل اليد لغفلته عنه، ولكن احتمل وصول الماء تحته ـ لكثرة الماء مثلاً ـ أو علم بعد الغسل بوجود حاجب في بدنه، وأنّه كان غافلاً عنه حين الغسل، ولكنّه احتمل وصول الماء تحته أو زواله حين العمل اتّفاقاً، القائل بالشمول تمسّك بإطلاق الروايات ولم تقيّد باحتمال الغفلة وبروايات سنذكرها وبوجوه أُخرى سنذكرها في أدلّة القول بالاختصاص.

والقائل بالاختصاص استدلّ على رأيه:

الدليل الأوّل: أنّ القاعدة عقلائيّة والروايات إمضاء لها، فتقييد الروايات بحدود السيرة العقلائيّة، وإنّ الإنسان حين العمل يحاول الإتيان به صحيحاً، وخاصّة في مقام امتثال الأمر الإلهيّ، ولكن بعد العمل قد يشكّ أنّه جاء به تامّاً أم لا، فالإخلال العمديّ متيقّن العدم، وأمّا احتمال الإخلال لأجل السهو أو الغفلة فإنّه ساقط عند العقلاء بأصالة عدم الغفلة مع احتمال الغفلة، ولا سيرة عندهم مع اليقين بالغفلة، أو أنّ السيرة دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن ولا يشمل المشكوك.

وأشكل بعض الأعلام أنّ القاعدة تعبّديّة تأسيسيّة، وليست إمضائيّة، فهي تؤخذ من الروايات، والروايات مطلقة، وهي في مقام البيان، بالإضافة إلى روايات صريحة في مورد اليقين بالغفلة والنسيان.

وعلى تقدير كونها حسب الارتكاز العقلائيّ فيما أنّ الشريعة سمحة وسهلة ويناسبها عموميّة القاعدة، فتخفّف من تلك الأحكام والارتكازات العقلائيّة المتشدّدة، ولعلّه أخذ هذا الرأي من المحقّق الهمدانيّ كما سنذكره في وجوه قاعدة الفراغ وكون صورة العمل محفوظة أو غير محفوظة.

وفي المحكم أنّ الإنسان قد يعود على الإتيان بالعمل تامّاً، فيأتي به كذلك حتّى مع اليقين بالغفلة لأجل التعوّد، وهذه حقيقة وجدانيّة عقلائيّة.

الدليل الثاني: على تقدير أنّها ليست عقلائيّة، فتوجد روايات قيّدت جريان القاعدة بصورة الالتفات حين العمل، وتقيّد بها الروايات المطلقة بدليل منفصل.

منها: قوله عليه السلام: «**هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ**»، ولاتّصاف الأذكريّة حين العمل إلّا مع الذكر واحتماله حين العمل ليكون أذكر، والظاهر أنّ هذه الجملة هي علّة، وليست حكمة بحسب الفهم العرفيّ، فيدور الحكم مدارها، والمقياس في التمييز بين الحكمة والعلّة هو الفهم العرفيّ.

وأشكل المحقّق النائينيّ أنّ هذه الجملة حكمة ليست علّة، وردت من باب الأغلبيّة لأنّ الغالب الالتفات حين العمل.

وذكر بعض الأعلام: أنّ (أداة) التعليل لم تتصدّر الجملة لتكون علّة، ثمّ إنّ التمييز بين العلّة والحكمة له ضوابط علّيّة ولا علاقة له بنظر العرف أصلاً.

وذكر صاحب الدرر: أنّ سائر الأخبار خالية عن قيد الأذكريّة مع كونها في مقام البيان، ولكن ذكر بعضهم على تقدير عدم العلم أنّها علّة، ولكن يحتمل ذلك، فيكون الكلام مقترناً بما هو محتمل القرينيّة ويمنع من الإطلاق، والظاهر حسب

الفهم لعرفيّ هو العلّيّة ، ومن التعليل بأمر ارتكازيّ علامة على العلّيّة .

وقد استدلّ على جريان قاعدة الفراغ حتّى في العلم بالغفلة والنسيان حين العمل رواية الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلْتُ . قَالَ : **حَوِّلْهُ مِنْ مَكَانِهِ** . وَقَالَ : **فِي الْوُضُوءِ تُدِيرُهُ ، فَإِنْ نَسِيتَ حَتَّى تَقُومَ فِي الصَّلَاةِ** »[1] ، فإنّ ظاهرها أنّها تدلّ على إلغاء الشكّ في صحّة الوضوء والغسل بمجرّد احتمال وصول الماء للمحلّ في نفسه مع اليقين بالنسيان عن تحويل المحبس وإدارته وإيصال الماء تحته ، فإنّه مع اليقين بالنسيان نتيقّن بالغفلة ، ومع ذلك قال بجريان القاعدة لاحتمال الإتيان بالعمل واقعاً وفي نفسه اتّفاقاً .

وأشكل السيّد الخوئيّ أنّ ظاهرها أنّ التحويل والإدارة مستحبّ في نفسه ، لذلك عبّر في الغسل بالتحويل ، وفي الوضوء بالإدارة ، مع أنّه لا خصوصيّة لأحدهما .

ويؤيّده أنّ الصدوق في الفقيه فهم منها الأمر النفسيّ بهما المحمول على الاستحباب قطعاً .

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

كما أشكل البعض أنّها ضعيفة بالحسين بن أبي العلاء ، ولكنّ الظاهر اعتباره .

وأشكل بعض الأعلام : الظاهر أنّهما روايتان ، لذلك عطف في القول أو قال في الوضوء ، وبما أنّها في مقام الفتيا جاز تعدّد المصاديق باختلاف الحالات والأفراد ، فالتعدّد لهذه الخصوصيّة ، فلا يرد إشكال السيّد الخوئيّ ، والظاهر أنّ التحويل والإدارة لا نفسيّة ولا خصوصيّة لهما ، بل هما طريق لوصول الماء تحت الخاتم ، وقد دلّت الرواية على شمول القاعدة لحالة اليقين بالغفلة والنسيان .

---

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

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

ذهب البعض إلى أنّ قاعدة الفراغ مختصّة بالشكّ في صحّة العمل المركّب بعد الانتهاء من مجموع العمل المركّب، كالانتهاء من مجموع الصلاة، ولا تشمل الشكّ في جزء من أجزاء الصلاة بعد الانتهاء من ذلك الجزء، والدخول في جزء آخر، في أثناء العمل المركّب، بينما قاعدة التجاوز فتختصّ بالشكّ في وجود الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر في أثناء العمل المركّب، ولا تشمل الشكّ في وجود المركّب بعد الفراغ منه.

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى شمول قاعدة الفراغ للشكّ في صحّة الجزء تعبّداً للدخول في الجزء الآخر وفي أثناء العمل، وذلك لإطلاق الروايات. وهذا هو الحقّ.

المسألة التاسعة: الشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ يتصوّر على وجوه، نذكر بعضها:

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

ومثاله: لو اغتسل للجنابة ثمّ شكّ في أنّه كان جنباً ليصحّ غسله أو لا، فلا مجال للحكم بصحّته استناداً لقاعدة الفراغ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلّا بالوضوء.

وكذا لو شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ منها للشكّ في دخول الوقت وعدمه، ففي هذه الموارد يشكّ هل أُمر بالغسل أو بالصلاة.

وذهب السيّد الخوئيّ والسيّد الحكيم لعدم الجريان.

ولكن يظهر من المحكم جريان القاعدة؛ لأنّه الأوفق بإطلاقات النصوص المناسبة للارتكازيّات المتشرّعيّة[١].

وكذلك يظهر من المحقّق الهمدانيّ الجريان؛ للسيرة القطعيّة على عدم إعادة الأعمال السابقة من معاملات وعبادات لو شكّ فيها من جهة الحكم الشرعيّ؛ إذ ما من أحد التفت لأعماله السابقة من عبادات ومعاملات إلّا وشكّ في كثير منها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بأُمور لو كان ملتفتاً لها لكان شاكّاً، فلو لم يحمل عملهم على الصحيح وبنى على الاعتناء بالشكّ الناشئ من الجهل بالحكم ونظائره لضاق عليهم العيش، فيلزم اختلال النظام والعسر والحرج، ولم يقم للمسلمين سوق، إضافة لإطلاقات النصوص[٢].

الوجه الثاني: أن يرجع الشكّ في صحّة العمل إلى الشكّ في تطبيق المأمور به على المأتيّ به، مع العلم بصدور أمر من المولى ووجود المأمور به، وهو على قسمين:

القسم الأوّل: أن تكون صورة العمل الذي جاء به المكلّف غير محفوظة وغير واضحة بحيث يرجع الشكّ في تطبيق المأمور به على المأتيّ به لسبب فعل اختياريّ من المكلّف، فلا يعلم هل أتى بعمله تامّاً أو ناقصاً، كما لو شكّ بعد الوضوء أنّه أتى به مع الموالاة أو الترتيب، أو شكّ بعد الصلاة أنّه كان على طهارة أم لا، أو شكّ أنّه ركع أم لا.

---

(١) المحكم في أُصول الفقه: ٤٤٤.

(٢) المحصول في علم الأُصول: ٤: ٣٤٠، نقلاً عن تعليقته على الفرائد.

وهذا هو القدر المتيقّن من أخبار القاعدة وتشمله بلا إشكال.

القسم الثاني: أن تكون صورة العمل غير محفوظة بأن كان الشكّ في التطبيق بسبب غير اختياريّ خارج عن اختيار المكلّف، فما أتى به خارجاً معلوم وواضح، وإنّما الصحّة تكون للمصادقة اتّفاقاً، كما لو صلّى إلى جهة مع اعتقاد أنّها القبلة، ثمّ بعد الفراغ شكّ أنّها القبلة أم لا، فبعد العمل يذكر تماماً ما جاء به، وأنّه صلّى للجهة الفلانيّة، ولكن يشكّ أنّها جهة القبلة واقعاً أم لا، فالشكّ في الصحّة لأجل أمر غير اختياريّ، وهو كون الكعبة في هذه الجهة التي صلّى إليها.

ذهب السيّد الخوئيّ لعدم الجريان؛ لأنّ صورة العمل الصادر منه واضحة لا شكّ فيها، وليس هو حين العمل أذكر منه حين الشكّ، بل هما سيّان فعليه إعادة الصلاة عملاً بقاعدة الاشتغال.

وكذا لو شكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ لاحتمال كون المائع الذي توضّأ به[1] مضافاً. نعم، لو علم بكون جهة خاصّة هي القبلة، وشكّ أنّه صلّى إليها أو إلى غيرها جرت قاعدة الفراغ؛ لكون الشكّ راجعاً لكيفيّة عمله لا لأمر غير اختياريّ. وكذلك لو علم أنّ هذا الماء مطلق وذاك مضاف، وشكّ بعد العمل أنّه توضّأ من أيّ منهما، فتجري قاعدة الفراغ.

وممّا تجري فيه القاعدة: صورة تكون ظاهراً صورة العمل محفوظة، كما لو علم أنّه صلّى بلا سورة، ولكن لا يعلم أنّه استند فيه لتقليد مَن أفتى بعدم وجوبها أو صلّى بلا تقليد، فهنا الاستثناء وعدمه، فعل اختياريّ، وشكّ في الاستناد وعدمه فصورة العمل غير محفوظة واقعاً.

---

(١) وفي هذا القسم ذهب المحكم لجريان القاعدة أيضاً لإطلاق الروايات؛ لأنّ الشكّ فيه راجع للشكّ في خصوصيّة راجعة للعمل مقارنة له، وكذلك الشيخ الهمدانيّ ذهب للجريان لنفس الوجوه السابقة.

وكذا لو صلّى المسافر تماماً ثمّ شكّ أنّه أتمّ الصلاة مع نيّة الإقامة أم بدونها، فصورة العمل واضحة، وأنّه صلّى تماماً، ولكن احتمل قصد الإقامة وعدمه، وقصدها وعدمه، فعل اختياريّ للمكلّف.

المسألة العاشرة: هل تختصّ القاعدتان بالصلاة والوضوء، أم تشمل غيرهما من العبادات والمعاملات؟

والوارد في رواياتهما خصوص باب الصلاة والوضوء، ولكن يمكن القول بعمومهما لغيرهما، بناءً على عقلائيّة القاعدتين أو إطلاقات رواياتهما، فإنّها على المبنائين لا تختصّ بباب دون آخر.

ذكر المحقّق النائينيّ ﷺ[1]: «أنّ قاعدة التجاوز مختصّة بباب الصلاة بينما قاعدة الفراغ مطلقة تشمل غيرها من المركّبات، وذلك بناءاً على رأيه الذي ذكرناه وأنّ قاعدة التجاوز ترجع لقاعدة الفراغ، وأنّ الأصل هي قاعدة الفراغ وهي عامّة ومختصّة بالشكّ في الكلّ والمركّب بعد الفراغ منه، ولكن في خصوص باب الصلاة خصّصت بالأجزاء أثناء المركّب، والتخصيص يختصّ بمورده، وهو باب الصلاة بينما قاعدة الفراغ عامّة».

واعترض عليه السيّد الخوئيّ ﷺ باختلاف القاعدتين، وأنّ قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ بحسب مقام الإثبات[2].

ومن الجدير أن ننقل ما ذكره بعض الأعلام في بحثه الفقهيّ، من تقريراته في الصلاة؛ لأنّه يسلّط الأضواء على بعض هذه المسائل التي ذكرناها مع توضيح

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٥٨.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢٩٩. بحث السيّد السيستانيّ عن المسألة التاسعة في دفتر التقريرات، وذكر أنّ قاعدة الفراغ لا تختصّ بباب، وأمّا التجاوز فتختلف باختلاف المسائل.

وإضافة منّا لبحثه، ونذكر الإضافة بين القوسين:

ففي تعليقته على مسألة (١٦) من مسائل تكبيرة الإحرام: «إذا شكّ في تكبيرة الإحرام، فإن كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم؛ لأنّه شكّ في الوجود، وجريان قاعدة التجاوز في المقام متوقّف على صدق مضيّ المحلّ، فمقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب، وكذا مفهوم قاعدة التجاوز (إن شكّ في شيء قد جاوزه) وهو وجوب الإتيان بها (ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في المستند: أنّ مقتضى روايات قاعدة التجاوز الاعتناء بالشكّ مثله، بالإضافة لاستصحاب العدم السالم عن الحاكم، وذكر السيّد الحكيم في المستمسك: تجري قاعدة الشكّ في المحلّ التي تقتضيها أصالة العدم أو قاعدة الاحتياط أو المفهوم المستفاد من الشرطيّة التي تضمّنها بعض نصوص قاعدة التجاوز).

وإن كان الشكّ بعد الدخول فيما بعدها من دعاء التوجّه والاستعاذة أو القراءة، بنى على الإتيان، أمّا بالنسبة للتوجّه والاستعاذة فهو مبتنٍ على بحث كبروي وصغرويّ.

أمّا الكبرويّ فهو بيان مفهوم (الغير) الذي يكون الدخول فيه محقّقاً لموضوع قاعدة التجاوز، فهل هو (المترتّب) صحّة كلّ واحد منهما على الآخر، كما اختاره السيّد الخوئيّ، أو الذي لا ينبغي الدخول فيه قبل إتيان المشكوك، كما هو المختار.

فمن اختار الأوّل أنكر جريان قاعدة التجاوز في المقام، ولكنّنا رفضناه، ولذا فالحقّ هو جريان قاعدة التجاوز، ومتن رواية قاعدة التجاوز: إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في المستند[1]: أنّه يعتبر في قاعدة التجاوز ـ كما في

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ: ٧: ٣٢.

الروايات ـ الدخول في الغير، والمراد من الغير الجزء الواجب المترتّب على الفعل المشكوك، كالقراءة بعد التكبيرة، فلا يشمل غير المترتّب، أو غير الواجب، بأن كان مستحبّاً؛ لأنّ المراد من (الخروج عنه) ليس المراد عن (أصله)؛ لأنّ المفروض الشكّ فيه، بل (عن محلّه) ولا يحصل (الخروج عن المحلّ) إلّا بالدخول بالجزء المترتّب، (أوأمّا الخروج عن أصله فغير معقول؛ إذ لم يحرز وجود أصل الجزء ليخرج منه؛ لأنّ المفروض الشكّ فيه)، وأمّا كونه وجوبيّاً لأجل أنّ الأمثلة المذكورة في الروايات للقاعدة للغير من الأجزاء الواجبة للصلاة بالإضافة إلى أنّ الجزء المستحبّ لا يكون جزءاً للصلاة الواجبة، لذلك على رأي السيّد الخوئيّ ﷺ لا يشمل الغير مثل الدعاء والتوجّه خلافاً لصاحب العروة.

وأمّا مع القراءة بعد التكبيرة، فإنّ موردها قاعدة التجاوز بلا إشكال؛ لأنّها جزء مترتّب شرعاً على التكبيرة، وإن شكّ بعد إتمام التكبيرة أنّه أتى بها صحيحة أو لا؟ بنى على العدم، ولعلّه لأجل اشتراط الدخول في الغير بالنسبة لقاعدة الفراغ، كما هو الظاهر من قوله بعد ذلك: «وإن شكّ في الصحّة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحّة»[1].

ولكن قد اتّضح ممّا ذكرناه في الأُصول مفصّلاً: أنّ موضوعها (قاعدة الفراغ) هو صدق (المضيّ) كما هو الظاهر من قوله ﷺ: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**»، وهو يتحقّق أمّا بمضيّ العمل بنفسه أو بمضيّ محلّه، ومضيّ المحلّ يتحقّق بالدخول في الغير.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في المستند: لو شكّ في الصحّة، فإذا كان بعد الدخول في الغير فلا شكّ في جريان قاعدة الفراغ، وأمّا قبله فكذلك؛ إذ لا يعتبر فيها الدخول في الغير، كما في قاعدة التجاوز، بل مجرّد الفراغ والمضيّ «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ**

(١) العروة الوثقى: ١: ٦٣٢.

مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ».

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

الوجه الأوّل: عدم الجريان مطلقاً، بدعوى أنّ أدلّتها مختصّة بخصوص الأعمال التي تتعلّق بها الإرادة المستقلّة، أيّ تقع متعلّقة للتكليف، وأمّا أجزاء العمل الواحد فلا تشمله ولا ينطبق عليه أنّه تحقّق الفراغ منه، بمعنى ما ذكرناه أنّ قاعدة الفرغ مختصّة بالشكّ في صحّة المركّب بعد الانتهاء منه لا الشكّ في صحّة الجزء في أثناء العمل.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ[1] إلى جريانها في الأجزاء كأصل العمل، كما ذكر في المستند لقاعدة الفراغ بناءً على ما هو الصحيح من جريانها في أجزاء المركّب كنفسه؛ لعدم قصور في إطلاق قوله ﷺ في موثّق ابن مسلم: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**» للشمول للأجزاء، بل أنّ الشكّ في الصحّة يرجع في الحقيقة إلى الشكّ في وجود المأمور به المساوق للصحيح لا في مطلق الوجود، فتشمله أدلّة قاعدة التجاوز، ولذا ذكرنا في محلّه أنّ القاعدتين ـ الفراغ والتجاوز ـ مرجعهما إلى قاعدة واحدة. وتمام الكلام في محلّه.

الوجه الثاني: الجريان مطلقاً؛ لأنّ مقتضى الإطلاقات: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمّا قَدْ مَضىٰ فَامْضِهِ كَما هُوَ**»، كما تشمل الأعمال المستقلّة في مرحلة تعلّق التكليف بها، كذلك تشمل الأعمال الضمنيّة، ودعوى اختصاصها بالواجبات الاستقلاليّة لا شاهد عليه.

الوجه الثالث: أن نلتزم بشمولها للأعمال المستقلّة والضمنيّة، ولكن يعتبر فيها

---

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

الدخول في الغير تعبّداً؛ لأنّ الدخول في الغير محقّق لعنوان الفراغ؛ لأنّ الفراغ يحصل بإتيان الجزء الأخير، وإن لم يدخل في الغير، بل من جهة بعض الروايات حيث يستفاد منها لزوم الدخول في الغير، كما في رواية زرارة: «**وَقَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرىٰ**»[1]، فهنا تجري قاعدة الفراغ.

ومختارنا هو الثاني.

أمّا القول بعدم الجريان في الأوّل، فهو مخالف للإطلاقات.

وأمّا الثالث، أيّ القول بجريانها في الأجزاء ولكن يعتبر فيها الدخول في الغير شرعاً، فهو مخالف للإطلاقات، والأدلّة التي استدلّوا بها على اعتبار الدخول في الشيء الآخر، فإنّها مخدوشة كما ذكرنا في الأُصول.

وأمّا بلحاظ قاعدة التجاوز، والمفروض أنّه من الشكّ في الصحّة، فهل يمكن إجراء قاعدة التجاوز مع قطع النظر عن جريان قاعدة الفراغ في خصوص الشرط الذي يكون منشأ الشكّ في صحّة التكبيرة.

أقول: التكبير بلحاظ أنّ شرائطه العقليّة أي المقوّمة لماهيّة التكبيرة، أيّ الموالاة وأمثالها، ليس مجرى لقاعدة التجاوز؛ لأنّها خارجة عن متعلّقات الأحكام، وهكذا الجهات الأُخرى الدخيلة عقلاً في تحقّق أصل التكبير لا في تحقّق صحّته، فلا يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

وأمّا لو كان من الشرائط الشرعيّة أعمّ من الوجوديّة والعدميّة ولا إشكال ظاهراً في وقوعها مجرى لقاعدة التجاوز.

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

---

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

وهذا متين على كون الدخول في الغير من القائلين به في قاعدة التجاوز، هل هو من باب صدق (عنوان) التجاوز عن الشيء، ولو مع العناية، أيّ بالتجاوز عن محلّه، أو من باب أدلّة اعتبار الدخول في الغير، فإن قلنا إنّه من باب صدق عنوان التجاوز، فلا نحتاج للدخول في الغير؛ لأنّ نفس المركّب هو محلّ الشرط، فبتماميّة التكبيرة يصدق أنّه تجاوز عنه، ولكن بشرط أن يكون شرط نفس الجزء.

وأمّا لو قلنا بأنّ أدلّة اعتبار الدخول في الغير تثبته لأجل التعبّد الشرعيّ، فالتفصيل بين الدخول في الغير وعدمه له وجه.

ولكن بما أنّنا ذكرنا أنّ قاعدة التجاوز والفراغ تدخل تحت كبرى واحدة، وهي عدم الاعتبار بالشكّ بعد التجاوز عن محلّه حقيقة أو بالعناية، ولذا فالتفصيل لا وجه له، ففي مطلق موارد الشكّ في صحّة التكبيرة نحكم بالصحّة.

الشكّ في الشروط

ذهب صاحب كشف اللثام، واحتمله صاحب المدارك ﷺ اختصاص قاعدة الفراغ والتجاوز بالأجزاء، فلا تشمل الشروط.

ولكنّ المشهور ذهبوا للجريان، والشروط أقسام:

القسم الأوّل: ما كان بوجوده المتقدّم شرطاً، كالأذان والإقامة شرطاً للصلاة وجعله الشرعيّ قبل الصلاة، فلو شكّ فيها وهو في الصلاة فتجري القاعدة لمضيّ المحلّ الشرعيّ لها.

القسم الثاني: ما كان شرطاً مقارناً للأجزاء، ولا دخل له في الآنات المتخلّلة، كالاستقرار للصلاة، فهو معتبر في خصوص أجزائه، فإذا شكّ في الاستقرار في الأجزاء السابقة مع استقراره فعلاً في الجزء الذي بيده، فهو يشكّ في صحّة المشروط وعدمه، لأجل الشكّ في توفّره على الاستقرار أو لا جرت القاعدة، لو كان

متيقّناً فعلاً بالاستقرار.

ولكن لو كان شاكّاً في الجزء الذي فيه لم تجري القاعدة في هذا الجزء لعدم تجاوز محلّ المشكوك، بينما في الصورة السابقة فقد تجاوز محلّه.

القسم الثالث: ما كان الشرط مقارناً للعمل، وهو شرط لمجموع العمل من أوّله لآخره حتّى آناته المتخلّلة، كالاستقبال والطهارة من الحدث.

فذهب السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه مع إحراز الشرط فعلاً في العمل الذي بيده، وشكّ في توفّر العمل السابق على الشرط، جرت قاعدة الفراغ وإن كان شاكّاً في نفس العمل الذي بيده، لم تجر القاعدة لعدم تجاوز المحلّ.

هذا لو كان شكّه في أثناء العمل، وإن شكّ بالشرط بعد العمل المركّب جرت القاعدة؛ لأنّه شكّ في صحّة العمل.

ويظهر من بعض الأعلام عدم جريان القاعدة لو شكّ في الأثناء، فلا تجري القاعدة؛ لأنّ محلّ الشرط مجموع الصلاة، ولم يتجاوز المحلّ، فهو شكّ في داخل المحلّ، ولم يفرغ منه، وإن شكّ بعد العمل جرت.

أمّا بالنسبة للنيّة، فإن أُريد بها قصد القربة، فإن شكّ فيها جرت القاعدة، سواء كان شكّه أثناء العمل أو بعد الفراغ؛ لكونه شكّاً في صحّة العمل بعد إحراز أصل وجوده.

وإن أُريد منها قصد عنوان العمل، كقصد الصلاة المعتبر في تحقّقها، فإن شكّ بعد الفراغ من العمل المركّب لم تجر القاعدة؛ لأنّه شكّ في أصل الوجود؛ لأنّ وجوده متوقّف على قصد عنوانه، وإن شكّ في الأثناء فإن أُحرز قصده للجزء الذي بيده، وشكّ في قصده لما سبق جرت القاعدة؛ لأنّه شكّ بعد تجاوز المحلّ والدخول في الغير، وإن كان شاكّاً في قصده للجزء الذي بيده لم تجر القاعدة فيه لأنّه شكّ قبل تجاوز المحلّ.

وأمّا بالنسبة لقصد عنوان العمل، فلا تجري القاعدة مطلقاً، لا بعد العمل المركّب ولا في الأثناء، سواء أُحرز القصد في الجزء الذي بيده، أو لم يحرزه، وذلك لأنّه شكّ في أصل وجود العمل لا أنّه شكّ في صحّته؛ لما ذكرناه أنّ قصد عنوان العمل دخيل في أصل وجوده.

وقد ذهبوا لعدم جريان القاعدة في الشروط العقليّة، وإنّما يختصّ الجريان بالشروط الشرعيّة، أيّ ما كان مأموراً به شرعاً، أو كان متعلّق الحكم أو موضوعه؛ لأنّه هو الذي له محلّ شرعيّ، وهو الذي بيد الشارع بما هو شارع والحكم بصحّة المشكوك منه تعبّداً.

قاعدة الصحّة

معناها: حمل فعل المسلم على الصحّة شرعاً، فلو صدر منه فعل ـ كالصلاة على الميّت ـ وشككنا في أنّ فعله كان على وفق الشروط الشرعيّة بأن كان صحيحاً شرعاً أو لا، فالأصل حمل فعله على الصحّة.

مورد القاعدة: وهي مختصّة بالشكّ في فعل الغير، ولا تشمل مورد الشكّ في فعل الشخص نفسه؛ إذ توجد قواعد أُخرى لتصحيح فعل الشخص نفسه، وهي قاعدة الفراغ والتجاوز.

موضوع أصالة الصحّة: موردها: الشكّ في صحّة الفعل بعد إحراز أصل وجوده وليس موردها الشكّ في أصل الفعل، فلو شكّ في أنّه صدر من الشخص صلاة الميّت أو لا؟ فهنا لا تجري أصالة الصحّة، وإنّما تجري فيما لو شكّ في فعل الغير أنّه صدر صحيحاً أو لا؟ فكما مثّلنا لو شكّ في صلاته على الميّت أنّها صحيحة أو لا؟ لأجل فقد جزء أو شرط، فيحمل فعل أخيه المسلم على الصحّة.

دليلها: ودليل أصالة الصحّة الروايات الدالّة على حمل فعل الأخ المؤمن على الصحّة، وكذلك سيرة العقلاء والمتشرّعة، مع استمرارها واتّصالها بزمان المعصومين، وكذلك الإجماع.

وقاعدة الصحّة كقاعدة الفراغ والتجاوز تختصّ بالشبهات الموضوعيّة، ولا تشمل الشبهة الحكميّة، فلا يمكن استنباط حكم شرعيّ كلّيّ لموضوع كلّيّ منها، وإنّما موردها فيما لو شكّ في موضوع خارجيّ وحكم جزئيّ كما مثّلنا.

شروط القاعدة: ذهب البعض أنّه يعتبر في جريان قاعدة الصحّة أمران:

الأمر الأوّل: إحراز أهليّة الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه، فلو شكّ في

نفس الأهليّة وقابليّته لصدور الفعل الصحيح منه فلا تجري، كما لو شكّ في كون البائع مالكاً أو غاصباً أو بالغاً أو صبيّاً، فلا تجري أصالة الصحّة، بل لا بدّ أن يحرز قابليّته وأهليّته لصدور الفعل الصحيح منه.

الأمر الثاني: إحراز قابليّة المورد أي مورد الموضوع الذي تعلّق به فعل المسلم، فلو شكّ في قابليّة المورد فلا تجري، كما لو شكّ أنّ المبيع مال أو لا، يجوز بيعه أو لا كالخمر والخنزير والميتة، فلا تجري أصالة الصحّة.

وقاعدة الصحّة في فعل الغير تشمل الشكّ في صحّة فعله في أثناء العمل أيضاً، ولا تختصّ بما لو شكّ في صحّة فعله بعد الانتهاء منه، كما إذا كان الشخص مشغولاً بالصلاة على الميّت، وشككنا في صحّة هذه الصلاة، لاحتمال كون الميّت مقلوباً مثلاً، فتجري أصالة الصحّة في صلاته بلا إشكال؛ لعموم الأدلّة.

ولا تشمل أصالة الصحّة فيما لو علم أنّ العامل جاهل بصحّة عمله وفساده أمّا للجهل بالحكم أو بالموضوع، بل لا بدّ أن يحرز أو يحتمل علمه بالحكم أو الموضوع.

واستدلّ لعدم شمول قاعدة الصحّة لهذا المورد أنّ الدليل المعتبر على أصالة الصحّة هو الدليل اللبّيّ وهو السيرة أو الإجماع، ولا يوجد دليل لفظيّ يتمسّك بإطلاقه لمثل هذا المورد، فيقتصر على القدر المتيقّن الذي يحرز فيه قيام السيرة أو الإجماع عليه، وهو غير مورد العلم بأنّه جاهل بالحكم أو بالموضوع.

وتقدّم قاعدة الصحّة على الاستصحاب لوجهين:

١ ـ لكونها أمارة على الصحّة، والأمارة مقدّمة على الأصل.

٢ ـ لو لم تجر أصالة الصحّة لم يبق مورد لجريانها؛ لأنّه ما من مورد لها إلّا ويجري الاستصحاب فيه؛ لأنّ كلّ عمل مسبوق بالعدم، فيجري استصحاب العدم.

والبحث فيها عن جهات:

الجهة الأولى

في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ

وذلك من وجهين:

الأوّل: أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري بالنسبة للعمل الصادر من نفس الفاعل الشاكّ حين يشكّ في صحّة عمله لا في أصل وجوده، بل في صحّته بعد إحراز أصل وجوده، بينما مورد أصالة الصحّة، إنّما تجري في عمل الغير حين يشكّ في صحّته مع إحراز وجوده.

الثاني: قاعدة الفراغ تجري فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ من العمل المركّب بينما أصالة الصحّة تجري فيما إذا شكّ في صحّة عمل الغير، سواء في أثنائه أو بعد الفراغ عنه.

ولكنّ هذا الوجه غير تامّ؛ لما ذكرناه من عموميّة قاعدة الفراغ فيما لو شككنا في صحّة الجزء في أثناء العمل نفسه.

الجهة الثانية

في مدرك أصالة الصحّة

العمل الصحيح أو الصحّة يطلق على معنيين:

المعنى الأوّل: قد يطلق الصحيح ويراد ما يقابل القبيح والحرام، فمعنى أصالة الصحّة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرّم.

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

في المحكم: استدلّ الشيخ للقاعدة ببعض الآيات والروايات الآمرة بالقول الحسن وحسن الظنّ بهم، وحمل فعل المؤمن على الأحسن والناهية عن اتّهامه ونحوها، ولكنّها أجنبيّة عن المقام لظهورها في الحمل على ما يناسب إيمان الفاعل من الحسن الفاعليّ الراجع لنيّة الفاعل الخير والحسن فهو ناظر لحسن الفاعل بمعنى الشرّ والقبح دون الحسن الفعليّ المطلوب في البحث.

المحصول: المعنى الأوّل حسن الظنّ بالمؤمن والاعتقاد الجميل في حقّه من دون أن ينسبه لاعتقاد فاسد أو صدور عمل محرّم منه أو فاسد، وهذه من الوظائف الإسلاميّة التي يدعو إليها القرآن والسنّة، قال سبحانه: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ﴾[1]، ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[2]، والخلاصة هذا المعنى حسن المؤمن وأنّه لا يصدر منه القبيح.

ولكن لا ملازمة بين حسن العمل وصحّته واقعاً، وترتيب الأثر عليه، فربّما كان الفعل حسناً وليس صحيحاً، بل ربّما كان الفعل قبيحاً، ولكنّه صحيح كالطلاق، سواء كان العمل صحيحاً أو باطلاً، فلم تصدر منه نيّة الحرام.

ونذكر الآيات والروايات بهذا المعنى، أمّا الآيات التي استدلّ بها: كقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[3]، أيّ ظنّ السوء.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[4] بضميمة ما ورد في تفسيره في الكافي[5] والوسائل[6]: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا

---

(١) الحجرات ٤٩: ١٢.

(٢) البقرة ٢: ٨٣.

(٣) الحجرات ٤٩: ١٢.

(٤) البقرة ٢: ٨٣.

(٥) الكافي: ٢: ١٦٥، الحديث ١٠.

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

لِلنَّاسِ حُسْناً ﴾ قال: «قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ»، أيّ مطلوبيّة مواجهة الناس بقول حسن ليّن جميل وخلق كريم ولا ربط له بترتيب آثار الصحّة.

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

وأمّا الروايات فكثيرة، منها: قوله عليه السلام: «ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلىٰ أَحْسَنِهِ»[1].

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه المؤمن»[2].

ومنها: قوله عليه السلام: «كَذِّبْ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً، وَقَالَ لَكَ قَوْلاً، فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ»[3].

قال السيّد الخوئيّ رحمه الله: «والمراد من تصديقه هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع؛ إذ لا بدّ من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه والسهو لكونهم أيضاً من الاخوة المؤمنين، والحمل على الصحيح بمعنى ترتيب آثار الواقع ممّا لا يمكن في الطرفين، وفي طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخمسين»[4].

وذكر بعض الأعلام: «هذه الرواية ضعيفة سنداً ومتنها غير معقول».

والظاهر ورودها في مقام بيان حكم أخلاقيّ، ويكون مختصّاً بموارد عدم ترتيب

---

(١) الكافي: ٢: ٣٦٢، الحديث ٣.

(٢) لم أعثر على هذا الحديث في المصادر الروائيّة، بل ذكره السيّد الخوئيّ رحمه الله في كتاب: قاعدة الفراغ والتجاوز و... وقاعدة الصحّة واليد والقرعة والاجتهاد والتقليد: ٣٢٢.

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

(٤) قاعدة الفراغ والتجاوز للسيّد الخوئي: ٣٢٢.

الأثر الشرعيّ على ما شهدت به القسامة، وإلّا لما كان وجه لتقديم قول الواحد على قول الخمسين، فالمراد من التصديق ليس التصديق العمليّ بل التصديق في مقام المعاشرة والمعاملة بينك وبينه.

المحصول: ليس المراد تكذيبهم وتصديق الأخ إلّا حسن الاعتقاد بالأخ المؤمن بأنّه صادق في تكذيبه مع حسن الاعتقاد بالقسامة بالحكم بصدقهم في اعتقادهم لا ترتيب الأثر على قول الأخ وعدم ترتيب الأثر على قول القسامة، فإنّه ترجيح للمرجوح على الراجح، بل ترتيب الأثر خارج عن مفاد الروايات فهي أوامر أخلاقيّة. حسن الظنّ بالفاعل فهو أن تعتقد بأنّ الفاعل غير مذنب وأنّ نيّته حسنة وإن كان عملاً باطلاً بأن صدر غفلة أو جهلاً في فعله لا ترتيب الأثر، فغاية ما تدلّ عليه هذه الروايات هو الاعتقاد الجميل في حقّه ولو كانت ناظرة لأفعاله حملها على الوجه الحسن لا ترتيب الأثر.

السيّد الخوئيّ ﷺ: «وأصالة الصحّة بهذا المعنى مختصّة بعمل المؤمن، فلا تجري في حقّ غير المؤمن من سائر فرق المسلمين فضلاً عن الكافرين؛ إذ الحمل على الصحّة بهذا المعنى إنّما هو من حقوق الاخوة ولا اخوة بين المؤمن وغيره من المسلمين فضلاً عن الكافرين، وأصالة الصحّة بهذا المعنى ليست محلاً للكلام لعدم ترتيب أثر عمليّ عليها، فإنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتماً لا يترتّب على الحمل على الصحيح وجوب ردّ السلام»[1].

فأصالة الصحّة بهذا المعنى لا تستلزم الصحّة بالمعنى الثاني، أيّ ترتيب الأثر.

المعنى الثاني: العمل الصحيح غير الباطل، وما يترتّب عليه الأثر.

السيّد الخوئيّ ﷺ: وقد يطلق الصحيح في مقابل الفاسد، فمعنى أصالة الصحّة

---

(١) قاعدة الفراغ والتجاوز: ٣٢٢.

هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير، وهذا هو محلّ الكلام ولا اختصاص لأصالة الصحّة بهذا المعنى بعمل المؤمن بل جارية في حقّ المسلمين، بل الكافرين أيضاً في بعض الموارد، كما في بعض المعاملات الصادرة منهم[١].

ذكر بعض الأعلام: لدينا أصل الصحّة عند الفاعل وأنّ من التزم بقانون فالأصل عمله بقانونه واحترامه له؛ لأنّه يدرك وجداناً إذا أراد أن يكون معترفاً به في مجتمعه وبأعماله، فلا بدّ أن يلتزم بقانونه ولا يعتني باحتمال الغفلة أو التعمّد في مخالفته، ولكنّ المهمّ جريان أصالة الصحّة عند الحامل بفعل الغير على الصحّة، وهو متوقّف على شرطين: جريان أصالة الصحّة عند الفاعل، وعلى موافقة قانون الحامل لقانون الفاعل. وعلى فرض الاطمئنان بالشرط الأوّل فإنّ الشرط الثاني ليس مطمئناً، بل مشكوك، فالمطلوب إثبات الصحّة الواقعيّة لتترتّب الآثار لا مجرّد الصحّة باعتقاد الفاعل، وهذا هو معنى الصحّة عند الحامل.

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

واستدلّ على أصالة الصحّة بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى الإجماع المحصّل من تتبّع فتاوى العلماء على جريان أصالة الصحّة في فعل الغير.

وأُشكل عليه:

١ ـ لا يوجد مثل هذا الإجماع على هذه القاعدة والكبرى الكلّيّة.

---

(١) قاعدة الفراغ والتجاوز: ٣٢٢ و ٣٢٣.

في الزبدة: لم يفتِ من العلماء وخاصّة القدماء التصريح بمتن هذه القاعدة (حمل فعل الغير على الصحّة) إلّا من بعض المتأخّرين.

ذكر بعض الأعلام: أنّ الشيخ النراقيّ في العوائد أنكر الإجماع على أصالة الصحّة. نعم، حكموا بالصحّة في موارد ومسائل معيّنة ولعلّهم استندوا فيها لقواعد أُخرى غير أصل الصحّة.

المحصول: التزم بوجود الإجماع العمليّ عند الفقهاء وإن لم يصرّحوا بمتن القاعدة، ولكن توجد فتاوى عندهم في مختلف المسائل، ولا يمكن تبريرها إلّا بهذه القاعدة؛ لأنّها الدليل الوحيد لها، وكذلك التزم بأنّ سيرة المسلمين في مختلف القضايا الزواجيّة والماليّة والمعاملات على العمل بهذه القاعدة، وهي نابعة من سيرة العقلاء على حمل فعل الغير على الصحّة، فالعقلاء في حياتهم العمليّة يصدرون عن هذا الأصل، وفي رأيي أنّ هذا الكلام صحيح، وأنّ المتعارف من التزم بقانون فهو يعمل به.

٢ ـ على تقدير تحقّق الإجماع في جميع الموارد لا يعلم أنّه إجماع تعبّديّ كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، ولعلّه مدركيّ، والمدرك له الأدلّة الآتية.

الدراسات: تحصيل الاتّفاق في كلّ مورد بخصوصه مشكل جدّاً، وكونه تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم أشكل[1].

إذن فأمّا أن يعلم أو يحتمل مدركيّة هذا الإجماع، وأنّه استند للأدلّة التي سنذكرها، بل يظهر من بعضهم أنّهم استندوا للآيات والروايات التي دلّت على الصحّة بالمعنى الأوّل، وهي لا تدلّ على الصحّة في موردنا، وهو المطلوب من إثبات أصالة الصحّة وترتيب الآثار على العمل وصحّة العمل واقعاً، بل تدلّ

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢٠.

على حسن الفاعل وعدم ارتكابه للحرام، وأنّ المسلم إنّما يرتكب المباح، وعدم سوء الظنّ بالمسلم، فإذا صدر منه إفطار في شهر رمضان فيمكن حمله على الغفلة أو الجهل أو المبرّر الشرعيّ، أو إذا اغتاب أحد وأنّ من صفات المؤمن أن يحسن الظنّ بالمسلمين لا أن يرتّب الأثر على أعمالهم وهو معنى الصحّة موضوع البحث، ولا ملازمة بين حسن العمل في نفسه وعدم ارتكاب الفاعل للحرام بالمعنى الأوّل للصحّة، وبين صحّته واقعاً وترتيب الأثر عليه وهو المعنى الثاني للصحّة وموضوع البحث، فربّما كان الفعل حسناً مباحاً ولا يترتّب عليه الأثر، كما لو صدر منه البيع في حال الإكراه، وربّما كان الفعل ممّا يترتّب عليه الأثر وليس حسناً بالمعنى الأوّل، كالطلاق.

إذن فربّما استند بعض المجمعين لأمثال هذه الروايات الدالّة على المعنى الأوّل فيكون مدركهم غير تامّ.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾[2]، بناءً على عدم اختصاص الخطاب بالمتعاقدين، بل يشمل جميع المكلّفين، وأنّهم مخاطبون ومأمورون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين، بمعنى ترتيب الأثر عليه، بأن يتلقّوه منهما صحيحاً نافذاً، ويرتّب عليه الأثر، فيجب على الجميع النظر لفعل المتعاقدين أنّه صحيح ونافذ وترتيب الأثر عليه بمعنى حمل فعل الفاعل على الصحّة الاصطلاحيّة.

فمقتضى العموم أن يرتّب كلّ أحد آثار الصحّة على فعل غيره، وأنّ كلّ عقد يقتضي الصحّة، وقد خصّص هذا العموم بقيود ومصاديق حكم الشارع بعدم صحّة العقد فيها، فإذا شككنا في مصداق خاصّ فنتمسّك بالعموم.

---

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) النساء ٤: ٢٩.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّ الخطاب مختصّ بالمتعاقدين ولا يشمل غيرهما.

ذكر بعض الأعلام: العقد هو بمعنى العهد، أيّ ربط الالتزام بنفس الشخص، فمن التزم بعقد فعليه إكماله وإظهاره في الخارج والوفاء به، وليس معناه الارتباط بين التزامين، وأنّه على الآخرين ترتيب آثار عقود الآخرين، فلا ربط لها بالآخرين فلا ترتبط ببحثنا، بل المراد من التزم بعهد فعليه الوفاء به.

٢ ـ على تقدير كونه يخاطب عموم الناس، وأنّه على الآخرين النظر إليه صحيحاً، فهو مختصّ بالعقود ولا يشمل الإيقاعات، وعلى تقدير أنّ المراد منه العقد بالمعنى العامّ واللغويّ أي العهد بما يشمل الإيقاعات، ولا يختصّ بالعقد الاصطلاحيّ المقابل للإيقاعات، فلا يشمل المعاملات بالمعنى الأعمّ كالطهارة والنجاسة، والمطلوب إثبات الصحّة في جميع الموارد، فالدليل أخصّ من المدّعى.

٣ ـ أنّ هذا العموم قد خصّص بقيود وشروط وبمصاديق عديدة حكم الشارع بعدم صحّة العقد فيها، كالربا وبيع الغرر، فإذا شككنا في مصداق خارجيّ أنّه من الخاصّ أو من العامّ، كما لو شككنا أنّ هذا البيع ربويّ أو غرريّ أو لا، فالشكّ راجع إلى أنّه مصداق للخاصّ حتّى لا يكون صحيحاً، أو للعامّ حتّى يكون صحيحاً، والحقّ عدم جواز التمسّك في الشبهات المصداقيّة للعامّ، ومورد البحث الشكّ في الفعل أنّه صحيح أو غير صحيح، فمقتضى هذا الدليل عدم جواز حمله على الصحّة؛ لأنّه من موارد التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للعامّ.

في الدراسات[1]: «إنّ التمسّك بهما ـ بالآيتين ـ في موارد الشكّ من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة لورود مخصّصات كثيرة عليهما، ويحتمل كون الصادر

---

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢٠.

منها من المخصّصات، والتمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة غير جائز».

وفي الهداية: «فإذا شككنا في أنّ البيع الفلاني ربويّ أو لا، فالشكّ راجع إلى أنّه مصداق للخاصّ حتّى لا يكون صحيحاً أو العامّ حتّى يكون صحيحاً، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ لإثبات أنّه ليس بربويّ»[1].

لعلّ هذا هو الإشكال الأوّل.

الوجه الثالث: عموم التعليل المذكور في قاعدة اليد من أنّه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق، فإنّ هذا تعليل ولأنّه كلّما يلزم منه اختلال النظام فهو باطل، فنقيضه وهو ما يلزم من عدمها اختلال النظام فهو حقّ، ولا شكّ بأنّ أصالة الصحّة ممّا ترفع اختلال النظام في موارد عديدة، وممّا يلزم من عدم إجرائها اختلال النظام فهي حقّ ومشروعة.

الزبدة: «فالظاهر منها أنّ كلّ ما لولاه لزم اختلال النظام فهو حقّ؛ لأنّ الإخلال باطل والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه ـ أي: ما يرفع اختلال النظام ـ حقّ وهو اعتبار أصالة الصحّة»[2].

وأُشكل عليه: أنّه لا يتوقّف رفع اختلال النظام على أصالة الصحّة، فهناك قواعد عديدة تتكفّل بارتفاع الإخلال في موارد أصالة الصحّة، أمثال قاعده سوق المسلمين وقاعدة اليد والفراغ والتجاوز، وما تبقى من غير موارد هذه القواعد فهي مجالات قليلة لا يلزم من عدم الأخذ بأصالة الصحّة فيها اختلال النظام.

المصباح: «وهذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنّ استقامة سوق المسلمين متوقّفة على العمل بأصالة الصحّة في العقود والإيقاعات فقط؛ إذ لو لم يعمل بها في

---

(١) الهداية في الأصول: ٤: ٢٧٠.

(٢) زبدة الأصول: ٤: ٢٣٤.

العبادات بل في المعاملات بالمعنى الأعمّ كالطهارة والنجاسة يلزم اختلال في السوق أصلاً»[١].

الزبدة: «إنّ لزوم اختلال النظام من عدم جريانها في غير موارد وجود اليد وسوق المسلمين وغير موارد قاعدة الفراغ والتجاوز محلّ نظر، بل منع»[٢].

الدراسات: «وهذا الوجه وإن كان تامّاً في الجملة، إلّا أنّه غير جارٍ في جميع الموارد، مثلاً: عدم جريان أصالة الصحّة في غسل الثوب لا يلزم فيه هرج ومرج»[٣].

ذكر بعض الأعلام: «يعتقد بجريان أصالة الصحّة عند الفاعل، وأمّا ترتيب أثرها عند الحامل لفعل الغير على الصحّة، فيمكن في موارد لا مطلقاً، كما لو أمكن ترتيب الأثر حتّى مع بطلان عمله عند الحامل، كما في موارد قاعدة (الإلزام) فلا نحتاج لإثبات الصحّة الواقعيّة، وأمّا لو اشتركا في المذهب فهنا لو أخلّ أو شكّ بإخلاله بالسنن فبقانون «**لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ**» يحكم بصحّة عمله حتّى لو كان خطأ عند الحامل وصحيح عند الفاعل، أمّا لو شككنا باختلاله بالفريضة فإن كان بعد الفراغ من العمل جرت قاعدة الفراغ، أمّا لو شكّ في أثناء العمل فلا موجب لجريانها.

إذن فهناك قواعد أُخرى غير أصالة الصحّة تتكفّل حمل فعل الغير على الصحّة، ولا تتوقّف على إجراء أصالة الصحّة ليلزم اختلال النظام من عدم جريانها.

الوجه الرابع: السيرة القطعيّة من جميع المسلمين والمتشرّعة والمتديّنين على ترتيب آثار الصحّة على أعمال الناس في العبادات والمعاملات بالمعنى الأعمّ

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩١.

(٢) زبدة الأصول: ٦: ١٢٨.

(٣) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢١.

بما يشمل العقود والإيقاعات، والطهارة والنجاسة، فلذا لا يقدم أحد على الزواج من امرأة عقد عليها غيره بمجرّد احتمال أنّ عقده باطل، بل يحمل عقده على الصحّة ويرتّب الأثر عليه، وهذه السيرة متّصلة بالمعصومين عليهم السلام ولم يردع عنها.

والسيّد الخوئيّ رحمه الله يقول: «وهذا الدليل هو الدليل التامّ الوافي في إثبات المقام»[1].

في الدراسات: «أضاف سيرة العقلاء لسيرة المتديّنين على إحراز أصالة الصحّة في فعل الغير ولم يردع عنها الأئمّة عليهم السلام، فتكون ممضاة، وقد أشرنا لسيرة العقلاء سابقاً»[2].

ولا شكّ بوجود سيرة المسلمين والمتشرّعة في مختلف القضايا الماليّة والزواجيّة والمعاملات على حمل فعل الغير على الصحّة، فالعقلاء في حياتهم العمليّة يصدرون عن هذا الأصل.

وبعض الأعلام ذهب أنّه يوجد بناء للعقلاء على جريان أصالة الصحّة في فعل الفاعل وأنّ كلّ من التزم واعتقد بقانون فهو ملتزم وعامل بقانونه ويحترمه؛ لأنّه يدرك وجداناً أنّه إذا أراد أن يكون معترفاً في مجتمعه به وبأعماله فلا بدّ أن يلتزم بقانونه، ولا يعتنى باحتمال الغفلة أو التعمّد في مخالفته.

ولكن محلّ البحث جريان أصالة الصحّة عند الحامل، بأن يرتّب الآثار على فعل الفاعل ويراه صحيحاً في نظره ـ أي: الحامل ـ وهذا يتوقّف على شرطين:

الشرط الأوّل: جريان أصالة الصحّة عند الفاعل.

الشرط الثاني: أنّ قانون العامل موافق لقانون الحامل.

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩١.

(٢) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢١.

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

مع أنّ المطلوب إثبات الصحّة عند الحامل، أو الصحّة الواقعيّة لتترتّب الآثار عليها لا إثبات مجرّد الصحّة باعتقاد الفاعل.

ويمكن أن يقال بوجود بناء العقلاء على صحّة فعل الفاعل، وحمل كلّ عمل صادر من شخص أنّه ملتزم بقانونه، وأنّ قانونه موافق لقانون الحامل ويعلّل هذا البناء (بجهة إدراكيّة) وهي (الغلبة)، أيّ أنّ الغالب حمل أفعال الآخرين على الصحّة، و(جهة اجتماعيّة) وأنّه لو لم يحمل على الصحّة لزم اختلال النظام ولأجل مصلحة التسهيل وتوفير الرفاهيّة للمجتمع لا بدّ من العمل بهذا الأصل.

ولكن يلاحظ عليهما:

أمّا الغلبة فهل يمكن الاطمئنان بأنّه عامل بقانونه وليس جاهلاً، أو عاصياً له، وهذا يمكن ادّعاؤه والاطمئنان به، ولكن على تقدير حصوله، فهل نطمئنّ بتطابق قانونه مع قانون الحامل مع ملاحظة اختلاف القوانين والأديان والمذاهب والآراء والفتاوى.

وأمّا الجهة الاجتماعيّة، فهناك قواعد وأصول تكفي في رفع اختلال النظام وتوفير التسهيل والرفاهيّة للمجتمع، وهي قواعد كثيرة ذكرها في دروسه ولا ينحصر رفع الاختلال بمجرّد أصالة الصحّة.

وكذلك ربّما يخدش في بناء العقلاء، هل كان لهذا الأصل وجود في الشعوب والمبادئ القديمة.

فما يمكن الاطمئنان به هو إجراء أصالة الصحّة عند الفاعل، وأمّا عند الحامل

فلا يؤخذ به بإطلاقه، وفي كلّ الموارد، بل في بعضها كما في موارد قاعدة الالزام حيث يحكم بصحّة عمله حتّى لو قطعنا ببطلان عمله عندنا فضلاً عن الشكّ فيه حيث لا نحتاج فيها لإثبات الصحّة الواقعيّة وترتيب الآثار. هذا لو أحرزنا عدم الاشتراك في الدين أو المذهب أمّا لو اشتركا في المذهب فتجري أصالة الصحّة في موارد قانون «**لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ**»، حيث يحكم بصحّة عمله حتّى لو كان باطلاً عند الحامل وصحيحاً عند الفاعل لغفلته أو جهله أو فتواه، فهو معذور في العمل به، وهذا يكفي في ترتيب آثار الصحّة عند الحامل ولكن في حدود إخلال الفاعل بالسنن لا في الفرائض، كما وضّحنا الفرق بينهما في بحث سابق، وأمّا إخلال الفاعل بالفرائض لو شكّ فيها فإن كان بعد الفراغ من العمل جرت قاعدة الفراغ، وأمّا لو شكّ في أثناء العمل فلا موجب لجريانها.

فيلاحظ أنّ بعض الأعلام ذهب لجريان أصالة الصحّة عند العامل في الجملة، وفي بعض الموارد، كما لو كانت الصحّة عند الفاعل منشأ الأثر، فالتزم ببناء العقلاء بأصالة الصحّة عند الفاعل، وأمّا عند الحامل ففي بعض الموارد.

فقد أنكر بعض الأعلام إطلاق جريان أصالة الصحّة عند الحامل وإن قال بأصالة الصحّة عند الفاعل، ولكنّ المهمّ جريانها عند الحامل وهو قال بجريانها في الجملة، وفي بعض الموارد لا مطلقاً.

الظاهر جريانها عند الحامل؛ لأنّ الظاهر من السيرة العقلائيّة والمتشرّعة ومن قاعدة اليد والسوق وأصالة الطهارة والحلّيّة أنّهم يعملون وفق الشرع والقانون، والغالب اشتراك الأحكام مع الحامل إلّا في بعض الموارد من اختلاف الفتوى، ولكنّه يعمل طبق فتواه فهو حجّة للحامل، أو إذا اشتبه فهو معذور، وخاصّة إذا كان الاختلاف في السنن وهو الأكثر لقلّة الفرائض فعمله صحيح للفاعل وللحامل، ويؤيّده بعض القواعد الشرعيّة.

إذن فالتزم بجريان أصالة الصحّة عند المتشرّعة وعند العقلاء، والفرق بين بناء

العـقلاء وسـيرة المـتشرّعة ، كـما ذكـره بـعض الأعـلام اخـتلافهما فـي الكـاشف والمنكشف .

أمّا في الكاشف : أنّ السيرة عبارة عن التزام جماعة باتّباع قوانين معيّنة لمـقنّن معيّن هو المشرّع لها تمتاز عن الجماعات الأُخرى الملتزمة بقوانين أُخرى ، فسيرتهم العمليّة دليل على وجود أحكام تأسيسيّة صدرت من مشرّعهم وميزتهم عن غيرهم ، فالمسلمون لو التزموا عملياً بالصوم في شهر رمضان فهو دليل على أنّ نبيّ الإسلام شرّع لهم ذلك .

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

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

وأمّا بناء العقلاء فيدلّ على وجود حكم إمضائيّ ، فالعقلاء لو أخذوا بالصحّة في الأعمال ، وكان بمرأى من النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام ومسمع دون ردع ، فمن عدم الردع يكشف إمضاء الشارع ، فالأحكام هنا إمضائيّة .

وأمّا من حيث المنكشف ، فإنّ الشرط للبناء عدم الردع ، وأمّا السيرة فلا معنى لعدم الردع فيها ، بل شرطها تلقّي العمل من المشرّع .

إذن فلا جامع بين بناء العقلاء وسيرة المتشرّعة ، كذلك قد يستدلّ على بعض الأحكام المتشرّعة ببناء العقلاء ، ونحن نستدلّ على أصالة الصحّة ببناء العقلاء .

الجهة الثالثة

المراد من الصحّة التي يراد إثباتها بأصالة الصحّة في المقام هي الصحّة الواقعيّة لا الصحّة عند العامل ، كما نسب للمحقّق القمّيّ رحمه الله ؛ وذلك لقيام السيرة على ترتيب

آثار الواقع على العمل الصادر من الغير، وأمّا الصحّة عند العامل فلا يوجب ترتيب الأثر عند الحامل على الصحّة، فإنّ أصالة الصحّة ليست أوسع من العلم بالصحّة، والعلم بصحّة العمل عند العامل لا يوجب ترتيب الأثر عند غيره، أو صحّة العمل موافقاً، فلو علم المأموم ببطلان صلاة إمامه، أمّا باجتهاد أو تقليد، أو للسهو والغفلة، لإخلال الإمام بها من جهة الشبهة الموضوعيّة لم يجز الائتمام به وإن كانت الصلاة صحيحة عند الإمام، فلا يجوز ترتيب الأثر للحامل.

فربّما صحّ عمل العامل لغفلة أو جهل، ولكن عند الحامل ليس صحيحاً أو أنّ العمل ليس صحيحاً واقعاً ولا يجوز للحامل ترتيب الأثر عليه.

والمراد من الصحّة عند الحامل لفعل الغير على الصحّة، هي الصحّة الواقعيّة وإنّ ما جاء به هو الواقع، والصحّة الواقعيّة هي موضوع الأثر في المعاملات، ومتعلّق التكليف في العبادات.

والمهمّ جريان أصالة الصحّة عند الحامل، وأمّا مجرّد أصالة الصحّة عند الفاعل، وأنّ عمله صحيح بنظره هذا لا يوجب على الآخرين ترتيب آثار الصحّة ما لم يكن صحيحاً عنده.

الجهة الرابعة

أنّ الحمل على الصحّة باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث علمه وجهله بالصحّة يتصوّر على صور:

الصورة الأُولى: أن يعلم الحامل أنّ العامل جاهل بصحّة عمله وفساده، من جهة الجهل بالحكم، أو من جهة الجهل بالموضوع، فيكون احتمال الصحّة لمجرّد احتمال المصادفة اتّفاقاً للواقع، كالجاهل بالقبلة في الذبح والتذكية تارة يجهل بالحكم كما لو جهل أنّ الاستقبال للقبلة شرط شرعاً في حلّيّة الذبيحة،

وأخرى يجهل بالموضوع كمن يجهل اتّجاه القبلة موضوعاً.

ذكر بعض الأعلام: أمّا إن جهل الفاعل مركّب بأن يعتقد بخلاف قانونه مثلاً، فلا يجري أصالة الصحّة.

وكذا لو كان جاهلاً بسيطاً، أيّ شاكّاً، فالبناء غير ثابت.

ومثال الشبهة الحكميّة كما لو علمنا بأنّ المتعاملين لا يعلمان حكم الربا، ولكن مع ذلك احتملنا أنّ المتماثلين في الجنس من الموزون لم يزد أحدهما على الآخر من باب الاتّفاق.

ومثال الشبهة الموضوعيّة كما إذا علمنا بأنّ المشتريّ لا يعلم بأنّ أحد اللحمين ميتة، فاشترى أحدهما واحتملنا كون ما اشتراه من باب الصدفة أنّه المذكّى.

الصورة الثانية: أن لا يعلم الحامل علم الفاعل بالصحّة والفساد وجهله بهما.

ذكر بعض الأعلام: تجري أصالة الصحّة لأنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال الجهل، بل يرون إتيانه بعمله حسب قانونه.

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

ذكر بعض الأعلام: تجري أصالة الصحّة؛ لأنّ الشكّ في صحّة عمله ينشأ من الغفلة أو التعمّد وبناء العقلاء جارٍ على إلغاء هذه الاحتمالات.

أحكام الصور الثلاث:

أمّا الصورة الأولى: فالظاهر عدم جريان أصالة الصحّة فيها؛ إذ لا يوجد دليل لفظيّ على الصحّة ليتمسّك بإطلاقه، وإنّما دليلها السيرة وهي دليل يقتصر على القدر المتيقّن، ولم يحرز قيامها على الصحّة وترتيب الآثار لو كان عامله هذا بالصحّة

والفساد؛ إذ الحمل على الصحّة إنّما هو من باب ظهور حال المسلم عدم إقدامه على العمل الفاسد، ومع جهله بالفساد والصحّة لا ظهور لحاله فذلك بلا فرق بين كونه جاهلاً بالموضوع أو بالحكم أو كونه معذوراً وغير معذور، كما في موارد العلم الإجماليّ؛ لأنّ المعذوريّة غير الصحّة الواقعيّة، كما لو ارتكب بعض أطراف العلم الإجماليّ كأحد الإناءين اللذين يعلم بأنّ أحدهما نجس فهو معذور في الارتكاب، ولكن لا يثبت أنّه طاهر واقعاً.

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

وأمّا الصورة الثانية: فالظاهر جريان أصالة الصحّة فيها؛ لأنّ السيرة قائمة على ترتيب الآثار على أعمال الناس بلا تفحّص عن حال الحامل أنّه عالم أو جاهل.

وأمّا الصورة الثالثة: فمع العلم بالموافقة تجري أصالة الصحّة بلا إشكال، وهو القدر المتيقّن.

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

أمّا مع العلم بالمخالفة، فتارة تكون المخالفة بينهما (بالتباين) بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الحامل فما يراه الحامل شرطاً يراه الفاعل مانعاً ويتيقّن الحامل أنّ الفاعل لا يأتي به لأنّه يراه مانعاً ومبطلاً للعمل، والحامل يرى فعل الفاعل باطلاً فاسداً لعدم إتيانه بالشرط فكيف يحمله على الصحيح، فمع كونه فاسداً عند الحامل كيف يحمله على الصحّة عنده فهذا تناقض، فإنّ الحامل تيقّن أنّه لم يأتِ به الفاعل.

وأُخرى لا تكون المخالفة بالتباين، كما إذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشيء والآخر عدم اشتراطه به لا كونه مانعاً، كما في تثليث التسبيحات الأربعة، فيرى أحدهما اعتباره في الصلاة والآخر يرى عدم الاشتراط بها، لا أنّها مانعة ومبطلة.

وفي مثل هذه الصورة وإن أمكن القول بجريان أصالة الصحّة كما يظهر من الشيخ ؛ إذ يحتمل أنّ الفاعل أتى بذلك الشرط وإن لم يراه شرطاً ، ولعلّه من باب كونه أفضل الأفراد ، فإنّ الفاعل وإن لم يراه شرطاً ولكن لا يراه مانعاً ، فيحتمل إتيانه به من باب كونه أفضل الأفراد ، ولكنّ السيرة لم يحرز ولم يثبت قيامها على الحمل على الصحّة في هذه الصورة ، وبمجرّد الشكّ في قيام السيرة تسقط أصالة الصحّة لعدم الدليل عليها ، وفي مثالنا فلا يجوز للحامل الذي يرى اعتبار التثليث في التسبيحات في الصلاة الذي يرى عدم اعتباره لأصالة الصحّة .

الجهة الخامسة

أنّ الشكّ في الصحّة أمّا أن يكون من جهة الشكّ في قابليّة الفاعل ، وأمّا الشكّ في الفاعل كالشكّ أنّ البائع بالغ أو صبيّ ، وأمّا في المورد مثل أنّ المبيع شاة أو خنزير ، وأمّا الشرط كعدم الربا والغرر ، وأمّا أن يكون من جهة الشكّ في قابليّة المورد ، وأمّا أن يكون من جهة احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع إحراز قابليّة الفاعل والمورد .

والقدر المتيقّن من موارد جريان أصالة الصحّة هي الصورة الأخيرة ؛ لأنّ المهمّ إحراز صدور عمل أو عقد ، وشكّ في صحّته ، فلا بدّ من احراز أصل العقد وإنّما الشكّ في توفّر شرائطه لا مقوّماته .

وذهب إليه الشيخ النائينيّ ﷺ والسيّد الخوئيّ ﷺ وشكّك السيّد السيستانيّ في نسبته للمحقّق الثانيّ ﷺ .

ومدرك الشيخ النائينيّ ﷺ على قاعدة الصحّة الإجماع ، وهو دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، وهو الصورة الأخيرة .

ومدرك السيّد الخوئيّ ﷺ بناء العقلاء ، وهو دليل لبّيّ أيضاً وهو قاصر الشمول

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ أمثلة عرفيّة سنذكرها.

ويظهر من السيّد السيستانيّ المشهور على رأي الشيخ من إطلاق جريان أصالة الصحّة للشكّ في صحّة العمل من جهة الشكّ في جميع الشروط شرط العمل أو العامل أو المورد.

واختار السيّد السيستانيّ (حفظه الله) رأي المشهور، وذهب لجريان أصالة الصحّة في جميع الشروط: شروط البيع، أو العوضين، أو المتعاقدين، فذهب لعدم التفصيل لأجل بناء العقلاء، وأنّ الأصل في أنّ من التزم بقانون فهو عامل به في سلوكه ومعاملاته وعباداته، ولا يعتنى بالشكّ من أيّة جهة كانت.

وناقش الشيخ النائينيّ ﷺ بأنّ الإجماع باطل من أساسه.

وناقش السيّد الخوئيّ ﷺ ببطلان ما استدلّ به من مثال الوكالة، فإنّه ناقض نفسه بعد صفحتين وأنّه أجرى أصالة الصحّة في الوكيل في إجراء العقد.

ويظهر من الزبدة إطلاق جريان أصالة الصحّة في جميع موارد الشكّ؛ لأنّ السيرة مطلقة، والمهمّ الشكّ في صحّة العمل أو العقد من أي سبب كان.

وأمّا المحكم فكلامه مضطرب.

والظاهر جريان أصالة الصحّة.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: أمّا الصورتان الأوليان فقد وقع الخلاف بينهم في جريان أصالة الصحّة فيهما، أيّ الشكّ في قابليّة الفاعل أو المورد.

فذهب العلّامة والمحقّق الثاني إلى عدم جريانها فيهما بدعوى أنّ الحمل على الصحّة إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في الصحّة الفعليّة بعد إحراز الصحّة التأهّليّة، لا فيما إذا كان الشكّ في الصحّة التأهّليّة[1].

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٤.

والصحّة التأهّليّة أي قابليّة الفاعل لصدور الفعل منه، كما لو كان العاقد بالغاً عاقلاً رشيداً وقابليّة المورد لوقوع العقد عليه (كما لو لم يكن خمراً) فعلاً شرعاً، وشكّ في صحّة العقد من سائر الجهات كاحتمال فقدان شرط ونحوه وهو القدر المتيقّن، وتبعهما في ذلك جماعة.

واختار شيخنا الأنصاريّ ﷺ وتبعه جماعة أُخرى جريان أصالة الصحّة فيهما، بدعوى قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس، مع الشكّ في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً (مثال للشكّ في قابليّة الفاعل) فالسيرة قائمة على الحمل على الصحّة مع عدم إحراز قابليّة الفاعل.

وفي الزبدة: أشكل على المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّ دليل أصل الصحّة هو الإجماع، ومعقده العقد المشكوك صحّته وفساده، وظاهر ذلك الشكّ في صحّة العقد وفساده من حيث أنّه عقد مع إحراز الصحّة من ناحية الشروط الأُخرى وتمحّض الشكّ في الشكّ في تحقّق ما هو من شرائط العقد بما هو عقد وشروط المتعاقدين والعوضين وإن نسبت للعقد إلّا أنّه ثانياً وبالعرض، وأمّا الشكّ فيها شكّ في العوضين أو المتعاقدين لا شكّ في العقد أوّلاً، وإنّما شكّ في العقد ثانياً وبالعرض، فليس الشكّ فيها شكّاً في العقد بل هو خارج عنه.

ويقتصر في الإجماع على القدر المتيقّن وهو الشكّ في شروط العقد أوّلاً.

وأُشكل عليه:

١ - أنّ عمدة دليل القاعدة بناء العقلاء وسيرة المسلمين وعدم ردع الشارع، ولا ريب في قيامها بالحمل على الصحّة في كلّ مورد شكّ في صحّة العقد، سواء كان من جهة الشكّ في الإخلال بشروط العقد أم من جهة الشكّ في الإخلال بشروط العوضين أو المتعاقدين.

٢ - أنّ معقد الإجماع ليس خصوص العقد، بل العمل الصادر من الغير عباديّاً

أو معاملاتيّاً، ومن الواضح جميع الشروط دخيلة في صحّة وترتّب الأثر عليه.

٣ ـ أمّا كون الشروط على قسمين: شروط للعقد أوّلاً وبالذات وشروط للعقد ثانياً وبالعرض، فلا يرتبط بموضوع القاعدة، وهو العقد المشكوك صحّته وفساده؛ لأنّ الإخلال بأي شرط يوجب فساد العقد لا فساد العوضين أو المتعاقدين وهو واضح جدّاً.

ثمّ إنّ قابليّة الفاعل إنّما عرفيّة بما اعتبرها العرف في الفاعل وأمضاها الشارع لكون البائع مميّزاً لعدم صحّة بيع الصبيّ غير المميّز عند العرف أيضاً.

وأمّا شرعيّته أي اعتبرها الشارع فقط في الفاعل لكون البائع بالغاً؛ لأنّ العرف لا يفرّق في صدور العقد من البالغ أو غيره إذا كان مميّزاً وخاصّة لو كان التفاوت بينهما قليلاً.

وكذلك القابليّة المعتبرة في المورد تارة عرفيّة ككون المبيع مالاً بناءً على اعتبار الماليّة في المبيع العرفيّ، كما يظهر من تعريف المصباح، وأنّ البيع مبادلة مال بمال.

وأُخرى شرعيّة كعدم كون المبيع خمراً مثلاً، فإنّ الشارع ألغى ماليّة الخمر دون العرف.

ولا يصحّ حمل كلام العلّامة والمحقّق الثاني على اعتبار إحراز القابليّة العرفيّة فقط في الفاعل والمورد في جريان أصالة الصحّة؛ وذلك لأنّهما مثّلا للشكّ في قابليّة الفاعل بالشكّ في البلوغ، والتزما بعدم جريان أصالة الصحّة فيما لو شكّ في صحّة عمل الفاعل من جهة الشكّ في بلوغه، ومن الواضح أنّ اعتبار البلوغ شرعيّ، كما ذكرناه. إذن فيعتبر عندهما في جريان أصالة الصحّة إحراز القابليّة العرفيّة والشرعيّة كليهما في الفاعل والمورد.

ويذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ الصحيح ما ذهب إليه لما ذكرناه سابقاً من أنّه

ليس لأصالة الصحّة دليل لفظيّ يتمسّك بعمومه أو إطلاقه، بل دليله السيرة ولم تثبت سيرة العقلاء والمتشرّعة على جريان أصالة الصحّة في موارد الشكّ في القابليّة عرفاً وشرعاً والسيرة دليل لبّيّ يقتصر فيها على القدر المتيقّن فلم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار مع الشكّ في القابليّة، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار مع الشكّ في القابليّة، فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، وشكّ في أنّه وكيل عن عمرو أو لا، فهل يقدم العقلاء على الشراء وإعطاء الثمن له والتصرّف في الدار؟ كلا، وكذا إذا طلّق زيد زوجة عمرو مثلاً، فالسيرة جارية في أمثال هذه الموارد ممّا شكّ في القابليّة على عدم ترتيب الآثار، ولا أقلّ من الشكّ، وهو كافٍ في عدم جريان أصالة الصحّة لعدم الدليل عليها[1].

وأشكل عليه بعض الأعلام والزبدة بإطلاق جريان أصالة الصحّة عند العرف والمتشرّعة، وكذلك يظهر من المحكم جريانها في غير الشروط المقوّمة لعنوان العقد ووجوده، كالقصد والبلوغ؛ لأنّ مورد القاعدة إحراز وجود أصل العقد والشكّ في بعض شروطه وأجزائه.

ولكن يشكل عليه إطلاق السيرة والفتاوى في جريان أصالة الصحّة في هذه الموارد.

ثمّ ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: وأمّا ما ذكره الشيخ من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الأسواق، مع عدم إحراز قابليّة الفاعل، فهو وإن كان مسلماً إلّا أنّه من جهة قاعدة السوق، فإنّه لولاها لما استقام للمسلمين سوق، فإنّ اليد أمارة على الملك مطلقاً، وإنّما كلامنا في الاعتماد على مجرّد أصالة الصحّة، وأمّا موارد الاطمئنان وثبوت الأمارة على الملك فهي خارجة عن محلّ الكلام، فلا ربط لها بأصالة الصحّة.

---

(١) انظر مصباح الأصول: ٢: ٣٩٥.

وإن شئت قلت: قابليّة الفاعل في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد، لا أنّ أصالة الصحّة جارية مع عدم إحراز القابليّة، فالأمثلة المذكورة خارجة عن محلّ الكلام، والمثال المطابق لمحلّ الكلام هو الذي ذكرناه ممّا ليس مورد قاعدة اليد، وقد ذكرنا أنّ السيرة قائمة في مثله على عدم ترتيب الآثار ولا أقلّ من الشكّ وهو كافٍ في المدّعى.

ولذا لو أنكر عمرو توكيل زيد في الطلاق ـ في المثال الذي ذكره ـ فانجرّ الأمر إلى الترافع، فيحكم بفساد الطلاق إلّا أن تثبت الوكالة، ولو كانت أصالة الصحّة جارية في أمثال المقام، لكان إثبات الفساد على عهدة الزوج، فيحكم بصحّة الطلاق، إلّا أن يثبت الزوج عدم التوكيل، وهو كما ترى[1].

ثمّ إنّ الشيخ بعد ما التزم بجريان أصالة الصحّة ولو مع الشكّ في القابليّة ذكر أنّه لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بعدم جريانها مع الشكّ في القابليّة، لا مانع من جريان أصالة الصحّة، فيما إذا شكّ في صحّة عقد من جهة الشكّ بقابليّة أحد من الموجب والقابل، مع إحراز قابليّة الآخر؛ إذ بعد إحراز قابليّة الموجب مثلاً لو شكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ في قابليّة القابل، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً، تجري أصالة الصحّة في الإيجاب لكون قابليّة الموجب محرزة على الفرض، فيحكم بكون الإيجاب إيجاباً مؤثّراً، وهو معنى صحّة العقد، **وبالجملة**: على فرض تسليم إحراز القابليّة يكفي إحراز قابليّة أحد الطرفين. هذا ملخّص كلامه[2].

أي على تقدير عدم جريان أصالة الصحّة في الشكّ في القابليّة، فإنّما لا تجري فيما إذا شكّ في قابليّة كلا الطرفين، وأمّا إذا أحرز القابليّة في أحدهما دون الآخر، فتجري أصالة الصحّة في فعله، ويترتّب عليه آثار العقد الصحيح التامّ المؤثّر في

---

(١) انظر مصباح الأُصول: ٢: ٣٩٥ و ٣٩٦.

(٢) انظر مصباح الأُصول: ٢: ٣٩٦.

حصول الملكيّة.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ الحمل على الصحّة لا يثبت إلّا صحّة العمل من الجهة المشكوك فيها، لا من بقيّة الجهات، فلو ترتّب الأثر على أمرين، وكلّ منهما جزء السبب، فجريان أصالة الصحّة في أحد الجزءين لا يقتضي تحقّق الجزء الآخر، ولا ترتّب الأثر على مجموع الجزئين، بل إنّما يترتّب أثر نفس الجزء، فإنّه متى لو علمنا بصحّة الإيجاب وقابليّة الموجب فلا مبرّر ذلك صحّة كلّ المعاملة ما لم تحرز صحّة القبول وقابليّة القابل وجداناً أو تعبّداً.

ويظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ البيع هو الإيجاب المتعقّب بالقبول، وليس مجرّد الإيجاب فلو علمنا بتحقّق الإيجاب وشككنا في تحقّق القبول، فإنّنا نشكّ في أصل وجود البيع، ولا يمكن إثبات وجوده بجريان أصالة الصحّة في الإيجاب؛ لأنّه شكّ في الوجود لا الصحّة، ومعنى جريان أصالة الصحّة في الإيجاب أنّ إيجابه مؤثّر ومعنى تأثيره إمكان تعقّبه بالقبول الصحيح المؤثّر، أيّ معنى صحّة الإيجاب الصحّة التأهّليّة وهو مؤهّل لضميمة القبول وأنّ الإيجاب صحيح مؤثّر وجزء للعقد.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: مع الشكّ في صدور القبول فإجراء أصالة الصحّة في الإيجاب لا يثبت تحقّق القبول ولا ترتّب الأثر على العقد؛ لأنّ العقد هو الإيجاب المتعقّب بالقبول، فأصالة الصحّة في الإيجاب يثبت صحّة الإيجاب وأهليّته لتعقّب القبول له، وكونه جزء للعقد الصحيح، وأصالة الصحّة إنّما تجري فيما هو موجود متحقّق ويشكّ في صحّته، أمّا ما ليس موجود فأصالة الصحّة لا تثبت وجوده، فإذا أُحرز الإيجاب بالوجدان فأصالة الصحّة فيه لا تثبت وجوده، فكيف إذا أُحرز بالأصل.

أمّا بعض الأعلام (حفظه الله) فذكر أنّ موضوع أصالة الصحّة هو الوجود الفعليّ للبيع، المتقوّم بالإيجاب والقبول، فإذا تحقّق فتجري أصالة الصحّة، وأمّا بمجرّد وجوب الإيجاب فلا صحّة إنشائيّة ووجود إنشائيّ قبل القبول، فإذا شككنا في

تحقّق القبول يكون الشكّ في أصل وجود البيع بوجوده الفعليّ الذي هو منشأ الآثار ولا تجري أصالة الصحّة في أصل الوجود، فرأي السيّد السيستانيّ (حفظه الله) لا تجري أصالة الصحّة لو شكّ في وجود القبول، كما لا تجري أصالة الصحّة لو شكّ في البيع الفضوليّ بإجازة المالك لنفس الوجه في الشكّ في القبول، وهو أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري مع الشكّ في الصحّة مع إحراز أصل الوجود، وفي الموردين فالشكّ في أصل الوجود الفعليّ الذي هو موضوع الأثر، لا أنّه شكّ في شرط زائد مع تحقّق أصل الوجود.

والظاهر أنّ مرادهم أنّ الموضوع لأصالة الصحّة ما هو السبب والموضوع للأثر أو الوجود الفعليّ للسبب التامّ، لا بدّ من توفّر السبب التامّ الفعليّ للأثر، لا الناقص والموهّل له، وهو قد يكون صحيحاً في حالات توفّر الشروط وارتفاع الموانع، وقد يكون فاسداً في حالات أُخرى، وهذا السبب التامّ والوجود الفعليّ متحقّق في الإيجاب والقبول وفي البيع الفضوليّ لا بدّ من ضميمة الإجازة كشرط، وقيل في وجود السبب التامّ؛ لأنّ العقد لا بدّ أن يصدر من المالك، وبعد تحقّق هذا الوجود إذا شكّ في شرط أو مانع فهو شكّ فيما هو زائد على أصل الوجود، ولعلّ منه القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم، فهو شرط لصحّة العقد أو وجود المسوّغ في بيع الوقف، فيمكن أن يترتّب الأثر على نفس العقد، ويحكم بأصالة الصحّة لتصحيح العقد.

وأمّا لو شكّ في ما هو دخيل في التأثير وفي السببيّة فيكون شكّاً في أصل الوجود، وأصالة الصحّة لا تثبت إلّا صحّة الجزء وأهليّته لتعقّب القبول أو الإجازة، ولا تثبت تحقّق القبول ولا تحقّق العقد التامّ، ولا يترتّب الأثر عليه، ويضاف إلى لزوم الأصل المثبت.

ويظهر من بعض الأعلام: أنّ حقيقة البيع هو الإيجاب فحسب، وأمّا القبول فهو شرط لتنفيذ الإيجاب وشرط لصحّة الإيجاب، وهو شرط متأخّر، ولو شككنا في

تحقّق شرط للعمل، سواء كان شرطاً متقدّماً أو مقارناً أو متأخّراً، فأصالة الصحّة تقتضي استجماعه لجميع الشروط الدخيلة في تأثيره، كما في سائر الموارد ومنها القبول.

ولكن يظهر من بعض الأعلام أنّ للإيجاب صحّة إنشائيّة قبل القبول، وصحّة فعليّة بعد حصوله، وما هو موضوع الآثار هو الفعليّة، فإذا شككنا في تحقّق القبول يكون شكّاً في أصل وجود البيع بوجوده الفعليّ الذي هو منشأ الآثار، ولا تجري أصاله الصحّة مع الشكّ في أصل الوجود الفعليّ الذي هو منشأ الآثار، ولا تجري أصالة الصحّة مع الشكّ في أصل الوجود، فرأي بعض الأعلام أنّه لو شكّ في القبول لا تجري أصالة الصحّة، كما لا تجري مع الشكّ في البيع الفضوليّ بإجازة المالك لنفس الوجه في الشكّ في القبول، وهو أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري مع الشكّ في الصحّة مع إحراز أصل الوجود، وفي الموردين فإنّه من الشكّ في أصل الوجود الفعليّ الذي هو موضوع الأثر، لا أنّه من الشكّ في شيء أو شرط زائد مع تحقّق أصل الوجود.

١ ـ لو أُحرز تحقّق الإيجاب وشكّ في تحقّق القبول وصدوره من القابل فإجراء أصالة الصحّة والإيجاب لا تستلزم إلّا صحّة الإيجاب ولا تستلزم صدور القبول وتحقّقه خارجاً.

٢ ـ لو شكّ في تحقّق القبض في بيع الصرف والسلم في المجلس لصحّة البيع فأصالة صحّة العقد لا تثبت تحقّقه.

ولكن يمكن القول: أنّ صحّة العقد والمؤثّر تتمّ بالإيجاب والقبول وأمّا القبض في المجلس فشرط لتأثير العقد ولصحّته، فيشكّ في شرط تحقّق العقد فأصالة الصحّة تثبت تحقّقه.

٣ ـ لو شكّ في إجازة المالك بعد تحقّق العقد من الفضوليّ فأصالة صحّة

العقد لا تثبت تحقّق الإجازة، قالوا لا تثبت حصول المجوّز، ولكنّ الحقّ أنّها تقتضي.

٤ ـ ما لو شكّ في صحّة بيع الوقف للشكّ في وجود المسوّغ له، فأصالة الصحّة لا تثبت وجود المسوّغ ولكنّها تقتضي ذلك؛ لأنّ بيع الوقف صحيح في بعض الحالات، فأصالة الصحّة تقتضي حمله على الحالة الصحيحة.

٥ ـ لو شكّ في صحّة بيع الراهن للشكّ في إذن المرتهن أو إجازته فقالوا لا يثبت الإذن أو الإجازة بإجراء أصالة الصحّة في العقد.

ولكن الحقّ: أنّ عدم إذن المرتهن مانع من صحّة العقد لا أنّ الإذن جزء المؤثّر، وأصالة الصحّة تجري في الموانع وأنّ العقد تحقّق بلا مانع.

لا تجري أصالة الصحّة في الشكّ في أصل الغسل، بل تجري إذا صدر غسل لا يعلم أنّه صحيح شرعاً أو لا.

سيّد محمّد الروحانيّ[1]: إنّ جريان أصالة الصحّة في الهبة أو الصرف أو السلم لا تثبت تحقّق المقتضي، كما أنّ جريانها في البيع الفضوليّ لا يثبت إجازة المالك، وعدم جريانها في بيع الوقف مع الشكّ في وجود المسوّغ وأنّ جريانها في إذن المرتهن لا يثبت وقوع البيع ـ بيع الراهن ـ صحيحاً، وأنّ بيعه كان قبل الرجوع، وجريان أصالة الصحّة في رجوع المرتهن لا يثبت أنّ بيع الراهن كان قبل إذن المرتهن.

أمّا مسألة بيع الفضوليّ أو الراهن بلا إجازه المرتهن؛ لأنّ موضوع الصحّة هو العقد المضاف للمالك، وأصالة الصحّة إنّما تجري مع إحراز موضوع الصحّة، وهو غير محرز في الفرض للشكّ في إجازة المالك، فلا مجال لجريانها، بل تكون

---

(١) منتقى الأصول: ٧: ١١٠.

صحّة العقد تأهّليّة لأنّه جزء المؤثّر.

وأمّا مسألة الوقف لعلّ نظر الشيخ ربّما أنّ بيع الوقف والعقد فاسد في نفسه، وحصول المسوّغ جزء الموضوع للأثر، فموضوع الصحّة العقد والمسوّغ في العقد جزء المؤثّر فصحّته تأهّليّة ولا تجدي في إثبات الجزء الآخر، وهو المسوّغ.

وأمّا مسألة الرهن فعدم جريان أصالته يمكن أن يكون دوران صحّة العقد حين صدوره بين التأهّليّة والفعليّة؛ لأنّه لو كان قبل الرجوع فصحّته فعليّة، وإن كان بعده فتأهّليّة؛ لأنّه يكون كبيع الفضوليّ، فإنّما تجري في مرحلة البقاء لو كان الشكّ في الصحّة والفساد لابين الصحّة التأهّليّة والفعليّة.

الجهة السادسة

هذه الجهة وضحّناها، فإنّ أصالة الصحّة في أحد الجزءين لا يقتضي صحّة الجزء الأوّل، فإذن المرتهن جزء السبب في حصول المبادلة فإنّها مترتّبة على البيع مع إذن المرتهن.

وكما قال السيّد الخوئيّ ﷺ: صحّة كلّ شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه فلا تترتّب الآثار المترتّبة على المركّب بجريان أصالة الصحّة في جزء إلّا بعد إحراز بقيّة الأجزاء بالوجدان أو بالأصل، لذلك ذكرنا أنّه لا تترتّب آثار العقد بجريان أصالة الصحّة في الإيجاب، إلّا بعد إحراز صحّة القبول أيضاً، لذلك لو علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك وشككنا في كونه مأذوناً من المالك فلا يثبت الإذن بجريان أصالة الصحّة في الإنشاء؛ لأنّ صحّة الإنشاء عبارة عن كونه جامعاً للشرائط المعتبرة في نفسه من العربيّة والماضويّة مثلاً، والإذن من المالك شرط لصحّة البيع لا لإنشاء العقد، فعدم ترتّب الأثر على البيع لعدم الإذن من المالك قبله، لا الإجازة بعده، لا يضرّ بصحّة الإنشاء، وكذلك لو شكّ في صحّة الهبة أو بيع الصرف والسلم من

جهة الشكّ في تحقّق القبض، فإنّ جريان أصالة الصحّة في إنشاء الهبة أو البيع لا يثبت تحقّق القبض، فلا يمكن ترتيب آثار الهبة والبيع؛ إذ لا تترتّب على صحّة الجزء آثار الكلّ.

وذكر بعض الأعلام: أنّه في البيع الفضوليّ مع الشكّ بإجازة المالك لا تجري أصالة الصحّة لتصحيحه بعين ما ذكره في عدم جريانها مع الشكّ في القبول؛ لأنّ موضوع الأثر هو عقد الفضوليّ مع إجازة المالك، فكما أنّ إنشاء معلّق على قبول القابل الفضوليّ ارتكازاً، وكذلك هو معلّق على إجازة المالك، فلو شككنا في موضوع الأثر فلا تجري أصالة الصحّة.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: وظهر ممّا ذكرناه عدم تماميّة ما ذكروه في النزاع المعروف عند الشكّ في صحّة بيع الرهن من جهة الشكّ في تقدّم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخّره عنه من التمسّك لصحّة البيع بجريان أصالة الصحّة في الإذن تارة، كما عن جماعة، ولفساده بجريان أصالة الصحّة في الرجوع أُخرى، كما عن جماعة أُخرى؛ وذلك لأنّ صحّة الإذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع، كما أنّ صحّة الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده، فإنّ صحّة الإذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعاً لسائر الشرائط، لترتّب عليه الأثر كما أنّ صحّة الرجوع عباره عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان فاسداً.

الدراسات[1]: المسألة: إذا أذن المرتهن في البيع، وتحقّق بعده أمران: بيع العين من المالك، والرجوع من المرتهن، واختلفا في سبق البيع على الرجوع أو العكس. ذهب جمع لفساد البيع تمسّكاً بأصالة الصحّة في الرجوع، فإنّ صحّته تقتضي عدم الأثر على البيع، وذهب بعض آخر لصحّته لأصالة الصحّة في إذن المرتهن، فإنّ صحّته تقتضي صحّة البيع.

---

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢٧.

والظاهر عدم إثبات شيء من صحّة البيع وفساده بأصالة الصحّة أصلاً ؛ لأنّ صحّة الإذن لا تستلزم صحّة البيع ، بل قد يتحقّق الإذن في الخارج صحيحاً ، ولا يتحقّق البيع أصلاً ، وإذن المرتهن إنّما هو جزء السبب لحصول المبادلة ، فإنّها مترتّبة على البيع مع إذن المرتهن ، وقد عرفت أنّ إجراء الصحّة في أحد الجزئين لا يقتضي صحّة الجزء الآخر ، كما أنّ صحّة الرجوع لا تقتضي فساد البيع ؛ لأنّه من آثار تأخّر البيع عن الرجوع وكونه بدون إذن المرتهن ، وليس أثر صحّة الرجوع بما هو ، وأمّا أصالة الصحّة في البيع ، فإنّه فعل يشكّ في صحّته وفساده ، ولا تجري ؛ لما ذكرناه من عدم جريانها إذا كان منشأ الشكّ في الصحّة احتمال عدم قابليّة الفاعل لصدور الفعل ، والمقام منه فلا يمكن .

وذكر بعض الأعلام : لو باع الراهن العين المرهونة ، وشككنا في تحقّق إجازة المرتهن أو لا ، ومحلّ البحث على رأي المشهور والمختار : أنّ حقّ الرهن مانع من البيع بدون إذن المرتهن ، ربّما يقال بعدم جريان أصالة الصحّة ؛ لأنّه شكّ في شرط العوضين أو قابليّة الفاعل ؛ لأنّ الرهن أمّا يوجب عدم طلقيّة المال ، أو أنّه موجب لحجر المالك ، فهو من الشكّ في قابليّة المورد أو الفاعل ، ولا تجري فيه أصالة الصحّة .

ولكنّ بعض الأعلام كما ذكرنا ذهب لجريان القاعدة مع الشكّ في المورد والفاعل والشكّ في شروط العوضين أو المتعاقدين .

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ[1] : هذا على القول ببقاء حقّ الرهانة مع الإذن في البيع ، وأمّا على القول بعدمه لكون الإذن في البيع إسقاطاً لحقّ الرهانة ، فلا مجال لجريان أصالة الصحّة في الرجوع أصلاً ؛ لعدم كونه قابلاً للصحّة بعد سقوط حقّ الرهانة ، وظهر بما ذكرنا عدم جريان أصالة الصحّة في أصل البيع أيضاً ؛ لعدم إحراز

---

(١) انظر مصباح الأصول : ٢ : ٣٩٩ .

قابليّة البائع حين البيع ؛ لاحتمال كون الرجوع قبل البيع ، فلا يكون مأذوناً من قِبل المالك ، ولا يكفي إحراز القابليّة آناً مّا ، بل لا بدّ من إحرازها حين البيع ، كما هو الحال في جميع الشرائط ، فإنّ الطهارة لا بدّ من تحقّقها حين الصلاة ، ولا يكفي تحقّقها في آن من الآنات ، كما هو واضح .

فتحصّل : أنّ التمسّك بأصالة الصحّة في هذه المسألة ، أمّا غير صحيح أو غير مفيد ، كما أنّه لا يصحّ التمسّك باستصحاب بقاء الإذن إلى زمان وقوع البيع ، إلّا أنّه معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع ، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر وهو أصالة بقاء ملكيّة الراهن ، وعدم الانتقال إلى المشتري ، فيحكم بفساد البيع لهذا الأصل .

وبعبارة أُخرى : فإذا لم تجر أصالة الصحّة فتصل النوبة لسائر الأُصول ، واستصحاب بقاء الإذن إلى زمان البيع ، معارض باستصحاب عدم تحقّق البيع لزمان ارتفاع الإذن وتحقّق الرجوع ، فلا يمكن في المقام إثبات تقارن الجزءين معاً في آنٍ واحد .

الجهة السابعة

يعتبر في جريان أصالة الصحّة أن يكون تحقّق وحصول أصل الفعل الجامع بين الصحيح والفاسد محرزاً ، وإنّما الشكّ في صحّته وفساده لاحتمال فقدانه شرطاً ، أو مقروناً لمانع ، وأمّا إذا شكّ في أصل صدور الفعل فلا يمكن إحرازه بأصالة الصحّة ، لذلك في العناوين القصديّة ـ كالصوم والصلاة والغسل ـ إذا شكّ أنّ الفاعل قصد العنوان أو لا ، لا تجري أصالة الصحّة ؛ لأنّ القصد مقوّم لأصل الفعل ؛ لأنّه يعتبر في العناوين القصديّة قصد العنوان كقصد الصلاة والبيع وفي كلّ العبادات (التعبّديّات) إضافة لقصد القربة . وفي بعض التوصّليّات بالمعنى الأعمّ يعتبر

قصد العنوان كالبيع.

ولو لم يكن العمل من العناوين القصديّة، كالطهارة من الخبث، فإنّها لا تحتاج إلى قصد العنوان، ومع ذلك لو رأينا أحداً يصبّ الماء على ثوب متنجّس، ولم نعلم بأنّه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ مثلاً، فلا مجال لجريان أصالة الصحّة. نعم، بعد إحراز كونه قاصداً للتطهير لو شككنا في حصول الطهارة الشرعيّة لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها، كالقصد والتعدّد يحكم بحصولها حملاً لفعله على الصحّة.

في الزبدة[1]: هل يعتبر إحراز العنوان الذي تعلّق به الأمر أو ترتّب عليه الأثر وضعاً وتكليفاً، كما عن الشيخ والشيخ النائينيّ والسيّد الخوئيّ، فلو شوهد يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو حجّ ولم يعلم قصده تحقّق هذه العبادات لم تحمل عليها، أو لا يعتبر ذلك، بل يكفي تحقّق عناوين هذه الأعمال عرفاً المحرز بصورتها، كما اختاره الشيخ الآخوند والشيخ الهمدانيّ والعراقيّ، واستدلّ للأوّل أنّ الموضوع للأثر هو المعنون بهذا العنوان.

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

ذكر بعض الأعلام: مورد أصالة الصحّة إحراز أصل العمل وتحقّقه، وإنّما الشكّ في شرائطه، فلو شكّ في أصل تحقّق العمل لا تجري، كما لو رأيناه يصلّي على الميّت، وشككنا هل قصد صلاة الميّت أو أنّه يصلّي بعنوان الذكر أو التعليم لا الصلاة، أو جعلناه نائباً للحجّ وشككنا أنّه قصد النيابة للحجّ أو لا، أو باع وشككنا أنّه قصد البيع أو لا، فإنّ العمل في هذه الموارد متقوّم بالقصد، ولا يمكن التمسّك فيها بأصالة الصحّة؛ لأنّ العمل ليس محرزاً.

---

(١) زبدة الأصول: ٦: ١٤٣.

أشكل في الزبدة[١] على هذا الدليل: النقض بجميع موارد الشكّ في الصحّة؛ إذ لا يتصوّر الشكّ فيها إلّا مع الشكّ في تحقّق ما هو موضوع الأثر عرفاً.

وبالحلّ: أنّ مقتضى دليل أصالة الصحّة التعبّد بصحّة العمل فيما إذا أُحرز العمل عرفاً، وهو إنّما يكون فيما إذا أحرز صورته عرفاً، ولذلك يخبرون أنّ فلاناً يصلّي مع عدم إحراز قصد الصلاتيّة، ومدرك أصالة الصحّة سيرة العقلاء، وهي قائمة على ذلك.

الظاهر التفصيل في جريان أصالة العمل، بين ما لو كان في ذمّة الشخص عمل واحد، كصلاة الظهر فريضة، أو غسل الجنابة أو الحجّ الواجب، أو صلاة الميّت أو البيع، وأتى بهذه الأعمال ظاهراً وشكّ أنّه أتى بها جدّاً أو تعليماً، فأصالة الصحّة تحكم بأنّه أتى بها صحيحة وجدّيّة، وأنّه قصد هذه الأعمال والقربة ورأيناه يأتي بهذه الأعمال صورة وعرفاً، فتكفي الصورة العرفيّة للعمل في جريان أصالة الصحّة، ولا تحتاج إلى إحراز القصد.

وأمّا إذا كان في ذمّته عملان متشابهان في الصورة العرفيّة ونفس الأعمال صورة، كالظهر أصالة عن نفسه أو نيابة أو استئجاراً عن غيره، فالحكم بأنّه أتى بالعمل نيابة عن غيره يتوقّف على قصد النيابة وإحرازه، كما ذكروه فيما لو كان على ذمّة الميّت قضاء وأداء من سنخ واحد، فيعتبر قصد الأداء أو القضاء.

وأمّا التطهير بما أنّه توضّليّ يكفي في حصوله ولو بإطارة الريح للثوب ووقوعه في الماء، فيكفي الصورة الظاهريّة ولو لم يقصد التطهير، إلّا إذا اعتبر العصر وتعدّد الغسل جزء السبب، فلا يكفي ظاهر الغسل، بل إحراز قصد التطهير ليلتزم بالسبب التامّ.

كما ذكروه فيما لو كان على ذمّة الميّت قضاء وأداءاً من سنخ واحد، فيعتبر

---

(١) زبدة الأُصول: ٦: ١٤٣.

قصد الأداء أو القضاء.

والظاهر من الزبدة أنّه يكفي في جريان أصالة الصحّة وجود وحصول أصل العمل ولو صورة أو عرفاً، ولكن يشكّ في صحّته وفساده، فالأصل يقتضي صحّته لإطلاق أدلّته، ولا يبعد صحّة هذا الرأي.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: «وظهر بما ذكرنا أنّه لو استأجر الوصيّ أو الوليّ أحداً لإتيان الصوم أو الصلاة عن الميّت، فأتى الأجير بعمل لا يدري الوصيّ أنّه قصد به النيابة عن الميّت أو لا، فلا مجال لجريان أصالة الصحّة، والحكم بفراغ ذمّة الميّت؛ لأنّ النيابة من العناوين القصديّة لا بدّ من إحرازها في جريان أصالة الصحّة ما ذكرناه، فبعد إحراز قصد النيابة لو شكّ في صحّة العمل المأتي به عن الميّت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً، يكون مورداً لجريان الصحّة، والحكم بفراغ ذمّة الميّت.

ثمّ إنّه ذكر شيخنا الأنصاريّ ﷺ في المقام كلاماً حاصله: أنّ العمل الصادر من النائب ذو حيثيّتين:

الأُولى: حيثيّة المباشر وصدور العمل من الفاعل.

الثانية: حيثيّة النيابة وكون العمل من الغير، ولكلّ من الحيثيّتين أحكام، فمن أحكام الحيثيّة الأُولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر والإخفات ولو كان نائباً عن امرأة، وكذا بالنسبة إلى الستر، فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين ولا يجوز لبس الحرير مع كون المنوب عنه امرأة؛ لأنّ هذه أحكام جعلت للمباشر للصلاة، سواء كان لنفسه أو لغيره، ومن أحكام الحيثيّة الثانية وجوب مراعاة تكليف المنوب عنه من حيث القصر والتمام، فإذا شكّ في صحّة العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة، فالرجوع إلى أصالة الصحّة لا يفيد بالنسبة إلى الحكم بفراغ ذمّة الميّت؛ إذ مفادها صحّة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النيابة عن الميّت. نعم، يحكم باستحقاق النائب للأُجرة بمقتضى أصالة الصحّة؛ لأنّ مورد

الإجارة هو العمل الصحيح وأصل العمل محرز بالوجدان، وصحّته بأصالة الصحّة، انتهى ملخّصاً»[١].

الدراسات: «تجري أصالة الصحّة في العمل من الحيثيّة الأُولى فيحكم بصحّة فعل النائب بما هو فعله ويترتّب عليه استحقاق الأُجرة، وإن لم يترتّب عليه فراغ ذمّة المنوب عنه»[٢].

ويعلّق السيّد الخوئيّ ﷺ على كلام الشيخ: «أقول التفكيك بين الحكم بفراغ ذمّة الميّت واستحقاق الأُجرة، غريب جدّاً، فإنّ مورد الإجارة ليس الإتيان بالعمل الصحيح مطلقاً، بل الإتيان به نيابة عن الميّت، ولا يثبت بأصالة الصحّة قصد النيابة باعتراف منه، فكيف يحكم باستحقاق الأُجرة لجريان أصالة الصحّة، فالصحيح عدم الفرق بينهما في عدم ترتّبهما على أصالة الصحّة إلّا مع إحراز قصد النيابة»[٣].

وحاصله: أنّ مورد الإجارة ليس هو الفعل الصحيح مطلقاً وإن لم يقصد به النيابة، بل الفعل الصادر مع قصد النيابة، فإذا فرضنا أنّ أصالة الصحّة لا تثبت ذلك، ولماذا يستحقّ الأُجرة، وإن فرضنا أنّها تثبت قصد النيابة فيكون الفعل صادراً من المنوب عنه بحكم أصالة الصحّة، فلماذا لا تفرغ ذمّة المنوب عنه، فإنّ فراغ ذمّة المنوب عنه لا تتوقّف على أكثر من ذلك.

بقي الكلام في كيفيّة إحراز قصد النيابة. ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: «ثمّ إنّ طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلّا، فإنّ العلم الوجدانيّ به وقيام البيّنة عليه متعذّر، لكونه أمراً قلبيّاً لا يعلمه إلّا العامل، فهل يكفي إخباره مطلقاً لانحصار الطريق فيه أو بشرط العدالة أو بشرط الوثاقة؟ وجوه.

---

(١) مصباح الأُصول: ٢: ٤٠٠ و ٤٠١.

(٢) دراسات في علم الأُصول: ٤: ٣٣٠.

(٣) مصباح الأُصول: ٢: ٤٠١.

أمّا اعتباره مطلقاً ولو كان فاسقاً، غير متحرّز عن الكذب، فلم يدلّ عليه دليل، واعتبار الإخبار مطلقاً في موارد مخصوصة لانحصار الطريق فيه مختصّ بموارد النصّ، كما في أخبار المرأة عن كونها طاهراً أو حائضاً أو حاملاً، أو غير ذلك، فلا وجه للتعدّي عن مورد النصّ إلى غيره»[١].

أشكل بعض الأعلام على هذا الوجه الوارد قبول قول المرأة في هذه الأمور الثلاثة والإخبار بالحيض ولم يرد في التعميم دليل.

«وأمّا اعتبار العدالة فلم يرد عليه دليل أيضاً، فالمتعيّن هو الاكتفاء بأخبار العامل إذا كان ثقة؛ لما ذكرناه في بحث حجّيّة الخبر من استقرار السيرة العقلائيّة على العمل بخبر الثقة ولم يردع عنه الشارع»[٢].

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

الجهة الثامنة

البحث حول لوازم أصالة الصحّة ومثبتاتها، فهل هي حجّة أو لا؟

لا بدّ من دليل خاصّ على حجّيّة لوازم الأصول والأمارات، وقد ثبتت حجّيّتها في لوازم الأخبار من الأمارات دون غيرها، وأمّا مثبتات أصالة الصحّة ليست حجّة،

---

(١) مصباح الأصول: ٤٠١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٠٢.

سواء قلنا أنّها أصل أو أمارة، سواء كان دليلها الأخبار أو السيرة؛ إذ أنّ السيرة دليل لبّيّ ولم يثبت بناء العقلاء والمتشرّعة إلّا على ترتيب آثار نفس الصحّة دون لوازمها العقليّة أو العادية بالإضافة إلى أنّها أصل لا أمارة، وليس اعتبارها من جهة كاشفيّتها لذلك لا يستكشف بها الصحّة الواقعيّة لتثبت بها لوازمها.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: «فعدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحّة ممّا لا إشكال فيه، لا يحتاج لذكر أمثلة، إلّا أنّ الشيخ ذكر في المقام ثلاث، ونحن نتبعه بذكرها:

المثال الأوّل: ما إذا شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين معيّنة من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته؛ لجريان أصالة الصحّة في البيع لكونه لازماً لصحّة البيع»[1].

في الدراسات: وضّحه أفضل: «لو علمنا أنّ زيداً باع داره من شخص، وشككنا أنّ ثمنه كان خمراً أو خنزيراً أو ميتة، ونحوها ممّا لا يجوز المعاوضة عليه شرعاً، أو جعل ثمنه مائة دينار شخصيّ من مال المشتري، فلا محالة يشكّ في صحّة البيع وفساده، ولكن لا يمكن الحكم بخروج مأة دينار عن ذلك المشتري، وعدم كونه من تركته بعد موته، بإجراء أصالة الصحّة في البيع، وأنّ البيع صحيح؛ لأنّ كونه من ماله شخصيّاً من لوازم صحّة البيع عقلاً»[2].

فظاهر كلام الشيخ جريان أصالة الصحّة وعدم ثبوت اللوازم.

ولكنّ السيّد الخوئيّ ﷺ ذكر لكنّ الصحيح عدم جريان أصالة الصحّة من أساسها؛ لعدم إحراز قابليّة المورد لوقوع العقد عليه لاحتمال كونه خمراً أو خنزيراً.

ولكن هناك من قال بجريان أصالة الصحّة في المورد، ولكن لا تثبت اللوازم.

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٠٢.

(٢) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٣٢.

ولكن مع ذلك لا يتعيّن الثمن بأصالة الصحّة، ولكن ليس للورثة التصرّف في مجموع المال لعدم كون المجموع للمورّث.

فالبيع صحيح لأصالة الصحّة لجريانها مع الشكّ في الصحّة، ولكن لازم صحّة البيع إخراج الثمن من التركة، وهذا لازم عقليّ أو عادي للبيع الصحيح وأصالة الصحّة لا تثبته، فهي كالاستصحاب حجّة في آثار المستصحب الشرعيّة لا في لوازمه العقليّة والعادية.

هذا المبحث مترتّب على بحث سابق وأنّ أصالة الصحّة من الأمارات أو الأُصول؟

فإذا كان اعتبارها من الأمارات والكاشفيّة، فإنّ احتمال فسادها وعدم كاشفيّتها أمّا لأجل احتمال الغفلة وهو مخالف لظهور حال الفاعل حين العمل من عدم الغفلة، أو لأجل الترك العمديّ وهو مخالف لظهور حال المسلم في عدم الترك عمداً ومحاولته إتيان العمل دقيقاً شرعاً، أو لأجل احتمال الجهل بالحكم وهو مخالف لظهور حال المسلم في التصدّي للعمل المفروض علمه، ولكنّ الحقّ جريانها حتّى مع الجهل تماماً بالحكم لمجرّد احتمال الموافقة للواقع من باب الصدفة والاتّفاق، ولعلّ اعتبارها من باب حفظ النظام وآداب المعاشرة عند العقلاء، لهذا أخذ العقلاء بأصالة الصحّة لأجل ذلك لا من باب الكاشفيّة، فهي أصل تعبّديّ عندهم لأجل هذه المصالح، وأمّا القول بعدم الأصل التعبّديّ عند العقلاء فسيأتي مناقشته في باب القرعة، وإمكان وجود أُصول تعبّديّة عندهم.

والمعروف حجّيّة مثبتات الأمارات مطلقاً؛ لأنّها كما تكشف عن المخبر تكشف عن لوازمه والأحكام الشرعيّة بهذه اللوازم، بينما لا تثبت لوازم ومثبتات الأُصول وأحكامها الشرعيّة.

ولكنّ السيّد الخوئيّ ﷺ ذهب لعدم حجّيّة لوازم الأمارات وآثارها الشرعيّة، إلّا الأخبار، فإنّ لوازمها حجّة وتثبت آثارها الشرعيّة.

فالحقّ كون أصالة الصحّة من الأصول، وعدم حجّيّة مثبتاتها ولوازمها وآثارها الشرعيّة، وعالم الأصول عالم الفصل بين الأشياء المتلازمة، كما وضّحناه في الاستصحاب.

وقد ذكر الشيخ ثلاثة أمثلة لمثبتات الصحّة.

ولكن حتّى على القول بأنّها من الأمارات، فإنّ الدليل على اعتبار أصالة الصحّة هي السيرة: سيرة العقلاء أو المتشرّعة، وهي دليل لبّيّ يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهو ترتيب الآثار الشرعيّة لنفس صحّة العمل لا آثار لوازمها العقليّة والعادية.

السيّد الخوئيّ ﷺ في المثال قال: «لا تجري أصالة الصحّة من الأساس لعدم قابليّة المورد، ولكن قلنا بجريانها ولكن لا يثبت بها لازمها العقليّ أو العادي وهو إخراج الثمن من تركتهم وحرمان الورثة منه».

المثال الثاني: ما نقله الشيخ عن العلّامة، وهو ما إذا اختلف الموجر والمستأجر، فقال الموجر: آجرتك الدار ـ مثلاً ـ كلّ شهر بكذا، وهي فاسدة، وقال المستأجر: آجرتني سنة بكذا، فالإجارة صحيحة، فالموجر يدّعي فساد الإجارة لعدم تعيّن المدّة، والمستأجر يدّعي صحّتها، ففي تقديم قول المستأجر نظر؛ إذ الوجه في تقديمه أصالة الصحّة، وكون منافع الدار في هذه السنة للمستأجر لازم عقليّ لصحّة الإجارة المذكورة، والبحث في مقامين:

المقام الأوّل: في صحّة الإجارة وفسادها فيما إذا قال الموجر: آجرتك في كلّ شهر بدرهم، فالمشهور فساد الإجارة لعدم تعيّن المدّة، وهو شرط في صحّتها، وذهب بعض لصحّتها بالنسبة للشهر الأوّل وفسادها في غيره، وهو التحقيق. (ثمّ يذكر دليله)

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

بالفساد، فعلى القول بالفساد يكون الموجر مدّعياً للفساد والمستأجر مدّعياً للصحّة، ولا وجه لتقديم قول المستأجر لعدم إحراز وقوع الإجارة على السنّة ليحكم بصحّتها بمقتضى أصالة الصحّة؛ لعدم قابليّة المورد، وأمّا جريانها في الإجارة على إجمالها، أيّ وقوع أصل الإجارة لا يثبت وقوعها على السنة، وكون منفعة الدار للمستأجر فيها إلّا على القول بالأصول المثبتة، ولا نقول به، فيحكم بتقديم قول الموجر وأنّ قوله موافق للأصل وفساد الإجارة، إلّا أن يثبت المستأجر صحّتها.

الدراسات: فإنّ العلّامة بنى على أنّ الموجر يدّعي البطلان، لبنائه على أنّ الإجارة كلّ شهر بدرهم فاسدة، لعدم انضباط مدّة الإجارة، ومع ذلك لا بدّ للمستأجر إقامة البيّنة على الصحّة، لعدم جريان أصالة الصحّة، حيث لا أثر لها في الفرض إلّا ثبوت البيّنة على الصحّة؛ لعدم جريان أصالة الصحّة حيث لا أثر لها في الفرض إلّا ثبوت الإجارة سنة كاملة بدينار، وهو من اللوازم العقليّة لصحّة الإجارة وهي لا تثبت.

وأمّا على القول بصحّة الإجارة بالنسبة للشهر الأوّل، فيكون الموجر أيضاً مدّعياً للصحّة فيدخل في باب التداعي فهما متّفقان على صحّة الإجارة ويختلفان في تحقّقها ضمن أي فرد؛ لأنّ الموجر يدّعي فرداً من الإجارة الصحيحة، حين يدّعي تحقّقها ضمن الشهر الواحد بدرهم، والمستأجر يدّعي فرداً آخر منها، حيث يدّعي أنّها على سنة بدينار، فيكون من باب التداعي، فلو لم تقرّ البيّنة من طرف فالحكم هو التحالف فيتحالفان، ثمّ يحكم بانفساخ عقد الإجارة، وهذا قد يتحقّق في البيع أيضاً إذا اختلف البائع والمشتري في الثمن والمثمن بعد اتّفاقهما على صحّة طبيعيّ البيع، فبعد التحالف ينفسخ البيع ويردّ كلّ من الثمن والمثمن إلى مالكه، فلفظ (هنا) غير لازم وهو غير موجود في عبارة الشيخ وإنّما موجود في عبارة جامع المقاصد ولم يتّضح وجهه.

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

في تعيين المدّة أو الأُجرة ، فادّعى المستأجر التعيين ، ونتيجته صحّة الإجارة وأنكره الموجر ، ونتيجته فسادها ، واستشكل في تقديم قول المستأجر لأصالة الصحّة ؛ لأنّ قول المستأجر مطابق لأصالة الصحّة ، ثمّ قال : الأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى ، وقال في جامع المقاصد في شرح هذه العبارة : أنّ المستأجر ادّعى تعيين المدّة أو الأُجرة بأُجرة المثل أو أزيد منها ، لم يتضمّن قوله دعوى شيء سوى صحّة الإجارة ، (وليس فيها لوازم عقليّة أو عادية حتّى لا تجري أصالة الصحّة فيها) ، فيقدّم قوله بمقتضى أصالة الصحّة ، وإن ادّعى التعيين بأقلّ من أُجرة المثل يكون مدّعياً كشيء زائد على صحّة الإجارة ، يكون ضرراً على الموجر ، فلا وجه لتقديم قوله ؛ إذ الزائد المذكور من لوازم صحّة الإجارة وليست أصالة الصحّة حجّة بالنسبة للوازم ، كما ذكرنا .

وردّه المحقّق النائينيّ ﷺ أنّه لو ادّعى المستأجر التعيين بأُجرة المثل أو أزيد لا مجال لجريان أصالة الصحّة ؛ لعدم ترتّب أثر عليها ، فإنّ أُجرة المثل ثابتة في ذمّة المستأجر ، سواء كانت الإجارة صحيحة أم فاسدة ، أمّا في صورة الصحّة فواضح ، وأمّا مع الفساد فلقاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) .

وفي الدراسات أفضل إذ أنّه ذكر أنّ ردّ الشيخ النائينيّ ﷺ في فرض تساوي أُجرة المثل مع المسمّى قال : « أورد عليه الميرزا أنّه على فرض تساوي أُجرة المسمّى التي يدّعيها المستأجر مع أُجرة المثل لا أثر لجريان أصالة الصحّة أصلاً ؛ لأنّ الموجر مستحقّ تلك الأُجرة من المستأجر كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة ، فأيّ أثر يترتّب على إجراء أصالة الصحّة »[1] ، والظاهر اختلاف توضيح الدراسات مع المصباح في توضيح ردّ الشيخ النائينيّ ﷺ .

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ : « أقول ما ذكره المحقّق النائينيّ يتمّ فيما إذا

---

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

كان اختلاف الموجر والمستأجر بعد انقضاء المدّة، وأمّا لو كان اختلافهما في أثناء المدّة فلا يكون جريان أصالة الصحّة لغواً»[١]. (توضيحه مفصّلاً في المصباح).

الجهة التاسعة

في حكم معارضة أصالة الصحّة مع الاستصحاب

الشيخ: الشكّ في حصول الانتقال بالعقد الذي هو مجرى أصالة الفساد مسبّب عن الشكّ في استجماع العقد الخارجيّ أجزاءه وشرائطه، فإذا جرت أصالة الصحّة حكم باستجماعه لها، فتكون حاكمة على الاستصحاب لحكومة الأصل السببيّ على المسبّبيّ.

يظهر من الدراسات والهداية: أنّ رأي السيّد الخوئيّ ﷺ في وجه تقديم أصالة الصحّة على الاستصحاب الحكميّ، أنّه لو قدّمنا الاستصحاب لم يبق مورد لأصالة الصحّة؛ لأنّه ما من مورد لها إلّا ويوجد فيه استصحاب معارض لها.

كما أنّه أشار إلى أنّ الدليل على أصالة الصحّة هو السيرة، وهي جارية على عدم الأخذ بالاستصحاب في مورد أصالة الصحّة، معنى أنّها أخصّ من أدلّة الاستصحاب، ولعلّه يرجع إلى أنّها أخصّ من الاستصحاب، وفي كلّ مورد قامت السيرة عليها، تقدّمت على الاستصحاب الحكميّ والموضوعيّ ويكون كالمخصّص لأدلّة الاستصحاب.

الكفاية: أدلّة هذه القواعد أخصّ من دليل الاستصحاب؛ لأن كلّ مورد منها مسبوقاً باستصحاب العدم، فهي أخصّ مورداً منه، وعلى تقدير أنّ النسبة العموم من وجه، فتقدّم أيضاً على الاستصحاب؛ لأنّه لو لم نقل بتقدّمها وقدّمنا

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٠٦.

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

المحكم: ذكر أنّ الوجه في التقديم ما ذكره الكفاية أنّ مورد القاعدة أخصّ مورداً، كما في تقديم سائر القواعد كقاعدة اليد وغيرها.

الزبدة: ذهب لرأي السيّد الخوئيّ ﷺ أنّ الوجه في التقديم عموميّة السيرة لموارد وجود الاستصحاب على خلافها.

بعض الأعلام فصّل، ومختاره بما أنّ الدليل على أصالة الصحّة بناء العقلاء، بناءهم على عدم الاعتناء بالاستصحاب المخالف في العمل بأصالة الصحّة.

وهو نظير رأي السيّد الخوئيّ ﷺ وإن كان أعمّ.

والظاهر أنّ رأي السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه سواء قلنا أصالة الصحّة أصل أو أمارة ففي كلّ مورد لم تقم السيرة، أو لم يحرز قيامها فلا تجري أصالة الصحّة في نفسها لا لأجل تقدّم الاستصحاب عليها، فعدم جريانها لعدم المقتضي لا لوجود المانع، وقد ذكر مع الشكّ في قابليّة المورد لصحّة العقد عليه كالشكّ في الخمريّة، فلا تجري أصالة الصحّة في نفسها فيجري الاستصحاب مع عدم السيرة، ولو قلنا إنّ أصالة الصحّة أمارة، فإنّ الأمارة إنّما تكون حجّة فيما إذا قام الدليل عليها، ومع الشكّ في قابليّة الفاعل أنّه بالغ أو لا، أو قابليّة المورد أنّه خمر أو لا، مع سبق الخمريّة، فلا توجد سيرة على جريان أصالة الصحّة، كما ذكرنا، بل يجري استصحاب عدم البلوغ، أو استصحاب الخمريّة، فتقديم أصالة الصحّة تابع للسيرة، كما ذكر هذا الرأي مفصّلاً في المصباح، ولكن في الدراسات والهداية لعلّ رأيه في التقديم يختلف عن هذا الرأي.

والمأخوذ من مجهول الإسلام بمنزلة المأخوذ من المسلم إذا كان في بلاد يغلب

عليها المسلمون، وإذا كان بيد المسلم من دون تصرّف يشعر بالتذكية، كما إذا رأينا لحماً بيد المسلم لا يدرى أنّه يريد أكله أو وضعه لسباع الطير لا يحكم بأنّه مذكّى، وكذا إذا صنع الجلد ظرفاً للقاذورات مثلاً.

مسألة ٣٨: ما يؤخذ من يد الكافر من جلد ولحم وشحم يحكم بأنّه غير مذكّى وإن أخبر بأنّه مذكّى إلّا إذا علم أنّه كان في تصرّف المسلم الدالّ على التذكية[١].

مسألة ٣٩: لا فرق في المسلم الذي يكون تصرّفه أمارة على التذكية بين المؤمن والمخالف[٢].

مسألة ٤٠: إذا كان الجلد مجلوباً من بلاد الإسلام ومصنوعاً فيها حكم بأنّه مذكّى، وكذا إذا وجد مطروحاً في أرضهم وعليه أثر استعمالهم له باللبس والفرض والطبخ أو يصنعه لباساً أو فراشاً أو نحوها من الاستعمالات الموقوفة على التذكية أو المناسبة لها، فإنّه يحكم بأنّه مذكّى ويحرز استعماله استعمال المذكّى من دون حاجة إلى الفحص عن حاله لرواية إسحاق بن عمّار، حيث قيّد ما يصنع في بلاد الإسلام[٣].

مباني المنهاج: انّ السوق بما هو سوق لا يكون أمارة على التذكية، بل السوق أمارة على كون البائع مسلماً وإسلام البائع أمارة على التذكية، فالسوق أمارة على الأمارة[٤].

وكون يد المسلم أمارة على التذكية إنّما يكون كذلك في مورد امتناع المسلم من أجزاء الحيوان انتفاعاً متوقّفاً على التذكية، والوجه في هذا الاشتراط أنّه لا إطلاق

---

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٠: ٦٩٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٠١.

(٣) منهاج الصالحين: ٢: ٣٤٢.

(٤) مباني منهاج الصالحين: ٣: ١٧٨.

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

وما يؤخذ من سوق المسلمين يحكم عليه بالتذكية بالسيرة القطعيّة وجملة من النصوص.

وليس المراد مطلق السوق حتّى سوق الكفّار، بل سوق المسلمين للانصراف والنصوص المقيّدة، والميزان في السوق الغلبة للمسلمين، فالمأخوذ من سوقهم محكوم بالتذكية وإن كان البائع مجهول الحال.

وليس خصوصيّة للسوق، بل يكون الأمر للمسلمين، فلا فرق بين لاسوق والشارع والزقاق وغيرها من الأمكنة، وقائل أن يقول: أنّ المستفاد من صحيح الفضلاء أنّ الميزان غلبة المسلمين، وعليه لو أُخذ الجلد ونحوه من الكافر مع احتمال التذكية مع العلم بكونه مصنوعاً في بلاد الإسلام يكون طاهراً، ويدلّ على كون سوق المسلمين أمارة على التذكية ما رواه أبو الجارود، ولكن سندها مخدوش بمحمّد بن سنان.

وما وجد مطروحاً في أرض الإسلام محكوم بالتذكية، واشترط السيّد الخوئيّ وجود أثر عليه دالاً على تذكيته، ككونه ظرفاً للماء أو السمن، ولكنّ القمّيّ ذكر أنّه يستفاد من موثّقة إسحاق بن عمّار أن يكون المطروح بنحو يحرز كونه مصنوعاً في أرض الإسلام، فلا يكفي مجرّد كونه مطروحاً في أرض الإسلام، بل الميزان في كونه مصنوعاً في أرض الإسلام، بلا فرق بين كونه ظرفاً للقاذورات وأن يكون ظرفاً للسمن، وأمّا مع عدم إحراز كونه مصنوعاً في بلاد الإسلام فلا دليل على الحكم بتذكيته، فلا موضوعيّة للمطروح في أرض الإسلام.

المنهاج: مسألة ٩٨/١٠٣٧: إذا وجد بيد المسلم يتصرّف فيه بما يناسب التذكية، مثل تعريفه للبيع والاستعمال باللبس والفرش ونحوهما، يحكم بأنّه مذكّى حتّى يثبت خلافه[١] والظاهر عدم الفرق بين كون تصرّف المسلم مسبوقاً بيد الكافر وعدمه[٢].

(١) إنّما قيّدت يد المسلم بمورد ينتفع به لكونه متوقّفاً على التذكية لعدم إطلاق أو عموم في مقام الإثبات؛ لأنّ عمدة الدليل السيرة ولا لسان لها، فلا يكون لها إطلاق أو عموم، والنصوص كذلك.

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

قاعدة اليد

ومعنى اليد: الاستيلاء على الشيء، فإذا رأينا أحداً مستولياً على الشيء، فإنّ يده أماره على الملكيّة.

ذكر بعض الأعلام: أنّ السلطنة أو اليد الخارجيّة كاشفة عن نوع من السلطنة الاعتباريّة للشخص، فلو شككنا أنّ بيعه صحيح أو لا، فاليد تحكم بصحّته، وأنّ من بيده الذي باعه هو ملكه، فاليد تثبت الملكيّة، أمّا لو علمنا أو قامت البيّنة على عدم الملكيّة للعين، فاليد حينئذٍ تدلّ على ملكيّة المنفعة.

أمّا لو علمنا أو قامت البيّنة بعدم ملكيّة المنفعة، فاليد تبقى على تأثيرها، وأنّه مالك للانتفاع، أمّا لو علمنا بأنّه غير مالك للانتفاع أيضاً فبقاعدة اليد نحكم أنّه ذو حقّ على المال كحقّ التحجير مثلاً. إذن فقاعدة اليد تدلّ على أُمور عديدة.

بل لو راجعنا رسالة اليد للشيخ الإصفهانيّ ﷺ لانكشف لنا سعة هذه القاعدة، حيث تدلّ اليد على الزوجيّة مثلاً، فلو رأينا امرأة مع الرجل في داره، فهذا يدلّ على أنّها زوجة له؛ لأنّ كونها في داره دليل على تسلّطه عليها، وكذلك اليد على الطفل دليل على البنوّة. إذن فتدلّ اليد على الصحّة في الكثير من الموارد.

بين الاستصحاب وقاعدة اليد

وفيه جهات:

الجهة الأُولى

هل إنّ قاعدة اليد أمارة أو أصل؟

ولا شكّ أنّ اليد أمارة على الملكيّة، ودليلها السيرة العقلائيّة وبها تتقوّم الحياة

الاجتماعيّة ، ولولاها لاختلّ النظام ، ويستفاد أماريّتها من بعض الروايات ، فإذا كانت أمارة فتتقدّم على الاستصحاب ، بملاك تقدّم كلّ أمارة عليه .

في الدراسات : أنّ اليد من الأمارات الناظرة إلى الواقع ، ولم يؤخذ الشكّ فيها في لسان الدليل ، وقامت السيرة على كونها كاشفة عن الملك[1] ، فهي في عرض سائر الأمارات ، ويكون تقديمها على الاستصحاب من باب تقديم الأمارات على الأصول .

في المصباح : إذ قلنا إنّ قاعدة اليد من الأمارات ، فتقديمها على الاستصحاب على القاعدة لتقدّم الأمارات على الأصول ، وإذا قلنا إنّها أصل فتقديمها على الاستصحاب من باب ما ذكرناه في أصالة الصحّة أم أنّه ما من مورد لقاعدة اليد لا يعارضه استصحاب ، فإذا قدّمنا الاستصحاب على اليد لم يبق للقاعدة إلّا موارد نادرة .

وهذا الوجه ذكر أكثر من مرّة لتقدّم بعض القواعد على الاستصحاب أنّه لو قدّمنا الاستصحاب عليها لزم اختصاص القاعده بموارد نادرة أيضاً .

وفي المحكم : أنّ أماريّة اليد ارتكازيّة ، فهي منشأ لإحراز الملكيّة حسب المرتكزات التي هي المنشأ لسيرة العقلاء والمتشرّعة ، وذكر أنّ الوجه في تقديمها على الاستصحاب ما ذكرناه أكثر من مرّة أنّه لو لم تتقدّم عليه لم يبق لقاعدة اليد إلّا موارد نادرة جدّاً .

ذكر بعض الأعلام : أنّ معنى الأصل ما يرجع إليه العقلاء عند الحيرة والشكّ ، فذهب البعض إلى أنّ قاعدة اليد أصل يرجعون إليه عند الشكّ في الملكيّة .

وأشكلوا على هذا الوجه : أنّه لا توجد عند العقلاء أُصول تعبّديّة يرجع إليها عند الشكّ والتعبّديّة ؛ لأنّ الأُصول التعبّديّة إنّما توجد عند الشرائع والمشرّعين

---

(١) دراسات في علم الأُصول : ٤ : ٢٦٣ .

الذين يجعلون هذه الأصول ويتعبّد بها الأتباع، وأمّا العقلاء فإنّما يعملون في سلوكهم بما يوجب الكشف عن الواقع أو بالعلم أو الاطمئنان.

وأجاب بعض الأعلام: أنّه يمكن أن توجد بعض الأصول القهريّة عند العقلاء يرجع إليها عند الشكّ بقطعه، كقاعدة القرعة حيث رأينا رجوع العقلاء إليها حتّى لو لم يؤمنوا بشريعة إلهيّة، وليست لها كاشفيّة عن الواقع، وإنّما يرجع إليها كأصل لحسم النزاع.

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى أنّ اليد لها كاشفيّة وأمارة على ثبوت الملكيّة لذي اليد وليست محض وظيفة عمليّة عند الشكّ، ولكنّها أمارة احساسيّة، حيث يشعر العقلاء بإحساساتهم بهذه الكاشفيّة كالاستصحاب له كاشفيّة إحساسيّة عن الحالة السابقة، وليست كاشفيّة إدراكيّة قائمة على أسس برهانيّة كحساب الاحتمالات كالخبر الموثوق به، فإنّ كاشفيّته إدراكيّة برهانيّة.

والفرق بين الكشف الإحساسيّ والإدراكيّ وضّحناه في موضع آخر، فالكشف الإدراكيّ ما استند لأسس موضوعيّة، كحساب الاحتمالات كحجّيّة الخبر الواحد، وأمّا الكشف الإحساسيّ ما استند بعوامل ذاتيّة كبعض المشاعر والإحساسات والإيحاءات والتقاليد وأمثالها، أدّت إلى أن ينظر لهذه القاعدة بأنّها كاشفة عن الواقع بنظر الناس، وقد أمضى الشارع ذلك، كالقرعة.

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

الجهة الثانية

في تقدّم اليد على الاستصحاب

ذهب بعض الأعلام إلى تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب خلافاً للشيخ النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ ووفاقاً للشيخ الإصفهانيّ ﷺ، ولكن بدليل آخر غير دليل الشيخ الإصفهانيّ ﷺ.

أمّا دليل الشيخ الإصفهانيّ: أنّ اليد من الأمارات، ومثبتاتها ولوازمها حجّة فاليد أمارة على ملكيّة ذي اليد ولازمها انتقال العين من صاحبها لذي اليد.

وأشكل بعض الأعلام: أنّه ليس كلّ أمارة تكون لوزمها حجّة وإنّما تختصّ فيما إذا كانت كاشفيّة الأمارة إدراكيّة، أمّا لو كانت كاشفيّتها إحساسيّة فلا تكون لوازمها حجّة؛ لأنّ الحجّيّة تختصّ بما تعلّق الإحساس به لا أكثر.

وأمّا دليل بعض الأعلام (حفظه الله) أنّه يوجد دائماً تنافي وتضادّ بين مفاد الأمارة، أيّ اليد أمارة على الملكيّة، والأصل أي استصحاب عدم الملكيّة، لذلك تقدّم الأمارة؛ لأنّ الأخذ بالاستصحاب ينافي أماريّة اليد على الملكيّة.

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

ذهب السيّد الخوئيّ: لو قلنا أنّ اليد أمارة فتقدّمها على الاستصحاب على القاعدة، وإن قلنا أنّها أصل، فتقدّمها على الاستصحاب لما ذكرناه أكثر من مرّة، أنّه لو لم نقدّمها عليه لم يبق لقاعدة اليد إلّا موارد نادرة؛ لورود أدلّتها في موارد الاستصحاب، وما من مورد للقاعدة إلّا ويوجد استصحاب على خلافها.

وإضافة إلى أنّه لو لم نأخذ بالقاعدة لزم اختلال السوق، فإنّ دليل قاعدة اليد هو رواية السوق، وأنّه لو لم يؤخذ باليد أو السوق لما قام للمسلمين سوق.

ثمّ ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ كما في المصباح أنّه لا مانع من تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد في موردين، ولكن لقصور المقتضي من جريان القاعدة فيهما، فإذا لم تجر القاعدة يجري الاستصحاب.

المورد الأوّل: إذا اقترنت اليد بإقرار ذي اليد بأنّ المال ملك للمدّعي، وادّعي انتقاله إليه بالشراء أو الهبة، فينقلب ذو اليد مدّعياً، والمدّعي منكر؛ لأنّ الاستصحاب موافق لذي اليد السابقة، وكلّ من كان الأصل معه فهو المنكر ويقدّم قوله، ويثبت المال، إلّا أن يقيم ذو اليد البيّنة على أنّها له. فذهب المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ إلى تقدّم الاستصحاب، وأنّه لا مجال للأخذ بقاعدة اليد لعدم شمول دليلها للمورد؛ لأنّ دليلها أمّا السيرة، أو رواية حفص بن غياث في السوق، أمّا السيرة هي دليل لبّيّ لا يحرز قيامها مع اقتران اليد بالإقرار للمالك السابق، وأمّا رواية حفص بن غياث، أنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق، فليس لها إطلاق يشمل المورد؛ إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها في المقام.

بينما ذهب المحقّق الإصفهانيّ وبعض الأعلام إلى تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب في هذا المورد، ولكلّ دليله، كما ذكرنا.

المورد الثاني: إذا كانت اليد مسبوقة بعدم الملك، بأن كانت قبل ادّعاء الملك يده أمانيّة بأن كانت إجارة أو عارية أو عدوانيّة بأن كانت غصباً، ثمّ ادّعى ملكيّتها، ولا يمكن الأخذ بقاعدة اليد، بل يحكم ببقاء ملكيّة المالك بمقتضى الاستصحاب لا لأجل تقدّم الاستصحاب على قاعدة البديل لعدم المقتضي في القاعدة إذ لم يحرز قيام السيرة في المقام على أماريّة اليد وليس مشمولاً للرواية.

وبعض الأعلام اختار تقدّم الاستصحاب لا لأجل تقدّم الاستصحاب على اليد لأنّ دليل الاستصحاب واليد هو بناء العقلاء من خلال الجهات الإحساسيّة، والعقلاء بمجرّد سبق العدوان يحسّون بأنّ اليد عدوانيّة ولا توجد يد مالكيّة ليتعارضا، بل لا يرون إلّا اليد العدوانيّة بإحساسهم إلى أن يثبت الانتقال بدليل محكم.

وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الاستصحاب الموضوعيّ كأصالة بقاء اليد على ما كانت عليه من كونها يد غصب أو إجارة أو أمانة يثبت حال اليد ويخرجها عن موضوع دليل اليد؛ لأنّ موضوع قاعدة اليد المشكوكة الحال والجهل بها التي لا يعلم أنّها يد ملك أو غيرها لا ما هو معلوم أنّها يد غصب أو عدوان بالاستصحاب، فإذا تعبّد الشارع بالقصد الاستصحابيّ أنّها يد غصب مثلاً يرتفع دليل اليد، فيتقدّم الاستصحاب على دليل اليد بالحكومة.

وفيه: أنّ دليل اليد لم يؤخذ الشكّ أو الجهل بحال اليد في موضوعها كدليل الاستصحاب، بل دليل قاعدة اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كونها مجهولة الحال «**اسْتَوْلىٰ عَلىٰ شَيْءٍ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ**»[1] فهو بإطلاقه شامل لصورة العلم بالخلاف، ولكن خرجت هذه الصورة عقلاً، فلا مجال للأخذ بقاعدة اليد مع العلم بمخالفتها للواقع، فالصحيح في تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد ما ذكرنا من عدم تماميّة المقتضي لا لتقدّم الاستصحاب.

هنا مسائل:

المسألة الأُولى: لو اشترى من المسلم أو سوقه فبعضهم اشترط في ذي اليد والسوق، أن يتصرّف به تصرّفاً يتوقّف على التذكية، مثل عرض اللحم للأكل أو صنع الجلد لحفظ الدهن لا للقاذورات، وبعضهم ذهب إلى أنّ اليد والسوق مطلقاً أمارة على التذكية.

المسألة الثانية: لو اشترى ما في يد كافر أو سوقه، فلا أمارة على التذكية، فهو نجس وحرام، وإن أخذه من مسلم كبعض الجلود والدهون، إلّا أن يطمئنّ بتذكيته كما ذكرنا في السمك.

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

---

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

به تصرّف التذكية أو مطلقاً على الخلاف المعروف ؛ إذ لا يفرّق في تذكيته بين أخذه من المسلم مباشرة أو بواسطة يد الكافر ، أو أنّه أخذه من يد المسلم أو سوقه ، ولكن بشرط أنّ المسلم قد احتمل أنّ البائع ذا اليد قد أحرز تذكيته أو مطلقاً .

المسألة الثالثة : السوق أمارة مستقلّة وله الموضوعيّة على التذكية أو له الطريقيّة بحيث هو أمارة على كون البائع مسلماً ، فهو أمارة على الأمارة وأنّ اليد يد مسلم .

ويظهر الأثر أنّ السوق هو سوق المسلم لو كان له الموضوعيّة ، فلو اشتراه من سوق المسلمين بحيث الأغلب مسلمون فهو طاهر وحلال سواء اشتراه من مسلم معلوم أو مجهول أو كافر أو في بلد وحكومة إسلاميّة على الخلاف .

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

ذهب لكلّ من الرأيين جماعة من العلماء ، والأقوى أنّ له الطريقيّة ، فإذا اشتراه من كافر في سوق المسلمين فهو نجس أو حلال إلّا إذا اطمئنّ بتذكيته أو انتقل إليه من يد مسلم .

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

وكلّ ذلك لأنّ الدليل على اليد والسوق أمّا السيرة ويقتصر فيها على القدر المتيقّن أو أنّ نصوص اليد والسوق أمّا مقيّدة بالاستعمال والتصرّف أو مطلقة .

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

وجوديّ لا يثبت بأصالة عدم التذكية عند الشكّ، بينما عدم جواز الصلاة وحرمة الأكل يكفي فيها أصل عدم التذكية عند الشكّ، بينما ذهب بعضهم أنّ الميتة أمر عدميّ هو عدم التذكية يكفي فيها أصالة عدم التذكية، فيحكم بنجاسة مشكوك التذكية وعدم وجود أمارة على التذكية وحرمته وعدم جواز الصلاة فيه.

المسألة الخامسة: لا فرق في المسلم الشيعيّ والسنّيّ إذا التزم بشروط التذكية عندهم ولا يعتبر عندهم الاستقبال، ولكن يعتبرون التسمية، فلو التزموا بالتسمية ولم يلتزموا بالاستقبال فهو مذكّى ولو لم يلتزموا بالتسمية أيضاً فهو غير مذكّى، والمجهول يحمل على التذكية لكفاية يد المسلم وسوقه أمارة على التذكية.

والظاهر أنّ السوق أمارة على كون اليد يد مسلم، ولا موضوعيّة لسوق المسلمين حتّى لو أُخذت من يد كافر موجود في سوق المسلمين، ولذلك عبّر في الروايات «الغالب المسلمون فيه»، لا السوق الذي أكثر أهله كفّار ولو في حكومة إسلاميّة، ولكن لا فرق بين إحراز إسلامه بالقطع أو بالغلبة، وكان شخصاً مجهولاً في سوق أغلبه مسلمون، فيحكم عليه بالإسلام بالغلبة، ويكون إسلامه ويده أمارة على التذكية وخاصّة بتصرّفه فيه تصرّفاً دالّاً على التذكرة.

فتدلّ الروايات على أنّ السوق بما هو سوق ليس أمارة، بل السوق أمارة على كون البائع مسلماً، وإسلام البائع أمارة على التذكية، أي أمارة على الأمارة، لذلك عبّر في روايات السوق: «إنّ أغلب أهله مسلمون ليحمل المجهول عليه».

قاعدة القرعة

معناها: الاقتراع لتعيين المطلوب في الأمور الشرعيّة المشتبهة، وليس هناك طريق آخر لتعيينه غير القرعة. وقد وردت روايات منها: القرعة لكلّ أمر مجهول[١] مشتبه مشكل.

وموردها: خصوص الشبهات الموضوعيّة، فيما إذا كان الموضوع مشتبهاً.

وظاهر مواردها اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة التي تكون مقرونة بالعلم الإجماليّ، كالشبهة الواقعة في قطيع الغنم، فيما لو علم إجمالاً بأنّ أحدها موطوء، ولكن لم يتميّز بعينه، فهنا يستخدم القرعة، فما خرجت عليه القرعة يعزل أو يحرق، وبعده يجوز الاستفادة من سائر أفراد الغنم.

ولا تجري القرعة في الشبهة الحكميّة من أجل تعيين الحكم الشرعيّ الكلّيّ فيما لو شككنا في الحكم الشرعيّ الكلّيّ للموضوع الكلّيّ، فلا تجري القرعة للتعرّف على الحكم الكلّي الشرعيّ.

وإنّما تجري القرعة في تعيين الموضوع الخارجيّ فحسب، كما لو شكّ أنّ هذا المال لزيد أم لعمرو، ولم تكن أمارة على تعيينه لأحدهما، فيتوسّل بالقرعة لعلاج المشكلة.

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

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١ و: ٢٦٢، الحديث ١٨، وفيه: «**كُلُّ مَجْهُولٍ فَفِيهِ الْقُرْعَةُ**».

وذكر بعض الأعلام في مبحث القرعة: أنّ المحقّق النراقيّ ﷺ وغيره ذهب إلى أنّ العقلاء ليست لهم أُصول مجعولة تعبّديّة يرجع إليها في حال الشكّ، وإنّما أحكامهم وقواعدهم مبتنية على رؤية الشيء وكشفه وإدراكه.

وهذا لا وجه له، فإنّ بناء العقلاء تابع للمصالح الاجتماعيّة، فإذا رأوا أنّ مصلحة المجتمع تقتضي وضع أصل عند الشكّ، فلا مانع عندهم من التعبّد به، كما هو الأمر في القرعة، حيث أنّها ليست لها كاشفيّة عن الواقع، وإنّما هي أصل ووظيفة عمليّة يرجع إليها العقلاء عند الشك، والمفروض وجود القرعة عند العقلاء من القديم، كما يشير إليه القرآن الكريم حول يونس، فإنّه يعبّر عن حالة عقلائيّة.

وذكر بعض الأعلام: لقد اخترنا أنّ دليل القرعة هو بناء العقلاء، وأنّ العقلاء إنّما يرجعون لها في بعض الموارد لا في جميعها، وليس لبناء العقلاء إطلاق يشمل جميع الموارد؛ لأنّه دليل لبّيّ، ولعلّه لذلك يتقدّم الاستصحاب عليها.

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

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

وقاعدة الفراغ والتجاوز والصحّة تتقدّم على الاستصحاب فيما لو تعارضتا معه، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: لأنّها لو لم تتقدّم عليه لم يبق مورد لها، أو أنّه لو بقي لها موارد فهي موارد نادرة بحيث يستهجن صدور الكلام من الشارع بصورة مطلقة وعامّة من أجل بعض الموارد النادرة؛ لأنّه في جميع مواردها أو أكثرها يوجد استصحاب مخالف لمقتضاها، فإذا قدّمنا الاستصحاب عليها، أو قلنا بتساقطها لأجل تعارضها مع

الاستصحاب، لم يبق لها مورد أساساً، أو إنّما تبقى موارد نادرة، ولم يبق للأدلّة الدالّة عليها مورد، وكيف يصدر الشارع دليلاً ليس له مورد أو له موارد قليلة نادرة في الواقع الخارجيّ.

الوجه الثاني: بالإضافة إلى أنّ هذه القواعد أمارات، وهي تتقدّم على الأصل وهو الاستصحاب.

وذكر صاحب الكفاية ﷺ حتّى بناءً على كونها أُصولاً، فإنّها أخصّ من الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب أعمّ منها.

أمّا في قاعدة التجاوز حيث يكون الشكّ في أصل الوجود، فإنّها دائماً مسبوقة باستصحاب عدميّ بينما الاستصحاب له موارد أُخرى غير موارد قاعدة التجاوز، فهي أخصّ مطلقاً من الاستصحاب.

وأمّا في غير قاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ واليد، حيث لا يكون الشكّ في أصل الوجود، فإنّ الغالب وجود استصحاب في مواردها مخالف لمقتضى القاعدة، بحيث لو قدّمنا الاستصحاب عليها لم يبق لهذه القواعد إلّا موارد نادرة، فمثلاً: قاعدة اليد فلا توجد يد غير مسبوقة بالغير، فالنسبة بينهما وبين الاستصحاب العموم من وجه لا العموم والخصوص المطلق، ولكن وكما ذكرنا أنّنا لو قدّمنا الاستصحاب عليها لم يبق لها إلّا موارد نادرة، يستهجن بيان الشارع للقاعدة من أجل تلك الموارد النادرة جدّاً.

نعم، في خصوص القرعة، فإنّ الاستصحاب مقدّم عليها، وذلك:

١ ـ لأنّ موضوعها المشتبه من جميع الجهات، ولا نشكّ بأنّ الاستصحاب يبيّن الحكم ويخرج المورد عن دائرة المشتبه والمشكل ببركة الاستصحاب.

٢ ـ بل إنّ جميع الأُصول تقدّم عليها؛ وذلك لأنّ موضوع الأُصول هو الشكّ، فلو جرت القرعة فيها لم يبق للأُصول مورد تجري فيها.

نعم، لو قام الدليل من إجماع أو رواية في مورد على جريان القرعة فيه، تقدّم على الأُصول، بل الأمارات، ويكون هذا الدليل مخصّصاً لعموم أدلّة الأُصول والأمارات، ومن هنا اقتصر العلماء في إجراء القرعة فيما قام الدليل عليه في الغالب.

تعارض الاستصحاب مع القرعة:

الذى يستفاد من روايات القرعة أنّها جعلت في كلّ مورد لا يعلم حكمه الواقعيّ والظاهريّ وهو معنى المشكل، وأنّ القرعة لكلّ أمر مشكل وإن لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، ولكن ورد في كتب الفقه: وليس المراد عدم العلم أو الاطمئنان بالحكم الواقعيّ وإلّا شمل الفقه، وهو المراد من المجهول: «**كُلُّ مَجْهُولٍ فَفِيهِ الْقُرْعَةُ**»[1] فيقدّم كلّ أصل عليها ومنها الاستصحاب لأنّه يعيّن الوظيفة الظاهريّة.

وبذلك ظهر لا أساس لما هو المعروف عندهم أنّ أدلّة القرعة تخصّصت في موارد كثيرة صارت موجبة لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها إلّا في موارد انجبر ضعفها بعمل الأصحاب فيها، وهذه غير تامّة؛ لأنّه في هذه الموارد إنّما لم يعمل بالقرعة لوجود قاعدة أو أصل ظاهريّ فيها.

نعم، قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع وجود القاعدة الظاهريّة؛ وذلك لوجود النصّ الخاصّ فيه كما لو اشتبه غنم موطوء في قطيع، فقد ورد نصّ يدلّ على أنّه ينصّف القطيع ويقرع، وهكذا إلى أن يعيّن الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي ولولا النصّ الخاصّ لكان مقتضى القاعدة الاحتياط واجتناب الجميع.

وممّا ذكرنا يعلم عدم جريان القرعة في الشبهات الحكميّة؛ لأنّ في جميع مواردها يرجع لأُصول عمليّة ومفادها أحكام ظاهريّة، فالشبهة الحكميّة أمّا لها

---

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

حالة سابقة فيجري الاستصحاب وإن كان شكّ في التكليف فالبراءة والشكّ في المكلّف به فالاحتياط وفي دوران الأمر بين المحذورين التخيير وهو يرجع للبراءة لأنّ التخيير معناه البراءة عن الوجوب والحرمة. ففي موارد الشبهة الحكميّة يحرز الحكم فلا تجري القرعة.

فينحصر مورد القرعة في الشبهات الموضوعيّة التي لا يعلم حكمها الواقعيّ والظاهريّ كما لو تداعى رجلان في مال عند ثالث يعترف أنّه ليس له وليس له حالة سابقة، وليس مورداً لقاعدة اليد ولا الاستصحاب ولا غيرها من القواعد، فلا بدّ من الرجوع للقرعة.

ومورد القرعة ما كان له تعيّن في الواقع واشتبه على المكلّف كما في المثال السابق، ويدلّ عليه روايات القرعة قوله عليه السلام: «**لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ اقْتَرَعُوا إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ**»[1]، وقوله عليه السلام: «إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَتُصِيبُ؟ قَالَ: **كُلُّ مَا حَكَمَ اللهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ**»[2]، وكلمة المحقّ أو ليس بمخطئ يدلّ على أنّ هناك حقّاً أو واقع اشتبه، فأصابته القرعة.

فلا يرجع للقرعة في مورد لا نعيّن لها في الواقع كما لو طلّق إحدى زوجاته بلا قصد التعيين بأن قال: إحدى زوجاتي طالق، فعلى القول بصحّة هذا الطلاق فلا يمكن الرجوع للقرعة لتعيين المطلّقة إلّا إذا ورد نصّ خاصّ، فلا مانع من الفرد كما ورد النصّ في رجل قال أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، أنّه يقرع بينهم، فمن أصابته القرعة أعتق. إلى هنا ذكره السيّد الخوئيّ رحمه الله في المصباح.

موضوع القرعة مجهول الحكم بأيّ عنوان واقعيّاً أو ظاهريّاً، والاستصحاب بين الحكم الظاهريّ. نعم، لو كان موضوعها مجهول الحكم الواقعيّ فيتقدّم على

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٥٧ و ٢٥٨، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٥٩ و ٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١، ١٨.

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

فوائد من بعض الأعلام حول القرعة:

الكشف عن الواقع قسمان:

القسم الأوّل: كشف ورؤية تستند لمقدّمات إدراكيّة أو عقليّة، وعلى ضوء حساب الاحتمالات وتجمّعها في المحور الواحد ككشف العلّة من المعلول، وبالعكس.

القسم الثاني: كشف يستند لمقدّمات نفسيّة، كالخوف والإيحاء والدعايات والشائعات.

ولا علّيّة بين القرعة والواقع، بل هي رؤية رجائيّة رجاء أن يصيب الواقع، وقد أيّد الشرع هذه الجهة الكاشفيّة عند البشر من خلال القرعة، وأمّا الظنّ القرآنيّ الذي نهى عنه القرآن هو هذا الظنّ الحاصل من العوامل النفسيّة، ولكن هناك موارد منها كالقرعة أحلّها وأمضاها.

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

والظاهر من بعض روايات القرعة أنّها لها كاشفيّة عن الواقع، وأنّها مرآة له،

ومن هنا وقع التساؤل كيف أنّ مجرّد القرعة تكشف عن الواقع ، فإنّه حسب الموازين التكوينيّة وحساب الاحتمالات لا يعقل ذلك ، وكذلك حسب العوامل الغيبيّة ، فإنّ كشف الواقع لا يحصل لغير الإمام عليه السلام .

ولكنّ المراد من الكشف في مورد القرعة هو الكشف الإحساسيّ أو الاعتباريّ ، أيّ أنّ الشارع يعتبر القرعة مطابقة للواقع بحسب الجهات النفسيّة ، فهو كشف إحساسيّ نفسيّ ، والناس يرون في القرعة جهة كاشفيّة حسب الفهم العامّ ، ولا يبعد أنّ الشارع أيّد هذا الكشف الاعتباريّ النفسيّ ؛ لأنّ النفوس تراها كاشفة ويطمئنّون بالقرعة والاستخارة ويشعرون بإحساسهم أنّها توصلهم للحقّ والواقع .

القرعة من الطرق العقلائيّة عند التحيّر بعد الفحص واليأس عن دليل على الحكم في مقام إذا أردنا أن نفعل فعلاً لا نعلم أنّه خير أو شرّ ، لا في مقام الكشف عن الأحكام الشرعيّة أو متعلّقاتها ، مثل : الخمر محرّم أو لا ، فلا نرجع للقرعة في تشخيص الإناء المحرّم ، أو تشخيص المجتهد الأعلم أو عدالته ، وكذلك لا يرجع إليها في استكشاف الأمور المستقبليّة ، وانّ هذا الشخص سيرتفع شأنه ، أو أنّ الحمل بنت أو ولد ، بل إنّ مورد القرعة تزاحم الرغبات فيما لو لم يكن للشيء تعيّن واقعيّ أو ليس للحاكم طريق لفصل الخصومة ، كما لو تعارضت البيّنات أو التداعي ، والروايات ليس لها إطلاق في غير حدود بناء العقلاء ، وأمّا بعض الروايات العامّة ، أو أنّها على خلاف البناء العقلائيّ ضعيفة .

أمّا نسبة القرعة مع سائر الأمارات والأصول ، فهو من المسائل المشكلة ، كما قال الشيخ العراقيّ قدس سره .

ذهب الشيخ الأنصاريّ قدس سره إلى أنّ أدلّة الاستصحاب أخصّ من أدلّة القرعة ؛ إذ لو عملنا بالقرعة في كلّ مورد لم يبق مورد للاستصحاب ، وأنّ القرعة واردة على أصالة التخيير والإباحة والاحتياط العقليّين ، وحاكمة على الأصول الشرعيّة ، كالبراءة الشرعيّة ، ولكن لا يعمل بالقرعة إلّا في موارد عمل بها الأصحاب ، والملاحظ أنّهم

لم يعملوا بها في موارد الاستصحاب والبراءة والإباحة، لذلك لا تتقدّم القرعة عليها.

وأُشكل عليه:

١ ـ ليس الاستصحاب وحده أخصّ من دليل القرعة، بل إنّ سائر الأُصول الشرعيّة والعقليّة هي أخصّ.

٢ ـ لا يكتفي الفقيه بعمل المشهور؛ إذ ليس هو حجّة على فقيه، بل لا بدّ للفقيه أيضاً البحث عن مستند عملهم، ولا موضوعيّة لعملهم.

وذهب السيّد الخوئيّ والشيخ الهمدانيّ: أنّ مورد القرعة المشتبه واقعاً وظاهراً بتوضيح ذكرناه، أيّ ما كان مشتبهاً من جميع الجهات، بينما الأُصول كلّها مبنيّة للوظيفة ظاهراً فلا تشملها القرعة لأنّها معلومةالحكم ظاهراً وليست مجهولة الحكم.

وأشكل بعض الأعلام: لا يستفاد هذا التقييد والتعميم لكلّ مشتبه من ظهور ألفاظ روايات القرعة؛ إذ أنّ ظاهرها كلّ مجهول ذو مشكل فيه القرعة، والأُصول كلّها أخذ في موضوعها الشكّ وعملنا بالحكم الظاهريّ لا يخرجه عن مجهوليّته ومشكوكيّته بالنسبة للحكم الواقعيّ، فيشملها دليل القرعة.

جوابه واضح ممّا سبق، وإنّ الجهل بالنسبة للحكم الواقعيّ والظاهريّ وفي موارد الأُصول لا جهل بالنسبة للحكم الظاهريّ.

وبعضهم ذهب إلى أنّ الرواية «**كُلُّ مَجْهُولٍ فَفِيهِ الْقُرْعَةُ**» لا إطلاق فيها؛ لأنّ الرواية لم تبيّن موارد جريان القرعة ولعلّها موارد خاصّة.

وأُشكل عليه: عدم ذكر الراوي أو الإمام للمورد دليل على عموميّة الكبرى الكلّيّة، وأمّا احتمال أنّه في مورد خاصّ فلا يعتنى به، وإلّا لم يعمل بكلّ عامّ، والإمام عليه السلام يقول: «**عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمُ التَّفْرِيعُ**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

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

وأُشكل عليه: إذا قلنا أنّ القاعدة تأسيسيّة وليست إمضاءاً لبناء العقلاء لتتقيّد بمواردهم وقد تلقّاها السائل ككبرى تأسيسيّة، وأنّ القرعة على نحو الكاشفيّة أو أنّها تخطئ وتصيب ممّا يفهم من الخطأ والإصابة النظر لواقع قد تخطأه القرعة وقد تصيبه والتحديدات العقلائيّة لا تسري للكبريات التأسيسيّة، بالإضافة إلى أنّها عند العقلاء لا تخصّص بفصل الخصومة بل تشمل تزاحم الرغبات وغيرها كما بيّنّا.

وأمّا إذا قلنا بأنّها عقلائيّة، فعندهم لا يختصّ موردها بمورد فصل الخصومة بل تشمل موارد تزاحم الرغبات وغيرها، فلا يوجد عموم للروايات في غير ما بنى عليه العقلاء؛ إذ لم تثبت تلك الروايات العامّة سنداً ودلالة.

أي نرى العقلاء في أي موردعملوا بالقرعة فنعمل بها.

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

الحقّ أنّ هناك مقيّد أو مخصّص عقليّ أو عقلائيّ قهري لعموم القرعة، وهو أنّه لا يمكن الأخذ بها في كلّ مجهول أو مشتبه الحكم، وإلّا تتعطّل الأدلّة والقواعد والأصول الشرعيّة وأحكامها، كما أنّ الظاهر أنّ موضوعها كلّ ما هو موضوع مجهول الحكم الشرعيّ واقعاً وظاهراً وتختصّ بتعيين بعض الموضوعات أو المصاديق الخارجيّة المجهولة لا في كشف وتعيين الأحكام الشرعيّة، ولكن لا تختصّ بموارد التخاصم والتنازع.

بين الاستصحاب وقاعدة القرعة

هناك بعض الجهات في قاعدة القرعة:

الجهة الأولى

يظهر من بعض الأعلام أنّ الدليل على القرعة هو بناء العقلاء، ويتحدّد بحدود بنائهم، ولا توجد عمومات في الروايات لإجراء القرعة في كلّ مجهول أو مشكل، لأنّ العمومات أمّا ضعيفة سنداً أو دلالة.

بينما ذهب الأكثر إلى الأخذ بروايات وعمومات القرعة، وأنّها لكلّ أمر مشكل، وإن لم توجد رواية بهذا اللفظ، والمراد من المشكل أمر مجهول، عدم العلم بالحكم الواقعيّ والظاهريّ، لذلك تتقدّم الأمارات والأصول العمليّة عقليّة وشرعيّة على القرعة، فلا تجري في مورد العلم بالحكم الواقعيّ أو الظاهريّ، فلا تجري في القرعة في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة التي علم حكمها الواقعيّ أو الظاهريّ.

نعم، قد تجري القرعة في بعض الموارد مع وجود الأصل والحكم الظاهريّ لوجود النصّ بإجراء القرعة فيها، كما لو اشتبه الغنم الموطوء في قطيع، حيث ورد النصّ بالقرعة لتعيين الموطوء، ولولا النصّ لكانت القاعدة عدم إجرائها.

بينما ذهب البعض إلى أنّ أدلّة القرعة قد خصّصت بموارد كثيرة، وكثرة التخصيص أوجب وهنها، فلا يعمل بها إلّا في مورد عمل المشهور بها.

وأشكل عليه: أنّه هذه الموارد خارجة تخصّصاً وموضوعاً عن أدلّة القرعة؛ لأنّها قد علم أحكامها الظاهريّة، وليس موضوعها الجهل بالحكم الواقعيّ فحسب، بل الواقعيّ والظاهريّ.

الجهة الثانية

هل القرعة أصل أو أمارة؟

ربّما يقال: أنّها أصل يرجع إليها عند التحيّر.

وأُشكل عليه: لا توجد أُصول تعبّديّة عند العقلاء.

وأُجيب: أنّ وجود القرعة عند جميع الملل والنحل وفي جميع العصور عند المتديّنين وغيرهم يرجعون إليها في الحالات الضروريّة عند تزاحم الرغبات وحسم النزاعات، ولا يرون فيها الكاشفيّة عن الواقع، وإنّما لهم بتزد حسم النزاع عند التحيّر.

وليس معنى الأصل العمليّ أو الوظيفة العمليّة إلّا هذا.

الجهة الثالثة

ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ أنّ المستفاد من أدلّة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون للشيء تعيّن وواقع، وقد اشتبه على المكلّف، كما في مثال الغنم الموطوئة، ويدلّ عليه قوله ﷺ: «**لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ اقْتَرَعُوا إِلّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ**»، فكلمة «**الْمُحِقِّ**» تدلّ على وجود حقّ وواقع أصابته القرعة، وفي رواية أُخرى: بعد قول الراوي: «إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَتُصِيبُ» قال ﷺ: «**كُلُّ مَا حَكَمَ اللهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ**»، وهذا يدلّ على وجود واقع لم يخطأه.

فلا يرجع للقرعة في مورد لا تعيّن له في الواقع، كما إذا طلق إحدى زوجاته بلا قصد التعيين، فلا يرجع للقرعة لتعيين المطلّقة، إلّا إذا ورد النصّ فيه كما ورد في رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة أنّه يقرع بينهم فمن أصابته القرعة أعتق.

ولكن يظهر من بعض الأعلام الشمول؛ لأنّ دليله على القرعة بناءُ العقلاء، وهم يأخذون بها في موارد عديدة، وخاصّة في موارد عدم تعيّن الواقع، فرجوعهم أكثر في هذه الموارد منذ القِدم، وعند جميع الملل والنحل، كما في قضيّة إلقاء يونس في البحر، كما ورد في القرآن الكريم، فالقرعة في الغالب تستخدم في تعيين أمر لا تعيّن له في الواقع كما في مجال تزاحم الرغبات واحترامها وعدم إغضاب

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

فالقرعة من الطرق العقلائيّة عند التحيّر وبعد الفحص واليأس ، في مقام إذا أردنا أن نفعل فعلاً لا نعلم أنّه خير وشرّ ، ولا تستخدم في مقام الكشف عن الأحكام أو متعلّقاتها ، كتشخيص الإناء المحرّم أو المجتهد الأعلم أو عدالته ، وكذلك لا تستخدم في مقام استكشاف الأمور المستقبليّة ، وأنّ هذا الشخص سيرتفع مقامه أو أنّ الحمل بنت أو ولد ، وإنّما موردها عند العقلاء في موارد تزاحم الرغبات واحترامها ، كما ذكرنا ، فيما لو لم يكن للشيء تعيّن واقعيّ .

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

الجهة الرابعة

نسبة القرعة مع سائر الأمارات والأُصول ، فهذه الجهة من المسائل المشكلة ، كما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ ، كما ذكرنا تفصيلها في المباحث السابقة .

قاعدة العدل والإنصاف

اعتمد عليها العلماء في بعض الموارد:

وقد ذكر بعض الأعلام: أنّها لا تشمل كلّ مورد، بل تختصّ بما إذا تساوت الاحتمالات فحسب، فهي تعتمد على قانون حساب الاحتمالات.

ومن هنا لم نقبل في مبحث العلم الإجماليّ التصنيف الذي ذكر في مثال الودعيّ، فيما لو أودع شخص عند زيد درهمين، وأودع شخص ثانٍ درهماً عنده، فضاع درهم وبقي درهمان، فذكروا هناك بإعطاء درهم لصاحب الدرهمين، ثمّ ينصّف الدرهم الآخر بينه وبين صاحب الدرهم، وإنّما حكموا بالتنصيف استناداً لقاعدة العدل والإنصاف.

ولكنّنا ذكرنا هناك أنّ هذا غير صحيح؛ لأنّه إنّما نرجع لقاعدة العدل والإنصاف فيما لو تساوت الاحتمالات، أيّ لو كانت احتمالات كون الدرهم المفقود لصاحب الدرهم مساوية لاحتمالات كونه لصاحب الدرهمين، بينما هنا مقدار احتمال كون الدرهم المفقود من صاحب الدرهمين (٢) احتمالان، بينما كمّيّة احتمال كونه من صاحب الدرهم (١) احتمال واحد.

نعم، لو كانت احتمالات كلّ منهما (٢) كما لو أودع كلّ منهما عنده درهمين، أو درهماً، كما لو أودع كلّ منهما درهماً واحداً لصحّ التنصيف.

ومن هنا قلنا لو أودع شخص عند زيد (٩٩٩) درهماً، وأودع آخر درهماً واحداً فضاع درهم من هذه الألف، فعلى ضوء قاعدة العدل والإنصاف لا بدّ أن يعطي لصاحب الدراهم (٩٩٨) ثمّ يقسّم الدرهم الآخر بينهما، فهل يحتمل هذا؟ كلّا، بل إنّهم يحكمون بكون الدرهم المفقود من صاحب (٩٩٩) درهم، كلّ ذلك

لعدم تساوي الاحتمالات.

إذن فقاعدة العدل والإنصاف إنّما تجري فيما لو تساوت احتمالات.

وتوجد رواية ذكرت في تعارض البيّنات حيث حكم الإمام عليه السلام بكون $\frac{٣}{٥}$ لشخص و $\frac{٢}{٥}$ لآخر على ضوء كمّيّة احتمالات كلّ منهما.

بعض القواعد الفقهيّة:

وهناك بعض القواعد الفقهيّة نشير إلى رأي بعض الأعلام فيها لفوائدها الفقهيّة:

قاعدة سوق المسلمين أو **أرض الإسلام**: فإنّها تدلّ على وقوع التذكية للحيوان المذبوح، وأنّه ذبح بطريقة شرعيّة، وتدلّ على هذه القاعدة روايات.

قاعدة (لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ)[١]: فإنّ الكثير من الأعمال الشرعيّة تشتمل على فرائض وسنن، أيّ أنّ بعض أجزائها وشروطها فرائض وبعضها سنن.

ومعنى الفريضة ما ذكر في القرآن الكريم، أو ما صرّح في النصوص «أنّه فريضة»، ومعنى «السنّة» ما لم يذكر فيه، وإنّما شرّعه الرسول صلى الله عليه وآله وإن كان واجباً، أو ما صرّح في النصوص أنّه سنّة، فليس المراد من السنّة معناها المعروف وهو المستحبّ.

وهذه القاعدة تعني: أنّ ارتباط الفرائض بالعمل المركّب مطلق، يشمل حتّى صورة العذر، فلو أخلّ بالجزء أو الشرط الذي هو فريضة عذراً أو عمداً بطل عمله، كالركوع والسجود وغيرهما من الأركان بالنسبة للصلاة.

وأمّا ارتباط السنن بالعمل المركّب فهو مقيّد ومختصّ بصورة العمد ولا يشمل حالة العذر، والعذر معنى واسع يشمل الجهل والنسيان، والاجتهاد والتقليد الصحيحين، والسنّة مثل القراءة في الصلاة، فلو أخلّ بالسنّة عذراً لم يبطل عمله

---

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

فيما لو كان مشتملاً على الفرائض. نعم، لو أخلّ بها عمداً بطل، وهذه القاعدة تدلّ على صحّة العمل واقعاً.

وقد ذكرنا في محلّه عدم اختصاص هذه القاعدة بباب الصلاة، بل تشمل كلّ عمل يحتوي على فرائض وسنن.

وتدلّ على هذه القاعدة نصوص معتبرة، أهمّها صحيحة «لا تعاد»، حيث صرّحت في ذيلها بها.

قاعدة الإلزام: (أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ)[1]: ونسمّيه (قانون احترام القوانين المدنيّة والشخصيّة)، ونعني بالمدنيّة أمثال العقود والإيقاعات، وبالشخصيّة أمثال باب النكاح والإرث والنسب، فلو كان العلم برأي العامل به على طبق دينه أو مذهبه، فنحن نعتبره صحيحاً، وترتّب عليه آثار الصحّة، لقاعدة الإلزام.

وهذا قانون عامّ لا يختصّ بالدين الإسلاميّ، فلو عقد الشخص معاملة من أي نِحلة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر عليها، ولو كانت غير مشتملة على الشروط القانونيّة المعتبرة عند غيره، فمثلاً: لو طلّق الشخص زوجته بطلاق مشتمل على الشروط المعتبرة في مذهبه أو دينه، ولكنّه فاقد للشروط حسب مذهبنا، فلا إشكال في جواز التزويج بهذه المطلّقة، وكذلك ترتّب جميع الآثار على معاملاته، فيما لو التزم بأحكام شريعته فيها.

وبعض الروايات تشير لهذه القاعدة كرواية محمّد بن مسلم: «**تَجُوزُ عِنْدَ أَهْلِ كُلِّ دِينٍ مَا يَسْتَحِلُّونَ**»[2]، ويجوز بمعنى ترتيب آثار الصحّة وإن لم تكن صحيحة عندنا، وهناك روايات في باب التعصيب تدلّ على جواز الأخذ به فيما لو كان

---

(١) عوالي اللآلي: ٣: ٥١٤.

(٢) هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة: ٨: ٣٢١.

الوارث شيعيّاً لا يقول بجوازه.

وكذلك هناك روايات في باب نكاح المطلّقة على غير السنّة، أو الإرث بسبب أو نسب فاسد، وكذا ما لو باع الذمّيّ خمراً أو خنزيراً جاز للمسلم أخذ هذا المال منه قرضاً، أو أخذ الجزية منهم من هذه الأموال. **إذن** فتنفذ في حقّنا بعض أعمالهم التي يلتزمون فيها بشريعتهم، وهي نافذة علينا، حتّى مع العلم ببطلان العمل طبق مذهبنا.

نسبة الاستصحاب مع غيره

تعارض الاستصحابين:

إذا تعارض استصحابان في مورد واحد فهو على قسمين:

القسم الأوّل

أن يكون أحدهما مسبّباً عن الآخر، بأن كان أحدهما في طول الآخر، بحيث إذا جرى الأصل السببيّ لا يبقى موضوع لجريان الأصل المسبّبيّ؛ إذ يرتفع موضوعه وهو الشكّ تعبّداً، ويشترط في تقدّم الأصل السببيّ على المسبّبيّ أنّ تكون السببيّة شرعيّة بأن يكون المستصحب في المسبّبيّ أثراً شرعيّاً للمستصحب في السببيّ، بأن يكون المستصحب فيه من الموضوع للمستصحب في السببيّ، فمثلاً: طهارة الماء موضوع لطهارة الثوب، فإذا جرى الاستصحاب في السببيّ ثبت الموضوع تعبّداً، وترتّب عليه حكمه، وأُحرز هذا الحكم، فلا يبقى شكّ بالنسبة لهذا الحكم ليجري فيه الاستصحاب، وأمّا إذا كانت السببيّة تكوينيّة كاللازم والملزوم، والعلّة والمعلول، فلا مانع من ثبوت حكم واحد لهما، كما وضّحناه في مبحث الأصل المثبت.

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

الماء الذي يغسل به الثوب المتنجّس ، ومع جريانه يترتّب عليه آثاره ، ومنها الحكم بطهارة الثوب ظاهراً ، فلا يبقى شكّ في طهارة الثوب ، بل نحرز طهارته تعبّداً بسبب استصحاب طهارة الماء وغسله به ، ولذلك لا يجري استصحاب نجاسة الثوب المغسول ؛ لعدم بقاء الشكّ فيه تعبّداً بواسطة استصحاب طهارة الماء .

وقد ذكرنا أنّ الموضوع للاستصحاب هو الشكّ ، ومع انتفاء الشكّ لا يبقى موضوع جريان الاستصحاب المسبّبيّ .

القسم الثاني

ما لو كان كلّ واحد من الاستصحابين في عرض الآخر ، بأن لم يكن أحد الاستصحابين مسبّباً عن الشكّ في مورد الآخر ، بل كان تعارضهما لأجل العلم الإجماليّ بعدم مطابقة أحدهما للواقع ، وهو على صورتين :

الصورة الأُولى : لو لزم من العمل بكلا الأصلين مخالفة لتكليف إلزاميّ لو أجرينا كلا الاستصحابين لزم منه المخالفة العمليّة القطعيّة للتكليف الواقعيّ .

كما لو علمنا بطهارة إنائين ، ثمّ علمنا بعروض النجاسة على أحدهما إجمالاً ، فإنّ إجراء استصحاب الطهارة في كلا الإناءين موجب للمخالفة العمليّة القطعيّة للنجاسة المعلومة .

وفي مثله يسقط كلا الاستصحابين عن الحجّيّة ، فلا يمكن التمسّك بواحد منهما ؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ ، فإنّ إجراء الاستصحاب في كلا الطرفين موجب للمخالفة القطعيّة ، والترخيص في المعصية وهو قبيح ، وجريانه في أحدهما المعيّن ترجيح بلا مرجّح ، وفي أحدهما المخيّر يحتاج لدليل ، لذلك يتعارضان ويتساقطان .

الصورة الثانية : أن لا يلزم من جريان الأصلين في طرفي العلم الإجماليّ

المخالفة القطعيّة علميّة لحكم إلزاميّ، وإنّما تلزم العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع كما لو كان متيقّناً بنجاسة الإناءين سابقاً، ثمّ علم إجمالاً بطهارة أحدهما، فيجري استصحاب النجاسة في الطرفين لتوفّر موضوعه من اليقين السابق والشكّ اللّاحق في كلّ منهما، ولا تلزم مخالفة عمليّة؛ لأنّه لا مانع من ترك الطاهر، وإنّما تلزم المخالفة الالتزاميّة؛ وذلك للعلم بثبوت الطهارة في أحدهما، وقد ذكرنا في محلّه عدم وجوب الموافقة الالتزاميّة، ولا تمنع من جريان الأُصول في الأطراف، فلا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة في الطرفين، مع العلم بطهارة أحدهما إجمالاً، إلّا الاعتقاد بنجاستهما مع كون أحدهما طاهراً في الواقع.

وفي هذا القسم آراء ثلاثة:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ؛ لعدم شمول أدلّة الاستصحاب لهما؛ لأنّه يلزم منه التناقض بين صدر أخبار الاستصحاب: «**وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ**» مع ذيلها «**وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ**» حيث إنّ المراد من اليقين الناقض في الذيل الأعمّ من العلم التفصيليّ والإجماليّ، وهذا مايوجب إجمال دليل الاستصحاب في شموله للمورد؛ لأنّ الصدر يقتضي إجراء الاستصحاب في الطرفين لتوفّر موضوعه في كلّ طرف على حدة، والذيل يقتضي عدم جريانه لليقين بنقض اليقين السابق بالعلم الإجماليّ.

وأُشكل عليه: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ: أنّ التناقض إنّما يتمّ في الأخبار التي ذكر فيها الصدر والذيل، ولا يتمّ في الأخبار التي اقتصرت على الصدر ولم تذكر الذيل.

ولكنّ هذا الإشكال غير تامّ؛ لأنّه لا شكّ بأنّ الروايات يفسّر بعضها بعضاً، فإنّ ظاهر المشتملة على الذيل أنّها كالقرينة المنفصلة للمطلقة، ويمكن القول

بحمل المطلقة على المقيّدة، وتقييدها للمطلقة، إلّا أن يقال: بأنّهما من قبيل المثبتين ولا يأتي فيهما حمل المطلق على المقيّد.

الرأي الثاني: ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ أنّ المراد من اليقين في الذيل هو التفصيليّ لا الإجماليّ؛ لأنّ المراد منه نقضه بيقين آخر تعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، الذي كان يقيناً تفصيليّاً تعلّق بشيء معيّن لا بأحدهما، ويدلّ عليه أنّه عبّر في الروايات: «**وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ**»[1] أي مثل اليقين الأوّل على الحدوث، ولا شكّ بأنّ اليقين الأوّل تفصيليّ لا إجماليّ، بالإضافة إلى أنّه ورد في بعض الروايات كلمة «بعينه» وهي ظاهرة في اليقين التفصيليّ.

٢ ـ ما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ: أنّه لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعليّاً، فلا يجري الاستصحابان المنافيان له؛ لأنّه يلزم منه المخالفة القطعيّة العمليّة له في الصورة الأولى وإن لم يكن حكماً فعليّاً جرى الاستصحابان مع وجود المقتضي لجريان الاستصحابين وهو شمول أدلّة الاستصحاب لكلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ؛ لتوفّر أركان الاستصحاب فيه، وهو اليقين السابق والشكّ اللّاحق في كلّ طرف بحدّه، وعدم المانع؛ لأنّ المانع من جريانهما حصول المخالفة العمليّة القطعيّة، وهي غير حاصلة، كما وضّحناه؛ لأنّ ما يحصل هو المخالفة الاعتقاديّة الالتزاميّة، وقد ذكرنا في بدايات القطع أنّه لا محذور فيها.

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

ولكنّ الكلام في المانع والظاهر وجوده؛ لأنّه مع الالتزام كما هو الحقّ بكون العلم الإجماليّ علّة تامّة لتنجيز الواقع بحيث يمتنع جعل الحكم الظاهريّ، سواء كان

---

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

مؤدّى الأصل أو الأمارة، في أطرافه يكون العلم الإجماليّ مانعاً من جريان كلّ من الأصلين؛ لكون الواقع المنجّز محتمل الانطباق على كلّ من الطرفين، فيمتنع أن يجري الأصل في كلّ منهما.

٣ ـ ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ من التفصيل بين الأصول المحرزة، كالاستصحاب، فقال بعدم الجريان والأصول غير المحرزة فقال بجريانها في أطراف العلم الإجماليّ، واستدلّ على ذلك بأنّ الأصول المحرزة تتكفّل جعل الشاكّ متيقّناً، فجريان الاستصحاب معناه التعبّد بكونه متيقّناً بنجاسة هذا، والتعبّد بكونه متيقّناً بنجاسة ذاك، وهذان التعبّدان منافيان العلم الوجدانيّ بطهارة أحدهما؛ لأنّ موضوع الأصل هو الشكّ أو احتمال الموافقة ومع العلم وجداناً بالمخالفة كيف يجري الأصل وكيف يعبّدنا بنجاستهما مع العلم بطهارة أحدهما.

أمّا الأصول غير المحرزة فحيث لا تتكفّل جعل اليقين، بل إنّما تتكفّل بتعيين الوظيفة العمليّة في مرحلة الظاهر، فلا ينافي جعل نجاسة كلا الإناءين ظاهراً مع العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما واقعاً. ويمكن أن تكون مصلحة في جعل الحكم الظاهريّ في الطرفين مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع، ففي مثال استصحاب النجاسة في الطرفين لا مانع من جعل أصل الاحتياط في كلا الطرفين، مع اليقين بطهارة أحدهما إجمالاً؛ وذلك حفظاً للواقع ومقدّمة علميّة لترك النجاسة المعلومة بالإجمال، فليست له وسيلة لترك النجاسة إلّا بالاجتناب عن كلا الطرفين.

ولكن يمكن أن يشكل على المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّه لا فرق بين الأصل المحرز وغير المحرز من جريانهما مع توفّر موضوعه، وإن علم بمخالفة أحدهما للواقع إذا لم تلزم مخالفة عمليّة، من أجل حفظ الواقع والحفاظ على الأحكام الإلزاميّة الواقعيّة، والأحكام الظاهريّة بما له التفكيك بين الأمور الواقعيّة.

والأحكام الظاهريّة إنّما جعلت لأجل حفظ الأحكام الواقعيّة، كما لو عبّدنا الشارع بوجوب الاحتياط عن مالين نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مال الغير والآخر لنا،

وبحرمة النظر لامرأتين نعلم إجمالاً بأنّ إحداهما أجنبيّة، وبحرمة قتل شخصين نعلم بمحقونيّة دم أحدهما وبمهدوريّة الآخر. كلّ ذلك حفظاً للحكم الإلزاميّ الواقعيّ.

النسبة بين الاستصحاب وغيره:

ونذكر هنا بعض الآراء حول نسبة الاستصحاب مع سائر الأمارات والأُصول:

أمّا النسبة بين الاستصحاب والأمارة، فاتّفقوا على تقديم الأمارة على الاستصحاب، واختلفوا أنّه على وجه الحكومة ـ كما ذهب إليه الشيخ ـ أو الورود ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ ـ أو التخصيص.

الرأي الأوّل: الورود، فذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ تقدّم الأمارة من باب الورود، وأنّه بالأمارة يرتفع موضوع الاستصحاب وهو (نقض اليقين بالشكّ)، فإنّه يكون (نقض اليقين لا بالشكّ) والظاهر أنّ مراده لا يبقى موضوع الاستصحاب وهو الشكّ وجداناً، وإنّما يكون هنا يقين وجداناً، وذكروا في وجه ارتفاع الشكّ وجداناً وحصول اليقين وجداناً وجهين على حصول الورود:

الوجه الأوّل: أنّ الأمارة التي قام على اعتبارها دليل قطعيّ تكون من اليقين، فيكون نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، أو لأنّ الشارع نزّل الأمارة منزلة اليقين، فهي يقين تنزيليّ، ولكن يلاحظ عليه: أنّ الاستصحاب أيضاً قام على حجّيّته دليل قطعيّ.

وتوضيحه: إن كان المراد من الورود أنّ الأمارة تزيل موضوع الاستصحاب وهو (الشكّ) وجداناً، أيّ يحصل من الأمارة اليقين وجداناً، حيث يمكن أن يتصوّر له ثلاث معانٍ:

المعنى الأوّل: اليقين بالحكم الواقعيّ، فهو غير صحيح؛ لأنّ الأمارة لا توجب اليقين بالحكم الواقعيّ، ولا تزيل الشكّ وجداناً، كما هو واضح.

المعنى الثاني: المراد من اليقين بالحكم الواقعيّ كاليقين السابق، الشامل لليقين الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ والأمارة المعتبرة عليه، وفي الحالة السابقة أمّا أن يحصل يقين وجدانيّ أو أمارة معتبرة، ولعلّ هذا هو مراد صاحب الكفاية ﷺ، وأنّ المراد من اليقين اللّاحق اليقين التنزيليّ، أيّ اليقين بعنوان ثانويّ كعنوان ما أخبر به العادل، أو شهدت به البيّنة، فالبيّنة على الطهارة لاحقاً وإن لم تعلم بها الطهارة الواقعيّة بعنوانها الأوّليّ، إلّا أنّ طهارته بعنوان ما شهدت به البيّنة معلومة.

المعنى الثالث: المراد من اليقين الحجّة والدليل المعتبر على الحكم الواقعيّ، فالمراد من نقض اليقين بالشكّ، نقض الحجّة والدليل باللّاحجّة واللّا دليل، فاليقين عنوان مشير لكلّ حجّة على الحكم الواقعيّ والشكّ مشير لكلّ غير حجّة ودليل على الحكم الواقعيّ، والأمارة حجّة ودليل بدليل اعتبارها.

الوجه الثاني: أنّ المراد من نقض اليقين بالشكّ هو نقض الحجّة باللّاحجّة، فاليقين في الصدر وفي الذيل لا لخصوصيّة فيه، بل إنّه عنوان لكلّ حجّة، والشكّ عنوان لغير الحجّة والأمارة حجّة بدليل اعتبارها القطعيّ، ويحتمل أنّها توجب الوثوق؛ لأنّه علم ويقين عرفيّ، ولذلك اتّفقوا على نقض اليقين السابق بالأمارة، سواء كانت موافقة أو مخالفة، فتكون الأمارة مزيلة لموضوع الاستصحاب حقيقة ووجداناً لا تعبّداً، وهذا هو الورود؛ لأنّ موضوعه عدم الحجّة والأمارة حجّة.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ حمل اليقين في أخبار الاستصحاب على الحجّة خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب؛ لأنّ ظاهرها اليقين الوجدانيّ، فظاهرها أنّ المراد منه الطريق الخاصّ والحجّة الخاصّة، وهي اليقين الوجدانيّ لا مطلق الحجّة والطريق، فهو وإن صحّ ثبوتاً وإمكاناً، ولكن لا يصحّ إثباتاً وفي مقام ظاهر الدليل.

ولكن في رأيي أنّ هذا الوجه أفضل الوجوه في التقديم؛ لأنّه لا شكّ أنّ اليقين السابق القائم على الحدوث يشمل الأمارات، والمراد منه مطلق الحجّة،

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

الرأي الثاني: الحكومة، ولكن لو تنزّلنا عن الورود فهو الحكومة، فتكون الأمارة (حاكمة) على الاستصحاب؛ وذلك لأنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد ناظرة لأدلّة الأُصول، حيث إنّ مفاد أدلّتها التعامل معها معاملة العلم، ولذلك لا يبقى الشكّ تعبّداً لا وجداناً؛ إذ يبقى الشكّ وجداناً ولكنّ هذا الشكّ في حكم العدم تعبّداً في الأمارة دون الاستصحاب لأخذ الشكّ في موضوعه، فتكون حاكمة على أدلّة الأُصول ومضيّقة لها، أو نقول: إنّ الشارع في الأمارة ألغى احتمال الخلاف تعبّداً، وفي الاستصحاب لم يلغه، لذلك لا تكون حاكمة عليه.

وقد اتّضح من خلال ما ذكرنا دليل الشيخ الأنصاريّ ﷺ على حكومة الأمارة على الاستصحاب، وأنّ الأمارة لا تزيل موضوع الاستصحاب وهو (الشكّ) وجداناً؛ إذ يبقى الشكّ وجداناً، وإنّما تزيله تعبّداً، وهو الحكومة، أيّ أنّه لا يترتّب الأثر على الشكّ.

ولكن يلاحظ عليه: لا يوجد مبرّر للحكومة، ومجرّد التنافي بينهما لا يوجب حكومة أحدهما على الآخر، وخاصّة مع عدم نظر أحدهما للآخر وإلغائه، فلماذا يقدّم أحدهما على الآخر.

إلّا أن يقال: إنّ الأمارة ناظرة للحكم الواقعيّ، وأمّا الأصل فهو وظيفة عمليّة للشكّ، وهذا الفرق بينهما يبرّر تقدّم الأمارة على الأصل.

واختار السيّد الخوئيّ أنّ تقديم الأمارات على الأُول (بالحكومة)، وخلاصته:

أنّ الدليل المحكوم أو الأدلّة الأوّليّة تثبت الأحكام للموضوعات المفروضة على تقدير وجود الموضوع ، ولا تعرّض لها لإثبات وجود الموضوع أو نفيه ، فأدلّة حرمة الربا تثبت حرمته على تقدير وجود الربا دون أن تثبت وجود الربا أو نفيه في مورد . وأمّا الدليل الحاكم فهو ينفي وجود الموضوع تعبّداً بقصد نفي الحكم وإن كان الموضوع موجود وجداناً ، مثل : «**لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِباً**»[١] ، فالربا موجود وجداناً ؛ لأنّه الزيادة ولا تكون منافاة وتعارض وتناقض بين الدليلين ؛ لأنّ ما يثبته الدليل الأوّل وهو الحكم لا ينفيه الثاني ، وما ينفيه الثاني ـ وهو الموضوع ـ لم يكن الأوّل مثبتاً له .

وفي موردنا فإنّ دليل الاستصحاب ـ أي «**وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ**»[٢] ـ إنّما هو متكفّل لحرمة النقض على تقدير تحقّق موضوعه ؛ أي اليقين بالشكّ ، وأمّا إثبات وجود الشكّ في مورده فهو خارج عن مدلوله ، ولا يكون متكفّلاً له ، وأمّا دليل الأمارة فإنّه ينفي الشكّ واحتمال الخلاف تعبّداً في مورد الأمارة «**لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا**»[٣] وإن كان الشكّ وعدم العلم واحتمال الخلاف موجود وجداناً في مورد الأمارة ، ولذلك كان التقديم من باب الحكومة لا الورود .

وأشكل صاحب الكفاية على الحكومة : أنّ ملاك الحكومة أن يكون للحاكم (نظر) للمحكوم ، لا نفي موضوعه تعبّداً فحسب ، أو أنّه لو لم يكن دليل المحكوم فيكون صدور الحاكم لغواً ، كمثال الربا ، ودليل اعتبار الأمارة لا نظر له إثباتاً لدليل الاستصحاب ، وإنّما مفاده حجّيّة خبر الثقة فحسب مثلاً ، وليست الحكومة مجرّد

---

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

(٢) الكافي : ٣ : ٣٥٢ .

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

التنافي بحيث لا يجتمع فيه حجّيّة الأمارة مع حجّيّة الاستصحاب، فإنّه متحقّق في كلّ متعارضين، ولا إزالة الموضوع تعبّداً، بل لا بدّ من النظر.

ولكن يلاحظ عليه: أنّه لا يعتبر في الحكومة كالورود النظر، بل يكفي إزالة الموضوع تعبّداً، ولكنّ الإشكال على الحكومة أنّه إنّما يؤخذ بها مع عدم تحقّق الطرف الآخر كالورود، وقد ذكرنا إمكان القول بالورود.

الرأي الثالث: التخصيص: فالنسبة بين دليل الاستصحاب ودليل حجّيّة الأمارات العموم من وجه؛ لأنّ دليل الاستصحاب يعمّ ما إذا كان على خلافه أمارة أو لا، ودليل اعتبار الأمارة يشمل ما كان استصحاب على خلافه أو لا، ولكن لا بدّ من تقديم الأمارة على الاستصحاب وتخصيصه لأدلّتها، كما يذكر في تقديم الأمارة ودليلها على سائر الأُصول العمليّة وأدلّتها؛ لأنّه ما من أمارة إلّا ويوجد استصحاب على خلاف مؤدّاها، سواء استصحاباً نافياً للحكم الإلزاميّ، أو مثبتاً، وكذلك توجد أُصول مخالفة لمؤدّيات الأمارات، كالبراءة، فلو قدّمنا الاستصحاب أو الأُصول على الأمارة، أيّ خصّصنا أدلّة الأمارات كالبراءة، فلو قدّمنا الاستصحاب أو الأُصول على الأمارة، أيّ خصّصنا أدلّة الأمارات بالاستصحاب لم يبق للأمارات مورداً وبقيت موارد نادرة يلزم منها التخصيص المستهجن، وأمّا لو خصّصنا أدلّة الاستصحاب بالأمارة، وقلنا عدم جريان الاستصحاب مع وجود الأمارات، فيبقى للاستصحاب أو لسائر الأُصول موارد كثيرة تجري فيها لا توجد فيها الأمارات.

وأُشكل على هذا الرأي:

١ ـ أنّ أخبار الاستصحاب تأبى عن التخصيص؛ لأنّها إرشاد لحكم عقليّ مستقلّ وهو عدم نقض الأمر المبرم بغير المبرم، فلو كان طريق متيقّن السلامة والآخر مشكوكة، فإنّ العقل يحكم بالذهاب للطريق المتيقّن، والأحكام العقليّة تأبى التخصيص، وخاصّة مع وجود (لا ينبغي) في بعض أخبار الاستصحاب الظاهر

في أنّه أمر مستمرّ مطلق يأبى التخصيص.

٢ ـ أنّ التخصيص، أيّ نفي الحكم مع وجود الموضوع، إنّما يؤخذ به لو لم يتمكّن الأخذ بسائر الوجوه المتعرّضة لنفي الموضوع، وهي التخصّص والورود والحكومة؛ لأنّ نسبته الموضوع للحكم نسبة العلّة والمعلول، فمرتبة الموضوع متقدّمة، فإذا أمكن نفي الموضوع لا تصل النوبة لنفي الحكم.

والتخصّص بمعنى نفي الموضوع تكويناً وحقيقة ووجداناً بدون معونة التعبّد، والورود نفي الموضوع حقيقة ووجداناً، ولكن بمعونة التعبّد، كورود الأمارات على البراءة العقليّة (قبح العقاب بلا بيان)، فإنّ الأمارة بيان بعد صدورهما تعبّداً، فترفع موضوع قاعدة القبح حقيقة، والحكومة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، دون أن ينتفي الموضوع حقيقة بعد التعبّد، وإنّما الهدف نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

أمّا النسبة بين الاستصحاب وغيره من الأُصول النقليّة أو الشرعيّة كالبراءة النقليّة، فهنا آراء في النسبة:

الرأي الأوّل: ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى أنّ الوجه هو (الورود) أي الاستصحاب وارد عليها؛ وذلك لأنّ موضوع سائر الأُصول (الشكّ بالحكم)، والاستصحاب (يبيّن) الحكم في مقام الشكّ؛ لأنّ الاستصحاب على رأيه يفيد جعل الحكم المماثل، فيفيد اليقين والعلم بالحكم المماثل، فلا يبقى شكّ في الحكم، فيوجد حكم استصحابيّ، ومع وجود الحكم والبيان عليه فلا شكّ.

وأُشكل عليه: أنّ موضوع الأُصول (الشكّ في الحكم الواقعيّ) وهو باقٍ مع جريان الاستصحاب، فلا مجال للورود.

الرأي الثاني: وذهب الشيخ الأنصاريّ ﷺ أنّ الوجه في التقديم ـ الحكومة ـ

بمعنى أنّ دليل البراءة الشرعيّة يقول: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتّىٰ يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»[1]، ودليل الاستصحاب يقول: إنّ النهي السابق باقٍ للزمان اللّاحق، ولكن لا وجداناً، فيرتفع موضوع البراءة تعبّداً وهو عدم وجود النهي، فيكون حاكماً عليه، أو أنّ الاستصحاب لا يزيل الشكّ وجداناً، وإنّما تعبّداً حيث يفرض الشاكّ متيقّناً في طرف البقاء في نظر الشارع.

الرأي الثالث: وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الوجه في التقديم: أنّ الاستصحاب من الأُصول التنزيليّة المحرزة، بينما أصل البراءة من الأُصول غير التنزيليّة وغير المحرزة لنظره للحالة السابقة المتيقّنة، فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها؛ لأنّ الأصل المحرز الذي له نوع نظر للواقع مقدّم على الأصل غير المحرز الذي ليس له أي نظر للواقع.

٤ ـ ويمكن أن يقال: إنّ موضوع البراءة الشرعيّة عدم العلم «ما لا يعلمون» والمراد من العلم (الحجّة الشرعيّة)، والاستصحاب حجّة شرعيّة على بقاء الوجوب أو الحرمة للزمان اللّاحق، فيرتفع موضوعها أو أنّ موضوع الأصل الشرعيّ هو (الشكّ)، وأدلّة الاستصحاب تفيد نفي الشكّ، وعدم ترتيب الأثر عليه، ولكن لا تنفي الشكّ وجداناً، لذلك تكون حاكمة، بينما أدلّة الأُصول لا تنفي الشكّ حتّى ظاهراً بلسانها.

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

وأمّا نسبة الاستصحاب مع الأُصول العقليّة، فالظاهر أنّ تقدّمها عليها من باب الورود لارتفاع موضوعها حقيقة بعد التعبّد.

---

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

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

٢ ـ أمّا نسبة الاستصحاب مع الاحتياط العقليّ، فإنّ موضوع الاحتياط (احتمال العقاب) أو (الشكّ في المؤمن من العقاب) والاستصحاب مؤمّن رافع لاحتمال العقاب، فيكون تقديمه عليها من باب الورود وبمعونة الشرع.

٣ ـ أمّا نسبة الاستصحاب مع أصل التخيير، فإنّ موضوع التخيير (تساوي الاحتمالين) والاستصحاب (مرجّح) لأحد الاحتمالين، فيرتفع التساوي بينهما.

وعلى هذا البيان بما أنّ الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع هذه الأُصول العقليّة، فيكون (وارداً) عليها؛ لأنّ تقديمه عليها بمعونة الشارع وصدور الدليل من الاستصحاب عليها، فتكون نسبة الاستصحاب مع الأُصول العقليّة هي (نسبة) الورود، أيّ أنّ الاستصحاب وارد عليها.

أمّا التعارض بين الاستصحابين، فأمّا أن تكون بينهما سببيّة شرعيّة أم لم تكن.

فإن كانت بينهما السببيّة بأن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، جرى الاستصحاب في السبب دون المسبّب، وليس المراد من السببيّة هي التكوينيّة، بأن يكون الشيء مسبّباً تكويناً عن السبب، فإنّه مجرّد ذلك لا يوجب عدم اجتماعهما في الحكم، فيمكن أن يكون أحدهما مسبّباً تكوينيّاً عن الآخر ولكنّهما يجتمعان في الحكم، وإنّما المراد السببيّة الشرعيّة، بأن يكون أحد المشكوكين أثراً شرعيّاً للآخر، أي يكون المستصحب في أحدهما موضوعاً والآخر المستصحب في حكمه؛ لأنّه بعد ثبوت الموضوع بالاستصحاب السببيّ يثبت له حكمه؛ لأنّه من آثاره فلا حاجة لجريان الاستصحاب في الحكم أو الأثر نفسه،

ويضرب له المثال المعروف، كما لو غسلنا ثوباً متنجّساً بماء مستصحب الطهارة، أيّ استصحبنا طهارته المتيقّنة سابقاً، فهنا استصحابان: أحدهما السببيّ وهو استصحاب طهارة الماء استصحاباً مسبّبيّاً، وهو استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد غسله لو شكّ فيه، ولكنّ طهارة الثوب أو ارتفاع نجاسته من الآثار الشرعيّة لطهارة الماء، والشكّ في نجاسة الثوب وعدمها ناشئ من الشكّ في طهارة الماء، فيرتفع الشكّ في نجاسة الثوب باستصحاب طهارة الماء، واستصحاب طهارة الماء يلزم منه نقض اليقين السابق بنجاسة الثوب باليقين بطهارته الناشئة من الاستصحاب، ولا يمكن للشارع أن يحكم بنجاسة الثوب، وبطهارة الماء معاً للعلم بانتفاء أحدهما إجمالاً.

وخلاصة رأي المحقّق النائينيّ ﷺ في التفصيل بين الأصول المحرزة وغير المحرزة: الأصول إذا لم تكن محرزة ولم تكن ناظرة للواقع، وإنّما هي وظائف عمليّة للشاكّ فحسب، كالاحتياط الشرعيّ في الأعراض والدماء والأموال، فلا مانع من جريانها، وإن علم بمخالفتها للواقع، فإذا علم إجمالاً بأنّ إحدى الامرأتين محرّمة، ويجوز النظر لها، والأخرى أجنبيّة، فلا مانع من جريان أصالة الاحتياط فيهما معاً؛ لأنّه لا مانع من إلزام الشارع ظاهراً بترك مباح واقعيّ تحفّظاً على عدم وقوع المكلّف في الحرام الواقعيّ.

وأمّا إذا كانت الأصول محرزة ناظرة للواقع كالاستصحاب، فكيف يعبّد الشارع من يعلم وجداناً بطهارة أحد الإناءين يعبّده بأنّه عالم بنجاستها تعبّداً.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ: إن أُريد جريان استصحاب النجاسة في مجموع الطرفين، فلا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّنا نعلم تفصيلاً بمخالفته للواقع؛ لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ وليس لنا شكّ في نجاسة المجموع، بل لدينا علم بعدم نجاسته، للعلم الإجماليّ بطهارة أحدهما، بل لا تجري حتّى الأصول غير المحرزة؛ لعدم تحقّق موضوعها وهو الشكّ.

وأمّا لو لوحظ كلّ طرف باستقلاله ، فيوجد موضوع للأصل فيكلّ طرف لوجود الشكّ في كلّ منهما ، مع قطع النظر عن الآخر ، والعلم الإجماليّ بطهارة أحدهما غير مانع ، والعلم بأنّ الشارع عبّدنا بمعاملة النجاسة مع الطاهر الواقعيّ فليس بمحذور ، كما ذكرناه تحفّظاً على امتثال الحكم الواقعيّ أو اجتناب الحرام الواقعيّ ومقدّمة علميّة له ، ولا فرق في ذلك بين الأُصول المحرزة وغير المحرزة .

والحقّ أنّ الأُصول والأحكام الظاهريّة تابعة لتوفّر موضوعها من الشكّ ، والهدف من جعلها وهو حفظ الواقعيّات ، ولا شكّ بتوفّر الموضوع والهدف في جريان الأصل في كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ ، وهناك موارد حكم فيها العلماء بجريان الأُصول مع العلم بمخالفة بعضها للواقع ، كما لو كان جنباً وصلّى ، وبعد الصلاة شكّ في الغسل ، فقالوا بجريان قاعدة الفراغ للصلاة التي أتى بها ، وباستصحاب الحدث ووجوب الغسل للصلوات اللّاحقة ، مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع ، وفي موارد الأصل المثبت يفرّق بين اللازم والملزوم في جريان الأُصول ، ومجرّد الملازمة بين الأمرين في الواقع لا يستوجب اشتراكهما في الحكم الظاهريّ ، ولا مانع من الاختلاف في الحكم الظاهريّ مع التلازم بينهما في الواقع .

نعم ، لو علمنا بالملازمة بينهما واقعاً وظاهراً ، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم الظاهري أيضاً كالواقعيّ ، كالماء المتنجّس المتمّم كرّاً ، فلا يمكن إجراء استصحاب النجاسة في الماء المتمّم ، واستصحاب الطهارة في المتمّم ؛ لأنّ الماء الواحد لا يتعدّد حكمه ، بل هما متلازمان واقعاً وظاهراً .

تعريف التعارض

المشهور تعريفه: تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ[1].

كما ذهب إلى هذا التعريف الشيخ والمحقّق النائينيّ ﷺ وأكثر المتأخّرين.

قال الشيخ: «التعارض تنافي الدليلين وتخالفهما باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ»، فيظهر منه أنّه لا فرق بين أن يقال: التعارض تنافي الدالّين أو تنافي المدلولين.

وقال الكفاية: «أنّه تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما»[2].

ولكنّ صاحب الكفاية ﷺ اختلف معهم فعرّفه: تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات، على وجه التناقض أو التضادّ حقيقة أو عرضاً، ويظهر من المنتقى اختياره.

ويمكن أن يشكل عليه: أنّ التنافي بين الدليلين إنّما ينشأ من التنافي بين المدلولين، فليس التنافي بينهما ذاتيّاً بل عرضيّ، كما أنّ التنافي بين المدلولين أيضاً ليس ذاتيّاً؛ لأنّ المدلول المنشأ، وهو الحكم، أو اعتباريّ، والاعتبار خفيف

---

(١) زبدة الأُصول: ٦: ٢٥١.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٣٧.

المؤونة ، ولا تنافي بين الاعتبارين ، وإنّما التنافي بينهما عرضيّ ينشأ من مقام المبادئ أي المصالح والمفاسد أو الإرادة والكراهة ، أو في مقام المنتهى والامتثال من الفعل والترك ، فالتنافي في مقام المبدأ أو المنتهى واسطة لثبوت التنافي بين الدالّين ، فالحقّ أنّ التنافي بين المدلولين حقيقي دون الدالّين .

وهذا ما ذكره بعض الأعلام (حفظه الله) وأنّ القوانين التكوينيّة والفلسفيّة لا تجري في مجالات الأُمور الاعتباريّة ، وإنّما يختصّ جريانها في الأُمور التكوينيّة والحقيقيّة ، ومن المغالطات والاشتباهات في العلوم الخلط بينهما ، فلا بدّ من إرجاع الأُمور الاعتباريّة لمجالات وأُمور حقيقيّة تكوينيّة لتجري فيها القوانين التكوينيّة الحقيقيّة ، أمثال : التعارض والتضادّ والتناقض .

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

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

حقيقة التعارض

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

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

أحدهما، بغضّ النظر عن الآخر؛ إذ ربّما لا يكون صادراً أيضاً، ولكن لا يعلم بذلك.

والظاهر أنّه يشترط في صدق مفهوم التعارض عرفاً وحدة الموضوع، بأن يكون هناك موضوع واحد ينسب له كلّ واحد من الدليلين حكماً مغايراً لحكم الدليل الآخر، فلا يمكن صدور أحدهما من الشارع المقدّس، أمّا أنّه لم يصدر أساساً منه، أو أنّه صدر لا لبيان المراد الجدّيّ، بل للتقيّة مثلاً.

ونذكر الرأيين المعروفين في تعريف التعارض:

الرأي الأوّل: أنّ المراد منه تعارض الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، فإنّ كلّاً منهما يحاول إثبات ما ينافي ما يريد إثباته الآخر كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ، فتخرج موارد الجمع العرفيّ عن التعارض، بحيث لو طرحا على العرف جَمَع بينهما، ولا يرى تعارضاً بينهما، وسيأتي بيانها، فإنّ العرف لا يرى تعارض بين العامّ والخاصّ في حصّة الخاصّ، بل يرى أنّها لدليل الخاصّ.

الرأي الثاني: أنّ المراد منه تعارض المدلولين، كما يكون أحد المدلولين منافياً للآخر، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ ﷺ، فيشمل موارد الجمع العرفيّ، فلا شكّ بأنّ حكم العامّ والخاصّ متعارضان في حصّة الخاصّ، فكلّ منهما ينسب لهما حكماً يختلف مع حكم الآخر.

ولكن يلاحظ على التعريفين:

١ ـ الظاهر اتّحادهما؛ لأنّ التنافي بين الدليلين إنّما يكون لأجل وجود التنافي بين المدلولين، ولأنّ كلّاً منهما يدلّ على حكم ينافي الآخر، ولولا التنافي بين المدلولين لم يكن تنافٍ بين الدليلين.

٢ ـ ما المراد من الدليل في التعريف: إن كان المراد هو كلّ ما له ظهور نوعيّ، فلا شكّ أنّه بعد ورود الخاصّ فالعامّ يبقى على ظهوره شاملاً لحصّة الخاصّ؛

لأنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الخاصّ المنفصل لا يهدم ظهور العامّ، وبذلك يشمل التعارض موارد الجمع العرفيّ لو كان المراد منه التنافي بين الظهورين، ويظهر هذا التفسير للدليل والتنافي بين الدليلين من صاحب الكفاية ﷺ.

وأمّا لو كان المراد منه هو الحجّة الفعليّة، فإنّ الخاصّ هو الحجّة في حصّته، وأمّا العامّ فلا يكون حجّة فيها بعد ورود الخاصّ، وبذلك تخرج موارد الجمع العرفيّ عن بحث التعارض، لو كان المراد التنافي بين الحجّتين؛ لما ذكرناه أنّ الخاصّ يهدم حجّيّة العامّ في حصّة الخاصّ بعد وروده، وإنّما يخرج عن التعارض لأنّه يشترط في التعارض وحدة الموضوع، ومع تعدّد الموضوع فلا يدخل الدليلان في بحث التعارض، ويظهر هذا التفسير من المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ، وهو الحقّ.

وقد عرفّه بعض الأعلام: تنافي الدليلين بأن يعلم إجمالاً بكذب أحدهما وعدم صدوره من الشارع، مع استناد هذا العلم لقضيّة بيّنة عقليّة أو عقلائيّة أو شرعيّة، بحيث تكون هذه القضيّة هي الموجبة لهذا العلم الإجماليّ بعدم صدور أحدهما، فإذا رأينا خبرين أحدهما يدلّ على وجوب فعل والآخر على عدم وجوبه، فهذا يؤدّي لاجتماع النقيضين أو الضدّين، فقضيّة استحالتهما موجبة للعلم الإجماليّ بكذب أحدهما وعدم صدوره من الشارع، أو أنّه إذا رأينا خبرين أحدهما يدلّ على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة والآخر يدلّ على وجوب صلاة الظهر فيها، فهنا بالرغم من عدم وحدة الموضوع؛ لأنّ متعلّق أحد الوجوبين غير متعلّق الآخر، ومع ذلك نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، لأجل وجود قضيّة شرعيّة بيّنة، وهي عدم وجوب أكثر من خمس فرائض في اليوم الواحد أوجبت العلم الإجماليّ بكذب أحد الخبرين.

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

مورد التعارض:

والتعارض إنّما يتمّ بين الحجّتين، حيث يلاحظ الجمع بينهما أو الترجيح أو التعارض، بأن يكون كلّ من الدليلين المتعارضين حجّة، كما لو كان كلّ منهما خبراً معتبراً تتوفّر فيه شروط الحجّيّة والاعتبار.

أمّا لو لم يكن أحدهما حجّة، فلا يتحقّق التعارض بينهما، حتّى يصل الأمر لهذه المراحل المذكورة من الترجيح أو التساقط والتخيير؛ إذ لا معارضة بين الحجّة واللّا حجّة؛ لأنّ اللّا حجّة يطرح من أساسه، فلا يبقى شيء ليقف موقف المعارضة مع الحجّة.

أقسام التعارض:

التعارض أمّا حقيقيّ أو بالذات، كما لو كان الحكمان في موضوع واحد، ما كان التنافي بينهما باعتبار مفهومها العرفيّ، ومعناه: عدم إمكان الاجتماع بين المدلولين المطابقيّين، أمّا على سبيل التناقض كالوجوب وعدم الوجوب، أو التضادّ كالوجوب والحرمة، حيث لا يمكن جعلهما أساساً من قِبل الشارع، بل إنّ أحدهما لا يمكن صدوره من الشارع، أمّا حقيقة أو جدّاً كما ذكرنا. فالتعارض عدم إمكان الجمع بين مدلولي الدليلين ذاتاً أو عرضاً، فلا منافاة بينهما بحسب المفهوم العرفيّ لإمكان وجوب كليهما، ولكن يعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب أحدهما بدليل خارجيّ.

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

بينهما، والعلم بعدم صدور أحدهما لبيان الحكم الواقعيّ، وإن أمكن جعلهما واقعاً من قِبل الشارع، والظاهر أنّ مثل هذا المورد خارج عن حقيقة التعارض؛ لأنّه وكما ذكرنا يشترط في صدق التعارض وحدة الموضوع.

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

التزاحم:

ومعناه أن يكون هناك حكمان جعلهما الشارع، أو لا مانع من جعلهما من قِبل الشارع، ولكن لا يتمكّن المكلّف من امتثالهما، فلا يكون بين الحكمين تنافٍ في مقام الجعل، وإنّما التنافي بينهما في مقام الامتثال، حيث لا يقدر المكلّف على الجمع بينهما مع جعل الشارع لكليهما.

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

ولكن قد يتّفق تزاحمهما في مقام الامتثال بأن يجتمع الغصب والصلاة، كما في الصلاة في الأرض المغصوبة، حيث لا يقدر المكلّف من امتثالهما كليهما، وإنّما قدرته على امتثال واحد منهما.

ثمّ انّ التزاحم قد يكون بين الملاكات، كما اذا كان في فعل واحد جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، فهذا التزاحم بيد المولى فهو يلاحظ الجهات أو يجعل الحكم لما هو الأقوى ملاكاً، فالترجيح وعدمه بيد المولى، وليس البحث عن الملاكات من وظيفة العبد، بل وظيفته امتثال أحكام المولى، وليس له المخالفة معتذراً بأنّه لا يرى المصلحة في ذلك، بل يستحقّ العقاب عند العقلاء،

كما هو الملاحظ في القوانين الوضعيّة التي تضعها الحكومات، لا يصحّ مخالفتها بحجّة عدم المصلحة، أو لوجود المفسدة، ولا يسمح منه، بل يستحقّ العقاب عند الحكومات.

والقاعدة في باب التزاحم: أنّه لو وجد لأحدهما مرجّح قدّم على الآخر، وأمّا إذا تساويا ولا يوجد مرجّح لأحدهما، تخيّر المكلّف بينهما في مقام الامتثال.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: «لا يوجد أصل يرجع إليه عند الشكّ في أنّ المورد من باب التزاحم أو التعارض؛ إذ الأصل إنّما يتصوّر لو كان جامع بينهما يعلم بوجوده ويشكّ في الخصوصيّة والجامع بينهما، وكان المحقّق النائينيّ ﷺ يقول: إنّ القول بأنّ الأصل التعارض أو التزاحم أشبه بأن يقال: إنّ الأصل في الأشياء الطهارة أو صحّة بيع الفضوليّ»[1].

ونذكر هنا بعض مرجّحات باب التزاحم:

١ ـ أن يكون أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، فيجب تقديم الأهمّ على المهمّ بحكم العقل، والأهمّيّة إنّما تكون بحسب الملاكات كما لو دار الأمر بين إنقاذ ابن المولى أو ماله، فالعقل مستقلّ بتقديم إنقاذ الابن على المال، أو دوران الأمر بين إنقاذ نفس المولى أو ماله، بل يقدّم محتمل الأهمّيّة على الآخر أيضاً الذي لا يملك احتمال الأهمّيّة، فإنّ تقديم المهمّ يوجب تفويت مقدار الزائد من المصلحة التي يتميّز بها الأهمّ دون تقديم الأهمّ.

٢ ـ أن يكون لأحدهما بدل، وأمّا الآخر لا بدل له، فيرجّح ما ليس له البدل على ما له البدل، سواء كان البدل طوليّاً أو عرضيّاً.

أمّا البدل الطوليّ، كالواجب الموسّع، حيث له أفراد طوليّة حسب الزمان

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٢٩.

مخيّر بينها ، فلو زاحم الواجب المضيّق ، كالصلاة بالنسبة لجواب السلام ، فإنّ الصلاة من أهمّ الفرائض وعمود الدين ، ومع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها ؛ لأنّ للصلاة بدل طوليّ في الزمان دون السلام .

وأمّا البدل العرضيّ ـ كالواجب التخييريّ ـ فإذا زاحم الواجب التعيينيّ قدّم التعيينيّ وترك الواجب التخييريّ ، والأخذ بالبدل الآخر للواجب التخييريّ ، كما إذا وجب على المكلّف أحد الكفّارات الثلاثه تخييراً ، وكان عليه دَين ، ووقع التزاحم بين أداء الدين وبين الإطعام ـ مثلاً ـ فيجب تقديم أداء الدَين على الإطعام ؛ لأنّ الإطعام له بدل عرضيّ وهو الصيام ، فيؤدّي الدَين ولا يطعم بل يصوم .

وربّما يقال : بأنّ هذا القسم ليس من باب التزاحم ؛ لأنّ التزاحم مورده أن يكون امتثال أحد الواجبين متوقّفاً على مخالفة الآخر ، كما في إنقاذ الغريقين ، أو عدم القدرة على امتثال كلا التكليفين ، وأمّا في الواجب الموسّع والمضيّق ، وفي الواجب التعيينيّ والتخييريّ ، فالمكلّف قادر على امتثال كليهما ؛ لأنّ التكليف في الواجب الموسّع متعلّق بالطبيعة لا بالأفراد ، مثلاً : بطبيعة صلاة الظهر بين الزوال والغروب ، ولا تزاحم بين الطبيعة والواجب المضيّق ؛ لأنّ المكلّف قادر على امتثالها ليتزاحم مع الواجب المضيّق ، وكذا في الواجب التخييريّ ، فإنّه متعلّق بالجامع ، وإن كان انتزاعيّاً كأحد الأمرين ، ويمكن امتثاله بالطرف الآخر غير المزاحم ، ولم يتعلّق بالفرد المزاحم بعينه ، فلا مزاحمة ، وإنّما وجوب تقديم الواجب المضيّق أو التعيينيّ لأجل حكم العقل ؛ لكون المكلّف قادراً على امتثالهما ، فيجب عليه امتثالهما عقلاً بتقديم المضيّق ، والإتيان بالموسّع أو التخييريّ بعده ، فيحقّق امتثال كليهما ، فالعقل يحكم بأنّه لو أردت امتثالهما فإنّه يكون بهذه الكيفيّة .

٣ ـ كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة الشرعيّة وإنّما هو مشروط بالقدرة العقليّة ، فيقدّم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة .

وقد فسّرنا الفرق بين القدرة العقليّة والشرعيّة في بحث سابق نعيده بإيجاز .

القدرة الشرعيّة: ما كان ملاك الواجب متوقّفاً على القدرة، ففي صورة العجز عن الواجب ليس له ملاك، ويمثّل له بالحجّ، حيث إنّه مشروط بالاستطاعة شرعاً، والسيّد الخوئيّ مثّل له بالوضوء، فإنّه مشروط بالقدرة على استعمال الماء شرعاً.

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

كما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك المشروط بالقدرة العقليّة وبين الوضوء المشروط بالقدرة الشرعيّة، قدّم حفظ النفس على الوضوء وينتقل للتيمّم، فإنّ مصلحة الحفظ محفوظة بالامتثال، ومع صرف القدرة في حفظ النفس لا يقدر على امتثال الوضوء، فينتفي التكليف لانتفاء موضوعه، وهو القدرة، فليس له ملاك ليفوت، وأمّا لو قدّم الوضوء، فإنّه يوجب تفويت مصلحة حفظ النفس؛ لعدم كونها مشروطة بالقدرة، كما هو المفروض، فإنّه له ملاك حتّى لو لم يقدر عليه ويفوت منه هذا الملاك مع صرف قدرته في الوضوء.

ففي موارد القدرة العقليّة لا بدّ من ملاحظة الأهمّيّة في أحدهما، وإلّا لو تساويا في الأهمّيّة فالتخيير.

ربّما يقال: إنّه لو اعتبرت في القدرة الشرعيّة المعتبرة في موضوع أحد التكليفين بمعنى واسع لما يشمل التمكّن في أصل الفعل وعدم اشتغال الذمّة بواجب آخر، والمفروض اشتغال ذمّة المكلّف بواجب آخر في موردنا، وهو الواجب غير المشروط بالقدرة العقليّة، فهنا نفس توجّه التكليف للواجب الآخر موجب لعدم الموضوع لهذا الواجب وسلب القدرة عنه ولتعجيزه عنه وسلب القدرة منه؛ لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالوضوء ـ مثلاً ـ ممتنع عقلاً وشرعاً، ولم ينشأ العجز عنه من مقام الامتثال وصرف القدرة في الواجب الآخر، فيخرج عن باب التزاحم الذي تكون فيه عدم القدرة ناشئة من مقام الامتثال وصرف القدرة في أحد

الواجبين، وإنّما نشأت عدم القدرة من نفس التكليف واشتغال الذمّة بواجب آخر.

نعم، لو كانت القدرة المعتبرة في موضوع أحد التكليفين مجرّد القدرة والتمكّن خارجاً عليه، فالمفروض أنّه قادر ومتمكّن خارجاً على الوضوء، فلا شكّ في فعليّة ووجود المصلحة فيه لتحقّق موضوعه، كما لا إشكال في فعليّة غير المشروط بالقدرة شرعاً، ولكنّ المكلّف لا يتمكّن من الجمع بينهما في مقام الاشتغال، فيقع التزاحم بينهما، وإنّما ينشأ التزاحم بينهما من صرف القدرة في أحدهما، فهذا يوجب تعجيزه عن الآخر، فيدخل في باب التزاحم لأنّه ربّما ينشأ من مقام الامتثال، ومعه لا دليل على تقديم أحدهما مع تماميّة الملاك فيهما وعدم تمكّن المكلّف منهما، فلا بدّ من ملاحظة الأهمّيّة.

نعم، في الصورة الأُولى لو أخذنا القدرة بالمعنى الأوسع فلا ينشأ التزاحم من باب الامتثال، وإنّما في مقام التكليف واشتغال الذمّة، ومعه فيخرج عن باب التزاحم المشترط بأنّ تزاحمهما من باب الامتثال فحسب.

٤ ـ تقديم التكليف الذي هو أسبق زماناً على التكليف الآخر المتأخّر زماناً، بأن يكون ظرف امتثاله مقدّماً على الآخر مع كون الوجوب فعليّاً فيهما بنحو الواجب المطلق، كما لو نذر الحجّ لو وصل ولده المفقود، ونذر زيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة لو شفى ولده الآخر، وحصل الأمران، ولا قدرة له على الجمع بينهما في الامتثال، فيقدّم التكليف الأسبق زماناً، كما لو وصل خبر ولده المفقود قبل شفاء الآخر زماناً، فإنّ الإتيان بالمتقدّم زماناً يوجب عجزه عن المتأخّر، فيكون التكليف بالمتأخّر منتفياً بانتفاء موضوعه لأخذ القدرة في موضوعه؛ لأنّ المعتبر في صحّة التكليف هي القدرة في ظرف الواجب وزمانه، ومع صرفها في المتقدّم يكون عاجزاً عن المتأخّر في ظرفه؛ لأنّه يفقد القدرة عليه، بينما لو صرف قدرته في المتأخّر، فلا يكون عاجزاً عن المتقدّم في ظرفه، فلا يكون معذوراً في تركه، فلو لم يقدر على صوم شهر رمضان كلّه، فلو صام في الأيّام الأُولى يكون عاجزاً

عن المتأخّر في زمانهما المتقدّم، وجب عليه حفظ قدرته للأهمّ، ولا يجوز له الإتيان بالمهمّ؛ لأنّه يوجب عجزه عن الإتيان بالأهمّ في ظرفه، فإذا دار الأمر بين حفظ مال المولى الآن، وحفظ نفس المولى في الغد، فإنّ العقل مستقلّ بوجوب حفظ القدرة إلى الغد لحفظ نفس المولى.

أقسام الدليلين المتعارضين:

الدليلان المتعارضان من حيث القطع والظنّ بهما أقسام:

١ - أن يكون كلّ منهما قطعيّ الصدور دون الدلالة: كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين، أو بين ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعيّة، فإنّ صدور كلّ منهما قطعيّ؛ لأنّ الآية والخبر المتواتر قطعيّ الصدور، ولكن دلالتها ظنّيّة؛ لأنّها بالظهور لا بالنصّ، والظهور أمر ظنّيّ، ففي مثل هذا نرفع اليد عن الظهورين، ونفرض الدليلين في حكم العدم، ونرجع في التعرّف على حكم الموضوع إلى دليل آخر أو أصل عمليّ.

٢ - أن يكون أحدهما قطعيّ الصدور ولكنّه ظنّيّ الدلالة والآخر ظنّيّ الصدور، كما لو وقع التعارض بين ظاهر آية، والخبر الواحد المظنون الصدور، أو خبر متواتر وخبر مظنون الصدور، وفي مثل ذلك لا بدّ من الأخذ بظاهر الآية أو ظاهر الخبر المقطوع الصدور، وطرح الخبر الواحد، وذلك للروايات الكثيرة الدالّة على طرح ما خالف الكتاب أو السنّة، الدالّة على عدم حجّيّة الخبر المخالف لهما.

٣ - إذا كان كلّ منهما ظنّيّ الصدور، كما في التعارض بين خبرين واحدين، ومقتضى القاعدة هو تساقطهما، كما ذكرناه، ولكن دلّت نصوص كثيرة على ترجيح أحدهما لو توفّرت فيه بعض المرجّحات.

إذن فيشترط في التعارض وجود حالة ظنّيّة في الدليلين المتعارضين، أمّا الظنّ في السند أو الدلالة. أمّا لو كان كلاهما قطعيّين من حيث السند والدلالة، فلا مجال

للتعارض بينهما ؛ إذ لا يحصل القطع وجداناً بالمتعارضين ، فلا يعقل التعارض بينهما ؛ لأنّه لا يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين .

ولا بين القطعيّ والظنّيّ ، فإنّه لا يتحقّق التعارض بين الدليل القطعيّ (كالآية مع نصوصيّة دلالتها) مع الدليل الظنّي كالخبر الواحد ؛ لأنّ الدليل القطعيّ يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظنّيّ ، ولا يكون حجّة ، حيث لا يبقى له ظهور وكاشف عن المعنى .

تأسيس الأصل في التعارض

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

الأصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجّيّة ، أمّا إذا كان الدليل على حجّيّة الدليلين المتعارضين بناء العقلاء ، كما في التعارض بين ظاهر آيتين أو ظاهر متواترين ، فالتساقط واضح ؛ لعدم بناء العقلاء على العمل بأمارة متعارضة بأمارة أُخرى ، وهو دليل لبّيّ يقتصر على القدر المتيقّن ، فتكون الآية أو المتواتر المعارضة بظاهر آية أو خبر متواتر آخر من المجمل .

وأمّا إذا كان دليل حجّيّة المتعارضين دليلاً لفظيّاً ، كما في البيّنة ، فالوجه في التساقط أنّ دليل الحجّيّة لا يشمل كلا المتعارضين لأنّه يلزم منه التعبّد بالمتعارضين وهو غير معقول ، كما أنّه لا يشمل أحدهما بعينه دون الآخر ؛ لأنّهِ يلزم منه الترجيح بلا مرجّح ، ويبقى عدم شمول دليل الحجّيّة لكليهما ، وهو الصحيح .

وتوهّم أنّ مقتضى الأصل في التعارض هو التخيير ؛ لأنّ كلّاً منهما محتمل

الإصابة للواقع، فإذا كان احتمال الإصابة هو موضوع الحجّيّة، فيكون كلاهما حجّة، ولكن بما أنّه يلزم من ذلك التعبّد بالمتناقضين فيرتفع ذلك بأن تقول أنّ أحدهما حجّة لو ترك الآخر فيتقيّد إطلاق دليل الاعتبار بهذا المقدار والضرورات تتقدّر بقدرها. وهذا لا يقول به أحد.

وأُشكل عليه: أنّ موضوع حجّيّة كلّ منها لو ترك الآخر، فلو ترك كليهما تحقّق موضوع حجّيّتها بالإضافة إلى أنّ الدليل اللفظيّ يدلّ على الأخذ به معيّناً لا مخيّراً، ولا يشمل إذا كان دليل الاعتبار لبّيّاً.

وتوهّم: أنّه يفيد الحجّيّة في كلّ منهما، فما أُخذ به حجّة فيقيّد موضوع الحجّيّة بالأخذ.

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

وقد أشكل بعض الأعلام (حفظه الله) على السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه لا مانع من عدم حجّيّتهما عند التعارض أو حجّيّة أحدهما مقيّداً بالأخذ به، ولكن أُشكل على ذلك أنّ مثل هذا النحو لا يعترف به العقلاء؛ لأنّ الطريق بما أنّه حجّة يؤخذ به، لا أنّه لو أُخذ به كان حجّة، فمثل هذه الحجّة التخييريّة غير عقلائيّة، فالأدلّة تدلّ على لزوم وحجّيّة الطريق لا أنّها تدلّ على أنّه لو أُخذت به كان حجّة، ولعلّ هذا مراد السيّد الخوئيّ ﷺ في إشكاله أنّ هذا الدليل يدلّ على تخيير كلّ من المتعارضين في صورة الأخذ به، ولا يدلّ على حجّيّة أحدهما قبل الأخذ به، بينما أخبار التخيير تدلّ على حجّيّة أحدهما ولزوم الأخذ به لا أنّ حجّيّته متوقّفة على الأخذ به.

إذن فليست الحجّيّة متوقّفة أو معلّقة على اختيار المكلّف وإرادته، فإذا اختار الخبر أو الأمارة كانت حجّة، وإلّا لو لم يأخذ بها لم تكن حجّة بل في نفسها حجّة، سواء أخذ بها أو لا.

يمكن أن يقال: بأنّ خصائص الحجّيّة متوفّرة في كلّ منهما من احتمال الإصابة واعتبار السند ولكن لتعارضهما لا يمكن الحكم بحجّيّتهما، فيتخيّر بأيّ منهما، ومعنى التخيير الأخذ بها.

موارد رفع التعارض والجمع العرفيّ

إذا أمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين جمعاً عرفيّاً فيزول التعارض، ولا تشمل هذا المورد الأخبار العلاجيّة، والترجيح والتساقط.

ويعبّر عن موارد الجمع العرفيّ (بالتعارض غير المستقرّ) في مقابل (التعارض المستقرّ)، أيّ لو عرضا على العرف لم يجمع بينهما، كما لو قال: «صلِّ ولا تصلِّ»، ولكن لا يجوز الأخذ بكلّ جمع كان، وإن لم يكن جمعاً عرفيّاً، بأن كان جمعاً تبرّعيّاً يخترعه الجامع بينهما، بأن يحمل كلّ رواية على موضوع ومعنى غير الآخر، دون أن يكون هناك مبرّر عرفيّ لهذا الحمل والجمع، ويسمّى مثل هذا بـ(الجمع التبرّعي) أو (التورّعيّ) ـ أي تورّعاً عن طرح بعض الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ـ عند البعض.

وفي الزبدة[1]: لا ريب في تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيها، والضابط لتشخيص القرينة أن نفرض الكلامين متّصلين صادرَين من متكلّم واحد وفي مجلس واحد، فإذا رأى العرف أنّ أحدهما شارح للآخر من حيث تعيين المراد بحسب الفهم العرفيّ كان قرينة، ويظهر من الشيخ أنّ وجه التقديم الأظهريّة، وأشكل عليه المحقّق النائينيّ أنّ الخاصّ يقدّم على العامّ حتّى لو كان العامّ أظهر، وإنّما وجه التقديم كون الخاصّ قرينة على التصرّف بالعام.

وذكر بعض الأعلام (حفظه الله): أنّ وجه التقديم كون الخاصّ أقوى دلالة

---

(١) انظر زبدة الأصول: ٦: ٢٦٥.

من دلالة العامّ، لتمركز العناية فيه على حصّة الخاصّ بخلاف دلالة العامّ؛ لأنّها شاملة لجميع الحصص بما فيها حصّة الخاصّ، فورود الخاصّ كاشف عن عدم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعماليّة في العامّ، وأوسعيّة الاستعماليّة، وإنّما يحكم العقلاء بأصالة التطابق لو توجد حجّة على خلافها والخاصّ حجّة على خلاف عموميّة العامّ.

فوائد عن الحكومة والورود

الحكومة.. بأنّ أحد الدليلين نافياً لحكم الدليل الآخر، كالعامّ عن حصّته بلسان نفي الموضوع، فهو تخصيص جدّاً؛ لأنّه كالخاصّ يستهدف الخروج الحكميّ أو نفي الحكم عن الموضوع، مع بقاء الموضوع وجداناً، وإنّما الاختلاف باللسان، فإنّ الحاكم يتعرّض ابتداءاً لنفي الحكم.

وكما يعبّر بعض الأعلام (حفظه الله): أنّ لسان التخصيص لسان المعارضة، حيث يتعرّض الخاصّ ابتداءاً لنفي الحكم عن الموضوع دون أن يتعرّض للموضوع.

بينما لسان الحكومة لسان المسالمة؛ لأنّه ينفي الموضوع ظاهراً لأجل نفي الحكم، وإنّما يستخدم المشرّع أحياناً لسان الحكومة دون التخصيص لبعض العوامل النفسيّة والاجتماعيّة وغيرها، حتّى لا يجرح مشاعر الناس فيتنفّرون من الخطاب الشرعي؛ وذلك لأنّه في مرتكزاتهم وأذهانهم ـ ولعوامل عديدة ـ تكون هناك علاقة وثيقة راسخة بين الحكم والموضوع، فلو نفى الحكم عن الموضوع ابتداءاً فربّما أدّى لآثار سيّئة في مجال التبليغ الإسلاميّ، لذلك ينفي الموضوع لأجل نفي الحكم، والإسلام يستخدم المداراة والتدرّج وعدم ما يوجب تنفّر الناس في نشر أحكامه وتعاليمه.

والحكومة على قسمين:

القسم الأوّل: ما كان أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ شارحاً للمراد من الدليل

الآخر، سواء كان مصدّراً بكلمة مفسّرة له أمثال (أي، أعني)، أو لم يكن، ولكن كان لسان حاله شارحاً له، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً كان الدليل الحاكم لغواً، كقوله: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِباً»[1]، فإنّه شارح لدليل حرمة الربا بحيث لو لم يرد دليل حرمة الربا كان الحكم بعدم الربا بين الوالد والولد لغواً.

فالدليل الحاكم بمدلوله اللفظيّ متعرّض لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، ومبيّناً لمقدار مدلوله.

والدليل الحاكم الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظراً لعقد الوضع في الدليل المحكوم؛ أي لموضوعه، كما في مثال الربا، فهو ناظر لموضوع الحكم، فيكون نافياً لحكم الحرمة عن حصّة من الموضوع بلسان نفي الموضوع، وأمّا الموضوع فهو باقٍ حقيقة ووجداناً، وهو الربا؛ أي الزيادة.

وقد يكون الحاكم ناظراً لعقد الحمل في المحكوم، أي المحمول، وهذا الحكم كما في أدلّة (لا ضرر) و (لا حرج) بناءً على رأي الشيخ بأنّها تنفي الحكم الضرريّ، وأنّها شارحة للأدلّة المثبتة للتكاليف، وأنّها تثبتها في غير موار الضرر والحرج، وبشمول الحكومة لما يتعرّض فيه الدليل الحاكم لعقد الحمل أو الحكم، هل على صاحب الكفاية من اختصاص الحكومة بما يتعرّض فيه الدليل الحاكم لعقد الوضع أو الموضوع؟

نعم، على رأي الكفاية، وأنّ المراد من (لا ضرر) نفي الموضوع الضرريّ وإن كان المراد جدّاً نفي الحكم تكون أدلّة (لا ضرر) و (لا حرج) ناظر لنفي الموضوع لساناً.

ولكن بعض الأعلام (حفظه الله) أشكل على هذا القسم، وأنّ الدليل الناظر ابتداءاً لحكم الدليل الآخر ومحمول، فهو في الواقع (تخصيص) لا (حكومة)؛

---

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

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

القسم الثاني: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر وإن لم يكن بمدلوله اللفظيّ شارحاً له، ولم يكن صدوره لغواً لو لم يكن الآخر، كحكومة الأمارات على الأصول الشرعيّة من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فأدلّة الأمارات ليست ناظرة لأدلّة الأصول أو شارحة لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعولة كان جعل الأمارات لغواً، فإنّ الخبر حجّة، سواء كان الاستصحاب حجّة أو لا، ولكنّه رافع لموضوعه.

وبالقسم الثاني من الحكومة يشكل على أمثال الشيخ وصاحب الكفاية من القائلين بأنّ الحكومة تختصّ بما إذا كان أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ شارحاً ومفسّراً ومتعرّضاً للآخر كلمة أعني وغيرها، فإنّه في القسم الثاني لا يكون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظيّ للآخر، وإنّما هومجرّد رافع لموضوعه، ومع ذلك اعتبر حاكماً فتصدق الحكومة في غير موارد التعرّض اللفظيّ للآخر.

والحكومة كالورود على قسمين: الحكومة على نحو التضيّق، كما في مثال الربا، بأن يُخرج الحاكم فرداً من موضوع الحكومة، والحكومة على نحو التوسعة، كالطواف صلاة، والفقّاع خمر، بأن يُدخل الحاكم فرداً في موضوع الدليل الآخر.

وذهب المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ والأكثر لعدم التعارض في موارد الجمع العرفيّ، ومنها الحكومة؛ لأنّ الحاكم يرفع الموضوع تعبّداً، فلا يبقى موضوع الدليل المحكوم، فلا منافاة بين الأمارة والأصل مثلاً؛ لأنّ مفاد الأصل البناء العمليّ على تقدير الشكّ في شيء ومفاد الأمارة ثبوت هذا الشيء وارتفاع الشكّ به، فلم يبقَ شكّ بالتعبّد الشرعيّ.

فإنّ كلّ دليل أوّليّ يثبت الحكم لموضوعه، ولكن لا يثبت موضوعه، وإنّما يتكفّل ببيان حكم على تقدير وجود الموضوع على نحو القضيّة الحقيقيّة، وأمّا كون الموضوع محقّقاً أو غير محقّق فهو خارج عن مدلوله، فموضوع أدلّة الأصول هو الشكّ، وأمّا كون المكلّف شاكّاً أو غير شاكّ فهو خارج عن مفادها، والأمارات ترفع الشكّ بالتعبّد الشرعيّ، وتجعل المكلّف عالماً تعبّداً وإن كان شاكّاً وجداناً.

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

وذكر بعض الأعلام أنّ لسان الحكومة لسان المسالمة خلافاً للتخصيص فإنّه لسان المعارضة، والحكومة تتعرّض لموضوع ظاهراً مباشرة وتعبّداً وإن كان واقعها نفي الحكم، والتخصيص يتعرّض لنفي الحكم مباشرة، لذلك اعترض على المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ، حيث ذهبا أنّ من أقسام الحكومة ما يتعرّض الحاكم لنفي المحمول، أي الحكم لا الموضوع، كما ذكرناه في حديث نفي الضرر على رأي الشيخ نفي الحكم الضرريّ، فاعترض بعض الأعلام (حفظه الله) أنّه تخصيص حقيقة لا حكومة؛ لأنّه ينفي الكم مباشرة وهو لسان معارضة لا مسالمة، وإنّما يستخدم لسان الحكومة بدل التخصيص مع أنّه هو حقيقة، بل ينفي الموضوع تعبّداً حتّى لا يجرح مشاعر الناس فيتنفّرون من لاخطاب؛ وذلك لوجود العلاقة الوثيقة في مرتكزاتهم بين الحكم والموضوع لذلك ينفي الموضوع ابتداءاً حتّى لا يجرحهم، وفي الحكومة كالتخصيص احتمالات أحدها وأرجحها تقديم الحاكم على المحكوم، ولا بدّ من إبطال سائر الاحتمالات، ومن هنا قلنا بدخول الحكومة بباب التعارض.

أمّ التخصيص فيخرج عن التعارض برأي السيّد الخوئيّ؛ لأنّ العامّ، بل كلّ دليل،

تتوقّف حجّيّته على ثلاث أُمور:

١ ـ صدوره من المعصوم عليه السلام أو مَن يجب اتّباعه، كالنبيّ ووصيّه، والمتكفّل لإثباته حجّيّة الخبر الواحد.

٢ ـ إثبات أنّ ظاهره مراد المتكلّم لاحتمال أن يكون مراده خلاف ظاهره، وعبّر عنها بالدلالة التصديقيّة الأُولى أو الإرادة الاستعماليّة، وأنّ المتكلّم يريد تفهيم المعنى وإيصاله لذهن السامع.

٣ ـ إثبات الإرادة الجدّيّة، وأنّه يريد المعنى الظاهر جدّاً لا أنّه يريده استعمالاً لا جدّاً، بل بقصد التقيّة أو التورية أو التهزّل، وغيرها.

وما يتكفّل الأمرين بناء العقلاء، أمّا الأوّل فبناء العقلاء على أنّه يتلفّظ باللفظ لأجل إفهام معناه للسامع لا للتمرين أو الامتحان، والأمر الثاني يعتمد على بقاء العقلاء عيل أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة الجدّيّة حسب المواثيق الاجتماعيّة الارتكازيّة أنّ ما هو ظاهر يريده جدّاً، إلّا أن يأتي بقرينة على عدم إرادة ظاهره جدّاً، ومع القرينة لا يؤخذ بظاهره، سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة، ولكن المتّصلة مانعة من الظهور أساساً، والمنفصلة تمنع من حجّيّته وإرادته، ولو كانت القرينة قطعيّة فتقدّم على العامّ بالورود لأنّها تزيل موضوعه حجّيّة العامّ، وهو الشكّ وجداناً بعد ورود الخاصّ من الشارع لذلك كان وروداً. والعقلاء بناؤهم على العمل بالظواهر في مقام الشكّ في المراد الاستعماليّ أو الجدّيّ، ومع العلم بأنّ مراد المتكلّم خلاف الظاهر، أو أنّه في مقام الامتحان، أو التقيّة، فلا يأخذون بالظهور.

وإذا كانت القرينة ظنّيّة كالخبر الواحد فهو متقدّم على دليل حجّيّة العامّ بالحكومة؛ لأنّه يزيل الشكّ تعبّداً مع بقائه وجداناً وإن كان متقدّماً بالتخصيص على العامّ نفسه فالعامّ لا يعارض الخاصّ؛ لأنّ الخاصّ قرينة على العامّ، وهي تقدّم على ذي القرينة، ولا يتوقّف تقدّمه على كونه أظهر؛ إذ يكفي كونه قرينة ويسقط العامّ عن الحجّيّة في حصّة الخاصّ، ولا معارضة بين الحجّة واللّا حجّة، فلا يصحّ ما ذكره

صاحب الحدائق، واحتمله صاحب الكفاية أخير أنّه يتعامل مع العامّ والخاصّ معاملة المتعارضين من الرجوع للمرجّحات إلى التخيير مع فقدها فإنّه ليس في محلّه.

فالخاصّ تخصيص لنفس العامّ؛ لأنّه ناظر لحكم العامّ، ونفي حجّيّته عن حصّة الخاصّ، وحاكم بالنسبة لدليل حجّيّته؛ لأنّ موضوع حجّيّته أصالة العموم هو الشكّ والخاصّ ينفي الشكّ؛ لأنّ موضوع كلا الأصلين أصالة الظهور وأصالة الجدّ هو (الشكّ) بحسب سيرة العقلاء، ولكن مع العلم بالخلاف لا سيرة عندهم، ومع ورود القرينة المتّصلة والمنفصلة على الخلاف لا يجري الأصلان، فإنّ المتّصلة تمنع من أصل الظهور، والمنفصلة تمنع من حجّيّته وإرادته الجدّيّة.

فالقرينة المتّصلة ما تعرض الثاني وهو الظهور، والمنفصلة مانعة من الثالث؛ أي أصالة الجهة والجدّ.

ذكر في بحث العامّ أنّ الخاصّ قرينة على العامّ، والقرينة أو الخاصّ إذا اتّصل بالعلم منع من أصل ظهوره وإن انفصل منع من حجّيّته إرادته الجدّيّة ليكون مع انفصاله قرينة، ويتقدّم على العامّحتّى لو لم يكن أظهر.

ذكر بعض الأعلام: أنّ الشيخ النائينيّ ذهب أنّ الوجه في تقديم الخاصّ على العامّ كون الخاصّ قرينة على العامّ مطلق على بيان المراد من العامّ، وميزان القرينيّة أن يكون شارحاً للعامّ على تقدير اتّصاله، وكذلك في انفصاله.

والسيّد الخوئيّ إنّما يؤخذ بظهور العامّ عند العقلاء إذا لم يعلم بإرادة خلاف الظاهر، والخاصّ يعتبر قرينة عند العقلاء، وعلى عدم إرادة الظاهر والقرينة مقدّم على ذي القرينة، وإذا كان قطعيّاً تقدّم على العامّ بالورود، وإذا كان الخاصّ ظنّيّ السند أو الدلالة فيقدّم على العامّ بالحكومة؛ لأنّه لا يزيل موضوع العامّ وجداناً، بل هو متعرّض لحكم لا لموضوعه، فهو تخصيص بالنسبة لنفس العامّ، ولكنّه حكومة بالنسبة لأصالة العموم؛ لأنّه يرفع موضوعها وهو الشكّ تعبّداً؛

لأنّ الشكّ باقٍ وجداناً.

ذهب الشيخ أنّ تقدّم الخاصّ القطعيّ على العامّ بالورود وهو الحقّ؛ لأنّه يرفع موضوع أصالة العموم وهو الشكّ بعد ورود الخاصّ من الشارع؛ أي رفع الموضوع وجداناً بمعونة الشارع.

وذهب المحقّق النائينيّ: أنّ تقدّم الخاصّ بالتخصيص لأنّ موضوع أصالة العموم الشكّ في المراد، وهو يرتفع وجداناً بالعلم بصدور الخاصّ وكونه مراداً.

ولكن كما هو واضح أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ بالورود؛ لأنّه رفع لموضوع العامّ ليس تكوينيّاً وإنّما بعد ورود الخاصّ من الشرع.

بعض الأعلام: وجه التقديم كون الخاصّ أقوى دلالة في مورده من دلالة العامّ، لتمركز العناية فيه على حصّة الخاصّ بخلاف دلالة العامّ، فإنّها شاملة لجميع الحصص بما فيها حصّة الخاصّ، فورود الخاصّ كاشف عن عدم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة وأوسعيّة الاستعمال، وإنّما يحكم العقلاء بأصالة التطابق لو لم توجد حجّة على خلافها، والخاصّ حجّة على الخلاف.

وذكر السيّد الصدر: أنّ الوجه في تقديم الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق، أنّه لو كان متّصلاً منع من ظهوره، وإن كان منفصلاً منع من حجّيّته، ووجه تقديم المنفصل: أنّ كلّ منفصل لو وجعلناه متّصلاً منع من ظهور العامّ، فإذا منع من ظهوره على فرض اتّصاله قدّم عليه في صورة انفصاله، وهذا المقياس يصدق على الخاصّ والمقيّد المنفصل.

وبعبارة أُخرى: كلّ كلام على تقدير اتّصاله بكلام ثانٍ إذا رفع ظهوره ففي حالة انفصاله فيتقدّم عليه عرفاً من باب القرينة، ويرى السيّد الصدر أنّ وجه تقديم الخاصّ على العامّ ليس الأظهريّة؛ لأنّه يقدّم عليه حتّى لو لم يكن أظهر من العامّ، بل للأخصّيّة ولأجل ذلك منع من ظهور العامّ مع اتّصاله فيمنع من حجّيّته مع انفصاله

(والظاهر أنّه رأي المحقّق النائينيّ) يظهر من الشيخ أنّ الوجه في تقديم الخاصّ على العامّ أنّ الخاصّ أظهر من العامّ.

وأشكل عليه المحقّق النائينيّ بحقّ عليه أنّ الخاصّ يقدّم على العامّ حتّى لو كان العامّ أظهر لفظيّاً، وإنّما وجه التقديم كون الخاصّ قرينة على التصرّف بالعامّ والقرينة تقدّم على ذي القرينة حتّى لوكان ذوالقرينة أظهر.

ذهب المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ وغيرهما إلى عدم شمول التعارض لموارد الجمع العرفيّ ،كالتخصيص والحكومة ؛ لأنّ كلّ ليل يتعرّض لموضوع غير موضوع الآخر ويشترط في التعارض وحدة الموضوع ، كلّ من المتعارضين يثبت له حكماً غير الآخر ، كما في المخصّص والورود.

وذهب بعض الأعلام إلى دخولها في التعارض لوحدة الموضوع ؛ لأنّ العامّ يثبت لحصة الخاصّ حكماً بينما الخاصّ يثبت لحصّة الخاصّ حكماً آخر ، فيتهافتان في مرحلة الظهور فهنا موضوع واحد يتعارض فيه حكمان.

بالإضافة إلى أنّ الجمع العرفيّ الخارج عن التعارض أن يكون الليلان بصورة لو عُرضا على العرف لجمع بينهما بتقديم أحد الدليلين على الآخر بمجرّد ملاحظة الدليلين ، ولكن في الخاصّ والعامّ وموارد الحكومة لا التخصيص والورود لا يجمع بينها بالتخصيص مباشرة بمجرّد ملاحظة الدليلين المتعارضين وخاصّة لأمثال الأئمّة عليهم السلام من زعماء الملل والنِّحل لما سنذكره أنّ لهم أساليب خاصّة بالإضافة للأساليب العامّة في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة ، فيرون العامّ والخاصّ متعارضين في كلامهم بنظرهم العرفيّ ، ويحتاج لعلاج التعارض ، وهناك علامات واحتمالات متعدّدة لعلاج التعارض ، وليس التخصيص إلّا واحداً منها وإن كان أرجحها فلا يأخذ العرف به لأوّل وهلة إلّا بعد نفيه لسائر الاحتمالات ، أمثال فسخ الخاصّ للعامّ ، وتقديم العامّ ، وحمل الخاصّ على أفضل الأفراد ، وأمثالها ، ولا يأخذ بالتخصيص إلّا بعد أن تثبت مبرّراته وكتمان حكم الخاصّ الواقعيّ هذه

المدّة الطويلة من صدور العامّ إلى حين صدور الخاصّ، مع أنّه يلزم تفويت الحكم الواقعيّ للخاصّ وأمثالها.

إذن فلا يأخذ بالتخصيص بمجرّد ملاحظة الدليلين العامّ والخاصّ، والحاكم والمحكوم، إلّا بعد اجتياز مراحل، فكيف يكون جمعاً عرفيّاً؟ نعم، لا ينكر ذلك في التخصّص الورود؛ لتعدّد الموضوع وجداناً.

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

والإشكال يأتي في التأمّل في الجموع العرفيّة المتعارفة، كتقديم العامّ على المطلق، والمطلق الشموليّ على البدليّ، والتخصيص على النسخ، وأمثالها، كما سنذكره.

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

المورد الأوّل: الموارد الأربعة المعروفة، وهي:

١ ـ **التخصّص**: خروج موضوع دليل عن (موضوع) الدليل الآخر حقيقة وتكويناً وخارجاً بدون احتياج للتعبّد، كخروج بعض الأفراد كالجهّال عن موضوع العامّ (العلماء) حقيقة، وهو من الاستثناء المنقطع، كما لو قال المولى في دليل: (يجب إكرام العلماء)، وقال في دليل آخر: (لا يجب إكرام الجهّال)، فإنّه لا تنافي بين الحكمين، فإنّ موضوع كلّ من الدليلين أجنبيّ عن الآخر.

٢ ـ **التخصيص**: خروج بعض الأفراد عن (حكم) موضوع الدليل العامّ دون

خروجها عن موضوعه، وهو من الاستثناء المتّصل، كما لو قال: (أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم)، فإنّ حكم المستثنى منه لا يشمل المستثنى مع شمول موضوعه له؛ لأنّ الفسّاق تضييق وتخصيص لحكم العامّ من حيث (الأفراد)، فلا يشمل حكم العامّ بعض الأفراد وهي أفراد الخاصّ من الأوّل واقعاً.

وأمّا النسخ: فهو تخصيص للحكم من حيث (الأزمان)، فإنّ الحكم كان يشمل أفراد موضوعه واقعاً إلى زمان ورود الناسخ، حيث ينتفي ذلك الحكم.

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

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

إذن فالدليل الحاكم أمّا أنّه ينفي ويخرج فرداً عن موضوع الدليل المحكوم تعبّداً واعتباراً لا حقيقة، مثل: «**لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِباً**»[١]، أو أنّه يثبت فرداً لموضوع الدليل المحكوم تعبّداً لأجل إثبات حكمه له، مثل: «**الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ**»[٢]، والأوّل يسمّى الحكومة على نحو التضييق، والثاني الحكومة على نحو التوسعة.

٤ ـ **الورود**: كون أحد الدليلين رافعاً (لموضوع) الدليل الآخر رفعاً حقيقيّاً،

---

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

(٢) عوالي اللآلي: ٢: ١٦٧.

أو مثبتاً لموضوع الدليل الآخر إثباتاً حقيقيّاً، كما لو أدخل فرداً حقيقة في موضوع الدليل الآخر، أو أخرجه منه حقيقة، ولكن بمعونة التعبّد، ولولا التعبّد لم يتحقّق الدخول أو الخروج الحقيقيّ، فهو عبارة عن خروج أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر بالتعبّد، فالورود كالتخصّص، والفرق أنّ خروج الموضوع في التخصّص تكوينيّ، وفي الورود تعبّديّ، ومع تعدّد الموضوع فلا تعارض.

وبذلك يمتاز عن التخصّص الذي لا يحتاج في الخروج إلى التعبّد، وعن الحكومة بأنّ الخروج أو الدخول ليس حقيقيّاً، وإنّما هو في الواقع حكميّ.

أمّا الورود على نحو التوسعة، مثل دليل حجّيّة الخبر، فإنّه يحقّق مصداقاً حقيقيّاً لموضوع الحجّة.

والورود قسمان:

أمّا الورود على نحو التضييق، فذكروا بأنّه مثل خروج الأمارات عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ الأمارة بمعونة التعبّد وجعل الاعتبار لها شرعاً تكون بياناً حقيقةً، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة القبح وهو (عدم البيان) حقيقة، فلولا التعبّد الشرعيّ لم يتحقّق الورود، أيّ الخروج أو الدخول الحقيقيّ.

إذن فإذا كان بين الدليلين أحد هذه الأربعة، كما لوكان أحدهما خاصّاً والآخر عامّاً أو وارداً وموروداً أو حاكماً ومحكوماً، فلا تعارض بينهما، بل نحمل حكم الخاصّ على مورده الحصّة الخاصّة وحكم العامّ على الحصص الأخرى غير حصّة الخاصّ، وكذلك في التخصّص والورود والحكومة، يتقدّم الوارد والحاكم على المورود والمحكوم، ولا تعارض.

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى دخول التخصيص والحكومة في باب التعارض، فتشملها أحكام التعارض؛ وذلك لوحدة الموضوع فيها، وأمّا الورود والتخصّص فخارجان عنه؛ لعدم وحدة الموضوع، فالوارد موضوعه شيء بينما المورود عليه موضوعه شيء آخر، فالتخصّص والورود يشتركان في خروج الحصّة عن الدليل

موضوعاً وتكويناً، وإن كان خروج أحدهما يحتاج للتعبّد، والآخر لا يحتاج، فإذا كان موضوع كلّ منهما غير موضوع الآخر تكويناً، فلا يتعارض الدليلان فيهما في موضوع واحد، ولكنّ الحكومة والتخصيص، فإنّ الحصّة باقية في العامّ موضوعاً وإن خرجت حكماً، بالإضافة إلى أنّ معنى الجمع العرفيّ الخارج عن باب التعارض أن يكون الدليلان بصورة لو عرضا على العرف لجمع بينهما بتقديم أحدهما على الآخر بمجرّد ملاحظة الدليلين، كما ذكروه في الخاصّ والعامّ، فإنّهما لو طرحا على العرف فإنّه يجمع بينهما بالتخصيص، وأنّ حكم العامّ لا يشمل حصّة الخاصّ، بل إنّه له حكم الخاصّ فحسب.

ولكنّ الظاهر أنّ التعارض بمعنى التنافي بين الدليلين في مرحلة الظهور، ولا شكّ بتعارضهما في هذه المرحلة، فإنّ العامّ يثبت لحصّة الخاصّ حكماً يعارض الحكم الذي يثبته الدليل الخاصّ. فهناك موضوع واحد، وهو حصّة الخاصّ ثبت له حكمان حسب ظاهر اللفظ بالإضافة إلى أنّ العرف لا يجمع بينهما بالتخصيص مباشرة، وبمجرّد ملاحظة الدليلين ويحتاج لعلاج التعارض بل يراهما متعارضين بنظره العرفيّ، كما ذكرنا.

وهناك وجوه واحتمالات متعدّدة لعلاج التعارض، وليس التخصيص إلّا أحدها، ولا يأخذ به العرف إلّا بعد نفيه لسائر الاحتمالات، أمثال: نسخ الخاصّ للعامّ، وتقديم العامّ، وغيرهما، ولا يأخذ بالتخصّص إلّا بعد أن تثبت عنده مبرّرات التخصيص، وكتمان حكم الخاصّ الواقعيّ هذه المدّة الطويلة من صدور العامّ إلى صدور الخاصّ مع ما يلزم من تفويت الحكم الواقعيّ وأمثالها.

إذن فلا يأخذ بالتخصيص بمجرّد ملاحظة الدليلين بل اجتياز مراحل، فكيف يكون جمعاً عرفيّاً، وكذلك الأمر في الحكومة

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

الروايتين وترفع التعارض بين الروايتين المتعارضتين ، وتدلّ على أنّ حكم هذه الرواية ثابت لموضوع ، بينما حكم الرواية المعارضة ثابت لموضوع آخر ،وهذا كثير عند الفقهاء ، فيستفاد الجمع من الروايات ، ويعبّر عنه بوجود شاهد من الكتاب والسنّة على هذا الجمع ، فيكون هو (وجه الجمع) بين الدليلين .

المورد الثالث : ولعلّ من موارد الجمع : أن تدلّ رواية على الترخيص ، ورواية على الوجوب ، ولكنّها في مقام توهّم الحظر ، والأمر في مقام توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب ، أو رواية تدلّ على النهي في مقام توهّم الوجوب ، فإنّها لا تدلّ إلّا على رفع الوجوب ولا تدلّ على الحرمة ، فيجتمع مع الرواية الدالّة على الترخيص لو كان هذا الحكم الأوّلي ، فتجتمع مع الرواية الدالّة على الترخيص لو كان هو الحكم الأوّليّ ، وقد ذكرنا هذه الفكرة في مباحث الأمر .

المورد الرابع : الحمل على الاستحباب أو الوجوب فيما إذا ورد لفظ دالّ على الوجوب في فعل وورد أيضاً الحكم بجواز تركه ، فيحمل اللفظ الدالّ على الوجوب على الاستحباب ، وكذا إذا ورد لفظ دالّ على الاستحباب ظاهراً ، فيحمل اللفظ الأوّل على الوجوب ، مثل كلمة « ينبغي ، واجب» ، وذلك لتقديم النصّ على الظاهر .

إذن فلا شكّ عند العرف من تقديم النصّ على الظاهر ، أو الأظهر على الظاهر ، وقد يتّضح ذلك أنّ أحد الدليلين نصّ أو أظهر ، والآخر ظاهر ، وقد يتردّد في ذلك .

ومن هذا المورد الحمل على الكراهة أو الحرمة ، فيما إذا ورد لفظ دالّ على الحرمة وورد الحكم بجواز الفعل ، فيحمل على الكراهة ، وكذلك يحمل اللفظ الذي له ظهور في الكراهة على الحرمة ، مع ورود لفظ يدلّ بالنصّ والصراحة على الحرمة ، بتقديم النصّ على الظاهر .

ذكر المنتقى[1] : « وإنّما المهمّ في الكلام فيما أفاده من خروج بعض الموارد

---

(١) منتقى الأصول : ٧: ٢٨٢ .

عن التعارض، وهي موارد الحكومة والورود والجمع العرفيّ، والخاصّ والعامّ، والمطلق والمقيّد، والنصّ أو الأظهر والظاهر»، ثمّ أخذ في شرح هذه الموارد:

المورد الأوّل: الحكومة، المورد الثاني: في الجمع العرفيّ وله موردان.

وقد يذكر لذلك مثالاً ما إذا ورد الدليل على وجوب شيء وورد الآخر على وجوب غيره، فإنّه بملاحظتهما معاً يحملان على بيان الوجوب التخييريّ وتلغى خصوصيّة التعيين المستفادة بالإطلاق من كلّ منهما الموجبة لحصول التنافي بين الدليلين، ولكنّ هذا في الحقيقة من باب تقديم النصّ على الظاهر؛ لأنّ كلاً منهما نصّ في الوجوب ظاهر في التعيين بواسطة الإطلاق، فظاهر كلّ منهما ينافي نصّ الآخر، فالمثال من موارد تقديم النصّ على الظاهر وما يكون أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر.

الثاني: ما ذكره من أنّ تقديم الأدلّة المتكفّلة للأحكام بعناوينها الثانويّة، كأدلّة نفي الضرر والحرج على الأدلّة المتكفّلة للأحكام بعناوينها الأوّليّة بالجمع العرفيّ بحمل الأولى (الثانويّة) على الحكم الفعليّ والثانية (الأوّليّة) على الحكم الاقتضائيّ، فهو مثال لما تكون ملاحظة الدليلين موجبة للتصرّف في أحدهما، فالحكم الأوّليّ هو اقتضائيّ، أيّ يثبت للموضوع ما دام لم يرد مانع، والثانويّ يحمل على الفعليّ؛ لأنّه يعتبر مانعاً من اقتضاء الأوّليّ، وأشكل المنتقى بحقّ أنّه جمع تبرّعيّ، وهذا الجمع العرفيّ يحتاج لدليل ولم يذكر الوجه فيه، فلا بدّ من البحث عن السرّ والوجه في حمل الأوّليّ على الاقتضائيّ والثانويّ على الفعليّ.

أقول: ما ذكره الشيخ في وجه التقديم أفضل وهو الحكومة، فالأولى أن يقال: إنّ هذا الحمل هو نتيجة الحكومة لا أنّه وجه الجمع.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في كتاب النكاح: أنّ الجمع العرفيّ بالحمل على الكراهة إنّما يكون في مورد الأمر والنهي، أو النهي والترخيص، وأمّا في مثل: (تحلّ ولا تحلّ)، فلا مجال للحمل على الكراهة؛ لأنّهما من المتباينين والمتعارضين بتمام

الكلمة، على أنّ الحمل على الكراهة إنّما يكون في السؤال عن الحكم التكليفيّ، وحيث أنّ السؤال في هذه الرواية إنّما هو عن الحكم الوضعيّ، أعني الصحّة وعدمها، فلا مجال للحمل على الكراهة؛ إذ لا معنى لها في الحكم الوضعيّ[١].

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

معنى الأحكام الأوّليّة هي الأحكام التي تترتّب على الموضوعات الخارجيّة في ذاتها، مع غضّ النظر عن تلبّسها بالعوارض والعناوين الأخرى، كحكم الحرمة للخمر أو الدم أو الميتة، والأحكام الثانويّة هي التي تترتّب على الموضوعات الخارجيّة مع تلبّسها بالعوارض والعناوين الخارجة عن ذاتها، كحكم الحلّيّة للميتة في حالة الاضطرار.

ولا تنحصر العناوين الثانويّة بعدد معيّن، بل لها موارد، أمثال: العسر والحرج، والضرر، والإكراه، والاضطرار، والتقيّة، والنذر، والعهد، واليمين، وأمر الوالد أو نهيه، والأهمّ والمهمّ وأمثالها.

وأمّا الوجه في التقديم فذكر الشيخ: أنّه الحكومة؛ لأنّ أدلّة العناوين الثانويّة ناظرة ومفسّرة لأدلّة العناوين الأوّليّة، فلا معنى لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢] لو لم يكن في الرتبة السابقة جعل وتشريع، ويمكن أن يكون الوجه

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ: ٣٢: ٢٦٨.

(٢) الحجّ ٢٢: ٧٨.

في التقديم هو تعدّد الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الأوّليّ ذات الموضوع، بينما موضوع الحكم الثانويّ الموضوع المتلبّس بعنوان ثانويّ.

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

وذهب الكفاية إلى الجمع العرفيّ بينهما، وأنّه لو عرضنا على العرف وفق منهما بالتصرّف في خصوص أحدهما كالجمع بين العامّ والخاصّ، والظاهر والأظهر.

المورد السادس: ما لو قدّم أحد الدليلين على الدليل الآخر لم يبق للآخر مورد ومصادق، كما لو قدّمنا الاستصحاب على قاعدة الفراغ لم يبق لقاعدة الفراغ مصداق أو لم يبق إلّا أفراد قليلة؛ إذ ما من مورد من موارد قاعدة الفراغ إلّا ويجري فيه الاستصحاب، ولا أقلّ من استصحاب العدم، وربّما اعتبر هذا من المرجّحات لا من موارد الجمع والتوفيق العرفيّ، فيقدّم على الآخر لا لأقوائيّة الظهور، بل لأجل صيانة كلام المتكلّم عن اللغو.

المورد السابع: الحمل على مراتب الاستحباب، فيما إذا وردت أحكام مختلفة وآثار متفاوتة من الثواب على فعل، فتحمل على مراتب الاستحباب، ولعلّ منه الروايات الدالّة على الصلاة أوّل الوقت، ولكنّ هذا فيما لو أُحرز من الخارج أنّ الأفعال المختلفة مستحبّة وليس واحداً منها هو الواجب.

المورد الثامن: الحمل على التخيير، فيما إذا ورد في موضوع خاصّ حكمان مختلفان، فيمكن حمل الحكم على التخيير بينهما واقعيّاً، ولكنّ هذا فيما لو أُحرز من الخارج أنّ الحكم الواقعيّ هو التخيير، ولكن صدر من الأحكام المختلفة على نحو الفتيا فيه، فيحكم للغني بالإطعام ستّين مسكيناً وللفقير بالصيام ستّين يوماً، وفي الفتيا تلاحظ ظروف المستفتي، ويعطى لكلّ شخص بما يناسب ظروفه.

المورد التاسع: الحمل على اختصاص الحكم بزمان خاصّ، فيما إذا ورد حكم من إمام مغاير لما ورد من إمام آخر، فيمكن حمل الحكم على اختصاصه بزمان خاصّ، وهذا مختصّ بالأحكام الولائيّة الصادرة من الإمام بما أنّه وليّ الأمر، وقد ذكرنا في بعض البحوث أنّ الحكم الولائيّ الصادر من المعصوم يكون حجّة إلى يوم القيامة، لولايته على الجميع ما لم توجد قرينة على اختصاصه بزمان معيّن، أو صدر نقض له من الإمام نفسه، أو من معصوم لاحق له، ولا بدّ من إحراز كون الحكم ولائيّاً.

المورد العاشر: الحمل على كون القضيّة في واقعة، كما إذا ورد بعد السؤال عن واقعة شخصيّة حكم مغاير للحكم الكلّيّ، أو لا أقلّ من اختلافهما في السعة والضيق، ولعلّ في تلك الواقعة خصوصيّات لم تصل لنا.

وذكر بعض الأعلام (حفظه الله) لعلاج التعارض أساليب أُخرى على ضوء الجمع الاستنباطيّ، الذي يتوقّف على إحاطة الفقيه بأساليب الأئمّة عليهم السلام في مجال فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة، أمثال التورية والتقيّة والتكلّم على سبعة أو سبعين وجهاً، وإلقاء الخلاف بين الشيعة وأمثالها. هذا كلّه لو نشأ التعارض في نفس روايات الأئمّة، وربّما نشأ التعارض من غيرهم، من الرواة أو من النسّاخ، أمثال الوضع أو الإدراج أو النقل بالمعنى من الرواة، أو التصحيف أو اختلاف أسلوب الخطّ وأمثالها من النسّاخ، ولا بدّ من علاجها من خلال الإحاطة بتلك الأساليب، وهذا البحث موسّع لا يتّسع له هذا المختصر.

وغيرها من الموارد التي لا يرى العرف التعارض بين الدليلين، وقد ذكرت في البحوث الفقهيّة بعض أنواع الجمع، يلاحظها الباحث في البحوث الفقهيّة حيث لا يجري العرف قواعد التعارض بينها، بل يجمع بينهما، بأن يحمل كلّاً منهما على موضوع، أو يقدّم أحدهما على الآخر بفهمه العرفيّ والارتكازيّ، أو يحملها على

وجوه أُخرى أشرنا لبعضها.

ومثل هذه الموارد لا تشملها قواعد التعارض من الترجيح أو التساقط والتخيير، لذلك يقدّم الخاصّ على العامّ ـ مثلاً ـ حتّى لو كان العامّ أقوى سنداً، كما لو كان قطعيّ السند كالتواتر بينما الخاصّ ظنّيّ السند بأن كان خبراً واحداً معتبراً فهو يقدّم على القطعيّ السند حسب نظر العرف، لوجود ملاك التقديم وهو الأظهريّة أو القرينيّة في هذا المورد ولا يرجّح العامّ عليه.

التعارض بين الإطلاق الشموليّ والبدليّ

إذا تعارض الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ، وقد سبق أن ذكرنا الفرق بينهما، فإنّه في الشموليّ يتعدّد الحكم بعدد أفراد العامّ أو المطلق، فالمطلوب أحكام عديدة بعدد الأفراد، وفي البدليّ، فالمطلوب حكم واحد لا على التعيين أي على البدل.

فإن كان أحد الإطلاقين يدلّ على الشمول بالوضع، كما لو كان عامّاً، يدلّ على العموم بأداة العموم كما في (كلّ) و(جميع) مثل: (لا تكرم كلّ فاسق)، وأمّا الآخر فيدلّ بالإطلاق وقرينة الحكم، مثل: (أكرم فقيراً).

فهنا يقدّم ما كان بالوضع، سواء كان متّصلاً بالإطلاق الآخر أو منفصلاً عنه؛ وذلك لأنّه مع وجود الدليل اللفظيّ المتّصل بالآخر، فيمنع من تماميّة مقدّمات الحكمة في الآخر؛ لأنّ من تلك المقدّمات (عدم البيان على القيد)، والدليل اللفظيّ بيان للقيد.

وأمّا لو كان الدليل اللفظيّ منفصلاً، فالدليل اللفظيّ يقدّم؛ لأنّه أظهر من المطلق في مدلوله؛ لأنّ أحدهما يدلّ على مدلوله بالوضع، والآخر يدلّ على الشمول بالإطلاق ومقدّمات الحكمة لا بالوضع، وماهو بالوضع متقدّم عرفاً.

وأمّا إذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينة الحكمة، كما لو كان كلاهما مطلقين،

فالبدليّ مثل: (أكرم فقيراً) يدلّ بمقدّمات الحكمة، والشموليّ مثل: (لا تكرم الفاسق)، حيث يدلّ على الشمول بمقدّمات الحكمة أيضاً.

ففي هذه الصورة قولان: قول بالتساقط؛ لأنّهما متكافئان من حيث الوضع أو مقدّمات الحكمة، والقول الآخر بتقدّم الشموليّ على البدليّ.

وقد ذكرت وجوه عديدة لتقدّمه تراجع الموسّعات.

الجمع الاستنباطيّ

وذهب بعض الأعلام إلى الجمع بين الروايات المتعارضة بما اصطلح عليه (الجمع الاستنباطيّ)، وأنّ المتكلّم الذي يستخدم التورية والكتمان في أقواله أحياناً بلحاظ ما يملكه من مقام دينيّ أو اجتماعيّ أو سياسيّ، أو أنّه يستعمل أساليب خاصّة في كلامه، وخاصّة مع إعلام نفسه، أنّه يلزم الدقّة والتفقّه في أقواله، ومعرفة أساليبه في كلامه، من أجل الوصول لمراده الجدّيّ، كما صدر أمثال ذلك عن أئمّتنا عليهم السلام حيث قالوا: «**إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ**»[1]، «**حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهاً حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهاً لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ**»[2].

وكذلك مع تأكيد هذا المتكلّم بأنّ في كلامه محكماً ومتشابهاً، كمحكم القرآن ومتشابهه، وأنّ كلامه ليس على مستوى فهم العموم، وغيرها من الأمور التي تستوجب تمييز كلام مثل هذا المتكلّم عن سائر المتكلّمين، وفهمه عن فهم كلام غيره، فلا يمكن أن يتعرّف على أساليب كلامه وفهمه كلّ واحد من أبناء العرف، وإنّما يعرف عليه المطّلع على تلك الأساليب والخصائص المعيّنة التي أشرنا إليها مع

---

(١) الكافي: ١: ٦٥.

(٢) معاني الأخبار: ٢.

معرفته وإحاطته بالأساليب العرفيّة والعقلائيّة العامّة في فهم كلام الناس والعقلاء.

ومن هنا يحقّ للفقيه العارف بهذه القواعد والأساليب التوصّل لفهم مرادهم من أقوالهم، واستكشافه على ضوء تلك القواعد والأساليب الخاصّة بهذا المتكلّم، والعامّة لجميع العقلاء.

لذلك لا يحقّ لكلّ أحد القيام بمثل هذا الجمع، لذلك لا يفهم كلام الأئمّة حقّ فهمه، وكذلك لا يتمكّن من الجمع بين أقوالهم المتعارضة حقّ الجمع كلّ واحد من العرف والعقلاء بمجرّد إلقاء القولين المتعارضين عليه، بل إنّما يفهمه أمثال أولئك المتخصّصين العارفين بأقوالهم وأساليبهم وضوابط وقواعد كلامهم، بالإضافة للأساليب العامّة للعقلاء، فمثل هذا الجمع لا يمكن لأيّ أحد القيام به، ولا يتفهّمه عامّة الناس، بل يختصّ فهمه بالفقهاء، ليجمعوا بين أقوال هذا المتكلّم الذي يتصدّى لزعامة اجتماعيّة أو دينيّة، أو يفهم كلامه حقّ فهمه.

حيث تكون له أساليب وقواعد خاصّة في الكلام، فيجمع بين أقواله المختلفة على ضوء تلك الأساليب والقواعد، وهو ممّا نسمّيه بـ(الجمع الاستنباطيّ)، وهذا الجمع ممّا لا يمكن لكلّ أحد من أبناء العرف القيام به وتفهّمه، وانّما تختصّ معرفته بأولئك المتخصّصين في معرفة لحن كلام الأئمّة عليهم السلام وأساليب كلامهم.

كما أكّد ذلك صاحب الجواهر في بعض كلماته، فإنّ هؤلاء الفقهاء فقط يعرفون قواعد الإعلام والنشر وأساليبه وقوانين الكتمان ومواقفه وأساليبه عند الأئمّة عليهم السلام، وغيرها من الخصائص والأمور التي ذكرناها، فإنّ هؤلاء العارفين والمتخصّصين هم الذين يحقّ لهم الجمع بين أقوال الأئمّة المختلفة.

كما أنّ العقلاء أنفسهم يجمعون بين الأقوال المتعارضة لأمثال هذا المتكلّم المعيّن، الذي يملك مثل هذه الخصائص والأساليب في كلامه، يجمعون بمثل هذا الجمع فيما لو علموا بأنّ هذا المتكلّم يختلف عن غيره من المتكلّمين في أساليبه

وضوابط كلامه، فبناء العقلاء أيضاً قائم على مثل هذه الجموع التي يقوم بها الفقهاء بالنسبة لأقوال الأئمّة عليهم السلام المختلفة، بل إنّ العقلاء إنّما يفهمون ويتعرّفون على مقاصدهم من خلال إحاطتهم بالأساليب العامّة المختصّة بهم، ولا يسمح لكلّ أحد في فهمه حقّاً أو الجمع بين أقوالهم المتعارضة.

والملاحظ أنّ الجمع الذي نقول به يشمل أيضاً حمل الكلام على التورية والمعاريض وأمثالها، فهو أوسع بكثير ممّا اصطلح عليه الجمع العرفيّ، بل يشمل موارد لم يصطلح عليها بالجمع العرفيّ فيما لو توفّرت فيها شروط الجمع الاستنباطيّ.

وربّما صحّحنا بذلك بعض الجموع التي قام بها العلماء والفقهاء عبر التاريخ، ممّا لا تخضع لضوابط الجمع العرفيّ والمصطلح، فيما لو خضعت لضوابط الجمع الاستنباطيّ، حيث يعتمد على فقاهة المستنبط، ولا علاقة له بسيرة العلماء أو العقلاء على مثل هذا الجمع.

ويعتمد مثل هذا النحو من الجمع على ملاحظة الأوضاع والظروف والمخاطبين والمعاصرين للكلام ومستوى الكلام وخصوصيّاته، ونوع الحكم أنّه ولائيّ أو غيره، والإحاطة بكلّ ما ذكرناه من أساليب الأئمّة عليهم السلام في أحاديثهم، حيث أنّهم يستعملون التقيّة والتورية، والخاصّ والعامّ، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وأمثالها، وكذلك يحيطون بأقسام أقوالهم، من التعليم والفتيا والحكم الشرعيّ والولائيّ وظروف صدور النصّ منهم، وأسباب اختلاف الأحاديث من الأئمّة عليهم السلام أنفسهم، أو الرواة أو النسّاخ، والأحكام المرتبطة بهذه الأسباب، وغيرها الكثير من الأساليب والقواعد العقلائيّة العامّة في محاوراتهم، أو المختصّة في محاورات الأئمّة عليهم السلام وأحاديثهم، حيث لا يكون الفقيه فقيهاً متمكّناً من فهم كلام الأئمّة عليهم السلام والجمع بين أقوالهم، إلّا إذا كان محيطاً بها، كما أكّد على ذلك الأئمّة عليهم السلام أنفسهم في بعض الأحاديث، كما أشرنا إليه.

وتوضيحه أكثر يلاحظ في تقريراتنا لدروس السيّد السيستانيّ (حفظه الله) في تعارض الأدلّة.

خلاصة رأي السيّد السيستانيّ: إنّ الجمع بين أقوال الأئمّة بنحو (الجمع الاستنباطيّ) أي أنّه إنّما يمكن الجمع للفقيه العارف بأساليب الأئمّة عليهم السلام في كلامهم؛ لأنّ لهم أسباب خاصّة حسب ظروفهم، كما أُشير لذلك في الروايات، وأنّه لا يعرف كلامهم ولحنهم إلّا الفقيه، ولا بدّ من ملاحظة أساليب التعليم والفتيا والتورية والكتمان ومعاريض الكلام والحكم الولائيّ، وأمثالها، ولا بدّ من دراسة هذه الخصوصيّة لا أن نحملها مباشرة على الجمع العرفيّ.

ففي رأيه لا يحمل العرف والعلماء العامّ على الخاصّ، أو تقديم العامّ على المطلق، أو الشموليّ على البدليّ، وأمثالها، بمجرّد رؤيتها، بل يدرسون أقوالهم، وربّما توصّلوا إلى وجوه جمع أُخرى من خلال دراسة أساليبهم في الكلام، بل حتّى العرف يأخذون بهذه الطريقة في فهم أقوال أمثال الأئمّة من زعماء الملل والنحل، أو الجمع بين أقوالهم المتعارضة، فإذا كان المتكلّم كالأئمّة من زعماء الملل والنحل لهم ظروفهم ومسؤولياتهم الكبيرة الخاصّة، ولهم أساليب وطرق في الكلام كما يصرّحون هم بذلك، أنّ لهم أساليب التورية والكتمان والتعليم والفتيا والتقيّة وإلقاء الخلاف وأمثالها، فإنّ العرف والعقلاء في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة يختلفون عن فهم المتكلّم العادي.

إذن فيختصّ الفهم والجمع لأقوالهم على الفقهاء المحيطين بأساليبهم، فربّما عالجوا الاختلاف في مرحلة سابقة على الجمع العرفيّ على ضوء تلك الأساليب، فربّما طرحوا العامّ أو الخاصّ لأنّه صدر كتماناً أو تقيّة، فالسيّد السيستانيّ لا ينكر الجمع العرفيّ كما أنكره جماعة من العلماء الأخذ بالجموع العرفيّة والدلاليّة بين الخاصّ والعامّ، والمطلق والعامّ، أو بين البدليّ والشموليّ، أو التخصيص والنسخ وأمثالها، ذكر منهم المحقّق القمّيّ، والمحدّث البحرانيّ والشيخ الحائريّ والشيخ

الطوسيّ، وقالوا بالتخيير والتساقط ابتداءاً فيها، وإنّما السيّد السيستانيّ يذهب أنّه عندما نعجز عن حلّ الاختلاف بالأساليب الأُخرى، فنأخذ به ويسمّى هذا الجمع بـ (الجمع الاستنباطيّ) المختصّ بأهل الاستنباط والفقه وهو بدوره جمع عرفيّ بالنسبة لأمثال الأئمّة عليهم السلام والزعماء.

فالجمع الاستنباطيّ يعتمد على فقاهة الفقيه، وملاحظة الأوضاع والمخاطبين ومستويات الكلام وأنواعه وخصوصيّاته ونوع الحكم من تعليم أو فتيا أو ولائيّ أو تشريعيّ، وملاحظة دواعي الكتمان والتورية، وأمثالها.

فمثلاً: فرق بين التعليم والفتيا، فالتعليم يعتمد على القرينة المنفصلة دون الفتيا، ثمّ فرّق بين ورود الخاصّ بعد العمل بالعامّ وقبله، ثمّ إنّهم إنّما يأخذون بالجمع الدلاليّ أحياناً بعد عدم التمكّن من علاج الاختلاف بالأساليب المذكورة في مرحلة سابقة، فإنّهم قبل التفكير بهذه الجموع المذكورة يدرسون الخبرين المتعارضين، فربّما أمكن حلّ التعارض بطرق أُخرى غير هذه الجموع.

ذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله وجوه الجمع العرفيّ:

الأوّل: إذا تعارض العامّ والمطلق، مثال العامّ: (لا تكرم الفسّاق)، والمطلق: (أكرم العالم)، فذهب الشيخ لتقديم العامّ، ووجهه: أنّ العامّ لأنّ دلالته على الشمول بالوضع، فدلالته عليه تنجيزيّة، وأمّا المطلق فإنّ دلالته على الشمول معلّقة على عدم البيان، والعامّ يصلح للبيانيّة على المطلق.

وأشكل الكفاية: بأنّ ما يهدم ظهور المطلق هو البيان في مجلس التخاطب بأن يكون قرينة لفظيّة متّصلة بالدليل أو قرينة حالية، أمّا المنفصل وما هو خارج مجلس التخاطب، فلا يكون هادماً لظهور ومانعاً من إطلاقه، كما في موردنا، فالعامّ منفصل.

وأجاب السيّد الخوئيّ رحمه الله: المهمّ للبيان للمطلق أن يكون قرينة عرفيّة، وهناك

معيار أنّ ما يكون قرينة عرفيّة حال الاتّصال فهو قرينة حال الانفصال، ولا شكّ أنّ العامّ المنفصل لو أوصلناه بالمطلق كان قرينة عرفيّة، وإنّما الفرق أنّ المتّصل يمنع من (أصل الظهور) بينما المنفصل يمنع من (حجّيّة) الظهور، بمعنى أنّ المنفصل الذي صدر بعد عامّ واحد يكشف أنّ المراد الجدّيّ من المطلق قبل عام غير حصّة العامّ، وإن كان حجّة خلال هذه المدّة، بحيث لا يعاقب على مخالفته العامّ، وكذلك يحصل التجرّي لو خالف حكم المطلق.

الثاني: إذا تعارض المطلق الشموليّ والبدليّ، مثّل له في فوائد الأصول للكاظميّ: (أكرم عالماً) (بدليّ) (ولا تكرم الفاسق) (شموليّ)، فيقدّم الشموليّ، كما اختاره المحقّق النائينيّ ﷺ، وذكر وجوهاً لتقديمه.

منها: أنّ الحكم في الإطلاق الشموليّ متعدّد بعدد أفراد الشموليّ، بينما في البدليّ هناك حكم إلزاميّ واحد، ولكنّه مرخّص في تطبيقه على أفراد البدليّ، فإذا قدّمنا البدليّ على الشموليّ انتفى الحكم الإلزاميّ المنحلّ بهذه الحصّة تماماً، بينما لو قدّمنا الشموليّ على البدليّ لم ينتف الحكم الواحد البدليّ؛ لإمكان تطبيقه على الأفراد والحصص الأُخرى.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ:

١ ـ أنّ هذا الوجه استحسانيّ، والمهمّ في باب الألفاظ هدم الظهور، وهذا الوجه لا يهدمه.

٢ ـ كما أنّ الحكم متعدّد في الشموليّ بعدد الأفراد، ففي البدليّ أيضاً ينحلّ الحكم؛ لأنّه في البدليّ يوجد حكمان: أحدهما الإلزاميّ، وهو حكم واحد، وترخيصيّ، أيّ ترخيص تطبيق الإلزاميّ على كلّ فرد، وهذا منحلّ ومتعدّد بعدد الأفراد، فإذا قدّمنا الشموليّ لا ينتفي الحكم الإلزاميّ لإمكان تطبيقه على غير حصّة التعارض، ولا ينتفي الترخيص؛ إذ مع تقديم الشموليّ في الحصّة لا يمكن تطبيق الحكم الإلزاميّ البدليّ في تلك الحصّة.

الأصل في المتعارضين

ويقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل بالنسبة لحدود التنافي والتعارض.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل فيما وراء حدود التنافي، ويسمّى بمبحث نفي الثالث.

المقام الأوّل

إن أمكن الجمع العرفيّ بين المتعارضين أُخذ به، وسيأتي توضيحه، بأن يحمل كلّ خبر على موضوع غير موضوع الخبر الآخر، وبذلك يرتفع التعارض؛ لأنّ التعارض لو كان كلا الخبرين يدوران حول موضوع واحد.

وأمّا إذا لم يوجد الجمع بينهما، فالقاعدة الأوّليّة في المتعارضين وبغضّ النظر عن ملاحظة الروايات العلاجيّة التي تبحث حول علاج التعارض، هي التساقط، تساقط كلا الدليلين المتعارضين لا التخيير ولا غيره.

والدليل على هذه القاعدة لأنّ شمول دليل الحجّيّة لكليهما مع تعارضهما غير معقول، فالدليل الدالّ على حجّيّة الخبر الواحد واعتباره لا يشمل كلا الخبرين المتعارضين لتعارضهما، والعلم إجمالاً بكذب أحدهما وعدم موافقته للواقع، فكيف يشمله دليل حجّيّة الخبر.

وأمّا شمول دليل حجّيّة الخبر لأحدهما المعيّن، فهو بلا مرجّح؛ إذ أنّ ترجيح

أحد الخبرين والقول بأنّ هذا الخبر المعيّن هو الحجّة دون الآخر، بلا مرجّح.

وشمول دليل الحجّيّة لأحدهما لا بعينه تخييراً، فهو مخالف لدليل الحجّيّة؛ لأنّ الدليل الدالّ على حجّيّة الخبر ـ مثلاً ـ يدلّ على حجّيّته معيّناً، لا على حجّيّته مخيّراً.

إذن فلم يبق إلّا عدم شمول دليل الحجّيّة لكليهما. هذا فيما لو كان دليل الحجّيّة لفظيّاً.

وأمّا لو كان لبّيّاً ـ كسيرة العقلاء ـ فإنّه يقتصر على القدر المتيقّن، وهو ما لو كان الدليل وحده، وأمّا مع المعارضة فلا يشمله.

إذن فالقاعدة الأوّليّة تقتضي التساقط مطلقاً، ولكن قامت روايات دلّت على أنّه مع وجود المرجّح في أحد الروايتين فيقدّم المرجّح، وسنبحث حولها. هذا كلّه بمقتضى القاعدة الأوّليّة.

وهناك روايات ونصوص دلّت على أنّ القاعدة في الخبرين المتعارضين هو التخيير بينهما، وبذلك يرفع اليد عن القاعدة الأوّليّة التساقط بهذه النصوص الخاصّة.

ولكن اعترض عليه:

١ ـ بأنّ الروايات الدالّة على التخيير بين الروايات المتعارضة هي ضعيفة وقاصرة، أمّا سنداً، مثل رواية الحسن بن الجهم حول الحديثين المختلفين، فإنّها مرسلة، ومثلها رواية الحارث بن المغيرة؛ لأنّ أكثرها مذكورة في احتجاج الطبرسيّ، ودلالةً، فلا يمكنها مقاومة القاعدة الأوّليّة.

٢ ـ أنّها حملت على التخيير بعد فقدان المرجّح لا مطلقاً حتّى مع وجود المرجّح، أو بعد فقد المرجّح، كما هو المطلوب هنا.

٣ ـ أنّها حملت على التخيير في زمان حضور الإمام عليه السلام، فلا تشمل زمان الغيبة.

٤ ـ أنّها حملت على التخيير الواقعيّ ، وأنّ حكم الواقعة واقعاً هو التخيير في مورد التعارض بين الخبرين ، لا ظاهريّ كما هو المطلوب في باب التعارض ، كروايات التخيير في نافلة الفجر المستحبّة ، مثل رواية عليّ بن مهزيار .

فالنتيجة سقوط الروايتين المتعارضتين بالمعارضة إذا لم يوجد جمع عرفيّ بينهما أو مرجّح .

ويقع البحث في مقامين :

المقام الأوّل: مقتضى الأصل الأوّليّ بالنسبة لحدود التنافي وفي دائرة التعارض ، أيّ فيما يتعارضان فيه .

المقام الثاني: مقتضى الأصل الأوّليّ فيما وراء حدود التنافي والتعارض ، ويسمّى بمبحث نفي الثالث .

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّه بناءً على الاعتماد على الأخبار العلاجيّة في معالجة التعارض ، فلا ثمرة لتأسيس الأصل ؛ لأنّ الأخبار تكفّلت لبيان حكم تعارض الأخبار ولا ثمرة للأصل مع وجود الدليل ، وإنّما يثمر الأصل في تعارض غير الأخبار ؛ لأنّ الأخبار العلاجيّة عالجت التعارض بين الأخبار خاصّة دون غيرها ، كما لو وقع التعارض بين اثنين من حيث الدلالة ، أو بين الأخبار المتواترة ، أو في تعارض الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة ، كما في التعارض بين شيئين أو فردين من قاعدة اليد ، وذكر أنّ الأصل في المتعارضين التساقط .

المقام الأوّل: فلا بدّ من ملاحظة الدليل على حجّيّة الدليلين المتعارضين ، أمّا أن يكون بناء العقلاء ، وهو دليل لبّيّ ، أو دليلاً شرعيّاً إمضائيّاً لما بنى عليه العقلاء ، أو دليلاً شرعيّاً تأسيسيّاً .

١ ـ فإن كان الدليل على حجّيّتها بناء العقلاء ، فهنا ثلاث مراحل مترتّبة :

المرحلة الأُولى: الجمع بين الدليلين ، وذلك فيما إذا أمكن استكشاف مراد

الشارع من مجموعهما بملاحظة القواعد التي يراعيها في إبراز مقاصده، ويعبّر عن ذلك بالجمع العرفيّ أو بتعبيرنا بالجمع الاستنباطيّ.

المرحلة الثانية: بعد تعذّر المرحلة الأولى، فتلاحظ المرجّحات على الاختلاف في الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، أو التعدّي لغيرها، ثمّ مقياس التعدّي؛ لما يوجب الظنّ بأقربيّة أحدهما للواقع أو غيره، أو كما ذهب إليه بعض الأعلام، وأنّه يلزم أن يكون المرجّح على نحو ينحلّ به العلم الإجماليّ بكذب أحدهما، بأن تصرف الريبة الناشئة من التعارض أو العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع من أحدهما للآخر، وهذا هو المقصود من مقبولة عمر بن حنظلة، كما سيأتي، كما لو اختلف طبيبان في تشخيص المرض، ولكن درجتهما متفاوتة، بحيث يكون قول أحدهما هو المعتمد عليه بحسب بناء العقلاء دون الآخر.

المرحلة الثالثة: بعد تعذّر الجمع والترجيح، فالأصل الأوّليّ في المتعارضين وبغضّ النظر عن ملاحظة الروايات العلاجيّة هي التساقط؛ لأنّ العقلاء لا يرون شيئاً منهما حجّة في حدود ما يتنافيان فيه؛ وذلك لأنّ حجّيّة خبر الثقة ـ مثلاً ـ عندهم من باب الطريقيّة للواقع، ولازم طريقيّة كلّ منهما إلغاء طريقيّة الآخر.

وبعبارة أُخرى: أنّ سيرة العقلاء دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو سيرتهم على حجّيّة الدليل لو كان وحده، وأمّا مع المعارضة مع دليل آخر فلا سيرة لهم على حجّيّته.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: لو تعارض ظاهر اثنين، فلم يتحقّق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون مثل هذه الآية من المجمل بالعرض، وإن كان مبيّناً بالذات.

٢ ـ وأمّا لو كان الدليل على حجّيّتهما هو الدليل الشرعيّ الإمضائيّ لسيرة العقلاء وبنائهم، فحاله حال الوجه السابق؛ وذلك لأنّ الدليل الإمضائيّ يتبع في الحكم

ما وقع عليه الإمضاء.

٣ ـ وأمّا لو كان الدليل على حجّيّتهما الدليل الشرعيّ التأسيسيّ، فهو وإن كان مجرّد افتراض لا واقع له في الخارج؛ إذ لا يوجد مثل هذا الدليل على حجّيّتهما؛ لأنّ الدليل القائم على حجّيّة الحجج كخبر الواحد، هو بناء العقلاء فحسب، وما ذكر من أدلّة لفظيّة فهو تأكيد وإمضاء له، ولكن مع ذلك وقع البحث بين العلماء واختلفوا فيه على قولين:

القول الأوّل: التساقط؛ وذلك لأنّه لا يعقل شمول دليل الحجّيّة لكلا الدليلين مع تعارضهما، فإنّه يعني التعبّد بالمتناقضين، وإلى ذلك ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ: لا يمكن شمول الدليل لحجّيّته لكلا المتعارضين؛ لأنّه يلزم منه التعبّد بالمتناقضين، وهو غير معقول، وشموله لأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجّح، فيتعيّن عدم شموله لأيّ منهما.

فالدليل الدالّ على حجّيّة الخبر الواحد واعتباره لا يشمل كلا الخبرين المتعارضين، لتعارضهما والعلم الإجماليّ بكذب أحدهما، وعدم موافقته للواقع مع استلزامه للتعبّد بالمتناقضين.

وأمّا شمول دليل الحجّيّة لأحدهما دون الآخر، فإنّه ترجيح بلا مرجّح بعد وجود ملاك الحجّيّة في كلّ منهما، فإنّ ترجيح أحد الخبرين معيّناً والقول بأنّ هذا الخبر المعيّن هو الحجّة دون الآخر، بلا مرجّح. وكذلك شمول دليل الحجّيّة لأحدهما لا بعينه تخييراً، فهو مخالف لدليل الحجّيّة؛ لأنّ الدليل الدالّ على حجّيّة الخبر ـ مثلاً ـ إنّما يدلّ على حجّيّته معيّناً لا على حجّيّته مخيّراً، فلم يبق إلّا عدم شمول دليل الحجّيّة لكليهما، وهو التساقط.

القول الثاني: حجّيّة كلا الدليلين المتعارضين (على نحو التخيير). بتقريب: أنّ دليل الحجّيّة له إطلاق افراديّ، وإطلاق أحواليّ، أيّ كما أنّه يدلّ على حجّيّة

كلّ مصداق من مصاديق الخبر بإطلاقه الافراديّ، كذلك يدلّ على حجّيّته في كلّ حال، حتّى حال تعارضه بالخبر الآخر، بمقتضى إطلاقه الأحواليّ، ولكنّ الأخذ بإطلاقه الأحواليّ في مورد التعارض ربّما أنّه يلزم منه محذور التعبّد بالمتناقضين، لذلك نرفع اليد عن إطلاق دليل الحجّيّة الأحواليّ الذي هو منشأ بروز التنافي بين الدليلين بأحد نحوين:

النحو الأوّل: أن يقيّد حجّيّة كلّ من الدليلين (بعدم) الأخذ بالآخر، كما لو قال: خذ بخبر زرارة إن لم تأخذ بخبر محمّد بن مسلم، أو بالعكس.

أشار له السيّد الخوئيّ ﷺ: ربّما يقال: إنّ مقتضى الأصل عند التعارض التخيير؛ لأنّ كلاًّ من المتعارضين محتمل الإصابة للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكلّ منهما إلّا لزوم التعبّد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة لكلّ منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر.

ولكن يلاحظ على هذا النحو من التقييد أنّه لا يرفع الإشكال مطلقاً؛ لأنّه لو لم نأخذ بشيء من الخبرين فيتحقّق موضوع حجّية كليهما؛ لأنّ موضوع حجّيّة كلّ منهما هو ترك الآخر، لذلك لو تركهما فيكون كلاهما حجّة، أشار له السيّد الخوئيّ ﷺ: «بأنّ لازم هذا التخيير اتّصاف كلّ منهما بصفة الحجّيّة عند ترك الأخذ بهما، فيعود محذور التعبّد بالمتناقضين»[1]، ويمكن أن يضاف لذلك أنّ الدليل اللفظيّ يدلّ على الأخذ معيّناً لا مخيّراً.

فيجب الأخذ بهما معاً، وهذا يعني التعبّد بالمتناقضين.

النحو الثاني: أن نقيّد حجّيّة كلّ منهما (بالأخذ به)، بأن يكون خبر زرارة حجّة فيما لو أُخذ به، وخبر محمّد بن مسلم حجّة فيما لو أُخذ به، وحيث لا يمكن الأخذ

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٤١.

بكليهما لفرض وجود التنافي بينهما، فلا يتحقّق موضوع حجّيّتهما معاً أبداً ليلزم محذور الجمع بين المتناقضين، وأشار له السيّد الخوئيّ ﷺ: «يمكن تقييد الحجّيّة في كلّ منهما بالأخذ به، ونتيجته التخيير وجواز الأخذ بأيّ منهما شاء المكلّف»[١].

وقد يعترض على هذا النحو من التقييد في إطلاق الدليلين باعتراضين:

أوّلاً: أنّ نتيجة هذا التقييد الالتزام بعدم حجّيّة كلا الدليلين في صورة عدم الأخذ بهما، وأشار له السيّد الخوئيّ ﷺ.

ثانياً: أنّ القائلين بالتخيير لا يقولون بذلك، أيّ بتقييد حجّيّة كلّ واحد منهما بالأخذ به، بل يلتزمون بوجوب الأخذ بأحدهما، كما ورد ذلك في الأخبار العلاجيّة.

أمّا الاعتراض الأوّل فيندفع بأنّه لا محذور في الالتزام بعدم حجّيّة كليهما، على تقدير عدم الأخذ بأيّ منهما، فنرجع في حكم المسألة للإطلاقات والأدلّة الأُخرى أو الأُصول النافية أو المثبتة.

وأمّا الاعتراض الثاني: فلم يثبت عدم التزام القائلين بالتخيير بذلك ـ أي: بتقييد الحجّيّة بالأخذ به ـ والأخبار التي استدلّ بها على التخيير غير تامّة سنداً أو دلالة أو كليهما، كما سيأتي.

ولكنّ الاعتراض الذي يمكن توجيهه لهذا النحو من الجمع المذكور: أنّه ليس هذا القول ممّا يعترف به العقلاء؛ وذلك لأنّ الحجّيّة إنّما تجعل لطريق لكي يؤخذ به، لا أنّ الطريق إذا أُخذ به عند ذاك تجعل الحجّيّة له، بحيث تعلّق حجّيّته على اختيار الإنسان له، كما هو الحال في الاعتبارات القانونيّة من عقود وإيقاعات.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتعيّن القول الأوّل وهو التساقط.

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٤١.

هذا كلّه ضوء الأصل الأوّليّ والقاعدة الأوّليّة في التعارض، ولكن ربّما يقال: أنّ هناك روايات دلّت على التخيير بين الخبرين المتعارضين، وهو مقتضى القاعدة الثانويّة، وسيأتي الحديث عنه في محلّه.

واعترض السيّد الخوئيّ ﷺ على النحو الثاني من التخيير: أنّ لازمه لا يكون شيء من المتعارضين حجّة في فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلّف مطلق العنان بالنسبة للواقع، فيتمسّك بالبراءة لو لم يكن دليل من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف، ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك.

هذا كلّه في الكلام حول الأصل في المتعارضين حسب القاعدة الأوّليّة، وسيأتي الحديث حول الأصل بمقتضى النصوص والأخبار العلاجيّة.

المقام الثاني

حول نفي الثالث، أيّ حجّيّة المتعارضين فيما وراء حدود التنافي فيهما.

وتعريفه: نفي حكم ثالث عن الموضوع غير الحكمين اللذين دلّ عليهما الدليلان أو الخبران المتعارضان، فإنّ كلّ خبر يثبت حكماً للموضوع غير الحكم الذي يثبته الآخر، كما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، فهما بمدلولهما المطابقيّ يدلّان على حكمهما وبمدلولهما الالتزاميّ ينفيان ثبوت حكم ثالث للموضوع غيرهما، كالاستحباب أو الإباحة أو الكراهة.

والكلام بين العلماء فيما لو قلنا بتساقط الخبرين في مدلولهما المطابقيّ عن الحجّيّة لأجل التعارض، والأصل فيه هو التساقط، ولكن هل تبقى دلالتهما الالتزاميّة على حجّيّتهما بالنسبة لنفي الثالث أم تسقط كذلك.

وكما يأتي في الأحكام يأتي في الموضوعات، كما لو قامت بيّنة على أنّ المال لعمرو، وأخرى على أنّه لزيد، فكلتا البيّنتين تنفيان كون المال لخالد التزاماً.

ومورد الكلام دلالة الدليلين على نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة، وأمّا موضوعه ومورده: فيما إذا لم يعلم إجمالاً بمطابقة أحد الدليلين لا على التعيين للواقع، فإنّنا لو علمنا بذلك فإنّه بنفسه ينفي الثالث؛ لأنّ المورد يكون من باب اشتباه الحجّة باللّاحجّة، وانتفاء الثالث فيه من الواضحات؛ وذلك لأنّنا نقطع بأنّ الحكم الواقعيّ بين هذين الدليلين.

فمورد البحث لو لم نعلم بالمطابقة لذلك نحتمل مخالفة كلا الدليلين للواقع، فيكون هناك مبرّر للالتزام بحكم ثالث؛ إذ ليس هناك ما يفرض لزوم كون أحد الدليلين المتعارضين مطابقاً للواقع، مع احتمال مخالفة كليهما للواقع، وللعلماء في إثبات نفي الثالث وعدمه رأيان:

الرأي الأوّل: إثبات نفي الثالث بعد سقوط الدليلين عن الحجّيّة، وذهب إليه المشهور من علمائنا المتأخّرين، أمثال صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ والمحقّق الإصفهاني ﷺ، وغيرهم، ولهم في إثباته مسالك، فبعضهم ـ كصاحب الكفاية ﷺ ـ ذهب للالتزام بوجود الحجّة بين الدليلين المتعارضين بالنسبة للمدلول المطابقيّ لهما، بأن يكون أحدهما غير المعيّن حجّة، وذهب الشهيد الصدر للتبعيّة في الثبوت والسقوط، والمنتقى ذهب لعدم التبعيّة فهو وإن لم يكن حجّة في المدلول المطابقيّ، ولا نأخذ به (لأجل التعارض)، ولكنّه حجّة بالنسبة لنفي الثالث، وبعضهم ـ كالمحقّق النائينيّ ﷺ ـ ذهب إلى حجّيّة الدليلين في المدلول الالتزاميّ مع سقوطها في المدلول المطابقيّ، وعدم سقوط الدلالة الالتزاميّة عن الحجّيّة بعد سقوط المطابقيّة عن الحجّيّة.

الرأي الثاني: إنكار دلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث. ذهب إليه السيّد الطباطبائيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ، ومن جملة أدلّتهم سقوط الدلالة الالتزاميّة عن الحجّيّة بعد سقوط المطابقيّة عنها.

ونستعرض بعض طرق المثبتين لدلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث، ومن خلال مناقشتها يتبيّن أدلّة المنكرين لها.

الطريق الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ: أنّ الخبرين المتنافيين لولا العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع لالتزمنا بالحجّيّة في كليهما، والعلم الإجماليّ المذكور هو الذي يمنعنا من الالتزام بثبوت الحجّيّة الفعليّة لهما معاً؛ للزوم محذور التعبّد بالمتنافيين، ولكن من الواضح أنّ العلم الإجماليّ بكذب أحدهما إنّما لا يوجب سقوط أحدهما غير المعيّن عن الحجّيّة لا كليهما، فلا مانع من شمول دليل الحجّيّة لأحدهما لا بعينه، وهذا ما ذكره بعض الأعلام في توضيح رأي صاحب الكفاية ﷺ.

ويمكن أن نوضّحه بعبارة أُخرى:

أنّ ما يسقط عن الحجّيّة بسبب التعارض أحد الخبرين لا بعينه لا كلاهما؛ لأنّ المتعارضين ممّا يعلم بكذب أحدهما إجمالاً، وهو غير حجّة يقيناً، ولكن لمّا لم يكن معيّناً، فيحتمل صدقه على كليهما، ولذلك كان واحد منهما ممّا يحتمل عدم حجّيّته؛ لكونه ممّا يحتمل أنّه المعلوم إجمالاً كذبه، فلا يمكن الأخذ بكليهما، وثبوت الحجّيّة الفعليّة لهما، ويكون حاله كما لو اشتبه خبر الفاسق بخبر العادل، فما يسقط عن الحجّيّة أحدهما لا بعينه لا كلاهما؛ إذ لا يمكن الحكم بصدق كليهما، ولكن نحتمل صدق أحدهما فيشمله دليل حجّيّة الخبر؛ لأنّ موضوع دليلها هو (الخبر المحتمل الصدق)، فإذا ثبتت حجّيّة أحدهما لا على التعيين، فهو يكفي لنفي الثالث، فلا تثبت حجّيّة الخبر الدالّ على الوجوب أو الحرمة، فهو يكفي في نفي الإباحة.

وقد اتّفق المتأخّرون عنه تقريباً ممّن فسّر كلامه بهذا التفسير على الاعتراض عليه بما جاء في مصباح الأُصول: بأنّه يوجد عندنا خبران معيّنان، وقد فرض عدم شمول دليل الحجّيّة لخصوص كلّ منهما بحدّه، وليس عندنا في الخارج ما يطلق

عليه عنوان أحدهما كي يشمله دليل الحجّيّة ، فإنّ عنوان أحد الخبرين لا بعينه عنوان انتزاعيّ ، لا وجود له في الخارج ولا ماهيّة ، فلم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجّيّة ونافياً للثالث[١] .

ويظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّ أحدهما لا بعينه لا مصداق له في الخارج ، فلا معنى لكونه حجّة ، فإنّه بعد عدم حجّيّة خصوص الخبر الدالّ على الوجوب وخصوص الخبر الدالّ على الحرمة لا يبقى شيء يكون موضوعاً للحجّيّة ونافياً للثالث ، ويضاف له : أنّ جعل الحجّيّة بهدف احتجاج المولى به على العبد ، والقابل للاحتجاج هو الواحد المعيّن ، وأمّا الواحد لا بعينه فلا يقبل الاحتجاج به ؛ لأنّه لا وجود له في الخارج ، بالإضافة إلى أنّ المرتكزات الذهنيّة العقلائيّة تأبى حجّيّة الواحد المردّد الذي لا يلمس ولا يتشخّص .

وتوضيحه : أنّ نتيجة الدليل هو حجّيّة (أحدهما) ، ولكن أدلّة حجّيّة الخبر لا تدلّ على حجّيّة (أحدهما) وهو عنوان انتزاعيّ ، ولكن يشكل عليه أنّ عنوان (أحدهما) لا على التعيين ، لا وجود له في الخارج ، فلا تشمله أدلّة الحجّيّة ؛ لأنّ ما هو موجود في الخارج الفرد المعيّن ، لا عنوان أحدهما ، وأدلّة حجّيّة الخبر مختصّة بالخبر المعيّن ، ولا تشمل عنوان أحدهما ، والمفروض حين سقط كلا الخبرين عن الحجّيّة لأجل المعارضة ، والقول بالتساقط ، فلا يبقى شيء يكون موضوعاً لدليل الحجّيّة ، وينفى به الثالث ، وخلاصته أنّ أدلّة الحجّيّة تختصّ بالخبر المعيّن الموجود خارجاً ، وهو الخبر المعيّن ، وهذا قد سقط بسبب المعارضة ، وأمّا عنوان (أحدهما) فلا وجه له آخر ليشمله دليل الحجّيّة .

وأشكل عليه بعض الأعلام :

١ ـ **بالنقض** بموارد العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين والشكّ في نجاسة

---

(١) مصباح الأُصول : ٣ : ٣٦٧ و ٣٦٨ .

الآخر، حيث التزم هذا القائل بجريان أصالة الطهارة في واحد لا بعينه، فإذا توضّأ بأحد الإناءين وصلّى، ثمّ غسل بالماء الآخر مواضع وضوئه وتوضّأ ثانياً به، حكم بصحّة وضوئه، مع أنّ المحذور المذكور يأتي فيه أيضاً.

٢ ـ **بالحلّ** أنّ أدلّة الحجّيّة تشمل عنوان أحدهما؛ وذلك لأنّ لهذا العنوان وجوداً بوجود منشأ انتزاعه، فإنّ عنوان (أحد الخبرين) من العناوين الانتزاعيّة التي ينتزعها العقل من شيئين بعد إلغاء خصوصيّة كلّ منهما وأخذ الجامع بينهما، وهو كبقيّة الأمور الانتزاعيّة وجوده في الخارج بوجود منشأ انتزاعه، فإذا كان منشأه من نوع الجوهر كان عنوان أحدهما الموجود بوجود الجوهر جوهراً، وإن كان عرضاً كان عرضاً أيضاً، فوجوده يتبع منشأ انتزاعه وجوداً وماهيّة، فإذا كان منشأ الانتزاع خبر كان العنوان الانتزاعيّ خبر أيضاً، وهذا من الواضحات، فإذا كان خبراً شمله دليل الاعتبار.

وقد ذكرنا في محلّه: أنّ الصفات النفسيّة تؤخذ في موضوعات الأحكام، ولكن تعدّد الصفات النفسيّة لا تدور مدار تعدّد الشيء خارجاً، بل تدور مدار تعدّد العناوين النفسيّة، فيمكن أن يكون ما في الخارج واحداً، ولكنّه متعدّد في الذهن عنواناً، حيث له عناوين ذهنيّة متعدّدة، وبذلك تتعلّق الصفات النفسيّة المتعدّدة بالعناوين الذهنيّة المنتزعة من الشيء الواحد خارجاً، وهذا من الحقائق الواضحة، وربّما كانت لهذه العناوين المنتزعة من وجود خارجيّ واحد أحكام متعدّدة بتعدّد عناوينها ومتعلّقاتها الذهنيّة، فالشخص يكون واحداً خارجاً، ولكن نتيقّن في الذهن بعدالته بعنوان أنّه زيد، ونشكّ في عدالته بعنوان أنّه عمرو، فيتعدّد الحكم بتعدّد العنوان.

وهكذا فيما نحن فيه، فإنّ عنوان أحد الخبرين بما أنّه منتزع من الخبر المخالف للواقع يقيناً لا يكون حجّة، وبما أنّه منتزع من الفرد المشكوك صدقه وكذبه، فيكون حجّة، كشمول أدلّة حجّيّة الخبر لكلّ خبر مشكوك الصدق والكذب، ولا مانع

من انّصاف عنوان واحد مثل (أحدهما) بوصفين نفسيّين لتعدّد المتعلّق والعنوان، بعد أن كان تعدّد الصفات النفسيّة يدور مدار تعدّد العناوين النفسيّة الإدراكيّة، ويضاف لذلك تعلّق أحكام اعتباريّة بعنوان أحدهما، كما هو الحقّ في الواجب التخييريّ حيث إنّه متعلّق بعنوان أحدهما في الأُصول.

٣ ـ أنّ كلّ ذلك يبتني على وجود دليل لفظيّ على حجّيّة خبر الثقة من عموم أو إطلاق تأسيسيّ لا أنّ دليله إمضائيّ لبناء العقلاء؛ لأنّه تتبّعه في حدوده وخصائصه، فإذا وجد مثل هذا الدليل اللفظيّ فيمكن القول بشموله للأفراد المعيّنة وغيرها، ولكنّه مجرّد فرض؛ لأنّ الدليل على حجّيّة الخبر بناء العقلاء، والاستدلال ببناء العقلاء على نفي الثالث يبتني على أمرين:

الأمر الأوّل: التأكّد من التزام العقلاء في موارد الخبرين المتعارضين بنفي الثالث بهما، وهو يعتمد على ملاحظة الشواهد العقلائيّة الدالّة على ذلك، ومجرّد الفرض لا يكفي للإثبات ما لم يقترن بشواهد.

الأمر الثاني: أن لا يمكن تفسير بنائهم بالطرق الأُخرى، وإنّما ينحصر تفسير بنائهم بهذا الطريق.

ولكن يلاحظ على بعض الأعلام: أنّ ما ذكره من وجود عنوان (أحدهما) مخالف لما ذهب إليه أكثر العلماء من عدم وجوده خارجاً؛ لأنّه فرد مردّد، ويعترف به الوجدان؛ لأنّ ما في الخارج هذا بعينه لا أنّ الموجود هذا أو ذاك، وأدلّة الحجّيّة والأحكام إنّما تتعلّق بالخبر الموجود خارجاً، فإنّه الحجّة وذو الأثر لا العنوان الفرضيّ الذهنيّ، أو عنوان يتطابق بالدقّة عمّا هو في الخارج.

الطريق الثاني: أنّ إطلاق أدلّة حجّيّة الحجج يقتضي حجّيّة كلّ من الدليلين المتعارضين، وبما أنّ هذه الأدلّة كما لها إطلاق أفراديّ فلها إطلاق أحواليّ، بحيث تشمل الدليل، سواء كان له معارض أو لا، وسواء كان معارضه مخالفاً للواقع

أو لا ، والأخذ بكلا الإطلاقين غير محتمل للعلم بمخالفة أحدهما للواقع ، فلا بدّ من رفع اليد عن الإطلاق الأحواليّ بتقييد كلّ منهما بفرض كون الآخر مخالفاً للواقع ، فنقول : إنّ هذا الدليل حجّة إذا كان الآخر مخالفاً للواقع ، وكذلك الآخر ، والضرورات تتقدّر بقدرها ، وبذلك يتمّ الجمع بين الدليلين ، فإنّنا نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مخالف للواقع ، فتكون حجّيّة أحدهما واصلة لوجود شرط حجّيّته ، وهو مخالفة الآخر للواقع ، ولكنّها حجّة غير متميّزة ، فتدخل في موارد اشتباه الحجّة باللّاحجّة ، ونفي الثالث فيها واضح .

والظاهر أنّ هذا الدليل متأثّر بدليل صاحب الكفاية ﷺ عند التأمّل .

وأُشكل عليه :

١ ـ أنّه يبتني على ثبوت الدليل اللفظيّ التأسيسيّ على حجّيّة الحجج ، كخبر الثقة والظواهر ، لنفترض أنّ لها إطلاقاً أفراديّاً وأحواليّاً ، ولكن ذكرنا ما فيه ، فلا نعيد .

٢ ـ أنّ مثل هذا الجمع لا يتوافق مع ارتكازات العقلاء أو سيرتهم ، فإنّ الشواهد العقلائيّة لا تؤيّد هذا الأُسلوب من الجمع ، بأن يعتبروا الحجّيّة لأحد المتعارضين بشرط مخالفة الآخر للواقع ، سواء كان هذا الطرف بنفسه مخالفاً للواقع أو لا .

ولا وجه للالتزام بأنّ مستند هذا الجمع القاعدة المشهورة (الجمع مهما أمكن أوْلى من الطرح) .

وذلك لأنّ هذه القاعدة بنفسها باطلة ، فإنّه لا يعتبر من الجمع إلّا ما كان وفق الموازين العقلائيّة ، فإذا كانت الارتكازات العقلائيّة مخالفة لهذا الجمع ، أو على الأقلّ لا نعلم بموافقتها له ، فإنّه يسقط .

الطريق الثالث : ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ وجماعة ، من التفصيل بين المداليل الالتزاميّة للكلام ، أيّ ما يدلّ عليها اللفظ بالدلالة الالتزاميّة اللفظيّة ، ولوازم الكلام ، التي هي لازم للمعنى واقعاً وخارجاً ، ولكنّ اللفظ لا يدلّ عليها بالدلالة

الالتزاميّة ، فالدليلان المتعارضان ينفيان الثالث فيما إذا كان مدلولاً التزاميّاً لهما لا لازماً للدليلين .

توضيحه: هناك فرق بين المدلول الالتزاميّ للدليلين المتعارضين ، وبين لوازم الكلام ، فالدلالة الالتزاميّة هي من أقسام الدلالة اللفظيّة الوضعيّة ، ويعتبر في تحقّقها اللزوم عقلاً وعرفاً بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ، بحيث يكفي فيه تصوّر الملزوم لقصور اللازم والملازمة ، فالكلام كما يدلّ بالوضع على المدلول المطابقيّ يدلّ كذلك على المدلول الالتزاميّ ، ولكن بصورة طوليّة .

أمّا لوازم الكلام فلا يدلّ عليها الكلام بالدلالة الوضعيّة ، وإنّما تعرف بواسطة حكم العقل بالتلازم بين مفاد الكلام وبينها .

أمّا كيف تتحقّق الدلالة الالتزاميّة للكلام ، فهناك عوامل كثيرة ذكرناها في مبحث الوضع ، بأنّه يحدث بموجب قانون تداعي المعاني ملازمة ذهنيّة بين مفهومين ، فبمجرّد حضور اللفظ في الذهن يحضر المعنى بموجب الدلالة الأُنسيّة ، وهو بدوره يكون سبباً لحضور معنى أو معانٍ أُخرى ملازمة لمعنى اللفظ على ضوء قانون تداعي المعاني ، بمعنى أنّ المعاني يجذب بعضها بعضاً للذهن .

ومنشأ حصول التقارن الذهنيّ بين الشيئين أو الأشياء ذكرت في علم النفس .

١ ـ التقارن المتكرّر في الإحساس بين الشيئين .

٢ ـ التضادّ بين الشيئين ، فإنّ تصوّر السواد يؤدّي لتصوّر البياض مثلاً .

٣ ـ التشابه .

وأمّا في باب الألفاظ ، فإنّ الغالب فيها أنّ منشأ تلازم اللفظ مع معناه أو سائر المعاني أو تداعي المعاني هو كثرة التقارن بينهما في الإحساس ، فدلالة اللفظ على معناه لا تتحقّق بمجرّد الوضع ، بل لا بدّ من تكرّر استعمال اللفظ في معناه ، ليتحقّق مثل هذا التقارن في الإحساس بينهما .

وقد يكون منشأ التداعي التشابه أو التضادّ، فحين يسمع لفظاً فكما يحضر معناه يحضر ضدّه أو مشابهه.

ويظهر من ذلك أنّ المدلول الالتزاميّ عبارة عن معنى آخر يلزمه المعنى المطابقيّ للفظ لزوماً ذهنيّاً بيّناً، وبحيث تنعقد للفظ ظهور فيه، كما انعقد له ظهور في المعنى المطابقيّ.

وأمّا إذا لم يكن بين المعنيين ملازمة ذهنيّة، وإنّما كانت ملازمة خارجيّة فحسب، فلا يكون المعنى اللازم مدلولاً التزاميّاً للكلام؛ لأنّ مجرّد الارتباط الواقعيّ والخارجيّ بين الشيئين لو لم يكن في وعاء الذهن لا يوجب الظهور والخطور الذهنيّ، الذي هو الملاك والمعيار في باب دلالة الألفاظ.

ومثال المدلول الالتزاميّ ما لو دلّ دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وآخر على حرمته، فدليل الوجوب يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على نفي الحرمة والإباحة، والاستحباب والكراهة، ودليل الحرمة كذلك يدلّ على نفي غير الحرمة من الأحكام الأربعة، وكما يكون الدليل حجّة في المدلول المطابقيّ كذلك هو حجّة في المدلول الالتزاميّ أيضاً.

ويظهر من المحقّق النائينيّ ﷺ في بحث الأصل المثبت: أنّ حجّيّة لوازم الكلام إنّما تكون في حالة حجّيّة الكلام بنفسه، وأمّا على تقدير سقوط المدلول المطابقيّ عن الحجّيّة، كما في الدليلين المتعارضين، فلا يمكن الالتزام بحجّيّة لوازمه بخلاف المدلول الالتزاميّ، فإنّه لا يسقط عنه الحجّيّة بسقوط المدلول المطابقيّ عنهما، فهو يتبع المدلول المطابقيّ في الوجود لا في الحجّيّة.

ففي المثال المذكور بما أنّ المدلولين الالتزاميّين لكلّ منهما يتعارضان في نفي الحكم المذكور في الدليل الآخر، فهما يتساقطان كالمدلولين المطابقيّين، أمّا ما وراء ذلك بالنسبة للأحكام الثلاثة: الإباحة والاستحباب والكراهة، حيث تتوافق

فيها المداليل الالتزاميّة، فلا تسقط بسقوط المدلول المطابقيّ للدليلين، ولا مانع من الالتزام بحجّيّة المدلول الالتزاميّ لهما، ويتمّ به نفي الثالث.

واعترض على المحقّق النائينيّ ﷺ باعتراضات ذكرت في مصباح الأُصول، ولكن أجاب عنها بعض الأعلام، نشير إلى بعض الاعتراضات والأجوبة.

الاعتراض الأوّل: ما في هامش أجود التقريرات: «أنّ الدلالة الالتزاميّة في الحجّيّة أيضاً تابعة للدلالة المطابقيّة، كما أنّه في الوجود تتبعها؛ وذلك لأنّ الحكاية عن اللازم إنّما كانت حجّة ولو مع عدم التفات المتكلّم إلى الملازمة، وعدم قصد الحكاية عنه؛ لأنّ ثبوت الملزوم والتعبّد به يقتضي التعبّد بلازمه، لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات، فإذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم أيضاً»[1].

ونتيجته تبعيّة المدلول الالتزاميّ للمطابقيّ في الوجود والسقوط والحجّيّة، فكما أنّه لو لم توجد دلالة مطابقيّة فلا توجد الالتزاميّة، وكذلك في سقوطه، وتدلّ على ذلك سيرة العقلاء ومرتكزاتهم.

وأجاب عنه بعض الأعلام: أنّه كما يبدو ناظر للوازم التي قد لا يلتفت إليها، ولكن بحثنا ليس حول هذه اللوازم، بل عن تلك اللوازم التي يكون الكلام ظاهراً فيها، كظهور ثانٍ وراء ظهوره في المدلول المطابقيّ لتشمله أصالة الظهور، فهو خروج عن البحث.

الاعتراض الثاني: توضيح إشكال السيّد الخوئيّ ﷺ: المدلول الالتزاميّ ليس الكلّيّ الساري على سعته، وإنّما هو الحصّة الخاصّة التوأمة مع المدلول المطابقيّ، فإذا أخبر أحد أنّ زيداً شرب السمّ فهو إنّما أخبر بموته المسبّب عن شرب السمّ لا بمؤثّر على نحو الإطلاق، ولو أخبر بفري الأوداج فيدلّ خبره بالدلالة الالتزاميّة

(١) أجود التقريرات: ١: ٢٦٩.

على موته، ولكنّ المدلول الالتزاميّ ليس الموت بقول مطلق، بل الحصّة الخاصّة من الموت المستند لفري الأوداج، وموردنا لم يثبت نفي الإباحة التوأمة أيضاً ولا مانع من ثبوت إباحة أُخرى بسبب آخر.

الاعتراض الثالث: ما جاء في المحاضرات ومصباح الأُصول: «أنّ الكلام الذي يكون ظاهراً في مدلول مطابقيّ ينعقد له ظهور في مدلوله الالتزاميّ أيضاً، فالظهور متعدّد، ولكن ظهوره في المدلول الالتزاميّ ليس على نحو الإطلاق، بل يدلّ على حصّة خاصّة منه، وهي الحصّة الملازمة للمدلول المطابقيّ، فالدليل الدالّ على حرمة الرؤية ـ مثلاً ـ يدلّ على عدم كونها مباحة أيضاً، ولكن لا عدمها على الإطلاق، بل خصوص نفي الإباحة الملازم للحرمة، فلو لم يكن الالتزام بالمدلول المطابقيّ لسقوط الدليل عن الحجّيّة، انتفى المدلول الالتزاميّ المذكور أيضاً، فإنّ نفي الإباحة هنا مقترن بالحرمة، ومع عدم ثبوت الحرمة لا يجدينا نفي الإباحة تعبّداً، فهو يسقط بنفسه بسقوط الحرمة، وليس بحاجة إلى نافٍ، فالمراد من نفي الإباحة الذي يدلّ عليه الدليلان بالدلالة الالتزاميّة هو خصوص الحرمة، ومع سقوطها فلا يبقى نفي الثالث»[1].

ولكن يظهر ضعف هذا الاعتراض ممّا ذكرناه من تداعي المعاني، فإنّ ظهور الكلام بالمدلول الالتزاميّ إنّما هو بالدلالة الأُنسيّة والاقتران بين الضدّين، فبسماع جملة (تحرم الرؤية) يخطر في الأذهان عدم إباحتها، بمقتضى علاقة التضادّ بين الحرمة والإباحة، وعلى ضوء قانون تداعي المعاني ينعقد للكلام ظهور في نفي الإباحة مطلقاً، دون الحصّة من الضدّ الملازمة للضدّ الآخر، ويعتبر كالتصريح بنفي الضدّ.

الاعتراض الرابع: أنّ أساس التفكيك بين المدلول المطابقيّ والالتزاميّ

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه: ٣: ٧٦. مصباح الأُصول: ٣: ٣٧٠.

في الحجّيّة، هل هو القول بتعدّد الظهورات للجملة الواحدة للمدلول المطابقيّ، ومدالیلها الالتزاميّة فيكون كلّ واحد منها مشمولاً لأصالة الظهور بصورة مستقلّة، فلا يسقط أحدها لسقوط الآخر، ولكن ننكر تعدّد الظهورات في الجملة الواحدة، سواء كانت إنشائيّة أو إخباريّة، فلا يصل المجال للبحث عن التفكيك في حجّيّة الظهورين وعدمه، مع عدم وجود ظهورات متعدّدة، بل إنّها من قبيل القسم الثاني الذي ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ، وهي لوازم الكلام، وقد ذهب إلى عدم تبعيّتها للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة.

ويلاحظ عليه: أنّ لدلالة اللفظ ثلاث مراحل: الدلالة التصوّريّة أو الأنسيّة، أيّ تبادر خطور المعنى من اللفظ وهو يحصل حتّى من الحجر، والدلالة التصديقيّة الأولى، وتسمّى بالتفهيميّة، أيّ أنّ المتكلّم قاصد لتفهيم معناه وإيجاده في ذهن المخاطب، لا أنّه غافل، ويعني أنّ ما قصد تفهيمه يريده جدّاً لا هزلاً وتقيّة، والدلالة التصديقيّة الثانية، وهي مرحلة الحجّيّة أو الجدّيّة، ولا شكّ بأنّ حصول الدلالة الالتزاميّة للكلام في المرحلة الأولى، فإنّه بتصوّر المدلول المطابقيّ يتصوّر المدلول الالتزاميّ بموجب التلازم بينهما في الذهن، ولكنّ الدليل على حجّيّة المعنى الظاهر هو الميثاق والتعهّد العقلائيّ، وإنّ ما قصد تفهيمه يريده جدّاً، وكلّ متكلّم يؤخذ بظاهر كلامه وهو حجّة عليه ولوازمه التي لا تنفكّ عنه، فالدليل على حجّيّة اللوازم هو الدليل على حجّيّة المدلول المطابقيّ،وليس لها دليل مستقلّ، فليست حجّيّة اللوازم حجّيّة مستقلّة في عرض حجّيّة المدلول المطابقيّ، بل حجّيّتها مرتبطة ومتعلّقة به، فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الحجّيّة لا يبقى للوازم دليل على حجّيتها، أيّ أنّ الميثاق العقلائيّ يدلّ على حجّيّة المدلول المطابقيّ ولوازمه الذي لا تنفكّ عنه.

لذلك ذهب بعض الأعلام أنّ الدلالة الالتزاميّة تسقط بسقوط الدلالة المطابقيّة، كما تسقط لوازم الكلام بسقوطها؛ لأنّ المناط لهما في مرحلة الحجّيّة واحد،

وأنّ الدليل على حجّيّة المطابقيّة، يدلّ على حجّيّة لوازمه ومدلولاته الالتزاميّة، وحجّيّتها متعلّقة ومرتبطة بحجّيّته.

ومن هنا لا بدّ من ملاحظة الشواهد العقلائيّة والشرعيّة، هل تقتضي نفي الثالث في باب الخبرين المتعارضين أو لا؟

ثمّ يستعرض الشواهد التي ذكرها السيّد الخوئيّ ﷺ، واستدلّ بها على رأيه، وناقشها الواحد بعد الآخر، وأخيراً يصرّح: «وبالجملة: فليس هناك شاهد على نفي الثالث في الخبرين المتعارضين، فالمعيار إذن هو حصول الاطمئنان على نفي الثالث من خلال تجميع القرائن وتراكم الاحتمالات والشواهد، ففي كلّ مورد يتحقّق فيه هذا الاطمئنان حكمنا بنفي الثالث، وإلّا فلا».

وبما أنّ القضيّة عقلائيّة فنتّبع حكم العقلاء وسيرتهم ومرتكزاتهم في هذا المجال.

حجّيّة الأمارات على السببيّة

بناء على القول بحجّيّة الأمارات على نحو السببيّة والموضوعيّة فذكر الشيخ الأنصاريّ ﷺ وتبعه بعض المتأخّرين يدخل باب التعارض في باب التزاحم، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً.

ويلاحظ عليه: أنّه هناك آراء في معنى السببيّة في حجّيّة الأمارات.

أمّا أنّ السببيّة بمعنى المصلحة السلوكيّة، قال بها البعض منهم الشيخ لأجل الجواب عن شبهة ابن قبّة، وأنّ العمل بالأمارة موجب لتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إذا كانت مخالفة للواقع والسبب في تفويت المصلحة هو سلوك الأمارة.

فأجاب الشيخ بأنّ العمل بالأمارة موجب لحدوث مصلحة في سلوكها بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بحيث لو بقي مقدار من مصلحة يمكن تداركه فعليه الإتيان بذلك المقدار؛ لأنّ قيام الأمارة أوجب تفويتها، فلا بدّ أنّ سلوكها موجب لحدوث مصلحة بمقدار المصلحة الفائتة، وإلّا كان ظلماً من الشارع الذي أوجب العمل بالأمارة، وبذلك دفع إشكال ابن قبّة من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من العمل بالأمارة.

فإذا قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة وعمل بها المكلّف فانكشف الخلاف في الوقت، فقد فاتت منه مصلحة أوّل الوقت، فلا بدّ من الإتيان بصلاة الظهر للتمكّن منها، ولا يتدارك بالأمارة على وجوب الجمعة إلّا مقدار المصلحة من العمل

بالأمارة، وهكذا لو انكشف الخلاف خارج الوقت، فلا يتدارك سلوك الأمارة إلّا مصلحة الوقت وتبقى مصلحة الصلاة، فيتمكّن فيها، فيجب القضاء. نعم، لو لم ينكشف الخلاف لآخر العمر فيتدارك بسلوك الأمارة مصلحة الصلاة لعدم التمكّن من تداركها.

وأُشكل عليه: أنّ هذا المعنى من السببيّة لا يوجب إرجاع التعارض لباب التزاحم؛ لأنّ المصلحة السلوكيّة لا تخرج الأمارة عن الطريقيّة؛ وذلك لأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما تكون فيما إذا كانت الأمارة حجّة معتبرة، فإذا فرضنا سقوط الأمارتين المتعارضتين عن الحجّيّة للتعارض، فليس هنا طريق معتبر لتكون مصلحة في سلوكه. إذن فسلوكها ليس سلوكاً للطريق ليكون مشتملاً على المصلحة حتّى التزاحم بين واجبين بين استيقانهما.

وفي الدراسات: «وذكر الشيخ ومَن تبعه أنّ السببيّة بهذا المعنى لا توجب التصويب، ولكننا ناقشناه في بحث الإجزاء وقلنا أنّها أيضاً توجب التصويب، وتبدّل الواقع»[1].

السببيّة الأشعريّة والمعتزليّة

وهذه السببيّة التي يقول بها الأشاعرة تستلزم التصويب، أيّ أنّ حكم الله تابع لآراء المجتهدين، وأنكروا الحكم الواقعيّ رأساً، وأنّ ما تؤدّى إليه الأمارة هو الواقع، وقد اعترض عليه العلّامة بأنّه مستلزم للدور؛ لأنّ الأمارة تكشف عن الواقع حتّى تسمّى أمارة، فإذا توقّف الواقع على قيام الأمارة لزم الدور.

بالإضافة إلى أنّه يلزم منه بطلان تشريع الله للشرائع، وإرسال الأنبياء لبيان الأحكام الواقعيّة، وعجز البشر عن التشريع، وأمثال هذه المبادئ الثابتة التي

---

(١) دارسات في علم الأُصول: ٤: ٣٥٣.

يؤمن بها كلّ مسلم لذلك من البعيد أن يقولوا بهذا الرأي.

لذلك ذكر بعض الباحثين: أنّ الأشاعرة لا يقولون بهذا التصويب في كلّ الموارد، بل في الموارد والموضوعات التي ليس للشارع فيها حكم ولا نصّ فيه، أيّ منطقة الفراغ ببعض تفسيراتها غير الصحيحة، وأنّ هناك موضوعات لم يجعل الشارع فيها أحكاماً وإنّما أوكل تشريع أحكامها للبشر اعتماداً على أدلّة ظنّيّة غير معتبرة، كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، وقول الصحابيّ، وأمثالها، وهذا الرأي باطل بالأدلّة الأربعة.

وكذلك السببيّةالمنسوبة للمعتزلة، يلزم منها التصويب وتبدّل الواقع والمصلحة، وأنّ الحكم الواقعيّ وإن كان مشتركاً بين الجاهل والعالم وإن كان موجوداً، إلّا أنّه يتبدّل بقيام الأمارة على خلافه، فالواجب يتبدّل للحرمة إذا قامت الأمارة عليه، فقيام الأمارة نظير العناوين الثانويّة، كالاضطرار للسفر يوجب تعنون الفعل أو الترك بعنوان يكون به متعلّقاً للغرض أو ذا مصلحة.

وبعض الأعلام (حفظه الله) أنكر نسبة هذا الرأي في التصويب للأشاعرة، وإنّما مورد كلامهم الموضوعات التي لم يُر حكمها في النصوص، وإلّا لا يعقل لمسلم وإن كان منحرفاً أن ينكر وجود أحكام واقعيّة.

وفي كتاب المحصول: «أنّهم إنّما يقولون بالتصويب فيما لا نصّ فيه، وما ليس فيه حكم الشارع»[١].

وفي أنوار الأُصول[٢] أيضاً ذهب إلى أنّ رأي العامّة في التصويب ما ذكرناه،

---

(١) راجع المستصفى للغزالي: ٢: ١٠٢، باب الاجتهاد والتقليد. الإحكام في أُصول الأحكام للآمدي: ٤: ٤١٣. الملل والنحل للشهرستاني: ١: ٩٨٤. أُصول الفقه للخضري: ٤٧٦. وانظر المحصول في علم الأُصول: ١: ٤٢٩.

(٢) أنوار الأُصول: ٥١٣.

وهو يأتي في (الموضوعات التي لم يجعل الشارع لها أحكاماً)، وناقش هذا الرأي أنّه يلزم منه نقض الشريعة واحتياجها للإكمال من البشر، وهو أسوأ من القانون الوضعيّ؛ إذ لكلّ دولة قانون واحد، بينما على هذا الرأي من التصويب يكون في كلّ بلد قوانين متعدّدة بعدد المجتهدين وآرائهم، كما أنّ حديث الثقلين المتواتر يدلّ على بطلانه: «**مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ، إِلّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ**»[1]، ومخالف لقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[2]، والسبب في ذهابهم لهذه الآراء ابتعادهم عن أهل البيت عليهم السلام، وقلّة أحاديثهم المعتبرة بسبب منعهم من تدوينها أيّام أبا بكر وعمر إلى زمان عمر بن عبدالعزيز، حيث رفع المنع، وهذا المنع في هذه الفترة صار سبباً لدخول الموضوعات ووضع الوضّاعين وما يسبّبه الاعتماد على مجرّد الذاكرة فقط من نقص أو إضافة في الأحاديث وغيرها من الآثار، ممّا أدّى إلى أنّ علمائهم ـ كأبي حنيفة ـ لا يعتمد إلّا على القلّة من الأحاديث، لذا كانت الأحاديث المعتبرة عندهم قليلة لا تبيّن الأحكام للكثير من الموضوعات وبسبب ابتعادهم عن أهل البيت عليهم السلام، وهذا أدّى إلى اعتمادهم على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة للتعرّف على أحكام الموضوعات، أمثال القياس، والتفسير بالرأي، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والاستحسان، وغيرها.

والقائل بهذه السببيّة والتصويب يمكن أن يتصوّر كلامه في ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: في متعلّق التكليف وهو عمل المكلّف، وأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في متعلّق التكليف، وهذا ينقسم لثلاثة أقسام:

١ ـ أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض، كما لو دلّ دليل على وجوب شيء

---

(١) الكافي: ٢: ٧٤، الحديث ٢.

(٢) المائدة ٥: ٣.

وآخر على عدم وجوبه، فهذا المورد خارج عن التزاحم، بل داخل في التعارض؛ لأنّ مورد التناقض فعل واحد توجد عليه أمارتان: أمارة الوجوب وأمارة عدم الوجوب، فيخرج عن مورد التزاحم موضوعاً؛ لأنّ مورد التزاحم فعلان وموضوعان وحكمان لا يقدر المكلّف على امتثالهما، يعني مورد التزاحم أنّه لا إشكال في الجعل والملاك لكلا الحكمين، وإنّما المشكلة في مقام الامتثال حيث يعجز المكلّف عن امتثالهما في مقام التزاحم، وإلّا فيمكن امتثالهما في غير مقام التزاحم في التناقض ليحتمل التزاحم لتمكّن المكلّف من امتثال الحكمين: الوجوب والإباحة، فليس التنافي ناشئاً من عجز المكلّف، وإنّما هو ناشئ من الجعل، فلا تزاحم في مقام الامتثال بين الوجوب وعدمه؛ إذ عدم الوجوب أو الإباحة يجتمع مع الفعل كالوجوب، فيمكن امتثالهما بواسطة الفعل، وإنّما التنافي في مقام الجعل والملاك، فلا يمكن أن تؤخذ المصلحة وعدمها في فعل واحد، فالتنافي في مقام الجعل والملاك وليس من موارد التزاحم.

وخلاصة الكلام: أنّ موضوع التزاحم وجود حكمين مجعولين في مقام الجعل، وإمكان جعلهما من الشارع، ولكنّ المكلّف غير قادر على امتثالهما لاجتماعهما اتّفاقاً في مورد، وهنا لا يمكن جعل التكليفين وإنّما يمكن جعل أحدهما، وإنّما لا يمكن جعلهما معاً، أمّا تعييناً فهو محال، وأمّا تخييراً فهو تحصيل حاصل ولغو؛ لأنّ التخيير قهريّ، وخلاصته: أنّه تزاحم عالم الجعل فلا يوجد هنا إلّا مجعول واحد وملاك واحد.

الكفاية: ذهب أنّ الوجوب يقتضي المصلحة، وعدم الوجوب لا يقتضيها، ولا تزاحم بينهما في مقام الامتثال، فاللّااقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، ولكن في مقام الجعل لا يجتمع الاقتضاء مع اللّااقتضاء.

أمّا إذا كان التعارض على نحو (التضادّ) بأن دلّ أحد الدليلين على وجوب شيء والآخر على حرمته، فمورد هذا التعارض هو فعل واحد، وإحدى الأمارتين

دلّت على وجوبه، والأُخرى على حرمته، ولا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد، ولا يمكن جعلهما وصدورهما من الحكيم، كما لا يمكن وجود المصلحة المستوعبة والمفسدة كذلك في فعل واحد، كما لا يمكن وجود المصلحة الملزمة في فعله، والمصلحة الملزمة في تركه على المعنى الآخر، فالتكليف بهما معاً غير مقدور، والتكليف بهما تخييراً قد حكم العقل به قهراً، ولا معنى للحكم المولويّ بالتخيير؛ لأنّ الإنسان لا يخلو أمّا من الفعل أو الترك قهراً، فكيف يعبّدنا الشارع تأسيساً بالتخيير.

فجعل إيجاب الضدّين لا ثالث لهما، أو المتناقضين محال في مقام الجعل، أمّا جعل التخيير فهو تحصيل حاصل لأنّه أمر قهريّ، فالمجعول أحدهما فيخرج عن التزاحم موضوعاً.

ففي هذه الموارد يوجد التنافي في مقام الجعل؛ إذ لا يمكن جعل حكمين متناقضين أو متضادّين، ولا يمكن لشيء واحد أن يكون فيه مصلحة ومفسدة، أو عدم المصلحة بينهما في التزاحم لأنّنا في مقام الجعل والملاك.

٢ ـ وأمّا لو كان هناك أمارتان متنافيتان على وجوب فعلين ضدّين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، فأيضاً يخرج عن التزاحم ويدخل في التعارض؛ إذ لا يمكن التكليف بوجوب الفعلين في آن واحد؛ لأنّه تكليف بالمحال، وأمّا التخيير فهو قهريّ.

٣ ـ وأمّا لو كان للفعلين الضدّين ثالث ـ كالقيام والجلوس ـ فلهما ثالث وهو النوم، فأيضاً بالدلالة الالتزاميّة يتنافيان في الجعل، فما جعل له الوجوب وهو القيام بالدلالة الالتزاميّة يدلّ على عدم جعل وجوب الجلوس في ذلك الآن.

وكذلك أمارة الجلوس في مقام الجعل والملاك فضلاً عن مقام الامتثال بأنّه غير قادر على إتيانها.

فهذا بالدقّة يرجع للتعارض، وذلك للعلم بعدم وجوب كلا الضدّين، وعدم اشتمالهما معاً على مصلحة إلزاميّة، ولازمه وقوع المعارضة بالعرض بين الأمارتين؛ لأنّ كلاً من الدليلين يثبت وجود المصلحة في مؤدّاه وينفي الالتزام في الآخر.

وخلاصة الكلام: أنّه في هذه الموارد الثلاثة، سواء مفاد الأمارة المصلحة والملاك في المؤدّى أو في فعل المكلّف، أي في الالتزام القلبيّ، أو فعل المولى، فهناك مشكلة في مقام الجعل والملاك، فلا يمكن اجتماع جعل حكمين وملاكين متنافيين في المؤدّى أو في فعل المكلّف أو المولى، سواء كان المكلّف قادراً على امتثالهما في مقام الامتثال أو لم يكن، فجعل كلا الحكمين محال؛ لأنّه تكليف بغير المقدور، ووجود كلا الملاكين محال لتنافيهما، وجعل أحد الحكمين تخييراً تحصيل حاصل، فيخرج من التزاحم موضوعاً.

هذا كلّه على القول بأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المكلّف.

المحور الثاني: وأمّا على القول بأنّ قيامها يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بمؤدّى الأمارة، وهو عمل القلب، فقد يتوهّم دخوله باب التزاحم بأنّ الأمارة على وجوب القيام يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه، وقيام الأمارة على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه، فيدخل في التزاحم لعدم قدرة المكلّف عليهما في آن واحد.

وأُشكل عليه: هذا الرأي مبنيّ على وجوب الموافقة الالتزاميّة وهو باطل، والسببيّة باطلة، فهو باطل. بالإضافة إلى أنّه يمكن إرجاعه للتعارض والتكاذب بين الدليلين بالدلالة الالتزاميّة؛ لأنّ الأمارة الدالّة على وجوب القيام تدلّ بالالتزام على عدم وجوب الجلوس، وكذلك الأمارة الدالّة بالجلوس، وكيف يمكن الالتزام بوجوب الجلوس أو القيام وعدم وجوبه.

ولا يمكن للمولى أن يطلب الالتزام القلبيّ بحكم، وفي نفس الوقت يطلب

الالتزام بخلافه، فهو تكليف بالمحال، وكيف يجتمع الملاكان أنّه يجتمع وجود المصلحة والالتزام بوجوبه مع عدم وجوبه، فلا يجتمع الملاكان.

المحور الثالث: وأمّا على القول بأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المولى من الإيجاب والتحريم.

فيمكن توهّم التزاحم بأنّ الأمارة على وجوب الشيء أوجبت حدوث المصلحة في إيجابه، والأمارة على الحرمة أوجبت حدوث المصلحة في التحريم، فتقع المزاحمة بين المصلحة في جعل الوجوب والمصلحة في جعل الحرمة.

وأُشكل عليه: أنّ هذا تزاحم في الملاك، وهو خارج عن التزاحم المصطلح الناشئ من عجز المكلّف عن امتثال الحكمين في مرحلة الامتثال، فمعالجته بيد المولى في مقام الملاكات والجعل، فلكلّ منهما مصلحة ملزمة، ولا يمكن للمولى التحفّظ على كليهما، كما أنّه ليس له تفويت كليهما، فلا بدّ من اختيار أحدهما، وحيث لا مرجّح لأحدهما في البين لتساويهما من حيث الأهمّيّة، ونعلم بثبوت أحد الحكمين، ولا يمكننا تمييزه فنرجع للأُصول العمليّة.

وخلاصة الكلام: أنّ السببيّة بجميع أقسامها إنّما تتحقّق إذا كانت الأمارة معتبرة ومنجّزة للواقع أو معذّرة عنه، وأمّا الطريق غير المعتبر في نفسه الذي ليس بمنجّز ولا معذّر، ولو لأجل المعارضة، فلا يكون سبباً في حدوث المصلحة أو المفسدة أصلاً، والقائل بالسببيّة لا يقول بها في مثل هذا الطريق غير المعتبر، فينتفي موضوع رجوع التعارض للتزاحم؛ لأنّ موضوعه وموضوع السببيّة الأمارة الحجّة، أمّا غير الحجّة فليست مورد كلامهم، والمفروض بالتعارض تسقط عن الحجّيّة.

أسباب الاختلاف بين الروايات

بحث بعض الأعلام بحثاً موسّعاً حول أسباب وجود الاختلاف والتعارض بين الروايات الصادرة عن المعصومين، يطول البحث لو درسناها بتوسّع، وإنّما نشير إليها إشارة عابرة، مع التأكيد بأنّه لا يوجد عبارة التعارض في الروايات، وإنّما الموجود فيها عبارة اختلاف الأحاديث والحديث، وقسّم أسباب الاختلاف إلى أقسام:

القسم الأوّل

الاختلاف الناشئ من المعصومين عليهم السلام، وقسّمه لأربعة أقسام، أو بعبارة أُخرى الأسباب التي دعت الأئمّة عليهم السلام لكتمان الأحكام الواقعيّة وعدم بيانها:

الأوّل: المداراة مع السائل: قد يكون السائل من أهل الولاية، ولكنّه ونتيجة لبعض العوامل لم يكن بمستوى تحمّل معرفة الحكم الواقعيّ، كما لو كان يعيش أفكار المخالفين وآرائهم، أو كان بمرتكزاته محكوماً بالإعلام المضادّ للحكم الواقعيّ، أو لاشتهار الحكم المضادّ بحيث يستغرب من الرأي الجديد، ونحو ذلك، ولا يمكن مواجهته بالحكم الواقعيّ؛ إذ ربّما أدّى ذلك لتشكيكه في أصل معتقداته الحقّة، لذلك ربّما لهذه العوامل أعرض الأئمّة عليهم السلام عن بيان الحكم الواقعيّ، لترتّب المفسدة عليه.

وهذا السبب يتلاءم مع كتمان الأحكام الموسّعة، وهي الأحكام التي فيها جهة

الترخيص، كالمستحبّ والواجب التخييريّ والكفائيّ، وكذلك تشمل الأحكام المضيّقة، وهي التي ليس فيها جانب ترخيص، بل تتضمّن جانب الكلفة على المكلّف ـ كالواجب التعيينيّ مثلاً ـ لأنّ المداراة تقتضي كتمان كلا الحكمين.

الثاني: إلقاء الخلاف بين الشيعة: أنّ وجود الرقابة المشدّدة على الأئمّة عليهم السلام وشيعتهم في تلك الأزمنة كانت تفرض وجود بعض الاختلافات الشكليّة والصوريّة في الأحكام فيما بينهم؛ لأنّ اتّفاق كلمتهم على حكم سيكشفهم للسلطة، وستعرّضهم للمخاطر، كان يمكن تفاديها بإلقاء الاختلاف بينهم في الأحكام التي لم تكن بتلك الدرجة من الأهمّيّة، كما في الموسّعات والمستحبّات، ولا يراعى في هذه الجهة مخالفتهم أو موافقتهم للعامّة، وهذا السبب مختصّ في كتمان الأحكام الموسّعة؛ لأنّه إنّما يلقي الخلاف بين الشيعة في خصوص هذه الأحكام.

الثالث: التقيّة: ويقصد بها الإفتاء بما يطابق العامّة أو السلطة، وإن كان مخالفاً للعامّة؛ لأنّ الإمام إنّما يتّقي في ذلك الحكم الذي يبرّر التقيّة فيه، وهو أمّا أن يكون موافقاً لرأي يؤمن به أكثر العامّة، أو تؤمن به السلطة؛ لأنّه يوجد مبرّر للتقيّة من عموم العامّة، أو من السلطة الحاكمة، أمّا الرأي من أهل السنّة الذي لم تؤمن به إلّا الأقلّيّة من العامّة، أو لا تؤمن به السلطة، فلا مبرّر للتقيّة منه.

ولا إشكال في تأثير التقيّة من العامّة في صدور بعض الروايات عن الأئمّة عليهم السلام على خلاف معتقدهم، بل ربّما دعا الأئمّة عليهم السلام أتباعهم إلى نقل الروايات الموافقة للعامّة، تحفّظاً على شئون الأئمّة ومهامّهم، والتقيّة تقتضي كتمان الأحكام المضيّقة والموسّعة، لو اقتضت الحفاظ على دماء المؤمنين أو أعراضهم، فإنّها تفرض حتّى كتمان الأحكام المضيّقة.

الرابع: السوق إلى الكمال: بأن كانت هناك بعض الأعمال المستحبّة أو المكروهة، لو كشف الإمام عن جهة الترخيص فيها فربّما أدّى ذلك لتركها، لذلك ربّما أبرزها بصورة مشعرة للحكم الإلزاميّ من الوجوب والحرمة، حتّى يدفع أتباعه

إلى العمل بها، كالصلاة أوّل الوقت وصلاة الجماعة، بينما هي في واقعها غير إلزاميّة، وهذا السبب يقتضي كتمان الأحكام الموسّعة فحسب؛ لأنّ موردها المندوبات والمكروهات، كما ذكرنا.

وقد ذكر السيّد الصدر: أنّ من أسباب الاختلاف: اتّخاذ الأئمّة عليهم السلام أسلوب التدرّج في بيان الأحكام، فقد يصدر العامّ في زمان إمام ولا يصدر تخصيصه إلّا بعد قرن في كلام إمام آخر.

القسم الثاني

اختلاف الأحاديث الناشئ من الناقلين والرواة، وهو أقسام:

الأوّل: الإخلال العمديّ: كوضع الأحاديث من الوضّاعين، والبحث عن الوضع وأسبابه وأساليبه يحتاج إلى دراسة موسّعة ذكرناها في التقريرات[1].

الثاني: الإخلال غير العمديّ: وله أسباب عديدة منها:

١ ـ **النقل بالمعنى**: حيث أنّ بعض الرواة ينقل الرواية حسب ما يفهمه من معناها، فيظهر الاختلاف لاختلاف مستويات الرواة في الفهم.

٢ ـ **الإدراج**: بأن يذكر الراوي حديثاً للإمام عليه السلام، ثمّ يتبعه بكلام نفسه يظنّ أنّه منه عليه السلام دون أن يميّز بينهما.

٣ ـ **التصحيح القياسيّ**: بأن يصحّح الكاتب أو القارئ العبارة غير المقروءة بحسب الموازين، سواء في السند أو المتن.

٤ ـ **التقطيع**: بأن يقطّع المدوّن الرواية الواحدة لجمل متعدّدة، كلّ جمله يذكرها في باب، كما يلاحظ في وسائل الشيعة، وحتّى في الكتب الأربعة التي دوّنت

---

(١) تعارض الأدلّة واختلاف الحديث.

الأُصول الأربعمأة.

وقد ذكرنا بعض هذه الأسباب بصورة موسّعة في كتاب (أضواء على علم الرجال والدراية) مع تأثيراتها في الروايات.

وغيرها من الأسباب.

الأخبار العلاجيّة والمرجّحات

ويجدر أن نذكر من روايات الترجيح مقبولة عمر بن حنظلة لأنّها أكثر اعتباراً من غيرها.

مقبولة عمر بن حنظة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث، فتحاكما إلى سلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: **يَنْظُرانِ إِلىٰ مَنْ كانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوىٰ حَدِيثَنا، وَنَظَرَ في حَلَالِنا وَحَرامِنا، وَعَرَفَ أَحْكامَنا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللهِ، وَعَلَيْنَا رَدَّ، وَالرّادُّ عَلَيْنا الرَّادُّ عَلَى اللهِ، وَهُوَ عَلىٰ حَدِّ الشِّرْكِ بِاللهِ.**

قلت: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: **الْحُكْمُ ما حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُما وَأَفْقَهُهُما وَأَصْدَقُهُما في الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُما، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلىٰ ما يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ.**

قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضّل واحد على صاحبه؟ قال: فقال: **يُنْظَرُ إِلىٰ ما كانَ مِنْ رِوايَتِهِمْ عَنّا في ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنا، وَيُتْرَكُ الشّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ، وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيِّنٌ**

غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللهِ وَإِلَى رَسُولِهِ. قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيِّنٌ ، وَحَرامٌ بَيِّنٌ ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهاتِ نَجا مِنَ الْمُحَرَّماتِ ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قال الراوي : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال : **يُنْظَرُ ، فَما وافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتابِ وَالسُّنَّةِ ، وَخَالَفَ الْعامَّةَ ، فَيُؤْخَذُ بِهِ ، وَيُتْرَكُ ما خالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتابِ وَالسُّنَّةِ ، وَوافَقَ الْعَامَّةَ.**

إلى أن قال الراوي : قلت : فإن وافق أحكامهم ـ أي : العامّة ـ الخبرين جميعاً قال : **إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتّىٰ تَلْقىٰ إِمامَكَ ، فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكاتِ »**[1].

مرفوعة زرارة : عن عوالي اللئالي : روى العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين ، قال : « سألت الباقر عليه السلام فقلت : جُعلت فداك ، يأتي عنكما الخبران أو الحديثان المتعارضان ، فبأيّهما آخذ ؟ قال : **يا زُرارَةُ ، خُذْ بِما اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ ، وَدَعِ الشّاذَّ النّادِرَ.**

فقلت : يا سيّديّ ، إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم ؟ فقال : **خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِما عِنْدَكَ ، وَأَوْثَقِهِما فِي نَفْسِكَ.**

فقلت : إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان ؟ فقال عليه السلام : **انْظُرْ إِلىٰ ما وافَقَ مِنْهُما مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ ، وَخُذْ بِما خالَفَهُمْ ، فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خالَفَهُمْ.**

قلت : ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع ؟ قال عليه السلام : **إِذَنْ فَخُذْ بِما فِيهِ الْحائِطَةُ لِدِينِكَ وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الاحْتِيَاطَ.**

---

(١) الكافي : ١ : ٦٧ و ٦٨.

فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: **إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُما فَتَأْخُذُ بِهِ، وَتَدَعُ الْآخَرَ**»[١].

وبما أنّ المتخاصمين المختلفين في الغالب من العوامّ لا يمكنه (النظر) في مدركهما، فالمراد حقيقة الرجوع لفقيه ثالث، ربّما أعلم من الاثنين لينظر في روايتهما، فيرى ما هي الموافقة للكتاب أو مخالفة للعامّة، أو المشهورة، فتكون الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة ناظرة للترجيح بين الروايتين، فندخل في البحث:

ومن الروايات الدالّة على الترجيح ـ أوّلاً: بموافقة الكتاب. وثانياً: بمخالفة العامّة ـ رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، وهي تامّة دلالة.

وهناك أخبار تعرّضت لحكم التعارض تسمّى بـ (**الأخبار العلاجيّة**)، وهي طوائف:

الطائفة الأُولى: أخبار التخيير

حيث دلّت على التخيير بين الخبرين المتعارضين، وبعض هذه الأخبار معتبرة سنداً، ولكن نوقشت في دلالتها:

منها: رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتّىٰ تَرَى الْقَائِمَ** عليه السلام **فَتَرُدَّهُ إِلَيْهِ**»[٢].

ومنها: مكاتبة عليّ بن مهزيار.

ومنها: مكاتبة الحميريّ، ولعلّها معتبرة: «**وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ**

---

(١) كتاب الغَيبة للشيخ الطوسي: ٣٧٩.

(٢) الاحتجاج: ٢: ٣٥٧. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٢، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

كَانَ صَوَاباً»[١].

الطائفة الثانية: أخبار الوقوف

«مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا»[٢].

الطائفة الثالثة: أخبار الاحتياط

«فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ، وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الاحْتِيَاطَ»[٣].

وهناك أخبار الترجيح، وهي كثيرة:

منها: الأخبار الدالّة على الترجيح بصفات الراوي، كما في المقبولة والمرفوعة مع اختلافها في بعض الصفات.

ومنها: الأخبار الدالّة على الترجيح بالشهرة، كما في الخبرين ـ المقبولة والمرفوعة ـ مع اختلافهما في تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات وتأخيره عنه.

ومنها: الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة، كما في المقبولة وغيرها.

ومنها: الترجيح بمخالفة العامّة، كما في المقبولة أيضاً وغيرها.

ومنها: الترجيح بالأحدثيّة، كما استظهره الصدوق من بعض الأخبار.

ومثل هذه الاختلافات في الأخبار أدّى إلى اختلاف الآراء، ونذكر هذه الآراء:

الرأي الأوّل: منها القول بالتخيير مطلقاً، سواء كان الخبران متكافئين في المزايا أو لا.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢١، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٠، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٣) عوالي اللآلي: ٤: ١٣٣.

الرأي الثاني: ومنها وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

الرأي الثالث: ومنها وجوب الترجيح بكلّ مزيّة وإن لم توجب ظنّاً أو قرباً للواقع أو للصدور.

الرأي الرابع: ومنها التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى المرجّحات المساوية في الملاك مع المنصوصة.

وقد اختلف في ملاك التعدّي عن المرجّحات المنصوصة للمرجّحات غير المنصوصة لاختلاف روايات الترجيح في وجه الترجيح في هذه المرّجحات.

فمنها: ما يوجب الظنّ بالصدور، كالأصدقيّة.

ومنها: ما يوجب الظنّ (بالأقربيّة للواقع) كموافقة الكتاب، والمسمّى بـ**المرجّح المضمونيّ**.

ومنها: ما يوجب قرب ذيّها إلى صدوره لبيان الحكم الواقعيّ، كمخالفة العامّة، بناءاً على كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لها تقيّة، ويسمّى بـ**المرجّح الجهتيّ**.

ومنها: ما ذكرناه من أنّه يوجب صرف الريبة من أحدهما للآخر.

وغيرها من ملاكات الترجيح، وعلى أساس هذا الملاك يتعدّى للمرجّحات الأخرى الموجبة لتحقّق هذا الملاك لا لكلّ مرجّح، ونذكر رأيين لملاك التعدّي ووجهه:

١ ـ التعدّي لكلّ مزية توجب قوّة أحد الدليلين من حيث الدليليّة والطريقيّة، وعدم التعدّي إلى المزايا التي لا توجب ذلك، وإن أوجبت قوّة مضمون ذي المزيّة.

٢ ـ التعدّي لكلّ مرجّح يوجب قوّة المضمون وقربه للواقع، وإن لم توجب قوّته من حيث الدليليّة؛ لأنّ القوّة من جهة الدليليّة ترجع لقرب الخبر من الصدور، وأمّا قرب مضمونه للواقع بسبب موافقته لشهرة فتوائيّة أو أولويّة ظنّيّة أو غيرهما،

فلا يوجب قوّة الخبر من حيث الصدور، بل غايته أنّه يوجب الوثوق بصدور مضمونه، وأمّا صدور نفس الخبر فلا يحصل الوثوق أو الظنّ، وإنّما يوجب الوثوق بكون مضمونه هو الحكم الواقعيّ، وأمّا صدور نفس الخبر فلا يدلّ عليه.

أقسام المرجّحات:

وقبل البحث عن المرجّحات يلزم علينا أن نتعرّف على أقسام المرجّحات، وهي ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المرجّحات الصدوريّة: وهي التي تتعرّض لصدور الرواية وسندها، حيث تمنح القوّة والترجيح لسندها وصدورها، وهي أمثال الترجيح بصفات الراوي من الأوثقيّة والأعدليّة والأورعيّة، وكذلك الشهرة.

القسم الثاني: المرجّحات الجهتيّة: وهي التي تتعرّض لجهة الصدور، بحيث يكون مرجّحاً لجهتها، بمعنى أنّها تتعرّض لصدور الرواية لبيان الحكم الواقعيّ، لا لغير بيان الحكم الواقعيّ، كالتقيّة والتورية.

والمرجّح الجهتيّ يمثّل له بمخالفة العامّة، حيث يقابله موافقة العامّة؛ لأنّ مخالفة العامّة يدلّ أكثر على صدور الكلام من الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعيّ، بينما الموافق للعامّة يدلّ على صدوره للتقيّة.

القسم الثالث: المرجّحات المضمونيّة: بأن يدلّ المرجّح على أنّ مضمون الرواية أو الحكم الذي تتضمّنه الرواية أقرب للواقع أو لحكم الشارع واقعاً، فيكون مرجّحاً لمضمونها، ويمثّل له بموافقة الكتاب العزيز، حيث إنّ مضمون الرواية الموافقة للكتاب أقرب للواقع الشرعيّ.

فهل يمكن الترجيح بهذه المرجّحات بأقسامها الثلاثة أو لا؟ والبحث يقع حول ما دلّت عليه النصوص من مرجّحات، وأمّا بحث التعدّي عنها لمرجّحات أخرى، فسيأتي هناك خلاف بين العلماء في ذلك.

أوّلاً: ذهب البعض إلى الترجيح بجميع أقسام المرجّحات المنصوصة، فإذا امتلكت إحدى الروايتين المتعارضتين إحدى هذه المرجّحات، وفقدتها الأُخرى، أُخذ بها وطرحت الأُخرى.

ثانياً: بينما ذهب بعض آخر إلى الاقتصار على الترجيح بخصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامّة من المرجّحات المنصوصة.

ثالثاً: واعترض على الترجيح بغيرهما من المرجّحات:

١ ـ وأمّا الشهرة، فالمراد منها في روايات الترجيح المجمع عليه، والإجماع على العمل برواية يوجب العلم بصدورها، ومع العلم بصدورها يسقط الخبر المعارض له عن الحجّيّة، ولا معارضة بين الحجّة واللّا حجّة، كما ذكرناه أنّ المعارضة إنّما تكون بين الحجّتين.

٢ ـ وأمّا الروايات الدالّة على الترجيح بصفات الراوي، كالأوثقيّة والأورعيّة والأعدليّة والأفقهيّة وغيرها فهي أمّا ضعيفة سنداً، كمرفوعة زرارة، أو أنّها مختصّة بالترجيح بين الحاكمين المتعارضين إذا حكم كلّ منهما في قضيّة بحكم يختلف عن حكم الآخر، وليست متعرّضة للترجيح بين الروايتين بل موردها الترجيح بين الحكمين، وهذه الرواية التي دلّت على ذلك هي مقبولة عمر بن حنظلة.

ويبقى من المرجّحات موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فيؤخذ بهما في مقام الترجيح لدلالة النصوص المعتبرة على الترجيح بهما.

ومن ذهب إلى الترجيح بالشهرة، فإنّ المراد من الشهرة عنده هي الشهرة الروائيّة لا الفتوائيّة ولا العمليّة، وقد بيّنّا الفرق بينهما في بحث سابق، وليعلم أنّ المقبولة تدلّ على خصوص الشهرة الروائيّة دون غيرها.

رابعاً: وبعضهم ذهب إلى الترجيح بالأحدث، بأن وردت رواية عن إمام سابق ـ كالإمام الباقر عليه السلام مثلاً ـ ورواية معارضة لها عن إمام متأخّر عنه زماناً ـ كالإمام

الهادي عليه السلام مثلاً- فهنا ترجّح الرواية الصادرة عن الإمام المتأخّر زماناً، وهناك بعض النصوص والروايات تدلّ على ذلك.

ولكن أشكل على الترجيح بالأحدثيّة بعدم وجود الدليل على الترجيح بالأحدثيّة بالنسبة لزماننا[1].

وسيأتي في بحث الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو لا، أنّه يمكن القول بالترجيح بأيّ مرجّح كان، سواء كان منصوصاً أو لا، وسيأتي المقياس لذلك.

وعلى هذا فالبحث هنا إنّما يدور حول ما ورد النصّ المعتبر على ذكره من المرجّحات، لا من باب حصر الترجيح بالمنصوص منها، وإنّما نريد معرفة ما ذكر في النصوص من مرجّحات.

مورد الأخبار العلاجيّة:

إنّما يتحقّق التعارض بين الدليلين لنبحث عن علاجه بالترجيح أو التساقط أو التخيير، فيما لو كان التعارض بينهما مستقرّاً.

وانّما يتحقّق التعارض المستقرّ في موارد:

١ - فيما لو كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين نسبة التباين، كما لو دلّ أحدهما على الوجوب، مثل: (أكرم العلماء)، والآخر على الحرمة، مثل: (لا تكرم العلماء).

٢ - وكذلك فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين نسبة العموم من وجه، كما لو كان أحد الدليلين: (أكرم العلماء)، والآخر: (لا تكرم الفسّاق)، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهي (العالم الفاسق)، أحدهما يقول بوجوب إكرامه، والآخر يقول بحرمته، وأمّا في غير مورد الاجتماع -أي: (العلماء غير الفسّاق)

(١) منتهى الدراية: ٨: ١٩٢.

أو (الفسّاق غير العلماء) ـ فيؤخذ بكلّ دليل دون معارضه.

ولكن في مورد الاجتماع إنّما يؤخذ من المرجّحات بالمرجّحات المضمونيّة والمرجّحات الجهتيّة، فإذا كان حكم أحد الدليلين ـ مثلاً: وجوب الإكرام ـ في مورد الاجتماع موافقاً للكتاب أو موافقاً للعامّة، فهنا يؤخذ بمثل هذا المرجّح، ونقول: بأنّ مورد الاجتماع له حكم الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة، ويشمله الخبر الموافق للكتاب بإطلاقه، أيّ إطلاق أو عموم هذا الخبر شامل لمورد الاجتماع أيضاً، ولا يشمله إطلاق أو عموم الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للعامّة، فيخرج عن عمومه أو إطلاقه، فيبقى إطلاقها أو عمومها لغير مورد الاجتماع.

وأمّا المرجّحات السنديّة والصدوريّة ـ كوثاقة الراوي على القول ـ فلا يمكن الأخذ بها في مورد الاجتماع، ولا يمكن الترجيح بها في العامّين من وجه؛ وذلك لأنّ الترجيح بها يستلزم التبعيض في السند في رواية واحدة، وهو ممّا لا يمكن؛ اذ لا يمكن القول بأنّ الراوي ثقة في مورد الاجتماع، وليس بثقة في غيره؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الرواية واحدة، فكيف ببعض سندها، بتعدّد مواردها ومصاديق معناها الواحد.

أمّا موارد التعارض غير المستقرّ، فتخرج عن بحث التعارض، كما ذكرناه في موارد الجمع العرفيّ، فإنّ التعارض فيها ابتدائيّاً غير مستقرّ يزول بالتأمّل فيها.

علاج التعارض أو الأخبار العلاجيّة

الدليلان المتعارضان أمّا أن يكون كلاهما قطعيّ الصدور، أو كلاهما ظنّيّ الصدور، أو يكون أحدهما قطعيّ الصدور والآخر ظنّيّاً.

فإذا كان كلاهما قطعيّ الصدور كما لو تعارض ظاهر آيتين، أو ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعيّة، فيتعارض الظهوران، وشمول دليل الحجّيّة وهو أصل الظهور لكليهما ممتنع، ولأحدهما بلا مرجّح، فيكونان مجملين

كالمجمل الذاتيّ، ولا يمكن الأخذ بهما، ويرفع اليد عن الظهورين، وفرض الدليلين كالعدم فيرجع في المورد لدليل آخر أو أصل عمليّ.

وأمّا ما ذكره الشيخ من العمل بالمعنى المأوّل له؛ لأنّه ظاهر، والظاهر يعني وجود احتمال خلافه، وربّما كان أكثر من معنى تأويليّ، فالأخذ بما يخالف الظاهر لكلّ منهما لا دليل عليه؛ لأنّ ما قام الدليل عليه هو حجّيّة الظاهر، وأمّا مع سقوط الظاهرين للتعارض واليقين بإرادة خلاف الظاهر، فتعيين أحد المعاني المخالفة للظاهر ومحتملاته، فلا دليل عليه إلّا في مورد القرينة العرفيّة الدالّة عليه، والمفروض فقدها في المقام، فهذا الجمع وهو حمل كلّ آية على معنى تأويليّ مخالف للظاهر، فهو جمع تبرّعيّ.

وأمّا إذا كان أحدهما قطعيّ الصدور والآخر ظنّيّاً، كما لو تعارض ظاهر آية، وخبر واحد مظنون الصدور، أو بين ظاهر خبر متواتر، وخبر مظنون الصدور، وبما أنّه يوجد جانب ظنّيّ في كلّ منهما في الآية، فإنّ الظنّ في ظاهرها، وفي الخبر فالظنّ في سنده وظهوره، فيقع التعارض بين دليل حجّيّة الظاهر في قطعيّ السند، ودليل حجّيّة السند في ظنّيّ السند، وبما أنّه لا مرجّح لأحدهما فيتساقطان.

ولكن في المقام خصوصيّة لتقديم قطعيّ الصدور، وهي الروايات الكثيرة الدالّة على طرح ما يخالف الكتاب والسنّة القطعيّة، فإنّها تدلّ على سقوط الخبر المخالف لهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما عن الحجّيّة حيث عبّرت أنّه زخرف أو باطل مطلقاً، سواء جاء به عادل أو فاسق، فالمخالفة للكتاب والسنّة مسقط للحجّيّة لا أنّه مرجّح.

وذكر السيّد الصدر: «بما أنّه لا يوجد دليل لفظيّ على حجّيّة الخبر، وإنّما الدليل بناء العقلاء وسيرتهم وحتّى لو كان دليل لفظيّ فهو إرشاد وإمضاء لبناء العقلاء، وبناءهم دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولا سيرة عندهم على العمل

بالخبر الظنّيّ مع معارضته بالدليل القطعيّ ، كالقرآن الكريم .

ولا تعارض بين الدليلين القطعيّين سنداً ودلالة كالآيتين النصّين ؛ لأنّ لازمه القطع بالمتنافيين ، وهو ممتنع ، فلا مجال للتعارض بينهما ؛ إذ لا يحصل القطع وجداناً بهما .

كما لا معارضة بين القطع سنداً ودلالة مع الظنّيّ ، حيث نقطع ببطلان الظنّيّ فلا يكون حجّة قطعاً ، فالدليل القطعيّ يوجب العلم ببطلان الدليل الظنّيّ وعدم حجّيّته .

ذكر بعض الأعلام حول المقبولة : أمّا صدرها « اختار رجلاً » فالصفات راجعة للفقيهين أو المفتيين اللّذين يرجع إليهما المتخاصمان ، كلّ منهما يسأله عن حكم الواقعة .

وأمّا وسطها « **يُنْظَرُ** » فهي ناظرة لفقيه ثالث ينظر في مدرك الفقيهين ليرى وجود مرجّح الشهرة ، أو موافقة الكتاب ، أو مخالفة العامّة .

وأمّا ذيلها : « أرجئه » ، فإنّها ناظرة للعامّي حينما يختلف الفقيهان ، والناظر الثالث لا يرجّح أحدهما ، فيتوقّف إلى أن يلقى الإمام .

المقبولة صدرها : « كلّ واحد اختار رجلاً » ، فيكون الترجيح بالصفات راجعة إليه في المراد من الرجل أربعة احتمالات :

الأوّل : المراد القاضي المنصوب .

ولكن يلاحظ عليه : لأنّه فرَض التعدّد ، كلّ من المتخاصمين رجع إلى واحد منهما ، ولكنّ التعدّد لا معنى له ؛ لأنّ المتعارف الرجوع لواحد ، وإذا حكم فعلى كلّ حاكم وغيره الأخذ به وعدم نقضه ومخالفته .

وكما في المنتقى : لا معنى للرجوع لقاضيين ، فإنّه غير معهود خارجاً ، ولذا لو حكم أحدهما نفذ على الآخر ، ولا يحقّ له نقضه ، ولأنّه لم يعهد بالمتخاصمين

الرجوع لمدرك أو الروايات التي اعتمد عليها الحكّام.

الثاني: قاضي التحكيم.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ مورد الرواية الرجوع للحاكم المنصوب بالإضافة إلى أنّه لا يشترط في قاضي التحكيم الفقاهة، والمقبولة عبّرت «**أَفْقَهُهُما**».

الثالث: المراد منه الراوي، والناس كانوا يرجعون للرواة آنذاك في أحكامهم.

ولكنّ هذا بعيد إذا اعتبر فيه الفقاهة «**أَفْقَهُهُما**» وليس كلّ راوٍ هو فقيه. إذن فالترجيح بالصفات لا تدلّ على أنّها مرجّحات للرواية، والراوي كما احتمله الشيخ والمحقّق النائينيّ والهمدانيّ واليزديّ ﷺ بينما اختار السيّد الخوئيّ والمحقّق العراقيّ ﷺ أنّها ناظرة للترجيح في باب القاضي والحاكم.

الرابع: المراد منه الفقيه، وبما أنّ المسألة في الواقع حكميّة، فكلّ منهما يرجع لفقيه يسأل عن حكمها، كما هي الطريقة في رجوع الناس في أحكامهم للفقهاء، فتكون مرجّحات بين الفقهاء والمفتين وفي باب الفتوى.

ولكن قد يختلف الفقيهان اللذان رجع إليهما المستفتيان، وكلّ مفتي استند لرواية تختلف عن الآخر، فيسأل الإمام لو اختلفا في ذلك، فحكم الإمام عليه السلام بالنظر في مدركهما ورواياتهما.

وحول روايات العرض على الكتاب وموافقة الكتاب ومخالفته ذكر بعض الأعلام أنّ هنا جهات:

الجهة الأُولى

أنّ المراد من روايات مخالفة الكتاب هو نفي الحجّيّة رأساً عن الخبر المخالف؛ لأنّ معنى المخالفة ما كان هادماً لما بناه الإسلام من أحكام ثابتة كوجوب الصلاة والصوم، أو ما كان بانياً ومحيياً لما هدمه الإسلام من سنن الجاهليّة وأحكامهم،

ولا فرق في لسان المخالفة إذا ترتّب عليها الهدم والبناء في سقوطها عن الحجّيّة، سواء بلسان التباين أو التخصيص أو الحكومة، فعدم المخالفة بهذا المعنى شرط للحجّيّة وليس من المرجّحات، فإذا هدم الخبر ما بناه الإسلام أو بنى ما هدمه سقط عن الحجّيّة، وهو واضح؛ لأنّ الإمام أمّا مبلّغ ومبيّن للأحكام عن الله والرسول، فلا يمكن أن يصدر منه ما يخالفهما، ويخالف الأحكام الثابتة عن الله والرسول، أو أنّ الإمام ينشأ الحكم الولائيّ في منطقة الفراغ، في منطقة الأحكام الموسّعة، أيّ الأحكام التي في ذاتها ترخيصيّة بحيث يجوز فيها الطرف المقابل كالمستحبّ والمكروه، أو أنّها إلزاميّة ولكن تشمل على جانب ترخيص كالواجب التخييريّ والكفائيّ، أو يفرض عيناً واجباً كفائيّاً على شخص أو جماعة رعاية للمصالح الإسلاميّة العليا، وهذا لا يخالف الحكم الشرعيّ بل يؤكّده، وليس المراد من منطقة الفراغ فراغ الواقعة من الحكم الشرعيّ؛ لأنّه يخالف آية إكمال الشريعة وروايات: «**مَا مِنْ حَادِثَةٍ إِلّا وَلِلّهِ فِيهَا حُكْمٌ**»[1]، بل معناه ما ذكره كما يمكن للإنسان أن يوجب مباحاً أو مستحبّاً أو يحرّم مباحاً أو مكروهاً على نفسه بالنذر والعهد واليمين.

أمّا ما ذكره الشيخ: أنّه لا يصدر من المخالفين والأعداء ما يباين الحكم الثابت تبايناً كلّيّاً، وإنّما يصدر ما يخالفه بالعموم أو الخصوص.

فيشكل عليه: كأنّه قاس ظروفه بظروف الأئمّة عليهم السلام، فقد وجدت فرق آنذاك نسبت نفسها للإمام، وأصدرت أحكاماً ومبادئ مباينة للأحكام والمبادئ الثابتة، وبعضها تيّارات إباحيّة دعت لإسقاط التكاليف «**إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ**»[2] أي إذ وصلت لمرحلة من المعرفة والعرفان سقطت التكاليف، أو (انّ الصلاة

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٥٢ ـ ٥٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

(٢) الكافي: ٢: ٤٦٥، الحديث ٥.

رجل)، فدعوا لإسقاط الصلاة، ونسبت أحاديثها للأئمّة عليهم السلام لتكتسب دعماً في أوساط المسلمين، وقد حار بها الأئمّة بمختلف الأساليب باللعن والتكذيب وعدم المعاشرة معهم.

الجهة الثانية

روايات موافقة الكتاب، ويظهر أنّ موافقة الكتاب مقوّمة للحجّيّة، لا مرجّحة؛ إذ أنّها وردت بلسان (عليه شاهد من الكتاب)، وبما أنّه لا يمكن أن يكون المراد الموافقة النصّيّة؛ إذ لا توجد نصوص وآيات بعدد متون الروايات، فالمراد (الموافقة الروحيّة أو المضمونيّة) بأن يتوافق مضمون الخبر مع أُصول الشريعة ومبادئ المذهب، المنصوصة القطعيّة من الكتاب والسنّة، ويكون الخبر امتداداً لها، لذلك لا يكفي نقل الثقة للخبر في حجّيّته ما لم يتوافق مع مبادئ وأُصول الأئمّة وأساليبهم في كلامهم، كما في الشعر، فإذا نقل ثقة بيتاً للمتنبّي ونسبه إليه فلا يؤخذ به ما لم ينقد داخليّاً، ويرى هل يتوافق مع مبادئ المتنبّي وأساليبه الشعريّة، ولذلك كانت جماعة في زمان الأئمّة عليهم السلام مثل يونس لا يكتفون بنقل الثقة، بل يقيسون الخبر مع مبادئ القرآن والإسلام والإماميّة، أو يقيسونه مع أساليب الأئمّة عليهم السلام في الكلام في الأخبار الأُخرى، فإن وافقها أخذوا به وإلّا طرحوه، أيّ كانوا يأخذون بالخبر الموثوق به لا الثقة، ولعلّه المراد من القياس الذي نسب لبعض القدماء، فحين يسأل من الإمام عليه السلام أنّ يونس ثقة، فلا يسأل عن حجّيّة خبر الثقة، كما توهّم بل عن حجّيّة طريقته في الاستنباط وقبول الخبر، في مقابل جماعة من المتطرّفين في قبول الأخبار بمجرّد نقل الثقة له.

وعلى كلّ حال، لا بدّ من توافق الخبر مع المبادئ والأُصول القرآنيّة الإسلاميّة العليا، فلو كانت الرواية في مجال العلاقات الاجتماعيّة فلا بدّ أن تتلاءم مع العدل والإحسان وهو مبدأ قرآنيّ مسلّم. والناس سواسية إلّا في التقوى، وأمّا إذا كانت في

مجال العبادة والعلاقة مع الله، فلا بدّ أن تدلّ على تقديسه وحصر العبادة به، وهذا معنى (فقسه على كتاب الله).

الجهة الثالثة

موافقة الرواية لعموم القرآن وإطلاقه، وهذه من المرجّحات، وتدلّ عليه مقبولة عمر بن حنظلة وهي ناظرة لها، فلا تتضمّن هدماً للأحكام الثابتة أو بناءاً وإحياء لأحكام الجاهليّة، بل إنّه توجد روايتان متعارضتان: إحداهما موافقة لعموم القرآن والأخرى مخالفة له، فتقدّم الموافقة، ولذلك ذكرت في المقبولة بعد الشهرة المرجّحة ولولم تكن حجّة لم تذكر بعد مرجّح، وإنّما هي ساقطة من البداية، بالإضافة إلى أنّ لسانها مختلف عن لسان الطائفتين السابقتين، فروايات الموافقة الروحيّة عبّرت بموافقة (الكتاب) نفسه بينما المقبولة عبّرت موافقة (حكم) الكتاب.

وذكر بعض الأعلام: أنّ المقبولة دلّت على الترجيح بمخالفة العامّة، والروايات فيها كثيرة عمدتها مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة، ورواية رسالة القطب الراونديّ[1]، والمراد منها أمّا المخالفة لحكم أو لرأي فقيه يعرف به جميع العامّة أو جلّهم، فإن اختلف العامّة في أنفسهم، فيرى ما يميل إليه حكّامهم وقضاتهم؛ لأنّ القضاة كانوا منتمين للسلطة، بل ربّما كان بعضهم منفوراً من الناس، لأنّنا ذكرنا

---

(١) رواية القطب الراونديّ في رسالته عن الصادق عليه السلام: «**إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَىٰ كِتَابِ اللهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَرُدُّوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللهِ - فَاعْرِضُوهُمَا عَلَىٰ أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ، وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ**» وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

بصورة موسّعة في بحث التقيّة أنّ الإمام ما كان يتقي أمّا من رأي أو حكم يؤمن به كلّ العامّة أو أكثرهم، أو يؤمن به الحكّام أو القضاة، ولا مبرّر للتقيّة من حكم ليس له نفوذ بين الناس. وتوضيحه في بحث التقيّة.

وذكرنا في محلّه: أنّ الترجيح بالمزايا أمر عقلائيّ، وأنّ الترجيح لا ينحصر بمرجّح، بل كلّ أمر يوجب صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجماليّ بمخالفة أحد الخبرين للواقع من خبر إلى الخبر الآخر، كان مرجّحاً، ولو شكّ أنّ الخبر الموافق لجلّ العامّة أو حكّامهم وقضاتهم مع معارضته بخبر مخالف له، ممّا توجب توجّه الريبة إليه، من الخبر المخالف، حتّى لو لم تكن روايات مخالفة العامّة فهذه حقيقة وجدانيّة، فمخالفة العامّة مرجّح عقلائيّ.

وقد جمعت المقبولة بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وكأنّها تريد أن تقول: أنّ العامّة يخالفون الكتاب.

ويرى بعض الأعلام وثاقة عمر بن حنظلة لرواية صفوان وابن أبي عمير عنه.

أمّا المرفوعة عن كتاب غوالي اللئالي وقد أشكل على الكتاب ومؤلّفه ابن أبي جمهور الاحسائيّ، حتّى مثّل المحدّث البحراني بإشكالات تعرّض بعض الأعلام لها ولمناقشتها:

١ ـ التردّد في مؤلّفه حيث لم يعبّر عنه أنّه ثقة.

وأجاب: لا وجه للتردّد فيه؛ لما ذكره المستدرك نقلاً عن بعض العلماء أمثال أمل الآمل، ولؤلؤة البحرين ورياض العلماء، وغيرهم، من مدحه، كما لم يعهد في ترجمة العلماء التعبير بثقة.

٢ ـ اشتمال الكتاب على أحاديث العامّة مختلطة بروايات الشيعة والأئمّة عليهم السلام.

وأجاب: لم يختصّ به بل ذكرت أحاديث العامّة في الكثير من كتب الشيعة، كالبحار وكتب الصدوق كالخصال ومعاني الأخبار، وخاصّة لما فيه إلزامهم أو

الاحتجاج عليهم أو فيه فضائل أهل البيت ومطاعن مخالفيهم، وأمّا الاختلاط فإنّه يتمّ لو لم يميّز بين أحاديث العامّة والشيعة بمميّز.

٣ ـ أنّ المرفوعة نقلها الغواليّ عن كتب العلّامة، وقد فحصنا كتبه فلم نجدها.

والجواب: إنّما يتمّ الإشكال لو وصلت إلينا جميع كتب العلّامة، ولكنّ العلّامة ذكر نفسه ترجمته في كتاب خلاصة الرجال، وذكر له الكثير من الكتب في الحديث والرجال والفقه ولم تصل إلينا، فلعلّ المرفوعة مذكورة في أحدها.

٤ ـ أنّ الرواية مرفوعة من العلّامة لزرارة بتصريح ابن أبي جمهور نفسه، وهذا إشكال وارد، ولا أقلّ من احتماله، فتسقط عن الحجّيّة للشكّ في الحجّيّة، فتسقط الرواية لضعفها.

وأمّا رسالة القطب الراونديّ، فأشكل على صحّة نسبة الرسالة للقطب المحقّق النراقيّ ﷺ كما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ، ولكنّ الحرّ العامليّ أسندها للقطب، ولكن ذكرنا في محلّه أنّ خبر الثقة لوحده لا يكفي في الحجّيّة ما لم يقترن بقرائن توجب الوثوق به، والرسالة مفقودة، فليست بأيدينا لنتعرّف على شواهد الوثوق فيها، وهناك طرق لإثبات استنادها للقطب واعتبارها:

١ ـ اشتهار الرسالة، والكتب المشهورة لا تحتاج لسند في استنادها، بل حتّى في صحّة نسخها.

وأُشكل: لم تثبت الشهرة، بل نفى البعض شهرتها، بل لم تذكر الرسالة في ترجمته من قِبل معاصريه.

٢ ـ أنّ الحرّ العامليّ خبير في الكتب والنسخ الخطّيّة، وقد أسندها للقطب.

ولكن لا يعلم مدى خبرة الحرّ في فنّ الكتب والنسخ الخطّيّة وإسنادها لأصحابها، بل توجد قرائن توجب التردّد في مدى خبرته، فلا يعلم أنّ القطب ألّف الرسالة وعلى تقديره فلا يعلم أنّ نسخة القطب هي نفس الرسالة، ولفنّ تحقيق

الكتاب أُصول وقواعد لا يعلم مدى التزام الحرّ بها.

٣ ـ أنّ للحرّ إجازة في نقل الكتب عن مشايخه، ومنها رسالة القطب.

ولكنّ الإجازة ـ وخاصّة من المتأخّرين ـ تشريفيّة غير مصحوبة بالمناولة أو القراءة والسماع، وإنّما يجزيه بكتب ثمّ يجد المجاز أحد تلك الكتب من الأسواق أو غيرها وينقل منها الروايات، فهذا النقل يعتمد على الوجادة، وهي غير حجّة؛ إذ لا يعلم مدى صحّة النسخ، وخاصّة أنّ الكتاب ليس مشهوراً حتّى تكون نسخه معتبرة.

ولكنّني أعتقد أنّ هذا التدقيق والتشدّد والتشكيك في الكتب والنسخ ليس له ما يبرّره، ولعلّه ليس عقلائيّاً وعرفيّاً، بل ربّما لم يلتزم حتّى ذوي الاختصاص في تحقيق الكتب.

إذا كان كلا الخبرين ظنّيّ الصدور، فهذا هو الذي انعقد له مبحث التعادل والترجيح، ومقتضى القاعدة ـ كما ذكرنا ـ هوا لتساقط، ولكن وردت نصوص كثيرة تدلّ على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والكلام يدور حول ذلك.

والمعارضة بين الدليلين قد تكون على نحو التباين، وقد تكون على نحو العموم من وجه.

المقام الأوّل

التعارض على نحو التباين

كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه، وذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ الأخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف:

منها: ما يدلّ على التوقّف، **ومنها**: ما يدلّ على الأخذ بالاحتياط، **ومنها**: ما يدلّ على التخيير مطلقاً حتّى مع وجود المرجّحات، **ومنها**: ما يدلّ على الترجيح بالمرجّحات المذكورة في الروايات.

وأمّا التوقّف: فلا توجد فيه إلّا روايتان: إحداهما مقبولة عمر بن حنظلة، والأُخرى خبر سماعة بن مهران.

أمّا المقبولة: فقد ورد فيها بعد تساوي الحديثين من حيث موافقة الكتاب ومخالفة العامّة: «**فَأَرْجِهِ حَتّىٰ تَلْقىٰ إِمامَكَ**»، فأمر فيها بالتوقّف إلى أن يلقى الإمام.

وأمّا خبر سماعة، فقد ورد فيه: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه، قال عليه السلام: **لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتّىٰ تَلْقىٰ صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ**. قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما. قال عليه السلام: **خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ**».

وأشكل على الأولى:

١ ـ أنّها ضعيفة سنداً؛ لأنّ ابن حنظلة لم يوثّق في كتب الرجال.

وأجيب عنه: أنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، وذهب السيّد بعض الأعلام: أنّ عمر بن حنظلة يروي عنه صفوان وابن أبي عمير، وهو يكفي في وثاقته.

٢ ـ أنّها مختصّة بزمان الحضور، وإمكان لقاء الإمام عليه السلام.

٣ ـ ما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّها واردة في مقام التخاصم، ومن الواضح

أنّ هذا المورد لا يمكن الحكم فيه بالتخيير ؛ لأنّ كلّ واحد من المتخاصمين يختار ما ينفعه ، فتبقى المخاصمة على حالها .

٤ - ما ذكره بعض الأعلام : أنّ المرجع لضمير « **فَأَرْجِئْهِ** » فيه احتمالان :

الأوّل : أنّ مرجعه الفقيه الثالث الناظر في مدرك الفقيهين ؛ لأنّ مورد المقبولة -كما ذكر- أنّ هناك ناظراً ففيها ثالثاً في روايتي الفقيهين اللذين رجع إليهما المتخاصمان ، فإذا لم يتمكّن من ترجيح أحدهما على الأخرى ، فيتوقّف عن الفتوى إلى أن يلاقي الإمام ؛ لأنّ موردها زمان الحضور ، والمفروض أنّه لا يمكنه الرجوع للأُصول العمليّة ؛ لأنّه يتمكّن من لقاء الإمام ، وهو الدليل الأعظم . وعلى هذا الاحتمال تدلّ على المورد ، إلّا أن يقال : توجد خصوصيّة لزمان الحضور .

الثاني : أنّ مرجعه العامّيّ ، وأنّه لو عجز الثالث عن تشخيص الحكم فيتوقّف في مقام العمل ويرجأ الأخذ بإحدى الفتويين إلى أن يلاقي الإمام فيسأله ، وهي في مورد زمان الحضور فلا ترتبط بمسألتنا .

٥ - أنّها تدلّ على التوقّف بعد فقد المرجّحات ، ونحن نطلب دليلاً يدلّ على التوقّف من أوّل الأمر ، وأمّا رواية سماعة[1] ، فأُشكل عليها :

١ - أنّها ضعيفة مرسلة ؛ لأنّها منقولة عن الاحتجاج ورواياته مرسلة .

٢ - أنّها مختصّة بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام ، كما في المقبولة .

٣ - أنّها معارضة بالمقبولة ، فإنّ المقبولة تدلّ على التوقّف بعد عدم المرجّحات .

ورواية سماعة تدلّ على التوقّف من أوّل الأمر ، فإن لم يتمكّن يرجع للمرجّح .

---

(١) « يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ ، وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ ؟ قَالَ : **لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّىٰ تَلْقَىٰ صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ** . قُلْتُ : لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا ؟ قَالَ **خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ** » وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٢٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٢ .

٤ ـ ما ذكره بعض الأعلام أنّها تدلّ على وجوب الإرجاء عند تعارض الفتويين إلى زمان لقاء الإمام أو الفقيه، وكذلك المقبولة تدلّ على الإرجاء بأخذ إحدى الفتويين إلى أن يلقى الإمام.

وأمّا الروايات العامّة الدالّة على التوقّف في مطلق الشبهات، وهي كثيرة وتشمل كلّ شبهة، ولا تختصّ بالروايات ولكنّها تشمل مورد تعارض الروايتين.

بما أنّها مطلقة فتقيّد بما دلّ على الترجيح والتخيير، بالإضافة إلى أنّه عند تعيين أحدهما بالترجيح أو الأخذ بأحدهما تخييراً خرجت من الشبهة موضوعاً.

وأمّا الاحتياط فلا تدلّ عليه إلّا مرفوعة زرارة، وهي ضعيفة كما بحثناه، وفي الدراسات أشكل لو أخذنا بأخبار الاحتياط فعلى أي مورد تحمل أخبار الترجيح والتخيير؟ إلّا أن نقول باختصاص هذه الأخبار بموارد دوران الأمر بين المحذورين التي لا يمكن فيها الاحتياط، وهى موارد نادرة؛ لأنّ أغلب موارد التعارض ليست من المحذورين.

فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار، إحداهما: تدلّ على التخيير، والأخرى تدلّ على الترجيح، وذهب الكفاية إلى الأخذ بالتخيير مطلقاً حتّى مع وجود المرجّحات، وأنكر وجوب الترجيح حيث حمل أخبار الترجيح على استحباب الترجيح وأصرّ عليه، ونسب إلى الكلينيّ في الكافي أنّه يقول بعدم لزوم الترجيح، وذكر وجوهاً لرأيه على عدم لزوم الترجيح:

الوجه الأوّل: أنّ الأخبار الدالّة على الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما يخالفه، وكذلك بالنسبة للأخذ بما خالف العامّة وطرح ما يوافقهم، ليست في مقام بيان المرجّح، بل في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة.

وأمّا المخالف للكتاب فظاهر؛ لأنّها عبّرت أنّ المخالف زخرف وباطل، وهذا تعبيراً آخر عن حجّيّته، فهو ساقط من الحجّيّة بذاته لا لأجل المعارضة.

وأمّا مخالفة العامّة، فلأنّه لو وجد خبران: أحدهما موافق لهم والآخر مخالف، فيحصل وثوق وجداناً بصدور المخالف ويلزم الوثوق وجداناً بعدم صدور الموافق.

ولو سلّم ظهورها في بيان المرجّح، كالمقبولة، فلا بدّ من حملها على غير ظاهرها، وأنّها في مقام بيان تمييز الحجّة عن اللّاحجّة؛ لأنّه في المقبولة جعلت رتبة الموافقة للكتاب ومخالفة العامّة بعد فقدان الشهرة، ممّا يعلم أنّه لو كان أحدهما مشهوراً حتّى لو خالف الكتاب، أو وافق العامّة أُخذ به وقدّم على الآخر الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة، فيلزم منه تخصيص أخبار الموافقة للكتاب والمخالفة للعامّة، بما لو لم يكن الخبر مشهوراً، بينما لسان هذه الروايات كالمقبولة آبية عن التخصيص، ولعلّه لأنّها تعبّر عن حكم عقليّ وهو أنّ المخالف للكتاب ليس بحجّة، والحكم العقليّ يأبى التخصيص.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ الروايات الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب والسنّة على طائفتين:

الأُولى: وردت في مقام تمييز الحجّة، وأنّ المخالف للكتاب ليس حجّة من أساسه، وهي الروايات التي عبّرت أنّ المخالف زخرف وباطل، وهي مختصّة بما لو كانت نسبة المخالف للكتاب نسبة التباين الكلّيّ أو العموم من وجه، وأمّا لو كانت المخالفة بالعموم المطلق بأن ورد عامّ في الكتاب ومخصّص في الروايات، فإنّها تخصّص عموم الكتاب للعلم بورود مخصّصات في الروايات لعمومات الكتاب؛ لأنّ ما ورد في الكتاب عمومات لأساس الأحكام، وأمّا تفصيلاتها فحوّلت على الروايات مع أنّ لسان هذه الروايات يأبى التخصيص بالإضافة إلى أنّ روايات الزخرف تدلّ على أنّه لا توجد بين الكتاب ومخالفته جمع عرفيّ، فإن وجد فلا معارضة.

الثانية: وردت في مقام الترجيح، وأنّه لو تعارض خبران أحدهما موافق لعموم الكتاب أو إطلاقه والآخر مخالف له، رجّح الموافق، فتختصّ بالعموم المطلق،

فكان أحدهما موافق لعموم الكتاب بحكمه، كما لو دلّ على حكم في حصّة من العامّ موافق لحكم العامّ، فيرجع على الخبر الذي يدلّ على حكم في الحصّة مخالف للعموم الكتابيّ، ومن هذه الموارد المقبولة، فهي في مقام بيان المرجّح لا تمييز الحجّة؛ لأنّها لو كانت في مقام بيان تمييز الحجّة، فإنّه في الرواية قدّم الترجيح بالشهرة على موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فلو لم يكونا المخالف للكتاب والموافق للعامّة حجّة من أساسه، فإنّه سوف لا يكون حجّة حتّى لو كان مشهوراً، مع أنّه أمر بالأخذ بالمشهور حتّى لو كان كذلك؛ لأنّ رتبة الترجيح بهما متأخّرة.

وأمّا ما ذكره حول مخالفة العامّة، أنّ مجرّد وجود الخبر المخالف للعامّة مع ورود الموافق لا يوجب حصول الاطمئنان بصدور المخالف وعدم صدور الموافق لهم؛ لأنّ ما يتوافق عليه الطرفان فهي أحكام كثيرة، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق هو الواقعيّ، وأمّا المخالف لم يصدر أو صدر تقيّة.

وفي الدراسات ذكر: «ليس المراد الوثوق الشخصيّ ليلزم من ثبوته بصدور المخالف، الوثوق الشخصيّ بعدم صدور الموافق، وإنّما المراد الوثوق النوعيّ، فاحتمال صدور الموافق كالمخالف ويشملها دليل الحجّيّة، ورجّح الإمام المخالف للعامّة عند المعارضة على الموافق[1].

وكذلك يدلّ على كون مخالفة العامّة من المرجّحات لا تمييز الحجّة: أنّه ذكر مخالفة العامّة في المقبولة بعد الشهرة، فلو لم يكن الموافق حجّة فكيف يؤخذ به لو كان مشهوراً، كما هو ظاهر المقبولة.

الوجه الثاني: أنّ أجمع خبر للمرجّحات المنصوصة، المقبولة والمرفوعة، ولا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بالصفات الأوثقيّة والأعدليّة بينما لم يذكر الترجيح بالكتاب، بخلاف المقبولة، فقدّم الترجيح بالصفات على الترجيح

---

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٩٢.

بالشهرة، وذكر موافقة الكتاب مرجّحاً قبل مخالفة العامّة، يضاف لذلك: أنّ المرفوعة ضعيفة سنداً.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ أخبار الترجيح ليست منحصرة بالمرفوعة والمقبولة، وإنّما هناك أخبار أُخرى، وبعضها صحاح السند، وأمّا المرفوعة فهي ضعيفة، وأمّا انجبارها بعمل المشهور ممنوعة كبرى وصغرى، أمّا الكبرى فالخبر لا ينجبر بالشهرة، وأمّا الصغرى فلم نجد من عمل بالمرفوعة، فإنّ في آخرها عند فقد المرجّحات يعمل بالأحوط، بالإضافة لاختصاصه بالحكومة.

وأمّا المقبولة، فيشكل على سندها بعمر بن حنظلة، فإنّه لم يوثّق، إلّا أن يقال باعتبار المقبولة لقبول الأصحاب لها قديماً وحديثاً، وأفتوا بمضمونها في باب القضاء بأنّ ما يأخذه سحتاً؛ إذ لا يوجد إلّا في المقبولة ممّا يعلم استنادهم في باب القضاء لهذا الحكم للمقبولة.

ولكن ربّما يلاحظ عليه: أنّه ذكر أنّ الشهرة غير جابرة والقبول من قبيل الشهرة.

إلّا أن يقال: أنّ القبول أقوى من الشهرة، فيظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ قبول المقبولة.

وأمّا دلالتها: فيظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ الترجيح بالصفات ناظر للحكمين والحاكمين، وأمّا الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة مرتبطة بالترجيح بين الروايتين، ولكن اعتبر أنّ معنى الشهرة ما أوجب الاطمئنان أو القطع بالصدور، فهذا ملازم لسقوط الأُخرى عن الحجّيّة؛ لأنّ الظنّيّ لا يعارض القطعيّ. نعم، تدلّ على الترجيح بالموافقة والمخالفة، فيظهر منه انحصار الترجيح بهذين المرجّحين، فمع الترتيب بينهما فيقدّم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة، فظاهر المقبولة أنّه بعد سقوط حكم الحاكمين بالتعارض ولا مرجّح بالصفات وكلّ منهما استند لرواية، فتعارضت الروايتان، فأمر بالترجيح بالموافقة والمخالفة.

الوجه الثالث:

١ ـ لو تمّت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح فلا بدّ من حملها على الاستحباب لوجهين:

الأوّل: الظاهر أنّ أخبار التخيير مطلقة، ولو قيّدناها بأخبار الترجيح لزم تخصيص أخبار التخيير بالأفراد النادر، لوجود المرجّح في أكثر موارد الخبرين المتعارضين؛ لأنّ مورد تساوي الخبرين بدون أي مرجّح نادر جدّاً، وشمول المطلق لفرده النادر وإن كان بلا محذور، ولكن اختصاصه فيه محذور.

الثاني: أنّ ظاهر أخبار التخيير كونها في مقام البيان، والمفروض أنّ أخبار الترجيح منفصلة عنها، فإذا صدرت أخبار التخيير مطلقة، وكانت في الواقع مقيّدة بعدم وجود المرجّحات، لزم منه عمل الإنسان وأخذه بها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة فهو قبيح. إذن فلأجل دفع ذلك فنقول بصدور أخبار الترجيح للاستحباب لا للزوم، حتّى لا يلزم هذا الإشكال.

وأشكل عليهما:

أمّا الوجه الأوّل: إنّما يأتي الإشكال لو قلنا في الترجيح بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة، وأمّا لو حصرناها بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فلا يتحقّقان في موارد كثيرة من المتعارضين، أمّا موافقة الكتاب فإنّ جميع الأحكام غير مذكورة في القرآن، فيمكن أن لا يكون الخبران مخالفين للكتاب؛ لعدم ذكرهما في الكتاب أساساً، وأمّا مخالفة العامّة، فإنّ العامّة كانوا متخالفين في آرائهم، فيمكن أن يكون أحد الخبرين مخالفاً لطائفة، والآخر مخالفاً لطائفة أُخرى، وربّما لا يكون حكم الموضوع مذكوراً في كتبهم؛ لأنّ فقه العامّة ليس بتوسّع فقه الإماميّة.

وأجاب بعض الأعلام حتّى لو قلنا بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة وهو الحقّ فأيضاً تبقى للتخيير موارد كثيرة؛ لأنّنا لا نقول بالتعدّي لكلّ مرجّح،

بل المرجّح الذي يوجب صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر، ومثل هذا المرجّح يقلّ وجوده في الأخبار، كما لو فرضنا أنّ الشهرة لا توجب صرف الريبة، كما لو علمنا أنّها غير مستقلّة وإنّما ناشئة من تقليد جيل لجيل سابق.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا مانع منه إذا كانت مصلحة في التأخير، وقد ثبت في الروايات كثيراً، تأخّر القرائن والمخصّصات والمقيّدات المنفصلة عن العمومات والمطلقات مع العمل بها في وقتها، فإنّ المخصّصات تتأخّر عن وقت الحاجة؛ لأنّ الحقّ أنّها مخصّصة من أوّل صدور العامّ.

وأجاب بعض الأعلام: فإنّ تأخير البيان لا يأتي في الأقوال الصادرة على سبيل التعليم وهي أكثر الروايات؛ لأنّ مقام التعليم يعتمد غالباً على قرائن منفصلة؛ لأنّه ليس في مقام بيان ما يحتاج للعمل، وتأخير البيان إنّما يقع فيما لو صدر الحكم لأجل العمل بما يخالف الواقع ليلزم منه الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة بسبب العمل بالحكم قبل صدور القرينة المنفصلة.

وذكر السيّد الصدر[1]: «لو تعارضت أخبار الترجيح والتخيير، فذكر الكفاية بحمل أخبار الترجيح على استحباب الترجيح، فلا منافاة لعدم التنافي بين الاستحباب والتخيير، واستدلّ على استحباب الترجيح أنّ أخبار الترجيح مضطربة ومختلفة فيما بينها، فقد اختلفت في عدد المرجّحات، فبعضها ذكرت أربعة وبعضها أقلّ من ذلك، كما اختلفت في ترتيب المرجّحات، فبعضها قدّمت هذا وأخّرت ذاك، وبعضها بالعكس.

وأجاب السيّد الصدر: أنّ أخبار الترجيح لا تدلّ على حكم تكليفيّ، وجوب الترجيح تكليفاً، وإنّما تدلّ على حكم إرشاديّ، فهي إرشاد إلى حجّيّة الخبر الموافق للكتاب أو حجّيّة المخالف للعامّة، ولا معنى للاستحباب في الحكم

(١) الحلقة الثالثة في أُسلوبها الثاني: ٤: ٤٦٦.

الإرشاديّ وإنّما يأتي في الحكم التكليفيّ.

فالصحيح في الجمع بينهما أنّ أخبار التخيير مطلقة من حيث وجود المرجّحات وعدمه، بينما أخبار الترجيح مقيّدة لها، فالنتيجة أنّ التخيير يؤخذ به إذا لم يوجد مرجّحات.

ولكنّ هذا كلّه على تقدير ثبوت واعتبار أخبار التخيير عند التعارض، والحقّ عدم اعتبارها أمّا سنداً أو دلالة كما سيأتي.

وذكر بعض الأعلام في مقام التعارض بين أخبار الترجيح والتخيير، أنّه لا بدّ من ذكر أدلّة الترجيح والتخيير وتقييمها.

أمّا أدلّة الترجيح فهي:

١ ـ بناء العقلاء على تقديم ذي المزيّة الموجبة لصرف الريبة.

٢ ـ الإجماع على وجوب الترجيح، والظاهر أنّه مستند لبناء العقلاء وليس دليلاً مستقلاً.

٣ ـ الروايات، وعمدتها المقبولة، وهي أيضاً إرشاد لبناء العقلاء، فالدليل الأهمّ بناء العقلاء.

وأمّا الأدلّة على التخيير مطلقاً حتّى مع وجود المرجّح، فهو أمّا الإجماع أو الروايات.

أمّا الإجماع فلا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه من بناء العقلاء والإجماع على الترجيح، وكذا الروايات القائمة على الترجيح، بالإضافة إلى أنّه أمّا محرز أو محتمل المدركيّة لأخبار التخيير.

وأمّا أخبار التخيير فسيأتي الحديث عنها، فإنّها أمّا ضعيفة سنداً أو ضعيفة دلالة أو كليهما؛ لأنّها أمّا مرسلتا الاحتجاج أو مرسلة الكلينيّ، وهي ضعيفة سنداً، وأمّا موثّقة سماعة فهي مرتبطة بتعارض الفتاوى والتخيير في مقام العمل بأحد

الحكمين، لا التخيير في الأخذ وفي مقام الحجّيّة الذي هو المطلوب، وأمّا رواية عليّ بن مهزيار، فإنّها دالّة على التخيير في الموسّعات، والحكم الموسّع يكون التخيير فيه واقعيّاً لا ظاهريّاً الذي هو المطلوب.

ثمّ على تقدير اعتبار حجّيّة أخبار التخيير، فلا إطلاق فيها من أساسها لموارد وجود المرجّح؛ لأنّ الترجيح عندنا لا يعني وجود أي مزيّة، بل وجود خصوصيّة في أحد الخبرين توجب خروجه عن عنوان المشتبه والريب وعدم العلم بالحقّ، وفي مثله تخرج عن موضوع أخبار التخيير التي أُخذ فيها المشتبه وعدم العلم بالحقّ، تخرج موضوعاً.

أمّا ما نسبه الكفاية للشيخ الكلينيّ القول بعدم لزوم التخيير، فعبارة الكلينيّ في مقدّمة الكافي غير ظاهرة في ذلك، بل الظاهر منها أنّه يقول بالتخيير بعد فقد المرجّحات، ولكن بما أنّ موارد وجود المرجّحات قليلة، فالأغلب هو التخيير، فتأمّل في عبارته.

وذكر بعض الأعلام: ما نسب للكلينيّ من القول بالتخيير حتّى مع وجود المرجّحات، فإنّ كلامه مجمل، لا يعلم أنّه يقول بالتخيير حتّى مع وجود المرجّحات، وعدم اعتبار المرجّحات مطلقاً حيث يقول بالتخيير ابتداءاً، أو أنّ مراده أنّ موارد الرجوع للمرجّحات بما أنّها قليلة، فالمرجع غالباً في موارد التعارض هو التخيير، فلا يستفاد منها التخيير مطلقاً، بل بعد فقد المرجّحات.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترجيح بالأحدثيّة

ويقصد به رجحان الخبر المتأخّر صدوره زماناً على المتقدّم، ونسب القول بالترجيح بالأحدثيّة للصدوق لعبارة في الفقيه واختلف في مراده منها، فاستظهر الحدائق الترجيح بالأحدثيّة، ولكنّ الوسائل حمله على زمان الإمام خاصّة، والظاهر ما ذكره الحدائق.

والكلام حول هذا المرجّح يدور حول جهات:

الجهة الأُولى

ذكر الروايات الواردة في موضوع الأحديّة والبحث عن سندها ودلالتها:

أمّا سنداً:

الرواية الأُولى: رواها الكلينيّ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكنانيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام: «ثمّ قال لي أبو عبدالله عليه السلام: **يا أبا عَمْرو، أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ، أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيا، ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ، أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟**

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال عليه السلام: **قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو. أَبَى اللهُ إِلّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً، أَمَا وَاللهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لي وَلَكُمْ. أَبَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَنا في دِينِهِ إِلّا التَّقِيَّةَ**»[1].

وعبّر عنها بالمصحّحة وليس بصحيح؛ لأنّ الكنانيّ لم يذكر في كتاب الرجال فهو مجهول، وليس له في الكتب الأربعة إلّا هذه الرواية، ولكنّها وردت في الوسائل بسند صحيح[2]، نقلها عن المحاسن، وإنّما ورد نقل هشام بن سالم من الإمام عليه السلام مباشرة.

وأشكل عليه:

أوّلاً: أنّ هذه الرواية غير موجودة في المحاسن بأيدينا، وجامع الأحاديث ينقلها عن الوسائل عن المحاسن، ومحقّق المحاسن لم يعثر عليها، فربّما عند

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

صاحب الوسائل نسخة من المحاسن فيها هذه الرواية، ولكن لا يعلم مدى الوثوق بها، وترجيحها على المطبوعة.

ثانياً: أنّ هشام بن سنان تارة ينقل هذه الرواية عن الكنانيّ عن الإمام، وأخرى ينقلها مباشرة عن الإمام، والواقعة واحدة، فهي واحدة يدور الأمر بين الكافي والمحاسن، والترجيح مع الكافي؛ لأنّ نسخته متداولة، وليست نسخة المحاسن كذلك، وقد ذكر أنّه زيد في المحاسن ونقص من قِبل النسّاخ، وأصالة عدم الغفلة عن الزيادة ليست عقلائيّة، بل تابعة للوثوق، والوثوق مع الرواية التي فيها زيادة اسم الكنانيّ، فيحتمل قويّاً سقوط أبي عمرو في هذا السند.

ثالثاً: أنّه في الرواية ذكر فيها: «يا أبا عمرو»، وتكرّر اسمه مرّتين في كلام الإمام عليه السلام وليس هذه من كنى هشام.

وهذه قرائن توجب الوثوق أنّ الراوي أبو عمر الكنانيّ.

وأمّا دلالتها فتدلّ على الترجيح بالأحدثيّة في الجملة، وسيأتي.

الرواية الثانية: عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**أَ رَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟** قال: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: **يَرْحَمُكَ اللهُ**»[1].

وهي مرسلة بالإضافة لجهالة الحسين بن المختار.

الرواية الثالثة: رواية المعلّى بن خنيس: عنه، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن داود بن فرقد، عن المعلّى بن خنيس، قال: «إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ، بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ: **خُذُوا بِهِ حَتَّىٰ يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ، فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ.**

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧.

قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **إِنَّا وَاللهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ**»[1].

وفي السند إسماعيل بن مرار، ويمكن اعتباره، ولكنّ المعلّى بن خنيس ضعّفه الرجاليّون، ووردت فيه روايات قادحة، ولكن فيه تردّد.

وأمّا دلالة:

أمّا الرواية الثالثة فإنّ دلالتها على الترجيح بالأحدثيّة متوقّف على كون الضمير «**خُذُوا بِهِ**» يرجع للأخير، ولكن يحتمل رجوعه إلى (أحدهما)، أيّ العنوان الانتزاعيّ، فيكون كقوله: «**بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ**»، فيدلّ على التخيير، ويحتمل أنّ المراد خذ بهما على طبق الموازين العقلائيّة في المتعارضين، فيكون الخبر مجملاً من حيث الدلالة.

أمّا الرواية الأُولى والثانية، فهي تدلّ على وجوب الأخذ بالمتأخّر زماناً من المتعارضين.

ولكن موردها: من علم بصدور كلا الحكمين من الإمام عليه السلام، وهو معاصر له، فالشخص نفسه سمع من الإمام قولين في زمانين سابق ولاحق، والسماع موجب للقطع بالصدور، كما أنّ موردها زمان الحضور، ولا بدّ من الأخذ بالمتأخّر؛ لأنّ المتقدّم لو كان صادراً للتقيّة، فيكون المتأخّر صادراً لبيان الحكم الواقعيّ، ولو كان المتأخّر صادراً للتقيّة وجب الأخذ به؛ لأنّه يجب عليه مراعاة التقيّة بأمر الإمام؛ لأنّه أعرف بمصالح زمانه.

ولكنّ هذه الظروف والخصائص في مورد الرواية لا تشمل الأفراد في زماننا، فإنّنا لا نقطع بصدور المتعارضين، وإنّما هما ظنّيّان لنا، ويحتمل عدم صدورهما وعلى تقدير صدورهما واقعاً، فلا نعلم أنّ أيّاً منهما مورد لبيان الحكم الواقعيّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

ليكون هو الحجّة لنا، مع ملاحظة ارتفاع ظروف التقيّة لنا، فلا بدّ من الرجوع لمرجّح آخر.

يضاف لذلك: لو قلنا بالأخذ بالأحدث، فلو علمنا بتقدّم أحدهما وتأخّر الأخرى؛ إذ لا شكّ بوجود فاصل زماني بينهما، ففي كلّ روايتين يوجد مرجّح الأحدثيّة، فلا يبقى لسائر المرجّحات مورد، ولعلّه لذلك ذهب البعض إلى حصر المرجّح بالأحدثيّة، وأمّا مع الشكّ بتاريخهما فنقطع في الخارج بأنّ أحدهما صدر أسبق زماناً، فلا يكون أحدهما حجّة، ويكون المورد من اشتباه الحجّة باللّاحجّة، وهو خارج عن موضوع التعارض؛ لأنّ التعارض بين حجّتين.

إذن فالأخذ بمرجّح الأحدثيّة يلزم منه أن تكون سائر روايات الترجيح بلا مورد، فسواء علمنا بتاريخهما أو شككنا ـ كما أوضحنا ـ وهذا يلزم منه كون صدورهما لغواً من الحكيم، ولا يصدر اللغو منه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ بقاء جميع الأخبار العلاجيّة بلا مورد لو علمنا بالأحدثيّة وبرواية الأحدثيّة، فتكون قرينة على اختصاص رواية الأحدثيّة في معلومي التاريخ، وأمّا سائر روايات المرجّحات تحمل على مجهولي التاريخ، وهي أفراد كثيرة، فلا تبقى روايات المرجّحات الأخرى بلا مورد.

ولم يرد السيّد الخوئيّ ﷺ هذا الاحتمال وظاهره قبوله، ولكن أشكل على رواية الكنانيّ بالإشكالات الأخرى التي ذكرناها.

الجهة الثانية

هل يمكن تخريج الترجيح بالأحدثيّة على الموازين العقلائيّة؟ ولعلّه يشير إليه قول الكنانيّ «بأحدثهما وأدع الآخر» بما أنّه من العقلاء وأخذ بالسيرة العقلائيّة.

ولكن يمكن أن يقال: لا معنى للترجيح بالأحدثيّة مع كون الأخبار كاشفة،

ولا ميزة للمتأخّر.

ولكن يمكن القول: إنّ لاختلاف الأحاديث مناشئ، وما يمكن أن يكون مرتبطاً بالمقام ثلاثة:

الأوّل: يحتمل كون الحكم الصادر من الإمام السابق أو السابق من نفس الإمام حكماً ولائياً، وهو يدور مدار المصالح المتغيّرة، فإذا تبدّلت الظروف جعل حكم آخر أو رجع للسابق.

الثاني: ذكرنا أنّ للأئمّة عليهم السلام حقّ الكتمان حسب المصالح، ولا تجب عليهم الإجابة عن كلّ سؤال، كما لا يجب عليهم ذكر الواقع بحدوده، فلربّما يكتم حكماً لمصلحة ومصالح الكتمان متغيّرة بما يرتبط بالسائل، أو بعموم الشيعة، أو بأنفسهم عليهم السلام، لذلك يتعيّن الأخذ بالأحدث أو من الإمام الحيّ، لذلك في الروايات التأكيد على معرفة إمامهم ليتفقّهوا: وإذا أفتى تقيّة عليهم العمل به للإبقاء على ارتباطهم بالإمام.

الثالث: تقدّم في بحث الفتيا، أنّها عبارة عن تطبيق المولى الكبرى الكلّيّة في نفسه على قضيّة المستفتي، فيمكن أن تنطبق عليه في عامّ كبرى معيّنة، وفي عامّ لاحق كبرى أُخرى، فعليه بالأحدث. وهذه الروايات في مقام الفتيا مختصّة بالمستفتي ولا تشمل غيره.

وهذه الموازين العقلائيّة الثلاثة مرتبطة بزمان الحضور، ولا تشمل ما يأتون بعد قرون لاختلاف الظروف والحالات المرتبطة بالمستفتي أو مصالح النشر والكتمان.

ولكنّ هذه الموازين قد تفيد الفقهاء يمشون عليها في معالجة حالات المستفتين والمقلّدين في حالات الحكم الولائيّ وظروف النشر والكتمان، بالإضافة لضعف الروايات.

الجهة الثالثة

هناك كتب وأُصول صنّفت في زمان الصادقين عليهما السلام، وفي زمان الكاظم والرضا عليهما السلام أخذ جماعة ـ كيونس وابن أبي عمير وابن محبوب ـ بتأليف جوامع الحديث على ضوء تلك الأُصول، فواجهوا فيها روايات متعارضة عرضوها على الإمام اللاّحق فأعطى رأيه فيها وذكر وجهاً لحلّ التعارض، ويجب الأخذ بهذا الحلّ من الإمام اللاّحق كما عملنا عليه في الفقه.

ومن الروايات ما يدلّ على أنّه لو وقع التعارض بين خبر متقدّم زماناً وخبر متأخّر زماناً من نفس الإمام رجّح الثاني، مثل صحيحة أبي عمر الكنانيّ رواها الكلينيّ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكنانيّ، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: **يا با عَمْرٍو، أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ، أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيا، ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ، أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟** قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال عليه السلام: **قَدْ أَصَبْتَ يَا بَا عَمْرٍو. أَبَى اللهُ إِلّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً، أَمَا وَاللهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَلَكُمْ. أَبَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلّا التَّقِيَّةَ**».

واستند للترجيح بالأحدثيّة لرواية وردت في تعارض الحديث المرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله مع الخبر المرويّ عن الإمام عليه السلام، حيث دلّت على ترجيح الثاني.

وهي موثّقة محمّد بن مسلم، نقله في الكافي عن العدّة، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسى، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَما يُنْسَخُ الْقُرْآنُ**»(١).

---

(١) الكافي: ١: ٦٤ و ٦٥، الحديث ٣.

ولكن لا يصحّ التمسّك بها للترجيح بالأحدثيّة ؛ لأنّه لو كان المراد من النسخ الاصطلاحيّ ، بناءً على إمكانه بعد انقطاع الوحي ، بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمرّ ؛ لأنّه محال نسبته لله تعالى ، فيلزم أن يكون الناسخ حديثاً مقطوعاً بصدوره ، فإنّ ضرورة المذهب بل ممّا اتّفق عليه الفريقان عدم نسخ الكتاب والسنّة بالخبر الواحد الظنّيّ ، فلا بدّ أن يكون المراد من الرواية المتأخّرة هي رواية قطعيّة ، وإذا خالف الظنّيّ قطعيّاً سقط الظنّيّ .

بالإضافة إلى أنّ ما دلّ على طرح ما خالف السنّة يشمل الناسخ ؛ لأنّه مخالف للحديث أو السنّة النبويّة ، وأمّا لو كان المراد من الناسخ هو المعنى اللغويّ بما يشمل التخصيص والتقييد ، كما أُطلق عليه في بعض الأخبار ، فالمراد تخصيص أو تقييد الحديث الوارد من النبيّ بالروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ، فهذا لا مانع منه بل هو كثير ، ولكنّه خارج عن التعارض ؛ لأنّ التخصيص والتقييد من موارد الجمع العرفيّ ، والتعارض ما لم يكن جمع عرفيّ بين الخبرين .

التخيير في الخبرين المتعارضين

هناك روايات ونصوص دلّت على أنّ أحد الخبرين المتعارضين إذا كان يملك مرجّحاً ، قدّم على الآخر ، وأُخذ به وطرح الآخر ، وهذه الروايات صرّحت ببعض المرجّحات المنصوصة ، وقد بحث العلماء حول هذه الروايات واختلفوا في مدى دلالتها واعتبارها .

ولكن هناك من العلماء ـ كصاحب الكفاية قدس سره ، ونسب للشيخ الكلينيّ ـ أنّه حين التعارض فالقاعدة تقتضي التخيير حتّى مع وجود المرجّح في أحدهما ، وذلك :

١ ـ للنصوص الدالّة على ذلك ، حتّى لو وجد مرجّح في أحدهما ؛ لأنّ أدلّة التخيير مطلقة . نعم ، يستحبّ الأخذ بالمرجّح لا أنّه لازم .

٢ ـ أنّ الروايات التي تذكر بعض المرجّحات ـ كمخالفة الكتاب وموافقته ،

أو مخالفة العامّة وموافقتهم ـ فإنّها في مقام بيان تمييز الحجّة عن اللّاحجّة ، أيّ الخبر المخالف للكتاب ليس بحجّة ، ولا تعرّض لها لمقام التعارض ؛ لأنّه بين الحجّتين .

٣ ـ إضافةً لضعف بعض روايات المرجّحات .

٤ ـ أنّ روايات المرجّحات مختصّة بموارد الحكومة والتخاصم ، ولا تشمل موارد الفتوى والروايات .

ولكن أشكل على هذا الرأي ، وكذلك على أصل القول بالتخيير ، حتّى بعد فقدان المرجّحات ، وأنّ الأصل في المتعارضين مع عدم المرجّح هو التساقط لا التخيير بإشكالات عديدة ، وأهمّها :

١ ـ اعتبار سند بعض روايات الترجيح .

٢ ـ أنّ السيرة العقلائيّة في الدليلين المتعارضين هو الأخذ بالمرجّح ، ومع عدمه فالتساقط .

٣ ـ ضعف روايات التخيير سنداً أو دلالة .

٤ ـ على تقدير اعتبار بعضها ، فإنّ مفادها أنّه بعد فقد المرجّح يؤخذ التخيير ، كما في مرفوعة زرارة ، فبعد ذكر المرجّحات يسأل الإمام عليه السلام : « قلت : إنّهما معاً موافقان للاحتياط ، ومخالفان ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : **إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَتَدَعُ الْآخَرَ** »[1] فورد التخيير بعد إعمال المرجّحات .

٥ ـ أنّ مفاد بعض روايات التخيير هو التخيير الواقعيّ ، أيّ الحكم الواقعيّ للموضوع هو التخيير ، كما في شرب الماء ، لا التخيير الظاهريّ ، أيّ في الواقع حكمه أمّا الوجوب أو الحرمة ، ولكن لأجل الجهل بحكمه الواقعيّ يخيّر ظاهراً فيهما ، والمطلوب هو إثبات التخيير الظاهريّ بين الروايات المتعارضة ، بينما

---

(١) عوالي اللآلي : ٤ : ١٣٣ .

مفاد بعض روايات التخيير هو الواقعيّ.

ونستعرض بعض روايات التخيير:

منها: رواية عليّ بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض؟ فوقّع عليه السلام: **مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ**»[1].

ومحلّ الشاهد بقوله عليه السلام: «**مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ**»، حيث يدلّ على أنّ المكلّف يتخيّر عند تعارض الخبرين في الأخذ بأيّ واحد منهما.

وأُشكل عليها: أنّ مورد التخيير في الرواية هو نافلة الفجر المستحبّة، والمراد منه التخيير الواقعيّ حسب مراتب الفضل، وحكم المتعارضين في الواجبات غيره في المستحبّات، فهي ناظرة للتخيير الواقعيّ لا الظاهريّ الأخذيّ، كما هو المطلوب.

وممّا يدلّ على التخيير الواقعيّ، أنّه سأل عن فعل الإمام عليه السلام: «**فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ**»[2]، فإنّه سؤال عن الحكم الواقعيّ الذي يعمل به الإمام.

بينما كلامنا في التخيير الظاهريّ كما وضّحناه، ولا معنى للتخيير الظاهريّ في مقام الشكّ في فعل الإمام نفسه.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «قلت يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: **فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ**»، وهي ظاهرة في التخيير الظاهريّ بين الخبرين، لمن ورد له

---

(١) و (٢) تهذيب الأحكام: ٣: ٢٢٨.

خبران مختلفان.

ولكن أشكل على سندها بأنّها مرسلة؛ لأنّ الطبرسيّ نقلها في الاحتجاج عن الحسن بدون ذكر سنده إليه.

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحابِكَ الْحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتّىٰ تَرَى الْقَائِمَ عليه السلام فَتَرُدَّه إِلَيْهِ**»[1].

ودلالتها أيضاً واضحة على التخيير، إلّا أنّها مرسلة أيضاً.

وهناك روايات أُخرى أمّا أنّها ضعيفة سنداً أو دلالة؛ لأنّ أكثرها واردة في التخيير الواقعيّ، أو أنّها دالّة على الإباحة أو البراءة.

ولكن يمكن أن يقال تأييداً للتخيير:

إنّ الروايات بالغة حدّ الاستفاضة إن لم نقل حدّ التواتر في إثبات التخيير، كما ادّعاه الشيخ الأنصاريّ قدس سره، مع تصريح الشيخ الكلينيّ في مقدّمة الكافي: «ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم»، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «**بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ**»[2]، مضافاً إلى ما ادّعاه الشيخ في رسائله: «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين حيث قال: فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط وجوه، المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأوّل؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة[3].

وهذا يكفي لجبر سندها، وخالف في ذلك بعض علمائنا المتأخّرين، أمثال: السيّد الخوئيّ قدس سره، قال في مصباح الأُصول: «إنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح لأحدهما ممّا لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب في الفقه على

---

(١) الاحتجاج: ٢: ٣٥٧.

(٢) الكافي: ١: ٩.

(٣) أنوار الأُصول: ٣: ٤٧٧.

خلافه، فإنّا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم»[١]. وذهب إليه السيّد الصدر أيضاً وغيره.

ولكن أُشكل عليه: أنّ عمل الأصحاب في الفقه على التخيير.

بحث عن أخبار التخيير بالتفصيل

استدلّ بجملة من الروايات على أنّ الحكم في الخبرين المتعارضين هو التخيير، والمراد منه التخيير الأخذيّ، فإذا أخذ المكلّف بأحدهما كان حجّة، والتخيير خلاف القاعدة في الخبرين المتعارضين؛ لأنّ القاعدة الأخذ بالمرجّح، فإن لم يوجد تساقطا.

وقد التزم به جماعة في الخبرين المتعارضين، ويظهر من الكلينيّ في مقدّمة الكافي.

واختلفت أقوالهم في التخيير، وأنّه يثبت للخبرين المتعارضين مطلقاً وإن اشتمل أحدهما على مرجّح، كما عن صاحب الكفاية ﷺ، وربّما نسب للكلينيّ في الكافي، أو أنّ التخيير بعد فقد المرجّحات.

وأخبار التخيير على قسمين:

أحدهما: يذكر التخيير بنحو الكبرى الكلّيّة في الخبرين المتعارضين.

والثاني: يعرض فيه السائل خبرين على الإمام عليه السلام، وهو يتصوّر تعارضهما، فيجيبه الإمام بما يدلّ على التخيير.

القسم الأوّل: يشتمل على روايات وردت في الكافي والاحتجاج وعوالي اللآلي، والمصدران الأخيران رواياتهما مرسلة، فالإعراض عنها أوْلى، وإنّما نقف عند روايات الكافي وهي روايتان:

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١١ ـ ٥١٤.

الأُولى: موثّقة سماعة بن مهران، والاستدلال بها يعتمد على أمرين:

الأوّل: أن يكون الحديث وارداً في اختلاف الروايتين، فالسؤال عن وظيفة الفقيه عند اختلاف الأحاديث: حديث يدلّ على الأمر، وحديث على النهي، وأمّا لو كانت واردة في تعيين وظيفة العامّيّ عندما رجع لفقيهين فاختلفا في الفتوى، فستكون من روايات باب الاجتهاد والتقليد لا من نصوص الباب، ويؤكّد دلالتها على الفتوى: «عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ»، فإنّها ظاهرة في اختلاف فقيهين على العامّيّ بفتويين مختلفين، وكلّ منهما يستند لرواية، فالاختلاف في الفتوى ومنشأه اختلاف الروايات.

الثاني: على تقدير ارتباطها بالروايات، ولكن إنّما تدلّ على المطلوب لو كان المقصود من الذيل «**فَهُوَ فِي سَعَةٍ...**» أنّه في سعة في الأخذ بأيّ من الروايتين لتدلّ على التخيير الأخذيّ، وأمّا لو كان ذلك لدوران الأمر بين محذورين أو غيره فلا يدلّ على المطلوب، وكلا الأمرين ممنوعان.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّه وإن فهم المشهور منها ورودها في الحديثين المختلفين ولذلك نرى الكافي يدرجها ضمن روايات باب اختلاف الأحاديث، واستظهره أكثر شرّاح مصنّفاتهم وآراءهم، ولكن الملّا رفيع الكيلانيّ من شرّاح الكافي يرى أنّ الصحيحة واردة في الفتويين المختلفين، والتدقيق في ظاهرها يؤكّد صحّة ما فهمه الشارح الأخير، وأنّها مرتبطة باختلاف المفتيين، فإنّ قول السائل: «عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ» ظاهر في أنّه يسأل عن فقيهين اختلفا في أمر رجل عامّيّ، وأحد الفقيهين يأمره بأخذه، والفقيه الآخر ينهاه عنه؛ لأنّ المتعارف في الفتوى ذلك، وإلّا لو كان المراد هو فقيه نقل له رجلان حديثين مختلفين، لكان المناسب أن يعبّر هكذا: (في رجل اختلف عليه حديثان في أمر).

وقوله: «كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ» يدلّ على أنّ كلّ فقيه استند لرواية، لا أنّ المراد أنّهم

ينقلان للعامّي روايتين ، فإنّ شأن المحدّث نقل الحديث فحسب لا تحديد وظيفة المكلّفين والفتوى ، فهما يختلفان في حكم الواقعة الواحدة ، ومنشأ اختلافهما في الفتوى اختلافهما في الرواية ، وقوله : « كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ » إشارة إلى أنّ مستند الفقيهين ، كمقبولة ابن حنظلة ، حيث ورد فيها : « وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ »[1] ، وقد بيّنّا أنّها واردة في اختلاف المفتيين لا في اختلاف الراويين ، فقوكِلَاهُمَاله : « » لا يكون شاهداً على ورودها في الحديثين المختلفين ، كما لم يكن شاهداً في المقبولة .

ثمّ جاء فيها : « أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ ، وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ » ، وهذه تناسب إرادة الاختلاف في الفتوى ؛ لأنّ الفقيه هو الذي يطبّق الكبريات على القضيّة الخارجيّة ، ويرشد العامّي لوظيفته الشرعيّة بحسب ما يراه من حاله ، فيأمره أو ينهاه إرشاداً ، وأمّا الراوي فلا يأمر ولا ينهى ، وإنّما شأنه نقل الحديث فحسب .

ثمّ جاء فيها : « **يُرْجِئُهُ حَتّىٰ يَلْقىٰ مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتّىٰ يَلْقَاهُ** » ، وهو تعبير يلاءم الفتيا أيضاً ؛ لأن لو كان أمر الفقيه بالإرجاء لا يناسب شأنه ، بل عليه الرجوع للقواعد العقلائيّة بما يوجب صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر ، لا أنّه متى واجه روايتين متعارضتين يجب عليه التوقّف وهو في سعة ، فعن أيّ شيء هو في سعة ، عن الفتوى أو القضاء أو عن الاستنباط ؟ لا معنى لكلّ ذلك . على أنّه لو كان يقول : (حتّى يلقى الإمام فيخبره) لكان من الممكن أن يناسب الفقيه ، ولكن عبّر « عمّن يخبره » وهو عالم ، والمراد الأعلم الذي يجري وجوه الترجيح بين الخبرين ، فهو يتناسب مع افتراض الرجل عامّيّاً قد راجع فقيهين ، واختلفا في حلّ مشكله ، فأجابه عليه أن يؤخّر الأمر ليلقى من يخبره من كان كلامه حجّة في حقّه ، ويكون رأيه حاكماً على رأي الفقيهين ، وهو في سعة هذه الفترة ، فظاهره عبارات الصحيحة أنّ موردها اختلاف المجتهدين ومرتبطة بباب الاجتهاد والتقليد .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

أمّا الأمر الثاني: على تقدير ارتباطها باختلاف الروايين لا الفقيهين، فإنّما تدلّ على التخيير الأخذيّ مع اختلاف الروايتين، وهو المطلوب لو لم تدلّ على التخيير بسبب آخر، وهنا احتمالات في معنى السعة والتخيير غير ما قيل بأنّ السعة بمعنى التخيير في الأخذ:

الاحتمال الأوّل: ما ذكره بعض الأعاظم[1] أنّ قوله: «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ...» إرشاد لما يحكم به العقل في مورد دوران الأمر بين المحذورين من التخيير؛ لأنّ موردها المحذوران؛ لأنّ أحدهما يأمره والآخر ينهاه، وهما ظاهران في الوجوب والحرمة، فيحصل له علم إجماليّ أمّا أنّه واجب أو حرام وهو مورد دوران الأمر بين المحذورين.

ولكنّ هذا الكلام يتوقّف على مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أن يكون ظاهر الأمر والنهي في الرواية هو المولويّ الاستقلاليّ، وإلّا لو كان الأمر إرشاديّاً والحكم شرطيّاً لم يحكم العقل بالتخيير.

المقدّمة الثانية: أن نفرض حصول علم إجماليّ بصحّة أحد الحكمين المذكورين، أيّ الوجوب والحرمة، وإلّا لو احتمل غيرهما وأنّ الحكم الواقعيّ هو الاستحباب أو الكراهة، فالعقل لا يحكم بالتخيير، بل يكون من موارد الشبهة البدويّة.

ولكنّ هاتين المقدّمتين ممنوعتان:

أمّا المقدّمة الأُولى: فسواء قلنا أنّ الآمر والناهي في الصحيحة الحديثان أو الفقيهان، فلا يتبادر دائماً من الأمر والنهي التكليفيّ المولويّ الاستقلاليّ؛ لأنّ هناك أوامر ونواهي إرشاديّة وأحكام وضعيّة، مع أنّ موردها ليس دوران الأمر بين محذورين لتمكّن الإنسان من الاحتياط بتكرار الصلاة، على أنّ حمل الحديث على

---

(١) مصباح الأصول: ٣: ٤٢٤.

المحذورين حمل على فرد نادر؛ لأنّه قلّما يوجد مورد اختلفت فيه الروايات أو الفتاوى على نحو الوجوب والحرمة.

أمّا المقدّمة الثانية: فمن أين يحرز أنّ السائل حصل له علم إجماليّ بمطابقة أحدهما الوجوب أو الحرمة للواقع، ليدور الأمر بين محذورين؛ لأنّه متوقّف على العلم بصدق أحدهما، ولكنّ هذا الشخص إنّما يعلم أنّ هذا خبر وذاك خبر، فيمكن أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع، والخبران لا ينفيان الثالث كاحتمال الاستحباب أو الكراهة، فلا علم إجماليّ ليكون من موارد المحذورين، فهو كسائر الشبهات البدويّة، حيث يحتمل مخالفة كليهما للواقع، فلا يوجد العلم الإجماليّ.

ولو سلّمنا بهاتين المقدّمتين، وكان الحديث مرتبطاً بالفقيه الذي نقلت له روايتان، وفرضنا عدم المرجّح، مع ذلك لا يجري فيه حكم الدوران بين المحذورين، بل إنّه بعد عدم الترجيح والتساقط لا بدّ من الأمر له من الرجوع لعموم أو إطلاق أو أصل يقتضي أحد الشقّين، لا أنّه يأمر بإجراء حكم الدوران بين محذورين؛ لأنّه مع وجود عامّ فوقانيّ فلا يصل الأمر للسعة.

نعم، لو فسّرنا الحديث باختلاف الفقيهين بالنسبة لعامّيّ، فيمكن أمر العامّيّ بحكم الدوران ما دام لم يصل للأعلم، ولا يمكن مخاطبته بالرجوع للعامّ الفوقانيّ.

فاتّضح أنّ الاحتمال الأوّل ضعيف.

الاحتمال الثاني: أن يفسّر قوله: «**فَهُوَ فِي سَعَةٍ**» فإذا كان مورد الحديث العامّيّ الذي يرجع للفقيهين فاختلفا، فإنّه وإن كان الأمر والنهي استقلاليّين، فإنّه لا يعلم مطابقة أحدهما للواقع، فربّما خالف كلاهما الواقع، وأنّ حكمهما الاستحباب أو الكراهة، فتجري البراءة عن الوجوب أو الحرمة.

وأمّا إذا كان موضوع الحديث الفقيه الذي رويت له روايتان أحدهما تأمر والأُخرى تنهى عنه، فلا يؤمر بالبراءة في حقّه ابتداء؛ لأنّه إنّما يرجع إليها بعد

الفحص عن الدليل واليأس.

الاحتمال الثالث: أن يفسّر قوله: «**فَهُوَ فِي سَعَةٍ**» أي يفرض الدليلين المتعارضين كالعدم ويجري في الواقعة حسب القواعد، فإن كان موضوعها المقلّد فإن علم إجمالاً بوجود حكم إلزاميّ تعيّن عليه العمل به، وإن كان مجتهداً عمل بما تقتضيه القواعد، لا أنّه يعمل بالبراءة ابتداءاً. والاحتمالان الثاني والثالث أقرب من حمل الحديث على التخيير الأخذيّ، فالمقدّمة الثانية ممنوعة أيضاً.

فالحديث مرتبط باختلاف الفتويين ومرتبط ببحث الاجتهاد والتقليد، وأنّه إذا اختلف مجتهدان في فتوى، فلا يجب الأخذ بالأحوط، بل تتساقط الفتويان، إلّا إذا كان علم إجماليّ فيجب عليه الاحتياط، ولكنّه خارج عن مورد الرواية.

الرواية الثالثة: رواية المعلّى بن خنيس، وسبق ذكرها في الترجيح بالأحدثيّة، فهي بالإضافة لضعفها سنداً، فهي مجملة؛ لأنّ دلالتها على التخيير متوقّف على أنّ مرجع ضمير «**خُذُوا بِهِ**» أحدهما، وأمّا لو كان المرجع الحديث الثاني فهي تدلّ على مرجّحيّته الأحدثيّة.

القسم الثاني: الروايات التي طبّقت التخيير على الخبرين المتعارضين، حيث يعرض على الإمام خبرين متعارضين ويسأله عن وظيفته فيجيبه الإمام عليه السلام بالتخيير، وهما روايتان، وذكر العلماء رواية ثالثة وردت في فقه الرضا، ولكن لا اعتبار لهذا الكتاب؛ لأنّه نفس كتاب التكليف للشلمغانيّ، من المعاصرين للحسين بن روح، وقد أرسله أيّام سلامته لقم فأمضاه علماؤها، إلّا في موردين، وكان مؤلّفه يأمل أن يصبح الكتاب الرسميّ للشيعة، لكن بعد ارتداده أُعرض عنه، واستفاد الصدوق ووالده من الكتاب في رسالته؛ لأنّهما يتشابهان في بعض العبارات، ولا حجّيّة للكتاب لأنّه ليس كتاب رواية، بل كتاب أحد الأفراد وإن كان عالماً وإن أُلّف في عهد الحسين بن روح، وربّما تحت نظره، على تقدير صحّة النسخة بأيدينا، بالإضافة إلى أنّ الإشكال عليها يظهر من خلال الإشكال على الروايتين التاليتين.

الرواية الأُولى: ما جاء في غيبة الشيخ الطوسيّ حيث طلب السائل من الحسين بن روح أن يسأل منه أحد الفقهاء، والسائل من علماء قم.

وكانت بغداد المجمع العمليّ للشيعة إلى زمان هجرة الشيخ للنجف، ومنه يعلم أنّ الحسين بن روح لم يكن هو مفتياً؛ لأنّه طلب منه أن يسأل الفقهاء، ويمكن مناقشة سنده بوجوه:

الوجه الأوّل: في كتاب الغيبة ينقل الشيخ درجين فيهما التوقيعات، والدرج هو الكتاب المطويّ أو الطومار، وحديثنا في الدرج الثاني، ولكنّ الظاهر اعتبار الدرج الأوّل لا الثاني.

الوجه الثاني: أنّ كتاب السائل هو أحمد بن إبراهيم النوبختيّ، ولكن لا يعلم أنّها من إملاء الحسين بن روح، أو أنّ أحمد لم يوثّق في كتاب الرجال وإن كان من طائفة بني نوبخت.

الوجه الثالث: يستفاد من بعض الأمارات أنّ الأسئلة الموجّهة للحسين بن روح بعضها هو أجاب عنها أو أجاب عنها بعض الفقهاء، وبعضها كان يعرضها على الإمام عليه السلام فيجيب عنها، فلا يعلم أنّها من إجابة الإمام أو من إجابة بعض فقهاء بغداد.

فإن قيل: أنّ العلماء أسندوا التوقيعات للإمام عليه السلام.

فإنّه يقال: لا يعلم نظرهم للتوقيع الثاني؛ لأنّه ربّما كان نظرهم للتوقيع الأوّل.

وأمّا دلالتها: فالاستدلال بالحديث يعتمد على مقدّمة أُخرى؛ لأنّه وإن كان الحكم بالتخيير ثابتاً، وهو ظاهر بالتخيير الظاهريّ، أيّ التخيير الأخذيّ، بالأخذ بإحدى الروايتين، ولكن كيف يتمّ استفادة كبرى كلّيّة بحيث يكون هو الحكم في جميع الروايات المتعارضة.

إلّا أن يقال: إنّ حكم الأئمّة عليهم السلام وفق أُصول يرثونها كابراً عن كابر كما ورد في

الحديث، فإذا تمّت دلالة الحديث على التخيير الأخذيّ في هاتين الروايتين تثبت في سائر الأخبار المتعارضة؛ إذ لا فرق بين مورد ومورد في هذه الجهة.

ولكنّ الحديث كما هو مجمل من حيث السند والدلالة، هو مجمل من هذه الجهة، فإنّه يمكن دعوى أنّ الحديث وإن كان يدلّ على كبرى كلّيّة في كلّ مورد، ولكن ليس في كلّ خبرين متعارضين، بل في خصوص الأخبار المتعارضة في الموسّعات، فالإمام يحكم فيها بالتخيير وفقاً للمصالح التي تقتضي ذلك لكون الحكم من المستحبّات، على أنّه يمكن دعوى أنّه لو كان الإمام في فرض المسألة يحكم بثبوت التكبير لكان يؤدّي لذهاب اعتبار الفقيه المنكر لذلك، ولو كان يحكم بعدم ثبوته لكان يؤدّي لذهاب اعتبار الطائفة الأُخرى ولذلك حكم بالتخيير.

فاتّضح أنّ غاية ما يدلّ عليه الحديث هو أنّه إذا ورد في الموسّعات خبران متعارضان فإنّ المكلّف مخيّر بينهما ظاهراً، وذلك أمّا للسوق للكمال أو لإلقاء الخلاف بين الشيعة أو غير ذلك.

الرواية الثانية: ما يرويه التهذيب بسند صحيح عن عليّ بن مهزيار.

والسند معتبر؛ لأنّ أبا الحسن عليه السلام إن كان الرضا عليه السلام فتكون برواية عليّ بن مهزيار للكتاب بنحو الوجادة، وأنّه عرف خطّ الرضا عليه السلام بحدسه واجتهاده، وإن كان هو الهاديّ عليه السلام باعتباره وكيلاً عنه، فإنّه عارف بخطّه، فيكون حجّة، وهذه الملاحظة غير مهمّة، وإنّما المهمّ البحث عن دلالتها في موضوعنا، وزعم جماعة أنّها لا ترتبط به. وتوضيح ارتباطها بالبحث يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ بين الحديثين المذكورين في الرواية تعارضاً مستقرّاً، ولا يوجد جمع عرفيّ بينهما.

المقدّمة الثانية: أن يقصد بقوله: «**فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ**» التوسعة في الأخذ بحسب الظاهر بمعنى أنّه بأيّ الحديثين أخذت كان حجّة عليك ليكون مفاده التخيير ظاهراً.

لا يقال: إنّه يتعيّن حمل التوسعة في الحديث على التخيير الواقعيّ لا الظاهريّ لوجهين:

أحدهما: أنّ السائل قصد معرفة الحكم الواقعيّ، ولذا قال: «فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ»، فهو لا يسأل بأيّ الروايتين يأخذ كي يجيبه الإمام بالتخيير الظاهريّ، ومقتضى أصالة تطابق الجواب والسؤال هو أن يكون جوابه أيضاً بياناً للحكم الواقعيّ، فيكون مفاد الرواية التخيير الواقعيّ.

وثانيهما: أنّ وظيفة الأئمّة عليهم السلام بيان الأحكام الواقعيّة وإيصالها للناس لا الأحكام الظاهريّة، وإنّما هو شأن المجتهد.

ويلاحظ عليه: أمّا الوجه الأوّل: أنّ غرض الراوي وإن كان معرفة الحكم الواقعيّ، ولكن لا يجب على الإمام عليه السلام أن يجيبه حسب غرضه، وقد أشرنا لذلك في المقصد الثاني، وأنّه عليكم السؤال وليس علينا الجواب.

بالإضافة إلى أنّه ليس غرض الراوي معرفة الحكم الواقعيّ بقوله هذا، وإنّما غرضه معرفة عمل الإمام، وكان من المناسب أن يبيّن له الإمام عليه السلام عمله، ولكنّه عليه السلام عدل وأجابه بما يتعيّن عليه عمله.

وأمّا الوجه الثاني: فهو أوضح فساداً، فإذا لم يبيّن الإمام الأحكام الظاهريّة، إذن فمن الذي يبيّنها؟

المقدّمة الثالثة: كما مرّ في الحديث السابق أنّ الإمام عليه السلام وإن ذكر الحكم في خصوص هاتين الروايتين، ولكن لا خصوصيّة للمورد، بل حكمه لأجل كونهما خبرين متعارضين فيستفاد منها كبرى كلّيّة لكلّ خبرين متعارضين.

والجواب: أنّ المقدّمتين الأوّلتين وإن كانتا صحيحتين، لكنّ الثالثة ممنوعة؛ لأنّ أحكام الأئمّة عليهم السلام وإن كانت طبق أصول يرثها كابر عن كابر، ولكن الأصل الذي اعتمد عليه للحكم في التخيير في مورد الرواية هو التخيير بين الخبرين المتعارضين

في خصوص الموسّعات، فلأجل أن لا يبرز التوسعة في الحكم الواقعيّ قال له: «**مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ**» كما هو الشأن في رواية عبدالله بن زارة، وعبدالأعلى بن أعين والميثميّ.

الرواية الثالثة: ما في فقه الرضا.

والكتاب لا اعتبار به بحيث يعبّر ما ورد فيه رواية، ولا يبعد كونه كتاب التكليف للشلمغانيّ، فهو يمثّل رأي فقيه فحسب على تقدير صحّة النسخة بأيدينا.

مع أنّ فتوى الكتاب بالتخيير، أمّا منشأه خطأ المؤلّف في تشخيص الكبرى، حيث تصوّر أنّه يستفاد من الروايتين السابقتين كبرى كلّيّة من ثبوت التخيير في كلّ خبرين متعارضين، لذلك حكم في النفساء بذلك، أو الخطأ في الصغرى، حيث تصوّر أنّ الأمر في النفساء من قبيل الموسّعات فيثبت فيها التخيير الذي استفيد منهما التخيير في خصوص الموسّعات.

أخبار التخيير

استدلّ على التخيير بين المتعارضين بروايات نشير إليها:

منها: ما عن فقه الرضا عليه السلام: «**وَالنُّفَساءُ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَهُ مِثْلَ أَيّامِ حَيْضِهَا، وَهِيَ عَشَرَةُ أَيّامٍ، وَتَسْتَظْهِرُ بِثَلَاثَةِ أَيّامٍ، ثُمَّ تَغْتَسِلُ، فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ عَمِلَتْ كَما تَعْمَلُ الْمُسْتَحاضَةُ، وَقَدْ رُوِيَ ثَمانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً، وَرُوِيَ ثَلَاثَةً وَعِشْرِينَ يَوْماً، وَبِأَيِّ هَذِهِ الْأَحادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ**»[1].

وذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله: «وإن كانت هذه الرواية تامّة دلالة، ولكنّها ضعيفة السند، ولا حجّيّة لكتاب فقه الرضا، ولم تثبت أنّ رواية من الإمام، وخاصّة ما نقل بعنوان (روي)».

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٩٠.

ومنها: ما في ذيل المرفوعة من قوله عليه السلام بعد افتراض الراوي أنّ كلا الخبرين موافق للاحتياط أو مخالف لـ «**إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَتَدَعُ الْآخَرَ**».

وذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله: «أنّها ضعيفة سنداً بالإضافة إلى أنّ حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بعد افتراض الراوي أنّ كلا الروايتين مشهورتان، وفسّرنا الشهرة بالقطع، فيكون موردها الخبرين المقطوع بهما، وحكمه عليه السلام بالتخيير في المقطوعين لا يدلّ على التخيير في الظنّيين، وأمّا القول بأنّ المورد لا يكون مخصّصاً للحكم الوارد فيها، فإنّها وإن وردت في المقطوعين المتعارضين، ولكن تشمل كلّ متعارضين وإن كان ظنّيين، فقد مرّ الإشكال عليه، بأنّه ليس لكلام الإمام عليه السلام إطلاق يشمل القطعيّين والظنّيين، ولكن وردت في القطعيّين، والمورد لا يخصّص الوارد، فإنّه من الأساس ليس لكلامه اطلاق، بل انّ المراد من كلامه خصوص القطعيّين.

ومنها: ما رواه أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام: «قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال عليه السلام: **إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ**»[1]، وهي تامّة دلالة؛ لأنّها ظاهرة في التخيير الظاهريّ الأخذيّ، لمن ورد له خبران مختلفان، ولكنّها مرسلة كسائر روايات الاحتجاج للطبرسيّ.

ومنها: ماروي مرسلاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّىٰ تَرَى الْقَائِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَرُدَّهُ إِلَيْهِ**»[2].

وهي ضعيفة سنداً، وذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله أنّها لا تدلّ على حكم المتعارضين؛

---

(١) الاحتجاج: ٢: ٣٥٧.

(٢) الاحتجاج: ٢: ٣٥٧. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٢، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

لأنّ مفادهما حجّيّة خبر الثقة إلى ظهور الحجّة.

ولكن ذهب البعض إلى أنّ دلالتها على التخيير الظاهريّ واضحة، ولكنّها مرسلة.

ومنها: ما رواه الكلينيّ عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالأخذ، والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: **يُرْجِئُهُ حَتّىٰ يَلْقىٰ مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ...**»[1].

وذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله: أنّها وردت في مورد دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّ موردها أحد يأمر والأمر ظاهر في الوجوب، والآخر ينهى والنهي ظاهر في الحرمة، وفي مورد المحذورين العقل يأمر بالتخيير؛ لأنّه قهريّ، فلم يأمر الأمر بالأخذ بأحد الخبرين، بل أمر بالتوقّف في الفتوى «أرجه»، وأمّا من حيث العمل فأمر بالتخيير لأنّه من المحذورين، ولو كان من التخيير بالأخذ بأحد الخبرين لم يأمر بالتوقّف والإرجاء.

وذكر بعض الأعلام: «أنّ الظاهر منها هو أنّها مرتبطة باختلاف الفقيهين والفتويين، كما هو الظاهر من هذا التعبير (اختلف عليه)، فموروده أنّه ابتلى بمسألة فقهيّة فراجع فقيهين: أحدهما يأمره والآخر ينهاه، وكلّ منهما قد استند في فتواه لرواية، فأمر الإمام بالإرجاء حتّى يلاقي شخص أعلم منهما ينظر في مدرك الفقيهين ليرجّح أحدهما على الآخر، فهي من روايات باب الاجتهاد والتقليد لا من روايات التخيير بين الخبرين.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن العبّاس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام:

---

(١) الكافي: ١: ٦٦، الحديث ٧.

اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض، فوقّع عليه السلام: **مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ**».

ومحلّ الشاهد هو «**مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ**»، حيث يدلّ على أنّ المكلّف مخيّر عند تعارض الخبرين في الأخذ بأيّ واحد منهما.

وأشكل عليها: أنّ مورد التخيير في الرواية هو نافلة الفجر المستحبّة، ولا شكّ أنّ التخيير فيها هو الواقعيّ حسب مراتب الفضل، وحكم المتعارضين والواجبات غيره في المستحبّات فهي ناظرة للتخيير الواقعيّ لا الظاهريّ الأخذيّ، كما هو المطلوب، وحملها بعض الأعلام كذلك على الموسّعات والتخيير واقعيّ فيها.

وفي الدراسات: «وإن كانت الرواية معتبرة سنداً، وعبّر عنها بالصحيحة، ولكنّها واردة في نافلة الفجر فهي من المستحبّ، ويمكن الإتيان بالمحلّ وماشياً وفي جميع الأحوال من غير عذر، أمر عليه السلام بالتوسعة والتخيير. هذا لا ربط له بالإلزميّات».

ومنها: مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميريّ إلى صاحب الزمان (أرواحنا فداه) على ما في احتجاج الطبرسيّ، وقد يسأل في هذه المكاتبة عن استحباب التكبير بعد التشهّد الأوّل وعدمه، إلى أن قال عليه السلام في الجواب عن ذلك: «**حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَىٰ أُخْرَىٰ فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَكَبَّرَ، ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ، وَكَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرىٰ، وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً**»[1].

وذكر السيّد الخوئيّ رحمه الله[2]: أنّها أجنبيّة عمّا نحن فيه؛ وذلك لعدم المعارضة بين

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

(٢) دراسات في علم الأصول: ٤: ٤١٠.

الحديثين المذكورين ؛ لأنّ بينهما عموم مطلق ويجري فيهما الجمع العرفيّ ، وهو تخصيص العامّ الأوّل ، أيّ التكبير في حالة المخصّص الثاني ، أيّ التكبيرة في جلسة الاستراحة أو التشهّد ، وإنّما حكم بالتخيير بينهما لأنّ المورد من المستحبّ ؛ لأنّ التكبير مستحبّ في جميع حالات الصلاة ، والتعدّي لغير المستحبّ بلا وجه ، والمورد وإن لم يكن مخصّصاً ، ولكن إذا كان جواب الإمام عامّاً أو مطلقاً ، ولكن إذا كان من الأوّل خاصّاً مختصّاً بالمورد ، فالتعدّي إلى غيره بلا وجه .

ومنها: مرسلة الكافي ، حيث قال : وفي رواية أُخرى : **بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ** » ، وهذه الرواية أمّا أنّها إحدى الروايات السابقة ، ففيها ما ذكر ، وإن كانت غيرها فهي مرسلة .

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ : « إذن فالتخيير بين الخبرين المتعارضين مع فقد المرجّح لا دليل عليه ، وعمل الأصحاب في الفقه على خلافه ؛ إذ لم نجد من أفتى منهم بالتخيير » .

وأُشكل عليه: أنّ عمل الأصحاب في الفقه على التخيير .

كما يمكن أن يقال : إنّ الروايات بالغة حدّ الاستفاضة على التخيير إن لم نقل حدّ التواتر ، كما ادّعاه الشيخ الأنصاريّ ﷺ ، مع تصريح الشيخ الكلينيّ في مقدّمة الكافي : « ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام ، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام : **بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ** »[1] ، مضافاً إلى ما ادّعاه الشيخ في رسائله : انّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين ، حيث قال : «فهل يحكم بالتخيير أوالعمل بما طابق منهماالاحتياط أو بالاحتياط وجوه ، المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأوّل للأخبار المستفيضة بل المتواترة »[2] .

---

(١) الكافي : ١ : ٩ .

(٢) أنوار الأُصول : ٣ : ٤٧٧ .

وهذا يكفي لجبر سندها.

ولكن استعرضنا الروايات وهي أمّا مخدوشة سنداً أو دلالة.

وخلاصة رأي بعض الأعلام: أنّ ما يدلّ على التخيير أمّا يدلّ على التخيير بين الفتويين لا الروايتين، أو التخيير الواقعيّ بين الموسّعات، أو أنّها ضعيفة سنداً.

وفي المنتقى: لم يثبت ما يدلّ على التخيير.

وذكر السيّد الصدر: «أنّ أخبار التخيير بعضها تدلّ على التخيير الواقعيّ، وأنّ حكم الواقعة واقعاً هو الإباحة أو التخيير، وهذا ليس هو المطلوب؛ لأنّ المطلوب هو التخيير الأخذيّ الظاهريّ، أيّ الأخذ بأحد الخبرين ظاهراً لعدم العلم بالحكم الواقعيّ، وأمّا ما يدلّ على التخيير الظاهريّ في الأخذ بأحد الخبرين عند عدم العلم بالحكم الواقعيّ، فهي ضعيفة سنداً.

بناءً على القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين يقع الكلام في مسألتين:

المسألة الأُولى: هل التخيير بدويّ أو استمراريّ.

ومعنى التخيير البدويّ: أنّه اذا اختار أحد الخبرين في زمان فلا يحقّ له الأخذ بالآخر في زمان آخر، بل عليه البقاء على ما اختاره أوّلاً.

ومعنى التخيير الاستمراريّ: أنّه يجوز له أن يختار أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، وهكذا، فهو في كلّ زمان مخيّر في الأخذ بأيّ منهما.

اختار جماعة من المحقّقين ـ ومنهم صاحب الكفاية ﷺ ـ أنّ التخيير استمراريّ، واستدلّ على ذلك:

١ ـ بالاستصحاب؛ لأنّ التخيير الثابت في الزمان الأوّل يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكاً فيه؛ لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعاً للتخيير، فيستصحب التخيير، وجواز الأخذ بالخبر الآخر في الزمان الثاني والثالث، وهكذا.

٢ ـ إطلاقات التخيير؛ لأنّ مقتضى إطلاق أدلّة التخيير بحسب الزمان وعدم

تقييده بزمن خاصّ، هو استمرار التخيير، وعدم اختصاصه بالزمان الأوّل، فإنّ إطلاق دليل حجّيّة أحد الخبرين تخييراً يقتضي استمرار حجّيّته كذلك.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ على الاستصحاب:

عدم جريان استصحاب بقاء التخيير في نفسه؛ لأنّ معنى التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما إنّما هو عبارة (عن تفويض) الشارع أمر الحجّيّة للمكلّف بأن يجعل ما ليس بحجّة في حقّه حجّة؛ لأنّه لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجّة قبل الأخذ، ولكنّ هذا المعنى لا يبقى بعد الأخذ بأحدهما؛ لأنّه بعد الأخذ بأحدهما تتعيّن عليه الحجّة بما أخذ به، فليس له سلب الحجّيّة عن الحجّة، فيجري استصحاب بقاء حجّيّة ما أخذه بلا معارض.

وأُشكل عليه: أنّ التفويض للمكلّف في جعل الحجّيّة هو أقرب لتفويض التشريع للمكلّف، كما أنّ اختيار أحدهما لا يعني إبطال حجّيّة الآخر، وإنّما الموضوع للتخيير وجود حجّتين لا يقدر المكلّف على الجمع بينهما لتعارضهما، فيختار أحدهما، وهذا الموضوع باقٍ حتّى بعد الاختيار.

كما أنّ السيّد الخوئيّ ﷺ أشكل على الدليل الثاني: أنّ خطابات التخيير متوجّهة إلى المكلّف الذي جاءه الحديثان المختلفان ولم يأخذ بشيء منهما، فإنّ المخاطب بقوله ﷺ: «**فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ**» هو الذي لم يأخذ بواحد من الخبرين، فلا تشمل من أخذ بأحدهما.

وفي الدراسات: «إنّ الخطاب بالأخذ بأي الخبرين إنّما هو متوجّه لمن يأتيه خبران وهو متحيّر في مقام الأخذ وليس للأدلّة إطلاق يعمّ من أخذ بأحد الخبرين وخرج عن التحيّر»[1].

وربّما يشكل عليه: أنّ الموضوع للتخيير في الروايات هو «إذا لم يعلم» كما في

---

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٤١٢.

رواية ابن الجهم، وهذا الموضوع باقٍ حتّى بعد اختيار أحدهما».

وذهب الشيخ الأنصاريّ ﷺ ومن تبعه للتخيير البدويّ، واستدلّ عليه:

١ ـ أنّ الأمر بالأخذ بأحد الخبرين يسقط بمجرّد الأخذ بأحدهما، والتخيير كفائيّ، والثالث وغيره يحتاج لأمر آخر.

وأُشكل عليه: بإطلاق أدلّة التخيير، وهو دليل على بقاء التخيير.

أو نقول بما أشكلنا على السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ الموضوع لأخبار التخيير «ما إذا لم يعلم» وهو باقٍ حتّى بعد الأخذ، وليس الموضوع التحيّر، ولا من لم يأخذ بأحدهما، فهذه الموضوعات التي تزول بالأخذ أُمور حدسيّة لا دليل عليها.

وبذلك يشكل على ما ذكر بأنّ التخيير للمتحيّر، ومع الأخذ بأحدهما لا يبقى متحيّراً ليصحّ له الأخذ بالتخيير.

ولكن لم يذكر التحيّر في الروايات، وإنّما هو علّة مستنبطة، بل المذكور وجود خبرين متعارضين.

٢ ـ بناء المسألة على المسألة القادمة، فإن قلنا إنّ التخيير في المسألة الأُصوليّة فيكون التخيير هنا بدويّاً، وإن قلنا إنّ التخيير في المسألة الفقهيّة فيكون التخيير هنا استمراريّاً، وذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ في فوائد الأُصول.

ولكنّ الظاهر عدم الملازمة بين المسألتين، وإنّما الحجّة روايات التخيير، وقد ذكرنا إطلاقها.

المسألة الثانية: التخيير في المسألة الأُصوليّة والفقهيّة.

والمراد من التخيير في المسألة الأُصوليّة: اختصاص التخيير بالمجتهد، بأن يختار أحد الخبرين ثمّ يفتي على طبقه، ولا يمكنه الإفتاء بالتخيير.

والمراد من الثاني: شمول التخيير للمقلّد حيث يمكن للمجتهد الإفتاء بالتخيير.

والمشهور هو الثاني، واستدلّ للمشهور ـ أي: التخيير في المسألة الفقهيّة ـ

وأنّه المستفاد من أدلّة التخيير، أيّ أنّ المستفاد من أخبار التخيير التخيير في المسألة الفقهيّة، وأنّه المستفاد من **الوجه الأوّل**: أنّ خطابات الأمارات عامّة تشمل المجتهد والمقلّد، وإن كان المقلّد عاجزاً، فإذا ثبت للمجتهد التخيير وجواز العمل بكلّ من الخبرين والحكمين جاز للمقلّد كذلك.

الوجه الثاني: أنّ تعيين مضمون أحد الخبرين على المقلّد ليس عليه دليل، فهو تشريع.

واستدلّ للتخيير في المسألة الأُصوليّة:

الأوّل: أنّ التخيير ورد بعد العمل بالمرجّحات، ولا شكّ بأنّ ذلك كلّه إنّما يتمكّن منه المجتهد لا المقلّد؛ إذ لا يمكنه ملاحظة المرجّحات والترجيح بينها.

الثاني: أنّ التخيير حكم للمتحيّر، والمتحيّر في الأخبار المتعارضة هو المجتهد لا المقلّد؛ لأنه يعتمد على الفقيه.

ولكنّ الظاهر من روايات التخيير إطلاقها وعمومها لجميع المكلّفين، ولا تختصّ بالمجتهد، كما لاحظنا الروايات منها عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان في أمر كلاهما يرويه، قال: **فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتّىٰ يَلْقَاهُ**»، وغيرها من الروايات.

أمّا الوجه الثاني: فلم يرد لفظ التحيّر في الروايات، وإنّما الوارد الخبران المتعارضان.

الترتيب بين المرجّحات

هل هناك ترتيب بين المرجّحات أو لا، بحيث تقدّم بعض المرجّحات على أُخرى، أم ليس هناك ترتيب بينها؟

هنا آراء نذكر بعضها:

الرأي الأوّل: ذهب البعض القائل بانحصار الترجيح بالمرجّحين المذكورين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة إلى تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة؛ وذلك لأنّ المقبولة وغيرها الدالّة على الترجيح بهما، قدّمت الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة.

الرأي الثاني: وذهب آخرون إلى آراء أُخرى في مقام الترتيب، لعلّ أفضلها ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ، وأنّه على تقدير القول بالترجيح بمختلف المرجّحات، وعدم الاقتصار على المرجّحين المذكورين لا بدّ في الترتيب من تقديم المرجّحات الصدوريّة، أمثال الشهرة ووثاقة الراوي، وبعدها تأتي مرحلة المرجّحات الجهتيّة، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامّة، وبعدها تأتي مرحلة المرجّحات المضمونيّة، أيّ موافقة الكتاب، فالترجيح بمخالفة العامّة تقدّم على الترجيح بموافقة الكتاب.

ودليله على هذا الترتيب: أنّ اعتبار الترجيح بجهة الصدور متوقّف على اعتبار صدور الروايتين؛ اذ مع إحراز الصدور واعتباره لا معنى لملاحظة أنّها صادرة لبيان الحكم الواقعيّ أو للتقيّة، مع عدم الوثوق بصدورها، وإنّما يبحث عن ذلك فيما لو أُحرز صدور الرواية، كما أنّ اعتبار وملاحظة المرجّح المضمونيّ متوقّف على اعتبار صدورها لبيان الحكم الواقعيّ؛ إذ مع صدورها للتقيّة أو لعدم بيان الحكم الواقعيّ فلا معنى لملاحظة مضمونها، وأنّها موافقة للكتاب أو مخالفة.

إذن فعلى رأيه أنّ هذا الترتيب هو مقتضى الترتيب الطبيعيّ بين المرجّحات.

وأُشكل عليه: أنّ القول بمثل هذا الترتيب استحسان، فإنّ الروايات التي ذكرت المرجّحات قدّمت الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة.

هذه خلاصة البحث:

وبعد ذلك ندخل بتفاصيل البحث:

هل يوجد ترتيب بين المرجّحات أم لا؟ وتظهر الثمرة لو كانت إحدى الروايتين

موافقة للكتاب والأُخرى مخالفة للعامّة، فإن قلنا بالترتيب قدّمت الأُولى، وإن لم نقل به تساقطتان.

والكلام يقع مقامين:

المقام الأوّل: بناء على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة

وهي ثلاثة عند البعض: الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة لو استندنا للمقبولة، وعند بعض آخر اثنان هما الموافقة للكتاب والمخالفة للعامّة، لو اعتمدنا على رواية القطب، وفي هذا المقام مسلكان:

المسلك الأوّل: الاعتماد على الترجيح بالمرجّحات المنصوصة على النصّ، فنأخذ بها لأنّها منصوصة، والعمدة في النصوص الدالّة على الترجيح روايتان مقبولة ابن حنظلة ورواية القطب.

أمّا المقبولة: فقد دلّت على الترجيح بالشهرة أوّلاً، ثمّ لو كانا مشهورين رجحت حين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة جمعت بينهما، ثمّ أفردت مخالفة العامّة بعد العلم بموافقتها للكتاب، والجملة الثانية فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّ الجملة الأُولى إنّما تعرّضت للترجيح بموافقة الكتاب وأمّا مخالفة العامّة إنّما ذكرته للتعريض بأحكام الحكّام المعتمدة على الرأي والقياس، فلم تذكر المخالفة بعنوان المرجّح، وإنّما ذكرتها كمرجّح لاحق، فيستفاد الترتيب بينهما.

الاحتمال الثاني: أنّ الإمام عليه السلام ذكرهما في البداية كمرجّحين في درجة واحدة، ولكن احتمل السائل أنّ ذكره لمخالفة العامّة ليس بعنوان المرجّح، بل للغرض المذكور، أو استغرب كيف يكون مرجّحاً فسأل الإمام عليه السلام عنها: هل هي مرجّح أو لا؟ فلايستفاد الترتيب.

وأمّا رواية القطب فقد صرّحت بالترتيب بين موافقة الكتاب أوّلاً ومخالفة العامّة ثانياً، فإذا قلنا باعتبار المقبولة ورواية القطب كانت كلّ منهما شارحة للأُخرى، فيمكن استفادة الترتيب ويوجد في هذا المجال رأيان:

الرأي الأوّل: لصاحب الكفاية ﷺ: أنّ الروايات ليست في مقام بيان الترتيب، بل إنّها في مقام أنّ هذا مرجّح أو ذاك مرجّح؛ لأنّه قد اقتصر في بعض الروايات بمرجّح واحد أو مرجّحين مطلقاً ولا يمكن تقييدها جميعاً بالمقبولة التي ذكرت الترتيب.

وأجاب:

١ ـ لو اقتضت المقبولة التقييد فلا فرق بين تعدّد المطلقات وعدمه، وخاصّة لو كانت في مجال التعليمات المبنيّة على التقييد والقرائن المنفصلة.

٢ ـ أنّ بعض الروايات التي ذكرت المرجّح الواحد، كالإجماع وهو المرجّح الأوّل، لا تحتاج للتقييد.

٣ ـ أن أكثر الروايات التي ذكرت المرجّح الواحد غير معتبرة، فلا يوجد تقييد كثير.

الرأي الثاني: للمحقّق الثاني ﷺ، وأنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّح الصدوريّ على الجهتيّ، والجهتيّ على المضمونيّ، وذكر: إلّا أن يقال موافقة الكتاب من المرجّحات الصدوريّة، وبذلك اعترض على رواية القطب؛ لأنّها قدّمت الموافقة على المخالفة.

ويشكل عليه:

١ ـ عدم صحّة القاعدة التي ذكرها لهذا التقديم.

٢ ـ رأيه يتوقّف على كون مخالفة العامّة مرجّحاً جهتيّاً فحسب دون أن يكون له تأثيره في الصدور، ولكن يمكن اعتباره مرجّحاً صدوريّاً لما نقل عن ابن أبي عمير، عن سبب تركه لعلوم العامّة، أنّه يرى جماعة جمعوا بينها وعلوم الخاصّة فاختلطا.

٣ـ لا يمكن طرح رواية لأنّها في رأيه مخالفة للقاعدة، بل العكس هو الصحيح.

المسلك الثاني: الاعتماد على الاقتصار بالمرجّحات المنصوصة والترجيح بها على القاعدة لا النصّ. وذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ في دوراته الأخيرة، بعد توصّله لعدم اعتبار المقبولة ورواية القطب واقتصاره في الترجيح على مرجّحين فحسب موافقة الكتاب ومخالفة العامّة مع تقديم الموافقة على المخالفة، أمّا المقبولة فإنّ ابن حنظلة لم يوثّق ولم يعتبر رواية صفوان وأمثاله عنه، وأمّا القطب فلا يعتبر رسالته، ولكنّ الترجيح بهما والترتيب على القاعدة، أمّا موافقة الكتاب فذكر في تخريجه: أنّ الروايات طرحت ما خالف الكتاب، وهي مطلقة تشمل المخالف بالتباين والعموم من وجه والعموم المطلق، ولكنّ السيرة قامت على التخصيص بالمخصّص المطلق، والسيرة دليل لبّيّ يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهو ما لم يعارض المخصّص بخبر موافق لعموم الكتاب، فان ورد المعارض طرح المخالف، وأبقى على الموافق فردع عن بناء العقلاء بالعمل بالخبر الواحد في موارد مخالفة الكتاب مع المعارضة بالموافق، فالسيرة قاصرة عن شمولها لهذا الخبر.

أمّا مخالفة العامّة، فذكر في تخريجه: أنّ أصالة الجديّة أي عدم التقيّة في الخبر المخالف للعامّة أقوى منها في الموافق لهم، في مرحلة تطابق الإرادة الاستعماليّة للجدّيّة، فبنفس الملاك الذي يقدّم فيه الخاصّ على العامّ بالجمع العرفيّ في الدلالة الاستعماليّة الذي يعتمد على تقديم الأقوى على الضعيف يشمل الدلالة الجدّيّة أيضاً، والمخالف للعامّة أقوى مطابقة، فكما يوجد جمع عرفيّ مرحلة الدلالة الاستعماليّة يوجد جمع عرفيّ في مرحلة الدلالة الجدّيّة.

وهو كونه أكثر تطابقاً مع قاعدة المطابقة بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة من الموافق لهم، فأصالة الجهة والجدّ تنطبق على المخالفة لهم أكثر من الموافق لهم فهي أقوى تطابقاً، بينما لا تجري في الآخر الموافق للعامّة حيث لا تتطابق فيه الإرادة

الاستعماليّة للجدّيّة ، أو أنّها أضعف تطابقاً .

أمّا الترتيب : أنّ الجمع العرفيّ والمرجّحات الدلاليّة إنّما تعرض الخبر الحجّة ، ومع عدم حجّيّته فلا معنى لذلك ، والخبر المخالف للكتاب ليس في نفسه حجّة ليعرضه الجمع العرفيّ أو المرجّح الدلاليّ بقوّة المخالف العامّة من حيث الجدّ .

ويلاحظ عليه : ما ذكره من النتيجة في القول بالترتيب صحيح على القول بصحّة التخريجين .

أمّا بالنسبة للتخريج الأوّل : فيبتني على مقدّمتين :

المقدّمة الأُولى : أنّ المخالفة للكتاب المذكورة في الروايات تشمل المخالفة بالعموم المطلق بالإضافة للتباين والعموم من وجه ، وبذلك تدلّ على عدم جواز تخصيص الكتاب الخبر الواحد ، كما ذهب لذلك بعض العامّة ، واستدلّوا بأدلّة مشابهة .

ويعترض عليها : ما ذكرناه مراراً وبحثنا في مبحث العامّ والخاصّ ، جواز تخصّص العامّ الكتابيّ بالخبر الواحد ؛ وذلك لأنّنا نعلم بصدور المخصّصات الكثيرة من المعصومين للكتاب وكثرتها بمنزلة القرينة المتّصلة المانعة من ظهور المخالفة بما يشمل العموم المطلق ، بالإضافة إلى أنّ لسان روايات المخالفة لا ظهور لها من الأوّل في الشمول له ؛ وذلك لأنّ لسانها لسان التحاشي والإنكار ، وهو لا يشمل ما يعلم صدوره يقيناً من المعصومين عليهم السلام ، بل ربّما يقال : إنّ الخاصّ مطلقاً ليس مخالفاً مع وجود الجمع العرفيّ ، وإن كان فيه كلام . إذن فروايات المخالفة مختصّة بالمخالفة بالتباين أو العموم من وجه ، وأمّا مورد المخالفة الروحيّة هدماً لما بناه الكتاب أو بناءً لما هدمه ، فلا ظهور له للعامّ المطلق .

المقدّمة الثانية : الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب رادعة عن بناء العقلاء بالعمل بخبر الواحد مطلقاً ، ولكنّ السيرة العمليّة للعلماء على تخصيص الكتاب

بالخبر الواحد تفيد حجّيّة خصوص الخبر غير المعارض للكتاب، ونتيجته عدم حجّيّة الخبر المعارض لعدم الدليل على حجّيّته لقصور السيرة عن شمولها له.

ويعترض عليها:

١ - لو فرضنا شمول الروايات المانعة عن الأخذ بالمخالف للكتاب بظهورها للخاصّ المطلق، فلا يمكن تخصيص عموماتها بالسيرة العلميّة للعلماء؛ لأنّ لسان عمومات النهي عن المخافة يأبى عن التخصيص؛ لأنّه ليس لسانها لسان الحجّيّة وعدمها، بل لسان الصدور وعدمه، فإنّها تنفي صدور ذلك عنهم.

٢ - أنّهم ذكروا في مبحث حجّيّة الخبر الواحد بقيام بناء العقلاء وسيرتهم عليهم السلام على حجّيّة خبر الثقة، وزعموا عدم ردع الشارع، ولكنّ هنا ذكروا قيام سيرة العلماء على عدم الأخذ بخبر الثقة المخالف للكتاب، وهذا يدلّ على أنّ بناء العقلاء إنّما هو قائم على حجّيّة الخبر الموثوق به لا مجرّد خبر الثقة لذلك طرحوا الخبر الخاصّ المخالف للكتاب بالعموم المطلق لوجود معارض له موافق للكتاب؛ وذلك لعدم حصول الوثوق بهذا الخبر الواحد الثقة، أو نلتزم بخبر الثقة إذا كان موافقاً للكتاب آخذ به، وإذا خالفه طرح، وهذا التفكيك لا يمكن الالتزام به، فالحقّ حجّيّة خبر الموثوق به لا مجرّد خبر الثقة.

أمّا التخريج الثاني: من جعل الجمع الجهتيّ من الجموع العرفيّة، فيعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أنّ هذا الرأي الذي ذهب إلى مثله المحقّق الرشتيّ من تقديم المرجّح الجهتيّ، كما سنذكره معلّلاً أنّها كالجموع الدلاليّة، قد اعترض عليه المحقّق الآخوند والسيّد اليزديّ، بأنّ حمل أحد الخبرين على التقيّة، وانّه لا تتطابق الإرادة الاستعماليّة فيه مع الجدّيّة، أو لا يراد ظهور الكلام جدّاً، وإنّما يحمل على التورية وأمثالها، لا يسمّى جمعاً عرفيّاً، فليس مخالفة العامّة كحمل الخاصّ على العامّ،

فلولا الدليل الخارجيّ لجرى عليها أحكام المتعارضين.

أو المقيّد على المطلق من موارد الجمع الدلاليّ والعرفيّ، فعليه لا يمكن تقديم المخالف للعامّة على الموافق لهم.

وهذا الاعتراض محلّ تأمّل؛ لأنّ بعض موارد الجمع العرفيّ أو الدلاليّ تلاحظ أنّ العرف يرى الخطابين من المتعارضين، فلا تختلف عن الجمع الجهتيّ، والوجه فيه ما ذكرناه في بعض بحوث التعارض، أنّ العامّ لو كان من التعليمات وصدر الخاصّ قبل وقت العمل به كان التخصيص عرفيّاً بوضوح، فلا بدّ من حمله على التخصيص، ولكن بما أنّه خالف القاعدة؛ لأنّ صدوره بعد وقت الحاجة، فلا بدّ من التعرّف على سبب تأخير البيان، وكتمان الحكم الخاصّ هذه المدّة من التعرّف على مبرّرات الكتمان، من التورية وأمثالها، فلا بدّ من تخريج التخصيصيّ على ضوء قواعد الكتمان ومبرّراته وليس مجرّد جمع عرفيّ ليقال بفرضه من الجمع الجهتيّ فهو مثله.

الاعتراض الثاني: لو تمّ هذا الرأي وأنّ أصالة الجهة كقوّة أحد الظهورين لزم كون الجمع الجهتيّ في عرض الجمع الدلاليّ، مع أنّ هؤلاء يرون تأخّر الجهتيّ عن الدلاليّ، فالخاصّ الموافق للعامّة يخصّصون العامّ به.

وربّما يتوهّم أنّ المبرّر للطوليّة وتقديم الجمع الدلاليّ على الجهتيّ: أنّ تقديم الخاصّ على العامّ من الأمور العامّة عند جميع العقلاء يأخذون بهذا الجمع في أقوال المتكلّم الواحد، أمّا الجمع الجهتيّ فهو يرتبط بظروف خاصّة ولمتكلّمين خاصّين، كزعماء الملل والنحل، تفرض عليهم ظروفهم استخدام أساليب معيّنة في الكلام، ومن الجدير تقديم الأمور العامّة على الشئون الخاصّة.

وهذا المبرّر واضح الفساد؛ لأنّ الظروف الخاصّة هي أيضاً ظروف عامّة، ولكن بالنسبة لهذه الفئة الخاصّة فإنّ العقلاء عامّة بالنسبة لهذا المتكلّم الخاصّ الذي

يعيش ظروفاً خاصّة يقومون بهذا الجمع.

إضافة إلى أنّه يمكن القول بالعكس، وأنّ مراعاة الظروف الخاصّة أوْلى تقديماً من الأمور العامّة.

المقام الثاني: بناء على التعدّي من المرجّحات المنصوصة

كما هو الرأي المختار، وأنّ المعيار صرف الريبة من أحد الخبرين المتعارضين للآخر، فهل يوجد ترتيب بين المرجّحات؟

هنا صورتان:

الأُولى: أنّ الترجيح بالمنصوصة تعبّديّ، وأمّا التعدّي لغير المرجّحات المنصوصة ببناء العقلاء فيأتي في المنصوصة ما ذكرناه في المقام الأوّل، وفي غير المنصوصة ما سنذكره.

الثانية: أنّ الترجيح مطلقاً بالمنصوصة وغيرها من باب العقلاء، وما ذكر في النصوص فهو من باب التطبيقات لهذا البناء.

عدم اختصاص المرجّح بمجال

قبل الدخول في البحث يجدر التعرّف على فكرة مهمّة، وأنّ المعروف أنّ كلّ مرجّح متمحّض مرتبط بجهة معيّنة، فالشهرة ـ مثلاً ـ مرتبطة بالصدور، وموافقة الكتاب بالمضمون. ومخالفة العامّة بجهة الصدور، ولكن في رأينا أنّ كلّ مرجّح يمكن أن يرتبط بالجهات الثلاث.

وإن كان الملاحظ أنّ كلّ مرجّح له ارتباط أكثر بجهة من هذه الثلاث.

فالشهرة أو صفات الراوي ـ مثلاً ـ حسب الظاهر مرتبطة بأصل الظهور ولها تأثيرها في قوّته، فكثرة الرواة للرواية الواحدة لحدّ الشهرة يضعف معه احتمال الخطأ والدسّ والاشتباه الناشئ من النقل بالمعنى، أو عدم فهم خصوصيّات الكلام،

وغيرها من الاحتمالات في نقل الرواية، وتضعف مع عدم الشهرة، ومن هنا كان احتمال الصدور في الخبر المشهور أقوى منه في الخبر الواحد غير المشهور.

وأمّا مخالفة العامّة فلها تأثيرها في (جهة الصدور) حيث تقوى فيها أصالة الجدّ ويضعف فيها احتمال عدم إرادة الحكم الواقعيّ جدّاً مع ملاحظة ظروف التقيّة للأئمّة عليهم السلام.

وأمّا موافقة الكتاب: فاعتبرت من المرجّحات المضمونيّة لتأثيرها في قوّة المضمون وأقربيّته للواقع، فإذا طابق الرواية عموم قرآنيّ كانت دلالتها الاستعماليّة أكثر مطابقة للجدّيّة.

ولكن هل يتمحّض كلّ مرجّح بمجاله المرتبط به أو لا يتمحضّ؟ والرأي الصحيح عدم التمحّض.

أمّا الشهرة: فكما توجب قوّة الصدور توجب قوّة جهة الصدور؛ لأنّ الرواية التي يهتمّ كبار الأصحاب الثقات الذين يهتمّون بفتاوى الأئمّة عليهم السلام بضبطها ونقلها ممّا يضعف فيها احتمال التقيّة بالنسبة لما لا تشتهر بينهم، والسرّ في ذلك: أنّ الرواة كانوا يهتمّون بضبط فتاوى الأئمّة ونقلها لأجل تعلّم الأحكام الإلهيّة الواقعيّة والعمل بها، وأنّها حجّة بينهم وبين الله لا لمجرّد النقل والترف العلميّ فحسب، بل لأجل الوصول للأحكام الواقعيّة؛ لأنّ الأئمّة عليهم السلام يعبّرون عن الأحكام الواقعيّة، وكانوا يميّزون الروايات الصادرة تقيّة، كما ذكرناه في بحث سابق أنّه لو جاء أحدهم برواية صدرت تقيّة قالوا له: اتّقاك أو أعطاك من جراب النورة، فما هو المبرّر لتدوينها وضبطها ونقلها، فإذا اشتهرت رواية بينهم فهذا يكشف عن قوّة جهة صدورها، وأنّها لبيان المراد الجدّيّ الواقعيّ، وإذا ضبطوا بعض الروايات الصادرة تقيّة فلأجل بعض المقاصد، كما لو كان في الرواية دلالة واضحة على صدورها تقيّة، أو لأنّها مرتبطة بحدث تاريخيّ، كروايه عليّ بن يقطين في الوضوء على طبق العامّة، فهذه الشهرة بملاحظة هذه الظروف والعوامل كما توجب قوّة الصدور توجب قوّة جهة

الصدور، وأنّها لبيان الحكم الواقعيّ.

بل يمكن القول أنّ الشهرة توجب أيضاً قوّة الدلالة والمضمون أيضاً؛ لأنّ الغالب في الروايات الصادرة تقيّة فيها علامات الإخفاء والتورية والعدول، وأمثالها من الأساليب والعلامات التي تضعف ظهورها ودلالتها، خلافاً للصادرة لا عن تقيّة تكون واضحة المعنى في مقام البيان، ولا يستخدم فيها أساليب الإخفاء، وهذا يوجب قوّة دلالتها.

وأمّا مخالفة العامّة: فهي لا تتمحّض في قوّة الجهة، بل لها تأثيرها في قوّة الصدور، وفي قوّة المضمون؛ لما ذكرناه سابقاً عن ابن أبي عمير حين سأل عن إعراضه عن أخبار العامّة، أنّه رأى بعض الأصحاب رووا أخبار العامّة والخاصّة فاختلطت، وهذا الاختلاط لا يظهر في الأخبار المخالفة للعامّة، إضافة إلى أنّ السلطة وأتباعها كانوا يدسّون في كتب أصحابنا روايات توافق أطماعها، كما فعله أمثال المغيريّة، وخدعوا بعض السفهاء من أصحابنا للقيام بذلك، واحتمال الدسّ في الروايات المخالفة للعامّة أضعف، كما انّنا ذكرنا أنّ الأخبار المخالفة للعامّة تخلو من العلامات التي تتّصف بها الموافقة لهم من علامات التورية والعدول ممّا لها تأثير في قوّة الدلالة، فلمخالفة العامّة تأثيرها في قوّة المضمون، وأنّه المطابق للواقع أقوى من الموافق لهم؛ لأنّ بعض أحكام العامّة كانت موافقة لأحكام السلطات الحاكمة حيث كانت تتدخّل فتلغي بعض النصوص والأحكام حسب مصالحها فأسقطوا حيّ على خير العمل من الأذان، فأحكامهم تخالف الواقع غالباً إضافة إلى أنّ منعهم عن تدوين الحديث أدّى لقلّة الحديث المعتبر، فاضطرّوا للاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، كالاستحسان والقياس والتفسير بالرأي، وابتعادهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

كلّ ذلك أدّى لعدم تمييزهم بين الناسخ والمنسوخ، وبين الحكم الولائيّ والتشريعيّ العامّ، وغيرها من الملابسات التي أحاطت بأحكام العامّة ممّا أوجب

مخالفة بعضها للواقع، ومن هنا كانت الأخبار المخالفة لهم أقوى مضموناً وأقرب للواقع.

ومن الجدير بالذكر أنّنا لا نقول بتأثير مطلق القوّة والضعف في ترجيح رواية على أُخرى، بل لا بدّ أن يصل المرجّح لدرجة صرف الريبة، ولكن نريد التأكيد على عدم تمحّض المرجّحات في مجالاتها.

وأمّا موافقة الكتاب، فإنّها تجب قوّة الجهة أيضاً؛ لأنّ فتاوى الأئمّة عليهم السلام لو كان لها مطابق من عموم الكتاب والسنّة النبويّة أو اطلاقها، لا حاجة للتقيّة والحذر فيها لذلك روي عن زرارة عنه عليه السلام: «**ثَلَاثَةٌ لَا أَتَّقِي فِيهَا أَحَداً: شُرْبُ الْمُسْكِرِ، وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ...**»[1]؛ وذلك لوجود الآيات والأحاديث النبويّة الظاهرة فيها، وبذلك تقوى جهة الصدور، وأنّ الحكم هو الواقعيّ، وكذلك المضمون، وأنّها أقرب للواقع، وإنّما تكون التقيّة فيما لو استندوا في الأحكام الواقعيّة لأُمور خفيّة على العامّة كما لو استندوا فيها لصحف عليّ أو لأُصول علم يرثها كابر عن كابر أو للإمداد الغيبيّ، وهي خفيّة على العامّة، ويختصّ بها الأئمّة عليهم السلام، ممّا يمكن إظهارها للخاصّة دون العامّة، فتشتدّ فيها دواعي التقيّة؛ لأنّهم يعتمدون في الغالب على أحاديث لا يعلم اعتبارها، تسبّبت من المنع من التدوين؛ لأنّ أحكامهم تعتمد على أدلّة ظنّيّة غير معتبرة.

إذن فكلّ واحدة من المرجّحات لا تتمحّض في مجالها، بل لها تأثيرها في سائر المجالات.

الأقوال في ترتيب المرجّحات

ذكرنا بعض الآراء كرأي المحقّق النائينيّ، وأنّ مقتضى القاعدة تقديم المرجّح

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٤٨.

الصدوريّ على الجهتيّ، والجهتيّ على المضمونيّ، بينما ذهب المحقّق الشيخ الرشتيّ إلى تقديم الجهتيّ على الصدوريّ، بل المضمونيّ، ونحن نذهب إلى هذا الرأي أيضاً، ونحن وافقناه في أصل الرأي ولكن نختلف عنه في أمرين:

الأوّل: اختلافنا معه في تقريب الاستدلال، فإنكارنا لتقريبه لا يعني إنكارنا لرأيه.

الثاني: اختلافنا معه في تفسير (الجهة) لأنّنا نراها أوسع من تفسيره، حيث يحصر هو وغيره من الأعاظم الجهة بالتقيّة، ولكن بتفسيرنا فإنّنا نعني من الجهة كلّ ما تجب لكتمان الحكم الواقعيّ، وأمّا التقيّة من العامّة فهي إحدى عوامل الكتمان، بينما هنا مبرّرات أُخرى للكتمان أمثال إلقاء الخلاف بين الشيعة والسوق للكمال والمداراة للسائل، أو صدور الحكم على سبيل الفتيا والتعليم، حيث يكون كتمان الحكم الكلّيّ فيه طبيعيّاً، كما تقدّم بيانه.

وبعبارة أُخرى: فكلّ ما ذكرناه في مبحث علل اختلاف الحديث يندرج في مفهوم الجهة برأينا.

الرأي المختار: ونستعرض في البداية رأينا في هذه المسألة وتقريبه، ويتمّ من خلال تقريبين:

التقريب الأوّل

الملاحظ في هذا المجال حين يصدر قولان يتعارضان من متكلّم واحد ـ أو أفراد بحكم المتكلّم الواحد كالأئمّة عليهم السلام ـ له زعامة اجتماعيّة أو دينيّة ونفوذ بين الناس، وله معارضون لأفكاره، لذلك ربّما فرضت عليه الظروف أحياناً الكتمان وعدم التصريح بأفكاره، فيستخدم في هذه المجالات أساليب الكتمان حيث تكون لأقوالهم وجوه عديدة، وذكرنا في محلّه: أنّ العقلاء تجاه هذين القولين المتعارضين الصادرين من أمثال هذا الزعيم الدينيّ أو الدنيويّ، لا يبحثون ابتداءاً عن مرجّحات الصدور، ولا يتّهمون الرواة أو يشكّكون في الصدور، بل يقارنون كلامه بمتبنّيات

القائل ودواعيه على الكلام، كما نقلنا أنّ بعضهم ربّما سأل الإمام عليه السلام فأجابه، ولكن حين يطرح جوابه على فقهاء الشيعة قالوا له: (اتّقاك)؛ إذ فأتباع هذا الزعيم وخاصّة فقهاؤهم والمحيطون بمبادئهم يحاولون تمييز أقوالهم المتعارضة بنظر الآخرين، وملاحظة ظروفها ودواعي الكتمان ومدى ملائمتها لأهداف المتكلّم ومبادئه، فربّما فرضت اختلاف الظروف على هؤلاء الزعماء الاختلاف في أسلوب كلامهم في القضيّة الواحدة، فربّما يتكلّم بأسلوب في مجلس خاصّ وبأسلوب آخر في وسائل الإعلام، فيتوقّف فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة على التعرّف بالأساليب العقلائيّة العامّة لعموم المتكلّمين أو الخاصّة بأمثال هؤلاء الزعماء ويؤكّد هذا المنهج في الفهم والجمع الأئمّة عليهم السلام أنفسهم أنّهم يتكلّمون على هذا الأسلوب أحياناً ويجيبون على الزيادة والنقصان، وربّما أجابوا في المسألة بسبعين وجهاً، لهم من جميعها المخرج، وحثّهم لأصحابهم على الدقّة والتدبّر والتفقّه في أقوالهم، ومعرفة أساليبهم في الكلام (حديث تدريه خير من ألف ترويه)[1] (لا يكون يكون الرجل فقيهاً حتّى يعرف معاريض كلامنا)[2].

وهناك دوافع عديدة للأئمّة عليهم السلام في هذا الإعلام، أمّا لأجل أنّهم كسائر الزعماء الذين لهم نفوذهم وأنصارهم، وخاصّة الجماعات التي ليست بأيديهم السلطة، ولهم معارضون أو لأجل وجود بعض المغرضين والمناوئين الذين يتّهمون الرواة للحدّ من انتشار علوم أهل البيت عليهم السلام أو لأجل تزكية رواة الأئمّة عليهم السلام من الخاصّة حتّى لا يتوهّم أنّهم يكذبون على الإمام عليه السلام، أو لأجل رفع مستوى الرواة وفقهاء

---

(١) «وَتَرْكُكَ حَدِيثاً لَمْ تُرْوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثاً لَمْ تُحْصِهِ» وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا» وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

الشيعة حتّى يفكّروا بدقّة في الروايات للتوصّل لدقائقها، وتميّزهم عن فهم عموم الناس، أو العامّة للروايات الذي يعتمد فحسب على فهم مفردات روايات بل عليهم أن يتأمّلوا في لحن كلامهم ومعاريضه وظروف المتكلّم وتشخيصه ودواعي الكلام وأساليبه وأمثالها.

إذن فبناء العقلاء في الكلامين المتعارضين الصادر من أمثال هؤلاء المتكلّمين افتراض صدور الكلامين ومحاولة تصحيحها على ضوء الدواعي والظروف والتوصّل لعدم تعارضهما أو تحديد القول الحقّ فيهما، وتعيين ما صدر كتماناً لا تتطابق فيه الإرادة الاستعماليّة مع الجدّيّة، وبعد ذلك لو لم يمكنهم ذلك يتّجهون للتشكيك في الصدور، لا فرق في ذلك بين سماعه بنفسه لكلا الطرفين من الإمام أو سمع أحدهما ونقل له الآخر، أو نقل له غيره كلا الكلامين، فربّما اكتشف من خلال هذا التأمّل الدقيق أنّ الظاهر المتوهّم ليس مراده الحقيقيّ، وإنّما هو توهّم الظهور فحسب، وهكذا في الظهورين المتعارضين بالنظر الابتدائيّ ربّما التعارض بينهما مع ملاحظة العوامل التي ذكرناها، فربّما تبيّن أنّ المتوهّم ظاهريّ لا حقيقيّ.

وقد يكون المنشأ لتوهّم التعارض إجراء قاعدة الاشتراك في الأحكام، كما سأل عدّة أشخاص ابتلوا بموضوع واحد كالإفطار العمديّ في شهر رمضان، فأجاب أحدهم بالإطعام، والثاني بالعتق، والثالث بالصيام، فيتوهّم الاختلاف في الحكم بتوهّم اشتراكهم في الحكم، بينما الحكم على سبيل الفتيا، ويعطي لكلّ شخص الحكم المناسب لظروفه الشخصيّة، من الغنى والفقر؛ إذا لا ينفع له ذكر جميع أطراف الواجب التخييريّ، وغيرها من العوامل التي ذكرنا في مبحث الفتيا من عوامل اختلاف الأحاديث، فبالتأمّل في الفرق في أقوال الأئمّة بين الفتيا والتعليم يزول هذا الاختلاف المتوهّم.

وهذه طريقة العقلاء في أمثال هؤلاء المتكلّمين، كما هي طريقة الرواة السابقين، فربّما لو نقلوا قولاً للإمام قالوا له: «اتّقاك» والشواهد كثيرة.

وكذا الفقهاء جروا على هذه الطريقة من ملاحظة المرجّحات الجهتيّة أوّلاً في الأخبار المتعارضة، كما أشار لذلك السيّد اليزديّ[١]. وكذلك يظهر من مراجعة الاستبصار فهو في الغالب يجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن ولا يطرحها. إذن فهذه الطريقة من ملاحظة المرجّحات الجهتيّة قبل ملاحظة الصدور مع تفسير الجهة بهذا التفسير العامّ ممّا قام عليها بناء العقلاء وسيرة الأصحاب والعلماء.

التقريب الثاني:

في التصوير الفنّيّ الأصوليّ لهذا الرأي، ولتوضيحه نذكر جهتين في الخبرين المتعارضين:

الجهة الأُولى: هناك نوعان من الكشف: أحدهما في كلام المتكلّم كالإمام عليه السلام، والآخر في الخبر الحاكي عن قول المتكلّم كخبر زرارة عن الإمام عليه السلام، ويختلف معيار الكشف في كلّ منهما: أمّا في كلام الإمام فمعيار الكشف فيه يعتمد على أصالة الظهور وحجّيّته، وذكرنا في محلّه أنّ أساسها هو الميثاق العقلائيّ بتعهّد كلّ متكلّم بالالتزام بظاهر كلامه، وأنّ هذا الظاهر يتطابق مع مراده الجدّيّ الواقعيّ، ولو أراد غيره لنصب قرينة عليه، سواء حصل الظنّ أو الوثوق من كلامه أو لا.

أمّا في الخبر الحاكي عن قول الإمام عليه السلام، فإنّ معيار الكشف هو أنّه يعتمد على حجّيّة الخبر، واختلف فيها، وأنّ الحجّة خبر الثقة، أو الموثوق به، وأنّ أيّاً منهما يعتبر كاشف وحجّة عند العقلاء، واخترنا في محلّه حجّيّة الموثوق به، بأن يتعرّض الخبر ومضمونه للنقد الداخليّ والدلاليّ، وملاحظة حالات الراوي ومقايسة مضمونه مع حالات المخبر عنه وأساليبه وأُصوله ومبادئه المسلّمة، وغيرها من الأُمور التي هي دخيلة في حصول الوثوق منه.

الجهة الثانية: ذكرنا في بداية مبحث التعارض أنّ تعريفه: عبارة عن تنافي

---

(١) رسالة في التعادل والترجيح للسيّد اليزديّ: ٩٢.

مدلولي دليلين على نحو يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع ، نشأ هذا العلم من قضيّة بيّنة عقليّة أو شرعيّة أو عقلائيّة ، فالتنافي بالذات والحقيقة بين المدلولين ، وأمّا التنافي في الدالّ فهو مع الواسطة في العروض ، والمجاز في الإسناد ، حيث يسري التنافي في المدلول للدالّ بلحاظ الحكاية عنه ، والدالّ على قول الإمام عليه السلام ، وبعد ذلك يتّصف قولا الراويين بالتنافي بالعرض ؛ لأنّهما يتضمّنان الحكاية عن قولين متنافيين عن الإمام عليه السلام ، فيسري التنافي من قولي الإمام عليه السلام لقولي الراويين ، فهما في رتبة متأخّرة .

وإذا عالجنا التنافي بين قولي الإمام عليه السلام بمعونة الجهات التي ذكرناها في التقريب الأوّل إجمالاً ارتفع التنافي بين قولي الراويين أيضاً ، فلا تنافي من حيث صدورهما ؛ لأنّنا بملاحظة تلك الجهات توصّلنا لصدورهما ولكن أحدهما صدر بداعٍ والآخر بداعٍ آخر ، بأن كان كلاهما مراداً حقّاً ، أو أنّ المراد أحدهما والآخر صدر كتماناً وليس مراداً حقّاً ، فلا يحكيان عن متنافيين ، فلا يبقى التعارض بينهما لنبحث عن المرجّحات الصدوريّة ، فإنّ العمل بالمرجّحات الصدوريّة على تقدير التعارض بين الخبرين وهو يتوقّف على وجود التنافي بالعرض بين الحاكيين ، وهو يتوقّف على وجود التنافي بين قولي الإمام عليه السلام ، وهو بدوره يتوقّف على وجود التنافي واقعاً بين المدلولين ، وإذا ارتفع التنافي في المرحلة السابقة بين قولي الإمام عليه السلام ارتفع في اللّاحقة وهو قول الراوي فلا مجال للمرجّحات الصدوريّة ؛ لأنّه مع إحراز صدورها الموضوع لهما ، فأحدهما مثلاً صدر لأجل السوق للكمال وكتم فيها جهة الترخيص ؛ لأنّه حكم مستحبّ أبرز بشكل حكم إلزاميّ ، بينما الخبر المتضمّن لاستحبابه عبّر عن الحكم بصراحة ، أو أنّ أحدهما صدر للتعبير عن المراد جدّاً والآخر صدر للتقيّة . نعم ، لو لم يتمّ علاج التعارض في مرحلة المرجّحات الجهتيّة ، فينتقل للمرجّحات الصدوريّة ، وهي على قسمين :

فتارة نعلم إجمالاً بصدور أحد القولين من الإمام عليه السلام ، فلا بدّ من العمل

بالمرجّحات الصدوريّة.

وأُخرى: أنّ نحتمل صدورهما مع احتمال عدم إرادة أحدهما جدّاً على تقدير صدوره، فيحصل علم إجماليّ آخر، أمّا من هذا الخبر غير صادر أو غير مراد، وكذا الآخر، فيدخل الخبران في التعارض، وبما أنّه لا يمكن إعمال المرجّحات الدلاليّة بين الضرورين، فنعالج التعارض بالمرجّحات الصدوريّة أو السنديّة.

الرأي الثاني: أنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّحات الصدوريّة على الجهتيّة. ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ ﷺ مع احتمال توجيهه لرأي آخر، والمحقّق النائينيّ ﷺ، وعلى هذا الرأي إذا كان أحد الراويين أعدل أو أفقه لو قلنا أنّهما من المرجّحات رجح وإن احتمل التقيّة على الخبر الآخر المخالف للعامّة.

وهناك تقريبان لهذا الرأي:

التقريب الأوّل: ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ في فوائد الأُصول، وإجماله: أنّ استنباط الحكم الشرعيّ من الخبر متوقّف على مراحل ثلاثة في إثبات الخبر، وهي مترتّبة الواحدة بعد الأُخرى:

الأُولى: إثبات حجّيّة الخبر وصدوره من الإمام عليه السلام.

الثانية: أن يكون كلام الإمام عليه السلام ظاهراً في معناه.

الثالثة: أن يكون الظاهر صدر منه عليه السلام لبيان الحكم الواقعيّ وبداعي الجدّ لا بداعي التقيّة أو الكتمان.

وذكر أمراً رابعاً لا حاجة لذكره.

فمرحلة جهة الصدور وأنّه صدر الخبر بداعي بيان الحكم الواقعيّ متأخّرة عن مرحلة التعبّد بأصل الصدور؛ لأنّ أصالة الجهة متوقّفة على وجود كلام، فما لم يثبت صدوره عن المعصوم فلا مورد لجريان أصالة الجهة وبذلك تتقدّم مرحلة

المرجّحات الصدوريّة على الجهتيّة.

واستظهر ﷺ رأيه من مقبولة ابن حنظلة؛ لأنّها قدّمت الصدوريّة على المرجّح الجهتيّ.

ويلاحظ عليه: أنّ تقدّم المرجّح الصدوريّ على الجهتيّ متوقّف على توقّف جريان أصالة الجهة على الحجّيّة الفعليّة لصدور الخبر، وأمّا لو توقّف جريانها على الحجّة الاقتضائيّة فلا تقدّم، وذكرنا سابقاً أنّ موضوع المرجّحات، ومنها المرجّح الجهتيّ الحجّة الاقتضائيّة اللولائيّة للخبر، ولا يتوقّف على حجّيّته وصدوره تعبّداً فعلاً، وعلى ذلك فإنّ المرجّحات في رتبة واحدة، وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً بما لا مزيد عليه.

التقريب الثاني: وهو أكثر تلاءماً مع كلام الشيخ الأنصاريّ ﷺ أنّ الموضوع للمرجّح الجهتيّ الكاشفان نوعاً، ولكن بحكم العقل لا بدّ من تقييده بالكاشفين اللذين لم يحكم الشارع بعدم صدور أحدهما، ومع وجود المرجّح الصدوريّ في أحدهما يحكم الشارع بصدوره وعدم صدور الآخر، فلا يبقى موضوع للمرجّح الجهتيّ أو أصالة الجهة؛ لأنّ موضوع الكاشف الاقتضائيّ الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره.

ويلاحظ عليه:

الإشكال الأوّل: ما ذكرناه في التقريب الأوّل للرأي الأوّل: أنّ اتّصاف الخبرين الحاكيين بالتعارض وإجراء المرجّحات متوقّف على التعارض بين الحكمين أي قولي الإمام، فإذا ارتفع التعارض بينهما في مرحلة المحكيّ من خلال ظروف الجهة بتفسيرنا، لم يبق تعارض بينهما؛ لأنّه يثبت صدورها تعبّداً على ضوء مبرّرات الكتمان، فلا موضوع للمرجّح الصدوريّ.

الإشكال الثاني: إن كان هذا الرأي تفسير لبناء العقلاء، فذكرنا أنّه قائم على

تقديم الجهتيّ على الصدوريّ، واستعرضنا الشواهد العقلائيّة.

وأمّا لو كان ما ذكره وجهاً عقليّاً لبناء العقلاء، وأنّ موضوع المرجّح الجهتيّ الكاشف الاقتضائيّ الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره تعبّداً، وهذا يحكم به العقل، فيأتي نفس الكلام في المرجّح الصدوريّ؛ لأنّ موضوع الكاشف النوعيّ الاقتضائيّ الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعيّ، وأمّا إذا حكم بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعي فلا يجري المرجّح الصدوريّ وأدلّة حجّيّة الخبر، وهذا ما يحكم به العقل أيضاً.

الإشكال الثالث: ذكر أنّ الأخذ بالمرجّح صدوريّ والحكم بصدور أحدهما يقتضي الحكم بعدم صدور الآخر، فينتفي موضوع المرجّح الجهتي بعد الحكم بعدم صدوره، ولكن أشكل عليه السيّد الطباطبائيّ والمحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّ الحكم بصدور أحد الخبرين إنّما يقتضي (عدم الحكم) بصدور الآخر، لا (الحكم) بعدم صدوره، وما ينتفي معه المرجّح الجهتيّ الحكم بالعدم، أمّا عدم الحكم بالصدور فهو موضوع الجهتيّ.

الرأي الثالث: أنّ أصالة الجهة وتعني حمل الكلام على بيان الحكم الواقعيّ وكذلك المرجّح الجهتيّ، وهي توجب قوّة أصاله الجهة أنّ موضوع المرجّح الجهتيّ يختلف عن موضوع الصدوريّ؛ لأنّ موضوع الجهتيّ الخبران الذي يحرز القطع بصدورهما لنتساءل: هل صدر تقيّة أو لا؟ أمّا موضوع الصدوريّ ما لم يحرز صدورهما لنثبت صدور أحدهما بالمرجّح، ومع اختلاف موضوعهما فلا مبرّر للبحث عن تقديم أحدهما على الآخر.

ويعتمد هذا الرأي على مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: إنّ موضوع أصالة الجهة وهي محلّ الكلام على بيان الحكم الواقعيّ، وكذلك المرجّح الجهتيّ الموجب لتقوية أصالة الجهة، هو الكلام المحرز

صدوره ليبحث عن صدوره بداعي الجدّ أم التقيّة مثلاً، وأمّا لو لم يحرز صدور الكلام لا وجداناً ولا جهة فلا يجري فيه ذلك، فليس موضوعه مطلق الكلام، سواء كان محرزاً أو لا؛ لأنّ الإطلاق المتصوّر أمّا ذاتيّ أو لحاظيّ.

أمّا الإطلاق اللحاظيّ: بأن يوجد دليل على محلّ الكلام مطلقاً المحرز وغير المحرز على بيان الحكم الواقعيّ، ولكن لا يعقل هذا الدليل للغويّة الإطلاق بالنسبة للكلام الذي لم يحرز صدوره؛ إذ إذا لم يحرز صدوره فلا معنى للقول بصدوره بداعي بيان الواقع.

وأمّا الإطلاق الذاتيّ: فإنّ أصالة الجهة من الأصول العقلائيّة وهي مقيّدة بذاتها عند العقلاء بالكلام المحرز صدوره تعبّداً أو وجداناً، فالتقييد الذاتيّ هو الموجود لا الإطلاق الذاتيّ.

وكذلك الأمر بالنسبة للمرجّح الجهتيّ فهو موجب لتقوية أصالة الجهة، فيكون مترتّباً عليها لا يعقل فيه الإطلاق بأحد الوجهين؛ لأنّنا لو اعتبرنا الإطلاق من باب بناء العقلاء فيكون له تقييد في ذاته كأصالة الجهة، وأمّا لو اعتبرناه من باب التعبّد والروايات، فلا بدّ أن يكون الإطلاق فيه لحاظيّاً إن وجد، ولكنّ المفروض عدم تضمّن الروايات للإطلاق بالنسبة لكون الخبر محرزاً أو غير محرز، فلا بدّ من الالتزام بالتقييد فيها.

وعلى كلّ حال، لا بدّ من التقييد بالكلام المحرز في أصالة الجهة والمرجّح الجهتيّ.

المقدّمة الثانية: الخبران أمّا قطعيّان صدوراً فتجري فيهما أصالة الجهة والمرجّح الجهتيّ بوجود موضوعهما وهو الكلام المحرز صدوره.

وأمّا أن يكونا ظنّيّين، فأمّا أن يكون لأحدهما مرجّح صدوريّ، فنحكم بصدوره وتجري فيه أصالة الجهة لو احتجنا إليها، أمّا المرجّح الجهتي فلا موضوع له؛

لأنّ المرجوح لم يحرز صدوره ، فلا تجري فيه أصالة الجهة لتقوى بواسطة المرجّح الجهتيّ ؛ لأنّنا إنّما نحتاج إليه لتقوية أصالة الجهة ، والمفروض عدم جريانها في المرجوح .

وأمّا أن يكونا متكافئين ولا مرجّح صدوريّ لأحدهما ، فلا يمكن الحكم بصدور أي واحد من المتكافئين ، ولا تجري لا أصالة الجهة ولا المرجّح الصدوريّ لعدم إحراز موضوعهما وهو احراز الكلام .

والنتيجة : أنّ مورد المرجّحات الجهتيّة الخبران القطعيّان خاصّة ، ومورد السنديّة والصدوريّة الظنّيّان ، فلا تعارض بينهما ، وربّما أُشير لذلك في المقبولة ؛ إذ ذكر الشهرة وذكرنا أنّها بمعنى القطع ، وبعد كونهما مشهورين ، أيّ مقطوعين ذكر المرجّح الجهتيّ وهو مخالفة العامّة .

ويمكن المناقشة في هذا الرأي بكلتا مقدّمتيه :

أمّا المقدّمة الأُولى : أنّ هذا الإشكال متبادل ، فكما أنّ موضوع أصالة الجهة والمرجّح الجهتيّ متوقّف على إحراز الصدور وجداناً أو تعبّداً ، وأمّا الإطلاق بالنسبة لما أُحرز صدوره أو عدمه لغو ، كما ذكرنا .

وكذلك حجّيّة الخبر والمرجّح السنديّ الصدوريّ متوقّف على أصالة الجهة وإحراز صدور الكلام فيه لبيان الواقع ، والإطلاق فيه بالنسبة لهذه لغو ، فيتوقّف كلّ منهما على الآخر ، فكلّ منهما مقيّد بالآخر والإطلاق الذاتيّ محال ، وأمّا الذاتيّ فإنّ بناء العقلاء مقيّد بإحراز كون الكلام لبيان الواقع وجداناً أو تعبّداً .

وأمّا المقدّمة الثانية : ما ذكرناه أن مجرّد وجود الخبرين المتنافيين الحاكيين عن قول الإمام عليه السلام ظهوراً لا يكفي في التعارض ، بل لا بدّ من التنافي بين محكيّهما ، وهو قول الإمام في المرحلة السابقة ، لكي يسري للحاكيين ، فلو ارتفع التنافي في المرحلة السابقة بواسطة الأساليب التي ذكرناها بين قولي الإمام عليه السلام ، فلا موضوع

لاتّصاف الخبرين بالتعارض، مع صرف الربية عن أحدهما للآخر في مرحلة المرجّح الجهتيّ بالمعنى العامّ.

الرأي الرابع: يذهب لعدم الترتيب بين المرجّحات، بل جميعها في مرتبة واحدة على حدّ سواء، سواء ارتبطت بالصدور أو الجهة أو المضمون. نعم، لو كان أحدها أقوى من الآخر أُخذ به، سواءكانت قوّته في السند أو الجهة، ويسقط الضعيف.

وقوّى صاحب الكفاية ﷺ هذا الرأي بناءً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة، حيث ذهب أنّ المعيار الأقربيّة للواقع فما كان أقرب أُخذ به، وتبنّاه السيّد اليزديّ في رسالته، ولكنّه ادّعى -زيادة على ذلك- أنّ المرجّح الجهتيّ في خصوص التقيّة مخالفة العامّة وموافقتهم أقوى من سائر المرجّحات الصدوريّة والجهتيّة والمضمونيّة؛ لأنّ الملاك في الترجيح هو القوّة لا الترتيب حسب الرتبة. وذهب إلى هذا الرأي المحقّق العراقيّ كما في نهاية الأفكار، حيث زعم رجوع جميع المرجّحات للمرجّح الصدوريّ، وتبعه السيّد الحكيم في حقائق الأُصول في نهاية هذا الموضوع بعد أن قوّى في بدايته الشيخ.

ولا يمكن البحث عن جميع التقريبات لهذا الرأي؛ لذلك نقصر الكلام على جهتين:

الأُولى: في ذكر التقريب الأقوى من غيره.

الثانية: التعرّض لما ذهب إليه السيّد اليزديّ، وأنّ المرجّح الجهتيّ أقوى المرجّحات؛ لأنّه لو تمّ اقترب كثيراًمن رأينا الذي ذكرناه، من تقديم المرجّح الجهتيّ في الرتبة السابقة على الصدوريّ؛ لأنّ كلا الرأيين ينتجان تقدّم الجهتيّ، سواء بسبب قوّته، كما ذهب إليه السيّد اليزدي أو لتقدّمه رتبة، كما ذهبنا إليه.

الجهة الأُولى: أنّ حجّيّة الخبر بحيث يتّصف بالحجّيّة بالحمل الشائع ويترتّب

عليه الأثر منجّزاً، وتعذيراً تتوقّف على دعائم لو اجتمعت جمعها لاتّصف الخبر بالحجّيّة، فإذا فقدت جميعها أو واحد منها لم يتّصف بها.

والدعائم هي كما يلي:

١ ـ صحّة السند، أيّ وجود الكاشف في صدوره، سواء قلنا بخبر الثقة أو الموثوق به.

٢ ـ تحقّق الظهور، ووجود أصل يتكفّل حجّيّة ظهوره، وأنّ الظاهر مسوق لبيان الحكم الواقعيّ كما يتكفّله الميثاق العقلائيّ.

٣ ـ تحقّق الجهة، وأنّ مضمونه تمام مراد المتكلّم، كما تقتضيه أصالة التطابق بين المراد الاستعماليّ والجدّيّ.

٤ ـ وجود الأثر الشرعيّ لمؤدّى الخبر، فلو أخبر (هذا الجبل أطول من ذلك) لم يتّصف بالحجّيّة؛ إذ لا أثر شرعيّ له.

٥ ـ أن لا يكون له معارض متكافي معه أو أقوى منه.

فإذا توفّرت هذه الدعائم اتّصف الكلام بالحجّيّة، بمعنى أنّ مؤدّاه لو كان حكماً إلزاميّاً، وكان منجّزاً، ترتّب، وإن كان ترخيصيّاً نفى الحكم الإلزاميّ وكان معذّراً، وأمّا لو تتوفّر كلّها أو أحدها فلا مجال لحجّيّة الخبر، فإذا توفّرت في كلا الخبرين كانا حجّة، وإلّا اختصّت بأحدهما.

والتعارض بين الخبرين في واقعة، كما ذكرناه في المقصد الأوّل يعني تزاحم الخبرين في مرحلة الاتّصاف بالحجّيّة؛ لوجود العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع، فيتنازعان على نيل الحجّيّة، فإذا توفّرت نقطة ضعف في أحدهما ولو في دعامة من هذه الدعائم، وتوفّرت نقطة قوّة في الآخر ولو في دعامة أخرى، نال وكسب صفة الحجّيّة، ولا فرق في حصول القوّة في الصدور أو الظهور أو الجهة؛ لأنّ التزاحم بين مجموع ومجموع لا بين دعامة ودعامة مشابهة لها في الخبر الآخر،

فالمجموع هو الموضوع للحجّيّة.

لا ترتيب في هذه الدعائم لأنّها جميعاً مقدّمات، بل موضوع لمعنى واحد وهو الحجّيّة فهي في مستوى واحد.

ويحتمل أن يكون هذا أقوى التقريبات لهذا الرأي.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الرأي يعتمد على تفسير الحجّيّة بالمنجّزيّة والمعذّريّة الفعليّة، ولكنّ الحجّيّة ليست بهذا المعنى؛ لأنّ العقلاء لا يجلعون هذا المعنى للحجّيّة، فلا يجعلون المنجّزيّة والمعذّريّة، وانّما الحجّيّة بهذا المعنى هي حكم عقليّ يحكم به العقل إذا اجتمعت بعض الأُمور في الخبر، فيحكم باستحقاق العقاب على الخبر وعدمه، فالعقلاء لا يجعلون أمراً بسيطاً، وإنّما يجعلون حججاً وكواشف متعدّدة لو اجتمعت في مورد كالخبر وكان مؤدّاه حكماً شرعيّاً قابلاً للتنجيز والتعذير ولم يبتل بمعارض مساوي أو أرجح، حكم العقل بالمنجّزيّة والمعذّريّة، فالعقلاء ـ مثلاً ـ جعلوا حجّيّة وكاشفيّة خبر الثقة والموثوق بصورة مستقلّة، وجعلوا كاشفيّة الظهور عن المراد الجدّيّ، وأنّ الظاهر لبيان الواقع ليس فيه كتمان وغيرها، ولكن قد تجتمع في مورد، فينتزع العقل الحجّيّة بذلك المعنى، وليس المجعول عندهم أمراً واحداً له دعائم تعارض دعائمه مع غيره.

فلا بدّ من ملاحظة كيفيّة جعل العقلاء لهذه الكواشف والأُصول ومراتبها، فنرى أنّهم جعلوا اعتبار كلّ كاشف في مرحلة تختلف عن مرحلة جعل الآخر، ورأينا في تقريب الرأي الأوّل أنّهم جعلوا مرحلة المرجّح الجهتيّ بالمعنى الواسع في مرحلة أسبق من مراحل جعل سائر المرجّحات.

نعم، لو توفّرت جميع هذه الكواشف في مورد فإن وجد له معارض، وكانا متكافئين فلا يعتبرون شيئاً منها، وإن كان أحدهما أرجح بحسب مقاييس الترجيح كان هو الحجّة.

الجهة الثانية: ما ذهب إليه السيّد اليزديّ ﷺ إلى أنّ المرجّح الجهتيّ هو الأقوى

من المرجّحات، ولكن فسّره بالتقيّة ومخالفة العامّة، وذلك لكثرة الأخبار الصادرة تقيّة، وقلّة الأخبار الموضوعة والكاذبة، وهذا يوجب حمل المعارض على الصادر تقيّة لكثرته.

ويلاحظ عليه: أنّ المفيد والمحقّق أنكرا كثرة وجود الأخبار الصادرة تقيّة بين روايات المدوّنة، وإذا وجدت فهي شاذّة نادرة.

وأمّا ما ذكره من تنقيح أصحابنا للأخبار وتمييز الصحيح عن غيره، والمكذوب والموضوع عن غيره، فهذا وإن كان صحيحاً، ولكن لا تزال الكثير من الأخبار الضعيفة أو المكذوبة في أخبارنا.

إضافة إلى أنّ ترجيح المرجّح الصدوريّ لا يعني وجود الأخبار المكذوبة سنداً، وأنّها السبب في الاختلاف؛ لأنّه قد يكون السبب فيه النقل بالمعنى، وعروض اشتباهات في الرواة لعدم التفاتهم لخصوصيّات في الكلام، أو تغييرها بألفاظ أُخرى، فإننا نجد كثيراً من رواية واحدة نقلت بأسانيد متعدّدة مع اختلاف بينها في بعض الخصوصيّات، وهذا يدلّ على وحدتها واستبعاد تعدّدها، وأنّ هذا التعدّد إنّما جعل بفعل الرواة ومرّت الشواهد.

بالإضافة إلى أنّ ما ذكره من اهتمام لتنقيح كتب الحديث من الأخبار المكذوبة ممّا أدّى إلى قلّتها، هو بنفسه لا بدّ أن يحفّزهم لتنقيحها من الأخبار الصادرة تقيّة، فما الفرق بينهما.

وأمّا ما ذكره من قوّة التقيّة بالنسبة للدواعي الأُخرى، فقد ظهر الجواب عنه في البحوث السابقة عن مدى تأثير التقيّة في صدور الروايات المختلفة، وقد ذكرنا كثرة الروايات المختلفة التى صدرت لأجل إلقاء الخلاف بين الشيعة أو السوق للكمال، وأمثالها، ربّما أكثر من الروايات الصادرة تقيّة، فليست التقيّة أقوى الدواعي في هذا المجال.

وخلاصة هذا التنبيه أنّ الأقرب هو ملاحظة الخبرين المتعارضين في مرحلة سابقة بين قولي الإمام عليه السلام على ضوء القواعد والأساليب التي ذكرناها في المقصد الثاني، فإن ارتفع التنافي في هذه المرحلة وصرفت الريبة من أحدهما للآخر، فهو العلاج، وإلّا أُخذ بالمرجّح في مرحلة لاحقة.

خلاصة ما ذكرنا في بحث الترتيب بين المرجّحات:

إذا اشتمل أحد الخبرين على مرجّح ـ كموافقة الكتاب والآخر المعارض له ـ على مرجّح آخر ـ كمخالفة العامّة ـ فأيّ منهما يقدّم؟ وهل يوجد ترتيب بين المرجّحات؟

المرجّحات على ثلاثة أقسام:

١ ـ المرجّحات الصدوريّة: وهي ما توجب القوّة والترجيح لسند الخبر وصدوره، كصفات الراوي من الأوثقيّة والأورعيّة، وكذلك الشهرة، والمراد منها الشهرة الروائيّة وليست الفتوائيّة والعمليّة.

٢ ـ المرجّحات الجهتيّة: وهي توجب القوّة في (جهة) الصدور وتقوّي كون الخبر لبيان الحكم الواقعيّ جدّاً لا لغيره، كالتقيّة أو التورية أو غيرها من مبرّرات الكتمان، ويمثّل للمرجّح الجهتيّ مخالفة العامّة حيث تدلّ على كون المخالف للعامّة أكثر دلالة على صدوره لبيان الواقع من الموافق لهم، فإنّه أقرب صدوراً للتقيّة ولعدم بيان الواقع.

٣ ـ المرجّحات المضمونيّة: وهي تدلّ على أنّ مضمون الرواية أو حكمها أقرب تطابقاً لحكم الشارع واقعاً، كموافقة الكتاب، فإنّ مضمون الرواية وحكمها الموافق للكتاب أقرب للواقع.

والآراء في الترتيب عديدة، نذكر بعضها:

منها: ما نسب للوحيد البهبهانيّ رحمه الله، وأنّه ذهب لتقديم المرجّح الجهتيّ وهو

مخالفة العامّة لا له مع كون أحد المعارضين مخالفاً للعامّة (فنقطع) بأنّ الآخر الموافق لهم أمّا أنّه غير صادر أساساً، أو أنّه صدر ولكن عن تقيّة لا لبيان الواقع.

وأُشكل عليه: أنّ مجرّد كون الخبر مخالفاً للعامّة لا يوجب (القطع) بأنّ الموافق لهم لم يصدر أساساً أو صدر تقيّة، مع أنّ هنا الكثير من الأحكام والمسائل الفقهيّة مشتركة بين الفريقين، فلا نطمئنّ بعد صدور الموافق، فيحتمل كون الخبر الموافق صادراً من المعصوم لبيان الواقع، والخبر المخالف لهم غير صادر أساساً أو صدر لا لبيان الواقع، ولا ينحصر عدم بيان الواقع بسبب التقيّة، فهناك مبرّرات عديدة لكتمان الواقع من قِبل الأئمّة عليهم السلام منها إلقاء الخلاف بين الشيعة أو المداراة مع السائل أو السوق للكمال وأمثالها.

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله: أنّ إطلاق أخبار المرجّحات غير ناظرة للترتيب بين المرجّحات، وإنّما هي في مقام بيان أصل الترجيح بها أو أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح، فلا دليل على الترتيب من النصوص.

وأُشكل عليه: أنّ صحيحة الراونديّ دلّت على الترتيب، وتقدّم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة.

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ رحمه الله: تقدّم المرجّح الصدوريّ على الجهتيّ، والجهتيّ على المضمونيّ، واستدلّ بوجه عقلائيّ، وأنّه لا بدّ أن يثبت أصل صدور الخبر من الإمام ليبحث عن جهة صدوره، وأنّه صدر تقيّة أو لبيان الواقع، ثمّ بعد أن ثبت صدورهما لبيان الواقع، وبما أنّ الخبرين المتعارضين لا يمكن أن يكون كلاهما مطابقاً للواقع، لذلك يكون الموافق منهما للكتاب هو المطابق للواقع.

وأُشكل عليه: أنّ هذا الوجه مجرّد استحسان، ولا يصلح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم موافقة الكتاب وهو المرجّح المضمونيّ على الجهتيّ، أيّ مخالفة العامّة.

وذهب بعض الأعلام: أنّ ما اشتهر بأنّ الشهرة متمحّضة لقوّة الصدور، وأنّ مخالفة العامّة متمحّضة لجهة الصدور، وأنّ موافقة الكتاب لقوّة المضمون، غير تامّ، فالشهرة آنذاك كانت مؤثّرة في ثلاثتها: الصدور والجهة والمضمون؛ لأنّه لو كانت الرواية صادرة تقيّة لم ينقلها المشهور؛ لأنّهم كانوا يميّزون الصادر تقيّة وغيرها، ولا ينقلون، وخاصّة لا يشتهر عندهم، إلّا الرواية التي هي حجّة، وصادرة لبيان الواقع؛ إذ إنما ينقلونها للعمل ولتكون حجّة بينهم وبين الله، فإذا نقلوها فلا بدّ أنّهم قد أحرزوا صدورها لبيان الواقع.

وكذلك مخالفة العامّة، فهي مؤثّرة في الثلاثة؛ لأنّه وكما نقل عن ابن أبي عمير حينما سأل لماذا ترك النقل عن العامّة، فأجاب أنّه رأى بعض ينقل عن الخاصّة والعامّة فتختلط رواياتهما، وبالطبع أنّ الاختلاط لا يأتي في المخالف للعامّة، كما أنّ السلطة الحاكمة وأتباعها كانوا يدسّون الأخبار الموافقة لأطماعهم في كتب الشيعة، ولا شكّ أنّ المخالف للعامّة يضعف فيه احتمال الدسّ، وهذا له تأثيره في قوّة الصدور، كما أنّ الروايات المخالفة للعامّة عادة تكون خالية عن العلامات التي تتّصف بها الموافقة لهم، أمثال العدول والتورية، وهذا له في تأثيره في قوّة المضمون والدلالة، فالرواية المخالفة للعامّة مؤثّرة في قوّة الجهة والصدور والمضمون.

وكذلك موافقة الكتاب توجب قوّة المضمون والجهة، فإنّ الخبر الموافق لعموم كتابيّ لا مبرّر للتقيّة فيه؛ لأنّه يمكن للإمام أن يتمسّك لتبريره بالعامّ الكتابيّ، لذلك في الرواية: «**ثَلَاثٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَداً**»[1].

وإنّما التقيّة في تلك الأحكام التي تستند لأمور خفيّة عن العامّة، كصحف الإمام عليّ، والإمدادات الغيبيّة، وأمثالها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥: ٣٥٠ و ٣٥١، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وأمّا الترتيب بين المرجّحات، فإنّنا نرى أنّ أوّل مرجّح هو المرجّح الجهتيّ، ولكن مع تفسير الجهة ليس بالتقيّة فحسب، بل بجميع عوامل الكتمان، كإلقاء الخلاف بين الشيعة والمداراة والسوق للكمال، وهذا هو بناء العقلاء، فإنّهم عندما ينقل لهم خبران متعارضان لمتكلّم له شخصيّة ونفوذ اجتماعيّ أو دينيّ، له أساليب خاصّة في التعبير عن مقاصده وخاصّة في الكلام، ويستعمل الكتمان عن مراده الجدّيّ أحياناً، ففي مثل ذلك لا يتّهمون الراوي، بل يحاولون الجمع بين أقواله المتعارضة وعلاجها على أساس أساليب الكتمان في مرحلة سابقة، فربّما عالجوا التعارض فيها، فربّما كانت الروايتان المتعارضتان صادرتين حقّاً، لكن أحدهما لبيان الواقع والآخر لا لبيان الواقع، وإنّما كتم الواقع، لأحد مبرّرات الكتمان، فبرز التعارض بينهما، فلو تعرّف على هذه المبرّرات والأساليب وعالجها على ضوء ذلك ارتفع التعارض، ولا تختصّ مبرّرات الكتمان بالتقيّة فحسب.

وهذا هو بناء العقلاء في سيرة الأصحاب والعلماء في تقديم المرجّح الجهتيّ بهذا المعنى الواسع على ملاحظة المرجّح الصدوريّ. نعم، لو لم يعالج التعارض في هذه المرحلة فينتقل لمعالجته على أساس مرجّحات الصدور.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه في المقبولة ورواية القطب ذكر الترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وهو ظاهر في الترتيب بينهما.

وأشكل بعض الأعلام أنّه لا يفهم الترتيب؛ لأنّه في المقبولة جمع بينهما في الصدر في رواية واحدة، ولكن حينما شكّ السائل أنّ مخالفة العامّة هل توجب المرجّحيّة سأل عنها، فما ذكر في الذيل مخالفة العامّة لا لأجل الترتيب بل لنكتة أخرى.

التعدّي عن المرجّحات المنصوصة

ذكرنا أنّ في الروايات ذكرت بعض المرجّحات، وقد وقع الخلاف بين العلماء هل يلزم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أم يكون التعدّي منها إلى غيرها،

وإنّما ذكرت في الروايات من باب المثال، ثمّ ما هو المعيار في التعدّي، فهل يتعدّى لكلّ مرجّح أم هناك معايير خاصّة في التعدّي؟

هنا آراء حول أصل التعدّي، نذكر بعضها:

الرأي الأوّل: ذهب البعض إلى الاقتصار على الترجيح بالمرجّحات المنصوصة، بل ربّما ذهب بعضهم إلى الاقتصار على الترجيح بالمرجّحين المذكورين: موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، للنصّ المعتبر عليها دون سواها؛ لعدم الدليل والنصّ المعتبر على غيرهما، فيقتصر عليهما كما أشرنا إليه سابقاً.

الرأي الثاني: وبعضهم ذهب إلى التعدّي عنها لمرجّحات أُخرى، وأمّا المرجّحات المذكورة في الروايات فليست تعبّديّة، وإنّما هي إرشاديّة للمرجّحات العرفيّة أو العقلائيّة، أو أنّ روايات الترجيح تدلّ على أنّ هذه المرجّحات المنصوصة من باب المثال للكبرى والعلّة الكلّيّة في الترجيح، وهذه العلّة المذكورة في نفس روايات الترجيح وهو (عدم الريب).

معيار التعدّي:

وقد اختلفوا في المزايا والمرجّحات التي يتعدّى إليها، فهل يتعدّى لكلّ مزيّة ومرجّح، أو يتعدّى إلى نوع خاصّ من المرجّحات؟

أوّلاً: فذكر البعض: أنّ المعيار في الترجيح كلّ ما يوجب كون الرواية:

١ ـ أقرب صدوراً من الأُخرى: والمراد بالأقربيّة كون احتمال مخالفة الخبر الواجد لمرجّح للواقع أقلّ من احتمال مخالفة الخبر الفاقد له للواقع.

٢ ـ أو أنّه يوجب الظنّ بالصدور دون الآخر.

٣ ـ أو أنّها أقرب مضموناً للواقع، وبذلك يعمّ الترجيح لكلّ مرجّح أوجب هذا الأمر، بأن كانت الرواية بحسب الفهوم العرفيّ أقرب صدوراً أو أقرب للواقع، أو أنّها

توجب الظنّ بالصدور دون الآخر.

ثانياً: وبعض الأعلام ذهب ـ ولعلّه الحقّ ـ أنّ كلّ مرجّح يوجب (صرف الريبة) الحاصلة من العلم الإجماليّ بمخالفة إحدى الروايتين للواقع، من الرواية إلى الرواية المعارضة، بحيث توجب عند الإنسان الريبة في صدور هذا الخبر بالنسبة للخبر الآخر الذي يملك المرجّح فيكون مرجّحاً.

وقد أُشير إلى الريبة في المقبولة، وليس المراد **منه عدم** الريب المطلق، بل عدم الريب بالنسبة للخبر الآخر، أو يعبّر عنه عدم الريب **الإضافيّ**.

ومن هنا نتوسّع في المرجّحات، وربّما يشمل حتّى المرجّحات الصدوريّة والسنديّة، من وثاقة الراوي أو العدالة أو الشهرة، فإنّ المعيار في المرجّح عند المعارضة: أنّ الخبرين المتعارضين الذي يحصل ريب فيهما بسبب وجود العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع أو بعدم صدوره، فإنّ وجود المرجّح في أحدهما إذا أوجب عدم الريب في أحدهما بالنسبة للخبر الآخر، أُخذ به، فالمنقول باللفظ ـ مثلاً ـ ممّا لا ريب فيه بالنسبة للمنقول بالمعنى، فالمعيار: كلّ مرجّح أوجب عدم الريب النسبيّ من إحدى الروايتين بالنسبة للرواية الأُخرى المعارضة لها.

وقد وضّح بعض الأعلام رأيه في هذا المجال: أنّ التعارض بين الخبرين متقوّم بالعلم إجمالاً بمخالفة أحد الظهورين للواقع، وأنّه إذا تعيّن بين خبرين فالقاعدة تقتضي التساقط؛ لعدم شمول أدلّة الحجّيّة لهما، ولكنّ الطريقة العقلائيّة في مجال تعارض الأمارتين الكاشفتين عن الواقع، هو التفحّص في كلتا الأمارتين، فإن كان في إحداهما جهة مرجّحة تصرف عنه الريبة الحاصلة فيهما من العلم الإجماليّ بمخالفة إحداهما للواقع إلى الأمارة الأُخرى، بحيث يطمئنّ بأنّ جهة المخالفة للواقع ليست في ذات المزيّة، فإنّه يتعيّن فيه الحجّيّة، وهي قاعدة جارية عند العقلاء في كلّ مجال تحكي فيه أمارتان يعلم بمخالفة إحداهما للواقع، سواء كان الواقع حكماً أو واقعة تاريخيّة أو غيرها.

وما جاء في الأخبار العلاجيّة من مرجّحات فليست هي مرجّحات تعبّديّة اعتبرها الشارع في تعارض الخبرين، بل إنّها إرشاديّة إلى مزايا عقلائيّة توجب صرف الريبة من إحداهما للأُخرى، فالأئمّة عليهم السلام أرشدوا فقهاء أصحابهم إلى ما يصلح أن يكون مرجّحاً لأحد الخبرين، وذكّروهم بصغريات الكبرى المرتكزة لديهم إعانة لهم في مرحلة الاستنباط.

هذه خلاصة البحث وتوضيحه تفصيلاً:

هل يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أم يتعدّى منها لكلّ مرجّح (كلّ ما يوجب كون الخبر أقرب للواقع)؟

ذهب الشيخ إلى التعدّي، وذكر وجوهاً على رأيه:

منها: أنّ الإمام عليه السلام جعل الصفات من المرجّحات لأحد الروايتين، كالأصدقيّة والأوثقيّة؛ لأنّ روايتهما أقرب للواقع، ويفهم منه أنّ المناط في الترجيح هو كلّ ما يوجب الأقربيّة للواقع، فيتعدّى منها لذلك.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ رحمه الله: ما ذكرناه أنّ المقبولة تدلّ على أنّ الصفات مرجّحات للحاكمين لا للراويين والروايتين، بالإضافة إلى ما ذكره الكفاية، أنّه لا يعلم كون الترجيح بالصفات لأجل كون خبرهم أقرب للواقع، فهو علّة مستنبطة لم ينصّ عليها في المقبولة، أو إذا دلّت على الأقربيّة فربّما المراد خصوص الأقربيّة الناشئة من الصفات لا من غيرها.

ومنها: أنّ الإمام عليه السلام رجّح بالمجمع عليه في المقبولة، وعلّل المجمع عليه بأنّه لا ريب فيه، وليس المراد منه لا ريب مطلقاً، وإلّا فكان مقابله وهو الشاذّ النادر ممّا فيه ريب مطلقاً وفي نفسه، فيدخل في (البيّن غيّه)، مع أنّ الإمام عليه السلام أدخله في (الشبهات)، فيكشف منه أنّ المراد من (لا ريب فيه) هو الإضافة، أيّ المجمع عليه لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر، وهذه في مقام العلّة، فيتعدّى منه لغيره، وإن كان

خبر لا ريب فيه بالإضافة للخبر الآخر أُخذ به ، فيتعدّى لكلّ مرجّح يوجب ذلك ، فالمنقول باللفظ ـ مثلاً ـ ممّا لا ريب فيه بالإضافة للمنقول بالمعنى فيرجح ويجب الأخذ به .

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّ المقبولة ضعيفة لعدم توثيق عمر بن حنظلة واعتمدنا في الترجيح بالشهرة على رواية القطب .

بالإضافة إلى أنّ القول بأنّ المراد من (لا ريب فيه) هو الإضافيّ ، أيّ بالإضافة للخبر الواحد ، يترتّب عليه لوازم لا يلتزم به القائل بالتعدّي ، فمثلاً : إذا كان طريق أحد الخبرين أقلّ وسائط بالنسبة للآخر ، أو أحد الخبرين راويه فطحيّ والآخر زيديّ ، أو أنّ تعبير إحدى الروايتين أفصح والآخر أقلّ فصاحة ، وهكذا .

فالمراد من (لا ريب فيه) كما ذكرنا هو المقطوع بصدوره ، أيّ لا ريب فيه حقيقة ، ولا ينافيه كون الخبر الشاذّ المعارض فيه الريب ، ولا يدخل في بيّن الغيّ ؛ لاحتمال كون الشاذّ هو الصادق ، فيمكن أن يقطع بصدور أحد الخبرين حقيقة ، ولكن لم يصدر لبيان الواقع جدّاً ، وإنّما الشاذّ هو الذي صدر لبيان الواقع ، لذلك فالقطع بصدور أحدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور معارضه لبيان الواقع ، فيمكن حمل « لا ريب فيه » على الحقيقيّ لا الإضافيّ ، ويقطع بصدوره حقيقة ، ولكن يحتمل عدم صدوره لبيان الواقع وإنّما يحتمل صدور معارضه لبيان الواقع .

ومنها : أنّ الإمام عليه السلام علّل في المقبولة الأخذ بمخالفة العامّة ، بأنّ الرشد في خلافهم ، أيّ أنّه المطابق للواقع ، ولا بدّ أن يكون المطابقة غالبيّة لا دائميّة لكثرة الأحكام المتّفق عليها بين الفريقين ، فيحتمل بعض المطابق للعامّة هو المطابق للواقع أو كثيراً منها ، فيتعدّى من هذه العلّة ، إلى أنّ كلّ جهة ومزيّة موجبة لكون الخبر مطابقاً للواقع غالباً من الآخر المعارض له ، أُخذ بها ، ولا ينحصر بمخالفة العامّة .

وأُشكل عليه: أنّ هذه الجملة: «الرشد في خلافهم» لم تذكر في رواية، وإنّما ذكر في كلام الشيخ الكلينيّ في مقدّمة الكافي. نعم، وقع في المرفوعة ما يرادفه، وهو قوله عليه السلام: «فإنّ الحقّ فيما خالفهم»، ولكنّها ضعيفة السند.

نعم، ذكر في المقبولة: «وفيه الرشاد» بمعنى المطابقة للواقع غالباً، ولكن لا يعلم كونها علّة، بل الظاهر أنّها كناية عن حكم شرعيّ، فمعناه ما خالف العامّة وجب الأخذ به، وينحصر الحكم الشرعيّ بموضوعه ولا يتعدّى لغيره.

وعلى تقدير كونها علّة عامّة، فيمكن التعدّي منها لكلّ مرجّح موجب للرشد والمطابقة للواقع غالباً، ليكون مثل مخالفة العامّة، ولكن لا يوجد مثل هذا المرجّح خارجاً ليكون مثل مخالفة العامّة حيث أنّ العامّة كانوا يعملون بالأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، فما يخالفهم أقرب للواقع.

وذكر بعض الأعلام في مبحث التعدّي عن المرجّحات المنصوصة:

الذي نختاره ـ وذكرناه أكثر مرّة ـ أنّ مقتضى القاعدة هو التعدّي وأنّ الروايات إمضاء وإرشاد لبناء العقلاء وسيرتهم، والترجيح بمطلق المرجّحات؛ إذا استوجب المرجّح أو المزيّة صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجماليّ عن ذي المزية للأخرى، ولا فرق فيما يوجب صرف الريبة، سواء كان مزيّة في الصفات أو الجهة أو المضمون، فالملاك صرف الريبة بأيّ مرجّح حصل.

والملاحظ أنّ القدماء ذهبوا للتعدّي في المرجّحات، وإنّما بدأ الاقتصار على المرجّحات المنصوصة من المحدث الاسترآباديّ توهّماً منه بأنّنا لو قلنا بالتعدّي فسوف يفتح باب الأخذ بالرأي وتبعه صاحب الحدائق رحمه الله ووافقه من الأصوليّين الشيخ النراقيّ والنائينيّ والعراقيّ والإصفهانيّ رحمهم الله، وهناك أقوال صدرت من القدماء تدلّ على التعدّي من الشيخ الصدوق والمفيد، ولم نجد من القدماء من حصر الترجيح بالمنصوصة، وهناك من ذهب للتعدّي من المتأخّرين، كالشيخ الأنصاريّ

واليزديّ في رسالته، والأدلّة على التعدّي يمكن أن تستفاد من نفس الأدلّة على الترجيح بالمرجّحات.

أمّا بناء العقلاء: فذكرنا أنّ بناءهم على كلّ ما يوجب صرف الريبة، ولم يردع عنه الشارع.

وأمّا الإجماع: فذكرنا رأي القدماء وأنّه التعدّي، وذكرنا أنّ الإجماع متفرّع عن بناء العقلاء، وأمّا العامّة فليست لهم مرجّحات منصوصة، وأمّا عند الشيعة فالاقتصار على المنصوصة قول حادث، وأمّا القدماء فعلى التعدّي.

وأمّا الروايات وعمدتها المقبولة، فذكرنا أنّها إرشاد لبناء العقلاء حيث ذكرت أمثله لبنائهم.

وما نختاره هو التعدّي لكلّ مرجّح يوجب صرف الريبة، سواء في الصفات أو الجهة أو المضمون، فالمقبولة ذكرت أوّل المرجّحات الإجماع ما أجمع عليه أو الشهرة، وقد علّلتها بأنّها لا ريب فيها، وفيها الرشد وأمثالها، ولا بدّ أن يكون التعليل بأمر ارتكازيّ عقلائيّ لا بأمر تعبّدي، وهذا التعليل يدلّ بوضوح على أنّ المراد من المرجّح ما يوجب صرف الريب، وأنّ المرجّحات عقلائيّة.

ولكن صاحب الكفاية ﷺ أشكل على استفادة التعدّي من المقبولة:

١ ـ أنّ المقبولة لا تشير إلى كبرى كلّيّة، وعلّة كلّيّة.

والجواب: ما ذكرناه حول الشهرة أنّه وردت فيه تعابير تدلّ على التعليل بكبرى وعلّة كلّيّة.

٢ ـ أنّ المقبولة أمرت بالإرجاء في ذيلها مع فقد المرجّحات المنصوصة ولو كان هناك تعدّي لغيرها لم تأمر بالإرجاء والتوقّف، بل أمرت بالبحث عن مرجّحات أُخرى.

ولكنّ الأمر بالإرجاء في المقبولة ليس مطلقاً، وإنّما هو معلّل ببقاء (الشبهة)

ومع وجود المرجّح العقلائيّ بما يوجب صرف الريبة لا تبقى الشبهة ، فلا موضوع للإرجاء والتوقّف .

٣ ـ لو قلنا بالتعدّي ، فلا بدّ من التعدّي لما يوجب الأقربيّة للواقع ، ولكن ذكر في المقبولة مرجّحات لا توجب الأقربيّة للواقع ، كالأفقهيّة والأورعيّة ، وهذا لا يتلاءم مع كون المرجّحات عقلائيّة ، أو تشير إلى كبرى عقلائيّة ، بل إنّها تتلاءم مع التعبّد بالمرجّح بالمنصوص ، فإنّه ربّما كان الراوي أقلّ فقاهة ،ولكنّه أوثق ، فيكون خبره أقرب للواقع من خبر الأفقه الأقلّ وثاقة .

ولكن : **أوّلاً** : أنّ الترجيح بالصفات كما ذكرنا أنّها مختصّة بالمرجّحات بين المفتيين لا بين الروايتين ، والأفقه أقوى فتوى من الآخر .

ثانياً : إذا قلنا بأنّ الصفات شاملة للراويين والرواية ، فلا بدّ أن نفسّر الصفات بما يتلاءم مع النقل والرواية ، وبما تنطبق على الكبرى العقلائيّة التي ذكرناها بما توجب كون رواية الأفقه والأورع أقرب للواقع ، فمعنى الأفقهيّة سواء في الفتوى أو الرواية ، من كان أدقّ في فهم الرواية ، وقول الإمام وأساليبه ، وأكثر فطنة ، وقد ذكرنا أنّ الكثير من الروايات نقلت بالمعنى ، فالراوي الفقيه أكثر فهماً والتفاتاً للرواية ، وخصوصيّاتها ، لينقل المعنى الأقرب للواقع ومراد الإمام ، وأمّا الأورعيّة في الرواية ، فليس المراد منها أنّه أورع في الحلال والحرام ، بل إنّه الأورع في نقل الحديث والفتوى ، بأن ينقل جميع جوانب الحديث وخصوصيّاته ، ولا شكّ أنّ نقله أقرب للواقع من غير الأورع في هذا المجال .

أمّا البحث عن حدود التعدّي : فهناك آراء حول حدوده ، وإلى أيّ مرجّح يتعدّى ، وبالطبع لا يتعدّى لكلّ مرجّح ، فما هي حدود التعدّي وملاكاته ؟

هناك آراء :

الرأي الأوّل : ذهب بعض كصاحب الكفاية ﷺ إلى التعدّي لكلّ مزيّة مطلقاً ،

وإن لم توجب الأقربيّة للواقع.

الرأي الثاني: وذهب بعض آخر إلى التعدّي لكلّ مزيّة توجب الأقربيّة للواقع، واختلفوا في ملاك الأقربيّة.

١ ـ ذهب الشيخ إلى كفاية (احتمال) الأقربيّة للواقع.

٢ ـ وبعضهم ذهب إلى اعتبار الظنّ الشخصيّ بالأقربيّة.

أمّا ما ذهب إليه الكفاية من التعدّي لكلّ مزيّة.

فإنّه يلزم منه لوازم لا يلتزم بها القائل بالتعدّي، فلا بدّ من القول بالترجيح بمرجّحات أو بأيّة مزيّة يشتمل عليها أحد الخبرين بالنسبة للخبر الآخر، كما لو كان أحد الرواة لأحد الخبرين فطحيّاً، والراوي الآخر زيديّاً، والفطحيّ أقرب للإماميّة من الزيديّ، أو أحدهما أفصح والآخر أقلّ فصاحة، فيقدّم الفطحيّ أو الأفصح.

بالإضافة إلى أنّ هذا الرأي لا يتلاءم مع أدلّة الترجيح.

أمّا بناء العقلاء فقد ذكرنا حدوده وأنّه قائم على التعدّي لكلّ مزيّة توجب صرف الريبة لا لكلّ مزيّة بل مايوجب صرف الريبة من أحدهما للآخر بالمعنى الذي ذكرناه.

وأمّا الإجماع فقد ذكرنا أنّ المجمعين قد استندوا لبناء العقلاء.

وأمّا الروايات فعمدتها المقبولة، وقلنا إنّها إمضاء لبناء العقلاء.

والظاهر أنّ صاحب الكفاية ﷺ قد استند في رأيه للمقبولة، حيث ذكرت مرجّحات لا توجب أقربيّة الخبر للواقع، أو للصدور، كالأفقهيّة والأورعيّة؛ لما ذكرناه أنّ مجرّد كون الراوي أفقه أو أورع لا يوجب كونه أقرب للواقع وأقوى صدوراً.

ولكن ذكرنا أنّ المراد من الأفقهيّة والأورعيّة في النقل والرواية وتمييزها عن غيرها، وخاصّة في النقل بالمعنى وهو الأكثر.

وأمّا الأفقه في الفتوى: فالمراد منه الأعرف بلحن كلام الأئمّة عليهم السلام ومعاريضه وتورياته وأمثالها، وهذا الأفقه تكون فتواه أقرب للواقع.

وأمّا الأورعيّة في الفتوى والرواية ، فليس المراد منها الورع عن الحلال والحرام ، فإذا قلنا إنّ الفقيه أورع في الفتوى ، فهو يعني أنّه يفتي مع التأمّل والتدقيق الكافي في الأدلّة ، وأمّا الأورع في الرواية فلا ينقل إلّا ما يطمئنّ به .

أمّا ما ذكره الشيخ من أنّ المعيار في التعدّي كفاية (احتمال) الأقربيّة ، فالظاهر أنّ مستنده ما ذكر في المقبولة من الترجيح بالأفقهيّة والأورعيّة ، فإنّها لا توجب إلّا احتمال الأقربيّة .

ويشكل عليه: ما ذكره أنّ الصفات في المقبولة مرتبطة بالمفتي لا بالرواية ، وعلى تقدير ارتباطها بالرواية ، فإنّها محفوفة بقرينة تدلّ على عدم كفاية مجرّد الاحتمال ، ولعلّه لما ذكرناه أنّها إمضاء لبناء العقلاء على صرف الريبة ، ولا يكفي مجرّد الاحتمال عندهم .

وأمّا من ذهب لاعتبار الظنّ الشخصيّ في التعدّي ، كالمحقّق القمّيّ والميرزا حبيب الله الرشتيّ فاستدلّوا بأنّ العلماء والعقلاء إنّما يعملون بما يوجب الظنّ الشخصيّ بأنّه أقرب للواقع .

ويشكل عليه: بما يظهر من الرأي المختار ، وأنّ المزيّة لا بدّ أن تكون بدرجة توجب عند العقلاء صرف الريبة للأُخرى ، حيث يصبح ما صرفت عنه الريبة كأنّه لا معارض له ، على ضوء حساب الاحتمالات ، ولا يكتفون بمجرّد الظنّ الشخصيّ ، بل على ضوء الحسابات الإدراكيّة والموضوعيّة يوجب صرف الريبة من أحدهما للآخر .

اختلاف النسخ

ولبعض الأعلام بحث مفيد في موضوع اختلاف النسخ ننقله بطوله لما فيه من فوائد :

أمّا اختلاف المفسّرين ، فذهب لعدم حجّيّة قول المفسّر للفقيه ، بل على

الفقيه أن يرجع بنفسه ليرى ما يفهم من الخبر وما يطمئنّ به من معنى، كما ذكرناه في البحث عن حجّيّة قول اللغويّ، وأنّه لا حجّيّة له إلّا من باب أنّه من مقدّمات الاطمئنان للفقيه في التعرّف على المعنى المعاصر لزمان النصّ، فإن أمكن للفقيه استظهار معنى من الرواية أخذ به، وإلّا رتّب عليه أثر الإجمال، فإن كان طرفا العلم الإجماليّ حكماً إلزاميّاً يحكم بتنجّزهما وإلّا رجعنا للأدلّة المرخّصة.

وأمّا لو كان الاختلاف من الرواة، بأن ينقل كلّ منهما قضيّة واحدة تختلف عن نقل الآخر، سواء كان الاختلاف من الراويين المباشرين أو من بعدهم، ولا ينافي ذلك وثاقتهم؛ لأنّه ربّما كان سبب الاختلاف النقل بالمعنى، أو التقديم والتأخير، فهل تجري المرجّحات بين الخبرين فيهما؟

هنا قولان:

الأوّل: جريان المرجّحات، ويظهر من السيّد الداماد والشيخ المامقانيّ في المقباس.

الثاني: عدم جريانها. ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ وصاحب الكفاية ﷺ.

والحقّ: على القول بأنّ الترجيح مستند لبناء العقلاء، كما هو الحقّ، فحينئذٍ لا يختصّ الترجيح والمرجّحات بخصوص تعارض الأخبار والروايات، بل يشمل تعارض جميع الطرق والأمارات بدون فرق بين الاختلاف في الفتاوى والأحاديث وكلام أهل الخبرة ـ كالأطبّاء ـ مع القول بأنّ الترجيح يتحدّد بما يوجب صرف الريبة من أحدهما للآخر، ولكن لكلّ مجال مرجّحاته. إذن فبناءً على أنّ الترجيح والمرجّحات ببناء العقلاء، فلا خصوصيّة للخبرين، بل تشمل كلّ طريق وأمارة.

وأمّا لو قلنا إنّ الترجيح تعبّديّ، والاقتصار على المرجّحات التعبّديّة والمنصوصة، وهو خلاف المختار، فيأتي فيه القولان المذكوران.

ويستدلّ على عدم جريان الترجيح بالمرجّحات في موضوع بحثنا بوجهين:

١ - أنّ موضوع روايات الترجيح (الخبران المختلفان عن الإمام) ومنصرفها ما لم يعلم أنّ منشأ الاختلاف أنّه من الإمام أو الرواة، وهو لا يصدق على موردنا، حيث نعلم أنّ الاختلاف من الرواة أنفسهم خاصّة لا من الإمام.

ويشكل عليهم: أنّ هذا المورد يصدق عليه (وصول حديثين مختلفين إلينا)، فيشمله موضوع الإطلاقات، وإن كان ما صدر من الإمام واحداً، فلا يعتبر في موضوع المرجّحات صدور كلامين مختلفين من الإمام، بل المعتبر اختلاف الكاشفين في مرحلة الإخبار عن الإمام، وهو متحقّق.

٢ - أنّ الاشتباه من الرواة أمّا أن يكون في مرحلة سابقة على قصد الحكاية والإخبار؛ لأنّه يعتبر في صدق الخبر قصد الحكاية -والإخبار- كما لو كان الاشتباه في سماع الراوي في مرحلة سماعه من الإمام، وقبل مرحلة نقله للخبر وقصده الحكاية عنه، فأحد الراويين قد أحسن السماع من الإمام فلم يشتبه، والآخر لم يحسن السماع فاشتبه، أو أنّ الاشتباه في النقل بالمعنى، فأحدهما فهم المعنى وخصوصيّاته جيّداً فلم يشتبه والآخر لم يفهمه جيّداً فاشتبه، وأُخرى الاشتباه إنّما يحصل حين النقل وحين قصد الحكاية أو بعده، وبعد السماع من الإمام عليه السلام، فمثلاً: يشكّ أنّه حين النقل هل سبق لسانه فصدر منه لفظ اشتباهاً وغفلة أو لا، وبما أنّه يعتبر في صدق الخبر صدوره عن قصد الحكاية، فيصدق في الحالتين الأُولى في السماع والنقل بالمعنى أنّه قصد الحكاية، فبصدق صدور خبرين منه، وأمّا في الحالة الثالثة وهو سبق اللسان، فلا يصدق قصد الحكاية، فلا يصدق صدور الخبر منه، وتجري المرجّحات في الحالة الأُولى دون الثانية، ففي حالة الاشتباه في السماع، أو في نقل المعنى لأجل تحقّق قصد الحكاية حين النقل في كلا الخبرين فيصدق الخبران، وتشمله أدلّة الترجيح؛ لأنّه يوجد خبران متعارضان لكلّ منهما قصد الحكاية، ولا يصدق ذلك في الحالة الثالثة؛ لأنّه مع سبق اللسان لا يصدق أنّه قصد الحكاية فيما صدر منه بدون قصد، فلا يصدق الخبر.

ولو تردّد الأمر بين أنّ الخبرمن الحالة الأُولى أو الثانية ، ربّما يقال إنّه من الشبهة المصداقيّة لصدق الخبر ، فلا يحرز صدور خبرين ، وأشكل المستمسك أنّه في حالة التردّد والاشتباه في قصد الحكاية ، فالأصل عند العقلاء ، هو أنّه قد صدر مع قصد الحكاية فيكلّ خبر ؛ إذ العاقل الواعي لا يطلق خبراً إلّا مع قصد الحكاية ، فالأصل وجود خبرين استناداً لهذا الأصل العقلائيّ ، وهذا الرأي له وجه .

إذن فأدلّة الترجيح وأخبار المرجّحات تشمل جميع موارد اختلاف الخبرين الناشئ من اختلاف الرواة .

اختلاف النسخ :

وهو على قسمين :

القسم الأوّل : أن يوجد باب أو حديث في نسخة من الكافي ـ مثلاً ـ ولا يوجد في نسخة أُخرى منه .

القسم الثاني : أن يكون الاختلاف في متن الحديث ، فيذكر متنه في بعض نسخ الكافي بنحو ، وفي نسخ أُخرى بنحو آخر .

وكلامنا في القسم الثاني ، ولكن نتكلّم في الأوّل أيضاً ؛ لإطلاق اختلاف النسخ له .

أمّا القسم الأوّل : قد يكون الاختلاف واقعيّاً ، كما ذكر في كتب الرجال والفهارس بأنّه كان لكتب العلاء بن رزين أربعة نسخ ، أو لكتب الحسين بن سعيد خمسة نسخ ، تعمل الطائفة بنسخة أحمد بن محمّد بن عيسى ، كما في رجال النجاشيّ بما نقله عن شيخه ابن نوح ، ومثل هذا الاختلاف متعارف وشائع حتّى عند المتأخّرين ، بل ربّما حتّى بعد طبع الكتاب ، حيث إنّه قد يستجدّ للمؤلّف نظر فيحذف كلاماً أو حديثاً من كتابه ، أو يضيف له ذلك ، فيستدركه في نسخة أُخرى ، أو في طبعة أُخرى ، فربّما حذفوا حديثاً تبيّن لهم فساده ، وربّما غيّروا بعض الكلمات ، وهذا متعارف عند المؤلّفين أن يتغيّر رأيه بين حين وآخر في مطالب كتابه ، لذلك لا يبرز

وجود الاختلاف بين نسخ الكتاب الواحد حسب تقدّم الزمان وتأخّره، وتبدّل الرأي بمرور الزمان. إذن فقد يوجد الحديث في نسخة ولا يوجد في أُخرى، فماذا يفعل؟

فإن وجد سند معتبر لكلتا النسختين من الكافي مثلاً فلا يضرّ عدم وجوده في النسخة الأُخرى، وأمّا إذا لم يوجد سند معتبر لإحدى النسختين، فلا يجوز الأخذ بالحديث المزيد فيه كحجّة شرعيّة؛ لأنّ ثبوت الكافي ونحوه إنّما هو لأجل اشتهار الكافي وتداوله بين العلماء، وهذا إنّما يتمّ فيما اتّفقت عليه النسخ من الروايات.

وربّما كان اختلاف النسخ موهوماً كما لو ذكر في نسخة من الكافي عشرون باباً للكافي، وفي نسخة أُخرى منه ثلاثون باباً، ولكن ربّما لا يكون هذا من باب الزيادة، بل لأجل أنّ الباب الواحد قد رأى ناسخه ـ وخاصّة لو كان من العلماء ـ أنّه يمكن تقسيمه بدوره لأبواب متعدّدة حسب تعدّد موضوعات رواياته.

وأمّا القسم الثاني: اختلاف نقل الحديث الواحد في النسخ المتعدّدة بنحوين، ففي بعض النسخ ينقله بنحو، وفي أُخرى بنحو آخر، أمّا لأجل النقل بالمعنى أو لأجل التقديم والتأخير الموجب له، أو لأجل الزيادة والنقيصة.

ويستفاد من كلمات العلماء أقوال عديدة في هذا القسم:

١ ـ عدم جريان الترجيح، وإنّما نقول بالتساقط مطلقاً.

٢ ـ ملاحظة المرجّحات مطلقاً، ولكن تلاحظ المرجّحات المناسبة للمقام، بأن توجب صرف الريبة من إحدى النسختين للأُخرى، كما لو كانت النسخة مقروءة على الأعاظم والعلماء ممّا يوجب الوثوق بصحّتها أكثر.

٣ ـ التفصيل بين الاختلاف الواقع في نسخ القدماء والواقع في نسخ المتأخّرين، فتجري المرجّحات في الأوّل دون الثاني، وإنّما جرت في الأوّل وذلك لرجوعها للاختلاف في الرواية؛ لأنّ الغالب في القدماء اعتمادهم في الرواية التي يكتبونها في كتبهم على السماع ونحوه، كالقراءة على المشايخ، فتصدق عليها أنّها روايات،

كما لو فرض أنّ الرواية في الكافي الموجود بأيدينا نقلت بنحوٍ، بينما الشيخ الطوسيّ في التهذيب نقلها عن نسخة الكافي التي عنده بنحو آخر؛ وذلك لأنّه سمع الكافي من مشايخه إلى الكلينيّ، فهذا النوع يكون من قبيل اختلاف الرواية، ويعمل بالمرجّحات فيه.

وأمّا اختلاف النسخ عند المتأخّرين، كما لو اختلف في نقل الرواية الواحدة بين البحار والوافي والوسائل، فلا يعمل بالمرجّحات لعدم ارتباطها باختلاف الروايات؛ لأنّه ليس نقلاً عن نسخة مسموعة.

والرأي الصحيح في مجال اختلاف النسخ: أنّه لا بدّ من ملاحظة موجبات وعوامل حصول الوثوق في النسخ؛ لأنّنا ـ كما ذكرنا أكثر من مرّة ـ إنّما نقول بحجّيّة الخبر الموثوق به، فإن حصل الاطمئنان على ضوء حساب الاحتمالات ـ من جهة زيادة الاحتمال والوثوق ـ بصحّة إحدى النسختين وأصالتها وصحّة الرواية المختلف فيها المنقول باللفظ دون الأخرى، فالرواية هي الحجّة، وإلّا فلا.

ومن عوامل الوثوق تطابقها أو تطابق الحديث مع فتاوى القدماء؛ لأنّهم أكثر اطّلاعاً على المصادر الحديثيّة، وأمّا الالتزام بتساقطهما فلا وجه له.

كما أنّ القول بإجراء المرجّحات المذكورة في الروايات المتعرّضة للترجيح مطلقاً في هذا المورد لا وجه له أيضاً لعدم العلم بأنّ القدماء كانوا ينقلون الكتب من طريق السماع دائماً، بل ربّما نقلوا من النسخ والكتب الأُخرى أيضاً.

إذن فالطريقة المتّبعة في مجال اختلاف النسخ هو ملاحظة القرائن الداخليّة كتطابق الجملات، أو الخارجيّة كالجوّ الفقهيّ وفتاوى القدماء، أو قراءة النسخة على كبار العلماء وعدمها، فإن حصل من خلال ذلك الوثوق بإحدى النسختين كانت حجّة وإلّا فلا حجّة لها.

ولا فرق في ذلك بين الزيادة والنقيصة، حيث ذكر هنا أيضاً ما ذكرناه في البحث

السابق من أصالة عدم الزيادة والنقيصة، ولكن لا اعتبار لهذا الأصل، كذلك لا فرق بين النقل بالمعنى وغيره.

تعيين المرجّحات

ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ في تحديد المرجّحات المنصوصة وترتيبها:

أمّا الشهرة، فالمراد منها في المقبولة: هي المجمع عليها، والتي أجمع الأصحاب على صدورها من المعصوم أو التي رواها جميع الرواة، أو أكثرهم، ولا شكّ بأنّها ستكون مقطوعة الصدور بذلك؛ لأنّ الإمام عليه السلام علّل الترجيح بالشهرة، بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وأنّه بين الرشد، حيث طبّقه على الخبر المشهور والمجمع عليه، ولا شكّ بأنّ هذه التعابير تدلّ على أنّ المراد منه المقطوع، فيكون ما يقابله من رواية ظنّيّة السند، من التعارض بين القطعيّ والظنّيّ، وقد تقدّم سقوط الظنّيّ؛ لما دلّ على طرح المخالف للكتاب والسنّة، فإنّ المراد بالسنّة مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبيّ صلى الله عليه وآله، وليس المراد من الشهرة هي الاصطلاحيّة وهو المستفيض، فإنّ الشهرة في كلتا الروايتين: المقبولة والمرفوعة بمعنى الوضوح، مثل شهر سيفه، فلا يمنع أن يكونا مشهورين كما ورد فيهما كون الروايتين مشهورتين أنّهما قد رواها جميع الأصحاب، وعلم صدورهما من المعصوم، بالإضافة إلى ضعف المرفوعة سنداً، ولم تذكر الشهرة كمرجّح في غير المقبولة والمرفوعة، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحيّة من المرجّحات، وإنّما المراد منها الشهرة الروائيّة التي رواها الجميع أو الأكثر والمشهور.

وذكر بعض الأعلام عند التعارض يحصل علم إجماليّ بمخالفة أحد الخبرين للواقع، أيّ تحصل الريبة في أحدهما والأصل العقلائيّ الترجيح بكلّ مزيّة توجب صرف هذه الريبة إليه من أحدهما للآخر، أُخذ به، فما ذكر من مرجّحات منصوصة ليست إلّا أمثلة من الشارع للمرجّح الصارف للريبة تعليماً للآخرين، وليس فيها

مرجّح تعبّديّ، ومعنى الريب في الرواية المقبولة والمرفوعة سوء الظنّ الحاصل من العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع، لا أنّ المراد منه الشكّ، ليكون ما يقابله القطع، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ، بل سوء الظنّ المستند لكاشف ناقص وهو هنا العلم الإجماليّ، ويدلّ على أنّ هذا هو المراد كلمات اللغويّين في معنى الريب والريبة، ومن الواضح أنّ المجمع عليه أو المشهور لا يحصل فيه هذا الريب، وإنّما الشهرة مزيّة عقلائيّة ترفع سوء الظنّ والقلق والتحيّر من أحدهما وتصرفه للآخر، فليس هنا تعبّديّة، ولذلك لو وجدت شهرة في أحدهما ولكن لا توجب صرف الريبة من أحدهما للآخر فلا يؤخذ بها، كما لو كان طبيب اشتهر في طبابته بين الناس، ولكنّ هناك طبيب آخر أكثر وأعلى دراسة، ويمتلك أجهزة متطوّرة، فلا يؤخذ بالشهرة، ويتحدّد نوع الشهرة الموجبة للترجيح بنوع الريبة، فإذا كانت الريبة الحاصلة من العلم الإجماليّ من حيث (الجهة) أي احتمال صدور أحدهما تقيّة لا لبيان الواقع، فالموجب لرفعها الشهرة الفتوائيّة؛ لأنّ ما اشتهر بين الأصحاب أخذه والفتوى به والعمل به يضعف، بل يزول احتمال التقيّة؛ لأنّهم كانوا يميّزون الصادر تقيّة عن غيرها، فكيف يفتي المشهور على طبقها. نعم، ربّما أفتى الشاذّ بها، وأمّا إذا كانت الريبة من حيث الصدور والسند، فالموجب لرفعها هي الشهرة الروائيّة وكثرة الناقلين لها.

أمّا ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ المراد من الشهرة المجمع عليه، فيكون مقطوع الصدور، فالمقبولة تشير لشرط في حجّيّة الرواية الظنّيّة هو أن لا يقابلها مقطوع الصدور؛ لأنّ الخبر الظنّيّ لو قابله قطعيّ الصدور سقط.

ويلاحظ عليه: ليس المراد من المجمع عليه هو معناه الحقيقيّ؛ إذ لا توجد رواية رواها الجميع، بل المراد اتّفاق جماعة على روايته بما يوجب الوثوق بالصدور، كما أنّه بهذا المعنى الحقيقيّ لا يجتمع مع خبر مشهور مثله في رواية الجميع، مع أنّه في الروايتين افترض لو كان كلاهما مشهورين.

بالإضافة إلى أنّ التعليل لا بدّ أن يكون بأمر ثابت ارتكازيّ عقلائيّ، أو بأمر شرعيّ واضح وثابت، وأمّا التعليل بأمر تعبّديّ خفيّ، لا يصحّ التعليل به.

كما أنّ ظاهر الرواية ـ صدراً وذيلاً ـ أنّ المراد من المشهور ومتعلّق الشهرة هو (الحكم) بينما على رأي السيّد الخوئيّ ﷺ، فإنّ المشهور والمتعلّق للشهرة القطعيّ هو (الكلام) وإن لم يكن حكمه مراداً جدّاً.

وأمّا بالنسبة لموافقة الكتاب ومخالفة العامّة فذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّه لا يمكن الاستدلال على مرجّحيّتهما بالمقبولة والمرفوعة؛ لأنّه فرض الأخذ بهما بعد أن فرض الخبرين مشهورين، مع تفسير المشهور بالمقطوع، فموضوع الأخذ بالموافقة للكتاب ومخالفة العامّة في المرفوعة والمقبولة هو الخبران المقطوعان لا الظنّيّان، فإنّها لا تدلّ على الترجيح بهما في الظنّيّين وهو المطلوب إثباته.

وأمّا ما اشتهر أنّ المورد لا يخصّص الوارد، فكون المورد مورد المقطوع لا يوجب حصر الترجيح به.

ولكنّ هذا صحيح، لو كان في المقبولة والمرفوعة كلام مطلق أو عامّ، أيّ كان ما يدلّ على الترجيح بهما عامّ أو مطلق يشمل القطعيّ والظنّيّ، ولكن ورد في مورد القطعيّ، ولكن لا يوجد هذا العامّ والمطلق؛ لأنّه افترض الأخذ به بالموافقة والمخالفة في خصوص المشهورين، والمشهور لا إطلاق له يشمل الظنّيّ، بل يتحدّد بالقطعيّ فحسب.

ويظهر منه أنّه لا يقول بمرجّحيّة موافقة الكتاب ومخالفة العامّة في المقبولة والمرفوعة ولا بالصفات ولا بالشهرة، ولكنّه في غير مورد من كتابه وبحوثه يصرّح بمرجّحيّة موافقة الكتاب ومخالفة العامّة خاصّة، فلا بدّ أنّه استند للترجيح بهما لغير المقبولة والمرفوعة وإنّما لروايات أُخرى ـ لو كانت ـ أو للقاعدة، وأنّه حسب القاعدة عقلائيّاً، كما سنذكره.

وأمّا الترجيح بالصفات، فذكر في المرفوعة وهي ضعيفة، وفي المقبولة حيث

تعرّضت أوّلاً للصفات، وقد ذكر أنّهما واردة في مورد الحاكمين، وإنّما تعرّض لترجيح أحد الروايتين بعد تساويهما في الصفات، كما أنّ صفات الأفقهيّة والأورعيّة تناسب أكثر لترجيح أحد الحاكمين، ولا تناسب ترجيح أحد الراويين، ولا يناسب الأفقه كون ما نقله الراوي أقرب للواقع، بل يناسب كون حكمه أقوى، يقتضي عدم الترجيح بالصفات، فإنّ المشهور والموافق للكتاب والمخالف للعامّة قد لا تكون لرواته أفقه وأعدل وأصدق، بل ربّما كان الآخر الناقل للمخالف للكتاب والموافق للعامّة أفقه وأعدل.

إذن فالصفات من مرجّحات الحكمين والحاكمين، ولذلك فإنّ الشيخ الكلينيّ لم يتعرّض في مقدّمة الكافي للترجيح بصفات الراوي، وإنّما تعرّض لخصوص الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

وما ذكره الشيخ أنّ الكلينيّ إنّما لم يتعرّض للصفات لأجل وضوح الترجيح بها.

ويلاحظ عليه: أنّ الترجيح بالصفات ليس بأوضح من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة والشهرة مع أنّه ذكرها.

وما حكي عن بعض الاخباريّين أنّ الكلينيّ يرى بأنّ جميع روايات كتابه الكافي صحاح مقطوعة السند لذلك لم يذكر الترجيح بالصفات في مقدّمته.

فيلاحظ عليه: أنّ مراده من الصحّة ليس المعنى المصطلح، وهو أنّ رجال السند ثقات إماميّون عدول، بل المراد منه الوثوق بالصدور، ولا شكّ بالرواة تختلف من حيث الصفات: من حيث الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة.

وأمّا موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فلا إشكال أنّ كلّاً منهما مرجّح مستقلّ، وربّما يتوهّم أنّ المرجّح مجموعهما، فلايكفي في الترجيح كلّ واحد منهما مستقلّاً؛ لأنّه في المقبولة قد جمع بينهما الإمام أوّلاً، فأمر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما.

ولكنّ هذا لا يدلّ على أنّ مجموعهما المرجّح لا كلّ واحد منهما مستقلّاً؛ لأنّه

بعد ذلك في نفس المقبولة بعد أن جمع بينهما اعتبر مخالفة العامّة وحدها مرجّحاً بعد أن فرض الراوي موافقة الخبرين المتعارضين كليهما لموافقة الكتاب والسنّة، فيلزم منه كون موافقة الكتاب أيضاً مرجّح مستقلّ، وإلّا كان ضمّها لمخالفة العامّة أوّلاً بلا وجه ومن باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، فلا بدّ أن تكون مؤثّرة في الترجيح ليذكرها.

ثمّ إنّه لا يستفاد من المقبولة الترتيب بين هذين المرجّحين، فلو كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامّة، فأيّ منهما تقدّم؟ ولكن ذكر الترتيب بينهما، وتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامّة في رواية أُخرى هي صحيحة القطب الراونديّ.

إذن فينحصر الترجيح في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فإن فقدت فأمّا أن نقول بالتخيير إذا تمّت أخبار التخيير سنداً ودلالة، وإلّا إذا لم تتمّ كما هو الحقّ وسيأتي، فالأصل هو التساقط.

وبعض الأعلام ذهب إلى عدم اعتبار رواية رسالة القطب الراونديّ وبحثناه سابقاً.

وذكر بأنّ السيّد الخوئيّ ﷺ في دوراته الأخيرة، ولعلّه بعد طبع الدراسات والمصباح عدل عن اعتبار المقبول ورواية رسالة القطب الراونديّ، ولكن حاول تخريج اعتبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، والترتيب بينهما بتقدّم الموافقة على المخالفة على القاعدة.

فإنّ ما يخالف الكتاب تشمله روايات العرض على الكتاب والسنّة حيث تدلّ على أنّ كلّ ما خالف الكتاب طرح، وهو يشمل ما خالفه بالتباين أو العموم من وجه أو العموم والخصوص المطلق، ولكنّ سيرة العلماء قامت على التخصيص في العموم والخصوص المطلق، وهذه السيرة بما أنّها دليل لبّيّ مختصّة بما لو كان المخصّص وحده فهو يخصّص الكتاب، وأمّا لو كان له معارض يوافق العموم الكتابيّ

والمخصّص مطلق يخالف في حكمه العموم الكتابيّ ، فيبقى المخصّص المخالف باقياً في عمومه وطرح ما خالف الكتاب .

وأمّا مخالفة العامّة ، فإنّه بلا شكّ أنّ أصالة الجهة في المخالف للعامّة أقوى منها في الموافق لهم ، والترجيح بمخالفة العامّة تابعة لأصالة الجهة ، فإنّه لو تعارض موافق للعامّة ومخالف لهم ، فأصالة الجهة وصدور المخالف لهم لبيان الواقع جدّاً لا للتقيّة أقوى منها في الموافق لهم لاشتداد احتمال التقيّة وعدمه في بيان الواقع جدّاً أكثر .

وأمّا الترتيب : فإنّ الجمع العرفيّ والمرجّحات إنّما تعرض الخبر الذي هو حجّة في ذاته ، وما يخالف الكتاب ليس بحجّة في نفسه ، كما تدلّ عليه أخبار العرض ، فلا يجري فيه الترجيح بمخالفة العامّة ، وما يتعرّض لتمييز الحجّة على اللّا حجّة مقدّم على ما يتعرّض للمرجّحات ؛ إذ المرجّحات إنّما يتعرض بعد إحراز حجّيّة الطريق .

يظهر من المنتقى : عدم تماميّة ما يدلّ على الترجيح بالشهرة أو موافقة الكتاب وغيرها من المرجّحات ، وكذلك لم يثبت ما دلّ على التخيير ، ولذلك لا بدّ من الرجوع للقاعدة ، وفي مبحث حجّيّة الخبر ، ذهب للتوقّف في حجّيّة الخبر الواحد إلّا إذا أفاد الوثوق والاطمئنان الشخصيّ ، ومع التعارض يستحيل تحقّق الاطمئنان بها ، فيفقد كلّ منهما ملاك حجّيّته وهو الوثوق ، ومع عدم الاطمئنان فلا يكون حجّة ، ومع عدم الحجّيّة فلا موضوع للبحث عن المرجّح أو التخيير ، ولكن إذا كان أحدهما موافقاً للعامّة يمكن دعوى حصول الوثوق بالخبر الآخر المخالف لهم ، وأمّا السند فيتحقّق الوثوق به بلحاظ الراوي ، ومعه فلا يحصل الوثوق بالرواية الأخرى المعارضة لها ، ولا يأتي احتمال التقيّة بالرواية المخالفة للعامّة .

ويلحق بالبحث عن اختلاف النسخ أمر :

إنّه لو اختلف في تفسير رواية ، فلا إشكال لعدم دخول تعارض التفسيرين في

بحث التعارض ؛ لأنّه ليس من تعارض الخبرين ليدخل في قوله عليه السلام : « **إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ** . . . »[1] إذا جاءكم حديثان مختلفان » .

وأمّا لو اختلفت النسخ ، وهو على قسمين : تارة أن يذكر خبر واحد بصورتين في الكافي وفي الفقيه ـ مثلاً ـ وأُخرى أن يذكر خبر واحد في التهذيب ، في نسخة منه بصورة ، وفي نسخة أُخرى من التهذيب بصورة أُخرى .

ويظهر من المحقّق الهمدانيّ عدم دخولهما في بحث التعارض ، وانّما هو من باب اشتباه الحجّة باللّاحجّة للعلم بعدم صدور كليهما من الإمام ، وإنّما الصادر واحد منهما .

ولكنّ الحقّ أنّه في الصورة الأُولى لو اختلف الكافي والفقيه في متن الرواية الواحدة فهو داخل في بحث التعارض ؛ لأنّهما خبران ؛ لأنّ الغالب أنّ الكلينيّ والصدوق قد سمعا من المشايخ الروايات ، فكلّ منهم سمع الرواية بالصورة التي نقلها ، فيصدق أنّهما خبران ، وأمّا العلم بعدم صدور كليهما لا يضرّ بتعدّد الخبر ، كما هو الأمر في سائر موارد التعارض ، وإلّا لم تدخل سائر موارد التعارض في بحثه .

وأمّا الصورة الثانية ، باختلاف نسخ الكتاب الواحد في نقل الرواية الواحدة فلا يدخل في بحث التعارض لعدم صدق خبرين ، ولكن لو أُحرزت وثاقة الناسخين لكلّ نسخة فلا يبعد دخوله في الخبرين المتعارضين ؛ لأنّ كلّاً منهما قد وثّق من القرائن أنّه الخبر الصادر من الإمام واستنسخه .

قال المحقّق النائينيّ رحمه الله في كتاب الصلاة[2] حول رواية اختلف المتن فيها في نسختين : « فلأنّ النسخ المعتمد عليها قد ورد فيها ضبط (بدنك) بالنون بحيث يحصل الاطمئنان بعدم صدور (يديك) بالياء ، وليس اختلاف النسخ هنا راجعاً إلى

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩ .

(٢) كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائينيّ) للشيخ الآمليّ : ٢ : ٢١٨ .

اختلاف الرواة في نقل الرواية وضبطها، كاختلاف الصفوانيّ والعمانيّ في نقل الكافيّ عن الكلينيّ، بل إنّما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين، فاللازم هو الرجوع إلى النسخ المعتبرة».

هذا هو الأمر الأوّل.

الأمر الثاني: كما لو شكّ في اعتبار مرجّح وعدمه، كما لو كان متن أحد الخبرين أفصح.

فإذا قلنا بتماميّة أخبار التخيير وجب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل وإن كان هو التخيير ولكن يستثنى من ذلك موردان يكون الأصل فيها التعيين: أحدهما باب التزاحم فيما لو كان أحد المتزاحمين محتمل الأهمّيّة، والثاني: في مجال الحجّيّة، فلو دارت الحجّة بين التخيير والتعيين الأصل التعيين كما في المقام، فإنّ محتمل المرجّح يوجب التعيين، وكذلك في موارد التخيير بين المجتهد الأعلم وغيره.

هذا لو قلنا بأنّه ليس لأخبار التخيير إطلاق، وإلّا فيتمسّك بإطلاق التخيير لمورد الشكّ، فانّ أخبار التخيير مطلقة تشمل ما فيه المرجّح وعدمه، خرج منه ما فيه المرجّح يقيناً لأخبار الترجيح، والمورد المشكوك يبقى في إطلاق التخيير.

وأمّا إذا قلنا إنّ أخبار التخيير غير تامّة أمّا سنداً أو دلالة كما هو الحقّ وسيأتي، وأنّه مع عدم وجود المرجّح في أحد الخبرين فالأصل التساقط، فلا يمكن الأخذ بكلا الخبرين في المقام، أمّا الفاقد لما يحتمل كونه مرجّحاً فللعلم بعدم كونه حجّة للتعارض؛ لأنّه أمّا الحكم هو التساقط فقد سقطت حجّيّة الخبر المرجوح لتعارضه بالخبر الآخر الراجح، وأمّا أنّ الحكم هو التخيير، فإنّه يجب الأخذ بالراجح أو ما فيه احتمال المرجّح؛ لأنّه المقدّم عند تعارضه مع الخبر المرجوح، وأمّا الواجد له، فللشكّ في حجّيّته، والأصل فيه عدم الحجّيّة.

موارد الجمع الدلاليّ

التعارض إنّما يكون في مجال تنافي مدلولي الدليلين، بحيث لا يكون هناك جمع عرفيّ بينهما، بأن يكون أحدهما قرينة على الآخر، بنحو الحكومة أو الورود أو التخصيص، أو غيرها من أنواع القرينة العرفيّة على الآخر، فإذا وجد ذلك بحسب الفهم العرفي خرج المورد عن التعارض، ولا تتحدّد موارد الجمع العرفيّ في موارد معيّنة، وإنّما تختلف لاختلاف القرائن المقاليّة والحاليّة التي تستوجب الجمع بين الدليلين، وانتفاء التعارض، ولكن نذكر بعض هذه الموارد التي تعرّض لها العلماء.

وقبل الدخول فيما ذكره العلماء من الجمع العرفيّ أو الدلاليّ بين الأدلّة المتعارضة، يلزم أن نؤكّد على ملاحظة مهمّة.

ذكر بعض الأعلام: أنّ بعض العلماء أنكروا الأخذ بالجموع العرفيّة والدلاليّة في أمثال هذه الموارد، كالجمع بين العامّ والمطلق، أو المطلق الشموليّ والبدليّ، أو النسخ والتخصيص، وأمثالها، بالجمع بين الأخبار المتعارضة بين العلماء والتي سنذكرها، وهؤلاء العلماء ـ أمثال الشيخ الطوسيّ والمحقّق القمّيّ والمحدّث البحرانيّ وصاحب الكفاية والشيخ الحائريّ، وأمثالهم.

وينبغي التأكيد بأنّ مورد تعارض الأخبار الواردة عن المعصومين من النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام، وليس بين عامّ وكتابيّ وخاصّ من أحاديث النبيّ والأئمّة؛ لأنّ من المسلّمات أنّ وظيفتهم تفصيل ما ذكر في القرآن كما في الآية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، وقد نزل باللسان العربيّ، والمتعارف عند العرف ذكر العامّ وإرادة الخاصّ منه.

---

(١) النحل ١٦: ٤٤.

هناك جماعة أنكروا الجمع الدلاليّ، مثلاً المحدّث البحرانيّ في كثير من كتبه اعترض على الأُصوليّين في مجال حملهم الأمر الظاهر بالوجوب على الاستحباب أو النهي على الكراهة عند المعارضة لعدم ورود الحكم في النصوص، بل لا بدّ من اعتماد المرجّحات المنصوصة، والمشهور ذهب للجمع الدلاليّ واستدلّ بوجوه:

الوجه الأوّل: بناء العقلاء، لو صدرت أقوال مختلفة من متكلّم واحد ومن أفراد لهم حكم المتكلّم الواحد كالأئمّة عليهم السلام، وكان أحد الدليلين عامّاً أو مطلقاً، والآخر خاصّاً أو مطلقاً أو أظهر، فيحملون أحدهما على الآخر، ويجمعون بينهما دلاليّاً، ولم يردع الشارع عن البناء العقلائيّ، وهو دليل إمضائه.

وأُشكل عليه:

الإشكال الأوّل: لا ننكر الجمع الدلاليّ بين العبارات التي تبدو متخالفة بالنظر الابتدائيّ، ولكن إنّما يبنون عليه لو لم يوجد محذور من الاعتماد على القرينة المنفصلة، مثل تأخير البيان عن وقت الحاجة لو صدر العامّ وعمل به، ثمّ صدر الخاصّ مع كون الخاصّ مخصّص من الأوّل، فالعقلاء يبنون على النسخ لو كان المتكلّم يمكن في حقّه تبدّل الرأي، وإلّا لو لم يتصوّر حكموا بالتعارض بين كلاميه، والروايات محلّ الابتلاء غالباً كذلك.

والشاهد على ذلك تأثير اختلاف الحديث على الحيرة والتشكيك في العقائد، فلو كانت الجموع عقلائيّة لما أدّى ذلك، ولخطرت في أذهانهم، ثمّ لم يكن مبرّر لاختلاف الجموع بين العلماء، فكلّ منهم يجمع جمعاً يختلف عن الآخر، ولو كانت عقلائيّة لاتّحدت.

الإشكال الثاني: ما ذهب إليه الكفاية والشيخ الحائريّ، أنّه لو كانت عقلائيّة فالأخبار العلاجيّة رادعة عنها؛ لأنّه تشتمل بإطلاقها موارد الجمع العرفيّ؛ لأنّ

موضوعها (الخبران المختلفان)، وهو يشمل العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، وموارد انقلاب النسبة.

ويشكل عليه: لو كان المراد من الجمع العقلائيّ هو ما لو صدر الخاصّ قبل العمل بالعامّ، ونظير ما يجمع به بين أقوال الناس، فيرد الإشكال، وأمّا لو أُريد منه الجمع الاستنباطيّ بالتفسير الذي ذكرناه، فلا يرد، فإنّ العقلاء أنفسهم يجمعون بين أقوال أمثال هؤلاء المتكلّمين بمثل هذا الجمع على ضوء أساليب المعاريض واللحن وأمثالها.

وليست الأخبار العلاجيّة رادعة؛ لأنّها هي إنّما صدرت إرشاداً وإمضاء لبناء العقلاء، والعقلاء في مثل هذا المتكلّم يجمعون أقوال هذا الزعيم كذلك، فهي لا يمكن أن تردع عن بناء عقلائيّ، ولذلك اختصّ هذا الجمع بالفقهاء، وهو من يعرف معاريض كلامهم، كما في الرواية، فهو جمع عرفيّ عقلائيّ، ولكن بشروط خاصّة.

الوجه الثاني: سيرة المتشرّعة، وأشار له صاحب الكفاية ﷺ، حيث يحمل الفقهاء من زمان الأئمّة عليهم السلام لزماننا العامّ على الخاصّ، وأمثالها، واعترض عليه الشيخ الحائريّ قد خالف جماعة هذه السيرة، أمثال الشيخ في الاستبصار، كيف نثبت السيرة.

ولكن هناك شواهد على إنكار السيرة لمخالفة مثل الصدوق، وإذا كانت السيرة صحيحة لاشتملت جوامع الحديث الأُولى لكتب يونس وابن أبي عمير عليها، ولاندفعت بها التحيّر والشبهات العقائديّة الناشئة من اختلاف الحديث، ولو كانت الجموع واضحة عند العرف والمتشرّعة لما حصل هذا التحيّر والشبهات، ولو كانت هذه الجموع له منشأ في كتب الحديث، فمن أين نعرف سيرتهم من زمان الأئمّة عليهم السلام عليها مع عدم وجودها.

الوجه الثالث: الروايات التي تحثّ على الجمع بين أخبار الأئمّة عليهم السلام، وهي طوائف:

الطائفة الأُولى: الروايات التي تحثّ على فهم مرادهم في الأجوبة المختلفة الصادرة منهم في موضوع واحد، من خلال التفقّه والدقّة في أجوبتهم، وأنّ الفقيه من يعرف معاريض وأساليب كلامهم، فليس كلّ أحد يفهم كلامهم، ويجمع بين أقوالهم المختلفة، بل العارف بأساليبهم، وليس الفقيه من حكم بالتعارض بمجرّد رؤيته حديثين متعارضين فيجري عليه قواعد التعارض من التساقط والتخيير، بل الذي يتأمّل في كلامهم حسب تلك الأساليب، وربّما ارتفع التعارض من خلال الجمع الاستنباطيّ.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على لزوم الأخذ بالمحكم وردّ المتشابه إليه.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على أنّ في كلامهم العامّ والخاصّ، وتحثّ على تميّز عموم القرآن وخصوصه.

الطائفة الرابعة: ما تحثّ على معرفة الناسخ والمنسوخ في الكتاب والحديث.

وعلى كلّ حال، فهذه تدلّ على أنّ التعرّف على مراد المتكلّم يتوقّف على التعرّف على مجموع أقواله التي يرتبط بعضها ببعض، حيث لا يبيّن مراداته في كلام واحد، وليست أقواله بمستوى واحد، فبعضها مجملة وبعضها مفصلة، وإنّما ينكشف مراده من ضمّ بعضها لبعض، والفقيه من يعرف أساليبهم ومستويات كلامهم، وأنّها على نحو التعليم أو الفتيا، كلّها مؤثّرة في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة، وهذا لا يعرفه كلّ أحد، وإنما هو مختصّ بالفقهاء العارفين بهذه الأساليب والخصائص، والجمع يسمّى بالجمع الاستنباطيّ، وهو بدوره جمع عرفيّ وعقلائيّ لأمثال هؤلاء.

موارد الجمع الدلالي: بعد الالتزام بصحّة الجمع الدلاليّ، فما هو نوعه

وحدوده، فأي جمع نقبله بين الروايات، هل نقبل كلّ جمع أو يختصّ بجمع معيّن؟ هناك أنواع وآراء:

الأوّل: الجمع مهما أمكن أوْلى من الطرح، وابن أبي جمهور ادّعى الإجماع عليه، ويمكن أن يسمّى الجمع التورّعيّ تورّعاً من طرح الروايات أو التبرّعيّ.

ويشكل عليه: أنّه ليس له مدرك إلّا الإجماع ولا أساس له، ولعلّه ناشئ من تبعيّة العلماء للشيخ الذي قام بهذا الجمع.

الثاني: الجمع الذي قامت عليه سيرة العقلاء فيقتصر بالجموع التي قامت عليها سيرة العلماء وذكرت عندهم، وتقبّلوها.

ويشكل عليه:

١ ـ أنّ هذا الجمع يتوقّف على استقراء سيرة العلماء عليه ولم يثبت.

٢ ـ يتوقّف على عدم استناد سيرة العلماء لبناء العقلاء بالمستوى العامّ أو بالمستوى الخاصّ، كما شرحناه، ولكنّ الصحيح استنادها إليهما.

الثالث: الجمع العرفيّ، أيّ الجمع العرفيّ العامّ على مستوى فهم عموم العرف، ولا يعتمد على خبره خاصّة للشخص أو على شخص خاصّ، بل يفهمه كلّ شخص. هذا هو الجمع المعتبر؛ لأنّ الملاك في الخطابات الشرعيّة فهم العرف العامّ، فإذا جمع العرف العامّ جمعاً معيّناً بين الأقوال المختلفة أُخذ به.

وأُشكل عليه: أنّه يتوقّف على استقراء بناء العقلاء على الجمع بين أقوال المتكلّم أو المتكلّمين المتعارضة، ولو فصل بينها مئة عامّ فلا يعلم جمع العرف بها، بالإضافة إلى أنّ العلماء الذين يجمعون هذه الجموع لم يتقيّدوا بالجموع التي تخطر بأذهان العرف.

الرابع: الجمع الاستنباطيّ، كما فسّرناه أكثر من مرّة، وهذا هو المتعيّن، ويعتمد على فقاهة المستنبط، ولا علاقة له بسيرة العلماء على جمع معيّن، فربّما هجره

لجمع آخر: «رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[١]، ولا الجمع العرفيّ العامّ، ويعتمد على ملاحظة الأوضاع والأجواء للمخاطبين والمعاصرين للكلام ومستويات الأقوال وخصوصيّاتها، ونوع الحكم أنّه ولائيّ أو غيره، كما أوضحنا ذلك أكثر من مرّة.

وفي رأي بعض الأعلام أنّه إذا كان المتكلّم كالأئمّة عليهم السلام وزعماء الملل والنحل، لهم ظروفهم ومسؤوليّاتهم الكبيرة الخاصّة، وبطبيعة الحال تكون لهم أساليب وطرق معيّنة في الكلام، والتعبير من مقاصدهم، والأئمّة عليهم السلام أنفسهم صرّحوا في الكثير من الأحاديث أنّهم يستخدمون أساليب خاصّة في الكلام والتعبير، أمثال التورية والكلام على سبعة أو سبعين وجهاً والتقيّة، وإلقاء الخلاف وأمثالهم، وأنّ أقوالهم وأحكامهم قد تكون على نحو التعليم والفتيا، أو الحكم الولائيّ أو الشرعيّ، ولهم أساليب الكتمان، ومعاريض الكلام، والأحكام الموسّعة والإلزاميّة المعيّنة والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وأمثالهم، ويصرّحون بأنّهم لا يفهم كلامهم حقّ الفهم أو يجمع بين أقوالهم المختلفة، إلّا الفقيه، وإلّا الذي يعرف معاريض كلامهم ولحنه، أيّ ذلك الفقيه العارف بأساليب الأئمّة وأمثالهم في الكلام ولا بدّ له من دراسة هذه الخصوصيّات والأساليب، لا أنّه على نحو المباشرة يجمع بين أقوالهم بأمثال الجمع العرفيّ، كما يفهم أو يجمع بين الأقوال المختلفة للمتكلّمين العاديّين، فلا يحملون العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد، أو يقدّمون العامّ على المطلق، أو المطلق الشموليّ على البدليّ، وأمثالها من الجمع التي سمّوها عرفيّة بمجرّد رؤية هذه الأقوال، بل يدرسون أقوالهم حسب تلك الأساليب والخصوصيّات، وربّما توصّلوا إلى مفاهيم ووجوه جمع أُخرى من خلالها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٨٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

ويرى بأنّه حتّى العرف والعقلاء في فهم أقوال أمثال هؤلاء الزعماء والجمع بين أقوالهم المختلفون، يختلفون عن المتكلّم العادي، وإنّما يلاحظون هذه الطريقة العميقة في فهم أقوالهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة.

لذلك سمّي الجمع بين أقوال الأئمّة المتعارضة بـ(الجمع الاستنباطيّ) الذي يختصّ بالفقيه، وأهل الاستنباط والفقه، ويعتمد على فقاهة الفقيه والمستنبط، وملاحظة الأوضاع والمخاطبين، ومستوى الكلام وخصوصيّاته، ونوع الحكم من تعليم أو فتيا أو حكم ولائيّ ودواعي الكتمان والتورية، وأمثالها.

وهذا الجمع بدوره هو عرفيّ وعقلائيّ، ولكن بالنسبة لأقوال أمثال الأئمّة عليهم السلام. ولا يأخذون بهذه الجموع العرفيّة المتعارضة إلّا بعد العجز عن علاج التعارض والاختلاف بالوجوه الأخرى حسب الأساليب والطرق المذكورة.

نستعرض بعض موارد الجمع الدلاليّ حسب آراء العلماء المتعارفة:

المورد الأوّل

دوران الأمر بين العامّ والمطلق

(تقديم العامّ على المطلق)

إذا تعارض العامّ والمطلق، كما لو قال في المطلق: (أكرم العلماء)، وفي العامّ: (لا تكرم الفسّاق)، حيث يتعارضان في مورد الاجتماع، أيّ العالم الفاسق؛ لأنّ بينهما العموم من وجه.

فذهب الشيخ وتبعه المحقّق النائينيّ رحمه الله وبعض من تأخّر عنه إلى تقديم العامّ على المطلق؛ لأنّ ظهور العامّ تنجيزيّ غير معلّق على شيء؛ لأنّ دلالة العامّ على الشمول بالوضع بلا حاجة لشيء، حيث إنّ لفظة (كلّ) مثلاً بالوضع تدلّ على الشمول، وأمّا ظهور المطلق على الشمول تعليقيّ، معلّق على تماميّة مقدّمات

الحكمة، ومنها عدم البيان على خلاف حكم المطلق، وشمول العامّ لمورد الاجتماع يصلح للبيانيّة النافية لشمول حجّيّة المطلق بإطلاقه لمورد الاجتماع، فدلالة المطلق على الشمول لأجل عدم ورود البيان والتقييد، لا من نفس اللفظ والوضع، فيسقط المطلق عن الحجّيّة في المورد الذي يشمله العامّ.

وأورد عليه صاحب الكفاية ﷺ: أنّ ظهور المطلق في الشمول ليس معلّقاً على عدم البيان إلى الأبد، وإنّما هو معلّق على عدم البيان في نفس اللفظ ومجلس التخاطب الذي صدر فيه المطلق، فإذا صدر مطلقاً ولم يذكر في اللفظ ومجلس الخطاب بيان على القيد، وسكت المتكلّم، فقد تمّ ظهور المطلق في الإطلاق، ويكون ظهوره تنجيزيّاً، فإذا كان ظهور العامّ تنجيزيّاً أيضاً فيتعارضان، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ومن هنا يظهر أنّ صاحب الكفاية ﷺ من المنكرين لهذا الجمع الدلاليّ وتقديم العامّ على المطلق.

وأشكل على صاحب الكفاية ﷺ كما يظهر من المحقّق النائينيّ ﷺ، وتبعه السيّد الخوئيّ ﷺ:

أوّلاً: لا شكّ أنّ العامّ صالح للقرينيّة على تقييد المطلق، وأنّه لو فرضنا أنّ العامّ والمطلق في كلام واحد، فلا شكّ بتقدّم العامّ؛ لأنّه بيان، كما اعترف به صاحب الكفاية ﷺ، وأنّه يمنع من (ظهور) المطلق في الإطلاق، وكلّما منع من ظهور المطلق عند اتّصاله، فإنّه يمنع من حجّيّة هذا الظهور عند انفصاله.

وثانياً: أنّ شموليّة المطلق معلّقة على عدم بيان القيد للأبد؛ وذلك لأنّ شموليّته ليست مدلولاً لفظيّاً كما في العامّ أو بالوضع، وإنّما هي ناشئة من عدم البيان، فحجّيّة الإطلاق في كلّ آن متوقّفة على عدم البيان، فحجّيّة الإطلاق في كلّ آن متوقّفة على عدم البيان، فلو صدر البيان انتفت حجّيّته، وانقلب حكمه من ذلك الآن.

إذن فالبيان المنفصل ينفي الحجّيّة والمراد الجدّيّ للعامّ وحكمه من أوّل الأمر، لا من حين صدور العامّ، نظير الأمارة القائمة على خلاف الأصل، فإنّ الأصل متّبع ما لم تقم أمارة على خلافه وبعد قيامها يرتفع الأصل من حين قيامها، وإن كان مفاد الأمارة ثبوت حكمها من أوّل الأمر، غايته أنّ العامّ المتّصل بالمطلق يمنع من ظهور المطلق وإرادته الاستعماليّة والمنفصل يمنع من حجّيّته وإرادته الجدّيّة.

أقول: إنّ كلام صاحب الكفاية ﷺ في مجال (الظهور) صحيح، فظهور المطلق معلّق على عدم البيان المتّصل في مجلس التخاطب، وإنّما حجّيّة المطلق تنتفي مع انفصال العامّ، ولعلّ مراد الكفاية في مجال الظهور، وقد اعترف بأنّ العامّ عند اتّصاله مانع من ظهور المطلق، ولكن عليه أن يقول بأنّه مانع من حجّيّته عند انفصاله للقاعدة المذكورة: كلّما منع من الظهور عند الاتّصال منع من الحجّيّة عند الانفصال.

وذكر في المنتقى: بما أنّ شموليّة المطلق بالمقدّمات العقليّة، وملاك الشموليّة فيه تساوي الأقدام في أفراد المطلق وعدم الميزة لبعض الأفراد على بعض، فتخصيص بعضها بالحكم بلا وجه، وورود العامّ مرجّح يخرج بعض الأفراد عن الشمول لحكم المطلق لوجود المقيّد، ولا يجري هذا الوجه في العامّ؛ لأنّ دلالته بالوضع.

أقول: هذا الوجه سنوضّحه أكثر في المورد الثاني، فهو مقتبس منه، وهو مقتبس من كلام المحقّق النائينيّ ﷺ.

وذكر السيّد الصدر: أنّه في صورة اتّصال العامّ بالمطلق يسلب ظهور المطلق؛ لأنّ شرط انعقاد اطلاقه عدم القرينة على المقيّد، والعامّ صالح للقرينيّة على التقيّد، وأمّا في صورة الانفصال فإنّ القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد الاطلاق ولكنّ العامّ بما أنّ دلالته على الشمول بالوضع، فيقدّم لأقوائيّة ظهوره بالنسبة لظهور المطلق؛ لأنّ ظهوره بالوضع.

أقول: هذا الرأي مقتبس من كلام الشيخ والمحقّق النائينيّ ﷺ، وأنّ ملاك التقديم أنّ دلالة العامّ على العموم بأداة العموم وبالوضع، ولا يحتاج لمقدّمات الحكمة، ودلالة الإطلاق بالمقدّمات، فدلالة العامّ لا تتوقّف على شيء بينما دلالة المطلق تتوقّف على عدم البيان، والعامّ يصلح للبيانيّة.

فالصحيح أنّ العامّ يقدّم على المطلق، سواء كان متّصلاً بالمطلق أو منفصلاً.

أمّا في حالة الاتّصال، فيمنع من ظهوره؛ لأنّه مع وجود الدليل اللفظيّ المتّصل بالمطلق، فيمنع من تماميّة مقدّمات الحكمة في الآخر؛ لأنّ من تلك المقدّمات (عدم البيان على القيد)، والدليل اللفظيّ بيان للقيد، فيمنع من (ظهوره) في الإطلاق.

وأمّا لو كان الدليل اللفظيّ منفصلاً، فالدليل اللفظيّ يقدّم أيضاً؛ لأنّه أظهر من المطلق في مدلوله؛ لأنّ أحدهما ـ وهو العامّ ـ يدلّ على مدلوله بالوضع، والآخر يدلّ على الشمول بالإطلاق ومقدّمات الحكمة لا بالوضع، وما بالوضع مقدّم عرفاً.

ولا فرق في تقدّم العامّ على المطلق، سواء كان المطلق شموليّاً أو بدليّاً؛ لأنّ وجه التقدّم واحد.

بعض الأعلام في هذه المسألة ذهب بناءً على ما ذكرناه من رأيه في العامّين من وجه: أنّ ما ذكره من تقديم العامّ على المطلق تصوّر أنّ دلالة العامّ على الشمول بالوضع، ودلالة المطلق بالعقل، ولكن ذكرنا أنّ للمطلق ظهور تركيبيّ، كما أنّ للعامّ ظهور، فيتعارض الظهوران، والجمع المعتبر هو الجمع الاستنباطيّ، فيعالج التعارض على أساس مستويات الكلام:

١ ـ فإذا كان أحدهما بمستوى التعليم والآخر بمستوى الإفتاء قدّم الثاني، وإن كان بلسان الإطلاق على التعليميّ وإن كان بلسان العموم.

٢ ـ وإذا كان كلاهما بمستوى التعليم، فنلاحظ درجة الظهور، فيقدّم الأظهر

على الظاهر، والعامّ أظهر من المطلق؛ لأنّ الدالّ على الشمول في العامّ هو الأداة الموضوعة للعموم، واستعمال المتكلّم له بداعي التأكيد على شمول العامّ لجميع أفراده؛ إذ لو لم يكن قاصداً لهذا التأكيد لم يكن هناك دافع لاستخدام الأداة. هذا بالنسبة لواقع الدليلين.

أمّا لو فرضنا عدم توجّه الرواة لمثل هذه الخصوصيّات، فعبّروا عن المطلق الشموليّ بالعامّ الشموليّ أو بالعكس، فهذا خارج؛ لأنّهم قد ينقلون بالمعنى ويغفلون عن الخصوصيّات، وكلامنا في العامّ والمطلق الصادرين من المتكلّم، كالإمام.

٣ - إذا كان كلا الدليلين بمستوى الإفتاء، فيعدّان من المتعارضين، فلا بدّ من ملاحظة أسباب الكتمان، فإن وجدت بالعامّ دون المطلق عمل به ولم يعمل بالآخر، وكذلك العكس.

المورد الثاني

(تقديم الإطلاق الشموليّ على البدليّ)

فلو تعارض المطلق الشموليّ والبدليّ، كما لو قال في البدليّ: (أكرم عالماً)، وفي الشموليّ: «لا تكرم الفاسق»، فيتعارضان في مورد الاجتماع (العالم الفاسق)، فهنا قولان: قول بالتساقط لأنّهما متكافئان بمقدّمات الحكمة، والقول الآخر بتقدّم الشموليّ على البدليّ.

والمراد من الشموليّ: تعدّد الحكم بعدد أفراد المطلق، فالمطلوب أحكام متعدّدة بعدد الأفراد.

والمراد من البدليّ: أنّ المطلوب حكم واحد لا على التعيين؛ أي على البدل.

واختار المحقّق النائينيّ ﷺ تقديم الشموليّ، وذكر وجوهاً له:

الوجه الأوّل: أنّ الحكم في المطلق البدليّ هو حكم إلزاميّ واحد، يطبّق على البدل على أفراد المطلق، بينما في الشموليّ هو أحكام متعدّدة بعدد أفراد المطلق، فإن قدّم البدليّ على الشموليّ خرج فرد من أفراد الشموليّ عن حكمه الإلزاميّ، وانتفى أحد الأحكام المتعدّدة من أساسه من مورد الاجتماع، بينما لو قدّم الشموليّ على البدليّ لم ينتفِ أصل الحكم الإلزاميّ البدليّ؛ إذ أنّه حكم واحد، ويمكن تطبيقه على أفراد أُخرى غير مورد الاجتماع، ولكن تتضيّق دائرة تطبيقه؛ لأنّه كان مرخّصاً في تطبيق الحكم اللزومي الواحد على جميع أفراد المطلق، وبتقديم الشموليّ وشمول حكم الشموليّ لمورد الاجتماع، فإنّ هذا التطبيق الواسع تتضيّق دائرته لغير مورد الاجتماع، لا أنّه ينتفي أصل حكمه اللزوميّ، فالحكم اللزوميّ الواحد باقٍ بنفسه، ولكن تتضيّق دائرة تطبيقه.

وأُشكل عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الوجه على تقدير تماميّته هو وجه استحسانيّ اعتباريّ، ولا يوجب التقديم؛ لأنّنا كما ذكرنا أنّه في باب الألفاظ ما يوجب التقديم كون أحدهما قرينة عرفيّة موجبة لسلب الظهور أو الحجّيّة، وهذا الموجب ليس قرينة عرفيّة ولا بيان كالدليل الحاكم والخاصّ، فكون تقديم أحدهما موجباً لرفع أصل الحكم والآخر غير موجب له، لا يكون قرينة عرفيّة.

ثانياً: أنّ الإطلاق البدليّ وإن كان له حكم إلزاميّ واحد، ولكن له حكم ترخيصيّ، وهو ترخيص تطبيقه على جميع أفراد المطلق، فهو من جهة حكمه الترخيصيّ هو شموليّ، ولو قدّم المطلق الشموليّ على البدليّ لزم إسقاط واحد من هذه الأحكام الترخيصيّة الشموليّة، وإن لم يلزم منه إسقاط حكمه الإلزاميّ، فترخيص التطبيق للمكلّف بيد المولى، يمكنه أن يخصّ هذا الترخيص ببعض الأفراد، فإن لم يخصّه ببيان فهو مطلق شموليّ، فإذا قدّمنا المطلق الشموليّ فيرتفع ترخيص تطبيق البدليّ عن مورد الاجتماع، فانتفت شموليّة البدليّ في مجال

الترخيص في تطبيقه.

كما أنّ تقديم البدليّ على الشموليّ يوجب رفع حكمه عن مورد الاجتماع، فيتعارض الحكمان الشموليّان المطلقان في مورد الاجتماع.

الوجه الثاني: أنّ سريان الحكم في الإطلاق وشموليّة تطبيقه على جميع أفراد المطلق في جانب حكمه الترخيصيّ يتوقّف على مقدّمة زائدة على مقدّمات الحكمة، التي يشترك فيها مع المطلق الشموليّ، وهذه المقدّمة الزائدة هي كون جميع أفراد المطلق متساوية في تحصيل الغرض والوفاء به، فالمطلق الشموليّ ينحلّ لأحكام متعدّدة، كما ذكرنا، ولا مانع من اختلافها في درجة تحصيل الغرض والملاك في الواجبات والمحرّمات، فإذا قال المولى: (لا تقتل أحداً)، فإنّ ترك قتل النبيّ ليس مساوياً لترك قتل غيره في غرض المولى، ومع ذلك يحرم قتل الجميع، ولا يحقّ له عدم امتثاله، بسبب تعدّد أحكام المطلق الشموليّ، ويشمل الحكم جميع الأفراد.

وأمّا في المطلق البدليّ، فكما ذكرنا أنّه حكم إلزاميّ واحد، وإنما يكون للمكلّف الترخيص في تطبيقه على جميع الأفراد فيما إذا أُحرز تساويها في تحصيل الغرض، وأمّا إذا لم يحرز ذلك، فليس للمكلّف ترخيص في تطبيق الواجب عليه، فإنّه لو كان أحدهما أهمّ أو مبتلى بمفسدة فيقدّم غيره عليه في تطبيق الحكم الواحد عليه، ومع معارضة مورد الاجتماع مع المطلق الشموليّ فلا يمكن إحراز التساوي لاحتمال كونه مشتمل على مفسدة لأجل المعارضة يزاحم المصلحة، فلا يتحقّق إطلاق البدليّ بالنسبة إليه، ولا يحرز التساوي في إمكان التطبيق على جميع الأفراد، وإنّما عليه تطبيق الحكم الإلزاميّ الواحد على غيره، وأمّا الشموليّ فكما ذكرنا يجب امتثالها وإن اختلفت في تحصيل الملاك.

وأُشكل عليه: أنّ الإطلاق البدليّ بنفسه كاشف عن تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض في مقام الشكّ، ولذا لو احتملنا عدم تساويهما في غير مورد المعارضة،

فنفس إطلاق الدليل يكفي في نفي هذا الاحتمال، كما لو قلنا: (أكرم عالماً)، واحتملنا كون العالم الفاسق ليس كالعالم العادل في الملاك، فإنّ نفس إطلاق البدليّ بمعونة مقدّمات الحكمة يكفي في شمول إطلاقه لهذا الفرد المشكوك ولنفي الشكّ، وكذلك الأمر في حالة المعارضة، فلا يتوقّف السريان والاطلاق في البدليّ على إحراز التساوي من الخارج، بل يكفي نفس إطلاق البدليّ في شموله، فهو كالإطلاق الشموليّ تماماً يستفاد الشمول والتساوي.

إذن فكلّ من المطلق الشموليّ والبدليّ يشتركان بمقدّمات الحكمة، ولا مقدّمة زائدة في البدليّ، ويستفاد الشمول فيهما من مقدّمات الحكمة معاً؛ إذ لو كان أحد الأفراد أقوى غرضاً لكان على المولى البيان ولا يصدر الحكم مطلقاً، فيتعارضان لتساويهما في المقدّمات، ولو كان أحدهما أقوى غرضاً لكان على المولى البيان، فمن عدم البيان يستكشف تساويهما في تحصيله، فتكفي مقدّمات الحكمة.

الوجه الثالث: أنّ المطلق البدليّ يتوقّف في إطلاقه على عدم المانع، والشموليّ يصلح للمانعيّة؛ لصلاحيّته في نفي التساوي في مورد الاجتماع مع بقيّة الأفراد في وفائه بالملاك، ولكنّ الشموليّ لا يتوقّف على عدم المانع وإلّا لزم الدور.

والظاهر أنّ هذا الوجه هو الوجه الثاني.

ويشكل عليه: أنّ إطلاق المطلق البدليّ غير متوقّف على عدم المانع، وإنّما نفس إطلاقه ومقدّمات الحكمة فيه موجب لإطلاقه، ولكنّه ككلّ دليلين متعارضين، فإنّ الشموليّ مانع من البدليّ في مورد الاجتماع، كما أنّ البدليّ مانع عن الشموليّ أيضاً، فيتعارضان، فكلّ منهما يصلح للمانعيّة عن الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ دلالتهما على الإطلاق بمقدّمات الحكمة لا بالوضع، وإلّا فإنّه في كلّ متعارضين يوجد هذا الإشكال انّ كلّاً منهما مانع عن الآخر.

أمّا رأي بعض الأعلام في تقديم المطلق الشموليّ على البدليّ:

أنّ جواز الإتيان بأيّة حصّة في الإطلاق البدليّ يستعمل في معنيين:

الجواز الوضعيّ: كفاية الإتيان بأيّة حصّة ينطبق عليها الطبيعيّ في تحصيل الغرض بحيث يسقط المأمور به بامتثاله.

الجواز التكليفيّ: عدم المانع وعدم الحرمة شرعاً من تطبيق الماهيّة على أيّة حصّة، وفي ارتباط الجواز التكليفيّ باللّا بشرطيّة في المطلق البدليّ احتمالات:

١ ـ أنّ هذا الجواز مقوّم للّابشرطيّة ومصحّح له، بحيث لو كانت أحد الحصص محرّمة فلا تعقل اللّا بشرطيّة.

٢ ـ أنّ هذا الجواز ليس مقوّماً ومصحّحاً للّابشرطيّة، وإنّما هو ملازم له.

٣ ـ هو المختار: أنّ الجواز التكليفيّ ليس مقوّماً ولا ملازماً، وإنّما من المقارنات، فإن وجد إطلاق مقاميّ ثبت هذا الجواز، وإلّا لم يمكن إثباته، فإذا كان للمطلق البدليّ إطلاق فهو مقاميّ وليس لفظيّاً، وذلك بأن يكون المولى في مقام البيان ولم يقيّده بقيد، فيعلم منه إرادة الإطلاق، فيقع التعارض بين الإطلاق المقاميّ في البدليّ، والإطلاق اللفظيّ الشموليّ، ويمكن القول بترجيح الإطلاق اللفظيّ الشموليّ على الإطلاق البدليّ لأحد وجوه:

١ ـ أنّ الإطلاق الشموليّ من العناوين الثانويّة، مثل: (لا تغصب) و: (لا تكرم الفاسق)، وهي تتقدّم على العناوين الأوّليّة ولو كانا شموليّين، وقد بيّن وجه تقديم العناوين الثانويّة على الأوّليّة في محلّه.

٢ ـ على تقدير عدم كون الشموليّ من العناوين الثانويّة، فإنّ الجمع العرفيّ بينهما يقتضي حمل الجواز المستفاد من الإطلاق المقاميّ على الإباحة اللّا اقتضائيّة، وهي تزول فيما إذا وجد المقتضي.

٣ ـ أنّ الإطلاق الشموليّ بما أنّه إطلاق لفظي فيقدّم على الإطلاق المقاميّ.

وعلى كلّ حال، فالملاك في التقديم هو قوّة الظهور، أو كون العنوان ثانويّاً، ونحو

ذلك ممّا سبق ذكره حين التعرّض لمستوى التعليم والفتيا.

فظهر ممّا ذكرناه أنّه بناءً على الرأي المختار لا يدور الأمر بين الإطلاق البدليّ والشموليّ، لكي يبحث عن تقديم أي منهما على الآخر، وإنّما التعارض بين الإطلاق المقاميّ الدالّ على شمول الجواز التكليفيّ لكلّ حصّة، والإطلاق الشموليّ اللفظيّ الدالّ على حرمة بعض الحصص، فالتقديم لا يبتني على ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ؛ لأنّه يتوقّف على كون الجواز التكليفيّ مقوّماً للإطلاق البدليّ، وكون الإطلاق الإثباتيّ متوقّف على الإطلاق الثبوتيّ، وإنّما يبتني على أُمور أُخرى، كالعناوين الثانويّة، أو حمل الجواز على الجواز الاقتضائيّ، أو قوّة الظهور إذا لم يعارض بها في الطرف الآخر.

وفي المنتقى: أنّ الوجه في تقديم الشموليّ على البدليّ هو السيرة العرفيّة، ولعلّ وجهه عدم التضادّ بينهما؛ لأنّه يمكن امتثال البدليّ في غير مورد الاجتماع؛ لأنّه حكم واحد، وكذلك امتثال الشموليّ؛ لعدم نقص في أفراده لبقاء الشموليّ على حاله.

ولكنّ هذا الوجه هو الوجه الأوّل، والإشكال نفس الإشكال، وأنّه في البدليّ بسبب تقديم الشموليّ سوف ينقص أحد أفراد الحكم الترخيصيّ، حيث لا يرخّص في تطبيقه على مورد الاجتماع.

وذكر السيّد الصدر: أنّ الوجه في تقديم الشموليّ أنّه بتقديم البدليّ في مورد الاجتماع ينتفي أصل الحكم عن هذا المورد، بينما بتقديم الشموليّ تنتفي سعة الحكم لا أصله؛ لأنّ الشموليّ يدلّ على مطلب واحد وهو تعدّد الحكم بعدد الأفراد، والبدليّ يدلّ على مطلبين: حكم إلزاميّ واحد، وسعته بترخيص التطبيق على كلّ فرد، واهتمام الإنسان بأصل الحكم أهمّ من اهتمامه بسعته، فبتقديم البدليّ ينتفي المطلب الواحد للشموليّ عن مورد الاجتماع، وبتقديم الشموليّ ينتفي مطلب واحد من المطلبين.

وهذا هو الوجه الأوّل، والإشكال هو الإشكال.

المورد الثالث

(دوران الأمر بين النسخ والتخصيص)

حيث قالوا بتقديم التخصيص على النسخ.

وهذا المورد على نحوين:

النحو الأوّل: إذا كان الخاصّ متأخّراً عن العامّ، حيث يدور أمر الخاصّ بين كونه مخصّصاً لحكم العامّ في عدم شموله لحصّة الخاصّ، أو أنّ الخاصّ ناسخ لحكم العامّ في خصوص حصّة الخاصّ.

ولكن لا ثمرة عمليّة لهذا البحث؛ لأنّه سواء قلنا إنّ الخاصّ مخصّص للعامّ، وأنّه ناسخ له في حصّة الخاصّ، فلا بدّ من العمل بحكم الخاصّ في حصّته، بعد ورود الخاصّ، كما هو واضح. نعم، من عاصر كلا الحكمين وعمل بهما كمن عمل بحكم العامّ ثمّ صدر الخاصّ.

فإن قلنا: إنّ الخاصّ ناسخ صحّ عمله السابق بحكم العامّ في حصّة الخاصّ؛ لأنّ حكم العامّ كان هو الحكم الواقعيّ للحصّة إلى زمان صدور الخاصّ، كما هو معنى النسخ أنّه ينسخ الحكيم من حين صدور الناسخ، وقبله كان الحكم الواقعيّ هو المنسوخ، بينما لو قلنا بالتخصيص فقد ذكرنا في محلّه: أنّ الخاصّ رافع لحكم العامّ عن حصّة الخاصّ من أوّل الأمر، وأنّ الحكم الواقعيّ لهذه الحصّة من أوّل الأمر هو حكم الخاصّ، لذلك يكون قد عمل خلال هذه المدّة على خلاف الحكم الواقعيّ، فعلى النسخ تصحّ أعماله السابقة لأنّه عمل بالحكم الواقعيّ في حينه، وعلى التخصيص تبطل؛ لأنّه لم يعمل بالحكم الواقعيّ في حينه.

وذكر بعض الأعلام: في صورة تأخّر الخاصّ من وقت العمل بالعامّ.

أمّا في العرفيّات فيحملون الخاصّ على النسخ، وأمّا لو صدر العامّ والخاصّ من النبيّ ﷺ فلا مانع من النسخ لما ورد أنّ أحاديث النبيّ ﷺ ينسخ بعضها بعضاً.

أمّا لو صدر العامّ من النبيّ ﷺ أو من إمام سابق، ثمّ صدر الخاصّ من الأئمّة أو من إمام لاحق.

وهذا هو الأهمّ، وهو محلّ الابتلاء، بأن صدر الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ، وهنا أُمور:

الأمر الأوّل: لو دار الأمر بينهما بالنسبة لنا في زمن الغيبة، فلا ثمرة عليه، كما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ.

الأمر الثاني: أنّه لو ترتّبت ثمرة، فالنزاع يتوقّف على إحراز سبق العامّ عمليّاً قبل الخاصّ، وهذا غير محرز؛ لاحتمال سبق الخاصّ مضموناً وتبليغاً، بأن صدر وبلّغ سابقاً، أو صدر وانشأ، ولكن لم يبلّغ، وإنّما أودع عند الأئمّة عليهم السلام ليبلّغ في حينه، فيحتمل صدوره قبل العمل بالعامّ، فلا موجب للنسخ، وإنّما يكون من قبيل التخصيص.

الأمر الثالث: على تقدير العلم بتأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ، ومع ذلك يوجد احتمال ثالث، وأنّ الحكم ولائيّ لا تشريعيّ، صدر من الأئمّة عليهم السلام بما أنّهم ولاة الأمر وساسة الأمم في منطقة الفراغ، ولا يسمّى الحكم الولائيّ نسخاً أو تخصيصاً؛ لأنّه لا ينافي الحكم السابق؛ لأنّه من قبيل العناوين الثانويّة.

الأمر الرابع: إذا لم يكن أحد الأُمور الثلاثة، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص، فلا بدّ من تقديم التخصيص؛ لأنّ النسخ يظهر عدم إمكان صدوره من الأئمّة عليهم السلام بمقتضى الروايات الكثيرة أنّه لا يصدر منهم ما يخالف الكتاب والسنّة والنسخ يستلزم ذلك، وأمّا التخصيص فذهبوا لعدم المانع من صدوره منهم؛ لأنّ الإشكال فيه هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، والمفروض أنّ التخصيص متعرّض لحكم

العامّ من أول صدوره، ولكن ذكرنا في محلّه عدم القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنّ قبحه اقتضائيّ كقبح الكذب يمكن ارتفاع قبحه بعروض العوارض، وليس قبيحاً ذاتيّاً، كما لو توقّف نجاة مؤمن على الكذب، فيمكن ارتفاع قبح تأخير البيان بأحد مصالح الكتمان، فلا بدّ من علاجه على ضوء أسباب الكتمان التي ذكرناها من التقيّة والمداراة مع السائل وإلقاء الخلاف بين الشيعة والسوق للكمال، وذكرنا أنّ لكلّ سبب مجاله وأحكامه المتناسبة معه.

النحو الثاني: أن يصدر العامّ بعد صدور الخاصّ، ومعنى دوران الأمر بينهما أنّه يدور الأمر بين التخصيص ومعناه استمرار حكم الخاصّ حتّى لما بعد صدور العامّ اللّاحق فيخصّصه، ومعنى النسخ شمول حكم العامّ لحصّة الخاصّ، وانتفاء حكم الخاصّ عنها وانقطاعه وعدم استمراريّته بعد صدور العامّ.

وأمّا القول بأنّه لا يحقّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام النسخ لانقطاع الوحي.

ولكن يلاحظ عليه: أنّه ربّما أُودع الحكم الناسخ عند الإمام عليه السلام، وأخبر الرسول صلى الله عليه وآله بأنّ أمد الحكم ينتهي إلى زمان معيّن، فبيّنه الإمام عليه السلام، وهذا هو النسخ في الأحكام الشرعيّة.

فيدور الأمر بين ظاهر الخاصّ في استمراريّة حكمه وهو التخصّص، وبين ظاهر العامّ من شمول حكمه لجميع الأفراد فيكون النسخ.

واستدلّ لتقديم التخصيص على النسخ بوجوه:

منها أنّ التخصيص أكثر من النسخ في الأدلّة، وهذا يوجب تقديمه.

ويشكل عليه الكفاية: أنّ مجرّد كثرة التخصّص لا تصلح للتقديم؛ لأنّ ما نحتاج إليه في باب الألفاظ أن يكون الدليل الخاصّ قرينة عرفيّة على الآخر، بحيث يسلب ظهور العامّ أو حجّيّته، والكثرة بمجرّدها لا توجب إلّا الظنّ، ومجرّد الظنّ لا يكون

قرينة عرفيّة على التخصيص بحسب الفهم العرفيّ.

لذلك حاول الكفاية تصحيح هذا الوجه: أنّ الخاصّ حيث أنّ له ظهور في الاستمرار، وللعامّ ظهور في شمول الأفراد، فتقع المعارضة بين الظهورين في حصّة الخاصّ، وبما أنّ التخصيص أكثر وجوداً من النسخ، فغلبة التخصيص وقلّة النسخ توجب قوّة ظهور الخاصّ من الأدلّة المشكوكة في الاستمرار، وضعف ظهور العامّ في شموله للأفراد، فيقدّم الخاصّ لأظهريّته الناشئة من كثرة وجوده لا بمجرّد كثرته.

لذلك يظهر من الكفاية التوقّف في مجال التعارض بين النسخ والتخصيص؛ لأنّه من جهة يرى أنّ كثرة التخصيص توجب قوّة ظهور الخاصّ على العامّ، ومن جهة أخرى يرى بأنّ تقديم التخصيص مخالف لما ذهب إليه الشيخ، من تقديم العامّ على المطلق، من أقوائيّة ظهور العامّ؛ لأنّه تنجيزيّ، بينما ظهور المطلق تعليقيّ؛ لأنّ ظهور الخاصّ أو أي كلام في الدوام (الاستمرار) إنّما هو بالإطلاق، فلا بدّ من تقدّم العامّ على الخاصّ.

ذكر بعض الأعلام: لو صدر العامّ بعد وقت الحاجة للعمل بالخاصّ.

فلو صدر من العرف أو من النبيّ ﷺ فيدخل في بحث سابق لو تعارض العامّ والمطلق، وقلنا إنّ العموم أظهر من الإطلاق، فيقدّم العامّ إذا لم تكن حيثيّة أخرى توجب تقدّم الإطلاق، كما ذكره صاحب الكفاية أيضاً خلافاً لما ذهبت له جماعة من ترجيح العموم مطلقاً؛ وذلك لأنّ للخاصّ إطلاق أزمانيّ حتّى لما بعد زمان صدور العامّ، وللعامّ عموم افراديّ، فيتعارض الإطلاق الأزمانيّ للخاصّ مع العموم الأفراديّ للعامّ، وهذا البحث داخل في مسائل عديدة، كبحث العامّ والخاصّ، ومبحث استصحاب المخصّص، ومبحث خيار العيب والغبن، وغيرها، واعترض عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما يستفاد من المحقّق النائينيّ ﷺ، وهو إنكار الإطلاق الأزمانيّ

للخاصّ ؛ لأنّ الدليل يتكفّل بيان جعل أصل الحكم ، ولا يدلّ على استمراره .

ويشكل عليه ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ في مواضع مختلفة منها في خيار الغبن ، وأنّ شمول الحكم للأزمنة المتأخّرة على قسمين : فتارة يحتاج لجعلين ، وأُخرى يمكن استفادة الاستمرار من نفس الدليل فيما لو كان للموضوع أفراد طوليّة ، فيدلّ على الشموليّة إطلاق الكلام بالنسبة لجميع الأفراد الطوليّة .

الوجه الثاني : ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ أنّ أداة العامّ بالوضع لا يدلّ على الشمول ، بل تدلّ على استيعاب ما يراد منه مدخوله . **وجوابه** : أنّ أداة العموم وضعت لتدلّ على أنّ العنوان بجميع مصاديقه موضوع للحكم .

الوجه الثالث : أنّ العموم لا يقدّم مطلقاً على الإطلاق ، وإنّما هما من تعارض الظهورين ، والعامّ أظهر من المطلق ؛ لأنّ دلالته على الشمول بالوضع ، ولكن لو وجدت ميزة في الإطلاق توجب قوّته قدّم على العموم ، كما ذكر الكفاية أنّ كثرة التخصيص وقلّة النسخ ميزة توجب تقدّم إطلاق الخاصّ الأزمانيّ وأظهريّته من عموم العامّ الافراديّ .

ولكن أُشكل على الكفاية : ونضيف أنّ كلامنا في الكلمات الصادرة من العرف والنبيّ ﷺ ولا يعلم فيها أنّ التخصيص أكثر من النسخ .

وأمّا الاعتراض عليه : أنّ العموم مطلقاً مقدّم على الإطلاق ، فإنّه اعتراض مبنائيّ ؛ لأنّه يتوقّف على القول بأنّ الإطلاق بحكم العقل ،وهو يرتفع بمطلق وجود المعارض ، ولكنّ هذا لا يصحّ عند الكفاية ، كما ذكرناه سابقاً ؛ لأنّه ذهب في مجال تقديم أحدهما إلى ملاحظة الخصوصيّات الموجبة لقوّة الظهور في أي منهما .

فهذا الوجه أيضاً غير تامّ .

الوجه الرابع : ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّ الخاصّ المتقدّم يكون قرينة عرفيّة على عدم إرادة الاستغراق من العامّ .

وهو محلّ تأمّل. كيف يكون الخاصّ المتقدّم مانعاً من انعقاد الظهور للعامّ المتأخّر، فلا يعلم بقاء الخاصّ لمن سمعه مرتكزاً في ذهنه، ولا سيّما فهم إطلاقه الأزمانيّ ليمنع من انعقاد ظهور العامّ، وخاصّة لو لم يصل الخاصّ لمن سمع العامّ، وقد صدر الخاصّ قبل مدّة طويلة كمئة عام، وخاصّة لو صدر الخاصّ في قضيّة شخصيّة، فكيف تقول: إنّ الخاصّ الصادر من النبيّ ﷺ كالقرائن المكتنفة بالعامّ الصادر من الصادق عليه السلام، إضافة إلى أنّ الخاصّ لا يعارض العامّ بوجوده، بل بإطلاق الأزمانيّ، وعلى مبناه لا ينعقد الإطلاق مع وجود معارض كالعامّ، واتّضح من خلال ذلك أنّ القاعدة تقتضي الالتزام بالنسخ لو وقع مثل ذلك في كلام النبيّ ﷺ.

وأشكل المحقّق النائينيّ رحمه الله على صاحب الكفاية: أنّ الدوام والاستمرار من دليل الخاصّ ليس بالإطلاق، فالخاصّ في نفسه لا يدلّ على الاستمرار؛ لأنّ الدليل على ثبوت الحكم المجعول لا يكون متكفّلاً لاستمراره، فالدليل على ثبوت حكم لا يدلّ على استمراره وعدم نسخه؛ وذلك لأنّ جعل الحكم قابل للنسخ فيما بعد، ولا يمكن إثبات استمراره بالدليل الأوّل عند الشكّ في نسخه، ولا بدّ من التمسّك لإثبات استمرار الجعل باستصحاب عدم النسخ، فيدور الأمر بين العمل بالاستصحاب، وبين العمل بعموم العامّ، ولا شكّ بتقدّم الأخذ بالعامّ؛ لأنّه دليل اجتهاديّ على الاستصحاب؛ لأنّه أصل عمليّ، والنتيجة تقديم النسخ على التخصيص.

ووضّحه في المنتقى: أنّ النسخ يرتبط بعالم الجعل لا المجعول، والنسخ يرجع إلى قطع استمرار الجعل، والدليل المتكفّل لإنشاء الجعل لا يصلح لبيان استمرار المجعول؛ لأنّ المجعول متأخّر عن وجود الجعل، والدليل الإنشائيّ متكفّل فحسب لإيجاد الجعل، فيمنع أن يتكفّل بنفسه لاستمرار المجعول، بل لا بدّ من دليل آخر يتكفّل استمراره، ولا يوجد من الأدلّة الاجتهاديّة ما يصلح لبيان الاستمرار، إلّا ما توهّم من قوله: «**إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامَهُ**

حَرَامٌ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[١]، ولكنّ هذا الدليل ظاهر في بيان دوام الشريعة المحمّديّة بما لها من الأحكام، والمجموع بما هو مجموع، لا دوام كلّ حكم من أحكامه، فالدليل المتكفّل للاستمرار هو استصحاب بقاء الحكم، فلا يصلح لمعارضة أصالة العموم؛ لأنّها دليل اجتهاديّ حاكم أو وارد على الأصل العمليّ، فليس في المقام ظهوران يعارض أحدهما الآخر، بل المعارضة بين الاستصحاب وأصالة العموم، فالالتزام بالنسخ متعيّن.

إلّا أنّه لمّا كان بناء العقلاء منعقد على عدم العمل بأصالة العموم، لو كان هناك خاصّ سابقاً أو لاحقاً؛ لأنّه يكون قرينة عليه، لم يمكن الالتزام بأصالة العموم فيما نحن فيه، فعدم الالتزام بالعموم إنّما لهذا الأمر لا لأقوائيّة ظهور دليل الاستمرار؛ لأنّ دليله الأصل ولا ظهور فيه.

قال في الأجود: «إنّ اعتماد المتكلّمين على القرائن السابقة واللّاحقة كما هو ديدنهم يمنع من انعقاد الظهور التصديقيّ في العامّ ليكون ناسخاً للخاصّ، بل المتقدّم قرينة على العامّ»[٢].

ذكر بعض الأعلام: المهمّ في البحث لو وقع الخاصّ المتقدّم والعامّ المتأخّر في كلام الأئمّة أنفسهم فما هو الرأي؟

الأمر الأوّل: لا يعلم صدور العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ، فربّما صدر قبل وقت العمل بالخاصّ؛ لأنّهم مبلّغون، فلا يعلم أنّه حادث من الإمام، فيحتمل صدور العامّ قبل الخاصّ من نفس الإمام الذي صدر منه الخاصّ، وربّما أُبلغ مرّات عديدة ولم يصل لنا، وربّما صدر من الأوّل، ولكن بلاغه ووصوله كان متأخّر.

الأمر الثاني: يحتمل كون الحكم الصادر من الإمام ولائيّاً، ومعه فلا يحتمل

---

(١) بصائر الدرجات: ١: ١٤٨.

(٢) أجود التقريرات: ٢: ٥١٤.

النسخ أو التخصيص.

الأمر الثالث: أنّ دوران أقوال الأئمّة بين النسخ والتخصيص محلّ إشكال؟

أمّا النسخ: فلا يصدر منهم ما ينسخ الحكم الثابت؛ للروايات الدالّة على أنّه لا يصدر ما يخالف حكم الله والرسول ﷺ، وإنّما وظيفتهم التبعيّة لأحكام الله والرسول، وأمّا القول بأنّ الناسخ أودع عندهم ليبرزه في حينه ويبلّغوه، فهذا الاحتمال وإن كان ممكناً، ولكنّ روايات عدم صدور ما يخالف الكتاب والسنّة مطلقاً تنفيه.

وأمّا التخصيص: فهو محلّ إشكال في بعض الصور، فإنّ الخاصّ المتقدّم لو كان مشتهراً بحيث يصلح أن يكون قرينة مكتنفة بالعامّ، ومانعاً من انعقاد ظهوره في العموم، فلا يدور الأمر بينه والنسخ، بل يحمل على التخصيص.

وامّا لو لم يكن بذلك الشيوع، وإنما هو بحاجة للبيان، فيأتي احتمال دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، فهنا لو ذكر العامّ وحده ولم يذكر مخصّصه، فيكون فيه (كتمان) واضح؛ لأنّ المولى كتم مخصّصه؛ لأنّه أصدر العامّ بدون تخصيص، وليس الخاصّ من قبيل القرينة المقترنة لنمنع من ظهور العامّ، والكتمان يحتاج لمصحّح، فيأتي ما ذكرناه في الصورة الأُولى من البحث عن مصحّحات الكتمان، وأنّ الكلام من التعليمات أو الفتيا.

ومن خلال ذلك يظهر التأمّل في أقوال الأعلام في مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فإنّ الحمل على النسخ غير صحيح مطلقاً، وأمّا التخصيص فإن تمّ ففي بعض الموارد.

ولاحظ عليه المنتقى: أنّ الجعل فعل خارجيّ صادر من المولى، كالإنشاء والإخبار والاستعمال، وليس مدلولاً للفظ كي يأتي فيه الإطلاق، بل هو من سنخ الموجودات الخارجيّة، وهو متصرّم الوجود، لا يتصوّر فيه الشكّ ليجري فيه

الاستصحاب، ولكنّ الحكم المنشأ يتحقّق إذا حصل الإنشاء، والمنشأ باقٍ ما لم يصدر جعل مخالف، فالشكّ في النسخ يرجع إلى الشكّ في تحقّق إنشاء مخالف للإنشاء السابق، فيرجع في نفيه للاستصحاب، ولكنّ الاستصحاب لا يقاوم العموم، فيكون العموم إنشاءاً مخالفاً للإنشاء السابق.

ولكن يمكن أن يلاحظ على المنتقى: أنّ الجعل وإن كان وجوداً خارجيّاً في نفسه، ولكن بعد صدوره يكون له وجود اعتباريّ يمكن استصحاب بقائه لو شكّ فيه، لا نحتاج لاستصحاب عدم الإنشاء المخالف، بل يستصحب بقاء الجعل بنفسه بوجوده الاعتباريّ، كما قالوا نظيره في استصحاب بقاء العقد، مع أنّ العقد فعل خارجيّ متصرّم، ولكن بعد حدوثه يكون له وجود اعتباريّ باقٍ، فيمكن إجراء الاستصحاب في نفس الجعل وبقائه.

بالإضافة إلى أنّ الكفاية لم يعبّر باستصحاب بقاء الحكم ليشكل أنّ الكلام في الجعل لا المجعول، وإنّما عبّر باستصحاب عدم النسخ، وهو عبارة أُخرى عن عدم صدور إنشاء مخالف، ولعلّ مراد المنتقى توضيح رأي الكفاية.

كما أنّه يمكن أن يشكل على المحقّق النائينيّ ﷺ في عدم استمرار الأحكام، أنّ نفس أدلّة الأحكام لها إطلاق أزمانيّ يثبت من خلاله استمراريّتها، كما يمكن إثباته بالحديث «حلال محمّد...»، حيث عبّر: «...**حَلَالَ مُحَمَّدٍ... وَحَرَامُهُ...**» ولم يعبّر دين محمّد أو شريعته، فهذا دليل على استمراريّة نفس الأحكام بمفرداتها لا مجموع الشريعة.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ على المحقّق النائينيّ ﷺ بما ذكره في مبحث استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة: أنّ النسخ الحقيقيّ غير متصوّر في الأحكام الشرعيّة لاستلزامه البداء من حيث الزمان؛ لأنّ الدليل يثبت الحكم للطبيعة، وهو يشمل أفرادها العرضيّة والطوليّة، وليس استمرار الحكم إلّا عبارة عن ثبوته للأفراد الطوليّة».

فللحكم المجعول إطلاق لأفراده العرضيّة والطوليّة، والشكّ في النسخ شكّ في إطلاقه الأزمانيّ، فيتمسّك بإطلاق دليل الحكم لنفي النسخ لا بالاستصحاب، فيكون تمسّكاً بالدليل اللفظيّ كالعامّ.

ولكن سوف يرد إشكال آخر: بأنّ دلالة الخاصّ على الشمول الأزمانيّ بالإطلاق، ودلالة العامّ على الشمول الافراديّ بالوضع، وما بالوضع يتقدّم على ما بالإطلاق، وهذا ما أشار إليه في الكفاية، ووضّحناه سابقاً.

وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ: وأنّه في الحقيقة يكون تعارض بين إطلاقين لا بين عامّ ومطلق؛ وذلك لأنّ ألفاظ العموم موضوع لشمول وسريان الحكم إلى جميع أفراد ما يراد من مدخولها، وأمّا إثبات أنّ المراد من المدخول هو الجامع غير مقيّد بقيد خاصّ، أو أنّه يراد من المدخول جميع أفراده، فيكون بمقدّمات الحكمة، والتمسّك بإطلاق مدخول أداة العموم، فإرادة جميع أفراد المدخول متوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في المدخول، والخاصّ المتقدّم يمنع من جريانها في المدخول؛ لأنّه بيان يمنع من إطلاق المراد من المدخول، ويثبت أنّ المدخول ليس الجامع بإطلاقه، وإنّما هو مقيّد بغير الخاصّ.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ: بما ذكره في بحث العامّ والخاصّ، وأنّ أداة وألفاظ العموم بنفسها تدلّ على شمول الحكم لجميع أفراد المدخول، ولا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة في ذلك، فتدلّ على الشمول بالوضع لا بمقدّمات الحكمة، فيتقدّم العامّ على الخاصّ بنفس البيان السابق.

وذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ جميع ما ذكروه لتقديم التخصيص على النسخ غير تامّ، والصحيح فيه وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ الخاصّ المتقدّم يصلح أن يكون قرينة عرفيّة تمنع من أصل ظهور العامّ في العموم، كالخاصّ المتّصل بالعامّ مانع من ظهور العامّ،

لا من مجرّد حجّيّته.

ولعلّه يضاف له ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ، وذكرناه من اعتماد المتكلّمين على قرائن سابقة ولاحقة.

بل إنّ الخاصّ المتقدّم أوْلى في التخصيص من الخاصّ المتأخّر؛ إذ لا يأتي في الخاصّ المتقدّم إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل هو من موارد تقديم البيان عن وقت الحاجة، وليس هو كالخاصّ المتأخّر عن وقت العمل بالعامّ، فإنّه يأتي فيه إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنّ التخصيص كما ذكرنا تخصيص من أوّل صدور العامّ، فإذا كان المطلوب واقعاً في حصّة الخاصّ حكم الخاصّ المتأخّر، لا حكم العامّ، فلماذا أخّر المولى بيانه؛ لأنّه سيؤدّي لعمل المكلّف بحكم العامّ في حصّة الخاصّ بسبب من المولى في تأخيره ذكر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ.

الوجه الثاني: إنّ النسخ متوقّف على كون الناسخ صدر متأخّراً عن المنسوخ، وأمّا مع التقارن زماناً فلا مجال للنسخ، بل الحكم التخصيصيّ، وبما أنّ الأئمّة عليهم السلام مبيّنون للأحكام، وكأنّها صدرت في زمان الرسول، ومفاد العمومات ثبوت الأحكام العامّة من زمان الرسول صلى الله عليه وآله لا من حين صدورها من الأئمّة، فالخاصّ المتقدّم يكون قرينة عرفيّة ينافي ظهور العامّ، إلّا أن تقوم قرينة على الحكم جعل من حين صدوره لا من زمان الرسول صلى الله عليه وآله.

وذكر في المحصول: «أنّ النصوص الصادرة من المعصومين عليهم السلام بما أنّها متضمّنة للأحكام الثابتة في الإسلام من أوّل ظهوره إلى الأبد، وكاشف عنها، فالروايات الصادرة منهم بمنزلة الصادر من شخص واحد في مجلس، فالمتقدّم والمتأخّر بمنزلة المقارن»[1]، ولا شكّ بالتخصيص، ثمّ استدلّ لبقاء الأحكام برواية

(١) انظر زبدة الأُصول: ٦: ٣٧٧.

« حلال محمّد . . . » لا بالاستصحاب ولا بإطلاق دليل الحكم .

وذكر المنتقى : مع كون الخاصّ صادر في زمان العامّ فهو قرينة عرفيّة عليه تمنع من ظهوره .

وذكر بعضهم : فيكون العامّ والخاصّ في زمان واحد ، وكلام واحد ، فيخصّص العامّ بالخاصّ ، فالتدريج في بيان الحكم لا في أصل الحكم .

وأشكل المنتقى : أنّه وإن كان الأمر تامّاً ، لكنّه خروج عن موضع الدعوى ؛ وذلك لأنّ مفاد العامّ إن كان ثبوت حكم العامّ من الزمان الأوّل ـ أي : زمان النبيّ صلى الله عليه وآله ـ فلا كلام في تقدّم الخاصّ عليه ؛ إذ لا يحتمل كونه ناسخاً ؛ لأنّ الخاصّ يكون قرينة عرفيّة عليه موجبة للتصرّف ، أمّا في ظهوره أو في حجّيّته ، وإن كان مفاده ثبوت الحكم العامّ من حين ورود الدليل ـ كما هو الفرض ـ فيتأتى احتمال النسخ ، فبقاء حكم الخاصّ لا يكون إلّا بالاستصحاب ، وهو لا يكون قرينة عرفيّة للتصرّف في ظهور العامّ أو في حجّيّته ، وأمّا السيرة العقلائيّة فلم تثبت قيامها في صورة تقدّم الخاصّ على العامّ .

ويشكل على المنتقى : أنّ كلامنا ليس في أمر فرضيّ ، بل بما هو الواقع خارجاً ، وأنّ الأحكام كأنّها صدرت من زمان الرسول ، وكلامنا في مجال النسخ والتخصيص بعالم الثبوت والمنكشف لا في الكاشف .

إلّا أن نقول : إنّ الأئمّة مشرّعون لا مجرّد نقلة لكلام النبيّ صلى الله عليه وآله .

ولكن يمكن أن يقال : إنّهم مشرّعون بهذا المعنى ، وأنّ هذا الحكم مشرّع من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله لو سمحت الظروف ، ولكن لم تسمح لتشريعه آنذاك .

بالإضافة إلى أنّ تشريعهم لا يمكن أن يخالف الكتاب والسنّة الثابتة ، فلا يمكن أن يشرّعوا الناسخ للروايات المتواترة وإنّ ما خالف الله والرسول فاطرحوه ، أو لم نقله ، وإنّما يشرّعون ما لا يخالف وما لا يكون ناسخاً ، وبهذا يتأكّد التخصيص .

وأشكل بعضهم على السيّد الخوئيّ ﷺ:

١ ـ يمكن أن تكون الأحكام الصادرة من الرسول ﷺ تختلف باختلاف الأزمان.

٢ ـ أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان ما يصدر من المعصومين هي الأحكام الأوّليّة بينما فيها احتمالات أنّها صدرت للتقيّة أو الحكم الولائيّ أو الدسّ أو إرفاق الشيعة أو إلقاء الخلاف، وغيرها.

ويلاحظ عليه: أنّ كلامنا في الأحكام الأوّليّة الحقيقيّة لا في هذه الاحتمالات، وخاصّة مع عدم القرينة، فالأصل أنّها أحكام أوّليّة.

المقام الثاني

التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه

إلى هنا كنّا نتكلّم بالتعارض بين الدليلين إذا كانا بنحو التباين الكلّيّ، وأمّا لو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

وهذا الموضوع لم يتعرّض له القدماء إلّا بعض المتأخّرين.

قد يقال: بالأخذ بالدليلين في مورد الاجتماع، ويتعارضان فيه ويتساقطان.

ولكن قد يقال: بالأخذ بالمرجّحات الجهتيّة والمضمونيّة دون الصدوريّة؛ وذلك لأنّ الأخذ بالمرجّحات الصدوريّة أمّا يلزم منه طرح أحد الدليلين أو الخبرين تماماً حتّى في مورد الافتراق، فهو بلا موجب؛ لأنّ الموجب للسقوط هو التعارض، وهذا ينحصر في مورد الاجتماع، ولا يجري في مورد الافتراق، وأمّا التبعيض في الصدور، بأن نقول بالتعبّد بصدوره في مورد الافتراق دون مورد الاجتماع، فهذا غير معقول؛ إذ لا يعقل أنّه صدر لبعض مدلوله، ولم يصدر للبعض الآخر، فأمّا أنّه صادر لكليهما، أو لم يصدر لكليهما، ولكنّ التفكيك من حيث الجهة أو المضمون ممكن، بأن نقول: إنّ المولى لا يريد جميع حصص مضمونه جدّاً، وإن أصدر الكلام بنحو يشمل الجميع لتقيّة أو غيرها.

ولكنّ السيّد الخوئيّ ﷺ ذهب إلى التفصيل، فيما إذا كان الدليلان على نحو العامّين الذي يستفاد العموم منهما بالوضع، وأمّا لو كانا على نحو المطلقين الذي يستفاد الشمول من العقل ومقدّمات الحكمة، أو كان أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق، فهذا القسم تقدّم الكلام فيه، وقلنا بتقدّم العامّ على المطلق.

وأمّا لو كان الدليلان المتعارضان عامّين من وجه لا مطلقين، فبيان الحقّ يحتاج لمقدّمة:

أنّ الحكم المتعلّق بالكلام قد يتعدّد هذا الحكم بتعدّد الدالّ والكلام، ولا يتعدّد بتعدّد المدلول، كما لو قال: (عندي درهمان) وليس عنده شيء، فلا يقال: إنّه ارتكب حرامين وكذبين في المثال، بل يقال: إنّه ارتكب حراماً وكذباً واحداً، وكذلك لو كان عنده درهم واحد لا يقال: إنّه صدر منه كذب بالنسبة لأحد الدرهمين، وصدق بالنسبة للدرهم الآخر؛ لأنّ الكذب هو عبارة عن كلام خبريّ لا يكون مطابقاً للواقع ولا يتعدّد هذا الكلام بتعدّد المدلول.

وقد يتعدّد الحكم بتعدّد المدلول ولا يتوقّف على تعدّد الدالّ، كما في الغيبة، فلو قال: (زيد وعمرو فاسقان)، فقد ارتكب حرامين وغيبتين، بالنسبة لعمرو وزيد؛ لأنّ الغيبة كشف العيب المستور، وقد كشف غيبتين لمؤمنين.

وفي مورد بحثنا: فإنّ (حجّيّة) الكلام من القسم الثاني، تتعدّد بتعدّد المدلول، ولا تتوقّف على تعدّد الدالّ، فلو قامت بيّنة على أنّ القباء والعباء لزيد، ثمّ أقرّ زيد أنّ القباء ليست له، فإنّ البيّنة تكون حجّة بالنسبة للعباء دون القباء، ولا موجب لسقوط حجّيّة البيّنة بالنسبة للعباء مع تعدّدها لتعدّد المدلول.

وفي مورد الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، فإنّهما حجّة في مورد الافتراق والاجتماع، فتعدّد الحجّيّة لمورد الاجتماع والافتراق، وبما أنّ عموميّتهما بالوضع، فإنّه يصدق عليهما الحجّيّة في مورد الافتراق والاجتماع؛ لظهورهما ودلالتهما لفظاً ووضعاً على الشمول، بما يشمل مورد الافتراق، فيصدق أنّه كلام وخبر عن الحجّيّة فيهما، ويتعارضان في الحجّيّة في مورد الاجتماع فيؤخذ بحجّيّة كليهما في مورد الافتراق.

وأمّا إذا كان العموم في كلّ منهما بالإطلاق، فإنّه كما ذكر في مبحث المطلق والمقيّد أنّ ما وضع له المطلق وما له ظهور لفظيّ فيه، هو الماهيّة المهملة المعبّر عنها باللّابشرط المقسميّ، الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، فما يصدق عليه خبر ورواية عن الإمام أنّه أخبر الراوي عن تعلّق الحكم بالماهيّة المهملة

لا الماهيّة المطلقة السارية الشاملة ؛ لأنّ السريان والشمول يستفاد من حكم العقل ومقدّمات الحكمة ، ففي مورد الاجتماع لا يوجد خبران وكلامان ؛ لأنّ الشمول لا يصدق عليه خبر ، والمفروض لا تعارض بين الماهيّتين المهملتين اللذين يصدق عليهما خبر ، وأمّا الشمول لمورد الاجتماع لا يصدق عليه خبر لأنّه بحكم العقل ، ولكنّ العقل لا يمكن أن يحكم بالشمول والإطلاق لكلا المطلقين لمورد الاجتماع ؛ لأنّه من الحكم بالجمع بين الضدّين وهو ممتنع ، كما أنّ حكمه بإطلاق وشمول أحدهما لمورد الاجتماع دون الآخر ترجيح بلا مرجّح ، فيسقط إطلاق كلا الخبرين في مورد الاجتماع ويرجع في حكمه لدليل لفظيّ ، فإن لم يكن فإلى الأصل العمليّ .

إلى هنا انتهى ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ في مبحث التعادل والترجيح من مصباح الأصول .

وأمّا ما ذكره بعض الأعلام في مبحث العامّين من وجه :

الأقوال في العامّين من وجه :

١ ـ عدم إجراء المرجّحات مطلقاً في المجمع ، وإنّما الحكم التعارض والتساقط ، وهو مختار المحقّق العراقيّ ، ونسبه للمشهور ، بل المعظم ، والنسبة محلّ تأمّل .

٢ ـ إجراء جميع المرجّحات لصدق المخالفة ، وهو ظاهر الشيخ الأنصاريّ ﷺ .

٣ ـ التفصيل بين المرجّحات السنديّة والصدوريّة ، فلا يجري ؛ لأنّه يلزم منه التبعيض في الصدور وبين غيرها من المرجّحات الجهتيّة والمضمونيّة فتجري ، وهو مختار المحقّق النائينيّ ﷺ ؛ لأنّه من الممكن أنّ الإمام عليه السلام أظهر الكلام عامّاً يشمل جميع الأفراد لتقيّة ، بينما مراده الجدّيّ بعضها .

٤ ـ ما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ من التفصيل بين ما لو كانت دلالة العامّين من وجه بالعموم في الخبرين المتعارضين ، فتجري المرجّحات ؛ لأنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع ، غايته تكون تجزئة العامّ لموردي الاجتماع والافتراق بحسب تجزئة المضمون لا بحسب تجزئة الخبر صدور نفسه ، وبين ما لو كانت الدلالة

بالإطلاق فلا تجري المرجّحات ؛ لأنّ دلالة المطلق على الإطلاق بالعقل ، فلا يصدق على ما دلّ عليه في مورد الاجتماع أنّه خبر.

أمّا رأي بعض الأعلام نفسه ، فذهب إلى أنّه لو قلنا بأنّ الترجيح بالمرجّحات ليس بالتعبّد والاقتصار على المرجّحات المنصوصة ، وإنّما ببناء العقلاء بالمعنى الذي ذكرناه من صرف الريبة ، والنصوص إمضاء وإرشاد لبناء العقلاء ، مع ذكر بعض الأمثلة والتطبيقات للمرجّحات العقلائيّة من باب التعليم للآخرين أو الفقهاء في كيفيّة الترجيح ، فهنا صورتان :

الصورة الأُولى: لو ورد عامّان : (أكرم كلّ عالم) و (لا تكرم أي فاسق) ، وبينهما العموم من وجه ، واحتملنا أنّه كان كلّ منهما مقيّداً بقيد لا يشمل المجمع ، ولكن أمّا أنّ الإمام أسقط القيد لأحد مبرّرات الكتمان كالتقيّة ، أو كان القيد مذكوراً في كلام الإمام ولكنّ الراوي غفل عن ذكره ، فلا مانع من إجراء المرجّحات ، فإنّ احتمال إلغاء القيد من الأوثق أو الأورع أو من الخبر الأشهر أقلّ منه في الآخر ، وكذلك تجري المرجّحات الجهتيّة بالمعنى العامّ لمعنى الجهة ، كما ذكرناه سابقاً بالنسبة للإمام ، وملاحظة عوامل الكتمان ، وإلغاء القيد من الإمام حسب هذه العوامل.

وعلى كلّ ، فإنّ نتيجة الترجيح سقوط أحد الخبرين من خصوص المجمع ، ويبقى المجمع داخلاً في الآخر ، ويبقى المرجوح حجّة ونافذاً في مورد الافتراق.

الصورة الثانية: لو علمنا إجمالاً بعدم صدور أحد الخبرين من أصله ، فلا مانع من إجراء جميع المرجّحات ، ولكن نتيجة الترجيح سقوط أحد الخبرين من أصله في مورد الاجتماع والافتراق ، وبقاء الآخر.

وأمّا رأي السيّد الخوئيّ ﷺ من القول بالتفصيل فيحتاج لتوضيح في أُسسه ومبانيه :

إنّ للإطلاق مرحلتين : مرحلة الإطلاق في مقام الثبوت ، وهو اللّابشرطيّة ،

وتقابله مع التقييد تقابل التضادّ لا تقابل عدم الملكة، كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ؛ لأنّ الإطلاق هو من اعتبارات الماهيّة، والاعتبار بنفسه أمر وجوديّ. هذا لو لاحظنا الاعتبار بنفسه، وكذلك لو لاحظنا المعتبر؛ لأنّ الإطلاق أمر وجوديّ، وليس هو عدم التقييد، بل هو المعبّر عنه بالإرسال، وتماميّة الماهيّة، وهذه كلّها أُمور وجوديّة؛ لأنّها نتيجة فعل.

وأمّا الإطلاق الإثباتيّ: أي كيفيّة استكشاف الإطلاق الثبوتيّ عن ظاهر القضيّة المجعولة إثباتاً، فالذي يكشف عنه هو حكم العقل، وليس اللفظ، أيّ اسم الجنس، كما كان يذهب إليه العلماء قبل سلطان العلماء، وأنّ اسم الجنس يدلّ على الإطلاق بالوضع، وأمّا بعد السلطان فذهبوا إلى أنّ الألفاظ إنّما وضعت للماهيّات المهملة بذاتها، ولذلك ذهبوا إلى أنّه لا يلزم المجاز من تقييدها بقيد، كما لو قال: (أعتق رقبة مؤمنة)، والإهمال مساوق للجزئيّة، والجزئيّ ليس له شمول وإطلاق، فالعقل الذي يكشف عن الإطلاق الثبوتيّ لا اللفظ، بملاحظة أُمور يعبّر عنها بمقدّمات الحكمة، فحين يرى العقل أنّ المولى وجّه حكماً لماهيّةٍ مّا، ولم يقيّدها بقيده مع تمكّنه منه، والمولى في مقام البيان فيكشف العقل أنّ الماهيّة في مقام الثبوت مطلقة مرسلة، كما هو الأمر في مقام الإثبات. ولكن إنّما يتمّ حكم العقل لو لم يوجد مانع من كشف الإطلاق، والمانع أمّا أنّه دليل منفصل على التقييد؛ لأنّه معه فلا يحكم العقل بعدم دخل الخصوصيّة في الحكم، وكذلك لو وجدت موانع أُخرى كما في العامّين من وجه المتعارضين، فلو كان كلّ منهما مطلقاً في نفسه فلا يحكم العقل بإطلاقهما؛ لأنّه لو حكم به لزم اجتماع الضدّين في المجمع.

إذن فلا يوجد في مورد العامّين من وجه المطلقين كاشفان متعارضان؛ لأنّه أمّا القضيّة اللفظيّة فهي تدلّ على أصل الماهيّة ولا تعارض بينهما، وأمّا الإطلاق المستكشف بحكم العقل ثبوتاً، فهو ممتنع في مورد العامّين من وجه؛ إذ لا يحكم العقل بالإطلاق فيهما.

إذن فحين نعبّر في هذا المورد بأنّهما إطلاقان يتعارضان فيتساقطان، إنّما هو من قبيل التسامح في التعبير؛ إذ لا يوجد إطلاقان لا إثباتاً ولا ثبوتاً ليتعارضا ويتساقطا.

ولأجل ذلك فلا يصدق (الخبران المتعارضان) في مورد المطلقين المتعارضين من وجه؛ لأنّ القضيّة اللفظيّة لا موضوع للتعارض فيهما؛ لعدم وجود الإطلاقين لتعلّقهما بالماهيّة المهملة، وأمّا حكم العقل الذي هو كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيّ فهو منتفٍ في هذا المورد؛ لأنّ حكم العقل بثبوت كلا الإطلاقين مع فرض التعارض يلزم منه الحكم بالمتناقضين، وأمّا الحكم بثبوت أحدهما دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجّح، فيسقط الحكم والاستكشاف العقليّ، والروايات قد أُخذ في موضوعها (الخبران المتعارضان)، أيّ تعارض المحكيّ الخبرين، والمفروض عدم التعارض في مدلول اللفظ، وأمّا العقل فلا يكشف عن الإطلاق الثبوتيّ، الذي هو أمر وجوديّ؛ إذ لا حكم ولا كشف له في صورة التعارض.

وقد رتّب السيّد الخوئيّ ﷺ على هذا الرأي أموراً عديدة، منها ما لو تعارض الخبر الظنّيّ سنداً مع القطعيّ بنحو العموم من وجه، كما لو خالف الخبر العامّ الكتابيّ، وقد فصّل في هذه المسألة بين ما لو تعارض الخبر الظنّيّ والعموم، وبين ما لو تعارض مع الإطلاق، فيسقط الخبر الظنّيّ فيما لو تعارض مع العموم دون ما لا تعارض مع الإطلاق، أيّ فصّل بين ما لو كانت دلالة الكتابيّ بالعموم، أيّ بالوضع، وبين ما لو كانت بالإطلاق أي بالعقل؛ وذلك لأنّ إطلاق الجملة ليس لفظاً لكي يكون كتاباً أو سنّة قطعيّة، وإنّما الحاكم بالإطلاق هو العقل، فلا يكون الخبر الظنّيّ مخالفاً للكتاب والسنّة؛ لأنّ الإطلاق ليس كتاباً ولا سنّة.

ولمعرفة الحقّ نذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: العناوين التي يتّصف بها الكلام تنقسم من حيث الكثرة والوحدة لقسمين:

القسم الأوّل: العناوين التي تدور وحدتها وتعدّدها مدار المبرِز ـ بالكسر ـ

فإذا كان واحداً كان العنوان واحداً، وإذا تعدّد المبرِز تعدّد العنوان، كعنوان الصدق والكذب، فإنّها من صفات الكلام، فالكلام الواحد لا يتّصف إلّا بصدق وبكذب واحد، فلو قال الشخص: (عندي ألف درهم) ولم يكن عنده شيء لا يقال إنّه كذب ألف كذبة، وإنّما كذبة واحدة.

القسم الثاني: العناوين التي تدور في وحدتها وتعدّدها وحدة المبرَز ـ بالفتح ـ وتعدّده، كعنوان الغيبة والقذف، فلو قال الشخص: (كلّ أهل البلد فسّاق)، فيعتبر أنّه قد اغتاب كلّ فرد من أهل البلد، ولكلّ فرد حكمه، ولو اغتاب شخصين في كلام واحد، وكان أحدهما متجاهراً بالفسق دون الآخر، كان قد اغتاب غير المتجاهر فحسب.

وأمّا تطبيقه على مورد البحث: فإنّ العناوين الواردة في الأخبار العلاجيّة نوعان: أحدهما مرتبط بالموضوع أي الخبر، والآخر بالمحمول أي الحجّيّة.

وأمّا ما يرتبط بالموضوع فقد أُخذ في الروايات عنوان (الحديثان المختلفان)، وهو من القسم الأوّل، وتدور وحدته وتعدّده بتعدّد المبرِز ـ بالكسر ـ وتعدّده كعنوان الصدق والكذب، فيعتبر حديث الراوي واحداً وإن ترتّب الحكم فيه على أفراد متعدّدين، فلو نقل زرارة عن الإمام: (أكرم كلّ عالم) لا يقال إنّه نقل أحاديث كثيرة بلحاظ انحلال الحكم على عدد العلماء لأحكام متعدّدة.

وأمّا بالنسبة لما يرتبط بالمحمول، فإنّ العناوين المرتبطة بحجّيّة الخبر وعدمه، أمثال: خذه، خذوه، دعوه، ذروه» ممّا يقطع كونها كناية عن الحجّيّة وعدمها، وعنوان الحجّيّة يدور وحدتها وتعدّدها مدار المبرَز ـ بالفتح ـ ولذلك لو قامت البيّنة على أنّ كلّ ما في الصندوق لزيد، وكان فيه عباء وقباء، وأقرّ زيد أنّ العباء ليست له، فيتعارض الإقرار مع البيّنة، والإقرار مقدّم عليها، سقطت البيّنة عن الحجّيّة بالنسبة للعباء وتبقى حجّيّتها بالنسبة للقباء؛ لأنّ البيّنة تنحلّ لحجّتين.

أقول هذه المقدّمة ذكرها السيّد الخوئيّ ﷺ، وإنّما الفرق في التعبير، فالسيّد

الخوئيّ ﷺ عبّر تعدّد الحكم ووحدته بتعدّد الدالّ ووحدته، أو تعدّد المدلول ووحدته، وبعض الأعلام عبّر بتعدّد العنوان ووحدته بتعدّد المبرز ووحدته.

المقدّمة الثانية: أنّ الروايات ذكرت بالإضافة لعنوان الحديث عنوان (التخالف) (الحديثان المختلفان)، ولا يراد منه مطلق التخالف بما يشمل التباين والعموم من وجه والعموم المطلق، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ؛ لأنّه إنّما يراد ذلك لو كانت أطراف المتخالف متساوية في درجة ومرتبة مفهوم التخالف، وأمّا هنا فلا شكّ بأنّ مفهوم التخالف من حيث درجة التخالف مشكّك من حيث القوّة والضعف، فالتخالف في التباين الكلّيّ أقوى منه في العموم من وجه، ولأجل التشكيك في مفهوم التخالف تنصرف ماهيّة التخالف للمرتبة القويّة وهي التباين الكلّيّ، أيّ التخالف المطلق لا إلى مطلق المخالفة، فلا تشمل العموم من وجه، وأمّا انصرافها لمطلق المخالفة فهو بدويّ.

فإنّ الأخبار العلاجيّة، والترجيح أي (الخبران المختلفان) ولو شمل العموم من وجه، فسوف يترتّب عليه أنّه لو اشتمل أحد العامّين من وجه على مزيّة، وقدّمناه لزم سقوط الخبر المرجوح وطرحه تماماً حتّى في مورد الافتراق، كما هو مقتضى التعارض والترجيح، وهذا ما لا يلتزم به حتّى القائلين بالشمول، وهذه القرينة الارتكازيّة ممّا تدعم الانصراف المذكور، وعليه فتحمل الروايات على إرادة الاختلاف المطلق لا مطلق الاختلاف.

والمفروض أنّ التخالف وصف للحديث وعنوان له لا للمضمون، ولا يتعدّد عنوان الحديث بتعدّد المدلول، وظهور العامّ في المجمع ليس حديثاً؛ لأنّنا ذكرنا أنّ الحديث من العناوين التي لا تتعدّد بتعدّد المبرَز ـ بالفتح ـ وإنّما يتعدّد المبرِز ـ بالكسر ـ فهذه الروايات لا تشمل العامّين من وجه إلّا بوجهين: أمّا من باب تنقيح المناط، أو من باب التعدّي لأجل المناسبات من موضوع المرجّحات المنصوصة التعبّديّة في الروايات، وهو التباين إلى غيره وهو العامّين من وجه.

أمّا بالنسبة لتنقيح المناط، فلا وجه له؛ لأنّه مع افتراض كون الحكم بالترجيح تعبّدياً، والاقتصار على المرجّحات المنصوصة في الروايات، كان تنقيح المناط ظنّياً.

وأمّا بحسب المناسبات، فإذا حصرنا المرجّحات بالنصّ والتعبّد، ولم نستند في الترجيح لبناء العقلاء، فلا يمكنها إثبات التعدّي عن المرجّحات نفسها، فضلاً عن التعدّي عن موضوع هذه المرجّحات، وهو التباين لموضوع آخر وهو العموم من وجه.

إذن فعلى القول بأنّ الترجيح للتعبّد، والاقتصار على المرجّحات المنصوصة، فلا بدّ من القول بعدم جريان المرجّحات في العامّين من وجه.

ولكن كما اخترناه بأنّ روايات الترجيح إرشاد وإمضاء لبناء العقلاء بالمعنى الذي ذكرناه من صرف الريبة، فيمكن القول بالتعدّي، ولذلك اخترنا في مبحث التعدّي عن المرجّحات بالتوسعة للعامّين من وجه من باب تخريج الترجيح على أساس بناء العقلاء، فظهر ممّا ذكرناه أنّه بناءً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة فيجري الترجيح في العامّين من وجه وغيرها، وأمّا بناءً على عدم التعدّي فلا يجري الترجيح في العامّين من وجه مطلقاً.

وأشكل بعض الأعلام على السيّد الخوئيّ ﷺ:

أمّا ما ذكره حول الإطلاق الثبوتيّ، وأنّه أمر وجوديّ، وتقابله مع التقييد تقابل التضادّ، غير صحيح؛ لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيّد أنّ الإطلاق أمر عدميّ، وتقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة، كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ، فلو قال: (أعتق رقبة) بدون تقييد، فلا يقال أنّه عمل عملين: أحدهما توجيه الوجوب للرقبة، والثاني إطلاقه وعدم تقييده، وإنّما هو الصادر منه عدم العمل؛ لأنّ المورد أنّه هنا عمل لم يعمله وهو تقييد الرقبة؛ وذلك لأنّه قبل اعتبار الحكم لاحظ جميع الأفراد، وأدرك توفّر المصلحة في الجميع، ثمّ جعل الحكم للماهيّة

بدون تقييد، فالإطلاق هو عدم التقييد، ولكن عدم التقييد بالنسبة للأغيار عن ذات الماهيّة مع تمكّنه منه يعتبر عملاً بالاعتبار الأدبيّ ومجازاً، لذلك يقال مجازاً (أنّه أرسله، أطلقه، رفض القيود)، فهذه التعبيرات انتزاعات عقليّة من عدم الفعل في حال تمكّنه منه، وإلّا فإنّه لا يوجد فعل وجوديّ، وهو الرفض والإرسال يسمّى بالإطلاق، فالإطلاق الثبوتيّ أمر عدميّ محض مع إمكان التقييد والتقابل بالعدم والملكة، ولا يتنافى كونه أمراً عدميّاً مع اتّصافه بالحسن والقبح؛ لأنّ الأمر العدميّ قد يتّصف بهما، فمن لا يقوم احتراماً للقادم لم يفعل شيئاً، ولكن يصفه العقلاء اعتباراً أدبيّاً ومجازاً بالحسن والقبح.

وأمّا في الإطلاق الإثباتيّ، فما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه ليس ظهوراً لفظيّاً، فهذا إنّما يتمّ للظهور اللفظيّ الناشئ من الوضع، وأنّ اللفظ وضعاً يدلّ على الإطلاق، وقد ردّه سلطان العلماء ومن اتّبعه من المحقّقين، وأنّ اللفظ إنّما وضع للماهيّة في ذاتها، فليس للفظ (ظهور افراديّ) في الإطلاق، ولكن له (ظهور تركيبيّ) حيث ينعقد للكلام المركّب ظهور في معنى بلحاظ مجموع أُمور، كعدم التقييد مع التمكّن منه، وعدم قصد الإجمال والإهمال، أيّ مقدّمات الحكمة؛ لأنّ الظهور لا ينحصر بالظهور الافراديّ الناشئ من الوضع ليعترض عليه أنّه الرأي الشائع قبل سلطان العلماء دون من بعده، وإنّما المراد منه الظهور التركيبيّ المنعقد للكلام بلحاظ اكتنافه بمقدّمات الحكمة.

فللكلام المطلق ظهور يسمّى بالظهور الإثباتيّ، يأتي فيه نفس الكلام الذي يأتي في العامّ، الذي تكون دلالته على الشمول وضعيّة، فإذا كان للكلام المطلق ظهور إثباتيّ فتكون حجّيّته ودلالته على الإطلاق الثبوتيّ من باب أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، فإذا ورد دليل منفصل مقيّد من المولى، فإنّه لا يزيل أصل الظهور التركيبيّ الإطلاقيّ من الكلام المطلق الذي انعقد، وإنّما يزيل حجّيّته، وهي أصالة التطابق على نحو الحكومة والورود، كما ذكرناه في العامّ بالنسبة للخاصّ

المنفصل، وكذلك تزول حجّيّة هذا الظهور التركيبيّ لو وجد مانع آخر غير المقيّد المنفصل، كما لو تعارض مع إطلاق آخر، فبما أنّه لا يمكن اتّصافهما معاً بالحجّيّة، فيكونان متعارضين، فإذا كان للمطلق ظهور تركيبيّ في مقام الإثبات، صدق أنّهما ظهوران متعارضان، ويدخل في قواعد التعارض والأخبار العلاجيّة.

وما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ كان مبتنياً على عدم وجود ظهور للخبرين في الإطلاق، وإنّما الإطلاق مستند لحكم العقل الذي ينتفي بالبيان المنفصل أيضاً، وأمّا لو فرضنا أنّ له ظهور بالإطلاق ـ كما وضّحناه ـ فلا يمكن إزالته بالقرينة المنفصلة، وإنّما يمكن إزالة الظهور فحسب بالقرينة المتّصلة، كما ذكر في العامّ، وأمّا الدليل المنفصل فهو مزيل للحجّيّة لا لأصل الظهور، وحاكم على مستند الحجّيّة، وهي أصالة التطابق دون منعه من أصل الظهور.

وعلى هذا الرأي من كون الإطلاق الثبوتيّ أمراً عدميّاً، والإطلاق الثبوتيّ ظهوراً، فلا بدّ من الالتزام بدخول الخبرين المطلقين العامّين من وجه في عموم الأخبار العلاجيّة، على تقدير الالتزام بدخولهما فيه.

تعارض العامّين من وجه

ويبحث فيه عن مقامين:

الأوّل: إذا كان أحد العامّين قطعيّ السند، كالكتاب، والآخر ظنّيّ السند، كالخبر الواحد.

الثاني: إذا كان كلا العامّين ظنّيّ السند كالخبرين.

المقام الأوّل

إذا كان أحد العامّين قطعيّ السند كالكتاب، والآخر ظنّيّ كخبر الثقة أو الموثوق به.

ويبحث فيه عن جهتين:

الجهة الأُولى: هل يدخل هذان العامّان في موضوع الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنّة أو لا؟

الجهة الثانية: هل يدخلان في عموم أدلّة الترجيح أو لا؟

ومورد كلّ جهة غير الأُخرى، والبحث في هذا التنبيه يتحدّد في الجهة الأُولى، وموضوعها لو كان هناك عامّان من وجه يتعارضان مع كون دلالة كلّ واحد منهما بالعموم، ولكن أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنّيه، كما لو كان أحدهما عموماً كتابيّاً، والآخر عموم غير كتابيّ، كرواية غير قطعيّة السند، كخبر الثقة أو الموثوق، وبين العامّين نسبة العموم من وجه، فهل الأدلّة الدالّة على لزوم طرح ما خالف الكتاب تقتضي طرح مظنون السند في مورد التعارض، أيّ المجمع؛ لأنّه خالف العموم الكتابيّ فيه، أو لا؟

اختلف في هذه المسألة الأعاظم من المتأخّرين ممّن بحثوا فيها على قولين: فذهب بعضهم كالمحقّقين النائينيّ والعراقيّ ﷺ إلى أنّ روايات طرح ما خالف الكتاب لا يشمل العامّين من وجه، وإنّما تختصّ بالمتباينين بالتباين الكلّيّ في جميع مدلوليهما، وذهب بعض آخر من تأخّر عنهما إلى شمولها للعموم من وجه، فلا بدّ في المجمع أن نأخذ بحكم ما قطع بصدوره من كتاب أو سنّة، وأمّا المظنون فهو غير حجّة في المجمع لمخالفته للمقطوع صدوره[1].

وواقع البحث: ذكرنا سابقاً يوجد مسلكان في مدلول الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنّة:

المسلك الأوّل: ما ذهبنا إليه من تفسير هذه الروايات، وأنّها تدلّ على

---

(١) مصباح الأُصول: ٣: ٤٠٧.

أحد معنيين على سبيل منع الخلوّ:

المعنى الأوّل: أنّ المراد منها مخالفة الأحكام الإسلاميّة؛ لأنّها على قسمين:

الأحكام البنائيّة: أي ما بني عليه الإسلام من أحكام تأسيسيّة، كوجوب العبادات.

الأحكام الهدميّة: ما هدمه الإسلام من أحكام **كانت** موجودة قبله قد أبطلها الإسلام من أحكام وسنن جاهليّة، كحكم الجاهليّة في الإبل إذا ولدت عدّة إناث بحرمة لحمها وركوبها، كما أُشير له في القرآن الكريم.

فمدلول روايات طرح ما خالف الكتاب أنّه لا يصدر منّا ما يخالف الأحكام الإسلاميّة، بأن نهدم ما بني عليه الإسلام من الأحكام التأسيسيّة، ولا نبني ونحيي ما هدمه وأبطله الإسلام من أحكام وسنن جاهليّة، وإنّما نتّبع ونسلّم بالأحكام الإسلاميّة الثابتة بنوعيها، فلو نسبت لهم رواية تخالف ذلك لزم طرحها، بأي لسان كانت حتّى بلسان العموم والخصوص المطلق، كما لو وردت رواية تدلّ على وجوب الصلاة لمن بلغ الستّين فقط، فنسبتها لعمومات الصلاة بالعموم المطلق، ولكن لأنّها تهدم ما بناه الإسلام لزم طرحها، أو كانت بلسان الحكومة، مثل: «**إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ**» كما وضّحناه سابقاً، أو كانت بلسان العموم من وجه.

فلا فرق في الألسنة، وهذا المعنى للمخالف يتناسب مع الروايات التي عبّرت:

«**وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ**»[1].

«**وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ**»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الحديث ١٥.

«وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَرُدُّوهُ»[١].

«مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ»[٢] ممّا لم تقبل فيها المخالفة بالموافقة.

المعنى الثاني: المراد من المخالفة (عدم الموافقة الروحيّة) مع الكتاب، وهذا المعنى يتناسب مع مجموعة من الروايات التي اشتملت على الحكم بعدم جواز الأخذ إلّا بما وافق الكتاب، وذكرنا أنّ المراد من الموافقة هي الموافقة الروحيّة لا النصّيّة، وفسّرنا الموافقة الروحيّة كون الحكم الذي نسب للأئمّة عليهم السلام امتداد للأحكام القرآنيّة متناسباً معها لتوافقها مع الأهداف والأصول والمبادئ القرآنيّة والإسلاميّة الثابتة، وهذا ما يدلّ عليه تعبير الروايات: «**إِنَّ عَلَىٰ كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَىٰ كُلِّ صَوَابٍ نُوراً، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ**»[٣]، والمراد من النور الموافقة مع الأسس التي يتضمّنها الكتاب العزيز التي تؤلّف أصول الفكر التشريعيّ في الإسلام.

ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من المخالفة، أيّ عدم الموافقة الروحيّة؛ وذلك لأنّ بعض الروايات ـ كروايتي السكونيّ والقطب الراونديّ ـ ذكرت المخالفة بعد الموافقة، ممّا يدلّ على هذا المعنى: «**فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ**»[٤].

فالمراد منها: لو لم يكن على الرواية نور، ولم يقم عليه شاهد أو شاهدان فذروه.

إذن فتعبيرهم «**وَمَا خَالَفَ**» ليس موضوعاً مستقلّاً، بل تصريح لعكس نقيض الجملة المتقدّمة «ما لم يوافق»، فهذان تفسيران للروايات الآمرة بطرح المخالف للكتاب، وعلى ضوئهما لا تلاحظ في صدق المخالفة نوع النسبة بينهما، فسواء

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٢، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٠، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

كانت نسبة العموم المطلق أو من وجه أو التباين أو لسان المعارضة أو المسالمة كالحكومة ، فإذا تضمّنت أحد هذين المعنيين من المخالفة طرحت الرواية .

وعلى هذا المسلك انتفى الموضوع من أساسه ؛ لعدم تأثير نوعيّة النسبة بين الدليلين في ذلك ؛ لعدم تأثير نوع النسبة بين الدليلين ليقال : لو كان التباين الكلّيّ فهو المتيقّن دخوله في روايات الباب ، وأمّا العموم المطلق فخارج عنها ، ولكن يقع البحث أنّه لو كانت العموم من وجه ، فهل تشملها روايات المخالفة أو لا . فعلى ضوء ما ذكرناه لا وجه لكلّ ذلك ، بل يعالج على ما ذكرناه .

وعلى ضوء القواعد التي ذكرناها في علل اختلاف الحديث ، حيث نتوصّل من خلالها دخول المجمع في أحد الدليلين دون الآخر ، فمثلاً : لو كان أحد العامّين قطعيّ السند ، ولكنّه من التعليمات والآخر ظنّيّ السند ولكنّه فتيا ، فتقدّم الفتيا ويدخل المجمع فيها ؛ لأنّ التعليمات ممّا يعتمد فيها على المخصّصات المنفصلة لأخذ التدرّج فيها ، بينما الفتيا لا تعتمد عليها ؛ لأنّها إنّما تلقى للعمل الفعليّ للمخاطب ، إلّا أن يوجد مصحّح للكتمان ، ولكن لو لم يوجد كانت الفتيا هي الأقوى في المجمع ، فعمومات وإطلاقات الفتيا أقوى منها في التعليمات ، فتأخذ المجمع لها .

وكذلك لو توفّر في أحدهما إحدى دواعي الكتمان التي ذكرناها في المقصد الثاني ، فإنّ كلّاً منهما يعارض الآخر في المجمع ، وبما أنّ العمومات لم تقيّد بما دون المجمع ، وتعارضا فيه ، مع أنّه في الواقع أنّ أحدهما مقيّد ، وإلّا لم يتعارضا ، وعدم التقييد نوع من الكتمان ، فلا بدّ من ملاحظة أحد دواعي الكتمان ، من باب إلقاء الخلاف أو السوق للكمال أو غيرها ، فنعالجها على ضوء هذه الموازين .

المسلك الثاني: في تفسير هذه الروايات ملاحظة المخالفة على أساس نوع النسبة بين الدليلين المتعارضين ، فإذا كانت النسبة على نحو التباين ، فلا ريب

في طرح مظنون السند لليقين بدخوله فيما خالف الكتاب، وأمّا لو كانت العموم المطلق فليست مخالفة لوجود الجمع العرفيّ، وإنّما البحث حول العموم من وجه، فلو فرضنا عدم وجود الجمع العرفيّ فتنازع فيه العلماء، فهل يدخل المجمع في عنوان المخالفة ويلزم طرحه أو لا؟

ذهب البعض لشمول روايات المخالفة للعامّين من وجه، كما في مباني الاستنباط، بينما ذهب المحقّقان النائينيّ والعراقيّ ﷺ لعدم الشمول واختصاصها بالمتباينين.

أمّا القول بالشمول فيمكن الاستدلال له بإطلاق هذه الروايات لكلّ نوع من أنواع المخالفة، فتشمل التباين الكلّيّ بحيث كان الكلام متمحّضاً بالمخالفة للكتاب في كلّ مدلوله، وكذلك تشمل التباين الجزئيّ بأن كانت المخالفة في جزء منه، كما في مورد العامّ من وجه؛ لأنّ التنافي في خصوص المجمع، فتصدق المخالفة فيه خاصّة.

ويمكن دعم هذا الاستدلال بما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاريّ ﷺ: أنّ روايات المخالفة إنّما صدرت لردع الوضّاعين والكذّابين على الأئمّة عليهم السلام وعدم الأخذ برواياتهم، ومن الواضح أنّهم لا يضعون على المعصومين الأحاديث التي يظهر بوضوح منها التباين الكلّيّ مع الكتاب؛ إذ لا يتقبّل منهم ذلك في المجتمع الإسلاميّ، وهم عارفون بظروفه، فلا يضعون ما يخالف الكتاب مخالفة صريحة تامّة، وإنّما يضعون ما يمكن قبوله بين المسلمين، وهي ما تكون المخالفة على نحو العموم من وجه، بحيث تمسّ الكتاب طريقة خفيّة لا جليّة واضحة.

وقد ذكرنا الإشكال على ما ذكره من دعم في بحث سابق.

ولكن يمكن مناقشة الرأي بعدم الشمول للعامّين من وجه بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ روايات المخالفة يمكن تقسيمها لقسمين:

القسم الأوّل: ما كانت بلسان التحاشي، بمعنى أنّها تنفي صدور المخالف

من الأئمّة عليهم السلام ، وتتحاشى وتتبرّئ منه .

القسم الثاني: ما كان لسانها إلغاء (الحجّيّة) للخبر المخالف ، لا نفي صدورها إذا كان لهذا القسم وجود .

أمّا بالنسبة للقسم الأوّل : وأنّها لا تنفي الحجّيّة ابتداءاً ، بل تنفي صدور المخالف في رتبة متقدّمة ، ويتحاشون ذكره ، فيلاحظ عليه : أنّنا نعلم قطعاً بصدور ما يخالف الكتاب والسنّة ، وذلك للعلم بصدور مخصّصات ومقيّدات للكتاب منهم ، مع أنّها تشتمل على المخالفة ظاهراً ، فلذلك يمكن القول أنّ هذه الروايات لا تشمل الرواية التي تكون نسبتها مع الكتاب العموم من وجه ، وخاصّة لو لم يكن المجمع داخلاً في الواقع في عموم كتابيّ ونحوه ، وغير متعرّض له .

إذن فليس المراد منها ما يخالف الكتاب بظاهره للقطع بصدور المنافي لظاهر الدليل القطعيّ في التعليمات القائمة على التدرّج ، فربّما لا يذكر الحكم الواقعيّ بتمامه من البداية ، ولا يكون بتمامه مراداً جدّاً ، أو إنّما يذكر العامّ ظاهر ويريد الخاصّ جدّاً ، وخاصّة مع وجود مبرّرات كتمان المقيّد والخاصّ ، فربّما كانت المخالفة الظاهريّة طبيعيّة في التعليمات لميزة التدرّج فيها ، بالإضافة إلى وجود الكثير من المخصّصات الصادرة من المعصومين للكتاب ، وهي مخالفة ظاهراً ، فلو فسّرنا هذا القسم بعدم إمكان صدور المخالف في ظاهره للكتاب للزم عدم صدور الخاصّ منهم ، وهو خلاف الواقع الخارجيّ .

بل ربّما يقطع المتفحّص في الروايات بصدور ما تكون نسبته مع الكتاب العموم من وجه ، وهذه قرينة متّصلة على عدم شمول روايات المخالفة بمعنى عدم الصدور للعموم من وجه .

بالإضافة إلى أنّنا لو قلنا أنّ المراد من القطعيّ الصدور الذي تلزم عدم مخالفته لا يختصّ بالكتاب ، بل يشمل الخبر القطعيّ الصدور كالمتواتر أو المقرون بقرينة

قطعيّة ، كما هو الصحيح ، فيلاحظ عليه : أنّ قطعيّة بعض الروايات أو ظنّيّتها ربّما خضعت لتأثير بعض الظروف والعوامل أدّت لقطعيّتها ، ولا فرق بين الخبرين بالذات ، فلا يمكن جعل القطعيّة والظنّيّة ملاكاً للتقديم والتأخير ، مع عدم وجود ضابط لها ، فمثلاً : لو قال المولى في مجلس : (أكرم كلّ عالم) ، وفي مجلس آخر قال : (لا تكرم شارب الخمر) أو (يحرم إكرام من يتصرّف في مال الغير بما حرّمه الله) ، فالظروف قد تساعد على اشتهار رواية العلماء وكثرة نقلها وسماعها بما حرّمه الله ، فالظروف قد تساعد على اشتهار رواية العلماء وكثرة نقلها وسماعها بما يوجب قطعيّتها . أمّا رواية الخمر أو التصرّف بمال الغير ممّا يتجنّب الناس نقلها فتصبح لسوء حظّها ظنّيّة الصدور ؛ لأنّه لا ينقلها إلّا ثقة واحد من ذلك المجلس ، بينما الأخرى ينقلها أكثر أفراد المجلس . والظنّيّة مع هذه العوامل معيار للتقديم والتأخير .

بالإضافة لو كان العموم الكتابيّ غير مراد جدّاً بالنسبة لبعض أفراده ، فلا ينافي هذا قداسة الكتاب مع علمنا بصدور المخصّصات من المعصومين عليهم السلام التي تخرج بعض الأفراد عن حكم العموم الكتابيّ .

وعلى كلّ حال ، فالقسم الأوّل لا يحتمل شموله للعامّين من وجه .

وأمّا بالنسبة للقسم الثاني : التي مفادها عدم حجّيّة المخالف لا عدم صدوره ، فلا تتوجّه إليها الاعتراضات التي وجّهناها للقسم الأوّل ، ويمكن أن يعدّ من هذا القسم رواية السكونيّ المرويّة في الكافي ، وذكر في رسالة القطب الراونديّ أيضاً ، وورد فيها : « **إِنَّ عَلىٰ كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً ، وَعَلىٰ كُلِّ صَوَابٍ نُوراً ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ** » ، فلم يقل إنّه باطل ، بل قال : « دعوه » بمعني (اتركوه) ، أيّ أنّه ليس بحجّة ، وعلى هذا المعنى فيكون ظهور المظنون في المجمع مخالف للكتاب .

ولكن يعترض على ذلك :

أوّلاً: في سند الرواية في الكافي النوفليّ، ولم يثبت توثيقه، ولا يكفي في توثيقه وروده في كامل الزيارات؛ إذ لم يثبت توثيق من ورد فيه، وأمّا سند القطب فإنّه ولن يرد فيه النوفليّ، ولكن تقدّم عدم ثبوت الرسالة.

ثانياً: تقدّم أنّ معنى «**وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ**» بقرينة المقابلة واقترانه بالصدر «**إِنَّ عَلىٰ كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلىٰ كُلِّ صَوَابٍ نُوراً**» يقصد منه أنّ المخالف ليس بحقّ ولا حقيقة، ولا بنور ولا بصواب، وهذا يعني أنّه باطل وضلال، ومرجع ذلك إلى عدم الصدور لا مجرّد عدم الحجّيّة.

ثالثاً: أنّ هذه الروايات حينما تدلّ على عدم صدور المخالف وسقوطه سنداً فلا يمكن أن تشمل العامّ من وجه؛ لأنّ القائل به يقول بإلغاء الخبر سنداً وصدوراً في خصوص مورد الاجتماع، وصدوره سنداً وحجّيّته في مورد الافتراق، ولكن لا يمكن التبعيض في صدوره وسنده، كيف يمكن القول أنّ جزءاً من الخبر صادر وجزءاً غير صادر، فلا بدّ أن يكون المراد التباين الكلّيّ، ليلغى الخبر بكلّ مدلوله ولم يصدر رأساً، ولا تشمل العموم من وجه؛ إذ التبعيض في صدور الخبر غير معقول.

ولكن ربّما يقال ما خلاصته: ما ذكرناه أنّ هذه الأخبار قسمان، بعضها تدلّ على عدم الصدور، فإذا أُريد من عدم الحجّيّة عدم الصدور فلا يمكن التبعيض في الحجّيّة بين مورد الاجتماع والافتراق؛ لأنّه لا يمكن التبعيض في الصدور فيهما.

وهو ما ورد فيه لفظ الخبر، ولا يمكن التبعيض في صدوره، وبعضها ـ كخبر السكونيّ ـ لم يشتمل على لفظ الخبر.

وقسم يدلّ على سقوط كلّ ما يخالف الكتاب، سواء كان خبراً أو أصلاً أو أمارة، ومنها الظهور، فالظهور المخالف للكتاب يسقط، فظهور مقدار المجمع مخالف يسقط، وأمّا مقدار ظهور مقدار الافتراق لا يخالف فلا يسقط، وحتّى لو أُريد من

هذه الروايات التباين الكلّيّ، فإنّ ظهور مقدار المجمع يتباين كلّيّاً مع الكتاب.

فما كان من مقدار ظهور الخبر مخالفاً للكتاب طرح وهو مورد الاجتماع، وما لم يكن مقدار ظهوره مخالفاً وهو مورد الافتراق، فلا يطرح ولا شكّ أنّ مورد الاجتماع خاصّة يتباين كلّيّاً مع الكتاب فيطرح.

ولكن يقال: فإذا لاحظنا المخالفة في خصوص وعاء وظرف المخالفة فيشمل الخاصّ مطلقاً؛ لأنّه في خصوص حصّة الخاصّ، فإنّ الخاصّ في ظهوره مخالف للكتاب. وخلاصته: أنّه على هذا يجب أن تشمل روايات المخالفة الخاصّ مطلقاً؛ لأنّه حسب ظاهره فإنّ في مقدار ظهور الخاصّ يخالف العامّ الكتابيّ تبايناً كلّيّاً، فلا بدّ أن تشمله أخبار المخالفة، ولا يقول به القائل بشمول أخبار المخالفة للعامّين من وجه؛ لأنّه يرى عدم شمولها للخاصّ مطلقاً، إضافة إلى ضعف رواية السكونيّ.

أمّا توضيح (ثالثاً): أنّ هذه الروايات ـ كما ذكرنا ـ تدلّ أوّلاً على عدم الصدور، وتشير ثانياً بالدلالة الالتزاميّة لعدم جواز التصديق، ومرجع هذا إلى إلغاء السند وطرح الرواية المخالفة للعامّ الكتابيّ من وجه بتمامها، مع أنّ القائل بشمول هذه الأخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب للعامّين من وجه إنّما يقول بطرح مظنون السند في خصوص المجمع لا إلغاء أصل السند، وعدم صدور الخبر بتمامه، لذلك يتمسّكون بالخبر في مورد الافتراق، فالاستدلال لا يتلاءم مع المدّعى (لأنّ الاستدلال يقتضي سقوط الخبر وعدم صدوره سنداً بتمامه، بينما المدّعى سقوط الخبر وعدم صدوره سنداً في خصوص مورد الاجتماع لا مورد الافتراق، لذلك تختصّ بالتباين الكلّيّ ليسقط بتمامه).

وبعبارة أُخرى: أنّ روايات المخالفة التي تقول بطرح ما خالف الكتاب مختصّة بما كان جميع مضمون الخبر ودلالته مخالفاً للكتاب، لا أنّ مقداراً منه مخالف له، بينما مقدار آخر منه غير مخالف، كما في العامّين من وجه؛ لأنّ مقدار المجمع مخالف، ومقدار الافتراق غير مخالف، ولكن لا يمكن القول بسقوط مقدار من

الخبر دون الآخر ؛ لأنّه يلزم التجزّي والتبعيض في سقوط الرواية بأن نقول : إنّ هذا الخبر بالنسبة لمقدار المجمع هو غير صادر من الإمام وزخرف وباطل ، ولم يقله دون البعض الآخر ، بينما الخبر هو واحد يحتوي على مقدار المجمع وغيره ، فإن لم يصدر فلا بدّ أن لا يصدر بتمامه لا بمقدار منه ، فلا معنى للتجزّي في سقوط الصدر ، لذلك تختصّ روايات المخالفة بالخبرين المتباينين بالتباين الكلّيّ ، حيث يتصوّر سقوط الرواية بتمامها وعدم صدورها بتمامها ، فلا تشمل العامّين من وجه .

ربّما يقال : إنّ الأخبار الدالّة على طرح المخالف للكتاب على قسمين :

قسم يدلّ على عدم صدور المخالف ، وإلغاء صدوره ، وهذا خارج عن مورد البحث ؛ لأنّ متعلّقها الخبر ، والخبر لا يتعدّد بتعدّد المبرّز والمدلول ، ليكون الخبر الواحد خبرين : خبر في مدلول مورد الافتراق ، وخبر في مورد الاجتماع ، فإذا أُريد الاستدلال بأمثال هذه الروايات التي عبّر بالخبر المخالف على طرح العامّ من وجه ؛ لأنّه مخالف للكتاب ، فإنّ هذه الروايات توجب سقوط الخبر الظنّيّ عن الحجّيّة بتمامه لا سقوطه من الحجّيّة في خصوص المجمع .

وقسم آخر ، وهو ما نستدلّ به للعامّين من وجه ، ويمثّل له بخبر السكونيّ الذي لا يشمل على لفظ الخبر ، وإنّما عبّر باسم الموصول (ما) « **إِنَّ عَلىٰ كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً ، وَعَلىٰ كُلِّ صَوَابٍ نُوراً ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ** » ، وهذا يشمل كلّ ما خالف الكتاب ، سواء كان طريقاً أو خبراً أو قانوناً أو أصلاً أو أمارة ، فإنّ كلّ مخالف يجب طرحه ، وهذا يشمل الظهور أيضاً ، فيختصّ السقوط بالظهور المخالف للكتاب ، أو المقدار من الظهور المخالف للكتاب ، وهو ظهور العامّ الظنّيّ في المجمع ، ولا يمكن تعميم الطرح لجميع مدلول الخبر وظهوره بتمامه ، فلا يشمل مورد الافتراق لأنّه لا يطلق عليه المخالف إلّا بالمجاز في الإسناد ، أيّ إسناد الشيء لغير ما هو له ، من باب إسناد وصف الجزء للكلّ ، فنسند المخالفة لجميع مدلول وظهور الخبر بتمامه ، باعتبار وجود المخالفة في جزء منه ، وهو

مورد الاجتماع، والمجاز خلاف الأصل، فلا بدّ من الاقتصار على الطرح على الظهور في المجمع فحسب؛ لأنّه هو المخالف بالحمل الشائع واقعاً دون مورد الافتراق، بل إنّه على تقدير أنّ المراد من المخالفة في هذه الروايات التباين الكلّيّ، فإنّه في هذا المقدار يتخالفان تخالفاً كلّيّاً.

ومن هنا في المثال السابق يلزم طرح خصوص إكرام العالم الذي يتصرّف في مال الغير بغير ما أحلّه الله، وهذه لا تقتضي شمول المخالفة لغيره من باقي ظهور العامّ ودلالته ليشمل مورد الافتراق أيضاً.

فإنّه يقال: إذا لاحظنا المخالفة في حدودها المعيّنة فحسب، وفي مقدار المخالفة بحيث هي المخالفة بالحمل الشائع دون ملاحظة الظرف والوعاء الذي وقعت فيه المخالفة أيضاً، فإنّ مثل هذا الإشكال سيتوجّه للعامّ والخاصّ مطلقاً أيضاً، ولا يختصّ بالعامّ والخاصّ من وجه؛ وذلك لأنّ الخاصّ كذلك يخالف العامّ المطلق في حدود الخاصّ، فيلزم طرح الخاصّ المخالف للعامّ الكتابيّ أيضاً، فلو قال: (أكرم كلّ عالم) ثمّ قال: (لا تكرم العالم الفاسق)، فإنّ الثاني يخالف الأوّل في حدود العالم الفاسق؛ وذلك لأنّ أصالة التطابق في العامّ تقتضي وجوب إكرام الفاسق أيضاً.

ففي خصوص حصّة الخاصّ يتباين مقدار دلالة العامّ مع الخاصّ بالتباين الكلّيّ، فلا بدّ أن تشمل روايات المخالفة للكتاب للعامّ والخاصّ المطلق، مع أنّ أحداً لا يقول به.

مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال يتوقّف على مقدّمات ممنوعة، منها حجّيّة رواية السكونيّ، ومنها تفسير الرواية بنفي الحجّيّة، وقد تقدّم مناقشتها.

والنتيجة: أنّ الرأي الصحيح بناءً على المسلك الثاني في تفسير أخبار طرح المخالف للكتاب هو ما ذهب إليه المحقّقان النائينيّ والعراقيّ ﷺ من عدم شمول

هذه الأخبار للعامّين من وجه.

ويجدر أخيراً الإشارة إلى أنّ السبب في حصرنا البحث في العامّين من وجه للتنبيه على أنّ مورد البحث هنا ما كانت دلالة العامّين بالعموم، ولم نتعرّض لحكم ما لو كانت دلالة أحدهما أو كليهما بالإطلاق، وذلك لما ذكروه: أنّه بالنسبة للأوّل ما لو كانت دلالة أحدهما والآخر بالإطلاق، فإنّ العامّ مقدّم على المطلق، فيدخلان في الجمع الدلاليّ، ومع إمكانه فلا تعارض، وكذلك بالنسبة للثاني ما كانت دلالة كليهما بالإطلاق، فإنّ الإطلاق ليس مستفاداً من الكتاب، وإنّما هو بحكم العقل، فلا يصدق على مخالفته مخالفة الكتاب، ولذا التزموا به بالتساقط، ولكن سيأتي البحث عن مدى صحّة هذا القول.

المقام الثاني

في تعارض العامّين من وجه في صورة كونهما ظنّيّين سنداً.

فهل تجري فيهما المرجّحات الجهتيّة أو المضمونيّة أو السنديّة، أو لا؟

ومن الطبيعيّ أنّ مورد البحث لو كان التعارض مستقرّاً، أمّا لو لم يكن مستقرّاً بأن كان جمع دلاليّ بينهما، فتخرج عن التعارض بهذا الجمع، ونذكر ما ذكروه من موارد الجمع الدلاليّ باختصار:

الأوّل: أن تكون دلالة أحدهما بالعموم ـ أي: بالوضع ـ كقوله: (أكرم كلّ ظالم)، والثاني بالإطلاق، أيّ بمقدّمات الحكمة، كقوله: (لا تكرم الفاسق)، فقد قيل أنّ ما يدلّ على العموم وضعاً يقدّم على ما يدلّ بالإطلاق.

الثاني: أن يكون أحد الإطلاقين شموليّاً: (لا تكرم الفاسق)، والآخر بدليّاً: (أكرم عالماً)، فقالوا بتقديم الشموليّ، كما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ.

الثالث: أن تكون هناك نكتة تقتضي دخول المجمع تحت أحد العامّين من وجه دون الآخر، كما إذا كان دخول المجمع في أحدهما يوجب سقوط عنوان

الآخر عن الموضوعيّة، كما لو ورد «**كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَخُرْئِهِ**»[١]، وورد أيضاً: «**اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ**»[٢]، ويجتمعان في بول الطائر الذي لا يؤكل لحمه، فيتعارضان فيه، فإنّ الأوّل يحكم بطهارته، والثاني بنجاسته، ولكن إذا أدخلنا المجمع في الأوّل وحكمنا بطهارته، لم يلزم منه أي محذور إلّا تقييد الثاني، ولكن لا يلزم من تقييده محذور، أمّا لو تمسّكنا الأمر وأدخلنا المجمع في الثاني، فإنّه يلزم سقوط عنوان الطائر عن الموضوعيّة في العامّ الأوّل، ولهذا لا بدّ من إدخال المجمع في الثاني، فإنّه يلزم سقوط عنوان الطائر عن الموضوعيّة في العامّ الأوّل، ولهذا لا بدّ من إدخال المجمع تحت العامّ الأوّل، وتوضيحه أكثر في محلّه.

الرابع: إذا كان الدليلان بنحو تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء، كقولنا: (إذا خفي الأذان فقصّر) و: (إذا خفيت الجدران فقصّر)، بناءً على وجودهما، فإنّ العرف يرى الجمع بينهما بكلمة (أو) أو بكلمة (الواو)، وسيأتي توضيحها.

فهذه الموارد من الجمع الدلاليّ تخرج عن محلّ الكلام.

والمسألة لم تأخذ نصيبها من البحث والتوضيح عند قدماء الأصوليّين، وتعرّض لها الشيخ في رسائله إجمالاً عند ذكره لبعض الاحتمالات التي استظهرنا منه قوله بإعمال المرجّحات مطلقاً، ولكنّ المتأخّرين عن الشيخ اهتمّوا بالبحث عنها اهتماماً كبيراً وموسّعاً، والمستفاد من العلماء المتأخّرين في هذه المسألة أقوال خمسة:

القول الأوّل: عدم إجراء المرجّحات مطلقاً، وإنّما الحكم التعارض والتساقط، وهو مختار المحقّق العراقيّ ﷺ ونسبه للمشهور، بل للمعظم، إلّا أنّنا نتأمّل في هذه النسبة لما ذكرناه من عدم تعرّض القدماء لهذه المسألة، ولكن يظهر هذا القول

---

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجارات، الحديث ٢.

من صاحب الجواهر ﷺ كما قيل، والظاهر هو كذلك، أنّ صاحب الجواهر ﷺ كثيراً مّا يكرّر في الجواهر هذه الجملة بأنّ بين الدليلين عموماً من وجه، فيتعارضان ويتساقطان، ولم يظهر منه العمل بالمرجّح في ذلك.

القول الثاني: إجراء جميع المرجّحات مطلقاً لصدق المخالفة بينهما، وهو كما ذكرنا ظاهر الشيخ الأنصاريّ ﷺ.

القول الثالث: وهو مختار المحقّق النائينيّ ﷺ في فوائد الأصول من القول بالتفصيل بين المرجّحات السنديّة، فلا تجري، وغيرها من المرجّحات الجهتيّة والمضمونيّة فتجري.

والوجه فيه: أنّنا لو قلنا بإجراء المرجّح السنديّ فإن لزم منه سقوط المرجوح سنداً عن الحجّيّة بتمام مدلوله حتّى في مورد الافتراق ـ غير مورد التعارض ـ لزم منه طرح ما هو حجّة بلا وجه؛ لأنّ التعارض إنّما وقع بين الراجح والمرجوح في خصوص مورد الاجتماع، فطرح ما سواه بلا وجه، وإن لم يلتزم بسقوط المرجوح في مورد الافتراق، بل في خصوص مورد الاجتماع ـ بمعنى التبعيض في الصدور والحجّيّة ـ فهو غير معقول؛ لأنّ الكلام والمبرِز الواحد إذا كان صادراً فلا وجه للتفكيك في مدلوله، بأن يسقط عن الحجّيّة في بعض مدلوله ولا يسقط بالنسبة للبعض الآخر، وإن لم يكن صادراً فكذلك، فيسقط بجميع مدلوله، لذلك فالمرجّح الصدوريّ أو السنديّ لا وجه له.

نعم، يعقل التبعيض في الجهة كما لو قال: (أكرم العالم)، فإنّه يمكن القول بأنّ إبقاء المدلول مطلقاً حتّى بالنسبة لمورد الفاسق لمبرّر اقتضى كتمانه، كالخوف ونحوه، لذلك يجري المرجّح الجهتيّ.

القول الرابع: ما يستفاد من كلام المحقّق الهمدانيّ في حاشيته على الرسائل من التفصيل بين العامّين من وجه اللذين يقبلان الحمل على الجهات وبين ما لا يقبل ذلك.

أمّا في الصورة الأُولى: بأن كان كلّ دليل ناظر لجهة غير ما ينظر لها الآخر، ويقبل الحمل على الجهات، فإنّ العقلاء لا يعدّونهما متخالفين، وإنّما يحملونهما على جهاتهما، وكلّ دليل يحمل على جهته ومتعلّقه، فلا يجري الترجيح فيه، كقوله: (أكرم كلّ عالم)، وقوله: (لا تكرم أي فاسق)، فيحمل المثال الأوّل على أنّ العلم يقتضي الإكرام، والثاني على أنّ الفسق يقتضي عدم الإكرام، فلا يرون التخالف بينهما وإن تحيّروا في مقام العمل والامتثال، ولا تلازم بين التحيّر في مقام العمل والتعارض، فإنّه في العامّ والخاصّ مطلقاً، لا يقولون بالتعارض بينهما مع شدّة الإحساس بالتنافي بينهما.

وأمّا في الصورة الثانية، فيما لو لم يقبل الحمل على الجهات، وإنّما كلا الدليلين ناظران لشيء آخر، كقوله: (إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفيت الجدران فقصّر)، حيث أنّ كليهما ناظران لما يوجب القصر، ولا جهة خاصّة لكلّ دليل، فلو كان بينهما نسبة العموم من وجه صدق عليهما الحديثان المختلفان، لذلك تجري فيهما المرجّحات بملاحظة مخالفها، وسيأتي توضيح رأيه ومناقشته.

القول الخامس: ما ذهب إليه بعض الأعاظم كما في تقريراته: من التفصيل ما لو كانت دلالة العامّين من وجه العموم، فيدخلان في عنوان الخبرين المتعارضين، فتجري فيهما المرجّحات، وما لو كانت دلالتهما بالإطلاق، فلا تجري المرجّحات؛ لعدم دخولهما تحت هذا العنوان، ووجهه: أنّ الإطلاق أمر عدميّ فلا يكون حديثاً أو خبراً، وأمّا لو اختلفا في الدلالة فكان أحدهما بالإطلاق والآخر بالعموم، فهنا يوجد المرجّح الدلاليّ، كما مرّت الإشارة إليه.

هذه خلاصة الأقوال في المسألة، والذي نراه في المسألة هو الفرق فيما لو التزمنا بأنّ ملاك الترجيح هو بناء العقلاء، وأنّ المرجّحات عقلائيّة، وبين ما لو التزمنا أنّ الملاك هو التعبّد بالروايات والمرجّحات تعبّديّة.

فلو استندنا في الترجيح لبناء العقلاء، كما هو المختار، وأنّ الروايات مشيرة

لكبرى عقلائيّة ، وهي صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع ، وفي روايات الترجيح أُشير لبعض صوارف الريبة العقلائيّة ، فالحقّ هو التفصيل بين ما لو كان العامّان من وجه قابلين للتقييد في المجمع مع احتمال تقييد أحدهما بقيد أمّا واقعاً ، ولكن أسقطه الإمام عليه السلام لأحد دواعي الكتمان كالتقيّة ، أو واقعاً وظاهراً بأن كان القيد موجوداً ولكن لم ينقله الرواة غفلة ، فتجري المرجّحات ، وبين ما لو لم نحتمل التقييد على أحد الوجهين .

ففي الصورة الأُولى : كما لو قال : (أكرم كلّ عالم) ، واحتملنا تقييده بالعالم ، أمّا في مقام الثبوت واقعاً ، ولكنّ الإمام عليه السلام كتم القيد لعدم تمكّنه من إبرازه لأحد دواعي الكتمان ، كالتقيّة ، أو انّه ذكره عليه السلام ولكنّ الراوي غفل عن ذكره في مقام الإثبات ، كما هو الغالب في سقوط القيود المقترنة بالروايات ، ففي هذه الصورة تجري المرجّحات بحسب بناء العقلاء ؛ وذلك لأنّ هذه القضيّة : (أكرم كلّ عالم) تحكي عن قضيّتين : سلبيّة وإيجابيّة .

أمّا القضيّة الإيجابيّة : جعل العالم متعلّق لوجوب الإكرام ، فإنّ الوجوب متعلّق بالإكرام ، والإكرام متعلّق بالعالم .

أمّا القضيّة السلبيّة : فهي عدم تقييد العالم بالعادل ؛ لأنّ الكلام لو كان له قيد ، ولكنّ الراوي نقله مجرّداً عنه ، لكان ذلك جرحاً في وثاقته ، والمفروض أنّ الراوي الثقة ينقل الكلام بكلّ ما يشتمل عليه من قيود دخيلة في الحكم بالصورة التي ألقاها المتكلّم .

وهكذا الأمر في القضيّة الثانية : (لا تكرم أي فاسق) يأتي نفس الكلام ، وانقسامها لقضيّة إيجابيّة وسلبيّة .

وفي مثل ذلك لا مانع من إجراء المرجّحات حتّى الصدوريّة ؛ لأنّ احتمال إلغاء القيد بالنسبة لخبر الأوثق أو الأفقه أو الأورع أضعف بكثير بالنسبة لخبر الأقلّ وثاقة أو فقاهة أو ورعاً ، فيشمل المجمع ، ويكون له حكم الأشهر أو الأوثق ، وكذلك

تجري المرجّحات الجهتيّة وتطبّق قواعد الكتمان، وأنّ الإمام ألغى القيد لأحد دواعي الكتمان.

وأمّا في الصورة الثانية: كما لو علمنا إجمالاً بأنّ أحد العامّين من وجه لم يصدر من أصله، وهو أحد فرضي التعارض كما ذكر في المقصد الأوّل، وأنّ التعارض قد لا يحصل من التناقض أو التضادّ، وإنّما من العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع خارجاً إذا كان هذا العلم مستنداً لقضيّة بيّنة، ففي هذه الصورة لا مانع من إجراء المرجّح الصدوريّ ولكن نتيجة الترجيح سقوط الخبر من أصله لا في خصوص المجمع.

إذن فلا مانع من جريان المرجّحات بجميع أقسامها أكثر من موارد العامّين من وجه، وهي صورة احتمال التقييد لأنّها تمثّل أكثر موارد العامّين من وجه.

انقلاب النسبة

صور التعارض بين أكثر من دليلين:

إنّ أحكام التعارض من الترجيح والتساقط أو التخيير أو الجمع العرفيّ، لا تختصّ بتعارض الخبرين، بل تشمل التعارض بين أكثر من دليلين، كما لو كانت أخبار ثلاثة أو أكثر، فإن كان بينهما جمع عرفيّ في حكومة أو تخصيص أُخذ به، وإلّا فالترجيح أو التخيير أو التساقط وغيرها من أحكام باب التعارض.

توضيحه[1]: أنّ النسبة بين الأدلّة المتعارضة أمّا متّحدة أو متعدّدة في النسبة.

ومعنى المتّحدة في النسبة: بأن كانت نسبة كلّ خاصّ للعامّ ـ مثلاً ـ نسبة واحدة وهي نسبة العموم والخصوص المطلق، والنسبة بين الخاصّين أنفسهما التباين.

ومعنى المتعدّدة في النسبة: كما لو كانت نسبة أحد الخاصّين للعامّ العموم المطلق، ونسبة الخاصّ الآخر للعامّ نسبة العموم من وجه، حيث يخصّص الخاصّ العامّ في الأوّل، بينما يتعارضان في الثاني في مورد الاجتماع، ويؤخذ بكلّ منهما في مورد الافتراق؛ إذ لا تعارض فيه.

وهنا لو خصّصنا العامّ بالخاصّ، ثمّ في مورد الاجتماع لو أُخذ بالعامّ الآخر، فهنا لو لم يبق للعامّ المخصّص بالخاصّ الأوّل أيّ فرد، فربّما يقال بتقديم هذا العامّ في مورد الاجتماع؛ لأنّ مورد الاجتماع للعامّ ليس له أيّ فرد، وإنّما أفراده

---

(١) منتهى الدراية: ٨: ٢٦٦.

مختصّة بمورد الافتراق، فإذا قدّمنا العامّ الثاني يسقط العامّ الأوّل، ويكون لغواً، فهنا ربّما يقال بتقديم العامّ في مورد الاجتماع لا العامّ الثاني.

فإن كانت النسبة متّحدة: فأمّا أن تبقى النسبة على حالها مع ملاحظة بعضها مع بعضها الآخر، كما لو خصّصنا العامّ بأحد الخاصّين، فبعد التخصيص تبقى نسبته مع الخاصّ الآخر العموم المطلق، كما كان قبل التخصيص.

وأمّا أن تنقلب النسبة إلى نسبة أُخرى بعد العلاج، فلو خصّصنا العامّ بأحد الخاصّين مثلاً، فلا تبقى نسبة العامّ بعد التخصيص مع الخاصّ الثاني نسبة العموم المطلق، بل تنقلب إلى نسبة العموم من وجه، وهذا هو محلّ الكلام.

ومثال الأوّل: ما إذا لم تتغيّر النسبة بعد العلاج، كما إذا ورد يجب إكرام الأُمراء ويحرم إكرام الفسّاق، ويستحبّ إكرام النحويّين، فإنّ النسبة بين الأوّل وبين كلّ واحد من الآخرين العموم من وجه، سواء لوحظ الأوّل مع أحدهما أم لم يلاحظ، لثبوت هذه النسبة بينهما قبل لحاظه مع أحدهما وبعده.

وذلك فإنّ نسبة أكرم الأُمراء مع حرمة إكرام الفسّاق، وكذلك مع استحباب إكرام النحويّين العموم من وجه، وبعد ملاحظة أكرم الأُمراء مع أحدهما تكون نفس النسبة محفوظة بينهما؛ لأنّ أكرم الأُمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الأُمراء مع أحدهما تكون نفس النسبة محفوظة بينهما؛ لأنّ أكرم الأُمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الفسّاق تكون نسبته مع استحباب إكرام النحويّين نفس النسبة السابقة؛ لأنّ مفاد إكرام الأُمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الفسّاق، هو وجوب إكرام الأُمراء العدول، ومن الواضح أنّ نسبته مع استحباب اكرام النحويّين العموم من وجه أيضاً، ومورد اجتماعهما الأمير العادل النحويّ.

وأمّا حكم صورة اتّحاد النسبة قبل العلاج وبعده فهو واضح، فانّه يعامل في مورد اجتماع العامّين من وجه معاملة التعارض، من الترجيح أو التخيير أو التساقط، وأمثالها، وهذه الصورة خارجة عن البحث.

وأمّا المثال الثاني : ما إذا تغيّرت النسبة بعد العلاج ، ما إذا ورد أكرم الأُمراء ، ثمّ ورد لا تكرم فسّاق الأُمراء ، وورد أيضاً يكره إكرام الأُمراء الكوفيّين ، فإنّ النسبة بين الأوّل وكلّ من الآخرين هي العموم المطلق ، لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبة بينه وبين الآخر إلى العموم من وجه ؛ لأنّ النسبة بين إكرام الأُمراء العدول بعد ملاحظته مع لا تكرم فسّاق الأُمراء وبين الأُمراء الكوفيّين ، هي العموم من وجه ، لاجتماعهما في الأمير الكوفيّ العادل ، وافتراقهما في الأمير غير الكوفيّ ، وفي الأمير الكوفيّ الفاسق ، فعلى تقدير القول بانقلاب النسبة تلاحظ النسبة الحادثة الجديدة دون النسبة السابقة .

ففي مورد الاجتماع وهو في المثال : الأمير الكوفيّ غير الفاسق ، يقدّم الراجح من الدليلين ، وهما العامّ المخصّص والخاصّ الآخر ، على الآخر ، إن كان هناك راجح ، وإلّا فالتخيير بينهما أو التساقط أو غيره من أحكام التعارض .

وعلى تقدير عدم القول بانقلاب النسبة يخصّص العامّ بكلّ من الخاصّين مع غضّ النظر عن الخاصّ الآخر إن أمكن إخراجهما عن العامّ وتخصيصهما للعامّ ، كما لو بقي للعامّ بعد إخراجهما عنه وتخصيص العامّ بهما ، مورد وأفراد غير مورد الخاصّين ، كالمثال المذكور ، فإنّه بعد إخراج فسّاق الأُمراء والأُمراء الكوفيّين عن العامّ ، وهو وجوب إكرام الأُمراء ، يبقى للعامّ مورد وأفراد أُخرى غير أفراد الخاصّين ، وهو مورد الأُمراء العدول غير الكوفيّين .

وإن لم يمكن إخراجهما عن العامّ ؛ وذلك بأن لا يبقى للعامّ بعد تخصيصه بهما أفراد ومورد ، وإنّما الخاصّان يستوعبان ويشملان جميع أفراد العامّ ، فإذا خصّص بهما لم يبق للعامّ مورد وأفراد ، كما إذا ورد أكرم الأُمراء ، ولا تكرم فسّاق الأُمراء ، ويستحبّ إكرام عدول الأُمراء ، فإنّه لا يمكن تخصيص العامّ بكليهما لعدم بقاء مورد للعامّ بعد التخصيص بهما ، فيقع التعارض بين العامّ وكلا الخاصّين ، ويجري عليهما كالمتباينين ، كما سنذكره .

وقد ينعكس الأمر فتقلب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد أكرم الأمراء، ولا تكرم الفسّاق، ويكره إكرام الأمراء الفسّاق، فإنّ النسبة بين الأوّل والثاني العموم من وجه، وبين الثاني والثالث العموم المطلق، كما هو واضح، فإذا خصّص الثاني بالثالث صار مفاده حرمة إكرام الفسّاق الأمراء، فإنّه يكره إكرامهم، انقلبت نسبة الأخصّ من وجه بين أكرم الأمراء ولا تكرم الفسّاق، إلى الأخصّ المطلق؛ لأنّ مفادهما حينئذٍ وجوب إكرام الأمراء إلّا فسّاقهم.

وقد تنقلب نسبة الأعمّ والأخصّ مطلقاً إلى التباين، كما إذا ورد أكرم الأمراء ولا تكرم فسّاق الأمراء، ويستحبّ إكرام عدول الأمراء، فإنّ النسبة بين العامّ وكلّ من الخاصّين العموم المطلق، كما هو واضح، إلّا أنّ تخصيصه بالخاصّ الأوّل، وصيرورة مفاده بعد التخصيص وجوب اكرام الأمراء العدول أوجب انقلاب النسبة إلى التباين، لمباينة هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول.

إذن قد يتحقّق التعارض بين أكثر من دليلين، كما لو كانت الأدلّة ثلاثة متعارضة، فهل يلاحظ التعارض فيما بينهما ابتداءاً، أو أنّه لا بدّ من ملاحظة دليلين منها فحسب، وعلاج التعارض بينهما، حيث تلاحظ النسبة بينهما.

فإن كانت نسبة العامّ والخاصّ مثلاً فيخصّص العامّ بالخاصّ، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين أحدهما بعد العلاج وهو العامّ المخصّص والدليل الثالث المعارض له، فقد تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، وبالعكس، بأن كانت النسبة بين أحد الدليلين والثالث العموم من وجه قبل العلاج، فتنقلب إلى نسبة العموم المطلق أو العكس بعده، ويؤثّر ذلك في إمكان تخصيص أحدهما بالآخر، وفي بحث انقلاب النسبة آراء:

١ - ذهب البعض إلى عدم انقلاب النسبة مطلقاً، وذهب إلى هذا الرأي الشيخ وصاحب الكفاية والمحقّق العراقيّ والمحقّق الإصفهانيّ ﷺ، وهو المشهور، وإنّما يلاحظ التعارض بين الأدلّة الثلاثة فيما بينها ابتداءاً ومباشرة. وكذلك ذهب

إليه بعض الأعلام.

واستدلّ له: بأنّه لا وجه لترجيح وسبق ملاحظة أحد الدليلين كأحد الخاصّين مع الآخر، أيّ (العامّ) على الثالث أي (الخاصّ) الثاني.

٢ ـ ولكن ذهب البعض الآخر أمثال الشيخ النراقيّ وتبعه المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ لانقلاب النسبة في بعض الصور، فالمدار على النسبة الحادثة لا على النسبة السابقة.

ويمثّل الانقلاب النسبة في بعض صوره كما لو ورد عامّ، ثمّ ورد مخصّصان بينهما نسبة العموم المطلق، بأن كان أحدهما أخصّ من الآخر، كما لو قال أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه، وقال أيضاً: لا تكرم العالم المرتكب للصغائر.

فهنا ذكر القائل بانقلاب النسبة، بأنّه يجب تخصيص العامّ أكرم العلماء بالأخصّ أوّلاً أي لا تكرم العالم المرتكب للصغائر؛ لأنّه أخصّ من الخاصّ الأوّل، ثمّ بعد ذلك تلاحظ النسبة بين العامّ المخصّص أكرم العلماء غير المرتكب للكبائر مع الخاصّ الأوّل وهو لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، فانقلبت النسبة بين العامّ قبل التخصيص مع الخاصّ الأوّل، من العموم المطلق إلى العموم من وجه.

بينما ذهب البعض في مثل هذا المثال إلى عدم انقلاب النسبة؛ وذلك بأن يخصّص العامّ بكلا الخاصّين ابتداءاً، فكلّ خاصّ يخصّص العامّ.

نعم، لو لزم من تخصيص العامّ بالخاصّين كليهما عدم بقاء فرد للعامّ، أو تخصيص الأكثر المستهجن، فتكون النسبة بين العامّ من جهة والخاصّين من جهة أُخرى نسبة التباين، فيلاحظ الترجيح أو التخيير بينهما، فإن قدّمنا ورجّحنا الخاصّين، فلا مجال للعمل بالعامّ، ويسقط عن الحجّيّة.

وإن قدّم العامّ فلا يطرح كلا الخاصّين، وإنّما يقدّم أحد الخاصّين ليخصّص العامّ دون الآخر، وتقديم أحد الخاصّين، أمّا لأجل الترجيح لو كان أحدهما يملك المرجّح أو التخيير.

ومن صور انقلاب النسبة: لو ورد عامّان: (يجب إكرام الفقراء) و: (لا يجب إكرام الفقراء)، والنسبة بينهما التباين، فيتعارضان، وورد دليل ثالث أخصّ من الأوّل: (لا يجب إكرام الفقراء الفسّاق) وهو ليس أخصّ من الثاني؛ لأنّه موافق له في الحكم بعدم الوجوب، فهو يخصّص الدليل الأوّل جزماً، ويصبح مضمون الدليل الأوّل: (يجب إكرام خصوص الفقراء العدول)، فهل تلاحظ النسبة بين العامّين قبل ملاحظة تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث، أو تلاحظ بعد تخصيصه، فإن لاحظنا النسبة قبل تخصيصه كانت النسبة التباين، كما ذكرنا.

بينما لو لاحظنا النسبة بعد التخصيص كان النسبة العموم والخصوص المطلق؛ وذلك لأنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالدليل الثالث يكون هكذا: (يجب إكرام الفقراء العدول)، ونسبة هذا الدليل للعامّ الثاني: (لا تجب إكرام الفقراء) هي نسبة الأخصّ المطلق إلى الأعمّ.

الدليل على القولين: ودليل القولين في المسألة: أي القول بانقلاب النسبة، والقول بعدمه هو: أنّ التعارض يقع بين الظهورات أو الحجج؟

فإن قلنا: إنّ المدار في ملاحظة النسبة بين الدليلين بالمقدار الذي يكون الدليل حجّة فيه، فيكون المدار ملاحظة النسبة بين انقلابهما، وبعد تخصيص العامّ الأوّل بالخاصّ بالثالث، وعلى هذا الرأي يكون المختار انقلاب النسبة، وذهب إلى هذا الرأي المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ قدس سرهما.

وأمّا لو قلنا إنّ المدار على ملاحظة النسبة بين الظهورين بما هما ظهوران فيكون المدار ملاحظة النسبة قبل انقلابهما وقبل تخصيص العامّ الأوّل بالثالث، لتبقى

النسبة بين العامّين نسبة التباين والمعارضة ، وعلى هذا الرأي لا نقول بانقلاب النسبة .

فهنا القائل بانقلاب النسبة يخصّص العامّ الأوّل بالأخصّ الثالث ابتداءاً ، فيصبح مضمون الدليل الأوّل (يجب إكرام خصوص الفقراء العدول) وبعد التخصيص تلاحظ نسبة العامّ المخصّص مع العامّ الثاني تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى العموم المطلق ؛ لأنّه أخصّ مطلقاً من العامّ الثاني .

وأمّا المنكر لانقلاب النسبة : فالنسبة التباين ، ويتعارضان ، ونجري قواعد التعارض بينهما وعلاجهما ، وبعد العلاج يلاحظ النتيجة مع الخاصّ الآخر .

ذهب الشيخ وصاحب الكفاية ، وتبعهما أمثال السيّد السيستانيّ والسيّد الروحانيّ والسيّد الصدر ، ونقل عن الشيخ الوحيد الخراسانيّ وجماعة لعدم انقلاب النسبة .

بينما ذهب الشيخ النراقيّ وتبعه المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ وجماعة إلى القول بانقلاب النسبة .

وخلاصة دليل الشيخ وصاحب الكفاية : أنّ التعارض إنّما يكون بين (ظهورات الأدلّة) فلا مبرّر لانقلاب النسبة ؛ لأنّ الخاصّ المنفصل أو القرينة المنفصلة ـ كما ثبت في محلّه ـ لا يوجب سقوط ظهور الدليل العامّ ، وإنّما يوجب سقوطه عن الحجّيّة ، ويبقى الدليل على ظهوره حتّى بعد التخصيص ، فقد انعقد ظهوره مع صدوره ، ولا ينقلب عمّا وقع عليه ، فإذا بقي الظهور فهو باقٍ على معارضته لظهور الآخر لذلك لا تنقلب النسبة بين الظهورات بما كانت عليها حتّى بعد التخصيص ، وإنّما الخاصّ المنفصل أوجب تضييق حجّيّته وهدم عموم حجّيّته ، إلّا أنّه أوجب تضييق ظهوره الشموليّ وهدمه فيبقى على ظهوره العموميّ ، فيعارض الآخر . فعلى هذا الرأي يكون التعارض بين الظهورين لا بين الحجّتين .

كما أنّ خلاصة رأي المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ : فقد ذهبا لانقلاب

النسبة ؛ لأنّ المعارضة إنّما تكون بين الحجّتين ، ولا معارضة بين الحجّة واللّاحجّة ، فلا بدّ أن يكون كلّ دليل حجّة في نفسه كاشف عن المراد الجدّيّ ، مع قطع النظر عن الدليل المعارض له ، وإلّا كان من معارضة الحجّة باللّاحجّة ، فإذا ورد عامّان متعارضان وورد مخصّص لأحدهما ، مثاله : (أكرم الفقراء) عامّ معارض (لا تكرم الفقراء) وورد خاصّ للعامّ الأوّل (لا يجب إكرام الفقراء الفسّاق) ، فكانت حجّيّة (أكرم الفقراء) في انقلاب نسبة خصوص (الفقراء العدول) ، وليست له حجّيّة لعموم الفقراء ، وبمقدار حجّيّته المضيّقة يعارض العامّ الآخر ، ونسبتها له نسبة العموم والخصوص مطلقاً لا التباين ، فلا يكون هذا العامّ الذي له مخصّص حجّة في العموم ، مع قطع النظر عن العامّ المعارض وإنّما هو حجّة في غير حصّة الخاصّ ، فإنّه مع كون الخاصّ منفصلاً فيتعرّض لحجّيّة العامّ لا لظهوره ، فمقدار ودائرة حجّيّة العامّ هو في غير حصّة الخاصّ ، كما في المثال ، فإنّ مقدار ودائرة حجّيّة العامّ هي (الفقراء العدول) لا جميع الفقراء ، ونسبة هذا المقدار مع العامّ الآخر نسبة العموم المطلق ، فتنقلب النسبة ، فليست المعارضة بين مجرّد الظهورات ، بل الظهورات الحجّة ، فتنقلب النسبة بين العامّ الأوّل بعد التخصيص والعامّ المعارض من التباين للعموم المطلق في دائرة الحجّيّة لا في دائرة الظهور ؛ لأنّ النسبة بين الظهورين التباين .

وروح كلام القائلين بعدم انقلاب النسبة يرجع إلى كلام الشيخ وصاحب الكفاية وأنّ التعارض بين الظهورات لا الحجج .

توضيحه : أنّه لو كان لنا عامّان : (أكرم الفقراء) ، و(لا تكرم الفقراء) ، فإنّه يخصّصه فيصبح (أكرم الفقراء العدول) ، فمقدار حجّيّته هو (الفقراء العدول) ، ونسبته للعامّ الثاني نسبة الخاصّ للعامّ مطلقاً ، فعلى رأي المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ أنّ التعارض بين الحجّتين لا بين الحجّة واللّاحجّة ، ومقدار حجّيّة العامّ الأوّل هو « الفقراء العدول » لا مطلق الفقراء .

ولكن عند السيّد الروحانيّ والسيّد الصدر وبعض الأعلام، والشيخ العراقيّ والإصفهانيّ، أنّ ملاك التخصيص بالأظهريّة والقرينة العرفيّة للخاصّ، والمحقّق النائينيّ والسيّد الخوئي لعلّهما غفلا عن نكتة علميّة هم أسّسوها، وأنّ الخاصّ المنفصل يتعرّض (لحجّيّة) العامّ لا (لظهوره) فهو باقٍ على ظهوره في العموم، وإنّما تضيّقت حجّيّته، فإذا كان العامّ الأوّل باقياً على ظهوره العموميّ ولم يتضيّق ظهوره العموميّ، فكيف يمكنه أن يخصّص العامّ الآخر المباين له؟ أمّا الخاصّ المنفصل، فلأنّه يملك ظهوراً في التخصيص فيمكنه أن يخصّص العامّ المنفصل عنه؛ لأنّ لهذا الخاصّ ظهوراً في التخصيص وله أظهريّة على العامّ وقرينيّة عرفيّة وتمركز في العناية في الحصّة.

إذن فما تضيّقت حجّيّته لا يمكنه التخصيص؛ لأنّ ظهوره لم يتضيّق، وإنّما تضيّقت حجّيّته، أيّ هو خاصّ في حجّيّته، وما هو كذلك لا يخصّص العامّ وإنّما الذي يخصّص العامّ ما كان خاصّاً في ظهوره لا في حجّيّته فحسب.

نعم، إلّا أن نقول: بأنّ الخاصّ، سواء كان في ظهوره خاصّاً أو في حجّيّته، والمهمّ تضيّقه بالنسبة للعامّ الآخر، هذا يكفي في تخصيص العامّ الآخر، فحينئذٍ لا بدّ من القول بانقلاب النسبة؛ لأنّ العامّ الأوّل قهراً لا يراد جدّاً بعموميّته وإنّما المراد الجدّيّ أو حجّيّته خصوص دائرة غير الخاصّ المنفصل.

وأُشكل على هذا الدليل كما في المنتقى، والظاهر اختيار بعض الأعلام له: «أنّ التعارض على اختلاف الحجّتين، ولكنّ المراد من الحجّة أو الخبر المعتبر في نفسه الذي يشتمل على شروط الحجّيّة، وليس موضوع التعارض الحجّة الفعليّة، وما كان حجّة فعلاً بعد علاج التعارض، ولا شكّ أنّ كلّ خبر هو في نفسه حجّة مشتمل على شروط الحجّيّة، فينعقد التعارض بينهما، فالتعارض بين الحجّتين قبل علاج التعارض، ولا يشكّ أنّ كلّ عام هو حجّة قبل التخصيص بالثالث؛ لأنّه خبر ثقة أو موثوق به، وإلّا لو قلنا إنّ التعارض بين الحجّتين الفعليّتين وبعد علاج

التعارض بالجمع العرفيّ أو الترجيح أو التخيير، فلا يبقى مورد للتعارض؛ لأنّه سوف يزول التعارض بعد العلاج كما لو بقي خبر واحد هو، أو لا يبقى شيء للتساقط.

فليس التعارض بين الظهورات بمجرّدها وإن لم تكن حجّة.

ويضاف لذلك سيرة العلماء، قديماً وحديثاً، على عدم انقلاب النسبة وإجراء قواعد التعارض بين الأدلّة المتعارضة، فيخصّون العامّ بكلا الخاصّين في عرض واحد، ولعلّ نظريّة انقلاب النسبة حادثة جديدة لم يكن لها وجود في فهم العلماء وبحوثهم، ولعلّ ذلك دليل عدم عرفيّة انقلاب النسبة وعقلائيّته؛ إذ لو كان عرفيّاً عقلائيّاً لعمل به العلماء قديماً وحديثاً؛ لأنّهم لا شكّ من العرف أو العقلاء وكبارهم، فعدم عملهم دليل على عدم عرفيّته وعقلائيّته.

أدلّة المنكرين لانقلاب النسبة

وتتلخّص في دليلين:

الدليل الأوّل: أنّ العامّ المخصّص بالخاصّ المنفصل ليس كالخاصّ المستقلّ أو العامّ المتّصل بالخاصّ في الظهور والقرينيّة العرفيّة على العامّ.

الدليل الثاني: أنّ التعارض إنّما يكون بين الحجّتين اللولائيّتين، أيّ الحجّة لولا التعارض، لا بين الحجّتين الفعليّتين الحاصلة بعد التعارض وعلاجه.

ففيه: إن أُريد الحجّيّة الفعليّة فهي في طول التعارض والعلاج؛ إذ لا معنى لفرض الحجّيّة الفعليّة لكلا الظهورين؛ لأنّهما مركز المعارضة، وإن أُريد الحجّة الشأنيّة الاقتضائيّة، فإنّها لا تتضيّق بالتخصيص؛ لأنّ الظهور يبقى على ما كان من قابليّته للحجّيّته لولا المعارض الأقوى.

ولو تنزّلنا عن ذلك فلا تترتّب آثار انقلاب النسبة، وتقدّم العامّ المخصّص على العامّ المعارض له؛ لأنّ تقدّم الخاصّ على العامّ باعتبار أقوائيّة أدلّته وظهوره الخاصّ من العامّ، وبورود الخاصّ لا تتضيّق دائرة دلالة العامّ بحيث تقتصر

على الباقي الذي هو موضع التنافي، بل هو على ظهوره العموميّ، كما هو الفرض، وانّما تتضيّق دائرة الحجّيّة، فالباقي مدلول للعامّ في ضمن دلالته على العموم، فلا يكون العامّ المخصّص أقوى ظهوراً في الباقي من العامّ الآخر؛ لأنّ كلّاً منهما يدلّ عليه ضمناً بلحاظ دلالته على العموم، وإن كان أحدهما أضيق دائرة في مقام الحجّيّة من الآخر، إلّا أنّه لا يجدي في التقدّم»[1].

وأمّا كلام بعض الأعلام، فذكر أنّ البحث عن انقلاب النسبة ينحصر في هذا الموضوع، هل العامّ المخصّص كالخاصّ في تقدّمه على العامّ المعارض له؟

ذهب الشيخ والمحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ لذلك، وعبّروا عنه بـ(انقلاب النسبة)، وكذلك ذهب إليه الكفاية، بينما نفى كونه كالخاصّ المحقّق الإصفهانيّ والمحقّق العراقيّ، ولا يقدّم العامّ المخصّص على العامّ المعارض له، بل يتعارض معه. وفي رأيهم أنّ العامّ المخصّص لا يكون بحكم الخاصّ من حيث قوّة ظهوره، ولذا فإنّه لا يتقدّم على معارضه بالتخصيص بل تجري قواعد التعارض فيهما، ولا فرق في ذلك بين كون النسبة بين العامّين عموم من وجه أو تبايناً، وهو الرأي المختار.

ويرى بعض الأعلام أنّ العامّ المخصّص ليس كالخاصّ؛ لأنّ نكتة تقدّم الخاصّ قوّة ظهوره في العامّ لتمركز ظهوره في الحصّة وتوزّع ظهور العامّ، ولكنّ ظهور العامّ المخصّص لا يتمركز في الحصّة التي يكون حجّة فيها، وإنّما ظهوره عامّ ويبقى بعد التخصّص بالخاصّ والمنفصل بما يشمل الحصّة وغيرها، وإنّما استكشفنا كون المراد الجدّيّ وحجّيّته أضيق من ظهوره من دليل خارجيّ لا من ظهوره، والقرينة الخارجيّة لا توجب هدم الظهور المنعقد، وإنّما تجب تحديد حجّيّته، فالعامّ يبقى على شموله لحصصه وآكديّته وأفراده ظهوراً، فنكتة

---

(١) منتقى الأصول: ٧: ٣٥٦ و ٣٥٧.

تقدّم الخاصّ على العامّ بنكتة أخصّيّة الظهور وأقوائيّته.

ثمّ إنّ مورد التعارض: الحجّتان اللولائيّتان ما يكونان بأنفسهما حجّة لولا التعارض، ويصرّح بعض الأعلام أنّه لا يقبل انقلاب النسبة، فمورد قواعد التعارض: تعارض الحجّتين لولائيّتين، فموارد تعارض الحجّة مع اللّاحجّة خارجة عن نطاق تلك القواعد موضوعاً.

وببيان ثانٍ: أنّ الدليلين المتعارضين لا يصدقان إلّا حيث لا يكون في أيّ واحد من الحجّتين نقص سوى ما يعرضه نتيجة لتعارضه مع الحجّة الأُخرى، وعلى هذا فإن كانا متساويين تساقطا، وإن كان في أحدهما مرجّح أُخذ به وسقط الآخر، فأصالة التطابق يجب أن تكون جارية في كليهما لولا التعارض، لكي يكون التعارض بينهما مستقرّاً.

وذكر بعض الأعلام قبل أن نتعرّض لآراء الطرفين، نذكر مقدّمة نتعرّف بها على الموضوع ووجهة نظرنا، وهي تشتمل على أمرين:

الأمر الأوّل: نشير بإيجاز ما ذكرناه في بداية بحث التعارض، وأنّه إنّما يحصل لوجود علم إجماليّ بمخالفة أحد الظهورات للواقع يستند هذا العلم بينه والتنافي في الحقيقة بين مداليل الأدلّة ويسري للأدلّة بالعرض، فهي غير متنافية بالذات وإلّا لم توجد في الخارج وقد وجدت، فالتعارض وصف للظواهر التي تتنافى مداليلها بالذات، والمراد من الظاهر هو الكاشف النوعيّ، ونتيجة التصادم عدم إمكان اتّصاف الظهورات جميعاً بالحجّيّة فعلاً، فيحصل بينهما تنافٍ (بالتّبع) في مرحلة الحجّيّة، فلا بدّ من ملاحظة أدلّة حجّيّة هذه الظهورات، فإن كان بينها طوليّة كان المقدّم حجّة فحسب دون المتأخّر، ومناشئ الطوليّة في الحجّيّة متعدّدة:

فمنها: ما كان بلحاظ الجمع الدلاليّ، كما لو كان لأحد الظهورين مزيّة في الدلالة، كالخاصّ والعامّ، فإنّ حجّيّة العامّ بالنسبة للخاصّ لولائيّة أو تعليقيّة أو اقتضائيّة، بخلاف الخاصّ.

ومنها: ما يكون بلحاظ الجمع الجهتيّ، بأن كان أحدها حجّة فعلاً بحسب موازين النشر والكتمان.

ومنها: بلحاظ المرجّحات في الطوليّات، بل يتّصف أحدهما بالحجّيّة دون الآخر، وإن لم يكن بينهما طوليّة بل كانت الأطراف جميعها في عرض واحد في الحجّيّة، فلا يتّصف واحد منها بالحجّيّة بل تتساقط. وهذا ما نتبنّاه.

الأمر الثاني: السرّ والهدف من ملاحظة النسب الأربعة بين الأدلّة المتعارضة، وهو أحد أمرين:

الأوّل: في تشخيص محلّ وحدود التعارض، فقد يكون في تمام المدلول، كما في المتباينين، وقد يكون في بعضه، كالعامّين من وجه، أو لمنافاة قواعده فيه؛ لعدم إمكان اتّصافهما معاً بالحجّيّة، وفي مورد التنافي في جزء المدلول فإنّ توصيف مجموع الدليلين غير المتباينين بالتعارض إنّما يكون على نحو الواسطة في العروض.

الثاني: إنّما تلاحظ النسبة لتكون مقدّمة للوصول لجمع دلاليّ، فإنّ الجمع الدلاليّ لا مورد له في المتباينين، وأمّا في العامّين من وجه قد تكون ملاحظة النسبة ترشد لجمع دلاليّ بينهما، كما لو كان دخول المجمع في أحد العامّين موجباً لاختصاص مورد العامّ الآخر بالفرد النادر وهو مستهجن، لذلك يدخل المجمع فيه ويعامل معه معاملة الخاصّ، وكذلك لو كان إدخال المجمع في الآخر موجباً لسقوط العنوان المأخوذ في الأوّل، كما ذكرناه في قوله عليه السلام: «**كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَخُرْئِهِ**»[1]، مع قوله عليه السلام: «**اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ**»[2]، فلو قلنا بدخول المجمع وهو الطائر الذي لا يحلّ أكله في عنوان «**اغْسِلْ ثَوْبَكَ**»

---

(١) الكافي: ٣: ٥٨، الحديث ٩.

(٢) الكافي: ٣: ٥٧، الحديث ٣.

فيوجب سقوط عنوان الطائر من الخصوصيّة، وذلك لو كانت دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق قدّم العموم، وهكذا في العامّ والخاصّ والمطلق، فإنّما تلاحظ النسبة لأجل التوصل لجمع دلاليّ وهو تقدّم الخاصّ مطلقاً على العامّ، كما هو المشهور، وتقدّمه عليه أمّا لأجل أنّ الخاصّ يعتبر قرينة على العامّ عند العقلاء لكونه أخصّ مضموناً منه، أو لأنّ الخاصّ أقوى ظهوراً من العامّ لتمركز ظهوره في الحصّة بخلاف العامّ، فإنّ ظهوره يتوزّع على الحصص بحدّ سواء.

وبذلك يتّضح الوجه في عدم انقلاب النسبة؛ لأنّ العامّ المخصّص لا يشارك الخاصّ في وجه تقدّمه على العامّ، فإنّ ظهوره لا يتمركز في الحصّة التي يكون حصّة فيها، وإنّما هو عامّ يشمل الحصّة الخارجة بالتخصيص أيضاً، وإنّما استكشفنا كون المراد الجدّيّ أضيق منه من الخارج، فلا تتوفّر نكتة تقديم الخاصّ على العامّ لتلاحظ النسبة بين العامّين بعد تخصيص العامّ المبتلى بالخاصّ والمخالف ما هو مقتضى فكرة انقلاب النسبة.

الظاهر أنّ مرادهم: أنّ العامّ المنفصل الذي أصبح خاصّاً بواسطة المخصّص المنفصل بالنسبة للعامّ المعارض له المجرّد عن التخصيص، ليس كنسبة الخاصّ المنفصل بالنسبة لهذا العامّ المعارض بحيث يكون أظهر منه، وكذلك ليس مثل الخاصّ المتّصل بهذا العامّ المعارض، بحيث يصلح لتخصيصه ويكون قرينة عرفيّة عليه، ويكون أقوى ظهوراً؛ لأنّ العامّ الأوّل كان في ظهوره عامّاً ويبقى ظهوره الخاصّ وإنّما أصبح خاصّاً بواسطة خاصّ منفصل، فتضمّنت حجّيّته لا ظهوره، وليس العامّ المخصّص بالنسبة للعامّ الآخر قرينة عرفيّة كالخاصّ المنفصل أو المتّصل به، ولا أقوى ظهور ولا تمركز العناية.

ولكن ربّما يشكل عليهم: ما الفرق بين هذا الخاصّ أي العامّ المخصّص وبين الخاصّ المنفصل، فكيف قالوا بالخاصّ المنفصل بالجمع العرفيّ وعدم التعارض مع عامّه، ولا يقولون بذلك في هذا العامّ المخصّص الذي هو بمنزلة الخاصّ

المنزّل ، بالجمع العرفيّ وعدم التعارض ، فلماذا جعلوا الخاصّ المنفصل قرينة عرفيّة ، وأنّه لا يتعارض مع عامّه ، وأمّا في هذا العامّ المخصّص قالوا ببقاء التعارض بين العامّ المخصّص والعامّ الآخر بالرغم من تخصيصه بخاصّه ، فما الفرق بينهما ؟ ولكن على رأيهم يجب أن نحصر التخصيص والقرينة العرفيّة بالخاصّ المتّصل فقط ، ولا يشمل الخاصّ المنفصل مع أنّه خلاف رأيهم .

وكذلك الإشكال الثاني : وأنّه التعارض بين الحجّتين ، والمراد من الحجّة اللولائيّة قبل إجراء قواعد التعارض ، فإنّه قيل هذه الحجّة اللولائيّة تصدق على العامّ المخصّص بخاصّ منفصل ، ويصدق على موارد الجمع العرفيّ ، فإنّه مع الجمع العرفيّ يصدق على نتيجة الجمع العرفيّ الحجّة اللولائيّة ، وقبل إجراء قواعد التعارض ؛ لأنّ موارد الجمع العرفيّ ونتائجها حجّة عرفيّة ، وقبل إجراء قواعد التارض .

إذن فينحصر الردّ على نظريّة انقلاب النسبة بسيرة العلماء وخاصّة القدماء أنّهم لا يأخذون بتعارض أكثر من دليلين بطريقة انقلاب النسبة ، ولعلّ هذا يكشف عن عدم عرفيّته .

ويمكن توضيحه : أنّ ملاك التقديم كون الخاصّ أخصّ من العامّ ، وهذه الأخصّيّة موجودة في العامّ المخصّص كما في الخاصّ المنفصل .

ولكن إذا كانت النكتة والملاك للتقديم الأظهريّة ، فالعامّ المخصّص ليس له الأظهريّة على العامّ المعارض له ، وليس له ظهوره من حيث الظهور في الخاصّ ، وإنّما له حجّيّة مضيّقة في الخصوص ، والحجّيّة المضيّقة لا تسقط ظهوره في العموم ، كما أنّه في مورد المثال الأوّل ، من ورود عامّ وخاصّين ، فلا مرجّح لترجيح أحد الخاصّين في التخصيص على الآخر .

ويظهر من المنتقى : أنّه لا يوجد كثير فرق بين انقلاب النسبة وعدمها في نتيجتها في جمع صورها وأمثلتها .

وبعد هذا البحث الكلّيّ نتعرّض إلى صور المسألة في بحث انقلاب النسبة:

ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ تبعاً للمحقّق النائينيّ ﷺ إلى القول بانقلاب النسبة في بعض الصور وأنّ تصوّرها يكفي في التصديق بها، وتحقيق البحث لا بدّ من ذكر مقدّمتين ذكرهما المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ:

المقدّمة الأُولى: أنّ لكلّ لفظ ثلاث دلالات:

الدلالة الأُولى: تسمّى بالدلالة التصوّريّة أو الوضعيّة، وهو انتقال الذهن وتصوّره لمعنى اللفظ بمجرّد سماع اللفظ، ولا تتوقّف على صدوره من المتكلّم عن إرادة وشعور، ولو علم بعدم إرادة المتكلّم لنقل المعنى من اللفظ، كما لو صدر من نائم أو يصف قرينة على إرادة غير المعنى، كما لو قال: (رأيت أسداً يرمي) فينتقل الذهن للحيوان المفترس قطعاً، بل حتّى لو صدر اللفظ من غير إنسان، كما لو صدر من اصطكاك الحجر، ولا تتوقّف هذه الدلالة التصوّريّة إلّا على العلم بالوضع لذلك تختصّ بأبناء اللغة ومنشأها أُنس الذهن بين اللفظ والمعنى استوجب خطوره وتصوّره عند سماعه.

الدلالة الثانية: وتسمّى بالدلالة الاستعماليّة والتفهيميّة، والدلالة التصديقيّة الأُولى، وهي دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعنى للسامع، وأنّه أراد استعمال اللفظ في معناه، وأراد تفهيمه للمخاطب، سواء أراده جدّاً أو لا يريده جدّاً، كما لو أراده هزلاً أو خوفاً. وهذه الدلالة هي مرحلة (الظهور)، وهذه الدلالة تتوقّف على إحراز كون المتكلّم بقصد التفهيم، ومع الشكّ فالأصل العقلائيّ قائم عليها وتتوقّف على عدم قرينة متّصلة على خلاف الدلالة الثانية، وربّما سمّيت بالدلالة الجدّيّة أو التصديقيّة الثانية، بأنّ المتكلّم يريد المعنى الذي أراد تفهيمه واستعمله في المرحلة الثانية يريده جدّاً وواقعاً، ولا بدّ من إحراز إرادته جدّاً، وعند الشكّ يتمسّك بالأصل العقلائيّ، أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، وتتوقّف على عدم قرينة متّصلة أو منفصلة على الخلاف، فإنّ القرينة

المنفصلة وإن لم تهدم الظهور والدلالة الاستعماليّة فلا تؤثّر في الثانية، ولكنّها تهدم الإرادة الجدّيّة وتؤثّر في الدلالة الثالثة، وهذه الدلالة هي مرحلة الحجّيّة، لذلك ذكروا أنّ القرينة المنفصلة تهدم حجّيّة الظهور للدليل الأوّل، وإن لم تهدم ظهوره.

ذكر بعض الأعلام وللقيود المتّصلة باللفظ تأثيرها في سعة هذه الدلالة والظهور وضيقه، وقد تقوم قرينة على عدم وجود هذه الدلالة كما لو صدر الكلام من نائم أو من يتدرّب على كيفيّة أداء اللفظ، ويصحّ لتحديد المدلول بهذه الدلالة جميع القرائن المتّصلة بالكلام، سواء كانت لفظيّة أو غير لفظيّة، فالقرائن متّصلة بهذه الدلالة وتسلب ظهوره دون القرائن المنفصلة، فإنّها لا تمنع من الظهور، بل من المراد الجدّيّ.

فالدلالة التصديقيّة الثانية مشروطة بعدم وجود قرينة منفصلة على خلافها، سواء خالفتها في تمام المدلول أو بعضه، ومن جملة القرائن المنفصلة الخاصّ المنفصل، فإنّه إذا وجد مع العامّ فإنّ ظهور الكلام في العموم وإن لم يهدم، ولكن يؤثّر في الكشف عن حدود تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة التفهيميّة، وتدلّ على عدم تطابقها في حصّة الخاصّ، وهذه الدلالة التصديقيّه الثانية هي الموضوع للحجّيّة، فوجود الخاصّ المنفصل كما في المقام كما يوجب تضييق العامّ في مرحلة الدلالة التصديقيّة الثانية فإنّه يؤثّر في تضييق حجّيّة العامّ باعتبار أنّ تلك الدلالة موضوع لها دون أن يؤثّر في ظهوره.

ولا بدّ من ملاحظة النقاط التي ترتكز عليها فكرة انقلاب النسبة، ومدى تقييمها بعد ذكر مقدّمتين:

النقطة الأُولى: أنّ العامّ المخصّص بالخاصّ أوّلاً ملحق بالخاصّ في تقديمه على العامّ المعارض له، وهذه النقطة متميّزة واضحة، كما ذكره المحقّق الإصفهانيّ؛ لأنّ تخصيص العامّ بالخاصّ يبتني على ثبوت العامّ المبتلى بالخاصّ رأساً ليخصّص بالخاصّ، ولكن مع مرجوحيّة العامّ أو تساويه مع العامّ المعارض له

لا يتمّ فرض ثبوته. نعم، إذا كان العامّ المبتلى بالخاصّ راجحاً فيتمّ ذلك ويخصّصه الخاصّ كما مرّ، ولكن معه لا حاجة لانقلاب النسبة ودخول المجمع، بل إنّ المجمع يدخل فيه لوحده، فمثلاً إذا ورد (يستحبّ إكرام العلماء) و(يكره إكرام الفسّاق)، فمع وجود المرجّح للثاني، فالمجمع وهو العالم الفاسق يكون مشمولاً للعامّ الثاني، ويختصّ الأوّل بمورد افتراقه الذي ورد فيه الخاصّ، لا سيّما إذا كان المرجّح صدوريّاً لاحتمال أنّ المولى قال: (يستحبّ إكرام العالم العادل)، ولكنّ الناقل تسامح في النقل، وكذلك لو فرضنا تساويهما وتساقطهما، فإنّ حجّيّة الدليل الأوّل تنحصر بمورده خاصّه فحسب، فلا يبقى لقوله: (يستحبّ إكرام العلماء) عموم لكي يخصّصه بالدليل الخاصّ.

والنقطة الثانية: على تقدير القول بأنّ الخاصّ يخصّص عامّة فتنحصر حجّيّة العامّ بالعالم غير العادل، ولكنّ هذا بمجرّده لا يكفي للقول بانقلاب النسبة، بل لا بدّ من ملاحظة السرّ في تقدّم الخاصّ على العامّ، فإن كان السرّ قوّة ظهور الخاصّ لتمركز الإرادة التفهيميّة في خصوص الحصّة، فيكون ظهوره أقوى من ظهور العامّ في الحصّة، وهذا السرّ غير متحقّق في العامّ المخصّص؛ لأنّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور المنعقد للعامّ، وإنّما توجب تضييق حجّيّته، فالعامّ باقٍ على ظهوره في العموم وشموله لمخصّصه، كما كان قبل التخصيص بإرادة تفهيميّة عامّة، وتضييق دائرة حجّيّته لا يوجب أخصّيّة الظهور.

وإن كان تقدّم الخاصّ على العامّ لكونه حجّة أخصّ، فيشمل السرّ العامّ المخصّص لأنّه حجّة أخصّ على العامّ.

ولكن الظاهر وما هو منسجم مع الأذهان العرفيّة أنّ السرّ هو الوجه الأوّل، أيّ أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ بنكتة أخصّيّة الظهور لأقوائيّته، كما يلاحظه بوضوح في البيانات الدوليّة، فإنّ الأمر الواحد يختلف أهمّيّته إن ذكر بلفظ أو صرّح فيه بالخصوص، وعلى هذا يجري بناء العقلاء، فإنّ ما هو المذكور عندهم بنحو العموم

أقلّ أهمّيّة عندهم ممّا ذكر بنحو الخصوص.

فتقدّم الخاصّ على العامّ من الواضحات، ولكنّ القائل بانقلاب النسبة يرى بأنّ ذلك لنكتة تسري للعامّ المخصّص أيضاً، ولكن لم يذكر دليلاً وبرهاناً عليه.

المقدّمة الثانية: أنّ التعارض بين الدليلين لا يتمّ إلّا إذا كان كلّ منهما حجّة؛ لأنّه لا تعارض بين الحجّة واللّاحجّة، فلا بدّ أن يكون الدليل في نفسه حجّة قبل المعارضة، فإنّما يقع التعارض بين الحجّتين اللولائيّتين، فالذي هو حجّة بنفسه لولا المعارضة هو القابل ليكون طرفاً للمعارضة، فلو حدّدت حجّيّة العامّ بالمخصّص فلا يصلح أن يعارض غيره إلّا في حدود ما هو حجّة فيه، فتترتّب عليه قواعد التعارض.

ذكر بعض الأعلام: وبعد وضوح هاتين المقدّمتين ووضوح أنّ وجود الخاصّ مضيّق لحجّيّة العامّ، وأنّ التعارض لا يتصوّر إلّا بين الحجّيتين لولا المعارضة، يتّضح القول بانقلاب النسبة، وأنّه لا بدّ من ملاحظة العامّ المخصّص في حدود الباقي بعد التخصيص لا في حالة شموله الأوّل، وبالطبع فإنّ النسبة بينه وبين العامّ الآخر تكون حينئذٍ هي العموم المطلق، فلو قال المولى: (يستحبّ إكرام العلماء) و: (يكره إكرام الفسّاق)، وقال: (يجب إكرام العلماء العدول)، فالدليل الأوّل وإن كان ظاهراً في استحباب إكرام جميع العلماء لعدم اقترانه بقرينة تضيّق من دائرة الدلالة التصديقيّة الأولى، ولكنّه في المرحلة الثانية يختصّ بغير العدول فقط للقرينة المنفصلة أي الخاصّة وعلى عدم شمول الحكم للعدول فحجّيّته تختصّ بما وراء حدود التخصيص، وهو مورد الاجتماع مع الدليل الآخر، وإذا لاحظنا النسبة بين الدليلين الأوّلين في حدود ما هما حجّة فيه، فالنسبة تنقلب للعموم المطلق، وهو معنى انقلاب النسبة، فلا يكون التعارض بينهما مستقرّاً؛ لأنّه من موارد الجمع الدلاليّ، ولا يمكن الأخذ بالدليل الأوّل لكلّ مدلوله طرفاً للمعارضة لتكون النسبة العموم من وجه بعد ثبوت عدم حجّيّته في مورد الافتراق ولا تعارض بين

الحجّة واللّاحجّة ، وإنّما التعارض بين الحجّتين اللولائيّتين ، فلا بدّ من ملاحظة المعارضة بين الدليلين في حدود ماهو حجّة فيه .

وبعد وضوح النقطتين نذكر مدى دلالة المقدّمتين عليهما :

أمّا المقدّمة الأولى : فهي بحسب الظاهر مبهمة ؛ لأنّها تتلخّص بكلّ واحدة ، وأنّ الدلالة التصديقيّة الثانية تتحدّد بالقرينة المنفصلة ، ولكنّ الملاحظ أنّ تحديدها وزوالها لا ينحصر بورود القرينة المنفصلة أو الخاصّ المنفصل ، وهو أساس انقلاب النسبة ، بل إنّ وجود العامّ المساوي أو الأرجح أيضاً يمنعان منها أو يورث الشكّ فيها ، ومعه فلا يبقى عموم أساساً ليخصّص بالخاصّ المنفصل لتنقلب النسبة من العامّ من وجه للعموم المطلق ، وبما أنّ العامّ الأوّل المبتلى بخاصّ في مورد اقترانه مبتلى أيضاً بعامّ معارض له في المجمع ، وهو أمّا مساوٍ أو أرجح منه ، فلا يحرز عمومه ليخصّص بالخاصّ ، وما الفرق بين الخاصّ المعارض وغيره من عمومات أخرى ممّا يقدّم عليه أو يساويه فيتساقطان في المجمع ، وما هو الدليل على تقديم الخاصّ المنفصل على القرائن الأخرى كالعامّ المعارض ، فالمقدّمة الأولى لم تبيّن وجه الطوليّة والتقديم للخاصّ على العامّ المعارض ، فلماذا قدّم الخاصّ ، وكلّ منهما يزيل أصالة التطابق . نعم ، لو أمكن القول أنّ القرينة المنفصلة كالخاصّ المنفصل تزيل التصديقيّة الثانية للعامّ ، دون العامّ المعارض لأنّها حجج متعدّدة لصحّ ما ذكر ، ولكن لا يمكن الالتزام به ، فأمّا من جملة المرجّحات مخالفة العامّة وهي توجب حمل الموافق على التقيّة ومعناه رفع أصالة الجهة أو الجدّ .

وأمّا المقدّمة الثانية وأنّ اللّاحجّة لا يعارض الحجّة ، والعامّ بعد تخصيصه لا يكون حجّة في العموم ليعارض العامّ الآخر ففيها : أنّ مركز التنافي بين العامّين من وجه هو (خصوص المجمع) ، وكما أنّ العامّ غير المخصّص حجّة فيه ، كذلك العامّ المخصّص ، والخاصّ إنّما يخصّصه في مورد الافتراق فحسب ، وأمّا موضع

معارضته مع العامّ الآخر وهو المجمع فلم يرد له معارض ليسقط بموجبه عن الحجّيّة. إذن فكلّ واحد من العامّين حجّة في المجمع لولا المعارضة، فيكون من معارضة الحجّة مع الحجّة.

ودعوى ابتناء التعارض على كون طرفي المعارضة حجّة في تمام مدلوليهما حتّى فيما هو خارج عن حدود المعارضة فعلى مدّعيها، فإنّ التعارض منوط بمطلق الظهورين القابلين للمعارضة.

ومن خلال ضمّ المقدّمة الثانية للمقدّمة الأُولى يستنتج القول بانقلاب النسبة، فلو ورد عامّ، ثمّ ورد مخصّص له، ثمّ ورد عامّ معارض للعامّ الأوّل، فإنّ العامّ الأوّل لا يكون حجّة، إلّا في غير حصّة الخاصّ، فالعامّ الثاني لا يعارض نفس العامّ، وإنّما يعارض العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ لتتحدّد دائرة حجّيّته، ومن هنا ذكر السيّد الخوئيّ تبعاً للمحقّق النائينيّ، (فالتصديق بانقلاب النسبة لا يحتاج إلى أزيد من تصوّره).

ولكن أشكل المنكرون لانقلاب النسبة على هذا الاستدلال بما ذكرناه في مقدّمة البحث، وبما أنّ التعارض بين أكثر من دليلين كثير في الفقه، فلا بدّ من استعراض صوره وأنواعه.

(**النوع الأوّل**): إذا ورد عامّ، ثمّ ورد مخصّصان له، ونسبة العامّ مع المخصّص العموم المطلق، ولكنّ النسبة بين المخصّصين نفسهما على ثلاثة صور:

الصورة الأُولى: أن تكون النسبة التباين بين المخصّصين، كما في قوله تعالى: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[1]، ووردت مخصّصات له «**لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِباً**»[2]

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

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

و«ولا ربا بين الزوج وزوجته».

الصورة الثانية: النسبة بين المخصّصين العموم من وجه، كما لو قال في العامّ: (أكرم العلماء)، وورد خاصّ (لا تكرم العالم الفاسق)، وخاصّ آخر (لا تكرم العالم الشاعر).

الصورة الثالثة: النسبة بين المخصّصين العموم المطلق، كما لو ورد عامّ (أكرم العلماء)، ثمّ ورد (لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه)، وورد (لا تركم العالم المرتكب للكبائر).

وفي هذه الصور الثلاثة ذهب السيّد الخوئيّ لعدم انقلاب النسبة.

وأمّا بين الصور الثلاث تفصيلاً:

الصورة الأُولى: النسبة بين العامّ والمخصّصين العموم المطلق، والنسبة بين المخصّصين التباين، فالظاهر ذهاب الأكثر إلى تخصيص العامّ بكلا الخاصّين عرضيّاً وابتداءاً ولا يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أوّلاً، ثمّ نلاحظ العامّ المخصّص مع الخاصّ الآخر؛ وذلك لأنّ النسبة بين العامّ والخاصّ الآخر هي العموم المطلق، سواء خصّصناها بأحد الخاصّين أو لا، فلا تنقلب النسبة لنسبة أُخرى، فتخصّص ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] بكلا المخصّصين.

نعم، لو لزم من تخصيص العامّ بها أن يبقى العامّ بلا مورد، أو تبقى أفراد قليلة جدّاً بحيث يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فهنا لا يمكن الالتزام بتخصيص العامّ بكلّ من المخصّصين، بل يحصل التعارض بين العامّ والمخصّصين؛ وذلك لأنّنا نعلم بكذب أحد هذه الأدلّة الثلاثة إجمالاً، فلا بدّ من الرجوع للمرجّحات، وله ستّة صور:

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

١ ـ أن يكون العامّ راجحاً على كلا الخاصّين.

٢ ـ أن يكون العامّ مرجوحاً بالنسبة لكليهما.

٣ ـ أن يكون مساوياً لكليهما.

٤ ـ أن يكون راجحاً على أحد الخاصّين ومساوياً للآخر.

٥ ـ أن يكون مرجوحاً لأحدهما، ومساوياً للآخر.

٦ ـ أن يكون راجحاً على أحدهما ومرجوحاً للآخر.

فإذا كان العامّ مرجوحاً بالنسبة لكلا الخاصّين، فلا إشكال في طرحه والعمل بالخاصّين.

وأمّا إذا كان راجحاً على كليهما، فالمعروف طرح الخاصّين كليهما؛ لأنّ التعارض إنّما هو بين العامّ ومجموع الخاصّين، وبما أنّ العامّ أرجح من كليهما وجب طرحهما والأخذ بالعامّ.

ولكنّ السيّد الخوئيّ ﷺ يذهب إلى أنّ طرح كلا الخاصّين غير صحيح، وإنّما يطرح أحدهما فحسب؛ وذلك لأنّ التعارض إنّما هو بين الأدلّة الثلاثة، لا بين العامّ ومجموع الخاصّين؛ لأنّ سبب ونكتة المعارضة والذي أوجب الاستهجان هو يرتفع بطرح أحد الخاصّين، ولا يتوقّف على طرح كلا الخاصّين؛ إذ لو خصّصنا العامّ بأحد الخاصّين يبقى للعامّ أفراد وموارد كثيرة أيضاً؛ وذلك لأنّ المعارضة بينها ترتفع وتزول بطرح أحد الثلاثة، ولا يتوقّف رفعها على طرح كلا الخاصّين، فما يعلمه إجمالاً هو كذب أحدهما؛ لأنّ صدور العامّ وحده ممكن وصدوره مع أحد المخصّصين ممكن، وصدور الخاصّين بدون العامّ أيضاً ممكن، وإنّما تنشأ المعارضة من صدور العامّ وكلا المخصّصين، فكلّ اثنين من هذه الأدلّة الثلاث يعارض الثالث، فلا بدّ من طرح واحد فيها وبه ترتفع المعارضة.

إذن ففي هذه الصورة لا مرجّح لتقديم أحد الخاصّين على الآخر في تخصيص

العامّ، مع عدم انقلاب النسبة بهذا التخصيص كما قلنا.

وبعبارة أُخرى: أنّ المعارضة ثلاثيّة لا ثنائيّة كما في تعبير بعض الأعلام.

وأمّا ذا كان العامّ راجحاً على أحد الخاصّين ومساوياً للآخر، لزم الأخذ بالعامّ والخاصّ المساوي، وطرح الخاصّ المرجوح، وظهر وجهه ممّا ذكرناه في القسم الأوّل.

وذكر بعض الأعلام: إذا ورد عامّ ومخصّصان يستوعبان جميع أفراد العامّ أو أكثرها، بحيث لو أُريد تخصيصه بهما لزم تخصّص الأكثر المستهجن، وأمّا إذا خصّص بأحدهما فلا يلزم، والمسالك ثلاثة:

المسلك الأوّل: وقوع التعارض بين الأدلّة الثلاثة جميعاً، فالمعارضة ثلاثيّة الأطراف، وذلك لوجود ملاك المعارضة فيها جميعاً لعلمنا إجمالاً بأنّ ظاهر أحدها غير مراد قطعاً؛ لأنّ نتيجة الأخذ بالثلاث الالتزام بصدور حكمين متضادّين من المولى، وذكرنا أنّ ضابط التعارض هو العلم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين أو الظواهر للواقع استناداً لقضيّة بينه عقليّة أو عقلائيّة أو شرعيّة، وهذا المسلك هو المختار في هذه الصورة، ولعلّ هذا هو رأي السيّد الخوئيّ ﷺ كما وضّحناه.

المسلك الثاني: ما يظهر من جملة من الأعلام أن يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين، فالمعارضة ثنائيّة الأطراف، فنلاحظ العامّ من طرف ومجموع الخاصّين من طرف آخر؛ لأنّ الخاصّ لو كان وحده لقدّم على العامّ، ولكنّه مع الخاصّ الآخر يشكل وحدة مجموعيّة تكون نسبته مع العامّ التباين، ولا بدّ من العلاج لأنّنا نعلم إجمالاً أمّا عدم إرادة ظاهر العامّ أو ظاهر الخاصّين، فإن وجد ما يوجب صرف الريبة من العامّ للخاصّين أُخذ به، وتقع المعارضة ثانية بين الخاصّين للعلم الإجماليّ بعدم إرادة ظاهر أحدهما، فإن وجد مرجّح لأحدهما أُخذ به، وإلّا تساقطا، وإن كان عامّ راجح على أحد الخاصّين المعارضين ولكنّه مرجوح

بالنسبة للخاصّ الآخر، فيما أنّ المعارضة بينه وبين مجموع الخاصّين، فإنّ العامّ وإن كان مرجوحاً لأحدهما ولكنّه راجح للآخر، فيتكافأ العامّ مع المجموع بعد الكسر والانكسار والنتيجة التساقط.

وأمّا على الاحتمال الأوّل فيؤخذ بالعامّ الراجح والخاصّ الأرجح، ويطرح الخاصّ المرجوح في هذه الصورة، ويظهر هذا المسلك من جماعة كالشيخ وصاحب الكفاية والمحقّقون: الإصفهانيّ والعراقيّ والحائريّ والنائينيّ.

وعلى هذا الاحتمال يكون تعارض بالذات بين العامّ والخاصّين معاً، وتعارض بالعرض بين الخاصّين على تقدير الأخذ بالعامّ.

وعلى المسلك الأوّل بما أنّه يوجد ملاك المعارضة بين الجميع، فإن وجد ما يوجب صرف الريبة إلى أحد الأطراف تعيّن طرحه والأخذ بما صرفت عنه الريبة.

وأمّا على المسلك الثاني: فهو ينشأ أنّ العامّ لا يخالف كلّاً من الخاصّين على انفراده، وإنّما يخالف مجموعهما، ويكونان كدليل واحد بحسب تعديل القوى في وحدة مجموعيّة، ويتكافأ مع العامّ بعد التعديل، ولا بدّ من ملاحظة الترجيح بين العامّ ومجموع الخاصّين، فان رجّح العامّ عليهما تعيّن الأخذ به، وان كان راجحاً لأحدهما مرجوحاً للآخر يتعامل معهما معاملة المتساويين لأنّ المركّب من المرجوح والراجح مساوٍ للآخر حسب تعديل القوى بقانون الكسر والانكسار.

ويلاحظ عليه:

١ ـ أنّ التعارض إنّما يكون بين الأدلّة، وهي متعدّدة، وأمّا عنوان مجموع الخاصّين فليس دليلاً خارجيّاً ليكون طرفاً للمعارضة، فهذه الوحدة ليست حقيقيّة، وإنّما اعتباريّة انتزعت من هذا الخاصّ وذاك، فالموجود خارجاً كلّ واحد من الخاصّين لا المجموع بما هو مجموع، وقد فرض العلم إجمالاً بمخالفة أحد هذه الظهورات الثلاثة للواقع، فيتعيّن وقوع التعارض بين الأدلّة الثلاثة.

٢ - أنّ لازم هذا المسلك ملاحظة الترجيح بين مجموع الخاصّين بعد التعديل مع العامّ، مع أنّ الحاكم بالترجيح في باب التعارض هو العرف، فإنّ تعديل القوى وموازنتها، وملاحظة نسبتها مع العامّ، وأنّهما من المتساويين، ليس له وضوح عند العرف، مع أنّ أدلّة المرجّحات إنّما تكون للطرف بنظر العرف، وهو إنّما يقضي بملاحظة المرجّحات في كلّ واحد من الأدلّة بصورة مستقلّة؛ لأنّ المرجّحات إنّما هي للطريق الخارجيّ، والمجموع ليس له وجود خارجيّ لتشمله أدلّة المرجّحات؛ إذ لا واقعيّة له إلّا في الذهن، ليقال إنّ المجموع هو طريق فهو أرجح أو مرجوح أو مساوٍ، وإنّما في الخارج الخاصّان والعامّ، فلا بدّ من ملاحظة المرجّحات في الثلاثة؛ لأنّ المرجّحات عرفاً إنّما تترتّب على الطرق الواقعيّة.

وأمّا إذا كان العامّ مرجوحاً بالنسبة لأحدهما ومساوياً للآخر، وجب الأخذ بالخاصّ الراجح، وتخيّر بين الأخذ بالعامّ أو الأخذ بالخاصّ المساوي له، والوجه فيه ما ذكرناه.

وأمّا إذا كان العامّ راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة للآخر، فذكر صاحب الكفاية ﷺ: أنّ المكلّف مخيّر بين الأخذ بالعامّ وطرح كلا الخاصّين، وبين الأخذ بكلا الخاصّين وطرح العامّ؛ لأنّ التعارض إنّما هو بين العامّ ومجموع الخاصّين، وبعد كون أحد الخاصّين راجحاً على العامّ والآخر مرجوحاً، فبعد الكسر والانكسار تكون النتيجة تساوي العامّ مع مجموع الخاصّين فيكون مخيّراً كما ذكر.

ولكن يشكل عليه ما ذكرناه: أنّ المعارضة ليست بين العامّ ومجموع الخاصّين؛ لعدم العلم الإجماليّ بكذب العامّ أو مجموع الخاصّين، بل إنّما يعلم إجمالاً بكذب أحد الثلاثة، فلا بدّ من الأخذ بالعامّ والخاصّ الراجح وطرح الخاصّ المرجوح.

وكذلك لو كان العامّ مساوياً لكلا الخاصّين، مع العلم بكذب أحد الثلاثة وعدم الترجيح لأحدهما، تخيّر بين طرح العامّ والأخذ بكلا الخاصّين، أو الأخذ

بالعامّ مع أحد الخاصّين وطرح الخاصّ الآخر.

الصورة الثانية: النسبة بين العامّ والخاصّين العموم المطلق، وأمّا بالنسبة بين الخاصّين أنفسهما العموم من وجه، وإذا خصّصنا العامّ بأحد الخاصّين، فالعامّ المخصّص نسبته للخاصّ الآخر تنقلب من العموم المطلق للعموم من وجه، ولكن لا يوجد مرجّح لتقديم أحد الخاصّين في تخصيصه للعامّ، لذلك يخصّص العامّ بكلا الخاصّين بصورة عرضيّة لا طوليّة إذا لم يستلزم بقاء العامّ بلا مورد أو التخصيص المستهجن.

وربّما يقال بوجود المرجّح لتقديم أحد الخاصّين، فيما إذا تقدّم صدوره زمانيّاً على الخاصّ الآخر، كما لو صدر العامّ من الرسول ﷺ والخاصّ الأوّل من الإمام الباقر عليه السلام، والخاصّ الثاني من الإمام الصادق عليه السلام، فيخصّص العامّ بالخاصّ الأوّل زماناً؛ لأنّه يكشف عدم حجّيّة العامّ إلّا في غير حصّة الخاصّ، فتنحصر حجّيّته بما دون العامّ والتعارض بين الحجج، ومع تخصيص العامّ بالمتقدّم ستتضيّق حجّيّة العامّ وتتغيّر نسبته مع الخاصّ المتأخّر زماناً، وبما أنّ التعارض بين الحجج، فما هو مقدار حجّيّة العامّ ليس كلّه، بل بما يخصّص بالخاصّ الأوّل ونسبته مع الخاصّ المتأخّر منقلبة عن الأولى.

والجواب ذكرناه سابقاً، وأنّه لا يوجد تقدّم زمانيّ لأحد الخاصّين على الآخر، ولا لهما على العامّ؛ لأنّ جميع الأدلّة والأحكام صدرت في زمان واحد من متكلّم واحد في مجلس واحد، وإنّما الاختلاف في بيانها، فإنّها جميعاً صدرت في زمان الرسول ﷺ، وأوّل التشريع فلا تقدّم من حيث الصدور.

وذكر بعض الأعلام: إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم مطلق، أو من وجه مع تقدّم أحدهما زماناً، فقيل بتقديم المتأخّر زماناً تنقلب النسبة، ولكن الحقّ عدم انقلاب النسبة في هذه الموارد، وإن قلنا بالانقلاب في غيره.

أمّا بناءً على إنكار انقلاب النسبة، فالأمر واضح؛ لأنّ المعيار في العامّ والخاصّ الظهوران النوعيّان، وهو لا يتغيّر بالخاصّ المنفصل، فحتّى لو خصّصنا العامّ بالخاصّ المتقدّم فإنّ العامّ وإن تضيّقت حجّيّته، ولكن لم يتضيّق ظهوره، فيبقى على ظهوره الشموليّ، وتبقى نسبته الأُولى مع الخاصّ المتأخّر ظهوراً، لا أنّ المعيار الظهوران بما هما حجّة، ومع بقاء العامّ على ظهوره في العموم حتّى مع ورود الخاصّ المنفصل المتقدّم زماناً ـ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه ـ فلا موجب لأظهريّته ليكون مقدّماً، لذلك يلاحظ الخاصّ المتأخّر مع العامّ نفسه، لا مع العامّ المخصّص بالخاصّ المتقدّم؛ لأنّ ظهوره لم يتخصّص بالخاصّ المتقدّم.

وأمّا بناءً على القول بالانقلاب، فكذلك لا نقول بانقلاب النسبة هنا بالخاصّ المتقدّم؛ لأنّه لو كان الوجه في الانقلاب ملاحظة العامّ المبتلى بالخاصّ، فيخصّصه، وبعد التخصيص يلاحظ مع العامّ المعارض، فتنقلب النسبة، ولكنّ المفروض هنا أنّ كلّاً من الخاصّين خاصّ بالنسبة للعامّ، فلا يصلح أن يكون أحدهما قرينة عليه خاصّة دون الأوّل، بل كلّ منهما في رتبة واحدة؛ لأنّ كلّاً منهما خاصّ بالنسبة للعامّ، وكلاهما في رتبة واحدة، ويصلح للقرينيّة على العامّ وليس كالمورد السابق، أنّه يوجد عامّ، وعامّ معارض، وخاصّ لأحد العامّين، فإنّه يمكن القول بأنّ الخاصّ مقدّم رتبة على العامّ المعارض ويخصّص عامّه وتنقلب النسبة، حيث يكون العامّ المخصّص قرينة على العامّ المعارض، وأمّا في موردنا فليس كذلك، فلا مبرّر لانقلاب النسبة.

أمّا لو قلنا إنّ الوجه في الانقلاب أنّ الخاصّ الأوّل يضيّق حجّيّة العامّ وبعد تضييق حجّيّته يلاحظ مع الخاصّ المتأخّر، ولكن مع ذلك لا يمكن القول بالانقلاب وتخصيص العامّ بالخاصّ أوّلاً فحسب؛ لأنّ المعيار في ملاحظة التقدّم والتأخّر إن كان (بلحاظ الصدور من المولى)، ولكنّ الأساس لانقلاب النسبة هو أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت؛ لأنّها أصل عقلائيّ، أو مقام الحجّيّة وملاك أصالة

التطابق هو مقام الوصول لا الصدور، وهي ترتفع بوصول الخاصّ أوكونه في معرض الوصول؛ لأنّ موضوعها (الشكّ) والأصل يرتفع من حين (وصول) الحجّة لا بوجود البيان الواقعيّ، والمفروض وصولهما معاً في زمن واحد، فلا اعتبار بتعدّد زمان الصدور.

إذن فما يصلح للتخصيص وما هو مورد التعارض وانقلاب النسبة والمعيار بـ(وصول) البيان والحجّة أو الخاصّ ليس بصدوره ووجود البيان واقعاً في علم الله، والمفروض وصولهما معاً.

وأمّا لو كان المعيار زمان (الوصول)، فالخاصّ المتقدّم وصولاً وإن رفع موضوع أصالة التطابق حدوثاً، ليتحدّد العامّ بحدود حصّة الخاصّ الواصل أوّلاً، ولا يبقى على شموليّته، ولكن يشترط في بقاء ارتفاعها ـ فإنّ أصالة التطابق في العامّ وأنّ لها عموميّة لكلّ الأفراد وإن ارتفعت حدوثاً بوصول الخاصّ المتقدّم زماناً ولكنّ هذا الارتفاع لا يدوم؛ لأنّه سينتفي بوصول الخاصّ المتأخّر زماناً بقاء الخاصّ ـ وإلّا لو زال الخاصّ بقاءاً عادت أصالة التطابق في العامّ وشموليّتها لفاعليّتها، كما لو انكشف أنّ الخاصّ ليس صحيحاً سنداً، وكذلك هنا، فإنّه مع وصول الخاصّ الثاني متأخّراً، فإنّه يزيل الأصل كلّ منهما على استقلال، فيصدق وصول خاصّين مخالفين لأصالة التطابق، كلّ منهما يزيل أصالة التطابق ووصول أحدهما قبل الآخر غير مؤثّر، ولا تزول أصالة التطابق في العامّ بحدود الخاصّ المتقدّم، بل سيزول أيضاً بمقدار الخاصّ الثاني أيضاً.

وأمّا ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّه تقبل كبرى الانقلاب، ولكنّه أنكر اختلاف العامّ والخاصّين صدوراً، بل صدرا في زمان واحد. نعم، لو أمكن اختلافها زماناً من حيث الصدور أمكن القول بالانقلاب.

ولكن يلاحظ عليه:

١ ـ ما ذكره من قبول الكبرى يتوقّف على كون مورد التعارض الظهوران

الحجّتان، لا الظهوران الكاشفان نوعاً كما هو المختار، وهذا إشكال كبرويّ وبيّنّاه سابقاً؛ لأنّ القول بالانقلاب متوقّف على كون موضوع التعارض الظهور الحجّة، أيّ الظهور بما هو حجّة، بينما نرى بأنّ الموضوع أصل الظهور الكاشف لا الحجّة، أيّ نفس الظهور، والظهور النوعيّ للعامّ باقٍ على حاله حتّى مع صدور الخاصّ أوّلاً وتخصيص العامّ به، فإنّه يخصّص حجّيّة العامّ لا أنّه يخصّص ظهوره.

فإنّما يصحّ كلام السيّد الخوئيّ ﷺ في غير هذه الصورة، بل في صورة أُخرى بأن ورد عامّان وورد خاصّ لأحدهما، فيأتي ما ذكره، أمّا لو صدر عامّ وخاصّان فلا يأتي.

٢ ـ ما ذكرناه أوّلاً إنّما كان عامّ، وعامّ معارض وخاصّ لأحد العامّين، ويمكن القول بأنّ رتبة الخاصّ مقدّم طوليّاً على العامّ المعارض، ويصلح قرينة للعامّ ويخصّصه، وأمّا في موردنا فيوجد عامّ واحد وخاصّان، وهما في رتبة واحدة، ويصلحان قرينة على العامّ من دون أن يكون لأحدهما مرجّح.

٣ ـ على تقدير الالتزام بانقلاب النسبة حسب تصوّر الأعاظم، فإنّ المعيار (وصول) الخاصّ لا أصل (الصدور)؛ لأنّ الخاصّ بمجرّد صدوره لا يوجب ارتفاع أصالة التطابق في العامّ، والمعيار في أصالة التطابق أو زوالها عالم الوصول لا الصدور.

٤ ـ أضف لذلك أنّ العرف في مثل هذه الموارد لا يساعد على الالتزام بالانقلاب، فلو فرض أنّ المولى قال لعبده: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا تكرم النحويّين)، ثمّ قال: (لا تكرم الفسّاق)، فإنّ العبد لا يعود يسأل عن تكليفه تجاه النحويّ العادل.

فتبيّن من كلّ ما ذكرنا أنّ توارد المخصّصين على العامّ لا يوجب انقلاب نسبة الخاصّ المتأخّر مع العامّ من العموم المطلق للعموم من وجه، بل انّ الخاصّين وإن تقدّم أحدهما يخصّصان العامّ في رتبة واحدة، وبصورة مستقلّة، ولا تنقلب النسبة

بأن يخصّص العامّ أوّلاً بالخاصّ المتقدّم، ثمّ تلاحظ نسبة العامّ المخصّص مع الخاصّ المتأخّر.

الصورة الثالثة: نسبة العامّ لكلا الخاصّين نسبة العموم المطلق، ولكنّ النسبة بين الخاصّين العموم المطلق أيضاً، ولكن لو خصّصنا العامّ بأحد الخاصّين فتنقلب نسبة العامّ المخصّص بالنسبة للخاصّ الآخر من العموم المطلق إلى العموم من وجه.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ أيضاً لعدم انقلاب النسبة أيضاً، وإنّما يخصّص العامّ بكلا الخاصّين عرضيّاً؛ إذ لا مرجّح لأحد الخاصّين على الآخر بعد كون نسبة الخاصّين للعامّ على حدّ سواء، ومثال العامّ: (يجب إكرام العلماء)، والخاصّ الأوسع: (لا يجوز إكرام العالم العاصي)، والخاصّ الأضيق: (لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر)، فيخصّص العامّ بكلا المخصّصين، فيحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر وحرمة إكرام العالم العاصي مطلقاً.

ولا منافاة بين الخاصّ الأوسع والأضيق؛ لأنّ العاصي مرتكب الكبائر والصغائر، فكلاهما نافيان، وكلّ منهما ينفي الإكرام من نفس ما ينفيه الآخر وزيادة، فلا منافاة ولا تعارض بين منطوقيهما، وإذا كانت منافاة ففي المفهوم؛ لأنّ مفهوم الخاصّ الأضيق عدم حرمة الإكرام للعاصي غير المرتكب للكبيرة، أيّ مرتكب الصغيرة مع أنّ الخاصّ الأوسع يثبت له الحرمة، ولكنّ هذا المفهوم من مفهوم الوصف أو اللقب ولا حجّيّة له.

وربّما يقال: لماذا أصدر المولى الخاصّ الأضيق مع إصداره للخاصّ الأوسع، ولغويّة تخصيص العامّ بالأضيق مع تخصيصه بالأوسع؛ لأنّ تخصيص الأوسع يتضمّن تخصيص الأضيق.

ولكن يمكن أن يقال: ربّما هناك غرض لإصدار الأضيق، أو إصداره ليخصّص العامّ، أمّا لأهمّيّته، أو أنّه محلّ الحاجة، أو للسؤال عنه، أو لأنّه الغالب، وأمثالها، وقد ذكر في البلاغة أنّه ربّما ذكر الخاصّ بعد العامّ لأهمّيّته: (أكرم العلماء والفقهاء).

وإذا ورد عامّ ولكنّه متّصل بخاصّ أخصّ، مثل: (أكرم العلماء إلّا العالم المرتكب للكبيرة)، ثمّ ورد خاصّ منفصل أوسع من هذا الخاصّ المتّصل: (يحرم إكرام العالم العاصي)، حيث يشمل مرتكب الكبيرة والصغيرة، فيصدر دليلان عامّ مخصّص وخاصّ.

فذكر بأنّ النسبة بين العامّ الذي يتضمّنه الدليل الأوّل والخاصّ المنفصل، وهي العموم المطلق، تنقلب بعد اتّصاله بالخاصّ الأضيق إلى العموم المنفصل، وهي العموم المطلق تنقلب بعد اتصّاله بالخاصّ الأضيق إلى العموم من وجه، فيجتمعان في العالم العاصي مرتكب الصغيرة، فالعامّ المخصّص يحكم بوجوب إكرامه لأنّه ليس مرتكب الكبيرة، والخاصّ المنفصل الأوسع يحكم بحرمة إكرامه؛ لأنّه عاصي، فيتعارضان فيه، وفي هذا الفرع تنقلب النسبة كما ذكرنا؛ وذلك لأنّ اتّصال الخاصّ الأضيق بالعامّ يمنع من أصل ظهور العامّ في العموم من أوّل الأمر؛ لاتّصاله به، ويمنع من حجّيّته وإرادته الجدّيّة في العموم، بل حجّيّته وظهوره في غير حصّة الخاصّ الأضيق، فهنا لا يبقى العامّ على عمومه وظهوره وحجّيّته في العموم، بل تتضيّق في غير حصّة الخاصّ بسبب اتّصال الخاصّ الأضيق به، فيتعارض مع الخاصّ المنفصل الأوسع في محلّ الاجتماع، ويتعامل معهما معاملة المتعارضين، وبذلك يفترق الخاصّ المتّصل عن الخاصّ المنفصل، أنّه في المنفصل لا تنقلب النسبة وفي المتّصل تنقلب.

وأمّا إذا ورد عامّ منفصل مجرّد عن الاتّصال بالخاصّ: (يجب إكرام العلماء)، ثمّ ورد نفس العامّ ولكنّه متّصل بخاصّ أضيق أخصّ: (يجب إكرام العلماء غير مرتكب الكبيرة)، وورد خاصّ منفصل أعمّ وأوسع: (يحرم اكرام العالم العاصي)، فهل هو كالصورة الأولى، بأن يخصّص العامّ الأوّل مجرّد بالخاصّين عرضيّاً، الأخصّ والأعمّ، كما في كلّ عامّ له خاصّان منفصلان ولا تنقلب النسبة؟

أو نقول بانقلاب النسبة كالصورة السابقة لورود دليلان: عامّ مخصّص متّصل

بالخاصّ الأخصّ، وخاصّ أعمّ منفصل، وكذلك هنا، فإنّ العلم المجرّد يتخصّص العامّ أوّلاً بالعامّ الثاني المتّصل بالأخصّ، وتنقلب نسبته مع الخاصّ المنفصل الأعمّ من العموم المطلق إلى العموم من وجه.

اختار المحقّق النائينيّ ﷺ انقلاب النسبة لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ العامّ المجرّد قد تخصّص بالعامّ المخصّص الثاني، ولا معارضة بعد تخصيصه مع الخاصّ المنفصل في العالم العاصي المرتكب للكبيرة، وإنّما يتعارض معه في مرتكب الصغيرة، فهو عاصٍ، فيشمله الخاصّ المنفصل، ويحرم إكرامه وهو غير مرتكب الكبيرة، فيجب إكرامه حسب الدليل الأوّل، فتنقلب نسبة العامّ المجرّد بعد التخصيص مع الخاصّ المنفصل للعموم من وجه.

الوجه الثاني: أنّ الخاصّ المنفصل الأعمّ بنفسه مبتلى بالمعارض وهو العامّ الثاني المتّصل بالأخصّ؛ لأنّهما يتعارضان في العالم العاصي المرتكب للصغيرة، كما ذكرنا، ومع ابتلائه بالمعارض فكيف يخصّص العامّ الأوّل المجرّد.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ:

أمّا الوجه الأوّل، فقد ذكرنا: أنّه لو ورد عامّ مجرّد وخاصّان له، فيخصّص بكليهما عرضيّاً، ولا تنقلب النسبة؛ إذ لا مرجّح لترجيح أحد الخاصّين على الآخر.

وأمّا الوجه الثاني: فالخاصّ المنفصل الأعمّ يتعارض مع العامّ المتّصل بالخاصّ الأخصّ؛ لأنّهما متعارضان، والنسبة العموم من وجه بينهما، وأمّا المجرّد فيبقى بعيداً عن ميدان الصراع، ونعالج التعارض بين هذين الخاصّين، فإن قلنا بالتساقط فيتساقطان، وبعد التساقط نرجع للعامّ الفوقيّ، وهو العامّ المجرّد كما هي القاعدة في باب التعارض، وإن قلنا بترجيح أحد الخاصّين أو التخيير، فنأخذ به، ونخصّص به العامّ المجرّد، وتبقى النسبة بينهما نسبة العموم المطلق، ولا مبرّر لانقلاب النسبة.

وأشكل بعض الأعلام: ذكرنا أنّ المعيار في ملاحظة النسبة هو نفس الظهور والكاشف لا في الظهور الحجّة، فهذه الآراء مبتنية على أُسس غير صحيحة في نفسها».

ومن هنا دخل في مسألة ضمان العارية؛ لارتباطه بالفرع الأخير، لوجود عامّ مجرّد ومخصّصات عديدة، وبعضها عامّ متصل بمخصّص أخصّ، ففي باب الضمان توجد أدلّة عديدة، منها: ما يدلّ على نفي الضمان في العارية بقول مطلق (العامّ المجرّد)، ووردت عليه مخصّصات، ومنها ما يدلّ على نفي الضمان مع عدم الاشتراط وإثبات الضمان مع الاشتراط، ومنها ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدراهم وحدها وإثباته منها، ومنها ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدنانير وحدها وإثباته فيها، ومنها ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضّة، وإثباته في عاريتها.

والمخصّص الثاني وإن كانت نسبته للعامّ الأوّل كسائر المخصّصات هي العموم المطلق، ولكن نسبته لسائر المخصّصات العموم من وجه، ومقتضى القاعدة تخصيص العامّ الأوّل بجميع المخصّصات الأربعة عرضيّاً؛ لما ذكرناه أنّه لو ورد عامّ وورد مخصّصان أو أكثر، فيخصّص بها العامّ عرضيّاً ولا تنقلب النسبة.

أمّا ما دلّ على نفي الضمان في غير عارية الدراهم وإثباته فيها، له جانب إيجابيّ شخصيّ جزئيّ، يثبت الضمان في الدراهم، وجانب سلبيّ مطلق شامل، وهو نفي الضمان عن غير الدراهم بصورة مطلقة بما يشمل الدنانير وغيرها، فيقيّد هذا الجانب السلبيّ المطلق بالجانب الإثباتي لرواية إثبات الضمان في الدنانير، التي بدورها لها جانب إثباتيّ وسلبيّ، وكذلك يقيّد جانبها السلبيّ بالجانب الإثباتيّ لرواية الدراهم، كما ذكر نظيره لو وردت رواية تحصر المفطّرات في ثلاثة منطوقاً ومفهومها نفي المفطّر عن غيرها مطلقاً، ويقيّد هذا المفهوم المطلق بروايات أُخرى تضمّنت مفطّرات أُخرى.

إذن نتيجة هاتين الروايتين للدراهم والدنانير رواية واحدة لها مدلول واحد ، وهو لا ضمان إلّا في عارية الدراهم والدنانير ، وجانبها السلبيّ نفي الضمان عن عارية غيرهما مطلقاً بما يشمل الذهب والفضّة غير المسكوكين ، فيتعارض إطلاق جانبها السلبيّ مع الجانب الإيجابيّ لإطلاق إثبات الضمان في عارية الذهب والفضّة مطلقاً بما يشمل غير المسكوكين ، والنسبة بينهما العموم من وجه ، ويتعارضان في الذهب والفضّة غير المسكوكين حيث أنّ رواية الدراهم والدنانير تنفي الضمان عنهما ، ورواية الفضّة والذهب تثبت الضمان فيهما .

ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع لعامّ فوقيّ ، كما هي القاعدة في باب التعارض ، وهذا العامّ الفوقيّ هو نفي الضمان عن العارية بقول مطلق ، وهو العامّ الأوّل .

ولكن في المورد خصوصيّة معيّنة لتقديم رواية الذهب والفضّة على رواية الدراهم والدنانير في مورد الاجتماع ، وهو الذهب والفضّة غير المسكوكين ، كالحليّ ، فإنّ رواية الذهب والفضّة بجانبها الإيجابيّ تدلّ على الضمان في عاريتهما ، ورواية الدراهم والدنانير بجانبها السلبيّ تدلّ على عدم الضمان في عاريتهما ، وهذه الخصوصيّة سنذكرها في بحث المرجّحات ، وأنّه لو تعارض دليلان (أ) و (ب) وبينهما عموم من وجه ، فلو قدّمنا (أ) على (ب) لم يبق لـ (ب) مورد وفرد يجري فيه حكمه ، أو إذا بقي فهو من تخصيص الأكثر المستهجن الذي يكون معه صدور الدليل من الشارع الحكيم لغواً ومستهجناً ؛ اذ كيف يصدر حكماً ودليلاً لا مورد ولا أفراد له ، أو إذا كانت فهي قليلة جدّاً ؛ وذلك لأنّ أفراد (ب) منحصرة في مورد الاجتماع ، وأمّا لو قدّمنا (ب) على (أ) فإنّه سيبقى لدليل (أ) موارد وأفراد كثيرة في مورد الافتراق ، وفي هذا التعارض قالوا بتقديم (ب) على (أ) حتّى لا يلزم صدور اللغو المستهجن من الحكيم ، وأمثلته كثيرة في الفقه والأُصول ، فمثلاً : التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ ، فلو قدّمنا الاستصحاب على قاعدة الفراغ

لم يبق مورد لقاعدة الفراغ، كما ذكرناه في محلّه، وأمّا لو قدّمنا القاعدة على الاستصحاب بقي للاستصحاب أفراد كثيرة في مورد الافتراق.

وموردنا من هذا القبيل، فإنّ عارية الدراهم والدنانير نادرة، أو معدومة؛ لأنّ العارية يشترط فيها بقاء العين وإنّما التصرّف في المنفعة فحسب، والدراهم والدنانير عادة إنّما يتصرّف في عينها، لذلك ذهب البعض إلى عدم صحّة وقفها، وأمّا الحليّ فيمكن فيها العارية، والتصرّف في منفعتها في المجالس والحفلات مثلاً، دون التصرّف بعينها، ومن هنا يقدّم دليل الذهب والفضّة الذي يثبت الضمان في الحليّ المستفادة من الجانب الإيجابيّ لروايات الضمان في عارية الذهب والفضّة على الجانب السلبيّ لروايات الدراهم والدنانير التي تدلّ على عدم الضمان في غيرهما بما يشمل الحليّ.

إذن فنقدّم ما يدلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضّة ونخصّص به العامّ الفوقيّ وهو ما دلّ على نفي الضمان بصورة مطلقة، وإلّا لو قدّمنا روايات ضمان الدراهم والدنانير الدالّة على عدم الضمان في الحليّ بقيت روايات ضمان الذهب والفضّة بلا مورد ولا مصداق.

(**النوع الثاني**): إذا وقع التعارض بين عامّين بينهما نسبة العموم من وجه، وورد مخصّص ما، ولهذا النوع ثلاث صور:

الصورة الأُولى: إذا ورد عامّان بينهما نسبة العموم من وجه، وورد مخصّص لخصوص مورد الاجتماع بينهما، فهنا لا يقول السيّد الخوئيّ ﷺ بانقلاب النسبة، فإنّ المخصّص يكون أخصّ مطلقاً بالنسبة لكلا المتعارضين، فيخصّص العامّان بهذا المخصّص، ويخرج مورد الاجتماع عن كلا العامّين، فيرتفع التعارض بينهما؛ لأنّ كلّ عامّ يكون مختصّاً بمورد الافتراق لكلّ منهما، والمثال مذكور في الكتاب.

الصورة الثانية: ورد عامّان بينهما العموم من وجه، وورد مخصّص لأحدهما

فقط ، ولكن في مورد افتراقه ، فهنا تنقلب النسبة عند القائل بانقلاب النسبة ، وأنّ التعارض بين الحجّتين لا بين الظهورين ، فإنّ هذا العامّ الذي تعرّض للتخصيص في مورد افتراقه إنّما يكون حجّة في غير حصّة الخاصّ ، فلا بدّ أن يخصّص بخاصّه لتتحدّد حجّيّته ، وبعد تخصيصه تنقلب نسبة هذا العامّ المخصّص مع العامّ الآخر المجرّد إلى نسبة العموم والخصوص المطلق ، فيخصّص العامّ الآخر. هذا لو كان الخاصّ يخصّص جميع أفراد مورد الافتراق للعامّ ، وأمّا لو تعرّض لتخصيص العامّ في بعض أفراد مورد الافتراق من العامّ ، وتبقى أفراد أُخرى في مورد افتراقه لم تتعرّض للتخصيص ، فهنا لا تنقلب النسبة ؛ إذ حينئذٍ لا يكون بعد التخصيص نسبة للعامّ المجرّد ونسبة العموم والخصوص المطلق ؛ لعدم خروج جميع أفراد مورد الافتراق ، وإنّما خرج بعضها ، فيبقى للعامّ الأوّل المخصّص أفراد وتبقى نسبته مع العامّ المجرّد نسبة العموم من وجه. والأمثلة في الكتاب.

الصورة الثالثة: إذا ورد عامّان بينهما العموم من وجه ، وورد مخصّص لكلّ منهما في مورد افتراقه ، وبما أنّ التعارض بين الحجّتين فلا بدّ من تخصيص كلّ عام بمخصّصه المنافي له في الحكم لتتحدّد حجّيّته ، وبعد التخصيص تنقلب النسبة بين العامّين المخصّصين من العموم من وجه إلى التباين.

ولكن هل المعارضة بين العامّين المخصّصين فقط ، وتلاحظ قواعد التعارض بينهما فحسب ، أو أنّ التعارض بين الأدلّة الأربعة جميعاً ، وتلاحظ قواعد التعارض من الترجيح والتخيير بين الأدلّة الأربعة جميعها ؟

ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ إلى اختصاص التعارض وملاحظة قواعده بين العامّين المخصّصين فحسب ؛ لأنّه بعد تخصيص كلا العامّين بالنسبة لمادّة افتراقهما انحصر مفادهما وحجّيّتهما في خصوص مادّة الاجتماع ، فتلاحظ قواعد التعارض فيهما فحسب.

ولكنّ السيّد الخوئيّ ﷺ ذهب للثاني ؛ لما ذكره سابقاً في النوع الأوّل ؛ لأنّ محور

التعارض وسبب التعارض وجود الأدلّة الأربعة جميعها، وإلّا لو لم يصدر واحد منها، فلا يوجد تعارض، فإنّه يعلم إجمالاً بكذب أحدها، لذلك لو لم يصدر أحد العامّين أو أحد الخاصّين لم يوجد تعارض، لذلك ينتفي التعارض بإلغاء أحد الخاصّين فقط، كما هو واضح، فيكفي إلغاء واحد في نفي التعارض، ولا يتوقّف نفيه على إلغاء كلا الخاصّين، لذلك يلاحظ التعارض بين الأدلّة الأربعة جميعها؛ لأنّ نكتة وملاك التعارض يزول بزوال أحد الأدلّة الأربعة.

ذكر بعض الأعلام: إذا ورد عامّان بينهما العموم من وجه، وورد مخصّص لكلّ منهما، كما لو ورد عامّ: (يستحبّ إكرام العلماء)، وعامّ: (يكره إكرام الفسّاق)، وخاصّ: (يجب إكرام العلماء العدول)، وخاصّ: (يحرم إكرام الجاهل الفاسق)، وهنا قولان:

القول الأوّل: اختصاص التعارض بالعامّين فقط ولا يسري للخاصّين، وهو مختار المحقّق النائينيّ ﷺ. **وتقريبه:** أنّه لا ريب في تعارض العامّين في المجمع، وأمّا الخاصّان فلا تعارض بينهما لاختلاف موضوعهما، ولا يتعارضان مع العامّين لوجود الجمع الدلاليّ بين كلّ عامّ وخاصّه، فتارة لا نقول بانقلاب النسبة وأُخرى نقول بها.

فإن قلنا بعدم انقلاب النسبة فلا بدّ من ملاحظة كلّ عامّ مع العامّ الآخر، فإن كان راجحاً أُخذ به وقدّمه على الآخر في مورد الاجتماع ونخصّص الآخر به، ثمّ نخصّص العامّ الراجح بأحد الخاصّين، وأمّا العامّ المرجوح الذي خصّصناه بالعامّ الراجح، فنقدّم خاصّه عليه، لا للتخصيص؛ لأنّه يستلزم بقاء العامّ بلا أفراد؛ لأنّ المفروض تخصيصه أوّلاً بالعامّ الراجح بإخراج المجمع منه، فإذا خصّصناه ثانياً بالخاصّ لزم إعدام جميع الأفراد، وإنّما الوجه هو أظهريّة الخاصّ على العامّ لأجل تركيزه على حصّة خاصّة بخلاف العامّ.

وممّا ذكرنا يظهر حال تكافؤ العامّين وتساقطهما في المجمع؛ لأنّ الخاصّين

يقدّمان عليها لا للتخصيص والقرينيّة بل بملاك الأظهريّة، وإلّا لزم بقاء العامّ بلا فرد.

وأمّا بناءً على انقلاب النسبة، فنخصّص كلّ عامّ بمخصّصه، ثمّ نلاحظ العامّين المخصّصين فتنقلب النسبة للتباين، فعلى أي حال، لا يكون الخاصّان خارجين عن حدود المعارضة لتقدّمهما على العامّين أمّا بملاك التخصيص على القول بانقلاب النسبة، أو بملاك الأظهريّة على القول بإنكاره.

القول الثاني: القول بثبوت التعارض بين الأدلّة الأربعة، وهو مختار السيّد الخوئيّ ﷺ. **وتقريبه**: بما تندفع معه الاعتراضات أنّ هنا أربعة أدلّة تتكفّل بإثبات أحكام أربعة، ولكن لموضوعات ثلاثة: الاستحباب والوجوب والحرمة والكراهة، والموضوعات ثلاثة: العالم العادل، الجاهل الفاسق العالم الفاسق، وهو المجمع، وهذا يعني ثبوت حكمين مختلفين لموضوع واحد، وهو غير ممكن للتضادّ بين الأحكام، أمّا في المبدأ أو المنتهى.

إذن فيعلم إجمالاً بأنّ أحد الأحكام أو الظهورات خلاف الواقع، أمّا لعدم صدوره من المعصوم عليه السلام، أو صدر لا لبيان المراد الجدّيّ، فيتحقّق التعارض بين الجميع لوجود ملاكه وهو العلم الإجماليّ، فتلاحظ قواعد الترجيح في الجمع، أمّا الحكم بعدم صدوره، أو أنّه صدر لا للمراد الجدّي.

إذن فمبنى هذا القول هو العلم بمخالفة إحدى الأحكام الأربعة التي تدلّ عليها هذه الظهورات الأربعة للواقع بنحو الإجمال، لا العلم بعدم صدور أحد الأدلّة الأربعة، كما جاء في بعض العبارات؛ لأنّ التقريب يجري حتّى مع العلم بصدورها جميعاً عن المعصوم، ولكن يعلم إجمالاً بعدم تطابق الإرادة الجدّيّة في أحدها مع الاستعماليّة، ويعترض على هذا القول بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ بعدم مطابقة أحد الأحكام الاستعماليّة فيه؛ إذ لا يحتمل كون إكرام العالم الفاسق مستحبّاً ومكروهاً، ودائرة هذا العلم أضيق

من العلم الأوّل ، لذلك ينحلّ به ، وفي مبحث الظنّ ذكرنا انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالصغير .

ولكنّ هذا الاعتراض واضح الضعف ؛ لأنّه كما يوجد علم إجماليّ بمخالفة أحد ظهوري العامّين في المجمع للواقع ، يوجد علم إجمالي بمخالفة أحد الظهورين في طرفي الافتراق للواقع ، فكما نعلم إجمالاً بأنّ المجمع أمّا غير محكوم بالاستحباب أو الكراهة ، كذلك نعلم إجمالاً أنّ العالم العادل أمّا لا يكره إكرامه أو لا يحرم ، فهنا علوم إجماليّة صغيرة ثلاثة يتقوّم بها العلم الإجماليّ الكبير جميعاً ولا ينحلّ بأحدها ، ولا تقاس بمثال مبحث الظنّ ؛ لأنّ الانحلال إنّما يتصوّر إذا لم يتقوّم العلم الإجمالي الكبير إلّا بعلم إجمالي صغير واحد .

الوجه الثاني : أنّ ما ذكره من وجود علم إجماليّ بمخالفة أحد الأحكام الأربعة للواقع ، ونتيجته حصول التعارض بين الأدلّة المثبتة لها ، وكون أحد الظهورات الأربعة ليست حجّة ، وإن كان صحيحاً في نفسه ، ولكنّ هذا العلم الإجماليّ يتقوّم بعلوم إجماليّة ثلاثة : علم إجماليّ بمخالفة أحد الحكمين الثابتين ، وهو العالم الفاسق للواقع ، وعلم بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق أحد العامّين له ، ويتمثّل في العالم العادل ، وعلم إجماليّ بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق العامّ الآخر له ، ويتمثّل في الجاهل الفاسق ، حيث لكلّ أحد من الموضوعات الثلاث حكمان متعارضان ، والعمدة في التعارض هنا هو العلم الإجماليّ مثلاً لا بخصوص العلم الإجماليّ الكبير الواحد الذي ينتزع منها ؛ لأنّ كلّ مورد تحقّقت فيه علوم إجماليّة ثلاثة يمكن افتراض علم إجماليّ واحد كبير يضمّ جميع الأطراف ، فالمهمّ ملاحظة هذه العلوم الإجماليّة الثلاثة ، ومدى جريان قواعد الترجيح فيها ، أمّا التعارض المفروض في المجموع فهو مستقرّ ، كما ذكرنا ؛ لأنّ العامّين يتعارضان فيه بدرجة متساوية ، فتجري القواعد المذكورة فيه ، وأمّا التعارض في موردي الافتراق ، فإنّه بدويّ غير مستقرّ ، ومن قبيل تعارض الخاصّ والعامّ ،

وفي مثله يتقدّم الخاصّ على العامّ ويخصّصه به ، فبمجرّد العلم الإجماليّ بمخالفة أحد الظهورات الثلاثة للواقع لا يقتضي كون التعارض بينها مستقرّاً ؛ لأنّه مع الجمع الدلاليّ يكون بدويّاً ، فنوع التعارض في مورد الافتراق يختلف عن نوع التعارض في المجمع ؛ لأنّ التعارض في مورد الافتراق غير مستقرّ لتقدّم الخاصّ على العامّ ، بينما في مورد الاجتماع التعارض مستقرّ وتجري فيه قواعد التعارض والترجيح ، بينما هذا القول الثاني يبتني على عدم التمييز بين نوعي التعارض في الموردين ، وإلّا لو كان مجرّد العلم الإجماليّ المذكور موجباً لإجراء قواعد التعارض لجرى ذلك في العامّ والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، بل لازم إجراءها بمجرّد العلم الإجماليّ بمخالفة أحد الظهورات المتعارضة للواقع ، أنّه لو كان أحد العامّين أرجح من البقيّة تعيّن الأخذ به وطرح ما سواه بما فيه الخاصّ المخالف له ، ولا يمكن الالتزام به .

أمّا القول الأوّل للمحقّق النائينيّ ﷺ فيمكن التأمّل فيه على ما بنينا عليه من أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ لا يؤخذ به بإطلاقه ، بل فيه تفصيل بين العمومات الملقاة على نحو التعليم أو الإفتاء .

فالعمومات في مرحلة التعليم حيث يكون الاعتماد فيها على القرائن المنفصلة أمراً طبيعيّاً ، بخلاف العمومات في مرحلة الفتيا ، وعلاج حاجة المستفتي في مرحلة العمل ، فإنّ كتمان المراد الواقعيّ والاعتماد على القرائن المنفصلة فيها يتوقّف على وجود أسباب خاصّة للكتمان ، من التقيّة والمداراة وغيرها ، كما بحثناها ، فإذا لم يوجد سبب مناسب يشكل تقديم الخاصّ على العامّ .

فعلى مسلك المحقّق النائينيّ ﷺ أي انقلاب النسبة يتمّ القول بلحاظ العامّين بعد التخصيص ، وإخراج الخاصّين عن حدود المعارضة بشرط غضّ النظر عن قضيّة التعليم والفتيا .

وهكذا الحال بناءً على إنكار انقلاب النسبة ، فإنّ تخصيص العامّ الراجح

بأحد الخاصّين لا يتمّ على إطلاقه، وإنّما يصحّ في التعليم، وأمّا إذا كان من قبيل الإفتاء أو كان الفصل بين العامّ والقرينة المنفصلة خارجاً عن حدود التعليم فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الأدلّة الأربعة على ضوء أسباب الكتمان.

وأمّا العامّ المرجوح والالتزام بتقديم الخاصّ عليه من باب الأظهريّة لا القرينيّة.

ففيه: أنّ لازمه طرح ظهور العامّ تماماً وفي جميع مدلوله وهو غير جائز.

نعم، لو كان ظهور العامّ على نحو يقبل التأويل، فيحمل بقرينة الخاصّ على معناه التأويليّ، كما لو قال: (ينبغي إكرام العلماء)، واستظهرنا منه الاستحباب، فيحمل بقرينة الخاصّ على الوجوب.

النوع الثالث: أن يرد عامّان بينهما نسبة التباين، ثمّ يرد مخصّص، وله ثلاث صور:

الصورة الأُولى: أن يرد عامّان بينهما نسبة التباين، ثمّ يرد مخصّص لأحدهما، فالعامّ يتخصّص بمخصّصه لتتحدّد حجّيّته، فتنقلب نسبته مع العامّ الآخر المجرّد عن المخصّص إلى نسبة العموم المطلق.

ومن أمثلته: ما ذكروه في إرث الزوجة من الأرض والعقار، فقد ورد عامّ: (لا ترث الزوجة من العقار) مطلقاً، وعامّ آخر: (ترث الزوجة من العقار) مطلقاً، وورد مخصّص للأوّل وهو: (ترث الزوجة من العقار إذا كانت أُمّ ولد)، ولا يكون مخصّصاً للثاني؛ لأنّه يشترط في المخصّص أن يكون منافياً في الحكم لعامّه، وهو منافي في الحكم للعامّ الأوّل لا الثاني، فيخصّص الأوّل بالثالث، فيكون العامّ المخصّص (لا ترث الزوجة من العقار إذا لم تكن أُمّ ولد) ونسبته مع العامّ الثاني المجرّد نسبة العموم المطلق.

الصورة الثانية: أن يرد عامّان بينهما نسبة التباين، ثمّ يرد مخصّصان لكلا العامّين، فالأدلّة الواردة أربعة وبين المخصّصين أيضاً نسبة التباين؛ لأنّ كلّاً منهما

متعرّض لموضوع غير موضوع الآخر، فيخصّص كلّ عامّ لمخصّصه، وبعد التخصيص تنقلب النسبة بين العامّين المخصّصين للعموم من وجه، ويتعارضان في مورد الاجتماع ويعمل بقواعد التعارض فيها، ومثاله: يرد عامّ أوّل (كفاية الغسل مرّة واحدة في ارتفاع النجاسة، وعدم اعتبار التعدّد مطلقاً بالغسل بالماء).

ويرد عامّ ثاني: (عدم كفاية المرّة واعتبار التعدّد بالغسل بالماء مطلقاً)، ويرد خاصّ أوّل: (اعتبار التعدّد بالغسل بخصوص الماء القليل)، وهذا مخصّص للعامّ الأوّل من عدم اعتبار التعدّد بالغسل بالماء مطلقاً.

ويرد خاصّ آخر: (عدم اعتبار التعدّد في الغسل بالماء الجاري) وهو مخصّص للعامّ الثاني من اعتبار التعدّد بالماء مطلقاً.

والتعارض بين الأوّلين بالتباين، أحدهما يحكم بالتعدّد بالغسل بالماء مطلقاً، وأخرى يحكم بعدم التعدّد مطلقاً، وبعد تخصيصهما تنقلب النسبة للعموم من وجه ويتعارضان في مادّة الاجتماع (الغسل بالماء الكرّ)، فإنّ ما دلّ على اعتبار التعدّد إلّا في الماء الجاري يدلّ على اعتبار التعدّد بالماء الكرّ، والعامّ المخصّص الثاني الذي يدلّ على عدم اعتبار التعدّد إلّا في القليل يدلّ على عدم اعتبارا لتعدّد في الكرّ؛ لأنّه كثير، فتجري قواعد التعارض.

الصورة الثالثة: أن يرد عامّان بينهما نسبة التباين، ثمّ يرد مخصّص لكلّ منهما، والنسبة بين المخصّصين العموم من وجه، فهنا النتيجة لا فرق فيها بين أن نقول بانقلاب النسبة أو عدمه.

فإذا قلنا بانقلاب النسبة فيخصّص كلّ عام بمخصّصه وبعد تخصيصهما تكون النسبة بين العامّين المخصّصين العموم من وجه لتعارضهما في مورد الاجتماع، وتجري قواعد التعارض فيه.

فإذا ورد عامّ أوّل: (يجب إكرام العلماء)، وعامّ ثاني: (لا يجب إكرام العلماء)،

وبينهما نسبة التباين ، وخاصّ للثاني : (يجب إكرام العالم العادل) ، وخاصّ للأوّل : (لا يجب إكرام العالم النحويّ) .

فيخصّص كلّ منهما بخاصّه ، فتكون بينهما نسبة العموم من وجه ، ويجمعان في العالم العادل النحويّ ، ويرجع لقواعد التعارض فيه ، من التخيير أو الترجيح .

وأمّا على القول بإنكار انقلاب النسبة فيتساقط العامّان المجرّدان للتعارض ، ويبقى التعارض بين الخاصّين ، وبينهما العموم من وجه ، ويتعارضان في مورد الاجتماع وهو (العالم العادل النحويّ) ، فتجري قواعد التعارض بين الخاصّين فحسب .

إذن فالنتيجة واحدة بين انقلاب النسبة وعدمها .

هذا تمام الكلام في مبحث صور انقلاب النسبة ، وقد ذكرنا الأدلّة على انقلاب النسبة وعدمه في بدايات المبحث ، لذلك لم نكرّرها في كلّ صورة ، ويعلم حال كلّ صورة من المقدّمة .

تقريب دعوى انقلاب النسبة ، ودفع بعض الاعتراضات :

لا بدّ من تقريب دعوى انقلاب النسبة بنحو يندفع معه بعض الاعتراضات ، وهو ـ كما ذكره بعض الأعلام ـ يتوقّف على أمرين :

الأمر الأوّل : ذكرنا في أوّل بحث التعارض السرّ في حجّيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص ، وهو أنّ أصالة الجدّ العقلائيّة التي تثبت مطابقة المراد التفهيمي للجديّ قد أُخذ في موضوعها الشكّ ، والدليل الخاصّ يرفع الشكّ ، ويضيّق موضوع أصالة التطابق في العامّ في حدود حصّته ، ولذلك يقدّم على العامّ ، وأساسه القرينيّة ، فالحكم بالتطابق بين الإرادتين في العامّ مشروط بما إذا لم ينصب المولى قرينة متّصلة أو منفصله على عدم الإرادة الجدّيّة في حصّة خاصّة ، وعليه فلا يعتبر الخاصّ والعامّ حجّتين متعارضتين ، بل هما ظهوران ، وحجّيّة أحدهما في طول

حجّيّة الآخر، بمعنى أنّه مع وجود الخاصّ يرتفع موضوع حجّيّة العامّ، فحجّيّة العامّ في غير موارد تعارضه مع الخاصّ، فالخاصّ يصرف حجّيّة العامّ إلى ما وراء حدود التخصيص.

الأمر الثاني: أنّ مورد قواعد التعارض تعارض حجّتين لولائيّتين، لذلك تخرج عنه موارد تعارض الحجّة واللّاحجّة موضوعاً.

وببيان آخر: لا يصدق الدليلان المتعارضان إلّا إذا لم يكن في كلّ واحد من المتعارضين نقص سوى ما يعرضه نتيجة لتعارضه مع الحجّة الأُخرى، لذلك لو كانا متساويين تساقطا، وإن كان لأحدهما مرجّح أُخذ به وسقط الآخر، فأصالة التطابق يجب أن تكون جارية فيهما لولا التعارض ليكون التعارض بينهما مستقرّاً.

وعلى ضوء هذين الأمرين يتّضح: أنّ الخاصّ الوارد في مورد الافتراق لأحد العامّين، والعامّ المعارض لهذا العامّ لكلّ منه مرتبته في مجال المعارضة، فإنّ الخاصّ كما ثبت في الأمر الأوّل يضيّق موضوع حجّيّة العامّ، وأمّا العامّ المعارض فهو وإن أوجب انتفاء الحجّيّة عن العامّ المبتلى بالخاصّ، ولكنّه ليس من ارتفاع الحكم بارتفاع الموضوع لتتّحد رتبته مع الخاصّ، بل من باب انتفاء الحكم عن موضوعه لوجود معارض مساوٍ أو أقوى، لذلك تكون بينهما الخاصّ والعامّ المعارض طوليّة.

وفي الظهورين المتعارضين أمّا أن يجمع بينهما عرفاً، فإن لم يمكن أُجريت قواعد التعارض، وفي موردنا يمكن الجمع العرفيّ.

وبعد ذلك نعود للنقطتين السابقتين اللّتين لوحظتا على نظريّة انقلاب النسبة وتقسيمهما:

أمّا النقطة الأُولى: حيث تساءلنا عن السرّ في تقديم الخاصّ على العامّ المعارض، مع أنّهما في معارضتهما للعامّ المبتلى بالخاصّ في عرض واحد،

ولكن اتّضح الجواب عن ذلك: بأنّهما ليسا في عرض واحد؛ وذلك لأنّ الخاصّ المنفصل يعتبر قرينة على العامّ، ومن الواضح أنّ ثبوت الحجّيّة للعامّ يتوقّف على ملاحظة الظهور العامّ الحاصل من ملاحظة القرائن الحالية والمقاليّة وكذلك ما يرتبط بالحجّيّة من القرائن العرفيّة، وإن لم تؤثّر في ظهوره لأنّها قرائن منفصلة، ولكنّها تعدّ من مكمّلاته ومتمّماته بلحاظ الحجّيّة؛ لأنّ موضوع الحجّيّة وهو أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت ينتفي بقيام القرينة على عدم كون جزء من الظهور مقصوداً بالإرادة الجدّيّة، فالقرينة تعتبر من شئون ذي القرينة، ولذا لا يعدّ العامّ والخاصّ من المتعارضين عندهم كما تقدّم؛ لأنّ التعارض إنّما يكون بين الحجّتين اللّتين تكونان في عرض واحد، فيتنافسان في الموضوع، فإذا تخلّى أحد الدليلين عن المنافسة بمجرّد وجود الآخر كما في العامّ والخاصّ، فلا معارضة بينهما، وقد ذكرنا أنّ حجّيّة العامّ معلّقة على عدم وجود الخاصّ، فلا بدّ في لحاظ حجّيّة العامّ من لحاظ ما علّقت عليه حجّيّته وهو الخاصّ، وعليه فتكون ملاحظة العامّ مع خاصّه أوّلاً، ثمّ ملاحظته بعد التخصيص مع العامّ المعارض له، أمراً طبيعيّاً، ومرحلة التعارض متأخّرة عن ملاحظة العامّين بما لهما من التوابع والمكمّلات المؤثّرة في تحديد حجّيّتهما.

ولعلّ هذا مراد السيّد الخوئيّ ﷺ من المقدّمة الأولى التي مهدّها لترتيب القول بالانقلاب.

وأمّا النقطة الثانية: حيث كنّا نتساءل عن وجه عدّ العامّ المخصّص كالخاصّ في تقديمه على العامّ المعارض له، مع احتمال كون تقدّم الخاصّ على العامّ لقوّة ظهوره، وهذه الصفة غير متوفّرة في العامّ المخصّص.

ولكن تبيّن الجواب عنها أيضاً؛ لأنّنا افترضنا وجود التعارض بين العامّ المخصّص والعامّ الآخر، فأمّا أن يجمع بينهما حسب الجمع العرفيّ، أو تطبّق قواعد التعارض فيهما، والثاني غير محتمل فيتعيّن الأوّل، وأمّا الوجه في بطلان الثاني، أيّ إجراء

قواعد التعارض ؛ لأنّنا ذكرنا أنّ موردها وجود دليلين توفّرت فيهما مقوّمات الحجّيّة من جميع الجهات ، متنافيان مدلولاً ببعضه أو بتمامه ، فإذا لم يوجد هذا الضابط خرج عن مورد التعارض ، والمفروض أنّ العامّ المتّبع بالخاصّ قد سقط ببعض عن الحجّيّة بالتخصيص وتحدّدت حجّيّته بما سوى الخاصّ فقط ، فلا بدّ من ملاحظة النسبة بين هذا المقدار فيه والعامّ المعارض ، وهي ليست من العموم من وجه ولا التباين لتجري فيهما قواعد التعارض ، ومجرّد التنافي بين تمام ظهوره الذي سقط بعض مدلوله عن الحجّيّة بالتخصيص مع العامّ الآخر ، لا يتحقّق مورد تلك القواعد ؛ لأنّه من معارضة الحجّة مع اللّا حجّة ، فإذا لم يمكن جريان أحكام التعارض تعيّن الجمع الدلاليّ بينهما بمقتضى قواعد الجمع العرفيّ بين المخصّص والعامّ ، وهو معنى انقلاب النسبة .

ويترتّب على هذا التقريب خروج مباحث العامّ والخاصّ ، بل مطلق موارد الجمع العرفيّ عن حدود التعارض .

هذا غاية ما يمكن قوله في توضيح تقريب المبنى المذكور.

ويلاحظ عليه: أنّ مورد التعارض أن يكون هناك ظهوران كاشفان عن حكمين لا يمكن اجتماعهما لتنافيهما ، فيتّصف الظهوران بالتنافي بالعرض ، ويمتنع اتّصافهما معاً بالحجّيّة ، ولا فرق في ذلك بين المتباينين والعامّين من وجه والعامّ والخاصّ ؛ لأنّ ظهور العامّ يعارض ظهور الخاصّ ، ولذلك فإنّ العقلاء يلاحظون خصوصيّات الدليلين ليتوصّلوا لعلاج هذا التعارض كما هو شأنهم في غير العامّ والخاصّ ، لذلك يتردّدون بين النسخ والتأويل في أحدهما أو التخصيص ، فإذا رأوا الأنسب الحمل على التخصيص اختاروه علاجاً للتعارض ، فتتحدّد حجّيّة العامّ بما وراء حدود التخصيص ، وهذا ما يعبّر عنه بالطوليّة في الحجّيّة ، فالخاصّ إنّما يقدّمه العقلاء على العامّ لأقوائيّة ظهوره وتمركز العناية فيه ، وكذلك الأمر في العامّين من وجه والمتباينين أيضاً ، ففي العامّين من وجه قد يتصوّر الجمع الدلاليّ

بينهما، فيتمّ الجمع بينهما كما في تعارض العموم والاطلاق، وإذا لم تتوفّر مقوّمات الجمع الدلاليّ بينهما، فإنّ ترجيح أحدهما لمزيّة فيه أُخذ به وطرح الآخر، وإلّا تساقطا.

إذن فأصالة الجهة كما ترتفع بوجود الخاصّ المخالف، كذلك ترتفع بوجود العامّ المعارض المساوي أو الأرجح، فحجّيّته مشروطة بعدمها ولا طوليّة بين الخاصّ والعامّ المعارض، ليقال بأنّ العامّ يلاحظ أوّلاً مع الخاصّ ويتمّ تخصيصه به ثمّ يلاحظ بعد ذلك مع العامّ المعارض.

فتبيّن أنّ فرض الطوليّة بين الخاصّ والعامّ المعارض لا يرجع لمحصّل؛ لأنّ الحجّيّة من البداية محدودة بعدمهما، وهذه أُمور عقلائيّة، فإذا سأل العقلاء عن عامّ هل هو حجّة لأجابوا أنّه لو لم يكن هناك خاصّ أو معارض أرجح أو مساوٍ كان حجّة.

فالتقريب المذكور لا يعدّ إلّا تصوّر محض لا يؤيّده شيء من الشواهد العقلائيّة، ولا البراهين التي تقتضيها الصناعة، فالعقلاء لا يؤيّدون الطوليّة بين الخاصّ والعامّ المعارض، في ملاحظته مع العامّ، ولا يؤيّدون كون مطلق الحجّيّة الأخصّ مقدّمة على الحجّة الأوسع، كما يوضّحه اختلاف العلماء فيه، فهذا الطريق لانقلاب النسبة غير صحيح.

والذي نراه في هذا الموضوع (موضوع انقلاب النسبة):

أنّ الأدلّة الصادرة لا تخلو أمّا أن تكون من التعليمات أو الفتيا، ووضّحنا الفرق بينهما سابقاً، والتعليمات بدورها تنقسم لقسمين: فتارة يفرض الخاصّ صالحاً لتخصيص كلا العامّين على ضوء ما ذهبنا إليه وأنّ الخاصّ يخصّص كلا العامّين، وإن اعتبره الأعلام مخصّصاً لأحدهما فحسب، واعتبروا العامّ المخصّص هو المخصّص للعامّ الآخر، وذلك فيما لو اتّحد حكم الخاصّ سنخاً مع حكم أحد العامّين مع تعرّضه لموضوع كليهما إذا كان له مفهوم، وأُخرى يفرض الخاصّ

غير صالح لتخصيص كلا العامّين ، كما لو لم يكن الخاصّ متعرّضاً لموضوع أحدهما أو لم يكن له مفهوم .

أمّا القسم الأوّل : فمثاله المتباينين كما لو ورد : (يجب إكرام كلّ عالم) ، وورد : (لا يجب إكرام أي عالم) ، وورد أيضاً : (يجب إكرام عالم عادل) ، فعلى ضوء رأي الأعلام يكون الدليل الثالث مخصّصاً للدليل الثاني فحسب ، فيخصّصه بالعالم غير العادل ، ثمّ يتكفّل هذا العامّ المخصّص بتخصيص الدليل الأوّل ، وهو تفكير يبتني على عدم إمكان تخصيص العامّين معاً بالخاصّ ، وأمّا لو قلنا بأنّ الخاصّ كما يخصّص الدليل الثاني بمنطوقه كذلك يخصّص الدليل الأوّل أيضاً لكن بمفهومه ، فلا حاجة لما ذكره الأعلام من التدرّج في التخصيص ، وبذلك نكون قد توصّلنا لنفس النتيجة ، دون أن نسلك طريقهم الذى تبيّن ضعفه .

ومثاله في العامّين من وجه قوله : (يستحبّ إكرام كلّ شاعر) و : (لا يستحبّ إكرام أي فاسق) و : (لا يستحبّ إكرام أي شاعر فاسق) ، والكلام فيه كالكلام في المثال الأوّل ، فالدليل الثالث كما يمكنه أن يخصّص الدليل الثاني ، يمكنه بمفهوم القيد أن يخصّص الدليل الأوّل أيضاً ، ففي مثل ذلك إذا كان للخاصّ مفهوم فلا حاجة لدعوى أنّ المخصّص كالخاصّ .

وأساس ذلك ما ذكرناه في مبحث مفهوم الوصف وفاقاً لبعض ، وإن لم يطبّقه هنا ، أنّ الوصف إن اعتمد على موصوف أعمّ منه من وجه أو مطلقاً ، فإنّه يثبت لهذا الوصف مفهوم ولكن من الدرجة الأولى ، ونقصد من المفهوم في الدرجة الأولى ما يقابل مفهوم الشرط ، وذلك بما أنّ الأصل في القيود هو الاحترازيّة ويقصد به أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، فما يؤخذ قيداً في الموضوع في مقام الإثبات فهو مأخوذ كذلك في مقام الثبوت ، ونتيجة ذلك أنّ الطبيعيّ اللّا بشرط ليس هو تمام الموضوع للحكم ، وإلّا كان ذكر الوصف في الجملة لغير الاحتراز ، وهو خلاف أصالة التطابق وأمّا بقيّة حصص الطبيعيّ فهل يثبت لها هذا الحكم أو لا ؟

فلا تدلّ عليه هذه القاعدة نفياً أو إثباتاً، وإنّما تدلّ فحسب على أنّ الطبيعيّ اللّابشرط ليس هو تمام الموضوع دون تعرّضها لسائر الحصص غير الحصّة التي تقيّد بها الموضوع، بخلاف مفهوم الشرط، حيث ينفي الحكم عن بقيّة الحصص كما ينفيه عن الطبيعيّ، فإذا قال المولى: (أكرم كلّ عالم عادل)، فلهذه الجملة مفهوم، وهو أنّ وجوب الإكرام ليس بثابت لكلّ عالم، وإلّا لو كان الواجب هو إكرام كلّ عالم لم يكن ذكر قيد العدالة للاحتراز وهو خلاف الأصل المتقدّم، فإنّه يقتضي التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، وعليه فقوله: (أكرم كلّ عالم عادل) بنفسه يتكفّل بتخصيص قوله: (يجب إكرام كلّ عالم)، ولكن بالمفهوم؛ لأنّ الدليل العامّ يعتبر العلم تمام الموضوع لوجوب الإكرام، ولكنّ الدليل الخاصّ بمفهومه ينفي كون العلم بمجرّده موضوعاً للحكم بالوجوب.

فالمفهوم في القضيّة الشرطيّة لا ينفي كون الطبيعيّ تمام الموضوع فحسب، بل إنّه ينفي الحكم عن أيّة حصّة أُخرى غير الحصّة المقترنة بالشرط، فلا تقوم أيّة حصّة مقام هذه الحصّة في موضوعيّتها للحكم، فلو قال: (العالم إن كان عادلاً فيجب إكرامه)، فهذا يدلّ على ارتباط العالميّة بوجوب الإكرام، في فرض العدالة فحسب، فإذا لم يتحقّق هذا الفرض بأن كان عالماً ولم يكن عادلاً، فلا يجب إكرامه، سواء كان هاشميّاً أو شاعراً... إلخ، فلا يجب إكرامه وإن تخصّص بخصوصيّة أُخرى، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وأمّا الوصف المعتمد على الموصوف في حالة كون الوصف أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه، فلا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وإنّما يدلّ على أنّ الماهيّة لا بشرط ليست هي تمام الموضوع في القضيّة باعتبار أنّ الأصل في القيود الاحترازيّة، فلا ينافي ورود دليل آخر يثبت الحكم نفسه لحصّة أُخرى من الطبيعيّ موصوفه بوصف آخر ـ كالشاعر مثلاً.

وعلى هذا فلا حاجة في مجال تخصيص الدليل إلى افتراض كون المخصّص

كالخاصّ كما عليه القوم، بل إنّ الخاصّ بمفهومه يخصّص الدليل الأوّل، كما أنّه بمنطوقه يخصّص الثاني، وأمّا إذا كان الخاصّ قضيّة شرطيّة فتخصيصه لكلا الدليلين العامّين من وجه أكثر وضوحاً، ولذا لم تدخل القضيّة الشرطيّة في بحث الأعلام في هذا المجال.

إلّا أنّ الظاهر من كلمات جمع من الأعاظم كما ورد في مباني الاستنباط ومصباح الأُصول دخول مثل هذا المورد في محلّ البحث، وأنّه من فروع مبحث انقلاب النسبة لأنّهم ذكروا أنّ في هذا الموضوع مثالاً يدلّ على ذلك، وهو مسألة إرث الزوجة من العقار، والجمع بين الروايات المختلفة فيها، فمنها ما يدلّ على أنّها من العقار مطلقاً، ومنها ما يدلّ على عدم إرثها منه مطلقاً، ومنها ما يدلّ على أنّها ترث منه إن كانت ذات ولد، فالطائفة الثالثة تقيّد الزوجة بكونها ذات ولد، ولا يبعد أن يكون هذا التقييد من قبيل المفهوم بالدرجة الثانية، فهي تقيّد الطائفتين الأوّليّتين كليهما، غايته أنّه بمنطوقها تخصّص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً، وبمفهومها تخصّص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً، وبمفهومها تخصّص روايات الإرث مطلقاً، فلا حاجة إلى التثبّت بتخصيص الطائفة الثانية وكون المخصّص كالخاصّ.

فتبيّن أنّ إدخال ما يتوفّر فيه مفهوم الوصف فضلاً عمّا يتوفّر فيه مفهوم الشرط في هذا المبحث، وبناء التخصيص فيه على انقلاب النسبة، وكون المخصّص كالخاصّ محلّ إشكال، وإن كانت النتيجة في كلا الطريقين واحدة.

فذكر هذه الأمثلة قد تؤدّي إلى التباس الأذهان، فإنّ الإنسان قد يدرك بوجدانه وحسب مرتكزاته لزوم تخصيص كلا الدليلين، ولكنّ الطرق التي سلكت لإثبات هذا الارتكاز الوجدانيّ وفق الصناعة لم تكن صحيحة وليست هي مناشئ ارتكازه الحقيقيّة، وربّما أدّت هذه الوجوه الصناعيّة إلى تقبّل البعض بها وأنّها هي مناشئ مرتكزاته الوجدانيّة من دون الالتفات لذلك، وهذا ربّما يوجب الالتباس على مناشئه الارتكازيّة الوجدانيّة، وهناك شواهد متعدّدة في الأُصول تدلّ على ذلك.

وأمّا القسم الثاني من التعليمات : وهي فيما إذا فقد الخاصّ صلاحيّة تخصيص كلا الدليلين ،كما لو لم يكن للخاصّ مفهوم فلا يمكنه تخصيص سوى أحد العامّين ، وهو الذي ينبغي البحث عنه .

ومثاله في العامّين من وجه كما لو قال : (يستحبّ إكرام كلّ عالم) و : (يحرم إكرام أي فاسق) وورد : (يجب إكرام كلّ عالم عادل) ، فهذا الدليل الثالث لا يرتبط بالثاني موضوعاً لكي يخصّصه ، وإنّما يخصّص الدليل الأوّل فحسب . نعم ، بعد تخصيصه للأوّل تنقلب النسبة بين الأوّل والثاني إلى العموم المطلق فيخصّصه على مبنى الإعلام .

ومثاله في المتباينين كما لو قال : (يجب إكرام كلّ عالم) و : (لا يجب إكرام أي عالم) ، وورد : (يجب إكرام كلّ فقيه) ، فانّ الوصف في الثالث لا يصلح لتقييد الأوّل ؛ لعدم اعتماده على موصوف ليثبت له مفهوم بالدرجة الأولى ، وإن تصوّر له مفهوم فهو مفهوم اللقب ، وقد ذكرنا أنّه ليس بحجّة .

وفي مثل هذه الموارد يعتبر الإعلام العامّ المبتلى بالخاصّ مخصّصاً ، وأنّ العامّ المخصّص كالخاصّ يخصّص العامّ الآخر ، وهو جمع عرفيّ عندهم ، ولا يتعرّضون للبحث عن مصحّحات الكتمان في العامّين بعد العلم بعدم إرادة ظاهرهما جدّاً إذا كان الواجب في المثال هو إكرام الفقيه أو العالم العادل .

ولكن من الواضح أنّ هذا الأسلوب خارج عن حدود المتعارف لدى الناس ، ولا يصلح هذا الجمع لعلاج هذا التهافت في الكلام والكتمان ، فما هو المصحّح لأن يصرّح الوليّ تارة بـ(يجب إكرام كلّ عالم) ، وأُخرى : (لا يجب إكرام كلّ عالم) من دون تعرّضه لذكر الفقيه ، والمفروض أنّه هو الواجب إكرامه واقعاً ، فهذا الكتمان يحتاج لمصحّح ، ومن هنا ينبغي علينا معالجة مثل هذه الأقوال الصادرة من المتكلّم الواحد على ضوء أسباب الكتمان التي تقدّم ذكرها ، فإن أمكننا معالجة التعارض على ضوئها فهو ، وإلّا فلا بدّ من التعامل معها كأدلّة متعارضة ، فمثلاً : ربّما كان

السبب في تصريحه بإكرام العالم مطلقاً مع أنّ مراده الواقعيّ هو إكرام خصوص الفقيه هو حضور طوائف أُخرى من العلماء غير الفقهاء في مجلس التعلّم منعه من تخصيص الخطاب بالفقيه ؛ لأنّه سيثير استنكار سائر العلماء ، وهكذا قد يفرض في قوله : (لا يجب إكرام أي عالم) حضور الجهلة بما منعه من التصريح بإكرام العلماء ، وأمثال هذا العلاج لا بدّ من أخذه بنظر الاعتبار بالنسبة لأقوال المتكلّم الذي أعلن بنفسه أنّه يتكلّم على وجوه مختلفة أو على سبعين وجهاً ، وأمثالها من التصريحات التي تقدّم ذكرها أنّها وردت على لسان الأدلّة في مبحث اختلاف الحديث .

ولذلك فإنّنا في الكثير من هذه الموارد قد نصل إلى نتيجة انقلاب النسبة نفسها بملاحظة أسباب الكتمان لا من باب تخصيص أحد العامّين بالعامّ المخصّص .

هذا كلّه في التعليمات ، وأمّا في باب الفتيا ، فالأمر فيه أسهل ، سواء كان لها مفهوم أو لا ، فلو فرض أنّ ثلاثة سألوا عن حكم إكرام العلماء ، وكان أحدهم يقيم في بلد علماؤه كلّهم عدول ، والثاني يقيم في بلد ليس فيهم إلّا العالم الفاسق ، والثالث يقيم في بلد فيه علماء عدول وغيرهم ، وفرض أيضاً أنّ الحكم الواقعيّ هو وجوب إكرام خصوص العلماء العدول ، فالإمام وبمقتضى قواعد الفتيا يجيب الأوّل بوجوب إكرام العلماء ، والثاني بعدم وجوب إكرامهم ، والثالث بوجوب إكرام العلماء العدول ، ولا تنافي بين هذه الأجوبة الثلاثة على ضوء قواعد الفتيا ، حيث يكون كلّ جواب لكلّ سائل يتلاءم والحالة التي هي محلّ ابتلائه .

وهذا نظير الطبيب فيما لو راجعه ثلاثة أفراد كلّ يقيم في بلد خاصّ غير بلد الآخر ، فأحدهم يقيم في بلد ليس فيه إلّا الماء العذب ، والثاني يسكن بلداً لا يوجد فيه إلّا الماء المحتوي على أملاح ، والثالث يقيم في بلد فيه كلا القسمين من الماء ، ونفرض أنّ اللازم عليهم جميعاً اجتناب الماء العذب أثناء الأكل ؛ لأنّه مضرّ لهم ، فيقول للأوّل : (لا تشرب الماء أثناء الأكل)» ، وللثاني : (لا مانع من شرب الماء

أثناء الأكل)، وللثالث: (لا تشرب الماء العذب أثناء الأكل)، ولا منافاة بين هذه الأقوال الثلاثة؛ لأنّ الموضوع الواقعيّ للحكم غير مذكور فيها، ولكن يمكن لطبيب آخر أن يستكشفه من خلال هذه الأجوبة المختلفة.

وبذلك نتوصّل للنتيجة نفسها التي توصّل إليها الأعلام، لكن على ضوء مقاييس الفتيا، فالاختلاف فيما بيننا وسائر الأعلام في كلّ هذه الأقسام الثلاثة عدا موارد جزئيّة الاختلاف فيها في الطريق لا في النتيجة.

هذا هو رأينا في انقلاب النسبة، فإنّنا وإن لم نقل به ولكنّنا مقتربون منه، بمعنى أنّنا متوافقون مع العلماء في النتيجة تقريباً.

الأمر الثاني: في كيفيّة ملاحظة النسبة مع العامّ المخصّص بمتّصل أو ما بحكمه، والمخصّص المتّصل قسمان:

القسم الأوّل: المخصّص المتمحّض بالاتّصال: وهو أمّا يوجب تعنون (موضوع) العامّ بخصوصيّته، كما هو الحال في الصفة، فإنّها توجب أن يكون الموضوع في القضيّة هو الطبيعيّ بشرط شيء، مثل: (أكرم العلماء العدول)، فموضوع الحكم (العلماء العدول)، وكما هو الحال في بدل البعض عن الكلّ: (أكرم العلماء عدولهم).

وأمّا أن يكون موجباً لتحديد نسبة (الحكم) للموضوع بحالة تحقّقه، كما في الجملة الشرطيّة؛ بناءً على ما ذكرناه في مفهوم الشرط، وأنّ القيد يعود للنسبة، فهو يحدّد الارتباط بين العالم ووجوب الإكرام بحال كونه عادلاً، فيما لو قال: (العالم إن كان عادلاً فأكرمه)، ونعبّر عنه بالمخصّص المتمحّض بالاتّصال.

ولا إشكال في مثله تلاحظ النسبة مع العامّ بما هو مخصّص بقيد لا بما هو عامّ؛ لأنّه مع تقيّد الموضوع أو الحكم أو النسبة بقيد خاصّ فلا يبقى للعامّ ظهور في العموم، وإنّما ينعقد ظهوره في حصّة الخاصّ؛ لأنّ الخاصّ المتّصل يضيّق ظهور

العامّ ، بخلاف ما لو كان الخاصّ منفصلاً ، فإنّ النسبة تلاحظ مع العامّ نفسه لا بما هو مخصّص ؛ لما ذكرناه أنّ العامّ باقٍ على ظهوره ، وإنّما الخاصّ المنفصل ضيّق حجّيّته لا ظهوره .

القسم الثاني : أن لا يكون المخصّص المتّصل كذلك ، ونعبّر عنه (المخصّص المتّصل غير المتمحّض بالاتّصال) كأدوات الاستثناء ، مثل (إلّا) الاستثنائيّة وأخواتها ، فهي من جهة تترتّب عليها آثار المخصّص المتّصل ، فهي بدلالتها على الحصر مطلقاً أو مع سبق النفي تفيد تأكيد عموم المستثنى منه لغير مورد المستثنى ، وهذا معنى الحصر ، ومن هنا تختلف عن المخصّص المنفصل ، ولكنّها من جهة أُخرى لا توجب تخصيص الموضوع ، كما هو الأمر في المخصّص المتّصل ، ففي قوله : (أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق منهم) ، فانّه يعني قد اقتطع من الحكم العامّ جزء ، فالجملة الاستثنائيّة بمدلولها الوضعيّ لا تتكفّل ببيان صفة من الصفات لتخصّص الموضوع ، وكذلك لا تتكفّل بتعليق نسبة الحكم إلى موضوعه على شرط ، لتقيّد النسبة والحكم ، بل هي تدلّ على خروج بعض أفراد موضوع عامّ ثبت له حكم على عمومه ؛ لأنّ (إلّا) الاستثنائيّة غير الصفتيّة التي هي بمعنى (غير) التي توجب تقييد الموضوع ، وكذلك ليست (إلّا) كأداة الشرط لتوجب أن يكون لحكم على الموضوع معلّقاً على الشرط أو الوصف .

ولذلك فالجملة الاستثنائيّة تعتبر جملة مستقلّة ، فيبحث في المغني عنها في الباب الرابع ، وأنّها هل يكون لها محلّ من الإعراب أو لا .

إذن فالملاحظ أنّ (إلّا) لا تضيّق العامّ ابتداءاً يمنع من انعقاد العامّ موضوعاً أو حكماً ، كما هو شأن الوصف وغيره من المخصّصات المتّصلة ، وانّما هو اقتطاع وإخراج لبعض الحصص من تحت الحكم بعد شموله لها ، وهذه الخاصّيّة من مميزات المخصّص المنفصل ، فإنّ مفاد المخصّص المنفصل أنّ بعض حصص العامّ ليست محكومة بحكمه جدّاً ، دون نظر لتقييد الموضوع أو تعليق الحكم .

فالاستثناء يختلف عن القيود المتّصلة التي تتمحّض بالاتّصال، كما ربّما عبّر في الكفاية بما يشعر كونه كذلك.

ومن هنا وقع البحث في الاستثناء الذي هو برزخ بين المخصّص المتّصل والمنفصل، وفيه قولان:

القول الأوّل: أنّ الاستثناء بحكم المتّصل اختاره الشيخ الأنصاريّ ﷺ وفاقاً لبعض من تقدّم عليه، كالمحقّق القمّيّ في جامع الشتات والسبزواريّ في الكفاية وصاحب الرياض، وأصبح من الأُمور المسلّمة عند المتأخّرين، وأنّ الاستثناء المتّصل كالمخصّص المتّصل موجباً لعدم انعقاد الظهور غير المستثنى، فيكون المستثنى منه ضيّقاً لا عموميّة له.

القول الثاني: أنّ الاستثناء كالمنفصل، والعامّ باقٍ على عمومه، ويلاحظ عامّاً حين المعارضة، وقد اختاره من المتأخّرين صاحب الجواهر ﷺ في كتاب العارية، وصاحب المسالك ﷺ، وينقل الشيخ عبارته في الرسائل ونسب لأكثر المتقدّمين، فلا يكون الاستثناء كالدليل المتّصل ليوجب انقلاب النسبة، وإنّما يكون العامّ باقياً على عمومه، فتلاحظ النسبة بين العامّ بعمومه مع معارضته لا العامّ المستثنى.

وهذان القولان يؤثّران في مرحلة الجمع الدلاليّ، مثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم) و: (لا تكرم النحاة)، فإنّا قلنا: إنّ الاستثناء في حكم المخصّص المنفصل، وأنّ المعيار في ملاحظة النسبة مع نفس المستثنى منه بدون ملاحظة الاستثناء، فتكون النسبة العموم المطلق بين المخصّص والمستثنى منه حتّى لو كانت النسبة بين مدخول (إلّا) أي المستثنى منه مع ملاحظه الاستثناء، وبين المخصّص المنفصل العموم من وجه، وأمّا لو قلنا بملاحظة النسبة بين العامّ مع استثنائه، وبين الدليل المعارض فستكون النسبة العموم من وجه، فإنّ العامّ مع الاستثناء بمنزلة أن يقول: (أكرم العالم غير الفاسق)، فيقع التعارض بينهما في النحويّ العادل.

وكذلك لو كانت النسبة بين المستثنى والدليل المنفصل العموم المطلق، بأن يكون مدخول (إلّا) أخصّ مطلقاً من موضوع الدليل المنفصل، كما لو قال: (أكرم العلماء إلّا النحويّين منهم)، ثمّ قال: (لا تكرم الأدباء)، فإنّه لو لوحظت النسبة بين المستثنى منه مع الاستثناء، وبين الدليل المعارض، فإنّهما سيتعارضان في (الأديب غير النحويّ).

وقد ادّعي بأنّ أخبار (ضمان العارية) إذا كانت ذهباً أو فضّة من مصاديق هذه القاعدة، فقد جاء في بعضها: (ليس في العارية ضمان)، وفي بعض آخر: (ليس في العارية ضمان إلّا الذهب والفضّة)، وجاء أيضاً: (ليس في العارية ضمان إلّا في الدرهم والدينار)، وقد ذكر المحقّق السبزواريّ صاحب الذخيرة أنّه يقع التعارض بين عقد المستثنى من الدليل الثاني، وعقد المستثنى منه من الدليل الثالث في الذهب غير المسكوك، فإنّ الدليل الثالث بعمومه ينفي الضمان عن عاريته، والثاني باطلاقه يثبت الضمان في عاريته، فيرجع فيه دعم الضمان في العارية فيختصّ الضمان بالمسكوك من الذهب والفضّة.

ولكنّ الملاحظ أنّ الأذهان العرفيّة في مثل ذلك تلاحظ النسبة بين المخصّص المنفصل وذات المستثنى منه فحسب، لا مع استثنائه، فمثلاً: إذا قال: (أكرم جيراني إلّا الفسّاق منهم)، ثمّ قال: (لا تكرم الشعراء من جيراني)، فإنّ الثاني يخصّص عموم (أكرم جيراني)، كما أنّ المخصّص المتّصل يخصّصه، فهو قد أخرج الفسقة من العموم أوّلاً بواسطة أداة الاستثناء، ثمّ أخرج الشعراء بواسطة مخصّص آخر منفصل.

ولا يقال في مثل ذلك بأنّ المعارضة تقع بين الدليل الأوّل والثاني في (الشاعر العادل)، فيرجع للعموم الفوقانيّ إن وجد فيكرم، وإلّا فهما يتساقطان.

وعلى أي حال، فالعرف ببابك، فهل تراه يعتبر الاستثناء أوّل مخصّص ورد على المستثنى منه، ثمّ يعتبر الدليل الثاني مخصّصاً آخر ورد عليه، وهكذا، أو أنّه يرى

الاستثناء التي تعني الإخراج توجب ضمّ المستثنى مع المستثنى منه، فكأنّه قال: (أكرم جيراني وأخرج الفسّاق منهم)، فإنّ الفرق بين الحروف والأسماء إنّما هو باللفّ والنشر والإجمال والتفصيل، كما ذكرنا في محلّه، حيث أنّ الحرف يعبّر عن المعنى باللفّ، والإجمال والاسم يعبّر عن نفس المعنى بالنشر والتفصيل، وحينئذٍ يقع التعارض بينهما؟

فالعرف إذن يشهد بعدم الفرق بين الدليل المنفصل والاستثناء في عدم انضمامه للعامّ حين تلاحظ النسبة بينه وبين معارضه، على أنّ الإخراج بنفسه يدلّ على ذلك، فإنّ معناه استثناء ما لولاه لدخل.

وعلى أيّ حال، ففي مثال العارية رأيان؛ لأنّ هذا البحث طرح في الأصول في موضوعنا وفي الفقه في ضمان العارية.

ويظهر من الجواهر أنّ أوّل من استشكل في ذلك واعتبر النسبة بين الدليل العموم من وجه هو صاحب الذخيرة، وتبعه صاحب الرياض، ولذلك ذهبا إلى نفي الضمان في عارية الذهب والفضّة غير المسكوكين، وخالفهما صاحب الجواهر في كتاب العارية، واختار لزوم ملاحظة النسبة بين الدليل المنفصل وذات المستثنى منه بعمومه، ولكنّ الشيخ الأنصاريّ ﷺ ومَن تأخّر عنه تبعوا الفاضل الخراسانيّ، وأنّ النسبة العموم من وجه.

وقد يقرّب رأي الشيخ ومن تأخّر عنه: بأنّ النسبة أمّا أن تلاحظ بين ذات الظهورين الكاشفين نوعاً، أو بين الظهورين الحجّتين.

فبناءً على الثاني ـ الظهورين الحجّتين ـ فلا ريب أنّ الاستثناء يوجب تضييق حجّيّة المستثنى منه، فلا بدّ من ملاحظة النسبة بينه بعد تضييقه وبين معارضه، بأن تلاحظ النسبة في حدود حجّيّته منضمّاً للاستثناء، وبالطبع ستنقلب النسبة إلى العموم من وجه، فإنّ قوله ﷺ: (إلّا الدرهم والدينار) يكون مضيّقاً لحجّيّة

(لا ضمان في العارية) ، فلا يكون عامّاً ، فيكون كالمورد الذي يكون العامّ فيه مخصّصاً بالوصف أو بنحو بدل البعض أو الاشتراط في القضيّة الشرطيّة ، وربّما يكون وضوح الأمر عند جماعة مستنداً لهذا الوجه .

وأمّا بناءً على الأوّل ـ الظهورين الكاشفين ـ فلأنّ الظهور النوعيّ للكلام لا بدّ أن يلاحظ في الكلام مع جميع ما يعدّ عرفاً من ملابساته ومحدّداته ، والاستثناء منها ، فظهور الكلام لا ينعقد في العموم أصلاً مع وجود أداة الاستثناء ، فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلاً بالكلام .

ويضاف لذلك ما قد يستفاد من بعض كلمات المحقّق النائينيّ ﷺ ، حيث إنّه لم يفرّق بين (إلّا) الاستثنائيّة والصفتيّة ، حيث عبّر عن (إلّا) بكلمة (غير) ، كما في فوائد الأُصول هنا ، وفي مبحث الحمل المتعقّبة باستثناء واحد ، وصاحب الجواهر يذكر في الردّ على مبنى الذخيرة والرياض بأنّهم لو حملوا (إلّا) على معناها الظاهر وهو الاستثناء دون التوصيف ، لكانوا مأمونين من الخطأ في الرأي ، فنلاحظ أنّه يرى بأنّ اختيارهم لهذا الرأي نشأ من خلطهم بين (إلّا) الصفتيّة والاستثنائيّة ، حيث حملوها خطأً على الوصف .

إذن فإذا كان الوجه لرأي هؤلاء أنّ الاستثناء بحكم المخصّص المتّصل ، كما أشار له صاحب الجواهر ﷺ ، وحمل (إلّا) على الصفتيّة أي (غير) لا الاستثنائيّة ، ولذلك توجب تضييق الموضوع فلا ينعقد للعامّ ظهور في العموم .

ولكنّ هذا الوجه واضح الضعف ، لما ذكر بأنّه خلط بين (إلّا) الصفتيّة والاستثنائيّة ، مع أنّ الظاهر منها الاستثنائيّة لا الصفتيّة لتكون مضيّقة للموضوع .

وأمّا إن كان الوجه لهذا الرأي هو القول بانقلاب النسبة ، فهو صحيح على رأي من يذهب للقول بانقلاب النسبة .

وأمّا مع عدم الالتزام بانقلاب النسبة ، فهل يتعيّن ملاحظة النسبة بين ذات

المستثنى منه بعمومه، مع الدليل الآخر، وعدّ الاستثناء تخصيصاً ورد عليه دون أن يضيّق موضوعه، بينما الدليل المنفصل تخصيص آخر، مع كون الاستثناء مؤكّداً لعمومه واستقلاله عنه، كما هو مختار المسالك والجواهر، أم أنّ النسبة تلاحظ بين المستثنى منه منضّماً للاستثناء مع الدليل الآخر؟

ولصاحب الجواهر ﷺ كلام هنا: «فالواجب ملاحظة التعارض بين نفس الأدلّة من غير تقدير شيء ناشئ من الاجتهاد فيها»[1]، فرأي صاحب الجواهر ﷺ هو ملاحظة النسبة بين ذات الدليلين، دون أن يكون الموضوع مضيّقاً بشيء.

ولكن قد تتصوّر وجوه اجتهاديّة لتصحيح جعل الاستثناء بحكم المخصّص المتّصل:

الوجه الأوّل: ما ذكرناه بأنّ (إلّا) تحمل على الصفتيّة لا الاستثنائيّة.

ولكن ذكرنا الجواب، وأنّه خلاف الظاهر عرفاً من لفظ (إلّا) لأنّ ظاهرها الاستثناء.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ (العلماء) في المثال أمّا مقيّد بالفسق أو بعدمه؛ لأنّه لا يعقل الإهمال في الواقعيّات، والتقييد بالفسق أيضاً لا معنى له، فلا بدّ من كونه مقيّداً بعدم الفسق فيكون الموضوع هو الماهيّة بشرط لا عن الفسق.

الوجه الثالث: ما يراه المحقّق النائينيّ ﷺ أيضاً، وأنّه لا بدّ من جريان مقدّمات الحكمة في متعلّق العامّ أيضاً، ولا ينعقد للعامّ مع وجود الاستثناء المذكور إطلاق أو عموم ليلاحظ طرفاً للنسبة بعمومه.

توضيحه: أنّ انعقاد الظهور في العموم حتّى في الموارد التي توجد فيها أدوات

---

(١) جواهر الكلام: ٢٧: ١٨٧.

العموم، فلا يستفاد عموم حكم العامّ لجميع أفراد متعلّق الأداة من نفس أداة العموم، بحيث يكون لها ظهور في العموم، وإنّما يستفاد من إجراء مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة إن تمّت، ولا شكّ بأنّ وجود الاستثناء مانع من جريان مقدّمات الحكمة، ولو من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فعلى هذا لا ينعقد للعامّ ظهور في العموم.

ولكن في مبحث العامّ والخاصّ ناقشنا هذا الرأي، وقلنا بأنّ العموم يستفاد من نفس أداة العموم؛ لأنّها وضعت لشمول الحكم لجميع حصص مدخولها، فوضعت إلى أنّ مدخولها لا بشرط عن جميع الخصوصيّات، ولا تحتاج لإجراء مقدّمات الحكمة في استفادة الشموليّة.

ويضيف صاحب الجواهر: «وأمّا تقدير الدرهم والدينار وملاحظته مهملاً عن إخراجهما مع موضوع الذهب والفضّة الشاملين لهما، وجعل التعارض بينهما من وجه ـ إلى آخر ما سمعته ـ فهو شيء خارج عن النصوص، صاغه الوهم فصار مغالطة على الأفهام الرديّة التي لا تفرّق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها إذا كان فيها نوع خفاء»[1].

ويقصد بقوله: «لا تفرّق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها» أنّه إذا عرفض هذه الأدلّة على العرف لحكم بأنّ ذكر خصوص المسكوك من الذهب والفضّة في بعض الأدلّة لأجل أهمّيّتهما عن سائر المصاديق، فلا يتحقّق تعارض بينهما أصلاً، فمثلاً: لو قيل: (أكرم العلماء إلّا زيد أو عمرو)، ثمّ قال: (لا تكرم الفسّاق) مع كونهما من كبار فسقتهم فلا يتحقّق التعارض بين الدليلين، بل إنّ العرف يحمل ذكر زيد وعمرو على اعتبارهما من مصاديق الدليل الثاني وإنّما نبّه عليهما لأهميّتهما.

ولا نقصد من ذلك البحث عن المسألة فقهيّاً؛ لأنّ موضوعه الفقه، وإنّما نهدف

---

(١) جواهر الكلام: ٢٧: ١٨٧.

إلى التأكيد على مدى استغراب صاحب الجواهر من القول بكون النسبة بينهما العموم من وجه، فكيف مع ذلك تنسب أمثال هذه الأنحاء من الجمع للعرف مع عدم بنائه عليها، فهل إنّ علم الأُصول تابع للمرتكزات العرفيّة، أو أنّه عبارة عن قواعد معيّنة متميّزة عن العرف.

ويلاحظ أنّ صاحب الجواهر ﷺ في اختياره هنا قد انفرد برأيه بين المتأخّرين، وخاصّة بعد اختيار الشيخ وجميع من بعده لرأي صاحب الذخيرة.

ولكنّ الرأي المختار هو رأي صاحب الجواهر ﷺ.

الاجتهاد والتقليد

وهو من الأحكام العقلائيّة العامّة في العلوم، بل سائر المجالات من الصنائع بين الملل والنحل؛ لأنّ كلّ مجال يحتاج إلى الفكر والتحقيق، فالإنسان أمّا يكون مجتهداً فيه أو مقلّداً.

ولا يشملان علم الله لأنّه ذاتيّ، ولا علم المعصومين عليهم السلام لأنّه مفاض من الله.

الاجتهاد

لم يرد لفظ الاجتهاد بمعناه المصطلح عند الفقهاء أُصولاً وفقهاً في الآيات والروايات، ولا في أقوال القدماء، وإنّما هو مصطلح ابتكره المتأخّرون، فلا مبرّر للبحث الدقيق عن تعريفه وألفاظه.

المعروف عند جماعة من الخاصّة تعريفه: «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ»[1].

وأُشكل عليه: أنّه لا يجوز العمل بالظنّ ما لم يقم دليل على اعتباره ومع قيام الظنّ على اعتباره فهو حجّة، سواء أفاد الظنّ الشخصيّ أو لا، إلّا أن يراد الظنّ النوعيّ وهو تامّ، ولكن لا تنحصر الأحكام بالمظنونات، بل تشمل ما يؤدّي الاجتهاد بعد الفحص بالأدلّة إلى اليقين.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢: ٣٤٧.

وعرّفه جماعة: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم»[١].

وأُشكل عليه: أنّ الاجتهاد في بعض الموارد لا يثبت الحكم، بل المعذّريّة، ولا يصل للحكم الشرعيّ كموارد الأُصول التي تبيّن المعذّريّة والوظيفة الشرعيّة لا الحكم الشرعيّ، إلّا أن يراد من الحكم ما يشملها فيصحّ التعريف.

ولعلّ لهذه الإشكالات عرّف بتعريف يدفعها «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها»[٢].

وهذا تعريف شامل.

ويمكن تعريفه: «بأنّه بذل الجهد لتحصيل الوظيفة الشرعيّة من أدلّتها»[٣]، فالوظيفة الشرعيّة تشمل الحكم والمعذّريّة.

وعلى كلّ حال، فهو معنى وحكم عقلائيّ عامّ في جميع العلوم والفنون والصنائع وغيرها من المجالات العقلائيّة، ويمكن تعريفه بتعريف عامّ مع إضافة ما يختصّ بالشريعة الإسلاميّة والفقه الإسلاميّ، فهو حكم عقلائيّ وضروريّ، فلا مجال لما نسب لبعضهم من تحريم الاجتهاد؛ لأنّه إن أُريد من الاجتهاد ما هو عند العامّة من الاعتماد على القياس والاستحسان وسدّ الذرائع والتفسير بالرأي فهو تامّ، وإن كان المراد بذل الجهد في الأدلّة الشرعيّة لتحصيل الوظيفة الشرعيّة، فهذا لا يمكن إنكاره، بل هو حكم عقلائيّ وضروريّ وفطريّ.

آثار الاجتهاد

وتترتّب على الاجتهاد آثار نشير إليها:

---

(١) نهاية الدراية: ٣: ٤٢٥.

(٢) مصباح الأُصول ـ كتاب الاجتهاد والتقليد: ٥٢٢.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٦٣. زبدة الأُصول للشيخ البهائي: ١١٥.

١ ـ جواز عمل المجتهد باجتهاده وعدم جواز رجوعه لغيره، وهذا واضح؛ لأنّ المفروض أنّه عالم بالحكم أو بالوظيفة الشرعيّة، فيكون الرجوع لغيره من رجوع العالم لغيره ولا معنى له.

ولكن هذا يتمّ للعالم بالفعل، أيّ للمجتهد الذي استنبط فعلاً وعلم فعلاً بالحكم، أمّا بالنسبة للمتمكّن من الاجتهاد ولكن لم يمارسه فعلاً وخارجاً لبعض العوامل، فهل يحرم عليه التقليد، فلا يجوز له الرجوع لغيره أم يجوز؟

ادّعى الشيخ الأنصاريّ ﷺ في رسالة خاصّة في الاجتهاد والتقليد قيام الإجماع على عدم رجوعه للغير، وأنّ ما دلّ على جواز التقليد في الآية والرواية منصرف للجاهل غير المتمكّن من الاستنباط.

ولكن في النفس شيء؛ إذ لا يعلم وجود الإجماع والأدلّة، أو لا يعلم انصرافها لما ذكر، والظاهر أنّها مختصّة بالعالم بالفعل، كما هو مقتضى السيرة العقلائيّة وحكم العقل والعرف؛ لأنّ عمليّة الاجتهاد تحتاج بالإضافة للعلم بالقواعد إلى الممارسة الفعليّة، وفحص الروايات والأدلّة خارجاً؛ لأنّه لا يستحضرها المجتهد فعلاً، وربّما وجدت ظروف شخصيّة تعوقه عن الممارسة الفعليّة للاجتهاد، فهو بالفعل غير عالم بالأحكام والوظائف، فكيف لا يجوز له الرجوع للعالم بها التي تسمح له ظروفه بممارسة الاجتهاد عمليّاً؟

وكما يقول السيّد الخوئيّ ﷺ في مصباح الأصول[1]: «فإنّ المتمكّن بلا استنباط فعليّ لا يكون فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً، وهو جاهل متمكّن من تحصيل العلم لا عالم، فلا يشمله العالم».

٢ ـ من الآثار جواز رجوع الغير إليه، ودليله يمكن أن تدلّ آيات وروايات عليه

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٣٦.

ـ إن تمّت دلالتها ـ فمنها آية: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، ومنها آية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾[2]، ومنها قوله عليه السلام: «**مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ، حَافِظاً لِدِينِهِ، مُخَالِفاً عَلَىٰ هَوَاهُ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ**»[3]، فموضوعه العالم بجملة من الأحكام التي هي محلّ الابتلاء، ولا تشمل المتمكّن بلا استنباط فعليّ.

وأمّا لو لم تتمّ دلالتها، فالدليل لجواز التقليد حكم العقل وبناء العقلاء، بل هو من الضروريّات والفطريّات وحكم العقلاء والعقل من رجوع الجاهل للعالم.

٣ ـ من الآثار نفوذ حكمه وقضائه وموضوعه العالم بجملة من الأحكام الشرعيّة يدلّ عليه رواية أبي خديجة، عن الصادق عليه السلام: «**إِيَّاكُمْ أَنْ يُحاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلىٰ أَهْلِ الْجَوْرِ، وَلَكِنِ انْظُرُوا إِلىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضايانا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ**»[4].

وقيد في الآيات والروايات من يسأل ويقلّد بكونه (ناظراً في الحلال والحرام)، وكونه (من أهل الذكر) ممّا يعلم اعتبار اكتساب الفقه من استنباط الحكم والنظر في الأدلّة، فلا يشمل من حصل علمه من العلوم الغريبة، كالجفر والرمل ونحوهما، ولا يشمل مجرّد الراوي للأحاديث دون أن يكون عالماً فقهياً، فإنّه وإن أرجع إلى رواة أحاديثهم ولكن قيده بكونه ناظراً في الحلال والحرام.

---

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

(٣) تفسير الإمام العسكريّ عليه السلام: ٣٠٠. الاحتجاج: ٢: ٥١١، الحديث ٣٣٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣ و ١٤، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

التقليد

عرّف التقليد بتعاريف عديدة يترتّب عليها آثار عمليّة:

منها: أنّه العمل بقول الغير.

ومنها: أنّه الأخذ بفتوى الغير للعمل به[١].

ومنها: أنّه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وان لم يعمل، بل وان لم يأخذ، كما يظهر من العروة أنّه يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها[٢].

ولكنّ الظاهر من لفظ التقليد بالمعنى اللغويّ والعرفيّ «جعل العامّي عمله قلادة في عنق المجتهد»[٣]، بمعنى أنّ المجتهد مسؤول عنها ومؤاخذ عليها لو قصّر في فتواه، كما تشير إليه الروايات: «**مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدىً مِنَ اللهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَلَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ**»[٤]، وقوله عليه السلام في قضيّة ربيعة بعد إفتائه وقول السائل: «أَهُوَ فِي عُنُقِكَ؟... فَسَكَتَ رَبِيعَةُ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **هُوَ فِي عُنُقِهِ**»[٥]، فيؤخذ العمل في مفهوم التقليد لا مجرّد الالتزام، ولكنّه العمل مستنداً لفتوى الغير، أمّا الالتزام فإنّه مقدّمة للعمل، كما هو المفهوم عرفاً منه.

---

(١) مصباح الأُصول: ٣: ٤٤٧.

(٢) العروة الوثقى: ١: ٥٢، المسألة ٦٢.

(٣) مهذّب الأحكام: ١: ١٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و: ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٥) الكافي: ٧: ٤٠٩.

والدليل على وجوب التقليد السيرة العقلائيّة وإجماع الفقهاء والأخبار، ويمكن أن يستفاد من بعض الآيات كآية الذكر.

المجتهد المطلق والمتجزّي

المطلق والمتجزّي تارة من حيث الكيفيّة، من حيث الشدّة والضعف في قوّة الاجتهاد، وأخرى من حيث الكمّيّة، فالمطلق الإحاطة العلميّة بجميع أبواب الفقه، وأنّه يملك قابليّة الاجتهاد في جميع الفقه، وأمّا المتجزّي فله الإحاطة وقابليّة الاجتهاد ببعض أبواب الفقه، كالمعاملات أو العبادات أو الصلاة.

والظاهر أنّ الإطلاق والتجزّي نسبيّ لا مطلق، فليس لأحد أن يملك الاجتهاد بمعناه المطلق بحيث ليس فوقه حدّ من حيث قوّة الاجتهاد والإحاطة، فهذا غير صحيح، فإنّ العلوم في تجدّد وقوّة الاجتهاد في تكامل، فالفرق بين مراتب الأشخاص في هذه القوّة واضح، بل ربّ فقيه واحد يزداد قوّة وتكاملاً واجتهاداً بمرور الأيّام.

ولا شكّ بوجود المجتهد المطلق الذي يملك قوّة الاجتهاد في جميع الفقه، ولا شكّ في حجّيّة رأيه، ونفوذ حكمه وقضائه، وجواز تقليده بشرط الأعلميّة، وهو القدر المتيقّن من أدلّة التقليد.

ولكنّ الكلام في المتجزّي، فالكلام يقع أوّلاً في إمكانه وتحقّقه خارجاً، وثانياً في أحكامه من حجّيّة رأيه، ونفوذ حكمه، وجواز تقليد، وفي جواز عمله بفتواه.

أمّا الأوّل: حول (إمكان المتجزّي)، فذهبت جماعة لاستحالته؛ لأنّ ملكة الاجتهاد أمر بسيط، وهو الاجتهاد، فأمّا له اجتهاد مطلق أو ليس له اجتهاد، فإذا كانت له إحاطة بقواعد الاجتهاد فهو قادر عليه في كلّ أبواب الفقه.

ولكن ذهب الأكثر لإمكانه، بل ذهب بعضهم ـ مثل صاحب الكفاية ﷺ ـ لأنّ الوصول للمرتبة العالية وهو الاجتهاد المطلق لا بدّ أن يمرّ بالمراتب النازلة تدريجاً

لاشتماله الطفرة.

والحقّ إمكانه ووقوعه خارجاً، كما هو الأمر في سائر العلوم، وهو أمر وجدانيّ.

فإنّ كلّ باب من الفقه له مداركه ومسائله المختلفة عن باب آخر، وربّ حكم يحتاج إلى مدارك كثيرة وحكم أو أحكام أُخرى لا تحتاج إليها، فلكلّ باب منها يحتاج إلى إحاطة وملكة مختصّة به تختلف عن الإحاطة والملكة بباب آخر، فلكلّ باب ملكة وإحاطة غير الآخر، فبساطة الملكة لا تنافي التجزّي والتعدّد في الملكة حسب الأبواب والمسائل، فما يقال إنّ القدرة على استنباط حكم واحد يستلزم القدرة على الاستنباط في جميع الأحكام غير تامّ وجداناً، مع هذا الاختلاف في الأبواب الفقهيّة، والتجزّي في العلوم حقيقة عقلائيّة وعرفيّة، بل وجدانيّة، فكلّ باب يحتاج إلى اطّلاع وإحاطة وقوّة استنباط فيه ومراجعة فعليّة لمداركه، ولا تكفي الملكة الكلّيّة، بل هي بنحو الكلّيّ لها أفراد من الملكات، وإنكارها خلاف الوجدان.

أمّا بالنسبة لأحكامه، أمّا بالنسبة لجواز عمله بفتواه، فالظاهر جوازه لأنّه عالم فلا تشمله أدلّة جواز التقليد والسيرة العقلائيّة قائمة على لزوم رجوع الجاهل للعالم لا رجوع العالم لمثله، أمّا رجوع الغير إليه، فربّما يقال: إنّ السيرة العقلائيّة تقتضي الرجوع للمتجزّي كما في باب الرجوع لأهل الخبرة والعلماء والأطبّاء في تخصّصهم بالإضافة للإطلاقات إضافة للسيرة تشملها.

إلّا أن تنصرف الأدلّة اللفظيّة عن المتجزّي وظاهرها المطلق ويشكّ في ثبوت السيرة في خصوص الفقيه من أهل الخبرة، أو يشكّ في إمضائها من الشارع للفقيه، فالأصل عدم ذلك، ويظهر من أدلّة الإمضاء أنّ الموضوع لجواز الرجوع ونفوذ الحكم العالم العارف بجملة من الأحكام المعتدّ بها فلا تشمل المتجزّي.

ولكن فيه تأمّل لإطلاقات الأدلّة، وللسيرة؛ ولأنّ المتجزّي قد يكون أكثر خبرة في ذلك الباب.

لكن قد يقال: إنّ المطلق أكثر تيقّناً بجواز تقليده وعلمه بسائر الأبواب له تأثيره في قوّة استنباطه في الفقه.

ما يتوقّف عليه الاجتهاد من علوم

أمّا العلوم العربيّة، فيكفي فيها ما يتوقّف عليه فهم المعنى من الكتاب والسنّة، وما يتوقّف عليه فهم المراد من الكلام ومعرفة الاستظهارات العرفيّة من الأدلّة، كالنحو والصرف واللغة والبلاغة بما له دخل في فهم المعنى والوثوق بالمراد، ولا يحتاج للاجتهاد والتخصّص فيها، ولا معرفة البحوث الدقيقة الصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة، فإنّها بالإضافة إلى أنّها تأخذ وقتاً كبيراً ربّما صرف الوقت عن قراءة الفقه والأصول، فإنّها لا دخل لبعضها فيما يتوقّف عليه فهم النصوص.

وأمّا علم الأصول فيتوقّف الاستنباط على الكثير من مسائله من مباحث الألفاظ والأصول العمليّة وإن اشتمل على بعض البحوث غير الدخيلة في الاستنباط الفقهيّ، أو بعض البحوث العقليّة والدقيقة والاحتمالات البعيدة، البعيدة عن الفهم العرفيّ الذي تبنى عليه البحث الفقهيّ.

أمّا علم الرجال، فيعتبر التعرّف عليه، سواء قلنا بحجّيّة خبر الثقة تعبّداً، فهو ضروريّ لمعرفة الرواة والرجال من حيث أنّه ثقة معتبر أو ضعيف غير معتبر، وأمّا لو قلنا بحجّيّة الخبر الموثوق به، والوثوق يحصل من مختلف القرائن الرجاليّة والتاريخيّة والدلاليّة وغيرها، ومن القرائن كتب الرجال وتقييمهم.

التخطئة والتصويب

التصويب: تغيّر أحكام الواقع للموضوع الواحد حسب تعدّد آراء المجتهدين في مقابل التخطئة، أنّ هناك للموضوع الواحد حكماً واقعيّاً واحداً لا يتعدّد حسب آراء المجتهدين قد يصيبه المجتهد وقد يخطأه، ولكنّ المجتهد لو لم يوصله اجتهاده

للواقع يكون معذوراً في صورة عدم الإصابة، ولعلّ هذه قضيّة عقلائيّة وجدانيّة.

أمّا في الأحكام العقليّة والتكوينيّة، فهي أمر وجدانيّ، وإلّا لزم من التصويب إمكان اجتماع الضدّين أو النقيضين، فإذا قال بعضهم بامتناع إعادة المعدوم، وبعضهم بإمكانه، وهو حكم عقليّ لا علاقة له بالحكم الشرعيّ، أو قال أحدهم بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وآخر بإمكانه وهو حكم عقليّ مرتبط بالحكم الشرعيّ، فلا يمكن القول بصواب كلّ منها؛ إذ الواقع والحكم العقليّ واقعاً واحد، أمّا الإمكان أو الاستحالة، وإلّا لو تعدّد لزم أن يكون الشيء الواحد ممكناً وممتنعاً.

وكذلك في الأحكام الشرعيّة، فإنّ الحكم الواقعيّ الذي أراده الله من البشر واحداً، وإنّما يختلف الفقهاء في الوصول إليه، ولا يتعدّد بعدد آراء المجتهدين، كما ذهب إليه القائل بالتصويب، وتدلّ على وحدة الحكم الواقعيّ في الموضوعات الإجماع، والأخبار الدالّة على أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

بالإضافة لإطلاقات أدلّة الأحكام، وتشمل بإطلاقها حتّى مَن قامت عنده الأمارة على خلافها، وإطلاق أنّ هذا حكم الشرع، سواء وافقه المجتهد أم خالفه.

والقول بأنّه بعد الأدلّة على حجّيّة الأمارة، أو الأصل، أو الحكم الظاهريّ المخالف للحكم الواقعيّ لا بدّ من رفع اليد عن تلك الإطلاقات، وإلّا لزم اجتماع الضدّين أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فتقدّم جوابه إضافة إلى أنّه في صورة الجهل يكون عذراً تسهيلاً للناس وامتناناً عليهم، والشريعة سمحة سهلة. نعم، الحكم الظاهريّ لا الواقعيّ يتعدّد بعدد المجتهدين؛ لأنّ الحكم الظاهريّ لكلّ أحد تابع لوجود الشكّ، وهو موضوعه، وكلّ واحد يعمل بما وظيفته بالفعل، فمن اعتقد بتقديم جانب الحرمة في دوران الأمر بين المحذورين لا تكون أدلّة البراءة شاملة له؛ لأنّه لا شكّ عنده في الحكم الواقعيّ، وأمّا من لا يعتقد يكون شاكّاً بالحكم الواقعيّ فيجري أصل البراءة عندهم.

فلا يقال: بأنّ الحكم الظاهريّ واقعاً واحد لا يتعدّد، ويأتي فيه حديث التخطئة.

فإنّه يقال: إنّ الحكم الظاهريّ تابع لوجود موضوعه، وهو الشكّ، ويختلف باختلاف الأفراد.

ثمّ إنّه بناء على التخطئة بالنسبة للأحكام الواقعيّة أو تعدّد الحكم الظاهريّ، فإنّه يمكن القول بأنّ مرادهم الإجزاء أو التعدّد، مع احتمال المخالفة، فإنّ الإجزاء شيء وعدم الموافقة شيء آخر، فمرادهم من تعدّد الحكم الظاهريّ أنّه يجزي كلّ حكم ظاهريّ عن الواقع ويكون معذوراً، ولكن يبقى هل يبقى الإجزاء العذر مع انكشاف الواقع.

وهذا البحث في باب الأجزاء، ولعلّ المقصود من التعدّد والتصويب هو الإجزاء، لا تعدّد الحكم الواقعيّ أو الظاهريّ واقعاً.

لعلّ تعبير (الأفقه) أفضل من (الأعلم) كما في الروايات، كقوله عليه السلام: «**أَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللهِ**»[1]، «**أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا**»[2].

فهل يجوز تقليد العالم المجتهد أم يجب تقليد الأعلم؟

والكلام تارة في مورد التوافق في الفتوى بينهما، وأُخرى في مورد الاختلاف في الفتوى أمّا في مورد الاختلاف بإنّه يمكن الاستدلال على لزوم تقليد الأعمّ:

١ - بالسيرة، أنّه في مورد الاختلاف في الأمور المهمّة الحياتيّة، كالجنّة والنّار، أو عمليّة جراحيّة مصيريّة، هو الرجوع للأعلم بعد عدم شمول أدلّة حجّيّة الفتوى في الآيات والروايات للمتعارضين، كما ذكر في مبحث التعادل والتراجيح.

٢ - إذا وصل الأمر للشكّ وللأصل، فالأصل في دوران الأمر بين التعيين

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦: ٣٠١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

والتخيير في مقام الحجّيّة هو التعيين.

نعم، لو لم يعلم الاختلاف فقد يقال بتعيين تقليد الأعلم وقد يقال بالتخيير.

واستدلّ على تعيين تقليد الأعلم:

١ ـ بأصالة التعيين عند دوران الحجّيّة بين التخيير والتعيين؛ لأنّ الأعلم متيقّن الاعتبار وغير الأعلم مشكوكه.

وفيه: أنّ هذا تامّ لو لم يثبت التخيير والظاهر التعيين.

٢ ـ ما في مقبولة ابن حنظلة: «**الْحُكْمُ ما حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُما وَأَفْقَهُهُما**».

وفيه: أنّها واردة في الحكومة والحكم، وفي مورد إحراز الاختلاف.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ موردها الفتوى، والاختلاف بين الفقيهين في الدليل على الفتوى، وليست ناظرة للحكمين، بل إلى مستند الحكمين من الفتاوى، كما يقتضيه التأمّل في المقبولة.

٣ ـ أنّ فتوى الأعلم أقرب للواقع.

وفيه: أوّلاً: لا يعلم أنّه أقرب فربّما فتوى غير الأعلم أقرب.

وثانياً: لا يعلم أنّ المعيار والملاك في تقليد الأعلم أنّ رأيه أقرب للواقع.

إذن فلا دليل على لزوم تقليد الأعلم، والسيرة في رجوع المرضى للأطبّاء ـ مثلاً ـ على الرجل الطبيب غير الأعلم في موارد عدم إحراز الاختلاف.

أمّا التمسّك لجواز الرجوع لغير الأعلم بآية السؤال، وإطلاقها تشمل كلّ من كان فقيهاً ومن أهل الذكر؛ لأنّها تشمل المتعارضين اللذين يحرز اختلافهما، فمع احتمال الاختلاف يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وفيه: يمكن إحراز عدم الاختلاف بالأصل ولو استصحاب العدم الأزليّ.

والمراد بالأعلم من كان أجود في الاستنباط لا من كان أكثر اطّلاعاً بالمسائل والأحكام الشرعيّة وأكثر حفظاً لها.

استدلّ على جواز تقليد الميّت ابتداءاً باستصحاب بقاء حجّيّة فتواه، وبأصالة حجّيّة الرأي في نفسه، وصحّة الاعتذار به وأصالة بقاء حكمه مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات الدالّة على التقليد؛ اذ لم تقيّد بالحياة وتقتضيه السيرة على الرجوع لآراء الأموات في كلّ علم وصنعة.

وأشكل عليه بعدم توفّر أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، أمّا الإشكال بعدم اليقين بالحدوث؛ لأنّه لا يعلم حجّيّته فتعين المجتهد في موارد التقليد الابتدائيّ.

وفيه: أنّ فتوى المجتهد حجّة على كلّ جاهل في الخارج على القضيّة الحقيقيّة، كما في كلّ علم وصنعة.

وأمّا الإشكال على الاستصحاب بعدم الشكّ في البقاء، فأشكل الكفاية أنّه بموته يرتفع رأيه وهو موضوع الحجّيّة؛ لأنّ رأيه متقوّم بالحياة في نظر العرف، فالموضوع ليس باقياً.

وفيه: أنّ الحياة منشأ حدوث الرأي لا ملاك بقائه، ولا يدور بقاء الرأي مدار بقاء حياته لأخذ العرف بآراء الأموات وكلماتهم وأقوالهم، وكلّ العلوم، فيكفي حدوث الرأي في بقائه وتعتبر الحياة في حدوثه لا في بقائه، كما في الموضوعات التي يكفي حدوثها في بقاء حكمها.

وربّما يستدلّ بعدم حجّيّةالفتوى بعدم حجّيّتها في حالةالهرم والجنون والنسيان.

وفيه:

١ ـ القطع من الخارج بأنّ الجنون لا يليق بمنصب الفتوى وجواز تقليده، وكذا الهرم والنسيان بخلاف الموت؛ إذ لا يرضى الانسان ببقاء حجّيّة فتوى

المجنون، وكذا النسيان؛ لأنّ المرجعيّة من فروع منصب الإمامة فلا يليق بها هذه العوارض.

ربّما يقال: العرف في مختلف العلوم والصناعات يأخذون بآرائهم، إلّا أن يقال بعدم اللياقة في منصب التقليد والزعامة.

نعم، يمكن الاستدلال على اشتراط الحياة في المفتي بوجهين:

١ ـ الإجماع الذي ذكره جماعة من الأعاظم، كالشهيد وغيره، ولا تضرّ مخالفة بعضهم لمعرفة مدرك مخالفتهم ووهنه.

٢ ـ الآيات والروايات الدالّة على حجّيّة الفتوى ظاهرة في اعتبار الحياة في المفتي ليأخذ المقلّد منه الفتوى، منها آية السؤال: ﴿**فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[١]، فأهل الذكر لا تصدق على الميّت، وكذا: «**انْظُرُوا إِلىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضايانا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، ...**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ، ...**»[٣] بخلاف الراوي فظاهر نصوصه الأخذ بروايته حيّاً وميّتاً.

ولكن في النفس الشيء من هذا الدليل لإمكان إطلاق هذه النصوص لما بعد الموت.

يضاف له السيرة العقلائيّة التي ذكرناها بالأخذ بآراء الأموات في كلّ صنعة وفنّ.

إلّا أن يقال: إنّ السيرة العقلائيّة تحتاج لإمضاء، وأدلّة الإمضاء ظاهرة في اعتبار الحياة في حجّيّة فتوى المجتهد، بالإضافة إلى أنّ في مرجع التقليد خصوصيّات، وخاصّة في مجال أخذ الأموال والمسائل المستحدثة، واحتمالات تبدّل الرأي للميّت لو كان حيّاً، وغيرها ممّا تفرض عدم التقليد له ابتداءاً.

---

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣ و ١٤، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٣) الاحتجاج: ٢: ٥١١، الحديث ٣٣٧.

هذا في تقليد الميّت ابتداءاً، أمّا البقاء على تقليده، فالأدلّة الدالّة على اعتبار الحياة في المفتي فلا تشمله، أمّا الإجماع فهو دليل لبّيّ، وأمّا الآيات والروايات فتشترط الحياة حين السؤال والتعلّم إضافة للسيرة العقلائيّة جارية في الرجوع لأهل الخبرة حيّاً وميّتاً، خرج منها حجّيّة الفتوى والتقليد للميّت ابتداءاً وبقي غيرها.

مَصَادِرُ الكِتَابِ

١ ـ **أجود التقريرات** (تقرير أبو القاسم الخوئيّ) النائينيّ ، محمّد حسين : مطبعة العرفان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى /١٣٥٢ش .

٢ ـ **الاحتجاج** أبو منصور ، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (ق ٦هـ) : دار النعمان ـ النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ.

٣ ـ **الإحكام في أُصول الأحكام** الآمديّ ، أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ (ـ ٦٣١هـ) : نشر دار الكتب العلميّة ـ بيروت / ١٤٠٥هـ.

٤ ـ **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار** الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الأُولى / ١٣٩٠هـ.

٥ ـ **أنوار الأُصول** (تقرير : أحمد قدسيّ) مكارم الشيرازيّ ، ناصر : مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ.

٦ ـ **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم** الصفّار ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : كوچه‌باغي و محسن بن عبّاس عليّ ، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

٧ ـ **التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ** عليه السلام مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

٨ ـ **تهذيب الأحكام** الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : حسن الموسويّ الخرسان ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٩ ـ **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام** النجفيّ ، محمّد حسن : تحقيق وتصحيح :

عبّاس قوچانيّ و عليّ آخونديّ ، دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت ، الطبعة السابعة / ١٤٠٤هـ.

١٠ ـ **الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني** الأيروانيّ ، باقر : قلم ـ طهران ، الطبعة الأولى /٢٠٠٧م.

١١ ـ **دراسات في علم الأصول** (تقرير علي الهاشميّ الشاهروديّ) : مؤسّسة دائرة المعارف طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ.

١٢ ـ **رسالة في التعادل والتراجيح** السيّد كاظم اليزديّ.

١٣ ـ **زبدة الأصول** الشيخ البهائيّ ، بهاء الدين محمّد بن الحسين الهمدانيّ العامليّ : تحقيق : فارس حسون كريم ، مرصاد ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ / ١٣٨١ش.

١٤ ـ **زبدة الأصول** الروحانيّ ، محمّد صادق : حديث دل ـ طهران ، الطبعة الثانية /١٣٨٢ش.

١٥ ـ **العروة الوثقى فيما تعمّ به البلوى** اليزديّ ، محمّد كاظم : مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات ـ بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

١٦ ـ **عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة** ابن أبي جمهور ، محمّد بن زين الدين ، تحقيق وتصحيح : مجتبى العراقيّ ، دار سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٥هـ.

١٧ ـ **كتاب الغيبة** : الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

١٨ ـ **فقه الرضا** عليه السلام (المنسوب للإمام عليّ بن موسى الرضا عليهما السلام) : الصدوق ، عليّ بن الحسين ، تحقيق : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

١٩ ـ **الكافي** الكلينيّ ، محمّد بن يعقوب : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاريّ ومحمّد آخونديّ : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٢٠ ـ **كتاب الصلاة** (تقريرات المحقّق النائينيّ) الآمليّ ، محمّدتقيّ : طهران / ١٣٧١ش.

٢١ ـ **كفاية الأُصول** الآخوند الخراسانيّ ، محمّد كاظم بن حسين : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

٢٢ ـ **مباني منهاج الصالحين** القمّيّ ، تقيّ : تحقيق وتصحيح : عبّاس حاجيانيّ ، منشورات قلم الشرق ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٦هـ.

٢٣ ـ **محاضرات في أُصول الفقه** (تقرير محمّد إسحاق الفيّاض) الخوئيّ ، أبو القاسم : مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٢٤ ـ **المحصول في علم الأُصول** (تقرير محمود الجلاليّ المازندرانيّ) السبحانيّ ، جعفر : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٢٥ ـ **المحكم في أُصول الفقه** الحكيم ، محمّد سعيد : مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٢٦ ـ **المستصفى** الغزاليّ ، محمّد بن محمّد : تحقيق : محمّد عبدالسلام عبدالشافي ، دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

٢٧ ـ **مستند العروة الوثقى** السيّد أبو القاسم الخوئيّ (١٤١١هـ) : مدرسة دار العلم ـ قم المقدّسة / ١٣٦٥ش.

٢٨ ـ **مصباح الأُصول** (تقرير محمّد سرور واعظ الحسينيّ البهسوديّ) الخوئيّ ، أبو القاسم : مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٢٩ ـ **مصباح الأُصول** (قاعدة الفراغ والتجاوز والصحّة واليد والقرعة والاجتهاد والتقليد) تقرير : محمّد سرور واعظ الحسينيّ البهسوديّ) الخوئيّ ، أبو القاسم : مكتبة الداوريّ ، الطبعة الخامسة / ١٤١٧هـ.

٣٠ ـ **معاني الأخبار** الصدوق ، محمّد بن عليّ ، تحقيق وتصحيح : علي أكبر الغفّاريّ ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٣هـ.

٣١ ـ **الملل والنِّحل** الشهرستاني ، أبو الفتح محمّد بن عبدالكريم : منشورات الشريف الرضيّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ (بالأفسيت عن طبع مكتبة الانجلو مصريّة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م ،

بتخريج محمّد بن فتح الله بدران).

٣٢ـ **منتقى الأُصول** (تقرير بحوث السيّد محمّدحسين‌الروحانيّ) الحكيم ، عبدالصاحب : الهادي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٦هـ

٣٣ـ **منتهى الدراية في توضيح الكفاية** الجزائريّ ، محمّدجعفر : مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥هـ.

٣٤ـ **من لا يحضره الفقيه** الصدوق ، محمّد بن عليّ : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاريّ ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٣هـ.

٣٥ـ **مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام** السبزواريّ ، عبدالأعلى : مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٣هـ.

٣٦ـ **نهاية الدراية** المحقّق الأصفهانيّ ، محمّد حسين : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدّسة / ١٤١٤هـ.

٣٧ـ **وسائل الشيعة** الحرّ العامليّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق ونشر : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٣٨ـ **هداية الأُمّة إلى أحكام الأئمّة** عليهم السلام الحرّ العامليّ ، الآستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٣٩ـ **الهداية في الأُصول** (تقرير حسن الصافيّ الأصفهانيّ) : الخوئيّ ، أبو القاسم ، مؤسّسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

مُحتويات الكتاب

هل المرجع في اتّحاد القضيّتين المشكوكة والمتيقّنة هو العرف أو العقل؟ ..... ٥ ـ ١٣

بعض القواعد ونسبتها للاستصحاب ..... ١٤ ـ ١١٠

قاعدة الفراغ ١٤

قاعدة التجاوز ١٨

المسألة الأُولى: الفرق بين القاعدتين ٢٢

المسألة الثانية: هل هما قاعدة واحدة أو قاعدتان مستقلّتان؟ ٢٢

المسألة الثالثة: هل هما قاعدتان عقلائيّتان أو تعبّديّتان تأسيسيّتان ٢٣

المسألة الرابعة: اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدتين ٢٣

المسألة الخامسة: المراد من الغير ٢٤

المسألة السادسة: هل تشمل قاعدة التجاوز ٢٤

المسألة السابعة: اعتبار احتمال الالتفات حين العمل ٢٤

المسألة الثامنة: اختصاص قاعدة الفراغ بالعمل المركّب ٢٨

المسألة التاسعة: الشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ... ... ٢٨

المسألة العاشرة: هل تختصّ القاعدتان بالصلاة والوضوء،... .... ٣١

الوجه الأوّل: عدم الجريان مطلقاً ٣٤

الوجه الثاني: الجريان مطلقاً ٣٤

الوجه الثالث: أن نلتزم بشمولها للأعمال المستقلّة والضمنيّة .. ٣٤
الشكّ في الشروط ٣٦
القسم الأوّل: ما كان بوجوده المتقدّم شرطاً ٣٦
القسم الثاني: ما كان شرطاً مقارناً للأجزاء ٣٦
القسم الثالث: ما كان الشرط مقارناً للعمل ٣٧
قاعدة الصحّة ٣٩
الجهة الأُولى: في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ٤١
الجهة الثانية: في مدرك أصالة الصحّة ٤١
المعنى الأوّل ٤١
المعنى الثاني ٤٤
الوجه الأوّل ٤٥
الوجه الثاني ٤٧
الوجه الثالث ٤٩
الوجه الرابع ٥٠
الجهة الثالثة ٥٤
الجهة الرابعة ٥٥
الصورة الأُولى ٥٥
الصورة الثانية ٥٦
الصورة الثالثة ٥٦
الجهة الخامسة ٥٨
الجهة السادسة ٦٨
الجهة السابعة ٧١

الجهة الثامنة ٧٦
الجهة التاسعة: في حكم معارضة أصالة الصحّة مع الاستصحاب .. ٨٢
قاعدة اليد ٨٧
بين الاستصحاب وقاعدة اليد ٨٧
الجهة الأُولى: هل إنّ قاعدة اليد أمارة أو أصل؟ ٨٧
الجهة الثانية: في تقدّم اليد على الاستصحاب ٩٠
المسألة الأُولى ٩٢
المسألة الثانية ٩٢
المسألة الثالثة ٩٣
المسألة الرابعة ٩٣
المسألة الخامسة ٩٤
قاعدة القرعة ٩٥
الوجه الأوّل: ؟؟؟ أين الوجه الثاني ٩٦
تعارض الاستصحاب مع القرعة ٩٨
فوائد من بعض الأعلام حول القرعة ١٠٠
القسم الأوّل ١٠٠
القسم الثاني ١٠٠
بين الاستصحاب وقاعدة القرعة ١٠٣
الجهة الأُولى ١٠٤
الجهة الثانية ١٠٤
هل القرعة أصل أو أمارة؟ ١٠٤
الجهة الثالثة ١٠٥

الجهة الرابعة ١٠٦
قاعدة العدل والإنصاف ١٠٧
بعض القواعد الفقهيّة ١٠٨
نسبة الاستصحاب مع غيره ..... ١١١ ـ ١٢٥
تعارض الاستصحابين: ١١١
القسم الأوّل ١١١
القسم الثاني ١١٢
الصورة الأولى ١١٢
الصورة الثانية ١١٢
النسبة بين الاستصحاب وغيره: ١١٦
الرأي الأوّل: الورود ١١٦
الرأي الثاني: الحكومة ١١٨
الرأي الثالث: التخصيص ١٢٠
تعريف التعارض ..... ١٢٦ ـ ١٣٩
حقيقة التعارض ١٢٧
الرأي الأوّل ١٢٨
الرأي الثاني ١٢٨
مورد التعارض ١٣٠
أقسام التعارض ١٣٠
التزاحم ١٣١
أقسام الدليلين المتعارضين ١٣٦
تأسيس الأصل في التعارض ١٣٧

موارد رفع التعارض والجمع العرفيّ ..... ١٤٠ ـ ١٦٤

فوائد عن الحكومة والورود ١٤١

المورد الأوّل ١٤٩

المورد الثاني ١٥٢

المورد الثالث ١٥٣

المورد الرابع ١٥٣

المورد الخامس ١٥٥

المورد السادس ١٥٦

المورد السابع ١٥٦

المورد الثامن ١٥٦

المورد التاسع ١٥٧

المورد العاشر ١٥٧

التعارض بين الإطلاق الشموليّ والبدليّ ١٥٨

الجمع الاستنباطيّ ١٥٩

الأصل في المتعارضين ..... ١٦٥ ـ ١٨٤

المقام الأوّل ١٦٥

حجّيّة الأمارات على السببيّة ..... ١٨٥ ـ ١٩٢

السببيّة الأشعريّة والمعتزليّة ١٨٦

المحور الأوّل ١٨٨

المحور الثاني ١٩١

المحور الثالث ١٩٢

أسباب الاختلاف بين الروايات ..... ١٩٣ ـ ١٩٦

القسم الأوّل ١٩٣
القسم الثاني ١٩٥
الأخبار العلاجيّة والمرجّحات ..... ١٩٧ ـ ٣٠٣
الطائفة الأُولى : أخبار التخيير ١٩٩
الطائفة الثانية : أخبار الوقوف ٢٠٠
الطائفة الثالثة : أخبار الاحتياط ٢٠٠
أقسام المرجّحات ٢٠٢
مورد الأخبار العلاجيّة ٢٠٤
علاج التعارض أو الأخبار العلاجيّة ٢٠٥
الجهة الأولى ٢٠٨
الجهة الثانية ٢١٠
الجهة الثالثة ٢١١

المقام الأوّل : التعارض على نحو التباين ٢١٥
الطائفة الرابعة : ما دلّ على الترجيح بالأحدثيّة ٢٢٤
التخيير في الخبرين المتعارضين ٢٣١
بحث عن أخبار التخيير بالتفصيل ٢٣٥
أخبار التخيير ٢٤٢
الترتيب بين المرجّحات ٢٥٢
المقام الأوّل ٢٥٤
المسلك الأوّل ٢٥٤
المسلك الثاني ٢٥٦

المقام الثاني : بناء على التعدّي من المرجّحات المنصوصة ٢٦٠
عدم اختصاص المرجّح بمجال ٢٦٠
الأقوال في ترتيب المرجّحات ٢٦٣
الرأي المختار ٢٦٤
الرأي الثاني ٢٦٩
الرأي الثالث ٢٧١
الرأي الرابع ٢٧٤
خلاصة ما ذكرنا في بحث الترتيب بين المرجّحات ٢٧٨
التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ٢٨١
معيار التعدّي ٢٨٢
هذه خلاصة البحث وتوضيحه تفصيلاً ٢٨٤
اختلاف النسخ ٢٩٠
اختلاف النسخ ٢٩٣
تعيين المرجّحات ٢٩٦
موارد الجمع الدلاليّ ٣٠٤
الوجه الأوّل : بناء العقلاء ٣٠٥
الوجه الثاني : سيرة المتشرّعة ٣٠٥
الوجه الثالث : الروايات التي تحثّ على الجمع بين أخبار الأئمّة .. ٣٠٦
المورد الأوّل : دوران الأمر بين العامّ والمطلق ٣١٠
المورد الثاني ٣١٤
المورد الثالث ٣٢٠

المقام الثاني : التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه ٣٤٣
تعارض العامّين من وجه ٣٤٣
المقام الأوّل ٣٤٣
المقام الثاني ٣٥٥
انقلاب النسبة ..... ٣٦١ ـ ٤٢٢
صور التعارض بين أكثر من دليلين ٣٦١
أدلّة المنكرين لانقلاب النسبة ٣٧٠
تقريب دعوى انقلاب النسبة ، ودفع بعض الاعتراضات ٤٠٤
الاجتهاد والتقليد ..... ٤٢٣ ـ ٤٣٦
الاجتهاد ٤٢٣
آثار الاجتهاد ٤٢٤
التقليد ٤٢٧
المجتهد المطلق والمتجزّي ٤٢٨
ما يتوقّف عليه الاجتهاد من علوم ٤٣٠
التخطئة والتصويب ٤٣٠

مَصَادِرُ الكِتَابِ
٤٣٧ ـ ٤٤٠

مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ
٤٤١ ـ ٤٨٨