

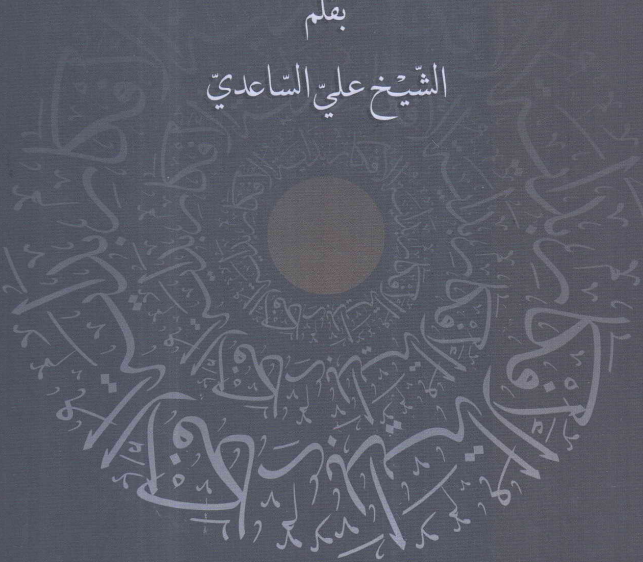
بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الجزء الثامن

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الأول ١٣٩٨ هـ. سن ٢٠١٩ م

٥٠٠ نسخة

٤٩٦ صفحة

● الطبعة

● الكمية

● عدد الصفحات



مَجَلَّةُ دَرَّاسَاتٍ عِلْمِيَّةٍ

سابقه جلد ٨: ٤ - ٦٢ - ٦٥٠٣ - ٦٣٢ - ٩٧٨

سابقه دوره: ٩ - ٥٤ - ٦٥٠٣ - ٦٣٢ - ٩٧٨



لِزَانِ اَنَاوَدِ كِتَابِ خَانِزَنِي
جَمْهَوِيَّةِ اِسْلَامِي اِيْرَانِ



مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

مَنْشُور:

ساعدي، علي، ١٩٧١ - م.

اصول الفقه، شرح.

بداية الانكار: شرح اصول الفقه وتوضيح منه / بقلم علي الساعدي.

قم: دار زين العابدين: نجف: مجلة دراسات علمية، ١٤٤١ هـ = ٢٠١٩ م = ١٣٩٨.

ج ١.

978-622-6503-54-9 دوره: ٩-٦٥٠٣-٦٣٢-٩٧٨

ج ١: ٩78-622-6503-55-6 ج ٢: ٩78-622-6503-56-3 ج ٣: ٩78-622-6503-57-0 ج ٤: ٩78-622-6503-58-7 ج ٥: ٩78-622-6503-59-4 ج ٦: ٩78-622-6503-60-1 ج ٧: ٩78-622-6503-61-8 ج ٨: ٩78-622-6503-62-4 ج ٩: ٩78-622-6503-63-1 ج ١٠: ٩78-622-6503-64-9

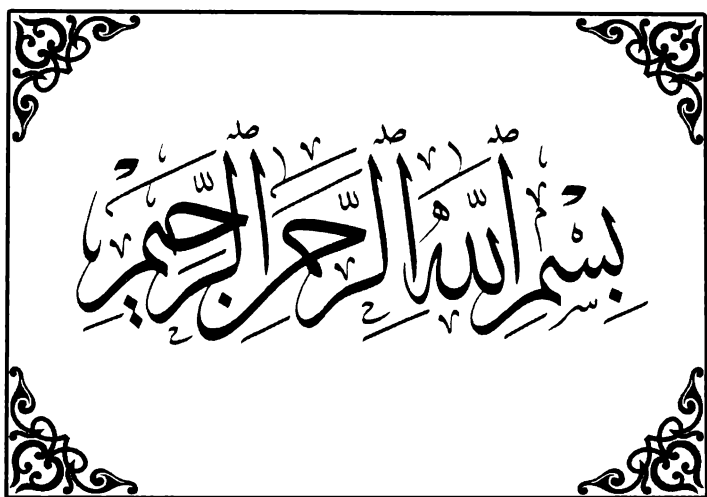
ج ١١: ٩78-622-6503-65-6 ج ١٢: ٩78-622-6503-66-3 ج ١٣: ٩78-622-6503-67-0 ج ١٤: ٩78-622-6503-68-7 ج ١٥: ٩78-622-6503-69-4 ج ١٦: ٩78-622-6503-70-1 ج ١٧: ٩78-622-6503-71-8 ج ١٨: ٩78-622-6503-72-5 ج ١٩: ٩78-622-6503-73-2 ج ٢٠: ٩78-622-6503-74-9 ج ٢١: ٩78-622-6503-75-6 ج ٢٢: ٩78-622-6503-76-3 ج ٢٣: ٩78-622-6503-77-0 ج ٢٤: ٩78-622-6503-78-7 ج ٢٥: ٩78-622-6503-79-4 ج ٢٦: ٩78-622-6503-80-1 ج ٢٧: ٩78-622-6503-81-8 ج ٢٨: ٩78-622-6503-82-5 ج ٢٩: ٩78-622-6503-83-2 ج ٣٠: ٩78-622-6503-84-9 ج ٣١: ٩78-622-6503-85-6 ج ٣٢: ٩78-622-6503-86-3 ج ٣٣: ٩78-622-6503-87-0 ج ٣٤: ٩78-622-6503-88-7 ج ٣٥: ٩78-622-6503-89-4 ج ٣٦: ٩78-622-6503-90-1 ج ٣٧: ٩78-622-6503-91-8 ج ٣٨: ٩78-622-6503-92-5 ج ٣٩: ٩78-622-6503-93-2 ج ٤٠: ٩78-622-6503-94-9 ج ٤١: ٩78-622-6503-95-6 ج ٤٢: ٩78-622-6503-96-3 ج ٤٣: ٩78-622-6503-97-0 ج ٤٤: ٩78-622-6503-98-7 ج ٤٥: ٩78-622-6503-99-4 ج ٤٦: ٩78-622-6503-100-1 ج ٤٧: ٩78-622-6503-101-8 ج ٤٨: ٩78-622-6503-102-5 ج ٤٩: ٩78-622-6503-103-2 ج ٥٠: ٩78-622-6503-104-9 ج ٥١: ٩78-622-6503-105-6 ج ٥٢: ٩78-622-6503-106-3 ج ٥٣: ٩78-622-6503-107-0 ج ٥٤: ٩78-622-6503-108-7 ج ٥٥: ٩78-622-6503-109-4 ج ٥٦: ٩78-622-6503-110-1 ج ٥٧: ٩78-622-6503-111-8 ج ٥٨: ٩78-622-6503-112-5 ج ٥٩: ٩78-622-6503-113-2 ج ٦٠: ٩78-622-6503-114-9 ج ٦١: ٩78-622-6503-115-6 ج ٦٢: ٩78-622-6503-116-3 ج ٦٣: ٩78-622-6503-117-0 ج ٦٤: ٩78-622-6503-118-7 ج ٦٥: ٩78-622-6503-119-4 ج ٦٦: ٩78-622-6503-120-1 ج ٦٧: ٩78-622-6503-121-8 ج ٦٨: ٩78-622-6503-122-5 ج ٦٩: ٩78-622-6503-123-2 ج ٧٠: ٩78-622-6503-124-9 ج ٧١: ٩78-622-6503-125-6 ج ٧٢: ٩78-622-6503-126-3 ج ٧٣: ٩78-622-6503-127-0 ج ٧٤: ٩78-622-6503-128-7 ج ٧٥: ٩78-622-6503-129-4 ج ٧٦: ٩78-622-6503-130-1 ج ٧٧: ٩78-622-6503-131-8 ج ٧٨: ٩78-622-6503-132-5 ج ٧٩: ٩78-622-6503-133-2 ج ٨٠: ٩78-622-6503-134-9 ج ٨١: ٩78-622-6503-135-6 ج ٨٢: ٩78-622-6503-136-3 ج ٨٣: ٩78-622-6503-137-0 ج ٨٤: ٩78-622-6503-138-7 ج ٨٥: ٩78-622-6503-139-4 ج ٨٦: ٩78-622-6503-140-1 ج ٨٧: ٩78-622-6503-141-8 ج ٨٨: ٩78-622-6503-142-5 ج ٨٩: ٩78-622-6503-143-2 ج ٩٠: ٩78-622-6503-144-9 ج ٩١: ٩78-622-6503-145-6 ج ٩٢: ٩78-622-6503-146-3 ج ٩٣: ٩78-622-6503-147-0 ج ٩٤: ٩78-622-6503-148-7 ج ٩٥: ٩78-622-6503-149-4 ج ٩٦: ٩78-622-6503-150-1 ج ٩٧: ٩78-622-6503-151-8 ج ٩٨: ٩78-622-6503-152-5 ج ٩٩: ٩78-622-6503-153-2 ج ١٠٠: ٩78-622-6503-154-9 ج ١٠١: ٩78-622-6503-155-6 ج ١٠٢: ٩78-622-6503-156-3 ج ١٠٣: ٩78-622-6503-157-0 ج ١٠٤: ٩78-622-6503-158-7 ج ١٠٥: ٩78-622-6503-159-4 ج ١٠٦: ٩78-622-6503-160-1 ج ١٠٧: ٩78-622-6503-161-8 ج ١٠٨: ٩78-622-6503-162-5 ج ١٠٩: ٩78-622-6503-163-2 ج ١١٠: ٩78-622-6503-164-9 ج ١١١: ٩78-622-6503-165-6 ج ١١٢: ٩78-622-6503-166-3 ج ١١٣: ٩78-622-6503-167-0 ج ١١٤: ٩78-622-6503-168-7 ج ١١٥: ٩78-622-6503-169-4 ج ١١٦: ٩78-622-6503-170-1 ج ١١٧: ٩78-622-6503-171-8 ج ١١٨: ٩78-622-6503-172-5 ج ١١٩: ٩78-622-6503-173-2 ج ١٢٠: ٩78-622-6503-174-9 ج ١٢١: ٩78-622-6503-175-6 ج ١٢٢: ٩78-622-6503-176-3 ج ١٢٣: ٩78-622-6503-177-0 ج ١٢٤: ٩78-622-6503-178-7 ج ١٢٥: ٩78-622-6503-179-4 ج ١٢٦: ٩78-622-6503-180-1 ج ١٢٧: ٩78-622-6503-181-8 ج ١٢٨: ٩78-622-6503-182-5 ج ١٢٩: ٩78-622-6503-183-2 ج ١٣٠: ٩78-622-6503-184-9 ج ١٣١: ٩78-622-6503-185-6 ج ١٣٢: ٩78-622-6503-186-3 ج ١٣٣: ٩78-622-6503-187-0 ج ١٣٤: ٩78-622-6503-188-7 ج ١٣٥: ٩78-622-6503-189-4 ج ١٣٦: ٩78-622-6503-190-1 ج ١٣٧: ٩78-622-6503-191-8 ج ١٣٨: ٩78-622-6503-192-5 ج ١٣٩: ٩78-622-6503-193-2 ج ١٤٠: ٩78-622-6503-194-9 ج ١٤١: ٩78-622-6503-195-6 ج ١٤٢: ٩78-622-6503-196-3 ج ١٤٣: ٩78-622-6503-197-0 ج ١٤٤: ٩78-622-6503-198-7 ج ١٤٥: ٩78-622-6503-199-4 ج ١٤٦: ٩78-622-6503-200-1 ج ١٤٧: ٩78-622-6503-201-8 ج ١٤٨: ٩78-622-6503-202-5 ج ١٤٩: ٩78-622-6503-203-2 ج ١٥٠: ٩78-622-6503-204-9 ج ١٥١: ٩78-622-6503-205-6 ج ١٥٢: ٩78-622-6503-206-3 ج ١٥٣: ٩78-622-6503-207-0 ج ١٥٤: ٩78-622-6503-208-7 ج ١٥٥: ٩78-622-6503-209-4 ج ١٥٦: ٩78-622-6503-210-1 ج ١٥٧: ٩78-622-6503-211-8 ج ١٥٨: ٩78-622-6503-212-5 ج ١٥٩: ٩78-622-6503-213-2 ج ١٦٠: ٩78-622-6503-214-9 ج ١٦١: ٩78-622-6503-215-6 ج ١٦٢: ٩78-622-6503-216-3 ج ١٦٣: ٩78-622-6503-217-0 ج ١٦٤: ٩78-622-6503-218-7 ج ١٦٥: ٩78-622-6503-219-4 ج ١٦٦: ٩78-622-6503-220-1 ج ١٦٧: ٩78-622-6503-221-8 ج ١٦٨: ٩78-622-6503-222-5 ج ١٦٩: ٩78-622-6503-223-2 ج ١٧٠: ٩78-622-6503-224-9 ج ١٧١: ٩78-622-6503-225-6 ج ١٧٢: ٩78-622-6503-226-3 ج ١٧٣: ٩78-622-6503-227-0 ج ١٧٤: ٩78-622-6503-228-7 ج ١٧٥: ٩78-622-6503-229-4 ج ١٧٦: ٩78-622-6503-230-1 ج ١٧٧: ٩78-622-6503-231-8 ج ١٧٨: ٩78-622-6503-232-5 ج ١٧٩: ٩78-622-6503-233-2 ج ١٨٠: ٩78-622-6503-234-9 ج ١٨١: ٩78-622-6503-235-6 ج ١٨٢: ٩78-622-6503-236-3 ج ١٨٣: ٩78-622-6503-237-0 ج ١٨٤: ٩78-622-6503-238-7 ج ١٨٥: ٩78-622-6503-239-4 ج ١٨٦: ٩78-622-6503-240-1 ج ١٨٧: ٩78-622-6503-241-8 ج ١٨٨: ٩78-622-6503-242-5 ج ١٨٩: ٩78-622-6503-243-2 ج ١٩٠: ٩78-622-6503-244-9 ج ١٩١: ٩78-622-6503-245-6 ج ١٩٢: ٩78-622-6503-246-3 ج ١٩٣: ٩78-622-6503-247-0 ج ١٩٤: ٩78-622-6503-248-7 ج ١٩٥: ٩78-622-6503-249-4 ج ١٩٦: ٩78-622-6503-250-1 ج ١٩٧: ٩78-622-6503-251-8 ج ١٩٨: ٩78-622-6503-252-5 ج ١٩٩: ٩78-622-6503-253-2 ج ٢٠٠: ٩78-622-6503-254-9 ج ٢٠١: ٩78-622-6503-255-6 ج ٢٠٢: ٩78-622-6503-256-3 ج ٢٠٣: ٩78-622-6503-257-0 ج ٢٠٤: ٩78-622-6503-258-7 ج ٢٠٥: ٩78-622-6503-259-4 ج ٢٠٦: ٩78-622-6503-260-1 ج ٢٠٧: ٩78-622-6503-261-8 ج ٢٠٨: ٩78-622-6503-262-5 ج ٢٠٩: ٩78-622-6503-263-2 ج ٢١٠: ٩78-622-6503-264-9 ج ٢١١: ٩78-622-6503-265-6 ج ٢١٢: ٩78-622-6503-266-3 ج ٢١٣: ٩78-622-6503-267-0 ج ٢١٤: ٩78-622-6503-268-7 ج ٢١٥: ٩78-622-6503-269-4 ج ٢١٦: ٩78-622-6503-270-1 ج ٢١٧: ٩78-622-6503-271-8 ج ٢١٨: ٩78-622-6503-272-5 ج ٢١٩: ٩78-622-6503-273-2 ج ٢٢٠: ٩78-622-6503-274-9 ج ٢٢١: ٩78-622-6503-275-6 ج ٢٢٢: ٩78-622-6503-276-3 ج ٢٢٣: ٩78-622-6503-277-0 ج ٢٢٤: ٩78-622-6503-278-7 ج ٢٢٥: ٩78-622-6503-279-4 ج ٢٢٦: ٩78-622-6503-280-1 ج ٢٢٧: ٩78-622-6503-281-8 ج ٢٢٨: ٩78-622-6503-282-5 ج ٢٢٩: ٩78-622-6503-283-2 ج ٢٣٠: ٩78-622-6503-284-9 ج ٢٣١: ٩78-622-6503-285-6 ج ٢٣٢: ٩78-622-6503-286-3 ج ٢٣٣: ٩78-622-6503-287-0 ج ٢٣٤: ٩78-622-6503-288-7 ج ٢٣٥: ٩78-622-6503-289-4 ج ٢٣٦: ٩78-622-6503-290-1 ج ٢٣٧: ٩78-622-6503-291-8 ج ٢٣٨: ٩78-622-6503-292-5 ج ٢٣٩: ٩78-622-6503-293-2 ج ٢٤٠: ٩78-622-6503-294-9 ج ٢٤١: ٩78-622-6503-295-6 ج ٢٤٢: ٩78-622-6503-296-3 ج ٢٤٣: ٩78-622-6503-297-0 ج ٢٤٤: ٩78-622-6503-298-7 ج ٢٤٥: ٩78-622-6503-299-4 ج ٢٤٦: ٩78-622-6503-300-1 ج ٢٤٧: ٩78-622-6503-301-8 ج ٢٤٨: ٩78-622-6503-302-5 ج ٢٤٩: ٩78-622-6503-303-2 ج ٢٥٠: ٩78-622-6503-304-9 ج ٢٥١: ٩78-622-6503-305-6 ج ٢٥٢: ٩78-622-6503-306-3 ج ٢٥٣: ٩78-622-6503-307-0 ج ٢٥٤: ٩78-622-6503-308-7 ج ٢٥٥: ٩78-622-6503-309-4 ج ٢٥٦: ٩78-622-6503-310-1 ج ٢٥٧: ٩78-622-6503-311-8 ج ٢٥٨: ٩78-622-6503-312-5 ج ٢٥٩: ٩78-622-6503-313-2 ج ٢٦٠: ٩78-622-6503-314-9 ج ٢٦١: ٩78-622-6503-315-6 ج ٢٦٢: ٩78-622-6503-316-3 ج ٢٦٣: ٩78-622-6503-317-0 ج ٢٦٤: ٩78-622-6503-318-7 ج ٢٦٥: ٩78-622-6503-319-4 ج ٢٦٦: ٩78-622-6503-320-1 ج ٢٦٧: ٩78-622-6503-321-8 ج ٢٦٨: ٩78-622-6503-322-5 ج ٢٦٩: ٩78-622-6503-323-2 ج ٢٧٠: ٩78-622-6503-324-9 ج ٢٧١: ٩78-622-6503-325-6 ج ٢٧٢: ٩78-622-6503-326-3 ج ٢٧٣: ٩78-622-6503-327-0 ج ٢٧٤: ٩78-622-6503-328-7 ج ٢٧٥: ٩78-622-6503-329-4 ج ٢٧٦: ٩78-622-6503-330-1 ج ٢٧٧: ٩78-622-6503-331-8 ج ٢٧٨: ٩78-622-6503-332-5 ج ٢٧٩: ٩78-622-6503-333-2 ج ٢٨٠: ٩78-622-6503-334-9 ج ٢٨١: ٩78-622-6503-335-6 ج ٢٨٢: ٩78-622-6503-336-3 ج ٢٨٣: ٩78-622-6503-337-0 ج ٢٨٤: ٩78-622-6503-338-7 ج ٢٨٥: ٩78-622-6503-339-4 ج ٢٨٦: ٩78-622-6503-340-1 ج ٢٨٧: ٩78-622-6503-341-8 ج ٢٨٨: ٩78-622-6503-342-5 ج ٢٨٩: ٩78-622-6503-343-2 ج ٢٩٠: ٩78-622-6503-344-9 ج ٢٩١: ٩78-622-6503-345-6 ج ٢٩٢: ٩78-622-6503-346-3 ج ٢٩٣: ٩78-622-6503-347-0 ج ٢٩٤: ٩78-622-6503-348-7 ج ٢٩٥: ٩78-622-6503-349-4 ج ٢٩٦: ٩78-622-6503-350-1 ج ٢٩٧: ٩78-622-6503-351-8 ج ٢٩٨: ٩78-622-6503-352-5 ج ٢٩٩: ٩78-622-6503-353-2 ج ٣٠٠: ٩78-622-6503-354-9 ج ٣٠١: ٩78-622-6503-355-6 ج ٣٠٢: ٩78-622-6503-356-3 ج ٣٠٣: ٩78-622-6503-357-0 ج ٣٠٤: ٩78-622-6503-358-7 ج ٣٠٥: ٩78-622-6503-359-4 ج ٣٠٦: ٩78-622-6503-360-1 ج ٣٠٧: ٩78-622-6503-361-8 ج ٣٠٨: ٩78-622-6503-362-5 ج ٣٠٩: ٩78-622-6503-363-2 ج ٣١٠: ٩78-622-6503-364-9 ج ٣١١: ٩78-622-6503-365-6 ج ٣١٢: ٩78-622-6503-366-3 ج ٣١٣: ٩78-622-6503-367-0 ج ٣١٤: ٩78-622-6503-368-7 ج ٣١٥: ٩78-622-6503-369-4 ج ٣١٦: ٩78-622-6503-370-1 ج ٣١٧: ٩78-622-6503-371-8 ج ٣١٨: ٩78-622-6503-372-5 ج ٣١٩: ٩78-622-6503-373-2 ج ٣٢٠: ٩78-622-6503-374-9 ج ٣٢١: ٩78-622-6503-375-6 ج ٣٢٢: ٩78-622-6503-376-3 ج ٣٢٣: ٩78-622-6503-377-0 ج ٣٢٤: ٩78-622-6503-378-7 ج ٣٢٥: ٩78-622-6503-379-4 ج ٣٢٦: ٩78-622-6503-380-1 ج ٣٢٧: ٩78-622-6503-381-8 ج ٣٢٨: ٩78-622-6503-382-5 ج ٣٢٩: ٩78-622-6503-383-2 ج ٣٣٠: ٩78-622-6503-384-9 ج ٣٣١: ٩78-622-6503-385-6 ج ٣٣٢: ٩78-622-6503-386-3 ج ٣٣٣: ٩78-622-6503-387-0 ج ٣٣٤: ٩78-622-6503-388-7 ج ٣٣٥: ٩78-622-6503-389-4 ج ٣٣٦: ٩78-622-6503-390-1 ج ٣٣٧: ٩78-622-6503-391-8 ج ٣٣٨: ٩78-622-6503-392-5 ج ٣٣٩: ٩78-622-6503-393-2 ج ٣٤٠: ٩78-622-6503-394-9 ج ٣٤١: ٩78-622-6503-395-6 ج ٣٤٢: ٩78-622-6503-396-3 ج ٣٤٣: ٩78-622-6503-397-0 ج ٣٤٤: ٩78-622-6503-398-7 ج ٣٤٥: ٩78-622-6503-399-4 ج ٣٤٦: ٩78-622-6503-400-1 ج ٣٤٧: ٩78-622-6503-401-8 ج ٣٤٨: ٩78-622-6503-402-5 ج ٣٤٩: ٩78-622-6503-403-2 ج ٣٥٠: ٩78-622-6503-404-9 ج ٣٥١: ٩78-622-6503-405-6 ج ٣٥٢: ٩78-622-6503-406-3 ج ٣٥٣: ٩78-622-6503-407-0 ج ٣٥٤: ٩78

بَدَائِعُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الثامن

بقلم

الشيخ علي الساعدي



المرحلة الثانية

قيام دليل قطعي على حجّة القياس

هذا هو ثاني الأمرين اللذين أشار إليهما المصنّف رحمته الله في بداية هذا المبحث، واللذين لا يمكن اتصاف أية أمانة بالحجّة من دون توفر أحدهما، وهو يمثل السبيل الأخير لإخراج الظنّ القياسي من القاعدة الأولية في باب الظنون، وممرّ في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد أنّ هذا الإخراج لا بدّ أن يكون بدليل خاصّ قطعي، لئلا يلزم التسلسل^(١)، وقد تمسّك أصحاب القياس بالأدلة الأربعة لإثبات حجّة الظنّ الحاصل منه، كي يكون على حدّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد والظواهر، ومن ثمّ يكون القياس من الأمارات المعتمدة شرعاً.

ولا يخفى أنّ طرح هذا المبحث يبتني على غرض النّظر عن قيام الدّليل المعتمد على بطلان العمل بالقياس وعدم حجّة الظنّ الحاصل منه؛ ضرورة أنّ وجود مثل هذا الدّليل لا يبقى مجالاً للمبحث عن دليل الحجّة، لمكان القطع ببقاء الظنّ القياسي تحت كبرى عدم الحجّة الجارية في باب الظنون، فلا يبقى معنى للمبحث المذكور مع ورود عشرات الروايات عن أهل بيت العصمة عليهم السلام التي تنهى عن العمل بالقياس في الدّين، وتدلّ على أنّ العقل البشري لوحده لا يتمكّن من الوصول إلى أحكام الشريعة المقدّسة، فضلاً عن الوقوف على ملاكاتها الدّاعية إلى تشريعها، فيكون هذا

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٢-٤٢٥.

طريقاً مباشراً لنفي حجّة القياس المفيد للظنّ.

كما ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله إجماع الطائفة على المنع من العمل بالقياس، وهو من الإجماع الحجّة الكاشف بنحو قطعي عن رأي المعصوم عليه السلام ^(١).

وعلى فرض التنزّل عن وجود هذه الأخبار المتواترة يمكن نفي اعتبار القياس عند الشارع بطريق ثانٍ غير مباشر من خلال إبطال الأدلة التي تشبّث بها أصحابه، لتكون النتيجة هي بقاء الظنّ القياسي مشمولاً للآيات والروايات الدالة على نفي حجّة الظنّ، والشاملة (بعمومها أو إطلاقها) لجميع الظنون عدا الظنّ الذي ثبت اعتباره شرعاً بدليل قطعي مثل خبر الواحد والظواهر، ومن هنا يقع الكلام في هذه المرحلة في أربعة مقامات:

المقام الأول: الاستدلال بالكتاب العزيز

ذكر القائلون بحجّة القياس عدّة من الآيات القرآنية لإثبات مدّعاهم، تطرّق المصنّف رحمته الله لمناقشة استدلالهم باثنتين منها، وأشار إلى اثنتين أخريين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ ^(٢)، وقد ذكر الرازي في تقريب الاستدلال بهذه الآية على حجّة القياس أنّ الاعتبار فيها مأخوذ من العبور (وهو المرور)، وقد ثبت من عدّة استعمالات كونه حقيقةً في المجاوزة، والقياس هو

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٦٦.

(٢) سورة الحشر، الآية (٢).

عبورٌ من حكم الأصل (أي المقيس عليه) إلى حكم الفرع (المقيس)، فيكون داخلاً تحت الأمر بالاعتبار^(١).

ونقل السرخسي قولاً بأن الاعتبار هو التبيين^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾^(٣)، والتبيين المضاف إلى الناس هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره، ونقل الجصاص قولاً عن ثعلب بأن ردَّ حكم الحادثة إلى نظيرها من الأصول يُسمَّى اعتباراً^(٤)، فيصير المراد: «قيسوا أنفسكم بما نزل بهم وسينزل بكم، لأنكم عصيتم مثلهم».

وأجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الاستدلال بما ذكره شيخ الطائفة والشيخ الطبرسي رحمه الله من أن المراد هو أمرٌ أولي العقول والبصائر بالاعتاظ والتدبر والنظر في ما نزل بهؤلاء، وترك ما فعلوا، لكي لا يحلّ بهم ما حلّ بهؤلاء، ومن ثمّ أمرهم بالاستدلال بذلك على صدق النبي الأعظم ﷺ، إذ كان وعد المؤمنين أن الله تعالى سيورثهم ديارهم وأموالهم بغير قتال، فكان الأمر كذلك^(٥).

فالاعتبار المذكور في الآية الكريمة ليس من القياس في شيء، ولا يليق بهذا الموضع قياسٌ في الشرع، كما أن أهل القياس لا سبيل لهم إلى العلم بالترجيح؛

(١) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٢٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٩، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٥٤٩.

(٢) الأصول للسرخسي ج ٢ ص ١٢٥.

(٣) سورة يوسف، الآية (٤٣).

(٤) الفصول في الأصول ج ٤ ص ٣١.

(٥) التبيان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٤٤٨ - ٤٤٩، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٤٨٠.

نتيجةً لاختلافهم في علّة الحكم في الأصل (المقيس عليه)، ولهذا لا يصدق معنى الاعتبار أصلاً.

والملاحظ هنا أنّ الرازي على الرغم من إصراره على تفسير الاعتبار بالمجازة والعبور، إلا أنّه لم يسلم بكون الأمر بالمجازة أمراً بالقياس الشرعي^(١).

ثم نقل المصنّف رحمته الله كلاماً واضحاً لابن حزم الأندلسي في أنّ الاعتبار أجنبي عن القياس، وإن كان قد ذكر في موضع سابق من كتابه أنّ معنى الاعتبار في اللغة والقرآن هو التعجّب، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾^(٢) هو: «وإن لكم في الأنعام لعجباً»، وليس «... لقياساً»^(٣)، كما ذكر كلاماً مطوّلاً في كتابه الآخر (الإحكام)^(٤).

وبهذا يظهر للاعتبار ثلاثة معانٍ: العبور، والاتعاظ، والتعجّب، وأنّ استدلال أهل القياس يبتني على كونه بالمعنى الأول، كما ذكر رحمته الله، ولهذا اعترض على هذا الاستدلال بإبراز احتمال أن يراد منه الاتعاظ، كما ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله ونقله العلامة رحمته الله^(٥)، وهو ما استظهره المحقق القمي رحمته الله^(٦).

(١) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٢٨.

(٢) سورة النحل، الآية (٦٦).

(٣) ملخص إبطال القياس ص ٢٨.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ج ٧ ص ٧٧-٧٩.

(٥) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٧٣ - ٦٧٤، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٥٠ -

٢٥١، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٥٥٠.

(٦) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٨٨.

ولكن يظهر من بعضهم تقريب الاستدلال بالآية حتى على المعنى الثاني (أي الاتعاظ)، بدعوى أن الآية تكون تقريراً لسنة الله تعالى في خلقه، وهي أن ما جرى على النظر يجري على النظر^(١)، ولكنه يندفع أيضاً بما ذكره المصنّف رحمه الله من نفي كون الآية الكريمة في مقام البيان من هذه الناحية.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٢)، وقيل في تقريب دلالتها على القياس إن القرآن الكريم نفسه استدلل بالقياس على مَنْ أنكر إحياء العظام وهي رميم، من خلال قياس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها ونشأتها أول مرة، من أجل إقناع الجاحدين بأنّ القادر على بدء خلق الشيء قادرٌ على إعادته، واستدلال القرآن بالقياس إقرارٌ بحجّيته وصحة الاستدلال به^(٣).

وقد أجاب المصنّف رحمه الله عنه بجوابين:

الجواب الأول: منع أصل تعلق الآية الكريمة باباب القياس، لأنّها واردة في مقام بيان وجود ملازمة بين القدرة على الاختراع وإيجاد العظام ابتداءً من دون سبّوق وجود لها، وبين القدرة على إعادتها وإحيائها من جديد بل القدرة على الإعادة تكون أولى^(٤) من القدرة على الاختراع، وحيث إنّ الكفار يعترفون بالقدرة على

(١) مصادر التشريع الإسلامي ص ٢٦ .

(٢) سورة يس، الآيتان (٧٨، ٧٩).

(٣) يلاحظ: مصادر التشريع الإسلامي ص ٢٧ .

(٤) ولا نقول: «(أسهل)»، كما قد ورد به التعبير من غير واحدٍ مسامحةً، كما لا يخفى، وعلى كلا التعبيرين يكون المنظور إليه هو مقام الإثبات.

الاختراع، فلا مفرّ لهم عن الاعتراف بالقدرة على الإحياء؛ لمكان الملازمة بين الاثنين، ولا يُقبل منهم أنّ يعترفوا بالملزوم (القدرة على الاختراع) وينكروا اللازم (القدرة على الإعادة)، ومن ثمّ لا يوجد أيُّ ارتباط بين مفاد الآيّة والقياس، كي تكون دليلاً على حجّيته، كما زعموا.

وهذا الجواب أيضاً يستفاد ممّا ذكره شيخ الطائفة والشيخ الطبرسي رحمهما الله في تفسيرهما^(١).

الجواب الثاني: بعد التسليم بتعلّق الآيّة الكريمة باب القياس وأنها واردة لبيان حجّيته شرعاً، إلا أنّها في مقام إثبات الحجّية لنوع محدد من القياس (وهو قياس الأولوية) حيث تكون الأولوية قطعيةً كما في المورد؛ ضرورة أنّ القدرة على الإعادة أولى من القدرة على الاختراع، ولا تدلّ على حجّية قياس المساواة حيث يكون كلّ من الطرفين نظيراً للطرف الآخر، وتتوقّف تعدية الحكم فيه على الظنّ بتساوي الطرفين في علّة الحكم، ويلاحظ هنا ما أورده ابن حزم على الاستدلال المذكور^(٢).

ويمكن أنّ يضاف إلى جوابي المصنّف رحمته الله أنّ الآيّة الكريمة لو كانت كما يزعم المستدلّ بها لصحّ أنّ تُتعبّق بالأمر بالقياس، بأنّ يقال: «قلّ يحییها الذي أنشأها أول مرة، فقيسوا النبیّد على الخمر وضرب الوالدین على التأفّف ونحوهما»، لأنّ هذا تصريح بالمعنى المراد بيانه بالآيّة، فالمفروض أنّ لا يوجد مانع من التصريح به غير التطويل، وهذا كما ترى!

(١) التبيان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٣٦٢-٣٦٣، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٣١٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ج ٧ ص ٨٢-٨٤.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(١)، حيث استدلل بها الشافعي وزعم أنها من قبيل تمثيل الشيء بعذله، حيث أوجب تعالى المِثْلَ، واقتصر على ذكر أن الذي يحكم به ذوا عَدْلٍ ولم يُبيّن أيّ مِثْلٍ له، بل وكلّه إلى اجتهادنا ورأينا^(٢)، وحكمُ العَدْلين بالمِثْل إنّما هو من طريق الرأي، كما ذكر الجصاص.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بأن الآية وإن تركت تشخيص الموضوع ودلت على لزوم الرجوع إلى شاهدين عدلين فقيهين يحكمان بأن الجزاء عن الصيد المقتول من قبل المُحرّم^(٣)، إلا أنّ المراد واضح، وهو الرجوع إلى الطّرق المقرّرة شرعاً أو عقلاً بمعزل عن الآية الكريمة، ولا ضيرَ هنا من جهة وقوع الاختلاف بين الفقهاء في سنخ المماثلة المطلوبة وأنها في القيمة أو الخِلقة^(٤)، فلا بدّ من ثبوت كون القياس حجّةً كالبيّنة قبل ذلك، ولا يصحّ إثبات حجّيته بنفس الآية الكريمة، لأنّها ليست بهذا الصّدّد.

وقد ذكر ابن حزم أنّ هذه الآية عليهم وليست لهم^(٥)، كما ذكر الشيخ الطوسي تذكّر أنّ التمسك بها من قبيل الاستدلال بالشيء على نفسه^(٦).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ حيث استدلل بها

(١) سورة المائدة، الآية (٩٥).

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ٢٠١.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ج ٤ ص ٢٥.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ج ٤ ص ٢٣، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ٤٩٠.

(٥) ملخص إبطال القياس ص ٣٣.

(٦) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٧٦.

ابن تيمية، بتقريب أنّ العَدْل هو التسوية، والقياس عبارة عن التسوية بين مثليين (أي الأصل والفرع) في الحكم فيشملة عموم الآية^(١).

وأجاب الشوكاني عن هذا الاستدلال - بعد تسليم دلالتها على المطلوب - بأنّ المنظور إليه هو القياس الذي قام الدليل على نفي الفارق فيه بين الطرفين، ولا عموم للآية كي تشمل القياس الذي يكون من قبيل الظنون الزائفة^(٢)، أو يقال إنّ الآية - لو تمت دلالتها على حجّة القياس من حيث إنه عدلٌ - فهي في مقام جعلِ الحجّة لأصل القياس كدليل، وتقدّم أنّ العمل به ممكنٌ عقلاً، وليس هذا محلّ الكلام، ولا تدلّ الآية على حجّة القياس بمسالكه المظنونة.

بل الآية الكريمة واضحة الدلالة على الأمر بالإنصاف إلى الخلق والإحسان إليهم^(٣)، ولا يناسب أن تجعل بمعنى: «إنّ الله يأمر بالقياس والإحسان».

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ٢٠٢ .

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ج ٦ ص ٣٧٨ ، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٦ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

٢- الدليل على حجّية القياس الظنّي

بعد أن ثبت^(١) أنّ القياس (في حدّ ذاته) لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحث عن الأدلة على حجّية الظنّ الحاصل منه^(٢)، ليكون من الظنون الخاصّة المستثناة من عموم الآيات^(٣) الناهية عن اتّباع الظنّ، كما صنعنا في خبر الواحد والظواهر^(٤)، فنقول: أمّا نحن - الإمامية - ففي غنى عن هذا البحث^(٥)، لأنّه ثبّت لدينا على سبيل

(١) في المرحلة الأولى المتقدّمة، بسبب عدم ثبوت المقدّمة الثانية، أي: كون الجامع (أي الوصف المشترك) علّة تامّة للحكم في المقيس عليه.

(٢) بناءً على إفادته الظنّ، في أحسن التقادير الممكنة له.

(٣) والأخبار أو من إطلاقهما، التي تشكّل بمجموعها قاعدة أولية عامّة تقضي بعدم كون الظنّ (بما هو ظنّ) حجّة، إلا ما خرج عنها بدليل قطعي على اعتباره عند الشارع المقدّس.

(٤) حيث التمسنا الدليل القطعي على حجّيتهما شرعاً، لكي يخرج الظنّ المستفاد منهما عن مقتضى القاعدة العامّة في الظنّ، ويرتقي إلى مستوى العلم تبعداً وتنزيلاً، ولا فرق بين القياس وسائر الأمارات (غير العلمية) من هذه الجهة.

(٥) والنظر في تمامية الأدلة التي ذكرها أهل القياس لإثبات حجّيته وعدم تماميتها، لأن هذه مرحلة متأخّرة عن ثبوت الدليل على عدم حجّية القياس شرعاً، وإن كان العمل به ممكناً عقلاً، كما مرّ في أوائل هذا الباب.

القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس^(١)، فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس^(٢)، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول^(٣)، فلا الأحكام^(٤) في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها^(٥).

على أنّه^(٦) يكفيننا في إبطال القياس أن يُبطل ما تمسّكوا به لإثبات حجّيته من الأدلة^(٧)، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتّباع الظنّ وما وراء العلم^(٨).

أمّا غيرنا - من أهل السنة^(٩) الذين ذهبوا إلى حجّيته - فقد تمسّكوا بالأدلة

(١) ومن ثمّ يحصل الجزم ببقاء الظنّ القياسي على مقتضى القاعدة الأولية في باب الظنون، وهذا طريق مباشر لإبطال العمل بالقياس، في مقابل الطريق الثاني الآتي.

(٢) بل صار ترك العمل بالقياس من ضروريات مذهب الإمامية.

(٣) الناقصة، كما مرّ في بداية باب (المستقلات العقلية)، خلافاً للأخباريين.

(٤) في غير باب المستقلات العقلية، أي (مسألة الحُسن والقُبْح العقليين).

(٥) العطفُ تفسيري، لأنّ الملاكات (أي المصالح والمفاسد الواقعية الملزمة للكائنة في الأفعال) بمنزلة العلل الدّاعية إلى إنشاء الأحكام الشرّعية عند العدلية.

(٦) هذا طريق ثانٍ (غير مباشر) لإبطال العمل بالقياس، من خلال إبطال الأدلة التي تمسّك أصحاب القياس بها لإثبات حجّيته.

(٧) وقطع النَّظَر عن الأخبار المتواترة الدّالة على حرمة العمل بالقياس.

(٨) فإن عدم قيام دليل قطعي على اعتبار الظنّ (أي ظنّ) يعني الرجوع إلى القاعدة العامة، لأنّ الأصل في كلّ ظنّ هو عدم الحجّية إلا ما خرج بدليل قطعي.

(٩) أي: أغلبهم، لما تقدّم من عدم اعتماد الحنابلة والظاهرية على القياس.

الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع^(١) والعقل، ولا بأس أن نشير إلى نماذج^(٢) من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

أولاً^(٣): الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله تعالى (الحشر: ٥٩): ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٤)، بناءً على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبورٌ ومجازةٌ من الأصل إلى الفرع. وفيه: ^(٥) أن الاعتبار هو (الاتعاظ) لغة^(٦) وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في

(١) وهو - أي الإجماع - العمدة عندهم، كما سيأتي قريباً.

(٢) ولا حاجة إلى استيعابها كلها، لما مرَّ قريباً من ثبوت عدم اعتبار القياس شرعاً عند الإمامية بدليل قطعي.

(٣) هذا الترقيم (أولاً، ثانياً، ثالثاً، رابعاً) منّا، فلا تُنبّه عليه في سائر الأدلة.

(٤) سورة الحشر، الآية (٢)، وموضع الاستدلال هو الأمر بالاعتبار، حيث ذكروا للاعتبار عدّة معانٍ، والمعروف ابتناء الاستدلال على تفسيره بالمجازة والعبور.

(٥) ذكر ابن حزم في الملخص أن معنى (الاعتبار) في اللغة والقرآن هو التعجّب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾، أي: عَجَب، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ﴾، أي: لَعَجَباً لا قياساً، (ملخص إبطال القياس ص ٢٨).

(٦) وهو أحد الاعتراضات على الاستدلال، كما ذكر العلامة تيّت، ولكن مرَّ أن بعضهم لا يمنع من تقريب الاستدلال بالآية بناءً على هذا المعنى أيضاً، فليلاحظ.

الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قَذَفَ اللهُ في قلوبهم الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بِيَوْمِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ^(١)، وأين هي من القياس الذي نحن فيه^(٢)؟

وقال ابن حزم في كتابه (إبطال القياس ص ٣٠): «ومحال^(٣) أن يقول لنا: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، ويريد القياس، ثم لا يُبين لنا في القرآن، ولا في الحديث^(٤): أَيُّ شَيْءٍ نَقِيس؟ ولا متى نَقِيس؟ ولا على أَيِّ نَقِيس؟^(٥)، ولو وجدنا ذلك لوجب أن نَقِيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نَقِيس ما لا نصّ فيه جملةً، ولا نتعدّى حدوده»^(٦).

(١) إشارة إلى تمام الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْصِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾.

(٢) هذا الجواب - كما مرّ في الشرح - ذكره الشيخان الطوسي والطبرسي رحمهما، ومفاده الأمر بالاعتاظ والتدبر في ما نزل بهؤلاء الكفار.

(٣) في المصدر: «ومن المحال أن...»، والأمر سهل.

(٤) وعدم بيان تفاصيل القياس في السنّة الشريفة هو المهمّ، لأنّ الحكم قد يُذكر في الكتاب العزيز، ولكنّ السنّة هي التي تتصدّى لتوضيحه.

(٥) مع أنّ القياس أصل مهمّ وخطير، كما يذكر أصحابه العاقلون به، فكيف يهمله الشارح المقدّس (كتاباً وسنّة) بهذا الشكل الملفت للنظر؟!

(٦) بل مرّ قريباً عن الرازي أنّ أبا حنيفة وأصحابه لم يكتبوا في القياس شيئاً!

ومنها: قوله تعالى (يس: ٣٦): ﴿قَالَ^(١) مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٢)، باعتبار أن الآية تدلّ على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلالٌ بالقياس^(٣) لإفحام مَنْ يُنْكَرُ إحياء العظام وهي رميم^(٤)، ولولا أن القياس حجةٌ لما صحّ الاستدلال فيها^(٥).

وفيه: ^(٦) أن الآية لا تدل^(٧) على هذه المساواة بين النظرين كنظرين في آية جهة كانت، كما أنها ليست استدلالاً بالقياس، وإنّما جاءت لرفع استغراب المنكرين

(١) يظهر من المفسرين الاختلاف في تحديد القائل، وهل هو (أبي بن خلف) أو (العاص بن وائل السهمي) أو (عبد الله بن أبي سلول) أو (أمية).

(٢) سورة يس، الآيتان (٧٨، ٧٩)، أمّا رقم (٣٦) في المتن فهو تسلسل السورة في المصحف المطبوع، وهكذا رقم (٥٩) في الآية الأولى، وليس اشتباهاً منه ﷺ.

(٣) أي: قياس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها ونشأتها أول مرة، فالمقيس عليه هو الإيجاد الأول (الاختراع)، والمقيس هو الإعادة.

(٤) وإقناعهم بأنّ القادر على الاختراع قادرٌ على الإعادة حتماً، بل القدرة على الثاني أولى من القدرة على الأول.

(٥) من قبل القرآن الكريم، الذي هو المصدر الأول للتشريع عند المسلمين.

(٦) سيُجيب المصنّف ﷺ عن هذا الاستدلال بجوابين.

(٧) هذا هو الجواب الأول، بمنع أصل تعلق الآية الكريمة بالقياس، بل مفادها وجود ملازمة بين القدرة على إيجاد العظام ابتداءً والقدرة على إحيائها من جديد، وهذا أيضاً يستفاد من كلام الشيخين الطوسي والطبرسي ﷺ في تفسيريهما.

لِلْبَعْثِ، إِذْ يَتَخَيَّلُونَ الْعَجْزَ عَنْ إِحْيَاءِ الرِّمِيمِ^(١)، فَأَرَادَتْ الْآيَةُ أَنْ تُثَبِّتَ الْمُلَازِمَةَ^(٢) بَيْنَ الْقُدْرَةِ عَلَى إِنْشَاءِ الْعِظَامِ وَإِجَادِهَا لِأَوَّلِ مَرَّةٍ بِلَا سَابِقٍ وَجُودٍ^(٣) وَيَبَيِّنَ الْقُدْرَةَ عَلَى إِحْيَائِهَا مِنْ جَدِيدٍ، بَلِ الْقُدْرَةَ عَلَى الثَّانِي أَوَّلَى^(٤)، وَإِذَا تُثَبِّتَ الْمُلَازِمَةُ - وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ الْمُلْزُومَ (وَهُوَ الْقُدْرَةُ عَلَى إِنْشَائِهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) مَوْجُودٌ مُسَلَّمٌ^(٥) - فَلَا بَدَّ أَنْ يُثَبِّتَ اللَّازِمَ (وَهُوَ الْقُدْرَةُ عَلَى إِحْيَائِهَا وَهِيَ رِمِيمٌ)^(٦)، وَأَيْنَ هَذَا مِنَ الْقِيَاسِ^(٧)؟

وَلَوْ صَحَّ أَنْ يَرَادَ^(٨) مِنَ الْآيَةِ الْقِيَاسُ فَهُوَ نَوْعٌ مِنْ قِيَاسِ الْأَوَّلِيَّةِ الْمُقْطُوعَةِ،

-
- (١) أَي: عَجَزَهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، رَغْمَ اعْتِرَافِهِمْ بِقُدْرَتِهِ تَعَالَى عَلَى اخْتِرَاعِ الْعِظَامِ.
- (٢) فَلَيْسَ مِنَ الْمَقْبُولِ أَنْ يَعْتَرِفُوا بِالْمُلْزُومِ وَيَنْكُرُوا اللَّازِمَ، لِأَنَّهُ خُلِفَ وَاضِحٌ، عَلَى أَنْ مَرَّجَعُهُ إِلَى التَّفْكِيكِ بَيْنَ اللَّازِمِ وَالْمُلْزُومِ.
- (٣) أَي: اخْتَرَعَهَا وَابْتَكَارَهَا، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُمْ يُسَلِّمُونَ بِقُدْرَتِهِ تَعَالَى عَلَيْهَا.
- (٤) لَا يَخْفَى أَنَّ هَذِهِ الْأَوَّلِيَّةَ هِيَ بِالنَّظَرِ إِلَى عَقُولِنَا (أَيِ إِثْبَاتِيَّةٍ)، أَمَّا بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى فَلَا أَوَّلِيَّةَ الْبَتَّةِ، لِأَنَّ نِسْبَةَ قُدْرَتِهِ تَعَالَى إِلَى جَمِيعِ الْمُمَكِّنَاتِ وَاحِدَةٌ.
- (٥) مِنْ قَبْلِ الْكُفَّارِ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَعْثِ أَنْفُسَهُمْ.
- (٦) لِأَنَّ الْإِقْرَارَ بِتَحَقُّقِ الْمُلْزُومِ يَسْتَدْعِي التَّسْلِيمَ بِاللَّازِمِ قَضَاءً لِقَانُونِ الْمُلَازِمَةِ؛ ضَرُورَةُ امْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الْمُلْزُومِ وَحْدَهُ مِنْ دُونِ لَازِمِهِ.
- (٧) الْمُتَنَازَعُ فِي حُجَّتِهِ وَعَدْمِهَا، أَيِ (الْقِيَاسِ مُسْتَنْبَطُ الْعِلَّةِ).
- (٨) هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الثَّانِي الْمُبْتَنِي عَلَى التَّسْلِيمِ بِتَعَلُّقِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ (فِي الْجُمْلَةِ) بِالْقِيَاسِ وَكُونِهَا فِي مَقَامِ إِثْبَاتِ حُجَّتِهِ، لَكِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ خُصُوصَ (قِيَاسِ الْأَوَّلِيَّةِ)، وَلَيْسَ هُوَ الْقِيَاسُ مُحَلَّ النِّزَاعِ فِي الْبَابِ.

وأين هذا من قياس المساواة^(١) المطلوب إثبات حجته، وهو الذي يتني على ظنّ المساواة في العلة^(٢) ؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٣)، ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٤)، والتشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب^(٥)، كما يقولون.

-
- (١) بين الأصل والفرع، حيث يكون كل من الطرفين نظيراً للآخر، وهذا إشارة إلى القياس المتنازع فيه، وليس المراد منه ما يكون نوعاً من القياس المنطقي.
- (٢) أي أن تسرية الحكم إلى الفرع تبني على ظنّ تساوي الطرفين في علة الحكم.
- (٣) سورة المائدة، الآية (٩٥)، استدلل بها الشافعي زاعماً أنها من باب تمثيل الشيء بعذله مع عدم تحديد المثل، وحكم العذلين بالمثل إنما هو من باب الرأي، وتقدم الجواب عنه، بل مرّ عن ابن حزم أن الآية تدل على عكس المطلوب.
- (٤) سورة النحل، الآية (٩٠)، نُسب هذا الاستدلال إلى ابن تيمية بدعوى أن العدل هو التسوية الصادقة على القياس، وأجاب عنه الشوكاني بما مرّ في الشرح.
- (٥) كناية عن التمسك بالشيء الضعيف غير الموصول إلى المطلوب، فإن الطحلب: «خضرة تعلو الماء المزمين» كما ذكر في لسان العرب، أو هو «نبات مائي بسيط التركيب» كما جاء في غيره، فهو على كلّ حال لا يصلح لإنقاذ الغريق، كي يكون تشبّه به أمراً عقلياً.

المقام الثاني: الاستدلال بالسنة النبوية

ذكر أصحاب القياس عدّة من الأخبار لإثبات حجّية القياس (مستنبط العلة)، وقد تطرّق المصنّف رحمته الله لثلاثة منها:

الخبر الأول: حديث معاذ بن جبل^(١)، وتقريب الاستدلال به على مدّعاهم أنّ النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله من خلال إقراره باجتهاد معاذ، يكون قد أقرّ الاجتهاد بالرأي، إذا كان في مرتبة متأخّرة عن القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث يُفرض عدم وجود نصّ فيهما على الواقعة، ولما كان من الواضح أنّ اجتهاد معاذ وغيره من المجتهدين لا بدّ أنّ يكون مستنداً إلى أصل من الأصول، لئلا يكون مجرّد رأي مرسلٍ لا اعتبار به، والمفروض المفروغية عن عدم تحقّق هذا الأصل بنفس الكتاب والسنة، فلم يبقَ سوى الاعتماد في الاجتهاد بالرأي على (القياس)، فيكون حجّة ومعتبراً؛ إذ لو لم يكن الاجتهاد بالرأي في ما لا نصّ فيه مدركاً من مدارك الأحكام الشرعية لم يكن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله ليأمر به^(٢).

وقد ناقش المصنّف رحمته الله في هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ضعف سند الحديث، تارةً من ناحية الناس أو الرجال الذين روى الحارث عنهم هذا الحديث، فيكون حديثاً مرسلًا، وتارةً أخرى من ناحية

(١) مسند أحمد ج ٥ ص ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢، سنن الدارمي ج ١ ص ٦٠، سنن الترمذي ج ٢ ص ٣٩٤ ح ١٣٤٢، السنن الكبرى (البيهقي) ج ١٠ ص ١١٤.

(٢) الأصول للسرّخسي ج ٢ ص ١٢٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٣٢.

الحارث بن عَمْرُو (ابن أبي المغيرة بن شعبة) لكونه مجهولاً، ولم يُعرف له سوى هذا الحديث كي يُستدلّ به على حجّية القياس كما ذكر ابن حزم الظاهري^(١)، وجاء مثل هذا الكلام نقلاً عن الجوزقاني بعد إيراد هذا الحديث^(٢)، وذكر الشيخ الطوسي بتدريج أنّ هذا الحديث وأمثاله أخبارٌ آحاد^(٣).

ويبدو أنّ هذا الإشكال لازمٌ ولا مفرّ لهم عن القبول به، ولهذا نجد الرازي^(٤) والخصاص^(٥) يتذرّعان بأنّ الناس قد تلقّوا هذا الحديث بالقبول وصار مشهوراً، وإذا كان مرسلًا فالمرسل مقبولٌ عندهم.

المناقشة الثانية: مع الإغماض عن ضعفِ سَنَدِ الحديث، فإنّ دلالته ضعيفة من ناحيتين أيضاً:

أولاهما: أنّ هذا الحديث معارِضٌ بحديث آخر في نفس الواقعة، يدلّ على الرّدع عن إعمال المجتهد رأيّه في الواقعة التي لم يرد فيها نصٌّ من الكتاب أو السنّة، حيث ورد فيه أنّ معاذاً لما قال: «أجتهد رأيي»، قال له النبي ﷺ: «اكتب إليّ أكتب إليك»، ومن الواضح عدم إمكان العمل بكلا الحديثين، لأنّهما واردان في واقعة واحدة - كما اعترف به الرازي^(٦) - فلا بدّ من العمل بأحدهما فقط ورَفَعِ اليد عن

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ١١٢ .

(٢) الأحكام السلطانية، هامش ص ٤٦ .

(٣) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧١٠ .

(٤) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٤٧ - ٤٩ .

(٥) الفصول في الأصول ج ٤ ص ٤٤ - ٤٥ .

(٦) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٤١ .

الآخر، كأن يُبنى على أن الحديث الأول (المستدل به) موضوعٌ من قبل الحارث نفسه أو من الناس الذين رواه عنهم، كما يمكن أن تكون هناك خصوصية قد اطلع عليها النبي الأعظم ﷺ في وقتها ولم تصل إلينا أو يُبنى على تخصيص الحديث بعدم شموله للآراء الفاسدة، كما ذكر بعضهم، وقد أطال الرازي في محاولة التخلص من هذه المشكلة^(١).

ثانيتها: مع الغض عما تقدّم، فإن عنوان (الاجتهاد بالرأي) له عدّة مصاديق، ولا موجب لحصر المراد منه في القياس، فيجوز أن يراد من الاجتهاد بالرأي الذي أقرّه النبي ﷺ هو إعمال المجتهد رأيه من خلال الأخذ بعام أو أصل عملي يراه جارياً في المورد الذي لم يظفر فيه بنص شرعي، وتقدّم أن أبا حنيفة لما لم يجد جواباً شافياً عن أسئلة الإمام الصادق عليه السلام في مجلس المنصور العباسي أنكر أن يكون (صاحب قياس) وادّعى أنه (صاحب رأي).

الخبر الثاني: حديث الجارية الخثعمية «قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زَمِناً لا يستطيع أن يحجّ، إن حججْتُ عنه أينفعهُ ذلك؟ فقال لها: أَرَأَيْتَ لو كان على أهلك دينٌ ففَضَّيْتَهُ أكان ينفعهُ ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدَيْنُ الله أحقُّ بالقضاء»^(٢)، وتقريب الاستدلال به على مدّعاهم أن النبي الأعظم ﷺ ألحق

(١) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٤١ - ٤٦ .

(٢) هذا الحديث مروى في عدّة كتب الفريقين الفقهية والروائية، ولكن يظهر وقوع الاختلاف في لفظه، بل في بعضها لا توجد الفقرة المستدل بها من قبل أصحاب القياس، أعني: «أَرَأَيْتَ... أحقُّ القضاء»، فليلاحظ.

ذَيَّنَ اللهُ تعالى بَدَيِّنِ الناسِ من ناحية وجوب القضاء وانتفاع الميَّت به، وليس هذا إلا القياس، فيكون حجةً لعمل النبي الأعظم ﷺ به^(١).

وتُستفاد من كلام المصنّف ﷺ ثلاثة أجوبة عن الاستدلال بهذا الخبر:

الجواب الأول: ضعفُ الحديث سَنَدًا، ولهذا ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله أن هذا الحديث وأمثاله أخبارُ آحادٍ^(٢)، وهذا الجواب وإن ذكره المصنّف رحمه الله ثانيًا، ولكن المتعين - صناعيًا - تقديمه على سائر الأجوبة المرتبطة بالجانب الدلالي؛ لتفرّعها كلّها على تمامية السَّنَد، كما لا يخفى.

الجواب الثاني: مع الغَضّ عن ضعف الحديث سَنَدًا، فإنّ القياس إنّما يلجأ إليه المجتهد بعد عجزه عن تحصيل الحكم من طريق النصوص الشرعية؛ لإطباقهم على مقولة أو قاعدة: «(لا اجتهدَ مع النصّ)»، وهذا الكلام لا يليق بالنبي الأعظم ﷺ أبدًا، بل نسبة العمل بالقياس إليه استهانةٌ واضحة بمقامه العالي.

وبناءً عليه يكون المراد من الحديث تطبيقَ قاعدة عامّة على إحدى صغرياتها، فإنّ الأصل العامّ (أي وجوب قضاء الدّين) معلوم عند الخنعية، ولكنّها أرادت أن تعرف أنّ الحجّ من مصاديق الدّين كي يجب قضاؤه ويتنفع به أبوها أو ليس منها، فأجابها النبي الأعظم ﷺ بالإيجاب، بل بكون الحجّ أولى بالقضاء من الدّيون العُرفية، ولا ينبغي لأحدٍ أن يتوهّم أن تطبيق العامّ على مصاديقه يندرج في باب القياس!، ولا يبعد أن يكون هذا هو مراد الشيخ الطوسي رحمه الله من نفي كون المذكور

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٠٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٣٣.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧١٨.

في الحديث قياساً^(١).

ولو أبى المقابل عن هذا، وأصرَّ على تسمية المذكور في الحديث (قياساً) لأمكن القول بحجّة قياس النبي الأعظم ﷺ بالخصوص؛ لأجل وقوفه على علّة الحكم وإطلاعه عليها من قبل ربّه تعالى، ومن الواضح أنّ البناء على حجّة قياسه ﷺ لا يُصحّح القول بحجّة قياسات غيره، للفارق بينه وبين غيره من سائر المسلمين، فلا مجال عندئذٍ لتشبيه قياسه ﷺ بقياساتنا.

أو يقال إنّ الحديث أجنبٌ عن القياس الاصطلاحي المتنازع في حجّيته، لأنّه يرتبط بقياس الأولوية المقبول عند أكثر الإمامية، كما ذكر العلامة تيّز^(٢).

الجواب الثالث: أنّ الاستدلال بالحديث على كون القياس مدركاً للأحكام الشرعية يستدعي القبول بمؤداه، وهو وجوب قضاء الفوائت عن الميت وانتفاعه به، وهكذا الحال مع سائر الأحاديث المرتبطة بالصّوم ونحوه ممّا يفوت الميت، مع أنّ المستدلين بهذا الحديث يتمسّكون به لإثبات حجّة القياس فقط، دون وجوب قضاء ما فات الميت، ولا يوجد وجهٌ لهذا التفكيك في المقام.

وهذا الجواب قد ذكره ابن حزم الأندلسي الظاهري بأشدّ عبارة، قائلاً: «أمّا الشّافعيون والحنفيون والمالكيون فينبغي لهم أن يستحيوا من ذكر حديث الصّوم الذي صدّرنا به، لأنّهم عاصون مخالفون لما فيه من قضاء الصوم عن الميت...»^(٣).

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧١٨.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٢٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٠٣ - ١٠٤، ونحوه في ملخص إبطال القياس ص ٣٣.

الخبر الثالث: حديث سعد ((قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يُسأل عن شراء التمر بالرُّطب، فقال رسولُ الله ﷺ: أينقصُ الرُّطب إذا ييس؟ فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك))^(١)، وتقريب الاستدلال به على جواز العمل بالقياس أنَّ المقصود من سؤال النبي الأعظم ﷺ التنبيه على التعليل ودوران الحكم مدار علته، الذي هو الأساس في القياس، فإنَّ استفهامه ﷺ عن نقصان الرُّطب بعد يُيسه لم يكن على سبيل الاستعلام؛ لعدم خفائه عليه ﷺ، بل على كلِّ عاقل، وإنَّما كان على سبيل التقرير (أي تقرير أصل التعليل)، وتنبههم على علة تحريم البَيْع المذكور، وهي التفاضل بين الثَّمَن والمثْمَن، مع كونهما من جنس واحد، ولولا إرادة التنبيه المذكور لم تكن هناك فائدة من هذا السؤال لتهامية الجواب من دونه^(٢).

وأجاب المصنّف رحمه الله عنه بجوابين:

الجواب الأول: ضعفُ سَنَد الحديث، كما مرَّ في نظائره، ووجه ضعفه ظاهرٌ، قال ابن حزم: ((تفرّد به أبو عياش، مجهولٌ))^(٣).

الجواب الثاني: أنَّ هذا الحديث لا يختلف عن سابقه من ناحية أنَّ المقصود منه تنقيحُ صغرى لكبرى مفادها: ((عدم جواز بَيْع المكيل بما يكون من نفس جنسه مع

(١) كتاب المسند، البيوع ص ١٤٧، سنن ابن ماجه ج ص ٧٦٠ ح ٢٢٦٤، سنن أبي داود ج ٢ ص ١١٥ ح ٣٣٥٩، سنن الترمذي ج ٢ ص ٣٤٨ ح ١٤، سنن النسائي ج ٧ ص ٢٦٩، سنن الدارقطني ج ٣ ص ٤٤ ح ٢٩٧٥، مستدرک الحاکم ج ٢ ص ٣٨، سنن البيهقي ج ٥ ص ٢٩٤.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ١٥١، الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ٣ ص ٢٥٧.

(٣) ملخص إبطال القياس ص ٤٨.

التفاضل في الوزن»، وأنَّ البَّعْ إنما يجوز في صورة التساوي، ويبدو أنَّ اندراج مورد السؤال تحت هذه القاعدة لا يخلو عن نحو خفاء، فأراد النبي ﷺ تنبيه السائل على مصداقية المورد لهذه القاعدة، ولعلَّ هذا هو مراد ابن حزم عندما نفى كونَ الحاصل من باب القياس^(١).

أو يُبنى على جعل الحديث مرتبطاً بالقياس منصوص العلة، فيكون أجنبياً عن القياس الأصولي المتنازع فيه، كما ذكر المحقق والعلامة زين الدين^(٢).

وقد ختم المصنّف رحمه الله كلامه في هذا المقام بإيراد جوابٍ عامٍّ يصلح لإبطال الاستدلال بالأحاديث الثلاثة المتقدّمة وغيرها، ومحصله أنَّ هذه الأحاديث - على تقدير تسليم تماميتها سنداً ودلالة - معارضةٌ بأحاديثٍ أخرى تدلُّ على حُرمة العمل بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب العزيز والسنة الشريفة، منها ما ذكره المصنّف رحمه الله في مقام الاعتراض على الاستدلال بحديث معاذ، وسبَّق توضيحه.

(١) الإحكام في أصول الأحكام ج ٧ ص ١٥٤.

(٢) معارج الأصول ص ١٨٥ - ١٨٦، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٤٨.

ثانياً: الدليل من السنة

رَوَوْا عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَحَادِيثَ لِتَصْحِيحِ الْقِيَاسِ لَا تَنْهَضُ حُجَّةَ لَهُمْ^(١)، وَلَا بِأَسَرٍّ أَنْ نَذَكُرَ بَعْضَهَا كَنُموذجِ عَنْهَا^(٢)، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ أنَّ رسولَ الله ﷺ بَعَثَهُ قاضياً إِلَى الْيَمَنِ وَقَالَ لَهُ فِي مَا قَالَ: «بِمَاذَا تَقْضِي إِذَا لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟» قَالَ مَعَاذُ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو»، فَقَالَ ﷺ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ^(٣) الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»^(٤).

قالوا: قد أَقَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِالرَّأْيِ^(٥)، وَاجْتِهَادُ الرَّأْيِ لَا بَدَّ مِنْ رَدِّهِ إِلَى

(١) وَقَدْ تَصَدَّى لَذِكْرِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ وَمَنَاقَشَتِهَا ابْنُ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ الظَّاهِرِيُّ فِي كِتَابِهِ (الإحكام في أصول الأحكام).

(٢) لَا سِيَّما أَنَّ بَعْضَ الْأُجُوبَةِ عَامَّةٍ تَصْلُحُ لِلرَّدِّ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ بِسَائِرِ الْأَحَادِيثِ، وَسَيَقْتَصِرُ الْمُصَنِّفُ ﷺ عَلَى ثَلَاثَةٍ مِنْهَا.

(٣) وَفِي بَعْضِ الْمَصَادِرِ: «فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى صَدْرِي ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي...».

(٤) يلاحظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ٢٠٢.

(٥) فِي طُولِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَالسَّنَّةِ الشَّرِيفَةِ، أَي: فِي الْمُرُودِ الَّذِي لَا يَجِدُ الْفَقِيهَ نَصًّا شَرْعِيًّا عَلَى الْحُكْمِ فِي أَيِّ مِنْهُمَا.

أصل^(١)، وإلا كان رأياً مرسلًا، والرأي المرسل غير معتبر، فانحصر الأمر بالقياس^(٢).

والجواب^(٣): أن الحديث مرسل^(٤) لا حجة فيه، لأن راويه - هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن أناس^(٥) من أهل حمص!، ثم الحارث^(٦) هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يُعرف له غير هذا الحديث. ثم إن^(٧) الحديث معارضٌ بحديث آخر^(٨) في نفس الواقعة^(٩)، إذ جاء فيه: «لا

(١) ولا منشأ لهذه اللابدية إلا حُسنُ الظنِّ بالمجتهدين العاملين بالقياس.

(٢) بعد الفراغ عن عدم وجود نصٍّ في الكتاب العزيز ولا في السنة الشريفة.

(٣) عن هذا الاستدلال بالخدش فيه سنداً ودلالةً.

(٤) هذا هو الجواب الأول المرتبط بسند الحديث، وهو الخدش فيه من ناحيتين، واعتمده (في الجملة) ابنُ حزم في (الإحكام).

(٥) من أصحاب معاذ من أهل حمص، وهذه إحدى الناحيتين للخدش السندي، وهي عدم الاطلاع على الرجال أو الناس المروي عنهم.

(٦) هذه هي الناحية الأخرى للخدش في السند، وهي جهالة (الحارث) نفسه، والمجهول بحكم المضعف من حيث عدم جواز الاعتماد على روايته.

(٧) هذا هو الجواب الثاني المبني على تضعيف الدلالة من ناحيتين أيضاً، إحداهما أن هذا الحديث مبتلى بالمعارض له في نفس الواقعة.

(٨) هامش: راجعُ تعليقة الناشر لكتاب (إبطال القياس) لابن حزم ص ١٥.

(٩) وهذا الحديث الآخر أقوى إسناداً منه، رواه ابن ماجة في سننه.

تقضين ولا تفصلنَّ إلا بما تعلم، وإنْ أشكل عليك أمرٌ فقفْ حتى تتيَّنه أو تكتبَ إليَّ»^(١)، فأجدرُ بذلك الحديث^(٢) أن يكون موضوعاً على الحارث^(٣) أو منه.

مضافاً إلى أنه لا حَصْرَ في ما ذكروا^(٤)، فقد يُراد من الاجتهاد بالرأي استفراغُ الوُسْع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول^(٥)، ولعلّه يشير إلى ذلك قوله: «(ولا آلو)»^(٦).

ومنها: حديث الخثعمية التي سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحجّ عن أبيها الذي فاتته فريضة الحجّ: «أينفعُهُ ذلك؟»، فقال ﷺ لها: «أرأيتِ لو كان على أهلك دينٌ

(١) ولا يمكن العمل بكلا الحديثين لكونهما واردين في واقعة واحدة، كما اعترف به الرزاي في (المحصول).

(٢) أي: حديث الحارث، دون هذا الحديث، فإنّه موافق للأصل القاضي ببطلان الاجتهاد في مقابل النصّ، مضافاً إلى أقوائته سنداً، كما مرَّ آنفاً.

(٣) من قبل أولئك الناس الذين روى الحديث عنهم.

(٤) أي: لا حَصْرَ لعنوان (الاجتهاد بالرأي) في القياس، وهذه هي الناحية الثانية للضعف الدلالي، ومفادها أنّ (الاجتهاد بالرأي) عنوان مُجْمَلٌ، فلا يدلّ عند الإطلاق على (القياس) بالخصوص.

(٥) العملية التي يرى المجتهد جريئتها في المورد الخالي عن النصّ الشرعي؛ لما مرَّ من أنّ الدليل الفقاهتي إنّما تصل النوبة إليه بعد العجز عن الدليل الاجتهادي.

(٦) لأنّ معناه: «(لا أقصّر)»، ونفي التقصير واضحٌ في بذل جهده في سبيل البحث عن مدركٍ مناسبٍ للحكم ومقرّرٍ شرعاً له.

فقضيته أكان ينفعه ذلك؟»، قالت: «نعم»، قال: «فدينُ الله أحقُّ بالقضاء».

قالوا: فألحق الرسولُ دينَ الله بدينِ الآدمي في وجوبِ القضاء^(١)، وهو عين القياس^(٢).

والجواب^(٣): أنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس^(٤) في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون^(٥)!

(١) وانتفاع الميِّت (أي المدين) به، وهذا عبارة عن تعديّة الحكم الشرعي من الدين العُرْفِي (أي الأصل) إلى الدين الشرعي (أي الفرع)، ولا يُراد من القياس إلا هذا المعنى، أي التعديّة.

(٢) فهذا الإلحاق قياسٌ شرعي متوقّف على أركانه الأربعة، بتقريب أن الحج يكون بمثابة الأصل، والدين بمثابة الفرع، والجامع هو كون كلّ منهما ديناً في ذمّة الميت، والحكم هو وجوب القضاء.

(٣) عن هذا الاستدلال بثلاثة أجوبة، أولها يتعلّق بسند الحديث، وقد أخره الترمذي، مع أن حقه التقديم.

(٤) هذا هو الجواب الثاني، ومفاده أن ما صنعه ﷺ، ليس من باب القياس أصلاً، بل هو من تطبيق العام على أحد مصاديقه، فإنّ هناك حكماً عاماً بوجوب قضاء كلّ دين، والحج من جملة الديون، وإن كان فرداً خفياً لها.

(٥) فإنّ التعبير عن فعله ﷺ بالقياس هو استهانة واضحة بمقامه العظيم، وتسوية بينه وبين المجتهد الذي يجهل الحكم الواقعي، فيتشبّه بالقياس.

ولأنها المقصود من الحديث - على تقدير صحته^(١) - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو (أعني العام) وجوب قضاء كل دين؛ إذ خفي عليها^(٢) أن الحج مما يُعدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دينُ الله^(٣)، ولا شك في أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة^(٤) لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهري^(٥)، وليس هو من نوع القياس^(٦). ولا ينقضي العجب^(٧) ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم -

(١) هذا هو الجواب الأول، وهو يتعلّق بسند الحديث، ولعلّ التعبير عنه بالجملة المعترضة لأجل أن أغلب روايات العامة مطعون فيها سنداً.

(٢) بسبب اعتقادها انحصار مصاديق الدين في الدين العرفي، مثلاً.

(٣) وحقّه تعالى يناسبه أن يُقدّم على حقوق العباد.

(٤) عند النبي الأعظم ﷺ، وإن كانت خفية عند الخثعمية.

(٥) أي انطباق العام على مصاديقه؛ لكونه بحكم من العقل، ولا يحتاج إلى اعتبار أو جعل من الشارع المقدّس.

(٦) إذ لا ينطبق عليه أيّ التعاريف المذكورة للقياس، بل هو من صغريات (باب الظواهر) التي ثبت اعتبارها شرعاً بدليل قطعي، ولعلّ هذا أيضاً هو مراد الشيخ الطوسي تقيّد من إنكاره كون مفاد الحديث قياساً.

(٧) هذا هو الجواب الثالث الذي ذكره ابن حزم بأشدد عبارة، ومحصله أن هذا الاستدلال منهم يناقض مبناهم الفقهي الذي يلتزمون به؛ إذ يقولون: «لا يصوم أحد عن أحد».

كالخفية - ويقول: «دَيْنُ الناسِ أَحَقُّ بالقضاء»^(١)، ثم يستدلّ بهذا الحديث على حجّة القياس؟

ومنها: حديث بَيْعِ الرُّطْبِ بالتمر^(٢)، فإنّ رسول الله ﷺ سأل^(٣): «أينقصُ الرُّطْبُ إذا يَسَسَ؟» فلما أجيب بـ(نعم)، قال: «فلا، إذا»^(٤).

(١) ويقول: «اقضوا الناسَ فهم أحقُّ بالوفاء»!، على العكس تماماً من هذا الحديث الذي يحتجّون به.

(٢) وهو ما رواه سعد، ويُعبّر عنه بـ(حديث شراء التَّمْرِ بالرُّطْبِ) عند بعضهم. وتقريب استدلالهم به: أنّ النبيّ الأعظم ﷺ استند في الحكم بالتحريم إلى تحقّق علّته (وهي اختلاف الوزن)، لأنّ المفروض أنّ وزن الرُّطْبِ سينقص بعد مدّة، فينتفي التساوي (الذي هو شرط جواز البيع)، فيحرّم البيع، كما كان يحرم في بيع الحنطة بالحنطة مثلاً مع اختلافهما في الوزن.

(٣) فإنّه ﷺ بعد أن سئل عن حكم شراء التَّمْرِ بالرُّطْبِ، التفت إلى مَنْ حوله وسألهم: «أينقصُ...»، والمقصود من السؤال هو التنبيه على أنّ الحكم بالتحريم يدور مدار علّته، أي: التفاضل في الوزن بين العوضين.

(٤) الموجود في أغلب كتب الحديث عند الجمهور هو التعبير بإداة (النهي) بعدّة أنحاء، مثل «فنهى عن ذلك»، «فنهاه عن ذلك»، «فنهى عنه»، وفي بعضها: «لا يُباع»، و«فلا يُباع»، ومَرَّت الإشارة إلى مجموعة منها في الشرح، فلعل المصنّف رحمه الله قد أخذ التعبير بـ«فلا، إذا» من العلامة تَمَثُّل في التذكرة أو النهاية، يلاحظ: تذكرة الفقهاء ج ١ ص ٤٨٢ ط ق، نهاية الأحكام ج ٢ ص ٥٥٠.

والجواب: أن هذا الحديث^(١) - على تقدير صحته^(٢) - يشبه حديث الخثعمية فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية^(٣)، وليس هو من القياس في شيء^(٤)، وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب^(٥).
على أنها^(٦) بجملتها معارضة بأحاديث أخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة^(٧).

-
- (١) هذا هو الجواب الثاني، ومحصله أن الحديث أجنبي عن باب القياس بالمرّة، لأن المراد منه تنقيح صغرى لكبرى (عدم جواز البيع مع التفاضل).
- (٢) هذا هو الجواب الأول، وهو ضعف سند الحديث، كما مرّ عن ابن حزم في (ملخص إبطال القياس).
- (٣) عند السائل، وإن كان هو مصداقاً واضحاً للعام عند المجيب.
- (٤) لعدم صدق تعريفه على المورد، بل يجري هنا أيضاً ما تقدّم في الجواب عن الحديث السابق، من عدم مناسبة العمل بالقياس لمقامه ﷺ.
- (٥) فإن جُلّها لا رُبطَ له بباب القياس، وفق المعنى الذي يذكرونه هم له.
- (٦) هذا جواب عام، يصلح للردّ على هذه الأحاديث الثلاثة وغيرها، وهو الابتلاء بالمعارض، كما تقدّم عند مناقشة الحديث الأول.
- (٧) ولا يخلو تعبيره ﷺ عن هذا الجواب العام بصيغة الاستعلاء عن إشارة إلى أقوائية هذه الأحاديث المعارضة للأحاديث الثلاثة وغيرها، فليلاحظ.

المقام الثالث: الاستدلال بالإجماع

مرّت الإشارة إلى أنّ الإجماع هو عمدة الأدلة التي اعتمدها أصحاب القياس في إثبات حجّيته، وكونه مدركاً معتمداً للأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة^(١).
وقرّب الرازي الاستدلال به لذلك على صورة قياس من الشكل الأول هو:
«أنّ العمل بالقياس مجمّع عليه بين الأصحاب، وكلّ ما كان مجمّعاً عليه بينهم فهو حقّ، فالعمل بالقياس حقّ».

ومحلّ الكلام هاهنا هو المقدّمة الأولى (الصّغرى)؛ نظراً إلى الفراغ عن صحّة المقدّمة الثانية (الكبرى) في باب الإجماع، كما زعم القائل المشار إليه.

بيان الصّغرى: أنّ عمل بعض الصّحابة بالقياس ممّا لا ريب فيه، لأنّه يُصرّح بأنّ الرأي هو القياس، فقد روي عن أبي بكر قوله في الكلالة: «أقول فيها برأبي، فإنّ يكنّ صواباً فمن الله، وإنّ يكنّ خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريّان منه»^(٢)، وعن عمر: «أقضي في الجدّ برأبي، وأقول منه برأبي»^(٣).

فإذا انضمّ إلى هذا سكوت بقية الصّحابة وعدم إنكارهم على العاملين بالقياس ثبّت الإجماع؛ فإنّ أحداً من أصحاب القياس لا يدّعي عمل جميع الصّحابة به بعد

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٤٢ .

(٢) روضة الناظر ص ١٤٨ .

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥١١ - ٥١٢ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٤٢ .

وضوح فساد هذه الدّعى، ومن هنا تنحلّ دعوى الإجماع هذه إلى دعوين، كلتاهما بحاجة إلى إثبات:

أولاهما: عملُ بعض الصّحابة بالقياس، وإعمالهم الرأي في الوقائع التي لم يجدوا فيها نصّاً من القرآن الكريم ولا من السنّة النبوية، وذكر الرازي أربعة وجوه لإثبات هذه الدّعى، منها رسالة عُمر المشهورة إلى أبي موسى الأشعري، وفيها قوله: «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك»، وهو صريح في المطلوب، ومنها اختلاف الصّحابة في كثير من المسائل، حيث ذكروا فيها أقوالاً لم يجد الرازي تخرجاً لها غير القياس، ويمكن أن يضاف إليه الخبران المتقدمان عن الأول والثاني.

ثانيتهما: عدمُ وجود إنكار من سائر الصّحابة لأصل العمل بالقياس، مع أن القياس أصلٌ عظيم في الشرع، فلو أنكره بعضهم لكان هذا الإنكار أولى بالنقل من اختلافهم في بعض المسائل، ولو نُقل لاشتهر ووصل إلينا، فعدمُ وصوله إلينا يدلّ على عدم وجوده أصلاً.

وبهذا ينعقد الإجماع على صحّة القياس، لأنّ سكوت بقية الصّحابة لا بدّ أن يكون عن رضا منهم بطريقة القياس، ولا يصحّ أن يكون سكوتهم عن خوفٍ؛ بدليل تصريح بعضهم برأيه في بعض المسائل الخلافية من دون خوف^(١).

هذا هو ملخّص استدلالهم بالإجماع، وقد ظهر أنّه يتّني على مقدمتين وهما: عملُ بعض الصّحابة بالقياس، وقبولُ بقية الصّحابة به.

(١) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٢٠ - ٥٢١، المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٥٤ وما بعدها، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٤٠ - ٤٥، أصول الفقه للخضري بك ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

وقد تصدّى المصنّف رحمته الله لرده بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: منع كون تلك الاجتهادات من باب (القياس) المبحوث عن حجّيته وعدمها، فنحن نُسلّم بأنّ بعض الصّحابة كانوا يجتهدون بالرأي في بعض الحوادث التي لا يجدون لها نصّاً في كتاب الله تعالى وسنة نبيه الأَعْظَم عليه السلام، كما ذكره الرازي وغيره من أصوليي العَامَّة، إلّا أنّ الكلام (كُلّ الكلام) في صدق عنوان (القياس) على تلك الاجتهادات؛ لوضوح أنّ (الاجتهاد بالرأي) كما يصدق على القياس، فهو أيضاً يصدق على الاستحسان والمصالح المرسلة وغيرهما - كما ذكر غير واحد من الفريقين منهم الشيخ الطوسي رحمته الله والآمدي^(١) -، فلا بدّ من ذكر مرجّح للقياس على أخوته من أفراد (الاجتهاد بالرأي).

على أنّ جعل تلك الاجتهادات من (القياس) المتنازع فيه يحتاج إلى تنقيح أصلٍ وفرعٍ ووصف جامع مشترك بينهما يعتقدّه الصّحابي علّة للحكم في المقيس عليه، ولأجل وجوده في المقيس يعمد إلى تعدية الحكم إليه.

فلو أخذنا - على سبيل المثال - اجتهاد الخليفة عُمر في متعّي الحجّ والنكاح، الذي هو من أشهر اجتهاداته تأريخياً، والذي تناقلته كتب الحديث والتفسير والفقه والكلام في قوله المشهور: «(متعّتان...)»^(٢)، فليس من الواضح أنّ هذا الاجتهاد هو من باب القياس كما يدّعون، بل لا ريب في عدم كونه قياساً لأنّ مورد القياس الذي

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٧٨ - ٦٨٠، الإحكام في أصول الأحكام ج ٤ ص ٤٦ .

(٢) يلاحظ: مسند أحمد ج ٣ ص ٣٢٥، السنن الكبرى للبيهقي ج ٧ ص ٢٠٦، تفسير الرازي ج ٢ ص ١٦٧، تفسير القرطبي ج ٢ ص ٣٧٠، المغني ج ٧ ص ٥٢٧ وغيرها أكثر.

يُصرّحون به هو الواقعة التي لم يُعثر لها على نصّ في الكتاب ولا في السنّة، ولا يناقش مسلّم في أنّ مشروعية المتعتين ثابتة في القرآن الكريم والسنّة النبوية بما لا حاجة إلى بيانه.

وقد ذكرت مصادر السنّة قبل الشيعة إنكار الكثير من الصحابة لهذا الاجتهاد، فقد نقل الترمذي مخالفة عبد الله لأبيه في شأن متعة الحج^(١)، واعترف بها ابن تيمية رغم محاولته الدفاع عن عُمر^(٢)، كما نقل ابنُ حزم الظاهري ثبات أعلام الصحابة على القول بحلية متعة النكاح، وعدم اكتراثهم بتحريم الرجل لها^(٣).

وبالالتفات إلى هذا، لا يبقى مجالٌ لتوجيه هذا الاجتهاد وغيره (مّا هو على شاكلته) على أنّه قياسٌ، كما صنع الغزالي في اجتهادات الصحابة التي لم يتمكّن من إثبات كونها من باب (القياس) لولا حُسْنُ ظَنِّه بهم الذي دفعه إلى ذلك^(٤)، مع أنّ كثيراً منها لا يقبل ذلك، كما رأيناه في اجتهاد الخليفة الثاني، وإنّ أصرّ الرازي على كونها من باب القياس، بتقريب اهتمّ به وبذل جهداً في صياغته^(٥).

وهكذا الحال مع اجتهاده الآخرين المعروفين في صلاة التراويح، وفقرة (حيّ على خير العمل) في الأذان.

واحتمل المصنّف رحمته الله أن يكون مقصودُ ابن حزم - في العبارتين اللتين نقلهما

(١) صحيح الترمذي ج ٤ ص ٣٨.

(٢) منهاج السنّة ج ٢ ص ١٥٤.

(٣) المحلّى ج ٩ ص ٥١٩.

(٤) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٠٦ - ٥٢٠.

(٥) المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٩٧ - ٩٨.

من كتابيه المعروفين^(١) - هو إنكار كون تلك الاجتهادات من قبيل القياس، وحينئذ يكون مصيباً في كلامه، دون ما إذا كان مقصوده منهما إنكار أصل صدور الاجتهاد بالرأي من بعض الصحابة، لأن هذا من المتواترات، بل الضروريات التي لا مجال لإنكارها.

الجواب الثاني^(٢): مع الغض عن ذلك والتسليم بأن تلك الاجتهادات الصادرة من بعض الصحابة تدرج في (القياس) المبحوث عنه، إلا أننا نمنع دعوى الإجماع على ذلك، لأن غاية ما يلزم حينئذ هو عمل بعض الصحابة بالقياس، وليس هذا هو الدليل بل الدليل هو اتفاق الصحابة على العمل به، ولأجل تلافي هذا المحذور تشبّوا بفكرة أن سكوت سائر الصحابة يكشف عن رضاهم بعمل بعض الصحابة بالقياس، وهو المعبر عنه في كلماتهم بـ(حجية الإجماع السكوتي)، ولكن الأهم هو إثبات هذه الكاشفية المدعاة.

مضافاً إلى احتمال أن يكون الكثير من الصحابة خارج المدينة المنورة في وقت صدور تلك الروايات، فلا يتأتى حينئذ تحصيل الإجماع بينهم.

والإنصاف أن الكاشفية المدعاة أوهن من بيت العنكبوت، لأن سكوت سائر الصحابة لا ينحصر سببه في رضاهم بالعمل بالقياس، لكي يتحقق الإجماع بنحو التلفيق من عمل بعض الصحابة ورضا بعضهم الآخر به، بل يجوز أن يكون هذا السكوت ناشئاً عن أسباب متعددة، ذكر المصنّف رحمته الله بعضاً منها كالخوف أو الجبن

(١) الإحكام في أصول الأحكام ج ٧ ص ١٧٧، ملخص إبطال القياس ص ٥.

(٢) مقتضى الصناعة تأخير هذا الجواب عن الجواب الآتي المبني على المنع، كما لا يخفى.

أو الحَجَل وغير ذلك ممّا لا يمتنع صدوره عن الصّحابة غير المعصومين، وحينئذٍ لا يبقى مجالٌ لاستكشاف رضاهم عن المصدر الذي اعتمده الصّحابي في اجتهاده من مجرد سكوتهم، لأنّه من قبيل التمسك بدليل أعمّ من المدعى، ومثله لا يصلح للإثبات، كما لا يخفى.

وقد حاول الغزالي الجواب عن هذا الاعتراض (وهو الثالث في كلامه) ونفَى كون سكوت الصّحابة من باب المجاملة أو المصالحة أو اتقاء الفتنة بها لا حاجةً إلى نقله؛ لوضوح ضعفه^(١).

الجواب الثالث: منع أصل دعوى سكوت بقية الصّحابة وعدم اعتراضهم على العاملين بالقياس، ولا يخفى أنّ ثبوت إنكار صحابي واحد فقط من أهل الاجتهاد والفتيا يكفي في إبطال دعوى الإجماع؛ لانتفاء الاتفاق المعبر في تحقّق أيّ إجماع، فضلاً عمّا إذا ثبت إنكار غير واحدٍ من فقهاء الصّحابة.

فقد نقل غير واحدٍ من أصوليي الفريقين - منهم الغزالي وابن حزم الأندلسي والآسنوي^(٢)، وكذا الشيخ الطوسي رحمته^(٣) وآخرون - إنكار عدد من الصّحابة العمل بالقياس، ولا قيمة بعد ذلك لمناقشتها بالمعارضة، وهم أبو بكر، وعثمان، وابن عباس، وابن مسعود، وعائشة، وابن عمر، مضافاً إلى أمير المؤمنين عليه السلام.
وصدور الإنكار من هؤلاء لا يُبقي مجالاً للقول بأنّ سكوت غير العاملين

(١) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٣٣ - ٥٣٥ .

(٢) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٢٦ - ٥٣٠ ، ملخص إبطال القياس ص ٥٥ - ٦٣ ،

نهاية السؤل في شرح منهج الأصول ج ٤ ص ١٧ - ١٨ .

(٣) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٨٨ - ٦٩٠ .

بالقياس يكشف عن رضاهم بالعمل به من قبل بقية أقرانهم، بل قد نُقِلَ الإنكار عن الخليفة عُمر نفسه، كما في القول الذي نقله ابن حزم والغزالي^(١)، ولكن الأقرب - كما ذكر المصنّف رحمه الله - عدم صحّة هذا النّقل عنه، لكونه من أبرز المجتهدين برأيه، ويكفي في هذا تحريمه لمتعتي الحجّ والنكاح، و(خير على خير العمل) في الأذان، كما مرّ قريباً.

هذا، ويمكن تطوير هذا الجواب إلى دعوى وجود إجماع معارض للإجماع المدّعى، بأنّ يقال إنّ كثيراً من الصّحابة أنكروا الاجتهاد بالرأي والعمل بالقياس، كما هو مذكور في كتب العامة قبل الخاصّة، والمفروض سكوت البعض الآخر من الصّحابة عن الاعتراض على هذا الإنكار، فيحصل الإجماع من الصّحابة على إنكار طريقة القياس^(٢).

هذا كلّهُ على وفق مسلك القوم، أمّا على وفق مسلك الإمامية فيكفي في بطلان دعوى الإجماع، وكذا بطلان العمل بالقياس، إنكار أمير المؤمنين عليه السلام في مقولته المشهورة التي نقلتها كتب الفريقين: «لو كان الدّينُ بالرأي لكان المسحُ على باطن الخفّ أولى من ظاهره»، وهي تدلّ - كما هو واضح من استعمال (لو) - على بطلان الاجتهاد بالرأي، سواء أكان بنحو القياس أم الاستحسان، لأنّ ما ذكره القوم من جواز المسح على الخفّ والاكتفاء به عن مسح ظاهر القدم لا مدرك له سوى القياس أو الاستحسان.

(١) ملخص إبطال القياس ص ٥٨، المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٣٣ - ٥٣٥.

(٢) يلاحظ: المحلّ ج ١ ص ٥٩.

بل يمكن القول - من باب الإلزام - إنَّ الاكتفاء بإنكار أمير المؤمنين عليه السلام يجري على القاعدة حتى عند الجمهور؛ لما قد رواه عدّة من كبار الصّحابة وعشرات المحدثين من العامّة من الحديث النبوي المعروف: «**عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ**، يدور معه كيفما دار» بألفاظ متقاربة^(١)، وإذا كان النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله عندهم صادقاً في أقواله كلّها - لأنّه لا ينطق عن الهوى - فلا مناصّ من الإقرار بأنّ الحقّ مع تركّ العمل بالقياس والاستحسان وسائر مصاديق الاجتهاد بالرأي، ممّا سيأتي الحديث عنها مختصراً في (تنبيه) مستقل، وإلا فهم ملزمون بإثبات المخصص لإخراج هذا المورد عن مفاد الحديث المتقدم، لكي يثبت: «**عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ**، يدور معه كيفما دار، إلا في مورد إنكار الاجتهاد بالرأي».

(١) يلاحظ على سبيل المثال: سنن الترمذي ج ٥ ص ٥٩٢ ح ٣٧١٤ ، مستدرک الحاکم ج ٣ ص ١٣٤ - ١٣٥ ح ٤٦٢٩ ، مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢٣٤ - ٢٣٦ ، ربيع الأبرار ج ١ ص ٨٢٨ - ٨٢٩ ، تاريخ بغداد ج ١٤ ص ٣٢٠ - ٣٢١ وغيرها كثير.

ثالثاً: الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهم دليل عندهم^(١)، وعليه معولهم في هذه المسألة، والغرض منه إجماع الصحابة^(٢).

ويجب الاعتراف^(٣) بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا بل حتى في ما خالف النصّ تصرّفاً في الشريعة باجتهاداتهم^(٤)، والإنصاف أنّ ذلك لا ينبغي أن يُنكر من طريقتهم^(٥)، ولكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات

(١) كما ذكر أكثر من واحد من علمائهم، جزيّاً على عاداتهم المعروفة من التمسك به لإثبات المطالب التي لا يجدون لها نصّاً شرعياً معتبراً، ولهذا يكون الإجماع عندهم خفيف المؤونة.

(٢) الذي هو من قبيل (الإجماع) الملقق من عمل بعض الصحابة بالقياس ورضا بعض آخر منهم به، لا بمعنى عمل جميع الصحابة به؛ لاعترافهم بعدم تحقق هذا الاتفاق خارجاً، كما سيتضح.

(٣) مراده عليه السلام الإقرار بشيء حصل آنذاك مع قطع النظر عن مناشئه، وكذا حقانيته وعدمها، فلا يرد عليه ما أورده بعضهم.

(٤) كما هو واضح في اجتهادات الخليفة عمر الثلاثة المعروفة، وفي مقدمتها تحريره متعتي الحجّ والنكاح، وستأتي الإشارة إلى بعضها.

(٥) لأنّه أشبه بإنكار الضروريات، فيكون بمنزلة المكابرة.

واضحة المعالم^(١) عندهم من كونها على نحو القياس^(٢)، أو الاستحسان^(٣)، أو المصالح المرسلة^(٤)، ولم يُعرَف عنهم على أيِّ أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانةً بها؟ ربّما كان بعضُ هذا أو كلُّه من بعضهم^(٥). وفي الحقيقة إنّما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه^(٦)، فميّزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة^(٧).

ومن الاجتهادات قول عُمر بن الخطاب: «معتانِ كانتا على عهدِ رسول الله أنا

(١) فلا صَيَّرَ أبداً في صدور الاجتهاد بالرأي من بعضهم، وإنّما الشّأن كله في إثبات كونه من باب (القياس) المبحوث عن حجّيته وعدمها.

(٢) المتنازع في حجّيته وعدمها، كما سيجزم به ابن حزم في كلامه الذي سينقله عنه المصنّف رحمه الله قريباً.

(٣) له معانٍ كثيرة، منها: إعمال المجتهد ذوقه وما يقتضيه الطّبع في مقام التعرّف على الحكم الشرعي، كما سيأتي في التنبيه.

(٤) وهي عبارة عن التشريع وفق ما يقتضيه جلبُ المصالح أو دفعُ المفساد في حال عدم وجود نصّ خاصّ أو إجماع يُثبت الحكم في الواقعة أو ينفيه.

(٥) فدعوى الجزم بصدّق (القياس) عليها دون غيره بحاجة إلى قرينة.

(٦) مع أنّ مقصودهم التمسك بإجماع الصّحابة في القرن الأول!

(٧) وسائر طرق الاجتهاد بالرأي، في مقابل الاعتماد على المصدرين الأصليين للتشريع، أعني: الكتاب العزيز، والسنة النبوية الشريفة.

محرمُهما ومعاقِبُ عليهما»^(١)، ومنها جَمْعُهُ الناسَ لصلاة التراويح^(٢)، ومنها إلغاؤه في الأذان (حيّ على خيرِ العمل)^(٣)، فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المَخْضُ؟

لا ينبغي أَنْ يُشكَّ أَنْ مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء^(٤)، وكذلك كثيرٌ من الاجتهادات عندهم^(٥).

وعليه، فابنُ حزم على حقٍّ إذا كان يقصد إنكارَ أَنْ يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصّحابة^(٦)، حينما قال في كتابه إبطال القياس (ص ٥): «ثمَّ

(١) وهو مرويٌّ في كتب الحديث والتفسير والفقه والكلام، كما مرَّ.

(٢) حيث دخل إلى المسجد يوماً في شهر رمضان فرأى الناس متفرّقين، فاستحسن جَمْعَهُم على قارئ واحد، ولما رآهم في اليوم الثاني يصنعون كما أراد منهم، قال: «نعمتِ البِدْعَةُ هذه» (يلاحظ: الموطأ لمالك ج ١ ص ١١٤).

(٣) لأنّه قد خاف تخاذلَ الناس عن الجهاد إذا بقي النداء بأنّ الصّلاة خير العمل، فأمرهم بالكفّ عنها لئلا يتكلوا على الصّلاة، (سنن البيهقي ج ١ ص ٤٢٤).

(٤) لأنّه يتوقّف على توفرّ الأركان الأربعة المعروفة، وأهمّها وجود أصلٍ مقيسٍ عليه، وفرعٍ مقيسٍ، ووصفٍ مشتركٍ بين الاثنين، بل ليست هي من سائر مصاديق الاجتهاد بالرأي؛ لوجود الدليل الشرعي الواضح على الحكم.

(٥) لعدم وضوح توفرّ أركان القياس المعروفة في تلك الاجتهادات.

(٦) مع إذعانه بأصل وقوع الاجتهاد بالرأي في القرن الأول من بعض الصّحابة، وإنما لا يُسلّم بكون تلك الاجتهادات من مصاديق (القياس) المعروف.

حَدَّثَ^(١) القياس في القرن الثاني^(٢) فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه»، وقال في كتابه الإحكام (١٧٧/٧): «إنَّه^(٣) بِدْعَةُ حَدَّثَ في القرن الثاني ثُمَّ فشا وظَهَرَ في القرن الثالث».

أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعاً^(٤) - فهو إنكارٌ لأمرٍ ضروري متواترٍ عنهم^(٥).

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى (٥٨/٢ - ٦٢) كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم^(٦)، ولكن لم يستطع أن يُثبت أنها على نحو القياس، إلا لأنه لم يرَ وجهاً^(٧) لتصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص^(٨)، وليس هو منه إلا من باب حُسن

(١) وهذا واضحٌ في عدم وجود القياس - بعنوانه - في ما سَبَقَ، ولكن نَقَلَ مُحَقِّقُ الكتاب أن الذهبي علَّقَ عليه قائلاً: «بل القياسُ كان في زمن الصحابة».

(٢) على يد أبي حنيفة وأتباعه، بشكل متميِّز من بين طرق (الاجتهاد بالرأي).

(٣) أي: القياس، بعنوانه المتميِّز عن سائر مصاديق الاجتهاد بالرأي.

(٤) لأن الظاهر من تعبيره بـ(القياس) إرادة المعنى المتنازع فيه، مضافاً إلى أن وقوعها من بعض الصحابة بمكان من الوضوح بحيث يأبى عن الإنكار.

(٥) بل هي عندهم أدلةٌ على كون أولئك الصحابة من الفقهاء.

(٦) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٠٦ - ٥٢٠ ط ح.

(٧) أو يقال: «إلا أنه لم يَرَّ وجهاً...»، كما لعلَّه هو الأحسن.

(٨) وأصرَّ الفخر الرازي على كون مثل هذه الاجتهادات من باب القياس، بتقريبٍ أتعبَ نفسه في صياغته، كما مرَّت الإشارة إليه في الشَّرْح.

الظن^(١) لا أكثر^(٢)، وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن (كلُّ الشأن) في تحقق إجماع الأمة والصَّحابة على الأخذ بالقياس^(٣)، ونحن نمنعه أشدَّ المنع^(٤).

أما أولاً:^(٥) فلما قلناه قريباً إنَّه لم يثبت أنَّ اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكسُ ذلك، كاجتهادات عُمر بن الخطاب المتقدمة، ومثلها اجتهادُ عثمان في حرقِ المصاحف^(٦)، ونحو ذلك.

(١) منه بالذين يوافقونه في المذهب، حينما لم يجد لهم تخريجاً فنياً مقبولاً لما صَدَرَ منهم غير (القياس).

(٢) لأنَّه بنى على عدم وجود دليل قاطعٍ على الحكم الذي قد اجتهدوا فيه، واعتبر وجوده أمراً محالاً!

(٣) بعنوانه الخاص، بحيث تظهر أركانه الأربعة المعروفة في الحكم الشرعي الذي يراد تحصيله في المورد الخالي عن النصِّ الشرعي.

(٤) وسيذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة أجوبة.

(٥) مفاده: التسليم بعمل جميع الصَّحابة بآرائهم في بعض الأحيان، ولكن مع المنع من اندراج تلك الاجتهادات في (القياس) المبحوث عن حجَّيته وعدمها.

(٦) بزعم أنَّ وجود عدَّة مصاحف يوجب اللَّبس والاختلاف في القرآن، كما ذكر القرطبي (المفهم ج ٤ ص ٣٩)، وهذا متواترٌ عندهم، بل يدَّعون هم موافقة أمير المؤمنين عليه السلام له على هذا الفعل، وأنَّه لو كان مكان الرجل لفعل مثله، (يلاحظ: تاريخ مدينة دمشق ج ٣٩ ص ٢٤٥، البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٤٤).

وأما ثانياً: ^(١) فَإِنَّ استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنياً على القياس أم على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع ^(٢)، كما قال ابن حزم ^(٣) فأنصف: «أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أَنَّ الصحابة ألوف» ^(٤) لا تُحْفَظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلا عن مائة ونيف وثلاثين نفرًا: منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقيون مقلّون جدًّا، تُروى عنهم المسألة والمسائلتان، حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها ^(٥) كالصلوات وصوم رمضان ^(٦)، فأين الإجماع على القول

(١) ملخصه: التسليم بكون تلك الاجتهادات من (القياس)، مع المنع من دعوى الإجماع، لأنّ أقصى ما يلزم هو عمل بعض الصحابة به، وهذا ليس إجماعاً؛ لتوقفه على اتفاق الجميع على العمل بالقياس، كما مرّ.

(٢) لأنّ فيهم مَنْ سكتوا ولم يفصحوا عن رأيهم حول العمل بالقياس (قبولاً أو رفضاً)، وسكوئهم هذا لا يصلح لأن يكون إقراراً منهم بحقانية العمل به.

(٣) هامش: إبطال القياس ص ١٩.

(٤) ذكر هذا العدد الكبير يبتني على تفسير الصحابي بأنّه: «مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِناً به، ومات على الإسلام»، (الرعاية في شرح البداية ص ١٢٣)، ولكنّ فيه أقوالاً متعدّدة، يلاحظ: (مقباس الهداية ج ٢ ص ٣٢٥ - ٣٢٧).

(٥) هامش: هذه ليست من المسائل الإجماعية، بل هذه من ضروريات الدّين، وقد تقدّم أنّ الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

(٦) اعترض رحمته الله على التعبير عن هذا الاتفاق بـ(الإجماع)، وأشار إلى ما مرّ منه في بداية (باب الإجماع)، في ضمن جوابه عن السؤال الأول.

بالرأي؟^(١)»

والغرض الذي نرمي إليه أنه^(٢) لا يُنكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت^(٣)، بل ربّما من غيرهم، وإنّما الذي يُنكر أن يكون ذلك بمجرّده مُحَقَّقًا لإجماع الأمة أو الصحابة^(٤)، واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرون ليس إجماعاً مهما كانوا^(٥).

نعم^(٦)، أقصى ما يقال في هذا الصدد: إنّ الباقيين سكتوا، وسكوئهم إقرارٌ، فيتحقّق الإجماع^(٧).

(١) وبعض الصحابة كانوا خارج المدينة لغرض الجهاد أو نشر الإسلام وغيرهما، فكيف تُحرّز موافقتهم على العمل بالقياس كي يتحقّق الإجماع المطلوب.

(٢) أي: ابن حزم، كما هو واضح من عبارته المنقولة آنفاً.

(٣) فإنّ موارد الاجتهاد بالرأي المنقولة من الكثرة بحدّ لا تُبقي مجالاً لإنكارها.

(٤) على العمل بالقياس، لأنّه (عملٌ بعضهم بالقياس) لا (عملٌ جميعهم به).

(٥) من الفقهاء، لأنّ الكلام في حصول الاتفاق منهم على الاجتهاد بالرأي.

(٦) استدراكٌ لدفع ما قد يدّعيه أصحاب القياس من أنّ سكوت باقي الصحابة

وعدم اعتراضهم على الجماعة (العائلة بالقياس) يُعدّ إقراراً منهم بحقّانية العمل بالقياس، فيكونون موافقين لهم، ويتحقّق الإجماع المطلوب عندئذٍ.

(٧) فهذا هو مرادهم من الإجماع هاهنا، كما مرّ تقرّيبه عن الرازي، فيكون إجماعاً ملفّقاً من عمل بعض الصحابة بالقياس، وعدم إنكار البقية لذلك، وليس المراد هو (اتفاق الكلّ على العمل بالقياس)؛ فإنّ أحداً منهم لا يسعّه التفوّه بهذا.

ولكن يجب عن ذلك^(١) أن السكوت لا نُسَلَّم أنه يُحقِّق الإجماع^(٢)، لأنه لا يدلُّ على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار^(٣).

والسرُّ في ذلك أن السكوت في حدِّ ذاته مُجْمَلٌ، فيه عند غير المعصوم^(٤) أكثر من وجهٍ واحدٍ واحتمالٍ: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجُبْن أو الحَجَل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي أو وجهه^(٥) أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم...، إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات، التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم.

(١) بعد التسليم بالسكوت من الباقيين وعدم تصريحهم بموقفهم الراض للعمل بالقياس، وإلا لم ينفع هذا الجواب، حتى لو سلَّمنا بدلالة السكوت على الإقرار، وسيذكره رحمته الله بعد قليل بنحو الاحتمال، وهو الجواب الثالث.

(٢) لأنَّ تحقيقه للإجماع يتطلب دلالته على موافقتهم على العمل بالقياس، وهذا فرعُ البناء على أنَّ سكوت الناس إزاء عملٍ ما هو بمثابة إقرارهم بمشروعيته، أو قُلْ بتعبيرهم: إنَّ الإجماع السكوتي حجة.

(٣) فدلالة السكوت على الإقرار ليست مطلقة بل منوطة بتوفّر شروطٍ حتى في حقَّ المعصوم عليه السلام، فليس أيُّ سكوتٍ إقراراً، ولو كان من المعصوم عليه السلام.

(٤) والمقصود هم سائر الصَّحابة، ووجه إخراج المعصوم عليه السلام واضح؛ لعدم مناسبة هذه الاحتمالات لمقامه.

(٥) أي: الجهل بوجه الحكم، من ناحية كونه حكماً إلزامياً (من وجوب أو تحريم) أو ترخيصياً (من إباحة أو استحباب أو كراهة).

وقد يجتمع في شخصٍ واحدٍ أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق^(١)، ومن الاحتمالات أيضاً^(٢) أن يكون قد أنكر بعض الناس، ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا، ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تُحَدُّ ولا تُحَصَّر^(٣).

وأما ثالثاً: ^(٤) فإن سكوت الباقيين غير مسلم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخصٍ واحدٍ له شأنٌ في الفتيا^(٥)؛ إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع^(٦)، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد^(٧)، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن

(١) كالخوف وعدم العناية ببيان الحق مثلاً.

(٢) هذا الاحتمال يقع في مقابل جميع الاحتمالات المتقدمة، كما سبق التنبيه عليه.

(٣) وهي تكفي في تحقق الإجماع في السكوت وعدم تأتي استظهار الموافقة منه؛ لوضوح أن الإخفاء يصبّ في مصلحة أصحاب السطوة والنفوذ آنذاك.

(٤) ملخصه: منع دعوى سكوت بقية الصحابة عن إنكار العمل بالقياس، بل قد صرح جملة من فقهاءهم بإنكارهم لحقانية العمل بالقياس، كما نقله غير واحد من أصوليي الفريقين.

(٥) ولو مثل ابن عباس أو ابن مسعود رضي الله عنهما، ولا إصرار على أن يكون الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من جملة المنكرين، لأن بطلان دعوى اتفاق الصحابة يكفي فيه مخالفة بعض الصحابة أياً كانوا.

(٦) والمفروض أن دليلهم على حجية القياس شرعاً هو إجماع الصحابة كلهم.

(٧) بل كيف إذا كان المنكرون من وجوه الصحابة الذين تعتقد العامة بفقاهتهم

وإطلاعهم على سنة النبي الأعظم ﷺ!

مسعود وأضرابها^(١).

بل رُوِيَ ذلك^(٢) حتى عن عُمَرُ بن الخطاب^(٣): «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعينهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضّلوا وأضلّوا»، وإن كنتُ أظن^(٤) أن هذه الرواية موضوعةٌ عليه؛ لثبوت أنه في مقدّمة أصحاب أهل الرأي، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيدٌ عن النُسْبة إليه، وإلى عصره^(٥).

وعلى كلّ حالٍ، لا شيءٌ أبلغ^(٦) في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضدّ، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا^(٧)، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود

(١) من الصحابة كأبي بكر وزيد بن أرقم وابن عُمَر وغيرهم، وقد نقل الغزالي وغيره من أصولي العامة أقوالهم في إنكار العمل بالقياس، وبهذا تبطل الدّعوى الثانية التي ابنتى عليها استدلالهم بالإجماع، أعني قبول البقية بالعمل بالقياس.

(٢) لعل وجه الترقّي هو تواتر وقوع بعض الاجتهادات منه على الملأ من المسلمين أو علوّ مكانة الرجل عند العامة، فلا يكون إنكاره كإنكار غيره.

(٣) هامش: إبطال القياس ص ٥٨، والمستصفى ٦١/٢.

(٤) وقد يقوى هذا الظنّ، بالنظر إلى السّبيين اللذين ذكرهما المصنّف رحمتهما الله تعالى.

(٥) لعدم معهودية مثل هذا التعبير عنه أو عن سائر الصحابة آنذاك.

(٦) أي: أقوى في إيصال رفضهم وإنكارهم لاستعمال القياس في الشؤون الشرعية، سواء أكان (أبلغ) مشتقاً من (البلاغة) أم من (البلوغ).

(٧) آنفاً، وهو مذكور في كتبهم أيضاً، حيث ذكروا بعض المسائل الخلافية، ونقلوا أقوال الصحابة فيها.

أن انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى، وهل شيء أبلغ في الإنكار من هذا؟ فآين الإجماع^(١)؟

ونحن يكفينا إنكارُ علي بن أبي طالب عليه السلام^(٢)، وهو المعصوم الذي «يدور معه الحقُ كيفما دار»، كما في الحديث النبوي المعروف^(٣)، وإنكاره معلومٌ من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو^(٤)» كان الدين بالرأي لكان المسيحُ على باطنٍ الخفّ أولى من ظاهره»، وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسيحِ على الخفّ الذي لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان^(٥).

(١) الذي يدّعونه ويعتبرونه أهمّ أدلتهم على حجّية القياس، ولا يخفى أنّ ما تقدّم كلّ كان من باب المجازاة لهم في توجيه حجّية الإجماع.

(٢) بل المفروض أنّ يكون إنكاره كافياً عند سائر المسلمين أيضاً، وإلا لزم تكذيب النبي ﷺ في هذا الحديث المعترّ عندهم.

(٣) الذي يرويه عدّة من كبار الصحابة، وعشراتُ المحدثين من العامة.

(٤) واستعمال (لو) واضح في أنّه عليه السلام يرى امتناع كون الدين بالرأي.

(٥) نعم، تشبّث بعضهم بحديث رواه جرير عن النبي الأعظم ﷺ، وعلّل مسلمُ العملَ به - حتى بعد نزول سورة المائدة - بما يُضحكُ الثكلى، مضافاً إلى أدلة قوية ذكرها العلامة السيد شرف الدين تذّكّر، (يلاحظ: مسائل فقهية ص ٩٤).

المقام الرابع: الاستدلال بالعقل

تقدّم أنّ الأقوال الرئيسة في القياس ثلاثة، أحدها وجوب العمل به عقلاً، وقد ذُكرت لهذا القول في كلمات أصوليي الفريقين بعضُ الوجوه العقلية، منها ما ذكره السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما ^(١)، والأسنوي ^(٢) وغيرهم.

واقصر المصنّف رحمته على ذكر أحدها باعتباره أحسنها في نظره، وهو ما ذكره الشهرستاني بقوله: «نعلم قطعاً وبقيناً أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والنصرفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أيضاً أنّه لم يردّ في كلّ حادثة نصّ، ولا يتصوّر ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علّم قطعاً أنّ الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون في كلّ حادثة اجتهاداً» ^(٣).

وهذا الاستدلال - كما يظهر - يتألّف من ثلاث مقدّمات قطعية: أنّ الحوادث التي يُبتلى بها الناس غير متناهية، وأنّ النصوص الشرعية متناهية، وأنّ المتناهي لا يستوعب غير المتناهي، فتكون النتيجة هي الحاجة إلى اعتماد مدركٍ آخر لاستنباط

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٩٨ - ٧٠٠، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٧٠ - ٦٧١.

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ١٩.

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٩٩، ويقرب منه ما جاء في المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٠٣.

الأحكام في الوقائع التي لم تستوعبها النصوص الدّينية؛ لأجل سدّ الفراغ الحاصل نتيجة تناهي النصوص، وليس هذا المدرك سوى القياس.

بل نُقل عن الجويني القول: «أنّ تسعة أعشار الفتاوى والأقضية صادرة عن الرأي المَحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر»^(١).

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بجوابين:

الجواب الأول: التسليم بالمقدمات الثلاثة كلّها، ومنع ترتّب النتيجة عليها، وذلك لأنّ غير المتناهي إنّما هو الحوادث الجزئية الشخصية، دون العناوين الكلية فإنّها متناهية، وبركة تناهيها يمكن ضبط ما تنطبق عليه من الجزئيات، ولا يتوجّب على الشارع المقدّس بيان الأحكام بلحاظ الحوادث الجزئية، بل يكفي بيان أحكام كليّاتها، كما هو الغالب خارجاً، وعندئذ ينطبق حكم الكليّ على أفرادها من الوقائع الجزئية، ومن ثمّ يحصل استيعاب الجزئيات من خلال استيعاب النصوص الدّينية للعناوين الكلية الصّادقة على جزئياتها، وهذا من قبيل استيعاب المتناهي للمتناهي، ولا يتوهم أحد أنّ تطبيق الأحكام الكلية على مصاديقها من باب (القياس) المتنازع فيه، كما هو واضح.

وهذا الجواب ذكره المصنّف رحمته الله وغيره، وأورده الغزالي بتعبير آخر ملخصه: أنّ الحكم في الجزئيات غير المتناهية يتمّ من خلال مقدمتين: إحداها جزئية مثل «هذا الشّراب مسكّر» و«هذا النبات مطعوم»، والأخرى كلية مثل «كلّ مسكّر حرام» و«كلّ مطعوم ربويّ»، والذي لا يتناهى إنّما هو المقدّمة الجزئية، ومن ثمّ

يُضطرّ إلى الاجتهاد فيها، من أجل تحقيق مناط الحكم، وليس هذا من باب القياس أصلاً، بخلاف المقدّمة الكلية فهي متناهية، ولا تحتاج إلى اجتهاد؛ لمكان اشتغالها على مناط الحكم، ولهذا يمكن للشارع المقدّس التنصيص عليه، بذكر قضايا كلية، كأن يقول: «كلُّ مسكّرٍ حرامٌّ»، بدلا من «حرّمت الخمر»، فيُستغنى عن الاجتهاد؛ لعدم الحاجة حينئذٍ إلى استنباط مناط الحكم^(١).

الجواب الثاني: أنّ بالإمكان الاستغناء عن إعمال القياس ونظائره من خلال الأخذ بالأمارات والطرق التي جعل الشارع المقدّس الحجّة لها في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، مضافاً إلى التمسك بالأصول العملية (الشّرعية والعقلية)، وفي هذه وما قبلها الكفاية لسدّ الفراغ الذي ينشأ عن عدم الظّفر بنصّ من الكتاب العزيز أو السنّة الشّريفة يمكن أن يكون مدركاً للحكم المحتاج إليه في الوقائع التي تمثّل محلّ ابتلاء الناس، ويمكن أن يكون هذا هو المقصود بقول المصنّف رحمته الله: «فيه مناقشاتٍ أخرى».

كما يمكن أن يكون نظّره إلى أنّ هذا الوجه العقلي - لو تمّ - لكان مفاده أقرب إلى مفاد دليل الانسداد، ومن ثمّ لا يكون مختصّاً بالقياس بعنوانه، بل يشمل جميع الظنون، مع قطع النظر عن أسبابها، كما هو الجاري بناءً على حجّة (الظنّ المطلق).

(١) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٠٤ .

رابعاً: الدليل من العقل

لم يذكر أكثرُ الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً^(١) على حجّيته^(٢)، غير أنّ جملةً منهم ذكر له وجوهاً أحسنّها - في ما أحسب - ما سنذكره، مع أنّه من أوهن الاستدلالات^(٣).

الدليل: أنا نعلم قطعاً بأنّ الحوادث لا نهاية لها^(٤)، ونعلم قطعاً أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث^(٥)؛ لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا

(١) لأنّ هذه الأدلة تُذكر من قبل القائلين بوجوب التعبدّ به عقلاً، وهم قلة قليلة، كما ذكر الشيخ الطوسي نثراً (العدة ج ٢ ص ٦٥١).

(٢) هامش: قال الشيخ الطوسي في العدة (٨٤/٢): «فأما مَنْ أثبتّه فاختلفوا، فمنهم مَنْ أثبتّه عقلاً، وهم شذاذ غيرُ محصّلين».

(٣) وهو ما ذكره الشهرستاني في (الملل والنحل)، وملخصه: أنّ الحوادث غيرُ متناهية، والنصوص متناهية، فيحصل فراغ تشريعي، فلا بدّ من اللجوء إلى ما يسدّ هذا النقص، وليس هذا إلا القياس.

(٤) بمعنى أنّها لا تقف عند حدّ، وهذا هو المراد من (عدم التناهي) كلّما نُسب إلى غيره تعالى؛ ضرورة أنّ كلّ ما عداه تعالى فهو متناهٍ حقيقةً.

(٥) الجزئية، بحيث يكون هناك نصّ ديني بإزاء كلّ حادثة، وهذا مقطوعٌ به عند الكلّ، بل النصوصُ ترد على الكليات.

يتناهى^(١).

إذا، فيُعلم أنه لا بدّ من مرجع^(٢) لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث، وليس هو إلا القياس^(٣).

والجواب: صحيح أنّ الحوادث^(٤) الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كلّ حادثة جزئية أن يردّ نصّ من الشّارع بخصوصها^(٥)، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات، والأمور العامة محدودة متناهية^(٦)، لا يمتنع ضبطها، ولا يمتنع استيعاب

(١) ولا ريب في أنّ الآيات القرآنية والأخبار النبوية لا تستوعب الحوادث التي يُبتلى بها المكلفون، وهذا ما خلّق فراغاً تشريعياً كبيراً عند عامّة المسلمين.

(٢) ومدرّك لسدّ الفراغ التشريعي الهائل الذي يجده جمهور المسلمون.

(٣) هنا تكمن المشكلة، أي في استحصال النتيجة، وهي حصر المرجع في القياس، وإلا فكلتا المقدمتين قطعية مسلّمة، كما هو واضح.

(٤) محصله: منع ترتّب النتيجة المذكورة، لأنّ الشّارع غير ملزم ببيان الحكم لكلّ حادثة حادثة، وإنّما يبيّن الأحكام الشرعية للكلّيات، فتكون النصوص الدّينية وافية بالحوادث بلحاظ العناوين الكلية المنطبقة على الجزئيات، فالمقام هو من استيعاب المتناهي (النصوص) للمتناهي (الحوادث)، وقد ذكره الغزالي بتعبير آخر.

(٥) وقولهم: «لله في كلّ واقعة حكم» لا يعني وجود حكم واقعي بإزاء كلّ واقعة واقعة؛ لكفاية أنّ يكون لكلّ مجموعة من الوقائع حكم عام شامل لها، فيحصل التوازن حينئذ بين الوقائع والنصوص.

(٦) وبهذا يحصل التكافؤ بين الطرفين: الحوادث، والنصوص الدّينية.

النصوص لها^(١).

على أن فيه مناقشاتٍ أخرى^(٢) لا حاجةً بذكرها.

-
- (١) فالشارع المقدّس يتصدّى لبيان الأحكام بإزاء العناوين الكلية، وحكمُ العنوان ينطبق على جميع الحوادث الجزئية التي ينطبق عليها، مهما بلغت من الكثرة.
- (٢) يمكن أن يكون هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الاستدلال المذكور، ومفاده إمكان اللجوء إلى الأمارات والأصول العملية المجعولة من قبل الشارع المقدّس في ظرف الجهل بالحكم الواقعي مضافاً إلى الأصول العملية العقلية، فيحصل الاكتفاء بهذه الثلاثة، ويُستغنى عن اللجوء إلى القياس وأخوته.

المبحث الرابع

القياس منصوص العلة وقياس الأولوية

تقدّم أنّ القياس الأصولي المُجمّع على عدم حجّيته عند الإمامية - إلا ما نُسبَ إلى ابن الجنيد الإسكافي رحمته ^(١) - يبتني على تعدية الحكم من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس)؛ لمكان اعتقاد القايِس كَوْن الوصف المشترك بين الطرفين عِلَّةً لثبوت الحكم في الأصل، ولهذا يُسمّى (القياس مستنبط العلة)، كما تقدّم أنّ المعضلة في هذا القياس تكمن في إثبات عِلّة الوصف للحكم، ومع العجز عن إثباتها تكون تعدية الحكم إلى الفرع ظنيّةً على أحسن التقادير، والظنّ (بما هو) لا يُغني من الحقّ شيئاً ^(٢).

نعم، إذا فرضنا أنّ الشّارع نفسه (وهو العالم بعلل أحكامه، الخبيرُ بملاكاتِها من المصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية) نصّ على عِلّة الحكم الثابت في الأصل، فقد انحلت المعضلة المتقدّمة، وأمكن عندئذٍ تحصيل العلم بتعدية حكمه إلى الفرع، وهذا ما يُسمّى (القياس منصوص العلة).

وكذا إذا فرضنا دلالة الخطاب (المتكفّل لإثبات الحكم لموضوع ما) على ثبوته

(١) مرّ في بداية هذا الباب التشكيكُ في صحّة نسبة هذا القول إليه رحمته.

(٢) سورة يونس/ الآية (٣٦)، سورة النجم/ الآية (٢٨)، ومرّ مفصّلاً في المبحث السّادس من

لموضوع آخر بطريق الأولوية القطعية، حيث يحصل عندئذ الجزم بتسرية الحكم من الموضوع الأول إلى الموضوع الثاني، وهذا ما يُسمَّى (قياس الأولوية).

وقد صار هذان القياسان محلاً للخلاف بين علمائنا ظاهراً^(١)، من ناحية ثبوت الحجية لهما وعدم ثبوتها، وهاهنا أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنكار حجية الاثنين معاً، فيكون حال القياس الأصولي مستنبط العلة، وهذا هو الموافق لظاهر قول السيد المرتضى رحمته: «ولا فرق بين أن يُنصَّ على العلة وبين أن يدلنا بدليل غير النصّ...»^(٢).

وقرب العلامة رحمته القول بمنع حجية (القياس منصوص العلة) بأن قول الشارع: «حرمت الخمر لكونها مسكرة» يحتمل فيه أن تكون العلة هي الإسكار مطلقاً، ويحتمل أن تكون هي (إسكار الخمر) بحيث يكون قيد (الإضافة إلى الخمر) معتبراً في العلة، وإذا احتُمل الأمران لم يجز القياس^(٣).

القول الثاني: البناء على حجية الاثنين معاً، وهو قول عامة الأصوليين منهم المحقق والعلامة وصاحب المعالم والشيخ البهائي والمحقق القمي رحمته^(٤)، وإن وقع

(١) قيد (ظاهراً) إشارة إلى ما سيأتي قريباً عن صاحب المعالم رحمته - وفقاً لبعض محققي العامة - من كون النزاع في المقام لفظياً، وسواء فقه عليه المصنّف رحمته.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٧٦.

(٣) مبادئ الوصول ص ٢١٨، معالم الدين ص ٤٤٨.

(٤) معارج الأصول ص ١٨٥، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٧ - ٢١٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥١٨، ج ٣ ص ٦٠٤، معالم الدين ص ٤٤٧ - ٤٥١، زبدة الأصول ص ١٠٧، القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٨٦، ٢٠٥.

الكلام بينهم في أنّ حجّيته هي من باب الظواهر - كما بنى عليه كثيرٌ منهم واختاره المصنّف رحمته الله - أو من باب القياس المستثنى من عدم الحجّية بنحو الاستثناء المتصل - كما يظهر من العلامة تتجّ في التهذيب ^(١)، وفي موضع من النهاية ^(٢) -، وهو ما نقله عنه صاحب المعالم تتجّ ^(٣)، وإن كان ما ذكره في (المبادئ) واستقرّ عليه في (النهاية) موافقاً للأكثر، كما سيأتي في المقام الثاني.

القول الثالث: التفصيل بين الاثنين بنفي الحجّية عن القياس منصوص العلة، وإثباتها لقياس الأولوية، وهو الظاهر من المحقق تتجّ، فإنّه ذكر في توجيه المنع من حجّية منصوص العلة عين ما ذكره العلامة تتجّ، كما اشترط بعد ذلك قيام شاهدٍ حالٍ يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة المنصوصة، كي تصحّ تعدية الحكم إلى الثاني، ويكون برهاناً ^(٤)، فيظهر منه تتجّ عدم الاكتفاء بتنصيب الشارع المقدّس على العلية، ولبيان الحال في هذين القياسين يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: القياس منصوص العلة

المشهور عند علمائنا حجّية هذا القياس أو الدليل، خلافاً للسيد المرتضى تتجّ وآخرين ممّن أنكروا حجّيته ظاهراً، ومَرّت الإشارة آنفاً إلى ما سيأتي عن صاحب

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٤٨ .

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٦٠٤ .

(٣) معالم الدّين ص ٤٤٧، ٤٥٠ .

(٤) معارج الأصول ص ١٨٣ - ١٨٥ .

المعالم **تَدُلُّ** من كون النزاع لفظياً، كما سيتضح قريباً، وقبل الخوض في ذلك ينبغي الوقوف سريعاً عند نقطتين:

النقطة الأولى: أنَّ القياس - كما مرَّ - تعدية الحكم من موضوع (وهو الأصل، المقيس عليه) إلى آخر (وهو الفرع، المقيس) لاشتراكهما في **علّة** الحكم، وهو على قسمين باعتبار النصّ على **العلّة** وعدمه:

القسم الأول: قياس مستنبط **العلّة**، وهو ما تكون تعدية الحكم فيه إلى الفرع بسبب اعتقاد القايِس كَوْن الوصف المشترك بين الطّرفين هو **علّة** الحكم في الأصل، وحيث إنّه موجود في الفرع، يعتمد إلى إسرائ حكم الأصل إليه.

ووجه تسميته بهذا الاسم واضح؛ فإن **العلّة** (التي كانت هي السّبب في تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع) ليست منصوفاً عليها من قبل الشّارع المقدّس، بل هي ممّا استكشفه القايِس اعتماداً على إحدى الطّرق المتصدية لذلك، وقد سبقت الإشارة إلى بعضها.

وهذا القسم هو محلّ النزاع المعروف بين أصوليي الفريقين في حجّيته وعدمها، وقد تواترت أخبار الإمامية في نفي حجّيته والمنع عن العمل به، حتى عُدد من جملة ضروريات المذهب، كما ذكر صاحب المعالم **تَدُلُّ** ^(١).

القسم الثاني: قياس منصوص **العلّة**، وهو ما تكون تعدية الحكم فيه إلى الفرع لاتحادهما في **علّة** الحكم التي نصّ عليها الشّارع المقدّس، كما لو قال: «الخمير حرامٌ، لأنّها مسكرةٌ»، مثلاً، بحيث علّم الفقيه أنّ المذكور في سياق التعليل هو **علّة** الحكم

التي يدور مدارها (وجوداً وعدمًا)، وليس حكمته التي يجوز تخلّف الحكم عنها، وهذا القسم من القياس هو الذي وقع محلاً للخلاف - ظاهراً - بين علماء الإمامية، كما سيأتي.

النقطة الثانية: يدور المعنى المراد من (العلة) المذكورة في المقام بين معنيين:

أحدهما: الأمانة أو العلامة التي يوردها الشارع المقدّس في خطابٍ ما لأجل استكشاف ثبوت الحكم في مورد معيّن، من دون أن يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، كما إذا ورد في خطاب شرعي: «قَصِّرْ صَلَاتَكَ، لأنّ الأذان خَفِيَ عليك»، فإنّ الخفاء المذكور ليس علة لثبوت وجوب القَصْرِ، بل هو مجرد علامة يهتدي بها المكلف إلى ثبوت الوجوب في حقّه.

الآخر: الملاك الواقعي الذي ينشأ عنه جعل الشارع المقدّس للحكم الشرعي على موضوع معيّن، ويكون كامناً في نفس متعلّق الحكم، بحيث يدور جعل الحكم مداره وجوداً وعدمًا، ولهذا لو فرض انقلاب الخمر إلى خلّ لم يحرم شربه.

وهذا الملاك الواقعي تارة يكون إلزامياً، كما في الوجوب والحُرمة، وتارة أخرى لا يكون كذلك، كما في بقية الأحكام، وقد يُعبّر عنه بـ(مناط الحكم)، وهو عبارة عن المصلحة الواقعية الإلزامية في باب الوجوب، والمفسدة الواقعية كذلك في باب التحريم، فيقال إنّ ملاك جعل وجوب الصّلاة مثلاً هو وجود مصلحة واقعية إلزامية في متعلّق الوجوب (أي نفس الصّلاة)، يريد الشارع المقدّس من المكلفين تحصيلها خارجاً، وملاك جعل حُرمة شرب الخمر وجود مفسدة واقعية إلزامية في متعلّق الحُرمة (أي شرب الخمر)، يريد الشارع من المكلفين اجتنابها

خارجاً، وهكذا في سائر الأحكام الشرعية، فإذا تحقق الموضوع خارجاً ثبت الحكم له، وهذا هو القول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الإلزامية الكائنة في متعلقاتها، وهو المشهور عند أصوليي العَدْلِيَّة، كما مرَّ غير مرَّة^(١)، والظاهر أن هذا المعنى هو المراد من (العلَّة) في المقام.

إذا تبيَّن هذا، فنقول: إذا ورد نصٌّ من الشارع على كون شيء ما علَّةً لثبوت الحكم لموضوع ما، كما لو ورد: «حُرِّمَت الخمرُ لإسكارها»، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يُحرز الفقيه أن الشيء المذكور هو علَّةُ الحكم من دون مدخلة شيء آخر في العلَّة، أي أنه علَّة تامَّة للحكم، وعندئذٍ إذا علم بوجود هذه العلَّة في محلٍّ آخر جاز له إسراءُ الحكم المذكور وتعديته إلى الموضوع الثاني، ويكون القياس منتجاً للعلم بثبوت حكم الأصل في الفرع، كما مرَّ من المصنَّف رحمته الله في بداية المبحث الثالث المتقدِّم عند الحديث عن مدى إفادة القياس بنفسه للعلم^(٢).

ففي المثال المذكور يمكن للفقيه أن يحكم بحُرْمَةِ شرب النبيذ أيضاً، على حدِّ ثبوتها في الخمر، لأنَّ المفروض استظهارُ كون الإسكار كوناً تامَّاً للحُرْمَةِ، وهو موجود في النبيذ، فيلزم الحكم بحُرْمَةِ شربه أيضاً؛ ضرورة أن الحكم لا يتخلف عن علته، وإلا كانت حكمة له وليست بعلَّة، وهذا خُلْفٌ، وهذا المقدار ممَّا لا يُنكره المحقق رحمته الله بل حتى السيد المرتضى رحمته الله، كما سيوضح.

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٤٥٣ - ٤٥٥.

ولكن قد ذكر الفاضل التوني رحمته أنَّ اشتراط حصول القطع بأنَّ الأمر الكذائي علة لحكم معيّن هو قولٌ بنفي حجّة القياس منصوص العلة، لأنَّ حصول هذا القطع يكاد ينخرط في سلك المحالات، إلا في تنقيح المناط^(١).

الصورة الثانية: أن لا يُحرز الفقيه كونَ العلة المنصوص عليها بالماثبة المتقدمة في الصورة السابقة، فلا يحصل عنده علمٌ بأنَّ الشيء المذكور في حيز التعليل هو علة للحكم من غير مدخلية شيء آخر في العلية، ومن ثمَّ يحتاج إلى إعمال فكرٍ وبذل جهدٍ من أجل استخراج علة الحكم التي يدور مدارها، وحينئذٍ تكون علة مستنبطةً ويندرج في (القياس) المتنازع في حجّيته وعدمها.

ومثالها ما ذكره المصنّف رحمته، فإنَّ السّواد لا يصلح علة للحلاوة، كما لا يخفى، فلا قيمة لورود التعليل به، لأنّه لا يُخرجه عن دائرة القياس مستنبط العلة، فإنَّ المذكور يكون من باب الحكمة على أحسن التقادير، والحكم لا يدور مدار حكّمته بل يدور مدار علّته، هذا بيانٌ أولي للمطلب.

وتحقيق الكلام: أنَّ القياس منصوص العلة ليس من القياس المصطلح أصلاً، لأنَّ ثبوت الحكم في المحلّ الثاني كالنبذ في المثال، ليس من ناحية تسرية الحكم الثابت في المحلّ الأول إليه، على أساس استخراج المجتهد للعلة، بل هو تمسّكٌ بعموم العلة، وعملٌ بظاهر السنّة، كما ذكر المصنّف رحمته - وفقاً للعلامة رحمته^(٢)؛

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٢٣٧ .

(٢) يلاحظ: مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٨ - ٢١٩ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٦٠٦ - ٦٠٧ .

فإنَّ المفروض أنَّ ذكرَ العلة في النصِّ يُفهم منه عدمُ وجود أيِّ امتياز للمعلَّل عن غيره، فينعقد للكلام ظهورٌ في عموم الحكم المذكور لكلِّ ما توجد فيه هذه العلة، وذكرُ الأصل (أي المعلَّل) إنّما هو من باب التطبيق للقاعدة لا غير، وإلا فموضوع الحكم هو كلُّ ما يتوفَّر على العلة المذكورة في النصِّ، وبهذا يتساوى الأصل والفرع في ثبوت الحكم لهما، بل لا يخلو التعبير عن الاثنين بـ(الأصل) و(الفرع) عن نحو تسامح.

فقول الإمام الرضا عليه السلام في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «ماء البئر واسعٌ لا يُفسده شيءٌ... لأنَّ له مادةً»^(١)، ظاهرٌ في تعليل عدم فساد ماء البئر بكونه ذا مادة، وهذا التعليل عامٌ لا يختصَّ بهاء البئر، بل يشمل كلَّ ماء تكون له مادة كماء الحمام وماء العيون وماء الخزان الكرّ وغيرها، فيكون موضوع الحكم بعدم الفساد (أي الاعتصام) واقعاً هو الماء الذي له مادة، أي الماء المشتمل على علة الحكم، ولا ميزة لماء البئر على سائر المياه، لأنَّ قوله: «لأنَّ له مادةً» يصدق على جميع أنواع المياه المذكورة بالسوية.

ومنه يتضح أنَّ الحكم بعدم فساد ماء الحنفية (أي باعتصامه) ليس من باب القياس وتعدية الحكم بالاعتصام من ماء البئر إليه، ليكون ماء البئر (أصلاً)، وماء الحنفية (فرعاً)، بل هو من التمسك بظاهر الحديث الشريف، فيكون تمسكاً بظاهر السنّة، ولا يحتاج إلى أزيد من فهم النصِّ الوارد، لكي يتضح عند الفقيه انطباق التعليل على الموضوع المذكور وغيره بالسوية، ومن دون أيِّ فرق بينها أصلاً.

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٣٤ ح ٧، الاستبصار ج ١ ص ٣٣ ح ٨.

نعم، لو أراد الفقيه أن يعديّ حكمَ ماء البئر إلى ماء مضاف له مادة لكان من القياس الأصولي المبحوث عنه، لأنّ قوله **عَلَّةُ**: «لأنّ له مادة» ليس له ظهورٌ في الشمول لكلّ مائع له مادة ولو لم يكن ماءً، فيحتاج الفقيه عندئذٍ إلى أن يبذل جهداً في تخريجِ مناط الحكم بالاعتصام (أي عدم الفساد) واعتبارِ ماء البئر المذكور في الصحيحة أصلاً، وجعلِ ذاك الماء المضاف فرعاً، وتكون علة الحكم مستنبطة، ومثل هذا الاستدلال لا يكون حجةً عند الإمامية قاطبةً، كما مرّ مراراً.

ومن هنا يتضح أنّ النزاع في المقام لفظي، وهذا ما جعله العلامة **تتذّر** هو التحقيق^(١)، وصرّح به صاحب المعالم **تتذّر** وفقاً لبعض محقّقي العامة^(٢)؛ وذلك لعدم اتحاد موضع النفي وموضع الإثبات، فإن المنكر للحجّة (أي السيد ومن تبعه) ناظرٌ إلى صورة عدم ظهور الكلام (المصرّح بعلة الحكم) في كون العلة عامّة للموضوع المذكور (المعبر عنه بالأصل تسامحاً) وغيره، فيُحتمل أن يثبت لتحقيق العلة في خصوص الموضوع المذكور دُخُلٌ في ثبوت الحكم، فلا يُجزم عندئذٍ بتحقيق الحكم في موضوع آخر، حتى لو توفّر على العلة المنصوصة، فقله: «حُرِّمَتِ الخمرُ لإسكارها» يحتمل أن يراد منه التعليل بالإسكار المتحقّق في الخمر حصراً، فلا ظهور له في التعليل بالإسكار مطلقاً أينما تحقّق، وهذا هو ما سبق ذكره في الاحتمال الرابع المتقدّم.

في حين أنّ القائل بالحجّة (أي العلامة **تتذّر** وكثيرين) ناظرٌ إلى صورة ظهور

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٦٠٧ .

(٢) وهو التفتازاني، يلاحظ: معالم الدّين ص ٤٥١ .

الكلام في عموم العلة (المصرّح بها) للموضوع المذكور وغيره ممّا يتوفّر على هذه العلة، فيكون قوله: «حُرِّمَت الخمرُ لإسكارها» ظاهراً في التعليل بمطلق الإسكار أينما وُجد، ولا خصوصية للخمر، فإذا تحقّق الإسكار في النبيذ - مثلاً - ثبت الحكم أيضاً وحُرْم شرّبه، وبهذا لا يكون بين الطرفين أيّ نزاع معنوي.

ولا يخرج عن هذا ما ذكره المحقق تثنّى في المقام؛ فإنّه تارة اشترط نصّ الشارع المقدّس على تعدية الحكم إلى الموضوع الثاني، زائداً على نصّه على علة الحكم^(١)، وتارة أخرى اشترط وجودَ شاهدٍ حالٍ يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا العلة المصرّح بها في ثبوت الحكم^(٢)، وكلاهما واضح الدلالة على أنّه قائل بالحجّة مع توفّر شرطها.

ومن هنا يتضح معنى قول الشيخ البهائي تثنّى: «وليس - أيّ القياس - حجةً عندنا، إلا طريق الأولوية ومنصوص العلة، إن جُعِلَا منه»^(٣)، فإنّ الاشتراط الأخير في كلامه يلخص ما تقدّم كلّهُ.

(١) معارج الأصول ص ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٥ .

(٣) زبدة الأصول ص ١٠٧ .

٤ - منصوص العلة وقياس الأولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلّي إلى أنه يُستثنى من القياس الباطل^(١) ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية، فإنّ القياس فيهما حجة^(٢)، وبعض قال: لا^(٣)، إنّ الدليل الدالّ على حُرمة الأخذ بالقياس شاملٌ للقسمين^(٤)، وليس هناك ما يوجب استثناءهما^(٥).

والصحيح أن يقال^(٦): إنّ منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا

(١) بنحو الاستثناء المتصل، وهذا ظاهر كلامه تَتَجَلَّى في التهذيب، وذكره ابتداءً في النهاية، ونقله عنه في المعالم، بخلاف كلامه في المبادئ والنهاية.

(٢) وهو المعروف عند علمائنا، لكن تكون حجة الاثنین من باب الظهور، منهم العلامة وصاحب المعالم والمحقق القمي رحمهما الله.

(٣) وهو السيد المرتضى تَتَجَلَّى، كما هو ظاهر كلامه في (الذريعة).

(٤) أي: أنّ الأخبار الدالة على حُرمة العمل بالقياس شاملةٌ لهما أيضاً.

(٥) وسيأتي من المصنّف رحمته الله تجويزُ الجَمْع بين القولين، وجَعَلَ النزاع لفظياً، وفاقاً للعلامة وصاحب المعالم رحمتهما الله.

(٦) في ضمن القول المعروف، وهذا شروعٌ في بيان الرأي المختار للمصنّف رحمته الله في الخلاف الفرعي بين القائلين بالحجية في منشأ الانتصاف بالحجية وهل هو من باب الظهور أو الاستثناء من القياس الاصطلاحي.

استثناءً من القياس^(١)، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس^(٢)، بل هما من نوع الظواهر، فحجبتيهما من باب حجية الظهور^(٣)، وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلة

أما (منصوص العلة)^(٤) فَإِنَّ فُهِمَ^(٥) من النصّ على العلة^(٦) أَنَّ العلة عامّة على وجهٍ لا اختصاص لها بالمعلّل^(٧) - الذي هو كالأصل في القياس^(٨) - فلا شكّ في أنّ

(١) استثناءً متصلاً، كما هو الظاهر من لفظ (الاستثناء) عند الإطلاق.

(٢) المصطلح أصلاً، ولا ضير في تسميتهما (قياساً)، لعدم المشاحة في التسمية.

(٣) كما صرح به العلامة تثنّى في المبادئ والنهاية.

(٤) وهو تعدية حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر لاتحادهما في العلة المنصوصة المستكشفة من ظواهر الأدلة، بحيث يدور الحكم مدارها ثبوتاً ونفياً.

(٥) فهما يصل إلى حدّ ظهور النص في العموم، وعدم اختصاص الحكم بالأصل المقيس عليه، وهذه هي الصورة الأولى لمنصوص العلة.

(٦) المراد منها الملاك الواقعي (مصلحة كان أو مفسدة) الذي يوجد في المتعلّق، ويدعو الشارع إلى جعل الحكم، بناءً على القول المختار عند العدلية.

(٧) مثل الخمر، وهذا قزيب من كلام المحقق تثنّى في المعارج، وقوله وَقَوْلُهُ هَذَا: «لا اختصاص...» لاستبعاد الاحتمال الرابع المتقدم.

(٨) المستنبط العلة، وفيه إشارة إلى عدم وجود أصل في (القياس منصوص العلة).

الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع^(١)، مثل ما لو قال: «حُرِّمَ الخمرُ لأنَّه مسكرٌ»^(٢)، فيُفهم منه حُرمة النبيذ لأنَّه مسكرٌ أيضاً^(٣).

وأما إذا لم يُفهم منه ذلك^(٤)، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلا بنوعٍ من القياس الباطل^(٥)، مثل ما لو قيل: «هذا العنبُ حلٌّ، لأنَّ لونه أسود»^(٦)، فإنَّه لا يُفهم منه أنَّ كلَّ ما لونه أسود^(٧) حلٌّ، بل العنبُ الأسود - خاصَّة - حلٌّ^(٨).

(١) المناسب أن يقول: «شاملاً لغيره الذي هو كالفرع» لما مرَّت الإشارة آنفاً في قوله: «(الذي كالأصل في القياس)»، فيكون هذا شبيهاً بالفرع في القياس المصطلح، كما كان ذاك شبيهاً بالأصل والمهمَّ أنَّ هذه التعدية لها ضوابط، كما سيتضح قريباً.

(٢) لا خلافَ بينهم في دلالته على أنَّ الإسكار علةٌ للحُرمة، وإنَّها الخلاف في أنَّ مفاده كون العلة هي الإسكار المختصَّ بالخمَر، أو الإسكار مطلقاً؟

(٣) لأنَّ الحكم يدور مدارَ علته، وهذا واضح في أنَّ المصنَّف رحمته الله يستفيد أنَّ علة الحُرمة هي الإسكار مطلقاً، سواء تحقَّق في الخمر أم في غيرها كالنبيذ.

(٤) أي: التنصيصُ على كون شيء معيَّن علةً تامَّة للحكم، وهذه هي الصُّورة الثانية للقياس منصوص العلة.

(٥) أي المصطلح المتنازع في حجَّيته وعدمها، وهو (القياس مستنبط العلة).

(٦) لا قيمة لقوله: «لأنَّه»؛ إذ ليس كلُّ تعليل يفيد العموم، كما ربَّما يتوهم.

(٧) وإنَّ لم يكنُ عنباً، كما هو مقتضى الإطلاق في عليَّة السَّواد للحلاوة.

(٨) فالمناط في الحلاوة هو السَّواد المقيَّد بكونه في العنب، وليس السَّواد مطلقاً، ولهذا لا تدور الحلاوة مدارَ السَّواد، كما كانت الحُرمة تدور مدارَ الإسكار.

وفي الحقيقة إنّه بظهور النصّ في كون العلّة عامّة^(١) ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالعلّل إلى كون موضوعه كلّ ما فيه العلّة^(٢)، فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلّل (الأصل) وغيره^(٣)، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعدة العامّة^(٤)، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلّة المشتركة^(٥)، حتى يكون المذكّر مجرّد الحمل والقياس، كما في الصّورة الثانية، أي التي لم يُفهم فيها عموم العلّة^(٦).

ولأجل هذا نقول: إنّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصّورة الأولى^(٧) يكون من

-
- (١) غير مقيّدة بكونها في المعلّل خاصّة، فيترتب معلولها (أي الحكم) عليها أينما وجدت؛ لامتناع انفكاك المعلول عن علّته التامة، وهو الحاصل في الصّورة الأولى.
- (٢) أي: ينقلب الموضوع من (الخمر المُسكرّة) إلى (كلّ ما يكون مُسكرّاً).
- (٣) أي: يشمل ما هو كالأصل (مثل الخمر)، وما هو كالفرع (مثل النبيذ)، واستعمال حرف التشبيه للإشارة إلى عدم وجود أصلٍ وفرعٍ في (منصوص العلّة).
- (٤) فلا مزية له على غيره كي يكون هو أصلاً (مقيساً عليه)، وغيره فرعاً (مقيساً)، ولكن مرّاً عن الفاضل التوني تَنبُذُ أن هذا قولٌ بنفي حجّية منصوص العلّة.
- (٥) كما قد فهمه السيد المرتضى تَنبُذُ من النصّ، ولأجل هذا أنكر حجّية (القياس منصوص العلّة).

(٦) لوضوح عدم الخلاف عندئذٍ بين أصوليينا في عدم الحجّية.

(٧) التي يستفاد فيها من النصّ عدم وجود أثر لإضافة العلّة إلى المعلّل، ولهذا تصحّ تعدية الحكم إلى أيّ مورد تتحقّق فيه العلّة المذكورة.

باب الأخذ بظاهر العموم^(١)، وليس هو من القياس في شيء، ليكون القول بحجّة التعليل استثناءً من عمومات النهي عن القياس^(٢).

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يُفسده شيء...، لأنّ له مادة»^(٣)، فإن المفهوم منه - أي الظاهر^(٤) منه - أنّ كلّ ماءٍ له مادةٌ واسع^(٥) لا يُفسده شيء، وأمّا ماء البئر^(٦) فإنّها هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة^(٧)، فيشمل الموضوعُ بعمومه كلّاً من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الإسالة...، وغيرها^(٨)، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر

(١) ولهذا يلزم أن تكون هذه العلة الخاصّة (المصحّحة لتعدية الحكم) مدار الحكم وجوداً وعدماً، كما يلزم أن يكون استظهارها خاضعاً للضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة، كي تكون الحجّة ناشئة عن الظهور لا عن القياس.

(٢) بنحو الاستثناء المتصل، بحيث يكون القياس منصوص العلة فرداً للقياس المصطلح، لكنّه يُخالفه في الحكم ويكون حجّةً، فيكون المراد: «إنّ السنّة إذا قيسَتْ بحقّ الدّين، إلا القياس منصوص العلة» مثلاً.

(٣) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٣٤ ح ٧، الاستبصار ج ١ ص ٣٣ ح ٨.

(٤) إشارة إلى أنّ المراد من (المفهوم) هو المتفاهم العُرفي، لا ما يقابل المنطوق.

(٥) أي: فهو واسع، ولا خصوصيّة لماء البئر في ثبوت الحكم بالاعتصام.

(٦) المذكور في الصحيحة.

(٧) فلا يختصّ الحكم به، بل يشمله ويشمل كلّ ماءٍ تكون له مادة.

(٨) من المياه المطلقة التي تكون لها مادة.

ليس أخذاً بالقياس^(١)، بل هو أخذٌ بظهور العموم، والظهورُ حجةٌ^(٢). هذا، وفي عين الوقت لما كنّا لا نستظهر^(٣) من هذه الرواية شمولَ العلة (لأنّ له مادةً) لكلِّ ما له مادةٌ وإن لم يكنْ ماءً مطلقاً^(٤)، فإنّ الحكم (وهو الاعتصام من التنجّس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادةٌ إلا بالقياس^(٥)، وهو ليس بحجة. ومن هنا^(٦)، يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في (منصوص العلة)، والأخذ بالقياس^(٧)، فلا بدّ من التفرقة بينهما في كلّ علةٍ منصوبة لثلاثي يقع الخلط بينهما^(٨)،

(١) فلا معنى محصّل هنا لأنّ نعتبر ماء البئر أصلاً (مقيساً عليه)، وماء الحنفية مثلاً فرعاً (مقيساً)، لأنّ هذا يبتني على وجود مزية لماء البئر على غيره، والمستفاد من الصحيحة خلافه.

(٢) بناءً العقلاء الممضى شرعاً، كما مرّ في الباب الخامس من هذا المقصد.

(٣) بحسب الضوابط المعتمدة لدى أبناء المحاورة.

(٤) فهذه التعدية خاضعة لما يقتضيه الظهور العرفي للخطاب المشتمل على العلة، وإلا انقلبت العلة من منصوبة مستكشفة من الخطاب إلى مستنبطة، وصار المورد مصداقاً للقياس المصطلح المتنازع في حجّيته.

(٥) المصطلح (أي مستنبط العلة)، المبحوث في المقام عن حجّيته وعدمها.

(٦) أي: من كون الأمر خاضعاً لضوابط الاستظهار.

(٧) فالأول له مدرك قطعي (وهو بناءً العقلاء)، فلا مفرّ عن الإذعان بحجّيته شرعاً عندئذٍ، بخلاف الثاني فإنّه لا مدرك له البتة.

(٨) يقصد: بين الأخذ بالعموم والأخذ بالقياس الباطل.

ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار^(١) في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين صورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجّة منصوص العلة^(٢)، فمن يراه حجة^(٣) يراه في ما إذا كان له ظهور في عموم العلة^(٤)، ومن لا يرى حجّيته^(٥) يراه في ما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس^(٦).

والخلاصة: أنّ المدار في (منصوص العلة) أن يكون له ظهور في عموم الموضوع^(٧) لغير ما له الحكم (أي المعلّل الأصل) فإنّه عموم من جملة الظواهر التي

(١) أي: السقوط، فربّما يقع الشخص في فخّ القياس من حيث لا يدري.

(٢) وجعل النزاع بين الطرفين لفظياً لا معنوياً، كما قد ذكر صاحب المعالم تثنّي في قياس الأولوية)، وفاقاً لبعض محقّقي العامة.

(٣) وعدم وجود أي أثر لإضافتها إلى ما هو كالأصل (مثل الخمر)، وهذا هو قول أكثر الأصوليين كما تقدّم، ومنهم العلامة تثنّي.

(٤) فهو «عملٌ بالسنة الشريفة والضابطة الكلية» كما ذكر العلامة تثنّي في (نهاية الوصول)، أو هو: «بالنص لا بالقياس» كما ذكر في (مبادئ الوصول)، وكلاهما واضح في أنّ الاعتماد عليه هو من (باب الظهور).

(٥) وهو السيد المرتضى تثنّي.

(٦) فلو التفت السيد تثنّي إلى استظهار العلّة المطلقة من النصّ لقال بالحجّة في منصوص العلة، ولو كان نظّر العلامة تثنّي إلى القياس المصطلح لقال بعدم الحجّة.

(٧) وشموله لكل ما تتوفر فيه علة الحكم، بحيث يكون موضوع الحرمة في مثال الباب هو (كل ما يكون مسكراً) لا (الخمر المسكرة) بالخصوص.

هي حجة^(١)، ولا بدّ حينئذٍ أن تكون حجّيته على مقدار ما له من الظهور في العموم^(٢)، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهورُ العموم^(٣) فإنّ التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل^(٤) على بطلانه.

(١) وتسميته بـ(القياس) مجرّد اصطلاح؛ لأجل التشابه الصّوري بين الاثنين، كما سيُصرّح المصنّف رحمته الله بهذا في مبحث (قياس الأولوية).

(٢) إشارة إلى ما مرّ من لزوم كون التعدي من المعلّل (أي المقيس عليه) إلى غيره خاضعاً لضوابط أهل المحاورة، لئلا يتخطّى حدودَ الظهور العُرفي للدليل المشتمل على العلة المذكورة.

(٣) كما لو أردنا تعدية الحكم بالاعتصام - المذكور في الصحيحة - إلى كلّ ما له مادّة ولو كان من قبيل عصير الرمان مثلاً.

(٤) القطعي، كما مرّ مراراً، ووجه الترقّي واضح.

المقام الثاني: قياس الأولوية

وهو المورد الثاني الذي وقع الخلاف في حجّيته بين علمائنا رحمهم الله، وقبل الخوض فيه، ينبغي التذكير بمقدّمة سَبَقَ الحديث عنها في (باب المفاهيم)، وملخصها أنّ للمفهوم قسمين، أحدهما مفهوم الموافقة، وقلنا هناك إنّ المدلول الالتزامي للجملة المستلزمُ لثبوت سنخ الحكم (الثابت للمنطوق) للمفهوم، بمعنى أنّ الحكم الثابت لموضوعه في المنطوق يثبت سنخه لموضوعه في المفهوم، فيكون الكلام ظاهراً في تعدية سنخ الحكم من موضوع المنطوق إلى موضوع المفهوم^(١).

كما مرّ هناك أيضاً أنّ لمفهوم الموافقة نحوين رئيسين، والذي يهتّمنا هاهنا هو مفهوم الموافقة بملاك الأولوية، وهو أنّ يكون الكلام دالاً بالالتزام على أنّ ثبوت الحكم للموضوع (غير المذكور) أولى من ثبوته للموضوع المذكور، ومن ثمّ يكون الكلام ظاهراً في وجود أولوية قطعية بين ثبوت الحكم في المنطوق وثبوت سنخ الحكم في المفهوم، ويُسمّى أيضاً (فحوى الخطاب)^(٢)، وسمّاه العلامة تقدّس تنبيه الخطاب) أيضاً.

ومثاله المعروف قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(٣)، فإنّه يدلّ بالمطابقة على ثبوت الحرّمة للتأفّف - أي: قول (أفّ) للوالدين - وبالالتزام على ثبوت الحرّمة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) الفحوى في اللغة: «معنى ما يُعرّف من مذهب الكلام» (لسان العرب ج ١٠ ص ١٩٧).

(٣) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

أيضاً لما هو أشدّ من التأفيف كالتَّشْم والضَّرْب، ويكون هذا الثبوت بنحو الأولوية القطعية، فالآية الكريمة ظاهرة في إفادة الحرمة (بطريق الأولى) لما هو أشدّ من التأفيف.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ﴾^(١)، فهو يدلّ بمنطوقه على أنّ بعض أهل الكتاب يؤتمن على القنطار، وبمفهومه على أنّه يؤتمن على الأقلّ منه كالدينار بطريق الأولى، وهذه الدلالة بمستوى الظهور، ولا تحتاج إلى الاستعانة بأية مقدّمة من الخارج، لأنّ أولوية ثبوت سنخ الحكم للموضوع الثاني (غير المذكور) هي المتفاهم العُرفي من الآيتين^(٢)، وفرق هذه الآية عن سابقتها أنّ الأولوية فيها من جانب النقيصة، وهناك من جانب الزيادة. وباتضح هذه المقدّمة، فقد مرّت الإشارة إلى وجود خلاف في حجّية (قياس الأولوية) وعدمها، وفي المقام قولان:

القول الأول: إنكار حجّيته؛ لكونه من أفراد القياس الاصطلاحي الذي قام الدليل القطعي على بطلانه وعدم جواز التعبد به من دون تمييز بين أقسامه، وهذا هو الظاهر من كلام السيد المرتضى تَقَرُّ^(٣) كما مرّ في المقام السّابق، فيكون الحكم فيه عنده على القاعدة، ولا استثناء له من حكم القياس الاصطلاحي.

القول الثاني: القبول بحجّيته، وهو المعروف بين علمائنا، ولكنهم اختلفوا في بيان اتصافه بالحجّية، ولهم فيه تصويران:

(١) سورة آل عمران، الآية (٧٥).

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥١٥-٥١٦.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٧٦، ٦٨٤.

التصوير الأول: أن حجّيته من جهة كونه من أفراد القياس، لكنّه من القياس الجليّ المستثنى من القياس الأصولي، وهذا ما اختاره العلامة تيّدّ في التهذيب وكثير من العامّة، كما ذكر في المعالم^(١).

وذكر المحقق القميّ تيّدّ في بيانه أن العلامة تيّدّ يكتفي بمجرد كون العلة في الفرع أقوى منها في الأصل، ولهذا اعترض عليه - وفقاً للسيد المرتضى تيّدّ - بأن دليل حُرمة القياس يشمل مثل (قياس الأولوية) إذا بُني على كون حجّيته من جهة كونه قياساً، وقد أوضح المحقق القميّ تيّدّ المراد من (القياس الجليّ) و(القياس الخفيّ)^(٢).

التصوير الثاني: أن حجّية قياس الأولوية من جهة كونه من أفراد المفهوم، فهي من صغريات (حجّية الظهور)، لأنّ كلّ واحدة من الآيتين المتقدّمتين كما تكون ظاهرة في ثبوت الحكم للموضوع المذكور فيها، فهي أيضاً ظاهرة في ثبوته بطريق الأولى للموضوع الآخر غير المذكور، فلا معنى لتسمية الأول (أصلاً) والثاني (فرعاً)، لأنّ نسبة الخطاب الشرعي إلى الاثنين واحدة.

وهذا ما ذكره أكثر القائلين بالحجّية، ولا صيّر عندهم في تسميته ب(القياس)؛ وذلك لمشابهته للقياس الاصطلاحي (المتنازع فيه)، فيكون إطلاق لفظ (القياس) عليه في بادئ الأمر على سبيل الاستعارة، وهو ما يتبنّاه العلامة تيّدّ أيضاً^(٣)، وهو

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٤٨، معالم الدّين ص ٤٥٠.

(٢) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٩٦-١٩٧، ٢٠٠.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٧-٢١٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢

أيضاً صريح كلام المصنّف رحمته الله في المقام.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ هذا يبتني على أن يكون فَهْمُ الأولوية من نفس فحوى الخطاب، وأن تكون الأولوية قطعية، كي يتحقّق ضابط مفهوم الموافقة، ويحصل القطع بأولوية ثبوت الحكم للموضوع الآخر، بمعنى كونه أولى بعلّة الحكم من الموضوع الأول المذكور في الخطاب.

وبناءً على هذا، فلا قيمة للأولوية (في حدّ ذاتها) إذا لم تكن مفهومة من نفس الخطاب، كما حصل مع أبان بن تغلب الذي كان قاطعاً بوجود أولوية في المسألة، وأنّ قطع ثلاث أصابع للمرأة إذا كان يوجب ثلاثين من الإبل فبطريق الأولوية القطعية (الثابتة في ذهنه) يكون قطع أربع أصابع موجباً لأربعين من الإبل، مع أنّه لم يفهم هذه الأولوية من خطاب شرعي (آية قرآنية أو رواية) كي يتحقّق مفهوم الموافقة (أو قياس الأولوية)، بل كانت ثابتة في ذهنه اعتماداً على قاعدة حسابية محدّصة، وفات عليه أنّ المرأة تناصف الرجل في مقدار الدية في الثلث فصاعداً، ولهذا نبّه الإمام عليه السلام على خطئه، ويبيّن له أنّ إثبات أربعين من الإبل لأجل قطع أربع أصابع إنّما يتمّ على أساس (القياس المصطلح) الباطل شرعاً؛ لتوقّفه على استنباط علّة الحكم، فيكون الحكم فيه ظنيّاً على أحسن التقادير.

هذا، ولكنّ ما مرّ في (القياس منصوص العلّة) - من عدم استبعاد كون النزاع لفظياً - يجري هنا أيضاً؛ لاختلاف موردَي الإثبات والنفي، كما صرّح به صاحب المعالم رحمته الله وفقاً لبعض المحققين^(١)، وقد ذكر المحقق القميّ رحمته الله أنّ المراد منه هو

التفتازاني، ولكنه تَنَزَّلُ لم يوافقه على هذا^(١).

يبقى هنا شيء، وهو أنَّ ظاهر المصنَّف رحمته الله حملُ لفظ (القياس) الوارد في صحيحة أبان على القياس الأصولي بالمعنى المتقدِّم، ولكن يُحتمل أن يكون المراد منه - كما قيل - معنى آخر كان رائجاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وقد هُجِر استعماله من الأصوليين، وهو (التماس العلل لأجل تصحيح النصوص)، بمعنى عَرَضِ النصوص على العلل المستنبطة، والحكم بقبولها في حال الموافقة، وردّها في حال المخالفة^(٢)، فليلاحظ.

(١) القوانين المُحكَّمة ج ٣ ص ٢٠٤.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ١٠ - ١١، المقدمة.

قياس الأولوية

أمّا قياس الأولوية^(١) فهو نفسه الذي يُسمّى (مفهوم الموافقة)^(٢) الذي تقدّمت الإشارة إليه (٩٥/١) وقلنا هناك: إنّه يُسمّى (فحوى الخطاب)، كمثال الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾^(٣) الدالّة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما^(٤).

وتقدّم في هذا الجزء (ص ١٠٩) أنّ هذا من الظواهر^(٥)، فهو حجّة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً^(٦)، حتى يكون استثناء من عموم

(١) وهو أحد قسمي مفهوم الموافقة، وفيه يكون ثبوت الحكم لموضوعه في الدليل كاشفاً بالأولوية القطعية عن ثبوت سنخ الحكم لموضوع آخر.

(٢) وهو مدلول التزامي يقتضي تعدية الحكم من موضوع المنطوق إلى موضوع آخر غير مذكور في الدليل، على أن تخضع هذه التعدية لضوابط الفهم العرفي.

(٣) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٤) ممّا يكون أشدّ إساءةً إلى الوالدين من قول (أفّ)، فالعُرف بمجرّد استظهاره حرمة التأنيف يفهم ثبوتها لمثل الشتم والضرب بالأولوية القطعية.

(٥) عند مناقشة المصنّف، رحمته الله للمحقق والشهيد رحمتهما الله اللذين أدرجا (باب المفاهيم) في ضمن (الدليل العقلي).

(٦) كما هو ظاهر العلامة رحمته الله في التهذيب، وموضع من النهاية.

النهي عن القياس، وإن أشبه القياس^(١)، ولذلك سُمِّي بقياس الأولوية^(٢) والقياس الجلي^(٣).

ومن هنا لا يُفرض مفهوم الموافقة إلا حيث يكون للفظ ظهورٌ بتعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم^(٤)، كآية التأفيف المتقدمة^(٥)، ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بموافقتها بطريق أولى^(٦)، ويقال لمثل هذا في عُرف الفقهاء: (إذن الفحوى)، ومنه الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٧) الدالة بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير^(٨).

(١) في الصورة، ولأجل هذه المشابهة الصورية سُمِّي بـ(القياس).

(٢) في كلمات كثير من أصوليي الخاصة.

(٣) من قِبَل كثير من العامة، كما ذكر العلامة وصاحب المعالم رحمهما، وتصدى المحقق القمي رحمتهما لبيان الفرق بينه وبين القياس الخفي.

(٤) بشرط أن تكون هذه الأولوية قطعية، فلا قيمة للأولوية الظنية، كما يُشترط أن تكون مفهومة من الخطاب، كما سيُصرّح به رحمتهما.

(٥) فإنّما في الوقت الذي تكون ظاهرة في حُرمة التأفيف، تكون ظاهرة أيضاً في حُرمة الشتم، بحيث ينتقل العُرف من حُرمة الأول إلى حُرمة الثاني.

(٦) فهذه الأولوية مستفادةٌ من إذنه بالسكنى، وليست أولوية عقلية مجردة.

(٧) سورة الزلزلة، الآية (٧).

(٨) فهي تشبه آية التأفيف من ناحية كون التنبيه فيها بالأقل على الأكثر، بخلاف آية ﴿وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ...﴾ (آل عمران: ٧٥) حيث يُنبّه بالأكثر على الأقل.

وبالجملة: إننا نأخذ بقياس الأولوية إذا كان يُفهم ذلك^(١) من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهوراً بالفحوى في ثبوت الحكم في ما^(٢) هو أولى في علّة الحكم^(٣)، فيكون حجة من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدّوه من المفاهيم، وسَمّوه (مفهوم الموافقة)^(٤).

أما إذا لم يكن ذلك^(٥) مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يُسمّى ذلك (مفهوماً) بالاصطلاح^(٦)، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدّها في تعدية الحكم^(٧)؛ إذ يكون من

(١) أي: ثبوت سنخ الحكم (الثابت للموضوع المذكور في الكلام) للموضوع الآخر غير المذكور فيه.

(٢) أي: في المحلّ الذي يكون أولى من المحلّ (المذكور) من ناحية علّة الحكم.

(٣) وملاكه، مثل (الإساءة إلى الوالدين) التي هي علّة تحريم التأفيف، فإنّ الشتم لما كان أقرب إليها وأولى بها من التأفيف - لكون الإساءة فيه أقوى - كان هو (أي الشتم) أولى بالحرمة (المعلولة) من التأفيف.

(٤) أمّا كونه مفهوماً فلائّه مدلول التزامي للجملة، وأمّا كونه موافقاً فلائّه يتحد مع المنطوق (المدلول المطابقي) في سنخ الحكم ونوعه.

(٥) أي: ثبوت الحكم بنحو الأولوية في المحلّ الآخر (غير المذكور).

(٦) لأنّ المفهوم الاصطلاحي يتقوّم بأمرين: كون الأولوية قطعية، واستفادة ذلك من فحوى الخطاب.

(٧) حتى لو كانت قطعية، كما حصل مع أبان بن تغلب في مسألة قطع أربع أصابع من المرأة، والقطع يجوز أن يخالف الواقع.

القياس الباطل^(١).

ويشهد لذلك^(٢) ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي

عبد الله الصادق عليه السلام^(٣)، قال أبان:

«قلتُ له: ما تقول في رجلٍ قَطَعَ إصْبَعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشرٌ من الإبل، قلتُ: قَطَعَ اثنتين^(٤)، قال: عشرون، قلتُ: قَطَعَ ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلتُ: قَطَعَ أربعاً؟ قال: عشرون، قلتُ: سبحانَ الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبأ بمنَّ قاله، ونقول: الذي جاء به شيطانٌ^(٥).

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكمُ رسول الله ﷺ إنَّ المرأة تُعاقَل^(٦) الرَّجُلُ إلى ثلث

(١) المنهَى عنه، تماماً كما لو لم تُكُنِ الأولوية قطعية، مثل: «إذا كانت اليمين غير الغموس توجب الكفارة فالغموس أولى»؛ لعدم التيقن من كون العلة هي الزجر، فتكون الأولوية ظنيّة في أحسن التقادير.

(٢) أي: لا اشتراط كون الأولوية القطعية مستفادةً من خطابٍ شرعي.

(٣) هامش: الكافي ٧ / ٢٩٩، طبع طهران بالخراف سنة ١٣٧٩.

(٤) هامش: في النسخة المطبوعة (اثنين).

(٥) هذا التعبير يكشف عن شدة ارتكاز الأولوية في ذهن الراوي، ولكنها لا تنفع لوحدها، من دون استفادتها من نفس الخطاب.

(٦) هامش: تعاقَل: توازن، وفي النسخة المطبوعة (تقابل)، وأحسبُه من تصحيح

الناشر اشتباهاً.

الدِّية^(١)، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبا ن! إنَّك أخذتني بالقياس^(٢)، والسنة إذا قيسَتْ مُحَقِّقَ الدِّينِ^(٣).

فهنا في هذا المثال لم يَكُنْ في المسألة خطابٌ يُفهم منه^(٤) في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمَّنه الخطاب^(٥) حتى يكون من باب مفهوم الموافقة^(٦)، وإنَّما الذي وقع من أبا ن قياسٌ مجردٌ لم يَكُنْ مستندُه فيه إلا جهة الأولوية^(٧)، إذ تصوّر - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أنَّ الدِّية تتضاعف بالنسبة

(١) لم يرتضِ رحمته الله في الهامش المتقدم التعبير بـ(تقابل) في الكافي المطبوع، وحسبَه تصحيحاً من الناشر، ويشهد له ورودُ التعبير بـ(تعاقل) في الفقيه والتهذيب.

(٢) ظاهر المصنّف رحمته الله وكثيرين أنَّ المراد منه هو القياس المبحوث عنه، ولكن مرَّت الإشارة إلى إمكان أنَّ يراد منه معنى آخر كان رائجاً في عصر الصادق عليه السلام، وقد هجره الأصوليون، كما جاء في مقدمة الطبعة الأخيرة لـ(نهاية الوصول).

(٣) الكافي ج ١ ص ٩٩ ح ٦، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٨٨ ح ٢٨٣، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٨٤ ح ١٦، والموجود في المصدرين الأولين: (اثنين) بالتذكير، وفي الأخير: (اثنتين) بالتأنيث، وكلاهما صحيح، لأنَّ (الإضبع) تُذكَر وتؤنَّث، (يلاحظ: لسان العرب ج ٧ ص ٢٧٩).

(٤) إشارة إلى عدم توفّر الشرط الثاني لمفهوم الأولوية، كما تقدّم.

(٥) أي: تعديته إلى موضوع آخر غير مذكور في الخطاب.

(٦) ويكون حجةً من باب الظهور.

(٧) القطعية، وهذا هو الشرط الأول في تحقّق مفهوم الأولوية.

بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون^(١)، لأنّ قطع الأربع قطعاً للثلاثة وزيادة، ولكنّ أبان كان لا يدري^(٢) أنّ المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً في ما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل^(٣).

والخلاصة: أنا نقول ببطلان (قياس الأولوية) إذا كان الأخذ به لمجرد الأولوية^(٤)، أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجة من باب الظواهر^(٥)، فلا يكون (قياساً) مستثنى من القياس الباطل^(٦).

(١) وفي قطع الخمس خمسون، فكأنّ المرتكز في ذهنه - على نحو القطع - أنّ دية الإصبع الواحد عشر من الإبل.

(٢) هذا بيانٌ للمقدمة التي أدت إلى أن يكون قطع أبان مخالفاً للواقع.

(٣) فالسبب في تخطئة أبان في ما اعتقده هو أنّ الأولوية لم تكن ناشئة عن فحوى خطاب شرعي وصل إليه من آية أو رواية.

(٤) فتكون حجة هذا القياس من باب (القياس الاصطلاحي المنهي عنه، كما عليه السيد المرتضى رحمته الله).

(٥) وليس من باب القياس (المصطلح) المنهي عن العمل به، وفاقاً لجملة من المحققين، وهذا التفصيل منه رحمته الله يؤشّر إلى إمكان جعل النزاع لفظياً، كما مرّ عن صاحب المعالم رحمته الله.

(٦) أي من حكم القياس المصطلح، على سبيل الاستثناء المتصل، كما هو ظاهر العلامة رحمته الله في التهذيب وموضع من النهاية، كما تقدّم.

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع

لم يكنِ القياس هو المصدر الوحيد الذي يندرج في باب (الاجتهاد بالرأي)، والذي اعتمد عليه أغلبُ فقهاء العامة في استخراج الأحكام الشرعية التي لم يجدوا لها مستنداً في الكتاب العزيز ولا في السنّة النبوية، من أجل سدّ النقص الهائل الذي يواجهونه، كما ذكر غيرُ واحدٍ من أصوليي الفريقين عند الاعتراض على الاستدلال بالإجماع على حجّية القياس، بل هناك مصادر أخرى للتشريع اقتصر المصنّف رحمته الله على ثلاثة منها - هي المذكورة في عنوان التنبيه -، ويضاف إليها قول الصحابي، وشرع من قبلنا، وغيرهما.

ولتوضيح الحال في هذه الثلاثة يقع الكلام في جهات أربعة:

الجهة الأولى: الاستحسان

ذكر أصوليو العامة عدّة تعاريف للاستحسان، نقلها العلامة رحمته الله في كتابه (نهاية الوصول)، منها: أنّه «دليلٌ ينقذ في نفس المجتهد، ولا يقدرُ على إظهاره؛ لعدم مساعدة العبارة».

ومنها: أنّه «العدولُ عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منه».

ومنها: أنه «تخصيصُ قياسٍ بدليل هو أقوى منه»، ومنها غير ذلك^(١).
ولخصها المحقق القميّ تقيّاً بالقول: إنه «ما يستحسنه المجتهدُ بطبعه أو بعادته
أو نحو ذلك من دون أمانةٍ شرعية»^(٢).

وقد اختلفوا في حجّيته وعدمها، فبنى أبو حنيفة وأتباعه، وكذلك أحمد بن
حنبل على حجّيته، وأنكرها الشافعي وباقي الجمهور، وقد اشتهر عن الشافعي
قوله: «مَنْ استحسنَ فقد شرّع»^(٣).

وذكر العلامة تقيّاً^(٤) - وكذا الآمدي^(٥) - أنّ الخلاف بينهم ليس في اللفظ
لوروده في القرآن الكريم وألفاظ المجتهدين، حتى الشافعي الذي أنكره، وإنّا
الخلاف في معناه.

وملخص القول في المقام أنّ المجتهد إذا اعتمد على ما يستقلّ العقل به من

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٥ - ٣٩٧ ، ويلاحظ: المستصفي من علم
الأصول ج ٢ ص ٤٦٨ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٥٧ ، نهاية
السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٣٩٨ - ٤٠٢ ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم
الأصول ص ٩٨٥ - ٩٨٩ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢٠٧ .

(٣) المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ٤٦٧ ، المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٥٦١ ،
الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٥٦ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤
ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٩ .

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٥٦ - ١٥٧ .

مسائل الحُسن والقُبْح العقليين، فلا إشكال في حجّية الاستحسان عندئذٍ، وكذلك إذا اعتمد على دليل شرعي من آية أو رواية أو إجماع، والظاهر أنّ الاستحسان ليس من هذا القبيل ولا من ذاك، بل هو من قبيل استناد المجتهد إلى مجرّد استحسان فكره وذوقه، ولهذا لا يزيد على كونه تشريعاً محرّماً - كما ذكر الشافعي -، ولهذا أطبق أصوليوننا على إنكار حجّيته والمنع عن الاعتماد عليه.

وقد تطرّق العلامة والمحقق القمي رحمهما لأهم أدلة القائلين بحجّية الاستحسان وردّها^(١).

الجهة الثانية: المصالح المرسلة

للقوف بشكل واضح على مقصود علماء العامة من (المصالح المرسلة) - أو (الاستصلاح) أو (الاستدلال المرسل)، كما يُعبّر عنها في كلمات بعضهم أحياناً - ينبغي أولاً تفكيك هذا اللفظ المركّب، لتحديد المعنى المراد ابتداءً من كلّ من الموصوف والصفة على حدة:

أمّا (المصلحة) فالمراد منها دفع ضررٍ أو جلب منفعةٍ للدين أو الدنيا^(٢)، وقيل

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٧ - ٤٠١ ، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، ويلاحظ أيضاً: الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٥٨ - ١٦٠ .

(٢) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٤٨١ ، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٧٩ ، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢٠٨ .

في تفسيرها إنها «السبب المؤدّي إلى مقصود الشّرع عبادة وعادة»^(١).

وأما (المرسلة) فالمراد من الإرسال هو أن يُترك للعقل حقّ اكتشاف المصلحة، ولا يُعتمد على نصّ شرعي في ذلك.

والمصلحة المرسلة عندهم تمثل برزخاً بين المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة، فتكون للمصلحة ثلاثة أقسام باعتبار شهادة الشّرع بها وعدمها^(٢):

(١) مصلحة معتبرة، وهي التي ثبت اعتبارها عند الشّارع المقدّس، مثل حفظ الدّين والنفس ونحوهما ممّا اعتبر الشّارع صيانته، وترك ما يؤدّي إلى فساد.

(٢) مصلحة ملغاة، وهي التي ثبت من الشّارع إلغاؤها وعهد بإبطالها، مثل إيجاب صوم الشهرين على الغني الذي أفطر متعمداً، وإغفال عتق رقبة بحجة أنّ الأول أقوى زجراً له من العتق.

(٣) مرسلة، وهي التي تكون مترددة بين القسمين، فلا هي قد ثبت اعتبارها من الشّارع المقدّس، ولا هي قد ثبت إلغاؤها وإبطالها منه.

وقد أنكر أكثر العامة حجّة (المصالح المرسلة)، ومنعوا من الاستدلال بها لإثبات الأحكام الشرعية، وانفرد مالك بالقول بحجّيتها، وقيل إنّ أصحابه أنكروا ذلك عليه^(٣).

وفي المقابل أطبق علماء الإمامية على بطلان الرجوع إلى المصالح المرسلة؛ لعدم الدّليل على حجّة العمل بها في مقام الاستنباط، ولوضوح أنّها مردّدة بين القسمين

(١) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع ص ٩٣.

(٢) يلاحظ: نهاية السّؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٣٨٥.

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ص ٩٩٠.

الآخرين، ولا يكون إلحاقها بالمصالح المعتبرة بأولى من إلحاقها بالمصالح الملغاة شرعاً، فلا بدّ من قيام دليل أو أمانة على إلحاقها بالمصالح المعتبرة بالخصوص^(١).
وقد ذُكرت للاستدلال على جواز العمل بها بعض الوجوه التي لا تعدو كونها شُبّهات، يمكن الرجوع فيها إلى المصدرين المتقدمين^(٢).

الجهة الثالثة: سدّ الذرائع

معنى (الذريعة) في اللغة معروف، وهو الوسيلة أو السبب الذي يُتوصّل به إلى الشيء^(٣)، وقد ذُكرت لها في اصطلاح أصولي العامة عدّة تعاريف منها أنّها «شيء يُفْضِي إِلَى فِعْلٍ مُحَرَّمٍ»^(٤)، فتكون هي الوسيلة التي يُتوصّل بها إلى ارتكاب شيء مشتمل على مفسدة، وقيل غير ذلك^(٥).

ومن هنا يتضح المراد من سدّ الذرائع، وهو «سدّ الطّرق والوسائل التي تؤدّي إلى الفساد، وقطع الأسباب الموصلة إلى الحرام»، ومن الواضح أنّ هذه الوسائل أو الأسباب إذا كانت محرّمة في الشريعة فلا معنى للتوصّل إلى تحريمها عن طريق سدّ الذرائع، ولهذا قيل في بيان المراد منه إنّ «عبارة عن منع الأمور المباحة التي يُتوصّل

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ص ٤٠٣-٤٠٦، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢٠٩.

(٢) نهاية الوصول، القوانين المُحكّمة، الأصول العامة للفقّه المقارن ص ٣٨٦-٤٠٤.

(٣) يلاحظ: العين ج ٢ ص ٩٨، الصحاح ج ٣ ص ١٢١١، لسان العرب ج ٥ ص ٣٧.

(٤) الفتاوى الكبرى ج ٦ ص ١٧٢.

(٥) يلاحظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ص ١٠٠٧.

بها إلى الوقوع في الحرام أو الفساد)).

وَيُنَسَّبُ الْعَمَلُ بِهَا إِلَى الْمَالِكِيَةِ حَصْرًا خِلَافًا لِلْبَقِيَّةِ، كَمَا نَقَلَ الشُّوْكَانِيُّ عَنِ الْقُرْطُبِيِّ^(١)، وَلَكِنْ ذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْإِعْتِمَادَ عَلَى (سَدِّ الذَّرَائِعِ) لَا يَخْتَصُّ بِهِمْ، بَلْ أَكْثَرُ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ تَقُولُ بِجَوَازِ الْعَمَلِ بِهِ^(٢).

وَقَدْ ذَكَرُوا لَهُ أَمْثَلَةً مُتَعَدِّدَةً مِنْهَا أَمْرُ الْخَلِيفَةِ عُمَرَ بِقَطْعِ الشَّجَرَةِ الَّتِي بُوِيَعَ تَحْتَهَا النَّبِيُّ الْأَعْظَمُ ﷺ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كَوْنِ الْفِعْلِ فِي أَصْلِهِ مَبَاحًا بَلْ مَنْدُوبًا مِنْ جِهَةٍ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَذْهَبُونَ إِلَيْهَا وَيَصَلُّونَ تَحْتَهَا، فَخَافَ عُمَرُ عَلَيْهِمُ الْفِتْنَةَ، وَأَنَّ فِعْلَهُمْ قَدْ يَصِيرُ ذَرِيعَةً لِلْوُصُولِ إِلَى الْحَرَامِ، فَأَرَادَ مِنَ الْأَمْرِ بِقَطْعِهَا سَدَّ الذَّرِيعَةِ إِلَى الْحَرَامِ.

وَيُظْهِرُ مِنْهُمْ الْإِتِّفَاقَ عَلَى شُمُولِ (سَدِّ الذَّرَائِعِ) لِلْوَسَائِلِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ، وَلَكِنْ يَقْصِدُ فَاعِلُهَا التَّوَصُّلَ بِهَا إِلَى الْمَفْسَدَةِ^(٣)، مِثْلَ إِثْنَاءِ عَقْدِ الْبَيْعِ بِقَصْدِ التَّوَصُّلِ إِلَى الرِّبَا مِثْلًا، وَتَلِيهَا الْوَسَائِلُ الْمَوْضُوعَةُ لِلْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ، وَلَمْ يَقْصِدِ الْفَاعِلُ التَّوَصُّلَ بِهَا إِلَى الْمَفْسَدَةِ، إِلَّا أَنَّهُ تَكُونُ مَفْضِيَّةً إِلَى الْمَفْسَدَةِ غَالِبًا، وَمَفْسَدَتُهَا أَرْجَحُ مِنْ مَصْلَحَتِهَا، وَوَقَعَ الْكَلَامُ فِي غَيْرِهِمَا، كَمَا هُوَ مَفْصَّلٌ فِي كِتَابِهِمْ، وَلَا يَقْتَصِرُ هَذَا عَلَى مَوَاضِعِ الْإِشْتِبَاهِ وَالْإِحْتِيَاطِ، بَلْ يَشْمَلُ كُلَّ مَا مِنْ شَأْنِهِ التَّوَصُّلُ بِهِ إِلَى الْحَرَامِ، كَمَا قَرَّرَ مَجْلِسُ مَجْمَعِ الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ^(٤).

(١) المصدر السابق ص ١٠٠٨ .

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق ج ٣ ص ٤٦ .

(٣) المدخل للفقهاء الإسلاميين ص ٢٦٩ .

(٤) مجلة المجمع/ ٩٤ ج ٣ ص ٥ ، ويلاحظ أيضاً: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم

الأصول ص ١٠٠٨ - ١٠٠٩ .

ويقابل هذا المصطلح عندنا عنوان (مقدّمة الحرام)، وهي قد تكون مُحَرَّمَةً شرعاً، وقد لا تكون كذلك، على تفصيل يذكره بعض الأصوليين عادةً في أواخر مبحث مقدّمة الواجب^(١)، وليس تحريمها عند علمائنا رحمهم الله بتلك السّعة التي أثبتتها أصوليو العامة في (سدّ الذرائع) حتى انتهى بهم الأمر إلى تحريم كثير من المباحات؛ لمجرد احتمال أنّها قد توصل إلى الحرام، وقد تمسّكوا لإثبات حجّية (سدّ الذرائع) بوجوه هي أقرب إلى الشّبّهات، كما يقف عليه مَنْ راجع كلماتهم^(٢).

الجهة الرابعة: الإيرادات المتوجّهة على تلك الطرق

لم يتصدّد المصنّف رحمته الله لشرح معاني العناوين الثلاثة المتقدّمة وبيان المراد منها عند القائلين بحجّيتها، كما لم يتطرّق لذكر أدلتهم ومناقشتها، وإنّما اقتصر على بيان بطلان العمل بهذه الأمور الثلاثة، وعدم صلاحيتها لأن تكون من مصادر الشّريع الإسلامي.

وتستحصل من مناقشته رحمته الله لها أربعة إيرادات عامّة:

الإيراد الأول: أنّ هذه الأمور الثلاثة إمّا أن تكون مستندة إلى ملازمات عقلية - سواء أكانت من باب المستقلات العقلية أم من باب غير المستقلات - بحيث تكون نتيجة الملازمة كون الحكم الشرعي المعين هو المستحسن أو كونه مشتملاً على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩١-٣٩٣، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٦١-٣٦٤.

(٢) يلاحظ: الفتاوى الكبرى لابن تيمية ج ٦ ص ١٧٤ - ١٨٠، وأعلام الموقعين لتلميذه ابن القيم ج ٣ ص ١٢٦، وأيضاً: الأصول العامة للفقه المقارن ص ٤٠٥-٤١٥.

مصلحة معتبرة أو كون فعلٍ معيّن وسيلةً إلى فعلٍ الحرام، وإما أن تكون مستندة إلى أدلة نقلية (سواء من الآيات القرآنية أو الروايات) وعندئذٍ يجوز العمل بها لحجّة مستندها، وإما أن لا تكون مستندة إلى شيء من ذلك فعندئذٍ لا يوجد مصحّح شرعي للعمل بها، حتى لو أفادت الظنّ بالحكم الشرعي، لأنّ هذا من الظنّ الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً، ما دام لم يَقم دليل قطعي على حجّيته واعتباره، كما هو المفروض فيها.

إن قلت: لا مانع من البناء على تخصيص الأدلة العامة الدالة على حرمة العمل بالظنّ، وإخراج الأمور الثلاثة المذكورة منها، فيكون الظنّ المحرّم شرعاً هو الظنّ الحاصل من غيرها، ونتيجة التخصيص جواز العمل بهذه الثلاثة، حتى لو كانت لا تفيد سوى الظنّ، فيصير مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظنّ هو «إنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً إلا الظنّ الناشئ من هذه الثلاثة» أو: «ولا تقفّ ما ليس لك به علمٌ إلا هذه الثلاثة مثلاً» وهكذا.

قلت: لو سلّمنا وجود دليل قطعي على إخراج الأمور الثلاثة من العمومات الناهية عن العمل بالظنّ، فلا يمكن القبول بهذا التخصيص لأنّه يكون من قبيل (تخصيص الأكثر) المستهجن عند أهل المحاورة، لأنّ هذه الظنون تمثّل عمدة ما تتصدّى العمومات (من الآيات القرآنية والروايات) للردّ عن العمل به، فلو أريد إخراجها لم يبقَ تحت تلك العمومات مقدار معتدّ به بحيث يصلح لأنّ يُعبّر عنه بصيغة العموم.

فيكون المقام شبيهاً بما لو قال المولى: «أكرم الفقراء» ثم قال: «لا تُكرم الفقراء

غير الهاشميين» مع العلم بأنّ ٩٠٪ من فقراء البلد هم من غير الهاشميين مثلاً، فمثل هذا التخصيص يكون مستهجنًا عُرفاً ولا يستسيغه أهل المحاورة^(١)، وهكذا المقام، فإنّ إخراج القياس وأخوته - من الاستحسان، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع، وشُرْع مَنْ قبلنا، ومذهب الصحابي - لا يُبقي شيئاً ذا قيمة تحت تلك العمومات، كي ينهى الشارع المقدّس عن العمل به.

الإيراد الثاني: أنّ الاعتماد على الأدلة الثلاثة يبتني على ادّعاء قدرة العقل البشري بمفرده على الوصول إلى الأحكام الشرعية والوقوف على ملاكاتها الواقعية الدّاعية إلى جعلها من قبل الشارع المقدّس، ومرّ غير مرّة أنّ العقل البشري قاصرٌ لوحده عن ذلك من دون الرجوع إلى الشارع المقدّس الجاعل لتلك الأحكام الخبير بملاكاتها الدّاعية إلى تشريعها من قبله.

وهذا الأمر لا يختصّ بالأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع المقدّس، بل يجري في سائر المجعولات التي لا تُعرف حقائقها وعللها الدّاعية إلى جعلها من دون الرجوع إلى جاعليها وأخذ ذلك منهم مباشرةً، فلو نظرنا إلى اللغات مثلاً لوجدنا أنّ العقل - بما أوتي من قدرة - لا يتأتّى له الوصول إلى معاني الألفاظ من دون الاستعلام من أهل اللغة أنفسهم، وهكذا في سائر المجعولات كالعلامات المرورية المنصوبة في الطرق وغيرها.

الإيراد الثالث: أنّ البناء على حجّة الأمور الثلاثة وغيرها يستلزم لغوية

(١) يلاحظ: معالم الدّين ص ٣٤٥، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٤٥، هداية المسترشدين ج ٣

إرسال الأنبياء ونَصَبِ الأئمة عليهم السلام من قبله تعالى؛ لفرض أن وظيفتهم الأولى هي تبليغ الأحكام الشرعية، حتى يعرف الناس ماذا يجب عليهم وماذا يحرم، فإذا فُرض أن الناس قادرون على إدراك أحكامه تعالى من دون حاجة إلى توسُّط الأنبياء والأئمة عليهم السلام لم تكن هناك أية فائدة من إرسال الأنبياء ونَصَبِ الأئمة عليهم السلام، لأنَّ المجتهدين سيصيرون في مصافِّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فيكون إرسالهم لغواً، وهذا لا يمكن القبول به البتة؛ لما سَبَقَ في محله من أنَّ الشارع المقدَّس منزَّه عن فعل كلِّ ما يُخلُّ بالحكمة، ومنه ارتكاب اللغو.

الإيراد الرابع: أنَّ القول بجواز العمل بتلك الأمور يوجب الانتهاء إلى القول بالتصويب؛ إذ لا معنى للسَّماح للمجتهدين بإعمال آرائهم في استخراج الأحكام الشرعية بالقياس تارةً، وبالاستحسان أخرى، وبالمصالح المرسلة ثالثةً، وبسدِّ الذرائع رابعةً، وبشرع مَنْ قبلنا خامسةً، وبمذهب الصَّحابي سادسةً، مع البناء على تخطُّتهم، وأنَّ المجتهد قد يصيب الواقع في فتواه وقد يخالفه؛ وذلك لمكان التنافي الواضح والتهافت البين.

وقد اعترف الغزالي بهذا في القياس، قائلاً: «وكذلك نحن نعترفُ بأنَّه لا خلاصَ عن هذا الإشكال، إلا بتصويب كلِّ مجتهدٍ، وأنَّ المجتهد وإن خالف النصَّ فهو مصيبٌ؛ إذ لم يُكلَّف إلا بما بلغه، فالخطأ غيرُ ممكنٍ في حقِّه»^(١)، ومراده من (هذا الإشكال) هو الشُّبهة الرابعة التي أثَّرت على القياس، وسَبَقَ منه ذكرها قبل أسطر من كلامه المنقول.

(١) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٥٠١.

ولهذا فقد صرّح باختيار القول بالتصويب، بل نُسبه إلى (محقّقي المصوّبة)^(١)، وهو أمرٌ لا مفرّ عنه، بعد التزامهم بحجّية القياس وأخوته، ومرّ في المبحث الثالث عشر من مقدمة هذا المقصّد أنّ الإمامية مجمعون على بطلان التصويب^(٢).

وبالجملة: هذا كلّهُ من تبعات ابتعادهم عن أئمة الهدى عليه السلام، سُفِن النّجاة، وعُدل القرآن الكريم، ثبّتنا الله تعالى على القول بإمامتهم، والاعتقاد بعصمتهم، والأخذ بنهجهم القويم، والسّير على صراطهم المستقيم.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٩١-٩٢.

(٢) المصدر السّابق ج ٤ ص ٤٨.

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع

بقي من الأدلة المعتمدة عند جملة^(١) من علماء السنة: الاستحسان^(٢)، والمصالح المرسلة^(٣)، وسدّ الذرائع^(٤)، وهي - إن لم ترجع^(٥) إلى ظواهر الأدلة السمعية أو

(١) إذ لم يحصل اتفاق منهم جميعاً على العمل بأيّ واحد من الثلاثة، فقد خالف الشافعي في الأول، وأكثر العامة في الثاني، وكثير منهم في الثالث.

(٢) له عدة معانٍ، منها: أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه إظهاره لعدم مساعدة العبارة، ومنها: أنّه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.

(٣) المصلحة هي دفع ضررٍ أو جلبُ منفعةٍ للدين أو الدنيا، والإرسال هو أن يُترك الحقّ للعقل في اكتشاف المصلحة، ولا يعتمد على نصّ شرعي، والمصلحة المرسلة

برزخ بين المعتمدة شرعاً والمهملة، فيحتاج العمل بها إلى إلحاقها بالمعتمدة.

(٤) الذريعة: الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الحرام، فيراد من (سدّ الذرائع) سدّ

الطرق المؤدية إلى الفساد، وقطع الأسباب الموصلة إلى الحرام، وهذه الوسائل في

الأغلب مباحة في أنفسها، ولكنّ إمّا أن يقصد الفاعل بها الحرام، أو تفضي إلى

المفسدة غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

(٥) شروعٌ في إبطال العمل بالثلاثة، بذكر أربعة إیرادات عامّة، وهذا هو الإیراد

الأول، وهو انتفاء الدليل على اعتبار كلّ واحد من الثلاثة بالخصوص.

الملازمات العقلية - لا دليل على حجّيتها^(١)، بل هي أظهرُ أفراد الظنّ المنهي عنه، وهي دون القياس من ناحية الاعتبار^(٢).

ولو أردنا إخراجها^(٣) من عمومات حرمة العمل بالظنّ^(٤) لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه ممّا يستحقّ الذكر^(٥)، فيبقى النهي عن الظنّ بلا

(١) وبهذا تبقى هذه الثلاثة وأخواتها - كشرع من قبلنا، وقول الصحابي - على القاعدة الأولية العامّة في باب الظنون المقتضية حرمة العمل بها؛ لوضوح أنّ أقصى ما يحصل من الأدلة الثلاثة المذكورة هو الظنّ، فيكون العملُ بها عملاً بغير العلم.

(٢) لأنّ القياس يعتمد على أساس صحيح بتوفّره على الأركان التي يذكرونها في باب (التمثيل المنطقي)، ولهذا مرّ في بداية هذا الباب أنّ التّعبد به جائز عقلاً، إلا أنّ العلة التي يستند إليها القايِسُ علّةٌ مستنبطة وليست بمنصوصة من الشارع، وبهذا يترجّح على الثلاثة، وإنّ كان الكلّ (حتى القياس) غير معتبر شرعاً.

(٣) أي: إخراج الثلاثة (الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الدّرائع)، وهذا إشارة إلى دعوى تخصيص العمومات الناهية، كي يكون المنهي عنه هو ما عدا موارد هذه الثلاثة، ومرّ بيانها في الشّرح بصيغة (إنّ قلت).

(٤) فيصير معنى الآية الكريمة عندئذٍ: «إنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً إلا الظنّ المستفاد من هذه الثلاثة» مثلاً.

(٥) هذا هو الجواب المتقدّم بصيغة (قلت)، وملخصه أنّ بقية الموارد التي يدعى حصول الظنّ فيها (غير موارد هذه الأدلة الثلاثة) قليلة جدّاً، فيلزم (تخصيص الأكثر)، وهو مستهجن عند أهل المحاوراة ولا يليق بالمتكلم العارف بضوابطهم.

موضوع^(١)، ومن البديهي عدمُ جواز تخصيص الأكثر.

على أنه قد أوضحنا^(٢) في ما سبق في الدليل العقلي أن الأحكام وملاكاتنا لا يستقلّ العقل بإدراكها ابتداءً^(٣)، أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلغ الأحكام^(٤) إلا بالملازمة العقلية^(٥)، وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها^(٦)، فإنه لا معنى للقول بأنّها تُعلّم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريقٍ بديهي أم نظري^(٧).

(١) معتدّ به عرفاً، بحيث يُصحّح الخطاب العام، كما لو قال المولى: «أكرم الشعراء»، ثم قال: «لا تُكرم الفسّاق منهم»، وفُرض أن في المدينة عشرة شعراء، سبعة منهم فاسقون مثلاً، فلا يبقى عندئذٍ تحت العام سوى ثلاثة فقط.

(٢) هذا هو الإيراد الثاني، وهو أن الأخذ بالثلاثة يبتني على افتراض قدرة العقل البشري على إدراك ملاكات الأحكام الشرعية، ومرّ مراراً عجزُ العقل عن ذلك.

(٣) مع أن العمل بالثلاثة يتوقّف على افتراض قدرة العقل على ذلك.

(٤) كما تقدّم في صحيحة ابن بزيع، حيث صرّح الإمام عليه السلام بعلة الحكم باعتصام ماء البئر، ولهذا جازت تعدية الحكم إلى كلّ ماء توجد فيه العلة.

(٥) كما يحصل في بابي (المستقلات العقلية) و(غير المستقلات).

(٦) فكما أن حقيقة كلّ واحدة من هذه المذكورات لا تُعرّف من دون الرجوع إلى الجاعل والواضع، فكذلك الأحكام الشرعية وملاكاتنا.

(٧) فلا سبيل للعقل البشري إلى الاطلاع على تفاصيل اللغات ونحوها، ولا على أسباب اختيار بعض الخصوصيات إلا بعد مراجعة الجاعل.

ولو صحَّ^(١) للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجةً لبعثة الرُّسل ونَصْبِ الأئمة؛ إذ يكون حينئذٍ كلُّ ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كلُّ مجتهدٍ نبياً أو إماماً^(٢).

ومن هنا تعرف السرُّ^(٣) في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ^(٤)، وقد اعترف الإمام الغزالي^(٥) بأنَّه لا يمكن إثبات حجّة القياس إلا

(١) هذا هو الإيراد الثالث، ومفاده أنَّ البناء على حجّة هذه الثلاثة يستلزم لغوية إرسال الأنبياء ونَصْبِ الأئمة عليهم السلام؛ لفرض تمكّن كلِّ مكلف من معرفة الأحكام الشرعية بمفرده والوصول إلى ملاكاتها الواقعية من دون استعانة بالشارع المقدّس، ولا ريب في أنَّ اللغوية ممتنعة في حقِّ الشارع المقدّس.

(٢) وهذا يستلزم محذوراً آخر سيذكره عنه.

(٣) هذا هو الإيراد الرابع، وهو أنَّ تجويز العمل بالثلاثة ينتهي في آخر المطاف إلى القول بالتصويب؛ إذ لا يمكن البناء على حجّة هذه الأدلة الثلاثة من دون البناء على تصويب المجتهدين في ما توصّلوا إليه من آراء، ومرّ في المبحث الثالث عشر من مقدّمة هذا المقصّد أنَّ (التصويب) باطلٌ عند الإمامية بالإجماع، من دون فرق بين التصويب الأشعري والتصويب المعتزلي.

(٤) في كلِّ ما توصّل إليه من آراء وفتاوى؛ ضرورة أنَّ بناءهم على التخطئة - وهو الحقّ - لا يُبقي مجالاً لهم للبناء على حجّة (الاجتهاد بالرأي) بأيّ نحو من أنحائه، ومنها هذه الثلاثة المذكورة في التنبيه.

(٥) هامش: المستصفي (٢ / ٥٧).

بتصويب كل مجتهد^(١)، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص^(٢) فهو مصيب وأن الخطأ غير ممكن في حقه^(٣).

ومن أجل ما ذكرناه^(٤) - من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة - رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم، ونُحِيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن)^(٥) التي ألقاها أستاذ المادّة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقي الحكيم، فإن فيها الكفاية.

(١) ولهذا صرّح الغزالي باختيار القول بالتصويب، بل نسبه إلى (محققي المصنّوبة)، يلاحظ: المستصفي من علم الأصول ج ٤ ص ٤٨).

(٢) وإن كان يُفصّل في مخالفة النص بين ما يتمكّن المجتهد من الوصول إليه لو طلبه، وبين ما لا يتمكّن منه.

(٣) قال: «وكذلك نحن نعتزّ بأنّه لا خلاص عن هذا الإشكال إلا بتصويب كل مجتهد، وأنّ المجتهد وإن خالف النصّ فهو مصيب إذ لم يكلف إلا بما بلغه، فالخطأ غير ممكن في حقه» (المستصفي ج ٣ ص ٥٠١)، ومراده من (هذا الإشكال) هو الشبهة الرابعة المثارة على القياس، التي ذكرها قبل أسطر من كلامه المنقول.

(٤) في الإيراد الأول الذي هو العمدة في إبطال العمل بهذه الأدلة الثلاثة.

(٥) التي أُلقيت على طلبة السنتين الثالثة والرابعة، وقد طبعت هذه المحاضرات مؤخراً في كتاب باسم: (الأصول العامة للفقه المقارن).

الباب التاسع

التعادل والتراجيح

لا رَيْبَ في أَنَّ هذا المبحث يُعدّ من المباحث المهمّة في علم الأصول لما له من مدخلة كبيرة في استنباط الأحكام الشرعية، وليس هو من المسائل الفقهية ولا من المبادئ، كما قد يُتوهم.

وقد سبقَ من المصنّف رحمته الله في أوائل الكتاب عند الحديث عن تقسيم أبحاثه أنّه سوف يذكر مبحث (التعادل والتراجيح) في ضمن خاتمة، ولأجله كان يفترض أن يتألف هذا الكتاب من أربعة أجزاء (أو مقاصد) وخاتمة، ثم صرّح رحمته الله في نهاية المبحث الأول من مقدّمة هذا المقصد بأنّ عدّ مبحث (التعادل والتراجيح) خاتمةً للعلم هو من باب الاتّباع لمنهج القوم^(١)، وهذا ما قد صنعه جمعٌ من الأصوليين منهم المحقق القمي، وصاحبها المعالم والفصول، والشيخ الأعظم، والمحققان النائيني والعراقي رحمتهما الله^(٢).

ولكنّ المصنّف رحمته الله عدّل عن ذلك - لسببين ذكرهما في الموضع المشار إليه أخيراً، وهما الاختصار، ورعاية واقع المسألة - ورجّح رحمته الله ذكّر مبحث (التعادل والتراجيح) في ضمن المقصد الثالث جاعلاً إياه الباب التاسع والأخير منه، وفاقاً لجمع آخرين من الأصوليين كالمحقق، والعلامة (في كتبه الثلاثة)، والفاضل التوني

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٧١.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٠، معالم الدّين ص ٤٦٥، الفصول الغروية ص ٤٣٥، فرائد الأصول ج ٤ ص ١١، فوائد الأصول ج ٢ ص ٦٩٩، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٣، نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢ ص ١٢٤.

وصاحب الكفاية رحمته الله (١)، وسيُشير رحمته الله إلى هذا هنا أيضاً.

وكيفما كان، فيقع الكلام في باب (التعادل والتراجيح) في تمهيد، ومقدمة، وثلاثة مباحث رئيسة.

تمهيد

اختلفت عناوين هذا المبحث وتعدّدت في كتب الأصوليين، ويمكن للناظر فيها أن يعثر على أربعة عناوين:

العنوان الأول: (التعادل والتراجيح)، بإفراد اللفظ الأول وجمع الثاني، وهذا ما نجده عند العلامة، والفاضل التوني، والشيخ الأعظم (في بعض نسخ الفرائد)، والمحقق النائيني رحمته الله (٢)، وهكذا البيضاوي من العامة (٣).

وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله في المقام، وأفاد في بيان الوجه في اختلاف اللفظين من حيث الإفراد والجمع أنّ التعادل لما كان عبارة عن تكافؤ الدليلين المتعارضين، وهو يحصل في حالة واحدة فقط - وهي عدم وجود مرجّح لأيّ من الدليلين على الآخر - ناسب التعبير عنه بالإفراد فقل: (تعادل)، بخلاف الترجيح فهو عبارة عن

(١) معارج الأصول ص ١٥٤، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٢٩، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٧٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٥ ص ٢٧٥، الوافية في أصول الفقه ص ٣١٩، كفاية الأصول ص ٤٣٥.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٧٥، الوافية في أصول الفقه ص ٣١٩، فرائد الأصول ج ٤ ص ١١، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٣.

(٣) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٤٣٢.

وجود مرجّح لأحد الدليلين على الآخر، والمرجّحات متعدّدة كما سيأتي، فناسب التعبير عنه بصيغة الجَمْع فقليل: (تراجيح).

العنوان الثاني: (التعادل والتراجيح)، بصيغة الأفراد في الاثنين، وهذا ما صنعه العلامة، وصاحب المعالم، والشيخ الأعظم، والمحقّقون الثلاثة، والسيد الخوئي رحمته (١)، ولا يرد عليهم شيء من ناحية إفراد لفظ (التراجيح) لأنّ نظرهم إلى الجنس الصادق على الواحد والكثير.

العنوان الثالث: (التعارض) أو (تعارض الأدلة)، وهذا هو ما صنعه صاحب الفصول والكفاية رحمته (٢)، واعتبره المصنّف رحمته - وفقاً لشيخه المحقّق النائي رحمته - هو الأنسب من بين العناوين المذكورة؛ نظراً إلى أنّ التعادل والتراجيح بين الأدلة إنّما يُفرضان في مورد وقوع التعارض بينها، فيكونان وصفين للدليلين المتعارضين، وجعل العنوان للمَقَسَم (أي الجامع للحالات التي تلحق الأدلة المتعارضة) هو الأنسب (٣)، وقد جَمَعَ المحقّق القميّ رحمته بين هذا العنوان والعنوان الأول حيث عبّر بـ (التعارض والتعادل والتراجيح) (٤).

العنوان الرابع: الاختصار على مادّة (التراجيح) وحدها، تارةً بصيغة المفرد كما

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٥ ص ١٦٥ ، معالم الدّين ص ٤٦٥ ، فرائد الأصول ج ٤ ص ١١ ، نهاية الدّرية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٧١ ، فرائد الأصول ج ٤ ص ٦٦٩ ، نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢ ص ١٢٤ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ٤١٧ .

(٢) الفصول الغروية ص ٤٣٥ ، كفاية الأصول ص ٤٣٥ .

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٦٩٩ .

(٤) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٠ .

صنع العلامة تَدْتُّ^(١)، وكذا السَّرْخُسي والغزالي من العامة^(٢)، وتارةً أخرى بصيغة المجموع سواء أكان بلفظ (التراجيح)، كما صنع المحقق تَدْتُّ^(٣)، أم (الترجيحات) كما صنع الشيخ البهائي تَدْتُّ^(٤)، وكذا الآمدي من العامة^(٥).

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٢٩ .

(٢) أصول السَّرْخُسي ج ٢ ص ٢٤٩ ، المستصفى من علم الأصول ج ٤ ص ١٥٧ .

(٣) معارج الأصول ص ١٥٤ .

(٤) زبدة الأصول ص ١٦٩ .

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٣٩ .

الباب التاسع : التعادل والتراجيح

تمهيد

عنونَ الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور^(١)، ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل^(٢) شيء يقتضي ترجيح أحدهما الآخر^(٣).

ومرادهم من كلمة (التراجيح) جمعُ (ترجيح) على خلاف القياس في جمع المصدر؛ إذ جمعه (ترجيحات)^(٤)، والمقصود منه المصدرُ بمعنى الفاعل، أي

(١) هنا، لكنّ الرجوع إلى العناوين المتقدمة في الشرح لا يساعد عليه، فليلاحظ.

(٢) الجار والمجرور (في كل) متعلقان بـ(تكافؤ)، بمعنى أنّهما متكافئان في المزايا، فالتعادل هو تساوي الدليلين (وهما خبران في الأغلب) في كل ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر وجوداً وعدماً.

(٣) من المزايا والمرجّحات الآتي ذكرها في الأمر الثالث من هذا الباب.

(٤) هذا مسلّم في المصدر المختوم بالتاء كتسبيحة، دون غيره مع اختلاف أنواع المعنى فيُجمع جمع تكسير، (شرح الرضي على الكافية ج ٣ ص ٣٨٨)، والعبرة إنّما هي بالسّماع عن العرب بنحو يسوّغ القياس، وقد استعمل المؤلفون: تصحيقات، تنبيهات، تقارير، تأويلات، تغييرات، كما استعملوا: تراكيب، تقاليب، تعاليل، تصانيف، تصارييف، وادّعي سماع (تباشير) و(تصاویر) عن العرب، فليلاحظ.

المرجّح^(١).

ولأنّهما جاؤوا به على صيغة الجمع^(٢) دون (التعادل)، لأنّ المرجّحات بين الدليلين المتعارضين متعدّدة^(٣)، والتعادل لا يكون إلا في فرضٍ واحد^(٤)، وهو فرض فقدان كلّ المرجّحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين^(٥) وبيان أحكام المرجّحات لأحدهما على الآخر^(٦).

(١) بكسر الجيم بصيغة اسم الفاعل، وليس من المصدر بمعنى المفعول كالخَلَقَ والرَزَقَ بمعنى المخلوق والمرزوق، الذي هو كثير في باب المصدر.

(٢) وقالوا: (التراجيح)، ولم يأتوا به بصيغة المفرد ويقولوا: (الترجيح) كما صنعوا في (التعادل) الذي جاؤوا به مفرداً.

(٣) فهناك مرجّح صدوري كالشّهرة، وآخر مضموني كموافقة الكتاب العزيز، وثالث جهتي كمخالفة العامّة، وقد يجتمع للدليل الواحد أكثر من مرجّح منها، كما لو كان الخبر مشهوراً وموافقاً للكتاب، فيتعدّد الترجيح بتعدّد المرجّح.

(٤) تعريض واضح بمنّ يُعبّر بصيغة المفرد في الجانبين، كما هو في العنوان الثاني، ومحلّ الإشكال هو إفراد كلمة (ترجيح).

(٥) من حيث تساقط كليهما عن الحجّة الفعلية، كما هو المشهور بناءً على القاعدة الأولية، أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً بناءً على القاعدة الثانوية في الباب.

(٦) من المفاضلة بين المرجّحات بأقسامها الثلاثة، وجواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة وعدم جوازه.

ومن هنا نعرف أنَّ الأنسب^(١) أَنْ تُعْنَوْنَ المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة)^(٢)، لأنَّ التعادل والتراجيح بين الأدلة إنّما يُفرض في مورد التعارض بينها^(٣)، غير أنّه لما كان همُّ الأصوليين في البحث وغايتهم منه^(٤) معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وتراجيحها عَنْوَتُها بما ذكرناه^(٥).

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً^(٦) - أُلِيقُ شيء بها (مباحثُ الحجّة)، لأنَّ نتيجتها تحصيلُ الحجّة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة^(٧).

-
- (١) أو (الأوّل)، كما ذكر شيخه المحقق النائيني تَدُلُّ في (فوائد الأصول).
- (٢) وفقاً لصاحبِي الفصول والكفاية رَحِمَهُمُ اللهُ، وهو العنوان الثالث.
- (٣) هذا هو ما علَّل به شيخُه المحقق النائيني تَدُلُّ، ومآله إلى أنَّ التعارض بمنزلة الموضوع للتعادل والتراجيح، لأنَّ الدّليلين يتعارضان أولاً، ثمَّ يتعادلان أو يُرَجَّح أحدهما على الآخر بمرجّح ما، وملاحظة الموضوع في مقام التسمية أولى.
- (٤) أي: من البحث عن تعادل وتراجيح الأدلة.
- (٥) نظراً إلى ما يُحَقِّقُ غرضهم - أعني: الاستعانة به على الاستدلال الموصِل إلى استنباط الحكم الشرعي الكلّي -، كما مرَّ في أوائل الجزء الأول.
- (٦) في نهاية المبحث الأول من مقدّمة هذا المُقْصَد، حيث ذكر رَحِمَهُمُ اللهُ أَنْ البحث في هذه المسألة إنّما هو عن تعيين الحجّة والدّليل من بين الدّليلين المتعارضين، ولهذا فهي تدخل في (مباحث الحجّة).
- (٧) ولأجل توفّر هذه المسألة على ضابطة المُقْصَد الثالث عدَل ذكره في أوائل الكتاب من جعلها خاتمةً للكتاب، خلافاً لجمع من المحققين، كما مرَّ.

وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض^(١) ينبغي في المقدمة بيان أمور يُحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض^(٢)، وشروطه^(٣)، وقياسه بالتزاحم^(٤)، والحكومة والورود^(٥)، ومثل القواعد العامة^(٦) في الباب، فنقول:

(١) الثلاثة ينبغي ذكرُ مقدمة تشتمل على سبعة أمور.

(٢) وهذا هو الأمر الأول من المقدمة.

(٣) وهذا هو الأمر الثاني منها.

(٤) وهذا ما يتمثل في الأمرين الثالث والرابع.

(٥) وهذا ما يتكفّل به الأمر الخامس من المقدمة.

(٦) وهذا ما نجده في الأمرين الأخيرين من المقدمة، ففي الأمر السادس يتحدّث

المصنّف رحمته الله عن مقتضى القاعدة الأولية (العقلية) في المتعارضين المتكافئين، وفي

الأمر السابع يبحث عن قاعدة (أولوية الجَمْع من الطّرح).

مقدمة باب (التعارض)

يذكر المصنّف رحمته الله في المقدمة سبعة أمور مرتبطة بالتعارض، قبل الشروع في المباحث الثلاثة الرئيسة لهذا الباب:

الأمر الأول: حقيقة التعارض

يتصدّى المصنّف رحمته الله في هذا الأمر لبيان المعنى الاصطلاحي للتعارض، ويقع الكلام حوله في جهتين:

الجهة الأولى: هنالك تعريفان للتعارض الاصطلاحي في كلمات الأصوليين:
التعريف الأول: أنّ التعارض هو «تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد»، مثال الأول أنّ يقال: «يجب إكرام الفقير» و«لا يجب إكرام الفقير»، ومثال الثاني أنّ يرد: «يجب إكرام الشاعر» و«يحرم إكرام الشاعر»، فإنّ الوجوب والحُرمة متضادان، ولكنّهما في نهاية المطاف يرجعان في الجملة إلى المتناقضين، لأنّ لازم الحُرمة عدم الوجوب، وهو يناقض الوجوب.

وهذا التعريف هو المشهور بين الأصوليين حيث يكون التعارض وصفاً لنفس المدلولين، وبواسطة عروضه على المدلولين يعرض على الدليلين، وهو الموافق لما جاء في القوانين والفصول والرسائل^(١)، ولكنّ يبدو من المصنّف رحمته الله التشكيك في

(١) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٠، الفصول الغروية ص ٤٣٥، فرائد الأصول ج ٤ ص ١١.

نسبته إلى المشهور لتعبيره بصيغة التمريض (قيل).

التعريف الثاني: أنّ التعارض هو «تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات»، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته ^(١)، وارتضاه المصنّف رحمته، وهو الموافق لظاهر المعالم ^(٢)، وسيأتي الكلام عنه في الأمر الثاني من المقدمة. والذي أفاده رحمته في هذا الأمر أنّ التعارض لما كان من باب التفاعل فهو يحتاج إلى وجود دليلين على الأقل، بناءً على القاعدة في باب التفاعل، فيقال: «تقاتل زيدٌ وعمرو» مثلاً، ولا يقال: «تقاتل زيدٌ»، وبناءً على هذا يقال: «تنافي الخبران» أو «تعارضت الروايتان».

ومقتضى هذا الكلام هو أنّ نسبة الفعل إلى فاعله تتقوّم بطرفين، ومن ثمّ لا تُتصوّر المعارضة من دون وجود دليلين على الأقل، لأنّ الفعل في هذا الباب يصدر من فاعلين لا من فاعلٍ واحدٍ، بمعنى أنّ المستفاد من الكلام نسبة الفعل إلى فاعلين اثنين، فيكون المراد أنّ كلّ واحد من الدليلين يُكذّب الدليل الآخر، بحيث لا يتصف الاثنان بالحجّة معاً، بل يكون الحجّة الفعلية أحدهما غير المعيّن، ويسقط الآخر عن الحجّة فلا يجوز العمل به، سواء كان التكاذب بلحاظ المدلول المطابقي لكلّ منهما كما هو المصداق الواضح للتعارض، أم كان بلحاظ المدلول التضميني أو الالتزامي، كما سيأتي في الأمر الثاني.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ ما ذكره المصنّف رحمته - من اقتضاء باب (التفاعل)

(١) كفاية الأصول ص ٤٣٧ .

(٢) معالم الدّين ص ٤٦٥ .

لوجود طرفين يصدر الفعل من كلّ منهما على الآخر - هو ما يذكره كثير من علماء العربية، وهو الموافق أيضاً لما ذكره صاحب الكفاية رحمته عند حديثه عن قاعدة (لا ضرر)^(١).

وهذا يخالف ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في مقام الاعتراض على أستاذه صاحب الكفاية رحمته في الموضع المشار إليه، حيث جَوَّز الأول استعمال صيغة (التفاعل) مع فاعل واحد، واستشهد رحمته لمُدَّعاه هذا بمجموعة من الآيات القرآنية التي يكون الفاعل فيها واحداً، وهو يوافق كثيراً من الاستعمالات مثل: «تمائل زيد للشفاء» و«تقاعس عمرو عن كذا»^(٢)، وقد وافقه عليه بعض تلامذته رحمته في شرح الكفاية^(٣).

وبناءً على هذا يكون الموجود في قولنا: «تضارب زيد وعمرو» نسبةً واحدةً، لا نسبتين كما يراه صاحب الكفاية رحمته والمصنّف رحمته وكثيرون، فليُتدبّر.

الجهة الثانية: تطرّق المصنّف رحمته هاهنا لبيان العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للتعارض، فذكر أنّ الثاني مأخوذ من «عارض زيد وعمراً: إذا جانبه وعدل عنه»، وهو معنى نقله ابن منظور عن الليث^(٤)، والمراد أنّ مأخذ المعنى الاصطلاحي للتعارض هو كون أحد الدليلين بحيث يُجانب الدليل الآخر ويعدل

(١) كفاية الأصول ص ٣٨١ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٤ ص ٤٣٧ - ٤٣٩ ت ١٣٧ .

(٣) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٢ .

(٤) لسان العرب ج ٩ ص ١٥١ .

عنه، ولهذا لا يجتمع معه في الصِّدْق.

وهذا منه عليه السلام في مقابل ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أنَّ المعنى الاصطلاحي للتعارض منقولٌ - بنحو التغليب - من معناه اللغوي (أي العَرَض بمعنى الإظهار) إلى تنافي الدليلين^(١).

وقد تصدَّى بعض تلامذته لبيان مراده، فذكر الميرزا التبريزي رحمته أنَّ وجه التغليب صيرورة كل واحد من الدليلين - بسبب تمناع مدلوليهما - كأنَّه يُظْهِر نفسه وبارز الدليل الآخر لدفعه^(٢)، بينما ذكر الميرزا الاشتياني رحمته أنَّ المعنى اللغوي المنقول عنه هو التفاعل من (العَرَض) بمعنى (الإظهار)^(٣)، ولهذا فهو يختلف عن المعنى اللغوي الذي ذكره المصنِّف عليه السلام.

ولكن يمكن الجَمْع بين الكلامين بجعل المعنى اللغوي هو (المنع)، وهو معنى ذكره ابن منظور، قال: «وقد عَرَضَ عَارِضٌ، أي حَالٌ حَائِلٌ وَمَنَعَ مَانِعٌ»^(٤)، فيكون المعنى المصطلح مأخوذاً من (التمانع)، وأنَّ كلاً من الدليلين يعترض الآخر ويمنع من تأثيره، وهذا ما اختاره بعض المراجع الأعلام رحمهم الله في أصوله^(٥).

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ١١ .

(٢) أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢٠٦ .

(٣) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٨ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٤) لسان العرب ج ٩ ص ١٤٦ .

(٥) المحكَّم في أصول الفقه ج ٦ ص ٩ - ١٠ .

١ - حقيقة التعارض

التعارض: مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين^(١)، ولا يقع إلا من جانبيين^(٢)، فيقال: «تعارض الدليلان»، ولا تقول: «تعارض الدليل»، وتسكت^(٣)، وعليه فلا بد من فرض دليلين^(٤) كلٌّ منهما يعارض الآخر^(٥).
ومعنى المعارضة: أن كلاً منهما - إذا تمت مقومات حجّيته^(٦) - يُبطل الآخر

(١) بمعنى أن الفعل يصدر عن فاعلين، فالضرب في «تضارب زيد وعمرو» مثلاً صادر من الاثنين، ولهذا تكون في الكلام نسبتان لا نسبة واحدة، وهكذا في التقاتل والتخاصم ونحوهما ممّا لا يصدر المعنى فيه من فاعل واحد فقط.

(٢) وفاقاً لصاحب الكفاية تدّ وكثير من أهل العربية، وخلافاً لشيخه المحقق الأصفهانى تدّ الذي جوّز استعمال صيغة (تفاعل) مع فاعلٍ واحدٍ فقط، وذكر مجموعة من الشواهد (من الآيات القرآنية وغيرها) المؤيّدة لمدّعا.

(٣) لأنّه لا يحكي عمّا هو في الواقع من وجود نسبتين، أي تكذيب الدليل الأول للثاني، وتكذيب الثاني للأول، لا أن الموجود نسبة واحدة، أي تكذيب واحد فقط.
(٤) واجدين لشرائط الحجّية الآتي ذكرها في الأمر الثاني.

(٥) فالتعارض يحكي عن نسبتين لا عن نسبة واحدة، فلا بد من وجود طرفين.

(٦) في حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ابتلائه بالتعارض، وهذا إشارة إلى شرائط التعارض، وفي مقدّماتها الشرط الرابع.

وَيُكَذِّبُهُ، والتكاذب إما أَنْ يكون في جميع مدلولاتها^(١) ونواحي الدلالة فيها^(٢)، وإما في بعض النواحي^(٣) على وجه لا يصحّ فَرُضُ بقاء حجّة كلٍّ منهما مع فَرُضِ بقاء حجّة الآخر ولا يصحّ العمل بها معاً^(٤).

فمرجعُ التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما^(٥)، أي أَنْ كلاًّ منهما يُكَذِّبُ الآخرَ، ولا يجتمعان على الصّدق^(٦).

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض^(٧)، وهو مأخوذ من عارِضه، أي جانبِهِ وعَدَل عنه^(٨).

(١) المطابقة والتضمينية والالتزامية، على كلامٍ في استقلال الثانية عن الآخرين.

(٢) أي: ناحية الصّدور وناحية الدلالة وناحية جهة الصّدور، وهذا يتصوّر إذا كان الخبران ظنيين بلحاظ جميع هذه النواحي مع البناء على عدم وجود طولية بين هذه النواحي الثلاثة.

(٣) كما لو تعارضا في السّنَد فقط أو في الجهة فقط أو في اثنتين من النواحي الثلاثة.

(٤) لأنّه من الجَمْع بين المتنافيين.

(٥) وقد يكون في ناحيتين من النواحي الثلاثة المعتمدة في حجّة الخبر.

(٦) حتى لو كان التكاذب عَرَضياً ناشئاً من دليل خارجي، ولا يُعتبر في التكاذب أَنْ يكون بنحو التناقض أو التضادّ خلافاً للمشهور، كما سيأتي قريباً.

(٧) وبها ذكرناه يتّضح أَنَّ للتعارض تعريفين رئيسين يختلفان من ناحية العموم والخصوص: أولهما للمشهور، وثانيهما لصاحب الكفاية تَثُث.

(٨) وهو معنى نقله ابن منظور في (اللسان) عن الليث، كما مرّ في الشّرح.

الأمر الثاني: شروط التعارض

تحقق التعارض بين دليلين - وهما في الغالب من الأخبار - يتوقف على توفر جملة من الشروط تمثل أركان التعارض ومقوماته، وهي سبعة ذكرها المصنّف رحمته الله، بعضها مصرّح به في كلماتهم كشروط لتحقق التعارض بين الأدلة، وبعضها الآخر يستفاد من مطاوي كلماتهم في الباب:

الشرط الأول: أن يكون الدليلان ظنيين من إحدى النواحي الثلاثة المعتمدة في حجّة الدليل وجواز استفادة الحكم الشرعي منه، وهي السند (أي صدور الدليل ممّن له حقّ الجعل والتشريع)، والدلالة (أي كونه ظاهراً في معناه بحسب ضوابط أهل المحاورة)، والجهة (أي كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر من تقية ونحوها).

وهذا الكلام عبارة أخرى عمّا ذكره المصنّف رحمته الله من اعتبار عدم كون أحد الدليلين أو كليهما قطعياً من النواحي الثلاثة كلّها، كما لو كان أحد الخبرين مقطوعاً الصدور عن المعصوم عليه السلام، وكان قطعي الدلالة أيضاً (أي نصّاً في مؤداه)، وكان أيضاً قطعي الجهة بأن حصل القطع بصدوره لبيان الحكم الواقعي، فحينئذ لا يكاد يختلف اثنان في لزوم تقديمه على الآخر؛ لمكان القطع بدلالته على الواقع، ومن ثمّ القطع بعدم صدور الآخر (في الجملة).

وهكذا لو كان الخبران كلاهما قطعيين من الجهات الثلاثة فلا يتصور تعارض

بينهما البتّة، كما ذكر صاحب الفصول تَدْتُّ^(١)، بل هذا الفرض محالٌ في نفسه؛ وذلك لاستلزامه صدور المتناقضين من الشّارع المقدّس في الواقع، مضافاً إلى استلزامه التناقض في نظر القاطع (أي المعتقّد) ووجودانه، وهو ممنوعٌ على حدّ امتناع التناقض في الخارج، كما مرّ في المبحث السّابع من مقدّمة هذا المقصد^(٢).

فالتعارض الاصطلاحي إنّما يقع بين الدّليلين إذا كانا ظنّين بلحاظ ناحية واحدة (على الأقلّ) من تلك النواحي، لكي يحصل العلم الإجمالي بكذب هذه الناحية في أحدهما، كما لو كان الخبران ظنّين من ناحية السّنَد مثلاً، وإنّ كانا قطعيين من الناحيتين الأخرين، أو يكونان ظنّين من ناحية الدّلالة فيقع التعارض بينهما بلحاظها، وإنّ كانا قطعيين من ناحيتي السّنَد والجهة، وهكذا الحال مع جهة الصّدور، فقد يُحتمل صدورهما لا لبيان الواقع، وإنّ كانا معاً قطعيين من ناحيتي الصّدور والدّلالة، وقد يحصل التعارض بينهما في ناحيتين كالصّدور والجهة مثلاً؛ وهكذا، ولا مجال لوقوع التعارض بينهما مع افتراض القطع بالنواحي الثلاثة كلّها؛ لاستلزامه التناقض، كما مرّ آنفاً.

الشّرط الثاني: عدم اعتبار الظنّ الفعلي في حجّية كلا الدّليلين، لأنّ الظنّ الفعلي - كاليقين - من ناحية استحالة تعلّقه بالمتكاذبين في آنٍ واحدٍ، فكما لا يجوز القطع بالمتكاذبين؛ لاستلزامه التناقض في ذهن الشخص، لا يمكن الظنّ الفعلي بهما لنفس السّبب، ولا مانع من اعتبار الظنّ الفعلي في حجّية أحد الدّليلين فقط، وقد مضى

(١) الفصول الغروية ص ٤٣٥ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٨ .

الوجه في هذا في المبحث السابع المشار إليه، عند الحديث عن كون حجّة العلم ذاتية، حيث أفاد رحمته هناك أنّ اجتماع قطعين بالنفي والإثبات أمرٌ مستحيلٌ، لأنّه تناقضٌ بحسب نظر الشخص ووجدانه، حتى لو فرضنا مخالفة أحد قطعيه للواقع؛ فإنّ استحالته على حدّ استحالة اجتماع النفي والإثبات في الواقع.

الشّرط الثالث: ثبوت التنافي بين مدلوليّ الدليلين، بحيث لا يمكن اجتماع مدلوليهما ثبوتاً في عالم الجعل والتشريع، وهذا التنافي - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته - تارةً يكون حقيقياً بأن يكون المدلولان متنافيين بحسب المفهوم كما لو كان أحد الخبرين يدلّ على وجوب صلاة الجمعة في عصر العيّبة والآخر يدلّ على حرمتها^(١)، وهذا متفق عليه بينه وبين الشيخ الأعظم رحمته.

وتارةً أخرى يكون عَرَضِيّاً، وذلك إذا لم يكن بين مفهوميهما تنافٍ، ولكن نشأ التكاذب بينهما بسبب أمر خارجٍ عنهما، فيحصل علمٌ إجماليّ بكذب أحد الخبرين، ومثاله طروء التعارض بين دليل وجوب صلاة الجمعة ودليل وجوب صلاة الظهر يومها، فإنّ من الواضح عدم التنافي بينهما بحسب المفهوم العُرْفِيّ؛ لجواز وجوب كلتا الصلاتين في ظهر يوم الجمعة، ولكن قام الدليل القطعي على عدم وجوب أزيد من خمس صلوات في اليوم، ولهذا الدليل الخارجي يحصل التنافي والتكاذب بين دليلي وجوب الصّلاتين (الجمعة والظهر)، وهذا الفرض قد أضافه صاحب الكفاية رحمته، ووافقه كثير ممّن جاء بعده منهم المحققان النائيني والأصفهاني رحمتهما^(٢)،

(١) كفاية الأصول ص ٤٣٧ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ت ٢ .

والمصنّف رحمته الله.

ولا فرق في هذا - كما مرّت الإشارة إليه - بين كون تنافي الدّليّلين بحسب مدلولهما المطابقي كأكثر الأمثلة المذكورة، وكونه بحسب المدلول التضمّني، وهو الحاصل في موارد كون النّسبة بين الخبرين هي العموم الوجهي، فيحصل التنافي والتكاذب بينهما في مورد الاجتماع، كالواقع بين النبويّ: «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»^(١)، وقوله ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في ما عداه إلا المسجد الحرام»^(٢)، فيقع التنافي بين الاثنين في مادّة الاجتماع وهي التنفّل في المسجدين، فإنّ الحديث الأول يدلّ على أنّ التنفّل في الدار أفضل من التنفّل في أحد المسجدين، بينما يدلّ الخبر الثاني على عكسه.

أو يقع التنافي بين الدّليّلين بحسب المدلول الالتزامي لهما فقط مع عدم التنافي بحسب المدلول المطابقي، كأن يدلّ دليل على وجوب القصر في ما إذا قطع المكلف أربعة فراسخ، ويدلّ آخر على وجوب الصّوم فيها، فيقع التنافي والتكاذب بين الدّليّلين بلحاظ المدلول الالتزامي بالنّظر إلى الملازمة الشرعية الثابتة بين الإفطار والقصر، لأنّ الدّليل الأول يدلّ بالالتزام على عدم وجوب الصّوم، بينما يدلّ الثاني التزاماً على عدم وجوب القصر^(٣)، وقد يقع التعارض بحسب المدلول المطابقي في أحدهما والمدلول الالتزامي في الآخر.

(١) مسند أحمد ج ٥ ص ١٨٦، صحيح البخاري ج ٨ ص ١٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٤٤ ب ٥٧ ح ٧.

(٣) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٣٩١ - ٣٩٢.

ومن هذا كله، تنتفح الضابطة في وقوع التعارض بين الدليلين، وهي حصول التكاذب بينهما بحيث يمتنع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما تكويناً أو تشريعاً، ويمكن أن يكون مراد المصنّف رحمته الله من الامتناع التكويني هو ما أشار إليه شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١) من فرض البناء على تفسير تحريم الفعل بالزجر والرّدع عنه، ولما كان وجوب الفعل بمعنى التحريك والبعث نحوه، يكون الزجر والبعث وصفين ثبوتيين متنافيين تكويناً لتعلقهما بفعل واحد (٢).

ويقابله الامتناع التشريعي، إذا بُني على تفسير تحريم الفعل بطلب تركه، فلا يكون التنافي بين الحرمة والوجوب حينئذٍ تكوينياً؛ لتغاير طلب الفعل وطلب الترك من حيث الموضوع، وعلى كلا التقديرين يتحقق التكاذب بين الدليلين، بحيث يمتنع صدقهما معاً.

ومن هنا ينطلق المصنّف رحمته الله نحو بيان الاختلاف في تعريف (التعارض) بين مشهور الأصوليين وصاحب الكفاية رحمته الله، فالمشهور - كالمحقق القمي وصاحب الفصول رحمته الله (٣)، والشيخ الأعظم رحمته الله على وجه (٤) - عرفوه بأنه: «تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد»، فيكون التعارض بناءً عليه وصفاً لنفس المدلولين حقيقةً، وبواسطته يتصف الدليلان بالتعارض، وهذا عبارة أخرى عن أن

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٤ ص ٤٣٧ - ٤٣٩ ت ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق ج ٦ ص ٢٧٣ ت ٢ .

(٣) القوانين المحكّمة ج ٤ ص ٥٨٠ ، الفصول الغروية ص ٤٣٥ .

(٤) فرائد الأصول ج ٤ ص ١١ .

اتصاف الدليلين بالتعارض يكون من قبيل الاتصاف بحال المتعلق.

ولم يرتض صاحب الكفاية رحمته هذا التعريف وعدّل إلى القول بأنّه: «تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات» أي بحسب ظهور الدليل، سواء أكان هذا الظهور ناشئاً عن دلالة لفظية أم غيرها، وعطف (مقام الإثبات) على (الدلالة) تفسيري، فيكون التعارض عنده وصفاً لنفس الدليلين حقيقةً كالخبرين، وإن كان اتصافهما بالتعارض مسبباً عن تنافي مدلوليهما، فيكون تنافي المدلولين هنا حيثية تعليلية لاتصاف الدليلين بالتعارض.

وهذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافي المدلولين يكون حيثية تقييدية لطروء التعارض على الدليلين، وهذا هو أحد الفارقين المعروفين بين التعريفين، وسيأتي ذكر الفارق الثاني عند الحديث عن الشرطين الآخرين.

والمصنّف رحمته لما كان يرى أنّ التعارض حقيقةً وصفٌ لنفس الدليلين (بهما دليان) اختار تعريف الكفاية، ولا يقدر فيه أنّ تنافي المدلولين هو السبب في تكاذب الدليلين، لأنّ الكلام إنّما هو في تحديد الموصوف حقيقةً بالتعارض لا في المنشأ الحقيقي للتنافي.

الشرط الرابع: توفر شرائط الحجّة في كلّ واحد من الدليلين في حدّ نفسه، بمعنى شمول أدلة الحجّة لكلّ منهما من دون ملاحظة طروء التعارض عليه، فكلّ واحد منهما لا بدّ أن يكون حجّة (في نفسه)، ويجوز العمل بمؤداه لولا ابتلاؤه بالمعارض، ولهذا يصلح كلّ منهما لتكذيب الآخر؛ ضرورة أنّ غير الحجّة لا يصلح لتكذيب الحجّة.

ولا يضرّ في هذا أنّ مقتضى التعارض هو انتفاء الحجّة عن أحدهما غير المعيّن، ومن ثمّ كون الحجّة أحدهما لا على التعيين، وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته، فمحلّ الكلام كون كلّ من المتعارضين مشمولاً لأدلة الحجّة، إلا أنّ حجّة كلّ واحد منهما مانعة عن فعلية حجّة الآخر^(١).

ولهذا لو فرض انتفاء الحجّة عن أحد الدليلين لا على التعيين خرج المورد من باب التعارض، واندرج في باب اشتباه الحجّة باللاحجة، كما لو كان أحدهما صادراً من باب التقيّة وليس لبيان الحكم الواقعي، ولكنّه اشتبه بخبرٍ نعلم بصدوره لبيان الواقع، وعندئذٍ يصار إلى تطبيق قواعد باب العلم الإجمالي كما ذكره المحقق النائيني رحمته^(٢) وغيره، لا قواعد باب التعارض، فيلزم عندئذٍ الاحتياط مع الإمكان، بمعنى العمل بالخبر الذي يكون مؤداه هو المطابق للاحتياط مثلاً، والتخيير مع عدم إمكان الاحتياط، فيكون المحتاج إليه عندئذٍ هو ما يفيد تمييز الحجّة عن اللاحجة لا ما يفيد ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، وسوف يأتي مزيد بيان لهذا عند الحديث عن المرجّحات.

الشّرط الخامس: عدم تحقّق التّزاحم بين الدليلين، لأنّ المتزاحمين وإنّ كانا يشبهان المتعارضين في امتناع صدق الحكمين معاً في موردتهما، إلا أنّهما يختلفان عن المتعارضين في أنّ منشأ الامتناع في موردتهما هو مقام الامتثال والفعلية، بمعنى ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا الحكمين الإلزاميين، في حين أنّ منشأ الامتناع في

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٥.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٣.

مورد المتعارضين هو مقام الجعل والتشريع، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله (١)، وسيأتي مزيد بيان له في الأمر الرابع من المقدمة.

الشرط السادس: أن لا تتحقق بين الدليلين حكومة (بالمعنى الآتي بيانه) كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله (٢) - بأن يكون أحدهما حاكماً والآخر محكوماً، كما لو قال المولى: «أكرم العلماء»، ثم قال: «العالم الفاسق ليس بعالم»، فلا مجال هنا للقول بوقوع التعارض بينهما بحجة أن مفاد الأول وجوب إكرام العالم وإن كان فاسقاً، في حين أن الثاني يفيد عدم وجوب إكرامه لأنه لا يعتبره عالماً أصلاً؛ لما سيأتي قريباً من أن الثاني حاكم على الأول، فيخرج المورد عندئذ من (باب التعارض) أصلاً.

الشرط السابع: أن لا يوجد بين الدليلين ورود، بالمعنى الآتي بيانه قريباً أيضاً، فلو كانت هناك أمانة تدل على وجوب فعل ما مثلاً، كما لو ورد حديث يدل على وجوب الاستهلال مثلاً، فلا يقال عندئذ بوقوع التعارض بينه وبين قاعدة البراءة العقلية القاضية بعدم وجوب الاستهلال، لأن الحديث (لكونه أمانة) وارد على قاعدة البراءة، كما سيأتي في الأمر الخامس من هذه المقدمة (٣).

وكان بإمكان المصنّف رحمته الله دمج هذين الأمرين في واحد، بأن يقول: «أن لا يكون أحد الدليلين مقدماً على الآخر، بأن يكون حاكماً على الآخر أو وارداً عليه»، والأمر سهل.

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧١٠، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٨٠.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٣.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٢١١-٢١٢.

بل الأولى أن يقول: «أن لا يكون المورد من موارد الجَمْع العُرفي، بأن كان أحدهما حاكماً أو وارداً على الآخر، أو كان أحدهما أظهر من الآخر» مثلاً؛ وذلك لعدم تحقق التعارض عندئذ أصلاً، كما سيُصرَّح به رحمته في الأمر الأول الرئيس عند الحديث عن الجَمْع العُرفي^(١)؛ لعدم الخصوصية للحكومة والورود في المقام، بل المهم هو عدم تيسر الجَمْع العُرفي بين الدليلين، فليلاحظ.

وهذا هو الفارق الثاني بين تعريف الكفاية - المقبول عند المصنّف رحمته - وتعريف المشهور، وهو ما دعا صاحب الكفاية تَمْثُل إلى العدول عن تعريفهم، لأنه يراه غير مطّرد (أي: غير مانع)؛ بالنظر إلى شموله لموارد الجَمْع الدّلالي العُرفي (كالحكومة والورود والتخصيص) مع أنّها غير داخلة تحته؛ لوضوح عدم جريان قواعد (باب التعارض) عليها، كما سيأتي بيانه قريباً.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٢٩٣ .

٢ - شروط التعارض

ولا يتحقق هذا المعنى^(١) من التعارض إلا بشروط سبعة هي مقومات التعارض، نذكرها لتوضح حقيقة التعارض ومواقعه:

١ - ألا يكون أحد الدليلين أو كلُّ منهما قطعياً^(٢)، لأنّه لو كان أحدهما قطعياً فإنّه يُعلم منه كذب الآخر^(٣)، والمعلوم كذبُه لا يُعارض غيره، وأمّا القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمرٌ مستحيلٌ لا يقع^(٤).

٢ - ألا يكون الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّيتها معاً^(٥)؛ لاستحالة حصول الظنّ

(١) أي: الاصطلاحي، المأخوذ من مجانبة أحد الدليلين للآخر وعدوله عنه.

(٢) من النواحي الثلاثة كلها، أي: سنداً ودلالة وجهةً.

(٣) للعلم بكون الأول (أي القطعي) هو الصّادر عن الشّارع المقدّس والدالّ على الحكم الواقعي، فيحصل العلم عندئذٍ بعدم صدور الآخر.

(٤) لاستلزامه التناقض في نظر الشخص، بمعنى وجود اعتقاديّين متنافيين عنده متعلّقين بشيء واحدٍ في آنٍ واحدٍ، وهذا مستحيلٌ كاستحالة اجتماع نفس المتنافيين في الخارج، كما مرّ في المبحث السّابع من مقدّمة هذا المقصد.

(٥) إشارةً إلى ما نقله. الشيخ الأعظم تذكّر عن بعض معاصريه، ومرّ في المبحث الرابع من باب (حجّية الظّواهر)، فلا يتحقّق التّكاذب التشريعي بين الدليلين مع فرض اشتراط حجّيتها بحصول الظنّ الفعليّ بمفاد كلّ منهما.

الفِعْلِي بالتكاذبين كاستحالة القطع بهما^(١)، نعم يجوز أن يُعتبر في أحدهما المعين الظنُّ الفِعْلِي دونَ الآخر^(٢).

٣ - أن يتنافى مدلولهما، ولو عَرَضاً^(٣) وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما^(٤)، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي^(٥) أو التضميني أو الالتزامي^(٦).
والجامع في ذلك أن يؤديّا إلى ما لا يمكن تشريعُه ويمتنع جَعْلُه^(٧) في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع^(٨) لأمرٍ خارجٍ عن نفس مدلولهما^(٩)، كما في تعارض

(١) لاستلزامه اجتماع المتنافيين في اعتقاد الشخص، وهو محال أيضاً.

(٢) لعدم لزوم التناقض في ذهن الشخص حينئذٍ، كما هو واضح.

(٣) ذكر (لو) الوصلية لإدخال التنافي العَرَضِي، الذي هو تمناع الدليلين بسبب أمر خارجي مانعٍ عن شمول دليل الاعتبار لهما كما في مثال صلاتي الظهر والجمعة.

(٤) كما ذكر المحقق النائيني تَعَلُّ وفاقاً لصاحب الكفاية تَعَلُّ وخلافاً للمشهور، وعليه تتوسّع دائرة التعارض لتشمل التنافي العَرَضِي.

(٥) وهو كثير التحقق في باب التعارض، بل لعلّه الأكثر.

(٦) لكليهما، وقد يكون باعتبار المدلول المطابقي في أحدهما والالتزامي في الآخر.

(٧) عطفه على «لا يمكن تشريعُه» تفسيري، فيكون التنافي في عالم الجعل.

(٨) المجيء بـ(لو) الوصلية للإشارة إلى الفرد الخفي من أفراد التعارض، وهو ما ذكره في الكفاية، وفيه ينشأ التعارض عن دليل خارجي.

(٩) وبهذا يفترق التعريف المختار عن تعريف المشهور للتعارض، ويدخل فيه التناقض العَرَضِي، وهذا الشرط والشرط الآتي ذكرهما المحقق النائيني تَعَلُّ.

دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإن الدليلين (في نفسيهما) لا تكاذب بينهما؛ إذ لا يمتنع^(١) اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد^(٢)، ولكن لما عُلِمَ من دليل خارج^(٣) أنه لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد فإنهما يتكاذبان حيثئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما^(٤).

وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: الضابط في التعارض: «امتناع اجتماع مدلوليهما^(٥) في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية»^(٦).

(١) تعليل لعدم تنافي المدلولين؛ لما سيذكره قريباً من أن تنافي الدليلين ناشئ عن تنافي المدلولين، أي أن تنافي المدلولين واسطة في ثبوت التعارض للدليلين.

(٢) وهو ظهر يوم الجمعة، فتجب فيه صلاتان: الظهر والجمعة.

(٣) كقيام الضرورة على عدم وجوب أزيد من خمس صلوات في اليوم.

(٤) ولولا هذا الدليل الثالث الخارجي لما وقع التنافي والتكاذب بين دليل وجوب صلاة الظهر ودليل وجوب صلاة الجمعة.

(٥) أي مدلولي الدليلين المتعارضين، وهذا عبارة أخرى عن تنافي المدلولين، الذي هو السبب الحقيقي لوقوع التعارض، كما مرّ آنفاً عند بيان الفارق الأول بين تعريف المشهور وتعريف الكفاية، وهذا لا يتنافى مع مختاره رحمته من كون التعارض وصفاً للدليلين حقيقة - لا للمدلولين - وفقاً للكفاية.

(٦) تقدّم في الشرح بيان المراد من الاثنين (الامتناع التشريعي والامتناع التكويني) اعتماداً على التفسير المختار لتحريم الفعل، وفقاً للمحقق الأصفهاني رحمته.

أو يقال بعبارة جامعة: «الضابطُ في التعارض^(١): تكاذُبُ الدّليّليْن على وجه^(٢) يمتنع اجتماعُ صدق أحدهما مع صدق الآخر»^(٣).

ومن هنا يُعلَم أنّ التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل^(٤)، بل المدلولان يوصفان بأنّهما متنافيان لا متعارضان^(٥)، وإنّما التعارض وصفٌ للدّليّليْن^(٦) بما هما دليلان على أمرين متنافيين^(٧) لا يجتمعان، لأنّ امتناع صدق الدّليّليْن معاً وتكاذُبهما

(١) وفاقاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما، وهذا تعريف للتعارض بذكر الموصوف به حقيقةً.

(٢) أي: وإن لم يكن هذا التكاذب بينهما ذاتياً ثابتاً بينهما ابتداءً بل كان عَرَضياً ناشئاً عن دليل ثالث خارج عنهما يمنع من شمول دليل الاعتبار لهما.

(٣) من دون تعيين في جانب الصّدق والكذب، فقد يكون الصادق أحدهما غير المعين، والكاذب أحدهما كذلك.

(٤) القائل هو المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمتهما، بل قيل إنّهُ المشهور بينهم، وعليه يكون اتصاف الدّليّليْن بالتعارض من باب التوصيف بحال المتعلّق.

(٥) فالتعارض أخصّ من التنافي، ولهذا يقال: «تعارض الخبران الدالّان على الوجوب والحُرمة»، ولا يقال: «تعارض الوجوب والحُرمة».

(٦) حيث ورد في بعض الروايات توصيف نفس الخبرين بالمتعارضين، وهو الموافق لظاهر تعريف الكفاية والمخالف لظاهر تعريف المشهور.

(٧) سواء أكان التنافي بينهما بالذات كما هو الغالب في موارد التعارض، أم كان بالعَرَض، كما هو الحاصل بين دليلي وجوب صلاتي الظّهر والجمعة مثلاً.

إنَّها ينشأ من تنافي المدلولين^(١).

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات^(٢)»، فَحَصَرَ التعارضُ في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة^(٣).

٤ - أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية^(٤)، بمعنى أن كلا منهما (لو خُلِّيَ ونفسه^(٥)) ولم يحصل ما يُعارضه) لكان حجةً يجب العملُ بموجبه^(٦)، وإن كان

(١) بناءً على تعريف صاحب الكفاية تَتَمُّ الْمَقْبُولُ عِنْدَهُ عَلَيْهِ السَّلَام، فَإِنَّ تَنَافِي الْمَدْلُولَيْنِ يكون حيثية تحليلية وواسطةً في ثبوت التكاذب بين الدليلين.

(٢) وتتمته: «(على وجه التناقض أو التضاد حقيقةً أو عرفاً)»، والمراد من الدلالة هو ظهورُ الكلام (المتصف بالحجية) في مؤداه الذي هو الحكم الشرعي، وليس مجرد الحكاية وإن كان هو المنسبُ منها، وهذا عدول واضح عن تعريف المشهور.

(٣) للإشارة إلى أن الموصوف الحقيقي بالتنافي نفسُ الدليلين، ومنه يظهر أن عطف (مقام الإثبات) على (الدلالة) في تعريف الكفاية تفسيري، لأنَّ الدليل إنما يلحظ من حيث هو دالٌّ على الحكم ومجموعٌ من قبل الشارع لإثباته للمكلفين.

(٤) من حيث السند والدلالة، فيكون فيه اقتضاء الحجية (أي: الحجية اللوائية)، لأنَّ التعارض إنما يقع بين الأدلة المشبهة لحكمين متغايرين لمتعلق واحد.

(٥) وقُطِعَ النَّظَرُ عَنْ وَقُوعِ الْمَعَارِضَةِ بَيْنَهُمَا، فَإِنَّهُ يَكُونُ حُجَّةً لَوْلَا الْمَعَارِضَةُ.

(٦) أي تشمله أدلة الحجية، فيكون منجراً لمؤداه في حال مطابقتها للواقع، ومعدراً للمكلف عن المساءلة في حال خطئه ومخالفته للواقع.

أحدهما لا على التعيين بمجرّد التعارض يسقط عن الحجّة بالفعل^(١).

والسرّ في ذلك^(٢) واضح؛ فإنّه لو كان أحدهما غير واجدٍ لشرائط الحجّة في نفسه^(٣) لا يصلح أن يكون مكذباً لما هو حجّة^(٤)، وإن كان منافياً له في مدلوله^(٥)، يكون معارضاً له^(٦)؛ لما قلنا من أنّ التعارض وصفٌ للدالّين (بما هما دالان في مقام الإثبات)^(٧)، وإذ لا إثبات في ما هو غير حجّة فلا يكذب ما فيه الإثبات^(٨).

(١) فإنّ التعارض يقتضي تكاذب الدليلين ولو عَرَضاً، لكنّ سقوط أحدهما غير المعيّن عن الفعلية لا ينافي اشتراط تحقق الحجّة فيهما، لأنّ كلا من الدليلين يكون مانعاً عن فعلية حجّة الدليل الآخر، كما سيأتي في الشرط السادس.

(٢) أي: في اعتبار واجدية كلّ من المتعارضين (في حدّ نفسه) لشرائط الحجّة.

(٣) كما لو كان أحد الخبرين ضعيف السند، أو كان صادراً على نحو التقيّة.

(٤) فاللاحجة ليس شيئاً أصلاً حتى يكون مكذباً (بالكسر) لما هو الحجّة.

(٥) بأن كان المعنى الظاهر من الخبر اللاحجة مخالفاً للمعنى الظاهر من الحجّة، كما لو كان مفاد أحدهما وجوب الفعل، ومفاد الآخر عدم وجوبه.

(٦) وانتفاء التعارض عندئذ يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لوضوح أنّ كلّ واحد من هذه الشروط السبعة ينقح موضوع باب التعارض، فانتفاء أيّ منها يعني عدم تحقق الموضوع للتعارض، ولا حكم مع انتفاء موضوعه.

(٧) ودلالة كلّ منهما في مقام الإثبات تنفرّع على كونه حجّة في نفسه؛ ضرورة أنّ غير الحجّة لا يكون مثبتاً لشيء أصلاً.

(٨) والدلالة على الحكم الشرعي، وهو الحجّة الفعلية بحسب الفرض.

إذاً، لا تعارض بين الحجّة واللاحجة^(١)، كما لا تعارض بين اللاحجتين^(٢).

ومن هنا^(٣) يتضح أنّه لو كان هناك خبرٌ - مثلاً - غيرٌ واجدٍ لشرائط الحجّة^(٤) واشتبه بها هو واجدٌ لها^(٥)، فإنّ الخبرين لا يدخلان في باب التعارض^(٦)، فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده^(٧)، وإنّ كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال

(١) فإذا حصل التباسٌ بينهما كان المورد من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، فتجري فيه أحكام باب العلم الإجمالي لا أحكام باب التعارض.

(٢) بطريق الأولى، كما لو وقع التعارض بين خبرين ضعيفي السند مثلاً.

(٣) شروع منه ﷺ في بيان المراد من اشتباه الحجّة باللاحجة.

(٤) كما لو كان ضعيف السند بالإرسال، ولم يتوفّر مسوّغ للقول باعتباره لعدم كون المرسل (بالكسر) أحد المشايخ الثلاثة المعروفين مثلاً.

(٥) أي: لشرائط الحجّة، كما لو كان مسنداً وجميع رواته ثقات، فحينئذٍ يندرج المورد في باب (اشتباه الحجّة باللاحجة) لا في باب (التعارض)، ومثاله أن يشتمل سند الحديث على كنية مشتركة بين راوٍ موثّق وآخر مجهولٍ، وقام الشخص بتنقيح الحال في أحد الحديثين وأنّ الواقع في سنده هو الراوي الموثّق دون الآخر، ولكن بعد ذلك اختلط الخبران ولم يعد قادراً على تمييز (الخبر الحجّة) عن (غير الحجّة).

(٦) لأنّ أحد الدليلين ليس حجّة في حدّ نفسه ويقطع النّظر عن ابتلائه بالمعارض، كما هو المعبر في باب التعارض.

(٧) أي: فلا تجري على هذين الخبرين أحكام باب التعارض وقواعده الآتي ذكرها، وإنّ كان بين الخبرين تنافٍ بلحاظ مدلوليهما.

المتعارضين^(١)، نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي^(٢).

٥ - ألا يكون الدليلان متزاحمين^(٣)، فإنَّ للتعارض قواعدَ غيرَ قواعد التزاحم على ما يأتي^(٤)، وإنَّ كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقق في موردتهما^(٥)، ولكنَّ الفرق في جهة الامتناع^(٦): فإنَّه في التعارض من جهة التشريع^(٧)، فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة

(١) من حيث النتيجة، لكنَّ كذب أحد الدليلين في باب التعارض مسبَّب عن معارضة الدليل الثاني له مع اشتغال الأول (في حدِّ ذاته) على شرائط الحجية، في حين أنَّ كذب أحد الدليلين في باب اشتباه الحجة باللاحجة مسبَّب عن كونه فاقداً للحجية في حدِّ ذاته ومع قطع النَّظر عن وجود الدليل الثاني.

(٢) فيجب الاحتياط مع الإمكان، وإلا فالتخير بينهما، وهذا بحسب ما يستفاد من الخبرين من أحكام إلزامية أو ترخيصية.

(٣) والتزاحم هو التنافي بين الأحكام التكليفية الإلزامية في مرحلة الامتثال، على أن يكون منشأ التنافي هو قصور قدرة المكلف عن الجَمْع بينها في مقام الامتثال. (٤) في الأمر الرابع الآتي من المقدمة.

(٥) أي: امتناع إيجاد متعلقي كلا الحكمين من المكلف في الخارج، بأنَّ يمثل الأمر بإنقاذ زيد الغريق، وفي نفس الوقت يمثل الأمر بإنقاذ عمرو الغريق.

(٦) وسببه، كما ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته، وسيأتي بيانه قريباً.

(٧) والجعل، فلا يمكن أن يُشرَّع كلا الحكمين ويُجعلاً من قبل الشارع المقدس، ولا ربط له بضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا الحكمين.

الامتنال^(١)، فلا يتكاذبان^(٢)، ولا بدّ من إفراد بحثٍ مستقلٍّ في بيان الفرق، كما سيأتي^(٣).

٦ - ألا يكون أحدُ الدّليّلين حاكماً على الآخر.

٧ - ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر^(٤).

وسياقي^(٥) أنّ الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدّليّلين^(٦)، ولا بدّ من إفراد بحثٍ عنهما أيضاً، فإنّه أمرٌ أساسيٌّ في تحقيق التعارض وفهمه.

(١) ومقام الفعلية، نظراً إلى عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين.

(٢) في مقام الجعل والتشريع؛ لعدم التكاذب بين جعلٍ وجوب إنقاذ زيد الغريق وجعلٍ وجوب إنقاذ عمرو الغريق أيضاً، بل بين الحكمين كمال الملائمة.

(٣) في الأمر الثالث الآتي مباشرةً.

(٤) فإن تحقق الحكومة أو الورود لا يبقى مجالاً لوقوع التعارض بين الدّليّلين، ولذا لا يشملها تعريفه، وهذا هو الفارق الثاني بين تعريف المشهور وتعريف الكفاية.

(٥) في الأمر الخامس الآتي من المقدمة، مع بيان الفرق بين الحكومة والورود.

(٦) بعد اشتراكهما في أنّ تقدّم أحد الدّليّلين (الحاكم أو الوارد) على الآخر لا يستلزم تكذيبه أو صرّفه عن الظاهر، وبهذا يمتازان عن التخصيص.

الأمر الثالث: التفريق بين التعارض والتزاحم

بعد أن جَعَلَ المصنّف رحمته الله انتفاء التزاحم من شرائط تحقّق التعارض بين الدّليلين، أراد بيان الفارق بينه وبين باب التعارض، وقد مضى بعض الكلام عنه في المبحث الخامس من مسألة (اجتماع الأمر والنهي)^(١).

وحاصل الكلام في المقام: أنّ هناك فارقين معروفين بين باب التزاحم وباب التعارض:

الفارق الأول: ثبوتي، فإنّ الاعتبار في باب التزاحم تحقّق مناط (أي ملاك) كلّ واحد من الحكمين المتنافيين مطلقاً؛ ضرورة أنّ تحقّق الحكم (أي حكم) منوطٌ بتحقّق مناطه خارجاً، من باب توقّف تحقّق المعلول على تحقّق علّته، ففي مثال (الصّلاة في الأرض المغصوبة) لا بدّ من اشتغال الصّلاة على ملاك الوجوب (أي المصلحة الملزمة) حتى في مورد الاجتماع مع الغضب، كما لا بدّ من اشتغال الغضب على ملاك الحرّمة (أي المفسدة الملزمة) حتى في مورد الاجتماع مع الصّلاة، وعندئذٍ تجري قواعد باب التزاحم لتحديد الأهم من الحكمين كي يمثلته المكلف؛ لفرض قصور قدرته عن امثال كلا الحكمين التكليفيين الإلزاميين معاً.

وهذا بخلاف باب التعارض حيث يُحرّز وجود المناط (أو الملاك) في متعلّق أحد الحكمين فقط لا في كليهما، ففي مثال: «أكرم الفقراء»، و«لا تُكرم الفسّاق»، لا

يُحَرِّز وجود ملاك الوجوب وملاك التحريم معاً في مورد الاجتماع (أي إكرام الفقير الفاسق)، فإمّا أن يوجد فيه ملاك الوجوب فقط بلحاظ فقره، وإمّا أن يوجد فيه ملاك التحريم فقط بلحاظ فسقه، لا أنّه يكون مجمّعا للمناطين، كما كان الحال في باب التزامهم، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية تدو في عدّة مواضع، أولها مسألة اجتماع الأمر والنهي^(١).

الفارق الثاني: أنّ عدم اجتماع الحكمين في باب التزامهم يرجع إلى مقام الفعلية والامتنال؛ لفرض عَجَز المكلف عن امتثال كلا الحكمين الإلزاميين، من دون أن يكون بينهما تنافٍ في مقام الجعل والتشريع، وهذا هو السبب الغالب لتحقيق التنافي بين الحكمين كذلك، وربّما يرجع التنافي المذكور إلى قيام دليل خارجي على عدم وجوب الجَمْع بين الحكمين، كما ذكر المحقق النائيني تدو^(٢)، مثاله ما إذا توقّف إنقاذ غريق على دخول أرضٍ والتصرّف فيها من دون رضا مالكيها، فلا تكاذب بين دليل وجوب إنقاذ الغريق ودليل حُرْمَة التصرّف في الأرض المغصوبة أصلاً، وإنّما يمتنع اجتماع الحكمين في مرحلة الامتنال؛ لفرض عدم قدرة المكلف إلا على امتثال أحدهما فقط.

وهذا بخلاف باب التعارض فإنّ عدم اجتماع الحكمين فيه يرجع إلى مقام الجعل والتشريع؛ لمكان التكاذب بين دليلي الحكمين وتنافيهما في هذا المقام، من

(١) كفاية الأصول ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٥ - ٧٠٦ ، ولم يرتض السيد الخوئي تدو عدّ هذا المورد من باب

التزامهم، يلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ .

جهة تنافي مدلوليهما، فيلزم من تشريعهما اجتماع الصّدين أو النقيضين في نفس الأمر، كما في مثل: «تجِبُ صلاةُ الجمعة في عصرِ الغَيْبةِ» و«تَحْرُمُ صلاةُ الجمعة في عصرِ الغَيْبةِ»، ونتيجة التعارض بينهما هي امتناع جَعْلِ الشّارع لكلا الحكمين، بل المجعول من قبّله أحدهما فقط.

وهذا الفارق قد ذكره المحقق النائيني تت^(١)، وجاء مثله في بعض شروح الفرائد^(٢)، وذكره المصنّف رحمته في المقام أيضاً، وإن لم يوافق على ما ذكره شيخه المحقق تت حول منشأ اعتبار القدرة في موضوع الحكم، كما مرّ مفصّلاً عند بيان الحقّ في مسألة (اجتماع الأمر والنهي)^(٣).

ومرّ من المصنّف رحمته في تلك المسألة أيضاً بيان الفرق بين البابين، بما محصّله أنّ الدليلين العامّين من وجه في باب التعارض لا يكون بينهما أيّ تنافٍ أو تكاذب بلحاظ الدّلالة المطابقة لكلّ منهما، وإنّما ينشأ التكاذب من ناحية الدّلالة الالتزامية لكليهما على نفي وجود حكمٍ آخر منافٍ لحكم العامّ في مورد الاجتماع، كالفقير الفاسق في المثال المتقدّم، ولأجلها يلزم من ثبوت أحد المدلولين المطابقين نفي المدلول الآخر، ولولا هذه الدّلالة الالتزامية لم يَكُنْ بين المدلولين المطابقين أيّ تكاذب.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٧ - ٣١٨ ، ج ٤ ص ٧٠٤ - ٧٠٥ ، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٣ ، ٢٧٥ .

(٢) شرح الرسائل ج ٣ ص ٤١٤ .

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١٧٠ - ١٧١ .

ولما لم تكن الدلالة الالتزامية حاصلة في باب التزاحم فلا تكاذب بين الدليلين (العامين من وجه) في مرحلة الجعل، بل ينحصر التنافي بينهما في مرحلة الامتثال، نتيجة ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الحكمين في هذه المرحلة.

فالشأن (كلُّ الشأن) عند المصنّف رحمته الله - كما مرَّ هناك - في وجود هذه الدلالة الالتزامية وعدم وجودها، فإن وُجدت اندرج المورد في (باب التعارض)، وتعين الرجوع إلى أحكامه، وينحصر الترجيح بأقوائية السند أو الدلالة، كما ذكر رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (١)، وإن لم توجد اندرج في باب التزاحم، ولزم الرجوع إلى قواعده حيث يكون الترجيح بأمور لا ربطاً لها بالسند ولا بالدلالة، بل ترجع إلى تشخيص الأهم في نظر الشارع المقدس من بين الحكمين.

وهذا البيان ينتهي إلى ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وليس بياناً آخر في مقابله، فيتلخص الفارق عند المصنّف رحمته الله في أنّ دليلي الحكمين في باب التعارض يتكاذبان في مرحلة الجعل، وليس كذلك في باب التزاحم، وإنما يمتنع اجتماع الحكمين في مرحلة الامتثال لا غير.

٣- الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدّم في (٢ / ١١٣) بيان الحقّ الذي ينبغي أن يُعوّل عليه في سرّ التفرقة بين باي التعارض والتزاحم^(١)، ثمّ بينهما وبين باب (اجتماع الأمر والنهي). وخلاصته^(٢): أنّ التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه^(٣) - إنّما يحصل حيث تكون لكلّ منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما^(٤)، فيتكاذبان من هذه الجهة^(٥)، وأمّا إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه

(١) وهو يوافق في النهاية ما ذكره شيخه المحقق النائيني رحمه الله.

(٢) ومفاده: أنّ العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عموم تارة يُلاحظ في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسعها كلّها (بها لها من الكثرات والمميّزات) فيشمل في سعتة موضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر فيقع التعارض وأخرى يُلاحظ فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيّعة العنوان، فيقع التزاحم.

(٣) سيُصرّح بعد قليل بالوجه في تخصيصهما بالذكر دون المتباينين.

(٤) فالحكم الإلزامي (كالوجوب) يتحمّل مدلولين: مطابقي وهو الإلزام وجعل العهدة على المكلف، والتزامي وهو نفي تمام الأحكام الأخرى عن متعلّقه.

(٥) والإ فلا تكاذب بين الدالتين المطابقيتين (في حدّ أنفسهما) في العامين من وجه، فلا تتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الأخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين إلّا تنافياً بالعرض لا بالذات.

الدّالة الالتزامية فلا تعارض بينهما^(١)؛ إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع^(٢).

وحيتّذ - أي حينما يفقدان تلك الدّالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأيّ سبب من الأسباب^(٣)، فإنّ الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: إمّا أن يمثل هذا أو ذاك، وهنا يقع التّزاحم بين الحكمين^(٤)، وطبعاً إنّما يُفرض ذلك في ما إذا كان الحكمان إلزاميين^(٥).

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض^(٦): إنّ امتناع اجتماع

(١) وقد يقع بينهما تّزاحمٌ إذا فُرض أنّ المكلف عاجزٌ عن امتثالهما معاً.

(٢) هذا تعليلٌ لعدم وقوع التعارض بينهما، وهو واضح ممّا مرّ.

(٣) والغالب كون السّبب هو قصور قدرة المكلف، وإلا فربّما يكون التّنافي بين الحكمين في مقام الامتثال لأجل قيام دليل من الخارج على عدم وجوب الجُمع بين الحكمين، كما مرّ عن المحقق النّائيني تَتَنُّ، ولم يرتضه السيد الخوئي تَتَنُّ.

(٤) ويسقط التّكليف الثّاني عن الفعلية بسبب انتفاء موضوعه (وهو القدرة)، لأنّ الأحكام مجعولة على موضوعاتها المقدّرة الوجود، فإذا لم يكن الموضوع متحقّقاً خارجاً لم يكن الحكم (المجعول له) فعلياً.

(٥) بأنّ كانا وجوبين أو وجوباً وتحريماً؛ فإنّ الحكم غير الإلزامي لا يزاحم الحكم الإلزامي أصلاً، فلو حَصَلَ تّزاحم بين قراءة القرآن وأداء صلاة الصّبح في ضيق وقتها تعيّن تقديم الثّاني، فيخرج هذا المورد عن (باب التّزاحم) موضوعاً.

(٦) وفاقاً للمحقق النّائيني تَتَنُّ.

الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع^(١) دَحَلَ الدَّلِيلَانِ في باب التعارض لأنَّهما حيثُ يتكاذبان^(٢)، أمَّا إذا كان الامتناع في مقام الامتثال^(٣) دَخَلَا في باب التزاحم؛ إذ لا تكادَبَ حيثُ بين الدَّلِيلَيْنِ^(٤).

وهذا هو الفرق الحقيقي^(٥) بين (باب التعارض) و(باب التزاحم) في أيِّ مورد يُفَرِّضُ^(٦).

وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب أنَّه حينما ذكرنا العامَّين من وجهٍ فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدَّم في الجزء الثاني - لم نذكره^(٧) لأجل اختصاص البابين

(١) بمعنى كون المشرِّع والمجعول من قبل الشَّارع المقدَّس أحدهما فقط.

(٢) فلا يبقى مجالٌ لوقوع التزاحم، لأنَّ موردَه شمولُ الدَّلِيلَيْنِ لمورد الالتقاء وبقاء حجَّيتهما بالنسبة إليه، وهذا مفقود في باب التعارض.

(٣) والفعليَّة بسبب ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا الحكمين، كما سبق.

(٤) فدلِيل: «أَنْقِذْ زَيْدًا الْغَرِيقَ» لا يَكْذِبُ دَلِيل: «أَنْقِذْ عَمْرًا الْغَرِيقَ» في مقام الجَعْل والتشريع كما هو واضح، بل بينهما كمالُ الملائمة.

(٥) بعد اشتراكهما في استحالة تحقُّق الحكمين خارجاً.

(٦) وذكر صاحب الكفاية تَهْدِي أنَّ التزاحم يتحقَّق في المورد إذا أُحْزِرَ اشتِمَالُ المُجْمَعِ على ملاك كلا الحكمين الإلزاميين المتنافيين، وكان الدَّلِيلَانِ في مقام بيان الحكم الفعلي، في حين يتحقَّق التعارض إذا أُحْزِرَ اشتِمَالُ المُجْمَعِ على ملاك أحد الحكمين فقط.

(٧) أي: «لم نذكر هذا المورد»، والأحسن: «لم نذكرهما».

بالعامين من وجه، بل لأنّ العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين^(١) ثمّ بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي^(٢)، وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع^(٣).
وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما اشرنا إليه أكثر من مرة - هو أنّ الدليلين يكونان متعارضين إذا تكادبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع^(٤).
وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها،
وينحصر الترجيح فيها بقوة السند^(٥) أو الدلالة^(٦).

-
- (١) بسبب التقاء الدليلين في مورد جامع بينهما كالعالم الفاسق في «أكرم العلماء» و«لا تُكرم الفساق»، وهذا مفقود في المتباينين لأنّهما لا يلتقيان في مورد البتة.
(٢) وإلا فالتعارض يصدق في غير مورد العموم الوجهي أيضاً، وهو التباين.
(٣) المبحث المشار إليه في مسألة (امتناع اجتماع الأمر والنهي).
(٤) تأكيداً للفارق الذي أفاده المحقق النائيني تذّكر، في مقابل ما أبداه شيخه صاحب الكفاية تذّكر، ولما كان الفارق بين البابين واضحاً جداً لم تكن حاجة إلى تأسيس أصل يكون مرجعاً عند الشكّ في اندراج مورد ما تحت أحدهما.
(٥) كما لو كان أحد الخبرين المتعارضين مشهوراً عند الأصحاب مثلاً.
(٦) كما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب العزيز، وحصر الترجيح فيها - الذي ورد في كلام المحقق النائيني تذّكر - وعدم ذكر الترجيح بجهة الصدور (كما لو أحدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم) إمّا لأنّه هو الغالب في الترجيح بعد إحراز تصدّي كليهما لبيان الحكم الواقعي، وإمّا لإدخال الجهة في ضمن الدلالة بوجه ما.

وأما التزاحم فله قواعدُ أخرى تتصل بالحكم نفسه^(١) ولا ترتبط بالسَّند أو الدَّلالة^(٢)، ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها، وهذه خيرُ مناسبة لذكرها^(٣)، فنقول.

(١) وتنتهي إلى كون أحد الحكمين أهمَّ من الآخر في نظر الشارع المقدَّس، كما سيتضح في الأمر الرابع الآتي مباشرةً.

(٢) كما كان في باب التعارض.

(٣) أي: ذكر قواعد باب التزاحم، بعد أن لم يذكرها عليه السلام في مسألة (اجتماع الأمر والنهي)، كما صنع شيخه المحقق النائيني رحمته، لأنَّه يرى أنَّ هذا الموضع أحسنُّ من ذلك، ولعلَّه لأجل أهمية تمييزها عن قواعد (باب التعارض).

الأمر الرابع: تعادل وتراجع المتزاحمين

لا خلافَ بينهم في أنّ الحكمين المتزاحمين إذا ثبتت لأحدهما مزيةٌ ترجّحه على الآخر - بأن كان حائزاً على إحدى الجهات الآتية - وجب على المكلف عندئذٍ تقديم امتثاله على امتثال الحكم الآخر المرجوح، لأنّ الأول يصير أهمّ منه في نظر الشارع المقدّس.

وإذا لم تثبت لأيٍّ منهما مزيةٌ على الآخر، بأن كانا متعادلين من جميع الجهات الآتية، فالحكم هو التخيير بينهما، والحاكم به هو العقل، كما ذكر المحقق النائيني ^(١)، وهذا من أحكام العقل العملي المندرجة في باب (المستقلات العقلية)، التي لا تُتصوّر مخالفة الشارع المقدّس فيها، والوجه فيه أنّ العقل يحصر الاحتمالات أمام المكلف في مرحلة الامتثال في أربعة:

أولها: أن يجمع المكلفَ بينها في مقام الامتثال، وهذا خُلفُ المفروض في باب التزاحم من ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا الحكمين معاً، فلا يتمكّن من امتثال الوجوب والحُرمة معاً أو امتثال الوجوبين كذلك.

ثانيها: أن يترك امتثال كلا الحكمين، وهذا باطلٌ لكونه مصداقاً للمعصية والقطع باستحقاق العقوبة؛ فإنّ المكلف يُحرز قدرته على امتثال أحدهما، فلا يحقّ له ترك امتثالهما معاً.

ثالثها: أن يتوجّب عليه امتثال أحدهما المعين، وهذا أيضاً باطل، لاستلزامه الترجيح من دون مرجّح؛ إذ المفروض عدم وجود مرجّح لأيّ واحد من الحكمين على مزاحمه.

رابعها: أن يجب عليه امتثال أحد الحكمين لا على التعيين، وهذا الاحتمال هو المتعين في المقام، وهو عبارة عن التخيير العقلي في مقام الامتثال، ومنه يُستكشف حكم الشارع المطابق لحكم العقل، لما سبق من المصنّف رحمته الله في أكثر من موضع - وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تذّكر - من أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فلا مجال لأن يختلف حكمه عن حكمهم.

وبهذا يتضح أن القاعدة في باب التزام في صورة التعادل متفق عليها بينهم، بخلاف القاعدة في باب التعارض عند تساوي الدليلين في المرجّحات، كما سيأتي في موضعه مفصلاً.

وقد ذكر الأصوليون عدّة مرجّحات لباب التزام، وكلّها عند التأمل ترجع إلى إثبات الأهمية لأحد الحكمين المتزامين على الآخر في نظر الشارع المقدّس، ومن ثمّ يكون هو المقدّم في مقام الامتثال، ويسقط الحكم الآخر عن الفعلية. ويقع الكلام في هذا الأمر في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: ذكر المصنّف رحمته الله ستة مرجّحات، هي في الواقع مناشئ لأهمية أحد الحكمين المتزامين على الآخر^(١):

(١) ذكر المحقق النائيني تذّكر أن هذه المرجّحات مرتبة في ما بينها، وجعل الأهمية واحداً منها، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٢٢ - ٣٣٠، ج ٤ ص ٧٠٩، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

المرجّح الأول: أن يكون لأحد الحكمين بَدَلٌ عَرَضِيٌّ في مرحلة الامتثال دون الحكم الآخر، وهذا عبارة أخرى عن كون أحد الواجبين تَحْيِيرِيًّا والآخر تَعْيِينِيًّا، ولا شَكَّ عندئذٍ في رجحان الثاني الذي لا بَدَلَ له على الأول ذي البَدَل، سواء كان البَدَل اختياريًّا مثل خصال كفارة الإفطار العمدي أم كان اضطراريًّا مثل الطهارة الترابية بالنَّسْبَةِ إلى الطهارة المائية، ومن ثَمَّ يَتَوَجَّبُ على المكلف تقديم امتثال الواجب (الذي لا بَدَلَ له)؛ لكونه أهمّ ثمّ امتثال الواجب الآخر (المزاحم للأول) من خلال الإتيان ببَدَله.

ومثاله ما لو وقعت المزاخمة بين أداء الدَّيْنِ والإتيان بالإطعام الذي هو أحد خصال الكفارة، فيجب عندئذٍ على المكلف تقديم أداء الدَّيْنِ على الإطعام، لأنَّ الثاني له بَدَلٌ (وهو الصيام) بخلاف أداء الدَّيْنِ، وبهذا يتمكّن المكلف من الجُمُع بين الحكمين في الامتثال، ولا يصدق عليه أنّه عاجزٌ عن ذلك.

المرجّح الثاني: أن يكون لأحدهما بَدَلٌ طَوِيلٌ بلحاظ عمود الزمان، بأن كان أحدهما واجباً موسَّعاً والآخر واجباً مضيقاً أو فَوْرِيًّا، فعند وقوع التزاحم بينهما من جهة عجز المكلف عن امتثالهما معاً يتعيّن عليه تقديم امتثال المضيق أو الفَوْرِي منهما، على امتثال الموسَّع أو غير الفَوْرِي.

مثال تقديم المضيق على الموسَّع ما لو حصلت مزاخمة بين أداء صلاة الآيات في آخر وقتها والصَّلاة اليومية في سعة وقتها، فيتوجب عندئذٍ تقديم الإتيان بصلاة الآيات، وإن كانت الصَّلاة اليومية (في حدِّ نفسها) أهمّ بكثير.

ومثال تقديم الفَوْرِي على غيره ما لو حصل تزاحم بين إزالة النجاسة عن

المسجد وقضاء الصّلاة الفائتة، فإنّ وجوب الإزالة فوريّ فيجب تقديم امثاله على قضاء الصّلاة الفائتة، وبهذا يحصل الجَمْع بين التّكليفين في مرحلة الامتثال، والمثال الذي ذكره المصنّف رحمته الله من تقديم امثال الواجب الفوريّ على الواجب الموسّع، وهو واضح.

وهذه الضابطة أيضاً تجري بعينها في حال حصول المزاحمة بين الواجب المضيق (كالصّلاة اليومية في آخر وقتها) والواجب الفوريّ (كإزالة النجاسة عن المسجد)، فيتعيّن على المكلف تقديم امثال وجوب الإتيان بالصّلاة؛ لعدم إمكان تداركها أداءً في ما لو اشتغل بالإزالة، ومن هذا يعلم أنّ النكته في تقديم الواجب المضيق أو الفوريّ هي أنّ كلاً منهما لا مجال لتداركه لو اشتغل المكلف بأداء الواجب الموسّع أو غير الفوريّ.

واعترض السيد الخوئي رحمته الله على درج هذين الموردين في باب التزاحم؛ لعدم انطباق ضابطه عليهما بعد افتراض قدرة المكلف على امثال كلا الحكمين بالنحو المتقدّم^(١)، ولا يخلو كلام المصنّف رحمته الله عن إشارة إلى الموافقة على هذا الاعتراض، فليلاحظ.

المرجّح الثالث: أن يكون الواجبان مضيقين معاً، ولكن يكون الوقت المعين مختصاً بأحدهما في أصل تشريعه دون الآخر، وعندئذ يتوجّب على المكلف تقديم امثال صاحب الوقت المختصّ، لأنّ اختصاص الوقت به دون مزاحمه جعله أولى بهذا الوقت المعين من مزاحمه الذي اتفق حصول سببه وقتئذٍ، مع تضيق وقت أدائه.

(١) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٣١.

ومثاله ما إذا فرض عدم إتيان المكلف بالصلاة اليومية إلى أن تضيّق وقتها ولم يتبقَّ إلا ما يتسع لأدائها فقط، وفي هذا الوقت المحدد اتفق حصول خسوف مثلاً مع تضيّق وقت أداء صلاة الآيات، فتقع المزاخمة بين أداء الصلاة اليومية وأداء صلاة الآيات، ولا خلاف بينهم في وجوب تقديم أداء اليومية، ولا سبب لاتفاقهم عليه - كما ذكر المصنّف رحمته الله - سوى أهمية الواجب ذي الوقت الخاص، وهذه الأهمية تُستفاد من بعض الروايات الدالة على لزوم المحافظة على الصلوات اليومية في أوقاتها المحددة كصحيحة أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام، وفيها قوله: «وَمَنْ لَمْ يَقُمْ حَدُودَهُنَّ وَلَمْ يَحَافِظْ عَلَى مَوَاقِيْتِهِنَّ لَقِيَ اللَّهَ وَلَا عَهْدَ لَهُ»^(١).

هذا، والملاحظ أنّ هذه الجهة لم تُذكر في كلا تقريري بحث المحقق النائيني رحمته الله^(٢)، كما لم ترد في كلام السيد الخوئي رحمته الله^(٣)، ولعلّ الأنسب والأخصر ذكرها في ضمن المرجّح السادس الآتي، والأمر سهل.

المرجّح الرابع: أن يكون وجوب أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية على متعلّقه، بخلاف الآخر فإنّ وجوبه يكون مشروطاً بالقدرة العقلية فقط.

والفارق بينهما أنّ القدرة العقلية عبارة عن نفس تمكّن المكلف من الإتيان بمتعلّق التكليف خارجاً، بنحو (إن شاء فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ)، ولا يكون اعتبارها في

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٦٧ ح ١، التهذيب ج ٢ ص ٢٣٩ ح ٩٤٥، ويلاحظ الباب الأول من أبواب المواقيت في الوسائل ج ٤ ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٢٢ - ٣٣٠، ج ٤ ص ٧٠٩، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٥٨ - ٣٦٢، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٣٠ - ٤٣٦.

الخطاب من جهة أخذها فيه، بل العقل يُدرك اعتبارها وكونها قيداً في التكليف من جهة حكمه بقُبْح تكليف العاجز، ولا تتقوّم بكونها دخيلة في ملاك الحكم، ولهذا يكون يكون ملاك الحكم فعلياً حتى في حقّ العاجز، غاية الأمر أنّ العقل يرى قُبْح تكليفه حينئذٍ، وهذه القدرة هي المتحقّقة في أكثر الواجبات الشرعية.

والقدرة الشرعية هي التي تؤخّذ في نفس لسان الدليل أو الخطاب المتصدّي لبيان وجوب الفعل، وتكون دخيلة في ملاك الوجوب، بحيث ينتفي ملاك الحكم في حقّ الشخص العاجز شرعاً، ويعتبر فيها - زائداً على توفّر القدرة التكوينية على الفعل - أنّ لا يكون المكلف مشغول الذمّة بواجب آخر (مشرط بالقدرة العقلية) مضادّ للواجب الأول ولا يجتمع معه في الوجود^(١)، ومثالها المعروف الحجّ، لقوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢).

وباتضح هذا، فإذا وقع تراحمٌ بين واجبين كذلك يتوجّب على المكلف امتثال الواجب غير المشروط بالقدرة الشرعية، حتى لو كان زمان امتثاله متأخراً، كما في مزاحمة أداء الدّين (أو واجبٍ غير مشروط بالقدرة الشرعية) مع الحجّ، فإنّه يُقدّم على الحجّ حتى لو فرض كون الحجّ (في حدّ نفسه) أهمّ منه.

والوجه في هذا أنّ ملاك الواجب (غير المشروط بالقدرة الشرعية) يتحقّق بمجرد تحقّق القدرة العقلية للمكلف على متعلّق الوجوب، والمفروض أنّها متوفّرة

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٢٢، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٦، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٣٣، بحوث في علم الأصول مج ٧ ص ٦٨، بحوث في شرح مناسك الحجّ ج ٢ ص ٥٨٧، ج ٣ ص ٤٥٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية (٩٧).

حتى في ظرف المزاخمة بين الاثنين، فيتوجب عليه الإتيان به وصرف قدرته فيه، ولأجل هذا لا يكون قادراً شرعاً على الإتيان بالواجب الآخر (المشروط بالقدرة الشرعية)، لأنّ تمامية ملاك هذا تتوقف على توفر القدرة الشرعية، وهي قد ارتفعت بسبب صرف المكلف قدرته في الإتيان بمزاحمه (أي الواجب غير المشروط بها).

ونتيجة أعمال هذا المرجح ليست هي تأخير امتثال الواجب المرجوح كما كان في المرجح السابق، بل هي سقوط امتثاله حتى بعد الفراغ من الإتيان بالواجب غير المشروط بالقدرة الشرعية، فليلاحظ.

إن قلت: لا فرق بين الواجبين، لأنّ وجوب كلّ واحد منهما مشروط بالقدرة العقلية، ومن ثمّ لا يبقى موجب لتقديم امتثال أحدهما على الآخر.

قلت: نسلم اشتراط وجوبها معاً بالقدرة العقلية ببركة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ولكن لا نسلم عدم الفرق بينهما، لأنّ معنى أخذ القدرة الشرعية في الخطاب هو أخذها في ملاك الوجوب، وإعطائها نحو مدخلية فيه - كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله - بخلاف القدرة العقلية فإنّها لما لم تكن مأخوذة في الخطاب لا تكون دخيلة في الملاك، فيكفي في فعلية الوجوب عندئذٍ قدرة المكلف على الإتيان بالواجب (ولو في ظرف المزاخمة)، وهي متوفرة لتمكّنه من ترك الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، والإتيان بالواجب غير المشروط بها، وعندها يصير عاجزاً شرعاً عن الإتيان بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية، وبهذا لا يتحقّق ملاكه عندئذٍ؛ لعدم تحقّق ما هو دخیل فيه، وهو القدرة الشرعية على الواجب، ولا يمكن تحقّق الحكم من دون ملاكه؛ لما مرّ مراراً من أنّ الملاك بمنزلة العلة للحكم، ولا تحقّق

للمعلول من دون علته.

وبهذا يتضح الفارق بين الاثنين، الذي أدى إلى لزوم تقديم امثال الواجب (غير المشروط بالقدرة الشرعية) وارتفاع التزام بينهما^(١).

المرجّح الخامس: أن يكون زمان امثال أحد الواجبين متقدماً على زمان امثال الآخر، مع فرض تساويهما في الأهمية، وعندئذ يتوجب على المكلف تقديم امثال الواجب (المتقدم زماناً) على امثال الواجب (المتأخر كذلك)، لأن الأول يكون بمثابة المعجّز (بالكسر) للمكلف عن الإتيان بالواجب المتأخر زماناً.

ومثاله ما لو فرض تمكّن المكلف من القيام في إحدى الركعتين الأوليين من الصلاة فقط، وعدم قدرته على القيام فيهما معاً، فيتعيّن عليه عندئذ القيام للركعة الأولى، لأنها تأخذ محلّها المقرّر شرعاً، فإذا صرّف المكلف قدرته فيها صار عاجزاً شرعاً عن القيام في الركعة الثانية.

والمصنّف رحمته الله وإن لم يصرّح باعتبار تساوي الواجبين في الأهمية، ولكنه سيذكر في المورد الرابع من المرجّح الآتي ما يدلّ بوضوح على اعتباره له.

ولا بدّ هاهنا أيضاً من فرض تساوي الواجبين من ناحية الاشتراط بالقدرة الشرعية وعدم الاشتراط بها، فلو كان أحدهما مشروطاً بها لوحده وجب تقديم امثال الآخر (غير المشروط بالقدرة الشرعية) حتى لو كان زمان امثاله متأخراً عن زمان امثال الواجب (المشروط بها).

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذا المرجّح يذكره الأصوليون في مقام الترجيح بين

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٢٢، ج ٤ ص ٣٢١، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٦.

واجبين مستقلين متزامين، وليس بين أجزاء واجبٍ واحدٍ مركّب، بحيث يكون المتزامان واجبين ضمنيين، كما صَنَعَ المصنّف رحمته الله.

المرجّع السادس: أن لا يتوفّر في البَيِّن أيُّ واحد من المرجّحات الخمسة المتقدّمة، ولكن مع هذا يكون تقديم أحد الواجبين على الآخر أولى في نظر الشارع، وهذه الأولوية - كما ذكر المصنّف رحمته الله - تُستفاد من أمور متعدّدة منها أدلّة الواجبات أنفسها، كأن يُستظهر من لسان الدليل عدم تنازل الشارع المقدّس عن واجب ما بعينه، كما ورد في شأن الصّلاة من أنّها «لا تُترك بحال»^(١)، أو يستفاد ذلك من مناسبات الحكم والموضوع، أو التعرّف على ملاكات الأحكام الشرعية من طرف الشارع نفسه، وبسبب اختلاف ما يستفاد منها لا يمكن ذكر ضابط عامٍّ للأولوية كي يمكن الرجوع إليه عند الشكّ، فتكون هناك موارد كثيرة لها، ذكر المصنّف رحمته الله خمسة منها:

المورد الأول: أن يترتّب على الإتيان بأحد الواجبين حفظُ بيضة الإسلام وصيانتها عن الاندراس، فإنّ امثال هذا الواجب يُقدّم على امثال أيّ واجب يكون مزاجاً له، كما لو دار الأمر بين جهاد أعداء الدّين وطاعة الوالدّين، فإنّ الأول يُقدّم امثاله وإن كان الثاني في غاية الأهمية عند المشرّع الإسلامي، إذا فُرض أن بيضة الإسلام في خطر، ولم يكن المتصدّون للجهاد بالمقدار الكافي مثلاً.

المورد الثاني: أن يكون أحد الواجبين مرتبطاً بحقوق الناس، والآخر واجباً

(١) مرّ الكلام عن لفظ الحديث في أواخر مسألة (اجتماع الأمر والنهي)، يلاحظ: بداية الأفكار

شرعياً مُحَضّاً لا علاقة له بحقوق الآخرين، فعندئذٍ يُقدّم امتثال الأول، كما لو دار الأمر بين الذهاب لأداء فريضة الحجّ وبين دفع الدين الذي وجب الوفاء به لحلول أجله مثلاً، فلا إشكال عندئذٍ في لزوم تقديم امتثال الثاني على الأول.

المورد الثالث: أن يكون أحد الواجبين مرتبطاً بالدماء أو بالفروج دون الآخر، فلا ريب عندئذٍ في وجوب تقديم امتثال الأول من جهة الاهتمام الشديد للشارع المقدّس بالدماء والفروج، كما لو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإنّ الأول مُقدّم على الثاني في مقام الامتثال بمقتضى الصّورة الفقهية.

المورد الرابع: أن يكون الاثنان من الواجبات الضمنية لواجب استقلالي، ولكنّ أحدهما واجب ركني دون الآخر، ولا ريب عندئذٍ في لزوم تقديم امتثال الواجب الرّكني على غير الرّكن، حتى لو فُرِص تأخّر زمان امتثال الأول عن زمان امتثال الثاني، كما لو دار الأمر بين القيام حال قراءة الفاتحة والقيام المتصل بالركوع، فيلزم حينئذٍ تقديم امتثال الثاني لكونه أهمّ بسبب ركنيته، التي تجعل المكلف عاجزاً شرعاً عن امتثال الأول، وإن كان زمان امتثال الأول متقدّماً، كما هو واضح.

ومن هنا يتضح أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله في المرجّح الخامس المتقدّم مشروطٌ بتساوي الواجبين في الأهمية - كما مرّ الإيعاز إليه هناك -، فلا يكون تقديم امتثال الواجب (السابق زماناً) على إطلاقه، كما ربّما يوهمه كلامه رحمته الله هناك، بل تكون جهة الأهمية غالباً على جهة السّبْق الزماني، وبه يظهر وجه الفرق بين مورد وقوع التزاحم بين القيام للركعة الأولى والقيام للركعة الثانية، ومورد وقوع التزاحم بين القيام للقراءة والقيام للركوع، فليُلاحَظ.

المورد الخامس: أن تكون المصلحة الكائنة في أحد الواجبين أقوى في نظر الشارع المقدس من المصلحة الكائنة في الواجب الآخر إلى الحد الذي لا يلتفت إلى ما يترتب على امتثال الواجب الأول من الوقوع في بعض المفاصد، ممّا يكشف عن أنّ مصلحة هذا الواجب غالبية على المفسدة المصاحبة له.

ومثاله أن تقع مزاحمة بين إيقاع الصلح بين المؤمنين (المتوقّف على الكذب) وبين الصدق المستلزم لوقوع الفتنة بينهم، ولا ريب في أنّ ضرورة الدين الحنيف تقضي هاهنا بتقديم الصلح على الصدق، حتى لو كان الصلح مستلزماً للوقوع في الكذب المبعوض شرعاً، لأنّ مصلحة الصلح أقوى في نظر الشارع من مفسدة الكذب، بحيث تتلاشى هذه المفسدة أمام مصلحة الصلح العظيمة، وفي المقام تكون مصلحة الصدق ضعيفة بالمقارنة مع المفسدة الكبيرة المترتبة على وقوع الفتنة بين المؤمنين.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لولديه الحسين عليهما السلام - بعدما صرّبه ابن ملجم - قوله الذي سمعه من أخيه النبي الأعظم ﷺ: «صالح ذات الين أفضل من عامة الصلاة والصيام»^(١).

الجهة الثانية: الترجيح باحتمال الأهمية

إذا أحرز الأصولي أو الفقيه أهمية أحد الحكمين المتزاحمين من الآخر لتوفّر بعض المرجّحات الستة المتقدمة فلا إشكال حينئذٍ - كما ذكر المصنّف رحمه الله - وسائر

(١) نهج البلاغة ج ٣ ص ٧٦، الكافي ج ٧ ص ٥١، كتاب الوصايا.

الأصوليين - في لزوم تقديم امثال الواجب الأهم (ذي الجهة المرجحة له) على امثال الواجب الآخر، وهذا ما تقدّم بيانه.

بل الأمر كذلك أيضاً حتى إذا لم يُحرز أهمية أحد الواجبين، ولكن كان يحتمل أهمية أحدهما المعين من الآخر، مما يعني أن احتمال الأهمية كإحرازها يكون موجباً لحكم العقل بالتقديم في مقام الامثال، من باب الاحتياط (أي قاعدة الاشتغال) للخروج عن عهدة التكليف الثابت (في الجملة)، فلا يحصل القطع بفراغ الذمة عن هذا التكليف إلا بالإتيان بمحمّل الأهمية، لأنه إن كان أهم في الواقع فقد أتى به المكلف، وإن لم يكن أهم فلا صير عندئذٍ؛ لمكان لتكافؤ بينه وبين مزاحمه بحسب الفرض.

ومثاله أن يحصل التزام بين أداء الحجّ وأداء ديون الناس مثلاً، وكنا نحتمل أن حقوق الناس أهم من حقوقه تعالى، فعندئذٍ يتعين تقديم أداء ديون الناس على أداء الحجّ، وذلك لأن الأول محتمل الأهمية فلا يُقطع بفراغ الذمة إلا به.

وفي المقام خلاف بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما، حيث أطلق الأول القول بتقديم محتمل الأهمية في باب (التعادل والتراجيح)، بقوله: «وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر»^(١)، فاعترض عليه صاحب الكفاية رحمهما في حاشية الرسائل بمنع الإطلاق المذكور، وحصر وجوب تقديمه في صورة واحدة، وهي أن يكون منشأ احتمال أهمية أحد الواجبين هو احتمال قوة الملاك فيه بالمقارنة مع الملاك في الواجب الآخر، وفي غير هذه الصورة لا يجب تقديم محتمل الأهمية في

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٥٣.

مقام الامتثال^(١)، وتفصيل الكلام في محلّه^(٢).

وهذا يتضح انتفاء الحاجة إلى بذل مؤونة زائدة لإثبات أهمية أحد الحكمين، بل يكفي احتمالها في أحدهما المعين، ومعه يكون مقتضى الاحتياط تقديم امتثاله على امتثال الآخر الذي لا يُحتمل أهميته، وهذا - كما ذكر المصنّف رحمته الله - كثير النفع في الفروع الفقهية.

هذا كله إذا كان احتمال الأهمية ثابتاً في جانب أحد الحكمين فقط، أما إذا كان كلاهما محتمل الأهمية فقد ذكر بعض المحققين رحمهم الله أنَّ الترجيح يكون عندئذٍ بقوة احتمال الأهمية، بمعنى تقديم الحكم الذي يكون احتمال الأهمية فيه أقوى من احتمالها في الآخر^(٣)، فليلاحظ.

الجهة الثالثة: دوران أمر الواجب بين التعيين والتخير

ذكر المصنّف رحمته الله أنَّ هذا المبحث - أي دوران الأمر بين التعيين والتخير - هو من صغريات حكم العقل بتقديم محتمل الأهمية من باب الاحتياط. والمراد منه - باختصار - أنَّ يُحرز وجوب شيء في الجملة، ويدور الأمر فيه بين

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٤٥٠ - ٤٥١.

(٢) يلاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ت ١٥، ص ٣٠٦ - ٣٠٧ ت ١٩، حاشية المشكيني على الكفاية ج ٥ ص ١٥٢ - ١٥٤، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٥٤ - ٥٦، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٣) بحوث في علم الأصول مج ٧ ص ٩٣ - ٩٤.

أن يكون واجباً على سبيل التعيين (بحيث لا يسقط وجوبه بالإتيان بشيء آخر)، وأن يكون واجباً على سبيل التخيير (فيسقط التكليف عن عهدة المكلف بالإتيان بالشيء الآخر)، وهذا الدوران إنما يحصل بسبب التزاحم، وضيق قدرة المكلف في مقام الامتثال.

ومثاله - كما ذكر المحقق النائيني ^١ - أن يقع التزاحم في إنقاذ غريقين بسبب عدم قدرة المكلف إلا على إنقاذ أحدهما فقط، ولكن يُفرض أنه يحتمل أهمية إنقاذ أحدهما المعين، لاحتمال كونه هاشمياً مثلاً، مع علمه بأهمية إنقاذ الهاشمي، فيدور الأمر عندئذ بين التعيين (أي وجوب إنقاذ الغريق محتمل الهاشمية بالخصوص) والتخيير بين وجوب إنقاذه ووجوب إنقاذ الآخر غير محتمل الهاشمية.

والمعروف عند الأصوليين جريان أصالة الاشتغال في المورد، ولزوم امتثال التكليف الذي يقطع المكلف معه بفراغ الذمة، وهذا يحصل بإنقاذ الغريق (محتمل الهاشمية) لكونه محتمل الأهمية، دون إنقاذ الغريق الآخر (غير محتمل الهاشمية)، لأنّ المكلف سيشك عندئذ في فراغ ذمته مع فرض قطعه باشتغالها بوجوب الإنقاذ (في الجملة) ^(١).

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٢ ص ٣٥٧ - ٣٥٩، فوائد الأصول ج ٣ ص ٤٣٢ - ٤٣٣، أجود التقريرات ج ٣ ص ٣٧٢ - ٣٧٣، درر الفوائد ج ٢ ص ٤٨١.

٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين

لا شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان^(١) في جميع جهات الترجيح^(٢) الآتية، فإنَّ الحكم فيهما هو التخيير، وهذا أمرٌ محلُّ اتفاق^(٣)، وإنَّ وَقَعَ الخلاف في تعادل المتعارضين^(٤) أنه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي^(٥)، وفي الحقيقة إنَّ هذا التخيير إنَّما يحكم به العقل^(٦)، والمراد به (العقل العملي).
بيان ذلك^(٧): أنه بعد فرض عدم امكان الجَمْع في الامتثال بين الحكمين

(١) وهما الحكمان التكليفيان الإلزاميان، كما تقدّم.

(٢) الستّة، بحيث لا يمتاز أيُّ من الحكمين عن الآخر بأية واحدة منها.

(٣) بين العلماء ببركة استقلال العقل العملي به، كما سيذكر بعد قليل.

(٤) وتكافئهما من ناحية المرجّحات الآتي ذكرها في محلّها.

(٥) في الأمر السادس الآتي من المقدّمة، عند الحديث عن القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين المتكافئين.

(٦) كما صرّح به المحقق النائيني تثنّى، فيكون تخييراً عقلياً، وهو الاحتمال العقلي الرابع المتصوّر أمام المكلف في مقام الامتثال.

(٧) أنّ في المسألة أربعة احتمالات عقلية في مقام الامتثال: الجَمْع بين الاثنين، وترك امتثال الاثنين، وامتثال أحدهما المعين، وامتثال أحدهما لا على التعيين، والثلاثة الأولى باطلة، فيتعيّن الرابع.

المتزاحمين ^(١) وعدم جواز تركها معاً ^(٢)، ولا مرجح لأحدهما ^(٣) على الآخر حسب الفرض ^(٤)، ويستحيل الترجيح بلا مرجح ^(٥) - فلا مناص من أن يُترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه ^(٦)؛ إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما ^(٧)، ولا لسقوط التكليف فيهما معاً ^(٨)، وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء ^(٩).
ومن هذا الحكم العقلي يُستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي

(١) بسبب قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فهو قادر إما على إنقاذ زيد وإما على إنقاذ عمرو والغريق، ولا قدرة له على إنقاذ الاثنين، وهذا هو الاحتمال الأول.
(٢) لاستلزامه الوقوع في المعصية واستحقاق العقوبة؛ لفرض أنه قادرٌ على امتثال أحد الحكمين وليس عاجزاً عن امتثال الاثنين كليهما، وهذا هو الاحتمال الثاني.
(٣) المعين، وهذا هو الاحتمال الثالث.

(٤) وإلا تعين تقديم امتثال الأهم منهما، كما هو واضح.
(٥) لانتهائه إلى الترجيح بلا مرجح، وهو مساوق لتحقيق المعلول من دون علته، البديهي الاستحالة، وإلا فالترجيح حاصلٌ باختيار المكلف لأحدهما.
(٦) فله اختيارٌ إنقاذ زيد أو عمرو والغريق، بعد عدم المرجح لأيٍّ منهما على الآخر.
(٧) فإنّ فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، والمفروض انتفاء القدرة على امتثال كلا الحكمين، ولازمه انتفاء الفعلية عنهما معاً.

(٨) لكونه مصداقاً واضحاً للمعصية، ولا يمكن للشارع أن يُرخص فيها.
(٩) بما هم عقلاء، والعقل يحصر الاحتمالات في الأربعة، ولا احتمال خامس عنده.

كسائر الأحكام العقلية القطعية^(١)، لأنّ هذا من باب المستقلات العقلية التي تبتني على الملازمات العقلية المخضّة^(٢).

مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات^(٣) - لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ^(٤) - فإنّه لا مناصّ للمكلّف من أن يفعل أحدهما^(٥) ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما^(٦) المستكشف^(٧) منه رضا الشارع بذلك وموافقته على التخيير^(٨).

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهمّ جدّاً أن نعرف ما هي المرجّحات في باب

(١) خصوصاً على مبنى المصنّف رحمته الله، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، ومربّ بيانه غير مرّة.

(٢) ولا دور للشرع في كلتا مقدمتي دليل استنباط الحكم، بخلاف باب (غير المستقلات العقلية)، كما مرّ مراراً.

(٣) كما لو كان كلاهما عالماً أو هاشمياً مثلاً.

(٤) فإنّ كلاً من الوجوبين يحرك نحو إيجاد متعلّقه في الخارج، ولا يكون (في حدّ نفسه) موجباً لترجيح امثاله على امثال مزاحمه.

(٥) أي: أحد الإنقاذين غير المعيّن، بعد بطلان سائر الاحتمالات.

(٦) بخلاف ما لو كان أحدهما عالماً دون الآخر مثلاً، فلا مجال عندئذٍ لحكم العقل العملي بالتخيير بينهما.

(٧) بالجر صفة لـ (التخيير)، أي: «على التخيير العقلي المستكشف منه».

(٨) لكونه من العقلاء بل سيدهم، وعطف هذا على ما قبله تفسيري.

التزاحم^(١)، ومن الواضح أنه لا بدّ أن تنتهي كلّها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع^(٢)، فالأهم^(٣) عنده هو الأرجح في التقديم^(٤)، ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشؤها، فلا بدّ من بيان تلك الجهات^(٥) وهي تُستكشف بأمور نذكرها على الاختصار:

١ - أن يكون أحد الواجبين لا بدّل له^(٦) مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا

(١) وفرّقها الرئيس عن مرجّحات باب التعارض أتمّها لا ترجع إلى أقوائية السند أو الدلالة، ولهذا فهي لا توجب طَرَحَ الدليل المرجوح؛ لعدم التنافي بين الحكمين في مقام الجعل والتشريع.

(٢) وهذا يخالف ما صنعه شيخه المحقق النائيني رحمته الذي جعل الأهمية أحد مرجّحات باب التزاحم لا أن كلّ المرجّحات ترجع إليها، فليلاحظ.

(٣) أي الذي تُحرّز أهميته من الآخر، وهكذا الحكم محتمل الأهمية، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته قريباً.

(٤) في مقام الامتثال على الآخر المهمّ، ولهذا ذكر الأصوليون في مبحث (الترتب) أن الأمر بالأهم مطلق من ناحية امتثال التكليف المهمّ وعدم امتثاله، بخلاف الأمر بالمهمّ فهو مشروط بعدم امتثال التكليف الأهمّ.

(٥) الستة، وهي مناشئ للأهمية الثابتة لأحد الحكمين دون الآخر، وبسببها يترجّح واجدها في مقام الامتثال على فاقدها، ولا بأس بالتعبير عنها بـ(المرجّحات).

(٦) هذا هو المرجّح الأول، والبدلية هنا عَرَضِيَّة في مقام الامتثال، وليست طولية في عمود الزمان، كما في المرجّح الثاني الآتي.

بَدَل^(١)، سواء كان البَدَل اختياريًا كخصال الكفارة^(٢)، أو اضطراريًا كالتيَمِّم إلى الوضوء^(٣)، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصَّلَاة.

ولا شَكَّ في أنَّ ما لا بَدَل له أَهْمٌ^(٤) ممَّا له البَدَل قطعاً^(٥) عند المزاخمة وإن كان البَدَل اضطراريًا^(٦)، لأنَّ الشَّارِع قد رَخَّص في ترك ذي البَدَل إلى بَدَله الاضطراري عند الضَّرورة^(٧) ولم يَرُخَّص في ترك ما لا بَدَل له^(٨)، ولا شَكَّ في أنَّ تقديم ما لا بَدَل له جمعٌ بين التَّكليفين في الامتثال^(٩)، دون صورة تقديم ذي البَدَل، فإنَّ فيه تفويتاً

(١) وهذا يتحقَّق في حال كون أحد الواجبين تَخيريًا والآخر تعيينيًا.

(٢) ككفارة الإفطار العمدي في نهار رمضان، حيث يتخَيَّر المكلف من البداية في الإتيان بأيٍّ من خصاها الثلاثة، فالإطعام بَدَل اختياري عن صوم الشَّهرين مثلاً.

(٣) فليس للمكلف الذهابُ إلى التيمِّم ابتداءً مع تمكُّنه من الوضوء، فالتيمِّم بَدَل اضطراري عن الوضوء، وهكذا في مثال الجلوس والقيام في الصَّلَاة.

(٤) عند الشَّارِع المقدَّس، فيلزم تقديم امتثاله على امتثال مزاحمه المخيَّر.

(٥) هذا راجعٌ إلى الأهمية، بمعنى أنَّ الأهمية قطعية.

(٦) لأنَّ العِبْرَةَ بأصل وجود بَدَل لأحد الواجبين وعدم وجوده، ومجرّد كون البَدَل اضطراريًا لا ينفي كونه مجعولاً من قبل الشَّارِع المقدَّس في موارد الحاجة.

(٧) ومن موارد الضَّرورة وقوعُ المزاخمة بينه وبين واجب آخر ليس له بَدَل عَرَضِي.

(٨) لكونه من الترخيص في المعصية، وهو ممتنعٌ على الشَّارِع المقدَّس.

(٩) فلا يكون المكلف عاجزاً عن امتثال كلا الحكمين، وفي هذا إشارةٌ إلى خروج

المورد عن باب التزاحم لكون المزاخمة بدوئية، كما ذكر مثله السيد الخوئي تَعَالَى.

لأول بلا تدارك^(١).

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً^(٢) أو فورياً^(٣)، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسّعاً^(٤)، فإنّ المضيق أو الفوري أهم من الموسّع^(٥) قطعاً، كدوران الأمرين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها^(٦).

(١) فلو حصل تزاحم بين أداء دَينٍ والإتيان بالإطعام (الذي هو أحد خصال كفارة الإفطار العمدي) وجب تقديم أداء الدَّين لأنّه لا بدّل له، وترك الإطعام والذهاب إلى صوم شهرين متتابعين.

(٢) وهو أحد قسمي الواجب المؤقت، وهو الذي ينطبق فعله على وقته المحدد له بلا زيادة ولا نقصان، كالصوم، كما مرّ في سادس تقسيمات الواجب.

(٣) وهو أحد قسمي الواجب غير المؤقت، وهو الذي لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكان الإتيان به، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ التحية.

(٤) أي: له بدّل طولي بلحاظ عمود الزمان، وهو قسيم المضيق، وهو الذي يحتاج فعله إلى وقت أقل من وقته المحدد له، كالصلاة اليومية.

(٥) ظاهره أنّ مراده ﷺ من (الموسّع) معنى أعمّ يشمل غير الفوري أيضاً، مثل الصلاة على الميت وقضاء الصلاة الفائتة، والأمر سهل.

(٦) هذا مثالٌ لوقوع التزاحم بين واجب فوري وآخر موسّع، واللازم عندئذٍ تقديم امتثال الفوري (وهو الإزالة)، لأنّ الصلاة لها بدّل طولي بخلاف الإزالة، ونحو هذا يقال في تقديم المضيق على الموسّع، كما إذا تزاحم أداء صلاة الآيات في آخر وقتها مع أداء اليومية في سعة وقتها.

وهذا الثاني^(١) ينسق على الأول، لأن الموسّع له بدّل طولي اختياري دون المضيق والفوري^(٢)، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال^(٣) دون تقديم الموسّع^(٤) فإن فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك^(٥).
ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري^(٦)، كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد، فإن الصلاة مقدّمة؛ إذ لا تدارك لها^(٧).

-
- (١) أي: المرجّح الثاني، والوجه فيه اشتراكهما في وجود بدّل لأحد الواجبين وإن كان البدّل هنا طوياً بلحاظ الزمان، وهناك البدّل عرضي.
- (٢) فلا بدّل لهما مطلقاً (طوياً كان أو عرضياً): أمّا المضيق فلأن الوقت المحدّد للواجب لا يكفي لأداء فردٍ ثانٍ كما في الصّوم، وأمّا الفوري فلأن الشارع لا يرضى بتأخيره إلى ثاني أزمّة الإمكان، فليس الفرد الثاني محققاً للغرض، كما في ردّ التحية.
- (٣) لأنّ المكلف سيأتي بالمضيق أو بالفوري أولاً ثم يأتي بعده بالموسّع، فلم يفتّه أيّ منهما بخلاف العكس، أي في ما لو أتى بالموسّع أولاً.
- (٤) أو غير الفوري، ولكن مرّ أن مراده ﷺ من (الموسّع) ما يشمل غير الفوري؛ لوضوح أنّ مثل إزالة النجاسة عن المسجد - بالدقة - ليست واجباً مضيقاً.
- (٥) وهو مصداق للمعصية التي لا يرضى بها الشارع المقدّس.
- (٦) فإنّ المضيق بمنزلة ما لا بدّل له، ولهذا يتعيّن امتثاله أولاً.
- (٧) بخلاف إزالة النجاسة؛ لإمكان تداركها بالإتيان بفرد ثانٍ لها، وفي هذا إشارة إلى أنّ نكته تقديم المضيق والفوري عدم وجود مجال لتداركها، بخلاف الموسّع وغير الفوري اللذين يمكن تداركهما من خلال الإتيان بالبدّل.

٣- أن يكون أحدَ الواجبين صاحبَ الوقت المختص دون الآخر^(١)، وكان كلُّ منهما مضيّقاً^(٢)، كما لو دار الأمر بين أداء الصّلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأنّ الوقت^(٣) لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به^(٤) عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين^(٥)، وإنّما اتفق حصول سببه^(٦) في ذلك الوقت وتضيّق وقت أدائه، ومسألة تقديم اليومية^(٧) على صلاة الآيات - إذا تضيّق وقتها - معاً أمرٌ إجماعي متفق عليه، ولا منشأ له^(٨) إلا أهمية ذات

(١) لم يرد هذا المرجّح في كلا تقريرَي بحث المحقق النائيني تَتَضَرَّعُ، ولا في كلام السيد الخوئي تَتَضَرَّعُ، كما مرَّ.

(٢) كي تصل التَّوْبَةُ إلى هذا المرجّح؛ إذ لو كان أحدهما موسّعاً تعين تقديم المضيّق عليه حتى لو كان الموسّع هو الصّلاة صاحبة الوقت المختصّ مثلاً.

(٣) تعليلٌ لكون هذا من مرجّحات باب التزاحم لكونه من مناشئ الأهمية في نظر الشارع المقدّس.

(٤) أي: بالوقت المعين، كالفترة بين زوال الشمس وذهاب الحمرة المشرقية، فإنّ الظهرين أولى بها من صلاة الآيات.

(٥) كصلاة الآيات، فإنّها لم تشرّع ليؤتى بها ما بين الزوال وذهاب الحمرة.

(٦) وهو الآية السّماوية أو الأرضية، وتذكير الضمير بلحاظ (ما) الموصولة في قوله: «(ما لا اختصاص له...)».

(٧) بيانٌ لوجه جعل هذا من جملة مناشئ الأهمية.

(٨) أي: لهذا الإجماع أو الاتفاق في المسألة.

الوقت المختص^(١) المفهومة من بعض الروايات^(٢).

٤ - أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً^(٣) بالقدرة الشرعية دون الآخر^(٤)، والمراد من القدرة الشرعية^(٥) هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحجّ المشروط وجوبه بالاستطاعة^(٦) ونحوه.

ومع فرض المزامحة بينه^(٧) وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة^(٨) لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب^(٩)؛ لاحتمال أن مزاحمته للواجب

(١) ولهذا يمكن أن تدرج عند المحقق النائيني ثبوت في الأهمية التي ذكرها كمرجّح مستقل في المقام.

(٢) كصحيحة أبان بن تغلب التي مرّ ذكرها في الشرح.

(٣) المناسب: (مشروطاً) لأنه خبر (وجوبه)، أو يقال: «أن يكون وجوب أحد الواجبين مشروطاً»، فليُتدبر.

(٤) الذي يكون وجوبه مشروطاً بالقدرة العقلية فقط، وعندئذ يتعيّن تقديم امثال الثاني (غير المشروط بالقدرة الشرعية) على الأول (المشروط بها).

(٥) كما صرّح المحقق النائيني ثبوت، ومرّ بيانه في الشرح.

(٦) في نفس الآية، لقوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، فهي دخيلة في ملاك وجوب الحجّ، فلا ملاك لوجوبه في حقّ العاجز أصلاً.

(٧) أي: بين الواجب (المشروط وجوبه بالقدرة الشرعية) كالحجّ.

(٨) الشرعية، مع اعتبار توفر القدرة العقلية فيه حتماً، كأداء الدّين مثلاً.

(٩) أي: في وجوب الواجب المشروط بالقدرة الشرعية كالحجّ.

الآخر^(١) تكون ساليةً للقدرة المعتبرة في الوجوب^(٢)، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب^(٣) لا يحصل اليقين بأصل التكليف^(٤)، فلا يزاحم^(٥) ما كان وجوبه منجزاً معلوماً^(٦).

(١) أي: لاحتمال أن مزاحمة الواجب المشروط بالقدرة الشرعية (كالحج) للواجب غير المشروط بها (كأداء الدين).

(٢) المشروط بالقدرة الشرعية، لأن الواجب المشروط بالقدرة العقلية يصلح لأن يكون معجزاً مولوياً عن الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فإن وجوب الأول لا يتوقف على أزيد من القدرة التكوينية، وهي حاصلة بحسب الفرض، وحينئذ لا يتحقق شرط وجوب الواجب الآخر (المشروط وجوبه بالقدرة الشرعية) لصيرورة المكلف عندئذ عاجزاً في نظر الشارع المقدس عن أداء الحج مثلاً.

(٣) للواجب المشروط بالقدرة الشرعية، والمراد عدم اليقين بتحقق نفس القدرة الشرعية على الإتيان بالواجب.

(٤) بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية، لأن هذا الواجب خرج عن دائرة قدرة المكلف شرعاً؛ لعدم تحقق شرط وجوبه، فيلزم على المكلف أن يصرف قدرته في أداء الواجب (المشروط بالقدرة العقلية)، لأن وجوبه منجز في حقه.

(٥) فاعل (يزاحم) هو الواجب المشروط بالقدرة الشرعية كالحج.

(٦) وهو الواجب الآخر المشروط بالقدرة العقلية فقط كأداء الدين، لتوفر شرطه بسبب قدرة المكلف عليه حتى في فرض المزاحمة مع الحج؛ نظراً إلى تمكنه عقلاً من ترك أداء الواجب المشروط بالقدرة الشرعية (أي الحج في المثال).

ولو قال قائل: إنَّ كلَّ واجبٍ مشروطٌ^(١) وجوبُهُ بالقدرة عقلاً^(٢)، إذا فالواجب الآخر^(٣) أيضاً مشروط بالقدرة^(٤)، فأبى فرق بينهما^(٥)؟

فالجواب^(٦): نحن نسلّم باشتراط كلِّ واجب بالقدرة عقلاً^(٧)، لكنّه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر^(٨) في لسان الدليل، فهو^(٩) من ناحية الدلالة اللفظية مطلق^(١٠)، وإنّما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة^(١١)، ويكفي في حصول شرط

(١) أي: «إنَّ كلَّ واجبٍ هو مشروطٌ»، وهذا اعتراض على ما تقدّم، وقد مرّ بيانه بصيغة (إن قلت).

(٢) ضرورة حكم العقل بقبح تكليف العاجز كتكليف المشلول بالركض مثلاً.

(٣) المشروط بالقدرة الشرعية كالحجّ.

(٤) العقلية، كما أنّ الواجب الأول (غير المشروط بالقدرة الشرعية) مشروطٌ بها، أي بالقدرة العقلية.

(٥) كي يجب تقديم امتثال الواجب المشروط بالقدرة العقلية فقط؟!

(٦) كما جاء في كلام شيخه المحقق النائيني تثنّى، وأساسه التفريق بين نحوَي القدرة (الشرعية، والعقلية) من حيث الدخالة في ملاك الحكم وعدمها.

(٧) لقبح تكليف العاجز، كما يختاره العدلية، ومرّ غير مرّة.

(٨) المشروط بالقدرة العقلية فقط.

(٩) أي: الواجب الآخر (المشروط بالقدرة العقلية) فقط.

(١٠) غير مقيد بالقدرة الشرعية عليه.

(١١) من جهة أنّ تكليف العاجز قبيح عقلاً، فلا يصدر من الشارع المقدّس.

القدرة العقلية^(١) نفسُ تَمَكَّن المكلف من فعله^(٢) ولو مع فرض المزاخمة^(٣)؛ إذ لا شك في أنَّ المكلف في فرض المزاخمة قادرٌ ومتمكَّن^(٤) من فعلِ هذا الواجب المفروض^(٥)، وذلك^(٦) بترك الواجب المزاخِم له المشروطُ بالقدرة الشرعية. والخلاصة: أنَّ الواجب الآخر^(٧) وجوبه منجَز فعليٌّ لحصول شرطه - وهو القدرة العقلية^(٨) - بخلاف مزاخِمه المشروط^(٩)؛ لما ذكرنا من احتمال أنَّ ما أُخذ في

(١) الإضافة بيانية، أي: «الشَّرط الذي هو القدرة العقلية»، وهذا شروعٌ في بيان الوجه في كون الواجب (غير المشروط بالقدرة الشرعية) هو المنجَز فعلاً على عَهْدَةِ المكلف، دون الواجب المشروط بها.

(٢) أي: من الإتيان بالواجب المشروط بالقدرة العقلية فقط، كتَمَكُّنه من أداء الدَّيْن في المثال.

(٣) مع الواجب الآخر (المشروط بالقدرة الشرعية)، كما لو وقعت المزاخمة بين أداء الدَّيْن (غير المشروط بها) والحجَّ (المشروط بها).

(٤) عقلاً أو قُلٌّ: (تكويناً)، وهذا المقدار كافٍ في تنجِز الواجب (المشروط بالقدرة العقلية) فقط في حقِّ المكلف.

(٥) وهو المشروط بالقدرة العقلية فقط، كأداء الدَّيْن في المثال.

(٦) أي: التَمَكَّن العقلي من الواجب المشروط بالقدرة العقلية فقط.

(٧) وهو غير المشروط بالقدرة الشرعية كأداء الدَّيْن.

(٨) لتمكُّنه عقلاً من ترك أداء الواجب المشروط بالقدرة الشرعية.

(٩) بالقدرة الشرعية كالحجَّ في المثال.

الدليل قدرة خاصة^(١) لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاومة^(٢)، فلا يُحرز تنجزه ولا تُعلم فعليته^(٣).

وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس^(٤)، ويخلو الجو للواجب المطلق^(٥)، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية^(٦).

٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر^(٧)، كما لو دار

(١) أي: قدرة شرعية خاصة يُحرز وجودها في غير ظرف المزاومة.

(٢) فيكون المكلف عندئذ عاجزاً - شرعاً - عن امتثال الواجب (المشروط بالقدرة الشرعية) وبهذا يتنفي شرطه بحسب الفرض.

(٣) لأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، والمفروض أن المكلف قد صرّف قدرته في امتثال الواجب الآخر (غير المشروط بالقدرة الشرعية)، فلم يعد قادراً شرعاً على الإتيان بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية.

(٤) وينكشف أن المزاومة كانت بدوية؛ لعدم إحراز فعلية الواجب (المشروط بالقدرة الشرعية) حتى بعد امتثال الواجب الراجع.

(٥) عن التقييد بالقدرة الشرعية، فكأن المكلف لم يُحاطَب من البداية إلا بالواجب المشروط بالقدرة العقلية فقط.

(٦) فالإطلاق ليس على عَرَضه العريض بل هو بلحاظ القدرة الشرعية فقط، وإلا فالوجوب مقيد من جهة القدرة العقلية.

(٧) مع تساوي الواجبين في الأهمية، كما سيُفهم من كلامه الآتي، ويشهد له مثاله؛ لوضوح عدم كون القيام لأيٍّ من الركعتين أهم من القيام للركعة الأخرى.

الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها^(١)، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من إحداهما فقط^(٢).

فإنه - في هذا الفرض - يكون المتقدم^(٣) مستقر الوجوب في محله؛ لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه^(٤)، فإذا فعّله^(٥) انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر، فلا يبقى له مجال^(٦).

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو

(١) فيتعين على المكلف صرف قدرته في القيام للركعة المتقدمة زماناً وإن أدى هذا إلى الإتيان بالركعة المتأخرة من جلوس.

(٢) فيما أن يأتي بالركعة الأولى مثلاً قائماً ويجلس في الثانية وإما أن يفعل بالعكس، وهذا هو العنصر المقوم لباب التراحم، أعني قصور قدرة المكلف عن امتثال كلا التكليفين الإلزاميين سواء أكانا استقلالين أم ضمنيين.

(٣) من ناحية زمان امتثاله كالقيام للركعة الأولى مثلاً، فإنه متقدم زماناً على القيام في الركعة الثانية.

(٤) لأن المكلف قادر فعلاً على القيام للركعة الأولى، فيتنجّز أمرها الضمني في حقه، فبأي مسوّغ يترك امتثال أمرها ويوفّر قدرته للقيام للركعة الثانية مثلاً؟

(٥) أي: فعّل الواجب المتقدم، كما لو أتى بالركعة الأولى قائماً.

(٦) لامتنال الواجب المتأخر مثل القيام في الركعة الثانية؛ فإن الخطاب الضمني المتعلّق بالركعة الأولى يكون بمثابة المعجّز المولوي عن امتثال الخطاب المتعلّق بالركعة الثانية، ولا عكس كما أفاد المحقق النائي تثنؤ.

مطلقين معاً^(١)، أما لو اختلفا^(٢) فإن المطلق مقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية، وإن كان زمان فعله^(٣) متأخراً.

٦ - أن يكون أحد الواجبين أولى^(٤) عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة، والأولوية تُعرف إمّا من الأدلة^(٥)، وإمّا من مناسبة الحكم للموضوع^(٦)، وإمّا من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السّمعية^(٧)، ومن أجل ذلك فإن الأولوية تختلف باختلاف ما يُستفاد من هذه الأمور، ولا ضابط عام

(١) لعدم وجود سابق أو لاحق عندئذٍ من ناحية تنجز الوجوب وفعليته.

(٢) بأن كان أحدهما مقيّداً بالقدرة الشرعية والآخر مطلقاً غير مقيّد بها.

(٣) أي: زمان فعل الواجب المطلق؛ وذلك ببركة إحراز فعليّة وجوبه وعدم إحراز الفعلية في الواجب المشروط، كما مرّ التنبيه عليه في المرجّح السابق، وعندئذ لا تبقى قيمة لتقدم زمان امتثال الواجب المشروط بالقدرة الشرعية.

(٤) ولم يقل: «أهم»، لأنّ هذه الأمور عنده مناشئ للأهمية، فليست الأهمية عنده مرجّحاً مستقلاً كما يجري عليه شيخه المحقق النائيني نثراً.

(٥) كما لو استظهر من الدليل عدم تنازل الشارع المقدّس عن واجب بعينه في أيّ حال من الأحوال، كما ورد في حق الصلاة.

(٦) التي مرّ بعض الحديث عنها في باب المُجْمَل والمبيّن، والتي تستفاد منها أحياناً شدة اهتمام الشارع المقدّس بحكم معيّن.

(٧) لما مرّ مراراً من عجز العقل البشري لوحده عن الوصول إلى ملاكات أحكام الشارع المقدّس الدّاعية إلى تشريعها من قبله.

يمكن الرجوع إليه عند الشك^(١).

فمن تلك الأولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام^(٢)، فإنه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة^(٣).

ومنها: ما كان يتعلق بحقوق الناس^(٤)، فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المخضفة^(٥)، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها: ما كان من قبيل الدماء والفروج، فإنه يُحافظ عليه^(٦) أكثر من غيره؛ لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها^(٧)، فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإن حفظ نفسه مقدّم على حفظ ماله^(٨)

(١) لاختلاف ما يستفاد من الأمور الثلاثة (الأدلة، والمناسبات، والملاكات)، وسيذكر المصنّف رحمته الله خمسة موارد.

(٢) كوجوب جهاد أعداء الدّين الذين يرومون القضاء على الإسلام.

(٣) حتى لو كان المزاحم له واجباً مثل (إطاعة الوالدّين) مع لها من الأهمية الكبيرة عند الشارع المقدس.

(٤) كأداء ديونهم المالية عند حلول آجالها مثلاً.

(٥) كوجوب الحجّ مثلاً إذا زاحم دفع الدّين الواجب على الشخص.

(٦) التذكير فيه وفي ضمير (غيره) بلحاظ (ما) الموصولة.

(٧) بحيث لا يبقى عند الناظر أيّ شكّ في تقدّمها على غيرها في مقام المزاحمة بينهما وقصور قدرة المكلف عن امتثال الاثنين معاً.

(٨) في مقام الامتثال؛ لثبوت أولويته في نظر الشارع المقدس من حفظ المال.

قطعاً.

ومنها: ما كان ركناً في العبادة، فإنه مقدّم على ما ليس له هذه الصّفة عند المزاحمة^(١)، كما لو وقع التزاحم في الصّلاة بين أداء القراءة والركوع^(٢)، فإنّ الركوع مقدّم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة^(٣).

وعلى مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر^(٤) بين الصّالح بين المؤمنين بالكذب وبين الصّدق وفيه الفتنة بينهم، فإنّ الصّالح مقدّم على الصّدق^(٥)،

(١) فتكون أهمية الواجب (المسببة عن ركنيته) سبباً في التعجيز الشرعي المولوي عن الواجب الأقل أهمية، حتى لو كان الأهم متأخراً من ناحية زمان امتثاله، كما في مثال المصنّف رحمته الله.

(٢) كما إذا دار الأمر بين القراءة عن قيام والركوع عن قيام، ولا شك في أنّ القيام المتصل بالركوع ركنٌ بخلاف القيام حال القراءة، ولهذا يُقدّم عليه لا محالة.

(٣) أي: عن زمان امتثال الأمر بالقراءة، وهذا شاهد آخر على ما مرّ التنبيه عليه في المرجح الخامس من اشتراط تساوي الواجبين في الأهمية هناك، وإن ترك المصنّف رحمته الله التصريح به هناك.

(٤) هذا هو المورد الخامس والأخير، وهو أقوائية مصلحة أحد الواجبين في نظر الشارع من مصلحة الآخر المزاحم له.

(٥) بمعنى أنّ الصّالح (مع ما فيه من مفسدة الكذب) أولى عند الشارع المقدّس من الفتنة (مع ما فيها من مصلحة الصّدق)، وهذه الأولوية غالباً على مفسدة حرمة الكذب التي تتلاشى أمام مصلحة الصّالح العظيمة.

وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي^(١).

ومتما ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد^(٢) أنه لو احتُمل أهمية أحد المتزاحمين فإن الاحتياط^(٣) يقتضي تقديمَ محتمل الأهمية، وهذا الحكم العقلي^(٤) بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير في الواجبات^(٥).

وعليه^(٦)، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال^(٧)، وهذا أصلٌ ينفع كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به^(٨).

(١) فلا حاجة إلى تجسّم إقامة الدليل، كما في مثاله ﷺ.

(٢) هذه هي الجهة الثانية، وهي أنّ الأهمّ (الذي يُقدّم في مقام المزاخمة) لا يختصّ بما يكون مُحَرَّز الأهمية، بل يشمل أيضاً ما يكون مُحتمل الأهمية.

(٣) أي: أصالة (الاشتغال العقلي).

(٤) هذه هي الجهة الثالثة، وهي جريان أصالة الاشتغال في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير.

(٥) فإنّ هذا الدوران من صغريات (احتمال الأهمية لأحد المتزاحمين).

(٦) أي: وبناءً على حكم العقل بالاحتياط في المورد حتى لو كانت الأهمية محتملة وليست معلومة.

(٧) بل مرّ عن بعض المحققين ثبوتٌ في بحوثه الاكتفاءً بكون احتمال الأهمية في أحد المتزاحمين أقوى من احتمالها في الآخر، بعد فرض توفر أصل احتمال الأهمية في كلّ واحد من الاثنين.

(٨) فليست كلّ موارد التزاحم بمثابة مُحَرَّز فيها أهمية أحد المتزاحمين من الآخر.

الأمر الخامس: الحكومة والورود

ذكر المصنّف رحمه الله أن مصطلحي (الحكومة) و(الورود) قد تطوّرا وتبلورا في عصر الشيخ الأعظم رحمه الله، وإن كان التعبير بهما موجوداً في عصره في كلمات صاحب الجواهر رحمه الله^(١)، والشيخ الأعظم رحمه الله نفسه لا يُنكر التفات أعلام الفقه السابقين عليه إلى مراده ممّا يقصده منهما، ولكنه يمتاز عنهم بأنّه بحثَ عن مضمون الاثنين بهذين العنوانين صريحاً.

وقد فتح هذان المصطلحان باباً واسعاً في علم الأصول، يمكن من خلاله الوقوف على نحو جديد من تقديم بعض الأدلة على بعض، وإن لم تكن النسبة بين الدليلين هي العموم المطلق، كما هو المألوف في تقديم دليل على آخر، بل قد تكون النسبة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم هي العموم الوجهي، وقد يكون الدليل المحكوم أقوى دلالةً من الحاكم، ومع هذا يتقدّم الأخير، فلا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، كما لا تلاحظ قوة الظهور وضعفه، لأنّ هذا كلّه - كما يذكر المحقق النائيني رحمه الله^(٢) - فرغ وجود تعارض بينهما، وهو متنفّ في المقام.

كما أنّ هذا النحو الجديد من التقديم لا يستدعي رفع اليد عن حجّة الدليل الآخر ولا إبطاله، فيبقى الدليل الآخر (المحكوم) على الحجّة، بنحو من الأنحاء،

(١) فمن موارد التصريح بالحكومة: ج ٩ ص ٣٩١، ج ١٣ ص ٢٤٦، ومن التصريح بالورود:

ج ٧ ص ٤١٥، ج ١٠ ص ٢٤٩، ج ٢٧ ص ٤٢٦، ج ٣١ ص ١٣٦.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧١٤-٧١٥.

وفي نفس الوقت لا ينطبق على التنافي الموجود بين هذين الدليلين تعريفُ التعارض المتقدم؛ لعدم توفر عنصر التكاذب المتبادل بين الدليلين، كما سيتضح قريباً، فإنَّ لسان الدليل الحاكم لا يُكذَّب الدليل المحكوم، وكذلك الحال مع الدليل الوارد والدليل المورود عليه، وبهذا يختلف التقديم في موردَي الحكومة والورود عن التقديم المعروف في باب العام والخاص.

ولتسليط الضوء على هذين المصطلحين يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: الحكومة

يتطرَّق المصنَّف رحمته الله هاهنا لبيان معنى (الحكومة)، وانقسامها إلى مضيئة وموسعة، والفارق بينها وبين التخصيص، ومن هنا يقع الكلام في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الحكومة - كما يستفاد من كلامي الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله - هي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر، ومتعرّضاً لبيان كمية موضوع الدليل الآخر، إمّا بإخراج بعض أفراد موضوعه عن شمول حكمه لها، وإمّا بإدخال أفراد ليست من موضوعه أصلاً، ويُسمَّى الدليل الأول الناظر بـ(الحاكم)، ويُسمَّى الدليل الثاني المنظور بـ(المحكوم).

وبعبارة أخرى: هي أن يكون أحد الدليلين (أي الحاكم) متعرّضاً لحال الآخر (أي المحكوم) ومبيّناً للبراد منه ولمقدار مدلوله، فيكون الأول رافعاً لحكم الدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه أو مثبّتاً حكم الدليل الآخر لأفراد ليست من

أفراد موضوعه، ويكون هذا التخصيص أو التعميم بلسان التفسير والبيان^(١).
 وذكر المصنّف رحمه الله أن الحكومة عبارة عن «تقديم أحد الدليلين على الآخر
 تقديم غلبة وقهر، من ناحية أدائية مُحْضة»، فلا يكون هذا التقديم مرتبطاً بسند
 الدليلين ولا بحجّيتهما، فالدليل المحكوم باقٍ على حجّيته، سواء أكانت نتيجة
 الحكومة إخراج بعض أفراد موضوعه عن حكمه أم إضافة أفراد جديدة له، كما أن
 الدليل الحاكم يتقدّم على الدليل المحكوم من دون أن يكون بينهما تعارض أو
 تخصيص أو ورود، كما سيأتي.

الجهة الثانية: ذكر الأصوليون عدّة تقسيمات للحكومة، المهمّ منها في المقام هو
 تقسيمها إلى ما يرتبط بعقد الوضع في الدليل المحكوم، وما يرتبط بعقد الحمل فيه،
 وينبغي أولاً التذكير بمقدمة سبق الحديث عنها في علم المنطق، وهي أن كلّ قضية
 فيها عقدان:

أولهما: عقد الوضع، وهو عبارة عن اتصاف ذات الموضوع في القضية بوصف
 الموضوع العنواني، كاتصاف زيد بوصف (الإنسانية) في مثل «الإنسان حيوان»،
 فإنّ وصف الحيوانية إنّما يثبت لأفراد الإنسان بعد اتصاف ذواتها بوصف الإنسانية،
 وهو محلّ الخلاف المعروف بين المعلم الثاني والشيخ الرئيس في أن كيفية ثبوت
 وصف الموضوع لذات الموضوع هي بالإمكان أو بالفعل، وهو يمثل نسبة ناقصة
 في داخل القضية.

ثانيهما: عقد الحمل، وهو عبارة عن ثبوت وصف المحمول لذات الموضوع،

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣، أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢١١، كفاية الأصول ص ٤٣٧.

وهو المراد من النسبة التامة في القضية، كاتصاف ذات الإنسان بوصف (الحيوانية) في المثال المتقدم^(١).

وإذا تبين هذا، فينبغي الحديث هنا عن تقسيمين للحكومة:

التقسيم الأول: تنقسم الحكومة باعتبار ما ينظر إليه الدليل الحاكم من الدليل المحكوم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: أن يكون ناظراً إلى متعلق الحكم في الدليل المحكوم، وهذا القسم لم يُشر إليه المصنف رحمته الله في كلامه، ولعله من باب الاختصار، وهو تارة يكون بنحو التضييق، كما لو قال المولى أولاً: «(أكرم العلماء)» ثم قال: «(تقبيل الأقدام ليس بإكرام)»، وبهذا تضيق دائرة الإكرام الواجب عما كانت عليه.

وتارة أخرى يكون بنحو التوسعة، كما لو قال المولى ثانياً: «(رعاية شؤون خدمهم من الإكرام)»، وبهذا تتوسع دائرة الإكرام الواجب، ويكون هذا تصرفاً من الدليل الأول في متعلق الحكم في الدليل الثاني بأحد هذين النحويين.

ثانيها: أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل في الدليل المحكوم، ومبيناً للمراد الجدّي منه من خلال التصرف في محمول الدليل المحكوم (أي نفس الحكم) مباشرة، ومن أشهر أمثلة هذا القسم هو قاعدة (لا ضرر)، فإنها ناظرة إلى الأدلة المتصدية لإثبات الأحكام الشرعية للأشياء بعناوينها الأولية، كما نجده في الدليل المثبت لوجوب الوضوء، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

(١) يلاحظ: شروح الشمسية ج ٢ ص ٣٧ - ٤١ ، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ص ١٠٧ - ١٠٨ ، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^(١)، فإنه يكون مطلقاً من ناحية كون الموضوع ضَرَرِيّاً على المكلف أو غير ضَرَرِيٍّ، فتأتي قاعدة (لا ضَرَرَ) وتقيّد وجوب الموضوع بكونه غير ضَرَرِيٍّ فقط، أي أنّها تُضيّق دائرة الحكم مباشرةً بإخراج بعض أفراد الموضوع (وهو الموضوع الضَرَرِي) عن شمول الحكم لها، وهذا معنى حكومتها على دليل وجوب الموضوع.

ثالثها: أن يكون الحاكم ناظراً إلى عَقْد الوَضْع في الدليل المحكوم، ومبيّناً للمراد منه عن طريق التصرّف في موضوعه، ولهذا القسم نحوان معروفان باعتبار طبيعتهما تصرف الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم، كما سيأتي.

التقسيم الثاني: تنقسم الحكومة باعتبار نوع التصرّف الذي يقتضيه الدليل الحاكم في الدليل المحكوم من حيث التضييق فيه أو التوسعة إلى نحوين^(٢):

النحو الأول: مضيقّة أو تضيقية، وهي التي تؤدّي إلى تضيق دائرة الحكم في الدليل المحكوم من خلال نفي صدق موضوعه على بعض أفرادها، فيكون المورد من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ويكون هذا النفي عنائياً وتنزيلياً.

وهذا النحو وإن كان يشبه ما تقدّم في (لا ضَرَرَ) من ناحية الانتهاء إلى تضيق دائرة الحكم، إلا أنّ التضيق هناك للحكم مباشرةً، وهنا للموضوع مباشرةً، وبتبعه يتضيّق الحكم، وقد ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة أمثلة لهذا النحو من الحكومة:

(١) سورة المائدة، الآية (٦).

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٧١٠-٧١٢، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٨١-٢٨٢، نهاية الأفكار ج ٥ ص ١٧.

المثال الأول: ما لو قال المولى أولاً: «أكرم العلماء»، ثم قال: «العالمُ الفاسقُ ليس بعالمٍ»، فإنَّ قوله الثاني ناظرٌ إلى موضوع الحكم في الأول (أي العالم)، وهو يتصدَّى لبيان وتفسير مقدار الموضوع، وأنَّ الحكم ليس ثابتاً لجميع أفراد العالم بمنَّ فيهم العالم الفاسق، بل هو مختصُّ بالعلماء العدول، وبهذا يكون قوله الثاني حاكماً على قوله الأول، ومضيقاً لدائرة الحكم فيه، وهكذا لو قال المولى ثانياً: «النحوي ليس بعالمٍ» مثلاً.

المثال الثاني: قاعدة «لا شكَّ لكثير الشكِّ» المستفادة من عدَّة روايات، كرواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام^(١)، ومضمرة زرارة وأبي بصير^(٢)، وغيرهما، فإنَّها ناظرة إلى أدلة الشكوك في الصَّلَاة، وتحديدًا إلى موضوعها، فتُبَيَّن أنَّ الموضوع فيها (أي الشكِّ) ليس مطلقاً بل هو مقيدٌ بعدم كون الشخص كثيرَ الشكِّ، وبهذا تنضيق دائرة الموضوع، وبتبعها تنضيق دائرة الحكم (أي لزوم الاعتناء بالشكِّ)، فيثبت أنَّ بعض أفراد الشكِّ لا يلزم الاعتناء به، وهذه هي نتيجة الحكومة التضييقية.

المثال الثالث: شكُّ المأموم في عدد الرِّكَعات مع حِفْظ الإمام أو العكس، أي شكُّ الإمام فيها مع حِفْظ المأموم^(٣)، وهذا ما يستفاد من صحيحة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام^(٤)، وإنَّ كان المذكور فيها هو (السَّهْو) وليس (الشكِّ)،

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٨.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٣٥٨ ح ٢.

(٣) يلاحظ: المستند في شرح العروة الوثقى ج ٧ ص ٣٠ - ٣١.

(٤) الكافي ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٧، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٤٤ ح ١٤٢٨.

وصحيحة علي بن جعفر^(١)، والكلام هنا كالكلام في سابقه حَذَوِ الْقُدَّةِ بِالْقُدَّةِ.

النحو الثاني: موسَّعة أو توسيعية، وهي التي تؤدِّي إلى توسعة دائرة الحكم في الدليل المحكوم، من خلال توسعة موضوع حكمه ليشمل أفراداً أخرى لم يكن ليشملها لولا مجيء الدليل الحاكم، وقد ذكر رحمته الله لهذا النحو ثلاثة أمثلة أيضاً:

المثال الأول: أن يقول المولى: «أكرم العلماء» ثم يقول: «المتقي عالم»، فإن قوله الثاني ناظر إلى عقْد الوَضْع في الأول (أي العلماء)، ويبيّن المراد منه، ويفسّره بما يؤدِّي إلى توسعة دائرته بإضافة أفراد جديدة له، وهي أفراد (المتقي)، وبتبع هذه التوسعة في الموضوع تتوسّع دائرة الحكم (أي وجوب الإكرام) لتشمل أفراد المتقي أيضاً، وإن لم يكن عالماً، وهذه التوسعة مسبّبة عن نظر الدليل الحاكم إلى موضوع الدليل المحكوم، وكذا لو قال ثانياً: «المنجم عالم» مثلاً.

المثال الثاني: الحديث النبوي المعروف: «الطواف بالبيت صلاة»^(٢)، فإنّه ناظر إلى موضوع أدلة اعتبار الطّهارة في الصّلاة، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٣)، الذي يدلّ على وجوب التطهّر للصّلاة، وهو بهذا اللفظ لا يدلّ على وجوب التطهّر للطّواف، لأنّه موضوع آخر غير الصّلاة، إلا أنّ النبوي المذكور من خلال نظره إلى الموضوع في «لا صلاة إلا بطهور» أفاد توسعة الموضوع ليشمل الطّواف أيضاً، فيصير فرداً تنزلياً للصّلاة، وتجب فيه الطّهارة أيضاً، كما تجب في الصّلاة، وجاء في

(١) تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

(٢) المجموع للنووي ج ٢ ص ٦٥، عوالي اللآلي ج ١ ص ٢١٣.

(٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٥ ح ١٢٩، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٥٠ ح ١٤٤.

بعض الكتب: «قوله عليه السلام...»، وهو مسامحة واضحة.

المثال الثالث: الحديث النبوي: «لُحْمَةُ الرِّضَاعِ كُلُّحِمَةِ النَّسَبِ» أو «الرِّضَاعُ لُحْمَةُ كُلِّحِمَةِ النَّسَبِ» فإنه أيضاً ناظر إلى موضوع الأدلة المتصدية لبيان أحكام النسب كالموارث والنكاح والولايات وغيرها، كما هو الظاهر من كلام المصنّف رحمه الله^(١)، فيفيد توسعة دائرة الموضوع فيها لكي يشمل كلاً من الأم الرضاعية والأخت الرضاعية مثلاً، ولا يقتصر على الأم والأخت النسبيتين.

وهذا - كما تقدّم في نظائره - يكون على سبيل الادّعاء والتنزيل، ومن ثمّ يفيد توسعة دائرة الحكم الثابت على أساس النسب ليشمل ما يقابله من الرضاع، وهذا هو المراد من كون النبوي المذكور حاكماً على أدلة أحكام النسب بنحو (الحكومة الموسّعة).

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ هذا القول قد روي منسوباً إلى النبي ﷺ في عدّة من مصادرنا^(٢)، من دون أن يُذكر في كتب الحديث المعتمدة، وإنّما الموجود قوله ﷺ: «(الولاء لُحْمَةُ كُلِّحِمَةِ النَّسَبِ)»^(٣)، وكلاهما لا يخلو عن خدش في السند.

نعم، الموجود في كتبنا: «(يحرم من الرِّضَاع ما يحرم من النَّسَبِ)» منسوباً إلى النبي

(١) ولكن ذكر صاحب الجواهر نقلاً أنّ المفهوم منه إرادة خصوص النكاح في ذلك، وضعّف عمومته بعدم عمل معظم الأصحاب به في أكثر المقامات كالموارث والأولايات وغيرها، يلاحظ: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٤١ ص ٣١٣.

(٢) منها: التفسير الصافي للفيض ج ١ ص ٤٠٣، ٤٣٥، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج ٣ ص ٣٧٦، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج ٦ ص ٢٢٦، وغيرها.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٧٨ ح ٢٨١، تهذيب الأحكام ج ٨ ص ٢٥٥ ح ١٥٨.

الأعظم ﷺ تارة^(١)، وإلى الإمام الصادق عليه السلام تارة أخرى في عدة أحاديث^(٢)، فلو قال المصنّف رحمه الله: «ومثله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» لكان أولى، ولكن الحكومة الموسّعة ستكون حينئذٍ من قبيل التصرف في عقد الحمل لا في عقد الوضع، فليلاحظ.

الجهة الثالثة: التفرقة بين الحكومة والتخصيص

لا ريب ولا كلام في عدم حصول التباس بين الحكومة الموسّعة والتخصيص؛ ضرورة أنّ الأولى تؤدّي إلى توسعة دائرة الحكم وشموله لأفراد جديدة كما تقدّم في مثال: «المتقي عالم» الدالّ على توسعة دائرة وجوب الإكرام ليشمل المتقي غير العالم، وهكذا في مثال «الطواف بالبيت صلاة» فإنّه يوسّع دائرة الحكم بوجوب التطهر الثابت للصلاة ليشمل أفراداً أخرى لا يصدق عليها لفظ (الصلاة) بحسب ظهوره وهي أفراد الطواف، في حين أنّ التخصيص - بالمخصّص المنفصل كما هو واضح - يفيد عكس ذلك، أي تضيق دائرة الحكم في العام بإخراج بعض أفراد الموضوع عن شمول حكم العام لها، لأنّه عبارة عن سلب الحكم عن بعض أفراد العام، من دون تصرف في الموضوع، كما في مثل: «لا تُكرّم الفاسق» الذي يفيد إخراج العالم الفاسق عن شمول حكم العالم له، ومن ثمّ لا يجب إكرامه، رغم كونه عالماً.

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٠٥ ح ٤٦٧.

(٢) يلاحظ: الكافي ج ٥ ص ٤٣٧ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ٧ ح ٢٩١.

وإنَّما يُتصوَّر حصول الالتباس بين الحكومة المضيقَّة والتخصيص؛ لاشتراك الاثنين في تضيق دائرة الحكم في الدليل الأول (المحكوم أو العام) وعدم شموله لبعض أفراد الموضوع، أو قُل: انتفاء الحكم المذكور في الدليل الأول عن بعض أفراد الدليل الثاني (أي الحاكم أو الخاص)، فتكون النتيجة في المثالين المتقدمين واحدة، وهي عدم وجوب إكرام العالم الفاسق.

وقد ذكر المصنَّف رحمته الله فرقين بينهما:

الفرق الأول: وقوع التعارض بين العام والخاص، وإن كان من قبيل التعارض غير المستقرّ، فيكون كلّ منهما مكذَّباً للآخر في مدلوله، ففي المثال المتقدّم يكون مفاد العام هو وجوب إكرام العالم وإن كان فاسقاً، في حين أنّ مفاد الخاص عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، والتكاذب بين المدلولين واضح في (العالم الفاسق)، ولكنّ التقديم في النهاية يكون للخاص؛ لقوة ظهوره أو لكونه قرينة عرفية على المراد من العام، على الخلاف المعروف، كما مرّ في باب (العام والخاص) ^(١).

وهذا بخلافه في الحكومة، فإنّ بين الحاكم والمحكوم تلاؤماً من جهة المدلول، ولا تعارض ولا تكاذب بينهما البتّة، فمثل «الفاسق ليس بعالم» لا يُكذَّب «أكرم العلماء» في مدلوله، لأنّه في مقام إفادة عدم صدق عنوان (العالم) على الفاسق بنحو الادّعاء والتّزليل، وكأنّ علمه ليس بعلم أصلاً من باب الادّعاء، وهذا المقدار ليس فيه أيّ تكذيب لـ «أكرم العلماء».

وهكذا في «لا شكّ لكثير الشكّ»، فإنّه يدلّ على نفي صدق عنوان (الشكّ)

على (الشكّ) الصّادر من (كثير الشكّ) بنحو الادّعاء والتّنزيل، ولا تكذيب فيه لمثل: «إذا شككت في صلاتك فابن على الأكثر» مثلاً، فالحاكم في هذين المثالين يتصرّف في عقْد الوُضْع للدليل المحكوم بنحو التضييق، ويتفرّع على هذا التضييق الموضوعي تضيقٌ حكميٌّ، كما مرّ بيانه.

الفرق الثاني: أنّ التخصيص هو نفْيُ حكم العامّ عن بعض أفراد موضوعه، بمعنى إخراج بعض الأفراد عن شمول حكم العامّ لها إخراجاً حقيقياً، لكن من دون أيّ تصرف في الظهور الذاتي للعامّ في الشمول لجميع أفرادها (بما فيها أفراد الخاصّ)، أي من دون تصرّف في عقْد وضع العام أو عقْد حملِه، كما ذكر المحقّق العراقي تيّز^(١)، ففي المثال السّابق يبقى (العلماء) على ظهوره الأوّل في الشمول للفَساق أيضاً، إلا أنّهم لا يشملهم الحكم (أي وجوب الإكرام)؛ لمكان التخصيص ومجيء: «لا تُكرّم الفاسق»، ممّا يعني أنّ العالم الفاسق عالمٌ، ولكن لا يجب إكرامه. في حين أنّ الحكومة هي نفْيُ الموضوع تنزيلاً، وسلْبُ شموله لبعض أفراد ادّعاء، ولهذا لا تلاحظ التّسبّة بين الدّليلين (الحاكم والمحكوم)، كما ذكر المصنّف رحمه الله وفاقاً لشيخه المحقّق النّائني تيّز^(٢)، كما في «الفاسق ليس بعالم» و«لا شكّ لكثير الشكّ»، ويترتّب عليه إخراج أفراد الدّليل الحاكم عن شمول حكم الدّليل المحكوم لها إخراجاً تنزيلياً، وليس حقيقياً كما في التخصيص، فلا يكون وجوب الإكرام شاملاً للعالم الفاسق، كما لا يكون الحكم بوجوب الاعتناء بالشكّ (بمثل

(١) نهاية الأفكار ج ٥ ص ١٧ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧١٤، أجدود التقريرات ج ٤ ص ٢٧٣ .

البناء على الأكثر) شاملاً لشكّ (كثير الشكّ).

فالاثنان وإن اشتركا في النتيجة - أعني عدم وجوب إكرام العالم الفاسق مثلاً - إلا أنّ هذا في التخصيص من باب الخروج الحكمي الحقيقي، فهو عالم لكن لا يجب إكرامه، وفي الحكومة يكون من باب الخروج الموضوعي الادّعائي التنزيلي، فهو لا يجب إكرامه لأنّه ليس بعالم، فلا يشمل موضوع الحكم في الدليل المحكوم، ولكن هذا من باب الادّعاء والتنزيل؛ لوضوح أنّ فسق العالم لا يُخرجه عن شمول عنوان (العالم) له حقيقةً.

وهذا الكلام لا يتنافى مع ما ذكره المحقق النائيني تذكّر في المقام من أنّ الحكومة والتخصيص يشتركان في كون كلّ منهما تصرّفاً في الحكم الشرعي، إلا أنّ هذا التصرف في باب التخصيص يكون ابتداءً ومباشرةً، وفي باب الحكومة يكون التصرف في الحكم بواسطة التصرف الموضوع^(١).

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧١٤.

٥ - الحكومة والورود

وهذا البحث^(١) من مبتكرات الشيخ الأعظم رحمته، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره^(٢) - كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام^(٣) - فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ^(٤).

وكان رحمته - على ما يُنقل عنه - يُصرِّح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه^(٥)، وإن لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح^(٦).

(١) أي: عن عنواني (الحكومة، والورود) بشكل مستقل، مع بيان المراد من كلّ منهما، وعلاقتها بباب التعارض.

(٢) فليس مقصود المصنّف رحمته أن الشيخ الأعظم رحمته هو الذي قد ابتكر هذين المصطلحين.

(٣) ومَرَّ في الشَّرْح استعراض بعض مواضع التصريح بالحكومة فيه.

(٤) ومع هذا كلّهما لم يأخذ أحدهما من البيان والتوضيح أيضاً في كلمات الشيخ الأعظم رحمته نفسه، كما سيذكر المصنّف رحمته بعد قليل.

(٥) ويقصده من هذين المصطلحين، من أنّهما يُعبّران عن نحوٍ جديدٍ لتقدّم بعض الأدلة على بعض من دون ملاحظة النسبة في ما بينها، ولا درجة الدلالة فيها.

(٦) كما صنع الشيخ الأعظم رحمته.

واللفتة الكريمة منه^(١) كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة^(٢)، إذ وجد أن من حقها أن تُقدَّم على أدلة أخرى^(٣)، في حين أنها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاصّ والعام^(٤)، بل قد يكون بينهما العموم من وجه^(٥)، ولا يوجب هذا التقديم^(٦) سقوط الأدلة الأخرى عن الحجّة^(٧)، ولا تجري بينهما قواعد التعارض^(٨)، لأنّه لم يكن بينهما تكاذبٌ بحسب لسانها من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني أنّ لسان أحدهما^(٩) لا

(١) أي: من الشيخ الأعظم رحمته الله، وهذا شروع من المصنّف رحمته الله في بيان غرابة تقديم أحد الدليلين على الآخر في بابي الحكومة والورود عن التقديم المعروف في غيرهما.

(٢) أي: نوع خاصّ من الأدلة التي يكون بينها نحو تنافٍ، وهي التي يكون بينها حكومة أو ورود.

(٣) فالدليل الحاكم يُقدَّم على الدليل المحكوم دائماً حتى لو كان ظهور الدليل المحكوم في معناه أقوى من ظهور الحاكم، وهكذا بالنسبة إلى الدليل الوارد.

(٤) مطلقاً مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم العالم الفاسق».

(٥) كما لو قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «المتقي عالم»، فالثاني حاكم على الأول مع أنّ النسبة بين موضوعيهما (العالم، والمتقي) هي العموم الوجهي.

(٦) أي: تقديم الحاكم على المحكوم، والوارد على المورد.

(٧) أي: سقوط الدليل المحكوم والدليل المورد عن الحجّة الفعلية.

(٨) كي يُبنى في حال تكافئهما على التساقط في القاعدة الأولية، أو التخيير في القاعدة الثانوية مثلاً.

(٩) وهو الدليل الحاكم مثل «العالم الفاسق ليس بعالم» أو الوارد كأدلة الإمارات.

يُكَذِّبُ الْآخَرَ^(١) وَلَا يُبْطِلُهُ، بَلْ أَحَدُهُمَا الْمَعْيَنُ^(٢) مِنْ حَقِّهِ بِحَسَبِ لِسَانِهِ وَأَدَائِهِ لِمَعْنَاهُ وَعُنَوَانِهِ أَنْ يَكُونَ مَقْدَمًا عَلَى الْآخَرِ^(٣) تَقْدِيمًا لَا يَسْتَلْزِمُ بَطْلَانُ الْآخَرِ وَلَا تَكْذِيبُهُ وَلَا صَرْفُهُ عَنْ ظَهْوَرِهِ^(٤).

وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الأصول العملية^(٥) بلا إسقاطٍ لحجّة الثانية ولا صَرْفٍ لظهورها. والمعروف أن أحد تلامذته^(٦) قبل أن يتعرّف عليه وقبل أن يُعرّف الشيخ بين الناس، التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر وسأله سؤال امتحان واختبار عن سرّ تقديم دليلٍ على آخر جاء ذكرهما في الدّرس المذكور، فقال له: «إنّه حاكمٌ عليه»، قال: «وما الحكومة؟» فقال له^(٧): «يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقلّ لتفهم معنى الحكومة»^(٨)، ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

(١) وهو المحكوم مثل «أكرم العلماء» أو المورد مثل أدلة الأصول العملية.

(٢) وهو الحاكم أو الوارد.

(٣) وهو المحكوم أو المورد.

(٤) حقيقةً، وإلا فالدليل الحاكم يصرف المحكوم عن ظهوره تنزيلاً، فلا تهافت بين هذا وقوله الآتي: «على وجه لا يبقى ظهورٌ ذاتي للعموم في الشمول».

(٥) بنحو الورد، مع بقاء دليل الاستصحاب - مثلاً - على الحجّة.

(٦) هامش: قيل هو مرزا حبيب الله الرشتي.

(٧) أي: فقال الشيخ الأعظم تَدُلُّ للميرزا الرشتي تَدُلُّ.

(٨) كنايةً من الشيخ الأعظم تَدُلُّ عن دقّة الموضوع وعمق مطالبه.

إنّ موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر كم يحتاج إلى البَسْط في البيان في التأليف، بينما أنّ الشيخ في كتبه لم يوفّه حقّه من البيان، إلا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه، ولذا بقي الموضوع متأرجحاً في كتب الأصوليين من بعده، وإنّ كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخّرة^(١).

ولا يسع هذا المختصر شرحُ هذا الأمر شرحاً كافياً، وإنّا نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى (الحكومة) وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الامكان، فنقول:

١- الحكومة

إنّ الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يُقدّم أحدُ الدليلين على الآخر^(٢) تقديمَ سيطرةٍ وفَهْرٍ من ناحية أدائية^(٣)، ولذا سُمّيت بـ(الحكومة)^(٤)،

(١) من خلال الاهتمام ببيان مفهوميها وأقسامها، وتمييزها عن التخصيص.

(٢) أي: يُقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم.

(٣) فالدليل الحاكم يتصدّى لتفسير الدليل المحكوم وشرحه، ولهذا يُعبر عن الحكومة بـ(الحكومة التفسيرية).

(٤) لعلّ وجه المناسبة هو أنّ الحكومة هي السلطة أو الجهة التي تُعنى بأداء وتنفيذ المتطلبات الأساسية لمواطنيها.

فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند^(١)، ولا من ناحية الحجية، بل هما^(٢) على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لسانها وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان^(٣)، وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانها^(٤)، ولكن لا من جهة (التخصيص) ولا من جهة (الورود) الآتي معناه^(٥)، فأني تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يُسمى (حكومة)، في الحقيقة هو الضابط لها^(٦).

(١) إذا كان الدليلان كلاهما من الأخبار، فيجوز أن يكون الخبر المحكوم أقوى سنداً من الحاكم، كما لو كان المحكوم مشهوراً بين الأصحاب مثلاً.

(٢) أي: الحاكم والمحكوم، والأحسن أن يُخصّص الدليل المحكوم بالذكر، لأنه هو الذي يُتوهم سقوطه عن الحجية.

(٣) تفریع واضح، لما مرّ من أن التعارض عند المصنّف رحمته الله - وفاقاً للمحقق النائيني رحمته الله - يتقوم بوجود تكاذب بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

(٤) فالدليل الحاكم يتعرّض - بلسانه - لبيان حال الدليل المحكوم من دون أن يتصدى لتكذيبه أو نفي مدلوله.

(٥) بل الحكومة تمثّل نحواً ثالثاً من التقديم يختلف عن الاثنين.

(٦) ظاهر كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله أن قوام الحكومة بنظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره وبيان مقدار مدلوله سواء أكان هذا البيان بنحو التوسعة في موضع حكمه أم بنحو التضييق فيه، ولهذا يُعبّر عنها بـ (الحكومة التفسيرية).

فلذلك وجب توضيح الفرق بينها^(١) وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورد من جهة أخرى^(٢)، ليتضح معناها بعض الوضوح^(٣):

أما الفرق بينها وبين التخصيص^(٤) فنقول: إن التخصيص ليكون تخصيصاً لا بد أن يُفرض فيه الدليل الخاص منافياً في مدلوله للعام^(٥)، ولأجل هذا يكونان متعارضين^(٦) متكاذبين بحسب لسانها بالنسبة إلى موضوع الخاص^(٧)، غير أنه لما

(١) أي: بين الحكومة التفسيرية التضييقية والتخصيص، لأنها هي التي ربّما تلتبس بالتخصيص، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته الله قريباً.

(٢) وهذا ما سيأتي في بداية المقام الثاني.

(٣) من ناحية رفع الالتباس الحاصل بينها وبين الاثنين، ولما كان التفريق بين شيئين فرع اشتراكهما في الجملة، تصدّى أولاً لبيان وجه الاشتراك بينهما.

(٤) والقدر المشترك بينهما هو إخراج بعض أفراد الموضوع في الدليل الأول عن شمول الحكم لها، فتتحد نتيجة الحكومة التضييقية مع نتيجة التخصيص.

(٥) هذا هو الفرق الأول بينهما، وهو أن الخاص يُصادم العام ويكذّبه، غايته أن ظهوره أقوى من ظهور العام، فلهذا يكون التكاذب بين الاثنين بدوياً، ويُجمّع بينهما بتغليب ظهوره على ظهور العام وتغيير ظهور العام.

(٦) وإن كان هذا التعارض بدوياً أو غير مستقرّ، كما يُعبر عنه أحياناً.

(٧) الذي يمثل مورد إلقاء العام والخاص، مثل العالم الفاسق في المثال السابق، وليس التكاذب بينهما في جميع أفرادهما؛ لأنّ العام حجة فعلية في أفرادها التي يفرق فيها عن الخاص؛ لوضوح عدم التنافي بين الاثنين فيها.

كان الخاصّ أظهر من العام^(١) فيجب أن يُقدّم عليه لبناء العقلاء^(٢) على العمل بالخاصّ، فيُستكشف منه أن المتكلّم الحكيم لم يردّ العموم^(٣) من العامّ، وإن كان ظاهرُ اللفظ^(٤) العموم والشمول؛ لحكم العقل بقُبْح ذلك^(٥) من الحكيم مع فرضِ العمل بالخاصّ عند أهل المحاورة من العقلاء^(٦).

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العامّ عن الخاصّ وإخراج الخاصّ^(٧) عن عموم العامّ، مع فرضِ بقاء عموم لفظ (العامّ) شاملاً للخاصّ

(١) هذا التعبير - بظاهره - يناسب رأيَ الشيخ الأعظم رحمته في وجه تقديم الخاصّ على العامّ، ومَرَّ مثله في باب (العامّ والخاصّ)، وسيأتي خلافه في مبحث الجَمْع العُرْفِي، ويمكن أن يكون مقصوده هنا: «أقوى من العامّ».

(٢) الذي هو العمدة في إثبات حجّة الطّواهر، كما مرّ في محلّه.

(٣) بنحو الإرادة الجِدِّيّة النهائيّة، وإن كان مراداً له بنحو الإرادة الاستعمالية بدوّاً بسبب عدم ذكر الخاصّ متصلاً بالعامّ.

(٤) في دليل العامّ، والمراد هو الظهور الذاتي للفظ في العموم لجميع أفرادهِ بما فيهِم أفراد الخاصّ نفسه، لكنّ على نحو الإرادة الاستعمالية.

(٥) أي: قُبْح إرادة العموم والشمول بالإرادة الجِدِّيّة.

(٦) فإذا كان العموم مراداً جِدِّيّاً للمتكلّم لم يصحّ أن يأتي بالخاصّ بعد ذلك لئلا يخرج عن طريقة أهل المحاورة في مقام التفهيم وبيان مقاصدهم للآخرين.

(٧) أي: إخراج أفراد الخاصّ عن شمول حكم العامّ لها إخراجاً حُكْمِيّاً، وبهذا يكون العطف تفسيرياً.

بحسب لسانه وظهوره الذاتي^(١).

أما الحكومة (في بعض مواردها)^(٢) فهي كال تخصيص بالنتيجة^(٣)، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين^(٤) عن عموم مدلول الآخر^(٥)، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في

(١) أي: بحسب لسان العام وظهوره الذاتي، فهو باقٍ على ظهوره الذاتي الشامل حتى لأفراد الخاص، ولأجله يبقى الخاص داخلاً في العام موضوعاً وإن خرج عنه حكماً، بمعنى عدم شمول حكم العام لأفراد الخاص، وهذا هو معنى أن الخاص لا يتصرف في ظهور العام، وبهذا يفترق التخصيص عن الحكومة، كما سيأتي.

(٢) يقصد الحكومة المضيقّة، كما سيُصرّح به قريباً؛ لوضوح أن الحكومة الموسّعة على عكس التخصيص من حيث النتيجة، فهي توسع من دائرة الحكم في الدليل المحكوم، وتعطي حكم (العالم) للمتقي وإن كان هذا جاهلاً.

(٣) فإن نتيجة نَظَر الدليل الحاكم إلى المحكوم في الحكومة المضيقّة هي تضيق دائرة موضوع الحكم في الثاني بإخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم لها، كإخراج (العالم الفاسق) عن دائرة الحكم بوجوب الإكرام، وهذا هو عين النتيجة الحاصلة في مورد التخصيص.

(٤) وهو الخاص في مورد التخصيص مثل «لا تُكرّم الفاسق»، والحاكم في مورد الحكومة مثل «العالم الفاسق ليس بعالم».

(٥) وهو العام في مورد التخصيص مثل «أكرم كلّ عالم»، والمحكوم في مورد الحكومة مثل «أكرم العلماء».

شموله^(١)، وفي الحكومة إخراج تنزيلي^(٢) على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول^(٣)، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسأته تحديد موضوع الدليل المحكوم^(٤) أو محموله^(٥)، تنزيلاً وادّعاء^(٦)، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً في عقد الوضع أو عقد

(١) لأفراد الخاصّ، فالعالم الفاسق عالمٌ ولكن لا يجب إكرامه، فالمخصّص وإن قام بإخراج الخاصّ عن العام إخراجاً حقيقياً لكنّه إخراج حكمي، ولازمه بقاء العام بظهوره الذاتي شاملاً لأفراد الخاصّ، كما أفاد شيخه المحقق العراقي بتدوّن.

(٢) لأفراد الحاكم عن شمول الحكم (في الدليل المحكوم) لها، أي تنزيل الخارج منزلة ما لا يكون من أفراد الموضوع أصلاً، فهو إخراج حكمي أيضاً ولكنّه تنزيلي لا حقيقي كما في التخصيص، وهذا هو الفرق الأول بينهما.

(٣) هذا هو الفرق الثاني، وهو أنّ الدليل الحاكم يتصرّف في الظهور الذاتي للدليل المحكوم بحيث لا يبقى الأخير شاملاً لأفراد الحاكم، وعدم الشمول يكون من باب الادّعاء والتنزيل، فالعالم الفاسق لا يجب إكرامه مع سلب صفة (العالم) عنه تنزيلاً، فهو خارج موضوعاً وحكماً.

(٤) وبيان كمية الموضوع في الحكومة المضيقّة التي يكون تصرّف الدليل الحاكم في عقد الوضع للدليل المحكوم، كما في المثال المذكور.

(٥) في الحكومة المضيقّة التي يكون تصرّف الدليل الحاكم في عقد الحمل للدليل المحكوم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار».

(٦) عطفٌ تفسيري، بمعنى أنّ إخراج (العالم الفاسق) عن شمول (العالم) له يكون إخراجاً تنزيلياً ادّعائياً وليس إخراجاً حقيقياً لوضوح أنّه (عالمٌ) حقيقةً.

الحَمْلُ في الدَّلِيلِ المحكوم^(١).

ونستعين على بيان الفرق^(٢) بالمثال، فنقول: لو قال الأمير عقيب أمره بإكرام العلماء^(٣): «(لا تكرمِ الفاسق)»، فإن القول الثاني يكون مخصّصاً للأول^(٤)، لأنّه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة (العالم) له^(٥).

أمّا لو قال عقيب أمره^(٦): «(الفاسق ليس بعالم)» فإنّه يكون حاكماً على الأول، لأنّ مفاده^(٧) إخراج الفاسق عن صفة (العالم) تنزيلاً^(٨)، بتنزيل الفسق منزلة الجهل

(١) وهذا التصرف يكون بنحو التضييق في دائرة الموضوع أو المحمول.

(٢) بين التخصيص والحكومة، والمقصود مزيد بيان للفرق بينهما؛ إذ قد سبق بيان أصل الفرق بينهما آنفاً.

(٣) أي: عقيب قوله: «(أكرم العلماء)» مثلاً.

(٤) وهو قوله: «(أكرم العلماء)»، ويدلّ - أي الثاني - على خروج (العالم الفاسق) عن شمول الحكم له.

(٥) أي مع بقاء الظهور الذاتي للعالم على حاله، فالفاسق المذكور عالم حقيقة ولكن لا يجب إكرامه، ولهذا يكون الخاصّ مكذباً للعالم ولو بدّوا.

(٦) بإكرام العلماء في قوله الأول: «(أكرم العلماء)».

(٧) أي: مفاد الدليل الثاني (الحاكم)، وهو قوله: «(الفاسق ليس بعالم)»، وهذا منه بيان لكون «(الفاسق ليس بعالم)» حاكماً على «(أكرم العلماء)».

(٨) فلفظ (العالم) لا يشمل الفاسق تنزيلاً وادّعاءً وإن كان يشمل حقيقةً، وهذا هو معنى الحكومة المضيقّة بملاك النّظر إلى عقد الوّضع.

أو علم الفاسق بمنزلة بمنزلة عدم العلم^(١)، وهذا تصرّف في عقد الوضع^(٢)، فلا يبقى عموم لفظ (العلماء) شاملاً للفاسق بحسب هذا الادّعاء والتزليل^(٣)، وبالطبع لا يُعطى له حيثيّة حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه^(٤).

ومثاله في الشرعيات قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا شَكَّ لَكثير الشكِّ»^(٥) ونحوه، مثل نفي شكّ المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس^(٦)، فإنّ هذا ونحوه يكون حاكماً^(٧) على أدلة

(١) فبأحد هذين التزليلين يحصل التضييق في عقد الوضع للدليل المحكوم من قبل الدليل الحاكم.

(٢) أي: في دائرة الموضوع؛ لوضوح أنّ (العالم) موضوعٌ للحكم في الدليل المحكوم، وليس محمولاً كي يكون التصرف في عقد الحمل.

(٣) وإن كان الشمول المذكور ثابتاً في الواقع، كما تقدّم.

(٤) لعدم صدق عنوان (العالم) على (العالم الفاسق)، ولو كان عدم الصدق بضرب من التزليل والادّعاء.

(٥) الظاهر عدم وجود رواية بهذا اللفظ في كتبنا الروائية، بل هو تعبير فقهي مستفاد من رواية محمد بن مسلم ومضمرة زرارة وأبي بصير ونحوهما، فليلاحظ.

(٦) لكنّ المذكور في مرسله يونس عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ إنّها هو (السّهو)، (يلاحظ: الكافي مج ٣ ص ٣٥٨ ح ٥)، وكذا في صحيحة أو حسنة حفص بن البختري عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أيضاً (يلاحظ: الكافي مج ٣ ص ٣٥٩ ح ٧).

(٧) بنحو الحكومة المضيقّة التي يكون التصرف فيها (من الدليل الحاكم) في عقد الوضع للدليل المحكوم.

أدلة حكم الشك^(١)، لأنّ لسانه إخراجُ شكٍّ كثير الشكِّ وشكِّ المأموم أو الإمام عن حضيرة صفة الشكِّ تنزيلاً^(٢)، فمن حقّه حيثنّذ ألا يُعطى له أحكامُ الشكِّ من نحو إبطال الصلّاة^(٣) أو البناء على الأكثر^(٤) أو الأقل^(٥) أو غير ذلك^(٦).

ولأنّنا قلنا^(٧): «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»، فلأنّ بعض موارد الحكومة الأخرى^(٨) عكسُ التخصيص، لأنّ الحكومة على قسمين: قسم يكون

(١) مثل: «مَنْ شَكَّ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَبْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ».

(٢) فالمراد نفى صدق عنوان (الشك) على الشكِّ الصّادر من الثلاثة بضرب من التنزيل والادّعاء، فلا يشملُه الحكم الثابت للشكِّ كالاكتفاء به والبناء على الأكثر. (٣) كما إذا كان الشكُّ في الثنائية ولم يغلب ظنُّه على أحد طرفي الشكِّ، وفي هذا وما قبله إشارةٌ إلى كون متعلّق الشكِّ (أو السهو) هو الرّكعات، وهو القدر المتيقّن في المقام، كما ذكر السيد الخوئي تفتّح.

(٤) كما إذا كان الشكُّ بين الثلاث والأربع مثلاً، كما هو مقرّر في علم الفقه.

(٥) كما إذا حصل الشكُّ بين الأربع والخمس مثلاً.

(٦) لأنّ عنوان (الشك) لم يبقَ له ظهورٌ ذاتي في الشّمول لشكوك الثلاثة، وهنا يفترّف الحاكم عن المخصّص؛ لعدم تصرّف الثاني في الظهور الذاتي للعام.

(٧) بيانٌ لما مرّ من أنّ الحكومة التي ربّما تلبس مع التخصيص ويحتاج إلى التفريق بينهما إنّما هي الحكومة المضيقّة لا مطلق الحكومة الشّاملة للموسّعة.

(٨) وهي الحكومة الموسّعة التي يكون تصرّف الدّليل الحاكم في الدّليل المحكوم بنحو التوسعة، فلا يُتوهّم التباسُها مع التخصيص أصلاً.

التصرّف فيها بتضييق الموضوع^(١) كالأمثلة المتقدّمة، وقسم بتوسّعه، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء^(٢): «المتقي عالم»، فإنّ هذا يكون حاكماً على الأول^(٣) وليس فيه إخراج^(٤)، بل هو تصرّف في الموضوع بتوسّعة معنى (العالم) ادّعاءً إلى ما يشمل (المتقي)، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم^(٥)، فيُعطي للمتقي حكمُ العلماء من وجوب الإكرام ونحوه^(٦).

ومثاله في الشرعيات: «الطوافُ صلاةً»^(٧)، فإنّ هذا التنزيل يُعطي للطواف

(١) فإنّ (العالم) كان في البداية شاملاً لجميع العلماء بما فيهم العالم الفاسق، ولكن بعد مجيء الدليل الحاكم تضيّقت - بضربٍ من الادّعاء - دائرة الموضوع (أي العالم)، وصار مقصوراً على العدول منهم فقط.

(٢) أي بنحو العموم، بأن يقول: «أكرم العلماء» مثلاً.

(٣) يقصد قوله: «أكرم العلماء» المشار إليه آنفاً.

(٤) أي: ليس في قوله: «المتقي عالم» إخراجٌ لبعض الأفراد عن شمول حكم العام لها كما كان الحال في قوله: «الفاسق ليس بعالم».

(٥) فهذا التنزيل هو منشأ التوسّعة الادّعائية المذكورة.

(٦) ممّا يرتبط بجانب الاحترام للعالم - لا مطلق الأحكام كجواز التقليد -، مع أنّ المتقي من أفراد الجاهل حقيقةً، لا من أفراد (العالم).

(٧) وهو بلفظ: «الطوافُ بالبيت صلاةً» حديث نبوي مروي من طرق العامّة، وفي كتاب (عوالي اللآلي)، ولا ذكر له في كتب أحاديثنا المعتبرة، رغم شيوع ذكره في كتب عدّة من أساطين الفقه والأصول من الإمامية.

الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك^(١)، ومثله: «لُحْمَةُ الرضاع كُلُّحْمَةِ النَّسَبِ»^(٢) الموسّع^(٣) لموضوع أحكام النَّسَبِ^(٤).

(١) ووجوب التطهر، فهو يوسّع من دائرة الموضوع في أدلة الشكوك ووجوب التطهر ويجعل عنوان (الصلاة) شاملاً لـ (الطّواف بالبيت) أيضاً، وهذا معنى كونه مثالاً للحكومة الموسّعة.

(٢) الموجود في كتب الحديث المعتبرة لفظ: «يُحْرَمُ مِنَ الرُّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» تارةً مُسَنِّداً إِلَى النَّبِيِّ الْأَعْظَم ﷺ، وإخرى إِلَى الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَمَّا بِاللَّفْظِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ ﷺ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ تَعْبِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ، وَلَيْسَ لَهُ ذِكْرٌ فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ الْمَعْتَبَرَةِ، بَلِ الْمَوْجُودُ فِيهَا قَوْلُهُ ﷺ: «الْوَلَاءُ لِحُمَةِ كُلِّحْمَةِ النَّسَبِ».

نعم، يُنسَبُ إِلَى النَّبِيِّ الْأَعْظَم ﷺ بلفظ: «الرُّضَاعُ لِحْمَةُ كُلِّحْمَةِ النَّسَبِ» فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْفَقْهِيَّةِ كَالْمَسَالِكِ وَمُسْتَدَنَ الشَّيْعَةِ.

(٣) فَيَكُونُ حَاكِماً عَلَى بَقِيَّةِ الْأَدْلَةِ الْمُثْبِتَةِ لِلْأَحْكَامِ الْمُرْتَبِئَةِ عَلَى النَّسَبِ، وَيَفِيدُ تَوْسِيعَ دَائِرَةِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ فِيهَا لِيَشْمَلَ الرُّضَاعَ.

(٤) ظَاهِرُهُ التَّعْمِيمُ، وَلَكِنْ مَرَّ عَنْ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ تَذَكُّرُ الْخَدَشِ هَذَا التَّعْمِيمِ، وَأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا خُصُوصُ النِّكَاحِ.

المقام الثاني: الورود

ويقع الكلام في الورود في جهتين:

الجهة الأولى: الورود هو كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر في بعض الموارد رافعاً حقيقياً بواسطة التعبد الشرعي، بمعنى أن التعبد الشرعي بدليل ما (كالأمانة) يكون مُخرِجاً للشيء (الذي دلت الأمانة على حكمه) عن موضوع الدليل الآخر (كالأصل العقلي) خروجاً وجدانياً، وهذا إنَّما يتصوَّر في ما إذا كان موضوع ذلك الدليل عنواناً قابلاً للرفع والتصرف من قبل الشارع المقدَّس.

ومثاله ورود الأدلة الاجتهادية - كخبر الواحد مثلاً - على الأصول العملية العقلية من البراءة وقاعدتي الاحتياط والتخير، فإنَّ موضوع كلِّ واحدة من هذه الثلاثة يرتفع وجداناً (بواسطة التعبد) بدليل حجَّة خبر الواحد.

فموضوع (أصالة البراءة العقلية) هو عدم البيان على الحكم الشرعي في فعلٍ ما كشرب التنن مثلاً، فإذا قام خبر الواحد على حرمة أو كراهته مثلاً كان هذا الخبر (بمعونة التعبد الشرعي به) رافعاً لموضوع البراءة العقلية، لأنَّ دليل حجَّة الخبر يعتبره بياناً تعبدياً من الشارع المقدَّس للحكم الشرعي في ذاك الفعل، فينقلب اللابيان عندئذٍ إلى بيان.

كما أنَّ موضوع (أصالة الاحتياط العقلي) هو احتمال العقاب أو عدم المؤن^(١)

(١) بكسر الميم المشدَّدة، على صيغة اسم الفاعل.

من العقاب، في ما لو تَرَكَ المكَلَّف صلاة الجمعة مثلاً، والخبرُ الدالُّ على وجوب صلاة الظهر يكون رافعاً لاحتمال العقاب ومؤمناً عنه، وهذا إنَّما يتم بركة دليل حجّية خبر الواحد، أي التعبّد الشرعي بالخبر.

وهكذا الحال مع (أصالة التخيير العقلي)، فإنّ موضوعها هو عدم رجحان أيّ من الطّرفين (الوجوب أو الحرّمة) أو التّحير في مقام العمل بسبب الدوران بين المحذورين^(١)، والخبرُ الدالُّ على أحد الطّرفين كوجوب دفن الكافر يكون بمقتضى دليل حجّيته (أي التعبّد به) مرجّحاً للوجوب ورافعاً للتّحير في مقام العمل، وهذا رفعٌ حقيقي وجداني لموضوع أصالة التخيير، والرافع له هو نفس التعبّد بالخبر الدالُّ على الوجوب، وهكذا الحال في سائر الأمارات مع الأصول العملية العقلية فإنّ التعبّد الشرعي بتلك الأمارات يجعلها واردةً على الأصول العقلية الثلاثة.

ويُحتمل أن يكون تقييد الأصول بـ(العقلية) في كلام المصنّف رحمته الله احترازاً عن الأصول الشرعية كالاستصحاب والبراءة بملاك «(رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون)»، فإنّ في نسبة الأمارات إليها خلافاً بين الأصوليين، حيث ذهب الشيخ الأعظم رحمته الله إلى كون الأمارات حاكمة عليها^(٢)، وذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنّها واردة^(٣)، فيكون المصنّف رحمته الله موافقاً للشيخ رحمته الله في المقام.

كما يحتمل أن يكون ذكر المصنّف رحمته الله للأصول العقلية من جهة أنّها محلّ اتفاق

(١) أحد المحذورين هو ترك الواجب (المستلزم لتفويت المصلحة الواقعية)، والآخر ارتكاب الحرام (المؤدّي إلى الوقوع في المفسدة الواقعية).

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣ .

(٣) كفاية الأصول ص ٤٣٨ .

بينهم، مع غَضِّ النَّظَرِ عَنْ مَخْتَارِهِ ﷺ في نحو تقدّم الأمارات على الأصول العملية الشرعية^(١)، فليُلاحَظ.

الجهة الثانية: لتوضيح المراد من (الورود) مزيداً اتضح ينبغي بيان الاختلاف بينه وبين كلّ من التخصّص والحكومة.

أمّا اختلافه عن التخصّص فلائمها وإن كانا يشتركان في أنّ كلّاً منهما عبارة عن خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر خروجاً وجدانياً حقيقياً، إلا أنّ الاثنين يفترقان من ناحية أنّ الخروج في باب التخصّص خروجٌ تكويني ليس للشارع المقدّس أيّ تدخّل فيه، مثل خروج (الماء) عن (الخمر) التي هي موضوع دليل: «(لا تشرب الخمر)»، ولهذا لا يقع أيّ تنافٍ بينه وبين دليل: «(شرب الماء حلال)» مثلاً، لأنّ هذا الخروج تكويني، في حين أنّ الخروج في باب الورد يكون بواسطة التعبد الشرعي، ولهذا مرّ في الجهة السابقة لزوم كون الموضوع المراد رفعه قابلاً للتصرف من قبل الشارع المقدّس.

ومن هنا لا يقال إنّ دليل: «(لا تشرب الخمر)» وارد على دليل: «(شرب الماء حلال)»، لما مرّ آنفاً من أنّ خروج الماء عن موضوع الدليل الأول (أي الخمر) تكويني، ولا دخل للشارع فيه البتّة، وأيضاً لا يحتاج في مثال المصنّف ﷺ إلى أن يقال: «(لا تكرم زيدا الجاهل)» لإخراجه عن شمول الحكم الأول كما لا يخفى.

وأما اختلاف الورد عن الحكومة فلائمها وإن كانا يشتركان في عدم وجود

(١) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢١٠، شرح الرسائل ج ٣ ص ٤١٦، مصباح الأصول ج ٣

تنافٍ وتكاذب بين الدليلين، ولهذا يخرجان عن (باب التعارض) كما تقدّم، إلا أنّهما يختلفان من ناحيتين اقتصر المصنّف عليه على الأولى منهما:

الناحية الأولى: أنّ ارتفاع موضوع الحكم في الدليل المورد كالأصول العملية العقلية ارتفاعٌ حقيقي وجداني، وإن كان بواسطة التعبد الشرعي كما مرّ آنفاً، فإنّ عدم البيان - الذي هو موضوع أصالة البراءة العقلية - يرتفع حقيقةً بقيام أمانة معتبرة شرعاً على ثبوت الحكم، لأنّ هذه الأمانة ببركة التعبد الشرعي بها تكون بياناً عقلاً، ومن ثمّ يرتفع (عدم البيان) وجداناً.

في حين أنّ ارتفاع موضوع الحكم في الدليل المحكوم ارتفاعٌ ادّعائي تنزيلي، فإنّ مجرد اتصاف (العالم) بالفسق لا يخرج عن صدق عنوان (العالم) عليه حقيقةً، غايته أنّ الدليل الحاكم - مثل «الفاستق ليس بعالم» - نزله منزلة الجاهل وأخرجه عن شمول العالم له بضربٍ من الادّعاء.

وبعبارة أخرى: إنّ نكتة الخروج الحقيقي الوجداني في (باب الورود) هي نفس التعبد الصّادر من الشارع المقدّس كالتعبد بالآمارات، ولا ريب في أنّ هذا التعبد أمرٌ ثابت بالوجدان، ولهذا يكون ارتفاع موضوع الدليل المورد به ارتفاعاً وجدانياً وليس تنزلياً، بينما تكون نكتة الخروج الادّعائي التنزيلي في (باب الحكومة) هي ثبوت المتعبد به، وثبوته ليس أمراً وجدانياً كنفس التعبد به، بل هو أمر تعبدي، فيكون ارتفاع موضوع الدليل المحكوم به تنزلياً تعبدياً، وهذا ما ذكره المحقق النائيني نقلاً من أنّ الراجع للموضوع في باب الورود هو نفس التعبد (بما هو تعبّد)

في حين أنّ الرافع للموضوع في باب الحكومة هو ثبوت المتعبد به^(١).

الناحية الثانية: أنّ الحكومة - كما هو صريح كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما^(٢) - تتقوم بنظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، وتصدي الأول لبيان مدلول الثاني، فلا معنى لأنّ يقال: «الفاستق ليس بعالم» مثلاً، إذا لم يُفرض نظره إلى مثل «أكرم العلماء».

وهذا بخلاف الورود فإنّ تحققه لا يتوقف على وجود الدليل المورد، فإنّ الأمارات - مثلاً - مجعولة من الشارع المقدّس لبيان الأحكام الشرعية على سبيل الطريقة إلى الأحكام الواقعية، حتى لو فرض عدم وجود (أصول عملية عقلية) أصلاً؛ لعدم توقف جعل الأمارات على كونها ناظرة إلى الأصول العقلية، وتفصيل الكلام في محله.

(١) أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٨٧، ٢٨٩.

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣، كفاية الأصول ص ٤٣٧، وإن اختلف العلّمان رحمتهما في نقطة ثانوية مرتبطة بعنصر (النظر)، لا حاجة إلى ذكرها.

٢- الورود

وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود^(١)، فنقول: - كما قلنا - إنّ الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود^(٢) كالتخصّص^(٣) في النتيجة، لأنّ كلا من (الورود) و(التخصّص) خروجُ الشيء بالدليل عن موضوع دليلٍ آخر^(٤) خروجاً حقيقياً^(٥).

ولكنّ الفرق أنّ الخروج في (التخصّص) خروجٌ بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: إنّ الجاهل خارجٌ

(١) أي: الفرق بين الحكومة المضيقّة والورود الإخراجي، والصّواب حذف كلمة (بين) الثانية، وقد وقع هذا في مواضع كثيرة من الكتاب، فليلاحظ.
(٢) وهو أنّ يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر نفيّاً حقيقياً لكن بتعبد من الشارع المقدّس، فقيد (حقيقياً) يُخرج الحكومة والتخصيص، وقيد (بتعبد من الشارع) يُخرج التخصّص.

(٣) وهو خروج شيء عن موضوع دليلٍ معيّن خروجاً تكوينياً، كخروج الماء عن موضوع الحرّمة، وهو الخمر في «لا تشرب الخمر» مثلاً.

(٤) فالخروج في كليهما موضوعي، بخلافه في التخصيص فهو حُكمي.

(٥) أعمّ من كونه من جهة تكوينية أو تعبدية، فالمهمّ أنّ ارتفاع الحكم في موردهما يكون بارتفاع الموضوع حقيقةً لا ادّعاءً وتنزيلاً.

عن عموم (العلماء) تخصّصاً^(١).

وأما في (الورود) فإنّ الخروج من الموضوع^(٢) بنفس التعبد من الشارع^(٣) بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعبد^(٤) وارداً على الدليل المثبت^(٥) لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمانة^(٦) الوارد على أدلة الأصول العقلية^(٧) كالبراءة وقاعدة

(١) من دون حاجة إلى أن يقول المولى: «لا تُكرِّم زيدا الجاهل» مثلاً من أجل إخراج الجاهلين عن شمول الحكم بوجوب الإكرام لهم.

(٢) أي: خروج الشيء (الذي دلّت الأمانة على حكمه) من موضوع الأصول العقلية مثلاً.

(٣) (بما هو تعبدٌ)، كما ذكر المحقق النائيني تثنّى، فتعبد الشارع المقدّس بالخبر - مثلاً - هو المخرج للشيء عن موضوع الدليل المورود، أو قلّ: إنّ تعبدّه هو الراجع لموضوع (الأصل العملي) في المثال المعروف للورود.

(٤) مثل بناء العقلاء الذي هو دليل حجّة الأمانة (غير العلمية) كخبر الواحد والسيرة ونحوهما.

(٥) كالأصول العملية العقلية التي تُثبت الوظيفة العملية في ظرف الشكّ في الحكم الواقعي، ولا ضير من ناحية كون الحكم عقلياً، كما سيُصرّح به قريباً.

(٦) أي: دليل حجّة الأمانة، والمراد من الأمانة مثل خبر الواحد والسيرة.

(٧) التقييد بـ(العقلية) يمكن أن يكون احترازاً عن الأصول العملية الشرعية ومنها الاستصحاب، فإنّ الأمارات تكون حاكمةً عليها، وفاقاً للشيخ الأعظم تثنّى.

الاحتياط وقاعدة التخيير، فإن البراءة العقلية^(١) لما كان موضوعها عدم البيان - الذي يحكم فيه العقل بقُبْح العقاب معه - فالدليل الدالّ^(٢) على حجّة الأمانة يعتبر الأمانة بياناً تعبداً^(٣)، وبهذا التعبد^(٤) يرتفع موضوع البراءة العقلية (وهو عدم البيان)^(٥).

وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير، فإن موضوع الأولى عدم المؤمن من العقاب^(٦)، والإمارة - بمقتضى دليل حجّيتها - مؤنّنة منه^(٧)، وموضوع الثانية

(١) التي تثبت بملك (قُبْح العقاب بلا بيان)، وبهذا تمتاز عن البراءة الشرعية التي تثبت بحديث الرفع ونحوه.

(٢) كبعض الآيات الكريمة مثل آية النبأ، وبعض الروايات، وكذا بناء العقلاء، والعمدة في مقام الإثبات هو الأخير، كما تقدّم في محله.

(٣) وينقلب اللابيان إلى بيان، وهذا الانقلاب حقيقي وليس تنزلياً ادعائياً.

(٤) أي: التعبد الشرعي بالدليل الدالّ على حجّة الخبر المفيد لحُرمة التدخين مثلاً، وليس بثبوت المتعبد، كما في الحكومة، وسيأتي منه والتحليل.

(٥) كما لو قام خبرٌ على حُرمة التدخين أو كراهته مثلاً، فيكون التعبد الشرعي بهذا الخبر وارداً على أصالة البراءة ورافعاً لموضوعها رفعاً حقيقياً.

(٦) أو قُل: موضوعها هو احتمال العقاب بسبب ترك صلاة الجمعة مثلاً، فإذا قام خبرٌ على وجوب صلاة الجمعة لا يبقى احتمال للعقاب بسبب تركها، فيكون التعبد بهذا الخبر وارداً على أصالة الاحتياط.

(٧) أي: من العقاب، ورافعة لاحتمال العقاب رفعاً حقيقياً لا ادعائياً.

الحِزَةُ في الدوران بين المحذورين^(١)، والأمانة - بمقتضى دليل حجّيتها - مرجّحةٌ لأحد الطرفين^(٢)، فترتفع الحِزَةُ^(٣).

وبهذا البيان لمعنى الورد يتضح الفرق^(٤) بينه وبين الحكومة، فإنَّ ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما^(٥) رافعاً لموضوع الآخر حقيقةً ولكنَّ بعناية التعبد^(٦)، فيكون الأول^(٧) وارداً على الثاني.

(١) مقصوده هو ما لا يثبت: أنَّ موضوع (أصالة التخيير) هو الحِزَةُ في مقام العمل بسبب الدوران بين المحذورين (أي الوجوب والحُرْمَةُ)، فلو قام خبرٌ على وجوب دفن الكافر، لم يبقَ تحيُّرٌ بسبب دوران حكم الدفن بين الوجوب والحُرْمَةُ، فيكون التعبد بهذا الخبر وارداً على (أصالة التخيير).

(٢) كالوجوب، كما لو فرضنا في مسألة دفن الكافر قيامَ خبرٍ معتبرٍ واضح الدلالة على وجوب دفن الكافر مثلاً.

(٣) وهذا الارتفاع حقيقي وإنَّ كان ببركة التعبد الشرعي، وليس هو ارتفاعاً تنزيلياً، كما في الحكومة.

(٤) الذي ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٥) لا حاجةً إلى ذكر (أحدهما)، فيقال: «فإنَّ ورودَ أحد الدليلين هو باعتبار كونه رافعاً لموضوع...».

(٦) الشرعي (بما هو تعبد)، فهو المقدّم؛ لأنَّ الرافع لموضوع الأصل العقلي يكون وارداً عليه وليس حاكماً.

(٧) كدليل حجّية خبر الواحد بمعونة التعبد الشرعي به.

أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم^(١) عن موضوع مدلول المحكوم^(٢) وجداناً وعلى وجه الحقيقة^(٣)، بل الخروج فيها إنَّما يكون حُكْمِيًّا^(٤) وتنزيلياً وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً^(٥).

(١) مثل (العالم الفاسق)، الذي هو موضوع الحكم في الدليل الحاكم في المثال المتقدم.

(٢) مثل (العالم) الذي هو موضوع الحكم في الدليل المحكوم في المثال.

(٣) فالعالم الفاسق مشمول حقيقةً لعنوان (العالم) الذي هو موضوع الدليل المحكوم، وإنَّما لا يشمل الحكم، فهو عالمٌ ولكن لا يجب إكرامه، بسبب تنزيل علمه منزلةً عدم العلم، كما تقدّم.

(٤) فيه إشارةٌ إلى أنَّ الحكومة تشترك مع التخصيص في كون الاثنين تصرفاً في الحكم الشرعي، لكن في الحكومة يكون التصرف في الحكم بتوسط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرف في الحكم مباشرةً وابتداءً.

(٥) وليس بعناية نفس التعبد الشرعي الذي هو فعلُ الشارع، كما كان في الورد، وهذا هو الفارق الذي ركّز عليه المصنّف رحمته الله، ومَرَّ نقله عن شيخه المحقق النائيني رحمته الله، ولم يُشر رحمته الله إلى الفارق الآخر - وهو ما يكون بلحاظ التقوّم بالنظر -، ومَرَّت الإشارة إليه في الشرح.

الأمر السادس

القاعدة الأولية في المتعارضين المتكافئين

إذا وقع التعارض بين دليلين، فتارةً تكون لأحدهما مزيةٌ توجب ترجيحَه على الآخر، وهذا ما سيأتي الحديث عنه في الأمر الثالث من هذا الباب، وتارةً أخرى لا تثبت لأيٍّ منهما مزيةٌ كذلك فيكونان متكافئين، وعندئذٍ يقع الكلام في تحديد مقتضى القاعدة الأولية العقلية فيهما، أي اقتصاراً على الأدلة الأولية المتكفلة بإثبات حجّة كلٍّ منهما مع قطع النَّظَر عن الأخبار العلاجية الآتي ذكرها.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي الوقوف سريعاً عند ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: مرّت الإشارة قريباً إلى أنّ الغالب في الدليلين المتعارضين أن يكونا من الأخبار، ومرّ في المبحث الثالث عشر من مقدّمة هذا المقصّد أنّ هناك خلافاً في ما هو المجعول في باب الأمارات (وفي مقدّماتها الأخبار) والمستفاد من أدلة اعتبارها^(١)، وفي المقام مسلكان رئيسان:

أولهما: الطّريقة، بمعنى أنّ الملحوظ عند جعل الأمانة هو الواقع، وأنّ التعبد بها إنّما هو من باب الكشف عن الحكم الواقعي، فلا مصلحة في العمل بالأمانة إلا مصلحة الواقع، والغرض من اعتبارها هو إحراز المصلحة الواقعية.

ثانيهما: السّببية والموضوعية، بمعنى أنّ الملحوظ عند الجعل وجود مصلحة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٨٩-٩٥.

أخرى غير الإيصال إلى الواقع، بحيث يؤدي جعلها إلى حدوث مصلحة أخرى، سواء أكانت هذه المصلحة في نفس متعلق الأمانة (أي مؤداها)، أم في سلوك الأمانة، على تفصيل سبق في الموضوع المشار إليه آنفاً.

المقدمة الثانية: أن مفاد دليل حجّة الأمانة هو اعتبارها عند الشارع المقدّس مع قطع النّظر عن طروء التعارض بينها وبين أمانة أخرى، وهذا عبارة أخرى عن كون اعتبار الأمانة لا بشرط من ناحية تعارضها مع غيرها، أي أن الاستفادة من الدليل حجّة الأمانة على مستوى الاقتضاء، الذي قد يصل إلى درجة الفعلية إذا لم يكن للأمانة معارض، وقد لا يصل إليها إذا كان لها معارض، وعندئذ يُتصوّر الخلاف في تحديد مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين.

المقدمة الثالثة: هناك خلاف بين الأصوليين في مقدار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة سعةً وضيقاً، وفيه قولان:

القول الأول: أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحدوث فقط، كما تقدّم في محله من علم المنطق، فلا مدلول التزامي من دون أن يكون هناك مدلول مطابق، ولكنها ليست تابعة لدلالة المطابقة في الحجّة، ولازمه جواز بقاء الدلالة الالتزامية على الحجّة حتى بعد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجّة، فلا يكون سقوط الثانية عن الحجّة مستلزماً لسقوط الأولى عنها، لأنّ دليل الحجّة يشمل كلّ واحدة من الدالتين على حدة، وتُستفاد حجّيتها من الدليل بشكل مستقل.

وهذا القول هو الظاهر من كلام جمع من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم^(١)،

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٨، يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

وصاحب الكفاية^(١)، والمحققين النائيني والأصفهاني والحائري^(٢)، والمصنّف^(٣)، كما تقدّم منه في أواخر مبحث (الإجماع المنقول)^(٤).

القول الثاني: أنّ الدّلالة الالتزامية تابعة للدّلالة المطابقة حدوثاً وحجّة معاً، فكما أنّ المدلول الالتزامي لا يوجد ما لم يكن هناك مدلول مطابق، فكذا الحال في الحجّة، فلا يكون المدلول الالتزامي حجّة إلا إذا كان المدلول المطابق حجّة، ولازم هذا أنّ سقوط الدّلالة المطابقة عن الحجّة يوجب سقوط الدّلالة الالتزامية عنها أيضاً، ولا مجالاً للتفكيك بين الدّالتين في الحجّة، فإما أن تثبت الحجّة لهما معاً، وإما أن تنتفي الحجّة عنهما معاً.

وهذا القول هو مختار السيد الفقيه الأصفهاني^(٥)، والسيد الخوئي^(٦) وبعض تلامذته.

وباتّضح هذه المقدّمات فإنّ البحث عن مقتضى القاعدة الأولى في المتكافئين تارةً يبتني على مسلك السّببية (الموافق للقول بالتخطئة المُجمّع عليه عند الإمامية لا مطلق السّببية)، وتارةً أخرى يبتني على مسلك الطّريقة:

(١) كفاية الأصول ص ٤٣٩، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٤٤٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥٦ - ٧٥٧، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ ت ١٠، درر الفوائد ج ٢ ص ٦٤٥.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٤) منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول ص ٢٧٣ - ٢٧٤، يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٣، ج ٤ ص ٣٦٧، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٣.

أما بناءً على مسلك السببية فلم يتحدث المصنّف ﷺ عنه لأنه يخالف مختار المتأخرين قاطبةً، ومحصل الكلام فيه - كما يظهر من الشيخ الأعظم تقي^(١) - أن مقتضى القاعدة الأولية عندئذٍ هو جريان حكم المتزاحمين على المتعارضين، وهو - كما سبق في الأمر الرابع من المقدمة^(٢) - التخيير بين الدليلين عقلاً، إذا لم يُحرز كون أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية، وإلا تعين العمل وفق الدليل الأهم أو محتمل الأهمية، ولم يوافق صاحب الكفاية تقي^(٣) على إطلاق هذا الكلام من الشيخ الأعظم تقي^(٣).

وأما بناءً على مسلك الطريقية فيقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: مقتضى القاعدة الأولية

اختلف الأصوليون في تحديد حكم المتعارضين من ناحية المؤدى (أي المدلول المطابقي) وفق مقتضى القاعدة الأولية العقلية، وفيه أقوال كثيرة ذكر المصنّف ﷺ ثلاثة منها، ونضيف إليها واحداً:

القول الأول: تساقط الدليلين معاً في المؤدى (أو المدلول المطابقي)، بمعنى انتفاء الحجية الفعلية لهما وفرضهما كالمعدومين، فيجوز عندئذٍ الرجوع إلى دليل ثالث مطابق لقاعدة أخرى أو أصل عملي.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٥-٣٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٥٣.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٤٠-٤٤١.

وهذا هو المشهور بين الأصوليين منهم الشيخ الأعظم رحمته الله على وجه^(١)، وكذا صاحب الكفاية رحمته الله على أحد احتمالين في رأيه^(٢)، والمحققان النائيني والأصفهاني والسيد الخوئي رحمته الله^(٣)، واختاره المصنّف رحمته الله.

وقد تمسكوا لإثبات مدّعاهم بطريقتين:

الطريق الأول: إثبات التساقط مباشرة، وذكروا هنا عدّة وجوه منها ما ذكره السيدان الحكيم والخوئي رحمته الله^(٤)، من أنّ كلّ واحد من الدليلين المتعارضين يدلّ على نفي الآخر، والمفروض أنّ نسبة دليل الحجّية إليهما في عَرْضٍ واحدٍ، فلا مناصّ عندئذٍ من عدم شمول الدليل لأي منهما؛ لاستحالة شموله لهما معاً، لأنّه من التعبد بالمتناقضين، واستحالة شموله لأحدهما المعين دون الآخر؛ لاستلزامه الترجيح من دون مرجّح، ولا احتمال رابع في البين.

الطريق الثاني: إثبات المدّعى من خلال إبطال سائر الأقوال بالمسألة، وهذا ما اتّبعه المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله في المقام^(٥)، ولكنّ المصنّف رحمته الله اكتفى بإبطال القول بالتخير، ويبدو أنّه لم يقصد منه خصوص القول بالتخير

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٩، حقائق الأصول ج ٢ ص ٥٥٨، حاشية المشكيني على الكفاية ج ٥ ص ١٤٢.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥٤، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ت ٩، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٥١، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٠.

(٤) حقائق الأصول ج ٢ ص ٥٥٨، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٠ - ٤٤١.

(٥) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ت ٩.

العقلي المذكور في كلام غيره، بل أراد منه معنى عاماً يشمل كلاً من القول بحجّة أحدهما لا بعينه، والقول بحجّة الدليل الموافق للواقع فقط، وإلا لم يتأت له ﷺ ادّعاء تعيّن القول بالتسايق؛ لكونه من الاستدلال بالأعم؛ ضرورة أنّ إبطال القول بالتخيير لوحده لا يكفي في إثبات القول بالتسايق لوجود أقوال أخرى في المسألة، ويشهد لهذا ما سيأتي منه ﷺ في مقام الجواب عن دليل القول بالتخيير، مضافاً إلى أنّ الظاهر نظره إلى ما صنعه شيخه المحقق الأصفهاني رحمته في المقام من الاعتماد في إثبات التسايق على نفي كلّ ما عدها من الأقوال.

ومحصّل الدليل الذي ذكره ﷺ لإثبات التخيير العقلي (بالمعنى الأعم) هو أنّ كلّ واحد من الدليلين المتعارضين - كما سبق في الشرط الرابع للتعارض - لا بدّ أنّ يكون حجّة في حدّ نفسه، بمعنى أنّ شمول دليل الحجّة لهما على حدّ سواء، فيكون كلّ واحد منهما طريقاً محتملاً الإيصال إلى الواقع بناءً على الطّريقة، ولكن لا يمكن ثبوت الحجّة الفعلية لهما بأن يكون كلاهما موصلاً إلى الواقع ومنجزاً له؛ بسبب طروء التعارض المستلزم لكون كلّ منهما مكذباً للآخر، وفي نفس الوقت لا يتعيّن الدليل السّاقط عن الحجّة؛ لتساويهما من ناحية وجود المانع عن الحجّة الفعلية (أعني العلم الإجمالي بكذب أحدهما)، وهو لا ينحاز إلى دليل بعينه، بل يمنع عن حجّة الاثنین على حدّ سواء، فلم يبقَ إلا كون الحجّة هو أحدهما غير المعين؛ لتوفّر المقتضي للحجّة فيه، كما هو المعتبر في (باب التعارض)، وانتفاء المانع عن تأثير المقتضي، لما مرّ آنفاً من أنّ الممنوع هو ثبوت الحجّة الفعلية لكلا المتعارضين، أو ثبوتها لأحدهما بعينه لفرض تساوي نسبة المانع (أي العلم الإجمالي) إليهما.

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاستدلال بأنّ المقصود من التخيير المدّعى لا يخلو عن أحد معنيين:

المعنى الأول: التخيير لكنْ بلحاظ نفس الحجّية، بمعنى حجّية أحد الدّليلين المتعارضين (لا بعينه)، وهذا هو ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته الله على وجه آخر^(١)، وصاحب الكفاية رحمته الله في أبرز الاحتمالين في مختاره^(٢).

وهذا هو القول الثاني في المسألة، وأجاب عنه رحمته الله بما يرجع إلى جوابين، وإن كان ظاهر المتن أنّه جواب واحد:

الجواب الأول: أنّ جعلَ الحجّة أحدَ الدّليلين (لا بعينه) هو عبارة أخرى عن جعلِ الحجّة أمراً مبهماً مردداً بين أمرين، ومثله لا يكون مشمولاً لأدلة الحجّية، لأنّ المستفاد منها حجّية ما يكون أمراً متعيناً، كي يتحقّق الأثر المتوقع من جعل الحجّية له، وهو لزوم التحرك على طبق مفاده، وامثال أمر المولى.

وهذا هو أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرها المحقق الأصفهاني رحمته الله لعدم تعقل كون الحجّة هو أحد الدّليلين لا بعنوانه^(٣)، وجاء مثله أيضاً من السيد الخوئي رحمته الله في مقام الاعتراض على صاحب الكفاية رحمته الله^(٤).

الجواب الثاني: ما ذكره المصنّف رحمته الله بصيغة (عبارة أخرى) للجواب السّابق،

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٨.

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٥ ص ١٤٢، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٣٨، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٥٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ت ٩.

(٤) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٣.

وملخصه أن هذا الاستدلال يتناسب مع القول بأن شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين يكون مع ملاحظة حال التعارض بينهما، فيكون كل منهما حجة في هذا الحال أيضاً ومنجزاً للواقع، ولا مفرّ عندئذٍ من البناء على التخيير بالمعنى المذكور، ولكنّ الصحيح - كما تقدّم - أن المراد من وجدان كل من المتعارضين لشرائط الحجية هو كونه حجة (في حدّ نفسه)، مع غُصّ النّظر عن طروء التعارض؛ لعدم ظهور أدلة حجية الخبر في هذا الإطلاق، كما ذكر المحقق الحائري رحمته الله (١)، فيكون كلّ منهما مقتضياً للحجية، من دون أن يصل هذا الاقتضاء إلى درجة الفعلية؛ فإنّ كلّ واحد من الدليلين بمثابة المانع عن تمامية اقتضاء الآخر للحجية، وهذا يعني أنّ أياً منهما لا يصير حجة فعلية؛ لوجود المانع عن الفعلية، فيتساقطان معاً عن الحجية الفعلية، فكما لا يصحّ القول بحجية الاثنين معاً، وهو القول الرابع الذي لم يذكره رحمته الله - لا يصحّ القول بحجية أحدهما غير المعين، لأنّ المقتضي لحجّيته وإن كان موجوداً، إلا أنّ المانع عن فعليتها ليس مفقوداً.

المعنى الثاني: التخيير بلحاظ الواقع، بمعنى حجية الدليل الموافق للواقع، وسقوط الدليل الآخر (غير الموافق للواقع) عن الحجية، وهذا هو القول الثالث في المسألة، وبناءً عليه يكون الدليل الموصول إلى الواقع والمنجز له خصوص ما يكون موافقاً للواقع دون ما يكون مخالفاً له.

وقد أجاب عنه المصنّف رحمته الله بجوابين أيضاً:

الجواب الأول: منع أصل دعوى «كون التعارض بين دليلين مقتضياً لحصول

العلم بمطابقة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر له)؛ لا بتناؤها على مقدّمة فاسدة، وهي افتراض العلم المسبق بمطابقة أحد الدّليّين للواقع دون الآخر، كي يتسنى عندئذٍ البناء على حجّة المطابق للواقع، ونفيّ الحجّة عن غير المطابق له.

ولكنّ هذا خلاف ما يُفرض في (باب التعارض) من مجرد العلم بكذب أحد الدّليّين وعدم مطابقته للواقع، مع كون الآخر محتمل المطابقة للواقع وعدمها، فيمكن أن يكذب كلا الدّليّين، كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب الفعل، والآخر على حرّمته، وكان الفعل في الواقع مباحاً، فلا مجال لدعوى العلم المسبق بصّدق أحدهما وكذب الآخر، كي يُبنى على التخيير بلحاظ الواقع.

الجواب الثاني: مع الغضّ عمّا سبق، والتسليم بالعلم المسبق بمطابقة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر له، إلا أنّ هذا يستلزم خروج المورد عن (باب التعارض)، ودخوله في (باب اشتباه الحجّة باللاحجة)؛ وذلك لانتفاء الشرط الرابع المتقدّم.

كما لو فرض وقوع (ابن سنان) مثلاً في سنّد كلا الخبرين، وكان المجتهد يعلم أنّ المراد منه في أحدهما (عبد الله بن سنان) الثقة الجليل، وفي الآخر أخوه (محمّد) المضعّف ثمّ اشتبه أحد الخبرين بالآخر، فإنّ أمكنه تمييز الخبر الذي يقع في سنّده (عبد الله) عن الآخر الذي يقع في سنّده (محمّد) فلا مشكّلة عندئذٍ، فيعمل بالأول ويترك الآخر، وإن لم يتمكّن من ذلك كان التنجيز بالعلم الإجمالي، فتجري قواعده حتى لو قطع المجتهد بعدم حجّة الدّليّين معاً - كما ذكر المحقق الأصفهاني تنكراً^(١) -، وحينئذٍ يتوجّب على المكلف الاحتياط مع الإمكان، وهذا هو ما ذكره المحقق

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٦ ت ٩.

النائني رحمته (١)، ومَرَّت الإشارة إليه عند الحديث عن رابع شروط التعارض (٢)، كما لو كان مؤدّى أحد الدليلين وجوب الفعل، ومؤدّى الآخر إباحته، فيتوجب على المكلف عندئذ الإتيان بالفعل، ومع عدم إمكان الاحتياط يتخير بين الاثنين، كما لو كان مؤدّى الخبر الثاني حُرْمَةُ الفعل.

القول الرابع: حجية الدليلين المتعارضين معاً، واستُدِلَّ له بوجوه ذكرها المحقق الأصفهاني رحمته، وأجاب عنه بجواب (٣)، كما أجاب عنه السيد الخوئي رحمته أيضاً بجواب آخر (٤).

إن قلت: لم يتعرّض المصنّف رحمته لإبطال هذا القول كي يتعيّن القول بالتساقط من مجرد بطلان القول بالتخير بشقيه، فيلزم عندئذ كون الدليل أعم من المدعى. قلت: يبدو أنه رحمته قد اعتمد على وضوح ضعف هذا القول من خلال مطاوي كلامه، فلم يتصدّد لإبطاله صريحاً، وإلا فالصناعة تقتضي إبطال كل ما عدا التساقط كي يدعى تعيينه في النهاية.

الجهة الثانية: نفي الثالث بالمتعارضين

بعد الفراغ عن أنّ الأصل الأولي العقلي في المتعارضين المتكافئين هو تساقطهما في المدلول المطابقي لهما، يقع الكلام في مدى تأثيره على صلاحية الدليلين لإفادة

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٣.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ت ٩.

(٤) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤١.

نفي الحكم المخالف لكلا المؤدّين، المستفاد (هذا النفي) منهما بالدّالة الالتزامية، والمعبر عنه بـ(نفي الثالث) وعدم تأثيره عليها.

ومثاله أن يكون مؤدّى أحد الدّلّيلين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ومؤدّى الآخر حرمة عندها، فهما وإن تساقطا من جهة مدلوليهما المطابقين المذكورين، إلا أنّهما يتوافقان في نفي الكراهة عن الدعاء المذكور، فيكون (نفي الكراهة) مدلولاً التزامياً مشتركاً بينهما.

وقد ذكر غير واحد من الأصوليين إمكان نفي الثالث، ولكنهم اختلفوا في أن هذا النفي يكون مدلولاً التزامياً لكلا الدّلّيلين أو لأحدهما فقط، وهنا قولان:

القول الأول: أن نفي الثالث يحصل بالدّالة الالتزامية لكلا الدّلّيلين، فيكون نفي الكراهة في المثال السابق مدلولاً التزامياً للدّلّيلين معاً، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم رحمته^(١)، ووافقه المحقق النائيني والسيد الحكيم رحمتهما^(٢)، وذكروا له وجهين:

أولهما: أن الدّلّيلين إنّما يتساقطان في خصوص المؤدّين أي مدلوليهما المطابقين كالوجوب والحُرمة في مثال الدعاء، دون المدلول الالتزامي لهما؛ لعدم تكاذبهما فيه، فيكون ملاك الحجّية باقياً على حاله فيهما، فيدّان بالالتزام على نفي الحكم الثالث المخالف، كالكراهة في المثال، وهذا هو ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمته^(٣).

ثانيهما: أن تساقط الدّلّيلين في المدلول المطابقي لهما بسبب تكاذبهما فيه لا يؤدّي إلى تساقطهما في المدلول الالتزامي (أي نفي الثالث)، لأنّ الدّالة الالتزامية وإن

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٨.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥٥، حقائق الأصول ج ٢ ص ٥٥٩.

(٣) فرائد ج ٤ ص ٣٨-٣٩، يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢٧٣-٢٧٤.

كانت تابعة للدلالة المطابقة في أصل تحققها إلا أنها مستقلة عنها من ناحية الحجية، فلا يكون سقوط الدليلين في دالتيهما المطابقتين مستلزماً لسقوطهما في دالتيهما الالتزاميتين، ونتيجة هذا هي دالتيهما معاً على نفي الثالث، وهذا الوجه هو ما ذكره المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله ^(١).

القول الثاني: أن نفي الثالث يتم بالدلالة الالتزامية للدليل الذي يكون حجة، وتُحتمل إصابته للواقع ولا يُعلم كذبه، وهو أحد الدليلين (لا بعنوانه)، فإنه كما يكون حجة في مؤداه ومدلوله المطابقي، يكون حجة في مدلوله الالتزامي أيضاً، فينفي الحكم المخالف للحكم الذي دلّ عليه بالمطابقة، ولا يشاركه الدليل الآخر في هذه الدلالة؛ إذ المفروض العلمُ بكذبه (لا بعنوانه) أيضاً، فلا يشمل دليلاً الحجية أصلاً، كي يُدعى ثبوت المدلول الالتزامي له ومشاركته للدليل الأول في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله فيها وفي حاشية الرسائل ^(٢).

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥٥-٧٥٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٩، درر الفوائد في الحاشية على الفوائد ص ٤٤٤.

٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير

أشرنا في ما تقدّم (ص ١٨٥) إلى أنّ القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محلّ وفاق^(١)، أمّا في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أنّ القاعدة^(٢) هي التساقط^(٣) أو التخيير^(٤)؟
والحقّ أنّ القاعدة الأولية^(٥) هي التساقط وعليه أساتذتنا المحققون^(٦)، وإنّ دَلَّ

(١) لما تقدّم من أنّه من قبيل حكم العقل العملي في باب المستقلات العقلية، فلا مجال لوقوع الخلاف فيه.

(٢) أي: مقتضى القاعدة الأولية العقلية، في مقابل القاعدة الثانوية الشرعية.

(٣) أي: تساقط كلا الدليلين في المؤدّي (أي المدلول المطابقي لهما)، بمعنى انتفاء الحجّة الفعلية فيهما معاً.

(٤) الأرجح - كما مرّ في الشّرح - أن يكون مراده والتّخيل منه معنى عاماً يشمل كلا من القول بحجّة أحدهما لا بعينه، والقول بحجّة خصوص الدّليل الموافق للواقع، وليس مراده هو (التخيير العقلي) المذكور في كلام غيره، فليُتدبّر.

(٥) أي مقتضى القاعدة الأولية العقلية مع غُضّ النّظر عن الأخبار العلاجية التي سيأتي ذكرها، والتي تمثّل القاعدة الثانوية في المقام.

(٦) بل هو المشهور، وظاهر المتّن اختيار المحققين الثلاثة - الأصفهاني والنائيني والعراقي رحمهم الله - للتساقط، ولكنّ هناك كلاماً في تبني الأخير له.

الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي^(١)، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من أن الأمارات مجعولة على نحو الطريقة^(٢)، ولا حاجة للبحث^(٣) عنها على السببية^(٤).

فنقول: إن الدليل الذي يوهم^(٥) لزوم التخيير هو: أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية^(٦)، كما تقدّم في شروط التعارض

(١) لأنّ هذا يرتبط بما تقتضيه القاعدة الثانوية الشرعية، فلا يؤثر على مقامنا، مع أنّ المصنّف رحمته الله لا يلتزم به، كما سيأتي في محله.

(٢) التي يبنى عليها المتأخرون، وفي مقدّماتهم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، ومعناها التعبد بالأمارات غير العلمية (ومنها الأخبار) من باب الكاشفية عن الواقع.

(٣) وقد تطرّق لها الشيخ الأعظم رحمته الله في الفرائد، ومقتضى القاعدة بناءً عليها هو إجراء حكم المتزاحمين على المتعارضين (أي التخيير) إذا لم تثبت أهمية أحدهما من الآخر ولا احتمال الأهمية على الأقل.

(٤) بمعنى أنّ الملحوظ عند جعل الأمانة هو وجود مصلحة أخرى غير الإيصال إلى الواقع، وهي السببية المبتنية على مسلك (التخطة)، ومّرّ توضيحها في المبحث الرابع عشر من مقدّمة هذا المقصد، لا السببية التي يذكرها الأشاعرة والمعتزلة القائلون بمسلك (التصويب).

(٥) شروغٌ في إثبات القول بالتساقط من خلال إبطال ما عدها لكي يتعيّن.

(٦) بمعنى أنّ كلّ واحد من الدليلين (في حدّ نفسه) مقتضى للحجية، وإنّ كانت حجّيته من قبيل الحجية اللولائية، كما مرّ.

التعارض (ص ١٨٧)، والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجّة الفعلية؛ لمكان التكاذب بينهما^(١)، فيبقى الثاني (غير المعين) على ما هو عليه من الحجّة الفعلية واقعا^(٢)، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجّة الفعلية منجزة للتكليف^(٣) يجب العمل بها^(٤)، فلا بدّ من التخيير بينهما.

والجواب: أنّ التخيير المقصود إمّا أن يراد به التخيير من جهة الحجّة أو من جهة الواقع:

فإن كان الأول^(٥) فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين^(٦)، لأنّ دليل الحجّة الشامل لكل منهما في حدّ أنفسهما إنّما مفاده حجّة أفراداه على نحو التعيين^(٧)

(١) هذا تعليل لإيجاب التعارض سقوط أحد الدليلين عن الحجّة الفعلية، أمّا أنّ الساقط غير معين فلاجل تساوي نسبة دليل الحجّة إليهما، ولا مرجح لأحدهما على الآخر بحسب الفرض.

(٢) فإنّ التكاذب لا يوجب سقوطهما معاً عن الحجّة الفعلية.

(٣) الواقعي المتوجّه إلى المكلف، أي موصلة إليه بناءً على مسلك الطريقة.

(٤) أي: بهذه الحجّة الفعلية غير المعينة في دليل بعينه من بين المتعارضين.

(٥) وهو كون الحجّة الفعلية أحد الدليلين (لا بعينه)، وسيذكر جوابين عنه.

(٦) هذا هو الجواب الأول، ومحصله عدم تعقّل جعل الحجّة لأمر مبهم مردّد بين

شيئين، وذلك لوجوه ثلاثة ذكرها المحقق الأصفهاني قدّس سره منها عدم ترتّب الأثر المتوقع من جعل الحجّة، أعني لزوم التحرك على طبق مفاد الحجّة.

(٧) لأنّ الحجّة لا بدّ من أن تكون أمراً محدداً متعيّناً لا مبهماً.

لا حجة هذا أو ذاك من أفرادها لا على التعيين، حتى يصحَّ أن يُفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً^(١)، فيجب^(٢) التخيير في تطبيق دليل الحجة على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى^(٣): إنَّ دليل الحجة الشامل لكلِّ منهما^(٤) (في حدِّ نفسه) إنّما يدلُّ على وجود المقتضي للحجة في كلِّ منهما^(٥) لولا المانع^(٦)، لا فعلية الحجة^(٧)، ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما (غير المعين) عن الفعلية، أي يكون كلُّ منهما مانعاً عن فعلية حجة الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فكلُّ منهما لم تتمَّ

(١) والتحرُّك على طبق مفاده، فإن كان مطابقاً للواقع كان منجزاً للتكليف على عهدة المكلف، وإن كان مخالفاً له كان معذراً له عن استحقاق العقاب.

(٢) هذا التفریع وما ذكره بقوله: «حتى يصحَّ» مرتبطان بالمنفي الباطل عنده عنده لا بالمختار عنده.

(٣) هذا هو الجواب الثاني، وملخصه أنَّ المراد من اتصاف كلِّ من المتعارضين بالحجة هو كونه مقتضياً لها من دون أن يصل إلى درجة الفعلية؛ لمكان التعارض.

(٤) أي لكلِّ واحد من الدليلين المتعارضين اللذين يكونان في الغالب من الأخبار، ودليل الحجة هو بناء العقلاء، لأنَّه العمدة في إثبات حجة خبر الواحد، كما مرَّ.

(٥) بمعنى الإيصال إلى الحكم الواقعي وتنجيذه على مسلك الطريقية.

(٦) والمفروض وجوده، لأنَّ كلاً منهما مانعٌ عن فعلية حجة الآخر.

(٧) وإلا لزم شمول دليل الحجة لهما حتى في حال وقوع التعارض، وحينئذٍ يتعيَّن التخيير، مع أنَّه يشمل المتعارضين مع غُصَّ النَّظَر عن حال التعارض.

فيه مقوّمات الحجّة الفعلية^(١) ليكون منجزاً للواقع^(٢) يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً^(٣) حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أي أنّ كلاّ منهما يكون ساقطاً عن الحجّة الفعلية وخارجاً عن دليل الحجّة^(٤). وإن كان الثاني^(٥) فنقول:

أولاً: لا يصحّ^(٦) أن يُفرض التخيير من جهة الواقع إلا إذا علّم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجّتين المتعارضتين^(٧)، إذ يجوز فيهما أن

(١) لأنّ تحقق المقتضي لوحده لا يكفي في تحقق أثره ما لم ينضم إليه انتفاء المانع، وهذا غير حاصل.

(٢) على فرض إصابته ومطابقته للواقع، بمعنى إيصاله إلى الواقع.

(٣) كما يزعم المستدل؛ لوجود المانع عن فعلية الواحد (غير المعين)، وهو نفس الدليل الآخر المعارض له.

(٤) عطف تفسيرى، ومع انتفاء الحجّة الفعلية لا يُتصوّر التخيير بينهما، لأنّ التخيير لا بدّ أن يكون بين حجّتين فعليتين، كما هو حاصل في باب التراحم.

(٥) أي: أنّ الحجّة منهما هو ما يكون حجّة في الواقع، وسيجيب المصنّف رحمته عنه بجوابين أيضاً.

(٦) ملخص هذا الجواب: منع أصل دعوى (اقتضاء التعارض لحصول العلم بمطابقة أحدهما للواقع)، بل المفروض هو العلم بكذب أحدهما مع عدم إحراز حال الآخر، ومن الجائز أن يكون كاذباً أيضاً.

(٧) لجواز أن يكون الحكم في الواقع مغايراً لما دلّ عليه المتعارضان معاً.

تكونا معاً كاذبتين^(١)، وإنّا اللّازم فيهما من جهة التعارض هو العلمُ بكَذِب أحدهما^(٢) لا العلمُ بمطابقة أحدهما للواقع، وعلى هذا فليس الواقع مُحَرَزاً في أحدهما^(٣) حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً: على تقدير^(٤) حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره^(٥)، وهذا واضح.

وغاية ما يقال: إنّهُ إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فإنّ الحكم الواقعي ينتجُ بالعلم الإجمالي^(٦)، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه^(٧)، ولكن لا يرتبط حينئذٍ بمسألتنا - وهي مسألة: أنّ القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو

(١) كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب الجمعة، ودلّ الآخرُ على حُرْمَتِها، وكانت هي في الواقع مستحبةً مثلاً، فلم يصدق أيّ من الخبرين.

(٢) مع الجهل بحال الآخر من حيث الصّدق والكذب.

(٣) لعدم العلم بصّدق أحدهما وموافقته للواقع أصلاً، كما ادّعي.

(٤) محصل هذا الجواب التسليم بالعلم المسبق بمطابقة أحد الدّليلين المتعارضين للواقع ومخالفة الآخر له، ولكنّ لازمه خروج المورد من باب التعارض ودخوله في باب (اشتباه الحجّة باللاحجة)، وعندئذٍ لا مجال للتخيير أصلاً.

(٥) كما هو مقتضى اندراج المقام في باب (اشتباه الحجّة باللاحجة)، فلا تجري فيه قواعد باب التعارض، ومنها التخييرُ بين الدّليلين.

(٦) ولا معنى للبحث عن الأصل الأولي، ولا للأخذ بمرجّحات باب التعارض.

(٧) كما ذكر المحقق النائيني ثبوتاً، فيجب الاحتياط مع الإمكان، وإلا فالتخيير.

التخيير^(١) - لأنّ قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حجّة الدّليلين معاً^(٢)، وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير^(٣)، وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر^(٤)، على اختلاف الموارد^(٥).

إذا عرفت ذلك فيتحصّل: أنّ القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط^(٦) عدم حصول مزية في أحدهما^(٧) تقتضي الترجيح.

(١) لأنّ هذا يتفرّع على كون المورد من (باب التعارض)، مع أنّه يندرج في (باب اشتباه الحجّة باللاحجة).

(٢) كما ذكر المحقق الأصفهانى تقيّ، ولكنّ هذا لا يتمّ في (باب التعارض)، لأنّ المفروض العلم بعدم حجّة أحدهما.

(٣) لعدم إمكان الاحتياط، نتيجةً لدوران الأمر بين المحذورين، كما لو كان أحد الدّليلين يدلّ على وجوب الفعل، والآخر على حرمة، فلا يتأتّى للمكلّف عندئذٍ إحراز مطابقة الواقع؛ لمجيء احتمال الوقوع في مخالفته على كل حال، كما يُذكر عادةً في مبحث (أصالة التخيير)، ولا يوجد في هذا الكتاب.

(٤) في موارد إمكان الاحتياط، كما لو كان أحدهما يدلّ على وجوب الفعل مثلاً، والآخر على إباحته، فإنّ المجيء بالفعل يُحرّز معه مطابقة الواقع المجهول.

(٥) من الجهة المشار إليها آنفاً، وهي إمكان الاحتياط وعدم إمكانه.

(٦) وفاقاً لمشهور الأصوليين وهو أول الأقوال الأربعة في مقتضى القاعدة الأولية.

(٧) أي: مع تكافؤ الدّليلين، وهذا هو موضوع البحث هنا (أي في القاعدة الأولية العقلية)، وكذا في القاعدة الثانوية أيضاً.

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث^(١) فهل مقتضى تساقطهما^(٢) عدم حجّيتها في نفي الثالث^(٣)؟

الحقُّ أنّه لا يقتضي ذلك^(٤)، لأنّ المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي^(٥) سقوط حجّيتها في دالّتهما في ما هما متعارضان فيه^(٦)، فيقيان في دالّتهما الأخرى^(٧) على هما عليه من الحجّة؛ إذ لا مانع من شمول أدلة الحجّة لهما معاً في ذلك^(٨)، وقد سبق

(١) كما لو كان أحد الدليلين المتعارضين يدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، والآخر على حرّمته عندها، فيتوافقان عندئذٍ على نفي حكم ثالث (وهو الكراهة)، التي هي مدلول التزامي لمفاد كلا الدليلين.

(٢) في المؤدّي، أي في المدلول المطابقي.

(٣) أي في نفي الحكم الثالث المخالف للمؤدّي، كالكرهية في المثال المتقدّم.

(٤) أي: أنّ تساقط كلا الدليلين في المدلول المطابقي لا يقتضي تساقطهما في المدلول الالتزامي (أي نفي الثالث) وفاقاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما.

(٥) هذا هو الدليل الذي ذكره المحقق النائيني رحمه، ومبناه التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية من ناحية السقوط عن الحجّة.

(٦) وهو المدلول المطابقي لكلّ منهما.

(٧) وهي الدلالة الالتزامية التي يستفاد منها نفي الحكم الثالث المخالف.

(٨) لأنّ نسبة دليل حجّة الأمانة إلى كلّ من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي واحدة، فلا امتياز للأول على الثاني كي يلزم من سقوطه عن الحجّة سقوط الثاني (أي المدلول الالتزامي) عنها أيضاً.

سَبَقَ أَنْ قُلْنَا^(١) إِنَّ الدَّلَالََةَ الْإِلْتِزَامِيَّةَ تَابِعَةٌ لِلدَّلَالََةِ الْمِطَابِقِيَّةِ فِي أَصْلِ الْوُجُودِ لَا فِي الْحُجَّةِ^(٢)، فَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ حُجَّةً فِي دَلَالَتِهِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ مَعَ وَجُودِ الْمَانِعِ عَنْ حُجَّتِهِ فِي الدَّلَالََةِ الْمِطَابِقِيَّةِ^(٣).

هَذَا فِي مَا^(٤) إِذَا كَانَتْ إِحْدَى الدَّلَالَتَيْنِ^(٥) تَابِعَةً لِأُخْرَى^(٦) فِي الْوُجُودِ، فَكَيْفَ الْحَالُ فِي الدَّلَالَتَيْنِ^(٧) اللَّتَيْنِ لَا تَبْعِيَّةَ بَيْنَهُمَا فِي الْوُجُودِ، فَإِنَّ الْحُكْمَ فِيهِ بِعَدَمِ سَقُوطِ حُجَّةٍ إِحْدَاهُمَا بِسَقُوطِ الْأُخْرَى أُولَى^(٨).

(١) فِي مَبْحَثِ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ.

(٢) وَفِي مِقَابِلِهِ قَوْلُ بَتِيعَتِهَا لِلدَّلَالََةِ الْمِطَابِقِيَّةِ فِي الْحُجَّةِ ثُبُوتًا وَسَقُوطًا.

(٣) وَهَذَا تَفْكِيكٌ بَيْنَ الدَّلَالَتَيْنِ فِي الْحُجَّةِ مَعَ حِفْظِ الطَّوْلِيَّةِ بَيْنَهُمَا فِي الْوُجُودِ لَا مُطْلَقًا حَتَّى فِي الْحُجَّةِ فَتَبْقَى دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ حُجَّةً وَإِنْ سَقَطَتِ الْمِطَابِقِيَّةُ عَنْ الْحُجَّةِ.

(٤) إِشَارَةٌ إِلَى اسْتِدْلَالِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ بِتَدُّرٍ فِي الْمَقَامِ.

(٥) وَهِيَ الدَّلَالََةُ الْإِلْتِزَامِيَّةُ، الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِ(نَفْيِ الثَّالِثِ).

(٦) وَهِيَ الدَّلَالََةُ الْمِطَابِقِيَّةُ، الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِ(الدَّلَالََةِ عَلَى الْمُؤَدَّى).

(٧) الْمِطَابِقِيَّتَيْنِ، وَمَرَادُ الْمَصْنُفِ رحمته الله أَنَّ التَّعَارُضَ أَوْ جَبَ سَقُوطَ إِحْدَى الدَّلَالَتَيْنِ الْمِطَابِقِيَّتَيْنِ عَنْ الْحُجَّةِ لِلْعِلْمِ بِكَذِبِهَا، وَلَكِنْ لَا مُوجِبَ لِسَقُوطِ الدَّلَالََةِ الْمِطَابِقِيَّةِ الْأُخْرَى، لِأَنَّ عَدَمَ سَقُوطِهَا مَعَ اسْتِقْلَالِهَا فِي الْوُجُودِ أُولَى مِنْ عَدَمِ سَقُوطِ الدَّلَالََةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ عَنْ الْحُجَّةِ رَغْمَ تَبْعِيَّتِهَا لِلدَّلَالََةِ الْمِطَابِقِيَّةِ فِي الْوُجُودِ وَالتَّحَقُّقِ.

(٨) مِنْ عَدَمِ سَقُوطِ الدَّلَالََةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ عَنْ الْحُجَّةِ بِسَبَبِ سَقُوطِ الْمِطَابِقِيَّةِ رَغْمَ عَدَمِ اسْتِقْلَالِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ عَنْهَا فِي الْوُجُودِ.

الأمر السابع

الجمعُ بين المتعارضين أولى من الطّرح

مرّ أنّ مقتضى القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين المتكافئين عند المشهور هو التساقط، ولكنّ قد ادّعي وجود قاعدة أخرى تُقدّم عليها وتكون هي المتّبعة في المقام، وهي قاعدة: «الجمعُ بين الدليلين - مهما أمكنَ - أولى من الطّرح»، فعندما يكون الجمعُ بينهما ممكناً - بأيّ نحو كان - فهو مُقدّم على الطّرح. وقبل الحديث عنها ينبغي أولاً بيان المراد من الألفاظ الواردة فيها، والمهمّ منها أربعة:

أولاً: (الجمع)، والمراد منه إيجاد ملاءمة بين الدليلين من ناحية الدّلالة، عن طريق التصرّف فيها سواء كان هذا التصرّف في دلالة أحدهما فقط أو في دالتهما معاً، وهذا إنّما يتمّ بعد الحفاظ على سنديهما (أي صدورهما عن المعصوم عليه السلام) لو كانا من الأخبار - كما هو الغالب في باب التعارض -، والحفاظ على جهتيهما (أي كونهما صادرين لبيان الواقع لا لتقية ونحوها).

والمفروض - كما ذكر غير واحدٍ من متأخري المتأخرين^(١) - أن يراد من الجمع الدّلالي هو الجمع الدّلالي العُرفي، أي ما يكون مقبولاً عند أهل اللسان والمحاورة؛

(١) يلاحظ على سبيل المثال: القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٩١، فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٥، كفاية الأصول ص ٤٣٨ - ٤٤١.

لتناسبه مع الضوابط المقررة عندهم والمتبعة في محاوراتهم، حتى لا يبقوا متحيرين في الجُمع بين الدليلين بعد ملاحظتهما، ومثاله الأبرز هو الجُمع الدلالي بين الدليلين اللذين يكون بينهما عمومٌ مطلقٌ، ويكون الخاصّ نصّاً أو أظهرَ، كما سيأتي الكلام عنه في الأمر الأول.

وفي مقابل الجُمع الدلالي العُرفي احتمالان ضعيفان:

(١) الجُمع الدلالي التبرّعي، وهو التصرّف في دلالة أحد الدليلين أو كليهما بنحو لا يكون مقبولاً عند العُرف، ولا تساعد عليه الضوابط التي يتبعها أهل المحاورة؛ لاعتماده على التأويل الكيفي، كما يذكر المصنّف رحمته الله، ويدعو أنّ القائلين بهذه القاعدة أو أكثرهم يدعون شمول الجُمع الدلالي لهذا النحو أيضاً، كما سيتضح قريباً.

(٢) الجُمع العملي، وهو التبعض في مقام العمل بالأمارات المتعارضة في باب الموضوعات التي تقبل التبعض المذكور، وهذا التفسير للجُمع يستفاد من كلام للشهيد الثاني رحمته الله، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، وفُسّرهُ المحقق القميّ رحمته الله بإرجاع التوجيه إلى كلا الدليلين (٢).

ثانياً: (الإمكان)، والمراد به الإمكان العُرفي، كما ذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله (٣)، وهو أن تكون نتيجة الجُمع الدلالي متناسبة مع

(١) تمهيد القواعد ٢٨٤، فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٩.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٢.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٤، كفاية الأصول ص ٤٤١، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٧.

الصُّوَابُطُ الَّتِي يَعْتَمِدُهَا أَهْلُ الْمَحَاوِرَةِ، كَيْ يَكُونَ الْجَمْعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ مُوَافِقاً لَهَا، وَيُقَابِلُهُ (الإمكان العقلي) بِمَعْنَى أَنَّ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ أَيُّ مُحْذُورٍ عَقْلِيٍّ كَالْتِنَاقُضِ وَالتَّضَادِّ وَنَحْوَهُمَا، وَلَكِنْ لَا دَلِيلَ عَلَى إِرَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ فِي الْقَاعِدَةِ، مُضَافاً إِلَى صِدْقِهِ عَلَى مَوَارِدِ الْجَمْعِ الدَّلَالِيِّ التَّبَرُّعِيِّ.

وَبِهَذَا يَظْهَرُ التَّنَاسُبُ بَيْنَ الْمَرَادِ مِنَ (الإمكان) وَالْمَرَادِ مِنَ (الْجَمْعِ)، فَتَفْسِيرُ الثَّانِي بِالْجَمْعِ الدَّلَالِيِّ الْعُرْفِيِّ يَسْتَدْعِي تَفْسِيرَ الْأَوَّلِ بِالْإِمْكَانِ الْعُرْفِيِّ حَضَرًا.

ثَالِثًا: (الأولوية)، وَالْمَرَادُ مِنْهَا اللَّزُومُ وَالتَّعِينُ، فَتَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْأَوَّلِيَّةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَوَّلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾^(١)، كَمَا ذَكَرَ جَمْعٌ مِنْهُمْ الْمُحَقِّقَ الْقَمِّيَّ وَصَاحِبَ الْكِفَايَةِ وَالْمُحَقِّقَ الْحَاضِرِيَّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ^(٢)؛ إِذْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أَوَّلِيَّةَ الطَّبَقَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ بِالْإِرْثِ مِنَ الطَّبَقَةِ الْمُتَأَخَّرَةِ أَوَّلِيَّةٌ تَعْيِينِيَّةٌ، فَيَكُونُ اخْتِصَاصُ الطَّبَقَةِ السَّابِقَةِ بِهِ لَا زَمًّا لِأَنَّهُ أَفْضَلُ وَأَحْسَنُ فَقَطْ، وَهَكَذَا فِي الْمَقَامِ فَإِنَّ الْجَمْعَ الدَّلَالِيَّ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ إِذَا كَانَ مُمْكِنًا عَرَفًا فَهُوَ مُتَعَيَّنٌ وَلَا زَمٌّ، لَا أَنَّهُ أَفْضَلُ.

رَابِعًا: (الطَّرْحُ)، وَالْمَرَادُ مِنْهُ مَا يَشْمَلُ كَلًّا مِنَ التَّرْجِيحِ (أَيَّ طَّرْحِ الْمَرْجُوحِ) وَالتَّخْيِيرِ فِي صُورَةِ التَّعَادُلِ (أَيَّ طَّرْحِ أَحَدِهِمَا مَخْيَرًا)، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ مَا اسْتَظْهَرَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ تَقَدُّمًا مِنْ كَلَامِ جَمَاعَةٍ^(٣)، وَوَافَقَهُ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ تَقَدُّمًا^(٤)، وَهَذَا

(١) سُورَةُ الْأَنْفَالِ، آيَةُ (٧٥).

(٢) الْقَوَانِينُ الْمُتَحَكِّمَةُ ج ٢ ص ١٢، ١٥٢، ج ٤ ص ٥٨١، كِفَايَةُ الْأَصُولِ ص ٤٤١، دَرَرُ الْفَوَائِدِ ج ٢ ص ٦٧١.

(٣) فَرَائِدُ الْأَصُولِ ج ٤ ص ١٩.

(٤) نِهَايَةُ الدَّرَايَةِ فِي شَرْحِ الْكِفَايَةِ ج ٦ ص ٣٠٢-٣٠٣ ت ١٧.

هو الموافق لكلام الشيخ ابن أبي جمهور رحمته ^(١)، كما فهمه منه العلّمان المذكوران رحمتهما. وليس المراد منه ما يكون شاملاً لرفع اليد عن كلا الدليلين بالنظر إلى القول بالتساقط، كما ذكر المصنّف رحمته غير مرّة، وفاقاً لما يظهر من كلام صاحب الكفاية رحمته في المقام ^(٢)؛ وذلك لما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته من أنّ مقتضى القاعدة الثانوية (المحقّق بالإجماع) هو العمل بأحد الدليلين ترجيحاً أو تخيراً وعدم سقوطهما عن الحجّية ^(٣)، ولهذا فلا فائدة عملية في ملاحظة مقتضى القاعدة الأولية، كي يجعل الطّرح في القاعدة شاملاً لطّرح الدليلين معاً.

وبملاحظة المراد من الألفاظ المتقدّمة يصير معنى القاعدة المدعاة: أنّ الجُمع الدّلالي بين الدليلين (المقبول عند أهل المحاورة) كلّما كان ممكناً عند العُرف فهو متعيّن ولازم، في قبال رفع اليد عن أحد الدليلين مخيراً (في حال التكافؤ) أو معيّناً (وهو المرجوح في حال الترجيح).

وباتّضاح هذا، يقع الكلام حول هذه القاعدة في جهتين:

الجهة الأولى: مدّرك القاعدة

وقد ذكروا لهذه القاعدة عدّة مدارك، اقتصر المصنّف رحمته على اثنين منها: **المدّرك الأول:** نقلي، وهو الإجماع الذي ادّعاه الشيخ ابن أبي جمهور رحمته نفسه،

(١) عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية ج ٤ ص ١٣٦ .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤١ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ص ٣٠٢ ت ١٧ .

ونقله عنه الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، كما ادّعاه غيره أيضاً، ولم يرتضِ المصنّف رحمته الله هذا الدليل، كما يظهر من حصره لمدرك القاعدة في حكم العقل، ولعلّ هذا لوضوح ضعف الإجماع المدّعى كبروياً (لعدم حجّية الإجماع المنقول كما مرّ)، وصغروياً (للقطع بعدم تحقّقه بعد ذهاب بعض الأصحاب إلى التساقط في الجملة).

المدرك الثاني: عقلي، وهو ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله (٢) وأوضحه المصنّف رحمته الله بما محصّله: أنّ الأصل في الدليلين هو الإعمال؛ لما تقدّم في رابع شروط التعارض من اعتبار كون كلّ واحد من المتعارضين واجداً لشرائط الحجّية من ناحيتي السند (أي الصدور عن الشارع المقدّس)، والدلالة، وكونه مقتضياً للحجّية في نفسه.

وعندئذٍ فإنّما أنّ يؤخذ بأحد الدليلين المعيّن ويترك الآخر، وهذا باطل لكونه ترجيحاً من دون مرجّح، وإمّا أنّ يطرح كلا الدليلين، وهذا باطل أيضاً لمخالفته الأصل المتقدّم، فلا سبيل إليه إلا مع فرض وجود مانعٍ عن فعلية الحجّية في كلّ منهما، وهذا المانع ليس سوى التعارض، وكون كلّ منهما مكذباً للآخر ومانعاً عن فعلية اقتضائه للحجّية، فإذا تيسّر الجمع الدلالي بين الدليلين لم يُحرز وجود المانع، فيتعيّن عندئذٍ العمل بهما بعد التصرّف في ظهور أحدهما أو كليهما.

ولم يناقش المصنّف رحمته الله في هذا الدليل أيضاً رغم عدم قبوله به، كما سيظهر في نهاية كلامه، ولعلّه رحمته الله اعتمد على ما سبق منه في الأمر السّابق في الجواب الثاني عن الدليل الذي ذكره لإثبات القول بالتخيير بلحاظ الحجّية، فليلاحظ.

(١) عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٣٦، فرائد الأصول ج ٤ ص ١٩.

(٢) تمهيد القواعد ص ٢٨٣.

ويمكن أن يُستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمته الله هاهنا جوابٌ ثانٍ، وهو أنّ الجَمْع الدّلالي المؤدّي إلى عدم إحراز تحقّق المانع إذا كان مقبولاً عند العُرف تمّ هذا الكلام، ولكنْ لا لأجل هذا الوجه العقلي، بل لأجل مساعدة العُرف على ذاك الجَمْع، على أنّ هذا الجَمْع يوجب خروج المورد عن (باب التعارض) أصلاً، كما سيأتي في بداية الأمر الرئيس الأول^(١)، وإذا لم يكنِ الجَمْع المذكور مقبولاً عند العُرف - بأنّ كان تبرّعياً تأويلياً - لم يكنِ المذكور في هذا الوجه كافياً لتصحيح الجمع، ما لم يصلّ إلى حدّ الظهور.

وبهذا لا يتمّ أيّ من المدركين المذكورين لإثبات هذه القاعدة ولا غيرهما أيضاً، وهذا - أعني عدم تمامية الدّليل - هو أول الجوابين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله عن دعوى العمل بهذه القاعدة^(٢).

الجهة الثانية: شمول القاعدة للجَمْع الدّلالي التبرّعي

لا ريبَ في أنّ الجَمْع الدّلالي بين الدّليّين إذا كان ممكناً - بنحو يكون مقبولاً عند العُرف وأهل المحاورة وتساعد عليه الضوابط التي يجرون عليها في محاوراتهم - فهو ليس أولى من الطّرح فقط، بل هو يوجب خروج المورد من باب التعارض أصلاً، كما مرّ غير مرّة، ويكشف عن كون التعارض بدوياً غير مستقر، من دون فرّق بين أنحاء الجَمْع الآتي ذكرها، فنكون في غنى عن هذه القاعدة، لأنّ الظهور

(١) بداية الأفكار ج ٨ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٠، كفاية الأصول ص ٤٤١ .

الجديد الناتج عن الجمع يستند إلى دليل حجّة الظهور، أي بناء العقلاء.

وهذا هو الظاهر من كلام المحقق القمي تتج في أكثر من موضع في المقام^(١)، وبه يؤجّه نقله للعمل بهذه القاعدة من دون أن ينقل خلافاً بينهم^(٢)، وهكذا يفهم من كلام آخرين ممّن ذكروا القاعدة بنحو يفهم منه الاتفاق عليها أو كونها من قبيل المسلمات^(٣)، وربّما يقال هذا أيضاً اعتماداً على وصف الشيخ الأعظم تتج لها بالقضية المشهورة^(٤)، ولكنّ هذا لا يستقيم بالنظر إلى ما جاء عنه تتج في المطارح بقوله: «مشهورة لا أصل لها»^(٥).

وإنّما الكلام (كلّ الكلام) في شمول القاعدة (بعمومها أو بإطلاقها) للجمع التبرّعي، وعدم اختصاصها بالجمع الدلالي العرفي، وقد يدّعى شمولها له - كما ذكر المصنّف رحمته - نظراً إلى أنّ القاعدة تُثبت الأولوية للجمع، لمجرّد كونه ممكناً وغير ممتنع عند العُرف، وهذا متوقّف في الجمع التبرّعي، ومن ثمّ لا يُحرّز وجود المانع عن فعليّة المقتضي للحجّة في كلا الدليلين، ويكون الجمع أولى من الطّرح.

وقد أجاب المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما^(٦) بجوابٍ ذكر المصنّف رحمته له

بيانين:

(١) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٤، ٥٨٥-٥٨٦، ٥٩١.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨١.

(٣) يلاحظ أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢٢٦.

(٤) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٩.

(٥) مطارح الأنظار ج ٤ ص ٥٣٩.

(٦) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨١-٥٩٢، فرائد الأصول ج ٤ ص ١٩-٣٢.

البيان الأول: ما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته الله بقوله: «أنَّ العمل بهذه القضية ظاهرها يوجب سدَّ باب الترجيح»^(١)، وأوضحه المصنّف رحمته الله بما حصَّله أنَّ دعوى شمول القاعدة للجمْع التبرّعي (المبني على التأويل الكيفي) يلزم منه حَمْلُ الأخبار الواردة في علاج التعارض على الفرد النادر جدّاً، وهو ما إذا تعذّر الجمْع الدلالي بين الدليلين حتى بنحو التأويل البعيد الذي لا يقبل به العُرف، بأنَّ كان الدليلان قطعيين دلالةً، وهذا في غاية الندرة كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله^(٢)، بل ليس بواقع في باب الأخبار المتعارضة أصلاً كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله^(٣)؛ إذ لا يوجد دليلان متعارضان يَبيّان عن الجمْع بين مفاديهما والتصرّف في دلالتيهما ولو بنحو التأويل الكيفي، الذي لا تساعد عليه ضوابط أهل المحاورة، حتى لو كانا متباينين.

ومن الواضح أنَّ هذا اللازم لا سبيل إلى القبول به لعدة أسباب، منها منافاته لاهتمام الرواة بطرح الأسئلة على الأئمة الأطهار عليهم السلام، من أجل معرفة كيفية علاج التعارض الواقع بين الأخبار، وتصديهم عليهم السلام لبيانه، من دون أية إشارة منهم إلى مثل هذا الجمْع، بل هو أيضاً مخالف لإجماع علماء المسلمين على استعمال المرجّحات المؤدّي إلى العمل بأحد الخبرين وطرح الآخر، من دون لجوء إلى تأويلهما، فكيف يصحّ بعد هذا جعل القاعدة المذكورة شاملة للجمْع التبرّعي التأويلي حتى لا يبقى موردٌ معتدّ به للأخبار العلاجية؟!

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٠.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٧.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٤.

البيان الثاني: أَنَّ الحالات الممكنة للدليلين المتعارضين (أي الخبرين) بالنَّظَرِ إليهما من ناحية الدَّلالة وناحية السَّنَد أربعة، ولا مجال في أيٍّ منها للْجَمْع الدَّلالي التبرّعي:

الحالة الأولى: أن يكون الدَّلِيلان مقطوعَي الدَّلالة مظنويَّي السَّنَد، وهذا عبارة عن تعارض نصّين من الأخبار المظنونة الصّدور، بأن لا تكون متواترة ولا محفوفةً بقرائن تورث القطع بالصّدور عن المعصوم عليه السلام، وعندئذٍ ينحصر التصرّف في أصالة السَّنَد (أي التعبّد بصدور الخبر) لأنَّ أصالة السَّنَد في الخبر الأول تكذب أصالة السَّنَد في الثاني وبالعكس، نظراً إلى كونها ظنيين من ناحية الصّدور.

وهذه الحالة أوضح الحالات خروجاً عن قاعدة (أولوية الجَمْع) المدّعاة، لأنَّ الجَمْع المذكور إنّما يتصوّر في الدَّلالة الظنيّة (أي الظهور)، والمفروض أن كلا الخبرين قطعي الدَّلالة على معناه ونصّ فيه، ولهذا لا يبقى مجالٌ هنا للْجَمْع الدَّلالي المقبول عند العُرف، فضلاً عن الجَمْع الدَّلالي التبرّعي المبني على مَحْض التّأويل الكيفي، ومن ثَمَّ يدور الأمر بين تساقط الدَّلِيلين بالجملة (أي طَرَحهما معاً والرجوع إلى دليل ثالث أو أصل عملي) والعمل بأحدهما إمّا معيّناً (إن كان له مرجّح) وإمّا مخيراً (إن كان الخبران متكافئين)، فتكون الاحتمالات ثلاثة بلحاظ القاعدتين الأولى (العقلية) والثانية (الشّرعية) في المتعارضين، وهذا هو ما مرّت الإشارة إليه في بداية الحديث عن القاعدة في تفسير كلمة (الطَّرْح) المذكورة فيها، وفاقاً في ذلك لظاهر كلام صاحب الكفاية رحمته الله، وخلافاً للشيخ الأعظم والمحقق الأصفهاني رحمتهما الله.

وينبغي الالتفات هنا إلى ما مرّ ذكره وتوضيحه في أول شروط تحقق التعارض من عدم جواز كون أحد الدليلين أو كليهما قطعياً من النواحي الثلاثة كلّها (السند والدلالة والجهة)، ولهذا لا يصحّ القول بوجود حالتين أخريين تضافان إلى ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهي أن يكون أحد الدليلين مقطوعاً بالدلالة والسند والجهة دون الآخر، وأن يكون كلا الدليلين مقطوعاً بالدلالة والسند والجهة، أمّا الأولى فللزوم تقديم الدليل الذي يكون قطعياً مطلقاً على الدليل الآخر؛ للقطع بدلالة الأول على الحكم الواقعي، ومن ثمّ يحصل الجزم بعدم صدور الآخر، وأمّا الثانية فلاستلزامه التناقض، كما مرّ هناك.

وبالجملة: لا بدّ من كون الدليلين ظنيين في إحدى النواحي الثلاثة المعتمدة في حجّة الخبر (السند، الدلالة، جهة الصدور)، كي يُتصوّر حصول التكاذب بينها بلحاظها، ولا يضرّ كون الدليلين قطعيين في الناحيتين الأخريين، كما تقدّم.

والملاحظ أنّ المصنّف رحمته الله لم يذكر القطع بجهة الصدور (أي كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها) واقتصر على القطع بالسند والدلالة، ولا بدّ أن يكون هذا من باب الاختصار ووضوح الحال ممّا مرّ في الشرط الأول للتعارض، وإلا فلا ريب في وقوع التعارض بين الدليلين - وإن كانا قطعيين في السند والدلالة معاً - إذا فرض أنّهما ظنيان من ناحية جهة الصدور، فيتكاذبان بلحاظها، ويُعلم إجمالاً بكذب أحدهما وعدم صدوره لبيان الواقع، وبهذا يتوفّر مناط التعارض الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله (١)، وسيأتي ذكره من المصنّف رحمته الله.

قريباً، وهو بقاء العُرف وأبناء المحاورَة متَحَيِّرين في الجَمْع بين الدَّلِيلين.

ولا يخفى أَنَّ المصنَّف رحمته الله في مقام بيان الحالات الرئيسة للمتعارضين، أو قُلْ: أمهات الحالات الممكنة بينهما، وإلا فهناك حالات كثيرة غير هذه الأربعة تنشأ بملاحظتهما من ناحية أصالة الجهة (أي التعبد بصدور كلٍّ منهما عن الشارع لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها)، وكذا ملاحظة النسبة بين الدَّلِيلين من التباين والعموم المطلق والعموم الوجهي، وهذا ما يتضح بالرجوع إلى فرائد الأصول وشروحها في المقام، ولهذا نجد أَنَّ صاحب الكفاية رحمته الله - مثلاً - لما لاحظ الجهة صارت الصُّور عنده سبعة^(١).

وبناءً على هذا تكون للتعارض بين النصِّين صور كثيرة يجمعها عدم إمكان الجَمْع التبرّعي بين الدَّلِيلين، وهذا المقدار يكفي في إبطال التمسك بقاعدة (أولوية الجَمْع من الطَّرح).

الحالة الثانية: أن يكون الدَّلِيلان مضمونَي الدَّلالة مقطوعَي السَّنَد، وهذا عبارة عن تعارض دليلين ظاهرين في معنييهما مع القطع بصدور كلٍّ منهما عن المعصوم عليه السلام، ولهذا يجوز أن يكون أحدهما أو كلاهما ظاهراً قرآنياً أو ظاهراً من الأخبار المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعية، ولهذا يتعيّن البناء على حجّية كلا الدَّلِيلين من ناحية السَّنَد وعدم إمكان التصرّف فيهما من ناحيته؛ لفرض القطع بصدورهما، ولأجله يتنفي احتمال طَّرح أيٍّ منهما مع فرض حجّيته من ناحية الجهة، وصدوره

(١) كفاية الأصول ص ٤٣٩، ويلاحظ للتوضيح: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩

ص ٣٠-٣٢، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٤٧-٤٥٣.

ليان الحكم الواقعي.

ومن هنا، ينحصر التصرف في جانب الدلالة؛ لفرض كونها مظنونين من ناحيتها، ولا يُتصوّر الأخذ بكلا الظهورين من خلال التعبد بأصالة الظهور فيهما، لأنّ هذا ينافي وقوع التعارض بينهما، وتكذيب كلّ منهما للآخر في مؤداه، فلا مفرّ عندئذٍ من التصرف في ظهور أحدهما أو كليهما، وصرف الدليلين عن الظاهر لأنّ القطع بصدور كليهما - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته^(١) - يكون قرينة على صرف كلّ منهما عن ظهوره، وإرادة خلاف الظاهر منه.

وحينئذٍ: إمّا أن يمكن الجُمع الدّلالي بينهما بنحوٍ مقبولٍ عند العُرف، كما لو كان أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر بحيث يصيران من قبيل الظاهر والأظهر، أو كانت بينهما حكومة بأن يكون أحدهما مفسّراً للآخر، أو غيرهما من أنحاء الجُمع العُرفي الآتية، فلا بدّ من المصير إليه، ويكون المعنى الناتج من هذا الجُمع مشمولاً لدليل حجّة الظهور (أي بناء العقلاء)، فيكشف أنّ التعارض بينهما بدوي وغير مستقرّ.

وإمّا أن لا يمكن مثل هذا الجُمع بينهما، فلا سبيلٍ عندئذٍ إلى ارتكاب الجُمع الدّلالي التبرّعي بينهما بذريعة القاعدة المذكورة، طالما أنّ هذا الجُمع يحصل بتأويل الدليلين، ولا يولّد ظهوراً عُرفياً يمكن أن يشملهُ دليل حجّة الظواهر، لأنّ هذا الدليل يُعطي الحجّة للظهور الذي يتناسب مع الصّواب التي يراعِيها أهل اللسان والمحاورة أو يرتضيها العُرف، والجُمع التبرّعي التأويلي ليست له شأنية إنتاج مثل

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٢ .

هذا الظهور، ولهذا يحتاج هذا الجمع إلى دليل - غير بناء العقلاء - يُثبت حجّيته.

ولا مجال لإثبات حجّيته بنفس وقوع التعارض بين دليلين مقطوعي الصّدر عن الشارع المقدّس، لأنّ مقتضى تكاذبهما هو عدم صحّة الأخذ بظهوريهما لا صحّة الأخذ بمعنى يخالفهما بضربٍ من التبرّع والتأويل.

ولم يذكر المصنّف رحمته الله كيفية التعامل مع هذين الدليلين بعد تعدّد الجمع العرفي بينهما، ويظهر من الشيخ الأعظم رحمته الله في المقام البناء على تأويلهما معاً وحلّهما على إرادة ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف^(١).

الحالة الثالثة: أن يكون الدليلان مختلفين من ناحيتي الدلالة والسند، بأن يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند، والآخر مظنون الدلالة مقطوع السند، وهذا عبارة عن تعارض نصّ ظنيّ الصّدر مع ظاهر مقطوع الصّدر، والأول لا يكون إلا خبراً، بخلاف الثاني فيجوز أن يكون آية قرآنية أو خبراً متواتراً ونحوه.

وعندئذٍ تارة يُفرض تيسر الجمع العرفي بين الدليلين كما لو كان قطعيّ الدلالة (أي النصّ) أخصّ مطلقاً من الآخر ظنيّ الدلالة (أي الظاهر)، فيكون النصّ قرينة على التصرف في الظاهر وصرفه عن ظهوره (أي تخصيص الظاهر به)، ومثاله أن يُظنّ بصدور «يُحرم إكرام النحاة» وهو نصّ في التحريم، ويُقطع بصدور «أكرم العلماء» وهو ظاهر في الوجوب، ويقع التنافي البدوي بينهما في (العالم النحوي)، ولكنّ يكون الأول قرينةً على عدم إرادة العموم في الثاني، وتخصيص الوجوب بالعالم غير النحوي.

وتارةً أخرى يُفرض عدم تيسر الجَمْع العُرْفِي بينهما، بأن لا يكون النصُّ بمثابة يكون قرينة على التصرّف في الظاهر، ولم يتحقّق أيُّ من أنحاء الجَمْع العُرْفِي الآتية، وعندئذٍ لا يبقى مجالٌ لإعمال الجَمْع التبرّعي؛ لعين ما ذكرناه في الحالة السابقة.

كما لا يبقى مجالٌ أيضاً للأخذ بظهور مقطوع الصّدور، ورفع اليد عن مظنون الصّدور بذريعة تقدّم أصالة السّنَد على أصالة الظّهور (أي التعبّد بإرادة المعنى الظاهر منه)، وذلك لأنّ دليل التبعّد بالصّدور ودليل التبعّد بالظهور - كما ذكر الشيخ الأعظم والمحقق الأصفهاني رحمتهما ^(١) - في رتبة واحدةٍ من ناحية لزوم المراعاة، ولا رجحانٍ لأيٍّ منهما على الآخر، وسيأتي وجه هذا في الحالة الرابعة.

ومن أجل هذا يتعيّن رفع اليد عن العمل بكلا الدليلين، لأنّ في كلّ منهما جهةٌ قوة وجهةٌ ضعف بالمقارنة مع الآخر، فإنّ أحدهما وإن كان نصّاً قطعيّاً الدلالة إلا أنّه مظنون الصّدور عن المعصوم عليه السلام، والآخر وإن كان مقطوعاً الصّدور إلا أنّه ظاهر في معناه وليس نصّاً فيه.

إن قلت: لم لا يصار إلى إعمال مرجّحات السّنَد، كي يصير صدور الدليل (ذي المزية الصّدورية) أقرب من صدور الآخر (الفاقد لها)؟

قلت: الرجوع إلى المرجّحات السّنَدية إنّما يكون في حال كون كلا الدليلين مظنونَي الصّدور، كي يتفوّق أحدهما (أي ذو المزية السّنَدية) على معارضه الفاقد لها، وهذا لا مجال له في هذه الحالة لفرض كون أحدهما مقطوعاً الصّدور لكونه آية قرآنية أو حديثاً متواتراً ونحوه، فلا ينتفع بشيء من إعمال الترجيح السّندي له، كما

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٢، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠١ ت ١٦.

أَنْ إِعْمَالَهُ لِلْآخِرِ مَظْنُونِ الصَّدُورِ لَا يُجْعَلُهُ أَحْسَنَ حَالاً مِنْ مَقْطُوعِ الصَّدُورِ.
ويجري مثل هذا الكلام أيضاً في ردِّ دعوى الرجوع إلى المَرَجَّحات المضمونية
كموافقة أحدهما للكتاب العزيز - لكي يُجْعَلَ مضمون الدليل الواجد لها أقرب إلى
الواقع من مضمون معارضه الفاقد لها - وذلك لأنَّ المفروض كون أحدهما قطعيّ
الدَّلالة.

الحالة الرابعة: أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلَانِ مَظْنُونَي الدَّلَالَةِ وَالسَّنَدِ معاً، وهذا عبارة عن
تعارض خبرين ظاهرين في مفاديهما غير مقطوعي الصَّدور عن المعصوم عليه السلام، كما
هو واضح، وعندئذٍ يجري الترديد الذي ذكرناه في الحالتين السابقتين من إمكان
الْجَمْعِ العُرْفِيِّ بينهما وعدم إمكانه.

فإذا أمكن الْجَمْعُ الدَّلَالِي العُرْفِي بين الدليلين كما لو فُرِضَ أَنَّ أحدهما أقوى
ظهوراً من الآخر بحيث يصيران من باب الأظهر والظاهر تعيّن الأخذ به، كما مرَّ
في الحالتين السابقتين، وهكذا لو كان أحدهما أَخَصَّ مطلقاً من الآخر - على قولٍ -،
أو كان في مقام بيان مدلول الآخر، وغيرها من الموارد التي يأتي ذكرها قريباً، وبهذا
يرتفع التعارض بينهما، وتكون الحجّة للظهور الجديد الناشئ عن هذا الْجَمْعِ
بينهما؛ لكونه موافقاً للضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة ومشمولاً لبناء العقلاء.

وإذا لم يمكن هذا الْجَمْعُ بينهما فلا محالة يدور الأمر بين التعبد بأصالة الظهور
في أحدهما (القاضية بإرادة المعنى الظاهر) والتعبد بأصالة السَّنَدِ في الآخر (القاضية
بصدوره عن المعصوم)، وهذا عبارة أخرى عن دوران الأمر بين مخالفة دليل اعتبار
السَّنَدِ في الأول، ومخالفة دليل اعتبار الظهور في الثاني.

والوجه فيه: أنَّ المفروض في هذه الحالة تساوي الدليلين من ناحية السَّنَد؛ لكونهما معاً مظنونَي الصدور، فتكون نسبتها إلى أصالة السَّنَد واحدة من دون أي امتياز لأحدهما على الآخر من ناحيتها، ولذا لا يمكن طرْح أحدهما المعين والتعبد بصدور الآخر؛ لكونه ترجيحاً من دون مرجح، ولنفس السبب لا يمكن الأخذ بظهور أحدهما المعين ورفع اليد عن ظهور الآخر بعد فرض تساويهما من ناحية الدلالة، لكونهما معاً ظاهرين في معنييهما، فتساوى نسبتها إلى أصالة الظهور أيضاً، وأوضح ضعفاً من هذين الاحتمالين هو التعبد بأصالتي السَّنَد والظهور في كلا الخبرين، كما هو بيّن.

وحينئذٍ، إذا تعبدنا بصدور كلا الخبرين معاً عن المعصوم عليه السلام فلا مناص من الأخذ بظاهر أحدهما فقط ورفع اليد عن ظهور الآخر؛ وذلك لمكان التكاذب بين ظهوريهما، وهذا عبارة أخرى عن دوران الأمر بين التصرف في أصالة الظهور في أحدهما، والتصرف في أصالة السَّنَد في الآخر.

وكذا لو أردنا الحفاظ على ظهور كلا الدليلين؛ لفرض تساويهما فيه، فلا مفرّ عندئذٍ من التعبد بصدور أحدهما فقط، والبناء على عدم صدور الآخر، وهذا في واقعه عبارة عن دوران الأمر بين التصرف في أصالة السَّنَد في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر.

والجامع بين هذين الفرضين هو الأخذ بأحد الخبرين ظهوراً وصدوراً، وطَرَح الآخر كذلك (أي ظهوراً وصدوراً)، وهذا هو أحد احتمالين ممكنين في هذه الحالة

ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته (١).

وهذا يظهر أنّ الأمر يدور بين مخالفة أصالة الظهور في أحدهما، ومخالفة أصالة السند في الآخر، وكلتا المخالفتين على درجة واحدة، ولا مسوّغ لارتكاب إحداها بعينها دون الأخرى؛ لما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من أنّ الشكّ في الاثنتين مسبّب عن أمر ثالث، وهو العلم الإجمالي بعدم اعتبار أحد الأصلين في المقام، لأنّ الشكّ مسبّب عن الآخر، كي تُغتفر مخالفة المسبّب دون السبّب (٢).

والحاصل ممّا تقدّم كلّهُ أنّ الجمع العرفي بين الدليلين أولى من طرح أحدهما أو كليهما. كما ذكر المصنّف رحمته، فإذا كان هذا هو مقصود الشيخ ابن أبي جمهور رحمته من قاعدة (أولوية الجمع) فهو صحيح ولا ريب فيه، كما صرح به غير واحد ممّن تقدّمت الإشارة إليهم، إلا أنّ هذا الجمع يرفع أصل التعارض بين الدليلين، ويجعله تعارضاً بدوياً زائلاً.

ومن هنا لا يصحّ القول بأنّ هذه القاعدة تمثّل أصلاً في باب التعارض، بحيث يكون بديلاً عن الأصل الأولي العقلي، وذلك لأنّ مورد هذا الأصل وجود تعارض مستقرّ بين الدليلين، كي تُدعى بعد ذلك أرجحية ذاك الأصل المدّعى عليه، فإذا فسّرنا الجمع المذكور فيها بالجمع العرفي لم يتحقّق ما هو مورد العمل بهذه القاعدة. وإذا ادّعي أنّ الجمع المذكور فيها يعم الجمع الدلالي التبرّعي أيضاً، فقد مرّ أنّ هذا الجمع ليس مؤهلاً لإيجاد ظهورٍ يمكن أنّ يشملهُ دليل حجّية الظهور، ومن ثمّ

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ج ٤ ص ٢٢ - ٢٣.

تسقط هذه القاعدة عن الاعتبار في (باب التعارض)؛ لعدم صدقها على أيّ واحدة من الحالات الممكنة بين المتعارضين، فلا يتغير من الواقع شيء، ويبقى التعارض بين الدليلين على حاله، فيدور الأمر بين الأخذ بأحد الدليلين (معيناً أو مخيراً) وتساقطهما على رأي المصنّف رحمته الله الموافق لظاهر كلام الكفاية، كما مرّ.

وهذا الكلام بمجموعه ينسجم مع ما صرح به المحقق القميّ رحمته الله كما مرّ، ولا يبتعد عمّا قد حقّقه الشيخ الأعظم رحمته الله في آخر كلامه، من أن للجمع بين الدليلين المتنافيين ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتوقّف على تأويل كلا الدليلين والتصرّف فيهما، سواء كان هذا التصرّف في كلا الحكمين أم في كلا الموضوعين، وهذا القسم يُقطع بخروجه من هذه القاعدة.

الثاني: ما يتوقّف على تأويل أحد الدليلين بعينه، بمعنى التصرّف في ظاهر أحدهما المعين، وهذا القسم يُقطع باندراجهِ في القاعدة، وهو الذي يُعبّر عنه بـ(الجمع العُرفي).

الثالث: ما يتوقّف على تأويل أحد الدليلين (لا بعينه)، بمعنى التصرّف في ظاهره، وهذا القسم يُشكّ في اندراجهِ تحت القاعدة المدعاة وعدم اندراجهِ^(١).
وباتّضح هذه الأمور التمهيدية السبعة، يقع الكلام في ما هو المقصود فعلاً من (باب التعادل والتراجيح)، وهو أمور رئيسة ثلاثة.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٥-٢٦.

٧- الجَمْع بين المتعارضين أولى من الطَّرَح

اشتهر بينهم^(١) «أنَّ الجَمْع^(٢) بين المتعارضين - مهما أمكن^(٣) - أولى^(٤) من الطَّرَح^(٥)»، وقد نُقِلَ^(٦) عن (عوالي اللآلي) دعوى الإجماع^(٧) على هذه القاعدة.

(١) أي: بين الأصوليين: وخاصّة القدماء منهم.

(٢) المراد منه الجَمْع الدَّلالي العُرفي، بمعنى إيجاد ملاءمة بين الدّلّيلين من ناحية الدّلالة، على أن تكون موافقةً للضّوابط المعتمدة عند أهل المحاورّة، وليس المراد منه (الجَمْع العملي) الذي يستفاد من كلامٍ للشهيد الثاني تَنَدُّ.

(٣) المراد الإمكان العُرفي، بمعنى كون نتيجة الجَمْع متناسبة مع الضّوابط العُرفيّة المتَّبعة في المحاورات من قِبَل أهلها، وليس المراد منه الإمكان العقلي، بمعنى أن لا يترتّب على الجَمْع بين الدّلّيلين أيُّ محذور عقلي كالتناقض والتضادّ.

(٤) المراد من الأولوية هو اللزوم والتعيّن، على حدّ الأولوية في آية الأرحام، كما جاء في القوانين والكفاية والدّرر، وليس المراد منها مجرّد الأفضلية والأحسنية.

(٥) المراد منه الأعمّ من الترجيح (أي طَرَح المرجوح) والتخيير (أي طَرَح أحدهما بخيراً)، وليس المراد الأعمّ منهما ومن طَرَح كلا الدّلّيلين كما ذكر المصنّف رحمته الله وفاقاً لظاهر الكفاية.

(٦) والناقل هو الشيخ الأعظم تَنَدُّ في فرائده.

(٧) وهو المَدْرَك الأول لهذه القاعدة المدّعاة، ادّعاه الشيخ ابن أبي جمهور رحمته الله في

وظاهرٌ أنَّ المراد من الجَمْع (الذي هو أولى من الطرح) هو الجَمْع في الدلالة^(١)، فإنَّه إذا كان الجَمْع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءماً، فيرتفع التعارض^(٢) بينهما، فلا يتكاذبان^(٣).

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند^(٤)، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيح^(٥)ه في السند^(٦)، لأنَّه في الصّورة الثانية

كتابه، ويظهر من غيره أيضاً، ويُفهم من (القوانين) اتفاق العلماء عليها، وقد أهمل المصنّف رحمته الله مناقشة دعوى الإجماع هذه، والظاهر ممّا سيذكره في نهاية كلامه عن القاعدة قبوله بالإجماع (في الجملة).

(١) خلافاً لما يظهر من بعض كلمات الشهيد الثاني رحمته الله في تمهيد القواعد من تفسيره بـ (الجمع العملي)، بمعنى التبعض في مقام العمل بالأمارات المتعارضة في الموضوعات.

(٢) وينكشف أنَّه كان تعارضاً بدوياً غير مستقر.

(٣) وهذا صريحٌ في أنَّ المراد هو الجَمْع الدلالي العرفي، أي المقبول عند أهل المحاورة، فلا يشمل الجَمْع التبرعي.

(٤) فيكون الجَمْع عندئذٍ أولى من طَرَح كليهما أو أحدهما مخيراً.

(٥) فيكون الجَمْع عندئذٍ أولى من ترك أحدهما، أي الدليل المرجوح.

(٦) دون الدلالة، لأنَّها هي موضع التصرف المحقّق للجَمْع الذي يمثل موضوع القاعدة، والمراد من مرجّح السند هو الشهرة الروائية وصفات الراوي، كما سيأتي في الأمر الثالث.

بتقديم^(١) ذي المزية يلزم طَرَحُ الآخر^(٢) مع فرض امكان الجمع^(٣).

وعليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدمُ جواز طَرَحِهما معاً^(٤) على القول بالتساقط^(٥)، وعدمُ طَرَحِ أحدهما (غير المعين) على القول بالتخير، وعدمُ طَرَحِ أحدهما (المعين غير ذي المزية) مع الترجيح.

ومن أجل هذا^(٦) تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مَدْرَكِها^(٧)، ومن ناحية عمومها لكلِّ جَمْعٍ^(٨) حتى الجمع التبرعي.

١ - أما من الناحية الأولى فمن الظاهر أنه لا مَدْرَكُ لها إلا حكمُ العقل^(٩)

(١) الجار والمجرور (بتقديم) متعلقان بقوله الآتي: «(يلزم)».

(٢) المرجوح، أي الفاقد للمزية.

(٣) إمكاناً عرفياً، وليس إمكاناً عقلياً، كما مرَّ في الشَّرْح.

(٤) وفاقاً لظاهر الكفاية، وخلافاً للشيخ والمحقق الأصفهاني رَحِمَهُمَا اللهُ كَمَا سَبَقَ.

(٥) مراعاةً للقاعدة الأولية العقلية المتقدمة، وهو القول المشهور بين الأصوليين.

(٦) أي: من أجل تصدّي هذه القاعدة لإيجاد ملائمة بين الأدلة المتعارضة، كي لا تصل النَّوْبَةُ إلى رفع اليد عن الدليلين (في الجملة).

(٧) أي دليل اعتبارها ومستند حجّيتها.

(٨) فلا اختصاص للقاعدة بالجمع الدلالي العرفي المقبول.

(٩) ليس المراد منه هنا (حكم العقل) الذي هو ثالث مصادر التشريع الإسلامي، بل المراد هو التمسك بالعموم.

بأولوية الجمع^(١)، لأنّ التعارض لا يقع إلا مع فرض تامة مقومات الحجّة في كلّ منهما من ناحية السند والدلالة^(٢)، كما تقدّم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ١٨٣)، ومع فرض وجود مقومات الحجّة (أي وجود المقتضي للحجّة)^(٣)، فإنّه لا وجه لرفع اليد عن ذلك^(٤) إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضي، وما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبها^(٥)، ومع فرض امكان الجمع في الدلالة بينهما لا يُحرز تكاذبها^(٦)، فلا يُحرز المانع عن تأثير مقتضي الحجّة فيها، فكيف يصحّ أن نحكم

(١) هذا هو المدرك الثاني لهذه القاعدة بعد الإجماع، وهو قريب ممّا ذكره الشهيد الثاني تثنؤً وغيره، ومربّ بيانّه في الشرح.

(٢) فيكون كلّ منهما (في حدّ نفسه) مقتضياً للحجّة، أو قلّ: يكون حجّة لولا وجود المعارض له، كما مرّ مفصلاً عند الحديث عن الشرط الرابع للتعارض.

(٣) لا وجود الحجّة الفعلية، كما هو واضح، والمراد من المقتضي هو كلّ واحد من الدليلين المتعارضين الواجدين لشرائط الحجّة، ولكنّ يحول دون فعلية المقتضي للحجّة في كلّ منهما ابتلاؤه بمعارضة الدليل الآخر له.

(٤) أي: حجّة كلّ من الدليلين، لأنّ عمومات الحجّة الشاملة للمتعارضين لا يجوز رفع اليد عنها إلا عند وجود المانع (وهو التكاذب).

(٥) أو قلّ: هو العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين، وحيث إنّ الكاذب غير معيّن خارجاً، فيجوز في كلّ منهما.

(٦) لأنّ التكاذب بين الدليلين في المقام إنّما هو مسبّب عن التعارض، وهو يرتفع بالجمع العرفي.

بتساقطهما^(١) أو سقوط أحدهما^(٢)؟

٢ - وأما من الناحية الثانية فإننا نقول: إنّ المراد من الجمع التبرّعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عُرْفُ أهل المحاورة^(٣) ولا شاهد عليه من دليل ثالث^(٤).

وقد يظنّ الظانُّ أنّ إمكان^(٥) الجمع التبرّعي يُحقِّق هذه القاعدة وهي (أولية الجمع من الطّرح) بمقتضى التقرير المتقدّم في مدركها؛ إذ^(٦) لا يُحرّز المانع - وهو تكاذب المتعارضين - حيثنّ^(٧)، فيكون الجمع أولى.

(١) معاً، بمقتضى الأصل الأولي (العقلي) في المتعارضين المتكافئين، وهذا هو الاحتمال الأول في المسألة.

(٢) المعين، وهو الدليل المرجوح في حال إعمال المرجّحات، وأحدهما المخير في حال التكافؤ وفقدان المرجّح لكلا الطرفين، وهذا هو الاحتمال الثاني في المسألة.

(٣) ولا يقبلون به، ولهذا فهو لا يشكّل ظهوراً عرفياً للكلام بحيث يمكن الاعتماد عليه، ويكون موضوعاً للحجّة.

(٤) سواء أكان هذا الدليل الثالث دليلاً اجتهدائياً أيضاً، أم أصلاً عملياً بناءً على القبول بالترجيح به.

(٥) يمكن أن يراد منه (الإمكان العقلي)، وتقدّم تفسيره آنفاً.

(٦) تعليلٌ لكفاية إمكان (الجمع التبرّعي) في تصحيح العمل بالقاعدة.

(٧) لأنّ التكاذب بينهما إنّما هو من ناحية المدلولين، والمفروض تحقّق الوثام بين المدلولين.

ولكن يجاب عن ذلك^(١): أنه لو كان مضمون هذه القاعدة (المُجمَع عليها)^(٢) ما يشمل الجَمْع التبرّعي، فلا يبقى هناك دليان متعارضان^(٣)، وللزم طَرُحُ كُلِّ ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية^(٤) إلا في ما هو نادرٌ ندرَةً^(٥) لا يصحَّ حَمْلُ الأخبار عليها، وهو صورة كون كُلِّ من المتعارضين نصّاً في دلالة لا يمكن تأويله بوجهٍ من الوجوه^(٦)، بل ربّما يقال^(٧): «لا وجودَ لهذه الصّورة في المتعارضين»^(٨).

-
- (١) وهذا الجواب قريبٌ ممّا جاء في الفرائد في مقام إبطال العمل بهذه القاعدة.
- (٢) في العوالي وفي غيره، وظاهره القبولُ بكون القاعدة إجماعية، ووجهه ما مرَّ آنفاً من تفسير الجَمْع بالجَمْع العُرْفِي، كما يستفاد من نهاية كلامه عن القاعدة.
- (٣) وذلك لندرة وجود دليلين متعارضين لا يمكن الجَمْع بينهما ولو بنحو الجَمْع التبرّعي التأويلي، الذي يتأتّى حتى في المتباينين.
- (٤) فإنّ تقديم الجَمْع التبرّعي مطلقاً - مهما أمكن - يستلزم لغوية جميع الأخبار العلاجية، وانتفاء الفائدة من اعتناء السائلين بذكر الأسئلة المتنوعة واهتمام الأئمة الأطهار عليهم السلام بالإجابة عنها، كما هو واضح.
- (٥) إشارةٌ إلى الحالة الأولى الآتية.
- (٦) ولو كان هذا الوجه تأويلاً استحسانياً مُحضاً لا يقبله أبناء المحاوره.
- (٧) والقائل هو الشيخ الأعظم رحمته الله في الفرائد، كما تقدّم.
- (٨) إذ لا يوجد موردٌ من مواد التعارض لا يتأتّى فيه الجَمْع التبرّعي، فإنّه (لمكان كونه تبرّعياً) لا حدودَ له.

وبيان آخر برهاني^(١) نقول: إنَّ المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع^(٢): إمَّا أن يكونا مقطوعَي الدلالة مضمونَي السَّنَد^(٣)، أو بالعكس أي يكونان مضمونَي الدلالة مقطوعَي السَّنَد^(٤)، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون السَّنَد والآخر بالعكس، أو يكونان مضمونَي الدلالة والسَّنَد معاً.

أمَّا فرض^(٥) أحدهما أو كلَّ منهما مقطوع الدلالة والسَّنَد معاً^(٦) فإنَّ ذلك

(١) هذا هو البيان الثاني لجواب المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما.

(٢) لا يخفى أنَّ حالات المتعارضين أكثر من أربع إذا لوحظت الجهة والنسبة أيضاً، ولكنه رحمته ذكر الحالات الرئيسة لكي يُبين عدم تأي الجمع التبرعي فيها، ليتسنى له ردُّ القاعدة، لأنَّ قيمتها في شمولها للجمع التبرعي.

(٣) فلا يمكن أن يكون أيّ منهما آية قرآنية أو خبراً متواتراً أو خبر واحد محفوفاً بقرائن تورث القطع بصدوره؛ لفرض كون السند مضموناً.

(٤) فلا يمكن أن يخلو أيّ منهما عن كونه آية قرآنية أو خبراً متواتراً أو خبر واحد محفوفاً بقرائن تورث القطع بصدوره.

(٥) جواب عن سؤال مقدّر حول السبب في عدم إضافة المصنّف رحمته حالتين أخريين إلى الأربعة ليصير المجموع ستاً.

(٦) وكذلك جهةً أيضاً كما تقدّم، بمعنى كون الخبرين قطعيي الصدور ونصّين في مفادهما مع القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي، فعدّم ذكر المصنّف رحمته للقطع بالجهة هاهنا وكذا في شروط التعارض ينبغي أن يرجع إلى الاختصار ووضوح المطلب، فليتمل.

يُخرجهما عن كونهما متعارضين^(١)، بل الفرض الثاني^(٢) مستحيل، كما تقدّم (ص ١٨٢)، وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها^(٣):

فإن كانت (الأولى)^(٤) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً^(٥)؛ للقطع بدلالة كل منهما، فهو خارج عن مورد القاعدة^(٦) رأساً كما أشرنا إليه^(٧)، بل هما في هذه

(١) لأنّ كون أحدهما قطعيّ الدلالة والسند يوجب كون الآخر معلوم الكذب وساقطاً عن الحجّية، فلا يصلح لمعارضة الأول، كما مرّ في شروط التعارض.

(٢) وهو كون الدليلين معاً مقطوعيّ الدلالة والسند، واستحالته من جهة امتناع صدورهما عن الشارع المقدّس، مضافاً إلى لزوم القطع بالمتنافيين، أي لزوم التناقض في نظر الشخص، كما تقدّم بيانه في الشرط الأول من شروط التعارض.

(٣) هذا الحصر بملاحظة جانبي الدلالة والسند فقط في مقام التقسيم، فلا ينافي ما ذكرناه من كون الحالات أزيد إذا ضُمّ إليهما جانباً الجهة والنسبة بين الدليلين، ولهذا كانت الصّور في الكفاية - مثلاً - سبعاً بملاحظة الجهة، كما سبق.

(٤) وهي تعارض نصّين (صريحين في مؤداهما) مظنويّ الصدور، فلا يكونان من الآيات القرآنية أو الأخبار المتواترة وما بمنزلتها.

(٥) أي: لا بنحو الجمع العرفي المقبول ولا بنحو الجمع التبرّعي التأويلي.

(٦) الذي هو الجمع الدلالي لتوقفه على كون الدلالة ظنيّة، كما لا يخفى، والمفروض كون الدلالة قطعية في كلا الدليلين المتعارضين.

(٧) أعلاه بقوله «المتعارضين»: «وهو صورة كون كلّ من المتعارضين...»، فهذه هي

الصّورة النادرة في (باب التعارض) المقصودة هناك.

الحالة إما أن يُرجع فيها إلى الترجيحات السَّندية^(١) أو يتساقطان^(٢) حيث لا مرجح، أو يُتخير بينهما^(٣).

وإن كانت (الثانية)^(٤)، فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنتين لا يُعقل طَرَحهما أو طَرَح أحدهما من ناحية السَّند^(٥)، فلم يبقَ إلا التصرف فيهما من ناحية الدَّلالة^(٦)، ولا يُعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً لتكاذبهما في الظهور^(٧).
وحينئذٍ فإن كان هناك جمعٌ عرفي^(٨) بينهما - بأن يكون أحدهما المعينُ قرينةً على

(١) كالشَّهرة الروائية وصفات الراوي، بعد فرض كونها ظنين سنداً.

(٢) بمعنى طَرَح كلا الدليلين طبقاً للقاعدة الأولية العقلية في المتعارضين، وفاقاً لظاهر الكفاية وخلافاً للشيخ الأعظم والمحقق الأصفهاني رحمتهما.

(٣) فلاحتمالات في هذه الحالة إذاً ثلاثة على رأي المصنّف رحمته، واثان على رأي الشيخ الأعظم رحمته.

(٤) وهي تعارض ظاهرين مقطوعَي الصدور عن الشَّارع المقدَّس، وعندئذٍ يتعيَّن أن يكونا من آيات الكتاب العزيز أو من الأخبار المتواترة وما بمنزلتها.

(٥) ضرورة أن هذا خُلْفُ فَرَضِ القطع بصدورهما، فلا مفرَّ من البناء على حجَّة الاثنيْن من ناحية السَّند.

(٦) بتأويلهما والحكم بإرادة المعنى المؤوَّل، وهذا هو ما التزم به الشيخ الأعظم رحمته، بتقريب أن القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر.

(٧) مع تساوي نسبة دليل حجَّة الظواهر بالنسبة إليهما.

(٨) أي: مقبولٌ عند العُرف وأهل المحاوره، كما تقدَّم.

الآخر^(١)، أو كلُّ منهما قرينةً على التصرّف في الآخر^(٢) على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجَمْع الدلّالي^(٣) - فإنّ هذا الجَمْع^(٤) في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما، فيدخلان بحسبه في باب الظواهر، ويتعيّن الأخذ بهذا الظهور^(٥)، وإن لم يكن هنا جَمْعٌ عرفي فإنّ الجَمْع التبرّعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر^(٦) ويكون موضعاً لبناء العقلاء، ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر^(٧)، فما الذي يُصحّح الأخذ بهذا التأويل التبرّعي^(٨)، ويكون دليلاً على

(١) أي: قرينةٌ عُرفيّةٌ على المراد الجِدِّي النهائي من الآخر، كما في مورد كون النسبة بين الدليلين هي العموم المطلق، حيث يكون الخاصّ - على الرأي المعروف - قرينة على التصرّف في العامّ وبيان المراد الجِدِّي منه (أي من العامّ).

(٢) كما إذا كان لكل منهما قدرٌ متيقّن خارجي، مثل «ثمنُ العذرة سُحْتُ» و«لا بأسَ ببيعِ العذرة» على كلام فيه، يأتي في محله قريباً.

(٣) لا مشاحة في الاصطلاح، وإلا فالصواب هو (الدلّالي)، كما هو واضح.

(٤) أي: نتيجة هذا الجمع، وهي المعنى الجديد الناشئ عن الملاءمة (المقبولة عرفاً) بين الدليلين.

(٥) لكونه حجةً ببركة شمول بناء العقلاء له.

(٦) لما مرّ قريباً من أنّ الجَمْع التبرّعي يبتني على تحضّر التأويل الكيفي غير الموافق للضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة.

(٧) لكونه العمدة في إثبات حجّة الظواهر، كما سبق في محله.

(٨) استفهام استنكاري لا حقيقي، أي: «فلا مصحّح للأخذ بهذا التأويل».

حُجَّتُهُ؟

وغايةُ ما يقتضي تعارضُهما^(١) عدمُ إرادةِ ظهورِ كُلِّ منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غيرَ ظاهرهما من الجمعِ التبرّعي^(٢)، فإنّ هذا يحتاج إلى دليلٍ يعينه ويدلّ على حجّيتهما فيه، ولا دليل^(٣) حسبَ الفرض.

وإن كانت (الثالثة)^(٤) فإنّه يدور الأمر فيها بين التصرّف في سَنَدٍ مظنون السَنَدِ وبين التصرّف في ظهورِ مظنون الدّلالة أو طَرَحِهما معاً، فإن كان^(٥) مقطوعُ الدّلالة صالحاً للتصرّف^(٦) (بحسبِ عُرْفِ أهلِ المحاورة) في ظهورِ الآخرِ تعيّن ذلك^(٧)؛ إذ

(١) دَفْعُ دَخَلٍ مفاده: إمكان إثبات حجّية الجمعِ التبرّعي بين الدّليّين بنفسِ وقوع التعارض بينهما.

(٢) كي تثبت حجّيةُ هذا الجمعِ بنفسِ التعارض؛ لعدم الملازمة بين عدمِ إرادة الظّهور فيهما وكونِ المراد خلافه فيهما.

(٣) على حجّية مثل هذا الجمع، فيكون جمعاً باطلاً.

(٤) وهي التعارض بين نصّ ظني الصّدور وظاهرٍ مقطوع الصّدور، ولا مناصّ من كون الدّليل الأول خبراً، بخلاف الثاني، كما تقدّم.

(٥) محاولةٌ لإعمال الجمعِ الدّلالي العُرْفِي بينهما بأيّ من الأنحاء الآتي ذكرها.

(٦) كما لو كان أخصّص مطلقاً من الآخر مثلاً، والوجه في حَصْرِ تحقّق الجمعِ العُرْفِي فيه واضح؛ لعدم معقولية كون الآخر (المظنون الدّلالة) قرينةً على المراد الجِدِّي من الأول المقطوع الدّلالة.

(٧) لأنّ رتبة الجمعِ الدّلالي العُرْفِي متقدّمة على الترجيح والتخيير والتوقّف.

يكون قرينة على المراد من الآخر، فيدخل^(١) بحسبه في الظواهر التي هي حجة. وأما إذا لم يكن لمقطع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر^(٢) تبرعاً لا يدخل في الظاهر حيثئذ ليكون حجة بيناء العقلاء^(٣)، ولا دليل آخر عليه - كما تقدم في الصورة الثانية - ويتعين في هذا الفرض طرْح هذين الدليلين^(٤): طرْح مقطع الدلالة من ناحية السند^(٥)، وطرْح مقطع السند من ناحية الدلالة^(٦)، فلا يكون الجمع أولى؛ إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور^(٧)،

(١) هذا المعنى الجديد الناتج من الجمع، كالعالم المخصّص بالنص.

(٢) الذي هو السبيل الوحيد للجمع الدلالي، ببركة وجود احتمال الخلاف في كلّ ظاهر، مع عدم إمكان التأويل في النص، وإلا لزم الخلف.

(٣) فإنّ العقلاء إنّما يبنون على حجة ما يكون ظاهراً من الكلام على وفق الضوابط التي يعتمدونها العرف في محاوراتهم، وإلا لم يكن حجة عندهم.

(٤) لعدم الفائدة من الترجيح، فإنّ كلاهما كما يشتمل على جهة ضعف (سنداً أو دلالة)، فهو أيضاً يشتمل على جهة قوة كذلك.

(٥) أي: بسبب ضعفه السندي قياساً بالآخر المقطوع الصدور، فيكون الجار والمجرور (من ناحية السند) متعلقين بـ(طرْح).

(٦) أي: بسبب ضعفه الدلالي - الناشئ عن وجود احتمال إرادة خلاف الظاهر منه - بالإضافة إلى الآخر المقطوع الدلالة (الخالي عن أيّ احتمال للخلاف).

(٧) من أجل ترجيح الدليل (المقطع الصدور) على معارضة (المظنون الصدور)، وذلك لأنّ نسبة دليل الحجّة إلى كلّ واحد من هذين الأصلين واحدة.

وكذلك العكس^(١)، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجّحات في السّند^(٢) مع القطع بسّند أحدهما، كما هو واضح^(٣).

وإن كانت (الرابعة)^(٤) فإنّ الأمر يدور فيها^(٥) بين التصرّف في أصالة السّند في أحدهما^(٦) والتصرّف في أصالة الظهور في الآخر^(٧)، لا أنّ الأمر يدور بين السّندين ولا بين الظهورين^(٨).

(١) في سبيل ترجيح الدّليل (المقطوع الدّلالة) على الآخر (المظنون الدّلالة).
(٢) لغرض جعل صدور الدّليل (الواجد للمرجّح الصّدوري) أقرب من صدور الآخر (الفاقد له).

(٣) لأنّ المرجّح الصّدوري إذا أريد إعماله لصالح الدّليل القطعي الصّدور لم ينفعه بشيء مع فرضه قطعياً؛ إذ لا شيء فوق القطع، وإذا أريد إعماله لصالح المظنون الصّدور لم ينفعه أيضاً، لأنّه لا يرفعه إلى درجة مقطوع الصّدور.

(٤) وهي تعارض ظاهرين مظنويّ الصّدور، وكلاهما من أخبار الآحاد جزماً.

(٥) بعد عدم إمكان الجمع الدّلالي العرفي بينهما، كما هو واضح.

(٦) بمعنى مخالفتها وعدم التعبّد بصدوره عن المعصوم عليه السلام، ويساعد عليه كون كلا الخبرين مظنويّ الصّدور بحسب الفرض.

(٧) من خلال عدم التعبّد بظاهره، لفرض كون كلا الخبرين مظنون الدّلالة.

(٨) وذلك لفرض تساوي الخبرين من ناحيتي السّند والظهور، فتشملهما أصالة السّند وأصالة الظهور بالسّوية، كما سيُصرّح به، فيتركّز التعارض بينهما في أحد الأمرين، ويتوقّف رفع التعارض على التصرّف في حجّة السّند أو حجّة الدّلالة.

والسرّ في هذا الدوران^(١): أنّ دليل حجّة السّنَد يشملها معاً على حدّ سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسبَ الفرض^(٢)، وكذلك دليل حجّة الظهور^(٣)، ولما كان يمتنع اجتماعُ ظهورهما لفرض تعارضهما^(٤)، فإذا أردنا أن نأخذ بسنّدهما معاً^(٥) لا بدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما^(٦) فيُصادم حجّة سنَد أحدهما^(٧) حجّة ظهور الآخر^(٨).

-
- (١) بين التصرّفين المذكورين، أي التصرّف في حجّة السّنَد (لفرض كونها مظنوناً الصّدور) والتصرّف في حجّة الظهور (لفرض كونها ظاهرين).
- (٢) فإنّهما مظنوننا السّنَد معاً، فلا قطع بالصّدور في أيّ من الخبرين.
- (٣) لكون الخبرين المتعارضين كليهما ظاهرين، وليس أيّ منهما نصّاً في مفاده كي يترجّح على الآخر من ناحية الدّلالة.
- (٤) وكون الظهور في كلّ منهما مكذباً للظهور في الآخر.
- (٥) لعدم ترجّح أيّ منهما على الآخر من ناحية السّنَد، كما هو المفروض، فتعامل مع الخبرين على أساس أنّهما معاً صادران عن المعصوم عليه السلام، مع غصّ النّظر عن كيفية حلّ مشكلة التّكاذب الدّلالي بينهما.
- (٦) للعلم الإجمالي بكذب أحد الظهورين، كما هو مقتضى التعارض بين خبرين ظنيين من ناحية الدّلالة، فيجري ما تقدم في الحالة الثانية المتقدمة.
- (٧) لأنّنا تعبّدنا بأصالة السّنَد فيه وبنينا على صدوره.
- (٨) لا حجّة سنَد الآخر، وهذا تطبيق لما ذكره عليه السلام آنفاً من أنّ الأمر يدور بين (التصرّف في حجّة السّنَد في أحدهما) و(التصرّف في حجّة الظهور في الآخر).

وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بد أن نحكم بكذب سندهما^(١)، فيصادم حجية ظهور أحدهما^(٢) حجية سند الآخر^(٣)، فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر^(٤)، وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر^(٥)، كما تقدّم^(٦).

نعم، لو كان هناك جمعٌ عرفي بين ظهوريهما فإنه حيثنّ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حدّ سواء^(٧)، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما^(٨)، فلا يصلح كلّ منهما لمعارضة الآخر^(٩).

(١) للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما عن المعصوم عليه السلام للتعارض بينهما.

(٢) لأننا تعبدنا بأصالة الظهور فيه وبنينا على حجّيته من ناحية الدلالة.

(٣) لا حجية ظهور الآخر؛ لعين السبب المارّ آنفاً.

(٤) وليس الدوران بين سندي الخبرين ولا بين ظهوريهما، كما مرّ مكرراً.

(٥) أي: إذا كانت نسبة كلّ من دليل حجية السند ودليل حجية الظهور إلى كلا الخبرين واحدة، فلا يكون التصرف في أحد الدليلين أولى منه في الآخر.

(٦) في الحالة الثالثة السابقة، وفقاً لصاحب الكفاية تتجّ، كما سيأتي في المقام الثاني عند الحديث عن المفاضلة بين المرجّحات.

(٧) إذ لو كان ظهور أحدهما أقوى لصار بمنزلة الأظهر، فتشمله أصالة الظهور وحده دون الآخر من باب (تقديم الأظهر على الظاهر).

(٨) ويكون الحجّة هو الظهور الجديد الناشئ من الجمع العرفي بين الدليلين.

(٩) أصلاً، لأنّ تسرّ الجمع العرفي بينهما يكشف عن كون التعارض بدوياً.

ومن هنا نقول^(١): إنَّ الجَمْعَ العُرْفِيَّ^(٢) أولى من الطَّرَحِ^(٣)، بل بالجَمْعِ العُرْفِيَّ يخرجان عن كونهما متعارضين^(٤) - كما سيأتي - فلا مقتضي لَطَرَحِ أحدهما أو طَرَحِهما معاً^(٥).

أما إذا لم يكن بينهما جَمْعٌ عُرْفِيٌّ^(٦)، فإنَّ الجَمْعَ التَّبَرَّعِيَّ لا يصلح للملاءمة بين

(١) هذا أشبه بما يُسمَّى (فذلكة الكلام)، لأجل تلخيص موقف المصنَّف رحمته الله من القاعدة المدَّعاة بملاحظة الحالات الأربعة المتقدِّمة.

(٢) وهو الذي يقبل به أهل العُرف وأبناء المحاوره، وهذا هو الوجه في تعبيره رحمته الله عن القاعدة بـ(المُجْمَع عليها)، كما مرَّت الإشارة إليه قريباً؛ لوضوح أنَّ هذا المقدار اتفاقي بل إجماعي.

(٣) وعدم إعمال الجَمْع المذكور بين الدليلين، ووجه الأولوية أنَّ في الجَمْع محافظةً على كلا الدليلين وعدم رفع اليد عن أيٍّ منهما، وهذا إعمالٌ لهما معاً بعد فرض توفر شرائط الحجَّة فيهما.

(٤) بنحو التعارض المستقرَّ أصلاً، وينكشف أنَّ التعارض بين الخبرين (كما هو الغالب) كان بدوياً شكلياً، وهذا هو المسوَّغ للترقي في العبارة.

(٥) لأنَّ الطَّرَحَ مطلقاً (أي رَفَعَ اليد عن كلا الدليلين المتعارضين) يتوقَّف على كون التعارض بينهما مستقراً، والمفروض أنَّ الجَمْع العُرْفِيَّ يرفع التعارض بينهما من الأساس، فيتنفى الطَّرَحُ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٦) لعدم تحقُّق أيٍّ واحد من أنحائه الآتية في الأمر الأول، ولكنَّ مع هذا لا تصل التَّوْبَةُ إلى الجَمْع التَّبَرَّعِيَّ.

ظهوريهما^(١)، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيقيان على ما هما عليه من التعارض^(٢)، فإما أن يُقدّم أحدهما على الآخر لمزية^(٣)، أو يُتخير بينهما^(٤)، أو يتساقطان^(٥).

فتحصل من ذلك كله: أنه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور - في المقدمة - فلنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي أن نبينها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلّق بها.

(١) لأنه يبتني على محض التأويل حتى لو كان بعيداً عن الضوابط المعتمدة في المحاورات العرفية، ولهذا فهو يتوقّف على وجود مسوّغات لارتكابه، ولعلّ منها تجنّب فتح الباب أمام طرّح الأخبار بالمرّة.

(٢) ويكون تعارضاً مستقراً، فيحتاج عندئذٍ إلى إجراء قواعد باب التعارض الآتية.

(٣) صدورية أو جهتية أو مضمونية، كما سيأتي قريباً.

(٤) إمّا بعد فقدان المرجّح لأيّ منهما كما هو مبنى المشهور ومنهم الشيخ الأعظم تفتّ، وإمّا مطلقاً كما هو مبنى صاحب الكفاية تفتّ، ولا يرتضي المصنّف رحمته الله أيّاً منهما، كما سيأتي.

(٥) إذا كان نظره رحمته الله إلى القاعدة الثانوية الشرعية فالمناسب أن يقول: «أو يُتوقّف فيهما» كما هو مختاره فيها، ولا معنى لقوله: «(يتساقطان)» لأنّ التساقط مجرّد فرض لا قائل به من الأصوليين، كما سيأتي في محله.

الأمر الأول: الجَمْع العُرْفِي

مرَّ في نهاية المقدّمة بيان المراد من الجَمْع العُرْفِي، وقلنا إنّ عبارة عن ((إيجاد حالة من التلاؤم بين مدلولي الدّليّين المقطوعِي الصّدور من الشّارع المقدّس، بما ينسجم مع الضّوابط المقرّرة عند أهل المحاورّة))، أي أنّ هناك دليلين متعارضين بدوياً، لكنّ أحدهما يصلح لأن يكون قرينة على التصرّف في الآخر، ودالاً على المراد الجدي النهائي منه مثلاً، بحيث يطرأ تحوّل في ظهور الدّليل الآخر إلى ظهور آخر مناسب لظهور الدّليل الأول (أي القرينة)، وحينئذ يرتفع التعارض بين الدّليّين وينكشف أنّه كان بدوياً وغير مستقر.

ومع تيسّر الجَمْع الدّلالي العُرْفِي لا تصلّ النّوبة إلى البحث عن القاعدة الأولى العقلية في المتعارضين، المقتضية لتساقطهما عند المشهور، ولا إلى إعمال القاعدة الثّانوية الشّريعية الآتية المقتضية للأخذ بأحد الدّليّين معيّناً (إذا كان له مرجّح) أو مخيراً (إذا لم يكن لأي منهما مرجّح) أو التوقّف، لأنّ هذا كلّه يبتني على وجود تحيّر عند العُرف في مقام الجَمْع بين الدّليّين والعمل بهما، ولا تحيّر مع إمكان الجَمْع الدّلالي بينهما بنحو يكون مرضياً من قِبَل أهل المحاورّة، وموافقاً للضّوابط المعتمدة عندهم.

ولهذا صرّح الشّيخ الأعظم رحمه الله في أكثر من موضع من الرسائل بأنّ الترجيح من ناحية الدّلالة يُقدّم على جميع المرجّحات، ولا يزاحمه أيّ مرجّح صدورياً كان أو

جهتياً أو مضمونياً^(١)، كما سيأتي.

وبعبارة أخرى: مناط تحقق التعارض بين دليلين - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته^(٢)، وأشار إليه المصنّف رحمته - إنّها هو تحيّر العُرف في كيفية العمل بالدليلين المتنافيين، وعدم تمكنهم من الجَمْع بينهما بشكل مقبول عندهم، وهذا هو موضوع البحث في الأصل الأولي المتقدّم، كما هو موضوع البحث في الأصل الثانوي الآتي، والمفروض أنّ الجَمْع الدّلالي العُرفي يرفع هذا التحيّر، وبارتفاعه ينتفي التعارض بين الدليلين، فلا يبقى موضوع عندئذٍ للبحث عن القاعدتين (الأولية والثانوية)، فالجَمْع العُرفي بمثابة المُعَدِّم (بكسر الدال) والنافي لموضوع هذا الباب برمته، ولهذا تتقدّم رتبته على سائر مباحث الباب.

وباتضح هذا، فقد ذكر الأصوليون موارد متعدّدة للجَمْع العُرفي، منها ما هو متفقٌ عليه بينهم، ومنها ما هو محلّ خلاف، ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: الموارد الاتفاقية

ذكر المصنّف رحمته أربعة موارد للجَمْع العُرفي بين المتعارضين، هي محلّ اتفاق بين الأصوليون:

المورد الأول: أنّ يكون أحد الدليلين أخصّ مطلقاً من الدليل الآخر، فيقدّم الأول (أي الخاصّ) على العامّ، وهو من أشهر موارد الجَمْع الدّلالي العُرفي، ومثله تقديم المقيّد على المطلق، وهذا هو معنى قولهم إنّ المرجّح الدّلالي يتقدّم على ما

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ١١٣، ١٣٦، ١٤٥.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٩.

سواه، كما مرَّ آنفاً الشيخ الأعظم رحمته.

وتقديم الخاص - إذا كان ظني الدلالة، سواء أكان قطعي السند أم لا^(١) - على العام، وإن كان في أصله من الواضحات، ولكن قد وقع الخلاف بين الأصوليين في وجه هذا التقديم، وفيه قولان معروفان مرَّ ذكرهما في باب (العام والخاص)^(٢):

القول الأول: أن الخاص يُقدَّم على العام لأنَّ ظهوره في الخصوص أقوى من ظهور العام في العموم، فتكون نسبته إلى العام نسبةً الأظهر إلى الظاهر، فلو فرض في موردٍ ما أن العام أقوى ظهوراً منه تعيّن تقديم العام، وهذا هو ما يتبنّاه الشيخ الأعظم رحمته^(٣)، ووافقه المحقق العراقي رحمته في تعليقه على الفوائد^(٤).

القول الثاني: أن الخاص يُقدَّم على العام لكونه في نظر العرف بمنزلة القرينة على المراد الجدي من العام، أي قرينةً على التصرف في ظهور العام، ولهذا لا يُلْتَفَت إلى قوة ظهوره بالقياس إلى ظهور العام وضعفه، فحتى لو فرضنا أن ظهور العام في موردٍ ما أقوى من ظهور الخاص كان المقدم هو الخاص للقرينية، وهذا ما يختاره المحقق النائيني رحمته^(٥)، ووافقه تلميذه السيد الخوئي رحمته^(٦)، والمصنّف رحمته بحسب المستفاد من مجموع كلامه هنا وفي باب (العام والخاص) عند حديثه عن المخصّص

(١) أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢١٢، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٥ - ١٧.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٦، مطارح الأنظار ج ٤ ص ٥٥٥.

(٤) فوائد الأصول ج ٤ هامش ص ٧٢٠.

(٥) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٠، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٨٥.

(٦) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٢٥.

المتصل والمنفصل^(١).

وذكر المحقق النائيني تدئ أنَّ هذا الكلام يجري بعينه في تقديم المقيّد على المطلق، لأنّ المطلق - مهما بلغ في الظهور - لا يقاوم ظهورَ المقيّد في التقييد^(٢).

وأشار المصنّف رحمته إلى الخلاف في وجه تقديم أصالة الظهور في الخاصّ على أصالة الظهور في العامّ في ما إذا كان الخاصّ ظنيّ السند قطعيّ الدلالة (أي نصّاً في معناه)، وأنّ الأولى تكون حاکمة على الثانية أو واردة عليها، حيث ذكر الشيخ الأعظم تدئ تفصيلاً في ذلك، من جهة أنّ منشأ اعتبار أصالة الظهور هو حصول الظنّ النوعي بالمراد الجديّ للمتكلّم أو هو أصالة عدم القرينة^(٣).

وقد ألحق المصنّف رحمته بهذا المورد كلاً من تقديم النصّ على الظاهر - مثل «يجبُ غُسْلُ الجمعة» و«ينبغي غُسْلُ الجمعة»، فالأول نصّ في مؤداه لكون الوجوب مستفاداً من نفس المادّة، بخلاف الثاني فإنّه ظاهر في الاستحباب - وتقديم الأظهر على الظاهر - مثل «اغتسل للجمعة» و«ينبغي غُسْلُ الجمعة». والوجه فيه أنّ كلاً من النصّ والأظهر يكون في نظر العُرف قرينةً على المراد من الظاهر، أي قرينةً على التصرف فيه، ومع وجود النصّ والأظهر لا يبقى العُرف متحيّرين في كيفية الجمع بينهما وبين الظاهر.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٥ - ١٧.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٠.

(٣) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ١٥ - ١٧، أوثق الوسائل ج ٦ ص ٢١٢، كفاية الأصول ص ٤٣٩، درر الفوائد في الحاشية على الفوائد ص ٤٣٨، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٢ - ٧٢٥، أجدود التقريرات ج ٤ ص ٢٨٦ - ٢٨٩.

وما أفاده المصنّف رحمته الله يعاكس ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في المقام^(١)، فإنه ذكر المورد بعنوان (كون أحد الدليلين قرينةً على التصرف في الآخر)، وهو ما إذا كان أحدهما نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً، ومثّل له بكل من العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وهكذا صنع المحقق النائيني رحمته الله^(٢)، وهو ظاهر المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٣)، فليلاحظ.

المورد الثاني: أن يكون لأحد الدليلين أو لكليهما قدرٌ متيقّن في الإرادة، بشرط أن يكون هذا القدر المتيقّن من خارج اللفظ، وعندئذ يرتفع التكاذب بين الدليلين من خلال جعلِ المراد من أحدهما أو كليهما هو القدر المتيقّن، وبهذا يحصل التلاؤم بينهما في نظر العُرف ويرتفع التحير.

ومثّل المصنّف رحمته الله لوجود القدر المتيقّن الخارجي في كلا الدليلين برواية يعقوب بن شعيب: «(ثَمَنُ الْعِدْرَةِ مِنَ الشُّحْتِ)»^(٤)، ورواية محمد بن مضارب «(لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِدْرَةِ)»^(٥)، فإنّ بينهما تنافياً واضحاً بحسب الظاهر منها؛ لدلالة الأولى على عدم جواز البَيْع، ودلالة الثانية على جوازه، وقد جمع الشيخ الطوسي رحمته الله بينهما من خلال التصرف في لفظ (العِدْرَة) في كلتا الروايتين بحمله في الأولى على عِدْرَةِ الإنسان، وفي الثانية على عِدْرَةِ البهائم من الإبل والبقر والغنم، واستدلّ على هذا

(١) كفاية الأصول ص ٤٣٨-٤٣٩.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٧-٧٢٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٢٩٩ ت ١٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٧٢ ح ٢٠١، الاستبصار ج ٣ ص ٥٦ ح ١٨٢.

(٥) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٧٢ ح ٢٠٠، الاستبصار ج ٣ ص ٥٦ ح ١٨١.

الجمّع برواية سعاة بن مهران التي ذكرها بعد رواية يعقوب مباشرة^(١).

وهذا يرتفع التنافي بينهما، ويمكن الجمع بينهما في كلام واحد، بأن يقال: «يحرم بَيْعُ عَذْرَةِ الإنسان، ويجوز بَيْعُ عَذْرَةِ البهائم المأكولة اللحم» لأجل الحمل على القدر المتيقن الخارجي من اللفظين، فيكون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في كل منهما، بتعبير صاحب الكفاية تدو^(٢).

والوجه في كون هذا التيقن خارجياً هو كونه ناشئاً عن أمر خارج عن اللفظ، كالحكم الثابت لموضوعه في الروايتين، فإنّ عدم جواز البَيْع في الرواية الأولى يكشف عن كون المراد من الموضوع هو العذرة التي يحرم بَيْعُهَا، وهي عذرة الإنسان، بينما يكشف جواز البَيْع في الرواية الثانية عن كون المراد من الموضوع عذرة الإنسان، ومن الواضح أنّ هذا اليقين لا علاقة له بلفظ (العذرة)، لأنّ معناه - كما ذكر المحقق الأصفهاني تدو^(٣) - لا يختلف لمجرد وقوعه موضوعاً لحكمين متباينين في الروايتين، فلا يتحيز العرف في الأخذ بالمتيقن من اللفظ فيها.

واحتمل الشيخ الأعظم تدو في مكاسبه أن يكون وجه الجمع الذي ذكره شيخ الطائفة تدو هو أنّ الرواية الأولى نصّ في عذرة البهائم، والثانية بالعكس، فيُحتمل الظاهر من كلّ منها على النصّ، ويندرج المثال عندئذٍ في المورد الأول المتقدم^(٤). ولكنّ هذا الاحتمال لا يخلو من نظر، ويستفاد من كلام الشيخ الأعظم تدو في

(١) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٧٢ ح ٢٠٢، الاستبصار ج ٣ ص ٥٦ ح ١٨٣.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠٠ ت ١٦.

(٤) المكاسب، كتاب المكاسب المحرّمة ج ١ ص ٢٤.

رسائله أنّ هذا الجمع الذي أجراه شيخ الطائفة تَدُّجُ جمع تبرّعي وليس جمعاً عرفياً مقبولاً^(١).

يبقى هنا شيء، وهو أنّ تقييد القدر المتيقّن بكونه خارجياً إنّما هو للاحتراز عن كونه من نفس اللفظ، والوجه فيه هو ما ذكره المصنّف رحمته الله من أنّ القدر المتيقّن لو كان ناشئاً عن الكلام فهو يمنع من أصل تحقق الشمول في اللفظ (إطلاقاً كان أو عموماً)، فينتفي التعارض بين الدليلين من الأساس، فلا تصل التوبة عندئذٍ إلى الجمع الدلالي العرفي؛ لانتفاء موضوعه، كما مرّ في باب (المطلق والمقيّد)، حيث بنى رحمته الله على اشتراط تحقق الإطلاق بانتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، خلافاً لشيخه المحقق النائيني تَدُّجُ، ووفقاً لصاحب الكفاية تَدُّجُ^(٢).

المورد الثالث: أنّ يكون الدليلان من العامّين من وجه، ولكنّ يتيّسر الجمع العرفي بينهما، من خلال التصرّف في أحدهما المعيّن بمساعدة أمر خارجي، كلزوم ندرة أفراد أحد العامّين أو انعدامها بالمرّة لو حصل التصرّف فيه، بخلاف ما لو حصل التصرّف في العامّ الآخر، حيث تبقى له أفراد كثيرة أو معتدّ بها عند أهل المحاورة، ولهذا يُقدّم التصرّف في العامّ الثاني على التصرف في الأول، وبه يحصل الوثام بين الدليلين ويرتفع التحير.

وهذا النحو من الجمع أفاده صاحب الكفاية تَدُّجُ في مبحث تقدّم الاستصحاب على القُرعة^(٣)، كما ذكره المحقق النائيني تَدُّجُ في الموارد المندرجة في النصوصية،

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣١٠-٣١١.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٣٣.

بتقريب أنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيصُ المستهجن^(١).

ومثاله ما لو قال المولى أولاً: «أكرم الشعراء» ثم قال: «لا تكرم الفساق»، وفرضنا أن أكثر شعراء البلد فاسقون، فعندئذ لو تصرّفنا في الدليل الأول، وحملنا الشعراء على خصوص العدول لزم ندرة موضوع وجوب الإكرام؛ لقلة الشعراء العدول بحسب الفرض، فيكون هذا (تخصيصاً لكثير من الأفراد) بتعبير الشيخ الأعظم رحمته^(٢)، أو (تخصيصاً مستهجناً) بتعبير المحقق النائيني رحمته^(٣).

وهذا بخلاف ما إذا تصرّفنا في الدليل الثاني بالتخصيص وأخرجنا الشعراء منه لوجود أفراد معتدّ بهم للفساق غير الشاعر، فتصير نتيجة هذا الجمع هي: «يحرّم إكرام الفساق إلا الشعراء»، ويرتفع التعارض بين الدليلين لأنّها إنّما يتعارضان في مورد الاجتماع وهو (الشاعر الفاسق)، والمفروض أنّنا قد أخرجناه من عموم الثاني وأبقيناه تحت عموم الدليل الأول، فصار المراد الجدّي من هذا: «أكرم الشعراء وإن كانوا فساقاً».

ولا يلتفت هنا إلى قوة الظهور في العامين، فيتمّ هذا الجمع حتى لو فرضنا أن العامّ الأول (الذي لا تبقى له أفراد معتدّ بها لو تصرّفنا فيه) أضعفُ ظهوراً من العامّ الثاني، فتكون النكتة التي ذُكرت في هذا المورد حاکمة على نكتة الأظهرية، أي الأقوائية في الدلالة.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٨.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ١٠١.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٨-٧٢٩.

المورد الرابع: أن يكون الدليلان من باب العامّين من وجه أيضاً، ويكون أحدهما آيياً (أي ممتنعاً) عن التخصيص أيضاً، إلا أن إباءه عن التخصيص يكون من جهة أخرى غير لزوم التخصيص المستهجن، وهي كونه وارداً في مقام التحديد كتحديد المقادير والأوزان والمسافة ونحوها، فإن كونه من هذا القبيل يجعله أظهر من العام الآخر وأقوى دلالةً منه، بحيث يُلحق بالنص، كما ذكر المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (١) -، ولهذا يُقدّم على العام الآخر، ويكون قرينة على التصرف فيه، فلا يبقى بين الدليلين أيّ تعارض.

واعترض الشيخ حسين الحلي رحمته الله على ما جاء في تقرير (الفوائد) من جعل هذا المورد مرتبطاً بباب المقادير والأوزان والمسافة (٢).

الجهة الثانية: المورد الخلافية

أشار المصنّف رحمته الله إلى ثلاثة موارد للجمع قد وقع الخلاف بين الأصوليين في أصل كونها من باب الجمّع العُرفي وعدمه، وهي:

المورد الأول: أن يكون الدليلان متعارضين بحسب المدلول الوضعي لهما، ولهما عدّة معانٍ مجازية متفاوتة من حيث القُرب والبُعد عن المعنى الحقيقي، ولكن يوجد من بينها معنى يكون أقرب من سائر المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي في كلا الدليلين، فيوفّق العُرف بين الدليلين بحملهما على هذين المعنيين المجازيين، وبه يرتفع التحير في مقام العمل بهما.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٩.

(٢) أصول الفقه ج ١٢ ص ٤٣.

ومسوّغ هذا الحمل - بعد توفّر العلاقة بين هذين المعنيين والمعنى الوضعي، كما ذكر المحقق الأصفهاني تذوّ^(١) - هو توفّر القرينة الصّارفة عن المعنى الحقيقي، وهي نفس افتراض صدور الخبرين عن المعصوم عليه السلام من دون فرق بين القطع به ومجرّد التعبّد، مضافاً إلى توفّر القرينة المعيّنة (بالكسر) لذينك المعنيين في نظر العُرف من بين سائر المعاني المجازية، وهي نفس أقربيّة كلّ واحد منهما إلى المعنى الحقيقي، وبهذا يرتفع التعارض بين الدّلّيلين، لأنّ اللفظ كما يكون قالباً لمعناه الوضعي، يكون قالباً للمعنى المجازي أيضاً، بعد توفّر العلاقة المصحّحة للتجوّز بنحوها (الصّارفة، والمعيّنة)، كما اتضح.

المورد الثاني: أن يكون الدّلّيلان متعارضين بحسب المدلول الوضعي (أي الحقيقي) أيضاً، ولكن يحصل الوئام بينهما هذه المرّة بحمل كلّ منهما على معنى مجازي بعيد عن المعنى الحقيقي لهما، أو بحمل كلّ منهما على أحد المعاني المجازية المتساوية النّسبة إلى المعنى الحقيقي، فيكون الدّلّيلان - كما أفاد المحقق الأصفهاني تذوّ^(٢) - قالبين لهذين المعنيين المجازيين (البعيدين أو غير الممتازين بشيء عن سائر المجازات)، ويرتفع التعارض بين الدّلّيلين بهذا الجُمع عندئذٍ، اكتفاءً بوجود القرينة الصّارفة عن المعنى الحقيقي، وهي نفس افتراض صدور الخبرين عن المعصوم عليه السلام، كما مرّ في المورد السّابق، لأنّ هذا هو السّبيل الوحيد لصّوّن الكلام عن اللّغوية، ولا حاجة هاهنا إلى وجود قرينة معيّنة (بالكسر)؛ لفرض وحدة المعنى

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠٠ ت ١٦ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠٠ ت ١٦ .

المجازي، أو تعدّده من دون أن يوجد بين المعاني المجازية ما يكون أقرب إلى المعنى الحقيقي، بل كلها متساوية النّسبة إليه بحسب الفرض.

المورد الثالث: أن تكون النّسبة بين الدّليلين هي العموم المطلق، ويدور الأمر بين كون الدّليل الأول (أي الخاصّ) مخصّصاً للثاني، وكون الثاني (أي العامّ) ناسخاً للأول، ولهذا المورد صور متعدّدة مضى الحديث عنها مفصّلاً في نهاية باب (العامّ والخاصّ)^(١).

وتظهر الثمرة العملية في صورة مجيء العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، كي يتصوّر كون العامّ ناسخاً له نظراً إلى أنّ المعبر في تحقّق النّسخ مجيء الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ^(٢)، وأيضاً يتصوّر كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ نظراً إلى أنّ المعبر في التخصيص مجيء الخاصّ قبل وقت العمل للعامّ لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما سبق تفصيله في الموضوع المشار إليه.

وهذا بخلاف ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل للعامّ، حيث يدور الأمر عندئذٍ بين كون الخاصّ ناسخاً للعامّ وكونه مخصّصاً للعامّ، ولا مجال لاحتمال كون العامّ ناسخاً للخاصّ لما مرّ آنفاً من اعتبار ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، وهو غير حاصل بحسب الفرض.

وعندئذٍ قد يجمع بين الدّليلين بترجيح التخصيص لكثرتيه وشيوعه، حتى قيل:

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٤ ص ٩٤، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٣٤، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٤٥ ت ٤٩.

«ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ»، فيكون الخاصّ عندئذٍ هو الأظهر، وهذا هو ما اختاره الشيخ الأعظم تدئ^(١)، ووافقه المحقق النائيني تدئ^(٢)، والمصنّف رحمته الله كما مرّ في محله. وفي مقابل هذا، قد يقال بترجيح النسخ، كما اختاره صاحب الكفاية تدئ لوجه عقلي ذكره تدئ^(٣)، كما قد يقال بالتفصيل من ناحية وقت ورود كلّ من العام والخاصّ بالنسبة إلى الآخر، كما مرّ مفصلاً في الموضع المشار إليه.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٩٤ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٣٨ .

(٣) كفاية الأصول ص ٤٥١ .

الأمر الأول: الجَمْع العُرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة^(١) يتضح أنَّ القدر المتيقن من قاعدة (أولوية الجَمْع من الطَّرَح)^(٢) في المتعارضين هو (الجَمْع العُرفي)^(٣) الذي سمّاه الشيخ الأعظم بـ(الجَمْع المقبول)^(٤)، وغرضه: (المقبولُ عند العُرف)^(٥)، ويُسمَّى (الجَمْع الدالّتي)^(٦).

وفي الحقيقة - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك^(٧) - أنّه بالجَمْع العُرفي يخرج الدليلان

(١) يقصد: الأمر السابع الأخير من المقدمة.

(٢) التي ذكرها الشيخ ابن أبي جمهور رحمته في كتابه (عوالي اللآلي).

(٣) ومَرَّ أنّه عبارة عن إيجاد حالة من الملاءمة والانسجام بين مدلولي الدليلين المتعارضين (بنحو التعارض البدوي)، على أن يكون هذا الجَمْع جارياً على وفق الضوابط المقررة عند أبناء المحاورة كي يكون مقبولاً عُرفاً.

(٤) في نهاية حديثه عن مرجّحات المُتن، يلاحظ: فرائد الأصول ج ٤ ص ١١٩ .

(٥) وأهل المحاورة لكونه جريانه على طبق الضوابط المعتمدة عندهم في محاوراتهم.

(٦) ومَدْرَك حُجَّتِهِ هو أنّه من صغريات باب الطّواهر، وتحديدًا الظهور الجَدِّي النهائي للمتكلم، الذي هو موضوع الحجّة الثابتة ببناء العقلاء.

(٧) في الأمر السابع المتقدم، في نهاية حديثه رحمته عن قاعدة (أولوية الجَمْع من الطَّرَح).

عن التعارض^(١)، والوجه في ذلك: أنه إنَّما نحكم بالتساقط^(٢) أو التخيير^(٣) أو الرجوع إلى العلاجات السَّندية^(٤) حيث تكون هناك حَيَرة في الأخذ بهما معاً^(٥)، وفي موارد الجَمْع العُرْفِي لا حَيَرة ولا تَرَدُّد^(٦).

وبعبارة أخرى: أنه لما كان التعبُّد بالمتنافيين مستحيلاً^(٧)، فلا بدَّ من العلاج^(٨): إمَّا بطَرَحهما^(٩)، أو بالتخيير بينهما^(١٠)، أو بالرجوع إلى المرجَّحات السَّندية

(١) الاصطلاح المعبر عنه بـ (المستقر)، وينكشف كونه بدوياً غير مستقر.

(٢) بمقتضى القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين المتكافئين.

(٣) بمعنى الأخذ بأحد الدليلين مخيراً بمقتضى القاعدة الثانوية فيها.

(٤) وغيرها من المرجَّحات الجهتية والمضمونية الآتي ذكرها.

(٥) وبقاء العُرف متحيّرين هو ضابط التعارض الذي ذكره في الكفاية.

(٦) في مقام العمل بالدليلين، لأنَّ أحدهما يكون بمثابة قرينة عُرفية على التصرف في الآخر وبيان المراد الجدي منه.

(٧) لرجوعه إلى التضاد أو التناقض، كما تقدّم.

(٨) بمعنى إيجاد طريقة مناسبة للتعامل مع الدليلين بأحد الأنحاء الثلاثة (الطرح، والتخيير، والترجيح)، وظاهره الحديث عمّا تقتضيه القاعدة الثانوية الشرعية.

(٩) أي البناء على تساقط الدليلين؛ إذ لا طَرَحَ للدليلين في مقام العلاج أبداً، كما سيأتي في محله.

(١٠) إمَّا بعد فقدان المرجَّح لأيٍّ منهما كما هو مبني المشهور ومنهم الشيخ الأعظم نَدْو، وإمَّا مطلقاً كما هو مبني صاحب الكفاية نَدْو، وهو (التخيير المطلق).

وغيرها^(١)، وأمّا لو كان الدليلان متلاثين غير متنافين بمقتضى الجمع العُرفي المقبول فإنّ التعبد بهما معاً^(٢) يكون تعبداً بالمتلاثين، فلا استحالة فيه^(٣) ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج، ويتضح من ذلك أنّه في موارد الجمع لا تعارض^(٤)، وفي موارد التعارض^(٥) لا جمع.

وللجمع العُرفي موارد^(٦) لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ^(٧) من الآخر، فإنّ الخاصّ مقدّم على العامّ يوجب التصرف فيه، لأنّه بمنزلة القرينة عليه^(٨)، وقد جرى البحث في أنّ

(١) فيؤخذ بالخبر (ذي المزية) ويترك الخبر (الفاقد لها).

(٢) بعد إعمال الجمع الدلالي بينهما، لأنّ الظاهر لم يطرح بالكلية بل تمّ التصرف في ظهوره بواسطة تحكيم ظهور النصّ أو الأظهر عليه.

(٣) أي: في التعبد بالدليلين معاً؛ لعدم لزوم محذور التضادّ أو التناقض.

(٤) إلا بدواً وبشكل غير مستقرّ.

(٥) المستقرّ المستحكم بين الدليلين، وهو موضوع القاعدتين (الأولية والثانوية).

(٦) سيذكر ﷺ أربعة موارد متفق عليها، ويستفاد من كلام للمحقق النائيني قدس في الفوائد أنّ الجامع بينها هو كون أحد الدليلين قرينةً عرفيةً على المراد الجدي من الآخر أو على التصرف في الآخر.

(٧) مطلقاً، وهذا هو المراد من لفظ (الخاصّ) عند الإطلاق.

(٨) في نظر العُرف على المراد الجدي من العامّ، أو على التصرف فيه، ولا يضرّ فيه كون الخاصّ ظنيّ السند، والعامّ قطعيّ السند، ببركة القرينية.

الخاصّ مطلقاً^(١) (بما هو خاصّ) مُقدّم على العام^(٢)، أو إنّما يُقدّم عليه لكونه أقوى ظهوراً^(٣)؟ فلو كان العامّ أقوى ظهوراً كان العامّ هو المقدّم^(٤)، ومال الشيخ الأعظم رحمه الله إلى الثاني^(٥)، كما جرى البحث في أنّ أصالة الظهور في الخاصّ حاکمة^(٦) أو واردة على أصالة الظهور في العامّ^(٧) أو أنّ في ذلك تفصيلاً^(٨)؟

- (١) أي: لأجل أخصّيته، سواء كان ظهوره أقوى من ظهور العامّ أم لا.
- (٢) وهو مختار مدرسة المحقق النائيني رحمه الله، كما مرّ في باب (العامّ والخاصّ)، وهو المستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمه الله هنا وهناك.
- (٣) من العامّ، فتكون نسبته إلى العامّ نسبةً الأظهر إلى الظاهر، لا نسبة القرينة إلى ذي القرينة، ولازمه تقديم العامّ لو كان أقوى ظهوراً من الخاصّ.
- (٤) ولكنّ ذكر المحقق النائيني رحمه الله في الفوائد أنّ الشيخ الأعظم رحمه الله وإنّ ذكر هذا في أصوله، إلا أنّه لم يلتزم به في فقهه، فليلاحظ.
- (٥) واختاره المحقق العراقي رحمه الله، ومرّ هناك أنّه الظاهر من الكفاية في مبحث (حجّية العامّ في الباقي)، ولكنّ الظاهر من (باب التعارض) اختياره للقول الثاني.
- (٦) على أصالة الظهور في العامّ، أي: رافعة لموضوع دليل حجّية الظهور في العامّ رفعاً تعبدياً.

- (٧) أي: رافعة لموضوع أصالة الظهور في العامّ رفعاً وجدانياً.
- (٨) ذكره الشيخ رحمه الله في صورة كون الخاصّ ظنيّ السند قطعيّ الدلالة بلحاظ منشأ اعتبار الظهور عند العقلاء وأنّه هو الظنّ النوعي أو أصالة عدم القرينة، فبنى على الورود في الأول، واختار الحكومة في الثاني.

ولا يهتَمُّ التَّعَرُّضُ إلى هذا البحث^(١)، فَإِنَّ المِهْمَ تَقْدِيمُ الخَاصِّ على العَامِّ على أيِّ نحو كان من أنهاء التقديم.

ويُلْحَقُ بهذا الجَمْعُ العُرفي تَقْدِيمُ النِّصِّ على الظاهر^(٢)، والأظهر على الظاهر^(٣)، فَإِنَّهَا من باب واحد^(٤).

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قَدْرٌ مَتَيِّقٌ في الإرادة أو لكلٍّ منهما قَدْرٌ مَتَيِّقٌ^(٥)، ولكن لا على أن يكون قَدْرًا مَتَيِّقًا من اللفظ^(٦)، بل من الخارج، لأنَّه لو كان للفظ قَدْرٌ مَتَيِّقٌ فَإِنَّ الدَّلِيلَيْنِ يكونان من أول الأمر غير متعارضين؛ إذ لا إطلاقٌ حيثُذٍ ولا عمومٌ للفظ^(٧)، فلا يكون ذلك من نوع الجَمْعِ العُرفي للمتعارضين

(١) لانتفاء الثمرة العملية له في المقام، كما هو واضح.

(٢) مثل «يَجِبُ غُسْلُ الجمعة» و«يَنْبَغِي غُسْلُ الجمعة»، فالأول نَصٌّ في مؤداه لاستفادة الوجوب من نفس المادة، بخلاف الثاني فَإِنَّه ظاهر في الاستحباب.

(٣) كما في «اغْتَسِلْ للجمعة» و«يَنْبَغِي غُسْلُ الجمعة» فالأول أظهر من الثاني في المدلول، ولا يضرُّ كَوْنُ النِّصِّ أو الأظهر ظَنِّيَّ السَّنَدِ والظاهر قطعيَّ السَّنَدِ، كما مرَّ. (٤) وعَبَّرَ في الكفاية عن المورد بأنَّ أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر، ومثَّلَ له بالظاهر مع النِّصِّ أو الأظهر، ولكنَّ المصنّف رحمته الله عكَّسَ المطلب، كما مرَّ.

(٥) فيتحقَّقُ التلاؤم بين الدَّلِيلَيْنِ بلحاظ هذا القدر المتيقَّن الخارجِي.

(٦) لثلاثا ينتفي التعارض بين الدَّلِيلَيْنِ من رأس حتى على مستوى التعارض غير المستقر؛ لانتفاء الشمول (عموماً وإطلاقاً)، كما سيوضحه.

(٧) لأنَّ المراد من اللفظ عندُذٍ يكون واضحاً من أول الأمر.

سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا تعارض^(١).

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد: «ثُمَّنُ الْعَذْرَةُ سُخْتُ»^(٢) وورد أيضاً: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» فَإِنَّ عَذْرَةَ الْإِنْسَانِ قَدْرٌ مَتَيْقَنٌ^(٣) من الدليل الأول، وعَذْرَةُ مَأْكُولِ اللَّحْمِ قَدْرٌ مَتَيْقَنٌ من الثاني^(٤)، فهما من ناحية لفظية متباثتان متعارضتان^(٥)، ولكن لما كان لكل منهما^(٦) قَدْرٌ مَتَيْقَنٌ^(٧) فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن^(٨)، فَيُحْمَلُ كُلُّ مَنُهَا عَلَى الْقَدْرِ الْمَتَيْقَنِ^(٩)، فيرتفع التكاذب بينهما،

(١) بين الدليلين أصلاً كي نلجأ إلى إعمال الجَمْعِ الدَّلَالِي بينهما.

(٢) الموجود في التهذيب والاستبصار: «ثُمَّنُ الْعَذْرَةُ مِنْ السُّخْتِ»، كما مرَّ.

(٣) خارجي، كما تقدّم، وليس قدراً متيقناً من نفس اللفظ.

(٤) بمعنى أَنَّ الْعَذْرَةَ فِي دَلِيلِ الْحُرْمَةِ كَالنَّصِّ فِي عَذْرَةِ الْإِنْسَانِ، وَفِي دَلِيلِ الْجَوَازِ كَالنَّصِّ فِي عَذْرَةِ الْبَهَائِمِ.

(٥) لوضوح أَنَّ مَفَادَ الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ عَدَمَ جَوَازِ الْبَيْعِ، وَمَفَادُ الثَّانِي جَوَازَهُ، فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَكْذَباً لِلْآخَرِ فِي مَفَادِهِ.

(٦) أي: من الدليلين بلحاظ المراد من لفظ (العذرة) فيها.

(٧) والأمر الخارجي الذي نشأ عنه هذا القدر المتيقن هو الحكم الثابت للبيع في الروايتين، وهو عدم الجواز في الأولى، والجواز في الثانية.

(٨) وأما نفس القدر المتيقن فالدليلان متلازمان فيه ولا تنافي بينهما من ناحيته.

(٩) لَا أَنَّ الظاهر من كُلِّ مَنُهَا يُحْمَلُ عَلَى النَّصِّ، كَمَا احْتَمَلَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ تَقْدِيرًا مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ الطَّوْسِيِّ تَقْدِيرًا عِنْدَمَا جَمَعَ الثَّانِي بَيْنَهُمَا فِي التَّهْذِيبِ.

ويتلاءمان عرفاً^(١).

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع^(٢) يلزم التخصيص المستهجن^(٣)، إذ يكون الباقي^(٤) من القلة لا يحسن أن يراد من العموم، فإنّ مثل هذا العامّ يقال عنه: «إنّه يأبى عن التخصيص»^(٥)، فيكون ذلك^(٦) قرينة على تخصيص العامّ الثاني^(٧).

(١) لأنّ موضوع عدم الجواز في الأول مغاير لموضوع الجواز في الثاني.

(٢) أي: بُني على إخراج مورد الاجتماع من أحد العامّين وإلحاقه بالعامّ الثاني، كالشاعر الفاسق في المثال.

(٣) ويُعبّر عنه بـ(تخصيص الأكثر)، بمعنى إخراج أكثر أفراد العامّ من شمول لفظه لها، فلا يبقى تحته سوى القليل النادر، وهذا النحو من الجمع ذكره صاحب الكفاية تنبّه في مبحث (تقدم الاستصحاب على القرعة)، كما ذكره المحقق النائيني تنبّه.

(٤) تحت العامّ الأول بعد إخراج مورد الاجتماع منه.

(٥) أي: يمتنع عن التخصيص ولا يقبله؛ للزوم المحذور المذكور.

(٦) أي: إباء العامّ الأول عن التخصيص، بسبب استلزام التخصيص بقاء مقدار قليل جداً من أفراد تحته، ولهذا يكون من قبيل النصّ بلحاظ هذه الأفراد.

(٧) وإنّ كان العامّ الثاني أظهر من العامّ الأول، كما في «أكرم الأمير» و«لا تُكرم الفساق»، فإنّ التصرّف في الأول بإخراج الفاسق منه كي يختص وجوب الإكرام بالأمر العادل فقط يوجب قلة أفراد الأمير أو انعدامها، فيتعيّن حينئذٍ التصرّف في الثاني بإخراج الأمير منه، ومن ثمّ تختصّ حرمة الإكرام بالفاسق غير الأمير.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجهٍ وارداً مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات، فإنّ مثل هذا^(١) يكون موجباً لقوة الظهور على وجهٍ يلحق بالنص^(٢)، إذ يكون ذلك العام أيضاً ممّا يقال فيه: «إنّه يأبى عن التخصيص»^(٣).
وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدّها من موارد الجَمْع العُرفي^(٤)، مثل ما إذا كان^(٥) لكلّ من الدّليّلين مجازٌ هو أقربُ مجازاته^(٦).

(١) أي: كونه في مقام تحديد الكميات كالأوزان، دون العام الآخر فلا يكون وارداً في هذا المورد.

(٢) فيُقَدَّم على العام الآخر ويكون قرينة عرفية على التصرّف فيه، ويكون شبيهاً بالمورد الأول المتقدم.

(٣) فيكون شبيهاً بالمورد السابق، لكنّ الفرق بينهما في منشأ إباء (أي امتناع) العام الأول عن التخصيص، كما اتضح.

(٤) وأشار المصنّف رحمته الله إلى ثلاثة منها.

(٥) هذا هو المورد الخلاف في الأول، وهو أنّ يكون الدّليّلان متعارضين بحسب مدلولهما الوضعي ويكون لهما عدّة معاني مجازية متفاوتة من حيث القُرب والبُعد من المعنى الحقيقي، لكنّ يوجد من بينها معنى يكون أقرب إلى المعنى الحقيقي من سائر المعاني المجازية، فيجمع العُرف بين الدّليّلين بحمّلها على هذين المعنيين المجازيين، ومن ثمّ يرتفع التعارض بينهما.

(٦) فهذه الأقربية بمنزلة القرينة المعيّنة لهذا المجاز عن بقية المجازات، كما يكون صدور الخبرين عن المعصوم عليه السلام بمنزلة القرينة الصّارفة عن الحقيقة.

ومثل ما إذا لم يكن^(١) لكل منهما إلا مجازٌ بعيد^(٢) أو مجازاتٌ متساوية النِّسبة إلى المعنى الحقيقي^(٣).

ومثل ما إذا دار^(٤) الأمر بين التخصيص والنَّسخ، فهل مقتضى الجمع العُرفي تقديمُ التخصيص أو تقديمُ النَّسخ أو التفصيلُ في ذلك^(٥) ؟
وقد تقدّم البحث عن ذلك في الجزء الأول (ص ١٤٢)، فراجع، ولا تسعُ هذه الرسالة استيعابَ هذه الأبحاث.

(١) هذا هو المورد الخلاف في الثاني، وهو يشبه المورد السابق، لكن لا يوجد معنى مجازي أقرب إلى المعنى الحقيقي من سائر المجازات، بل يكون للمعنى الحقيقي معنى مجازي واحدٌ بعيدٌ أو له مجازات متعددة متساوية من حيث القُرب والبُعد، فيجمع العُرف بين الدليلين بحملهما على المعنيين المجازيين البعيدين أو المتساويين.

(٢) وجهُ البُعد هو ضعفُ المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي.

(٣) فهي على مسافة واحدة من المعنى الحقيقي، بمعنى عدم تفاوتها في درجة المناسبة بينها وبين المعنى الحقيقي.

(٤) هذا هو المورد الخلاف في الثالث، بأن يكون بين الدليلين عموم مطلق، ويدور الأمر بين كون الخاص مخصّصاً للعام وكون العام ناسخاً للخاص إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، أو يدور الأمر بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً للعام إذا ورد بعد حضور وقت العمل للعام، كما مرَّ في باب (العام والخاص).

(٥) بحسب الصُّور الكثيرة، وكون شرط النَّسخ متوفراً أو غير متوفّر.

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعارضين

تقدّم في الأمر السادس من مقدّمة هذا الباب أنّ مختار المصنّف رحمته الله في القاعدة الأولية للمتعارضين المتعادلين هو التساقط، وفاقاً لجمع من المحققين رحمهم الله، والوجه فيه عدم شمول الأدلة الأولية العامة للحجّة لأيّ من الدليلين في حال التعارض، فإنّ كلاّ منهما وإن كان في حدّ نفسه واجداً لشرائط الحجّة - كما هو المعتبر في باب التعارض - إلا أنّ هناك مانعاً من فعليّة الحجّة لهما، وهو تكذيب كلّ منهما للآخر، ومن ثمّ يسقطان عن الحجّة.

ومحل الكلام هاهنا في القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين المتعادلين، التي يكون مستندها الأدلة العقلية، ومن هنا يمكن التعبير عنها بـ (القاعدة الشرعية)، في مقابل القاعدة الأولية العقلية، وبهذا يتضح وجود فرقين بين القاعدتين، أحدهما من ناحية المستند كما هو واضح، والآخر من ناحية الموضوع، فإنّ موضوع القاعدة الثانوية خصوص الأخبار المتعارضة، بخلاف القاعدة الأولية فإنّ موضوعها مطلق الأمارات المتعارضة، وإن لم تكن من قبيل الأخبار، فيكون موضوعها أعمّ من موضوع القاعدة الثانوية.

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ هناك أخباراً مستفيضةً بل متواترة تدلّ على عدم التساقط في المقام^(١)، وزاد عليه صاحب المعالم رحمته الله فذكر عدم الخلاف فيه بين

الأصوليين^(١)، بل ذكر صاحب الكفاية رحمته دعوى الإجماع على عدم سقوط كلا الخبرين المتعارضين^(٢)، وسيشير إليه المصنّف رحمته.

ويمكن القول إنّ الأساس في هذا هو الأخبار الآتي ذكرها، لأنّ الإجماع يمكن توهينه بكونه منقولاً، وهو ليس بحجّة، ومع التسليم بأصل حجّيته يقع الخدش فيه من جهة كونه محتَمَل المدرك؛ بالنظر إلى كثرة الأخبار الموجودة، فلا يكون إجماعاً تعبدياً، ولعلّ تعبير صاحب الكفاية رحمته بـ(ربّما) يؤشّر إلى ضعف الإجماع المدعى، فليلاحظ.

ونتيجةً لاختلاف روايات الباب المشار إليها في كيفية التعامل مع الأخبار المتعارضة فقد اختلفت كلمة الأصوليين - كما ذكر المحقق النائيني رحمته (٣) - في تحديد مقتضى القاعدة الثانوية، وظهرت لهم أقوال ثلاثة أشار إليها الشيخ الأعظم رحمته (٤)، وتصدّى المصنّف رحمته لها:

القول الأول: التخيير في مقام العمل بالخبرين، بمعنى جواز الأخذ بأيّ واحد منهما مع غَضّ النظر عن كونه موافقاً للاحتياط أو مخالفاً له، وهذا ما عليه مشهور الأصوليين كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته (٥)، ومرّ آنفاً دعوى عدم الخلاف أو الإجماع عليه.

(١) معالم الدّين ص ٤٦٥ .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤١ .

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٣ .

(٤) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٩ .

(٥) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٩٥، ٦٢٢، فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٩ .

وسياتي قريباً أنّ مورد حكمهم بالتخير هو الخبران المتكافئان من ناحية المزايا والمرجّحات الآتي ذكرها، فيكون أحد الخبرين تحييراً هو الحجّة، فلو كان لأحدهما مرجّح تعيّن العمل به^(١)، ولكنّ خالف صاحب الكفاية تذكّر وبني على التخير المطلق (أي حتى مع المرجّح لأحدهما)، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب^(٢).

القول الثاني: التوقّف في مقام الفتوى استناداً إلى أيّ من الخبرين، ولازمه الاحتياط في مقام العمل، فيصير المقام شبيهاً بمورد قيام العلم الإجمالي على الحكم مع فقد النصّ، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

وهذا الاحتياط قد يكون موافقاً لمفاد أحد الخبرين، كما لو دلّ أحدهما على استحباب غُسل الجمعة مثلاً، ودلّ الآخر على وجوبه، وقد يكون مخالفاً لهما، كما لو دلّ أحدهما على وجوب القصر في الموضع، ودلّ الآخر على وجوب التمام فيه، فيكون الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، وهو لا يتفق مع مفاد أيّ من الخبرين، وسياتي في نهاية المبحث أنّ هذا القول هو مختار المصنّف رحمته الله.

القول الثالث: وجوب العمل بالخبر المطابق للاحتياط، كما تقدّم في مثال غُسل الجمعة، حيث يتحقّق الاحتياط بالعمل بالخبر الدالّ على الوجوب، وإذا لم يمكن الاحتياط - لعدم مطابقة مفاد كلّ واحد من الخبرين للاحتياط - يُبنى على التخير في العمل بأيّ منهما، وهذا يُتصوّر في موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة، ودلّ الآخر على حرّمتها؛ لوضوح عدم

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٥٣، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٩ - ٧٧٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

موافقة مفاد أي من الخبرين للاحتياط؛ لأجل بقاء احتمال المخالفة مع الواقع لو عمل بأحدهما، وعندئذ يتخير المكلف في العمل بأي منهما.

وللوقوف على ما هو الصحيح من بين الأقوال الثلاثة يتعين النظر في الأخبار العلاجية المذكورة في المقام، ولكن قبل هذا ينبغي بيان نقطتين:

النقطة الأولى: لا تنافي بين ما بنى عليه المشهور في القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين المتعادلين من القول بالتساقط، وبين ما بنوا عليه هاهنا (أي في القاعدة الثانوية الشرعية) من القول بعدم التساقط.

والوجه فيه أن نظرهم في الحكم بالتساقط هناك كان إلى الأدلة الأولية العامة لحجية الأمارات كبناء العقلاء مثلاً، حيث مرّ أنّها لا تشمل أياً من المتعارضين في حال التعارض، لأنّ كلاً منهما وإن كان واجداً لشرائط الحجية في حدّ نفسه - كما هو اللازم في باب التعارض - ولأجله يكون مقتضياً للحجية، إلا أنّ هناك مانعاً من فعلية حجّيته - وهو تكذيب الآخر له -، ولهذا يسقط الاثنان عن الحجية الفعلية؛ لعدم وجود مرجح لأيّ منهما على الآخر، كما هو المفروض.

وهذا بخلاف حكمهم في المقام بعدم تساقط كليهما، فإنّه غير ناظر إلى تلك الأدلة العامة، بل إمّا إلى الأخبار العلاجية الواردة في المقام، وإمّا إليها وإلى الإجماع المدّعى على عدم التساقط، وعندئذ تكون هذه الأخبار - أو هي مع الإجماع المدّعى - كاشفة عن حجّية أحد الخبرين بجعلٍ جديدٍ من قبل الشارع المقدّس، وهذا - كما أفاد المحقق الأصفهانى رحمته الله (١) - لا يتنافى مع الحكم بالتساقط وفق القاعدة الأولية،

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠٣ ت ١٨ .

لأنّ التنافي إنّما يُتصوّر لو فرضنا دلالة الأدلة الأولية العامة للحجّة على شيء في قبال الأخبار العلاجية والإجماع، في حين أنّ الحاصل هو قصور الأدلة العامة عن شمول كلا المتعارضين، فلا مشكلة في ما لو دلّ دليلٌ خاصّ على حجّة أحد الدليلين المتعارضين تعييناً أو تخيراً، ومن هنا يتضح الوجه في كون القاعدة الثانوية شرعيةً.

وحيث اتضح أنّ الوجه في عدم تساقط الخبرين عن الحجّة وجودُ جعلٍ آخر ثانوي في مقابل الجعل الأولي - الدالّ على حجّة الأمانة في غير حال التعارض - فلا يلزم من القول بعدم التساقط البناء على مسلك السببية (أو الموضوعية) في باب الأمانات، وفي مقدّماتها الأخبار، بتقريب أنّ أدلة حجّة الأمانتين المتعارضتين لو كانت تشملهما حالّ التعارض للزم منه جعلُ الشارع المقدس طريقتين متنافيتين إلى الواقع، وهو غير ممكن، وهذا التنافي لا يلزم لو بُني على السببية، مع أنّ المفروض بل المتسالم عليه حجّة الأمانات عندهم من باب الطريقية إلى الواقع.

وفي هذا الكلام إشارة إلى ما ذكره الشيخ الأعظم تثنّي في المقام - بعد ذكره للأقوال الثلاثة - من أنّ حكم الشارع في الأخبار العلاجية بالتخير بين الخبرين المتكافئين لا يدلّ على كون حجّة الأخبار من باب السببية، بالنظر إلى ما تقدّم من الشيخ تثنّي نفسه من أنّ مقتضى القاعدة الأولية هو التخير بناءً على مسلك السببية، والتوقّف بناءً على مسلك الطريقية، والمفروض هنا أنّ الأخبار العلاجية قد أمرت بالتخير.

وربّما يُستظهر من هذا أنّ الأخبار مجعولة من باب السببية؛ إذ لو كان اعتبارها

من باب الطَّرِيقِيَّة للزَّم أنَّ تأمر الأخبار بالتوقُّف، وأجاب الشيخ الأعظم رحمته عن هذا بما لا حاجة إلى ذكره^(١).

وقد أوضح المصنَّف رحمته فساد الملازمة المذكورة بما تقدَّم آنفاً من أنَّها تبتني على كون الدَّلِيل على عدم التساقط في القاعدة الثانوية هو نفس الأدلة الأولية العامة لحجَّة الأمارات، مع أنَّ الدَّلِيل عليه هو الأخبار العلاجية التي تكشف عن جَعْلٍ جديد من الشَّارع المقدَّس لأحد الخبرين في الجملة، كما مرَّ نقله عن شيخه المحقق الأصفهاني رحمته.

النقطة الثانية: ذكر المصنَّف رحمته - وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته (٢) - أنَّ المقصود من التخيير (بناءً على مسلك الطَّرِيقِيَّة) هو التخيير في العمل بأيٍّ واحد من الخبرين المتعارضين المتكافئين، لأنَّ كلاهما - ببركة هذا الجَعْل الجديد - يكون حجَّة على سبيل التخيير؛ لعدم معقولة جَعْلِ الحجَّة لكليهما بناءً على مسلك الطَّرِيقِيَّة، كما هو واضح ممَّا مرَّ آنفاً.

ومعنى الحجَّة التخييرية (المجعلولة للخبرين بالجَعْل الجديد) هو المنجزية والمعذرية التخييريتان، فكلُّ واحد من الخبرين يكون منجزاً للحكم الواقعي على عهدة المكلف إذا فُرِضَ مطابقة مؤداه للواقع ومخالفة مؤدَى معارضه للواقع، كما يكون كلٌّ منهما معذراً للمكلف أمام الشَّارع المقدَّس، ورافعاً لاستحقاقه العقوبة إذا فُرِضَ مخالفة مؤداه للواقع، ومطابقة مؤدَى الخبر الآخر للواقع.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٠.

(٢) نهاية الدَّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ت ١٨.

ففي مثال صلاة الجمعة المتقدم لو فرض أنّ حكمها في الواقع هو الوجوب، فإنّ الخبر الدالّ عليه يكون منجزاً للحكم على عهدته المكلف، فإنّ اختار المكلف العمل بهذا الخبر فقد أصاب الواقع، وإنّ اختار العمل بالخبر الآخر (الدالّ على الحرمة) فقد أخطأ الواقع، ولكنّه مع هذا لا يستحق العقاب على تفويت مصلحة الحكم الواقعي، لأنّه قد عمِلَ بما هو حجة عند الشارع، بمقتضى الجعل الجديد، فيكون هذا الخبر مؤمناً للمكلف عن استحقاق العقوبة، لأنّه مطالبٌ بالعمل بأحد الخبرين، وغير مسموح له بترك العمل بكليهما معاً، وليس هو مسؤولاً عن إصابة الواقع وعدم تضييع مصلحته، فإنّ أصابها فبها، وإلا كان معذوراً.

وهنا تظهر الثمرة بين مقتضى الأدلة الأولية العامة للحجية ومقتضى الدليل الخاص الذي استكشفناه من الأخبار العلاجية، فمقتضى الأولى جواز ترك العمل بكلا الخبرين؛ لعدم ثبوت الحجية الفعلية لأيّ منهما، في حين أنّ مقتضى الدليل الخاص عدم جواز ذلك، لأنّه يُثبت الحجية الفعلية لأحد الخبرين في الجملة - أو (الحجية التخيرية) بتعبير المحقق الأصفهاني رحمته، فلو ترك العمل بهما معاً استحق العقاب في ما لو انكشف أنّ أحد الخبرين كان مطابقاً للواقع، لأنّه يكون قد فوّت المصلحة الواقعية على نفسه من دون أن يكون له أيّ معذر أمام الشارع المقدّس، وهذا بخلاف ما إذا عمِلَ بأحد الخبرين ثمّ تبين بعد ذلك خطؤه ومخالفته للواقع، فإنّه يكون معذوراً.

نعم، لو فرض أنّ المكلف تعمّد ترك العمل بكلا الخبرين، وانكشف بعد ذلك خطؤهما معاً صحّ عندئذٍ أن ينطبق عليه عنوان (المتجرّي).

مثال ذلك أن يدلّ أحد الخبرين على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال، ويدلّ الآخر على وجوبه عندها، وفرضنا أنّ حكمه في الواقع هو الحرّمة، ولكنّ المكلف لم يأخذ بأيّ من هذين الخبرين عمداً، فترك الدعاء أصلاً، فهو وإن لم يخالف الواقع عندئذٍ لفرض كون الدعاء محرّماً، إلا أنّ في استحقاقه للعقاب وعدمه كلاماً معروفاً بين الأصوليين في مبحث (التجرّي).

وباتّضح هاتين النقطتين يقع الكلام حول القاعدة الثانوية (الشرعية) في أربع جهات.

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدّم أنّ القاعدة الأولية^(١) في المتعادلين^(٢) هي التساقط، ولكن استفاضة الأخبار بل تواترت^(٣) في عدم التساقط، غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها^(٤) لاختلافها على ثلاثة أقوال:

١ - التخيير في الأخذ بأحدهما^(٥)، وهو مختار المشهور^(٦)، بل نُقِلَ الإجماع

(١) العقلية، بمعنى تحديد مقتضاها عند تكافؤ الأمارتين المتعارضتين بملاحظة الأدلة الأولية لحجية الأمارات، ومن دون ملاحظة الأخبار العلاجية الآتية.

(٢) من الأمارات المتعارضة وإن لم تكونا من باب الأخبار، وهذا هو الفارق الثاني بين القاعدتين (أي بلحاظ الموضوع)، بعد افتراقهما في المستند.

(٣) كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته في الفرائد، ولكن مع هذا سيأتي من المصنّف رحمته أنّ القول بالتخيير خالٍ عن مدرك معتبر.

(٤) أي: من الأخبار العلاجية، وهذا شروعٌ في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين المتكافئين، بملاحظة الأخبار العلاجية والإجماع المدعى، وهما دليان ثانويان على حجية أحد الخبرين المتعارضين.

(٥) مع غصّ النظر عن موافقته للاحتياط وعدمها، كما هو ظاهر إطلاق كلماتهم، بل صريح كلام المحقق النائيني رحمته في الفوائد، كما مرّ.

(٦) كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته.

عليه^(١).

٢ - التوقف^(٢) بما يرجع إلى الاحتياط في العمل ولو كان الاحتياط مخالفاً لها^(٣) كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما^(٤).
ولأنها كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لأن التوقف يُراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما^(٥)، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم^(٦).

-
- (١) في الكفاية، واكتفى في المعالم بذكر عدم الخلاف فيه، ونظر المشهور هاهنا إلى خصوص الخبرين المتكافئين، وخالفهم صاحب الكفاية تتجلى، كما مرّ.
- (٢) عن الإفتاء وفق أي من الخبرين المتعارضين، ولازمه الاحتياط في مقام العمل، وهذا ما يختاره المصنّف رحمته كما سيأتي؛ لكثرة أخبار التوقف من جانب، وملاءمته للقاعدة الأولية من جانب آخر.
- (٣) أي: لمفاد كلا الخبرين، فضلاً عما إذا كان الاحتياط موافقاً لأحدهما ومخالفاً للآخر، كما مرّ، فيراد من (لو) الوصلية ببيان الفرد الخفي، كما هو الأصل فيها.
- (٤) كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب القصر في الموضع، والآخر على وجوب التمام فيه، فإنّ الجمع بين القصر والتمام مخالف لمفاد كلا الخبرين، كما هو واضح.
- (٥) فلا يجوز للمجتهد أن يستند إلى أي من الخبرين في مقام الإفتاء، وإن كان كلّ منهما (في حدّ نفسه) واجداً لشرائط الحجّة، كما هو شرط التعارض.
- (٦) الإلزامي في الطرفين، فإن مقتضى القاعدة عندئذ هو الاحتياط؛ لمكان منجّرية العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

٣ - وجوب الأخذ بما طابق منها الاحتياط^(١)، فإن لم يكن فيها ما يطابق الاحتياط^(٢) تخير بينهما^(٣).

ولا بدّ من النّظر في الأخبار^(٤) لاستظهار الأصحّ من الأقوال^(٥)، وقبل النّظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحّة هذه الأقوال جملة^(٦)، بعد ما سبق من تحقيق أنّ القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصحّ الحكم بعدم تساقطها حيث^(٧)؟

(١) فيكون الاحتياط موافقاً لأحد الخبرين في الجملة، كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب الفعل، والآخر على إباحته، فيتعيّن العمل بالخبر الأول، وبهذا يختلف عن الاحتياط في العمل الذي كان ينتهي إليه القول السابق.

(٢) كما إذا دار الأمر بين المحذورين (الوجوب، والحُرمة)، فلا يمكن الاحتياط عندئذٍ؛ لوجود احتمال وقوع المكلف المكلف في مخالفة الواقع على كلّ حال.

(٣) فله أن يعمل بالخبر الدالّ على وجوب الفعل، وله أن يأخذ بالخبر الدالّ على حرّمته، ولا يكثر باحتمال كون مفاد الخبر (الذي اختار العمل به) مخالفاً للواقع.

(٤) العلاجية بطوائفها المختلفة، لأنّها المدرك الأساس للقاعدة الثانوية الشرعية.

(٥) وهو القول الثاني (أي التوقّف) المخالف للمشهور، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٦) أي: من دون تخصيص بقول معيّن منها، ولكن سيأتي منه أن القول بالتوقّف

(أي القول الثاني) هو الملائم للقاعدة الأولية العقلية.

(٧) الذي يبتني عليه القولان الأول والثالث، فيكونان ابتداءً مخالفين لما تقتضيه القاعدة الأولية.

وأكثرها^(١) إشكالاً هو القول بالتخير بينهما؛ للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطها وبين الحكم بالتخير^(٢).

نقول في الجواب^(٣) عن هذا السؤال: إنه إذا فرضت قيام الإجماع^(٤) ونهوض الأخبار^(٥) على عدم تساقط المتعارضين، فإن ذلك^(٦) يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع^(٧) لحجية أحد الخبرين بالفعل^(٨) لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا

(١) الظاهر أن أفعل التفضيل هنا على غير بابيه، لما مرَّ من أن القول الثاني المختار خالٍ عن الإشكال؛ لملاءمته لمقتضى القاعدة الأولية، والأمر سهل.

(٢) فإن معنى القول بالتخير هو حجية أحد الخبرين لا بعينه، بخلاف القول بالتساقط فإن معناه عدم حجية أي منهما، فيكونان متنافيين بل متناقضين، لأن مآل القول الأول إلى الإيجاب الجزئي، ومآل الثاني إلى السلب الكلي.

(٣) محصّله: عدم التنافي بين مقتضى القاعدة الأولية العقلية (أي التساقط) ومقتضى القاعدة الثانوية الشرعية (وهو عدم التساقط)، وفاقاً للمحقق الأصفهاني تذكُّر، كما مرَّ توضيحه في النقطة الأولى.

(٤) على عدم تساقط كلتا الأمارتين المتعارضتين، كما مرَّ نقله عن الكفاية.

(٥) المستفيضة بل المتواترة، كما تقدّم عن الشيخ الأعظم تذكُّر.

(٦) أي: قيام الإجماع ونهوض الأخبار العلاجية.

(٧) ولهذا يُعبرون عن القاعدة الثانوية بـ (الشرعية)، بخلاف القاعدة الأولية.

(٨) قيدٌ للحجية، فالحجية الجديدة المجعولة تكون فعلية، أقصى الأمر أنها حجية تخيرية، كما أفاد شيخه المحقق الأصفهاني تذكُّر.

ينافي ما قلناه سابقاً من سرّ تساقط المتعارضين بناءً على الطّريقة^(١)، لأنّه إنّما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجّة الأمانة^(٢) عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما (لا على التعيين)^(٣).

ولكن لا يقدح في ذلك^(٤) أن يرد دليل خاصّ^(٥) يتضمّن بيان حجّة أحدهما (غير المعين) بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول^(٦) الذي تتضمّنه الأدلة العامة^(٧). ولا يلزم من ذلك - كما قيل^(٨) - أن تكون الأمانة حيثيّاً مجموعيّة على نحو

(١) ملخصه أنّ الأدلة الأولية للحجّة لا تتكفّل بإثبات جعلٍ جديد للأمارتين في حال التعارض، ولذا تنتفي الحجّة الفعلية لكلّ منهما، في حين أنّ الأخبار العلاجية تصدّي لإثبات الجعل للأمانة، فلا تنافي بين النتيجة المترتبة على القاعدتين.

(٢) أي: الأدلة العامة الأولية لحجّيتها مثل بعض الآيات والروايات وبناء العقلاء، والآخر هو العمدة، كما مرّ مراراً.

(٣) وذلك لوجود مانع عن فعلية حجّة كلّ واحد من المتعارضين، وهو التّكذيب المتبادل بينهما، كما تقدّم في موضعه.

(٤) أي: في الحكم بتساقط كلا الدليلين عن الحجّة الفعلية.

(٥) كالأخبار العلاجية والإجماع المدعى.

(٦) وإلا لزم التنافي بل التناقض، لما مرّ من أنّ وجه عدم التنافي بين ما تقتضيه القاعدتان هو عدم دلالة الأدلة الأولية للحجّة على شيء في قبال القاعدة الثانوية.

(٧) الدالّة على حجّة الأمارات، وفي مقدّماتها بناء العقلاء.

(٨) والقائل هو الشيخ الأعظم تثنّى.

السببية^(١)، فإنه إنَّما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول^(٢).

وبعبارة أخرى أوضح: إنَّه لو خُلِّينا نحن والأدلة العامة الدالة على حجّية الأمانة، فإنه لا يبقى دليلٌ لنا على حجّية أحد المتعارضين^(٣)؛ لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما^(٤)، فلا بدّ من الحكم بعدم حجّيتهما معاً^(٥).

أما وقد فُرِضَ قيام دليل خاص^(٦) في صورة التعارض بالخصوص على حجّية أحدهما^(٧) فلا بدّ من الأخذ به، ويدلّ على حجّية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع

(١) تقريب هذه الملازمة المدّعاة: أنّ أدلة حجّية الأمارات إذا دلّت على حجّية المتعارضين تعيّن كون الأمانة سبباً لتحصيل مصلحة الواقع لا طريقاً إلى الواقع، وإلا لزم أنّ يكون في الواقع حكمان متنافيان؛ لأجل التنافي بين المتعارضين، ولا يُعقل جعل الشارع المقدّس لطريقين متنافيين إلى الحكم الواقعي.

(٢) هذا هو الجواب، وهو أنّ ما ذُكر إنّما يتمّ لو بُنيَ على وجود جعل شرعي واحد لحجّية الأمارات في حال التعارض وغيره، فحينئذٍ لا مفرّ من البناء على السببية، ولكننا ندّعي وجود جعلين: أولي يدلّ على حجّيتها في غير باب التعارض على نحو الطّريقة، وثانوي يدلّ على حجّيتها في خصوص حال التعارض.

(٣) لا بعينه، بنحو الحجّية الفعلية.

(٤) كما صرّح به المحقق الحائري تقيّ في الدرر، وتقدّم النقل عنه.

(٥) لفقدان الدليل على حجّية أيّ منهما بحسب الفرض.

(٦) وهو الأخبار المتواترة والإجماع المدّعى.

(٧) حجّية فعلية، وبجعل شرعي جديد غير ما كان ثابتاً للأمانة قبل التعارض.

عقلي من ذلك^(١).

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع^(٢)، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل^(٣) هي التساقط. بقي علينا^(٤) أن نفهم معنى التخيير على تقدير^(٥) القول به، بعد أن بيّنا سابقاً^(٦) أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجّة^(٧)، ولا من جهة الواقع^(٨).

-
- (١) أي: من (البناء على حجّة أحد المتعارضين بجعلٍ جديد)، لأنّ الحكم العقلي الأولي بالتساقط ناشئ عن قصور الأدلة العامة التي لاحظها العقل.
- (٢) لأنّ مستندها هو الأخبار العلاجية والإجماع، وكلاهما دليل شرعي، بخلاف القاعدة الأولية.
- (٣) بمعنى أنّ العقل حينما يلاحظ الأدلة الأولية العامة لحجّة الأمارات لا يرى فيها شمولاً لأيّ من المتعارضين، وهذا هو معنى (التساقط).
- (٤) هذه هي النقطة الثانية، وتقدّم توضيحها.
- (٥) ولا يخفى الوجه في قوله: «(على تقدير)»، لأنّ المصنّف رحمته الله لا يبيّن على التخيير في المقام، وإن كان هو المشهور بين الأصوليين.
- (٦) في الأمر السادس من المقدّمة عند الحديث عن مقتضى القاعدة الأولية.
- (٧) لأنّ معناه جعل الحجّة لشيء مبهم، مع أنّ المستفاد من أدلة الحجّة جعل الحجّة لما يكون أمراً متعيناً كي يترتب عليه الأثر المتوقّع من جعلها له.
- (٨) لا بتناؤه على افتراض العلم المسبق بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع دون الآخر، وهذا ليس بتأمّ، كما مرّ بيانه هناك مفصّلاً.

فنقول: إنَّ معنى (التخير) بمقتضى هذا الدليل الخاصَّ أنَّ كلَّ واحد من المتعارضين^(١) منجَّز للواقع على تقدير إصابته للواقع^(٢)، ومعدَّر للمكلف^(٣) على تقدير الخطأ.

وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه^(٤)، فللمكلف أنَّ يختار ما يشاء منها^(٥)، فإنَّ أصاب الواقع فقد تنجَّز به^(٦)، وإلا فهو معدور^(٧)، وهذا بخلاف ما لو كنَّا نحن والأدلة العامة، فإنَّه لا منجَّزية لأحدهما غير المعين ولا معدَّرية له^(٨).

(١) على سبيل التخير، كما ذكر المحقق الأصفهاني تَدُلُّ.

(٢) مع فرض ترك المكلف العمل به.

(٣) عن استحقاق العقوبة من الشارع المقدَّس بسبب تفويته للمصلحة الواقعية، نتيجةً لاختياره العمل بمفاد الخبر الذي انكشفت لاحقاً مخالفته للواقع.

(٤) وفاقاً للمحقق الأصفهاني تَدُلُّ، وهو ثبوت الحجية الفعلية لأحدهما (بمعنى المنجَّزية والمعدَّرية).

(٥) أي: من الخبرين في مقام العمل، سواء أكان مطابقاً للاحتياط أم لم يكن.

(٦) أي: صار الحكم الواقعي في عهدة المكلف، بواسطة هذا الخبر الذي اختاره وانكشفت لاحقاً مطابقته للواقع.

(٧) ولا يستحقَّ عقاباً من الشارع المقدَّس، في ما لو انكشفت لاحقاً أنَّ الخبر الذي اختار العمل به مخالف للواقع، لأنَّه قد عمِلَ بها هو حجة عند الشارع.

(٨) أي: لا حجية لأحدهما غير المعين، فيجوز للمكلف حينئذ الرجوع إلى خبر ثالث مطابق لقاعدة أخرى أو أصل عملي.

والشاهد على ذلك^(١) أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معاً^(٢)، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما^(٣) لا معذر له في مخالفة الواقع، بينما أنه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما^(٤)، وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجوداً، فإنه يجوز له ترك العمل بهما معاً^(٥) وإن استلزم مخالفة الواقع؛ إذ لا منجز للواقع المتعارضين بمقتضى الأدلة العامة^(٦).

-
- (١) أي: على ثبوت الحجية الفعلية لأحدهما بمعنى المنجزية والمعدرية.
- (٢) لوضوح أن مفاد الدليل الخاص انحصارُ الحجة الفعلية (المنجزة والمعدرة) في الخبرين المتعارضين، حتى لو فرض مخالفتها للاحتياط واقعاً.
- (٣) في ما إذا انكشف أن أحد الخبرين كان مطابقاً للواقع مع أنه قد ترك العمل بهما معاً، وهذا احتراز عما لو انكشف له (بعدما ترك العمل بهما) أن كلا الخبرين كان مخالفاً للواقع، فعندئذ يكون المكلف متجرباً، كما أوضحنا.
- (٤) ثم انكشف كونه مخالفاً للواقع، فالمطلوب من المكلف العمل بأحد الخبرين، لا أن المطلوب منه إحراز الواقع بعمله.
- (٥) والأخذ بخبر ثالث أو بأصل عملي، لما مرَّ من أنهما ساقطان عن الحجية بسبب التكاذب في ما بينهما، وهذا يمنع من فعلية مقتضى الحجية فيها.
- (٦) لحجية الأمارات، والمفروض أن المكلف غير مسؤول عن مطابقة الخبر الثالث أو الأصل العملي للواقع وعدم مطابقتها له.

الجهة الأولى: استعراض الأخبار العلاجية

ذكر المصنّف رحمته الله أحدَ عشرَ خبراً، ممّا قيل بارتباطه بالتخيير بين الخبرين المتعارضين أو بالتوقّف، ولم يتطرّق لما قيل بدلالته على الاحتياط، وهي بحسب ترتيبه رحمته الله:

الأول: خبر الحسن بن جهم عن الإمام الرضا عليه السلام: «قلت: يميّثنا الرجلان - وكلاهما ثقةٌ - بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسّعٌ عليك بأيّهما أخذت»^(١).

وهذا الخبر - بعد الغصّ عن إرساله، كما هو حال كثير من أخبار الاحتجاج - قد ذكر صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما الله أنّه يدلّ على التخيير مطلقاً^(٢)، والمراد من الإطلاق هنا عدم تقييد التخيير بفقدان المرجّح لأحد الخبرين، احترازاً عمّا يدلّ على التخيير مقيّداً بعدم المرجّح، ولو في الجملة.

وظاهر ذيل الخبر جوازُ الأخذ بأيّ واحد من الحديثين من دون تقييد بفقدان المرجّح في كلّ منهما، وحينئذٍ يُحمّل على المقيّدات الآتية من أخبار الترجيح. ولكنّ المصنّف رحمته الله لا يرتضي هذا الكلام، لأنّه يرى في صدّر الخبر دلالة واضحة على أنّه من أخبار التخيير المقيّد بعدم المرجّح ولو في الجملة، وفاقاً لشيخه

(١) الاحتجاج ج ٢ ص ١٠٨، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢١ ب ٩ ح ٤٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤٢، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٣.

المحقق الأصفهاني رحمته الله (١)، لأن الإمام عليه السلام لم يُجَوِّز له العمل بأيّ منها إلا بعد الأمر بمقايسة الأحاديث على كلّ من الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة، ومن ثمّ يكون حكمه بعد ذلك بالتخير مقيّداً بفقدان المرجّح (أي موافقة الكتاب العزيز)، وليس هو مطلقاً كما ادّعى، وسيأتي نقل صُدْر الخبر من قبل المصنّف رحمته الله قريباً.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام منه رحمته الله يبتنى على اعتبار موافقة الكتاب العزيز من جملة مرجّحات باب التعارض وفاقاً لشيخه المحققين الأصفهاني والنائيني رحمتهما الله (٢)، وخلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله الذي يعدّها من مميّزات الحجّة عن اللاحجة (٣)، فتكون الموافقة عنده متمّمة لمقتضي الحجّة في الخبر، فالخبر المخالف للكتاب ليس بحجّة أصلاً، ويكون خبر ابن الجهم من أخبار التخيير المطلق، ولم يوافق المصنّف رحمته الله على هذا، كما سيأتي في مبحث الترجيح بموافقة الكتاب.

الثاني: خبر الحارث بن المغيرة عن الإمام الصادق عليه السلام: «(إذا سمعتَ من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائمَ فترد عليه)» (٤).

وهذا الخبر كسابقه من حيث الإرسال، وقد ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في ضمن طائفة أخبار التخيير المطلق، أي حتى مع وجود مرجّح في أحد الحديثين المتعارضين، وذلك لدلالة قوله عليه السلام: «(فموسّع عليك)» على جواز الأخذ بأيّ من

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٠ ت ٢٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٢٠ ت ٢١، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٩١-٧٩٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٤٤-٤٤٥.

(٤) الاحتجاج ج ٢ ص ١٠٨، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٢ ب ٩ ح ٤١.

الحديثين المتعارضين، طالما كانا مآجا به الثقات، وكانا يتضمّنان حكمين مختلفين لا يمكن الأخذ بهما معاً؛ إذ لو كان الأخذ بالخبر (ذي المزية والمرجح) أمراً لازماً لكان ينبغي عليه عليه عليه السلام أن يُقيد بذلك، وبهذا انعقد الإطلاق لجواز الأخذ، فيشمل صورة وجود مرجح لأحدهما.

ولم يرتضِ المصنّف رحمته الله عدّ هذا الخبر أيضاً من جملة أخبار (التخيير المطلق)، وذلك لوجهين^(١):

الوجه الأول: لو سلّمنا أنّ هذا الخبر وارد في باب التعارض إلا أنّه - كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله^(٢) - يدلّ على التخيير في زمان الحضور لا مطلقاً، بمعنى أنّ مورد الخبر هو زمان التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخذ الأحكام منه، ولهذا لا يُحرز انعقاد الإطلاق له كي يكون شاملاً لزمان الغيبة، الذي هو المهمّ في المقام؛ لوضوح أنّ الحكم بالتخيير في مدة قصيرة لا يستلزم الحكم به على نحو الدوام، كما أنّه لا يدلّ عليه كما أفاد المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٣).

الوجه الثاني: منع أصل تعلّق الخبر بباب التعارض؛ لعدم الجزم به، بل يجوز أن يكون وارداً في مقام بيان حجّية خبر الثقة من أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام، فيدلّ قوله عليه السلام: «فموسّع عليك» بنحو الكناية على الحجّية.

نعم هذه الحجّية ليست مطلقة، بل هي محدودة ومغيّاة برؤية الإمام عليه السلام، وهذا

(١) لا يخفى أنّ المناسب عكس الوجهين في الدّكر، ولكنّا أبقيناها كما هما دفعاً لأيّ لبس.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٣.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١١ ت ٢٠.

لا يشكّل محذوراً في البَيِّن لأنَّ شأنَ كُلِّ حِجَّةٍ ظَنِّيَّة (أي أمارَة) أن يَتَهَيَّ أَمَدُ جَوَازِ العمل بها بحصول اليقين من أيِّ منشأ كان، ومن ذلك لقاء الإمام عليه السلام، وهذا لا يتنافى مع كون حِجَّةِ الأمارَة عامَّة شاملة حتى لزمان حضوره عليه السلام، فكونُها عامَّة شيء، وانتهاء أَمَدِ حِجَّتَيْها بحصول اليقين شيء آخر، وهذا هو معنى قول السيد الخوئي رحمته الله: «ومفادها حِجَّةُ أخبارِ الثقة إلى ظهور الحِجَّة»^(١).

الثالث: مكاتبة عبد الله بن محمد: «اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السَّفَر: فروى بعضهم أن صَلَّيْهَا فِي الْمَحْمِلِ، وروى بعضهم أن لا تَصَلَّيْهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ، فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّ عَمَلْتَ»^(٢).

وقد قيل بدلالة هذه المكاتبة أيضاً على التخيير المطلق، لأنَّ السَّائِلَ يفترض وجودَ تعارض بين الخبرين في كيفية أداء ركعتي نافلة الفجر من حيث الإتيان بها في الْمَحْمِلِ أو على الأرض، فجاءه التوقيع بأنَّه مَوْسَعٌ عَلَيْهِ في ذلك، وله أن يعمل بأيِّ واحد من الخبرين، فيكون حال المكاتبة كسابقتها من ناحية الحمل على المقيدات الآتية، على القاعدة في باب (المطلق والمقيّد).

ولكنَّ المصنَّف رحمته الله أيضاً لا يوافق على عدِّ هذه المكاتبة من أخبار (التخيير المطلق)، لأنَّ هذا يتوقَّف على أن يكون التخيير الوارد فيها تَخِييراً بين الروايتين المتعارضتين، مع جواز أن يكون تَخِييراً في العمل بكلِّ واحد من الحكمين المرويين

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ٥٠٩ .

(٢) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٢٢٨ ح ٥٨٣ ، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٢ ب ٩ ح ٤٤ .

فيهما؛ نظراً إلى أنّ الحكم الواقعي لناقلة الفجر هو جواز الإتيان بها بكلتا الكيفيتين، وعدم لزوم كفية بعينها في الواقع، فيراد عندئذٍ تخطئة كلتا الروايتين، لأنّ ظاهر كلّ منهما تعيينُ الحكم الواقعي في مؤدّاها هي، وكون مؤدّى الأخرى مخالفاً للواقع، مع أنّ الحكم الواقعي لا ينحصر في مفاد أيّ منهما.

والذي يؤكّد قربَ هذا الاحتمال جدّاً وقوعُ السّؤال عن كيفية أداء الإمام عليه السلام للرّكعتين، وهذا سؤال عن الحكم الواقعي لهما لا عن كيفية الأخذ بالروايتين المتعارضتين، فلا يصحّ جعلُ هذه المكاتبة مرتبطة بباب التعارض، ومتصديةً لبيان كيفية العمل بالروايتين، بعد عدم كون السّؤال عن هذا أصلاً، فإنّ الجواب ينبغي أن يكون مطابقاً للسّؤال.

ويمكن أن يضاف إليه جوابٌ آخر، ذكره المحقق الأصفهاني رحمته، وهو أنّ مورد المكاتبة هو المستحبات التي تبتني على التخفيف، فالتخيير فيها لا يستلزم التخيير في الإلزاميات^(١)، ومقصوده رحمته - كما أوضحه بعض تلامذته رحمته - أننا لو أردنا التعدي عن مورد الرواية فأقصى ما يمكن هو التعدي إلى سائر المستحبات، ولما كان هناك اختلافٌ في الأحكام بينها وبين الإلزاميات، لم يلزم من هذا التعدي التعدي إلى الإلزاميات^(٢).

الرابع: مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري: «(في الجواب عن ذلك حديثان: أما أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١١ ت ٢٠.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الوصول ج ٩ ص ٧١ - ٧٢.

الآخر فإنه رُوي أنه إذا رَفَعَ رأسه من السَّجدة الثانية وكَبَّرَ ثمَّ جَلَسَ ثمَّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيرٌ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيَّهما أخذتَ من باب التسليم كان صواباً»^(١).

والسؤال فيها عن وجوب التكبير على المصلِّي إذا قام من التشهد الأول إلى الرُّكعة الثالثة، باعتبار أنَّ بعض أصحابنا يقول بكفاية قوله: «بَحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُوا وَأَقْعُدُوا» ونفي وجوب التكبير عليه، فقليل بداليتها على (التخيير المطلق) في العمل بأيِّ واحد من الخبرين؛ تحصيلاً لمصلحة التسليم لهم ﷺ، التي تقتضي التوسعة في العمل بأيِّ من الخبرين، ومن ثَمَّ تُحْمَلُ المكاتبة على المقيّدات الآتية، حالها من هذه الجهة حال الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الكلام بنفس الجوابين المتقدّمين عن مكاتبة عبد الله بن محمد:

الجواب الأول: ما ذكره المصنّف رحمه الله من أنّها في مقام إفادة عدم وجوب التكبير على المصلِّي بعد قيامه من التشهد الأول إلى الرُّكعة الثالثة، فيكون مورد التخيير هو العمل بأيِّ من الحكمين المرويين، لا العمل بالروايتين المتعارضتين، وذلك لشاهدين:

أحدهما: قوله: «كَانَ صَوَاباً»، فإن مقتضى وقوع التعارض بين الروايتين هو العلم بكذب أحدهما في مؤدّاها وعدم مطابقته للواقع، ولا يمكن أن يكون مفاد كليهما مطابقاً للواقع، وإلا لم يقع التعارض بينهما أصلاً.

(١) الاحتجاج ج ٢ ص ٢٣٤، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢١ ب ٩ ح ٣٩.

الآخر: أنَّ طريقة بيان الإمام عليه السلام - أي ذكر روايتين متعارضتين ثمَّ العلاج بينهما - تشير إلى إرادة بيان خطئهما معاً، وأنَّ أياً منهما لا تدلُّ على الحكم الواقعي، وهذا ليس من التخيير المبحوث عنه في شيء، كما هو واضح.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله من أنَّ موردها هو التخيير في المستحبات، وهو لا يستلزم التخيير في الالزاميات، لما مرَّ آنفاً من ابتناء الأمر في المستحبات على التخفيف والسهولة^(١).

الخامس: مرفوعة زرارة، واقتصر المصنّف رحمته الله على مقطع منها وهو قوله عليه السلام: «(إِذَا فَتَخِيرَ أَحَدُهُمَا، فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدْعُ الْآخَرَ)»^(٢).

ودلالة المقطع الذي ذكره المصنّف رحمته الله على التخيير المقيّد واضحة، لأنّه ورد بعد ذكر بعض المرجّحات وفرض فقدانها، فيكون التخيير الوارد فيها بعد فرض تعادل الخبرين من ناحية المرجّحات، كما هو قول المشهور.

والمصنّف رحمته الله وإنَّ كان يعترف بأنَّ المرفوعة من أهمَّ أخبار الباب من ناحية مضمونها، إلاَّ أنّه يتوقّف في الأخذ بها لسببين كما سيأتي:

أولهما: أنّها ضعيفة السند جدّاً، لكونها - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله (٣) - محكية عن الشيخ ابن أبي جمهور رحمته الله عن العلامة رحمته الله مرفوعةً إلى زرارة، ولم تروَ في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، فلا مجال للبحث عن صحّة مضمونها ودلالاتها على

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١١ ت ٢٠.

(٢) عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩، مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٠٣ ب ٩ ح ٢.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٦٩.

التخيير المطلق، كما هو واضح.

ثانيهما: أنها ترتبط بالتعارض بين الحاكمين لا بين الراويين كما هو محل الكلام، واعتباراً صفة ما في الراوي (من حيث هو حاكمٌ) يختلف عن اعتبارها فيه (من حيث هو محدث)، وذكر المحقق الأصفهاني تذ أنَّ دلالتها على التخير المقيد - أي بعد إعمال المرجحات - أوضح من أن تذكر^(١).

السادس: خبر سماعة: «قال: سألتُه عن رجلٍ اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخرُ ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يُرجئه حتى يلقى مَنْ يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(٢).

وهذا الخبر معتبرٌ من ناحية السند كما يظهر من مراجعته في الكافي، وقد قيل بدلالة قول الإمام عليه السلام: «(فهو في سعة)» على جواز العمل بأية واحدة من الروايتين المتعارضتين في المدة الزمنية الفاصلة بين الواقعة (التي ورد فيها حديثان مختلفان) وملاقة الإمام عليه السلام، وهذا عبارة عن (التخير المطلق) غير المقيد بفقد المرجحات الذي هو المطلوب في المقام.

وقد أروود المصنّف عليه السلام على الاستدلال بالرواية بثلاث إیرادات، ذكر الأولين منها شيخه المحقق الأصفهاني تذ^(٣):

أولها: أنها تشبه خبر الحارث بن المغيرة المتقدم، من ناحية اختصاصها بالتمكّن

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٢ ت ٢٠.

(٢) الكافي ج ١ ص ٦٦ ح ٧، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٨ ب ٩ ح ٥.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٢ ت ٢٠.

من لقاء الإمام عليه السلام، بل كلٌّ مَنْ يخبره بحكم الواقعة على سبيل اليقين من نوابه (عموماً أو خصوصاً).

ثانيها: أنها ليست من أدلة التخيير، كما ادّعي، بل من أدلة التوقف لقوله عليه السلام: «(يرجئه)» الذي يدلّ على ترك العمل بهما إلى أن يلاقي الإمام عليه السلام ليسأله عن حكمه، ومن الواضح أن هذا لا يجتمع مع التخيير بين الروايتين المتعارضتين، بمعنى الأخذ بإحدهما تخييراً.

ثالثها: أن المفروض في الرواية دلالة أحد الخبرين على وجوب الفعل، ودلالة الآخر على حرمة، فيكون موردها من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، الذي يحكم العقل فيه بالتخيير بين الفعل والترك، ومن ثمّ يكون قوله: «(فهو في سعة)» إرشاداً إلى ما يستقل به العقل من الحكم بالتخيير.

السابع: مرسله الكليني: «(وفي رواية أخرى: بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك)»^(١).

وقد استظهر المصنّف رحمته الله بذواً أنها رواية مستقلة عن خبر سماعه المتقدّم عليها مباشرة من جهة قوله عليه السلام: «(بأيّهما أخذتَ)» بالفتح على صيغة الخطاب، ولو كان هذا الخبر جزءاً من خبر سماعه لكان المناسب - كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله (٢) - التعبير بطريق الغيبة، أي: «(بأيّهما أخذتَ)»، ومن ثمّ استظهر رحمته الله كونها من أخبار التخيير المطلق بين الأخبار المتعارضة، فتحمّل على المقيدات الآتية، ولم يُشر رحمته الله

(١) الكافي ج ١ ص ٦٦ ذيل ح ٧، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٨ ص ٩ ح ٦.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٢ ت ٢٠.

إلى المناقشة في سندها من ناحية إرسائها، كما ناقش في المرفوعة، وكذا في خبر سماعه الثاني الآتي!

ولكن سيأتي منه عليه السلام الإضراب عن هذا الكلام كله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تدئ (١) - وعدم استبعاد كون هذا الموضع من استنباطات الشيخ الكليني تدئ، التي تُعبّر عن فهمه للروايات الواردة في الباب.

الثامن: خبر أحمد بن الحسن الهيثمي: «فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله» (٢).

وقد وافق المصنّف عليه السلام على دلالة المقطع الذي نقله من هذا الخبر على التخيير بين الروايتين المتعارضتين، ولكنه لم يرتضِ دلالة الخبر بمجموعه (أي صدرأً وذيلأً) على التخيير، وذكر أول الإيرادين اللذين ذكرهما شيخه المحقق الأصفهاني تدئ (٣)، ومحصله أنّ هذا الخبر يناسب أنّ يكون من أخبار التوقف، لأنّ مورده هو التخيير في الأوامر غير الإلزامية والنواهي التنزيهية، لقوله عليه السلام: «وما كان في السنة فهي إعافة أو كراهة... الاختيار»، ولا إطلاق له كي يشمل الأوامر الإلزامية والنواهي التحريمية؛ لتصريحه عليه السلام فيها بلزوم العرّض على الكتاب والسنة - بقوله: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه...»، وعدم الإشارة إلى التخيير بين الروايات المتعارضة والمتضمنة لهذه الأوامر والنواهي.

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) عيون أخبار الرضا ج ٢ ص ٢٠ ح ٤٥، الكافي ج ١ هامش ص ٦٦.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١١ ت ٢٠.

التاسع: مقبولة عُمر بن حنظلة، واقتصر عليه السلام منها على قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١)، وسيأتي ذكرها عند الحديث عن الترجيح بصفات الراوي^(٢).

وقد ذكر المصنّف عليه السلام أنّ ذيلها ظاهرٌ في وجوب التوقّف في زمان الحضور عند تكافؤ الروايتين المتعارضتين من ناحية المزايا والمرجّحات، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله^(٣)، كما سيأتي.

العاشر: خبر سماعه الثاني عن الصادق عليه السلام: «قلت: يردّ علينا حديثان: واحدٌ يأمرنا بالعمل به، والآخرُ ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه، قلت: لا بدّ أن يعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٤).

ولم يتحدّث المصنّف عليه السلام عن هذا الخبر بشيء هنا، ولكنه سيُصرّح في الأمر الثالث الآتي بعدم إمكان الاعتماد عليه بسبب ضعفه السّندي بالإرسال، ومن هنا يرد السؤال عن سبب إغماضه عليه السلام عن إرسال بعض الأخبار المذكورة قبلاً! وكيفما كان، فمن الواضح أنّ هذا الخبر يدلّ - بصدوره - على وجوب التوقّف بالمعنى الذي سيذكره المصنّف عليه السلام بعد قليل، ولا دلالة له على التخيير أصلاً،

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ - ٦٨ ح ١٠، الفقيه ج ٣ ص ٨ - ١١ ح ٣٢٣٣، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٠١ - ٣٠٣ ح ٨٤٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٣٧٨ - ٣٨٠.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٤.

(٤) الاحتجاج ج ٢ ص ١٠٩، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٢ ب ٩ ح ٤٢.

ويدلّ - بذيله - على الترجيح بمخالفة العامة، لأنّ السائل لما افترض الحاجة إلى العمل بأحد الخبرين مع التنافي الواضح بينهما - نظرّاً إلى أنّ مفاد أحدهما الوجوب، ومفاد الآخر الحرمة - أمره عليه السلام بالأخذ بالخبر المخالف للعامة، ولكن قد مرّت الإشارة آنفاً إلى أنّ المصنّف عليه السلام لا يعتمد عليه؛ لضعفه بالإرسال.

الحادي عشر: رسالة صاحب عوالي اللآلئ: «وفي رواية أنّه عليه السلام قال: إذا فارجه حتى تلقى إمامك فتسأله»^(١).

ولم يتحدث المصنّف عليه السلام عن هذه الخبر بالخصوص في هذا الموضوع، ولكنه سيستفيد منه بعد قليل في تضعيف دلالة المرفوعة على التخيير، ليضاف إلى ضعفها (أي المرفوعة) سنداً.

(١) عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٣٠، مستدرک الوسائل ج ١٧

استعراض الأخبار العلاجية^(١)

إذا عرفت ما ذكرنا فلندكر لك أخبار الباب^(٢) ليتضح الحق في المسألة^(٣)، فإنّ منها ما يدلّ على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدلّ على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدلّ على التوقّف، ثمّ نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: إنّ الذي عثرنا عليه^(٤) من الأخبار هو كما يلي:

١ - خبر الحسن بن جهم^(٥) عن الرضا عليه السلام^(٦): «قلتُ: يحيثنا الرّجلان -

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) سينقل عليه السلام ثلاث طوائف منها، ولكنّه لم يُشر إلى أخبار الاحتياط، والملاحظ أنّ هذه الأخبار (التي يراد بها رفع التعارض بين الأخبار) هي أنفسها مبتلاة بالتعارض في ما بينها، فلا بدّ أولاً من رفع هذا التعارض.

(٣) وهو القول بالتوقّف بالمعنى المتقدّم بيانه.

(٤) أي: «أهمّ ما عثرنا عليه منها»، وأغلب هذه الأخبار مذكورة أيضاً في فرائد الأصول وكفاية الأصول ونهاية الدراية.

(٥) ولهذا الخبر صدّر لم يذكره عليه السلام هنا، وإنّما سيذكره في بداية حديثه عن الترجيح بموافقة الكتاب العزيز.

(٦) هامش: الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، عن الاحتجاج.

وكلاهما ثقة^(١) - بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت^(٢).

وهذا الحديث^(٣) - بهذا المقدار منه - ظاهرٌ في التخيير بين المتعارضين مطلقاً^(٤)، ولكن صدره - الذي لم نذكره^(٥) - مقيّدٌ بالعرض على الكتاب والسنة^(٦)، فهو يدلّ^(٧) على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجّح^(٨)، ولو في الجملة^(٩).

(١) لفظ (ثقة) يقع وصفاً للثنتين وللجماعة أيضاً، فلا إشكال من ناحيته.

(٢) وهو ضعيف سنداً لكونه مرسلًا، وظاهر المصنّف رحمته الله التعامل معه كالخبر المعتبر، ولهذا لم يُشر إلى ضعفه بالإرسال في كلّ المواضع التي ذكره فيها.

(٣) بعد الغض عن كونه مرسلًا، كما أشرنا.

(٤) بمعنى عدم كون جواز التخيير مقيّدًا بفقدان المرجّح في أحد الخبرين، وهو التخيير الذي يتبنّاه في الكفاية، في مقابل التخيير المقيّد بعدم المرجّح لأي منهما.

(٥) هنا، ولكنّه سيذكره عند الحديث عن الترجيح بموافقة الكتاب العزيز.

(٦) إشارة إلى قوله عليه السلام فيه: «(ما جاءك عنّا فقسه على كتاب الله عز وجل) وأحاديثنا...» الخبر.

(٧) كما ذكر شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله في المقام.

(٨) بناءً على مختاره رحمته الله من عدّ موافقة الكتاب من مرجّحات باب التعارض لا من مميّزات الحجّة عن اللاخجة، كما يظهر من صاحب الكفاية رحمته الله.

(٩) أي: مع غص النظر عن كونه من المرجّحات المنصوصة أو غيرها كما سيأتي في آخر هذا الباب.

٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١): «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه» ^(٢).
وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً ^(٣) من كلمة (فموسع عليك) ويُقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية ^(٤).

ولكن يمكن أن يُناقش في استظهار التخيير منه:
أولاً: ^(٥) بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يُعلم شموله لحال الغيبة ^(٦) الذي يهمن إثباته ^(٧)، لأن الرخصة ^(٨) في التخيير مدة قصيرة لا

(١) هامش: نفس المصدر.

(٢) وهو ضعيف السند بالإرسال، ولم يُشر إليه المصنّف عليه السلام أيضاً.

(٣) أي: سواء أكان لأحد الخبرين مرجح أم لم يكن، وهو ما يتبناه المشهور.

(٤) من باب حمل المطلق على المقيد، فيكون مفادها حينئذ هو التخيير بشرط انتفاء المرجح في أحد الخبرين، وهذا هو مختار المشهور.

(٥) محصّله «التسليم بتعلّق الخبر بباب التعارض، ولكنه وارد...»، وبهذا يظهر أنّ المناسب تأخير هذه المناقشة عن المناقشة الآتية مراعاة لقواعد (علم المناظرة).

(٦) كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله، لأنّ مورده حال الحضور، فيدلّ على التخيير في هذا الحال، ولا يُحرز انعقاد الإطلاق له ليشمل حال الغيبة.

(٧) أي: إثبات الحكم فيه لوضوح أنّه هو محلّ ابتلائنا، ولا أثر للبحث عن حكم زمان الحضور، كما ذكر شيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٨) تعليل لعدم إحراز الإطلاق للخبر تمسكاً بفكرة قصر المدة وطولها.

تستلزم^(١) الرخصة فيه أبداً، ولا تدلّ عليها^(٢).

ثانياً: بأنّ الخبر غير ظاهر في فرض التعارض^(٣)، بل ربّما يكون وارداً لبيان حجّة الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب^(٤)، ومعنى «موسّع عليك» الرخصة بالأخذ به، كناية عن حجّيته، غاية الأمر أنّه يدلّ على أنّ الرخصة مغنّاة برؤية الإمام^(٥) ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين^(٦)، وهذا أمر لا بدّ منه في كلّ ظنيّة^(٧)، وإنّ كانت^(٨) عامّة حتى لزمان حضور الإمام، إلا أنّه مع حصول بمشافهته

(١) نفى للدلالة الالتزامية، كما أنّ قوله: «ولا تدلّ عليها» نفى للدلالة المطابقة، ويمكن أن يكون العطف تفسيرياً، فليلاحظ.

(٢) هذا منه عليه السلام بلحاظ قصر المدة وطولها، ويمكن القول إنّ ثبوت التخيير في زمان حضور الإمام عليه السلام يستلزم ثبوته في زمان غيّبه بطريق الأولى، فليُتدبّر.

(٣) أي: منع أصل تعلق الخبر بباب التعارض.

(٤) ظاهره أنّ حجّة خبر الثقة محدودة بزمان الغيبة، وهذا قابل للنقاش جداً.

(٥) فإذا رأى الإمام عليه السلام ارتفعت حجّة الخبر من حين الرؤية.

(٦) مراده أنّ حجّة الخبر ليست مطلقة بل هي محدودة برؤية الإمام عليه السلام، وهذا لا يمثّل إشكالا، فإنّ شأن كلّ حجة ظنيّة أن ينتهي زمان جواز العمل بها بمجرد حصول اليقين بمفادها من أيّ منشأ، ومنه لقاءه عليه السلام.

(٧) ومنها خبر الواحد، كما هو محلّ الكلام، ومربّيان معنى الجعل الشرعي للخبر.

(٨) حجّة الحجة الظنيّة، ولكنّ عمومها لزمان الحضور لا يمنع من انتهاء أمدها بحصول اليقين بمؤدّاها، فتكون مشروطة بعدم حصول اليقين المذكور.

اليقين لا بدّ أن ينتهي أمدّ جواز العمل بها^(١).

وعليه^(٢)، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه^(٣).

٣ - مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام^(٤): «اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر^(٥) في السّفر: فروى بعضهم أن صلّهما في المَحْمِل، وروى بعضهم أن لا تُصلّهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت^(٦) لأقتدي بك في ذلك؟ فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت». وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً^(٧)، وتحمّل على المقيّدات^(٨) كالثانية.

(١) كما صرّح به عليه السلام في المبحث الثامن من مقدّمة هذا المقصد؛ إذ لا معنى للعمل بالأمارّة غير العلمية (ومنها الخبر) مع فرض حصول العلم بالمؤدّي.

(٢) أي: بناءً على كون الخبر أجنبياً عن باب التعارض بالمرّة.

(٣) من إثبات التخيير أو التوقّف؛ ضرورة أنّ كلامنا في الأخبار العلاجية الواردة في باب التعارض، وهذا ليس منها.

(٤) هامش: نفس المصدر.

(٥) أي: ركعتي نافلة الفجر لا نفس الفريضة، كما لا يخفى.

(٦) فالسؤال عن فعل الإمام عليه السلام، وهذا سيعتمد عليه عليه السلام في الجواب.

(٧) لأنّ السائل قرّض وجود تعارض بين الخبرين في كيفية الإتيان بالركعتين، والإمام عليه السلام أجابه بأنّ له العمل بأيّ من الخبرين من دون تقييد ذلك بفقدان المرجّح لأحدهما.

(٨) من أخبار الترجيح من باب الجَمْع الدّلالي العُرفي.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين^(١) باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السَّفر في المَحْمِل وعلى الأرض معاً^(٢)، لا أن المراد التخيير بين الروائين، فيكون الغرض تخطئة الروائين^(٣).

وهو احتمال قريب جداً، لا سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين^(٤)، بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقتردي به، أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر^(٥) لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال^(٦)، فكيف صحَّ أن يُحمَّل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين^(٧)؟ وعليه فلا

(١) أي: الحُكَّمين المرويين من طرق أصحابنا؛ بسبب عدم مخالفة كلٍّ منهما للحكم الواقعي لركعتي النافلة.

(٢) أي: جواز الإتيان بصلاة النافلة بكلتا الكيفيتين المرويتين.

(٣) لأنَّ ظاهر كلِّ واحدة منهما حَصْرُ الحكم الواقعي للركعتين بمؤدَّاهَا ومخالفة مؤدَّى الرواية الأخرى للواقع، وهذا غير صحيح.

(٤) كي يقال إنها متصدية لبيان كيفية العمل بالروائين المتعارضتين، ومن ثمَّ تدلَّ على التخيير الظاهري بينهما.

(٥) الذي يُعرَف من خلال فعل الإمام عليه السلام، لأنَّ فعله حِجَّةٌ لا محالة.

(٦) لأنَّ المفروض أنَّ السؤال في الخبر كان عن الحكم الواقعي لنافلة الفجر لا عن كيفية العمل بالروائين المتعارضتين بشأنها.

(٧) وأنَّه يكون على سبيل التخيير المطلق، كما جاء في تقريب الاستدلال.

يكون في هذا الخبر أيضاً^(١) شاهدٌ على ما نحن فيه^(٢)، كالخبر الثاني^(٣).

٤ - جواب مكتبة الحِمَيْرِي^(٤) إلى الحجّة (عجل الله فرجه)^(٥): «(في ذلك)^(٦) حديثان: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى^(٧) فعلية التكبير، وأما الحديث الآخر فإنه رُوي أنه إذا رَفَعَ رأسه من السجدة الثانية وكَبَّرَ ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيرٌ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم^(٨) كان صواباً».

(١) كما هو الحال في الخبر السابق للحارث بن المغيرة.

(٢) لكونه أجنبياً عن (باب التعارض) أيضاً.

(٣) أي خبر الحارث، وهنا جواب آخر عن الاستدلال بالمكتبة، مرّ نقله في الشرح عن شيخه المحقق الأصفهاني تَقْدِيرًا.

(٤) وهي وإن كانت مرسلة، إلا أنّ بالإمكان التغلّب على إرسالها بالقول إنّ طريق الشيخ الطوسي تَقْدِيرًا إلى الحِمَيْرِي صحيح، فليلاحظ.

(٥) هامش: نفس المصدر.

(٦) في المصدر: «(في الجواب عن ذلك)»، أي: عن السؤال المطروح عن وجوب التكبير على المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الرّكعة الثالثة؛ لوجود قول بعدم وجوب التكبير عليه، والاكتفاء بقول «(بحول الله وقوته أقوم وأقعد)».

(٧) وهذا بيان لقاعدة عامّة تشمل مورد السؤال في المكتبة.

(٨) أي: تحصيلًا لمصلحة التسليم لهم ﷺ التي توجب التوسعة في العمل بأيّ من الخبرين.

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخييرَ مطلقاً^(١) ويُحتمل على المقيّدات^(٢).
ولكنّه أيضاً يُناقش في هذا الاستظهار بأنّه من المحتمل قريباً أن المراد بيان
التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه^(٣)، لا التخيير بين المتعارضين^(٤)،
ويشهد لذلك التعبيرُ بقوله: «(كان صواباً)»، لأنّ المتعارضين لا يمكن أن يكون كلّ
واحد منهما صواباً^(٥)، ثم لا معنى لجواب الإمام^(٦) عن السؤال عن الحكم الواقعي
بذكر روايتين متعارضتين ثمّ العلاج بينهما^(٧)، إلا لبيان خطأ الروائين وأنّ الحكم
الواقعي على خلافهما^(٨).

-
- (١) أي: مع غُضِّ النَّظَر عن وجود مرجّح لأحد الخبرين المتعارضين.
(٢) فيصير المراد من المكاتبه عندئذٍ هو الحكم بالتخيير بشرط انتفاء المرجّح لأحد
الخبرين وإلا وجب العمل بالخبر ذي المرجّح.
(٣) تماماً كما تقدّم في الجواب عن مكاتبه عبد الله بن محمد.
(٤) أي: الخبرين المتعارضين، كما هو المدّعى.
(٥) بل أقصى ما يمكن افتراضه في باب التعارض هو صدق أحد الخبرين ومطابقته
للواقع، وهذا هو الشاهد الأول.
(٦) هذا هو الشاهد الثاني، وهو واضح.
(٧) فهذه الطّريقة في بيان الحكم تشير إلى إرادة بيان خطأ كلتا الروائين، بمعنى
عدم مطابقة مؤداهما للواقع.
(٨) ويضاف إليه الجواب المتقدّم للمحقق الأصفهاني تدلّ من أنّ موردها أيضاً هو
التخيير في المستحبّات، وهو لا يستلزم التخيير في الواجبات.

٥ - مرفوعة زرارة المروية عن عوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: «إذَا فَتَخِيرَ أَحَدَهُمَا، فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدْعُ الْآخَرَ»^(١).

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين^(٢) وفي أنه بعد فرض التعادل^(٣)، لأنها^(٤) جاءت بعد ذكر المرجّحات وفرض انعدامها، ولكنّ الشأن في صحّة سندها^(٥)، وسيأتي التعرّض له^(٦)، وهي من أهمّ أخبار الباب من جهة مضمونها^(٧).

(١) الرواية طويلة، جاء فيها الترجيح بالشّهرة، ثمّ بأعدلية الراوي، ثمّ بمخالفة العامة، ثمّ بما وافق الاحتياط، وأخيراً الحكم بالتخيير، فتكون من أخبار الترجيح لا التخيير، ويبدو أنّه عليه السلام قَصَرَ نَظْرَهُ الشَّرِيفَ عَلَى خُصُوصِ الْمَقْطَعِ الَّذِي نَقَلَهُ.

(٢) منشأ نفي الشكّ هو استعمال المادّة في الدّلالة على التخيير، أي: «(فَتَخِيرُ)».

(٣) والوجه في عدم الشكّ في هذا أيضاً هو أنّ الأمر بالتخيير فيها جاء بعد ذكر المرجّحات المشار إليها وفرض فقدانها، كما صرّح به عليه السلام.

(٤) أي: هذه الفقرة، وهذا تعليلٌ لكون وجوب التخيير في فرض التعادل بين المتعارضين وعدم امتياز أيّ منها على الآخر.

(٥) وسيُصرّح عليه السلام في الموضوع المشار إليه بكونها ضعيفة السند جدّاً؛ لعدم ذكرها في أيّ من جوامع الأخبار المعروفة، فلا يمكن الاعتماد عليها.

(٦) في المقام الأول الآتي عند الحديث عن الترجيح بصفات الراوي.

(٧) حَصْراً بعد الغض عن ضعفها السّندي، ووجه أهميتها مضموناً هو اشتغالها على أهمّ مرجّحات باب التعارض من الشّهرة وصفات الراوي ومخالفة العامة.

٦ - خبر سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١): «قال: سألتُه عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر يُنهاه عنه ^(٢)، كيف يصنع؟ فقال: يرجِّه حتى يلقى مَنْ يُخبره، فهو في سعةٍ حتى يلقاه». وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «(فهو في سعةٍ)» التخيير ^(٣) مطلقاً، وفيه: أولاً: ^(٤) أنَّ الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام ^(٥) أو كلِّ مَنْ يُخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام (خصوصاً أو عموماً)، فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة ^(٦).

وثانياً: أنَّ الأولى فيها أنْ تُجْعَلَ من أدلة التوقُّف ^(٧) لا التخيير ^(٨)، وذلك لكلمة

(١) هامش: الكافي ج ١ ص ٦٦، الطبعة الثانية بطهران، سنة ١٣٨٠.

(٢) فيكون مورد الخبر هو دوران الأمر بين المحذورين، أي: الوجوب والحُرمة.

(٣) بمعنى جواز العمل في المدة الزمنية بين الواقعة وملاقاة الإمام عليه السلام.

(٤) هذا من قبيل الجَمْع بين الإيرادين المتوجِّهين على خبر الحارث بن المغيرة.

(٥) الظاهر منه جَعْلُ التوسعة والتخيير بين المتعارضين في زمان الغيبة، كما هو في خبر الحارث المتقدم.

(٦) أي: خبر الحارث بن المغيرة، كما أشرنا آنفاً.

(٧) الذي هو ظاهر قوله: «(يرجِّه)»، ولما كان منافياً لظاهر قوله: «(فهو في سعةٍ)»

لزم الجَمْع بينهما بجَعْلِ التوقُّف ناظراً إلى الواقع لئلا يلزم التشريع.

(٨) الظاهري في حجية أحد الخبرين المتعارضين، بمعنى جَعْلِ التوسعة في العمل

بأحدهما ظاهراً، الذي هو ظاهر قوله: «(فهو في سعةٍ)».

(يرجئُهُ)^(١)، وأمّا قوله: «(في سعة)» فالظاهر أنّ المراد به التخيير بين الفعل والترك^(٢)، باعتبار أنّ الأمر - حسبَ فرض السؤال - يدور بين المحذورين، وهما الوجوب والحرمة^(٣).

إذاً، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين^(٤)، لا سيّما أنّ ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء^(٥)، لأنّ العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاءً، بل الإرجاء تركُ العمل بهما معاً، فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين^(٦).

(١) التي تدلّ على ترك العمل بالخبرين المتعارضين إلى أن يلقى الإمام عليه السلام ليسأله عن الحكم، وهذا لا يجتمع مع التخيير، أي: الأخذ بأحدهما.

(٢) المناسب جعُل هذا إيراداً ثالثاً، فيكون قوله: «(في سعة)» للإشارة إلى استقلال العقل بالحكم بالتخيير، فليلاحظ.

(٣) ولا يمكن الاحتياط عندئذٍ؛ لاحتمال الوقوع في المحذور ومخالفة الواقع على كلّ حال، والتثنية في (المحذورين) بلحاظ المحذور المترتب على ترك الواجب الواقعي (وهو تفويت المصلحة الواقعية)، والمحذور المترتب على فعل الحرام الواقعي (وهو الوقوع في المفسدة الواقعية).

(٤) المتعارضتين بالمعنى المقصود لهم في باب التعارض، بل هو تخيير بين الحُكْمَيْن المرويين.

(٥) للتنافي الواضح بين مفاد الإرجاء (وهو الأمر بترك العمل بهما) ومفاد التخيير (وهو الأمر بالعمل بأحدهما لا على التعيين).

(٦) لا مطلقاً، ولا مقيّداً بفقدان المرجّح لأحدهما.

٧- وقال الكليني^(١) بعد تلك الرواية: «وفي رواية أخرى: بأيها أخذت من باب التسليم وسعك».

ويظهر منه^(٢) أنها رواية أخرى، لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، وإلا لكان المناسب^(٣) أن يقول: «بأيها أخذت» لضمير الغائب^(٤)، لا «بأيها أخذت» بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخير بين المتعارضين مطلقاً^(٥)، ويُحْمَل على المقيدات.

٨ - ما في عيون أخبار الرضا^(٦) للصدوق في خبر طويل^(٧) جاء في آخره: الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيها شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع

(١) هذا الخبر هو المعبر عنه بـ (مرسلة الكليني).

(٢) أي: من الشيخ الكليني تثنى، لأن تعبيره ظاهر في وجود رواية بهذا المضمون، لا أنه تنمة لرواية سماعه السابقة عليها.

(٣) كما ذكر المحقق الأصفهاني تثنى في المقام.

(٤) لأن السؤال في خبر سماعه كان عن رجل، فيناسبه أسلوب الغيبة للواحد، وليس أسلوب الخطاب، كما هو الموجود فعلاً.

(٥) لا نقاش في دلالتها على التخير المطلق، أي: حتى مع وجود المرجح لأحد الخبرين، ولم يناقش المصنف رحمته الله في هذه الرواية من ناحية السند، كما صنع مع بعض الروايات، فليُلتفت.

(٦) هامش: راجع تعليقه الكافي مج ١ ص ٦٦.

(٧) وهو خبر (أحمد بن الحسن الميثمي)، ويقع في عدة صفحات.

والردُّ إلى رسول الله)).

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين^(١)، إلا أنه بملاحظة صَدْرها وذيلها^(٢) يمكن أن يُستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهة^(٣)، ولذا إنَّها^(٤) في ما يتعلق بالإخبار عن الحكم الإلزامي صرَّحت بلزوم العَرَض على الكتاب والسنة، لا سيَّما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله ﷺ: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردُّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفِّ والتبَّتِ والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(٥).

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقُّف والتريث، وعليه فالأجدر بهذه الرواية أنْ تُجعل من أدلة التوقُّف^(٦)، لا التخيير.

(١) مطلقاً، وإنْ كان لاحدهما مرجِّح، وهذا المقدار مقبول عنده ﷺ.

(٢) باعتبار أنَّ الفقرة التي اقتصر المصنَّف ﷺ على نقلها تقع في وسط الخبر.

(٣) هذا أول إيرادي شيخه المحقق الأصفهاني تَحْتِ، ومحصله أنَّ مورد الخبر هو التخيير في الأوامر غير الإلزامية والنواهي الترخيصية، ولا إطلاق له لكي يشمل الأوامر الإلزامية والنواهي التحريمية، فيكون من أخبار التوقُّف.

(٤) هذا تعليل لعدم وجود إطلاق في الخبر كي يشمل كلاً من الأوامر الإلزامية والنواهي التحريمية.

(٥) فلم ترد فيه الإشارة إلى التخيير في مقام العمل أبداً.

(٦) كما ذكر شيخه المحقق الأصفهاني تَحْتِ.

٩ - مقبولة عُمَر بن حنظلة^(١) - الآتي ذكرها في المرجّحات - وقد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك - أي فُقِدَت المرجّحات^(٢) - فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»^(٣)، وهذه ظاهرة في وجوب التوقّف عند التعادل^(٤).

١٠ - خبر سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥): «قلتُ: يردُّ علينا حديثان: واحدٌ يأمرنا بالعمل به، والآخرُ ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعملُ بواحدٍ منهما^(٦) حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه، قلتُ: لا بدّ أن يُعْمَلَ بأحدهما. قال: خُذْ بما فيه خلافٌ العامة»^(٧).

-
- (١) وهي أهمّ أخبار الباب، بل العمدة عنده عليه السلام، كما سيأتي.
- (٢) هذه الجملة المعترضة من المصنّف عليه السلام لغرض التفسير.
- (٣) الظاهر اعتمادُ المصنّف عليه السلام في نقلها - كغيرها - على ما في الوسائل.
- (٤) بين الخبرين المتعارضين في المرجّحات، ولم يتطرّق المصنّف عليه السلام لكونها مختصةً بزمان الحضور كما سيأتي، خلافاً لشيخه المحقق النائيني قدس سره.
- (٥) هامش: الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.
- (٦) ليس المراد منه التوقّف والعمل بالاحتياط، بل المراد تركُ العمل رأساً انتظاراً لملافة الإمام عليه السلام، ولهذا فهي لا تنافي أدلة تقديم الترجيح، كما سيُصرّح المصنّف عليه السلام به قريباً.
- (٧) لم يتحدّث عليه السلام عنها بشيء هنا، ولكنه سيحدّث عنها عند تصديده لاستنتاج القول الأصحّ عنده، باعتبارها تدلّ على القول المختار.

١١ - رسالة صاحب عوالي اللآلئ - على ما نُقِلَ عنه^(١) - فإنه بعد روايته المرفوعة المتقدمة (برقم ٥) قال: «وفي رواية أنه عليه السلام قال: إذاً، فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله»^(٢).

(١) ظاهره أنّ كتاب (عوالي اللآلئ) لم يكنُ بمتناول المصنّف عليه السلام أو لم يتيسّر له الرجوع إليه في هذا الموضع بالخصوص، فاعتمد على (مستدرك الوسائل) الذي نقلها في ذيل المرفوعة، والأمر سهل.

(٢) سَكَتَ المصنّف عليه السلام عن الإشارة إلى ضعفها السّندي بالإرسال، ورغم هذا سيستفيد منها قريباً في تضعيف دلالة المرفوعة على التّخيير، وبهذا يظهر عدمُ جَرِيهِه عليه السلام على نسقٍ واحدٍ في التعامل مع الأخبار من ناحية السّند.

مختار المصنّف

سوف يتضح مختار المصنّف رحمته الله في تحديد مقتضى القاعدة الثانوية الشرعية ممّا سيأتي في الجهات الثلاثة المتبقية من الأمر الثاني:

الجهة الثانية: يبني المصنّف رحمته الله على إعمال الجُمع العُرفي بين أخبار الترجيح من جانبٍ، وأخبار التخيير والتوقّف من جانبٍ آخر، بحمل الأخيرة على صورة فقدان المرجّح (في الجملة) لأيّ من الخبرين، بمعنى أنّ المصيرَ إلى التخيير في الأخذ بأيّ من المتعارضين أو التوقّف في الإفتاء وفق أيّ منهما متأخّر رتبةً عن الفحص عن وجود المزايا والمرجّحات، فإنْ عُثِرَ عليها لزم العمل بالخبر ذي المرجّح، وإنْ لم يُعثرَ عليها بُني على التخيير أو التوقّف.

وهذا هو الاتجاه المعروف بين الأصوليين، ولهذا بنوا على التخيير بشرط عدم وجود مرجّح لأحد الخبرين على معارضه، ولم يرتضه صاحب الكفاية رحمته الله كما سيأتي بيانه، ومآله على رأي المصنّف رحمته الله إلى البناء على التوقّف بشرط عدم وجود مرجّح لأيّ واحد من الخبرين على معارضه.

إن قلت: المستفاد من الرواية العاشرة (أي خبر سماعه الثاني) تقدّم التوقّف على الترجيح، لأنّ الإمام عليه السلام أمرَ أولاً بالتوقّف وتركِ العمل بأيّ منهما حتى لقاء الإمام عليه السلام، وبعد أن ذكر له السائل الحاجة إلى العمل بأحد الخبرين أمره عليه السلام بالأخذ بالخبر المخالف للعامة (أي إعمال المرجّحات)، فلا يكون التوقّف مشروطاً

بعدم المرجح لأحد الخبرين كما قيل، بل الأمر على العكس تماماً، حيث يكون الترجيح متأخراً رتبةً عن التوقف.

قلت: المراد من التوقف (المنافي للترجيح والتأخر عنه رتبةً) - كما أفاد رحمته - هو التوقف في الإفتاء وفق أيّ من الخبرين، الذي يستلزم العمل بالاحتياط في نهاية الأمر، في حين أن المراد من (التوقف) في الرواية المشار إليها مجرد ترك العمل بأيّ من الخبرين المتعارضين حتى ملاقة الإمام عليه السلام، كما صرح الشيخ الأعظم رحمته (١)، والتوقف بهذا المعنى لا ينافي ما ذكر من أنه متأخر عن الترجيح، وأن المتعين أولاً إعمال الترجيح.

والملاحظ هاهنا أن المصنّف رحمته لم يُشِرْ إلى ضعف الخبر سَنَدًا بسبب الإرسال، واكتفى بما ذكره، مع أنه رحمته سيُصرّح بعدم حجّية هذا الخبر لإرساله، ولأجله لا يصلح عنده دليلاً عن الترجيح بمخالفة العامة كما سيأتي، فإذا كان إرساله عنده مانعاً من هذا، فليكن مانعاً أيضاً عن إفادة التوقف، فليُتدبّر.

الجهة الثالثة: بعد أن اتضحت النسبة بين أخبار الترجيح وبين أخبار التوقف والتخير، وارتفاع التعارض بين الطرفين، ينحصر التعارض بين أخبار التوقف وأخبار التخير، فيكون المهمّ عندئذٍ رَفْعُ التعارض بين هاتين الطائفتين، كما ذكر المحقق النائيني رحمته (٢).

ويرى المصنّف رحمته - خلافاً للمشهور - أن التوقف هو المتعين في مقام القاعدة

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٠ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٤ .

الثانوية للمتعارضين المتعادلين، والوجه فيه ضعفٌ مستند التخيير من جانبٍ، وقوةٌ مستند التوقّف من جانبٍ آخر، فهنا دعويان:

الدّعى الأولى: ضعفٌ مستند التخيير، والوجه فيها أنّ ما يصلح - ممّا بقي من الأخبار المتقدّمة - لإفادة التخيير ثلاثة أخبار فقط:

أولها: خبر الحسن بن جهم (وهو الأول في الترتيب)، وتقدّم أنّ المصنّف رحمته الله يراه دالاً على التخيير (المقيّد بفقدان المرجّح للمتعارضين) ولو في الجملة، وهو هذا المقدار وإن كان منافياً لأخبار التوقّف، لكنّه رحمته الله لا يراه صالحاً لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على التوقّف وإرجاء الوقائع الابتلائية إلى ملاقة الإمام عليه السلام، ولم يُبين رحمته الله وجه عدم صلاحيته للمعارضة.

وكان بإمكانه المصنّف رحمته الله أن يتمسك بضعف الخبر سنداً بالإرسال، وعندئذ لا يصلح لمعارضة أخبار التوقّف، ولم يظهر الوجه في إهماله الحديث عن ضعفه السّندي مع أنّه ينفعه في المقام، ولا مجال لدعوى أنّ طريقته رحمته الله جرت على غصّ النّظر عن جانب السّند، لأنّه سيعتمد عليه في المنع عن بعض الأخبار، كما أشرنا إليه، وسيأتي قريباً.

ثانيها: مرفوعة زرارة (وهي الخبر الخامس)، وهي أيضاً غير صالحة لمعارضة أخبار التوقّف لوجهين:

أحدهما: ما مرّ قريباً من عدم اعتداده رحمته الله بها لأنها ضعيفة السّند جدّاً، ويكفي أنّ صاحب الحقائق رحمته الله قد طعن فيها^(١)، مع أنّه ليس من دأبه الخدش في السّند، كما

ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما (١).

الأخر: أن الشيخ ابن أبي جمهور رحمته نفسه قد روى بعد المرفوعة مباشرة رواية أخرى (وهي الحادية عشرة) مرسلة ظاهرة في وجوب التوقف والإرجاء إلى ملاقة الإمام عليه السلام والسؤال منه، وهذا ما عبّر عن المصنّف رحمته بأسلوب الاستعلاء.

ثالثها: مرسلة الكليني رحمته (وهي الخبر السابع)، وقد سبق من المصنّف رحمته استظهار كونها رواية أخرى مستقلة عن خبر سماعه المتقدم عليها مباشرة في الكافي، ولكنه رحمته - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته (٢) - لا يستبعد كونها من جملة استنباطات الشيخ الكليني رحمته، بحسب ما فهمه من سائر الأخبار المتقدمة.

والشاهد على هذا هو ما ذكره رحمته في ديباجة كتابه (الكافي) حيث قال: «...، بقوله عليه السلام: {بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسِعْكم}» (٣)، ويظهر منه أنه إشارة إلى ما ورد في باب التعارض من الأخبار التي تأمر بالأخذ بالمشهور وبما يوافق الكتاب ويخالف العامة، فلا يكون ما ذكره رحمته في الديباجة رواية مستقلة عن روايات باب التعارض، فإنه لم يذكر رواية بهذا اللفظ سوى هذه المرسلة (محلّ الكلام)، مع الفارق الواضح بينهما، فإن هذه المرسلة بلفظ المفرد المخاطب (أَخَذْتُ، وَسِعْكَ)، وما ذكره في الديباجة بلفظ الجَمْع المخاطب (أَخَذْتُمْ، وَسِعْكُمْ).

وإذا ثبت أن هاتين الروایتين من استنباط الشيخ الكليني رحمته لم يصحّ الاعتماد

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٤، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٦ - ٤٨٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٢ ت ٢٠.

(٣) الكافي ج ١ ص ٩.

عليهما في مقابل أخبار التوقّف؛ ضرورة أنّ الحجّية إنّما تثبت لقول المعصوم عليه السلام وليس لاجتهاد المجتهدين.

وهذا يظهر أنّ القول بالتخيير وإن كان هو المشهور، إلا أنّه خالٍ عن المستند، فلا يمكن رفع اليد عن أخبار التوقّف لأجله، ولا مخالفة مقتضى القاعدة الأولية العقلية للمتعادلين أيضاً.

الدّعى الثانية: قوة مستند التوقّف، ولها وجهان:

الوجه الأول: كثرة الأخبار الدالّة على التوقّف بالقياس إلى أخبار التخيير، مع صحّة بعضها سنداً، وقوة دلالتها، ولعلّه يشير بهذا إلى خبر سماعه الأول، أي الخبر السادس بحسب الترتيب.

ولا يخفى أنّ هذا ينافي ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من استفاضة أخبار التخيير بل تواترها^(١).

مضافاً إلى أنّ ما ذكره رحمته الله من الأخبار الدالّة على التوقّف خمسة فقط، والمقبول سنداً لا يتجاوز الثلاثة، وهذا العدد لا يحقّق الكثرة التي يتحدث عنها رحمته الله، ومن هنا يتضح معنى ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أنّ الأخبار الدالّة على التوقّف (في باب التعارض) قليلة جداً^(٢).

ولهذا يمكن القول إنّ مقصود المصنّف رحمته الله من أخبار التوقّف (التي وصفها بالكثرة) هو الأخبار العامّة الدالّة على التوقّف عند الشبهة؛ فإنّها كثيرة - كما ذكر

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٩.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٥ - ٤٨٦.

السيد الخوئي رحمته الله (١)، ولكن مع هذا لا يخلو التمسك بها لإثبات التوقف في المقام عن إشكال، فليُتدبر.

الوجه الثاني: ملاءمة القول بالتوقف (على مستوى القاعدة الثانوية الشرعية في المتعادلين) مع القول بالتساقط (على مستوى القاعدة الأولية العقلية فيهما)، وهذا واضح؛ فإن إرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام لا يزيد بشيء على تساقط الخبرين عن الحجية في المدلول المطابقي لهما، بل البناء على تساقط كلا الخبرين يستلزم عدم جواز الإفتاء على طبق أيّ منهما، الذي هو معنى التوقف، كما تقدّم.

الجهة الرابعة: مرّ في الجهة السابقة أنّ المحقق النائني رحمته الله يرى أنّ المهمّ رفع التعارض بين ما يدلّ على التوقف مطلقاً وما يدلّ على التخيير مطلقاً، والنسبة بين الاثنين وإن كانت هي العموم الوجهي، إلا أنّ النسبة بين ما يدلّ على التخيير مطلقاً وما يدلّ على التوقف في زمان الحضور هي العموم المطلق، وحينئذٍ يتعيّن إعمال الجُمع العُرفي بينهما بحمّل المطلق (أي أخبار التخيير) على المقيّد، فتكون النتيجة هي تقييد إطلاق أخبار التخيير بزمان الغيبة، وإخراج زمان الحضور عن مدلولها، وهذا هو المشهور بين الأصوليين في مقتضى القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين المتعادلين (٢).

والوجه الذي دعاه رحمته الله إلى أن يعقد النسبة بين أخبار التخيير مطلقاً وأخبار التوقف في خصوص زمان الحضور هو ما ذكره قبل عدّة أسطر من أنّ الذي وقف

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٦.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٤-٧٦٥.

عليه من أخبار التوقّف يختصّ بزمان الحضور، وأنّه لم يعثر على أية رواية تدلّ على التوقّف مطلقاً، حتى في زمن الغيبة^(١).

وهذا المعنى يقرب كثيراً ممّا ذكره الشيخ الأعظم رحمته في المقام من أنّ أخبار التوقّف محمولة على صورة التمكن من رفع الشبهة والوصول إلى الإمام عليه السلام^(٢)، التي هي تعبيرٌ آخر عن زمان الحضور، وأنّ أخبار التخيير محمولة على زمان تعذر الوصول إليه، وهذا هو ثاني الوجوه الثمانية التي قد حكاها في الحقائق وناقشها^(٣)، والتي أشار إليها المصنّف رحمته.

ولم يرتضِ المصنّف رحمته هذا الكلام، لأنّه يمنع من حمل أخبار التوقّف على خصوص زمان الحضور، كما جاء في كلام العلّمين رحمهم، نظراً إلى أنّ الوارد في هذه الأخبار هو التعبير بالإرجاء إلى ملاقة الإمام عليه السلام، ودلالة هذا على اختصاص الحكم بزمان الحضور تتوقّف على ثبوت المفهوم للغاية في قوله عليه السلام: «حتى تلقى إمامك»، أو: «حتى تأتى صاحبك»، ونحوهما، وتقدّم من المصنّف رحمته في مبحث (مفهوم الغاية) أنّ المفهوم لا يثبت للغاية إلا إذا كانت غايةً للحكم^(٤)، بمعنى أنّ التقيد بها في القضية يرجع إلى الحكم حصراً، وليس إلى الموضوع أو المحمول، وبما أنّ الغاية في أخبار التوقّف ليست قيداً للحكم (أي وجوب الإرجاء) بل هي قيد

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٦٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٠.

(٣) الحقائق الناضرة ج ١ ص ١٠٠-١٠٣.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٣٥٠-٣٥١.

للموضوع (أي نفس الإرجاء) فلا يثبت لهذه الغاية مفهومٌ، لأنَّ المراد من تلك الأخبار هو أنَّ الإرجاء (أي التوقُّف) نفسه مغياً بملاقاة الإمام عليه السلام، وليس المراد منها تقييد وجوب الإرجاء بالملاقاة.

والحاصل أنَّ الاستفادة من أخبار التوقُّف ليس إلا عدم جواز العمل بأيِّ واحد من الخبرين المتعارضين المتعادلين، ومن ثَمَّ يُكَال الأمر إلى ملاقة الإمام عليه السلام والسَّؤال منه لتحصيل الحجَّة على الحكم الشرعي، ومآل هذا إلى عدم صلاحية الخبرين معاً لإثبات الحكم قبل ملاقاته عليه السلام، فلا يجوز للمجتهد أن يفتي استناداً إلى أيِّ منهما، كما لا يجوز العمل بمضمون أيِّ منهما، خلافاً للمشهور.

وحيث إنَّ المهمَّ - كما سبقَ - معرفة القاعدة الثانوية الشرعية في زمان الغيبة، فمن الواضح كون مقتضاها هو التوقُّف، لأنَّ زمان الغيبة هو زمان عدم التمكن من ملاقة الإمام عليه السلام والسَّؤال منه، فلا تثبت الحجَّة لأيِّ من الخبرين المتعادلين، ونتيجة التوقُّف هي الاحتياط في مقام العمل، سواء أوافق مفاد أحد الخبرين أم لم يوافق مفاد أيِّ منهما، كما مرَّ بيانه قريباً في بداية الحديث عن مقتضى القاعدة الثانوية الشرعية في المتكافئين.

وبناءً على هذا، تكون النسبة بين أخبار التوقُّف وأخبار التخيير عند المصنِّف و**هو** هي التباين، لأنَّ مفاد أخبار التوقُّف عدم جواز العمل بأيِّ واحد من الخبرين المتعارضين، وهذا معناه نفْيُ الحجَّة عنهما بنحو السلب الكلي، في حين أنَّ مفاد أخبار التخيير جواز العمل بأحدهما لا على التعيين، وهذا معناه ثبوت الحجَّة بنحو الإيجاب الجزئي، والتباين بينهما واضح، وليست النسبة بينهما هي العموم المطلق،

لتكون الأولى أخصّص مطلقاً من الثانية، كما ذكر شيخه المحقق النائيني رحمته الله، ولأجله أعمل الجمع العرفي بينهما، كما مرّ بيانه آنفاً.

وخلاصة الكلام في المقام: أنّ المصنّف رحمته الله يخالف المشهور في مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين المتكافئين، ويختار القول الثاني من تلك الأقوال الثلاثة، أي التوقّف في مقام الفتوى، الرجوع إلى الاحتياط في مقام العمل، ولا ينبغي الخلط بينه وبين القول الثالث في المسألة، أي وجوب الأخذ بالخبر المطابق للاحتياط، كما سبق بيانه في بداية هذا الأمر.

يبقى هنا شيء، وهو أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله حول دلالة التقييد بالغاية على المفهوم قد يلوح منه أنّ المحقق النائيني رحمته الله يبيّن على رجوع الغاية في أخبار التوقّف إلى الحكم (أي وجوب الإرجاء)، ولهذا حمّلها على زمان الحضور فقط، مع أنّه رحمته الله أيضاً لا يقول بثبوت المفهوم للغاية إذا أحرز رجوعها إلى الموضوع، فلا خلاف إذاً بين المصنّف رحمته الله وشيخه المحقق رحمته الله في هذه النقطة، ومن ثمّ فلا مجال لتوهم أنّ المحقق النائيني رحمته الله يبيّن على ثبوت المفهوم للغاية حتى إذا أحرز رجوعها إلى نفس الإرجاء (أي الموضوع)، وهذا واضح بالرجوع إلى كلا تقريريه بحثه الأصولي^(١)، فليتدبّر.

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٤ - ٥٠٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٩ - ٢٨١.

مختار المصنّف^(١)

هذه جملة ما عثرتُ عليه من الروايات في ما يتعلّق بالتخيير أو التوقّف^(٢)،
والظاهر منها^(٣) - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة
فقدان المرجّح ولو في الجملة^(٤) - أنّ الرجوع إلى التخيير أو التوقّف بعد^(٥) فقد
المرجّحات، فتحمّل مطلقاتها^(٦) على مقيداتها.
والخلاصة: أنّ المتحصّل منها جميعاً أنّه يجب أولاً^(٧) ملاحظة المرجّحات بين

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) وتوجد روايات غيرها، كما توجد روايات تدلّ على الاحتياط لم يتطرّق لها
المصنّف رحمته الله أصلاً.

(٣) محصّله: أنّ روايات التخيير والتوقّف تشترك في إفادة أحد الأمرين المذكورين
بعد فرض تكافؤ الخبرين المتعارضين وعدم وجود مرجّح لأحدهما على الآخر، أمّا
ما كان منها مقيداً بذلك فأمره واضح، وأمّا ما كان مطلقاً فيُحمّل على المقيدات
وترفع اليد عن الإطلاق وشمولها لصورة وجود المرجّح.

(٤) أي: مع غصّ النّظر عن كون المرجّح منصوصاً أو غير منصوص.

(٥) أي أنّ التوقّف يكون بعد فقد المرجّحات، فهذا من مواضع ضمير الفصل.

(٦) أي: مطلقات التخيير والتوقّف.

(٧) فالفحص عن وجود المرجّحات متقدّم رتبةً على كل من التخيير والتوقّف.

المتعارضين^(١)، فإنّ لم تتوفّر المرجّحات فالقاعدة^(٢) هي التخيير أو التوقّف على حسب استفادتنا من الأخبار^(٣)، لا أنّ القاعدة التخيير أو التوقّف في كلّ متعارضين وإن كان فيهما ما يرجّح أحدهما على الآخر^(٤).

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - أنّ التوقّف هو الحكم الأولي^(٥)؛ إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل^(٦).

ولكنّ التأمل فيها^(٧) يعطي أنّها لا تنافي أدلّة تقديم الترجيح؛ فإنّ الظاهر أنّ

(١) وهذا هو ما عليه مشهور الأصوليين، منهم الشيخ الأعظم رحمته.

(٢) الثانوية لا الأولية، لأنّ الكلام هاهنا في ما يُستفاد من الأخبار العلاجية.

(٣) فالمصنّف رحمته يوافق المشهور في أنّ رتبة التخيير والتوقّف متأخرة عن ملاحظة المرجّحات، فيكون اللازم في صورة وجود مرّجّح هو العمل بالخبر ذي المرّجّح، فإذا لم يوجد مرّجّح وصلت النّوبة إلى التخيير أو التوقّف.

(٤) هذا تعريضٌ بالسيد الصدر (شارح الوافية) رحمته وصاحب الكفاية رحمته اللذين يبنيان على التخيير المطلق، أي حتى لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مرّجّح على الآخر، ولهذا حمّلا أخبارَ الترجيح على الاستحباب.

(٥) فهو متقدّم رتبةً على الترجيح، فلا يصحّ القول بكون التوقّف مشروطاً بعدم المرّجّح، وهذا ما مرّ بيانه بلسان (إن قلت).

(٦) وإلا فهو عليه قد أمره أولاً بالتوقّف.

(٧) هذا هو الجواب، وتقدّم بيانه في الشّرح بلسان (قلت).

المراد منها^(١) ترك العمل رأساً؛ انتظاراً لملاقاة الإمام، لا التوقُّف والعمل بالاحتياط^(٢).

وبعد هذا يبقى^(٣) علينا أن نعرف وجهَ الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقُّف^(٤) في ما ذكرناه من الأخبار المتقدمة، وقد ذكروا وجوهاً^(٥) للجمع لا يُغني أكثرها، راجع الحقائق (ج ١ ص ١٠٠).

وأنت - بعد ملاحظة ما مرَّ من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأنَّ التوقُّف هو القاعدة الأولية^(٦)، وأنَّ التخيير لا مُسْتَنَدَ

(١) فالمراد من التوقُّف فيها معنى آخر غيرُ التوقُّف المتأخَّر رتبةً عن الترجيح.

(٢) كما هو مرادهم من التوقُّف (المتأخَّر عن الترجيح)، وبهذا قد صرَّح الشيخ الأعظم رحمته، كما مرَّ.

(٣) حَصَرَ المصنِّف رحمته الكلام في كيفية الجمع بين هاتين الطائفتين، بعد إخراج أخبار الترجيح، وترك التعرُّض لأخبار الاحتياط.

(٤) فهذا هو المهم، كما ذكر المحقق النائيني رحمته، ومرَّ في الجهة الثالثة.

(٥) ثمانية حكاها في الحقائق وناقشها، واختار الشيخ الأعظم رحمته ثانيها، وهو حُلُّ (أخبار التوقُّف) على التمكن من رفع الشبهة والوصول إلى الإمام عليه السلام، وحُلُّ (أخبار التخيير) على زمان تعدُّر الوصول إليه.

(٦) أي: هو الحكم الأولي المتعين بحسب القاعدة الثانوية الشرعية، وليس مقصود المصنِّف رحمته من (القاعدة الأولية) هو القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين، كما ربَّما يتوهم من كلامه.

له^(١)؛ إذ لم يبقَ ما يصلح مُسْتَدّاً له إلا الرواية الأولى^(٢)، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة^(٣) الدالة على وجوب التوقف والردّ إلى الإمام^(٤).

أمّا الخامسة - وهي مرفوعة زرارة^(٥) - فهي ضعيفة السند جدّاً^(٦)، وقد أشرنا في ما سبق إلى ذلك^(٧)، وسيأتي بيانه^(٨)، على أنّ راويها نفسه عقبها بالمرسلة^(٩) المتقدمة

(١) وإن كان هو المشهور بين الأصوليين، ولكن مرّ عن الشيخ الأعظم رحمته الله دعوى استفاضة الأخبار بل تواترها.

(٢) والملاحظ أنّ المصنّف رحمته الله قد غَضَّ النَّظَرَ عن ضعفها السّندي فهل يصحّ أن يُجعل هذا كاشفاً عن بنائه على اعتبار مراسيل الاحتجاج مثلاً؟

(٣) ولكنّ أخبار التوقّف خمسة فقط، والمقبول منها سنداً لا يتجاوز الثلاث، فهل يكفي هذا العدد في تحقيق الكثرة عنده رحمته الله؟، إلا أن يريد معنى آخر.

(٤) لا يخفى أنّ مجرد كثرة الروايات في أحد الجانبين - لو سلمت الكثرة - لا يكفي في الترجيح ما لم تصل إلى حدّ التواتر ليكون مؤداها بمثابة السنّة القطعية، ويُدعى أنّ الجانب المقابل لها مخالف للسنّة القطعية، فليُتدبّر.

(٥) التي عدّها من أخبار التخيير، مع أنّها من أخبار الترجيح، كما تقدّم.

(٦) وتكفي فيه مناقشة صاحب الحقائق رحمته الله في سندها، كما مرّ.

(٧) أي: إلى وجود مشكلة في سندها، ويُشير رحمته الله إلى قوله هناك: «ولكنّ الشأن في صحّة سندها».

(٨) في بداية الحديث عن الترجيح بصفات الراوي.

(٩) وهذا يُضعف دلالة المرفوعة على التخيير، زائداً على ضعفها السّندي.

(برقم ١١) الواردة في التوقف والإرجاء.

وأما السابعة - مرسله الكليني^(١) - فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسب ما فهمه من الروايات^(٢)، لأنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسله أخرى بهذا المضمون: «بأبيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(٣)، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسله التي نحن بصدددها، وهي بخطاب المفرد^(٤)، وهذه^(٥) بخطاب الجمع، وعليه فيظهر أن المرسلتين معاًهما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما^(٦).

(١) تقدّم من المصنّف عليه السلام استظهار أنها رواية مستقلة عن موثقة سماعه، كما يساعد عليه تعبير الشيخ الكليني رحمته، ولكنه عليه السلام صار هنا بصدد المناقشة في هذا الكلام بما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني رحمته.

(٢) فهي مضمون أحد الأخبار المسندة المتقدمة، فلا يحرز التعدّد أصلاً كي يستند إليها، والملاحظ عدم تصديّه عليه السلام للمناقشة في سندها.

(٣) والظاهر منه الإشارة إلى الأخبار الواردة في باب الترجيح، فلا يكون ما ذكره الكليني رحمته في الديباجة رواية مستقلة.

(٤) لقوله عليه السلام فيها: «بأبيهما أخذت من باب التسليم وسعك».

(٥) أي: مرسله الديباجة (المقدمة)، كما هو واضح.

(٦) من قبل غيره من المجتهدين، لأنّ الحجّة إنّما هي لقول المعصوم عليه السلام في أخبار التوقف لا لاستنباطات المجتهدين.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أنّ القول بالتخير لا مُسْتَدَلّ له^(١) يصلح لمعارضة أخبار التوقّف، ولا للخروج عن القاعدة الأولية للمتعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخير مذهب المشهور^(٢).

وأما أخبار التوقّف: فإثباتها - مضافاً إلى كثرتها^(٣) وصحة بعضها وقوة دلالتها^(٤) - لا تنافي قاعدة التساقط^(٥) في الحقيقة، لأنّ الإرجاء والتوقّف لا يزيد^(٦) على التساقط، بل هو من لوازمه^(٧)، فأخبار التوقّف تكون على القاعدة.

(١) هذا إنكار واضح لكل من دعوى الشيخ الأعظم تَنَجُّرُ تواتر الأخبار الدالة على التخير، ودعوى صاحب المعالم تَنَجُّرُ عدم الخلاف بين أصوليينا، ونقل الإجماع من صاحب الكفاية تَنَجُّرُ.

(٢) لما مرّ مراراً من الأخبار المتواترة ودعوى الإجماع أو عدم الخلاف.

(٣) لعل مراده كثرتها بالإضافة إلى أخبار التخير.

(٤) على المطلوب، ولكنها كلّها مختصة بزمن الحضور والتمكّن من سؤال الإمام عليه السلام، وسيتصدّى المصنّف رحمه الله لدفع هذا الإشكال، ومع الغصّ عن هذا يمكن توهينها بإعراض المشهور عن العمل بها.

(٥) هذا هو الوجه الثاني لقوة أخبار التوقّف عند المصنّف رحمه الله، وهو ملاءمتها للقاعدة الأولية العقلية.

(٦) المناسب: «لا يزيدان»، وكذا: «بل هما»، كما لا يخفى.

(٧) لأنّ سقوط كلا الخبرين عن الحجّة الفعلية يفرض على المجتهد ترك العمل بهما رأساً.

وقيل^(١) في وجه تقديم أخبار التخيير: إن أدلة التخيير مطلقةٌ بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما أن أخبار التوقّف مقيّدة به^(٢)، وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيّد^(٣)، ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة^(٤)، كما عليه المشهور.

أقول^(٥): إن أخبار التوقّف كلّها بلسان (الإرجاء إلى ملاقة الإمام)^(٦)، فلا يُستفاد منها تقييد الحكم بالتوقّف بزمان الحضور، لأن استفادة ذلك يتوقّف على أن

(١) القائل هو شيخه المحقق النائيني قدس سره، كما مرّ في الجهة الرابعة، وفي كيفية تقديم أخبار التخيير على أخبار التوقّف خلاف بين المشهور القائلين بالتخيير.

(٢) أي بزمان الحضور، فقد صرح المحقق النائيني قدس سره بأن ما وقف عليه من أخبار التوقّف يختص بزمان الحضور فقط، وأنّه لم يعثر على رواية تدلّ على التوقّف مطلقاً حتى في زمان الغيبة.

(٣) أي: حمل الكلام المطلق عن التقييد بزمان الحضور - وهو أخبار التخيير - على المقيّد به.

(٤) بمعنى رفع اليد عن الإطلاق بالنسبة إلى زمان الحضور، وعندئذ يبقى الحكم (وهو التخيير) في ما عداه، يعني: زمان الغيبة.

(٥) في الجواب عن هذا الكلام، وغرض المصنّف رحمه الله إنكاراً تحقّق نسبة العموم المطلق بين أخبار التخيير وأخبار التوقّف، وإثبات نسبة التباين بين الطائفتين، ومن ثمّ يمتنع الجمع بين الطرفين بالنحو المذكور في كلام شيخه المحقق النائيني قدس سره.

(٦) فتكون (الملاقة) هي الغاية للإرجاء.

يكون للغاية مفهوم^(١)، وقد تقدّم (ج ١ ص ١١١) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «إن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم^(٢)، ولا تدلّ على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم»^(٣). والغاية هنا غايةٌ لنفس الإرجاء لا لحكمه^(٤) (وهو الوجوب)، يعني أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ نفس الإرجاء مغياً بملاقاة الإمام، لا وجوبه^(٥). والحاصل: أنّه لا يفهم من أخبار التوقّف^(٦) إلا أنّه لا يجوز الأخذ بالأخبار

(١) كي يتأتّى القول بأنّ وجوب التوقّف مقيّد بالملاقاة، فبانتفاء الملاقاة يرتفع الوجوب؛ ضرورة انتفاء المقيّد بانتفاء قيده.

(٢) لأنّ حال الجملة الغائية عندئذٍ حال الجملة الوصفية، بل يمكن القول إنّ هذه الغاية من مصاديق الوصف (بالمعنى الأعم)، كما مرّت الإشارة إليه في محله.

(٣) لكي تدلّ على انتفاء طبيّعي الحكم، ويكون حالها حال الجملة الشرطية، ولكنّ هذا في آخر المطاف لا يختلف عمّا ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته، كما جاء في كلا تقريريه بحثه (فوائد الأصول، وأجود التقريرات)، فليلاحظ.

(٤) هذا هو الأساس، فلا تدلّ الغاية عندئذٍ على أنّ وجوب التوقّف مغياً ومقيّد بزمان الحضور، ليدلّ هذا على عدم وجوب التوقّف في ما عداه وهو زمان الغيبة، كي يتسنّى الجمع بينهما بجعل أخبار التوقّف مقيّدة لأخبار التخيير.

(٥) ولكن: هل يريد رحمته من هذا الكلام أنّ شيخه المحقق النائيني رحمته يبنى على رجوع الغاية في المقام إلى الحكم، كي ينتقل منه إلى ثبوت المفهوم لها؟!

(٦) التي يراها رحمته كثيرة وملائمة لما تقتضيه القاعدة الأولية.

المتعارضة المتكافئة ولا العملُ بواحدٍ منها^(١)، ولأنَّنا يُجَال الأمر في شأنها إلى الإمام، ويؤجَّل البتُّ فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجَّة على الحكم بعد السَّؤال عنه^(٢)، فهي تقول بما يؤول إلى أنَّ الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العملُ بأحدها^(٣)، وينحصر الأمر حيثُذ بملاقاة الإمام والسَّؤال منه، فإذا لم تحصل الملاقاة^(٤) - ولو لغيبة الإمام - فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين^(٥).

(١) خلافاً لما هو المشهور بين الأصوليين من جواز العمل بأحد الطرفين، لكن لا بعينه، وهو المراد من التخيير.

(٢) ومقتضى هذا مراعاة جانب الاحتياط (في مقام العمل) في المدة الزمنية المتقدمة على الملاقاة.

(٣) وهذا عبارة أخرى عن بنائه عليه السلام على القول الثاني في تحديد مقتضى القاعدة الثانوية، وهو التوقف في مقام الفتوى، كما مرَّ توضيحه.

(٤) لزم الاحتياط عندئذٍ كما ذكرنا، سواء أكان الاحتياط موافقاً لمفاد أحد الخبرين المتعارضين أم لم يوافق مفاد أيٍّ منهما، وبهذا يمتاز عن القول الثالث في المسألة، كما مرَّ التنبيه عليه في موضعه.

(٥) وعدمُ تحقُّق القيد (أي: الملاقاة) لا يقلب حال الروايات من عدم كونها صالحة لإثبات الحكم إلى كونها صالحة له، وعندئذٍ لا يمكن أن يثبت بها التخيير في زمان الغيبة؛ لابتنائها على كون النسبة بين أخبار التوقف وأخبار الترجيح هي العموم المطلق، وقد تبين أنَّ النسبة بينهما عند المصنَّف عليه السلام هي التباين.

وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباينةً لأخبار التخيير^(١) لا أخصّ منها^(٢).

(١) لأنّ مفاد أخبار التوقّف سلْبُ الحجّة عن الخبرين المتعارضين بنحو السلب الكلي، في حين أنّ مفاد أخبار التخيير إثبات الحجّة بنحو الإيجاب الجزئي، والتباين بينهما واضح.

(٢) أي: لا أنّ أخبار التوقّف أخصّ مطلقاً من أخبار التخيير، كما ذكر المحقق النائيني نقلاً، بتقريب أنّ الأولى مختصة بزمان الحضور والثانية أعمّ منها، كي يُصار إلى الجُمع الدّلالي بينهما بحمل المطلق (أي أخبار التخيير) على المقيد (أي أخبار التوقّف)، لتكون النتيجة هي وجوب التخيير في خصوص زمان الغيبة، كما هو مبنى المشهور.

الأمر الثالث: مرجّحات باب التعارض

مرّ في الشرط الرابع من شروط تحقّق التعارض أنّ كلّ واحد من الدّليلين المتعارضين يلزم أنّ يكون (في حدّ نفسه) مشتملاً على شرائط الحجّة من ناحيتي السّنَد والدّلالة، بحيث يكون حجّة لولا معارضة الآخر له، لكي يقع التّكاذب بين حجّتين، بمعنى (الحجّة اللوائية).

ويترتّب عليه أنّ غرض الأصوليين ممّا يذكرونه من مزايا في باب المرجّحات لا بدّ أنّ يكون هو ترجيح حجّة على حجّة أخرى من إحدى النواحي الآتية، وليس تمييز الحجّة عن اللاحجة، بأنّ تكون المزية دخيلة في أصل ثبوت الحجّة للخبر ومن مقوّمات حجّيته، لأنّ هذا يوجب خروج المورد من باب التعارض ودخوله في باب اشتباه الحجّة باللاحجة، ومرّ في بداية هذا الباب أنّ اللازم عندئذٍ تطبيق قواعد باب العلم الإجمالي لا قواعد باب التعارض.

ومن هنا يتبيّن أنّ أخبار الترجيح (الآتي ذكرها) لا بدّ أنّ تشتمل على مزايا توجب تقديم إحدى الحجّتين على الأخرى، بمعنى أنّ المزية توجب سقوط الخبر (الفاقد لها) عن الحجّة الفعلية، لا أنّ تكون دخيلة في أصل ثبوت الحجّة للخبر ذي المزية، بحيث يكون الخبر الفاقد لها ساقطاً عن الحجّة رأساً، كما يدّعيه صاحب الكفاية تذكّر في أخبار الترجيح بموافقة الكتاب العزيز ومخالفة العامّة^(١)، وإلا

لكانت الأخبار أجنبيةً عن باب التعارض بالمرّة، لكونها واردة في مقام التمييز بين الحجّة واللاحجة.

ومن هنا نجد المحقق القميّ تثنّى بفسر الترجيح بأنّه: «اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها»^(١)، والمترامى منه أنّ معارضتها لا يسقط عن الحجّة رأساً، وكذا الشيخ الأعظم تثنّى الذي فسره بأنّه: «تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل»^(٢)، والمتفاهم منه أنّ كلّ واحدة منهما (في نفسها) صالحة لأنّ يُعمَل بها. ويقع الكلام حول المرجّحات في ثلاث مقامات:

المقام الأول: المرجّحات المنصوصة

المرجّحات التي يدعى ورودها في أخبار باب الترجيح (أي الأخبار العلاجية) تنحصر في خمسة أصناف، يُعبّر عنها بـ (المرجّحات المنصوصة)، وهي تشمل القدر المتيقّن عند المشهور القائلين بوجوب الترجيح، في مقابل مرجّحات لم تُذكر في الروايات، وصارت محلاً للخلاف من حيث جواز الترجيح بها وعدمه، كما سيأتي في المقام الثالث من هذا الأمر.

وينبغي الحديث عن كلّ واحد من هذه الأصناف الخمسة مستقلاً على الترتيب الذي ذكره المصنّف رحمته الله وفقاً لشيخه المحقق الأصفهانى تثنّى^(٣).

(١) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٩٦.

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٧.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٣، ٣١٢ ت ٢١.

الصَّنْفُ الأول: الترجيح بالأحدث

مورد من هذا المرجح هو أن يقع التعارض بين خبرين مختلفين من ناحية زمان الصّدور عن المعصوم عليه السلام، فقد يستفاد من بعض أخبار الترجيح وجوب الأخذ بالخبر المتأخر صدوراً، وترك العمل بالخبر المتقدم صدوراً، فيكون نفس تأخر صدور الخبر هو المرجح له على معارضه.

وهناك أربعة أخبار قيل بدلالتها على الترجيح بالأحدثية، ذكرها الشيخ الكليني تدئ، وكلّها مروية عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي خبر محمد بن مسلم^(١)، وخبر الحسين بن المختار^(٢)، وخبر المعلّى بن خنيس^(٣)، وخبر أبي عمرو الكناني^(٤)، واقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الخبر الثاني منها.

ولا ريب في دلالة قوله عليه السلام في خبر ابن المختار: «(رحمك الله)» وقوله عليه السلام في خبر الكناني: «(قد أصبت يا أبا عمرو)» على لزوم العمل بالخبر المتأخر زماناً بالخصوص، ولكنّ الكلام (كلّ الكلام) في دلالة هذين الخبرين وغيرهما على كون الحكم الوارد في الخبر المتأخر هو وظيفة جميع المكلفين في جميع الأزمان.

وأجاب المحقق الأصفهاني تدئ عن الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار على الترجيح بالأحدثية، بأنّها غير مرتبطة بمقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على

(١) الكافي ج ١ ص ٦٤ ح ٢.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٧ ح ٨.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٦٧ ح ٩.

(٤) المصدر السابق ج ٢ ص ٢١٨ ح ٧.

الآخر، كقاعدة عامة لجميع المكلفين، لأنّ مفادها هو كون الحكم المذكور في الخبر المتأخر صدوراً هو الحكم الفعليّ في حقّ مَنْ أُلقي إليه الكلام الأخير، سواء أكان هذا الحكم واقعياً أم كان ظاهرياً وارداً على سبيل التقيّة، وهذا المقدار لا دلالة فيه على كونه هو وظيفة جميع المكلفين حتى في عصر الغيبة، مع وضوح اختلاف حال الأئمة عليهم السلام وشيعتهم من ناحية الالتقاء من الأعداء من زمان إلى آخر، وعدم كون الأوقات متساوية من هذه الناحية^(١).

ولم يرتضِ ثنّ القول بأنّ الخبر المتأخر صدوراً يكشف عن كون الخبر المتقدم وارداً مورد التقيّة، كما ادّعي هذا في خبر أبي عمرو الكناني، كي يُشكّل عليه بإمكان أن يُعكس الأمر، ويكون الخبر المتأخر زماناً هو الصّادر تقيّة، كما قد حكاه الميرزا الاشتياني ثنّ عن أستاذه الشيخ الأعظم ثنّ^(٢)، فلا كاشفية من هذا القبيل أصلاً، كي يورد بهذا الإيراد.

وقد جرى المصنّف رحمه الله في التعامل مع هذه الأخبار على ما جرى عليه شيخه المحقق الأصفهاني ثنّ، فبنى على ظهورها في أنّ الحكم المذكور في الخبر المتأخر هو الحكم الفعليّ لمن أُلقي إليه الخبر، ولا تطرّق في تلك الأخبار لكون هذا الحكم كذلك في حقّ جميع المكلفين في جميع الأزمان كي يُستفاد منها الترجيح بالأحدثية؛ فإنّ هذا المعنى لا يُستفاد من تلك الأخبار، ولهذا بنى المشهور على عدم الترجيح بالأحدثية، ونفي أية قيمة لمجرّد تأخر أحد الخبرين في الصّدور عن المعصوم عليه السلام.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٣ ت ٢١ .

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٨ ص ٣٩٢ .

الأمر الثالث: المرجّحات

تقدّم (ص ١٨٣) أنّ من شروط تحقّق التعارض أن يكون كلّ من الدّليّين واجداً لشرائط الحجّية في حدّ نفسه^(١)، لأنّه لا تعارض بين الحجّة واللاحجة^(٢)، فإذا بحثنا عن المرجّحات فالذي نعنيه أن نبثّ عمّا يرجّح الحجّة على الأخرى^(٣) بعد فرض حجّيتهما معاً في أنفسهما^(٤)، لا عمّا يقوم أصل الحجّة ويُميّزها عن اللاحجة^(٥)، وعليه، فالجهة التي تكون من مقوّمات الحجّة^(٦) (مع قطع النّظر عن المعارضة) لا

(١) وبقطع النّظر عن وجود المعارض له، لكي يقع التّكاذب بين حجة وحجة أخرى، وهذا هو الشرط الرابع منها.

(٢) وما لا اقتضاء له لا يصلح لتكذيب ما له الاقتضاء أصلاً، بل الحاصل عندئذ هو اشتباه الحجّة باللاحجة، وله قواعد تختلف عن قواعد باب التعارض.

(٣) ويوجب سقوط فعلية حجّية الخبر (الفاقد للمرجّح) لا إخراج الخبر (الفاقد) عن الحجّية رأساً.

(٤) فكل واحد من الخبرين (في نفسه) حجة لولا معارضة الآخر له.

(٥) مثل وثاقة رجال السّنَد وكون الخبر وارداً لبيان الحكم الواقعي ونحوهما، بحيث يلزم من انتفائه سقوط الخبر الفاقده عن الحجّية من رأس.

(٦) أي: تكون دخيلةً في أصل تحقّق الحجّية وتفيد تمييز الخبر الحجّة عن اللاحجة، فمثلاً لا يُبحث عنه في هذا الأمر، لأنّه معقود للبحث عن المرجّحات.

تدخل في مرجّحات باب التعارض^(١)، بل تكون من مميّزات الحجّة عن اللاحجة^(٢).
ومن أجل هذا يجب أن تنتبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات، إلى أنّها
واردة في صدد أيّ شيء من ذلك^(٣): في صدد الترجيح أو التمييز^(٤)؟
فلو كانت على النحو الثاني^(٥) لا يكون فيها شاهداً على ما نحن فيه، كما قاله
الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب^(٦)، كما سيأتي.

-
- (١) لأنّ ضابط (باب التعارض) كون كلّ من الخبرين حجّة لولا المعارضة، بمعنى
توفّره على مقتضي الحجّة بنواحيها الثلاثة المتقدمة (الصّدور، والدّالة، والجهة)،
ويتربّب على الترجيح كون الخبر الواحد للمرّجح هو الحجّة الفعلية.
- (٢) ولازم هذا هو انتفاء أصل الحجّة عن الخبر الفاقد لتلك الجهة - ككونه وارداً
لبیان الحكم الواقعي مثلاً - لا انتفاء فعلية الحجّة عنه.
- (٣) ومحل البحث هو الروايات الواردة لبيان المرجّحات لا لبيان المميّزات.
- (٤) وهما مختلفان موضوعاً وحكماً، فإنّ موضوع روايات الترجيح هو الأخبار التي
يُحرّز صدورها عن المعصوم عليه السلام، ويكون الحكم فيها بلزوم الأخذ بأحد الخبرين
وتقديمه على معارضه، في حين أنّ موضوع روايات التمييز هو الأخبار المشكوكة
الصّدور، ويكون الحكم فيها على الخبر بالبطان ونحوه.
- (٥) أي لتمييز الحجّة عن اللاحجة، وهي في الغالب تأمر بالردّ والعرض على
الكتاب العزيز والاحتياخ إلى شاهد، وقد يكون موضوعها هو الأخبار المتنافية، كما
قد يكون هو الأخبار المنفردة والمتلازمة.
- (٦) وبمخالفة العامة أيضاً.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرجّحات، فنقول: إنّ المرجّحات المدّعى^(١) أنّها منصوِّصٌ عليها في الأخبار خمسة أصناف^(٢): الترجيح بالأحدّث تأريخاً، وبصفات الراوي، وبالشّهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة العامة.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدةً واحدةً^(٣)، ثمّ بيان أيّة منها أولى بالتقديم لو تعارضت^(٤)، ثمّ بيان أنّه هل يجب الاقتصار عليها أو يُتعدّى إلى غيرها^(٥)، فهنا ثلاثة مقامات:

- (١) إشارة إلى ورود المناقشة في بعضها، إمّا بمنع كونها من المرجّحات أصلاً، كما في الأحديث، وإمّا بجعلها من المميّزات كموافقة الكتاب العزيز.
- (٢) ويُعبّر عنها بـ(المرجّحات المنصوصة)، وهي القدر المتيقّن عند الأصوليين في مقام الترجيح، في مقابل المرجّحات غير المنصوصة، التي وقع الخلاف في أصل جواز الترجيح بها وعدمه، كما سيأتي في المقام الثالث.
- (٣) إشارة إلى المقام الأول ممّا يندرج تحت هذا الأمر، وهو يتكفّل باستعراض الأصناف الخمسة للمرجّحات المنصوصة.
- (٤) هذا هو المقام الثاني، ويجري الحديث فيه عن المفاضلة بين المرجّحات، وبيان مدى وقوع الترتّب في ما بينها وعدم وقوعه عند اشتغال الخبرين المتعارضين على مرجّحين من صنفين مختلفين.
- (٥) هذا هو المقام الثالث والأخير، وموضوعه هو إمكان التعدّي عن المرجّحات المنصوصة (أي المذكورة في الأخبار) إلى غيرها وعدم إمكانه.

المقام الأول: المرجّحات الخمسة

١ - الترجيح بالأحدث

في هذا الترجيح ^(١) روايات أربع ^(٢)، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده ^(٣) إلى أبي عبد الله عليه السلام ^(٤) «(قال عليه السلام: أرأيتَ ^(٥) لو حدثتُك بحديث - العام - ثم جئتني من قابلٍ فحدثتُك بخلافه، بأيّهما كنتَ تأخذُ؟ قلتُ: آخذُ ^(٦) بالآخر، فقال لي: رحمك الله)» ^(٧).

أقول: إنّ الذي يستظهره بعضُ أجلة مشايخنا ^(٨) أنّ هذه الروايات لا شاهدَ

(١) أي بالأحدث، والمراد منه لزوم التعبد بالخبر المتأخر صدوراً في حال المعارضة مع خبر متقدّم عليه صدوراً، وإنّ أمكن الجُمع الدّلالي العُرفي بينهما.

(٢) مذكورة في الكافي، وكلُّها مروية عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي خبر محمد بن مسلم، وخبر الحسين بن المختار، وخبر المعلّى بن خنيس، وخبر أبي عمرو الكناني.

(٣) وهي رسالة الحسين بن المختار.

(٤) هامش: الكافي ج ١ ص ٦٧.

(٥) في المصدر: «(قال: أرأيتك لو...)».

(٦) في المصدر: «(قال: قلتُ: كنتُ آخذُ بالآخر)».

(٧) بتقريب أنّ الترخّم (في هذه الرواية)، والتصويب (في رواية الكناني) ظاهران

في كون الخبر المتأخر صدوراً هو الذي يجب العمل على وفقه دون الخبر المتقدم.

(٨) وهو المحقق الأصفهاني ^(٩) في تعليقه على كفاية الأصول.

بها على ما نحن فيه^(١)، أي أنها لا تدلّ على ترجيح الأحدث^(٢) من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كلّ مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور^(٣)، لأنها لا تدلّ على ذلك إلا إذا فهم منها أنّ الأحدث هو الحكم الواقعي وأنّ الأول واقع موقع التقيّة أو نحوها^(٤)، مع أنّه لا يفهم منها أكثر من أنّ مَنْ أُلقي إليه البيان خاصّة حكمه الفعلي ما تضمّنه البيان الأخير^(٥)، وليست ناظرة إلى أنّه هو الحكم الواقعي، فلربّما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب التقيّة^(٦)، كما أنّه ليست ناظرة إلى أنّ هذا الحكم

(١) لأنّ مفادها كون الخبر المتأخّر هو وظيفة مَنْ أُلقي إليه الخبر الأخير، وليس وظيفة جميع المكلفين في جميع الأزمان.

(٢) وهو الخبر المتأخّر من حيث زمان صدوره.

(٣) لأنّ هذه الروايات لا تدلّ بوضوح على أنّ نكتة ترجيح الخبر الأحدث هي نفس تأخّر صدوره عن المعصوم عليه السلام، مع احتمال أنّ يكون الخبر المتقدّم زماناً هو المتصدّي لبيان الحكم الواقعي، ويكون المتأخّر وارداً مورد التقيّة مثلاً، ولكنّ هذا لا يمنع من لزوم التعبد بالتأخّر من قبل مَنْ أُلقي إليه الخبر.

(٤) وهذا غير محرز من تلك الروايات، بل يُحتمل العكس وأنّ الترجيح للخبر المتأخّر لكونه وارداً مورد التقيّة في زمان صدوره، كما مرّ.

(٥) فإنّ كونه حكماً فعلياً لا يستلزم أنّ يكون هو الحكم الواقعي، بل يجوز أن يكون حكماً ظاهرياً وارداً على نحو التقيّة، والمفروض عدم إحراز كونه على النحو الأول.

(٦) ومع هذا يلزمه التعبد به، وإنّ كان الحكم المتقدّم عليه هو الصّادر لبيان الحكم الواقعي للحادثة.

الفِعْلِي هو حَكْمُ كُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ زَمَانٍ^(١).

والحاصل: أَنَّ هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أَنَّ البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي^(٢)، وَأَنَّ ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبة^(٣) ولو كان من باب التقيّة، ولا شك أَنَّ الأزمان^(٤) والأشخاص^(٥) تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقيّة أو لزومها^(٦).

(١) فهي قاصرة عن إفادة كلا الأمرين: كون الحكم الأحداث واقعياً، وكونه وظيفة لجميع المكلفين وفي جميع الأعصار، ولو ادّعي التمسك بقاعدة الاشتراك لإثبات الأمر الثاني لبقيت المشكلة في إثبات الأمر الأول.

(٢) فالنقطة الأهم هي إحراز جهة الصدور في الخبر المتأخر زماناً، بمعنى إحراز صدوره لبيان الواقع لا على سبيل التقيّة ونحوها.

(٣) والمهم معرفة الحكم في زمان الغيبة، كما مرّ من المصنّف رحمته الله ونقلناه عن شيخه المحقق النائيني رحمته الله في موضع سابق قريب.

(٤) فزمان الإمام الصادق عليه السلام - مثلاً - يختلف عن سائر الأزمنة من ناحية مراعاة التقيّة عدمها.

(٥) فالشخص الذي يحظى بمكانة مميّزة اجتماعياً - مثلاً - يختلف من تلك الناحية عن الشخص الذي لا يكون كذلك.

(٦) كما ذكر شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله في تعليقه على الكفاية.

الصُّنْف الثاني: الترجيح بصفات الراوي

جاء في بعض روايات الباب ذكرُ أوصافٍ معيّنة للرواة كالأعدلية والأفقهية والأصديقية، فيُدَّعى تقديم الخبر (الذي يكون راويه متفوقاً في هذه الصفات) على الخبر المعارض له (الذي يكون راويه أدنى منه) بأن يكون راوي الخبر الأول أعدل من راوي الخبر الثاني مثلاً، وليس المقصود الترجيح بكون راوي الخبر الأول عادلاً دون راوي الخبر الثاني، لأنّ هذا يعني انتفاء أصل الحجّة عن الخبر الثاني، فيستفي الشرط الرابع للتعارض، ويخرج المورد عن باب التعارض، وهكذا الحال في بقية الصفات.

وما يشتمل على الترجيح بصفات الراوي روايتان فقط، هما مقبولة عُمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة، اللتان مرّت الإشارة إليهما في ضمن الأخبار المتقدمة، ولكنهما ليستا متفقتين في كيفية ذكرهما للترجيح بالصفات بالإضافة إلى الترجيح بالشّهرة مثلاً، فنجد في المقبولة تقدّم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشّهرة، وفي المرفوعة عكس ذلك، ولهذا قد يقع التنافي بين الروايتين في ما إذا وقع تعارض بين خبرين لأحدهما مزية من ناحية صفات الراوي، وللآخر مزية من ناحية الشّهرة، فالمقبولة تفيد تقديم الخبر الأول، والمرفوعة توجب تقديم الثاني، وهذا هو أحد اعتراضات صاحب الكفاية تدوّن عليهما^(١).

ولكن الذي يُهَوَّن الخطب أنّ المرفوعة لا تصلح لمعارضة المقبولة لأنها ضعيفة السند جداً - كما مرّ قريباً - لأجل كونها غير متصلة السند، فلا تختلف عن الرسالة إنّ لم تُعدّ من مصاديقها على وجه، مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة راويها، ويكفي فيه - كما سبق النقل عن المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما ^(١) - أنّ المحدث البحراني رحمته قد طعن في الكتاب وفي مؤلفه معاً ^(٢)، مع أنّه ليس من دأبه الطعن في سند الروايات، كما أنّها لم ترو في أيّ من جوامع الأخبار المعروفة، وإنّما رواها الشيخ ابن أبي جمهور رحمته في كتابه العوالي، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته ^(٣)، ويضاف إلى هذا وذاك أنّ راويها قد حكاها عن العلامة رحمته مع أنّها غير موجودة في أيّ من كتبه، كما ذكر السيد الخوئي رحمته ^(٤)، فهذه الوجوه الأربعة مجتمعة أوجب عدم اعتماد كثير من الأصولين على هذه الرواية في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، وقد جعلها المحقق النائيني رحمته صالحة لتأييد المقبولة ^(٥).

وفي المقابل، نجد رواية عمر بن حنظلة قد رواها المشايخ المحمّدون الثلاثة رحمهم في كتبهم ^(٦)، وتلقّاها العلماء بالقبول، فسُمّيت (مقبولة)، ولهذا لم تبرز مشكلة من

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٤، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٧.

(٢) الحقائق الناضرة ج ١ ص ٩٩.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٦٩، عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٣٣.

(٤) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٦.

(٥) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٤.

(٦) الكافي ج ١ ص ٦٧-٦٨ ح ١٠، من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٥-٦ ح ١٨، تهذيب الأحكام

ج ٦ ص ٣٠١-٣٠٣ ح ٨٤٥.

جهة عدم ثبوت وثاقة راويها (ابن حنظلة) من قبل الشيخين النجاشي والطوسي عليهما السلام وأضرابها من الرجالين، وإن ذكر الشهيد الثاني رحمته الله أنه قد حقق توثيق الرجل (أي عَمَر بن حنظلة) من محل آخر^(١).

وذكر المصنّف رحمته الله أن سبب قبول العلماء بها هو وجود صفوان بن يحيى (بياع السّابري) في سندها.

وفي هذا إشارة إلى الأصحاب الذين نقل الشيخ أبو عمرو الكشي رحمته الله الإجماع على تصديقهم وتصحيح ما يصحّ منهم، حيث قسّمهم إلى ثلاث طوائف، تتألف كلّ واحدة منها من ستة أصحاب، وجاء صفوان بن يحيى في الطائفة الثالثة منها، وهم الفقهاء من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام^(٢)، وقد وقع خلاف كبير بين العلماء في هذا الإجماع من عدّة جوانب، من أبرزها تحديد مفاد الإجماع، وأنه يفيد مجرد وثاقة الرواة أنفسهم فقط أو أزيد من ذلك، وقد ذكرت في ذلك وجوه أو أقوال^(٣).

ولعلّ ما ذكره المصنّف رحمته الله يشير إلى القول المنسوب إلى المشهور، وهو أنّ الرواية إذا صحّ سندها إلى أصحاب الإجماع قبلت منهم، من دون أية حاجة إلى ملاحظة مَنْ يقع بينهم وبين المعصوم عليه السلام، ومن ثمّ لا نحتاج في هذه الرواية إلى

(١) الرعاية في شرح البداية ص ٤٦ - ٤٧، وقد ناقشه ولّدّه الشيخ حسن رحمته الله في تمامية وجه التوثيق الذي وقف عليه، يلاحظ: منتقى الجمان ج ١ ص ٩.

(٢) رجال الكشي ص ٢٥٣، ٣٨٢ - ٣٨٣، ٥٤٩.

(٣) يلاحظ: مقباس الهداية ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٦٢، رسالة في كليات علم الرجال ص ٤١ - ٤٥، أصول علم الرجال ج ٢ ص ١١٩ - ١٣٥، قبسات من علم الرجال ج ١ ص ١٥١ - ١٥٧.

ملاحظة حال (داود بن الحصين) و(عمر بن حنظلة) الواقعين بين صفوان والإمام الصادق عليه السلام، وتفصيل الكلام في محله.

وبهذا ينحصر الأمر في مقبولة ابن حنظلة وتكون هي العمدة في مقام الترجيح بالصفات، وفيها أربع صفات: الأعدلية والأفقهية والأصديقية والأورعية.

ولكن التمسك بالمقبولة لإثبات جواز الترجيح بين الروايات بصفات الراوي يواجه إشكالاً معروفاً ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١)، وتبعه عليه جمعٌ منهم صاحب الكفاية والمحقق الأصفهانى رحمته الله ^(٢)، والمصنّف رحمته الله.

ومحصله: أن المقبولة واردة في مقام الحكومة ورفع الخصومة، وهو يختلف عن مقام الفتوى، فيكون الموصوف بالصفات الأربعة المذكورة هو الحاكم لا الراوي، أو قل: إن الصفات الأربعة ذُكرت كمرجّحات للحكّمين (بفتحتين) لا للروائتين، والأثر المترتب عليها هو نفوذ حكمه لا قبول روايته، فحالتها حال رواية داود بن الحصين ^(٣)، ومن ثم تكون المقبولة أجنبيةً عن باب التعارض بالمرّة.

ولم يرتضِ المحقق النائيني رحمته الله هذا الإشكال ولا غيره، ولهذا فهو يبني على تمامية دلالة المقبولة على وجوب الترجيح في مطلق المتعارضين، وإن كان في باب الفتوى، لوجه ذكره لا يخلو عن دقّة ^(٤).

إن قلت: سلّمنا، ولكن يمكن الاستدلال بالمقبولة للترجيح بين الروايات

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٦٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤٣، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٤ ت ٢١.

(٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٥ ح ١٧، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٠١ ح ٣٣٥.

(٤) يلاحظ فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧١-٧٧٣، ٧٨٤.

بالنَّظَر إلى عدم الفرق بين الحكم والفتوى في ذلك الزمان، بالنَّظَر إلى وقوعها آنذاك بواسطة نقل نصِّ الرواية، فلم يكن الحكم آنذاك يقع بتعبير الحاكم وفق ما يستنبطه من الروايات بحسب فهمه، فلا يضرُّ بتامة الاستدلال بالمقبولة كون الموصوف بتلك الصفات هو الحاكم، لأنَّ هذا يؤوّل في نهاية المطاف إلى اعتبار هذه الصفات في الراوي؛ لوضوح أنَّ ترجيح حكمٍ أعدل الحاكمين على حكم غيره مثلاً لا ينفكُّ عن ترجيح رواية أعدل الراويين على رواية غيره، ونتيجته اتِّحادُ مرجَّحات باب الحكومة مع مرجَّحات باب الرواية.

قلتُ: أجاب المحقق الأصفهاني تَجَدُّد عن هذا الایراد - وهو استفاد أيضاً من كلام شيخه صاحب الكفاية تَجَدُّد - بأنَّ الحاكم آنذاك وإنَّ كان يحكم بنصِّ الرواية التي يعتمد عليها في فضِّ النزاع في القضايا الجزائية، إلا أنَّ اعتبار الصفات المتقدمة فيه (من حيث هو حاكمٌ) يغيّر اعتبارها فيه (من حيث هو راوٍ ومحدِّثٌ)، ولا ملازمة بين الاعتبارين^(١).

وبهذا تكون المقبولة في مقام ترجيح أعدل الحكمين مثلاً لا ترجيح أعدل الراويين، فلا يمكن إلغاء الفارق بين هاتين الحيتين، والتعدّي من حيثة (الحكومة والفصل بين الدعاوى) إلى حيثة (الرواية) كي يُدَّعى دلالة المقبولة على ترجيح إحدى الروايتين المتعارضتين على الأخرى بلحاظ صفات الراوي.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله شاهدين لهذا الكلام وردا في كلام السيد الخوئي تَجَدُّد أيضاً^(٢):

(١) كفاية الأصول ص ٤٤٣، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٤ ت ٢١.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٧.

الشاهد الأول: أنَّ المقبولة قد ذكرت الأفقية من بين الصفات، ومن الواضح أنَّها تناسب مقامَ الحكومة وفصل الخصومات، لدخلها الواضح في استفادة الحاكم للحكم من الروايات، ولهذا يكون لها تأثيرٌ في ترجيح حكمٍ على حكمٍ آخر، في حين أنَّ الأفقية ليس لها دُخْلٌ في ترجيح رواية على رواية بخلاف الصفات الثلاثة.

الشاهد الثاني: أنَّ الشيخ الكليني تدثر لم يتطرَّق في ديباجة الكافي للترجيح بالصفات، والظاهر أنَّ الوجه فيه عدم تمامية المقبولة في نظره لإفادة ذلك في باب الروايات، بعد وضوح عدم إمكان الاعتماد على المرفوعة، كما مرَّ.

ولا يخفى الوجه في جعل هذا شاهداً ومؤيداً لا دليلاً؛ فإنَّ فهمَ الشيخ الكليني تدثر - على جلالة قدره وسموِّ مكانته - لا يصلح حجة على غيره من المجتهدين، وإنَّ لم يخلُ فهمٌ مثله عن نحو تأييد للقول بعدم صلاحية المقبولة لإفادة الترجيح بين الروايات بالصفات.

ولا مجال هنا لما ذكره الشيخ الأعظم تدثر من أنَّ إهمال الشيخ الكليني تدثر ذكر الترجيح بالصفات ناشئ عن وضوحه وارتكازه في أذهان العرف^(١)؛ لانتقاضه بالترجيح بموافقة الكتاب العزيز الذي ذكره تدثر في ديباجة كتابه، مع أنَّ الترجيح بالموافقة من الواضحات، كما ذكر المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمهما^(٢).

وبهذا يتضح عدم إمكان الاستفادة من مقبولة عُمر بن حنظلة في الترجيح بالصفات بين الروايات المتعارضة وفقاً لصاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٤.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٤ ت ٢١، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٩٧.

وخلافاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما، ولكنّ هذا لا يمنع من صلاحية المقبولة لإفادة الترجيح بين الروايات باعتبار مزايا أُخر، وهي الشَّهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة.

لا يقال: ترجيح الرواية (بها هي رواية) من النواحي الثلاثة المشار إليها يرجع في نهاية الأمر إلى ترجيح حكمٍ حاكمٍ على حكمٍ حاكمٍ آخر أيضاً، وذلك لأنّ سياق المقبولة يوجب كون الشَّهرة وما بعدها من مرجّحات باب الحكومة أيضاً، فيكون ذكر الشَّهرة - مثلاً - لكونها مرجّحةً للخبر (بها هو مستندٌ لحكم الحاكم) لا (بها هو خبرٌ)، فيعود الإشكال جدّعاءً.

لأنّا نقول: فرق ما بين ترجيح نفس الحكم على غيره مباشرةً، وترجيح سند الحكم، والإشكال إنّما يلزم على الأول، كما حصل مع الصّفات الأربعة المتقدّمة، وهذا بخلاف ذكر المزايا الثلاثة (الشَّهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة) فإنّه لأجل ترجيح الرواية على معارضتها، ولا ضير في أنّ ترجيحها بالمزايا الثلاثة من جهة كون الرواية مُستنداً لحكم الحاكم، فإنّ هذا المقدار لا يمنع من صلاحية المقبولة للترجيح بين الروايات باعتبار المزايا الثلاثة.

هذا هو ما ذكره المصنّف رحمته في مقام التخلص من هذا الإشكال وتصحيح التمسك بالمقبولة بلحاظ المزايا الثلاثة المتقدمة.

ويمكن أن يضاف إليه جوابٌ آخر، وهو أنّ التعليقات المذكورة في المقبولة للترجيح بغير الصّفات تساعد على التعدي إلى تعارض الخبرين مطلقاً، وإنّ كانا يرتبطان بأبواب العبادات مثلاً، كقول الإمام عليه السلام في تعليل الأخذ بالمشهور: «فإنّ

المُجْمَع عليه لا رَيْبَ فيه»، ومن الواضح أنَّ عدم الرَّيْب في الخبر المشهور يشمل الخبر في جميع الأبواب، ولا يختص بالخبر الوارد في باب القضاء، وهكذا في تعليل الترجيح بمخالفة العامة بقبوله عَلَيْهِ السَّلَام: «ففيه الرَّشَادُ»^(١).

(١) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٦١٣ .

٢ - الترجيح بالصّفات

إنّ الروايات التي ذكرتِ الترجيحَ بالصّفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليهما سابقاً^(١)، والمرفوعة - كما قلنا - ضعيفةٌ جدّاً، لأنّها مرفوعة ومرسلة^(٢) ولم يروها إلا صاحب عوالي اللآلئ^(٣)، وقد طعن صاحب الحقائق^(٤) في التّأليف والمؤلف^(٥) إذ قال (ج ١ ص ٩٩): «فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللآلئ^(٦)، مع ما هي عليه من الرّفْع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلطِ غُثّها بسمينها وصحيحها

(١) عند تحقيق القول المختار في مقتضى القاعدة الثّانوية الشّريعة، فالمرفوعة هي الخبر الخامس من الأخبار التي مرّت في الجهة الأولى، والمقبولة هي الخبر التاسع.
(٢) بالمعنى الأعمّ للإرسال، وإلا فالخبر المرفوع (بالدّقة) غير المرسل (بالمعنى الأخصّ)، كما مرّ في أواخر باب الشّهرة، وهذا بيان لوجه أصل ضعفها.
(٣) وهو (عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدّينية)، وهذا وما بعده بيانٌ لشدة ضعفها، أي لقوله: «(جدّاً)».

(٤) لا يخفى أنّ القيمة العلميّة لطعنه رحمته إنّما هي من جهة كونه أخبارياً لا غير، ومن ثمّ لا يكون من دأبه الطّعن في أسناد الروايات.

(٥) بكسر اللام المشدّدة، وهو الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي رحمته.

(٦) كما أنّها لم تُذكر في كتب العلامة تدكّر نفسه.

بسقيمها^(١)»، إذا الكلام فيها فضول^(٢).

فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء^(٣)، لأن راويها صفوان بن يحيى^(٤) الذي هو من أصحاب الإجماع - أي الذين أجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم^(٥) - ، كما رواها المشايخ الثلاثة^(٦) في كتبهم^(٧)، وإليك نصّها بعد حذف مقدّماتها:

«قلت: فإن كان كل رجلٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّها واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

(١) وتتمته: «كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور».

(٢) على مستوى الاستدلال وترجيح أحد الخبرين على الآخر، وإلا فإنّ المحقق النائيني قدّ يراها صالحة لتأييد المقبولة.

(٣) وعملوا بمضمونها، ولهذا سُميت بـ(المقبولة).

(٤) بياع السّابري، وهو من الستة الثالثة التي نقل الشيخ الكشي رحمه الله إجماع الطائفة على تصديقهم، وهناك كلام طويل في مدى قيمة هذا الإجماع.

(٥) إشارةً إلى القول المنسوب إلى المشهور في تحديد مفاد الإجماع المذكور.

(٦) أي المحمّدون الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة وهم: الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي رضي الله عنه، وبطرق ليس فيها سوى عدم التنصيص على وثاقة عمّر بن حنظلة نفسه، وقد ذكروا لتوثيقه عدّة وجوه.

(٧) هامش: الكافي ج ١ ص ٦٧ ، والفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨، والتهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء.

قال: الحكم ما حَكَمَ به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما^(١)، ولا يُلْتَفَتُ إلى ما يحكم به الآخرُ.

قلتُ: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحدُ منهما على الآخر؟
قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك الذي به حَكَمَ المُجْمَعُ عليه من أصحابك^(٢) فيؤْخَذُ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك، فإن المُجْمَعُ عليه لا رَيْبَ فيه، وإنَّما الأمور ثلاثة: أمرٌ يَنْ رُشْدُهُ فيُتَّبَعُ، وأمرٌ يَنْ عَيْهُ فيُجْتَنَّبُ، وأمرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إلى الله ورسوله، قال رسولُ الله ﷺ: حلالٌ يَنْ، وحرامٌ يَنْ، وشبهاتٌ بين ذلك، فَمَنْ تَرَكَ الشبهات نجا من المحرّمات، وَمَنْ أَخَذَ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلتُ: فإن كان الخبران عنكما^(٣) مشهورين قد رواهما الثقات^(٤) عنكم؟
قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة^(٥) وخالف العامة^(٦) فيؤْخَذُ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة، ووافق العامة.
قلتُ: جُعِلَتْ فداك، أرايتَ إن كان الفقيهان عَرَفَا حكمه من الكتاب والسنة

(١) وهذا المقطع هو محلّ الاستشهاد، وقد ذُكِرَتْ فيه أربع صفات للحاكم.

(٢) أي: المشهور روايةً، وهذا أول مرجّحات باب الرواية.

(٣) هامش: يقصد الباقر والصادق عليهما السلام.

(٤) وبهذا يكون كلّ منهما حجةً في حدّ نفسه، كما هو المعتر في الباب.

(٥) النبويّة القطعية، وهذا هو ثاني مرجّحات باب الرواية.

(٦) هذا هو ثالث المرجّحات، وهو مستقلّ عمّا قبله.

ووجدنا أحدَ الخبرين موافقاً للعامة والآخرَ مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامة^(١) ففيه الرّشاد.

قلتُ: جُعِلَتْ فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى ما هم إليه أميل^(٢) - حُكّامهم وقضائهم - فَيُتْرَكْ وَيُؤْخَذْ بِالْآخِرِ.

قلتُ: فإن وافق حُكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأزجه (وفي بعض النسخ: فأزجه) حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوفَ عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات)) انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح أنّ موردها التعارض بين الحاكمين^(٣) لا بين الراويين، ولكن^(٤) لما كان الحكم والفتوى في الصّدر الأول يقعان بنصّ الأحاديث^(٥)، لا أنّها

(١) وهنا كلامٌ في أنّ المقصود هو أخبار العامة أو فتاوى علمائهم؟

(٢) الظاهر أنّ هذا يرجع إلى نفس (مخالفة العامة)، وليس مرجحاً جديداً.

(٣) هذا هو الإيراد المعروف على الاستدلال بالمقبولة، ومحصله أنّها بصدد ترجيح أحد الحُكّمين المتعارضين على الآخر، فتكون أجنبيةً عن محلّ الكلام، كما قد ذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٤) محاولة للجواب، تقدّم بيانها بصيغة (إن قلتُ)، تركز على التشابه بين الحكم والفتوى آنذاك من ناحية وقوعهما بنقل نصّ الرواية، ولازمه عدم انفكاك ترجيح حُكْمٍ أعدل الحاكمين عن ترجيح رواية أعدل الراويين، والنتيجة اتحاذ مرجّحات الحكومة ومرجّحات الرواية.

(٥) أو يقال إنّ ذكرهما لأجل أنّ الرواية قد تقع مُستنداً للحكم وفصل النزاعات.

يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي - كالعصور المتأخرة استنباطاً^(١) من الأحاديث - تعرّضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم^(٢)، ومن هنا استدلّ بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير أنّه^(٣) - مع ذلك - لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه، والسّرّ في ذلك واضح، لأنّ اعتبار شيء^(٤) في الراوي (بما هو حاكمٌ) غيرُ اعتباره فيه (بما هو راوٍ ومحدّثٌ)^(٥) والمفهوم من المقبولة أنّ ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنّما هو بما هو حاكمٌ في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته^(٦).

ويشهد لذلك^(٧) أنّها جَعَلَتْ من جملة المرجّحات كونه (أفقه) في عَرَض كونه

(١) متعلّق بـ(تعبير)، أي: ولا مجال عندئذٍ للاستدلال بالمقبولة.

(٢) بأحد الشكّلين المتقدّمين.

(٣) هذا جوابٌ عن المحاولة المتقدّمة، مرّ توضيحه بصيغة (قلتُ)، وذكره المحقق الأصفهاني نَحْوَ، ويمكن تحصيله من كلام صاحب الكفاية نَحْوَ أيضاً.

(٤) وهو الصّفات الأربعة المذكورة في المقبولة.

(٥) والمفروض اختلاف هذين الاعتبارين في الراوي.

(٦) والحيثيتان مختلفتان، فلا يمكن التعدّي من حيثية الحكومة إلى حيثية الرواية، فإنّ الشخص (من حيث هو حاكمٌ) يختلف عنه (من حيث هو راوٍ)؛ لاختلاف الشروط المعبرة في الاثنين، كما ذكر صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني نَحْوَ.

(٧) أي: لكون المراد ترجيح الراوي (من حيث هو حاكمٌ) لا لمطلق الراوي ولو كان من حيث هو محدّثٌ وناقلٌ للرواية، وسيذكر ﷺ شاهدين لهذا.

(أعدل) و(أصدق في الحديث)^(١)، ولا رَينَطَ للأفقهية بترجيح الرواية (من جهة رواية)^(٢).

نعم^(٣)، إنَّ المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية (بها هي رواية) ابتداءً من الترجيح بالشَّهرة^(٤)، وإنَّ كان ذلك^(٥) من أجل كونها سَنَدًا لِحُكْمِ الحاكم^(٦)، فإنَّ

(١) هذا هو الشاهد الأول، وهو يناسب مقامَ الحكومة وفصل الخصومات؛ لتأثير أفقهية الحاكم في استفادة حكم الوقائع الجزئية من الروايات.

(٢) ردُّ على ما ربَّما يقال من أنَّ الأفقه ينقل الروايةَ بنحو أضيف.

(٣) استدراكٌ لدفع توهم سريان الإشكال المتقدِّم إلى دلالة المقبولة على الترجيح بين الروايات بغير صفات الراوي.

(٤) مروراً بالترجيح بموافقة الكتاب العزيز والسنة النبوية، وانتهاءً بالترجيح بمخالفة العامة، فهذه ثلاثة مرجِّحات للرواية (بها هي رواية).

(٥) دَفْعُ دَخَلٍ مقَدَّر، مرَّ بيانه بصيغة (لا يقال)، محصَّله أنَّ ترجيح الرواية بلحاظ هذه النواحي الثلاثة وبمعونة سياق المقبولة ينتهي في الآخر إلى ترجيح الحكم، فيعود الإشكال من جديد.

ومحصَّل الجواب بالفرق بين ترجيح نفس الحكم وترجيح سَنَدِ الحكم، والإشكال يبتني على الأول، ومقامنا من قبيل الثاني، لأنَّ الترجيح إنَّما هو للمُسْتَنَد.

(٦) من جهة اقتضاء وحدة السياق له، ممَّا يوجب كونَ الشَّهرة - مثلاً - قد ذُكرت كمرجِّح للخبر (من حيث هو مُسْتَنَدٌ للحكم) لا (من حيث هو)، كي يُنْتَقَلَ إلى ترجيح مطلق الخبرين المتعارضين وإنَّ لم يكونا في باب القضاء والحكم.

هذا^(١) أمرٌ آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه. وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات^(٢)، وأمّا الترجيح بالشهرة وما يليها^(٣)، فسيأتي الكلام عنه، ويؤيد هذا الاستنتاج^(٤) أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدّمة كتابه الترجيح بصفات الراوي^(٥).

-
- (١) أي: ترجيح الرواية لأجل كونها مستند الحكم.
- (٢) أي: بصفات الراوي، وهذا هو ما يختاره صاحب الكفاية تت، ووافقه المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمهما، خلافاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما.
- (٣) من موافقة الكتاب العزيز والسنة النبوية، وكذا مخالفة العامة.
- (٤) هذا هو الشاهد الثاني على انتفاء صلاحية المقبولة لإفادة الترجيح بصفات الراوي، وهو إهمال الشيخ الكليني تت لذكره في دياحة الكافي.
- (٥) وهذا يكشف عن عدم صلاحية المقبولة في نظره تت لإفادة الترجيح بالصفات بين الروايات المتعارضة.

الصَّنْف الثالث: الترجيح بالشَّهرة

وهي المرجَّح الأول من مرجَّحات الرواية (بما هي رواية) المذكورة في مقبولة عُمَر بن حنظلة، بعد صفات الراوي، وتقدّم في مبحث الشَّهرة ذكر أقسامها الثلاثة عند الأصوليين وبيان المراد من كلّ واحد منها^(١)، ولا بأس بالتذكير بها مختصراً:

أولها: روائية، وهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في كتب الحديث، بحيث يكون الراوي لها كثيراً، وهي التي وقع الكلام بين الأصوليين في كونها من مرجَّحات باب التعارض وعدمه، كما سيأتي الحديث عنه مفصّلاً.

ثانيها: عملية، وهي عبارة عن اشتهاار العمل بالرواية، والاعتماد عليها في مقام الفتوى، فيكون العامل بها كثيراً، ويُعرَف هذا من استناد المفتين إليها في مقام الفتوى، وهي التي وقع الكلام في كونها جابِرةً لضعف الرواية وعدمها، كما سَبَق في الموضع المشار إليه، وسيأتي مزيد كلام عنه في المقام.

ثالثها: فتوائية، وهي عبارة عن مجرّد اشتهاار الفتوى في مسألةٍ ما بمضمون الرواية، من دون العلم باستناد فتوى المشهور من أرباب الفتاوى إليها، حتى لو فُرض وجود رواية على وفق فتاواهم ما دام لم يُعلَم استنادهم إليه، وهي التي وقع الكلام في حجّيتها وعدمها - كما هو المشهور -، ولا علاقة لها بباب التعارض، كما

يظهر من كلمات كثير من الأصوليين^(١).

وبهذا ينحصر الكلام في القسمين الأولين (الروائية والعملية)، والمهم هنا هو تحديد المراد من (الشهرة) المذكورة في المقبولة، ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: صريح كلام المحقق النائيني تت^(٢)، وظاهر كلام المحقق الأصفهانى تت^(٣) أن المراد من الشهرة في قوله عليه السلام: «**فإن المُجمَع عليه لا ريب فيه**» هو الشهرة الروائية.

ووافقهما المصنّف رحمتهما الله تعالى عليه، حيث فسّر (المُجمَع عليه) بالخبر المشهور من جهة الرواية، واستدلّ له بفهم السائل هذا المعنى منه، كما يُعرف من خلال تعبيره بـ(المشهور) في السؤال الذي أعقب ذكر (المُجمَع عليه) في كلامه عليه السلام، ممّا يدلّ بوضوح على أن مراد الإمام عليه السلام من (المُجمَع عليه) هو (المشهور)؛ إذ يبغد عكسه بأن يُقال إن تقدّم ذكر (المُجمَع عليه) يصلح قرينة على أن المراد من (المشهور) في كلام السائل هو (المُجمَع عليه).

بل هذا هو الظاهر من كلام الشيخ الأعظم تت، وصرّح به تلميذه الميرزا التبريزي تت في حاشيته على الرسائل^(٤).

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٣ ، ج ٤ ص ٧٨٥ - ٧٨٧ ، أجود التقارير ج ٣ ص ٢٧٣ ، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٩ .

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٦ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٧ ت ٢١ .

(٤) فوائد الأصول ج ٤ ص ٦٩ ، أوثق الوسائل ج ٦ ص ٣١٢ .

وقد ذكر المصنّف رحمته الله أنّ إجماع المحققين قائم على الترجيح بالشَّهْرَة الروائية، فيكون المراد هو تقديم الرواية التي يكثر تدوينها في جوامع الأخبار المعروفة عند الأصحاب على الرواية التي تكون شاذّةً من هذه الجهة، كما هو واضح بالنسبة إلى مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، حيث ذُكرت المقبولة في كتب المحمّدين الثلاثة رحمهم الله وغيرهم، بينما لم تُذكر المرفوعة في إلا في كتاب العوالي للشيخ ابن أبي جمهور رحمته الله، كما تقدّم، ولا يخفى أنّ ذكرهما لمجرّد التمثيل، وإلا فيمكن المنع من شمول الأخبار العلاجية بسبب التعارض في ما بينها أنفسها.

وليس المراد من (المُجمَع عليه) هو الخبر المشهور من جهة العمل، بمعنى كثرة استناد أرباب الفتوى إليه في مقام الاستنباط، ليكون المراد من (الشَّهْرَة) في المقبولة هو (الشَّهْرَة العملية)، إلا أنّ هذا الكلام لا ينفي إمكانية الاستفادة من الشَّهْرَة العملية، سواء أكان في باب التعارض أم في غيره:

أمّا إمكانية الاستفادة منها في باب التعارض فلأنّ مجرّد عدم كونها هي المرادة من (الشَّهْرَة) المذكورة في المقبولة لا يمنع من صلاحيتها لأنّ تكون مرجّحة لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، بل ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنّ الترجيح بها أولى من الترجيح بالشَّهْرَة الروائية، وعلّله بأنّ عمل قدامى الأصحاب من الفقهاء بالرواية يكشف عن اعتبارها^(١)، واعترض عليه المحقق العراقي رحمته الله في تعليقه على هذا الموضوع من الفوائد.

وذكر المصنّف رحمته الله أنّ الأخبار خالية عن الإشارة إلى جواز الترجيح بالشَّهْرَة

العملية، وهذا يعني أنها ليست من المرجّحات المنصوصة، فالقول بجواز الترجيح بها يبتني على ما سيأتي في المقام الثالث من جواز الترجيح بكل مزية توجب أقربيّة واجدها إلى الواقع وإن لم تكن هذه المزية واردةً في أخبار الترجيح، كما يبنى عليه المشهور، ويختاره المصنّف رحمته الله.

وهذا ينطبق على الشّهرة العملية، في ما لو فرض تحقّقها لصالح أحد الخبرين المتعارضين، ولكن بشرط أساس قد ذكره رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقّقين النائي والعراقي رحمتهما ^(١) - وهو كون الشّهرة حاصلة عند القدماء من فقهاءنا القريبين من زمان الحضور، فإنّ العبرة إنّما هي بعملهم؛ لمعرفتهم بحال الرواة، وتشخيصهم للرواية المعتبرة من غيرها، ولا عبرة بمجرّد عمل المتأخّرين بالرواية، واستنادهم إليها في مقام الفتوى والتعرّف على الحكم.

ولا يخفى أنّ هذا ليس بالأمر الميسور من الناحية الإثباتية، فقد ذكر المحقق النائي رحمته الله أنّ بناء القدماء في الغالب هو على مجرّد الفتوى على طبق الأخبار من دون ذكر المُستند، وعندئذٍ يصعب إحراز أنّ مُستند فتواهم هو خصوص هذه الرواية التي بأيدينا ^(٢).

وأما إمكانية الاستفادة من (الشّهرة العملية) في غير (باب التعارض) فلايّ المعروف عندهم - كما مرّت الإشارة إليه في مبحث الشّهرة ^(٣) - أنّ عمل مشهور

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٣، ج ٤ ص ٧٨٧، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٩.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٧.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٣٥٠.

القدماء بخبرٍ ما (أي استنادهم إليه في مقام الفتوى) يوجب جَبْرَ ضعفه السَّنَدِي، ولو كان في منتهى درجات الضعف، كما ذكر المحقق العراقي رحمته (١)؛ وذلك لأنَّ عمل القدماء به يكشف عن أحد أمرين: إمَّا وقوفهم على طريق معتبر للخبر لكنّه لم يصل إلينا، وإمَّا توقُّر قرائن عندهم قد أورثت الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام، وعلى كلا التقديرين يحصل لنا الوثوق بصدوره، فيكون حَجَّةً عندئذٍ، ولا مشكلة من ناحية ضعف سَنَدِهِ.

وأفاد المحقق الأصفهاني رحمته أنَّ ملاك حجّية الخبر بناءً على مسلك الطّريقية - المتسالم عليه عند عامة المتأخرين - هو الوثوق بالخبر ورجحان صدّقه، فهو المقتضي للحجّية في نظر العقلاء (٢).

وهذا الكلام يجري بعينه في إعراض مشهور القدماء عن العمل بخبرٍ ما، فإنّه يوجب سقوطه عن الحجّية، حتى لو كان ذاك الخبر معتبراً من ناحية السَّنَد، بل هذا الأمر يُتأكد إذا كان الخبر صحيحاً سَنَدًا، لأنَّ المفروض اطلاع الفقهاء المتقدّمين عليه، مع عدم المانع من العمل به من الناحية السَّنَدية بعد فرض كونه صحيحاً، فعندئذٍ يكون إعراضهم عن العمل به كإسراء لصحّته وموهناً له.

وما مرَّ آنفاً في الترجيح بالشهرة العملية يجري هاهنا أيضاً، فإنَّ الوقوف على استناد القدماء إلى خبرٍ بعينه أو إعراضهم عن العمل بخبرٍ بعينه يحتاج إلى إحراز مُستندهم الذي اعتمدوا عليه في فتواهم، وهذا بدوّه يتوقّف على وجود كتب فقهية

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٩.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٢٥ ت ٣٠.

استدلالية للقدماء، كي يتسنى لنا الرجوع إليها، وهذا غير حاصل خارجاً إِمّا لعدم وجود مثل هذا الكتاب لكل واحدٍ واحدٍ منهم أصلاً، وإِمّا لضياع ما قد صنّفوه في هذا المجال وعدم وصوله إلينا.

الجهة الثانية: ذكر صاحب الكفاية تَدُّثُ - في معرض مناقشته لأحد الوجوه التي ذكرها الشيخ الأعظم تَدُّثُ لإثبات جواز التعدي إلى المرجّحات غير المنصوصة^(١) - كلاماً ينتهي في الآخر إلى عدّ الشهرة الروائية من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة، لا من مرجّحات باب التعارض^(٢).

ومحصّل كلامه: أنّ شهرة الخبر بين الأصحاب في الصّدْر الأول إن لم توجب القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام فلا أقلّ من أنّها توجب الوثوق بصدوره، ولازم هذا أن يكون الخبر الآخر المعارض له شاذّاً، أي يوثق بعدم صدوره عنهم عليهم السلام، فلا يكون حجّة أصلاً؛ لما مرّ في أكثر من موضع من أنّ حجّة الخبر تبني على توفر ثلاث نواحٍ أولها إحرازُ صدوره عن المعصوم عليه السلام وجداناً (إذا كان متواتراً) أو تعبدّاً (إذا كان خبرَ واحدٍ غيرَ مخوفٍ بالقرائن)، ونتيجته أنّ الشهرة الروائية قد ميّزت الخبر الحجّة عن الخبر الآخر الفاقد للحجّة، لا أنّها قد رجّحت الخبر الحجّة على معارضه الحجّة أيضاً، أي جعلت الخبرَ (الواجدَ لها) هو الحجّة الفعلية، كما هو المعتبر والمطلوب في (باب التعادل والتراجع).

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الكلام بما يقرب بما ذكره شيخه المحقق

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٧.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤٧.

الأصفهاني رحمته (١)، وهو أن الشهرة الروائية لوحدها لا توجب القطع بصدور الخبر المشهور، كي يلزم القطع بعدم صدور معارضه (أي الخبر الآخر الشاذ)، ولو فرض حصول القطع المذكور لزم خروجه عن باب التعارض رأساً؛ لانتفاء الشرط الرابع، وهو توفر شرائط الحجية في كلا المتعارضين.

نعم، يمكن أن تكون الشهرة الروائية موجبة لحصول الوثوق الفعلي بصدور الخبر المشهور، المستلزم لحصول الوثوق الفعلي بعدم صدور معارضه الشاذ، إلا أن هذا لا يخرج الخبر الشاذ عن كونه حجة (في حدّ نفسه)، وذلك لأنّ شمول أدلة حجّة الخبر له غير مشروط بحصول الوثوق الفعلي بالخبر؛ لكفاية كون راويه ثقة (٢)، ومرّ في بداية المبحث الرابع من باب (حجّة الظواهر) عدم اشتراط حصول الظنّ الفعلي بالخبر (٣)، ولا عدم حصول الظنّ الفعلي بخلافه (٤)، ومن ثمّ يبقى الخبر الشاذ داخلاً في باب التعارض، فإذا أوجبت الشهرة تقدّم الخبر الآخر (المشهور) عليه كانت عندئذٍ من مرجّحات باب التعارض لا من مميّزات الحجّة عن اللاحقة، كما ادّعي.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٨ ت ٢١.

(٢) مرّت الإشارة إلى هذا في بداية مبحث (حجّة الخبر) عند استعراض الأقوال، وأنّ ظاهره تبني المصنّف رحمته للقول الرابع هناك (وهو حجّة خبر مطلق الثقة)، وهذا لا ينسجم مع ما سبق منه في مبحث الاستدلال بالإجماع على حجّة الخبر من تأييده لما نقله عن الشيخ الأعظم رحمته، بقوله: «ونحن له من المؤيدين»، فليُتدبّر، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٠٢.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٢٥٠ - ٢٥٤.

(٤) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

هذا، ولا بأس بالتنبيه هنا على أنَّ المحقق الأصفهاني تَدُّرُ قد أجاب عن كلام صاحب الكفاية تَدُّرُ بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنَّف رحمته الله، وهو أنَّ حصول الوثوق الفعلي بصدور الخبر المشهور لا يكون موجباً لحصول الوثوق الفعلي بعدم صدور معارضة الشاذِّ، ممَّا يعني أنَّ المحقق الأصفهاني تَدُّرُ لا يُسَلِّم بحصول وثوق فعلي بعدم صدور الخبر الشاذِّ، وإنَّ أمكن حصوله ومجامعته للوثوق الفعلي بصدور الخبر المشهور^(١).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٨ ت ٢١ .

٣- الترجيح بالشَّهرة

تقدّم (ص ١٤٣) أنّ الشَّهرة ليست حجّة في نفسها، وأمّا إذا كانت مرجّحة^(١) للرواية - على القول به^(٢) - فلا ينافي عدم حجّيتها في نفسها^(٣).
والشَّهرة المرجّحة على نحوين: شهرة عملية^(٤) - وهي الشَّهرة الفتوائية^(٥) المطابقة للرواية^(٦) - وشهرة في الرواية وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً^(٧).

-
- (١) الشَّهرة التي مرّ عدم حجّيتها هي (الشَّهرة الفتوائية)، في حين أنّ الشَّهرة التي يُبحث عن كونها مرجّحة هي (الشَّهرة العملية) و(الشَّهرة الروائية)، فليلاحظ.
- (٢) أي: بالترجيح بالشَّهرة، كما سيأتي بيانه.
- (٣) لعدم الملازمة بين عدم صلاحية الشَّهرة (بها هي) لإثبات الحكم الشرعي، وبين عدم صلاحيتها لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر.
- (٤) وهي عبارة عن استناد المشهور إلى رواية في مقام الفتوى والعمل بها.
- (٥) المناسب: «وهي الشَّهرة في الفتوى المطابقة للرواية» لأنّ الشَّهرة الفتوائية قسيمٌ للشَّهرة العملية، بينما الشَّهرة في الفتوى مَقْسَمٌ لهما عند المصنّف رحمته الله.
- (٦) أي: رواية بعينها، كما هو الظاهر، فيكون المراد الشَّهرة العملية، فليلاحظ.
- (٧) إذ لا يُعتبر وجود شهرة عملية كلّما تحققت الشَّهرة الروائية، لأنّ النسبة بينهما هي العموم الوجهي، فتفترق كلّ منهما عن الأخرى في موردٍ خاصّ بها، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله، ومَرَّ في محله.

أما الأولى^(١): فلم يَرِدُ فيها من الأخبار ما يدلُّ على الترجيح بها^(٢)، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بدَّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكلِّ ما يوجب الأقربى إلى الواقع^(٣) - على ما سيأتي وجهه^(٤) - غاية الأمر أن تقوية الرواية بالعمل بها يُشترط فيها أمران:

- ١ - أن يُعرَف استناد الفتوى إليها^(٥)؛ إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق بأقربيتها إلى الواقع^(٦).
- ٢ - أن تكون الشَّهرة العملية قديمة^(٧)، أي واقعة في عصر الأئمة أو العصر

(١) وهي الشَّهرة العملية.

(٢) هذا ظاهرٌ في عدم كون المراد من (الشَّهرة) المذكورة في مقبولة عُمر بن حنظلة هو (الشَّهرة العملية).

(٣) وإن لم يكن منصوصاً - أي مذكوراً في أخبار الترجيح - وفقاً للشيخ الأعظم تَتُّل والمشهور، وخلافاً لصاحب الكفاية تَتُّل؛ لوضوح أنَّ الشَّهرة العملية ليست من المرجَّحات المنصوصة.

(٤) في المقام الثالث والأخير من ها الأمر.

(٥) أي: استناد المشهور في فتواهم إليها، بأن يصل إلينا هذا يدّاً بيداً أو عن طريق وصول كتبهم إلينا بطريق معتبر، وكلاهما ليس من السَّهل إثباته.

(٦) لاحتمال كونه من جهة الوثوق الشخصي أو مطلق الظنّ مثلاً.

(٧) بمعنى أن زمان الفقهاء العاملين بالرواية يتصل بزمان الأئمة عليهم السلام، بحيث تصل الشَّهرة إليهم من أصحابهم عليهم السلام يدّاً بيداً.

الذي يليه الذي تمَّ فيه جَمْعُ الأخبار وتحقيقها، أمَّا الشَّهرة في العصور المتأخِّرة فيُشكَّل تقويةُ الرواية بها^(١).

هذا من جهة الترجيح بالشَّهرة العملية في مقام التعارض^(٢)، أمَّا من جهة جَبْر الشَّهرة للخبر الضَّعيف^(٣) مع قطع النَّظَر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه، والحقُّ أنَّها جابرة له^(٤) إذا كانت قديمة أيضاً^(٥)، لأنَّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممَّا يوجب الوثوق بصدوره^(٦)، والوثوق هو المناط في حجِّية الخبر، كما

(١) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله وجماعة، وذلك لورود عدَّة احتمالات في أسباب تحقُّق هذه الشَّهرة غير قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، بخلاف الشَّهرة في عصر الأئمة عليهم السلام أو العصر المتصل به، حيث تنحصر الأسباب في الثلاثة المشار إليها؛ للجزم بانقياد فقهاء الشيعة في تلك الأزمنة للأئمة عليهم السلام وحدهم.

(٢) وقد ظهر أنَّ عدم ذكر الترجيح بها في الأخبار لا يُشكِّل مانعاً عند المصنِّف رحمته الله من الترجيح بها، إذا توفَّر الشَّرطان المذكوران، والأساس هو الثاني، لأنَّ الغرض من الشَّرط الأول هو إحراز أصل كونها شهرة عملية وإخراج الشَّهرة الفتوائية، فيمكن الاستغناء عنه، كما مرَّت الإشارة إليه.

(٣) سَنَدًا، كما هو مرادهم من (الضَّعْف) في المقام.

(٤) أي: للضَّعْف السَّنَدِي للخبر.

(٥) كما كان المرجَّح في باب التعارض هو خصوص الشَّهرة العملية القدمائية.

(٦) أي: الوثوق النوعي بالصدور، وظاهره أنَّ عملهم بالخبر يكشف كشفاً نوعياً

عن صدوره عن المعصوم عليه السلام، وسيأتي منه رحمته الله ما يتنافى بظاهره مع هذا.

تقدّم^(١)، وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر، فإنه يوجب وَهْنَهُ وإن كان راويه ثقةً وكان قويَّ السَّنَدِ^(٢)، بل كلما قوي سَنَدُ الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثرَ دلالةً على وَهْنِهِ^(٣).

وأما الثانية - وهي الشهرة في الرواية - فإن إجماع المحققين قائمٌ على الترجيح بها، وقد دلّت عليه المقبولة المتقدمة^(٤)، وقد جاء فيها «فإن المُجْمَع عليه لا رَيْب فيه» والمقصود من (المُجْمَع عليه) المشهور، بدليل فَهْمِ السَّائِلِ ذلك^(٥)، إذ عقبه^(٦) بالسؤال: «(فإن كان الخبران عنكما مشهورين^(٧))»، ولا معنى لأن يراد من (الشهرة)

(١) في أواخر مبحث (الاستدلال بالإجماع) على حجية خبر الواحد، حيث صرّح المصنّف رحمته الله بالقبول بإجماع الشيخ الطوسي وبكلام الشيخ الأعظم رحمته الله.

(٢) أي صحيح السَّنَد، وبنفس الشرط المتقدم في جبر الضعف السَّنَدِي للخبر، وهو كون الإعراض عن الخبر حاصلًا من الفقهاء المتقدمين الذين يتصل عصرهم بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام مع وصول هذا الإعراض إليهم يدًا بيد.

(٣) وقد صرّح المشهور بهذا، لأنّ ازدياد قوة سَنَدِ الخبر يُضعف من احتمال كون سبب إعراضهم عن العمل به مجرد اجتهد منهم.

(٤) يقصد مقبولة عُمر بن حنظلة، كما هو صريح كلام المحقق النائيني رحمته الله، وظاهر كلام المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٥) وفهم السَّائِلِ حجةً في تحديد المعنى، باعتباره من العُرف وأهل المحاور.

(٦) بيان كيفية فهم السَّائِلِ الشهرة من كلام الإمام عليه السلام.

(٧) والشاهد في قوله: «(مشهورين)»، وتركه التعبير بـ«(مُجْمَعاً عليهما)» مثلاً.

الإجماع^(١).

وقد يقال^(٢): إنَّ شهرة الرواية في عَصْرِ الأئمة يوجب كونَ الخبر^(٣) مقطوعَ الصِّدور، وعلى الأقلَّ يوجب كونه موثقاً بصدوره^(٤)، وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إمّا مقطوع العدم أو موثق بعدمه، فلا تعمّه أدلةُ حجّةِ الخبر^(٥).
وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجّتين^(٦)، بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاحجة^(٧).

-
- (١) دَفْعُ دَخْلٍ، بأنَّ يُدْعَى العكس، بأنَّ يُجْعَل قوله (المُجْمَع عليه) قرينةً على كون المراد من (المشهور) هو (المُجْمَع عليه).
- (٢) القائل هو صاحب الكفاية تَدْنِي في مقام الردّ على ما ذكره الشيخ الأعظم تَدْنِي لإثبات مختاره في المقام الثالث الآتي، وهو جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى سائر المرجّحات وإن لم تُكُنْ منصوصة.
- (٣) المشهور من ناحية كثرة رواية الأصحاب له.
- (٤) وذلك لأنَّ اشتهار الخبر في كتب الأخبار والمجاميع الروائية يورث الاطمئنان بصدوره عنهم عليه السلام، فيكون الخبر المقابل له شاذاً، فلا يكون حجّة أصلاً.
- (٥) فإنَّ من شروط حجّيته كونه محرَّرَ الصِّدور عن المعصوم عليه السلام إما وجداناً وإمّا تعبدّاً، وهذا يمثل أولى النواحي الثلاثة المقوّمة لحجّة كلّ خبر.
- (٦) على الأخرى في باب التعارض؛ لعدم كون الخبر الشاذ حجّة أصلاً.
- (٧) فتكون الشهرة الروائية عندئذٍ مرتبطة بباب (اشتباه الحجّة بالا حجّة) لا بباب التعارض، كما هو المدّعى.

والجواب^(١): أن الشاذَّ المقطوعَ العَدَم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه^(٢) من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه^(٣)، فلا يضرّ ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجّية الخبر^(٤)، لأنّ الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره^(٥)، من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره^(٦)، وقد تقدّم في حجّية خبر الثقة^(٧) أنّه لا يُشترط حصول الظنّ الفعلي به، ولا عدم الظنّ بخلافه.

(١) أساسه ما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني تَجَلَّى في المقام، ولكنه رحمته الله قد تصرف في جواب شيخه تَجَلَّى بالنحو الذي مرّ في الشّرح.

(٢) أي: بعدم صدوره، وظاهره أنّ المصنّف رحمته الله يسلم بكون الشاذّ (المعارض للمشهور) ممّا يوثق بعدم صدوره!

(٣) أي: بصدور معارضه، وهو المشهور.

(٤) ظاهره أنّ مثل هذا الخبر مشمولٌ لأدلة الحجّية، حتى مع فرض الوثوق الفعلي بعدم صدوره، فليُتأمل.

(٥) ولازمه البناء على حجّية مطلق خبر الثقة، وهو القول الرابع، لكنّ هذا ينافي ما ذكره قبل عدّة أسطر بقوله: ((والوثوق هو المناطُ في حجّية الخبر))، كما ينافي أيضاً ما مرّ منه في أواخر مبحث الاستدلال بالإجماع على حجّية الخبر، فليُتأمل.

(٦) الظاهر أنّ مراده: ((بمضمون خبره))، بقرينة قوله الاتي مباشرة، ويحتمل أن يكون مراده: ((بصدور خبره)) كما هو محلّ الكلام، فليُتدبّر.

(٧) بل في مبحث (حجّية الظواهر)، عند مناقشته رحمته الله للدّعويين المنسوبتين إلى بعض معاصري الشيخ الأعظم تَجَلَّى.

الصَّنْف الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب

ذكر صاحب الكفاية رحمته - في مقام الاعتراض على المشهور القائلين بتقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح - أنَّ من المحتمل قوياً أنَّ تكون موافقة الكتاب العزيز من مميّزات الحجّة عن اللاّحجّة لا من مرجّحات إحدى الحجّتين على الحجّة الأخرى المعارضة لها، وبهذا تكون الأخبار (الأمّرة بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب وترك الخبر المخالف له) أجنبية عن باب التعارض.

وعلّله رحمته بأنّ الاستفادة من بعض التعابير الواردة في وصف الخبر المخالف للكتاب العزيز - مثل (زخرف)، (لم أقله)، (باطل) ونحوها - أنَّ الخبر المخالف ليس صادراً عنهم عليه السلام أصلاً، وبهذا يفقد الخبر المخالف إحدى النواحي الثلاثة المعتبرة في حجّية كلّ خبر، وهي إحراز الصّدور عن المعصوم عليه السلام، فلا يبقى مجالٌ عندئذٍ لإجراء أصالة السّنَد فيه، وإذا فُرض القطع بعدم صدور الخبر (المخالف للكتاب العزيز) أو الوثوق بعدم صدوره عنهم عليه السلام لزم عندئذٍ رفع اليد عن أصالة الظهور فيه، والبناء على أنَّ الراوي قد أخطأ في سَمْعِه مثلاً، وبهذا يفقد الخبر ناحيةً أخرى من النواحي المعتبرة في حجّيته، وهي أصالة الظهور.

وعلى كلا التقديرين لا تصل النوبة إلى وقوع التعارض بين هذا الخبر والخبر الآخر الموافق للكتاب العزيز؛ لما تقدّم في رابع شروط التعارض من اعتبار وجدان كلا الدّليّين المتعارضين لشرائط الحجّية من ناحيتي السّنَد والدّلالة، بغضّ النّظر

عن وقوع المعارضة، والمفروض أنّ الخبر المخالف ليس فيه اقتضاء الحجّة أصلاً.
والنتيجة عدم صحّة اعتبار هذه الأخبار من ضمن الأخبار العلاجية، لأنّها
ترتبط بباب آخر غير التعارض، وهو تمييز الخبر الحجّة (وهو الموافق للكتاب) عن
الخبر الفاقد للحجّة (وهو المخالف له)^(١).

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الكلام بما ذكره شيخاه المحققان الأصفهاني
والنائيني رحمتهما الله^(٢) من أنّ المهمّ في المقام هو تحقيق معنى (مخالفة الخبر للكتاب العزيز)،
فإن الأخبار الآمرة بالأخذ بالخبر الموافق وطرح الخبر المخالف على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار المتضمّنة لعرض الأخبار على الكتاب العزيز، وأنّ
الخبر المخالف له (زخرف) كما جاء في خبر أيوب بن راشد عن الإمام الصادق
عليه السلام^(٣)، أو (لم أقله)، كما جاء في خبر هشام بن الحكم عنه عليه السلام^(٤) أو (باطل) كما جاء
في خبر للحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام^(٥) أو نحو ذلك من التعابير.

ولا إشكال في دلالة هذه الأخبار على نفي الحجّة عن الخبر المخالف للكتاب
العزيز بحيث لو كان مثل هذا الخبر لوحده للزم طرحه وترك العمل به، والمراد من
المخالفة هاهنا هي مخالفة الخبر لنصّ الكتاب وصرّحه، بأن تكون النسبة بين الخبر

(١) كفاية الأصول ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣١٩ - ٣٢٠ ت ٢١ ، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٩٠ - ٧٩٢ .

(٣) الكافي ج ١ ص ٦٩ ح ٤ .

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٦٩ ح ٥ .

(٥) تفسير العياشي ج ١ ص ٩ ح ٧ .

والآية القرآنية هي التباين الكلي.

وهذه الطائفة هي التي ذكرها صاحب الكفاية تذ، وكلامه تأم بالنسبة إليها؛ ضرورة أن من شرائط حجّة الخبر أن لا يكون مخالفاً لنصّ قرآني، وإلا سقط الخبر عن الحجّة ووجب طرحه والعمل بمعارضه (الموافق لنصّ الكتاب العزيز).

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في باب التعارض لترجيح أحد الخبرين على الآخر في حال كون أحدهما موافقاً للكتاب العزيز والآخر مخالفاً له، ومفادها لزوم الأخذ بالأول وطرح الثاني، ومنها مقبولة ابن حنظلة المتقدمة، وخبر الحسن بن الجهم الذي ذكره المصنّف رحمته في المقام.

والمراد من (المخالفة) في هذه الطائفة هو مخالفة الخبر لظاهر الكتاب العزيز، أي لعامّ أو مطلق قرآني، بحيث لو كان الخبر المخالف للظاهر القرآني وحده لجاز العمل به لكونه حجّة (في حدّ نفسه)، فتكون المخالفة بنحو العموم والخصوص، واستشهد المصنّف رحمته لكون المخالفة هنا بهذا المعنى بقول الإمام عليه السلام في خبر ابن الجهم: «يشبههما» الذي يشير إلى كون الموافقة والمخالفة حاصلتين مع ظاهر الكتاب العزيز.

وها هنا لا يمكن القبول بكلام صاحب الكفاية تذ، لأنّ أخبار هذه الطائفة ترتبط بباب التعارض، وتكون في مقام ترجيح الخبر الموافق للظاهر القرآني على الخبر المخالف له، مع بقاء الثاني محتفظاً بحجّيته (في حدّ نفسه)، غايته أن موافقة الخبر الأول للظاهر القرآني أوجبت تقديمه على معارضه المخالف للظاهر، من دون سلب أصل الحجّة عنه بسبب مخالفته للكتاب العزيز، وباتضح المراد من

مخالفة الكتاب يتضح المراد من موافقته.

والحاصل أنّ موافقة الكتاب - التي ذكر صاحب الكفاية تتأ أنّها من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة - هي الواردة في الطائفة الأولى، في حين أنّ موافقة الكتاب - التي يجعلها الأصوليون من مرجّحات باب التعارض والتي توجب تقديم الخبر الحجّة الموافق على الخبر الآخر الحجّة المخالف - هي الواردة في الطائفة الثانية من الأخبار.

مثلاً: لو جاء خبرٌ يدلّ على حليّة أكل نوعٍ معيّن من السمك، وجاء خبرٌ آخر يدلّ على حرمة أكله، واستقرّ التعارض بينهما، بحيث لم يمكن إعمال الجمع العرفي بينهما، لزم عندئذٍ الأخذ بالخبر الأول وطرح الخبر الثاني، لأنّه (أي الثاني) يخالف إطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُم صَيْدُ الْبَحْرِ﴾^(١)، ومن الواضح أنّ هذه مخالفة لظاهر الآية الكريمة، فيكون الحجّة الفعلية هو الخبر الأول الموافق لإطلاق الآية الكريمة، مع احتفاظ الخبر الثاني (المخالف) باقتضائه للحجّة (في حدّ نفسه).

تبقى هنا الإشارة إلى أنّ المشهور عندهم في مقام الترجيح هو الاكتفاء بكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب العزيز، فيقدّم الخبر الآخر عليه، وإن لم يكن هذا موافقاً للكتاب، بأن كان مفاد الخبر (غير المخالف) ممّا سكت الكتاب عن بيانه، ولا يلزم كون أحد الخبرين مخالفاً بالفعل، والآخر موافقاً كذلك، بحيث يكون المرجّح هو مجموع الموافقة والمخالفة معاً، كما يظهر من بعض المحققين تتأ^(٢).

(١) سورة المائدة، الآية (٩٦).

(٢) الحلقة الثالثة ق ٢ ص ٥٨٥، بحوث في علم الأصول مج ٧ ص ٣١٦.

٤ - الترجيح بموافقة الكتاب

في ذلك روايات كثيرة:

منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة^(١).

ومنها: خبر الحسن بن الجهم^(٢) المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره^(٣): «قلتُ له: تحيُّننا الأحاديثُ عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عَنَّا فقسه على كتاب الله ﷻ وأحاديثنا^(٤)، فإنَّ كان يشبههما فهو مِنَّا، وإنَّ لم يكنْ يشبههما فليس مِنَّا». قال في الكفاية^(٥): «إنَّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار

(١) لقوله ﷺ فيها: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة... فيؤخذ به»، وتقدّم أنَّها ثاني مرجّحات الرواية (بما هي رواية) المذكورة في المقبولة.

(٢) تقدّم أنَّه ضعيفٌ سنداً بسبب الإرسال، ولم يُسرَّ إليه المصنّف ﷺ هناك ولا هنا، وظاهره التعامل معه كالمعتبر سنداً، فليلاحظ.

(٣) الذي لم يذكره المصنّف ﷺ هناك، كما مرَّت الإشارة إليه حينها.

(٤) لعلَّه إشارة إلى ما يُعبَّر عنه بـ(موافقة السنة)، وهي تُذكر مع (موافقة الكتاب)، ولم يُفردوا لها بحثاً مستقلاً عن (موافقة الكتاب)، ولم يتحدَّث ﷺ عنها بشيء.

(٥) في مقام الاعتراض على المشهور الذين يبنون على تقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح، ومنشأً اعتراضه عليهم هو إبراز احتمال قوي عنده، وهو أنَّ تكون موافقة الكتاب العزيز من المميّزات لا من المرجّحات.

الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون المخالف للكتاب (في نفسه) غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار...)).

أقول^(١): في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار:

الأولى: في بيان مقياس أصل حجّة الخبر^(٢)، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: أنه زخرف^(٣) وباطل^(٤)... إلى آخره^(٥)، فلا بد أن تُحمّل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب^(٦)، لأنّه هو الذي يصحّ وصفه بأنّه (زخرف) و(باطل) ونحوهما^(٧).

(١) جواباً عن الإشكال، وفقاً لشيخه المحققين النائيني والأصفهاني عليه السلام.

(٢) أي: تمييز الحجة عن اللاحجة، وهي الأخبار الواردة في مقام العرض على الكتاب العزيز لمعرفة الرواية الموافقة له كي يُعمل بها، والمخالفة له كي تُترك.

(٣) كما جاء في خبر أيوب بن راشد عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٤) كما ورد في خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام.

(٥) مثل «لم أقله»، كما ورد في خبر هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٦) بحيث لا يمكن الجمع العرفي بينهما أبداً، وتكون النسبة بين الخبر والكتاب هي التباين، كما أن المراد من موافقة الخبر للكتاب هو المطابقة التامة للكتاب، وهنا يتوجّه إشكال صاحب الكفاية تدوّن.

(٧) فتدلّ على سلب أصل الحجّة عن الخبر المخالف، وتكون الموافقة أجنبية عن باب التعارض لأنّها ترتبط بباب (اشتباه الحجة باللاحجة) وتكون من المميّزات.

والثانية: في بيان ترجيح أحد المتعارضين^(١)، وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها^(٢)، وينبغي أن تُحمّل على المخالفة لظاهر الكتاب^(٣) لا لنصّه، لا سيّما أن مورد بعضها - مثل المقبولة - في الخبر الذي لو كان وحده لأُخذ به^(٤)، وإلّا المانع من الأخذ به وجود المعارض؛ إذ^(٥) الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونها مشهورين قد رواهما الثقات^(٦)، ثم قرّص السائل موافقتهم معاً للكتاب بعد ذلك، إذ قال: «فإن كان الفقيهان عرفا حكمه^(٧)»

(١) وهو (الموافق)، بمعنى جعل الفعلية له وحده، مع بقاء معارضه على اقتضائه للحجية لكن من دون فعلية.

(٢) كمقبولة عمر بن حنظلة وخبر الحسن بن الجهم المتقدم وغيرهما.

(٣) من عموم أو مطلق قرآني، فتكون النسبة بين الخبر والكتاب هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً وليست نسبة التباين، كما كانت في الطائفة الأولى.

(٤) ممّا يعني توفر شرائط الحجية فيه (في حدّ نفسه) مع غصّ النظر عن مخالفته للظاهر القرآني وعدم مخالفته له، وهذا لا يتصور في الخبر الذي يكون مخالفاً لنصّ قرآني (أي لآية قرآنية صريحة في مفادها)، كما لا يخفى.

(٥) تعليل لوجدان كلّ من الخبرين لشرائط الحجية (في حدّ نفسه)، كما هو المعتبر في تحقّق التعارض.

(٦) ومن البعيد أن يروي الثقة حديثاً يخالف نصّ الكتاب العزيز.

(٧) ومعرفة الحكم من الكتاب العزيز أمانة واضحة على موافقة الخبر له، بمعنى عدم المنافاة بينهما.

من الكتاب والسنة» ولا يكون ذلك^(١) إلا الموافقة لظاهره، وإلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب^(٢)، كل ذلك يدل على أن المراد من (مخالفة الكتاب) في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص^(٣).

ويشهد لما قلناه^(٤) أيضاً ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فإن كان يشبهها فهو منّا» فإن التعبير بكلمة (يشبهها)^(٥) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر^(٦).

(١) أي: تعارض الخبرين وتكذيب كل واحد منهما للآخر، رغم كون كليهما موافقاً للكتاب العزيز.

(٢) لكي يكون الخبر الأول موافقاً لأحد النصين القرآنيين، ويكون الخبر الثاني موافقاً للنص الآخر، وهذا الفرض ممتنع، بخلاف ما إذا أريد من المخالفة مخالفة الخبرين للظاهر القرآني، كما هو واضح.

(٣) أي: لا مخالفة النص القرآني.

(٤) هذا مؤيد، وليس وجه كون الخبر مؤيداً هو ضعفه سنداً.

(٥) لعل وجه الإشارة هو أن الخبر (الموافق للنص القرآني) يكون مطابقاً للكتاب وليس مشابهاً له، فليلاحظ.

(٦) ويكفي في الترجيح عند المشهور أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب فيترك ويؤخذ بالثاني وإن لم يكن الثاني موافقاً للكتاب، بأن كان مفاده مما سكت الكتاب العزيز عن بيانه، فيكون مبنى المشهور - بناءً على هذا - هو الأخذ بالموافق للكتاب وترك المخالف له، من دون اعتبار تحقق الوصفين معاً بالفعل، خلافاً لما يظهر من بعض المحققين تثبُّتُ في دروسه وبحوثه.

الصَّنْف الخامس: الترجيح بمخالفة العامة

وهي مرجّح مستقل ذُكر في بعض الروايات - كما ذكر السيد الخوئي تتخلّ -، فلا مجال لتوهم كون المرجّح المنصوص هو المجموع المركّب منها ومن موافقة الكتاب العزيز لمجرّد ذكرها في المقبولة جنباً إلى جنب مع موافقة الكتاب^(١).

وقبل بيان الحال في هذا المرجّح ينبغي الحديث مختصراً عن نقطة ترتبط بما نحن فيه، وهي أنّ هناك أربعة احتمالات في منشأ الترجيح بمخالفة العامة ذكرها الشيخ الأعظم تتخلّ في رسائله، الأقرب منها عنده تتخلّ اثنان، وستظهر الثمرة في تحديد كون مخالفة العامة مرجّحاً مضمونياً أو جهتياً:

الأول: أنّ الخبر المخالف لهم يكون أقرب إلى الحقّ وأبعد من الباطل، وهذا صريح غير واحد من الأخبار.

الثاني: أنّ موافقة الخبر للعامة توجب انفتاح باب التقية فيه وكونه صادراً عن المعصوم عليه السلام لا لبيان الحكم الواقعي إذا فرض القطع بصدور كلا الخبرين عنه عليه السلام أو الوثوق به، وهذا أيضاً يُستفاد من بعض الأخبار، مضافاً إلى بناء المشهور عليه^(٢)، وقد ناقشه فيه كلّ من صاحب الكفاية والمحقق النائيني عليهما السلام^(٣).

(١) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٩٧ .

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٣) كفاية الأصول ص ٤٤٧ - ٤٤٨ ، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٩ .

ولا شكَّ في تحقُّق الموافقة لهم إذا فُرضت موافقة الخبر لروايتهم وآراء فقهاءهم معاً، وإنَّما يقع الكلام في فرض موافقته لروايتهم فقط أو لآراء علمائهم فقط أو كان لهم أكثر من رأي في المسألة وكان أحد الخبرين موافقاً لأحد الآراء، وهنا يلزم الرجوع إلى الأخبار العلاجية المتضمّنة للترجيح بمخالفتهم حتى يُستظهر منها المناط في صدق عنوان (الموافقة للعامة) على الخبر، وقد أضاف الشيخ الأعظم تدنُّ صورتين آخرين وذكر أنَّ الكلَّ مستفادٌ من الأخبار^(١).

وباتضح هذا، فقد ذكر المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تدنُّ^(٢) - أنَّ الأخبار المطلقة (الأمرة بالأخذ بالخبر المخالف للعامة وترك الخبر الموافق لهم) كلّها منقولة عن رسالة منسوبة إلى القطب الراوندي رحمته الله، قيل إنَّه كان صنَّها في بيان أحوال أصحابنا، كما ذكر الفاضل التوحيّ تدنُّ في الوافية^(٣)، وظاهر كلامه هو الاطمئنان بنسبة هذه الرسالة إلى القطب رحمته الله، وهكذا صنع المحدث الشيخ حسين الكركي رحمته الله^(٤)، وغيره.

وقد نقل الحرّ العاملي رحمته الله ستَّ روايات من هذه الرسالة، مفادها ترجيحُ الخبر المخالف للعامة على الخبر الموافق^(٥)، وظاهرُ كلامه في خاتمة الكتاب عدمُ الشكِّ عنده في نسبة هذه الرسالة إلى القطب رحمته الله، ويبدو أنَّها مفقودةٌ حالياً، ولكنَّ المحقق

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣٣ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٢٠ ت ٢١ .

(٣) الوافية في أصول الفقه ص ٣٢٥ .

(٤) هداية الأبرار ص ٩٠ .

(٥) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ ص ١١٨ - ١١٩ ح ٢٩ - ٣٤ .

النراقي رحمته نفى ثبوتها عن القطب رحمته ثبوتاً شائعاً، كما نقله عنه المحقق الأصفهاني رحمته، ومن ثم تسقط تلك الروايات عن الحجية، ولا يصحّ الاعتماد عليها في المقام. وهكذا الحال في خبر سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام الذي سبّق نقله، لأنّ إرساله يمنع من الاعتماد عليه والعمل بمفاده، فلا يبقى سوى مقبولة ابن حنظلة المتقدّمة عند الحديث عن الصّنف الثاني من المرجّحات.

وذكر المحقق الأصفهاني رحمته أنّ مورد الترجيح في أخبار الباب خصوصاً ما إذا كان الخبران واجدين لشرائط الحجية (في حدّ أنفسهما)، بحيث لو كان أيّ منهما لوحده ومن دون معارض لكان حجة ويصحّ العمل به^(١)، وهذا هو ما استظهره المصنّف رحمته من المقبولة، وبناءً على هذا تكون مخالفة العامة من مرجّحات باب التعارض، لا من مميّزات الخبر الحجة عن الخبر الفاقد للحجية.

وهذا الكلام يمثّل تعريضاً واضحاً بما ذكره صاحب الكفاية رحمته بخصوص موافقة الكتاب العزيز، ومرّر نقله عنه قريباً، فإنّه جارٍ بعينه في مخالفة العامة أيضاً؛ وذلك لأنّ الأخبار الأمرة بطرح الخبر الموافق لهم والأخذ بالخبر المخالف لهم هي أيضاً مرتبطة بمقام تمييز الحجة عن اللاحجة، ولا ربط لها بمقام ترجيح إحدى الحجّتين على الحجة الأخرى المعارضة لها.

والوجه فيه - كما أفاده رحمته - أنّ الخبر الموافق للعامة إمّا أن لا يكون مشمولاً لأصالة الصّدور بسبب الوثوق بصدور الخبر المخالف لهم عن المعصوم عليه السلام، وإمّا أن لا يكون مشمولاً لأصالة الجهة، فيكون صادراً على وجه التقيّة لا لبيان الحكم

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٣٢١ ت ٢١.

الواقعي، وعلى كلا التقديرين لا يكون في الخبر اقتضاء الحجية أصلاً، فلا تصل النوبة إلى مرحلة الترجيح، بسبب خروج الخبر الموافق لهم عن (باب التعارض)، ومن ثم يدخل المورد في باب اشتباه الحجة باللاحجة^(١)، وللشيخ الأعظم تذييل في الرسائل كلاماً ربّما يستفاد منه كون (مخالفة العامة) من المميّزات^(٢).

وخلاصة الجواب عن هذا الكلام: أنّ المفروض وجود خبرين متساويين في أصل ملاك الحجية، بأن كانا مشتملين على مقومات الحجية من النواحي الثلاثة كلّها - الصدور عن المعصوم عليه السلام، والظهور في المؤدّي، والصدور لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها - أقصى ما هنالك أنّ أحد هذين الخبرين مبتلى بما يوجب ضعفاً في ملاك الحجية (لا انتفاء الملاك رأساً) وهو كونه موافقاً للعامة، بخلاف الخبر الآخر فإنّه واجد لما يوجب قوة في الملاك وهو كونه مخالفاً لهم، فملاك الحجية في أحدهما أضعف منه في الآخر، لا أنّ الملاك موجود في أحدهما فقط دون الآخر، ولهذا يُقدّم الخبر المخالف للقوم على الموافق لهم، بمعنى أنّ الفعلية تثبت للأول ببركة مخالفته للقوم، ويكون هذا التقديم من قبيل الترجيح في باب التعارض، لا من قبيل التمييز في باب اشتباه الحجة باللاحجة.

نعم، يصحّ ما ذكره صاحب الكفاية تذييل في ما لو فرض أنّ العامة كلّهم قد أجمعوا على رأي واحدٍ مخالفٍ للأمامية، وكان أحد الخبرين موافقاً لهم، فيمكن القول بحصول الاطمئنان إمّا بعدم صدور هذا الخبر عن المعصوم عليه السلام أصلاً، وإمّا

(١) كفاية الأصول ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣٣ .

بصدوره عنه على سبيل التقيّة، فتكون مخالفتهم عندئذٍ من المميّزات لا المرجّحات. ولكنّ من الواضح أنّ موافقة أحد الخبرين المتعارضين للعامة ليست دائماً من هذا القبيل - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله (١)؛ إذ كثيراً ما يكون لهم رأيان في المسألة، فإذا فُرض كون أحد الخبرين موافقاً للرأي الأول، والخبر الآخر موافقاً للرأي الثاني، فمن البعيد عندئذٍ البناء على طرح كلا الخبرين لسقوطهما عن الحجّية. وانتهى المصنّف رحمته الله إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها الشيخ الأعظم رحمته الله في فرائده بعد استعراضه أهمّ الأخبار العلاجية، وهي انحصار المرجّحات المنصوصة في ثلاثة هي: موافقة الكتاب العزيز، ومخالفة العامة، والشّهرة، واستشهد الشيخ الأعظم رحمته الله لحصرها في هذه الثلاثة باقتصار الشيخ الكليني رحمته الله عليها في ديباجة كتابه الكافي، حيث ذكر موافقة الكتاب، ثم مخالفة العامة، ثم الشّهرة (٢). والملاحظ أنّ الشيخ الكليني رحمته الله لم يذكر (موافقة السنّة) مع (موافقة الكتاب العزيز)، فليُتدبّر.

(١) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٣، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٩٠، ٥٠٣-٥٠٤.

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٣، الكافي ج ١ ص ٨.

٥ - مخالفة العامة

إنّ الأخبارَ المطلقةَ الأمرة بالأخذ بها خالف العامة^(١) وترك ما وافقها كلّها^(٢) منقولةً عن رسالة للقطب الراوندي^(٣) وقد نُقِلَ عن الفاضل النراقي أنّه قال: إنّها غيرُ ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً^(٤) فلا حجة في ما نُقِلَ عنه^(٥).
وهناك رواية مرسلة عن الاحتجاج^(٦) تقدّمت في رقم (١٠)، لا حجة فيها؛

(١) أي: بالخبر المخالف للعامة، لأنّ مورد الترجيح هو (الخبران المتعارضان).

(٢) كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته، لكن قيل إنّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى رحمتهما قد نقلّا ذلك أيضاً.

(٣) صنّفها في بيان أحوال أحاديث أصحابنا وصحّتها عن الإمام الصادق عليه السلام بسنَدٍ معتبر، وقد نقل صاحب الوسائل رحمته ستة أخبار عنها، لكن المشكلة في أصل نسبة هذه الرسالة إلى القطب رحمته.

(٤) بحيث يحصل الاطمئنان بكونها من تأليفه رحمته على حدّ سائر تأليفاته المعروفة، وكما هو المعتبر في نسبة أي كتاب إلى مؤلّفه.

(٥) ومن ذلك المنقولُ الأخبارُ الستة التي قد نقلها الحر العاملي رحمته ولهذا ينحصر الدليل في رواية واحدة، وهي مقبولة ابن حنظلة، وعندئذ يتوجّه إيراد المحقق رحمته في المعارج، وهو قصور خبر الواحد عن إثبات مسألة علمية.

(٦) يقصد خبر سماعه، وفيه قول الإمام عليه السلام: «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ».

لضعفها بالإرسال^(١)، فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة، وظاهرها - كما سبق قريباً - أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض^(٢) حجية الخبرين في أنفسهما^(٣)، فتدل على الترجيح^(٤) لا على التمييز^(٥)، كما قيل^(٦).
والنتيجة: أن الاستفادة من الأخبار أن المرجحات المنصوصة ثلاثة^(٧):

(١) ينبغي التأمل في وجه سكوت المصنف رحمته الله عن التنبيه على الضعف السندي لبعض الأخبار واعتماده عليها كخبر ابن الجهم المتقدم مثلاً، والتفاتة إلى ضعف بعض آخر منها كما صنع رحمته الله مع خبر سماعه المشار إليه هنا، مع أن الاثنين كليهما من مراسيل الاحتجاج، وقد سبقت الإشارة إلى هذا مكرراً عند بيان مختاره رحمته الله في مقتضى القاعدة الثانوية الشرعية.

(٢) أي: «(هو بعد فرض...)»، فهذه من مواضع ضمير الفصل.

(٣) من جهة ما ذكره السائل من كون الخبرين مرويين من الثقة، ومن الواضح أن كون ناقل الخبر ثقة من مقومات حجّيته.

(٤) أي: ترجيح الخبر الحجة على معارضة الحجة، بمعنى جعل حجية الأول هي الفعلية، وبقاء حجية معارضة على مستوى الاقتضاء.

(٥) أي: تمييز الخبر الحجة عن الخبر الفاقد للحجّة رأساً، ولازم هذا تعلّق المقبولة بباب (اشتباه الحجة باللاحجة).

(٦) تعريض بصاحب الكفاية رحمته الله، لأن ما ذكره بشأن (موافقة الكتاب العزيز) قد ذكره في (مخالفة العامة) أيضاً.

(٧) هذا هو ترتيبها في مقبولة ابن حنظلة، التي هي عمدة أخبار الباب.

الشَّهْرَة^(١)، وموافقة الكتاب والسنة^(٢)، ومخالفة العامة، وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدِّمة الكافي^(٣).

(١) الروائية للخبر، فهي المذكورة في مقبولة ابن حنظلة، فتكون من المرجِّحات المنصوصة، والترجيح بالشَّهْرَة العملية يحتاج إلى البناء على وجوب التعدي إلى المرجِّحات غير المنصوصة.

(٢) ولم يتحدَّث المصنَّف عليه السلام عن (موافقة السنَّة) بشيء، كما لم يُفرد الأصوليون لها مبحثاً خاصاً بها، والمراد منها هو موافقة السنَّة النبوية القطعية، فلا بدَّ من تحصيل القطع بها، إمَّا بأنَّ يتواتر الخبر الذي ينقل فِعْلَ النبي الأعظم عليه السلام مثلاً، وإمَّا بأنَّ يُنقل عنه عليه السلام بسند صحيحٍ من طرفنا، لا سبباً مع ورود نفس الخبر بطرق الجمهور أيضاً، فيحصل الجزم عندئذ بصدوره عليه السلام، ومن ثَمَّ يتعين تقديم الخبر (الموافق له) على معارضه (المخالف).

(٣) أي: ديباجته، كما استشهد به الشيخ الأعظم رحمته، ومحل الاستشهاد اقتصارُ الشيخ الكليني رحمته على ذكر هذه الثلاثة، ولكنَّه ذكر الشَّهْرَة بعد مخالفة العامة، ولم يذكر (موافقة السنَّة) مع (موافقة الكتاب)، فليُلاحَظ.

المقام الثاني: المفاضلة بين المرجّحات

الترجيح - كما مرّ نقله عن الشيخ الأعظم رحمته الله - «تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من الوجوه»^(١)، وهذا يتحقّق بالرجوع إلى الأخبار التي تشتمل على عدد من المرجّحات، وهذا الرجوع يمثّل نقطة التقاء بين المصنّف رحمته الله والمشهور على الرغم من اختلاف الطّرفين في تحديد مقتضى القاعدة الثانوية للمتعارضين، فإنّهم يبنون على التّخيير، بينما يبنّي هو رحمته الله على التوقّف، إلّا أنّها يتفقان على لزوم إعمال الترجيح أولاً، فإن لم يوجد مرّجّح لأيّ واحد من الخبرين المتعارضين على الآخر وصلت النّوبة إلى التّخيير أو التوقّف على الخلاف المذكور، ولا يخلو الرجوع إلى أخبار الترجيح عن بعض المشاكل، كما سيتضح، ويقع الكلام في هذا المقام في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أقسام المرجّحات

لا يخفى أنّ المزايا التي قد يحظى بها أحد الخبرين المتعارضين وتوجب ترجيحه على معارضة، تختلف في ما بينها بحسب الناحية التي يتوجّه إليها المرّجّح ويوجب تقويتها في الخبر الواجد للمرّجّح على حساب نظيرتها في الخبر الفاقد له، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام ذكرها المصنّف رحمته الله على وفق ترتيب الشيخ الأعظم

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٧ .

تَبَيَّنَ لها في رسائله^(١)، وإنْ عَبَّرَ عنها بـ (المرجَّحات الداخلية):

القسم الأول: المرجَّح الصدوري أو السَّنَدِي، وهو ما يفيد كون الخبر (الواجد له) أقرب صدوراً من الخبر (الفاقد له) وصيرورته أبعدَ عن الكذب، بحيث يُحكم بصدوره لو عُلِمَ بكذب أحدهما، ودار الأمر بين الحكم بصدوره والحكم بصدوره معارضه.

ومثل له المصنّف رحمته الله بالشَّهرة الروائية وصفات الراوي كالأعدلية والأوثقية والأصديقية، فالخبر الذي يكون مشهورَ الرواية بين الأصحاب يُقدَّم في مقام العمل على الخبر الذي لا يكون كذلك، لأنَّ شهرة الأول تجعله أقرب صدوراً من الثاني وأبعدَ كذباً منه، وهكذا لو كان راوي أحد الخبرين أعدلَ من راوي الخبر الآخر، فيتقدَّم خبر الأعدل على خبر العادل لنفس النكتة المذكورة آنفاً، ويكون الخبر ذو المرجَّح هو الحجَّة الفعلية، وليس الخبر الفاقِد للمرجَّح.

القسم الثاني: المرجَّح الجهتي، وهو ما يرتبط بجهة صدور الخبر - أي صدوره لبيان الواقع - ويجعل الخبرَ الواحدَ له أقربَ إلى الصدور لبيان الحكم الواقعي من الخبر الآخر الفاقِد لهذا المرجَّح، فيقرَّب كونَ الفاقِد صادراً على نحو التقيَّة أو غيرها من الدَّواعي التي تدفع المعصوم عليه السلام إلى بيان خلاف الحكم الواقعي من قبيل إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يُعرفوا كجماعة منظمة، فيصيبهم الأذى من حكام الجور آنذاك، كما يستفاد من خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام^(٢).

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٨٠.

(٢) الكافي ج ١ ص ٦٥ ح ٥.

ومثّل المصنّف رحمته الله لهذا المرجّح بمخالفة للعامة، كما صنع شيخه المحقق النائيني رحمته الله ^(١)، وهو الظاهر من الكفاية ^(٢)، فإذا تعارض خبران وكان أحدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم، احتُمِل في الثاني أن يكون صادراً لا لبيان الحكم الواقعي بأن يكون صادراً على سبيل التقيّة، وهذا المقدار يكفي في ترجيح الخبر الأول المخالف للقوم؛ لانتفاء هذا الاحتمال فيه.

وبيتني جعل مخالفة العامة مرجّحاً جهتياً على الاحتمال الثاني الذي مرّ نقله عن الشيخ الأعظم رحمته الله في منشأ الترجيح بالمخالفة، وهو انفتاح باب التقيّة في الخبر.

القسم الثالث: المرجّح المضموني، وهو ما يوجب تقوية مضمون الخبر الواحد له، وأنّ مضمونه هو تمام المراد ^(٣)، فيجعله أقرب إلى الواقع من مضمون الخبر الفاقده، ومثاله موافقة الخبر للكتاب العزيز أو للسنة، فالخبر الموافق للكتاب يكون مضمونه أقرب إلى الواقع من الخبر المخالف للكتاب، ولهذا يُقدّم الأول، ومعنى تقديمه - كما مرّ - صيرورته هو الحجّة الفعلية دون الخبر المخالف للكتاب.

ويمكن التمثيل لهذا المرجّح بمخالفة العامة أيضاً بناءً على الاحتمال الأول الذي مرّ عن الشيخ الأعظم رحمته الله في منشأ الترجيح بالمخالفة، وهو كون الخبر المخالف أقرب إلى الحق، وأبعد عن الباطل من الخبر الموافق لهم ^(٤).

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٥٣.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٩، ٧٨٢.

(٤) فوائد الأصول ج ٤ ص ١٣٨.

المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجّحات

إنّ المرجّحات^(١) في جملتها ترجع إلى ثلاث نواحٍ^(٢) لا تخرج عنها:

١ - ما يكون مرجّحاً للصدور^(٣)، ويُسمّى (المرجّح الصدوري)^(٤)، ومعنى ذلك: أنّ المرجّح يجعل صدورَ أحد الخبرين^(٥) أقربَ من صدور الآخر^(٦)، وذلك مثل موافقة المشهور^(٧)، وصفات الراوي^(٨).

(١) أو المزايَا الآتي ذكرُها، ومَرَّ عن الشيخ الأعظم رحمته أنّ الترجيح المذكور في باب التعارض هو عبارة عن «تقديم أحد الخبرين على الآخر في العمل لمزية له عليه بوجه من الوجوه».

(٢) في الخبر، وباعتبارها ينقسم المرجّح إلى أقسامه الثلاثة.

(٣) أي: صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام.

(٤) أو السَّنَدِي، لأنّ هذه المرجّحات تختصّ بالأخبار دون بقية الأمارات.

(٥) وهو الخبر الواجد للمرجّح، ويُعبّر عنه أيضاً بـ (ذي المرجّح).

(٦) وهو الخبر الفاقد للمرجّح.

(٧) يقصد: الشّهرة الروائية للخبر، فإنّ الخبر المشهور (روايةً) هو أقربُ صدوراً من الخبر الشاذّ.

(٨) كالأعدلية والأصديقية، فإنّ الخبر (الذي راويه أعدل أو أصدق) يكون أقربُ صدوراً من الخبر الذي يكون راويه عادلاً أو صادقاً.

٢- ما يكون مرجّحاً لجهة الصّدور^(١)، ويُسمّى (المرجّح الجهتي)، فإنّ صدور الخبر - المعلوم الصّدور حقيقة^(٢) أو تعبّداً^(٣) - قد يكون لجهة الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقية^(٤) أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع^(٥)، وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامة^(٦)، فإنه يُرجّح - في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم

(١) وهي كون الخبر صادراً عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي للحادثة، لا لتقية ونحوها من دواعي ترك بيان الواقع.

(٢) أي: وجداناً كما في الخبر المتواتر أو خبر الواحد المحفوف بقرائن تورث القطع بصدوره، فإنّ كلاً منهما لا يحتاج إلى تعبد من قبل الشارع المقدّس.

(٣) كخبر الواحد غير المحفوف بالقرائن الموجبة للقطع بصدوره، وهو الغالب في (باب التعارض)، وهو المحتاج إلى التعبد الشرعي بالصّدور.

(٤) قد يضطر إليها المعصوم عليه السلام نفسه وهي المعبر عنها بـ (التقية الاضطرارية)، وقد ورد في الخبر: «(التقية من ديني ودين آبائي)».

(٥) كخوف الأئمة عليهم السلام على شيعتهم من أن يصيبهم الأذى من حكام الجور إذا رأوا كلمتهم واحدة وظهروا أمام الحكام كجماعة قوية منظمّة، كما يستفاد من بعض الأخبار، ولهذا قد يعمد الإمام عليه السلام في بعض الأحيان إلى أن يذكر لراويين جوابين مختلفين عن نفس الواقعة.

(٦) التمثيل بمخالفة العامة هو الموافق لظاهر الكفاية، وصريح المحقق النائيني رحمته الله، وممّا أنّه يبتني على أن يكون منشأ الترجيح بالمخالفة هو انفتاح باب التقية في الخبر الموافق للقوم، كما مرّ عن الشيخ الأعظم رحمته الله في الاحتمال الأول.

- أن صدوره^(١) كان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لا يُحتمل فيه إظهار خلاف الواقع^(٢)، بخلاف الآخر^(٣).

٣ - ما يكون مرجّحاً للمضمون^(٤)، ويُسمّى (المرجّح المضموني)، وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة^(٥)؛ إذ يكون مضمونُ الخبر الموافق أقربَ إلى الواقع في النَّظَر^(٦).

(١) المصدر المؤول من (أن) ومعمولها مفعولٌ لـ(يرجّح).

(٢) أي: لا يُحتمل في الخبر المخالف للعامة أن يكون صادراً لإظهار خلاف الحكم الواقعي، وهذا المقدار يكفي في ترجيحه على معارضه الموافق لهم.

(٣) وهو الموافق للقوم، فإن فيه احتمال الصدور تقيّةً، وهذا يكفي في ترك العمل به، لا أن مجرد موافقة الخبر لهم (ولو من دون معارضة) توجب كونه صادراً للتقية، كما قد يتوهم من بعض الأخبار.

(٤) ويوجب تقوية مضمون الخبر الواحد له ويفيد كون مضمونه هو تمام المراد للمتكلم.

(٥) النبوية، ويمكن التمثيل له بـ(مخالفة العامة) أيضاً، بناءً على أن يكون منشأ الترجيح بالمخالفة هو أن الخبر المخالف للقوم أقربُ إلى الحق وأبعدُ عن الباطل من الخبر الموافق لهم، كما احتمله الشيخ الأعظم تثنّ.

(٦) من الخبر المخالف لهما، خصوصاً إذا كان مخالفاً للكتاب العزيز.

الجهة الثانية : الترتيب بين المرجّحات

مرّت الإشارة إلى أنّ الأخبار العلاجية متفاوتة من ناحية المقاد، فطائفة منها تدلّ على الوقف، وأخرى تدلّ على الاحتياط، وثالثة تدلّ على التخيير، ورابعة تدلّ على الترجيح، وبعد استبعاد الطائفتين الأوليين من قبل المشهور، انحصر الأمر في الأخيرتين، ووصلت النّوبة إلى إعمال الجّمع العُرفي بينهما، بتقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح، لتكون النتيجة هي (التخيير بشرط فقدان المرجّح)، ومعنى هذا أن أحد الخبرين المتعارضين إذا كان له مرجّح (أيّاً كان) تعيّن تقديمه على معارضه الفاقد للمرجح، فإذا تكافأ الخبران من ناحية المرجّح ثبت التخيير بينهما عندئذٍ، فيجوز العمل بأيّ واحد منهما.

ولكنّ هذا المقدار لا يحسم الأمر في جميع حالات التعارض بين الأخبار، فإنّ المشكلة سوف تنتقل عندئذٍ إلى نفس أخبار الترجيح بسبب اختلافهما من ناحية الكمّ (أي عدد المرجّحات المذكورة فيها)، ومن ناحية الكيف (أي ترتيب تلك المرجّحات في الذكر تقديمًا وتأخيرًا)، وتبرز المشكلة في ما إذا كان كلّ واحد من الخبرين المتعارضين واحدًا لمرجّح من قسم معيّن، وفاقداً لمرجّح من قسم آخر، كما لو كان أحد الخبرين مشهوراً روايةً لكنّه موافق للعامة، بينما يكون الخبر الآخر مخالفاً للعامة لكنّه شاذ من ناحية رواية الأصحاب له، فالخبر الأول راجحٌ صدوراً مرجوحٌ جهةً، والثاني بالعكس تماماً.

ولهذا اختلف الأصوليون في أصل اعتبار الترتيب بين المرجّحات المتقدّمة، وعدم اعتباره بمعنى تساويها من حيث الرتبة، وعلى الأول (أي اعتبار الترتيب في ما بينها) وقع الخلاف بينهم في كيفية الترتيب بينها، ولما كان هذا الخلاف - كما ذكر المصنّف رحمه الله - يجري تارةً بناءً على القول بوجوب الاختصار على المرجّحات المنصوصة (أي المذكورة في الأخبار) وعدم جواز التعدي عنها إلى غيرها، وتارةً أخرى بناءً على القول بجواز التعدي عنها، ينبغي عندئذٍ الكلام بناءً على كلا هذين المسلكين^(١):

المسلك الأول: عدم جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة، وهذا هو مختار جمهور الأخباريين وبعض المجتهدين بين الأصوليين، كما سيأتي بيانه في المقام الثالث، وقد وقع الخلاف وفق هذا المسلك في أصل لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات المتقدّمة وعدمه، على ثلاثة أقوال اقتصر رحمه الله على الأول والثالث منها:

القول الأول: لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات على الكيفية المذكورة في أخبار العلاج، وفي مقدّمتها مقبولة عُمر بن حنظلة، ومقتضاها تقدّم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، وهذا بدوره يتقدّم على الترجيح بمخالفة العامة، فلا يقع تراحم بين المرجّحات المختلفة في الترتيب نظراً إلى أنّ كلّ واحد منها يثبت له ملاكٌ خاصّ في مقابل سائر المرجّحات.

القول الثاني: عدم لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات، بمعنى عدم وجود أي تمايز رتبي في ما بينهما، فلو اجتمع مرجّحان منها في الخبرين المتعارضين بأن ثبت

(١) وقد دمج المصنّف رحمه الله بينهما أولاً عند ذكره للأقوال، والأمر سهل.

لأحدهما مرّجّح مغاير صنفاً لمرّجّح الخبر الآخر تعيّن عندئذ الرجوع إلى إطلاقات أخبار التخيير، لأنّ الخبرين يعتبران متكافئين في هذه الحالة، وهذا هو ما يختاره صاحب الكفاية نثراً من باب التنزّل، لأنّه لا يقول بتقديم أخبار الترجيح على أخبار مطلقات التخيير أصلاً^(١)، كما تقدّم.

القول الثالث: ما يمثّل برزخاً بين القولين المتقدّمين، وهو الالتزام بتقديم المرّجّح الصّدوري (كالشّهرة الروائية) على سائر المرجّحات، مع البناء على تساوي بقية المرجّحات في الرتبة فلا يتقدّم المرّجّح الجهتي (كمخالفة العامّة) على المرّجّح المضموني (كموافقة الكتاب العزيز) ولا العكس أيضاً، وهذا القول هو الذي يتبنّاه المصنّف رحمته الله، وهو ينحل إلى دعويّين:

أولاهما: تقدّم المرّجّح الصّدوري على ما سواه، والوجه فيه هو تقدّم ذكر الشّهرة في المقبولة، التي هي العمدة في باب الترجيح عند المصنّف رحمته الله، حيث يستفاد من ذكر الشّهرة أولاً كونها أكثر أهمية من بقية المرجّحات، فإذا كان أحد الخبرين مشهوراً وجب تقديمه على معارضه، حتى لو كان هذا (أي المعارض) مخالفاً للعامّة أو موافقاً للكتاب العزيز.

ثانيتهما: تساوي سائر المرجّحات (أي المرّجّح الجهتي والمرّجّح المضموني) في الرتبة، فلا يتقدّم أيّ منها على غيره لمجرد كونه جهتياً أو مضمونياً، والوجه في هذا هو عدم دلالة أخبار الباب على وجود تمايز بين هذين المرجّحين، بشهادة اقتصار بعضها على ذكر أحد المرجّحين فقط، كما نجده في غير مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة

زرارة، وعدم اتفاق المقبولة والمرفوعة في ذكر المرجّحات (كماً وكيفاً) كما تقدّم:

أما كماً فلأنّ المرفوعة اقتصرت على ذكر المرجّح الصدوري والمرجّح الجهتي فقط، ولم تذكر المرجّح المضموني، بينما ذُكرت الثلاثة كلّها في المقبولة.

وأما كيفاً فلما مرّ من تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشّهرة في المقبولة، بينما نجد العكس في المرفوعة، وكذلك نجد تقديم الترجيح بالشّهرة على الترجيح بمخالفة العامّة في المقبولة، ونجد عكسه في المرفوعة.

مضافاً إلى أنّ المقبولة (التي هي العمدة في الباب) لا يظهر منها تقديم أيّ من المرجّحين (الجهتي والمضموني) على الآخر كي يلتزم بالترتيب بينهما، حيث جَمَعَ الإمام عليه السلام بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة في الترجيح عندما قرّض السائل كونّ الخبرين مشهورين معاً، وهذا قد لا يساعد على دعوى تمايزهما بحسب الرتبة، بأنّ يدعى تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة مثلاً.

ومن ضمّ هذه الدّعوى إلى سابقتها يُستحصل أنّ الخبرين المتعارضين إذا قرّض وجود مرجّح معيّن لكلّ منهما، فإنّ كان أحد المرجّحين هو الشّهرة تعيّن تقديم الخبر الواحد لها على معارضه أيّاً كان المرجّح الموجود في هذا المعارض، وإنّ لم يكن أحدهما مشهوراً فلا يجب تقديم أيّ منهما على الآخر، كما لو كان أحدهما مخالفاً للعامّة (أي له مرجّح جهتي)، والآخر موافقاً للكتاب العزيز (أي له مرجّح مضموني)، ومن ثمّ يجوز العمل بأيّ منهما.

المسلك الثاني: جواز التعدي (أي وجوبه) إلى سائر المرجّحات ولو لم تكن مذكورة في الأخبار العلاجية، وهذا ما اختاره جمهور الأصوليين (أي المجتهدين)

منهم الشيخ الأعظم رحمته الله (١) وتبعه المصنّف رحمته الله، وقد وقع الخلاف المتقدّم بينهم في مراعاة الترتيب بين المرجّحات وعدمه وفق هذا المسلك أيضاً، وذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم صحّة مراعاة الترتيب بين المرجّحات بتقديم بعضها على بعض، بأيّ واحد من العناوين الثلاثة المتقدّمة، وإنّما يتعيّن ملاحظة المرجّح الذي يُحقّق ملاك (أو مناط) حجّية الخبر بدرجة أقوى، فيقدّم المرجّح الذي يكون أقوى كاشفيّة عن مطابقة الخبر الواقع، وهذا يمكن أنّ يتوفّر في أيّ واحد من المرجّحات الثلاثة على حدّ سواء، ولا تقدّم لأيّ منها على غيره لمجرد كونه صدورياً أو جهتياً أو مضمونياً.

وهذا هو ما يختاره صاحب الكفاية رحمته الله والمصنّف رحمته الله، لكنّها يختلفان في الأثر المترتب في صورة تكافؤ المرجّحات من ناحية درجة الكشف عن الواقع وعدم تميّز أحدهما على غيره، فصاحب الكفاية رحمته الله يبني على الرجوع إلى مطلقات التخيير، فيجوز عندئذ العمل بأيّ واحد من الخبرين (٢)، في حين يبني المصنّف رحمته الله على التسايط وانتفاء الحجّية الفعلية عن كلا الخبرين، كما هو مقتضى القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين المتكافئين، ولازم هذا هو الرجوع إلى الأصول العملية، كما سيأتي قريباً.

القول الثاني: مراعاة الترتيب بين المرجّحات بتقديم المرجّح الجهتي على كلّ

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٥.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٥٤.

من المرجّح الصّدوري (أي السّندي) والمرجّح المضموني، وبناءً عليه يُقدّم الخبر المخالف للعامة على الخبر الموافق لهم حتى لو كان الثاني (أي الموافق) مشهوراً بين الأصحاب أو موافقاً للكتاب العزيز، فلا عبرة بكونه راجحاً من ناحية الصّدور أو المضمون بعدما كان مرجوحاً من ناحية جهة الصّدور، وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني تّد، وتبعه المحقق الرشتي تّد^(١)، كما ذكر في الكفاية^(٢).

القول الثالث: مراعاة الترتيب بينها أيضاً، لكنّ على عكس القول السّابق، فيُقدّم المرجّح الصّدوري على كلّ من المرجّح الجهتي والمرجّح المضموني، ومن هنا يُقدّم الخبر المشهور على الخبر الشاذ حتى لو كان المشهور موافقاً للعامة أو مخالفاً للكتاب، وكان الخبر الشاذ مخالفاً للعامة أو موافقاً للكتاب.

وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم تّد^(٣)، ووافقه لمحقق النائي تّد في أصل تقديم المرجّح الصّدوري على غيره، ولكنّه خالفه في كيفية الترتيب بين المرجّح الجهتي والمرجّح المضموني، فالشيخ تّد يُقدّم المرجّح المضموني على المرجّح الجهتي، بينما يرى المحقق النائي تّد العكس، فيكون ترتيب المرجّحات عند الأخير كالآتي: المرجّح الصّدوري، ثمّ المرجّح الجهتي، ثمّ المرجّح المضموني^(٤).

(١) الفوائد الحائرية ص ٢٢٠ ف ٢١، بدائع الأفكار ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٥٥.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ١٣٦.

(٤) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٠ - ٧٨١، ويلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٥٠٣.

الترتيب بين المرجّحات^(١)

وقد وقع الكلام في هذه المرجّحات^(٢) أنّها مترتبة^(٣) عند التعارض بينها^(٤) أو أنّها في عَرَضٍ واحدٍ^(٥)، على أقوال:
الأول: أنّها في عَرَضٍ واحدٍ^(٦)، فلو كان أحدُ الخبرين المتعارضين واجداً

(١) هذا العنوان منّا، وهو يمثّل الجهة الثانية في هذا المقام.

(٢) وذلك للاختلاف الكبير في نفس أخبار الترجيح من ناحية الكمّ (أي: عدد المرجّحات المذكور فيها) والكيف (أي: ترتيب المرجّحات في الذكر).

(٣) بمعنى اختلافها في الرتبة، فإذا وقع تعارضٌ بينها لزم تقدّمُ الخبر الواحد للمرجّح الأعلى رتبةً على غيره، وهو قول لبعض الأصوليين، كما سيأتي.

(٤) أي: بين المرجّحات أنفسها أولاً، كما إذا كان هناك مرجّحان مختلفان في النوع أحدهما في الخبر الأول، والآخر في الخبر الثاني، وبسببه يقع التعارض بين الخبرين ثانياً وبالعَرَضِ، لأنّ كلا منهما راجعٌ من جانبٍ ومرجوحٌ من جانبٍ آخر.

(٥) بمعنى أنّها تكون متساوية في الرتبة، فلا تقدّمُ لأيٍّ منها على الآخر لمجرّد كونه جهتيّاً أو صدورياً مثلاً، وهذا هو ما يختاره المصنّف رحمته الله، لكنّ بالنسبة إلى سائر المرجّحات ما عد الشّهرة، كما سيأتي قريباً.

(٦) فلا تمايزَ بينها في الرتبة، لأنّ الأخبار واردةٌ في مقام بيان أصل المرجّحية، وليست نازرة إلى حيثية الترتيب والتفاضل بين المرجّحات أصلاً.

لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعضٍ آخَرٍ^(١) وقع التزاحم بين الخبرين^(٢)، فيُقدَّم الأقوى منطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى منطاً تَخَيَّرَ بينهما، وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية^(٣).

الثاني: أنها مترتبة ويُقدَّم المرجَّح الجهتي على غيره^(٤)، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان^(٥) مشهوراً، وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني^(٦).

الثالث: أنها مترتبة، ولكن على العكس من الأول^(٧)، أي أنه يُقدَّم المرجَّح الصدوري على غيره^(٨)، فيُقدَّم المشهور (الموافق للعامة) على الشاذ (المخالف لهم)،

(١) كما لو كان أحد الخبرين مشهوراً بين الرواة ولكنه موافق للعامة، وكان الآخر مخالفاً للعامة ولكنه شاذ روايةً.

(٢) ثانياً وبالعَرَض بلحاظ المرجَّح الثابت لكل واحدٍ منهما، فيتعيَّن تقديم الخبر ذي المرجَّح الأقوى منطاً على معارضه ذي المرجَّح الأضعف.

(٣) تنزلاً، لأنَّ المفاضلة بين المرجَّحات فرُع البناء على لزوم الترجيح بين الأخبار عند وجود المرجَّح، مع أنَّ صاحب الكفاية تَدَّيُّبُني على التخيير المطلق.

(٤) أي على كلٍّ من المرجَّح الصدوري والمرجَّح المضموني.

(٥) أي: وإن كان الخبرُ الموافق للعامة مشهورَ الرواية عند أصحابنا.

(٦) ووافقه المحقق الرشتي تَدَّيُّبُ، كما ذكر صاحب الكفاية تَدَّيُّبُ.

(٧) أي من القول الثاني المتقدم، المنسوب إلى الوحيد تَدَّيُّبُ.

(٨) أي على القسمين الآخرين، وهما المرجَّح الجهتي والمرجَّح المضموني.

وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائي^(١).

الرابع^(٢): أنّها مرتبة حسب ما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى، بأنّ يُقدّم - مثلاً - حسب ما يظهر من المقبولة - المشهور، فإن تساوى في الشهرة قدّم الموافق للكتاب والسنة، فإن تساوى في ذلك قدّم ما يخالف العامة، وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها^(٣).

وفي الحقيقة: إنّ هذا الخلاف ليس بمناطٍ واحدٍ، بل يبتنى على أشياء^(٤):
منها: أنّه يبتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجّحات المنصوصة^(٥)، فإنّ

(١) وقد سبقه إليه الشيخ الأعظم رحمته في أصل تقديم المرجّح الصدوري على غيره، ولكن يختلف العلّمان رحمتهما في رتبة المرجّح المضموني بالقياس إلى المرجّح الجهتي، كما مرّ في الشرح، وسيتعرّض المصنّف رحمته لمناقشته مفصّلاً في الجهة الثالثة.

(٢) هذا القول يندرج تحت المسلك الأول (عدم جواز التعديّ عن المرجّحات المنصوصة)، بخلاف الأقوال الثلاثة السابقة فهي تندرج تحت المسلك الثاني (جواز التعديّ عنها)، فليلاحظ.

(٣) منها القول الثاني الذي يندرج تحت المسلك الأول، والذي يمثّل برزخاً بين القول الأول والقول الثالث.

(٤) أي أنّ الأقوال المتقدّمة كلّها تتفرّع على المسلك المختار في مسألة جواز التعديّ وعدمه، وقد ذكرها رحمته أولاً من دون ملاحظة المسلك المختار في تلك المسألة.

(٥) وعدم جواز العدول عنها إلى غيرها، وهو مختار جمهور الأخباريين، وبعض الأصوليين كصاحب الكفاية رحمته، كما سيأتي في المقام الثالث.

مقتضى ذلك أن يُرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب^(١)، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العُرفي في ما اختلفت فيه^(٢)، وقد وقع في ذلك كلامٌ طويلٌ لكثير من الأعلام^(٣) يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذي نقوله - على نحو الاختصار -: إنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها^(٤).

ويشهد لذلك^(٥) اقتصارُ جملةٍ منها^(٦) على واحدٍ منها^(٧)، ثم ما جمعَ المرجّحات

(١) على اختلاف ما يُستظهر منها، فبعضها يدل على التخيير بين الخبرين ولو كان لأحدهما مرجّح (وهو التخيير المطلق)، وبعضها يدل على لزوم الترجيح.

(٢) فالمشهور يقيّدون أخبار التخيير (التي تمثّل المطلق) بأخبار الترجيح (التي تمثّل المقيّد)، فينتج وجوب التخيير في صورة عدم فقد المرجّح لأيٍّ من الخبرين.

(٣) منهم صاحب الكفاية ثنّئ الذي لا يرتضي الجمع المشهور، فتبقى أخبار التخيير مطلقة عنده، ولهذا حمّل أخبارَ الترجيح على الاستحباب.

(٤) وفاقاً لصاحب الكفاية ثنّئ، لكن في الجملة، نظراً إلى الاختلاف بينهما في وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدم وجوبه، كما مرّ بيانه.

(٥) أي: لعدم التمايز الرتبي بين المرجّحات المنصوصة، وملخص الشاهد هو اختلاف أخبار الترجيح كمّاً وكيفاً، كما سبق.

(٦) أي: من أخبار الترخيح، غير مقبولة عمّر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة.

(٧) وهو مخالفة العامة، كما ورد في روايات ما يُعرف بـ(رسالة الراوندي)، وكذا رسالة سماعة بن مهران (وهي الخبر العاشر).

منها كالمقبولة والمرفوعة - على تقدير الاعتماد عليها^(١) - لم تذكرها كلّها^(٢)، كما لم تتفق في الترتيب بينها^(٣).

نعم، إنّ المقبولة - التي هي عمدتنا في الباب، والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات^(٤) كما تقدّم - ذكرت الشّهرة أولاً، ويظهر منها أنّ الشّهرة أكثر أهمية من كلّ مرجّح^(٥)، وأمّا باقي المرجّحات فقد يقال: لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها^(٦)، كيف! وقد جمعت بينها في الجواب عندما قرّض السائل الخبرين متساويين في الشّهرة^(٧).

-
- (١) أي: على المرفوعة، وتعبيره بـ(التقدير) لأجل أنّها عنده ضعيفة السند جداً.
- (٢) لاقتصار المرفوعة على ذكر المرجّح الصدوري والمرجّح الجهتي، وخلوها عن ذكر المرجّح المضموني، فتكون المقبولة هي الرواية الوحيدة الجامعة للأقسام الثلاثة كلّها، وهذا هو (الاختلاف الكمي) بين أخبار الترجيح.
- (٣) فالترجيح بصفات الراوي - مثلاً - مقدّم على الترجيح بالشّهرة في المقبولة، ومؤخّر عنه في المرفوعة، وهذا هو (الاختلاف الكيفي) بين الأخبار.
- (٤) وفاقاً لجمع من المحققين لأنّ الموصوف بتلك الصفات هو الحاكم لا الراوي.
- (٥) ولهذا يكون للمرجّح الصدوري عنده وَاللَّيْلَةُ امتياز على باقي المرجّحات، لكنّه من جهة الدليل الخاصّ لا من جهة اقتضاء القاعدة له.
- (٦) فلا تقدّم للمرجّح الجهتي على المرجّح المضموني، ولا العكس.
- (٧) لقوله عَلَيْهِ فيها: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به»، وهذا لا يظهر منه أيّ تمايز رتبي بين الاثنين.

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ استفادة الترتيب بين المرجِّحات من الأخبار مشكلاً جداً^(١)، ما عدا تقديم الشَّهرة على غيرها^(٢).

ومنها: أنه يبتني - بعد فَرَض القول بالتعدّي^(٣) إلى غير المرجِّحات المنصوصة - على أنَّ القاعدة هل تقتضي تقديم المرجِّح الصدوري على المرجِّح الجهتي^(٤)، أو بالعكس^(٥)، أو لا تقتضي شيئاً منها^(٦)؟ وعلى التقدير الثالث لا بدَّ أن يُرجَّع إلى أقوائية المرجِّح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع^(٧)، فكلُّ مرجِّح يكون أقوى من هذه الجهة - أيَّ كان^(٨) - فهو أولى بالتقديم^(٩).

(١) فلا يصحَّ القول بلزوم مراعاة الترتيب بينها، وفاقاً للكفاية بهذا المقدار.

(٢) لكنَّه بركة الدليل الخاصَّ (أي المقبولة)، لا لكونه موافقاً للقاعدة كما يراه شيخه المحقق النائيني قدس.

(٣) أي: وجوب التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة إلى غيرها، وهو مبنى المشهور ومنهم الشيخ الأعظم قدس والمصنّف رحمه الله.

(٤) هذا ما يبيِّن عليه الشيخ الأعظم والمحقق النائيني قدس، وهو القول الثالث.

(٥) هذا ما ذهب إليه الوحيد البهبهاني والمحقق الرشتي قدس، وهو القول الثاني.

(٦) وهذا هو مختاره رحمه الله وفاقاً لصاحب الكفاية قدس، وهو القول الأول.

(٧) فيقدِّم المرجِّح الذي يحقِّق للخبر (الواجد له) ملاك الحجِّية بدرجة أقوى من المرجِّح الآخر، مع غَضِّ النَّظَر عن عنوان المرجِّح.

(٨) صدورياً كان أو جهتياً أو مضمونياً.

(٩) وتقديم أيٍّ من الثلاثة يستلزم تقديم الخبر (الواجد له) على الخبر الفاقد.

الجهة الثالثة: مناقشة رأي المحقق النائبي

ركّز المصنّف رحمته الله في داخل المسلك الثاني (وجوب التعدي إلى غير المرجّحات المنصوصة) على رأي شيخه المحقق النائبي رحمته الله^(١)، وهو تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي، وتقديم هذا بدوره على المرجّح المضموني، وناقشه رحمته الله في الوجه الذي ذكره رحمته الله لإثبات مختاره.

ومحصّل هذا الوجه: أنّ وجدان الخبر لجهة الصدور (أي إحراز كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لتقيّة ونحوها) متأخّر رتبةً عن إحراز أصل صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، ولأجله يكون اعتبار المرجّح الجهتي متفرّعاً على اعتبار المرجّح الصدوري، وهذا الكلام يجري بعينه مع المرجّح المضموني، فإنّ اعتباره متفرّعٌ على اعتبار المرجّحين الآخرين؛ لوضوح أنّ اعتبار مضمون الخبر (أي البناء على كونه هو تمام المراد للمتكلم) أيضاً متأخّر رتبةً عن كلّ من إحراز أصل صدور الخبر، وإحراز صدوره لبيان الحكم الواقعي.

وبهذا تتضح مرتبة كلّ واحدٍ من المرجّحات الثلاثة عند المحقق النائبي رحمته الله، فإنّ اعتبار الترجيح بمخالفة العامة لما كان متفرّعاً على إحراز صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام - سواء كان الإحراز وجدانياً كما لو كان الخبران متواترين مثلاً أم كان تعبدياً إذا كانا من أخبار الآحاد - فلا محالة يتقدّم المرجّح الصدوري (مثل الشهرة

(١) ومراً أنّه رحمته الله يوافق الشيخ الأعظم رحمته الله في أصل تقديم المرجّح الصدوري على غيره .

الروائية) على المرجّح الجهتي (كمخالفة العامة)، فإنّ مقتضى الترجيح بالشهرة هو البناء على أنّ الخبر الشاذ ليس بصادرٍ عنهم عليه السلام، ولو كان مخالفاً للعامة، فلا قيمة لمخالفته لهم كي يُتمسك بها ويُتدارك جانب الشذوذ الروائي الموجود فيه، لأنّ معنى الاعتداد بمخالفة الخبر للقوم هو البناء على كون الخبر (المخالف لهم) هو الصّادر لبيان الحكم الواقعي، وحمل الخبر المشهور على التقيّة بسبب موافقته لهم، مع أنّ الخبر الشاذّ بحكم غير الصّادر أصلاً؛ بسبب معارضته للخبر المشهور، فلا تصل النّوبة عندئذٍ إلى حمل الخبر الشاذّ على بيان الحكم الواقعي.

وهكذا الحال مع موافقة الكتاب العزيز التي ترجّح مضمون الخبر الموافق على مضمون الخبر المخالف، وتفيد أنّ مضمون الأول هو تمام المراد والأقرب إلى الواقع، فإنّ الترجيح بموافقة الكتاب يتوقّف على إحراز التعبد بجهة الصّدور في كلا الخبرين المتعارضين، وأتّهما صادران لبيان الحكم الواقعي؛ إذ لا مجال للبناء على أنّ مضمون الخبر (الموافق للكتاب) هو تمام المراد، إلا بعد إحراز صدوره لبيان الواقع وليس للتقيّة، ولهذا يتقدّم المرجّح الجهتي رتبةً على المرجّح المضموني، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب العزيز، والآخر مخالفاً للعامة كان الترجيح للثاني. ولهذا لم يعتنِ المحقق النائيني تثنؤً بما يظهر من خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام المروي في ما يُسمّى (رسالة الراوندي) - رغم وصفه للخبر بالصحيح - من تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، واعتبر العمل به مشكلاً^(١).

واعترض عليه تلميذه السيد الخوئي رحمته بأن رَفَعَ اليد عن ظهور هذا الخبر الصحيح مجرد استحصان^(١).

والحاصل أن مقتضى القاعدة عند المحقق النائني رحمته هو تقديم المرجح الصّدوري على المرجح الجهتي، وتقديم هذا بدوره على المرجح المضموني^(٢).

ولم يرتضِ المصنّف رحمته كلام شيخه رحمته، وأجاب عنه بجواب مطوّل، محصله أن المدعى المراد إثباته هو توقّف المرجح الجهتي على المرجح الصّدوري - المساوق لتقدّم المرجح الصّدوري رتبةً على الجهتي - بسبب تفرّع الأول على الثاني في مقام الترجيح بين الأخبار المتعارضة، وهذا لم يتصدّد المحقق المذكور لإثباته، وإنما اعتنى بإثبات مطلب آخر، وهو تأخّر التعبد بجهة صدور الخبر عن التعبد بأصل صدوره عن المعصوم عليه السلام، بمعنى أن البناء على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي متأخّر رتبةً عن البناء على أصل صدوره عنهم عليهم السلام، ومن الواضح أن هذا الأمر مسلّم ولا أحد ينازع فيه، إلا أنه مغايرٌ للمدعى من جانبٍ، وغيرٌ مستلزم له من جانبٍ آخر، فهنا دعويان:

الأولى: المغايرة بين الأمرين المذكورين - أعني: توقّف المرجح الجهتي على المرجح الصّدوري، وتأخّر التعبد بجهة صدور الخبر عن التعبد بنفس الصّدور -، وهي واضحة غنية عن البيان، ولا مجال لتوهم الاتحاد بينهما.

الثانية: - وهي المهمة - أن تأخّر التعبد بجهة الصّدور عن التعبد بنفس الصّدور

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ٥٠٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٠ - ٧٨٤.

لا يستلزم تأخّر مرجّح الجهة عن مرجّح الصّدور من حيث الرتبة، الذي هو محلّ الكلام ومورد النّقض والإبرام في المقام.

بيان ذلك: أنّ ثمرّة الخلاف تظهر في ما إذا فرضنا وقوع تعارض بين خبرين أحدهما راجعٌ صدوراً ومرجوحٌ جهةً (بأنّ كان مشهوراً بين الرواة ولكنه موافقٌ للعامة)، والآخر على العكس منه تماماً بأنّ كان مرجوحاً صدوراً وراجح جهةً (أي يكون شاذاً بين الرواة ولكنه مخالف للعامة)، فعندئذٍ يأتي الخلاف بين الأصوليين في أنّ المقدّم هو الأول لأجل شهرته (أي رجحانه صدوراً) أو الثاني لأجل مخالفته للعامة (أي رجحانه جهةً)؟

ولما كان المعبر في تحقّق التعارض بين خبرين هو وجدان كلّ منهما لشرائط الحجّية في حدّ ذاته لولا ابتلاؤه بالمعارضة، فإنّ ترجيح الخبر المشهور مثلاً يكفي فيه كونه مقتضياً للحجّية في حدّ نفسه، ولا يتوقّف على كون حجّيته فعلية، كما هو واضح، لأنّه لو كان حجّة فعلية لم يُتصوّر وقوع التعارض بينه وبين الخبر الآخر الشاذ أصلاً، لأنّ التعارض إنّما يقع بين حجّتين اقتضائيتين، لا بين حجّية فعلية وأخرى اقتضائية.

كما لا يتوقّف ترجيح الخبر المشهور على عدم فعلية حجّية الخبر الآخر الشاذ؛ لما ذكرناه آنفاً، ضرورة أنّ أيّاً من الخبرين المتعارضين لا يصحّ أن يفرض حجّة فعلية قبل إعمال الترجيح لصالحه، كي يرتقي اقتضاء الحجّية في الخبر (الواحد للمرّجح) إلى درجة الفعلية، ومن ثمّ يصير الخبر المشهور هو الحجّة الفعلية، لأنّ معنى الترجيح بالشّهرة هو رفع المانع عن فعلية حجّية الخبر الواحد لها، ولازمه

نفى الفعلية عن حجّة الخبر الآخر، أي الشاذ.

وهذا الكلام يجري بعينه في صورة ترجيح الخبر الشاذ المخالف للعامة على الخبر المشهور الموافق لهم، حيث يكفي فيه كون الخبر المخالف مقتضياً للحجّة في حدّ نفسه، من دون أن يتوقّف على كونه حجّة فعلية؛ إذ لا معنى عندئذٍ لفرض التعارض بينه وبين الخبر الآخر المشهور الموافق للعامة، كما لا يتوقّف ترجيح الخبر المخالف على عدم فعلية حجّة معارضة المشهور الموافق للعامة للسبب ذاته، فإنّ الخبر المخالف للعامة إنّما يصير حجّة فعلية ببركة ترجيحه على معارضة الموافق لهم، فكونه مخالفاً لهم قد منحه الفعلية وسلبها عن معارضة، والحاصل أنّ ترجيح كلّ من الخبرين على الآخر لا يتوقّف على كون الخبر المرجوح حجّة غير فعلية.

ومن هنا، لا يبقى فرق بين الترجيح بالشّهرة والترجيح بمخالفة العامة من ناحية استلزامهما سلب الفعلية عن الخبر المرجوح، فإنّ الترجيح بالشّهرة إذا كان يقتضي ثبوت الحجّة الفعلية للخبر المشهور (الموافق للعامة) ونفي الفعلية عن معارضة الشاذ (المخالف لهم) - ولأجله لا يبقى معنى لحمل الخبر الشاذ على بيان الحكم الواقعي لمجرّد كونه مخالفاً للقوم، لفرض سقوطه عن الحجّة الفعلية -، فالترجيح بمخالفة العامة يكون مثله من هذه الناحية، لأنّه أيضاً يقتضي ثبوت الحجّة الفعلية للخبر الشاذ (المخالف للقوم) ونفيها عن معارضة المشهور (الموافق لهم)، ولهذا لا يبقى معنى محصّل لحمل الثاني على بيان الحكم الواقعي أيضاً، فلا مبرر عندئذٍ لتقديم التصرف الأول (أي ترجيح الخبر المشهور) على التصرف الثاني (أي ترجيح الخبر المخالف للعامة)، كما لا مبرر للعكس أيضاً.

والنتيجة: أن القاعدة لا تقتضي الترتيب بين المرجّحات المنصوصة المتقدمة بأيّ شكل من الإشكال التي ذكرها الأعلام والتي تبتني على ملاحظة نوع المرجّح، من حيث كونه راجعاً إلى السّند أو الجهة أو المضمون، بل المتعين هو المفاضلة بين المرجّحات بحسب درجتها في الكشف عن توفّر الخبر على ملاك الحجّية، فإذا توفّر لأحد الخبرين المتعارضين مرّجّ بهذه المثابة تعيّن تقديمه على معارضه مع غَضّ النّظر عن نوع هذا المرجّح من بين الأقسام الثلاثة المتقدمة (الصدوري، والجهتي، والمضموني).

وإذا لم يكن لأيّ من الخبرين مثل هذا المرجّح يتعيّن البناء على التساقط، أي عدم ثبوت الحجّية لأيّ منهما، ومن ثمّ يلزم المصير إلى الأصول العملية لتحديد الأصل المنطبق على المورد، كي تتبيّن وظيفة المكلف وترتفع الحيّرة.

نعم، يتعيّن استثناء الشهرة الروائية من هذا الكلام، فيلتزم بتقديمها على سائر المرجّحات، لما ذكرناه من تقدّم ذكر الترجيح بها في مقبولة عمّر بن حنظلة، ويكون خروجها عن مقتضى القاعدة بسبب قيام الدليل الخاصّ على تقدّمها على ما سواها من المرجّحات، فإذا كان أحد الخبرين مشهوراً كان هو المقدّم، وإذا لم يكن أيّ منهما مشهوراً فلا تفاضل بين المرجّحات إلا من ناحية ملاك الحجّية، ومع تكافئها من ناحيته يُبنى على التساقط، ويُنتقل إلى الأصول العملية، كما مرّ آنفاً.

مناقشة المصنّف للمحقق النائي^(١)

وقد أصرّ شيخنا النائي (أعلى الله درجته) على الأول، أي أنّه يرى أنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي^(٢)، وبني ذلك على أنّ كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي - لا لغرض آخر^(٣) - يتفرّع على فرض صدوره حقيقة^(٤) أو تعبداً^(٥)، لأنّ جهة الصدور من شؤون الصادر^(٦)، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنّه صادرٌ لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره^(٧).

(١) هذا العنوان منّا، وهو يمثّل الجهة الثالثة والأخيرة في هذا المقام.

(٢) وتقديم المرجّح الجهتي على المرجّح المضموني، وبهذا يمتاز قوله عن قول الشيخ الأعظم رحمته، كما مرّ قريباً.

(٣) من تقيّة وغيرها من دواعي ترك بيان الواقع.

(٤) ووجداناً، إذا كان الخبر متواتراً أو كان خبر واحدٍ محفوظاً بقرائن تورث القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

(٥) إذا كان خبر واحدٍ غير محفوظ بالقرائن، كما هو الغالب في باب التعارض.

(٦) أي: الخبر الصادر، بمعنى أنّها متفرّعة على إحراز أصل صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، ومن دونه لا تصل النوبة إلى الحديث عن كون الخبر صادراً لبيان الواقع أو للتقيّة.

(٧) من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً^(١) وكان الخبر الشاذّ مخالفاً لهم^(٢) كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لأن مقتضى الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذّ^(٣)، فلا معنى لحمله^(٤) على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التقية؛ إذ لا تعبد بصدور الشاذّ حيثئذ^(٥).

أقول^(٦): إنّ المسلّم إنّما هو تأخّر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع^(٧) أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبدًا، وتوقف الأول على الثاني^(٨)، ولكن

(١) فهو راجحٌ صدوراً مرجوحٌ جهةً.

(٢) فهو عكس الأول، أي: راجحٌ جهةً مرجوحٌ صدوراً.

(٣) أي: عدم فعلية حجية الشاذّ لا عدم حجّيته رأساً، كما مرّ مراراً.

(٤) أي: لحمل الخبر الشاذّ (المرجوح صدوراً).

(٥) أصلاً، وهذا الكلام يجري بعينه مع المرجّح الجهتي والمرجّح المضموني، لأنّ التعبد بالثاني متأخّر عن التعبد بالأول، فيكون التقديم وفق القاعدة عنده تذكّر للصّدوري ثمّ الجهتي ثمّ المضموني.

(٦) شروعٌ في جواب طويل عمّا ذكره شيخه المحقق تذكّر، ملخصه اشتغال كلام الأخير على خلطٍ بين أمرين.

(٧) بمعنى أنّ التعبد بجهة صدور الخبر متأخّر عن التعبد بأصل صدوره، وهذا هو هو الأمر الذي ركّز عليه المحقق النائيني تذكّر.

(٨) فإنّ البناء على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي يتوقف على كونه صادراً عن المعصوم عليه السلام أولاً، من باب: «(العَرشُ ثمّ النَّقشُ)».

ذلك غير المدعى^(١) - وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني^(٢) - فإنه ليس المسلم نفس المدعى^(٣) ولا يلزمه^(٤):

أما أنه ليس نفسه^(٥) فواضح؛ لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثاني، وهو بالبديهة غير توقف مرجح على مرجح^(٦) الذي هو المدعى.

وأما أنه لا يستلزمه^(٧) ف كذلك واضح؛ فإنه إذا تصوّرنا هناك خبرين متعارضين^(٨):

(١) وهو تقدّم مرجح الأول على مرجح الثاني، وهذا لم يتصدّد المحقق النائيني تثبّث لإثباته، مع أنه هو مدّعه.

(٢) الأول هو (صدور الخبر لبيان الواقع)، والثاني هو (أصل صدور الخبر).

(٣) هذه هي الدّعى الأولى التي يتضمّننها جوابه عنه، وهي التّغاير بين (توقف مرجح الجهة على مرجح الصّدور) و(تأخّر التّعبد بالجهة عن التّعبد بالصّدور).

(٤) هذه هي الدّعى الثانية، وهي أنّ (تأخّر التّعبد بجهة الصّدور عن التّعبد بنفس الصّدور) لا يستلزم (تأخّر المرجح الجهتي عن المرجح الصّدوري).

(٥) شروع في إثبات الدّعى الأولى، وأنّ الشيء ومرجحه شيان لا شيء واحد، فتوقّف الأول على أمر غير توقف مرجح الأول على مرجح هذا الأمر.

(٦) أي: غير توقف مرجح الأول على مرجح الثاني.

(٧) شروع في إثبات الدّعى الثانية، وهي العمدة في الجواب.

(٨) وكان لكل واحد منهما ناحية قوة (لكونه راجحاً صدوراً مثلاً) وناحية ضعف (لكونه مرجوحاً جهةً مثلاً) في نفس الوقت.

١ - مشهوراً، موافقاً للعامة^(١).

٢ - شاذاً، مخالفأ لهم^(٢).

فإنَّ الترجيح للشاذِّ بالمخالفة^(٣) إنَّما يتوقَّف على حجَّته الاقتضائية الثابتة له في نفسه^(٤)، لا على فعلية حجَّته^(٥)، ولا على عدم فعلية حجَّة المشهور في قبالة^(٦)، بل فعلية حجَّة الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة^(٧)، ويترتب عليها حيثُز عدم فعلية حجَّة المشهور^(٨).

وكذلك الترجيح للمشهور بالشَّهرة إنَّما يتوقَّف على حجَّته الاقتضائية الثابتة له

(١) فهو راجحٌ من ناحية (الصدور)، ولكنه مرجوحٌ من ناحية (جهة الصدور).

(٢) فهو راجحٌ من ناحية (جهة الصدور)، ولكنه مرجوحٌ من ناحية (الصدور).

(٣) أي لمجرد كونه راجحاً من ناحية (جهة الصدور).

(٤) لأنَّ توفرها في كلا الخبرين شرطٌ أساسيٌّ لوقوع التعارض بينهما، كما مرَّ.

(٥) وهذا واضح، لأنَّ الخبر المخالف للعامة لو كان حجَّة فعلاً لم يُتصوَّر وقوع

التعارض بينه وبين الخبر (الموافق لهم) أصلاً.

(٦) لنفس ما مرَّ آنفاً، فإنَّ التعارض لا يقع بين حجَّة فعلية وحجَّة اقتضائية، بل

بين حجَّتين اقتضائيتين، كي تصير إحداهما فعلية بواسطة الترجيح.

(٧) فثبوت الفعلية لأحدهما (وهو الراجح) إنَّما هو ببركة الترجيح، لما تقدَّم من أنَّ

المرجح يجعل حجَّة الخبر (الواجد له) هي الفعلية.

(٨) هذه هي نتيجة الترجيح، وليست سقوط الخبر المرجوح عن الحجَّة رأساً،

وإلا خرج المورد من (باب التعارض) ودخل في (باب اشتباه الحجَّة باللاحجة).

في نفسه^(١)، لا على فعلية حجّيته^(٢)، ولا على عدم فعلية حجّية الشاذّ في قبالة، بل فعلية حجّية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة^(٣)، وترتب عليها حيثنّ عدم فعلية حجّية الشاذّ^(٤).

وعليه، فكما لا يتوقّف الترجيح بالشهرة^(٥) على عدم فعلية الشاذّ المقابل له، كذلك لا يتوقّف الترجيح بالمخالفة^(٦) على عدم فعلية المشهور المقابل له. ومن ذلك يتضح أنّه كما يقتضي الحكم بحجّية المشهور^(٧) عدم حجّية الشاذّ^(٨)

(١) كما هو المعتبر في باب التعارض، وهو الشرط الرابع من شروطه.

(٢) إذ لو كان حجة فعلية لم يتصور وقوع التعارض بينه وبين الخبر الشاذّ أصلاً.

(٣) فثبوت الفعلية لأحدهما (وهو الخبر الراجح) متأخّر عن إعمال الترجيح، وليس متقدّماً عليه.

(٤) لا انتفاء أصل حجّية الشاذّ، فيحتفظ هذا باقتضاء الحجّية (في حدّ نفسه).

(٥) على رأي المحقق النائي تثنّي الذي يرى تقدّم المرجّح الصدوري على غيره بمقتضى القاعدة.

(٦) عند مَنْ يرى تقدّم المرجّح الجهتي على المرجّح الصدوري كالوحيد البهبهاني تثنّي ومن وافقه.

(٧) أي: الحكم بفعلية حجّية الخبر المشهور.

(٨) أي: عدم فعلية حجّية الخبر الشاذّ، فحذف لفظ (الفعلية) من كلام المصنّف رحمته في الموضوعين ينبغي أن يكون لمجرّد الاختصار، بعد وضوح أنّ الكلام إنّما هو في (باب التعارض) لا في (باب اشتباه الحجة باللاحقة).

فلا معنى لحمليه^(١) على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور^(٢)، فلا معنى لحمليه على بيان الحكم الواقعي، وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني^(٣).

نعم^(٤)، إذا دلّ دليل خاصّ مثل (المقبولة)^(٥) على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا أنّه مقتضى القاعدة^(٦).
والنتيجة: أنّه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجّحات^(٧) على الآخر، ما

(١) أي: لحمل الخبر الشاذ.

(٢) أي: كذلك يقتضي الحكم بفعليّة حجية الخبر الشاذ عدم فعليّة حجية الخبر المشهور.

(٣) أي: وليس الحكم الأول بأولى من الثاني كي يُدعى لزوم تقديم الخبر الراجح صدوراً (أي المشهور) على الخبر الراجح جهةً (أي الموافق للعامة).

(٤) استدراك على ما ذكره عليه السلام من نفي الترتيب بين المرجّحات، ومحصله: أنّ هذا بحسب مقتضى القاعدة، ولكن يلزم رفع اليد عنه عند قيام الدليل الخاصّ.

(٥) ولم يعتن المصنّف عليه السلام بالاختلاف الواقع بين أخبار الترجيح رغم اعترافه به، لأنّه يعتبر مقبولة ابن حنظلة عمدة أخبار الباب.

(٦) فلا تهافت في كلام المصنّف عليه السلام في ما يتعلّق بالشهرة، لأنّ تقديمه لها على سائر المرجّحات إنّما هو لأجل الدليل الخاصّ (أي المقبولة)، في حين أنّ عدم تقديمها على غيرها هو بالنظر إلى مقتضى القاعدة.

(٧) حتى المرجّح الصدوري كالشهرة الروائية.

عدا الشهرة التي دلّت المقبولة^(١) على تقديمها، وما عدا ذلك^(٢) فالمقدّم هو الأقوى مناطاً - أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد^(٣) - فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط^(٤)، لا التخيير^(٥)، ومع التساقط يُرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد^(٦).

(١) أي الدليل الخاصّ، فهو المسوّغ للخروج عن مقتضى القاعدة، كما هو في سائر الموارد التي تُرفع اليد فيها عن مقتضى القاعدة عند قيام دليل خاصّ على خلافه.
(٢) من المرجّح الجهتي (كمخالفة العامة)، والمرجّح المضموني (كموافقة الكتاب العزيز).

(٣) وفقاً لصاحب الكفاية تنبّه بهذا المقدار، لا أزيد.

(٤) وهذا رجوعٌ إلى ما تقتضيه القاعدة الأولية (العقلية) في المتعارضين المتكافئين، ولا يصحّ الرجوع إلى التخيير لأنّه مقتضى القاعدة الثانوية (الشّرعية)، والمفروض أنّنا لم نستفيد شيئاً منها.

(٥) خلافاً لصاحب الكفاية تنبّه، وهذه هي نقطة الافتراق بينهما، لأنّ الأخير يبيّن على الرجوع إلى مطلقات التخيير.

(٦) ويؤخذ بالأصل العملي الذي يكون المورد مجرّئاً له من أصالة البراءة أو قاعدة الاشتغال أو غيرهما.

المقام الثالث

التعدي عن المرجّحات المنصوصة

أشار المصنّف رحمته الله في المقام الثاني إلى وجود خلاف بين الأصوليين في مسألة جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة (أي الواردة في الأخبار) وعدم جوازه، وتفصيل الكلام في الخلاف المشار إليه، يقع في ثلاث جهات أيضاً:

الجهة الأولى: مرّ أنّ المشهور بين الأصوليين - على مستوى القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين المتكافئين - هو التخيير بين الخبرين في مقام العمل، كما صرّح به الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١)، كما مرّ أنّ البناء على التخيير بينهما ليس مطلقاً - كما يراه صاحب الكفاية رحمته الله ولأجله حمل أخبار الترجيح على النّدب ^(٢) - بل هو عندهم مقيد بفقدان المرجّح لأيّ من الخبرين على الآخر، فيكون مبناهم وجوب الترجيح أولاً، فإذا لم يكن مرجّح وصلت النّوبة إلى التخيير ^(٣).

ولكنّ الكلام (كلّ الكلام) في أنّ هذا المرجّح (الموجب لتقديم أحد الخبرين على الآخر) يختصّ بما يكون منصوصاً عليه في أخبار الترجيح أو أنّه أوسع دائرة منه فيشمل أيضاً ما يوجب أقربيّة صاحبه إلى الواقع، وإن لم يكن له ذكر في الأخبار ؟

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٩ .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤٥ .

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٧ .

وقد صارت هذه المسألة محلاً للخلاف بين الأصوليين، وفيها أقوال ثلاثة:

القول الأول: جواز التعدي إلى كل مزية توجب أقرية الخبر (الواجد لها) إلى الواقع من ناحية الصدور، وإن لم تكن (أي هذه المزية) منصوباً عليها في أخبار الترجيح، وهذا هو المعروف عند جمهور الأصوليين (أي المجتهدين منهم)، وفي مقدمتهم الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، ووافقه تلميذه الميرزا الاشتياني رحمته الله (٢)، وسيُصرّح المصنّف رحمته الله في نهاية كلامه باختياره له.

وينبغي الالتفات هنا إلى أن المراد من جواز التعدي هو وجوبه، ومقتضاه عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة التي سبق بيانها وتقسيمها إلى صدورية ومضمونية وجهية.

القول الثاني: وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة (الواردة في أخبار الترجيح) وعدم جواز التعدي عنها إلى غيرها، وهذا هو مختار جمهور الأخباريين؛ لملائمته مع مذاقهم المتمثل بالجمود على الأخبار الواردة عن أهل البيت عليه السلام، وهو الظاهر أيضاً من كلام الشيخ الكليني رحمته الله في ديباجة الكافي، حيث اقتصر على ذكر الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة والترجيح بالشهرة، ثم قال: «ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم (عليه السلام)...» (٣)، واختاره صاحب الكفاية رحمته الله تنزلاً (٤)،

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥-٧٦.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٨ ص ٣٩٨.

(٣) الكافي ج ١ ص ٨-٩.

(٤) كفاية الأصول ص ٤٤٨، لما مرّ مراراً من بنائه على (التخير المطلق).

وتبنّاه المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمتهما (١).

القول الثالث: التفصيل بين المرجّحات المتقدمة بالبناء على جواز التعدي في خصوص صفات الراوي إلى غير المرجّحات التي وردت في مقبولة ابن حنظلة، والبناء على عدم جواز التعدي في بقية المرجّحات.

وهذا القول هو الظاهر من كلام المحقق النائيني رحمته، فإنّه وإن صرح في المقام بأقوائية القول الثاني - وفقاً لشيخه صاحب الكفاية رحمته (٢) -، إلا أنّه ذكر بعد ذلك في التنبيه الأول ما ظاهره استثناء الترجيح بصفات الراوي من ذلك وتجويز التعدي عنها إلى غيرها مما لم يُذكر في مقبولة ابن حنظلة، ويكون له دخل في أقرية صدور أحد الخبرين المتعارضين من الآخر (٣).

(١) نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢ ص ١٩٦، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٤٠٦، الهداية في الأصول ج ٤ ص ٣٥٧.

وجاء في إحدى طبعات الكتاب نسبة القول الأول إلى السيد الخوئي رحمته تحريماً على المصباح، مع أنّ السيد رحمته أجاب فيه عن كلّ الوجوه التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته تماماً كما صنع صاحب الكفاية رحمته، مضافاً إلى تصريح تلميذه في تقريري (الدراسات والهداية)، كما جاء فيها عدّ السيد الخوئي رحمته من جملة (أساتذة المصنّف رحمته المحققين)، وهو كما ترى!

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٤، ٧٧٨.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٨٤ - ٧٨٥، ولعلّ عدم الالتفات إلى كلامه الثاني هو الذي أوهم كونه موافقاً لشيخه صاحب الكفاية رحمته، ومن ثمّ أدّى إلى توهم بقاء القول الثالث من دون قائل معروف، كما جاء في هامش طبعه أخرى من طبعات الكتاب، فليُلتفت.

الجهة الثانية: يرى المصنّف رحمته الله وجودَ ارتباط بين ما يُختار في المقام وما يُبنى عليه في تحديد مقتضى القاعدة في المتعارضين، من دون فرق بين القاعدة الأولية العقلية والقاعدة الثانوية الشرعية:

أما بالنسبة إلى القاعدة الأولية العقلية فقد مرّ في محله أنّ في تحديد مقتضاها قولين رئيسين:

القول الأول: تساقط كلا الدليلين المتعارضين عن الحجّية، وهو الذي اختاره المصنّف رحمته الله وفاقاً لجمعٍ من المحققين بل للمشهور، كما مرّ.

وبناءً على هذا يكون مقتضى القاعدة انحصارَ الترجيح بالمزايا التي يقوم دليل معتبرٌ على كونها مرجّحة في باب التعارض، بعد فرض سقوط الاثنين عن الحجّية الفعلية بسبب التعارض، ولكن يقع الكلام في تحديد ماهية الدليل المعتمد في إثبات صلاحية المزايا للترجيح بها وعدم صلاحيتها، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: نفس دليل حجّية الأمارات من خبر الواحد وغيره، والمراد من هذا الدليل ما يعمّ الكتاب العزيز والسنة الشريفة وبناءً العقلاء، فإذا بُني على كفايته في إثبات المرجّحات كانت النتيجة موافقة للقول الأول، فيجوز التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزية توجب أقرّية صاحبها إلى الواقع نوعاً.

ولو غرضنا النّظر عن الآيات والروايات، فالظاهر كفاية بناء العقلاء - وهو العمدة - في تجويز التعدي إلى سائر المرجّحات، لأنّ الظاهر جريانُ طريقتهم على هذا التعميم في موارد وقوع التعارض بين خبرين قد وصلا إليهم، فيقدّمون الخبر الذي يعتقدون بأنّه أقرب إلى الواقع نوعاً - بناءً على مسلك (الطّرقية) في باب

الأمارات -، ويكون هو الحجّة الفعلية عندهم، حتى وإن كان الخبر الآخر واجداً لاقتضاء الحجّة في حدّ نفسه، كما هو شرط باب التعارض.

وإذا ثبت وجود مثل هذا البناء العقلائي في باب التعارض فلا ريب عندئذ في إحراز موافقة الشارع المقدّس لهم وامضائه لطريقتهم لكونه منهم بل رئيسهم، كما ذكر عليه السلام في غير موضع، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١).

الاحتمال الثاني: عدم كفاية دليل حجية الأمانة - حتى بناء العقلاء - في ذلك، فيحتاج عندئذ إلى التماس دليل آخر للترجيح، فإنّ ظفرنا به جرى ما مرّ في الاحتمال السابق تماماً، وتعيّن البناء على القول الأول في المقام أيضاً، وإن لم نظفر به - كما هو المفروض - تعيّن البناء على القول الثاني، ومن ثمّ لا يجوز التعدي عن المرجّحات المنصوصة، لأنّه سيكون خالياً عن الدليل.

نعم، إذا قيل بدلالة أخبار الترجيح أنفسها على صحة الترجيح بكلّ مزية توجب أقربيّة الخبر (الواجد لها) إلى الواقع نوعاً تعيّن القول الأول، وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله في رسائله، حيث أفاد أنّ تدقيق النّظر في أخبار الترجيح يقتضي البناء على وجوب التعدي إلى سائر المرجّحات، حتى لو لم تكن منصوصة، وذكر وجوهاً ثلاثة من الأخبار لإثبات وجوبه (٢)، ولم يرتض صاحب الكفاية رحمته الله أيّاً من هذه الوجوه، وتصدّى لإبطالها (٣).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٤٨ ت ١١٦، ج ٥ ص ٢٩ - ٣٠ ت ١١.

(٢) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٥ - ٧٨.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

القول الثاني: التخيير العقلي بين الدليلين المتعارضين، وبناءً عليه تنتفي الحاجة إلى التماس دليل جديد لإثبات ترجيح لأحد المتعارضين؛ وذلك لكفاية احتمال اشتغال أحد الخبرين على مزية دون الخبر الآخر) في وجوب الأخذ بالأول (ذي المزية) بناءً على مسلك الطريقة في باب الأمارات.

والوجه في هذا - كما ذكر المصنّف رحمته الله، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (١) - هو اندراج المورد في باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن المفروض شمول دليل حجّة الخبر للاثنتين معاً على حدّ سواء، إلا أنّ أحدهما لما كان محتّم المزية والرجحان فهو يكون مُحَرَز الحجّة الفعلية على كل حال، أي سواء كان الحجّة في الواقع معيّناً فيه أم لم يكن، فيكون الخبر ذو المزية (أي الراجح) معلوم الحجّة الفعلية إما تعييناً أو تخييراً، ولازمه إحراز كونه منجزاً للتكليف على عهدة المكلف في صورة مطابقته للواقع، وكونه معدّراً له عن استحقاق العقاب في صورة مخالفته للواقع، ولا ضيرَ هاهنا من ناحية عدم القطع برجحان الخبر، كما هو المفروض.

وهذا بخلاف ما لو عمِل المكلف بالخبر الآخر الفاقد للمزية (أي المرجوح)، واتفق كونه مخالفاً للواقع، فإنّه لا يكون معدّراً له بالفعل بل يحكم العقل باستحقاقه للعقاب، لأنّه (أي المكلف) لم يعتمد في مقام العمل على طريق مؤمّن له في صورة الخطأ ومخالفة الواقع.

وأما بالنسبة إلى القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين فإنّ الميزان في البناء على جواز التعدّي وعدم جوازه هو ما يُستفاد من أخبار الباب:

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٤٣٤.

فتارةً يُستفاد منها أقوائية أخبار الترجيح ودلائلها على التخيير المطلق بين الخبرين المتعارضين، وعدمُ الاعتناء بوجود مزية مرجحة لأحدهما على الآخر، مما يعني إنكار القول بوجوب الترجيح، وهو ما يتبناه صاحب الكفاية تذ^(١) - وفقاً للسيد الصدر رحمته شارح الوافية^(٢)، وخلافاً للمشهور - ولهذا فقد مرّ مكرراً أنّ ما يذكره تذ في المقام إنّما هو من باب التنزل وافترض موافقته للمشهور.

وتارة أخرى يُستفاد من الأخبار أنّ البناء على التخيير يختصّ بصورة فقدان المرجح لأيّ من الخبرين على الآخر (أي صورة التكافؤ والتعادل)، وعندئذٍ تصل النوبة إلى أخبار الترجيح للوقوف على المقدار المستظهر منها، وهل هو الترجيح بخصوص المزايا المذكورة فيها - كما يختاره صاحب الكفاية تذ والأخباريون - أو الترجيح بكلّ مزية ولو لم تكن منصوصة - كما يختاره الشيخ الأعظم تذ ومشهور الأصوليين؟

الجهة الثالثة: مختار المصنّف

يختار المصنّف رحمته القول الأول في المقام - وفقاً لمشهور الأصوليين ومنهم الشيخ الأعظم تذ - القاضي بوجوب التعدي إلى سائر المزايا والمرجحات، وعدم جواز الاقتصار على خصوص المنصوصة منها.

والوجه فيه أنّ اقتضاء القاعدة تساقط كلا الدليلين عن الحجية الفعلية يختصّ

(١) كفاية الأصول ص ٤٤٥ .

(٢) أشار إليه في الكفاية بعنوان (بعض الأصحاب)، ونقله عنه المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته، يلاحظ: القوانين المحكّمة ج ٤ ص ٦٢٠، فرائد الأصول ج ٤ ص ٥٥ .

بصورة فقدان المرجح لأيّ منهما على الآخر، من دون فرق فيه بين كون المرجح منصوباً عليه في الأخبار وعدم كونه كذلك، مادام هو يجعل الخبرَ (الواجد له) أقرب إلى الواقع من معارضه (الفاقد له).

وهذا المقدار مشترك بين المصنّف رحمته الله والشيخ الأعظم رحمته الله، والفارق بينهما هو أنّ الثاني يستفيد عمومَ الترجيح بكلّ مزية من نفس الأخبار بوجوه ثلاثة ذكرها في رسائله^(١)، في حين يستغني المصنّف رحمته الله عن الرجوع إلى أخبار الترجيح، ويرى في دليل حجية الخبر - وتحديدًا بناء العقلاء الذي هو العمدة - غنىً وكفايةً في إيجاب العمل بالخبر الذي يُحرز كونه أقرب إلى الواقع بسبب اشتماله على مزية ما، مع قطع النظر عن كونها مذكورة في أخبار الترجيح أو غير مذكورة فيها.

نعم، لا تخلو أخبار الترجيح عنده رحمته الله عن إشعارٍ بعموم الترجيح، ولهذا تصلح لأن تكون مؤيدة لبناء العقلاء في إثبات المطلوب، ووجه جعلها مؤيدةً لا دليلاً واضحاً؛ فإنّ الإشعار مرتبةً ضعيفة من الدلالة، لا ترقى إلى مستوى الظهور. ولكنّ يمكن القول إنّ الدلالة بهذا المستوى قد لا يُنكرها القائلون بوجوب الاختصار على المرجّحات المنصوصة؛ لوضوح أنّ الإشعار لا قيمة له، والعبرة إنّما هي بالظهور، فليُتدبّر.

المقام الثالث

في التعدي عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب^(١) الترجيح بغير المرجّحات على أقوال:

١ - وجوب التعدي إلى كلّ ما يوجب الأقربة إلى الواقع نوعاً^(٣)، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم^(٤) وجماعة من محققي أساتذتنا^(٥)، وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكلّ مزية وإن لم تُفد الأقربة إلى الواقع أو الصدور، مثل

(١) إشارة إلى أنّ المراد من الجواز في المقام هو الجواز (بالمعنى الأعم).

(٢) بعد البناء على لزوم الترجيح في الخبرين المتعارضين، كما هو المشهور، ولهذا مرّ أنّ بناء صاحب الكفاية^(٦) على القول الثاني إنما هو من باب الفرض والتنزّل، لوضوح أنّه يقول بالتخير المطلق، أي حتى مع وجود مزية في أحد المتعارضين.

(٣) من ناحية الصدور وإن لم تكن المزية المذكورة في أخبار الترجيح.

(٤) وتبعه بعض المحققين من أفاضل تلامذته^(٧)، وكذا المصنّف^(٨) كما سيُصرّح في نهاية كلامه.

(٥) لا تخلو نسبة هذا القول إلى أساتذته^(٩) عن غموض؛ فإنّ المحقق العراقي^(١٠) يُبنى القول الثاني، والمحقق النائيني^(١١) يختار الثالث، يبقى المحقق الأصفهاني^(١٢) الذي لم يُصرّح بشيء في هذا الموضع من تعليقته على الكفاية، فليُتأمل.

تقديم ما يتضمّن الحظَر على ما يتضمّن الإباحة^(١).

٢ - وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة^(٢)، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي^(٣)، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية^(٤)، وهو لازم طريقة الأخباريين^(٥) في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها^(٦).

(١) جاء في إحدى طبعات الكتاب تبني السيد الخوئي رحمته الله لهذا القول بوصفه من أساتذة المصنّف المحققين، وهو في غير محله، كما مرّ في هامش الشرح، وإن عبّر عنه المصنّف رحمته الله أكثر من مرّة بـ (السيد الجليل المحقّق).

(٢) أي: المذكورة في أخبار الترجيح، وعمدتها عند المصنّف رحمته الله هي مقبولة عمّر بن حنظلة.

(٣) حيث اقتصر رحمته الله فيها على ذكر الترجيح بموافقة الكتاب العزيز ومخالفة العامة والشهرة، ثم قال: «ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّهُ إلى العالم (عليه السلام)....».

(٤) تنزلاً على افتراض القول بالترجيح، ووافقه فيه تلميذه المحقق العراقي رحمته الله، وقد ناقش في الكفاية جميع الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله لإثبات القول بوجوب التعدي.

(٥) أي: سواء صرّحوا باختياره أم لم يُصرّحوا.

(٦) فإنّ القاعدة الأولية تقتضي تساقط كلا الخبرين عن الحجّية، فلا تُرفع اليد عنها إلا بمقدار ما تدل عليه أخبار العلاج، وهي إنّما تدل على الترجيح بمرجّحات معيّنة منصوصة، ولم يُقّم دليل على جواز الترجيح بغيرها.

٣ - التفصيل^(١) بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها^(٢)، وبين غيرها فلا يجوز^(٣)، ولما كانت المباني في الأصل^(٤) في المتعارضين مختلفة، فلا بد أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها^(٥)، فنقول:

أولاً: إذا قلنا بأن الأصل^(٦) في المتعارضين هو التساقط^(٧) - وهو المختار - فإن الأصل يقتضي عدم الترجيح إلا ما عُلِمَ بدليل^(٨) كون شيء مرجحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس دليل حجية الأمانة^(٩)، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

(١) وهذا ما يظهر من مجموع كلام المحقق النائيني رحمته الله هنا وفي التنبيه الأول الذي ذكره بعد ذلك، فليُلتفت لثلاثتهم عدم وجود قائل بهذا التفصيل.

(٢) إلى صفة أخرى من صفات الراوي وإن لم تكن مذكورة في أخبار الترجيح، وفاقاً في هذا للشيخ الأعظم رحمته الله.

(٣) التعدي إلى ما لم يُذكر في الأخبار، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله.

(٤) أي: القاعدة، الأعم من الأولوية العقلية، والثانوية الشرعية.

(٥) فالمصنّف رحمته الله يرى ارتباطاً وثيقاً بين المختار هاهنا والمختار في تحديد مقتضى القاعدتين (الأولية والثانوية).

(٦) أي: القاعدة الأولية العقلية.

(٧) بمعنى سقوط كلا الخبرين عن الحجية الفعلية بسبب التعارض.

(٨) لأن المفروض انتفاء الحجية الفعلية عن كلا الخبرين، فلا بد من نهوض دليل آخر على جواز الترجيح.

(٩) من الآيات الكريمة، والروايات الشريفة، وبناء العقلاء.

فإن قلنا: إنَّ دليل الأمانة^(١) كافٍ في الترجيح، فلا شكَّ في اعتبار كلِّ مزية توجب الأقربى إلى الواقع نوعاً^(٢)، والظاهر أنَّ الدليل كافٍ في ذلك، لا سيَّما^(٣) إذا كان دليلها بناءً العقلاء^(٤) الذي هو أقوى أدلة حجَّيتها، فإنَّ الظاهر أنَّ بناءهم على العمل بكلِّ ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين^(٥)، أي أنَّ العقلاء وأهل العُرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم^(٦)، ولا يبقون في حيرة من ذلك، وإنَّ كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقيَّ وحده بلا معارض^(٧).

(١) أي: دليل حجية الأمانة، والعمدة فيه بناءً العقلاء، كما سبق في محلِّه، وهذا هو الاحتمال الأول بالنسبة إلى القاعدة الأولى.

(٢) وهو عبارة عن لزوم التعدي، الذي هو القول الأول المشهور.

(٣) ظاهره كفاية الآيات والروايات في إثبات ذلك مع كون بناء العقلاء أقوى منهما من هذه الناحية، فليلاحظ.

(٤) فإنَّ بناءهم كما يدلُّ على حجِّية الخبر لو كان وحده من دون معارض، فهو يدلُّ أيضاً على حجِّية الخبر الذي له معارض إذا كان أقرب إلى الواقع من معارضه، وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء.

(٥) مع غَضِّ النَّظَر عن منشأ كون أحدهما أقرب إلى الواقع من الآخر، وعن كونه منصوباً أو غير منصوب.

(٦) بناءً على مسلك (الطَّرِيقية) في باب الأمارات.

(٧) فإنَّ المفروض وجدَّاه لشرائط الحجِّية (في حدِّ نفسه)، كما مرَّ مراراً.

وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يُستكشف منه رضا الشارع وإمضاؤه، على ما تقدّم وجهه^(١) في خبر الواحد والظواهر.

وإن قلنا: إنّ دليل الأمانة غير كافٍ^(٢) ولا بدّ من دليل جديد، فلا محالة يجب الاختصار على المرجّحات المنصوصة^(٣)، إلا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكلّ مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع^(٤) - كما ذهب إليه الشيخ الأعظم^(٥) - فإنه أكّد في الرسائل على أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط في الترجيح^(٦) هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة أنّه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية^(٧)، وقد ناقش هذه الاستفادة

(١) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تذكّر من أنّ الشارع المقدّس من العقلاء، بل رئيسهم، فلا يخرج عن طريقتهم.

(٢) هذا هو الاحتمال الثاني في داخل الأصل الأولي العقلي.

(٣) وهو الموافق للقول الثاني.

(٤) فعندئذ يتعيّن البناء على قول المشهور.

(٥) الذي استفاد من الترجيح بـ(بعض صفات الراوي والشّهرة ومخالفة العامة) ثبوت الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربية النوعية إلى الواقع من دون أية خصوصية للمزية المنصوصة.

(٦) بكلّ مزية ولو كانت غير منصوصة، وأنّ مطلقات التخيير بين المتعارضين مقيّدة بالخبرين المتكافئين.

(٧) واستفاد تذكّر ثلاثة وجوه من الأخبار لإثبات وجوب التعدّي.

صاحبُ الكفاية^(١)، فراجع.

ثانياً: إذا قلنا بأن القاعدة الأولية في المتعارضين هو (التخيير)^(٢) فإن الترجيح على كلِّ حالٍ لا يحتاج إلى دليلٍ جديدٍ^(٣)، فإن احتمال تعيّن الراجع كافٍ في لزوم الترجيح^(٤)، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجع^(٥)، لا سيما في مقامنا، وذلك لأنه بناءً على القول بالتخير يحصل العلم بأن الراجع^(٦) منجّز للواقع إمّا تعييناً وإمّا تخيراً، وكذلك هو^(٧) معذّر عند المخالفة للواقع^(٨)، وأمّا المرجوح فلا يُحرّز كونه معذراً^(٩)،

(١) وأجاب عن الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ الأعظم تثنئ.

(٢) بحكم من العقل.

(٣) بناءً على مسلك (الطَّرِيقَةِ) في باب الأمارات.

(٤) كما أفاد المحقق النائيني تثنئ، فإذا احتملنا أنّ المرجّح الكذائي يوجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع صار هذا الخبر راجحاً من باب الاحتمال، فيجب الأخذ به، لأنّ معارضه سيصير مرجوحاً ولو احتمالا أيضاً، فيحكم العقل بلزوم الترجيح اعتماداً على احتمال كون أحدهما هو الراجع.

(٥) ولا يضرّ في هذا كون رجحانه محتملاً وليس مقطوعاً به.

(٦) ولو احتمالاً، فلم يصل رجحانه إلى حدّ الاطمئنان فضلاً عن القطع.

(٧) أي: الدليل الراجع، ولو من باب الاحتمال.

(٨) إذا عمِل بالخبر الراجع (احتمالاً) ثم انكشف خطؤه ومخالفته للواقع.

(٩) عن استحقاق المكلف (العامل به) للمساءلة، كما كان عليه الراجع.

ولا يكون العمل به معذراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع^(١).

وعليه^(٢)، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجع بلا شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال^(٣) سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح^(٤)؛ لعدم إحراز كونه معذراً^(٥).

ثالثاً: إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير^(٦) - كما هو المشهور - وإن كانت القاعدة الأولية العقلية هي التسايط، فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب، فإن استفدنا منها التخيير مطلقاً^(٧) حتى مع وجود المرجّحات،

(١) في ما لو ترك المكلّف العمل بالخبر الراجع واختار العمل بالمرجوح (احتمالاً) ثم انكشف لاحقاً خطأ الخبر المرجوح ومخالفته للواقع.

(٢) أي: بناءً على ما ذكر من كون الخبر الراجع محرز الحجّة الفعلية على كل تقدير، ولو على مستوى التخيير.

(٣) ويكون المكلّف معه في مأمن من استحقاق العقاب حتى لو انكشف لاحقاً خطأ الخبر الراجع ومخالفته للواقع، وأنّ المطابق له هو الخبر المرجوح.

(٤) وإن لم يكن الآخر (أي الراجع) مقطوع الرجحان.

(٥) لاحتمال كونه مخالفاً للواقع وكون الحجّة هو الخبر الراجع.

(٦) أعم من وجوب التخيير الذي هو مبنى المشهور، واستحباب التخيير الذي هو مختار صاحب الكفاية رحمته، ومراً أنّ المصنّف رحمته لا يرضي أيّاً منهما.

(٧) كما هو مختار صاحب الكفاية رحمته، وقوله «حتى مع وجود المرجّحات» تفسير للإطلاق المذكور.

فذلك دليلٌ على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأيّ مرجّح كان^(١).

وإن استفدنا منها التخييرَ في صورة تكافؤ المتعارضين فقط^(٢)، فلا بدّ من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، إمّا بكلّ مزية^(٣) أو بخصوص المزايا المنصوصة^(٤)، وقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أنّ الحقّ - على كل حال^(٥) - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم (الذي هو مذهب المشهور)^(٦)، وهو الترجيح بكلّ مزية توجب

(١) حتى لو كان منصوفاً، كما مرّ عن صاحب الكفاية رحمته الله، لأنّ أخبار التخيير عنده مطلقة تشمل جميع موارد التعارض، ولأجل هذا حمل رحمته الله أخبار الترجيح على الاستحباب، وفاقاً للسيد الصدر رحمته الله شارح الوافية.

(٢) وهو مختار المشهور، فيكون وجوب التخيير مقيداً بعدم وجود المرجّح لأيّ واحد من الخبرين المتعارضين.

(٣) ولو لم تكن منصوفاً، وهو المشهور عند الأصوليين، منهم الشيخ الأعظم رحمته الله، واختاره المصنّف رحمته الله.

(٤) المذكورة في الأخبار، وعدم وجوب التعدي عنها إلى غيرها، وهذا هو مختار صاحب الكفاية رحمته الله - تنزلاً - وجهور الأخباريين.

(٥) أي: مع غرض النظر عن نقطة الخلاف الثانوية الآتية بين المصنّف رحمته الله والشيخ الأعظم رحمته الله، أعني منشأ استفادة عموم الترجيح بكلّ مزية.

(٦) بين المجتهدين من الأصوليين خلافاً للأخباريين ولبعض المجتهدين، فلا وجهاً للتقيّد بخصوص المرجّحات المنصوصة.

أقربية الأمانة إلى الواقع نوعاً^(١)، وذلك بناءً على المختار من أن القاعدة^(٢) هي التساقط، فإنّها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين، وأمّا ما فيه المزية (الموجبة لأقربية الأمانة إلى الواقع في نظر الناظر)^(٣) فإنّ بناء العقلاء مستقرّ على العمل بذي المزية^(٤) الموجبة لأقربية إلى الواقع، كما تقدّم، ولا نحتاج^(٥) - بناءً على هذا^(٦) - إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار، وإنّ كان الحقّ أنّ الأخبار تُشعر بذلك^(٧)، فهي تؤيّد ما نقول^(٨)، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

(١) أي: عند المعظم، في مقابل التعدي إلى ما يوجب الظنّ الشخصي بصّدق الخبر وموافقته للواقع وإنّ لم يوجب الأقربية عند غالب أفراد النوع.

(٢) الأولية العقلية.

(٣) سواء أكانت هذه المزية مذكورة في الأخبار أم لم تكن مذكورة فيها.

(٤) المناسب: «مستقرّ على العمل به»، فإنّ الموضوع للإضمار وليس لإعادة الاسم الظاهر، والأمر سهل.

(٥) وهنا يختلف المصنف رحمته الله مع الشيخ الأعظم رحمته الله فلا يرى رحمته الله حاجة للرجوع إلى أخبار الترجيح؛ لكفاية بناء العقلاء في ذلك.

(٦) أي: بناءً على القول بالتساقط.

(٧) أي: أنّ أخبار الترجيح تدل على عموم الترجيح دلالةً ضعيفةً، وهذا الكلام بمثابة الاستدراك على ما ذكره قبل قليل، وممرّ التأمل فيه.

(٨) ولا تصلح دليلاً له، لأنّ الاستدلال بها يتوقف على كونها ظاهرة في عموم الترجيح، كما يراه الشيخ الأعظم رحمته الله، مع أنّ دلالتها دون ذلك.

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة (التعادل والتراجيح)، وبقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات^(١)، والحمد لله رب العالمين.

(١) وفي مقدمتها (فرائد الأصول) للشيخ الأعظم تفتي، و(كفاية الأصول) للمحقق الآخوند تفتي، وشرحهما وحواشيهما المعروفة.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	 المرحلة الثاني: قيام دليل قطعي على الحجية
	ابتناء هذا المبحث على غَضِّ النَّظَر عن الروايات المتواترة الدالة
٧	 على حُرْمَةِ العمل بالقياس
٨	 تَمَسُّكُ أصحاب القياس بالأدلة الأربعة
٨	 المقام الأول: الاستدلال بالكتاب العزيز
٨	 الآية الأولى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾
٩	 جواب الشيخ الطوسي عن الاستدلال بها
١٠	 كلام ابن حزم حول هذا الاستدلال
١١	 الآية الثانية: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾
١١	 ردّ الاستدلال بها بجوابين
١٣	 الآية الثالثة: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾
١٣	 ردّ الاستدلال بالآية الكريمة
١٣	 الآية الرابعة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾
١٤	 جواب الشوكاني عن هذا الاستدلال
١٥	 توضيح المتن
٢٣	 المقام الثاني: الاستدلال بالسنة النبوية
٢٣	 الخبر الأول: حديث معاذ بن جبل
٢٣	 ذكر مناقشتين في الاستدلال بالحديث

- الأولى: ضعف سنده من ناحيتين ٢٣
- الثانية: عدم تمامية دلالته من ناحيتين ٢٤
- الخبر الثاني: حديث الخثعمية ٢٥
- المستحصل من المتن ثلاثة أجوبة عنه ٢٥
- الخبر الثالث: حديث سعد ٢٧
- رد المصنّف للاستدلال بجوابين ٢٨
- جواب عام عن الاستدلال بجميع الأخبار ٢٩
- توضيح المتن ٣٠
- المقام الثالث: الاستدلال بالإجماع ٣٧
- تقريب الرازي للاستدلال بالإجماع ٣٧
- مآل كلام الرازي إلى دعويين ٣٨
- الأولى: عمل بعض الصحابة بالقياس ٣٨
- الثانية: عدم إنكار سائر الصحابة ذلك ٣٨
- رد الاستدلال المذكور بثلاثة أجوبة ٣٩
- أولها: منع كون تلك الاجتهادات قياساً ٣٩
- ثانيها: منع دعوى الإجماع على عملهم بالقياس ٤١
- ثالثها: منع دعوى عدم إنكار البقية ٤٢
- نقل إنكار عدة من الصحابة للعمل بالقياس ٤٢
- تطوير هذا الجواب إلى ادعاء إجماع معارض ٤٣

٤٤	إنكار أمير المؤمنين عليه السلام يكفي حتى على مذاقهم
٤٥	توضيح المتن
٥٧	المقام الرابع: الاستدلال بالعقل
٥٧	نقل تقريب الشهرستاني للاستدلال
٥٧	الدليل يتألف من ثلاث مقدمات
٥٨	رد الاستدلال المذكور بجوابين
٥٨	أولهما: منع ترتب النتيجة المدّعاة على المقدمات
٥٩	ثانيهما: جواز التمسك بالأمارات والأصول
٦٠	توضيح المتن
٦٣	المبحث الرابع: القياس منصوص العلة وقياس الأولوية
٦٣	بيان المراد من هذين القياسين
٦٤	في حجّة الاثني وعدمها أقوال ثلاثة
٦٤	الأول: إنكار حجّة الاثني معاً
٦٤	الثاني: البناء على حجّيتها معاً
٦٥	الثالث: حصر الحجّة في قياس الأولوية
٦٥	القياس منصوص العلة
٦٦	الفارق بينه وبين القياس مستنبط العلة
٦٧	ذكر معنيين للعلة: العلامة، والملاك الواقعي
٦٨	للتنبيص على عليّة شيء للحكم صورتان

- أولاهما: إحراز كونه علّة تامة للحكم ٦٨
- ثانيتها: عدم إحراز ذلك ٦٩
- القياس منصوص العلّة من باب الظواهر ٦٩
- التمثيل بحديث: «ماء البئر واسع» ٧٠
- النزاع في المسألة لفظي وليس بمعنوي ٧١
- كلام المحقق الحلّي لا يبتعد عن هذا ٧٢
- توضيح المتن ٧٣
- قياس الأولوية ٨١
- كلامٌ عن مفهوم الموافقة ونحوه ٨١
- في حجّة قياس الأولوية وعدمها قولان ٨٢
- المعروف هو الحجّة ولها تصويران ٨٣
- الأول: كونه من أفراد القياس المستثنى ٨٣
- الثاني: كونه من أفراد المفهوم، أي من الظواهر ٨٣
- ابتناؤه على أمرين: فهم الأولوية من الخطاب الشرعي،
- وكون الأولوية قطعية وليست بظنية ٨٤
- بيان اشتباه أبان بن تغلب ٨٤
- عدم استبعاد كون النزاع لفظياً أيضاً ٨٤
- وجود معنى آخر للقياس آنذاك ٨٥

٨٦	توضيح المتن
٩٣	تنبيه: الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع
٩٣	ذكروا للاستحسان أكثر من تعريف
٩٤	الكلام في حجّة الاستحسان وعدمها
٩٥	المصلحة المرسلة برزخٌ بين المعتبرة والملغاة
٩٦	الكلام في حجّة المصالح المرسلة وعدمها
٩٧	سدّ الذرائع هو سدّ الوسائل المؤدية إلى الحرام
٩٨	الكلام في حجّة سدّ الذرائع وعدمها
٩٨	ذكر بعض الأمثلة لسدّ الذرائع
٩٩	توجّه أربعة إیرادات على الاستدلال بالثلاثة
٩٩	١ - أنّ الثلاثة إمّا أن تستند إلى دليل قطعي أو لا
١٠٠	دخّل ودفعه
١٠١	٢ - الأخذ بها فرعُ قدرة العقل على معرفة الأحكام وملاکاتها
١٠١	٣ - استلزام العمل بها لغوية بعث الأنبياء
١٠٢	٤ - انتهاء العمل بها إلى التصويب
١٠٢	اعتراف الغزالي بهذا في القياس
١٠٤	توضيح المتن
١٠٩	الباب التاسع: التعادل والتراجع

- ١١١ عدول المصنّف عن ذكره في الخاتمة
- ١١٢ تمهيد: لهذا المبحث أربعة عناوين
- ١١٢ العنوان الأول: (التعادل والتراجع)
- ١١٢ هذا العنوان هو مختار المصنّف
- ١١٣ العنوان الثاني: (التعادل والتراجع)
- ١١٣ العنوان الثالث: (التعارض) أو (تعارض الأدلة)
- ١١٣ العنوان الرابع: (التراجع) أو (الترجيحات)
- ١١٥ توضيح المتن
- ١١٩ مقدّمة الباب تشتمل على سبعة أمور
- ١١٩ الأمر الأول: حقيقة التعارض
- ١١٩ للتعارض تعريفان: المشهور وصاحب الكفاية
- ١٢٠ المعروف تقوم (تفاعلاً) بفاعلين
- ١٢١ مخالفة المحقق الأصفهانى في المقام
- ١٢١ العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي
- ١٢٢ كلام الشيخ الأعظم وتصديّ تلامذته لبيان مراده
- ١٢٣ توضيح المتن
- ١٢٥ الأمر الثاني: شروط التعارض
- ١٢٥ ١ - أن يكونا ظنيين من إحدى النواحي
- ١٢٦ ٢ - عدم اعتبار الظنّ الفعليّ في الحجّية

- ٣- ثبوت التنافي بين مدلولي الدليلين ١٢٧
- التنافي حقيقي تارةً، وعَرَضِي أخرى ١٢٧
- تحقق التنافي بلحاظ المدلول المطابقي وغيره ١٢٨
- الخلاف بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ١٢٩
- موافقة المصنّف على تعريف الكفاية ١٣٠
- ٤- توفّر شرائط الحجّة في كلا الدليلين ١٣٠
- ٥- انتفاء التزام بين الدليلين ١٣١
- ٦- انتفاء الحكومة بين الاثنين ١٣٢
- ٧- انتفاء الورود بين الدليلين ١٣٢
- توضيح المتن ١٣٤
- الأمر الثالث: التفريق بين التزام والتعارض ١٤٣
- الفرق الأول: ثبوت بلحاظ تحقق المناط ١٤٣
- الفرق الثاني: بلحاظ مقام تحقق التنافي ١٤٤
- هذا الفرق ذكره المحقق النائيني ١٤٥
- المهمّ عند المصنّف تحقّق الدلالة الالتزامية ١٤٥
- توضيح المتن ١٤٧
- الأمر الرابع: تعادل وتراجع المتزامين ١٥٣
- القاعدة عند التعادل هي التخيير ١٥٣
- المحتملات العقلية في باب التزام أربعة ١٥٣

- المتعین منها هو الاحتمال الرابع ١٥٤
- مرجّات باب التزاحم ستة ترجع إلى الأهمية ١٥٤
- الأول: وجود بَدَل عَرَضِي لأحد الحكمين ١٥٥
- الثاني: وجود بَدَل طَوِيلٍ لأحدهما ١٥٥
- الثالث: كون أحد الواجبين مَضِيَّعاً ١٥٦
- الرابع: كون أحدهما غير مشروط بالقدرة الشرعية ١٥٧
- الفارق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية ١٥٧
- الوجه في ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعية ١٥٨
- إشكال وردّه بصيغة (إِنْ قَلْتُ، قُلْتُ) ١٥٩
- الخامس: تقدّم زمان امتثال أحد الحكمين ١٦٠
- السادس: كون تقديم أحدهما أولى عند الشارع ١٦١
- تندرج تحت هذه الأولوية خمسة موارد ١٦١
- ١ - ترتّب حفظ بيضة الدّين على أحدهما ١٦١
- ٢ - ارتباط أحد الحكمين بحقوق الناس ١٦١
- ٣ - ارتباط أحدهما بالدّماء أو بالفروج ١٦٢
- ٤ - كون أحدهما واجباً ركنياً ١٦٢
- ٥ - كون المصلحة في أحدهما أقوى ١٦٣
- الترجيح باحتمال الأهمية في أحدهما ١٦٣
- الخلاف بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ١٦٤

- الترجيح بقوة احتمال الأهمية في أحدهما ١٦٥
- دوران الأمر بين التعيين والتخير ١٦٥
- توضيح المتن ١٦٧
- الأمر الخامس: الحكومة والورود ١٨٥
- تبلور هذين المصطلحين على يد الشيخ الأعظم ١٨٥
- عدم ملاحظة النسبة ولا قوة الدلالة ١٨٥
- المقام الأول: الحكومة ١٨٦
- بيان المراد منها عند الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ١٨٦
- بيان المصنّف لمعنى الحكومة ١٨٧
- الفرق بين عقد الوضع وعقد الحمل ١٨٧
- تقسيم أول للحكومة بلحاظ ما ينظر إليه الدليل الحاكم
في الدليل المحكوم إلى ثلاثة أقسام ١٨٨
- أولها: أن يكون النظر إلى متعلق الحكم ١٨٨
- ثانيها: أن يكون النظر إلى عقد الحمل ١٨٨
- ثالثها: أن يكون النظر إلى عقد الوضع ١٨٩
- تقسيم ثانٍ للحكومة إلى مضيئة وموسعة ١٨٩
- ذكر ثلاثة أمثلة للحكومة المضيئة ١٨٩
- الأول: «العالم الفاسق ليس بعالم» ١٩٠
- الثاني: «لا شك لكثير الشك» ١٩٠

- الثالث: شكّ المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس ١٩٠
- ذكر ثلاثة أمثلة للحكومة الموسّعة أيضاً ١٩١
- الأول: «المتقي عالم» ١٩١
- الثاني: «الطّوافُ بالبيت صلاة» ١٩١
- الثالث: «لحمة الرّضاع كلحمة النّسب» ١٩٢
- التفريق بين الحكومة والتخصيص ١٩٣
- الفرق الأول: وقوع التعارض وعدمه ١٩٤
- الفرق الثاني: التصرّف في ظهور العامّ وعدمه ١٩٥
- توضيح المتن ١٩٧
- المقام الثاني: الورود ٢١١
- بيان المراد من الورود ٢١١
- أدلة الأمارات وارادة على أدلة الأصول العملية ٢١١
- وجه تقييد الأصول العملية بـ(العقلية) ٢١٢
- التفريق بين الورود والتخصّص ٢١٣
- التفريق بين الورود والحكومة من ناحيتين ٢١٣
- الأولى: ارتفاع موضوع الدّليل الآخر في الورود وجدائي ٢١٤
- الثانية: تقوّم الحكومة بالنّظر ٢١٥
- توضيح المتن ٢١٦
- الأمر السّادس: القاعدة الأولية للمعارضين ٢٢١

- ٢٢١ المسلكان الرئيسان في باب الأمارات
- ٢٢٢ اعتبار الشارع للأماراة يكون لا بشرط التعارض
- ٢٢٢ الخلاف في تبعية دلالة الالتزام لدلالة المطابقة
- ٢٢٢ القول الأول: إنكار تبعيتها لها في الحجية
- ٢٢٣ القول الثاني: البناء على التبعية المطلقة
- ٢٢٤ مقتضى القاعدة الأولية بناءً على السببية
- ٢٢٤ الأقوال في مقتضى القاعدة الأولية بناءً على الطريقية
- ٢٢٤ القول الأول: التساقط، وهو المشهور
- ٢٢٥ تمسك أصحابه بطريقتين أحدهما مباشر
- ٢٢٥ الطريق الآخر لإثبات التساقط غير مباشر
- ٢٢٦ الدليل المذكور لإثبات التخيير العقلي
- ٢٢٧ جواب المصنف عنه إذا كان التخيير بلحاظ نفس الحجية
- ٢٢٨ جوابه عنه إذا كان التخيير بلحاظ الواقع
- ٢٣٠ القول الرابع: حجية كلا الدليلين المتعارضين
- ٢٣٠ نفي الثالث بالدليلين المتعارضين
- الخلاف بين الأصوليين في أن نفي الثالث مدلول التزامي لأحد
- ٢٣١ الدليلين فقط أو لكلا الدليلين معاً
- ٢٣١ القول الأول: أنه مدلول التزامي لكليهما
- ٢٣٢ القول الثاني: أنه مدلول التزامي للدليل الحجة

٢٣٣	توضيح المتن
٢٤٣	الأمر السابع: قاعدة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)
٢٤٣	بيان المراد من (الجمع)
٢٤٤	في مقابل الجمع العُرفي نحوان: التبرّعي والعملي
٢٤٤	بيان المراد من (الإمكان)
٢٤٥	بيان المراد من (الأولية)
٢٤٥	بيان المراد من (الطرح)
٢٤٦	مَدْرَك القاعدة المدّعاة نقلي وعقلي
٢٤٧	سكوت المصنّف عن مناقشة الدليل العقلي
٢٤٨	استفادة جواب ثانٍ من كلام المصنّف
٢٤٨	شمول القاعدة للجمع الدلالي التبرّعي
٢٤٩	جواب المحقق القمي والشيخ الأعظم عن ذلك
٢٥٠	البيان الأول للشيخ الأعظم
٢٥١	البيان الثاني للمصنّف المشتمل على أربع حالات
٢٥١	١ - الدليلان مقطوعا للدلالة مضمونا السند
٢٥٣	٢ - الدليلان مضمونا للدلالة مقطوعا السند
٢٥٥	٣ - الدليلان مختلفان من حيث الدلالة والسند
٢٥٦	دَخَلَ وَدَفَعَهُ
٢٥٧	٤ - الدليلان مضمونا للدلالة والسند معاً

- ٢٥٧ دوران الأمر بين مخالفة أصالة الظهور وأصالة السند
- ٢٥٩ سقوط القاعدة المدّعة عن الاعتبار
- ٢٦٠ للجَمْع بين الدّليّلين المتنافيين ثلاثة أقسام
- ٢٦١ توضيح المتن
- ٢٧٩ الأمر الأول الرئيس: الجَمْع العُرفي
- ٢٧٩ بيان المراد منه وتقدّمه على القاعدة الأولية
- ٢٨٠ ذكر المصنّف أربعة موارد متفق عليها
- ٢٨٠ المورد الأول: كون أحد الدّليّلين أخصّ مطلقاً
- ٢٨١ الخلاف في وجه تقديم الخاصّ على العامّ
- ٢٨٢ إلحاق تقديم النص والأظهر على الظاهر
- ٢٨٣ المورد الثاني: أن يكون لأحدهما أو لكليهما قدرٌ متيقّن
- ٢٦١ التمثيل له بمثال (بيع العذرة)
- ٢٨٥ الوجه في تقييد القدر المتيقّن بـ (الخارجي)
- ٢٨٥ المورد الثالث: تيسر الجَمْع بمساعدة أمر خارجي
- ٢٨٧ المورد الرابع: كون أحد العامّين أظهر من الآخر
- ٢٨٧ ذكر المصنّف ثلاثة موارد خلافية
- الأول: وجود معنى مجازي يكون أقرب إلى المعنى
- ٢٨٧ الحقيقي في كلا الدّليّلين
- ٢٨٨ الثاني: وجود معنى مجازي بعيد به يحصل الوثام

- الثالث: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٢٨٩
- رجحان التخصيص على النسخ عند المصنف ٢٨٩
- توضيح المتن ٢٩١
- الأمر الثاني الرئيس: القاعدة الثانوية للمعارضين ٣٠١
- مستند القاعدة هو الإجماع والأخبار ٣٠١
- في تحديد مقتضى القاعدة ثلاثة أقوال ٣٠٢
- الأول: التخيير في مقام العمل بالخبرين ٣٠٢
- الثاني: التوقف في مقام الفتوى بأيّ منهما ٣٠٣
- الثالث: وجوب العمل بالخبر الموافق للاحتياط ٣٠٣
- لا تنافي بين مقتضى القاعدة الأولية ومقتضى الثانوية ٣٠٤
- وجود جعلٍ آخر للحجّة مقابل الجعل الأولي ٣٠٥
- المراد من التخيير بناءً على الطريقة ٣٠٦
- ثمرّة الفرق بين مقتضى القاعدة الأولية ومقتضى
الدليل الخاصّ في القاعدة الثانوية ٣٠٧
- توضيح المتن ٣٠٩
- استعراض الأخبار العلاجية ٣١٩
- الأول: خبر الحسن بن جهم ٣١٩
- عده من أخبار التخيير المقيّد ٣١٩

- ٣٢٠ الثاني: خبر الحارث بن المغيرة
- ٣٢١ عدم اعتباره من أخبار التخيير لوجهين
- ٣٢٢ الثالث: مكاتبة عبد الله بن محمد
- ٣٢٣ إنكار كونها من أخبار التخيير المطلق
- ٣٢٣ الرابع: مكاتبة الحُمَيْرِي
- ٣٢٤ المكاتبة لا تدلّ على التخيير لوجهين أيضاً
- ٣٢٥ الخامس: مرفوعة زرارة
- ٣٢٥ توقف المصنّف في الأخذ بها لسببين
- ٣٢٦ السادس: خبر سماعه الأول
- ٣٢٦ ذكر ثلاثة إیرادات على التمسك بالخبر
- ٣٢٧ السابع: مرسلة الكليني
- ٣٢٧ استظهار كونها من أخبار التخيير المطلق
- ٣٢٨ الثامن: خبر أحمد بن الحسن الهيثمي
- ٣٢٨ إنكار دلالاته (بمجموعه) على التخيير
- ٣٢٩ التاسع: مقبولة عُمَر بن حنظلة
- ٣٢٩ استظهار المصنّف دلالتها على وجوب التوقف
- ٣٢٩ العاشر: خبر سماعه الثاني
- ٣٢٩ سكوت المصنّف عن الحديث عنه هنا
- ٣٣٠ الحادي عشر: مرسلة عوالي اللآلي

- ٣٣٠ سكوت المصنّف عنها أيضاً
- ٣٣١ توضيح المتن
- ٣٤٧ مختار المصنّف في القاعدة الثانوية
- بناء المصنّف على إعمال الجَمْع العُرفي بين أخبار الترجيح
- ٣٤٧ وأخبار التخيير بحمّل الثانية على فقد المرجّح
- ٣٤٧ إشكالٌ وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت)
- ٣٤٨ انحصار التعارض بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير
- ٣٤٨ المتعيّن عند المصنّف هو التوقّف، وفيه دعويان
- ٣٤٩ أولاًهما: ضعف مستند التخيير
- ٣٥١ ثانيتهما: قوة مستند التوقّف من جهتين
- المتعيّن عند المحقق النائيني هو الجَمْع العُرفي بين أخبار
- ٣٥٢ التوقّف مطلقاً وأخبار التخيير مطلقاً
- ٣٥٣ مناقشة المصنّف في هذا الكلام
- ٣٥٤ النسبة بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير عند المصنّف
- ٣٥٦ توضيح المتن
- ٣٦٧ الأمر الثالث الرئيس: المرجّحات
- ٣٦٧ الغرض من الترجيح تقديم حجة على حجة أخرى
- ٣٦٨ تفسير المحقق القمي والشيخ الأعظم للترجيح

٣٦٨	المقام الأول: المرجّحات المنصوصة
٣٦٩	الصَّنْف الأول: الترجيح بالأحذية
٣٦٩	الأخبار أربعة فقط كلّها مروية في الكافي
٣٦٩	جواب المصنّف عنها تبعاً للمحقق الأصفهاني
٣٧١	توضيح المتن
٣٧٧	الصَّنْف الثاني: الترجيح بصفات الراوي
٣٧٧	المشتمل عليها روايتان: المقبولة والمرفوعة
٣٧٨	مرفوعة زرارة ضعيفة السند جداً
٣٧٨	مقبولة عمّار بن حنظلة رواها المشايخ الثلاثة
٣٧٩	إشارة المصنّف إلى إجماع الكشي
٣٨٠	الإشكال المعروف الوارد على مقبولة ابن حنظلة
٣٨١	إشكال وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت)
	ذكر شاهدين على كون مقبولة ابن حنظلة في مقام ترجيح أعدل
٣٨١	الحكّمين لا ترجيح أعدل الراويين
٣٨٢	أولهما: ذكر الأفقية إلى جنب الصفات
٣٨٢	ثانيهما: عدم تطرّق الكليني للترجيح بالصفات
٣٨٣	إشكال وجوابه بصيغة (لا يقال، لأننا نقول)
٣٨٥	توضيح المتن
٣٩٣	الصَّنْف الثالث: الترجيح بالشّهرة

- أقسام الشهرة عند الأصوليين ٣٩٣
- الشهرة المذكورة في المقبولة هي الروائية ٣٩٤
- إجماع المحققين على الترجيح بالشهرة الروائية ٣٩٥
- إمكان الاستفادة من الشهرة العملية في باب التعارض وغيره ٣٩٦
- كلام صاحب الكفاية حول كون الشهرة الروائية من قبيل
- مميّزات الحجّة عن اللاّحجّة لا من المرجّحات ٣٩٨
- جواب المصنّف عنه بما ذكره المحقق الأصفهاني ٣٩٨
- توضيح المتن ٤٠١
- الصنّف الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب العزيز ٤٠٧
- كلام صاحب الكفاية حول كون الترجيح بها أيضاً
- من مميّزات الحجّة عن اللاّحجّة ٤٠٧
- جواب المصنّف عن كلام الكفاية ٤٠٨
- الأخبار الآمرة بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب على طائفتين ٤٠٨
- الأولى: أخبار العرّض على الكتاب العزيز ٤٠٨
- كلام الكفاية بلحاظ هذه الطائفة تامّ ٤٠٩
- الثانية: أخبار الترجيح بموافقة الكتاب العزيز ٤٠٩
- المراد من المخالفة مخالفة الظاهر القرآني ٤٠٩
- كلام الكفاية لا يتمّ بلحاظ هذه الطائفة ٤٠٩
- الإشارة إلى ما ذكره بعض المحققين ٤١٠

- ٤١١ توضيح المتن
- ٤١٥ الصَّنْف الخامس: الترجيح بمخالفة العامة
- ٤١٥ الاحتمالات في منشأ الترجيح بالمخالفة
- أخبار الترجيح بمخالفة العامة كلّها منقولة عن
- ٤١٦ رسالة منسوبة إلى القطب الراوندي
- ٤١٦ الخلاف في القبول بنسبة الرسالة إلى الراوندي
- ٤١٧ مورد هذا المرجّح وجدانُ كلا الخبرين لشرائط الحجية
- ٤١٧ كلام صاحب الكفاية حول عدّ هذا المرجّح أيضاً من المميّزات
- ٤١٨ جواب المصنّف عن هذا الكلام
- ٤١٨ كلام الكفاية يتمّ في حال إجماعهم على رأي واحد
- النتيجة انحصار المرجّحات المنصوصة في ثلاثة: موافقة الكتاب
- ٤١٩ العزيز، ومخالفة العامة، والشّهرة
- ٤٢٠ توضيح المتن
- ٤٢٣ المقام الثاني: المفاضلة بين المرجّحات
- ٤٢٣ أقسام المرجّحات باعتبار الناحية التي يتوجّه إليها المرجّح
- ٤٢٤ أولها: المرجّح الصدوري أو السّندي كالشّهرة الروائية
- ٤٢٤ ثانيها: المرجّح الجهتي كمخالفة العامة
- ٤٢٥ ثالثها: المرجّح المضموني كموافقة الكتاب
- ٤٢٦ توضيح المتن

- الترتيب بين المرجّحات ٤٢٩
- الخلاف في الترتيب بناءً على عدم جواز التعدي عن
المرجّحات المنصوصة، وفيه ثلاثة أقوال ٤٣٠
- الأول: لزوم مراعاة ترتيبها في المقبولة ٤٣٠
- الثاني: عدم لزوم مراعاة الترتيب ٤٣٠
- الثالث: تقدّم المرجّح الصّدوري على سائر المرجّحات
مع تساوي البقية في الرتبة ٤٣١
- بيان كلتا الدعويين اللتين يبتني عليها هذا القول ٤٣١
- الخلاف في الترتيب بناءً على القول بجواز التعدي عن
المرجّحات المنصوصة وفيه ثلاثة أقوال ٤٣٢
- الأول: عدم صحّة مراعاة الترتيب ٤٣٣
- الثاني: مراعاة الترتيب بتقديم المرجّح الجهتي على غيره ٤٣٣
- الثالث: مراعاة الترتيب لكنّ بتقديم الصّدوري على غيره ٤٣٤
- بيان الفارق بين مختار المصنّف ومختار الكفاية ٤٣٤
- توضيح المتن ٤٣٥
- مناقشة رأي المحقق النائيني ٤٤١
- بيان الوجه الذي ذكره المحقق النائيني ٤٤١
- جواب المصنّف عن هذا الوجه يشتمل على دعويين ٤٤٣
- الأولى: المغايرة بين (توقّف المرجّح الجهتي على الصّدوري)

- ٤٤٣ و(تأخر التعبد بجهة الصدور عن التعبد بنفس الصدور)
- ٤٤٣ الثانية: أن الأمر الأول لا يستلزم الثاني
- ٤٤٧ توضيح المتن
- ٤٥٥ المقام الثالث: التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٤٥٦ في جواز التعدي عنها وعدمه ثلاثة أقوال
- ٤٥٦ الأول: جواز التعدي (أي وجوبه) مطلقاً
- ٤٥٦ الثاني: وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة
- ٤٥٧ الثالث: التفصيل بين المرجحات المنصوصة
- ٤٥٨ وجود ارتباط بين مقامنا ومقتضى القاعدة (الأولية والثانية)
- المناسب للقول بالتساقط هناك انحصار الترجيح بالمزايا
- ٤٥٨ التي يقوم دليل على كونها مرجحة
- ٤٥٨ في تحديد ماهية هذا الدليل احتمالان
- ٤٥٨ ١- نفس دليل حجية الأمارات
- ٤٥٩ ٢- عدم كفاية دليل الحجية في ذلك
- ٤٦٠ المناسب للقول بالتخير هناك كفاية اشتغال أحدهما على مزية
- ٤٦١ مختار المصنّف وجوب التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٤٦٢ الفارق بينه وبين مختار الشيخ الأعظم
- ٤٦٣ توضيح المتن
- ٤٧٣ فهرس الموضوعات التفصيلي

فهرس محتويات الجزء التاسع

٧	المَقْصَد الرابع: الأصول العملية
٩	تمهيد يشتمل على ثمانى نقاط
٣٥	الاستصحاب، وفيه سبعة مباحث
٣٧	المبحث الأول: تعريف الاستصحاب
٤١	المبحث الثانى: الاعتراضات على التعريف
٥٥	المبحث الثالث: أركان الاستصحاب
٨٩	المبحث الرابع: معنى حجّة الاستصحاب
١٠١	المبحث الخامس: حقيقة الاستصحاب
١١١	المبحث السادس: الأقوال فى الاستصحاب
١٢٧	المبحث السابع: أدلة اعتبار الاستصحاب
١٢٧	الدليل الأول: بناء العقلاء
١٥٥	الدليل الثانى: حكم العقل النَّظَرى
١٦٧	الدليل الثالث: الإجماع
١٧٥	الدليل الرابع: الأخبار، وهي خمسة
١٧٧	الخبر الأول: صحيحة زرارة الأولى
٢٢١	الخبر الثانى: صحيحة زرارة الثانية
٢٣٧	الخبر الثالث: صحيحة زرارة الثالثة

٢٦١	الخبر الرابع: رواية محمد بن مسلم
٢٧٥	الخبر الخامس: مكاتبة القاساني أو خبر الصفار
٢٨٥	مدى دلالة الأخبار العامة على الحجية
٢٨٧	اقتصار المصنّف على ذكر تفصيلين فقط
٢٨٧	١- التفصيل بين الشُّبُهات الموضوعية والحُكْمية
٢٩٩	٢- التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرّافع
٣١٥	دلالة الأخبار على هذا التفصيل
٣٦١	تنبيهات الاستصحاب
٣٦٣	التنبيه الأول: استصحاب الكلّي
٣٦٤	المقام الأول: استصحاب الكلّي من القسم الأول
٣٧٣	المقام الثاني: استصحاب الكلّي من القسم الثاني
٣٩١	المقام الثالث: استصحاب الكلّي من القسم الثالث
٣٩٨	تنبيه حول النحو الثالث لاستصحاب الكلّي من هذا القسم
٤٠٩	التنبيه الثاني: الشُّبُهة العبائية
٤٢٩	أهم المصادر والمراجع