

مَهْدِي وَسَائِل

فِي

شَرْحِ السَّائِلِ

لِلْأَسَازِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

السَّيِّخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ ^{مَدِينَةَ}

تَأَلَّفَ

الْحَاجِ السَّيِّخِ عَلِيِّ الْمُرُوجِيِّ الْقَرْوِيِّ

الْجُزْءِ الثَّانِي عَشَرَ

Princeton University Library



32101 076747698



تمهيد الوصائل

الجزء الثاني عشر

الحاج الشيخ علي المرعشي القزويني

(Recap)

2264

• 1185

• 804

جزء 12



هوية الكتاب

اسم الكتاب: تمهيد الوسائل (الجزء الثاني عشر)

المؤلف: الحاج الشيخ على المروجي القزويني

الناشر: انتشارات بهمن آرا

عدد الصفحات: ٤٨٨

الطبعة: الاولى

سنة الطبع: ٤٢٧ هـ - ق ١٣٨٥ - ١ هـ - ش

المطبعة: بهمن قم

عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

السعر: ٣٠٠٠ تومان

شابك: ٨-٢٤-٨٨٥٩-٩٦٤

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطاهرين .

أما بعد ، فهذا الكتاب الذي بين يديك هو الجزء الثاني عشر من
كتابنا الذي جمعنا فيه بين التوضيح والتحقيق حول
ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في فرائده ، وأضفت إلى ما في الكتاب
ما ذكره فحول الأصوليين من النقض والابرام في مطالب الكتاب
كصاحب الكفاية ، والمحقق الإصفهاني ، والمحقق النائيني ، والمحقق
العراقي قدس الله أسرارهم ، وسيدنا الأستاذ دام ظلّه وغيرهم ،
مع مناقشاتنا في كلمات القوم ، وإضافات ما حضر ببالي القاصر .
أسأل الله جلّ شأنه أن يجعله ذخراً لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من
أتى الله بقلب سليم .

آمين رب العالمين

المقام الثاني: في التراجيح [١].
التراجيح [٢]: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل؛ لمزية [٣]
لها عليها بوجه من الوجوه.
وفيه [٤] مقامات:
الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية [٥] أو الخارجية
الموجودة فيه [٦].
الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة، والأخبار الواردة.

-
- [١] جمع التراجيح، كما مرّ تفصيله في أول مبحث التعادل والتراجيح، وقد ذكرنا
هناك أنّ الحقّ هو التراجيح، لاحظ تفصيله.
- [٢] من هنا شرع في تعريف التراجيح، أي التراجيح عبارة عن تقديم إحدى
الأمارتين على الأمانة الأخرى في مقام العمل، أي العمل بإحدى الأمارتين
وطرح الأمانة الأخرى.
- [٣] أي التقديم إنّما يكون لأجل مزية للأمانة المتقدمة على الأمانة المتقدّم عليها
بموجب من المرجّحات الآتي ذكرها.
- [٤] أي يقع البحث في التراجيح في مقامات أربعة.
- [٥] سيأتي توضيح المراد من المزية الداخلية والخارجية في المقام الرابع من
المقامات الأربعة.
- [٦] أي في أحد الخبرين المتعارضين.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها [١] أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات الداخلية والخارجية.

أما المقام الأول [٢] فالمشهور فيه وجوب الترجيح. وحكى عن جماعة -منهم الباقلاني والجبائيان- عدم الاعتبار بالمزية [٣] وجريان حكم التعادل [٤]. ويدل على المشهور [٥] -مضافاً إلى الإجماع [٦] المحقق والسيرة القطعية [٧] المحكية عن الخلف والسلف [٨] وتواتر الأخبار [٩] بذلك [١٠]- أن حكم المتعارضين [١١] من الأدلة -على ما عرفت- بعد عدم

[١] أي وجب الاقتصار في مقام الترجيح على المرجحات المنصوصة أو جاز

التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة، وسيأتي توضيح هذا البحث.

[٢] وهو وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمرجح الداخلي أو الخارجي.

[٣] أي لا يقدم إحدى الأمارتين على الأخرى لأجل وجود مزية فيها.

[٤] أي حكى عن جماعة جريان حكم التعادل في المتعارضين حتى مع وجود مرجح في أحدهما، وهو التخيير.

[٥] أي يدل على ما ذهب إليه المشهور من تقديم إحدى الأمارتين لوجود مرجح فيها على الأخرى أمور خمسة.

[٦] هذا إشارة إلى الأول من الأمور الخمسة التي استدلل بها على مسلك المشهور.

[٧] هذا إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور الخمسة...

[٨] أي المحكية عن المتأخرين والمتقدمين.

[٩] هذا إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور الخمسة...

[١٠] أي الأخبار المتواترة الدالة على ترجيح إحدى الأمارتين.

[١١] هذا إشارة إلى الأمر الرابع من الأمور الخمسة، أي مضافاً إلى قيام الأمور

الثلاثة بوجوب الترجيح بالمرجح الداخلي أو الخارجي ان حكم المتعارضين...

جواز طرحهما معاً [١]. إمّا التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية [٢]، وإمّا التوقف [٣] لو كانت من باب الطريقية، ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير [٤] إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الكلام في مخالفتي الأصل؛ إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما

[١] كما هو مبنى المصنّف، فإنّه يقول بعدم تساقط المتعارضين عن الاعتبار، وأنّ الأصل في المتعارضين ليس التساقط.

[٢] لما عرفت من أنّه بناءً على أنّ الأمانة حجة من باب السببية يكون ملاك الحجية في كلّ من المتعارضين موجوداً، بحيث لو أمكن امتثالهما لوجب العمل بكلّ منهما، وإمّا المانع من إرادتهما معاً عجز المكلف عن امتثالهما، فيدخل المتعارضان على هذا المسلك في باب التزاحم، ويجري عليهما قانون باب التزاحم، وهو التخيير عند تعادلتهما، فيكون حكم المتعارضين هو التخيير بناءً على هذا المسلك.

[٣] أي حكم المتعارضين التوقف لو كانت حجة الأمارات من باب الطريقية.

[٤] وعلى هذا يصحّ أن يقال: إنّ حكم المتعارضين هو التخيير مطلقاً، سواء قلنا بالسببية أو بالطريقية.

إن قلت: إنّ مرجع التوقف إلى الاحتياط لا إلى التخيير؛ لكمال بينونة بين التوقف والتخيير، فإنّ التوقف والتخيير متغايران مفهوماً وعملاً.

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمته بأنّ ظاهر العبارة لا يخلو عن تسامح. ويمكن توجيه العبارة بأنّ المراد من رجوع التوقف إلى التخيير بحسب المورد يعني ما كان بحسب الأصل الأوّلي مورداً للتوقف يكون في صورة التعادل مورداً للتخيير بحسب أدلة التخيير لو لم نجعل الأصل الموافق لأحد طرفي التخيير من المرجحات، أو لم يكن أحد طرفي التخيير موافقاً للأصل،

للاصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخير على تقدير فقده [١] أو كونه مرجعاً، بناءً [٢] على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً

كما في مسألة وجوب الظهر أو الجمعة، فإن الحكم فيه هو التخير، ولم يكن أحد طرفي التخير - أي وجوب الظهر ولا وجوب الجمعة - موافقاً للأصل^(١). قال الميرزا النائيني: «إن التوقف يرجع إلى التخير فيما لو رجع التعارض إلى النفي والإثبات، وكان الأمر دائراً بين المحذورين، وقبلنا بعدم جواز الرجوع إلى الثالث ولو كان هو الأصل»^(٢).

أقول: إن العبارة كانت مشوشة، وما ذكره المحققان من التوجيه لا يُخرج العبارة عن التشويش، ولكن مع ما ذلك كله أن المقصود واضح، وهو أن حكم التعارض بالتخير مطلقاً، غاية الأمر يكون التخير عقلياً على السببية، وشرعياً ثابتاً بأخبار التخير على الطريقيّة، وإن كان مقتضى الأصل الأولى على الطريقيّة الحكم بالتوقف، والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما عند وجوده، وإلا يرجع إلى التخير العقلي نظير التخير بين المحذورين في المسألة الفرعية.

- [١] أي على تقدير فقد الأصل المطابق لأحد المتعارضين، أو كون الأصل المطابق لأحد المتعارضين مرجعاً لا مرجحاً لأحدهما.
- [٢] وهو باعتبار متعلقه خبر لقوله: «فالحكم بالتخير»، أي ما ذكرنا من الحكم بالتخير في الخبرين المتعارضين، وكذا ما ذكرنا من أن مرجع التوقف فيهما إلى التخير مبني على أن يكون الحكم في المتعارضين المتعادلين التخير حتى لو كان أحدهما مطابقاً للأصل، وذلك بمقتضى الأدلة الثانوية،

(١) التعليقة على فرائد الأصول: ٢٦٩.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٨٦.

التخيير [١]، لا الرجوع [٢] إلى الأصل المطابق لأحدهما. والتخيير [٣] إمّا بالنقل [٤]؛ وإمّا بالعقل، أمّا النقل [٥] فقد قيّد فيه التخيير بفقد المرجح،

وهي أدلة التخيير، وإلا فبمقتضى الأدلة الأوليّة لا يرجع التوقّف إلى التخيير، وكذا لا يحكم بالتخيير، بل يؤخذ بالأصل المطابق لأحدهما بعنوان أنّه المرجح.

[١] خبر لقوله: «على أنّ الحكم...»، أي بناءً على أنّ الحكم في المتعارضين التخيير مطلقاً، أي سواء كان أحد المتعارضين مطابقاً للأصل أم لا.

[٢] أي ليس الحكم في المتعادلين الرجوع إلى الأصل المطابق لأحد المتعارضين، وإلا فلا يصل المجال إلى التخيير.

[٣] هذه تتمّة الدليل الرابع. وملخصه: أنّ إطلاقات أدلة التخيير مخصّصة بالأدلة الدالة على الترجيح، فيكون الأخذ بالتخيير عند فقد مرجح في البين، والعقل أيضاً لا يحكم بالتخيير عند احتمال وجوب العمل بالراجح.

[٤] أقول: إنّ كلّ واحد من التخييرين، إمّا واقعي وإمّا ظاهري. أمّا التخيير النقلي الواقعي فهو كحكم الشارع بالتخيير في كفّارات الصوم، وهو المشهور بالتخيير الشرعي الواقعي، وأمّا التخيير النقلي الظاهري فكحكم الشارع بالعمل بأيّ من الخبرين المتعارضين بقوله: «إذن فتخيّر».

وأمّا التخيير العقلي الواقعي فهو حكم العقل بالتخيير في باب تزاحم الحكمين إذا لم يكن أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، وأمّا التخيير العقلي الظاهري فحكم العقل بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين.

[٥] أي: أمّا الأخبار الدالة على التخيير في المتعارضين، وهي الأخبار العلاجيّة فهي طائفتان: طائفة يكون الأخذ بالتخيير فيها مقيداً بفقد المرجح لأحد المتعارضين، وإلا فيؤخذ بما له مرجح على الآخر، وهي كالمرفوعة

وبه [١] يقيد ما أطلق فيه التخيير ، وأما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية [٢] وتعيين العمل بذاتها .

التي حكم ﷺ فيها بالتخيير بقوله : « إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر » بعد فرض الراوي كلا الخبرين موافقين للاحتياط ، أو مخالفين له .

والطائفة الأخرى تدل على الأخذ بالتخيير مطلقاً ، سواء كان أحد الخبرين المتعارضين ذا مزية على الآخر أم لم يكن ، كرواية الحسن بن الجهم ، حيث قال : « فموسع عليك بأيهما أخذت » ، فيحمل المطلق على المقيد ، وبعد التقييد تكون النتيجة أن الرجوع إلى التخيير إنما يكون على تقدير فقد المرجح لأحد المتعارضين .

[١] أي بالنقل الذي قيد الحكم بالتخيير فيه بفقد المرجح لأحد الخبرين يقيد النقل الذي دل على التخيير مطلقاً ، أي حتى مع وجود المرجح .

[٢] أي مع وجود احتمال أن الشارع جعل المزية الموجودة في أحد الخبرين معتبرة ، وأوجب العمل بالخبر الذي هو ذو مزية لا يحكم العقل بالتخيير ، بل يحكم بالعمل بذوي المرجح ، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية ، وقد حقق في محله أن العقل يحكم بالتعيين فيه ؛ إذ لا شبهة في عدم كون الخبر الفاقد للمزية المحتملة مقدماً على الخبر الواجد للمزية المحتملة عند الشارع ؛ لأنّ الخبر المشتمل على المزية إما مساوٍ للخبر الفاقد للمزية ، وإما مقدّم عليه ، ولا يحتمل أن يحكم الشارع بأن يؤخذ بالخبر الفاقد لها ويطرح الخبر الواجد لها ، ولكن يحتمل أن يحكم بطرح الفاقد والعمل بالواجد ، ومع هذا الاحتمال العقل يحكم بالاحتياط ، أي الأخذ بذوي المزية ؛ إذ العمل به مبرء للذمة قطعاً ، وهو إما مساوٍ للفاقد فيكون الأخذ به من باب الأخذ بأحد فردي التخيير ، وإما مقدّم عليه ، فيكون الأخذ به واجباً

ولا يندفع [١] هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار؛

تعييناً. إذن فالأخذ بما يحتمل كونه واجداً للمزية واجب على أي حال .
إن شئت فقل: إن ذا المرجح حجة قطعاً، إمّا حجة تعيينية، وإمّا حجة
تخييرية، وأمّا حجية الفاقد للمرجح فهي مشكوكة، فلا يجوز الأخذ به،
فلا يحكم العقل بالتخيير في هذا الفرض .

وملخص الكلام: أنّ حكم العقل بالتخيير في الخبرين المتعارضين لا يتم
إلا بعد تمامية مقدمات:

الأولى: عدم إمكان العمل بالخبرين .

الثانية: عدم إمكان طرحهما شرعاً؛ وذلك لإمكان الأخذ بأحدهما .

الثالثة: فقد مرجح لأحد الخبرين ولو احتمالاً، فمع انتفاء إحدى
المقدمات لا يحكم العقل بالتخيير .

[١] أي لا يندفع احتمال المزية . وهو إشارة إلى إشكال مقدّر، وهو أنّ العقل وإن
لم يحكم بالتخيير عند احتمال مزية في أحد الخبرين المتعارضين، إلا أنّ
إطلاق أدلة حجية الخبر يدلّ على حجية الخبر، سواء احتملت المزية لأحد
المتعارضين أم لا . بتقريب أنّ الإطلاق هو المحكم عند الشك في التخصيص .
وبعبارة واضحة: أنه مع وجود المزية في أحد المتعارضين لا تشمل أدلة
حجية الخبر كلا الخبرين، وإمّا تشمل ذا المرجح فقط؛ وذلك لتخصيص
إطلاق أدلة حجية الخبر بالأخبار العلاجية الدالة على الأخذ بذوي المرجح
فقط، فلا تشمل فاقد الترجيح . وأمّا مورد احتمال المزية فيه فيكون الشك
فيه راجعاً إلى الشك في تخصيص إطلاقات أدلة الحجية فيتمسك بالإطلاق
ويدفع به احتمال التخصيص، كما هو كذلك في جميع موارد الشك في
التخصيص .

لأنها [١] في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكل منهما، وإلا [٢] لتعين العمل بكليهما. والعقل [٣] إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم [٤]

[١] تعليل لقوله: «لا يندفع...»، وجواب عن الإشكال المذكور.

وملخصه: أن أدلة حجية الأخبار لا إطلاق لها كي يتمسك به ويدفع احتمال المزية الذي يرجع إلى احتمال التخصيص؛ لأنها تدل على حجية كل خبر أمكن العمل به، لكن في صورة التعارض لا يمكن العمل بكل منهما لاستلزامه التعبد بالمتناقضين. والنتيجة أن أدلة حجية الخبر لا تشمل المتعارضين كي يتمسك بإطلاقها، ويدفع به احتمال المزية في أحد المتعارضين. والحاصل أن أدلة حجية الخبر ليست في مقام البيان بالنسبة إلى المتعارضين كي يتمسك بإطلاقها.

[٢] أي لو كانت صورة التعارض من صور إمكان العمل بكل من الخبرين المتعارضين لوجب العمل بكلا المتعارضين، وهو مسلم البطلان؛ لما عرفت من أن إيجاب العمل بالمتعارضين يستلزم إيجاب التعبد بالمتناقضين.

[٣] جواب عن سؤال مقدر. وحاصل السؤال: إننا سلمنا عدم وجود إطلاق في أدلة حجية الخبر بالنسبة إلى المتعارضين كي يتمسك به ويدفع احتمال اعتبار الخبر الذي فيه مزية، ويحكم بالتخيير بين المتعارضين، إلا أن العقل يحكم بالتخيير بينهما ولو مع وجود الخبر الراجح.

[٤] مفعول لقوله: «يستفيد» وهو إشارة إلى جواب السؤال المذكور، وتوضيحه: أنك قد عرفت أن حكم الشارع بوجود العمل بالخبرين معلق على إمكان العمل بهما، وإيجاب العمل بكلا المتعارضين معاً غير ممكن لاستلزامه التعبد بالمتناقضين، ولكن العمل بأحدهما ممكن، فيكون العمل به واجباً،

جواز طرح كليهما ، لا التخيير [١] بينهما ، وإنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح [٢].
 فإن استقلّ بعدم المرجح حكم بالتخيير ؛ لأنه [٣] نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح ، وعدم وجود المرجح لأحدهما [٤] ،

فالعقل يستفيد من حكم الشارع بوجوب العمل بالمتعارضين معلقاً بإمكان العمل بهما عدم جواز طرح كليهما ؛ لأنّ العمل بأحدهما ممكن ، ولا وجه لطرحه ، بل يجب العمل به ؛ لوجود المقتضي وهو أدلة الحجية وعدم المانع من العمل به بعد إمكانه .

[١] أي لا يحكم العقل بالتخيير بين المتعارضين .

[٢] أي العقل لا يحكم بالتخيير بين المتعارضين بمجرد عدم إمكان التعبد بكليهما ، بل يحكم بالتخيير بعد تمامية المقدمتين الأخيرتين أيضاً . وملخص الكلام : أنك قد عرفت أنّ حكم العقل بالتخيير يتم بعد تمامية ثلاث مقدمات :
الأولى : عدم إمكان العمل بكلا المتعارضين .

الثانية : عدم جواز طرحهما معاً .

الثالثة : قبح ترجيح أحدهما على الآخر من باب أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح ، وبعد تمامية هذه المقدمات يحكم العقل بالتخيير ، فحكم العقل بالتخيير متوقف على حكمه بعدم وجود مرجح في البين ، فلو لم يستقلّ العقل به لتوقف عن الحكم بالتخيير ، فلا بدّ من العمل بما احتمال رجحانه عقلاً ، وذلك من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية ، وقد عرفت أنّ العقل يحكم بالتعيين ، وهو وجوب الأخذ بمحتمل الرجحان .

[٣] أي لأنّ حكم العقل بالتخيير نتيجة المقدمات الثلاث المذكورة في المتن .

[٤] أي عدم وجود مرجح لأحد الخبرين المتعارضين .

وإن لم يستقل [١] بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجع [٢] معلوم الجواز، والعمل بالمرجوح مشكوكاً.
فإن قلت [٣]: أولاً: أن كون الشيء مرجحاً - مثل كون الشيء دليلاً - يحتاج إلى دليل؛ لأن التعبد بخصوص الراجع إذا لم يعلم من الشارع كان

[١] أي إن لم يستقل العقل بالحكم بعدم وجود مرجح لأحد المتعارضين لا يحكم بالتخيير.

[٢] أي يكون العمل بالخبر الذي يكون ذا مزية متيقنة أو محتملة يقينياً، والعمل بالخبر الفاقد لها مشكوكاً، فيؤخذ بما هو معلوم الرجحان أو محتمل الرجحان، فيطرح المرجوح؛ وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد عرفت أن العقل يحكم في دوران الأمر بين التعيين والتخيير بالتعيين؛ إذ العمل بالراجع أو بما يحتمل رجحانه مبرء للذمة يقيناً، وأما العمل بالمرجوح فيشك في كونه مبرءاً للذمة، فالعقل يحكم بالعمل بما يبرء ذمته.

[٣] قد ذكر إيرادين على الأصل الذي أسسه، والأصل المؤسس هو أن مقتضى الأصل الثانوي وجوب الأخذ بما يحتمل ترجيحه على الآخر. وملخص الإيراد الأول هو أنه لم يقدّم دليل على تقديم ما يحتمل رجحانه؛ لأن كون الشيء مرجحاً نظير كون الشيء دليلاً، فكما أن الثاني يحتاج إلى قيام دليل عليه، وكذا الأول.

والحاصل: كما أن محتمل الدليّة لا يكون دليلاً كذلك محتمل المرجحية لا يكون مرجحاً.

إن شئت فقل: إن مقتضى الأصل هو التخيير إلا إذا قام دليل على مزية في أحد الخبرين، فيؤخذ به تعييناً، وأما إذا شك في وجود مزية فيه، فتنفى المزية بأصالة عدمها.

الأصل عدمه [١]، بل العمل به [٢] مع الشك يكون تشريعاً، كالتعبّد بما لم يعلم حجّيته.

وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما [٣] على التعيين، وأحدهما على البديل، فالأصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعيّن [٤]، كما هو [٥] مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير.

قلت: إنّ كون الترجيح كالحجّية أمراً يجب ورود التعبّد به من الشارع مسلّم [٦]،

[١] أي إذا لم يعلم التعبّد من الشارع بخصوص الراجح أو ما يحتمل رجحانه فالأصل عدم التعبّد بخصوصه.

[٢] أي العمل بالخبر الذي يشكّ في رجحانه وإسناده إلى الشارع يكون تشريعاً؛ لأنه يكون من مصاديق إسناد ما لا يعلم أنّه من الشارع إلى الشارع فهو محرّم.

[٣] أي إذا دار الأمر بين وجوب العمل بالخبر الراجح تعييناً وبين وجوب العمل بأحد الخبرين تخييراً تجري البراءة عن التعيين. وهذا إشارة إلى الإيراد الثاني على الأصل الذي أسسه الشيخ.

[٤] أي تجري أصالة البراءة عن خصوص الخبر الراجح أو المحتمل رجحانه.

[٥] أي أصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعيّن مذهب جماعة من العلماء فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير، كما إذا دار الأمر بين وجوب خصوص عتق الرقبة عليه تعييناً وبين واحد من العتق والصيام، فإنّ الخصوصية تنفى بإجراء أصالة البراءة.

[٦] أي إنّنا نقبل أنّ كون الشيء مرجحاً شرعياً يحتاج إلى الدليل، فمع الشكّ في كونه مرجحاً شرعياً يكون إسناده إلى الشارع، والقول بأنّ الشارع جعله مرجحاً للخبر تشريعاً محرّماً، فكما أنّ كون الشيء حجّة ودليلاً يحتاج إلى الدليل،

إِلَّا أَنَّ الْإِلْتِمَامَ بِالْعَمَلِ بِمَا عَلِمَ جَوَازَ الْعَمَلِ بِهِ مِنَ الشَّارِعِ [١] مِنْ دُونِ اسْتِنَادٍ [٢] الْإِلْتِمَامَ إِلَى إِلْزَامِ الشَّارِعِ احْتِيَاظًا [٣] لَا يَجْرِي [٤] فِيهِ مَا تَقَرَّرَ فِي وَجْهِ حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِمَا وَرَاءَ الْعِلْمِ ، فَرَاغَ [٥] نَظِيرِ [٦] الْإِحْتِيَاظِ بِالْإِلْتِمَامِ

وَمَعَ الشُّكِّ فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ حُجَّةٌ شَرْعًا أَمْ لَا يَكُونُ الْإِلْتِمَامُ بِحُجَّتِهِ شَرْعًا ، وَإِسْنَادَهَا إِلَى الشَّارِعِ تَشْرِيْعًا كَذَلِكَ فِي الْمَقَامِ ، فَالْأَخْذُ بِالْخَبْرِ الرَّاجِحِ وَالْإِلْتِمَامُ بِأَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَهُ بِخُصُوصِهِ حُجَّةً يَكُونُ تَشْرِيْعًا بِلَا كَلَامٍ فِيهِ .

[١] كَالْخَبْرِ الرَّاجِحِ ، فَإِنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ بِهِ مَعْلُومٌ ، وَإِنَّمَا مِنْ بَابِ أَنَّهُ عَدَلَ الْوَاجِبِ التَّخْيِيرِي ، وَإِنَّمَا مِنْ بَابِ أَنَّهُ وَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ تَعْيِينًا ، فَيَكُونُ جَوَازَ الْعَمَلِ بِهِ مَعْلُومًا عَلَى أَيِّ حَالٍ ؛ إِذْ هُوَ الْقَدْرُ الْمَتَيِّقُنَ فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِهِ .

[٢] أَيِ الْإِلْتِمَامِ بِالْعَمَلِ بِالرَّاجِحِ مِنْ دُونِ أَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى الشَّارِعِ أَنَّهُ أَوْجِبَ الْعَمَلَ بِخُصُوصِ الرَّاجِحِ .

[٣] قِيدَ لِقَوْلِهِ : « إِنَّ الْإِلْتِمَامَ ... » ، أَيِ الْإِلْتِمَامِ بِالْعَمَلِ بِالرَّاجِحِ احْتِيَاظًا ، لَا بِعَنْوَانِ أَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَهُ بِخُصُوصِهِ وَاجِبًا .

[٤] خَبَرَ لِقَوْلِهِ : « إِنَّ الْإِلْتِمَامَ ... » ، أَيِ لَا يَجْرِي فِي الْإِلْتِمَامِ بِالْعَمَلِ بِالْخَبْرِ الرَّاجِحِ احْتِيَاظًا إِشْكَالَ التَّشْرِيْعِ الَّذِي يُوْرَدُ عَلَى الْعَمَلِ بِغَيْرِ الْعِلْمِ ؛ إِذْ الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى الشَّارِعِ شَيْئًا لَا يَعْلَمُ أَنَّ الشَّارِعَ أَمَرَ بِهِ ، بَلْ يَأْخُذُ بِالرَّاجِحِ مِنْ بَابِ الْإِحْتِيَاظِ وَمِنْ بَابِ رَجَاءِ إِيجَابِ الشَّارِعِ الْعَمَلُ بِهِ ، فَمَا تَقَرَّرَ فِي وَجْهِ حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِغَيْرِ الْعِلْمِ مِنْ إِشْكَالِ التَّشْرِيْعِ لَا يَجْرِي فِيْمَا إِذَا عَمَلَ بِشَيْءٍ مِنْ بَابِ الْإِحْتِيَاظِ ، وَإِلَّا سَدَّ بَابَ الْإِحْتِيَاظِ طَرًّا .

[٥] أَيِ رَاجِعِ مَبْحَثِ حُجَّةِ الظَّنِّ كَيْ يَتَّضِحَ الْحَالُ .

[٦] أَيِ يَكُونُ الْعَمَلُ بِالْخَبْرِ الرَّاجِحِ نَظِيرَ الْإِحْتِيَاظِ أَوْ الْأَخْذِ بِمَا دَلَّ خَبَرَ ضَعِيفٍ عَلَى وَجُوبِ الشَّيْءِ مَعَ احْتِمَالِ حَرَمَتِهِ ، كَمَا إِذَا قَامَ خَبَرَ ضَعِيفٍ عَلَى وَجُوبِ

ما دلّ أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة أو العكس [١]، وأما إدراج المسألة [٢] في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل [٣]، ففيه: أنه [٤] لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك

شيء في دوران الأمر بين المحذورين مع احتمال حرمة، أو قام خبر ضعيف على حرمة مع احتمال وجوبه، فإنّ العقل وإن كان حاكماً في صورتين بالتخيير إلا أنّ الالتزام بما قام خبر ضعيف عليه احتياطاً لا مانع منه، كما لا يصدق عليه التشريع هناك، كذلك لا يصدق التشريع على الأخذ بخصوص الخبر الراجح احتياطاً في المقام.

[١] أي ما دلّ أمانة غير معتبرة على حرمة شيء مع احتمال وجوبه. فملخص الجواب: أنّ الأخذ بالراجح عند الشك في كونه راجحاً عند الشارع لا مانع منه احتياطاً من باب احتمال رجحانه.

ولا يرد عليه إشكال التشريع؛ إذ التشريع عبارة عن إسناد شيء لا يعلم أنه من الشارع إليه على نحو الجزم.

[٢] أي مسألة الأخذ بالخبر الذي يحتمل رجحانه. هذا جواب ثانٍ عن الإيراد الذي ذكره بقوله: «إن قلت: ...».

[٣] كوجوب الكفارة، فإنّ أصل التكليف معلوم، إلا أنّ المكلف به مردّد بين أن يكون خصوص العتق أو مختيراً بينه وبين الإطعام.

[٤] أي إدخال مسألة الأخذ بالخبر الذي يحتمل رجحانه عند الشارع في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا ينفع الخصم، ولا يدلّ على جريان البراءة عن وجوب العمل بخصوص الخبر الذي يحتمل رجحانه عند الشارع بعد ما اخترنا في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية أنّ مقتضى الأصل هو التعيين والاحتياط، فمقتضى الأصل هو الأخذ بما

المسألة [١] وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة . والأولى منع إدراجها [٢] في تلك المسألة ؛ لأن [٣] مرجع الشك في

يحتمل رجحانه .

توضيحه : أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير قد يكون في المسألة الفقهية وقد يكون في المسألة الأصولية ، فالبراءة عن خصوص التعيين تجري في الأولى ، وأما في الثانية فيحكم العقل بالتعيين ؛ إذ المفروض أن محتمل الرجحان حجة على أي تقدير ، وأما المرجوح فهو مشكوك الحجية ، فالعقل يحكم بالأخذ بما هو مقطوع الحجية .

[١] أي مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

[٢] أي نمنع أن تكون مسألتنا هذه - وهي الأخذ بما يحتمل رجحانه من الخبرين - من قبيل مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

ولا يخفى أن مقصوده عدم إدراج المقام في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الفقهية التي تجري البراءة فيها ، لا نفي إدراجها في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية ؛ إذ لا شبهة في أنها داخله فيها لكن لا تجري فيها البراءة .

[٣] أي إنما قلنا بأن مسألة العمل بما يحتمل الرجحان لا تكون داخله في مسألة التعيين والتخيير ؛ إذ ليس الشك في المقام من المكلف به ، كما كان كذلك في مثال الكفارة ، فإن المكلف به يدور أمره بين أن يكون خصوص العتق أو مخيراً بينه وبين الإطعام - مثلاً - ففي مثله يقال : إنه شك في كون العتق واجباً تعيينياً فيرتفع وجوبه التعييني بأصالة البراءة ؛ لأن فيه كلفة زائدة ، بل الشك في المقام في حجية الخبر المرجوح بعد القطع بحجية الخبر الراجح ، ولا ريب أن قاعدة الاشتغال حاكمة بعدم جواز العمل بالأمارات التي

المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح ، ولا ريب أن مقتضى القاعدة [١] المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات ، وهي ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداءً [٢] ، بل يشمل ما إذا شك في الحجية الفعلية مع إحراز الحجية الشأئية ،

- لم يثبت حجيتها ، فإنَّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية .
- [١] وهي قاعدة الاشتغال المقتضية للقطع بالفراغ ، وهو لا يحصل بالعمل بما هو مشكوك الحجية ، فهي دالة على عدم جواز العمل به .
- [٢] كأنه جواب عن إشكال مقدّر .

أما الإشكال فربما يقال : إنَّ ما ذكرت - من أن مقتضى القاعدة عدم جواز العمل بما هو مشكوك الحجية من الأمارات - إنما يتم فيما إذا شك في أصل الحجية ابتداءً ، كما إذا شك في حجة الخبر الذي أعرض عنه الأصحاب ، وأما في مثل المقام فلا شك في حجة الخبر المرجوح ؛ ولذا يكون معارضاً للخبر الذي يحتمل رجحانه . إذن فلا يشك في حجيته وشمول أدلة الحجية له كي يحكم بعدم حجيته .

وأجاب عنه بأنَّ مشكوك الحجية قد يكون لأجل الشك في شمول أدلة الحجية له فيشك في حجيته ولو ابتداءً . وأخرى أنه لا يشك في حجيته الشأئية ، وإنما يشك في حجيته الفعلية ، كما هو كذلك في معارضة الخبر المرجوح للخبر الذي يحتمل رجحانه ، فإنَّ الخبر المرجوح وإن لم تكن حجيته الشأئية مشكوك ، إلا أنَّ حجيته الفعلية مشكوك ، والقاعدة تمنع من العمل بمشكوك الحجية ، سواء كانت حجيته من الأصل مشكوك ، أو كانت حجيته الفعلية مشكوك .

وملخص الكلام : أنَّ مسألتنا هذه ليست داخلية في دوران الأمر بين التعيين

فإنَّ المرجوح [١] وإن كان حجة في نفسه ، إلا أنَّ حجَّيته فعلاً مع معارضة الراجح -بمعنى جواز العمل به فعلاً- غير معلوم ، فالأخذ به [٢] والفتوى بمؤداه تشريع محرّم بالأدلة الأربعة .

هذا ، والتحقيق [٣]: إننا إن قلنا بأنَّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة [٤] مستفاد من حكم الشارع به [٥] بدليل الإجماع والأخبار العلاجية ، كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح [٦] ،

والتخيير في المسألة الفرعية كي تجري البراءة عن التعيين ، بل الشك فيها يرجع إلى الشك في حجّية الطريق الذي هو مرجوح ، والعقل يحكم بوجوب الأخذ بما علم طريقته ، وهو الطريق الراجح ، ولا يجوز الاقتصار على المشكوك في مقام الإطاعة .

[١] أي الخبر المرجوح .

[٢] أي الأخذ بالخبر المرجوح الذي هو مشكوك الحجّية لأجل معارضته للخبر الراجح تشريع ...

[٣] إنّه ﷺ -بعد جوابه عن الإيراد الذي أورد على الأخذ بالراجح من المتعارضين - أراد أن يبيّن ما أفاده من أنّ مقتضى الأصل الثانوي هو الأخذ بالراجح منهما .

[٤] أي ولو بالأخذ بهما تخييراً . وملخص تحقيقه : هو أنه لا بدّ من النظر إلى الدليل الدالّ على العمل بالمتعارضين تخييراً بأنّه الإجماع أو الأخبار العلاجية أو أدلة حجّية الخبر .

[٥] أي من حكم الشارع بوجوب العمل بأحد المتعارضين .

[٦] أمّا لو كان دليل حجّية أحد المتعارضين الإجماع ، فالأمر واضح ، فإنّ القدر

وإن [١] قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت [٢] من أن الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلاً،

المتيقن منه حجبة الراجح منهما، فيبقى المرجوح مشكوك الحجبة، وأما لو كان دليل الحجبة له الأخبار العلاجية الدالة على التخيير فلا بد أيضاً من الأخذ بذي المرجح؛ إذ هو القدر المتيقن من الحجبة، والمرجوح مشكوك الحجبة، فإن مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز العمل بمشكوك الحجبة؛ لعدم صلاحيته للمؤمنية والمعدرية.

هذا كله لو كانت الأخبار العلاجية دالة على التخيير، وأما لو كانت دالة على الأخذ بذي المرجح - ولو احتمالاً - فالأمر واضح، فيؤخذ بالراجح ويطرح المرجوح بمقتضى الأخبار العلاجية.

[١] كلمة «إن» وصلية، أي يطرح المرجوح حتى لو قلنا بجريان البراءة عن وجوب العمل بأحدهما تعييناً في دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ إذ جريان البراءة عن التعيين يجدي في المسألة الفقهية؛ لرجوعها إلى الأقل والأكثر، فينفي الأكثر بالبراءة، ويأتي بالأقل دون المقام الذي تكون فيه المسألة أصولية، فإن جريان البراءة عن وجوب العمل بخصوص الراجح لا يدل على حجة المرجوح، فإنه مشكوك الحجبة حتى بعد جريان الأصل عن وجوب العمل بخصوص الراجح.

والحاصل: أن جريان البراءة عن التعيين في المسألة الفقهية لا يكون دليلاً على جريانها في المسألة الأصولية أيضاً التي هي ما نحن فيه.

[٢] تعليل لما ذكره من الالتزام بالراجح وطرح المرجوح، أي إنما قلنا بطرح المرجوح لأنه مشكوك الحجبة حتى بعد جريان أصالة البراءة عن الأخذ بخصوص الراجح.

ولا ينفع [١] وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض ، فهو [٢] كأمانة لم يثبت حجيتها أصلاً. وإن لم نقل بذلك [٣] ، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار [٤] ، فإن قلنا بما اخترناه: من أن الأصل [٥] التوقف - بناءً على اعتبار الأخبار من باب الطريقة والكشف الغالبي عن الواقع - فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين ؛ لأنّ كلياً منهما جامع لشرائط الطريقة [٦] ، والتمانع يحصل بمجرد ذلك [٧] ، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك

[١] جواب عن سؤال مقدّر ، وهو إننا لا نسلم كون المرجوح مشكوك الحجية ، بل هو أيضاً حجة قطعاً مع قطع النظر عن وجود المعارض له .

والجواب عنه : أنّ كونه حجة في حدّ نفسه ، ومع قطع النظر عن وجود المعارض ، لا يوجب كونه حجة فعلاً .

[٢] أي الخبر المرجوح يكون كالأمانة التي لم يثبت حجيتها أصلاً ، فكما أنّ الأمانة التي لم تثبت حجيتها أصلاً لا يجوز العمل بها ، كذلك الخبر الذي ثبت حجيته في نفسه ولكن يشكّ في حجّيته ؛ لأجل ابتلائه بالمعارض الذي يحتمل رجحانه لا يجوز العمل به ؛ لأنّ الشكّ في الحجية يكفي لعدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال .

[٣] أي إن لم نقل بأنّ العمل بأحد المتعارضين مستفاد من الإجماع والأخبار العلاجية .

[٤] أي استفاد حجية أحد المتعارضين تخبيراً من نفس أدلة حجية الخبر .

[٥] أي مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين التوقف ، لا التساقل .

[٦] أي كما أنّ الخبر الذي يحتمل رجحانه حجة كذلك الخبر المرجوح حجة .

[٧] أي التعارض بين الخبرين يحصل بمجرد كون كلّ منهما جامعاً لشرائط

المسألة إذا لم تخالف [١] كلا المتعارضين ، فرغ اليد عن مقتضى الأصل [٢] المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلى على خلافه ، بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له ؛ لأن [٣] المعارض المخالف بمجرد ليس طريقاً فعلياً لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل ، والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في رفع المعارض .

وتوهم : استقلال العقل بوجود العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع ،

الحجية ، سواء كان أحدهما محتمل الرجحان أم لا ، فيتعارضان ويتساقطان ، وبعد سقوطهما يرجع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال .

[١] أي الرجوع إلى الأصول العملية إنما يكون فيما إذا لم تكن الأصول العملية مخالفة لكلا المتعارضين ، مثلاً: لوقام دليل على وجوب الجمعة ، ودليل آخر على استحبابها ، فالأصل العملي - الدال على عدم وجوب الجمعة ، وعدم استحبابها - مخالف لكلا المتعارضين ، ففي مثل ذلك لا يرجع إلى الأصل العملي ، كالبراءة ؛ لعدم وصول المجال إليه بعد كون المتعارضين حجة في نفي الثالث ، يعني كلا المتعارضين متفقان في عدم كون الجمعة مباحة .

[٢] أي مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين هو التخيير بعد كون مقتضى الأصل الأولي هو التوقف ، فرغ اليد عن هذا الأصل المسلم بمجرد احتمال الرجحان لا وجه له .

[٣] أي إنما قلنا لا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين ؛ لأن الخبر المعارض المخالف للأصل ليس حجة فعلية ؛ لابتلائه بالمعارض ، وكونه حجة شائبة لا يفيد ، والمزية الموجودة حيث إنها لم يقم دليل على اعتبارها لا تصلح لرفع المعارض ، وتقديم أحد المتعارضين على الآخر .

وهو [١] الراجع .

مدفوع: بأن ذلك [٢] إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً - كالأمارات المعتمدة لمجرد إفادة الظن [٣] -

[١] أي أقرب الطريقتين إلى الواقع عبارة عن الخبر الراجع ، فيؤخذ به بحكم العقل .

وملخص التوهم أن ما ذكرت من عدم قيام دليل على ترجيح الخبر الذي فيه مزية على الآخر ، فاسد ، فأبي دليل أقوى من حكم العقل .

[٢] أي حكم العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إنما يكون إذا كان الخبر بنفسه طريقاً بحكم العقل .

[٣] كحجية الخبر من باب الظن الانسدادي بناءً على الحكومة ، فإنه طريق بنفسه ، وبحكم العقل لا يجعل الشارع ، فإن الظن المذكور بناءً على الحكومة تكون حجته ذاتية ، كحجية القطع ، وهو يكون حجة من باب إفادته الظن الشخصي . ونقول في توضيح الجواب عن التوهم : إن حجية الأمارات فيها ثلاثة أقوال :

القول الأول: أن تكون حجة بمناسبات إفادتها الظن الشخصي ، كحجية الخبر من باب الظن الانسدادي بناءً على الحكومة .

القول الثاني: أن تكون حجة إذا لم يكن الظن على خلافها .

القول الثالث: أن تكون حجة من باب إفادتها للظن النوعي ، وبحكم العقل بوجوب الأخذ بأقرب الطريقتين إنما يتصور بناءً على القولين الأولين دون الثالث .

أمّا على القول الأول فلأن المفروض أن المناط في حجيتها هو الظن الشخصي ، وهو أقوى في الخبر الراجع من الخبر المرجوح ، فإذا صار الخبر

وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظنّ [١] وليس اعتبارها [٢] منوطاً بالظنّ، فالمتعارضان المقيدان منها بالنوع للظنّ في

الراجع أقوى مناطاً من الخبر المرجوح، فمع وجود الراجع يحكم العقل به دون المرجوح.

وأما على القول الثاني فلانتفاء مناط الحجية في المرجوح؛ إذ المرجوح ما قام الظنّ على خلافه، وأما الراجع فلم يتم الظنّ على خلافه؛ إذ المفروض أنّ في الراجع ظناً زائداً على الظنّ الموجود في المرجوح، فهذا الظنّ الزائد خالٍ عن المعارض، فيؤخذ به بحكم العقل؛ لأنه أقرب الطريقتين إلى الواقع.

وأما على القول الثالث فلا وجه للأخذ بأقرب الطرق؛ إذ مناط الحجية موجود في كلّ منهما، وهو الكشف النوعي، ورجحان أحدهما لا يوجب الرجحان في كشفه النوعي كي ينحصر المناط في الراجع، ولا يكون المرجوح فاقداً لمناط الحجية، كما كان في القول الأول، وكذا لا يوجب انتفاء المناط في المرجوح كما في القول الثاني، فيكون الخبران متكافئين فيتساقتان. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الأمارات معتبرة من باب الكشف النوعي، فلا يخرج المرجوح عن الحجية؛ لما عرفت من أنّ مناط الحجية على هذا موجود فيه أيضاً، وكون معارضة أقوى لا يضرّ بحجّيته بعد اشتماله على مناط الحجية.

[١] أي الأمارات التي ليست طريقيّتها ذاتيّة، بل تكون حجّة بجعل الشارع، وكان مناط حجّيتها إفادتها الظنّ النوعي.

[٢] أي ليس المناط في اعتبار الطرق المعتبرة إفادتها الظنّ الشخصي، بل المناط فيها الظنّ النوعي وشمول أدلّة الحجية لها، سواء أفادت الظنّ فعلاً أم لا.

نظر الشارع سواء [١]، وما نحن فيه [٢] من هذا القبيل؛ لأن [٣] المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأئية، كما يخرج الأمانة المعتبرة بوصف الظن [٤] عن الحجية إذا كان معارضها أقوى.

[١] خبر لقوله: «فالمعارضان...»، أي الخبران المتعارضان اللذان تكون حجيتهما بملاك إفادتهما للظن النوعي متساويان في نظر الشارع، وهما في حدّ سواء في الحجية، سواء كان في أحدهما مزية وقوة على الآخر أم لا.

[٢] الذي هو تعارض الخبرين من قبيل اعتبار الطرق من باب إفادتها للظن النوعي، فإنهما متساويان في نظر الشارع حتى لو كان لأحدهما مزية على الآخر، فإنّ المزية المذكورة لا تُخرج الخبر المرجوح عن تحت أدلة الحجية كي يكون الخبر الراجع باقياً بلا وجود معارض له.

[٣] أي إنّما قلنا إنّ المعارضين اللذين هما حجّتان من باب الظنّ النوعي على حدّ سواء في نظر الشارع وإن كان أحدهما ذا قوة؛ لأنّ الخبر المرجوح لا يسقط عن الحجية بمجرد كون الخبر المعارض له ذا مزية، بل الراجع والمرجوح كلاهما متّصفان بالحجّية الشأئية.

[٤] أي بوصف الظنّ الشخصي، أي الأمانة لو كانت حجّيتها منوطة بإفادتها للظنّ الشخصي يخرج المرجوحة منها عن الحجية إذا كان معارضها أقوى؛ لما عرفت أنّها مع وجود معارض قويّ وهو الظنّ القويّ على خلاف المرجوح فهو لا يفيد الظنّ فعلاً كي يكون حجّة، ومع عدم إفادته للظنّ لا يكون حجّة على الفرض؛ لأنّ حجّيته إنّما تكون بملاك إفادته للظنّ، وهو منتف في المقام فلا يكون حجّة، ولكنّ المقام ليس من ذلك القبيل؛ لأنّ المناط ليس إفادتها للظنّ الفعلي، بل هو الظنّ النوعي، والمزّية في أحد الطرفين لا تنافي حصول الظنّ النوعي، فالمناط موجود في الراجع والمرجوح معاً؛ إذ كلّ

وبالجملة [١]: فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض [٢] ما لم ينط
 اعتباره بإفادة الظن أو بعدم الظن على الخلاف

منهما يصلح لإفادته للظن النوعي فيكون كلاهما حجة .

[١] أي خلاصة الكلام: أنّ قوة الظن في أحد الخبرين المتعارضين ووجود المزية فيه ما لم تكن حجة الخبر منوطة بإفادة الظن الشخصي ، أو تكون منوطة بعدم الظن على الخلاف ، لا دليل على كونها سبباً لتقدم الخبر الذي فيه قوة الظن ومزية على الخبر الآخر .

وتوضيحه: كما عرفت سابقاً أنّ في حجة الخبر ثلاثة أقوال:

الأول: أنّ المناط في حجته إفادته الظن الشخصي .

الثاني: أنّ المناط فيها عدم الظن على خلاف مضمون الخبر ، وكون قوة الظن موجبة للترجيح منحصر بهذين القولين ، ويكون ما يحتمل كونه مرجحاً لأحد الخبرين مرجحاً له وموجباً لتقديمه عليه ؛ لأنه بناءً على القول الأول لا يكون المرجوح مفيداً للظن ، فلا يكون مناط الحجية فيه متحققاً ، فيكون الحجة هو الراجع فقط ، وكذا على الثاني ، فإنّ مناط الحجية لم يكن متحققاً كي يكون الخبر المرجوح حجة . وأمّا بناءً على القول الثالث ، وهو كون مناط الحجية إفادته الظن النوعي ، فإنّ قوة الظن في أحد الخبرين لا توجب تقديم الخبر الراجع ، وقد علمت تفصيله .

وأيضاً علمت أنّ اعتبار الخبر يكون من باب إفادته الظن النوعي ، فعلى هذا لا يكون ما يحتمل رجحانه مرجحاً ، بل يؤخذ بالتخيير في المتعارضين بمقتضى الأصل الثانوي ، وهو أصالة التخيير .

[٢] أي في تعارض الخبرين اللذين لا يكون اعتبارهما منوطاً بإفادة الظن الشخصي ...

لا دليل عليه [١]، وإن [٢] قلنا بالتخيير - بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية - فالمستفاد [٣] بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان، كون وجوب العمل بكلّ منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك.

[١] أي لا دليل على اعتبار قوة الظنّ وكونها سبباً لتقديم الخبر الراجح على المرجوح. هذا الذي ذكرناه من عدم كون قوة الظنّ في أحد الخبرين موجبة لرجحانه على الآخر إنّما يتمّ على الطريقيّة، فعلى هذا المسلك يؤخذ بالتوقّف بمقتضى الأصل الأوّلي، وبالتخيير بمقتضى الأصل الثانوي.

[٢] هذا عطف على قوله: «فإن قلنا بما اخترناه من أنّ الأصل التوقّف، بناءً على اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة».

إلى هنا بيّن أنّه بناءً على مسلكه من أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين التوقّف، وبناءً على الطريقيّة في حجّية الأخبار لا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، ومن هنا أراد أن يبيّن حكم ذلك بناءً على السببية.

وحاصله: إذا قلنا بأنّ وجوب العمل بأحد المتعارضين لا يستفاد من الإجماع والأخبار العلاجيّة، وإنّما استفيد ذلك من أدلّة حجّية الخبر، فمقتضى الأصل على السببية أيضاً عدم وجوب الأخذ بالراجح؛ إذ المفروض أنّ كلّاً من المتعارضين مشمول لأدلّة حجّية الخبر وجامع لشرائط السببية، فيجب العمل بكلّ منهما فيما أمكن العمل بكلّ منهما.

[٣] أي بناءً على السببية يستفاد من أدلّة الحجّية وجوب العمل بكلّ من الخبرين المتعارضين فيما إذا أمكن العمل بكلّ منهما. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنّه لا يمكن العمل بكلّ من المتعارضين تعييناً؛ لأنّ وجوب كلّ منهما

مانع عقلي من وجوب العمل بالآخر، فيحصل التمانع بينهما، ولا يجوز طرح كليهما بمجرد عدم إمكان العمل بكل واحد منهما تعييناً. والعقل - بعد ملاحظة وجوب العمل بكل منهما مع الإمكان، وبعد ملاحظة أن العمل بكل منهما غير ممكن - يدرك أن المنشأ لعدم وجوب العمل بكل واحد منهما تعييناً هو وجوب العمل بالآخر تعييناً، وهو صار منشأ لعدم إمكان العمل بهما، فيحكم بوجوب العمل بهما تخييراً، فالمناطق لحكم العقل بالتخيير في المتعارضين ليس إحراز التساوي بين الخبرين، كما كان كذلك على القول بالطريقة كي يقال: إن احتمال المزية مانع من حكم العقل بالتخيير، بل مناطه كون وجوب العمل بكل من الخبرين تعييناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، بمعنى أنه يمكن أن يقال للمكلف وجب عليك العمل بكل من المتعارضين تعييناً؛ إذ وجوب كل من الضدين يمنع وجوب الضد الآخر عليه، والعقل بلحاظ هذا التمانع وعدم إمكان العمل بهما تعييناً وعدم جواز طرحهما، يحكم بالعمل بهما تخييراً. ومجرد مزية أحد الخبرين على الآخر لا يكون مانعاً عن العمل بالمرجوح؛ لما عرفت من أن المانع عن العمل بكل من الخبرين هو وجوب الآخر، وهذا المانع موجود في العمل بالراجع والمرجوح كليهما بلا تفاوت بينهما.

والحاصل: بعد ما عرفت أن مناط حكم العقل بالتخيير عدم إمكان العمل بالمتعارضين، ومنشأ عدم الإمكان وجوب كل منهما تعييناً، فهذا المنطوق موجود حتى مع فرض وجود مزية في أحد الخبرين، والعقل يحكم بالتخيير حتى مع وجود مزية في أحدهما بالتمانع والتنافي بين المتعارضين.

وبعبارة أخرى: أن حكم العقل لا يتوقف على تكافؤهما، بل يحكم

ولا تفاوت [١] بين الوجوبين في المانعية قطعاً [٢]،

بالتمانع بينهما بمجرد وجوب العمل بكل منهما تعييناً. وهذا التمانع هو الموضوع لحكم العقل بالتخيير.

[١] أي كما أن الوجوب الراجح مانع عن الوجوب المرجوح، كذلك الوجوب المرجوح أيضاً مانع عن الوجوب الراجح، فإن التمانع يحصل بين الخبرين بمجرد وجوب العمل بكل منهما تعييناً، فإن وجوب العمل بالخبر الراجح تعييناً يمنع عن وجوب العمل بالخبر المرجوح تعييناً، فالتمانع يحصل عقلاً بينهما بمجرد وجوب العمل بكل منهما، فإن كون أحد الخبرين راجحاً لا يُخرج الخبر المرجوح عن تحت أدلة حجّية الخبر، ولا يمنع عن وجوبه. إذن فمع وجود مزية في أحد الخبرين التمانع بينهما موجود؛ لما عرفت من أن منشأ التمانع وجوب العمل بكل من الخبرين تعييناً.

[٢] جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال هو: إنّا لا نسلم عدم التفاوت بين الوجوبين في المانعية، فإن ما فيه المزية والقوة يمنع عن الآخر، وأمّا الآخر المرجوح فلا يصلح للمانعية. إذن فمع وجود الأهمية والمزية في أحد الخبرين لا يحكم العقل بالتخيير.

وملخص الجواب: أن المزية قد تكون بمعنى أن أحد الخبرين أقرب إيصالاً إلى الواقع، وقد تكون بمعنى أن المصلحة في أحد الخبرين أزيد من المصلحة الموجودة في الخبر الآخر، ومن الواضح أن مجرد المزية بمعنى الأقربية إلى الواقع في أحد الخبرين لا يوجب أن يكون الخبر الذي فيه مزية ورجحان مانعاً عن العمل بالمرجوح؛ لأن كون أحد الخبرين أقرب إيصالاً إلى الواقع لا يكون سبباً لخروج الخبر المرجوح عن تحت أدلة حجّيته؛ إذ مناط الحجّية وهو السببية كما يكون في الخبر الراجح كذلك يكون في الخبر

ومجرد مزية [١] أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجع مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس؛ لأن المانع [٢] بحكم العقل هو مجرد الوجوب، والمفروض وجوده [٣] في المرجوح.

المرجوح، وبعد وجود مناط الحجية في المرجوح يجب العمل به أيضاً، كما أنه يجب العمل بالراجع.

[١] بحيث لا يكون المرجوح مانعاً عن وجوب العمل بالراجع، بل كما أن الراجع يمنع عن وجوب العمل بالمرجوح، كذلك وجوب العمل بالمرجوح يكون مانعاً من وجوب العمل بالراجع، فالتمايع بين الراجع والمرجوح موجود.

[٢] أي إنما قلنا إن مجرد أقربية أحدهما إلى الواقع لا يوجب كون حجتيه ووجوب العمل به مانعاً عن العمل بالآخر وعن حجتيه؛ لأن المانع من وجوب العمل بأحد الخبرين وجوب العمل بالآخر.

إن شئت فقل: إن المانع عن حجية أحد الخبرين حجية الآخر.

[٣] أي المفروض وجود المانع - وهو وجوب العمل - في الخبر المرجوح وهو يمنع عن وجوب العمل بالخبر الراجع.

وملخص الكلام: أن مقتضى أدلة حجية الخبر وجوب العمل بكلا الخبرين، وحيث أن العقل يحكم بأن التمايع موجود بين وجوب العمل بالخبرين، وهو حجية كل واحد منهما تعييناً، أي يستحيل عقلاً حجية كل واحد منهما تعييناً، ومنشأ الاستحالة وجوب العمل بكل منهما تعييناً.

إن شئت فعبر عنه: أن منشأ الاستحالة هو الحجية التعيينة لكل واحد منهما، فإن حكم العقل بالتخيير نتيجة حجية كل منهما، وعدم جواز طرح كليهما. وهذا موجود حتى في صورة كون أحد الخبرين ذا مزية؛ إذ المفروض

وليس [١] في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

أَنْ كُونَ أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ ذَا مَزِيَّةٍ لَا يَمْنَعُ مِنْ دُخُولِ الْمَرْجُوحِ تَحْتَ أَدَلَّةِ الْحُجْبَةِ ،
بَلْ وَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ أَيْضًا . إِذْنِ فَالْتِمَاعُ مَوْجُودٌ بَيْنَهُمَا عَقْلًا حَتَّى فِي هَذَا
الْفَرْضِ ، وَالْعَقْلُ يَحْكُمُ بِالتَّخْيِيرِ بَعْدَ فَرْضِ تَحَقُّقِ التَّمَانَعِ بَيْنَهُمَا .

[١] من هنا أراد أن يبين أن ما ذكرنا من عدم حكم العقل بالتخيير عند وجود مزية
في أحد الخبرين ، وحكمه بالأخذ بالراجح لا يأتي في المقام ، وذلك للفرق
بين المقامين ، فإن حكم العقل بالأخذ بالراجح ووجوب طرح المرجوح إنما
يكون على مبنى الطريقيّة في الأمارات ؛ إذ على هذا المبنى يكون المطلوب
واحدًا مرددًا بين الخبرين ، ولا يعلم أن أيهما موصل إلى الواقع ، وحيث إن
الذي يكون ذا مزية بمعنى الأقرب طريقًا إلى الواقع يحتمل تعيينه بأن
لا يكون معه المرجوح طريقًا ، فالعقل يحكم بالأخذ بالراجح ؛ لأنه متيقن
الطريقيّة والحجبة ، فحكم العقل بالأخذ بالراجح ليس من باب أن العقل
يدرك أنه هو الواقع ، بل يحكم بالأخذ به من باب القدر المتيقن . وهذا
بخلاف المقام ، فإن حكم العقل ليس من باب القدر المتيقن ؛ إذ ليس
المطلوب واحدًا مرددًا ؛ لأن المفروض أن كلّ واحد من الخبرين ذو مصلحة ،
فبعد عدم إمكان الجمع بينهما وعدم جواز طرحهما يحكم العقل بالتخيير ،
ووجود المزية في أحد الخبرين بمعنى الأقربيّة إلى الواقع لا يوجب تغييراً
في حكم العقل ؛ لأن المرجوح والراجح متساويان في المصلحة .

وبملخص الكلام : بناءً على الطريقيّة يكون في الحكم العقلي واقع مجهول
ويحكم بالأخذ بالراجح من باب القدر المتيقن ، وأما في المقام فليس هنا
واقع مجهول ، بل الواقع عند العقل معلوم ، وهو وجود التمانع بين الخبرين ،

وبالجملة [١]: فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكلّ منهما في حدّ ذاته ، وهذا الكلام [٢] مطّرد في كلّ واجبين متزاحمين . نعم [٣] ، لو كان

وليس المطلوب أمراً واحداً مردداً بين الخبرين ، بل كلا الخبرين مطلوب ، غاية الأمر أنّ وجود التمانع بينهما يمنع من الأخذ بهما ، فالعقل يحكم بالتخير .

[١] أي ملخّص الكلام: أنّ العمل بكلّ من المتعارضين واجب في حدّ نفسه ؛ إذ كلّ منهما مشتمل على مصلحة بناء على السببيّة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى أنّ العمل بكلّ منهما مشروط بإمكان العمل به عقلاً ، فإنّ القدرة على الامتثال شرط عقلي لوجوب العمل والامتثال ، فالعقل بعد ملاحظة أنّ العمل بكلّ منهما واجب تعييني ، ولا يمكن العمل بكلّ منهما يحكم بوجوب العمل بكلّ منهما تخييراً . إذن فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكلّ منهما تعييناً مع عدم إمكان العمل به لا مطلقاً ؛ إذ مع إمكانه يحكم العقل بوجوب العمل بكلّ منهما تعييناً .

[٢] أي حكم العقل بالتخير بمجرد وجوب العمل بكلّ من الدليلين في حدّ نفسه جارٍ في كلّ متزاحمين ؛ إذ المفروض في باب التزاحم وجوب العمل بكلّ من الواجبين المتزاحمين في حدّ نفسه ، وحيث إنّ المكلف لا يتمكّن من العمل بكلّ واحد منهما تعييناً ، فيحكم العقل بوجوب العمل بكلّ واحد منهما تخييراً .

[٣] بعد بيان أنّ ما نحن فيه كالمتزاحمين في حكم العقل بالتخير شرع في الفرق بينهما من جهة أخرى ، وهو أنّ ما ذكرنا من أنّ العقل يحكم في المتزاحمين بالتخير إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن الوجوب في أحد المتزاحمين أهمّ من الوجوب في الآخر ، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر ، فالعقل

الوجوب في أحدهما أكد والمطلوبية فيه أشد، استقل العقل عند التزام مزاحم بوجوب ترك غيره [١]، وكون [٢] وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس [٣]. وما نحن فيه [٤] ليس كذلك [٥] قطعاً، فإنّ وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره [٦].

يحكم بتقديم الأهمّ أو ما هو محتمل الأهمّية، كما إذا دار الأمر بين أداء صلاته أو أداء دينه وضاق وقت الصلاة، فيجب تقديم الصلاة لكونها أهمّ منه. [١] أي غير الأكّد كما عرفت، فإنّ العقل يحكم بوجوب ترك غير الأهمّ والعمل بالأهمّ.

[٢] أي استقلّ العقل بكون وجوب الأهمّ مزاحماً لغير وجوب الأهمّ.

[٣] أي وجوب غير الأهمّ لا يكون مزاحماً لوجوب الأهمّ، كما إذا دار الأمر بين وجوب أداء الصلاة وبين إنقاذ الغريق، فإنّ وجوب إنقاذ الغريق يزاحم وجوب أداء الصلاة، ويمنع من شمول إطلاق دليل وجوب الصلاة لها إذا كان أداء الصلاة مزاحماً لإنقاذ الغريق، وأمّا وجوب الصلاة فلا يكون مزاحماً لوجوب إنقاذ الغريق؛ إذ هو لا يتمكّن من تقييد إطلاق دليل وجوب إنقاذ الغريق.

والحاصل: أنّ المزاحم الأهمّ يوجب تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ، وأمّا المزاحم المهمّ فلا يوجب تقييد إطلاق الأمر بالأهمّ، وتحقيقه موكول إلى مبحث الترتيب.

[٤] أي ما نحن فيه الذي هو تعارض الخبرين من باب السببية.

[٥] أي لا تكون المزية في أحد الطرفين موجبة لتقديم ذي المزية الذي هو راجح على الطرف الآخر الذي ليس فيه أيّ مزية.

[٦] أي بغير الراجح. والحاصل: أنّ الراجح فيما نحن فيه ما كان هو أقرب الطرق

هذا ، وقد عرفت فيما تقدّم [٢]: إنّنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار ، بل ولا غيرها من الأدلّة [٣] ، بناءً على أنّ الظاهر من أدلتها [٤] وأدلّة حكم تعارضها [٥]

إلى الواقع ، وهو لا يوجب اقوائية الوجوب في الراجح من الوجوب في المرجوح ؛ لأنّ اقوائية الوجوب إنّما تتحقّق باقوائية المصلحة في أحد الطرفين ، وهي منتفية على الفرض ، ومجرّد كون أحدهما أقرب الطرق لا يوجب تقديمه على غيره .

[٢] لما بيّن أنّ مقتضى القاعدة هو حكم العقل بالتخيير بناءً على السببية قال بعد ذلك : إنّنا لا نقول في حجّة الأمارات بالسببية كي نلتزم بأصالة التخيير في المتعارضين ، بل نستظهر من الأدلّة أنّها تكون حجّة من باب الطريقيّة ، ولازم مسلكتنا هذا القول بالتوقّف في المتعارضين .

[٣] أي من الأدلّة الاجتهاديّة كتعارض البيّنيتين .

[٤] أي الظاهر من أدلّة حجّة الأخبار والأدلّة التي بيّنت حكم تعارض الأخبار كالأخبار العلاجيّة ، كون حجّة الأخبار والأمارات من باب الطريقيّة . أمّا ظاهر أدلّة حجّة الأخبار فلا أنّ المستفاد منها وجوب العمل بخبر العدل أو الثقة معللاً بأنّ في غيره يحتمل الوقوع في الندم ، ولو كان الأخبار حجّة من باب السببية ، فلا معنى للوقوع في الندم ؛ لأنّه لا يفوت منه شيء كي يقع في الندم . وأمّا ظاهر الأخبار العلاجيّة فإنّ ذكر المزايا فيها دليل على أنّ اعتبار الخبر يكون من باب الأقربيّة إلى الواقع ، وهي تتصوّر بناءً على الطريقيّة ، وأمّا على السببية فلا معنى لأن يكون أحدهما أقرب إلى الواقع ، بل كلّ منهما هو الواقع .

[٥] أي الأدلّة التي وردت في بيان أحكام تعارض الأخبار المسمّاة بالأخبار العلاجيّة .

كونها [١] من باب الطريقيّة، ولازمه [٢] التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما [٣] أو أحدهما [٤] المطابق للأصل،

[١] خبر لقوله: «إنّ الظاهر»، أي الظاهر من أدلة حجّية الأخبار وأدلة حكم تعارض الأخبار كون الأخبار حجّة من باب الطريقيّة.

[٢] أي لازم كون الأصل حجّة من باب الطريقيّة التوقّف بمقتضى الأصل الأوّلي.

[٣] بناءً على أنّ الأصل مرجع، وعلى هذا فيؤخذ بالأصل المطابق لأحد المتعارضين بعد تساقطهما بالتعارض.

إن قلت: إنّ لا وجه لتقييد الأصل بعد سقوط المتعارضين بكونه مطابقاً لأحد المتعارضين، فإنّ المرجع بعد التعارض يكون هو الأصل، سواء كان مطابقاً لأحد المتعارضين أم لا.

قلت: إنّ ما ذكرت إنّما يكون تاماً بناءً على أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين التساقط، وأمّا بناءً على أنّه التوقّف كما هو مبنى الشيخ، فلا بدّ أن يكون المرجع هو الأصل المطابق لأحدهما؛ إذ الأصل المخالف لكليهما يدلّ على حكم ثالث، وهو منفي على مسلك التوقّف؛ لما عرفت أنّه بناءً هذا المسلك يكون المتعارضان ساقطين في الجملة، أي بالنسبة إلى خصوص المؤدّى لكلّ من المتعارضين، ولكنّهما يتفقان في نفي الثالث، فيكون الأصل المخالف لكلا المتعارضين منفيّاً بالدلالة الالتزاميّة لكلّ من المتعارضين.

وملخص الكلام: أنّ الحكم الثالث منفي بالممدلول الالتزامي للمتعارضين، ومعه لا يصل المجال إلى الأصل. نعم، بالنسبة إلى الأصل المطابق لأحد الخبرين سقط المتعارضان عن الاعتبار، فيكون الأصل حجّة بلا مزاحم له.

[٤] أي الرجوع إلى أحد المتعارضين المطابق للأصل. وهذا إنّما يكون بناءً على أنّ الأصل مرجح فيكون الخبر الموافق لهذا الأصل ذا مرجح، فيؤخذ به

إِلَّا أَنْ [١] الدليل الشرعي دلَّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة [٢]، وحيث كان ذلك [٣] بحكم الشرع، فالمتيقن [٤] من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين، أمّا مع مزية أحدهما على الآخر فالمتيقن جواز العمل بالراجح، وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به [٥]،

ويطرح الآخر.

[١] ملخّص كلامه: أنّ مقتضى الأصل الأولي وإن كان هو التوقّف في المتعارضين، إلّا أنّ الدليل الشرعي قام على منع التوقّف عن العمل بالمتعارضين، ووجوب العمل بأحدهما.

[٢] وذلك لعدم إطلاق في أدلّة الحجّية بأنّه يجب العمل بأحد المتعارضين، سواء كان له مرجّح على الآخر أم لا، بل وجوب العمل ثابت بالدليل اللبّي فهو يثبت في الجملة، أي لا يعلم بأنّه مع وجود مزية في أحدهما يجوز العمل بالآخر أم لا.

[٣] أي حيث كان وجوب الأخذ بأحد المتعارضين كان بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على التخيير.

[٤] لما عرفت من عدم إطلاق لأدلّة التخيير كي يحكم بمقتضاه على التخيير حتّى في صورة مزية في أحد المتعارضين، وإنّما ثبتت حجّية أحد المتعارضين في الجملة، فالقدر المتيقن ثبوت التخيير عند تساوي المتعارضين.

[٥] إذ يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصوليّة؛ إذ الخبر الراجح إمّا حجّة تعيناً؛ لاحتمال أن يكون وجود المزية فيه موجباً لترجيحه على المرجوح، وأمّا حجّة تخييراً بناءً على عدم كون المزية صالحة للتريجّيح، فعلى أي تقدير يكون الراجح حجّة قطعاً، فالعمل به مبرر للذمة قطعاً. وهذا بخلاف المرجوح، فإنّ حجّيته مع وجود الراجح مشكوك فيها فلا يؤخذ به.

فصار الأصل [١] وجوب العمل بالراجح ، وهو أصل ثانوي ، بل الأصل فيما
 يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به [٢] ، إلا أن يرد عليه [٣] إطلاقات التخيير ؛
 بناءً على وجوب الاقتصار في تقييدها [٤] على ما علم كونه مرجحاً .

[١] أي الأصل الجاري في دوران الأمر بين التعيين والتخيير . وهو عبارة عن
 قاعدة الاشتغال .

[٢] أي مقتضى قاعدة الاشتغال أيضاً الترجيح بما يحتمل الترجيح به ، كما إذا
 احتتمل أن يكون موافقة الأصل مرجحة ، وذلك بعين الملاك المتقدم ، وهو
 أن الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية هو
 التعيين ، فإن ما يحتمل الرجحان فيه إما عدل ما لا يحتمل فيه ، فيكون
 الواجب تخييرياً ، وإما يقدم عليه ، إذن فهو حجة قطعاً ، وما يقابله مشكوك
 الحجية .

[٣] أي أن يرد على الأصل - وجوب العمل بما يحتمل فيه الرجحان - إطلاقات
 أدلة التخيير ، فمعها لا يؤخذ بالأصل ، إذ مع وجود الاطلاقات لا يصل
 المجال إلى الأصل العملي المذكور .

[٤] أي في تقييد الإطلاقات ، أي وجب الاقتصار في تقييد الاطلاقات على ما
 علم كونه مرجحاً فيؤخذ بالراجح فيما إذا علم بكونه مرجحاً ، ويرجع فيما
 يحتمل ترجيحه إلى الإطلاقات الدالة على الأخذ بالتخيير .

ملخص ما أفاده الشيخ في المقام هو أن اللازم في الخبرين المتعارضين هو
 الأخذ بالراجح بمقتضى الأصل الثانوي ، والتوقف بمقتضى الأصل الأولي ،
 بناءً على الطريقة ، والأخذ بالتخيير بناءً على القول بالسببية . ولكن الحق هو
 أن مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين التساقط لا التوقف ؛ وذلك لأن
 شمول أدلة الحجية لكلا المتعارضين مستلزم للتعبد بالمتناقضين ، وشمولها
 لأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح ، وشمولها لأحدهما لا بعينه لا دليل

عليه ، فيتعيّن القول بالتساقط ، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن التخيير
ويسط الكلام فيه ، ولكن لو أغمضنا عمّا ذكرناه وقلنا بعدم جواز طرح
المتعارضين وتساقطهما فمقتضى القاعدة الأخذ بالراجح ؛ لكونه متيقن
الحجّية ، وطرح المرجوح لكونه مشكوك الحجّية . هذا كلّه على القول
بالطريقيّة ، وأمّا على القول بالسببيّة ، فهل مقتضى القاعدة هو التخيير ، أو
الأخذ بالراجح ؟ فنقول : إنّ التخيير المتصوّر في المقام أربعة أنحاء ؛ إذ
التخيير إمّا عقلي ، أو شرعي ، وعلى التقديرين إمّا التخيير واقعي ، وإمّا
ظاهري .

القسم الأول: ما كان التخيير واقعياً عقلياً ، كالتخيير بين المتزاحمين ، فإنّ
المصلحة في كلّ من المتزاحمين موجودة ، كإنقاذ الغريقين ، إلا أنّ المكلف
لا يتمكّن من امتثال كليهما ، فلو كانت مزية في أحد المتزاحمين بمعنى
أشدّية المصلحة ، فيقدّم ذو المزية على الآخر . وأمّا لو كانت المزية بمعنى
كون أحدهما أقرب الايصال إلى الواقع ، كما هو كذلك في المقام ، فهي
لا توجب التقديم .

القسم الثاني: ما كان التخيير ظاهرياً عقلياً ، ومورده ما إذا كان المصلحة في
أحدهما المعين في الواقع ولا يكون معيّناً عندنا ، فمقتضى حكم العقل هو
الأخذ بذو المزية ، وذلك كدوران الأمر بين التعيين والتخيير . والمتعارضان
من هذا القبيل ، فإنّ المصلحة تكون في أحدهما غير المعين عندنا ، والعقل
يحكم بالأخذ بأحدهما تخييراً عند تكافؤهما ، وبالأخذ بالراجح ، أو بما
يحتمل رجحانه عند وجود مزية في أحدهما .

القسم الثالث: ما كان التخيير واقعياً شرعياً ، كالتخيير بين الخصال في
كفارة شهر رمضان . تارة نتكلّم مع وجود الإطلاق الدالّ على التخيير

الشرعي ، وأخرى على تقدير عدمه .

وقد يستدل [١] على وجوب الترجيح : بأنه لولا ذلك [٢] لاختل نظم

أمّا على الأول فمقتضى الإطلاق هو الأخذ بالتخيير ، سواء كان مزية في أحد الخبرين أم لا . وأمّا على الثاني فالمسألة داخله في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الفرعية .

فإن قلنا بالاحتياط هناك نقول بالاحتياط في المسألة ، وهو الأخذ بذوي المزية ، وإن قلنا بالبراءة عن التعيين هناك نقول هنا أيضاً بالبراءة ، والمختار في المسألة هي البراءة .

القسم الرابع : ما كان التخيير شرعياً ظاهرياً ، كالتخيير في الأدلة والطرق ، فالحكم هو التخيير عند تكافؤهما والأخذ بالراجح مع وجود الرجحان في أحد الطرفين ؛ لأنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية .

وهنا قسم خامس من التخيير ، وهو داخل في التخيير الواقعي العقلي ، إلا أنه لا يكون من قبيل المتزاحمين ، وهو ما إذا تعلق الحكم بالطبيعة ، فالتخيير بين الأفراد هو تخيير عقلي .

إذا عرفت هذه الأقسام ، فالتخيير في المتعارضين على القول بالسببية من قبيل المتزاحمين ، فالعقل يحكم بالتخيير ، والمزية الموجودة في أحد المتعارضين تكون بمعنى أقرب الطرق إلى الواقع ، فلا تصلح للترجيح في المتزاحمين ، وإنما المرجح فيهما هو المزية بمعنى أكد مصلحة وهذه ليست موجودة في المتعارضين .

[١] المستدل هو صاحب المفاتيح على ما حكى عنه .

[٢] أي لو لم يكن الأخذ بالترجيح واجباً بأن وجب على المكلف التوقف في

مورد الخبرين المتعارضين أو التخيير .

الاجتهاد [١] ، بل نظام الفقه [٢] من [٣] حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام ، والمطلق والمقيّد ، وغيرهما من الظاهر والنصّ [٤] المتعارضين .

هذا هو الوجه الخامس من الأدلة التي أقيمت على وجوب الأخذ بالراجع ، وهو محكي عن صاحب المفاتيح . بتقريب أنه لو لم يؤخذ بالراجع من المتعارضين فلا بدّ من أحد الأمرين : إمّا التوقّف ، أو التخيير ، فيلزم منه أحد المحذورين : إمّا تعطيل الفقه رأساً كما في الأول ، أو تأسيس فقه جديد كما في الثاني ؛ إذ الأدلة في أكثر مسائل الفقه إمّا مخصّصة أو مقيدة ، فلو لم يؤخذ بالراجع من الخاص والمقيّد والنصّ لزم التخيير بين العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، وبين الظاهر والنصّ ، وهو مستلزم لفقه جديد ، والتوقّف مستلزم لتعطيل الفقه رأساً بأن لا يعمل بالعام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والظاهر والنصّ ، فلا يبقى شيء يستنبط به الأحكام الشرعيّة .

[١] لأنّ الاجتهاد هو معرفة العام والخاص ، وحمل العام على الخاص ، ولو قلنا بالتخيير بينهما لكان الأخذ بالعام جائزاً ، وهو يفيد خلاف المراد ، ولم يتمكّن الفقيه من استنباط الأحكام الشرعيّة .

[٢] أي يلزم تأسيس فقه جديد من الالتزام بالتخيير بين الدليلين المتعارضين .

[٣] كلمة « من » للنشؤيّة ، أي الاختلال في الفقه ينشأ من لزوم التخيير .

[٤] وهو كما إذا كانت النسبة بين الدليلين التباين ، لكن أحدهما نصّ في المراد والآخر ظاهر فيه ، فإنّ التخيير بينهما وعدم حمل الظاهر على النصّ يوجب الاختلال في نظم الاجتهاد ، كما إذا ورد « اغتسل للجمعة » ، فإنّه ظاهر في وجوب غسل الجمعة ، ثمّ ورد « لا يعاقب على ترك غسل الجمعة » ، فإنّه نصّ في عدم وجوب غسل الجمعة ، وهو يكون قرينة على حمل الأمر بالغسل على الاستحباب ، ولو لم يقدّم النصّ على الظاهر وحكم بالتخيير

وفيه [١]: أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعدّ معارضاً للنص، إِمَّا لأنَّ العمل به [٢] لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص، وإِمَّا لأنَّ ذلك [٣] لا يعدّ تعارضاً في العرف. ومحلّ

بينهما لاختلّ نظام الفقه والاجتهاد.

[١] وملخص ما أجاب به المصنّف رحمته: أن الأخذ بالخاص والمقيّد والنص ليس من باب الأخذ بالراجح في الخبرين المتعارضين؛ لأنّ مثل هذه المعارضات خارجة عن محلّ النزاع؛ لكون التعارض فيها بدوياً، بحيث يزول بأدنى تأمل، فإنّ النص والظاهر ونظائرها لا تكون من أقسام المتعارضين، إِمَّا لأجل أنّ حجّية الظهور متوقّفة على عدم وجود قرينة على خلافه، والنص قرينة على خلاف الظهور، أو من جهة أنّ العرف لا يرى تنافياً بينهما. والمصنّف اقتصر على ذكر النص والظاهر، ولم يتعرّض للجواب عن العام والخاص، والمطلق والمقيّد، اعتماداً على وضوحه بعد ذكر الجواب عن تعارض النص والظاهر.

[٢] أي العمل بالظاهر إِمَّا يجوز لأجل جريان أصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة. وملخص ما ذكره في وجه عدم التعارض بين الظاهر والنص: هو أنّ العمل بالظاهر متوقّف على جريان أصالة عدم قرينة صارفة عن هذا الظاهر المسماة بأصالة الظهور، ومع وجود النصّ يندفع الأصل المذكور، ومع عدم جريانه لا ينعقد الظهور كي يكون معارضاً للنص. وأمّا العمل بالنص فلا يتوقّف على أي شيء.

[٣] أي تعارض النص والظاهر تعارض بدوي يزول بأدنى تأمل، وهما لا يعدّان من المتعارضين عند العرف كسائر موارد القرينة وذوي القرينة. وملخصه: أنّ موارد الجمع العرفي - كالتعارض بين العام والخاص، وبين المطلق والمقيّد،

النزاع [١] في غير ذلك. وكيف كان [٢] فقد ظهر [٣] ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له [٤]، وهو [٥] عدم الدليل على الترجيح بقوة

وبين الظاهر والنص - ليست تعارضاً في نظر العرف .

[١] أي محل النزاع في أنّ أيّ الخبرين المتعارضين يقدّم على الآخر في غير النصّ والظاهر اللذين هما من موارد الجمع العرفي . والحاصل : أنّ محلّ النزاع في تقديم الراجح على المرجوح وعدمه وهو لا يجري في مثل الظاهر والنصّ ؛ لأنّ محلّ النزاع في المتعارضين وموارد الجمع العرفي خارج عن التعارض تخصّصاً .

[٢] أي سواء تمّ هذا الوجه الأخير لوجوب تقديم الراجح أم لم يتمّ .

[٣] أي قد ظهر من ملاحظة سائر الأدلّة التي ذكرناها لوجوب الأخذ بالراجح ضعف القول بعدم وجوب الأخذ بالراجح ، فإنّ القول المذكور مردود بالأدلة المذكورة .

[٤] أي قد ظهر ضعف الدليل المذكور للقول بعدم الأخذ بالراجح ، وهو كان عبارة عن إطلاق أدلّة التخيير ، وأصالة البراءة عن الراجح .

أقول : إنّ إيرادها على أصالة البراءة صحيح ، فإنّها لا تجري في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصوليّة ، بل المحكم فيه قاعدة الاشتغال ، وأمّا إطلاقات أدلّة التخيير كما هو اعترف به بقوله : « إلا أن يرد إطلاقات التخيير ... » ، فإنّها تامّة ومعها لا تجري قاعدة الاشتغال الحاكمة على الأخذ بالراجح ، إلا أن يقال : إنّ الإجماع القطعي قائم على الأخذ بالراجح ، وهو يخصّص إطلاقات أدلّة التخيير .

[٥] أي الدليل المذكور على عدم وجوب الأخذ بالراجح هو عدم الدليل عليه ، فتجري أصالة البراءة عن وجوب الأخذ به .

الظنّ . وأضعف من ذلك [١] ما حكى [٢] عن النهاية ، من احتجاجه بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات . والتالي باطل [٣] ؛ لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين . وأجاب عنه [٤] في محكي النهاية والمنية لعميدالدين : بمنع بطلان التالي ، وأنّه يقَدّم شهادة الأربعة على الاثنين سلّمنا [٥] ، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربّما كان مذهب أكثر الصحابة ، والترجيح هنا مذهب الجميع ، انتهى .

[١] أي أضعف من القول المزبور ومن دليله . وجه الأضعفية هو أنّ العمل بالأخبار من باب إفادتها الظنّ ، وأمّا العمل بالبيّنات ، فإنّما هو من باب التعبّد الشرعي وإن لم تفد الظنّ .

[٢] أقول : إنّ قوله : « ما حكى عن النهاية » إشارة إلى وجه ثالث ؛ لعدم لزوم الأخذ بالراجع .

[٣] أي تقديم الراجع في البيّنات ممنوع ، ولو شهدت أربعة عدول على أنّ الدار لزيد ، وشهد عدلان بأنّها لعمره ، فلا تقدّم شهادة الأربعة على شهادة الاثنين ، بل تجري عليهما أحكام التعارض . وهذا الجواب في الحقيقية جواب نقضيّ على القائل بلزوم الأخذ بالخبر الراجع ، وقبلة جوابان حلّيان عنه .

الجواب الأوّل : هو إطلاقات أدلّة التخيير . الجواب الثاني : عدم الدليل على الترجيح بمجرّد قوّة الظنّ ، وما حكى عن النهاية يكون جواباً ثالثاً عنه .

[٤] أي عن الإشكال على تقديم الراجع . والجواب المحكيّ عن النهاية يرجع إلى وجهين :

الأوّل : إنّنا سلّمنا تقديم شهادة الأربعة على الاثنين . هذا هو الجواب الأوّل .

[٥] هذا إشارة إلى الوجه الثاني من جوابه ، أي لو سلّمنا عدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين ، لكن هو لا يكون دليلاً على عدم الترجيح في الأمارات في

ومرجع الأخير [١] إلى أنه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً. ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً [٢]، فإنّا لو بنينا على حجّية البيّنة من باب الطريقيّة [٣]، فاللازم مع التعارض التوقّف [٤] والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد من التحالف [٥]، أو القرعة، أو غير ذلك [٦].

الأحكام؛ إذ عدم التقديم هناك كان مذهب أكثر الصحابة والترجيح في المقام مذهب الجميع ولا يقاس أحدهما بالآخر.

- [١] أي مرجع الوجه الأخير من الوجهين اللذين ذكر العدم وجوب الأخذ بالراجح إلى أنه لولا قيام الإجماع على عدم الأخذ بالراجح في البيّنات لحكمنا بالأخذ بالراجح فيها أيضاً، كما حكمنا به في الأمارات في الأحكام. إلّا أنّ الإجماع قام بعدم الأخذ بالراجح في البيّنات، ومراده من الإجماع هو أكثر الصحابة، وأجيب عنه بأنّ الذي استظهره الشيخ من عبارة النهاية خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر منها أنّ وجوب الأخذ بالراجح في الأمارات في الأحكام لأجل قيام الإجماع عليه، لا أنّه مقتضى القاعدة. وأمّا وجوب الأخذ بالراجح في البيّنات فإنّه ليس بإجماعي وإنّما هو مختار الأكثر، كما عرفت.
- [٢] لما استظهر الشيخ من عبارة النهاية والمُنية أنّهما يقولان أنّ مقتضى القاعدة في البيّنات أيضاً الترجيح، وإنّما رفعنا اليد عنها بالإجماع أو ردّ عليهما بأنك قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ مقتضى القاعدة عدم الترجيح، إلّا أن يقوم الدليل على خلافها، كما قام الإجماع عليه في الأمارات.
- [٣] من هنا شرع في بيان حكم تعارض البيّنات.
- [٤] لأنّ شمول أدلّة الحجّية لاحدهما المعيّنة لا دليله عليه ولكليتهما تعبد بالمتناقضين، فلا بدّ من التوقّف في العمل بهما، والرجوع إلى القواعد الأخر.
- [٥] من باب التفاعل بأن يحلف كلّ من المدّعي والمنكر.
- [٦] كالرجوع إلى قاعدة العدل والإنصاف.

ولو بنى على حجيتها [١] من باب السببية والموضوعية، فقد ذكرنا: أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقرية أحدهما إلى الواقع؛ لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها، وتمانعها مستند إلى مجرد سببية كلّ منهما، كما هو المفروض [٢]، فجعل أحدهما [٣] مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل. ثم إنه يظهر من السيد الصدر -الشارح للواقفة- الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف أو الاحتياط [٤]،

[١] أي على حجّية البيّنات.

[٢] أي المفروض أنّ كلّاً من البيّنتين مشتمل على مصلحة فيه، فيجب العمل بكلّ منهما تعييناً، وكلّ منهما سبب لإيجاد المصلحة، والتمانع والتنافي بينهما إنّما هو لأجل أنّ كلّاً منهما سبب لجعل الحكم الشرعي وتحقق المصلحة فيه، وبمجرد هذا التمانع الناشئ من سببية كلّ من البيّنتين لوجوب العمل به يحكم العقل بالتخيير، سواء كانت إحدى البيّنتين أقرب إيصالاً إلى الواقع أم لا؛ لأنه لا واقع إلاّ مؤدّى كلّ من البيّنتين.

[٣] أي جعل الراجح من البيّنتين مانعاً عن العمل بالبيّنة الأخرى دون المرجوح منهما غير محتمل عقلاً؛ إذ الرجحان بمعنى أقرب الطرق لا يكون موجباً للتقديم بناءً على السببية. هذا تمام الكلام في الأدلّة التي استدلّ بها للقول بعدم لزوم الأخذ بالراجح، وأنّ الأدلّة التي استدلّوا بها على لزوم الأخذ به غير خالية عن النقاش.

[٤] ظاهر العبارة لا يخلو عن تشويش، فإنّ التردد المذكور في كلامه ﷺ لعلة سهو من النسخ؛ إذ ليس في العبارة التي حكاه عن السيد الصدر تردد، وكيفما كان فالمقصود واضح، وهو التخيير في الخبرين المتعارضين في مقام

وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب ، حيث قال [١] - بعد إيراد الإشكالات على العمل بظاهر الأخبار [٢] -: « إنَّ الجواب عن الكل [٣] ما أشرنا إليه : من أنَّ الأصل التوقُّف في الفتوى [٤] ، والتخيير في العمل [٥] إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع ، وأنَّ الترجيح [٦] هو الفضل والأولى » ،

العمل ، والتوقُّف والاحتياط في مقام الفتوى ، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب .

[١] أي قال السيّد الصدر .

[٢] أي بعد ذكر الإشكالات الواردة على أخبار الترجيح ، ونحن نذكر بعضها ، **منها** : أنَّ مخالفة العامّة لا توجب الرجحان لإمكان صدور الخبر المخالف لهم ، وللواقع تقيّة من سلطان لا يبالي بالدين . **ومنها** : أنَّ العرض على الكتاب إن أُريد منه العرض على نصّه فلا ثمره فيه للاستغناء حينئذٍ عن الخبر ، وإن أُريد العرض على ظاهره فلا يوجب الرجحان ؛ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر ، فيكون الخبر المخالف لظاهره موافقاً للواقع ، وغيرهما من الإشكالات .

[٣] أي الجواب عن جميع الإشكالات الواردة على أخبار الترجيح .

[٤] أي لا يفتي بحجّية أحد الخبرين المتعارضين تعييناً .

[٥] أي هو مخيّر بأن يعمل بأحد الخبرين المتعارضين عند عدم العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع ، وإلّا فيعمل بما هو مطابق للواقع ، وي طرح ما يعلم أنّه مخالف للواقع .

[٦] أي ترجيح أحد الخبرين على الآخر هو المستحب .

والحاصل : أنّه ﷺ أورد الإشكالات على المشهور القائلين بالترجيح بمقتضى الأخبار الدالّة على الأخذ بالراجح ، وبعد ذكر الإيرادات على أخبار

ولا يخفى بعده [١] عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بما [٢] يخالف العامة وطرح ما [٣] وافقهم على [٤] الاستحباب، خصوصاً مع التعليل [٥] بـ «أنَّ الرشد في خلافهم»،

الترجيح حمل الأخبار على الاستحباب.

[١] أي بُعِد الاستحباب عن مدلول أخبار الترجيح، فلا يصح حملها على الاستحباب. وملخص الكلام أنَّ شيخنا الأعظم رحمته قد أجاب عن السيد الصدر بوجوه ستّة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وكيف يحمل الأمر...». وملخصه: أنَّ الأخبار الدالّة على الأخذ بالراجح تأتي عن الحمل على الاستحباب.

[٢] أي كيف تحمل على الاستحباب الأخبار الدالّة على الأخذ بما يخالف العامة كقوله عليه السلام: «**ما خالف العامة فيؤخذ به**»، فإنَّ ظاهر هذه الأخبار تعيّن العمل بما يخالف العامة؛ لأنه أقرب إلى الحقّ لعدم احتمال التقيّة فيه.

[٣] أي كيف يحمل الأمر بطرح ما وافق العامة على الاستحباب، كقوله: «ما خالف الكتاب، ووافق العامة فيترك»، فإنّه ظاهر في تعيّن الأخذ به، ولزوم طرح الخبر الموافق لهم؛ وذلك لاحتمال التقيّة فيه.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «يحمل...».

والحاصل: أنَّ الظاهر من الأخبار الدالّة على الترجيح أنّها في مقام تمييز الحجّة عن اللاّحجّة بأنّ الموافق لهم لا يكون حجّة، وإنّما الحجّة هو المخالف لهم، ولا معنى لحملها على الاستحباب.

[٥] هذا إشارة إلى الوجه **الثاني** من الوجوه التي أجاب بها الشيخ عن السيد الصدر رحمته. وجه الخصوصية: هو أنّ معنى أنّ الرشد في خلاف العامة أنّ وافقهم ضلال، فهو يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم يوجب الضلال، ومعه

وَأَنَّ [١] «قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه»، وكذا [٢] الأمر بطرح الشاذ النادر،

كيف يمكن حمل أخبار التراجيح على الاستحباب .

[١] عطف على قوله: «التعليل...»، أي مع أن قول العامة...، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها الشيخ عن السيد الصدر.

وملخصه: كيف يحمل الأخبار الدالة على طرح ما خالفهم على الاستحباب، مع أن قول العامة مبني على مخالفة الأمير عليه السلام في المسائل التي يسمعونها منه عليه السلام، حيث إنهم كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام ما لا يعلمون، وكانوا يخالفون ما قال به عليه السلام، والشيخ عليه السلام أشار بهذا إلى ما روي في الوسائل في كتاب القضاء، في باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة عن أبي إسحاق، رفعه قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟

فقلت: لا أدري .

فقال: **إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام لَمْ يَكُنْ يَدِينُ بِدِينِ اللَّهِ إِلَّا خَالَفَ عَلَيْهِ الْأُمَّةَ**، إلى غيره، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدًا من عندهم، ليلتبسوا على الناس^(١). فتلخص: أن الأمر بما خالف العامة إنما كان لأجل أنهم أخذوا ضد الحق، فيكون ما يوافقهم باطلاً. ومعه كيف يمكن حمل الأخبار الدالة على طرح ما يوافقهم على الاستحباب .

[٢] هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الوجوه التي أجاب بها الشيخ عن السيد الصدر.

وبعدم [١] الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين .
مع أن في [٢] سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها ،

وملخصه : أن بعض أخبار الترجيح يدل على الأخذ بالمشهور ، وطرح الشاذ النادر كقوله ﷺ : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » ، فكيف يمكن أن يقال : إن الأخذ بما اشتهر راجح ؛ إذ معناه جواز الأخذ بالشاذ النادر . والحال أنه مسلم البطلان ؛ إذ المراد بما اشتهر هو الخبر المقطوع ، فإن الشهرة بمعنى الوضوح فما يقع في مقابل الوضوح يكون مسلم البطلان .

[١] هذا إشارة إلى الوجه الخامس من الوجوه التي أجاب بها الشيخ عن السيد الصدر ، أي الأمر بعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه ، حيث قال : « الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث ، وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » . ملخص كلامه أنه كيف يحمل الأمر بعدم الاعتناء بحكم هؤلاء على الرجحان ، مع أنه صرح ﷺ بعدم الالتفات إلى الحاكم غير الأعدل وأمثاله .

[٢] هذا إشارة إلى الوجه السادس من الوجوه التي أجاب بها عن السيد الصدر . وملخصه : أن الأخبار الدالة على الترجيح في سياق الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بالخبر الذي هو موافق للكتاب والسنة ، ووجوب طرح الخبر الذي هو مخالف للكتاب والسنة ، كقوله ﷺ : « فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ، ومخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة » .

ومن الواضح أن الأمر بالأخذ بما يوافق الكتاب والسنة ، وكذا الأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة لا يحمل على الاستحباب ، فإن مخالف الكتاب والسنة مقطوع الفساد ، فيكون طرحه واجباً ، وكذا يكون الأخذ بما يوافق الكتاب والسنة واجباً ، فيحمل باقي أخبار الترجيح أيضاً على وجوب الأخذ

ولا يمكن حمله على الاستحباب ، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك ، فتأمل [١].
وكيف كان ، فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له [٢] إلى ذلك
أهون [٣] من هذا الحمل ؛

بالمرجحات ، وذلك بمقتضى وحدة السياق ؛ إذ لو حمل غير هذه الأخبار
من الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب لزم التفكيك بين
المرجحات المتّحدة سياقاً .

[١] لعله إشارة إلى أن التفكيك بين السياق إذا قام دليل عليه لا بأس به ، ولقائل أن
يقول : إن في خصوص موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها قامت القرينة على
حمل الأمر بالأخذ بالموافق لهما ، والأمر بطرح ما يخالفهما على اللزوم
فنأخذ به ، ويحمل باقي أخبار الترجيح على الاستحباب .

والحاصل : أنه بعد تمامية الإشكالات على أخبار الترجيح تحمل الأخبار
المذكورة على الاستحباب ، إلا الأخبار الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب
والسنة ، فيحمل خصوص هذه الأخبار على الوجوب ، والتفكيك في السياق
في أمثال المقام لا مانع منه .

[٢] أي الداعية للسيّد الصدر إلى حمل أخبار الترجيح على الاستحباب .

[٣] خبر لقوله : « إن التفصي » ، أي التفصي عن الإشكالات ، والجواب عنها أسهل
من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب . وملخصه : أن الذي صار داعياً
للسيّد الصدر أن يحمل أخبار الترجيح على الاستحباب وجود الإشكالات
الواردة على أخبار الترجيح ، فالأمر يدور بين الالتزام بالإشكالات ، وحمل
أخبار الترجيح على الاستحباب ، كما فعله السيّد الصدر ، وبين دفع
الإشكالات عن أخبار الترجيح ، وحملها على وجوب الترجيح ، فإن الثاني
- وهو دفع الإشكالات - أسهل من الأول ، وهو حمل أخبار الترجيح على

لما عرفت [١]: من عدم جواز الحمل على الاستحباب. ثم لو [٢] سلّمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على

الاستحباب. وجه الأهوية هو ما عرفت من أن أخبار الترجيح آية عن الحمل على الاستحباب.

[١] أي إنّما قلنا بأنّ الجواب عن الإشكالات أسهل من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب؛ لأنّ حملها على الاستحباب غير تامّ، كما عرفت من أنّها آية عن الحمل على الاستحباب بوجوه ستّة ذكرها الشيخ رحمته الله.

[٢] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ أخبار التخيير حيث إنّها وردت في مقام البيان والحاجة فهي أيضاً آية عن تقييدها بأخبار الترجيح، فيتعيّن حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وأجاب عنه المصنّف بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بكلمة «لو»، أي نمنع أن تكون أخبار الترجيح قابلة لحملها على الاستحباب.

الثاني: لو سلّمنا أنّها قابلة للحمل على الاستحباب، فالأمر يدور بين تقييد أخبار التخيير بالأخبار الدالة على الترجيح، فتكون أخبار التخيير باقية على ظاهرها في وجوب الترجيح وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب. بدعوى أنّ أخبار التخيير لورودها في مقام الحاجة والبيان آية عن التخصيص، فيكون تقييد أخبار التخيير أولى؛ إذ مجرد كون أخبار الترجيح واردة في مقام البيان لا يمنع من كونها قابلة للتقييد. هذا أولاً. وثانياً: أنّ التقييد راجح على سائر التصرفات في الظاهر؛ وذلك لأجل أنّ التقييد في باب المطلقات أغلب من سائر التجوّزات.

الثالث: لو تنزّلنا عمّا ذكرناه، وقلنا إنّ تقييد أخبار التخيير ليس بأقوى من

الاستحباب ، فلو لم يكن الأول [١] أقوى وجب التوقف [٢] ، فيجب [٣] العمل بالترجيح ؛ لما عرفت : من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردداً بين التعيين والتخيير وجوب التزام ما احتمل تعيينه .

حمل أخبار الترجيح على الاستحباب ، بل هما متكافئتان ، فنتيجة التكافؤ بين المتعارضين هو التوقف بأن لا يحكم على التقييد ولا على الترجيح .

[١] أي لو لم يكن تقييد أخبار التخيير بالأخبار الدالة على الترجيح أقوى من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب .

[٢] أي لا يؤخذ بأخبار التخيير ، ولا بأخبار الترجيح .

[٣] أي إذا وجب التوقف وعدم جواز الأخذ بكل واحد من أخبار التخيير وأخبار الترجيح يصل المجال إلى الأصول العملية ، ومقتضاها في المقام الأخذ بالترجيح ، والأخذ بما احتمل تعيينه ؛ لما حَقَّقناه في محلّه من أنّ الأمر لو دار بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية وجب الأخذ بالتعيين ؛ إذ محتمل الرجحان من المتعارضين إمّا مساوٍ في الحجية مع الطرف الآخر أو مقدّم عليه ، فهو حجة على أي تقدير ، والعمل به مبرر للذمة قطعاً . وهذا بخلاف الطرف الآخر ، فإنه يحتمل عدم حجّيته عند وجود ما يحتمل رجحانه ؛ وذلك لاحتمال كون ما يحتمل رجحانه مانعاً من حجّيته فيشكّ في حجّيته ، فالعقل يحكم بالأخذ بما هو محتمل الرجحان ؛ لأنه حجة على أي تقدير .

وملخص كلام شيخنا الأعظم إلى هنا : أنّ مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين هو التساقط في الجملة المعبر عنه بالتوقف ، بناءً على كون الأخبار حجة من باب الطريقيّة ، كما هو المختار ، إلا أنّ الأدلة الشرعية من الإجماع والأخبار العلاجية قامت على عدم التساقط والعمل بأحد المتعارضين في الجملة ، أمّا أنّه هل يؤخذ بالراجح منهما أو يؤخذ بهما

تخييراً؟ فإذا قامت الأدلة الدالة على الأخذ بالراجح فیتعین الأخذ به ، كما عليه المشهور . وإذا لم تقم فمقتضى الأصل العملي أيضاً الأخذ بالراجح ؛ إذ القدر المتیقن من الحجية هو الراجح ، وأما المرجوح فيشك في حجيته ، فالعقل يحكم بالأخذ بما هو مقطوع الحجية ، وطرح ما يكون مشكوك الحجية . هذا كله على القول بالطريقة .

وأما على القول بالسببية ، فمقتضى الأصل في المتعارضين هو التخيير لا التوقف ، وعلى هذا فيحكم بالتخيير ولو فيما إذا احتمل رجحان أحد المتعارضين ؛ إذ محتمل الرجحان هنا غير محتمل الرجحان في باب التزام الذي يكون من مرجحاته ؛ إذ الرجحان هناك معناه أقوائية الملاك ، فاحتمالها يوجب تقديم المحتمل ، بخلاف المقام فإن الرجحان هنا معناه أقرب طريقاً ، فهو لا يكون مرجحاً بعد تحقق موضوع حكم العقل بالتخيير ، وهو عدم إمكان العمل بالحجتين ، والعلم بعدم سقوطهما معاً .

« التحقيق »

أن يقال إنه على القول بالطريقة ، كما هو مختارنا أن مقتضى الأصل الأولي هو التساقت ، ومجرد احتمال المزية في أحد الطرفين لا يوجب الترجيح به ، ولا يدخل المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ؛ إذ لا علم بحجية أحدهما في باب المتعارضين من الأخبار كي يؤخذ بالقدر المتیقن . نعم ، لو ثبت العلم بحجية أحدهما كما في دوران الأمر بين جواز تقليد غير الأعلم وبين تعين الأعلم ، فالأمر كما ذكره ، إلا أن تعارض الأخبار ليس من هذا القبيل .

وبعبارة واضحة: أنه لو شك في وجود مرجح وعدمه ، فعلى القول بتمامية أخبار

التخیر إما یكون لها إطلاق ، وإما لا یكون لها ذلك ، فعلى الأول يتمسك بإطلاق أخبار التخیر ، فیحكم بعدم وجوب الأخذ بما یحتمل فیہ الرجحان . وعلى الثاني یدخل المقام فی دوران الأمر بین التعین والتخیر فی المسألة الأصولیة ، ومقتضى القاعدة فیہ وجوب الأخذ بالتعین فیحكم بوجوب الأخذ بما هو محتمل الرجحان ، وحيث إننا لا نقول بتمامیتهما ، فیكون مقتضى القاعدة فی المتعارضین هو التساقط ؛ إذ شمول أدلة الحجیة لكلا المتعارضین مستلزم للتعبد بالمتناقضین ، وشموله لأحدهما تعیناً ترجیح بلا مرجح ، ولأحدهما لا بعینه لا دلیل علیه ، فیتعین التساقط ، ولا یكون ما هو محتمل الرجحان موجباً للأخذ بما هو فیہ محتمل الرجحان ؛ إذ هو مشکوك الحجیة والأصل عدمها ، والفاقد له یعلم بعدم حجیته ، فما سمعت من مرجحیة محتمل الأهمیة راجع إلى باب التزاحم ، أو دوران الأمر فی الحجیة بین التعین والتخیر ، وأما فی مورد المتعارضین فلم یثبت ذلك ، كما عرفت .

المقام الثاني [١]: في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين ، وهي أخبار:

الأول [٢]: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة [٣] ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين [٤] أو ميراث [٥] ، فتحاكما [٦] إلى السلطان أو إلى القضاة ، أيحل ذلك [٧]؟

قال عليه السلام: من تحاكم [٨] إليهم في حق أو باطل ، فإنما تحاكم إلى

[١] إلى هنا تمّ الكلام في المقام الأول الذي كان البحث فيه في أنّ مقتضى الأصل هو وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية ، ومن هنا شرع في المقام الثاني ، وهو ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة في أحكام المتعارضين .

[٢] أي الخبر الأول ما رواه الصدوق والطوسي والكليني .

[٣] المشهور بمقبولة عمر بن حنظلة ، والأصحاب تلقّوها بالقبول ، لكنّها ليست بمقبولة عندنا ، فإنّ عمر بن حنظلة لم يثبت وثاقته ، ومجرّد تلقّي الأصحاب بالقبول لا يعطيه عنوان الوثاقة .

[٤] بأن ادّعى الدائن بقاء الدين ، وادّعى المديون أداءه .

[٥] بأن ادّعى أحد الوراث كون شيء من التركة فيكون ميراثاً ، وادّعى الآخر أنّه كان أمانة عند الميت وليس بميراث .

[٦] أي جعل السلطان ، أو قضاة الجور حكماً في حلّ اختلافهما .

[٧] أي أيحلّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة . ومعنى التحاكم إليهما رضاؤهما بحكميّة السلطان وقضاة الجور ، واختيارهما لحلّ المنازعة .

[٨] أي من رضي بحكومة السلطان أو قضاة الجور واختارهما لفصل النزاع ، سواء

الطاغوت [١] ، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً [٢] وإن كان حقه ثابتاً ؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت ، وإنما أمر الله أن يكفر به . قال الله تعالى : ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ﴾ ^(١) .

قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران إلى من كان منكم [٣] ممن قد روى حديثنا ، ونظر [٤] في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فإنما يحكم الله استخف ، وعلينا قد ردّ ، والرادّ علينا الرادّ على الله ، وهو على حدّ الشرك بالله . قلت : فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما ، فاختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟ قال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر .

قلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على

كان اختيارهما حكماً في إثبات حقّ أو في إثبات باطل .

- [١] قال الطريحي : « إنّ الطاغوت من الطغيان ، وهو تجاوز الحدّ ، وأصله طغيوت ، فقدّموا لامه على عينه على خلاف القياس ، ثمّ قلبوا الباء ألفاً فصار طاغوت . وقد يطلق على الكافر والشيطان والأصنام وعلى كلّ رئيس في الضلالة ، وعلى كلّ من عبّد من دون الله ، ويجبئ مفرداً وجمعاً » .
- [٢] هو بضمّتين وإسكان الثاني كلّ ما لا يحلّ كسبه ، أي يأخذ مالاً حراماً .
- [٣] وفي كلمة « منكم » إشارة إلى أنّه يعتبر في الحكم ، أي يكون إمامياً .
- [٤] وهو إشارة إلى أنّه يعتبر في الحاكم أن يكون من أهل النظر والاستنباط .

الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه [١] بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: يُنظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل حكمهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

[١] والمراد بالمجمع عليه هو المشهور؛ وذلك بقريته الشاذ النادر المذكورين في مقابل المجمع عليه؛ إذ لو كان المراد به هو المجمع عليه اصطلاحاً، فيكون معناه اتفاق الكل، ولا يوجد له مخالف، وكذا لو كان المراد به المجمع عليه اصطلاحاً لكان مقابله معلوم البطلان، لا أنه ممّا فيه ريب.

قال: إذا كان كذلك فارجه [١] حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن إشكال، بل الإشكالات من حيث [٢] ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة،

[١] من رجا مقصور. يقال: «ترجئ» وبغير همزة «ترجي»، ولذا قد نقل في الوسائل «فارجه» فيقال: أرجه، أي أخر أمره، وكيف ما كان فهو أمر من باب الإفعال، أي إذا كان الخبران متساويين من جميع الجهات أخر أمرهما، ولا تعمل بهما حتى تلقى إمامك.

[٢] من هنا بين منشأ ورود الإشكالات على الرواية. ولا يخفى عليك أن أساس الإشكالات يرجع إلى أن صدر الرواية ظاهر في قاضي التحكيم، والرجوع إليه إنما هو لأجل فصل الحكومة، لا بعنوان الاستفتاء وتعلم المسألة. وجه الظهور هو قوله: «فتحاكما»، فإن معناه تراضيا على حكم السلطان أو القضاة، ويدل عليه قوله في السؤال الثالث، حيث قال: «فإن كان كل رجل يختار رجلاً...»، وعلى هذا الأساس، وهو ظهور صدر الرواية في قاضي التحكيم يرد على الرواية إیرادات:

منها: ما أشار إليه بقوله: «فلا يناسبها التعدد».

وتوضيحه: أن مورد الخصومة لا يناسب تعدد الحكمين؛ إذ التعدد ينافي حكمة جعل القضاء، وهو فصل الخصومة؛ إذ لو جاز تعدد الحكمين لاختار كل من يوافق حكمه دعواه، فتبقى الخصومة على حالها، والحال يظهر منها جواز التعدد وهو من موهنات الرواية.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

فلا يناسبها [١] التعدد، ولا غفلة [٢] كل من الحكمين عن المعارض
الواضح لمدرک حکمه، ولا اجتهاد [٣] المترافعين

[١] أي لا يناسب الرواية الواردة لأجل فصل الخصومة غفلة الحكمين عن
المعارض الواضح لمستند حكمه.

[٢] هذا إشارة إلى الإيراد الثاني على الرواية. وملخصه: أنه بعد كون الرواية
ظاهرة في قاضي التحكيم في الخصومة لا يناسبها غفلة كل من الحكمين عن
المعارض لمدرک حکمه، فإن الظاهر من الرواية أنها مشتملة على غفلة
الحكمين عن المعارض الواضح لمدرک حکمهما، حيث قال: «فاختلفا فيما
حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم».

والحاصل: أن المتعارضين الموجبين لاختلاف الحكمين لا يكونان إلا
خبرين واضحين، ومع وضوحهما يستبعد عن مثل الحاكم أن لا يعلم أن
مدرک حکمه معارض للخبر الآخر الذي يدل على خلاف ما حكم به؛ إذ
المتعارضان إذا بلغا في الظهور إلى حد يوجب اختلاف الحكمين - بفتح الحاء
والكاف - لا ينبغي أن يخفى على الحاكم الفقيه. وهو أيضاً مما يوهن دلالة
الرواية؛ إذ الالتزام بهذا الظهور، وهو غفلة الحكمين عن المعارض الواضح
بأن لا يعلم أن مدرک حکمه معارض للخبر الآخر الدال على خلاف ما حكم
به بعيد؛ إذ وجود المعارض الواضح بحيث يوجب الاختلاف في الحكم
لا ينبغي أن يخفى على العالم الفقيه.

[٣] هذا إشارة إلى الإيراد الثالث على الاستدلال بالرواية، أي لا يناسب الرواية
الواردة في فصل الخصومة اجتهاد المترافعين، وسعيهما لترجيح مدرک أحد
الحكمين في حكمه.

وتوضيحه: أن الظاهر من الرواية - حيث إن الإمام عليه السلام أمر المترافعين بالنظر

وتحرّيهما [١] من ترجيح مستند أحد الحكمين [٢] على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما [٣] بعد حكم الآخر مع بُعد فرض وقوعهما دفعة [٤]،

إلى مدرك حكمهما بقوله: «يُنظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به» - وجوب الاجتهاد والسعي في مدرك الحكمين . والحال أنّ وظيفة المترافعين ليس ذلك قطعاً بل وظيفتهما هو الأخذ بالحكم الصادر من الحكمين والعمل به تبعاً؛ لأنهما في أغلب الموارد عامّتان غير بالغين إلى درجة الاجتهاد، وهو أيضاً ممّا يوهن الأخذ بالرواية.

[١] التحريّ معناه القصد والاجتهاد في الطلب أو العزم على الشيء بالقول والفعل .

[٢] تثنية الحكم - بفتح الحاء والكاف - بمعنى الحاكم .

[٣] وهذا إشارة إلى الإيراد الرابع على الاستدلال بالرواية، أي لا يناسب الرواية الواردة في فصل الخصومة جواز الحكم من أحد الحكمين بعد صدور الحكم من الحكم الأول .

وتوضيحه: أنّ المستفاد من ظاهر الرواية أنّ حكم الحاكم ينتقض بحكم الحاكم الآخر، حيث قال الإمام عليه السلام: يؤخذ بحكم الحاكم الذي يكون مستند حكمه الخبر المشهور، ويترك حكم الحاكم الذي يكون مستند حكمه الخبر الشاذّ، وهذا معناه هو الحكم بجواز نقض حكم الحاكم الذي يكون مدرك حكمه الخبر الشاذّ. والحال أنّ حكم الحاكم لا ينتقض، لا من الحاكم، ولا من غيره، فإذا صدر حكم من حاكم كيف يجوز للحاكم الآخر أن يصدر منه حكم آخر مخالف للحكم الأول، بل لا يبقى موضوع لحكم الحاكم الآخر؛ إذ المفروض أنّ الخصومة قد ارتفعت بحكم الحاكم الأول، ولم يبق موضوع لحكم الحاكم الثاني .

[٤] جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال: أنّ ما ذكرتم من أنّ حكم الحاكم

مع أَنَّ الظاهر حينئذٍ [١] تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث ظاهرة [٢] ،
بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الأخبار المتعارضة ،
فإنَّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور ، بل الصراحة [٣] . نعم [٤] ، يرد

لا ينتقض إنَّما يتم إذا صدر أحد الحكمين بعد صدور الحكم الآخر ، وأمَّا إذا
صدر كلاهما دفعة واحدة فلا مانع من نقض أحدهما بالآخر . وأجاب عنه
المصنّف رحمته بأنَّ فرض التقارن بين الحكمين ووقوعهما دفعة واحدة نادر جداً .
[١] أي حين وقوع الحكمين دفعة واحدة يتساقط الحكمان ، ويرجع إلى الحكم
الثالث .

وملخص الكلام : أنَّ الحكمين إن كانا على سبيل التعاقب يلزم نقض
الحكم الأول ، وهو باطل بالاتفاق ، وإن كانا دفعة فلا بدَّ من التساقط والرجوع
إلى الحكم الثالث ، وإن كانا مشتبهين فلا بدَّ من الرجوع إلى الأصول
والتواعد ، ولا معنى للرجوع إلى المرجحات . والحال أنَّ ظاهر الرواية
الرجوع إلى المرجحات ، وهذا وهن في الرواية .

[٢] خبر لبقوله : « وهذه الرواية » ، أي هذه الرواية مع ورود هذه الإشكالات عليها
صريحة في وجوب ترجيح أحد المتعارضين بالمرجحات المذكورة في
الرواية .

[٣] لأنَّ الإشكالات متوجهة على صدر الرواية الظاهر في فصل الخصومة ، وأمَّا
المرجحات فهي مذكورة في ذيلها ، ولا ربط لأحدهما بالآخر ، فإنَّ
الاستدلال بالرواية للأخذ بالمرجحات يكون بقوله عليه : « ينظر إلى ما كان من
روايتهم هنا... » ، فهو يدلُّ على الأخذ بالمرجح من دون إشكال عليه .

[٤] لمَّا ذكر أنَّ الإيرادات الواردة لا تضرُّ بالاستدلال بالرواية على وجوب الأخذ
بالمرجحات استدرك عنه بأنَّه يمكن الإيراد عليه بإيراد آخر ، وهو أنَّ

عليه بعض الإشكالات في ترتب [١] المرجحات؛ فإن [٢] ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة [٣] والشذوذ، مع أن عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس [٤] - على ما يدل عليه [٥] المرفوعة الآتية - فإنهم [٦] لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ إلى صفات الراوي أصلاً، اللهم إلا أن يمنع ذلك [٧]، فإن الراوي إذا

-
- المقبولة دلت على تقديم الترجيح بصفات الراوي - كالأعدلية وغيرها - على الترجيح بالشهرة، وهو مخالف للسيرة المستمرة قديماً وحديثاً، ومعارض للمرفوعة الآتية الدالة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات.
- [١] أي في تقديم بعض المرجحات على البعض الآخر، فإن المقبولة تدل على تقديم الترجيح بصفات الراوي، والمرفوعة تدل على تقديم الترجيح بالشهرة.
- [٢] تفصيل للإشكال الوارد على الاستدلال بالمقبولة.
- [٣] وهو المجمع عليه الذي لا ريب فيه، والشذوذ هو النادر الذي فيه ريب.
- [٤] أي على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح من حيث صفات الراوي.
- [٥] أي يدل على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات.
- [٦] أي العلماء يقدمون الخبر المشهور على الخبر الشاذ عند تعارضهما، من دون نظر إلى صفات الراوي بأن أيهما أعدل أو أصدق.
- [٧] أي يمنع تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات عند الأصحاب، ويمنع قيام السيرة المستمرة عليه، بمعنى إننا نمنع عمل العلماء واستقرار سيرتهم على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات مطلقاً، بل لا بد من التفصيل في المقام؛ إذ لا يبعد أن يكون الأمر بالعكس في بعض الفروض، وهو كما إذا فرض كون الراوي في أحد الخبرين أفقه وأصدق وأورع، فلا يبعد ترجيح روايته - وإن كان هذا الراوي منفرداً في نقل هذه الرواية - على رواية

فرض كونه أفقه وأصدق وأورع ، لم يبعد ترجيح روايته [١] - وإن انفرد بها [٢] - على [٣] الرواية المشهورة بين الرواة ؛ لكشف [٤] اختياره إياها مع

المشهور ؛ لأن اختيار الأفقه الخبر الشاذ كاشف عن وجود نقص في الرواية المشهورة ، أو وجود تأويل فيها بحيث ينطبق مضمونها على الشاذ ؛ لأن كمال فقاھته وتنبهه لدقائق الأمور وجهات الصدور يقتضي أن يكون هو عارفاً بما لا يعرفه غيره وربما كان الخبر المشهور صدر عن تقيّة وهو يعرف ذلك دون غيره .

وبعارة واضحة: أن الأفقه يرى ما لا يرى غيره من القدح في الرواية لتقيّة وغيرها ، فإنه عارف بدقائق ونكات موجبة لتقوية جهة الصدور ولا يعرفها غيره . نعم ، الصفات الأخرى بلا انضمام الأفقيّة لا توجب التقديم لعدم جريان ما ذكرنا من المزايا الموجودة في الأفقه في سائر الصفات ، فما ذهب إليه العلماء - قديماً وحديثاً - من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات إنما هو في الصفات غير الأفقيّة .

[١] أي تقديم رواية الراوي الجامع للصفات المذكورة .

[٢] بأن يكون هو الراوي للرواية فقط ولم يروها غيره .

[٣] الجار متعلق بقوله : « ترجيح » ، أي لا يبعد ترجيح رواية الراوي الواحد الجامع للصفات المذكورة على الرواية التي رواها المشهور .

[٤] أي إنما يقدم رواية الأفقه والأورع والأصدق على رواية المشهور ؛ لأن اختيار

الراوي الجامع لهذه الصفات هذه الرواية الشاذة - مع فقهه والتفاته إلى دقائق الأمور - كاشف عن اطلاعه على خلل في الرواية المشهورة لم يطلع عليه غيره ، كالتقيّة وغيرها ، بحيث لو التفت المشهور إليها لكانوا يتركون الخبر المشهور ويأخذون بالخبر الشاذ .

فقهه وورعه عن [١] اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة - مثل صدورها تقيّة - أو تأويل [٢] لم يطلع عليه غيره؛ لكمال فقاوته وتنبّهه لدقائق الأمور وجهات الصدور. نعم، مجرد أصدقيّة الراوي وأورعيّته لا يوجب ذلك [٣] ما لم ينضمّ إليها الأفقيّة [٤]. هذا، ولكنّ الرواية مطلقة [٥]، فيشمل الخبر المشهور روايته

[١] الجار متعلّق بقوله: «لكشف»، أي يكشف ترجيح الأفقه الخبر الشاذّ عن اطلاعه على نقص في الرواية المشهورة.

[٢] عطف على «قدح»، أي ترجيح الخبر الشاذّ كاشف عن اطلاع الأفقه على تأويل في الرواية المشهورة لم يطلع عليه على التأويل المذكور بأن كان المراد خلاف ظاهرها.

[٣] أي لا يوجب تقديم خبر الأصدق على معارضة.

[٤] لأنّ تمييز الخلل في الخبر المعارض وتنبّهه لدقائق الأمور والتفاتة إلى جهات الصدور إنّما هو بالقوّة الفقهيّة، ومجرد الأصدقيّة والأورعيّة غير كافٍ في ذلك.

[٥] لما بيّن أنّ الأصحاب أيضاً يقدّمون الترجيح بالصفات - كالأفقيّة - على الترجيح بالشهرة استدرك عن ذلك بأنّ الإشكال المذكور على الرواية لا يندفع بهذا المقدار من التوجيه، حيث قال: إنّ ما ذكرنا إنّما يتمّ لو كانت الرواية الدالّة على الترجيح بالصفات مختصّة بما إذا كان الراوي في الخبر الشاذّ أفقه من رواة الخبر المشهور، وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ خبر الأفقه مقدّم على الخبر المشهور، ولكنّها مطلقة، فهي تدلّ على التقديم بالصفات مطلقاً حتّى فيما إذا كان رواة الخبر المشهور أفقه من راوي الخبر المنفرد الشاذّ، وإن كان الراوي للخبر الشاذّ أفقه من صاحبه الذي رضي أحد

بين الأصحاب حتى بين [١] من هو أفقه من هذا المتفرد برواية الشاذ، وإن [٢] كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته، مع أن أفهية الحاكم [٣]

المترافعين بحكومته، فإن إطلاق المقبولة يقتضي الترجيح بصفات الراوي حتى في هذه الصورة على المشهور، مع أنهم أفقه من راوي الشاذ، وإن كان راوي الشاذ أفقه من معارضه، والعلّة المذكورة للترجيح بالصفات - ككون الراوي أفقه - لا تقتضي ترجيح الصفات في هذه الصورة؛ لأنّ المفروض أنّ المشهور أفقه من هذا الحاكم الراوي للخبر الشاذ.

[١] أي الخبر المشهور روايته حتى بين الأصحاب الذين هم أفقه من هذا المتفرد، وحمل العبارة على أن يكون بين الأصحاب من هو أفقه من المتفرد خلاف ظاهرها، ولو كان المراد ما ذكر لكان الأنسب أن يقال بين الأصحاب من هو أفقه...

[٢] كلمة «إن» وصلية، أي وإن كان المتفرد أفقه من الحاكم الذي حكم بخلافه ورضي أحد المترافعين بحكومته، مثلاً: لو كان ناقل المشهور عشرة من الأصحاب كلّهم أفقه من ناقل الخبر الشاذ، إلا الحاكم الذي هو أيضاً راوٍ للخبر المشهور، ورضي بحكمه أحد المترافعين، فإن ناقل الشاذ يكون أفقه منه، فإنّ المقبولة الدالة على تقديم الأفقه من الحكمين دلت على تقديم الحكم الذي استند حكمه إلى الخبر الشاذ النادر. والحال أنّ العلة المذكورة لتقديم الأفقه لا تجري هنا؛ إذ المفروض أنّ رواة المشهور أيضاً أفقه من راوي الخبر الشاذ والنادر إلا الحكم المرضي بحكومته.

[٣] هذا إشارة إلى الإشكال الثاني الذي أورده المصنّف على جوابه عن الإشكال على المقبولة.

وملخص الكلام: أنه قد استشكل على الاستدلال بالمقبولة الدالة على الترجيح بالشهرة بأنّ المقبولة مشتملة على شيء، وهو خلاف السيرة

المستمرة بين الفقهاء قديماً وحديثاً؛ لأنها دلت على تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، والسيرة قائمة على خلافه. وأجاب عنه الشيخ بأن السيرة المدعاة ليست ثابتة في جميع الفروض، فإن الراوي لو فرض أفقه من المشهور يقدم خبره على المشهور.

وأشكل على جوابه بإشكالين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لكن الرواية مطلقة»، وقد تقدم توضيحه.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع أن أفقهية الحاكم...».

وتوضيحه: أن أفقهية الحاكم الذي يكون راوياً للخبر الشاذ - ورضي بحكومته أحد المترافعين من الحاكم الذي رضي به المترافع الآخر ويكون ناقلاً للخبر المشهور - لا تستلزم أن يكون جميع رواة الخبر المشهور أفقه من رواة الخبر الشاذ، فإن الراوي للخبر الشاذ الذي هو أفقه لم يروه عن المعصوم بلا واسطة، بل إنما هو روى عنه عليه السلام بواسطة الرواة الذين هم مفضولون بالنسبة إلى المشهور الموجودين بأن كان ناقل المشهور، ومنهم الحاكم المرضي بحكومته أفضل منهم، فإذا كان ناقل المشهور - مثلاً - عشرة من الأصحاب أحدهم الحاكم الذي رضي به أحد المتخاصمين، وكان ناقل الشاذ منحصراً بمن رضي بحكومته المتخاصم الآخر، وفرض أن هذا المنفرد بنقل الشاذ المرضي بحكومته أفقه من جميع هؤلاء العشرة، إلا أن هذا المنفرد لا ينتقل عن الإمام بلا واسطة، بل ينتقل عنه عليه السلام بواسطة رواة هم مفضولون بالنسبة إلى هؤلاء العشرة، فالعلة المذكورة لتقديم الترجيح بالأفقه لا تجيء هنا؛ لأنه في بعض مراتب السند كان ناقل الخبر الشاذ أفقه من ناقل المشهور، وفي بعض مراتب السند كان ناقل الخبر المشهور أفقه من ناقل الخبر الشاذ.

بإحدى [١] الروایتین لا تستلزم [٢] أفقهية جميع رواتها، فقد يكون من عدها [٣] مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأخرى. إلا أن ينزل الرواية [٤]

[١] الباء للسببية، أي أفقهية الحاكم الذي يكون حكمه مستنداً بإحدى الروایتین، وهي الرواية الشاذة.

[٢] خبر لقوله: «إن أفقهية»، أي أفقهية الحاكم الذي يكون حكمه مستنداً إلى رواة شاذة لا تستلزم أن يكون جميع رواة هذه الرواية الشاذة أفقه من جميع رواة الخبر المشهور.

[٣] أي قد يكون من عدا الحاكم الذي نقل الخبر الشاذ كالرواة الواقعة في سلسلة سند هذا الخبر مفضولاً بالنسبة إلى رواة الخبر المشهور في تلك المرتبة من السند.

[٤] أي ينزل المقبولة الدالة على الترجيح بالصفات على غير الصورة الثانية، وغير الصورة الثالثة، أما الصورة الثانية فهي ما إذا كان سائر رواة المشهور أفقه من الحاكم المتمسك بالشاذ الذي هو أفقه من مخالفه الذي تمسك بالخبر المشهور. وأما الصورة الثالثة فهي ما إذا كان سائر رواة المشهور مفضولين بالنسبة إلى رواة الشاذ ما عدا الحاكم المرضي بحكومته. وتوضيح الكلام: أن في المقام صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون الناقل للشاذ المرضي بحكومته أفقه من رواة الخبر المشهور في جميع طبقاته.

الثانية: أن يكون الناقل للخبر الشاذ أفقه من صاحبه الذي رضي به أحد المتخاصمين، والذي هو ناقل للخبر المشهور، ولكن بين المشهور من هو أفقه من الناقل للشاذ أو جميع رواة المشهور غير هذا الراوي المرضي بحكومته أفقه من الناقل للخبر الشاذ.

على غير هاتين الصورتين .

وبالجملـة [١] : فهذا الإشكال [٢] أيضاً لا يقـدح في ظهور الرواية [٣] بل صـراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي ، وبالشهرة من حيث الرواية ، وبموافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة . نعم [٤] ، المذكور في الرواية

الثالثة: أن يكون الناقل للشاذ أفقه من ناقل المشهور في الطبقة التي يكون الناقل للشاذ حاكماً ، وأمّا في الطبقات السابقة من طبقات الرواة فتكون رواة المشهور أفقه من رواة الشاذ النادر .

إذا عرفت ذلك فنقول : حيث إنّه لا يمكن التمسك بإطلاق المقبولة والحكم بتقديم الترجيح بالصفات في الصورتين الأخيرتين تحمل على الصورة الأولى ، ويقال : إنّ تقديم الترجيح بالصفات مختصّ بما إذا كان ناقل الشاذ النادر أفقه من ناقل الخبر المشهور في جميع طبقات السند .

[١] أي خلاصة الكلام .

[٢] أي ظهور الرواية في تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة .

[٣] إذ الإشكال إنّما ورد على كـيفيـة ترتيب المرّجحات بأنّ الترجيح بالصفات مقدّم في الرواية على الترجيح بالشهرة ، وهو باطل . وهذا الإشكال لا يضرّ بالاستدلال بالرواية على وجوب الترجيح بالمرّجحات المذكورة .

وملخص الكلام : أنّ الذي نحن ندّعيه هو لزوم الترجيح بالمرّجحات المذكورة في المتن ، ودلالة المقبولة عليه لا إشكال فيها ، والذي ورد عليه الإشكال هو أنّ الترتيب المذكور في المقبولة خلاف السيرة ، وهذا الإشكال على تقدير تماميته يوجب رفع اليد عن ظهور الرواية بهذا المقدار ، وأمّا ظهورها في اعتبار المرّجحات فلا وجه لرفع اليد عنه .

[٤] استدراك عمّا ذكره من أنّ هذا الإشكال غير قادح في الاستدلال بالمقبولة ،

الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصدقة والورع ، لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها؛ ولذا [١] لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض ، أو تعارض [٢] الصفات بعضها مع بعض ، بل ذكر في السؤال أنّهما عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على

وهو أنّ في المقبولة إشكالاً آخر ، وهو الوجه الثالث من الإشكالات الواردة على المقبولة . وملخصه : أنّ ظاهر الرواية هو أنّ الترجيح يكون بمجموع الصفات المذكورة لا بكلّ واحدة منها ، وهو خلاف الأصحاب ، فإنّ سيرتهم قائمة على كفاية كلّ واحدة منها في الترجيح . وأجاب عنه بقوله : « لكن الظاهر ... » ، أي أنّ الظاهر من الرواية بعد التأمل فيها أنّ المراد منها جواز الترجيح بكلّ واحدة منها لا بمجموعها .

[١] أي لأجل ظهور الرواية في كفاية كلّ واحد من المرّجّحات ، وعدم اعتبار اجتماع الصفات في الراوي أنّ السائل لم يسأل عن حجّة قول الراوي إذا كان واجداً لبعض الصفات بأن كان أفقه ولم يكن أروع ، فإنّ عدم سؤاله عن حكم الفرض المذكور دليل على أنّه أيضاً فهم من كلام الإمام عليه السلام كفاية الترجيح بكلّ واحد من المرّجّحات .

[٢] وهذا إشارة إلى الشاهد الثاني لكفاية كلّ واحد من المرّجّحات ، أي أنّ السائل لم يسأل عن حكم صورة تعارض بعض الصفات مع بعضها الآخر بأن يكون أحد الحكمين أصدق والآخر أروع وأنّ حكم أي منهما حجّة ، بل سأل حكم صورة تساويهما ، حيث ذكر في السؤال أنّهما مرضيان لا يفضل أحدهما على الآخر ، فيفهم من عدم سؤاله عن حكم تعارض الصفات ، ومن سؤاله عن حكم تساوي الحكمين في الصفات أنّ السائل أيضاً فهم من كلام الإمام عليه السلام كفاية الترجيح بكلّ واحد من المرّجّحات .

صاحبه ، فقد فهم [١] أنّ الترجيح بمطلق التفاضل . وكذا [٢] يوجّه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ، مع كفاية واحدة منها إجمالاً .

الثاني : ما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي - في عوالي اللثالي - عن العلامة مرفوعاً [٣] إلى زرارة ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيتهما أخذ ؟ فقال : يا زرارة ، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر . فقلت : يا سيدي ، إنهما معاً مشهوران مأثوران [٤] عنكم ؟ فقال : خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك . فقلت : إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان ؟ فقال : انظر ما وافق منهما العامة

[١] أي قد فهم السائل أنّ الترجيح يكون بمطلق المرجح ، أي بنحو صرف الوجود المتحقق في ضمن فرد واحد من المرجحات ، وليس الترجيح مختصاً باجتماع المرجحات .

[٢] هذا إشارة إلى إشكال الآخر على الاستدلال بالمقبولة . وملخص الإشكال أنّ ظاهر المقبولة أنّ المرجح مجموع موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ، حيث قال عليه السلام فيها : « ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به » ، حيث جمع بين الأمور الثلاثة وجعلها مرجحاً واحداً . والحال أنّ واحداً من موافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة كافٍ باتّفاق الكل .

وأجاب عنه بأنّ الجمع بين هذه المرجحات قابل للتوجيه بأن يقال : إنّ نفس كون الجمع بين الصفات مقطوع البطلان يدلّ على أنّ المراد كفاية واحدة منها .

[٣] أي السند مقطوع من العلامة إلى زرارة ، فإنّ المرفوعة في اصطلاحهم ما حذف السند من آخره ، أي من طرفه المتصل بالإمام عليه السلام .

[٤] أي منقولان عنكم وحديث مأثور ينقله خلفاً عن سلف .

فاتركه ، وخذ بما خالفهم ؛ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيْمَا خَالَفَهُمْ .

قلت : ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع ؟ قال : إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر .

قلت : إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له [١] فكيف أصنع ؟ فقال : إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر^(١) .

الثالث : ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه : «فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله أمر الزام فاتبعوا ما وافق نهى النبي صلى الله عليه وآله وأمره ، وما كان في السنة نهى اعاقفة أو كراهة [٢] ،

[١] يمكن أن يقال : إن كون كليهما موافقين للاحتياط أو مخالفين له غير معقول ؛ إذ كون أحد الخبرين موافقاً للاحتياط يستلزم أن يكون الخبر المعارض له مخالفاً له ، ولكنه غير تام ؛ إذ يمكن تصوّره كما إذا قام دليل على وجوب الجمعة ، وقام دليل آخر على حرمتها ، فإنّ كلّاً من الخبرين موافق للاحتياط بأن يجمع بين الظهر والجمعة احتياطاً . وأمّا كون كلا الخبرين مخالفاً للاحتياط فكما إذا دلّ أحد الخبرين على استحباب الجمعة ، والآخر على كراهتها مع فتوى عدّة بوجوبها ، وفتوى عدّة على حرمتها ، فإذا صلّى يكون مخالفاً للقول بالحرمة ، وإذا لم يصل يكون مخالفاً للقول بالوجوب .

[٢] قال بعض المحسّنين العطف تفسيري ، وعاف من عيف لا من عوف .

ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً [١] ، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فرددوا إلينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآرائكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف ، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

الرابع : ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فذروه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).

قال في مجمع اللغة : «عاف الرجل الطعام يعافه : من باب تعب عيافة بالكسر - كرهه ، وعفت الشيء أعافه : إذا كرهته » ، ولكنّه خلاف ظاهر العطف بأو ، فإنّ ظاهره التنويع والمقابلة ، ويحتمل أن يكون المراد من «نهى أعافه» النهي الإرشادي إلى العافية والصحة ، ولكن ما ذكره بعض المحشّين من كونه عطفاً تفسيرياً يؤيّد قوله فيما بعده : «عافه رسول الله وكرهه» .

[١] أي الأخذ بهما على نحو التخيير لا على نحو التعيين ، فإنّه لا يمكن العمل بهما . وأمّا الجمع الدلالي بحمل أحدهما على الآخر فليس عملاً بكليهما ، بل عمل بأحدهما .

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٩ .

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^(١).

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث: «قلت له -يعني العبد الصالح عليه السلام -: يُروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيهما أخذ؟ قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^(٢).

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبدالله، قال: «قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه»^(٣).

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٤).

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله». قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم»^(٥).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٣٤.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٤٢.

(٥) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن مختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت أخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله»^(١).

الحادي عشر: ما عنه بسنده الصحيح - ظاهراً عن أبي عمرو الكناني - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال لي أبو عبد الله: يا أبا عمرو، أرأيتك لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يُعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله لنا في دينه إلا التقيّة»^(٢).

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب، فيجئني منكم خلافه؟

قال: إن الحديث يُنسخ كما ينسخ القرآن»^(٣).

الثالث عشر: ما بسنده - الحسن - عن أبي حنّون مولى الرضا عليه السلام، عنه: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٧.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٢٢.

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتتصرف على وجوه [١]، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء [٢] ولا يكذب»^(١)، وفي هاتين الروایتين الأخيرتين [٣] دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة. هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجيح. إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك أن ظواهرها

[١] أي يراد منها معاني عديدة.

[٢] بأن يقول: إن مرادي من هذه الجملة المعنى الفلاني، إلا أنه لا بد أن يكون مع القرينه، وأما بدونها فلا يقبل دعواه، بل يحمل اللفظ على ظاهره. ولعل المراد أنه يجب التأمل في الروايات، ولا يؤخذ بظواهرها البدوي، فلعله أراد خلاف هذا الظاهر بنصب قرينه تظهر بتأمل.

[٣] هما روايتا أبي حيّون، وداود بن فرقد، فإنهما تدلان على الترجيح بقوة الدلالة، أي يقدم ما هو أقوى الدالتين.

أما رواية أبي حيّون حيث أمر برد متشابه الأخبار إلى محكمها. وهذا معناه أن يحمل المتشابه على المحكم بجعل المحكم قرينه على المتشابه.

أما الرواية الثانية: فإنه عليه السلام حرص الناس على فهم معاني الأحاديث وعدم جواز المبادرة إلى الأخذ بالظهور البدوي. وهذا معناه وجوب التأمل في الظواهر كي يعرف المراد الجدّي منها بسبب القرائن الموجودة فيها. إذن فالروايتان الأخيرتان متعرضتان للترجيح الدلالي بأن الأظهر يقدم على الظاهر، والنصّ مقدّم على الأظهر.

متعارضة [١] ، فلا بدّ من علاج ذلك [٢] ، والكلام في ذلك [٣] يقع في مواضع :

[١] أي ظواهر الأخبار متعارضة بعد كونها متّفقة في الدلالة على وجوب الترجيح ، حيث إنّ المقبولة دلّت على تقديم الترجيح بالصفات ، كالأعدلية على الترجيح بالشهرة ، والمرفوعة دلّت على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات ، وهكذا التعارض موجود بينهما وبين الأخبار الأخرى ، كما سيأتي توضيحه .

[٢] أي لا بدّ من علاج التعارض الواقع بين الروايات .

[٣] أي في علاج التعارض بين الأخبار .

«التحقيق»

يقع الكلام في الأخبار الدالّة على المرّجحات ، وهي كثيرة . وقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته ثمانية عشر حديثاً . وقبل الخوض في التحقيق في هذه الأخبار وبيان صحيحها من سقيمها ، وعلاج التعارض المتوهم بينها ينبغي أن نشير إلى نكتة قد تقدّم ذكرها في الجزء الحادي عشر ، وهي أنّ الأخبار العلاجية على أربع طوائف : **الطائفة الأولى** : ما يستفاد منها التخيير ، وهي عدّة روايات قد ذكر الأستاذ الأعظم أنّها لم نجد منها إلاّ ثمانية روايات . ونحن ذكرناها في الجزء الحادي عشر ، ولكن عند تصحيح هذا الجزء من الكتاب رأيت في نسخة الأصل المخطوطة أنّ الروايات الواردة في المقام تسع .

الطائفة الثانية : ما تدلّ على وجوب التوقّف .

الطائفة الثالثة : ما تدلّ على وجوب الاحتياط .

الطائفة الرابعة : هي هذه الطائفة الدالّة على وجوب الترجيح بالمرّجحات

المذكورة فيها . وقد وقع الكلام في كلام الأكاكبر كالشيخ وصاحب الكفاية والمحقق العراقي وغيرهم من تقديم أخبار الترجيح على أخبار التخيير ، وكذا في كيفية الجمع بين الأخبار الدالة على التوقف أو الاحتياط والأخبار الدالة على الترجيح أو التخيير . ونحن قد ذكرنا أنّ التوقف دليله منحصر بالمقبولة وخبر سماعه ، وناقشنا في سنديهما ، واستدل أيضاً برواية السرائر ولكنه غير تام كما سيأتي .

وأما الاحتياط فدليله منحصر بمرفوعة زرارة التي ضعفها سنداً أوضح من أن يخفى . وأيضاً ناقشنا في أخبار التخيير ، وبالنتيجة بقيت أخبار الترجيح بلا معارض . ولكن عند تصحيح كتابنا هذا اطلعت في النسخة المخطوطة على أنّ ما كتبت في أخبار التخيير غير مستوفٍ للبحث ، ولذا نعيد البحث ؛ لأنها لا تخلو عن إفادة ، فنقول :

أما الطائفة الأولى فنذكر بعض أخبارها الذي يحتاج إلى بحث وتحقيق فيه كي نرى هل فيها خبر تام السند والدلالة كي يحتاج إلى التعرّض إلى الجمع بينها وبين أخبار الترجيح ، كما تعرّض له القوم أم لا ؟

منها: ما رواه الكليني ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عثمان بن عيسى ، عن حسن بن محبوب جميعاً ، عن سماعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟

فقال : **يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه** ^(١) .

بتقريب أنّ قوله عليه السلام : « **فهو في سعة حتى يلقاه** » ظاهر في جواز الأخذ بأيّهما شاء ، وهو معنى التخيير . وأما قوله : « **يرجئه حتى يلقى من يخبره** » فهو راجع إلى الحكم

الواقعي ، وكيفية اكتشافه ، فلا ينافي الحكم بالتخيير في الحجية الذي هو حكم ظاهري . وهذه الرواية لا نقاش فيها من جهة السند ، وأما من جهة الدلالة فقد أورد عليها بوجوه :

منها: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله من أن الظاهر أن قوله عليه السلام : « **فهو في سعة حتى يلقاه** » ليس حكماً بالتخيير بين الخبرين ؛ لأن الظاهر من « السعة » في قوله عليه السلام : « **فهو في سعة** » إرادة التوسعة في مقام العمل ، وهي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين ؛ لقوله عليه السلام : « **يرجئه حتى يلقى من يخبره** » ، فقد أمر بالتوقف ، وعدم التعبد بأحدهما لا معيئاً ولا مخيراً ، فهذه الرواية موافقة للأصل ، وهو التساقط مع تعارض الحجتين ، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الخبرين ^(١) .

ومنها: ما ذكره **الأستاذ الأعظم** رحمته الله من أن مورد هذه الرواية دوران الأمر بين المحذورين ، حيث إن أحد الخبرين يأمر ، والآخر ينهى . والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك . وقول الإمام عليه السلام : « **فهو في سعة** » لا يدل على مزيد منه ^(٢) .

ومنها: ما ذكره **السيد الأستاذ** بأنه وارد في مورد التمكّن من لقاء المعصوم عليه السلام ^(٣) .

ومنها: ما ذكره بعض الأعاظم من أن ظاهر الحديث كون المسؤول عنه اختلاف المجتهدين في حقّ العامي ، لا اختلاف الروائتين في حقّ المجتهد ، والتخيير في الأول لا يستلزم التخيير في الثاني . ومجرد استناد كل من المجتهدين لروايته لا يستلزم تحقّق موضوع التخيير بين الروائتين في حقّ العامي ؛ لإمكان عجزه عن

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣ : ١٧٦ .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٤٢٤ .

(٣) منتقى الأصول ٧ : ٤١٢ .

تنقيح موضوع الحجية فيهما ، أو عدم المرجح لإحداهما^(١) .
ومنها: ما ذكره بعض المحققين^(٢) من أنّ الاستدلال بهذه الرواية على التخيير
 المزعوم غير تامّ ؛ وذلك لوجوه :

الأول: أنّه من المحتمل القوي أن يكون الملحوظ فيها حالات التعارض الواقعة
 في أصول الدين ، ونحوها من مسائل الجبر والتفويض ، والقضاء والقدر ، والبداء
 والمشية ، بقرينة التعبير الوارد في كلام السائل ، أحدهما يأمر بأخذه ، فإنّ النظر لو
 كان إلى الفروع كان الأنسب أن يعبر بفعله ؛ إذ التعبير بالأخذ يناسب الأمور
 الاعتقادية .

الثاني: التعبير الوارد في جواب الإمام عليه السلام من قوله : «يرجئه حتى يلقى من
 يخبره» ، فإنّ الإرجاء وكذلك التعبير بمن يخبره يناسب الاعتقادات التي تطلب فيها
 المعرفة ، لا الفروع التي يطلب فيها الامتثال ، ويكون الإرجاء فيها موجباً عادة
 للتفويت . وعلى هذا لا يستفاد من السعة في الحديث التخيير أصلاً ؛ إذ لا معنى له
 في الاعتقادات ، وإنّما يكون المراد السعة في الاعتقاد ، فلا يلتزم بشيء منهما حتى
 يلقى من يخبره بالواقع .

الثالث: أنّ قوله عليه السلام : «فهو في سعة حتى يلقاه» كما يحتمل أن يكون المراد منه
 التخيير في الحجية كذلك يحتمل أن يكون تأكيداً للجمله الأولى ، وهي قوله :
 «يرجئه حتى يلقى من يخبره» ، ويكون المقصود منه أنّه في سعة من حيث الوصول
 إلى الحكم الواقعي ، بل ويستفاد منه بمقتضى الإطلاق المقامي أنّ وظيفته بعد ورود
 الخبرين كوظيفته قبل ورودهما . وهنا احتمال ثالث ، وهو : أن يكون المراد منها

(١) المحكم ٦ : ٢٢٧ .

(٢) بحوث ٦ : ٣٤٠ .

• • • • •

السعة العمليّة، فتكون الرواية دليلاً على البراءة. ومع وجود هذين الاحتمالين لا يمكن حمل الحديث على الاحتمال الأوّل كي يكون دليلاً على التخيير في الحجّة.

أقول: أمّا الإيراد الأوّل الذي ذكره الاصفهاني من كون الرواية موافقة لأصالة تساقط الخبرين فهو الظاهر من الرواية، ولا أقلّ من أنّ احتماله مساوٍ لاحتمال كونه دليلاً على الحجّة التخييرية. إذن فتكون الرواية مجتمعة. وما ذكره السيّد الأستاذ رحمته لإخراج الرواية عن الإجمال، وكونها ظاهرة في التخيير لا يتمّ، لاحظ كلامه ^(١).

وأما الإيراد الثاني الذي ذكره الأستاذ الأعظم من كون مورد هذه الرواية دوران الأمر بين المحذورين فمدفوع بأنّ دوران الأمر بين المحذورين إنّما يكون مع العلم بأصل الالتزام، ولم يثبت ذلك للشكّ في حجّة كلّ من الخبرين، فيمكن أن يكون الحكم غير الوجوب والحرمة.

وأما الإيراد الثالث الذي ذكره السيّد الأستاذ من أنّها واردة في مورد التمكن من لقاء المعصوم، فيرد عليه أنّ الذي يكون مختصاً بزمن الحضور هو كشف الحكم الواقعي، وبيان التخيير متفرّع على قوله: «يرجئه»، فيكون معنى الرواية أنّه يرجئه حتّى يلتقى من يخبره ببيان الحكم الواقعي، ويأخذ بالخبرين تخييراً ظاهراً. ولا منافاة بين أن يكون الوظيفة الظاهرية هي الأخذ بالتخيير وبين كون العلم بالحكم الواقعي مختصاً بزمن المعصوم عليه السلام.

وأما الإيراد الرابع الذي ذكره بعض الأعظم بأنّ ظاهر الحديث كون المسؤول عنه اختلاف المجتهدين في حقّ العامي لا اختلاف الروايين في حقّ المجتهد، فهو خلاف ظاهر الرواية وإطلاقها.

وأما الإيراد الخامس الذي ذكره بعض المحققين من اختصاص الرواية بأصول الدين بقريئة يأخذه ، ففيه : أنّ التعبير المذكور لا إشعار فيه بما ذكره ، فضلاً عن الدلالة . فإنّ التعبير بالأخذ في الأخبار الواردة في الفروع من الكثرة ما لا يخفى ، منها : مرسله الحسن بن الجهم ، حيث قال : « فموسع عليك بأيهما أخذت » ، وفي قوله الآخر : « بأيهما تأخذ... »^(١) .

ومنها : ما رواه القطب الراوندي : « فما وافق كتاب الله فخذوه »^(٢) .

ومنها : ما رواه محمد بن عبدالله : « ما خالف منهما العامة فخذوه »^(٣) .

ومنها : « يجيئ عنكم الخبران المتعارضان فبأيهما تأخذ »^(٤) .

وأما الإيراد السادس منه ، ففساده أوضح من أن يخفى .

وأما الإيراد الأخير فقد ظهر جوابه ممّا ذكرنا في توضيح الإيراد الأول ، بأنّ الحديث ظاهر في أصالة التساقت . نعم ، على تقدير تساوي الاحتمالين يكون مجملاً ، وأما احتمال التأكيد فهو مخالف لظاهر كلمة « الفاء » التي هي للتفريع . فتلخص أنّ رواية سماعه لا تصلح لإثبات التخيير .

ومنها : ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد ، عن العباس بن معروف ، عن علي بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض ؟ فوقع عليه السلام :

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٩ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٢٤ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

موسع عليك بأية عملت .

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني : بأن ظاهر المسؤول حيث قال : « فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك » هو طلب الواقع لا علاج التعبد بالظاهر . وحيث كان الواقع موافقاً للظاهر من حيث كون الصلاة مستحبة في نفسها من غير اشتراطها في وقوعها مستحبة بإيقاعها على وجه الأرض ، وكان إيقاعها على وجه الأرض أفضل الأفراد ، فلذا أجاب بالتوسعة ، فهذه توسعة واقعية لازمة كون المستحب ذا مراتب ، لا توسعة تعبدية بين الحجتين المتعارضتين ، وليس في الجواب عنوان التسليم للخبر كي يعينه في التخيير التعبدية^(١) .

واختار هذا الجواب **الأستاذ الأعظم**^(٢) و**سيدنا الأستاذ**^(٣) ، وأضاف الأستاذ الأعظم بأنه لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيانه ، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين ، ولا إطلاق لكلام الإمام عليه السلام ، ولا عموم حتى يتمسك بهما ويتعدى من مورد الرواية إلى غيره .

وهذا الجواب مخدوش عند **السيد الأستاذ** ، حيث قال : « إن المورد ليس من موارد التخيير للعلم بجواز الصلاة على الأرض ، وإنما المشكوك جوازها في المحمل ، فالأمر دائر بين جواز الصلاة فيه وعدم جوازها ، ولا يكون مثل هذا من موارد التخيير ، وليس دائراً بين جواز الصلاة في المحمل فقط وجوازها على الأرض فقط كي يظهر الحكم بالتخيير في كونه بياناً للحكم الواقعي .

وفيه : أن الأمر دائر بين التعيين ، وهو جواز الصلاة على الأرض فقط ، وجواز

(١) نهاية الدراية ٣ : ١٧٨ .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٤٢٤ .

(٣) أرواؤنا ٣ : ٢١٩ .

الصلاة فيها على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة في المحمل ، والإمام عليه السلام حكم بالتخيير ، فما ذكره **الأستاذ** من العجائب .

والحق أن يقال : إن ظاهر السؤال هو الحكم الواقعي وظاهر الجواب هو التخيير بين الخبرين ، فلا يرتبط الجواب بالسؤال والأصل مطابقة الجواب للسؤال ، ولكن هذا الأصل مخالف لظاهر الجواب بل صريحه .

والقول بإغماض الإمام عليه السلام عن بيان الحكم الواقعي الذي هو كان مورداً للسؤال ببيان حكم كلي في المسألة الأصولية الكثيرة الابتلاء لمصلحة هناك في نفسه ، كالمصلحة في عدم الابتلاء ببيان الحكم ، أيضاً خلاف الظاهر ، وخلاف ظاهر حال السائل ؛ فإن الظاهر من حاله أنه فهم ارتباط الجواب بالسؤال ، ولذا فقد سكت بعد جواب الإمام عليه السلام ، ولم يسأل عن وجه الارتباط بينهما .

والنتيجة : أن ظاهري السؤال والجواب متخالفان ، فلا أقل من إجمال الرواية ، وعدم دلالتها على التخيير في الحجية . والشاهد على عدم دلالة الرواية على التخيير في الحجية وجود الجمع الدلالي بين الخبرين على مسلك القوم ، فيكون المورد خارجاً عن التعارض فلا موضوع للتخيير .

ومنها : ما رواه الشيخ في الغيبة بسنده عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري في مكاتبتة بتوسط الحسين بن روح عن الحجّة عليه السلام : « يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة ، هل يجب عليه أن يكبر ؟ فإن بعض أصحابنا قال : لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد ، فكتب في الجواب : أن فيه حديثين ؛ أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى عليه التكبير ، وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية ذكر ، ثم جلس ، ثم قام ، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجري

هذا المجرى . وبأيتهما أخذت من التسليم كان صواباً»^(١) .
وفيه : **أولاً** : أن مورد الرواية ورود الخبرين القطعيين بحسب الصدور ، ولا تشمل
للخبرين المتعارضين الظنيين صدوراً للذين هما محلّ بحثنا .

وثانياً : أن النسبة بين الخبرين اللذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما العموم
المطلق ، ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص ، والحكم بعدم استحباب التكبير
في مورد السؤال . ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بالتخيير ، فالحكم مختصّ بمورده الذي
هو المستحب ، فلا يتعدى إلى غيره . وهنا أجوبة أخرى ذكرها الإصفهاني عن الشيخ
وصاحب الكفاية وبعض الأجلة ، فراجع .

والحاصل : أن الروايات الواردة في التخيير - غير هذه الروايات الثلاث المذكورة
هنا - التي ذكرناها في الجزء الحادي عشر ضعاف كلها ولا حاجة إلى الإعادة .
والنتيجة عدم قيام دليل على الحجية التخييرية ؛ لأنها إما ضعيفة السند ، وإما
ضعيفة الدلالة ، وإما ضعيفة السند والدلالة . هذا تمام الكلام في الطائفة الأولى .

الطائفة الثانية : ما يدلّ على التوقف

منها : ما في ذيل مقبولة^(٢) عمر بن حنظلة ، فقد ورد فيها - بعد فرض الراوي
تساقت الحديثين من حيث موافقة القوم ومخالفتهم - : « فأرجئه حتى تلقى إمامك » .
وفيهما : **أولاً** : بضعف سندها بعمر بن حنظلة ، فإنها غير مقبولة عندنا ، وتفصيل
الكلام فيه موكول إلى دراساتنا الجزء الثالث الصفحة ١١٥ .
وثانياً : أن موردها خاصّ لورودها مورد التزاحم ، فلا يتعدى إلى غيره .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب السجود ، الحديث ٣٩ .

(٢) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي .

وثالثاً: أنه لا يمكن العمل بها في موردها، فإنها وردت في فصل الخصومة، وكيف يمكن تعطيل القضاء وإرجاء الواقعة إلى زمان الوصول إلى حضرته، أليس ذلك منافياً لحكمة جعل القضاء. إلا أن يقال: إن مقتضاها العمل بما يوافق الاحتياط في كل من المتخاصمين.

ورابعاً: أنها مختصة بزمان الحضور، فلا ربط لها بزماننا هذا. ومع ذلك كله لقاتل أن يقول: إنه لا مانع من التمسك بإطلاق الذيل.

ومنها: ما رواه سماعه^(١)، حيث قال عليه السلام: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله».

وفيهما: **أولاً:** بضعف سندها.

وثانياً: بكونها معارضة بالمقبولة، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح، وهذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر.

وثالثاً: أنها مختصة بزمن الحضور.

ومنها: ما نقله في السرائر^(٢) نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لعلبي بن محمد، فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا».

أفاد سيدنا الأستاذ أن الرواية نقلت من بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، ولا يبعد اعتبار الخبر بهذا السند الثاني، إلا أنها مطلقة تقيّد بما يدل على الترجيح. فظهر ممّا ذكرنا أن الدليل على التوقف إن تمّ أمكن تقييده بما يدل على الترجيح.

ولا يخفى أنه بعد عدم تمامية أخبار التخيير لا مجال لملاحظة النسبة بينها وبين

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٦٤، الحديث ٣٢.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ٦٦، الباب ٦ من أبواب المقدمات، الحديث ٣٣.

أخبار التوقف ، ودفع التعارض بما ذكر في كلام **المحقق العراقي** وغيره .

الطائفة الثالثة : ما يدلّ على وجوب الاحتياط

وهو ذيل مرفوعة العلامة ، وهذه الرواية ضعيفة السند .

الطائفة الرابعة : ما يدلّ على وجوب الترجيح

وهي كثيرة ، ذكر شيخنا الأعظم ثمانية عشر حديثاً ، إلا أنه قال : « إن الاثنين منها راجعان إلى الترجيح الدلالي . أفاد **المحقق العراقي** : أنها على ستّ طوائف ، ولكنها ترجع لبأ إلى خمس طوائف :

الأولى : ما يدلّ على الترجيح بالشهرة ، كمقبولة عمر بن حنظلة^(١) ، ومنها مرفوعة زرارة^(٢) . ولا يخفى ما فيهما من الضعف السندي .

الثانية : ما يدلّ على الترجيح بمخالفة ما يميل إليه حكّامهم ، وهو مذكور في مقبولة عمر بن حنظلة ، وقد عرفت الحال فيها .

الثالثة : ما يدلّ على الترجيح بالصفات ، كمرفوعة زرارة ، وفيها ما عرفت من الضعف .

الرابعة : ما يدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ، أو مخالفة العامة .

منها : ما رواه الحسين^(٣) بن السريّ ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : إذا ورد عليكم

حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم » .

وهذه الرواية ضعيفة بالإرسال .

(١) الوسائل : ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٣٠ .

ومنها: ما رواه ابن جهم ، قال : « قلت للعبد الصالح عليه السلام : هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم ؟ فقال : والله لا يسعكم إلا التسليم لنا ، فقلت : فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ، ويروى عنه خلافه ، فبأيهما نأخذ ؟ فقال عليه السلام : خذ بما خالف القوم ، وما وافق القوم فاجتنبه »^(١).

وهذه الرواية ضعيفة بمحمد بن موسى المتوكل عند القوم ، ولكن وثقه العلامة ، وتوثيقه يكفي عندنا ، إلا أن يقال : إن توثيقاته تكون مستندة إلى أصالة العدالة ، إلا أن السند مخدوش من جهة أخرى ، فإن أبا البركات محلّ كلام كما سيأتي .

ومنها: ما رواه محمد بن عبدالله ، قال : « قال عليه السلام : فانظروا إلى ما يخالف منها العامة فخذوه ، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه »^(٢).

وهي تامة السند والدلالة ، فتدلّ على أنّ مخالفة العامة من المرجّحات .

ومنها: مرسله الطبرسي عن سماعة بن مهران . قال عليه السلام : « خذ بما فيه خلاف العامة »^(٣).

وهي ضعيفة بإرسالها .

ومنها: ما رواه السكوني . قال عليه السلام : « فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه »^(٤).

وهي ضعيفة بالنوفلي .

ومنها: ما أرسله الكليني بقوله : « فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه ، وما خالف

(١) الوسائل : ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٣٤ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٤٢ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ١٠ .

كتاب الله فردوه»^(١).

وهي ضعيفة بإرسالها.

ومنها: ما رواه الميثمي في حديث طويل: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً - حلالاً أو حراماً - فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله - إلى أن قال: - وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه...»^(٢).

وهي ضعيفة بالمسمعي.

ومنها: ما رواه حسن بن الجهم، قال عليه السلام: «ما جئناك عننا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»^(٣).

وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا جئناك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يشبهها فليس منا»^(٤).

وهي ضعيفة السند.

ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة،

(١) الوسائل ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٤٠.

(٤) جامع الأحاديث ١: ٢٦٠، الحديث ٢٠.

فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) ، فإن مقتضاها لو تعارض الخبران فإن كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر يؤخذ بالموافق ، وإن لم يكن شيء منهما موافقاً للكتاب ، فإن كان أحدهما موافقاً للقوم دون الآخر يؤخذ بالمخالف .

وأما من جهة السند ، فقد عبر الأستاذ الأعظم عنها بالصحيحة .
وهنا تحقيق رجالي أخذناه من سيدنا الأستاذ دام ظلّه ، وهو أنّ الشيخ منتجب الدين وثق الراوندي الداخل في سلسلة سند الرواية^(٢) ، ووثق صاحب الوسائل الشيخ منتجب الدين^(٣) ، وأيضاً يظهر توثيق أبي البركات من كلام صاحب الوسائل^(٤) ، حيث قال : « عالم ، صالح ، محدّث » ، فإنّ قوله : « صالح » بقول مطلق يدلّ على صلاحه على نحو الإطلاق ، فإنّه كيف يمكن أن يقال : يطلق على المحدّث أنّه صالح مع عدم إحراز كونه ثقة ، ووثق منتجب الدين عليّ بن عبد الصمد^(٥) ، وأيضاً وثق منتجب الدين عليّ بن عليّ بن عبد الصمد^(٦) .
فتلخص : أنّه تامّ من جهة السند والدلالة ، ولكنّه مخدوش عند سيدنا الأستاذ بأبي البركات^(٧) .

وفي المقام طائفة من النصوص يستفاد منها الترجيح بالأحدثيّة ، وهي الطائفة

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩ .

(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ٨ : ٩٣٠ .

(٣) لاحظ الكنى والألقاب / المحدّث القميّ : ١٧٤ .

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ١١ : ٣٧٥ .

(٥) لاحظ معجم رجال الحديث ١٢ : ٧١ .

(٦) لاحظ المصدر المتقدّم ١٢ : ١٠١ .

(٧) آراؤنا ٣ : ٢٢٣ .

الخامسة من الأخبار ، سنذكرها وإن أنكر القوم الترجيح بها ، إلا أنّ سيدنا الأستاذ اختار ذلك وشيّد بنيانه ، ونسب ذلك إلى صاحب الحدائق .

وهو الحقّ عندنا ، فلانستوحش من قلّة الناصر إذا كان الدليل يوافقنا .

ملخص الكلام : أنّ المرجّحات المنصوصة عندنا منحصرة بثلاثة :

الأول : موافقة الكتاب ، فإنّها مقدّمة على الترجيح بمخالفة العامّة بمقتضى رواية

عبدالرحمن .

الثاني : مخالفة العامّة ، فإنّها مقدّمة على الترجيح بالأحدثيّة ؛ لكون أدلّتها

مخصّصة بأدلة الترجيح بالأحدثيّة .

إن قلت : إنّ نسبتها عموم من وجه ؛ لافتراقهما في الخبرين الصادرين معاً ، وفي

الخبرين اللذين لا يكون واحد منهما موافقاً مع الكتاب ، ولا مخالفاً مع العامّة ،

ولاجتماعهما فيما يرد خبر أولاً ، ثمّ يرد خبر معارض له ، ويكون الخبر الأوّل موافقاً

للكتاب ، أو مخالفاً مع العامّة ، فإنّه بمقتضى حديث عبدالرحمن يلزم ترجيح الخبر

الأوّل ، وبمقتضى حديث الترجيح بالأحدث يلزم ترجيح الثاني ، فلا وجه لتقديم

أحدهما على الآخر .

قلنا : إنّ النسبة بينهما عموم مطلق ؛ إذ كون النسبة عموماً من وجه يتوقّف على

صدور الخبرين المتعارضين معاً من المعصوم مجرد خيال . هذا **أولاً** .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ النسبة بينهما عموم من وجه ولكن الترجيح مع عبدالرحمن ؛

إذ لو رجّح الحديث الدالّ على الترجيح بالأحدث لا يبقى مورد لخبر عبدالرحمن أو

يبقى النادر . وأمّا لو قدّم خبر عبدالرحمن فيبقى لخبر ابن مسلم موارد كثيرة ، وهذا

أحد المرجّحات في باب التعارض ، فتكون المرجّحات في باب التعارض ثلاثة

أمور .

أقول: إنَّ أهمَّ روايات الباب ثلاثة:

الأولى: رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح.

الثانية: رواية محمَّد بن عبدالله عن الرضا عليه السلام، وهما تامَّتان سنداً ودلالةً، وتدلَّان على أنَّ مخالفة العامة من المرجَّحات.

الثالثة: رواية عبدالرحمن الدالَّة على الترجيح بموافقة الكتاب أولاً، وبمخالفة العامة ثانياً. وهي ما رواه قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا عن محمَّد وعليَّ ابني عليِّ بن عبدالصمد عن أبيهما، عن أبي البركات عليِّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه ^(١)(٢)، عن سعد بن عبدالله، عن أيوب بن نوح، عن محمَّد بن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردَّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» ^(٣).

ووقع النقاش في سند هذه الرواية بوجوه:

الأول: أنه من المحتمل أن تكون هذه الرسالة للسيد الراوندي الذي كان معاصراً للشيخ الراوندي، والذي يؤيِّد ذلك أن ابن شهرآشوب ومنتجب الدين اللذين قد ترجمتا أستاذهما في كتابي معالم الفقهاء وفهرست منتجب الدين، ولم يذكرهما هذه الرسالة في عداد مؤلفاته.

(١) الوسائل ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

(٢) المصدر المتقدِّم: الحديث ٢٩.

(٣) المصدر المتقدِّم: الحديث ٢٩.

وفيه نقضاً، وحلاً، أما النقض فإنّ قصص الأنبياء وكتاب الخرائج والجرائح إليه أيضاً، مع إتهما لم يذكرهما من كتبه، وأما الحلّ فإنّ ظاهر إسناد صاحب الوسائل هذه الرواية إلى الشيخ الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا أنّه شهادة منه على أنّ هذه الرسالة للشيخ، ولعلّ هذا الكتاب وصل إلى تلميذ ثالث ولم يصل إليهما، وبهذا الطريق الثالث وصل هذا الكتاب إلى صاحب الوسائل. إذن فالخدشة في وجود كتاب الشيخ الراوندي لا وجه لها.

الثاني: أنّ صاحب الوسائل لم يذكر طريقه إليه، بل ذكر طريقه إلى كتاب قصص الأنبياء وكتاب الجرائح والخرائج، فهو يدلّ على عدم وجود طريق له إلى هذا الكتاب.

وفيه: أنّه يستفاد من ذكر طريقه إلى الكتابين المذكورين أنّ هذا الكتاب أيضاً وصل إليه بنفس هذا الطريق، حيث ذكر في فوائد الخاتمة: نروي كتاب الخرائج والجرائح وكتاب قصص الأنبياء، لسعيد بن هبة الله الراوندي، بالإسناد السابق عن العلامة، عن والده، عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن رده، عن القاضي أحمد بن عليّ بن عبد الجبار الطوسي، عن سعيد بن هبة الله الراوندي.

ثمّ قال: ونروي باقي الكتب بالطرق السابقة، ومراده من قوله: «سائر الكتب» هي الكتب التي ذكرها في متن الوسائل، ولم يصرّح بها في المشيخة عن مؤلّفها، فتكون النتيجة أنّها أيضاً تكون بالإسناد المذكور.

إن قلت: كيف تقول إنّ صاحب الوسائل نقل هذه الرسالة عن العلامة، والحال أنّه لا يوجد لهذه الرسالة عين ولا أثر في كتب العلامة ومشايخه فإنّهم لم يستدلّوا بهذه الرواية على الترجيح في كتبهم الأصولية.

قلت: إنّ عدم استدلالهم بهذه الرواية لا يدلّ على عدم وجود الرسالة بأيديهم،

فإنهم لا أنه لم يذكروا هذه الرواية فقط ، بل لم يذكروا بعض الروايات الواردة في الباب أيضاً .

الثالث: أن محمداً وعلياً ابني علي بن عبد الصمد الواقعين في السند ليسا محمداً وعلياً ابني علي بن عبد الصمد ، وإنما هما محمداً وعلياً ابني عبد الصمد ؛ لأنهما شخصان معروفان ، ومن مشايخ ابن شهر آشوب وأساتذته الذين يروي عنهم ، وقد وقعا في طرق صاحب الوسائل كثيراً . وأما محمداً وعلياً ابنا علي بن عبد الصمد فلم يقعوا في طرق صاحب الوسائل وإجازته المعروفة ، ومن البعيد أن يكون الشيخ الراوندي المتقدم طبقة عن ابن شهر آشوب ينقل عن أولاد علي بن عبد الصمد الذي هو من أساتذة ابن شهر آشوب ومن ينقل عنه ، مما يوجب قوة احتمال وجود خطأ في البين ، وأن يكون المقصود محمداً وعلياً ابني عبد الصمد ، وهما وإن كانا لا إشكال في وثاقتهما وجلالة شأنهما ، إلا أن الإشكال في أبيهما الذي ينقلان الرواية عنه ، وهو عبد الصمد ، فإنه ممن لم يثبت توثيقه .

وفيه: **أولاً:** أن ما ذكره مجرد استبعاد في مقابل الظاهر ، فإن الظاهر مما رواه القطب أن الواقع في أسانيده محمداً وعلياً ابنا علي بن عبد الصمد ، ولا يرفع اليد عن هذا الظهور بمجرد الاستبعاد المذكور ، والذي يشهد على ما ذكرنا ما حكى عن كتاب قصص الأنبياء ، إنهما وقعا في أسانيده مكرراً ، وحكى الشهادة بذلك عن مؤلف كتاب رياض العلماء أيضاً ، فلا إشكال في السند من هذه الناحية .

الرابع: وقع الكلام في أبي البركات علي بن الحسين العلوي الخوزي الذي يروي عنه الراوندي .

وعبر الأستاذ الأعظم عن هذه الرواية بالصحيحة ، مع أنه لا توثيق لهذا الرجل عدا شهادة صاحب الوسائل بوثاقته ، وحيث إنه من المتأخرين فإن توثيقه يكون

حدسياً؛ إذ المتقدمون كالنجاشي وأضرابه كانوا مجدين على وجدان مدارك وثاقة الرجال، فكيف يمكن أن لا يجدوها، وإنما وجدها المتأخرون عنهم، فيعلم من ذلك أن توثيق المتأخرين يكون حدسياً.

والجواب عنه: بأن مقتضى الأصل العقلاني حمل الشهادة على الحس عند دوران الأمر بينهما.

وإن شئت فقل: إن مجرد احتمال الحس يكفي في جريان الأصل العقلاني المذكور. وهذا الاحتمال بعينه موجود في توثيق المتأخرين أيضاً. وهنا إیرادات من **سيدنا الأستاذ** على عبارة الوسائل.

منها: أنه قال في حق أبي البركات أنه صالح، وهو لا يدل على التوثيق، فإن ديدن الرجالي بالنسبة إلى من يراهم ثقة التعبير بالوثاقة، ولا يكتفون بقولهم صالح أو دين، ولذا يصرحون بالوثاقة مضافاً إلى ذكر مدحهم، فإن صاحب الوسائل قال في ترجمة علي بن عبد العالي: كان فاضلاً، متبحراً، مدققاً، جامعاً، كاملاً، ثقة، زاهداً، عابداً، ورعاً، جليل القدر، عظيم الشأن، فريداً في عصره، فإن عدم اكتفائه بكونه زاهداً وورعاً دليل على أن دأبهم كان بالنسبة إلى من يرونه ثقة أن يعبروا بوثاقته، وأيضاً ذكر لإثبات ذلك عدة موارد^(١).

ولكن الحق أن التعبير بأنه زاهد وصالح أو دين شهادة بما فوق الوثاقة. وأما عدم شهادتهم بالوثاقة فلعله كان دأبهم الشهادة على ما سمعوا في حق الأشخاص من المادحين والمترجمين فلم يسمعوا في حقه إلا أنه صالح. نحن وهذا الظهور فإنه حجة لنا.

وأما حمل «صالح» على كونه ظاهر الصلاح كما ذكره **سيدنا الأستاذ** فهو خلاف

الظاهر جداً .

ومنها: أن الحرّ رضي الله عنه قال في الفائدة الثانية عشرة من فوائده في الجزء العشرين من الوسائل : « وإتما نذكر هنا من يستفاد من وجوده في السند قرينة على صحة النقل وثبوته واعتماده ، وذلك أقسام : وقد يجتمع منها اثنان فصاعداً .

ومنها: من نصّ علماؤنا على ثقته مع صحة عقيدته .

ومنها: من نصّوا على مدحه وجلالته وإن لم يوثقوه مع كونه من أصحابنا ، فيمكن أن يكون قوله : « فلان صالح » مستنداً إلى نصّ العلماء بجلالته ومدحه ، فكيف يمكن الاعتماد على قوله في حقّ الرجل : « صالح » ويجزم بكونه ثقة استناداً إلى شهادة الحرّ .

وفيه : أن كون شهادة الحرّ بكونه صالحاً مستندة إلى نصّ العلماء بجلالته ومدحه لا يضرّ بالشهادة ، فإنه يحتمل أن تكون الشهادة بـ « صالح » مستندة إلى ما سمعه من العلماء من المدح بقولهم إنه صالح . ونحن نعتمد على شهادته بأنه صالح ، ونفهم من هذا العنوان الوثيقة ، بل ما فوقها .

ومنها: أنه قابل في كلامه في هذا المقام بين التوثيق والمدح ، فإن المدح بمجردة لا يكون توثيقاً ما لم يصرّح بوثاقته .

وفيه : أولاً : أن المقابلة بينهما لأجل بيان أنّ الرواة بعضهم ورد التوثيق في حقّه ، أي ورد في حقّه أنه ثقة ، وبعضهم لم يرد في حقّه أنه ثقة ، بل ورد في حقّه أنه صالح ، وليس معناه أنّ الثاني لا يدلّ على التوثيق . أضف إليه لو سلمنا أنّ صاحب الوسائل يفهم من كلمة « صالح » عدم دلالتها على التوثيق ، وفنحن لسنا بمقلّدين له ، ونحن نفهم دلالتها على التوثيق .

ومنها: أن الحرّ رضي الله عنه قال في جملة من كلامه : ومنها : من وقع الاختلاف في

توثيقه وتضعيفه ، فإن كان توثيقه أرجح فوجوده في السند قرينة ، فإنه يظهر من هذه العبارة أنه يجتهد في مقام الاعتماد وكون الشخص ثقة .
وفيه : أولاً : أنّ ما ذكره كان فيمن اختلف في توثيقه وتضعيفه ، ولا يتعدى إلى غيره .

ثانياً : إنه يقول : إن ذكر الشخص في سند الرواية قرينة على توثيق الشخص المذكور ، وأي ربط له بباب الشهادة .

وملخص كلامنا : أنّ الاستفادة من هذه الفائدة أنه ذكر القرائن الدالة على وثاقة الرواة في سند الروايات الواقعة المذكورة في هذا الكتاب ولا دلالة فيها على أنّ شهادته تكون مستندة إلى هذه القرائن ، ومجرد الاحتمال يدفعه الظاهر . فتلخص : أنّ أبا البركات لا نقاش فيه ، وإنما الكلام في محمد بن علي بن عبد الصمد وعلي بن علي بن عبد الصمد ، أما الأول فلم يرد توثيق في حقه ، وأما الثاني فقال في أمل الآمل : « علي بن علي بن عبد الصمد التميمي النيسابوري فقيه ثقة ، قرأ على والده ، وعلى الشيخ أبي علي ابن الشيخ جعفر »^(١) .

وقال الشيخ منتجب الدين في فهرسته : الشيخ ركن الدين علي بن علي بن عبد الصمد فقيه « ثقة » ، قرأ على والده ، وعلى الشيخ أبي علي ابن الشيخ أبي جعفر عليه السلام »^(٢) .

فتحصل إلى هنا : أنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامة تعدان من المرجحات بمقتضى رواية أبي البركات ، وأيضاً يدل على كون مخالفة العامة مرجحة ما رواه الحسن بن الجهم ، ولكن كل واحد منهما وقع مورد النقاش عند بعض الأعلام ،

(١) أمل الآمل ٢ : ٢٧٨ .

(٢) نهاية الدراية : ١٦٧ .

فإن سيدنا الأستاذ قد ناقش في رواية أبي البركات . والمرجح عنده منحصر بالأحدثية . وعند الأستاذ الأعظم أنه منحصر بموافقة الكتاب ومخالفة العامة .

وقد حكى المحقق الإصفهاني رحمته عن المحقق الحلبي بأنه لا وجه للترجيح بمخالفة العامة ، ولا يثبت مسألة علمية برواية رويت عن الصادق عليه السلام وأورد عليه بأن أخبارها بالغة حد الاستفاضة بل التواتر ، وأجاب عنه بأنه غفلة عن حقيقة ؛ إذ الأخبار المطلقة الدالة على الأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم كلها منقولة عن رسالة القطب الراوندي .

وقال الفاضل النراقي : أنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً ، فلا حجية فيما نقل عنها .

أقول : إن هذا الإشكال لو كان تاماً لورد على الترجيح بموافقة الكتاب وطرح مخالفه ، فإن الرواية التامة الدالة على مرجحية موافقة الكتاب منحصرة بما كانت منقولة عن الراوندي ، إلا أنك قد عرفت ممّا ذكرناه أن الإشكال في نسبة الكتاب إلى القطب غير تام ، والسند صحيح فيكون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات ، وممّا يؤيد ما ذكرناه أن المستفاد من بعض الأخبار أن الأخذ بما يخالف العامة كان أمراً مسلماً بين الشيعة في مقام الشبهة وإن لم يكن خبر ولا تعارض لاحظ روايتي الارجائي وعلي بن أسباط وغيرهما .

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة: حيث إن الأولى [١] صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية [٢] بالعكس. وهي [٣] وإن كانت ضعيفة السند إلا أنها

[١] أي مقبولة عمر بن حنظلة.

[٢] أي مرفوعة زرارة صريحة في تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات، حيث جعل الترجيح بالصفات عند كون كلا الخبرين مشهورين. لاحظ المرفوعة. قال السائل: «فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك...».

[٣] أي مرفوعة زرارة وإن كانت ضعيفة السند؛ لكونها مرفوعة، ولذا قد طعن في سندها بعض الاخباريين الذي ليس من دأبه الخدشة في سند الأخبار، كصاحب الحقائق في ابن أبي جمهور وكتابه الغوالي.

والحاصل: أن كلاً من المرفوعة والمقبولة قوي من جهة، وضعيف من جهة أخرى.

أما المرفوعة فإنها ضعيفة سنداً، بحيث لم توجد في كتب الأخبار ولم يحكها أحد إلا ابن أبي الجمهور، ولكنها قوية دلالة، فإن مدلولها موافق لسيرة العلماء؛ إذ المرفوعة تدل على تقديم الترجيح بالشهرة على الخبر الشاذ وإن كان ناقل الشاذ راجحاً من حيث الصفات بأن كان أفقه أو أروع، وسيرة العلماء أيضاً جرت على ذلك، فإنهم يقدمون الخبر المشهور على الشاذ، إذن فضعف السند ينجبر بعمل العلماء.

وأما المقبولة فإنها قوية سنداً، فإن الأصحاب تلقوها بالقبول بحيث سميت المقبولة، ولكنها موهونة دلالة بإعراض الأصحاب عنها؛ لأنها تدل على تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، والحال أن الأصحاب

موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح؛ فإنَّ طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ. والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أنَّ عملهم على طبق المرفوعة، وإن [١] كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها [٢] إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعة إلى زارة. إلا أن يقال [٣]: إنَّ المرفوعة تدلُّ على تقديم المشهور رواية على غيره [٤]،

لم يعملوا به، بل عملوا بمدلول المرفوعة، وقدّموا الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات، إذن لا ترجيح لأحد الخبرين على الأخرى كي يؤخذ بأحدهما ويترجح الآخر فيتساقطان بالتعارض.

[١] كلمة «إن» وصلية، أي وإن كانت المرفوعة شاذة ونادرة من حيث أنَّ الراوي لها نادر.

[٢] أي لم يحك المرفوعة إلا ابن أبي جمهور.

[٣] إنه بعد تقريبه للمعارضة بين المقبولة والمرفوعة أجاب عنها بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إلا أن يقال...». وملخصه: أنَّ المقبولة والمرفوعة وإن كانتا مشهورتين إلا أنه فرق بين الشهرتين؛ إذ المرفوعة مشهورة من حيث العمل بها، والمقبولة مشهورة من حيث الرواية، والمرجح في الخبرين المتعارضين هي الشهرة الروائية لا الشهرة العملية، فإنها جابرة لضعف السند. وما ذكرناه يستفاد من نفس المرفوعة، فإنها تدلُّ على تقديم المقبولة؛ لكونها مشهورة من حيث الرواية. وأمّا الشهرة العملية فلا دليل على كونها مرجحة. إذن يرتفع التعارض بينهما بتقديم المقبولة على المرفوعة.

[٤] أي على غير المشهور رواية، وهو عبارة عن الشهرة العملية، أي المرفوعة تدلُّ على تقديم الشهرة الروائية على الشهرة العملية.

علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية ١٠٣
وهي [١] هنا المقبولة. ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية. مع أننا
نمنع [٢] أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية [٣] على
غيره [٤] إذا كان الغير [٥] أصح منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة
الأفهيّة [٦].

[١] أي الشهرة الروائية في المتعارضين تكون في المقبولة.
[٢] هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي أجاب بها شيخنا الأعظم رحمته عن
التعارض بين المقبولة والمرفوعة. وملخصه: إننا لا نسلم كون المقبولة مخالفة
لعمل الأصحاب مطلقاً؛ إذ الأصحاب لا يقدمون الخبر المشهور على الخبر
الشاذ حتى فيما إذا كان الخبر الشاذ أصح من الخبر المشهور، بأن يكون
الراوي للخبر الشاذ أفضل من رواية المشهور، لا سيما إذا كان الراوي للخبر
الشاذ أفقه من الراوي للخبر المشهور، بل يقدمون الخبر الشاذ على المشهور،
فلا تكون المقبولة موهونة؛ وذلك لعدم إعراض المشهور عنها فيما إذا كان
الراوي أفضل، بخلاف المرفوعة، فإنها ضعيفة السند فلا تصلح لمعارضة
المقبولة. وما ذكرناه آنفاً من كون المقبولة مرجوحة لإعراض المشهور عنها
فيما إذا كانت رواية الخبر المشهور ورواية الخبر الشاذ متساوين في الفضل،
لا فيما إذا كان راوي الشاذ أفضل منه.

[٣] تمييز لقوله المشهور.

[٤] أي على غير الخبر المشهور، وهو الخبر الشاذ.

[٥] أي إذا كان الخبر الشاذ أصح من الخبر المشهور.

[٦] وجه الخصوصية هو ما عرفت سابقاً من أن مجرد أصدقية الراوي وأورعيته
لا يوجب تقديم الخبر الشاذ ما لم ينضم إليهما الأفهيّة؛ إذ الأفقه يطلع على
خلل في الرواية المشهورة، كصدورها عن تقيّة أو تأويل لم يطلع عليه غيره.

ويمكن أن يقال [١]: إن السؤال [٢] لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات، فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما...»، مع أن [٣] السائل ذكر: «إنهما اختلفا في حديثكم». ومن هنا [٤] اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهة

[١] هذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها شيخنا الأعظم رحمته عن التعارض بين المقبولة والمرفوعة.

[٢] أي السؤال في المقبولة كان عن الحكمين -بفتح الحاء والكاف- فالترجيح فيهما إنما يكون بالصفات.

[٣] أي أجاب الإمام عليه السلام بالترجيح بالصفات مع أن السائل قال إن منشأ اختلافهما هو الاختلاف في حديثكم.

وملخص هذا الوجه أنه لا تعارض بين المقبولة والمرفوعة، وذلك لاختلاف موردهما، فإن السؤال في المقبولة كان عن تعارض الحكمين -بفتح الحاء والكاف- الناشئ من تعارض الخبرين، فكأنه سئل عن أمرين:

أحدهما عن اختلاف الحكمين. **وثانيهما**: أن منشأ اختلافهما الاختلاف في حديثكم، واعرض الإمام عليه السلام عن الجواب عن السؤال الثاني، أي عن بيان حكم الاختلاف في الحديث وتعارض الخبرين، وأجاب عن السؤال الأول، وهو اختلاف الحكمين بالرجوع إلى الأفقه والأورع والأصدق. والحال كان له أن يعكس الأمر ويوجب عن السؤال الثاني. وهذا شاهد على أن الإمام عليه السلام في المقبولة في مقام بيان الترجيح في تعارض الحكمين، لا في تعارض الخبرين. وهذا بخلاف المرفوعة فإنها في مقام بيان الترجيح في تعارض الخبرين، فلا تعارض بينهما؛ لأن مورد النفي يغير مورد الإثبات.

[٤] أي لأجل ما ذكرنا من أن الترجيح بالصفات يختص بالحكمين، فإن اتفاق

والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرّض الراوي [١] لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: « ينظر إلى أفقهما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه »، وحينئذٍ [٢] فيكون الصفات من مرجّحات الحكمين. نعم، لما

الفقهاء أيضاً يؤيد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالشهرة لا يجري في تعارض الحكماء، بل إنّه مختص بتعارض الأخبار.

[١] أي إنّ الراوي لم يتعرّض في رواية الحصين لمنشأ اختلاف الحكمين بأنّه الاختلاف في الأخبار، بل سئل عن تعارضهما في الحكم، بخلاف المقبولة، فإنّ السائل قد سأل حكم ذلك عن الإمام عليه السلام إلاّ أنّه أعرض عن جوابه.

واليك رواية داود بن الحصين: عن أبي عبدالله عليه السلام « في رجلين اتّفقا على عدلين، جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيّهما يمضي الحكم، قال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(١)، وأنت ترى أنّ السائل سأل عن اختلاف الحكمين من دون تعرّض لمنشأ اختلافهما بأنّه اختلاف الأخبار، فبعد تعرّض الإمام عليه السلام في المقبولة للجواب عن اختلاف الحكمين واعراضه عن حكم اختلاف الخبرين مع أنّ السائل سأل عنه أيضاً، تكون المقبولة نظير رواية الحصين متعرّضة لبيان اختلاف الحكمين ومبيّنة له بأنّ الترجيح يكون بالصفات، ويقدم قول أفقهما وأورعهما وأصدقهما.

[٢] أي حينما ثبت أنّ جواب الإمام عليه السلام كان ناظراً إلى تعارض الحكمين، فتكون

فرض الراوي تساويهما [١] أرجعه [٢] الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، وأمره [٣] بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع [٤] إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأول المرجحات الخبرية [٥] هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق [٦] على المرفوعة.

الصفات المذكورة في المقبولة، كالأصديقية والأورعية والأفقيية، من مرجحات الحكمين، ولا تكون من مرجحات الخبرين كي تكون معارضة للمرفوعة الدالة على أن المرجح للخبرين المتعارضين هو الشهرة.

[١] أي تساوي الحكمين في الصفات.

[٢] أي أرجع الإمام عليه السلام الراوي إلى أن يلاحظ الترجيح في مدرك الحكمين.

[٣] أي أمر الإمام عليه السلام الراوي بالسعي والاجتهاد في تشخيص الراجح من الخبرين والعمل على طبق الراجح منهما في الواقعة التي وقعت مورد الترافع والتنازع.

[٤] أي ألغى الإمام عليه السلام نفوذ حكم كلا الحكمين؛ إذ المفروض أنهما متعارضان، فحكم عليه السلام بتساقطهما.

[٥] أي أن الترجيح بالشهرة مقدّم على سائر المرجحات في الخبرين المتعارضين.

وملخص الكلام: أن مورد النفي في المقبولة غير مورد الإثبات في المرفوعة، فلا يتحقق التعارض بينهما، فإن مورد النفي في المقبولة هو عدم كون الشهرة مرجحة في تعارض الحكمين الذي يكون صدر المقبولة راجعاً إليه، والمرفوعة لا تنفيه، والذي تنفيه المرفوعة كون الشهرة مرجحة في تعارض الحكمين والمقبولة لا تثبته، إذن فذيل المقبولة يدل على أن الشهرة مرجحة في تعارض الخبرين والمرفوعة أيضاً تدل عليه.

[٦] أي ما أمر به الإمام عليه السلام في المقبولة بعد فرض تساوي الحكمين ينطبق على المرفوعة، فيكون مفاد المقبولة موافقاً لمفاد المرفوعة؛ إذ أرجعه الإمام عليه السلام

نعم ، قد يورد على هذا الوجه [١]: أنّ اللازم على قواعد [٢] الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدّعي . ويمكن التفصي عنه [٣]:

في المقبولة بعد تساوي مرجّحات الحكمين إلى المرّجّح في مستند الحكمين . كذلك أرجعه إلى مستند الراويين في أوّل مرّة في المرفوعة ، فيتحقّق الجمع بينهما باعتبار أنّ المقبولة لما كانت في صدد تمييز الحكمين وترجيح حكم أحدهما على الآخر ذكر الإمام عليه السلام ما هو مرّجّح للحاكم من الأفقيّة والأعدليّة ، ولذا قدّم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة وبعد تساويهما في الصفات جعل الترجيح بالشهرة مرّجّحاً في الخبرين ، فيكون هذا المفاد موافقاً مع مفاد المرفوعة فيرتفع التعارض في البين .

وملخص الكلام: أنّ المرفوعة لا تنفي ما يثبت صدر المقبولة كي يتحقّق التعارض بينهما ، بل تثبت ما يثبت ذيل المقبولة فلا تنافي بينهما .

[١] أي على الوجه الثالث الذي بيّنا لدفع المعارضة بين المقبولة والمرفوعة . وملخص الإيراد هو: أنّ المستفاد من المقبولة ملاحظة مرجّحات الرواية ، والعمل على الراجح فيما إذا تساوى الحكمان في الصفات ، والحال أنّه خلاف تسالم الفقهاء ؛ إذ مقتضى القاعدة المسلّمة عندهم الأخذ بحكم من اختاره المدّعي للحكومة لا الرجوع إلى مرجّحات الرواية .

[٢] ولا يخفى أنّ ذكرها بصيغة الجمع لا يدلّ على أنّ هنا قواعد تدلّ على أنّ الأمر بيد المدّعي ، بل هو من باب تقابل الجمع بالجمع .

[٣] أي يمكن التخلّص عن الإيراد المذكور بأنّ ما ذكره الفقهاء عملاً على قواعدهم من كون المرجع عند تساوي الحكمين هو من اختاره المدّعي للحكومة إنّما هو في الحاكم المنصوب ، لا في قاضي التحكيم ؛ إذ قاضي التحكيم عبارة عمّن تراضى الخصمان على الرجوع إليه ، فكيف يتصوّر إلزام

بمنع جريان هذا الحكم [١] في قاضي التحكيم. وكيف كان، فهذا التوجيه [٢] غير بعيد.

المنكر على حكومة من اختاره المدعي، فلا تحكيم إلا مع التراضي من المتخاصمين، والرواية ظاهرة في قاضي التحكيم، كما يظهر ذلك بالتأمل في قول السائل: فقلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما...

[١] وهو كون الأمر في اختيار الحاكم بيد المدعي. وتوضيحه: أن قواعد الفقهاء ثابتة في مورد القاضي المنصوب، لا في قاضي التحكيم الذي تراضي المترافعان على الرجوع إليه، والظاهر في المقام أن القاضي كان للتحكيم، حيث قال: فرضياً...

[٢] أي التوجيه الثالث لعلاج التعارض بين المقبولة والمرفوعة.

أقول: ملخص ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته إلى هنا أن المقبولة تامة دلالة، وكذلك المرفوعة، إلا أنه ناقش في سندهما ووافق **المحقق الثاني** ^(١) في ذلك، حيث قال: إن دلالة المقبولة على الترجيح بالمرجحات المذكورة من تعارض الخبرين في غاية الوضوح، وجميع الإشكالات الواردة على الرواية يمكن الذب عنها، وتكون معتزدة بالروايات الأخرى وقد استقصاها الشيخ بأجمعها.

وخالفة **المحقق العراقي** ^(٢) و**المحقق الأصبهاني** ^(٣) وصاحب **الكفاية** ^(٤)،

(١) فوائد الأصول: ٢٨٧.

(٢) نهاية الأفكار: ١٩٠.

(٣) نهاية الدراية: ١٦٤.

(٤) كفاية الأصول: ٣٩٣.

حيث قالوا إنّ المقبولة لا مجال للخدشة في سندها، وإنّما الإشكال في دلالتها.

ملخص ما أفاده **المحقق العراقي** من الخدشة في دلالتها: هو أنّ صدرها متعرّض لبيان الترجيح بالصفات، وهو يختصّ بالحكمين، وذيلها وإن شمل الترجيح بالشهرة التي هي من مرجّحات الخبرين المتعارضين، إلّا أنّ الترجيح المذكور لا يكون معمولاً به عند الأصحاب في مورده حتّى يتعدّى منه إلى غير مورده في مقام الفتوى؛ إذ ليس بناء الأصحاب في مقام ترجيح أحد الحكمين على الرجوع إلى مدرّكهما والأخذ بما اشتهر بين الأصحاب، بل الحاكم بعد ما أخذ بالرواية وحكم في واقعة على وفق رأيه في الشبهات الحكميّة كان ذلك متعيّناً حتّى بالنسبة إلى مجتهد آخر، وعلى تقدير معارضة حكمه مع حكم الحاكم الآخر يرجع إلى المرجّحات المذكورة في الباب من حيث الصفات، ومع فرض تساويهما من حيث الصفات فغايته سقوط الحكمين، والرجوع إلى حكم ثالث إلى أن قال إنّ حملها على قاضي التحكيم خلاف ظاهر الرواية. أضف إلى ذلك أنه بعد نصب الإمام عليه السلام القاضي لا يتصوّر قاضي التحكيم حتّى يصحّ الأمر بالرجوع إلى مدرّك الحكم.

ويرد عليه وجوه:

الأوّل: أنّ قوله: «إنّ الترجيح المذكور لا يكون معمولاً به في مورده...» لا يضرّ بالمطلوب؛ إذ الاستفادة من ذيل الرواية معنيان:

الأوّل: الرجوع عند تساوي الحكمين إلى مدرّكهما، والأخذ برأيه المدرّكين.

الثاني: أنّ الشهرة مرجّحة في باب الروايات، فإنّ عدم جواز الأخذ

بالمعنى الأول ؛ لكونه مخالفاً لبناء الأصحاب لا يضر بالأخذ بالمعنى الثاني ،
فتأمل .

الثاني: كلام الشيخ رحمته من أنه لو سلمنا عدم جواز الأخذ به في مورده فإنما
يكون من القاضي المنسوب ، وأما قاضي التحكيم فلم يتحقق بناء من
الأصحاب على خلافه ، إلا أن يقال : إن الرواية ظاهرة في القاضي المنسوب .

الثالث: بناء الأصحاب بما هو ليس من الأدلة ، فإعراضهم لا يوجب
الوهن ، كما أن عملهم لا يوجب الجبر ، وغاية ما يقال في وجهه : أنه إجماع ،
وفيه ما علمت منّا مراراً . اللهم إلا أن يرجع إلى التسالم القطعي ودون إثباته
خرط القتاد .

الرابع: أن عدم تصوّر قاضي التحكيم بعد نصب الإمام إنما يتم فيما إذا
اعتبر فيه الاجتهاد ، وأما إذا قلنا بعدم اعتباره فيه كما نقول بذلك فلا ، إلا أن
يقال : إن الكلام بعد الفراغ عن اعتبار الاجتهاد فيه ؛ إذ المراجعة إلى مدرك
الحكم ، والأخذ بالراجع لا يكون إلا للمجتهد .

الخامس: أن سندها مخدوش لما بيننا في دراساتنا أن المقبولة غير مقبولة
عندنا .

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام **المحقق الأصبهاني** ، حيث قال : « إن مورد
المقبولة الحكمان ، دون الراويين » .

وجه الظهور هو أن مورد صدر الرواية عبارة عن الحكّمين والاستدلال
يكون بذيلها .

أفاد **المحقق النائيني** أن الإشكال المذكور يبني على كون الترجيح في
المسألة الفقهيّة ، وأما بناءً على كون الترجيح في المسألة الأصوليّة ، فلا يفرق

فيه بين الحكومة والفتوى ، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح ، إنما لأجل موافقة فتواه له ، ومعنى الترجيح في المسألة الأصولية هو الأخذ بالراجح وجعله حجة شرعاً ، وطريقاً محرزاً إلى الواقع .

ويمكن الجواب عنه : بأن نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح وإن كان لأجل موافقة فتواه للخبر الراجح ، إلا أنك قد عرفت أن اعتبار شيء في الناقل بما هو حاكم غير اعتباره بما هو محدث وراو ، فاعتبار الأفقية في الناقل باعتبار أنه حاكم ، لا باعتبار أنه راو ، فالحق في الجواب ما ذكره شيخنا الأعظم من تمامية المقبولة دلالة وضعفها سنداً .

ذهب **صاحب الكفاية** أن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة ، فأورد عليهما بوجوه ، بعضها مختص بالمقبولة ، وبعضها مشترك بينهما .

منها: أنها معارضة مع المقبولة في ذكر الترتيب والاقتصار على بعض المرجحات ، وقد ظهر جوابه .

ومنها: اختصاص الترجيح بالمزايا المنصوصة في الحكومة ، وقد ظهر جوابه . وكذا ظهر الجواب عن حمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب بقرينة وجود الاختلاف الكبير بين أخبار الترجيح ، حيث إنه خلاف الظاهر ، خصوصاً مع ملاحظة التعليقات .

ومنها: أن المقبولة تختص بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام . والجواب عنه : أن غاية ما يستفاد منها اختصاص وجوب التوقف بزمان الحضور لا اختصاص الترجيح به ، فاختصاص الأول به لا يستلزم أن يكون الثاني أيضاً مختصاً به .

الثاني [١]: أَنَّ الْحَدِيثَ الثَّامَنَ - وَهِيَ رِوَايَةُ الْاِحْتِجَاجِ عَنِ سَمَاعَةَ - يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ التَّوَقُّفِ أَوْلَى [٢] ، ثُمَّ مَعَ عَدَمِ اِمْكَانِهِ يَرْجِعُ إِلَى التَّرْجِيحِ بِمُوَافَقَةِ الْعَامَّةِ وَمُخَالَفَتِهِمْ ، وَأَخْبَارِ التَّوَقُّفِ - عَلَى مَا عَرَفْتَ [٣] وَاسْتَعْرَفَ - مَحْمُولَةٌ عَلَى صُورَةِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْعِلْمِ [٤] ، فَتَدَلُّ الرِّوَايَةُ [٥] عَلَى أَنَّ التَّرْجِيحَ بِمُخَالَفَةِ الْعَامَّةِ ، بَلْ غَيْرِهَا مِنَ الْمُرْجَّحَاتِ ، إِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَيْهَا بَعْدَ الْعَجْزِ عَنِ

[١] أي الموضع الثاني من المواضع التي وقع الكلام فيها في علاج التعارض ، وقال الشيخ والكلام يقع في مواضع .

[٢] حيث قال عليه السلام في جواب سماعة - الذي قال : « يرد علينا حديثان ، واحد يأمرنا بالأخذ به ، والآخر ينهانا » - : « لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل » .

قلت : « لا بد أن نعمل بواحد منهما ؟ »

قال : **خذ بما خالف العامة** « وأنت ترى أنه عليه السلام أمر أولاً بالتوقف وعدم الأخذ بأي من المتعارضين وإنما أمر بالأخذ بما خالف العامة مع عدم إمكان التوقف ؛ لكون الواقعة محلّ الابتلاء الفوري .

[٣] كما هو صريح خبر الاحتجاج . وأيضاً قد تقدّم تفصيله في مبحث البراءة في الجواب عن الاخباريين .

[٤] أي أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف فيما إذا تمكّن من الوصول إلى حضور الإمام عليه السلام ، والسؤال عنه ، فتكون الأخبار المذكورة مختصة بزمن الحضور .

[٥] أي تدل رواية الاحتجاج - بعد ملاحظة دلالتها على تقديم التوقف على الأخذ بالترجيح ، وأن أخبار التوقف مختصة بزمان الحضور - على أن الأخذ بالمرجّحات إنما يكون في زمن الغيبة الذي لا يمكن تحصيل العلم بالواقعة .

تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام كما ذهب إليه بعض [١].
وهذا [٢] خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداءً

[١] هو المحدث البحراني في الحقائق.

وملخص الكلام: حيث إن المقبولة معارضة لرواية الاحتجاج عن سماعة بن مهران؛ لأن رواية الاحتجاج تدل على وجوب التوقف أولاً، وبعد عدم إمكان التوقف - لكون الواقعة محل الابتلاء - يأخذ بما كان مخالفاً للعامّة. وهذه الرواية الدالة على تقديم التوقف على الأخذ بالترجيح وإن كانت مطلقة، إلا أن الأخبار الدالة على التوقف تدل عليه عند إمكان الوصول إلى محضر الإمام عليه السلام، فتكون مقيدة للمطلقات، فالمستفاد من أخبار التوقف - بعد حمل مطلقها على مقيدها - هو الأخذ بالترجيح بعد عدم إمكان التوقف وعدم إمكان التشرف إلى حضور الإمام عليه السلام.

وهذا بخلاف أخبار الترجيح، فإنها تدل على الرجوع إلى المرجحات من غير تقييد بالعجز عن الرجوع إلى الإمام عليه السلام.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة: فإنها تدل على الرجوع إلى المرجحات أولاً، وعلى التوقف بعد فقد المرجحات، فيقع التعارض بين أدلة المرجحات، كالمقبولة وبين أخبار التوقف، كرواية الاحتجاج.

وأجاب شيخنا الأعظم عليه السلام بأن رواية الاحتجاج لا تصلح للمعارضة؛ إذ المقبولة نص في الأخذ بالمرجحات أولاً، وأما رواية الاحتجاج فهي ظاهرة في التوقف، فيرفع اليد عن الظاهر بالنص.

[٢] أي هذا الذي ذكرناه من أن أخبار التوقف تدل أولاً على وجوب التوقف، وعلى وجوب الرجوع إلى المرجحات عند عدم إمكان التوقف بأن كان العمل ممّا لا بدّ منه لحضور وقت العمل مخالف لظاهر أخبار الترجيح، فإنها

يقول مطلق [١] - بل بعضها [٢] صريح في ذلك - حتى مع [٣] التمكن من العلم ، كالمقبولة الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ثم [٤] بالإرجاء حتى يلقي الإمام عليه السلام ، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات . والظاهر لزوم طرحها [٥] ؛ لمعارضتها بالمقبولة الراجحة [٦] عليها ، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة .

الثالث [٧] : أن مقتضى القاعدة [٨] تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض

تدلّ على الأخذ بالمرجح أولاً ، وعلى التوقّف عند عدم وجود مرجح في البين .

- [١] أي سواء تمكّن من التوقّف أم لا ، وسواء كان زمن الحضور أو زمن الغيبة .
- [٢] أي بعض أخبار الترجيح صريح في الرجوع إلى المرجح بقول مطلق .
- [٣] هذا تفسير لقوله : « بقول مطلق » .
- [٤] أي يكون الأمر بالتوقّف والتأخير في العمل بأحد المتعارضين بعد الرجوع إلى المرجحات ، أي لو كان مرجح لأحد المتعارضين فيؤخذ بالمرجح وعند عدمه يتأخّر في العمل ويتوقّف فيه ، فيقع التعارض بين المقبولة وأخبار التوقّف .
- [٥] أي طرح رواية الاحتجاج .
- [٦] وقد عرفت وجه رجحانها ، وهو كونها نصّاً في المطلوب ، بخلاف رواية الاحتجاج ، فإنّها ظاهرة فيه . والنصّ يقدّم على الظاهر فيحكم بالأخذ بالترجيح في الخبرين المتعارضين مطلقاً .
- [٧] أي الموضوع الثالث من المواضع التي ذكرها شيخنا الأعظم لعلاج المتعارضين .
- [٨] تقريب لوقوع التعارض بين المقبولة وبين سائر الأخبار الدالّة على الأخذ بالترجيح ، والجواب عنه .

المرجّحات بالمقبولة [١]، إلا أنه قد يستبعد ذلك [٢]؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بدّ [٣] من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة

وملخص تقريب التعارض: هو أنّ أكثر الروايات في باب الترجيح مطلقة من حيث إنّها مشتملة على ترجيح واحد أو ترجيحين، فإنّ الحديث التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر دلّت على أنّ المرّجح هو الأحدث، فإنّ الحديث الخامس والسادس والسابع والثامن تدلّ على أنّ الترجيح بما خالف العامة. والحديث الثالث والرابع قد دلّا على أنّ الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

وأما المقبولة فإنّها مشتملة على جميع المرّجحات - من الأعدلية والأفقيّة والأصديّة والأورعيّة والشهرة وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة ومخالفة ميل حكّامهم - فتكون مقيدة لإطلاقات سائر أخبار الترجيح، فبهذا يرتفع التعارض بين المقبولة وسائر أخبار الترجيح.

[١] الجار متعلق بقوله: «تقييد»، أي يقيد الأخبار التي اقتصر فيها على ذكر بعض المرّجحات بالمقبولة التي تكون مشتملة على جميع المرّجحات.

[٢] أي تقييد المطلقات بالمقبولة؛ إذ المطلقات المذكورة وردت في مقام الحاجة إلى العمل بها، فلو كان قيد في المطلقات فلا بدّ أن يذكره؛ إذ يقبح من الحكيم ترك القيد وتأخير بيانه عن وقت الحاجة مع كونه دخيلاً في المطلوب.

[٣] أي بعد عدم إمكان تقييد المقبولة فلا بدّ من أن يقال: إنّ المقبولة التي هي مشتملة على أكثر المرّجحات كاشفة عن وجود قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أنّ سؤال الراوي في سائر الأخبار المشتملة على مرّجح أو مرّجحين كان فيما إذا كانت الروايتان متساويتين من سائر الجهات، أي تكون

متصلة ، فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروایتين من سائر الجهات ، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك [١].

الرابع [٢]:

الروایتان متساويتين في المرجحات غير المذكورة في الروایات المشتملة على بعض المرجحات ؛ لأجل ذلك قد اقتصر على ذكر مرجح أو مرجحين ، فيكون ملخص الجمع بين الروایات أن اعتبار المرجحات وذكرها في مقام الترجيح مما لا بد منه ، إلا أن يكون سائر المرجحات متساوية ، ولأجل ذلك اقتصر على المرجح الواحد أو الاثنین أو بترتب بعض الجهات على بعض ، كموافقة الكتاب ومخالفته في بعض الروایات .

[١] أي على ما إذا كانت الروایتان متساويتين في نظر السائل من جميع الجهات ، أي حكم الإمام عليه السلام بالتخيير في بعض الروایات من دون ذكر المرجحات يحمل على المطلقات الواردة في أدلة التخيير على صورة تساوي الروایتين في المرجحات ، فيرتفع التعارض بين أدلة التخيير وأدلة الترجيح بهذا البيان ، وكذا يرتفع التعارض بين أدلة الترجيح بعضها مع بعض .

[٢] أي الموضوع الرابع من المواضع التي ذكرها الشيخ لدفع التعارض بين الأخبار العلاجية .

وملخص الكلام في تقريب التعارض هو : أن الاستفادة من الأخبار الدالة على الترجيح بالأحدث وجوب الأخذ به ، سواء كان فيه أحد المرجحات أم لا ، والمستفاد من الأخبار الدالة على الأخذ بالمرجحات وجوب الأخذ بها ، سواء كان أحدهما أحدث أم لا . فهل يقع التعارض بين الأخبار العلاجية ، وتكون نتيجته تساقطهما عن الحجية ، فلا يؤخذ بأي مرجح من المرجحات ، أو يقدم الأخبار الدالة على الأخذ بالمرجحات على الأخبار الدالة على الأخذ بالأحدث .

أن الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث [١] ، على تقدير شموله [٢] للروايات الإمامية

أقول: إن كون الأخبار الدالة على الترجيح بالأحدث معارضة للأخبار الدالة على الأخذ بالمرجحات مبني على تمامية أمرين:

الأول: أن يقال: إن نسخ الحديث بالحديث ثابت في الروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام أيضاً. وأما إذا قلنا بأنه مختص بالسنة النبوية بدعوى أن الظاهر من قوله: «ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله» اختصاصه بها، وإن المفروض انقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله، فلا معنى للنسخ، فلا تكون هذه الأخبار مرجحة للأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام، فتكون الأخبار الدالة على نسخ الحديث بالحديث، وأنه يجب الأخذ بالأحدث خارجة عن محل كلامنا؛ إذ عمدة ثمرة المرجحات إنما تكون في الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام.

الثاني: أن يقال: إن معنى النسخ هنا ليس ارتفاع الحكم المستمركي يقال: إنّه لا يمكن بعد انقطاع الوحي، بل معناه أن الحديث المتأخر يكشف عن انتهاء زمان الحكم الذي أخبر النبي صلى الله عليه وآله أو صيأه بانتهاء الحكم إلى هذا الزمان، كإيداع سائر القرائن عندهم عليهم السلام مع عدم بيانها في زمانه صلى الله عليه وآله، فبعد ثبوت هذين الأمرين يقع الكلام في أن النسخ المعبر عنه الأخذ بالأحدث هل مقدّم على سائر المرجحات أم لا؟

[١] كنسخ الحديث الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله بالحديث الصادر عن الإمام عليه السلام، أو نسخ الحديث الصادر عن الإمام عليه السلام بالحديث الصادر منه.

[٢] أي على تقدير شمول النسخ للروايات الصادرة عن الإمام عليه السلام بأن لا يكون مختصاً بالسنة النبوية. هذا إشارة إلى الأمر الأول الذي بيّناه.

-بناءً [١] على القول بكشفهم [٢] عن الناسخ الذي أودعه رسول الله ﷺ عندهم - هل هو [٣] مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخر؟
وجهان: من [٤] أنّ النسخ من جهات التصرف في الظاهر؛ لأنه [٥]
تخصيص الأزمان؛ ولذا [٦] ذكروه في تعارض الأحوال، وقد مرّ وسيجيئ

[١] أي شمول النسخ للروايات الإمامية مبني على هذا المعنى للنسخ. هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي بيّناه.

[٢] أي الحديث الثاني عشر، هل هو مقدّم على سائر المرجّحات أو مؤخر عنها.

[٣] هذا وجه تقديم النسخ والأخذ بالأحدث على سائر المرجّحات، أي النسخ تصرف في ظاهر الدليل.

[٤] أي لأنّ النسخ تخصيص للعموم بحسب الأزمان، كما أنّ التخصيص يخصّصه بحسب الأفراد.

والحاصل: أنّه لا فرق في حقيقة النسخ والتخصيص، وإنّما الفرق بينهما بحسب المتعلّق، فإنّ النسخ يخصّص العموم الأزماني، كما أنّ التخصيص يخصّص العموم الافرادي، وعلى هذا فيكون النسخ والمنسوخ من قبيل العامّ والخاصّ في كونهما من قبيل الجمع الدلالي، فالأخذ بالأحدث من باب الجمع الدلالي بينهما، ومعه لا يصل المجال إلى إعمال المرجّحات السندیّة، فيقدّم النسخ والأخذ بالأحدث على سائر المرجّحات.

[٧] أي لأجل كون النسخ تصرفاً في ظاهر الدليل ذكروا النسخ في مبحث تعارض الأحوال، وعدّوه من قبيل تعارض الأحوال، أي دوران حال اللفظ بين التخصيص والتخصّص والاشتراك والمجاز والنسخ، فذكرهم النسخ في مبحث تعارض أحوال اللفظ شاهد على أنّ النسخ تصرف في ظاهر اللفظ.

تقديم الجمع بهذا النحو [١] على الترجيحات الأخر.

ومن [٢] أن النسخ على فرض ثبوته [٣] في غاية القلة، فلا يعتنى [٤] به في مقام الجمع. ولا يحكم به [٥] العرف، فلا بدّ من الرجوع إلى المرّجّحات الأخر، كما إذا امتنع الجمع [٦].

[١] أي تقديم الجمع الذي يكون جمعاً دلاليّاً على المرّجّحات السندية؛ إذ الأخذ بالمرّجّحات السندية متفرّع على تحقّق التعارض بين الخبرين، وتحقّق التعارض بينهما متوقّف على عدم إمكان الجمع الدلالي بينهما عرفاً؛ إذ معه لا يتحقّق التنافي بين الخبرين كي نحتاج إلى إعمال المرّجّحات في باب التعارض.

[٢] هذا وجه عدم جواز الأخذ بالنسخ، وتعيّن الأخذ بسائر المرّجّحات.

[٣] هذا إشارة إلى عدم ثبوت النسخ، واستحالته عند بعض، بدعوى: أن النسخ عبارة عن رفع الشيء بعد وضعه، وهو مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى. ولكن قد عرفت ممّا ذكرنا أن النسخ حقيقته ترجع إلى التخصيص، فليس فيه أي محذور.

[٤] أي لا يعتنى بالنسخ في مقام الجمع بين المتعارضين.

[٥] أي لا يحكم العرف بالأخذ بالنسخ والأحدث، أي لا يرى العرف الأخذ بالأحدث جمعاً بين المتعارضين.

[٦] أي كما يرجع إلى المرّجّحات السندية إذا امتنع الجمع الدلالي كذلك يرجع إليه فيما إذا كان المرّجّح يوجد نادراً، فإنّ النادر ملحق بالمعدوم عند العرف. وملخص هذا الوجه هو: أن النسخ قليل جداً، فلا يعتنى به عرفاً في مقام الجمع، فهذا المرّجّح النادر كالمعدوم، أي بمنزلة عدم إمكان الجمع الدلالي، فلا بدّ من الرجوع إلى المرّجّحات السندية.

وسيجيء بعض الكلام في ذلك [١].

[١] أي في كون النسخ والأحدثية مرجحاً أم لا.

«التحقيق»

أقول: وقع الكلام بين الأعلام في كون الأحدثية من المرجحات. ذهب المشهور إلى العدم، بل ادعى الاتفاق عليه، وحكي عن الفاضل التونسي أنه قال: «ولم أر أحداً من العلماء أن يعمل بها إلا الصدوق في بعض فروع الوصية، ويظهر من كلام الشيخ عليه السلام التردد فيه».

وذهب سيدنا الأستاذ إلى الجواز، ونسب ذلك إلى صاحب الحدائق^(١) أيضاً، وهو الحق عندنا. وما يمكن أن يقال في وجهه هو: التمسك بعدة روايات:

منها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يهتمون بالكذب، فيجيبني عنكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(٢).

ومقتضى هذه الرواية أن الحديث الأول ينسخ بالحديث الثاني، وهو يرجع إلى ترجيح الخبر الثاني على الخبر الأول.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم أنه لو كان المراد من النسخ معناه الاصطلاحي، فلا بد أن يكون الناسخ مقطوع الصدور، فإن ضرورة المذهب قاضية بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام في الدليلين الظنيين، وإن كان المراد منه معناه اللغوي الشامل للتقييد والتخصيص فهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام.

(١) الحدائق ١١: ٤٥١.

(٢) الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ وزان النسخ وزان التخصيص، كما يخصّص الكتاب والسنة بالخبر الظنيّ، كذلك ينسخان به، إلا أنّ التخصيص يكون في الأفراد والنسخ في الأزمان، وكونه خلاف ضرورة المذهب غير ثابت، وعليه فلا مانع من التمسك بالخبر المذكور.

ومنها: ما رواه الكناني، قال: « قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، أرايت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدّهما، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يُعبد سرّاً»^(١).

أقول: إنّ الرواية ضعيفة بالكناني، فإنّه مجهول في الرجال، وذكر صاحب الوسائل هذه الرواية في موردين: أحدهما: فيما تقدّم من أبواب صفات القاضي، وثانيهما: في باب الأمر بالمعروف^(٢) والنهي عن المنكر وما يناسبهما، ولكن الظاهر أنّ السند في كلا موردين يصل إلى الكناني، فالتعبير عنها بالصحيحة كما في مصباح الأصول ليس على ما ينبغي.

وأما الدلالة فإنّ مورد الرواية فرض علم المخاطب بالصدور، ومع العلم بصدورها لا بدّ له من العمل على طبق الثاني؛ لأنّه إمّا لبيان الحكم الواقعي، أو للتقيّة. وعلى كلا التقديرين فيجب الأخذ به، وهذا غير جارٍ في حقنا؛ إذ لا علم لنا بصدورها، ونحتمل أن لا يكون شيء منها صادراً. ربّما يقال: إنّ لو كان الأحديثة من المرجّحات يلزم رفع اليد عن جميع أخبار الترجيح؛ لأنّه ما من متعارضين إلا أن يكون أحدهما متأخراً والآخر متقدّماً.

(١) الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٢) الوسائل: ١١، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١١.

والجواب عنه : أنك قد عرفت سابقاً أنّ النسبة بين دليل الترجيح بالأحدثية ، والدليل الدالّ على الترجيح بسائر المرجّحات عموم وخصوص مطلق ، فيخصّص دليل الأحدثية بدليل سائر المرجّحات .

إن شئت فقل : إنّ رواية محمد بن مسلم تدلّ على الأخذ بالأحدثية فيما إذا علم تأخّر أحدهما عن الآخر ، وأخبار الترجيح تكون مرجعاً في صورة الجهل بالتاريخ . ويمكن أن يستدلّ للمقام بروايات أخرى أيضاً ، كرواية معلّى بن خنيس^(١) ، ورواية الحسين بن مختار^(٢) ، وغيرهما ، إلاّ أنّها ضعيفة إمّا من جهة السند ، وإمّا من جهة الدلالة أو كليهما .

وقال المحقّق الإصفهاني : إنّ الروايات لا ربط لها بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامة المكلفين ، بل هي مختصة بمن ألقى الكلام إليه . وفيه : أنّ هذا الإيراد على تقدير تماميته وارد على سائر الأخبار ، وأمّا صحيحة محمد بن مسلم فهي سليمة عن هذا الإيراد ، والعمدة في المقام هو ما رواه محمد بن مسلم ، فإنّه صحيح سنداً ودلالة ، ولم يثبت كون مفاده خلاف المذهب ، فإنّ النسخ بالمعنى المذكور لا مانع من الالتزام به بعد النبي ﷺ ووقوعه نادراً لا يضرّ بالمدعى بعد تمامية ظهور صحيحة محمد بن مسلم ، كما عرفت . وأيضاً يمكن الاستدلال على المدعى بما رواه منصور بن حازم ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بجواب ، ثمّ يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر ؟ فقال : إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان ، قال : قلت : فأخبرني عن أصحاب رسول الله ﷺ صدقوا على محمد ﷺ أم كذبوا ؟ قال : بل صدقوا .

(١) جامع أحاديث الشيعة : ٦٦ ، الباب ٦ من أبواب المقدمات .

(٢) الوسائل : ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧ .

قال : قلت : فما بالهم اختلفوا ؟ فقال : أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله ﷺ فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ، ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب ، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً^(١) .

إن قلت : لفظ الأحاديث الواقع في الذيل بلحاظ العهد الذكري يختص بالأخبار النبوية .

قلت : على فرض تسليم المدعى يفهم المدعى من الحديث أيضاً ؛ إذ طبق عليه هذه الكلية على المتعارضين الصادرين عنهم ، مضافاً إلى أنّ دعوى العهد جزافية ولا دليل عليها .

قال سيدنا الأستاذ : « وهذا الذي ذكرناه ذهب إليه صاحب الحدائق^(٢) كما عرفت ، والصدوق^(٣) ، والنراقي^(٤) .

أقول : إنّ في نفسي شيئاً ، وهو أنّ العمدة في المقام هي الروايات الدالة على أنّ الحديث الثاني ناسخ للحديث الأول . وحقيقة النسخ المعقول ترجع إلى التخصيص في الأزمان ، فكما لا تعارض بين العامّ وتخصيصه بالأفراد كذلك لا تعارض بين الناسخ والمنسوخ ؛ لوجود الجمع الدلالي ، ومعه لا يصل المجال إلى المرجّحات السندية ، فمع إحراز الأحداث يجمع بينهما بالجمع الدلالي ، ومع عدمه فيكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجة ، فعلى أيّ تقدير لا تكون الأحاديث من المرجّحات . نعم ، يقدّم عليه الأحداث من باب أنّه ناسخ للأول . هذا أولاً .

(١) الكافي ١ : ٦٥ ، الحديث ٣ .

(٢) الحدائق ٤ : ١٥١ .

(٣) الفقيه ٤ : ١٥١ .

(٤) نهاية الدراية ٣ : ١٦٣ .

وثانياً: أنّ المتعارضين حجّتان في حدّ أنفسهما ، وأمّا الناسخ والمنسوخ فلا يكونان حجّتين ، بل الحجّة هو الناسخ فقط ، فلا وجه للاستدلال به لإثبات أنّ الأحديّة من المرجّحات السنديّة . نعم ، لو كانت أدلّة مرجحيّة الأحدث سائر الروايات الواردة في الباب لأمكن أن يقال إنّ الأحدث مرجّح تعبدي ، إلّا أنّها ضعاف كما عرفت . ولكن مع ذلك تكون النتيجة الأخذ بالأحدث وإن لم يكن من المرجّحات السنديّة ، فثمرة الخلاف بيننا وبين سيّدنا الأستاذ علميّة على مبنى سيّدنا الأستاذ الذي يقول بانحصار المرجّح بالأحدية .

وأما على مسلك المشهور ، فلا يصل المجال إلى أي مرجّح من موافقة الكتاب أو مخالفة العامّة ؛ لأنّه مع وجود الجمع الدلالي لا يصل المجال إليهما . هذا مع إحراز الأحدث . وأمّا مع عدمه فيدخل المقام في اشتباه الحجّة باللاحجة أيضاً ، فلا يدخلان في المتعارضين كي يعالج تعارضهما بالمرجّحين المذكورين .

والذي يقوى في نظري هو أنّ الأخذ بالأحدث بعنوان أنّه مرجّح معناه عدم وقوع تعارض في الأخبار ، وهو مقطوع الخلاف ، وأيضاً مستلزم لطرح جميع المرجّحات الواردة لعلاج المتعارضين . وهذا مقطوع الفساد ؛ إذ لا يمكن إنكار التعارض بين الخبرين والالتزام بالجمع الدلالي في الأخبار دائماً ، وهذا ممّا يوجب عدم إمكان الأخذ بصحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على الأخذ بالأحدث .

الخامس [١]: أن الروایتين الأخيرتين [٢] ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم ، برد [٣] المتشابه إلى المحكم. والمراد [٤] بالمتشابه -بقريته قوله: «ولا تتبعوا متشابههما فتضلوا»- هو الظاهر الذي أريد منه خلافه؛ إذ المتشابه إما المجمل، وإما

[١] أي الموضوع الخامس من المواضع التي ذكرها شيخنا الأعظم لعلاج التعارض بين الأخبار العلاجيّة. ومقصوده منه بيان العلاج لما يتوهم من التعارض بين الروایتين الأخيرتين الدالّتين على لزوم الجمع بين الخبرين وبين الأدلة الدالة على الأخذ بالمرجّحات في الخبرين المتعارضين. وملخصه: أنه لا تعارض بين الروایتين؛ إذ الأخبار الدالة على الجمع بين المتعارضين بالجمع الدلالي مقيدة للأخبار الدالة على الأخذ بالمرجّحات، وتدّل على أنه ما دام يمكن الجمع الدلالي بينهما لا يجوز الأخذ بالراجع وطرح المرجوح.

[٢] أي الحديث الثالث عشر والرابع عشر من الأخبار الواردة لعلاج المتعارضين.

[٣] أي وجوب الجمع بين الأقوال بأن يردّ المتشابه من الأقوال إلى المحكم منها، أي يفسّر المتشابه بالمحكم ويحمل المتشابه على المحكم.

[٤] وهو جواب عن سؤال مقدّر. وملخص السؤال هو: أنه كيف يحمل المتشابه على المحكم، مع أنه ليس من الجمع الدلالي؛ إذ الجمع الدلالي يكون بين النصّ والظاهر، وبين الظاهر والأظهر، وأما المتشابه فإنه القدر المشترك بين المجمل والمؤول، كما أنّ المحكم هو القدر المشترك بين النصّ والظاهر؟

وملخص الجواب: أنا نسلم أنّ الجمع العرفي لا يكون إلّا بين الظاهر والنصّ أو الظاهر والأظهر، ولكنّ المراد من المتشابه في الروايات هو الظاهر الذي أريد خلافه، وهو المؤول؛ وذلك بقريته الآية الشريفة، فإنّ المتشابه فيها بمعنى الظاهر الذي أريد خلافه؛ إذ معنى الآية الشريفة النهي عن اتباع

المؤول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر. وهذا [١] المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان، ولم يحتاج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد [٢]

الظاهر الذي أريد منه خلافه، لا المتشابه بمعنى المجمل.

وتوضيحه: أنّ المتشابه له معنيان: أحدهما: المجمل، وهو معنى مردّد بين المعنيين أو المعاني بأن يكون احتمال كلّ من المعنيين أو المعاني بالسوية. الثاني: المؤول، وهو أن يراد خلاف الظاهر من اللفظ، والمراد من المتشابه هنا هو المعنى الثاني، أي الظاهر الذي يراد منه خلاف ظاهره، وذلك بقرينة قوله: «ولا تتبعوا متشابههما»؛ إذ لا معنى للنهي عن العمل بالمجمل؛ لأنّ متابعتها في حدّ نفسه غير معقولة، فيكون النهي عنها لغوياً، فيتعيّن أن يكون المراد من النهي عن اتباع المتشابه هو اتباع الظاهر الذي أريد منه خلافه، فيكون المراد من حمل المتشابه على المحكم إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر.

[١] أي حمل الظاهر على النص أو الأظهر من المرتكزات العرفيّة عند أهل

اللسان، فلا حاجة إلى البيان في الكلام الذي صدر من المعصوم قطعاً.

[٢] أي حمل الظاهر على الأظهر حيث كان مركزاً في الأذهان، ولا يحتاج إلى

البيان في الأخبار القطعيّة الصدور، فلا بدّ من إرادة حمل الظاهر على الأظهر في الأخبار التي ثبت صدورها تعبدّاً بأن يقال: إنّ الروايتين الأخيرتين تدلّان على حمل المتشابه على المحكم في الأخبار الظنيّة الصدور.

إن قلت: إنّ حمل الظاهر على الأظهر كما لا يحتاج إلى البيان في الأخبار

القطعيّة الصدور كذلك لا يحتاج إلى البيان في الأخبار التي يثبت صدورها تعبدّاً. إذن فحمل الروايتين الدالّتين على حمل المتشابه على المحكم في

إرادة ما يقع من ذلك [٣] في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقة التي تنزل منزلة معلوم الصدور. فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر، ولو كان الآخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشابه منهما إلى المحكم. وأنّ الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكيّة عنهم ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها. والغرض من الروايتين الحثّ على الاجتهاد واستفراغ الوسع في الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه [١].

المقام الثالث: في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة [٢]،

الأخبار التي ثبت صدورها تعبدًا لا يدفع الإشكال.

قلت: الأمر وإن كان كذلك فالمراد من ردّ المتشابه إلى المحكم حيث إنّه لا يمكن إرادة حمل الظاهر على الأظهر، فيكون الغرض الاهتمام بشأن الأخبار وعدم طرحها بمجرد التعارض البدوي، فما دام يمكن الأخذ بالخبرين ولو بتوجيه مناسب فيجب الأخذ بهما.

[١] أي الغرض من الأمر بردّ المتشابه إلى المحكم في الروايتين الأخيرتين عدم الاستعجال في طرح الخبر، فيكون الغرض الأقصى من أمره هذا بيان الاهتمام والسعي والتأمل في معاني الروايات، بأن لا يؤخذ بمجرد التعارض البدوي بين الخبرين بالراجح منهما، وي طرح المرجوح، بل يتعيّن عليه أن يجمع بينهما بالجمع العرفي مهما أمكن كحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر، وهو - أي الجمع العرفي - مقدّم على الأخذ بالراجح وطرح المرجوح.

[٢] والمراد بالمرجحات المنصوصة هو ما دلّ على اعتبارها أخبار الترجيح، كموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة وغيرهما. وأمّا المرجحات غير المنصوصة، فهي التي لم تذكر في أخبار الترجيح وإنّما تكون مرجحيّتها

فنعول: اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول [١] على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين [٢] مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما [٣] - هو [٤] الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ، ثم بالأعدلية

بالذوق والاعتبار، ولذا يسمونها بالمرجحات الاعتبارية، وقد تصدى الوحيد البهبهاني وغيره لذكرها.

منها: كثرة رواية أحد المتعارضين وأصبئية رواته، ونحو ذلك من الأوصاف.

ومنها: علو الإسناد، فإن الرواية العالية السند أرجح من غيرها.

ومنها: التأكيد في الدلالة بلفظ القسم وغيره.

ومنها: الأفضحية.

ومنها: موافقة الأصل.

ومنها: موافقة مشهور القدماء. وملخص الكلام: بناءً على حجية الأخبار

من باب الظن، كل ما يوجب زيادة الظن يكون مرجحاً.

[١] والجمع العرفي هو: حمل الظاهر على النص أو الأظهر؛ إذ مع وجود هذا

الجمع يزول التعارض البدوي ولا يبقى موضوع للأخذ بالمرجحات السندية.

[٢] بفتح الحاء والكاف، أي الترجيح بالصفات في المقبولة أجنبي عن الخبرين

المتعارضين، بل راجع إلى الحكمين.

[٣] أي لا تكون الأعدلية وأخواتها مرجحة لمستند الحكمين، وهو الخبران

المتعارضان.

[٤] خبر لقوله: «إن حاصل ما يستفاد»، أي المستفاد من مجموع الأخبار - بعد

تمامية أمرين: أحدهما: أن الجمع العرفي مقدم على الترجيح السندي.

والأوثقيّة، ثمّ بمخالفة العامّة، ثمّ بمخالفة ميل الحكّام. وأمّا الترجيح [١] بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعيّ الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

وثانيهما: أنّ الترجيح بالصفات ليس من مرجّحات الخبرين - هو أنّ الترجيح بين الخبرين المتعارضين يحصل بأمر خمسة ذكرها في المتن.

[١] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ موافقة الكتاب والسنة وموافقة الأصل لماذا لم تذكر من المرجّحات؟

وأجاب عنه المصنّف رحمه الله: بأنّهما من باب الاعتضاد لا من باب الترجيح؛ إذ الترجيح يتصوّر فيما إذا لم يكن المرّجّح بنفسه دليلاً، كالشهرة مثلاً، ولكن يرجّح به أحد الدليلين، وأمّا الاعتضاد فإنّه يكون فيما إذا كان المعتضد في نفسه دليلاً، كالكتاب والسنة والأصل. إذن فموافقة الكتاب لا ترّجّحه بل تعضده؛ لأنّها توجب أن يجوز العمل بالخبر الموافق حتّى وإن لم تكن أخبار الترجيح موجودة.

وملخصّ كلام شيخنا الأعظم رحمه الله: هو جواز التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، فإنّه رحمه الله قال في صدر كلامه بعد الفراغ عن أنّ الجمع المقبول عند العرف - كحمل الظاهر على الأظهر ونحوه ممّا يعدّ جمعاً عرفياً - يقدّم على الطرح؛ إذ طرح الخبرين مبنيّ على تعارضهما، ومع وجود الجمع العرفي بينهما لا يتحقّق التعارض، وكذا بعد الفراغ عن أنّ الترجيح بالأعدليّة وغيرها من الترجيح بالصفات المذكورة في صدر المقبولة يختصّ بالحكّمين في باب القضاء فلا يعمّ الخبرين اللذين هما مدركا الحكمين: إنّ الاستفادة من مجموع الأخبار أنّ المرجّحات المنصوصة خمسة:

ولأجل ما ذكر [١] لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله تعالى عليه في مقام

الأول : الشهرة ، وفي مقابلها الشذوذ .

الثاني : الأعدائية .

الثالث : الأوثقية .

الرابع : مخالفة العامة .

الخامس : مخالفة ميل الحكام .

إن قلت : لماذا لم يذكر الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من المرجحات ؟

قلت : أمّا الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والأصل فهو من باب اعتضاد

أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور وتقويته به ، فلا إشكال في وجوب الأخذ

به ، بلا حاجة إلى الأخبار العلاجية .

ربما يقال : لا وجه لجعل الاعتضاد عنواناً مستقلاً في مقابل الترجيح ؛

لأنه يقال : إنّه ﷺ قد جعل ذلك للإشارة إلى أنّ الترجيح بشيء يحتاج إلى

دليل بخلاف موافقة الكتاب ، فإنّ تقديم أحد الخبرين من جهة كونه موافقاً له

مما لا ريب فيه ، ولا يحتاج إلى دليل .

أقول : إنّ الأخذ بما يوافق الكتاب والسنة أيضاً يحتاج إلى دليل ، وكذا

جعل موافقة الأصل مرجحة يحتاج إلى دليل . نعم ، إنّ الكتاب والسنة

مرجعان على تقدير التعارض بين الخبرين وتساقطهما ، ومع فقدهما يكون

المرجع هو الأصل .

[١] أي لأجل ما ذكرنا من أنّ موافقة أحد الخبرين المتعارضين للكتاب ليست من

باب الترجيح ، بل من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور ، وأنّ

المرجحات عبارة عن المزايا التي اشتملت عليها أخبار الترجيح ، فتكون

المرجحات منحصرة بالمرجحات المنصوصة .

الترجيح - في ديباجة الكافي - سوى ما ذكر [١] فقال: اعلم يا أخي - أرشدك الله - أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه [٢]، إلا ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: « اعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله عزّ وجلّ فردّوه»، وقوله عليه السلام: « دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: « خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه [٣]، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك [٤] كلّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: « بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، انتهى.

ولعلّه [٥]

- [١] من المرجّحات الخمسة التي اشتملت عليها الأخبار، وذكرها المصنّف .
- [٢] أي لا يتمكّن أحد من تمييز الخبر الموافق للواقع عن المخالف بالاعتماد على رأيه الشخصي .
- [٣] سيأتي توضيحه في المتن .
- [٤] سيأتي توضيحه في المتن .
- [٥] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال هو: أنّ عدم ذكر الكليني لو كان دليلاً على أنّ ما لم يذكره ليس مرجّحاً، فلا بدّ أن لا تكون الأعدليّة والأوثقيّة من المرجّحات أيضاً؛ لأنّه لم يذكرهما أيضاً في ديباجة كتابه .
- وملخصّ الجواب: أنّ ترك الترجيح بالأعدليّة والأوثقيّة؛ لأنّ الترجيح بهما مركّوز في أذهان الكلّ، فإنّ ترك ذكرهما لأجل عدم الحاجة إلى ذكرهما فلا يدلّ على عدم اعتبارهما. وهذا بخلاف موافقة الكتاب، فإنّ ترك ذكرها دليل على عدم كونها مرجّحة ولذا كانت محتاجة إلى الذكر .

ترك الترجيح بالأدلية والأوثقية؛ لأنَّ الترجيح بذلك [١] مركز في أذهان الناس، غير محتاج إلى التوقيف. وحكى عن بعض الاخباريين [٢]: أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتاب كلها صحيحة.

[١] أي الترجيح بالأدلية والأوثقية لا يحتاج إلى تعبد من الشارع.

[٢] أي حكاة المحدث البحراني عن بعض مشايخه في الحدائق.

وملخص ما ذكره من وجه ترك الكليني الأدلية والأوثقية أن الكليني يعتقد كون أخبار كتابه كلها صحيحة، أي رواها عدول، فإنَّ الصحيحة في اصطلاح القدماء تطلق على خبر كان رواه عدولاً، فمع هذا الوصف لا وجه لذكر الأدلية والأوثقية.

ويرد على ما ذكره الشيخ، وكذا على ما ذكره صاحب الحدائق، أمّا على ما ذكره الشيخ، فإنَّ كون رواية الخبر عدولاً لا ينافي أن يكون الأعدل أو الأوثق مرجحاً عند التعارض. هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ المركز في الذهن الترجيح بالعدالة، والعدالة غير الأعدل والأوثق، فهما ليسا بمركزين في أذهان الناس، فاعتبارهما يحتاج إلى دليل وتذكير، ولذا ورد ذكرهما في باب الحكومة والفتوى في بعض الروايات، فلو كان ما ذكره تاماً فلا حاجة لذكرهما في باب الحكومة والإفتاء أيضاً.

وثالثاً: أنه لو كان ما ذكره تاماً لكان ذكر موافقة الكتاب والسنة أولى بالترك؛ إذ الترجيح بها أولى أن يكون مركزاً في الأذهان. والوجه في ترك موافقة أحد الخبرين للكتاب وعدم ذكرها من المرجحات ما ذكره الأشتياني من أنَّ الترجيح بها في المقبولة في الفتوى لا الرواية. نعم، في المرفوعة جعلت من مرجحات الرواية، إلا أنها ضعيفة عند الكليني، فعدم ذكرها لأجل عدم قيام دليل على كونها مرجحة.

وقوله [١]: «ولا نعلم من ذلك إلا أقله» إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها، أو كونها مجمعاً عليها قليل، والتعويل [٢] على الظنّ بذلك عارٍ عن الدليل.

وقوله: «لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع... الخ»، أمّا أوسعية التخيير [٣]

[١] أي قول الكليني.

ولا يخفى عليك أنه نقل ما ذكره الكليني بالمعنى؛ لأنه ذكر قبل أسطر قوله: «ولا نعرف من جميع ذلك». وكيف كان فإنّ قول الكليني إشارة إلى أنّ حصول العلم بكون الرواية مخالفة للعامة في عصر صدور الرواية أو كونها مجمعاً عليها في ذلك الوقت قليل، والحال أنّ المرجّح ليس مطلق مخالفة العامة أو مطلق كونها مجمعاً عليها، بل المرجّح كونها مخالفة لهم أو مجمعاً عليها في ذلك الوقت. وقد عرفت أنه لا يحصل العلم به إلا قليلاً، فالترجيح بهما يكون في غاية الندرة.

[٢] أي الاعتماد على الظنّ بمخالفة الرواية للعامة أو كونها مجمعاً عليها في زمن الصدور.

وهذا جواب عن سؤال مقدّر.

وملخص السؤال هو: أمّا لو سلّمنا أنّ حصول العلم بكون الرواية مخالفة للعامة أو كونها مجمعاً عليها في زمن الصدور قليل، لكن لا نسلّم ذلك في الظنّ بهما، فإنّ الظنّ بهما ليس بقليل. وملخص الجواب: أنّ الظنّ المذكور لا يكون حجة.

[٣] أي أمّا أوسعية التخيير عند الكليني، حيث قال: «ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع...»، فواضح؛ لأنّ الحكم بالتخيير يجعل المكلف في سعة في العمل بأيّ الخبرين شاء، وله اختيار ما يشاء من الخبرين.

فواضح ، وأما وجه كونه أحوط ، مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل ، فلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك [١] ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها ، والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير ، وتقييد [٢] إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نصّ مقيّد [٣] . ولذا [٤] طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب - مثل المحقق والعلامة - بأنهم [٥] يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم ، مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر .

[١] أي في الأخذ بالتخيير . وتوضيحه : أن وجه كون التخيير أحوط - مع أن التخيير بظاهره ليس بأحوط ، بل الأحوط التوقف في مقام الإفتاء والاحتياط في مقام العمل - هو أن العمل بالتخيير أحوط في مقابل العمل بأحد الخبرين بالخصوص الذي حصل الظنّ على وفقه بأن يكون الظنّ مرجحاً له ؛ إذ لو لم يعمل بالتخيير لا بدّ أن يعمل بأحد الخبرين الذي أفاد الظنّ بالواقع والعمل بالتخيير موجب لترك العمل بالظنّ الذي لم يثبت حجّيته ولم يثبت جواز الإفتاء مستنداً إليه بأن يفتي أن ما أدى إليه الظنّ هو حكم الله فقط لا غيره .

[٢] عطف على العمل ، أي الأخذ بالتخيير ترك تقييد إطلاقات الأدلة الدالة على التوسعة والتخيير .

وتوضيحه : أن الأمر دائر بين أن يؤخذ بأخبار التخيير لعلاج المتعارضين وبين الأخذ بالخبر الذي يكون الظنّ مرجحاً له . والعمل بالثاني مستلزم لتقييد إطلاقات أدلة التخيير بالظنّ غير المعتبر . وهذا تقييد بلا مقيّد .

[٣] بصيغة اسم الفاعل ، أي من دون دليل يصلح أن يكون مقيّداً للإطلاقات .

[٤] أي لأجل أنه لا يجوز تقييد إطلاقات أدلة التخيير من دون دليل معتبر .

[٥] الجار متعلّق بقوله : « طعن » .

قال المحدث البحراني في هذا المقام [١] من مقدّمات الحقائق: «إنّه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات»، انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ الأصل [٢] - بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد

[١] أي في مقام ذكر المرجّحات.

[٢] من هنا شرع في تقريب جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، أي مقتضى الأصل الأوّلي بعدما ثبت وجوب العمل بأحد المتعارضين تخييراً، وعدم جواز طرحهما هو العمل بالراجح ولو احتمالاً. وملخصه التفصيل بين الأصل الأوّلي والثانوي. وتوضيحه: تارة نبحت على مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين، وأخرى على مقتضى الأصل الثانوي، أمّا على الأوّل فقد عرفت أنّ مقتضاه هو التوقّف أو الاحتياط، فعلى مقتضى هذا الأصل لا يجوز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة؛ إذ المفروض أنّ مقتضى الأصل هو التوقّف أو الاحتياط، ويرفع اليد عن هذا الأصل بمقدار المتيقّن، وهو الأخذ بالراجح الذي ثبت رجحانه بالنص، أي ما علم كونه مرجّحاً فيشكّ فيما لم يثبت مرجّحيته، فالأصل عدم الترجيح به. ملخص كلامه إلى هنا عدم جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة بناءً على أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين التوقّف أو الاحتياط، وأمّا على الثاني فبعد ما ثبت العمل بأحد المتعارضين بالإجماع والأخبار، فمقتضى الأصل هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجّحاً.

توضيحه: أنّ المستفاد من الإجماع والأخبار عدم جواز طرح المتعارضين والعمل بهما في الجملة، أي تعييناً عند وجود المرجّح وتخييراً عند فقده،

المتعارضين - هو [١] العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع؛ لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حيثئذ [٢]. نعم [٣]، لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط،

فمع احتمال الرجحان في أحد المتعارضين يشك في مشروعية التخيير، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن الأخذ بما يحتمل رجحانه مبرء للذمة قطعاً بخلاف الأخذ بالتخيير، فإنه مشكوك مع وجود راجح في البين، فيؤخذ بالتعيين وهو العمل بالراجح.

[١] خبر لقوله: «إن الأصل...»، أي مقتضى الأصل الأولي هو العمل بما يحتمل رجحانه بناءً على أن مقتضى الأصل الثانوي هو العمل بأحد المتعارضين تخييراً.

[٢] أي حينما إذا كان أحد الخبرين محتمل الرجحان، فيكون دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصوية، والعقل يحكم بالتعيين وهو في المقام وجوب الأخذ بمحتمل الرجحان. وملخص كلامه: أن مقتضى الأصل الأولي جواز التعدي بكل مرجح؛ إذ بعد العلم بعدم وجوب التساقل أو التوقف في العمل بالمتعارضين، بل ووجوب العمل بأحدهما، فالعقل يحكم بالأخذ بما يحتمل الرجحان.

[٣] إلى هنا بين أنه بناءً على أن مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين التخيير لا بد أن يؤخذ بما يحتمل رجحانه. من هنا أراد أن يبين أنه بناءً على أن مقتضى الأصل الثانوي فيهما هو التوقف والاحتياط كان مقتضى الأصل عند الشك في جواز التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة هو عدم جواز التعدي، والاقتران على المرجحات المعلوم كونها مرجحة، وحيث إن مختاره هو التخيير في المتعارضين، فيكون مقتضى الأصل وجوب الأخذ

كان [١] الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ [٢] هو التخيير، فالأصل هو العمل بالراجع. إلا أن يقال [٣]: إن إطلاقات التخيير حاكمة على هذا الأصل [٤]، فلا بد للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين:

بالراجع منهما ونتيجته جواز التعدّي إلى المرجّحات غير المنصوصة.

[١] جواب لكلمة «لو».

[٢] أي مع تساوي المتعارضين يكون المختار أن مقتضى الأصل الثانوي هو التخيير، ونتيجته هو العمل بكلّ خبر فيه رجحان، سواء كان منصوفاً أم لا؛ لأنه معلوم الحجّية والآخر مشكوك الحجّية فيحكم بعدم حجّيته بمقتضى قاعدة أن الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية.

[٣] لمّا بين أن مقتضى الأصل هو الأخذ بما يحتمل رجحانه قال: إلا أن يقال: إن الأصل المذكور وهو أصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصوليّة وإن كان هو التعيين، إلا أن الأصل المذكور أصلي عملي ولا يصل المجال إليه مع وجود الإطلاقات، فإنها حاكمة عليه. إذن فلا يجوز التعدّي إلى المرجّحات غير المنصوصة إلا بأحد أمرين: إمّا بإطلاقات أدلّة الترجيح بأن يقال: إن الاستفادة منها وجوب العمل بكلّ مزية، فتكون هي مخصّصة لأدلة التخيير، وإمّا بقصور المقتضي في أدلة التخيير، بأن يقال: إنّه لا إطلاق لها كي تكون حاكمة على أصالة التعيين؛ إذ الاستفادة من أدلة التخيير اختصاصها بالخبرين المتساويين من جميع الوجوه، أي من حيث المرجّحات المنصوصة وغيرها، فلا تشمل ما إذا كانت مزية غير منصوطة لأحد الخبرين.

[٤] أي أصالة التوقّف والاحتياط؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل، والقدر

إما أن يستنبط من النصوص - ولو بمعونة الفتاوى - وجوب العمل بكل مزية [١] توجب أقريةً ذبها إلى الواقع .

وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص [٢] بصورة التكافؤ من جميع الوجوه .

والحق : أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول [٣] ،

المتيقن من تخصيص إطلاقات أدلة التخيير هو ما إذا كان في أحد المتعارضين مرجح منصوص ، وأما غيره فلا تشمل أدلة الترجيح كي تكون مقيدة لإطلاقات أدلة التخيير ؛ إذ المفروض أن هذا المرجح غير منصوص به في أدلة الترجيح ، ولا يشمل أصالته الاحتياط والتوقف وذلك لحكومة إطلاقات أدلة التخيير على الأصليين المذكورين .

[١] أي وجوب العمل بكل مرجح يوجب أقريةً الخبر إلى الواقع من حيث الايصال .

[٢] أي اختصاص أدلة التخيير بما إذا كان المتعارضان متساويين من جميع الجهات ، كالسند والمضمون والجهة . والفرق بين الأمرين هو أن الأمر الأول معناه أن يستنبط من أدلة الترجيح الإطلاقات بأن يقال إن مقتضى إطلاقات أدلة الترجيح وجوب العمل بكل مرجح يقتضي أرجحية أحدهما سبباً ودلالة ، والأمر الثاني يرجع إلى القصور في المقتضى ، وهو نفي الإطلاق عن أدلة التخيير ، أي لا إطلاق لها كي تكون حاکمة على أصالة الأخذ بكل ما يحتمل رجحانه ؛ لأنها مختصة بالمتساويين من حيث جميع المزايا .

[٣] أي مقتضى النظر الدقيق في أخبار الترجيح الالتزام بوجوب العمل بكل مزية ، سواء كانت منصوصة أم لا ؛ إذ العمل بالمرجحات المنصوصة إنما يكون من باب أنها أقرب إيصالاً إلى الواقع ، فيعمل بكل مزية يكون هذا الملاك

كما أنّ التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني [١]؛ ولذا [٢] ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه [٣] عن جماعة. وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب [٤] منه فقرات من الروايات: منها [٥]: الترجيح بالأصديقية في المقبولة وبالأورعيّة في المرفوعة؛ فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع - في نظر الناظر في المتعارضين - من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلة خصوصيّة سبب [٦]،

- فيها موجوداً، فيكون المدار على كلّ ما يكون أقرب إيصالاً إلى الواقع.
- [١] أي اختصاص أدلة التخيير بصورة تساوي المتعارضين من جميع الجهات؛ إذ لا يسأل عن العلاج إلّا من كان متحيراً، وهو لا يكون متحيراً إلّا أن يكون المتعارضان متساويين من جميع الجهات.
- [٢] أي لأجل ما ذكرنا من أنّ مقتضى أخبار الترجيح هو التعدّي بكلّ مرجّح وعدم شمول أخبار التخيير لصورة وجدان مزية لأحد الخبرين.
- [٣] أي على وجوب العمل بكلّ راجح من الخبرين المتعارضين، سواء كان مرجّحه منصوصاً أم لا.
- [٤] وهو جواز التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.
- [٥] أي من فقرات الروايات الدالّة على التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.
- [٦] أي لا موضوعيّة ولا خصوصيّة في السبب، أي وصف الأورعيّة وأصديقية، بل الترجيح بهما إنّما يكون بملاك أنّهما أقرب الطرق إلى الواقع، فيتعدّى إلى كلّ مورد يوجد هذا الملاك فيه.

وليستا [١] كالأعدلية والأفقيية تحتلان اعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص .

وحيث [٢] فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك ، فيكون [٣] أصدق وأوثق من الراوي

[١] أي ليست الأصدقوية والأورعية كالأعدلية والأفقيية اللتين يحتمل فيهما الأقرية الحاصلة من السبب الخاص بأن يكون لهما موضوعية في الترجيح ولم يلحظا على نحو الطريقة .

وملخص الكلام: أن المصنف قد استدل على ما ذهب إليه من جواز التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة بثلاث فقرات من الروايات:

الأولى: الترجيح بالأصدقوية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة . بتقريب: أن اعتبار الصفتين المذكورتين للمرجحية ليس لأجل وجود خصوصية فيهما؛ إذ لا خصوصية ولا موضوعية في وصف الأوثقية والأصدقوية، بل المناط في جعلهما من المرجحات كونهما أقرب إلى الواقع، فيتعدى منهما إلى كل مرجح يكون أقرب إلى الواقع، وإن لم يكن المرجح المذكور من صفات الراوي؛ لأن العلة تعمم وتخصص، ولما عرفت من أن الوصف المذكور لا موضوعية له، فإن الموضوع التام هو عنوان الأقرية فيتعدى إلى كل مرجح يكون فيه عنوان الأقرية موجوداً.

[٢] أي حينما ثبت أن الترجيح بالأصدقوية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة إنما هو باعتبار أن هاتين الصفتين موجبتان للأقرية، فإن الترجيح بهما من باب ترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع .

[٣] جزاء لقوله: «إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر» .

توضيحه: أنك حينما عرفت أن الأصدقوية والأوثقية لا موضوعية لهما،

الآخر [١] ، وتعدّي [٢] من صفات الراوي المرجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيه صدورها؛ لأنّ [٣] أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم تعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد

وإنّما هما من المرجّحات بمناط الأقربيّة، فصفات الراوي كلّها ترجع إلى الأصدقيّة والأوثقيّة من حيث كونهما أقرب إلى الواقع، فإذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر في حفظ الحديث، أو أعرف بنقل المعنى في الحديث أو شبه ذلك بأن يكون أدقّ - مثلاً - من الآخر، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، أي خبره أقرب إلى الواقع فيتعدّي من هذه الصفات إلى كلّ صفة توجب كون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع.

[١] أي يرجع معنى كون أحد الراويين أضبط من الآخر في الرواية إلى كونه أصدق من الآخر فيها، ومعنى كونه أصدق في نقل الرواية هو كون خبره أقرب مطابقة إلى الواقع من خبر غيره، وكذا معنى قوله: «إنّه أضبط من الآخر» أنّه أوثق في نقل الرواية من غيره، ومعنى الأوثق من غيره أنّ خبره أقرب إلى الواقع من غيره.

[٢] إذا ثبت بالروايات مرجّحيّة الأوثقيّة والأصدقيّة بملاك أنّ خبريهما أقرب إلى الواقع نتعدّي من صفات الراوي إلى صفات الرواية فنقول: إنّ كلّ رواية موجبة للأقربيّة إلى الواقع فهي مقدّمة على غيرها.

[٣] إنّما قلنا بالتعدّي من صفات الراوي إلى الرواية؛ لأنّ الأوثقيّة في الراوي أو الأصدقيّة فيه إنّما هي بمناط كون خبره أقرب إلى الواقع، فإنّ الراوي إنّما يتّصف بالأصدقيّة بعد اتّصاف الخبر بالصدق؛ وذلك بمقتضى مفهوم اسم التفضيل، فمعنى أصدقيّة الراوي أنّ خبره أقرب إلى الصدق، أي أقرب إلى الواقع.

الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول [١] أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

[١] أي المنقول باللفظ أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق ، وذلك من جهة قلّة الاختلاف في النقل باللفظ .

وملخص كلامه إلى هنا أنك قد عرفت أنّ الأصدقيّة والأوثقيّة لا موضوعيّة لهما ، وإنّما جعلتا من المرجّحات بمناط الأقربيّة إلى الواقع فصفاً الراوي كلّها ترجع إلى الأصدقيّة والأوثقيّة بهذا المعنى ، أي الأقربيّة ، فإذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر في حفظ الحديث ، أو أعرف بنقل المعنى في الحديث وشبهه فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر ، أي يرجع الأضبطيّة والأعرفيّة إلى أصدقيّة الراوي وأوثقيّته بالمعنى المذكور ، وهو كون خبره أقرب إلى الواقع ، فصفاً الراوي كلّها راجعة إلى معنى واحد ، وهو ما يوجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع ، فإذا صار المناط في الترجيح بصفات الراوي هي الأقربيّة ، فيتعدّى إلى كلّ شيء كان مناط الأقربيّة موجوداً فيه . ولو لم يكن من صفات الراوي ، بل تكون من صفات الرواية ، فيتعدّى من صفات الراوي إلى صفات الرواية ؛ لما عرفت من أنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لا خصوصيّة لهما ، وإنّما يحصل الترجيح بهما باعتبار أنّهما توجبان صفة الصدق والوثاقة في الرواية ، وإذن فتكون صفات الرواية التي توجب صفة الصدق والوثوق في الرواية مرّجحة ، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ ، والخبر الآخر منقولاً بالمعنى فيؤخذ بالأوّل ؛ لكونه أقرب إلى الواقع ؛ لاحتمال النقص والزيادة في النقل بالمعنى ، واحتمال عدم فهمه مقصود الإمام عليه السلام .

وملخص الكلام : أنّه لا موضوعيّة ولا خصوصيّة في الأوثقيّة والأصدقيّة ،

ويؤيد ما ذكرنا [١]

وإنما الترجيح بهما بملاك الأقربيّة فيتعدّي منهما إلى كلّ مورد يوجد فيه ملاك الأقربيّة . وهذا بخلاف الترجيح بالأفقيّة والأعدليّة ، فإنّه يحتمل الموضوعيّة في الفقاهاة والعدالة ، ومع وجود هذا الاحتمال لا يستفاد من الترجيح بهما كبري كليّة ليتعدّي منهما إلى كلّ ما يوجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع ينظر المكلف .

أقول : يمكن أن يرد عليه بأنّه لا يمكن القطع بأنّ المناط في جعل الأصدقيّة والأوثقيّة من المرجّحات هي الأقربيّة ، فكشف المناط القطعي لا يمكن ، والمناط الظني لا يسمن .

إن شئت فقل : إنّ الصفتين المذكورتين لا تدلان على أنّ الملاك في ترجيحهما جهة كشفهما عن الواقع ، وليس للوصفين دخالة أصلاً . هذا **أولاً** .

وثانياً : أنّ الصفتين المذكورتين راجعتان إلى الحكومة ، لا الخبرين .

وثالثاً : قد عرفت الإشكال في سندهما .

[١] أي يؤيد ما ذكرنا - بأنّه لا موضوعيّة للأصدقيّة والأوثقيّة . وإنما جعلنا من المرجّحات من حيث إنهما توجبان أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع - فهم الراوي ، فإنّه أيضاً فهم ما ذكرناه ، حيث إنّه بعد أن سمع من الإمام عليه السلام الترجيح بمجموع الصفات المذكورة في المقبولة والمرفوعة لم يسأل عن صورة وجود بعض الصفات بأن كان أعدل فقط ، فإنّ عدم سؤاله عن حكم صورة وجود بعضها شاهد على أنّه فهم أنّ كلّ صفة توجب الأقربيّة تكون مرجّحة ، وهكذا لم يسأل عن صورة تخالف الصفات ، بأن كان أحدهما أصدق ، والآخر أفقه ، فإنّ عدم سؤاله عن هذه شاهد على أنّه فهم من كلام الإمام عليه السلام الكبرى الكليّة ، وهو أنّه يجوز الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع .

بل سأل رأساً عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة في الرواية وغيرها من الصفات غير المذكورة فيها بقوله لا يفضل أحدهما على صاحبه .

أقول: إنَّ الموجود في الرواية لا يفضل واحد منهما على الآخر ، فلو فهم الراوي أنَّ كلَّ صفة توجب الأقربية إلى الواقع لكان المناسب أن يسأل عن صورة وجود بعض الصفات وعن صورة تخالف الصفات .

أقول: إنَّ المستفاد من ظاهر كلامه ﷺ أنَّ عدم السؤال عن صورة وجود بعض الصفات ، وعن صورة تخالفها دليل على فهم الراوي كبرى كلية ، وهو أنَّ الملاك في الترجيح بالصفات هي الأقربية ، فيتعدى إلى كلِّ مورد يوجد فيه هذا الملاك .

ولكن يرد عليه: أنَّ استفادة الكلية لا تغني عن السؤال عن حكم تخالف الصفات ، وكذا عدم السؤال عن صورة وجود بعضها لا يكون دليلاً على استفادة الكبرى الكلية - أعني بها كون مناط الترجيح بالصفات هي الأقربية - فإنه دليل على أنَّ كلَّ واحد من الصفات مستقل في الترجيح ، وأمَّا أنَّ المناط في الترجيح بها هي الأقربية ، فلا يستفاد منه .

والأنسب للمقام أن يستدلَّ بقوله: « لا يفضل واحد منهما على الآخر » . بتقريب أنَّ الراوي سأل عن حكم صورة التساوي في جميع المزايا أعم من الصفات المذكورة في الروايات وغيرها ، فيفهم من هذا أنَّ الراوي فهم أنه لو كان لأحد الخبرين مزية من المزايا ، فيجب أن يؤخذ بها ، سواء كانت من المزايا المنصوصة أم غيرها ، ولعله أشار إلى ما ذكرناه بقوله ، فافهم .

أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات [١] لم يسأل عن صورة وجود بعضها [٢] وتخالّفها [٣] في الراويين ، وإنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها ، حتّى قال : « لا يفضل أحدهما على صاحبه » ، يعني : بمزّيّة من المزايا أصلاً ، فلولا فهمه [٤] أنّ كلّ واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزّيّة مستقلّة ، لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزّيّة فيهما رأساً ، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات ، فافهم [٥] .

[١] أي أنّ الراوي بعد أن سمع الترجيح بمجموع الصفات الموجودة في المقبولة وهي الأعدليّة والأفقيّة والأصديّة والأورعيّة ، ومجموع الصفات الموجودة في المرفوعة ، كالأعدليّة والأوثقيّة .

[٢] أي وجود بعض الصفات في الراوي دون الأخرى بأن كان الأعدل فقيهاً .

[٣] أي لم يسأل عن صورة تخالف صفات الراوي بأن كان أحدهما أصدق والآخر أفقه .

[٤] أي لو لم يفهم السائل من جواب الإمام عليه السلام أنّ كلّ صفة من صفات الراوي توجب أقربيّة خبره إلى الواقع ، بل كانت الأقربيّة حاصلة بمجموع الصفات ، لناسب أن يسأل عن الإمام عليه السلام عن صورة وجود بعض الصفات في الراوي دون بعض ، وعن صورة تخالف الصفات ، فإنّ عدم سؤاله عن الصورتين المذكورتين دليل على أنّ كلّ صفة من الصفات للراوي توجب أقربيّة خبره للواقع والمعيار في الأخذ بالخبر ما يوجب أقربيّة للواقع ، فيؤخذ بكلّ مزّيّة توجب أقربيّة الخبر إلى الواقع ، سواء كانت المزّيّة واردة في الروايات أم لا .

[٥] لعلّه إشارة إلى أنّ الراوي لعلّه فهم من كلام الإمام أنّ مجموع الصفات مرجّح واحد نظراً إلى ظهور الواو في الجمع ، وكونه بمعنى أو ، لا دليل عليه .

ومنها [١]: تعليقه عليه عليه السلام [٢] الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك [٣]: أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدلّ عليه [٤] فرض السائل كليهما مشهورين ،

وعدم سؤال الراوي عن كلّ واحد منها لفهمه أنّ كلّ واحد منها غير مرجّح في المقام ، لا أنّه دليل على كفاية كلّ واحد منها للمرجّحية .

[١] أي من فقرات الرواية التي يمكن أن يستدلّ بها على جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها .

[٢] أي أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب الأخذ بالرواية المشهورة بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه ، وهذا التعليل يدلّ على جواز التعدي إلى كلّ مرجّح يوجب أقربيّة الخبر إلى الواقع .

[٣] أي توضيح التعليل المذكور بأنّه كيف يدلّ على جواز التعدي من المرجّحات المنصوصة .

[٤] أي على أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة ، وليس المراد منها الشهرة العمليّة ؛ إذ لو كان المراد منها المعنى المذكور لما يتصوّر فرض كلا الخبرين مشهورين ؛ إذ لا يتصوّر أن يعمل المشهور بخبر ، وفي نفس الوقت أن يعمل بمعارضه ، فيتعيّن أنّ المراد بالشهرة هي المعرفيّة .

وملخص كلامه عليه السلام أنّ فقرات الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على وجوب العمل بكلّ مزية تعليقه عليه عليه السلام . توضيحه : أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب الأخذ بالرواية المشهورة بأنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه ، ومن الظاهر أنّ معنى كون الرواية مشهورة ليست قطعيّة الصدور والدلالة حتّى يطلق عليها ممّا لا ريب فيه بقول مطلق ، وإلا كان الشاذّ ممّا لا ريب في كذبه ، فيكون داخلًا في بين الغي ، وهو خلاف ظاهر الاستشهاد ، فإنّ الإمام عليه السلام أدرجه في

المشتمه ، بل معنى المشهورة كون الرواية معروفة عند الرواة بأن اشتهر نقلها وتدوينها في كتب الأحاديث ، ويقابلها الشاذّة التي لم تكن معروفة عند الرواة بحيث لا يعرفها إلا القليل . واستشهد المصنّف على عدم كون المشهورة بمعنى قطعيّة الصدور والدلالة بأمر ثلاثة .

أي علّل الإمام عليه السلام وجوب الأخذ بالخبر المشهور « بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه » ، وهذا التعليل يدلّ على جواز التعدّي إلى كلّ شيء يوجب الأقربيّة .

الأول : ما أشار إليه بقوله : « وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين » . توضيحه : أنّه بعد حكم الإمام عليه السلام بأخذ المشهور وترك الشاذّ فرض السائل كون الخبرين مشهورين معاً ، فلو كانت المشهورة بمعنى المقطوعة لم يمكن فرض الخبرين مشهورين ؛ إذ لا معنى لكون الخبرين المتعارضين كليهما مقطوعي الصدور والدلالة ؛ لعدم حصول القطعين المخالفين لشخص واحد في آن واحد .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « ولا الرجوع إلى صفات الراوي ... » . توضيحه : أنّه لو كانت المشهورة بمعنى قطعيّة الصدور والدلالة لا معنى للرجوع إلى صفات الراوي قبل لحاظ الشهرة في المقبولة ؛ إذ لا ريب في تقديم الخبر القطعي على الخبر الشاذّ بلا حاجة إلى لحاظ الصفات في الراوي .

الثالث : ما أشار إليه بقوله : « ولا الحكم بالرجوع ... » . توضيحه : أنّه لو كان المشهوران بمعنى قطعيين من جهة الدلالة والسند لا معنى لحكم الإمام بالرجوع إلى المرجّحات الأخرى على تقدير شهرتهما ، بل يحكم بإجمالهما ؛ إذ لا معنى للرجوع إلى المرجّحات بعد انكشاف الواقع .

والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل ، ولا ريب أن المشهور [١] بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتى يصير ممّا لا ريب فيه ، وإلا [٢] لم يمكن فرضهما مشهورين ، ولا الرجوع [٣] إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ، ولا الحكم [٤] بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأخر ،

[١] أي كون الخبر مشهوراً بمعنى كونه معروفاً عند كل الرواة .

[٢] أي لو كان المراد من المشهور كون الخبر قطعي الصدور والدلالة لما يمكن فرض أن يكون كلا الخبرين مشهورين ؛ إذ لا يعقل أن يحصل القطع بكل من الخبرين المتعارضين ، فإنه يرجع إلى القطع بالمتنافيين ، فإذا دل أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها ، وكان كلاهما مشهورين عند الرواة ، فإذا كان معنى المشهور أن يكون الخبر قطعياً من جهة الصدور والدلالة للزم أن يحصل القطع بحرمة صلاة الجمعة والقطع بوجوبها في آن واحد ، وهو غير معقول .

[٣] أي لو كان المراد من المشهور كون الخبر قطعي الصدور والدلالة ، فلا بد أن يقدم ذكر الشهرة في الرواية على سائر الصفات ؛ إذ الصفات المذكورة توجب الظن بالصدور ، ومع كون الرواية مشهورة ، أي مقطوعة الصدور والدلالة ، فلا يصل المجال إلى ذكر الصفات مرجّحة للرواية ، مع أن الشهرة جعلت مرجّحة في الرواية بعد ذكر الأوصاف ، وهذا شاهد على أن المراد من المشهور ليس قطعي الصدور ، بل المراد منه هو المعروف بين الرواة .

[٤] أي لو كان المشهور بمعنى قطعي الصدور والدلالة لكان كلا الخبرين قطعيين . ومعه لا معنى للرجوع إلى المرجّحات وطرح المرجوح ؛ إذ على هذا كلاهما متساويان ، وليس براجح فيهما ولا مرجوح .

وملخص الكلام: أن الإمام عليه السلام علل وجوب الأخذ بالرواية المشهورة بأن «المجمع عليه لا ريب فيه»، ومن الظاهر أن معنى كون الرواية مشهورة ليس أنها قطعية الصدور والدلالة حتى يطلق عليها مما لا ريب فيه بقول مطلق، وإلا كان الشاذ مما لا ريب في كذبه، فيكون داخلاً في بين الغي، فلا وجه لتثليث الأمور والاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله وسلم، حيث قال: «إنما الأمور ثلاثة...»، وكيف كان فكون المشهور بمعنى المقطوع خلاف ظاهر استشهاده عليه السلام، فإن الإمام عليه السلام قد أدرج الشاذ في المشتبه.

الحاصل: قد استشهد عليه السلام على عدم كون المشهور بمعنى قطعي الصدور والدلالة بأمر ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين...». وتوضيحه: أنه بعد حكم الإمام عليه السلام بالأخذ بالمشهور وترك الشاذ والنادر فرض السائل كلا الخبرين معاً مشهورين، فلو كان المشهور بمعنى المقطوع لم يعقل فرض الخبرين المتعارضين كليهما مقطوعي الصدور والدلالة؛ إذ لا معنى لحصول القطع بالمتنافيين لشخص في آن واحد.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة»، أي لو كان المشهور بمعنى المقطوع لم يكن معنى لحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى المرجحات قبل لحاظ الشهرة في المقبولة؛ إذ لا شبهة في تقديم الخبر القطعي على الخبر الشاذ بلا حاجة إلى لحاظ الصفات في الراوي.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ولا يحكم بالرجوع...»، أي لو كان المشهور بمعنى المقطوع لم يكن معنى لحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى المرجحات الأخر؛ إذ لا معنى للرجوع إلى المرجحات بعد انكشاف الواقع، فيحكم

فالمراد [١] بنفي الريب نفيه [٢] عنه بالإضافة إلى الشاذّ.
ومعناه [٣]: أن الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه ، فيصير حاصل

بإجمال الرواية .

فتلخص : أن المشهور ليس بمعنى المقطوع ، بل معناه كون الرواية معروفة عند كل الرواة بأن اشتهر بينهم نقلها وتدوينها في الأصول وكتب الأحاديث ، ويقابلها الرواية الشاذّة ، وهي التي لم تكن معروفة عند الرواة بحيث لا يعرفها إلا القليل ، ولم يشتهر نقلها وتدوينها في الأصول وكتب الأحاديث .

[١] أي إذا ثبت أن المراد بالمشهور ليس هو المقطوع كي يكون المراد بنفي الريب عن المجمع عليه هو نفي الريب المطلق ، بل المراد منه هو المعروف عند الكل فيكون المراد من قوله : « إن المجمع عليه لا ريب فيه » نفي الريب عن الخبر المشهور بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ، أي الموجود في الخبر الشاذّ من وجود الخلل فيه سنداً أو دلالة أو جهة غير موجود في الخبر المشهور ، فتكون العلة لترجيح الخبر المشهور على الشاذّ هو كون الشاذّ أقل احتمالاً في مطابقته للواقع ، فحيث إن العلة تعمّم وتخصّص يتعدّى إلى كلّ خبرين يكون أحدهما أقل احتمالاً من الآخر في مطابقته للواقع ، فيقدّم ما هو أكثر احتمالاً في مطابقته للواقع .

[٢] أي نفي الريب عن المشهور بالنسبة إلى الشاذّ ، ولا يكون المراد بنفي الريب المطلق كي يكون مساوياً لمقطوع الصدور ؛ وذلك للوجوه الثلاثة المتقدمة .

[٣] أي معنى نفي الريب الخاصّ عن الخبر المشهور هو أن الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل في المشهور .

وملخص الكلام : إذا عرفت أن معنى المشهور كون الرواية معروفة عند الرواة ، فاعلم أن المراد بنفي الريب في الرواية إضافي بمعنى : أن المشهور

بالنسبة إلى الشاذّ النادر لا ريب فيه؛ إذ لا يصحّ حمل عدم الريب بقول مطلق على مثل هذه الرواية المشهورة التي يحتمل عدم صدورها عن المعصوم. إذن فتدلّ المقبولة بعموم التعليل - وهو أنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه - على أنّ كلّ خبر ليس فيه ريب بالنسبة إلى ما يقابله يجب الأخذ به، فيجب الترجيح بكلّ مزية توجب أن يكون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع، بمقتضى أنّ العلة تعمّم وتخصّص، فالمنقول باللفظ - مثلاً - لا ريب فيه بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، فيجب الأخذ به.

وأورد عليه صاحب الكفاية^(١) والمحقّق العراقي^(٢) والمحقّق النائيني^(٣) قدّس الله أسرارهم: بأنّ كون الرواية معروفة عند جميع الأصحاب سيّما في الصدر الأوّل إذا كانت مشهورة يوجب حصول الاطمئنان بسندها، فنفي الريب عنها بملاحظة نفسها، لا بالإضافة إلى الشاذّ، فمقتضى عموم العلة يقتضي التعدّي إلى كلّ مزية توجب حصول الاطمئنان بالسند، لا إلى كلّ مزية توجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع.

أفاد الأستاذ الأعظم^(٤): أنّ المشهور عبارة عن الخبر المقطوع صدوره، ولا يلزم منه دخول الشاذّ في بين الغيّ؛ لاحتمال أن يكون هو الصادق، والرواية المشهورة صدرت عن تقيّة، وعليه فطرح الخبر الشاذّ من باب كونه مخالفاً للسنة، ولا ربط له بباب المرجّحات.

(١) حاشية على الفوائد: ٢٧٣.

(٢) نهاية الأفكار: ١٩٥.

(٣) فوائد الأصول: ٢٨٩.

(٤) مصباح الأصول: ٤٢١.

التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأنّ في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النصّ في العلة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً للواقع.

ومنها [١]: تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامّة بـ: «أنّ الحقّ والرشد في خلافهم»، و«أنّ ما وافقهم فيه التقيّة»، فإنّ هذه كلّها [٢] قضايا غالبة لا دائمة.

[١] أي من الفقرات التي استدللّ بها الشيخ عليه السلام على جواز التعدي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

[٢] أي كون الحقّ والرشد في خلاف العامّة، أو أنّ ما وافقهم فيه التقيّة إنّما هو بحسب الغالب، لا أنّ الحقّ في خلافهم دائماً، وكذا ليس كلّ خبر بما يوافقهم صادراً عن تقيّة، فيستفاد من التعليل أنّ كلّ خبر من الخبرين المتعارضين اللذين يكون في أحدهما الرشد غالباً بأن يكون في مظنة مطابقتها للواقع يؤخذ به، فالأما لمطابقة الواقع هو غلبة الظنّ، وكذا الأما لمخالفة الواقع هي غلبة الظنّ، فيكون حاصل المستفاد من التعليل أنّ كلّ خبر أقرب إلى الواقع ولو بحسب غلبة المطابقة يؤخذ به، وكلّ خبر أبعد من الواقع ولو بحسب غلبة المخالفة يطرح.

وملخص كلامه: أنّهم عليهم السلام أمروا بالأخذ بالخبر المخالف للعامّة، وعلّلوا ذلك بقولهم: «بأنّ الرشد في خلافهم»، و«أنّ ما وافقهم فيه التقيّة»، فإنّ التعليل المذكور يدلّ على أنّ أي الخبرين يكون فيه الرشد غالباً يؤخذ به، ويطرح ما ليس فيه الرشد؛ إذ ليس المراد من قوله عليه السلام: «فإنّ الرشد في خلافهم» أنّ كلّ ما يكون مخالفاً للعامّة فهو حقّ دائماً، وكلّ ما يكون موافقاً لهم فهو باطل دائماً؛ لأنّ كثيراً من الأحكام متفق عليها بيننا وبينهم.

فيدلّ - بحكم التعليل - على جوب ترجيح كلّ ما كان معه أمانة الحقّ والرشد ، وترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ والصواب ، بل [١] الإنصاف : أنّ مقتضى هذا التعليل [٢] كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر ،

أضف إليه : أنّه لو كان الخبر الموافق قطعي البطلان لخرج عن التعارض ، وهو باطل ؛ إذ لم يقل أحد بعدم حجّية الخبر الموافق للعامّة ، بل المراد من التعليل المذكور غلبة الرشد ، أي الخبر المخالف أقرب إلى الواقع من الخبر الموافق لهم ، فيستفاد من هذا التعليل كبرى كلّية ، وهي وجوب الأخذ بكلّ ما يكون فيه أمانة الحقّ ، أي أقرب إلى الواقع ، فيتعدّي إلى كلّ خبر يوجد فيه هذا الملاك ، وهو الأقربيّة إلى الواقع بلا اختصاص بالمرجّحات المنصوصة .

[١] كلمة « بل » للاضراب ؛ لما بيّن أنّ مقتضى التعليل وهو قوله ﷺ : « فإنّ الرشد في خلافهم » وجوب الترجيح بكلّ شيء يوجب الأقربيّة إلى الصدق والواقع أعرض عنه وقال : بل مقتضى الإنصاف أن يقال : إنّ المستفاد من التعليل المذكور كفاية الترجيح بكلّ ما يكون أبعد عن الباطل من الآخر ، فإنّ الخبر المخالف للعامّة ليس أقرب إلى الحقّ من الخبر الموافق لهم بعد فرض كون أحكامهم باطلة غالباً لا دائماً ؛ وذلك لكثرة الأحكام المشتركة بيننا وبينهم ، بل هو أبعد عن البطلان من الخبر الموافق لهم ، فيكون الترجيح بكلّ ما يكون أبعد عن البطلان من الآخر ، وهو نظير الترجيح بالشهرة ، فإنّ ترجيح الخبر المشهور ليس لأجل أنّه أقرب إلى الحقّ ، بل لكونه أبعد عن الباطل فيتعدّي بمقتضى هذا التعليل إلى كلّ مزية توجب أبعديّة الخبر عن الباطل .

[٢] أي مقتضى قوله ﷺ : « أنّ الحقّ والرشد في خلافهم » كالتعليل السابق ، وهو قوله ﷺ : « فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه » .

وإن لم يكن عليه [١] أمانة المطابقة ، كما يدلّ عليه [٢] قوله ﷺ : « ما جائكم عنّا من حديثين مختلفين ، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا ، فإن أشبهها فهو حقّ ، وإن لم يشبهها فهو باطل » ، فإنّه لا توجيه لهاتين القضيتين [٣] إلا ما ذكرنا : من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربيّة إليه .

ومنها [٤] : قوله ﷺ : « دع ما يريك إلى ما لا يريك »^(١) دلّ على أنّه

[١] أي على ما هو مرجّح للخبر .

[٢] أي على وجوب الترجيح بكلّ شيء يوجب أبعديّة الخبر عن الباطل .

[٣] وهما قوله ﷺ : « فإن أشبهها فهو حقّ ، وإن لم يشبهها فهو باطل » ، أي لا توجيه لأشبهيّة الخبر للكتاب وأحاديث الأئمّة وعدم أشبهيّة لهما إلا أبعديته عن الباطل وعدم أبعديته عنه ، أي ما كان أبعد عن الباطل فهو حقّ وما لم يكن كذلك فهو باطل .

إن قلت : لماذا لا يؤخذ بظاهر القضيتين ، ونحتاج إلى التوجيه بالأمرين .

قلت : إنّه لا بدّ من التوجيه ؛ وذلك لعدم إمكان الأخذ بظاهرهما بأن يقال :

إنّ ما يشابه الكتاب والأحاديث فهو حقّ مطلق ، ومطابق للواقع دائماً ، وما لا يشابهها فهو باطل مطلقاً ، ومخالف للواقع دائماً بما إذا لو كان المراد من المشابهة للكتاب والأحاديث هو المطابق للواقع قطعاً ، فيكون الخبر المخالف لهما مقطوع البطلان ، فيخرجان عن باب التعارض ، وهو مقطوع البطلان . إذن فلا بدّ من التوجيه بما ذكرنا من أنّ المقصود جعل كلّ ما يوجب أبعديّة الخبر عن الباطل مرجّحاً للخبرين .

[٤] أي من الفقرات التي استدلّ بها الشيخ ﷺ على جواز التعدي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها .

إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به [١]، وليس المراد [١] نفي مطلق الريب، كما لا يخفى.

[١] أي يجب الأخذ بالخبر الذي لا ريب فيه.

بتقريب: أن الرواية تدل على أنه لو دار الأمر بين الخبرين بأن يكون في أحدهما ريب، ولا يكون ذلك الريب في الآخر يجب الأخذ بما لا ريب فيه، ومن الظاهر أن المراد من نفي الريب ليس نفي الريب بقول مطلق بأن يكون قطعي الصدور والدلالة؛ إذ لو كان المراد هذا المعنى لكان الخبر الآخر ممّا لا ريب في كذبه، فلا يكون داخلياً في التعارض، بل إن عدم الريب فيه يكون إضافياً، أي أحد الخبرين بالنسبة إلى الخبر الآخر ممّا لا ريب فيه، فالخبر المنقول باللفظ ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، فيجب الأخذ بالأول؛ إذ في النقل بالمعنى ريب، وهو احتمال الخطأ، وليس هذا الريب في النقل باللفظ، وكذا الخبر الذي يكون فيه وسائط قليلة ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى الخبر الذي تكون الوسائط فيه كثيرة، فإن في كثرة الوسائط ريباً، وهو احتمال الخطأ الناشئ من كثرة الوسائط، وليس هذا الريب في الخبر الذي ليست فيه وسائط كثيرة.

والحاصل: هل يستفاد من الرواية المذكورة الترجيح بكل شيء يكون احتمال الخطأ فيه أقل من الخبر الآخر.

[٢] ومن هنا شرع في تقريب الاستدلال بالرواية. وملخصه: أن الرواية دلت على أنه لو دار الأمر بين الخبرين بأن يكون في أحدهما ريب، ولا يكون ذلك الريب في الآخر يجب الأخذ بما لا ريب فيه، ومن الظاهر أن نفي الريب يكون إضافياً، أي أحد الخبرين بالنسبة إلى الخبر الآخر لا ريب فيه، فلا يكون المراد منه عدم الريب في كذبه، فلا يكون داخلياً في التعارض،

وحيث [١] فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً باللفظ والآخر بالمعنى
وجب الأخذ بالأول [٢]؛ لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه [٣].
وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط [٤].

فالخبر المنقول باللفظ ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المنقول بالمعنى ، فيجب
الأخذ بالأول ؛ إذ في النقل بالمعنى ريب ، وهو احتمال الخطأ ، وليس هذا
الريب في النقل باللفظ .

[١] أي حينما ثبت أنّ المراد من نفي الريب ليس نفي مطلق الريب ، أي ليس
معنى قوله **«دع ما يريبك»** إلى ما ليس فيه ريب أصلاً ؛ إذ لو كان أحد
الخبرين ممّا ليس فيه ريب أصلاً لكان الخبر الآخر ممّا لا ريب في بطلانه ،
ولا يكون ممّا فيه ريب ، بل يكون معنى الحديث خذ بما لا ريب فيه بالنسبة
إلى ما فيه ريب .

[٢] أي بالمنقول باللفظ .

[٣] أي احتمال الخطأ الموجود في النقل بالمعنى منفي في النقل باللفظ . وقد
عرفت أنّ المراد من نفي احتمال الخطأ ليس النفي المطلق ، بل نفي بالنسبة
إلى النقل بالمعنى ، أي احتمال الخطأ الحاصل في النقل بالمعنى منفي في
النقل باللفظ .

[٤] كما إذا كان الرواة في أحد الخبرين عشرة رواة وفي الخبر الآخر خمسة رواة ،
فإن احتمال الخطأ في نقل الخبر الثاني أقل من الخطأ الموجود في نقل الخبر
الأول ، فإن احتمال الخطأ في خمسة رواة معارض بمثله . وأمّا احتمال الخطأ
في الرواة الزائدة على الرواة في الخبر الآخر فهو موجود ، وهذا الاحتمال
منفي في الخبر الذي تنقل وسائطه .

والحاصل : أنه يستفاد من هذه الفقرة من الرواية وجوب الأخذ بكلّ خبر

إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

المقام الرابع في بيان المرجّحات [١]، وهي على قسمين: أحدهما ما يكون داخلياً، وهي كلّ مزية غير مستقلة في نفسها،

يكون الريب واحتمال الخطأ فيه أقل من الآخر.

[١] قد قسّم الشيخ المرجّحات على قسمين: داخلية وخارجية. أمّا الداخلية فهي كلّ مزية غير مستقلة في نفسها، بل متقومة بما هي فيه، أي متقومة بالخبر بحيث لا توجد بدونه، كصفات الراوي، مثل الأعدلية والأوثقية والأصبئية ونحوها، وصفات السند، مثل كونه عالياً أو متصلاً ونحوهما، أو صفات المتن، مثل الأفضحية فلا يتصوّر وجود لهذه الصفات بدون الخبر.

وأما الخارجية فهي بعكس الأولى، أي لها وجود خارجي مستقل ولو لم يكن هناك خبر. والمرجح الخارجي قد لا يكون معتبراً في حدّ نفسه، كالشهرة الفتوائية، والإجماع المنقول بناءً على عدم اعتباره، وقد يكون معتبراً، كالأصل بناءً على كونه مرجحاً والكتاب.

وإن شئت فقل في مقام الفرق بينهما: إنّ المرجح غير المستقل ما لا يدلّ بنفسه على حكم كصفات الراوي، وأمّا المستقل فإنّه يدلّ على حكم من الأحكام، مثل الكتاب والسنة والأصل، فلو قام دليل على جواز بيع العذرة، وقام دليل آخر على بطلانه فيكون عموم «أوفوا بالعقود» مرجحاً للأول، وهو أمر مستقل يدلّ على وجوب الوفاء بكلّ عقد.

«التحقيق»

وقع الكلام فيما بين الأعلام بأنه بناءً على القول بوجوب الترجيح هل يجب الاقتصاد على المرجحات المخصوصة المنصوصة أو يتعدى إلى غيرها مما يكون أحد المتعارضين معه أقرب إلى الواقع؟ فيه قولان: ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى التعدّي؛ وذلك لوجوه ثلاثة تقدّم ذكرها في المتن، إلا أننا نعیدها اختصاراً للتحقيق فيها.

الوجه الأول: أنّ الإمام عليه السلام قد جعل في المقبولة الأصدقيّة مرجحة، وفي المرفوعة الأوثقيّة مرجحة، ولا شبهة في أنّ مناط الترجيح بهاتين الصفتين كونهما موجبتين لأقربيّة أحد الخبرين، فيتعدى إلى كلّ ما يكون موجباً لأقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع وإن لم يكن من صفات الراوي. وفيه: **أولاً:** أنّ المقبولة والمرفوعة ضعيفتان سنداً.

وثانياً: أنّ الترجيح بالأوصاف في المقبولة راجع إلى الحكمين، لا إلى الخبرين، فإنّها جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين.

الوجه الثاني: أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب الأخذ بالرواية المجمع عليها بكونه ممّا لا ريب فيه، فالعلة تعمّم وتدّل على أنّ كلّما لم يكن في أحد الخبرين ريب بالإضافة إلى الآخر يجب الأخذ به من دون خصوصيّة لمرجح خاص. وفيه: ما تقدّم من ضعف السند.

أضف إليه أنّ المراد من المجمع عليه هو المقطوع صدوره، وحمله على نفي الريب الإضافي خلاف الظاهر.

الوجه الثالث: أنّ تعليل الإمام عليه السلام الأخذ بمخالفة العامة بأنّ الرشد في خلافهم

يدلّ على أنّ كلّ خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به .

وفيه :

أولاً: ما تقدّم من ضعف الرواية سنداً .

وثانياً: ما ذكره الأستاذ الأعظم بأنّ التعليل المذكور لم يوجد في رواية ، وإنّما هو عبارة الكافي . نعم ، ورد في المرفوعة : « **فإنّ الحقّ فيما خالفهم** » ، ولكن حالها أوضح من أن يخفى . وورد في المقبولة ففيه الرشد ، إلّا أنّها مع الإغماض عن ضعفها سنداً لا يستفاد منه التعليل ، وعلى تقدير ظهوره فيه فلا ينطبق على المرجّحات ؛ إذ لا يوجد فيها مرجّح يوجب غلبة المطابقة .

فتحصّل أنّه لا وجه للتعدي من المرجّحات المنصوصة .

والمرجّحات المنصوصة الثابتة عندنا ثلاثة ، وهي : موافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، والأحدثيّة . وأمّا الترتيب بينها فإنّ المرجّح الأول موافقة الكتاب ، والمرجّح الثاني مخالفة العامة ، والمرجّح الثالث الأحدثيّة ، فسيأتي الكلام في كلّ واحد من هذين المرجّحين ، فانتظر . وأمّا الأحدثيّة فقد مضى كلامنا فيها .

بل متقومة بما فيه [١].

وثانيهما: ما يكون خارجياً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً [٢] كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها [٣]. ثم المستقل [٤]: إما أن يكون مؤثراً في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب. والأصل بناءً على إفادته الظن [٥].

[١] أي تكون المزية متقومة بالخبر الذي تكون هذه المزية فيه بحيث لا توجد بدون الخبر. وبعبارة واضحة: أن المرجحات الداخلية كل مزية تكون من عوارض الخبر، بحيث لو فقد الخبر لفقدت المزية كفقده الصفة مع فقد الموصوف، وذلك كصفات الراوي، مثل الأعدلية والأوثقية والأصطية ونحوها، وكصفات السند، مثل كونه عالياً أو متصلاً، أو صفات المتن مثل الأفضحية والمنقولية باللفظ، ونحوهما.

[٢] بأن يقوم الدليل على اعتباره كالأصل، فإنه في حد نفسه حجة، فيكون مرجحاً للخبر الموافق له في المضمون وهكذا الكتاب.

[٣] وهو الإجماع المنقول، فإن الشهرة والإجماع المنقول ليسا حجبتين في حد أنفسهما، إلا أنهما يكونان مرجحين للخبر الموافق لهما.

[٤] أي المرجح المستقل، إما لا يكون مؤثراً في أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، كالكتاب، فإنه بنفسه يوجب الظن بالواقع والخبر الموافق له أيضاً يوجب الظن بالواقع، فموافقة الخبر للكتاب توجب تقوية الظن الحاصل من الخبر بالواقع، فيكون هو أقرب إلى الواقع.

[٥] أي الأصل بناءً على إفادته الظن يوجب تقوية الظن الحاصل من الخبر فيوجب أن يكون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من الخبر المخالف له.

وملخص كلامه: أنه ﷺ بعد ما قسم المرجحات إلى الداخلية «غير

أو غير مؤثر [١] ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب [٢]، والأصل [٣]

المستقل ، والخارجية « المستقل » ثم قسّم الخارجيّة أيضاً إلى قسمين :
الأول: أن يكون مؤثراً في أقربيّة مضمون الخبر إلى الواقع ، كموافقة الكتاب ، فإنّ الكتاب بنفسه يوجب الظنّ بالواقع ، والخبر أيضاً يوجب الظنّ بالواقع .

فموافقة أحد الخبرين للكتاب توجب تقوية الظنّ الحاصل من الخبر الموافق له ، فيكون مؤثراً في كون الخبر أقرب إلى الواقع .

الثاني: أن لا يكون مؤثراً في أقربيّة مضمون الخبر للواقع ، كتقديم الحرمة على الوجوب فيما إذا دار الأمر بينهما . بتقريب : أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة كما هو مذهب البعض ، فإنّ الوجه المذكور لترجيح الحرمة على الوجوب لا يوجب كون دليل الحرمة أقرب إلى الواقع من دليل الوجوب ؛ إذ لم يحصل منه الظنّ كي يوجب تقوية الظنّ الحاصل من دليل الحرمة ، فيكون مؤثراً في أقربيته إلى الواقع ، وكالأصل على القول بحجّيته من باب التعبد ، فعلى هذا القول يكون ما يشبهه الأصل هو الحكم الظاهري المحض من دون أن يكون طريقاً إلى حكم الله الواقعي ، فلا يحصل منه الظنّ بالحكم الواقعي كي يؤثّر في أقربيّة الخبر الموافق له .

[١] أي المرجح المستقل غير مؤثر في أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع .

[٢] أي كتقديم الحرمة على الوجوب فيما إذا دار الأمر بين المحذورين من باب أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، فإنّ هذا المرجح لا يوجب أقربيّة دليل الحرمة إلى الواقع من دليل الوجوب ؛ إذ لم يحصل الظنّ من المرجح المذكور كي يوجب تقوية الظنّ الحاصل من الخبر ويوجب أقربيته إلى الواقع .

[٣] وعلى هذا لا يكون الأصل المذكور طريقاً إلى الواقع ، ولا يحصل الظنّ منه

بناءً على كونه من باب التعبد الظاهري ، وجعل [١] المستقل مطلقاً - خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر - من المرجحات لا يخلو عن مسامحة .
 أما الداخلي ، فهو على أقسام : لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور ، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب ، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي ، أو إلى متنه كالأصححة . وهذا [٢] لا يكون إلا في أخبار الآحاد .

بالحكم الواقعي كي يوجب تقوية الظنّ الحاصل من الخبر وأقربيته إلى الواقع .
 [١] أي جعل المستقل كالكتاب والأصل ، سواء كان مؤثراً في أقربيّة أحد الخبرين للواقع أو لم يكن مؤثراً من المرجحات لا يخلو عن تسامح . وجه المسامحة هو : أنّ المرجح ما يؤثر في أقربيّة الخبر الموافق له من دون أن يكون له وجود مستقل ، والكتاب والسنة والأصل لها وجود مستقل .

والحاصل : أنه ﷺ لما قسم المرجح إلى المستقل وغير المستقل استشكل على إطلاق المرجح على المستقل ، حيث قال : إنّ جعل المستقل من المرجحات فيه مسامحة ، ووجه المسامحة هو أنّ المرجح في الحقيقة عنوان الموافقة الذي هو يتقوم بالخبر فهو أمر غير مستقل ، وإنما يتقوم بالمستقل ، وليس هو نفس الكتاب والسنة والأصل ، فإنها ليست مرجحة ، خصوصاً ما لا يؤثر في الأقربيّة ؛ إذ المرجح الحقيقي هو ما يؤثر في الأقربيّة من دون أن يكون له وجود مستقل ، فما لا يؤثر في الأقربيّة يكون إطلاق المرجح عليه مسامحياً .

[٢] أي هذا القسم من المرجح ، وهو المرجح في الصدور لا يكون إلا في الأخبار الآحاد ؛ لأنّ الأخبار المتواترة قطعياً الصدور ولا تحتاج إلى مرجح الصدور ، وكيفما كان فقد قسم المصنّف ﷺ المرجح الداخلي إلى أقسام :

وإمّا أن يكون [١] راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما [٢] مخالفاً للعامّة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناءً [٣] على احتمال كون

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور»، وقد عرفت توضيحه.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وإمّا أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور».

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وإمّا أن يكون راجعاً إلى مضمونه».

[١] أي أنّ المرجّح الداخلي قد يكون راجعاً إلى جهة الصدور بمعنى أنّه يدلّ على أنّ الخبر الآخر قد صدر عن تقيّة.

[٢] أي المرجّح الداخلي مثاله كون أحد الخبرين مخالفاً للعامّة، فإنّه يوجب ترجيح الخبر المخالف لهم، أو المخالف لعمل سلطان الجور أو المخالف لحكم قاضي الجور، فإنّ المخالفة لعمل السلطان، أو حكم قاضي الجور توجب ترجيح الخبر المخالف لهم؛ لأنّ الخبر الموافق لهم يحتمل فيه صدوره عن تقيّة.

[٣] أي كون المخالفة للعامّة، أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور من مرجّحات الصدور مبنيّ على احتمال أن يكون الخبر الموافق لهم صادراً عن تقيّة. وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر، وهو ما كان الترجيح لأجل كون الرشد في خلافهم، فلا يكون المرجّح المذكور مرجّحاً لجهة الصدور، بل هو يعدّ من المرجّحات المضمونيّة.

وبعبارة واضحة: أنّ الترجيح بمخالفة العامّة قد يكون لأجل احتمال أنّ الخبر الموافق لهم صدر عن تقيّة، فهذا القسم من المرجّح يكون مرجّحاً جهتيّاً، وقد لا يكون الصدور عن تقيّة، ولكن من باب أنّ الرشد في خلافهم؛ لأجل أنّهم كانوا مصرّين على الإفتاء، بخلاف حكم الله الواقعي الصادر عن

مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقيّة، وإمّا أن يكون [١] راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول [٢] باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى؛ إذ [٣] يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكالترجيح بشهرة الرواية [٤]

الأمير عليه السلام، وهذا المرجح الثاني يسمّى مرجحاً مضمونياً.

[١] أي أنّ المرجح الداخلي قد يكون راجعاً إلى مضمون أحد الخبرين بأن يوجب أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع.

[٢] أي كالخبر الذي هو منقول بعين ألفاظ المعصوم عليه السلام، فإنّه مقدّم على الخبر الذي هو منقول بالمعنى.

[٣] أي إنّما قلنا بأنّ المنقول باللفظ مقدّم على المنقول بالمعنى؛ لأنّه يحتمل الخطأ في المنقول بالمعنى ما لا يحتمل في المنقول باللفظ.

[٤] حيث إنّ الترجيح بها أيضاً يرجع إلى ترجيح مضمون الرواية المشهورة على مضمون الرواية غير المشهورة.

إن قلت: إنك قد ذكرت الشهرة من المرجحات الصدوريّة، ومعه كيف ذكرتها من المرجحات المضمونيّة.

قلت: إنّه لا منافاة بين الأمرين، فإنّ الشهرة مرجحة لصدور الخبر باعتبار استناد فتواهم إليه ومرجحة للمضمون باعتبار كشفها عن اشتهاار الفتوى، وشهرة العمل على طبق هذا الخبر، فإذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة للمرجحات فنقول: إنّ القسم الأول من المرجحات، وهو المرجح من جهة الصدور لا يكون إلّا في خبر الواحد، وإن كان نبويّاً فلا يشمل المتواتر؛ لأنّه قطعي الصدور، ومعه لا حاجة إلى وجود مرجح فيه.

القسم الثاني: ما كان مرجحاً لجهة الصدور، وهو يتحقّق في الخبر

ونحوها [١]، وهذه الأنواع الثلاثة [٢] كلّها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإنّ الأقوى دلالة مقدّم على ما كان أصحّ سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب؛ لأنّ [٣] صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله [٤] أعلى من الكتاب. وقد تقرّر في

المتواتر، إلاّ أنّه يعتبر فيه أن لا يكون نبويّاً لعدم تحقّق التقيّة في عصر النبي ﷺ.

القسم الثالث: وهو ما كان مرجحاً لجهة المضمون والدلالة، فإنّه يوجد في مطلق الأحاديث، سواء كان واحداً أو متواتراً، نبويّاً أو غيره.

[١] كالأضبطيّة، فإنّ الأضبط يكون مضمون خبره أقرب إلى الواقع.

[٢] أي المرجحات الثلاثة، أعني بها المرجحات الراجعة إلى الصدور، وجهة الصدور، ومضمون الخبر متأخرة عن المرجح الدلالي.

أقول: من هنا وقع الكلام في أنّ الترجيح الدلالي مقدّم على الترجيحات الثلاثة المتقدّمة.

وإن شئت فقل: إنّ المرجحات الثلاثة مرجحات للخبرين المتعارضين، ومع وجود الجمع الدلالي لا يتحقّق التعارض كي يحتاج إلى المرجحات السنديّة.

[٣] أي إنّما قلنا بتأخّر المرجحات السنديّة عن المرجحات الدلاليّة؛ لأنّ صفات الرواية ككونها مشهورة لا توجب زيادة في خبر الواحد المشهور على الخبر المتواتر.

[٤] أي موافقة الكتاب لا تجعل الخبر أقوى من نفس الكتاب، وقد تقرّر في محله أنّ خبر الواحد الذي هو أقوى دلالة يقدم على الكتاب، والخبر المتواتر يوجب تخصيصهما، فيقدم على الخبر المشهور، والموافق للكتاب بالأولويّة

محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد، فكلما رجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر فلا ينبغي الارتياح في عدم ملاحظة المرجحات الأخر [١].

والسرّ في ذلك [٢] ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقيّة، بل في جزءي [٣] كلام واحد لمتكلم واحد.

القطعية.

[١] بل الأظهر يقدّم على الظاهر من دون لحاظ المرجحات السندية. والمصنّف يقول: إنّ تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية، وكذا تعارض الظاهر والنصّ، فإنّ النصّ يقدّم على الظاهر من دون مجال للحاظ المرجحات السندية، كقوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر في وجوب الغسل، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» النصّ في الرجحان، فإنّه يقدّم على الأوّل ويحكم باستحباب غسل الجمعة.

[٢] أي السرّ في تقديم الجمع الدلالي على المرجحات الصدورية هو أنّ مورد الترجيح بالمرجحات الصدورية في الأخبار العلاجية المذكورة سؤالاً وجواباً هو ما إذا لم يمكن الجمع العرفي الذي يجري بين الكلامين اللذين يقطع بصدورهما عن غير تقيّة، كما إذا ورد «اغتسل غسل الجمعة»، وورد أيضاً: «ينبغي غسل الجمعة»، وقطعنا أنّ العرف يرى قوله: «ينبغي غسل الجمعة» قرينة على بيان المراد من «اغتسل» بأنّ المراد منه رجحان الغسل، فمع وجود الجمع العرفي بينهما لا مجال لإعمال المرجحات السندية التي موردها تعارض الخبرين.

[٣] أي بل يجري الجمع العرفي في جزءي كلام واحد، أي المرجحات السندية

وبتقرير آخر [١]: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية، وصيرورتها كالكلام الواحد على ما هو [٢] مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين.

إنما هي فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي بين جزئي كلام واحد، وأما إذا أمكن الجمع بينهما بأن يكون أحد الجزأين قرينة لبيان المراد من الجزء الآخر، كما في قوله: « رأيت أسداً يرمى »، أو « أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم »، فلا يصل المجال إلى المرجحات السندية.

والحاصل: أنه ﷺ ذكر أولاً أن مورد المرجحات ما إذا لم يمكن الجمع العرفي بين الخبرين، ثم ترقى عن ذلك بكلمة « بل »، وقال: إن إمكان فرض صدور الكلامين عن غير تقية لا يكفي في الجمع العرفي، بل لا بد أن يكون الجمع العرفي بين الكلامين بمنزلة جزئي كلام واحد لمتكلم واحد.

[١] وملخص هذا التقرير: أن مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور كل من الخبرين المتعارضين في حد نفسه هو جعل الكلامين الصادرين عن غير تقية بمنزلة جزئي كلام لمتكلم واحد بالجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر ونحوه؛ إذ المفروض شمول أدلة الحجية لكلا الخبرين في حد أنفسهما، ولا مانع من شمولها لهما إلا التعارض، وهو منتف في موارد الجمع العرفي، وهذه الموارد خارجة عن موضوع الأخبار العلاجية.

[٢] أي فرض كون الخبرين المتعارضين بمنزلة الكلام الواحد لمتكلم واحد إنما هو مقتضى شمول أدلة الحجية بصدور كلا الخبرين بعد إمكان العمل بكليهما.

إن شئت فقل: إن الخبرين بعد وجود الجمع الدلالي بينهما تشملهما أدلة حجية خبر الواحد، ومعنى شمول أدلة حجية خبر الواحد لكليهما بعد

فيدخل [١] في قوله ﷺ: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا...» إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله ﷺ [٢]: «إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً، فردوا متشابهها إلى محكمها»، ولا يدخل ذلك [٣] في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال [٤] عن العلاج مختص بما إذا كان

إمكان الجمع بينهما كأنهما صدرا من متكلم واحد.

[١] إذا فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية، وصورتهما بمنزلة كلام واحد، فيجب العمل بكليهما بحمل الظاهر على الأظهر، فلا يكونان موردين للأخبار العلاجية، بل بعد كونهما بمنزلة كلام واحد يدخلان مورداً لقوله: «أنتم أفقه الناس...» الدال على تقديم الجمع العرفي على الجمع الدلالي، فإن المراد بقوله: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» هي المعاني المستفادة من كلماتهم بعد ضم بعضها إلى بعض، لا المعاني اللغوية، وهو عبارة عما ذكرناه من حمل الظاهر على النص أو الأظهر، فمن حمل الظاهر على الأظهر أو النص يكون مصداقاً لأفقه الناس، لا أنه يكون مورداً للعمل بالخبرين المتعارضين، كي يراجع الأخبار العلاجية.

[٢] أي بعد فرض صدور الكلامين عن غير جهة التقية، وصورتهما كالكلام الواحد يدخلان في قوله ﷺ: «إن في كلامنا...»، فيجب رد متشابهها إلى محكمها، أي حمل ظاهرها على نصها أو أظهرها.

[٣] أي لا يدخل الكلامان الصادران عن غير تقية، واللذان يكونان بمنزلة جزءين لكلام واحد لمتكلم واحد في مورد سؤال السائل عن علاج المتعارضين في الأخبار العلاجية.

[٤] أي مورد السؤال في الأخبار العلاجية يختص بما إذا كان السائل متحيراً بالأخذ بأي منهما بعد فرض القطع بصدورهما بأن يتحقق التحير الذي

المتعارضان لو فرض صدورهما ، بل اقترانهما [١] ، تحيّر [٢] السائل فيهما ، ولم يظهر المراد منهما [٣] إلا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما [٤] .

يوجب السؤال بلفظة : « أيهما تأخذ » .

[١] كلمة « بل » إشارة إلى أنّ تحيّر السائل قد يكون بعد القطع بصدور الخبرين المتعارضين ، وقد لا يكون متحيّراً بمجرد القطع بصدورهما ، بل يكون متحيّراً بعد اقترانهما ، وقد يكون متحيّراً بعد القطع بصدورهما ، وأمّا بعد اقترانهما فيرتفع التعارض كالعالم والخاص ، فإنّ بعد اقترانهما يظهر أنّ الخاص قرينة على العام ، فالسؤال في الأخبار العلاجية إنّما يكون مورده ما إذا لم يرتفع التعارض بينهما حتّى بعد اقترانهما بأن كان السائل متحيّراً بعد القطع بصدورهما حتّى بعد اقترانهما .

[٢] جواب لقوله : « لو فرض صدورهما ... » .

[٣] أي مورد السؤال يختصّ بما اذا تحيّر السائل في العمل بالخبرين ، وذلك لتساويهما من جميع الجهات ، ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما ، كما إذا كان النسبة بين المتعارضين عموماً من وجه كما إذا قال : « أكرم العلماء » ، ثمّ قال : « لا تكرم الفسّاق » ، فإنّ كلّ واحد منهما لا يصلح لبيان المراد من الآخر ، فلم يظهر المراد منهما إلا ببيان ثالث يبيّن المراد من أحد الخبرين ، كما إذا قام إجماع على أنّ المراد من قوله : « لا تكرم الفسّاق » هي الكراهة ، أو المراد من قوله : « أكرم العلماء » هو الاستحباب .

[٤] أي لم يظهر المراد إلا ببيان آخر لكلا الخبرين ، كما إذا كانت النسبة بين المتعارضين هو التباين ، كما إذا قال : « ثمن العذرة سحت » ، ثمّ قال : « لا بأس ببيع العذرة » ، فإنّ ظهور المراد من الخبرين يحتاج إلى وجود بيان لكليهما بأن يدلّ دليل ثالث على أنّ المراد من قوله : « ثمن العذرة سحت » هو

نعم [١] ، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض [٢] وتعيين الأظهر [٣] ، وهذا [٤] خارج عما نحن فيه ، وما ذكرناه [٥] كأنه مما لا خلاف فيه - كما استظهره [٦] بعض مشايخنا المعاصرين - ويشهد له [٧] ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع . نعم ، قد يظهر من

- عذرة الإنسان ، والمراد من قوله : «إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» عذرة الحيوان .
- [١] هذا استدراك عما ذكره من أن الجمع الدلالي على تقدير إمكانه مقدّم على العمل بالمرجّحات السندیة .
- [٢] هذا بحث صغروي ، كما سيجيئ بحثه من أن الظهور الوضعي مقدّم على الظهور الإطلاقي أم لا .
- [٣] بأنّ الخاصّ أظهر من العام أم لا ، وأنّ العموم الوضعي أظهر من العموم الإطلاقي أم لا .
- [٤] أي الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض ، وتعيين الأظهر بحث صغروي خارج عما نحن فيه ؛ إذ الكلام في الكبرى ، وهو أمر مسلّم ولا خلاف فيه .
- [٥] من خروج الموارد الجمع الدلالي عن موضوع الأخبار العلاجيّة .
- [٦] أي استظهر نفي الخلاف بعض المعاصرين ، وهو صاحب الجواهر ، حيث قال : «إنّ خروج موارد الجمع العرفي عن الأخبار العلاجيّة ممّا لا خلاف فيه» .
- [٧] أي يشهد لما ذكرنا من أن مورد السؤال في الأخبار العلاجيّة مختصّ بما إذا لم يكن الجمع الدلالي ممكناً ما يظهر من مذاهب العلماء في الأصول ، حيث إنهم يقدّمون الجمع الدلالي على المرجّحات السندیة في أبحاثهم الأصوليّة ، وكذا يظهر ذلك من طريقتهم في الفقه ، فإنّهم يستندون بفتواهم على الخبر الأظهر ، ويجعلونه مقدّماً على الظاهر ، وإن كان ظاهر الكتاب .

عبارة الشيخ رحمه الله في الاستبصار خلاف ذلك [١].
 بل يظهر منه [٢] أنّ الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النصّ والظاهر،
 فضلاً عن الظاهر والأظهر؛ فإنّه رحمه الله بعدما ذكر حكم الخبر الخالي عمّا
 يعارضه، قال: وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر [٣] في المتعارضين،
 فيعمل على أعدل الرواة في الطريقتين. وإن كانا سواء في العدالة عمل على
 أكثر الرواة عدداً. وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريتين عن
 جميع القرائن التي ذكرناها [٤] نظر [٥]: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين
 أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه [٦] وضرب من التأويل،

[١] أي خلاف ما ذكرناه من أنّ الجمع الدلالي مقدّم على المرجحات السندیّة،
 فإنّه يظهر من عبارة الشيخ رحمه الله أنّ الترجيح بالمرجحات الثلاثة تتقدّم على
 الجمع الدلالي.

[٢] أي يظهر من الشيخ أنّ الترجيح بالمرجحات الثلاثة يتقدّم على الجمع الدلالي
 حتّى فيما إذا كان أحد الخبرين نصّاً والخبر الآخر ظاهراً، فضلاً عمّا إذا كان
 أحد الخبرين ظاهراً والآخر أظهر، فإنّ المرجحات السندیّة تتقدّم على حمل
 الظاهر على الأظهر بالأولوية.

[٣] بصيغة المجهول.

[٤] كموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، وموافقة الأصل والإجماع.

[٥] بصيغة المجهول.

[٦] أي في الجملة وضرب من التأويل، أي نوع من التصرف في الآخر.

والحاصل: أنّ لزوم اللغويّة من أحد مرجحات باب التعارض، فإذا عمل
 بأحد الخبرين يعمل بالآخر أيضاً ولو في الجملة. وأمّا لو عمل بالخبر الآخر
 لزم لغوية هذا الخبر، فيقدّم ما لو لم يقدّم لكان لغوياً. ومثاله موجود في

كان العمل به [١] أولى من العمل الآخر [٢] الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنه [٣] يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً. وإن كان الخبران يمكن العمل بكلّ منهما [٤] وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد الخبرين خبر يعضده [٥] أو يشهد به على بعض الوجوه

العموم والخصوص من وجه، وفي العموم والخصوص المطلق، ونحن نذكر الثاني لكونه أسهل تناولاً، فإنّ العمل بالخاصّ عمل بالعامّ ولو بالتصرّف فيه، وأمّا العمل بالعامّ فيستلزم طرح الخاصّ رأساً فيقدّم العامّ على الخاصّ.

[١] أي بالخبر الذي متى عمل به أمكن العمل بالخبر الآخر ولو بالتصرّف فيه، كالخاصّ مثلاً.

[٢] كالعامّ، فإنّ العمل به مستلزم لطرح الخبر الآخر، وهو الخاصّ.

[٣] أي إنّما قلنا بلزوم العمل بالخبر الذي متى عمل به عمل بالآخر أيضاً ولو على بعض الوجوه؛ لأنّ العمل به عمل بكلا الخبرين، كالخاصّ، فإنّ العمل به عمل بالعامّ أيضاً ولو في الجملة.

[٤] بأن لا يلزم من العمل بأحد الخبرين طرح الخبر الآخر، كما إذا كان نسبتها عموماً من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «ولا تكرم الفسّاق»، فيمكن العمل بعموم «أكرم العلماء»، وحمل «لا تكرم الفسّاق» على الجهّال، ويمكن العمل بعموم «لا تكرم الفسّاق» وحمل «أكرم العلماء» على العلماء العدول. إذن فيمكن العمل بكلّ من الدليلين وتوجيه الدليل الآخر.

[٥] أي يغضد أحد الدليلين أو يشهد به، والمعاضد هو المؤيد، بأن كان الخبر العاضد ضعيفاً في حدّ نفسه، ولكن يصلح للتأييد. وهذا بخلاف الشاهد، فإنّه دليل على صحّة أحد التأويلين.

- صريحاً [١] أو تلويحاً [٢] ، لفظاً [٣] أو منطوقاً [٤] أو دليل الخطاب [٥] - وكان الآخر [٦] عارياً عن ذلك ، كان [٧] العمل به أولى من العمل بما

[١] أي الخبر قد يكون شاهداً صريحاً لأحد التأويلين ، كقوله : « أكرم العلماء لأنهم عدول » ، فإنّ هذا التعليل صريح في أنّ المراد من « أكرم العلماء » هو وجوب إكرام عدولهم ، فيؤخذ بعموم « لا تكرم الفسّاق » ويحمل « أكرم العلماء » على العدول منهم ، فيرتفع التعارض من البين .

[٢] أي إشارة ، أي يشير إلى التأويل لأحد الخبرين كقوله : « إني أحب العلماء العدول » ، ففيه إشارة إلى أنّ المراد بالعلماء من قوله : « أكرم العلماء » عدولهم .

[٣] بأن يكون الخبر بلفظه شاهداً لتأويل أحد الخبرين كقوله : « أكرم العلماء لأنهم عدول » .

[٤] أي قد يكون الخبر شاهداً للتأويل بمفهومه الموافق كقوله : « لا تكرم عالماً لا يحضر صلاة الجماعة » ، فإنّه يشهد بالأولوية على أنّ المراد من أكرم العلماء عدولهم ، وعدم وجوب إكرام فسّاقهم . ولا يخفى عليك أنّ المراد من قوله منطوقاً هو المفهوم الموافق ، وإتّما عبّر عن المفهوم الموافق بالمنطوق ؛ لأنّ مفهوم الموافقة عبارة عمّا كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق ، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً ، وكيف كان فالتعبير المذكور لا يخلو عن تسامح .

[٥] والمراد منه المفهوم المخالف كقوله : « إني أحب العلماء إن تركوا المعاصي » ، فإنّه يشهد بمفهومه المخالف عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء ، واختصاص أكرم العلماء بعدولهم فقط .

[٦] أي كان الخبر الآخر عارياً عن الخبر الذي يعضده بأن كان تأويله عارياً عن المعاضد والشاهد .

[٧] جواب الشرط ، أي إن كان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به كان العمل

لا يشهد له شيء من الأخبار. وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيّراً في العمل بأيّهما شاء»، انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة: «وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفاً لهما؛ فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحققة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك [١]، وكانت فتياً الطائفة مختلفة [٢] نظر [٣] في حال رواتهما: فإن كان إحدى الروایتين راويها عدلاً وجب العمل بها وترك العمل بما لم يروه العدل، وسنبتن القول في العدالة المرعية في هذا الباب [٤]، فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نظر في أكثرهما رواة

بهذا التأويل أولى من التأويل الذي ليس له معاضد، ولا شاهد من الأخبار. فملخص كلام الشيخ في الاستبصار تقديم المرجحات السندية على الجمع الدلالي.

[١] أي لم يكن مع أحد الخبرين شيء من المرجحات المذكورة، وهي المرجحات السندية.

[٢] بأن أفتى بعضهم موافقاً لأحد الخبرين، وأفتى بعضهم الآخر موافقاً للخبر الآخر.

[٣] بصيغة المجهول، أي ينظر إلى حال رواة الخبرين.

[٤] أي باب حجّية الخبر الواحد بأنّ العدالة معتبرة فيها أو يكفي الوثاقة بل الممدوحية قوله: «نظر»، وقوله: «عمل» مجهولان.

وعمل به [١] وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما عن قول العامة وترك العمل بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نظر [٢] في حالهما، فإن كان متى عمل باحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما، وليس هنا قرينة تدلّ على صحّة أحدهما، ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب أطراح العمل بالآخر [٣]، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادّهما وتناقيهما [٤]، أو أمكن حمل كلّ واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه [٥]، كان الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء»، انتهى.

[١] أي عمل بالخبر الذي يكون أكثر رواة.

[٢] بصيغة المجهول، أي نظر في حال الخبرين من حيث وجود المرجّح الدلالي وعدمه. وأنت ترى أنّه ﷺ قد أحرّ المرجّح الدلالي عن المرجّحات السندية، فإنّ لزوم اللغوية من المرجّحات الدلالية.

[٣] وقد عرفت سابقاً أنّ اللغوية من إحدى المرجّحات، فيعمل بخبر لا يلزم من العمل به طرح الخبر الآخر ولغوئته، وي طرح الخبر الذي لو عمل به لزم لغوية الخبر الآخر وطرحه.

[٤] كما إذا كانت النسبة بين المتعارضين التباين، كما إذا قام دليل على وجوب الجمعة، ودليل آخر على حرمتها.

[٥] بأن يصلح كلّ منهما أن يكون قرينة لتوجيه الآخر عن ظاهره، كما بيّنا تفصيله آنفاً.

وهذا [١] كـلّه كما ترى يشمل حتّى تعارض العامّ والخاصّ مع الاتّفاق فيه [٢] على الأخذ بالنصّ .

وقد صرّح في العدة [٣] - في باب بناء [٤] العامّ على الخاصّ - بأنّ الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنّما هو في تعارض [٥] العامّين دون العامّ

وأنت إذا تأملت في كلامه ﷺ ترى أنّه قدّم المرّجحات السنديّة على المرّجحات الصدوريّة ، حيث ذكر وجوب النظر إلى حال الخبرين ودالتهما بعد كون كليهما موافقين للعامّة ، أو مخالفين لهم ، حيث قال : « وإن كان الخبران موافقين للعامّة أو مخالفين لهم نظر في حالهما ... » .

[١] أي هذا الذي ذكره الشيخ ﷺ - في الاستبصار والعدة - من تقديم المرّجحات السنديّة على الجمع الدلالي يشمل حتّى مورد تعارض العامّ والخاصّ ، فإنّ المرّجحات السنديّة يؤخذ بها حتّى في العامّ والخاصّ ، ولا يحمل العامّ على الخاصّ ، إلّا فيما إذا فقدت المرّجحات السنديّة ، مع أنّ حمل العامّ على الخاصّ - الذي هو نصّ في المراد من دون لحاظ المرّجحات السنديّة - مورد اتّفاق بين العلماء .

[٢] أي في تعارض العامّ والخاصّ .

[٣] أي أنّ ما ذكره الشيخ في الاستبصار والعدة من تقديم المرّجحات السنديّة على الجمع الدلالي حتّى لو كان الجمع بين العامّ والخاصّ إنّما هو لما ذكره في باب العامّ والخاصّ بأنّ الرجوع إلى المرّجحات السنديّة إنّما يختصّ بالعموم من وجه ، ولا يشمل العموم المطلق .

[٤] أي باب حمل العامّ على الخاصّ .

[٥] أي فيما إذا كان التعارض بين الخبرين على نحو العموم من وجه ، ولا يرجع إلى الترجيح والتخيير فيما إذا كان النسبة بين المتعارضين على نحو العموم

والخاصّ ، بل لم يجعلهما [١] من المتعارضين أصلاً .
 واستدلّ على العمل بالخاصّ بما حاصله : أنّ العمل بالخاصّ ليس طرحاً
 للعام . بل حمل [٢] له على ما يمكن أن يريده الحكيم ، وأنّ العمل بالترجيح
 والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع [٣] . وهو [٤] مناقض
 صريح لما ذكره هنا : من أنّ الجمع من جهة عدم ما يرجّح أحدهما على
 الآخر . وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدّثين [٥] ، حيث أنكر
 حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم

والخصوص المطلق .

- [١] أي لم يجعل الشيخ العامّ والخاصّ من المتعارضين .
 [٢] أي العمل بالخاصّ حمل للعامّ على المعنى الذي يريده الحكيم من العامّ
 بالإرادة الجديّة .
 [٣] والمفروض يجري الجمع العرفي بين العامّ والخاصّ ، ولا يتحقّق معه
 التعارض بينهما كي يرجع إلى أدلّة الترجيح أو التخيير .
 [٤] أي الذي ذكره من أنّ المرجّحات السنديّة لا تجري في مورد العامّ والخاصّ
 الذين أمكن الجمع الدلالي بينهما مناقض صريح لما ذكره هنا من أنّ الجمع
 الدلالي إنّما يكون من جهة عدم المرجّحات السنديّة لأحد الخبرين على
 الخبر الآخر .
 [٥] وهو **صاحب الحدائق** رحمته الله ، أي يظهر من بعض المحدّثين أنّه موافق لما ذكره
 الشيخ في العدة في غير باب بناء العامّ على الخاصّ ، من أنّ الترجيح السندي
 مقدّم على الترجيح الدلالي ، فإنّ المحدّث المذكور أنكر حمل الخبر الظاهر
 في الوجوب على الاستحباب ، وكذا أنكر حمل الخبر الظاهر في الحرمة على
 الكراهة .

على الاستحباب [١] أو الكراهة لمعارضته [٢] خبر الرخصة ، زاعماً [٣] أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب ، بل ظاهرها [٤] تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة [٥].

[١] أي أنكر حمل الخبر الظاهر في الجوب على الاستحباب ، وحمل الخبر الظاهر في الحرمة على الكراهة .

[٢] أي حمل الخبر الظاهر في الوجوب على الاستحباب أو لظاهر في الحرمة على الكراهة إنما كان لأجل معارضة الخبر المذكور للخبر الذي يدل على الرخصة . توضيحه : إذا كان أحد المتعارضين ظاهراً في الوجوب والمتعارض الآخر نصاً في الجواز كقوله : «أكرم العلماء» ، وقوله : «يجوز ترك إكرامهم» أو كان أحدهما ظاهراً في الحرمة والآخر نصاً في الجواز كقوله : «لا تكرم العلماء» ، وقوله : «يجوز ترك إكرامهم» ، فيجمع بين الخبرين برفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الآخر ، فيقدم النص على الظاهر ، فيحكم على رجحان الإكرام في المثال الأول ، وهو قوله : «أكرم العلماء» ، وقوله : «يجوز ترك إكرامهم» وعلى كراهته في المثال الثاني وهو قوله : «لا تكرم العلماء» ، وقوله : «يجوز إكرامهم» ، وهذا الحمل هو المشهور بين العلماء ، والمحدث المذكور أنكر ذلك الجمع الدلالي مستدلاً بأنه لا شاهد عليه في الأخبار العلاجية ، بل ظاهرها الرجوع إلى المرجحات السندية .

[٣] أي أنكر حمل الخبر لزعمه أن حمل الأمر الظاهر في الوجوب على الكراهة أو النهي الظاهر في الحرمة على الكراهة طريق جمع لا أنه إشارة إلى الطريق المذكور في الأخبار العلاجية .

[٤] أي ظاهر الأخبار العلاجية .

[٥] كالأعدلية والأوثقية والأصدقية والأشهرية .

وربّما يلوح هذا [١] أيضاً من كلام المحقّق القمّي أيضاً في باب بناء العامّ على الخاصّ ، فإنّه بعد ما حكم بوجوب البناء [٢] قال : « وقد يستشكل [٣] : بأنّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب ، ونحو ذلك [٤] ، وهو [٥] يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك [٦] .

وفيه [٧] : أنّ البحث منعقد لملاحظة العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص ، لا بالنظر إلى المرجّحات الخارجيّة ؛ إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أولى من التخصيص في العامّ من جهة مرجّح خارجي ،

[١] أي تقديم المرجّحات السنيّة على المرجّحات الدلاليّة ، وإنّما عبّر بكلمة « يلوح » إشعاراً بأنّ كلام القمّي ليس صريحاً في ذلك ، وإنّما كلامه مشعر به .

[٢] أي بوجوب حمل العامّ على الخاصّ .

[٣] أي قد يستشكل على تقديم الخاصّ على العامّ .

[٤] بأن كان أحد الخبرين أشهر من الآخر أو أن يكون راويه أعدل أو أصدق أو أوثق .

[٥] أي تقديم الخبر المخالف للعامة أو الموافق للكتاب يقتضي تقديم العامّ الموافق للكتاب أو المخالف للعامة على الخاصّ ؛ إذ ما دلّ على تقديم الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامة على معارضه مطلق ، سواء كان تعارضهما على نحو العموم من وجه ، أو العموم المطلق .

[٦] من المرجّحات السنيّة ، كالأشهريّة والأعدليّة .

[٧] أقول : إنّ هذا الجواب هو محلّ استشهادنا ، حيث يلوح منه أنّه سلّم تقديم المرجّحات السنيّة على المرجّحات الدلاليّة .

وملخصّ الجواب : أنّ الذي حكمنا به من تقديم الخاصّ على العامّ من

وهو [١] خارج عن المتنازع ، انتهى .

والتحقيق : أن هذا [٢] كله خلاف ما يقتضيه الدليل ؛ لأن الأصل [٣] في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان [٤] كالمتواترين ، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض [٥] ؛

حيث إن أحدهما خاص والآخر عام ، وذلك لا ينافي تقديم العام على الخاص من حيث اشتمال العام على المرجحات السندية ، كما إذا كان العام مخالفاً للعامّة ، والخاص موافقاً لهم ، فإنّ تقديم الخاص على العام من حيث إنّه عام يغيّر تقديم العام على الخاص من حيث إنّه مخالف للعامّة . وقد يكون تقديم العام على الخاص أولى من جهة المرجح الخارجي .

[١] أي تقديم العام على الخاص من جهة وجود المرجح الخارجي خارج عن محلّ النزاع ؛ إذ محلّ النزاع في تقديم الخاص على العام بما هو عام ، وهو محقق عندنا . وهذا الجواب من المحقق القمي ، كما ترى ، يظهر منه أنّه سلّم تقديم المرجحات السندية على المرجحات الدلالية .

[٢] أي الذي يظهر من الشيخ والمحدث البحراني والقمي من تقديم المرجحات السندية على المرجحات الدلالية .

[٣] أي مقتضى أدلة حجّة الخبر .

[٤] أي يعامل مع الخبرين الواحد بعد شمول أدلة الحجّة لهما معاملة الخبرين المتواترين ؛ لأنّ أدلة حجّة الخبر نزلتهما منزلة العلم التعبدي ، فكما يؤخذ بالجمع الدلالي في الخبرين المتواترين المتعارضين ، ولا يرجع مع إمكانه إلى غيره من المرجحات ، كذلك فيما هما بمنزلتهما ، وهما الخبران المتعارضان .

[٥] أي لا مانع من الحكم بصدورهما حتى يحصل التعارض بينهما ؛ لأنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين على وجه لا يمكن صدورهما عن

ولذا [١] لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر [٢]. وإن شئت قلت [٣]: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر، ودليل حجية النص.

المعصوم، وحيث كان في تعارض النص والظاهر الذي هو تعارض بدوي الجمع الدلالي ممكناً، فلا حاجة إلى المرجحات السندية، بل يجمع بينهما، ويحكم بصدورهما. وأما مع حصول التعارض بينهما فلا يمكن الحكم بصدورهما؛ لأنّ التعارض كما عرفت في أول الكتاب عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين على وجه لا يمكن صدورهما عن المعصوم عليه السلام؛ إذ معنى صدورهما عنه عليه السلام الأمر بالتعبد بالمتناقضين، وهو محال، فالتعارض بين الخبرين مانع من الحكم بصدورهما.

[١] أي لأجل ما ذكرنا من الحكم بصدور كلا الخبرين ما دام لم يحصل التعارض بينهما.

[٢] وذلك لعدم حصول التعارض بينهما، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الخبر المتواتر الخاص، ويخصّص به الخبر المتواتر العام.

[٣] بيان آخر لعدم التعارض بين النص والظاهر، وكذا بين الظاهر والأظهر.

وملخصه: أنّ التعارض بين النص والظاهر يرجع في الحقيقة إلى تعارض أصالة الحقيقة الجارية في الظهور مع دليل حجية سند النص، لما قد عرفت من أنّ السند الظاهر لا يعارض سند النص، فإنّه يمكن الالتزام بصدورهما في حدّ نفسيهما، وكذا ظهور الظاهر لا يعارض مدلول النص؛ لأنّه قطعي وظهور الظاهر ظني، فلا يعارض الظنّ القطع، بل يقدّم النصّ على الظاهر، بل التعارض واقع بين التعبد بظهور الظاهر القائم بأصالة الحقيقة، وبين التعبد بسند النص؛ إذ لا يمكن الحكم بصدورهما وإرادة مدلولهما، فالأمر دائر بين

ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل [١]. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر [٢]؛

طرح أصالة الظهور وبين طرح أصالة الصدور. فيؤخذ بأصالة الصدور؛ بمعنى أن الأمر يدور بين طرح التعبد بظهور الظاهر وطرح سند النص، وبين التعبد بسند النص وطرح ظهور الظاهر، فيؤخذ بسند النص وي طرح ظهور الظاهر. وتوضح ذلك: أن انعقاد الظهور لكل كلام يتوقف على جريان أصالة الحقيقة، فلو لم يجز الأصل المذكور لا ينعقد الظهور كي يعارض سند النص، وهو إنما يجري فيما إذا لم تتم قرينة على خلافه، وإلا لمنع منه. ودليل حجية النص قرينة على خلافه فيمنع من جريانه، فالتعارض بين النص والظاهر في الحقيقة تعارض بين أصالة الحقيقة وبين دليل حجية التعبد بسند النص، والدليل الدال على التعبد بسند النص حاكم على أصالة الحقيقة.

[١] إذ بعدم قيام الدليل على حجية سند النص فهو حاكم على أصالة الحقيقة الجارية في ظاهر الخبر الآخر؛ وذلك لارتفاع موضوع أصالة الحقيقة في الظاهر بدليل حجية سند النص؛ إذ أصالة الحقيقة في الظاهر إنما تجري في مقام الشك في المراد الاستعمالي، فالموضوع المأخوذ في حجية الظاهر هو الشك في المراد، وهو يرتفع بعد قيام دليل على حجية سند النص، فهذا هو معنى الحكومة.

إن شئت فقل: إن أصالة الحقيقة ثابتة ببناء العقلاء، فإن بناءهم استقر على العمل بالظواهر عند الشك في المراد الاستعمالي، ولم يثبت بناء منهم بعد العلم التعبدي بأن مراد المتكلم خلاف الظاهر.

[٢] أي ما ذكرنا من تقديم النص على الظاهر يجري فيما إذا كان الخبران من قبيل الظاهر والأظهر، كما إذا كان أحد الخبرين عاماً والآخر خاصاً، فإن تمامية

فإنّ دليل حجّية الأظهر يجعله [١] قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه [٢] لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره [٣] لظهور الظاهر، فتعيّن العمل به [٤] وتأويل الظاهر به [٥].

ظهور العامّ في عمومته تتوقّف على جريان أصالة الحقيقة فيه المسمّاة بأصالة العموم، وهي إنّما تجري مادام موضوعها باقياً، وهو الشكّ في المراد الاستعمالي، ومع قيام قرينة على الخلاف يرتفع الشكّ الذي هو موضوع لأصالة الحقيقة، والمفروض أنّ شمول دليل الحجّية لسند الأظهر قرينة على خلاف الظاهر.

[١] أي يجعل الأظهر قرينة على عدم إرادة الظاهر، بل الإرادة الجدّية على خلافه.

[٢] أي لا يمكن طرح الأظهر لأجل أصالة الظهور الجارية في الظاهر؛ إذ أصالة الظاهر إنّما تجري مادام موضوعها باقياً وهو الشكّ في المراد الاستعمالي، ودليل حجّية سند الأظهر يكون قرينة على خلاف الظاهر، ومعه لا تجري أصالة الظهور فيه.

وبعبارة أخرى: أنّ أصالة الحقيقة لا توجب طرح حجّية سند الأظهر بعد شمول أدلة الحجّية له؛ لأنّ الأصل لا يصلح لطرح الأمانة. إن شئت فقل: إنّ جريان أصالة الحقيقة في الظاهر متوقّف على عدم وجود دليل على حجّية الأظهر، فإنّ المقتضي للحجّية لا يصلح لطرح المانع عنها.

[٣] أي لا يمكن طرح ظهور الأظهر لأجل ظهور الظاهر؛ إذ الضعيف لا يوجب طرح القويّ، فيقدّم الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الظهورين.

[٤] أي تعيّن العمل بالأظهر.

[٥] أي تأويل الظاهر بالأظهر بأنّ يحمل الظاهر على الأظهر.

وملخص الكلام: أن ما ذكرناه من تقديم النص على الظاهر يجري فيما إذا كان الخبران من قبيل الظاهر والأظهر كما إذا كان أحد الخبرين عاماً والخبر الآخر خاصاً ولم يكن الخاص نصاً في المطلوب، فإن تمامية ظهور الظاهر تتوقف على جريان أصالة الحقيقة، وهي إنما تجري ما دام موضوعها باقياً، وهو الشك في المراد الاستعمالي، ومع قيام قرينة على الخلاف يرتفع الشك الذي هو موضوع لأصالة الحقيقة، والمفروض أن شمول دليل الحجية لسند الأظهر قرينة على خلاف الظاهر، فلا بد من طرح الظاهر.

وبعبارة أخرى: دليل حجية الأظهر يوجب طرح الظاهر، حيث إنه مع وجوده لا تجري أصالة الحقيقة من ناحية الظهور.

وأما أصالة الحقيقة فهي لا توجب طرح حجية سند الأظهر بعد شمول أدلة الحجية له؛ لأن الأصل لا يصلح ل طرح الأمانة.

إن شئت فقل: إن جريان أصالة الحقيقة متوقف على عدم وجود دليل الحجية، فكيف تصلح ل طرحه. والمقتضي لا يصلح ل طرح المانع؛ وكذا لا يمكن طرح ظهور الأظهر لأجل ظهور الظاهر؛ إذ الضعيف لا يوجب طرح القوي، فيقدم الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الظهورين.

وملخص كلامه ﷺ إلى هنا: تقديم المرجحات الدلالية على المرجحات السندية، خلافاً للطوسي ﷺ في العدة والاستبصار، فإنه ذهب إلى تقديم المرجحات السندية على المرجحات الدلالية. وهذا المعنى هو المستفاد من كلام صاحب الكفاية، حيث أورد على ما أفاده الشيخ بوجوه:

الأول: أن العناوين المأخوذة في المسألة في أكثر الروايات العلاجية مطلقة. ومجرد وجود الجمع العرفي لا يوجب اختصاص السؤال في

الروايات العلاجية بغير موارد الجمع العرفي . وما ذكره من أنّ مورد السؤال في الأخبار العلاجية هو التحير ، فلا يعم مدار الجمع العرفي غير تام ؛ إذ يصحّ السؤال عن موارد الجمع العرفي أيضاً ، كما هو ظاهر إطلاقات الأخبار العلاجية .

إن قلت : مع عدم التحير لا معنى للسؤال .

قلت : إنّه يصحّ السؤال بلحاظ التحير البدويّ الذي يزول بالتأمل ، وهو يكفي في صحة السؤال .

والجواب عنه : أنّ التحير مفهوم عرفي يعتبر نظر العرف في وجوده وعدمه ، ومن المعلوم عدم صدق التحير عند العرف بما يزول بأدنى الالتفات .
لا يقال : إنّ في بعض الأخبار ورد الحكم بلا سبقه بسؤال ، كصحيحة الراوندي التي هي عمدة الروايات العلاجية .

لأننا نقول : إنّ المستفاد منها إرجاع الحديثين المختلفين إلى كتاب الله ، فالموضوع المأخوذ فيها عنوان الحديثين المختلفين ، وما له جمع عرفي لا يصدق عليه عنوان الاختلاف ، ولا يصدق هذا على مجرد الاختلاف البدويّ الذي هو اختلاف خيالي .

إن شئت فقل : إنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية لا الخيالية .

الثاني : أنّ في موارد الجمع العرفي وإن لم يكن العامل بالخبرين متحيراً بالنسبة إلى وظيفته الظاهرية ، إلاّ أنّه تحير في الحكم الواقعي ، فيصحّ السؤال باعتبار التحير المذكور .

والجواب عنه : أنّه بعد وجود الجمع العرفي ، وكون الأمانة طريقاً إلى الواقع ، وقائمة مقام العلم لا معنى لكونه متحيراً في الواقع أليست الأمانة

وقد تقدّم في إبطال الجمع بين الدليلين [١] ما يوضح ذلك .

كاشفة عن الواقع ؟ هذا **أولاً** .

وثانياً : أنّ السؤال في الأخبار العلاجية إنّما كان لرفع التحير الفعلي والعلم بالوظيفة ، لا رفع التحير عن الواقع .

وثالثاً : أنّ الأجوبة المذكورة في الأخبار العلاجية لا يمكن أن تعين الحكم الواقعي ؛ إذ ربّما يكون الحكم الواقعي في الطرف المرجوح .

الثالث : أنّ السؤال عن أحوال المتعارضين لا يدلّ على كونه متحيراً ، بل يمكن أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة .

أجاب عنه **المحقق الاصبهاني** رحمته الله ^(١) : بأنّ السؤال بدوياً باعتبار صدورهما من حيث كونهما خبراً قابلاً للصدور وعدمه ، ولذا لم يقع سؤال عن الآتين المتعارضتين ، ولا عن الخبرين المتواترين حتّى يكون مآله إلى التحير في حال الظاهرين المتعارضين ليحمل السؤال على احتمال الردع عن الطريقة العرفية . أضف إلى ذلك : أنّه لا وقع لمثل هذا الاحتمال بعد ظهور الأخبار فيما ذكرناه .

فتحصّل : أنّ الأخبار العلاجية ظاهرة في أنّ المرجّحات السندية إنّما يؤخذ بها فيما لا يمكن الجمع الدلالي عرفاً .

مضافاً إلى ما ذكرناه أنّ السيرة القطعية قائمة بين أبناء المحاورة من المتشرّعة وغيرهم بالجمع العرفي بين العامّ والخاصّ ونظائرها من موارد الجمع العرفي ، فتكون مخصّصة للأخبار المذكورة على فرض إطلاقها .

[١] أي قد تقدّم في إبطال قاعدة « الجمع مهما أمكن » ما يوضح ذلك الذي بيّناه

نعم [١] ، يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كلّ واحد

من تقديم النّص على الظاهر ، والأظهر على الظاهر .

[١] هذا استدراك عمّا ذكره من تقديم الجمع الدلالي على المرجّحات السنديّة

في تعارض النّص والظاهر وتعارض الأظهر والظاهر .

وملخص كلامه هو : استدراك صورة تعارض الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كلّ منهما بنحو يرفع به التعارض عمّا ذكره من تقديم الجمع الدلالي على المرجّح السندي .

توضيح ذلك : أنّ التعارض بين الظاهرين قد يكون بنحو لا يمكن الجمع بينهما إلاّ بالتصرف في كلا الخبرين ، كما في قوله : « ثمن العذرة سحت » ، وقوله : « لا بأس ببيع العذرة » بأن يحمل العذرة في الرواية الأولى على عذرة الإنسان ، وفي الرواية الثانية على عذرة غير الإنسان من الحيوانات ، فهذه الصورة مورد لعدم إمكان الجمع الدلالي ؛ لكون الجمع المذكور تبرّعياً ، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات السنديّة ، وهي خارجة عن محلّ كلام الشيخ . وقد يكون بنحو يمكن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما المعين ، كما إذا كان أحد الخبرين خاصّاً والخبر الآخر عامّاً ، فإنّ هذه الصورة أيضاً خارجة عن محلّ الكلام ؛ إذ لا شبهة في أنه مورد إمكان الجمع الدلالي فلا يرجع إلى المرجّحات السنديّة .

وثالثة : يكون التعارض بينهما بنحو يمكن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما غير المعين ، أي كلّ من الخبرين يصلح أن يكون قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كما إذا كان الخبران متساويين في الظهور ، فمورد استدراك الشيخ ﷺ هذه الصورة .

فهل الوظيفة في هذه الصورة الأخذ بالمرجّحات السنديّة ؟ بأن يؤخذ

منهما [١] بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند [٢] وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما [٣] وإرادة خلاف

بالخبر الراجح ويطرح المرجوح، أو الأخذ بالجمع الدلالي بأن يحكم بصدور كلا الخبرين.

[١] أي يمكن التصرف في كل واحد من الظهورين بالتصرف الذي يرفع منافاة أحد الظهورين لظاهر الخبر الآخر.

والحاصل: أن الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل منهما مورد إشكال بأنه يؤخذ بالمرجحات السندية، ويحكم بالأخذ بالراجح وطرح المرجوح أو يؤخذ بالجمع الدلالي، فما ذكره من تقديم الجمع الدلالي على المرجحات السندية يكون في غير هذا الفرض.

[٢] بأن يأخذ الخبر الراجح، كالخبر الموافق للكتاب، ويطرح الخبر المرجوح، كالخبر المخالف له.

[٣] بأن يحكم بصدور الخبرين، وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما غير المعين، فيحكم بحجية كليهما سنداً، وأنها صدرتا عن المعصوم عليه السلام، وإرادة خلاف الظاهر من أحد الخبرين.

والحاصل: أن الجمع بين الخبرين إذا توقف على التصرف في أحد الخبرين من دون تعيين، أي تخييراً، كما إذا قال: «اغتسل غسل الجمعة» ثم قال: «ينبغي غسل الجمعة»، فالأمر يدور فيهما بين تقديم اغتسل للجمعة من جهة المرجح السندي، كما إذا كان الرواة فيه أعدل وأوثق من الخبر الدال على الاستحباب وبين إرادة خلاف الظاهر، إما في قوله: «اغتسل للجمعة» بأن يحمل على الاستحباب، وإما في قوله: «وينبغي» بحمله على الوجوب، فتقديم إحدى الجهتين محل إشكال، أي تقديم المرجح السندي

الظاهر في أحدهما. فعلى ما ذكرنا - من أنّ دليل حجّية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه [١]، بل الأمر بالعكس [٢]؛ لأنّ الأصل لا يزاحم الدليل - فيجب الحكم في المقام بالإجمال [٣]؛ لتكافؤ [٤] أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد

على الجمع الدلالي، أو تقديم الجمع الدلالي على المرجّح السندي محلّ إشكال، يحتمل الأوّل، كما أنّه يحتمل الثاني.

[١] أي في المعارض الآخر، أي على ما ذكرنا من أنّ دليل حجّية أحد الخبرين لا يطرح لأجل جريان أصالة الظهور في المعارض الآخر.

[٢] أي يطرح أصالة الظهور في المعارض الآخر، ويحكم بصدور كلا الخبرين. والمفروض أنه موجود في المقام، وهو دليل حجّية السند، فيؤخذ به ويطرح أصالة الظهور.

[٣] أي إذا حكم بصدور كلا الخبرين، فحيث لا يمكن الأخذ بظاهرهما، فلا بدّ من رفع اليد من ظهور أحدهما، وحيث إنّ الظهور الذي لا بدّ من رفع اليد عنه غير معلوم، فيصيران مجملين؛ وذلك لصلاحيّة كلّ من الخبرين للقرينة على الآخر، ولا ترجيح لأحد الطرفين فيصيران مجملين.

[٤] أي إنّما يجب الحكم بإجمال الظاهرين؛ لتكافؤ أصالتي الحقيقة الجاريتين في كلّ من الظهورين، فإنّ جريانهما في كلّ منهما غير ممكن على الفرض؛ للعلم بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما وجريانهما في أحد الظهورين تعييناً ترجيح بلا مرجّح، فيكون جريانهما في أحد الطرفين معارضاً لجريانهما في الظهور الآخر، فيتساقط الظهوران بتساقط أصالتي الحقيقة في كلّ من الخبرين فيكونان مجملين.

التعارض [١]، كظاهري [٢] مقطوعي الصدور، وككلام واحد تصادم فيه [٣] ظاهران. ويشكل [٤] بصدق التعارض بينهما ودخولهما في الأخبار العلاجية؛ إذ [٥] تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع

[١] كوجوب غسل الجمعة في المثال المتقدم، فلا يثبت وجوبه، ولا استحبابه؛ لما تقدم من أن أصالة الحقيقة لإثبات الظهور غير جارية في «اغسل الجمعة»، وفي قوله: «ينبغي غسل الجمعة»؛ للعلم بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فجرانها في أحد الظهورين معارض لجريانها في الظهور الآخر، فلا تجري في كل منهما، فيكونان مجملين.

[٢] أي كما أن ظاهري الخبرين مقطوعي الصدور يكونان مجملين؛ إذ بعد القطع بصدور الخبرين المتنافيين يعلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فجران أصالة الحقيقة في كل من الظهورين معارض لجريانها في الظهور الآخر، فيكونان مجملين، كذلك في المقام، حيث إنه بعد وجوب التبعّد بصدور كليهما والعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما يكونان مجملين.

[٣] أي كما أن الكلام الواحد الصادر من المتكلم لو كان صدره منافياً لذيله يكون الكلام مجملاً كذلك في المقام.

[٤] لما ذكر الشيخ رحمته وجوب الحكم في المقام بالإجمال أشكل على نفسه بأن ما ذكره من وجوب الجمع والحكم بالإجمال مشكل، ولا يمكن الحكم بخروج تساوي الظهورين عن مورد التعارض والحكم بإجمالهما؛ وذلك لصدق التعارض بينهما عرفاً، فتشمله الأخبار العلاجية الدالة على الأخذ بالمرجحات.

[٥] تعليل لدخول الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما،

بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر [١]، مع أنه لا محصل [٢] للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما؛ لأجل أن يكون كل منهما سبباً لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما، فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتب حينئذ [٣] ثمرة على الأمر بالعمل بهما.
نعم [٤]، كلاهما دليل واحد على نفي الثالث، كما في المتباينين.

أي تخصص الأخبار العلاجية.

[١] أي خلاف إطلاقات الأخبار العلاجية، فإن ظاهر إطلاقاتها شمولها لمطلق المتعارضين، سواء أمكن الجمع بينهما بالتصرف في كلا الظهورين أو في أحدهما، واختصاصها بالمتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بين ظهوريهما إلا برفع اليد عن ظاهري كلا الخبرين حمل المطلقات على الفرد النادر.
أضف إليه: أنه تخصيص بلا مخصص.

[٢] هذا إشكال ثانٍ من الشيخ على نفسه. وملخصه: أن التعبد بالشيء والحكم بصدوره عن المعصوم إنما يعقل فيما إذا ترتب عليه أثر شرعي، وإلا لكان لغواً. وكون كل من الخبرين سبباً لإجمال الآخر والتوقف في العمل لا يصلح أن يكون أثراً شرعياً لوجوب التعبد بالخبرين المتعارضين، فلا معنى للحكم بصدور الخبرين والتعبد بهما لأجل أن يكون كل منهما سبباً لإجمال الآخر.
[٣] أي حين كون الخبرين مجملين لا ثمرة على الأمر بالعمل بالخبرين، فيكون الأمر بالتعبد لغواً فيلزم منه طرح السند والدلالة.

[٤] هذا استدراك عما ذكره من أن إجمال الخبرين لا يصلح أن يكون أثراً للتعبد بصدور الظاهرين. وملخص الاستدراك هو: أن الخبرين اللذين يحكم بإجمالهما بحسب المدلول المطابقي يدلان على نفي الحكم الثالث، فإن العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر من أحد الخبرين يوجب إجمال الخبرين في معنييهما المطابقيين، وأما المدلول الالتزامي لهما فهو بمنزلة الدليل

وهذا [١] هو المتعين ؛ ولذا [٢] استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك [٣]، إلا أن اللازم من ذلك [٤] وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات، كما هو [٥] ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار، كما أن اللازم على الأول [٦] التوقف من أول الأمر والرجوع

الواحد ينفي به الحكم الثالث، وذلك فيما إذا كانت النسبة بين الخبرين التباين، كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب شيء، والخبر الآخر على حرمة، فإنهما بعد العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما يكونان مجملين بالنسبة إلى إثبات الوجوب والحرمة، فلا يثبت بهما الوجوب ولا الحرمة، إلا أنهما يدلان على نفي الاستحباب، إلا أن مثل هذا الأثر لا يكفي في الأمر بوجوب التعبد بالخبرين.

- [١] أي دخول تعارض الظاهرين المذكورين تحت الأخبار العلاجية هو المتعين.
- [٢] أي لأجل دخول تعارض الظاهرين اللذين يعلم بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما تحت الأخبار العلاجية.
- [٣] أي فيما إذا علم بإرادة خلاف الظاهر من أحد المتعارضين.
- [٤] هذا إيراد على نفسه حيث قال بدخول الظاهرين تحت الأخبار العلاجية، أي اللازم من دخول الظاهرين المذكورين تحت الأخبار العلاجية وجوب الأخذ بالترجيح عند وجود المرجحات والتخيير بين الظاهرين عند فقدها.
- [٥] أي وجوب التخيير عند فقد المرجحات يظهر من عبارتي العدة والاستبصار. والحاصل: أن القول بدخول الظاهرين المذكورين تحت الأخبار العلاجية يستلزم الأخذ بالتخيير عند فقد المرجحات، وهو خلاف ظاهر العلماء عدا الشيخ في العدة والاستبصار، فإن ظاهرهم هو التوقف والرجوع إلى الأصول العملية، لا التخيير في الأخذ بأحد الخبرين.
- [٦] هذا إشكال على القول بعدم دخول الظاهرين المتعارضين تحت الأخبار

إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما [١]، وإلا [٢] فالتخيير من جهة العقل.

العلاجية، والأخذ بكلا الظهورين والحكم بإجمالهما، أي كما أن لازم القول بإجمال الظاهرين التوقف من أول الأمر. والتقييد في كلامه بـ «أول الأمر» إشارة إلى أن لازم القول بعدم إجمال الظاهرين وتعارضهما هو التوقف في مقام العمل أيضاً، إلا أنه يتوقف فيه بعد عدم وجود مرجح في البين وتعارضهما في مدلولهما المطابقي. وأما لازم القول بالإجمال فهو التوقف من أول الأمر، أي بلا توقف على التعارض بينهما وتساقطهما؛ إذ بناءً على هذا لا ظهور في الخبرين، فكأنهما غير موجودين، فكما يكون الأصل مرجعاً من أول الأمر عند فقدان النص، كذلك يكون الأصل مرجعاً من أول الأمر عند إجمال النصين. وأما عند تعارضهما فلا يكون الأصل مرجعاً من أول الأمر؛ بل يكون مرجعاً بعد لحاظ عدم وجود مرجح في البين وتساقطهما في المدلول المطابقي لهما.

[١] أي الرجوع إلى الأصل إنما يكون إذا لم يكن الأصل مخالفاً للخبرين بأن يكون موافقاً لأحدهما، كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب غسل الجمعة، والخبر الآخر على استحبابه، فإن الخبر الثاني موافق لأصالة البراءة، فيجب الرجوع إليها بعد تساقط الخبرين بالمعارضة.

[٢] أي إن كان الأصل مخالفاً للخبرين كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، فإنهما يتعارضان في العالم الفاسق، والأصل - وهي البراءة - مخالف لكلا الخبرين، ففي مثل المقام لا يرجع إلى البراءة الدالة على عدم وجوب إكرام العلماء الفساق، وعدم حرمة إكرامهم. وقد عرفت أن الخبرين المتعارضين كالكلام الواحد ينفيان الحكم الثالث، فإن الترخيص منفي بكلا المتعارضين، فمعه لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة، بل المرجع هو التخيير العقلي.

بناءً على القول به [١] في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل ، كالوجوب والحرمة . وقد أشرنا سابقاً إلى أنه قد يفصل في المسألة [٢] : بين ما كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض ، كما في العامين من وجه [٣] ؛ حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندية فيهما [٤] على

[١] أي على القول بالتحخير فيما إذا احتتمل الوجوب والحرمة .

وأما بناء على تساقطهما والرجوع إلى الأصل ، سواء كان مخالفاً للخبرين أم موافقاً لهما ، فلا يصل المجال إلى التحخير .

والحاصل : أن الإشكال وارد على كلا التقديرين ، أي سواء قلنا بدخول الظاهرين تحت الأخبار العلاجية بأن يؤخذ بالمرجحات عند وجودها ، وبالتحخير عند فقدانها ، أو قلنا بعدم دخولهما تحتها ، والحكم بصدورهما وإجمالهما .

[٢] أي في مسألة تعارض الظاهرين المتوقف الجمع بينهما على التصرف في أحدهما . وهذا إشكال ثانٍ على دخول الظاهرين المتعارضين تحت الأخبار العلاجية بأنهما يدخلان فيها في بعض الصور ، لا مطلقاً كما فصله في المتن .

[٣] كما إذا قال : « أكرم العلماء ولا تكرم الفساق » ، فإن المورد السليم عن التعارض لقوله : « أكرم العلماء » هو العالم العادل ، فإنه يدل على وجوب إكرامه ، ولا يعارضه قوله : « لا تكرم الفساق » والمورد السليم عن التعارض لقوله : « لا تكرم الفساق » هو الفاسق الجاهل ، فإنه يدل على حرمة إكرامه ، ولا يعارضه قوله : « أكرم العلماء » .

[٤] أي في المتعارضين في مادتي الاجتماع والافتراق ، كما إذا كان « أكرم العلماء » موافقاً للكتاب ، فإن الأخذ به يستلزم طرح « لا تكرم الفساق » الذي هو مرجوح حتى بالنسبة إلى الجاهل الفاسق .

الإطلاق، يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له [١]، والاقتصار [٢] في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها [٣] مع العمل به [٤] في مادة الافتراق، بعيد [٥] عن ظاهر الأخبار العلاجية. وبين [٦] ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل: قوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» الظاهر في الاستحباب، في طرح الخبر المرجوح رأساً [٧]

[١] أي لا وجه لطرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، كالفاسق الجاهل؛ إذ المقتضى للأخذ به موجود، والمانع مفقود.

[٢] لعلة جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال هو: أن الرجوع إلى المرجّحات السندية يوجب طرح الخبر المرجوح لو قلنا بالرجوع إليها على الإطلاق، وأما لو قلنا بالرجوع إليها في خصوص مادة الاجتماع فهو خالٍ عن المحذور. وملخص الجواب: أن الرجوع إلى المرجّحات السندية والأخذ بالراجح من المتعارضين وطرح المرجوح منهما في خصوص مادة الاجتماع والعمل بالمرجوح في مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية؛ لأنّ الظاهر منها طرح المرجوح مطلقاً، بلا فرق بين مادّتي الاجتماع والافتراق.

[٣] أي بالنسبة إلى مادة الاجتماع.

[٤] أي مع العمل بالمرجوح.

[٥] خبر لقوله: «والاقتصار».

[٦] عطف على قوله: «بين ما إذا كان...»، أي قد يفصل بين ما إذا كان لكل من

المتعارضين مورد سليم عن التعارض وبين إذا لم يكن لهما مورد سليم، كالمثال المذكور في المتن الذي تكون النسبة فيه بين الخبرين التباين.

[٧] أي يرجع إلى الأخبار العلاجية في جميع الموارد، وي طرح الخبر المرجوح

لأجل بعض المرجحات. لكن الاستبعاد المذكور [١] في الأخبار العلاجية

سنداً ودلالة.

وملخص هذا التفصيل: هو أن التعارض بين الخبرين لو كان على نحو العموم من وجه لا يمكن أن يدخل تحت الأخبار العلاجية، بل لا بد من الالتزام بصدورهما والعمل بهما في مادتي الافتراق، والحكم بإجمالهما في مادة الاجتماع. والسرف في عدم دخولهما تحت الأخبار العلاجية أنه إما يجب الرجوع فيهما إلى المرجحات السندية والأخذ بالراجع وطرح المرجوح على الإطلاق حتى في مادتي الافتراق، فهو يوجب طرح المرجوح في مادتي الافتراق أيضاً، والحال أنه لا وجه له؛ لعدم وجود التعارض فيهما على الفرض، وإما يجب الرجوع إلى المرجحات السندية بالنسبة إلى مادة الاجتماع بأن يعمل بالراجع وي طرح المرجوح فيها والعمل بالخبرين في مادة الافتراق، وهو مخالف لظاهر الأخبار العلاجية؛ إذ الظاهر منها الأخذ بالراجع وطرح المرجوح رأساً، لا طرح المرجوح في مورد الاجتماع فقط؛ فإنه تبعيض في الصدور، وهو غير معقول؛ إذ خبر الواحد إما صدر وإما لم يصدر، والتعبّد بصدور بعضه دون الآخر لا وجه له. هذا كله على تقدير أن يوجد مورد سليم عن التعارض، وقد لا يوجد في الخبرين مورد سليم عن التعارض، كما إذا كان التعارض بينهما على نحو التباين، كقوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» الظاهر في الاستحباب، وفي مثل هذا القسم من التعارض يؤخذ بالمرجحات في طرح الخبر المرجوح رأساً.

[١] هذا دفع للإشكال الثاني، وتقريب لدخول الخبرين المتعارضين في الأخبار العلاجية حتى لو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه.

إنما هو من جهة [١] أن بناء العرف في العمل باخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبويض في صدور العامين من وجه. كما أشرنا سابقاً إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل [٢]. وأما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع

[١] أي منشأ استبعاد دخول المتعارضين تحت الأخبار العلاجية فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه.

[٢] أي أن العمل بالأخبار من حيث الظنّ بالصدور. وملخص جوابه عن الإشكال هو: أن المحذور اللازم من دخول المتعارضين اللذين تكون نسبتها عموماً من وجه تحت الأخبار العلاجية عبارة عن محذور التبويض في السند بأن يلتزم بعدم تصديق الخبر المرجوح في مادة الاجتماع، ويحكم بعدم صدور الحكم بإكرام العالم الفاسق وبتصديقه في مادة الافتراق، وهذا باطل؛ إذ هو تبويض في الصدور، وهو غير معقول؛ إذ خبر الواحد إما حصل الظنّ بصدوره، وإما لم يحصل الظنّ بصدوره، وأما التعبد بعدم صدوره في مادة الاجتماع وصدوره في مادة الافتراق، فلا وجه له؛ إذ هو يرجع إلى التبويض في الظنّ، وقد عرفت أنه لا يتبعض، وأمره دائر بين الوجود والعدم.

وهذا المحذور - وهو التبويض في السند - إنما يلزم فيما إذا كانت حجية الخبر من باب الظنّ بالصدور، وأما إذا كان الخبر حجة من باب الأخبار والتعبد الشرعي، فلا مانع من الالتزام بالتبويض بأن ثبت التعبد من الشارع ببعض مضمون الخبر دون بعض آخر.

والحاصل: أن الإشكال المذكور غير وارد على إطلاقه. نعم، إنه يرد بناءً على كون حجية الخبر من باب الظنّ بالصدور، كما عرفت.

من تعبده [١] ببعض مضمون الخبر دون بعض . وكيف كان [٢] فترك
التفصيل أوجه منه [٣] ، وهو [٤] أوجه من إطلاق إهمال المرجحات . وأما ما
ذكرناه في وجهه [٥] : من عدم جواز طرح دليل حجّية أحد الخبرين

[١] أي لا مانع من أن يعبّد الشارع بالعمل ببعض مضمون الخبر ، وهو الأخذ به
في مادّة الافتراق ، ولا يعبّد بالعمل ببعض مضمونه ، وهو طرحه في مادّة
الاجتماع .

[٢] أي سواء كان للاستبعاد المذكور وجه أم لا .

[٣] أي ترك التفصيل بين التعارض بالعموم من وجه والتعارض على نحو التباين
والحكم بدخول الظاهرين تحت الأخبار العلاجيّة مطلقاً أوجه من التفصيل
المذكور ؛ إذ السبب في التفصيل هو استبعاد التبعض في السند ، وقد عرفت
أنه لا استبعاد فيه على تقدير كون الخبر حجّة من باب التبعّد .

[٤] أي التفصيل بين التعارض بنحو العموم من وجه وبين التعارض بنحو التباين
- بأن يقال بدخول الثاني تحت الأخبار العلاجيّة دون الأول - أوجه من ترك
المرجحات وعدم الأخذ بها مطلقاً ؛ إذ على تقدير التفصيل يؤخذ
بالمرجحات في التعارض بنحو التباين ، وتكون المرجحات مهملة في
خصوص التعارض بنحو العموم من وجه ، بخلاف ترك التفصيل والحكم
بالجمع بينهما والحكم بإجمالهما ، فإنه موجب لكون المرجحات مهملة في
المتعارضين ، بلا فرق بين أن يكون التعارض بنحو التباين أو العموم من وجه .

[٥] أي في وجه إطلاق إهمال المرجحات ووجوب الجمع بين المتعارضين . وهو
جواب عن سؤال مقدّر : وهو أنك قد ذكرت في وجه إهمال المرجحات
وتقديم الجمع الدلالي عليها أنّ دليل حجّية أحد الخبرين حاكم على أصالة
الظهور ، فلا ينعقد ظهور في المتعارضين كي يجمع بينهما ، وتقول هنا بالأخذ

[١] لأصالة

بالمرجحات ، ليس هذا من التهافت .

وملخص جوابه عنه : أنّ ما ذكرناه في وجه إهمال المرجحات من تقديم دليل الحجية على أصالة الظهور إنما هو فيما إذا كان أحد الخبرين بنفسه قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الخبر الآخر ؛ وذلك كما إذا كان أحد الخبرين نصاً والآخر ظاهراً ، فإنّ النصّ بنفسه قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الآخر .

وأما إذا لم يكن أحد الخبرين بنفسه قرينة على خلاف الظاهر من الآخر ، بل احتاج رفع اليد عن ظاهر الآخر ، إلى دليل ثالث ، أي - إلى قرينة خارجية - يوجب رفع اليد عن ظاهر الآخر ، فحكم الخبرين المذكورين حكم تعارض الظاهرين اللذين يحتاج التأويل بينهما بارتكاب خلاف الظاهر فيهما إلى وجود شاهدين في رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما ، فإنّ الجمع بين قوله ﷺ : « ثمن العذرة سحت » وقوله ﷺ : « لا بأس ببيع العذرة » يحتاج إلى شاهدين أحدهما : يكون قرينة على أنّ المراد من العذرة في الرواية الأولى عذرة الإنسان . وثانيهما : يكون قرينة على أنّ المراد من العذرة في الرواية الثانية عذرة الحيوان ، فحيث إنّ العمل بظاهريهما غير ممكن ، ولا يصلح أن يكون أحدهما قرينة على الآخر ، فلا بدّ من الأخذ بالمرجحات عند وجودها ، وبالتخيير عند فقدها .

[١] أي عدم جواز طرح أدلة حجية السند لأجل الأخذ بأصالة الظهور في كلّ منهما . وقد بينّا أنّ أصالة الحجية تعارضها أصالة الظهور ، وحيث إنّ حجية الظواهر معلّقة بعدم القرينة على خلافها ، والمفروض في المستعارضين أنّ دليل حجية كلّ من الخبرين يصلح قرينة صارفة لظاهر الخبر الآخر ، فيؤخذ بسنديهما ويحصل الإجمال فيهما ، سواء كان التعارض بالتباين أو بالعموم

الظهور في الآخر ، فهو [١] إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر [٢] ، وأما إذا كان [٣] محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما ، فحكمهما [٤] حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أنّ [٥] العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعدّ غير ممكن ، فلا بدّ [٦] من طرح أحدهما معيّناً ؛ للتحخير ،

من وجه .

[١] جواب لقوله : « وأما ما ذكرناه » ، أي ما ذكرناه وجهاً لإهمال المرجّحات إنّما يحسن .

[٢] بأن كان أحد الخبرين نصّاً والآخر ظاهراً ، فإنّ النصّ بنفسه قرينة على أن يحمل ظاهر الخبر الآخر على خلافه .

[٣] أي أما إذا كان الخبر محتاجاً إلى دليل ثالث بأن لا يكون بنفسه قرينة لصرف ظاهر الآخر ، بل كان الصارف عنه هي القرينة الخارجية المعبر عنها في المتن بدليل ثالث .

[٤] أي حكم الظاهرين اللذين لا يصلح أن يكون أحد الخبرين في حدّ نفسه صالحاً لأن يكون قرينة صارفة لظهور الخبر الآخر حكم الظاهرين اللذين يحتاج الجمع بينهما إلى شاهدين بأن يكون لكلّ خبر شاهد ، كما عرفت مثاله آنفاً .

[٥] بيان لوجه الشبه لتشبيهه المقام بالظاهرين المحتاجين في الجمع إلى الشاهدين . وملخص وجه الشبه : هو كما أنّ العمل بظاهري الدليلين المحتاجين في الجمع إلى الشاهدين غير ممكن ، كذلك العمل بالخبرين اللذين يحتاج الجمع بينهما إلى دليل ثالث غير ممكن .

[٦] أي إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما فلا بدّ من الرجوع إلى الأخبار

ولا يقاس [١] حالهما على حال مقطوعي الصدور في [٢] الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا إلى دفع ذلك [٣] عند الكلام في أوليّة الجمع على الطرح، والمسألة [٤] محلّ إشكال. وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ تقديم النّصّ

العلاجيّة، وطرح أحدهما معيّناً إذا كان مرّجّح لأحدهما المعين، بأن كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب، فلا بدّ من طرح ما يخالفه تعييناً، أو طرح أحدهما تخييراً إذا لم يكن مرّجّح لأحدهما.

[١] جواب عن سؤال مقدّر وهو: أنّ الخبرين المتعارضين بعد شمول أدلّة الحجّية

لهما يكونان كالخبر المتواتر في كونهما مقطوعي الصدور، فكما لا يمكن الأخذ بالمرجّحات وطرح السند في مقطوعي الصدور كذلك في المقام؛ لأنّه بمنزلة على الفرض، بل لا بدّ من الحكم بالإجمال والرجوع إلى الأصل.

وملخّص جوابه عنه: أنّه لا يجوز قياس المقام بمقطوعي الصدور؛ لأنّ القطع بالصدور هناك قرينة على إرادة خلاف الظاهر من المتعارضين، ولا معنى للرجوع إلى المرجّحات وطرح المرجوح بعد كون كليهما مقطوعي الصدور؛ فإنّ أصالة الظهور لا تصلح لأن تكون معارضة لسندي الخبرين اللذين هما مقطوعا الصدور، بخلاف الخبرين ظنّيي الصدور، فإنّ أصالة الظهور تعارض دليل حجّية الظهور، فيدخلان تحت الأخبار العلاجيّة، فيؤخذ بالراجع عند وجوده وي طرح المرجوح ويرجع إلى التخيير عند فقد المرجّح.

[٢] هذا إشارة إلى وجه القياس، أي لا يقاس الخبران الظنّيان على الخبرين

القطعيين صدوراً في لابتدئة الجمع بينهما، بأن يقال: كما لا بدّ من الجمع بينهما في مقطوعي الصدور كذلك لا بدّ منه في المقام.

[٣] أي دفع هذا القياس.

[٤] أي مسألة تقديم المرجّحات السندية على الجمع الدلالي وعكسه في

على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة [١]؛ إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه.
نعم [٢]،

تعارض الظاهرين محل إشكال، فلا بد من التأمل الدقيق فيه.

[١] أي تقديم النص على الظاهر في الخبرين المتعارضين ليس من باب الجمع الدلالي والترجيح بحسب الدلالة؛ لأن الجمع المذكور فرع التعارض والظاهر لا يصلح لأن يعارض النص كي يحتاج إلى الجمع بترجيح النص على الظاهر، بل النص وارد على الظاهر؛ لأن حجبة الظاهر متوقفة على جريان أصالة الظهور فيه، وموضوع الأصل المذكور هو الشك في المراد الاستعمالي، ومع وجود النص على خلاف الظاهر يرتفع موضوع الأصل بالوجدان؛ إذ النص يفيد القطع بالمراد ومعه لا يشك فيه كي تجري أصالة الظهور؛ إذ العلم لا يجتمع مع الشك. هذا الذي ذكرناه على تقدير القطع بسند النص، وأما على تقدير كونه ظني السند فيكون حاكماً على الظاهر، كما تعرض إليه المصنف.

[٢] هذا استدراك عما ذكره من أن الظاهر لا يعارض النص؛ لكون النص وارداً عليه. وملخصه: أن ما ذكرناه من أن الظاهر لا يعارض النص إنما هو فيما إذا كان النص قطعي السند، وأما إذا كان ظني السند فيقع التعارض بين سنده وبين ظهور الخبر الآخر، إلا أن دليل حجبة السند حاكم على أصالة الظهور الجارية في الخبر الآخر؛ لأن حجبة الظهور معلقة على عدم العلم بخلافه، ومع ثبوت التعبد بسند الآخر يكون الخبر الآخر علماً تعبدياً قائماً على خلاف الظهور، فيرتفع الشك الذي هو موضوع حجبة الظهور بالتعبد، وهذا هو معنى حكومة دليل حجبة سند النص على دليل حجبة الظهور.

النص الظني السند يعارض دليل سنده [١] لدليل حجية الظهور، لكنه [٢] حاكم على دليل اعتبار الظاهر. فينحصر [٣] الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر؛ نظراً [٤] إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر. ولا فرق في الظاهر

[١] أي دليل حجية سند النص يكون معارضاً لدليل حجية ظهور الخبر الآخر.

[٢] أي لكن دليل حجية سند النص يكون حاكماً على دليل اعتبار الظاهر. وقد عرفت وجه الحكومة.

وملخصه: أن موضوع حجية الظهور الشك في المراد الاستعمالي، وبعد ثبوت حجية سند النص يكون النص علماً تعبدياً بالمراد، ومعه يرتفع الشك بالتعبد، فيكون دليل اعتبار السند رافعاً لموضوع أصالة الظهور بالتعبد، وهو معنى حكومة دليل سند النص على دليل حجية الظهور.

[٣] أي بعد كون النص وارداً على الظاهر على تقدير وحاكماً عليه على تقدير آخر ينحصر الجمع الدلالي بين المتعارضين وترجيح أقوى الدالتين منهما على الآخر فيما إذا كان أحد الخبرين ظاهراً والآخر أظهر، فيكون الأظهر قرينة على صرف الظاهر عن ظهوره.

[٤] أي إننا قلنا بانحصار الجمع الدلالي وترجيح أحدهما على الآخر في تعارض الظاهر والأظهر؛ لأن حجية كل من الظاهر والأظهر إنما هي من باب أصالة الظهور، وذلك لاحتمال خلاف الظاهر في كل منهما في حد نفسه، فحجية سند كل منهما تعارض حجية ظاهر الآخر، إلا أن العرف يرى الأظهر قرينة على صرف الظاهر عن ظهوره فيقدم عليه.

إن شئت فقل: إن جريان أصالة الظهور متوقف على عدم قيام قرينة على خلافه، والأظهر قرينة على الخلاف عند العرف فيرجح هو على الظاهر.

والنص [١] بين العام والخاص المطلقين إذا [٢] فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام، وإلا دخل في تعارض الظاهرين أو تعارض

[١] أي ما ذكرنا - من أن تقديم النص على الظاهر ليس من باب الترجيح الدلالي، بل إنما من باب الورود على تقدير، ومن باب الحكومة على تقدير آخر - جارٍ في جميع أقسام النص والظاهر، فلا فرق فيه بين أن يكون النص والظاهر من قبيل العام والخاص المطلقين بأن يكون الخاص نصاً والعام ظاهراً أو من قبيل المتباينين.

[٢] إذ ليس كل خاص نصاً بالنسبة إلى العام، بل إنما يكون نصاً إذا لم يوجد احتمال الخلاف في الخاص حتى يبقى مع وجود هذا الاحتمال العام في ظهوره.

توضيحه: أن الخاص قد يكون نصاً في دلالة على مراد المتكلم بحيث يوجب القطع به، فمعه لا يبقى ظهور للعام، بل يقطع بأن المراد منه خصوص الخاص كقوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «يحرم إكرام النحاة»، وهذا القسم ما يعد من النص والظاهر، وخارج عن الترجيح الدلالي. وإلى هذا القسم أشار بقوله: «إذا فرض عدم احتمال في الخاص»، أي يكون الخاص دلالة قطعية لا يحتمل الخلاف فيها، وقد يكون نصاً في دلالة لكن يحتمل الخلاف فيها بأن تكون الدلالة ظنية بحيث يحتمل فيها خلاف ما يفهم من الخاص، ومثل وجود هذا الخاص لا يمنع من انعقاد الظهور للعام، وهذا القسم من الخاص والعام يدخل في تعارض الظاهرين، وإلى هذا القسم أشار بقوله: «وإلا دخل في تعارض الظاهرين»، أي لو فرض في الخاص احتمال الخلاف لبقى العام على ظهوره، كقوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «ينبغي إكرام النحاة»، فإن الخاص ليس نصاً في الجواز كي لا ينعقد ظهور للعام،

الظاهر والأظهر ، وبين [١] ما يكون التوجيه فيه قريباً ، وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً ، مثل : صيغة الوجوب [٢] مع دليل نفي البأس عن الترك :

بل يحتمل أن يدلّ على وجوب إكرام النحاة ، وإنما جيئ به بعد قوله : « أكرم العلماء » لتأكيد إكرام النحاة ، ولكن حيث إنه أظهر في الجواز ، فيكون التعارض بينهما من باب تعارض الأظهر والظاهر ، فيقدّم الأظهر على الظاهر من باب القرينية ، أو أنه يكون ظاهراً في الجواز ، فيتعّ التعارض بينهما .

[١] أي لا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين ، وبين ما يكون التوجيه في أحد الخبرين قريباً أو بعيداً .

وإن شئت فقل : لا فرق في تقديم النص على الظاهر وعدم دخولهما في باب التعارض بينما ما كان النص والظاهر من قبيل العام والخاص المطلقين وبينما إذا لم يكونا كذلك ، بل كانا من قبيل المتباينين بأن ورد خبران أحدهما غير قابل للتوجيه ولو بعيداً والآخر قابل له ؛ إذ يكفي في الإخلال بالنص كون الخبر قابلاً للتوجيه ولو بالتوجيه البعيد ، ففي جميع تلك الصور يكون ما لم يكن قابلاً للتوجيه ، أعني به النص واردة على ما يقبل التوجيه ، أعني به الظاهر على تقدير وحاكماً عليه على تقدير آخر .

[٢] هذا مثال للتوجيه البعيد ، أي كقوله : « يجب غسل الجمعة » ، وقوله : « لا بأس بترك غسل الجمعة » ، فإنّ الثاني نص في عدم حرمة ترك غسل الجمعة الذي هو عبارة أخرى عن عدم وجوب غسل الجمعة ، والأول ظاهر في وجوب غسل الجمعة ؛ إذ هو قابل للتوجيه ولو بعيداً بأن يقال : إنّ المراد منه الاستحباب ، وإنما عبّر عنه بلفظ « يجب » للمبالغة وتأكيد الاستحباب ، وأنت ترى بُعد هذا التوجيه ، ولم يذكر المصنّف مثلاً للتوجيه القريب ، ولعلّه لوضوحه ، وهو كقوله : « اغتسل للجمعة » ، وقوله : « لا بأس بترك غسل

لأن [١] العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر ، وإن [٢] كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية ؛ لأن مقتضى [٣] الجمع بين

الجمعة » ، والخبر الثاني نص في عدم وجوبه ، والخبر الأول ظاهر في وجوبه ؛ لكونه قابلاً للتوجيه القريب بأن يقال : إن المراد من صيغة أفعل هو الاستحباب ، وإنما أتى بصيغة هي ظاهرة في الوجوب للتأكيد ، فإن هذا التوجيه قريب بالنسبة إلى التوجيه السابق .

[١] هذا تعليل لما ذكره من عدم الفرق بين التوجيه والبعيد ، أي الميزان في كون أحد الخبرين نصاً عدم وجود احتمال الخلاف فيه ، والميزان في كونه ظاهراً وجود احتمال الخلاف فيه ، فإن قوله : « لا بأس بترك غسل الجمعة » لا يوجد احتمال الخلاف فيه حتى يكون قابلاً للتوجيه ، بخلاف قوله : « اغتسل » ، فإنه يحتمل فيه إرادة خلاف الظاهر بأن يراد منه الاستحباب ، فإذا ثبت أن الميزان في كون الخبر نصاً عدم وجود احتمال الخلاف فيه ، وفي كونه ظاهراً وجود احتمال الخلاف فيه ، لا يفرق في عدم كون الخبر نصاً بين وجود الاحتمال القريب أو البعيد .

[٢] كلمة « ان » وصلية ، أي وجود الاحتمال ينافي النصوصية وإن كان الاحتمال بعيداً ؛ إذ يكفي في الإخلال بالنص كون الخبر قابلاً للتوجيه ولو بالتوجيه البعيد ، ومعنى التوجيه حمل اللفظ على المعنى المحتمل الذي لا يكون اللفظ ظاهراً فيه .

[٣] بصيغة اسم الفاعل . هذا تعليل لما ذكره من عدم الفرق في ورود النص على الظاهر أو حكومته عليه بين ما إذا كان النص والظاهر من قبيل العام والخاص وبين غيره ، كالتباين ، أو العموم من وجه ، أي ملاك الجمع بين العام والخاص بعينه موجود فيما إذا كان أحد الخبرين قابلاً للترجيح دون الخبر الآخر .

توضيح التعليل : أن ما هو سبب لكون أحد الخبرين نصاً والآخر ظاهراً

العام والخاص بعينه موجود فيه [١]. وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر [٢] من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل حمل الخاص المطلق [٣] على التقيّة لموافقته لمذهب العامة منها [٤]: ما يظهر من الشيخ عليه السلام في مسألة «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على [٥] التقيّة، وعمل على

في العام والخاص عبارة عن وجود احتمال في أحد الخبرين دون الآخر، فإنّ وجود احتمال الخلاف في العام وعدمه في الخاص قد أوجب كون الخاص نصّاً والعام ظاهراً، فيتحقّق النص والظاهر في كلّ خبرين يوجد فيهما ذلك السبب، وهو وجود احتمال الخلاف في أحد الخبرين دون الآخر وإن لم يكن نسبتها عموماً وخصوصاً مطلقاً.

- [١] أي في كلّ خبرين يحتمل الخلاف في أحدهما دون الآخر.
- [٢] حيث قد ذكرنا أنّ النصّ إمّا وارد على الظاهر وإمّا حاكم فيقدم النصّ على الظاهر، ولا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجحات السندية، أي قد يظهر من بعض الأصحاب خلاف ما ذكرناه من تقديم النصّ على الظاهر، فإنّهم تركوا العمل بالخاص الموافق للعامة وحملوه على التقيّة مع أنّه نصّ في مراد المتكلم، وأخذوا بالعام المخالف لهم مع أنّه ظاهر فيه.
- [٣] أي حملوا الخاص مطلقاً، سواء كان نصّاً أو أظهر على التقيّة فيما إذا كان الخاص موافقاً لمذهب العامة.
- [٤] أي من الموارد التي خالف بعض الأصحاب ما ذكرنا من تقديم النصّ على الظاهر.
- [٥] الجار متعلّق بقوله: «حمل». وتوضيحه: أنّ مقتضى عمومات إبطال الزيادة للصلاة كقوله: «من زاد في صلاته» أنّ الزيادة مطلقاً موجبة لبطلان الصلاة،

عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعض متأخري المتأخرين [١]. لكن الشيخ رحمته [٢] كأنه بنى على ما تقدم عن العدة والاستبصار - من ملاحظة المرجحات [٣] قبل حمل أحد الخبرين على الآخر -

وورد أيضاً دليل خاص على صحة صلاة من جلس في الركعة الرابعة بقدر التشهد، فمقتضى القاعدة تقديم الخاص الذي هو نص العموم الذي هو ظاهر، إلا أن الشيخ الطوسي لم يلاحظ الجمع الدلالي وتقديم النص على الظاهر، بل أخذ بالمرجحات السندية، حيث أخذ بعموم إبطال الزيادة وحكم ببطلان صلاته، وترك الخاص حملاً له على التقيّة، مع أن الحكم في النص والظاهر تقديم النص الذي هو عبارة عن الخاص.

[١] كالعلامة المجلسي في البحار، والمحدث البحراني في الحدائق، واحتمله في الرياض.

[٢] هذا توجيه لما ذهب إليه الطوسي، وحاصل التوجيه يرجع إلى أمرين:

الأول: أن ما ذهب إليه الطوسي هنا، وهو ترجيح عموم من زاد على خبر الجلوس ليس من جهة أنه؛ لا يقبل الجمع الدلالي أصلاً، بل هو مبني على مبناه الذي ذكره في العدة والاستبصار من تقديم المرجحات الصدورية على الجمع الدلالي، ولذا هو قائل بتقديم النص على الظاهر عند فقدان المرجحات السندية.

إن شئت فقل: إنه ليس معنى كلام الشيخ الطوسي عدم تقديم النص على الظاهر، بل معناه أن التقديم المذكور إنما يكون بعد فقد المرجحات.

[٣] أي لاحظ المرجحات السندية قبل الجمع الدلالي، فيستفاد من هذا الكلام أنه يقبل الجمع الدلالي وحمل النص على الظاهر، لكن مرتبته بعد المرجحات السندية.

أو على [١] استفادة التقيّة من قرائن أخر غير موافقة مذهب العامة .
ومنها [٢]: ما تقدّم من بعض المحدثين [٣] من مؤاخذه حمل الأمر

[١] أي كأنه بنى على استفادة التقيّة . هذا إشارة إلى الأمر الثاني لتوجيه ما ذهب إليه الشيخ الطوسي ، وحاصله : أنّ أخذ الشيخ الطوسي عليه السلام لعموم من زاد وتركه الخاصّ الدالّ على صحّة صلاة من جلس في الركعة الرابعة بقدر التشهّد ليس دليلاً على أنه لا يقدّم النصّ على الظاهر ؛ لأنّ مجرد كون العامّ مخالفاً للعامة والخاصّ موافقاً لهم لا يكون دليلاً على ترجيح المرجحات السنيّة على الجمع الدلالي ، بل هو من جهة علمه من القرائن الخارجيّة أنّ الخاصّ صدر عن تقيّة ، والأخذ بالعامّ لا يكون من باب الترجيح السندي ، بل إنّما هو من باب علمه بعدم حجّية الخاصّ في حدّ نفسه كي يقدّم على العامّ ؛ لما عرفت في محلّه من أنّ حجّية كلّ دليل تتوقّف على أمور ثلاثة :

الأول : صدوره عن المعصوم عليه السلام . **الثاني :** كون ظاهره مراداً للمتكلّم .

الثالث : كونه في مقام بيان الحكم جدّاً ولو انتفى أحد هذه الأمور سقط الدليل عن الحجّية ، والمفروض في المقام أنّ الشيخ الطوسي علم من القرائن الخارجيّة أنّ الخاصّ الوارد في صحّة صلاة من جلس ... ، صدر عن تقيّة ، فلا تجري أصالة الجهة مع العلم بصدوره عن تقيّة ، فعمله بالعامّ في المقام إنّما هو لعدم حجّية الخاصّ في حدّ نفسه ، لا أنّه بعد كونه حجّة يقدّم العامّ عليه .

[٢] أي من الموارد التي خالف بعض الأصحاب ما ذكرنا من تقديم النصّ على الظاهر .

[٣] وهو المحدث البحراني ، حيث أشكل على من حمل الأمر على الاستحباب وحمل النهي على الكراهة زاعماً أنّه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار

والنهي على الاستحباب والكراهة، وقد يظهر من بعض [١] الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب وما يتلوها [٢] في

الباب. ملخص الكلام: أن المحدث المذكور طعن على الأصحاب من حيث إنهم حملوا الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة.

وتوضيحه: إذا ورد «أكرم العلماء»، ثم ورد «لا بأس بترك إكرامهم»، فإن الدليل الثاني نص في عدم وجوب إكرام العلماء، والدليل الأول ظاهر في الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر الدليل الأول بسبب قيام النص على خلافه، فيحمل الأمر بإكرام العلماء على استحبابه، وكذا إذا ورد «لا تكرم العلماء» ثم ورد «لا بأس بإكرامهم»، فالأول ظاهر في الحرمة، والثاني نص في الجواز، فيرفع اليد عن ظاهر الأول ويحمل على الكراهة. هذا هو مقتضى القاعدة التي تقتضي تقديم النص على الظاهر، ولكن بعض المحدثين قد طعن على هذا الجمع وجعل القائل به مورد المؤاخذة، ومعنى مؤاخذته على هذا الجمع أنه ينكر حمل الظاهر على النص.

[١] وهو الوحيد البهبهاني. وملخص الفرق الذي بينه وبينه أنه حكم في الجمع بين الخاص والعام بتقديم الخاص عليه، وكذا في الجمع بين الدليل الظاهر في الوجوب والدليل النص في الاستحباب بتقديم النص على الظاهر فيما إذا كان توجيه الظاهر قريباً، وأما لو كان التوجيه المذكور بعيداً فإنه منع من الجمع المذكور.

[٢] أي كل خبرين يكون توجيه في أحدهما قريباً - وإن كانت النسبة بينهما التباين - يكون حكمهما حكم العام والخاص، والنص والظاهر في أنه يجمع بينهما بتقديم ما يكون توجيه فيه بعيداً على ما يكون توجيه فيه قريباً، وقد عرفت أنه ملاك في تقديم النص على الظاهر أو الأظهر على الظاهر.

قرب التوجيه ، وبين [١] غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً ، حيث إنه - بعد نفي الإشكال [٢] عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب - استشكل الجمع [٣] في مثل ما إذا دل دليل على أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ، ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منهما ، وقال [٤]: «إن الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام [٥] مستند إلى النص المذكور [٦] ، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر ؛ لأن تأويل كلامهم [٧] لم يثبت حجته إلا إذا فهم من الخارج

[١] أي يظهر الفرق بين الأمور المذكورة آنفاً وبين ما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً بالالتزام بالجمع الدلالي في الأول دون الثاني ، وقد عرفت المثال للتوجيه القريب والبعيد آنفاً ، فراجع .

[٢] حيث قال لا إشكال في الجمع بين العام والخاص ، وكذا بين النص والظاهر .

[٣] حيث إن الدليل الأول نص في عدم وجوب الوضوء بمجرد تقبيل زوجته ، أو مس باطن فرجها ، والدليل الثاني ظاهر في وجوب الوضوء ، والجمع بينهما يحصل بحمل ما كان ظاهراً في الوجوب على الاستحباب ، والوحيد البهبهاني استشكل في هذا الجمع .

[٤] من هنا شرع في بيان إشكاله .

[٥] أي فيما إذا قبّل زوجته أو مس باطن فرجها .

[٦] لما عرفت من أن الدليل الدال على أن القبلة أو المس لا ينقض الوضوء نص في عدم وجوب الوضوء عليه .

[٧] أي تأويل كلام المعصومين عليهم السلام بأن يحمل قولهم : «إن الوضوء يعاد منهما» على الاستحباب لم يثبت حجته ، فالحكم باستحباب الوضوء لم يبق عليه دليل بعد ظهور قوله : «إن الوضوء يعاد منهما» في وجوب الوضوء ، فالذي

إرادته [١]، والفتوى والعمل [٢] به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرد أولوية الجمع [٣] غير صالح. أقول - بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه [٤] بعينه جارٍ فيما نحن فيه [٥]، وليس الوجه [٦] في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال

قام دليل على حجّيته هو الظهور لا تأويله.

- [١] أي إرادة المعنى المأول.
- [٢] أي الفتوى والعمل بالاستحباب.
- [٣] أي مجرد أولوية الجمع من الطرح لا يصلح أن يكون دليلاً على الاستحباب؛ لما قد عرفت من عدم تمامية أولوية الجمع.
- [٤] من موارد النص والظاهر التي تحتاج إلى توجيه قريب.
- [٥] أي فيما إذا كان الجمع بينهما محتاجاً إلى التأويل البعيد. وملخص ما أجاب به الشيخ عن هذا البعض أمور:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال...»، أي الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص بعينه، جارٍ في المقام الذي يحتاج الجمع إلى التوجيه البعيد في أحد الخبرين. والالتزام بالجمع في العام والخاص دون المقام، لا وجه له بعد وحدة المناط في كلا الموردين.

[٦] هذا إشارة إلى **الأمر الثاني** من الأمور التي أجاب بها الشيخ رحمته على الوحيد البهبهاني، أي ليس الوجه في الجمع بين العام والخاص وتقديم النص على الظاهر شيوع التخصيص كي ينحصر ذلك بباب العام والخاص. بتقريب: أن الشيوع المذكور في باب العام والخاص بلغ حدّاً قليل ما من عامٍ إلا وقد خصّ، وأمّا في غيرهما، فحيث إنه لم يثبت هذا الشيع لم يحكم فيه بتقديم النص على الظاهر، بل المدار في الجمع المذكور وجود احتمال خلاف في

موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أنّ [١] حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع على ما اعترف به سابقاً. ليت شعري [٢] ما الذي أراد [٣] بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته؟ فإن بنى [٤] على طرح ما دلّ على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليه السلام، فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل؟ وهل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟

أحد الخبرين بحيث يكون قابلاً للتأويل دون الخبر الآخر، فما يقبل التوجيه يسمّى ظاهراً، وما لا يقبل التوجيه يسمّى نصّاً، فما لا يقبل التوجيه يقدم على ما يقبل ذلك، بلا فرق في ذلك بين التوجيه القريب والبعيد.

[١] هذا إشارة إلى **الأمر الثالث** من الأمور التي أجاب بها الشيخ عليه السلام عن الوحيد البهبهاني، أي لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا إنّ الوجه في تقديم النصّ على الظاهر في العامّ والخاصّ شيوع التخصيص. لكن نقول: إنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً أمر شائع، فلا وجه لاختصاصه بباب العامّ والخاصّ.

[٢] هذا إشارة إلى **الأمر الرابع** من الأمور التي أجاب بها الشيخ عليه السلام على الوحيد البهبهاني.

[٣] أي مراد البعض من قوله: «وتأويل كلام لم يثبت حجّيته» غير معلوم لنا.

[٤] أي بعد حكم هذا البعض بعدم كون الوضوء مستنداً إلى دليل، وأنّ التأويل ليس بدليل، فإن بنى هذا البعض - بعد إنكاره حمل ما دلّ على وجوب الوضوء على الاستحباب - على طرح ما دلّ على وجوب الوضوء وعدم البناء على أنّ ما دلّ على وجوب الوضوء صدر من المعصوم، فيكون التأويل منتفياً بانتفاء موضوعه؛ إذ المنع من التأويل إلا بدليل إنّما يكون أمراً معقولاً؛

وهو [١] غير معقول ، وإن بنى [٢] على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمّله على التقيّة ، فهذا أيضاً قريب [٣] من الأوّل ؛ إذ [٤] لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعيّن حمّله على التقيّة على تقدير الصدور ، بل لا معنى لوجوب التعبد به [٥] ؛ إذ [٦] لا أثر في العمل يترتب عليه .

إذ أثبت أنّ الكلام صدر من المعصوم ، فإنّ جواز التأويل وعدمه فرع صدور الكلام منهم عليهم السلام ، وأمّا مع عدم ثبوت الصدور فيكون عدم التأويل سألبة بانتفاء الموضوع .

[١] أي طرح السند لأجل الفرار عن تأويل الخبر غير معقول ، أي لم يظهر له وجه مقبول عند العقل بعد إمكان الجمع الدلالي بينهما بحمل الظاهر على النصّ ، لا أنّه ممتنع ؛ لأنّ الممتنع عقلاً هو التأويل بعد طرح السند ، وأمّا طرح السند لأجل عدم ارتكاب التأويل فليس أمراً ممتنعاً . وأمّا وجه كون الطرح غير مقبول عند العقل فلاّنه بعد كون النصّ قرينة على التأويل لا بدّ من ارتكابه والأخذ بالتأويل عقلاً ؛ لأنّه بعد انكشاف مراد المولى بأنّه المعنى الأوّل وهو الاستحباب - مثلاً - يحكم العقل بالأخذ به وإسناده إلى المولى لا غيره .

[٢] أي إن بنى هذا البعض على عدم طرح الخبر الخاصّ الدالّ على وجوب إعادة الوضوء بالتعبد ؛ وبنى على التعبد بصدوره بأن يلتزم أنّه صدر عن المعصوم عن تقيّة .

[٣] أي يقرب من الأوّل - وهو ما بنى على طرحه - في البطلان ويشبهه فيه ، وليس مثله واضح البطلان .

[٤] تقريب لكونه قريباً من الأوّل في البطلان .

[٥] أي بخبر يتعيّن حمّله على التقيّة .

[٦] تعليل لعدم معقوليّة وجوب التعبد بخبر يتعيّن حمّله على التقيّة ،

وبالجملة: أنّ الخبر الظنّي إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله ، فلا ينبغي التأمل في أنّ المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل ، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة فراراً عن تأويله . وسيجيئ زيادة توضيح ذلك إن شاء الله .

أي لا يترتب أثر عملي على العمل بخبر يتعين حمله على التقيّة . والحمل على التقيّة لا يكون أثراً شرعياً للتعبّد بالخبر .

« التحقيق »

وملخص كلام شيخنا الأعظم رحمته : أنه قد قسم مجموع المرجّحات - من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها - إلى داخلية وخارجية .

أما المرجّحات الداخليّة ، فقد ذكر رحمته أنها ثلاثة أنواع :

منها : أن تكون راجعة إلى الصدور ، فيفيد المرجّح كون الخبر أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب ، سواء كان موردها السند ، كأدلية الراوي ، أو المتن كأفصحية اللفظ . وتعرض لتفصيل هذا القسم من البحث ، أي المرجّحات الصدورية بعد الفراغ عن البحث في المرجّحات الدلالية .

ومنها . أن تكون راجعة إلى جهة الصدور كمخالفة العامة ، وتعرض لتفصيل هذا المبحث بعد الفراغ عن البحث في المرجّحات المتنيّة .

ومنها : أن تكون راجعة إلى المضمون ، وقد مثل لهذا القسم في صدر المقام الرابع بالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى .

وأما المرجّحات الخارجيّة ، فقد ذكر تفصيلها بعد الفراغ عن المرجّحات الداخليّة بأنّها قد تكون غير معتبرة في نفسها ، كالشهرة في الفتوى . وهذا القسم من المرجّح معاضد لمضمون الخبر ومؤثر في أقربيته إلى الواقع . وقد تكون معتبرة في نفسها ،

وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين ، فقد يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ، كالكتاب والسنة . وقد لا يكون معاضداً له ومؤثراً في أقرينته للواقع ، كالأصل ، بناءً على اعتباره من باب التعبد ، وأن مضمونه حكم الله الظاهري المحض . وأما بناءً على أنه معتبر من باب إفادته للظنّ يكون معاضداً لمضمون الخبر .

والبحث في أنّ المرجّحات كلّها راجعة إلى السند فتكون من مرجّحات السند أم لا سيأتي الكلام فيه . وهو ﷺ قد حكم أنّ المرجّحات الداخلية بجميع أقسامها الثلاثة متأخرة عن الجمع الدلالي . وقال ما ذكرناه كأنه ممّا لا خلاف فيه .

ثمّ قال : نعم ، يظهر من عبارة الطوسي في الاستبصار والعدة خلاف ما ذكرناه ، وكذا يظهر ذلك من كلام المحدث البحراني والمحقق القمي ، وأجاب عنهم وأثبت ما ذكره ، والحقّ معه إلّا أنّه لا يختصّ ذلك بالمرجّحات الداخلية ، بل جميع المرجّحات ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، متأخرة عن المرجّحات الدلالية . والوجه فيه ما تقدّم بأنّ هذه المرجّحات من مرجّحات المتعارضين ، ويحتاج إليها بعد تحقّق التعارض بين الخبرين ، ومع وجود المرجّح الدلالي الذي يكون منشأً للجمع العرفي لا يتحقّق التنافي بين الخبرين كي يحتاج إلى المرجّحات الداخلية أو الخارجية .

فلنرجع [١] إلى ما كتبنا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة ، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر [٢] والأظهرية [٣] قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية. وهذا لا يدخل تحت ضابطة ، وقد

[١] أي إذا عرفت موارد يظهر فيها من بعض الأصحاب خلاف ما ذكرنا من حمل الظاهر على النصّ ، والجواب عنه فلنرجع إلى ما هو محلّ بحثنا من بيان المرجّحات الدلالية .

[٢] لما عرفت من أنّ تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح الدلالي فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في ترجيح الأظهر على الظاهر .

[٣] أي أظهرية أحد المتعارضين قد تكون بملاحظة خصوص القرائن الشخصية الموجودة في أحد المتعارضين دون الآخر ، فإنّ اشتغال أحد الخبرين على القرائن الشخصية يوجب أظهريته على الآخر .

وملخص الكلام : أنّ أظهرية أحد المتعارضين على الآخر تتصوّر على أنحاء ثلاثة :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « والأظهرية قد تكون بملاحظة ... » ، أي أظهرية أحد المتعارضين قد تكون باعتبار اشتغاله على القرائن الشخصية ، وهذا القسم من القرائن لا يدخل تشخيصه تحت ضابطة كلية ؛ إذ القرائن الشخصية تختلف باعتبار اختلاف الموارد ، فلا بدّ للفقهاء من إعتاب نفسه في تشخيص اقوائية أحد الظهورين من ملاحظة خصوصيات الكلام من القرائن الحالية والمقالية ومناسبات الحكم والموضوع ، بل خصوصيات المتكلم والمخاطب وغيرها من الخصوصيات الموجبة لأظهرية أحد المتعارضين على الآخر . ومن الواضح أنّ تشخيص تلك الموارد المذكورة لم يدخل تحت ضابطة معينة .

تكون [١] بملاحظة نوع المتعارضين كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم ، فيتعارضان ، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم [٢] وكتعارض [٣] التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص ،

[١] هذا إشارة إلى النحو الثاني من أظهرية أحد المتعارضين ، أي قد تكون أظهرية أحد المتعارضين بملاحظة القرائن النوعية فيه ، وذلك فيما إذا كان أحد المتعارضين ظاهراً في العموم ، كقوله : « الماء طاهر » ، والخبر الآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم ، كقوله : « الماء إذا بلغ قدر كز لم ينجسه شيء » ، فيقع التعارض بينهما في الماء القليل الملاقي للنجاسة ، فمقتضى عموم « الماء طاهر » طهارته ، ومقتضى مفهوم « الماء إذا بلغ ... نجاسته » ، فحيث إنَّ الأوَّل يدلُّ على الطهارة بالمنطوق بالدلالة المطابقيَّة يقدم على الثاني الذي يدلُّ على النجاسة بالدلالة الالتزامية ، فقوة دلالة الخبر الأوَّل في المقام باعتبار القرينة النوعية ، وهي كون الدلالة فيه مطابقيَّة ، وفي الخبر الثاني التزامية ، فكلُّ ما كان من هذا القبيل يقدِّم الأوَّل على الثاني .

ولا يخفى أنَّ المثال المذكور مختصَّ بالعموم والخصوص المطلق ، ولكن الأمر في المثال سهل ، والكُل من هذا القبيل .

[٢] باعتبار كونه أخصَّ من العموم أو ترجيح العموم على المفهوم باعتبار أنَّ دلالته على العموم بالمنطوق وبالدلالة المطابقيَّة .

[٣] هذا مثال ثانٍ لكون أظهرية أحد المتعارضين بلحاظ القرينة النوعية ، والتعارض بين التخصيص والنسخ إنَّما يكون فيما إذا كان العام بعد حضور وقت العمل بالخاص بأن يدور الأمر بين أن يكون العام ناسخاً للخاص ، أو يكون الخاص مخصَّصاً للعام ، كما إذا قال : « أكرم النحاة يوم الجمعة » ،

والتخصيص [١] والتقييد.

ثمّ قال بعد حضور وقت العمل بالخاص: «لا تكرم العلماء»، فيحتمل أن يكون العامّ الصادر بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً للخاصّ، ويحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، ولكن قوّة ظهور العامّ في الاستمرار بالنسبة إلى الأزمان قرينة نوعيّة على رفع اليد عن ظهوره بالنسبة إلى الأفراد، فيقدّم التخصيص على النسخ بهذه القرينة النوعيّة.

[١] أي كتعارض التخصيص والتقييد بأن دار الأمر بينهما. وهذا مثال ثالث لكون أظهرية أحد المتعارضين بلحاظ القرينة النوعيّة؛ وذلك كقوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «لا تكرم رجلاً»، فيتعارضان في الرجل العالم، فالأمر يدور بين أن يقيّد إطلاق «لا تكرم رجلاً» وبين أن يخصّص عموم «أكرم العلماء»، فأظهرية العموم الوضعي قرينة نوعيّة على تقديم التقييد على التخصيص. إن شئت فقل: إنّ العموم الوصفي قرينة نوعيّة على رفع اليد عن الظهور الإطلاقي؛ لأنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم البيان على خلافه، والعموم الوضعي يصلح أن يكون بياناً ومعه لا تتمّ مقدّمات الحكمة التي يتوقّف عليها انعقاد الإطلاق.

ولا يخفى أنّ المصنّف رحمه الله مثل للقرينة النوعيّة بالأمثلة الثلاثة:

المثال الأوّل: تكون أظهرية الدلالة فيه مستندة إلى الدلالة المطابقيّة، فإنّها أظهر من الدلالة الالتزاميّة الموجودة في معارضها.

المثال الثاني: تكون الأظهرية فيه مستندة إلى قلة ارتكاب الظاهر، كاللفظ الدالّ على استمرار الحكم الأزماني بالنسبة إلى ما دلّ على العموم الافرادي، حيث إنّ النسخ قليل بالنسبة إلى التخصيص.

المثال الثالث: ما تكون الأظهرية فيه مستندة إلى الوضع، كالعموم

وقد تكون [١] باعتبار الصنف كترجيح أحد العامين أو المطلقين على الآخر
لبعد [٢] التخصيص أو التقييد فيه [٣].

الوضعي بالنسبة إلى الإطلاق .

[١] عطف على قوله : « وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين » ، أي أظهرية أحد المتعارضين قد تكون باعتبار قرينة صنفية .

[٢] أي إنما يرجح أحد العامين على العام الآخر ، أو أحد المطلقين على المطلق الآخر لبعد التخصيص في أحد العامين دون العام الآخر .

[٣] أو لبعد التقييد في أحد المطلقين دون المطلق الآخر بأن كان أحد العامين أو المطلقين مشتملاً على التعليل ، أو كان وارداً في مقام الامتنان ، أو كان أقلّ افراداً من الآخر . ونحن نكتفي بذكر المثال الأول ، وهو قوله : « أكرم العلماء ؛ لأنّ العلم نافع للبشر » ، وقوله : « لا تكرم الفساق » ، فالأمر يدور بين تخصيص العام الأول والعام الثاني ، إلا أنّ المقام الأول لا شتماله على التعليل بعيد عن التخصيص ، بخلاف العام الثاني ، فإنّه لا يكون بعيداً عنه ، فيقدّم العام الأول على العام الثاني ، فإنّ كون أحد العامين مشتملاً على التعليل قرينة صنفية على أظهريته من العام الآخر ، فيقدّم عليه . وهذا الذي ذكرناه في ترجيح أحد العامين على العام الآخر من تقديم العام المشتمل على القرينة الصنفية على العام غير المشتمل عليها يجري بعينه فيما لو كان أحد المطلقين مشتملاً على القرينة الصنفية ، فإنّه يقدّم على المطلق الذي لم يكن مشتملاً عليها .

« تنبيه »

الفرق بين القرائن النوعية والقرائن الصنفية هو أنّ الأولى أعمّ من الثانية ، فإنّ العموم الوضعي - مثلاً - قرينة نوعية لتقديم التخصيص على تقييد

الإطلاق ، وأما لفظه «كلّ» فإنّها قرينة صنفية ؛ لأنّها صنف من العموم
الوضعي ، وكذا كونه معلّلاً ، أو كونه وارداً في مقام البيان قرينتان صنفيتان ؛
لكونهما قرينتين في صنف العموم والمطلق ، لا في نوعهما ، فإنّ بعض
العموم ليس بمعلّل ، وكذا ليس وارداً في مقام البيان .

ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية [١] لظاهر أحد المتعارضين في مسائل: منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام [٢] التشريع في استمراره [٣] باستمرار الشريعة، على [٤] ظهور العام في العموم الافرادي،

[١] لما بين المصنّف ﷺ أنّ أظهرية أحد العامّين قد تكون بلحاظ القرائن الشخصية، وقد تكون بلحاظ القرائن النوعية، وثالثة بلحاظ القرائن الصنفية، وحيث إنّ القرائن الشخصية والصنفية لا تدخلان تحت ضابطة كلية أعرض المصنّف عن البحث فيهما، وتعرض إلى جملة من المرجحات النوعية.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «الملقى»، أي الحكم الذي ألقاه الشارع في مقام تشريع الحكم.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «ظهور»، أي تقديم ظهور الحكم في استمراره بحسب الزمان.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «تقديم»، أي لا إشكال في تقديم الظهور الأزماني على الظهور الافرادي. وتوضيحه: أنّ العامّ الصادر من الشارع في مقام تشريع الأحكام الشرعية له ظهوران: ظهوره في العموم الأزماني الذي يدلّ على استمرار الحكم مادام الشرع باقياً، وظهوره في العموم الافرادي، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، فإنّه ظاهر في عموم الحكم، وهو وجوب الإكرام لجميع أفراد العلماء، ثمّ قال -بعد حضور وقت العمل بالعامّ-: «لا تكرم النحاة»، فالأمر يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ كي يرفع اليد عن ظهور العامّ في عمومه الافرادي، أو يكون ناسخاً لعمومه كي يرفع اليد عن ظهور العامّ في عمومه الأزماني، ولا إشكال في تقديم ظهور العامّ في استمرار الحكم بحسب الزمان على ظهوره في الافراد، فقوة ظهور العامّ في الاستمرار الزماني

ويعبر عن ذلك [١] بأن التخصيص أولى [٢] من النسخ ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية [٣] في العام أو في الخاص . والمعروف [٤] تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ . وقد وقع الخلاف [٥] في بعض

قرينة نوعية على تقديمه على ظهور العام في الافراد ، ويلتزم بالتخصيص لو دار الأمر بينه وبين النسخ .

[١] أي عن تقديم ظهور العام في استمرار الحكم بحسب الزمان على ظهور العام في العموم الافرادي .

[٢] وجه الأولوية هو أفضلية ظهور العام في استمرار الحكم من ظهوره في العموم الافرادي .

[٣] أي لا فرق في كون التخصيص أولى من النسخ بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام بأن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فيحتمل أن يكون ناسخاً للعام الصادر قبله ، أو أن يكون احتمال المنسوخية في الخاص بأن يكون العام ناسخاً له ، كما إذا ورد الخاص أولاً ، ثم بعد حضور وقت العمل به ورد العام ، فيحتمل أن يكون العام المذكور ناسخاً للخاص الصادر قبله ، كما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً له .

[٤] أي المعروف عند العلماء أنهم عللوا تقديم التخصيص على النسخ بكثرة وجود التخصيص وقلة وجود النسخ .

[٥] أي قد وقع الخلاف بين الأعلام في بعض صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وهو كما إذا جهل تاريخهما بأن شك في أن الخاص صدر بعد وقت العمل بالعام أو قبله ، وكما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فإنه وقع الخلاف بينهم في هاتين الصورتين في أن التخصيص يقدم على النسخ أم لا .

الصور، وتمام [١] ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ. وكيف كان، فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور [٢]. فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ. وأما ارتكاب [٣] كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام

[١] إلى هنا أشرنا إلى أن بعض صور المسألة محل خلاف، وأما تحقيق ذلك وذكر البحث تماماً فهو موكول إلى بحث العام والخاص.

[٢] أي التخصيص ما يعتبر فيه أن يكون الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كي لا يلزم تأخير البيان، كما أن النسخ ما يعتبر فيه أن يكون الناسخ بعد حضور وقت العمل به. هذا هو المراد من قوله: «إن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام». ولا يخفى أن التعبير بلفظ الاحتمال مسامحة في التعبير، والذي يدل على ما ذكرناه أمران: **الأول:** أن التفرع الذي ذكره بقوله: «فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ».

الثاني: أن العبارة لو لم تفسر بما ذكرناه من كون لفظ الاحتمال زائداً لوقع التهافت بين قوله: «إن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل»، وبين قوله: «إن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور». توضيح التهافت بينهما هو: أن المستفاد من التعبير الأول أنه لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل يتعين فيه النسخ، والمستفاد من التعبير الثاني أنه يحتمل فيه النسخ، وهذا كما ترى من التهافت.

[٣] جواب عن سؤال مقدر: وهو أننا لا نسلم تعين الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام بكونه ناسخاً، بل يدور الأمر فيه أيضاً بين التخصيص

واختفت فهو خلاف الأصل؛ والكلام [١] في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء [٢] زائد عليهما. نعم [٣]، لو كان هناك [٤] دليل على

والنسخ؛ إذ غاية ما يقال في وجه تعيّن النسخ هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في صورة التخصيص، وهو ممنوع؛ إذ من المحتمل أنّ الشارع بيّن قرينة التخصيص فاختفت علينا، وأنّ الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل كاشف عنها. إذن فلا يلزم من الالتزام بالتخصيص بهذا المعنى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ كون العامّ مقروناً بقرينة قد اختفت علينا خلاف أصالة الحقيقة، فإنّ مقتضاها كون العامّ مستعملاً في معناه الحقيقي، وهو عدم كونه مقروناً بالخاصّ. إذن فلا يعتنى بالاحتمال المذكور كي يكون الخاصّ المتأخّر كاشفاً عن خاصّ كان مع العامّ.

[١] هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الإشكال المقدّر، وهو: أنّ كلامنا في علاج المتعارضين بما هما متعارضان مع قطع النظر عن كون الخاصّ المتأخّر كاشفاً عن الخاصّ المتقدّم.

وبعبارة أخرى: أنّ محلّ الكلام هو كون الخاصّ بما هو خاصّ ناسخاً أو مخصّصاً لا الخاصّ الكاشف عن قرينة متّصلة بالعموم قد اختفت علينا.

[٢] كالقرينة المختفية التي يكون الخاصّ كاشفاً عنها.

[٣] هذا استدراك عن قوله: «فالخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ يتعيّن فيه النسخ». وملخصه: أنّ ما ذكرنا من تعيّن النسخ إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن دليل على امتناع النسخ. وأمّا لو كان دليل عليه - كما قيل بقيام الدليل على امتناع النسخ بعد النبيّ ﷺ لانقطاع الوحي - فيتعيّن التخصيص.

[٤] أي فيما ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام [١] اختفاء القرينة حين العمل ، أو جواز [٢] إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره .

[١] جواب عن إشكال مقدّر .

وملخص السؤال : وجوب المصير إلى التخصيص في المقام يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ إذ المفروض أنّ الخاصّ قد ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ .

وأجاب عنه بجوابين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « مع التزام ... » . وملخصه : أنّ القائل بتعيين التخصيص يقول بأنّ العامّ حين صدوره كان مقروناً بالقرينة المتصلة وقد خفيت علينا ، فيكون الخاصّ الصادر بعد حضور وقت العمل بالعامّ كاشفاً عن اتصال العامّ بمخصّصه ، وقد اختفى علينا المخصّص المتصل ، ووصل إلينا المخصّص المنفصل الكاشف عن المتصل .

إذن فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ .

[٢] هذا إشارة إلى **الجواب الثاني** عن الإشكال المقدّر المذكور . وتوجيه لحمل الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ على التخصيص ، وقبل توضيح الجواب نشير إلى تفسير بعض الكلمات ، ونقول : إنّ المراد من قوله : « جواز » الإمكان ، والمراد من المخاطبين هو المخاطبون بالعامّ ، وقوله : « واقعاً » متعلّق بقوله : « إرادة » ، أي يمكن أن يريد المتكلّم في الواقع خلاف ظاهر العموم من المخاطبين بالعامّ ، مع أنّهم مخاطبون ظاهراً بالعمل بظاهر العموم بحيث حصل لهم العلم بأنّ الشارع أراد منهم العمل بالظاهر .

وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم. ومن هنا [١] يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن [٢] باقي الأئمة عليهم السلام؛ فإنه لا بدّ أن يرتكب فيها [٣] النسخ،

إن شئت فقل: إنّ المراد الواقعي من «أكرم العلماء» هو ما عدا النحاة، إلا أنّ المخاطبين مكلفون بأن يعملوا بظاهر العموم إلى أن يأتي المخصّص، وإنّما تأخّر بيان الخاص لمصلحة كانت فيه، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهرياً ولا محذور في تأخير البيان هنا؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان مفاد العام حكماً واقعياً.

والفرق بين التوجيهين هو أنّ محصل التوجيه الأول إنكار لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، بخلاف التوجيه الثاني، فإنّ محصله عدم محذور من تأخير البيان عن وقت الحاجة.

[١] أي ممّا ذكرنا من أنّ الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ إذا امتنع التخصيص فيه وجب المصير إلى أنّه ناسخ للعامّ.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «الواردة»، أي المخصّصات الواردة بعد مضيّ مدّة كثيرة عن ورود العامّ، فإنّه ربّما يكون العامّ نبويّاً، والخاصّ صادقياً.

[٣] أي في العمومات الوارد فيها مخصّصات بعد مدّة كثيرة عن صدور العمومات لا بدّ أن يرتكب فيها أحد الأمور الثلاثة:

الأمر الأوّل: النسخ بأن يكون الخاصّ الوارد بعد مدّة كثيرة عن حضور وقت العمل بالعامّ ناسخاً للعمومات بالمعنى المنقول، وهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أودع عند الأئمة عليهم السلام علم أمد الحكم وانتهائه، وهم عليهم السلام يبيّنون غايته وأمهه بعد حلول أجله، ولا يلزم من الالتزام بالنسخ بهذا المعنى أي محذور.

أو كشف [١] الخاص عن قرينة مع العام مختفية ، أو كون [٢] المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد [٣] به الخصوص واقعاً. أما النسخ [٤] فبعد توجيه وقوعه بعد النبي ﷺ بإرادة كشف ما بينه

[١] هذا إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة التي لا بد من ارتكابها في المخصّصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعام. وتوضيحه: أن يقال: إن الخاص المتأخر كاشف عن وجود قرينة مع العام قد خفيت علينا تلك القرينة المتصلة ووصل إلينا هذا المخصّص المنفصل، ولا يلزم من الالتزام بالتخصيص بهذا البيان تأخير البيان عن وقت الحاجة.

[٢] هذا إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور الثلاثة المتقدمة. وتوضيحه: أن كون الخاص المتأخر بعد حضور وقت العمل مخصّصاً حقيقة لا مانع منه، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يكون قبيحاً لو كان في التأخير مصلحة، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهرياً، فيكون المخاطبون بالعام تكليفهم الظاهري العمل بظاهر العموم الذي يكون المراد به الخصوص واقعاً. وإنما تأخر بيان المراد ليعمل المكلف بالعموم ظاهراً قبل وجود المخصّص، لأجل وجود مصلحة في العمل بظاهر العموم.

[٣] صفة لقوله: «بالعموم»، أي يكون تكليف المخاطبين العمل بالعموم الذي يكون المراد به الخصوص واقعاً.

[٤] إنّه ﷺ لما ذكر الأمور الثلاثة لتوجيه المخصّصات الواردة في كلمات المعصومين ﷺ للعمومات الواردة عن النبي ﷺ، أجاب عن الأمرين الأولين، واختار الأمر الأخير، وهو كون الخاص المتأخر مخصّصاً حقيقة. أما النسخ فوجهه أولاً بنحو لا يرد عليه إشكال امتناع النسخ بعد النبي ﷺ، وهو أنه لا يراد بالنسخ غاية الحكم الأول المنسوخ وابتداء الحكم الثاني الذي هو

النبي ﷺ للوصي ﷺ عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني ، مدفوع [١]: بأن غلبة هذا النحو [٢] من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك ، مع أن الحمل [٣] على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين

الناسخ كي يقال بامتناع ذلك بالنسبة إلى عصر الأئمة عليهم السلام ، بل يراد منه أن النبي ﷺ قد بين غاية الحكم وابتدائه للوصي ﷺ وأودع علمهما عنده وأودع الوصي آخر إلى أن تطلع شمس الهداية ، فالمخصّصات الواردة من الأئمة تكون ناسخة بمعنى كشفها عما بينه النبي ﷺ من آخر الحكم المنسوخ وابتداء الحكم الناسخ ، والنسخ بهذا المعنى لا امتناع فيه ، كما هو واضح . وبعد ذكر هذا الترجيح للنسخ وإثبات معقوليته قال إنه مرفوع .

[١] خبر لقوله : «أما النسخ» ، أي لا يمكن الالتزام بكون التخصيصات الواردة

بعد حضور وقت العمل بالعمومات مع كثرتها ناسخة ؛ إذ لا معنى لحمل هذه التخصيصات مع كثرتها غاية الكثرة على النسخ ، مع كونه قليلاً غاية القلة .

[٢] أي التخصيصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعام ، فإن غلبة هذه

التخصيصات تأبى عن حمل التخصيصات المذكورة على النسخ .

إن شئت فقل : إن غلبة التخصيصات الواردة بعد حضور وقت العمل

بالعام قرينة على عدم جواز حمل المخصّصات المذكورة على أنها ناسخات .

[٣] هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الأمر الأول الذي ذكره في توجيه

المخصّصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعام ، أي أن حمل

التخصيصات الواردة في كلامهم ﷺ على النسخ يوجب طرح كلا الظهورين ،

بخلاف حملها على التخصيص ، فإنه لا يوجب رفع اليد عن أحد الظهورين ،

ولا ريب في أن رفع اليد عن أحد الظهورين أولى من رفع اليد عن كلا الظهورين .

توضيحه : إذا قال : «أكرم العلماء» ، ثم قال : «لا تكرم النحاة» ، فإن

في [١] كون مضمونهما حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا [٢] أن يفرض المتقدم [٣] ظاهراً في الاستمرار،

الحكم في كلا الخبرين ظاهر في استمراره من أول الشريعة إلى آخرها، فلو حمل الثاني وهو قوله: «لا تكرم النحاة» على كونه ناسخاً للأول كانت نتيجته رفع اليد عن ظهور كلا الخبرين أما رفع اليد عن ظهور العام، فلائته ظاهر كما عرفت في استمرار الحكم من أول الشريعة إلى آخرها، فلو حمل الخاص المتأخر على كونه ناسخاً للعام، فيكون معناه أن يكون العام منقطع الآخر، فيرفع اليد عن ظهوره في استمرار الحكم إلى آخر الشريعة. وأما رفع اليد عن ظهور الخاص فلائته أيضاً ظاهر في استمرار الحكم من أول الشريعة إلى آخرها؛ إذ هو مبين للمراد من العام، فلو حمل على كونه ناسخاً للعام معناه أن ابتداء الحكم يكون من حين نسخ العام، فيكون الخاص منقطع الأول. والحال أن كلا الخبرين ظاهران في أنهما لا يكونان منقطعي الآخر، ولا منقطعي الأول، بل يكون مضمونهما استمرار الحكم من أول الشريعة إلى آخرها.

وهذا بخلاف الحمل على التخصيص، فإنه لا يوجب إلا طرح ظهور أحد الخبرين، وهو ظهور العام في الشمول لجميع أفرادها. ولا شبهة في أن الثاني مقدّم على الأول، فيكون التخصيص مقدماً على النسخ عند دوران الأمر بينهما.

[١] الجار متعلق بقوله: «ظهور»، أي يوجب طرح ظهور الخبرين، أعني بهما العام والخاص في كون مضمونهما مستمراً...

[٢] هذا استدراك عما ذكره رحمته من أن الحمل على النسخ يوجب طرح كلا الظهورين.

[٣] أي الخبر الأول، وهو العام يكون ظاهراً في استمرار الحكم من أول الشريعة

والثاني [١] غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل الصدور، فحينئذٍ [٢] يوجب طرح

إلى آخرها.

[١] أي الخبر الثاني، وهو الخاص، وإنما يكون ظاهراً في استمرار الحكم من حين صدوره، ولا يكون ظاهراً في استمراره من أول الشريعة كي يقال: إنَّ حملة على النسخ يكون موجباً لرفع اليد عن ظهوره في الاستمرار من الأول. وملخص الاستدراك المذكور هو: أنَّ القول بالنسخ أيضاً لا يستلزم إلا رفع اليد عن ظهور أحد الخبرين، ولا فرق من هذه الجهة بين حمل الخاص على التخصيص، أو على النسخ. غاية الأمر في التخصيص يرفع اليد عن الظاهر بالنسبة إلى الأفراد، وفي النسخ يرفع اليد عن الظاهر بالنسبة إلى استمراره في الأزمان. بتقريب: أنَّ العام المتقدم ظاهر في استمرار الحكم من أول الشريعة إلى آخرها، فعلى تقدير النسخ يرفع اليد عن هذا الظهور. وأمَّا الخاص المتأخر فلم يكن ظاهراً في الاستمرار بالنسبة إلى ما قبل الصدور ومن أول الشريعة كي يكون حمل الخاص على النسخ موجباً لرفع اليد عن ظهوره في الاستمرار من الأول، بأن يكون منقطع الأول، بل هو ظاهر في الاستمرار من حين صدوره، وهو باقٍ على حاله، سواء قلنا بحمل الخاص على التخصيص، أو على النسخ، فحمل الخاص على النسخ لا يوجب رفع اليد إلا عن ظهور العام المتقدم، وهو ممّا لا بدّ منه على كلا التقديرين.

[١] أي حينما فرض أنَّ الخبر الثاني، وهو الخاص، غير ظاهر في استمرار الحكم من أول الشريعة، بل ظاهر فيه من حين صدوره يكون حملة على النسخ أيضاً موجباً لطرح ظهور الخبر المتقدم فقط وهو العام في عمومته الأزمانى ولا يكون موجباً لطرح ظهور الخبر الثاني وهو الخاص؛ إذ هو لم يكن ظاهراً في استمرار الحكم من أول الشريعة كي يكون حملة على النسخ موجباً لرفع اليد عن ظهوره في الاستمرار من أول الشريعة، وبالنتيجة أنَّ الحمل على

ظهور المتقدم لا المتأخر، كما لا يخفى. وهذا [١] لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها [٢]، وأما [٣] اختفاء المخصصات، فبيعه [٤]،

النسخ أيضاً لا يوجب إلا رفع اليد عن أحد الظهورين. وكيف كان سواء حمل الخاص على التخصيص أو على النسخ، فلا يرفع اليد إلا عن أحد الظهورين. [١] أي كون الخبر الثاني غير ظاهر في استمرار الحكم من أول الشريعة قليل جداً. وهذا جواب عن تصحيح النسخ. وملخصه: أن الإشكال المتقدم على النسخ يدفع بهذا التقريب، وهو أن يفرض أن الخبر الثاني غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل الصدور، ولكن يتوجه عليه إشكال آخر، وهو أن عدم كون الخبر ظاهراً في بيان الحكم من أول الشريعة، نادر، فإن كثيراً من الموارد يكون الخبر المتأخر أيضاً ظاهراً في بيان الحكم قبل صدوره، أي من أول الشريعة، وقيل ما يتفق عدم ظهور الخاص في الاستمرار من أول الشريعة بأن يكون حكم مبدئه من زمان الصدور.

[٢] وفي هذا التعبير مسامحة؛ إذ لا وجه للترقي المذكور، فإن ما يقابل الكثير هو القليل دون ما يقابله الأكثر، فإنه الكثير. إذن في الترقي من الكثير إلى الأكثر ليس ترقياً صعودياً، بل نزولياً، إلا أن يقال: إن كلمة «بل» للاضراب بلا لحاظ معنى الترقي فيهما.

[٣] من هنا شرع في الجواب عن التوجيه الثاني الذي ذكره للخاص المتأخر عن وقت الحاجة للعمل بعموم العام.

[٤] من باب التفعيل. فقوله: «عموم البلوى» فاعل لقوله: «فبيعه». وملخص كلامه هو: أنه بعد الجواب عن التوجيه الأول لتأخير الخاص عن وقت الحاجة استبعد التوجيه الثاني، بل قال: إنه محال عادي. بتقريب: أن مسألة العام والخاص من المسائل التي هي محل ابتلاء العموم، ومعه يكون اختفاء

بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم [١] والعمل ، مع إمكان [٢] دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها ، بل المعلوم جهلهم بها .

المخصّصات المتّصلة بعيداً ، بل محال عادة ، فإنّ كون المسألة محلّ ابتلاء العموم ممّا يوجد الداعي إلى ضبط المخصّصات . واهتمام الرواة بحفظها ونقلها . ومع هذه الدواعي الكثيرة لضبط ما صدر عن المعصوم واهتمام الراوي بحفظها ونقلها يستحيل عادة وجود المخصّصات المتّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة قد خفيت علينا ، وتكون المخصّصات المنفصلة كاشفة عنها .

[١] الجار متعلّق بقوله : « عموم البلوى » ، أمّا عموم البلوى من حيث العلم ، فكما في مقام الإفتاء واستنباط الأحكام الشرعيّة ، فإنّ الفقيه في مقام العلم بالأحكام واستنباطها يحتاج إلى ملاحظة المخصّصات ، وهي محلّ ابتلاء له ، وأمّا من حيث العمل ، فكما في عمل نفس المجتهد ، فإنّه في العمل بالأحكام التي تدلّ عليها العمومات يحتاج إلى التأمّل ، والتحقيق في مخصّساتها .

ونتيجة الكلام : أنّ المخصّصات تكون عامّة البلوى في مقام العلم بالأحكام والعمل بها ، فهو - أي عموم البلوى - يوجب بُعد اختفاء المخصّصات واستحالة .

[٢] هذا جواب ثانٍ عن التوجيه الثاني . وملخصه : أنّ المخصّصات المنفصلة المتأخّرة لو كانت كاشفة عن المخصّصات المتّصلة التي خفيت علينا لكان معناه أنّ أهل العصر المتقدّم علموا بها وعملوا بها ، وإنّما هي قد خفيت على علماء العصر المتأخّر ، مع أنّه يمكن أن يدعى بأننا نعلم بالضرورة بعدم علم أهل العصر المتقدّم أيضاً بالمخصّصات المتّصلة ، بل المعلوم عندنا جهلهم

فالأوجه هو الاحتمال الثالث [١]، فكما أن رفع [٢] مقتضى البراءة العقلية بيان التكليف كان على التدرّج - كما يظهر من الأخبار والآثار [٣] -

بها. والحاصل أنّها لو كانت لبانت؛ لما عرفت من أنّ المسألة محلّ الابتلاء.

[١] وهو أن يكون مفاد العمومات حكماً ظاهرياً يجب على المخاطبين العمل به ظاهراً، وإن كان الحكم الواقعي هو مفاد المخصّصات المنفصلة، وقد تأخّر بيانها لوجود المصلحة في التأخير، وهو ليس بقبّيح.

[٢] أي يكون التكليف الظاهري للمخاطبين بالعمومات هو الأخذ بها قبل ورود المخصّصات نظير الأخذ بالبراءة العقلية قبل ورود البيان من الشارع، كما أنّ بيان الأحكام كان تدرّجاً، فإنّ المسلمين في صدر الإسلام لم يكونوا مكلفين إلا بالتوحيد والاعتقاد بالرسالة وبعض الواجبات، وكانوا يعملون بالبراءة العقلية بالنسبة إلى سائر الواجبات، فكما أنّ رفع البراءة العقلية إنّما كان بسبب بيان الأحكام تدرّجاً كذلك المخصّصات وردت على التدرّج، فيكون التكليف الظاهري للسابقين هو العمل بالعمومات ظاهراً، وإن كانوا مكلفين بالعمل بالمخصّصات واقعاً، ولا يقدر في ذلك كون العمل بالعمومات مستلزماً لترك بعض الواجبات الواقعية؛ إذ لا مانع من أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات الواقعية، كما إذا قال: «لا تكرم الفسّاق»، ثمّ قال بعد مدّة مديدة: «أكرم فسّاق الشيعة» فإنّه يجب عليهم أن يعملوا بالعموم المذكور قبل ورود المخصّص عليه، وإن كان ذلك مستلزماً لترك الواجب الذي هو إكرام فسّاق الشيعة.

[٣] والفرق بينهما أنّ الأخبار تطلق على ما صدر عن الأئمة عليهم السلام، والآثار تطلق على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله.

مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعية [١]، فكذلك ورود التقييد [٢] والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات [٣] وفعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن [٤] كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى [٥]: الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية.

[١] أي أنّ التكليف كان بيانه على التدرّج مع أنّ كلّ الناس مشتركون في الأحكام الواقعية، ومع ذلك يكون بعض الأحكام متروكاً بالنسبة إلى من لم يصل إليه البيان.

[٢] أي كما أنّ موضوع البراءة العقلية يرتفع ببيان الحكم تدرّجاً كذلك يرد التقييد والتخصيص تدرّجاً، وما دام لم يرد أي عمل بعموم العام وإطلاق المطلق.

[٣] وقد تقدّم مثاله، وأمّا المثال لفعل بعض المحرّمات، فهو كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق منهم»، فإنّ الحكم الظاهري للسابقين هو وجوب العمل بالعموم، وهو «إكرام العلماء»، وإن كان مستلزماً لإكرام الفسّاق من العلماء الذي كان حراماً واقعاً.

[٤] كلمة «إن» وصلية، أي يجوز للسابقين العمل بالعمومات المستلزم للتخصيص في ترك الواجبات وفعل بعض المحرّمات، وأنّ المراد من العمومات المخبّصات التي هي متكفّلة للأحكام المشتركة بين الكلّ.

[٥] وهذه الدعوى إشكال على ما ذكره الشيخ رحمته الله. وملخصه: أنّنا لا نسلم أن يكون المقام وهو تقييد المطلقات وتخصيص العمومات من قبيل رفع البراءة العقلية في أنّ تأخير البيان والتدرّج فيه لا قبح في كليهما، وبين المقامين فرق

ممنوعة [١]،

واضح . بيان الفرق هو : أنّ مورد البراءة العقلية عبارة عن إخفاء التكليف الفعلي عن المكلفين ، وعدم بيانه لهم ، وإبقائهم على العمل بمقتضى البراءة العقلية . ومورد ورود التخصيص متأخراً عن وقت الحاجة هو إنشاء الترخيص بسبب العموم في فعل حرام أو ترك واجب ، فإن كلاً منهما وإن استلزم تفويت الواقع على المكلفين ، إلا أنه لا قبح في الأول ، وهو عدم بيان التكليف وإبقاء المكلفين على العمل بالبراءة العقلية ؛ لأنّ تفويت الواقع ليس مستنداً إلى الشارع ، بل هو مستند إلى اختيار المكلف ؛ إذ المفروض إمكان الاحتياط ، فمجرد سكوت الشارع عن بيان الواقع لا قبح فيه ، بخلاف الثاني وهو إنشاء الترخيص ... ، فإنّ تفويت الواقع فيه مستند إلى الشارع ؛ لأنّ إنشاء الحكم عموماً إنّما هو لبيان الحكم الواقعي ، فيزعم المكلف منه عدم التخصيص ، ولذا يرى نفسه ملزماً بامتنال العموم عقلاً ، والحال كان الحكم الواقعي غير ما عمل به ظاهراً ، فيكون التفويت مستنداً إلى الشارع .

وملخص هذه الدعوى : إنكار قياس تأخير البيان عن وقت الحاجة ، برفع البراءة العقلية بالبيان التدريجي ؛ وذلك لوجود الفرق بينهما ، وكذا يجوز الثاني دون الأول .

[١] أي الفرق بين عدم بيان التكليف مع وجوده في الواقع وبين بيان عدم التكليف مع وجوده في الواقع ممنوع ، فإنّ تفويت الواقع في كل من المقامين مستند إلى الشارع ، غاية الأمر في مورد البراءة العقلية حصل التفويت من عدم بيان الشارع وسكوته عن بيان التكليف ، وفي مورد تأخير الخاص عن وقت العمل بالعام حصل التفويت من بيان عدم ، أي من بيان عدم الحكم ، حيث بين عموم « لا تكرم الفساق » عدم وجوب إكرام فساق الشيعة ، وهذا المقدار من الفرق بينهما بعد صدق التفويت في كلا الموردین غير فارق .

غاية الأمر أنّ الأوّل [١] من قبيل عدم البيان، والثاني [٢] من قبيل بيان عدم، ولا قبح فيه [٣] بعد فرض المصلحة، مع أنّ بيان عدم قد يدعى وجوده في الكلّ [٤]، بمثل [٥] قوله ﷺ في خطبة الغدير في حجة الوداع: «معاشر الناس، ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار. إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه».

[١] أي ورود التكليف بالتدرّج من قبيل عدم البيان، حيث لم يبيّن وجوب التكليف إلا تدرّجاً.

[٢] أي ورود العموم قبل ورود المخصّص من قبيل بيان عدم الحكم، حيث بيّن عدم وجوب إكرام فسّاق الشيعة بقوله: «لا تكرم الفسّاق»، وهو بيان لعدم وجوب إكرام فسّاق الشيعة.

[٣] أي لا قبح في بيان عدم التكليف ظاهراً إذا كانت المصلحة في بيان عدم.

[٤] أي قد يدعى أنّ بيان عدم الأحكام موجود في الكلّ، أي حتّى في موارد البراءة العقلية، فإنّ المسألتين - أي مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومسألة رفع البراءة العقلية ببيان التكليف تدرّجاً - من قبيل بيان عدم الحكم، فإنّ الشارع في كلا الموردین في مقام بيان عدم الحكم؛ إذ كما قوله: «لا تكرم الفسّاق» في مقام بيان عدم وجوب إكرامهم حتّى فسّاق الشيعة ظاهراً، وإن كان إكرام فسّاقهم واجباً واقعاً، كذلك قوله ﷺ في خطبة الغدير في مقام بيان عدم الحكم في غير ما بيّنه الرسول ﷺ حتّى في موارد البراءة العقلية مع وجوده واقعاً.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «وجوده»، أي بيان عدم موجود بمثل قوله ﷺ. بتقريب: أنّه ﷺ بيّن جميع الأحكام للأمة، كما هو مقتضى مثل قوله ﷺ.

بل يجوز [١] أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي وإخفاء

في خطبة الغدير ، فالمستفاد منها أنه ﷺ بين جميع الأحكام . وأيضاً المستفاد منها أنه بين عدم وجود حكم آخر في الشريعة غير ما بينه ، فهذه الخطبة بينت عدم وجود حكم في الشريعة مضافاً إلى أحكام بينها الرسول ﷺ .

[١] إلى هنا بين أنه يمكن أن يدعى أن بيان العدم موجود في الكل ، بالعمومات أو

الإطلاقات الدالة على عدم الحكم ، لأجل مصلحة في المكلف به تقتضي أن يحكم الشارع بعدم إلزام فيه وبإباحته ظاهراً ، وإن كان حراماً واقعاً . ومن هنا أراد أن يبين أن العمومات أو الإطلاقات قد تدل على الحكم الإلزامي ، والخاص المتأخر أو المقيد المتأخر الدال على نفي الإلزام قد يكون مخفياً وغير مبين من قبل الشارع ؛ لأجل مصلحة في إنشاء التكليف . وقال : إنه يمكن أن يكون مضمون العموم أو الإطلاق هو الحكم الإلزامي في قوله : «أكرم العلماء» ، وإخفاء القرينة الدالة على عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، فيكون الغرض متعلقاً ببيان الحكم الإلزامي وإخفاء القرينة الدالة على عدم الإلزام ، فيكون التكليف حينئذ هو الحكم الإلزامي ؛ لأجل مصلحة في نفس إنشاء الحكم الإلزامي وإخفاء القرينة ، لا في المكلف به ، كما كانت المصلحة في المكلف به فيما إذا كان مضمون العموم أو الإطلاق بياناً لعدم الحكم الإلزامي ، فإن بيان عدم الحكم الإلزامي - أعني به الإباحة - يكون لأجل مصلحة في المكلف به تقتضي الحكم بإباحته وإخفاء القرينة الدالة على وجوبه أو حرمة .

إن قلت : لماذا لا يكون بيان الحكم الإلزامي وإخفاء القرينة الدالة على

الإلزام لأجل مصلحة في المكلف به ، بل تكون في نفس إنشاء الحكم ويكون بيان عدم الحكم وإخفاء القرينة الدالة على الحكم لأجل مصلحة في المكلف به . وبعبارة ملخصة : ما الفرق بين المقامين .

القرينة المتضمنة لنفي الإلزام ، فيكون التكليف حيثئذ [١] لمصلحة فيه لا في المكلف به .

فالحاصل [٢]: أن المستفاد من التتبع في الأخبار [٣] والظاهر من خلق العمومات والمطلقات عن القرينة [٤] ، أن النبي ﷺ جعل الوصي مبيئاً

قلت: إنّه فيما إذا كان العامّ المتقدّم مثبتاً للحكم الإلزامي كقوله: «أكرم العلماء» ، وأخر الخاص وهو قوله: «إكرام النحاة غير واجب» ، فإنّ الحكم بوجود الإكرام بالنسبة إلى النحاة يكون بلا مصلحة ، فلا يكون المصلحة في المكلف به الذي هو إكرام النحاة ، فلا بدّ من الالتزام بأنّ المصلحة في بيان وجوب إكرام العلماء بعمومه إنّما تكون في نفس إنشاء الحكم العامّ . وهذا بخلاف ما إذا كان العامّ المتقدّم نافياً للتكليف ، كما إذا قال: «لا يجب إكرام الفساق» ، وأخر بيان الدليل الدالّ على وجوب إكرام فساق الشيعة ، فإنّ المصلحة تكون في نفس الحكم بالإباحة وتأخير البيان .

[١] أي حينما كان مضمون العموم أو الإطلاق هو الحكم الإلزامي وإخفاء القرينة الدلّة على نفي الإلزام .

[٢] هذا ملخص ما أفاده في تقريب الاحتمال الثالث ، وهو: أن يكون الخاصّ المتأخّر مخصّصاً حقيقياً ، ولا قبح في تأخير البيان إذا كان لمصلحة .

[٣] كخطبة الغدير وغيرها .

[٤] أي الظاهر من عدم ذكر الخاصّ مع العامّ وعدم ذكر التقييد مع المطلقات عدم وجود مخصّص أو مقيد متصل بالعموم أو المطلق ؛ وذلك الظهور عبارة عن أصالة الحقيقة ، وأصالة عدم وجود القرينة ، فالقول بوجود المخصّصات المتصلة بالعموم أو المقيدات المتصلة بالمطلق التي خفيت علينا بحيث يكون الخاصّ أو المقيد المتأخّر كاشفاً عنها ، خلاف ظاهر خلق العمومات

لجميع ما أطلقه [١] وأطلق [٢] في كتاب الله ، وأودعه [٣] علم ذلك وغيره . وكذلك الوصي [٤] بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فبينوا [٥] ما رأوا فيه المصلحة ، وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه .

والمطلقات عن القرينة ، وخلاف أصالة الحقيقة ، بل الظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي ﷺ بنفسه الشريفة لم يخصص العمومات ، وكذا لم يقيد المطلقات بالقرينة المتصلة حتى يقال إنها خفيت عنّا ، بل جعل الوصي مبيّناً لمخصصات العمومات ومقيّدات الإطلاقات الصادرة في الكتاب والسنة .

[١] أي أن النبي ﷺ جعل الوصي مبيّناً للمقيّدات الواردة لجميع الإطلاقات الواردة عن النبي ﷺ ، فالإطلاقات صدرت عن النبي ﷺ ، ومقيّداتها صدرت عن الوصي .

[٢] بصيغة المجهول ، أي جعل الوصي مبيّناً للمقيّدات الواردة لجميع مطلقات الكتاب .

[٣] أي أودع عند وصيه العلم بالمخصصات والمقيّدات ، وغيرهما من سائر العلوم .

[٤] أي كذلك الوصي جعل الوصي من بعده مبيّناً للمخصصات والمقيّدات ، فربما كان المطلق صادراً عن النبي ، وكان الوصي الثاني عشر ﷺ مبيّناً للمراد الجدّي من المطلق الصادر عن النبي ﷺ .

[٥] أي بين الأوصياء المخصصات التي رأوا المصلحة في بيانها ، وأخفوا المخصصات التي رأوا المصلحة في إخفائها ، فالتخصيصات الواردة في كلامهم تحمل على هذا المعنى ، أي كانت وظيفة السابقين العمل بالعمومات

فإن قلت: اللازم من ذلك [١] عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات - بناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين [٢] أو في فرض الخطاب في غير الكتاب - إذ لا يلزم من عدم المخصّص لها في الواقع إرادة العموم؛ لأن المفروض حينئذٍ جواز تأخير المخصّص عن وقت العمل بالخطاب.

ظاهراً، مع كون الحكم الواقعي هو مفاد المخصّص الذي بيّنه الوصي لللاحقين، فلا قبح في تأخير الخاصّ عن وقت الحاجة إذا كان التأخير لمصلحة في العمل بعموم العامّ.

[١] أي من جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

[٢] إنّما قيّد الإشكال المذكور بالقول باختصاص الخطاب بالمشافهين؛ إذ بناء على القول بعدم اختصاصه بهم وشمول الخطابات القرآنيّة لنا أيضاً لا مانع من جريان أصالة عدم ورود مخصّص من الشارع، فإذا احتملنا صدور المخصّص من الشارع وعدم وصوله إلينا نتمسك بأصالة عدم ورود مخصّص منه، فأصالة عدم ورود المخصّص من الشارع، تثبت تكليفنا بالعموم لقبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه مع فرض كون إلقاء الكلام للإفهام.

والحاصل: أنّه بعد فرض شمول الخطابات للغائبين أيضاً، وكونهم مقصودين بالخطاب يقبح إرادة خلاف الظاهر منهم من دون ذكر قرينة، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ففي هذه الصورة يتمسك بأصالة العموم وأصالة عدم التخصيص بلا شبهة. وإنّما الإشكال يرد بناءً على أنّ الخطابات الكتابيّة مختصة بالمشافهين، أو كان الخطاب في غير الكتاب؛ إذ الخطابات الواقعة في غير الكتاب لا شبهة في اختصاصها بالمشافهين، فعلى هذا لا يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات؛ إذ غاية ما

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة [١]

يثبت بالأصل المذكور هو تكليف المشافهين بالعموم في الظاهر، وهو لا يستلزم إرادة العموم واقعاً لجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة على الفرض. وكون المشافهين موظفين بالعمل بالعموم لا يدل على كوننا موظفين أيضاً بالعمل بالعموم؛ إذ المفروض أن العموم مختص بهم، وأدلة الاشتراك غير جارية في الأحكام الظاهرية، فإن الوظيفة الظاهرية لهم كانت هو العمل بالعموم، ولا دليل على اشتراكنا معهم فيها؛ لأن دليل الاشتراك هو الإجماع، والتقدير المتيقن من معقده الأحكام الواقعية.

ملخص الإشكال: أن إثبات التكليف بالعموم بواسطة أصالة عدم

التخصيص مبني على تمامية أمرين:

الأول: أن يكون الخطاب شاملاً للغائبين. **الثاني:** أنه على تقدير عدم

شموله لهم، وكونه مختصاً بالمشافهين أن يثبت الملازمة بين عدم ورود المخصص من الشارع وإرادة العموم في الواقع. ولكن كلا الأمرين لا يخلو عن مناقشة؛ أما الأمر الأول: فلمنع كون الخطاب شاملاً للغائبين، وأما الأمر الثاني فلمنع الملازمة، فإن عدم ورود المخصص لا يستلزم إرادة العموم في الواقع، كي يقال: إنه بعد ثبوت تكليف المشافهين بالعموم في الواقع يثبت للغائبين أيضاً العمل بالعموم بدليل الاشتراك في التكليف؛ لأن إثبات عدم ورود المخصصات من الشارع بالنسبة إلى المشافهين يثبت أن وظيفتهم الظاهرية هو العمل بالعموم، ولا دليل على الاشتراك في الأحكام الظاهرية.

[١] أي الظهور. وقوله: « بأصالة » متعلق بقوله: « إثبات »، وقوله: « قبح الخطاب »

خبر لقوله: « المستند »، وقوله: « بالظاهر » متعلق بقوله: « الخطاب ».

توضيحه: أن المعنى الحقيقي للفظ الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه يثبت بأصالة

بأصالة عدم [١] القرينة قبح الخطاب بالظاهر [٢] المجرد وإرادة خلافه ،
بضميمة [٣] أن الأصل الذي استقرّ عليه طريقة [٤] التخاطب هو أن المتكلم
لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي [٥] أو المجازي [٦] ، فإذا

عدم القرينة ، والدليل على أن الظهور يثبت بأصالة عدم القرينة أمران :
الأول : ما أشار إليه بقوله : « قبح الخطاب بالظاهر » . **الثاني** : ما أشار إليه
بقوله : « بضميمة أن الأصل ... » .

ملخص جوابه ﷺ : أنه لا بدّ أولاً من ملاحظة المستند الذي دلّ على كون
أصالة عدم التخصيص دليلاً على إثبات أصالة الحقيقة ، أي الظهور كي يعلم
أن دليل أصالة عدم التخصيص يشمل ما إذا تأخر البيان عن وقت الحاجة كي
تجري أصالة عدم التخصيص في المورد المذكور أم لا .

[١] هذا هو الأمر الأول من المستندين اللذين قاما على كون أصالة عدم
التخصيص دليلاً على إثبات أصالة الحقيقة .

وملخص المستند المذكور هو : أنه ثبت في محله أن الخطاب بشيء له
ظاهر عرفي ، وإرادة خلافه بلا نصب قرينة قبيح .

[٢] كالخطاب بالصلاة بقوله : « أقيموا الصلاة » الذي هو ظاهر في الوجوب ، وهذا
الظاهر يكون مجرداً عن القرينة على الخلاف ، ومع ذلك إذا أراد خلاف
الظاهر منه يعدّ هذا أمراً قبيحاً .

[٣] هذا هو الأمر الثاني من المستندين اللذين قاما على كون أصالة عدم
التخصيص دليلاً على إثبات أصالة الحقيقة .

[٤] أي طريقة العقلاء عند التخاطب .

[٥] عند عدم نصب قرينة على خلافه .

[٦] عند نصب قرينة عليه ، أي الأصل المسلم الذي استقرّت عليه طريقة العقلاء

لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً [١] ،
 وحينئذٍ [٢] فإنّ اطلعنا على التخصيص المتأخر [٣] كان هذا [٤] كاشفاً عن
 مخالفة المتكلم لهذا الأصل [٥] لنكتة [٦] ، وأما إذا لم نطلع على التخصيص
 المتأخر [٧] ونفيناه [٨] بالأصل ،

عند تخاطبهم ، أعني بها أصالة الجذ ، هو إلقاء المتكلم كلامه لأجل تفهيم
 مقصوده الواقعي ، وإذا عرفت الأمرين اللذين هما مستندا كون أصالة عدم
 التخصيص مثبتة للمعنى الحقيقي للفظ ، فنقول : إنّ مقتضى أصالة عدم
 التخصيص كون المشافهين مكلفين بالعموم واقعاً ؛ لما عرفت من قبح إرادة
 خلاف الظاهر بلا نصب قرينة عليه ، كما هو مقتضى الأمر الأول ، ومن
 استقرار سيرة العقلاء على إلقاء الكلام من كلّ متكلم للتفهم ، ونتيجة ضميمته
 أحد الأمرين إلى الآخر أن نقول لا بدّ من حمل العموم بالنسبة إلى المشافهين
 على معناه الحقيقي ، ونقول إنّ وظيفتهم هو العمل بالعموم .

- [١] أي ما لم ينكشف الخلاف ببيان الخاص المتأخر .
- [٢] أي حينما ثبت وجوب العمل بالعموم بمقتضى أصالة عدم التخصيص .
- [٣] أي المتأخر بعد حضور وقت العمل بالعام .
- [٤] أي كان هذا المخصّص المتأخر عن وقت العمل بالعام .
- [٥] أي الأصل العقلائي الذي استقرّ على إلقاء كلّ متكلم كلامه لتفهم مقصوده
 الواقعي .
- [٦] أي كانت المخالفة للأصل المذكور لأجل مصلحة فيها ، وهي اقتضت وجوب
 عمل المشافهين بالعموم ظاهراً .
- [٧] كما هو المفروض في موارد جريان أصالة عدم التخصيص .
- [٨] أي نفيها التخصيص المتأخر بأصالة عدم التخصيص عند الشكّ فيه .

فاللازم [١] الحكم بإرادة تفهيم الظاهر فعلاً [٢] من المخاطبين ، فيشترك الغائبون معهم [٣].

[١] أي يجب الحكم عند الشك في التخصيص المتأخر بأن الشارع أراد تفهيم العموم من العام بالنسبة إلى الغائبين أيضاً .

[٢] أي عند الشك في التخصيص المتأخر .

[٣] أي مع المشافهين في العمل بعموم العام .

وملخص الجواب : أن إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يوجب عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص ، فإن الأصل العقلائي قائم على التمسك بأصالة عدم التخصيص ، وعدم الاعتناء باحتمال صدور البيان الخاص المتأخر . نعم ، إذا ثبت البيان المتأخر فيحمل عملهم بالعام ، قبل ثبوت البيان على العمل بالحكم الظاهري .

هذا تمام الكلام في شرح العبارة .

أما تحقيقاتنا فنقول : إن العام والخاص المنفصلين على صور أربع :

الصورة الأولى : أن يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به .

الصورة الثانية : أن يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به .

الصورة الثالثة : أن يكون الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به .

الصورة الرابعة : أن يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به .

والمستفاد من كلام جماعة كالشيخ رحمته وغيره هو : أن الخلاف في الصورة الأخيرة فقط ، فإنه يدور الأمر فيها بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر ناسخاً . والسر في اختصاص النزاع في الصورة الأخيرة هو ما اعتبروه في التخصيص من ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ، وفي النسخ بعد الحضور .

وأورد عليهم **المحقق العراقي** ^(١): بأن جميع تلك الصور يتأتى فيها الدوران المذكور، فإنهم إنما اعتبروا الاشتراط المذكور في التخصيص، باعتبار قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ليس بقبيح إذا كان فيه مصلحة، وكذا اعتبروا الشرط المذكور في النسخ، باعتبار أن النسخ رفع للحكم الثابت الفعلي من جميع الجهات، فقبل وقت العمل بالعام لا يكون الحكم إلا فرضاً، وليس معنى النسخ ما ذكر، بل يكفي في صحته مجرد ثبوت الحكم ولو بمرتبة إنشائه. وقد حقق الكلام في المقام مبسوطاً، فلاحظ.

أقول: لا يهمنّا إطالة الكلام في المقام بنقل كلمات القوم، وبيان النقض والإبرام فيها لعدم ترتب أثر عملي على الصور المذكورة بالنسبة إلينا مع تأخر زماننا عن ورود العام، فإن العمل بالخاص متعين، سواء كان مخصصاً أو ناسخاً. نعم، تترتب ثمرة على صورة واحدة منها، وهو ما إذا كان الخاص مقدماً على العام وورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا ورد عن الباقر عليه السلام: «أن الماء إذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء» المستفاد منه انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة. ثم ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص عن الصادق عليه السلام: «إن الله سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة»، فعلى القول بكون العام ناسخاً للخاص يجوز التوضؤ بالماء القليل الملاقي للنجاسة ما لم يتغير أحد أوصافه، وعلى القول بكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر لا يجوز التوضؤ به.

وإذا تحقق وجود ثمرة على البحث المذكور ولو في صورة واحدة فنقول: لو تردّد الأمر بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً أو كان العام ناسخاً له، فهل يقدم التخصيص أو النسخ؟ فيه وجهان، بل قولان:

(١) نهاية الأفكار ٦: ١٥١.

ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى تقديم التخصيص على النسخ مستدلاً بما هو معروف من كثرة التخصيص وندرة النسخ .

وذهب صاحب الكفاية في باب العام والخاص إلى كون الخاص المتأخر ناسخاً إذا كان العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعي لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وإلا كان مخصصاً ، واختار كون الخاص المتقدم مخصصاً ، واختار هنا ترجيح النسخ على التخصيص ؛ ولذا أورد على الشيخ بإيرادين :

الإيراد الأول: أن كثرة التخصيص لا توجب إلا الظن ، وهو لا يغني عن الحق شيئاً ، إلا أن توجب اقوائية ظهور الخاص من ظهور العام لأجل الأخذ بأقوى الظهورين ، لا لمجرد الغلبة .

واستشكل على صاحب الكفاية بأمور :

الأمر الأول: ما أورده عليه المحقق الاصبهاني ^(١) بأن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص كي يقال لا عبرة بالظن الخارجي ما لم يصل إلى حد القرينة ، بل بملاحظة أن حجبة الظواهر بلحاظ كشفها النوعي عن المراد والكواشف النوعية عن إرادة العموم بلغت من الضعف بحد لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن وجود المخصصات ؛ وذلك لكثرة ورود التخصيصات على العمومات ، بخلاف الكواشف النوعية عن استمرار الحكم ، فإنها لم تختل ؛ إذ لم يرد الناسخ لها إلا أقل قليل ، فهذا أوجه اقوائية الظهور الإطلاقي من الظهور الوضعي في خصوص المقام .

أقول : إن صحة هذا التقريب تتم على القول بإمكان تقديم الظهور الإطلاقي على الظهور الوضعي ، وأما على القول بكون الظهور الوضعي قرينة دائمية ، فلا يدفع احتمال النسخ بالإطلاق المذكور ، ولكن احتمال التخصيص لا يدفعه العموم

المذكور؛ لما عرفت من أنه بلغ من الضعف بحيث لا يمكن التمسك به ، ولكنّه تقريب آخر لما أفاده صاحب الكفاية ، وليس مخالفاً له في النتيجة .

الأمر الثاني: ما أورده المحقق العراقي^(١) - وهذا في الحقيقة إشكال على المحقق الاصبهاني أيضاً - بأننا نفرض الكلام في أول زمان ورودهما الذي لم يبلغ التخصيص بعد إلى حدّ الكثرة ، والظاهر من بنائهم تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران حتّى في بدو الشريعة .

ويمكن الجواب عنه : أنه يمكن أن يقال : إنّ في بدو الشريعة أيضاً كان التخصيص أكثر بالنسبة إلى النسخ . هذا أولاً .

وثانياً: أنّ ما ذكره على تقدير تماميته يخصّص الدعوى ، لا أنه يبطلها ، فإن غاية ما يدلّ عليه عدم تمامية الدليل الدالّ على تقديم التخصيص قبل تحقّق الكثرة ، وهو لا يضرّ بتقديمه عليه بعد تحقّقها ، كما في زماننا هذا .

الأمر الثالث: ما أورده عليه المحقق النائيني بأنّ الخاصّ في نفسه لا يدلّ على الاستمرار كي يكون التخصيص مقدّماً من باب أقوى الظهورين ؛ إذ الدليل على ثبوت الحكم لا يدلّ على بقاءه ، ولا بدّ من قيام دليل آخر يدلّ على بقاءه واستمراره ، ولا دليل عليه إلا الاستصحاب ، وحيث إنّ الاستصحاب أصل عملي لا يقاوم عموم العامّ ، فيكون العامّ ناسخاً للخاصّ .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم^(٢) بأنّ النسخ الحقيقي غير معقول في الأحكام ، فالشكّ في النسخ راجع إلى الشكّ في تخصيص الحكم المجعول من جهة الزمان ، فلا مانع من التمسك بالإطلاق .

(١) نهاية الأفكار ٦ : ١٥٥ .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٣٨٣ .

الأمر الرابع: ما أفاده **الأستاذ الأعظم**^(١) من أن شمول الحكم للأفراد الطولية إنما هو بالإطلاق، وشمول العام لجميع الأفراد إنما هو بالوضع، ويقدم العموم على الإطلاق لو دار الأمر بينهما، ولازمه في المقام تقديم النسخ.

وفيه:

أولاً: ما في كلام **المحقق النائيني** من أن النسخ يتوقف على ثبوت حكم العام لأفراد الخاص، ومقتضى حكومة أصالة الظهور في طرف الخاص على أصالة الظهور في طرف العام هو عدم ثبوت حكم العام لأفراد الخاص، فيرتفع موضوع النسخ.

وثانياً: أن **صاحب الكفاية** أورد هذا الإيراد بعينه على الشيخ، وقال: إنه مع التزامه بتقديم تقييد الإطلاق على تقييد العموم كيف التزم بتقديم التخصيص على النسخ، إذن فيمكن أن يقال: إنه قال في خصوص المقام بمقالة **المحقق الأصفهاني**، لاحظ.

وثالثاً: أن لكل من العام والخاص ظهورين: الظهور الوضعي الشامل للأفراد، والظهور الإطلاقي الشامل للأزمان، فإن العام بظهوره الوضعي يشمل جميع الأفراد عدا ما تحت الخاص، وبظهوره الإطلاقي يشمل الأزمان ويدل على الاستمرار، وكذا الخاص بظهوره الوضعي يشمل الأفراد، وبظهوره الإطلاقي يشمل الأزمان. ويدل على الاستمرار، فالتخصيص إنما يقع للعام بلحاظ ظهورهما الوضعي، والنسخ يقع بلحاظ ظهورهما الإطلاقي، فالخاص بظهوره الإطلاقي ليس مخصصاً للعام بظهوره الوضعي، وكذا العام بظهوره الوضعي لا يكون ناسخاً للخاص كي يقال: إن الظهور الوضعي يقدم على الشمول الإطلاقي، بل الظهور في العام الخاص في الاستمرار بالإطلاق، ولم يصلح أحد المطلقين لتقييد الآخر؛ إذ كلا الظهورين تعليقي.

ورابعاً: أورد عليه **سيدنا الأستاذ** بأنه يمكن أن يكون شمول العام للأفراد بالإطلاق أيضاً ، فلا وجه للتقديم .

ويمكن الجواب عنه : أنّ الفرض المذكور خارج عن محلّ الكلام ، حيث إنّ مفروض البحث دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ، لا التقييد والنسخ ؛ إذ مع وجود الخاصّ المتقدّم لا إطلاق للمتأخّر كي يدور الأمر بينهما .

الإيراد الثاني: أنّ الشيخ رحمته التزم بتقديم تقييد الإطلاق على تقييد العام ، ومعه كيف يلتزم بتقديم التخصيص على النسخ .

ويمكن الجواب عنه : بما تقدّم من كلام المحقّق الأصفهاني ، بأنّ خصوصيّة المورد قد توجب أفوائية الظهور الإطلاقي على الظهور العمومي .

ثمّ إنّ رحمته استدلّ على تقديم النسخ على التخصيص بأنه قد اجتمع في العامّ ظهوران : ظهور في شموله لجميع الأفراد ، وهذا الظهور يستند إلى الوضع ، فإنّ العامّ بمدلوله الوضعي يعمّ جميع الأفراد ، وظهور في استمرار حكمه في جميع الأزمنة ، وهذا الظهور ليس مدلولاً لفظياً للعامّ ، بل هو بالإطلاق ، وجريان مقدّمات الحكمة والإطلاق المذكور معلق على عدم البيان ، والعموم الوضعي منجز فيكون بياناً له .

إن شئت فقل : إنّه لو دار الأمر بين التصرف في العامّ الأصولي وبين التصرف في الإطلاق الشمولي ، فيكون الثاني أولى ، وبالنتيجة يقدّم النسخ على التخصيص .

وأورد عليه **المحقّق الثاني** بوجيهن :

الأول: أنّ المقام ليس من قبيل تقييد الإطلاق ، فإنّ ثبوت الأحكام لجميع الأزمنة ليس من باب إطلاقات الأدلّة . نعم ، الاستمرار بمعنى عدم تحديد الحكم بزمان دون زمان يستفاد منها ، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام .

إن شئت فقل : إنّ الاستمرار المقابل للنسخ غير الاستمرار المقابل للتقييد ،

.....

وجوابه قد مرّ آنفاً.

الثاني: لو سلمنا أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وتخصيص العموم، إلّا أنا نقول: إنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، ومقتضى حكمة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فهذا وجه تقديم التخصيص على النسخ.

واستدلّ **المحقق النائبي** لتقديم التخصيص على النسخ بأنّ دلالة ألفاظ العموم على شمول الحكم لجميع الأفراد متوقّفة على جريان مقدّمات الحكمة في مدخولها، والخاصّ مانع عنها.

ويرد عليه بفساد المبني: فإنّه قد حقّق في محلّه أنّ ألفاظ العموم بالوضع تدلّ على بيان شمول الحكم لجميع الأفراد بلا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة. وقد سبق منه وجه آخر لتقديم التخصيص، ونحن ذكرناه بصورة الإشكال على الكفاية.

ثمّ إنّ **الأستاذ الأعظم**^(١) قد ذكر لتقديم التخصيص على النسخ وجهين:

الأول: أنّ الخاصّ المقدّم على العامّ مانع عن انعقاد الظهور للعامّ من أوّل الأمر، فيكون الخاصّ بياناً للمراد من العامّ بحسب فهم العرف.

وأورد عليه **سيدنا الأستاذ** بأنّ الخاصّ المنفصل كيف يكون مانعاً عن الظهور - مثلاً - لو فرضنا صدور الخاصّ المتقدّم عن إمام بالنسبة إلى مخاطب، وصدور العامّ من معصوم آخر بالنسبة إلى مخاطب غير الأوّل، هل يمكن أن يقال: بعدم انعقاد الظهور للعامّ.

ويمكن الجواب عنه: بأن المخاطب الثاني إذا علم بصدور الخاص بالنسبة إلى مخاطب فلا يضره تعدد المخاطب.

نعم ، يمكن أن يقال بانعقاد الظهور على تقدير جهل أحد المخاطبين .

الثاني: أنه لا يحتمل النسخ في الأخبار التي بأيدينا الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ لأن ظاهرها بيان الأحكام التي كانت مجعولة في زمان النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ الأئمة عليهم السلام مبيّنون لتلك الأحكام ، لا مشرّعون لها .

وبالجمله الحكم المذكور في الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السلام مقدّم بحسب مقام الثبوت وإن كان مؤخراً بحسب مقام الإثبات ، فتكون الأحكام الصادرة عن الأئمة ، سابقهم ولاحقهم ، بمنزلة الأحكام الصادرة عن شخص واحد ، فلا يكون الحكم الصادر من اللاحق ناسخاً لما صدر عن السابق ؛ لكون الجميع حاكياً عن ثبوت الحكم في زمان النبي صلى الله عليه وآله ، واختار هذا الوجه سيّدنا الأستاذ .

وفيه :

أولاً: أنه خلاف المفروض ، فإن محلّ البحث إنّما يكون على تقدير دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وادعاء العلم بانتفاء النسخ في الأخبار خارج عمّا نحن فيه .

ثانياً: أن كون الأحكام الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بمنزلة الأحكام الصادرة من شخص واحد لا يوجب عدم كون اللاحق ناسخاً للسابق .

ثالثاً: أنه بعد ورود خبر صحيح ، وهو « **إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن** » ، كيف لا يحتمل النسخ في الأخبار ، وحمله على خلاف ظاهره خلاف الظاهر .

والعمدة في وجه تقديم التخصيص هو أن يقال : إنّ حمل العام المتأخّر على أن يكون ناسخاً للخاص المتقدّم يوجب إلغاء التعبد بسند المنسوخ رأساً ، فإنّه بالنسبة إلى الأزمنة المتقدّمة خرج عن محلّ ابتلائنا ، وبالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة يكون

منسوخاً على الفرض .

« تنبيه »

لا يخفى عليك أنّ المحقق العراقي رحمته الله فسّر النسخ بمعنى آخر، فإنه منع كون النسخ تخصيصاً في الأزمان، وهو مع بعده عن الفهم العرفي لم يتم دليل عليه، لاحظ نهاية الأفكار ٤ : ١٥ .

ومنها [١]: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام. ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء [٢] من كونه حقيقة؛

[١] أي من المرجحات الدلالية لظاهر أحد المتعارضين كون أحد الدليلين عاماً، فإنه يقدّم على الدليل الآخر الذي هو يكون مطلقاً، كما لو قال: «أكرم كل عالم»، ثم قال: «لا تكرم فاسقاً»، فيقع التعارض بينهما في العالم الفاسق، فيدور الأمر بين أن يرفع اليد عن عموم قوله: «كل عالم» بحمله على العالم غير الفاسق، وأن يرفع اليد عن إطلاق قوله: «لا تكرم فاسقاً» بحمله على الفاسق غير العالم. قال المصنّف رحمته: «لا إشكال في ترجيح تقييد المطلق بأن يجعل عموم العام قرينة على تقييد المطلق».

[٢] أي لا إشكال في ترجيح التقييد بأن يجعل عموم العام قرينة على تقييد المطلق بناءً على ما حققه سلطان العلماء من كون المقيّد حقيقة على أن تقييد المطلق لا يوجب مجازيته، فحال المطلق قبل تقييده وبعده سواء في كونه حقيقة.

إن شئت فقل: كما أن استعماله مطلقاً حقيقي، كذلك استعماله مقيّداً حقيقي.

توضيح ذلك يحتاج إلى بسط الكلام في المقام، فنقول ومن الله التوفيق: إن المطلقات على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الإطلاق بحسب الأحوال، أعني الإطلاق بحسب أحوال التكليف الناشئ من عدم البيان، فإنّ عدم تقييد الأمر بعقوبة من قولنا: «أعق رقبة» بزمان أو مكان أو حالة يكون منشأ للإطلاق بحسب هذه الأحوال، وقد علمت ممّا ذكرنا أنّ هذا الإطلاق لا يكون مدلولاً للفظ،

وإنما هو ناشئ من عدم بيان القيد ، والتقييد في مثل هذا الإطلاق لا يوجب تجوزاً بلا ريب ، لما عرفت من أن الإطلاق لم يكن مدلولاً للفظ كي يكون استعماله في التقييد استعمالاً في غير الموضوع له .

القسم الثاني: الإطلاق بحسب الفرد المنتشر، وقد يعبر عنه بالحصّة الشائعة ، وبمطلق الطبيعة ، وبالطبيعة المهملة وكلها يشير إلى معنى واحد ، كقوله : «أعتق رقبة» . ذهب المشهور إلى أن المطلق موضوع للطبيعة المطلقة العارية عن جميع القيود ، فعلى مذهبهم يكون تقييد المطلق موجباً لمجازيته ، فيكون استعمال المطلق في المقيّد مجازاً ؛ لأنه على هذا الفرض يكون المطلق موضوعاً للطبيعة مع وصف التعرية عن القيود ، فيكون استعماله في الطبيعة بلا وصف التعرية استعمالاً له في غير الموضوع له ؛ لانتهاء جزء الموضوع له حينئذ .

وأما على مذهب سلطان العلماء ، فإن المطلق موضوع للماهية المهملة بمعنى عدم تقييده بوصف التعرية كي يلزم التجوّز عند استعماله في الفرد المنتشر من دون قيد ، بل بمعنى وضعه لمعنى يجتمع فيه الإطلاق والتقييد من دون أن يكون شيء منهما مأخوذاً في الموضوع له ، فالمطلق على هذا المذهب لا يقتضي الانتشار إلاّ بعدم البيان ، كما أنه لا يقتضي الانحصار إلاّ بالبيان .

القسم الثالث: الإطلاق بحسب الطبيعة المعرّة مطلقاً حتى عن قيد الفرد المنتشر ، أعني الطبيعة المطلقة ، وهذا أيضاً قد يلاحظ فيه كون وصف التعرية قيدياً للموضوع له ، فيكون استعماله في المقيّد مجازاً ، وقد يلاحظ فيه بلا أن يكون القيد المذكور قيدياً له ، فيكون استعماله فيه حقيقة .

إذا عرفت ذلك فنقول :

قال الشيخ رحمته : « إياه لا إشكال في ترجيح التقييد بأن يجعل عموم العام قرينة على تقييد المطلق على مبنى سلطان العلماء ، حيث إنه ذهب إلى عدم كون تقييد المطلق موجباً لمجازيته ؛ لما عرفت من أنه بناءً على مذهب سلطان العلماء ليس الإطلاق والتقييد جزءاً لمفهومه ، ولذا لا يكون تقييد المطلق موجباً لمجازيته ، فعلى هذا المسلك ترجيح تقييد المطلق على تخصيص العام واضح ؛ إذ ظهوره في الإطلاق لا يكون مستنداً إلى الوضع ، بل مستند إلى تمامية مقدمات الحكمة ، منها : عدم البيان فيما كان المقام مقام البيان ، وهذا بخلاف العموم ، فإنه مستند إلى الوضع ، فيكون الدال عليه نفس اللفظ ، فهو صالح لأن يكون بياناً له عرفاً ، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق ؛ لما عرفت من أن انعقاد الظهور الإطلاقي كان متوقفاً على عدم البيان ، فبعد وجوده لا وجود للإطلاق .

إن شئت فقل : إن الظهور المطلق تعليلي ، وظهور العام تنجيزي ، والثاني قرينة على رفع اليد عن الظهور الإطلاقي ؛ لما عرفت آنفاً .

« تنبيه »

لا يخفى عليك أن ما ذكرنا من أن تقييد المطلق لا يوجب مجازيته لا ينافي ما ذكره القوم من أنه لو أريد القيد من لفظ المطلق لكان مجازاً ؛ لأن ما ذكرنا إنما يصح فيما إذا أريد القيد من الدليل الخارجي بتعدد الدال والمدلول .

لأنّ الحكم بالإطلاق [١] من حيث عدم البيان، والعامّ بيان. فعدم [٢] البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق؛ فالعمل بالتعليقي موقوف

[١] هذا تعليل لما ذهب إليه سلطان العلماء، أي الحكم بالإطلاق يكون مستنداً إلى عدم البيان الذي هو من مقدّمات الحكمة، والعامّ بيان، ومعه لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق.

[٢] تفرّيع على قوله: «لأنّ الحكم بالإطلاق»، أي بعد ما علمت أنّ المطلق لا يقتضي الإطلاق بالوضع، بل الحكم بالإطلاق يتمّ بانضمام عدم البيان إلى المطلق، فعدم بيان التقييد من المتكلّم مع كونه في مقام البيان جزء من مقتضى الإطلاق؛ لما عرفت من أنّ المقتضي - بالكسر - للإطلاق مركّب من اللفظ وعدم وجود البيان، فإنّ قوله: «أعتق رقبة» لا يقتضي بوحدته الإطلاق. نعم، هو مع انضمام عدم البيان يقتضي الإطلاق.

وأما العامّ فهو في حدّ نفسه يقتضي العموم بحسب الوضع، وبيان التخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم، لا أنّه جزء المقتضي؛ لما عرفت من أنّ العامّ يقتضي العموم بالوضع، فإذا شككنا في وجود التخصيص الذي هو مانع ندفعه بالأصل، فإنّ مقتضاه عدم وجود المخصّص، فينعقد العموم للعامّ؛ لوجود المقتضي، وهو لفظ العموم وفقد المانع، فمع وجود هذا العامّ ثبت بيان التقييد، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة؛ لأنّه يصح للمتكلّم أن يعتمد في بيان مراده على الظهور الوضعي، وبذلك يرتفع مقتضى الإطلاق؛ إذ المقتضي - بالكسر - للإطلاق لم يكن المطلق بنفسه بحسب الوضع، بل كان هو بانضمام عدم البيان، فمع وجود البيان ينتفي جزء المركّب ونتيجته انتفاء المركّب؛ لأنّه ينتفي بانتفاء جزئه.

على طرح التنجيزي [١] لتوقف موضوعه على عدمه ، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي لزم الدور ، بل هو [٢] يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه ، فالمطلق دليل تعليقي ، والعام دليل تنجيزي . وأما على القول بكونه مجازاً [٣] ، فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص ، وفيه تأمل .

[١] أي العمل بالإطلاق ؛ لما عرفت من أن ظهور المطلق في الإطلاق ظهور تعليقي متوقف على طرح العموم الذي هو ظهور تنجيزي ؛ إذ مع عدم طرحه يكون بياناً للإطلاق ، فلا يبقى معه موضوع للإطلاق ؛ لما عرفت من أن موضوع الإطلاق ومقتضيه مركب من وجود المطلق وعدم البيان ، فوجود العام بيان له ومانع عن العمل بالإطلاق ، ولا يمكن أن يقال : إن وجود المطلق أيضاً مانع عن العمل بالعموم ، فيكون العمل بالمطلق أيضاً سبباً لطرح الظهور التنجيزي ؛ إذ هو مستلزم للدور . بتقريب : أن العمل بالظهور التعليقي متوقف على طرح الظهور التنجيزي ، ولو كان طرح التنجيزي أيضاً متوقفاً على العمل بالتعليقي بأن يكون العمل بالتعليقي سبباً لطرح الظهور التنجيزي للزم الدور .

إن شئت فقل : إن الأخذ بالإطلاق متوقف على طرح العموم ، ولو كان طرح العموم أيضاً متوقفاً على الأخذ بالإطلاق لكان الأخذ بالإطلاق متوقفاً على الأخذ بالإطلاق .

[٢] أي طرح الظهور التنجيزي ، أعني به ظهور العموم ، يتوقف على حجة أخرى تكون راجحة على الظهور التنجيزي بأن تكون أظهر منه مثلاً ، ولا يتوقف على وجود الإطلاق .

[٣] إلى هنا انتهى الكلام على مسلك سلطان العلماء من كون حمل المطلق على

نعم [١]، إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة إلى الوضع، كما ذهب السلطان في العموم البدلي.

المقيّد حقيقة، وأما على القول بكونه مجازاً كما هو مسلك المشهور، حيث ذهبوا إلى أنّ المطلق موضوع للحصّة المنتشرة التي يكون فيها قيد الانتشار قيداً للموضوع له، وعليه يكون تقييد المطلق مجازاً، نظير تخصيص العام؛ إذ بناءً على هذا المسلك يكون استعمال المطلق في ما عدا قيد الانتشار استعمالاً له في غير الموضوع له، وعلى هذا المسلك لا يجيء البيان المتقدم في تقديم التقييد على التخصيص، بناءً على مسلك سلطان العلماء؛ إذ على هذا مقتضى الانتشار موجود في المطلق بحسب الوضع، كما أنّ مقتضى الشمول موجود في العام بحسب الوضع، فلا بدّ هنا من وجه آخر للتقديم. والمعروف في وجه تقديم التقييد كون التقييد أغلب من التخصيص، فالغلبة المذكورة توجب ترجيح التقييد، وردّه المصنّف رحمه الله بقوله: « وفيه تأمل ».

لعله إشارة إلى منع الغلبة المذكورة، خصوصاً في محلّ الكلام الذي هو التخصيص بالمنفصل.

[١] هذا استدراك عمّا ذكره من أنّ العام مقدّم على المطلق؛ لأنه يفيد العموم بالوضع. ملخص الاستدراك: أنّ ما ذكرنا من تقديم العموم على الإطلاق إنّما يتمّ على تقدير كون دلالة ألفاظ العموم على شمول الحكم لجميع الأفراد مستندة إلى الوضع.

وأما إذا كانت مستندة إلى جريان مقدّمات الحكمة في مدخولها بأن يقال: إنّ لفظ كلّ في قولنا: «أكرم كلّ عالم» مثلاً لا يدلّ على شمول الحكم لجميع أفراد العام إلاّ بجريان مقدّمات الحكمة في مدخوله، فإنّ كلمة «كلّ» إنّما

ومما ذكرنا [١] يظهر حال التقييد مع سائر المجازات [٢] في « اعتق رقبة مؤمنة » على الندب ، فقد ظهر ممّا ذكرنا من تقديم التقييد على التخصيص أنّ التقييد مقدّم على سائر المجازات؛

تفيد شمول الحكم لجميع أفراد ما أريد من المدخول ، فإن كان المراد منه في المثال خصوص العالم العادل ، فلا يدلّ لفظ « كلّ » إلا على شمول الحكم لجميع أفراد العالم العادل ، وإن كان المراد منه هو العالم بإطلاقه ، فيدلّ لفظ « كلّ » على ثبوت الحكم لجميع أفراد « العالم » مطلقاً .

والحاصل : أنّ العموم لو كان مستنداً إلى جريان مقدّمات الحكمة لكان حاله كحال العموم البدلي على مذهب السلطان ، حيث إنّ شموله لم يكن مستنداً إلى الوضع عنده ، فصار حال العموم كحال المطلق على مذهب السلطان . وأمّا على مسلك المشهور يكون الأمر بالعكس ، أي يقدم التخصيص على التقييد ؛ إذ العموم جاء من قبل عدم البيان على الفرض ، والمطلق الذي يستفاد منه الشمول بالوضع يكون بياناً له .

والحاصل : أنّه لو كان العموم مستنداً إلى مقدّمات الحكمة لكان الإطلاق على مسلك المشهور أقوى من العموم المذكور ، كما أنّهما على مذهب السلطان في رتبة واحدة .

[١] من تقديم التقييد على التخصيص .

[٢] أي يقدم التقييد على سائر المجازات أيضاً ، فإذا دار الأمر بين تقييد الرقبة بالمؤمنة ، وبين حمل الأمر في « اعتق رقبة مؤمنة » على الندب يقدم التقييد على سائر المجازات ، وذلك يظهر ممّا ذكرنا من تقديم التقييد على التخصيص ؛ لأنه إذا قدّم على التخصيص قدّم على سائر المجازات أيضاً .

إن شئت فقل : إنّ التقييد مقدّم على التخصيص ، والتخصيص مقدّم على

سائر المجازات ، فالتقييد مقدّم على سائر المجازات ؛ إذ المقدّم على المقدّم مقدم ، كقوله : « أعتق رقبة ، وأعتق رقبة مؤمنة » .

«التحقيق»

ملخص ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته في وجه تقديم العام على المطلق هو : أنّ ظهور العام في العموم تنجيزي ؛ إذ هو مستند إلى الوضع ، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق ، فإنّه تعليلي ؛ إذ هو معلق على جريان مقدّمات الحكمة ، منها عدم البيان على خلاف الإطلاق ، وعموم العام يصلح أن يكون بياناً ، ومعه لا ينعقد إطلاق للمطلق بالنسبة إلى مورد يكون مشمولاً للعام .

وأورد عليه بوجهين :

الأول : ما ذكره **صاحب الكفاية** بأنّ الذي يكون من مقدّمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً ، فالعام المتأخّر عن المطلق لا يصلح أن يكون بياناً ؛ إذ مع انقطاع البيان وعدم تحقّقه متصلاً ينعقد الظهور للمطلق ، فيقع التعارض بين المطلق والعام .

الثاني : ما أفاده **المحقق العراقي** رحمته ^(١) بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان أساس مقدّمات الحكمة على كون المتكلم في مقام بيان مرامه بمطلق كلامه ولو منفصلاً ؛ إذ حينئذ يكون لعدم القرينة على التقييد ولو من كلام آخر دخل في ظهور المطلق ، وعلى هذا يكون العام بياناً له ويقيّد به ، وأمّا إذا كان أساس المقدّمات على كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بخصوص الكلام الذي وقع به التخاطب ، كما عليه

بناء العرف والعقلاء في محاوراتهم ، فلا محالة ينعقد الظهور الإطلاقي عند عدم نصب البيان على التقييد متصلاً بكلامه ، ولا يكفي حينئذ في رفع اليد عن الإطلاق مجرد كون دلالة العام وضعية ، بل المعيار في الترجيح اقوائية الظهور .

ولا يخفى أن الإشكاليين المذكورين يرجعان في الحقيقة إلى شيء واحد ؛ إذ **المحقق العراقي** ذكر القسم الأول من كلامه من باب الغرض والتقدير ، وإنما ذهب نفسه إلى القسم الآخر منه واستدل عليه ببناء العرف والعقلاء .

وأجيب عنهما بوجهين : **الأول** ما أفاده **الميرزا الثاني** رحمته ^(١) بأن الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان المطلق لا عدم البيان في خصوص مقام التخاطب . فلا يخفى أن الإشكاليين المذكورين يرجعان في الحقيقة إلى إشكال واحد .

أقول : يمكن أن يقرب ما ذكره بوجه أوضح بأن العام إما يصلح لأن يكون بياناً أو لا يصلح ، فعلى تقدير كونه بياناً وقرينة للمطلق عند العرف فعدمه من مقدمات الحكمة فلا وجه للتفصيل بين مقام التخاطب وعدمه ، وعلى تقدير عدم صلاحيته للبيان لا يكون بياناً حتى في مورد التخاطب ، ولا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة إلا أن مع وجود الأولى لا ينعقد الظهور ، ومع الثانية لا يكون الظهور مراداً جدياً للمتكلم .

ومما ذكرناه يمكن أن يجاب عن **المحقق العراقي** أيضاً بأن انعقاد الظهور الإطلاقي عند عدم نصب البيان المتصل لا ينافي أن لا يكون مراداً جدياً بذكر البيان المنفصل .

الثاني : ما ذكره **الأستاذ الأعظم** ^(٢) بأن الصحيح ما ذكره الشيخ ؛ إذ بعد كون العام

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٧٣ .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٣٧٧ .

صالحاً للقرينية على التقييد، كما اعترف به **صاحب الكفاية** في بحث الواجب المشروط لا فرق بين كونه متصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه، غاية الأمر إذا كان متصلاً يمنع عن الظهور، ومع الانفصال يمنع عن الحجية، فيكون الإطلاق حجة ما لم يرد العام وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العام، لا من أول الأمر. لا نقول: إن حين وصول العام يحكم بأن الإطلاق غير مراد من هذا الحين، بل يحكم بأن الظهور لم يكن مراداً من الأول، لكنه كان حجة إلى حين وصول العام نظير الأصول العملية بالنسبة إلى الأمارات، فإن الأصل متبع ما لم تقم أمانة على خلافه، وبعد قيامها يرفع اليد عن الأصل من حين قيام الأمانة، والمقام كذلك.

وأورد عليه بعض المحققين^(١) من تلامذته: ما المراد من قولك: إن الظهور لم يكن مراداً من الأول، فإن كان المقصود منه ارتفاع حجتيه لا أصل ظهوره، فهذا عكس المقصود؛ إذ معناه أنه انعقد الظهور الإطلاقي، وتمّ الظهور التصديقي، فتكون الدلالة الإطلاقيّة كالدلالة الوضعيّة، ولا وجه لتقديم العموم على الإطلاق، وإن كان المراد أن العام المنفصل يهدم الظهور التصديقي، فيرد عليه:

أولاً: أن المتكلم إما يكون ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بشخص خطابه المطلق، فمجرد عدم نصب القرينة متصلاً بالمطلق كافٍ في انعقاد الظهور التصديقي المذكور، ولا يكون هذا الظهور مرفوعاً بعد ذلك بمجيئ القرينة المنفصلة.

وإما يكون المتكلم في مقام بيان مراده الجدّي من مجموع خطاباته، لا خطابه المطلق خاصّة، فلا ينعقد الظهور إلا بعد ملاحظة مجموع ما صدر أو سوف يصدر

من خطابات ، فيعود محذور الإجمال عند احتمال وجود المقيد ، والمحذور عبارة عن عدم جواز التمسك بالإطلاق كلما شك في ثبوت الحكم لفرد أو حال مما يشمل الإطلاق ، لاحتمال وجود مقيد منفصل لم يصل إلينا ، والشك في ذلك يساوق الشك في الإطلاق .

ويرد عليه **أولاً** : أن الإيراد من **الأستاذ الأعظم** مبني على اعتراف **صاحب الكفاية** بأن العام يصلح للقرينية على تقييد المطلق ، وبعد هذا الاعتراف منه لا مجال للتفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة ، إلا أن الأولى تمنع عن انعقاد الظهور ، والثانية تمنع عن حجبة الظهور . والنتيجة على كلا التقديرين تقديم العام على المطلق ؛ إذ المطلق على تقدير انعقاد الظهور له لا يزاحم العام بعد عدم كونه حجة .

وثانياً : أن مراده من قوله : « ينقلب الحكم من حين ورود العام » هو ارتفاع ظهور المطلق بعد مجيئ البيان المتأخر على خلافه ، كما هو صريح كلامه في المحاضرات ^(١) في بحث مقدمة الواجب ، فإن العام المنفصل يهدم الظهور التصديقي لأن ظهوره تعليلي حدوثاً وبقاءً كما أن الأمارات تهدم الأصول العملية ، فيدل على أن الظهور لم يكن مراداً من الأول ، أي الظهور التصديقي لم يتحقق من الأول ، إلا أنه كان حجة إلى الآن ، وكان ظاهر حال المتكلم أنه في تمام بيان مراده الجدّي ، كما هو كذلك في جميع المطلقات ، فإن الظهور ينعقد لها بمجرد تمامية الكلام وعدم البيان على خلافها ، ولكن هذا الظهور مستند إلى عدم البيان على خلافه ، فحيث إنه تمّ عدم البيان استقرّ بناء العقلاء على هذا الظهور ، ولا منافاة بينه

وبين أن يكون البيان المتأخر هادماً لهذا الظهور.

وثالثاً: أن القول بأن العام المتأخر يهدم الحجية لا الظهور أيضاً يكفي؛ إذ بعد التسليم بأن العام المتأخر قرينة على بيان المراد الجدّي من الإطلاق المتقدم، فلا يبقى أي تنافٍ بينهما، فلا مقتضي للظهور الذي لم يثبت حجّيته لأن ينافي الظهور الحجّة، إلا أن ينكر قرينة العام المتأخر.

وفصل المحقق الأصفهاني بين ما إذا كان العام وارداً قبل وقت العمل، وبين ما كان بعد وقت العمل وقال: بناءً على الأول صحّ أن يكون العام مانعاً عن انعقاد الظهور المطلق. بتقريب: أن عدم البيان إلى وقت الحاجة مقوم للمقتضي لا إلى الأبد.

وفيه: أنه لا دليل على التقييد المذكور بعد ما ثبت جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة قد خفيت علينا، فإن ما ذكره يبتني على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وقد عرفت ما فيه سابقاً، وعليه فلا وجه للتقييد المذكور.

والحق ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من أن العام المتأخر يصلح لأن يكون بياناً للإطلاق المتقدم. هذا تمام الكلام فيما إذا دار الأمر بين العام الأصولي والإطلاق الشمولي.

وقد ظهر ممّا ذكرنا حكم ما لو دار الأمر بين تخصيص العام الأصولي وتقييد الإطلاق البدلي، كقوله: «أكرم عالماً»، وقوله: «لا تكرم الفسّاق»، فيجري فيه ما جرى في تقديم الإطلاق الشمولي على العام الأصولي بعينه، بل أفاد **المحقق الثاني** رحمته: أن الأمر في تقديم تقييد الإطلاق البدلي أوضح من تقديم تقييد الإطلاق الشمولي؛ لأن المطلوب في الإطلاق البدلي صرف الوجود، فلا يصلح لأن يعارض العام الأصولي الذي يكون المطلوب فيه مطلق الوجود؛ إذ الإطلاق البدلي إنّما

يقتضي الاجزاء بأي واحد من الأفراد إذا كانت متساوية الاقدام ، والعامّ الأصولي باعتبار شموله للجميع واقتضائه لحرمة كل فرد من أفراد الفاسق يقتضي خروج العالم الفاسق عن متساوية الاقدام في حصول الامتثال بأي واحد منها ، وأما إذا دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي ، وهو ما يدل على شمول الحكم لتمام أفراده كما إذا ورد « لا تكرم الفاسق » وتقييد الاطلاق البدلي ، وهو ما يدل على ثبوت الحكم لفرد واحد مما ينطبق عليه العنوان المأخوذ في المطلق ، كقوله : « أكرم فقيراً » ففي المسألة وجهان ، بل قولان : نسب إلى الشيخ رحمته القول بتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي . بتقريب : أنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي ، ومفاد المادة إطلاق بدلي ، فإن رفع اليد عن الإطلاق البدلي أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولي .

واختار **صاحب الكفاية** رحمته عكس ذلك وقال : إن مفاد الهيئة وإن كان شمولياً ، إلا أنه لا يوجب ترجيح على إطلاق المادة ؛ لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة .

والمحقق **التائبي** رحمته اختار ما ذهب إليه الشيخ ، وخالف المحقق صاحب الكفاية واستدل على مختار الشيخ بوجوه ثلاثة :

الأول : أنّ الحكم في الإطلاق الشمولي بما أنه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو مطلق الوجود فبطبيعة الحال ينحل بانحلالها ، ويتعدّد بتعدّد أفرادها ، وفي الإطلاق البدلي بما أنه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو صرف الوجود فلا محالة لا ينحل بانحلالها ، ولا يتعدّد بتعدّد وجودها ، بل هو حكم واحد ثابت لفرد ما منها ، ونتيجة ذلك هي تخيير المكلف في تطبيق ذلك على أي فرد منها شاء ، وعلى هذا الأساس فلو قدّمنا الإطلاق البدلي لرفعنا اليد عن الحكم في الإطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض أفراده ، بخلاف ما إذا قدّمنا الإطلاق الشمولي ، فإنّه

لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور في الإطلاق البدلي بالنسبة إلى بعض الأفراد؛ لأنه ليس فيه إلا حكم واحد، غاية الأمر أنه يوجب تضيق سعة انطباقه على أفرادها، فيجب على المكلف في مقام الأمثال تطبيق الطبيعة بغير العالم الفاسق، فلو دار الأمر بينهما تعيّن تقديم الثاني؛ لما عرفت من الوجه المذكور.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن ما ذكره لا يصلح أن يكون وجهاً للتقديم، فإنّ الملاك في الجمع العرفي إنما هو بأقوائية الظهور، وهي منتفية في المقام؛ إذ الإطلاقان في مرتبة واحدة من الظهور لتوقّف كليهما على جريان مقدّمات الحكمة. هذا **أولاً**.

وثانياً: ما أورد عليه **الأستاذ الأعظم** بأنّ الإطلاق البدلي وإن كان مدلوله المطابقي ثبوت حكم واحد لفرد من الطبيعة على سبيل البدل، إلا أنّ مدلوله الالتزامي ثبوت أحكام ترخيصية متعدّدة بتعدّد أفرادها، وإطلاقه من هذه الناحية شمولي، غاية الأمر أنّ الإطلاق الشمولي هناك بالدلالة المطابقيّة وهنا بالدلالة الالتزامية.

وأورد عليه بعض تلامذته^(١) بأنّ لو سلّمنا دلالة المطلق على أحكام ترخيصية شمولية فهي دلالة عقلية وليست ظهوراً لفظياً في الخطاب، وهذا بخلاف شمولية الدليل الشمولي، فإنّها دلالة عرفية.

والجواب عنه:

أولاً: أنّ ميزان التقديم في باب الدلالة هو الأظهرية والقرينية، فإذا كان المدلول الالتزامي أقوى دلالة من المدلول المطابقي يقدّم عليه ولو كان الالتزام المذكور عقلياً.

وثانياً: يمكن أن يدعى أن الالتزام هنا عرفي ، فإنّ العرف كما يفهم من قوله : « أكرم عالماً » الحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل ، كذلك يفهم ترخيص العبد في تطبيق هذه الطبيعة في ضمن أي فرد شاء بمدلوله الالتزامي . هذا تمام الكلام في التقريب الأول .

التقريب الثاني : أن الإطلاق الشمولي يكفي فيه مقدمات ثلاث :

الأولى: ثبوت الحكم للطبيعة .

الثانية: كون المتكلم في مقام البيان .

الثالثة: عدم نصب قرينة على الخلاف ، فإذا تمت المقدمات الثلاث تمّ الإطلاق .

وأما الإطلاق البدلي ، فإنه يحتاج إلى مقدّمة زائدة عمّا تجري في الإطلاق الشمولي من مقدمات الحكمة ، وهي إحراز كون أفراد الطبيعة متساوية الأقدام في تحصيل غرض المولى ، بخلاف الإطلاق الشمولي ، فإنه لا يلزم فيه ذلك ؛ إذ لو لم يكن أفراد الطبيعة متساوية في الوفاء بغرض المولى يقبح توجيه الحكم نحو الطبيعة على البدل ، بل لا بدّ من الحكم بالفرد الأقوى ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن إحراز التساوي مع وجود العامّ الشمولي على خلافه ، حيث إنّه صالح لبيان التعيين في بعض الأفراد ومعه لا ينعقد الإطلاق البدلي .

وأجاب عنه **الأستاذ الأعظم** وهو الحقّ عندنا بأنّ إحراز التساوي لا يحتاج إلى مقدّمة رابعة ، بل نفس الإطلاق ممّا يكفي لإثبات المساواة ؛ إذ لو لم تكن الأفراد متساوية وكان بعضها وافياً بغرضه دون بعض آخر لكان عليه البيان ، فإنّ الإطلاق نقض لغرضه .

ومنها [١]: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر، والظاهر المعروف [٢] تقديم التخصيص لغلبة شيوعه،

[١] أي من القرائن النوعية تعارض العموم مع الظواهر التي هي غير الظهور الإطلاقي كقوله: «أكرم العلماء»، و«يحرم إكرام النحويين»، فيدور الأمر بين تخصيص عموم «أكرم العلماء» بأن يكون وجوب إكرام العلماء مختصاً بغير العلماء النحويين وبين رفع اليد عن ظاهر «يحرم إكرام النحويين» بأن يحمل على كراهة إكرامهم.

[٢] أي المعروف بين العلماء تقديم التخصيص بأن يكون ظاهر «يحرم إكرام النحويين» مخصصاً لقوله: «أكرم العلماء»؛ وذلك لأجل شيوع التخصيص، فإنه يوجب ضعف ظهور العام في العموم؛ بداهة أن الدلالة الوضعية توهم إذا أريد خلافها كثيراً، وهو كذلك في المقام، فإن العام أريد خلاف ظاهره كثيراً بلغ بحدّ قيل فيه ما من عام إلا وقد خصّ، فعلى هذا يرتفع التعارض بينهما بتخصيص العموم والأخذ بظاهر «يحرم»، وحمله على الحرمة الحقيقية لا الكراهة.

«تحقيق»

قوله: «لغلبة شيوعه» يحتمل فيه وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون التخصيص أغلب بحسب وجوده الخارجي من مطلق المجازات الواقعة في الاستعمالات، ولا شبهة في فساد هذا الوجه؛ لوضوح أغلبية سائر المجازات على التخصيص.

الثاني: أن يكون التخصيص أغلب من سائر المجازات الحاصلة في لفظ العام، وهذا الوجه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا دار الأمر بين تخصيص العموم وارتكاب ظاهر في كلام آخر، فكون التخصيص أغلب من سائر المجازات

وقد يتأمل [١] في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإن استعمالها [٢] في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه [٣] مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك [٤] في العامّ المخصّص، فتأمل [٥].

الحاصلة في لفظ العامّ أجنبي عن المقام.

الثالث: أن يكون التخصيص بحسب نوعه أغلب من سائر المجازات الحاصلة في سائر أنواع الخطابات، وهذا هو المراد منه في المقام.

[١] أي ما ذكرنا من تقديم تخصيص العامّ على الظواهر غير الإطلاقيّة صار محلّ تأمل في بعض الظواهر، كظهور صيغة افعال في الوجوب، فلا مجال لتقديم هذا الظهور على ظهور العامّ.

[٢] أي استعمال في صيغة الأمر في الاستحباب أيضاً شائع، كما أنّ تخصيص العامّ شائع، فما ذكره وجهاً لضعف ظهور العامّ بعينه جارٍ في ظهور صيغة «افعل» في الوجوب؛ إذ كما أنّ استعمال العامّ في الخاصّ شائع كذلك استعمال صيغة افعال في الندب أيضاً شائع، فلا وجه لتقديم التخصيص عليه فيما إذا قال: «لا تكرم العلماء، وأكرم الفقهاء».

[٣] أي بكون استعمال الأمر في الندب.

وملخصه: يمكن أن يقال بتقديم رفع اليد عن ظهور صيغة افعال في الوجوب على تخصيص عموم العامّ؛ لما ذكر من كون استعمالها في الاستحباب من المجازات المشهورة.

[٤] أي لم يقل بالمجاز المشهور بالنسبة إلى استعمال العامّ في الخاصّ، فإنّ استعمال العامّ في الخاصّ لم يعد من المجازات المشهورة.

[٥] لعلّه إشارة بأنّ العامّ أيضاً مجاز مشهور في الخاصّ، بحيث قد اشتهر أنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

ومنها [١]: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض.
والظاهر تقديم الجملة الغائية [٢] على الشرطية، والشرطية [٣] على الوصفية.

[١] من موارد المرجحات النوعية ما إذا تعارضت بعض الجملات ذوات المفهوم مع بعضها، أي يقع التعارض بين الجملات التي لها مفهوم كالجملة الغائية، والجملة الشرطية، كما إذا قال: «يحرم إكرام الفاسق إن كان جاهلاً»، ثم قال: «يجوز إكرام العالم ما دام عادلاً»، فإن مقتضى مفهوم الشرط جواز إكرام العالم الفاسق، ومقتضى مفهوم الغاية عدم جواز إكرامه.

وكذا الجملة الشرطية والجملة الوصفية، كما إذا قال: «لا تكرم الفاسق إن كان جاهلاً»، وقال أيضاً: «يجوز إكرام العالم العادل». فإن مفهوم الشرط في الأول جواز إكرام الفاسق إذا كان عالماً ومفهوم الوصف بناءً على اعتقاد المفهوم له عدم جواز إكرامه.

[٢] أي الظاهر تقديم الجملة المشتملة على الغاية كقوله: «يجوز إكرام العالم ما دام يوم الجمعة باقياً» على الجملة الشرطية، كقوله: «يحرم إكرام الفاسق إن كان جاهلاً» لأن ثبوت المفهوم للقضية الشرطية بمقدمات الحكمة بخلاف القضية الغائية فإنها بالوضع تدل على انتفاء حكم ما قبل الغاية عما بعدها، فاللازم تقديم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط وسقوط القضية الشرطية عن كونها ذات مفهوم.

أضف إليه: أن تبادل المفهوم من الغاية أظهر من تبادل المفهوم من الشرط، ولذا اتفق الكل على مفهوم الغاية دون مفهوم الشرط.

[٣] أي الظاهر تقديم الجملة الشرطية على الجملة الوصفية؛ لكون الشرطية أظهر دلالة من الجملة الوصفية على تقدير انعقاد المفهوم للجملة الوصفية،

ومنها [١] تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات ، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر . والمعروف ترجيح الكلّ على النسخ [٢] لغلبتها [٣] بالنسبة إليه .

وإلا فالتقديم أوجه ؛ إذ العمل بمفهوم الشرط متعين بلا معارض له .

[١] أي من موارد القرائن النوعية تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظواهر بأن يدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر كما إذا قال : « أكرم العلماء » ، ثمّ قال بعد وقت العمل به : « لا تكرم الفقهاء » ، فإنّ قوله : « أكرم العلماء » ظاهر في استمرار الحكم ، وقوله : « لا تكرم الفقهاء » ظاهر في الحرمة ، فيدور الأمر بين أن يكون الثاني ناسخاً للأوّل ، أو يكون الأوّل قرينة على رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة بأن يحمل على الكراهة .

[٢] أي المعروف بين الأصوليين ترجيح مخالفة الظواهر كلّها على النسخ ، فلو دار الأمر بين تخصيص « أكرم العلماء » ونسخه فيرتكب خلاف ظاهر العموم ويرتكب التخصيص ، وكذا لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق أو حملة على النسخ يرتكب التقييد ، وكذا لو دار الأمر بين ارتكاب المجاز وارتكاب النسخ يرتكب المجاز ، وقس عليه البواقي .

[٣] أي إنّما قلنا بترجيح ارتكاب خلاف الظواهر كلّها على النسخ . وبعبارة واضحة : أنّ ظهور الكلام في الاستمرار يقدّم على سائر الظهورات ؛ لغلبة ارتكاب خلاف الظواهر ؛ فإنّ موارد تخصيص العامّ وتقييد المطلق واستعمال اللفظ في معناه المجازي كثيرة بخلاف النسخ ، فإنّ رفع اليد عن ظهور الكلام في الاستمرار نادر ، ومن الواضح أنّ كثرة ارتكاب خلاف الظواهر ممّا يوجب وهنها ، وهو يكفي لترجيح ظهور الكلام في الاستمرار على غيره من الظهورات .

وقد يستدل على ذلك [١] بقولهم عليه السلام : « حلال محمد صلى الله عليه وسلم حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة » .
وفيه : أن الظاهر ساقه [٢]

[١] أي على تقديم ارتكاب خلاف سائر الظواهر على النسخ ، وقد استدل على ذلك بأمرين :

الأول : بقولهم عليه السلام : « حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة » .

تقريب الاستدلال به : أن الحلال والحرام في الحديث إمّا كنايةتان عن مطلق الأحكام الشرعيّة ، وإمّا لأهمّيتهما من بين سائر الأحكام خصّهما بالذكر ، وعلى كلّ تقدير ، فالمراد استمرار مطلق الأحكام ، فإذا دار الأمر بين ارتكاب النسخ أو ارتكاب خلاف ظاهر من الظواهر فهذا الحديث يدل على استمرار الحكم وعدم نسخه ، فلا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر لا النسخ ، فتقدّم سائر التصرفات في الكلام على النسخ .

[٢] أي أن الحديث الشريف مسوق لبيان ... ملخص جوابه : أن الحديث الشريف إمّا يدل على المدعى إذا كان دالاً على استمرار الأحكام الشخصية بأن كان معناه أن أفراد أحكام شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا ينسخ بعضها بعضاً ، إلا ما خرج بالدليل ، أي ما كان حلالاً من قبل النبي صلى الله عليه وسلم يستمر إلى يوم القيامة ، ومعناه أن أفراد أحكام شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا تنسخ . والحال أنه ليس كذلك ؛ لأن الظاهر من سياق الحديث أنه لبيان استمرار الأحكام النوعيّة من قبل الله تعالى ، أي أن دين محمد لا ينسخ من قبل الله تعالى إلى يوم القيامة ، كما نسخت أديان الأنبياء السالفين ، وإن أمكن نسخ بعض أحكامه ببعض آخر ، فيكون الحديث أجنبياً عن المقام .

ليبان استمرار أحكام محمد ﷺ [١] نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها [٢] بدين آخر، لا بيان [٣] استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أنّ حلاله ﷺ حلال من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، لا أنّ الحلال من قبله ﷺ حلال من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته. وأضعف من ذلك [٤] التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام؛ لأنّ الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر،

[١] أي جعل نوع أحكام محمد مستمراً إلى يوم القيامة في مقابل أديان سائر الأنبياء التي هي منسوخة بدين آخر، فإنّ بعض أديانهم ينسخ البعض الآخر.

[٢] أي لا يدلّ الحديث على أنّ أفراد أحكام هذه الشريعة لا تنسخ.

أقول: لا يخفى أنّ ما استظهره ﷺ خلاف الظاهر من الحديث، فإنّ المستفاد منه عموم الاستمرار حتّى بالنسبة إلى الأحكام الشخصية.

[٣] أي ليس معنى الحديث أنّه ﷺ إذا حكم بحلية شيء حكم باستمرار حليته إلى يوم الدين كي يكون دليلاً على عدم النسخ وتقديم ارتكاب خلاف الظواهر على النسخ.

[٤] أي الأضعف من التمسك بالحديث الشريف. هذا جواب عن الأمر الثاني الذي استدلّ به على تقديم ارتكاب خلاف الظواهر على ارتكاب النسخ. وحاصل هذا الأمر: أنّ مقتضى الاستصحاب هو الالتزام باستمرار الحكم وعدم نسخه فيما إذا شكّ في بقاءه، فالاستصحاب المذكور يوجب تقوية ظهور الحكم في الاستمرار وتقديم مخالفة سائر الظواهر على النسخ.

وأجاب عنه المصنّف بجوابين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لأنّ الكلام...»، أي أنّ الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الظاهر الآخر، أي أنّ ظهور «أكرم العلماء» في الاستمرار

فلا وجه لملاحظة الأصول العمليّة في هذا المقام [١].

أقوى أو ظهور « لا تكرم العلماء » في الحرمة أقوى ، وأي منهما ضعيف بالنسبة إلى الآخر ، فلا مجال للأصول العمليّة هنا كي توجب تقوية أحد الظهورين ؛ إذ هي في مرتبة متأخرة عن الظهور يتمسك بها فيما إذا لم يكن ظهور.

إن شئت فقل : إنَّها تعيّن الوظيفة العمليّة للشاكّ فيما إذا فقدت الظهورات والأمارات وليست في عرضها كي توجب تقوية الظهور.

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « مع أنا إذا فرضنا » ، أي الاستصحاب المذكور على تقدير الإغماض عن الإيراد السابق أخصّ من المدعى ؛ لأنّه لا يجري في بعض الصور ، وهو كما إذا قال : « أكرم العلماء » ، ثمّ قال : « لا تكرم النحاة » ، فدار الأمر بين أن يكون الخاصّ المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً ، والشكّ بين النسخ والتخصيص من جهة الشكّ في أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبله ، فعلى الأوّل كان إكرام العلماء كلّهم واجباً أولاً ، ثمّ نسخ ذلك بالنسبة إلى النحاة ، وعلى الثاني لم يكن إكرام النحاة واجباً من أوّل الأمر ، فوجوب إكرام النحاة لم يكن متيقناً بالنسبة إلى المتقدّمين كي يستصحب عدم نسخه ؛ إذ يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً له ، فلم يكن إكرام النحاة واجباً من أوّل الأمر.

إذن بقي التعارض المذكور بحاله بين ظهور « أكرم العلماء » في الاستمرار الزماني ، وبين ظهوره في العموم الافرادي ؛ وذلك لعدم ترجيح لأحد الظهورين على الآخر.

[١] أي مقام ترجيح أحد الظاهرين على الآخر ، والأصول العمليّة لا تصلح لتقوية أحد الظهورين على الآخر.

مع أنا إذا فرضنا عاماً متقدماً وخاصاً متأخراً، فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم، فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم. ثم إن هذا التعارض [١] إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكم في الشريعة ابتداءً، وإلا تعين التخصيص.

[١] يعني أن هذا النحو من التعارض، وهو التعارض بين ظهور الكلام في استمرار الحكم وبين ظهوره في شمول الحكم لجميع الأفراد. توضيحه: إذا ورد عام كما قال: «أكرم العلماء» فله ظهوران: ظهور في استمرار الحكم إلى الأبد، وظهور في شمول الحكم لجميع أفرادهم، ولا تعارض بين هذين الظهورين في حد أنفسهما، إلا أنه يحصل التعارض بالعرض بين الظهورين بعد ورود مخصص بعده مردد بين ناسخاً للعام أو مخصصاً له، فيدور الأمر بين أن يرفع اليد عن ظهور العام في استمرار الحكم بأن يكون المخصص ناسخاً له، أو عن ظهوره في شموله لجميع أفرادهم بأن يكون مخصصاً له.

إذا عرفت ذلك، فلنشرع في توضيح العبارة، أي التعارض المذكور بين الظهورين إنما يختص بصورة عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه من ابتداء الشريعة وفي زمان صدور العام، وإلا لا يعتنى باحتمال النسخ؛ بل يتعين حمله على التخصيص؛ لأن النسخ عبارة عن الاعلام بانتهاء أمد الحكم، وهو يتصور فيما إذا فرض شمول الحكم لمورد الخاص بأن لم يكن للخاص ظهور في ثبوت حكمه في زمان صدور العام؛ إذ لو كان له ظهور في ذلك كان بياناً لعدم حكم العام لمورد الخاص أصلاً، فظهور الخاص في عدم كون مورده محكوماً بحكم العام ابتداءً يوجب عدم الاعتناء باحتمال شموله ونسخه بالخاص المتأخر.

نعم ، لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص [١].
ومنها [٢]: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في
المعنى المجازي ،

إن شئت فقل : إنَّ ظهور الخاص في ثبوت الحكم في زمان صدور العام
حاكم على ظهوره في الشمول لجميع أفرادهِ ، فيكون الظهور المذكور قرينة
على حمل الخاص على كونه مخصّصاً .

[١] يعني أنّ هذا النحو من التعارض ، وهو تعارض الظهور في الاستمرار والظهور
في العموم من كلام واحد لا يجري في العام المتأخر عن الخاص .

توضيحه : قد عرفت أنّ التعارض المذكور بين الظهور في الاستمرار
والظهور في العموم كان في كلام واحد ، وكان ورود العام مع الخاص المتأخر .
وهذا النحو من التعارض لا يجري فيما إذا كان الخاص متقدماً على العام ؛ إذ
على هذا التقدير احتمال النسخ يكون في الخاص لا العام ، فيقع الدوران بين
الظهورين في كلامين ، أي يدور الأمر بين أن يرفع اليد عن ظهور الخاص في
الأفراد بأن يكون العام ناسخاً له أو يرفع اليد عن ظهور العام في الأفراد بأن
يكون الخاص مخصّصاً له ، هذا بخلاف ما إذا كان الخاص مؤخراً ، فإنَّ
التعارض بين الظهورين في كلام واحد ، وهو العام .

[٢] أي من المرجّحات النوعية ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فيما إذا تعارض
مع ظهوره في المعنى المجازي مع القرينة ، كما إذا قال : « رأيت أسداً » ، وقال
أيضاً : « رأيت أسداً يرمى » مع العلم بأنّه ما رأى إلا واحداً منهما فيدور الأمر
بين أن يطرح ظهور الأسد في المعنى الحقيقي بأن يحمل على الرجل الشجاع
بقرينة قوله : « أسداً يرمى » أو يطرح ظهور قوله : « أسداً يرمى » في المعنى
المجازي بأن يحمل على الحيوان المفترس ، ويحمل الرمي على غير معناه

وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز [١]، ورجحوها عليه [٢]، فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية، فلا تقصر عن الوضع،

المتعارف كرمي التراب مثلاً.

- [١] أي عبر القوم عن البحث المذكور بتقديم الحقيقة على المجاز، أي جعلوا عنوان البحث تقديم الحقيقة على المجاز، خلافاً لما جعله المصنف هنا من عنوان البحث، حيث جعل عنوان البحث ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي.
- [٢] أي رجح القوم الحقيقة على المجاز فيما إذا دار الأمر بينهما، وأورد المصنف عليه بقوله: «فإن أرادوا...».

توضيح إيراد المصنف عليه: أنه ما المراد من من ترجيح الحقيقة على المجاز، فإن أرادوا منه أنه إذا دار الأمر بين طرح المعنى الحقيقي الذي يستفاد من الظهور الوضعي بأن يراد الرجل الشجاع من الأسد وي طرح معناه الحقيقي، وبين طرح المعنى المجازي الذي يستفاد من الكلام بمقتضى القرينة بأن يراد المعنى الحقيقي من قوله: «رأيت أسداً» يرجح الظهور الوضعي على الظهور بالقرينة، فلا وجه لهذا الترجيح؛ لأن الوجه في ترجيح الظهور الوضعي إن كان هو الوضع بمعنى أن كون الأسد - مثلاً - موضوعاً للحيوان المفترس صار مرجحاً لتقديم المعنى الحقيقي، فهذا المرجح بعينه موجود في الظهور بالقرينة إذا كان ظهور اللفظ في معناه المجازي مستنداً إلى قرينة لفظية، متصلة كانت أم منفصلة؛ لأن للقرينة اللفظية أيضاً معنى حقيقياً.

وإن كان ظناً معتبراً [١] فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض ، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به ، إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً

إن شئت فقل : كما أن ظهور الأسد في الحيوان المفترس مستند إلى الوضع كذلك ظهوره في الرجل الشجاع في قوله : «أسداً يرمى» مستند إلى الوضع ، فإن يرمى موضوع للرمي المتعارف ، فعلى هذا لا وجه لترجيح المعنى الحقيقي على المعنى المجازي بعد كون كليهما مستنداً إلى الوضع . هذا كله إذا كان ظهور اللفظ في المعنى المجازي مستنداً إلى قرينة لفظية ، وأما إذا كان مستنداً إلى قرينة حالية بأن يعلم من حاله أنه في مقام بيان المستحبات - مثلاً - وقال في هذا الحال : «اغتسل للجمعة» ، فإنه ظاهر في الندب بظاهر حاله المعلوم من الخارج ، أو كان مستنداً إلى قرينة منفصلة قطعية ، كما إذا قامت السيرة القطعية على إرادة الندب من قوله : «اغتسل للجمعة» ، فلا يقصر عن الوضع ، أي الظهور المستند إلى قرينة حالية أو قرينة منفصلة لا يقصر عن الظهور المستند إلى الوضع ، ولا يكون الظهور الوضعي أقوى منه ، فلا وجه لترجيح الظهور الوضعي على الظهور بالقرينة في هذه الصورة أيضاً .

[١] أي إن كان مستند ظهور اللفظ في المعنى المجازي ظناً معتبراً ، كما إذا قام الإجماع على إرادة الاستحباب من قوله : «اغتسل للجمعة» ، فيقدم الظهور المستند إلى هذا الظنّ المعبر عن الظهور المعارض له الحقيقي المستند إلى الوضع كما يقدم هذا الظنّ المعبر عن الظهور الوضعي المقرون بهذا الظنّ ، كما إذا قامت قرينة لفظية متصلة على الظهور الوضعي ، نحو قوله : « رأيت أسداً يرمى » ، فإنّ الظهور الظنيّ الحاصل من هذه القرينة المتصلة يقدم على ظهور الأسد في الحيوان المفترس .

يقوى عليه [١] بخلاف ظهور الدليل المعارض ، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر .

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور .
وأما الصنفان المختلفان من نوع واحد [٢] ، فالمجاز الراجح الشائع مقدّم على غيره .

خلاصة الكلام : كما أنّ الظهور الناشئ من القرينة المتصلة اللفظية يقدّم على الظهور الوضعي ، كذلك يقدّم الظهور المستند إلى الظنّ المعبر على الظهور الوضعي . والسرّ فيه أنّ الظنّ المعبر ، سواء كان متصلاً بالظهور الوضعي ، أو منفصلاً عنه ، قرينة صارفة ، فمع وجوده يصير اللفظ ظاهراً في معناه المجازي ، كما كان بدونه ظاهراً في المعنى الحقيقي .

[١] أي إلا أن يفرض كون ظهور اللفظ في المعنى المجازي ضعيفاً يقوى عليه ، أي يكون مغلوباً بالنسبة إلى الظهور الوضعي المعارض ، وهذا بخلاف ظهور الدليل المعارض ، فيكون ظهوره في المعنى الحقيقي قوياً ، فيدور الأمر بين ظهورين أحدهما أقوى من الآخر ، فيقدّم ما هو أظهر ، وهو ظهور المعارض في المعنى الحقيقي على ما هو ظاهر في المعنى المجازي ، فيكون التقديم من باب الأظهرية لا من باب أقوائية الظهور الحقيقي من الظهور المجازي .

[٢] بعد الفراغ عن بيان تعارض النوعين المختلفين من الظواهر ، وتقديم أحد المتعارضين على الآخر ، بملاحظة القرائن النوعية المذكورة شرع في بيان تعارض الصنفين من الظهورين الداخليين تحت نوع واحد ، كما إذا دار الأمر بين ارتكاب النسخ في هذا الدليل ، أو ذاك الدليل ، أو ارتكاب الإضمار في هذا أو ذاك ، وهكذا التجوّز والتخصيص والتقييد .

والظاهر أنّ القرائن الصنفيّة كالقرائن الشخصية لا تدخل تحت ضابطة

ولهذا يحمل « الأسد » [١] في « أسد يرمى » على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر ، ويحمل [٢] الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة ، وأما تقديم [٣] بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة

كليّة ، بحيث تكون هي المعيار في الترجيح بين أفراد النسخ والإضمار والتقييد وغيرها ، بل لا بدّ من تتبّع المقامات الشخصية ، فإن ظهرت قرينة خارجية توجب رجحان النسخ - مثلاً - في هذا الدليل دون ذلك فهو ، وإلا فيتوقّف ، والمصنّف رجّح صنفين من الأصناف المذكورة على معارضتهما من سنخهما .

أحدهما : المجاز الراجح ، فإنّه يقدّم على المجاز المرجوح ، كما أشار إليه المصنّف بقوله : « فالمجاز الراجح الشائع » ، أي المشهور على المجازات المرجوحة .

[١] أي ولأجل أنّ المجاز الراجح يقدّم على المجاز المرجوح في مقام التعارض بحمل الأسد في قوله : « رأيت أسداً يرمى » على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر الذي هو المجاز المرجوح ، والرجل الأبخر هو الذي أنتن ريح فمه .

[٢] أي كذا يحمل الأمر الذي صرف عن الوجوب بسبب القرينة الصارفة على الاستحباب دون الإباحة ؛ إذ الاستحباب مجاز راجح بالنسبة إلى الإباحة ، مثاله كما إذا ورد « أعط الفقير درهماً » وورد أيضاً « لا بأس بتركه » ، فإنّ الأمر بإعطاء الدرهم بعد قيام القرينة على عدم إرادة الوجوب يحمل على الاستحباب دون الإباحة .

[٣] هذا إشارة إلى الصنف الثاني من الصنفين اللذين رجّح المصنّف أحدهما على معارضه ، كما أشار إليه بقوله : « وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض . توضيحه : أنّ تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض آخر قد يكون

عموم أحد العامّين على الآخر؛ إمّا بنفسه [١] كتقديم الجمع المحلّي باللام على المفرد المعرّف [٢]، ونحو ذلك [٣]، وإمّا بملاحظة المقام [٤]،

بسبب قوّة أحد العامّين على الآخر، فيقدّم ظهور العامّ القويّ على ظهور العامّ الضعيف، فيخصّص العامّ الضعيف.

[١] أي قوّة أحد العامّين على الآخر قد تكون بنفسه، أي بحسب وضع الواضع، كالظهور الوضعي، فإنّه قوي في حدّ ذاته.

[٢] مثاله كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «يستحبّ إكرام الشاعر» وعلمنا من الخارج تخصيص أحد الدليلين، إمّا الجمع المحلّي باللام أو المفرد المحلّي باللام، فدار الأمر بين تخصيص أحدهما، وحيث إنّ ظهور «العلماء» في العموم أقوى من ظهور الشاعر فيه؛ لكون عمومه بالوضع، بخلاف الشاعر، فإنّه يتمّ بمقدّمات الحكمة، فيخصّص الشاعر دون العلماء. إن شئت فقل: يقدّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي.

أقول: يمكن المناقشة في المثال بأنّ تقديم أحد التخصيصين على الآخر ليس من باب تقديم بعض الأصناف، بل من باب تقديم أحد النوعين المختلفين من الظهور.

إن شئت فقل: إنّ تقدّم ما بالوضع على الإطلاق داخل في المرجّحات النوعيّة لا الصنفيّة.

[٣] كالجمع المشتمل على لفظ «كلّ» و«متى» ونحوهما من ألفاظ العموم التي يكون تقديم بعضها على الآخر؛ لقوّة نفسه، فإنّ العامّ بالوضع قويّ في حدّ نفسه، بلا حاجة إلى مؤونة خارجيّة، والسبب في قوّته هو الوضع.

[٤] أي قوّة أحد العامّين على الآخر، قد تكون بملاحظة المقام، وإن لم يكن قوياً في حدّ نفسه، بأن تكون خصوصيّة المقام موجبة لكون أحد العامّين أقوى من الآخر، كما إذا كان أحد العامّين في مقام إعطاء القاعدة الكلّيّة، فإنّه أقوى

فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، ونحو ذلك [١]، وقد يكون [٢] لقرب أحد المخصّصين وبعده الآخر، كما يقال: إنّ الأقلّ أفراداً مقدّم على غيره، فإنّ العرف يقدّم عموم يجوز أكل كلّ رمان على عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنّه أقلّ أفراداً، فيكون أشبه بالنصّ [٣]. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد [٤] بخلاف الآخر.

من العموم الذي لم يكن كذلك.

[١] كما إذا كان أحد العامّين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة، أو في مقام الامتنان.

[٢] أي قوّة أحد العامّين على الآخر قد تكون لقرب أحد المخصّصين - بالفتح - وبعده الآخر، أي يكون أحد العامّين قريباً إلى التخصيص من الآخر، فالعامّ - الذي هو أقلّ أفراداً - أقوى من العامّ الذي يكون أكثر أفراداً، مثاله: كما لو قال: «يجوز أكل كلّ رمان»، ثمّ قال: «لا تأكل كلّ حامض»، فيقع التعارض بينهما في الرمان الحامض، إلّا أنّ العرف يقدّم عموم يجوز أكل كلّ رمان على عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنّ شمول كلّ رمان أقوى من شمول كلّ حامض؛ لكونه أقلّ أفراداً منه، وهو يوجب بعد التخصيص عنه، بخلاف قوله: «لا تأكل كلّ حامض»، فإنّ التخصيص قريب إليه باعتبار كونه أكثر أفراداً.

[٣] أي العامّ الذي هو أقلّ أفراداً يكون كالنصّ، فكما أنّ النصّ يقدّم على غيره في مقام التعارض كذلك العامّ الذي يكون أقلّ أفراداً، فإنّه يقدّم على العامّ الذي هو أكثر أفراداً منه.

[٤] هذا مثال ثانٍ لما إذا قدّم بعض أصناف الظهور على بعض آخر؛ لقوّة عموم أحد العامّين على الآخر بسبب قرب أحد التخصّيصين على الآخر، أي العامّ

الكلام في انقلاب النسبة أو تعارض أكثر من دليلين
 بقي في المقام شيء، وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض - من أن النص
 يحكم على الظاهر، والأظهر على الظاهر - لا إشكال في تحصيله [١]

الذي لو ورد عليه التخصيص للزم منه تخصيص كثير أفراده، فإنه أقوى من
 العام الذي لو ورد عليه التخصيص لا يلزم منه إلا خروج قليل أفراده، فيقدم
 الأول على الثاني، أي العام الذي ورد عليه التخصيص كثيراً يقدم على ما ورد
 عليه التخصيص قليلاً، كما إذا قال: «أكرم الفقهاء»، ثم قال: «لا تكرم
 الفساق»، وفرض أن الفقيه غير الفاسق قليل بخلاف الفاسق غير الفقيه، فلو
 قدم لا تكرم الفساق على إكرام الفقهاء يلزم تخصيص كثير أفراده، بخلاف
 العكس.

« تنبيه »

لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التخصيص المستعمل هنا التخصيص
 الاصطلاحي بأن يكون أحد الدليلين خاصاً والآخر عاماً؛ إذ محل بحثنا إنما
 هو في تعارض الدليلين، وهو إنما يكون فيما إذا كان بين الدليلين عموم من
 وجه، بل المراد منه أن تقديم أحد المتعارضين على الآخر مستلزم
 لتخصيص الدليل الآخر قهراً، فتقديم أكرم الفقهاء على لا تكرم الفساق
 يستلزم تخصيص حرمة إكرام الفساق على غير الفقهاء.

[١] أي لا إشكال في تحصيل هذا الحكم في المتعارضين، أي تشخيص كل من
 النص والظاهر والأظهر؛ لأن النسبة بينهما إما تبيان، أو عموم من وجه،
 أو مطلق، فيقدم النص على الظاهر، وهو على الأظهر في جميع هذه الصور،
 ولا موجب للحيرة في هذه الصورة.

في المتعارضين ، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين [١] ، فقد يصعب تحصيل ذلك [٢] ؛ إذ يختلف حال التعارض [٣] بين اثنين منها بملاحظة

[١] أي إنَّما تقع الحيرة إذا وقع التعارض بين أزيد من دليلين بأن يقع التعارض بين الأدلة .

[٢] أي يشكل تحصيل الحكم المذكور وتشخيص كل من النص والأظهر اللذين هما أقوى دلالة من معارضهما .

[٣] أي يختلف حال التعارض بين اثنين من الأدلة بعد ملاحظتهما مع الدليل الثالث ، بمعنى يتحقَّق بين الدليلين نوع من التعارض ، وبعد ملاحظة أحدهما مع الثالث ينقلب النوع المتحقَّق أولاً من التعارض إلى نوع آخر من التعارض ، وذلك - أي انقلاب النسبة - يوجب عدم معرفة الأقوى دلالة . مثلاً : قد تكون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص من وجه ، ولكن تنقلب إلى العموم والخصوص المطلق بعد ملاحظة أحد الدليلين مع الدليل الثالث ، مثاله : ما إذا ورد عامان نسبتهما عموم من وجه ، كما إذا قال : « أكرم النحويين » ، ثم قال : « لا تكرم الصرفيين » ، وقال أيضاً : « يستحبُّ إكرام النحوي غير الصرفي ، فإنَّ النسبة بين الدليلين ، أي قوله : « أكرم النحويين » و « لا تكرم الصرفيين » عموم من وجه ؛ إذ ربَّما يكون النحوي صرفياً أيضاً ، وربَّما يكون غير صرفي ، وكذلك الصرفي ربَّما يكون نحويّاً ، وربَّما يكون غير نحوي ، ولكن بعد تخصيص أكرم النحويين بالنحوي غير الصرفي بقوله : « يستحبُّ إكرام النحوي غير الصرفي » تنقلب النسبة بعد التخصيص إلى العموم المطلق ؛ لأنَّه بخروج النحوي غير الصرفي يختصَّ قوله : « أكرم النحويين » بغير الصرفيين منهم ، فتكون النسبة بينه وبين قوله : « لا تكرم الصرفيين » هي العموم المطلق .

أحدهما مع الثالث - مثلاً - قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه ، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس [١] أو إلى التباين [٢] كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، وقد وقع التوهم في

[١] يعني بعكس ما ذكرنا من انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق بأن تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه . توضيحه : قد تكون النسبة بين الدليلين المتعارضين في بدو الأمر هو العموم والخصوص المطلق ، ولكن تنقلب النسبة إلى العموم من وجه بعد ملاحظة أحد الدليلين مع الدليل الثالث ، كما إذا ورد « يجب إكرام العلماء » ، ثم ورد : « لا تكرم الفساق منهم » ، ثم ورد « يكره إكرام النحويين » ، فإن النسبة بين قوله : « يجب إكرام العلماء » وبين قوله : « يكره إكرام النحويين » تكون العموم المطلق ، وبعد ملاحظته مع قوله : « يجب إكرام العلماء » انقلبت النسبة بين العلماء بعد خروج النحويين منهم من العموم المطلق إلى العموم من وجه ؛ لاختصاص وجوب الإكرام بالعلماء غير النحويين ، والنسبة بينه وبين « لا تكرم فساق العلماء » عموم من وجه ؛ إذ قد يكون بعض فساق العلماء عالماً نحويّاً ، فيشمله دليل حرمة الإكرام ، ولا يشمل دليل وجوب الإكرام ، وقد يكون العالم غير النحوي غير فاسق بأن يكون عادلاً ، فيشمله دليل وجوب الإكرام ولا يشمل دليل حرمة الإكرام وقد يجتمعان في مورد واحد كما إذا كان العالم غير النحوي فاسقاً ، كالأصولي الفاسق ، فبمقتضى « أكرم العلماء » يجب إكرامه ، وبمقتضى « لا تكرم فساق العلماء » يحرم إكرامه .

[٢] أي قد تنقلب النسبة بين المتعارضين إلى التباين بلحاظ الدليل الثالث بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه ، كما إذا قال : « أكرم النحويين » ، ثم قال : « لا تكرم الصرفيين » ، ثم قال : « يستحبّ إكرام الصرفي من النحويين » ،

بعض المقامات [١]، فنقول توضيحاً لذلك [٢]: أن النسبة بين المتعارضات المذكورة [٣] إن كانت نسبة واحدة، فتحكمها حكم المتعارضين، فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء»، و«يحرم إكرام الفساق»، و«يستحب إكرام الشعراء»، فيتعارض الكل في مادة الاجتماع.

فإن النسبة بين العامين، أعني بهما قوله: «أكرم النحويين»، وقوله: «لا تكرم الصرفيين» عموم من وجه، وتنقلب النسبة منه إلى التباين بعد تخصيصهما بقوله: «يستحب إكرام الصرفي من النحويين»؛ لاختصاص وجوب إكرام النحاة بما عدا الصرفيين من النحاة، أي بالنحوي الذي لا يعرف الصرف، ولاختصاص حرمة إكرام الصرفي بما عدا النحاة من الصرفيين، أي الصرفي الذي لا يعرف النحو.

[١] أي قد وقع التوهم لبعض الأعلام في تشخيص كل من النص والظاهر فيما إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين، فخلط كلاً منهما بالآخر؛ لما عرفت من أنه قد يصعب تحصيل النص والظاهر في المقام فنقول توضيحاً للمرام: وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

[٢] أي توضيح للتوهم المذكور ودفعه.

[٣] إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين، أي بين أدلة ثلاثة وما فوقها تارة تكون النسبة بينها مختلفة، كما إذا ورد عام ثم خاص، ثم ورد ثالث بينه وبين الأول عموم من وجه وسيجيئ تفصيل الكلام فيها. وأخرى تكون النسبة بينها نسبة واحدة، بأن تكون النسبة بين المتعارضات، إمّا بالعموم والخصوص من وجه بأن كانت نسبة جميع المتعارضات بهذه النسبة، وإمّا بالعموم والخصوص المطلق بأن كان عامّاً وخاصّاً أو التباين: فإن كانت النسبة العموم

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً [١] ، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما ، مثل المثال الآتي [٢]

من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات عند وجودها ، وإلا فيحكم بالتخيير أو بالتساقط ، مثل قوله : « يجب إكرام العلماء » و « يحرم إكرام الفساق » ، و « يستحب إكرام الشعراء » ، فيتعارض الكل في مادة الاجتماع ، أي في العالم الفاسق الشاعر ، فإن مقتضى الدليل الأول وجوب إكرام العالم الفاسق ، ومقتضى الدليل الثاني حرمة إكرامه ، كما أن قوله : « يحرم الفساق » يعارضه قوله : « يستحب إكرام الشاعر » في الشاعر الفاسق ، كما أن قوله : « يجب إكرام العلماء » يعارضه : « يستحب إكرام الشعراء في العالم الشاعر » .

[١] عطف على قوله : فإن كانت النسبة العموم من وجه . توضيحه : أن النسبة بين المتعارضات فيما إذا كانت النسبة بينها نسبة واحدة إن كانت العموم من وجه فقد عرفت حكمها من أنه وجب الرجوع إلى المرجحات .

وإن كانت النسبة بينها العموم المطلق بأن ورد عام وخاصاً^(١) ، فلا إشكال في تخصيص العام بكل واحد من الخاصين إذا لم يلزم محذور من التخصيص بهما ، ومراده من المحذور هو تخصيص الأكثر الذي هو مستهجن عند العرف أو بقاء العام بلا مورد .

[٢] أي المثال لتخصيص العام بالخاصين من دون لزوم محذور من تخصيصه بهما ، مثل المثال الآتي بعد سطرين في المتن ، وهو كما إذا قال : « أكرم العلماء » ، ودل دليل خارجي آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ثم قال : « لا تكرم النحويين » ، فإنه إذا عمل بالخاصين وأخرج فساق العلماء

(١) أقول : إن النسبة بين الخاصين قد تكون التباين ، وقد تكون العموم من وجه ، وقد تكون العموم المطلق ، وسيجئ الكلام في كل واحد منها مفصلاً .

وإن لزم محذور [١] مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و«يحرم إكرام فساق العلماء»، و«يكره إكرام عدول العلماء»، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد، فحكم ذلك كالمبتابين [٢]: لأن مجموع الخاصين مباين

والنحويين عن عموم العلماء لم يلزم منه أي محذور من كونه باقياً بلا مورد أو لزوم تخصيص الأكثر لبقاء العلماء العدول غير النحويين تحته.

[١] عطف على قوله: «فإن لم يلزم...»، أي وإن لزم محذور من تخصيص العام بالخاصين بأن يلزم منه تخصيص الأكثر أو بقاء العام بلا مورد - مثلاً - فلا يجوز التخصيص بهما؛ لأن التخصيص بهما معاً أمر مستهجن عند العرف على تقدير لزوم تخصيص الأكثر، وموجب لطرح السند على تقدير بقاء العام بلا مورد، والتخصيص بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. مثاله كما في المتن نحو قوله: «يجب إكرام العلماء»، ثم ورد: «يحرم إكرام فساق العلماء»، ثم ورد: «يكره إكرام عدول العلماء»، فلو خصص العام بكلا المخصصين؛ لما بقي مورد للعام؛ لأن أفرادها لا تخلو من الوصفين المذكورين.

[٢] أي حكم ذلك القسم من المتعارضات التي تكون النسبة بينها العموم المطلق، كحكم المتعارضات التي تكون النسبة بينها التباين، فيقع التعارض بالعرض بين العام والمخصصين؛ للعلم الإجمالي بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة، فيرجع إلى المرجحات عند وجودها، وإلى التخيير أو التساقط عند فقدها؛ لأن مجموع الخاصين - أعني بهما قوله: «يحرم إكرام فساق العلماء»، وقوله: «يكره إكرام عدول العلماء» - مباين للعام، كأنه قال: «لا تكرم العلماء» في مقابل «أكرم العلماء»؛ إذ لو أخذ بالخاصين للزم طرح العام، وإن أخذ بالعام يلزم طرح الخاصين؛ لأن المعارض للعام مجموع الخاصين دون الجميع.

للعمام، وقد توهم بعض من عاصرناه [١]، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء» ودلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً «لا تكرم النحويين» كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه. ولا أظنّ يلتزم بذلك [٢] فيما إذا كان الخاصان دليلين

[١] وهو الفاضل النراقي في العوائد. وحاصل ما توهمه هو التفصيل بينما إذا كان أحد الخاصين من قبيل الدليل اللفظي وبين ما كان من قبيل الدليل اللبّي، كالعقل والإجماع، فالتزم بانقلاب النسبة على الثاني، فخصّص العام بالمتخصّص اللبّي أولاً، ثم لاحظ النسبة بين العام بعد تخصيصه بالمتخصّص اللبّي وبين المتخصّص اللفظي الآخر. بتقريب: أنه إذا ورد «أكرم العلماء» ودلّ دليل من الخارج على عدم وجوب إكرام فساق العلماء وورد أيضاً: «لا تكرم النحويين» فإنّ عموم قوله: «أكرم العلماء» يخصّص أولاً بالدليل اللبّي الدالّ على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، ثم يلاحظ العموم المتخصّص - بالفتح - مع قوله: «لا تكرم النحويين»، فيقع التعارض بين العموم بعد تخصيصه بالخاص المذكور وبين لا تكرم النحويين، وهذا ما يسمّى بانقلاب النسبة؛ إذ النسبة بين دليل حرمة إكرام النحويين مع دليل وجوب إكرام العلماء كانت ابتداءً عموماً مطلقاً وصارت النسبة بينهما بعد إخراج الفساق منهم عموماً من وجه.

[٢] هذا الكلام من الشيخ رحمته الله. ملخصه: أنّ النراقي التزم بانقلاب النسبة فيما إذا كان أحد الخاصين من قبيل الدليل اللبّي، كالإجماع والعقل. وأمّا إذا كان الخاصان دليلين لفظيين فلا^(١) أظنّ أنه يلتزم بانقلاب النسبة في هذه

(١) أقول: إنّ ظاهر عبارة النراقي هو الالتزام بانقلاب النسبة مطلقاً.

لفظيتين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر. وإنما يتوهم ذلك [١] في العام المخصّص بالإجماع أو العقل؛ لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتّصل، فكأنّ العام [٢] استعمل فيما عدا ذلك

الصورة؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحد الخاصين على ملاحظة العام مع الخاص الآخر بأن يلاحظ العام مع أحد الخاصين أولاً، فبعد تخصيصه بالخاص وانقلاب نسبة العام والخاص الآخر من العموم المطلق إلى العموم من وجه يلاحظ النسبة المنقلبة مع الخاص الآخر؛ إذ بعد كون الخاصين في رتبة واحدة فتقديم أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، بل يخصّص العام بهما دفعة.

[١] أي النراقي إنّما توهم انقلاب النسبة فيما إذا كان الخاص دليلاً لبيّاً؛ لزعم أنّ المخصّص اللبّي بحكم المخصّص المتّصل.

بعبارة أخرى: إنّ النراقي موافق للقوم في كون الخاصين كليهما مخصّصين للعام فيما إذا كانا لفظيين، وإنّما خالفهم فيما إذا كان الخاص الأول دليلاً لبيّاً. والمنشأ لهذا التوهم هو أنّه زعم أنّ المخصّص اللبّي يكون كالمخصّص المتّصل، فكما أنّه مع وجود المخصّص المتّصل لا ينعقد ظهور للعام في العموم، بل العام مع وجود المخصّص المتّصل لا يكون ظاهراً إلا فيما عدا الخاص كذلك هو شأنه مع كلّ مخصّص لبّي.

[٢] أي أنّ العام وإن وضع بحسب الوضع اللغوي لجميع أفرادها، إلا أنّه استعمل فيما عدا الخاص، فإنّ المعنى المستعمل فيه لفظ العلماء ما عدا الفساق، والتعارض إنّما يلاحظ بين الدليلين باعتبار المعنى المستعمل فيه، وهو العالم غير الفاسق، لا باعتبار المعنى الموضوع له، فلفظ العلماء وإن وضع للعموم، إلا أنّه ما استعمل إلا فيما عدا الفساق، فالمراد منهم عدول العلماء، فتكون النسبة بين العلماء العدول الذي يكون العموم مستعملاً فيه وبين

الفرد المخرج ، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع له اللفظ وإن علم عدم استعماله فيه ، فكأن المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم ، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه .
ويندفع [١] : بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين ، وظهور الظاهر [٢] إما أن يستند إلى وضعه ، وإما أن يستند إلى قرينة المراد وكيف كان [٣] ، فلا بدّ من إحرازه [٤] حين التعارض وقبل علاجه؛ إذ العلاج

النحويين عموماً من وجه .

[١] ملخص ما أجاب به المصنّف رحمته عن النراقي بأننا لا نسلم وقوع التعارض بين ما استعمل فيه اللفظ في الدليلين ، فما ذكره النراقي من أنّ التعارض إنما يلاحظ بين الدليلين بهذا الاعتبار لا باعتبار ما وضع له لفظ الدليلين مردود ؛ لما حَقَّق من أنّ التعارض يقع بين ظاهري الدليلين ، بلا فرق بين أن يكون المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه هو المعنى الموضوع له أو المعنى المجازي .
[٢] أي ظهور اللفظ الذي يكون ظاهراً في معنى ، إما يستند إلى وضع الواضع للفظ بإزاء المعنى المذكور ، كظهور « العلماء » في العموم ، وإما يستند إلى قرينة مبيّنة للمراد من اللفظ كظهور « العلماء » في العلماء العدول ، فإنه مستند إلى قرينة مبيّنة للمراد .

[٣] أي سواء كان الظهور بالوضع أو مستنداً إلى القرينة .

[٤] أي لا بدّ من إحراز التعارض . وملخص الكلام : أنه إذا كان التعارض واقعاً بين ظاهري الدليلين فلا بدّ من إحراز الظهور حين تعارضهما وقبل علاج التعارض ، أمّا لزوم إحراز الظهور حين التعارض فلاجل صدق التعارض ، وأمّا اعتبار إحرازه قبل العلاج بين المتعارضين فلأنّ العلاج راجع إلى رفع المانع من الظهور المحرز ، فلا بدّ أن يحرز الظهور بين الدليلين قبل العلاج وحين

راجع إلى دفع المانع لا إلى إحراز المقتضي . والعام المذكور [١] بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم ، مع قطع

التعارض كي يصدق التعارض ، ويحتاج تعارضهما إلى العلاج . وليس العلاج من قبيل المقتضي للظهور كي ينعقد للعام ظهور بعد العلاج .

وإن شئت فقل : إن العلاج ليس من مقدمات انعقاد الظهور ، بل هو راجع إلى رفع المانع عن الظهور المنعقد .

[١] أي إذا ثبت أن التعارض يكون بين الظهورين ، وهما لا بدّ من إحرازهما حين التعارض ، فهنا عام كقوله : « أكرم العلماء » ومخصّص للبي على عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ومخصّص لفظي وهو قوله : « لا تكرم النحويين » ، فإنّه بعد تخصيص العام بالمخصّص اللبّي لا يبقى له ظهور في الباقي كي تكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه ؛ لأنّ ظهور العام المخصّص بالدليل اللبّي في العموم مع قطع النظر عن هذا التخصيص إن لوحظ مستنداً إلى الوضع كقوله : « أكرم العلماء » ، فإنّ ظهور العام في العموم كان مستنداً إلى الوضع ، فلا وجه لتقديم المخصّص اللبّي على المخصّص اللفظي ، بأن يلاحظ العام مع الخاصّ اللبّي أولاً ، ثمّ يلاحظ النسبة المنقلبة مع الباقي ؛ إذ المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي متساويان بالنسبة إلى الظهور الوضعي للعام في مانعتهما عن انعقاد الظهور للعام في المراد الجدّي ، فلا بدّ أن يرفع اليد عن ظهور العام بالمخصّصين المذكورين في مرتبة واحدة ، فلا وجه لتقديم اللبّي على اللفظي .

وإن لوحظ ظهور العام المخصّص بالدليل اللبّي بالنسبة إلى باقي أفراد العام بأن يقال : إنّ العام المخصّص ظاهر في تمام الباقي ، فهو أيضاً غير تامّ ؛ إذ ظهور العام المخصّص في تمام أفراد الباقي يتوقّف على إرادة المتكلم تمام الباقي من العموم بعد تخصيصه بالمخصّص اللبّي ، وهو يتوقّف على عدم

النظر عن تخصيصه [١] بذلك الدليل ، فالدليل المذكور والمخصّص اللفظي ، سواء في المانعية عن ظهوره في العموم ، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما [٢] ، وإن لوحظ [٣] بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل ، فلا ظهور له [٤] في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل ، إلا بعد إثبات كونه تمام المراد ، وهو غير معلوم ، إلا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه ، وإلا [٥] فهو مجمل مردّد بين تمام المراد وبعضه ؛ لأن [٦]

وجود مخصّص آخر بأصالة عدم القرينة ، وإلا فيكون العامّ مجملاً بين تمام الباقي وبعضه ، ولا تجري أصالة عدم القرينة بعد فرض العلم بورود مخصّص لفظي كما هو المفروض في المقام . إذن أنّ العام بعد تخصيصه بالدليل اللبّي لا ظهور له في الباقي كي يلاحظ النسبة بين الظهور في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي الثاني .

[١] أي عن تخصيص العامّ بذلك الدليل اللبّي .

[٢] ولا وجه لتقديم المخصّص اللبّي على المخصّص اللفظي .

[٣] أي إن لوحظ ظهور العامّ بالنسبة إلى باقي أفراد العلماء بعد خروج الفسّاق منهم .

[٤] أي لا ظهور للعامّ في تمام أفراد الباقي إلا بعد إثبات أنّ المتكلم أراد تمام الباقي .

[٥] أي لو لم ينف احتمال مخصّص آخر بأصالة عدم يكون العامّ المخصّص بالدليل اللبّي مجملاً .

[٦] هذا تعليل لما أفاده من أنّ العامّ بعد تخصيصه بالمخصّص اللبّي لا ظهور له في تمام الباقي ، إلا بعد جريان أصالة عدم وجود مخصّص .

الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي. وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظي، فلا ظهور في تمام الباقي حتّى يكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح [١]: تعارض «العلماء» بعد إخراج «فساقهم» مع «النحويين» إن كان قبل علاج دليل «النحويين» ورفع مانعيته، فلا ظهور له حتّى يلاحظ النسبة بين ظاهرين؛ لأنّ ظهوره يتوقّف على علاجه ورفع

وملخصّ التعليل: أنّ المخصّص اللبّي قرينة صارفة تمنع عن ظهور العامّ في العموم، ولا يوجب انعقاد الظهور الثانوي للعامّ في تمام الباقي كي تكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه، فإنّ ظهوره في تمام الباقي يتوقّف على جريان أصالة عدم مخصّص آخر.

[١] ملخصّه: أنّه لا تعارض بين قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بالدليل اللبّي القائم على حرمة إكرام فساق العلماء، وبين قوله: «لا تكرم النحويين»؛ إذ التعارض المذكور إن كان قبل علاج «لا تكرم النحويين» وقبل رفع مانعيته فلا ظهور للعامّ كي يلاحظ النسبة بين الظهورين، ويقع التعارض بينه وبين دليل حرمة إكرام النحويين؛ لأنّ ظهوره في العموم متوقّف على أن لا يكون «لا تكرم النحويين» مانعاً عن انعقاد ظهوره، وعدم كونه مخصّصاً له، وإلّا فلا يبقى له ظهور في العامّ.

وأما إن كان التعارض المذكور بعد العلاج ورفع كون «لا تكرم» مخصّصاً بأن يقال: إنّ «لا تكرم النحويين» لا يمكن أن يكون مخصّصاً للعموم المذكور، فلا يمكن رفعه؛ إذ لا مجال لأن يقال: إنّ الدليل اللفظي المذكور ليس مخصّصاً؛ إذ لا فرق بين هذا المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي

تخصيصه بـ « لا تكرم النحويين » وإن كان بعد علاجه ودفعه ، فلا دافع له .
 بل هو [١] كالدليل الخارجي المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم .
 نعم [٢] ، لو كان المخصّص متصلاً بالعامّ من قبيل : الصفة والشرط ،
 ويبدل البعض كما في « أكرم العلماء العدول » ، أو « إن كانوا عدولاً » ،

الخارجي ، فالقول بكون الثاني مانعاً عن انعقاد الظهور دون الأوّل تحكّم ،
 فكّل من المخصّص اللبّي واللفظي سواء في المانعيّة عن ظهور العامّ ،
 فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر .

أقول : بناءً على كون المخصّص اللبّي بمنزلة المخصّص المتّصل لا مجال
 لإنكار الفرق بينهما ؛ إذ المخصّص المتّصل يمنع عن انعقاد الظهور ، بخلاف
 المخصّص المنفصل ، فإنّه لا يمنع عن انعقاد الظهور بل يمنع عن حجّيته .

[١] أي الدليل اللفظي أيضاً كالدليل اللبّي الخارجي دافع لظهور العامّ الذي وضع
 للعموم ، فكما أنّ الدليل الخارجي اللبّي كالإجماع دافع لظهور العامّ في
 العموم ومخصّص له ، كذلك الدليل اللفظي دافع له ومخصّص لعمومه .

[١] هذا استدراك عما ذكره من أنّه بعد تخصيص العامّ بالدليل اللبّي لا يبقى له
 ظهور في تمام الباقي كي يلاحظ النسبة بينه وبين المخصّص الآخر اللفظي ،
 وبيان الفرق بين المخصّص اللبّي والمخصّص المتّصل . ملخصه : أنّ ما ذكرنا
 - من عدم صحّة ملاحظة النسبة بين العامّ بعد تخصيصه بالدليل اللبّي وبين
 المخصّص اللفظي - إنّما يتمّ على تقدير كون الأدلّة بتماهما منفصلة ، وأمّا لو
 كان أحد المخصّصين متصلاً بالعامّ بأن كان صفة للعامّ أو شرطاً له ، أو بدل
 البعض لصحّت ملاحظة النسبة بينهما ، والمثال للأوّل كما إذا قال : « أكرم
 العلماء العدول » ، والمثال الثاني كما إذا قال : « أكرم العلماء إن كانوا عدولاً » ،
 والمثال الثالث : « أكرم العلماء عدولهم » ، ففي جميع هذه الصور الثلاث

أو «عدولهم» صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر [١] في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور، وإن قلنا بكون العامّ المخصّص بالمتّصل مجازاً [٢]، إلاّ أنّه يصير حيثنّذ من قبيل «أسد يرمى»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

صحّت ملاحظة النسبة بين العامّ المذكور مع المخصّص اللفظي؛ كقوله: «لا تكرم النحويين» مثلاً.

[١] مراده من هذا التركيب هو العامّ المخصّص - بالفتح - بالخاصّ المتّصل، كقوله: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً»، أي صحّت ملاحظة النسبة بين العامّ المخصّص الذي هو ظاهر في تمام الأفراد الباقية تحت العامّ بعد إخراج الفساق منه مثلاً، بقي تحت العامّ وبين المخصّص اللفظي المذكور، وهو «لا تكرم النحويين».

[٢] هذا إشارة إلى الخلاف الذي وقع بين الأعلام في مبحث العامّ والخاصّ بأن استعمال العامّ في الأفراد الباقية تحته بعد التخصيص حقيقة أم مجاز، فمنهم من ذهب إلى أنّه مجاز مطلقاً، ومنهم من ذهب إلى أنّه حقيقة مطلق، ومنهم من فصل بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل، فذهبوا إلى كونه حقيقة على الأوّل ومجازاً على الثاني، ومنهم من ذهب إلى عكس ذلك. والتحقيق فيه، وبيان المختار موكول إلى محلّه.

إذا عرفت ذلك، فإليك شرح العبارة، فنقول: إنّ كلمة «إن» في كلامه ﷺ وصليّة، أي إنّ العامّ المخصّص بالخاصّ المتّصل مجاز في الباقي، فإنّ كون استعمال العامّ فيما عدا الخاصّ حقيقة أو مجازاً، لا يوجب الفرق في المقام؛ لأنّ المقام من قبيل «أسد يرمى»، فإنّ لفظ «الأسد» مع كونه مجازاً في الرجل الشجاع ظاهر فيه في هذا التركيب بقريته كلمة «يرمي» المتّصلة به،

وهذا [١] بخلاف العام المخصص بالمنفصل ، فإنه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص بظهوره في تمام الباقي ، إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر . فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه ، بل هو [٢] قبل إحراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه ، وبعده يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص . أما المخصص بالمتصل [٣] ،

وكذلك العام المخصص بالخاص المتصل ظاهر في تمام الباقي ، وإن قلنا إنه مجاز فيه ، فلا بد من ملاحظة النسبة بينه وبين المخصص اللفظي المنفصل . [١] أي هذا الذي ذكرنا من أنّ العام المقرون بالخاص المتصل يكون ظاهراً في تمام الباقي لا يجري في العام المخصص بالخاص المنفصل ، فإنه لا يكون ظاهراً في تمام الأفراد الباقية تحت العام بمجرد وجود مخصص لبي دال على خروج الفساق من العام ، بل هو يكون ظاهراً في تمام الباقي بعد إحراز عدم وجود مخصص آخر ، وهو لا يجوز ، إلا بمجرد أصالة عدم وجود مخصص آخر ، وهي لا تجري في المقام ؛ لوجود مخصص لفظي في المقام على الفرض ، فالعام المذكور مجمل مردد بين أن يكون الباقي بتمامه مراداً أو بعضه ، ولا ظهور له في تمام الباقي كي يلاحظ النسبة بينه وبين معارضة .

[٢] أي العام المخصص بالخاص المنفصل قبل إحراز جميع المخصصات مجمل ؛ لما عرفت من أنه لا ظهور له في تمام الباقي كي يلاحظ النسبة بينه وبين معارضة ، وإنما يكون له ظهور في الباقي بعد إحراز جميع المخصصات الواردة عليه ، وبعد إحراز جميع المخصصات وتخصيص العام بها يتعين إرادة الباقي ، فلا يبقى مخصص آخر معارض له كي يحتاج إلى ملاحظة النسبة بينه وبين العام .

[٣] لما بين عدم ظهور العام المخصص بالخاص المتصل في تمام الباقي رجع

فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة ،
أو وضع لفظ القرينة بناءً على كون لفظ العام مجازاً ، صحّ اتّصاف الكلام [١]
بالظهور؛ لاحتمال [٢] إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة .

ثانياً إلى بيان أنّ العامّ المخصّص بالخاصّ المتّصل له ظهور في تمام الباقي ،
والسرّ في ذلك أنّ على القول بكون استعمال العامّ فيما عدا الخاصّ
حقيقة ، فالأمر واضح ؛ إذ على هذا يكون ظهور العامّ في الباقي مستنداً
إلى الوضع .

وأما على القول بكونه مجازاً فيه ، فيكون ظهور العامّ في الباقي مستنداً إلى
القرينة ، وهو وجود الخاصّ ، فإنّه قرينة على ظهور العامّ المقرون به في
تمام الباقي .

[١] جواب لقوله : « فلماً ... » ، أي لمّا كان ظهور العامّ في تمام الباقي مستنداً إلى
الوضع على القول بكون العامّ حقيقة فيما عدا الخاصّ ومستنداً إلى القرينة
على القول بكونه مجازاً فيه صحّ اتّصاف الكلام - أعني به العامّ - بالظهور في
تمام الباقي ، فيلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر .

[٢] تعليل لكون العامّ ظاهراً في تمام الباقي لا نصّاً فيه . ملخصه : إنّما قال
المصنّف رحمه الله : صحّ اتّصاف الكلام بالظهور ، ولم يقل صحّ اتّصاف الكلام
بالتوصيّة ؛ إذ يحتمل إرادة خلاف الموضوع له من التركيب ، أي العامّ
المخصّص على القول بكونه حقيقة في ما عدا الخاصّ ، وكذا يحتمل إرادة
خلاف ظاهر لفظ القرينة - مثلاً - على القول بكون ظهور العامّ مستنداً إلى
القرينة ، فمع وجود احتمال أن لا يكون الباقي بتمامه مراداً لا يمكن التعبير
بالنصّ ، فالصحيح هو التعبير بالظهور ، ولا يعنى باحتمال الخلاف ؛ لكونه
خلاف الظاهر .

والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء [١] من قبيل المتصل؛ لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر [٢]، فإذا قال: «لا تكرم العلماء إلا العدول»، ثم قال: «أكرم النحويين»، فالنسبة عموم من وجه؛ لأن إخراج

[١] لما بين أنّ العامّ المخصّص بالخاصّ المتصل ظاهر في تمام الباقي أراد أن يبيّن أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المخصّص المتصل، وإنّما خصّه بالذكر مستقلاً؛ لكونه محلّ الخلاف، حيث إنّه ذهب بعض إلى أنّه من قبيل المخصّص المتصل، وذهب بعض آخر إلى أنّه من قبيل المخصّص المنفصل، ولكنّ المصنّف اختار الأوّل، وقال: الظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل؛ لأنّ مجموع الكلام من المستثنى والمستثنى منه ظاهر في تمام الباقي.

[٢] تعليل لقوله: «إنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المخصّص المتصل الذي يكون ظاهراً في تمام الباقي، أي لأجل كون التخصيص بالاستثناء ظاهراً في تمام الباقي يفيد الاستثناء الحصر في الكلام المنفي، كما في قوله: «لا تكرم العلماء إلا العدول»، فإنّه يستفاد منه حصر الإكرام على العلماء العدول فقط، فإنّ العلماء في قوله: «لا تكرم العلماء إلا العدول» لو لم يكن ظاهراً في تمام الباقي بعد الاستثناء، وهو العلماء غير العدول، وكان مردداً بين تمام غير العدول وبعضه لم ينحصر وجوب الإكرام بالعدول. والحال أنّه إذا قال: «لا تكرم العلماء إلا العدول» يستفاد منه حصر وجوب الإكرام بالعدول، وكذا لو قال بعد ذلك: «أكرم النحويين» تكون النسبة بينه وبين العامّ المذكور عموماً من وجه؛ إذ مقتضى العامّ عدم وجوب إكرام العلماء غير العدول، نحويين كانوا أو غيرهم، ومقتضى دليل وجوب إكرام النحويين وجوب إكرام النحاة، عدولاً كانوا أو غير عدول، فيقع التعارض بينهما في النحوي غير

غير العادل [١] من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأول.

العادل ، فيحرم إكرامه بمقتضى العموم ، ويجب إكرامه بمقتضى دليل إكرام النحويين .

[١] تعليل لكون النسبة بين قوله : « لا تكرم العلماء إلا العدول » ، وقوله : « أكرم النحويين » عموماً من وجه لا عموماً مطلقاً .

توضيحه : أنّ الدليلين المذكورين يتعارضان في مادة الاجتماع ، وهو إخراج النحوي غير العادل ؛ إذ النسبة بينهما عموم من وجه لا مطلق ؛ إذ لو كان نسبة النحوي غير العادل إلى العلماء العدول عموماً وخصوصاً مطلقاً لم يكن إخراجهم من دليل حرمة إكرامهم والحكم بوجود إكرامهم مخالفاً لظاهر « لا تكرم إلا العلماء العدول » ؛ لعدم وجود المخالفة بين العام والخاص ؛ لكون الخاص قرينة عرفية على العام ، والحال أنّ إخراج النحوي غير العادل من عموم « لا تكرم إلا العلماء العدول » مخالف لظاهره ، فإنّ ظاهره حرمة إكرام النحوي غير العادل ، وظاهر أكرم النحويين وجوبه ، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه .

« التحقيق »

أقول : وقع الكلام بين الأعلام في انقلاب النسبة بأنّ النسبة بين الدليلين المتعارضين هل تنقلب بعد ورود مخصّص لأحدهما أم لا ؟
ذهب الأستاذ الأعظم وأستاذه الميرزا النائيني إلى انقلاب النسبة ، واختار الشيخ وصاحب الكفاية والمحقق الأصبهاني والمحقق العراقي وسيدنا الأستاذ عدم انقلاب النسبة . بدعوى : أنّه لا وجه لسبق ملاحظة أحد الدليلين مع الآخر على الثالث ، بل لا بدّ من لحاظ كلّها في مرتبة واحدة .

والحق هو الأول ، وهو يتضح ببيان مقدمتين :

المقدمة الأولى: أن كل لفظ يصدر من متكلم له دلالات ثلاث :

الأولى : الدلالة التصورية ، وهي بعد العلم بالوضع لا تنفك عن اللفظ أبداً .

الثانية : الدلالة التصديقية الاستعمالية ، أي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه .

الثالثة : الدلالة التصديقية الجدوية ، أي دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالإرادة الجدوية .

ومن البديهي الواضح أن تمامية هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود قرينة منفصلة على خلافها ، فإنها وإن لم تكن مانعة من تعلق الإرادة الاستعمالية ، كالقرينة المتصلة التي تمنع عنها ، إلا أنها كاشفة عن عدم الإرادة الجدوية ، فإن حجة كل دليل تتوقف على تمامية هذه الأمور الثلاثة بعد الفراغ عن صدوره .

المقدمة الثانية: أن التعارض بين الدليلين إنما هو باعتبار الدلالة التصديقية الجدوية ، أي باعتبار كون كل من الدليلين حجة ودليلاً في حد نفسه ، ومجرد الظهورات الاستعمالية التي لا تكون حجة لا يتصور التعارض بينها ؛ إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة على تقدير عدم حجية أحد الخبرين ، أو بين غير حجّتين على تقدير عدم حجية كليهما ، فبعد التأمل في المقدمتين المذكورتين يعلم بوضوح أن انقلاب النسبة مما لا ينبغي أن يرتاب فيه بعد تصوّره ؛ إذ العامّ المخصّص لم يكن حجة فعلية في تمام مدلوله ، وإنما حجّيته فيما عدا عنوان الخاصّ ، فالمعارض مع الدليل الآخر هو ما عدا عنوان الخاصّ طبعاً ، وهذا هو معنى انقلاب النسبة .

ربّما يقال في وجه عدم انقلاب النسبة كما في الكفاية وغيرها : إن النسبة بين

الأدلة إنما تلاحظ باعتبار الظهورات ، وتخصيص العام بمخصّص منفصل ولو كان قطعياً لا ينشلم به ظهوره ، وإن انثلمت به حجّيته .

وفيه : قد عرفت أنّ التعارض يقع بين الدليلين بعد الفراغ عن كونهما حجّتين ، والظهور ما لم يثبت حجّيته لا يعارض غيره .

أفاد **المحقق العراقي** : أنّ غاية ما يقال في تقريب الانقلاب وجهان :

الأول : أنّ التعارض إنما يلاحظ بين الأدلة بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد الجدّي ، والدليل الخاصّ القائم على خلاف العام يكشف عدم كون عنوان العام تمام المراد ، وأنّ المراد الجدّي منه ما عدا الخاصّ ، فيوجب تضيق دائرة كشف العام وحكايته عن المراد النفس الأمري .

وأجاب عنه : بأنّ تعارض الأدلة وإن كان باعتبار كشفها عن المراد الواقعي ، إلا أنّ المدار في دلالة الألفاظ على المراد الجدّي هو الكاشفيّة النوعيّة وهي لا تنشلم بقيام القرينة المنفصلة على خلافها . نعم ، لو كان مناط الحجّية في الظهورات هي الكاشفيّة الفعلية المنافية مع الظنّ بالخلاف أتجه انقلاب النسبة .

والجواب عنه : أنّ الكاشفيّة النوعيّة التي لا يضرّها الظنّ بالخلاف هو الظنّ غير المعبر ، وأمّا مع وجود القرينة المعبرة على خلاف الظهورات ، فلا مجال للكاشفيّة لها - ولو نوعاً - عن المراد الجدّي . نعم ، ما ذكره تامّ بالنسبة إلى المراد الاستعمالي الذي هو خارج عن محطّ التعارض .

الثاني : أنّ ملاحظة النسبة لا بدّ أن تكون بين الحجّتين ، وحيث إنّ العامّ المخصّص لم يكن حجّة فعلية في تمام مدلوله ، وإنّما هو حجّة فيما عدا الخاصّ فلا بدّ من لحاظ النسبة بين العامّ فيما كان حجّة فيه ، وهو ما عدا الخاصّ وبين العامّ الآخر .
وأجاب عنه : بأنّ التخصيص لا يوجب إلّا قصر حجّية ظهور العامّ ببعض مدلوله ،

وهذا لا يوجب قلب دلالته النوعية على العموم ، ولا لأقوائية دلالته في مقدار الحجية .

أقول : إن التخصيص المذكور وإن لم يوجب أقوائية الدلالة وقلبها عما هي عليه ، إلا أنه بعد بيان أن الإرادة الجدية من العام ليس إلا ما عدا الخاص لا قيمة لدلالته النوعية الاستعمالية ، لما عرفت من أن التعارض بين الدليلين باعتبار دلالتهما على المراد الجدّي لا الاستعمالي . والوجه الأول الذي ذكره المحقق العراقي موجود في كلام المحقق الأصفهاني أيضاً ، حيث قال : إن مناط الحجية في الظهورات على الكاشفية النوعية على المراد الجدّي دون الكاشفية الفعلية الشخصية ، فقيام الحجّة على عدم إرادة العموم ينافي كشفه الفعلي عن إرادة العموم ، لا كشفه النوعي ، ومع انحفاظ كشفه النوعي يعامل مع الخاص الآخر أيضاً معاملة العام والخاص .

وفيه : ما عرفت سابقاً : بأن كاشفية الدليل عن المراد الجدّي متوقفة على تامة مقدّمات ثلاث :

منها : عدم قيام قرينة على الخلاف ، ومعه لا يتم الكاشفية النوعية . وإن شئت فقل : إن الكاشفات النوعية حكمة لجعل حجية الظواهر ومع قيام قرينة على عدم إرادة العموم من العام لا يكون العام حجّة فعلية في تمام مدلوله كي يتعامل فيه مع الخاص الآخر معاملة العام والخاص ، بل إنما يكون حجّة فيما عدا عنوان الخاص ، كما عرفت آنفاً . فيتعامل مع الخاص الآخر معاملة العام والخاص من وجه لا المطلق .

هذا ملخص القول في المقام ، وحيث إن في المسألة صوراً كثيرة ، فلا بد من التعرض لصورها وبيان الحق فيها ، فنقول : إن التعارض الواقع بين أزيد من دليلين على أنواع ، كما هو مذكور في كلام الشيخ عليه السلام وغيره :

النوع الأول: ما إذا ورد دليل عامّ ومخصّصان منفصلان ، وهذا النوع يتصوّر

بصور ثلاث :

الصورة الأولى: أن تكون النسبة بين الخاصين هي التباين ، لاحظ الدليل الدالّ على حرمة الربا ، كقوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ، والذي ورد عليه مخصّصان : أحدهما : ما يدلّ على أنه لا ربا بين الوالد والولد . وثانيهما : ما يدلّ على أنه لا ربا بين الزوج والزوجة ، فمقتضى القاعدة تخصيص العموم بكلّ من الخاصين ؛ لأنّ نسبة كلّ من الخاصين إلى العامّ سواء ، فلا وجه لتخصيص العامّ بأحدهما دون الآخر . لكن هذا فيما إذا لم يلزم من التخصيص بهما التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد ، بل يقع التعارض بين العامّ والمخصّصين ، كما عرفت تفصيله في توضيح كلام شيخنا الأعظم رحمته ؛ للعلم بكذب أحد هذه الأدلّة الثلاث ، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات السندية ، ولا يخلو الأمر من صور :

الأولى: أن يكون العامّ مرجوحاً سنداً بالنسبة إلى كلا الخاصين فيرفع اليد عن العامّ ويعمل بكلا الخاصين .

الثانية: أن يكون العامّ راجحاً على كلا الخاصين ، والمستفاد من كلام القوم هو الأخذ بالعامّ وطرح الخاصين ؛ لوقوع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصين ، وحيث إنّ العامّ أرجح من كليهما فلا بدّ من طرحهما .

ولكن يمكن أن يجاب عنه : بأنّ التعارض وقع بين أحد هذه الثلاثة وبين الآخرين للعلم بكذب أحدها ، فلا وجه لرفع اليد عن كلا الخاصين ، فلا بدّ من ملاحظة جهات الترجيح بينهما بعد طرح العامّ عند وجودها ، وإلاّ فيحكم بالتخيير أو بالتساقط .

الثالثة: أن يكون العامّ مساوياً لكلا الخاصين ، فإنّه بعد الحكم بكذب أحد الثلاثة يقع التعارض بينها ، فلا بدّ من ملاحظة قواعد باب التعارض فيها .

الرابعة: أن يكون العام راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر، فيؤخذ بالعام والخاص المساوي ويطرح الخاص المرجوح.

الخامسة: أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر، فمقتضى القاعدة ترجيح الخاص الراجح، والحكم بالتخيير بين العام والخاص الآخر أو التساقت.

السادسة: أن يكون راجحاً على أحد الخاصين ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، فيؤخذ بالعام وبالخاص الراجح. وما ذكره في الكفاية من التخيير بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاصين، وبين الأخذ بكلا الخاصين وطرح العام مبني على وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين؛ إذ على المبني المذكور يكون العام مساوياً لمجموع الخاصين بعد الكسر والانكسار، إلا أنك عرفت فساد أصل المبني. هذا كله في الصورة الأولى، أي فيما إذا ورد عام وخاصان، وكانت النسبة بين الخاصين التباين.

الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصان منفصلان، وتكون النسبة بين الخاصين هو العموم من وجه، كما لو ورد دليل يدل على وجوب إكرام العلماء، ثم ورد دليل يدل على حرمة إكرام العالم الفاسق، ثم ورد دليل يدل على حرمة إكرام العالم الشاعر، فإن النسبة بين العالم الفاسق والعالم الشاعر عموم من وجه، فإن ما ذكرناه في الصورة الأولى جارٍ هنا بعينه ولا وجه للإعادة.

رَبَّمَا يُقَالُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ فِيمَا إِذَا تَقَدَّمَ أَحَدَ الْخَاصِّينَ زَمَانًا عَلَى الْآخَرَ، كَمَا إِذَا صَدَرَ الْعَامُّ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَأَحَدَ الْخَاصِّينَ مِنَ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عليه السلام، وَالْخَاصُّ الْآخَرُ مِنَ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام، فَإِنَّهُ يَخْصُصُ الْعَامَّ بِالْخَاصِّ الصَّادِرِ مِنَ الْبَاقِرِ عليه السلام أَوْلَى؛ إِذْ بِهِ يَكْشَفُ عَنِ أَنَّ الْعَامَّ لَا يَكُونُ حِجَّةً إِلَّا فِي الْمَقْدَارِ الْبَاقِي، وَعَدَمِ

تعلق الإرادة الجدّية من لفظ العامّ بالمقدار المشمول له . ثمّ تلاحظ النسبة بين العامّ المخصّص أولاً ، والخاصّ الصادر من الصادق عليه السلام ، وهي العموم من وجه .

وأجاب عنه **الأستاذ الأعظم** ^(١) : بأنّ الأئمة عليهم السلام كلّهم بمنزلة متكلّم واحد ، فإنّهم يخبرون عن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة في عصر النبي صلى الله عليه وآله ، ولذا يخصّص العامّ الصادر من أحدهم بالخاصّ الصادر من الآخر منهم عليهم السلام ، فإنّه لولا أنّ كلّهم بمنزلة متكلّم واحد لا وجه لتخصيص العامّ في كلام أحد بالخاصّ الصادر من شخص آخر . فإذاً يكون الخاصّ الصادر من الصادق عليه السلام مقارناً مع العامّ الصادر من أمير المؤمنين عليه السلام بحسب مقام الثبوت ، وإن كان متأخراً عنه بحسب مقام الإثبات ، وكذا الخاصّ الصادر من الباقر عليه السلام ، فكما أنّ الخاصّ المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدّية من لفظ العامّ بالمقدار المشمول له ، كذلك الخاصّ المتأخّر أيضاً يكشف عن ذلك في مرتبة واحدة .

وأورد عليه بعض المحقّقين ^(٢) من تلامذته : أنّ الجواب المذكور أجنبي عن الشبهة ؛ لأنّ جهة الإشكال أنّ العامّ لا يبقى حجّة بعد المخصّص الأوّل إلّا في الباقي ، وكون الخطاب يكشف عن أحكام مشرّعة في زمان واحد لا يجعل الخاصّ الثاني حجّة قبل وروده ، بل الحجّة قبله هي العموم ، فإذا كان الميزان في التخصيص ملاحظة النسبة بين المقدار الحجّة من كلّ دليل ، فلا محالة تكون النسبة بين المقدار الحجّة من العامّ حين مجيئ المخصّص الثاني العموم من وجه .

والجواب عنه : أنّه بعد تسليم كون الخاصّ المتأخّر زماناً مقارناً مع العامّ بحسب الثبوت كيف يمكن كون العامّ حجّة في المقدار المشمول له قبل صدور الخاص

(١) مصباح الأصول : ٣٩٣ .

(٢) تعارض الأدلّة : ٣٠٥ .

الثاني ، فالعام حجة صورية بالنسبة إلى من وصله العام ولم يصله الخاص الثاني لوجود مصلحة في تأخيره .

والحاصل : أنّ بعد تسليم كون كلام الأئمة بمنزلة كلام متكلم واحد في مجلس واحد في مقام الثبوت لا وجه للإشكال المذكور .

الصورة الثالثة : وهي ما إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق ، فهل يجب تخصيص العام بالأخص أولاً ، ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص ، فتقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه ، أو يخصص العام بكلا الخاصين ؟
الظاهر هو الثاني ، ومثاله : « كما إذا ورد في رواية أنه يجب إكرام العلماء » ، وفي رواية أخرى : « أنه لا يجوز إكرام العالم العاصي » ، وفي رواية ثالثة : « أنه لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر » .

والحق تخصيص العام بكلا الخاصين بلا رعاية النوبة ، فيحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر وحرمة إكرام العاصي ؛ إذ النسبة واحدة ، ولا تنافي بين الخاصين ، ولا وجه لتوهم التنافي إلا توهم المفهوم للوصف أو اللقب . نعم ، إذا اتصل الأخص بالعام تنقلب النسبة في هذه الصورة . والسر في الانقلاب أنّ اتصال الأخص بالعام يكون مانعاً عن انعقاد الظهور للعام ، كما عرفت تفصيله في شرح كلام الشيخ .

هذا تمام الكلام في النوع الأول .

النوع الثاني من التعارض الواقع بين أكثر من دليلين أن يرد عامتان بينهما عموم من وجه ، وورد مخصص عليهما ، وهذا النوع أيضاً يتصور بصور ثلاث :

الأولى : ما لو ورد عامتان من وجه وورد مخصص بالنسبة إلى مورد الاجتماع ، مثل : أن يرد في دليل « يجب إكرام العلماء » وفي دليل آخر : « يحرم إكرام الفساق » ،

وفي دليل ثالث: « يكره إكرام العالم الفاسق »، فإنّ الدليل الثالث يخصّص كلا العامّين؛ إذ نسبته إلى كلّ منهما نسبة الخاصّ إلى العامّ، ومقتضى القاعدة تخصيص العامّ بالخاصّ، فيكون إكرام العالم العادل واجباً، وإكرام العالم الفاسق مكروهاً، وإكرام الجاهل الفاسق حراماً.

الثانية: أن يرد عامّان بينهما عموم من وجه وورد مخصّص على أحدهما في مورد الافتراق، مثلاً: إذا دلّ دليل على استحباب إكرام العلماء، ودلّ دليل آخر على حرمة إكرام الفسّاق، ودلّ دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، والنسبة بين الدليل الأوّل والدليل الثاني عموم من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو العالم الفاسق فيخصّص عموم استحباب إكرام العلماء، بدليل وجوب إكرام العالم العادل، وبعد التخصيص يصير بالنسبة إلى العامّ الآخر خاصاً فيخصّصه، والنتيجة تكون استحباب إكرام العالم الفاسق، ووجوب إكرام العالم العادل، وحرمة إكرام الفاسق الجاهل. وهذا أحد موارد انقلاب النسبة.

الثالثة: ما إذا وقع التعارض بين عامّين من وجه وورد المخصّص على مادة الافتراق في كلّ منهما، كما إذا ورد: « يستحب إكرام العلماء »، وورد: « يكره إكرام الفاسق »، ثمّ ورد دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، ودلّ دليل رابع على حرمة إكرام الفاسق الجاهل، فيقع التعارض ابتداءً بين دليل الاستحباب ودليل الكراهة في مادة الاجتماع، وهي العالم الفاسق، إلّا أنّه يخصّص كلّ من العامّين بالمخصّص الوارد عليه، أي يخصّص دليل الاستحباب بدليل وجوب إكرام العالم العادل؛ لأنّه أخصّ منه، فيكون دليل الاستحباب منحصراً في العالم الفاسق، وكذا يخصّص دليل الكراهة بدليل الحرمة فينحصر موردّه أيضاً في العالم الفاسق، فيبقى التعارض بين العامّين في العالم الفاسق، فتقلب النسبة بين العامّين من العموم

من وجه إلى التباين ؛ لدلالة أحد العامين على استحباب إكرام خصوص العالم الفاسق ، والآخر على كراهته .

وهل يلاحظ الترجيح أو التخيير بين العامين فقط ، أو بين الأدلة الأربعة ؟ ذهب **المحقق الثاني وسيدنا الأستاذ** إلى الأول . بتقريب : أنه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة إلى مادة الافتراق ينحصر مفادهما في مادة الاجتماع ، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين ، فلا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر أو الحكم بالتخيير بينهما .

ذهب **الأستاذ الأعظم** إلى الثاني . بتقريب : أنّ منشأ التعارض في أمثال هذه المقامات إنّما هو العلم الإجمالي بعدم صدور أحد المتعارضين ، وفي المقام لنا علم بعدم صدور أحد هذه الأدلة الأربعة ، فلا بدّ من لحاظ الترجيح بينها .

ولكنّ الحقّ هو ما ذهب إليه **المحقق الثاني وسيدنا الأستاذ** ؛ لعدم العلم أنّ منشأ التعارض هو العلم بعدم صدور أحد المتعارضين ؛ إذ يمكن أن يصدر جميع هذه الأدلة من المعصوم تقيّة .

إن شئت فقل : إنّه مع وجود الجمع الدلالي لا يصل المجال إلى المرجّحات السندية ، والجمع الدلالي بين كلّ عامّ مع خاصّه موجود ، فلا تعارض بينهما كي يحتاج إلى لحاظ الترجيح وغيره .

النوع الثالث من التعارض بين أكثر من دليلين : ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين الكلّي ، وورد مخصّص ما على أحدهما ، وهذا أيضاً يتصوّر على صور ثلاث :

الصورة الأولى : ما إذا ورد مخصّص على أحدهما ، كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء ، ودلّ دليل آخر على عدم وجوب إكرام العلماء ، ودلّ دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل ، فبعد تخصيص الدليل الثاني بالدليل الثالث تنقلب

النسبة من التباين إلى العموم مطلق؛ إذ الأول يدل على وجوب إكرام العلماء مطلقاً، والثاني بعد التخصيص يدل على عدم وجوب إكرام العلماء غير العدول، فتكون نسبته إلى العام الأول عموماً مطلقاً.

الصورة الثانية: ما إذا ورد مخصص على كل منهما مع عدم التنافي بين المخصصين في حدّ أنفسهما، كما لو ورد دليل على أنه يكفي الغسل مرة واحدة في ارتفاع النجاسة، ودلّ دليل آخر على أنه لا يكفي، بل يعتبر التعدّد في حصول الطهارة، ودلّ دليل ثالث على أنه يعتبر التعدّد في الماء القليل، ودلّ دليل رابع على عدم اعتبار التعدّد في الغسل بالماء الجاري، فإنّ الدليل الدالّ على عدم اعتبار التعدّد في الغسل بالماء الجاري يخصص الدليل الدالّ على اعتبار التعدّد، والدليل الدالّ على اعتبار التعدّد في الماء القليل يخصص الدليل الدالّ على عدم اعتبار التعدّد في حصول الطهارة، فتتقلب النسبة بين العامّين من التباين إلى العموم من وجه.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد المخصص على كل منهما مع وجود التنافي بين المخصصين في حدّ أنفسهما، كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء، ودلّ دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم، ودلّ دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، ودلّ دليل رابع على عدم وجوب إكرام العالم النحوي، فالنسبة بين المخصصين - أعني بهما الدليل الثالث والرابع - عموم من وجه، وعلى القول بتامية انقلاب النسبة يرجع النسبة بين العامّين بعد تخصيصهما بالمخصصين إلى العموم من وجه، وعلى القول بعدم تاميته يسقط العامان رأساً والمخصصان في مورد الاجتماع، وإذن لا ثمره بين انقلاب النسبة وعدمه في هذه الصورة.

ومن هنا [١] يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله ليس في العارية ضمان إلا الدينار والدرهم، وبين ما دلّ على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه

[١] أي من جهة أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المخصّص المتّصل، وأنّ المستثنى منه ظاهر في تمام الباقي صحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمان إلا الدينار والدرهم»، وبين ما دلّ على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه. توضيحه: أنّ الروايات الواردة في العارية ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على عدم الضمان في العارية.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم الضمان في العارية، إلا الدينار والدرهم.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على ضمان الذهب والفضة.

وحيث إنّ الاستثناء في الطائفة الثانية بمنزلة المخصّص المتّصل، فيكون العموم - أعني به ما دلّ على عدم الضمان - ظاهراً في تمام الباقي، فيدلّ على عدم الضمان في جميع أفراد العارية إلا الدينار والدرهم، فتكون النسبة بينها وبين ما دلّ على الضمان في الذهب والفضة عموماً من وجه، فيقع التعارض بينهما. توضيح ذلك: أنّ التعارض إنّما يلاحظ بين العقد السلبي من الطائفة الثانية - أعني به قوله: «ليس في العارية ضمان غير الدرهم والدينار» - والایجاب من الطائفة الثالثة - أعني بها ما يدلّ على ثبوت الضمان في الذهب والفضة - ومن المعلوم أنّ نسبة عارية غير الدرهم والدينار مع عارية الذهب والفضة هو العموم من وجه فإنّ مورد افتراق الطائفة الثانية سائر الأشياء؛ إذ هي تنفي الضمان في غير النقدين، سواء كان من الذهب والفضة أو من سائر الأشياء، ومورد افتراق الطائفة الثالثة النقدان؛ إذ هي تدلّ على الضمان في الذهب والفضة، سواء كانا من المسكوك أو غيره، ومورد اجتماعهما في غير المسكوك من الذهب والفضة، فإنّ مقتضى العقد السلبي في رواية الدرهم والدينار هو عدم الضمان في غير النقدين: الذهب والفضة، ومقتضى ما يدلّ

- كما قواه [١] غير واحد من متأخري المتأخرين - فيرجح الأول [٢]؛ لأن دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق، أو يرجع [٣] إلى عمومات نفي الضمان، خلافاً لما ذكره بعضهم [٤] من أن تخصيص العموم بالدرهم

على ثبوت الضمان في الذهب والفضة ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة.

[١] أي قوى كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه كثير من متأخري المتأخرين، كالمحقق السبزواري وصاحب الرياض وغيرهما.

[٢] أي لما ثبت أن النسبة بين الدليل الدال على عد الضمان في العارية إلا في الدينار والدرهم، وبين الدليل الدال على ثبوت الضمان في الذهب والفضة هو العموم من وجه، فهل يرجح الأول على الثاني؛ لأن قوله ﷺ: «ليس في العارية ضمان إلا الدراهم والدنانير» يدل على نفي الضمان في عارية غير المسكوك بالعموم بملاحظة الاستثناء الوارد فيه، بخلاف الدليل الدال على ثبوت الضمان في الذهب والفضة، فإنه يدل على ثبوت الضمان فيهما بالإطلاق، فإن تقييد إطلاق الرواية الثانية أولى من تخصيص ما دل بعمومه على عدم الضمان، فيرجح الأول - أي الدليل الدال على عدم الضمان - في عارية غير المسكوك من الذهب والفضة على الثاني.

[٣] أي لم يرجح، بل يتعارضان ويتساقتان، فيكون المرجع هو العمومات الدالة على نفي الضمان في العارية، كصحيحة الحلبي الدالة على أنه ليس على مستعير عارية ضمان.

[٤] أي ما ذكرنا - من أن النسبة بين ما دل على عدم الضمان في العارية وما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه - يكون مخالفاً لما ذكره بعض العلماء، كالمحقق الثاني، من أن النسبة بينهما عموم مطلق، فيخصص العام،

والدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة، وذكره صاحب المسالك [١]، وأطال الكلام في توضيح ذلك [٢]، فقال [٣] ما لفظه: لا خلاف في ضمانهما - يعني الدراهم والدنانير - عندنا، وإنما الخلاف [٤] في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر

وهو ليس على مستعير عارية ضمان بكلا المخصّصين، فتكون النتيجة عدم الضمان إلا في عارية مطلق الذهب والفضة، سواء كانا من المسكوكين أم من غيرهما.

[١] أي ذكر - ما ذكره بعضهم - صاحب المسالك أيضاً، فإنه قال: إنَّ العامَّ الدالَّ على عدم الضمان في العارية كما يخصَّص بالدليل الدالَّ على الضمان في الدرهم والدينار، كذلك يخصَّص بالدليل الدالَّ على الضمان في الذهب والفضة.

[٢] أي في توضيح أنَّ تخصيص عموم الدليل الدالَّ على عدم الضمان في العارية مطلقاً بالدليل الدالَّ على ضمان الدرهم والدينار، لا ينافي تخصيصه بما دلَّ على ضمان الذهب والفضة.

[٣] أي قال الشهيد ما عين لفظه: لا خلاف في ضمانهما، يعني الدراهم والدنانير، أي لا خلاف في أنَّهما يستثنيان من الدليل الدالَّ على عدم الضمان في العارية ويحكم بضمانهما بالدليل الدالَّ على الضمان فيهما.

[٤] أي الذي وقع الخلاف فيه بين الأعلام هو الذهب والفضة غير النقدين، كالحلي المصوغة - بضمَّ الحاء وكسر اللام وتشديد الياء - ما زينت المرأة به نفسها من الذهب والفضة المعمولة للتزيين؛ لما بيَّن أنَّ الضمان في عارية الذهب والفضة محلَّ اختلاف أشار إلى منشأ الخلاف أيضاً، وهو اختلاف الأخبار.

الأول [١] ونحوه دخولها، ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها. فمن الأصحاب [٢]

[١] وهو الخبر الذي استثنى فيه الذهب والفضة ونحوه من الخبر الدال على الضمان، فإن مقتضاه دخول الحلّي المصوغة فيما يضمن؛ لأنه دلّ بإطلاقه على ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضة ومنها الحلّي المصوغة، وهو كرواية زرارة عن الصادق عليه السلام: «إلا الذهب والفضة، فإنهما يلزمان»^(١)، ومقتضى الخبر الثاني - وهو الذي خصّص الضمان فيه بالدراهم والدنانير فقط، كما استفاد ذلك من الحصر المستفاد من كلمة الاستثناء - كما في رواية عبد الملك الآتي ذكرها، حيث قال: «إلا الدراهم، فإنها مضمونة» - عدم ضمان في الحلّي المصوغة، وأنت ترى أنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار.

[٢] أي ذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا اختلاف بين الخبرين كي يكونا منشأ للخلاف؛ لأنّ كونهما منشأ للخلاف مبني على وجود التنافي بينهما، وهو منتفٍ في المقام؛ لأنّ النسبة بينهما عموم مطلق، فإنّ ما دلّ على ثبوت الضمان في عارية النقدين أخصّ ممّا دلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة، حيث إنّ النقدين من أفراد الذهب والفضة، فكما أنّ دليل ثبوت الضمان في الدراهم والدنانير مخصّص للعامّ الذي يدلّ على عدم الضمان في العارية كذلك دليل ثبوت الضمان في الذهب والفضة أيضاً مخصّص له، فالمقام من قبيل ما إذا ورد عام وخاصان أحدهما أخصّ من الخاص الآخر، وقد عرفت أنّ كليهما مخصّصان للعامّ، فتكون النتيجة ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة.

من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصّصان [١] من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينهما [٢] وبين الدراهم والدنانير؛ لأنهما [٣] بعض أفرادهما، ويستثنى الجميع، ويثبت الضمان في مطلق الجنسين. ومنهم [٤] من التفت إلى أن الذهب والفضة مطلقان أو عامّان - بحسب إفادة الجنس المعرف العموم وعدمه - والدراهم والدنانير مقيدان أو مخصّصان، فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العامّ على الخاصّ.

[١] بصيغة المفعول، أي الذهب والفضة مخرجان من دليل عدم الضمان مطلقاً، أي سواء كانا من النقدين أم لا .

[٢] أي بين الذهب والفضة .

[٣] أي لأنّ الدراهم والدنانير بعض أفراد الذهب والفضة، وإذا ثبت عدم المنافاة بين الروايات الدالّة على الضمان في الذهب والفضة والروايات الدالّة على الضمان في الدراهم والدنانير يستثنى جميع ما يصدق عليه جنس الذهب والفضة، ويحكم بالضمان فيه .

[٤] أي من الأصحاب من التفت إلى أنّ الدليلين الدالّين على ثبوت الضمان في الذهب والفضة مطلقان، أو عامّان. منشأ التردد هو الخلاف في أنّ الجنس المعرف باللام هل يفيد العموم بالوضع، أم يكون شموله للأفراد بالإطلاق؟ والدليل الدالّ على الضمان في الدرهم والدينار يقيد الدليل الدالّ على ثبوت الضمان في الذهب والفضة على القول بكونهما مطلقين، ويخصّصه على القول بكونهما عامّين، فيجمع بين النصوص بحمل مطلقها على مقيدها، وبحمل عامّها على خاصّها، فيحمل الذهب والفضة على النقدين، فتكون النتيجة ثبوت الضمان في عارية الدراهم والدنانير.

إن شئت فقل: إنّ الدليل الدالّ على ثبوت الضمان في الدراهم والدنانير

والتحقيق [١] في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب: أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن

أخصّ الخاصين يخصّص به العام والخاص الآخر الدال على ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة.

إن قلت: إنّه لا وجه لحمل أحد المخصّصين على الآخر؛ لعدم التنافي بين ثبوت الضمان في الذهب والفضة وبين ثبوته في الدرهم والدينار، فحمل أحدهما على الآخر فرع وجود التنافي بينهما. وبعبارة أخرى: حمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص لا يكون بين المثبتين.

قلت: إنّ التنافي موجود بين العقد السلبي من الدليل الدال على عدم ثبوت الضمان في شيء من العارية إلا الدرهم والدينار، والعقد الإيجابي من الدليل الدال على عدم ثبوت الضمان في شيء إلا الذهب والفضة. توضيحه: أنّ كلّاً من الدليلين مركّب من عقد إيجابي وسلبي، فإنّ العقد السلبي من الدليل الأوّل هو عدم الضمان في شيء من العارية حتّى الذهب والفضة غير المسكوكين، والعقد الإيجابي منه ثبوت الضمان في الدراهم والدينانير، والعقد السلبي من الدليل الثاني عدم الضمان في شيء، إلا أنّه يخصّص بالعقد الإيجابي من الدليل الأوّل الدال على ثبوت الضمان في الدرهم والدينار. والعقد الإيجابي منه يدلّ بإطلاقه أو عمومه على ثبوت الضمان في الذهب والفضة مطلقاً، وبالنتيجة أنّ العقد السلبي في الأوّل يدلّ على عدم الضمان في غير المسكوك والايجابي في الثاني يثبت الضمان فيه.

[١] هذا تتمّة كلام الشهيد، فإنّه جعل أخبار الباب ثلاث طوائف، والحال أنّ استثناء الدراهم والدينانير يكون في خبر واستثناء الفضة والذهب في خبر آخر، وعليه تكون أخبار الباب أربع طوائف، إلا أنّه ﷺ نزلها بمنزلة طائفة واحدة، وكان ينبغي أن يذكرهما طائفتين من أخبار الباب.

الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»^(١). وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام^(٢).
 وثانيهما: بحكمها [١]، إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة.
 ثالثهما: بحكمها [٢]، إلا أنه استثنى الدنانير أو الدراهم.

[١] أي القسم الثاني من النصوص هي النصوص التي هي بحكم صحيحتي الحلبي ومحمد بن مسلم في الدلالة على عدم الضمان، إلا أنه استثنى من عدم الضمان مطلق الذهب والفضة، حيث حكم بالضمان فيهما.

[٢] أي القسم الثالث من الأخبار أيضاً كالخبرين السابقين اللذين يدلان على عدم الضمان إلا أنه استثنى الدنانير والدراهم من عدم الضمان وحكم بالضمان فيهما.

وكيف كان مقتضى التحقيق أن يقال: إن نصوص الباب على طوائف خمس:

الطائفة الأولى: ما يدل على عدم الضمان في العارية مطلقاً من غير تقييد بشيء، كصحيحة الحلبي^(٣). وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم^(٤).

الطائفة الثانية: ما يدل على عدم الضمان في غير عارية مطلق الذهب والفضة، وإثباته في عاريتها كرواية إسحاق بن عمار^(٥).

الطائفة الثالثة: ما يدل على عدم الضمان في غير عارية الدنانير وإثباته فيها، كرواية عبدالله بن سنان^(٦).

(١) و (٣) الوسائل: الباب ١ من أحكام العارية، الحديث ٦.

(٢) و (٤) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

(٥) المصدر المتقدم: الباب ٣، الحديث ٤.

(٦) المصدر المتقدم: الباب ٤، الحديث ١.

الطائفة الرابعة: ما يدل على عدم الضمان مع عدم اشتراط الضمان وإثباته

معه .

الطائفة الخامسة: ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم ، كرواية

عبد الملك^(١) .

أما الطائفة الرابعة ، فنسبتها مع سائر المخصّصات - أعني بها ما دل على الضمان في الدراهم والدنانير والذهب والفضة - عموم من وجه ، فقد عرفت سابقاً أن العامّ يخصّص بجميع المخصّصات فيما كان الأمر كذلك ، أي فيما إذا كانت النسبة بين المخصّصات عموماً من وجه ، فتكون النتيجة بعد تخصيص العامّ - أعني ما دل على نفي الضمان في العارية بجميع المخصّصات - نفي الضمان في العارية في غير جنس الذهب والفضة ، إلا مع اشتراط الضمان .

أما الطائفة الثالثة والخامسة ، فأفاد المصنّف أنّهما بمنزلة رواية واحدة ، وسيجيئ توضيح كونهما بمنزلة رواية واحدة في شرح كلام المصنّف ، فانتظر . وبعد كونهما بمنزلة رواية واحدة تصير النسبة بين العقد السلبي من الروايتين - الدالّتين على نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار وإثباته في عاريتهما مع العقد الايجابي فيما دل على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتهما - عموماً من وجه ؛ لوجود مادّتي الافتراق ومادّة الاجتماع بينهما . أمّا مادّة الافتراق من ناحية الإطلاق السلبي من رواية الدرهم والدينار فهي نفي الضمان في مثل عارية الكتب ، ومادّة الافتراق من ناحية الإطلاق الإيجابي من الرواية الدالّة على نفي الضمان في غير عارية

(١) الوسائل : الباب ٤ من أحكام العارية ، الحديث ٣ .

الذهب والفضة، وإثباتها في عاريتها إثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار، ومادة اجتماعهما عارية الذهب والفضة غير المسكوكين، كالحلي المصوغة، فيقع التعارض بينهما؛ لأن مقتضى الإطلاق السلبى من الرويتين نفي الضمان فيها؛ إذ المستفاد منهما حصر الضمان في عارية الدرهم والدينار، ومقتضى الإطلاق الإيجابى من هذه الرواية ثبوت الضمان فيها. فمقتضى القاعدة هو التعارض والتساقت. والمراجعة إلى العموم الفوقانى، وهو هنا صحيحة الحلبي المتقدمة. **وللمحقق النائني** رحمته هنا كلام، حيث إنه منع كون العموم الذي لم يتصل به استثناء الدراهم والدينانير مرجعاً. بتقريب: أن العموم المذكور أيضاً قد خصص ولو بالمنفصل بما عدا الدراهم والدينانير، فانقلبت النسبة مع الخاص الآخر إلى العموم من وجه.

ويرد عليه: أن ما دل على نفي الضمان فيما عدا الدراهم والدينانير متعارض مع الخاص الآخر، فلا يصلح لتخصيص العام، فيكون العام هو المرجع.

هذا كله إنما يكون على تقدير عدم مرجح يقتضى تقديم أحد المتعارضين على الآخر، لكن في المقام مرجح يقتضى تقديم ما يدل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة؛ إذ الأخذ برواية الدرهم والدينار وتقييد إطلاق رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوك يكون تقييداً بالفرد النادر؛ إذ عاريتها نادرة جداً، بخلاف الأخذ برواية الفضة، فإنه لا يلزم من الأخذ بها محذور؛ إذ عارية الحلبي المصوغة أمر متعارف فيؤخذ بها، ويخصص صحيحة الحلبي، فالنتيجة هو الحكم بالضمان في مطلق عارية الذهب والفضة.

وحينئذٍ فلا بدّ [١] من الجمع ، فأخراج الدراهم والدنانير

اللّهمّ إلا أن يقال : إن إطلاق السلب في رواية الدرهم والدينار يقدم على إطلاق رواية الذهب والفضّة ؛ إذ هو أظهر منه بملاحظة الاستثناء الوارد عليه ، كما عرفت من كلام الشيخ ، حيث إنّه قال : إن الاستثناء كالقرينة المتصلة يوجب ظهور العامّ في تمام الباقي ، إلا أن يقال : إنّه يلزم من الأخذ بالإطلاق المذكور المحذور المتقدّم ، وهو أنّ تقييد إطلاق رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوك مستلزم لحمله على الفرد النادر . اللّهمّ إلا أن يقال : بمنع استهجانه إذا كان المتكلّم في مقام بيان حكم الفرد النادر .

هذا كلّه على ما ذهب إليه الشيخ من كون النسبة بين المخصّصين عموماً من وجه ، والمستفاد من كلام الشهيد بطوله أنّ النسبة بينهما العموم المطلق ، ويخصّص العامّ بكلّ واحد من المخصّصين ، كما سيبيح في شرح كلامه .

[١] لما بيّن الشهيد رحمته أنّ النصوص الواردة في المقام ثلاثة أقسام ، حيث إنّها بظاهرها يعارض بعضها بعضاً أراد رحمته أن يجمع بينها . توضيحه : أنّ القسم الثاني من الروايات دلّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضّة وأثبتته في عاريتها .

والقسم الثالث منها دلّ على نفي الضمان في غير عارية الدراهم والدنانير وأثبتته في عاريتها ، وكلّ واحد من هذين القسمين مخصّص للقسم الأوّل الذي دلّ على نفي الضمان في العارية بقول مطلق ، فأخراج الدراهم والدنانير من العموم الدالّ على نفي الضمان مسلّم ؛ إذ المخصّص إمّا القسم الثاني من الروايات ، الذي يدلّ على الضمان في الذهب والفضّة ، وإمّا القسم الثالث منها ، الذي يدلّ على ثبوت الضمان في الدرهم والدينار ، وإمّا كلا القسمين ،

لازم لخروجهما [١] على الوجهين الأخيرين ، فإذا خرجا [٢] عن العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله ، وقد عارضه [٣] التخصيص بمطلق الجنسين ، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ .

فلو كان المخصّص هو القسم الثالث فهو يدلّ على إخراج خصوص الدراهم والدنانير من العموم الدالّ على نفي الضمان في العارية ، ولو كان المخصّص هو القسم الثاني فهو أيضاً يدلّ على إخراج الدراهم والدنانير ، إلّا أنّ دلالاته تكون بالإطلاق ؛ لأنّ استثناء الذهب والفضّة يشمل الدرهم والدينار أيضاً .

ولو كان المخصّص كليهما فأيضاً خروج الدراهم والدنانير من العموم الدالّ على نفي الضمان واضح ، وإذن فإخراج الدراهم والدنانير أمر مسلم .

[١] أي إخراج الدراهم والدنانير لازم لخروج الدراهم والدنانير والذهب والفضّة على الوجهين الأخيرين ، وهما الروايتان الدالتان على استثناء مطلق الذهب والفضّة ، واستثناء الدراهم والدنانير ، أي حيث إنّ الدراهم والدنانير يخرجان عن العموم الدالّ على نفي الضمان على الوجهين الأخيرين ، أي سواء كان المخصّص رواية استثناء النقدين ، أو الذهب والفضّة ، فإخراج الدراهم والدنانير منه أمر مسلم .

[٢] إذا خرجت الدراهم والدنانير عن العموم الدالّ على نفي الضمان في العارية ، وثبت الضمان فيهما بقي العموم فيما عدا الدراهم والدنانير بحاله من الظهور في ما عدا الخاصّ ، فيدلّ على نفي الضمان في عارية غير الدراهم والدنانير .

[٣] أي يعارض هذا العموم الظاهر في تمام أفراد ما عدا الخاصّ الخاصّ الآخر الدالّ على ثبوت الضمان في مطلق الجنسين ، أي الذهب والفضّة ، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ بأن يخصّص العامّ بالخاصّ المذكور . ونتيجته نفي الضمان في العارية إلّا الدراهم والدنانير والفضّة والذهب ، فالعامّ

كلام صاحب المسالك في الجمع بين الأخبار في العارية ٣٢٣
فإن قيل [١] : لَمَّا كَانَ الدَّرَاهِمُ وَالدَّنَانِيرُ أُخْصَّ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَجِبَ تَخْصِيصُهُمَا بِهِمَا عَمَلًا بِالْقَاعِدَةِ ، فَلَا تَبْقَى الْمَعَارِضَةُ إِلَّا بَيْنَ الْعَامِّ الْأَوَّلِ وَالْخَاصِّ الْأَخِيرِ .

المذكور يخص ب كلا المخصّصين .

[١] توضيح الإشكال : إِنَّا لَا نَسَلِّمُ حَمْلَ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ الثَّانِي بَعْدَ تَخْصِيصِهِ بِالْخَاصِّ الْأَوَّلِ ؛ لَمَّا عَرَفْتَ فِي كِبَرِي مَا إِذَا وَرَدَ عَامٌّ وَخَاصَّانِ ، أَحَدُهُمَا أُخْصَّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ أَنَّ الْخَاصَّ كَمَا يَخْصُّ بِهِ الْعَامُّ يَخْصُّ بِهِ الْخَاصَّ الْأَعْمَ أَيْضًا ، وَمَعَ تَخْصِيصِ الْخَاصِّ الْأَعْمَ بِالْخَاصِّ الْأَخْصَّ يَخْرُجُ الْخَاصُّ الْأَعْمَ عَنِ الْحُجَّةِ فِيمَا عَدَا الْمَوْرَدَ الْأَخْصَّ ، فَلَا يَصْلِحُ لِلْمَعَارِضَةِ مَعَ الْعَامِّ الْمَخْصُصَ بِالْخَاصِّ الْأَوَّلِ كَيْ يَحْمَلَ الْعَامُّ عَلَى الْخَاصِّ ؛ لِأَنَّ الْعَامَّ وَهَذَا الْخَاصَّ الْأَعْمَ بَعْدَ تَخْصِيصِهِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ ، وَالْمَقَامُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ؛ إِذِ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى اسْتِثْنَاءِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ أُخْصَّ مِنَ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى اسْتِثْنَاءِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ، فَإِنَّهُ كَمَا يَكُونُ مَخْصُصًا لِلْعَامِّ الدَّالِّ عَلَى نَفْيِ الضَّمَانِ ، كَذَلِكَ يَكُونُ مَخْصُصًا لِلْخَاصِّ الْأَعْمَ أَيْضًا ، فَيَخْصُّ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ بِهِ . وَمَعَ تَخْصِيصِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْخَاصِّ الْأَخْصَّ - أَعْنِي بِهِ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى اسْتِثْنَاءِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ - فَلَا يَبْقَى مَعَارِضَةٌ بَيْنَ الْعَامِّ الدَّالِّ عَلَى نَفْيِ الضَّمَانِ فِي عَارِيَةِ غَيْرِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ ، وَبَيْنَ الْخَاصِّ الثَّانِي الْأَعْمَ ؛ لِأَنَّهُ بَعْدَ تَخْصِيصِهِ بِالدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى ثُبُوتِ الضَّمَانِ فِي الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِيمَا عَدَاهُمَا كَيْ يَعَارِضَ الْعَامَّ وَيَكُونُ مَخْصُصًا لَهُ ؛ إِذْ يَكُونُ مَعْنَاهُ نَفْيَ الضَّمَانِ عَنِ عَارِيَةِ غَيْرِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ ، فَلَا يَكُونُ تَغَايِيرًا بَيْنَ هَذَا الْمَعْنَى وَالْمَعْنَى الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْعَامِّ بَعْدَ تَخْصِيصِهِ بِالدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ كَيْ يَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا .

قلنا: لا شك أن كلاً منهما [١] مخصص لذلك العام؛ لأن كلاً منهما [٢] مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع، فيخصص العام الأول بكل منهما أو يقيد مطلقه، لأن أحدهما يخصص بالآخر [٣] لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظ، والدرهم والدنانير في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد، وأيضاً فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن؛ لأن أحدهما

[١] حاصل الجواب: أنه لا شبهة في كون كلا الخاصين مخصصاً للعام الدال على نفي الضمان في العارية، لما عرفت من أنه إذا ورد عام وخاصان بينهما العموم المطلق يخصص العام بكلا الخاصين، ولا مانع من تخصيصه بهما إلا كون أحد الخاصين أعم من الآخر، وهو لا يصلح أن يكون مانعاً لتخصيص العام بكل واحد من الخاصين.

[٢] أعني بالعام الأول صحيحة الحلبي وغيرها الدالة بعمومها أو بإطلاقها على عدم ضمان العارية، فيخصص بالمخصصين بناءً على إفادتها عدم الضمان بعمومها ويقيد إطلاقها بناءً على إفادتها عدم الضمان بإطلاقها. منشأ التردد الخلاف في أن المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي هو العموم أو الإطلاق أو المفرد المحلى الواقع في الصحيحة يفيد العموم أو الإطلاق. ذكر في بعض الحواشي أن إفادتها العموم بالنظر إلى الفقرة الأولى من صحيحة الحلبي، والإطلاق بالنظر إلى الفقرة الثانية منها.

[٣] أي يخصص العام بكل من المخصصين لا أن أحد المخصصين - أعني به دليل الذهب والفضة - يخصص بالمخصص الآخر - أعني به دليل الدرهم والدنانير -.

وبعبارة أخرى: أن الدليل الدال على ثبوت الضمان في الدرهم والدنانير

لم يخصّ إلاّ الدنانير وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلاّ الدراهم [١] وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك،

لا يكون مخصّصاً للدليل الدالّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضّة؛ إذ تخصيصه له متوقّف على وجود التنافي بينهما، ولا منافاة بين إخراج الذهب والفضّة من العامّ الدالّ على نفي الضمان في العارية وبين إخراج الدراهم والدنانير منه.

إن شئت فقل: إنّ المخصّصين من قبيل المثبتين؛ لأنّ استثناء النقدين لا ينافي استثناء الذهب والفضّة، ولا وجه لحمل أحدهما على الآخر، بل يؤخذ بكلّيهما ويخصّص العامّ بهما.

[١] هذا جواب ثانٍ عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل».

ملخصّ الجواب: أنّه لا يمكن العمل بالخبرين الأخصّين - أعني بهما الخبر الذي استثنى فيه الدراهم، والخبر الذي استثنى فيه الدنانير - كي يخصّص خبر الذهب والفضّة بهما، ثمّ تخصيص خبر نفي الضمان مطلقاً به بعد تخصيصه بهما؛ لأنّ استثناء الدراهم والدنانير لو وقع في خبر واحد بأن يقول: لا ضمان في العارية إلاّ في الدراهم والدنانير لأفاد حصر الضمان فيهما، وأمکن العمل به، وتخصيص خبر الذهب والفضّة به، ولكنّه ليس كذلك، فإنّ استثناء الدراهم قد وقع في خبر واستثناء الدنانير في خبر آخر، ولا يمكن العمل بأيّ منهما؛ لأنّ ظاهر الاستثناء في الخبر الذي استثنى فيه الدراهم حصر الضمان فيها، وإبقاء الدنانير تحت العموم الدالّ على نفي الضمان، ولا يمكن العمل به؛ إذ استثناء الدنانير أيضاً من المسلّمات التي لا يمكن إنكارها.

وظاهر الاستثناء في الخبر الذي استثنى فيه الدنانير حصر الضمان فيها،

فدلالتهما قاصرة [١]، والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة [٢].

فإن قيل: التخصيص إنما [٣] جعلناه بهما معاً، لا بكل واحد منهما، فلا يضرّ عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

وبإبقاء الدراهم تحت العموم الدالّ على نفي الضمان، ولا يمكن العمل به أيضاً؛ إذ استثناء الدراهم أيضاً من المسلّمات، فدلالة الخبرين على حصر الضمان في الدراهم والدنانير قاصرة، وكذا لا يمكن العمل بظاهر كليهما؛ لتعارض حصرهما؛ لأنّ مقتضى الحصر في خبر استثناء الدراهم عدم ضمان الدنانير، وكذا مقتضى الحصر في خبر استثناء الدنانير عدم ضمان الدراهم، والمتعارضان لا يصلحان لتخصيص دليل ضمان الذهب والفضة.

[١] أي دلالة الخبرين الأخصّين على حصر الضمان في عارية الدراهم والدنانير قاصرة.

[٢] أي هذا بخلاف الخبر الذي هو مخصص للعموم الدالّ على نفي ضمان العارية بضمّان عارية الذهب والفضة، فإنّه لو لم يعمل بالخبرين الأخصّين، وعمل بالخبر الدالّ على الضمان في الذهب والفضة لكفى، فإنّه يخصّص العموم الدالّ على نفي الضمان، ويثبت بإطلاقه هو الضمان في الدراهم والدنانير أيضاً.

[٣] هذا إشكال ثانٍ من الشهيد على نفسه. حاصله: أنّ ما ذكرت من عدم إمكان العمل بالخبرين الأخصّين كي يخصّص بهما خبر الذهب والفضة إنّما يتمّ لو عمل بكلّ من الخبرين مستقلاً، ولكن لا مانع من التخصيص بهما بعد تنزيلهما بمنزلة خبر واحد برفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بصريح الآخر، فإنّ الخبر الذي استثنى فيه الدراهم صريح في ثبوت الضمان فيها، وظاهر في

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع [١] قصور كل واحد من الدلالة؛ لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين، فظهر أن إرادة الحصر [٢] من كل منهما غير مقصود،

عدم الضمان في الدنانير قضاءً للحصر، وكذا الخبر الذي استثنى فيه الدنانير صريح في ثبوت الضمان في الدنانير، وظاهر في نفي الضمان في الدراهم، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بصريح الآخر، فإنهما بعد ذلك يكونان بمنزلة خبر واحد يدل على ثبوت الضمان في الدراهم والدنانير، ويخصص بهما الخبر الدال على ثبوت الضمان في الذهب والفضة، ولا منافاة بين عدم دلالة أحدهما على المطلوب وبين دلالتها عليه بعد جعلهما بمنزلة خبر واحد.

[١] توضيح الجواب عن الإشكال: أن هذا الذي ذكرت من الجمع بين الخبرين الأخصين لا يمنع عن قصور دلالة كل واحد من الخبرين الأخصين؛ لأن كلاً منهما مجرداً عن الآخر قاصر عن إفادة الضمان في الدراهم والدنانير، والجمع المذكور يرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر لا يجدي في رفع القصور؛ لأن رفع قصور الدلالة مبني على أن يكون الخبران المذكوران بمنزلة خبر واحد، وهو لا يمكن؛ لأنهما وقعا في وقتين في حالين مختلفتين، ومعه كيف يمكن أن يكونا بمنزلة خبر واحد.

وبعبارة واضحة: أن استثناء كل من الدراهم والدنانير وقع في خبر مستقل مبين للآخر، وظاهر كل منهما إفادة الحصر، وغاية المستفاد منهما بعد تنزيلهما بمنزلة خبر واحد عدم إرادة الحصر في ظاهر كل منهما، فيفيدان بعد الجمع بينهما برفع اليد عن ظاهرهما أن الدرهم والدينار من جملة الأفراد المستثناة، لا انحصار الاستثناء فيهما. إذن فلا يصلحان لتخصيص خبر الذهب والفضة.

[٢] أي ظهر مما ذكرنا من أن الخبرين ليسا بمنزلة خبر واحد، وأنهما وقعا في

وإنما المستثنى فيهما [١] من جملة الأفراد المستثناة. وعلى تقدير الجمع بينهما - بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما - لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب؛ إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوداً على ما ذكر في كل واحد [٢].

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة [٣] ينافي إخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين

وقتين أن الحصر الذي يستفاد من ظاهر كل من الخبرين غير مقصود، لما عرفت من أنه لا يلتزم أحد بانحصار الضمان بالدنانير أو الدراهم فقط.

[١] أي بعد عدم إمكان إرادة الحصر منهما يكون المستثنى في الخبرين - أعني بهما الدراهم والدنانير - من جملة الأفراد المستثناة، لا أنهما تمام المستثنى، أي لا ينحصر الاستثناء بهما، بل لا نظر لهما إلى استثناء فرد آخر وعدمه.

[٢] من الخاصين، بل المستثنى عبارة عن مجموع ما استفيد من الدليلين الخاصين، كأنهما بمنزلة مخصص واحد، فيدل على أن المستثنى كلاهما لا أنه منحصر بهما.

[٣] إشكال ثالث من الشهيد على نفسه. ملخصه: أن إخراج الدراهم والدنانير خاصة من العام الدال على نفي الضمان وتخصيصهما بالذكر له مفهوم يدل على نفي إخراج الذهب والفضة في رواية أخرى، فيحصل التنافي بين الخبرين، فلا بد من الجمع بينهما بأن يحمل الفضة والذهب على الدراهم والدنانير؛ لكون الثاني أخص من الأول كما فيحصل التنافي بين العام الدال على نفي الضمان في مطلق العارية وبين الدال على حصر الضمان بالنقدين، فيجب الجمع بينهما بحمل العام المذكور على النقدين.

النوعين [١]؛ لتحقق المنافاة .

قلنا: نمنع المنافاة بين الأمرين [٢]، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما، وقد عارضه [٣] الإستثناء الآخر، فوجب تخصيصه [٤] به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصّصين بالآخر. وأيضاً فإن حمل العامّ على الخاصّ [٥] استعمال مجازي،

إن شئت فقل: إن الخبر الذي استثنى فيه الدراهم والدنانير يوجب تخصيص كلا العامّين أعني دليل الذهب والفضة، والدليل العامّ الدالّ على نفي الضمان في مطلق العارية .

[١] أي الخبران الدالّان على الضمان في الدراهم والدنانير.

[٢] توضيح ما أجاب عنه: أنّ حمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير مبني

على وجود التنافي بينهما، وهو ممنوع. إن شئت فقل: لا تنافي بين

المثبتين، فلا وجه لترجيح أحد المخصّصين على الآخر وحمله عليه، بل

كلاهما مخصّصان للعامّ الذي يدلّ على عدم الضمان، كما هو الضابط فيما

إذا ورد عامّ وخاصّان، وإن كان أحد الخاصّين أخصّ من الآخر، كما عرفت .

وبعبارة أخرى: إنّ استثناء الدراهم والدنانير من العموم الدالّ على نفي

الضمان في العارية يقتضي بقاء العموم على دلالته على نفي الضمان فيما عدا

الدراهم والدنانير، ويعارض العموم أيضاً استثناء الفضة والذهب في الخبر

الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً .

[٣] أي عارض العامّ الخاصّ الآخر أيضاً .

[٤] أي وجب تخصيص العامّ بالمخصّص الثاني أيضاً. والحاصل: أنّ العامّ

المذكور يخصّص بكلا المخصّصين .

[٥] هذا جواب ثانٍ عن الإشكال المذكور. ملخصه: أنّ مقتضى القاعدة الأولى

وإبقاءه على عمومه حقيقة ، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة ، وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتمين ، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول [١] لتعينه على كل تقدير .
فإن قيل : إذا كان التخصيص يوجب المجاز [٢] وجب تقليله ما أمكن ؛ لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال ، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد ، وحيث فنقول : قد تعارض هنا مجازان ، أحدهما : في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدرهم ، والثاني في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدرهم ، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح ،

حمل العام على عمومه ؛ إذ حمله عليه حمل اللفظ على معناه الحقيقي ، وحمله على الخاص حمل له على المعنى المجازي ، ولا يجوز العدول عن المعنى الحقيقي إلى المجازي إلا فيما قامت القرينة عليه ، وإنما قامت القرينة على استعمال العام الأول ، أي العام الدال على نفي الضمان في مطلق العارية في المعنى المجازي ؛ إذ هو مخصص على كل تقدير ، أما بالنقدين فقط ، وأما بهما وبالذهب والفضة ، فلا بد من الالتزام بمجازيته .

هذا بخلاف ما دل على استثناء الذهب والفضة ، فإنه لم تقم قرينة على حمله على المعنى المجازي ، فلا بد من حمله على معناه الحقيقي .

[١] أي في العام الدال على نفي الضمان في العارية ؛ لأن تخصيصه متعين على كل تقدير ، إما بأدلة النقدين ، وإما بأدلة الجنسين .

[٢] هذا إشكال من الشهيد على جوابه الثاني . حاصله : أنكم أنكرتم تخصيص الذهب والفضة بلزوم المجاز في تخصيصهما ، والمجاز خلاف الظاهر . فنقول : كما أن ارتكاب أصل المجاز خلاف الظاهر وجب الاجتناب عنه فيما

بل يمكن ترجيح تخصيص [١] الذهب والفضة؛ لأن فيه [٢] مراعاة قوانين

أمكن العمل بالحقيقة، كذلك تكثير المجاز خلاف الظاهر، فوجب تقليده فيما أمكن والتخصيص للخبر الدال على الضمان في عارية الذهب والفضة، مستلزم لتكثير المجاز؛ لأن كل فرد خرج من تحت العام فهو يوجب المجاز، فكثرت توجب كثرة المجاز.

والسر فيه: أن العام من حقه أن يستعمل في جميع أفرادها، فيكثر المجاز بكثرة خروج أفرادها. فالأمر يدور بين ارتكاب المجاز بناءً على تخصيص الذهب والفضة بالدراهم والدنانير، وبين ارتكاب تكثير المجاز لو لم يخصصها؛ إذ على تقدير عدم تخصيصهما يكون الذهب والفضة مخصصين للعام الدال على نفي الضمان، كما عرفت بخلاف الالتزام بتخصيصهما، فإنه يخرج الدراهم والدنانير فقط، فيلزم منه تقليل المجاز. إذن فلا وجه لترجيح أحد المجازين على الآخر.

[١] إلى هنا بين عدم ترجيح أحد المجازين على الآخر، ومن هنا شرع في بيان رجحان الالتزام بمجازية دليل الذهب والفضة بأن يخصص بالخبر الدال على حصر الضمان في الدراهم والدنانير. بتقريب: أنك قد علمت سابقاً أنه إذا ورد عام وخاصان، أحدهما أخص من الآخر، فالخاص الأخص يكون مخصصاً للخاص الآخر. والمقام من هذا القبيل، فإن الدليل الدال على ضمان الدراهم والدنانير أخص من الدليل الدال على الضمان في الذهب والفضة، ففي تخصيص الذهب والفضة بالخاص الآخر مراعاة لقانون التعارض؛ إذ قانون التعارض يقتضي حمل الخاص الأعم على الخاص الأخص.

[٢] أي في ترجيح تخصيص الذهب والفضة.

التعارض بينه [١] وبين ما هو أخص منه .
 قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين؛ لأن استعمال العام الأول على وجه
 المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً، وزيادة التجوز في الاستعمال
 لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر، فإن إبقاء الذهب والفضة على
 عمومهما استعمال حقيقي [٢]، فكيف يكافئه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت
 أصله؟ وبذلك يظهر [٣] بطلان الترجيح بغير مرجح؛ لأن المرجح حاصل

[١] أي بين دليل الذهب والفضة .

حاصل الجواب: أننا لا نسلم وقوع التعارض بين المجازين؛ إذ أحد
 المجازين لا بد من ارتكابه، وهو تخصيص العام الدال على نفي الضمان في
 مطلق العارية، فإن استعماله في المعنى المجازي وتخصيصه بالدرهم
 والدنانير مسلم، سواء استثنى الدرهم والدنانير أو مطلق الذهب والفضة،
 وكثرة التجوز التي تلزم من تخصيص العام بالذهب والفضة وعدم تخصيصهما
 بالدرهم والدنانير لا يعارضها أصل التجوز في الذهب والفضة .

[٢] بل يقدم ارتكاب أصل كثرة التجوز في المقام على التجوز في الذهب
 والفضة؛ إذ أصل التجوز في العام بمقدار الدرهم والدنانير ثابت، بخلاف
 الذهب والفضة، فإن إبقاءهما على عمومهما استعمال حقيقي، ولا يعارضه
 تقليل المجاز في العام مع ثبوت أصله، بأن يقال: لو لم يخصص الذهب
 والفضة لزم تكثير المجاز، وأما إذا خصصا بهما فيلزم تقليل المجاز، والتقليل
 المذكور لا يوجب حمل الذهب والفضة على غير معناهما الحقيقي .

[٣] أي وبذلك الذي ذكرنا - من أن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال
 حقيقي، ولا يساويه تقليل المجاز في ناحية العام - يظهر بطلان ما ذكرنا آنفاً
 من أن ترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح بلا مرجح؛ لأن المرجح

في جانب الحقيقة. هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين [١] وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح ، انتهى .

أقول: الذي يقتضيه النظر [٢] أن النسبة بين روايتي الدراهم والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة ، وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضة ، من قبيل العموم من وجه؛ لأنّ التعارض بين العقد السلبي من الأولى والعقد الإيجابي

حاصل في جانب الحقيقة ، فإنّ حمل الذهب والفضة على عمومهما أولى من تقليل المجاز في العامّ الدالّ على نفي الضمان في مطلق العارية .

[١] هما تخصيص العامّ الأول بكلا المخصّصين ، أي بالذهب والفضة والدراهم والدنانير كما التفت إليه بعض الأصحاب ، وكون الدراهم والدنانير مخصّصين لكلا العامّين ، أي العامّ الأول والخاصّ الأعمّ ، كما التفت إليه بعض آخر . وحاصل كلام الشهيد إلى هنا : تخصيص العامّ بكلا المخصّصين .

[٢] جواب عن الشهيد . بدعوى أنّ لا نسلم أن يخصّص العامّ بكلا المخصّصين لوجود التعارض بين المخصّصين ؛ لأنّ النسبة - بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما بمنزلة رواية واحدة بالجمع بينهما برفع اليد عن الحصر المستفاد من كلّ منهما بنصّ الآخر ، كما عرفت سابقاً ، فتكونان بمنزلة ما لو قال : « ليس في العارية ضمان إلا في الدينار والدرهم » .

وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضة - هي العموم من وجه ، فيتعارض العقد السلبي في رواية الدرهم والدينار ، والعقد الإيجابي في الذهب والفضة . توضيحه : أنّ كلّاً من الروايتين له عقد سلبي وإيجابي ، فإنّ حصر الضمان في الدرهم والدينار ينحلّ إلى عقد سلبي ، وهو عدم الضمان في شيء غير الدرهم والدينار ، وإيجابي وهو ثبوت الضمان فيهما ، وكذا الحصر في الذهب والفضة ينحلّ إلى عقد سلبي ، وهو عدم الضمان في شيء غير الذهب

من الثانية، إلا أن الأول عام والثاني مطلق، والتقييد أولى من التخصيص. وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار، ورفع اليد من إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما أولى. إلا أن يقال [١]: إن الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون، من حيث

والفضة، وإيجابي وهو الضمان فيهما. فإن العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بعمومه يدل على عدم ضمان الذهب والفضة غير المسكوكين، كالحلي المصوغة، والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضة بإطلاقه يدل على ضمان الذهب والفضة غير المسكوكين، فيتعارضان بالعموم من وجه. مادة الافتراق من ناحية العقد السلبي منهما نفي الضمان في مثل عارية الكتب، ومادة الافتراق من ناحية الإيجاب منهما إثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار.

ومادة اجتماعهما عارية الذهب والفضة غير المسكوكين، فيتعارضان، كما عرفت.

لكن العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير لأظهرية الحصر في العموم بملاحظة الاستثناء الوارد فيه يقدم على العقد الإيجابي في رواية استثناء الذهب والفضة، ولا شك أن التقييد أولى من التخصيص، فيقيّد الذهب والفضة بالمسكوك، فينتج عدم الضمان في غير الدراهم والدنانير.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار الظاهر في العموم، ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، ولا ريب أن تقييد الإطلاق أولى من رفع اليد عن ظاهر الحصر؛ لما قد عرفت من أن الحصر أظهر في العموم من الإطلاق.

[١] وملخصه: أننا لا نسلم أن الحصر المستفاد من الاستثناء أظهر من الإطلاق

اختصاصهما بأحدهما ، فيجب إخراج الآخر من عمومه ، فإنّ ذلك [١] يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام [٢] ، ويؤيد ذلك [٣] أنّ تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ

الدالّ على الضمان في الذهب والفضة ، فإنّه إنّما كان أظهر إذا كان استثناء الدراهم والدنانير في خبر واحد مفيداً لحصر الضمان فيهما ، إلّا أنّه لم يقع فيه ، بل وقع في خبرين مستقلّين يقضي أحدهما حصر الضمان في الدراهم والآخر في الدنانير ، إلّا أنّه لا يمكن العمل بعموم الحصر المذكور في كلّ من الخبرين ؛ إذ مقتضى خبر استثناء الدراهم حصر الضمان في الدراهم فقط ، ولا يمكن الالتزام به ؛ لما عرفت من أنّ الدنانير أيضاً كذلك ، فيجب إخراجه عن عموم الحصر المذكور وتخصيصه بالدنانير ، وكذا يقتضي خبر استثناء الدنانير حصر الضمان فيها ، مع أنّه لا يمكن الالتزام به ؛ لأنّ ضمان الدراهم أيضاً مسلم ، فيجب إخراجه عن عموم الحصر المذكور وتخصيصه بالدراهم ، والتخصيص المذكور يوجب وهن أظهرية العموم المستفاد من الحصر .

[١] أي تخصيص العموم المستفاد من الحصر يوجب الوهن في العموم المذكور .

[٢] كلمة «إن» وصلية ، أي إن لم يوجب الوهن في سائر صيغ العموم ، والفرق بينهما هو أنّ العموم المستفاد من مفهوم الحصر آتٍ عن التخصيص ، ولذا لو ورد التخصيص عليه في مورد فهو يوهن الحصر ، بخلاف سائر صيغ العموم ، فإنّها لا إباء فيها من التخصيص ، ولذا لا يوجب التخصيص فيها وهن ظهور العام في الباقي .

[٣] أي ممّا يؤيد وهن ظهور الحصر هو : أنّ التحفّظ على عموم الحصر وتقييد إطلاق الذهب والفضة بخصوص المسكوك منهما - بأن يقال بالضمان في عارية الدراهم والدنانير فقط - بعيد ؛ لأنّه يكون من التقييد بالفرد النادر

بعيد جداً. ومما ذكرنا [١] يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة [٢]. وإن كانت [٣] النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإما لأجل مرجح آخر [٤]،

المستهجن عرفاً؛ لأنَّ الغالب في عارية الذهب والفضة عارية غير المسكوك منهما المعدّ للزينة، وأما عارية النقدين ففي غاية الندرة.

[١] من أن روايتي الدرهم والدينار كرواية واحدة، فيكون استثناء الدرهم والدينار استثناءً متصلاً.

[٢] لأنَّ جميع ما ذكره مبني على أن يكون الاستثناء من قبيل المخصّصات المنفصلة، وقد عرفت خلافه.

[٣] هذا عطف على قوله: «إن كانت نسبة واحدة»، فهو الشق الثاني من التعارض بين أزيد من دليلين.

قد أشار المصنّف رحمه الله في صدر هذا البحث إلى أن النسبة بين المتعارضات إن كانت نسبة واحدة فحكمها كذا. وهنا أشار إلى الشق الثاني من النسبة بين المتعارضات، وهي إن كانت النسبة بينها مختلفة كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم فساقهم»، ثم قال: «يستحب إكرام العدول»، فإنَّ قوله: «أكرم العلماء» عارضه دليلان: أحدهما على وجه العموم والخصوص المطلق، وهو قوله: «لا تكرم فساقهم»، والآخر: على وجه العموم والخصوص من وجه، وهو قولنا: «يستحب إكرام العدول»، فلا بد من ملاحظة المتعارضات، فإن كان مرجح من حيث الدلالة بأن يكون أحدها نصاً أو أظهر، فيؤخذ به، أي يقدم النص والأظهر على الظاهر لأنَّ الجمع الدلالي مقدّم على إعمال المرجحات السندية.

[٤] لا يخفى أن ظاهر العبارة لا يخلو عن قصور؛ لأنَّ ظاهرها أن المراد من مرجح

قدّم [١] ما حقه التقديم ، ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات [٢] ، فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح ، كما إذا ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم فساقهم» ، و«يستحب إكرام العدول» ، فإنه إذا خصص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقاً من العدول ، فيخصص العدول بغير علمائهم .

آخر هو المرجح السندي ، كما هو ظاهر المقابلة لقوله : «إمّا لأجل الدلالة» ، وهو غير مراد قطعاً ؛ لأنّ الترجيح بحسب السند آخر مراتب المرجح ، وبعد ملاحظه المرجحات السندية لا يبقى مجال لملاحظة النسبة في الباقي ، وهو ينافي قوله : «ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات» ، فلا بد أن يكون المراد منه مرجحاً آخر من أقسام المرجح الدلالي غير النص والظاهر من المرجحات النوعية أو الصنفية أو الشخصية التي ذكرها سابقاً .

[١] ماض مجهول ، جواب لشرط ، أي إن كان فيما بين المتعارضات ما ينبغي أن يقدم بأن كان أحدهما نصاً أو أظهر - مثلاً - قدّم على غيره ، ثم تلاحظ النسبة بين باقي المعارضات بعد الأخذ بالخبر الذي من حقه أن يؤخذ به ويرجح على غيره .

[٢] الظاهر أنّ العبارة مشوشة ؛ إذ ظاهر المقابلة أنه بعد تقديم الخبر الذي له مرجح قد ينقلب النسبة بين باقي المتعارضات ، وقد يحدث الترجيح بلا أن تنقلب النسبة بين المتعارضين ، ومن الواضح أنه لا معنى له ، فالصحيح في العبارة فقد ينقلب النسبة ويحدث الترجيح ، أي بعد تقديم الخبر الذي له مرجح لوحظ النسبة بين باقي المتعارضات ، وقد ينقلب النسبة بين المتعارضات بعد تقديم ما من حقه أن يقدم ، ويحدث الترجيح بحسب الدلالة ، مثاله ما إذا ورد عامتان من وجه متعارضان وخاص مطلق بالنسبة إلى أحدهما ، فلا ريب أنّ هذا الخاص يقدم قبل ملاحظة النسبة بين العامتين ؛

والسرّ في ذلك واضح [١]؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل، وقد تنقلب النسبة فيحدث

إذ حقّه التقديم لكونه أظهر من غيره، فإذا خصّص العامّ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» وخصّص وجوب إكرام العلماء بعدولهم تنقلب النسبة بينه وبين قوله: «يستحبّ إكرام العدول» من العموم من وجه إلى عموم مطلق؛ إذ العلماء العدول أخصّ من العدول، فيخصّص به يستحبّ إكرام العدول فتصير النتيجة وجوب إكرام العلماء العدول، وحرمة إكرام الفسّاق، واستحباب إكرام العدول، فإنّك عرفت أنّه بعد انقلاب النسبة حدث الترجيح من أحد المتعارضين بحسب الدلالة، حيث إنّه صار خاصّاً بعد الانقلاب.

أقول: إنّ ما ذكره هنا ينافي ما ذكره في جواب الفاضل النراقي من أنّ التعارض بين الدليلين إنّما يلاحظ بين الظهورين قبل علاج التعارض بين أحدهما ومعارضة الآخر، وليس الفرق بين المقام وما سبق إلّا باختلاف النسبة بين المتعارضين، وهو لا يوجب أن يلاحظ المتعارضات قبل العلاج هناك، وبعد العلاج هنا.

[١] أي السرّ في تقديم ما حقّه التقديم أولاً، ثمّ ملاحظة النسبة واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج بأن لم يقدّم الخاصّ أولاً، بل لوحظ النسبة بين المتعارضين ابتداءً، وقدّم يستحبّ إكرام العدول بأحد المرجّحات، فيخرج العلماء العدول الذين هم مادة الاجتماع من عموم «أكرم العلماء»، فحينئذٍ إنّما يخصّص العلماء بقوله: «لا تكرم فسّاقهم أيضاً»، فيلزم طرح الظاهر - أعني به «أكرم العلماء» - لبقائه بلا مورد حينئذٍ، وإنّما أن لا يخصّص به، فيلزم طرح دليل حرمة إكرام فسّاقهم الذي هو نصّ بالنسبة إلى دليل العلماء، وكلاهما باطل.

الترجيح [١] في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» و«يستحب إكرام الشعراء».

فإذا فرضنا [٢] أن الفساق أكثر فرداً من العلماء خصص الفساق بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردداً بين الوجوب والاستحباب.

[١] هكذا موجود في كتاب الرسائل الذي عندي، ولكن الصحيح «وقد لا ينقلب النسبة»، كما هو واضح لمن تدبر في المثال الذي ذكره بعده، يعني مع عدم انقلاب النسبة في بعض الأحيان يحدث الترجيح أيضاً بين المتعارضات مع كون نسبة كل من المتعارضات إلى الآخر نسبة الآخر إليه، أي كانت المتعارضات بنسبة واحدة، كالعوموات المتعارضة بالعموم من وجه، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» و«يستحب إكرام الشعراء»، فإن النسبة بين العلماء والفساق والشعراء نسبة واحدة، وهي في المقام عموم من وجه، فيتعارض الكل في العالم الفاسق الشاعر؛ إذ مقتضى الدليل الأول وجوب إكرامه، ومقتضى الدليل الثاني حرمة، ومقتضى الدليل الثالث استحبابه، كما أن الدليل الأول والثاني يتعارضان في العالم الفاسق غير الشاعر، والأول مع الأخير في العالم العادل الشاعر، والثاني مع الأخير في الفاسق الشاعر غير العالم.

[٢] إذا علمت أن النسبة بين الأدلة الثلاثة عموم من وجه، وكلها يلاحظ في مرتبة واحدة بلا انقلاب النسبة بينها، فيجري قانون التعارض بينها عند فقد المرجح، وأما إذا فرضنا مرجحاً في أحد العامين، كما إذا كان أقل أفراداً من غيره، فإذا فرضنا أن الفساق أكثر أفراداً من العلماء، فيكون «أكرم العلماء» مخصصاً لقوله: «لا تكرم الفساق»، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردداً بين الوجوب والاستحباب،

ثمّ إذا فرض أنّ الفساق [١] بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّص الشعراء به ، فالفساق الشاعر غير مستحبّ الإكرام ، فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقلّ مورداً من العلماء خصّص دليل العلماء بدليله ، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ - أعني العالم الشاعر الفاسق - مستحبّ الإكرام . وقس على ما ذكرنا [٢] صورة وجود المرجّح من

ويجري قانون التعارض بالنسبة إليهما .

إن قلت: إنّ النسبة بين الفساق والعلماء عموم من وجه ، ومعه كيف كان أكرم العلماء مخصّصاً ليس هذا بخلف ؟

قلت: ليس هذا من المخصّص المصطلح ، بل إذا قدّم أحد العامّين على الآخر ينتج نتيجة التخصيص في مادّة الاجتماع ، فتقديم العلماء على الفساق في مادّة اجتماعهما يفيد نتيجة التخصيص .

[١] قد علمت أنّ العالم الفاسق يخرج عن الحرمة بعد تخصيصه بوجوب إكرام العلماء ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردداً بين الوجوب والاستحباب ، فإنّه يحكم بوجوب إكرامه بمقتضى الدليل الدالّ على وجوب إكرام العلماء ، ويحكم باستحباب إكرامه بمقتضى الدليل الدالّ على استحباب إكرام الشاعر ، فيعمل على قانون التعارض عند فقد المرجّح ، كما عرفت آنفاً . وأمّا إذا فرض مرجّح لأحد العامّين بأن كان الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ أفراداً من الشعراء فيكون مخصّصاً للشعراء ، فلا يستحبّ إكرام الفاسق الشاعر ، فيبقى التعارض بين « أكرم العلماء » و « يستحبّ إكرام الشعراء » ، فإذا فرض أنّ الشعراء بعد إخراج الفساق منهم أقلّ أفراداً من العلماء يكون مخصّصاً لهم ، فيحكم أنّ مادّة اجتماع الأدلّة الثلاثة المتعارضة ، أعني العالم الشاعر الفاسق « يستحبّ إكرامه » .

[٢] أي قس على ما ذكرنا من الترتيب في العلاج في المرجّحات الدلالية

غير جهة الدلالة لبعضها [١] على بعض . والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه [٢] على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض؛ لأننا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات ، والله مقيل العثرات . وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدّمة على غيرها ، فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأخر ، فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء : قد عرفت أنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور [٣] بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره ، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره .

المرجّحات غير الدلالية ، فإنّ الترتيب معتبر فيها أيضاً ، فلو فرض سند دليل «أكرم العلماء» أعدل ، وسند دليل «لا تكرم الفساق» عدلاً ، وسند «أكرم الشعراء» ثقة ، يقدّم ما هو في سنده أعدل على ما هو في سنده عادل ، وهو يقدّم على ما هو في سنده ثقة . وملخص الكلام : أنّ المرجّحات غير الدلالية أيضاً حكمها حكم المرجّحات الدلالية .

[١] الجار متعلّق بقوله : «المرجّح» ، أي وجود المرجّح غير الدلالي لبعض الروايات على بعضها الآخر .

[٢] خبر لقوله «والغرض» .

هل يعتبر الترتيب بين المرجّحات ؟

[٣] لمّا فرغ المصنّف رحمته من بيان المرجّحات الدلالية شرع في بيان المرجّحات السندية ، وقسمها على ثلاثة أقسام :

منها : ما يكون مرجّحاً لصدور أحد المتعارضين بمعنى أنّه يجعل صدور أحد المتعارضين أقرب من صدور الخبر الآخر لو دار الأمر بين الحكم بصدور أحدهما .

ومورد هذا المرجح [١] قد يكون في السند كأعدلية الراوي ، وقد يكون [٢] في المتن ككونه أفصح . وإما أن يكون من حيث جهة الصدور [٣] ، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي ، وقد يكون لبيان خلافه ؛ لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع ، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع ، وإما أن يكون [٤] من حيث المضمون بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع .
وأما تقسيم الأصوليين [٥] المرجحات إلى السندية والمنتية ، فهو باعتبار

[١] أي مورد هذا المرجح الصدوري قد يكون في السند ، كأعدلية الراوي - مثلاً - ونحوها مما يرجع إلى صفات الراوي ، فإن مورد المرجح المذكور - أي المحل الذي يوجد هذا المرجح فيه - هو السند .

[٢] أي قد يكون محل المرجح المذكور في المتن ، كالأفصحية ، فإنها ترد على متن الحديث ، فيكون مورده هو المتن .

[٣] هذا إشارة إلى القسم الثاني من المرجحات الدلالية ، أي قد يكون المرجح من جهة صدور أحد المتعارضين ، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة - مثلاً - فإنها تقرب كون الخبر المخالف صدر لبيان الحكم الواقعي ؛ إذ الرواية قد تصدر لجهة بيان الحكم الواقعي وقد تصدر لبيان خلافه ، من تقية أو غيرها من المصالح التي توجب إظهار خلاف الواقع ، كالامتحان مثلاً .

[٤] هذا إشارة إلى القسم الثالث من المرجحات الدلالية ، أي إما يكون مرجحاً لمضمون أحد المتعارضين ، بمعنى مطابقة مضمونه للواقع ، ككون أحد الخبرين موافقاً للكتاب ، فإنه يقرب كون مضمون الخبر الموافق مطابقاً للواقع .

[٥] جواب عن سؤال مقدر ، وهو : أن الأصوليين لماذا قسّموا المرجحات إلى قسمين : السندية والمنتية ، والمصنّف قسّمها إلى ثلاثة أقسام ؟

مورد المرجح ، لا باعتبار مورد الرجحان ، ولذا [١] يذكرون في المرجحات المتنيّة ، مثل : الفصيح والأفصح ، والنقل باللفظ والمعنى ، بل يذكرون المنطوق والمفهوم ، والخصوص والعموم وأشباه ذلك .

أجاب عنه المصنّف : بأنّه لا منافاة بين التقسيمين ، فإنّ كلاً منهما يصحّ باعتبار ، فما ذكره الأصوليين من التقسيم إنّما هو باعتبار مورد المرجح والمحلّ الذي يوجد فيه ، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين : وما ذكرناه هنا من الأقسام الثلاثة باعتبار مورد الرجحان ، أعني ما يتّصف بصفة الراجحيّة ، ولا ريب في تغيّرهما ؛ إذ يمكن أن يكون محلاً للمرجح ، ولا يكون محلاً للرجحان ، أي لا يتّصف محلّ المرجح بصفة الرجحان ، كالأفصحيّة ، فإنّ موردها هو المتن ، ومورد الرجحان الحاصل بها هو الصدور ، فمورد المرجح الذي هو عبارة عن المتن لا يكون متّصفاً بالرجحان ، أي لا يتّصف متن الخبر بالأفصحيّة ، بل يتّصف الراوي له بها ، وهي من صفات الراوي لا الخبر ، مع أنّ موردها هو الخبر .

إن قلت : بعد كون تقسيم الأصوليين أيضاً صحيحاً لماذا عدل المصنّف عن تقسيمهم ؟

قلت : إنّ عدوله لوجود إشكال آخر في تقسيمهم ، وهو أنّ ما ذكره الأصوليون من التقسيم ليس جامعاً لجميع أفراد المرجحات ، كموافقة الكتاب والسنة ، وموافقة الشهرة بحسب الفتوى ؛ إذ ليس محلّ شيء من هذه المرجحات متن الرواية ولا سندها ، ولأجل ذلك عدل عن تقسيمهم إلى ما ذكر من الأقسام الثلاثة ، ليكون التقسيم تاماً .

[١] أي ولأجل كون تقسيم الأصوليين باعتبار المحلّ الذي توجد فيه المرجحات يذكرون جملة من المرجحات من المرجحات المتنيّة . مع أنّها ليست منها ،

ونحن نذكر إن شاء الله تعالى نبذاً [١] من القسمين؛ لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي. أما الترجيح بالسند، فبأمور:

منها [٢]: كون أحد الراويين عدلاً [٣] والآخر غير عدل مع كونه مقبول

بل بعضها مرجحات صدورية، وبعضها مضمونية، وبعضها دلالية، مثل الفصيح والأفصح، فإنهما من المرجحات الصدورية، إلا أنهم ذكروهما ضمن المرجحات المتينة؛ لكون محلها المتن، وكذا النقل باللفظ والمعنى، فإنها من المرجحات المضمونية؛ لما عرفت في محلها أن النقل باللفظ أقرب مضموناً إلى الواقع من النقل بالمعنى، ولكن عدوه من المرجحات المتينة؛ لكون محلها هو المتن، بل يذكرون المنطوق والمفهوم، والعموم والخصوص، وأشبه ذلك، كالمطلق والمقيد، من المرجحات المتينة، مع أنها من المرجحات الدلالية، فإن كل ذلك إنما يكون باعتبار المورد؛ فلاجل كون مواردنا المتن عدوها من المرجحات الدلالية.

[١] أي قليلاً من المرجحات السندية والمتينة؛ لعدم الحاجة إلى ذكر الباقي؛ إذ يعلم حكم الباقي بعد العلم بحكم ما ذكرناه منها، وبعد معرفة أن مناط المرجحية كون أحد الخبرين أقرب من حيث الصدور من الآخر، وكونه لبيان الحكم الواقعي، فيرجح كل خبر وجد هذان المناطان فيه.

[٢] أي من المرجحات السندية كون الراوي في سند أحد الخبرين عادلاً وفي الآخر ثقة، فإنهما متساويان في مرتبة التحرز عن الكذب، إلا أن أحدهما واجد لصفة العدالة، وهي مزية توجب أقربيته روايته إلى الحق، ولا تكون هذه المزية في خبر غير العادل.

الرواية من حيث كونه متحرّزاً عن الكذب .
ومنها : كونه أعدل [١] . وتعرف الأعدلية إمّا بالنصّ عليها ، وإمّا بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر .
ومنها : كونه أصدق [٢] مع عدالة كليهما . ويدخل في ذلك [٣] كونه أضبّط .

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور [٤] أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع ، من جهة تعدّد المزكّي

[١] أي من المرجّحات السندية كون الراوي في سند أحد الخبرين المتعارضين أعدل من الراوي الواقع في سند الخبر الآخر ، فإنّ الأعدلية مرّجحة لأحد الخبرين ؛ لكونها موجبة لأقربيّة صدوره .

وتعرف الأعدلية بأمرين : إمّا بتصريح أهل الرجال بكونه أعدل ، وإمّا بذكرهم فضائل لم يذكروا تلك الفضائل بالنسبة إلى الراوي الواقع في سند الخبر الآخر ، بأن ذكروا أنّه صالح ، زاهد ، تقّي ، ورع .

[٢] أي من المرجّحات السندية كون الراوي في سند أحد الخبرين أصدق من الراوي الواقع في سند الآخر بعد الفراغ عن عدالة كليهما ، فإنّ وصف الأصدقيّة من المرجّحات السندية التي توجب أقربيّة صدور أحد الخبرين .

[٣] أي يدخل في الأصدقيّة كون أحد الراويين أضبّط ، ولا وجه لذكره مستقلاً ، يعني كما أنّ الأصدقيّة من المرجّحات السندية ، كذلك الأضبّطيّة لاتّحاد الملاك فيهما ، أي كما أنّ أصدقيّة الراوي توجب كون خبره أقرب إلى الواقع كذلك أضبّطيّته ، فإنّها أيضاً توجب كون خبر الأضبّط أقرب إلى الواقع من خبر غيره .

[٤] أي في حكم الترجيح بالمرجّحات المذكورة ما إذا كان طريق ثبوت مناط

أورجحان أحد المزكّيين على الآخر ، ويلحق بذلك [١] التباس اسم المزكّي بغيره من المجروحين ، وضعف ما يميّز المشترك به .
ومنها : علو الإسناد [٢] ؛ لأنه كلما قلت الوساطة كان احتمال الكذب

القبول في أحد الخبرين أوضح من الآخر .

توضيح ذلك : أن مناط القبول في الخبر هو وثاقة الراوي أو عدالته - مثلاً - فإذا كان طريق ثبوت وثاقة الراوي الواقع في سند أحد الخبرين أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع ، فهو يوجب تقديم هذا الخبر على الآخر ، وهما - أي الأوضحيّة والأقربيّة - قد يكونان بتعدّد المزكّي بصيغة الفاعل بأن قامت عدّة من أهل الرجال على تعديله وتوثيقه ، بخلاف الراوي في الخبر الآخر ، فإنّ تعديله أو توثيقه ثبت بشاهد واحد من الرجاليين .

وقد يكونان برجحان أحد المزكّيين على الآخر بأن كان المزكّي لراوي أحد الخبرين أدري من الآخر ، كالنجاشي ، فربّما يقال : إن توثيقاته تقدّم على توثيقات الشيخ عند التعارض ؛ لكونه خرّيط الفنّ أو كان أعدل وأوثق من المزكّي الآخر .

[١] أي يلحق بالآخر - الذي لم يكن المزكّي « بصيغة الفاعل » فيه متعدّداً ، ولم يكن مزكّيه راجحاً - ما لو كان الراوي المزكّي بصيغة المفعول كغيره من المجروحين والضعفاء ، وكان ما يميّز به المشترك ، ويعيّن الموثّق منه من غير الموثّق ضعيفاً ، كابن سنان - مثلاً - فإنّه مشترك بين الموثّق والضعيف ، فالراوي المعيّن المزكّي الواقع في سند أحد الخبرين مقدّم على الراوي المشترك المزكّي مع ضعف مميّزه .

[٢] أي من المرجّحات السنديّة علو الإسناد بمعنى أن يكون الوساطة بين المعصوم وبين المنقول إليه أقلّ في سند أحد الخبرين من سند الخبر الآخر ،

أقلّ ، وقد يعارض في بعض الموارد [١] بندرة ذلك ، واستبعاد الإسناد لتباعد أزمّة الرواة ، فيكون [٢] مظنة الإرسال والحوالة على نظر المجتهد .

فإنّ الخبر الواصل بواسطتين - مثلاً - أقرب إلى الصدور من الخبر الواصل بثلاث وسائط ؛ لأنّه كلّما قلّت الوسائط كان احتمال الكذب أقلّ ، وكذا احتمال الخطأ والغفلة .

[١] وهو فيما لا يعلم فيه طول عمر الراوي ، فالقدر المتيقّن من كون علوّ الإسناد مرجّحاً فيما إذا علم طول عمر الراوي ، وكون السند قليلاً من هذه الجهة ، وأمّا إذا لم يعلم بذلك فلا يكون مرجّحاً ؛ إذ يحتمل أن يكون قلّة الوسائط من جهة الإرسال لا من جهة طول عمر الراوي .
والحاصل : أنّ علوّ الإسناد يعارضه أمران :

الأوّل : ندرة علوّ الإسناد وقلّة الوسائط ، فإنّه يستلزم أن يعيش كلّ من الرواة الواقعة في سند أحد الخبرين أكثر من مائة سنة ، وهو بعيد جداً ، وأكثر الأخبار وردت بوسائط كثيرة .

الثاني : استبعاد الإسناد ، أي كون الخبر مع قلّة الوسائط مسنداً ، بعيد ومنشأ الاستبعاد تباعد أزمّة الرواة ، كما إذا كان الراوي الناقل متأخراً عن الراوي المنقول عنه أكثر من مائتي سنة ، فيستبعد أن يكون طول عمر الراوي منشأ لقلّة الوسائط .

وملخص الكلام : أنّ ندرة قلّة الوسائط في باب الأخبار ، واستبعاد أن يكون الخبر مع قلّة الوسائط مسنداً بسبب طول عمر الراوي توجبان الظنّ بأنّ الخبر المنقول بوسائط قليلة مرسل ، فهذا الاحتمال يساوي الاحتمال بأنّ ذلك من باب علوّ الإسناد ، ومعه لا يكون علوّ الإسناد مرجّحاً .

[٢] تفرّيع على ما سبق ، أي إذا كانت قلّة الوسائط نادرة والإسناد بعيداً ، فيظنّ

ومنها: أن يرسل [١] أحد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته؛ فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح ، وهذا الاحتمال منفي في الآخر .

وهذا إذا كان المرسل [٢] ممن تقبل مراسيله ، وإلا فلا يعارض المسند رأساً ، وظاهر الشيخ في العدة [٣] تكافؤ المرسل المقبول والمسند ، ولم يعلم وجهه .

بكون الخبر مرسلأ ، وحيث إن الترجيح بعلو الإسناد ليس كالمرجحات الدالّية الداخلة تحت ضابطة ، فترجيح أحد الطرفين من علو الإسناد أو الحكم بالإرسال في الموارد المشكوكة محوّل على نظر المجتهد .

[١] بصيغة المعلوم ، أي من المرجحات أن يرسل أحد الراويين روايته فيحذف الواسطة ، ويسند الراوي الآخر روايته ، فإن ذكرها مسندة يقدّم على ذكرها مرسله .

وجه التقديم : أن الراوي المرسل بصيغة اسم الفاعل بعد الفرض أنه لا ينقل إلا عن ثقة ، وإن وثق الراوي المحذوف ، ولكن لا يفيد توثيقه ؛ إذ يحتمل أن يكون توثيقه للمحذوف معارضاً لتضعيف الآخرين وجرح الجارحين له ، وهذا الاحتمال منفي في الخبر المسند ؛ لوضوح حال رواته بأن توثيقهم معارض لجرحهم أم لا .

[٢] وهذا الذي ذكرناه إذا كان الراوي المرسل ممن يقبل مراسيله كابن أبي عمير ، فإنه قيل في حقه أن مراسيله كمسانيده ، وأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة ، وأما لو لم يقبل مراسيله ، كما هو كذلك في سائر المرسلات ، فلا تصلح لأن تعارض المسند ؛ لعدم قيام دليل على حجّية مثل هذه المرسلات .

[٣] أي يظهر من كلام الشيخ في العدة أن المراسيل المقبولة عند العلماء كمراسيل

ومنها: أن يكون الراوي لإحدى الروائتين [١] متعدّداً وراوي الأخرى واحداً ، ويكون رواية إحداهما أكثر ، فإنّ المتعدّد يرجح على الواحد ، والأكثر يرجح على الأقلّ ، كما هو واضح .

وحكي عن بعض العامة [٢] عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى . ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجّحات أيضاً ، وهو ضعيف .

ابن أبي عمير ونحوه تساوي المسانيد ، ولا ترجيح للمسانيد على المراسيل ؛ إذ من يقبل مراسيله لا يرسل إلا عمّن هو مسلمّ الوثاقة .

وما ذكره لم يعلم وجهه ؛ إذ كون الراوي مسلمّ الوثاقة عند شخص لا يقتضي كونه مسلمّ الوثاقة عند الآخرين .

[١] أي من المرجّحات أن يكون الراوي لإحدى الروائتين متعدّداً بأن تكون الرواية مستفيضة وردت بطرق متعدّدة ، والراوي للأخرى واحداً ، أو كان رواية إحدى الروائتين أكثر من رواية الأخرى ، بأن يرد أحد الخبرين بطريق ، والخبر الآخر بثلاثة طرق ، فالخبر المروي بطرق متعدّدة مقدّم على الخبر المروي بطريق واحد ، كما أنّ الخبر المروي بطرق كثيرة يقدّم على الخبر المروي بطرق قليلة .

والوجه في ذلك ما قد مرّ منّا من أنّ الخبر المروي بطرق متعدّدة أقرب إلى الصدور من الخبر المروي بطريق واحد ، وكذا الخبر إذا كان رواته أكثر أقرب إلى الصدور من الخبر الذي كان رواته أقلّ منه .

[٢] وهو بعض الحنفيّة ، حيث منعوا من كون تعدّد الرواة أو أكثرية ترجيحاً . بتقريب : أنّه لو كان التعدّد والأكثرية مرجّحين في باب التعارض فلا بدّ أن يكونا مرجّحين في باب الشهادة والفتوى أيضاً ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله ؛ إذ لا شبهة في أنّ شهادة الأربع لا تقدّم على الاثنين ، وفتوى المجتهدين

ومنها [١]: أن يكون طريق تحمّل أحد الروائين أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر ، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه ، وهكذا غيرهما من أنحاء التحمّل [٢].
هذه [٣] نبذة من المرجّحات السنيّة التي توجب القوّة من حيث الصدور ،

لا تقدّم على فتوى مجتهد واحد .

وأجاب عنه المصنّف: بأنّه لو لم يكن التعدّد والأكثريّة من المرجّحات قياساً على الشهادة والفتوى لم يكن سائر المرجّحات أيضاً مرجّحاً قياساً عليهما ، والحال أنّ القول بعدم كون سائر المرجّحات مرجّحاً ضعيف .

[١] أي من المرجّحات أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر . ولا يخفى عليك: أنّ طرق تحمّل الرواية سبعة على ما ذكره وأعلى طرق التحمّل هو السماع من الشيخ ، كما نقل عن الشهيد في شرح الدراية أنّ السماع من الشيخ أرفع الطرق الواقعة في التحمّل ؛ لأنّه أعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته فهو أعلى من القراءة على الشيخ . إذا عرفت ذلك فنقول :

إنّه لو كان الراوي في أحد الخبرين يسمع الرواية من الشيخ ، والراوي في الخبر الآخر قرأ الراوي الرواية على الشيخ ، فالترجيح للخبر الأوّل ؛ إذ قراءة الشيخ على أعلى تحملاً من قراءة الراوي على الشيخ ؛ لما عرفت أنّها أنّ الشيخ أعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته .

[٢] وهي الخمسة الباقية ، وهي الإجازة والمناولة ، بأن يعطيه تملكاً أو عارية للنسخ الأصليّة ، ويقول له هذا سماعي من فلان فاروه عني والكتابة والاعلام والوجدادة ، وهي على الترتيب المذكور في القوّة ، وبيانه في محله .

[٣] أي هذه المرجّحات السنيّة التي ذكرناها والتي توجب قوّة صدور أحد الخبرين على الآخر عدّة قليلة من المرجّحات السنيّة والباقي موكول إلى

وعرفت أنّ معنى القوّة [١] كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزيّة غير موجودة في الآخر ، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزيّة للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر ، وإلاّ [٢] فقد لا يوجب المرجّح الظنّ بكذب الخبر المرجوح ، من جهة احتمال صدق كلا الخبرين ، فإنّ الخبرين المتعارضين

محله ، فيعلم حال الباقي منها ممّا ذكرنا ، فلا وجه لإطالة الكلام بذكر الجميع .
 [١] هذا تمهيد للجواب عن التخيّل الذي نسب إلى بعض ، وهو السيّد محمّد المجاهد^(١) .

حاصله : أنّ معنى قوّة أحد الخبرين على الآخر أنّ الخبر القويّ مشتمل على مزيّة بحيث لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان مطابقة هذا الخبر المشتمل على المزيّة أقوى وأقرب من مطابقة الآخر للواقع .

[٢] أي وإن لم يكن معنى القوّة هذا المعنى الذي ذكرناه الذي يكون مرجعه إلى الظنّ الشأني بالمطابقة ، بل كان معناه ما يرجع إلى الظنّ الفعلي بكون الخبر الراجح مطابقاً للواقع لا يتصوّر معنى صحيح للقوّة . بعبارة أخرى : ليس معنى القوّة أنّ مطابقة أحد الخبرين للواقع أقوى من مطابقة الخبر الآخر له .

وبعبارة واضحة : ليس معنى القوّة حصول الظنّ الفعلي بكون الخبر الراجح مطابقاً للواقع ؛ إذ قد لا يحصل من المزيّة المذكورة الظنّ الفعلي بكذب الخبر المرجوح ؛ لاحتمال صدق كلا الخبرين كما هو الغالب في المتعارضين .

ملخص الكلام : أنّ المراد من القوّة هو الظنّ على تقدير لا الظنّ الفعلي .

(١) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٦٩٨ .

لا يعلم غالباً كذب أحدهما ، وإنما التجأنا [١] إلى طرح أحدهما ، بناءً على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد ، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً ، فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر . والغرض من إطالة الكلام هنا [٢] أن بعضهم تخيل : أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن ، بعضها يفيد الظن القوي ، وبعضها يفيد الظن الضعيف ، وبعضها لا يفيد الظن أصلاً ، فحكم بحجية الأولين ، واستشكل في الثالث ، من حيث إن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح ، ومن إطلاق أدلة التخيير .

[١] جواب عن سؤال مقدر . حاصل السؤال : إذا كان صدق كلا الخبرين محتملاً على حد سواء ، فلماذا وجب طرح أحدهما ؟

وجوابه إنما التجأنا إلى طرح أحد الخبرين فيما حصل التنافي بين ظاهريهما إذا لم يمكن الجمع بينهما ؛ لعدم صلاحية أحدهما أن يكون شاهداً للجمع ، وقرينه على الآخر ، فإن احتمال الصدق ، وإن كان موجوداً في كليهما على حد سواء ، إلا أنه لما لم يمكن الجمع بينهما في الظاهر فنزلاً منزلة ما لو علم بكذب أحدهما ، فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق .

[٢] أي الغرض من إطالة الكلام رفع ما تخيل من أن المرجحات على ثلاثة أقسام :

منها : ما يفيد الظن القوي ، ومنها : ما يفيد الظن الضعيف ، ومنها : لا يفيد الظن أصلاً ، والقسم الأول والثاني منها حكم بأنهما يصلحان للمرجحية . وأما القسم الثالث منها ، فاستشكل في كونه مرجحاً ، والإشكال ناشئ من أنه يحتمل أن تكون الوظيفة هو الأخذ بما فيه المرجح ؛ لكونه موافقاً للاحتياط ، إذ جواز العمل به متيقن .

ويحتمل أن يقال بالتخيير فيهما وعدم الأخذ بالمرجح المذكور ، وذلك

وقوى ذلك [١] بناءً على أنه لا دليل على الترجيح بالأمر التعبدية في مقابل إطلاق التخيير . وأنت خبير [٢] بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظنّ الشأني بالمعنى الذي ذكرناه ، وهو : أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح ، من صدقه ، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين ، فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظنّ بكذب الآخر ، ولو فرض أنّ شيئاً منها [٣] ، كان في نفسه موجباً للظنّ بكذب

لإطلاق أدلة التخيير ، فإنه يشمل صورة وجود المرجح وعدمه . والقدر المتيقن من تقييده بأخبار الترجيح فيما إذا كان المرجح مفيداً للظنّ ، وأما المرجحات الثابتة بالدليل التعبدية التي لا تفيد الظنّ ، فلا دليل على الأخذ بها في مقابل إطلاق أدلة التخيير ، أي قوى إطلاق أدلة التخيير بناءً على أنّ الأمور الثابتة بالدليل التعبدية التي تفيد الظنّ لم يقم دليل على كونها صالحة للترجيح حتى يقيّد بها إطلاق أدلة التخيير

[١] هذا جواب عما تخيّلته البعض . وحاصله : أنّ المتخيّل ماذا أراد من الظنّ الذي يكون مرجحاً ، فإن أراد منه الظنّ الشأني بالمعنى الذي ذكرناه في معنى القوة . وحاصله : أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان احتمال صدق الراجح أرجح ، واحتمال كذب المرجوح أرجح ، فكلّ المرجحات سواء في إفادة الظنّ بهذا المعنى ، فلا وجه للتفصيل بين المرجحات لقبول بعضها ، والإشكال في بعضها الآخر ، وإن أريد منه الظنّ الفعلي ، فالكلّ أيضاً سواء في عدم الإفادة ، وليس شيء من المرجحات يفيد الظنّ الفعلي بكذب أحد الخبرين .

[٢] إلى هنا بين أنّ شيئاً من المرجحات لا يفيد الظنّ الفعلي ، ثم قال : لو فرض أنّ شيئاً منها يفيد الظنّ الفعلي بكذب أحد الخبرين كان مسقطاً للخبر المرجوح

الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض ،
 فيعد ذلك الشيء [١] موهناً لا مرجحاً؛ إذ فرق واضح عند التأمل بين ما
 يوجب في نفسه مرجوحية الخبر ، وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة
 التعارض وفرض عدم الاجتماع .

وأما ما يرجع إلى المتن ، فهي أمور [٢] :

عن الحجية ، فيخرج المقام عن باب التعارض ويدخل في باب تعارض
 الحجّة مع اللاجحة .

[١] أي يعد ذلك الشيء الذي أفاد الظنّ الفعليّ موهناً ومسقطاً لأحد الخبرين عن
 الحجية ، لا مرجحاً لأحد الخبرين ، والفرق بينهما واضح ، فإن الشيء الذي
 يفيد الظنّ الفعليّ يوجب في حدّ نفسه مع قطع النظر عن التعارض ،
 مرجوحية أحد الخبرين ، وهذا النوع من الظنّ يسقط الخبر عن الحجية ؛ بناءً
 على اشتراط حجية الخبر بعدم قيام الظنّ على خلافه ، كما هو كذلك بناءً
 على أنّ مناط الحجية فيه هو الظنّ الفعليّ ، فيخرج المقام عن باب التعارض ،
 كما عرفت ، بخلاف الظنّ الشأني ، فإنه ممّا لا يوجب مرجوحية الخبر في
 حدّ نفسه ، بل يوجبها بملاحظة تعارض الخبرين ، وعدم إمكان الجمع
 بينهما .

خلاصة الكلام : فرق واضح بين ما يوجب مرجوحية الخبر في حدّ نفسه
 مع قطع النظر عن التعارض ، وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض ،
 فإنّ الأوّل موهن . والثاني مرجح ، وهنا إشكال من صاحب الكفاية ، فلاحظ .

[٢] إلى هنا كان الكلام في المرجحات السندية ، ومن هنا شرع في بيان
 المرجحات الراجعة إلى المتن :

منها : الفصاحة ، فإنه لو وقع التعارض بين الخبر الفصيح وغيره يقدّم

منها: الفصاحة ، فيقدّم الفصيح على غيره؛ لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام ، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى .

ومنها: الأفضحيّة [١] ، ذكره جماعة خلافاً لآخرين . وفيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم عليه السلام ، ولا الأفضح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعيّة .

ومنها [٢] : اضطراب المتن كما في بعض روايات عمّار ، ومرجع الترجيح

الفصيح على غير الفصيح ؛ لأنّ غير الفصيح عبارة عن الركيك ، وهو أبعد من كلام المعصوم ، إلا أن يكون الخبر الركيك منقولاً بالمعنى ، فلا يقدم عليه من حيث إنّه فصيح ، وإن كان يقدم عليه من حيث إنّه منقول باللفظ والآخر منقول بالمعنى .

[١] أي من المرجحات المتنيّة هي الأفضحيّة ، أي كون أحد الخبرين المتعارضين أفضح من الآخر ، فإنّ الأفضح يقدم على غير الأفضح .

وأورد عليه المصنّف عليه السلام بقوله : وفيه تأمل ، فإنّ الأفضحيّة لا تصلح للمرجحيّة ؛ إذ لا يكون الأفضح أقرب إلى كلام المعصوم عليه السلام ، والفصيح أبعد من كلامه كي تكون الأفضحيّة مرجحة ، فلا يجب على الإمام المعصوم عليه السلام أن يتكلّم بكلام أفضح في مقام بيان الأحكام الشرعيّة . نعم ، يناسب أن يتكلّم بكلام أفضح في مقام الوعظ والخطابة ، إلا أنّه خارج عن البحث .

[٢] أي من المرجحات المتنيّة اضطراب المتن .

أقول : إنّ في العبارة تسامحاً ؛ إذ اضطراب المتن ليس من المرجحات ، بل هو من الموهنات . والصحيح أن يقال : سلامة المتن عن الاضطراب من المرجحات ، فإنّ الخبر الذي تضطرب عبارته مرجوح بالنسبة إلى الخبر السليم عنه ، كما في بعض روايات عمّار ، فروي مرّة على وجه ، وأخرى

بهذه [١] إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر. وعلل بعض المعاصرين [٢] الترجيح بمرجحات المتن - بعد أن عدّ هذه منها - بأن مرجع ذلك إلى الظنّ بالدلالة ، وهو ممّا لم يختلف فيه [٣] علماء الإسلام ، وليس مبنياً [٤] على حجّية مطلق الظنّ المختلف فيه .

على وجه آخر مخالف له . لعلّ مقصوده خبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة ، فإنّه نقل في نسخة أنّه إن خرج من الجانب الأيمن فحيض ، وفي نسخة أخرى إن خرج من الأيسر فحيض ، وقيل : إنّ المصنّف رحمته اشتبهت عليه رواية أبان برواية عمّار .

[١] أي مرجع الترجيح بالمرجحات المتنبّية إلى أقربيّة صدور أحد الخبرين من الآخر ، كالمرجحات الدلالية ، أي كما أنّ المرجحات الدلالية توجب أقربيّة الصدور ، كذلك المرجحات المتنبّية أيضاً توجب أقربيّة الصدور لا أقربيّة الدلالة ، كما توهم .

[٢] أي بعض المعاصرين بعد عدّ هذه المرجحات المذكورة أنفاً ، أي الفصاحة والأفصحية ، والاضطراب من المرجحات المتنبّية . قال : إنّما عدّ المرجحات المتنبّية من مرجحات المتعارضين ؛ لأنّ مرجع المرجحات المتنبّية إلى الظنّ بالدلالة ، فإنّها صارت من المرجحات لرجوعها إلى المرجحات الدلالية لا أنّها من المرجحات في قبال المرجحات الدلالية .

[٣] أي الظنّ بالدلالة ممّا لم يختلف فيه علماء الإسلام ، بل هو حجّة عند الكلّ ، والمرجحات المتنبّية راجعة إلى هذا الظنّ الذي هو مقبول عند الكلّ .

[٤] أي الترجيح بالمرجحات المتنبّية ليس مبنياً على حجّية مطلق الظنّ الذي تكون حجّيته محلّ خلاف عند القوم . بل عرفت أنفاً أنّه مبنيّ على الظنّ الدلالي الذي هو من الظنّ الخاصّ الذي لم يختلف فيه اثنان .

ثم ذكر [١] في مرجّحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة ، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه ، والجزم بالسمع عن المعصوم عليه السلام على غيره ، وكثيراً من أقسام [٢] مرجّحات الدلالة ، كالمنطوق والمفهوم ، والخصوص والعموم ، ونحو ذلك . وأنت خبير [٣] بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلى الآخر ، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور ، وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام . وأما مرجّحات الدلالة ،

[١] أي بعض المعاصرين بعد ما قال : إن مرجع المرجّحات المتنبية إلى المرجّحات الدلالية ذكر في كلامه من المرجّحات المتنبية النقل باللفظ فإنه مقدّم على النقل بالمعنى ، والفصاحة ، فإنها مقدّمة على غير الفصيح . والصحيح أن يقال : عدم الركاكة فإنه مقدّم على الركيك والمسموع من الشيخ ، أي الخبر الذي تحمّل الراوي بالسمع من الشيخ بأن قرء الشيخ على الراوي راجح بالنسبة إلى الخبر المقروء عليه بصيغة اسم المفعول من باب قرأ ، أي الخبر الذي قرأ الراوي على الشيخ ، والجزم بالسمع من المعصوم عليه السلام ، أي الخبر الذي قطع الراوي بأنه سمعه من الإمام مقدّم على الخبر الذي لم يسمع من الإمام لأجل عدم التمكّن من الحضور عنده عليه السلام .

[٢] عطف على قوله : « النقل باللفظ » ، أي ذكر في مرجّحات المتن كثيراً من أقسام مرجّحات الدلالة ، كالمنطوق ، فإنه مقدّم على المفهوم ، والخصوص والعموم ، فإن الأول مقدّم على الثاني ، ونحو ذلك من المرجّحات الدلالية . خلاصة الكلام : أنّ بعض المعاصرين ذكر المرجّحات المتنبية والدلالية في مرتبة واحدة ، وجعل الكل محلّ اتفاق القوم .

[٣] هذا جواب الشيخ عن بعض معاصريه بأنه لا وجه للخلط بين المرجّحات

فهي من هذا الظنّ المتفق عليه ، وقد عدّها من مرجّحات المتن [١] جماعة كصاحب الزبدة وغيره ، والأولى ما عرفت من أنّ هذه من قبيل النصّ والظاهر ، والأظهر والظاهر ، ولا تعارض بينهما ، ولا ترجيح في الحقيقة ، بل هي من موارد الجمع المقبول ، فراجع . وأمّا الترجيح [٢] من حيث وجه

المتنيّة والدلاليّة ، وجعل الكلّ ممّا اتفق عليه العلماء وليس الأمر كذلك ، فإنّ الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ ، وكذا المسموع من الشيخ والجزم بالسمع ونحوها راجع إلى المرجّحات الصدوريّة ، فإنّها توجب رجحان صدور الخبر الذي اتّصف بأحد المرجّحات على غيره ، ولا توجب أظهريّة الدلالة ، والدليل على الترجيح بهذه المرجّحات هو الدليل القائم على اعتبار المرجّحات الصدوريّة . والحاصل : أنّ مرجع الترجيح بالفصاحة وغيرها من المرجّحات المتنيّة إلى رجحان صدور أحد المتنين ، وليس راجعاً إلى المرجّحات الدلاليّة التي هي محلّ وفاق القوم . وأمّا المرجّحات الدلاليّة فهي من هذا الظنّ المتفق عليه ، فلا بدّ من التفصيل بينهما ، لا الحكم بأنّ الكلّ في حكم واحد ، أي ممّا اتفق عليه الكلّ .

[١] أي قد عدّ جماعة ، كصاحب الزبدة ، المرجّحات الدلاليّة من مرجّحات المتن ، وهذا بعكس ما ذهب إليه بعض المعاصرين .

وأجاب عنه المصنّف رحمته : بأنّ عدّ مرجّحات الدلالة من مرجّحات المتن خلاف التحقيق ؛ لأنّ المرجّحات الدلاليّة من قبيل النصّ والظاهر والأظهر ، فلا تعارض بينها ، فليس المرجّح الدلالي مرجّحاً حقيقة ؛ إذ صدق وصف المرجّح فرع صدق التعارض ، ولا يصدق التعارض في موارد الجمع الدلالي العرفي .

[٢] عطف على قوله : أمّا الترجيح بالسند . حاصله : أمّا الترجيح من حيث وجه

الصدور: فبأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقيّة أو نحوها من المصالح. وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلا أن الذي بأيدينا أمانة التقيّة، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيّة عنهم عليه السلام احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

وقال في العدة: «إذا كان رواه الخبرين [١] متساويين في العدد عمل

الصدور بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يوجب أن يكون الخبر المقرون بهذا الشيء صادراً لبيان خلاف حكم الله الواقعي؛ لأجل وجود المصلحة من تقيّة أو نحوها من المصالح الأخر التي لا نعرفها من امتحان وغيره، والمصالح الموجبة لصدور الخبر لبيان خلاف الحكم الواقعي وإن كانت كثيرة، إلا أن المصلحة التي هي بأيدينا، أي ثبت عندنا أمانة عليها التقيّة فقط، وأما المصالح الأخرى فلم تقم أمانة عليها. ومعنى التقيّة هنا كون الخبر مطابقاً لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل أن يكون الخبر الموافق لهم صدر عن تقيّة منهم، وهذا الاحتمال غير موجود في الخبر المخالف لهم، فيقدّم الثاني على الأول. أقول: لا يخفى أن العبارة هنا غير وافية للمراد؛ إذ مقصوده عليه السلام ذكر المرجحات الحديثية، وما ذكرها هنا من موافقة العامة ليس من المرجحات، بل هو من الموهنات، والمرجح هو مخالفة العامة. وينبغي أن يقول: أما الترجيح من حيث وجه الصدور فهي إنما يكون مخالفة العامة، وهو المقصود كما يظهر من كلامه الآتي.

[١] ملخص كلام الشيخ في العدة هو أن الخبرين المتعارضين إذا كانا متساويين في عدد رواتهما، وجب العمل بأبعد الخبرين من قول العامة، وطرح الخبر الموافق لقولهم.

بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه » ، انتهى .

وقال المحقق في المعارج [١] - بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ :-
« والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام ، وهو [٢]
إثبات مسألة علمية بخبر الواحد . ولا يخفى عليك ما فيه [٣] ، مع أنه قد
طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره ، فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا
الفتوى ، والموافق للعامة يحتمل التقيّة ، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل .
قلنا : لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى ؛ لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها

[١] أي أورد صاحب المعارج على الشيخ بعد نقل عبارته المتقدمة الدالة على
الترجيح بمخالفة العامة بوجهه :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « والظاهر أن احتجاجه ... » ، أي أن احتجاج
الشيخ لإثبات كون مخالفة العامة مرجحة إنما هو مستند إلى رواية رويت عن
الصادق عليه السلام ، وهي رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام : « ما سمعت مني
يشبه قول الناس ففيه تقيّة » ^(١) .

[٢] أي التمسك بهذه الرواية لإثبات كون مخالفة العامة من المرجحات تمسك
بخبر الواحد لإثبات مسألة علمية أصولية ، وهو لا يجوز ؛ لأن المسألة الأصولية
ثبتت بالدليل القطعي ، لا بخبر الواحد ، فإنه يثبت به المسألة الفرعية .

[٣] أي في إثبات المسألة العلمية بخبر الواحد إشكال ، لا يخفى عليك .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « مع أنه قد طعن ... » ، أي فضلاء الشيعة ،
كالمفيد وغيره ، طعنوا في خبر الواحد ، فكيف يكون مع ما فيه من الطعن
دليلاً على المسألة الأصولية العلمية .

الإمام عليه السلام ، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك [١] .

فإن قال [٢] : إن ذلك يسدّ باب العمل بالحديث .

قلنا : إنّما نصير إلى ذلك [٣] على تقدير التعارض لا مطلقاً ، فلا يلزم سدّ باب العمل ، انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : توضيح المرام في هذا المقام ، أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجه :
الأول : مجرد التعبد [٤] ،

الثالث : ما أشار إليه بقوله : «فإن احتجّ» - وفي بعض النسخ : «وإن احتجّ» -

أي إن احتجّ الشيخ بمخالفة العامة بأنّ الخبر الأبعد من العامة لا يحتمل إلا حكم الإمام ، بخلاف الخبر الموافق ، فإنّه يحتمل فيه التقيّة ، ففيه أنّ الخبر المخالف وإن لم يحتمل فيه التقيّة ولكن يحتمل فيه إرادة خلاف الظاهر ، لأجل مصلحة قد خفيت علينا ، وإذن فالمخالف والموافق يتساويان من جهة احتمال إرادة خلاف الظاهر فلا يكون الأبعد من العامة من المرجّحات .

[١] أي وإن لا نعلم التأويل الذي يعلمه الإمام عليه السلام .

[٢] أي فإن قال الشيخ : إنّ الاعتناء بالاحتمال المذكور في الخبر المخالف يوجب سدّ باب العمل بالحديث ؛ إذ كلّ حديث يوجد فيه احتمال إرادة خلاف الظاهر منه .

[٣] إنّما نصير إلى العمل بالحديث ويعتنى بالاحتمال المذكور في باب التعارض فقط ، لا في مطلق الأحاديث كي يلزم منه سدّ باب العمل بالأحاديث .

[٤] أي الوجه الأول : أن يكون مخالفة العامة من المرجّحات بالتعبد الشرعي المحض ، لا من باب أنها أقرب إلى الواقع .

كما [١] هو ظاهر كثير من أخباره ، ويظهر من المحقق استظهاره [٢] من الشيخ عليه السلام.

الثاني [٣]: كون الرشد في خلافهم ، كما صرح [٤] به في غير واحد من الأخبار المتقدمة ، ورواية علي بن أسباط : « قال : قلت للرضا عليه السلام : يحدث الأمر ، لا أجد بدأ من معرفته ، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك ، فقال : أتت فقيه البلد واستفتته في أمرك ، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه ، فإن الحق فيه » .

وأصرح من ذلك [٥] كـله خبر أبي إسحاق الأرجائي ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة ؟ فقلت : لا أدري ،

[١] أي كما هو ظاهر كثير من أخبار الترجيح بمخالفة العامة ، حيث أمر بالترجيح بها من غير أن يذكر له تعليل كقوله في رواية سماعة بن مهران ، حيث قال : « خذ بما فيه خلاف العامة »^(١).

[٢] أي استظهار المحقق أن الترجيح يكون من باب التعبد من كلام الشيخ .

[٣] أي الوجه الثاني : أن يكون الترجيح بمخالفة العامة ؛ لأجل كون الرشد والصواب في خلافهم ، كما هو ظاهر كثير من الأخبار المتقدمة المذكورة في بحث المرجحات ، ورواية علي بن أسباط^(٢).

[٤] بصيغة المجهول ، أي صرح بكون الترجيح بمخالفة العامة من باب أن الرشد في خلافهم .

[٥] أي أصرح من جميع الأخبار في الدلالة خبر أبي إسحاق .

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب القاضي ، الحديث ٤٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٣ .

فقال: إِنَّ عَلِيًّا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِشَيْءٍ إِلَّا خَالَفَ عَلَيْهِ الْعَامَّةَ إِرَادَةَ لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ، وَكَانُوا يَسْأَلُونَهُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ، فَإِذَا أَفْتَاهُمْ بِشَيْءٍ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبَسُوا عَلَى النَّاسِ» .

الثالث [١]: حسن مجرد المخالفة لهم ، فمرجع هذا المرجح ليس الأقربىة إلى الواقع ، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ، ودليل الحكم الأسهل على غيره . ويشهد لهذا الاحتمال [٢] بعض الروايات ، مثل قوله ﷺ في رسالة داود بن حصين: «إِنَّ مَنْ وَاَفَقْنَا خَالَفَ عَدَوْنَا ، وَمَنْ وَاَفَقَ عَدَوْنَا فِي قَوْلٍ وَعَمِلَ فَلَيْسَ مِنَّا وَلَا نَحْنُ مِنْهُ» .

[١] أي الوجه الثالث: أن يكون الترجيح بها من أجل كون مخالفة العامة من حيث نفسها مطلوبة للشارع ، فليس الترجيح بها لأجل كون الخبر المخالف لهم أقرب إلى الحق ، بل هو دليل مستقل على ترجيح الخبر المخالف ، نظير أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة في ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ، فإن الترجيح المذكور ليس لأقربىة دليل الحرمة من الوجوب ، بل إنما هو لأجل الدليل العقلي المذكور ، وكذا ترجيح دليل الحكم الأسهل على غيره ، فإن الخبر الدال على كفاية التسيبحات الأربعة مرة يقدم على ما دل على أنها ثلاث مرات ، لا لأجل الأقربىة ، بل لدليل مستقل ، وهو أن الشريعة سهلة سمحاء .

[٢] وهو أن يكون الترجيح بمخالفة العامة: لأجل كون مخالفتهم مطلوبة للشارع ، كما هو مقتضى الروايات: منها: رسالة داود بن الحصين^(١) .
ومنها: مارواه حسين بن خالد^(٢) .

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب القاضي ، الحديث ٢٤ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣٣ .

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله ﷺ: «خالفوهم ما استطعتم».

الرابع [١]: الحكم بصدور الموافق تقيّة، ويدلّ عليه [٢] قوله ﷺ في رواية: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه» بناءً [٣] على أنّ المحكيّ عنه ﷺ مع عدالة الحاكي كالسموع منه، وأنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، وأنّ القضية غالبية؛ لكذب الدائمة.

-
- ومنها: وقوله: «خالفوهم ما استطعتم»^(١)، فإنّ الاستفادة من تلك الروايات كون مخالفتهم بنفسها مطلوبة للشارع، لا أنّها توجب أقرية أحد الخبرين.
- [١] أي الوجه الرابع: أن يكون الترجيح بها لأجل صدور الخبر الموافق لهم تقيّة.
- [٢] أي يدلّ على كون الخبر الموافق لهم صدر عن تقيّة قوله ﷺ في رواية: «ما سمعته...»^(٢).
- [٣] أي دلالة الرواية على الوجه الأخير - وهو كون الخبر الموافق لهم صادراً عن تقيّة - مبنية على تمامية المقدمات الثلاث:
- الأولى:** ما أشار إليه بقوله: «بناءً على أنّ المحكيّ عنه...»، أي دلالة الرواية على الوجه الرابع مبنية على أن يكون قوله ﷺ: «ما سمعته مني...» شاملاً لما سمع من الإمام ﷺ، سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة، بأن يشمل السماع من الإمام الخبر المحكيّ عنه مع الوسائط أيضاً.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب القاضي، الحديث ٢٥.

(٢) الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

أما الوجه الأول - فمع بعده [١] عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني

إن شئت فقل: أن يكون الخبر المحكي عنه مع عدالة الحاكي والمنخبر بمنزلة الخبر المسموع منه عليه السلام، كأننا سمعنا الرواية عن الإمام عليه السلام مباشرة، وأما لو نوقش في ذلك بأن يقال: إن قوله: «ما سمعته مني...» ظاهر في الخبر الذي سمع من الإمام عليه السلام، فلا تكون الرواية دليلاً على ترجيح مخالفة العامة في المتعارضين؛ لأنهما لم يسمعا من الإمام عليه السلام، بل حكيا عنه بوسائط كثيرة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وإن الرواية مسوقة...»، أي دلالة الرواية على الوجه الرابع مبنية على أن تكون الرواية متعرضة لبيان حكم المتعارضين بأن تكون في مقام ترجيح حجة على حجة أخرى، وأما بناءً على أنها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة فتكون الرواية أجنبية عن المقام.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وأن القضية غالبية...»، أي دلالة الرواية على الوجه الأخير مبنية على أن تكون القضية - أي قوله عليه السلام: «ما يشبه قول الناس فيه تقيّة، وما لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه» - قضية غالبية؛ لكذب الدائمية؛ إذ لا يكون ما يشبه قول الناس فيه تقيّة دائماً، بل كثير من أحكامنا يشبه أحكامهم.

[١] أي مع بعد الوجه الأول، وهو أن يكون الترجيح تعبدياً لما ذكر الصنف الوجوه الأربعة لترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة، شرع في تضعيف الوجه الأول، أعني به أن يكون الترجيح بمخالفة العامة بمجرد التعبد بالمخالفة؛ حيث قال: «إن الترجيح بمخالفة العامة تعبداً بعيد عن مقام ترجيح أحد الخبرين، ومساق الأخبار العلاجية الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي».

اعتبارهما على الكشف النوعي - ينافي [١] التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة ، ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث [٢] .

مضافاً [٣] إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « ما أنتم والله على شيء مما هم فيه ، ولا هم على شيء مما أنتم فيه ، فخالقوهم ،

وتوضيحه : أن اعتبار الخبرين المتعارضين كسائر الأخبار إنما يكون من باب الطريقيّة والكاشفيّة النوعيّة ، والمناسب لترجيح أحد الخبرين المعترين من باب الطريقيّة النوعيّة كون المرجح ممّا يقوى به جهة اعتبار أحد الخبرين وكشفه النوعي عن الواقع بحيث يكون مورد المرجح أقرب إلى الواقع ، وأمّا الأمور التبعديّة فلا يناسب أن تكون حجّة له ؛ إذ لا يناسب أن يكون المرجح مختلفاً مع صاحبه بأن تكون مرجحيّته بالتعبّد وحجّيّة الخبر من باب الكاشفيّة النوعيّة . هذا أولاً .

[١] أي الوجه الأوّل ينافي التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة ، أعني بها قوله عليه السلام : « ما خالف العامة ففيه الرشاد ، أو كون الرشد في خلافهم » ^(١) و« الغيّ والبطلان فيما وافقهم » ، فإنّ هذه الروايات وغيرها من الروايات المتعرّضة لبيان العلة ظاهرة في الإرشاد ، وهو ينافي التعبّد ، وهذا ثانياً .

[٢] من هنا شرع في تضعيف الوجه الثالث ، أعني به احتمال كون الترجيح بالمخالفة بمجرد حسن المخالفة لهم ، حيث قال : وممّا ذكرنا في وجه ضعف الوجه الأوّل ظهر ضعف الوجه الثالث أيضاً ، فإنّه لا يناسب مقام الترجيح واعتبار الخبر من باب الطريقيّة .

[٣] أي مضافاً إلى ما ظهر من ضعف الوجه الثالث ممّا ذكرنا في ضعف الوجه

فإنّهم ليسوا من الحنيفيّة على شيء ، فقد فرّع [١] الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع ، لا مجرد حسن المخالفة . فتعيّن الوجه الثاني [٢] ؛ لكثرة [٣] ما يدلّ عليه من الأخبار ، أو الوجه الرابع ؛ للخبر المذكور وذهاب المشهور . إلّا أنّه يشكل الوجه الثاني [٤] بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم ؛ لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً حتّى يكون هو

الأوّل ، يدلّ على ضعفه صريح رواية أبي بصير .

[١] أي قد فرّع في رواية أبي بصير الأمر بمخالفة العامّة على مخالفة أحكام العامّة للواقع ، لا إلى مجرد حسن المخالفة في حدّ نفسها ، فيعلم من جميع ذلك أنّ مخالفة العامّة مرجّحة بما أنّها توجب الأقربيّة إلى الواقع ، لا بما أنّها حسنة في نفسها .

[٢] أي إذا بطل الوجه الأوّل والثالث تعيّن الوجه الثاني ، يعني به الترجيح بمخالفة العامّة ؛ لكون الرشد في خلافهم .

[٣] أي إنّما تعيّن الثاني ؛ لكثرة الأخبار الدالّة عليه ، وتعيّن الوجه الرابع - يعني به الترجيح بمخالفة العامّة - لكون الخبر الموافق صادراً تقيّة لوجهين : الأوّل : ما عرفت من الخبر ، وهو قوله عليه السلام « ما سمعته منّي يشبه قول الناس فقيه تقيّة » . الثاني : ذهاب المشهور إلى هذا الوجه .

[٤] إنّ بعد ما اختار الوجه الثاني والرابع من الوجوه الأربعة قد أشكل في الوجه الثاني بما حاصله : أنّ الوجه الثاني كان دليله التعليل المذكور في بعض الأخبار ، وهو قوله عليه السلام : « فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه » ، أو « كون الرشد في خلافهم » ، فإنّ الظاهر من التعليل أنّ الترجيح بمخالفة العامّة لأجل كون الحقّ والرشد في خلافهم . لكنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم ؛ لكونه أخصّ من المدعى ؛ إذ التعليل المذكور إنّما يتمّ لو كان الاحتمال في

الحقّ ، وكون الحق والرشد فيه [١] بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ .

المسألة منحصراً في اثنين: أحدهما: موافقة العامة ، والآخر: مخالفتهم ، فيصح حينئذ أن يقال: إن الرشد فيما خالفهم ، وأما لو كانت المسألة ذات احتمالات - أحدها: موافقة العامة - فلا يستقيم التعليل: لأنّ الحقّ حينئذ في أحد الوجوه المخالفة لهم ، وهذا لا يكشف عن حقيقة أحد الوجوه تعييناً ، كما هو المدعى ، فإذا فرضنا أنّ الخبر الموافق يدلّ على وجوب شيء ، والخبر المخالف على حرمة ، فإذا كان الرشد في خلاف الوجوب لا تتعين الحرمة؛ لأنّ كلاً من الأحكام الأربعة الباقية خلاف الوجوب ، وهذا معنى قول المصنّف: «لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً» .

[١] جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّ خلاف العامة وإن لم يكن حكماً واحداً حتى يكون الحكم المخالف هو الحقّ ، إلا أنّ الحقّ موجود فيما بين الأحكام المخالفة لهم .

ملخص الجواب: أنّ كون الحقّ في خلافهم - بمعنى كون الحقّ موجوداً بين أربعة احتمالات كلّها خلاف العامة - لا ينفع في الكشف عن الحقّ ، ولا يعين أنّ الخبر المخالف الذي يدلّ على الحرمة هو أقرب إلى الحقّ؛ إذ يحتمل أن يكون غيره من المحتملات أقرب إلى الحقّ ، فيكون الأقرب إلى الحقّ أحد الاحتمالات لا الخبر المخالف .

مثاله: كما إذا تردّد جهر البسمة بين الأحكام الخمسة ، وقام خبر على وجوبه ، وخبر آخر على حرمة ، وكان الخبر الدالّ على الحرمة موافقاً للعامة ، فلا يثبت التعليل المذكور - وهو أنّ الرشد في خلافهم - أنّ الوجوب هو الرشد؛ لأنّ الرشد مستور بين أحد الاحتمالات .

نعم ، ينفع في الأبعدية [١] عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم ، وكون الحقّ فيها نادراً ، لكنّه خلاف الوجدان .
ورواية أبي بصير المتقدّمة [٢] وإن تأكّد مضمونها بالحلف ، لكن لا بدّ من توجيهها ، فيرجع الأمر [٣] إلى التعبد بعلة الحكم ، وهو أبعد من التعبد بنفس الحكم .

[١] استدراك عمّا ذكره من أنّ التعليل المذكور لا ينفع في أنّ الخبر المخالف هو الأقرب إلى الواقع . وملخصه: أنّ التعليل المذكور وإن لم ينفع في إحراز كون الخبر المخالف أقرب إلى الواقع ، إلاّ أنّه ينفع في إحراز أنّ الخبر المخالف أبعد عن الباطل ، هذا إذا ثبت بالقطع أو بالظنّ أنّ أحكامهم باطلة غالباً ، وأنّ الحقّ نادر في أحكامهم ، لكنّه خلاف الوجدان؛ إذ لا يمكن أن يلتزم بأنّ غالب أحكام العامة باطلة ، والحقّ فيها نادر ، إذن فالتعليل المذكور لا يوجب أبعادية الخبر المخالف عن الباطل أيضاً .

[٢] جواب عن سؤال مقدّر ، حاصل السؤال: أنّ رواية أبي بصير تدلّ على بطلان أحكام العامة ، وأكّد عليه السلام بطلانها بالحلف ، حيث قال عليه السلام: « ما أتمّ والله على شيء ممّا هم فيه » ، فكيف تقولون لا يمكن أن يلتزم ببطلان غالب أحكام العامة ؟

ملخص الجواب: أنّ رواية أبي بصير وإن تأكّد مضمونها بالحلف ، إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام بها؛ ضرورة عدم بطلان جميع أحكامهم ، فلا بدّ من توجيه الرواية بأنّ المراد عدم قبول عملهم؛ لعدم قبولهم ولاية وليّ الله ، وغير ذلك من التوجيهات .

[٣] تفريع على ما ذكره من « أنّ التعليل المذكور بظاهره غير مستقيم » ، والوجه فيه: أنّ التعليل المذكور لا يدلّ على أقربية الخبر المخالف للعامة إلى الواقع ،

والوجه الرابع [١] بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء؛ لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعاً

فيرجع الأمر إلى التعبد بعلة الحكم ، أي يجب علينا الأخذ بعلة الحكم تعبدًا ، بمعنى أن نقبل تعبدًا أن الرشد في خلافهم ، والتعبد به أبعد من التعبد بوجود الترجيح بالمخالفة .

توضيحه: قد علمت سابقاً أن أحد الوجوه الأربعة في الترجيح بمخالفة العامة احتمال أن يكون الترجيح بها بمجرد التعبد الشرعي ، وقد بينا أنه بعيد ، وهنا نقول: إن الالتزام - بأنه يجب علينا أن نقبل تعبدًا ، وأن الرشد في خلافهم - أبعد من الالتزام بنفس الحكم ، والمراد من علة الحكم قوله: «إن الرشد في خلافهم» - مثلاً - والمراد من الحكم وجوب الأخذ بخلافهم .

[١] أي يشكل الوجه الرابع أيضاً ، وهو الترجيح بمخالفة العامة لأجل كون الخبر الموافق صادراً عن تقيّة . وجه الإشكال هو أنه لم يقدّم الدليل على الترجيح المذكور إلا الخبر الذي سبق ذكره ، وهو رواية: « ما سمعته مني يشبهه ... » .

وهو غير تام؛ لأنّ الخبر المذكور لا يدلّ على أنّ الترجيح للمخالف إنّما يكون لأجل صدور الموافق تقيّة؛ إذ كما يمكن أن يكون المراد من الشباهة في قوله: « ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة » هو أنّ الخبر الموافق للعامة صدر عن تقيّة ، فيكون دليلاً للوجه الرابع ، كذلك يمكن أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس أنّ الخبر الموافق لهم مبني على قواعدهم الفاسدة الباطلة ، مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، عمداً أو سهواً ، ومثل الجبر والتفويض ، فيكون معنى الخبر ما كان من الخبر يشبهه عقائد العامة فليس متناً . إذن فالخبر المذكور أجنبي عن المقام .

على قواعدهم الباطلة ، مثل : تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام - عمداً وسهواً - والجبر والتفويض ، ونحو ذلك [١] .

وقد أطلق الشبابة [٢] على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسنة ، حيث قال : « فإن أشبههما فهو حق ، وإن لم يشبههما فهو باطل » . وهذا الحمل أولى [٣] من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة [٤] .

[١] كتجويز التكليف بلا ملاك .

[٢] تأييد لكون المراد من الشبابة هو المعنى الثاني . وحاصله : أن الشبابة بهذا المعنى - أي بمعنى أن المراد من شبابة أحد الخبرين بقول العامة أن يكون الخبر المذكور مبنياً على قواعدهم الفاسدة - قد اطلقت في بعض الأخبار الدالة على عرض الحديث على الكتاب والسنة ، حيث قال : « فإن أشبههما فهو حق ، وإن لم يشبههما فهو باطل » ، أي إن كان الحديث مبنياً على القواعد المستفادة من الكتاب والسنة ومتفرعاً عليهما فهو حق .

[٣] أي الحمل الذي ذكرناه من أن المراد بالشبابة بالعامة أن يكون الخبر المذكور متفرعاً على قواعدهم الفاسدة أولى من حمله على الغلبة بأن يقال : إن القضية - وهي : « ما سمعت مني يشبه قول الناس فهو تقيّة » - قضية غالبة . وجه الأولوية هو وجود شاهد لهذا الحمل ، وهو إطلاق الشبابة على هذا المعنى في بعض الأخبار ، بخلاف حملها على الغلبة ، فإنه حمل القضية على خلاف ظاهرها من دون شاهد عليه .

[٤] أي ما ذكرناه من الأولوية إنما هو بعد تسليم أصل الغلبة ، إلا أنها غير ثابتة ؛ لعدم ثبوت أن غالب الأحكام المشابهة لأحكام العامة صدرت عن تقيّة ، وإذا أغمضنا عن هذا وسلمنا أصل الغلبة فنقول : إن الحمل على الغلبة مرجوح

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني [١] عن التعليل في الأخبار ،
بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين ؛ لأن الغالب
أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين ، ومع اتفاقهم لا يكون

بالنسبة إلى الحمل الذي ذكرناه .

[١] هذا جواب عن الإشكال الذي أورده على الوجه الثاني ، أي يمكن دفع
الإشكال الذي أورده على التعليل المذكور في الأخبار التي يكون الوجه
الثاني مستنداً إليها .

وملخص الإشكال : كما عرفت سابقاً أن التعليل المذكور بظاهره غير
مستقيم ؛ لأنه إن أريد من التعليل « الرشد في خلافهم » أن خلافهم أقرب إلى
الحق فهو لا يتم إلا إذا كانت المسألة ذات احتمالين ، فلا يدل على أن الخبر
المخالف أقرب إلى الحق فيما إذا كانت المسألة ذات احتمالات .

وإن أريد منه أن الخبر المخالف لهم أبعد عن الباطل ، فهو مبني على غلبة
بطلان أحكامهم ، وهو ممنوع .

والجواب عنه : أنه يمكن دفع الإشكال عن التعليل المذكور في الأخبار
على كلا التقديرين . أما على التقدير الأول فإن التعليل المذكور بمعناه الأول
- بأن يكون المراد من « الرشد » الأقربية إلى الحق - ناظر إلى الغالب ؛ إذ الغالب
في المسألة التي توافق العامة عليها تنحصر الفتوى عند الإمامية بالوجهين ،
فمن اتفاقهم على الحرمة - مثلاً - يعلم أن المسألة عند الإمامية مرددة بين
الوجوب والحرمة ، فيصح التعليل بـ « أن الرشد فيما خالفهم » ؛ إذ الغالب فيما
إذا كانت المسألة ذات احتمالات عند الإمامية حصول الاختلاف فيها بين
العامة أيضاً . وأما على التقدير الثاني فإنه يمكن الالتزام بأن الخبر المخالف
لهم أبعد من الباطل ؛ لغلبة البطلان في أقوالهم .

في المسألة وجوه متعدّدة . ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم ، على ما صرّح به [١] في رواية الأرجائي المتقدّمة .
وأصرّح منها [٢] ما حكى عن أبي حنيفة من قوله : « خالفت جعفرأ في كلّ ما يقول ، إلاّ إنّي لا أدري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما » ، وحينئذٍ [٣] فيكون خلافهم أبعد من الباطل . ويمكن توجيه الوجه الرابع [٤] : بعدم انحصار دليhle في الرواية المذكورة ، بل الوجه فيه [٥] ما تقرّر في باب التراجيح ، واستفيد من النصوص والفتاوى :

[١] أي على ما صرّح بكون الخبر المخالف لهم أبعد من الباطل وبغلبة الباطل في أقوالهم في رواية الأرجائي ، فإنّها تدلّ على أنّ العامّة كانوا يخالفون عليّاً عليه السلام دائماً ، وإذا أفتى بشيء جعلوا له ضدّاً ، أي يفتون على خلاف فتواه عليه السلام .

[٢] أي أصرّح من رواية الأرجائي ما حكى عن أبي حنيفة ، فإنّه كان يخالف مولانا الصادق عليه السلام في كلّ ما يقول ، فهذا أقوى دليل على بطلان غالب أحكامهم ، فيكون خلافهم أبعد من الباطل .

[٣] أي حينما ثبت غلبة الباطل في أقوالهم فتكون الأخبار المخالفة لأخبارهم أبعد من الباطل .

[٤] هذا جواب عن الإشكال الذي أورده على الوجه الرابع ، أي يمكن توجيه الوجه الرابع - أعني به كون الترجيح بمخالفة العامّة - لأجل الحكم بصدور الخبر الموافق تقيّة . ملخّص الجواب : أنّ الدليل الدالّ على الوجه الرابع من الترجيح بمخالفة العامّة لا يكون منحصراً بالخبر المذكور ، وهو قوله : « ما سمعته منّي يشبه ... » كي يناقش فيه ، بل له دليل آخر ، كما سيأتي .

[٥] أي الوجه في الوجه الرابع عبارة عن القاعدة المقرّرة في باب التراجيح المستفادة من النصوص والفتاوى ، أعني بها حصول الترجيح بكلّ مزيّة في

من حصول الترجيح بكلّ مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر ، ومعلوم [١] أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة ، كما يحتمل في الموافق ، على ما تقدّم من المحقّق رحمته ، فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق [٢] على التقيّة ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقيّة ، بل المراد أنّ الخبرين لمّا اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع - عدا احتمال الصدور تقيّة المختصّ بالخبر

أحد الخبرين توجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر .

[١] أي مقتضى القاعدة المتقدّمة ترجيح الخبر المخالف: لأنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة ، بخلاف الموافق ، فإنّه يحتمل فيه التقيّة على ما بيّنه المحقّق ، حيث قال: «إنّ الموافق للعامة يحتمل فيه التقيّة» ، ومن المعلوم أنّ عدم احتمال التقيّة مزية يوجب ترجيح الخبر المخالف على الموافق ؛ لأنّ المخالف أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع .

[٢] جواب عن سؤال مقدّر ، وهو أنّ المشهور قائلون بأنّ الموافقة للعامة دليل على صدور الخبر عن تقيّة ، وهو خلاف ما ذكر هنا من أنّ الموافق للعامة يحتمل فيه التقيّة .

والجواب عنه: أنّ مراد المشهور من حملهم الخبر الموافق على التقيّة ليس لأجل كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقيّة ، بل مرادهم أنّ الخبرين إذا تساويا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع - من جهة احتمال عدم الصدور ، ومن جهة احتمال إرادة خلاف الظاهر - إلاّ احتمال الصدور عن تقيّة ، فالخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة بخلاف الموافق ، فعدم احتمال التقيّة مزية مرجّحة للخبر المخالف ، ولا حاجة إلى إثبات أنّ الخبر الموافق

الموافق - تعيّن العمل بالمخالف ، وانحصر محمل الخبر [١] الموافق المطروح فى التقيّة ، وأمّا ما أورده المحقّق ﷺ من معارضة احتمال التقيّة [٢] فى الموافق باحتمال الفتوى على التأويل ، ففيه [٣] : أنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران فى جميع الاحتمالات المتطرّقة فى السند والمتن والدلالة ، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك .

كيف [٤] ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم

صدر عن تقيّة لكفاية احتماله ، كما عرفت .

[١] أي انحصر توجيه طرح الخبر الموافق للعامة باحتمال التقيّة فيه ، دون المخالف . بعبارة أخرى : أنّ المحمل الوحيد والتوجيه الفريد لطرح الخبر الموافق هو احتمال التقيّة .

[٢] ملخّص ما ذكره المحقّق من الايراد هو : أنّ احتمال التقيّة فى الخبر الموافق للعامة لا يوجب ترجيح الخبر المخالف لهم عليه ؛ إذ احتمال التقيّة فى الموافق متعارض مع احتمال إرادة خلاف الظاهر فى الخبر المخالف .

[٣] حاصل الجواب : أنّ محلّ الكلام أنّ عدم احتمال التقيّة يوجب رجحان الخبر المخالف فيما إذا تساوى الخبران فى جميع الاحتمالات من احتمال ضعف السند ، واحتمال عدم الصدور ، واحتمال تقطيع المتن ، واحتمال إرادة المجاز فى الدلالة ، فما ذكرناه من الترجيح إنّما يكون بعد الفراغ عن اشتراكهما فى الاحتمالات المذكورة . إذن فاحتمال الفتوى على التأويل - أي احتمال إرادة خلاف الظاهر من الخبر - مشترك بين الموافق والمخالف ، فلا يكون احتمال التأويل خالياً عن المعارض كي يصلح أن يعارض احتمال التقيّة فى الخبر الموافق .

[٤] أي كيف يمكن أن يقال بعدم جريان احتمال إرادة خلاف الظاهر فى الخبر

تطرّقه في الخبر الموافق ، كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف؛
لما عرفت من أنّ النّص والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجّحات .

وأما ما أجاب به صاحب المعالم رحمته [١] عن الإيراد بأنّ احتمال التقيّة في
كلامهم أقرب وأغلب ، ففيه [٢] - مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقّق ،
من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل ، مع ما عرفت [٣]

الموافق مع أنّه لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال إرادة خلاف
الظاهر دون الخبر الموافق بأن لا يكون قابلاً للتأويل ، لكان الخبر المخالف
ظاهراً؛ لكونه قابلاً للتأويل ، والخبر الموافق نصّاً لعدم كونه قابلاً للتأويل ،
فلا بدّ من الجمع الدلالي بحمل الظاهر على النّص ، لا الأخذ بالمرجّح الذي
هو الجمع السندي؛ لما عرفت من أنّه مع وجود الجمع الدلالي لا تصل النوبة
إلى الترجيح السندي .

[١] هذا جواب آخر من صاحب المعالم على المحقّق ، وحاصل جوابه : أنّ
احتمال التأويل لا يصلح أن يعارض احتمال التقيّة ، بل الثاني مقدّم على
الأول؛ لأنّ احتمال التقيّة في كلام المعصومين أقرب إلى الواقع من احتمال
التأويل ، وأغلب منه في كلماتهم ، فإنّ إرادة خلاف الظاهر في كلامهم قليلة .

[٢] وأجاب عنه المصنّف رحمته بوجوه ثلاثة :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « مع إشعاره » أي أنّ فيما أجاب به صاحب
المعالم إشعاراً بتسليمه المعارضة التي ذكرها المحقّق بين الاحتمالين؛ إذ
الظاهر من الجواب أنّه سلّم المعارضة ، غاية الأمر رجح أحد الاحتمالين من
باب الأقربيّة والأغليّة ، فهذا في الحقيقة التزام بالإشكال .

[٣] **الثاني :** ما أشار إليه بقوله : « مع ما عرفت ... » ، أي أنّ ما ذكره من الجمع
خارج عن محلّ كلامنا؛ لأنّه جمع دلالي ، وكلامنا في الترجيح السندي .

من خروج ذلك عن محلّ الكلام - منع [١] أغلبية التقيّة في الأخبار من التأويل . ومن هنا يظهر [٢] أنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمتباينين ، وأمّا فيما كان من قبيل العامين من وجه - بأن كان لكلّ منهما ظاهر يمكن المع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر - فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيّة ، والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر - مثلاً - إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه ، وورد « كلّ شيء يطير لا بأس بخثره وبوله » ، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقيّة وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه ، فلا وجه لترجيح التقيّة لكونها في كلام الأئمة أغلب من التخصيص .

[١] الثالث : ما أشار إليه بقوله : « منع ... » ، أي إنّنا نمنع غلبة احتمال التقيّة في

أخبارهم على احتمال التأويل ، فإنّ هذا أول الكلام .

[٢] أي ممّا ذكرنا من أنّه إذا كان الخبر المخالف قابلاً للتأويل دون الموافق ، فلا بدّ

من الجمع الدلالي بينهما دون الترجيح يظهر أنّ ما ذكرنا من رجحان الخبر المخالف ؛ لعدم احتمال التقيّة فيه ، إنّما يكون محلّه الخبرين اللذين يكون تعارضهما بالتباين ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما إلا برفع اليد عن ظهور كليهما ، وأمّا إذا كان تعارضهما بنحو العموم من وجه بأن يكون لكلّ من الخبرين ظهور يمكن الجمع بينهما برفع اليد عن ظهور أحدهما دون الآخر ، فلا مجال للأخذ بالمخالف الذي هو الأخذ بالترجيح السندي ، وترجيح احتمال التقيّة . بتقريب : أنّ التقيّة في كلمات المعصومين أغلب من التخصيص ، فإنّه على تقدير تماميّته إنّما يكون فيما إذا لم يكن الجمع الدلالي ممكناً .

مثاله : كما إذا ورد : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » ، فإنّه يدلّ

فالعمدة [١] في الترجيح بمخالفة العامة - بناءً على ما تقدم ، من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين - هو : ما تقدم من وجوب الترجيح بكلّ مزية في أحد المتعارضين ، وهذا [٢] موجود فيما نحن فيه ؛ لأنّ احتمال مخالفة الظاهر قائم في كلّ منهما ، والمخالف للعامة مختصّ بمزية مفقودة في الآخر ، وهو عدم احتمال الصدور تقيّة .

على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، سواء كان طيراً أو غيره ، وأيضاً ورد : « كلّ شيء يطير لا بأس بخرثه وبوله » فإنّه يدلّ على طهارة بول الطير ، مأكولاً كان أو غيره ، فيتعارضان في مادة الاجتماع ، وهو بول الطير غير مأكول اللحم ، حيث إنّ مقتضى الخبر الأوّل نجاسته ، ومقتضى الخبر الثاني طهارته ، وفرضنا أنّ الخبر الثاني مخالف للعامة ، فيدور الأمر بين حمل الخبر الموافق على التقيّة ، وبين الحكم بتأويل المخالف ليرتفع التنافي بينه وبين الموافق ، فمع إمكان التأويل - كما هو ممكن في المثال - لا وجه للترجيح السندي .

[١] أي الدليل العمدة في الترجيح بمخالفة العامة - بناءً على ما تقدم من جريان هذا المرجح ، أي مخالفة العامة وشبهه من المرجحات السندية في التعارض بنحو التباين - ما ذكرنا آنفاً من أنّه يجب الترجيح بكلّ مزية موجودة في أحد المتعارضين .

[٢] أي هذا المرجح المذكور موجود فيما نحن فيه الذي هو التعارض بنحو التباين ؛ لأنّ المفروض أنّ الخبرين متساويان في جميع الجهات ، منها : إرادة خلاف الظاهر ، فإنّه محتمل في كلّ من الخبرين المتعارضين ، إلا أنّ في الخبر المخالف مزية لا توجد هذه المزية في الموافق ، وهو عدم احتمال التقيّة فهي توجب تقديم الخبر المخالف على الموافق .

فتلخص مما ذكرنا [١]: أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين - على ما يظهر من الأخبار -:

أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع ، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة ، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب .

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة؛ لعدم احتمال التقيّة ، ويدلّ عليه

[١] لما أطال الكلام في الوجوه الأربعة لترجيح مخالف العامة ، أراد أن يبيّن ملخص ما اختاره ، وهو أنّ الترجيح بمخالفة العامة يكون لوجهين :

الأول: ما أشار إليه بقوله: أحدهما كون الخبر المخالف أبعد من الباطل ، وأقرب إلى الواقع ، فتكون مخالفة العامة نظير الشهرة الفتوائية من المرجّحات المضمونيّة ، أي توجب أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع ، لا صدوره كما يظهر ذلك من أكثر أخبار الترجيح بمخالفة العامة^(١). هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدّمة .

الثاني: ما أشار إليه بقوله: الثاني من جهة كون المخالف ذا مزيّة ، أي وجود مزيّة في الخبر المخالف ، وهو عدم احتمال التقيّة فيه ، ويدلّ على الترجيح بكلّ مزيّة الخبر الدالّ على الترجيح بالشهرة الروائيّة ، معللاً بأنّ ما عمل به المشهور لا ريب فيه بالتقريب المتقدّم ، وهو أنّ المراد من نفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ لا نفيه مطلقاً ، فإذا كان أحد الخبرين فاقداً للريب بالنسبة إلى الخبر الآخر ، كان له مزيّة على الخبر الآخر الذي فيه ريب ، هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المذكورة لترجيح مخالف العامة .

ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية معللاً بأنه لا ريب فيه ، بالتقريب المتقدم سابقاً . ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين [١] تظهر لك فيما يأتي إن شاء الله .

[١] أي بين الوجه الثاني والوجه الرابع من الوجوه الأربعة ، سيأتي في الأمر الخامس .

« التحقيق »

أقول : إن الشيخ ذكر الوجوه الأربعة في معنى الترجيح بمخالفة العامة ، واختار الوجه الثاني منها ، وهو أن يكون الترجيح لكون الرشد والحق في خلافهم ، والوجه الرابع ، وهو أن يكون الترجيح للحكم بصدور الموافق للعامة تقيّة .

ذكر المحقق العراقي رحمته الله (١) أيضاً تلك الوجوه الأربعة ، واختار الوجه الثالث منها فقط ، بادّعاء ظهور الأخبار فيه .

وناقش المحقق النائيني رحمته الله (٢) في أصل الاحتمالات والوجوه المذكورة ، حيث قال : إن بعضها يرجع إلى بعض ، فإن مرجع كون مخالفة العامة من حيث نفسها مطلوبة الشارع إلى التعبد بمخالفة العامة ، فلا يكون كلّ منهما وجهاً على حدة ، واختار هو أيضاً الوجه الثالث منها .

وذكر صاحب الكفاية الوجوه الثلاثة من الوجوه الأربعة المذكورة ، ولم يذكر كون الترجيح بمخالفة العامة بمجرد التعبد من الوجوه المقررة للترجيح بمخالفة العامة . وذكر المحقق الاصفهاني وجهين :

أحدهما : أن الترجيح بالمخالفة إنّما يكون لأجل كون مخالفتهم مطلوبة للشارع ، كما ورد « خالفوهم ما استطعتم » .

(١) نهاية الأفكار : ١٩٨ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٩٣ .

ثانيهما: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً دون مخالفتهم .
أقول: إنَّ الاختلاف في وجه الترجيح لا يضرُّ الاتِّفاق في أصل المطلب ، فإنَّ مخالفة العامة من المرجَّحات المنصوصة التي لا ريب فيها عندهم ، وهو العمدة في المقام ، ولكن في نفسي شيء وأظهر الوجوه هو الوجه الثالث؛ لظهور الأخبار فيه ، وإمكان الخدشة في باقي الوجوه أو رجوعها إلى هذا الوجه .

بقي في هذا المقام أمور:

الأول [١]: أنّ الخبر الصادر تقيّةً يحتمل أن يراد به ظاهره ، فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة ، ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب ، فيكون من قبيل التورية ، وهذا أليق بالإمام ، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية .

الثاني [٢]:

[١] الأمر الأول: أنّ التقيّة الصادرة منهم عليهم السلام هل هي كذب جائز لمصلحة أو تورية؟ فيها احتمالان؛ إذ يحتمل أن يراد بالخبر الصادر عنهم تقيّة ظاهره ، فيكون من الكذب الجائز؛ لأنّ الكذب عبارة عن مخالفة ما أريد من اللفظ للواقع ، فإرادة ما هو ظاهر من لفظ الخبر الصادر تقيّة مخالفة للواقع فيكون كذباً ، ويحتمل أن لا يراد من اللفظ ظاهره ، بل يراد منه معنى غير ظاهر من اللفظ بحيث يكون مختلفاً على المخاطب ، فيكون من قبيل التورية بأن يكون المراد من قوله: «المتعة حرام» ما إذا كانت بلا إذن الولي ، فلا يكون ما أريد من اللفظ مخالفاً للواقع ، بل ما هو الظاهر من اللفظ مخالف للواقع . والتورية أليق بالإمام عليه السلام إذا قلنا بجواز الكذب مع إمكان التورية؛ لوجود مقتضي الفساد فيه ، أو متعيّنة عليه ، إذا قلنا بعدم جواز الكذب مع إمكان التورية .

[٢] هذا الأمر الثاني دفاع عن **المحدّث البحراني** ، حيث إنّ **الوحيد البهبهاني** طعن عليه بأنّ التقيّة من المرجّحات المسلّمة في المتعارضين ، والمحدّث المذكور مع اعترافه بأنّه لا يشترط في حمل الخبر على التقيّة كونه موافقاً لمذهب العامّة ، كيف يحمل أحد الخبرين على التقيّة؟

أجاب عنه المصنّف: بأنّ **صاحب الحدائق** وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الأخبار لمذهب العامّة ، بل يمكن أن يكون الخبران المتعارضان مخالفين

أن بعض المحدثين [١] - كصاحب الحدائق - وإن لم يشترط في

للعامة ، إلا أنه لم يقل بذلك في مقام الترجيح ، بل هو يخصّ الترجيح بالخبرين اللذين يكون أحدهما موافقاً للعامة .

[١] أي بعض المحدثين وإن لم يشترطوا في التقيّة كون أحد الخبرين موافقاً للعامة ؛ لدعوى المحدث المذكور أن ما ادّعاه يستفاد من الأخبار ، فإنها دلّت على أن الحمل على التقيّة غير مشروط بما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للعامة ، بل يحمل عليه ، وإن كان كلاهما موافقين لهم ، حيث قال - في المقدمة الأولى من مقدّمات الحدائق في جملة كلام له - : « إن من أصحابنا رضوان الله عليهم خصّوا الحمل على التقيّة بوجود قائل من العامة ، وهو خلاف ما أدى إليه الفهم الكليل والفكر العليل من أخبارهم صلوات الله عليهم رأينا نيسط الكلام بنقل بعض الأخبار الدالّة على ذلك .

فمن ذلك ما رواه الكافي في الموثق عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال زرارة : « سألت من أبي جعفر عليه السلام عن مسألة فأجابني فيها ، ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فأجابته بخلاف ما أجابني ، ثم جاء آخر فأجابته بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي ، فلمّا خرج الرجلان قلت : يا بن رسول الله ، رجلان من العراق من شيعتكم قد يسألان فأجبت كلّ واحد منهما بغير ما أجبته به صاحبه ، فقال : يا زرارة ، إن هذا خير لنا ولكم ، ولو اجتمعتم على أمر لصدّكم الناس علينا ، وكان أقلّ لبقائنا ولبقائكم » ، فهذه الرواية تدلّ على أن التقيّة صدرت من الإمام عليه السلام لمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذ رقابهم ، وهي - كما ترى - ظاهرة في أن الحمل على التقيّة ليس مشروطاً بكون أحد الخبرين موافقاً للعامة ، بل قد يكون الغرض من التقيّة إلقاء الخلاف بينهم لحفظ دمائهم .

التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامة؛ لأخبار تخيلها دالة على مدّعاء سليمة [١]
 عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاءه ، إلا [٢] أنّ الحمل على التقيّة في مقام
 الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما؛ إذ لا [٣] يعقل حمل أحدهما
 بالخصوص على التقيّة وإن كانا مخالفين لهم . فمراد المحدث المذكور [٤]

[١] أي تخيل صاحب الحدائق أنّ الأخبار الدالة على مدّعاء سليمة عن المعارضة
 مع الأخبار التي هي صريحة في خلاف ما ادّعاءه .

[٢] استثناء من قوله : « وإن لم يشترط ... » ومقدّمة لتوجيه كلام صاحب الحدائق
 بحيث يندفع عنه إشكال الوحيد البهبهاني .

[٣] أي أنّ بعض المحدثين وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامة ،
 إلا أنّه ليس مراد المحدث المذكور من عدم الاشتراط عدم موافقة أحد
 الخبرين العامة في مقام الترجيح كي يرد عليه إشكال البهبهاني ، بل مراد
 المحدث المذكور أنّ الحمل على التقيّة في مقام ترجيح أحد المتعارضين
 لا يكون إلا أن يكون أحدهما موافقاً للعامة .

[٤] أي إنّما قلنا بأنّ الحمل على التقيّة في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة
 أحدهما؛ لعدم تعقل حمل أحد الخبرين على التقيّة مع فرض مخالفة كليهما
 للعامة ، فلا يصدر مثل هذا الكلام عن مثل المحدث الذي هو المتبحر في
 الفنّ. إذن فلا مجال لما أورده بعض الأساطين - وهو البهبهاني - في جملة
 المطاعن والايرادات التي أوردها على ما ذهب إليه المحدث من عدم
 اشتراط موافقة العامة في الحمل على التقيّة ، بل المحدث المذكور لما أثبت
 في المقدّمة الأولى من مقدّمات الحدائق أنّ الأخبار في الأزمنة الأخيرة خلت
 عن الأخبار المكذوبة لتفقيحها وتصحيحها أورد عليه بأنّه لو كانت الأخبار
 مصحّحة ومنقّحة عن الكذب فلا بدّ أن لا يوجد تناقض بينها ، فما بال هذه

ليس الحمل على التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح - كما أورده بعض الأساطين [١] في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة - فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع ؟ فبين [٢] في المقدّمة الثانية دفع هذا السؤال بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمّة عليهم السلام مع المخاطبين ، وأنّ الاختلاف لما هو منهم عليهم السلام ، واستشهد على ذلك [٣] بأخبار زعمها دالّة على أنّ التقيّة كما تحصل ببيان ما يوافق العامّة ، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة ، كيلا يُعرفوا فيؤخذ برقابهم .

وهذا الكلام ضعيف [٤]؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع

الأخبار المتعارضة التي لا يمكن الجمع بينها .

[١] وهو البهبهاني ، فإنّه أورد على ما ذهب إليه صاحب الحقائق من عدم اشتراط موافقة العامّة في الحمل على التقيّة .

[٢] أي أجاب صاحب الحقائق عن هذا الايراد في المقدّمة الثانية بأنّ منشأ اختلاف أكثر الأخبار ليس وجود الخبر المكذوب؛ إذ الأخبار خلت من الأخبار المجعولة بينها ، بل من جهة اختلاف كلمات الأئمّة ، وإيجاد الاختلاف منهم عليهم السلام تقيّة ، ولا تنحصر التقيّة بما إذا كان أحد المتعارضين موافقاً للعامّة؛ لأنّ الخبر كما يصدر تقيّة وخوفاً منهم كذلك قد يصدر لأجل اتقاء الخلاف بين الشيعة وإن لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامّة لئلا يعرفوا فتؤخذ برقابهم .

[٣] أي على أنّ معظم الاختلاف إنّما يكون من جهة اختلاف كلمات الأئمّة عليهم السلام .

[٤] إنّ المصنّف رحمته الله بعد ترجيح كلام المحدث **البحراني** بحيث يدفع به إشكال الوحيد **البهبهاني** ، أورد على المحدث بأنّ ما ذكره المحدث - من توجيه

الأعداء ، وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم ، فهو وإن أمكن حصوله أحياناً ، لكنه نادر جداً ، فلا يصار إليه في حلّ الأخبار المختلفة ، مضافاً إلى مخالفته [١] لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة : « ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة ، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه » .

فالذي يقتضيه النظر [٢] - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا ، على ما توهمه بعض الاخباريين ، أو الظنّ بصدور جميعها إلا قليلاً

الأخبار المتعارضة بأنّ منشأ الاختلاف والتنافي بينها إلقاء الخلاف بين الشيعة من قبل الأئمّة - ليس بصحيح؛ لأنّه بهذا المقدار لا يدفع شرّهم ، فإنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة معهم ، وأما مجرد اختلاف الشيعة فيما بينهم مع اتفاقهم على مخالفة العامّة ، فهو وإن أمكن دفع الشرّ به أيضاً في بعض الأحيان ، إلاّ أنّه نادر ، فلا يمكن حلّ اختلاف الأخبار بهذا الأمر النادر بأنّ يقال: إنّ الغرض من صدور الأخبار مختلفة المضمون منهم عليهم السلام هذا الأمر النادر . هذا بناءً على بعض النسخ ، وفي بعض النسخ جلّ الأخبار المختلفة ، أي لا يقبل هذا المعنى في كثير من الأخبار المختلفة .

[١] هذا إشكال ثانٍ على المحدث البحراني ، حاصله: أنّ ما ذكره عليه السلام من الجواب في حلّ اختلاف الأخبار مخالف لظاهر قوله عليه السلام: « ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه » ، بتقريب: أنّه يدلّ على نفي التقيّة عن الخبر الذي لا يكون موافقاً لقول العامّة ، فيستفاد منه اعتبار موافقة العامّة في التقيّة .

[٢] لمّا أشكل المصنّف عليه السلام على ما ذكره المحدث البحراني - من الجواب عن سؤال كثرة اختلاف الأخبار وتعارضها - أراد أن يتصدّى بنفسه الشريفة للجواب عنه ، وتوضيح منشأ وقوع التعارض بين الأخبار .

في غاية القلّة ، كما يقتضيه الإنصاف ممّن اطّلع على كيفة تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب - هو أن يقال [١] : إنّ عمدة الاختلاف [٢] إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار ، إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى [٣] ، أو منفصلة مختفية [٤] من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين .

[١] أي سواء قلنا بأننا نقطع بصدور جميع الأخبار ، كما توهمه الاخباريون ، أو نظنّ بصدورها إلا بعض الروايات الذي هو قليل جداً ، حيث لا يظنّ بصدوره أنّ مقتضى التحقيق أن يقال ...

[٢] أي العمدة في منشأ الاختلاف بين الأخبار إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظاهر منها ، فإنهم كثيراً ما أرادوا خلاف الظاهر من الألفاظ إمّا بقرائن متّصلة بالكلام ، فلو نقلت إلينا تلك القرينة لما حصل اختلاف بين الأخبار ، إلا أنّه اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار وتبويبها ، كما إذا قال : « اغتسل للجمعة والزيارة » ، فإنّ ذكر الجمعة في سياق الزيارة يوجب أن يرفع اليد عن ظهور « اغتسل للوجوب » ، فيحمل على الاستحباب ، إلا أنّه لمّا شرع أرباب الأحاديث بتنظيم الأخبار وتبويبها قطعوا الروايات وذكروا صدرها في باب ، وذيلها في باب آخر ، وصار هذا العمل منهم سبباً لاختفاء القرينة .

[٣] أي اختفاء القرينة قد يكون بسبب النقل بالمعنى ، فربّما يستفاد من عين اللفظ شيء لا يستفاد ذلك من نقله بالمعنى ؛ إذ ربّما يكون في نقل اللفظ بالمعنى تغييرات توجب زوال اللفظ عن القرينة بحيث لو نقل بعينه لكان قرينة على المراد .

[٤] عطف على قوله : « متّصلة » أي إرادة خلاف الظاهر قد تكون بقرينة منفصلة حالية معلومة للمخاطب ، كما إذا قال : « صلّ الجمعة » وعلم المخاطب من

أو مقاليّة [١] اختفت بالانطماس ، وإمّا بغير القرينة [٢] لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيّة - على ما اخترناه [٣] من أنّ التقيّة على وجه التورية - أو غير التقيّة من المصالح الأخر .

وإلى ما ذكرنا ينظر [٤] ما فعله الشيخ - في الاستبصار - من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار ، بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن

حاله أنّه أراد الاستحباب ، فنقل الراوي قول الإمام ، وهو « صلّ الجمعة » مع عدم إمكان ذكر القرينة؛ إذ المفروض أنّها حالية لم تكن قابلة للنقل ، فإنّه صار ظاهراً في الوجوب في زماننا هذا ، لأنّه انتفت القرينة الحالية الدالّة على الاستحباب فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على استحبابها .

[١] عطف على قوله: « حالية » ، أي إرادة خلاف الظاهر قد تستند إلى قرينة مقاليّة قد اختفت بسبب الانطماس ، أي انمحاء القرينة لأجل سقوطها من لفظ الراوي ، أو من قلم الناسخ .

[٢] أي إرادة خلاف الظاهر قد تكون بغير القرينة؛ لأجل مصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيّة وغيرها من المصالح المخفيّة عنّا .

[٣] أي إرادة خلاف الظاهر بلا ذكر قرينة عليه من باب التقيّة ، إنّما يكون بناء على أنّ التقيّة صدرت من الإمام عليه السلام من باب التورية التي هي عبارة عن إرادة خلاف الظاهر بلا ذكر قرينة ، وأمّا بناءً على أنّ التقيّة من باب الكذب الجائز فهي لا تصلح مثلاً للمقام؛ إذ على هذا لم يقصد من اللفظ خلاف الظاهر ، بل أراد ظاهره الذي يكون خلاف الواقع .

[٤] أي إلى ما ذكرنا من أنّ منشأ حصول التعارض في الأخبار إنّما هو إرادة خلاف الظاهر منها بأحد الوجوه المذكورة ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار ، حيث إنّ قال: إنّهُ يمكن أن يجمع بين المتعارضات بحمل أحد الخبرين المتعارضين

ظاهره إلى معنى بعيد. وربما يظهر [١] من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ ، تشهد بأنّ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام ، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينة عليها :

فمنها : ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لمّا سأله بعض أهل العراق وقال : « كم آية تقرأ في صلاة الزوال ؟ فقال عليه السلام : ثمانون ، ولم يعد السائل ، فقال عليه السلام : هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك ، فقليل له عليه السلام : ما أردت بذلك ، وما هذه الآيات ؟ فقال : أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال ، فإنّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ، ونافلة الزوال ثمان ركعات » ^(١).

ومنها : ما روي من أنّ الوتر واجب ، فلمّا فرغ السائل واستفسر ، قال عليه السلام : « إنّما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله » ^(٢) ، ومنها تفسير قولهم عليه السلام : « لا يعيد الصلاة فقيه ، بخصوص بين الثلاث وأربع » ^(٣) ، ومثله تفسير وقت الفريضة

أو كليهما إلى معنى بعيد إذا لم يكن جمعهما بالحمل إلى معنى قريب ، فإنّ ما أظهره الشيخ دليل على أنّ الاختلافات ناشئة عن إرادة خلاف الظاهر من الأخبار ، لا عن دسّ الأخبار المكذوبة .

[١] هذا تأييد لما ذكره الشيخ من المحامل التي هي وإن كانت بعيدة عن ظاهر الكلام بلا قيام قرينة على المحامل المذكورة ، إلّا أنّها قريبة بالنسبة إلى مراد الإمام عليه السلام ، أي ربّما يظهر من الأخبار تأويلات أبعد من التأويلات المذكورة في كلام الشيخ ، وهي - أي التأويلات البعيدة الظاهرة من الأخبار - تشهد بأنّ

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب القراءة ، الحديث ٣ ، والحديث منقول بالمعنى .

(٢) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ٣ و الباب ٩ من أبواب الحلل ، الحديث ٣ .

(٣) الباب ٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٣ .

في قولهم ﷺ: « لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة »^(١)، إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

ويؤيد ما ذكرنا [١] - من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة - ما ورد مستفيضاً من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا ينكر ظاهره ، حتّى إذا قال

ما ذكره الشيخ من المحامل قريب إلى مراد الإمام ﷺ.

لاحظ الروايات المذكورة في المتن ترى أن فيها محامل بعيدة جداً عن ظواهر الأخبار ، ففي الرواية الأولى أراد من صلاة الزوال - التي هي ظاهرة في صلاة الظهر - صلاة النافلة .

وفي الرواية الثالثة أراد من قوله ﷺ: « لا يعيد الصلاة فقيه » خصوص الشك بين الثلاث والأربع ، والحال أنه ظاهر في جميع أقسام الشك في الركعات ، وفي الرواية الرابعة - أعني بها: « لا تطوع في وقت الفريضة » - فسّر وقت الفريضة بزمان قول المؤذن: « قد قامت الصلاة » ، والحال أن ظاهرها حرمة إتيان النافلة قبل الإتيان بالفريضة .

[١] أي يؤيد ما ذكرنا - من أن اختلاف الأخبار إنما هو لأجل إرادة خلاف الظاهر منها - الروايات الواردة الدالة على عدم جواز ردّ الأخبار وإن كان ظاهرها أمراً منكراً؛ إذ يمكن أن يكون له محمل وتوجيه لم يتفطن له السامع ، فينكر حكم الله ، فيكفر من حيث لا يشعر . بتقريب: أنه لو كان منشأ الاختلاف هي جهة الصدور ، أي التقيّة ، لم يكن إنكارها كفوفاً؛ إذ الخبر الصادر عن تقيّة لم يبيّن حكم الله كي يكون إنكاره كفوفاً .

للنهار إنّه ليل ، ولليل إنّه نهار ، معللاً [١] ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر ، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهاها لما في أيدينا من الأدلة تقيّة ، لم تكن في إنكار كونها [٢] من الإمام عليه السلام مفسدة ، فضلاً عن كفره .

الثالث : أنّ التقيّة قد تكون من [٣] فتوى العامّة ، وهو [٤] الظاهر من إطلاق موافقة العامّة في الأخبار .

وأخرى [٥] : من حيث أخبارهم التي رووها ، وهو [٦] المصرّح به في

[١] أي علّلوا عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ظاهره منكرًا بإمكان المحمل له .

[٢] أي لم يكن في إنكار الأخبار الصادرة عن تقيّة أي مفسدة ...

[٣] كلمة « من » نشويّة ، أي يكون منشأ التقيّة أحد أمور أربعة : الأول : أن تكون التقيّة ناشئة من فتوى العامّة بأن كانت فتوى العامّة منشأ لتقيّة الإمام عليه السلام ، كما إذا ورد خبر دال على جواز المتعة ، وورد خبر آخر دال على حرمتها ، فيحمل الخبر الدال على الحرمة على التقيّة ؛ لكونها موافقة لفتوى العامّة ، فكون فتوى العامّة حرمة المتعة يوجب أن يرتكب الإمام التقيّة ويحكم بحرمة المتعة .

[٤] كون التقيّة منشأها فتوى العامّة ، هو الظاهر من إطلاق الأخبار العلاجية ، فإن المنصرف من إطلاق موافقة العامّة موافقة فتواهم .

[٥] أي أنّ التقيّة قد تنشأ من أخبار العامّة ، فإنّ الأخبار المنقولة منهم على عدم وجوب الخمس - مثلاً - أوجب أن يحكم الإمام بعدم وجوب الخمس تقيّة ؛ ولذا يرجح الخبر الدال على الوجوب عليه .

[٦] قد صرّح بهذا القسم من التقيّة بعض الأخبار العلاجية ، منها ما رواه القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام : « إذا أورد عليكم حديثان - إلى أن قال - فأعرضوهما

بعض الأخبار. لكن الظاهر [١] أن ذلك محمول على الغالب ، من كون الخبر مستنداً للفتوى .

وثالثة [٢]: من حيث عملهم ، ويشير إليه [٣] قوله ﷺ في المقبولة المتقدمة: « ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم » .

ورابعة [٤]: بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه ، كما يدل

على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم... ، فإن الاستفادة منها أن التقيّة حصلت من موافقة أخبار العامة .

والفرق بين القسمين وهما كون منشأ التقيّة فتوى العامة وكون منشأ أخبارهم هو أنه يمكن أن تكون أخبارهم التي لم يفتوا بها موجبةً للتقيّة ، فالتقيّة تكون ناشئة من أخبارهم دون فتواهم؛ إذ ليس كلّ خبر عندهم - وكذا عندنا - مفتىً به .

[١] أي الوجه الثاني ليس وجهاً مستقلاً ، فيحمل هذا القسم من التقيّة ، وهو موافقة أخبارهم ، على موافقة فتواهم ، أي كون أخبارهم منشأً للتقيّة إنّما يكون باعتبار أنّ الغالب كون فتواهم مستندةً إلى الخبر ، وحيث إنّ فتواهم غالباً تستند إلى الخبر ، فيصح أن يقال: إنّ التقيّة قد تكون من أخبارهم ، فترجع موافقة الخبر وموافقة الفتوى إلى شيء واحد .

[٢] أي المنشأ الثالث للتقيّة هو أن تكون التقيّة حاصلة من عملهم بحسب أمر القضاة ، فإنه ﷺ حكم خلاف الواقع تقيّة من عملهم .

[٣] أي يشير إلى أنّ عملهم قد يكون منشأً للتقيّة ، مقبولة عمر بن حنظلة: « ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم » .

[٤] أي المنشأ الرابع للتقيّة أن يكون أحد الخبرين أشبه بقواعدهم الأصوليّة أو الفروعيّة .

هل يعتبر في الخبر الموافق للعامة كونه موافقاً لجميعهم ؟ ٣٩٣

عليه [١] الخبر المتقدم : « ما سمعته مني ... » ، وعرفت سابقاً [٢] قوة احتمال إرادة التفرع على قواعدهم الفاسدة ، ويخرج الخبر حينئذٍ عن الحجية ولو مع عدم المعارض ، كما يدل عليه [٣] عموم الموصول .
الرابع : أن ظاهر الأخبار [٤]

[١] أي يدل على أن منشأ التقيّة قد يكون أشبهية أحد الخبرين بقواعدهم .
قوله عليه : « ما سمعت مني يشبه قول الناس ... » .

[٢] أي قد عرفت سابقاً أننا قوينا كون معنى الشباهة ، بمعنى التفرع على قواعدهم الفاسدة ، لاحظ . فإذا كان الخبر متفرعاً على قواعدهم الفاسدة يخرج عن الحجية ويكون باطلاً في حدّ نفسه وإن لم يعارضه خبر آخر .

[٣] أي يدل على خروج الخبر عن الحجية عموم الموصول الموجود في قوله : « ما سمعت مني ... » أي ما سمعت مني من الخبر كان مبنياً على قواعدهم الفاسدة فليس مني ، سواء كان له معارض أم لا ، فيدل على عدم حجية الخبر الموافق لهم ، ولو مع عدم المعارض له .

[٤] أي هل يشترط في الترجيح بمخالفة العامة كون الخبر الموافق موافقاً لجميع العامة ، أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي ، أو يكفي موافقة بعض العامة أيضاً .

ذهب الشيخ إلى الأوّل ، وقال : « لو وافق أحد الخبرين بعض العامة بلا مخالفة الباقي لا يكون الترجيح بمخالفة العامة التي هي من المرجّحات المنصوصة ، بل يكون الترجيح بالقاعدة الكلية التي تقدّمت سابقاً ، وهي الترجيح بكلّ مزية ، فالخبر المخالف له مزية بالنسبة إلى الخبر الموافق لبعض العامة .

كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمن الصدور أو معظمهم ، على وجه يصدق الاستغراق العرفي ، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين ، فالترجيح به مستند إلى الكليّة المستفادة من الأخبار ، من الترجيح بكلّ مزية .

وربما يستفاد من قول السائل [١] في المقبولة : قلت : يا سيدي ، هما معاً موافقان للعامة أنّ المراد بما وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق [٢] يعمّ ما وافق البعض أو خالفه .

ويردّه [٣] : أنّ ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض ، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا

لا يقال : كيف يمكن أن يكون أحد الخبرين موافقاً لبعضهم من غير مخالفة للباقيين .

قلت : إنّ تصوّره سهل ، وهو أن لا يكون فتوى للباقيين فيصدق أنّه موافق لبعض العامة بلا مخالفة الباقيين .

[١] ربّما يقال بكفاية كون أحد الخبرين موافقاً لبعضهم ، بتقريب : أنّ الإمام لمّا رجّح الخبر المخالف للعامة على الموافق لهم ، سأل السائل بقوله : « يا سيدي ، إنهما معاً موافقان للعامة » ، وكون كليهما موافقين للعامة لا يتصوّر إلا أن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعضهم ؛ إذ من الممتنع كون الخبرين المتعارضين معاً موافقين لكلّ العامة ، فيستفاد من سؤال السائل حيث قال : « هما معاً موافقان للعامة » أنّه فهم أنّ المراد بما وافق العامة فيترك ، وما خالف العامة فيؤخذ به أعمّ من أن يكون الخبر موافقاً لكلّ العامة أو بعضهم .

[٢] أي المذكور في قول الإمام الذي سبق على سؤال السائل .

[٣] أي يردّ ما يستفاد من قول السائل . ملخص الردّ : أنّ قول السائل وإن كان ظاهراً

المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافئهما من هذه الجهة.

في أن المراد من قوله: «هما موافقان للعامة» يشمل ما كان موافقاً لبعضهم ، إلا أن الفقرة الأولى المذكورة في قول الإمام عليه السلام ، وهي: يؤخذ بما خالف العامة ، ظاهرة في أن ما يؤخذ به لا بد أن يكون مخالفاً لكل العامة ، وما يطرح أيضاً يكون موافقاً لكل العامة ، فظهور الفقرة الأولى في اعتبار موافقة الكل أقوى من ظهور الفقرة الثانية في كفاية موافقة البعض .

والسر في اقوائته أن كلمة «العامة» ظاهرة في الكل ، إما بالوضع؛ بناءً على كون اسم الجمع المحلى باللام ، كالجمع المحلى موضوعاً للعموم ، أو بالإطلاق ، وعلى كلا التقديرين فهي أقوى ظهوراً من ظهور الفقرة الثانية؛ إذ فيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «هما معاً موافقان للعامة» شموله للبعض أيضاً ، وعلى هذا يقع التعارض بين الفقرتين .

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منه كل العامة بأن يكون الخبران كلاهما موافقين لكل العامة ، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر . ومع وجود الاحتمالين فيها فهي لا تدل على أن المراد من قول السائل بما وافق العامة يعلم ما وافق البعض ، بل يؤخذ بظهور الفقرة الأولى الدالة على أن المرجح موافقة كل العامة وحيث إنه بظاهره غير متصور؛ إذ لا معنى لتوافق كلا الخبرين المتنافيين مع العامة ، فيرفع اليد عن ظاهر هذه الفقرة ويقال يمكن أن يكون مراد السائل من موافقة كلا الخبرين للعامة تساوي الخبرين من هذه الجهة ، أي لا يكون كل من الخبرين مخالفاً للعامة . إذن تكون الفقرة الأولى قرينة على حمل الفقرة الثانية على الاحتمال الثاني ، أي لما رجح الإمام الخبر

وكيف كان ، فلو كان كل واحد موافقاً لبعضهم [١] مخالفاً لآخرين منهم ،
 وجب الرجوع [٢] إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقيّة منه ، وربما يستفاد
 ذلك من أشهريّة [٣] فتوى أحد البعضين في زمان الصدور .
 ويعلم ذلك [٤] بمراجعة أهل النقل والتاريخ ، فقد حكي عن تواريخهم :

المخالف للعامّة على الموافق فرض السائل صورة تساويهما من هذه الجهة ،
 أي عدم هذا المرجح في كلا الخبرين ، لا وجوده فيهما .

[١] أي لو كان أحد الخبرين موافقاً لطائفة من العامّة ، والخبر الآخر مخالفاً لطائفة
 أخرى منهم ، فليس هنا ضابطة لتشخيص أن أيّاً منهما صدر عن التقيّة .

[٢] أي وجب الرجوع إلى ما يكون راجحاً في النظر في تشخيص أن أيّاً منهما
 أنسب حملاً على التقيّة ، فيكون المعيار في الحمل على التقيّة هو تشخيص
 الفقيه ، فهو يلاحظ المناسبات والقرائن ، ويحمل على التقيّة ما هو يترجح في
 نظره .

[٣] أي يستفاد تشخيص أن أيّ الخبرين أنسب حملاً على التقيّة من أشهريّة فتوى
 أحد البعضين في زمان الصدور ، أي إذا كان أحد الخبرين موافقاً لبعض العامّة
 والآخر موافقاً لبعضهم الآخر فيلاحظ أشهريّة أحد البعضين في الفتوى
 ورجوع العامّة إليه بأن كان أبو حنيفة - مثلاً - داخلاً فيهم ، فيكون الخبر
 الموافق لهذا البعض مناسباً لحمله على التقيّة .

[٤] أي يعلم أشهريّة فتوى بعض العامّة من بعضهم الآخر بمراجعة التاريخ ، فمن
 أراد أن يعلم حين صدور الخبر من الإمام عليه السلام أشهريّة فتوى بعض العامّة ،
 فليرجع إلى التاريخ .

مثلاً: إذا كان الخبر صدر من الكوفة ، وكان أحد الخبرين موافقاً لفتوى أبي
 حنيفة وسفيان الثوري ، فيحمل على التقيّة؛ لأنّهما أشهر فتوى من غيرهما ،

أنَّ عامَّةَ أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر ، وأهل مكَّة على فتاوى ابن جريح ، وأهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر ، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة ، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد ، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد ، وأهل خراسان على فتاوى عبدالله بن المبارك الزهري ، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء ، كسعيد بن المسيَّب ، وعكرمة ، وربيعة الرأي ، ومحمَّد بن شهاب الزهري ، إلى أن استقرَّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمئة ، كما حكى .

وقد يستفاد ذلك [١] من الأمارات الخارجيّة ، مثل : قول الصادق عليه السلام - حين حكى له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصيّة - : « أمّا قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع ردّه » ، وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم [٢] المرويّة

وقس على ذلك سائر الأفراد المذكورة في المتن ، مثلاً : إذا كان الخبر صدر من مكَّة ، وكان أحد الخبرين موافقاً لفتوى ابن جريح ، يحتمل على التقيّة ، وهكذا البواقي .

[١] أي يستفاد رجحان حمل أحد الخبرين على التقيّة من القرائن الخارجيّة ، مثل : قول الصادق عليه السلام : « أمّا قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع ردّه » ، فيفهم من ذلك أنَّ الخبر الموافق له صدر عن تقيّة ، وإن كان فتوى الآخرين أشهر منه .

[٢] أي قد يستفاد رجحان حمل أحد الخبرين على التقيّة من الأمارات الخارجيّة ، كملاحظة أخبار العامة ، فيلاحظ أخبارهم ، فإن كان أحد الخبرين موافقاً للخبر الشاذّ منهم والخبر الآخر موافقاً للخبر المشهور المعمول به عندهم ، فحمل الثاني على التقيّة أنسب من حمل الأوّل .

في كتبهم ، ولذا أنيط الحكم [١] في بعض الروايات بموافقة أخبارهم .
الخامس : قد عرفت [٢] أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاومه الرجحان بحسب الصدور ، وكذا لا يزاومه هذا الرجحان ، أي : الرجحان من حيث جهة الصدور . فإذا كان الخبر أقوى دلالة موافقاً للعامّة قدّم على الأضعف المخالف ؛ لما عرفت [٣] من : أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح ، أما لو زاحم الترجيح بالصدور [٤] الترجيح من

[١] أي لأجل أن ملاحظة أخبارهم قد توجب رجحان حمل أحد الخبرين على التقيّة أنيط الحكم بالحمل على التقيّة بموافقة أخبارهم ، كما عرفت من أخبار الترجيح ، حيث قال : « فاعرضوهما على أخبار العامّة ، فما وافق أخبارهم ... » .

« الكلام في اعتبار الترتيب بين المرّجّحات وعدمه »

[٢] قد عرفت سابقاً أن المرّجّحات الدلاليّة مقدّمة على المرّجّحات بجميع أقسامها الثلاثة ، أعني بها ما كان مرّجّحاً للصدور ، ومرّجّحاً لجهة الصدور ، ومرّجّحاً للمضمون ، فإنّ هذا ممّا لا كلام فيه ، فإنّ الخبر إذا كان أقوى دلالة - كالخاصّ مثلاً - يقدّم على ما كان أضعف دلالة - كالعامّ مثلاً - ولو كان الأقوى دلالة موافقاً للعامّة والأضعف مخالفاً لهم ، فإنّه لا يلاحظ النسبة بين المرّجّحات الدلاليّة ، وبين المرّجّحات السنديّة أصلاً .

[٣] تعليل لما ذكره من أن المرّجّح الدلالي لا يزاومه الترجيح السندي . وملخصه : أنّه مع وجود المرّجّح الدلالي يجمع بين الخبرين ، وهو جمع عرفي مقبول عند العرف ، ومقدّم على طرح الخبر الموافق للعامّة ، فإنّه يطرح إذا لم يمكن الجمع العرفي بينهما .

[٤] أي وقع الكلام فيما لو وقع التزاحم بين المرّجّح الصدوري ، والمرّجّح

حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة ، فالظاهر تقديمه [١] على غيره ، وإن كان مخالفاً للعامة ، بناءً [٢] على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح [٣] ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين ، أو تعبّداً كما في

الجهتي بأن كان الأرجح صدوراً - كخبر الأعدل مثلاً - موافقاً للعامة ، فهل يقدم على خبر العادل المخالف للعامة ؟

ذهب الشيخ إلى تقديم المرجّح الصدوري على الجهتي . ملخص ما أفاده في وجه ذلك : أنّ جهة الصدور متفرّعة على أصل الصدور؛ إذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبة إلى ملاحظة جهة الصدور .

- [١] أي الظاهر تقديم الأرجح صدوراً على الراجح ، وإن كان الثاني مخالفاً للعامة .
- [٢] أي تكون مخالفة العامة من المرجّحات الصدوريّة؛ بناءً على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي احتملها الشيخ في الترجيح بمخالفة العامة ، وهو كون الترجيح بها لأجل الحكم بصدور الموافق للعامة تقيّة . وأمّا بناءً على الوجه الثاني - وهو كون الترجيح بها لأجل كون الرشد والحقّ في خلافهم - فهي من المرجّحات المضمونيّة دون الجهتيّة .

- [٣] هذا تعليل لقوله : « إنّ المرجّح الصدوري مقدّم على المرجّح الجهتي » ، أي إنّما قلنا بتقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي؛ لأنّ الترجيح من حيث جهة الصدور إنّما يكون في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً بأن كانا متواترين ، أو بعد فرض ثبوت صدورهما تعبّداً ، كما في خبري الواحدين ، بعد عدم إمكان التعبّد بأحدهما وترك الآخر بأن يلزم منه الترجيح بلا مرجّح ، وأمّا فيما إذا أمكن الأخذ بأحدهما وترك الآخر من دون أن يلزم منه الترجيح بلا مرجّح فلا تصل النوبة إلى الأخذ بالمرجّح الجهتي والمقام من هذا

الخبرين ، بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه [١] يمكن ذلك [٢] بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور .

فإن قلت : إن الأصل في الخبرين الصدور [٣] ، فإذا تعبدنا بصدورهما

القبيل ، أي يمكن التعبد بصدور أحدهما ، فإنه مع وجود المرجح الصدوري يؤخذ به بمقتضى الأدلة الدالة على الأخذ بالترجيح من جهة الصدور ، فإن الأخذ به أخذ بخبر مع المرجح .

[١] الذي فرض فيه وجود المرجح الصدوري .

[٢] أي يمكن التعبد بصدور أحد الخبرين ، وهو الخبر الذي فيه ترجيح ، وذلك بمقتضى الأدلة العلاجية الدالة على أن يحكم بصدور الخبر الذي فيه ترجيح على الآخر فيحكم بصدوره ، وطرح الآخر ، ومعه لا يصل المجال إلى المرجح الجهتي .

[٣] مراده من الأصل أدلة حجية الخبر ، أي مقتضى أدلة حجية الخبر صدور الخبرين معاً بحكم التعبد الشرعي ، فإذا عبدنا الشارع بصدورهما جميعاً ، كانا كمقطوعي الصدور ، فكما أن مقطوعي الصدور ممّا لا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر ، وذلك للزوم الترجيح بلا مرجح ، وكذا لا يمكن التعبد بصدور كليهما ، وذلك للزوم التعبد بالمتناقضين فتصل النوبة إلى المرجح الجهتي ، فيحمل الخبر الموافق للعامة على التقيّة ، كذلك في المقام ، فإن مقتضى وجوب التعبد بصدور كلا الخبرين المتعارضين هو الحكم بأن الخبر الموافق للعامة صدر تقيّة؛ إذ الحكم بالتعبد بصدور كليهما لبيان المراد الجدّي ، وكذا الحكم بالتعبد بصدور أحدهما المعين لا يمكن ، والحكم بصدور أحدهما غير المعين لا دليل عليه ، فيتعين ما ذكرنا .

اقتضى ذلك [١] الحكم بصدور الموافق تقيّة ، كما يقتضي ذلك [٢] الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة ، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّمًا على الترجيح بحسب الصدور .

قلت : لا معنى للتعبّد [٣] بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة ؛ لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة ؛

[١] أي اقتضى التعبّد بصدور كلا الخبرين أن يحكم بأن الموافق للعامّة صدر تقيّة ، وذلك بمقتضى الدلالة الاقتضائية ، فإنّ الحكم بصدور كلا المتعارضين من دون الالتزام بما ذكرنا ممّا لا وجه له .

[٢] أي كما يقتضي التعبّد بصدور كلا الخبرين .

توضيحه : أنّ المقام نظير ما إذا كان المتعارضان بينهما جمع عرفي مقبول بأن كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر ، فكما أنّ مقتضى الأصل فيهما صدورهما جميعاً فيؤخذ بالأقوى دلالة ويحمل الآخر عليه ، كذلك في المقام يقتضي الأصل صدورهما جميعاً ، فيؤخذ بالأقوى جهة دون الآخر ، فيكون حال المرجح الجهتي كحال المرجح الدلالي ، أي يكون مقدّمًا على غيره .

[٣] حاصل الجواب : أنه فرق عظيم بين المقامين ، فإنّ المتعارضين إذا كان بينهما جمع عرفي مقبول يعقل التعبّد بصدورهما جميعاً فيؤخذ بالأظهر ، ويحمل الظاهر عليه ، كما في العامّ والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، فلا يلزم من الأخذ بالأظهر طرح الظاهر ، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي من حيث الصدور ، فلا يعقل التعبّد بصدورهما جميعاً ؛ إذ لا محصل للتعبّد بصدورهما ليحمل الموافق منهما للعامّة على التقيّة ، فإنّه إلغاء له رأساً .

إن شئت فقل : يلزم من التعبّد بصدور كلا الخبرين طرح أحد الخبرين ، فيلزم من وجوب التعبّد بصدورهما عدم التعبّد إلّا بأحدهما ، وهو محال ؛

ولذا [١] لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور ، لم يشمله أدلّة العمل بخبر العادل . نعم [٢] ، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة وإلغائه ، وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما [٣] - كما فيما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة ، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن [٤] ، وإن قصرت اليد عن هذا

لما عرفت من أنّ ما يلزم من وجوده عدمه ، فهو محال .

[١] أي ولأجل أنّه لا معنى للتعبّد بصدور الخبرين ، وحمل أحدهما على التقيّة ، فإنّه لغو ، لو ورد خبر بلا معارض ، إلّا أنّه علمنا من الخارج أنّه صدر تقيّة فلا تشمله أدلّة الحجّية؛ إذ لا معنى للالتزام بصدوره وحمله على التقيّة لعدم ترتّب ثمرة على التعبّد المذكور فيكون التعبّد بالصدور لغوًّا .

[٢] هذا استدراك عن قوله : « لا معنى للتعبّد بصدور الخبرين وحمل أحدهما على التقيّة » . وملخص الاستدراك هو : أنّا لو علمنا بصدور الخبرين معاً ، فلا بدّ من حمل الخبر الموافق على التقيّة؛ إذ بعد فرض العلم بصدورهما لا يمكن الخدشة في الصدور ، فلا بدّ من الأخذ بالمرجّح الجهتي ، ولا يلزم منه محذور لغويّة الجعل؛ إذ هو يلزم فيما إذا لم يحصل العلم بصدورهما وإنّما عبّدنا الشارع به .

[٣] أي إذا لم يعلم بصدورهما - كما في المقام - فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّح الصدوري أوّلاً ، فمع وجود المرجّح الصدوري لا يمكن الرجوع إلى المرجّح الجهتي؛ لما عرفت من لزوم لغويّة التعبّد بالصدور مع حمله على التقيّة . نعم ، إذا كانا متساويين من جميع الجهات يصل المجال إلى المرجّح الجهتي .

[٤] أي تعيّن الترجيح بالمرجّح الصدوري .

الترجيح [١] كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما [٢] مرجّحاً، فمورد هذا المرجّح [٣] تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً - كما في المتواترين - أو تعبداً - كما في المتكافئين من الأحاد - وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجّح [٤] فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّعة على أصل الصدور [٥]. والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدّم [٦] على الترجيح بالسند، أنّ التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقريضة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل، بخلاف التعبد بصدورهما، ثمّ حمل أحدهما على التقيّة الذي هو في معنى إلغائه وترك التعبد به.

-
- [١] أي عن المرجّح الصدوري .
- [٢] بأن كان أحد الخبرين ممّا لا يحتمل فيه التقيّة، والخبر الآخر ممّا يحتمل فيه التقيّة، فعدم احتمال التقيّة في أحد الخبرين يكون مرجّحاً له، فيقدّم على الآخر .
- [٣] أي المرجّح الجهتي مورده إذا كان الخبران متساويين من جهة الصدور، إمّا علماً بأنّ نقطع بصدورهما أو تعبداً .
- [٤] أي المرجّح الجهتي؛ لما عرفت من أنّه مع وجود المرجّح الصدوري لا يصل المجال إلى المرجّح الجهتي .
- [٥] وإذا وجب الحكم بصدور ذي المرجّح، وعدم صدور الخبر الآخر من الشارع لا يبقى مجال للمرجّح الجهتي .
- [٦] أي الترجيح الدلالي الذي هو متقدّم على الترجيح السندي، وهذا في الحقيقة جواب عن سؤال الفرق بين المرجّحين . وملخص الفرق بينهما أنّ المرجّح الدلالي يوجب العمل بكلا الخبرين، والمرجّح الجهتي يوجب

هذا كله [١] على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة ، أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد من الباطل - كما يدلّ عليه جملة من الأخبار - فهي من المرجّحات المضمونيّة ، وسيجيئ حالها مع غيرها .

طرح أحد الخبرين .

[١] أي الذي ذكرنا إلى هنا من تقديم المرجّح الصدوري على مخالفة العامّة التي هي مرجّحة جهتيّة ، إنّما يتمّ على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة ، وهو أن يكون الترجيح بالمخالفة لأجل الحكم بصدور الموافق للعامّة تقيّة ، وأمّا بناءً على الوجه الثاني ، وهو كون الترجيح بها لأجل كون الرشد في خلافهم ، فتكون مخالفة العامّة من المرجّحات المضمونيّة التي سيجيئ حكمها من أنّها مقدّمة على المرجّح الصدوري أو الجهتي أم لا .

« التحقيق »

قد علمت أنّ الشيخ رحمته الله قسّم المرجّحات إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يكون مرجّحاً لصدور أحد المتعارضين .

الثاني : ما يكون مرجّحاً لجهة صدوره .

الثالث : ما يكون مرجّحاً لمضمونه بمعنى مطابقة المضمون للواقع .

قد وقع الكلام في ترتّب هذه المرجّحات ، وتقدّم بعضها على بعض . ذهب

الشيخ إلى تقديم المرجّح الصدوري على الجهتي .

ونسب إلى الوحيد **البهبهاني** أنّه ذهب إلى تقديم الترجيح بجهة الصدور ، وهو

مخالفة العامّة؛ إذ مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامّة نقطع بأنّ الموافق لهم إمّا

غير صادر أو صدر عن تقيّة .

وذكر صاحب الكفاية أن إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظرة إلى بيان الترتيب بين المرجحات. وذهب المحقق النائيني إلى أن ما كان مرجحاً للصدور يقدم على المرجح الجهتي والمضموني، وما كان مرجحاً لجهة الصدور يقدم على المرجح المضموني، فمثل مخالفة العامة يقدم على الترجيح بموافقة الكتاب.

أفاد المحقق العراقي أن ملاحظة الترتيب بين المرجحات مبنية على أن يرجع المرجحات بجميع أنواعها إلى المرجح الصدوري، وإلا فلا مجال لهذا البحث؛ لأن الجميع حينئذ في عرض واحد، ولازمه وقوع التزاحم بين المرجحات. ثم قال: نعم بناءً على الاقتصار في الترجيح على المرجحات المنصوصة يمكن الالتزام بالترتيب بينها بحسب الترتيب المذكور في المقبولة والمرفوعة، بخلافه على القول بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن، أو بمطلق الأقربية العرفية إلى الواقع أو إلى الصدور، فإنه بعد رفع اليد عن خصوصية المرجحات بمقتضى التعليقات الواردة فيها لا محيص من إلغاء الترتيب بين المرجحات.

ولذلك أشكل المحقق الخراساني على شيخنا الأنصاري بعدم إمكان الجمع بين القول بالترتيب بين المرجحات مع الالتزام بالتعدي عنها، وهو اختار عدم اعتبار الترتيب على أساس ميناه من رجوع المرجحات إلى المرجح الصدوري.

ويرد عليه: أولاً: أن التفصيل المبني على الاقتصار في المرجحات وعدمه ليس على ما ينبغي؛ لأن المقبولة والمرفوعة - كما قال في الكفاية - لبيان أصل الترجيح. وثانياً أنهما ضعيفتان سنداً.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام وجود الدليل على اعتبار الترتيب بين المرجحات ومقدار دلالته، فمع قيام الدليل نلتزم به، فقد علمت سابقاً أن مقتضى رواية الراوندي تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بموافقة العامة،

فيؤخذ به ، بلا فرق بين أن يرجع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري ، كما ذهب إليه العراقي وصاحب الكفاية ، أو لا يرجع كما ذهب إليه المحقق النائيني .

ومما ذكرنا عرفت : أنّ ما ذكره الشيخ وجهاً للترتيب وجه استحساني ، كما أنّ ما ذهب إليه النائيني أمر ذوقي ، وكذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية ، من أنّ أخبار الترجيح غير ناظرة إلى بيان الترتيب غير صحيح .

وكذا ما ذهب إليه البهبهاني غير تامّ ، فإنّ مجرد كون إحدى الروايتين مخالفة للعامة لا يوجب القطع بأنّ الخبر الموافق غير صادر أو صدر عن تقيّة . أضف إليه أنّ جهة الصدور فرع لأصل الصدور ، كما عرفت .

المقام الثالث [١] : في المرجحات الخارجيّة [٢] ، وقد أشرنا إلى أنّها على قسمين :

الأول ما يكون غير معتبر بنفسه .

والثاني : ما يعتبر بنفسه ، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع .

-
- [١] ربّما يقال : إنّه لم يذكر المقام الأول ولا المقام الثاني كي يكون هذا مقاماً ثالثاً ، وأجيب عن هذا بأنّه يعدّ مقاماً ثالثاً بالنسبة إلى ما ذكره قبله من الترجيح من حيث الصدور وجهة الصدور ، فهما مذكوران حقيقة وإن لم يذكر لفظاً .
- [٢] قد علمت أنّ المصنّف قد جعل مجموع المرجحات على قسمين : داخلية وخارجية .

فالداخلية هي كلّ مزية غير مستقلة بنفسها فهي بين ما يرجع إلى الصدور وبين ما يرجع إلى جهة الصدور وبينما يرجع إلى المضمون .

أما الخارجيّة فهي كلّ مزية مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلاً ، وهي على قسمين :

الأول : أن تكون غير معتبرة في نفسها ، ومعاضدة لمضمون أحد الخبرين ، كالشهرة الفتوائية .

الثاني : أن تكون معتبرة في نفسها بحيث لو لم يكن هنا دليل لكانت هي المرجع .

وهذا القسم الأخير أيضاً على قسمين :

الأول : أن يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ، كالكتاب والسنة .

الثاني : أن لا يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ، كالأصل بناءً على عدم اعتباره من باب الظنّ .

ولا يخفى عليك أنّه لم يتعرّض إلى المرجحات الداخلية استغناء عنه

فمن الأول [١] شهرة أحد الخبرين ، إمّا من حيث رواته ، بأن اشتهر روايته بين الرواة ، بناءً على كشفها عن شهرة العمل [٢] ، أو اشتهار الفتوى به [٣] ، ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه .

بما ذكره هنا ، فإنه يعلم حالها من بيان مرجح خارجي مضموني .

[١] أي من قبيل المرجحات غير المعتبرة في حدّ نفسها شهرة أحد الخبرين بأن اشتهر روايته بين الرواة وأرباب الحديث .

[٢] أي كون الشهرة الروائية من المرجحات الخارجية مبني على كشف الشهرة الروائية عن الشهرة العملية؛ إذ الشهرة من حيث الرواية من المرجحات الداخلية الموجبة لرجحان صدور الخبر المشهور دون الخارجية ، غاية الأمر أنها تكون مرجحة للمضمون أيضاً إذا عمل به المشهور ، فيكون لها جهتان من الترجيح: الترجيح من حيث الصدور ، والترجيح من حيث المضمون .

[٣] عطف على قوله: « إمّا من حيث رواته » ، أي شهرة أحد الخبرين ، إمّا من حيث رواته أو من حيث اشتهار الفتوى به .

إن شئت فقل: إمّا من حيث الشهرة الروائية ، وإمّا من حيث الشهرة الفتوائية ، ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه؛ إذ الشهرة الفتوائية عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى من المتقدمين على طبق مضمون الرواية مع عدم العلم باستنادهم في الفتوى إلى الرواية الموجودة في المسألة ، أو العلم بعدم استنادهم إليها .

إذا وصل الكلام إلى هنا فلا بأس بتوضيح الشهرة ، وهي على أقسام :

الشهرة الروائية: وهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في كتب المحدثين الجامعة للأخبار .

الشهرة العملية: وهي عبارة عن عمل المشهور بالرواية واستنادهم إليها في

ومنه [١] :كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو بعضها ، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به [٢] .

ومنه : مخالفة أحد الخبرين للعمامة [٣] ، بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها .

ومنه : كلّ أمانة مستقلة [٤] غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا

الفتوى والنسبة بينهما عموم من وجه ، وهذه الشهرة التي وقع الكلام في كونها جابرة لضعف الخبر ، والمختار عدمه . والتحقيق في ذلك قد تقدّم في مبحث حجّية خبر الواحد .

الشهرة الفتوائية : وقد عرفت تعريفها آنفاً .

[١] أي من الأول - أعني به المرجّحات الخارجيّة غير المعتبرة في حدّ نفسها - كون الراوي لأحد الخبرين أفقه من الراوي الآخر في جميع طبقات الرواة أو بعضها .

[٢] أي أنّ كون الراوي أفقه من المرجّحات الخارجيّة مبنيّ على ما هو الظاهر من أنّ الأفقه إذا روى رواية يعمل بها ، فإنّ الذي يصلح للترجيح به هو عمل الأفقه ، وأمّا مجرد روايته فلا يصلح للترجيح . نعم ، يمكن أن يكون مرجّحاً للصدور .

[٣] أي من الأول ، وهو المرجّحات الخارجيّة غير المعتبرة مخالفة أحد الخبرين للعمامة ، فإنّ مخالفتهم إنّما تكون مرجّحة خارجيّة مضمونيّة؛ بناءً على الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدّمة التي هي ظاهر الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ مضمون المخالف أقرب إلى الواقع ، وأمّا على الوجه الرابع فهي من المرجّحات الداخليّة .

[٤] أي من الأول ، وهو الذي عبارة عن المرجّحات غير المعتبرة كلّ أمانة مستقلة

كان عدم اعتبارها لعدم الدليل [١] لا لوجود الدليل على العدم ، كالقياس .
ثمّ الدليل على الترجيح [٢] بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من
الأخبار : من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّة أحدهما إلى الواقع ، وإن كان

غير معتبرة بأن كان أحد الخبرين موافقاً للأمانة المذكورة .

[١] أي إنّما هي مرجحة إذا كان عدم اعتبارها من جهة عدم قيام الدليل على
اعتبارها ، وأما إذا كان من جهة قيام الدليل على فسادها - كالقياس - فلا تصلح
للمرجحة .

[٢] أقول : محصل كلامه : أنّ الدليل على الترجيح بالقسم الأوّل من المرجح
الخارجي هو وجوه ثلاثة :

الأوّل : ما أشار إليه بقوله : « ما يستفاد من الأخبار ... » ، أي يستفاد من
الأخبار العلاجيّة الترجيح بكلّ مرجح يوجب أقربيّة أحد المتعارضين إلى
الواقع ، سواء كان مرجحاً داخلياً أم لا ، والمرجح المذكور - أعني به ما يكون
هو غير معتبر في حدّ نفسه ، كالشهرة وغيرها - يكون من المرجحات التي
توجب أقربيّة أحد المتعارضين إلى الواقع .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « بل يرجع هذا النوع » . حاصله : لو أغمضنا عمّا
ذكرناه وقلنا بعدم شمول الأخبار للمرجح الخارجي ، لكن نقول : إنّ مرجح
هذا النوع من المرجح الخارجي إلى المرجح الداخلي ، فإنّه ممّا يوجب الظنّ
بخلل في المرجوح ، إمّا في صدوره أو في جهة صدوره ، فيدخل الراجح
فيما لا ريب فيه ، والمرجوح فيما فيه الريب ، فيقدّم ما لا ريب فيه على ما
فيه ريب .

والحاصل : أنّه على تقدير عدم شمول الأخبار للمرجح الخارجي
واختصاصها بالمرجح الداخلي أيضاً يثبت المدعى .

خارجاً عن الخبرين ، بل يرجع هذا النوع [١] إلى المرجح الداخلي ؛ فإن أحد الخبرين [٢] إذا طابق أمانة ظنيّة فلازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر ، إما من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور ، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه ، والمرجوح فيما فيه الريب .

وقد عرفت أنّ المزيّة الداخليّة [٣] قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذیها موجود في الآخر ، كقلّة الوسائط ، ومخالفة العمامة بناءً على الوجه السابق [٤] ،

[١] أي يرجع المرجح المذكور ، وهو كلّ ما يوجب أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع إلى المرجح الداخلي .

[٢] تقريب لرجوع المرجح المذكور إلى المرجح الداخلي . وملخصه : أنّ المرجح المذكور يفيد الظنّ بوجود خلل في خبر آخر ، وهو يدخل في « ممّا فيه ريب » ، ويدخل ذو المرجح فيما لا ريب فيه الذي هو مرجح داخلي .

[٣] لمّا بيّن أنّ مرجع المرجح الخارجي إلى المرجح الداخلي أراد بيان تفصيله . وحاصله : أنّ المزيّة الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمال الخلاف في ذي المزيّة ، أي في الخبر الذي له مزيّة ، كما إذا كانت الوساطة في أحد الخبرين قليلة بالنسبة إلى الآخر بأن كان أحد الخبرين منقولاً بواسطة ، والآخر بثلاث وسائط ، فإن قلّة الوسائط توجب انتفاء احتمال الكذب بمقدار قلّة الوساطة ، وهذا الاحتمال موجود في الخبر الآخر ، أو كان أحد الخبرين مخالفاً للعمامة ؛ فإنّ مخالفة العمامة مزيّة في الخبر المخالف بحيث توجب انتفاء احتمال التقيّة ، بخلاف الخبر الموافق فإنّه يحتمل فيه التقيّة .

[٤] أي كون مخالفة العمامة من المزيّة الداخليّة التي هي موجبة لانتفاء احتمال التقيّة مبنيّ على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي تقدّم ذكرها سابقاً حول

وقد توجب بعد الاحتمال [١] الموجود في ذبيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقية. والمرجح الخارجي من هذا القبيل [٢]، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما

مخالفة العامة.

وحاصله: أن يكون الترجيح بمخالفة العامة لأجل كون الموافق محتملاً فيه التقيّة بخلاف المخالف.

[١] أي المزية الداخلية قد توجب بعد الاحتمال الموجود في الخبر الذي هو ذو مزية بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الخبر الآخر الذي هو مرجوح، كما إذا كان رواة أحد الخبرين أعدل أو أوثق، فإن احتمال الكذب في خبره بعيد بالنسبة إلى خبر العادل والثقة، فإن احتمال الكذب في كل من خبري العدل والأعدل موجود، إلا أنه في الثاني أبعد من الأول.

[٢] أي أنه أيضاً قد يوجب انتفاء الاحتمال عن الخبر الآخر الذي فيه مزية، وقد يوجب بعد الاحتمال، فالمرجح الخارجي من هذه الجهة كالمرجح الداخلي، إلا أنه فرق بينهما من جهة أخرى، وهي أن في موارد المزية الداخلية يعلم تفصيلاً الاحتمال القريب في أحد الخبرين والاحتمال البعيد في الخبر الآخر، ففي مثل الأعدلية التي هي مزية داخلية يعلم تفصيلاً أن الاحتمال البعيد في خبر الأعدل هو احتمال الكذب والاحتمال القريب في الخبر الذي يعارضه، وهو الخبر العادل هو احتمال الكذب. هذا بخلاف المزية الخارجية - كالشهرة مثلاً - فإنه يعلم إجمالاً أن الخبر الراجح فيه احتمال قريب، وفي المرجوح احتمال بعيد، ولكن لا يعلم أن الاحتمال البعيد في الخبر الموافق للشهرة هل هو احتمال الكذب من الراوي أو احتمال النقص في الجهة، أو في الدلالة.

البعيد في الآخر ، بل ذو المزية داخل في الأوثق [١] المنصوص عليه في الأخبار . ومن هنا يمكن [٢] أن يستدل على المطلب : بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين ؛ بناءً على عدم شموله للمقام [٣]

[١] هذا هو أحد الوجوه التي استدل بها على الترجيح بالمرجح الخارجي . ملخصه : أننا لو أغمضنا عما ذكرناه من أن مقتضى الأخبار هو الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع ، سواء كان داخلياً أو خارجياً ، وسلمنا أن المرجحات مختصة بالمرجحات المنصوصة فقط ، إلا أنه نقول إن الخبر الراجع داخل في المرجحات المنصوصة ؛ إذ هو داخل تحت عنوان الأوثق الذي هو من المرجحات المنصوصة ، فإن الأوثق في الرواية وإن كان صفة للراوي ، إلا أن ذلك باعتبار لازمه ، وهو كون خبره أوثق ويصدق على ذي المزية أنه أوثق فتشمله الأخبار .

[٢] هذا دليل رابع على الترجيح بالمرجح الخارجي ، أي من رجوع المرجح الخارجي إلى الداخلي يظهر صحة الاستدلال بالإجماع الذي ادعى قيامه على وجوب العمل بأقوى الدليلين .

توضيحه : إذا قلنا بشمول الإجماع لترجيح مطلق أقوى الدليلين ، فالأمر واضح . وأما على القول باختصاص معقد الإجماع بالمرجح الداخلي بتقريب : أن مراد المجمعين من أقوى الدليلين الذي هو معقد إجماعهم ما كان أقوى صدوراً ، أو جهة ، أو دلالة ، فلا يشمل مجرد قوة المضمون لمرجح خارجي ابتداءً ، إلا أن بعد رجوعه إلى المرجح الداخلي فهو أيضاً يكون معقد الإجماع .

[٣] أي بناءً على عدم شمول دعوى الإجماع للمقام . وأما بناءً على شموله للمقام

من حيث إنّ الظاهر [١] من الأقوى أقوامهما في نفسه ومن حيث هو ، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمانة خارجية .

فيقال في تقريب الاستدلال [٢] : إنّ الأمانة موجبة لظنّ خلل في المرجوح مفقود في الراجح ، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه [٣] .

فإن قلت : إنّ المتيقن [٤] من النصّ ومعاهد الإجماع اعتبار المزية

فيكون المرجح الخارجي مرجحاً وإن لم يرجع إلى الداخلي .

[١] تقريب لعدم شمول الإجماع للمرجح الخارجي .

[٢] تقريب لرجوع المرجح الخارجي إلى الداخلي . حاصله : أنّ الأمانة الخارجية

- كالشهرة مثلاً - إذا كان أحد الخبرين موافقاً لها توجب حصول الظنّ بوجود

خلل في الخبر المرجوح ؛ إذ لولاه لم يكن وجه لإعراض المشهور عنه

والعمل بالآخر ، والحال أنّ هذا مفقود في الخبر الراجح ، فبعد وجود احتمال

خلل في المرجوح دون الراجح يكون الخبر الراجح أقوى من المرجوح .

[٣] أي اقوائية الخبر الراجح إنّما تكون بنفسه ، لا بالمرجح الخارجي ، يعني يعلم

إجمالاً أنّ الراجح أقوى بنفسه لا بالمرجح الخارجي ؛ إذ المفروض أنّ مرجعه

إلى الداخلي وإن لم يعلم تفصيلاً من أيّ جهة يكون أقوى من حيث الدلالة ،

أو من حيث الصدور ، أو من حيث جهة الصدور .

[٤] أي أننا لا نسلم شمول الأدلة للمرجحات الخارجية ولو كان مرجعها إلى

المرجحات الداخلية ؛ إذ المتيقن من النصّ والإجماع اعتبار المزية الداخلية

القائمة بنفس الدليل ، أي المزية الموجودة في نفس أحد الخبرين ، وأمّا

المزية التي لم تقم بنفس أحد الخبرين ، بل تحصل من الأمانة الخارجية التي

دلّ الدليل على عدم حجّيتها فلا دليل على حصول الترجيح بها ، ولا اعتبار

الداخلية القائمة بنفس الدليل ، وأما الحاصلة من الأمانة الخارجية التي دلّ الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم [١] فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ، ولا فرق بينها وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح ، كمقام الحجية [٢] .

هذا ، مع أنه [٣] لا معنى لكشف الأمانة عن الخلل في المرجوح ؛ لأنّ الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقيته ، والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقيّة ، ومجرد الظنّ بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك ؛ لأنّ الطريقيّة ليست منوطة بمطابقة الواقع .

بكشفها عن وجود خلل في الخبر المرجوح .

[١] توضيحه : أنّ عدم اعتبار الدليل قد يكون من جهة النهي عن العمل به ، كالقياس وشبهه ، وقد يكون من جهة دخوله فيما لا يعلم فيشكّ في اعتباره ، وهو أيضاً كالقسم الأول من أنّه دلّ الدليل على عدم اعتباره ؛ إذ الشكّ في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية .

والحاصل : أنّ الترجيح بالأمانة غير المعتمدة ، كالترجيح بالقياس في البطلان ؛ إذ كلاهما يشتركان في عدم الاعتبار ، غاية الأمر ، أنّ القياس غير معتبر من حيث النهي عنه والأمانة غير معتبرة من حيث دخولها فيما لا يعلم . إذن فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح لعدم الدليل على اعتبار الكاشف . هذا أولاً .

[٢] أي كما أنّ الأمانة الداخلة فيما لا يعلم تكون كالقياس في عدم الحجية ، كذلك تكون مثله في عدم الترجيح .

[٣] هذا جواب ثانٍ عن الإشكال المذكور ، وهو أنّه لا معنى لكشف الأمانة عن الخلل في المرجوح ؛ لأنّ الخلل في الدليل إنّما يكون ناشئاً من النقص في

قلت: أمّا النصّ [١] ، فلا ريب في عموم التعليل في قوله ﷺ: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١) ، وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢) لما نحن فيه ، بل قوله: «فإنّ الرشد في خلافهم»^(٣) ، وكذا التعليل في رواية

طريقيّته بأن لا تشمله أدلة الحجّية ، إمّا لضعف سنده أو لإجمال دلّالته أو لعدم صدوره لبيان الحكم الواقعي ، ولا نقص في الطريقيّة في المقام؛ إذ المفروض حصول جميع شرائط الحجّية في كلا الخبرين وتساويهما من جميع الجهات ، ومجرّد حصول الظنّ بوجود خلل في أحد الخبرين لا يوجب خللاً في الطريقيّة بعد شمول دليل الاعتبار؛ لأنّ الطريقيّة ليست منوطة بمطابقة الواقع؛ إذ الملاك في الطريقيّة هو الكشف النوعي . وهو حاصل ، ولو مع الظنّ بالخلاف لا المطابقة للواقع . نعم ، لو كانت الطريقيّة منوطة بمطابقة الخبر للواقع فحصول الظنّ على خلافه يوجب خللاً في الطريقيّة ، ولكنه غير تامّ كما عرفت ، إذ الصدق الواقعي غير معتبر في الحجّية ، كما أنّ الكذب الواقعي غير مضرّ بها .

[١] ملخّص الجواب: أنا لا نسلّم اختصاص النصّ بالمرجّح الداخلي ، بل بعض التعليقات الواردة فيه بعمومه يعمّ الخارجي أيضاً ، وبعضها وارد في خصوص المرجّح الخارجي .

توضيحه: أنّ قوله: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ، وكذا قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» لا شبهة في شمولهما للمرجّح الخارجي ، فإنّ الشهرة - مثلاً - توجب أن يكون الخبر المشهور ممّا لا ريب فيه . وأمّا التعليان

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدّم: الباب ١٢ ، الحديث ٣٨ و ٥٦ .

(٣) المصدر المتقدّم: الباب ٩ ، الحديث ١٩ .

الأرجائي: «لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة»^(١)، واردة [١] في المرجّح الخارجي؛ لأنّ مخالفة العامّة [٢] نظير موافقة المشهور. وأمّا معقد

الواردان في خصوص المرجّح الخارجي فأشار إليهما بقوله: بل قوله: «فإنّ الرشد في خلافهم»، وكذا التعليل الوارد في رواية الأرجائي «لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة» واردة في المرجّح الخارجي، فإنّ التعليلين وردا في مورد الأخذ بمخالفة العامّة. وهو نظير موافقة المشهور من المرجّحات الخارجيّة، فالحاصل من ذلك أنّ قوله: «إنّ الرشد في خلافهم»، وكذا التعليل الوارد في رواية الأرجائي وردا في مورد المرجّح الخارجي بخلاف التعليلين السابقين، فإنّهما يشملان المرجّح الخارجي بعمومهما.

[١] خبر لقوله: بل قوله: «فإنّ الرشد في خلافهم...»، والأنسب أن يكون واردة.

[٢] تعليل لقوله: «إنّ الرشد في خلافهم»، وكذا لقوله: التعليل في رواية الأرجائي واردة في المرجّح الخارجي، أي إنّما قلنا إنّ التعليلين وردا في خصوص المرجّح الخارجي؛ لأنّ مخالفة العامّة تكون كموافقة الشهرة، فكما تكون موافقة الشهرة من المرجّحات الخارجيّة كما عرفت، كذلك مخالفة العامّة تكون من المرجّحات الخارجيّة، فالتعليلان الواردان في مخالفة العامّة واردة في خصوص المرجّح الخارجي. ولا يخفى عليك أنّ شيخنا الأعظم رحمته ذكر مخالفة العامّة هنا من المرجّحات الخارجيّة، وهذا منافٍ لما سبق منه في أوّل المقام الرابع عند تقسيم المرجّحات، حيث إنّه عدّ مخالفة العامّة من المرجّحات الداخليّة المضمونيّة.

الإجماعات [١] فالظاهر أنّ المراد منه : الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً ، ولو بقريئة ما يظهر من العلماء - قديماً وحديثاً - من إناطة الترجيح بمجرد الأقربيّة إلى الواقع ، كاستدلالهم على ترجيحات بمجرد الأقربيّة إلى الواقع ، مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ، ومثل الاستدلال على

[١] بعد ما بيّن شمول النصّ للمرجح الخارجي شرع في بيان أنّ معقد الإجماع يشملهُ أيضاً فلا اختصاص له بالمرجح الداخلي .

ملخصه : أنا لا نسلم اختصاص معقد الإجماع بالمرجح الداخلي ؛ لأنّ معقده وجوب العمل بأقوى الدليلين ، والظاهر أنّ المراد من أقوى الدليلين هو الأقرب إلى الواقع وإن حصلت الأقربيّة بمزية خارجية .

إن قلت : إنّ الظاهر من أقوى الدليلين أقربهما في نفسه ، ومن حيث هو كما عرفت ، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع ولو بمزية خارجية ، إذن فإرادة الأقرب إلى الواقع من أقوى الدليلين تحتاج إلى قريئة .

وأجاب عنه بقوله : « ولو بقريئة ما يظهر من العلماء » . ملخصه : أنّ القريئة موجودة في المقام ، وهي فهم العلماء ، حيث إنهم فهموا أنّ المراد من أقوى الدليلين في معقد الإجماع هو الأقرب إلى الواقع ، فإنهم جعلوا مناط الترجيح مجرد الأقربيّة إلى الواقع ، سواء حصلت الأقربيّة بالمرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة .

هذا شاهد على أنّ مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربيّة إلى الواقع . حاصله : أنّ استدلال العلماء على الترجيحات بأنّها تكون بمجرد الأقربيّة دليل على المدعى ، مثل : ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ، حيث ذكروا في توجيه كون القياس مرجحاً أنّ القياس يوجب قوّة الظنّ بالخبر الموافق له ، فيعلم من ذلك أنّ مرادهم من أقوى الدليلين هو ما حصل الظنّ

الترجيح بموافقة الأصل [١] بأن الظنّ في الخبر الموافق له أقوى ، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان واستدلال المحقّق على ترجيح أحد المتعارضين [٢] بعمل أكثر الطائفة : « بأنّ الكثرة أماره الرجحان والعمل بالراجع واجب » ، وغير ذلك ممّا يجده المتتبّع في كلماتهم .

القوي بكونه مطابقاً للواقع ، ولا نعني من الأقربيه إلا هذا .

[١] هذا شاهد ثانٍ على أنّ مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

توضيحه : أنّه إذا ورد خبران : أحدهما دلّ على حرمة شيء ، والآخر على حلّيته ، والخبر الدالّ على الحرمة مخالف للأصل ، والخبر الدالّ على الحلّية موافق له . وقع الخلاف بين الأعلام في تقديم أحد الخبرين على الآخر ، قيل بتقديم الخبر الموافق للأصل على الخبر المخالف له ، بدليل أنّ الظنّ في الخبر الموافق أقوى من الظنّ في الخبر المخالف ، وقيل : بتقديم الخبر المخالف للأصل بدليل أنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان ، وهو الحكم المخالف للأصل ، أمّا الحكم الموافق له فهو غني عن البيان مع وجود الأصل ، وعليه يكون الظنّ في الخبر المخالف أقوى من الظنّ في الخبر الموافق فيقدّم عليه . وأنت إذا لاحظت استدلال الطرفين ترى أنّ نظرهم في باب الترجيح إلى أقوائيه الظنّ والأقربيه إلى الواقع فيكون مرادهم من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

[٢] هذا شاهد ثالث على أنّ مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

ملخصه : أنّ المحقّق ذهب إلى ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالشهرة ، أي الخبر الذي عمل به المشهور يقدم على غيره . واستدلّ على ذلك بأنّ الكثرة - أي الشهرة - أماره الرجحان ، أي ممّا يوجب الظنّ ،

مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل [١] بالأقرب إلى الواقع فيما كان حجيتها من حيث الطريقة، فتأمل [٢].
 بقي في المقام أمران [٣]: أحدهما: أن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالقياس - هل هي من المرجحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

والعمل بالراجع واجب، فالعمل بالخبر الذي عمل به المشهور واجب، فإنه صحيح قدّم الخبر الذي عمل به أكثر الطائفة من باب أنه يوجب قوة الظن والأقربىة إلى الواقع، فيعلم من ذلك أن نظر العلماء في باب الترجيح إلى الأقربىة، فمرادهم من أقوى الدليلين هي الأقربىة إلى الواقع.

[١] وهو راجع إلى أصل المطلب، ودليل رابع على الترجيح بالمرجحات الخارجية. وحاصله: أنه على القول بحجية الأخبار من باب الطريقة يمكن أن يدعى أن العقل يستقلّ بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع، سواء كان لمرجح داخلي أو خارجي.

[٢] لعله إشارة إلى أن حكم العقل بوجوب الأخذ بالأقرب إلى الواقع إنما هو فيما إذا كان اعتبار الخبر من باب الظن الشخصي، وأما على القول بكونه من باب الظن النوعي فغاية ما يحكم به العقل أن نوع الخبر طريق موصل، لا كله، ولا حكم للعقل حينئذ بعد تساويهما في شمول دليل الحجية لكلا الخبرين.

أو لعله إشارة إلى أن حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع، إنما يتم على القول بالانسداد، وأما على القول بالتعبد في حجية الخبر، فلا حكم للعقل.

[٣] الأمر الأول أن الأمانة التي قام الدليل على منع العمل بها هل تصلح أن تكون من المرجحات أم لا؟

وحكى المحقق في المعارج [١] عن بعض القول بكون القياس مرجحاً ، حيث قال : ذهب ذاهب إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا ، وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما ، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر .

ويمكن [٢] أن يحتجّ لذلك : بأنّ الحقّ في أحد الخبرين ، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما ، فتعيّن العمل بأحدهما ، وإذا كان التقدير تقدير التعارض ، فلا بدّ من العمل بأحدهما من مرجّح ، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً ؛

أقول : لمّا فرغ المصنّف من البحث عن الأمانة غير المعتمدة التي لم يقيم الدليل على اعتبارها شرع في البحث عن الأمانة التي قام الدليل على عدم اعتبارها ، كالقياس ، هل هي تصلح للمرجّحية أم لا ؟

قال الشيخ : ظاهر معظم الأصحاب عدم صلاحيتها للمرجّحية .

[١] حكى المحقق في المعارج عن بعض الأصحاب القول بكون القياس مرجحاً . حيث قال : إنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لأحدهما كان هو مرجحاً له .

[٢] أي قال المحقق في المعارج : يمكن أن يحتجّ لما ذهب إليه بعض الأصحاب من كون القياس مرجحاً بأنّ الحقّ في أحد الخبرين بمعنى أنّ الخبرين المتعارضين لا يكون كلاهما حقاً ، ولا يكون كلاهما باطلاً ، بل الحقّ أحد الخبرين ، ولذا لا يجوز طرحهما ؛ لأنّ فيه طرح الحقّ ولا العمل بهما ؛ لما عرفت من عدم إمكان التعبد بكليهما ، فلا بدّ من العمل بأحدهما فيتعارضان ، والقياس يكون مرجحاً لحصول الظنّ به فيكون مرجحاً للخبر الموافق له ، وكون القياس مطروحاً في الشريعة لا ينافي كونه مرجحاً ؛ إذ معنى كونه مطروحاً أنّه ليس دليلاً يتمسك به ، لا أنّه لا يصلح أن يكون مرجحاً ، فإذا كان مرجحاً فيكون الراجح بلا معارض ، فيكون العمل به لا بالقياس .

لحصول الظنّ به ، فتعيّن العمل بما طابقه .

لا يقال : إجماعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة .

لأننا نقول : بمعنى [١] أنه ليس بدليل ، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين ، وهذا [٢] لأنّ فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به ، لا بذلك القياس ، وفيه نظر [٣] ، انتهى .

ومال إلى ذلك [٤] بعض سادة مشايخنا المعاصرين .

والحقّ خلافه [٥] ؛ لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة ، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به ، والرجوع معه إلى الأصول . وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله

[١] أي معنى مطروحة القياس أنّه ليس بدليل مستقلّ ، وليس معناه أنّه ليس بمرجح .

[٢] أي إنّما قلنا بكونه مرجحاً لأنّه يمنع من العمل بالخبر المرجوح .

[٣] هذا أيضاً من كلام المحقّق . يمكن أن يكون وجه النظر أنّ القياس في الأحكام الشرعيّة مطروح مطلقاً ، ولا مدخليّة له فيها بوجه من الوجوه .

[٤] أي مال إلى كون القياس مرجحاً السيّد محمّد صاحب الضوابط .

[٥] أي الحقّ خلاف ما ذكروا من كون القياس مرجحاً . هذا جواب من المصنّف ، فإنّه أجاب عن القول بكون القياس مرجحاً حلاً ونقضاً .

أمّا الحلّ : فأشار إليه بقوله : « لأنّ رفع الخبر المرجوح ... » ، أي رفع اليد عن الخبر الذي صار مرجوحاً بسبب كونه مخالفاً للقياس ، والأخذ بالخبر الموافق له عمل بالقياس حقيقة ؛ إذ هو صار سبباً لكون الخبر المخالف له مرجوحاً ومطروحاً ، كما أنّ رفع اليد عن الخبر السليم عن المعارض المخالف

كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل ، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ
 لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر ؟ ثم إنَّ الممنوع
 هو الاعتناء بالقياس مطلقاً [١] ؛ ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره [٢]
 في باب الترجيح ، ولم نجد منهم موضعاً يرجحونه به ، ولولا ذلك [٣]

للقياس والرجوع إلى الأصل عمل بالقياس .

وأما النقض : فأشار إليه بقوله : « وأي فرق بين رفع القياس ... » . حاصله :
 أنه لو كان القياس موجباً لرفع اليد عن التخيير الثابت في المتعارضين ولزوم
 الأخذ بالخبر الموافق له لكان موجباً لرفع اليد عن الخبر السليم عن
 المعارض ، كما إذا دلَّ خبر على وجوب الغسل عند التشرف بزيارة حرم
 الحسين عليه السلام ، فإن مقتضى قياس حرم الحسين بسائر المشاهد عدم وجوبه في
 جميع المشاهد حتى مشهد الحسين عليه السلام ، فلا بدَّ من أن يجوز رفع اليد عن
 الخبر المخالف للقياس والحكم بعدم وجوب الغسل في المشاهد أصلاً حتى
 حرم الحسين عليه السلام بمقتضى أصل البراءة . والحال لا شبهة في بطلان التالي ،
 والمقدم مثله .

[١] هذا أيضاً جواب حلِّي ، حاصله : أنَّ الممنوع في الشريعة ليس العمل بالقياس
 فقط ، بل الممنوع هو الاعتناء به على إطلاقه ، سواء كان بعنوان العمل ، أو
 بعنوان الترجيح .

[٢] أي ولأجل كون القياس ممنوعاً منه على إطلاقه استقرت طريقة أصحابنا على
 كونه مهجوراً في باب الترجيح ، أي القياس معرض عنه في باب الترجيح ،
 ولم نجد أحداً يرجح أحد الخبرين بالقياس .

[٣] أي لو لم يكن القياس معرضاً عنه في باب الترجيح لوجب تدوين شروط
 القياس في كتب الأصول ، كما دونوا شرائط سائر المرجحات كي يرجح

لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجح به في الفروع .

الثاني : في مرتبة هذا المرجح [١] بالنسبة إلى المرجحات السابقة .
فنقول : أما الرجحان من حيث الدلالة [٢] ، فقد عرفت غير مرة تقدّمه على
جميع المرجحات . نعم [٣] ، لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن
الأرجح دلالة ، فهو يسقطه [٤] عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض
الدليلين ، ومن هنا [٥] يقدّم العام المشهور والمعتمد بالأمر الخارجي

بالقياس في الفروع التي وقع التعارض فيها بين الخبرين .

والحال : أنهم لم يكتبوا شيئاً من ذلك ، وهذا كاشف عن إعراضهم عنه

بالمرة حتى في باب الترجيح .

[١] أي الأمر الثاني في مرتبة هذا المرجح الخارجي - كالشهرة مثلاً - بالنسبة إلى ما
تقدّم من المرجحات الدلالية ، والمرجحات الصدورية والمرجحات
الجهتية ، هل هو مقدّم عليها أم لا ؟

[٢] أي المرجحات الدلالية . وقد علمت مراراً أنّ مرتبتها مقدّمة على سائر

المرجحات التي يكون المرجح الخارجي من جملتها .

[٣] أي لو بلغ المرجح الخارجي إلى حدّ يوجب وهن دلالة الأرحح ، كما إذا عمل
المشهور بخلاف الخاص - مثلاً - فهو يوجب سقوط الأرحح عن الحجية
فيخرج الفرض عن تعارض الدليلين ؛ لعدم التعارض بين الحجّة والألحجة .

[٤] مضارع باب الأفعال ، أي المرجح الخارجي يسقط الأرحح عن الحجية .

[٥] أي من أجل ما ذكرنا من أنّ المرجح الخارجي قد يوجب وهن دلالة الأرحح
ويسقطه عن الحجية يقدّم العام الذي عمل به المشهور على الخاص الذي
أعرض عنه المشهور .

أقول : بل يمكن أن يقال : إن إطلاق تقديم العام على الخاص مبني على

الآخر على الخاص. وأما الترجيح من حيث السند [١] ، فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي. لكن الظاهر أنّ الأمر بالعكس [٢]؛ لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع ،

المسامحة؛ إذ التقديم فرع التعارض ، ولا تعارض بين العام الحجّة والخاص الذي سقط عن الحجية بسبب إعراض المشهور عنه .

وكذا يقدّم العام المعتضد بالقرائن الخارجية الموجبة لو هن دلالة الخاص على الخاص الذي هو أرجح دلالة . هذا كلّه بالنسبة إلى المرجحات الدلالية .

[١] أي أما المرجحات السندية ، فإن مقتضى مقبولة ابن حنظلة تقديمها على المرجح الخارجي ، حيث قدّم فيها صفات الراوي التي هي من المرجحات السندية على الترجيح بالشهرة التي هي من المرجحات الخارجية .

[٢] أي يقدّم المرجح الخارجي على المرجح السندي؛ لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل ما هو أقرب إلى الواقع ، فإن جعل الأعدلية مرجحاً للسند إنما هو لتحصيل الأقرب إلى الواقع ، فإن خبر الأعدل أقرب إلى الواقع من غيره ، بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان خبر الأعدل أقرب لا بمعنى أنّه يظنّ بصدق خبره فعلاً ، فعليه إذا كان مضمون خبر العادل راجحاً بسبب المرجح الخارجي ، فيحصل من هذا المرجح الخارجي الظنّ بالمطابقة ، فلا وجه لتقديم خبر الأعدل عليه بمجرد أنّه خبر أعدل فيما إذا لم يحصل الظنّ بالمطابقة ، بل حصل الظنّ بالمخالفة للواقع؛ إذ الترجيح بالمرجح السندي إنما كان باعتبار كونه أقرب إلى الواقع ، والمفروض أنّ خبر العادل مضمونه مضمون المطابقة للواقع ، فهو أقرب إلى الواقع ، بخلاف خبر الأعدل ، فلا وجه لتقديم السند عليه . بل يمكن أن يقال: بتقديم المرجح المضموني عليه؛ لأنّ حصول الظنّ بالأقربية في السند شأنه وتقديري؛

فإنَّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره ، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل ، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة ، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية .

وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة [١] .

بناءً على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة [٢] .

وأما القسم الثاني ، وهو ما كان مستقلاً [٣] بالاعتبار ولو خلا المورد

إذ خبر الأعدل أقرب إلى الصدق ، فيحصل منه الظنّ بالصدق لا فعلاً ، بل لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين لحصل فيه الظنّ بالصدق . أما الظنّ الحاصل من المرجّح الخارجي فهو ظنّ فعلي ، فيقدّم على الظنّ الشأني .

[١] أي يقدّم المرجّح الخارجي على مرجّح جهة الصدور أيضاً؛ لأنّ الترجيح بمخالفة العامة إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع ، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مظنون المطابقة للواقع للمرجّح الخارجي ، والخبر المخالف لهم مظنون المخالفة للواقع ، فلا وجه لترجيح الخبر المخالف بمجرد كونه مخالفاً لهم .

[٢] أي كون مخالفة العامة من مرجّحات جهة الصدور مبنيّ على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي احتملها الشيخ في الترجيح بمخالفة العامة ، وهو أن يكون الترجيح بها لأجل عدم احتمال التقيّة فيه ، بخلاف الموافق ، فإنّه محتمل التقيّة . وأما بناءً على ترجيح المخالف من باب إنّما فيه الرشد فهو أيضاً من المرجّحات الخارجية المضمونيّة مرتبته مرتبتها .

« في بيان حال القسم الثاني من المرجّحات الخارجية »

[٣] وهو دليل معتبر في حدّ نفسه وإن لم يكن في مورده خبران متعارضان أصلاً ،

عن الخبرين ، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين :

الأول : ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين .

والثاني : ما لا يكون كذلك . فمن الأول [١] : الكتاب والسنة ،

والترجيح بموافقتهما [٢] مما تواتر به الأخبار ، واستدل في المعارج على

ذلك [٣] بوجهين :

أحدهما : أن الكتاب دليل مستقل ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر .

ثانيهما : أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض ، فما ظنك

وهو على قسمين :

الأول : ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ، أي يوجب رجحان

دلالته وأقربيته إلى الواقع ، كالكتاب والسنة .

الثاني : ما لا يكون موجباً لرجحان مضمون أحد الخبرين ، بل هو يكون

مرجحاً تبعداً ، كموافقة الأصل .

[١] أي من القسم الأول من المرجحات الكتاب والسنة ، فإنهما دليلان معتبران

في حدّ نفسيهما ولو خلا المورد عن الخبرين المتعارضين .

[٢] أي الترجيح بموافقة الكتاب والسنة قد دلت عليه الأخبار المتواترة وقد تقدّم

تفصيلها ، فإنها تدلّ على الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب والسنة وطرح ما

خالفهما .

[٣] أي استدلل في المعارج على كون الكتاب مرجحاً بوجهين :

الأول : أن الكتاب دليل مستقل ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر

الذي هو موافق للكتاب .

الثاني : أن الخبر المنافي للكتاب لا يعمل به لو كان خالياً عن المعارض ،

فعلى تقدير وجود المعارض له لا يعمل به بطريق أولى .

به معه ؟ انتهى .

وغيره الاستدلال [١] على طرح الخبر المنافي ، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيته ، فلا يتوهم التنافي بين دليليه .

[١] جواب عن سؤال مقدر ، وهو : أنّ الدليلين المنقولين عن المعارج متنافيان لأن مقتضى الدليل الأوّل حجّية الخبر المخالف للكتاب ، ولذا جعل الكتاب مرجحاً للخبر الموافق . ومن الواضح أنّ كون الكتاب مرجحاً لأحد الخبرين فرع وجود التعارض ، وهو فرع كون الخبر المخالف أيضاً حجّة ، وإلا لم يقع التعارض بين الخبر الموافق والمخالف ؛ إذ لا معنى لتعارض الحجّة مع الألاحجة . ومقتضى الدليل الثاني عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب ، حيث حكم بأنّ الخبر المنافي للكتاب لا يعمل به ، ومن الواضح أنّ معنى هذا الكلام عدم حجّيته ، فكيف التوفيق بين الدليلين .

أجاب عنه المصنّف رحمته : أنّ غرض صاحب المعارج من ذكر الدليلين المتنافيين هو طرح الخبر المخالف للكتاب ، سواء كان حجّة فيما إذا كان مخالفاً للكتاب - كما هو مقتضى دليله الأوّل ، فإنّ الخبر المخالف لو كان حجّة في حدّ نفسه يكون الخبر الموافق مقدّماً عليه ؛ لأنّ ظاهر الكتاب يكون دليلاً على صدق الخبر الموافق له - أو لم يكن حجّة كما هو مفروض دليله الثاني .

وملخص الكلام : أنّه رحمته قد جعل للخبر المخالف لظاهر الكتاب المعارض بالخبر الموافق لظاهره صوراً ثلاثة :

الأولى : أن يكون الخبر المخالف على وجه لو لم يكن له معارض لكان مقدّماً على ظاهر الكتاب ؛ لكونه نصّاً بالنسبة إليه أو أظهر ، والمانع الوحيد من تقديمه على الكتاب وجود المعارض له ، فالأمر لا يخلو في حال وجود المعارض له من صور ؛ لأنّه إمّا يكون للخبر المخالف مرجح من المرجّحات

ثم إنَّ توضيح الأمر في هذا المقام [١] يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنّة المطابق لأحد المتعارضين ، فنقول : إنَّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث :

الأولى : أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له [٢] عن معارضة المطابق له كان [٣] مقدّماً عليه ؛

أم لا فعلى تقدير وجود المرجّح له حكم ﷺ بوجوب ملاحظة جميع ما يمكن أن يرجّح الخبر المخالف على الموافق من أعدلية راويه وغيرها من المرجّحات ، فإن وجد شيء من مرجّحات باب التعارض في المخالف رجّح على الخبر الموافق ، وقدّم المخالف على ظاهر الكتاب ؛ لما عرفت أنّه لم يكن مانع من تقديمه على ظاهر الكتاب إلا وجود المعارض ، فمع رجحانه عليه بسبب أحد المرجّحات يرتفع فيصير الخبر المخالف كالخبر السليم عن المعارض كأنه لم يكن له معارض أصلاً ، فيقدّم الخبر المخالف على الكتاب ؛ لكونه نصّاً أو أظهر بالنسبة إليه .

وإمّا لا يكون له مرجّح بأن كان الخبر المخالف والموافق متساويين ، فإن قلنا إنَّ مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين التخيير ، أو قلنا به من باب الأخبار كان اللازم التخيير ، فله أن يأخذ بالمخالف ويخصّص به عموم الكتاب ، أو أن يأخذ بالموافق له . وإن قلنا : إنَّ مقتضى الأصل هو التساقط في المتعارضين أو التوقّف كان المرجّح هو ظاهر الكتاب .

[١] الذي يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب والسنّة والخبر الآخر مخالفاً لهما .

[٢] أي أن يكون الخبر المخالف لظاهر الكتاب على وجه لو لم يكن الخبر الموافق له معارضاً له لكان مقدّماً على ظاهر الكتاب

[٣] أي كان الخبر المخالف لظاهر الكتاب مقدّماً على ظاهر الكتاب .

لكونه [١] نصّاً بالنسبة إليه؛ لكونه [٢] أخصّ منه أو غير ذلك [٣] - بناءً [٤] على تخصيص الكتاب بخبر الواحد - فالمانع عن التخصيص حينئذٍ [٥] ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله ، كما إذا تعارض «أكرم زيدا العالم» و«لا تكرم زيد العالم» ، وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء .
ومقتضى القاعدة في هذا المقام [٦]: أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن

[١] أي لكون الخبر المخالف نصّاً بالنسبة إلى ظاهر الكتاب ، فالنصّ يقدم على الظاهر .

[٢] أي إنّما قلنا بكون الخبر المخالف نصّاً بالنسبة إلى ظاهر الكتاب؛ لكون الخبر المخالف أخصّ من ظاهر الكتاب ، فإنّ الخاصّ نصّ في بيان المراد والعامّ ظاهر فيه ومع وجود النصّ لا يكون الظهور حجّة .

[٣] ككون الخبر المخالف أظهر بالنسبة إلى ظاهر الخطاب .

[٤] أي تقديم الخبر المخالف للكتاب على ظاهره مبنيّ على القول بأنّ عموم الكتاب يخصّص بخبر الواحد ، كما هو المختار ، فإنّ الأخبار الدالّة على طرح ما يخالف الكتاب لا تشمل ما إذا كانت المخالفة بينهما على نحو العموم المطلق .

[٥] أي حينما كان الخبر المخالف نصّاً أو أظهر بالنسبة إلى ظاهر الكتاب ، وكان صالحاً لتخصيص الكتاب ، فالمانع من التخصيص ينحصر بكونه معارضاً بمثله .

[٦] أي مقتضى قاعدة باب التعارض فيما إذا كان الخبر المخالف أقوى دلالة من الكتاب أن يلاحظ المرجّحات ابتداءً ، وعند فقدانها يصل المجال إلى التخيير أو التساقط .

يرجّح به [١] الخبر المخالف للكتاب على المطابق له [٢] ، فإن وجد شيء منها [٣] رجّح [٤] المخالف به وخصّص به [٥] الكتاب؛ لأنّ المفروض [٦] انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاومة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه [٧] مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر ، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح [٨] ، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة

[١] أي جميع ما يمكن أن يكون مرجّحاً للخبر المخالف كأعدائيّة الراوي وأصدقائه وغيرهما .

[٢] أي على الخبر المطابق للكتاب .

[٣] أي إن وجد شيء من المرجّحات المذكورة في محلّها للخبر المخالف له .

[٤] بصيغة المجهول ، أي رجّح الخبر المخالف بمرجّح من المرجّحات .

[٥] أي خصّص الكتاب بالخبر المخالف .

[٦] تعليل لقوله: «خصّص الكتاب» من باب تعليل الشيء بعدم مانعه ، أي

خصّص الكتاب بالخبر المخالف له؛ لعدم وجود المانع منه؛ إذ المانع المتصوّر هنا إنّما كان منحصراً بمزاومة الخبر المعارض له ، والمفروض ارتفاعه مع وجود المرجّح ، فيكون المقتضي للتخصيص موجوداً - وهو صلاحية خبر الواحد لتخصيص الكتاب - والمانع منه مفقوداً .

[٧] هذا أيضاً تعليل لتخصيص الكتاب بالخبر المخالف ، إلاّ أنّه تعليل بوجود المقتضي .

وملخصه: أنّه مع وجود الخبر المخالف لا يبقى موضوع لأصالة العموم الجارية في ظاهر الكتاب ، فلا يبقى تنافٍ بينهما ، بل الخاصّ يرفع موضوع دليل حجّية العامّ بالحكومة ، كما أنّه يقدّم على نفس العامّ بالتخصيص .

[٨] لما عرفت من أنّ الترجيح فرع التعارض ، ولا تعارض بين النصّ والظاهر ،

أصالة الحقيقة ، حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي [١] . فإذا عولجت المزاومة بالترجيح [٢] صار المخالف كالسليم عن المعارض ، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم . ولو لم يكن هناك مرجح ، فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير - إمّا لأنه [٣] الأصل في المتعارضين ، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير [٤] - كان اللازم التخيير ، وأن له أن يأخذ بالمطابق [٥] ، وأن يأخذ بالمخالف ،

أي العام والخاص .

[١] توضيحه : أن بناء العقلاء ثابت على العمل بالظواهر فيما إذا شك في المراد الاستعمالي فلم يتحقق منهم البناء على العمل بها مع وجود القرينة والدليل على خلافها؛ إذ البناء المذكور من العقلاء إنما ثبت فيما إذا شك في المراد الاستعمالي ، وأمّا إذا علم به بقيام الدليل عليه يرتفع موضوع حجّة العام ، وهو الشك ، فلا تجري أصالة الحقيقة سواء كانت حجيتها من باب الظهور النوعي العقلاني أو من باب التعبد الشرعي؛ إذ هي جارية على كلا التقديرين فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها .

[٢] أي إذا ارتفعت المعارضة بترجيح الخبر المخالف للكتاب؛ لأجل وجود مرجح فيه .

[٣] أي لأن التخيير هو مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين ، كما هو مختارنا حتى على مسلك الطريقة ، كما عرفت .

[٤] أي أنه يلتزم بالتخيير في المتعارضين لأجل الأخبار الدالة على التخيير فيهما .

[٥] تفسير للأخذ بالتخيير ، أي يجوز له أن يأخذ بالخبر الموافق للكتاب ، وعلى هذا يبقى عموم الكتاب بحاله ، وأن يأخذ بالخبر المخالف للكتاب ويخصص الكتاب بالخبر المخالف .

الأرجائي: «لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة»^(١)، وارد [١] في المرجّح الخارجيّ؛ لأنّ مخالفة العامّة [٢] نظير موافقة المشهور. وأمّا معقد

الواردان في خصوص المرجّح الخارجيّ فأشار إليهما بقوله: بل قوله: «فإنّ الرشد في خلافهم»، وكذا التعليل الوارد في رواية الأرجائي «لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة» وارد في المرجّح الخارجيّ، فإنّ التعليلين وردا في مورد الأخذ بمخالفة العامّة. وهو نظير موافقة المشهور من المرجّحات الخارجيّة، فالحاصل من ذلك أنّ قوله: «إنّ الرشد في خلافهم»، وكذا التعليل الوارد في رواية الأرجائي وردا في مورد المرجّح الخارجيّ بخلاف التعليلين السابقين، فإنّهما يشملان المرجّح الخارجيّ بعمومهما.

[١] خبر لقوله: بل قوله: «فإنّ الرشد في خلافهم...»، والأنسب أن يكون واردان.

[٢] تعليل لقوله: «إنّ الرشد في خلافهم»، وكذا لقوله: التعليل في رواية الأرجائي وارد في المرجّح الخارجيّ، أي إنّما قلنا إنّ التعليلين وردا في خصوص المرجّح الخارجيّ؛ لأنّ مخالفة العامّة تكون كموافقة الشهرة، فكما تكون موافقة الشهرة من المرجّحات الخارجيّة كما عرفت، كذلك مخالفة العامّة تكون من المرجّحات الخارجيّة، فالتعليلان الواردان في مخالفة العامّة واردان في خصوص المرجّح الخارجيّ. ولا يخفى عليك أنّ شيخنا الأعظم رحمته ذكر مخالفة العامّة هنا من المرجّحات الخارجيّة، وهذا منافٍ لما سبق منه في أوّل المقام الرابع عند تقسيم المرجّحات، حيث إنّه عدّ مخالفة العامّة من المرجّحات الداخليّة المضمونيّة.

الإجماعات [١] فالظاهر أن المراد منه: الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً ، ولو بقرينة ما يظهر من العلماء - قديماً وحديثاً - من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع ، كاستدلالهم على ترجيحات بمجرد الأقربية إلى الواقع ، مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ، ومثل الاستدلال على

[١] بعد ما بين شمول النص للمرجح الخارجي شرع في بيان أن معقد الإجماع يشمل أيضاً فلا اختصاص له بالمرجح الداخلي .

ملخصه: أنا لا نسلم اختصاص معقد الإجماع بالمرجح الداخلي؛ لأن معقده وجوب العمل بأقوى الدليلين ، والظاهر أن المراد من أقوى الدليلين هو الأقرب إلى الواقع وإن حصلت الأقربية بمزية خارجية .

إن قلت: إن الظاهر من أقوى الدليلين أقربهما في نفسه ، ومن حيث هو كما عرفت ، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع ولو بمزية خارجية ، إذن فإرادة الأقرب إلى الواقع من أقوى الدليلين تحتاج إلى قرينة .

وأجاب عنه بقوله: « ولو بقرينة ما يظهر من العلماء » . ملخصه: أن القرينة موجودة في المقام ، وهي فهم العلماء ، حيث إنهم فهموا أن المراد من أقوى الدليلين في معقد الإجماع هو الأقرب إلى الواقع ، فإنهم جعلوا مناط الترجيح مجرد الأقربية إلى الواقع ، سواء حصلت الأقربية بالمرجحات الداخلية أو الخارجية .

هذا شاهد على أن مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربية إلى الواقع . حاصله: أن استدلال العلماء على ترجيحات بأنها تكون بمجرد الأقربية دليل على المدعى ، مثل: ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ، حيث ذكروا في توجيه كون القياس مرجحاً أن القياس يوجب قوة الظن بالخبر الموافق له ، فيعلم من ذلك أن مرادهم من أقوى الدليلين هو ما حصل الظن

الترجيح بموافقة الأصل [١] بأن الظنّ في الخبر الموافق له أقوى ، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان واستدلال المحقّق على ترجيح أحد المتعارضين [٢] بعمل أكثر الطائفة : « بأنّ الكثرة أمانة الرجحان والعمل بالراجح واجب » ، وغير ذلك ممّا يجده المتتبّع في كلماتهم .

القوي بكونه مطابقاً للواقع ، ولا نعني من الأقربيه إلا هذا .

[١] هذا شاهد ثانٍ على أنّ مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

توضيحه : أنّه إذا ورد خبران : أحدهما دلّ على حرمة شيء ، والآخر على حلّيته ، والخبر الدالّ على الحرمة مخالف للأصل ، والخبر الدالّ على الحلّية موافق له . وقع الخلاف بين الأعلام في تقديم أحد الخبرين على الآخر ، قيل بتقديم الخبر الموافق للأصل على الخبر المخالف له ، بدليل أنّ الظنّ في الخبر الموافق أقوى من الظنّ في الخبر المخالف ، وقيل : بتقديم الخبر المخالف للأصل دليل أنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان ، وهو الحكم المخالف للأصل ، أمّا الحكم الموافق له فهو غني عن البيان مع وجود الأصل ، وعليه يكون الظنّ في الخبر المخالف أقوى من الظنّ في الخبر الموافق فيقدّم عليه . وأنت إذا لاحظت استدلال الطرفين ترى أنّ نظرهم في باب الترجيح إلى أقوائيه الظنّ والأقربيه إلى الواقع فيكون مرادهم من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

[٢] هذا شاهد ثالث على أنّ مراد العلماء من أقوى الدليلين الأقربيه إلى الواقع .

ملخصه : أنّ المحقّق ذهب إلى ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالشهرة ، أي الخبر الذي عمل به المشهور يقدّم على غيره . واستدلّ على ذلك بأنّ الكثرة - أي الشهرة - أمانة الرجحان ، أي ممّا يوجب الظنّ ،

مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل [١] بالأقرب إلى الواقع فيما كان حجيتها من حيث الطريقيّة، فتأمل [٢].

بقي في المقام أمران [٣]: أحدهما: أنّ الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالمقياس - هل هي من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

والعمل بالراجح واجب، فالعمل بالخبر الذي عمل به المشهور واجب، فإنّه عليه السلام قدّم الخبر الذي عمل به أكثر الطائفة من باب أنه يوجب قوّة الظنّ والأقربيّة إلى الواقع، فيعلم من ذلك أنّ نظر العلماء في باب الترجيح إلى الأقربيّة، فمرادهم من أقوى الدليلين هي الأقربيّة إلى الواقع.

[١] وهو راجع إلى أصل المطلب، ودليل رابع على الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة. وحاصله: أنّه على القول بحجّية الأخبار من باب الطريقيّة يمكن أن يدعى أنّ العقل يستقلّ بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع، سواء كان لمرجّح داخلي أو خارجي.

[٢] لعلّه إشارة إلى أنّ حكم العقل بوجوب الأخذ بالأقرب إلى الواقع إنّما هو فيما إذا كان اعتبار الخبر من باب الظنّ الشخصي، وأمّا على القول بكونه من باب الظنّ النوعي فغاية ما يحكم به العقل أنّ نوع الخبر طريق موصل، لا كلّه، ولا حكم للعقل حينئذٍ بعد تساويهما في شمول دليل الحجّية لكلا الخبرين.

أو لعلّه إشارة إلى أنّ حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع، إنّما يتمّ على القول بالانسداد، وأمّا على القول بالتعبد في حجّية الخبر، فلا حكم للعقل.

[٣] الأمر الأوّل أنّ الأمانة التي قام الدليل على منع العمل بها هل تصلح أن تكون من المرجّحات أم لا؟

وحكى المحقق في المعارج [١] عن بعض القول بكون القياس مرجحاً ، حيث قال : ذهب ذاهب إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا ، وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما ، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر .

ويمكن [٢] أن يحتجّ لذلك : بأنّ الحقّ في أحد الخبرين ، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما ، فتعيّن العمل بأحدهما ، وإذا كان التقدير تقدير التعارض ، فلا بدّ من العمل بأحدهما من مرجح ، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً ؛

أقول : لمّا فرغ المصنّف من البحث عن الأمانة غير المعبرة التي لم يقيم الدليل على اعتبارها شرع في البحث عن الأمانة التي قام الدليل على عدم اعتبارها ، كالقياس ، هل هي تصلح للمرجحية أم لا ؟

قال الشيخ : ظاهر معظم الأصحاب عدم صلاحيتها للمرجحية .

[١] حكى المحقق في المعارج عن بعض الأصحاب القول بكون القياس مرجحاً . حيث قال : إنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لأحدهما كان هو مرجحاً له .

[٢] أي قال المحقق في المعارج : يمكن أن يحتجّ لما ذهب إليه بعض الأصحاب من كون القياس مرجحاً بأنّ الحقّ في أحد الخبرين بمعنى أنّ الخبرين المتعارضين لا يكون كلاهما حقاً ، ولا يكون كلاهما باطلاً ، بل الحقّ أحد الخبرين ، ولذا لا يجوز طرحهما ؛ لأنّ فيه طرح الحقّ ولا العمل بهما ؛ لما عرفت من عدم إمكان التعبد بكليهما ، فلا بدّ من العمل بأحدهما فيتعارضان ، والقياس يكون مرجحاً لحصول الظنّ به فيكون مرجحاً للخبر الموافق له ، وكون القياس مطروحاً في الشريعة لا ينافي كونه مرجحاً ؛ إذ معنى كونه مطروحاً أنّه ليس دليلاً يتمسك به ، لا أنّه لا يصلح أن يكون مرجحاً ، فإذا كان مرجحاً فيكون الراجح بلا معارض ، فيكون العمل به لا بالقياس .

لحصول الظنّ به ، فتعيّن العمل بما طابقه .

لا يقال : إجماعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة .

لأنّا نقول : بمعنى [١] أنّه ليس بدليل ، لا بمعنى أنّه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين ، وهذا [٢] لأنّ فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به ، لا بذلك القياس ، وفيه نظر [٣] ، انتهى .

ومال إلى ذلك [٤] بعض سادة مشايخنا المعاصرين .

والحقّ خلافه [٥] ؛ لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة ، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به ، والرجوع معه إلى الأصول . وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله

[١] أي معنى مطروحيّة القياس أنّه ليس بدليل مستقلّ ، وليس معناه أنّه ليس بمرجح .

[٢] أي إنّما قلنا بكونه مرجحاً لأنّه يمنع من العمل بالخبر المرجوح .

[٣] هذا أيضاً من كلام المحقّق . يمكن أن يكون وجه النظر أنّ القياس في الأحكام الشرعيّة مطروح مطلقاً ، ولا مدخليّة له فيها بوجه من الوجوه .

[٤] أي مال إلى كون القياس مرجحاً السيّد محمّد صاحب الضوابط .

[٥] أي الحقّ خلاف ما ذكروا من كون القياس مرجحاً . هذا جواب من المصنّف ، فإنّه أجاب عن القول بكون القياس مرجحاً حلاً ونقضاً .

أما الحلّ : فأشار إليه بقوله : « لأنّ رفع الخبر المرجوح ... » ، أي رفع اليد عن الخبر الذي صار مرجحاً بسبب كونه مخالفاً للقياس ، والأخذ بالخبر الموافق له عمل بالقياس حقيقة ؛ إذ هو صار سبباً لكون الخبر المخالف له مرجحاً ومطروحاً ، كما أنّ رفع اليد عن الخبر السليم عن المعارض المخالف

كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل ، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ
 لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر؟ ثم إن الممنوع
 هو الاعتناء بالقياس مطلقاً [١]؛ ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره [٢]
 في باب الترجيح ، ولم نجد منهم موضعاً يرجحونه به ، ولولا ذلك [٣]

للقياس والرجوع إلى الأصل عمل بالقياس .

وأما النقض : فأشار إليه بقوله : « وأي فرق بين رفع القياس ... » . حاصله :
 أنه لو كان القياس موجباً لرفع اليد عن التخيير الثابت في المتعارضين ولزوم
 الأخذ بالخبر الموافق له لكان موجباً لرفع اليد عن الخبر السليم عن
 المعارض ، كما إذا دلّ خبر على وجوب الغسل عند التشرف بزيارة حرم
 الحسين عليه السلام ، فإن مقتضى قياس حرم الحسين بسائر المشاهد عدم وجوبه في
 جميع المشاهد حتى مشهد الحسين عليه السلام ، فلا بدّ من أن يجوز رفع اليد عن
 الخبر المخالف للقياس والحكم بعدم وجوب الغسل في المشاهد أصلاً حتى
 حرم الحسين عليه السلام بمقتضى أصل البراءة . والحال لا شبهة في بطلان التالي ،
 والمقدّم مثله .

[١] هذا أيضاً جواب حلّي ، حاصله : أنّ الممنوع في الشريعة ليس العمل بالقياس
 فقط ، بل الممنوع هو الاعتناء به على إطلاقه ، سواء كان بعنوان العمل ، أو
 بعنوان الترجيح .

[٢] أي ولأجل كون القياس ممنوعاً منه على إطلاقه استقرت طريقة أصحابنا على
 كونه مهجوراً في باب الترجيح ، أي القياس معرض عنه في باب الترجيح ،
 ولم نجد أحداً يرجح أحد الخبرين بالقياس .

[٣] أي لو لم يكن القياس معرضاً عنه في باب الترجيح لوجب تدوين شروط
 القياس في كتب الأصول ، كما دونوا شرائط سائر المرجحات كي يرجح

لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجح به في الفروع .
 الثاني : في مرتبة هذا المرجح [١] بالنسبة إلى المرجحات السابقة .
 فنقول : أمّا الرجحان من حيث الدلالة [٢] ، فقد عرفت غير مرّة تقدّمه على
 جميع المرجحات . نعم [٣] ، لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن
 الأرجح دلالة ، فهو يسقطه [٤] عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض
 الدليلين ، ومن هنا [٥] يقدّم العامّ المشهور والمعتمد بالأموال الخارجية

بالمقياس في الفروع التي وقع التعارض فيها بين الخبرين .

والحال : أنّهم لم يكتبوا شيئاً من ذلك ، وهذا كاشف عن إعراضهم عنه
 بالمرّة حتّى في باب الترجيح .

[١] أي الأمر الثاني في مرتبة هذا المرجح الخارجي - كالشهرة مثلاً - بالنسبة إلى ما
 تقدّم من المرجحات الدلالية ، والمرجحات الصدورية والمرجحات
 الجهتية ، هل هو مقدّم عليها أم لا ؟

[٢] أي المرجحات الدلالية . وقد علمت مراراً أنّ مرتبتها مقدّمة على سائر
 المرجحات التي يكون المرجح الخارجي من جملتها .

[٣] أي لو بلغ المرجح الخارجي إلى حدّ يوجب وهن دلالة الأرجح ، كما إذا عمل
 المشهور بخلاف الخاصّ - مثلاً - فهو يوجب سقوط الأرجح عن الحجية
 فيخرج الفرض عن تعارض الدليلين ؛ لعدم التعارض بين الحجّة والأحجّة .

[٤] مضارع باب الأفعال ، أي المرجح الخارجي يسقط الأرجح عن الحجية .

[٥] أي من أجل ما ذكرنا من أنّ المرجح الخارجي قد يوجب وهن دلالة الأرجح
 ويسقطه عن الحجية يقدّم العامّ الذي عمل به المشهور على الخاصّ الذي
 أعرض عنه المشهور .

أقول : بل يمكن أن يقال : إن إطلاق تقديم العامّ على الخاصّ مبني على

في تقديم المرجح السندي على المرجح الخارجي وعدمه ٤٢٥

الأخر على الخاص. وأما الترجيح من حيث السند [١] ، فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي. لكن الظاهر أن الأمر بالعكس [٢]؛ لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع ،

المسامحة؛ إذ التقديم فرع التعارض ، ولا تعارض بين العام الحجة والخاص الذي سقط عن الحجية بسبب إعراض المشهور عنه .

وكذا يقدم العام المعتضد بالقرائن الخارجية الموجبة لو هن دلالة الخاص على الخاص الذي هو أرجح دلالة. هذا كله بالنسبة إلى المرجحات الدلالية .

[١] أي أما المرجحات السندية ، فإن مقتضى مقبولة ابن حنظلة تقديمها على المرجح الخارجي ، حيث قدم فيها صفات الراوي التي هي من المرجحات السندية على الترجيح بالشهرة التي هي من المرجحات الخارجية .

[٢] أي يقدم المرجح الخارجي على المرجح السندي؛ لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل ما هو أقرب إلى الواقع ، فإن جعل الأعدلية مرجحاً للسند إنما هو لتحصيل الأقرب إلى الواقع ، فإن خبر الأعدل أقرب إلى الواقع من غيره ، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان خبر الأعدل أقرب لا بمعنى أنه يظن بصدق خبره فعلاً ، فعليه إذا كان مضمون خبر العادل راجحاً بسبب المرجح الخارجي ، فيحصل من هذا المرجح الخارجي الظن بالمطابقة ، فلا وجه لتقديم خبر الأعدل عليه بمجرد أنه خبر أعدل فيما إذا لم يحصل الظن بالمطابقة ، بل حصل الظن بالمخالفة للواقع؛ إذ الترجيح بالمرجح السندي إنما كان باعتبار كونه أقرب إلى الواقع ، والمفروض أن خبر العادل مضمونه مضمون المطابقة للواقع ، فهو أقرب إلى الواقع ، بخلاف خبر الأعدل ، فلا وجه لتقديم السند عليه . بل يمكن أن يقال: بتقديم المرجح المضموني عليه؛ لأن حصول الظن بالأقرب في السند شأنه وتقديره؛

فإنَّ الأعدلَ أقربَ إلى الصدقِ من غيره ، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبيرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل ، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة ، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية .

وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة [١] .

بناءً على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة [٢] .

وأما القسم الثاني ، وهو ما كان مستقلاً [٣] بالاعتبار ولو خلا المورد

إذ خبر الأعدل أقرب إلى الصدق ، فيحصل منه الظنّ بالصدق لا فعلاً ، بل لو فرض العلم بكذب أحد الخبيرين لحصل فيه الظنّ بالصدق . أما الظنّ الحاصل من المرجّح الخارجي فهو ظنّ فعلي ، فيقدّم على الظنّ الشائي .

[١] أي يقدّم المرجّح الخارجي على مرجّح جهة الصدور أيضاً؛ لأنّ الترجيح بمخالفة العامة إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع ، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مظنون المطابقة للواقع للمرجّح الخارجي ، والخبر المخالف لهم مظنون المخالفة للواقع ، فلا وجه لترجيح الخبر المخالف بمجرد كونه مخالفاً لهم .

[٢] أي كون مخالفة العامة من مرجّحات جهة الصدور مبنيّ على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي احتملها الشيخ في الترجيح بمخالفة العامة ، وهو أن يكون الترجيح بها لأجل عدم احتمال التقيّة فيه ، بخلاف الموافق ، فإنّه محتمل التقيّة . وأما بناءً على ترجيح المخالف من باب إنّما فيه الرشد فهو أيضاً من المرجّحات الخارجية المضمونيّة مرتبته مرتبتها .

« في بيان حال القسم الثاني من المرجّحات الخارجية »

[٣] وهو دليل معتبر في حدّ نفسه وإن لم يكن في مورده خبران متعارضان أصلاً ،

عن الخبرين ، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين :

الأول : ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين .

والثاني : ما لا يكون كذلك . فمن الأول [١] : الكتاب والسنة ،

والترجيح بموافقتهما [٢] مما تواتر به الأخبار ، واستدل في المعارج على

ذلك [٣] بوجهين :

أحدهما : أن الكتاب دليل مستقل ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر .

ثانيهما : أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض ، فما ظنك

وهو على قسمين :

الأول : ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ، أي يوجب رجحان

دلالتة وأقربيته إلى الواقع ، كالكتاب والسنة .

الثاني : ما لا يكون موجباً لرجحان مضمون أحد الخبرين ، بل هو يكون

مرجحاً تبعداً ، كموافقة الأصل .

[١] أي من القسم الأول من المرجحات الكتاب والسنة ، فإنهما دليلان معتبران

في حدّ نفسيهما ولو خلا المورد عن الخبرين المتعارضين .

[٢] أي الترجيح بموافقة الكتاب والسنة قد دلت عليه الأخبار المتواترة وقد تقدّم

تفصيلها ، فإنها تدلّ على الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب والسنة وطرح ما

خالفهما .

[٣] أي استدلل في المعارج على كون الكتاب مرجحاً بوجهين :

الأول : أن الكتاب دليل مستقل ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر

الذي هو موافق للكتاب .

الثاني : أن الخبر المنافي للكتاب لا يعمل به لو كان خالياً عن المعارض ،

فعلى تقدير وجود المعارض له لا يعمل به بطريق أولى .

به معه؟ انتهى .

وغرضه الاستدلال [١] على طرح الخبر المنافي ، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيته ، فلا يتوهم التنافي بين دليليه .

[١] جواب عن سؤال مقدّر ، وهو : أنّ الدليلين المنقولين عن المعارج متنافيان لأنّ مقتضى الدليل الأوّل حجّية الخبر المخالف للكتاب ، ولذا جعل الكتاب مرجحاً للخبر الموافق . ومن الواضح أنّ كون الكتاب مرجحاً لأحد الخبرين فرع وجود التعارض ، وهو فرع كون الخبر المخالف أيضاً حجّة ، وإلا لم يقع التعارض بين الخبر الموافق والمخالف؛ إذ لا معنى لتعارض الحجّة مع اللاحجّة . ومقتضى الدليل الثاني عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب ، حيث حكم بأنّ الخبر المنافي للكتاب لا يعمل به ، ومن الواضح أنّ معنى هذا الكلام عدم حجّيته ، فكيف التوفيق بين الدليلين .

أجاب عنه المصنّف رحمته : أنّ غرض صاحب المعارج من ذكر الدليلين المتنافيين هو طرح الخبر المخالف للكتاب ، سواء كان حجّة فيما إذا كان مخالفاً للكتاب - كما هو مقتضى دليله الأوّل ، فإنّ الخبر المخالف لو كان حجّة في حدّ نفسه يكون الخبر الموافق مقدّماً عليه؛ لأنّ ظاهر الكتاب يكون دليلاً على صدق الخبر الموافق له - أو لم يكن حجّة كما هو مفروض دليله الثاني .

وملخص الكلام : أنّه رحمته قد جعل للخبر المخالف لظاهر الكتاب المعارض بالخبر الموافق لظاهره صوراً ثلاثة :

الأولى : أن يكون الخبر المخالف على وجه لو لم يكن له معارض لكان مقدّماً على ظاهر الكتاب؛ لكونه نصّاً بالنسبة إليه أو أظهر ، والمانع الوحيد من تقديمه على الكتاب وجود المعارض له ، فالأمر لا يخلو في حال وجود المعارض له من صور؛ لأنّه إمّا يكون للخبر المخالف مرجح من المرجّحات

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام [١] يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين ، فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الأولى: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له [٢] عن معارضة المطابق له كان [٣] مقدماً عليه؛

أم لا فعلى تقدير وجود المرجح له حكم بالحكم بوجود ملاحظة جميع ما يمكن أن يرجح الخبر المخالف على الموافق من عدلية راويه وغيرها من المرجحات ، فإن وجد شيء من مرجحات باب التعارض في المخالف رجح على الخبر الموافق ، وقدم المخالف على ظاهر الكتاب؛ لما عرفت أنه لم يكن مانع من تقديمه على ظاهر الكتاب إلا وجود المعارض ، فمع رجحانه عليه بسبب أحد المرجحات يرتفع فيصير الخبر المخالف كالخبر السليم عن المعارض كأنه لم يكن له معارض أصلاً ، فيقدم الخبر المخالف على الكتاب؛ لكونه نصاً أو أظهر بالنسبة إليه .

وإما لا يكون له مرجح بأن كان الخبر المخالف والموافق متساويين ، فإن قلنا إن مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين التخيير ، أو قلنا به من باب الأخبار كان اللازم التخيير ، فله أن يأخذ بالمخالف ويخصص به عموم الكتاب ، أو أن يأخذ بالموافق له . وإن قلنا: إن مقتضى الأصل هو التساقط في المتعارضين أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب .

[١] الذي يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب والسنة والخبر الآخر مخالفاً لهما .

[٢] أي أن يكون الخبر المخالف لظاهر الكتاب على وجه لو لم يكن الخبر الموافق له معارضاً له لكان مقدماً على ظاهر الكتاب

[٣] أي كان الخبر المخالف لظاهر الكتاب مقدماً على ظاهر الكتاب .

لكونه [١] نصّاً بالنسبة إليه؛ لكونه [٢] أخصّ منه أو غير ذلك [٣] - بناءً [٤] على تخصيص الكتاب بخبر الواحد - فالمانع عن التخصيص حينئذٍ [٥] ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله ، كما إذا تعارض « أكرم زيداً العالم » و « لا تكرم زيد العالم » ، وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء .
ومقتضى القاعدة في هذا المقام [٦]: أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن

[١] أي لكون الخبر المخالف نصّاً بالنسبة إلى ظاهر الكتاب ، فالنصّ يقدم على الظاهر .

[٢] أي إنّما قلنا بكون الخبر المخالف نصّاً بالنسبة إلى ظاهر الكتاب؛ لكون الخبر المخالف أخصّ من ظاهر الكتاب ، فإنّ الخاصّ نصّ في بيان المراد والعامّ ظاهر فيه ومع وجود النصّ لا يكون الظهور حجة .

[٣] ككون الخبر المخالف أظهر بالنسبة إلى ظاهر الخطاب .

[٤] أي تقديم الخبر المخالف للكتاب على ظاهره مبني على القول بأنّ عموم الكتاب يخصّص بخبر الواحد ، كما هو المختار ، فإنّ الأخبار الدالة على طرح ما يخالف الكتاب لا تشمل ما إذا كانت المخالفة بينهما على نحو العموم المطلق .

[٥] أي حينما كان الخبر المخالف نصّاً أو أظهر بالنسبة إلى ظاهر الكتاب ، وكان صالحاً لتخصيص الكتاب ، فالمانع من التخصيص ينحصر بكونه معارضاً بمثله .

[٦] أي مقتضى قاعدة باب التعارض فيما إذا كان الخبر المخالف أقوى دلالة من الكتاب أن يلاحظ المرجحات ابتداءً ، وعند فقدتها يصل المجال إلى التخيير أو التساقل .

يرجّح به [١] الخبر المخالف للكتاب على المطابق له [٢] ، فإن وجد شيء منها [٣] رجّح [٤] المخالف به وخصّص به [٥] الكتاب؛ لأنّ المفروض [٦] انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه [٧] مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر ، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح [٨] ، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة

[١] أي جميع ما يمكن أن يكون مرجّحاً للخبر المخالف كأعدلية الراوي وأصديقته وغيرهما .

[٢] أي على الخبر المطابق للكتاب .

[٣] أي إن وجد شيء من المرجّحات المذكورة في محلّها للخبر المخالف له .

[٤] بصيغة المجهول ، أي رجّح الخبر المخالف بمرجّح من المرجّحات .

[٥] أي خصّص الكتاب بالخبر المخالف .

[٦] تعليل لقوله : « خصّص الكتاب » من باب تعليل الشيء بعدم مانعه ، أي خصّص الكتاب بالخبر المخالف له ؛ لعدم وجود المانع منه ؛ إذ المانع المتصوّر هنا إنّما كان منحصراً بمزاحمة الخبر المعارض له ، والمفروض ارتفاعه مع وجود المرجّح ، فيكون المقتضي للتخصيص موجوداً - وهو صلاحية خبر الواحد لتخصيص الكتاب - والمانع منه مفقوداً .

[٧] هذا أيضاً تعليل لتخصيص الكتاب بالخبر المخالف ، إلاّ أنّه تعليل بوجود المقتضي .

وملخصه : أنّه مع وجود الخبر المخالف لا يبقى موضوع لأصالة العموم الجارية في ظاهر الكتاب ، فلا يبقى تنافٍ بينهما ، بل الخاصّ يرفع موضوع دليل حجّية العامّ بالحكومة ، كما أنّه يقدّم على نفس العامّ بالتخصيص .

[٨] لما عرفت من أنّ الترجيح فرع التعارض ، ولا تعارض بين النصّ والظاهر ،

أصالة الحقيقة ، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي [١] . فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح [٢] صار المخالف كالسليم عن المعارض ، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم . ولو لم يكن هناك مرجّح ، فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير - إمّا لأنّه [٣] الأصل في المتعارضين ، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير [٤] - كان اللازم التخيير ، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق [٥] ، وأن يأخذ بالمخالف ،

أي العامّ والخاصّ .

[١] توضيحه : أنّ بناء العقلاء ثابت على العمل بالظواهر فيما إذا شكّ في المراد الاستعمالي فلم يتحقّق منهم البناء على العمل بها مع وجود القرينة والدليل على خلافها؛ إذ البناء المذكور من العقلاء إمّا ثبت فيما إذا شكّ في المراد الاستعمالي ، وأمّا إذا علم به بقيام الدليل عليه يرتفع موضوع حجّية العامّ ، وهو الشكّ ، فلا تجري أصالة الحقيقة سواء كانت حجّيتها من باب الظهور النوعي العقلاني أو من باب التعبد الشرعي؛ إذ هي جارية على كلا التقديرين فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها .

[٢] أي إذا ارتفعت المعارضة بترجيح الخبر المخالف للكتاب؛ لأجل وجود مرجّح فيه .

[٣] أي لأن التخيير هو مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين ، كما هو مختارنا حتّى على مسلك الطريقيّة ، كما عرفت .

[٤] أي أنّه يلتزم بالتخيير في المتعارضين لأجل الأخبار الدالّة على التخيير فيهما .

[٥] تفسير للأخذ بالتخيير ، أي يجوز له أن يأخذ بالخبر الموافق للكتاب ، وعلى هذا يبقى عموم الكتاب بحاله ، وأن يأخذ بالخبر المخالف للكتاب ويخصّص الكتاب بالخبر المخالف .

فيخصّص به عموم الكتاب [١]؛ لما سيجيئ من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير ، وإن قلنا [٢] بالتساقط أو التوقّف كان المرجع هو ظاهر الكتاب ، فلتخلّص أنّ التزاحم بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة [٣] .

الثانية [٤] : أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً ، كما إذا تباين مضمونهما كليّة . كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم [٥] وجوب إكرام زيد العالم؛ واللازم في هذه الصورة خروج

[١] تعليل لقوله: «إنّ اللازم التخيير» وفي الحقيقة دفع توهم إذ ربّما يتوهم أنّ أحد الخبرين موافق لأصالة الحقيقة الجارية في عموم الكتاب ، فلا بدّ من الأخذ به ، فلا يجوز الأخذ بالخبر المخالف ، وتخصيص الكتاب به ، وأمّا الدفع فلما سيجيئ من أنّ موافقة أحد الخبرين لأصالة الحقيقة لا توجب رفع التخيير ، بل يؤخذ بأخبار التخيير ، فله أن يأخذ بالخبر المخالف ويخصّص به الكتاب .

[٢] عطف على قوله: «فإنّ حكمنا به» ، أي إن قلنا في المتعارضين بالتساقط أو التوقّف فيرجع إلى عموم الكتاب .

[٣] وهي الفروض الأربعة المتقدّمة فإنّ ظاهر الكتاب لا يكون مرجحاً في جميع الفروض المذكورة .

[٤] أي الصورة الثانية أن يكون الخبر المخالف للكتاب على وجه لو خلا عن معارضه لكان مطروحاً؛ لكونه مخالفاً لظاهر الكتاب بنحو التباين .

[٥] أي كما إذا ورد في الكتاب «أكرم زيداً العالم» وورد في خبر «لا تكرم زيداً العالم» وورد في خبر آخر «أكرم زيداً العالم» ، فيكون الخبر الأوّل مطروحاً في حدّ نفسه ، مع قطع النظر عن وجود معارض له لمخالفته لظاهر الكتاب

الخبر المخالف من الحجية رأساً؛ لتواتر الأخبار [١] ببطان الخبر المخالف للكتاب ، والمتيقن من المخالفة هذا الفرد [٢] ، فيخرج الفرض [٣] عن تعارض الخبرين ، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأن المراد [٤] به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه ، لا لما يسقط الآخر عن الحجية .

بنحو التباين الكلي .

[١] وقد حكم المصنّف في هذه الصورة بخروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً ، لتواتر الأخبار بطرح الخبر المخالف للكتاب والسنة ، وأنه زخرف وباطل . والمتيقن من المخالفة هذا النحو منها ، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً .

[٢] أي المخالفة على وجه التباين .

[٣] أي الخبر المخالف للكتاب على وجه التباين خارج عن تعارض الخبرين ؛ إذ التعارض بينهما فرع حجية كلّ منهما في حدّ نفسه ، ومع كون الخبر مخالفاً للكتاب على وجه التباين لم يكن حجة كي يقع طرف التعارض .

[٤] تعليل لما قال : «إنه لا مورد للترجيح في الصورة الثانية أيضاً؛ لأن المراد بالترجيح تقديم أحد الخبرين؛ لوجود مرجح فيه دون الخبر الآخر ، لا لما يسقط الآخر عن الحجية ، أي ليس المراد بالترجيح تقديم أحد الخبرين لأجل ما يوجب إسقاط الخبر الآخر عن الحجية ، فإنّ هذا ليس بترجيح ، والتقديم هنا يكون لما يسقط الآخر عن الحجية ، وهو مخالفة الكتاب على وجه التباين ، فتقديم الخبر الموافق إنّما يكون لأجل أنّ مخالفة الكتاب أسقطت الخبر الآخر عن الحجية ، لا أنّه من باب ترجيح الخبر الموافق على المخالف ، بل أنّ إطلاق التقديم إنّما يكون بالتسامح .

وهذه الصورة [١] عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة .
 الثالثة [٢] : أن يكون على وجه لو خلا المخالف له عن المعارض لخالف
 الكتاب ، لكن لا على وجه التباين الكلّي ، بل يمكن الجمع بينهما بصرف
 أحدهما عن ظاهره [٣] . وحينئذٍ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه
 المخالفة عن الحجّية كان حكمها حكم الصورة الثانية ، وإلا [٤] كان الكتاب
 مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف ، والترجيح
 حينئذٍ [٥] بالتعاضد وقطعية سند الكتاب . فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر

[١] أي صورة كون الخبر مخالفاً لظاهر الكتاب بنحو التباين الكلّي لم توجد في
 الأخبار التي بأيدينا؛ لأنها منقّحة ومهذّبة عنها .

[٢] الصورة الثالثة أن يكون الخبر المخالف لو خلا عن المعارض لخالف الكتاب ،
 لكن لا على وجه التباين الكلّي ، كما كان كذلك في الصورة الثانية ، بل على
 نحو العموم من وجه ، كما إذا ورد في الكتاب «أكرم العلماء» ، وورد في الخبر :
 « لا تكرم الشعراء » .

[٣] يعني به المخالفة بنحو العموم من وجه . فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف
 للكتاب حتّى بهذه المخالفة عن الحجّية كان حكم هذه الصورة حكم الصورة
 الثانية ، فيكون الخبر المخالف للكتاب مطروحاً ، ولا ترجيح في هذه الصورة
 أيضاً ، كما في الصورة السابقة عيناً .

[٤] أي وإن لم نقل بسقوط الخبر الذي هو مخالف للكتاب بنحو العموم من وجه
 عن الحجّية كان ظاهر الكتاب مع الخبر المطابق له بمنزلة دليل واحد يعارض
 الخبر المخالف له .

[٥] أي الترجيح حينما كان التعارض بالعموم من وجه يكون بكون الكتاب
 معاضداً للخبر ، أي موجباً لتقويته ، أو بقطعية سند الكتاب ، فيقدّم على

في هذه الصورة الأخيرة. لكن هذا الترجيح [١] مقدّم على الترجيح بالسند؛ لأنّ أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر. وعلى الترجيح بمخالفة العمامة؛ لأنّ التقيّة غير متصوّرة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعمامة، وعلى المرجّحات الخارجية؛ لأنّ الأمانة المستقلّة المطابقة للخبر غير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع

المخالف؛ لعدم معاضد له وعدم قطعيّة سنده، فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة، وأمّا صورتان المتقدمتان فقد عرفت أنّه لا ترجيح فيهما.

« في بيان تعارض المرجّحات بعضها مع بعض »

[١] أي موافقة الكتاب.

من هنا شرع في بيان ترتيب المرجّحات. وقد عرفت أنّ المرجّحات على أقسام أربعة: الدلاليّة والسنديّة والجهتيّة والمضمونيّة، والمرجّحات الدلاليّة مقدّمة على غيرها، كما عرفت. وأمّا غيرها من المرجّحات، فاختلّفوا فيه على أقوال: منهم من ذهب إلى أنّ المرجّحات تسقط عن الاعتبار بالتعارض والمرجع هو التخيير، والمستفاد من مطاوي كلمات شيخنا الأعظم إلى هنا أنّ موافقة الكتاب مقدّمة على سائر المرجّحات، ثمّ المرجّحات الخارجية مقدّمة على غيرها من المرجّحات السنديّة والجهتيّة، ثمّ السنديّة مقدّمة على الجهتيّة، وقد تقدّم جميع ذلك منه مفصّلاً، إلّا أنّه هنا تعرّض لبيان أنّ موافقة الكتاب مقدّمة على غيرها من المرجّحات، فإنّها من المضمونيّة لا الصدوريّة وهي تقدّم على المرجّح الصدوري؛ لأنّ أعدليّة الراوي - مثلاً - في الخبر المخالف للكتاب لا تقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر.

وكذا تقدّم على المرجّح الجهتي كمخالفة العامّة؛ لأنّه كما لا تحتمل التقيّة في الخبر المخالف للعامّة كذلك لا تحتمل في الخبر الموافق للكتاب .
وكذا تقدّم على المرجّحات الخارجيّة غير المعتبرة في حدّ نفسها -كالشهرة مثلاً- لأنّ ما لم يقدّم دليل على اعتباره لا يقاوم الكتاب الذي هو مقطوع الاعتبار .

« التحقيق »

قد ذكرنا سابقاً أنّ المرجّحات في باب التعارض منحصرة بثلاثة مرجّحات :

الأول : موافقة الكتاب .

الثاني : مخالفة العامّة .

الثالث : الأحدثيّة ، وأما سائر المرجّحات فلا دليل على جواز الترجيح بها .
ومقتضى صحيحة الراوندي تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة ، فلا عبرة مع موافقة الكتاب بمخالفة العامّة وعدمها ، وكذا مقتضى القاعدة تقديمهما على الأحدث ، كما سيأتي .

هذا بناءً على أنّه من المرجّحات السنديّة لا الدلاليّة . إذا عرفت ذلك فنقول : إذا وقع التعارض بين الخبرين فتارة تكون نسبة الخبر الواحد المخالف للكتاب نسبة الخاصّ إلى العامّ ، وأخرى تكون النسبة بالعموم من وجه .

أما على الأوّل فالأمر كما أفاده الشيخ من أنّه يلاحظ الترجيح ، فعند وجوده يؤخذ بالراجح ، ويخصّص الكتاب به ، وعند فقدّه يؤخذ بالتخيير أو التساقط أو التوقّف على اختلاف المباني ، والحقّ عندنا هو التخيير ، كما عرفت .

وأما على الثاني : فتارة يكون العموم في كلّ واحد من الطرفين بالوضع .

وأخرى يكون عموم الكتاب وضعياً ، وعموم الخبر إطلاقياً . وثالثة : يكون على عكس الصورة الثانية بأن يكون عموم الخبر وضعياً ، وعموم الكتاب إطلاقياً ، ورابعة يكون عموم كل من الطرفين بالإطلاق .

أما على الأول ، فيقدّم العموم الكتابي ؛ إذ ما خالف الكتاب لا يكون حجة بالنسبة إلى مورد الاجتماع ؛ لأنه زخرف وباطل بالنسبة إلى هذا المورد .

وأما على الثاني ، فأيضاً يقدّم العموم الكتابي ؛ لأن العموم الوضعي قابل لأن يتصرّف به في العموم الإطلاقي .

وأما على الثالث ، فيقدّم العامّ الخبري على العامّ الكتابي ؛ لما قلناه من عدم تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعي في قبale .

وأما على الرابع ، فأفاد الأستاذ الأعظم^(١) أنه يسقط كلا الإطلاقين عن الاعتبار بتقريب : أن الإطلاق ليس مدلولاً للفظ ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة جريان مقدّمات الحكمة ، وتلك المقدّمات لا تجري في الصورة المفروضة ؛ إذ كل من الدليلين مانع عن انعقاد الإطلاق في الطرف الآخر ، فيسقط كلاهما عن الاعتبار .

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه بأن المفروض انفصال كل من الدليلين عن الآخر ، ولا إشكال في الفرق بين الاتصال والانفصال ؛ إذ في الصورة الأولى يكون كل من الدليلين مانعاً عن تحقّق الإطلاق في الطرف الآخر ، وأما في صورة الانفصال يكون الإطلاق في كل منهما منعقداً والواصل إلينا الإطلاقان بما هما كذلك .

أقول : الحقّ ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم ، فإنه قد مرّ منّا أنه مع وجود البيان ولو منفصلاً لا تتمّ مقدّمات الحكمة ، فيعدم الظهور الإطلاقي ، لاحظ ما مرّ منّا من التفصيل في المقام .

المقطوع الاعتبار ، ولو فرضنا الأمانة المذكورة [١] مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجّية - لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي على خلافها - خرج المورد عن فرض التعارض . ولعلّ ما ذكرنا [٢] هو الداعي للشيخ عليه السلام في تقديم الترجيح بهذا المرجّح على جميع ما سواه من المرجّحات ، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح .

[١] جواب عن سؤال مقدّر ، وهو : أنا سلّمنا أنّ الأمانة غير المعبرة - كالشهرة مثلاً - لا تقاوم الكتاب الذي هو مقطوع الاعتبار والخبر الموافق له ، إلّا أنّها مفيدة للظنّ الشخصي الذي هو مانع من حجّية ظاهر الكتاب ، والخبر الموافق له .

ملخص الجواب : أولاً : أنّ هذا الإشكال مبنيّ على القول باعتبار عدم قيام للظنّ الشخصي على خلاف ظاهر الكتاب ، وهو ليس بتامّ ، فإنّ الظواهر بعد شمول أدلّة الحجّية لها حجّة ، سواء حصل الظنّ بخلافها أم لا .

وثانياً : لو أغمضنا عن ذلك ، وقلنا إنّ حجّية الظواهر مقيّدة بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي على خلافها ، وأنّ الأمانة القائمة على خلافها - كالشهرة مثلاً - مسقطة لحجّية دلالة الكتاب والخبر الموافق له اللذين يكونان مخالفين للأمانة المذكورة ، فنقول : إنّ المورد يخرج عن التعارض ؛ إذ بعد سقوط دلالة الكتاب والخبر الموافق له عن الحجّية لا يبقى موضوع للتعارض ، فيبقى الخبر المخالف للعامة المؤيد بالأمانة سليماً عن المعارض ؛ لسقوط ظاهر الكتاب والخبر الموافق عن الاعتماد لأجل الظنّ الشخصي الحاصل من الأمانة على الخلاف .

[٢] أي ما ذكرنا - من الوجه لتقديم الترجيح بالكتاب في هذه الصورة على جميع

إذا عرفت ما ذكرناه [١] علمت توجه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب ، كمقبولة عمر بن حنظلة ، بل وفي غيرها ممّا أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، من حيث إنّ الصورة الثالثة [٢] قليلة الوجود في الأخبار

المرجّحات الصدورية والجهتية والخارجية غيرالمعتبرة بالاستقلال - هو الذي دعى الشيخ أن يلتزم هو أيضاً بما ذكرناه ، فإنّه أيضاً جعل الترجيح بموافقة الكتاب مقدّماً على جميع المرجّحات غيرالدالية ، وذكر الترجيح بالمرجّحات الأخرى بعد فقد المرجّح بموافقة الكتاب . والوجه فيما ذكره ما بيّناه .

[١] أي إذا عرفت ما ذكرناه - من أنّ الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على سائر المرجّحات ومن أنّ الترجيح يختصّ بالصورة الثالثة فقط - تعرف توجه الإشكال على الأخبار العلاجية التي دلّت على تقديم سائر المرجّحات على الكتاب .

توضيحه : أنّ هنا إشكالين : أحدهما يختصّ بالمقبولة التي قدّمت فيها المرجّحات الأخرى على الترجيح بالكتاب ، وسيجيئ الكلام فيه بعد أسطر . . ثانيهما : يعمّ المقبولة وغيرها من الأخبار العلاجية التي ذكر فيها الترجيح بالكتاب مطلقاً من دون ذكر مرجّحات قبله .

[٢] تقريب للإشكال المذكور ، وهو أنّه علم ممّا سبق اختصاص الترجيح بالصورة الثالثة فقط ، لما عرفت سابقاً من أنّ تعارض العموم والخصوص المطلق خارج عن فرض التعارض ، فلو فرض خروج هذا النحو من المخالفة عن تحت الأخبار العلاجية الدالة على الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه وحملت هذه الأخبار على الصورة الثالثة لزم حمل الأخبار المذكورة على

الإشكال في الأخبار الدالة على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب ٤٤١
المتعارضة ، والصورة الثانية أقل وجوداً ، بل معدومة ، فلا يتوهم حمل تلك
الأخبار عليها ، وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ لسقوط
المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض .

كثرتها على الفرد النادر؛ لأن التعارض الواقع في الأخبار جلّه إنما هو من قبيل
تعارض العموم والخصوص المطلق ، فإن المخالفة على نحو العموم من وجه
نادرة الوجود ، فكيف يصحّ هذا التشديد والتأكيد للإمام عليه السلام بطرح المخالف ،
وأنه زخرف .

إن قلت : إن حمل الأخبار على الفرد النادر يلزم إذا حملت على الصورة
الثالثة فقط ، ولكن يضاف إليها الصورة الثانية أيضاً وإن لم تكن الصورة الثانية
من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ اذ هي كما عرفت عبارة عن كون الخبر
المخالف للقرآن مخالفاً له بنحو التباين الكلي فهو ساقط عن الحجية مع قطع
النظر عن التعارض ، لكن مع ذلك كله أنّ الأخبار العلاجية شاملة لهذه الصورة
أيضاً . بتقريب : أنّ المراد من طرح ما خالف الكتاب ما كان مطروحاً بعنوان
المرجوحية ، كما في الصورة الثالثة ، أو بعنوان سقوطه عن الحجية ، كما في
الصورة الثانية ، فبعد إضافة الصورة الثانية إلى الصورة الثالثة لا يقلّ المورد .

ملخص الجواب : أنّه لا وجه لحمل الأخبار على الصورة الثانية بأن يقال :
إنّها تحمّل على الصورة الثانية ، فتدلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب ، وإن
لم تكن هذه الصورة من باب الترجيح لسقوط المخالف عن الحجية رأساً؛ لأنّ
هذه الصورة إما نادرة الوجود جداً ، أو معدومة الوجود ، كما بيّنا أنّ الأخبار
التي بأيدينا لا يوجد بينها خبر مباين للكتاب بنحو التباين الكلي .

وزبدة الكلام : أنّ حمل الأخبار على الصورة الثالثة حمل لها على الفرد
النادر وعلى الصورة الثانية حمل لها على ما هو أقل وجوداً ، أو على المعدوم ،

ويمكن التزام دخول الصورة الأولى [١] في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب ، فلا يقلّ موردها ، وما ذكر - من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما [٢] لظاهر الكتاب - ممنوع ، بل [٣] نقول :

- وحملها على الصورة الثانية والثالثة أيضاً يكون حملاً لها على الفرد النادر .
- [١] هذا عدول عمّا ذكره آنفاً من خروج الصورة الأولى من الأخبار الدالة على الترجيح في المتعارضين لما ذكره من أنّ الالتزام باختصاص الأخبار بالصورة الثالثة يوجب حملها على الفرد النادر ، ولذا عدل عن ذلك وقال إنّ الإشكال المذكور عبارة عن قلّة مورد الأخبار العلاجيّة بعد إخراج الصورة الأولى ، ولكن يمكن الالتزام بدخول الصورة الأولى أيضاً تحت الأخبار العلاجيّة ، وإذن فلا يقلّ موردها .
- [٢] قوله : «المخصّص بصيغة الفاعل» ، وقوله : «أحدهما» فاعل له ، أي ما ذكر في الصورة الأولى من ملاحظة الترجيح بين الخبرين اللذين يكون أحدهما مخصّصاً لظاهر الكتاب ، وهو الخبر المخالف ، فمع وجوده يؤخذ بالراجع ، ويخصّص الكتاب به . ومع عدمه يحكم بالتساقط ، أو التخيير ، أو التوقف على اختلاف المباني .
- وبعبارة ملخّصة : أنّ ما ذكر من أنّ مخالفة أحد الخبرين لظاهر الكتاب بنحو العموم والخصوص المطلق لا تكون داخلية في الأخبار العلاجيّة ، ممنوع ؛ إذ يمكن أن تدخل هذه الصورة أيضاً في الأخبار العلاجيّة ، حيث إنّهُ يصدق عليه أنّه خبر مخالف للكتاب .

- [٣] هذا ارتقاء عن قوله : «ما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين ممنوع» .
توضيحه : أنا نمنع ملاحظة الترجيح بين الخبرين اللذين يكون أحدهما موافقاً للكتاب ، بل نقول : إنّ ظاهر تلك الأخبار الأمره بطرح ما خالف الكتاب

ردّ الإشكال الوارد على الأخبار الدالّة على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب ... ٤٤٣
ظاهر تلك الأخبار ولو بقريئة لزوم قلّة المورد [١] ، بل عدمه ، وبقريئة بعض
الروايات الدالّة على ردّ ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه
ظاهراً في نفيهما أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر آخر ، وإن
كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب .

أنّ الخبر الموافق للكتاب لا يعارضه الخبر المخالف له كي يلاحظ الترجيح
بينهما ، ويخصّص ظاهر الكتاب بالخبر المخالف عند وجود مرجّح له ، وإن
أنّ الخبر الموافق للكتاب لا يعارضه الخبر المخالف له كي يلاحظ الترجيح
بينهما ، ويخصّص ظاهر الكتاب بالخبر المخالف عند وجود مرجّح له ، وإن
كان الخبر المذكور يخصّص به ظاهر الكتاب لو انفرد به بأن لم يكن له
معارض ، بل الخبر الموافق للكتاب يقدم على المخالف له مطلقاً ، سواء
كانت المخالفة بينهما على نحو التباين ، أو على نحو العموم المطلق؛ لصدق
المخالفة عليه في كلتا صورتين .

[١] لمّا ذكر أنّ ظاهر الأخبار أنّ الخبر الموافق للكتاب لا يعارضه خبر آخر أراد أن
يذكر ما هو منشأ لهذا الظهور وقريئة له ، وهي قريئتان :

القريئة الأولى : ما أشار إليه بقوله : « ولو بقريئة لزوم قلّة ... » أي الأخبار
ظاهرة فيما ذكرنا ولو بقريئة لزوم قلّة المورد .

توضيحه : أنّه لو فرض خروج المخالفة بنحو العموم المطلق عن تحت
تلك الأخبار وانحصر موردها بالمخالفة بنحو التباين لزم قلّة المورد ، فحمل
الأخبار عليها حمل لها على الفرد النادر؛ إذ المخالفة على نحو التباين إمّا غير
موجودة أو نادرة الوجود ، فكيف يصحّ هذا التشديد والتأكيد من الإمام عليه السلام
بطرح المخالف وكونه زخرفاً ، وحينئذ فيكون المراد من المخالفة المذكورة
من تلك الأخبار هو مطلق المخالفة حتّى بنحو العموم المطلق؛ إذ لو لم يكن

وأما الإشكال المختص بالمقبولة [١] من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب ، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً [٢] : من أن الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكماً ، وأول المرجحات الخبرية فيها هي شهرة إحدى الروایتين وشدوذ الأخرى ،

المراد ذلك للزم حمل الأخبار على الفرد النادر ، فبطلان هذا اللازم قرينة على ما ذكرنا .

وأما القول بجواز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد فهو ناظر إلى صورة عدم المعارضة . هذا تمام الكلام في الأمر الأول الذي هو منشأ للظهور .

القرينة الثانية : ما أشار إليه بقوله : « وقرينة بعض الروايات » ، أي الأخبار ظاهرة في أن الخبر الموافق للكتاب لا يعارضه خبر آخر ، والظهور المذكور يكون بقرينة بعض الروايات .

توضيحه : أن بعض الروايات تدل على رد الخبر الدال على الجبر والتفويض معلاً بأن الكتاب ظاهر في نفيهما ، فيكون الخبر الدال على ثبوتهما مردوداً وإن كان نصاً ، فجعل الإمام عليه السلام الخبر النص مخالفاً للكتاب يكون قرينة على أن المراد من المخالفة في الأخبار أعم من التباين والعموم المطلق .

[١] لما أجاب المصنف عليه السلام عن الإشكال الوارد على الأخبار العلاجية شرع في الجواب عن الإشكال الوارد بخصوص المقبولة . حاصل الإشكال الوارد عليها : أن في المقبولة بعض المرجحات قدمت على موافقة الكتاب مع أنها مقدمة عليها .

[٢] وحاصل الجواب : أن المرجحات المذكورة في المقبولة التي هي مقدمة على موافقة الكتاب عبارة عن الترجيحات بصفات الراوي ، فإنها مرجحة من حيث

ولا بعد في تقديمه [١] على موافقة الكتاب . ثمّ إن الدليل المستقلّ المعاضد [٢] لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى . وأمّا في صورتين الأخيرتين ، فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له ، والترجيح بالتعاضد لا غير .

كون الراوي حاكماً لا من حيث كونه راوياً ، فالمرجّحات المذكورة في المقبولة أجنبيّة عن المرجّحات الخبريّة ، إذن فلا يرد عليها الإشكال المذكور ، والمرجّح الخبري الذي بدأ بذكره في المقبولة هي الشهرة ، فإنّها قدّمت في المقبولة على موافقة الكتاب ، ولا بعد في تقديمها عليها .

[١] والصحيح « في تقديمها » أي لا بعد في تقديم الشهرة على موافقة الكتاب .

بعبارة واضحة : أنّ المرجّحات المذكورة في المقبولة غير الشهرة ليست من مرجّحات الرواية كي يلزم من تقديمها على موافقة الكتاب إشكال ، والمرجّح الذي قدّم على موافقة الكتاب منحصر بالشهرة ، فنلتزم بتقديمها عليها .

[٢] لمّا بيّن حكم ما كان أحد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والسنة أراد أن يبيّن حكم ما إذا كان دليل مستقلّ معاضداً لأحد الخبرين ، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً لعموم أو إطلاق ، كما إذا ورد « أكرم العالم » وأيضاً ورد « لا تكرم العالم » وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العالم ، أو قام إجماع على وجوبه ، أو غير ذلك . قال : إنّ حكم هذا الدليل المستقلّ الذي يعاضد أحد الخبرين كحكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى ، فما قلناه فيما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين للكتاب في الصورة الأولى من الصور الثلاث بعينه جار هنا من أنه يلاحظ الترجيح ، فمع وجوده يكون الراجح منحصراً للعامّ المعاضد ، ومع فقدّه يؤخذ بالتخيير ، أو بالتساقط ،

وأما القسم الثاني - وهو ما لا يكون [١] معاضداً لأحد الخبرين - فهي عدّة أمور:

منها: الأصل [٢]؛ بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهري؛ إذ لو بنى على إفادة الظنّ بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول.

أو بالتوقف، كما مرّ تفصيله.

وأما الصورة الثانية: وهو ما إذا كان الخبر المخالف للكتاب بالتباين، والصورة الثالثة، وهو ما إذا كانت المخالفة بينهما بالعموم من وجه، فقد تقدّم حكمهما. وأما حكم الدليل المستقلّ الذي هو معاضد لأحد الخبرين في الصورة الثانية والثالثة فهو أنّ الخبر المخالف يعارض الخبر المقابل مع معاضده، ويكون الدليل المستقلّ معاضداً للخبر الموافق، فيقدّم على المخالف، ولا يكون حكم الخبر المخالف لهذا الدليل المستقلّ حكم المخالف للكتاب في الصورة الثانية والثالثة بأن يسقط المخالف عن الحجية رأساً ويخرج عن فرض التعارض.

والوجه في ذلك أنّ الدليل إنّما دلّ على طرح مخالف الكتاب، وليس هذا الدليل المعاضد بكتاب على الفرض كي يطرح مخالفه.

[١] إلى هنا تمّ الكلام في القسم الأول من المرجح الخارجي الذي هو دليل معتبر في حدّ نفسه، وكان معاضداً لمضمون أحد الخبرين. ومن هنا شرع في بيان القسم الثاني منه، وهو ما لا يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، أي لا يوجب تقوية مضمونه، وإن كان معتبراً في حدّ نفسه. قال: فهي - أي المرجحات غير المعاضدة للمضمون - عدّة أمور:

[٢] أي الأصل العملي، فإنّه غير معاضد لمضمون أحد الخبرين، وإن كان معتبراً في حدّ نفسه؛ إذ الأصل بناءً على اعتباره تعبداً من باب الأخبار يعين وظيفة

ولا فرق في ذلك [١] بين الأصول الثلاثة ، أعني أصالة البراءة ، والاحتياط ، والاستصحاب ، لكن يشكل الترجيح بها [٢] من حيث أن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق أو المخالف فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط الخبرين ؛ لأجل التكافؤ ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح ، فلا مورد للأصل في تعارض

المتخير في مقام العمل ، وهو أصل عملي محض ، وليس طريقاً إلى الواقع كي يتقوى به مضمون الخبر الموافق .

إن شئت فقل : إن الخبر مما يؤدي إلى الحكم الواقعي ، والأصل مما يؤدي إلى الحكم الظاهري ، وليس الحكمان في عرض واحد كي يعتضد بعضهما ببعض .

وأما على القول بإفادته الظنّ بالحكم الواقعي فهو وإن كان موجباً لتقوية مضمون أحد الخبرين ، إلا أنه يدخل في القسم الأول .

[١] أي لا فرق في كون الأصل من المرجح غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين بين الأصول الثلاثة ، أي البراءة والاشتغال والاستصحاب ، فإن كل واحد منها دليل معتبر في حدّ نفسه ، وغير معاضد لمضمون أحد الخبرين .

[٢] أي يشكل الترجيح بالأصول الثلاثة ؛ لأنها لا مورد لها مع وجود الدليل الاجتهادي ، سواء كان الدليل موافقاً للأصل أو مخالفاً له ؛ وذلك لحكومة الدليل على الأصل ، ولا تصل النوبة إلى الأصل إلا بعد تساقط الخبرين المتعارضين ، والمستفاد من الأخبار المستفيضة الأخذ بالتخيير في المتعارضين مع فقد الترجيح ، فهي بمدلولها الالتزامي تدلّ على عدم تساقط الخبرين المتعارضين ، فإذن لا تصل النوبة إلى الأصول العمليّة ، فلا بدّ من الالتزام بعدم كون الأصول الثلاثة مرجحةً من المرجحات .

الخبرين رأساً [١] ، فلا بدّ من التزام عدم الترجيح بها ، وأنّ الفقهاء [٢] إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية ، من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعي بمطابقة الأصل . وأمّا الاحتياط [٣] ، فلم يعلم

[١] أي لا يكون الأصل حجّة مع قيام الدليل على التخيير لا بنحو المرجعية؛ إذ الأصل إنّما يكون مرجعاً بعد تساقط الخبرين ، والمفروض في المقام هو التخيير ، ولا بنحو المرجحية؛ إذ لا يكون الأصل حجّة مع وجود الدليل كي يكون مرجحاً .

[٢] جواب عن سؤال مقدّر ، وهو : كيف قلتم بعدم الترجيح بالأصول الثلاثة ، والحال أنّ الفقهاء رجّحوا أحد الخبرين على الآخر بأصالة البراءة والاستصحاب في كتبهم الاستدلالية .

والجواب عنه : أنّ ترجيح الأصحاب أحد الخبرين بأصالة البراءة والاستصحاب مبنيّ على اعتبار الأصل من باب إفادة الظنّ النوعي . وعلى هذا يكون الظنّ الحاصل من الاستصحاب مرجحاً للظنّ الخاصّ من الخبر ، وأمّا بناءً على اعتباره تعبداً وكونه أصلاً عملياً محضاً ، كما هو المختار ، فلم يثبت الترجيح بهما من الفقهاء .

[٣] أي هذا كلّهُ بالنسبة إلى البراءة والاستصحاب ، وأمّا الاحتياط فلم يعلم من الأصحاب الاعتماد عليه في مقام الترجيح؛ إذ الاحتياط لا يحصل منه الظنّ النوعي ، ولا الشخصي بكون الواقع على طبق ما هو الموافق للحكم الواقعي . إن شئت فقل : إنّ موضوع الاحتياط هو الشكّ الصرف ، وهو لا يكون طريقاً أصلاً .

فتحصّل : أنّه لم يعلم من الأصحاب الاعتماد على الاحتياط إلا في مقام الاستناد ، أي إنّ اعتمادهم على الاحتياط في مورد تعارض الخبرين لا يكون

منهم الاعتماد عليه ، إلا [١] في مقام الاستناد ، لا في مقام الترجيح .
وقد يتوهم [٢] : أن ما دلّ على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ
على الأصول الثلاثة ، فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة
السابقة ، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين . ويندفع [٣] : بأن ما دلّ على التخيير
حاكم على الأصل ، فإنّ مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة ،
والالتزام بارتفاعها ، فكما أنّ ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة

بعنوان أنّه مرجح للخبر الموافق للاحتياط ، بل بعنوان أنّه مستند ، ومرجع
بعد تساقط الخبرين .

[١] في بعض النسخ : لا في مقام الاستناد ، أي لم يعلم من الأصحاب استناد
عملهم إلى الاحتياط في مورد تعارض الخبرين .

[٢] حاصل التوهم : أننا لا نسلّم أن تكون الأخبار الدالة على التخيير مقدّمة
على الأصول ، بل نقول إنّ تقع المعارضة بين أدلة التخيير وأدلة الأصول ،
ولا تكون الأمانة حاکمة على الأصول ؛ إذ هي تكون حاکمة عليها فيما إذا
كانت سليمة عن المعارض ؛ ومعه يرتفع الشكّ الذي هو موضوع للأصول ،
وأما إذا كان لها معارض فلا يرتفع بوجودها الشكّ ، فإنّ موضوع الاستصحاب
- مثلاً - الشكّ وعدم اليقين بخلاف الحالة السابقة ، وهو حاصل مع تعارض
الخبرين ، فإذا لم تكن الأمانة حاکمة عليها فتقع المعارضة بين أدلة التخيير ،
وأدلة اعتبار الأصول .

[٣] أي يندفع هذا التوهم بوجه أربعة :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « ويندفع ... » . وملخصه : إنّنا نمنع التعارض
بين أدلة التخيير وأدلة الأصول ؛ لأنّ أدلة التخيير حاکمة على الأصول ، وتدلّ
على جواز العمل بالخبر المخالف للاستصحاب ، والأخذ بخلاف الحالة

السابقة في مورد جريان الأصول ، مع سلامته عن المعارض حاكم [١] على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه [٢] ، من غير فرق

السابقة ، أي بأن يلتزم بارتفاعها ، فإنّ قوله **بِإِذْنِ** : « **فِإِذْنِ فَتَخَيَّرَ** » معناه جواز الأخذ بالخبر المخالف للحالة السابقة ، وجواز رفع اليد عنها ، فإنّ الوظيفة هو الأخذ بالتخيير لا الأخذ بحالة السابقة .

بعبارة أخرى : لا فرق في الدليل الدالّ على حجّية الخبر بين أن يكون الخبر حجّةً تعيينيّة أو تخييريّة ، فكما أنّ ما دلّ على حجّية الخبر تعيينيّاً في غير المتعارضين حاكم على دليل الاستصحاب ورافع لموضوعه ، كذلك ما دلّ على حجّيته تخييراً حاكم عليه ، ورافع لموضوعه من غير فرق بينهما أصلاً .

[١] خبر لقوله : « **إِنْ مَا دَلَّ ...** » ، أي كما أنّ ما دلّ على وجوب العمل بالخبر تعيينيّاً مع عدم معارض له حاكم على دليل الاستصحاب .

[٢] خبر لقوله : « **يَكُونُ ...** » ، أي كذلك ما دلّ على وجوب العمل بالخبر الذي له معارض تخييراً حاكم على دليل الاستصحاب .

ربّما يقال بالفرق بين أدلّة حجّية الخبر تعيينيّاً وبينها تخييراً . بتقريب : أنّ أدلّة حجّية الخبر تعيينيّاً تجعله طريقاً لإثبات متعلّقه ، وعلماً تعبدياً ، فيرتفع به الشكّ تعبدياً ، فيكون حاكماً على الاستصحاب ، بخلاف أدلّة التخيير ، فإنّها لم تجعل الخبر طريقاً كي يرتفع به موضوع الشكّ وتحقّق الحكومة .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ ما ذكره من الايراد حسن إن كان مفاد أدلّة التخيير هو جعل الحكم الظاهري ، أعني التخيير في المتعارضين في مرحلة الظاهر ، وأمّا إذا كان مفادها هو جعل المسألة الأصوليّة ، أعني جعل الحجّية في مورد التعارض بأن يكون مفاد الأدلّة هو حجّية الأخبار حتّى في مورد

أصلاً مع أنه [١] لو فرض التعارض المتوهم كان اخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه لأنها أقل مورداً ، فتعين تخصيص أدلة الأصول .

التعارض ، فتكون أدلة التخيير من الأدلة الاجتهادية الحاكمة على الأصول .

[١] الثاني : ما أشار إليه بقوله : « مع أنه لو فرض التعارض ... » . ملخصه : لو سلمنا وقوع التعارض بين أدلة التخيير وأدلة الأصول ، وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، مادة الافتراق من ناحية أدلة التخيير دوران الأمر بين المحذورين ، فإنه مورد لأدلة التخيير ، وليس مورداً لأدلة الأصول . ومادة الافتراق من ناحية الأصول موارد فقدان النص وإجماله ، فإنها مورد لأدلة الأصول دون أدلة التخيير . ومادة الاجتماع مورد تعارض النصين اللذين يكون أحدهما موافقاً للأصل ، والآخر مخالفاً له ، بأن قام دليل على حرمة شرب التتن ، والآخر على حليته ، فمقتضى أدلة التخيير الأخذ بأحد الخبرين والإفتاء إما بالحرمة ، وإما بالحليته . ومقتضى الأصل عدم الحرمة ، فيتعارضان في هذا المورد ، ولكن الترجيح مع أدلة التخيير ، فإنها تقدم على أدلة الأصول ؛ لأن أدلة التخيير أقل مورداً من أدلة الأصول ؛ لما عرفت من أن موردها يختص بالشبهات الحكمية التي منشأها تعارض النصين اللذين يكون أحدهما مخالفاً للأصل والآخر موافقاً له ، وهو إما قليل الوجود ، وإما غير موجود .

وأما الأصول فهي جارية في موارد فقدان النص وإجمال النص والشبهات الموضوعية وفي موارد التخيير . وقد عرفت سابقاً أن أقلية المورد من أحد المرجحات ، فيقدم ما مورده أقل ، وهي أخبار التخيير ، على غيره ، وهي أدلة الأصول .

مع أنّ التخصيص [١] في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردها ، بل أكثرها بخلاف تخصيص أدلة الأصول .

مع أنّ بعض [٢] أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول ، مثل :

[١] الثالث : ما أشار إليه بقوله : مع أنّ التخصيص « وهو إشارة إلى المرجح الثاني لتقديم أدلة التخيير على أدلة الأصول ، وهو لزوم تخصيص الأكثر على تقدير تقديم أدلة الأصول ، بخلاف تقديم أدلة التخيير ، فلا يلزم من تقديمها تخصيص الأكثر .

توضيحه : أنّ أكثر موارد التخيير ، أعني بها المتعارضين المتساويين ، يجري الأصل فيها ، ويكون أحد الخبرين موافقاً للأصل ، بخلاف موارد الأصول ، فإنّ التخيير لا يجري في كثير من مواردها ، وحيث إنّ الأصل يجري في أكثر موارد التخيير فلو قدّمت أدلة الأصول على التخيير فيخصّص أدلة التخيير بغير موارد الأصول ، فلا يبقى تحت أدلة التخيير إلا قليل من الموارد ، كدوران الأمر بين المحذورين ، وبعض موارد العلم الإجمالي ، بخلاف ما لو قدّمت أدلة التخيير فلا يلزم من تقديمها تخصيص الأكثر في أدلة الأصول ؛ وذلك لبقاء موارد كثيرة تحت أدلة الأصول بعد تخصيصها بأدلة التخيير ، كموارد فقدان النصّ ، وإجمال النصّ والشبهات الموضوعيّة . وهذا أحد المرجّحات في باب التعارض .

ولا يخفى عليك أنّ هذين الوجهين لو كانا تامين لكانا أقوى من جميع المرجّحات ؛ لأنّهما من المرجّحات الدلاليّة التي هي مقدّمة على سائر المرجّحات ، إلّا أنّ الكلام في تماميّتهما .

[٢] الرابع : ما أشار إليه بقوله : « مع أنّ بعض أخبار التخيير ... » .

مكاتبة عبدالله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ،
ومكاتبة الحميري - المروية في الاحتجاج - الواردة في التكبير في كل انتقال
من حال إلى حال من أحوال الصلاة .

وملخصه : أن بعض الأخبار الآمرة بالتخيير وردت في مورد جريان
الأصول ، فورود الأمر بالتخيير في مورد جريان أصل البراءة يدل على تقديم
التخيير عليها؛ إذ لو لم يقدم عليها لكان ورودها في هذا المورد لغواً ولزم طرح
ذلك الخبر .

مثل : مكاتبة عبدالله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ،
وهو ما رواه علي بن مهزيار : « قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي
الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي
الفجر في السفر ، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم
لا تصلّهما إلا على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك ؟
فوقع عليه السلام : **موسع عليك بأية عملت** ^(١) ، فإنه عليه السلام خير بين العمل بالخبرين
المتعارضين في مجرى أصل البراءة أو الاحتياط على الاختلاف المعروف
في الشك في الأجزاء والشرائط في العبادات .

ومثل : مكاتبة الحميري المروية في كتاب الاحتجاج الواردة في التكبير
في كل انتقال من حال إلى حال آخر من أحوال الصلاة ، كالانتقال من حال
القيام إلى الركوع ، أو من حال الركوع إلى حال القيام ، حيث كتب إلى
الصاحب عجل الله فرجه الشريف في المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى
الركعة الثالثة ، هل يجب عليه أن يكبر أو يجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم

ومما ذكرنا [١] ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من: أن العمل [٢] بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص آخر فيما دل على حجية الأصول. وأن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري، فيتقوى به الخبر الموافق. وأن الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليماً عن المعارض.

وأقعد؟ الجواب في ذلك حديثان أحدهما: «إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير»، وأما الحديث الثاني فإنه روي أنه: «إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١). تقريب الاستدلال كما تقدم.

[١] أي مما ذكرنا من حكومة أدلة التخيير وتقديمها على أدلة الأصول ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه، وهو **صاحب المفاتيح**، فإنه ذكر في وجه تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف وجوهاً ثلاثة كلها قابل للنقاش.

[٢] هذا هو الوجه الأول الذي أشار إليه بقوله: «من أن العمل بالموافق...». حاصله: أن العمل بالخبر الموافق للأصل مستلزم لتخصيص واحد، وهو التخصيص في أدلة حجية الخبر المخالف، فإنه يخصص بغير مورد الأصل، أي يكون الخبر المخالف حجة، إلا أن يعارضه الدليل الموافق للأصل، بخلاف العمل بالخبر المخالف، والترجيح به، فإنه موجب لتخصيصين:

وَأَنَّ الْخَبَرَ [١] الْمَوَافِقَ يَفِيدُ ظَنًّا بِالْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ ، وَالْعَمَلَ بِالْأَصْلِ يَفِيدُ الظَّنَّ بِالْحَكْمِ الظَّاهِرِيِّ ، فَيَتَقَوَّى بِهِ الْخَبَرُ الْمَوَافِقَ ، وَأَنَّ الْخَبْرَيْنِ [٢]

أحدهما: التخصيص في أدلة الخبر الموافق ، وثانيهما: التخصيص في أدلة حجبة الأصول ، إذ لو عمل بالخبر الدال على حرمة شرب التتن - مثلاً - يخصص به دليل حجبة الخبر الدال على حليته بغير ما قام الدليل على حرمة ، وكذا يخصص دليل حجبة الأصل الدال على حليته بغير ما قام الدليل على حرمة . ولا ريب أَنَّ الأوَّلَ أَوْلَى مِنَ الثَّانِي ضرورة أَنَّ ارتكاب ما هو مخالف للأصل لا بدَّ فيه من الاقتصار على الأقل .

ولا يخفى أَنَّ المراد من التخصيص في أمثال المقام ليس التخصيص الاصطلاحي ، بل المراد نتيجة التخصيص الحاصلة من تقديم أحد المتعارضين في مادة الاجتماع .

[١] هذا هو الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله : « وَأَنَّ الْخَبَرَ الْمَوَافِقَ يَفِيدُ ظَنًّا ... » . ملخصه : أَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ يَفِيدُ الظَّنَّ بِالْحَكْمِ الظَّاهِرِيِّ ، وَهُوَ يَقْوَى الظَّنَّ بِالْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْخَبَرِ .

وبعبارة واضحة : أَنَّ الْعَمَلَ بِالْمَوَافِقِ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ بِالْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْخَبَرِ وَالْحَكْمِ الظَّاهِرِيِّ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْأَصْلِ ، فَيَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ عَمَلًا بِالْحَكْمَيْنِ وَهُوَ الْأَقْوَى ، بِخِلَافِ الْعَمَلِ بِالْمَخَالَفِ ، فَإِنَّهُ عَمَلٌ بِالْحَكْمِ الْوَاحِدِ ، وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْأَوَّلَ أَوْلَى .

[٢] هذا هو الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله : « وَأَنَّ الْخَبْرَيْنِ يَتَعَارَضَانِ ... » . محصله : أَنَّ الْخَبْرَيْنِ يَتَعَارَضَانِ فَيَتَسَاقَطَانِ ، فَيَبْقَى الْأَصْلُ الْمَوَافِقَ لِأَحَدِ الْخَبْرَيْنِ سَلِيمًا عَنِ الْمَعَارِضِ ، فَيَحْكَمُ عَلَى وَفْقِهِ .

قال الشيخ رحمته : وَمِمَّا ذَكَرْنَا ظَهَرَ فِسَادُ هَذَا الْقَوْلِ مَعَ أَدْلَتِهِ ، أَمَّا ظُهُورُ فِسَادِ

يتعارضان ويتساقطان ، فيبقى الأصل سليماً عن المعارض .

بقي هنا شيء ، وهو : أنهم اختلفوا في تقديم المقرّر - وهو الموافق للأصل - وهو الخبر المخالف له ، والأكثر من الأصوليين منهم العلامة رحمته وغيره على تقديم الناقل [١] ،

الأوّل فلما عرفت من أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر حاكم على ما دلّ على اعتبار الأصل ، فليس هو في رتبته كي يلزم من الأخذ به تخصيص أدلّة الأصول ، فليس في هذا الفرض أيضاً إلا تخصيص واحد .

وأما ظهور فساد الدليل الثاني فلفساد البناء ، حيث إنّ الأصل معتبر من باب التعبد لا من باب إفادته الظنّ النوعي ، وعلى تقدير تسليم البناء يمكن الخدشة في المبنى ؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الحكم الظاهري ليس في رتبة الحكم الواقعي كي يوجب الظنّ بالحكم الظاهري تقوية للظنّ بالحكم الواقعي .

وأما ظهور فساد الدليل الثالث فإنّه بعد تساقط الخبرين المتعارضين لا يبقى شيء كي يكون الأصل مرجحاً له ، بل الأصل هو المرجع حينئذٍ .

« الكلام في أنّ الخبر الموافق للأصل (المقرّر) مقدّم

أو الخبر المخالف للأصل (الناقل) »

[١] أقول : إنّ ذكر هذا بعد بيان حكم الترجيح بالأصل وعدمه من باب ذكر الخاصّ بعد العام ؛ لكون المراد بالأصل هنا أصلاً عقلياً لا شرعياً ، والوجه في تخصيصه بالذكر كونه محلّ النزاع برأسه . ويمكن أن يكون المراد بالأصل أعمّ من الأصول العمليّة واللفظيّة ، فيكون ذكره من باب ذكر العامّ بعد الخاصّ ، وإنّما سمّي الخبر الموافق للأصل مقرّراً لتقريره الأصل ، أي يمضي الحكم

بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين ، معلّين ذلك [١] بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ، ولا يستغنى عنه بحكم العقل ، مع أنّ الذي عثرنا عليه [٢] في الكتب الأصوليّة الاستدلاليّة الفرعيّة

الذي هو مقتضى الأصل ، والخبر المخالف له ناقلاً لنقله الحكم عن مقتضى الأصل ، فالخبر الدالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ناقل ؛ لأنه خلاف مقتضى الأصل ؛ إذ مقتضاه عدم الوجوب ، والخبر الدالّ على عدم وجوبه مقرّر لتأييده ما هو مقتضى الأصل من عدم الوجوب .

إذا عرفت ذلك فنقول : وقع الخلاف بين الأعلام في تقديم الخبر الناقل على المقرّر . ذهب المشهور إلى تقديم الناقل ، وذهب الشيخ إلى تقديم المقرّر .

[١] أي ذكروا العلة لتقديم الخبر الناقل على المقرّر أنّ غالب خطابات الشارع لأجل بيان الحكم الذي لا بدّ من بيانه من قبله ، ولا يستغنى عن البيان بحكم العقل ، وأمّا الحكم الذي يدركه العقل فلا حاجة إلى بيان الشارع ، فالحكم الموافق لأصالة البراءة لا حاجة إلى بيانه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، والذي يحتاج إلى البيان هو الحكم المخالف لها ، كالوجوب ، فإذا كان غالب خطابات الشارع لبيان الحكم المخالف للأصل ؛ لأنه يحتاج إلى البيان ، فيحمل الخطابات عليه بقانون أنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب .

[٢] أي أطلعنا عليه ، وهذا إشكال على القائلين بتقديم الخبر الناقل على المقرّر ، حاصله : أنهم قدّموا الناقل على المقرّر في الأصول مع أنّ الذي أطلعنا عليه في كتبهم الاستدلاليّة الفرعيّة أنهم جعلوا الأصل مرجحاً للخبر ومعضداً له ، ومعنى كون الخبر معضداً بالأصل تقديم الخبر المقرّر على الناقل ، فما ذكروه في الأصول مخالف لما ذكروه في الفروع .

الترجيح بالاعتضاد بالأصل ، لكن لا يحضرني [١] الآن مورد لما نحن فيه - أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل العقلي - فلا بدّ من التتبع؛ ومن ذلك [٢] كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر ، فإنّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح ، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه . وذكروا في وجهه [٣] ما لا يبلغ حدّ الوجوب ، ككونه [٤] متيقناً في العمل؛ استناداً [٥] إلى قوله ﷺ : «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ،

[١] أي ما وجدت مورداً في الفقه يكون فيه أحد الخبرين المتعارضين موافقاً للأصل العقلي دون الآخر ، فلا بدّ من التتبع في أبواب الفقه كي يوجد مورد له .

[٢] أي من صغريات مسألة تقديم الناقل أو المقرّر ما إذا كان أحد الخبرين متضمناً للإباحة بأن ورد خبر يدلّ على حلّيّة شرب التتن والآخر مفيداً للحظر بأن ورد خبر يدلّ على حرمة شرب التتن ، فإذا قلنا بتقديم الخبر المقرّر لا بدّ من الحكم بحلّيّته ، وأمّا إذا قلنا بتقديم الخبر الناقل فلا بدّ من الحكم بحرّمته . ذهب المشهور إلى تقديم الخبر الدالّ على المنع ، بل حكى عن بعض عدم الخلاف في تقديم الخبر الدالّ على المنع .

[٣] أي ذكر المشهور في وجه تقديم الحاضر على المبيح ما لا يبلغ حدّ الوجوب ، أي لا يقتضي الدليل المذكور وجوب تقديم الحاضر على المبيح؛ إذ ما ذكر وجهاً للتقديم أمر استحساني لا يصلح أن يكون دليلاً للزوم التقديم .

[٤] هذا هو الوجه المذكور لتقديم الحاضر على المبيح ، أي أنّ تقديم الحاضر موافق للاحتياط ومتيقّن في العمل ، أي يوجب القطع بالفراغ اليقيني .

[٥] أي استندوا في كون تقديم الحاضر موافقاً للاحتياط إلى روايتين ، فإنهما تدلان على أنّ العمل بالحاضر يوجب الفراغ اليقيني :

وقوله ﷺ: « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال »، وفيه: أنه لو تم [١] هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة؛ لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين [٢] مع أن المشهور تقديم الإباحة على الحظر. فالتوجه ما ذكره الشيخ - في العدة [٣] - من ابتناء المسألة على أن الأصل

إحداهما: قوله ﷺ: « دع ما يريك إلى ما لا يريك »، فإن العمل بالمبيح فيه ريب؛ لإمكان أن يكون العمل حراماً، فلا بد من طرحه بمقتضى الرواية، بخلاف العمل بالحاضر، فإن في العمل به لا يتوجه أي شبهة.

ثانيهما: قوله ﷺ: « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال »، فهذه الرواية صريحة في تقديم الحاضر على المبيح فيما إذا دار الأمر بينهما. [١] ملخص جواب الشيخ: أنه لو تم الترجيح المذكور بأن كان تقديم جانب الحظر موافقاً للاحتياط لزم الحكم بأصالة الحرمة فيما إذا دار الأمر بينها وبين الإباحة، مع أن المشهور تقديم الإباحة على الحظر؛ إذ الدليل المذكور جارٍ في مطلق دوران الأمر بين الحظر والإباحة، ولا مدخلية لوجود الخبرين في الترجيح المذكور؛ إذ الالتزام بالترجيح المذكور بملاك كون العمل بالدليل الحاضر مبرراً للذمة قطعاً، فهو كما يجيء في الخبرين، كذلك يجري في غيره. والحال أن المشهور ذهبوا إلى خلافه، وقالوا بأصالة الإباحة.

[٢] أي الترجيح المذكور لتقديم الحاضر من مرجحات أحد الاحتمالين، أي احتمال الحرمة فيما إذا دار الأمر بين الإباحة والحظر، سواء كان احتمال الحرمة في الخبرين المتعارضين أو غيرهما من موارد فقدان النص وإجماله. ولا مدخلية لوجود الخبرين المتعارضين في ترجيح الحظر على الإباحة.

[٣] لما أبطل المصنف ما ذكره المشهور من الوجه لتقديم الحاضر على المبيح

في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال [١]: وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخرين حيث إن أحدهما يتضمّن الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف؛ لأنّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع، ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقف بينهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء، انتهى.

قال: إنّ الوجه الوجيه لتقديم الحاضر على المبيح ما ذكره الشيخ في كتاب العدة من أنّ مسألة تقديم الحاضر على المبيح مبتنية على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف فيعمل كلّ على أصله، فمن قال بأنّ الأصل الإباحة يحكم بتقديم المبيح على الحاضر، ومن قال بأنّ الأصل في الأشياء هو الحظر يحكم بتقديم الحاضر على المبيح، ومن قال بالتوقف لا يرجح أحدهما، بل يتوقف ويحتاط أو يتخيّر.

[١] ذكر المصنّف رحمته قول الشيخ في العدة كي يظهر أنّ الشيخ بنى مسألة تقديم الحاضر على المبيح على تحقيق أنّ الأصل في الأشياء ماذا، أي قال الشيخ في العدة: إنّ مجرد أنّ أحد الخبرين يتضمّن الحظر والآخر الإباحة لا يوجب ترجيح الخبر الدالّ على الحظر أو الإباحة، بناءً على مسلكتنا من أنّ الأصل في الأشياء التوقف؛ لأنّ الحظر والإباحة كلاهما مستفادان من الشرع، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر بمجرد كون أحدهما حازماً والآخر مبيحاً، فلا بدّ من التوقف أو العمل بأيّهما تخييراً.

وأنت إذا تأملت في العبارة المحكيّة عن العدة ترى أنّه على القول بأصالة التوقف في الأشياء لا يرجح أحد الخبرين، فيفهم منه أنّه على القول بأنّ الأصل الإباحة في الأشياء يرجح الدليل المبيح، كما أنّ على القول بأصالة

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر [١] بما دلّ على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين ، وإرجاع ما ذكره [٢] من الدليل إلى ذلك ،

الحظر في الأشياء يقدّم الخبر الدالّ على الحظر ، فالحاصل من كلام الشيخ في العدة أنه عليه السلام بنى مسألة تقديم المبيح أو الحاضر على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقّف ، فيعمل كلّ على مذهبه .

[١] لما أورد على الوجه الذي استدلّ المشهور به لتقديم الحاضر على المبيح ذكر وجهاً آخر لترجيحه عليه ، حيث قال : إنّه يمكن الاستدلال لترجيح الحاضر على المبيح ببعض الأخبار الدالّة على الأخذ بالاحتياط في مورد الخبرين المتعارضين ، كمرفوعة زرارة ، حيث قال : «خذ بما فيه الحائطة لدينك» ، ومعنى الأخذ بالاحتياط تقديم الحاضر على المبيح فيما إذا دار الأمر بين الحظر والإباحة .

[٢] عطف على قوله : «والاستدلال» أي يمكن إرجاع الدليل الذي ذكره المشهور لتقديم الحاضر وهو كونه متيقّناً في العمل إلى هذا الدليل ، فإنّ دليلهم أيضاً يرجع إلى التمسك بدليل الاحتياط ، بأن يقال : إنّ مراد المشهور من كون تقديم الحاضر متيقّناً في مقام العمل وموافقاً للاحتياط أنّه يجب الأخذ بالاحتياط ببعض الأخبار العلاجيّة الدالّة على الأخذ به في المتعارضين . إذن فلا يرد عليه الإشكال المذكور ، وهو أنّه لو تمّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة؛ إذ الأخذ بما يوافق الاحتياط في المتعارضين إنّما يكون ببعض الأخبار العلاجيّة الدالّة على الأخذ به في المتعارضين فقط ، ولا يلزم منه القول بأصالة الحرمة في جميع الموارد ، وإنّما يلزم ذلك لو قلنا بالأخذ بالاحتياط في جميع موارد الشبهة التحريميّة .

وقد ظهر من ذلك أنّ ما ذكره من أنّ وجود الخبرين لا مدخل له غير

فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به [١] في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الأخذ به عند تعارض الخبرين، وما ذكره الشيخ إنما يتم لو أراد الترجيح [٢] بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد من الأخذ بأحوط الخبرين. مع أن ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الإباحة، مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، أو على أصالة الحظر، مثل قوله ﷺ:

صحيح؛ إذ له كمال الدخل، فإنّ موضوع وجوب الأخذ بالاحتياط في المرفوعة هو الخبران المتعارضان، فكيف لا دخل له!؟

- [١] أي وإن لم يجب الأخذ بالاحتياط في الاحتمالين المجردين عن الخبرين بأن دار الأمر بين حرمة شرب التتن وإباحته، ولم يكن منشأ الشكّ تعارض الخبرين، فلا يجب الاحتياط، والأخذ بالحرمة؛ لعدم الدليل عليه في الاحتمالين المجردين عن الخبر كما في الشبهات البدويّة الناشئة من فقدان النصّ أو إجماله، وإنما يجب الترجيح بالاحتياط والأخذ بما يوافق في باب تعارض الخبرين؛ للأمر بالأخذ به في بعض الأخبار العلاجيّة، كمرفوعة زرارة.
- [٢] جواب عن إشكال مقدّر، وهو: أنّك علمت أنّ الشيخ بعد ما ذكر من ابتناء مسألة تقديم المبيح أو الحاضر على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقّف، وحكم بعدم تقديم الحاضر على المبيح. والمصنّف ﷺ أيضاً أيده في كون المسألة مبتنية على مسلك أنّ الأصل في الأشياء ماذا؟ حيث قال: فالمتّجه ما ذكره الشيخ في العدة. وهنا قدّم الحاضر على المبيح كيف يجمع بين المقامين.

وأجاب المصنّف ﷺ عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وما ذكره الشيخ...». حاصله: أنّ ما ذكره

الشيخ في العدة من امتناع تقديم الحاضر على المبيح يتم على مسلكه من أن الأصل في الأشياء التوقف ولزوم استفادة كل من الحظر والإباحة من الشرع ، فإنه لا يمكن الترجيح بمقتضى الأصل بعد كون مقتضاه التوقف .

إلا أنا نقدم الحاضر بالخبر الدال على الأخذ بما يوافق الاحتياط ، فإنه يكون مرجحاً ولو على مسلك التوقف ، فلو أراد الشيخ في العدة عدم إمكان الترجيح الحاضر ولو بالخبر الدال على الأخذ بأحوط القولين فلا يتم كلامه .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « مع أن ما ذكره ... » . ملخصه : أنا نسلّم أن الحظر والإباحة مستفادان من الشرع ، ولا يحكم العقل بالبراءة العقلية ، إلا أن ذلك لا ينافي ترجيح أحد الخبرين المتعارضين كأن يقدم الخبر الدال على الإباحة - مثلاً - على الخبر الدال على الحرمة بالخبر الدال على أصالة الإباحة ، مثل قوله عليه السلام : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » .

أو يقدم الخبر الدال على الحظر على الدال على الإباحة بالخبر الدال على أصالة الحرمة ، كقوله عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

وبعبارة واضحة : أنا لا نقول بتقديم الخبر الدال على الحظر بمجرد أنه حظر كي يقال : إن الحظر والإباحة مستفادان من الشرع ، ولا بدّ من التوقف فيما إذا دار الأمر بينهما ، بل نقول بترجيح الحظر على الإباحة بحكم الشرع ، أعني به قوله عليه السلام : « دع ما يريبك ... » ، فإنه يدلّ على ترجيح الحظر على الإباحة ، ولا ينافيه كون مقتضى الأصل هو التوقف أو الإباحة .

الثالث : ما أشار إليه بقوله : مع أن مقتضى التوقف ... » . حاصله : أن ما اختاره من التوقف يرجع في الحقيقة إلى العمل بالخبر الدال على الحظر ؛ لأن مقتضى التوقف على مسلكه وجوب الكف عن العمل ؛ لأنّ العقل لمّا

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل - على ما صرح به هو وغيره - كان اللازم بناءً على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادعى ورود أخبار التخيير [١] على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

توقف عن الحكم بالإباحة أو الحظر يحكم بكف النفس عن ارتكاب المشتبه، فنتيجة كف النفس عن ارتكاب المشتبه هو العمل بالخبر الدال على الحظر وترجيحه على الخبر الدال على الإباحة، فإنه يحصل بذلك كف النفس عن المشتبه، فنتيجة التوقف متساوية مع نتيجة ترجيح الأخذ بالحاضر، فلا ينافي القول بتقديم الحظر ما تقدم من الشيخ في العدة من التوقف.

[١] أي لو ادعى الشيخ الطوسي بأننا لا نسلم كون مقتضى التوقف هو الأخذ بالخبر الدال على الحظر؛ لأن العقل يحكم بكف النفس عن المشتبه، والعمل بما يوافق الاحتياط فيما إذا تحير المكلف واشتبه عليه الحكم، وإذا قام دليل على حرمة شيء أو إباحته، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتوقف، فإن أدلة التخيير حيث إنها تدل على حجية الخبر المختار، فلا يبقى معها موضوع للاحتياط العقلي، فتكون هي واردة على الحكم العقلي. ملخص الكلام: أن أدلة التخيير واردة على أصالة التوقف؛ لارتفاع موضوعها بأدلة التخيير بالوجدان. أجاب عنه المصنف رحمته بأنه لو كانت أدلة التخيير واردة على أصالة التوقف لكانت واردة على أصالة الإباحة وأصالة الحظر أيضاً؛ لأن كل واحد من هذه الأصول الثلاثة جريانه منوط بعدم وجود الدليل الشرعي على الحل أو الحرمة. إذن فلا وجه لتفصيله بين أصالة التوقف وأخويه بالالتزام بعدم الترجيح على الأول، وبالترجيح على أصالتي الإباحة والحظر.

ثمّ إنّ يشكل الفرق بين ما ذكره [١] من الخلاف في تقديم المقرّر على الناقل، وإن حكى عن الأكثر تقديم الناقل وبين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاضر على المبيح. ويمكن الفرق [٢] بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه؛ ولذا رجّح بعضهم الوجوب على الإباحة أو الندب لأجل الاحتياط [٣].

[١] توضيحه: أنّ الأصوليين عنونوا مسألة الناقل والمقرّر، واختلفوا فيها، فبعضهم قدّم الناقل وهو الأكثر، وبعضهم قدّم المقرّر، وذكروا أيضاً مسألة الحاضر والمبيح بأن يكون أحد الخبرين دالاً على الإباحة، والآخر دالاً على الحرمة، وأنفقوا على تقديم الحاضر على المبيح، ونفوا الخلاف فيها، مع أنّ هذه المسألة من جزئيات المسألة السابقة.

والحاصل: أنّ الوفاق في هذه المسألة كيف يجتمع مع الخلاف في مسألة المقرّر والناقل؛ إذ المبيح من جزئيات المقرّر والناقل من جزئيات الحاضر.

[٢] حاصل الفرق أنّ مسألة الناقل والمقرّر مختصة بالشبهة الوجوبية، فيخرج دوران الأمر بين الحظر والإباحة من هذه المسألة، كما أنّ مسألة الحاضر والمبيح مختصة بالشبهة التحريمية، فيخرج دوران الأمر بين الوجوب والإباحة من هذه المسألة، فإذا ثبت التباين بين المسألتين، فلا مانع من كون أحدهما خلافياً والآخر محلّ وفاق.

[٣] هذه العبارة شاهدة لاختصاص مسألة الناقل والمقرّر بالشبهة الوجوبية، وجه الشهادة هو أنّ ترجيح بعضهم الوجوب على الإباحة والندب إنّما كان لأجل الاحتياط، فإنهم استدلّوا عليه بأن مقتضى الاحتياط هو تقديم الوجوب على الإباحة ولو لم تكن مسألة الناقل والمقرّر مختصة بالشبهة الوجوبية، وكانت شاملة للشبهة التحريمية لكان ترجيح الوجوب على الإباحة أو على الندب

لكن فيه - مع جريان [١] بعض أدلة تقدّم الحظر فيها - إطلاق كلامهم فيها ، وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ، ولذا اختار بعض سادة مشايخنا [٢] المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر؛ لرجوعه إلى تقديم المقرّر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة . هذا مع أنّ الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادّعاء بعضهم .

لأجل أدلة تقديم الحاضر على المبيح ولم يكن حكمهم بالتقديم مستنداً إلى أصالة الاحتياط .

[١] أجاب الشيخ رحمته عن هذا الفرق بوجوه :

الأول : ما أشار إليه بقوله : « مع جريان ... » ، أي أنّ بعض أدلة تقديم الحاضر على المبيح جارٍ في مسألة الناقل والمقرّر أيضاً ، كقوله رحمته : « **دع ما يريك إلى ما لا يريك** » ، فإنّه كما يدلّ على تقديم الحرمة على الإباحة كذلك يدلّ على تقديم الوجوب عليها ، ومعه كيف تكون مسألة الناقل والمقرّر غير مسألة الحاضر والمبيح مع اتّحاد دليلهما بأن تكون المسألة الأولى مختصة بالشبهة لوجوبية ، والمسألة الثانية بالشبهة التحريمية .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : « إطلاق كلامهم فيها ... » ، أي أنّ إطلاق كلام العلماء في المقرّر والناقل يشهد بعدم الفرق بين المسألتين ، بمعنى أنّ الناقل والمقرّر في كلامهم مطلقان وليسا ظاهرين في الاختصاص بالشبهة الوجوبية ، بل يشمل بحكم الإطلاق الشبهة التحريمية أيضاً .

[٢] هذا شاهد على اتّحاد مسألة الناقل والمقرّر مع مسألة المبيح والحاضر ، وعدم كون المسألة الأولى مختصة بالشبهة الوجوبية .

أي ولأجل إطلاق كلام العلماء - حيث أطلقوا المقرّر والناقل وعدم ظهور كلامهم في الاختصاص بالشبهة الوجوبية - اختار بعض السادة ، وهو السيّد

ومن المرجّحات الخارجيّة تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب ٤٦٧

والتحقيق: هو ذهاب الأكثر [١]، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكى عن بعضهم تفرّيع تقديم الحاضر على تقديم الناقل عند تعارضهما، ومن جملة هذه المرجّحات [٢] تقديم دليل الحرمة على

المجاهد في مفاتيح الأصول، تقديم الإباحة على الحظر في مسألة الحظر والإباحة؛ لأنّ هذه المسألة عنده راجعة إلى مسألة المقرّر والناقل، وحيث إنّه قائل بتقديم المقرّر على الناقل في تلك المسألة فاختر هنا أيضاً تقديم المبيح على الحاضر؛ لكون هذه المسألة - أي مسألة الحظر والإباحة - من جزئيات تلك المسألة، أي مسألة المقرّر والناقل.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع أنّ دعوى الاتفاق...»، أي أصل الفرق بين المسألتين ممنوع، أي كون تقدّم المقرّر على الناقل محلّ خلاف، وتقديم الحاضر على المبيح محلّ وفاق ممنوع، فإنّ مسألة تقديم الحاضر على المبيح أيضاً محلّ خلاف، وإن ادّعى بعض العلماء كونها محلّ وفاق، ولكنّها غير تامّة.

[١] أي دعوى الاتفاق على تقديم الحظر على الإباحة غير ثابتة. ومقتضى التحقيق أن يقال: إنّ أكثر الأصحاب ذهبوا إلى تقديم الحظر لا كلّهم، كما أنّه ذهب الأكثر إلى تقديم الناقل في مسألة الناقل والمقرّر، بل حكى عن بعض العلماء أنّهم فرّعوا بالصراحة تقديم الحاضر على المبيح على تقديم الناقل على المقرّر، وقالوا إنّ مسألة تقديم الحاضر على المبيح من متفرّعات تقديم الناقل على المقرّر. والحاصل: أنّ المسألتين في مرتبة واحدة من الوفاق والخلاف، فانهدم أساس الإشكال.

[٢] أي من المرجّحات الخارجيّة تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب، وهذا المرجّح من المرجّحات الخارجيّة التي هي معتبرة في حدّ نفسها ولو خلا

دليل الوجوب عند تعارضهما. واستدلوا عليه [١] بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم. والحق هنا التخيير [٢]، وإن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأنّ الاستفادة من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم

المورد عن الخبرين المتعارضين، ولا تكون معاضدة لمضمون أحد الخبرين. وكيفما كان فإنّ الحرمة تتقدّم على الوجوب عند التعارض.

والفرق بين هذه المسألة ومسألة الناقل والمقرّر أنّ في هذه المسألة يكون كلا الخبرين المتعارضين ناقلين عن الأصل، إلا أنّ أحدهما بالزام الفعل والآخر بالزام الترك، فيقدّم الثاني على الأول؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وغير ذلك من الأدلّة. وهذا بخلاف مسألة الناقل والمقرّر، فإنّ أحد الخبرين المتعارضين فيها ناقل والخبر الآخر مقرّر.

[١] أي استدلوا على تقديم الحرمة بالأدلة التي ذكرناها مفصلاً في مسائل أصالة البراءة في بحث تعارض احتمالي الوجوب والحرمة.

[٢] أي الحقّ في تعارض دليل الحرمة مع دليل الوجوب التخيير وإن لم نقل بالتخيير في دوران الأمر بين احتمال الوجوب والحرمة، فإنّه ﷺ قال: فيما دار الأمر بين الوجوب والحرمة هل يتيقن الأخذ بالحرمة أويتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب، ولم يختر هناك التخيير، وإنّما اختاره في المقام؛ لأنّه يستفاد من الأخبار العلاجيّة بوجه واضح بحيث لا يرتاب فيه، لزوم الأخذ بالتخيير في الخبرين المتعارضين فيما إذا تساوى المتعارضان من جميع الوجوه الموجبة لرجحان أحد الخبرين، أي من حيث قرب المضمون إلى الواقع، ومن حيث الصدور، ومن حيث جهة الصدور، وأمّا فيما إذا دار الأمر بين الاحتمالين فلم يقدّم دليل على الأخذ بالتخيير، ولذا لم يقل بالتخيير هناك وقال به هنا.

التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين ، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع [١] إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء ، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير [٢] في هذا المقام أيضاً بعد ترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه ، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق. فالمعتمد: وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من

[١] أي المستفاد من الأخبار هو التخيير في المقام ، خصوصاً في عصر الغيبة الذي لا يمكن الرجوع إلى الإمام عليه السلام . وجه الخصوصية أنه يمكن أن يقال: إن صورة التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام تكون الأخبار الدالة على التخيير معارضةً للأخبار الدالة على التوقف. وأمّا مع عدم التمكن منه فلا يقع التعارض بينهما؛ إذ تحمل الأخبار الدالة على التوقف والإرجاء (أي تأخير الأمر من وقت إلى وقت آخر) على صورة التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام ، وتحمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكن منه ، فترتفع المعارضة من البين .

[٢] أي لو لم نأخذ بأدلة التخيير ، وبنينا على طرحها في المقام أيضاً وهو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، كما طرحناها في مسألة المقرّر والناقل والحاظر والمبيح ، وأخذنا بما هو موافق للأصل لم يبق مورد لأخبار التخيير؛ إذ في موارد الشك في التكليف الوجوبي أو التحريمي ، وكذا الشك في الأقل والأكثر أحد الخبرين موافق للأصول الثلاثة لا محالة ، فبقى مورد أخبار التخيير منحصراً بدوران الأمر بين المحذورين ، أي الوجوب والحرمة ، فلو قدّم جانب الحرمة هنا أيضاً وطُرحت أخبار التخيير فلا يبقى مورد لها إلا الأحكام الثلاثة غير الإلزامية من الكراهة والاستحباب والإباحة ،

حيث القوة ، ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع ، ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاثة الأخيرة [١] الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛

فهي لا يصلح كونها مورداً لأخبار التخيير مع كثرتها .

فتلخص : أن المعتمد القوي وجوب الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين فيما إذا تكافئا من جهة القوة المضمونية والصدورية والجهتية ، ولم يكن مرجح لأحد المتعارضين يوجب أقربيته إلى الواقع .

[١] وهي موافقة الأصل والناقلية والحاظرية والدلالة على الحرمة ، وهو جواب عن سؤال مقدر ، وهو : أن مورد أخبار التخيير تساوي الخبرين من حيث القوة ، فمع كون أحد الخبرين موافقاً للأصل أو ناقلاً وحاظراً أو محرماً لا يكون الخبران متساويين ، فلا بد من الترجيح بأحد المرجحات الثلاثة . والجواب عنه : أنه لا يلتفت إلى المرجحات الثلاثة المذكورة ؛ لأنها ليست مرجحة لأحد الدليلين ، بل مرجحة لأحد الاحتمالين .

بعبارة أخرى : أن هذه المرجحات الثلاثة مرجحة لمضمون أحد المتعارضين لا من حيث إن المضمون المذكور مدلول لأحد الخبرين المتعارضين ، فإنه من هذه الجهة ليس مورداً للترجيح بها ، فإنه من هذه الجهة مورد للتخيير ، بل من حيث إن مضمون أحد الخبرين أحد الاحتمالين ، فإن الخبر الناقل - مثلاً - يرجح على المقرر من حيث إن الحرمة أحد الاحتمالين في مسألة دوران الأمر بين المحذورين ، فمضمونا المتعارضين من حيث إنهما مدلولاً للدليلين باقيا على حالهما من التساوي ، فتشملهما أدلة التخيير .

وبعبارة ثالثة : أن المرجحات الثلاثة ليس لها دخل في رجحان مدلول أحد

لحكومة [١] أخبار التخيير على جميعها. وإن قلنا بها [٢] في تكافؤ

الخبرين كي تكون من المرجّحات؛ لأنّ ما له الدخل في رجحانه ما يقرب المضمون إلى الواقع أو الصدور أو جهة الصدور، ولا دخل لتقديم الناقل والحاضر، وتقديم المحرم في ذلك، والمفروض تساوي الخبرين من هذه الجهات فنشملهما أدلة التخيير، فالمرجّحات الثلاثة لا تصلح لأن تمنع من شمول أدلة التخيير، لما عرفت من أنّها ليست دخيلة في رجحان أحد مدلولي الخبرين. نعم، إنّها دخيلة في أحد الاحتمالين.

[١] تعليل لقوله: «لا يلتفت»، أي لا يلتفت إلى المرجّحات الثلاثة؛ لحكومة أخبار التخيير على جميع المرجّحات الثلاثة، أمّا حكومتها على الأصل فلما عرفت من أنّ ما دلّ على حجّية الخبر تخييراً يدلّ على حجّية أحد الخبرين، فيكون حاكماً على الأصول، لأنّ أدلة حجّية الخبر ترفع موضوع الأصول كما أنّ ما دلّ على حجّية الخبر تعييناً حاكم عليها، وقد ظهر ممّا ذكرنا حكومتها على الناقل أيضاً؛ لأنّه كان مقدّماً على المقرّر باعتبار كونه مخالفاً لأصالة الحظر، فإنّ موضوعها يرتفع أيضاً بأدلة التخيير. وأمّا حكومتها على المرجّح الثالث - وهو تقديم جانب الحرمة - فإنّها تقدّم من باب أنّ دفع الضرر المحتمل أولى من جلب المنفعة، فبعد حجّية الخبر المختار بأدلة التخيير لا يبقى موضوع للضرر المحتمل كي يجب دفعه.

[٢] أي وإن قلنا بالأخذ بالمرجّحات الثلاث في تكافؤ الاحتمالين، أي فيما دار الأمر بين الوجوب والحرمة؛ لعدم دليل حاكم عليها هناك؛ لأنّ أدلة التخيير لا تشمل غير الخبرين المتعارضين، ولكن لا نقدر أن نلتزم بالأخذ بالمرجّحات المذكورة في المتعارضين؛ لما عرفت من حكومة أدلة التخيير عليها.

الاحتمالين . نعم ، يجب الرجوع إليها [١] في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنيّة إذا قلنا بحجّيتها من حيث الطريقيّة [٢] المستلزمة للتوقّف عند التعارض ، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء [٣] .

[١] استدراك عمّا ذكره من عدم المراجعة إلى المرجّحات الثلاثة في المتعارضين .

حاصله : أنّ ما ذكرنا من عدم الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في الخبرين المتعارضين إنّما هو لأجل حكومة أدلّة التخيير ، ولكن قد يقع التعارض في غير الخبرين من المتعارضين من الأدلّة الظنيّة ، كما إذا نقل إجماع على وجوب شيء ، وأيضاً نقل إجماع على حرّمته ، فيقع التعارض بينهما ، فيجب الرجوع إلى المرجّحات الثلاثة في تعارض غير الخبرين من الأدلّة الظنيّة .

[٢] أي ما ذكرنا من الرجوع إلى المرجّحات الثلاثة إنّما يتمّ بناءً على أن تكون حجّية الأدلّة الظنيّة من باب الطريقيّة؛ إذ بناءً على هذا يجب التوقّف في مورد التعارض . وأمّا بناءً على السببيّة فلا يتوقّف فيه كي يرجع إلى المرجّحات المذكورة ، بل يحكم العقل بالتخيير فيما إذا تكافأ المتعارضان .

[٣] لمّا قال : إنّ وجب الرجوع إلى المرجّحات الثلاثة في تعارض الأدلّة الظنيّة ،

وكانت المرجّحات الثلاثة من مرجّحات الاحتمالين لا الدليلين ، كما عرفت .

استدركه بقوله : « لكن ليس هذا من الترجيح » أي إنّنا وإن قلنا بوجوب الرجوع

إلى المرجّحات الثلاثة ، إلّا أنّ الرجوع إلى المرجّحات ليس من باب أنّها

مرجّحة لأحد الدليلين ، بل هي مرجّحة لأحد الاحتمالين ، ويمكن أن يكون

قوله : عدم كونه من الترجيح بشيء من جهة أنّه على القول بأصالة التوقّف في

المتعارضين يسقط الخبران عن الحجّية بالنسبة إلى مؤداهما ، فتكون

المراجعة إليها ، لا من باب كونها مرجّحة ، بل من باب أنّها مرجع .

نعم ، لو قلنا بالتخيير [١] في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين . لكن فيه تأمل [٢] ، كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار ، وإن كان الظاهر من بعضهم [٣] عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجّحات ، مستظهِراً [٤] عدم الخلاف في ذلك ، فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة حكمه ، وإلا ففيه تأمل .

[١] هذا استدراك عمّا ذكره ، من أنه يجب الرجوع إلى المرجّحات الثلاثة في تعارض الأدلة غير الخبرين ، ولا يجوز الرجوع إلى التخيير فيها؛ لاختصاص أدلة التخيير بتعارض الخبرين . حاصل الاستدراك : أنه لو قلنا بالتخيير في تعارض الأدلة الظنيّة غير الخبرين أيضاً من باب تنقيح المناط بأن يقال : إن مناط الحكم بالتخيير كون كلّ واحد منهما دليلاً عارضه الآخر ، فهذا المناط بعينه موجود في سائر الأدلة أيضاً لكان حكم سائر الأدلة الظنيّة كحكم الخبرين المتعارضين من الحكم بالتخيير فيهما أيضاً .

[٢] أي جريان التخيير في الأدلة الظنيّة غير الخبرين محلّ تأمل؛ لاختصاص أدلة التخيير بالخبرين المتعارضين ، فلا وجه للتعدّي إلى كلّ ما يحتمل أن يكون حكماً واقعياً ، كما أنه لا يجوز إجراء المرجّحات الثابتة في تعارض الخبرين في تعارض سائر الأدلة؛ لأنها وردت في تعارض الخبرين وجريانها في غيرهما تحتاج إلى دليل . وتنقيح المناط يحتاج إلى علم الغيب .

[٣] أي وإن يظهر من بعض العلماء أنّ جميع المرجّحات المذكورة في تعارض الخبرين يجري في تعارض سائر الأدلة أيضاً باعتبار أنّ هذا البعض استظهر عدم الخلاف في جريان أحكام الخبرين المتعارضين في سائر الأدلة

[٤] حال لقوله : « بعضهم » وإن كان الظاهر من هذا البعض عدم التأمل في جريان

لكن التكلم في ذلك [١] قليل الفائدة؛ لأن الطرق الظنيّة غير الخبر ليس فيها ما يصحّ للفقير دعوى حجّيته من حيث إنه ظنّ مخصوص، سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد، فإن قيل بحجّيتها [٢] فإنّما هي من باب مطلق الظنّ، ولا ريب أنّ المرجع في تعارض الأمارات المعتمدة على هذا

أحكام الخبرين في سائر الأدلّة في حال كونه مستظهاً عدم الخلاف في جريانه، أي استظهر البعض المذكور عدم الخلاف في جريان جميع أحكام المتعارضين في سائر الأدلّة الظنيّة.

قال الشيخ رحمته بعد ذلك: فإن ثبت قيام إجماع على جريان جميع أحكام الخبرين في غيرها من الأدلّة أيضاً، أو أجرينا ذلك - أي جميع أحكام المتعارضين - في خصوص الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة أحكام الأخبار من وجوه التراجع فهو، وإن لم يثبت قيام إجماع عليه، فجريان الأحكام في غير الخبرين محلّ تأمل؛ لعدم إحراز المناط القطعي، والظنّي منه لا يفيد، والأدلّة مختصة بالخبرين.

[١] أي التكلم في جريان أحكام الخبرين في الأدلّة الظنيّة، وعدم جريانه قليل الفائدة؛ لأنه لم يتم دليل على حجّيتها بالخصوص، فلا يمكن للفقير ادّعاء حجّيتها غير الإجماع الذي قام دليل على حجّيته.

[٢] أي إن قيل بحجّية سائر الأمارات فإنّما قيل بها من باب حجّية مطلق الظنّ الانسدادي، ولا يمكن فرض التعارض على هذا الفرض كي يبحث عن جريان المرجّحات الخبريّة فيها وعدمه؛ لأنّ المتعارضين إن ارتفع الظنّ من كليهما بسبب التعارض فيسقطان عن درجة الاعتبار، فيكون المرجع هو أصالة التساقط.

وإن ارتفع الظنّ من أحدهما، فتكون الحجّة ما أفاد الظنّ منهما دون

في جريان أحكام تعارض الخبرين في الإجماع وعدمه ٤٧٥

الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظنّ من كليهما ، أو سقوط أحدهما عن الحجّية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظنّ عنه .

وأما الإجماع المنقول [١] : فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جارٍ فيه لا محالة ، وأما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور ، فالظاهر [٢] أنه كذلك ، وإن [٣] قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً ،

الآخر ، ولا يمكن حصول الظنّ من كلّ منهما كي يقع التعارض بينهما .

[١] لما بيّن عدم جريان أحكام تعارض الخبرين في سائر الأدلّة الظنيّة أراد أن يبيّن حكم خصوص الإجماع وقال : إن الترجيح الدلالي يجري في الإجماع أيضاً ، فإنّه لا يختص بالخبرين ؛ إذ العرف يقدّم ما هو أظهر دلالة على غيره ، سواء كان ذلك في الخبرين أو في غيرهما ، فإنّ الترجيح من جهة الدلالة ليس لأجل التبعّد كي يبحث عن شمول الأخبار العلاجيّة وعدمه ، فإذا نقل إجماع على وجوب إكرام العلماء ، وكذا نقل إجماع على حرمة إكرام النحويّين يكون الثاني مخصّصاً للأول ؛ لأنّه أظهر في مؤداه .

وأما المرجّح الصدوري بأن كان ناقل أحد الإجماعين أعدل - مثلاً - أو من جهة الصدور بأن يكون ما قام عليه أحد الإجماعين مخالفاً للعمّة فهل يجريان في الإجماع أم لا ؟

[٢] أي يجري الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور في الإجماع أيضاً .

[٣] كلمة « إن » وصلية ، أي الترجيح الصدوري والترجيح من جهة الصدور يجريان في الإجماع وإن قلنا بخروج الإجماع عن الخبر عرفاً ، وعدم كونه مشمولاً للأخبار العلاجيّة ؛ لأنّ الخبرين المتعارضين اللذين وردت الأخبار في مقام علاج تعارضهما لا يشملان نقل الإجماع عرفاً ، فإنّهما ظاهران فيما أخبرا عن حكم الله تعالى .

فلا يشملُه أخبار علاج تعارض الأخبار، وإن شمله لفظ «النبا» [١] في آية النبا؛ لعموم التعليل [٢] المستفاد من قوله ﷺ: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله: «لأن الرشد في خلافهم»، فإن خصوص المورد [٣] لا يخصه.

ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح [٤] المقررة في الخبرين في

[١] كلمة «إن» وصلية هنا أيضاً؛ لما بين أن الإجماع المنقول لم يكن مشمولاً للأخبار العلاجية، باعتبار عدم كونه خبراً بحسب العرف. قال: وإن شمل لفظ «النبا» في آية النبا الإجماع أيضاً، ولذا يستدل بالآية على حجية الإجماع، إلا أن صدق النبا عليه لا يوجب أن يكون مشمولاً للأخبار العلاجية؛ لأن الترجيح كالتخيير على خلاف الأصل فيقتصر فيه على مورد ثبوته، وهو الأخبار المروية عن أممتنا ﷺ بطريق الحسن دون الحدس.

[٢] تعليل لقوله: «فالظاهر أنه كذلك»، أي يجري المرجح من حيث الصدور، ومن جهة الصدور باعتبار عموم التعليل المستفاد من قوله ﷺ: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، فإنه يدل على ترجيح كل دليل خالٍ عن ريب موجود في دليل آخر من دون اختصاصه بالخبرين.

وقوله: «لأن الرشد في خلافهم»، فإنه دل على ترجيح كل دليل خالفهم على الموافق.

[٣] علة لجريان المرجحين في الإجماع أيضاً. وملخصه: أن عموم التعليل في الخبرين يشمل الإجماع أيضاً، وكون مورد الترجيح هو الخبران المتعارضان لا يوجب تخصيص العموم؛ لأن المورد لا يكون مخصصاً، كما برهن في محله.

[٤] أي مما ذكرنا من شمول عموم التعليل لغير الخبرين المتعارضين يعلم صحة إجراء جميع المرجحات الثابتة في الخبرين المتعارضين في الإجماعين

الإجماعين المنقولين ، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجبتها من باب الظنّ الخاصّ . وممّا ذكرنا [١] يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد ، بل غيرها من الأمارات التي يفرض حجبتها من باب الظنّ الخاصّ [٢] .

المتعارضين ، وكذا في سائر الأمارات التي يفرض حجبتها من باب الظنّ الخاصّ ؛ لوجود المقتضي ، وهو عموم التعليل ، فإنّه يستفاد منه الكبرى الكلّية ، وهو تقديم كلّ ما ليس فيه ريب على ما فيه ريب ، وفقد المانع .

[١] أي ممّا ذكرنا من شمول عموم التعليل للإجماع أيضاً وجريان حكم مرجّحات الخبرين فيه أيضاً يظهر حال تعارض الخبر مع الإجماع أو غيره من الظنون الخاصة ، فبعد شمول التعليل لغير الخبرين يصير تعارض الخبر مع غيره كتعارض خبر مع خبر آخر ، فتجري أحكام باب التعارض فيهما وإن حكى عن الشهيد الثاني تقديم الإجماع لكونه عالي السند بخلاف الخبر ، وبعضهم قدّم الخبر؛ لكون الإجماع خبراً حدسياً ، إلّا أنّه بعد فرض كونه حجّة بأية النّبأ وشمول عموم التعليل الوارد في بعض الأخبار العلاجية لا وجه لما ذكره ، بل الحقّ ما ذكرناه .

[٢] إذ على القول باعتباره من باب الظنّ الانسدادي لا سبيل إلى فرض التعارض بينهما؛ لأنّ المتعارضين إن لم يفد شيء منهما الظنّ لأجل التعارض يستقطن عن درجة الاعتبار ، وإن أفاد أحدهما الظنّ دون الآخر ، فتكون الحجّة ما أفاد الظنّ منهما فقط دون الآخر . وأمّا حصول الظنّ من كلّ منهما فلا يعقل لامتناع حصول الظنّ من كلّ من المتعارضين على خلاف الآخر .

فتلخص : أنّ التعارض بين الأمارات الظنّية مبنيّ على كون حجبتها من باب الظنّ الخاصّ .

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار، وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح، رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات، بجاه محمد وآله، سادة السادات، عليهم أفضل الصلوات، وأكمل التحيات، وعلى أعدائهم أشد اللعنات، وأسوأ العقوبات.

أمين أمين أمين يا رب العالمين

والحمد لله أولاً وآخراً.

قد وقع الفراغ من تحريره لمؤلفه علي بن علي أوسط ابن ملاً يوسف ابن ملاً غيبعلی ابن ملاً رجبعلی ابن ملاً قربانعلی عفي عنهم، الذين كانوا من علماء بلدة «ابهر» الواقعة بين قزوين وزنجان.

وكان الفراغ منه يوم الجمعة التاسع من شهر رمضان سنة ١٤٠٧هـ.

اللهم اجعل عواقب أمورنا خيراً،

واجعلنا من خدمة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين

بحق محمد وآله الطاهرين

المحتويات

- ٨ وجوب الترجيح بين المتعارضين والاستدلال عليه
- ٩ توجيه صاحب الكفاية والمحقق النائيني عبارة الفرائد
- ١٦ المناقشة في وجوب الترجيح
- ١٧ الجواب عن المناقشة
- ١٩ عدم إدراج المسألة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير
- ٢٢ التحقيق في المسألة
- ٣٠ لادليل على كون قوّة الظنّ سبباً لتقديم الخبر الراجح على المرجوح
- ٤٠ الأصل وجوب العمل بالمرجّح ، بل ما يحتمل كونه مرجّحاً
- ٤١ أقسام التخيير
- ٤٢ استدلال آخر على وجوب الترجيح والمناقشة فيه
- ٤٥ ضعف القول بعدم وجوب الترجيح
- ٤٨ حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيّد الصدر
- ٥٠ جواب الشيخ عن السيّد الصدر بوجوه ستّة
- ٥٦ التحقيق في المسألة
- ٥٨ المقام الثاني: في الأخبار العلاجية
- ٥٨ مقبولة عمر بن حنظلة
- ٦١ ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجّحات

- ٦٥ بعض الإشكالات في ترتب المرجّحات في المقبولة
- ٧١ عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة
- ٧٣ مرفوعة زرارة وباقي الأخبار العلاجية
- ٧٩ تحقيقاتنا في الأخبار العلاجية
- ٨٠ التحقيق في الأخبار الدالة على التخيير
- ٨١ الإيرادات الواردة من الأعظم على رواية سماعه الدالة على التخيير
- ٨٣ الجواب عن الإيرادات الواردة على رواية سماعه
- ٨٤ جواب المحقّق الاصفهاني عن رواية عليّ بن مهزيار
- ٨٦ عدم تمامية دلالة رواية الحميري على التخيير
- ٨٧ عدم قيام دليل على الحجية التخييرية
- ٨٧ الطائفة الثانية في الأخبار الدالة على التوقّف
- ٨٨ الطائفة الثالثة ما يدلّ على وجوب الاحتياط
- ٨٨ الطائفة الرابعة ما يدلّ على وجوب الترجيح
- ٩٢ المرجّحات المنصوصة منحصرة بثلاثة مرجّحات
- ٩٣ الكلام في سند رواية أبي البركات
- ١٠١ الموضوع الأوّل في علاج تعارض المقبولة والمرفوعة
- ١٠٨ المقبولة والمرفوعة ضعيفتان سنداً عند الشيخ والنائيني
- ١٠٩ تمامية الروايتين سنداً عند صاحب الكفاية والاصفهاني والعراقي
- ١١٠ مناقشاتنا مع المحقّقين الاصفهاني والعراقي
- ١١١ إشكالات صاحب الكفاية على المقبولة والمرفوعة
- ١١٢ الموضوع الثاني في علاج تعارض الأخبار العلاجية
- ١١٥ الموضوع الثالث في علاج تعارض الأخبار العلاجية
- ١١٦ الموضوع الرابع في علاج تعارض الأخبار العلاجية

٤٨١	محتويات الكتاب
١١٧	علاج تعارض الأحديثة وسائر المرجّحات
١٢٠	في كون الأحديثة من المرجّحات
١٢٤	الموضع الخامس في علاج تعارض الأخبار العلاجية
١٢٧	التعدّي عن المرجّحات المنصوصة
١٢٨	حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح
١٣٠	المرجّحات المنصوصة خمسة عند الشيخ
١٣١	كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي
١٣٢	توضيح كلام الشيخ الكليني
١٣٥	كلام المحدث البحراني والمناقشة فيه
١٣٩	التعدّي عن المرجّحات المنصوصة يستفاد من فقرات من الروايات
١٥١	التحقيق في معنى الخبر المشهور
١٥٢	التعدّي عن المرجّحات المنصوصة
١٥٧	المقام الرابع في بيان المرجّحات
١٥٨	تحقيقاتنا في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة
١٦٢	المرجّحات الداخلية على أقسام
١٦٥	تأخّر المرجّحات الداخلية عن المرجّحات الدالية
١٦٦	الاستدلال على تأخّر المرجّحات الداخلية عن الدالية
١٧١	ظاهر كلام الطوسي تأخّر الجمع الدالي عن المرجّحات الداخلية
١٧٨	ظاهر كلام صاحب الحدائق والقمي تأخّر الجمع الدالي عنها
١٨١	مرجع التعارض بين النصّ والظاهر
١٨٤	أورد صاحب الكفاية على الشيخ بوجه
١٨٧	الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحد منهما
٢٠٢	تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح

- ٢٠٣ انحصار الترجيح بالآلة في تعارض الأظهر والظاهر
- ٢٠٧ ظاهر بعض الأصحاب خلاف ما ذكرناه من تقديم النص على الظاهر
- ٢١١ كلام البهبهاني والمناقشة فيه
- ٢١٥ ملخص كلام شيخنا الأعظم رحمته
- ٢١٧ المرجحات في الدلالة
- ٢٢٢ المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين
- ٢٢٣ ترجيح التخصيص على النسخ
- ٢٢٧ إشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة
- ٢٣٤ الأوجه في دفع الإشكال
- تحقيقاتنا في دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً والعام المتأخر
- ٢٤٥ ناسخاً
- ٢٤٧ إيراد صاحب الكفاية على الشيخ ، وجواب المحقق الاصفهاني عنه
- ٢٤٨ إيراد المحقق العراقي على المحقق الاصفهاني
- ٢٤٩ مناقشتنا في كلام الأستاذ الأعظم
- ٢٥٠ إيراد المحقق النائيني على شيخنا الأعظم
- ٢٥١ استدلال المحقق النائيني والأستاذ الأعظم لتقديم التخصيص على النسخ
- ٢٥٢ إيراد سيدنا الأستاذ على السيد الخوئي
- ٢٥٣ نقاشنا مع سيدنا الأستاذ والأستاذ الأعظم
- ٢٥٤ من المرجحات الدلالية كون أحد المتعارضين عاماً
- ٢٥٥ تقييم العام على المطلق عند تعارضهما
- ٢٥٧ تقييد المطلق لا يوجب مجازيته عند سلطان العلماء
- ٢٥٨ في أن المطلق دليل تعليقي ، والعام دليل تنجيزي
- ٢٥٩ تقديم العام على المطلق مبني على إفادته العموم بالوضع

٤٨٣ محتويات الكتاب
٢٦٠ في تقديم التقييد على سائر المجازات أيضاً
٢٦١ إيراد صاحب الكفاية والمحقق العراقي على شيخنا الأنصاري
٢٦٢ جواب المحقق النائيني والأستاذ الأعظم عن صاحب الكفاية والمحقق العراقي
٢٦٤ نقاشنا مع بعض المحققين
٢٦٥ نقاشنا في كلام المحقق الاصفهاني
٢٦٦ استدلال المحقق النائيني على مختار الشيخ بوجوه ثلاثة
٢٦٨ في تقديم الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي
٢٦٩ تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر
٢٧١ تقديم الجملة الغائية على الشرطية ، والشرطية على الوصفية
٢٧٢ ترجيح كل الاحتمالات على النسخ
٢٧٧ تقديم الحقيقة على المجاز والمناقشة فيه
٢٨٠ تعارض الصنفين المختلفين في الظهور
٢٨٤ الكلام في انقلاب النسبة
٢٨٥ التعارض بين أزيد من دليلين
٢٨٧ إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة
٢٩٠ تفصيل المحقق النراقي في انقلاب النسبة ، وجواب الشيخ عنه
٣٠١ تحقيقاتنا في انقلاب النسبة
٣٠٢ المختار عندنا هو انقلاب النسبة
٣٠٣ نقاش المحقق العراقي في انقلاب النسبة
٣٠٥ في أنواع التعارض الواقع بين أزيد من دليلين
٣١٤ كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب والفضة
٣٣٣ نظرية المصنّف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية
٣٣٦ إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة

- ٣٤١ في مرجّحات المتعارضين غير الدلالة
- ٣٤٥ في المرجّحات السندية
- ٣٥٤ في المرجّحات المتنّية
- ٣٥٩ في المرجّحات الجهتية
- ٣٦١ الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة
- ٣٦٥ ضعف الوجه الأوّل من الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة
- ٣٦٦ ضعف الوجه الثالث من الوجوه المحتملة
- ٣٦٧ تعيّن الوجه الثالث أو الوجه الرابع من الوجوه المحتملة
- ٣٧٠ الإشكال على الوجه الرابع من الوجوه المحتملة
- ٣٧٢ توجيه الوجه الثاني
- ٣٧٣ توجيه الوجه الرابع
- ٣٧٩ تلخيص ما ذكرنا من الترجيح بمخالفة العامة
- ٣٨٠ تحقيقاتنا في الترجيح بمخالفة العامة
- ٣٨٢ حمل موارد التقيّة على التورية
- ٣٨٣ ما أفاده صاحب الحدائق في منشأ التقيّة
- ٣٨٥ المناقشة فيما أفاده صاحب الحدائق
- ٣٨٧ منشأ اختلاف الأخبار
- ٣٨٩ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام
- ٣٩١ أنواع التقيّة
- هل يشترط في الترجيح بمخالفة العامة موافقة جميعهم أو معظمهم أو تكفي موافقة بعضهم
- ٣٩٤ بعضهم
- ٣٩٨ الترجيح الدلالي مقدّم على سائر المرجّحات
- ٣٩٩ تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي

٤٨٥ محتويات الكتاب
٤٠٣ تحقيقاتنا في ترتيب المرجّحات
٤٠٧ المرجّحات الخارجيّة
٤٠٨ من المرجّحات غير المعتمدة شهرة أحد الخبرين
 من المرجّحات غير المعتمدة كون الراوي أفقه ، وكون أحد الخبرين مخالفاً للعامّة ،
٤٠٩ وكلّ اماره غير معتبرة
٤١٠ الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجّح الخارجي
٤١١ في رجوع المرجّح الخارجي إلى المرجّح الداخلي
٤١٣ الاستدلال بالإجماع على الترجيح بالمرجّح الخارجي
٤١٥ الإشكال على المرجّحات الخارجيّة
٤١٦ الجواب عن الإشكال المذكور
٤١٩ المراد من أقوى الدليلين الأقربيّة إلى الواقع
٤٢٠ الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالمقياس
٤٢٤ في مرتبة المرجّح الخارجي بالنسبة إلى المرجّحات الثلاثة المتقدّمة
٤٢٦ القسم الثاني في المرجّحات الخارجيّة المعتمدة في حدّ نفسها
٤٢٧ الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والدليل عليه
٤٢٩ صور مخالفة ظاهر الكتاب
٤٣٦ في تقديم بعض المرجّحات على بعضها الآخر
٤٣٧ تحقيقاتنا في المرجّحات
٤٣٩ في أنّ الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على جميع المرجّحات
٤٤٠ الإشكال على الأخبار العلاجيّة كمقبولة عمر بن حنظلة
٤٤٣ الجواب عن الإشكال الوارد على الأخبار العلاجيّة
٤٤٤ الجواب عن الإشكال على المقبولة
٤٤٦ الترجيح بما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين كالأصل

- ٤٤٧ الإشكال في الترجيح بالأصول
- ٤٤٩ تقديم أدلة التخيير على أدلة الأصول
- ٤٥٤ عدم تمامية ما ذكره بعض المعاصرين من تقديم الموافق للأصل على المخالف
- ٤٥٤ الكلام في تقديم المقرّر على الناقل وعكسه
- ٤٥٨ تقديم الحاضر على المبيح
- ٤٦١ الاستدلال لترجيح الحظر
- ٤٦٢ رجوع إلى كلام الشيخ الطوسي والأجوبة عنه
- ٤٦٥ الإشكال في الفرق بين مسألتى الناقل والمقرّر ، والحاضر والمبيح
- ٤٦٧ تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب
- ٤٦٨ الحقّ في تعارض دليلي الوجوب والحرمة التخيير
- ٤٧٢ تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنيّة
- ٤٧٣ جريان التخيير في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنيّة وعدمه
- ٤٧٥ في جريان أحكام تعارض الخبرين في الإجماع وعدمه





32101 076747698



انتشارات بهمن آرا

قم-خیابان شهید فاطمی (دور شهر) مقابل سینما تربیت، طبقه فوقانی چاپ بهمن

تلفن: ۷۲+۷۳۵-۲۵۱ = فاکس: ۷۳۱۷۵۵