



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

التفكير

تعليقة مؤسفة على فرائد الأصول
للشيخ الأنصاري

الجزء السابع

تأليف

الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد الوهاب

مطبعة دار الفقه الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التنقيح

كاتب:

السيد محمد سعيد طباطبائي الحكيم

نشرت في الطباعة:

موسسة الحكمة الثقافة الاسلامية

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
21	التقيح المجلد 6
21	هوية الكتاب
21	اشارة
25	تممة المقصد الثالث
25	خاتمة
25	اشارة
26	الأول
26	اشارة
27	الدليل على هذا الشرط
28	المعتبر هو العلم بقاء الموضوع
29	هل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟
36	الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع
37	ما يميز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد أمور:
37	اشارة
37	العقل
38	لسان الدليل
39	العرف
43	كلام الفاضلين تأييدا لكون الميزان نظر العرف
44	الفرق بين نجس العين و المتنجس عند الاستحالة
44	الإشكال في هذا الفرق
46	عدم الفرق بناء على كون المحكم نظر العرف
48	مراتب التغير و الأحكام مختلفة

- 50
- 53 الأمر الثاني اشتراط الشك في البقاء
- 53 اشارة
- 53 الدليل على اعتبار هذا الشرط
- 54 قاعدة اليقين و الشك الساري
- 54 تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة(اليقين).
- 55 دفع التوهم المذكور و توضيح مناط قاعدة الاستصحاب و قاعدة اليقين
- 56 عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السّلام: «فليعض على يقينه»
- 61 عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضا
- 63 اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب
- 67 قاعدة اليقين
- 67 هل يوجد مدرك لقاعدة(اليقين)غير هذه الخيار؟
- 67 لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث و البقاء معا
- 68 ضعف الاستدلال بأصالة الصحة في الاعتقاد
- 69 تفصيل كاشف الغطاء قدّس سرّه
- 72 الأمر الثالث (1)
- 72 اشارة
- 72 حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب
- 73 معنى الحكومة
- 75 احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص
- 75 ضعف هذا الاحتمال
- 78 المسامحة فيما جعله الفاضل التونسي قدّس سرّه من شرائط الاستصحاب
- 79 ما أورده المحقق القمي قدّس سرّه على الفاضل التونسي قدّس سرّه و المناقشة فيه
- 81 المراد من(الأدلة الاجتهادية)و(الأصول)
- 82 تردد الشيء بين كونه دليلا أو أصلا

85	تعارض الاستصحاب مع سائر
85	اشارة
87	أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل:
87	اشارة
87	المسألة الأولى: تقدم (اليد) على الاستصحاب والاستدلال عليه
87	اشارة
88	الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت (اليد) بالإقرار
90	(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات
91	تقدم البينة على (اليد) والوجه في ذلك
93	المسألة الثانية: تقدم قاعدة (الفراغ والتجاوز) على الاستصحاب والاستدلال عليه
93	اشارة
95	أخبار قاعدة التجاوز
95	الأخبار العامة
97	الأخبار الخاصة
99	الموضع الأول
99	ما هو المراد من (الشك في الشيء)؟
103	الموضع الثاني
103	ما هو المراد من (محل الشيء المشكوك فيه)؟
106	الموضع الثالث
106	هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير، أم لا؟
109	عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير
110	الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ
112	عدم صحة التفصيل بين الصلاة والوضوء
114	الموضع الرابع
114	عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارة الثلاث

- 114 مستند الخروج
- 115 ظاهر رواية ابن أبي يعفور أن حكم الموضوع من باب القاعدة
- 116 الإشكال في ظاهر ذيل الرواية
- 118 عدم غرابة فرض الموضوع فعلا واحدا
- 120 الموضوع الخامس
- 120 هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء؟
- 121 الأقوى التفصيل
- 124 معنى عدم العبارة بالشك بعد تجاوز المحل
- 127 التفصيل بين الموضوع ونحوه و بين غيره
- 130 الموضوع السادس
- 130 هل يلحق الشك في الصحة بالشك في الإتيان؟
- 134 الموضوع السابع
- 134 المراد من الشك في موضوع هذه القاعدة
- 137 عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسيانا أو تعمدا
- 139 المسألة الثالثة
- 139 إشارة
- 139 مدرك أصالة الصحة
- 140 الاستدلال بالآيات والمناقشة فيه
- 141 الاستدلال بالأخبار
- 142 المناقشة في دلالة الأخبار
- 143 مما يزيد عدم الدلالة أيضا
- 145 الاستدلال بالإجماع القولي
- 145 الاستدلال بالإجماع العملي
- 146 الاستدلال بالعقل
- 149 وينبغي التنبيه على أمور

149 الأول
149 اشارة
149 ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية ..
150 ظاهر بعض المتأخرين الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل
151 الإشكال في المسألة المذكورة ..
154 الأمر الثاني ..
154 اشارة
154 كلام المحقق الثاني قدّس سرّه في باب الضمان وغيره من أبواب الفقه
155 كلام العلامة قدّس سرّه في القواعد ..
157 الأقوى التعميم وعدم اعتبار استكمال الأركان ..
158 المناقشة فيما ذكره المحقق الثاني قدّس سرّه ..
161 الثالث
161 اشارة
163 مما يتفرع على ما ذكرنا ..
167 الرابع
167 اشارة
168 الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعا أو بالإجارة ..
169 توجيه الفرق ..
172 الخامس
174 السادس
174 اشارة
174 وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد ..
175 التحقيق في المسألة ..
181 أصالة الصحة في الأقوال ..
184 أصالة الصحة في الاعتقادات ..

187	المقام الثاني
193	المقام الثالث
193	اشارة
193	الأول:تعارض البراءة مع الاستصحاب
193	تقدم الاستصحاب وغيره من الأدلة و الأصول على أصالة البراءة
197	حكومة دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام:«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»
201	الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية
204	الثاني:تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب
204	ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال
206	الثالث:تعارض قاعدة التخيير مع الاستصحاب
206	ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير
209	أقسام الاستصحابين المتعارضين
209	اشارة
209	القسم الأول:إذا كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر
209	اشارة
209	تقدم الاستصحاب السببي و الدليل عليه
209	اشارة
209	الدليل الأول
210	الدليل الثاني
218	الدليل الثالث
219	عدم تمامية الدليل الثالث
220	الدليل الرابع
221	لو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح
223	ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة
226	تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين(السببي و المسببي)

226	عدم صحة الجمع
228	دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي
229	المناقشة في دعوى الإجماع
230	القسم الثاني: إذا كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث
230	إشارة
232	هنا دعويان:
232	إشارة
232	عدم الترجيح لأحد الاستصحابين
232	الدليل على عدم الترجيح
234	أن الحكم هو التساقط دون التخيير و الدليل عليه
244	لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحبين
246	لو ترتب الأثر على أحدهما دون الآخر
251	خاتمة
251	إشارة
253	التعارض لغة و اصطلاحا
254	عدم التعارض بين الأصول و الأدلة الاجتهادية
256	ورود الأدلة على الأصول العقلية
256	حكومة الأدلة على الأصول الشرعية
257	ضابط الحكومة
260	الفرق بين الحكومة و التخصيص
262	الثمرة بين التخصيص و الحكومة
263	جريان الورد و الحكومة في الأصول اللفظية أيضا
267	عدم التعارض في القطعيين و لا في الظنيين الفعليين
268	الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح
269	كلام ابن أبي جمهور قدّس سرّه في عوالي اللآلي

- 269 ما استدل به على هذه القاعدة .
- 271 عدم إمكان العمل بهذه القاعدة .
- 271 عدم الدليل على هذه القاعدة .
- 278 دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة .
- 278 مخالفة هذه القاعدة للإجماع .
- 279 رجوع إلى كلام عوالي اللآلي .
- 280 أقسام الجمع .
- 281 تعارض الظاهرين .
- 281 لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر .
- 282 لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر .
- 285 تفصيل في الظاهرين المتعارضين .
- 285 ما فرعه الشهيد الثاني قدّس سرّه على قاعدة الجمع .
- 288 إمكان الجمع بين البيئات بالتبويض .
- 288 عدم إمكان الجمع بالتبويض في تعارض الأخبار .
- 291 الجمع بين البيئات في حقوق الناس .
- 292 الأصل في تعارض البيئات هي القرعة .
- 293 الكلام في أحكام التعارض في مقامين: .
- 295 المقام الأول: في المتكافئين .
- 295 إشارة .
- 295 ما هو مقتضى الأصل الأولي في المتكافئين؟ .
- 296 كلام السيد المجاهد قدّس سرّه في أن مقتضى الأصل هو التساقط .
- 298 المناقشة فيما أفاده السيد المجاهد قدّس سرّه .
- 300 الأصل عدم التساقط و الدليل عليه .
- 302 مقتضى الأصل التخيير بناء على السببية .
- 304 مقتضى الأصل التوقف بناء على الطريقة .

- 305 مقتضى الأخبار عدم التساقط
- 305 ما هو الحكم بناء على عدم التساقط؟
- 306 المشهور هو التخيير للأخبار المستفيضة الدالة على التخيير
- 310 أخبار التوقف و الجواب عنها
- 313 لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء
- 316 لو وقع التعادل للحاكم و القاضي فالظاهر التخيير
- 317 هل التخيير بدوي أو استمراري؟
- 317 مختار المصنف قدّس سرّه التخيير البدوي
- 319 حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام
- 321 لا بد من الفحص عن المرجحات في المتعارضين
- 325 المقام الثاني: في الترجيح
- 325 تعريف الترجيح
- 326 المقام الأول: وجوب الترجيح بين المتعارضين و الاستدلال عليه
- 326 إشارة
- 330 المناقشة في وجوب الترجيح
- 330 الجواب عن المناقشة
- 331 عدم اندراج المسألة في مسألة (دوران الأمر بين التعيين و التخيير).
- 332 التحقيق في المسألة
- 336 الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحاً
- 337 استدلال آخر على وجوب الترجيح و المناقشة فيه
- 338 ضعف القول بعدم وجوب الترجيح و ضعف دليله
- 338 أضعفية دليله الآخر
- 338 جواب العلامة قدّس سرّه عن هذا الدليل
- 339 المناقشة في جواب العلامة قدّس سرّه
- 339 حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيد الصدر قدّس سرّه

340 المناقشة فيما أفاده السيد الصدر قدّس سرّه
342 المقام الثاني
342 اشارة
342 مقبولة عمر ابن حنظلة
344 ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات
345 بعض الإشكالات في ترتب المرجحات في المقبولة
347 عدم قبح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة
348 مرفوعة زرارة
349 رواية الصدوق
349 رواية القطب الراوندي
350 رواية الحسين ابن السري
350 رواية الحسن ابن الجهم
350 رواية محمد ابن عبد الله
350 رواية سماعة ابن مهران
351 رواية المعلى ابن خنيس
351 رواية الحسين ابن المختار
351 رواية أبي عمرو الكتاني
352 رواية محمد بن مسلم
352 رواية أبي حيون
353 رواية داود بن فرقذ
354 علاج التعارض المتهم بين الأخبار العلاجية
354 علاج تعارض الأخبار العلاجية في مواضع:
354 اشارة
354 الموضوع الأول: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة
358 الموضوع الثاني

359	الموضع الثالث
360	الموضع الرابع
361	الموضع الخامس
363	المقام الثالث
363	اشارة
364	كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي
365	توضيح كلام الشيخ الكليني
366	كلام المحدث البحراني
366	المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني
367	عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة
367	ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب
374	المقام الرابع
374	اشارة
376	المرجحات الداخلية
376	اشارة
377	تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة والاستدلال عليه
378	ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدس سره خلاف ذلك
378	كلام الشيخ قدس سره في الاستبصار
379	كلام الشيخ قدس سره في العدة
381	ظهور كلام المحدث البحراني قدس سره في ذلك أيضا
381	يلوح ذلك من المحقق القمي قدس سره أيضا
381	المناقشة فيما ذكره قدس سرهم
382	مرجح التعارض بين النص والظاهر
383	الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما
389	تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح

- 391 ظهور خلاف ما ذكرنا من بعض الأصحاب
- 393 كلام الوحيد البهبهاني قدّس سرّه
- 393 المناقشة فيما أفاده الوحيد البهبهاني قدّس سرّه
- 395 المرجحات في الدلالة
- 395 اشارة
- 395 الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين و قد تكون بملاحظة نوعهما
- 397 ترجيح التخصيص على النسخ
- 399 الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة
- 401 الأوجه في دفع الإشكال
- 405 ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق و العموم
- 407 تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق
- 408 تقديم الجملة الغائية على الشرطية، و الشرطية على الوصفية
- 409 ترجيح كل الاحتمالات على النسخ
- 411 تقديم الحقيقة على المجاز و المناقشة فيه
- 411 تعارض الصنفين المختلفين في الظهور
- 413 بيان انقلاب النسبة
- 413 اشارة
- 413 التعارض بين أزيد من دليلين
- 413 إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة
- 413 لو كانت النسبة العموم من وجه
- 414 لو كانت النسبة عموماً مطلقاً
- 414 ما توهمه بعض المعاصرين
- 415 دفع التوهم المذكور
- 420 كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب و الفضة
- 426 نظرية المصنف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية

428 إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة
432 المرجحات الأخرى
432 المرجحات غير الدلالية
432 إشارة
434 المرجحات السندية
434 إشارة
434 العدالة
434 الأعدلية
434 الأصدقية
435 علو السند
435 المسندية
436 تعدد الراوي
436 إعلانية طريق التحمل
438 المرجحات المتينة
438 إشارة
438 الفصاحة
438 الأفضحية
438 استقامة المتن
440 المرجحات الجهتية
440 إشارة
440 التقية و غيرها من المصالح
440 الترجيح بمخالفة العامة
441 الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة
441 الوجه الأول
442 الوجه الثاني: الرشد في خالفهم

- 443 الوجه الثالث:حسن المخالفة
- 443 الوجه الرابع:كون الموافق تقية
- 444 ضعف الوجه الأول
- 445 ضعف الوجه الثالث
- 445 تعين الوجه الثاني أو الرابع
- 446 الإشكال على الوجه الثاني
- 447 الإشكال على الوجه الرابع
- 447 توجيه الوجه الثاني
- 448 توجيه الوجه الرابع
- 451 تلخيص ما ذكرنا
- 453 بقي في هذا المقام أمور:
- 453 الأول:حمل موارد التقية على التورية
- 454 الثاني:ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقية
- 454 اشارة
- 455 المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني
- 456 منشأ اختلاف الروايات
- 456 إرادة المحامل و التأويلات البعيدة في الأخبار
- 459 الثالث:أنواع التقية
- 461 الرابع:الملاك في مرجحية التقية
- 461 اشارة
- 463 لو كان كل واحد من الخبرين المتعارضين موافقا لبعض العامة
- 465 الخامس:مرتبة المرجح الجهتي
- 465 اشارة
- 465 تقدم المرجح الصدوري على الجهتي
- 469 المرجحات الخارجية

- 469 اشارة
- 469 القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه
- 469 اشارة
- 469 شهرة أحد الخبرين ..
- 470 كون الراوي أفقه ..
- 470 مخالفة أحد الخبرين للعمامة ..
- 470 كل أمانة مستقلة غير معتبرة ..
- 470 الدليل على هذا النحو من المرجح ..
- 474 الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالقياس ..
- 476 مرتبة هذا المرجح بالنسبة للمرجحات الأخرى ..
- 479 القسم الثاني: ما يكون معتبرا في نفسه: ..
- 479 اشارة
- 479 الترجيح بموافقة الكتاب و السنة و الدليل عليه ..
- 479 اشارة
- 480 صور مخالفة ظاهر الكتاب: ..
- 480 اشارة
- 480 الصورة الأولى ..
- 483 الصورة الثانية ..
- 483 الصورة الثالثة ..
- 484 مرتبة هذا المرجح ..
- 485 الإشكال في مقبولة ابن حنظلة ..
- 487 الجواب عن الإشكال ..
- 488 الترجيح بما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين ..
- 488 اشارة
- 488 الترجيح بموافقة الأصل ..

488	الإشكال في الترجيح بالأصول
490	ما استدل به على تقديم الموافق للأصل و مناقشته
491	بقي هنا شيء:
491	تعارض المقرر و الناقل
492	تعارض المبيح و الحاضر
492	ابتداء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة؟
492	كلام الشيخ الطوسي في ذلك
493	الاستدلال لترجيح الحظر
493	رجوع إلى كلام الشيخ الطوسي
494	الإشكال في الفرق بين مسألتي الناقل و المقرر، و الحاضر و المبيح
495	لو تعارض دليل الحرمة و دليل الوجوب
495	الحق هو التخيير في هذا المورد
497	تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية
503	المحتويات
531	تعريف مركز

التفح المجلد 6

هوية الكتاب

التفح

تلخيص: طباطباي الحكيم، محمد سعيد

تتميم: طباطباي الحكيم، محمد سعيد

مؤلفين آخري

كاتب: انصاري، مرتضى بن محمدامين

عدد المجلدات: 6

لسان: العربية

الناشر: مؤسسة الحكمة الثقافة الاسلامية - بيروت - لبنان

سنة النشر: 1431 هجرى قمرى 2010 ميلادى

رمز الكونغرس: BP 159 / الف 9 ف 4026

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

تمة المقصد الثالث

خاتمة

إشارة

[في شرائط العمل بالاستصحاب:]

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص.

والتحقيق: رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب (1).

و توضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن إبقاء (1) يعني: شروط العمل به بعد فرض جريانه.

و كأن الفرق بينهما أن شروط الجريان هي التي تتوقف عليها أركان الاستصحاب، وشروط العمل هي التي تغير بعد فرض تحقق الأركان.

و ما ذكره قدّس سرّه تام بالإضافة إلى بقاء الموضوع.

و أما بالإضافة إلى عدم المعارض و الفحص، فهو مبني على أن المعارض وارد على الاستصحاب رافع لموضوعه، وعلى أن الموجب للفحص هو العلم الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة و أن العلم الإجمالي مانع من شمول دليل الاستصحاب للمورد، والظاهر عدم تمامية الأمرين، بل يأتي من المصنف قدّس سرّه إنكار الأول، وإن التزم بالثاني. فلاحظ.

ما شك في بقاءه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

و الشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمور:

الأول

إشارة

[شروط بقاء الموضوع]

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب.

فإذا اريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنيا أو بوجوده خارجا، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي (1)، و للوجود بوصف تقرره ذهنيا، لا وجوده الخارجي (2).

و بهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك (1) قد يظهر من المصنف قدس سره فيما يأتي أن المراد بالوجود الخارجي هنا هو الحياة المقابلة للموت لا الوجود المقابل للعدم. و الظاهر أنه في غير محله، لأن الحياة كالقيام من طوارئ الذات. نعم القيام من طوارئ الذات في ظرف تشخصها بالوجود.

فمع عدم تشخصها لا موضوع للقيام، بخلاف الوجود، فإنه مما يطرأ على الذات في رتبة سابقة على تشخصها فهو يقتضي تشخصها. فلاحظ.

(2) لا امتناع طروء الوجود على الموجود بما هو موجود.

ص: 6

في بقائها، زعما منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلا لم (1) يجز أن يحمل عليه المستصحب (2) في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته (3).

الدليل على هذا الشرط

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لا حقا، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

(1) يعني: لو كان الموضوع في القضية المتيقنة خصوص الوجود الخارجي.

(2) وهو الوجود.

(3) لكن إطلاق التحقق على مثل ذلك لا يخلو عن تسامح.

فالظاهر أن التعبير عن الشرط المذكور ببقاء الموضوع في غير محله، بل الأولى التعبير عنه بلزوم اتحاد القضية المشكوكة المحرزة بالاستصحاب مع القضية المتيقنة المستصحبة، بنحو يصدق: كان كذا فهو كما كان، لأن مفاد الاستصحاب ليس إلا التعبد ببقاء الأمر المتيقن، فلا بد من اتحاد المتيقن مع المشكوك، حتى يكون التعبد به بقاء له، ومن الظاهر أن وحدة القضيتين موقوفة على وحدة موضوعهما كمحمولهما، وإلا كانت قضيتين متباينتين، وليست إحداهما بقاء للأخرى.

ومنه يظهر أنه لا بد من العلم باتحاد القضيتين في الموضوع، إذ مع الشك في ذلك لا يحرز النقض على الحكم بعدم القضية المشكوكة، فلا يعلم بدخوله في عموم النهي عن نقض اليقين بالشك فالتمسك فيه به من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. ولكن يظهر من المصنف قدس سره اعتبار العلم ببقاء الموضوع في الخارج وسيأتي الكلام فيه.

فإما أن يبقى في غير محل و موضوع، و هو محال.

و إما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض (1)، و إنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، و كذا في موضوع آخر، إما لاستحالة انتقال العرض، و إما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق (2).

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع

و مما ذكرنا يعلم: أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، و لا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، و الحكم بعدمه نقضاً (3).

(1) هذا موقوف على استحالة انتقال العرض عن موضوعه لموضوع آخر، كما سيأتي.

(2) هذا موقوف على كون خصوصية كونه في الموضوع السابق دخيلة في ترتب الأثر، أما لو لم تكن دخيلة فيه لا يهمل تخلفها في جريان الاستصحاب و ترتب الأثر، لأن المستصحب هو العرض الشخصي الذي كان موجوداً في الموضوع السابق المفروض بقاؤه بنفسه في الموضوع الآخر بناء على كان إمكان انتقال العرض عن موضوعه.

نعم لا يبعد كون محل كلام المصنف قدس سرّه ما إذا كانت خصوصية الموضوع دخيلة في ترتب الأثر، فيكون ما ذكره في محله.

(3) هذا و إن كان مسلماً، و إلا امتنع التمسك بعموم الاستصحاب لأنه

هل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه: إما أن يكون مسببا عن سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف العام الذي لا اشكال في امتناعه، إلا أن ذلك لا يتوقف على العلم ببقاء الموضوع، ضرورة أنه مع الشك في بقاءه يشك في بقاءه متصفا بالعرض فاستصحاب اتصافه بالعرض إبقاء المتيقن، لا لأمر آخر.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء القضية كما يكون من جهة الشك في بقاء محمولها مع العلم ببقاء موضوعها كذلك يكون مع الشك في بقاء موضوعها.

و مما ذكرنا يظهر أن ما تقدم منّا في توجيه هذا الشرط بأن المراد منه اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة لا ينهض بإثبات لزوم العلم بتحقيق الموضوع.

نعم قد يقال: إن موضوع الأثر لما كان هو مفاد القضية الحملية فاستصحابها متعذر في المقام لأن مفاد القضية الحملية إنشائية كانت-كهند طالق- أم خبرية- كالماء بارد- أم تعبدية- كما في مقام الاستصحاب- هو التعرض للمحمول- إنشاء أو اخبارا أو تعبدا- مع المفروغية عن تحقق الموضوع في ظرف انتساب المحمول له من ذهن أو خارج، فمع عدم المفروغية عنه في ظرفه و الشك فيه- كما في الفرض- لا تصدق القضية الحملية بأي نحو كانت و يمتنع التعبد بها بالاستصحاب.

ولعله لذا كان المرتكز امتناع الاستصحاب فيما لو وجب التصديق إن كان ما في الحوض كرا، ثم شك في كرية ما في الحوض للشك في وجود ماء في الحوض.

وقد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في حاشية الكفاية. فراجع و تأمل جيدا.

مثل أن يشك في عدالة مجتهده (1) مع الشك في حياته-و إما أن يكون مسببا عنه.

فإن كان الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك، لكن استصحاب الحكم كالعدالة-مثلا- لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة: زيد على تقدير الحياة، إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة (2). و بالجملة:

فهنا مستصحبان، لكل منهما موضوع على حدة: حياة زيد، و عدالته على تقدير الحياة، و لا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

و على الثاني (3)، فالموضوع: إما أن يكون معلوما معينا شك في بقاءه، (1) يعني: لاحتمال طروء موجبات الفسق.

(2) يعني: فالمستصحب هو العدالة التعليقية بنحو القضية الشرطية التي لا تتوقف على فعلية الشرط.

لكن هذا غير ظاهر الوجه، فإن موضوع الأثر هو العدالة الفعلية، لا التقديرية، وليست العدالة التقديرية أمرا مجعولا حتى يمكن استصحابها كالأحكام الشرعية بناء على جريان الاستصحاب فيها مع التعليق.

نعم الظاهر أن الحياة ليست موضوعا للعدالة بل موضوعها الإنسان و هو المعروف لها و ليست الحياة إلا شرطا تكوينيا لعروض العدالة بمعنى الملكة الفعلية -عليه- فهي خارجة عما نحن فيه، و لا يحتاج إلى إحرازها في المقام.

إلا أن تكون بنفسها دخيلة نظير الالتفات في الأثر فتستصحب بنفسها، كما هو الحال بناء على اشتراط الحياة في المفتي. فلاحظ.

(3) و هو ما إذا كان الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع.

كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيير، و للمطهرية هو الماء بوصف الكرية و الإطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الأول و كرية الماء الثاني أو إطلاقه.

و إما أن يكون غير معين، بل مرددا بين أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنأ ما، أو الماء المتلبس فعلا بالتغير. و كما إذا شككنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب و بين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أما الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع، و قد عرفت- في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية- أن استصحاب الموضوع، حقيقته ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعا (1) ، (1) لكن هذا مختص بما إذا كان المستصحب من أحكام الموضوع الشرعية كالأمثلة التي ذكرها قدس سره، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو شك في كرية ما في الحوض أو برودته للشك في بقاء شيء من الماء في الحوض، فإن استصحاب الموضوع و هو وجود الماء في الحوض لا يقتضي البناء على كريته أو برودته إلا بناء على الأصل المثبت، لأن موضوعية الماء للكرية أو البرودة ليست شرعية، بل تكوينية خارجية، كما لا يخفى.

فما ذكره قدس سره لا يمنع من استصحاب العرض المشكوك بعد استصحاب الموضوع في مثل ذلك، فيقال مثلا: كان في الحوض ماء فهو كما كان، ثم يقال: كان ماء الحوض كرا أو باردا فهو كما كان.

فالعمدة في الإشكال في مثل ذلك: أنه لا مجال لاستصحاب الموضوع، لان

فحقيقة استصحاب التغير و الكرية و الإطلاق في الماء (1)، ترتيب أحكامها وجود الموضوع و إن كان له دخل في الأثر الشرعي، إلا أن دخله فيه ليس شرعياً مستنداً إلى أخذه في كبرى شرعية، لفرض أن القضية الشرعية لم تتعرض إلا- لمفاد القضية الحملية المتعرضة للمحمول- كالبرودة و الكرية- بعد الفراغ عن الموضوع، و إنما هو عقلي ناش من امتناع صدق القضية الحملية دون إحراز موضوعها، و هو لا يكفي في جريان الأصل.

و قد أطلنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية بما لا مجال له هنا.

هذا مع أن ما ذكره قدس سره خارج عما نحن فيه، إذ محل الكلام هنا هو الموضوع بمعنى معروض المستصحب كالماء المعروض للكرية أو البرودة، و ما ذكره إنما هو في الموضوع الشرعي الذي هو عبارة عما له الدخل شرعاً في ترتب الأثر و إن كان خارجاً عن المعروض، و إلا فمن الظاهر أن معروض النجاسة هو الماء بنفسه، و ليس التغير مقوماً له، و إنما هو من الحالات الدخيلة شرعاً في اتصاف الماء بالنجاسة، فهو خارج عما نحن فيه.

هذا و اختلاط الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام بالموضوع الشرعي هو الذي أوجب اضطراب كلام المصنف قدس سره جداً، بل اضطراب كلام غيره ممن تأخر عنه. فلاحظ.

(1) لا اشكال في استصحاب التغير، لأنه عارض على الماء زائد عليه أخذ موضوعاً للأثر الشرعي. و أما الكرية فاستصحابها مبني على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب و قد أشرنا غير مرة إلى أنه في غير محله، كما سيأتي الكلام فيه أيضاً.

و أما الإطلاق فيشكل استصحابه لعدم كونه مأخوذاً شرطاً في الماء بمفاد كان الناقصة شرعاً، بل لا دليل على اعتباره إلا ما دل على أن المطهر هو الماء بعد عدم شموله لغير المطلق منه لغة و عرفاً، و حينئذ فمرجع استصحابه إلى استصحاب مائة

المحمولة عليها، كالنجاسة في الأول، و المطهريه في الأخيرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ، لارتفاع الشك (1)، بل لو أريد استصحابها لم يجز، لأن صحة استصحاب النجاسة-مثلا-ليس من أحكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية، لا استصحابها، إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة (2).

مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقائه فيه (3)، فالمتغير الواقعي إنما الماء، ولا مجال لاستصحابها بمفاد كان الناقصة لأنها ليست من عوارض الماء، كما لا مجال لاستصحاب وجود الماء بمفاد كان التامة لأنه لا يحرز كون المغسول به ماء.

فتأمل جيدا.

(1) على ما يأتي في الأصل السببي والمسببي.

(2) هذا إنما يتم في الموضوع الشرعي، لا-الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام-، أما المعروض فتحققه شرط في صحة الاستصحاب لا في ثبوت المستصحب. نعم شرطيته في صحة الاستصحاب ليست شرعية، بل عقلية، كما ذكرنا وسيأتي منه.

(3) إما لاستحالة انتقال العرض عن موضوعه، وغيره مما تقدم منه، أو لامتناع التعبد بالقضية الحملية إلا بعد الفراغ عن تحقق موضوعها في ظرف ثبوته للمحمول له كما ذكرنا.

لكن هذا إنما يتم في الموضوع بمعنى المعروض، لا-في الموضوع الشرعي كالتغير، فإنه لا يعتبر إحرازه في الاستصحاب لا شرعا ولا عقلا، بل يكون المستصحب من آثاره، فأحرازه إحراز له مغن عن استصحابه، كما تقدم منه في الوجه

ص: 13

يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده (1) الاستصحابي، فتأمل.

وعلى الثاني (2)، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أما الأول، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية (3)، إلا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدم في السابق. ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف قدس سره بسبب اختلاط المراد من الموضوع في كلامه.

(1) الضمير يعود إلى (الموضوع).

(2) وهو ما إذا كان الموضوع أمراً مجملاً مردداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

لكن الظاهر أن هذا إنما يتصور في الموضوع الشرعي، لأنه أمر واقعي تابع للشارع قابل للاختفاء والإجمال دون الموضوع بمعنى المعروف للقضية المتيقنة، إذ بعد فرض كون القضية متيقنة يكون موضوعها متيقناً تبعاً لها ولا يتصور فيه الشك.

(3) ليس المدعي هنا التمسك باستصحاب التغيير أو المتغير - مثلاً - بمفاد كان التامة حتى يرد ما ذكره، بل استصحاب التغيير بمفاد كان الناقصة، فيقال: كان هذا الماء متغيراً فهو كما كان، فلا مجال للإيراد عليه بما ذكره قدس سره.

بل العمدة في الإشكال فيه أنه من استصحاب المفهوم المردد، فمثل التغيير المأخوذ موضوعاً للنجاسة شرعاً مردد بين التغيير الفعلي الحالي وما يعم التغيير السابق، والأول معلوم الارتفاع والثاني معلوم البقاء، والعنوان المردد بينهما ليس موضوعاً للأثر الشرعي على إبهامه وإجماله، بل ليس الموضوع إلا أحدهما بمفهومه

أصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقاءه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول (1) .

و أما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه (2) .

و أما استصحاب الحكم، فلأنه كان ثابتا لأمر لا يعلم بقاءه، و بقاءه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به أولا، حتى يكون إثباته الخاص، و كلاهما غير قابل للاستصحاب، لعدم تمامية أركانه فيه.

(1) لم يتضح عاجلا المراد بهذه العبارة، و في بعض الحواشي: «يعني عدم جريان استصحاب الحكم».

و هو غير ظاهر أولا: من جهة أنه يأتي منه التعرض لاستصحاب الحكم.

و ثانيا: من جهة أن القسم الأول المقابل لهذين القسمين قد حكم فيه بجريان استصحاب الحكم بنحو التعليق على وجود الموضوع، لا بعدم جريان استصحاب الحكم و القسم الأول من هذين القسمين قد حكم فيه بعدم جريان استصحاب الحكم من جهة حكومة استصحاب الموضوع عليه، و كلا الأمرين لا مجال له هنا، فلاحظ.

(2) هذا لا يصلح للمنع من جريان استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعا، كما لعله ظاهر.

فالعمدة أن موضوعية الموضوع ليست مجعولة شرعا، بل ليست هي إلا منتزعة من جعل الحكم له كشرطية الشرط و سببية السبب، فلا مجال لاستصحابها.

كما أنها ليست موضوعا لأثر شرعي، بل ليس موضوع الأثر الشرعي إلا الموضوع بعنوانه الأولي، كالتغير و الكرية و نحوهما.

الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك (2) في أن موضوعه و محله هو الأمر الزائل و لو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتقعا، أو هو الأمر الباقي، و الزائل ليس موضوعا و لا مأخوذا فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء (3)، و التغير علة محدثة للحكم، فيشك في عليته للبقاء.

(1) هذا يتم فيما لو لم يكن الباقي عين ما قام به أولا، بل كانا مختلفين قطعا أو احتمالا، بحيث لا يصدق هذا ذلك، كما في موارد الاستحالة كاستحالة الكلب ملحاً، و اتحادهما دقة لو تم لا يجدي مع غفلة العرف عن ذلك، كما لعله يأتي.

أما بخلاف ما لو كان عينه، و الاختلاف بينهما إنما هو في الخصوصيات الزائدة التي يحتمل أخذها في الموضوع شرعا مع العلم بعدم كونها مقومة للموضوع بمعنى المعروض، كالتغير، لما هو المعلوم من أن معروض النجاسة هو ذات الماء، و ليس التغير إلا شرطا شرعيا فيه لا يوجب انسلاخه و تعدد الماء، فإنه لا مانع من الاستصحاب حينئذ، لصدق النقض بدونه بلا إشكال.

و كأن ما ذكره المصنف قدس سره مبني على الخلط بين الموضوع الشرعي و الموضوع بمعنى المعروض، كما أشرنا إليه آنفا و يظهر من كثير من فقرات كلامه. فلاحظ.

(2) الشك بالنحو المذكور إنما يكون غالبا بالإضافة إلى الموضوع الشرعي، الذي هو عبارة عن تمام ما يعتبر في ترتب الحكم، لا الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام و إلا فهو كثيرا ما يتيقن ببقائه مع احتمال ارتفاع الحكم، بل مع اليقين بارتفاعه، كما لعله سيتضح، و أشرنا إليه قريبا.

(3) لا إشكال في أن الموضوع بمعنى المعروض هو الماء، و التغير من الصفات

إشارة

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أمور:

العقل

الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتا لأمر واحد يجمعها، وذلك لأن كل قضية و إن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد و محمول واحد (1)، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيودا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب، لأنه (2) إثبات عين الحكم السابق لعين غير المقومة له لعدم قابلية الماء الجزئي للتقييد، فهو لو كان معتبرا في النجاسة كان علة شرعية فهو خارج عن محل الكلام.

(1) لكن هذا إنما يمنع من استصحاب مفاد القضية الكلية، لا من استصحاب الحكم في المورد الشخصي لو كان موضوعه أمرا جزئيا خارجيا كالنجاسة الطارئة على الماء، لما هو المعلوم من أن الأمر الجزئي لا يقبل التقييد، فلا بد من رجوع جميع القيود في القضية الكلية إلى العلل في ثبوت الحكم للأمر الجزئي الخارجي الذي لا يتبدل قطعا بتبدلها.

نعم لو أريد استصحاب الحكم الوارد على الموضوع الكلي كما في الأحكام التكليفية التي معروضها فعل المكلف فقد يتوجه ما ذكره قدس سره، لأن الأمر الكلي قابل للتقييد.

على أنه لا يتم كلية، لما تحقق في محله من الفرق بين شروط التكليف و شروط المكلف به، فاللازم امتناع جريان الاستصحاب مع الشك في بقاء شرط المكلف به الذي هو معروض الحكم التكليفي كما تقدم في حجة القول السابع.

(2) الضمير يعود إلى: (الاستصحاب).

الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم (1) - كالخيار (2) - لم يقدح في جريان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول (3) .

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرفع (4) ذاتاً أو وصفاً (5)، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها (6) .

ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً.

لسان الدليل

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويفرق بين (1) لكن الزمان كسائر القيود المحتمل دخلها في الحكم، فيجري عليه ما يجري عليها.

(2) يعني: لو شك في كونه فورياً.

(3) لكن مع انحفاظ الموضوع، فإذا فرض احتمال دخل الزمان فيه امتنع الاستصحاب.

(4) لكن جعل الرفع مستلزماً لقصور موضوع الحكم في القضية الشرعية الكلية عن شمول صورة وجوده ولو بنحو نتيجة التقييد. فهو مستلزم القصور الموضوع بالمعنى المذكور.

(5) يعني: الشك في وجود الرفع، أو في رافعية الموجود اعتراف إحرار الموضوع.

(6) كالعادلة التي موضوعها ذات الإنسان الذي لا تكون صفاته مقومة له.

قوله: «الماء المتغير نجس»، وبيّن قوله: «الماء ينجس إذا تغير»، فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير، فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرفع (1) إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع، لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

العرف

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف، فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه.

مثلاً: قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا واطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون بارتقاء طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني (2)، مع عدم صدق الارتقاء والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، فلا معنى لصدق ارتقاء الأول وبقاء الثاني، وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً (4).

ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد (1) أما الشك من جهة الرفع فهو ملازم لإحراز الموضوع بالمعنى المذكور.

(2) مع أن البقاء والارتقاء في الأعراض موقوفان على بقاء موضوعاتها.

(3) الواو حالية.

(4) لكن موضوع النجاسة والطهارة هو الجسم الذي لا يرتفع بالموت.

الزوجين (1)، وقد تقدم حكم العرف ببقاء كربة ما كان كرا سابقا، ووجوب الأجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها (2)، و استصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه و يشك في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف (3)، إلى غير ذلك.

(1) لم يتضح حكمهم بذلك، بل لعل الحياة عندهم من مقومات الموضوع، لعدم قيام الزوجية بالجسم نفسه. وليست كالنجاسة و الطهارة. فتأمل.

(2) لكن تقدم في التنبيه الحادي عشر الإشكال في ذلك.

(3) تقدم في استصحاب الكلي أن هذا لا يبتني على التسامح العرفي.

ثم إنه يظهر من المصنف قدس سره البناء على هذا الوجه، وجعله هو المعيار جريان الاستصحاب وإن لم يتعرض للدليل عليه.

و كأن وجهه لزوم تنزيل الخطابات الشرعية- ومنها خطاب. لا تنقض اليقين بالشك- على ما عند العرف.

وفيه: أن الرجوع إلى العرف إنما هو شرح مفهوم الخطاب، لا في تطبيقه بعد معرفة مفهومه على المصاديق الخارجية بنحو يكتفي بالتسامح العرفي في التطبيق.

ولذا لا إشكال عندهم في عدم الاكتفاء في المقادير- كالصاع و الرطل و الفرسخ- بما يتسامح العرف في تطبيق العناوين عليه مما زاد أو نقص قليلا، بل لا بد بعد الرجوع إلى العرف في تحديد مفاهيمها من كون تطبيقها حقيقيا فلا يجتزأ إلا بالأفراد الحقيقية.

نعم إذا كان التسامح مما يغفل عنه العرف بحيث يرى صدق العنوان معه حقيقة لا مجازا و لا محتاجا إلى عناية التنزيل لم يبعد الاكتفاء به فمقتضى الإطلاق المقامي للخطاب، إذ لو لم يكن مجزيا كان اللازم على المتكلم الحكيم التنبيه عليه لعدم صلوح الخطاب له بعد فرض غفلة العرف عنه، وإلا كان مخلا بغرضه.

ولعله عليه يبتني الاجتزاء في تطبيق الصاع من الحنطة مثلا على المخلوط منها بالتراب بالقدر المتعارف وعدم اعتبار الخلوص الدقي مع وضوح أن التراب مباين للحنطة حقيقة.

إذا عرفت هذا يتضح الحال في المقام، فإنه لا إجمال في مفهوم النقض، لما هو المعلوم من أن المراد به رفع اليد عن الأمر الثابت سابقا، و لازم ذلك اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا و محمولاً.

لكن الموضوع الذي يعتبر الاتحاد فيه ليس هو الموضوع الشرعي الذي يراد به جميع ما يعتبر في الحكم من شرط أو ظرف أو غيرهما، بل معروض الأمر المستصحب، كالماء المعروض للنجاسة و الصلاة المعروضة للوجوب، فإن هذا هو المعيار في اتحاد القضيتين، لما هو المعلوم من وحدة العرض مع وحدة معروضه، بنحو يصدق على عدمه معه النقض و على وجوده البقاء و إن اختلفت علله أو شروطه، فإذا كان الماء واحدا كانت حرارته واحدة، و إن كان حدوثها مسببا عن الشمس و بقاؤها مستندا للنار، بحيث يصدق البقاء بوجودها و الارتقاع بعدمها، و لا أثر لوحدة العلة في ذلك.

و عليه فاللازم تنقيح الموضوع بالمعنى المذكور في القضية المتيقنة ثم التزام بقائه حقيقة، و لا وجه للاكتفاء بالتسامح العرفي فيه.

و من ثم منعنا من استصحاب الكرية، و وجوب المركب مع تعذر بعض أجزائه، لا بتنائهما على تنزيل الناقص منزلة التام، كما تقدم في التنبيه الحادي عشر و غيره.

و أما استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره فهو ليس مبنيا على التسامح العرفي، لما هو المعلوم من أن المستصحب هو النجاسة الشخصية الثابتة للماء الخارجي الشخصي الباقي حقيقة لا تسامحا، و ليس التغير إلا صفة له، لا قيда مقوما، لعدم

قبول الأمر الجزئي للتقييد.

من دون فرق بين كون القضية الشرعية بلسان: ينجس الماء إذا تغير، وكونها بلسان: الماء المتغير نجس، بل لا بد من تنزيل التقييد على بيان دخل التغير في الحكم شرعا، لا دخله في موضوعه قيّدا.

وإنما يتجه التفصيل المذكور لو كان موضوع المستصحب هو الأمر الكلي، كما في التكاليفية، فيلزم الرجوع للأدلة الشرعية في تنقيح الموضوع، بمعنى المعروض لقابلية الأمر الكلي للتقييد.

و لا يكتفى بتسامح العرف في ذلك للتغافل عن التقييد المحتمل، كما تقدم في ذيل الكلام في حجة القول السابع.

نعم لو كان البقاء أو الارتقاء عقليين دقيقين، بنحو يغفل العرف عنهما فلا عبرة بهما، كما في باب الاستحالة و الاستهلاك، كاستحالة الخشب دخانا أو رمادا، و الماء بخارا، و الكلب ملحا، و استهلاك البول في الماء الكثير، فإن العرف يرى المتجدد في الاستحالة متولدا من السابق لا بقاء له، و يرى المستهلك منعدما، و إن كان الموجود السابق باقيا حقيقة و دقة.

و مثله ما قد يدعى من أن الأجسام الحية تتبدل في مدة من الزمان، بحيث يكون اللاحق مبانيا للسابق لا بقاء له. فانه لو تم لا يمنع من جريان الاستصحاب، لغفلة العرف عن ذلك و صدق البقاء بنظرهم بلا عناية و لا كلفة.

هذا حاصل ما ينبغي ذكره في المقام. و بعد الاحاطة به يتضح حال الفروع الكثيرة المتفرقة التي أشار إليها المصنف قدّس سرّه و غيرها. كما يتضح اضطراب كلام المصنف قدّس سرّه بسبب خلطه بين الموضوع الشرعي-الذي هو عبارة عما يعتبر في الحكم شرعا-و الموضوع بمعنى المعروض. و خلطه في الرجوع للعرف بين ما يبني على النظر العرفي الحقيقي و التسامحي إلى غير ذلك مما يتضح بالتأمل. و الله سبحانه العالم

كلام الفاضلين تأييدا لكون الميزان نظر العرف

وبهذا الوجه (1) يصح للفاضلين قدس سرهما- في المعبر و المنتهى - الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة: بأن النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها، انتهى كلام المعبر.

و احتج فخر الدين للنجاسة: بأصالة بقائها، وبأن الاسم أمانة و معرف، فلا يزول الحكم بزواله، انتهى.

وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد، لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان و الجماد، بل ظهور عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء (2)، كما اعترف به في العاصم و له الحمد.

(1) ما ذكره الفاضلان ظاهر في الاستدلال على بقاء النجاسة واقعا لا ظاهرا بالاستصحاب نعم كلام فخر المحققين صريح في إرادة الاستصحاب.

لكن جريان الاستصحاب فيه مبني على النظر الدقي لا العرفي، كما ذكرنا.

(2) إن أريد به أن الأحكام تابعة للأسماء وجودا و عدما، فكما يكون وجود الاسم مستتبعا للحكم كذلك ارتفاع الاسم يستتبع ارتفاع الحكم، فلا ظهور للأدلة في ذلك.

ولذا كان المشهور عدم ثبوت مفهوم الوصف، مع أن المراد من الأسماء ما يعم الوصف. وإن كان المراد أن دلالة الدليل على ثبوت الحكم موقوفة على ثبوت الاسم فلو ارتفع الاسم كان دليله قاصرا عن إثبات الحكم وإن أمكن ثبوته واقعا، بحيث لو دل عليه دليل آخر لم يناف الدليل الأول، فهو في محله.

المنتهى في استحالة الأعيان النجسة، إلا أنه شاهدة على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إن أهل العرف (1) لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني و الفاقد.

الفرق بين نجس العين و المتنجس عند الاستحالة

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين و المتنجس، فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع، دون الثاني، لأن موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل- أعني الخشب مثلا- وإنما هو الجسم (2) و لم يزل بالاستحالة.

الإشكال في هذا الفرق

و هو حسن في بادئ النظر، إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أن النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية و هي الجسم، و إن اشتهر في الفتاوى و معاهد الإجماعات: أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة إلا أنه لا ينافي إمكان إثبات الحكم بعد ارتفاع الاسم بالاستصحاب فيما إذا لم يكن الاسم مقوما للمعروض، بل كان من حالاته عرفا. فلاحظ.

(1) عرفت أنه ناش من كون معروض النجاسة هو الجسم الباقي بعد الموت.

(2) فإن أدلة النجاسة بالملاقاة، لم تشتمل على العناوين الخاصة كالثوب و الخشب، وإنما المستفاد منها أن كل جسم لاقى نجسا فهو نجس، فموضوع الحكم فيها هو الملاقى بعنوان كونه جسما.

للنجاسة، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية (1) .

وبتقرير آخر: الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتمقوم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجسا فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير» مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع (2) .

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم، فنقول: لا إشكال في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة- مثل الثوب و البدن و الماء و غير ذلك- فاستنباط القضية (1) هذا خلاف ظاهر كلماتهم، بل لعله خلاف ظاهر الأدلة، لظهورها في خصوصية الجسم كسائر الموضوعات المأخوذة في أدلة الأحكام، فالعمدة في الجواب هو أن أدلة النجاسة بالملاقاة لا تتضمن إلا- سببية الملاقاة لحدوث النجاسة و لا- نظر لها لبقائها فلا بد في بقائها من الرجوع إلى دليل آخر، وليس هو في المقام إلا الاستصحاب و قد عرفت عدم جريانه في موارد الاستحالة، لغفلة العرف عن كون الموجود اللاحق بقاء للسابق، بل هو بنظرهم كالمتولد منه، فهو مباين له عرفا.

فراجع.

(2) لا يخفى أن الحكم في القضية المذكورة إنما هو بثبوت الخاصية و الأثر للجسم، لا بثبوت خاصية و أثر خاصين، و من الظاهر أن ثبوت الخاصية و الأثر من أحكام عنوان الجسم، لا من أحكام افراده الخاصة، و ليس أثر الفرد الخاص إلا الأثر الخاص. فلاحظ.

ص: 25

الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة (1)، لا- ما يقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله (2).

ودعوى: أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم (3). نعم، الفرق بين المتنجس و النجس: أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجس محتمل البقاء (4).

عدم الفرق بناء على كون المحكم نظر العرف

لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين (5) أن العرف هو (1) إن رجع هذا إلى ما ذكرناه فهو في محله وإلا فلم يتضح وجهه.
(2) كالثوب و البدن و الماء و غيرها.

(3) الظاهر أن المستفاد من مجموع أدلة التنجيس عدم دخل خصوصيات الجسم في الحكم به. نعم الحكم المذكور لا يتضمن إلا حدوث النجاسة لا بقائها و يحتاج في بقائها للاستصحاب، كما ذكرنا.

(4) إن أريد بالموضوع الموضوع الشرعي الذي يكون ثبوت الحكم معه مقتضى الدليل، فهو كما يرتفع في النجس يرتفع في المتنجس، لما عرفت من أن مفاد الدليل في المتنجس حدوث النجاسة و لا- نظر له إلى بقائها، فموضوعه مختص بحال الحدوث. وإن أريد بالموضوع المعروف للحكم خارجا فهو في باب الاستحالة باق دقة، و مرتفعة عرفا، من دون فرق بين النجس و المتنجس.

(5) لا دخل لذلك في عدم الفرق، وإنما يمتني عدم الفرق على ما تقدم منه من أن الاستصحاب موقوف على العلم ببقاء الموضوع، و لا يكفي الشك فيه، و ما تقدم منا من أنه يعتبر العلم باتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

المحكم في موضوع الاستصحاب (1). أ رأيت أنه لو حكم على الحنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق و الزبيب (2)؟! كما لا- يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا و الماء المتنجس بولا لمأكول اللحم، خصوصا إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة (3) .

كما أن العلماء أيضا لم يفرقوا (4) في الاستحالة بين النجس و المتنجس، كما لا يخفى على المتتبع، بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالألوية الجلية (5)، حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق (1) تقدم الكلام في ذلك منا، و لم يتقدم منه قدس سره ما يثبت ذلك.

(2)الظاهر أن هذا لا يبتني على الاستصحاب، بل على استفادة الحكم من إطلاق أدلة الأحكام المذكورة، لأن المستفاد منها عرفا و لو بمناسبة خاصة كون موضوع الحكم شرعا هو نفس الماهية و ذكر العناوين الخاصة للإشارة إليها، لا لخصوصيتها فيه، فيكون الإطلاق شاملا لصورة ارتفاع العناوين المذكورة. و إن كان هذا لا يخلو عن غموض في بعض الموارد، فيحتاج فيها للرجوع للأصول. و تمام الكلام في الفقه.

(3)زوال النجاسة بالاستحالة مبني على عدم جريان الاستصحاب، فلا يكون موجبا لوضوح عدم جريانه.

(4)لكن هذا ما لم يبلغ مرتبة الإجماع التعبدي لا يكون حجة على من فرق.

(5)هذا لو تم موقوف على كون مطهريه الاستحالة واقعية كمطهريه الغسل بالماء، فيكون أجنبيا عما نحن فيه.

أما لو كانت ظاهرة ناشئة من عدم جريان الاستصحاب لعدم الموضوع الموجب للرجوع لأصالة الطهارة فلو فرض بقاء الموضوع في المتنجس المقتضي

و مما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة-تبعاً للفاضل الهندي قدس سرّه-: من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة، بل لأنه جسم لاقي نجسا، وهذا المعنى لم يزل.

مراتب التغير و الأحكام مختلفة

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضا مختلفة، ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب (2)، وفي بعض آخر لا- يحكمون بذلك و يشتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا- يجرون الاستصحاب أيضا، من غير فرق-في حكم النجاسة-بين النجس و المتنجس.

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلية أو الطهارة أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر و الزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب و العنب الأعم مما جف منهما فصار تمرا أو زيبيا (3)، مع أن الظاهر تغاير الاسمين، ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لجريان الاستصحاب لم تمنع الأولوية منه، لأن الأولوية واقعية، فالتمسك بها مبني على الأصل المثبت لعدم الدليل على الطهارة في النجس إلا أصالة الطهارة فالتعدي منه إلى المتنجس بالأولوية مبني على حجية الأصل في لازم مجراه. ولو أمكن ذلك لكان مقتضي الاستصحاب في المتنجس عدم مطهريه الاستحالة في النجس.

فلاحظ.

(1) يعني: فيكشف ذلك عن كون الأولوية قطعية.

(2) بل بمقتضى إطلاق الحكم، كما أشرنا إليه قريبا.

(3) عرفت أن هذا مبني على كون المستفاد من الأدلة أن ذكر العنوان لمحض

لم يحث بأكل الآخر (1). و الظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

و من الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا لمأكول و بالعكس (2)، و كذا صيرورة الخمر خلا (3)، و صيرورة الكلب أو الإنسان جمادا بالموت (4)، إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتقاع الحكم السابق، إما للنص، كما في الخمر المستحيل خلا، و إما لعموم ما دل على حكم المنتقل إليه (5)، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولا لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم الإشارة للماهية المتحققة بعد انسلاخ العنوان، لا لخصوصية في الحكم.

(1) الظاهر أن هذا غير مطرد، بل هو موقوف على كون ذكر العنوان لخصوصيته لا- لمحض الإشارة إلى الماهية. و هو يختلف باختلاف القرائن. نعم مع فرض عدمها فالأصل يقتضي خصوصية العنوان.

(2) الظاهر امتناع الاستصحاب في المقام، لتبدل الموضوع عرفا، لان البول بنظر العرف من سنخ المتولد من الماء الذي يشربه الحيوان، بنحو لا يصدق أن هذا كان كذا إلا بالنظر الدقي الذي عرفت عدم العبرة به في المقام.

(3) هذا في محله لعدم كون الانقلاب هنا موجبا لانعدام الموضوع السابق عرفا بحيث يكون الموضوع اللاحق متولدا من السابق، بل هو بنظرهم بقاء له، فهو من باب تبدل الحالات.

(4) هذا في محله أيضا لما تقدم.

(5) كعموم طهارة بول مأكول اللحم الشامل لما إذا شرب بول غير المأكول، و عموم نجاسة بول غير الماكول الشامل لما إذا شرب بول الماكول.

جريان الاستصحاب (1)، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولا لغير مأكول (2).

ومن الثالث: استحالة العذرة دودا أو الدهن المتنجس دخانا، والمني حيوانا. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»

و مما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي (3) هي المعيار في وجودها و عدمها (4)، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فينتفي عند صيرورته زيبيا، أما إذا علم من العرف أو غيره (5) أن الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه (1) يعني: لتبدل الموضوع.

(2) فإنه لو لا الدليل فيه لكان مقتضى الأصل الطهارة لا النجاسة. أقول: لا إشكال في كون تبدل الحكم في أمثال ذلك للدليل، إلا أن الظاهر أنه لو لا الدليل لكان المرجع هو أصالة الطهارة في الموردين، لا الاستصحاب لتبدل الموضوع، كما ذكرنا.

(3) صفة لقوله: «موضوعاتها».

(4) يعني: وجود الأحكام و عدمها.

لكن عرفت أن ارتفاع الموضوع المستفاد من الدليل لا يقتضي ارتفاع الحكم، بحيث يوجب الحكم بارتفاعه، بل يقتضي قصور الدليل عن إثبات الحكم معه، فهو غير متعرض له، بل يرجع فيه للأصل، كالأحكام لو كان الموضوع بمعنى المعروض باقيا.

(5) يعني: من القرائن الخاصة و المناسبات الموجبة لظهور الكلام في عموم

وبين الزيب، أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مداره أيضا.

نعم، يبقى دعوى: أن ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان، و تقوم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه (1) .

لكنك عرفت: أن العناوين مختلفة، والأحكام أيضا مختلفة، وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر أهل العلم (2) ، واختيار الفاضلين له.

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر (3) من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية، وإلا (4) فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني (5) ، لا تضرنا فيما نحن بصدده (6) ، لأن المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على الموضوع ولو فرض الاجمال لزم الاقتصار على المتيقن، ويرجع في غيره للأصل، وقد عرفت أنه لا بأس بالرجوع للاستصحاب مع بقاء الموضوع بمعنى المعروف.

(1) عرفت أنه لا ينتفي بانتفائه، بل يكون الدليل ساكتا عن حكم صورة انتفائه، فيرجع فيه إلى الأصول.

(2) هذا لم يتقدم، وإنما تقدم كلام الفاضلين وفخر المحققين لا غير.

(3) وهو الاقتصار على خصوص العنوان المأخوذ في الأدلة.

(4) يعني: مع عدم القرينة الخارجية.

(5) ظاهر القضية ثبوت الحكم مع تحقق الوصف العنواني، ولا ظهور لها في ارتفاعه بارتفاعه، بل يرجع فيه للأصول، كما عرفت.

(6) يعني: في تحقيق الموضوع الذي يعتبر في الاستصحاب.

وجه الدقة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه (1) .

و حينئذ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إن الأحكام تدور مدار الأسماء» أن مقتضى ظاهر دليل الحكم (2) تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل، قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

(1) لكن فهم العرف على خلاف الدليل اللفظي راجع إلى قيام القرينة على خلاف مقتضى الأصل في اللفظ الموجب لتنزيل اللفظ على ما يفهمه العرف، فيكون ما يفهمه العرف هو مفاد الدليل اللفظي ولو بضميمة القرينة الخارجية، لا على خلافه لكن هذا كله أجنبي عما نحن فيه، فإنه يقتضي إثبات الحكم بمقتضى إطلاق الدليل، بلا حاجة إلى الاستصحاب، ولا يرجع إلى الاستصحاب إلا مع قصور الدليل، لعدم تحقق موضوعة المستفاد من دليله و حينئذ يتجه الكلام في موضوع الاستصحاب وقد سبق الكلام في ضابطه.

و كلام المصنف قدس سره كما ترى مبني على الخلط بين المقامين الأمر الذي أوجب اضطراب الكلام، كما يظهر بملاحظة ما علقناه عليه و التدبر فيه جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، وله الحمد وحده.

(2) هذا مبني على أن المراد بالاسم هو العنوان المذكور في القضية اللفظية مع الجمود على معناه الحقيقي. أما ما سبق فهو مبني على أن المراد به المعنى المستفاد من العنوان ولو بقرينة خارجية. وعلى كل حال فذلك أجنبي عما نحن فيه، كما سبق.

إشارة

مما يعتبر في تحقق الاستصحاب: أن يكون في حال الشك متيقنا بوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكه في البقاء.

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا- كأن تيقن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلا، ثم شك في نفس هذا المتيقن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشك في مطابقتها للواقع، أو كونه جهلا مركبا- لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة، ولا اصطلاحا.

الدليل على اعتبار هذا الشرط

أما الأول، فلأن الاستصحاب- لغة- أخذ الشيء مصاحبا (1)، فلا بد من إحراز ذلك الشيء حتى يأخذه مصاحبا، فإذا شك في حدوثه (1) لكن صدق المعنى المذكور حتى في الاستصحاب المصطلح ليس حقيقيا، بل مجازيا، فلا يراد به إلا البناء على تحقق المستصحب عملا، تنزيلا للبناء العملي منزلة الاستصحاب الحقيقي. وحينئذ فالبناء العملي كما يكون مع اليقين بالوجود كذلك يكون مع عدمه، فإن المتوقف على وجود المستصحب هو الاستصحاب الحقيقي لا غير وقد تقدم في أول الاستصحاب ما له دخل في المقام. وكيف كان فتحقيق المعنى اللغوي لا أهمية له بعد عدم اشتمال الأدلة الشرعية على لفظ الاستصحاب.

من أصله فلا استصحاب.

و أما اصطلاحاً، فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء-أو ما يؤدي هذا المعنى-في معنى الاستصحاب (1).

قاعدة اليقين و الشك الساري

نعم، لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى (2) مباينة للاستصحاب، سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها، وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً، أم ببقائه.

و أول من صرح بذلك (3) الفاضل السبزواري-في الذخيرة-في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة (اليقين)

و التحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيفة زرارة: «و لا- تنقض (1) يعني: و أخذ الشك في البقاء ظاهر في المفروغية عن أصل الوجود و عدم الشك فيه.

لكن ما ذكره قدس سره و إن كان مسلماً إلا أن تحقيق المعنى المصطلح لا أهمية له بعد عدم الاستدلال على الاستصحاب بالإجماع، كما سبق، وعمدة أدلته الأخبار فاللازم تحقيق مفادها. و سيأتي الكلام في ذلك.

(2) و هي المعبر عنها بقاعدة اليقين. أو قاعدة الشك الساري.

(3) يعني: بعموم الأخبار للاستصحاب و قاعدة اليقين معاً، و عدم اختصاصها بالاستصحاب حيث إنه صرح هنا باستفادة قاعدة اليقين من الأخبار المذكورة و تقدم منه الاستدلال بها على الاستصحاب.

اليقين أبدا بالشك»، انتهى.

ولعله قدس سرّه، تقطن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدل على المسألة المذكورة: بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها، وليس ينقض الشك اليقين، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلّي لا- يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك (1). و يقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء.

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

دفع التوهم المذكور و توضيح مناط قاعدة الاستصحاب و قاعدة اليقين

و توضيح دفعه: أن المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد (2) متعلق الشك و اليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا، و لازمه كون القضية المتيقنة- أعني عدالة زيد يوم الجمعة- متيقنة حين الشك (3) أيضا (1) لكن تقدم منه قدس سرّه في آخر الأمر الأول بعد تعريف الاستصحاب أن تعبير الحلّي عن الاستصحاب بعبارة النصوص ظاهر في أخذه منها. فراجع.

(2) لعل الأولى أن يقول: هو اتحاد متعلقيهما ذاتا و إن اختلفا زمانا من حيث كون اليقين متعلقا بحدوث الشيء و الشك باستمراره و بقاءه.

(3) لزوم بقاء اليقين حين الشك ليس ناشئا من اتحاد متعلقيهما ذاتا، كما و لا من اختلافهما زمانا، لأنه إنما يقتضي إمكان بقاء اليقين حين الشك لا لزومه.

من غير جهة الزمان (1). و مناط هذه القاعدة (2) اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، و معناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا - حيث إنه متيقن - من غير تعرض لحال حدوثه (3)، و في القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوما أو معلوم العدم أو مشكوكا.

عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض علي يقينه»

و اختلاف مؤدى القاعدتين، و إن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد - بأن يقول الشارع (4): إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بالعمدة في لزوم بقاء اليقين ظهور دليل حرمة النقض في وجود المنقوض و بقاءه حين إرادة النقض، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فالقضية المختصة عرفا بما إذا أريد نقض خبر زيد حين إصرار زيد على إخباره، و لا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره و شكك فيه حين إخبار عمرو بخلافه، كما لا يخفى.

(1) الظاهر أنه لا - حاجة لقوله: (من غير جهة الزمان) فإن اغفال الزمان في الاستصحاب إنما يحتاج إليه لتصحيح وحدة المتعلقين، لا لتصحيح بقاء اليقين بما يتقن به سابقا. فلاحظ.

(2) و هي قاعدة اليقين.

(3) بل المرجع في الحدوث هو اليقين به الذي هو حجة ذاتا.

(4) لا يخفى أن استفادة القاعدتين معا من هذا الكلام ليست ناشئة من إطلاقه، بل من التنصيص فيه على التعميم المستفاد من قوله: «سواء تعلق...» الذي هو راجع إلى استفادة القاعدتين من كلامين. و لولاه لبقى الكلام مترددا بين القاعدتين، لأن قوله: «شك له تعلق بذلك الشيء» إن بقي على إطلاقه شمل

بذلك الشيء فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه، والحكم بالبقاء في الأول، وبالحدوث في الثاني- إلا أنه مانع عن إرادتهما من قوله عليه السلام:

«فليمض على يقينه»، فإن المضي على اليقين السابق- المفروض تحققه في القاعدتين- أعني عدالة (1) زيد يوم الجمعة، بمعنى (2) الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده- كما هو مفاد القاعدة الثانية- يغير المضي (3) عليه بمعنى (4) عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة- كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب- فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك شكوكا آخر لها أدنى تعلق بالمتيقن ليس بناؤهم على إرادتها، كالشك في سبقه على حال اليقين الذي هو موضوع الاستصحاب القهقري.

و تخصيصه بخصوص الشكين المأخوذين في الاستصحاب وقاعدة اليقين بعيد عن الظاهر جدا، لأن تعلق الشك الاستصحابي بالمتيقن من حيث كونه شكاً في بقاءه، وتعلق الشك في قاعدة اليقين به من حيث كونه شكاً فيه بنفسه، ولا جامع بينهما مختص بهما عرفاً، ليحمل الكلام عليه.

بل لعل الثاني أقرب، لظهور الكلام في تعقب الشك لليقين و كونه بعده الظاهر في كونه بنفسه بعده، لا- من حيث متعلقه، كما في الاستصحاب. فلاحظ.

(1)اللازم أن يقول: أعني اليقين بعدالة...

(2)متعلق بالمضي في قوله: «فإن المضي...».

(3)خبر (إن) في قوله: «فإن المضي...».

(4)اللازم أن يقول: بمعنى الحكم بعدالته...

العارض و فرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك، فالمضني مع الشك في الحدوث (1) بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك في البقاء (2) بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك و اليقين (3) و كون المراد المضني على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، و المفروض أنه ليس في السابق إلا يقين واحد، و هو اليقين بعدالة زيد، و الشك فيها ليس له هنا فردان (4) يتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء.

و بعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية، كعدالة زيد و فسق عمرو، لا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد، حتى (1) الذي هو المعتبر في قاعدة اليقين.

(2) الذي هو المعتبر في الاستصحاب.

(3) كما هو مقتضى ظاهر النقض، فإنه لا يصدق عرفاً إلا مع تنافي الأمرين المتوقف على اتحاد متعلقهما، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، لم يشمل ما إذا اختلف متعلق الخبرين، فأخبر زيد بطلوع الشمس، و أخبر عمرو بسفر الحاج.

و منه يظهر أن تطبيق النقض في مورد الاستصحاب ادعائي، لإغفال اختلاف المتعلقين في الزمان، و تنزلهما منزلة المتحددين بلحاظ اتفاقهما ذاتاً.

(4) يعني: من اليقين، فإنه الآن بصدد بيان اتحاد اليقين مقدمة لاتحاد الشك، لا بصدد بيان اتحاد الشك، كما يشهد به بقية الكلام.

و أما إثبات اتحاد الشك فقد تعرض له بقوله: «و حينئذ فإن اعتبر المتكلم...».

و منه يظهر أن ما هنا أولى مما في بعض النسخ من إبدال قوله: «و الشك فيها و ليس هنا فردان...» بقوله: «و الشك ليس له هنا فردان».

ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين (1) يتعلق بكل منهما شك.

و حينئذ (2) فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضى على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن (3)، وإن اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم، فالمضى على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء، كأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها، فليمض على يقينه السابق، يعني ترتب آثار عدالة زيد فيه، فالمضى على عدالة زيد و ترتب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق، وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن، و هذان لا يجتمعان في الإرادة (4).

(1) يعني: يتعلق أحدهما بحدوث الشيء و الآخر ببقائه، لعدم فرض اليقين في البقاء لا في قاعدة اليقين، و لا في الاستصحاب، و لا في لسان الأدلة المشار إليها.

(2) يعني: بعد فرض وحدة اليقين، و وحدة متعلق اليقين و الشك.

(3) كما هو مفاد الاستصحاب، حيث أنه لا- يعتبر فيه الاتحاد بين المشكوك و المتيقن إلا- في الذات فقط، و لا- يعتبر فيه الاتحاد في الزمان. لكن سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(4) كأنه لأن الأول مبني على اتحاد متعلق الشك و اليقين في الذات لا بشرط الاتحاد في الزمان، و الثاني مبني على اتحادهما في الذات بشرط الاتحاد في الزمان، و لا جامع بين اللابشرط و بشرط شيء، حتى يمكن حمل إطلاق الشك عليه، بل لا بد من الحمل على أحدهما لا غير.

لكن من الظاهر أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب ليس مطلق الشك المتحد مع اليقين في المتعلق ذاتا لا بشرط الاتحاد في الزمان، بل خصوص الشك المتحد ذاتا بقيد الاختلاف في الزمان، بحيث يكون المشكوك متأخرا عن المتيقن

و بقاء له.

فليس الفرق بينهما هو الفرق بين بشرط شيء و لا بشرط، بل هو الفرق بين بشرط شيء و بشرط لا، و من الظاهر إمكان اللحاظ الجامع بينهما، و هو لحاظ الاتحاد في الذات لا بشرط من حيث الاتحاد في الزمان و عدمه، لأن اللابشرط هو الجامع بين بشرط لا و بشرط شيء.

فلو فرض ملاحظته في المقام كانت الأدلة شاملة للقاعدتين معا.

نعم لازم ذلك شمولها للشك في الاستصحاب القهقري أيضا، و لا يلتزم به أحد و ليس هناك جامع عرفي يشمل الشك في قاعدة اليقين و الشك الاستصحاب معا، و يختص بهما-بان بقيد متعلق الشك بخصوص المتحد مع متعلق اليقين في الزمان و المتأخر عنه، دون المتقدم عليه-يمكن حمل الكلام عليهما، و يتجه شمول الأدلة للقاعدتين معا.

هذا مضافا إلى أن بعض روايات الباب و إن كان مطلقا من حيث تأخر اليقين عن الشك و سبقه عليه، إلا أنه لا بد من حمله على صورة سبق اليقين، إما بقريئة الروايات الأخرى، و إما لاستلزام الإطلاق الشمول للاستصحاب القهقري، و حينئذ فسبق اليقين المأخوذ في الأدلة إن كان حقيقيا اختصت بقاعدة اليقين، و إن كان تنزليا بعناية سبق متعلقه على متعلق الشك اختصت بالاستصحاب، و لا جامع بين الأمرين عرفا كي يتجه شمولها للقاعدتين معا.

ثم لو غرض النظر عن جميع ذلك كان الحمل على العموم لا على خصوص إحدى القاعدتين خلاف ظاهر الروايات من وجه آخر.

و حاصله: أن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء-كالنهي عن نقض خبر زيد بخبر عمرو-اعتبار أمرين:

الأول: تنافي مضمونيهما، و هو موقوف على اتحاد موضوعهما و متعلقهما من

ص: 40

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك و اليقين، فلا بد أن يلاحظ المتيقن و المشكوك غير مقيدين بالزمان (1)، وإلا لم يجز استصحابه، كما تقدم في رد شبهة من جميع الجهات -حتى الزمان، كما أشرنا إليه قريبا.

الثاني: تحقق المنقوض في زمان الناقض و عدم ارتفاعه معه، إذ نقض الشيء فرع تمامة اقتضائه للعمل، و لا اقتضاء له مع ارتفاعه، كما أشرنا إليه أيضا.

و من الظاهر أنه لا مجال لاعتبار الأمرين معا في أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك، لاستحالة اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد مع وحدة متعلقهما من جميع الجهات حتى الزمان، فلا بد لتصحيح الكلام إما من التنازل عن الأول و الاكتفاء بوحدة المتعلقين ذاتا مع اختلافهما زمانا، بعناية كفاية ذلك في تحقق التنافي بينهما، مع إبقاء الثاني عملا بمقتضى ظاهر النقض، وإما من العكس بالتنازل عن الثاني دون الأول.

و الأول يقتضي اختصاص النصوص بالاستصحاب، و الثاني يقتضي اختصاصها بقاعدة اليقين.

و لا مجال للتنازل عن الأمرين معا فيشمل القاعدتين معا، للزوم الاقتصار في مخالفة الظاهر على مقدار الضرورة التي يتوقف عليها تصحيح الكلام، و هي تندفع بالتنازل عن أحد الأمرين. و مقتضى ذلك التردد بين القاعدتين لا شمول الأدلة لهما معا. فلاحظ و تأمل و جيدا.

(1) عرفت أن عدم تقيدهما بالزمان لا يقتضي الاختصاص بالاستصحاب، بل العموم للقاعدتين معا و الاستصحاب القهقري أيضا، وأنه لا بد في طرد الاستصحاب القهقري إما من تقيدهما بالاتفاق في الزمان أيضا كسائر الخصوصيات، فتخصص الأدلة بقاعدة اليقين، أو بتقيدهما بتأخر المشكوك عن المتيقن، فتخصص بالاستصحاب، و لا جامع بين الأمرين.

قال بتعارض الوجود و العدم في شيء واحد.

و المفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق.

و من المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين و الشك في تلك الأخبار.

و دعوى: أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين، و كذلك الشك المتعلق فرد من الشك، فكل فرد لا ينقض بشكه.

مدفوعة: بما تقدم، من أن تعدد اللحاظ و الاعتبار في المتيقن السابق، بأخذه تارة مقيدا بالزمان السابق و أخرى بأخذه مطلقا، لا يوجب تعدد أفراد اليقين (1). و ليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة و اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال: من كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من نعم لا يعتبر في إرادة الاستصحاب لحاظ الزمان قيذا في موضوع الحكم المستصحب، بل يكفي لحاظه ظرفا للحكم المتيقن، في قبال قاعدة اليقين المعتمد فيها لحاظ الاتفاق في الزمان.

و منه يظهر أنه لا دخل له بما مضى في رد شبهة تعارض استصحاب الوجود و العدم، فإن ذلك مبني على الفرق بين كون الزمان ظرفا و كونه قيذا للمتعلق، أما الكلام هنا فهو مبني على الفرق بين لحاظ الاتفاق حتى في الزمان و لحاظ الاختلاف فيه و لو لكونه ظرفا. فلاحظ.

(1) إذ ليس المفروض هنا إلا يقين واحد بالحدوث لا غير. كما تقدم أن فرض اليقين الواحد يقتضي فرض كون الملحوظ هو الشك الواحد بالحدوث أو البقاء.

حالاته (1) فشك فيه، فليمض على يقينه بذلك، فافهم.

اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين، فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب، لورودها في موارد تلك القاعدة (2)، كالشك في الطهارة من الحدث و الخبث، و دخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كله، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك، و هي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أما لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمان الشك و ما بعده إلى اليقين بطرء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتى لو أريد منه القاعدة الثانية فقط (3)، كما لا يخفى، لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق (4). و قد تقدم (1) يعني: فالعموم بلحاظ الحالات المتباينة لا بلحاظ اختلاف الحالة الواحدة في الحدوث و البقاء.

(2) هذا إنما يتم في بعض الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الرابعة و الخامسة لخلوهما عن المورد، و من ثم سبق أنهما صالحتان لكل من القاعدتين مرددتان بينهما لو لا اتفاقهما مع روايات الاستصحاب لسانا الموجب لقرب حملهما عليه.

(3) لأن مفاد القاعدة الثانية يكون مركبا من مفاد القاعدتين معا على الوجه الأول، فيكون المأخوذ في موضوعها، كلا الشكين لا شك واحد، فيجري ما سبق.

(4) و المفروض أن الأدلة لم تتعرض في المقام إلا لشك واحد، و لا مجال لحملة على الجامع بين الشكين، لعدم الجامع بينهما. و لا على كل منهما لاستلزامه الاستعمال في معنيين متباينين، فيتعين الحمل على أحدهما بخصوصه.

نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قذر» (1).

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية (2)، لأنه إذا شك في ما تيقن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشك معارض لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة (3)، فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكل من (1) فقد تقدم امتناع حمله على قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً، لأن الحكم في القاعدة بأصل الطهارة من دون نظر لاستمرارها. وفي الاستصحاب باستمرارها بعد الفراغ عن أصل وجودها، ولا جامع بين الأمرين، فهو نظير المقام.

(2) وأما الاستصحاب فلا شبهة في دلالة الروايات عليه، لقرينة المورد فيتعين صرفها إليه بعد فرض لزوم التناقض والتعارض من شمولها للقاعدتين معاً.

(3) بل المقيدة بيوم الخميس.

و حاصل تقريب المعارضة: أنه لو علم بعدم عدالة زيد يوم الخميس، ثم علم بحصول العدالة يوم الجمعة، ثم تبدل اليقين بالعدالة يوم الجمعة بالشك، فمقتضى قاعدة اليقين البناء على العدالة يوم الجمعة، ومقتضى الاستصحاب البناء على عدمها استصحاباً له من يوم الخميس.

نعم هذا مشروط بالعلم يوم الخميس مثلاً بالحالة السابقة. فلو كانت مجهولة لم يجر الاستصحاب حتى يعارض قاعدة اليقين.

طرفي الشك معارض لفرد من اليقين.

ودعوى: أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق (1).

مدفوعة: بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق (2). و احتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إن هذا من باب التنزل و المماشة، وإلا- فالتحقيق ما ذكرناه: من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافا إلى ما ربما يدعى: من ظهور الأخبار في الشك في البقاء (3).

(1) فهو نظير دليل الأمانة بالإضافة إلى الاستصحاب في الحكومة عليه.

(2) لكن الشك في انتفاض اليقين السابق إنما يصلح لنقضه لو بقي وحده، أما بعد فرض قيامه في مورد قاعدة اليقين فمقتضى القاعدة البناء على مقتضى اليقين، فيكون هو الناقض لليقين السابق لا الشك.

وبالجملة: قاعدة اليقين بمنزلة الأمانة، فكما يتعين نقض اليقين السابق بالأمانة كذلك يتعين نقض اليقين السابق بمقتضى قاعدة اليقين وعدم جريان الاستصحاب، لما يأتي من الوجه. ولذا لا يظن من المصنف قدس سره الالتزام بالمعارضة لو فرض استفادة قاعدة اليقين من أدلة أخرى، نظير قاعدة الفراغ، بل يتعين تقديم قاعدة اليقين. فلاحظ.

(3) لعل الوجه فيه: الترتيب في بعض الروايات بين الشك و اليقين. لكنه

كما يمكن أن يكون بلحاظ ترتب متعلقيهما كذلك يمكن أن يكون بلحاظ ترتبهما بأنفسهما مع وحدة متعلقهما. بل لعل الثاني أظهر لولا
القرائن الأخر التي أشرنا إليها هنا وعند الكلام في الرواية الرابعة والخامسة من روايات المسألة.

ص: 46

هل يوجد مدرك لقاعدة (اليقين) غير هذه الأخبار؟

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الأخبار، فنقول: إن المطلوب من تلك القاعدة:

إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرا إلى اليقين بارتقاعه.

وإما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط.

وإما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث و البقاء معا

فإن أريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدل عليه، إذ (1) قد عرفت أنه (1) هذا إنما يحتاج إليه لو فرض الاستدلال على القاعدة بعموم الأخبار المتقدمة و المفروض في محل الكلام هو النظر في الدليل عليها غير العموم المذكور.

لو سلم اختصاص الأخبار المعتمدة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث وبقاء شكها مستقلا (1).

نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال:

إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت (2)، فهو تقدير على تقدير (3).

ضعف الاستدلال بأصالة الصحة في الاعتقاد

وربما يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء (1) يعني: فلا تنهض الأخبار المتقدمة بالغاء كلا الشككين، بل أحدهما لا غير.

نعم لو فرض تمامية الدليل على هذه القاعدة بنحو يقتضي الحدوث فقط وتمامية الدليل على الاستصحاب أيضا غير دليل هذه القاعدة كان مقتضى القاعدتين معا البناء على الحدوث وبقاء معا، ويكون المقام نظير استصحاب مؤدى الأمانة، بناء على أن قاعدة اليقين نظير الأمانة. فلاحظ.

(2) لعدم كون البقاء مفادا للقاعدة، بل لازما خارجيا لمفادها.

(3) أحد التقديرين وجود الدليل على القاعدة، والدليل الآخر حجية الأصل المثبت. وقد عرفت عدم الدليل على القاعدة كما لا مجال لحجية الأصل المثبت، لعين ما سبق في الاستصحاب.

اللهم إلا أن يفرق بينهما بأن الاستصحاب ليس من الأمارات عرفا، بخلاف قاعدة اليقين، فإنها عرفا من الأمارات التي يمكن التعبد بلوازها فيمكن حمل التعبد الشرعي بها على ما يعمم التعبد باللازم.

لكن تقدم أن ذلك وإن كان ممكنا إلا أنه موقوف على إطلاق دليل التعبد بالأمانة بنحو يقتضي التعبد باللازم، وهو في المقام غير ظاهر. فلاحظ.

بالشك في الشيء بعد تجاوز محله.

لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة (1) لا يدل على استمرار المشكوك، لأن الشك في الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز محله.

وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء، من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم (2). مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

تفصيل كاشف الغطاء قدس سره

وربما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً فشك في طهارته و نجاسته، فيبني على معتقده هنا لا في الصورة الأولى.

وهو وإن كان أجود من الإطلاق. لكن إتمامه بالدليل مشكل. وإن أريد بها الثاني (3) فلا مدرك له -بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب- إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت (4) فإنما تنفع في الآثار المرتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتب (1) يعني: على التعبد بأصل وجود المشكوك. وسيأتي الكلام فيه عند الكلام في المعنى الثاني من المعاني الثلاثة التي ذكرها المصنف قدس سره للقاعدة.

(2) يجيء الكلام فيه في ذيل الكلام في أصالة الصحة، ويأتي هناك أنه لا دليل على القاعدة المذكورة.

(3) وهو التعبد بنفس حدوث المتيقن من دون نظر إلى استمراره.

(4) ظاهره التشكيك في تماميتها في نفسها وهو غريب.

عليها، وأما إثبات نفس ما اعتقده سابقا، حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المرتبة على عدالة زيد يوم الجمعة و طهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلا (1) عن إثبات مقارناته الغير الشرعية، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإن أريد بها الثالث (2) فله وجه، بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ و تجاوز المحل (3)، فإذا صلى بالطهارة المعتقددة ثم شك في صحة اعتقاده و كونه متطهرا في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة.

لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلا غير معتقد لشيء من الطهارة و الحدث بنى على الصحة أيضا من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به (4) على المشهور بين الأصحاب، خلافا لجماعة من متأخري المتأخري كصاحب المدارك و كاشف اللثام، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. و الظاهر - كما يظهر من الأخير - أنهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل (5).

و لعل بعض الكلام في ذلك سيحييء في مسألة أصالة الصحة في (1) هذا أمر آخر غير داخل في الدعوى.

(2) و هو مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت على الأمر المعتقد به سابقا.

(3) كما يأتي الكلام فيه قريبا إن شاء الله تعالى.

(4) يعني: مع قطع النظر عن سبق اليقين و عدمه.

(5) يعني: فلا يجري في الشروط، كالطهارة بالإضافة إلى الطواف و الصلاة.

الأفعال إن شاء الله.

و حاصل الكلام في هذا المقام هو أنه: إذا اعتقد المكلف قصورا أو تقصيرا بشيء في زمان موضوعا كان أو حكما، اجتهاديا أو تقليديا، ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول (1) بالنسبة إلى نفس المعتقد و إلى الآثار المترتبة عليه سابقا أو لاحقا (2) .

(1) كالأستصحاب، وقاعدة الفراغ و التجاوز و الصحة، وغيرها مما يرجع إليه، ويختلف باختلاف الموارد.

(2) عرفت أن المرجع فيما ترتب سابقا هو قاعدة التجاوز أو الفراغ الجارية بعد الفراغ من العمل أو مضي محله، وأنها لا تبتني على حجية اليقين السابق، لجريانها مع الغفلة أيضا.

ص: 51

إشارة

[اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع]

أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب (2).

وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دليل قطعي واقعي واضح، وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، فإن الشك الواقعي في البقاء و الارتفاع لا يزول معه (3)، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب

لكن الشك في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من باب التخصص؟ الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارد، كما رفع اليد عنها في مسألة الشك (1) يعني: من الأمور التي يتوقف عليها جريان الاستصحاب.

(2) إذ لا إشكال في لزوم العمل باليقين اللاحق، لحجيته الذاتية، ولا مجال معها للتعبد الظاهري.

(3) فيبقى معه موضوع الاستصحاب، ولا يكون رافعا لموضوعه كالعلم.

بين الثلاث والأربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر (1)، ولا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب (2).

معنى الحكومة

و معنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض و التراجع أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم. و سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى (3).

(1) فإن البناء على مقتضى الأكثر في الصلاة على خلاف مقتضى الاستصحاب، فيكون دليله مخصصا لدليل الاستصحاب، لعدم الوجه في تقديمه عليه سوى ذلك بعد عدم تحقق ملاك الحكومة الآتي.

(2) خروج المورد عن العموم إن كان مسببا عن التعبد الشرعي كان في الاصطلاح ورودا، كما في خروج موارد الحجج عن الأصول العقلية، فإن موضوع الأصول العقلية ناشئة من دليل التعبد بها. وإن لم يكن مسببا عن دليل التعبد الشرعي كان تخصصا في الاصطلاح، كما في خروج موارد الأدلة العلمية عن الأصول الشرعية، فإن موضوع الأصول المذكورة هو عدم العلم، و حصول العلم من الأدلة المذكورة تابع لذاتها لا الدليل التعبد بها. فلاحظ.

(3) يأتي الكلام في ذلك منا في تعقيب كلام المصنف قدس سره إنشاء الله تعالى و اللازم هنا الجري على ما ذكره قدس سره. و حاصله: أن للحكومة نحوين:

الأول: أن يكون الدليل الحاكم مضيفا لمفاد الدليل المحكوم مخرجا لبعض مدلوله عنه، كما في: «لا شك في النافلة» بالإضافة إلى إطلاقات أحكام الشك.

الثاني: أن يكون الحاكم موسعا لمفاد المحكوم موجبا لدخول ما ليس منه فيه،

ففيما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، و المفروض أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإن الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبيئة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيئة (1) التي منها استصحاب الطهارة.

كما في: «الطواف بالبيت صلاة» مع إطلاقات أحكام الصلاة. ولا بد في كلا القسمين من كون الحاكم له نحو نظر للدليل المحكوم، كما هو مقتضى التنزيل للتعبد، فإنه يستلزم النظر لأحكام ذي المنزلة وأحكام الأمر التعبدية، كما لا يخفى.

(1) هذا وحده لا يكفي في الحكومة، فإنه كما كان مقتضى أدلة البيئة إلغاء آثار الاحتمال المخالف، كذلك مقتضى أدلة الاستصحاب ترتيب أثر الاحتمال المذكور وعدم نقض اليقين به المستلزم لإلغاء البيئة، وهذا راجع إلى تعارض دليلي الاستصحاب و البيئة لا حكومة الثاني على الأول.

نعم إذا كان مفاد دليل البيئة إلغاء احتمال الخلاف تعبدا و تنزيلها منزلة العلم توجهت دعوى الحكومة بناء على ما سبق في تفسيرها، لارتفاع موضوع الاستصحاب و هو الشك تعبدا، نظير: «لا شك في النافلة».

ولعل هذا هو مراد المصنف قدس سره كما يشهد به ما في بعض النسخ لكن الشأن في كون مفاد دليل البيئة وغيرها من الحجج و الأمارات إلغاء الشك و تنزيل الأمانة منزلة العلم، فإنه لا شاهد عليه و لا يقتضيه لسان الدليل المذكور، و المتيقن منه التعبد بمفاد الأمانة و جعل حجيتها لا غير، و هذا و إن كان مستلزما لإلغاء احتمال الخلاف عملا و عدم العمل عليه، إلا أن محض عدم احتمال العمل باحتمال الخلاف لا يقتضي إلغاء الاحتمال شرعا و التعبد بعدمه.

وقد أطلنا الكلام في ذلك و في بعض الوجوه الأخر لتقريب الحكومة و ردها في شرح الكفاية. فراجع و تأمل جيدا.

احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص

وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص بناء على أن المراد من الشك هو عدم الدليل و الطريق و التحير في العمل و مع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة (1). و إن شئت قلت (2):

المراد به (3) عدم اليقين الظاهري، فإن المفروض دليلاً (4) قطعي (5) الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

ضعف هذا الاحتمال

وفيه: أنه لا يرفع التحير (6)، ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار (7) في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون (1) مقتضى ما عرفت من الفرق بين الورد و التخصص كون هذا وجهاً للورد، لا للتخصيص إذ عليه يكون ارتقاء موضع الاستصحاب بالأمانة مستنداً لدليل التعبد بها لا لذاتها. لكن لا يبعد أن يكون اتضاح الفرق بين الورد و التخصص في الاصطلاح متأخراً عن عصر المصنف قدس سره.

(2) هذا لا دخل له بما سبق، ولا يصلح لأن يكون توضيحاً له، بل هو وجه آخر مبني على أن المراد من الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس خصوص الشك بالواقع، بل مطلق عدم العلم بالوظيفة و لو كانت ظاهرية، و حيث إن الأمارات متيقنة الحجية بمقتضى إطلاق دليل اعتبارها و يعلم بسببها بالوظيفة الظاهرية كانت رافعة لموضوع الاستصحاب، و هو الشك بالمعنى المذكور.

(3) يعني: بالشك المأخوذ في موضوع أدلة الاستصحاب.

(4) كالبينة و خبر الواحد.

(5) خبر (إن) في قوله: «فإن المفروض دليلاً».

(6) إشارة إلى دفع الوجه الأول الراجع إلى أن موضوع الاستصحاب عدم الدليل و الطريق، و التحير في العمل.

(7) إشارة إلى دفع الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «إن شئت»

مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب، وإلا- أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، و مؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه، خالف الحالة السابقة أم لا (1) .

قلت...».

(1) يعني: فالدليلان متعارضان، ولا يرتفع موضوع دليل الأصل المتقدمة إليه الإشارة بدليل الأمانة مع قطع النظر عن حكومته. لكن الظاهر أنه لو تم ما سبق في موضوع الاستصحاب يتجه ارتفاعه بدليل الأمانة، وإن لم يتم ما تقدم في وجه الحكومة، فإن حجية الأمانة في مورد الشك مقتضى إطلاق دليلها غير المعارض بإطلاق دليل الاستصحاب، لتوقف موضوعه على التحير أو عدم اليقين بالحكم الظاهر، وإطلاق دليل الأمانة كاف في رفع التحير و اليقين بالحكم الظاهري، فهو متقدم رتبة، كما هو الحال في جميع الأدلة الراجعة لموضوعات الأدلة الأخر.

و إن شئت قلت: جريان عموم دليل الأمانة لا مانع منه فيمنع من جريان عموم دليل الاستصحاب، لأنه رافع لموضوعه. و لو لا ذلك لأشكلت الحكومة أيضا، فإن إلغاء احتمال الخلاف بقيام الأمانة موقوف على حجيتها في مورد الاستصحاب، و هي موقوفة على عدم جريان دليل الاستصحاب، كما قد يظهر بالتأمل.

فالعمدة في الإشكال على دعوى التخصص أو الورود المتقدمة: أن حمل الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب على مجرد التحير و عدم الدليل لا وجه له، بل خلاف ظاهر لفظه، لظهوره في الشك بالواقع المفروض حصوله مع قيام الحجة و أبعد منه حمله على عدم اليقين و لو بالحكم الظاهري، لأن الظاهر منه هو عدم اليقين بالواقع لا غير، الحاصل مع قيام الحجة غير العلمية، كما لا يخفى.

هذا وقد عرفت الأشكال في دعوى الحكومة أيضا، فلا- بد من سلوك طريق آخر تقديم دليل الأمانة، وقد يقرب بأن مقتضى أخبار الاستصحاب النهي عن

نقض اليقين بالشك لا- عن نقض اليقين مع الشك ولو كان الناقض أمراً آخر. و من الظاهر أن مقتضى حجبية العمل بالأمانة ليس نقض اليقين بالشك من حيث هو، بل نقضه بالأمانة بخصوصيتها وإن كانت مع الشك، فلا يكون دليلها منافياً لدليل الاستصحاب بوجه. فهو نظير قولنا: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فإنه لا يمنع من نقض خبر زيد بخبر بكر وإن كان مع خبر عمرو، كما لا يخفى.

نعم قد يتوهم منافاته لذيل أخبار الاستصحاب المتضمن لقوله عليه السلام: «و لكن ينقضه بيقين آخر» لظهوره في حصر الناقض لليقين باليقين، وعدم جواز نقضه بغيره من أمانة أو غيرها.

لكنه يندفع بأن (لكن) لا- تقتضي الحصر الحقيقي، بل الإضافي لتأكيد نفي الحكم عما قبلها فالحصر في المقام إضافي بلحاظ حالتي المكلف من الشك المتيقن، لا حقيقي وهو وارد لمحض تأكيد عدم نقض اليقين بالشك، لا لبيان عدم صلوح غير الشك أيضاً للنقض، ولذا كانت القضية المذكورة عقلية ارتكازية، لا شرعية تعبدية، ولو حملت على الحصر الحقيقي كانت تعبدية شرعية، لعدم حكم العقل بانحصار الناقض باليقين.

مضافاً إلى لزوم كثرة التخصيص لو حملت على الحصر الحقيقي. ولا- أقل من الإجمال الموجب لسقوط الفقرة المذكورة عن الاستدلال، خصوصاً مع ورود ذلك في النوم الذي لا يتيسر غالباً قيام الأمانة المعتبرة عليه.

إن قلت: النقض في المقام وإن لم يكن بالشك، بل بالأمانة، إلا أن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك التعبد بالمتيقن، فينافي مفاد الأمانة و يتعارضان.

قلت: التعبد بالمتيقن فرع عدم نقض اليقين، لعدم صلوح الشك له، فمع انتقاضه بالإشارة- كما هو مقتضى إطلاق دليل حجيتها- لا معنى للتعبد بالمتيقن، فالاستصحاب مع الأمانة نظير اللامقتضي مع المقتضي، ولا إشكال في تقديم

و لا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

المسامحة فيما جعله الفاضل التوني قدس سره من شرائط الاستصحاب

و كيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحال السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب (1) لا يخلو عن مسامحة، المقتضي على اللامقتضي إذا اجتمعا في مورد واحد و ليس هذا من باب التخصيص و لا الحكومة و لا التخصيص، كما يظهر بالتأمل.

وربما يوجه تقديم الأمانة أيضا بأن كبرى عدم نقض اليقين بالشك و إن كانت شرعية تعبدية، إلا أن الظاهر سوقها مساق الإمضاء لما هو المرتكز منها عرفا و من ثم قلنا أن التعليل بها يكون ارتكازيا لا تعبديا. و المرتكز عرفا أن القضية المذكورة إنما يعمل بها مع عدم الأمانة المعتمدة، أما مع الأمانة المعتمدة فالأمانة مقدمة عليها، و هذا كاف في تقديم أحد الدليلين على الآخر. و هنا بعض الوجوه الأخر و بعض الكلام متعلق بهذين الوجهين، ذكرناه في حاشية الكفاية، و لا يسع المقام التعرض له. فلاحظ. و الله سبحانه و ولي العصمة و السداد.

(1) فإن ظاهره تحقق موضوع الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي إلا- أنه لا- يجوز العمل بعموم دليله لوجود المعارض له المخصص لعمومه هذا و يظهر من قول المصنف قدس سره: «لأن مرجع ذلك...» دعوى أن كلامه ظاهر في أن الشرط في جريان الاستصحاب عدم المخصص لعموم دليله لكنه خلاف ظاهر كلام الشخص المذكور فانه صريح في أن الدليل الاجتهادي يقوم على خلاف الحالة السابقة كما سيذكره المصنف قدس سره لا على خلاف عموم عدم نقض اليقين كما هو الحال في الشك في الركعات الذي نظر به المصنف قدس سره. نعم ظاهره أن قيام الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة لا يرفع موضوع الاستصحاب و كأنه مبني على أن دليل حجية الدليل الاجتهادي- كعموم حجية خبر الثقة- يكون مخصصا لعموم لا تنقض لا حاكما و لا واردا عليه، فقيام الدليل الاجتهادي محقق لصغرى المخصص لا أنه هو

لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم: «لا تنقض» كما في مسألة البناء على الأكثر. لكنه ليس مراد هذا المشتراط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة (1).

ما أورده المحقق القمي قدس سره على الفاضل التوني قدس سره و المناقشة فيه

ولعل ما أورده عليه المحقق القمي قدس سره من أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلة، فقد يرجح عليه الدليل، وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر. قال قدس سره: «ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص أربع سنين» مبني (2) على ظاهر كلامه من إرادة العمل بعموم: «لا تنقض».

بنفسه مخصص لدليل الشك في الركعات فلاحظ.

هذا بناء على ما ذكرنا في وجه تقديم الامارة يتجه البناء على بقاء موضوع الاستصحاب وأنه لم يلزم تخصيص عموم موضوع الاستصحاب في موردها كما لا يخفى. وبناء على ما ذكرنا يتجه ذلك وإن لم يبتن على التخصيص.

(1) لا- إشكال في أن مراده ذلك كما هو صريح كلامه، إلا- أن ظاهره أن دليل حجية الدليل الاجتهادي يكون مخصصاً لعموم دليل الاستصحاب لتحقق موضوعه معه لا حاكماً عليه، ورافعاً لموضوعه و لو تعبدنا كما ذكره المصنف قدس سره، فالذي هو نظير لدليل مسألة البناء على الأكثر ليس هو الدليل الاجتهادي الدال على خلاف الحالة السابقة، بل دليل حجيته، كما ذكره المصنف قدس سره في أول مبحث البراءة و أشرنا إليه.

(2) خبر (لعل) في قوله: «ولعل ما أورده عليه المحقق القمي». لكن عرفت أن هذا ليس ظاهر كلام القائل.

و أما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علما أو ظنا على ارتفاع الحالة السابقة، فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهادية على دليله (1)، وإن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمانة في مورده على خلافه و لذا ذكر العضدي في دليله أن ما كان سابقا لو لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء.

و نظيره في الأمارات الاجتهادية الغلبة، فإن إلحاق الشيء بالأعم الأغلب إنما يكون غالبا إذا لم تكن أمانة في مورده على الخلاف. لكنها (2) أيضا واردة على الاستصحاب كما يعرف بالوجدان عند المتتبع في الشرعيات و العرفيات.

و لما ذكرنا لم نر أحدا من العلماء قدم الاستصحاب على أمانة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لو لا الاستصحاب، لا في الأحكام و لا في الموضوعات.

و أما ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود و طرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين و الحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل (1) يعني: فلا يتصور تقديمه عليها، كما ذكره المحقق القمي قدس سره.

(2) يعني: الغلبة. لكن لم يتضح دخل ذلك فيما نحن فيه، لعدم تقدم النزاع في ذلك من أحد. إلا أن يكون غرضه أن تقديم الغلبة على الاستصحاب مع أنها أضعف الأمارات شاهد بتقديم غيرها.

استصحاب حياة المفقود، وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب، دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات، فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

المراد من (الأدلة الاجتهادية) و(الأصول)

ثم المراد بالدليل الاجتهادي: كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث أنها تحكي عن الواقع ويكشف عنه بالقوة، ويسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية، وفي الموضوعات أمانة معتبرة، فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظرا لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية (1)، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهاديا، [بل خ.ل] وهو من الأصول، وإن كان مقدما على بعض الأصول الأخر.

و الظاهر أن الاستصحاب و القرعة من هذا القبيل (2) .

(1) هذا مبني على ما تقدم منا في أول أحكام الشك من أن المعيار في الفرق بين الأمانة والأصل هو لسان دليل التعبد، فإن كان لسانه اعتبره من حيث كونه كاشفا عن الواقع فهو أمانة وإن لم يكن في نفسه كاشفا عن الواقع، وإن كان لسانه محض التعبد بالمضمون دون ملاحظة الكشف عن الواقع فهو من الأصول وإن كان في نفسه كاشفا. وإن كان كلام المصنف هناك قد يوهم خلاف ذلك.

(2) ظاهر بعض أدلة القرعة أنها من سنخ الأمارات الكاشفة عن الواقع الموصلة له. وبعض أدلتها الأخر وإن كان مجملا من هذه الجهة، مثل ما تضمن أن كل مجهول فيه القرعة، إلا أن الطائفة الأولى صالحة لرفع الإجمال من هذه الجهة،

و مصاديق الأدلة و الإمارات في الأحكام و الموضوعات واضحة غالبا (1) .

تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

وقد يختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلاً و بين كونه أصلاً، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، و كذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ، و أصالة الصحة في عمل الغير.

وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع كاشفاً عنه و أنه من القواعد التعبدية، لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأننا قد ذكرنا أنه فهي الحكمة فراجع الباب الثالث عشر من أبواب كيفية الحكم و الدعوى من كتاب القضاء من الوسائل.

نعم ربما لا يكون الرجوع للقرعة عرفاً مبني على أماريتها، لعدم وضوح وجه أماريتها عندهم. و إن كان لا يبعد أن يكون مبني على اعتقاد التسديد الغيبي بعد إكمال الأمر إلى من بيده الأمور العالم بحقائقها، فتكون من الإمارات عندهم أيضاً. و لعل رجوع العرف إليها مأخوذ من الشرع و إن كان شرعاً غير الإسلام.

فلاحظ.

و أما الاستصحاب فالظاهر أنه من الأصول مطلقاً، سواء كان الرجوع عليه عرفياً أم مبني على تعبد الشارع به. كما أشرنا إليه في أوائل الكلام فيه. فراجع.

(1) إذ غالب موارد التعبد الشرعي مورد للعمل عرفاً، و الغالب عدم خفاء وجه عملهم من حيث كونه مبني على الأمارية أولاً، لأنه مبني على الارتكازيات التي لا تخفى غالباً. و أما موارد التعبد الشرعي التأسيسي فالمتبع فيها ظاهر أدلته، فإن كانت مبنية على محض التعبد بالعمل على طبق الاحتمال كان أصلاً، و إن كانت مبنية على نحو من الكشف كان أمانة.

ص: 62

قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع (1)، إلا- أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر و حكومته عليه.

(1) هذا لم يتقدم منه سابقا فيما أعلم.

ص: 63

[الأمارات و الأصول]

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أعني البراءة و الاحتياط و التخيير، إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ فلا بد من التكلم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الإمارات التي يتراءى كونها من الأصول، كاليد و نحوها

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة و نحوها

الثالث: في عدم معارضة ساير الأصول للاستصحاب.

ص: 65

إشارة

الأولى

المسألة الأولى: تقدم (اليد) على الاستصحاب و الاستدلال عليه

إشارة

أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاکمة عليه. بيان ذلك: أن اليد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في موارد كونه صاحب اليد مالكا أو نائبا عنه، وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة إليها، وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد، فلا- إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على دليل الاستصحاب (1).

و إن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع بها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محل الشك تعبداً، لتوقف استقامة معاملات العباد على اعتبارها، نظير أصالة الطهارة، (1) عرفت الأشكال في ذلك، لأنه موقوف على كون مفاد دليل الأمانة إلغاء الشك تعبداً و تنزيل الأمانة منزلة للعلم، وهو مما لا يقتضيه دليل حجيتها. وقد عرفت الوجه الذي ينبغي أن يعتمد عليه في تقديم الأمانة على الاستصحاب.

كما يشير إليه قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» (1).

فالأظهر أيضا تقديمها على الاستصحاب، إذ لو لا هذا لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطالان الحقوق (2)، إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبقا بكونه ملكا للغير (3)، كما لا يخفى.

الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت (اليد) بالإقرار

و أما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه العين، إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه، فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعيا (4) (1) هذا ظاهر في بيان المحذور اللازم من عدم اعتبار اليد، لا في الغرض الموجب لاعتبارها.

(2) هذا وإن اقتضى تقديم اليد على الاستصحاب، إلا أنه لا يقتضي حكومتها عليه، كما ذكره المصنف قدس سره في صدر الدعوى، بل يمكن دعوى أن دليل اعتبار اليد مخصص لدليل الاستصحاب، لا حاكم عليه.

هذا ويمكن التمسك للعمل باليد في مورد الاستصحاب بما سبق في وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب. فلاحظ.

(3) بل لو لم يحرز ذلك - كما لو احتمل ما في اليد نماء لملك صاحبها لا منتقلا إليه بسبب مملك - أمكن الرجوع لاستصحاب عدم تملكه له بناء على ما هو الظاهر من جريان استصحاب العدم الأزلي.

(4) لا وجه لانقلابه مدعيا مع فرض حجية اليد في إثبات الملكية الفعلية،

و المدعى منكرا و لذا (1) لو لم يكن في مقابلة مدع لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكيتها، أو كان في مقابلة مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: «اشتريته من عمرو».

بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك المروية في الاحتجاج (2) أنه لم يقدر في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعواها عليها السلام تلقي فإنها تقتضي إلغاء أصالة عدم الانتقال، فلا بد من توجيه ذلك بعدم الدليل في الفرض على حجية اليد ذاتا، لقصور دليلها عن شموله بعد عدم إطلاق دليل حجيتها، إذ عمدته بناء العقلاء المعلوم إمضاؤه، و لم يتضح بناؤهم على حجيتها في المقام بعد فرض إنكار صاحب اليد السابق، و إذا سقطت عن الحجية جرى الاستصحاب بلا مانع.

نعم الظاهر اختصاص ذلك بما إذا كان إنكار المالك السابق راجعا إلى تكذيب صاحب اليد، أما إذا كان راجعا إلى جهله بالحال، الموجب لرجوعه للأصل و اعتماده عليه، فالظاهر من بناء العقلاء الرجوع إلى اليد و جعلها حجة له و عليه، حجة له في تكليف نفسه فلا يجوز له المطالبة و الرجوع للأصل، و حجة عليه بمعنى أن الحاكم يعتمد عليها في رد دعواه لو علم استنادها إلى الجهل بالحال. و تمام الكلام في مقام آخر.

(1) لم يتضح وجه الاستشهاد به لما ذكره، فالعمدة ثبوت السيرة على حجية اليد في ذلك، دون ما إذا أنكر صاحب اليد السابقة و صار خصما لصاحب اليد الجديدة.

(2) فعن الاحتجاج عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لما بويع أبو بكر... بعث إلى فدك من أخرج وكيل فاطمة عليها السلام... فلما كان بعد ذلك جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر... فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و قد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم؟ فقال أبو بكر: هذا فيء للمسلمين، فإن أقامت

الملك من رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم، مع أنه قد يقال إنها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها (1) اليد.

(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات

و كيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضا مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في شهودا أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم جعله لها، وإلا فلا حق لها فيه.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثم ادعيت أنا فيه من تسأل البيعة؟ قال: إياك أسأل البيعة. قال عليه السلام: فما بال فاطمة سألتها البيعة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسأل المسلمين بيعة على ما ادعوه شهودا كما سألتني على ما ادعيت عليهم؟ فسكت أبو بكر، فقال عمر: يا علي دعنا من كلامك، فإننا لا نقوى على حجتك...» ورواه في الوسائل في الصحيح عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان في كتاب القضاء باب 25 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: 2.

(1) لا يخفى الفرق بين مورد الرواية و ما سبق:

أولا: بأن منكر السبب المملك في المقام ليس هو صاحب اليد الأولى و هو رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم نظير الوارث و الموصى له و نحوهما، و ذلك لا يكفي.

نعم ربما ادعي الإجماع على أن إنكار الوارث للسبب بمنزلة إنكار مورثه، فإن تم لزم الاقتصار عليه و عدم التعدي إلى مورد الرواية، حيث إن المسلمين ليسوا ورثة رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم و إن ترتب حقهم على ملك رسول الله بناء على الحديث المختلف.

و ثانيا: أن إنكارهم للنحلة لا يبتني على العلم بعدمها بل على الجهل بها، و لذا طلبوا البيعة من الصديقة الطاهرة، و قد عرفت قرب اختصاص ما سبق بما إذا كان الإنكار راجعا إلى تكذيب صاحب اليد الفعلية في دعوى السبب. فلاحظ.

مورد الاستصحاب (1). وإن شئت قلت: إن دليلها أخص من عمومات الاستصحاب.

هذا مع أن الظاهر من الفتوى و النص الوارد في اليد- مثل رواية حفص بن غياث- أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع ولا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمانة لا من باب الأصل التعبدي (2).

تقدم البينة على (اليد) و الوجه في ذلك

و أما تقديم البينة على اليد و عدم ملاحظة التعارض بينهما أصلا فلا يكشف عن كونها من الأصول، لأن اليد إنما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها (3) و البينة مبنية لسببها.

و السر في ذلك: أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة، و الغلبة إنما يوجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق، ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة (4). و حال اليد مع البينة [خ.ل. الغلبة] حال (1) لما عرفت من أن ملك صاحب اليد مسبق بالعدم غالبا أو دائما، فلو كان الاستصحاب بالحجة لزم إلغاء اليد غالبا أو دائما، و مثل ذلك كاف في ترجيحها على الاستصحاب و تخصيص دليله بها.

(2) يعني: وقد تقدم حكومة الأمارات على الاستصحاب.

(3) الضمير يعود إلى (اليد) يعني: أنه إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو مالكة و جهل الحال كانت اليد أمانة على الملكية، فهي إمانة حيث لا أمانة، فمع فرض قيام البينة على كونها عادية لا مالكة لا يبقى موضوع لأمانية اليد.

(4) كما تقدم منه قدس سرّه التنبيه على ذلك قريبا.

أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد (1) مع أمارات المجاز، بل حال مطالب الظاهر و النص. فافهم.

(1) لم يتضح المراد من مذهب السيد في المقام و لا خصوصيته. فإن أصالة الحقيقة لا تعارض قرينة المجاز عند الكل.

نعم مذهب السيد التمسك بأصالة الحقيقة في الاستعمال عند الشك في الوضع مع معرفة المراد، مع أن التحقيق أن الاستعمال أعم من الحقيقة في مثل ذلك.

لكنه أجنبي عما نحن فيه. فلاحظ.

ص: 72

المسألة الثانية: تقدم قاعدة (الفراغ و التجاوز) على الاستصحاب و الاستدلال عليه

إشارة

في أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه (1) لا يعارض بها (1) ظاهر المصنف قدس سره و بعض من تأخر عنه أن الاستفادة من الأدلة الآتية هو أصل أو قاعدة شرعية واحدة. و ذهب جمع من الأعظم إلى أنه أصلان أو قاعدتان شرعيتان:

الأولى: قاعدة الفراغ.

الثانية: قاعدة التجاوز. و موردها الشك في أصل تحقق الشيء بعد تجاوزه و الدخول في غيره مما يترتب عليه.

و يظهر الفرق بينهما في الشك في الجزء الأخير حيث أنه يكون مجرى للقاعدة الأولى دون الثانية. و به يمكن التخلص عن إشكال اختلاف الأخبار في كون بعضها ظاهرا في اعتبار الدخول في الغير، و بعضها ظاهرا في عدم اعتباره، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز و الثاني على قاعدة الفراغ، و كذا اختلافها من حيث ظهور بعضها في الشك في أصل وجود الشيء، و ظهور الآخر في الشك في تماميته بعد المفروغية عن أصل وجوده، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز و الثاني على قاعدة الفراغ.

و قد سبق منا اختيار ذلك تبعا لجمع من مشايخنا و غيرهم. و يناسبه التدقيق

إما لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله عليه السلام -في بعض روايات الأصل-: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

وإما لأنها وإن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه، وهي خاصة بالنسبة إليه (1) و الجمود على لسان كل رواية من روايات الباب. إلا أن التأمل في مجموع الروايات قد يشهد بخلافه، ويوجب الوثوق بأنها ناظرة إلى أمر واحد ارتكازي جامع بين الأمرين صالح للانطباق عليهما معاً، ولا سيما مع تقارب ألسنة بعض نصوص الطائفتين، بحيث يصعب جدا الالتزام بالجمود في كل طائفة على نصوصها و عدم نظرها للجامع الارتكازي المذكور. و من ثم كان البناء على وحدة القاعدة قريباً جداً. و موضوعها بناء على ذلك أمران:

الأول: الشك في الشيء بمعنى الشك في شئونه التي يهتم بها من حيث كونها مورداً للعمل سواء كانت وجوداً أم غيره.

الثاني: مضيه، و مضى كل شيء بحسبه، فمضى ما علم بتحقيقه و شك في صحته بالفراغ عنه و عدم الانشغال به، و مضى ما شك في أصل وجوده بمضى محله و مضى الشرط بمضى المشروط به... وهكذا.

و أما اعتبار الدخول في الغير فهو إنما يكون فيما إذا كان المضى متوقفاً عليه، كما في المترتبات، لا مطلقاً، فالعمل بعد خروج وقته يصدق المضى عليه و إن لم يدخل في عمل غيره، كما لا يخفى هذا ما يظهر لي عاجلاً. و العمدة فيه تشابه ألسنة النصوص، مع كون الجامع ارتكازياً. فلاحظ و الله العالم.

(1) لأن تمامية الموجود كوجود التام على خلاف الاستصحاب دائماً، فلو كان الاستصحاب جارياً لزم إلغاء القاعدة بالمرة.

يخصص بأدلتها أدلته، ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

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

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

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

أخبار قاعدة التجاوز

الأخبار العامة

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام (1): «قال: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض».

كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك. وفي (1) صدر الرواية هكذا: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة. قال عليه السلام: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر».

قال عليه السلام: يمضي... ثم قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء...».

الموثقة (1): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

و هذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير (2).

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

و ظاهر صدر هذه الموثقة كأوليين (3)، و ظاهر عجزها كالثالثة (4). هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

(1) وهي موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام.

(2) لكن الروايتين الأوليين مختصتان بقريضة صدرهما في قاعدة التجاوز، و هذه الرواية ظاهرة في قاعدة الفراغ، لظهورها في المفروغية عن أصل وجود الشيء، و الشك إنما هو في صحته بعد مضيه، فلا تنافي بين الروايات بناء على ما سبق عن غير واحد من الالتزام بأن الاستفادة من النصوص المذكورة قاعدتان لا قاعدة واحدة.

أما بناء على أن مفادها قاعدة واحدة-كما هو ظاهر المصنف قدس سره و عرفت منا تقريره-فلا بد من الالتزام بأن ذكر الدخول في الغير من حيث كونه محققا للمضي في مورد الروايتين الأوليتين، لأن الشك فيهما في أصل وجود الجزء و لا يصدق المضي معه إلا بالدخول في الجزء المرتب عليه لا يكون الدخول في الغير معتبرا مطلقا.

و بهذا يمكن الجمع بين النصوص المختلفة في ذكره كما أشرنا إليه. فلاحظ.

(3) يعني: من حيث اعتبار الدخول في الغير.

(4) يعني: من حيث حصر الشك المعتمد به بصورة عدم التجاوز، و لازمه أنه لو تحقق التجاوز لم يعتن بالشك و لو مع عدم الدخول في الغير.

هذا و حيث إنه لا بد من حمل الرواية على ما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ عنه، لا على ما إذا شك في بعض أجزائه بعد الدخول في غيره لما هو المعروف عندهم من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء، كانت الرواية مختصة

وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام: «وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة» (1).

وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكر فأمضه كما هو» (2).

وقوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ:» وهو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (3).

بقاعدة الفراغ، وحينئذ فيتعين حمل صدرها على كون ذكر الدخول في الغير كناية عن الفراغ، لا لخصوصية فيه، لما هو المتسالم عليه بينهم من أن المعيار في القاعدة صدق الفراغ.

أما بناء على وحدة القاعدة فقد عرفت أن المتعين حمل ذكر الدخول في الغير في الروايات على كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لكونه بنفسه معتبراً، فيكون ذكره في هذه الرواية لتحقق المضي معه وإن لم يتوقف عليه. فلاحظ.

(1) فإن ذكر ذلك توطئة للحكم بعدم الإعادة قد يظهر في سوقه مساق العلة التي يؤخذ بعمومها، فيكون ظاهراً في أنه كلما دخل حائل لا يعتنى بالشك.

وقد سبق نظير هذا عند الكلام في الرواية الأولى من روايات الاستصحاب. وبناء على ما تقدم هنا يتعين كون ذكر الحائل من حيث كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لاعتباره في نفسه.

(2) لا- مجال لاستفادة العموم منه. نعم مناسبة الحكم الارتكازية قد تقتضي التعميم. لكنها كما ترى لا- تصلح دليلاً- في الأحكام الشرعية، فإنها أشبه بالقياس، لعدم رجوعها إلى ظهور الكلام فيه.

(3) فإن العدول عن الحكم بعدم الاعتناء بالشك إلى بيان علته و هي كونه

و لعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك (1) .

و حيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة و الصلاة بل يجري في غيرهما كالحج (2)، فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها و دفع ما يتراءى من التعارض بينهما، فنقول مستعينا بالله فإنه ولي التوفيق:

إن الكلام يقع في مواضع:

أذكر في الحال المذكور مشعر أو ظاهر في عدم خصوصية للوضوء، لأنه جار مجرى الإمضاء لارتكاز عدم الاعتناء بالشك من جهة الأذكية المذكورة، و لا فرق بحسب الارتكاز بين الموارد. فتأمل.

(1) لم أعر عاجلا على غير هذه النصوص مما يستفاد منه العموم. نعم وردت بعض النصوص الخاصة في الوضوء و الصلاة، و لا أهمية لها بعد النصوص العامة المتقدمة.

(2) كما هو مقتضى عموم النصوص المناسب لعموم الجهة الارتكازية التي تشير إليها، و لا يهم اختصاص مورد بعض النصوص بالصلاة و الوضوء، لأنه لا يخصص الوارد.

ص: 78

ما هو المراد من (الشك في الشيء)؟

أن الشك في الشيء ظاهر لغة و عرفا في الشك في وجوده (1)، إلا- أن تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه و مضيه و التجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغا عنه، و كون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا.

نعم لو أريد الخروج و التجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، و هذا هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح (2). و كذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك (1) لأن الشك لا يتعلق بمفاد المفرد، وإنما يتعلق بمفاد الجملة و القضية الراجع إلى النسبة، و حينئذ فحذف المحمول مع عدم القرينة الخاصة على تعيينه موجب لحمله على الوجود لأنه المستفاد في كثير من موارد الحذف، نظير حذف متعلق الجار و المجرور و الظرف و حذف الخبر في باب لو لا الامتناعية و نحوهما.

و من هنا كان الأولى للمصنف قدس سره الاستشهاد بالمفهوم العرفي لا اللغوي. لعدم وضوح استفادة ذلك بحسب الوضع اللغوي.

(2) كأنه من جهة أن الثاني مبني على المفروغية عن وجود الشيء، و الأول مبني على عدم المفروغية عنه، و هما متناقضان يستحيل لحاظهما في استعمال واحد.

و من ثم قيل بعدم الجامع بين موضوع قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وأنه لا مجال لحمل النصوص على ما يعمهما. لكن عرفت إمكان نهوض الجامع بينهما و لحاظه في أول الكلام في هذه المسألة.

(1)العمدة فيه الروايتان الأوليان، حيث إن السؤال فيهما عن الشك في الأفعال الصلواتية بعد الدخول في غيرها.

لكن لا يخفى أن ظهور السؤال فيهما في الشك في أصل الوجود ناش من التعبير بمثل الشك في كذا، فهو مبني على ظهور الشك في الشيء في الشك في وجوده الذي ذكره قدس سرّه أولاً، ولو لا ظهوره في ذلك لأمكن حمله على الشك في صحة الأجزاء السابقة بعد المفروغية عن أصل وجودها، ليناسب التعبير فيهما بالخروج و التجاوز.

فالعمدة في ظهور الروايتين الأوليين و نحوهما في إرادة الشك في الوجود:

كون ظهور الشك في الشيء في الشك في وجوده أقوى من ظهور التجاوز و الخروج في التجاوز و الخروج عن نفس الشيء لا- عن محله، فيتعين رفع اليد عن الظهور الثاني بالأول.

و لا سيما مع كون الأول واقعا في كلام السائل، و الثاني في كلام المجيب الذي هو متفرع على السؤال، فيكون محكوما له و مفسرا به.

و من ثم يشكل الأمر في الروايات التي عدت من أدلة قاعدة الفراغ، كالموثقين، فإنه قد يتعين حملهما على إرادة قاعدة التجاوز، لما ذكر من أقوائية ظهور الشك في الشيء من ظهور التجاوز و المضني و الخروج عنه، فلا يبقى شيء من الأدلة لقاعدة الفراغ.

إن قلت: لا مجال لتلك في الموثقة الثانية، لعدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء قطعا.

ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم (1) من جهة قوله:

«فأمضه كما هو» بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور (2) كما لا يخفى.

لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات (3). وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض قلت: يمكن حملها على قاعدة التجاوز في أصل الوضوء، لا في أجزائه، كما لو شك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة مثلاً، فإنه لا إجماع على عدم جريان قاعدة التجاوز حينئذ، إلا أن يقال: التجاوز إنما يتحقق بالإضافة إلى الطهارة التي هي شرط في الصلاة دون الوضوء، لما يأتي في الموضوع الخامس، فلا بد أن يكون المراد به الشك في صحة الوضوء الموجود، لا الشك في أصل وجود الوضوء.

مع أن هذا مختص بما تضمن عنوان الشك في الشيء، أما ما لم يتضمن ذلك فظاهر المضي فيه مضيه بنفسه، لا مضي محله، ولا مخرج فيه عن هذا الظهور، كما هو الحال في مثل: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك...». وكذا ما تضمن عنوان الفراغ، فإنه صريح في المفروغية من أصل وقوع الفعل، فيكون ذلك دليلاً على قاعدة الفراغ.

هذا كله بناء على تعدد القاعدة، أما بناء على وحدة القاعدة وعموم موضوعها فالأمر سهل. فلاحظ.

(1). وهي الموثقة الأولى: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

(2) لما عرفت من لزوم حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. فتأمل.

(3) بحمل المضي فيها على مضي المحل، ويبقى الشك في الشيء على ظاهره.

الروايات (1). إن شاء الله تعالى.

(1) يأتي الكلام فيها في الموضوع الرابع. لكن لا- دخل له بهذه الجهة، بل في جهة أخرى. بل يأتي منه في الموضوع السادس دعوى عموم الموثقة للشك في الصحة مع المفروغية عن أصل الوجود.

ص: 82

ما هو المراد من (محل الشيء المشكوك فيه)؟

أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده (1) هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر.

وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة (2) المقررة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحل كلمة (أكبر) قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين (1) تحقيق المحل إنما هو لتفكيح المضى والتجاوز والخروج عن المشكوك، بناء على أن المراد به التجاوز والخروج عن محله لا عن نفسه، كما سبق منه قدس سره في الموضع الأول.

هذا وبناء على تعدد القاعدتين فإنما يحتاج إلى ذلك في قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، بل لا بد فيهما من تفكيح ما يتحقق به الفراغ، أما بناء على وحدتهما فقد عرفت ما ينبغي اعتباره في المقام.

(2) التعبير عن المحل بالمرتبة مما لم يعهد في كلماتهم.

لفظ الجلالة (1) بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام (2)، و محل الرء من (أكبر) قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل (3)، و محل غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير، فإنه ربما يحتمل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة (4)، فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها، أو مع الجماعة، فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشك بعد ذلك في الوضوء... إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير، كالعلامة وولده و الشهيدين و المحقق الثاني (1) يعني: فمع تحقق الفصل يتحقق مضي محل كلمة (أكبر).

(2) لكن هذه الطريقة لما كانت ممضية شرعا رجع ذلك إلى المحل الشرعي.

(3) لا دخل للعقل في المقام، وإنما المتبع في ذلك طريقة أهل الكلام، وقد عرفت أن إمضاءها شرعيا يوجب كون المحل شرعيا.

(4) كإطلاق الاعتناء بالشك في الصلاة في أثناء وقتها، والاعتناء بالشك في الوضوء بعد اليقين بالحدث، ونحوهما. و حمل الإطلاقات المذكورة على صورة عدم العادة بعيد.

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

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشك (1)، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدم: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة. لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل (2). فتأمل. والأحوط ما ذكرنا.

(1) لأن ظاهر المضي في لسان الشارع هو المضي من حيث المحل الشرعي، كما هو مقتضى الإطلاقات المقامية، ويناسبه التعليل بدخول الحائل في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت، فالتعميم إلى المضي بلحاظ العادة أو من حيث المحل العقلي أو العرفي في غير محله، ولا تناسبه الإطلاقات المقامية نعم إذا كان المحل العقلي أو العرفي ممضياً شرعاً كان محلاً شرعياً، فيلحقه حكمه، كما ذكرنا.

(2) لأن مقتضاه الاعتماد على كل ظهور نوعي ولو كان من غير جهة التجاوز والمضي، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فالعمدة أنه لا إطلاق له في كل ظهور نوعي، لعدم وروده مورد التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمه، بل لعل ذكره للتنبيه على بعض الجهات التي يوجب الالتفات إليه وضوح عدم الاعتناء بالشك وكونها ارتكازياً، فهو أشبه بالحكمة، كما سيأتي في الموضع السابع التعرض لذلك، وحينئذ فلا مجال لخروج بذلك عن مقتضى الإطلاقات المقامية الذي أشرنا إليه.

و أما الشك في الجزء الأخير من المركب المأتي به، فإن كان الجزء مما يعتبر فيه

هل يعتبر في التجاوز و الفراغ الدخول في الغير، أم لا؟

الدخول في غير المشكوك إن كان محققا للتجاوز عن المحل (1) فلا إشكال في اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحتين الأوليين اعتباره، و ظاهر الموالاة-كالسلام في الصلاة-فلا إشكال فيه، لأن محله زمان فعل المركب المفروض مضيه، وإن لم يكن كذلك-كالجانب الأيسر-أشكل أمره، لعدم مضي محل الجزء و لا المركب شرعا.

وقد يندفع بما عرفت من أن مضي المحل إنما هو لتتقيح مضي الشيء المشكوك فيه، فمع صدق مضيه بنفسه فلا موجب لتحقيق مضي محله، وفي المقام لما فرض كون المكلف عازما على الغسل التام، لا على غسل كل عضو بنحو الانحلال، يصدق تعبد الفراغ عن الغسل مضي الغسل فلا يعتنى بالشك فيه.

نعم وكذا الحال بناء على تعدد القاعدتين، فإنه لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الغسل، وإن لم تجر قاعدة التجاوز في الجزء الأخير.

نعم لو لم يعلم من نفسه العزم على الغسل التام حين العمل، بل على غسل كل عضو بنفسه بنحو الانحلال، لم يصدق المضي و لا الفراغ بالإضافة إلى الغسل، و يتعين الإتمام. فلاحظ.

(1) الذي هو بمعنى مضيه، الذي عرفت أنه لا بد منه في المقام، أو الذي هو بمعنى مضي محله الذي عرفت من المصنف في الموضع الأول حمل النصوص عليه.

إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره.

ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً (1) بالدخول في الغير، وحينئذ فيلغوا القيد (2).

ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (3) وقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (4) بناء على ما سيجيء من التقريب. وقوله: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك» (5) الخبر.

(1) لعل ذكر الغلبة، بلحاظ الجزء الأخير، فإن الخروج منه لا يكون بالدخول في فعل الغير، بل بالفراغ من تمام العمل و مضيه، أو بخروج الوقت.

(2) يعني: ويرجع إلى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(3) فإن عموم التعليل لصورة عدم الدخول في الغير ظاهر في عموم الحكم له. نعم عرفت الأشكال في كونه من سنخ التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً. لكنه لا يخلو عن تأييد، ولا سيما مع عدم اشتمال مورده على التقييد بالدخول في الغير.

(4) فإن ذلك قد ورد في موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة، و صدرها وإن اشتمل على الدخول في الغير، إلا أن إهمال ذلك في الذيل المسوق لضرب القاعدة و الاقتصار فيه على التجاوز كالصريح في أن المعيار على التجاوز، وأن ذكر الدخول في الغير لأجل تحققه به لا لموضوعيته في نفسه. فلاحظ.

(5) حيث إنه ظاهر في إرادة المضي لنفس الصلاة و الوضوء لا لأجزائهما

لكن الذي يبعده أن الظاهر من الغير في صحيحة إسماعيل بن جابر:

«إن شك في الركوع بعد ما سجد، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد و مقام التوطئة (1) للقاعدة المقررة بقوله (2) بعد ذلك: «كل شيء شك فيه... الخ» كون (3) السجود و القيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، و من الثاني بالنسبة إلى السجود، إذ لو كان الهوي للسجود كافيا عند الشك في الركوع و النهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود و القيام، و لم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائما (4).

و مما ذكرنا يظهر أن ما ارتكب بعض من تأخر من التزام عموم و من الظاهر أن الغالب في مضيها عدم الدخول في الغير المترتب عليهما.

(1) فإن ذكر الصغريات قبل ذكر الكبرى الكلية ظاهر في سوقها تمهيدا و توطئة لها و بذلك تقترب صحيحة إسماعيل عن صحيحة زرارة، فإن الثانية و إن اشتملت على ذلك أيضا إلا أنه وقع في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلا ظهور له في التوطئة و التمهيد.

(2) متعلق بقوله: «المقررة».

(3) خبر (أن) في قوله: «لكن الذي يبعده أن الظاهر...».

(4) لأن مقتضى إطلاق الخبر هو الاكتفاء بالشروع في القيام، لكن يكفي في وجه جزمهم بعدم كفاية ذلك - لو فرض تمامية الإطلاق - ما في صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائما فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد».

الغير (1) وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية (2) ، ضعيف جدا، لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد، و الظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة (3) ، وهي بمنزلة ضابطة كلية، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم لكلام. فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير

فالأولى أن يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدا أفعال الصلاة عن (1) يعني لمقدمات الأفعال. هذا ولا يخفى أن الكلام تارة: يكون في لزوم الدخول في الغير. وأخرى: في تحديد الغير، وأنه هل يعتبر كونه جزءا مقصورا، أو هو مطلق شامل لمقدمات الأفعال.

و صدر كلام المصنف قدس سره ظاهر في الكلام في الأول، وذيله ظاهر في الكلام في الثاني الذي لا يصح إلا بعد المفروغية عن اعتبار الدخول في الغير. والأمر سهل.

(2) فإن مفهوم قوله عليه السلام: «إن شك في السجود بعد ما قام فليمض» عدم المضي لو شك قبل ذلك، بل عرفت أنه صريح صحيح عبد الرحمن.

(3) فهو يكون بمنزلة الشارح لمعنى القاعدة الحاكم عليها، فلا وجه للاقتصار على مورده. هذا ولكن في صحيح عبد الرحمن الآخر: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. قال: قد ركع» فإنه ظاهر في الاكتفاء بالهوي. وقد يجمع بينه وبين صحيح إسماعيل بحمل صحيح إسماعيل على عدم المفهوم، وأن ذكر السجود و القيام ليس للتحديد، بل لبيان الفرد الظاهر الذي يكون فيه حصول الشك أغلب، لأن الشك مع بعد محل التجاوز أكثر.

لكن صحيح عبد الرحمن الأول معارض لصحيحه هذا في هذه الجهة، فلا بد التصرف في هذا بحمله على الشك بعد الوصول لحد السجود، أو الاقتصار في كل منهما على مورده و الرجوع لمقتضى القاعدة في غير موردهما

عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي (1)، فضلا عن كفاية مجرد الفراغ.

الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ

و الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ. إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازما للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بها يعد مغايرة لحالهما و إن لم يشتغل بفعل و جودي، هو دخول في الغير بالنسبة إليهما (2).

(1) الذي هو مقتضى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(2) لا إشكال في أن حالة الفراغ حالة أخرى غير حالة الاشتغال بالعمل، بل هو بديهي، إلا أنه ليس دخولا في الغير عرفا، خصوصا بناء إلى ما ذكره في تقريب دلالة صحيحة إسماعيل من ظهور صدرها في تحديد الغير بكونه جزءا مقصودا و أن ذلك صالح لتفسير القاعدة في غير الصلاة أيضا، إذ من الظاهر عدم كون حالة الفراغ مقصودة بالأصل، و إلا لجرى ذلك في أفعال الصلاة أيضا، كما لعله ظاهر.

و من هنا أشكل حال الشك في الجزء الأخير من المركب و نحوه مما لا يصدق فيه الدخول في الغير. و الأمر سهل بناء على ما سبق عن غير واحد من تعدد القاعدتين، فإن الدخول في الغير إنما يحتاج إليه في قاعدة التجاوز التي يكون الحكم فيها بوجود المشكوك، لا قاعدة الفراغ التي يحكم فيها بصحة الموجود. و بذلك يمكن الجمع بين أكثر النصوص، فإن مثل موثقة بن مسلم الظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير واردة في مورد قاعدة الفراغ.

نعم قد يشكل في نصوص قاعدة الفراغ، كما وثقة ابن أبي يعفور المتقدمة -بناء على حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعد التجاوز في الوضوء إجماعا- حيث تضمنت اعتبار الدخول في الغير. و مثلها صحيح زرارة الوارد فيه الصريح في عدم جريان قاعدة التجاوز فيه و جريان قاعدة الفراغ.

وفيه: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما قد سمى الله مما أوجب له عليك فيه وضوءك لا شيء عليك فيه...». فلا بد من الالتزام بكون ذكر الدخول في الغير أو في الحال الأخرى لتحقيق الفراغ بذلك و انكشافه به، لأن الدخول في الغير بعد الاشتغال بالعمل لا يكون إلا من جهة الفراغ منه، لا لخصوصية الدخول في الغير.

و من هنا ظهر أنه يمكن أن يكون ذلك الدخول في الغير في مورد قاعدة التجاوز- كما في صحيحتي زرارة وإسماعيل- لأجل ذلك أيضا، لعدم تحقق التجاوز و المضى بالإضافة إلى الجزء المشكوك في وجوده إلا بالدخول في غيره لا لاعتبار الدخول في الغير مطلقا و لو مع تحقق المضى بدونه، كما يشهد له ما ورد من عدم الاعتناء بالشك في الصلاة بعد خروج الوقت، بناء على أنه من صغريات ما نحن فيه، حيث لم يعتبر فيه الدخول في الغير، و ما ذلك إلا لتحقيق المضى بمجرد خروج الوقت و إن لم يدخل في الغير.

و من ثم قربنا فيما سبق وحدة القاعدة المستفادة من مجموع النصوص، و أنها بأجمعها ناظرة إلى معنى ارتكازي واحد جامع بين جميع الموارد، و أن موضوع القاعدة مضى محل الشك إما بمضى الفعل المشكوك في صحته، أو بمضى محل الفعل المشكوك في وجوده إما لأجل الدخول في غيره مما يترتب عليه، أو بخروج وقته، فليس الدخول في الغير معتبرا في مورد قاعدة التجاوز لخصوصيته في موردها، بل لتحقيق مضى محل الشك المعترف في الأمر الارتكازي الواحد الجامع بين موارد النصوص.

كما ظهر أن ذكر السجود و القيام في صحيحة إسماعيل و عدم الاكتفاء بالدخول في مقدمتهما من الهوي و النهوض، لأجل توقف مضى محل الفعل المشكوك فيه عليهما، لعدم مضى محله بمجرد الدخول في المقدمة إذ هو مترتب على ذي المقدمة

و أما التفصيل بين الصلاة و الوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشك في الجزء الأخير منه.فيرده اتحاد الدليل في البابين، لأن ما ورد من قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء:«هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً، ولذا استفيد منه حكم الغسل و الصلاة أيضا (1) ، و كذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء و ذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهره يأبى عن التقييد (2) ، و كذلك روايتا زرارة و أبي بصير (3) المتقدمتان آيتان عن التقييد (4) .

لا على المقدمة نفسها شرعا. و على هذا فالشك في الجزء الأخير مما لا يعتبر فيه الموالاة -كالغسل- لا مجال لإحراز الجزء فيه و لو مع الاشتغال بحال أخرى، لعدم مضي محل الشك بالإضافة إليه.نعم يمكن إحراز صحة المركب و تماميته بعد صدق الفراغ عنه عرفا، لتحقق مضي محل الشك بالإضافة إلى التمامية المشكوك فيها.فتأمل جيدا.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

(1)عرفت الأشكال في استفادة العموم من التعليل. و لعل استفادة حكم الغسل و الصلاة من الإطلاقات الأخر.

(2)كأنه من جهة أن العدول عن التعبير بالوضوء الذي تضمنه صدر الرواية إلى التعبير بالشيء، كالصريح في العموم و عدم خصوصية الوضوء في الحكم.فتأمل.

(3)لم تتقدم رواية لأبي بصير، وإنما تقدمت رواية إسماعيل بن جابر. و لعله من خطأ النسخة.

(4)كأنه لظهورهما في الإشارة إلى أمر ارتكازي. و هو مما لا يقبل التقييد

و أصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء و الصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا فأمضه» (1) .

عرفا. و لو لا ذلك لأمكن حملهما على إرادة خصوص أجزاء الصلاة من (شيء)، و يكون عدم التقييد اكتفاء بقريئة المورد. و هو و إن كان خلاف الظاهر إلا أنه ليس بنحو الإباء عن التقييد. فتأمل.

(1) هذا لا إباء فيه عن التقييد، لإمكان التفصيل بالتقييد في الصلاة دون الوضوء و إن كانا مشتركين في عدم الاعتناء بالشك بعد المضي في الجملة. إلا أن يرجع إلى ما تقدم من ظهور كون الحكم ارتكازيا. لكنه - لو تم - لا يقتضي الصراحة في الإباء عن التقييد.

نعم يشهد بعدم التفصيل صحيح زرارة المتقدم الوارد في خصوص الوضوء المصرح بلزوم الدخول في حال أخرى، فإن أمكن توجيهه بما تقدم و نحوه أمكن توجيه النصوص الأخرى المتضمنة لاعتبار الدخول في الغير، و إلا فلا وجه للتفصيل، كما يشهد به ما ورد في الشك في الصلاة بعد خروج الوقت بناء على كونه من صغريات القاعدة، فإنه لا إشكال في عدم اعتبار الدخول في الغير فيه.

عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث

قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر. وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق، كالعلامة وولده والشهيدان والمحقق الثاني، ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

مستند الخروج

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة (1) (1) لم أعر على نصوص كثيرة في المقام. نعم يكفي في ذلك صحيح زرارة الذي أشرنا إليه قريبا، الصريح في الاعتناء بالشك ما دام قاعدا على الوضوء المعول عليه عند الأصحاب حيث ذهبوا إلى الاعتناء بالشك قبل تمامية الوضوء، بل عرفت دعوى الإجماع على ذلك.

قال سيدنا الأعظم قدس سرّه: «بلا خلاف كما عن المدارك والحدائق والمفاتيح، بل عن شرحي الدروس والمفاتيح دعوى الإجماع، بل عن ثانيهما نقله عن جماعة». لكن ذلك كله مختص بالوضوء، وأما الغسل والتيمم فلا دليل على خروجهما عن القاعدة لاختصاص النص بالوضوء وعدم ثبوت الإجماع على الإلحاق. ومجرد تصريح جمع به - كما سبق - لا ينفذ بعد قرب احتمال كون مستندهم دعوى عدم الخصوصية

ظاهر رواية ابن أبي يعفور أن حكم الوضوء من باب القاعدة

إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة هي قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» أن حكم الوضوء من باب القاعدة (1)، لا خارج عنها، بناء على عود ضمير (غيره) (2) إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذ فقوله: «إنما الشك...» مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلقة بجزء من أجزاء العمل، وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه (3).

للوضوء، وأن الموضوع مطلق الطهارة، وأن ذكره في النص لأنه من أفرادها، ونحو ذلك مما لا يمكن الركون إليه في الخروج عن القاعدة. فالبناء على عدم الإلحاق هو المتعين، كما قربه المصنف قدس سره في كتاب الطهارة.

نعم استشكل في عموم نصوص القاعدة لكل فعل، فيبقى الشك في أفعال الغسل و التيمم مجرى لأصالة عدم الإتيان بلا حاجة إلى الإلحاق بالوضوء. وهو كما ترى، خلاف ظاهر نصوص المسألة، فالبناء على العموم وشموله لأفعال الغسل و التيمم متعين، وإن ادعى المصنف قدس سره هناك الشهرة المحققة على عدم جريان القاعدة فيهما.

(1) لأن ظاهر قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» الإشارة للقاعدة.

(2) يعني: في قوله: «وقد دخلت في غيره».

(3) لأن الصدر يكون قرينة على المراد من الذيل و مفسراً له، فيكشف عن أنه ليس المعتبر في إلغاء الشك مضي محله، بل لا بد من مضي تمام العمل عند الشك في

هذا و لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل، من جهة أنه يقتضى بظاهر الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد (1) .

مضافا إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء (2) بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه جزء العمل، ولا يكفي مضي نفس الجزء بمضي محله و الدخول في غيره من الأجزاء.

لكن في صلوح ذلك لتوجيه الرواية مع قوة ظهور كون ضمير (غيره) عائدا للشيء إشكال، ولعل الالتزام بإجمال الرواية أولى.

(1) فإنه وإن لم يتحقق التجاوز بالإضافة إلى الوضوء، إلا أنه يتحقق التجاوز بالإضافة إلى غسل اليد، فيلزم إلغاء الشك في جزئه المفروض. لكن قد يهون دفع الإشكال بأنه لا بد من وحدة العمل، بحيث يكون عملا واحدا لا جزءا من عمل.

و غسل اليد وإن كان عملا مركبا إلا أنه جزء من الوضوء لا عمل مستقل. و حمل الموثقة على ذلك ليس عزيزا جمعا بينها وبين صحيحة زرارة الحاكمة بالاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ منه، فإنه أهون مما ارتكب فيها من عود الضمير إلى الوضوء، لا إلى الشيء، لأجل الجمع بينها وبين الصحيحة. فلاحظ.

(2) ويشكل أيضا في أجزاء غير الوضوء، كالصلاة لعين الوجه المذكور.

و بالجملة: حمل الموثقة على ما ذكره موجب للاعتناء بالشك في موارد قاعدة التجاوز الذي هو خلاف صريح صحيحتي إسماعيل و زرارة المتقدمتين و غيرهما، فلا مجال له.

و منه يظهر أنه لا مجال لدفع محذور المعارضة بدعوى حكومة الموثقة على الصحيحتين، فإنه كما تعين حمل الموثقة على الدخول في غير الوضوء كذلك للقرينة المذكورة يتعين بقرينة الموثقة حمل الدخول في الغير في الصحيحتين على غير الصلاة،

شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة (1) و من حيث أنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن قال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه، وهي الطهارة (2)، فلا يلاحظ كل فعل منه بحالة حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة (3)، ولا يلاحظ بعض أجزائه-كغسل اليد مثلا- شيئا مستقلا يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده، ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالا مستقلة يجري فيه حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكاليين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة، إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك لا على غير الجزء المشكوك فيه. فإن ذلك خلاف صريح الصحيحتين وغيرهما. كما لا يخفى.

(1) كصحيحتي زرارة وإسماعيل وغيرهما.

(2) وهذا بخلاف مثل الصلاة والحج ونحوهما من المركبات، فإنه لا يقصد بها أثر بسيط مترتب على جميع أجزاء المركب، بل جميع الأجزاء واجبة لنفسها وإن كانت ارتباطية.

(3) إذ بناء على لحاظه عملاً واحداً يخرج عن موضوع الأخبار السابقة.

في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده (1) .

عدم غرابة فرض الوضوء فعلا واحدا

ثم إن فرض الوضوء فعلا- واحدا لا- يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمرا غريبا، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة، حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات و الحروف، بل أظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا، بل جعل بعضهم القراءة فعلا واحدا (2) . وقد عرفت (1) يعني: أن القرينة على كون الوضوء ملحوظا عملا واحدا هو احتمال الموثقة على التذييل بقاعدة عدم الاعتناء بالشك إلا بعد التجاوز و الإرجاع إليها في باب الوضوء، فإن ذلك لا يلائم صدر الموثقة و لا بقية روايات القاعدة إلا بالتنزيل على فرض الشارع الوضوء عملا واحدا لا يتحقق فيه التجاوز إلا بالفراغ عنه بتمامه.

لكن هذا مما لا- يرجع إلى محصل، فإن المفروض هو الشك في خصوص الجزء، و مع فرض الترتيب بين الأجزاء يحصل التجاوز عن الجزء بالدخول في غيره قهرا، و إن كان الوضوء عملا واحدا، لأن ملاك التجاوز ليس هو وحدة العمل و تعدده، بل مضي محل الشك و المفروض حصوله. على أن هذا لو تم في نفسه لا يصلح لتفسير الموثقة و جمعها مع بقية الأخبار، لأنه ليس جمعا عرفيا بل تبرعيا، فالالتزام بإجمال الرواية، لإجمال وجه الاستشهاد فيها بالقاعدة، أو بظهورها في عدم الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء- كما هو ظاهرها بدوا- مع طرحها لمعارضتها لصحيفة زرارة المعتضدة بالشهرة المحققة و الإجماع المدعى- لعله أولى من هذه التكاليف.

(2) إلا أن هذا كله بلا شاهد و لا ضابط، بل لا يرجع إلى محصل كما عرفت.

مع أنه مناف لإطلاق أدلة القاعدة، فالعمل بالإطلاق هو الأوفق. و لا سيما بعد كونه واردا لبيان أمر ارتكازي عرفي يكفي في إضائه أدنى ظهور.

النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود و النهوض للقيام (1) .

و مما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل و التيمم بالوضوء في هذا الحكم، إذ لا وجه له ظاهرا إلا ملاحظة كون الوضوء أمرا واحدا يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني: الطهارة (2) .

(1) عرفت أنه يمكن توجيه ذلك بعدم صدق التجاوز عن الركوع و السجود بهما، لتوقفه على الجزء المترتب عليهما شرعا. فراجع.

(2) فقد ذكر المصنف قدس سره ذلك في كتاب الطهارة وجها لإلحاق الغسل و التيمم بالوضوء. لكنه لا وجه للإلحاق المذكور، فإنه لو سلم توجيه الموثقة بحمل الوضوء على أنه عمل واحد، إلا أنه لا قرينة على كون ملاك وحدته وحدة الأثر المترتب عليه و هو الطهارة، ليتعدى منه للغسل و التيمم، لإمكان خصوصيته في ذلك و مجرد وحدة المسبب لا تقتضيه.

ولعله لأجل ذلك لم يعتن قدس سره بهذا الوجه في الإلحاق في كتاب الطهارة، فإنه وإن ذكره وجها إلا أنه صرح باحتياج الإلحاق إلى دليل. فلاحظ.

هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء؟

ذكر بعض الأساطين أن الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل (1) حكم (2) الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشك في الوقت و القبلة و اللباس و الطهارة بأقسامها و الاستقرار و نحوها بعد الدخول في الغاية. و لا فرق بين الوضوء و غيره. انتهى. و تبعه بعض من تأخر عنه،

و استقرب في مقام آخر إلغاء الشك في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات (3) .

(1) كما لو شك في الوضوء و هو متهيئ للدخول في الصلاة. و كأن وجه إلغاء الشك في مثل ذلك صدق التجاوز و المضى، بناء على أن المعيار فيه مضى المحل و لو من جهة العادة، فإن التهيؤ للصلاة لا يكون عادة إلا بعد الوضوء. و قد سبق الإشكال فيه في الموضع الثاني.

(2) خبر (إن الشك في الشروط) و العبارة لا تخلو عن اضطراب أو نقص.

و لعل الأولى أن يقول: بحكم الشك في الأجزاء.

(3) فلو صلى ثم شك في الوضوء بنى على تحققه، بحيث له الدخول في صلاة أخرى أو مس كتابة القرآن أو نحوهما من دون حاجة إلى إحداث وضوء.

و ما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب-كصاحب المدارك و كاشف اللثام-من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

الأقوى التفصيل

و الأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط، فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه (1)، أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا- ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه (2)، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبارة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول مطلقا و لو لمشروط آخر، أو يختص (1) لأن محل الشرط، لما كان هو المشروط، فيكون مضيه و التجاوز عنه بالفراغ عن المشروط. و لو فرض عدم صدق المضى بالإضافة إلى الشرط كفى صدق المضى بالإضافة إلى المشروط في إلغاء احتمال بطلانه. مضافا إلى بعض النصوص، كصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. قال: يمض [يمضى. ظ] على صلاته و لا يعيد».

نعم يشك بناء على ما سبق من المصنف قدس سره من اعتبار الدخول في الغير، لعدم تحققه هنا. إلا أن يرجع إلى ما سبق منه من كفاية الانتقال إلى حالة أخرى غير حال الصلاة في صدق الدخول في الغير.

(2) فلا يجوز الدخول في المشروط الآخر إلا بعد إحراز الشرط، و لا يكفي إحرازه مع المشروط الأول.

بالمدخل (1).

(1) هذا بظاهرة عين الدعوى فلا يكون مبنى لها. وفي بعض النسخ: «وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول، أو يختص بالدخول».

و كأنه إشارة إلى الكلام في أن مفاد القاعدة تحقق الأمر المشكوك فيه، أو مجرد مضي العمل وصحته، فعلى الأول يتعين جواز الدخول في مشروط آخر، إذ بعد إحراز الشرط لتحقيق التجاوز عنه بالإضافة إلى المشروط الأول يتعين جواز الدخول في تمام ما يشترط فيه.

وعلى الثاني يتعين عدم جواز الدخول في مشروط آخر لعدم إحراز شرطه، إذ غاية ما استفيد من القاعدة مضي العمل - وهو المشروط الأول - وعدم الاعتناء بالشك فيه، وهو لا يصحح الدخول في المشروط الآخر إلا بناء على الأصل المثبت.

ولعل هذا المعنى هو المناسب لما يأتي من المصنف قدس سره في الجواب عن هذا الوجه. وكيف كان فلا بأس بصرف الكلام إلى تحقيق مفاد القاعدة من هذه الجهة وأنها هل تقتضي التعبد بوجود المشكوك أو مجرد مضي العمل وعدم الاعتناء بالشك فيه، فنقول: إن قيل بتعدد القاعدة فقاعدة الفراغ لما كان مفادها إحراز صحة العمل من دون نظر إلى الأجزاء والشرائط التي يكون الشك فيها منشأً للشك في الصحة فلا وجه لكونها مقتضية للتعبد بالأجزاء والشرائط المشكوك.

نعم هي بالإضافة إلى نفس الصحة المشكوك قد تقتضي التعبد بها، لا مجرد مضي العمل وإلغاء الشك، لأن أكثر نصوصها وإن لم يتضمن التعبد بالصحة، بل مضي العمل لا غير، إلا أن ما تضمنه دليل ذلك بأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ظاهر في التعبد بالصحة المشكوك وإحرازها بمقتضى الأمانة المفروضة وهي كونه حين الوضوء أذكر، فيقدم على بقية النصوص، لأنه بالإضافة إليها كالمبين بالإضافة إلى المجمل. فلاحظ.

ص: 102

و أما قاعدة التجاوز فأدلتها العامة-كصحيحتي زرارة وإسماعيل المتقدمتين- وإن لم تتضمن التعبد المشكوك و الحكم بتحقيقه، إلا أن المنساق منها ذلك من حيث أن موضوع الشك هو وجود الشيء فالغاء الشك ظاهر في التعبد به.

و لا سيما مع تصريح بعض النصوص الخاصة به، كرواية حماد: «أشك و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السلام: قد ركعت أمضه» ونحوها مصحح عبد الرحمن المتقدم في الموضوع الثالث. و من ثم كانت قاعدة التجاوز حاکمة على قاعدة الفراغ عندهم، لأنها مقتضية للتعبد بمنشأ الشك الذي هو مجرى قاعدة الفراغ، فإن الشك في الصحة ناش من الشك في وجود الجزء المشكوك.

و حينئذ فالفراغ عن المشروط إن كان موجبا لصدق التجاوز عن الشرط كان مقتضى قاعدة التجاوز في الشرط الحكم بوجوده، وإلا لم يكن مجال لجريانها فيه، فلا تجري إلا قاعدة الفراغ في نفس المشروط، وهي- كما عرفت- لا تقتضي إلا صحته من دون أن تحرز الشرط كي يتوهم صحة الدخول في مشروط آخر. و قد تقدمت قريبا الإشارة إلى كلا المبنيين. هذا بناء على تعدد القاعدة، أما بناء على وحدتها- كما هو ظاهر المصنف قدس سره- ففي كون مفادها تحقق ما شك في وجوده، أو مجرد المضي على الشك و إلغائه إشكال، لاختلاف لسان النصوص.

و قد يدعى أن مفادها البناء على وجود المشكوك عملا بما دل عليه من النصوص الصالح لتفسير بقيتها بعد فرض كونها مشيرة إلى قاعدة واحدة و هو ظاهر المصنف قدس سره على ما سيأتي منه.

أما بناء على ما ذكرنا في توجيه عموم القاعدة و وحدتها فلا يبعد كون مفادها البناء على تحقق ما شك فيه، فهي بالإضافة إلى المركب و لا تقتضي إلا الحكم بصحته، لفرض عدم الشك إلا في صحته و بالإضافة إلى الجزء تقتضي الحكم بوجوده لفرض كونه مشكوكا.

معنى عدم العبارة بالشك بعد تجاوز المحل

أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل، لا مطلقاً (1) فلو شك في أثناء وحينئذ فمع الشك في الشرط بعد الفراغ عن المشروط يبتني الكلام على ما سبق أيضاً من صدق المضي بالإضافة إليه، أو بالإضافة إلى خصوص المشروط، فعلى الأول تكون محرزة لوجوده، وعلى الثاني لا - تحرز إلا - صحة المشروط وتماميته من دون أن تحرز الشرط بنفسه. فتأمل جيداً.

(1) حاصل ما يوجه به كلامه قدس سره: أن القاعدة لا تقتضي التعبد بالشيء المشكوك مطلقاً، بل من حيث كونه مشكوكاً قد مضى محله، و تحقق التجاوز عنه، فهي إنما تقتضي التعبد بالمشكوك بالنحو الذي يرتبط بالمحل الخاص، ويضاف إليه بحسب تشريعه، فلو كان مشروعاً بوجهين:

تارة: مرتبطاً بالمحل الخاص الذي مضى.

وأخرى: غير مرتبط به، فهي إنما تقتضي التعبد بالنحو الأول منه فلا إطلاق لها إلا في ترتيب آثاره، لا بالنحو الثاني، لعدم صدق التجاوز بالإضافة إليه، وحينئذ فحيث كان مضي الشرط والجزء بمضي محلها من المركب من حيث أخذهما فيه، فالقاعدة لا تقتضي التعبد بوجودهما مطلقاً بلحاظ جميع الآثار، بل بلحاظ خصوص صحة المركب، لعدم صدق التجاوز إلا بالحيثية المذكورة، ولا إطلاق لها في التعبد بهما من حيث الآثار الأخرى.

فلو نذر أن يتصدق إن صلى صلاة تامة الركوع والسجود، فشك في تمامية السجود كان مقتضى قاعدة التجاوز التعبد بالسجود بالنحو الذي تترتب عليه التمامية المذكورة، فتجب الصدقة بناء على أن مفاد القاعدة إثبات المشكوك والتعبد به، لا مجرد المضي والاجتزاء بالعمل، أما لو نذر أن يتصدق لكل أربع سجودات يسجدها فصلى ركعتين شك في تمامية سجودهما واحتمل نقصهما سجدة، فلا تنهض القاعدة بإثبات سجوده السجودات الأربع، لعدم كون المنذور هو السجودات من حيث تمامية

الصلاة بها، بل السجدة في أنفسها مع قطع النظر عن التمامية المذكورة، وهي مما لا يصدق المضى بالإضافة إليها، وقد عرفت أنه لا إطلاق للقاعدة في إثبات التعبد بلحاظ جميع الآثار حتى المترتبة عليه لا بلحاظ ارتباطه بالمحل و مشروعيتها فيه، نعم وقوع الصلاة التامة السجود يستلزم تحقق أربع، إلا أن ذلك لا يكفي بناء على ما هو التحقيق من عدم حجية الأصل المثبت.

إن قلت: لا مانع من الحجية في المقام بعد ظهور النصوص في كون القاعدة من الأمارات التي لها نحو من الكاشفية لا من سنخ الأصول التعبدية الصرفة.

قلت: لا- دليل على حجية الأمارات في لازم مؤداها مطلقا، بل هو تابع لإطلاق دليل حجيتها وعدمه، كما تقدم إليه الإشارة في مبحث الأصل المثبت، ولا إطلاق للدليل التعبد في المقام، بل ينصرف لخصوص الآثار التي يتحقق التجاوز بالإضافة إليها، كما ذكرناه.

و منه يظهر حال الشرط في المقام، فإنه لو سلم كون مقتضى القاعدة التعبد بوجوده لا محض البناء على إلغاء الشك، إلا أن التعبد به لما كان من حيث مضى محله اختص بالأثر الثابت له من حيث ارتباطه بالمحل الخاص، و من الظاهر أن ارتباطه بالمحل الخاص من حيث كونه شرطا للمركب، فلا تقتضي القاعدة إلا التعبدية من حيث تمامية المركب، لا بلحاظ بقية الآثار ليصح الدخول في بقية الآثار، لعدم تحقق المضى بالإضافة إلى تلك الآثار.

نعم لو كان المحل معتبرا في المشكوك من حيث مشروعيتها في نفسه مع قطع النظر عن المركب اتجه الـ جزاء به إذا تحقق التجاوز عنه، كصلاة الظهر، فإن محلها من حيث كونها مشروعة في نفسها قبل العصر، فالدخول في العصر يكون محققا للتجاوز عنها بالحيثية المذكورة، لا من حيث صحة العصر فقط، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب إعادتها، وعدم وجوب العدول إليها، بل عدم جوازه،

العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر (1) ، لصدق التجاوز بالإضافة إليها-حينئذ-بلحاظ مشروعيتها من حيث هي، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف قدس سره في الشك في فعل الظهر بعد الدخول في العصر، كما سيأتي.

هذا كله في الشروط التي تكون شرطاً بوجودها في محلها. وأما الشروط التي تكون شرطاً ببقائها واستمرارها-كالطهارة والاستقبال بل أكثر الشروط-فالأمر فيها أوضح، فإن القاعدة إنما تحرز وجودها في الزمان السابق مقارنة للمشروط الذي مضى، ولا تحرز بقاءها كي يترتب عليه جواز الدخول في مشروط آخر، إلا بناء على الأصل المثبت، من حيث إن وجودها سابقاً قد يستلزم بقاءها لا حقاً للعلم بعدم تخلل الناقض، وقد عرفت عدم حجية القاعدة في لازم مجراها.

ولذا لا- يظن من أحد الالتزام بإحراز طهارة المنزّر لو علم المصلي من نفسه أنه لو اغتسل لغسل المنزّر معه و طهره، بدعوى أن القاعدة تقتضي إحراز الغسل وإحراز لازمه وهو طهارة المنزّر، مع أن طهارة المنزّر كاستمرار الطهارة الحديثة من لوازم حصول الطهارة الحديثة حين الصلاة التي هي شرط فيها، كما يظهر بالتأمل.

فتأمل جيداً.

(1) أشرنا إلى صدق التجاوز عن الظهر لا من حيث كونها شرطاً في العصر، بل من حيث كونها مشروعاً في نفسها، لأن محلها حسب التشريع قبل العصر.

إن قلت: تأخيرها عن العصر لا يوجب خللاً فيها، بل يوجب الخلل في العصر، فتبطل العصر بمخالفة الترتيب لا الظهر.

قلت: هذا لا ينافي كون محلها قبل العصر، لأن عدم الخلل فيها باعتبار عدم وقوع العصر صحيحة قبلها، لوقوعها في غير محلها أيضاً فتبطل فلا تكون الظهر في ظرف اعتبار الترتيب-كما في حال الذكر، إذ في حال السهو يسقط الترتيب- واقعة بعد العصر حتى يمكن فرض بطلانها بإيقاعها في غير محلها، وهذا لا ينافي

و لعدم وجوب العدول إليه (1)، لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل.

و من هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضا لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لا بد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلية.

التفصيل بين الوضوء و نحوه و بين غيره

نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة في كون محلها قبل العصر، وإلا لجرى ذلك في أجزاء المركب أيضا، فإن الدخول في الجزء اللاحق قبل السابق لا يوجب إلا بطلانه لا بطلان السابق لو وقع بعده، مع أن قاعدة التجاوز تجري لإثبات وقوع الجزء السابق لا لصحة الجزء اللاحق الذي دخل فيه فقط، ولذا لا يجب قضاء الجزء لو كان مما يقضى.

مضافا إلى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قضائها، وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يستيقن، لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين».

إذا لا يبعد شموله لما إذا دخله الشك في أثناء العصر، ولو لعموم التعليل. مع أن كلام المصنف قدس سره شامل لما إذا فرغ من العصر، كما لا يخفى. فتأمل جيدا.

(1) إذا فرض جريان أصالة عدم الإتيان بالظهر فلا- وجه لعدم وجوب العدول إليها في أثناء العصر، فإنه لا ينافي صحة الدخول في العصر، كما لعله ظاهر.

قبل الصلاة، لا عند كل جزء (1).

و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك، كالاستقبال و النية، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء، وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء حينئذ، فلو شك في أثناء الصلاة في السترة أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلية.

و المسألة لا تخلو عن إشكال. إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة وفيه بعده صحيحة علي بن جعفر (1) فيكون كالأذان و الإقامة بالإضافة إلى الصلاة. و كأن وجه ذلك ظهور قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... في أن محله قبل الصلاة.

وفيه: أنه محكوم لظهور ذيله في أن الشرط هي الطهارة، وهي إنما تكون شرطا حيث الصلاة كسائر الشروط، وهو مقتضى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» أيضا.

ثم إن هذا لو تم إنما ينفع في جواز إتمام الصلاة لو شك في أثنائها في الوضوء، لا في مشروعية الدخول في صلاة أخرى، لأن لزوم كونه قبل الصلاة-لو سلم- إنما هو من جهة كونه شرطا فيها لا من حيث كونه مشروعاً في نفسه قبلها-كما ذكرناه في الظهر و العصر- و حينئذ يأتي فيه ما سبق في الشروط من عدم صدق التجاوز إلا من حيث تمامية الصلاة السابقة، لا مطلقاً حتى يلحظ الصلاة اللاحقة، كما يظهر بالتأمل فيما سبق، إذ لا فرق فيه بين الشرط المقارن و السابق.

نعم لا يتوجه-حينئذ- ما ذكرناه أخيراً في الشروط التي تكون معتبرة بحسب استمرارها لا بحسب أصل وجودها، كما يظهر بالتأمل.

عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا. قال: إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف و أعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاء ذلك» بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك (1).

(1) يعني: بنحو الشك الساري الذي هو مورد قاعدة اليقين، لا الطارئ الذي هو مورد الاستصحاب، فإن عدم حجية قاعدة اليقين موجب للاعتناء بالشك في نفسه فالتفصيل بين الفراغ من الصلاة وعدمه لا بد أن يكون ناشئاً من صدق التجاوز بالإضافة إلى تمام الصلاة في الأول دون الثاني، ولا يتم إلا بناء على ما ذكره المصنف قدس سره من لزوم إحراز الشرط في بقية الأجزاء إذا كان الشك في الأثناء.

لكن الرواية لو لم تكن ظاهرة في إرادة الطارئ فتنافي حجية الاستصحاب فيتعين طرحها أو تأويلها، فلا - أقل من إجمالها المانع من الاستدلال بها. فالعمدة ما ذكرناه، ولا وجه معه لما ذكره المصنف قدس سره.

هل يلحق الشك في الصحة بالشك في الإتيان؟

أن الشك في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح (1). و محل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة (2)، كما (1) لكن الإرجاع المذكور خلاف ظاهر الأدلة الآتية، فإن ظاهر مثل قوله عليه السلام:

«كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكر أفاضه، كما هو...» هو عدم الاعتناء بالشك في صحة ما وقع بالبناء على الصحة، لا عدم الاعتناء بالشك في وجود الصحيح بالبناء على وقوع الصحيح.

مع أن الإرجاع المذكور لا - ينفذ إلا - مع فرض التجاوز عن محل الإتيان بالشيء الصحيح، كما لو شك في صحة الصلاة بعد خروج الوقت، أما مع عدمه، فلا مجال لجريان القاعدة لعدم تحقق موضوعها بالإضافة إليه وإن تحقق موضوعها بالإضافة إلى الصحة، لأن محل الصحة هو الفعل الواقع المجهول الحال، فيصدق المضي بالإضافة إلى الصحة بالفراغ عنه ولا يصدق بالإضافة إلى نفس وقوع الصحيح، لبقاء وقته و محله. فلاحظ.

(2) إذ في مثل ذلك يكفي جريان القاعدة بالإضافة إلى المشكوك، فلا يحتاج معه إلى التعبد بالصحة، كما لو كان منشأ الشك في صحة الصلاة هو احتمال ترك الركوع، فإن إحراز الركوع بالقاعدة حاكم بصحة الصلاة بلا حاجة إلى إحراز الصحة.

لو (1) شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة (2) أو كلمات الآية.

لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة (3). إلا أن يدعى (1) تمثيل للنفي الذي هو محل الكلام.

(2) فإن الموالاة المذكورة ليست من الشروط الشرعية حتى يمكن إحرازها لإثبات صحة الكلمة-بناء على ما سبق في الموضوع الخامس-بل هي شرط لتحقيق الكلمة عرفاً، فإحرازها لا يحرز الكلمة إلا بناء على الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: ليست الموالاة أمراً زائداً على أصل وجود الكلمة مأخوذاً شرطاً في صحتها، كالطهارة في الصلاة، بل هي مقومة لصدق الكلمة ولتحققها، فأحرازها لا يقتضي صحة الكلمة، بل يستلزم وجودها، فلا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت، بل لا بد من إجراء القاعدة في نفس الكلمة لإحراز وجودها.

لكن على هذا لا يكون الشك المذكور راجعاً إلى الشك في صحة الموجود، بل شك في وجود الجزء بمفاد كان التامة، كما لو دار الأمر بين أن يكون قد نطق بالكلمة أو تنحج، فإنه خارج عما نحن فيه، وليس الشك فيه في صحة الموجود، بل في وجود الجزء، كما لعله يظهر بالتأمل.

فالظاهر أن أثر الكلام فيما نحن فيه إنما يظهر في الشك في الجزء الأخير، الذي لا يصدق مضيه بالفراغ عن المركب، لعدم فوات الموالاة أو لعدم اعتبارها، كما في الغسل، فإنه لا مجال حينئذ لإجراء القاعدة بالإضافة إلى الجزء، وإنما يمكن إحرازها بالإضافة إلى المركب المفروض عدم الشك في وجوده، بل في صحته، فيبيني على ما يذكر هنا. فلاحظ.

(3) لما ذكرنا في الموضوع الثاني من أن ظاهر الشك في الشيء الشك في وجوده لا في صحته. لكن لا موقع للإشكال من هذه الجهة لو فرض إرجاع الشك فيما

تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور (1). أو يجعل أصالة الصحة في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه. و مدرکه ظهور حال المسلم.

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

«إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفية و الكمية الصحة» انتهى.

و يمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم (2) في قوله: «هو نحن فيه للشك في وجود الشيء، من حيث رجوعه إلى الشك في وجود الصحيح، كما ذكره المصنف قدس سره.

مضافاً إلى أنه لا بد من رفع اليد عن الإشكال المذكور بملاحظة بعض النصوص المتضمنة لعنوان الفراغ، وبعضها الذي لم يؤخذ فيه الشك في الشيء، مثل: «كلما مضى من صلاتك و طهورك...»، فإن ظاهر المضي فيه مضيه بنفسه فيكون ظاهراً في المفروغية عن أصل وجوده، لا مضى محله حتى يجتمع مع الشك في أصل وجوده، كما ذكرنا ذلك عند الكلام في الموضوع الأول. وقد تقدم ما يتعلق بالمقام في أوائل الكلام في هذه القاعدة. فراجع.

(1) موثقة ابن أبي يعفور مختصة بحسب موردها في الشك في الصحة بناء على حملها على الشك في الوضوء بعد الفراغ عنه لا في أجزاء الوضوء. فراجع ما تقدم في الموضوع الأول.

(2) عرفت الإشكال في كونه تعليلاً صالحاً لتعميم الحكم أو تخصيصه. نعم لا حاجة في استفادة الحكم من الحديث إلى عموم التعليل، بل هو نص فيه بحسب مورده، إذ السؤال فيه عن الشك في الوضوء بعد الفراغ عنه، فمورده الشك في صحة الموجود لا وجود الصحيح.

حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله: فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر (1)، وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

(1) يعني: الذي عبدهنا الشارع به بمقتضى قوله: «هو...أذكر».

ص: 113

المراد من الشك في موضوع هذه القاعدة

الظاهر أن المراد بالشك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل.

فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء، لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا (1)، ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان، من إطلاق بعض الأخبار. و من التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدل على نفيه عن غير مورد العلة (2).

(1) لا- يخفى أن هذا ليس مثالا- لما فرضه المصنف قدس سره من انخفاض صورة العمل، فإن غسل ما تحت الخاتم من عمله وليس هو معلوما له. وإنما يصح التمثيل له بما إذا علم بالصلاة إلى جهة معينة و شك في أنها القبلة، أو علم بالصلاة تماما و شك في كونه حاضرا بنحو الشبهة الموضوعية، ونحو ذلك مما لا- يرجع فيه الإجمال إلى العمل، وإنما يرجع إلى بعض الجهات المقارنة له، كالقبلة والأمر و نحوها. نعم لو كان المعيار في التفصيل هو العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك كان التمثيل له بما ذكره في محله، وسيأتي الكلام في ذلك.

(2) لم يتضح من الرواية أنه وارد مورد التعليل الذي يدور الحكم مداره وجودا أو عدما بل لعل ذكره للتنبيه إلى بعض الجهات التي تردع عن الاعتناء

بالشك المذكور، فهو أشبه بالحكمة التي يوجب الالتفات إليها وضوح الحكم في نفس السائل، نظير ما ورد في تقريب حجية اليد من قوله عليه السلام: «وإلا لم يبق للمسلمين سوق» أو لبيان العلة غير المنحصرة التي يمكن أن يخلفها غيرها، ولذا لو فرض ورود تعليل آخر بنفس اللسان لم يكن بينهما تناف ولا ظهور له في بيان العلة المنحصرة التي ينتفي الحكم بانتفائها والتي لا يمكن أن تخلفها علة أخرى.

فالمقام نظير أن يسأل عن الرمان فيقال: الحامض ضار، فإنه لا يدل على انحصار العلة بالحموضة، ولذا لو قيل في جواب آخر: البارد ضار، لم يكن منافياً للأدلة، فلا يصلح لتقييد العمومات أو الإطلاقات، وليس هو مثل قولنا: لا تأكل الرمان لأنه حامض، في ظهوره في انحصار العلة ولزوم الخروج به عن العمومات أو الإطلاقات.

وقد أشار سيدنا الأعظم قدس سرّه في المسألة السادسة والخمسين من ختام خلل الصلاة في مستمسكه إلى تقريب عدم صلوح التعليل لتقييد الإطلاقات بوجه لا بأس بالاطلاع عليه لعله راجع إلى بعض ما ذكرناه. فراجع.

والحاصل: أن التأمل في لسان التعليل قاض بعدم نهوضه للتصرف في عموم بقية النصوص أو إطلاقها، ولا سيما مع كثرتها وشدّة التأكيد على العموم فيها و مناسبتها للارتكازيات العقلانية في المقام.

و أما دعوى: أن منشأ بناء العقلاء على مضمون القاعدة هو أن الدخول في المركب لما كان ملازماً لقصد جميع ما يعتبر فيه ضمناً ارتكازاً فظاهر حال المكلف عمله على طبق قصده الارتكازي وعدم تخلفه عنه لغفلة ونحوها، وذلك لا يشمل ما لو علم بغفلته عن جهة الشك حين العمل.

فمندفعة: بأنه ليس في النصوص المطلقة على كثرتها الإشارة إلى الارتكاز المذكور، بل ظاهرها إرادة عدم الاعتناء بالشك فيما مضى، وهذا أمر ارتكازي آخر

أعم من الأول موردا مخالف له منشأ.

ولا سيما بملاحظة تطبيق العموم على مثل الأذان والإقامة مما لا يعتبر في الصلاة فلا يكون قصدها ملازما لقصده ارتكازا إلا في حق المتعود عليه مع عدم التقييد فيها بالعادة.

نعم التعليل بأنه أذكر يناسب الأول، إلا أنه لا مجال للخروج به من ظاهر الاطلاقات الكثيرة كما عرفت.

ويتضح ما ذكرنا من العموم بملاحظة حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال عليه السلام: حوله من مكانه. وقال عليه السلام في الوضوء: تدره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة».

ودعوى: أنها واردة لبيان عدم وجوب تحويل الخاتم وإدارته وشرطيتها في الطهارة بحيث يقتضي بطلانها بتركها واقعا لا من حيث احتمال عدم وصول الماء لما تحته - ليكون مما نحن فيه - بعيدة جدا، لعدم المنشأ لاحتمال اشتراط الطهارة بالتحويل والإدارة حتى يسأل عنها. بل الظاهر أن المنشأ احتمال عدم وصول الماء بدونها، كما يناسبه ما في صحيحة بن جعفر من أن تحريك السوار ونزع الخاتم لإيصال الماء إلى ما تحتها.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب خصوصية التحويل والإدارة، كما هو ظاهر حسن الحسين، بل لا يقتضي الاكتفاء بإيصال الماء بأي وجه كان.

مدفوعة: بأن ذكرهما ليس لخصوصيتهما، بل من حيث كونهما مقدمة لإيصال الماء ولو بقرينة صحيحة ابن جعفر. فراجع ما ذكره بعض مشايخنا في المقام وتأمل جيدا.

ثم إن مقتضى الارتكاز المشار إليه المطابق للتعليل بأنه أذكر لو تم عدم جريان القاعدة مع العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك ولو مع الجهل بكيفية العمل وعدم انخفاض صورته، كما لو علم بغفلته عن الموالاة أو إطلاق الماء المستعمل

عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسيانا أو تعمدا

نعم لا- فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا أو تركه تعمدا (1)، و التعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين.

و لو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول في الموضوع ثم احتمال اشتغال وضوئه عليهما. و هو أجنبي عما ذكره المصنف قدس سره من عدم جريان القاعدة مع حفظ صورة العمل، بل مع الغفلة عنه، بل لو فرض حفظ صورة العمل إلا أنه احتمال الالتفات حين العمل لجهة الشك وإحرازها تعين جريان القاعدة لعموم التعليل بأنه أذكر، كما لو علم بأنه صلى لجهة معينة و احتمال وقوع صلاته بعد الفحص عن القبلة لا غفلة عنها.

وبالجملة: المعيار في التعليل المذكور على احتمال الالتفات حين العمل إلى جهة الشك و عدمه، لا على ما ذكره المصنف قدس سره من انحفاظ صورة العمل و عدمه، كما قد يظهر بالتأمل، ثم إنه لو علمت صورة العمل و شك في صحته لاشتباه الحكم الشرعي، فلا إشكال ظاهرا في عدم جريان القاعدة، لأن المنصرف منها التعبد بمطابقة المأتي به للمشروع لا التعبد بمطابقة التشريع للمأتي به.

(1) لا يخفى أن الترك العمدي خلاف ظاهر الاستمرار في العمل، ولا يتحقق معه الفراغ، لغرض الاستمرار و الفراغ أمانة على عدم الترك العمدي.

نعم قد يكون الاستمرار و الفراغ المذكورين للغفلة عن الترك العمدي، إلا أنه خلاف الظاهر لا يعول عليه مع إطلاق نصوص المقام حتى التعليل بأنه أذكر. إلا أن يدعى أن التعليل بالأذكية لنفي السهو في نفس المشكوك، لا لنفي السهو في الاستمرار و نحوه وإن كان أمانة على الإتيان بالمشكوك و المفروض أنه لا يحتمل السهو في المشكوك حتى يصلح التعليل لنفيه. و كيف كان فيكفي إطلاق بقية النصوص التي عرفت أنه لا مجال للخروج عنها. فلاحظ.

الأخبار له الوجهان (1) .

نعم قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل (2)، لكنه من الأصول المثبتة، وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة.

(1) أما مع احتمال الالتفات إلى غسل البشرة وإلى وجود الحائل حين العمل فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة، لعموم الأخبار حتى التعليل المشار إليه. وأما مع العلم بالغفلة عنه وأنه لم يصلح منه إلا إمرار اليد والمسح بها مثلاً فهو نظير الشك في وصول الماء إلى ما تحت الخاتم اتفاقاً من دون قصد في ابتناؤه على ما سبق.

(2) فيبني على عدم الحائل ويكتفي بالمسح على الموضع المذكور.

ص: 118

إشارة

في أصالة الصحة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى و عملا بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد (1) المتفق عليها عند الشك. إلا أن معرفة موردها، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول (2)، يتوقف على بيان مدرکہا من الأدلة الأربعة .

مدرك أصالة الصحة

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

أما الكتاب فممنه آيات:

(1)الراجعة إلى استصحاب عدم ترتب الأثر.

(2)كالأصول الموضوعية السابقة على أصالة الفساد رتبة الحاكمة عليها، كأصالة عدم بلوغ العاقد، وعدم إذن المالك.

منها: قوله تعالى: وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا بناءً على تفسيره بما عن الكافي من قوله عليه السَّلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو» ولعل مبناه (1) على إرادة الظن و الاعتقاد من القول.

و منها: قوله تعالى: اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ فَإِنْ ظَنَّ السَّوْءَ إِثْمٌ (2)، وإلا لم يكن شيء من الظن إثماً.

و منها: قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بناءً على أن الخارج عن عمومه ليس ما علم فساده، لأنه المتيقن، وكذا قوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ.

(1) يعني: مبني التفسير في الرواية. فإن المنسب بدوا من الآية الشريفة إرادة القول الحسن فيكون المراد به ما يناسب الخلق الحسن و جميل العشرة و لا يناسب كل الكلام، إلا أن ظاهر لرواية إرادة حمل الفعل على الحسن حتى يتضح حاله، كما يشهد به قوله عليه السَّلام: «حتى تعلموا ما هو»، فهو راجع إلى الظن أو الاعتقاد، كما ذكره المصنف قدس سره فيناسب ما نحن فيه.

لكن الحمل على الظن لا- ينفع ما يثبت حجيته، بل الأمر به لا يقتضي حصوله، و منه يظهر الإشكال في الحمل على الاعتقاد، فإن الأمر بالاعتقاد لا يقتضي حصوله إلا بناء على عدم ملازمته الاعتقاد للعلم، و حينئذ فلا دليل على حجيته أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: الأمر بالظن و الاعتقاد بشيء كناية عن لزوم العمل عليه.

فالعمدة: أن ظاهر الحديث إرادة حسن الظن بالناس في أفعالهم في قبال اتهامهم، لا حمل فعلهم على الصحة و التمامية بالنحو الذي هو محل الكلام، كما سيأتي في الجواب عن الأخبار.

(2) لكن التوقف في صحة العمل الواقع من الغير لاحتمال خطئه لا- ينافي حسن الظن به، و ليس من ظن السوء، نظير ما تقدم في الآية الأولى.

و الاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسألة بيع الراهن، مدعياً بسبق إذن المرتهن و أنكر المرتهن بأن (1) الأصل صحة البيع و لزومه و وجوب الوفاء بالعقد.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف (2).

و أضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين (3).

و أما السنة:

الاستدلال بالأخبار

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلك عنه، و لا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجد لها في الخير سبيلاً».

و منها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك (1) متعلق بقوله: «تمسك»».

(2) أما بناء على أن العقد الفاسد - كالفضولي - خارج عن عموم وجوب الوفاء تخصصاً فلأن احتمال الفساد في العقد موجب لكون التمسك بالعموم فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا شبهة في بطلانه.

و أما بناء على أنه خارج تخصيصاً فلكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق.

و لا سيما مع كون مقتضى الأصل الموضوعي الفساد، كما في الفضولي في الفرض، لأصالة عدم الإذن في زمان البيع غير المعارضة بأصالة عدم البيع في زمان الإذن لعدم الأثر، فإن الأصل الموضوعي المحرز لعنوان الخاص يكون حاكماً على العموم و مانعاً من الرجوع إليه بلا إشكال ظاهر. فلاحظ.

(3) لما تقدم عند الكلام فيهما.

و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، أنه قال، وقال: لم أقل فصدقه و كذبهم».

ومنها: ما ورد مستفيضا: أن المؤمن لا يتهم أخاه، وأنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء، وأن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما، وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين أو ما يقرب منها.

المناقشة في دلالة الأخبار

هذا ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده (1)، وهذا غير ما نحن بصدد، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا أو فاسدا لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحا (2)، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلا- لا يوجب خروجنا عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصا إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن (3)، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

(1) بل ليس مفادها إلا لزوم حملة على كونه قاصدا للخير بعيدا عن الشر و التمرد و العصيان، ولا ينافي ذلك وقوعه في خلاف الشرع خطأ، ولعل هذا مراد المصنف قدس سرّه.

(2) يكفي في عدم التمرد-الذي عرفت حمل الأخبار عليه-وقوعه في الحرام غفلة.

(3) لخروجه عن الأخبار موضوعا، وعموم ما يقتضي الفساد له.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار و من القبيح عدم الترتيب-كالمعاملة المرردة بين الربوية وغيرها-لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الجرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن. ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما أو تحية أو شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

مما يؤيد عدم الدلالة أيضا

و مما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة-أعني البينة العادلة-و تصديق الأخ المؤمن، فإن مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع و البصر تكذبيهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح (1)، كما إذا رأى شخصا ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب.

و كيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتى المرسل الأول بقريظة ذكر الأخ (2)، و قوله: «و لا تظنن..»

(1) بل الظاهر من ذكرهما إرادة المبالغة لبيان لزوم الحمل على الحسن بأدنى احتمال و لو كان بعيدا جدا.

(2) فإن المناسب لحرمة حمله على عدم كونه متعمدا للمخالفة، لا الحكم

و مما يؤيد ما ذكرنا أيضا ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل:

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

و ما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم، و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غر».

و في معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه»، إلى غير ذلك بما يجده المتتبع.

فإن الجمع بينها و بين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن و التوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار (2) .

بإصابته للواقع. مضافا إلى عدم اختصاص أصالة الصحة بالأخ المؤمن.

(1) فإن إطلاق الظن ينصرف إلى الاتهام، لا إلى احتمال المخالفة لا عن عمد، بل خطأ أو غفلة أو لنحوهما.

(2) هذا قد يتم في الرواية الأولى دون الأخيرتين، لما هو المعلوم من أن عدم جواز ترتيب آثار الصحة الواقعية لا يختص بحال غلبة الفساد، بل يجري مع غلبة الصلاح، بل مع العلم بصلاح الشخص، كما في القسامة المفروض فيها العدالة، فإنه

و يشهد له (1) ما ورد من أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن و الحسد و الطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيرت فامض». .

الثالث: الإجماع القولي و العملي.

الاستدلال بالإجماع القولي

أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل، وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول (2) كما ستعرف.

الاستدلال بالإجماع العملي

و أما العملي فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار لا يصح ترتيب آثار الصحة الواقعية إلا في مورد الشهادة، كما لا يخفى. فالظاهر أن الخبرين السابقين لو تما كانا مخصصين للأخبار السابقة لظهورهما في الردع عن حسن الظن بالمعنى المذكور في تلك الروايات مع استيلاء الفساد على الزمان.

فإن قلت: ظاهر ذكر التغيرير أن الردع من حيث ترتيب الأثر على حسن الظن و العمل عليه الموجب للمخاطر، لا من حيث هو، إذ لا تغيرير بمجرد حسن الظن من دون عمل.

قلت: البناء على حسن الظن بالشخص و الاستمرار عليه و لو مع عدم ترتيب الأثر يوجب الركون إليه و الغفلة عن شطحاته لأجل الوثوق به، و هذا قد يوجب القبول منه بحسب الطبع، و هو تغيرير.

(1) لم يظهر وجه الشهادة. نعم قد يستظهر من لزوم ذلك للمؤمن أنه لا بأس به و ليس محرماً. لكنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن لازمه جواز سوء الظن، لا جواز عدم ترتيب آثار الصحة الواقعية مع حسن الظن، كما هو مراد المصنف قدس سره.

فلاحظ.

(2) يعني: غير أصالة الفساد من الأصول المتقدمة عليها رتبة.

ص: 125

على حمل الأعمال على الصحيح و ترتب آثار الصحة في عباداتهم و معاملاتهم، و لا أظن أحدا ينكر ذلك إلا مكابرة.

الاستدلال بالعقل

الرابع: العقل المستقل.

الحاكم بأنه لو لم يبين على هذا الأصل لزّم اختلال نظام المعاد و المعاش (1)، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين (2).

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك و يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد، أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين. مضافا (1) إن كان المراد به عليته لحفظ النظام بنحو الانحصار بحيث لا يعقل حفظ النظام بغيره من الطرق، فإدراك العقل لذلك في غاية المنع، لتوقف ذلك على التجربة المستوعبة، وهي غير متيسرة، و إن كان المراد قيام النظام العقلي به فهو لا يقتضي حكم العقل بلزوم الرجوع إليه، إذ همّ العقل حفظ النظام بأي وجه اتفق، لا بخصوص نحو خاص، و هو الطريق القائم فعلا.

نعم إذا ثبت ابتناء النظام الفعلي عليه، و علم من الشارع الأقدس إمضاء النظام المذكور و عدم جعله لغيره كشف عن إمضائه له. لكنه حينئذ يرجع إلى الاستدلال بسيرة العقلاء أو المتشعبة، الذي هو عبارة عن بعض وجوه تقرير الإجماع و لم يكن من دليل العقل. فتأمل جيدا.

(2) دعوى الزيادة على مدعيها، فإن لا سبيل لنا إلى معرفة ذلك مع شيوع اليد كثيرا. و من هنا يشكل الاستدلال بالفحوى. مضافا إلى ما يأتي من الإشكال في كون ملاك حجية اليد حفظ النظام.

إلى دلالاته بظاهر اللفظ (1)، حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق (2)، لأن الاختلال باطل (3) و المستلزم للباطل باطل، فنتيجه (1) الفرق بينه وبين ما قبله أن هذا مبني على ظهور الرواية في العموم المقتضي لحجية أصالة الصحة. و ما قبله مبني على ظهور الرواية في تعليل حجية اليد لا غير و التعدي منه إلى أصالة الصحة من باب التعدي عن منصوص العلة. فلاحظ.

(2) كأنه لدعوى عموم التعليل المقتضي لحجية كل ما يتوقف عليه سوق المسلمين فعلا بسبب اعتمادهم عليه في مقام العمل.

لكن لازم ذلك مشروعية الطرق الجديدة المستحدثة لحفظ نظام السوق لو فرض تبدل حال سوق المسلمين و اعتماده على أمور آخر غير ما كان يعتمد عليه في عصر المعصومين عليهم السّلام مما ظهر منهم عليهم السّلام الرضا به إمضاء أو تأسيسا، بل لو كان ملاك حجية اليد قيام السوق بها لزم عدم حجيتها لو فرض استغناء السوق عنها و اعتماده على طرق آخر. و لا يظن من أحد الالتزام بشيء من ذلك.

و العمدة في ذلك أنه لا ظهور في الرواية في سوق قوله عليه السّلام: «وإلا لما قام للمسلمين سوق» مساق التعليل الذي يدور الحكم مداره وجودا و عدما وسعة و ضيقا، بل من المحتمل سوقه لبيان الفائدة المترتبة على الحكم بحجية اليد، و إن كان الملاك أمرا آخر يختص باليد و لا يجري في غيرها.

بل لا يبعد سوقه مساق الدليل الذي يكون علة للعلم بالحكم لا للحكم نفسه، من حيث أن قيام سوق المسلمين به ملازم لوضوح مشروعية العمل به عندهم الكاشف عن رضا الشارع به و إلا لظهر منه الردع عنه و لم يخف عليهم مع كثرة ابتلائهم به، فهو يشير إلى السيرة التي تقدم الاستدلال بها في المقام أيضا.

فلاحظ.

(3) لا إشكال في بطلان الاختلال مع قطع النظر عن الرواية، كما أن ذلك يقتضي بطلان ما يوجبه. إلا أنه لا دليل على أن إلغاء أصالة صحته يوجب اختلال

ص: 127

حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضا ما ورد من نفي الحرج، وتوسعة الدين، و ذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم (1).

النظام، لما سبق من إمكان فرض حفظ النظام بطريق آخر وأنه لا دليل على توقف حفظ النظام بنحو الانحصار على اعتبار أصالة الصحة.

نعم يبعد قيام النظام فعلا بالبناء على الأصل المذكور. لكن ذلك لا يكفي في الاستدلال ما لم يرجع إلى الاستدلال بالسيرة كما تقدم التعرض لذلك.

(1) هذا لا يدل على تعيين ما به يرتفع الحرج و تتحقق السعة و يتجنب عن الضيق، بل هو مجمل من هذه الجهة. إلا أن يتم الاستدلال بمفروغية المسلمين عن الاعتماد على الأصل المذكور. لكنه دليل مستقل راجع إلى ما سبق مستغن عن هذه الوجوه الظاهرة الضعف. فلاحظ.

ص: 128

الأول

إشارة

[هل يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل؟]

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

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه (1) صحة البيع أو النكاح بالفارسي، فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية، فهل يحمل على كونه واقعا بالعربي، حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي و ادعى هو أنه أوقعه بالعربي (2)، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي، أم لا؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن (1) لم يتضح وجه التقييد بالعدر، بل لو فرض اعتقاده بلا عذر-كما في اعتقاد أكثر أهل الضلال-جرى فيه ما يأتي من الكلام-و سيأتي منه قدس سره ما ظاهره ذلك.

(2) و أولى بالإشكال ما لو ادعى هو أنه أوقعه بالفارسي بعد عدوله عن اعتقاده السابق و موافقته لرأي الحاكم.

الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قراءتها أم لا؟ جاز له الائتمام به وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

ظاهر بعض المتأخرين الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل

و يظهر من بعض المتأخرين خلافه.

قال في المدارك في شرح قول المحقق: «ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام، وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعى الإحلال، ترجيحاً لجانب الصحة» قال:

«إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة» انتهى.

و يظهر ذلك من بعض من عاصرناه (1) في أصوله وفروعه، حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة (2).

بل يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم - كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه - فإنه لا يشمل إلا (3) (1) قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه: «صرح دام ظلّه في مجلس البحث بأن مراده من بعض من عاصره هو الفاضل القمي... وقد صرح بذلك في القوانين، وهو المراد من الظهور».

(2) إذ الغلبة لو تمت فإنما هي في موافقة موقع المعاملة لاعتقاده، لا للواقع.

(3) في بعض النسخ حذف كلمة (إلا) ولعله الأولى. وعليه فالمراد من اعتقاده الصحة اعتقادها فيما هو فاسد واقعاً.

صورة اعتقاد الصحة، خصوصا (1) إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك.

الإشكال في المسألة المذكورة

و المسألة محل إشكال من إطلاق الأصحاب، و من عدم مساعدة أدلتهم. فإن العمدة الإجماع، و لزوم الاختلال (2). و الإجماع الفتوائي مع ما عرفت (3) مشكل، و العملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة (4) أيضا مشكل. و الاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور.

و تفصيل المسألة: أن الشاك في الفعل الصادر من غيره:

إما أن يكون عالما بعلم الفاعل (5) بصحيح الفعل و فاسده، و إما أن يكون عالما بجهله. و عدم علمه (6)، و إما أن يكون جاهلا بحاله.

فإن علم بعلمه بالصحيح و الفاسد فإما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال.

(1) ظاهره جريان الإشكال فيما لو لم يمضه الشارع أيضا. و لعله ينافي ما سبق من قوله: «اعتقادا يعذر فيه».

(2) يعني: اختلال النظام. لكن عرفت أنه ليس من الأدلة.

(3) يعني: من قصور تعليل بعضهم لجريان الأصل عن صورة العلم بمخالفة اعتقاد موقع المعاملة للواقع.

(4) يعني: فيما هو فاسد واقعا.

(5) المراد منه اعتقاده به، فيعم الجهل المركب.

(6) بأن يعلم بأنه شاك أو غافل.

لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى (1) .

و أما الثانية فإن لم يتصادف اعتقادهما بالصحة في فعل، كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة و الآخر وجوب الاخفات، فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل (2) .

و إن تصادفا- كمثال العقد العربي و الفارسي (3) - فإن قلنا إن العقد بالفارسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا- ثمرة في الحمل على معتقده الحامل و الفاعل (4) ، و إن قلنا بالعدم- كما هو الأقوى- ففيه الإشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاواهم و في بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة، و من اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

و إن جهل الحال (5) فالظاهر الحمل لجريان الأدلة. بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده، فيحمل على كونه (6) مطابقا لاعتقاد (1) و هي ما لو علم الشاك بمطابقة اعتقاد الفاعل لاعتقاده.

(2) كأنه لظهور حال المسلم في العمل باعتقاده مع التفاته إليه، و أصالة عدم الغفلة منه عن اعتقاده. فتأمل.

(3) بأن كان الشاك يرى اعتبار العربية، و الفاعل يرى الجواز بالوجهين.

(4) للعلم بجواز ترتيب الأثر على عمله على كل حال.

(5) بأن يعلم بتحقق الاعتقاد للفاعل و لا يعلم بمطابقته لاعتقاده و عدمها.

(6) يعني: كون اعتقاد الفاعل مطابقا للواقع الذي يعتقده الحامل فيجري أصل الصحة في الاعتقاد، ثم في عمله و أنه مطابق لاعتقاده الصحيح.

الحامل، لأنه الصحيح (1). وسيجيء الكلام فيه.

وإن كان عالما بجهله بالحال و عدم علمه بالصحيح و الفاسد (2) ففيه أيضا الإشكال المتقدم، خصوصا إذا كان جهله مجامعا للتكليف بالاجتناب، كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

و كذا إن كان جاهلا بحاله (3). إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بد من التتبع و التأمل (4).

(1) يعني: لأنه الاعتقاد الصحيح بنظر الحامل.

(2) بأن علم بشكه أو غفلته، لا بخطئه في اعتقاده، لأنه داخل فيما سبق.

(3) بأن لا يعلم بحصول الاعتقاد له، و يحتمل غفلته أو شكه. لكن لا ينبغي الإشكال في جريان أصالة الصحة هنا، لظهور حال المسلم في عدم عمله من غير بصيرة. بل لو بني على التوقف هنا لزم الهرج و المرج، إذ لا طريق لمعرفة حال الناس من حيث كونهم عارفين بالأحكام أو لا. كما لعله ظاهر.

(4) لا- يخفى أن الإشكال في ذلك موجب لامتناع جريان الأصل في حق المخالفين لكثرة مخالفتهم لنا في الفروع، و هو مما يقطع بطلانه، لكثرة الابتلاء بهم في عصور المعصومين عليهم السلام، و لو كلفنا بالاجتناب عنهم لما خفي ذلك. فلا ينبغي الإشكال في جريان الأصل في جميع الصور.

نعم مع العلم بمخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الشاك بنحو لا- جامع بينهما، كما لو اعتقد أحدهما وجوب الجهر و الآخر وجوب الاخفات، يشكل البناء على الصحة، لعدم شيوع الصورة المذكورة حتى يعلم حال المسيرة فيها.

هذا كله مع عدم التداعي، و أما معه فلا يخلو الرجوع إلى الأصل في بعض الصور عن الإشكال. و إن كان البناء على جريان الأصل قريبا.

[هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود استكمال أركان العقد؟]

أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما يجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان (1).

قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي، بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه:

كلام المحقق الثاني قدس سرّه في باب الضمان وغيره من أبواب الفقه

فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال (1) لا يخفى أن عبارة جامع المقاصد وإن تضمنت الأركان، إلا أنها واردة في الشك في البلوغ، وبلوغ ليس من الأركان بل من الشروط. وأما الأركان فهي التي يقوم بها العقد، كالقصد والعوضين في البيع ولا يظن من أحد الالتزام بجريان أصالة الصحة بنحو يقتضي إحراز شيء منها، كما يأتي فيما مثل به من الفراغ في كون المبيع هو الحر أو العبد.

والحاصل: أن الاستشهاد على عدم إحراز الأصل للبلوغ بأن الأصل لا يجري مع الشك في الأركان في غير محله. فلاحظ.

البالغ أنه لا يتصرف باطلا

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها، ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد. وكذا الظاهر (1) إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً انتهى.

وقال في باب الإجارة ما هذا لفظه:

كلام العلامة قدس سره في القواعد

«لا- شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأ-مور المعتبرة في العقد، من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانها على العوضين المعتبرين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة.

أما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادعى أنني اشتريت العبد، فقال: بعثك الحر» انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة. قال في القواعد:

«لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه، بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً، لأن (1) يعني: ظهور حال المسلم، الذي عرفت من بعضهم الاستشهاد به لجريان الأصل.

ص: 135

الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلا. وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون» انتهى.

وقال في التذكرة:

«لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمننت لك قبله، فإن عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي... (1) إلى أن قال: وإن لم يعينا وقتا له فالقول قول الضامن بيمينه. وبه قال الشافعي، لأصالة عدم البلوغ (2). وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل.

والفرق: أن المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة، لاتفاقهما على أهلية التصرف، إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر، وهنا اختلفا في أهلية التصرف، فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه، ولا أصل يرجع إليه. وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد» انتهى موضع الحاجة.

(1) هذا ليس من باب الاعتماد على الأصل، بل على الإقرار، لاعتراف المضمون له بوقوع الضمان في الوقت الذي يتفقان فيه على عدم بلوغ الضامن المستلزم لفساد الضمان.

(2) يعني: أصالة عدم البلوغ حين العقد. ولا يعارضهما أصالة عدم العقد إلى حين البلوغ، لعدم الأثر، لأنه لا يثبت وقوع العقد بعد البلوغ إلا بناء على الأصل المثبت.

ص: 136

ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إياه، حيث صرح المحقق الثاني و العلامة بجريان أصالة الصحة، وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة (1) .

وقد حكى عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عدم البلوغ (2) ، وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

الأقوى التعميم و عدم اعتبار استكمال الأركان

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة و لزوم الاختلال هو التعميم (3) ، ولذا لو شك المكلف أن هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة (4) . ولو قيل: إن ذلك من حيث الشك في (1) فعن العلامة في القواعد فيما لو اختلفا في كون البيع في حال الصبي أنه قال: «احتمل تقديم قول البائع مع يمينه، لأنه مدع للصحة، وتقديم قول المشتري لأصالة البقاء...» وعن جامع المقاصد: «أن الاحتمال الثاني في غاية الضعف، لأن أصالة البقاء مندفة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح شرعا، فإن صحته يقتضي عدم بقاء الصبوة فلا يعد معارضا...».

(2) وهذا منه قدس سرّه نظير ما سبق منه في البيع.

(3) عرفت أن عمدة الأدلة هي المسيرة، وثبوتها مع الشك في سلطة الفاعل وقدرته على المعاملة محل إشكال أو منع. فتأمل جيدا.

(4) لعل البناء على الصحة في ذلك لقاعدة اليد التي هي حجة مع عدم التداعي، أما مع التداعي فتسقط اليد عن الحجية، لما تقدم في مبحث حجية اليد من أن اليد المسبوقه بيد الغير ليست حجة مع إنكار صاحب اليد الأولى للسبب الناقل.

فلاحظ.

ص: 137

تمليك البائع البالغ وأنه كان في محله أم كان فاسدا، جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضا.

المناقشة فيما ذكره المحقق الثاني قدس سره

ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة (1). وإن أراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم (2).

و أما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء و المتأخرين، وهي ما لو قال:

بعتك بعبد، فقال: بل بحر (3). فراجع كتب الفاضلين و الشهيدين.

و أما ما ذكره من أن الظاهر (4) إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا (1) فأصالة الصحة تحرز الوجود الشرعي، فلا تكون موقوفة على إحرازه في رتبة سابقة.

(2) لكن هذا إنما يتم في مثل البلوغ مما ليس من أركان العقد، و أما أركان العقد- التي أشرنا إليها- فتحقق العقد الخاص مع الشك فيها غير محرز، فلا موضوع معه لأصالة الصحة، فإنها إنما تحرز صحة العقد بعد تحصيل مضمونه، و لا تحرز العقد الخاص.

(3) إن كان الغرض من ذلك هو المطالبة بالعبد فلا يبعد البناء على عدم تحقق الشراء للعبد، لأصالة عدمه بعد كون الشك في ركن العقد و هو أحد العوضين. و إن كان الغرض تصحيح البيع لأجل المطالبة بالبيع فلا يبعد البناء عرفا على صحة بيعه و جواز المطالبة به، لأن موضوع الأثر له مضمون متحصل و يتصف بالصحة عرفا.

فلاحظ.

(4) يعني: ظهور حال العاقد أنه لا يتصرف باطلا.

ص: 138

مطلقا، فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل، كما لو شك في أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله، أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد- كأحد العوضين- أو في أهلية أحد طرفي العقد فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل في الأول و من الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسدا (1).

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون و لا قبول من الغريم (2)، فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ أو غيره و ليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسدا.

لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل (3)، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين (4). فراجع. نعم يحتمل ذلك في (1) هذا الظهور و إن كان مسلما في الجملة إلا أن الإشكال في حجيته في حق الآخر الذي يشك في أهليته بحيث يلزم بترتيب الأثر في حق نفسه، وهو غير ثابت عرفا بنحو يكون موردا للسيرة التي هي عمدة الدليل في المقام.

(2) المراد به الدائن، فإن الغريم يطلق على الدائن و المدين كما صرح به بعض اللغويين.

(3) بل هذا القبيل ليس موردا للأثر على الظاهر، لعدم صحة الضمان مع عدم قبول الدائن.

(4) يعني: صورة فرض تحقق الإذن من المدين و صورة تحقق القبول من الدائن. لكن الظاهر أن صحة الضمان مشروطة بقبول الدائن، و بها قوام العقد، و أما

عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس تقديم قول مدعى الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحا كان أو فاسدا لأصالة عدم الاشتراط (1)، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة، وإن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا. هذا ولا بد من التأمل و التتبع.

إذن المديون فهو شرط في جواز الرجوع عليه لا في صحة الضمان. و تمام الكلام في محله من كتاب الضمان.

(1) لأن الاشتراط حادث مسبق بالعدم، فيجري استصحاب عدمه.

ص: 140

[صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه]

أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعا في صحته، بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه.

مثلا: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك (1)، كالإيجاب (1) تقدم منه نظير هذا في المسألة الثانية من مسائل الشك في الركنية في التنبيه الأول من تنبيهات الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث ذكر أن صحة الجزء عبارة عن صلوحه لانضمام بقية الأجزاء إليه، ولا تتوقف على تحقق الانضمام خارجا. وقد أشرنا هناك إلى الإشكال في ذلك، لأن الأثر المطلوب من الجزء ليس إلا أثر الكل كما أن الأمر المتعلق بالجزء لا يسقط إلا بحصول الكل، كما هو مقتضى الارتباطية المفروضة، وحينئذ يتعين كون صحة الجزء مراعاة بتمامية المركب، ولا يصح قبل ذلك.

نعم البناء على الصحة في المقام لما لم يدل عليه دليل لفظي حتى يرجع إلى إطلاقه، وإنما قامت عليه السيرة كان اللازم الاقتصار على مقتضاها، والظاهر أنها

بالفارسي بناء على القول باعتبار العربية، فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا يقضى أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد.

وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها بأصالة الصحة.

وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى وطبعه مبنياً مختصة ببعض الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الشك في ترتب الأثر تارة: يكون للشك في تمامية المقتضي كما في الشك في القبول أو إجازة عقد الفضولي.

وأخرى: يكون مع إحراز تمامية المقتضي والشك في شروطه الخارجية عنه المعتبرة في تأثيره كالعربية في العقد والقبض في الهبة والصرف والسلم وكشروط العوضين ونحوها.

أما الأول فلا إشكال في عدم بناء العرف على الصحة معه، بل المرجع أصالة عدم تحقق الأمر المشكوك.

وأما الثاني فلا يبعد بناؤهم معه على الصحة، سواء كان من الصفات القائمة بالمقتضي غير المقومة له عرفاً- كالعربية في العقد- أم من الأمور الخارجية عنه، كالقبض في الهبة والعلم بالعوضين في البيع ونحوها. وإن كان لا بد من التأمل.

على الفساد، بحيث يكون المصحح طاريا عليه، كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح (1) له. وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن و المالك (2) .

مما يتفرع على ما ذكرنا

و مما يتفرع على ذلك أيضا أنه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن و الراهن البائع له بعد اتفاهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح (3) ، فلا يمكن أن يقال -كما قيل-:

من أن أصالة صحة الإذن يقضى بوقوع البيع صحيحا (4) ، و لا أن أصالة (1) عرفت أنه يعتبر في جريان الأصل إحراز المقتضى، و حيث أن المقتضى لترتب الأثر عرفا هو العقد من السلطان فإن أحرز سلطنة البائع للوقف فالظاهر جريان أصالة الصحة، كما لو كان وليا و كان هو المرجع في البيع و قبله. أما لو لم تحرز السلطنة و ادعى الولاية و الصحة معا فلا مجال للبناء عليها، لعدم إحراز المقتضى.

و على ما ذكرنا يتعين البناء على الصحة لو ادعى بائع الخمر أنه باعه بعد انقلابه خلا و ادعى المشتري أنه يبعه كان قبل انقلابه. و لا يظن من أحد البناء على خلاف ذلك فيه.

(2) مما سبق تعرف الوجه في عدم جريان أصل الصحة، إذ المفروض عدم إحراز السلطنة في المقام التي بها قوام المقتضى.

(3) فاعل قوله: «يفسد» و قوله: «يفصح» ضمير يعود إلى «البيع».

(4) كأنه لأنه لا أثر للإذن إلا صحة البيع، ففرض عدم صحة البيع يستلزم فساد الإذن، و هو خلاف الأصل. لكن الظاهر أن أثر صحة الإذن تسلط المأذون على البيع من قبل الآذن و المفروض عدم الشك في ترتب ذلك على الإذن، وإنما الشك في ارتفاع السلطنة بسبب الرجوع عن الإذن، و هو أمر آخر لا دخل بأصالة الصحة به. و أما صحة البيع الواقع فهي ليست من آثار الإذن، و لا من آثار السلطنة

صحة الرجوع يقضى بكون البيع فاسدا (1). لأن الإذن و الرجوع كلاهما قد فرض وقوعها على الوجه الصحيح، وهو صدوره عن من له أهلية ذلك و التسلط عليه، فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعله بعد الرجوع الحاصلة منه، بل هي موقوفة على وقوع البيع حال السلطنة قبل الرجوع، وأصل الصحة لا يحرز ذلك.

نعم قد يحرزه استصحاب بقاء الإذن و عدم الرجوع إلى حين البيع. وهو أمر آخر سيسير إليه المصنف قدس سره.

(1) كأنه لأن أثر الرجوع فساد البيع، وإلا فلا أثر له، بل يفسد، وهو خلاف الأصل. لكن مما سبق يظهر الكلام هنا، فإنه إذا كان أثر الإذن تسليط المأذون من قبل الآذن فأثر الرجوع و وقوع التسليط المذكور في ظرف سلطنة الآذن و ليس الشك في ذلك، وإنما الشك في بقاء سلطنة الآذن، لاحتمال ارتفاعها لعدم الموضوع لها لو فرض وقوع البيع قبل الرجوع، و مع ارتفاع سلطنة الآذن لا موضوع لرجوعه، وأصل الصحة في الرجوع لا يحرز بقاء سلطنة الآذن حينه.

إن قلت: وقوع الرجوع بعد البيع لما كان مستلزما لعدم الموضوع له، وهو عبارة أخرى عن فساده، فمقتضى أصالة الصحة في الرجوع وقوعه حين وجود موضوعه، أعني: قبل البيع.

قلت: فساد العقد أو الإيقاع عبارة عن عدم ترتب أثره المجمعول له شرعا، و ما لا- موضوع له لا- أثر له حتى يتردد الأمر بين ترتبه و عدمه، فالدوران بين ما له الموضوع و ما لا موضوع له ليس من دوران الأمر بين صحة الواقع و فساده كي يكون مقتضى أصالة الصحة كون الواقع واجدا للموضوع. مع أن أصالة الصحة في الرجوع لو أحرزت وقوعه قبل البيع فهي لا- تقتضي بطلان البيع إلا- بناء على الأصل المثبت، لأن بطلان البيع مسبب عن وقوعه بعد الرجوع لا عن وقوع الرجوع قبله و إن كان لازما له. فلاحظ.

كان فاسدا. أما لو لم يقع عقيب الأول فعل، بل وقع في زمان ارتقاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن. وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانهقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع (1)، كما لا يخفى.

نعم أصالة بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضى بصحته. وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنها يقضى بفساده. لكنهما لو تمّا (2) لم يكونا من أصالة صحة الإذن، بناء (3) على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته. ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين. تبعا لبعض.

و الحق في المسألة: ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحة في المقام، لا في البيع - كما استظهره الكركي - ولا في الإذن ولا في الرجوع.

أما في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضاء من له الحق، وهو المرتهن، (1) نعم هو مستلزم لعدم الموضوع للرجوع، كما عرفت.

(2) الظاهر عدم تمامية الثاني لأنه أصل مثبت، لأن فساد البيع ليس أثرا لعدم وقوعه قبل الرجوع الذي هو مفاد الأصل المدعى، بل لوقوعه بعده كما لا - يخفى. وأما الأول فالظاهر أنه تام في نفسه إلا أنه يجري فيه الكلام في تعاقب الحالتين من حيث الجهل بتاريخهما أو بتاريخ أحدهما على ما تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب. وفصلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية.

(3) إشارة إلى وجه التمسك بأصالة الصحة في الإذن، وكأنه المراد به ما أشرنا إليه من الوجه.

وقد تقدم أن صحة الإيجاب والقبول لا يقضى بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه (1)، سواء كان مالكا-كما في البيع الفضولي-أم كان له حق في المبيع، كالمرتهن.

و أما في الإذن فلما عرفت من أن صحته يقضى بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقبيه، لا بوقوعه (2). كما أن صحة الرجوع يقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أن البيع وقع بعده.

و المسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

(1) عرفت أن الصحة في الإيجاب والقبول موقوفة على ترتب أثر المركب الموقوف على رضا من يعتبر رضاه، أن عدم جريان أصالة الصحة ليس لعدم توقف الصحة على ذلك، بل لعدم إطلاق دليلها يشمل ما لو شك في المقتضي وهو وقوع العقد من السلطان الذي هو مشكوك في المقام. ولذا لو كان رضا بعض الأشخاص معتبرا في تأثير المقتضى من دون أن يكون دخيلا فيه لم يبعد إحرازه بأصالة الصحة، كما لا يبعد أن يكون إذن العمة أو الخالة في نكاح بنت الأخ أو الأخت كذلك، ولذا لم يكن لهما ظاهرا دعوى بطلان العقد لعدم استئذانهما، و ما ذلك إلا لعدم سلطنتهما عليه، لعدم منافاته لحقوقهما، وإنما اعتبر إذنهما شرعا تأديبا، بخلاف إذن الراهن أو المرتهن أو الولي. فتأمل.

و كيف كان فلا إشكال ظاهرا في عدم اقتضاء أصالة الصحة في البيع ترتب الأثر عليه مع الشك في بقاء إذن المرتهن.

نعم لا بأس بالرجوع إلى استصحاب بقاء الإذن وعدم رجوعه إلى حين البيع، على ما أشرنا إليه قريبا.

(2) يعني: لا بوقوع البيع عقبيه.

[اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة]

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده، فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل- من إطلاق الماء، ووروده على النجاسة- لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفساد (1)، ولذا لو شوهده من يأتي بصورة عمل- من صلاة أو طهارة أو نسك حج- ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك.

نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث أنه (1) لأن الصحة و الفساد و صفان إضافيان ينتزعان من ترتب الأثر المجعول وعدمه، فلو لم يكن للشيء أثر لا ينتزع له عنوان الصحة حتى يحرز بالأصل. وعليه فلو دار الأمر الواقع بين ما لا أثر له و ما له الأثر، فأصالة الصحة لا تقتضي كونه مما له الأثر، لأنها لا تحرز موضوعها. نعم لو علم بالقصد إلى ما له الأثر- كالتطهير- فأصالة الصحة تقتضي ترتبه.

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت و بين الصلاة عن الميت تبرعا أو بالإجارة

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح و بين الصلاة عن الميت تبرعا أو بالإجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون عادلا.

و لو فرق بينهما بأن لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة و إتيان الصلاة على أنه صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرة. أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه (3) . اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة و إبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة (4) .

وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضع العاجز عن الوضوء (1) هذا موقوف على عموم حجية خبر العادل للموضوعات.

(2) مثل كونه لا يعلم إلا من قبله. أو كونه وكيلًا في العمل، لأن من المسلم عندهم قبول قول الوكيل فيما و كل فيه كالأمين. لكن هذا مختص بالوكيل و الأمين، و لا يعم غيره كالمتبرع.

نعم لا يبعد البناء على حجية ظاهر الحال لو كان في مقام المحافظة على ما له الدخل في صحة العمل، إلا مع وجود ما يوجب التهمة و الريبة. فلاحظ.

(3) لكن هذا الاحتمال يأتي في الصلاة على الميت أيضا، فلا بد أن يكون البناء على الصحة فيما لو علم من حاله أنه في مقام الصلاة أو قامت حجة على ذلك، كخبره أو ظهور حاله على ما سبق الكلام فيه.

(4) كما هو الظاهر. لما عرفت من الدليل على أصالة الصحة في أمثال ذلك.

إذا يعلم العاجز بصدور الفعل عن المتوضىئ صحيحا. و لعله لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز، لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء و الشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

توجيه الفرق

و يمكن أن يقال-فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف (1) بالعمل أو لا وبالذات كالعاجز عن الحج-

إن لفعل (2) النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث أنه فعل من أفعال النائب، ولذا يجب (3) عليه مراعاة الأجزاء و الشروط المعتمدة في المباشرة (4). و بهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأجرة، و جواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استيجاره ثانيا.

و الثاني: من حيث أنه فعل للمنوب عنه، حيث أنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، و كان الفعل بعد قصد النيابة و البدلية قائما بالمنوب عنه. و بهذا الاعتبار يراعى فيه القصر و الإتمام في الصلاة، و التمتع و القران في الحج، و الترتيب في الفوائت (5).

(1) نعت لقوله: «الغير».

(2) مقول القول في قوله: «و يمكن أن يقال».

(3) الوجوب في المقام راجع إلى شطرية الأمور المذكورة للعمل، فلو لم يراع الشروط المذكورة وقع الفعل باطلا و إن لم يتحقق منه التكليف.

(4) كالطهارة من الحدث و الخبث و الاستقبال في الصلاة.

(5) فلا بد في مراعاتها من ملاحظة حال المنوب عنه لا حال النائب: لكن

و الصحة من الحيثية الأولى لا يثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب (1).

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث أنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة على الميت.

وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له و لو على وجه التسبيب، كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل [يبدن خ.ل] غيره، كما استيجار في العاجز للحج، لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق الفاعل الأجرة، وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل (2). و كما في استيجار الولي المدار في مراعاة حال المنوب عنه في ذلك ليس على كون العمل فعلا له بالتسبيب، بل على كونه امتثالا لأمره و إن لم يكن فعلا له، كما في عمل المتبرع، فإن اللازم عليه ملاحظة حال المنوب عنه في الأمور المذكورة مع عدم تسبيب المنوب عنه للعمل.

(1) لكن الصحة من الحيثية الأولى متفرعة على كونه في مقام الإتيان بالعمل المشروع لا في مقام الإتيان بالصورة فقط. و أصالة الصحة لا تثبت ذلك. بل لا بد من إثباته بأحد الطرق المتقدمة من خبره أو ظهور حاله أو غيرهما. و مع ثبوته بذلك يتجه ترتب آثار الصحة من الجهة الثانية، لعدم الفرق بين الجهتين ارتكازا. فلاحظ.

(2) لكن التفكيك بين استحقاق الأجرة و فراغ ذمة المنوب عنه في غاية الإشكال لما ذكرنا، فإن استحقاق الأجرة متفرع على قصد العمل عن المستأجر، و أصالة الصحة لا تثبت ذلك، بل لا بد في إثباته من الرجوع إلى ما تقدم ونحوه، و حينئذ فإن ثبت ذلك تعين الحكم ببراءة الذمة، لعدم وجه ظاهر التفكيك.

و الحاصل: أن الشك في فراغ الذمة يكون تارة: للشك في إتيان الأجير بالعمل.

للعمل عن الميث (1) .

لكن يبقى الإشكال في استئجار الولي للعمل عن الميث، إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي، وبراءة ذمة الميث من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلا للولي (2)، فلا بد أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميث و يحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخرى.

و لا بد من التأمل في هذا المقام أيضا بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

وأخرى: للشك في قصده العمل المشروع أو المستأجر عليه و عدم إتيانه بمحض صورة العمل.

و ثالثة: للشك في تحقق الأجزاء و الشروط المعتبرة في العمل كالطهارة و نحوها.

و أصالة الصحة لا تجري في الجهتين الأوليين، بل تختص بالأخيرة. و المرجع فيهما أمر آخر، كما تقدم.

و في جميع ذلك لا فرق بين الآثار، كبراءة الذمة في الصلاة على الميث و استحقاق الأجرة و براءة ذمة المنوب عنه في العمل النيابي و غير ذلك.

(1) لا يبعد زيادة هذه العبارة، و هي من قوله: «و كما في استئجار...» إلى هنا.

(2) و لذا لو جاء به الغير تبرعا من دون تسبب من الولي أجزاء عن الميث.

ص: 151

[عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة]

إن الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح، أما ما يلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه، فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير أو بعين من أعيان ما له فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء و عدم انتقال شيء من تركته إلى البائع، لأصالة عدمه (1).

(1) هذا مبني على عدم إحراز دليل التعبد للتعبد بلازم مجراه و لو كان مورده أمانة لا أصلاً، كما يذكر في اليد أيضاً، فإنه لو علم من حال زيد أنه لا يهب و لا يبيع ناقته من عمرو إلا بالفرس، فرأينا الناقه في يد عمرو، فإنه لا يحكم بمقتضى اليد بخروج الفرس عن ملكه و تملك زيد لها. و العمدة في ذلك قصور الدليل عن إثبات اللوازم المذكورة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة و لم يثبت قيامها على ترتيب اللوازم المذكورة. و ليس الدليل عليها لفظياً حتى ينظر في تمامية إطلاقه بنحو يشمل اللوازم و عدمها.

ص: 152

و هذا نظير ما ذكرنا سابقا (1) من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو، وحتى لا يجب إتيانه ثانيا.

قال العلامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة:

«لو قال: أجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم المستأجر نظر (2). فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة أو عوضا معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما (3). والأقوى التقديم فيما لو يتضمن دعوى» (4) انتهى.

(1) في الموضوع الخامس من الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز. وتقدم منا الكلام في ذلك.

(2) أما بناء على صحة الإجارة الأولى، فلخروج ذلك عن محل الكلام وهو الشك في الصحة، وبأنه لاتفاقهما على صحة العقد الواقع و اختلافهما في تعيينه. بل قد يقدم قول المالك، لأصالة عدم استحقاق المستأجر منفعة تمام السنة. فتأمل.

و أما بناء على بطلان الإجارة بالوجه الأول و لو بالإضافة إلى ما زاد على الشهر الأول فلأن أصالة الصحة لا تصلح لتشخيص العقد الواقع، و لا لتعيين المقدار المستحق و إن كان ذلك لازماً خارجياً للصحة، كما ذكره المصنف قدس سره. فلاحظ.

(3) فإن عدم التعيين و إن كان مستلزماً للفساد إلا أن أصالة الصحة لا تصلح لتعيين المقدار المستحق. كما تقدم.

(4) لعل المراد به ما لو كان المقدار الذي يدعيه المستأجر بقدر المثل و لم يكن في مقام المطالبة به، بل كان قد استوفاه أو أداه، و كان المطالب هو المالك، كما لو ادعى المستأجر أن المدة هي الشهر الذي قضاها بما يساوي أجرة المثل، و ادعى المالك أن

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب فنقول:

وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد

أما تقديمه على استصحاب الفساد (1) ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل (2) المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتمدة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء المدة تمام الموسم من دون تعيين له بالأيام. ليستحق أجره تمام الموسم. وكما لو ادعى المستأجر أن الأجرة بقدر أجره المثل و ادعى المالك أن الأجرة بحكمه فطلب ما زاد على أجره المثل. فلاحظ.

(1) الذي هو عبارة عن عدم ترتب الأثر على الفعل.

(2) كملكية البائع للعين المبيعة، وبقاء النجاسة للثوب الذي وقع عليه التطهير، وغيرهما.

و أما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد - كأصالة عدم البلوغ، وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب، خصوصا العلامة و بعض من تأخر عنه.

التحقيق في المسألة

و التحقيق: أنه إن جعلناه من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات (2).

و إن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة قولهم: إن الأصل الصحة، نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها (3).

(1) و منه يظهر الوجه في تقدمها على غير الاستصحاب من الأصول المقتضية للفساد كأصالة الاشتغال بمثل صلاة الميت من الواجبات الكفائية، فإن أصالة الصحة رافعة للاشتغال و مقتضية للفراغ تعبدا.

(2) كأنه لما اشتهر من حكومة الإمارات و الظواهر المعتمدة على الأصول و منها الاستصحاب، لكنه موقوف على عموم دليلها لمورده حتى يصلح للحكومة عليه، و من الظاهر أنه لا عموم لدليل أصل الصحة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة فاللازم النظر فيها فإن كانت متحققة في مورد الاستصحاب تعين تقدم أصالة الصحة عليه و إن كانت من الأصول، و إلا تعين العمل بالاستصحاب و أن أصالة الصحة من الظواهر.

(3) كأنه لأن الشك في ترتب الأثر - الذي فرض أنه معنى الصحة - ناش من الشك في وجود الشرط كالبلوغ، فاستصحاب عدمه رافع للشك المذكور حاكم

وإن أريد بها كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر، بأن يكون الأصل مشخصاً للموضوع (1) من حيث ثبوت الصحة له، لا مطلقاً (2) ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر.

من (3) أن أصالة عدم بلوغ البائع يثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية.

بعدم ترتب الأثر، فيقدم على أصل الصحة من باب تقديم الأصل السببي على المسببي.

وفيه: أن حكومة الأصل السببي على المسببي إنما هي لقصور إطلاق المسببي عن شمول مورد السببي بوجه يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين، وهذا إنما يتم فيما إذا كان للدليل الأصل المسببي ظهور قابل لأن يتصرف فيه، ولا يتم في مثل أصالة الصحة مما كان الدليل عليه السيرة ونحوها من الأدلة اللبية القطعية، إذ لو قام الدليل عليها في مورد تعين رفع اليد بها عن الأصل الجاري فيه وإن كان سببياً، وإلا تعين عدم الاعتناء بها حتى في مقابل الأصل المسببي. نظير ما سبق.

(1) بمعنى أنه يقتضي الحكم بتمامية العمل المشكوك حاله وأنه واجد لتمام ما يعتبر فيه في ترتب أثره المطلوب.

(2) يعني: أنه إنما يقتضي الحكم بتمامية العمل لأجل ثبوت الصحة له و ترتب أثره المطلوب منه، ولا يترتب بذلك جميع لوازم التمامية ولو كانت غير شرعية، لما تقدم في الأمر الخامس.

(3) بيان لوجه عدم تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور ولزوم العمل بالاستصحاب لا غير.

و من (1) أن أصالة الحمل على الصحيح تثبت كون الواقع بيعا صادرا عن بالغ (2)، فيترتب عليه الصحة، فيتعارضان.

لكن التحقيق (3) أن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث (1) مقتضى سياق الكلام كون هذا وجها لتقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور. لكن هذا الوجه لا يقتضي إلا التوقف لتعارض الأصلين و تساقطهما.

(2) إذ لما كان المفروض أن أصالة الصحة مثبتة لتمامية العمل فتمامية العمل إنما هي باشماله على تمام ما يعتبر في ترتب الأثر عليه من الأجزاء و الشرائط و حيث فرض كون البلوغ منها كانت محرزة له.

(3) الظاهر أن مراده بهذا الكلام أن استصحاب عدم البلوغ لا يصلح لمعارضة أصالة الصحة، بل اللازم العمل بأصالة الصحة لأنها تحرز ترتب الأثر، أما استصحاب عدم البلوغ فهو في نفسه لا يقتضي الحكم بعدم ترتب الأثر ليصلح لمعارضته، لأن عدم البلوغ حين العقد يقتضي فساد العقد و عدم ترتب الأثر عليه، لا عدم ترتب الأثر مطلقا- كي يعارض أصالة الصحة- لأن عدم ترتب الأثر أصلا مسبب عن عدم تحقق العقد الصحيح مثلا، لا عن فساد العقد الخاص المشكوك الحال.

نعم لما كان المفروض عدم وجود عقد آخر غير العقد المشكوك الحال فإحراز فساده بأصالة عدم البلوغ يقتضي عدم ترتب الأثر مطلقا من باب الملازمة، و هو مبني على الأصل المثبت، فلا ينهض بمعارضة أصالة الصحة.

و بالجملة: مفاد أصالة عدم البلوغ ليس هو عدم ترتب الأثر مطلقا، بل عدم كون العقد الخاص مؤثرا، و هو لا ينافي أصالة الصحة الحاكمة بترتب الأثر. هذا ما يظهر لنا من كلام المصنف قدس سره هنا على غموض في عبارته و اختلاف في النسخ أوجب نحوا من الغموض في مراده.

وقد تضمنت بعض النسخ كلاما يندفع به ما تقدم.

وحاصله: أن هذا الوجه لا يصلح لموقع المعارضة بين الأصلين، لأن مفاد أصالة الصحة ليس مجرد ترتب الأثر من دون تعيين سببه، بل ترتبه بسبب تمامية العقد الواقع و تحقق الشرائط المعتبرة فيه، فهي مشخصة لحال العقد المشكوك حاله، حاكمة بتماميته وعدم نقص فيه و ترتب الأثر عليه. واستصحاب عدم البلوغ يناقضها في ذلك، لأن مقتضاه كون العقد المذكور فاقدا للشرط لا يترتب الأثر عليه، و مع تناقض الأصلين و اتحاد موضوعهما يتعين تعارضهما. و الظاهر أن هذا الوجه متين جدا، وإن أهمل في بعض النسخ، خصوصا هذه النسخة التي يبدو فيها تهذيب عبارة المصنف قدس سره.

نعم يرد عليه: أن معارضة أصالة الصحة للاستصحاب المذكور موقوفة على إطلاق دليلها في مورده، كإطلاق دليل الاستصحاب حتى يتعين التوقف عن الإطالقين بعد تنافي مفاديهما.

أما حيث كان دليل أصالة الصحة هو السيرة القطعية التي لا إطلاق لها فاللازم النظر فيها، فإن كانت حاصلة في مورد الاستصحاب المذكور تعين تقديم أصالة الصحة عليه لحكومتها على إطلاق دليله أو تقييدها له. وإن لم تكن حاصلة في مورده تعين العمل بإطلاق دليل الاستصحاب، لعدم المخرج عنه، كما تقدم نظيره.

إذا عرفت هذا فالظاهر تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور، لأن مبنى أصالة الصحة على إهمال الاستصحاب في موردها، وإلا لم يبق لها مورد معتد به، لأن الشك في الصحة يستند دائما إلى الشك في تحقق الأمور المعتبرة في العمل، وهي غالبا مسبقة بالوجود أو بالعدم ولو كان أزليا، و حيث كان الاستصحاب في الأول يغني عن أصالة الصحة، فلو لم تجر أصالة الصحة في الثاني لم يبق لها مورد تنفع فيه إلا مورد، الجهل بالحالة السابقة، وهو نادر لا يعتد به.

الحكم شرعا بصدور العقد من غير بالغ (1)، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ (2)، فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي، فالحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر من بالغ، وهو سبب شرعي في ارتفاع الحالة السابقة على العقد. وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر من غير بالغ بحكم الاستصحاب، لأنه (3) لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد، فإنه (4) ليس مما يترتب عليه (5) وإن فرضنا والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في تقديم القاعدة على الاستصحابات الموضوعية، ولو لتخصيص دليل الاستصحاب بدليلها، كما تقدم نظيره في قاعدة الفراغ. بل الظاهر رجوعهما إلى جامع واحد ارتكازي.

هذا ويظهر من بعض أعظم المحشين قدس سره أنه لا- إشكال في تقديم القاعدة على الاستصحاب الموضوعي حتى بناء على التعارض، لأخصية دليلها من دليله، وأن الإشكال إنما هو تقدمها عليه رتبة الموجب لحكومتها عليه أو مساواتها في الرتبة الموجبة للتعارض بينهما فيكون تقديمها للتخصيص. وهو خلاف ظاهر المصنف قدس سره. فلاحظ.

(1) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ وأثرها شرعا.

(2) الذي لازم مفاد أصالة عدم البلوغ. لأنه بعد فرض عدم وقوع عقد غير العقد الخاص، فإن إحراز كون العقد الخاص من غير بالغ مستلزم لعدم صدور عقد من بالغ، كما تقدم توضيحه.

(3) الضمير يعود إلى قوله: «إحراز البيع الصادر من غير بالغ».

(4) يعني: بقاء الحالة السابقة وعدم حدوث أثر العقد الصحيح.

(5) بل يترتب على عدم صدور عقد من بالغ الذي هو لازم له.

أنه يترتب عليه آثار أخر لأن عدم المسبب (1) من آثار عدم السبب (2) لا من آثار ضده (3) فنقول حينئذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده (4) .

وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعي، فإذا شك فيه بني على البقاء وعدم وجود المسبب ما لم يدل دليل على كون الموجود المراد بين السبب وغيره هو المسبب (5)، فإذا لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ (6) وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من بالغ، لأن الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع، والأول لا يقتضيه (7)، لا أنه يقتضي عدمه (8) .

(1) وهو في المقام الأثر الذي من شأنه أن يحدث بالعقد الصحيح.

(2) وهو في المقام العقد الصحيح الصادر من بالغ، الملازم لمفاد أصالة عدم البلوغ.

(3) وهو في المقام العقد الفاسد الصادر من غير بالغ المحرز بأصالة عدم البلوغ.

(4) يعني: وأصالة الصحة دليل على وجوده، فلا تعارضها أصالة عدم البلوغ.

(5) والمفروض أن الدليل قد دل على ذلك، وهو أصالة الصحة في المقام.

(6) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ المقتضية لكون البيع الخاص فاسدا.

(7) يعني: ولا تعارض بين المقتضي واللامقتضي.

(8) نعم لو كان مفاد أصالة عدم البلوغ عدم وقوع عقد من بالغ أصلا لاقتضى عدم انتقال المال من البائع، فيعارض أصالة الصحة. وقد عرفت ما ينبغي

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال و الاعتقادات.

أما الأقوال، فالصحة فيها تكون من وجهين:

أصالة الصحة في الأقوال

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية (1).

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

و الشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدهما: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى. ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الحيثية (2)، بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع (3) منه.

أن يقال في المقام.

(1) و تقتضيه الأخبار السابقة الآمرة بحمل المؤمن على الصحة و عدم اتهامه.

نعم ذلك يختص بالمؤمن، و لا يشمل غيره، بخلاف أصل الصحة في الأعمال، فإنه يعم المسلم غير المؤمن بل قد يعم الكافر.

(2) أما نفي احتمال الغلط، فلاصالة عدم الغلط المعول عليهما عند العقلاء التي هي أوضح عندهم من أصالة عدم الغفلة. و أما نفي احتمال اللغو في الكلام عن قصد فلاصالة الحرمة المعول عليها عند العقلاء.

(3) ربما يقال بسماع دعواه بمعنى طلب البينة منه في قبال رفض دعواه رأساً.

و الكلام في ذلك موكول إلى محله في النفقة.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده (1)، و معتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضا (2) فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه. ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله.

وكذا إذا قال: افعل كذا، جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع، لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة-كالتوطين (3) -أو لمفسدة. وهذان الأصلين مما قامت عليهما السيرة القطعية. مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام (4). لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة.

الثالث: من جهة كونه صادقا في الواقع أو كاذبا. وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره، فمعنى حجية خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى. والظاهر عدم الخلاف في ذلك.

إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفى بعمومه عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل (5) [من الداخل].

(1) يعني: أنه يعتقد نفسه صادقا.

(2) لا يبعد رجوع ذلك إلى أصالة الجهة.

(3) يعني: لبيتوطن المأمور على الفعل و يتحقق العزم منه عليه وإن لم يفعله.

(4) لا مجال لذلك لعدم ملازمة الحمل على ذلك للحمل على القبيح، إذ قد يكون له عذر في ذلك.

(5) بحيث يكون الأصل هو الحجية في كل خبر إلا ما خرج.

وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه (1)، وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه (2) عموماً، وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» (3) وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد، و ذكرنا عدم دلالتها.

مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل (4)، لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات، ولا في الروايات إلا مع شروط خاصة، ولا في الحدسيات والنظريات إلا في موارد خاصة (5)، مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل في خبر العدل الحجية، لجملة ما ذكرناه في أخبار الآحاد، و ذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك (6). فراجع.

(1) هذا لا يدل على لزوم تصديقه واقعاً، بل لزوم حمله على عدم تعمد الكذب و تمرده فيه، لما تقدم من الكلام في هذه الأخبار أدلة أصالة الصحة.

(2) هذا كسابقه.

(3) تقدم الكلام في هذا الحديث الشريف عند الكلام في آية الإيذاء في الاستدلال على حجية خبر الواحد. فراجع.

(4) فيكون العام المذكور مجملاً ساقطاً عن الحجية.

(5) وبشروط خاصة، كالعدالة وغيرها.

(6) لا دليل على هذا المضمون إلا مفهوم آية النبأ وقد سبق الإشكال فيه.

نعم تقدم تقريب قبول خبر الثقة خصوصاً في الأحاديث الشريفة، لقرب دعوى كونه مورد الإجماع العملي.

و أما الاعتقادات، فنقول:

إذا كان الشك في أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير منه في مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح (1).

و أما إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا- دليل على وجوب الحمل على ذلك. ولو ثبت ذلك وجب حجية كل خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر.

أما لو ثبت حجية خبره:

فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب (2) فيكون خبره كاشفا عن الحجية (3)، لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع، حتى لا يقبل منه قوله:

أعتقد بكذا.

وقد يكون الدليل على حجية خصوص شهادته المتحقة تارة:

(1) لما كانت الأمور المذكورة مختصة بالمؤمن لزم الاقتصار فيه على الاعتقاد الذي لا يخل بالإيمان ولا ينافيه.

(2) فإن المرتكز عرفا أن الحجية باعتبار نظره و حدسه، ولا خصوصية لخبره إلا من حيث كشفه عنه. ولذا لا إشكال ظاهرا في لزوم متابعة نظره وإن لم يعلن به.

(3) وهي الاعتقاد.

بالإخبار عن الواقع و أخرى: بالإخبار بعلمه به (1) .

و المتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشتهه مقدار دلالة الدليل.

ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم (2)، و صحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين (3) .

(1) الظاهر اختصاص الشهادة بالإخبار بالواقع، و أما الإخبار بالعلم فهو شهادة على العلم، فلا يترتب عليها إلا آثاره لا آثار الواقع الموضوع له.

(2) لم يتضح الوجه في ترتب ذلك على ما سبق من قبول الإخبار بالاعتقاد، لأن أهل الرجال يخبرون بالواقع لا باعتقادهم. نعم يتوقف قبول تعديلاتهم على كفاية الإخبار الكتابي - كما هو الظاهر - و عدم التوقف على الكلام. كما أنه موقوف على عموم الحجية لخبرهم المبني على الحدس غالباً. فلاحظ.

(3) هذا موقوف على العلم باعتقادهما بعدالة الإمام، أما لو احتمل غفلتهما عن ذلك لم يكن وجه للاعتماد على صلاتهما خلفه.

و أما أصالة عدم الغفلة فهي إنما تجري مع احتمال الغفلة في القول أو العمل، كما لو احتمل وقوع الصلاة عن غفلة لا عن قصد، و ليس ذلك محل الكلام، بل المفروض احتمال ابتناء الصلاة على الغفلة عن العدالة، و لا أصل يحرز ذلك.

بل ربما تكون صلاتهما عن التفات للعدالة و إحرازها بحجة قامت عندهما كالبينة، إلا أنها غير تامة عندنا لعدم وضوح عدالة الشاهدين لنا، و مع احتمال ذلك لا مجال للاعتماد على صلاتهما. فلاحظ.

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

و تفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت. و مجمل القول فيها:

أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب (1)، فلا بد من تخصيصها بها، فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.

نعم القرعة واردة على أصالة التخيير و أصالتي الإباحة و الاحتياط إذا كان مدركها العقل (2). و إن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في موارد هما (1) لعله لمثل: «القرعة لكل أمر مشكل». و: «كل مجهول ففيه القرعة» فإن اللسان المذكور أعم من جميع أدلة الأصول الشرعية، لاختصاص الأدلة المذكورة بخصوصية زائدة على الجهل، كالعلم بالحالة السابقة في الاستصحاب، و الشك بالتكليف في البراءة، فلا بد من تخصيصها لإطلاق دليل القرعة أو عمومه.

(2) لأن حكم العقل بما مختص إذا لم يرد من الشارع الأقدس بيان مؤمن من

فدليل القرعة حاكم عليهما (1)، كما لا يخفى.

لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم (2). والله العالم.
الضرورة ورافع للتحير.

(1) كأنه من جهة أن دليل القرعة ظاهر في أماريتها وطريقتها للواقع، مثل رواية زرارة: «ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجل إلا خرج سهم الحق».

لكن تقدم أن ظاهر بعض أدلتها كونها أعم من جميع أدلة الأصول، فلو فرض تقديمها على الأصول لزم إلغاء الأصول بالمرة، فيتعين الجمع بينها وبين أدلة الأصول بتخصيصها بأدلة الأصول وهو لا ينافي طريقتها وأماريتها، فإن حكومة الطرق والأمارات على الأصول إنما هو عموم دليل حجيتها لموردها، أما مع فرض تخصيصها بأدلة الأصول فلا مورد للحكومة.

(2) تقدم في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد الإشكال في ذلك.

فراجع.

هذا وحيث كانت أدلة القرعة مختلفة اللسان فاللازم النظر في جميع طوائفها.

وحاصل الكلام في ذلك: أن الأدلة على طوائف أربع:

الأولى: ما تضمنت تشريع القرعة في موارد خاصة كمن أوصى بعتق ثلث مماليكه، وما لو وطأ الجارية جماعة.

الثانية: ما تضمنت تشريعها في موارد التنازع، كرواية زرارة السابقة.

الثالثة: ما تضمنت تشريعها في المجهول، مثل رواية محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القرعة في أي شيء؟ فقال: كل مجهول ففيه القرعة. فقلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب. فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس مخطئ»

الرابعة: ما تضمنت أن القرعة لكل أمر مشكل.

ص: 168

أما الأولى: فلا تنفع فيما نحن فيه، لعدم إطلاق لها يشمل جميع موارد الأصول العقلية و الشرعية، بل موردها مختص بصورة عدم إمكان الرجوع إليها إلا الاحتياط على ما يأتي الكلام فيه.

و أما الثانية: فإطلاقها وإن كان أعم من موارد الأصول إلا أن ذكر تفويض الأمر إلى الله تعالى قد يدل على عدم جريانها إلا مع رضا الخصمين بها، فهي نظير الصلح، لا- تشرع بنحو الإلزام حتى تكون في عرض الحجج و الأصول، بل في ظرف قبول صاحب الحق، فلو لم يرض و كان له أصل أو حجة تعضده لم يصلح دليلها لرفع اليد عنه.

إلا أن يقال: ورود هذا المضمون من النبي صلى الله عليه وآله و سلم في مقام إمضاء ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من إجراء القرعة بين المتنازعين الظاهر في عدم استئذانه عليه السلام منهم و عدم اصطلاحهم عليها يوجب ظهوره في عدم اعتبار رضا الخصمين و أنها مشرعة بنحو يلزمان بها و لو لكون الحاكم قائما مقامهما.

و حينئذ فقد يدعى أن إطلاق دليلها شامل لموارد الأصول بل الحجج، فلا بد من ملاحظة النسبة بينها. لكن ذكر التفويض إلى الله تعالى و إن لم يكن قرينة على اعتبار رضا الخصمين لما ذكر إلا أنه ظاهر في أن الرجوع إليها في ظرف الاحتياج إلى حكمه تعالى لعدم حكم له في الواقعة، فلا يشمل ما لو كان له تعالى حكم ظاهري أو واقعي مغن عن الرجوع إليها، فيتعين ورود أدلة الأصول عليها.

نعم لا يعد اختصاص ذلك بالأصول الشرعية، إذ الأصول العقلية لا تقتضي رفع الحيرة و الحاجة إلى سؤاله تعالى، بل هي مبنية على بيان الوظيفة العقلية في ظرفهما.

لكن هذا إنما يجري في الاحتياط و التخبير دون البراءة، لأن حكم العقل بالبراءة و الأمان كاف في رفع الحاجة إلى السؤال و تفويض الأمر إليه تعالى و طلب

إلا أن الذي يهون الأمر أنه لا مجال في باب التنازع للأصول العقلية وحدها، بل إما أن تجري معها الأصول الشرعية، كما في البراءة أو لا تجري هي أصلاً بنحو ترفع الخصام، كما في الاحتياط والتخير، لعدم ارتفاع التنازع بالثاني لو تحقق موضوعه، وعدم جواز المطالبة ممن له الحق فيما إذا دار حقه بين أمرين بمقتضى الأول، وهو الجمع بينهما، للعلم بعدم استحقاقه لذلك. فتأمل.

و أما الثالثة: فإطلاقها شامل لجميع موارد الأصول-بل الحج- لعدم أخذ التفويض فيه، فلا بد من تخصيصها-كما عرفت- بأدلة الأصول بل الإمارات. بل لا-يبعد أن تكون كثرة التخصيص في هذه الطائفة قرينة عرفاً على أن المراد من الجهل فيها هو الجهل من جميع الجهات، حتى بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية، فتكون أدلة الإمارات والأصول واردة عليها، فإن ذلك وإن كان خلاف ظاهر إطلاق الجهل في نفسه إلا أنه أقرب عرفاً من إبقائه على ظاهره والتزام التخصيص بهذا القدر.

ولا سيما مع قرب أن تكون الطائفة الثانية مفسرة لهذه الطائفة، وقد عرفت أنها في رتبة متأخر من الأصول بقرينة اشتغالها على التفويض.

نعم لا مجال لشيء من ذلك في الأصول العقلية، لما سبق من كونها مورودة لأدلة التعبد الشرعية، ومنها القرعة. ولا مجال لما سبق في الطائفة الثانية من عدم جريانها وحدها مع التنازع، لعدم أخذ التنازع في هذه الطائفة، بل تشمل شك الشخص في حكم نفسه مع عدم إمكان الرجوع للأصول الشرعية، فاللازم تقديمها على الأصول العقلية، كالا احتياط والتخير.

لكن يظهر من الأصحاب المفروغية عن عدم الرجوع للقرعة معها، بل هو الظاهر من كثير من النصوص الواردة في أبواب العلم الإجمالي، حيث لم يتعرض فيها للقرعة. ولأجله لا يبعد حمل الإطلاق المذكور على خصوص مورد التنازع

و تشابه الحقوق مع تعيينها واقعا أو بدونه-على الكلام في ذلك-أو على ما إذا لزم من الرجوع إلى الأصول العقلية محذور مهم بحيث يحتاج معه إلى تفويض الأمر له تعالى ولو مع عدم التنزع، فيطابق الطائفة الثانية.

ولعله لذا ورد الرجوع إلى القرعة في قطع غنم نزا الراعي على إحداها، وربما يحمل على هذا المشكل في الطائفة الرابعة. نعم لم أعثر على المضمون المذكور في الوسائل، وإنما ذكر في كلمات بعض العلماء. ولعلمهم اطلعوا عليه في مكان آخر. وإن كان لا يبعد أن يكون التعبير به مبنيًا على تصيد المضمون المذكور من النصوص التي أشرنا إليها بعد حملها على ما ذكرنا. إذ هو قريب إلى المرتكزات بعد النظر في جميع النصوص. لكن مرجع ذلك إلى إجمال الطائفة الثالثة، فيكون العمل على الطائفتين الأوليين. فلاحظ و تأمل جيدا. والله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

إشارة

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية

أعني: أصالة البراءة و أصالة الاشتغال و أصالة التخيير

الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب

تقدم الاستصحاب و غيره من الأدلة و الأصول على أصالة البراءة

أما أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب و لا غيره من الأصول (1) و الأدلة، سواء كان مدركها العقل أو النقل.

(1) ما يأتي من الوجه إنما يقتضي تقديم الاستصحاب على البراءة، و لا يقتضي تقديم غيره عليها.

نعم إذا كان غيره من الأصول شرعياً كان مقتضى ما يأتي من الوجه تقديمه على البراءة العقلية، دون الشرعية. كما لا وجه لتقديم الأصول العقلية عليها لو فرض تعارضهما و اجتماعهما مورداً، و إن كان ذلك ممتنعاً في الأصلين العقليين.

فلاحظ.

ص: 173

أما العقل فواضح، لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعا، أو ظاهرا (1).

و أما النقل فما كان منه مساوقا لحكم العقل (2) فقد اتضح أمره، و الاستصحاب وارد عليه.

و أما مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فقد يقال: إن مورد الاستصحاب خارج منه، لورود النهي في المستصحب و لو بالنسبة إلى الزمان السابق (3).

وفيه: أن الشيء مشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بد من أن يكون مرخصا فيه، فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي (4). و ورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين (1) يعني: و حيث كان الاستصحاب دليلا على التكليف ظاهرا كان رافعا لموضوع البراءة العقلية. و قد تقدم توضيح مفاد البراءة العقلية في أول أدلة البراءة.

(2) مثل قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا عَلَى مَا سَبَقَ فِي مَبْحَثِ الْبَرَاءَةِ.

(3) فمثل العصير العنبي لا مجال لإجراء البراءة فيه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء، لأنه ورد فيه نهي و لو بلحاظ ما قبل ذهاب الثلثين، حيث كان حراما قطعا.

(4) و حاصله: أنه لا وجه لملاحظة العنوان الكلي في ورود النهي مع إغفال الخصوصية النهائية، بل لا بد من ملاحظتها في ورود النهي، فإذا اختص النهي الوارد بخصوصية لزم الاقتصار عليها و الرجوع في غيرها للإطلاق، وإلا - لجرى ذلك في الخصوصيات غير الزمانية أيضا، فيكتفى في رفع اليد عن الإطلاق في بعض الخصوصيات بورود النهي في خصوصية غيرها، فلو شك في لحم الحمار امتنع

الرجوع فيه للبراءة لورود النهي في كلي اللحم بلحاظ مثل لحم الخنزير.

و دعوى: الفرق بين الخصوصية الزمانية وغيرها تحكم لا شاهد له.

أقول: ليس المدعى إلغاء الخصوصيات الزمانية، بحيث لو كان موضوع النهي هو الخصوصيات المقيدة بالزمان السابق لمنع من جريان أصل البراءة في غيرها مع فرض التباين بينها، فإن الاستصحاب هنا لا يجري أيضا، كما ذكره المصنف قدس سره في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، بل المدعى أنه مع عدم أخذ الزمان قيда في الموضوع و كون الموضوع هو الذات المطلقة الموجودة في الزمان الأول و الثاني لو فرض توجه النهي في الزمان السابق بنحو يكون الزمان طرفا للحكم لا قيда للمحكوم، و شك في بقاءه في الزمان الثاني لم يمكن التمسك بعموم: «كل شيء و مطلق حتى يرد فيه نهى»، لأن هذا الموضوع مما ورد فيه نهى و إن لم يعلم بقاؤه.

و منه يظهر أنه لا مجال للنقض بالخصوصيات الأخرى غير الزمان، إذ مع فرض إطلاق الموضوع و عدم أخذ شيء من الخصوصيات فيه يعلم بعموم الحكم لجمعها، و مع التقييد بشيء منها لا مجال لتسرية الحكم لغيره لتباين الخصوصيات فيما بينها، و ليس نظيرا للمقام، كما يظهر بالتأمل.

و بالجملة: مدلول الحديث اللفظي لا يقتضي عموم الإطلاق و البراءة لمورد الاستصحاب. نعم قد يقال: المنسبق من الحديث الشريف أن جعل الإطلاق فيه مبني بورود النهي ليس لكون وروده غاية شرعية تعبدية، بل لكونها غاية عقلية، لا متناع جعل الإطلاق ظاهرا-كجميع الأحكام الظاهرية- مع العلم بالحكم الواقعي، و من الظاهر أن العلم بالنهي إنما يمنع من جعل الحكم الظاهري إذا كان النهي حين العمل دون ما إذا كان سابقا عليه، لعدم كونه صالحا للعمل -حينئذ- حتى يمنع من الحكم الظاهري.

و مثل هذا الانصراف قرينة صالحة لصرف الإطلاق عن النهي السابق، و عليه

لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدلّ على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفراده.

و الفرق في الأفراد بين ما كانت تغييرها بتبدل الأحوال و الزمان دون غيرها شطط من الكلام. و لهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب (1) .

و يتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهى وارد في رفع الرخصة (2) .

وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث أنه مشكوك الحكم (3) ، و إلا فيمكن العكس بأن يقال: إن النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت فلا مانع من شمول دليل البراءة لمورد الاستصحاب، كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى عموم بقية أدلة البراءة الشرعية كحديث الرفع وغيره.

فلاحظ.

(1) لكن الرجوع للبراءة لا- يتوقف على عموم قوله: «كل شيء مطلق...» لمورد الاستصحاب بل يكفي فيه عموم بقية أدلة البراءة الشرعية، كحديث الرفع وغيره. بل تكفي البراءة العقلية.

(2) يعني: فيرفع موضوع أدلة البراءة. و هو مبني على أن المراد بالنهي في أدلة البراءة ما يعم النهي الظاهري الوارد على الشيء بسبب التعبد بقضية ظاهرية، كعدم نقض اليقين بالشك.

(3) كما تقدم في مبحث البراءة.

الرخصة بأصالة الإباحة، فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة (1) فتأمل.

حكومة دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

فالأولى في الجواب أن يقال: إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق (2)، فقوله: «لا- تنقض اليقين (1) يعني: أنه لو فرض عموم النهي في أدلة البراءة للنهي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم أمكن دعوى ذلك في أدلة الاستصحاب أيضا بحمل النهي عن نقض اليقين بالشك على الشك من جميع الجهات لا بخصوص الحكم الواقعي، فتكون أدلة البراءة رافعة لموضوعه، لأنها توجب العلم بالرخصة في الشيء من حيث كونه مشكوك الحكم.

(2) إن أريد بكونه معمما للنهي السابق أنه يكون دليلا كاشفا عن عمومه واقعا للزمان السابق، بحيث يكون حاكما على دليل النهي و شارحا له و مع إحراز عمومه واقعا لا- مجال للبراءة، لأنها لا- تجري مع الدليل. فهو أوضح فسادا من أن يخفى، لعدم كون الاستصحاب من الأمارات، ولا نظر فيه إلى أدلة الأحكام الواقعية بوجه.

وإن أريد بذلك أن يكون معمما للنهي ظاهرا و تعبدا- كما لعله ظاهر المصنف قدس سره- فهو وإن كان مسلما إلا أن تقديمه- حينئذ- على دليل البراءة موقوف على أن تكون الغاية في أدلتها ليس هي العلم بالحكم الواقعي بل ما يعم العلم بالنهي التعبدي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم معلوم الحرمة سابقا، وقد اعترف قدس سره أن ذلك بخلاف ظاهر أدلة البراءة. ولو كانت ظاهرة فيه كان دليل الاستصحاب واردا على دليل البراءة لا حاكما، كما ادعاه قدس سره.

اللهم إلا أن يقال: مراد المصنف قدس سره أن دليل البراءة وإن كان في نفسه ظاهرا في خصوص النهي الواقعي الوارد على الشيء بعنوانه الأولي، فيعم مورد الاستصحاب، إلا أن دليل الاستصحاب لما كان يقتضي التعبد بالنهي مثلا فهو يقتضي التعبد بأحكامه، و منها كونه غاية للبراءة، فهو معمم لدليل البراءة و شارح له

و مبين لأن المراد بالنهاي فيه ما يعم النهاي التعبدي، نظير ما دل على أنه لا شك لكثير الشك، فإنه لما كان متضمنا لنفي عنوان الشك عنه تعبدا و تنزيلا كان حاكما على أدلة أحكام الشك و شارحا للمراد منها و موجبا لتنزيلها على خصوص الشك من غير كثير الشك، و إن كانت في أنفسها ظاهرة فيما يعمه.

لكن يندفع ذلك بأن دليل الاستصحاب و إن كان يقتضي التعبد بالحالة السابقة و هي النهاي مثلا، إلا أنه لا نظير له لأدلة البراءة المتضمنة أن البراءة ترتفع بورود النهاي أو العلم به ليكون صارفا لظهورها في النهاي الحقيقي إلى ما يعم النهاي التعبدي و يكون حاكما عليها، لأن النهاي بنفسه مورد العمل بالتعبد به ظاهر في كونه بلحاظ العمل عليه، و ذلك كاف في رفع لغويته بلا حاجة إلى حمله على وروده بلحاظ كون النهاي غاية للحكم بالبراءة ليكون ناظرا لأدلتها.

و هذا بخلاف التعبد بالعناوين الواقعية أو بنفيها، كعنوان الشك و الزوجية و نحوهما، لأنها لما لم تكن موردا للعمل بنفسها فلا بد من حمل التعبد بها على التعبد بأحكامها، فيكون دليل التعبد ناظرا لأدلة تلك الأحكام، كما تقدم فتأمل.

مع أن التعبد بالنهاي إنما يقتضي التعبد بأحكامه الشرعية و ليس ارتفاع الحكم بالبراءة من أحكام النهاي شرعا، بل هو من لوازم العلم به عقلا لاستحالة التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي كما لا يخفى.

و الحاصل: أنه لا نظر في أدلة الاستصحاب لأدلة البراءة و ليست في مقام شرحها بوجه حتى تصلح للحكومة عليها.

نعم لو كان لسان الاستصحاب و لسان البراءة في كلام واحد كان لسان الاستصحاب صالحا للتصرف في ظهور لسان البراءة، لظهوره حينئذ في سوقه قرينة عليه، لأن الكلام الواحد بعضه قرينة على بعض. على أن ما ذكر لو تم أمكن دعوى العكس، إذ كما يمكن دعوى نظر أدلة الاستصحاب إلى أدلة البراءة و صرفها إلى ما

بالشك» يدل على أن النهي الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، و كل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله (1)، يعم النهى الاستصحابى كذلك يمكن دعوى العكس و أن أدلة البراءة ناظرة إلى أدلة الاستصحاب، و صارفة لها إلى ما يعم العلم بانتقاض الحالة السابقة تعبدا بسبب جريان أدلة البراءة.

و بالجملة: لا شاهد لدعوى الحكومة في المقام، لعدم وضوح نظر أحد الدليلين للآخر بحيث يكون في مقام التعرض لحكمه. فلاحظ.

فلعل الأولى أن يقال في وجه تقديم الاستصحاب على البراءة: إن النسبة بين دليل الاستصحاب و دليل البراءة و إن كانت هي العموم من وجه إلا أن ظهور دليل الاستصحاب في خصوصية مورده و هو اليقين بالحالة السابقة أقوى من ظهور دليل البراءة في خصوصية مورده و هو الشك في التكليف، و في مثل ذلك يترجح عموم دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع و يخصص عموم دليل البراءة بالإضافة إليه.

و لا سيما مع قرب كون كل من كبرى البراءة و الاستصحاب و اردتين مورد الإمضاء لأمر ارتكازي عرفي، و من الظاهر أن المرتكز عرفا كون قضية الاستصحاب هي المقدمة عرفا، لأن مضمونها اقتضائي لا يزاحمه مضمون البراءة الذي هو غير اقتضائي عرفا، لأن المرتكز عرفا أن الحكم بالبراءة ناشئا من عدم المقتضى للتخيير، و الحكم بعدم نقض اليقين في الاستصحاب ناش عما هو من سنخ المقتضى، لأنه راجع إلى أن اليقين السابق له نحو اقتضاء في البناء على استمرار المتيقن.

و قد أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية بما لا مجال لإطالة الكلام فيه. فلاحظ و تأمل جيدا.

(1) تقدم الفرق بين ما إذا ورد المضمون الاستصحابى و مضمون البراءة في

فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه (1) مغياً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان (2)، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا (3) النهي (4) وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح، لأن الاستصحاب الجاري فيها جار في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة (5).

مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

كلام واحد و ما إذا وردا في كلامين.

(1) الذي تضمنه دليل البراءة.

(2) يعني: بمقتضى دليل الاستصحاب.

(3) متعلق بقوله: «ما يقتضيه الأصل».

(4) يعني: عن نقض اليقين بالشك.

(5) لكن دخوله في الموضوع المعلوم الحرمة لما لم يكن معلوماً، بل تعبدياً لم يوجب العلم بعدم حرمة المشكوك واقعا، فلا يخرج عن عموم دليل البراءة.

فالعمدة في وجه تقديم الاستصحاب الموضوعي على أصل البراءة-مضافاً إلى ما عرفت- ما سيأتي في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي، فإن ما يأتي وإن اختلف بالاستصحابين إلا- أن وجه التقديم لا- يختص بهما، بل يجري في كل أصل سببي بالإضافة إلى المسببي، كما لعله يأتي التعرض له.

الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله عليه السّلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك و لعله سرقة، والمملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو يقوم به البينة»

فإنه قد استدلل بها جماعة، كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الإباحة (1)، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الأشياء المذكورة في الرواية (2)، كأصالة (3) عدم التملك في الثوب، والحرية في المملوك (4)، وعدم تأثير العقد في المرأة، ولو (1) كما تقدم في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(2) هذا موقف على إحراز الموضوع، وقد تقدم في القول السابع التعرض للإشكال في إحراز الموضوع في استصحاب الأحكام التكليفية. فلا بد أن يكون الكلام مبنياً على فرض إحراز الموضوع.

(3) الظاهر أن هذا بيان لمعارضة أصالة الحل باستصحاب آخر غير استصحاب حرمة التصرف، لأنه تمثيل لاستصحاب حرمة التصرف لوضوح أن الاستصحاب المذكورة موضوعي لا حكمي، واستصحاب حرمة التصرف حكمي.

وعليه فالمعنى: أن أصالة الحل كما تعارض باستصحاب حرمة التصرف تعارض باستصحاب عدم التملك. وهو حينئذ خال عن إشكال عدم إحراز الموضوع الذي تقدمت له الإشارة. لاختصاصه باستصحاب الأحكام التكليفية، كما لا يخفى. كما أنه حاكم على استصحاب حرمة التصرف، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(4) يعني: وأصالة الحرية في المملوك، لكن مرجع الأصل المذكور ليس إلى

أريد (1) من الحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب الاستصحاب، بل إلى قاعدة الحرية. بخلاف أصالة عدم التملك و أصالة عدم تأثير العقد في المرأة، فإنهما راجعان إلى الاستصحاب.

(1) أشار بهذا إلى توجيه الرواية بحمل الحل فيها على الحل الناشئ من أصالة الصحة في العقد، وأصالة عدم تحقق النسب و الرضاع في المرأة الحاكمين على الاستصحابات المذكورة، لا الحل الناشئ من أصالة الحل و البراءة المحكومة لها فيندفع الإشكال.

وقد أشار إلى دفع التوجيه المذكور بمنافاته لظاهر الرواية. و الوجه في منافاته للظاهر ظهور التمثيل بالأمثلة المذكورة في التفريع على قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» الذي هو ظاهر بل صريح في إرادة بيان أصالة الحلية في الأشياء من حيث كونها مجهولة الحكم التي عرفت أنها محكومة للاستصحابات فلو حملت الحلية في الأمثلة المذكورة على الحلية من جهة أخرى لم يناسب التفريع جدا.

و بالجملة: ظهور الحديث في كون التمثيل بالأمثلة المذكورة لبيان أصالة الإباحة في التصرفات الخارجية التي هي محكومة للاستصحاب مما لا ينبغي أن ينكر.

و أما الإشكال الذي أشار إليه المصنف قدس سره من كون الأصل المذكور محكوما للاستصحابات الحكمية و الموضوعية فلا مجال للاستناد إليه معها، فيمكن دفعه بأن الأصل الحاكم و إن كان مقدما على الأصل المحكوم إلا أنه لا يرفع موضوعه، بل موضوع الأصل للمحكوم باق، و إنما لا يجري لتقدم الأصل الحاكم عليه عرفا، فنسبة الأصل الحاكم إلى الأصل المحكوم نظير نسبة الأحكام الأولية إلى الأحكام الثانوية، فلا- مانع من إغفال الأصل الحاكم و التنبيه للأصل المحكوم لكونه مورد الحاجة، أو كونه أقرب لتفهم المخاطب و إدراكه، و في المقام حيث كان المطلوب توضيح أصالة الحل و الإباحة كان المحتاج إليه في مورد الأمثلة المذكورة هو الأصل

و المملوك، وأصالة عدم تحقق النسب و الرضاع في المرأة (1)، كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية. فراجع. والله الهادي.

هذا كله حال قاعدة البراءة.

و أما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف أو عدمه (2)، إلا على ما عرفت المذكور لا الأصول الآخر الحاكمة عليه.

نعم إذا كان الأصل الحاكم جارياً فعلاً- و مخالفاً للأصل المحكوم عملاً- امتنع له إغفاله مع التنبيه للأصل للمحكوم لئلا يلزم الإغراء بالجهل، و ذلك لا يجري في المقام المشار إليها في كلام المصنف قدس سره و إن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل إلا أنها غير جارية فعلاً، لأنها محكومة لأصول آخر موافقة عملاً لأصالة الحل، كأصالة الصحة في العقد أو أصالة عدم تحقق النسب و الرضاع، أو قاعدة اليد المقتضية لملكية البائع للعبد و الثوب، و نحو ذلك.

و بالجملة: الأصول المشار إليها في كلام المصنف قدس سره و إن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل، إلا أنها غير جارية فعلاً، و الأصول و القواعد الحاكمة عليها و إن كانت جارية فعلاً، إلا أنها موافقة عملاً لأصالة الحل، و كلها غير مانعة من التنبيه إلى أصالة الحل في الموارد المذكورة بعد تحقق موضوعها و تحقق الحاجة إلى التنبيه عليها و عدم لزوم الإغراء بالجهل منه. فلاحظ.

(1) كان المناسب التعرض أيضاً لقاعدة اليد المقتضية لتملك البائع للعبد و عدم كون العبد حراً، و لا الثوب سرقة، كما أشرنا إلى ذلك.

(2) يعني: و على الأول لا يجري استصحاب البراءة حتى يعارض استصحاب التكليف، و على الثاني لا يجري استصحاب التكليف حتى يعارض استصحاب

سابقا (1) من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود و العدم في موضوع واحد و تمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال

و لا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها، لأن المأخوذ في موردها (2) بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة (3)، كما لو أجرينا استصحاب البراءة.

(1) تقدم في التنبيه الثاني التعرض لذلك.

(2) يعني: في مورد قاعدة الاشتغال.

(3) لا- يخفى أن الاستصحاب لا- يقتضي القطع ببراءة الذمة واقعا، وإنما يقتضي البراءة الظاهرية التعبدية، فكان الأولى تعليل تقديم الاستصحاب بأن العقل إنما يحكم بلزوم تحصيل الفراغ و لو ظاهرا، و حيث إن الاستصحاب يحرز الفراغ الظاهري فلا يبقى معه موضوع لحكم العقل المذكور.

نعم قد يشكل ذلك بأن الاستصحاب لا يقتضي الفراغ عن المعلوم بالإجمال إلا بناء على الأصل المثبت، فإن الاستصحاب إنما يقتضي وجوب القصر-مثلا- و عدم وجوب التمام، و هو لا يحرز الفراغ عن المعلوم بالإجمال و هو الصلاة بالإتيان بالقصر، إلا بضميمة العلم بعدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في اليوم.

و بعبارة أخرى: الاستصحاب و إن أحرز وجوب القصر إلا أنه لا يقتضي تمييز المعلوم بالإجمال و حصره في القصر حتى يكون الإتيان بالقصر موجبا للفراغ

وجوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط الجمع فيها بين القصر و التمام، فإن استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرئ قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود.

هذا حال القاعدة، أما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة -على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقا (1) من أنه غير مجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبتته القاعدة-فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

و حاصله: أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه (2).

عن المعلوم بالإجمال تعبدا. فالأولى في توجيه عدم الرجوع لقاعدة الاشتغال مع الاستصحاب المذكور أن يقال: إن استصحاب وجوب صلاة القصر لما كان يقتضي تنجزها فهو مانع من تنجز العم الإجمالي بوجوب الصلاة المرددة بين القصر و التمام، و مع عدم تنجزه لا يجب إحراز الفراغ عنه، بل يكفي إحراز الفراغ عن القصر بالإتيان بها، لتنجزها بالاستصحاب بالعلم الإجمالي.

نعم ما ذكره المصنف قدس سره يتم في الاستصحاب الموضوعي، كاستصحاب الطهارة المقتضي للفراغ عن الصلاة الذي يخرج به عن قاعدة الاشتغال بالصلاة مع الشك فيها. فلاحظ.

(1) تقدم الكلام فيه في آخر المسألة الأولى من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الدليل العقلي على جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فراجع.

(2) العمدة فيه: أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال أصل سببي بالإضافة إلى استصحاب الاشتغال، لأن الشك في بناء الاشتغال بالصلاة مسبب عن الشك في تعيين الصلاة، فمع فرض كون مقتضى استصحاب القصر -مثلا- هو

ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه، إذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير (1)، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال (2)، ولذا فرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية و افطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

تعيين الصلاة الواجبة بالقصر، فلا شك في الفراغ من الصلاة بالإتيان بها حتى يجري استصحاب الاشتغال.

لكن عرفت الإشكال في كون استصحاب وجوب القصر مقتضيا لتعيين الصلاة الواجبة بها حتى يكون حاكما على استصحاب الاشتغال. فالعمدة في المقام عدم تمامية التمسك باستصحاب الاشتغال، لما تقدم. فلاحظ.

(1) لأن حكم العقل بالتخيير موقوف على عدم الطريق الشرعي ولا العقلي لتعيين الوظيفة العملية، فمع فرض الطريق الشرعي لا موضوع لحكمه بالتخيير.

(2) لا يخفى أن الاستصحاب المذكور موضوعي. وكان المناسب التعرض لاستصحاب حكمي، لأن تقديم الأصل الموضوعي أظهر من تقديم الأصل الحكمي، لأن الموضوعي أسبق رتبة من الحكمي. وكيف كان فلا إشكال في تقديم الموضوعي والحكمي معا على التخيير، لما تقدم.

وأما الكلام في تعارض الاستصحابيين، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها علماء في الأصول و الفروع، كما يظهر بالتبع،

فاعلم: أن الاستصحابيين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين أو حكميين أو مختلفين، وجوديين أو عدميين أو مختلفين، وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين (1)، وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج (2)، إلى غير ذلك.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين (1) فمثل استصحابي الطهارة لواجدي المني في الثوب المشترك أصلاً في موضوعين، و مثل استصحابي الطهارة و الحدث مع العلم بوقوعهما و الجهل بالسابق منهما-بناء على جريان الاستصحاب ذاتا حينئذ-أصلاً في موضوع واحد و هو الشخص الواحد.

(2) كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين الموجب لتعارض استصحابي الطهارة فيهما، فإنه لا تنافي بين الأصلين المذكورين في أنفسهما لو لا العلم المذكور، بخلاف استصحاب الطهارة و الحدث مع الجهل بتاريخ أحدهما، فإنهما متعارضان في أنفسهما لتضاد مضمونيهما، كما لا يخفى.

إلا من جهة واحدة، وهي أن الشك في أحد الاستصحابيين إما أن يكون مسببا عن الشك في الآخر (1) من غير عكس، وإما أن يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث (2). وأما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له: من التمثيل بالعامين من وجه، وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر.

(1) المراد بكون الشك في المسبب ناشئا من الشك في السبب ليس مجرد ترتب أحدهما على الآخر خارجا، بل خصوص ما ينشأ من كون تحقق موضوع الشك المسبب أو عدمه من آثار موضوع الشك السبب شرعا، كما في استصحاب طهارة الثوب أو نجاسته بعد غسله بماء مشكوك الطهارة، فإن بقاء طهارة الثوب وارتفاع نجاسته من أحكام طهارة الماء المغسول به أو نجاسته و آثارهما الشرعية فالتسبب في المقام شرعي بين موضوعي الشكين الذين هما مفادا الأصلين في الحقيقة، لا واقعي بين الشكين نفسيهما. ومنه يظهر أن المراد بالتسبب هنا، ليس هو اقتضاء الوجود فقط، بل ما يعم اقتضاء العدم. فلاحظ.

(2) سيأتي منه قدس سره أن مورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه. وكأنه لدعوى: أن الشك في كلا الأصلين سبب عن العلم المذكور.

وفيه: أن العلم المذكور سبب خارجي للعلم بكذب أحد الأصلين، وليس سببا شرعيا لموضوع الشك المأخوذ في موضوع كل منهما. فالعلم بتنجس أحد الإناءين الطاهرين سابقا سبب خارجي للعلم بكذب استصحاب الطهارة في أحدهما أحد الأصلين، وليس سببا شرعيا لموضوع الشك المأخوذ في موضوع كل منهما، بل كل منهما مسبب عن احتمال ملاقاته للنجاسة، فسبب كل منهما مباين لسبب الآخر، ولذا قد يتحقق الشك في كل منهما مع عدم العلم الإجمالي بتنجس أحدهما.

مندفع: بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما (1).

أقسام الاستصحابين المتعارضين

إشارة

و كيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول:

القسم الأول: إذا كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر.

إشارة

ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسببا عن الشك في الآخر.

و اللازم في تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

تقدم الاستصحاب السببي و الدليل عليه

إشارة

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشك في بقاء طهارة الماء و ارتفاعه مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء و ارتفاعها، فيستصحب طهارته، و يحكم بارتفاع نجاسة الثوب-خلافًا لجماعة- لوجه:

الدليل الأول

الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا- تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية، كالطهارة من الحدث و الخبث، و كرية الماء و إطلاقه، و حياة المفقود، و براءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج، و نحو ذلك، على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما (1) العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما سبب للعلم بكذب أحد الأصلين، و ليس سببا للشك المأخوذ في موضوع كل منهما، فإن الشك المأخوذ في موضوع كل منهما هو الشك في إرادة المتكلم له، و هو لا يتوقف على العلم الإجمالي المذكور، بل قد يتحقق مع عدمه، كما لو فرض الغفلة عن النسبة بينهما، كما تقدم نظيره.

لا يخفى على الفطن المتتبع.

نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيجيء (1) ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب (2)، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الدليل الثاني

الثاني: أن (3) قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالة (1) ولعله ناش عن الغفلة عن حال الأصلين، لا عن البناء على المعارضة بين السببي والمسببي، فلا ينافي الإجماع المدعى. لكن في بلوغ الإجماع مع ذلك حدا يصلح للحججة بنفسه إشكال أو منع.

(2) هذا راجع إلى الاستدلال بالسيرة الارتكازية لا الفعلية. فلاحظ.

(3) يمكن توجيهه- مع قطع النظر عما سيذكره قدس سره- بما سبق منا ذكره في توجيه تقديم الأمانة على الاستصحاب.

وحاصله: أن دليل الاستصحاب إنما يقتضي العمل حال الشك على طبق اليقين السابق من حيث عدم صلوح الشك لنقض اليقين، فهو إنما يمنع من نقض اليقين بالشك لا بأمر آخر غير الشك مقارن له من أمانة أو أصل، وحينئذ فالشك في مورد الأصل المسببي وإن كان بنفسه لا يصلح لنقض اليقين السابق فيه، إلا أنه لا مانع من نقض اليقين السابق بمقتضى الأصل السببي، فنقض اليقين السابق في المسببي ليس بالشك، بل بمقتضى الأصل المسببي، ولا يمنع منه الاستصحاب.

وعليه فموضوع الاستصحاب المسببي- وهو الشك- لا يرتفع بالسببي- كما قد يظهر من المصنف قدس سره- إلا أنه لا أثر له، لأن عدم صلوحه لنقض اليقين لا ينافي كون غيره ناقضا، فمورد الأصل المسببي من قبيل مورد اجتماع المقتضي واللامقتضي الذي يكون فيه التأثير والعمل على طبق المقتضي، فهو نظير الحكم الأولي والثانوي الذي يكون العمل فيه على طبق الثانوي، وإن كان الأولي موجودا اقتضاء لتحقق

على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسبب، يعني: أن نقض اليقين به يصير نقضا بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في (لا تنقض) (1) و اللازم من شمول (لا تنقض) للشك المسبب نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه (2)، فيلزم من إهمال موضوعه. فراجع ما سبق في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب. ولا يفرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل السببي استحبابا وغيره.

نعم يختص بما إذا كان الأصل المسببي استحبابا، أما لو كان غيره من الأصول، فلا يتوجه التقريب المذكور، لأن مفاد الأصول المذكورة للتعبد بمضمونها مع الشك، فتنافي الأصل السببي الحاكم بما ينافي ذلك. فتأمل جيدا.

(1) إن أريد بذلك خروجه عنه موضوعا حتى يكون الأصل السببي واردا على الأصل المسببي و رافعا لموضوعه فهو موقف على أن يكون المراد بالشك مجرد عدم الدليل ولو كان أصلا، حتى يكون وجود الأصل السببي رافعا له، وهو خلاف الظاهر، لظهور الشك فيما يقابل اليقين بالواقع. مع أن لازمه كون الأمارات واردة على الاستصحاب، وقد سبق منه قدس سره المنع من ذلك.

وإن أريد بذلك تحقق موضوعه إلا- أنه لا- أثر له لأن النهي إنما هو عن نقض اليقين بالشك، فلا ينافي نقضه بالدليل الذي هو الأصل السببي، رجع إلى ما ذكرنا.

لكن ظاهر كلام المصنف قدس سره الأول، ولا سيما بملاحظة قوله الآتي: «و اللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر». فلاحظ.

(2) لأن الأصل المسببي يصلح للتعبد في مورد الأصل السببي بناء على عدم حجية الأصل المثبت، فلا يكون رفع اليد عن مقتضى الحالة السابقة بالدليل بخلاف العكس على ما قرره.

الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم (لا تنقض) من غير مخصص، وهو باطل، واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

وبيان ذلك: أن معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن (1)، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب، إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة (2)، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصص. أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أن مقتضى عموم (لا تنقض) للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسبب (3).

ودعوى: أن اليقين بالنجاسة (4) أيضا من أفراد العام، فلا وجه لطرحة وإدخال اليقين بطهارة الماء.

(1) يعني: المضادة له شرعا من حيث كونه رافعا لها و مانعا من بقائها شرعا و الوجه في انقضاء و عدم نقض اليقين ذلك: أن التعبد بالمتيقن يقتضي التعبد بآثاره، كما تقدم في التنبيه السادس.

(2) يعني: في الماء.

(3) هذا وإن كان مسلما إلا أنه لا ينافي المعارضة بين السببي و المسببي، فلا بد في رفع ذلك من بيان قصور المسببي، وقد عرفت الكلام فيه.

(4) يعني نجاسة الثوب.

مدفوعة:أولاً:-بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضا رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب (1) ،كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقية وغيرها، فيعود المحذور. إلا أن نلتزم هنا أيضا ببقاء طهارة الملاقي (2) . و سيجيء فساده (3) .

و ثانياً: أن نقض يقين النجاسة بالدليل (4) الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة (5) إثبات كون (1) يعني: أنه إذا فرض إعمال استصحاب النجاسة في الثوب في قبال استصحاب الطهارة في الماء مع كونه متقدما عليه رتبة اتجه-حينئذ- إعمال الاستصحابات المتأخرة رتبة عن استصحاب نجاسة الثوب، كاستصحاب طهارة ملاقية، و حينئذ فلا فائدة في استصحاب نجاسة الثوب بعد معارضته بمثل استصحاب طهارة ملاقية.

(2) فيرجع الجواب-حينئذ- إلى دعوى: أن استصحاب الموضوع لا يكون مقتضيا إلا للتعبد به لا بآثاره، بل يجري في الآثار استصحابها أو استصحاب عدمها، و لا يلزم-حينئذ-التعارض بين الاستصحابات السببية و المسببية، فضلا عن تقديم السببية.

(3) يأتي ما يتعلق بذلك في الدليل الثالث و الرابع، و أن مرجع ذلك إلى عدم جريان الاستصحابات الموضوعية، لما هو الظاهر من لغوية التعبد بالموضوع مع عدم التعبد بحكمه، لأن مورد العمل هو الأحكام لعدم التعبد بالحكم ملازم لعدم التعبد بالموضوع. فلاحظ.

(4) خبر (أن) في قوله: «و ثانياً: أن نقض...».

(5) يعني: في الماء.

الماء طاهرا (1)، بخلاف نقض يقين الطهارة (2) بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة (3) .

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كَمَا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء (4) من غير ورود دليل شرعي على نجاسته، لأن بقاء النجاسة في الثوب لا- يوجب زوال الطهارة عن الماء (5)، بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته (6) .

هذا وقد يشكل بأن اليقين بطهارة الماء و اليقين بنجاسة الثوب (1) يعني: فتتم بذلك صغرى لكبرى: كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر.

(2) يعني: طهارة الماء.

(3) يعني: نجاسة الثوب. و الوجه في لزوم نقض يقين طهارة الماء من الحكم بنجاسة الثوب: أن من آثار طهارة الماء ارتفاع نجاسة الثوب، فالبناء على نجاسة الثوب إهمال لمقتضى الاستصحاب في الماء.

(4) لأن التعبد بطهارة الماء يستلزم التعبد بارتفاع نجاسة الثوب، لأنه من آثاره كما عرفت.

(5) إلا بناء على الأصل المثبت.

(6) لكن قيام الدليل على طهارة الثوب لا يوجب العلم بها، بل يبقى معه الشك في النجاسة الذي هو مجرى استصحابها، فلا بد من التعرض لوجه تقديم الدليل المفروض- وهذا استصحاب طهارة الماء- على استصحاب نجاسة الثوب مع عدم كونه رافعا لموضوعه. فلاحظ.

المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبة إليهما على حد سواء، لأن نسبة حكم العام إلى أفراد على حد سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لأنه (1) مدلوله (2) و مقتضاه.

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع - كما في ما نحن فيه - فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم (3).

ويدفع بأن فردية أحد الشئيين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعد فرديته، ولم يجز رفع اليد عن العموم (4)، لأن رفع اليد - حينئذ - عنه (5) يتوقف على شمول العام لذلك الشيء (6) المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال (7).

(1) متعلق بقوله: «حتى يجب نقض...».

(2) يعني: مدلول الحكم بعدم النقض لليقين بالطهارة في الماء. والوجه في كونه مدلوله ما عرفت من كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء، فالتعبد بها يقتضي التعبد به.

(3) إذ - حينئذ - يكون الفردان في رتبة واحدة في الدخول تحت العام.

(4) يعني: بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(5) يعني: على العموم بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(6) بل على أقوائية العام فيه بحيث يرفع اليد لأجله عن مفروض الفردية.

(7) فالمقام نظير مزاحمة المقتضي التنجيزي للمقتضي التعليقي، فإنه لا

وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لا يزم الوجود للشك السبب، كما هو شأن الحكم الشرعي و موضوعه، فلا يوجد في الخارج إلا محكوماً، والمفروض أن الشك المسبب أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك (1)، فيكون حكم العام وهذا الشك (2) لا زمان لملزوم ثالث (3) في مرتبة واحدة (4)، فلا يجوز أن يكون أحدهما (5) موضوعاً للآخر (6)، إشكال في تقديم الأول، لأن خروجه موقوف على وجود المزاحم، ومزاحمة التعليقي له موقوفة على فعليته الموقوفة على خروج التنجيزي، فلو استند خروج التنجيزي إلى فعلية التنجيزي لزم الدور.

لكن هذا وإن كان مسلماً إلا أن كون المقام منه محل إشكال، إذ المسبب لو سلم أن شمول العام للسبب موجب لخروج المسبب عنه تخصصاً، إلا أن فردية المسبب للعام في مرتبة ورود العام لا تتوقف على شيء، إذ نسبة العام في مرتبة صدوره إلى كلا الفردين-السببي والمسببي-واحدة. ومجرد كون شمول العام للسبب موجباً لخروج المسبب لا يقتضي تقدم السبب رتبة في فرديته وقصور العام ابتداءً عن المسبب بعد كون المسبب في نفسه صالحاً للفردية مع قطع النظر عن السببي و سيأتي توضيح ذلك.

(1) يعني: لأن المفروض كونه مسبباً عنه. لكن سيأتي الإشكال في ذلك.

(2) يعني: المسبب.

(3) وهو الشك السببي.

(4) لتأخرهما معا بمرتبة واحدة عن الملزوم، وهو الشك السببي.

(5) وهو الشك المسبب.

(6) وهو حكم العام بعدم جواز نقض اليقين بالشك بل لا بد من التزام خروج المسبب عنه.

و حاصل ما ذكره قدس سره: أنه لا مجال لدخول المسبب في حكم العام، لأنه لا بد

من تقدم الموضوع على الحكم، والمسببي في مرتبة حكم العام، لأنه مثله لازم للشك السببي و متأخر عنه رتبة، لأن المفروض كون السببي فردا للعام فحكم العام متأخر عنه رتبة. وهذا الوجه لو تم كان صالحا لدفع الإشكال لأنه يتضمن ترجيح السببي في الفردية و تقدمه رتبة.

لكنه يشكل بوجه:

الأول: أنه لا يقتضي خروج المسببي عن العام تخصصا، بل تخصيصا، وإن كان المخصص عقليا من حيث كون المسببي في رتبة حكم العام لا متقدما عليه. فتأمل.

الثاني: أن التسبب الشرعي الموجب للتقدم الرتبي ليس بين الشكين، بل بين موضوعيهما، وهما طهارة الماء و طهارة الثوب كما تقدم، و من الظاهر أن الموضوعين المذكورين ليسا فردين من العام، بل الفردان هما الشكان بنفسيهما و لا موجب للترتب بينهما، لعدم التسبب الشرعي بينهما. فتدبر.

الثالث: أن اختلاف الفردين في الرتبة لا- يمنع من كونهما معا متقدمين رتبة على الحكم و موضوعين له، لأن منشأ الترتب بينهما- هو التسبب-لما كان مختصا بهما، فهو لا يسري إلى أمر آخر غيرهما، وهو الحكم، فلا يلزم من تأخر الحكم من أحدهما مساواته للآخر فإن لوازم الترتب لا- تجري في الترتب الطبيعي، بل في الترتب الزماني و المكاني لا غير، فإذا فرض تأخر زيد عن عمرو بـمتر، فلو فرض تأخر بكر عن عمر بـمتر أيضا كان مساويا لزيد قطعاً، أما تأخر المعلول عن العلة فهو لا يستلزم تأخره عما يقارنها، فحيث يكون زيد متأخرا عن أبيه رتبة لكونه معلولا له لا يكون متأخرا عن عمه و إن كان عمه مساويا لأبيه في الرتبة، كما لعله ظاهر.

الرابع: أن اختلاف الفردين بالرتبة إن كان مانعا من كونهما موضوعين لحكم واحد لما ذكر فهو لا يمنع من كونهما داخلين في عموم واحد، إذ العام في مقام الجعل وارد إلى الطبيعة من دون ملاحظة الخصوصيات الفردية، و في مقام الخارج منحل

الدليل الثالث

الثالث: أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً، لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب (1)، وتلك الآثار إن كانت موجودة على أحكام متعددة بعدد الأفراد، فكل فرد حكمه الخاص به، فكما كان الفردان مترتين فليكن حكاهما كذلك، وليس هناك حكم واحد حتى يمتنع ترتيبه على كلا الفردين.

و بالجمله: ما ذكره قدس سره من الجواب لا مجال للبناء عليه. فلعل الأولى أن يقال:

تحقق عنوان الموضوع العام في الفرد كما يكون شرطاً في ثبوت الحكم له كذلك يكون شرطاً في بقاءه، فلا بقاء للحكم في الفرد إلا بقاء عنوان الموضوع له، فلو طرأ ما يوجب خروجه عنه انسلخ الحكم عنه.

و حينئذ ففي مرتبة ورود العام يكون الحكم وارداً على كل من السببي و المسببي معاً، ولا وجه لاختصاص السببي في الدخول تحت العام- لما ذكر في الإشكال- إلا أنه بعد ورود الحكم على السببي وفي المرتبة اللاحقة له يخرج المسببي عن الفردية للعام، لكون نقض اليقين فيه في المرتبة المذكورة بالدليل لا بالشك، فيكون شمول العام للسببي مانعاً من بقاء فردية المسببي للعام، لا من حدوث فرديته.

هذا كله بناء على ما يظهر من المصنف قدس سره من أن قيام الدليل على انتقاض الحالة السابقة موجب لخروج المورد موضوعاً. وقد عرفت الإشكال في ذلك فتأمل جيداً.

(1) كما هو الحال في الاستصحابات الموضوعية. و أما استصحاب الأحكام التكليفية فلا يقصد منه ترتيب أثر المستصحب، بل ترتيب المستصحب بنفسه و التعبد به.

فلاحظ.

سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضته الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحاب بين المتعارضين لغى (1) الاستصحاب في الملزوم، و انحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق (2).

عدم تمامية الدليل الثالث

و يرد عليه منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة (3) بناء على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه، فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليرتب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة (4) (1) جواب الشرط في قوله: «إذا فرض معارضة...».

(2) يعني: فيلزم تخصيص الاستصحاب بخصوص الأحكام التكليفية، وهو مما لا مجال له، لأن موارد أدلة الاستصحاب وأخباره هي الاستصحابات الموضوعية، كالطهارة والحدث.

(3) وهي الآثار التي كانت موجودة سابقاً، كطهارة الملاقي التي هي أثر لاستصحاب طهارة الملاقي، وهذا جواب عن الشق الأول من الإشكال الذي أشار إليه بقوله: «و تلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً...».

(4) صفة قوله: «استصحاب أنفسها» وإن كان يشكل بعدم المطابقة بين الصفة والموصوف في التذكير والتأنيث. وهو إشارة إلى ما سبق منه من أن استصحاب الآثار لا بد فيه من العلم ببقاء الموضوع، ومع الشك في الموضوع لا يكفي استصحابه، بل لو جرى استصحابه أغنى عن استصحاب الآثار. فراجع ما تقدم منه في مبحث موضوع الاستصحاب.

على بقاء الموضوع يقينا، كما حققنا سابقا في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وإما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقا من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب.

و الحاصل: أن الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كل تقدير (1).

الدليل الرابع

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

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صححة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق.

وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة، حتى أن بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب و انحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب (1) لا يخفى أن الحاجة إلى استصحاب الملزومات مبينة على أحد أمرين، إما الاستغناء باستصحابها عن استصحاب الآثار، أو احتياج استصحاب الآثار إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب. والأول مبني على تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، فلا مجال له بناء على عدمه. والثاني قد سبق منه و منا في مبحث اشتراط بقاء الموضوع المناقشة فيه و إبطاله، و حينئذ يتعين عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوعات و الملزومات، كما ذكرنا في الاستدلال، و لا يتم جواب المصنف قدس سره.

ص: 200

الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأن تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح (1).

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع (2) الحدث و الخبث به و بيعه و شرائه و ترتيب الآثار المسبوقه بالعدم عليه.

هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

لو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح

و أما لو عملنا به من باب الظن فلا- ينبغي الارتياح فيما ذكرنا، لأن (1) لعدم ابتناء الترجيح بلا مرجح على ملاحظة على الترجيح، أما الترجيح بما هو مشترك فهو مبني على الترجيح بما لا يصلح للمرجحية، فهو يزيد على الترجيح بلا مرجح بدعوى المرجحية لما هو ليس مرجحاً. فتأمل.

نعم ما ذكره المصنف قدس سره يبتني على جريان استصحاب الاشتغال، وقد سبق منه قدس سره الإشكال فيه و أن الذي يجري في المقام قاعدة الاشتغال العقلية، وقد تقدم أن تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال قطعي، وهو لا يبتني على تقديم الأصل السببي، فلا يتم الاستشهاد بالنصوص. فكان الأولى الاستشهاد بمكاتبة القاساني الواردة في يوم الشك. فافهم.

(2) متعلق بقوله: «ولذا لا يتأمل العامي». ثم إن هذا المعنى هو المهم في المقام الشاهد بتقديم الأصل السببي طبعاً، بحيث يصلح أن يكون قرينة شارحة لعمومات الأصول و ضابطاً لتطبيقها في الموارد. و لا يفرق فيه بين أن يكون الأصل المسببي استصحاباً و غيره، كما يظهر بالتأمل، بخلاف الوجه الذي ذكرناه آنفاً، فإنه مختص بما إذا كان الأصل المسببي استصحاباً. فتأمل جيداً.

الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا (1)، فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب. والشك (2) في طهارة الماء و نجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أن الأول لما كان سببا للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال، فاخص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن. فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب (3) أبدا، ولو نبههم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصة الغائب من الميراث، ويصححون معاملة وكلائه، ويؤدون عنه فطرته إذا كان (1) قد يقال: أن هذا مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي، وهو خلاف التحقيق. لكن محالية حصول الظن الشخصي مانعة من دعوى الظن النوعي، إذ المعتبر فيه كونه مما من شأنه أن يفيد الظن، والحالة السابقة في المسببي مع فرض منافاتها للحالة السابقة في السببي مما يمتنع حصول الظن الشخصي بها، فلا مجال لدعوى إفادتها الظن نوعا. فتأمل.

(2) إشارة إلى دعوى: أن امتناع حصول الظن بعدم اللازم مع الظن بالملزوم لا يقتضي حصول الظن بالملزوم وعدم حصول الظن بعدم اللازم، بل غاية ما يلزم تراحم سببهما وعدم حصول شيء منهما فلا يجري الاستصحاب فيهما معا. وقد أشار إلى ذلك بقوله: «إلا أن الأول...».

(3) يعني: المسببي.

عياهم (1)، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم الشيخ و المحقق و العلامة في بعض أقواله و جماعة من متأخري المتأخرين.

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

و استحسنته المحقق في المعتمد مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب. و عن (2) تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل (3) تارة و الفرق بينهما أخرى (4).

(1) مع أن تقضي الاستصحاب عدم تملكه للحصة، و عدم ترتب الأثر على معاملة وكلائه و عدم وجوب فطرته، فلو لا حكومة استصحاب حياته على الاستصحابات المذكورة لم يكن وجه لذلك.

(2) عطف على قوله: «عن الاستدلال». يعني: و مجيباً عن تنظير وجوب...

بالمنع عن الأصل...

(3) و هو المقيس عليه، أعني: العتق.

(4) قال في المعتمد: «و الجواب الآخر الفرق بين الكفارة و وجوب الزكاة، إذ العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله، و حقوق الله مبنية على التخفيف، و الفطرة إيجاب مال على مكلف لم يثبت سبب وجوبه عليه».

وفيه: أن ذلك لو تم يقتضي الفرق بين الأمرين في الأحكام الواقعية، لا- في طرق الإثبات ظاهراً بعد فرض كون المرجع هو الأصل في المقامين.

وقد صرح في أصول المعبر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحة (1). وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال (2).

و حكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي. لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء و تبعه عليه الشهيدان أو غيرهما، وهو المختار، بناء على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد (3) جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

(1) لعله إشارة إلى ما في المعبر في القول بحجية استصحاب حال الشرع قال: «الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتميم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدل على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء فكذلك بعده. وليس هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه. ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله، لأنك تقول: الذمة مشغولة قبل الإتمام، فيكون مشغولة بعده».

لكنه- كما ترى- لا يقتضي الالتزام بالمعارضة إلا لبيان عدم جريان الاستصحاب في نفسه و أن الحالة السابقة لو كانت علة للحكم بالبقاء لزم التعارض، و لا يكشف عن بنائه على المعارضة لو بني على حجية الاستصحاب لإمكان بنائه على عدم المعارضة حينئذ و الالتزام بتقديم السببي فرارا عن لغوية دليل حجيته. فلاحظ.

(2) لكن المحقق قدس سره لم يذهب إلى حجية الاستصحاب، فضلا عن أن يستدل عليها بالأخبار كي يتوجه عليه الإشكال بذلك.

(3) بناء على أن المراد بالميتة غير المذكي شرعا، كما تقدم من المصنف قدس سره في

نعم ربما قيل: إن تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقى (1)، وإن كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس.

و مرجع الأول (2) إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته (3) . وهو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميت إلا حرمة الأكل (4)، ولا أظن أحدا يلتزمه مع أن المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة (5) لا التحريم التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(1) لأن التنجيس من آثار ملاقاته النجس وهو غير المذكى، فلا وجه لثبوته بمجرد عدم العلم بالتذكية، إذا لم يرجع إلى الحكم بعدمها ظاهرا، بل المرجع استصحاب طهارة الملاقى.

(2) وهو أن تحريم الصيد لعدم العلم بالتذكية، لا للحكم شرعا بعدمها.

(3) يعني: من دون أن تدل على الاعتماد على أصالة عدم التذكية، ولا على البناء تعبدا عليه. لكن لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن ذلك أمكن الرجوع فيه إلى عموم دليل الاستصحاب بعد إثبات أن التذكية من الأمور البسيطة المترتبة على فري الأوداج، وأن الميتة شرعا هي غير المذكى، كما أشرنا إليه قريبا.

(4) إذ لو ثبت غيرها من الأحكام-كالمانعية من الصلاة-مع عدم الحكم به في الأدلة بالخصوص كشف عن أن المستفاد من الأدلة المذكورة أن الحكم فيها بحرمة الأكل ناش عن التعبد بكون الحيوان ميتة غير مذكى ليرتب بقية الأحكام الثابتة للميتة، فتكون الأدلة مسوقة لبيان ذلك من باب الكناية باللازم عن الملزوم.

(5) كأنه لأنه المنسب عرفا لوضوح حل المذكى و حرمة الميتة و عدم وجود قسم ثالث غيرهما. فلاحظ.

تعبدًا. ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه.

تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين (السببي و المسببي)

ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة و الماء طاهرا.

و يرد عليه أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين، فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة (1) من رفع الحدث و الخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإن إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك، و المنع عن استصحابه في الصلاة فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي، و استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبته إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه (2).

عدم صحة الجمع

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريبا للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة (3) حكمن طهارة الماء و حل الصيد (4)، و لأصالة الموت حكمان لحوق أحكام الميتة (1) كما هو قطعي، و إلا لغي التعبد بالطهارة مع عدم ترتيب أحكامها، كما تقدم في الوجه الثاني في الاستدلال على تقديم الأصل السببي على المسببي.

(2) لأنها جميعا أصول مسببة بالنسبة له، لكون الشك المأخوذ في موضوعها مسببا عن الشك في الموت و التذكية. نعم استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه تعلقي، فالتنظير به مبني على جريان الاستصحاب التعلقي في نفسه.

(3) يعني: في الماء.

(4) ترتب حل الصيد على أصالة الطهارة في الماء مبني على الأصل المثبت.

للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصليين في نفسه لأصالته، دون الآخر لفرعيته فيه. انتهى.

وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة، فأين الأصالة والفرعية؟

وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك مما تقدم (1). و
أضعف من ذلك حكمه (2) في الثوب الرطب المستحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أن النجس
بالاستصحاب منجس.

وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجسا ولا الطاهر به مطهرا، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار
الشيء (1) لأنه مع جريان أصالة عدم التذكية فيه، ولذا حكم بحرمة الصلاة معه يتعين البناء على نجاسته، لأن النجاسة من أحكام غير
المذكي كالمانعية من الصلاة.

اللهم إلا أن يكون الوجه في حرمة الصلاة فيه ليس هو أصالة عدم التذكية، بل قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضية لإحراز عدم استصحاب
الميتة، فمع الشك فيها لا يجوز الاجتزاء بالصلاة وإن أمكن البناء على أصالة الطهارة في الجلد لعدم إحراز كونه ميتة. لكنه مبني على عدم
جريان استصحاب العدم الأزلي الراجع إلى أصالة عدم كون الصلاة مع الميتة.

(2) هذا لا يبتني على تقديم الأصل المسببي على السببي الذي هو محل الكلام، بل على أمر آخر، وهو جعل النجس بالاستصحاب قسما
من النجس في مقابل الأقسام التي ينقسم إليها النجس واقعا، لا أنه في طول الأقسام المذكورة راجعا إلى التعبد بها ظاهرا. وهو وإن كان
موهونا جدا- كما سيذكره المصنف قدس سره- إلا أنه لا دخل له بالمقام.

الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأى فائدة في الاستصحاب؟

وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب:

الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب، مثلاً إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء القليل، ولا بنجاسة الحيوان (1) في مسألة من رمى صيدا فغاب، ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته إلى الماء وإلى الرمي. وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم، وحكم لكلا الأصلين بنجاسة الصيد و طهارة الماء، انتهى.

دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في (1) فإن طهارة الماء القليل وإن كانت مقتضى الاستصحاب، ونجاسة الحيوان وإن كانت مقتضى أصالة عدم التذكية، إلا أن التعارض بينهما أوجب تساقطهما. لكن عرفت أن اللازم تقديم أصالة عدم التذكية على استصحاب طهارة الماء، لأن استصحاب الطهارة مسبي، فيحكم بنجاسة الماء و الحيوان معا. ولو لا ذلك لكان اللازم العمل بكل من الاستصحابين في مورده، كما حكاه عن بعض الأصحاب و مجرد العلم بكذب أحد الأصلين لا يضر بعد عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف منجز، كما سيأتي في القسم الثاني.

ثم إن في بعض النسخ نقل كلام الوافية بوجه آخر حيث أبدل قوله:

«باستصحاب طهارة الماء القليل» بقوله: «بنجاسة الماء القليل» و أبدل قوله: «و لا بنجاسة الحيوان» بقوله: «و لا بطهارة الحيوان». و الظاهر أنه في غير محله، و الصحيح ما هنا. وإن كان اللازم الرجوع إلى كتاب الوافية.

حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلها مستنبطة حدسا من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك.

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

المناقشة في دعوى الإجماع

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك (1).

هذا مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر (2)، لأن زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به. وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته (3)؟!.

(1) يعني: فلا مجال مع ذلك لدعوى الإجماع. لكن هذا وارد على المصنف قدس سره حيث استدلل على تقديم السببي بالإجماع، وقد تقدم الكلام فيه.

(2) ظاهره سوق هذا ردا لدعوى الإجماع المحكية عن الشيخ علي قدس سره، وهو غير ظاهر الوجه، إلا أن يكون مراد الشيخ علي قدس سره أن الاتفاق ثبت في الموضوعي والحكمي ولم يثبت في السببي والمسببي، فيصح توجيه الإيراد عليه بذلك. إلا أن يدفع بأن المراد بالموضوعي في مورد الإجماع معروض الحكم، كالميتة المعروضة للنجاسة والحرمة، والنجس المعروض للحرمة، لا مطلق ما أخذ شرطا في الحكم، كطهارة الماء الذي يغسل به الثوب، وكريته. فلاحظ.

(3) بناء على ما سبق في معنى الموضوعي لا يفرق بين الاستصحابيين

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

و أما القسم الثاني:

القسم الثاني: إذا كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث

إشارة

وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علم ارتفاع (1) أحد الحادثين (2) لا بعينه و شك في تعيينه:

فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الطاهرين. وإما أن لا يكون.

وعلى الثاني فأما أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بما طاهر، حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائين (3)، أولا.

المذكورين في كونهما غير موضوعيين.

(1) تقدم في أول الكلام في تعارض الاستصحابين الإشكال في كون الشك في المأخوذ في موضوع كلا- الأصليين مسببا عن أمر ثالث. فراجع.

(2) لا- يعتبر فيه اثنيية الحادثين، بل يجري مع كثرة الحوادث، كما لو علم إجمالا- بعروض النجاسة على إناء بين مجموع أوان مسبوقة بالطهارة، فالإقتصار على الحادثين لكونهما أقل ما يفرض فيه التعارض.

(3) سيأتي التفصيل بين ما إذا كان الإجماع المذكور على اتحاد الحكم الواقعي و ما إذا كان على اتحاد الحكم الظاهري. مع أن الأصليين في المقام من القسم الأول من المتعارضين لأن استصحاب نجاسة النجس بعد الملاقة يقتضي انفعال الظاهر بملاقاته بمقتضى عموم انفعال الماء القليل، فليس الأصلان في رتبة واحدة، بل

ص: 210

و على الثاني إما أن يترتب الأثر الشرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق- كما في استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن فيمن توضأ غافلاً (1) بمائع مردد بين الماء و البول، و مثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المنى في الثوب المشترك (2) - و إما أن يترتب الأثر على أحدهما دون آخر، كما في دعوى الوكيل التوكيل في شراء العبد و دعوى الموكل التوكيل في شراء الجارية (3).

استصحاب النجاسة سببي يتقدم على ما تقدم.

(1) لم يتضح الوجه في التقييد بالغفلة، بل لعله لا مجال لجريان استصحاب الحدث مع الغفلة، إذ الحكم معها صحة الوضوء، لقاعدة الفراغ بعد العمل. إلا أن يمنع جريانها لانحفاظ صورة العمل بناء على ما تقدم منه قدس سره في آخر الكلام في قاعدة الفراغ، و تقدم الكلام فيه. فراجع و تأمل.

و كيف كان فما يأتي في صورة الغفلة جار مع الالتفات إذا فرض تحقق قصد القربة، بأن كان الوضوء برجاء كونه ماء طاهراً.

(2) لا يخفى أنه يفترق عن الاستصحاب السابق بأن استصحاب كل من واجدي المنى لطهارة نفسه لا يكون مورداً لعلم الآخر، فهو أشبه بالصورة الرابعة و سيأتي منه قدس سره عده منها، بخلاف استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن فيمن توضأ بمائع مردد بين البول و الماء، فإن كلا الاستصحابين مورد للأثر في حق الشخص نفسه.

(3) يعني: و المفروض عدم شراء الوكيل لها، فلا أثر لدعوى الموكل. و لو فرض شراء الوكيل لها و لو بدعوى الفضولية كان كلا الأصلين مورداً للأثر. لكن يشكل الرجوع إلى الأصل الثاني - و هو أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية - إذ دعوى الوكيل الفضولية ليست مورداً للأثر في باب التنازع. فافهم.

فهناك صور أربع:

أما الأوليان (1) فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح و التخيير فهنا

هنا دعويان:

إشارة

دعويان:

عدم الترجيح لأحد الاستصحابين

الأولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات، خلافا لجماعة. قال في محكي تمهيد القواعد:

«إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالبا» ثم مثل له بأمثلة منها: مسألة الصيد الواقع في الماء... إلى آخر ما ذكره.

و صرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

الدليل على عدم الترجيح

و الحق على المختار بين اعتبار الاستصحاب من باب التعبد- هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري، لعدم موافقة المرجح لمدلولة، حتى يوجب اعتضاده.

و بالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى يعاضدها (2). و كذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية فلا يرجح (1) وهما ما لولزم مخالفة قطعية، و ما لوقام الدليل من الخارج على عدم الجمع بين مضموني الأصلين، كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر.

(2) لا إشكال في أن العرف لا يدرك الترجيح حينئذ، إلا أنه لا مانع من الترجيح به تعبدا فلو فرض احتمال ذلك فالأصل يقتضى الترجيح به لو كان الأصل

بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبديّة (1) .

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في أعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما ادعاه صريحا بعضهم (2) .

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا، فلا ينفع ولا يقدر فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيجيء من عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين وفرض (3) شمولها لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين. وإن (4) لم يجب العمل في التعارض التخيير، لا- التساقط، لدوران الأمر حينئذ بين التعيين والتخيير الذي يكون الأصل فيه في مثل الحجية التعيين.

ولو كان الأصل في التعارض التساقط، فالأصل عدم الترجيح بما يحتمل مرجحيته، لأصالة عدم حجية الأصل الموافق له وعدم تحقق التعبد به. فلاحظ.

(1) الكلام فيها هو الكلام في ترجيح الأصول بالأدلة الاجتهادية.

(2) لكنه لا- يخلو عن إشكال أو منع. ولعله يأتي الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجيح. وعلى تقدير المنع من ذلك يتجه الرجوع مع احتمال الترجيح إلى ما عرفت من الأصل في الترجيح بين الأصلين.

(3) عطف على قوله: «الإغماض».

(4) هذا شرط مستقل يتضمن الرجوع عن قوله: «هذا كله مع الإغماض...».

بهما (1) فعلا- لا متناع ذلك (2) بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية (3) فلا وجه (4) لاعتبار المرجح أصلا، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل (5) .

أن الحكم هو التساقت دون التخيير و الدليل عليه

الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقت دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقت، لعدم تناول دليل حجيتها لصورة التعارض (6) . لما (7) تقرر في باب التعارض من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد (8) لا من (1) يعني: بالمتعارضين.

(2) يعني: امتناع حجية المتعارضين ذاتا لقصور «لا تنقض» عن شمولهما.

(3) حيث يأتي منه تقريب قصور عموم «لا تنقض» عن شمول المتعارضين ذاتا.

(4) جواب الشرط في قوله: «وإن لم يجب العمل بهما...».

(5) إذ مع قصور دليل الحجية عنهما لا موضوع للترجيح.

(6) لاستلزامه التعبد بالنقيضين الممتنع عقلا، على ما يأتي في مبحث التعارض.

(7) تعليل لقوله: «لا لما ذكره...».

(8) كأن مراده قدس سره بالتعبد السببية الراجعة إلى جعل الحكم على طبق الأمانة أو الأصل، على تفصيل يذكر في مبحث التعبد بالطرق والأمارات. إذ بناء على ذلك فقد يدعى أن الأصل في المتعارضين بناء على ذلك التخيير لا التساقت، لكون المقام حينئذ من تراحم المقتضيين، لأن قيام كلا المتعارضين يكون مقتضيا لجعل الحكم على طبقة، والمرجع في ذلك التخيير بلا إشكال، لا من تعارض الدليلين حتى يدعى أن الأصل فيهما التساقت، لقصور عموم دليل الحجية عن شمولهما معا و الترجيح بلا

باب الطريقة، بل (1) لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول (لا تنقض) لأن قوله: «لا تنقض اليقين بذلك، و لكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين (2)، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله (3) و لا إبقاء أحدهما المعين، لا شراك مرجح. و كأن ذكر المصنف قدس سره لذلك ردا على المعاصر المذكور مع أنه قدس سره يذهب إلى الطريقة لا السببية، لبيان أن الوجه الذي ذكره المعاصر المذكور للتساقط و إن كان تاما بناء على ما هو الحق من الطريقة، إلا أنه لا يتم على جميع مباني المسألة، بخلاف الوجه الذي سيذكره المصنف قدس سره فإنه -لو تم- يقتضي التساقط مطلقا.

هذا و لا- يبعد أن يكون مقتضى الأصل التساقط في المتعارضين حتى بناء على السببية على تفصيل و كلام لا مجال له هنا ذكرناه في مبحث التعارض من شرح الكفاية. و لعله يأتي بعض الكلام فيه في تعقيب كلمات المصنف قدس سره في المبحث المذكور إن وفق الله سبحانه و تعالى لذلك.

(1) عطف على قوله: «لا لما ذكره بعض المعاصرين».

(2) يعني: الشامل لليقين الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما.

(3) لأن مقتضى عموم نقض اليقين باليقين البناء في أحدهما على خلاف الحالة السابقة.

وفيه: أن موضوع اليقين بانتقاض الحالة السابقة لما كان هو الأمر المردد منهما لا كل منهما بخصوصيته فلا يكون عدم نقض اليقين في كل منهما بخصوصيته منافيا له، فهو لا يقتضي نقض اليقين في كل منهما بخصوصيته، بل نقضه في موضوعه و هو الأمر المردد بينهما، فلا يترتب أثر بقاء الحالة السابقة فيه لو كان له أثر، بل يترتب أثر

وإن شئت قلت: اليقين الناقض هو اليقين المتحد مع اليقين المنقوض في الموضوع بالخصوصية التي كان بها موضوعا لهما من إجمال أو تفصيل، ولا اتحاد في المقام بعد فرض اختلافهما في ذلك وكون موضوع الأثر هو حكم الخصوصية المفروض فيها الشك.

وأما اتحاد المعلوم بالإجمال ذاتا مع إحدى الخصوصيتين واقعا، فهو لا- ينفع، لأن صفتي العلم والشك من الصفات التي تعرض الموضوعات بعناوينها الخاصة لا بدواتها، فاللازم ملاحظة أن موضوع الأثر هو الخصوصية الخاصة المفروض الشك في انتقاض الحالة السابقة فيها، أو المعلوم الإجمالي بعنوانه الذي صار به موضوعا للعلم بانتقاض الحالة السابقة، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني.

فمثل طهارة الملاقي حيث كانت من آثار طهارة ملاقيه بشخصه و خصوصيته و كان انتقاض الحالة السابقة في الملاقي بشخصه مشكوكا لا مانع من استصحاب طهارته أو نجاسته، فيترتب عليه حكم الملاقي، و العلم الإجمالي بنجاسة إناء زيد مثلا المردد بين الملاقي وغيره لا يمنع من استصحاب طهارة الملاقي بعد عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه بشخصه.

نعم يمنع من استصحاب طهارة إناء زيد لو كان له أثر. فالتحقيق: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ليس هو قصور العموم عن شمولهما لما ذكره المصنف قدس سره بل للزوم المخالفة القطعية للتكليف المنجز المعلوم بالإجمال، فإن ذلك مانع من الترخيص في الطرفين على ما يذكر في مبحث الشبهة المحصورة.

بل ذكرنا هناك أن المحذور المذكور لا يقتضي قصور عمومات الأصول الترخيفية عن أطراف العلم الإجمالي، بل يقتضي عدم فعليتها من حيث أن مقتضى

أدلة الأصول الترخيضية الترخيص في موضوعها من حيث كونه مشكوك الحكم بشخصه، وهذا لا ينافي تنجزه خروجاً عن العلم الإجمالي المنجز. فراجع وتأمل جيداً.

لكن ذلك مختص بما إذا كان الاستصحاب الجاري في الأطراف على خلاف العلم الإجمالي ترخيصياً، أما لو كان إلزامياً فلا مانع منه و من فعليته، كما إذا علم إجمالاً -بتطهير أحد الإناءين المعلوم سابقاً نجاستهما، فإنه لا مانع من استصحاب النجاسة في كلا الإناءين فيحكم بنجاسة ملاقي كل منهما، ولا يضر العلم الإجمالي بكذب أحد الاستصحابين.

هذا كله في الصورة الأولى. وأما الصورة الثانية، وهي ما لو قام دليل من الخارج على عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمم كرا بطاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين، فإن كان المراد من عدم الجمع عدم مفاد الاستصحابين واقعا بمعنى أن الماءين واقعا بحكم واحد، المستلزم للعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما إجمالاً فالكلام فيه هو الكلام في الصورة الأولى، والعلم الإجمالي لا يمنع من جريان الاستصحاب في كل منهما بخصوصه، كما ذكرنا، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية، كما هو ظاهر، وإن كان المراد به عدم الجمع ظاهراً، بمعنى أن الإجماع قام على أن الماءين بحكم واحد ظاهراً، امتنع جريان الاستصحاب فيهما لا لما ذكره المصنف قدس سره بل لأن مرجع الإجماع المذكور إلى تخصيص عموم دليل الاستصحاب إجمالاً في أحد الموردین المانع من العمل به في كل منهما بعد كون نسبة العام والمخصص إليهما واحدة، كما سيأتي التعرض له.

نعم سبق الإشكال في تعارض الاستصحابين في الماءين لأن استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه. فلاحظ. والله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح. وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام، إذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا خرجا (1) لم يبق شيء، وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئا من المشتبهين (2).

وربما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقذ كل غريق، واعمل بكل خير (3)، في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لا بد من العمل بالممكن، وهو أحدهما تخيرا، وطرح الآخر، لأن غاية هذا المقدور، ولذا ذكرنا في باب التعارض أن الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم (4)، لا التساقط، والاستصحاب أيضا أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحهما. ويندفع هذا (1) يعني: فإذا خرج الفردان المتشخصان في الخارج، لما تقدم من المحذور في كلامه.

(2) تقدم الكلام منا في ذلك، وما ذكرناه هنا جار هناك.

(3) الموجود في هذه النسخة و نسخة أخرى: «خير» بالياء المثناة التحتانية، والمظنون أن الصحيح: (خير) بالباء الموحدة التحتانية، كما يناسبه قوله: «ولذا ذكرنا في باب التعارض...».

(4) وهو القول بالسببية. لكن الاستشهاد بذلك في المقام لا يتناسب مع كون التحقيق هو الطريقة، كما أشرنا إليه قريبا.

التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور (1)، وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل الآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور، فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك، إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجودا منع عنهما عدم القدرة (2).

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين ورد المنع تعبدا عن الجمع بينهما (3)، من دون علم إجمالي بانتقاض (1) لا- يخفى أن خروجه ليس تخصيصا، بحيث يكون فاقدا لملاك الحكم العام، بل لحكم العقل بامتناع التكليف لغير المقدور، الموجب لخروجه عن حكم العام خطابا لا ملاكا.

(2) بل بناء على ما ذكره قدس سرّه يكون العام قاصرا عن كلا الفردين ملاكا، فلا يحرز الملاك في كل منهما حتى يجب ترتيب حكم العام فيه مع القدرة.

(3) لما كان الحكم في دليل الاستصحاب بعدم جواز نقض اليقين بالشك كناية عن تعبد الشارع بمقتضى الحالة السابقة فلا معنى للمنع عن الجمع بين الاستصحابين، لعدم كون الجمع بينهما من وظيفة المكلف، بل من وظيفة الشارع الأقدس، فالدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما لا بد أن يرجع إلى عدم جمع الشارع بينهما لا إلى نهي المكلف عن الجمع.

و من ثم كان الأولى ما في بعض النسخ من قوله: «امتنع شرعا أو عقلا العمل بكليهما» وإن قيل بزيادة النسخة المذكورة. ثم إن عدم جمع الشارع بين التعبدتين وإن لم يمنع من التعبد بأحدهما بخصوصه إلا أنه مع عدم تعيينه لا مجال لحمل العام على كل من الفردين بخصوصه لتساوي المانع بالإضافة إلى الفردين ولا دليل على

أحد المستصحبين ييقين الارتفاع، فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المنخير (1) و طرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما.

وإنما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز (2)، لأنه (3) نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم: (لا تنقض) عنوان ينطبق على الواحد التخيري.

وأيضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معيناً في الواقع غير معين عندنا، ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقياً تحت العام، كما إذا قال: أكرم العلماء، خرج فرد واحد غير معين عندنا، فيمكن هنا التعيين، كما لا دليل على الرجوع للتخيير بل يكون الأمر ما يأتي في قوله: «فليس المقام من قبيل ما كان الخارج...».

نعم لو دَلَّ الدليل على التخيير كان كاشفاً عن أخذ التخيير في موضوع التعبد فما يختار يكون هو موضوع التعبد لا غير.

(1) لفرض أن المنهي عنه هو الجمع، غير الحاصل مع العمل بأحدهما المنخير.

لكن عرفت الإشكال في أصل الفرض.

(2) حتى يقتصر على مقدار الضرورة.

(3) تعليل لقوله: «ليس مخالفة لدليل الاستصحاب» يعني: إنما لا يكون مخالفة لدليل الاستصحاب لأن نقض اليقين فيه خارج عنه موضوعاً لأنه نقض اليقين باليقين لا بالشك.

أيضا الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد (1)، إذ لا (2) استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى (3).

نعم نظيره (4) في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين (5) ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد (1) هذا لا وجه له بعد فرض عدم شمول العام لأحد الفردين واقعا والشك في انطباقه على كل منهما، إذ التمسك بالعام فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي هو معلوم البطلان. ولا دليل على التخيير بعد احتمال كون ما يختار إجراء حكم العام فيه هو الخارج عنه واقعا.

بل اللازم الرجوع في الفردين إلى مقتضى الأصول الآخر فإن كان حكم العام إلزاميا وحكم ما خرج عنه ترخيصيا اتجه إجراء حكم العام في كلا الفردين احتياطيا للشبهة المحصورة وإن كان حكم العام ترخيصيا وحكم ما خرج عنه إلزاميا اتجه إجراء حكم ما عداه في كلا الفردين لذلك أيضا.

وإن كان حكمهما معا إلزاميا بنحو يتعذر الاحتياط معه تعين التخيير في كل من الفردين بين إجراء حكم العام فيه وعدمه. وعلى كل حال فلا مجال لحجية العام في أحدهما المخير، وإن كان حجة في أحدهما المعين واقعا المجهول عندنا. فلاحظ.

(2) تعليق لقوله: «وأيضا فليس المقام من قبيل...».

(3) يعني: بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى بنفسها، لا بقاء أحد الاستصحابين وارتفاع الآخر ليكون نظيرا لما تقدم.

(4) يعني: نظير ما لو كان الخارج عن العام فردا معينا في الواقع مجهولا عندنا.

(5) يعني: أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا. لكن عرفت أن وجوب

اليقينين بالشك، ووجب نقض الآخر به. و معلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه [ليس كذلك لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه] بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد (1) و ارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا تنقض ليس واحداً من المتعارضين لا معيناً ولا مخيراً، بل لما وجب نقض اليقينين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي و ترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي (2) من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما، فيرجع إلى قواعد آخر غير العمل بالاستصحاب فرع جريانه و تعبد الشارع به، كما أن طرحه راجع إلى عدم تعبد الشارع به. فمرجع الفرض المذكور إلى فرض العلم بتعبد الشارع بأحد الاستصحابين المعين في الواقع و عدم تعبده بالآخر.

(1) يعني: بقاء أحد المستصحبين بذاته و ارتفاع الآخر كذلك، لا بقاء أحدهما بعنوان كونه مستصحباً و ارتفاع الآخر كذلك، ليرجع إلى اعتبار أحد الاستصحابين المعين في الواقع وإلغاء الآخر كذلك. لكن عرفت أن العلم ببقاء أحد المستصحبين بذاته و ارتفاع الآخر لا يوجب ارتفاع موضوع الاستصحاب في كل منهما بخصوصه.

نعم الماء النجس المتمم كرا بطاهر بناء على الإجماع فيه على اتحاد حكم المائين ظاهراً يتعين الالتزام بخروج أحد الاستصحابين فيه المعين في الواقع عن عموم دليل الاستصحاب كما تقدم، ويكون نظيراً لما ذكره المصنف قدس سره. إلا أن خروجه للتخصيص بالإجماع المفروض لا للتخصيص.

(2) عرفت أن هذا لا ينافي في العمل بالاستصحاب في كل منهما بخصوصه بعد فرض الشك فيه.

الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة (1) وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإن مقتضى القاعدة الرجوع إلى الاحتياط فيهما (2)، وبما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعدة الطهارة (3). وهكذا.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التسايط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد، فالترجيح بكثرة الأصول-بناء على اعتبارها من باب التعبد-لا-وجه، لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول لا تنقض، على ما عرفت (4). نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار (1) لكن عرفت أن المانع من العمل بالاستصحاب إنما يتم فيما لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة.

(2) كأنه من جهة العلم الإجمالي بالنجاسة الموجب للاحتياط بترك كلا الطرفين. لك ذلك لا يتم فيما لو علم سابقا بنجاسة كلا الطرفين و علم بتطهير أحدهما أو كليهما، إذ حينئذ لا يعلم بنجاسة أحدهما حتى يجب الاحتياط، بل يحتمل طهارتهما معا فإذا لم يجر استصحاب النجاسة فيهما يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة فيهما معا. ولا يظن من المصنف قدس سره الالتزام بذلك. فتأمل جيدا.

(3) للشك البدوي في النجاسة الذي يرجع معه إلى أصالة الطهارة. لكن عرفت حكومة استصحاب النجاسة و تقديمه على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(4) لكن هذا إنما يتم إذا كانت الأصول الجارية في بعض الأطراف في مرتبة واحدة، أما لو كانت مختلفة المرتبة اتجه وقوع المعارضة بين السابق رتبة منها و الأصل

الأصول من باب الظن النوعي (1).

لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحيين

و أما الصورة الثالثة: وهو ما يعمل فيه بالاستصحيين.

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحيين فيه غير مؤثر شيئاً، فمخالفته لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي، كما لو توضحاً اشتباها (2) بمائع مردد بين البول و الماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث و طهارة الأعضاء، استصحاباً لهما. و ليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردد بين الحدث و طهارة الأعضاء في اليد لا يترتب عليه حكم شرعي (3)، حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحيين.

الجاري في الأطراف الأخرى، و بعد تساقطهما يتجه الرجوع إلى الأصل المتأخر رتبة الجاري في بعض الأطراف، لعدم المعارض له. فتأمل.

(1) إذ قد يدعى أن تعدد الأصول يوجب قوة الظن فيجب الترجيح بها بقاء على وجوب الترجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما تقدم منه قريباً. لكن هذا موقف على شمول إطلاق الحجية للمتعارضين ذاتاً، أما إذا فرض أن التعارض بين الأصلين يوجب خروجهما عن عموم الدليل موضوعاً فلا معنى للترجيح بينهما، كما تقدم في آخر الدعوى الأولى.

(2) لم يتضح الوجه في التقييد بالاشتبا، و قد تقدم بعض الكلام في صدر المطلب.

(3) لا يخفى أن كلا من الحدث و طهارة البدن مما يترتب عليه حكم شرعي، إذ الأول يقتضي الوضوء للصلاة مثلاً، و الثاني يقتضي الصلاة من غير تطهير. فلا وجه لما ذكره هنا.

بل مقتضى ما ذكره في الصورتين الأوليين من أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة مانع من شمول دليل الاستصحاب في الأطراف المنع من جريانه هنا.

ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضا (1). نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم (2).

نعم يحكى عن مجلس درسه الشريف أن اليقين الناقض لا يعم مطلق اليقين الإجمالي، بل خصوص ما تعلق منه بتكليف إلزامي. وعليه يتوجه جريان الاستصحاب في المقام لعدم اليقين بالتكليف الإلزامي.

لكن لم يتضح الوجه في التقييد المذكور، لأن المراد باليقين في دليل الاستصحاب مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالتكليف الإلزامي، فإن فرض عمومه للإجمالي لم يتجه التفصيل المذكور. على أن ذلك لو تم لم يبق وجه لقوله في آخر الكلام في الصورتين الأوليين: «ولذا لا تفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة...» إذ لا وجه حينئذ للحكم بالتسايط بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية، لفرض عدم لزوم مخالفة قطعية من جريان الاستصحاب فيها، لعدم العلم بحدوث تكليف إلزامي، كما لا يخفى. ومن ثم كان كلام المصنف قدس سره مضطربا جدا.

(1) يعني: كي يدعى مانعية ذلك من جريان الاستصحابين لو فرض عموم دليله لهما ذاتا، كما ذكره فيما تقدم.

(2) لعل إشارة إلى ما تقدم منه في أواخر مبحث القطع من الفرق في جريان الأصول على خلاف العلم الإجمالي بين الأصول الموضوعية و الحكمية، بأن الأولى موجبة لخروج مجراها عن كبرى الحكم المعلوم بالإجمال فلا تكون مخالفة له، بخلاف الثانية، ولو تم هذا منع من جريان الاستصحاب الحكمي في المقام وغيره من أطراف العلم الإجمالي وإن لم تلزم مخالفة قطعية لتكليف منجز. لكن سبق منه قدس سره الإشكال في الوجه المذكور. فراجع.

و أما الصورة الرابعة: وهو ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.

فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون موردا لابتناء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين، إذ قوله: «لا تقتض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلا (1)، كما إذا علم إجمالا بطروء الجنابة عليه أو على غيره (2). وقد تقدم أمثلة ذلك (3).

و نظير هذا كثير. مثل أنه علم إجمالا- بحصول التوكيل من الموكل، إلا- أن الوكيل يدعى وكالته في شيء و الموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل، لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل، و لم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضا (4).

و كذا لو تداعيا في كون النكاح دائما أو منقطعا، فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث أنه سبب للإرث و وجوب النفقة و القسم (5).

(1) لأن التعبد بما لا يكون موردا للأثر العملي لغو.

(2) تقدم منه قدس سرّه على هذا من الصورة الثالثة و تقدم الإشكال فيه.

(3) تقدم التمثيل له عند عدّ الصور بالمثل الأول الآتي، و تقدم بعض الكلام فيه.

(4) لعدم الأثر له، على ما تقدم الكلام فيه.

(5) بخلاف أصالة عدم النكاح المنقطع، فإنه لا يقتضي ثبوت الآثار المذكورة، إلا بناء على الأصل المثبت، لملازمته عدم النكاح المنقطع لوقوع الدائم بعد فرض وقوع النكاح في الجملة.

نعم أصالة عدم النكاح الدائم لا تحرز كون النكاح الخارجي منقطعا ينتهي

و يتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

و لك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات و الرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين (1). إلا أن ذلك إنما يتمشى في استصحاب الأمور الخارجية، أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المني فإنه لا وجه للتساقط هنا (2).

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب (3) مستلزم ل طرح علم إجمالي معتبر في العمل (4)، ولا عبرة بغير المعبر، كما في الشبهة الغير المحصورة (5).

بانتهاء المدة، بل مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية. بل قد يدعى أن أصالة عدم اشتراط الأجل في العقد تحكم بدوام النكاح و استمراره، فتترتب آثاره. فلاحظ.

(1) الظاهر أنه لا مجال لتساقط الأصلين إلا إذا فرض كونهما معا موردا للأثر و لزم منهما مخالفة عملية، وهو لا يتم في الأمثلة المذكورة.

نعم لا يبعد تماميته بناء على أن المدار في تعيين المدعي من المنكر مصب الدعوى لا على نتيجتها. و تمام الكلام في مباحث التنازع في الفقه.

(2) كأنه لما أشرنا إليه في عد الصور من عدم الأثر للأصل الجاري في حق أحدهما بالإضافة إلى الآخر. لكن هذا جار في جميع أمثلة هذه الصورة، ولا يختص بالمثل المذكور.

(3) يعني: الاستصحاب الآخر المفروض معارضته له.

(4) من حيث ترتب الأثر على جميع أطرافه.

(5) لعدم الأثر فيها للأطراف الخارجة عن محل الابتلاء.

و في القسم الثاني (1) إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر، فعليك بالتأمل في موارد إجماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل (2) أو شرع أو غيرهما بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

و العلماء (3) وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية (4)، و لازمه جواز إجراء المقلد لها (5) بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشخيص سلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد، فلا بد إما من (1) عطف على قوله: «في القسم الأول». و المراد به الصورة الثالثة، كما أن المراد بالقسم الأول ما تقدم في الصورتين الأوليين.

(2) صفة لقوله: «العلم الإجمالي» يعني: العلم الإجمالي الحاصل بسبب أمر عقلي من مقدمة شرعية كاتحاد حكم المائين في الماء النجس المتمم كرا بطاهر. أو عقلية، و الظاهر أن المراد بالعقلية ما يعم العادية، كما في واجدي المنى في الثوب المشترك، حيث إن انتقاض الطهارة في أحدهما ناش من العلم العادي بخروج المنى من أحدهما.

(3) هذا كلام مستأنفي لا دخل له بما مضى أراد به التنبيه على وظيفة العامي بالإضافة إلى الأصول الموضوعية.

(4) لا ينبغي الإشكال في ذلك بعد إطلاق أدلة الأصول - ومنها الاستصحاب - و عدم المنخصص لها بما بعد الفحص، بخلاف الشبهة الحكمية.

(5) هذا لا دخل لا بتوقف جريان الأصول في الشبهات الموضوعية على الفحص، إذ المراد بالفحص هو الفحص عن جهة الشك و لا ريب في أن الفحص المذكور في الشبهات الموضوعية لا يختص به المجتهد، بل يتيسر للعامي، بل قد يكون العامي أقدر عليه من المجتهد، كما لا يخفى.

قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وإما من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد (1)، وإلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

و هذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي (2). نظير (1) بأن ينبه على التفصيل في الشك، وبيان الشك الذي يجري فيه الأصل الحاكم من الشك الذي يجري فيه الأصل المحكوم، فلا يطلق مثلاً الرجوع إلى استصحاب النجاسة عند الشك في عروض التطهير، بل يفصل ما بين أن يكون الشك في التطهير ناشئاً من الشك في تحقق الغسل وأن يكون ناشئاً من الشك في طهارة الماء المغسول ففي الأول يرجع إلى أصالة عدم التطهير وفي الثاني إلى أصالة طهارة الماء أو استصحابها المقتضيين لطهارة المغسول به. وهكذا.

(2) يعني: ولا دخل له بعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية، فإن المراد به عدم وجوب الفحص عن الواقع المشكوك، لا عدم وجوب تنقيح موضوع الأصل و تشخيص موارده، وإلا فوجب ذلك ليس مورداً للكلام، كوجوب تنقيح موضوعات الأحكام. فتأمل جيداً في المقام. والله سبحانه وتعالى العالم، وهو ولي الاعتصام.

إلى هنا انتهى الكلام في شرح كلمات شيخنا الأعظم (قدس الله سره) نفسه الزكية في مبحث الاستصحاب، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل العلامة ثقة الإسلام السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. في النجف الأشرف بيمن صاحب الحرم المقدس الشريف عليه آلاف التحية والسلام، ليلة الجمعة التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف و ثلاثمائة و تسع و ثمانين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين و سلم تسليمًا كثيرًا، و الحمد لله في البدء و الختام. و منه التوفيق.

تشخيص حجية أصل الاستصحاب وعدمها. عصمنا الله وإخواننا في القول والعمل بجاه محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من كل زلل تم قوله أعلى الله مقامه في الاستصحاب وفقنا الله تعالى في العمل.

وانتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير مع اضطراب الحال وارتباك الأمور وتشوش الأفكار في أعقاب حادثة تسفير إخواننا المؤمنين من الإيرانيين من أهل العلم وغيرهم وتغريبهم عن أوطانهم بأشجى حال، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وهو المأمول في صلاح شؤون المؤمنين وتفريج كربهم ولم شعئهم وجمع شملهم إنه أرحم الراحمين-آخر نهار يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف و ثلاثمائة وإحدى وتسعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف عليه آلاف التحية والسلام. والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا.

ص: 230

خاتمة

إشارة

في التعادل والتراجع

ص: 231

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ
أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

ص: 232

و حيث إن موردهما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض و بيانه.

التعارض لغة و اصطلاحاً

و هو لغة: من العرض بمعنى الإظهار (1)، و غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما (2). و لذا ذكروا: أن التعارض بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(1) المستفاد من كلمات اللغويين أن للعرض معاني أخر لعل بعضها أنسب بالمقام، و لعل المقام مأخوذ من (عرض) بمعنى طراً، فالعارض هو الأمر الطارئ، مع الكناية به عن المانع، حيث يكون أحد المتعارضين مانعاً للآخر من الحجية و موقفاً له عن مقام العمل. فراجع كلماتهم. و الأمر سهل.

(2) هذا بظاهره قد يشمل موارد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، كالعام

تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد (1) .

وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما (2) .

عدم التعارض بين الأصول و الأدلة الاجتهادية

ومنه يعلم أنه لا- تعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء يوصف أنه مجهول الحكم، كالحكم بحلية العصير-مثلا- من حيث أنه مجهول الحكم، و الخاص، لأن مدلول كل منهما في نفسه مناف لمدلول الآخر. إلا أن يدعى أن عدم استحكام لتعارض بينهما موجب لانصراف التعريف عنهما، أو يدعى أنهما متعارضان و أن الجمع العرفي بينهما نحو من الترجيح الدليلي بينهما، الذي يأتي التعرض له في هذه المباحث. فلاحظ.

(1) لعل المراد بالأول ما إذا كان مضمون أحد الدليلين مناقضا لمضمون الدليل الآخر، مثل: يجب الدعاء عند رؤية الهلال، و: لا يجب الدعاء عند رؤية الهلال. و بالثاني ما إذا كان مضمون أحدهما مضادا لمضمون الآخر، مثل: «يجب الدعاء عند رؤية الهلال»، و: «يستحب الدعاء عند رؤية الهلال».

لكن يمكن إرجاع الثاني للأول، لأن أحد الدليلين و إن لم يناقض الآخر بحسب الدلالة المطابقة إلا أنه يناقضه بحسب الدلالة الالتزامية التي هي حجة في الخبر كالدلالة المطابقة. و بهذا يدخل في المتعارضين مثل دليلي وجوب التمام و وجوب القصر، و لولاه لم يدخل في تعريف المصنف قدس سره. فلاحظ.

(2) لإمكان اجتماع النقيضين و الضدين مع تعدد الموضوع. بل لا يصدق الاجتماع معه. لكن الظاهر أنه لا يكفي في ذلك تعدد العنوان، بل لا بد من تعدد المعنوي على تفصيل مذكور في مبحث اجتماع الأمر و النهي.

و موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث (1) هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد (2) كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه، وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير مثلا، فلا يقتضي الأصل (1) يعني: فيتعدد الموضوع و يرتفع محذور الاجتماع. لكن لا يخفى أن تعدد الموضوع هنا إنما هو بحسب العنوان لا بحسب المعنوي، وقد عرفت أنه لا يكفي في رفع محذور اجتماع الضدين و النقيضين.

بل حيث كان الحكم الواقعي شاملا- لحال الجهل لزم اجتماع الحكمين في صورة الجهل و لا ينفع فيه تعدد العنوان. فالتحقيق في رفع المحذور المذكور أن أدلة الأصول لا تقتضي جعل الحكم ثبوتا، بل التعبد به إثباتا مع قطع النظر عن مقام الثبوت، فلا تنافي الأحكام الواقعية المدلول عليها بالأدلة الاجتهادية. و تمام الكلام في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية.

(2) لا يخفى أن هذا لا دخل له برفع محذور اجتماع الضدين أو النقيضين ثبوتا، بل هو راجع إلى وجه تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول بعد الفراغ عن عدم التنافي بين مورديها ثبوتا، إذ يكفي في محذور الاجتماع المشار إليه لزوم اجتماع الحكمين في صورة عدم قيام الأدلة الاجتهادية.

و إن شئت قلت: الكلام تارة: في تنافي الحكم الواقعي المدلول لنفس الأدلة الاجتهادية مع الحكم الظاهري المدلول لأدلة الأصول، حيث يلزم منهما اجتماع الحكمين.

و أخرى: في تعارض أدلة اعتبار الأدلة الاجتهادية مع أدلة الأصول في بيان الوظيفة العملية الفعلية. و تعدد الموضوع لو تم إنما ينفع في دفع المحذور الأول. و ما ذكره المصنف قدس سرّه بهذا الكلام إنما ينفع في علاج الأمر الثاني. فلا وجه للخلط بينهما.

فلاحظ.

حليته، لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم صح، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم.

وإن (1) كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي.

ورود الأدلة على الأصول العقلية

فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخيير العقليين، فالدليل أيضاً وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان (2)، و موضوع الثاني احتمال العقاب، و مورد الثالث عدم الترجيح (3) لأحد طرفي التخيير، و كل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

حكومة الأدلة على الأصول الشرعية

وإن كان مؤداه (4) من المجعولات الشرعية-كالاستصحاب و نحوه- كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج موردته عن مجرى الأصل (5)، فالدليل العلمي المذكور و إن (1) يعني: الدليل الاجتهادي الكاشف عن الحكم الواقعي.

(2) يعني: عدم البيان بوجه معتبر و لو لم يكن علمياً.

(3) يعني: عدم الترجيح بوجه معتبر و لو لم يكن علمياً.

(4) يعني: مؤدى الأصل.

(5) ظاهره أن أدلة الطرق و الأمارات مسوقة لبيان خروج مواردتها عن مجرى الأصل. و هو غير ظاهر، فإن أدلة الطرق و الأمارات إنما تتضمن التعبد بمضمونها، و هو و إن استلزم عدم جريان الأصل، إلا أنها غير مسوقة له، و إلا لأمكن دعوى العكس، لأن التعبد بمضمون الأصل مستلزم لعدم حجية الطرق و الأمارات، و سيأتي توضيح ذلك.

لم يرفع موضوعه (1) - أعني الشك - إلا أنه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب.

ضابط الحكومة

وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر، ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبينا لمقدار مدلوله، و مسوقا لبيان حاله، متفرعا عليه (2).

(1) يعني: موضوع الأصل.

(2) لا يخفى أن استفادة الحكم الشرعي من الدليل اللفظي موقوفة على إثبات صدوره، و استعماله فيما هو ظاهر فيه، و صدوره لبيان الحكم الواقعي.

و المتكفل بالأول أدلة الحجية، و بالثاني أصالة الظهور، و بالثالث أصالة الجهة المعول عليها عند العقلاء. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في أوائل مبحث حجية خبر الواحد. و حينئذ فإذا تم ذلك في دليل فقد يعارضه دليل آخر، و قد لا يعارضه، بل يقدم عليه رتبة.

و توضيح ذلك: أن الدليلين المتنافيين بدوا بحسب مدلولهما على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون أحد الدليلين مسوقا للتعرض إلى إحدى الجهات الثلاث المتقدمة في الآخر، بحيث يوجب رفع اليد عن مقتضى الأصل المثبت لها، كما كان أحد الخبرين حاكما بكذب الآخر، أو بوروده للتقية، أو ببيان المراد منه سعة أو ضيقا على خلاف مقتضى الظاهر منه في نفسه، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام:

«سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثا. قال عليه السلام: يعيد. قلت: أليس يقال:

لا يعيد الصلاة فقيه؟ قال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث و الأربع». و الدليلان المذكوران ليسا في مرتبة واحدة، بل الأول متفرع على الثاني تفرع المفسر على المفسر، و متأخر

عنه رتبة لنظره إليه. ولا يلزم أن يكون متأخرا عنه زمانا. لإمكان فرض نظره إليه على فرض وجوده، بنحو القضية التعليقية.

الثاني: أن يكون أحد الدليلين مسوقا لبيان حال الحكم الذي تعرض له الدليل الآخر، إما بتضييق موضوعه أو بتوسيعه أو ببيان كيفية جعله، من دون تعرض لنفس الدليل ولا شرح له، مثل ما تضمن أنه لا شك لكثير الشك مع أحكام الشك، و ما دل على أن الطواف بالبيت صلاة و أن المطلقة رجعيًا زوجة، فإن تنزيل موضوع منزلة آخر شرعا راجع إلى جعل أحكامه له، كما أن سلبه عنه راجع إلى سلبها عنه و بيان أن موضوعها لا يشمل مورد السلب.

و مثل ذلك جميع أدلة الأحكام الثانوية مع الأحكام الأولية، مثل ما دلّ على رفع الحرج و الإكراه و الضرر و نحوها، فإنه ناظر إلى الأحكام الأولية و أنها لم تجعل بنحو يشمل الأحوال المذكورة و شارح لحالها، و لا نظر له إلى أدلتها، و هو وإن كان قد يستلزم نحوًا من الكشف عن المراد بتلك الأدلة، إذ مع فرض أن الحكم لا يشمل بعض الأحوال أو الأفراد يمتنع عقلا إرادة ما يعمه من دليله مع فرض عدم النسخ.

إلا أن ذلك - مع أنه يختص بالأدلة المضيقية، و لا يطرد في الأدلة الموسعة للموضوع، مثل الطواف بالبيت صلاة، إذ هو لا يكشف عن كون المراد بأدلة أحكام الصلاة ما يعم الطواف، بل غاية ما يدل عليه جريان أحكام الصلاة في الطواف - لا يقتضي نظر الدليل الشارح لأدلة تلك الأحكام و لا تفرعه عليها، بخلاف القسم الأول.

ولذا لو ورد الدليل الشارح في القسم الثاني من غير من ورد منه دليل الحكم المشروح أو منه مع احتمال النسخ لم ينهض ببيان المراد من دليل الحكم المشروح، بخلاف القسم الأول فإن الدليل الشارح يصلح لبيان المراد من الدليل المشروح و لو مع احتمال النسخ أو مع تعدد الحاكم، كما يظهر بالتأمل.

الثالث: أن يكون أحد الدليلين معارضا للآخر من دون نظر منه إليه و لا

إلى الحكم الذي تضمنه، بل هو معارض له في نفسه، إما مع استحكام التعارض و تعذر الجمع العرفي بينهما، أو مع إمكانه، كما في العام و الخاص فإن الدليل الخاص لا نظر له للحكم العام و لا إلى دليله، بل تقديمه عليه من باب أنه أقوى الحجتين عرفاً. و تقديمه عليه و إن كان يستلزم حمل العام على ما عداه، إلا أنه بحكم العقل، لا لنظره إليه و لا إلى حكمه بوجه.

إذا عرفت هذا يقع الكلام في ضابط الحكومة فنقول: لا إشكال في عدم كون القسم الثالث من موارد الحكومة، كما لا إشكال في كون القسم الأول منها، لأنه المتيقن من كلماتهم في المقام، وإنما الإشكال في القسم الثاني.

و ظاهر المصنف قدس سره في كلامه هنا خروجه عنها، و اختصاصها بالقسم الأول، إلا أن تمثيله بأدلة أحكام الشكوك و تعرضه لنظير ذلك في تقريب حكومة أدلة نفي الحرج في مباحث الانسداد في تقريب حكومة أدلة نفي الضرر في خاتمة البراءة قد يشهد بأن مراده من الحكومة ما يعم القسم الثاني. و هو الظاهر من كلام جميع من تأخر عنه، بل هو صريح بعضهم، بل عن بعض أنه ضرب على العبارة الموجودة هنا الدالة على اختصاص الحكومة بالقسم الأول في الدورة الأخيرة و إن كان من القريب أن يكون قد اختلط عليه قدس سره - كما اختلط على غيره - نظر أحد الدليلين للآخر بنظره لحكمه، فتخيّل أن الأدلة المذكورة ناظرة إلى أدلة الأحكام لا إلى الأحكام التي تعرضت لها الأدلة فقط، كما ذكرنا.

هذا و لا يهّم تحقيق معنى الحكومة و لا تحديد مواردها، لأنها محض اصطلاح متأخر، وإنما المهم تحقيق حال أثرها، و هو تقديم الحاكم على المحكوم مع قطع النظر عن الجمع العرفي بينهما، فاعلم. أنه لما كان ملاك تقديم الحاكم على المحكوم هو تقدمه رتبة فاللازم اختصاصه بالقسم الأول و عدم جريانه في القسم الثاني، لعدم نظر أحد الدليلين فيه للآخر و شرحه له، حتى يتقدم عليه طبعاً، بل هما معا واردة

نظير الدليل الدال على أنه لا- حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام، أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما و لا خصوصا لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور (1) .

الفرق بين الحكومة و التخصيص

و الفرق بينه و بين التخصيص أن كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، و هذا بيان بلفظه (2) و مفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

لبيان حكم واحد متعارضان فيه، فاللازم عدم تقديم أحدهما إلا بمرجح عرفي، و هو قوة دلالتة. و لذا يعتبر فيه ما يعتبر في الجمع العرفي من عدم لزوم تخصيص الأ-كثر و نحوه، بخلاف القسم الأول، فإنه لا يعتبر فيه ذلك، بل هو مقدم عليه مطلقا، لكونه متعرضا لموضوع الحجية فيه، أعني الصدور أو الجهة أو الظهور، كما يظهر بالتأمل.

و من هنا كان أكثر ما عدوه من الحكومة خارجا عنها، وإنما هو مبني على الجمع العرفي ببعض الوجوه التي لا تخفى على المتأمل. و إن كنا قد جاريناها في عد الموارد المذكورة منها فيما مضى، وربما تجاربههم في ذلك فيما يأتي تمشيا مع مصطلحهم و تغافلا عما ذكرنا هنا. فلاحظ. و الله سبحانه و لي التوفيق.

(1) هذا إنما يشهد بتفرع هذه الأدلة و نظرها لأحكام الشكوك لا لأدلة تلك الأحكام حتى تكون حاکمة عليها، كما ذكرنا.

(2) عرفت أن هذا مختص بالقسم الأول دون الثاني الذي منه الأمثلة المتقدمة، بل هو إنما يكون بيانا بحكم العقل أيضا.

ثم الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام، وإن كان ظنياً (1) دار الأ-مر بين طرحه و طرح العموم، و يصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع (2) عن الآخر، فلا بد من الترجيح، بخلاف الحاكم، فإن يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره، و لا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره (3)، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتضح (1) الظاهر أن المراد بكونه ظنياً أنه ظني الدلالة، كما أن المراد بالمرجح هو المرجح الدلالي الذي هو عبارة عن قوة الدلالة، و إلا فلا يتوقف تقديم الخاص على العام على وجود المرجح له من غير جهة الدلالة، فمراد المصنف قدس سره أن الخاص إن كان قطعي الدلالة تقدم على العام مطلقاً، و إن كان ظني الدلالة أمكن رفع اليد عن ظاهر كل منهما بالآخر.

مثلاً لو كان العام دالاً على الترخيص و كان الخاص ظاهراً في الوجوب مع إمكان حمله على الاستحباب- كما في صيغة الأمر- فكما يمكن إبقاء الخاص على ظهوره في الوجوب و تخصيص العام به، كذلك يمكن إبقاء العام على ظهوره في العموم و رفع اليد عن ظهور الخاص في الوجوب و حمله على الاستحباب، و لا وجه لتعيين الأول إلا بمرجح بأن يكون ظهور الخاص في الوجوب أقوى من ظهور العام في العموم. (2) هذا التقدير لا دخل له بمقام الجمع العرفي الذي يكون المدار فيه قوة الدلالة لا غير.

(3) الوجه في ذلك هو تقدم الحاكم على المحكوم رتبة، لتعرضه لموضوع الحجية فيه، فأصالة الظهور مثلاً إنما تكون حجة إذا لم يتم على بيان مراد المتكلم حجة، فمع فرض شرح الحاكم المراد من المحكوم لا مجال لجريان أصالة الظهور في المحكوم حتى يصلح لمعارضة الحاكم. نعم عرفت اختصاص ذلك بالقسم الأول و عدم جريانه في القسم الثاني. فلاحظ.

ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة (1) .

الثمره بين التخصيص و الحكومه

فالثمره بين التخصيص و الحكومه تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدم المحكوم و لو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرنيه أخرى (2) مدفوعه بالأصل، و أما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، و إلا أمكن رفع اليد عن ظهوره و إخراجه عن الخصوص بقرينه صاحبه.

فلنرجع إلى ما نحن بصده من حكومه الأدلة الظنيه على الأصول، فنقول:

قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل و الحرمة حكماً شرعياً- أعني الحل- ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعاباً باحتمال مخالفة مؤداه للواقع (3)، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم (4) لا يترتب عليه حكم شرعي (1) مما سبق تعرف حال الأمثلة المذكورة و أن التقديم فيها موقوف على التقديم الدلالي.

(2) و لا يصلح المحكوم لأن يكون قرنيه عليه، لعدم تعرضه لمضمونه و لا لشرحه.

(3) فإن مقتضى حجية الأمانة عدم الاعتناء عملاً باحتمال الخطأ فيها.

(4) الحكم بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف في مقام العمل لا يقتضي إلغاء تعبدا و نفيه شرعاً، كما لا يقتضي إلغاء ادعاء و تنزيهه منزلة العدم حتى يكون ناظراً إلى أحكام الاحتمال، و منها الحلية الظاهرية، ليكون نظير: لا شك لكثير الشك، فضلاً عن أن يكون ناظراً لأدلة الأحكام المذكورة و شارحاً لها، الذي عرف أنه

كان يترتب عليه لو لا هذه الأمانة، و هو (1) ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية، فمؤدى الأمانات بحكم الشارع كالمعلوم (2) لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

جريان الورود و الحكومة في الأصول اللفظية أيضا

ثم إن ما ذكرنا- من الورود و الحكومة- جار في الأصول اللفظية أيضا، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز (3).

المعيار في ترتب أثر الحكومة و قد تقدم في الشرط الثالث من شروط الاستصحاب من الخاتمة ما له نفع في المقام. فراجع.

(1) الضمير يرجع إلى (حكم) في قوله: «لا يترتب عليه حكم شرعي...».

(2) هذا التشبيه لم تتضمنه أدلة جعل الأمانة حتى تكون ناظرة إلى إجراء أحكام العلم في موردها، و منها ارتفاع حكم الأصل، لتكون نظير: لا شك لكثير الشك.

نعم بعد فرض جعل الأمانة شرعا و تقديمها على الأصل تكون الأمانة كالعلم في ارتفاع حكم الأصل معها. لكن هذا وحده لا يكفي في الحكومة على الأصل، بل هو موقوف على فرض تقديمها عليه.

(3) لا يخفى أن ملاك العمل بأصالة الحقيقة و العموم هو ظهور الكلام فيهما، فهما من صغريات أصالة الظهور، و حينئذ فالقرينة إن كانت مانعة من أصالة انعقاد الظهور- كما في الفرائض المتصلة- كانت رافعة لموضوع أصالتي الحقيقة و العموم، فتكون واردة عليهما من غير فرق بين كون القرينة نصا في خلاف العموم و الحقيقة و كونها ظاهرة في خلافهما، بل لو كانت محتملة لخلافهما كفت في المنع من البناء عليهما و أوجبت إجمال الكلام المانع من الرجوع له و المنخرج له عن موضوع الحجية.

فإن كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وإن كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم (1) في عدم أما إذا لم تكن القرينة مانعة من انعقاد الظهور- كما في القرينة المنفصلة- فهي إن كانت قطعية من حيث الدلالة و السند و الجهة أوجبت ارتفاع موضوع الرجوع لأصالة الحقيقة و العموم- و هو الشك في إرادة المعنى الحقيقي و العموم- للعلم معها بعدم إرادتهما. و إن كانت ظنية الدلالة أو السند أو الجهة فهي لا توجب ارتفاع موضوع أصالة الحقيقة و العموم، و إن وجب تقديمها عليها بحكم العرف و أهل اللسان.

اللهم إلا- أن يقال: لما كان الدليل على أصالة الحقيقة و العموم و نحوهما منحصرًا لسيرة أهل اللسان و كان بناء أهل اللسان على عدم الرجوع إليهما مع الدليل على الخلاف كان المتيقن من موضوعهما صورة عدم الدليل على خلاف لا مطلق الشك، فيكون وجود الدليل رافعا لموضوعهما و إن لم يرفع الشك. و عليه فيكون الدليل واردا عليهما مطلقًا كأصول العملية العقلية.

لكن الإنصاف أن التأمل في المرتكزات شاهد بأن عدم الرجوع للعموم و الحقيقة مع الدليل القطعي لعدم الموضوع لهما، أما مع الدليل الظني فهو مع وجود موضوعهما بملاك ترجيح أحد الدليلين على الآخر لأقوائته و إن كان موضوع كل منهما حاصلًا في الواقعة. و لذا يتوقف ترجيح قرينة المجاز و التخصيص على أقوائية ظهورها فيهما من ظهور الكلام في الحقيقة و العموم، كما تقدم. فلا مجال لدعوى الورود في مثل ذلك.

(1) عرفت قريبا الإشكال في ذلك. و هو هنا أشكل لأن دليل حجية الظهور

ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجية هذه الأمانة، و هو (1) وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص و عدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص (2) إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أن النص وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات (3)، و حاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة، كالخاص الظني السند مثلاً.

و يحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً و شرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص (4)، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل.

لما كان بناء العقلاء، فلا معنى لفرض التنزيل فيه بل يكفي بناؤهم على عدم العمل بالظهور مع وجود القرينة من دون حاجة إلى التنزيل، و إنما يحتاج إلى التنزيل في الأدلة اللفظية، لأجل تسرية الحكم الثابت للعنوان إلى الفاقد له. فلاحظ.

(1) الضمير يرجع إلى (الأثر) في قوله: «عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا...».

(2) يعني: المستفاد من دليل حجية الخمس و وجوب العمل به.

(3) و هي الدلالة و السند و الجهة. إذ مع عدم القطع به من أحد من هذه الجهات لا يصلح بمطابقته للواقع، فلا يرتفع به موضوع أصالة العموم أصالة العموم و الحقيقة الذي هو الشك.

(4) يعني: و إن لم يكن مضمون التعبد قطعياً. لكن عرفت المنع من ذلك و أن رفع اليد عن العموم و الحقيقة حينئذ ليس لارتفاع الموضوع بل للمزاحمة بما هو أقوى. فلاحظ.

هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة (1) .

وأما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقا وإن كان النص ظنيا، لأن الظاهر أن دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه (2) ، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل (3) بالدليل.

ويكشف عما ذكرنا أنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة ظن الخاص من الظن العام حتى (1) أصالة عدم القرينة يراد بها أصالة عدم القرنية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور فهي منقحة للظهور لا ملاك لوجوب العمل به و حجيته. وليس ملاك العمل به إلا بناء العقلاء وسيرة أهل اللسان. نعم يقع الكلام في أن منشأ سيرتهم الظن النوعي الحاصل من الغلبة أو نحوها فيكون من الأمارات، أو مجرد التعبد فيكون من الأصول العقلانية.

(2) الظاهر أن وجود الظن المعتبر على الخلاف من سنخ المزاحم لا الواقع للموضوع، كما تقدم.

(3) يعني: الأصل العملي العقلي الذي تقدم منه أن الدليل وارد عليه مطلقا.

يقدم عليه أو مكافئة له حتى يتوقف مع أنا لم نسمع موردا يتوقف في مقابلة العام من حيث هو و الخاص، فضلا عن أن يرجح عليه. (1) نعم لو فرض الخاص ظاهرا أيضا خرج عن النص و صار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام (2).

و هذا نظير ظن الاستحباب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه. فافهم.

عدم التعارض في القطعيين و لا في الظنيين الفعليين

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية (3)، لأن حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، و القطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

و منه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي، لأن اجتماع الظنيين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان (1) هذا إنما يدل على أن الترجيح الدلالي مقدم عرفا على الترجيح السندي فالخاص لما كان أقوى دلالة قدم على العام و إن كان أقوى سنداً. و لا يدل على ارتفاع موضوع أصالة العموم بورود الخاص.

(2) بأن كان ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الخاص فيما ينافيه، كما لو فرض إمكان حمل الخاص على الاستحباب بحيث يكون أقرب عرفا من حمل العام على العموم، كما أشرنا إليه.

(3) يعني: قطعية المضمون، لا قطعية الصدور فقط. و إلا أمكن فرض التعارض بين الدليلين المقطوعي الصدور بأن يحتمل عدم مطابقة أصالة الصدور و الجهة في أحدهما للواقع.

للظن الفعلي فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعبر وإلا تساقطا.

وقولهم: إن التعارض لا- يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعبرين من حيث إفادة نوعهما الظن، وإنما أطلقوا القول في ذلك لأن أغلب الأمارات، بل جميعها عند جل العلماء، بل ما عد أجمع ممن قارب عصرنا (1)، معتبرة من هذه الحثية، لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع، لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأن المتعارضين:

إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

وإما أن لا يكون بل يكونا متعادلين متكافئين.

الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح

وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في القضية المشهورة، وهي أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم (2) وفي معقد (1) ممن ذهب إلى حجية الظن لدليل الانسداد بناء على أنه مختص بالظن بالواقع، إذ لو اكتفي بالظن بالطريق أمكن فرض حجية الظن النوعي.

(2) يكفي فيه ما يأتي من غوالي اللآلي، حيث جعل النظر في المرجحات بعد تعذر الجمع.

إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير و مع وجود المرجح أولى من الترجيح.

كلام ابن أبي جمهور قدس سره في عوالي اللآلي

قال الشيخ ابن أبي الجمهور الإحسائي في عوالي اللآلي -على ما حكى عنه-:

إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء فإذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فاجع العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة. انتهى.

ما استدل به على هذه القاعدة

و استدل عليه:

تارة: بأن الأصل في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح (1).

(1) لا يخفى أن هذا لا يحتاج إليه في الاستدلال، إذ لو فرض إمكان الترجيح بلا مرجح ذاتاً، إلا أنه يمتنع هنا، لأن فيه طرحاً للرجوح، وهو خلاف ما فرض من كون الأصل في الدليلين الأعمال.

نعم لو كان الأصل الرجوع للدليلين في الجملة ولو بالرجوع لأحدهما وطرح الآخر كان وجوب الجمع بينهما موقوفاً على استحالة الترجيح من غير مرجح كي يمتنع طرح أحدهما والعمل بالآخر ويلزم الجمع بينهما والعمل بهما معاً.

اللهم إلا أن يكون هذا تعليلاً لوجوب الجمع بينهما لدفع توهم أن مقتضى الأصل وإن كان هو الأعمال في الدليلين معاً إلا أنه متعذر في المقام بعد فرض تنافي

و أخرى: بأن (1) دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه الدليلين و تكاذهما فيتعين طرح أحدهما و العمل بالآخر.

و حاصل الدفع حينئذ: أن طرح أحدهما و العمل بالآخر لما كان مستلزما للترجيح من غير مرجح تعين الجمع بينهما و العمل بهما معا بعد الجمع.

و بعبارة أخرى: أصالة الأعمال في كل منهما تقتضي العمل بظاهره، و مع التعارض بينهما و إن تعذر العمل بظاهر كل منهما إلا أنه لا مجال لطرحهما معا، لمنافاته لأصالة الأعمال بعد كفاية طرحهما في إمكان العمل، و قاعدة امتناع الترجيح تمنع من طرح أحدهما، فيتعين الجمع بينهما. فتأمل.

لكن هذا إنما يقتضي وجوب الجمع بعد فرض عدم المرجح لأحد الدليلين، لا مع فرض وجود المرجح لهما، و قد عرفت أن القاعدة أعم. هذا و قد أطال بعض أعظم المحشين قدس سره في توجيه هذا الدليل و تقريبه بما لا مجال لإطالة الكلام فيه.

فراجع.

(1) لا يخفى أن المصنف قدس سره لم يتعرض في كلامه الآتي للجواب عن هذا الاستدلال.

و الذي ينبغي أن يقال: أن الجمع بين الدليلين بحمل كل منهما على بعض مضمونه لا يرجع إلى العمل بهما في تمام معنهما، بل العمل بكل منهما في بعض معناه، فهو في الحقيقة إهمال لدلالته الأصلية و عمل بدلالته التبعية، لا العكس، كما ذكر في الاستدلال. و كان الأولى أن يقال في الاستدلال: أن في الجمع عمل بالدليل في الجملة، و في الطرح إهمال له كلية، و الأول أولى.

لكن يرد عليه:

أولا: منع كون التأويل عملا بالدليل في الجملة.

و ثانيا: منع الأولوية المذكورة، كما سيأتي في الجواب عن الدليل الأول.

نعم قد يوجه هذا الدليل بإرجاعه إلى أن المتعارض إنما يقتضي التكاذب في

ص: 250

تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية.

عدم إمكان العمل بهذه القاعدة

ولا يخفى أن العمل بهذه القضية (1) على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى (2)، ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

عدم الدليل على هذه القاعدة

إما عدم الدليل فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الأعمال مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» على ظاهرهما غير ممكن، وإلا الدلالات المطابقة لا في الدلالات التضمنية والالتزامية، وحينئذ فسقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يقتضي سقوط الدلالات التضمنية عنها، لأن الدلالة التضمنية غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية إن كانت تابعة لها حدوثاً.

ويندفع: أولاً: بأن التكاذب والتعارض واقع بين الدلالات التضمنية أيضاً لأن لكل من الدليلين في كل فرد دلالة تضمنية تنافي الدلالة التضمنية للدليل الآخر، فلا بد من دعوى ترجيح كل دليل في بعض دلالاته التضمنية لا في تمامها، وهو بلا مرجح.

وثانياً: بأن التحقيق أن الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية كما هي تابعة لها في الحدوث إلا في موارد خاصة كالإقرار، كما حقق في محله. فلاحظ.

(1) وهي قضية أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(2) لظهورها في لزوم الجمع مع إمكانه عقلاً وإن لم يساعد عليه العرف، وهو مناف لسيرة الفقهاء في مقام استنباط الأحكام من الأدلة، لأنه مستلزم لعدم تحقق مورد للتخيير والترجيح والتساقط، لعدم تنافي الاحتمالات العقلية التي يمكن حمل الأدلة المتعارضة بظاهرها عليها.

لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأولى على عذرة غير مأكول اللحم و الثاني على عذرة مأكول اللحم، ليس عملا بهما، إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية و التعبد بصدورها (1) إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام (2) المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هنا قرنية صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح و المخير إذا لم يكن (3) ثابت على تقدير الجمع و عدمه (4)، فالتعبد بظاهره واجب (5)، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضا واجب (6).

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به (7) و بين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به (8)، و لا أولوية (1) لإطلاق دليل الحجية.

(2) لأصالة الظهور المعول عليها عند العقلاء، كما تقدم في مبحث الظن.

(3) بناء على الرجوع للتخيير في المتكافئين. أما بناء على تساقطهما، فيدور الأمر بين التعبد بسندهما دون ظهورهما و عدم التعبد بهما أصلا، و ليس الأول أولى، كما يظهر مما يأتي.

(4) إذ على تقدير الجمع يتعين التعبد بصدوره و صدور الآخر، و على تقدير عدمه يتعين التعبد بصدوره وحده، فالتعبد بصدوره ثابت على كل حال.

(5) لأصالة الظهور فيه بعد فرض حجيته.

(6) عملا بإطلاق دليل الحجية الشامل له.

(7) الذي هو لازم الطرح.

(8) الذي هو لازم الجمع.

ص: 252

بل قد يتخيل العكس فيه، من حيث أن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد (2)، من حيث أن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد (1) فإنه وإن خلا عن محذور طرح السند في أحدهما إلا أنه مستلزم لمحذور طرح الظاهر في الآخر.

(2) هذه الجملة قد ذكرت في النسخ المطبوعة التي اطلعت عليها للكتاب.

وهي تناسب التعبير عن أولوية العكس بالتخيل، لأن ذلك يقتضي دفعه. إلا أنها لا تناسب المطلب، لأن ما بعدها صالح لتوجيه ما بعدها و تعليقه، لا لدفعه وإبطاله.

وحاصل توجيه أولوية الطرح حسب ما يستفاد من ذلك: أن الجمع مستلزم لمخالفة ظاهر كل من الدليلين مع تحقق موضوعه لفرض و هما على طبق الأصل التعبد بالسند. أما الطرح فهو يستلزم العمل بسند أحد الدليلين و ظاهره معاً، وليس فيه مخالفة للأصل إلا بالإضافة إلى طرح سند الآخر، و أما ظاهره فلا يلزم من إهماله مخالفة لدليل حجية الظواهر، لا اختصاص دليل حجيتها بما كان من الظواهر حجة قد عبدنا الشارع بصدوره، أما مع فرض عدم التعبد بالصدور - كما هو مقتضى الطرح - فلا موضوع لحجية الظاهر حتى يلزم من إهمالها مخالفة للأصل. و لذا كان الطرح أولى، لقلته ما يستلزمه من المخالفة للأصل.

و هذا مبني على أن طرح الدليل راجع إلى طرح سنده دون ظهوره، و هو غير ظاهر، لأن طرح الدليل عملاً لا يرجع إلى تكذيبه، لينافي دليل صدوره، بل لا يتضمن إلا إهماله عملاً، و هو أعم من ذلك.

و التحقيق: أن التعبد بسند الدليل لا - أثر له بنفسه كالتعبد بالمراد منه، بل الأثر العملي مترتب عليهما معا بنحو الارتباطية لا الانحلال، و حينئذ فطرح الدليل عبارة عن رفع اليد عما يقتضيه الجمع بين أصالتي الصدور و الظهور فيه، كما أن العمل به

بصدوره و لم يحرز كونه صادرا عن المتكلم- و هو ما عدا الواحد المتيقن العمل به- ليس مخالفا للأصل، بل التعبد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به.

و مما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيهما، و قلنا بأن الخبرين معتبران سندا، فيصيران كمقطوعي الصدور، و لا إشكال و لا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور- كآيتين أو متواترين- و جب تأويلها و العمل بخلاف ظاهرهما (1) ، فيكون القطع عبارة عن البناء على ما يقتضيه الجمع بينهما، فمع فرض تعذر العمل بالدليلين معا بالنحو المذكور و فرض دوران الأمر بين طرح أحدهما و الجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره يتعين الأول، لأن فيه عملا بأحد الدليلين، بخلاف الثاني فإن فيه خروجا عن مقتضاهما معا، بل هو عمل بغير حجة، لعدم حجية الدليل في خلاف ظاهره، و منه يظهر أنه لو فرض البناء مع التكافؤ على التساقت لا التخيير فتساقت الدليلين و عدم العمل بهما أولى من الجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره بل هو اللازم، لا امتناع العمل بالدليل فيما ليس حجة فيه، كما لا يخفى.

نعم لو فرض كون الحمل على خلاف الظاهر مقتضى قرينة عرفية أو جمع عرفي بين الدليلين تعين البناء عليه، لقيام ذلك مقام الظهور الأولي في الكشف عن مراد المتكلم، فيتم به الأثر منضمنا لأصالة الصدور في الدليلين، فيكون العمل عليه عملا- بالدليلين معا، و هو أولى من طرحهما أو طرح أحدهما قطعا. فلاحظ، و تأمل جيدا.

(1) إن كان المراد من العمل على خلاف ظاهرهما إهمالهما و الرجوع لدليل آخر فهو عبارة أخرى عن الطرح، و إن كان المراد منه حملهما على خلاف ظاهرهما و الرجوع لهما في ذلك فهو موقوف على كون الحمل مقتضى الجمع العرفي أو قرينة

بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

و توضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع قرينة على إرادة خلاف الظاهر (1)، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أخرى (2): العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند و الظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرها غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير، إما الأخذ بالسندين، وإما الأخذ بظاهر و سند من أحدهما (3)، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به،

و طرح أحد الظاهرين- وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده (4) -و ليس مخالفا للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين، إما مخالفة دليل التعبد بالصدور خارجية، وإلا فهو ممتنع، لما تقدم في نظيره.

(1)القطع إنما يوجب العلم بإرادة خلاف الظاهر في الجملة من دون تعيين لوجه بعينه، و تعيين وجه خاص موقوف على تعيينه بالقرينة أو بمقتضى الجمع العرفي. و منه يظهر عدم الفرق العملي بين القطعيين وغيرهما.

(2) ليس هذا توضيحا لما ذكره بقوله: «و توضيح الفرق وفساد القياس أن وجوب...» بل هو رجوع لما ذكره قبل ذلك في أصل المطلب.

(3)الأول لازم الجمع، والثاني لازم الطرح.

(4)كالمرجوح أو الذي يختار تركه عند وصول النوبة للتخيير.

في غير المتيقن التعبد، وإما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد، وأحدهما ليس حاكما على الآخر، لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث، فيتعارضان (1).

و منه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر، حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لسند النص.

توضيحه: أن سند الظاهر لا يزاحم دلالاته بديهية (2)، و لا سند النص (3) و لا دلالاته (4)، و أما سند النص و دلالاته فإنما يزاحمان ظاهره (5)، لا سنده (6)، و هما حاكمان على ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص (7).

(1) بل عرفت أنه لا مجال للجمع لاستلزامه العمل بغير الحجة، لأن الدليل لا يكون حجة فيما لا يكون ظاهرا فيه.

(2) لعدم المنافاة بين صدورهما و ظهوره.

(3) إذ لا مانع من صدورهما معا.

(4) إذ لا مانع من صدور الظاهر مع صدور النص و إرادة مدلوله مع إرادة خلاف الظاهر من الظاهر.

(5) يعني: ظاهر الظاهر.

(6) لما عرفت من عدم مزاحمة سند الظاهر لصدور النص و لا لدلالاته.

(7) هذا غير ظاهر، بل الشك فيه مسبب عن احتمال إرادة خلاف الظاهر، و لو مع كون النص مما يقطع بعدم التعبد به لكونه خيرا ضعيفا. فالعمدة ما تقدم من تقديم النص على أصالة الظهور عرفا.

و مما تقدم يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف قدس سرّه من المعارضة، حيث عرفت أن العمل قائم بالظهور و السند معا و مترتب عليهما فهما معا معارضان للدليل الآخر.

و أضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله.

لكن لا دوران (1) هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهرة (2)، بخلاف ما نحن فيه، فإننا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجح لعكس ذلك، بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجح والحكم في الإمكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف (3)، وما ذكرناه من التوجيه مما شاة له. فلاحظ.

(1) بيان لوجه ضعف القياس.

(2) بل يتعين طرح الظاهر. لكن طرح الظاهر إن كان بمعنى إهمال الدليل فهو عبارة أخرى عن الطرح، وإن كان بمعنى العمل به في خلاف ظاهره فلا مجال له، إلا أن يكون الحمل مقتضى قرينة خارجية أو جمع عرفي، فيتعين كما في المقام. ومنه يظهر أن القياس في محله إلا أنه لا ينفع في المطلوب. فلاحظ.

(3) هذا أول الكلام، بل ظاهر الإمكان هو العقلي لا غير، وهو مقتضى إطلاق دليل الحجية. مع أن هذا الوجه لو تم إنما يصلح تعليلا لقصور الدليل السابق عن إثبات أولوية الجمع، ولا ينهض بإثبات أولوية الطرح.

فالعمدة ما ذكرنا آنفا من أن العمل بالدليل لا يكون إلا بترتيب أثر صدوره وظهوره معا سواء كان هو الظهور الأولي أم الثانوي المتحصل من الجمع العرفي، فمع فرض تعذر العمل بالظهور الأولي في الدليلين معا وعدم الجمع العرفي بينهما يكون العمل بهما معا متعذرا عقلا، ولا دليل على حجيتهما فيما يحملان عليه إذا لم يكن الجمع عرفيا، فيتعين سقوطهما معا أو سقوط أحدهما تخيرا أو تعيينا لو كان له

ص: 257

و لا شك في حكم العرف و أهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء»، و: «لا تكرم العلماء».

نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا الأمر بالعمل بهما على ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة و العرف (1).

دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة

و لأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركز في ذهن كل واحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن (2)، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال، مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معا. و حمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما- و لو بعيدا- تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

و هذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة.

مخالفة هذه القاعدة للإجماع

هذا كله مضافا إلى مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن مرجح فتأمل جيدا.

(1) لأن ذلك هو الممكن من العمل بهما المفروض قيام الدليل عليه، فلا بد من الحمل عليه تصحيحا للكلام. لكن هذا مختص بما إذا كان العمل بهما مقتضى دليل خاص وارد فيهما أما إذا كان مقتضى عموم قابل للتخصيص تعين البناء على تخصيص العموم المذكور لأنه أولى من حملة على المعنى المذكور الخارج عن المفهوم لغة و عرفا.

(2) لإطلاق دليل حجيته.

الصحابة (1) إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعلمون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما و طرح الآخر من دون تأويلهما معا لأجل الجمع.

رجوع إلى كلام عوالي اللآلي

و أما ما تقدم من عوالي اللآلي (2) فليس نصا، بل ولا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو (3) على التخيير و الترجيح، فإن الظاهر من الإمكان في قوله: «و إن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام و المطلق على الخاص و المقيد.

و يؤيده قوله أخيرا: «فإذا لم تتمكن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث» فإن عدم مورد التمكن نادر جدا (4) .

(1) لا مجال للاستدلال بمثل هذه السيرة فيما نحن فيه، لأن ترجيحهم إن كان بالرجوع للأئمة المعصومين عليهم السلام و الأخذ منهم فهو راجع إلى العمل بالعلم في مورد تعارض الأدلة الظنية، و هو خارج عما نحن فيه.

و إن كان بوجوه أخر ظنية أو اعتبارية فهو غير مشروع قطعاً لوجوب الرجوع للمعصومين عليهم السلام الذين هم الثقل الأصغر و لا يفارقون الكتاب و الحق و لا يفارقانهم، و قد جعلهم النبي صلى الله عليه و آله و سلم مرجعا عند الاختلاف، فتجاهلهم تعام عن الحق و إغراق في الضلال، فيكف يحتج بمثل هذه السيرة و الإجماع المزعومين؟! .

(2) حيث تقدم منه دعوى الإجماع على لزوم الجمع مهما أمكن.

(3) يعني: ولو كان بعيدا لا يقتضيه الجمع العرفي بين الدليلين.

(4) بل لا يبعد عدم وقوعه، كما تقدم.

وبالجملة: فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلا عن دعواه الإجماع على ذلك.

أقسام الجمع

والتحقيق الذي عليه أهله: أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:

أحدهما: ما يكون متوقفا على تأويلهما معا (1)،

والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين (2)،

والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول، فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والإجماع (3).

(1) كالأمر والنهي في الوجوب والحرمة الذين يمكن الجمع بينهما بحملهما معا على الإباحة. وكالعامين المتنافيين في مورد واحد الذين يمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على بعض أفراد العام، مثل عموم ما دل على أن ثمن العذرة سحت، وعموم ما دل على أنه لا بأس ببيع العذرة، حيث قد يجمع بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان أو غير مأكول اللحم والثاني على غيرها.

(2) كالعام والخاص، حيث يجمع بينهما بحمل العام على ما عدا مورد الخاص.

(3) الظاهر أنه يشير إلى ما تقدم منه في المنع عن لزوم الجمع بين الدليلين مهما أمكن. والظاهر أن المدار فيه على ما إذا كان تأويلهما غير عرفي، بحيث لا يرى العرف كلا منهما صالحا للقرينة على تأويل الآخر، من دون فرق بين كون التأويل في أحدهما وكونه فيهما معا، لأن اللازم العمل بكل دليل فيما هو ظاهر فيه، ولا ترفع اليد عنه إلا بقرينة عرفية فيها يحسن التأويل ولو كان فيهما معا، وبدونها لا يحسن

و أما الثاني، فهو تعارض النص و الظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

تعارض الظاهرين

و أما الثالث، فمن أمثلته العام و الخاص من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، و مثل قوله: اغتسل يوم الجمعة، بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب و قوله: ينبغي غسل الجمعة، بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما

لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر

و حينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزية و قوة على الآخر بحيث (1) لو اجتمعا في كلام واحد نحو: رأيت أسدا يرمي (2)، أو اتصلا في كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر و صرف الظاهر إلى ما لا يخالفه، كان (3) حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه و بين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن التأويل و لو كان في أحدهما. نعم لا يبعد كون الغالب في التأويل في الجانبيين أنه غير عرفي، و في التأويل في جانب واحد أنه عرفي. فلاحظ.

(1) جعل المعيار ذلك في الأظهرية المصححة للحمل و التأويل لا يخلو عن إشكال.

(2) فإنه كما يمكن حمل الأسد على الرجل الشجاع بقرينة نسبة الرمي له يمكن حمل الرمي على رمي التراب و الحجارة بنحو البعثة التي يمكن حصولها من الأسد بقرينة نسبته للأسد، إلا أن الأول أظهر، فيتعين الحمل عليه.

(3) جواب الشرط في قوله: «و حينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزية...».

إلا بكونه صارفاً عن الظاهر (1)، ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا (2) دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر و طرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر و إبقاء الظاهر على حاله و صرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة (3)، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود و الترجيح بالعرف، بخلاف النص و الظاهر (4).

لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر

و أما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر فالظاهر أن الدليل في الجمع (5)، و هو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور غير جائز هنا، إذ لو (6) جمع بينهما و حكم باعتبار سندهما و بأن أحدهما لا بعينه مأول (1) لعدم قبوله للتأويل بعد فرض كونه نصاً في معناه.

(2) لم يتضح المورد الذي تقدم فيه ذلك.

(3) التي لا تقيّد القطع بالمراد، فيمكن التعبد بخلافها. هذا و قد تقدم في صدر الكتاب أن العمل بالظهور مستند إلى أصالة الظهور التي هي المرجح لأصالة الحقيقة، لا أن أصالة الحقيقة هي المرجح لأصالة الظهور. و الأمر سهل.

(4) فإنه لا مجال لرفع اليد عن دلالة النص، بل تكون هي المقدمة على دلالة الظاهر عرفاً لا غير.

(5) يعني: ما ذكر في وجه ترجيح الجمع على الطرح.

(6) يعني: أنه لا أثر بينهما و التعبد بسندهما، إذ بعد فرض صلوح كل منهما للتأويل و عدم المرجح لأحدهما يتعين إما البناء على إجمالهما عرضاً الموجب لتساقطهما و الرجوع للأصل الموافق لأحدهما، أو التخيير بينهما الموجب للعمل بأحدهما أيضاً، و ذلك حاصل مع الطرح أيضاً، بناء على أن الحكم في المتعارضين الترجيح ثم التخيير لا التساقط - كما هو مختار المصنف قدس سره - و هذا بخلاف ما إذا كان كل منهما

لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما (1)، وإما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال (2) إذا تكافأت. وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في إعمال المرجحات السنديّة في هذا القسم، إذ على إعمال قاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما (3) و إجمالهما كمقطوع الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات. وقد عرفت أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين (4) ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

محتاجا للتأويل، فإن أثر الجمع بينهما العمل بهما معا بعد التأويل وأثر الطرح العمل بأحدهما من دون تأويل. فلاحظ.

(1) لكن هذا في الحقيقة ليس عملا بظاهر أحدهما، بل بالأصل الموافق له.

وهذا هو مراد المصنف قدس سره.

(2) الظاهر أن المراد به تعارض أحوال اللفظ من حيث الحقيقة والمجاز والاشتراك والحذف والتقدير وغير ذلك، حيث أن التعارض في المقام بين الحقيقة في كل من الدليلين. والمراد بقوله: «على أضعف الوجهين...» الإشارة إلى الخلاف في أن أدلة التخيير تشمل التعارض بالوجه المذكور، أو تختص بالتعارض المطلق، والمرجع في التعارض بالوجه المذكور أصالة التساقط. فلاحظ.

(3) ولا مجال مع ذلك للرجوع للمرجحات السنديّة.

(4) لأن المراد من الجمع في القاعدة هو الجمع المستتبع للعمل بالدليلين، لا

و يؤيد ذلك-بل يدل عليه-أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه أن اللازم-حينئذ-بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار (1)، مع أن الظاهر من سيرة العلماء-عد اما سيحييء (2) من الشيخ رحمه الله في العدة و الاستبصار-في مقام الاستنباط (3) التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال: إن هذا من باب الترجيح بالأصل (4)، فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما، و مع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير (5) على كل تقدير، غاية الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، و عقلي إن لم نقل (6).

المستتبع للإجمال الذي يلزم معه الطرح.

(1) يأتي الكلام في مفاد الأخبار عند الكلام في المتكافئين إن شاء الله تعالى.

(2) في المقام الرابع من مبحث الترجيح.

(3) متعلق بقوله: «سيرة العلماء».

(4) هذا خلاف الظاهر منهم. و لا سيما مع عدم كون الترجيح بالأصل اتفاقيا.

(5) يعني: عملا بإطلاق دليله بعد فرض فقد المرجح حتى الأصل.

(6) بناء على أن الأصل في المتعارضين التخيير، كما أشير إليه في بعض النسخ. لكن المبنى المذكور في غير محله، بل الأصل التساقط، كما حقق و يأتي الكلام فيه في المتكافئين.

هذا لو أريد من التخيير في المسألة الأصولية. و أما لو أريد به أصالة التخيير التي هي من الأصول العملية العقلية فالرجوع إليه فرع تساقط الدليلين. مع

تفصيل في الظاهرين المتعارضين

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض-كالعامين من وجه، حيث أن مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض-و بين غيره كقوله: اغتسل للجمعة، و: ينبغي غسل الجمعة، فيرجح الجمع على الطرح في الأول، لوجوب العمل بكل منهما في الجملة (1)، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع (2)، بخلاف الثاني.

و سيجيء (3) تتمه الكلام إن شاء الله تعالى.

ما فرعه الشهيد الثاني قدس سرّه على قاعدة الجمع

بقي في المقام كلام وهو أن شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله فرع-في تمهيده على قضية أولوية الجمع-الحكم بتصنيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما، وأقاما بينة. انتهى المحكي عنه.

و لو خص المثل بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي (4).

أنه مختص بما إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة ونحوه من موارد الدوران بين المحذورين و لا يجر في غيره من صغريات ما نحن فيه.

(1) يعني: ولو في المورد السليم عن المعارض.

(2) لاستبعاد التفكيك في أصالة الصدور بين موارد الدليل الواحد، بناء على أن الطرح إلغاء للسند. و يأتي تمام الكلام في ذلك في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(3) في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(4) قال في محكي القوانين: «و التحقيق فيه: أن ذلك يصح بعد ملاحظة التراجع في البيئتين و انتفائها و تعادلها. و كيف كان يمكن العلاج في ذلك التفريع، لإمكان استناد التصنيف إلى ترجيح بينة الداخل، فيعطى كل منهما ما في يده بترجيح، أو بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد و خروجها أعم من

وإن كان ذلك (1) أيضا لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل (2). و كيف كان الحقيقي و الاعتباري. و يمكن استناده إلى التعارض و التسايط و التخالف، فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها و لم يكن هناك بينة، كما هو المشهور».

و حاصل ما ذكره: أن البناء على التنصيف لا يتوقف على البناء على قاعدة أولوية الجمع من الطرح، بل قد يكون الوجه في أعمال الترجيح بين البينتين، بأن يقال بترجيح بينة الداخل، و هي بينة صاحب اليد، من حيث أن كلا منهما لما كان صاحب يد على الدار كان مرجع ذلك إلى ثبوت يد كل منهما على نصفها فترجح بينته في النصف الذي تحت يده. أو يقال بترجيح بينة الخارج، و هي بينة غير صاحب اليد، فترجح بينة كل منهما في النصف الذي تحت يد صاحبه. و على الوجهين يكون التنصيف لأجل ترجيح بينة كل منهما في النصف. و يحتمل أن يكون الوجه في التنصيف تساقط البينتين الموجب للتحالف ثم البناء على التنصيف لقاعدة العدل و الإنصاف، لا للجمع بين البينتين.

و حاصل ما ذكره المصنف قدس سره ان اشكال صاحب القوانين مختص بالقرض الأول الذي ذكره الشهيد الثاني قدس سره و هو ما إذا كان كل منهما صاحب يد، و لا يجري في الفرض الثاني، و هو ما إذا لم يكن لأحدهما يد على الدار، كما يقتضيه التدبر في كلام القوانين، إذ فرض كون إحدى البينتين بينة الداخل و الأخرى بينة الخارج موقوف على ثبوت اليد في موردهما، كما لا يخفى.

(1) يعني: التفريع في الصورة الثانية التي هي خارجة عن كلام المحقق القمي قدس سره و هو لا يتوجه فيها إيراده.

(2) قال بعض أعظم المحشيين قدس سره: «المراد من المناقشة التي ذكرها الأستاذ العلامة دام ظله في الفرض الأخير على ما صرح به في مجلس البحث هو كون التنصيف فيه من جهة تساقط البينتين بعد التكافؤ و عدم المناس عن التنصيف، لا من جهة الجمع بين البينتين بالتبعيض في أدلة التصديق، فيكون الفرض، كما إذا

فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب و الصحيح.

و كيف كان فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما، المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين (1)، لأن الدليل الواحد لا يتبعص في الصدق و الكذب، و مثل هذا غير جار في أدلة الأحكام الشرعية (2).

و التحقيق: أن العمل بالدليلين بمعنى الحركة و السكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقا (3)، فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة و إن كان طرحا من جهة لم يكن بينة أصلا» أقول: المناقشة المذكورة و إن لم تذكر في كلام المحقق القمي قدس سره لظهور كلامه في فرض وجود اليد، إلا أنها قرينة مما ذكره في ذيل كلامه المتقدم بقوله: «و يمكن استناده إلى التعارض...».

(1) الظاهر أن المراد المخالفة القطعية في العمل بالبينة الكاذبة واقعا، كما يناسبه تعليقه بقوله: «لأن الدليل الواحد لا يتبعص في الصدق و الكذب» فأحد الخبرين كاذب قطعاً فالعمل بهما مستلزم للعمل به و لو في بعض مدلوله، و هو حرام.

و ربما يكون مراده المخالفة القطعية للدليلين، من حيث أن كلا منهما يقتضي ملكية تمام الدار، فالحكم بالتنصيف مخالفة قطعية لهما معا. و سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(2) لأن العمل بها في بعض مدلولها لا يرجع إلى تكذيبها فيه، بل إلى تأويلها و التصرف في ظهورها بحمله على ما يناسب الآخر، كحمل العام على الخاص.

(3) يعني: لا في أدلة الأحكام الشرعية، و لا في غيرها، لما تقدم من امتناع البناء في أدلة الأحكام الشرعية المتعارضة على مقتضى ظهورها و صدورها معا، بل لا بد من الخروج عن أحدهما.

أخرى (1)، في مقابل طرح أحدهما رأسا.

و الجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

إمكان الجمع بين البيئات بالتبعيض

وفي مثل تعارض البيئات لما لم يمكن ذلك، لعدم تأتى التأويل في ظاهر كلمات الشهود (2)، فهي بمنزلة النصين المتعارضين، انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق، بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد تصدقه في نصف الدار، وكذا من شهد بأن قيمة هذا الشيء صحيحا كذا و معيبا كذا تصدقه في أن قيمة كل نصف منه منضمما (3) إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

عدم إمكان الجمع بالتبعيض في تعارض الأخبار

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار لأن مضمون خبر العادل- أعني صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام- غير قابل للتبعيض (4)، بل هو (1) كما لو لزم إلغاء ظهورهما أو إلغاء أحدهما أو كليهما في بعض مدلوله.

(2) إما لأن كلا منهما نص فيما يعارض الآخر، أو لأنه ظاهر فيه يعلم بإرادته له ولا سيما مع كون كل من الكلامين صادرا من شخص فلا يصلح لأن يكون قرينة على المراد من كلام الآخر، ولو لعدم امتناع الخلاف بينهما. فتأمل.

(3) لأن الإخبار بقيمة التام إنما يستلزم الإخبار بقيمة النصف في حال انضمامه للنصف الآخر لا في حال انفراده، لإمكان اختلاف قيمة النصف في حال انفراده عن نصف قيمة التام.

(4) إما لأنه أمر بسيط، أو لأنه لا أثر لتتصيفه.

نظير تعارض البيّنات في الزوجة أو النسب (1) .

نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاما ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء، وورد أيضا: أهن العلماء، سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما، أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعض

إلا أن المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالإطاعة (2)، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس، (1) حيث أنه لا معنى للتصنيف فيها، بل لا بد إما من التصديق في التمام أو عدمه.

(2) هذا راجع إلى المنع من التبعض في التصديق لأجل الجمع بين الدليلين، بدعوى: أنه إذا أوجب تصديق كلا العادلين فتكذيب كل منهما بلحاظ بعض الآثار لأجل تصديق الآخر فيها وإن استلزم الموافقة القطعية الإجمالية في أحد النصفين إلا أنه مستلزم للمخالفة القطعية الإجمالية في النصف الآخر أيضا، ولا يجوز ارتكاب المخالفة القطعية لأجل الموافقة القطعية، كما ذكر نظير ذلك في التخيير الاستمراري.

لكن تقدم غير مرة المنع من ذلك وأن تجنب المخالفة القطعية مع عدم تحصيل الموافقة القطعية ليس بأولى من الوقوع فيهما معا.

هذا كله لو أريد المخالفة القطعية لمضمون أحد الخبرين، وأما لو أريد

فإن الحق فيها لمتعدد، فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين (1) من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية، فهو أولى (2) من الإهمال الكلي لأحدهما و تفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم و دواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد. و لأجل هذا يعد الجمع بهذا المخالفة القطعية في اعتماد الخبرين مع العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع، حيث يلزم الاعتماد على الخبر المعلوم الكذب و لو إجمالاً، و هو حرام، لا متناع حجية معلوم الكذب. فيدفعه: أن العمل بكل خبر بشخصه، و هو غير معلوم الكذب، بل محتمل الكذب، و كذبه واقعا غير مانع من حجيته، و العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين في تمام مدلوله لا يمنع من حجيته عقلاً، بل هو نظير التعبد بالأصليين المعلوم كذب أحدهما.

فالعمدة في المنع من الجمع بين الدليلين بهذا النحو أنه لا- دليل عليه، فإن مقتضى حجية الدليل العمل به في تمام مضمونه لا في بعضه، نظير ما تقدم من أن مقتضى حجية الدليل العمل بمقتضى أصالتي الظهور و الصدور معاً فيه لا بمقتضى أحدهما. فلاحظ.

(1) هذا لا يصلح لرفع اليد عن محذور المخالفة القطعية لو فرض كونه مانعاً من البناء على التنصيف. اللهم إلا أن يقال: إنه لا يلزم منه المخالفة القطعية لا- في حق الحاكم إذ ليس منه إلا- الحكم و لا- مانع من جعل الشارع له الولاية على الحكم مع العلم الإجمالي بل التفصيلي بعدم مطابقته للواقع، و لا في حق المتداعيين لقطع كل منهما بالاستحقاق. و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي من أحكام القطع.

(2) هذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيث العمل بالدليلين التي هي محل الكلام بل يقتضي الأولوية من حيث خصوصية الحق مع قطع النظر عن الدليلين و لذا يجري مع فرض عدم البينة لكل منهما، كما تقدم بل مع عدم اليد أيضاً.

النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف. وقد وقع التعبد به في بعض النصوص (1) أيضا.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولوية له أصلا على طرح أحدهما و الأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس (2) ،

الجمع بين البيئات في حقوق الناس

و أما الجمع بين البيئات في حقوق الإنسان فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجية البيئة، لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكل منهما بل بأحدهما (3) ، أو بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلا أن ما ذكرنا من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثاني على الأول (4) .

و يؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن أودعه رجل درهمين و آخر درهما فامتزجا بغير تقريط (1) كخبر السكوني على ما سيذكره.

(2) الذي تقدم منه هنا امتناع العمل بكل من الخبرين في بعض مضمونه من باب التبعض في التصديق، لا من باب تأويل الخبر و حمله على خلاف ظاهره، فإن هذا لا ينافي تصديق الخبر في تمام مضمونه.

نعم تقدم منه قدس سره و منا سابقا الإشكال في أولوية الجمع بالتأويل، ولا دخل له بما هنا. ولعل مراده الإشارة إلى ذلك.

(3) وكذا طرحهما معا و الرجوع للأصل.

(4) عرفت أن هذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيث العمل بالدليلين التي هي محل الكلام، بل من حيث خصوصية الحق.

و تلف أحدهما (1) .

الأصل في تعارض البيئات هي القرعة

هذا ولكن الإنصاف أن الأصل في موارد تعارض البيئات وشبهها هي القرعة (2) .

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبيئة المطابقة لها، أو مرجعا بعد تساقط البيئتين (3) . وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي، كأصالة الطهارة مع إحدى البيئتين. وللکلام مورد آخر (4) .

(1) حيث تضمنت الرواية أنه يدفع لصاحب الدرهمين درهما ونصفا ولصاحب الدرهم نصف درهم. ولا يخفى أن هذا لا يبتني على الجمع بين الدليلين، لفرض عدم البيئة، بل هو شاهد بما ذكرنا من كون الجمع المذكور لخصوصية الحق.

(2) لإطلاق أدلتها. ولا مجال للخروج عنه برواية السكوني الواردة في مورد خاص، بل يلزم الاقتصار على موردها.

و دعوى: فهم عدم الخصوصية لموردها، لموافقة مضمونها للمرتكزات العرفية في تشابه الحقوق.

مدفوعة: بعدم وضوح المرتكزات المذكور ولا سيما مع ورود بعض أدلة القرعة في ذلك. فلاحظ.

(3) هذا هو الظاهر من أدلة القرعة، وحملها على الترجيح بين البيئات محتاج إلى عناية. ولا سيما مع عموم أدلتها لما إذا لم تكن هناك بيئة أصلا، إلا لا بد- حينئذ - من البناء على كونها مرجعا. والتفكيك في أدلة القرعة بين موردي وجود البيئات وعدمه، وأنها تكون مرجحا في الأول و مرجعا في الثاني، كما ترى بعيد جدا.

(4) تقدم بعض الكلام في عموم أدلة القرعة في خاتمة مبحث الاستصحاب.

الكلام في أحكام التعارض في مقامين:

فلنرجع إلى ما كتأفيه (فنقول): حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح و لا على التخيير، فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:

إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح، فيكونان متكافئين متعادلين، وإما أن يكون مع أحدهما مرجح.

ص: 273

و الكلام فيه:

ما هو مقتضى الأصل الأولي في المتكافئين؟

أولاً: في أن الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا أولاً؟، ثم اللازم بعد عدم التساقط (1) الاحتياط (2) أو التخيير أو التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنى تساقطهما؟

(1) إما لأن الأصل هو عدم التساقط، أو للدليل الخاص.

(2) وجوب الاحتياط تارة: يكون لأنه المرجح للخبر الموافق له.

وأخرى: يكون لأنه المرجح بعد تساقط الخبرين، وعلى الأول يخرج الخبران عن فرض التكافؤ، وعلى الثاني يخرج الكلام عن فرض عدم التساقط. ومن ثم لم يكن كلام المصنف قدس سره في عرض الأقوال متناسقا. والأمر سهل بعد كون ذلك أمرا لفظيا.

كلام السيد المجاهد قدس سره في أن مقتضى الأصل هو التساقط

قد يقال، بل قيل: إن الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض.

أما إذا كان إجمالاً فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم، ليكون مدعى الاختصاص محتاجاً إلى المخصص والمقيد.

و أما إذا كان لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلاً (1)، ولا ريب (1) لا يخفى أن دليل الحجية إنما يقتضي وجوب العمل بالحجة إذا تضمنت حكماً إلزامياً، أما إذا تضمنت حكماً غير إلزامي فلا يكون دليل الحجية مقتضياً لوجوب العمل بالحجة، بل لجوازه، ولذا لا يمنع من الاحتياط. وعليه؛ لا يتم ما ذكره قدس سره في وجه امتناع شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين إذا تضمن أحدهما حكماً غير إلزامي، فإن جواز العمل بما تضمن الحكم غير إلزامي منهما لا ينافي ولا يترادف وجوب العمل بما تضمن الحكم الإلزامي، إذ التزاحم إنما يكون بين التكليفين الاقتضائيين.

فالعمدة في وجه المنع: أن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل بالحجة شرعاً، بل يقتضي الحجية التي هي معنى اعتباري يستلزم التعبد بمضمون الحجة، و وجوب العمل بالحجة أو جوازه من الأحكام العقلية التابعة للحجة تبعية مقام الامتثال للتكاليف الشرعية، و حينئذ فكما يمتنع جعل مضمون الحجيتين معاً واقعا لتنافيهما ثبوتاً كذلك يمتنع التعبد بمضمونهما إثباتاً، لأن العمدة في تنافي الأحكام و تضادها هو تنافي آثارها العملية-كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي- و حيث كانت فعلية الآثار العملية تابعة لقيام الحجة على الحكم كان لا بد من امتناع

أن وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع، والعمل بكل منهما تخيرا (1) لا يدل عليه الكلام، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين و التخييري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد (2) .

جعل الحجة على الحكمين المتنافيين عملا، وتعين قصور إطلاق دليل الحجة عن شمول المتعارضين معا.

(1) لا بد أن يكون المراد بذلك هو حجة كل منهما بشرط اختياره، وإلا فلا معنى لحجة كل منهما تخيرا.

إن قلت: لازم ذلك عدم حجة كل منهما قبل الاختيار، فيجوز الخروج عنهما و مخالفتهما معا حينئذ.

قلت: لا بد إما من الالتزام بوجوب الاختيار كحكم طريقي نظير وجوب الفحص عن الحجة و لازم ذلك عدم وصول النوبة إلى ما يكون في رتبة متأخرة عن المتعارضين من الحجج و الأصول، أو الالتزام بحجيتهما معا قبل الاختيار في نفي الثالث و إن لم يكونا حجة في مضمون كل منهما بخصوصه. فلاحظ.

(2) هذا موقف على أن يكون الوجوب التخييري في المقام مبينا مفهوما للوجوب التعبدي بنحو لا يجمعهما مفهوم واحد، فيمتنع الجمع بينهما في استعمال واحد، لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى الذي لا مجال لحمل الكلام عليه على التحقيق. و هو غير ظاهر، بل من القريب جمعهما في مفهوم واحد، وإنما يختلفان في الإطلاق و التقييد، ولذا ذكرنا أن المراد بالوجوب التخييري هنا هو حجة كل منهما بشرط اختياره.

و عليه فلا مانع من دلالة العموم على حجيتهما بالنحو المذكور. لكن بنحو يدل العموم على التقييد، بل العموم إنما يدل على أصل الحجة مع كون التقييد مستفادا من الدليل الخارجي، و هو المانع العقلي من الجمع بينهما في الحجة الفعلية الذي تقدم التعرض له، فيكون مقتضى الجمع بين العموم و المانع المذكور هو البناء

و أما العمل بأحدهما الكلي عينا فليس من أفراد العام، لأن أفرادها هي المشخصات الخارجية (1) و ليس الواحد على البدل فردا آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا (2) .

المناقشة فيما أفاده السيد المجاهد قدس سره

هذا و لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظي لا محصل و لا ثمرة له فيما نحن فيه، لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعي، و هو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

و أما ما كان وجود أحدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر (3) على حجة المتعارضين تخييرا.

نعم الجمع بالوجه المذكور و إن كان ممكنا إلا أنه لا معين له، لإمكان الجمع بوجوه آخر، كإخراج أحد المتعارضين عن الحجية بالخصوص مطلقا أو في بعض الأحوال، و الآخر في بعض الأحوال الأخر، أو الرجوع لمثل القرعة في التعيين، إلى غير ذلك من الوجوه المحتملة، فالجمع المذكور ليس عرفيا، بل تبرعيا. و المرتكز عرفا البناء على خروج كلا المتعارضين عن الحجية العقلية، مع ثبوت الحجية الاقتضائية لهما الراجعة إلى حجة كل منهما لو لا المانع، و هذا أقرب عرفا من الجمع بالوجوه الأخر المشار إليها. فلاحظ.

(1) لأن الحجية لا تعرض الكلي بل الفرد، و تعلقها بالكلي من حيث حكايته عنه، و ليس كالملكية مما تتعلق بالكليات، كالأموال الذميمة و غيرها.

(2) إلا أن يراد بحجية الواحد على البدل حجة كل منهما تخييرا، فيجري فيه ما تقدم.

(3) لعدم كونه واجدا للملاك الحجية في ظرف وجود المانع المذكور، نظير

فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها (1)، والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل (2) تعين العمل بها، لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي (3) بوجودها يمنع وجوب العمل بتلك (4)، وتلك لا يمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها (5) و لا بوجودها (6). فافهم.

و الغرض من هذا التطوير حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض (7).

الظهور الذي يظن بخلافه، بناء على أن دليل حجية الظهور مختص بصورة عدم الظن على خلاف الظاهر.

(1) والتعارض الذي هو محل الكلام هو التعارض بين الدليلين، فلا بد من فرض كون كلا المتعارضين واجدا لملاك الدليلية والحجية حين التعارض وإن امتنع العمل به لوجود المانع.

(2) يعني: حتى في ظرف وجود الأمانة الممنوعة، لعموم دليل حجيتها.

(3) يعني: الأمانة المانعة.

(4) لفرض خروج الممنوعة عن موضوع الحجية مع المانعة.

(5) لفرض عموم دليل حجية المانعة الشامل لحال وجود الأمانة الممنوعة.

(6) لفرض عدم وجوب العمل بها، فلا تصلح للمزاحمة والمانعية.

(7) العمدة فيما ذكره في حسم الشبهة المذكورة هو فرض المتعارضين داخلين في موضوع الحجية حتى في فرض المعارضة، وأن دليل الحجية يقتضي وجوب العمل بهما تكليفاً فيكون المقام من صغريات باب التزاحم بناء على السببية - كما سيأتي

و حيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع(فقول):

إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع (1)، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه في بيان الشبهة (2) .

لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية و العرفية مشروطا بالقدرة، و المفروض أن كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب منه قدس سرّه- و ذلك بمقتضى التخيير مطلقا سواء كان الدليل لفظيا له إطلاق أم لم يكن.

لكن عرفت الإشكال في ذلك و أن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل تكليفا، بل التعبد بالمؤدى و ضعا، و حينئذ يخرج المقام عن باب التزاحم، بل حيث يمتنع حجية كلا المتعارضين، فلا بد إما من سقوطهما معا عن الحجية الفعلية أو سقوط أحدهما لا غير، و حينئذ فقد يفرق بين ما إذا كان دليل الحجية لبيبا و ما إذا كان لفظيا له إطلاق. إذ على الأول لا طريق لإثبات التخيير، أما على الثاني فقد يدعى أنه مقتضى الجمع العرفي، كما تقدم، و إن عرفت أن الجمع بذلك ليس عرفيا، بل تبرعيا، فلا مجال له. فلاحظ.

(1) و هو مفهوم أحدهما على البديل.

(2) الظاهر أنه إشارة إلى لزوم استعمال اللفظ في معنيين على ما تقدم و تقدم الكلام فيه.

عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة (1).

وهذا مما يحكم به بديهية العقل، كما في كل واجبين اجتماعاً على المكلف. ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسر في ذلك: أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر (2)، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان (3)، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين (4) أو كان بأمر واحد يشمل (1) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التابعة لنفس التكليف سعة وضيقة، فلا معنى لتقييده بالقدرة إلا بمعنى تقييد التكليف الشرعي نفسه بها، ففي حال عدم القدرة لا تكليف حتى يكون هناك موضوع للامتثال، لا أن هناك تكليف يجب امتثاله.

نعم تقييد التكليف بالقدرة لا يقتضي سقوط التكليفين المتزامين معا بل التخيير بينهما مع عدم أهمية أحدهما، كما ذكره المصنف قدس سره. ومن ثم لا يبعد كون ما ذكرناه هو مراد المصنف قدس سره.

(2) بحيث يكون وجود الآخر وإن لم يمثل رافعا للتكليف المتزامن له ملاكاً.

(3) والمفروض أن كلا منهما مع عدم امتثال الآخر ممكن الامتثال.

(4) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخين، كخبر العادل وخبر

واجبين (1)، وليس التخيير في القسم الأول (2) لاستعمال الأمر في التخيير

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي و الشرعي، وإذا أمر بشيئين و اتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة، فيقبح تركها.

مقتضى الأصل التخيير بناء على السببية

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب (3) شيء واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا صاحب اليد.

(1) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخ واحد، كخبري عادلين.

(2) وهو ما إذا كانت الأمارتان من سنخين. وفي بعض النسخ سقوط قوله:

«في القسم الأول». وهو الأنسب.

(3) تفسير السببية بذلك مما لم نعهده، فإن القائل بثبوت الوجوب الظاهري يقول به حتى بناء على الطريقة. وما نعرفه من معنى السببية أن يكون قيام الأمانة سببا في حدوث ملاك واقعي يقتضي متابعتها لا يحدث لو لا قيامها، إما بنحو يقتضي تبعية التكليف الواقعية الأولية لها- كما هو مقتضى التصويب المنسوب للأشاعة- أو بنحو يقتضي تبدل الأحكام الواقعية بها- كما هو مقتضى التصويب المنسوب للمعتزلة- أو بنحو يقتضي تدارك ما فات من مصلحة الواقع على تقدير الخطأ بسببها- كما هو مرجع القول بالمصلحة السلوكية الذي تقدم في أول الكلام في حجية الظن- وقد تقدم في أول الكلام في حجية الظن الإشارة إلى بطلان الوجوه المذكورة و لو لعدم الدليل عليها، وأن العمل بالأمانة ليس إلا لإدراك الواقع الذي هو مرجع القول بالطريقة.

على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لأعمال الآخر، كما في كل واجبين متزاحمين.

أما لو جعلناه من باب الطريقة- كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات- بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا، لأن أحدهما مخالف للواقع (1)، فلا- يكونان طريقين إلى الواقع (1) مخالفة الطريق للواقع وإن استلزمت عدم إرادة الشارع بمضمونه من حيث الحكم الواقعي، لأنه مخالف له، إلا أنه لا ينافي حجيته ووجوب العمل به ظاهرا، لأنه لو سلم أن ملاك حجية الطريق ووجوب العمل به هو إيصاله، إلا أنه لا يراد به إيصال كل طريق بشخصه، لإمكان خطأ الحجة قطعا بل يراد به غلبة الإيصال في النوع الذي يكون ذلك الطريق من أفراده، وذلك حاصل مع خطأ الطريق. وعليه فلو فرض كون مفاد جعل الحجة وجوب العمل بالطريق تكليفا تعين البناء على التخيير بين المتعارضين بعد فرض تعذر العمل بهما معا، كما تقدم بناء على السببية.

فالعمدة ما عرفت من أن وجوب العمل بالطريق ليس تكليفا شرعيا، ليكون مورد التعارض من صغريات باب التزاحم بين التكليفين، الذي يلزم معه التخيير عقلا، بل هو حكم عقلي لا غير، متفرع على جعل الشارع للحجة و تعبيده بمضمون الحجة، وحيث يمتنع التعبد بالضدين و النقيضين تعين قصور دليل الحجية عن إثبات حجية كلا- المتعارضين، من دون فرق بين السببية و الطريقة. غاية أن عدم حجية المتعارضين ليس لقصورهما ذاتا، بل للمانع من حجيتهما.

و دعوى: أنه بناء على السببية يتعين البناء على التخيير، لأن كلا من المتعارضين

ولو (1) فرض محالاً إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه لو فرض إمكان الجمع.

مثلاً لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصل منه و غيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما (2)، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

مقتضى الأصل التوقف بناء على الطريقة

و من هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف، لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه (3)، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين، بوجوب حدوث ملاك يقتضي العمل على طبقه مع قطع النظر عن الواقع، و مع امتناع الجمع بينهما يتعين البناء على التخيير بالاختصار على أحد الملاكين، لأنه الممكن و لا وجه لإهمالهما معا مع إمكان استيفاء أحدهما، كما هو الحال في سائر موارد التزام.

مدفوعة: بأن السببية فرع حجية الطريق، فمع فرض امتناع حجية كلا المتعارضين لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين، فلا بد من تخصيص إطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى المتعارضين، فلا- كاشف عن الملاك فيهما الملزم باختيار أحدهما، ليكون من صغريات باب التزام. فتأمل جيدا.

(1) (لو) هنا وصلية.

(2) عرفت الكلام في ذلك، وأنه لا فرق فيه بين السببية و الطريقة.

(3) الذي يكون لازمه حجيتهما في نفي الثالث.

بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص (1) .

و مقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام- أعني التكافؤ- فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما، لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل (2) .

مقتضى الأخبار عدم التساقط

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقة، إلا أن الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط (3) مع فقد المرجح.

ما هو الحكم بناء على عدم التساقط؟

و حينئذ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط (4) ، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر و الإتمام (5) ؟ وجهه:

(1) هذا موقف على خروج المتعارضين معاً عن إطلاق دليل الحجية، وقد سبق أنه الأقرب عرفاً، وإن كان يمكن دعوى خروج أحدهما المعين واقعا مطلقاً أو في بعض الأحوال. فراجع.

(2) وإن جاز العمل بكل منهما، لأنه الحجة في ظرف اختياره.

(3) يأتي الكلام في هذه الأخبار عند الكلام في أخبار التخيير و التوقف.

(4) هذا راجع إلى أن موافقة الاحتياط من المرجحات، وهو خلاف فرض التكافؤ.

(5) لا يخفى أن الاحتياط- حينئذ- لا يكون مخالفاً لهما، بل عملاً بمضمونهما و جمعاً بينهما في مقام العمل، وهو يناسب حجة أحدهما المعين واقعا و تنجز أحد

المشهور- وهو الذي عليه جمهور المجتهدين-الأول، للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه (1) .

الاحتمالين الناشئين منهما. وإنما يكون الاحتياط مخالفا لهما معا فيما إذا كان مقتضاه مباينا لمقتضاهما معا، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب القصر، والآخر على التخيير بينه وبين الإتمام، فإن مقتضى الاحتياط الناشئ منهما الإتيان بالقصر، ومقتضى الاحتياط التام الذي يكون مخالفا لهما هو الجمع بين القصر والإتمام لو فرض احتمال خطأ الخبرين.

اللهم إلا أن يكون مراده بمخالفة الاحتياط لهما عدم كون مقتضى الاحتياط مدلولاً لأحدهما بخصوصه فيشمل مثل الجمع بين القصر و التمام مع اختلاف الخبرين في وجوب كل منهما بخصوصه، في مقابل ما إذا كان أحدهما مطابقاً للاحتياط، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدمه. فلاحظ.

(1) الذي عثرت عليه مما استدل به على التخيير أخبار متعددة:

الأول: خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة. فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزّ وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا. قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق. قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

ودعوى: أن صدره ظاهر في لزوم العرض على الكتاب والسنة والترجيح بهما، فهو إنما يقتضي التخيير بعد فقد المرجح لا مطلقاً. لا تضر بما نحن فيه، إذ الكلام في المتكافئين. على أنها غير تامة، لأن ظاهر صدرها العرض على الكتاب والسنة لتمييز الحجة عن غيرها مع قطع النظر عن التعارض، لا الترجيح بين المتعارضين الذين هما حجة ذاتا، كما يناسبه إطلاق قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا» فإن العدول عن العنوان المسئول عنه إلى التعبير بذلك ظاهر في أنه عليه السلام في مقام ضرب القاعدة لحجية

الأخبار. كما أن ذلك هو المناسب للضابط المذكور في الحديث، كما لا يخفى.

الثاني: موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروييه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهى عنه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه». لكن قد يدعى أن ظاهرها التوقف في العمل بكلا الروايتين كما هو مقتضى قوله: «يرجئه».

و الحكم بأنه في سعة لعله لتساقت الروايتين و كون السعة مقتضى الأصل العملي، خصوصا في مورد الرواية، و هو دوران الأمر بين الأمر و النهي.

الثالث: خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه».

و دعوى: عدم ظهوره في فرض التعارض، بل هو يدل على حجية الأخبار من حيث هي.

مدفوعة: بأن التعبير بالسعة يناسب التخيير بين الروايات، و هو إنما يناسب فرض التعارض، إذ مع عدمه تكون الرواية حجة مطلقا، و قد لا يكون مضمونها مبنيا على السعة، فإطلاق السعة ظاهر في فرض تعدد الوجوه التي يعمل عليها، و هو لا يتم مطلقا إلا في فرض التخيير، فلو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فلا أقل من كونها مشعرة به، و لا سيما مع تعرضها للرد للقائم الظاهر في نحو من التردد المناسب للتعارض. فتأمل.

الرابع: مكاتبة الحميري المتقدمة من المصنف قدس سره في مبحث الشبهة الوجوبية من أصل البراءة الواردة في التكبير عند القيام من التشهد الأول المتضمنة لقوله عليه السلام:

«و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و دعوى: أن المحتمل قريبا كون المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين، كما هو المناسب لقوله: «كان صوابا»

لامتناع كون كلا المتعارضين صوابا، وهو المناسب لوظيفة الإمام عليه السلام، لأن وظيفته بيان الحكم الواقعي المسئول عنه لا الظاهري الذي يبتني على التخيير.

مدفوعة: بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «بأيهما أخذت» فإنه كالصریح في الأخذ بإحدى الرويتين تخييرا، وهو المناسب للتمهيد بذكر الرويتين، وإلا- لم يكن لذكرهما دخل في الجواب. والمراد من الحكم بالصواب ليس هو الحكم على كلا الرويتين به، بل الحكم على الحكم على التخيير بينهما به، فيرجع إلى أن التخيير هو الحكم الظاهري الصواب في مثل ذلك. وعدول الإمام عليه السلام عن مقتضى وظيفته ليس محذورا ترفع به اليد عن ظاهر الرواية، لإمكان وجود جهة تقتضي ذلك.

الخامس: رواية علي بن مهزيار الواردة في ركعتي الفجر في السفر. وفيها: «فروى بعضهم: صلها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا على الأرض. فوقع عليه السلام:

موسع عليك بأية عملت». والكلام فيها هو الكلام في سابقتها.

السادس: مرفوعة زرارة، وفيها بعد الترجيح بالاحتياط: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر». وهي أخص من الإطلاقات المتقدمة، ومقتضى الجمع العرفي العمل عليها لو لا ما سيذكره المصنف قدس سره من ضعف سندها، فيتعين العمل على الأخبار السابقة بعد تقييدها بأخبار الترجيح الآتية إن شاء الله تعالى.

نعم يشكل التمسك بأخبار التخيير المذكورة- بعد ضعف السند أو الدلالة في الكل أو الجمل- بأنها محكومة لرواية العيون المعتمدة ظاهرا الآتية من المصنف قدس سره عند ذكر روايات الترجيح. وفيها: «و ما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر على خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه.

فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف

و أنت طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

فإن هذه الرواية الشريفة حاکمة على أخبار التخيير جميعا و مفسرة لموردها، و أنها خصوص ما كان النهي للكرهه و الأمر للترخيص، دون ما إذا لم يمكن الجمع بين الخبرين عرفا. و هو المناسب لمورد مكاتبه الحميري و رواية علي بن مهزيار المتقدمين، كما تعرضنا لذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة الوجوبية من أصل البراءة. و به يندفع ما اشرفنا إليه من الإشكال بأن حمل كلام الإمام عليه السلام على التخيير في المسألة الأصولية مناف لوظيفته، كما تقدم دفعه بذلك هناك.

و بما ذكرنا ترفع اليد عن ظاهر أخبار التخيير، لو لا شهرته بين الأصحاب، خصوصا مثل الكليني قدس سره، فإنه قد يكشف عن هجرهم لرواية العيون أو اطلاعهم على ما يوجب صرفها عن ظاهرها. لكن في بلوغ ذلك حدا يخرجها عن الحجية إشكال، لإمكان غفلتهم عن مدلولها، أو عن إمكان الجمع بينها و بين أخبار التخيير بما ذكرنا. و لا مجال مع ذلك للبناء على التخيير.

و لا سيما مع ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته من أن الأصحاب قد هجروا أخبار التخيير عملا، فإنهم و إن ذكروه في الأصول، إلا أنهم لم يعملوا على ما ذكروه في الفقه، فإننا لم نجد موردا واحدا التزموا فيه بالتخيير بعد الاعتراف بتساوي الخبرين.

اللهم إلا أن يحمل ذلك منهم على بنائهم على الترجيح بمطلق المزية، فإن ذلك يوجب ندرة التساوي الذي هو مورد التخيير، لا لاعراضهم عن التخيير في مورد التساوي. أو يكون ذلك منهم احتياطا في اختيار الحجة و إن لم يكن لازما.

فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

و لا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية (1) المحكية عن عوالي اللآلي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

و هي ضعيفة جدا، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سرّه في مقدمات الحدائق.

أخبار التوقف و الجواب عنها

و أما أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث أن التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل (2) كما في ما لا نص (1) عرفت أنه لو تمت لا تكون معارضة لأخبار التخيير، بل مخصصة لها.

ولذا ذكرنا أن مرجع الوجه الثاني إلى جعل الاحتياط مرجحا، و هو خلاف فرض التكافؤ.

(2) هذا غير ظاهر، فإن التوقف في الفتوى بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري لعدم الحجة لا يقتضي الاحتياط في العمل، بناء على أن المرجح مع عدم البيان الشرعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الذي ينبغي أن يقال: المراد بالتوقف تارة: يكون هو التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط في المسألة الفرعية.

و أخرى: يكون هو التوقف في الحكم بحجية إحدى الروايتين تعيينا أو تخييرا، الراجع إلى عدم الاعتماد عليهما في العمل.

أما الأول فهو راجع إلى الوجه الثالث.

و أما الثاني فهو راجع إلى أصالة التساقط في المتعارضين التي تقدم الكلام فيها، و هي لا تمنع من الرجوع إلى الأصول الشرعية فضلا عن العقلية، كما لا يخفى.

هذا و ظاهر نصوص التوقف في المقام هو الثاني، كمكاتبة محمد بن عيسى:

«كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك عليهم السّلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه. فكتب عليه السّلام: ما علمتم

فيه (1) فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام كما يظهر من بعضها (2)، فيظهر منها أن المراد ترك العمل و إرجاء الواقعة إلى أنه قولنا فألزموه، ولما لم تعلموا فردوه إلينا». و مرسل سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام:

«قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه. قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما. قال: خذ بما فيها خلاف العامة». فإنهما صريحان في التوقف عن العمل بالخبرين المتعارضين، ولا دلالة فيهما على المنع من الرجوع للأصل بعد التوقف عنهما.

و ذلك هو المنصرف من التوقف في مقبولة ابن حنظلة المتضمنة لقوله عليه السّلام بعد ذكر المرجحات: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خبر من الاقتحام في الهلكات».

و مثلها رواية العيون المتقدمة المتضمن ذيلها للأمر بالتوقف، فإن المنصرف منهما التوقف عن الروايتين في مقابل العمل بإحدهما تخيرا أو تعيينا، لا التوقف في المسألة الفرعية الذي هو بمعنى الاحتياط في العمل.

و هذا بخلاف التوقف فيما لا نص فيه، فإنه يتعين حمله على التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط، لعدم فرض ما يحتمل الحجية حتى يحمل التوقف على بيان عدم حجيته. فلاحظ.

ثم إنه لو فرض ظهور نصوص التوقف في المقام في التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط أمكن الجواب عنها بما سيذكره المصنف قدّس سرّه.

(1) أشرنا إلى الفرق بين مورد تعارض النصين و مورد عدم النص.

(2) و هو مقبولة ابن حنظلة و رواية العيون، لأنهما تضمنت كون غاية التوقف لقاء الإمام عليه السلام و بيان الحال من قبله، و المنصرف منه إمكان ذلك فلعل خصوصيتهما في ذلك لوجوب الاحتياط في زمن الفحص عن الدليل، لا وجوب الاحتياط حتى مع اليأس عن الدليل ليكشف عن انقلاب الأصل في

لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية (1)، يتوهم أنه لو لا ذلك لا وجب التوقف، لقوة (2) احتمال أن يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا في مورد التوقف، لا حكما واقعيا ناشئا من تراحم الواجبين (3). بل الأخبار المشتملة على الترجيحات و تعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقية (4). بل هو أمر واضح. و مراد من جعلها من باب السببية عدم إناطتها بالظن الشخصي (5)، كما يظهر (6) من صاحب المعالم رحمه الله في تقرير دليل الانسداد.

المتعارضين. فلاحظ.

(1) بناء على أن مقتضى السببية التخيير عند التعارض، على ما تقدم من المصنف (قده) و تقدم الكلام فيه.

(2) تعليل لقوله: «لا يدل...».

(3) فيكون الحكم بالتخيير تعبديا خاصا مخرجا عن مقتضى القاعدة المتقدمة بناء على الطريقية. لا حكما جاريا على مقتضى القاعدة، ليتعين البناء على السببية بناء على ما تقدم.

(4) كأنه لظهورها في كون منشأ الترجيح غلبة مطابقة الراجح للواقع أو أقربيته له، لا لملاك يقتضي متابعتها مع قطع النظر عن الواقع.

(5) فالمراد بالسببية في كلامه معنى آخر غير ما تقدم ابتناء القاعدة عليه في كلام المصنف قدس سره.

(6) بيان للمنفى و هو إناطتها بالظن الشخصي.

ص: 292

لوقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء

ثم المحكي عن جماعة-بل قيل: أنه مما لا خلاف فيه-أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيرا في عمل نفسه.

وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي، فيتخير في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح (7).

وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات و طريقتها يشمل المجتهد و المقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد، و أثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد.

و لأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه، فهو تشريع

و يحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار، لأنه (8) حكم للمتخير و هو المجتهد. و لا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي (9) مع أن حكمه و هو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه و بين المقلد، لأن (10) الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك، و له

(7) لظهور أدلة التخيير في كونه مقدمة للعمل.

(8) يعني: لأن التخيير.

(9) يعني: مع اليقين بحدوثه الذي هو مورد الاستصحاب.

(10) تعليل لقوله: «و لا يقاس».

حكم مشترك (1)، والتخير هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق (2)، كما أن العلاج بالترجيح مختص (1) لكن الحكم المشترك موضوعه الشاك، فإذا فرض اختصاص الشك بالمجتهد وعدم حصوله للعامي، فلا وجه للفتوى له بالحكم المذكور، فالأولى أن يقال: إن العامي يحصل له أيضا الشك في البقاء كما يحصل له الشك في الحدوث، ولذا احتاج إلى سؤال المجتهد، فإذا أفاته المجتهد بالحدوث تم له موضوع الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فجرى حكمه في حقه، غايته أن اليقين بالحدوث ليس حقيقيا، بل تنزيليا بسبب أخذه من المجتهد، فبيّنتي الاستصحاب في حقه على جريان استصحاب مؤدى الأمانة، ولا بأس به، كما حقق في محله، وقد بيّنتي عليه الاستصحاب في حق المجتهد، حيث أنه قد لا يعلم بالحدوث وجدانا، بل بسبب قيام الأمانة عليه.

(2) هذا غير ظاهر، لظهور أدلة التخير لو تمت في أن التخير حكم لمن يجب عليه العمل بالأدلة، وهو لا يختص بالمجتهد، بل يشترك في ذلك جميع المكلفين، وليس للمجتهد إلا تشخيص مقتضى الأدلة في حق العامي، فلا وجه لاختصاص التخير بالمجتهد.

نعم قد يدعى أن التقليد مختص بالأحكام الفرعية، لا بمقدمات استنباطها من المسائل الأصولية واللغوية والعقلية وغيرها، فليس للمجتهد الفتوى بالتخير بل له الفتوى بالحكم الفرعي الناشئ منه بضميمة بقية المقدمات التامة بنظره.

وفيه: أنه خلاف عموم أدلة التقليد الشامل للمسائل الأصولية وغيرها، فكما يصح للعامي الرجوع له في الحكم الفرعي يصح منه الرجوع له في الحكم الأصولي.

نعم لما كان غالب العوام عاجزا عن معرفة المقدمات بأجمعها كان له إيكالها بأجمعها للمجتهد، وحينئذ فكما يسوغ للمجتهد أن يفتي له بمقدمات الاستنباط ويوكل الاستنتاج منها له، كذلك يسوغ له أن يفتي له بالنتيجة أعني نفس الحكم الفرعي،

أما لو فرض استقلال بعض العوام بالنظر في بعض المقدمات و لو مع عجزه عن بعضها الآخر- كما قد يحصل لبعض طلبة العلم وفقهم الله تعالى- امتنع عليه الرجوع للمجتهد في الأحكام الفرعية المبتنية عليها مع اختلافها فيها لأنه من رجوع العالم للجاهل بنظره، وتعين عليه الاقتصار في الرجوع للمجتهد على المقدمات الأخرى التي يختص المجتهد بمعرفتها و لا رأي للعامي فيها، نظير رجوع المجتهد لعلماء الرجال و اللغة و قبول أقوالهم بناء على أنه بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة ثم استقلاله بالنظر في بقية مقدمات الاستنباط. فيتعين في المقام على المجتهد الفتوى للعامي بالتخيير بين الدليلين ثم العمل على ما يختاره بعد بيان مؤداه له بنظره.

على أنه لو تم ما ذكره من اختصاص التقليد بالأحكام الفرعية أشكال فتوى المجتهد للعامي بالحكم المطابق للدليل الذي يختاره، لأن الظاهر أن وظيفة المجتهد هي الفتوى بالحكم المستنبط من الأدلة التي يرى المجتهد حجيتها في حق العامي، لعموم دليلها له و إن كان عاجزا عن تشخيص مؤداهها، أما لو فرض اختصاص الحجية بالمجتهد لاختصاص عنوان دليلها به لم يسغ له الفتوى للعامي بالحكم المستنبط من تلك الأدلة، وتعين له النظر في مفاد الأدلة التي جعلت في حق العامي، فلو فرض أن المجتهد علم بحجية خبر الهاشمي في حق الرجال و حجية خبر غيره في حق النساء لم يسغ له الفتوى للنساء بالأحكام التي تقتضيها أخبار الهاشمي، بل يتعين له الفتوى بالأحكام المستنبطة من أخبار غيرهم التي هي بنظره حجة في حق النساء.

ففي المقام حيث كان ظاهر أخبار التخيير تخيير المكلف في مقام العمل فلا وجه لاعتماد المجتهد في الفتوى للعامي على ما يختاره هو، بل يتعين عليه الفتوى اعتمادا على ما يختاره العامي المستفتي، و لا دليل على قيام اختيار المجتهد مقام اختيار

به (1) .

فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخير وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد. وكذا لو فرضنا تكافؤ اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتخيير المجتهد (2)، لا تخيير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين و آخر يتفرع على آخر.

و المسألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشهور أقوى (3). هذا حكم المفتي.

لو وقع التعادل للحاكم والقاضي فالظاهر التخيير

و أما الحاكم والقاضي فالظاهر -كما عن جماعة- أنه يتخير أحدهما العامي بحيث ينقح موضوع الحجية في حق العامي، وهذا بخلاف غير الاختيار من شرائط الحجية، كعدالة الراوي وعدم المعارض للخبر، والمرجح له عند التعارض، فإن موضوع الحجية في حق الكل لما كان هو العناوين الواقعية كان تشخيص المجتهد لها وإدراكها موجبا لعلمه بما هو الحجية في حق العامي، فيسوغ له الفتوى بالحكم المستنبط منه. فتأمل جيدا.

(1) عرفت إمكان استقلال العامي ببعض مقدمات الاستنباط، ومنها النظر في المرجح كما عرفت أخيرا الفرق بين التخيير والترجيح و إمكان قيام المجتهد مقام العامي في الثاني دون الأول.

(2) يعني: بناء على الرجوع للتخيير في مثل ذلك. لكن ما سبق في التخيير بين الخبرين جار هنا.

(3) العمدة فيه ما ذكرنا.

ص: 296

فيقضي به لأن القضاء و الحكم عمل له لا للغير (1)، فهو المخير. و لما عن بعض من أن تخيير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة (2).

هل التخير بدوي أو استمراري؟

و لو حكم على طبق إحدى لأمارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟

المحكي عن العلامة رحمه الله و غيره الجواز، و لا يستبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال لأبي بكر: «لا تقض في الشيء الواحد حكمن مختلفين».

مختار المصنف قدس سره التخير البدوي

أقول: يشكل الجواز، لعدم الدليل عليه، لأن دليل التخير إن كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما (3).

(1) أما في أحكام القضاء من تعيين شرائط الحكم و طرقه فواضح. و أما في تعيين الأمر المقضي فيه المقتضي في كالحقوق المتنازع فيها فلأن وظيفته الحكم بما هو الحق واقعا، فيلزمه الرجوع في تشخيصه إلى ما هو الحجة في حقه لا في حق الخصم.

فلاحظ.

(2) لم يتضح كون هذا صالحا للدليلية في المقام، فالعمدة ما ذكرنا.

(3) الظاهر تمامية الإطلاق، لأن موضوع التخير فيها هو تعارض الخبرين الذي يفرق فيه بين الواقعة الأولى و الوقائع اللاحقة لها. و لا سيما مع التعبير في بعضها السعة حتى يرى القائم الظاهر في كون التخير استمراريا. مع أن مقتضى ما ذكره امتناع العدول عما اختاره قبل العمل به في الواقعة الأولى، لارتفاع التحير بالاختيار و لا يتوقف على العمل بما اختار، و لا يظن من أحد الالتزام به. فتأمل.

فالظاهر أن العمدة في محذور الالتزام بالتخير الاستمراري هو لزوم المخالفة

و أما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة (1) ، و الأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله (2) .

نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضي له في السابق موجود بعينه، بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقتين (3) ، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي. فتأمل.

و استصحاب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحكم في غير موضوعه القطعية الإجمالية في إحدى الواقعتين. و قد تقدم اندفاع ذلك عند الكلام في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة.

(1) لا يخفى أنه لم يتقدم منه تقرير حكم العقل إلا بملاك التراحم بناء على أنه اللازم من القول بالسببية. و سيأتي منه قدس سره الاعتراف بأن مقتضى التراحم هو التخيير الاستمراري.

(2) الفرق بين ذلك و ما نحن فيه أن التخيير بين المجتهدين لم يثبت إلا-بالإجماع و المدعى الذي لا-إطلاق له يقتضي كونه استمراريا، بخلاف التخيير في المقام فإنه ثابت بالنصوص التي كان مقتضى إطلاقها كون التخيير استمراريا.

(3) الذي هو عبارة عن التخيير في تعيين الحجة التي لا يجب العمل بها إلا لإدراك الواقع من دون أن يشتمل على ملاك يقتضي العمل بها مع قطع النظر عن الواقع الذي قامت عليه، إذ لو كانت كذلك كان التخيير بينها من باب التخيير بين الواجبين الواقعيين المتراحمين، و عليه يبني ما تقدم منه قدس سره بناء على السببية، و هو المراد بالتخيير الواقعي، و إن لم أعهد من جرى في تعبيره على هذا النحو.

وبعض المعاصرين رحمه الله استجود كلام العلامة رحمه الله مع أنه منع من العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر (2) فتدبر.

حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام

ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام- كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال- وجوب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع لا السببية المحضنة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي، وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

(1) هذا موقف على أخذ عدم الاختيار في موضوع الحكم، وهو غير ظاهر، بل الظاهر أن الموضوع هو التعارض، كما تشهد به النصوص المتقدمة. نعم مرجع التخيير إلى حجية كل منهما على تقدير الاختيار، فهو راجع إلى حجية كل منهما المعلقة، فيبتي على الكلام في الاستصحاب التعليقي. فتأمل.

(2) عرفت الفرق بين الأخبار وغيرها من الأمارات بأن دليل التخيير في الأخبار إطلاق يقتضي كونه استمرارياً، بخلاف غيرها من الأمارات، إذ ليس الدليل فيها لو تم إلا الإجماع أو نحوه مما لا إطلاق له.

ثم إن المصنف قدس سره خص الكلام في كون التخيير استمرارياً أو ابتدائياً بالحكم مع الذي هو وظيفة القاضي، مع أنه يعم مطلق اختلاف الأخبار ولو في غير القضاء.

نعم ما تقدم من لزوم المخالفة القطعية مع التخيير الاستمراري قد لا يجري في غير القضاء، كما لو كان أحد الحكمين إلزامياً والآخر غير إلزامي. لكن هذا بالنسبة إلى نفس العمل بمضمون الخبر أما بالنسبة إلى الفتوى به فيلتزم المخالفة القطعية أيضاً. فتأمل.

إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات- كما هو (المشهور) و سيجيء- لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل (1)، و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث (2)، لأنه طرح للأمارتين (3)، فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية (4).

(1) لكن هذا موقوف على عموم دليل الترجيح لغير الأخبار من الإمارات، وإلا كان وجود جهة الترجيح كعدمها و كانت الإماراتان بحكم المتعادلتين.

(2) الذي هو مقتضى الأصل المفروض عدم موافقة شيء منهما له.

(3) هذا كسابقه موقوف على عموم دليل عدم التساقت لغير الأخبار من الإمارات المتعارضة، وقد عرفت الإشكال فيه في الأخبار فضلا عن غيرها. نعم لو فرض العلم الإجمالي بصدق إحدى الأمارتين اتجه امتناع الرجوع للأصل في الفرض.

(4) كأصالة البراءة من حرمة ما يشك في كونه غناء، وأصالة الاشتغال المانعة من التيمم بما يشك في كونه صعيدا و نحوهما، وإن كان الأصل مخالفا لمقتضى الأمارتين معا، و أما الأصل الجاري في موضوع الأمارتين الذي هو مورد التعارض فلا يرجع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. لكن الظاهر أنه لو تم الدليل على امتناع الرجوع للثالث لم يفرق بين الأصل الجاري في مورد التعارض و الأصل الجاري في المسألة المتفرعة عليه فاختصاص المنع بالأول في غير محله.

اللهم إلا أن يكون مراده بالأصل في المسألة الفرعية هو الأصل المطابق لمؤدى إحدى الأمارتين المتعارضتين لا المخالف لهما معا حتى يجري ما ذكرنا من امتناع

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير و مقدمة للترجيح، وهو أن الرجوع إلى التخيير غير جارٍ إلا- بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن مأخذ التخيير

إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ و المطروح إلا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل (1)، و الحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا- تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام (2). مع أن الرجوع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. فلاحظ.

(1) لأن المزية المذكورة ترجع إلى أهمية ذي المزية الموجبة لترجيحه مع التزاحم.

(2) لكن الشك في المقام ليس في الحكم، بل في الحكم الجزئي، فإن الأمانة وإن كانت حاكية عن حكم كلي، إلا أن وجوب متابعتها ليس لأجل الحكم الكلي المذكور، بل لأجل مصلحة قائمة بها ناشئة منها، وهي واقعة شخصية، فالحكم بالإضافة إليها جزئي لا كلي.

فالعمدة في وجوب الفحص في المقام: أن الترجيح لما كان بملاك التزاحم و الأهمية فمع احتمال و إن لم يعلم تعيين التكليف بالراجح، إلا أن ملاك التكليف به تعيينا حاصل، و عدم تعيينه على تقدير مساواته للتكليف الآخر ليس لقصور في ملاكه، بل للمزاحم الذي يصلح كونه عذرا في ترك امتثاله، فمع الشك في صلوح المزاحم لذلك لا احتمال كونه مزحوما يتعين الاحتياط بالفحص، لأن العذر مما لا يصح الاتكال عليه إلا- بعد العلم بوجوده، و لا- مجال للاتكال على احتمال وجوده في رفع اليد عن التكليف التام الملاك في نفسه. و من ثم قيل بوجوب الاحتياط مع

أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير (1)، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات و إن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداء إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها، المتوقف على الفحص عنها (2) المتممة فيما لم يذكر فيها من الشك في القدرة، لأن عدم القدرة ليس من سنخ الرفع للملاك، بل من سنخ العذر الرفع لفعالية التكليف. فلاحظ.

(1) كأنه لأن أصالة العدم من الأصول الشرعية لرجوعها إلى الاستصحاب، فلا بد في جريانها من لحاظ الأثر الشرعي، ولا تجري بلحاظ الأثر العقلي.

وفيه: أن التخيير وإن كان بحكم العقل، إلا أنه ليس تخييرا عقليا محضاً، بل هو راجع إلى كشف العقل و إدراكه لتقييد التكليف الشرعي في كل من المتزاحمين بعدم الآخر على تقدير عدم المرجح، فأصالة العدم تجري بلحاظ أثر شرعي و هو بقاء التكليف بالآخر على تقدير ترك محتمل الرجحان، وارتفاع التكليف بمحتمل الرجحان على تقدير فعل الآخر.

نعم قد يشكّل بأن أصالة العدم إنما تجري فيما إذا كان موضوع الأثر عنوانا خاصا محدد المفهوم، و حكم العقل - كأكثر الأدلة اللبية - لا يصلح لتحديد موضوع الأثر الشرعي و عنوانه بل هو راجع إلى إدراك الملازمة الخارجية بين عدم المزية و إطلاق التكليف من دون كشف عن قضية عنوانية، و لا تنهض باحراز القضية العنوانية إلا الأدلة اللفظية، فيكون التمسك بالأصل في المقام مبينا على الأصل المثبت. فلاحظ.

(2) فمع عدم الفحص يكون التمسك بإطلاق التخيير من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص - و هو دليل الترجيح في المقام - و ذلك ممنوع

المرجحات المعتمدة بعدم القول بالفصل بينها (1) .

هذا مضافاً إلى لزوم الهرج و المرجح، نظير ما يلزم من العمل بالأصول العملية و اللفظية قبل الفحص (2) .

هذا مضافاً إلى الإجماع القطعي -بل الضرورة- من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين و عدم وجوبه، لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه، و لم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه (3) . و حينئذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين .

على التحقيق. مع أنه يكفي في وجوب الفحص عن المرجح ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام فإنه كما يقتضي الفحص عن أصل الدليل يقتضي الفحص عن الراجح من الدليلين الذي هو الدليل الفعلي عند التعارض.

(1) يعني: لأن كل من قال بوجوب الفحص عن المرجحات المنصوصة قال بوجوبه في غيرها. لكن لا مجال للاستدلال بعدم القول بالفصل ما لم يرجع إلى الإجماع على عدم الفصل، و لا طريق لإثبات ذلك هنا. فالعمدة في وجوب الفحص في المرجحات غير المنصوصة هو ما تقدم في المرجحات المنصوصة، لعدم الفرق بينها فيما تقدم.

(2) العمدة في وجه وجوب الفحص في قبال الأصول اللفظية و العملية هو العلم الإجمالي الذي لا يتضح جريانه هنا، و أدلة وجوب تعلم الأحكام الذي عرفت توجه الاستدلال به هنا. و أما لزوم الهرج و المرجح فلا يتضح وجه الاستدلال به ما لم يرجع إلى السيرة و الإجماع العملي أو القولي. فلاحظ.

(3) هذا راجع إلى الاستدلال بعدم الفصل الذي عرفت الإشكال فيه.

المقام الثاني: في التراجيح

تعريف التريج

التريج: تقديم إحدى الأمرتين على الأخرى في العمل، لمزية لها عليها بوجه من الوجوه.

وفيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات الداخلية والخارجية.

ص: 305

المقام الأول: وجوب الترجيح بين المتعارضين و الاستدلال عليه

إشارة

فالمشهور فيه وجوب الترجيح: وحكي عن جماعة-منهم الباقلاني و الجبائيان (1) -عدم الاعتبار بالمزية و جريان حكم التعادل.

و يدل على المشهور-مضافا إلى الإجماع المحقق (2)، و السيرة (3) القطعية و المحكية عن الخلف و السلف، و تواتر الأخبار بذلك-أن (4) حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما (1) و حكي عن السيد الصدر أيضا، و اختاره المحقق الخراساني قدس سرّه في الكفاية.

(2) لا بد أن يراد به إجماع الطائفة المحقة الذي لا يقدر فيه خلاف السيد الصدر و نحوه من المتأخرين. و أما إجماع غيرهم فلا وجه لدعواه مع خلاف من عرفت. إلا أن يراد إجماع الصحابة، كما حكي بعض أعظم المحشين قدس سرّه دعواه عن غير واحد.

(3) يعني: سيرة العلماء في مقام الاستدلال. و الكلام هنا كما تقدم في الإجماع.

(4) هذا فاعل قوله: «و يدل على المشهور...». و هو راجع إلى تقرير الأصل بوجه يقتضي الترجيح مع قطع النظر عن أدلته الخاصة.

معا (1) أما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية و السببية (2) ، و إما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية (3) . و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير (4) إذا لم نجعل الأصل من المرجحات، أو فرضنا (1) كما تقدم منه قدس سره تقريبا دلالة النصوص عليه، و تقدم منا الإشكال فيه.

(2) عرفت أنه لا مجال للتخيير حتى على المسببية و أن دليله منحصر بالاختيار لو تمت دلالة و سندا.

(3) تقدم منه قدس سره أن مقتضى الأدلة في المتعارضين التخيير، سواء قلنا بالسببية أم الطريقية، و إنما يظهر الفرق بين السببية و الطريقية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة، فعلى السببية يتعين التخيير-بناء على ما تقدم منه-و على الطريقية يتعين التوقف الذي هو بمعنى تساقط الدليلين و الرجوع إلى الأصل.

و منه يظهر التدافع بين فرض الكلام فيما إذا لم يجر طرحهما معا-كما هو مقتضى قوله:«بعد عدم جواز طرحهما»-و فرض التوقف.

(4) هذا غير ظاهر، لما عرفت منه في معنى التوقف من أنه عبارة عن تساقط الدليلين و الرجوع للأصل، فإنه أجنبي عن التخيير بالمرة، إذ لو كان أحد المتعارضين موافقا للأصل و كان الأصل مرجعا لا مرجحا، يلزم على القول بالتخيير جواز اختيار ما يخالف الأصل منهما، و على القول بالتوقف العمل بالأصل المطابق لأحدهما. و لو كانا مخالفين للأصل يلزم على القول بالتخيير لزوم اختيار أحدهما المخالف للأصل، و على القول بالتوقف العمل بالأصل المخالف لهما.

نعم على تقدير عدم جريان الأصل في الواقعة قد يكون مرجع التوقف إلى التخيير عملا، كما لو دل أحد الدليلين على الوجوب و الآخر على الحرمة و لم يكن هناك أصل يقتضي الإباحة و لو للعلم بعدمها يتعين التخيير، كما في سائر موارد الدوران بين محذورين. لكن التخيير حينئذ في محض العمل لا بين الدليلين، بحيث يسوغ العمل بأحدهما و الاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي، كما هو المراد من

الكلام في مخالفتي الأصل، إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخيير على (1) تقدير فقده (2)، أو كونه مرجعا، بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقا التخيير، لا الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما (3). و التخيير إما بالنقل التخيير هنا. فلاحظ.

(1) الجار و المجرور خبر لقوله: «فالحكم بالتخيير...».

(2) يعني: فقد الأصل لو كان مرجحا. و كأن المراد بذلك ما إذا لم يكن هناك أصل على طبق أحد الدليلين لا ما إذا لم يكن في الواقعة أصل أصلا، لأن هذا لم يتقدم في كلامه.

(3) عرفت أن مرجع التوقف إلى هذا لا إلى التخيير، و من ثم كان كلام المصنف قدس سره في غاية الاضطراب و التشويش.

و الذي ينبغي أن يقال: أنه أما بناء على أصالة التساقط في المتعارضين- الذي هو معنى التوقف- فالأصل عدم الترجيح، لأصالة عدم الحجية في الراجع بعد فرض قصور إطلاق دليل الحجية عنه، لعدم شموله للدليلين المتعارضين معا.

و أما بناء على عدم التساقط و جواز الاعتماد على أحد الدليلين و لو لأجل الأدلة الخاصة، فإن كان لدليل التخيير إطلاق يشمل حال وجود المرجح كان مقتضاه عدم الترجيح أيضا إلا أن يدل دليل خاص على الترجيح، و إن لم يكن لدليل التخيير إطلاق بل كان المتيقن منه حال عدم المرجح كان الأصل هو الترجيح، لأصالة عدم حجية المرجوح.

و كذا لو كان التخيير بملاك التزاحم، لأن احتمال الترجيح يرجع إلى احتمال الأهمية في أحد المتزاحمين و هو يقتضي ترجيحه، كما حقق في محله. و لعله يأتي في كلام المصنف قدس سره ما يوضح ما ذكرنا.

و إما بالعقل و أما النقل فقد قيد فيه (1) التخيير بفقد المرجح و به يقيد ما أطلق فيه التخيير (2). و أما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع المزية و تعيين العمل بذيها (3).

و لا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار، لأنها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان. لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكل منهما (4)، و إلا (5) لتعين العمل بكليهما، و العقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما، و إنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير، (1) لا يخفى أن دليل التقييد ليس إلا الأخبار المشتملة على المرجحات، و مبنى الكلام على عدم الاستدلال بها للترجيح، بل بالأصل.

(2) لا يخفى أن نصوص الترجيح على قسمين:

الأول: ما تعرض للتخيير بعد الترجيح و هو مرفوعة زرارة المتقدمة منا الآتية من المصنف قدس سره.

و الثاني: ما تعرض له من دون تعرض للتخيير، كالأخبار الآتية من المصنف قدس سره. و كلاهما صالح لرفع اليد عن إطلاقات التخيير، لأنه أخص، إلا أن ضعف سند المرفوعة مانع من التمسك بها، و يتعين التمسك بالقسم الثاني.

(3) هذا راجع إلى ما أشرنا إليه من لزوم ترجيح محتمل الأهمية في المتزاحمين.

(4) هذا راجع إلى ما تقدم منه من تقريب التخيير على السببية.

(5) يعني: لو أمكن العمل بكل منهما.

لأنه (1) نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم يستقل بالمقدمة الثالثة (2) توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكا.

فإن قلت:

المناقشة في وجوب الترجيح

أولاً: أن كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج إلى دليل، لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً (3)، كالتعبد بما لم يعلم حجتيه.

و ثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين وأحدهما على البدل فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

الجواب عن المناقشة

قلت: إن كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياطاً لا يجري فيه ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم (4). فراجع نظير الاحتياط بالالتزام ما (1) يعني: لأن التخيير.

(2) وهي عدم وجود المرجح.

(3) العمل به لا يكون تشريعاً، للعلم بحجتيه إما تعييناً أو تخييراً، والتشريع إنما هو في اعتقاد تعيينه بلا حجة.

(4) يعني: من لزوم التشريع ونحوه، لما عرفت من عدم لزوم التشريع مع العلم بحجية الأمانة إما تعييناً أو تخييراً.

ص: 310

دل أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة (1) أو العكس.

عدم اندراج المسألة في مسألة (دوران الأمر بين التعيين و التخيير)

و أما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين و أحدهما على البذل. ففيه: أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط و عدم جريان قاعدة البراءة (2) .

و الأولى منع اندراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح، ولا ريب أن مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الإمارات (3) . و هي (4) ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء (5) ، بل تشمل ما إذا شك في الحجية (1) فإنه لما كان يجوز العمل على الوجوب تختيارا فمتابعة الأمانة غير المعتبرة الدالة عليه لا يكون تشريعا. نعم لو قصد نسبه للشارع لزم التشريع. بل الحال في المقام أظهر لأن أصالة عدم الحجية تجري في المرجوح و تمنع من العمل به، أما في الدوران بين الوجوب و الحرمة فلا موجب للمنع من الفعل بعد فرض عدم حجية احتمال الحرمة.

ثم إن في صدق الاحتياط بمتابعة الأمانة الدالة على الوجوب بعد فرض عدم حجيتها إشكالا، لأن الدوران إنما هو بين محذورين، و الاحتياط إنما هو بمتابعة أقوى الاحتمالين فلو فرض أن الاحتمال الذي لم تقم الأمانة عليه أقوى كان الاحتياط في متابعته. نعم لو احتملت حجية الأمانة كان الاحتياط في متابعته. فتأمل.

(2) تقدم الكلام في ذلك عند الكلام في الشك في شرطية شيء للمكلف به في مباحث الشك في المكلف به. فراجع.

(3) لأصالة عدم الحجية.

(4) يعني: قاعدة المنع عن العمل بما لم يعلم جواز العمل به.

(5) كما لو شك في حجية الشهرة.

الفعلية مع إحراز الحجية الشأنية فإن المرجوح وإن كان حجة في نفسه إلا أن حجيته فعلا مع معارضة الراجع بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم، فالأخذ به و الفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

التحقق في المسألة

هذا و التحقيق: أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة (1) مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع و الأخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجع و طرح المرجوح (2)، و إن (3) قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين و التخيير، لما (4) عرفت من أن الشك في (5) جواز العمل بالمرجوح فعلا (6)، و لا- ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمانة لم يثبت حجيتها أصلا.

و إن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار:

(1) يعني: في قبال تساقطهما الذي هو مقتضى الأصل على الطريقية عند المصنف قدس سره بل مطلقا على التحقيق.

(2) لأن الراجع معلوم الحجية دون المرجوح. لكن هذا إنما يتم لو لم تتم إطلاقات التخيير، و إلا كان اللازم البناء على حجية جواز اختيار المرجوح إلا مع قيام الدليل على الترجيح.

(3) (إن) هنا وصلية.

(4) تعليل التعميم المستفاد من قوله: «و إن قلنا بأصالة البراءة...».

(5) الجار و المجرور خبر (أن) في قوله: «لما عرفت من أن الشك».

(6) يعني: و المرجع فيه أصالة عدم الحجية، لا أصالة جواز العمل.

فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف (1)، بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقة و الكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلا- منهما جامع لشرائط الطريقة، و التمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم تخالف كلا المتعارضين (2) فرغ اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له (3)، لأن المعارض المخالف (4) بمجرد ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، و المزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

و توهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع (1) هذا خلاف فرض استفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، إذ هو ينافي التوقف و الرجوع للأصل الذي أخذ في موضوعه عدم الدليل.

(2) بل وإن خالفهما، إذ مع فرض سقوطهما بالحجية بالتعارض لا وجه بينهما في نفي مقتضى الأصل وإن كان مخالفا لهما.

اللهم إلا أن يعلم بمطابقة أحدهما المواقع، أو يبنى على أن سقوط الدليل عن الحجية بالإضافة إلى الدلالة المطابقة لا ينافي حجيته بالإضافة إلى الدلالة الالتزامية. لكنه خلاف التحقيق. فلاحظ.

(3) هذا راجع إلى ما ذكرنا من كون الأصل عدم الترجيح على القول بالتساقط.

(4) يعني المخالف للأصل.

و هو الراجح.

مدفوع: بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقا (1) كالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن، وأما الطرق المعتبرة شرعا من حيث إفادة نوعها الظن و ليس اعتبارها منوطا بالظن (2) فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية (3)، كما يخرج الإمارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها أقوى.

و بالجملة: فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظن (4) أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه.

و إن (5) قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية (1) مقتضى المقابلة بين هذا و ما بعده- و هو الطرق المعتبرة شرعا- كون المراد بهذا ما كان حجة بحكم العقل بلا حاجة إلى جعل الشارع.

لكن الظاهر أن ما يكون حجة بحكم العقل إذا فرض أخذ الظن النوعي فيه لا- الشخصي فلا عبرة للمزية في ترجيحه على معارضه إلا بدليل، كما أن ما يكون حجة بحكم الشرع إذا فرض أخذ الظن الشخصي فيه يتعين ترجيحه على معارضه بالمزية الموجبة لإفادته الظن. و بالجملة المعيار على أخذ الظن الشخصي و عدمه، لا على كون الحجية بحكم العقل و كونها بحكم الشرع.

(2) يعني الشخصي الفعلي.

(3) كما تقدم فرض ذلك في أول الكلام في المتعادلين.

(4) يعني: الشخصي الفعلي.

(5) عطفت على قوله: «فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل...».

والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منها عينا مانعا عن وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا و مجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا- يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح (1) دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب و المفروض وجوده في المرجوح، وليس في هذا الحكم العقلي إهمال و إجمال و واقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح و وجوب طرح المرجوح.

و بالجملة: فحكم العقل بالتخير يوجب وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد و المطلوبة فيه أشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره و كون وجوب الأهم مزاحما لوجوب غيره من دون العكس، و كذا لو أحتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، و ما نحن فيه ليس كذلك قطعا، فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره (2).

(1) كأنه لأن الأقربية للواقع من شئون الطريقية، و المفروض أن المنشأ في التزاحم المانع من التسايط موضوعيتها مع قطع النظر عن الواقع، فلا تصلح الأقربية للترجيح لأنها ليست من سنخ الملاكين المتزاحمين فلا تصلح لتأكيد أحدهما بنحو يكون أهم حتى يتعين ترجيحه. و سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(2) هذا غير ظاهر، فإنه إذا كان في متابعة الأمانة التي هي من سنخ الكاشف عن الواقع مصلحة مع قطع النظر عن الواقع - كما هو مبنى السببية-

هذا وقد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة، بناء على أن الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقة، ولازمة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما (1)، أو أحدهما المطابق للأصل (2).

إلا أن الدليل الشرعي دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحا

أما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأما العمل بالمرجوح فلم يثبت (3)، فلا يجوز الالتزام، أمكن تأكد المصلحة وأهميتها بسبب المزية الموجبة لأقربية الأمانة للواقع، فكان ذو المزية محتمل الأهمية، وقد أعترف بكفاية ذلك في الترجيح. مع أن هذا إنما يمنع من حجية المزية الموجبة لأقربية الأمانة للواقع، ولا يمنع من وجوب الترجيح مطلقا، بل يتعين الترجيح بكل مزية توجب أهمية ملاك وجوب العمل بالأمانة أو يحتمل كونها موجبة لذلك، كما هو القاعدة في تراحم التكليفين، حيث يجب ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية. وإلى هذا يرجع ما ذكرناه في تقريب الأصل في المقام. فلاحظ.

(1) بناء على كون الأصل مرجحا لا مرجحا. وإنما أعتبر فيه كونه مطابقا لأحدهما لما تقدم منه من عدم جواز الرجوع مع تعارض الدليلين لوجه ثالث. وقد أشرنا إلى الإشكال في ذلك. فلاحظ.

(2) بناء على كون الأصل مرجحا. لكن هذا فرع وجوب الترجيح، وهو محل الكلام.

(3) يكفي فيه إطلاق أدلة التخيير بناء على تماميتها كما ذكره، نعم لو تمت أخبار الترجيح تعين رفع اليد بها عن الاطلاقات المذكورة. إلا أنه يقتضي لزوم

فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح، وهو أصل ثانوي. بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح (1) به. إلا- أن يرد عليه إطلاقات التخيير، بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا (2) .

استدلال آخر على وجوب الترجيح و المناقشة فيه

وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الترجيح للأخبار لا لكونه مقتضى الأصل.

نعم لو فرض عدم ثبوت إطلاق يقتضي التخيير، وإنما ثبت التخيير في الجملة كان مقتضى الأصل الترجيح كما ذكره. لكنه خلاف ما يظهر من قوله: «إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير».

(1) لعين ما تقدم من كونه المتيقن الحجة دون الآخر. لكن مع فرض الرجوع للأصل فلا معنى لفرض معلوم المرجحية و محتملها، بل ليس إلا محتمل المرجحية، وأما معلوم المرجحية فهو إنما يفرض مع الدليل المانع من الرجوع للأصل.

(2) هذا هو المتعين لحجية الإطلاق ما لم يثبت ما يقتضي رفع اليد عنه. ثم إن التعدي عن المرجحات المنصوصة لا يتوقف على الترجيح بمحتمل المرجحية، بل يكفي فيه دعوى أن المستفاد من أدلة الترجيح عدم الخصوصية للمرجحات المنصوصة، وأنها مسوقة لبيان الترجيح بكل مزية موجبة لأقربية الأمانة للواقع.

هذا وقد ظهر مما ذكرنا اضطراب كلام المصنف قدس سره، لأن وجوب العمل بأحد المتعارضين و عدم تساقطهما للأدلة الشرعية إن كان مبنيا على فرض إطلاق يقتضي التخيير فهو يقتضي أصالة عدم الترجيح، و وجوب الترجيح بما يعلم كونه مرجحا ليس لكونه مقتضى الأصل الذي نحن بصددده، بل للدليل الخاص الذي يلزم الاقتصار على مفاده. و إن كان مبنيا على عدم فرض إطلاق يقتضي التخيير، بل الدليل دال على العمل بأحدهما في الجملة فالأصل يقتضي الترجيح حتى بمحتمل المرجحية. فتأمل جيدا.

الاجتهاد (1)، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص و العام و المطلق و المقيد و غيرهما من الظاهر و النص المتعارضين. وفيه: أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعد معارضا للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص (2)، وإما لأن ذلك لا يعد تعارضا في العرف، و محل النزاع في غير ذلك.

ضعف القول بعدم وجوب الترجيح و ضعف دليله

و كيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور (3)، و ضعف دليله المذكور له، و هو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن (4).

أضعفية دليله الآخر

و أضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجائه بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيئات، و التالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين.

جواب العلامة قدس سره عن هذا الدليل

و أجاب عنه في محكي النهاية و المنية بمنع بطلان التالي، و أنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين. سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان (1) لا- يخفى أن هذا لا- يصلح و جها في المقام ما لم يرجع إلى دعوى السيرة من العلماء على الترجيح بذلك، و هي لو تمت يلزم الاقتصار على موردها، دون بقية المرجحات.

(2) فيكون وجود النص رافعا لموضوع حجيته. و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في أوائل مبحث التعادل و التراجيح.

(3) و هو القول بعدم وجوب الترجيح.

(4) مما سبق يتضح أن الدليل المذكور يتم بناء على أصالة التساقط، و أما بناء على عدم التساقط فتمامية الدليل مبنية على وجود إطلاق للتخيير و عدمه.

مذهب أكثر الصحابة، و الترجيح هنا مذهب الجميع. انتهى.

و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيئات أيضا (1).

المناقشة في جواب العلامة قدس سره

ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا، فأنا لو بنينا على أن حجية البيئنة من باب الطريقة فاللازم مع التعارض التوقف و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد (2) من التحالف أو القرعة أو غير ذلك.

و لو بني على حجيتها من باب السببية و الموضوعية فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقرية أحدهما إلى الواقع، لعدم تفاوت الراجح و المرجوح في الدخول فيما دل على كون البيئنة سببا للحكم على طبقها (3)، و تمانعهما مستند إلى مجرد سببية كل منهما، كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله العقل.

حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيد الصدر قدس سره

ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف و الاحتياط و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار:

(1) بل مرجعه إلى أنه لو لا الإجماع لما حكمنا بالترجيح في الأخبار كما لم نحكم به في البيئات. و منه يظهر أنه لا وجه لما أورده عليه المصنف قدس سره.

(2) يعني: و لا وجه للترجيح، وإنما التزمنا به في الأخبار للدليل الخاص المقتضي للترجيح و التخيير الذي لا مجال للتعدي منه للبيئات.

(3) عرفت احتمال أهمية الراجح و كفاية ذلك في الترجيح بناء على أن المقام من موارد التزاحم بين الواجبين، كما قرره المصنف قدس سره بناء على السببية.

«أن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه، من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع. وأن الترجيح هو الفضل والأولى».

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر قدس سرّه

ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً مع التعليل بأن الرشد في خلافهم، وأن قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه، وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر، وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين (1).

مع أن في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب (2) فلو حمل غيره (3) عليه (4) لزم التفكيك (5) (1) هذا وارد في ترجيح الحكمين لا ترجيح الروايتين.

(2) لا- يخفى أن المراد بالموافقة والمخالفة للكتاب والسنة هما الموافقة والمخالفة للظهور بنحو العموم والخصوص ونحوه لا بنحو التباين وعدم إمكان الجمع، لما هو المعلوم من عدم حجية المخالف بالتباين ذاتاً لا من جهة المعارضة، وحينئذ فلا مانع من حمل الترجيح بذلك على الاستحباب. فالعمدة ما ذكره أولاً من أنه خلاف الظاهر.

(3) يعني: غير الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من المرجحات.

(4) يعني: على الاستحباب.

(5) الراجع إلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى. إلا أن يدعى أن الاستعمال في مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب، فلا ينافي حمل الترجيح بموافقة الكتاب والسنة على الوجوب لما ادعاه المصنف قدس سرّه و حمل الترجيح بالباقي

فتأمل (1).

وكيف كان فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له (2) إلى ذلك أهون من هذا الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دور أن الأمر بين تقييد أخبار التخيير و بين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف (3)، فيجب العمل بالترجيح، لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كن مرددا بين التخيير و التغيير و جب التزام ما أحتمل تعيينه (4).

على الاستحباب لما ذكره السيد الصدر قدس سره. فلاحظ.

(1) لعله إشارة إلى ما ذكرنا. أو إلى أن التفكيك لا يقول به السيد الصدر أيضا، بل هو يقول بالاستحباب حتى في الترجيح بموافقة الكتاب و السنة، فلا يتجه الإشكال عليه بذلك. فالعمدة في رد ما ذكره السيد الصدر قدس سره هو ما ذكره المصنف قدس سره أولا من أنه خلاف الظاهر.

(2) يعني: للحمل على الاستحباب.

(3) كأنه للقطع بعدم كون إطلاق التخيير أقوى من ظهور الترجيح في الوجوب.

(4) لأنه متيقن الحجية، والأصل عدم الحجية في الآخر.

ص: 321

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين

وهي أخبار:

مقبولة عمر ابن حنظلة

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم عليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا وإن كان حقه ثابتا، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به. قال تعالى: يَتَّحَاكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف، وعلينا قد رد، و الراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

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

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة وافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

ص: 323

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قللت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه من حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا.

قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال، بل الإشكالات:

من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد (1)، ولا غفلة كل من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه (2)، ولا اجتهاد المترافعين (3) و تحريمها في ترجيح (1) كأنه لا تمتنع تعدد القاضي في الواقعة الواحدة. و تمام الكلام في كتاب القضاء.

(2) إذ مع فرض اختلافهما في الحكم بسبب اختلافهما في الروايات يمكن اطلاع كل منهما الآخر على روايته فيلتنف لمعارضتها مع روايته التي أعتمد عليها، فيتوقف كل منهما عن الحكم لأجل ذلك و يتفقان على الحكم بالوجه المناسب لمجموع الروايات. بل كيف يفرض عدم الاطلاع مع فرض الروايتين مشهورتين، كما تضمنته المقبولة.

(3) كأنه لدعوى: أن ظاهر المقبولة في ذكر المرجحات كون الناظر فيها هو المترافعين ولا يتسنى ذلك لغير المجتهد. لكن ظهور المقبولة في كون الناظر في المرجحات هو المترافعين ممنوع، بل لعل الناظر شخص آخر ينهض بتخيير الحكمين

مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعهما دفعة (1)، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث، ظاهرة (2)، بل صريحة، في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة.

بعض الإشكالات في ترتب المرجحات في المقبولة

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة و الشذوذ، مع أن عمل العلماء قديما و حديثا على العكس، على ما يدل عليه المرفوعة الآتية (3)، فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ و حكمهما يكون هو المرجح في الترجيح. مع أن فرض كون المترافعين مجتهدين لا محذور فيه. فتأمل.

(1) يعني: أن ظاهر المقبولة وقوع الحكم من كلا القاضيين، و هو لا يخلو عن إشكال، لأنه إن فرض ترتبهما في الحكم كان حكم الأول مانعا من حكم الثاني، لأن حكم الثاني يكون ردا له، و هو محرم. و إن فرض تقارنهما فهو - مع بعده في نفسه - يقتضي تساقط الحكمين و الرجوع إلى قاض آخر لا الترجيح بينهما، كما هو مقتضى المقبولة.

أقول: العمدة هو الإشكال الأول و هو تعدد القاضيين في الواقعة الواحدة، إذ مع تسليمه لا مانع من الالتزام بتوقف نفوذ حكم كل منهما على موافقة الآخر له، و لزوم الترجيح بينهما مع الاختلاف بنظر الخصمين أو بالرجوع إلى شخص ثالث.

و تمام الكلام في كتاب القضاء. فلاحظ.

(2) خبر قوله: «و هذه الرواية الشريفة...».

(3) لكنها ضعيفة السند كما تقدم.

اللهم إلا- أن يمنع ذلك، فإن الراوي إذا فرض كونه أفتقه و أصدق و أروع لم يبعد ترجيح روايته و إن انفرد بها على الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقية أو تأويل لم يطلع عليه غيره، لكمال فقاوته و تنبهه لدقائق الأمور و جهات الصدور. نعم مجرد أصدقية الراوي و أروعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفتقية.

هذا و لكن الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفتقه من هذا المتفرد برواية الشاذ (2) ، (1) هذا مسلم في الشهرة الفتوائية، التي أشتهر عملا كونها في الجملة موهنة للخبر الصحيح و جابرة للخبر الضعيف، لأنها محل الابتلاء في هذه العصور. أما الشهرة في الرواية- التي هي مورد المقبولة- فليست هي مورد الأثر غالبا، لاشتهار أكثر الأخبار بعد عصور التدوين، فلا مجال لمعرفة سيرتهم فيها.

هذا و يمكن أن يدفع الإشكال من أصله بأنه لا ظهور في المقبولة في كون الصفات مرجحة للرواية، بل هي ظاهرة في ترجيح الحكمين بذلك، و لا ظهور فيها في كون ملاك الترجيح بين الحكمين هو الترجيح بين الروايتين، لإمكان أن يكون لصفات الحاكم دخل في ترجيح حكمه و نفوذه مع قطع النظر عن دليله.

نعم ظاهر الترجيح بالشهرة و ما بعدها كون موضوعه الرواية و إن رجع إلى الحكم أيضا بوجه. بل لعله لا يرجع إلى الحكم أصلا، بل يرجع إلى إلغاء الحكمين و الإرجاع إلى الأدلة مع قطع النظر عنهما، كما يأتي من المصنف قدس سره. فلاحظ.

(2) الوجه السابق في كلام المصنف قدس سره لا يقتضي ترجيح رواية الأفتقه على الرواية المشهورة، بل يقتضي كون عمل الأفتقه هو المرجح، فمجرد أن يكون في المشهور من هو أفتقه من القاضي الحاكم بالرواية الشاذة لا يصلح لدفع هذا الوجه

وإن كان هو (1) من صاحبه المرضي بحكومته. مع أن أفضية الحاكم بإحدى الروايتين لا يستلزم أفضية جميع روايتها (2)، فقد يكون من عده مفضولا بالنسبة إلى رواة الأخرى. إلا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة

و بالجمله: فهذا الإشكال أيضا لا يقدح في ظهور الرواية-بل صراحتها-في وجوب الترجيح بصفات الراوي (3)، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب، ومخالفة العامة.

نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة و الفقاهاة و الصداقة و الورع.

لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها، ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل (4).

ما لم يكن عاملا بالرواية المشهورة.

(1) يعني الحاكم المستند للرواية الشاذة.

(2) عرفت أن مقتضى الوجه السابق كون المعيار في الترجيح على عمل الأفضة لا على روايته حتى يعتبر كون جميع رواة الرواية المشهورة أفضة.

(3) عرفت الإشكال في ذلك، لقرب كون الترجيح بذلك مسوقا لترجيح الحكمين مع قطع النظر عن الروايات.

(4) لكن هذا لا يناسب ما ذكره قريبا من خصوصية الفقاهاة في الترجيح.

و كذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة (1) مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

مرفوعة زرارة

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة.

قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه، وخذ بما خالف، فإن الحق فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الآخر.

قلت: فإنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال: إذن فتخير أحدهم فتأخذ به ودع الآخر».

(1) فإن المتيقن من الرواية عدم الترجيح بموافقة الكتاب ما لم ينضم إليها مخالفة العامة، إن كان يكفي الترجيح بمخالفة العامة.

الثالث (1): 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 موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنة موجودا منهيًا عنه نهى الحرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة (2) ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو كرهه ولم يحرمه، وذلك الذي يسع الأخذ بهما جمعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والأتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

رواية القطب الراوندي

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

(1) هذا هو خبر العيون المتقدم منا التعرض له عند الكلام في أخبار التخيير.

(2) هذا كأنه يرجع إلى ترجح الدليل الناص على الإباحة على الدليل الظاهر في النهي، وهو من موارد الترجيح الدلالي الذي يقتضيه الجمع العرفي، ولا دخل له بمجمل الكلام.

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

رواية الحسين ابن السري

الخامس: ما بسنده أيضا عن الحسين بن السري، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».

رواية الحسن ابن الجهم

السادس: ما بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم في حديث:

«قلت له-يعني العبد الصالح عليه السلام-: يروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيئا و يروى عنه أيضا خلاف ذلك، فبأيهما نأخذ؟

قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه».

رواية محمد ابن عبد الله

السابع: ما بسنده أيضا عن محمد بن عبد الله 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».

رواية سماعة ابن مهران

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا.

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل.

قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما.

قال: خذ بما خالف العامة» (1) .

رواية المعلى ابن خنيس

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما تأخذ؟

قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله.

قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

رواية الحسين ابن المختار

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: أرايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتي من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟

قال: كنت آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله تعالى».

رواية أبي عمرو الكناني

الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام:

(1) هذا ظاهر في لزوم التوقف مع إلا مكان و اختصاص الترجيح بصورة الضرورة في العمل بأحد الخبرين، و مقتضى الجمع بينه و بين النصوص الأخر تقييدها به. اللهم إلا أن يدعى أن إهمال النصوص للقييد المذكور مع كثرتها مما يناسب حمله على الاستحباب. أو يقال: إنه مختص بصورة إمكان لقاء الإمام و الفحص منه فلا يشمل عصر الغيبة. فلاحظ.

«قال: يا أبا عمرو رأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟»

قلت: بأحدثهما و أدع الآخر.

قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرا. أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي و لكم، أباي الله لنا في دينه إلا التقية».

رواية محمد بن مسلم

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يهتمون بالكذب فيجئ منكم خلفه؟»

قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (1).

رواية أبي حيون

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام:

«إن في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، ومتشابهها كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا».

(1) لم يتضح في كون الرواية الشريفة من الروايات الدالة على الترجيح.

و دعوى: ظهورها في ترجيح اللاحق الذي يكون ناسخا.

ممنوعة: فإن مجرد إمكان كون اللاحق ناسخا لا يصلح للترجيح ما لم يدل الدليل على الإرجاع إلى ذلك أو جعله ضابطا وليس في هذه الرواية ما يقتضي ذلك، خصوصا مع قرب احتمال اختصاص النسخ فيها بإخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم. نعم قد يتجه الترجيح بذلك بناء على الترجيح بكل مزية ولو لم تكن منصوصة. إلا أنه خارج عن محل الكلام، وهو الأخبار الدالة على الترجيح.

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 وجه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب».

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة (1).

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على الترجيح.

(1) لا ظهور للروايتين في ذلك، أما الأولى فلأن المتشابه هو الذي لا ظهور له، فلا يكون حجة أصلاً حتى يصلح لمعارضة الحكم ويحتاج إلى الترجيح بينهما.

وأما الثانية فلأنه ليس فيها تعرض للترجيح بوجه، بل ليس فيها إلا التنبيه على لزوم الثبوت في فهم الكلام وعدم الجمود على ظواهره البدوية الأولية.

بل لعلها ظاهرة في التنبيه إلى سلوكهم عليه السلام طريق التورية لبعض المصالح دفعا لتوهم صدور تناقض كلامهم المخل بمقامهم و عصمتهم. فلاحظ.

إشارة

إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة فلا بد من التكلم في علاج ذلك.

و الكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأول: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة، حيث أن الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، و الثانية بالعكس، و هي (1) و إن كان ضعيفة السند، إلا أنها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح (2)، فإن طريقتهم (3) مستمرة على تقديم المشهور (1) يعني: الثانية، و هي المرفوعة.

(2) إن كانت الموافقة لسيرة العلماء تقتضي جبر المرفوعة و وهن المقبولة فلا- موجب لعلاج المتعارض بينهما، بل يتعين العمل على المرفوعة و إهمال المقبولة، و إن لم يكن كذلك تعين إهمال المرفوعة و النظر في المقبولة لا غير، و لم يحتج إلى علاج التعارض بينهما على كل حال، و الظاهر الثاني لأن مجرد موافقة المرفوعة لسيرة العلماء لا يقتضي جبرها مع ظهور عدم اعتمادهم عليها لعدم معرفتها بينهم. فالمهم النظر في وجه مخالفة سيرتهم للمقبولة لو تمت دلالتها على ما ذكره المصنف قدس سرّه و تمت سيرتهم على خلافها، و سيأتي الكلام في ذلك.

(3) أشرنا في تعقيب كلام المصنف قدس سرّه في المقبولة إلى الإشكال في تحصيل

على الشاذ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة.

إلا أن يقال: إن المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة (1)، ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية (2).

مع أننا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الألفية (3).

سيرتهم وأن سيرتهم إنما تحصل في الجملة بالإضافة إلى الشهرة الفتوائية لا الروائية التي هي محل الكلام في المقبولة.

(1) يعني: فيلزم من الرجوع للمرفوعة تركها والعمل بالمقبولة، ولا بأس بذلك إذا كانت الرواية ناظرة إلى قضية حقيقية صالحة لشمول نفسها.

نعم هو فرع حجية الرواية في نفسها، ولا مجال لذلك في المرفوعة. مع أن الأنصاف أنه لا مجال لشمول المرفوعة لنفسها، لا من جهة امتناع شمول القضية لنفسها عقلاً بل من جهة استلزامه إبطال الحكم فيها بالترجيح بالشهرة قبل الصفات بحيث لا يكون له مورد إلا ترجيح المقبولة فقط على المرفوعة، فتكون المرفوعة مسوقة لبيان حكم نفسها فقط، وهو مستهجن جداً، بل ممتنع، كما أوضحناه عند الكلام في آية النبأ من أدلة حجية خبر الواحد. فراجع.

(2) يعني: كي يتعين ترجيح المرفوعة.

(3) تقدم منه في تعقيب المقبولة بيان أهمية الألفية في ترجيح الرواية.

فراجع.

ص: 335

ويمكن أن يقال: إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما... الخ» مع أن السائل ذكر إنهما اختلفا في حديثكم (1).

و من هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا- بالفقاهة و الورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما و أعلمهما و أورعهما فينفذ حكمه» و حينئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما و أمره بالاجتهاد و العمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين، مع إلغاء حكومة الحكمين كلاهما (2)، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب، فينطبق على المرفوعة.

نعم قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع (1) يعني: فعدول الإمام عليه السلام مع ذلك عن الترجيح بين الروايتين إلى الترجيح بين الحكمين ظاهر في كون الصفات من مرجحات الحكم لا- الرواية، و هذا بخلاف الترجيح بالشهرة في الرواية و ما بعدها، فإنه ظاهر في كونه ترجيحاً للرواية، كما تقدم منا في تعقيب الكلام في المقبولة.

(2) لعدم تعرض الإمام عليه السلام للحكمين بعد ذلك أصلاً، بل ظاهر الأسئلة و الأجوبة كون المنظور هو الروايات التي أعتمد عليهما الحاكمان، فيدل على أن الترجيح بين الروايات لا يرجع إلى الترجيح بين الحكمين بالآخرة، بل هو مبني على إلغائهما كما أشرنا إليه في تعقيب الكلام في المقبولة. فتأمل.

مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي (1) .

ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم (2) .

(1) كأنه لأنه إذا فرض كون الترجيح بالشهرة و ما بعدها من حيث الروايات مع قطع النظر عن الحكمين، بل مبنيا على إغائهما، فحيث بنى الفقهاء على التخيير مع تكافؤ الروايات تعين البناء على التخيير في المقام، فيختار كل من الخصمين ما يلائمه من الروايات، وحينئذ فحيث كان هذا لا يرفع التنازع فلا بد من البناء على كون الترجيح في المقبولة بين الحكمين و أن الحكمين لا يسقطان بتساوي الحاكمين فلا يلحقه التخيير الذي هو مختص عند الفقهاء بتعارض الروايات لا بتعارض الأحكام.

لكن قد يندفع الإشكال المذكور بأن امتناع التخيير هنا لا ينافي سقوط الحكمين بتساوي الحاكمين و أن الترجيح في المقبولة بالشهرة و ما بعدها بين الروايات لا- بين الحكمين، غاية الأمر أنه بناء على التخيير مع تكافؤ الروايات فلا- يجري ذلك في باب التنازع للمحذور المذكور، فعدم جريان التخيير في مورد المقبولة لا ينافي كون الترجيح فيها بين الروايات. على أنك عرفت الإشكال فيما ذهب إليه المشهور من التخيير في تكافؤ الروايات.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للاستدلال بالمقبولة على بطلان التخيير و لزوم التوقف في المتكافئين، لإمكان خصوصية موردها من حيث تعذر الرجوع للتخيير في مورد التخاصم. فلاحظ.

(2) و هو الذي يتفق عليه المتخصصان ممن له الأهلية من دون أن يكون منصوبا للقضاء. لكن لا مجال لحمل الرواية على ذلك، لظهورها في كون الرجوع إلى الحاكمين بملاك كونهما منصوبين من قبل الإمام عليه السلام، كما هو مقتضى قوله عليه السلام:

«فإني قد جعلته عليكم حاكما». اللهم إلا أن يرجع ما ذكره إلى ما ذكرناه في دفع الإشكال.

و كيف كان فهذا التوجيه غير بعيد (1) .

الموضع الثاني

الثاني: أن الحديث الثامن و هي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على وجوب التوقف أولاً ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة و مخالفتهم، وأخبار التوقف على ما عرفت (2) و ستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم، فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من المرجحات (3) -إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة (4) بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعض.

و هذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق (5)، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم، (1) لأن العمدة في هذا التوجيه أن الترجيح في المقبولة بصفات الراوي بين الحكمين لا بين الروايات، و ما تقدم من الأشكال لا دخل له بذلك، بل هو متوجه إلى دعوى أن الترجيح بالشهرة و ما بعدها للروايات بعد إلغاء الحكمين، فتأمل جيداً.

(2) عند الكلام في مقتضى الأصل في المتعارضين في رد أخبار التوقف.

(3) فإنها و إن اختصت بالترجح بمخالفة العامة، إلا أن الأمر فيها بالتوقف ظاهر في عدم الرجوع لبقية المرجحات أيضاً مع التمكن منه.

(4) الذي تدل عليه الرواية اعتبار الضرورة للعمل و عدم إمكان التوقف، لا اعتبار العجز عن تحصيل العلم، كما يظهر من المصنف قدس سره، و على كل حال فهي على خلاف ظاهر الأخبار الأخر.

(5) لكن هذا لا أثر له في زماننا، لفرض تعذر الرجوع للإمام عليه السلام بسبب غيبته، و هذا بخلاف المعنى الذي ذكرناه، فإنه مما يمكن الابتلاء به في زماننا، إذ الواقعة التي يبطل بها المكلف قد يمكن التوقف فيها عن العمل بالخبرين، و قد يتعذر

كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقي الإمام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات. و الظاهر لزوم طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجعة عليها (1)، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة (2)

الموضع الثالث

الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة (3)، إلا أنه قد يستبعد ذلك، لورود تلك المطلقات في ذلك و يضطر إلى العمل، فيكون لاختلاف الأخبار في ذلك أثر عملي.

(1) كأنه للتباين بينهما بناء على ما ذكره المصنف في معنى رواية سماعه، و حيث كانت المقبولة أقوى سنداً تعين العمل عليها و طرح رواية سماعه. لكن عرفت الأشكال فيما ذكره المصنف قدس سره، و أن مفاد رواية سماعه هو التوقف مع التمكن، و المقبولة ليست صريحة في خصوص صورة التمكن من التوقف، فتكون كسائر المطلقات أعم من رواية سماعه من هذه الجهة لا مباينة لها. فيتعين العمل برواية سماعه لو فرض اعتبار سندها.

و الذي ينبغي أن يقال: مقتضى الجمع العرفي بين رواية سماعه و المقبولة هو تقييد المقبولة بها، فيكون المتحصل منهما: أنه مع عدم الضرورة العرفية للعمل يتوقف عملاً برواية سماعه المقيدة للمقبولة و نحوها من روايات الترجيح، و لا يرجع الترجيح إلا مع الضرورة. لكن من القريب جداً حمل الأمر بالتوقف مع عدم الضرورة في رواية سماعه على الاستحباب. أو على صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه في تعقيب الرواية عند ذكر المصنف قدس سره لها. فلاحظ.

(2) مع فرض رجحان المقبولة يكون العمل بها معتصداً بالإطلاقات لا بالإطلاقات فقط. فتأمل.

(3) لأنها أجمع النصوص للمرجحات، حيث اشتملت على الترجيح بالشهرة

مقام الحاجة (1)، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروایتين من ساير الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الموضع الرابع

الرابع: أن الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإمامية (2) -بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم- هل هو مقدم على باقي الترجيحات، أو مؤخر؟ وجهان. و موافقة الكتاب و مخالفة العامة، وقد أقتصر في أكثر النصوص على الأخيرين أو الأخير فقط.

نعم قد اشتملت مرفوعة زرارة على الترجيح بصفات الراوي و بالاحتياط، كما اشتملت بعض النصوص على التراجيح بالتأخر الزماني. لكن المرفوعة قد عرفت ضعف سندها، والنصوص التي اشتملت على الترجيح بالتأخر الزماني سيأتي الكلام فيها.

(1) هذا لا يختص بتلك المطلقات، بل هو جار في أكثر المطلقات الواردة في الشرع، و ما ذكره المصنف قدس سره من كشف المقيد عن احتفاف المطلق بالقرينة جار فيها أيضا، كما يأتي قريب منه في المقام الرابع.

(2) عرفت عند التعرض للحديث أنه غير وارد في مقام الترجيح. مع أنه لا معنى لتوهم شموله للروايات الإمامية، لاختصاص السؤال فيه بالروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

نعم لو أستفيد منه الترجيح باحتمال النسخ مطلقا كان اللازم شموله للروايات الإمامية لو فرض جريان النسخ فيما تضمنته من الأحكام. و كذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة. كما أشرنا إليه هناك. فلاحظ.

من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر، لأنه من تخصيص الأزمان (1)، ولذا ذكره في تعارض الأحوال (2)، وقد مر وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر (3).

و من أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة، فلا يعتنى به في مقام الجمع، ولا يحكم به العرف (4)، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر، كما إذا أمتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك.

الموضع الخامس

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة عليهم السلام برد المتشابه إلى المحكم (5)، والمراد بالمتشابه بقرينة قوله: «ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا» هو الظاهر الذي أريد (1) هذا ممنوع، بل الظاهر أنه رفع للحكم حقيقة، كما أوضحناه في مبحث الجمع بين العام والخاص من حاشيتنا على الكفاية.

(2) يعني: أحوال اللفظ، كالحقيقة و المجاز و الاشتراك و العموم و الخصوص و غيرها مما يرجع إلى تشخيص المراد من الكلام.

(3) لأنه من الجمع العرفي الذي ينصرف عن مورده التعارض الذي هو موضوع التراجع.

(4) هذا وإن رجع إلى أنه ليس جهة عرفية في الترجيح كالجمع العرفي فهو إنما يقتضي عدم تقدمه على بقية المرجحات التي موضوعها التعارض، لا تقدمها عليه. وإن رجع أنه ليس جهة للترجيح أصلا فهو خلاف فرض دلالة النص عليه، فإن عدم الترجيح به عرفا لا يمنع من الترجيح به شرعا. فالعمدة ما عرفت من قصور النص عن إفادة الرجح به.

(5) عرفت أن الرواية الأخيرة أجنبية عن مقام الترجيح.

منه خلافاً، إذ المتشابه إما المجمل، وإما المؤول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل (1) فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر (2).

وهذا المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلى المحكم، وأن الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم، ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الرويتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

(1) يمكن النهي عن اتباع المجمل بأن يراد باتباعه بعد تأويله و تفسيره بالرأي، أو الأخذ بظهوره البدوي مع إغفال ما احتف به مما أوجب إجماله. ولعله إليه يشير قوله تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ. ومن ثم تقدم أن الحديث خارج عن باب الترجيح، لعدم حجية المتشابه ذاتاً.

(2) يعني: في مقابل العمل بالظاهر مع قيام القرينة على تأويله وعدم إرادة ظاهره. وكلام المصنف قدس سرّه لا يخلو عن غموض.

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

فنقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار-بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول (1) على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما-هو (2) أن الترجيح أولا-بالشهرة والشذوذ (3) (ثم) بالأعدلية والأوثقية (4) ثم بمخالفة العامة (5) ثم بمخالفة (1) يعني: المقبول عرفا، وهو الجمع الدلالي بين الظاهر والأظهر.

(2) خبر (أن) في قوله: «اعلم: أن حاصل ما يستفاد...».

(3) كما هو مقتضى المرفوعة، بل المقبولة بناء على ما تقدم من أن الترجيح بصفات الراوي فيها للحكمين لا للروايات، وأن أول مرجحات الروايات فيها هي الشهرة.

(4) لا دليل على الترجيح بذلك إلا المرفوعة التي عرفت الإشكال في سندها واعتماد الأصحاب عليها.

(5) كما تضافرت به النصوص ويقتضيه الجمع بينها وبين المقبولة والمرفوعة.

ميل الحكام (1) .

وأما الترجيح بموافقة الكتاب و السنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعى الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ (2) به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر، فقال:

كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي

«اعلم يا أخي-أرشدك الله-أنه لا يسع أحدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله:

«أعرضوهما على كتاب الله عزّ وجل فما وافق على كتاب الله عزّ وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله عزّ وجل فذروه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئا (1) كما هو مقتضى المقبولة.

(2) هذا محل إشكال، خصوصا لو كان الدليلان المتعارضان في رتبة سابقة على الدليل القطعي المذكور كالدليل مع الأصل، فإن اعتضاد الدليل المتقدم رتبة بالمتأخر يحتاج إلى دليل.

نعم لو فرض تساقط المتعارضين كان الرجوع للدليل المتأخر رتبته متعينا.

لكنه يكون حينئذ مرجعا لا مرجحا. مع أن تخصيص السنة المعاضدة لأحد الخبرين بما كانت قطيعة في غير محله، بل تشمل مثل العام الظني العاضد لأحد الخاصين المتعارضين، فأخراج موافقة الكتاب عن سمت بقية المرجحات مع تعرض النصوص لها في سياقها في غير محله.

أحوط ولا- أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السّلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» انتهى.

توضيح كلام الشيخ الكليني

ولعله ترك الترجيح بالأدلية والأوثقية لأن الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف (1).

وحكي عن بعض الإخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة (2).

وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلا أقله» إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها أو كونها مجمعا عليها قليل، والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل.

وقوله: «لا نجد شيئا أحوط ولا أوسع... الخ» أما أوسعية التخيير فواضح. وأما وجه كونه أحوط مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل بلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها حكم الله هو لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد (3). ولذا طعن غير واحد (1) أو لما عرفت من قصور الأدلة عن إثبات الترجيح بهما، لعدم ثبوت اعتبار المرفوعة وكون الترجيح بهما في المقبولة بين الحكمين لا بين الروايات.

(2) يعني: معتمدة مقبولة ولو لقرائن خارجية تامة عنده، لا أنها صحيحة بالمعنى المصطلح، لتأخر الاصطلاح المذكور عن عصر الكليني قدس سرّه، وعدم كون جميع أخباره صحيحة بالمعنى المذكور قطعا.

(3) وعليه فيكون التخيير أحوط من الترجيح بغير علم، لا أنه أحوط من جميع الجهات بحيث يتعين البناء عليه في قبال التوقف. لكنه خلاف ظاهر كلامه قدس سرّه.

من الإخباريين على رؤساء المذهب-مثل المحقق و العلامة-بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين و لا أثر.

كلام المحدث البحراني

قال المحدث البحراني قدس سرّه في هذا المقام من مقدمات الحدائق:

«أنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصل، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات» انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ.

نعم لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف و الاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير (1). فالأصل هو العمل بالراجح.

إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاكمة على هذا الأصل، فلا بد للمعتدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين، إما أن ولعله لذا قيل بمصيره إلى استحباب الترجيح بالمرجحات المذكورة و عدم وجوبه، إذ لو كان واجبا لكان اشتباه جهات الترجيح موجبا لسقوط الخبرين معا لأنه من اشتباه الحجة باللاحجة الموجب للتوقف و لا يبقى وجه للتخيير. فتأمل.

(1) وعرفت الإشكال فيه.

يستتبط من النصوص- ولو بمعونة الفتاوى (1)- وجوب العمل بكل مزية يوجب أقربية ذبيها إلى الواقع. وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه (2).

عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى بالتزام الثاني (3). ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل أدعى بعضهم ظهور الإجماع (4) وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب

وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات.

منها: الترجيح بالأصلدية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن (1) إذا كانت الفتاوى بحيث تصلح لأن تكون قرينة على مفاد النصوص. وهو غير ظاهر.

(2) فإذا فرض عدم سقوط الخبرين بالتعارض وقصور إطلاقات التخيير عن شمول صورة وجود بعض المرجحات غير المنصوصة كان المتيقن حجية الراجح حينئذ.

(3) أما الأول فسيأتي الكلام فيه منه و منا. وأما الثاني فلا يأتي منه التعرض لوجهه، والظاهر أنه لا وجه له، لعدم قصور في إطلاقات التخيير لو فرض تمامية الاستدلال بها. فلاحظ.

(4) كيف يمكن دعوى الإجماع مع ما عرفت من الكليني الذي هو من أعيان الطائفة، ولا سيما مع عدم كون طريقة القدماء على التوسع في الاستدلال والتدقيق فيه حتى يمكن دعوى الاطلاع على سيرتهم في الترجيح بالنحو المذكور.

اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع (1) في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث أنه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية يحتملان لاعتبار الأقرب الحاصلة من (1) إن كان المراد بهذا أن الترجيح وإن كان بأوثقية الراوي وأصدقته، إلا أن علة الترجيح بذلك كون الخبر الأوثق والأصدق أقرب إلى مطابقة الواقع لا لمحض التعبد.

فيندفع بأنه لو سلم ذلك إلا أن العلة في ذلك ليس هو أقرب الخبر من الواقع بنظر الناظر في المتعارضين - كما ذكره المصنف قدس سره - بل بنظر الشارع، وحينئذ فلا مجال للتعدي من ذلك إلى كل مزية توجب الأقرب بنظرنا، بل لا بد في التعبد من إحراز كونها موجبة للأقرب بنظر الشارع، وذلك لا ينفع فيما نحن فيه، لتوقفه على البيان الشرعي.

وإن كان المراد أن الترجيح ليس بأصدقية الراوي وأوثقيته في نفسه، بل بأوثقيته وأصدقته في خبره المفروض كونه معارضا للآخر. وحينئذ فالخبر المشتمل على مزية توجب أقربيته للواقع هو الأوثق والأصدق، فيكون راويه أوثق وأصدق فيه، وإن كان راوي الآخر أوثق وأصدق في نفسه وبلحاظ أخباره الأخر، فمرجع المرجح المذكور إلى ترجيح الخبر الأقرب للواقع.

فيندفع بأن الظاهر من الأوثقية والأصدقية في الراوي وأوثقيته وأصدقته في نفسه التي هي من سنخ الملكات الثابتة، لا في خصوص خبره التي هي أمر اتفاقي.

ثم إن ظاهر عبارة المصنف قدس سره هنا إرادة المعنى الأولى، وعبارته في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد قد تشعر بالمعنى الثاني. فراجع وتأمل.

هذا كله مع أن الأصدقية قد ورد الترجيح بها في المقبولة للحكمين لا للروايات، كما تقدم من المصنف قدس سره. والأوثقية قد ورد الترجيح بها في المرفوعة التي هي ضعيفة السند فالاستشهاد المذكور في المقام لا وجه له.

و حينئذ فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، و نتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأن أصدق الراوي وأوثقته لم يعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق و الوثاقة في الرواية (2)، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

و يؤيد ما ذكرنا: أن الراوي (3) بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها في الروايتين، و إنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة و غيرها، حتى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعنى بمزية من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن (1) لأن الترجيح بهما تعبدى لا عرفي، فلا مجال لاستكشاف علة الترجيح بهما كي يتعدى عنها.

(2) عرفت أن العلة هي حصول الصفة المذكورة بنظر الشارع لا بنظرنا، فلا مجال للتعدى إلى ما يوجب الأقربىة بنظرنا.

(3) هذا إنما يصلح مؤيداً لكون المناط في الترجيح بالصفات المذكورة في الراوي هو أفضليته من دون خصوصية لاجتماع الصفات فيه، و لا يصلح مؤيداً للتعدى من مرجحات الراوي إلى مرجحات الرواية. فلاحظ.

حكم عدم اجتماع الصفات. فافهم.

و منها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك:

أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعي المتن و الدلالة، حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين (1)، و لا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة (2)، و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر (3) فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ (4) و معناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل (1) لا امتناع كون كلا المتعارضين مقطوعاً به من جميع الجهات لاستلزامه القطع بالمتنافيين.

(2) بل ينبغي جعل الشهرة أول المرجحات لأنها توجب القطع بمضمون الراجح.

(3) هذا من شئون فرضهما معاً مشهورين فامتناعه لا امتناع الفرض المذكور، فلا وجه لعهده محذورا في قبالة.

(4) لكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي كون المراد من الريب المنفي هو الريب من حيث الصدور فقط، و يكون المراد بنفي الريب نفيه ادعاءً، بمعنى: أن المشهور لا ينبغي أن يرتاب في صدوره، لأن الشهرة مما من شأنه أن يوجب القطع بالصدور، فيكون حاصل التعليل: لزوم الترجيح بكل ما من شأنه أن يوجب القطع نوعاً بصدور الخبر من القرائن، لا الترجيح بكل جهة تقتضي عدم الريب في أحد

ص: 350

فيه (1)، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم فيه التقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب (2).

الخبرين بالإضافة إلى الآخر. وقد تقدم قريب من ذلك في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد.

(1) يعني: في المشهور.

(2) لا يخفى أن الوجه المتقدم لا يقتضي الترجيح بمطلق الظن، بل بالغلبة.

مع أن الإمام عليه السلام لم يتعرض للغلبة، وظاهر كلامه كون القضية دائمية، فلو ثبت من الخارج أنها غالبية كشف ذلك عن جعله عليه السلام الغلبة حجة في المقام، وذلك يقتضي الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه، لعدم الإحاطة بالجهات الموجبة لحجية الغلبة في المقام، ولعل الملحوظ الغلبة بمرتبة خاصة أو بوجه خاص لا يوجد في بقية موارد الغلبة، فضلاً عن بقية موارد الظن.

هذا مع أن التعليل بذلك لم يرد إلا في المرفوعة التي عرفت الأشكال في الاستدلال بها، وأما المقبولة فلا ظهور لها في التعليل، بل في مجرد الحكم بصحة المخالف للعامة، وهو من سنخ الحكم بالترجيح من دون تعليل، فلا مجال للتعدي عن مورد، كما يظهر بالتأمل.

بل الإنصاف (1) أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل» فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا (2) من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

و منها: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» دلّ على أنه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ (3) به، وليس المراد نفي مطلق الريب (4)، كما لا يخفى. و حينئذ (1) هذا غير ظاهر من التعليل المذكور.

(2) بل ما ذكرنا من مجرد الحكم بحجية الأمانة المذكورة من دون تعرض إلى وجه حتى يمكن التصدي عن مورده.

(3) لا يخفى أن ذلك لم يرد في لسان أخبار الترجيح التي ذكرها، وإنما هي رواية مستقلة، فهي بلسان أدلة النهي عن العمل بغير علم، فإن تمت إطلاقات التخيير كانت حاكمة عليها في كلا المتعارضين، وإن تم دليل الترجيح بكل مزية أو بمزايا خاصة كان حاكما عليها في الراجح، وإن تمت إطلاقات التوقف كانت عاضدة لها. و على كل حال فهي أجنبية عن المقام ولا تصلح لبيان المراد من أخباره.

(4) هذا غير ظاهر بعد ما عرفت من كون المضمون قد ورد في رواية مستقلة ظاهرة في النهي عن العمل بغير علم. نعم لو ورد في تعليل بعض المرجحات الظنية كان لما ذكره وجه.

و الذي تحصل مما ذكرنا: أنه لم يظهر وجه معتد به في التعدي عن المرجحات المنصوصة بعد كون الترجيح على خلاف الأصل أو إطلاق التوقف أو التخيير.

فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأول، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط...إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

بل لعل التأمل في النصوص شاهد بعدمه، لعدم مناسبته لترتيب المرجحات في النصوص، ولا لفرض الخبرين متساويين، لندرة فرض التساوي من جميع الجهات الداخلية و الخارجية.

و أما بناء الأصحاب عليه- لو تم- فلعله ناشئ عن كونه مقتضى الاحتياط الراجح بناء على أن المرجح بعد الترجيح هو التخيير، لا التوقف. فلاحظ و تأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

ص: 353

في بيان المرجحات (1)

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخليا، وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه، بل متقومة (2) بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجيا، بأن يكون أمرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبرا، كالأصل و الكتاب، أو غير معتبر في نفسه، كالشهرة ونحوها.

ثم المعتبر [المستقل خ.ل] إما أن يكون مؤثرا في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع، كالكتاب و الأصل -بناء على إفادته الظن- أو غير مؤثر، ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، و الأصل، بناء على كونه من باب التعبد (1) الكلام في هذا المقام مبني على ما سبق منه قدّس سرّه من التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(2) يعني: منعوتة بالخبر الذي أشتمل عليها و كانت من شئونه، كأصدقية راويه.

و جعل المستقل المعتمد مطلقا خصوصا ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة (1).

(1) لم يتضح الوجه في المسامحة في جعل المستقل مرجحا، خصوصا بناء على أن التعادل يقتضي التخيير، إذ بناء على ذلك يكون لمرجحيته أثر عملي، مثلا- لو كان العموم الكتابي مرجحا لزم العمل بالخبر الموافق له، أما لو لم يكن مرجحا فيجوز اختيار الخبر المخالف له و تخصيصه به.

و أما بناء على أن التعادل يقتضي التوقف فالأثر في مثل ذلك و إن لم يظهر، إلا أنه قد يظهر فيما لو كان مفاد الخبر الموافق للعموم زائدا على مضمون العموم، كما لو دل العموم على رجحان شيء و دل أحد الخبرين على وجوبه و الآخر على عدم مشروعيته، فإنه لو كان العموم مرجحا للخبر الدال على الوجوب لزم البناء على الوجوب، أما لو لم يكن مرجحا لزم البناء على مجرد رجحانه عملا بالعموم بعد تساقط الخبرين المتعارضين.

نعم لا مجال لعدّ ما لا يؤثر في أقربيّة أحد الخبرين للواقع من المرجحات، لأن ملاك الترجيح بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة هو أقربيّة أحد الخبرين من الواقع، كما تقدم. و لعله يأتي بعض الكلام في ذلك.

أما الداخلي فهو على الأقسام، لأنه:

إما أن يكون راجعا إلى الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور، وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعا إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنه كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد.

و إما أن يكون راجعا إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفا للعامة، أو لعمل سلطان الجور، أو قاضي الجور، بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التقيية (1).

و إما أن يكون راجعا إلى مضمونه، كالمقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى (2)، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة، بناء على أن الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق، و كالترجيح بشهرة (1) يأتي الكلام في وجه الترجيح بذلك عند الكلام في المرجحات الجهتية.

(2) الظاهر أن المرجح المضموني هو ما يوجب الظن بمضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن الخبر، كالشهرة في الفتوى و العموم الكتابي. و أما النقل باللفظ و الشهرة في الرواية فهما من المرجحات الصدورية لا المضمونية. فلاحظ.

تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة و الاستدلال عليه

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً و موافقاً للكتاب و مشهور الرواية بين الأصحاب لأن صفات الرواية لا تزيد على المتواتر، و موافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، و قد تقرر في محله تخصيص الكتاب و المتواتر بأخبار الآحاد.

فكل ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر و الأظهر فلا ينبغي الارتفاع في عدم ملاحظة المرجحات الآخر.

و السر في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزئي كلام واحد (1).

و بتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية و صيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» إلى آخر الرواية المتقدمة، و قوله عليه السلام: «إن في كلامنا محكما و متشابها، فردوا متشابها إلى محكمها» و لا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن علاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما، و لم يظهر المراد منهما إلا (1) كأنه إشارة إلى ما ذكره في ضابط الجمع العرفي من أنه الجمع يختاره العرف لو جمع الكلامان في كلام واحد.

بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض و تعيين الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه (1).

وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه، كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين. ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول و طريقتهم في الفروع.

ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدس سره خلاف ذلك

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص و الظاهر، فضلا من الظاهر و الأظهر. فإنه قدس سره بعد بعد ما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال:

كلام الشيخ قدس سره في الاستبصار

«وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواة في الطريقتين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عددا، وإن كانا متساويين في العدالة و العدد و كانا عاريتين عن القران التي ذكرناها نظر.

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما [كما في العموم من وجه خ.ل] و حمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، و كان لأحد التأويلين (1) إذ الكلام في تعارض الدليلين الذين لا يمكن الجمع بينهما، و البحث في وجوه الجمع أجنبي عن ذلك.

ص: 358

خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحا أو تلويحا لفظا أو دليلا [لفظا أو منطوقا أو دليل الخطاب خ.ل]و كان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كان متحاذيا [متحاذيين خ.ل]كان العامل مخيرا في العمل بأيهما شاء (1) « انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة:

كلام الشيخ قدس سره في العدة

«و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح و الترجيح يكون بأشياء.

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنة المقطوع بها، و الآخر مخالفا، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك ما يخالفهما، و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة و الآخر يخالفه و جب العمل بما يوافقه و ترك ما يخالفهم، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك و كانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلا [فإن كان إحدى الروايتين راويها عدلا خ.ل] و جب العمل به و ترك غير العدل. و سنين القول في العدالة المرعية في هذا الباب.

فإن كان رواتهما متساويين في العدد و العدالة عمل بأبعدهما من قول العامة و ترك العمل بما يوافقهم، و إن كان الخبران موافقين للعامة أو (1) قد يظهر منه إرادة التخيير بين التأويلين، و إن كان يمكن حمله على التخيير بين الخبرين مع إبقاء كل منهما على ظاهره، كما هو ظاهر ذيل كلامه الآتي عن العدة.

ص: 359

مخالفين لهم نظر في حالهما فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا- يمكن العمل بهذا الخبر [الآخر خ.ل] ووجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما، وليس هنا قرينة يدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن، ولا- يعمل بالخبر الذي إذا عمل به ووجب إطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما و تنافيهما أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر، على وجه، كان الإنسان مخيرا في العمل بأيهما شاء» انتهى.

وهذا كله كما ترى يشمل على تعارض العام والخاص، مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص.

وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين، دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلا.

واستدل على العمل بالخاص بما حاصله: أن العمل بالخاص ليس طرحا للعام [بل حملة خ.ل] على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع.

وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

ظهور كلام المحدث البحراني قدس سره في ذلك أيضا

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين، حيث أنكر (1) حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة، زاعما أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب (2)، بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

يلوح ذلك من المحقق القمي قدس سره أيضا

وربما يلوح هذا أيضا من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء قال:

«وقد يستشكل بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك، وهذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك.

وفيه: أن البحث (3) منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، وهو خارج عن المتنازع» انتهى.

المناقشة فيما ذكره قدس سرهم

والتحقيق: أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل في (1) كلام المحدث المذكور وإن اشترك مع ما ذكره الشيخ قدس سره في عدم تقديم المرجح الدلالي على بقية المرجحات، إلا أنه يختلف عنه في إهمال المرجح الدلالي مطلقا ولو مع تساوي من الجهات الأخر لعدم التعرض له في نصوص الترجيح، مع أن صريح كلام الشيخ قدس سره الرجوع له حينئذ.

(2) تقدم أن ظاهر خبر العيون المتقدم الإشارة إلى الجمع المذكور.

(3) يعني: في مسألة الجمع بين العام والخاص.

الخبرين الصدق و الحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين (1)، و لا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، و لهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

مرجح التعارض بين النص و الظاهر

و إن شئت قلت: إن مرجح التعارضين بين النص و الظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر و دليل حجية النص، و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل (2).

و كذا الكلام في الظاهر و الأظهر، فإن دليل حجية الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، و لا يمكن طرحه (3) لأجل أصالة الظهور (4)، (1) لا- إشكال في أن الأصل في الخبرين الصدور كالمتواترين، و ذلك لا- ينافي الخروج عن الأصل المذكور و أعمال الترجيح الصدوري فيهما محافظة على الظهور الذي هو مقتضى الأصل، و لا يقاس المقام بالمتواترين الذين لا يمكن أعمال الترجيح الصدوري فيهما مع فرض العلم بصدورهما معا، فيتعين اللجوء للمرجح الدلالي.

نعم ما ذكره قدّس سرّه من تخصيص العام المتواتر بخبر الواحد شاهد بما ذكره من تقديم الترجيح الدلالي على الترجيح الصدوري. فلاحظ.

(2) هذا إنما يتم في الأصول العملية، أما الأصول اللفظية التي هي من سنخ الأمارات فموضوعها لا يرتفع بالدليل، بل يمكن فرض المعارضة بينهما.

فالعمدة: أن دليل العمل بالأصول اللفظية لما كان هو بناء العقلاء و أهل اللسان و كان عملهم بها مشروطا بعدم وجود ما يصلح للقرينية عما كان حجة في نفسه كان لا بد من رفع اليد عنها بالدليل المفروض. و هذا و إن كان تاما إلا أنه لا مجال لرد منكره بما ذكره المصنف قدّس سرّه.

(3) يعني طرح دليل الأظهر.

(4) يعني: في الظاهر. و كأن الوجه فيه ما سبق منه من ارتفاع الأصل بالدليل

و لا طرح ظهوره لظهور الظاهر (1)، فتعين العمل به و تأويل الظاهر منهما. وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته الظاهر الآخر (2)، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند (3) و طرح المرجوح (4) و بين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما (5).

فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالإجمال، لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهري وقد عرفت الإشكال فيه، وأن العمدة في ذلك عدم بناء أهل اللسان على الرجوع إلى أصالة الظهور في فرض وجود ما يصلح للقرينة، وهو الأظهر.

(1) إذ لا معنى لرفع اليد عن الأقوى بالأضعف.

(2) كما في العامين من وجه، حيث يمكن تخصيص كل منهما في مورد الاجتماع بالآخر.

(3) أو من حيث الجهة، كالترجيح بمخالفة العامة.

(4) و لازمه العمل بالراجح في تمام ما هو ظاهر فيه.

(5) و لازمه التوقف عن كلا الخبرين في مورد التعارض و سقوط أصالة الظهور فيهما، لعدم المرجح بعد فرض صلوح كل منهما لأن يكون قرينة على التصرف في الآخر.

مقطوعي الصدور (1)، أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما (2) خلاف الظاهر. مع أنه لا محصل للحكم (3) بصدور الخبرين و التعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما سببا لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما، فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتب (1) لا يخفى أن مقطوعي الصدور وإن أمتنع الترجيح من حيث السند فيهما، إلا أنه لا مانع من الترجيح بينهما بالمرجحات الأخر، كموافقة الكتاب و مخالفة العامة، إذ لا مجال لدعوى قصور أدلتها عن مقطوعي الصدور، ولا سيما بعد تأخر الترجيح بهما عن الترجيح بالشهرة التي هي موجبة لكون المشهور لا ريب فيه، كما تعرضت لذلك النصوص، حيث إن ظاهرها كون المشهور مقطوع الصدور أو كالمقطوع، كما تقدم.

أما في المقام فاللازم-بناء على ما ذكره المصنف قدس سره-انسداد باب الترجيح مطلقا، لفرض قصور أدلته عما إذا كان أحد الخبرين معارضا لأصالة الظهور في الآخر، وأن اللازم التوقف عن أصالة الظهور.

(2) بحيث لا يصلح كل منهما لأن يكون قرينة على الآخر.

(3) هذا وإن كان مسلما إلا أنه لا يقتضي ترجيح السند في أحد الخبرين ما لم تكن أخبار الترجيح شاملة له، فلو فرض قصورها عنه تعين التوقف لا بمعنى البناء على التعبد بكلا السندين، لعدم الأثر له بعد فرض لزوم الإجمال، بل بمعنى التوقف من جهة التعارض.

هذا كله مع فرض عدم الأثر للتعبد بالسند، أما مع فرض الأثر له-كما لو كان للدليلين مورد افتراق-فلا موقع لما ذكره المصنف قدس سره. فلاحظ.

حينئذ ثمره على الأمر بالعمل بهما. نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين (1) .

وهذا (2) هو المتعين. ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك. إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات (3)، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمين.

كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر و الرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفا لهما (4)، وإلا فالتخيير من جهة العقل، بناء على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب و الحرمة (5) .

(1) البناء على أن المتباينين حجة على نفي الثالث محل كلام. ولا مجال للإطالة في ذلك.

(2) يعني: البناء على الترجيح.

(3) لأن موضوع أدلة التخيير كموضوع أدلة الترجيح هو التعارض، فلو فرض صدقه في محل الكلام لزم جريانها معا.

(4) أما لو كان مخالفا لهما فلا مجال للرجوع له، لا لكون المتعارضين حجة في نفي الثالث، لعدم ثبوت ذلك، بل لأن صلوح كل منهما لتفسير الآخر عرفا يقتضي حجية أحد التفسيرين إجمالا ورفع اليد به عن الأصل، وإن لم يكن مرجح لأحدهما بخصوصه، فهو نظير إجمال الدليل و تردده بين وجهين، حيث يكون حجة في نفي الثالث بلا إشكال. فتأمل.

(5) هذا إنما يسلم مع تعذر كل من الموافقة و المخالفة القطعيتين، كما في الدوران بين الوجوب و الحرمة.

وقد أشرنا سابقا (1) إلى أنه قد يفصل في المسألة:

بين ما إذا كان الكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه، حيث أن الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له (2)، و الاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية (3).

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعة»، الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأسا لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية (4) إنما هو من جهة (5) (1) في أواخر الكلام في قاعدة الجمع أولى من الطرح.

(2) الوجه في دليله الترجيح لو فرض شموله للمقام، وعدم إمكان التفكيك فيه بين أجزاء مضمون الدليل الواحد. نعم الظاهر أن ذلك خلاف سيرتهم ولا تناسبه المرتكزات.

(3) كأنه لاستبعاد التفكيك في التعبد بالسند بلحاظ أجزاء مضمون الدليل الواحد.

(4) وهو استبعاد التفكيك في مثل العامين من وجه بين مورد اجتماع و الانفراد.

(5) يعني: أن الاستبعاد المذكور مبني على ملاحظة حال العرف من حيث أن حجية الخبر عندهم من حيث كونه موجبا للظن بالصدور، و لا يعقل التفكيك في

أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العاميين من وجه من حيث مادتي الافتراق و مادة الاجتماع كما أشرنا سابقا (1) إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

و أما إذا عبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

الظن المذكور بالإضافة إلى أجزاء المضمون الواحد، أما بلحاظ حكم الشارع المبني على محض التعبد فلا مانع من فرض التفكيك المذكور.

أقول: إن كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الحجية من دون نفي للصدور فلا إشكال في إمكانه شرعا، بل عرفا، فيمكن أن يكون الخبر حجة في بعض مضمونه دون بعض من جهة المزاحم أو نحوه. أما لو كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الصدور - كما هو مقتضى كون المرجحات سندية - بحيث يكون مفاده التعبد بصدور الخبر بالإضافة إلى بعض المضمون و بعدم صدوره بالإضافة إلى البعض الآخر فهو و إن كان ممكنا عقلا، إلا أنه بعيد جدا عن ظاهر أخبار الترجيح و تأباه المرتكزات في مفادها.

لكن هذا إنما يمنع من التفكيك بعد فرض الترجيح بالمرجحات السندية، و لا يمنع منه في غيرها من المرجحات، كما لعله ظاهر. بل قد يقال بإمكان التفكيك حتى في المرجحات السندية، لأنها لا ترجع إلى تكذيب المرجوح و التعبد بعد صدوره، بل إلى محض ترجيح الراجح في مقام العمل لأجل أقوائية سنده، و هذا لا ينافي التعبد بسند الآخر في غير مورد المعارضة، و لا يستلزم التفكيك المستشبع عرفا.

فتأمل جيدا.

(1) لم يتضح المراد بمحل الإشارة.

ص: 367

و كيف كان فترك التفصيل أوجه منه (1)، و هو (2) أوجه من إطلاق إهمال المرجحات (3).

و أما ما ذكرنا في وجهه (4) من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين، لأصالة ظهور الآخر، فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر (5).

و أما إذا كان محتاجا إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما فحكمه حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين (6) في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معينا للترجيح أو غير معين للتخيير (7)، و لا يقاس حالهما على حال مقطوعي (1) يعني: التفصيل.

(2) يعني: من التفصيل.

(3) بل يلزم النظر في المرجحات مطلقا، لإطلاق أدلته بعد صدق التعارض عرفا في ذلك مع عدم كون أحدهما مفسرا للآخر عرفا. و مجرد صلوح كل منهما لتفسير الآخر مع عدم شاهد يقتضي ترجيح أحدهما في ذلك لا يمنع من صدق التعارض.

(4) يعني: وجه إهمال المرجحات.

(5) بحيث يتعين بنفسه للقرينة عرفا، حيث أنه يرتفع منه التعارض عرفا فيرتفع موضوع أخبار العلاج.

(6) كالمبتابين، حيث يمكن الجمع بينهما بتخصيص كل منهما.

(7) عملا بإطلاق دليلي الترجيح و التخيير بعد فرض صدق موضوعهما و هو التعارض. لكن تقدم عند الكلام في قاعدة أولوية الجمع من الطرح أن الظاهر

[معلومي خ.ل]الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما (1)، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح و المسألة محل الإشكال.

تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح

وقد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص (2) حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر (3)، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر، نظرا إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر (4).

من سيرة العلماء عدم الرجوع للتخيير بل التوقف و الرجوع للأصل إلا الشيخ في العدة و الاستبصار.

نعم لا يهم ذلك بعد ما عرفت منا من أن حكم المتعارضين مع عدم الترجيح التوقف لا التخيير.

(1)الظاهر أنه لا موجب للجمع في مقطوعي الصدور، بل مع عدم المرجحات غير السندية يبنى على التساقط، إلا مع فرض وجود جمع عرفي فيتعين العمل عليه، وبدونه لا مجال للجمع، لعدم الدليل على حجية مقتضى الجمع غير العرفي.

نعم ليس معنى التساقط البناء على كذبهما، بل مجرد التوقف عنهما، وهو معنى التوقف هنا أيضا، فلا فرق بين المقام وبين مقطوعي الصدور.

(2)لأن الرجوع إلى أصالة الظهور إنما هو مع الشك في المراد و لا شك فيه مع ورود النص القطعي الصدور.

(3)تقدم الكلام في وجه الحكومة في أوائل مبحث التعارض.

(4)لأنه متعين للقرينية عرفا، فيخرج المورد عن التعارض.

و لا فرق في الظاهر و النص بين العام و الخاص المطلقين (1) إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام (2) لئلا (3) يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر و الأظهر [و بين (4) ما يكون التوجيه فيه قريبا خ.ل.و بين ما يكون التوجيه فيه بعيدا، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك (5)، لأن العبرة بوجوب احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر و إن كان ذلك الاحتمال بعيدا في (1) في مقابل العامين من وجه، حيث أن التعارض فيهما من تعارض الظاهرين لا النص و الظاهر الذي هو محل الكلام.

(2) كاحتمال كون الأمر فيه للإباحة فلا ينافي عموم الإباحة.

(3) تعليل لقوله: «إذا فرض عدم...» يعني: إنما يحتاج إلى الغرض المذكور، لأنه مع عدمه يخرج المقام عن تعارض النص و الظاهر إلى تعارض الأظهر و الظاهر أو تعارض الظاهرين.

(4) الظاهر أن قوله: «و بين... قريبا» زيادة يلزم حذفه، كما في بعض النسخ.

نعم الظاهر أن تعارض العام و الخاص المطلقين مفروض في كلام المصنف قدس سره مما يكون التوجيه فيه قريبا. فلاحظ.

(5) يعني: فإن نفي البأس عن الترك نص في عدم الوجوب، فيعارض الصيغة الظاهرة فيه، إلا أن حمل الصيغة على غير الوجوب بعيد و ليس كحمل العام على ما عدا الخاص. لكن لم يتضح الوجه في بعده، بل هو ممنوع، لاشتغال استعمال الصيغة في الندب. اللهم إلا أن يراد بصيغة الوجوب مادته، كما لو قيل: غسل الجمعة واجب، لا صيغة افعال، إذ قد يدعى أن حمل التعبير المذكور على الاستحباب بعيد. أو يراد بنفي البأس ما يقتضي نفي الاستحباب أيضا بنحو يلزم حمل الصيغة على الإباحة، فإنه بعيد عنها و ليس كحملها على الاستحباب. فتأمل.

الغاية لأن مقتضى الجمع (1) بين العام والخاص بعينه موجود فيه.

ظهور خلاف ما ذكرنا من بعض الأصحاب

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر (2) من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ رحمه الله في مسألة من زاد في صلاته ركعة، حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية، وعمل على عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعض متأخري المتأخرين.

لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم من العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر، أو على استفادة التقية من قرائن آخر (3) غير موافقة لمذهب العامة.

ومن هنا: ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة (4).

(1) وهو أولوية الجمع من الطرح. لكن الظاهر أن الملاك في الجميع هو لزوم الجمع العرفي، فاللازم النظر في الجمع فإن كان عرفياً كان متعيناً، وإلا فلا مجال له وإن لزم الطرح، لعدم الدليل على حجبية الكلام في غير ما هو ظاهر فيه حينئذ.

(2) يعني: من تقديم النص على الظاهر من دون نظر للمرجحات.

(3) يعني: فلا يكون منشأ الحمل على التقية ملاحظة أدلة الترجيح، بل قيام الدليل الخاص على ورود الدليل في مقام التقية، فلا يعمل به حتى في فرض عدم المعارض له.

(4) حيث استشكل فيه بأنه طريق جمع لا- إشارة له في أخبار الباب، فإن ظاهره لزوم إهماله والرجوع إلى المرجحات المنصوصة وعدم الرجوع له حتى بعد

وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص، والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوهما في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيدا، حيث قال (1) بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب فقدها.

(1) المستفاد من هذا الكلام ليس هو التفصيل بين قرب التأويل وبعده، بل بين ما إذا كان التأويل مفاد أحد التأويلين، وما إذا لم يكن مفاده، بل يحمل الكلام عليه لمجرد الجمع بين الدليلين، فحمل الصيغة على الاستحباب إن كان للدليل يدل على الاستحباب فلا بأس به، وإن كان للدليل يدل على الرخصة فلا مجال له، لأن التأويل المذكور وإن كان رافعا للتناهي بين الدليلين إلا أنه ليس مقتضى أحدهما، لظهور الأمر في الوجوب وظهور الرخصة فيها لا في الاستحباب، وهذا أجنبي عن قرب التأويل وبعده الذي ذكره المصنف قدس سره.

نعم ما ذكره هذا القائل إلغاء في الحقيقة للجمع العرفي، إذ لو فرض كون التأويل مفاد الدليل شرعي لم يكن للجمع أثر لكفاية الدليل الشرعي فيه، ولا أثر للدليل المسئول، بل وجوده كالعدم، ولا فرق بين تأويله وطرحه، وهو كما ترى إلغاء له بلا وجه، بعد كونه داخلا في دليل الحجية كالأظهر أو النص.

ولا تظهر الفائدة والعمل بالدليل المؤول إلا إذا بني على حمله على المعنى الذي لا ينافي الآخر بحيث يستفاد من الجمع بين الدليلين، لا من خصوص أحدهما.

ولو لا ذلك أشكل الجمع بين العام والخاص بحمل العام على الخاص، لوضوح أن العام بنفسه لا يقتضي إلا العموم، والخاص لا يقتضي إلا نفي حكم العام في مورده من دون إثباته في بقية الأفراد، فحمل العام على ما عدا الخاص هو مقتضى الجمع بين الدليلين لا مقتضى العام وحده ولا الخاص وحده. ومن ثم كان ما ذكره في غاية المنع، لمنافاته للمرتكزات العرفية وسيرة أهل الاستدلال.

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها، و
قال:

كلام الوحيد البهبهاني قدس سره

«بأن الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل
كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرد أولوية الجمع غير صالح».

المناقشة فيما أفاده الوحيد البهبهاني قدس سره

أقول-بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع
شروع (1) التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، كما مر. مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء
على الاستحباب أيضا شائع، على ما أعترف به سابقا-: ليت شعري ما الذي أراد بقوله:

«تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته»؟

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليهم السلام فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا
بدليل، فليس هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله، وهو غير معقول (2).

(1) عرفت أن كلام هذا القائل بعيد عن التفصيل بين شروع التأويل وعدمه.

(2) كأنه للغوية التعبد بالظهور المانع من التأويل مع عدم التعبد بالسند.

لكن عدم التعبد بالظهور لا يستلزم جواز التأويل بنحو يقتضي نسبة التأويل لهم عليهم السلام بل يقتضي التوقف لا غير، فلا بد من دليل
على جواز التأويل، وليس هو إلا ما عرفت من الجمع العرفي.

وإن بنى على عدم طرحه و على التعبد بصدوره، ثم حملة على التقية، فهذا أيضا قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حملة على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبدية، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة: إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده و حملة و تأويله فلا ينبغي التأمل في أن المتعين تأويله و وجوب العمل على طبق التأويل، و لا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقية فرارا عن تأويله (1). و سيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

(1) مما سبق يظهر أن المدار في جواز التأويل على كونه عرفيا، بحيث يرى أهل اللسان تعيينه بعد الاطلاع على النص أو الأظهر لكونهما بنظرهم قرينة عليه و إن كان بعيدا في نفسه لولاهما، و إلا - أشكال التأويل و الفتوى على طبقه، لعدم الدليل عليه، بل يلزم إما البناء على التعارض بين الدليلين و تساقطهما، أو العمل بالنص أو الأظهر و إهمال الظاهر من دون تأويل. فلاحظ.

إشارة

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين و قد تكون بملاحظة نوعهما

و الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة،

و قد يكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهرا في العموم و الآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان، كتعارض مفهوم:

«إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء» و منطوق عموم: «خلق الله الماء طهورا» فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على عموم العام، و كتعارض التخصيص و النسخ في بعض أفراد العام و الخاص، و (1) التخصيص و التقييد.

و قد (2) يكون باعتبار الصنف (3)، كترجيح أحد العاملين أو (1) يعني: و كتعارض التخصيص و التقييد فيما لو تعارض العام و المطلق و دار الأمر بين تخصيص العام و تقييد المطلق.

(2) عطف على (قد تكون) في قوله: «و الأظهرية قد تكون...».

(3) التمييز بين الصنف و النوع في مثل هذه الأمور- مما لا يكون من سنخ الحقائق الثابتة، بل هي من العناوين الاصطلاحية- لا يخلو عن تكلف لا داعي له،

المطلقين على الآخر لبعده التخصيص أو التقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه الترجيحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

[منها خ.ل] الأولى: لا إشكال في تقديم ظهور (1) الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في (2) استمراره باستمرار الشريعة على و اللازم الاقتصار في التقسيم على المرجحات الشخصية و النوعية، فإن كانت جهة الترجيح راجعة إلى جهة مختصة بأحد المتعارضين كان المرجح شخصياً، وإن كانت راجعة إلى جهة مشتركة بين أحد المتعارضين و مماثلاته كان المرجح نوعياً.

(1) ظاهره المفروغية عن كون الاستمرار مقتضى ظهور نوعي في الكلام، و هو مبني أما على أن النسخ تخصيص في الأزمان، و أن للكلام عموم أزماني يقتضي بقاء الحكم و عدم نسخه.

و إما على أن النسخ مناف لظهور الكلام في بيان المراد الجدي، و أن مقتضى أصالة الجهة كون المراد الجدي هو الاستمرار، و النسخ يكشف عن خلاف ذلك على خلاف مقتضى أصالة الجهة.

و كلاهما خلاف الظاهر بل النسخ على خلاف أصالة بقاء الحكم و عدم عدول الحاكم عنه التي هي نظير أصالة بقاء صاحب الرأي على رأيه من الأصول العقلانية.

و لازم ذلك رفع اليد عن أصالة عدم النسخ بظهور العام في العموم الأفرادي، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الأصل و الظهور.

و على هذا بناء العقلاء في الأوامر العرفية، و البناء على خلاف هذا في الأوامر الشرعية حيث يترجح التخصيص على النسخ لخصوصية فيما يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى. و تمام الكلام في مبحث العموم و الخصوص من مباحث الألفاظ.

(2) متعلق ب(ظهور) في قوله: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم...».

ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص.

و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندرة النسخ (1) .

وقد وقع الخلاف في بعض الصور. و تمام ذلك في بحث العام و الخاص من مباحث الألفاظ.

و كيف كان فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام (2) ، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور (3) .

فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

و أما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينة كانت مع العام و اختفيت (4) ، (1) هذا موقف على حمل الخصوصات الواردة في الشريعة على التخصيص لا النسخ، و هو موقف على تقديم التخصيص على النسخ، فالتعليل به دوري. مع أن في صلوح شيوع التخصيص لترجيحه على النسخ إشكال.

(2) يعني: و إلا امتنع الحمل على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح. لكن الظاهر أنه لا يقبح لو فرض المانع من البيان في وقته.

(3) كأنه لأن النسخ فرع ثبوت الحكم، و هو لا يكون إلا بحضور وقت العمل أما قبله فليس للحكم إلا وجود إنشائي، و لا حكم حقيقي حتى ينسخ.

لكن الظاهر إمكان النسخ قبل حضور وقت العمل، كما تعرضنا لذلك في مباحث العموم و الخصوص.

(4) فلا يلزم من الحمل على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فهو خلاف الأصل (1). والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما (2).

نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز (3) إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره (4).

وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم.

(1) كأنه لأصالة عدم القرينة المعول عليها عند العقلاء. لكن إذا فرض أن أصالة عدم النسخ أقوى من أصالة العموم- كما سبق من المصنف قدس سرّه فهي أقوى من أصالة عدم القرينة، إما لرجوع أصالة العموم إلى أصالة عدم القرينة- كما هو مختار المصنف قدس سرّه- أو لأن أصالة العموم أقوى من أصالة عدم القرينة، لأن احتمال اختفاء القرينة أقرب عرفا من احتمال إرادة خلاف الظاهر. فلاحظ.

(2) يعني: إن فرض احتمال القرينة خروج عن محل الكلام، إذا الكلام في الجمع بين المتعارضين بأنفسهما لا بالتزام وجود شيء زائد عليهما. لكن فرض الكلام في خصوص ذلك غير ظاهر المنشأ. نعم المفروض في الكلام هو الجمع بين المتعارضين بأنفسهما من دون اعتماد على شاهد للجمع خارج عنهما، والالتزام باختفاء القرينة لا ينافي ذلك، لعدم الاعتماد على القرينة المختفية في الجمع بالتخصيص هنا، بل غاية الأمر استكشافها بسببه، وهو لا ينافي الاستناد في الجمع إلى نفس الظهورين، كما لا يخفى.

(3) عطف على قوله: «اختفاء القرينة».

(4) هذا راجع إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمانع من البيان حينئذ.

الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة

و من هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مختلفة، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا.

أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم (1) بإرادة (2) كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم للوصي عليه السلام عن غاية الحكم الأول و ابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك (3). مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكما مستمرا من أول الشريعة إلى آخرها (4). إلا أن (1) إنما احتاج إلى التوجيه لأن نسخ الحكم لا يصح إلا من صاحب شريعة، و هو النبي (ص)، ولا يصح من غيره، كالأوصياء عليهم السلام.

(2) متعلق بقوله: (توجيه) فهو بيان لتوجيه كون أخبار الأئمة عليهم السلام ناسخة مع كون النسخ من وظيفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و سلم.

(3) كأنه لما اشتهر من قلة النسخ فلا مجال لحمل جميع التخصيصات المذكور عليه مع كثرتها. لكن عرفت أن كثرة التخصيص و ندرة النسخ مبنية على كون هذه الخصوصات مخصصة لا ناسخة فلا مجال للتعليل بذلك.

(4) لما هو المعلوم من ظهور الدليل السابق في الاستمرار بمقتضى كون حكمه من أحكام الشريعة المستمرة. و ظهور الدليل اللاحق غالبا في كون الحكم الذي تضمنه هو الحكم الثابت من عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم و سلم و أن الجهل به ناشئ من ضياع مدركه، لا أنه حكم مشرع حين صدور دليله.

يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل [الصدور خ.ل] صدوره (1) فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر، كما لا يخفى. وهذا [لم خ.ل] لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها (2).

وأما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل (3).

(1) كما لعله الحال في الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل قد يكون ذلك في بعض أخبار الأئمة عليهم السلام نادراً، إلا أن الغالب الشائع ما سبق. ولذا قد يحتج عليهم عليهم السلام بروايات سابقة تدل بظاهرها على خلاف ما حكموا به، فيجيبون عنها بما يرجع إلى الصدور أو الدلالة.

وهذا هو العمدة في الحمل على التخصيص في الأدلة الشرعية المخرج عما عرفت من أولوية النسخ من التخصيص الذي هو مقتضى بناء العقلاء في الأوامر العرفية. وتمام الكلام في مبحث العموم والخصوص.

(2) يعني: أن النسخ مع قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر أحد الدليلين أو كليهما مما يعلم بعدم حصوله في أكثر الموارد، لندرة النسخ من الأئمة عليهم السلام لو فرض إمكانه ووقوعه. فتأمل.

(3) يعني: فيبعد معه اختفاء الحكم حتى يحتاج إلى السؤال من الإمام المتأخر. لكن في بلوغ هذا حدا يصح الاعتماد عليه إشكال، بل يبعد فرض الاختفاء بسبب الموانع من نشر العلم الحق وعدم تبويب المسائل وتنظيم أدلتها، وغير ذلك.

وإلا فكيف يمكن الاختلاف في كيفية وأحكام مثل الوضوء والأغسال والصلاة والنجاسات وغيرها مما يكثر الابتلاء به بين المسلمين فضلا عن خصوص الإمامية منهم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

مع إمكان دعوى العلم بعدم (1) علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

الأوجه في دفع الإشكال

فالأوجه هو الاحتمال الثالث (2)، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرج (3) - كما يظهر من الأخبار (1) عهدة هذه الدعوى على مدعيها. نعم لو أريد بذلك عدم علمهم وعملهم بمقتضى الخاص لعدم ابتلائهم بموضوعه كان للدعوى المذكورة مجال.

(2) إن كان المراد به أن العام بعد فرض عدم إرادة العموم منه يكون مؤداه حكما ظاهريا في حق من لم يطلع على التخصيص كسائر موارد الحجج المنخضة للواقع، فهو مسلم، إلا أنه ليس وجها مقابلا للوجه الثاني.

وإن كان المراد به أنه بعد ورود المنخص ينكشف كون العام صادرا لبيان الحكم الظاهري لا الواقعي فهو بعيد جدا عن ظواهر الأدلة مخالف للمرتكزات العرفية في الجمع بينها، كما تعرضنا لذلك في مبحث العموم والخصوص ولعله إليه يرجع ما قيل من أن مقتضى الجمع بين العام والخاص حمل العام على أنه لبيان القاعدة التي يرجع إليها مع عدم الدليل. ومما ذكرنا ظهر أن الأقرب هو الوجه الثاني. فلاحظ.

(3) هذا مسلم في أول البعثة لا بعد ذلك، إذ لا مجال للالتزام بأن عمل المعاصرين للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في أواخر أيامه كان على ما يطابق مقتضى البراءة بالإضافة إلى جميع ما ورد من أهل البيت عليهم السلام من التكليف التي اشتملت عليها الأخبار التي بأيدينا، بل صريح الأخبار خلاف ذلك في الجملة. على أن عملهم على ما يطابق البراءة في أول البعثة ليس من باب رجوعهم إليها على ما هو الشأن في العمل بالوظيفة الظاهرية، بل بمعنى عدم تشريع التكليف واقعا في حقهم، لأن تشريع الأحكام كان تدريجيا.

و دعوى: اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، إنما تسلم بالإضافة إلى المتأخرين

و الآثار- مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد و التخصيص للعمومات و المطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذي (1) يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

و دعوى: الفرق بين [اختفاء خ.ل] إمضاء التكليف الفعلي و إبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل و الترك بمقتضى البراءة العقلية، و بين إنشاء الرخصة (2) في فعل الحرام و ترك الواجب، ممنوعة.

غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان و الثاني من قبيل بيان العدم، و لا قبح فيه بعد فرض المصلحة (3). مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل (4) بمثل قوله عليه السلام في خطبة الغدير في حجة الوداع:

عن تشريعها، لا بالإضافة إلى حال ما قبل التشريع، فلا يكشف تشريع الحكم عن ثبوته من أول الأمر في حق الجميع.

نعم قد يقال بثبوت الحكم الاقتضائي- حينئذ- في حق الجميع. لكنه خارج عن محل الكلام لعدم كونه حكماً حقيقياً، وليس الحكم الحقيقي إلا الحكم الفعلي الذي هو محل الكلام.

(1) نعت لقوله: «الترخيص في ترك...».

(2) الذي هو مقتضى العموم المفروض إرادة الخصوص منه واقعا.

(3) هذا راجع إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم.

(4) يعني: أن ما ذكر في خطبة الغدير يصلح لأن يكون بيانا منه صلى الله عليه وآله و سلم لعدم وجود شيء من الأحكام غير ما بينه صلى الله عليه وآله و سلم بنفسه للأمة، مع أنه لا إشكال في عدم

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه»

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام (1)، فيكون التكليف-حينئذ- صدور البيان منه صلى الله عليه وآله وسلم بالإضافة إلى كثير مما بينه الأئمة عليهم السلام، وليس هذا منه صلى الله عليه وآله وسلم من باب عدم البيان الذي يرجع فيه للبراءة، بل من باب بيان عدم الذي هو نظير بيان العام وإرادة الخاص، فلا بد من توجيهه بما تقدم من حمل الظهور الذي يراد منه خلاف ظاهره على كون مضمونه حكما ظاهريا.

هذا ولكن عرفت أن حمل ما صدر منه صلى الله عليه وآله وسلم على بيان الحكم الظاهري بعيد جدا، كما عرفت أن عدم تعرضه صلى الله عليه وآله وسلم لما بينه الأئمة مما كان مورد الابتلاء في عصره صلى الله عليه وآله وسلم لا دليل عليه، بل لعله بعيد.

نعم لا يبعد انفرادهم عليهم السلام بالبيان فيما لا يكون مورد الابتلاء في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا لا يتنافى كونه صلى الله عليه وآله وسلم قد بين جميع الأحكام، التي تقرب من الجنة وتباعد من النار، إذ يكفي في بيانها منه صلى الله عليه وآله وسلم نصبه للأئمة عليهم السلام والإرجاع لهم في معرفة الأحكام، فإن هذا نحو من البيان الإجمالي لما تعرضوا له من الأحكام.

فلاحظ.

(1) يعني: أنه كما يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق عدم التكليف مع ثبوته في بعض الأفراد في الواقع، فيكون العموم مستلزما لتفويت التكليف، كذلك يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق ثبوت التكليف مع عدم ثبوته لبعض الأفراد في الواقع، فلا يلزم من العموم تفويت التكليف، بل جعل التكليف لمصلحة في نفس التكليف لا في متعلقة، ولا قبح في ذلك.

ص: 383

لمصلحة فيه، لا في المكلف به.

والحاصل: أن المستفاد من التتبع في الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جعل الوصي عليه السلام مبينا لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره، وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبينوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات، بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين (1)، أو فرض الخطاب في غير الكتاب (2)، إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في لكن هذا مستلزم لكون مضمون العموم السابق واقعا لا ظاهريا، وهو مستلزم لكون البيان اللاحق المخالف له ناسخا لا منحصرا، وهو خلاف ما التزم به أولا.

مع أن هذا كما يمكن فيما لو كان العموم السابق متضمنا لعدم التكليف يجري فيما لو كان متضمنا لثبوت التكليف، إذ كما يمكن أن يكون التكليف ناشئا عن مصلحة في نفسه لا في متعلقة، كذلك يمكن أن يكون الترخيص ناشئا عن مصلحة فيه على خلاف المصلحة في متعلقة المقتضية لجعل التكليف.

(1) بل حتى في حق المشافهين المقصود بالإفهام، لعين ما سيذكره من العلة.

ولعله لذا قال بعض أعظم المحشين قدس سره في توجيه الإشكال: «ما ذكر يوجب سد باب التمسك بالظواهر للمخاطبين وغيرهم».

(2) أما الكتاب فربما يقال بأن المقصود بالإفهام به يعم غير المشافهين، ولا مجال لذلك في السنة لما هو المعلوم صدورها بما يناسب حال المخاطبين بنحو يظهر منه كونهم هم المقصودين بالإفهام.

الواقع إرادة العموم، لأن المفروض -حينئذ- جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضميمة أن الأصل (1) الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو أن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلا، وحينئذ فإن أطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفا عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأما إذا لم نطلع عليه وبقيناه بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر فعلا من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق و العموم

و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام.

و لا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة، لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، و العام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق (2)، و البيان للتخصيص مانع عن (1) العمدة هو الأصل المذكور الذي العقلاء على الرجوع إليه في المقام فهم الكلام. و أما القبح فلا ينفع بعد فرض وجود الغرض العقلاني المصحح للخروج عن مقتضى الأصل و الرافع لقبحه.

(2) لكن المراد به عدم البيان في مقام التخاطب، لا عدم البيان مطلقا و لو بدليل منفصل. و لذا كان التقييد المنفصل من سنخ المزاحم لظهور المطلق في الإطلاق، لا من سنخ المانع منه كالمتمصل.

اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضى للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي (1)، و العام دليل تنجيزي (2)، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه (3)، فلو كان طرح التنجيزي متوقفا على العمل بالتعليقي و مسببا عنه لزم الدور (4). بل هو (5) يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه.

و أما على القول بكونه مجازا فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه و حينئذ لا يصلح العام المعارض للمطلق لأن يكون مانعا من مقتضى الإطلاق حتى لا يصلح الإطلاق لمزاحمته بدعوى أن مقتضى الإطلاق تعليقي و مقتضى العموم تنجيزي، كما ذكره المصنف قدس سره.

فالعمدة في تقديم العموم على الإطلاق و ترجيح التقييد على التخصيص أن ظهور العام في العموم أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، كما سيأتي من المصنف قدس سره في الهامش.

(1) لتوقفه على عدم البيان.

(2) لتوقفه على الظهور المفروض تحققه و انعقاده على مقتضى العموم.

(3) لأن العام يكون بيانا رافعا لمقتضى الإطلاق، بناء على أنه يكفي في البيان الراجع للإطلاق البيان المنفصل.

(4) لعل الأولى أن يقول: فلو كان التعليقي سببا لطرح التنجيزي و مزاحما له لزم الدور، لأن صلوح التعليقي للمزاحمة موقوف على تمامية مقتضية، و هو موقوف على طرح التنجيزي، فلو كان التعليقي سببا في طرحه كان التعليقي علة لنفسه و لزم الدور.

(5) يعني: طرح التنجيزي.

أغلب من التخصيص. وفيه تأمل (1).

نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة (2) كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع كمذهب السلطان في عموم البدلي (3).

و مما ذكرنا يظهر حال التقييد مع ساير المجازات (4).

تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر (5). و الظاهر (1) في هامش للمصنف قدس سره مطبوع مع بعض النسخ: «وجه التأمل أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم كونه أغلب.

نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق و لو قلنا أنها بالوضع». و ما ذكره أخيرا هو العمدة في الترجيح، كما تقدم.

(2) و مرجع هذا إلى الإطلاق الشمولي كما في: أحل الله البيع، لا إلى العموم، فإن الفرق بين العموم و الإطلاق استناد الأول للوضع و الثاني لمقدمات الحكمة، و إن كان قد يظهر من بعض كلماتهم، كون المراد بالعموم هو ما يقتضي الشمول، و بالإطلاق ما يقتضي البدلية و الأمر سهل، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

(3) و حينئذ يتعين تقديم العموم الوضعي عليه، لأن الدلالة الوضعية أقوى من الدلالة المستندة لمقدمات الحكمة، لاستناد الأولى إلى ما هو المقتضي للبيان، و استناد الثانية إلى أن البيان بيان عدم. فلاحظ.

(4) فإنه إن كان مجازا مثلها كان معارضا لها، إلا أن يفرض كون الدلالة على الإطلاق أضعف من الدلالة على سائر المعاني الحقيقية. و إن كان حقيقة لزم تقديمه عليها، لأن مقتضى الوضع فيها يكون بيانا مانعا من تمامية مقتضيه، على ما تقدم في العموم و تقدم الكلام فيه.

(5) المستندة إلى دلالة الكلام على المفهوم أو إلى أصالة عدم الإضمار أو عدم الاستخدام و غير ذلك.

المعروف بتقديم التخصيص، لغلبته و شيوعه.

وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضا، بل قيل (1) بكونه مجازا مشهورا، ولم يقل ذلك في العام المخصص. فتأمل (2).

تقديم الجملة الغائية على الشرطية، و الشرطية على الوصفية

و منها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. و الظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية (3)، و الشرطية على الوصفية (4).

(1) كما في المعالم حيث التزم بذلك في الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام.

(2) قال بعض أعظم المحشين قدس سره: «أمر بالتأمل فيه في الكتاب نظرا إلى ما أفاده في مجلس المذاكرة من أن شيوخ استعمال الأمر في الندب نوعا لا يجدي بالنسبة إلى الأمر الذي وقع في حيز العام على ما هو محل الكلام. فتدبر».

ولعله أشار بالأمر بالتدبر إلى أن وقوع الأمر في حيز العام إن كان بمعنى ورود الأمر في مورد العام الصريح أو الظاهر في عدم الوجوب مع كونهما في كلامين فمن الظاهر أن ملاك تقديم أحد الظاهرين كونه من سنخ المزاحم الأقوى، فمع فرض أقوائية أحد الظهورين نوعا يتعين ترجيحه.

و إن كان بمعنى وقوعهما في كلام واحد بحيث يمنع أحدهما من انعقاد ظهور الآخر فهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في تعارض الدليلين لا تصادم مقتضى الظهورين في كلام واحد. مع أن ملاك التقديم في مثل ذلك هو أيضا أقوائية أحد الظهورين نوعا، حيث يكون هو المانع من انعقاد الظهور على طبق الآخر.

فلاحظ.

(3) لكثرة استعمال الشرطية فاقدة للمفهوم.

(4) بناء على أن لها مفهوما.

ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم (1) مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر.

ترجيح كل الاحتمالات على النسخ

والمعروف ترجيح الكل على النسخ، لغلبتها بالنسبة إليه.

وقد يستدل على ذلك بقولهم عليهم السلام: «حلال محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

وفيه: أن الظاهر (2) سوقه لبيان استمرار أحكام محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم نوعاً من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، لا أن الحلال من قبله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم حلال من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأن (3) الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة (1) عرفت في المسألة الأولى إنكار الظهور المذكور، وأن البناء على عدم النسخ لأصالة عدمه. ومن ثم كان اللازم تقديم بقية الظهورات عليها، لأن الأصل لا يزاحم الظهور.

نعم عرفت أنه لا مجال لذلك في الأدلة الشرعية، لظهورها في كون مؤداها ثابتاً من أول الأمر في عصر النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم. فراجع.

(2) هذا لو لم يكن هو الظاهر في نفسه فلا أقل من لزوم الحمل عليه بعد المفروغية عن وقوع النسخ، بل كثرته في الشريعة، فإن ذلك صالح لصرفه إلى هذا المعنى، وهو أولى من تخصيص الحديث المذكور بموارد النسخ الخاصة.

(3) تعليل لقوله: «وأضعف...».

الأصول العملية في هذا المقام. مع أنا إذا فرضنا عاما متقدما و خاصا متأخرا فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى (1) له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارض بظهوره في العموم.

ثم إن هذا التعارض إنما هو عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء، وإلا تعين التخصيص (2). نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص (3).

(1) للشك في أصل حدوث الحكم واحتمال عدم إرادته من ظاهر الدليل من أول الأمر.

(2) إذ ليس في النسخ حينئذ عمل بأحد الدليلين، بخلاف التخصيص، لأن فيه عمل بالخاص. لكن هذا بنفسه لا يقتضي تعين التخصيص، إذ يمكن فرض أن يكون التصرف في كلا الدليلين بالنسخ أهون من التصرف في العام بالتخصيص، لأن ظهوره في العموم أقوى من ظهوره في الاستمرار و ظهور الخاص في ثبوت حكمه من أول الأمر. مع أن الكلام ليس في الدوران بين النسخ و التخصيص، بل بين النسخ و غير التخصيص من الأمور المخالفة للظهور. نعم قد يجري فيها نظير ذلك. فلاحظ.

(3) لأن مرجع الشك في النسخ إلى الشك في ارتفاع حكم الخاص مع اليقين بحدوثه فلا مانع من جريان الاستصحاب، لو لا ما سبق من الإشكال في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

و التحقيق: أن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلانية غير المتبينة على الاستصحاب. نعم عرفت أنها لا تنهض بمعارضة الظهور و أن اللازم رفع اليد عنها بالظهور لو لا قوة ظهور الأدلة في ثبوت مضمونها من أول الأمر المانع من البناء

تقديم الحقيقة على المجاز و المناقشة فيه

و منها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع (1) القرينة في المعنى المجازي، وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، و رجحوا عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي و بين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي فلا- أعرف له وجهها، لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستندا إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع (2)، و إن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، و إن كان ظنا معتبرا فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض (3)، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به. إلا أن يفرض ظهوره ضعيفا يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر. و إن أرادوا به معنى آخر فلا بد من التأمل فيه.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

تعارض الصنفين المختلفين في الظهور

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره، ولهذا يحمل الأسد في: «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون على النسخ. فراجع ما سبق في المسألة الأولى.

(1) أما لو كان مع القرينة نصا في المعنى المجازي فلا إشكال في تقديم المعنى المجازي حينئذ.

(2) فيكون من تعارض المعنيين الحقيقيين، و اللازم تقديم الأقوى دلالة و مع عدمه يتوقف.

(3) لما تقدم من أنه لا مجال للرجوع إلى أصالة الظهور مع قيام الحجة على عدم إرادة الظاهر.

الرجل الأبخر، ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

و أما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض.

فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إما لنفسه-كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف و نحو ذلك-و إما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى (1) من غيره و نحو ذلك.

وقد يكون لقرب أحد التخصيصين و بعد الآخر، كما يقال: إن [تخصيص خ.ل] (2) الأقل أفرادا مقدم على غيره، فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان، على عموم النهي عن أكل كل حامض (3)، لأنه أقل فردا فيكون أشبه بالنص. و كما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصا لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

(1) لظهوره في التحديد و يبعد التسامح فيه.

(2) حذفت هذه الكلمة من بعض النسخ، و هو المناسب لكلام المصنف قدس سره.

(3) فلو قدم عموم النهي على عموم الإباحة لزم تخصيص عموم الإباحة بخصوص الرمان غير الحامض، و لو قدم عموم الإباحة لزم تخصيص عموم النهي بخصوص الحامض غير الرمان، و الثاني أولى لما يظهر من المصنف قدس سره من أن أفراد الرمان أقل من أفراد الحامض، بل لأن حمل عموم إباحة الرمان على خصوص غير الحامض و إخراج الحامض منه إخراج للفرد الشائع منه، بخلاف تخصيص النهي عن الحامض بغير الرمان. فلاحظ.

إشارة

بقي في المقام شيء:

وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر، والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأما إذا

التعارض بين أزيد من دليلين

كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض [من خ.ل] بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث.

مثلاً قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، و يتقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق، وبالعكس، أو إلى التباين.

وقد وقع التوهم في بعض المقامات (فنقول) توضيحاً لذلك:

إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة

إن النسبة بين المتعارضين المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين.

لو كانت النسبة العموم من وجه

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات (1)، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام (1) يعني الدلالية المتقدمة. ومع عدمها يجري ما تقدم من الترجيح بين الدليلين أو التوقف أو التخيير.

الشعراء. فيعارض الكل في مادة الاجتماع (1) .

لو كانت النسبة عموماً مطلقاً

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً (2) فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما، خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور-مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، ويكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمبتابين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

ما توهمه بعض المعاصرين

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد: أكرم العلماء، و دل 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 أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل لزم أن المخصص المذكور يكون كالمتصل، فكأن العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله فيه، فكان (1) وهو الشاعر العالم الفاسق، والشاعر العالم العادل، والشاعر الفاسق الجاهل، والعالم الفاسق غير الشاعر.

(2) بأن يكون أحدهما أعم من كل واحد من البواقي مطلقاً.

المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بين وبين النحويين عموم من وجه.

دفع التوهم المذكور

ويندفع بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين (1)، و ظهور الظاهر إنما [إما أن خ.ل] يستند إلى وضعه، وإما أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع (2)، لا إلى إحراز المقتضي، و العام و المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور و المخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع بهما.

وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه (3) تمام المراد، وهو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلا (4) فهو مجمل مردد بين تمام الباقي و بعضه، (1) دون ما استعمل فيه الدليل واقعا، لأن ما استعمل فيه الدليل واقعا هو المراد الجدي الذي يمتنع إرادته خلافه إلا بنحو البداء و النسخ، و المفروض في محل الكلام عدمهما.

(2) يعني: دفع المانع من حجية الدليل مع تمامية مقتضيه من الظهور و الصدور و غيرهما.

(3) يعني: كون الباقي الخارج عن دليل التخصيص.

(4) يعني: لو لم ينتف احتمال مخصص آخر.

لأن (1) الدليل المذكور (2) قرينة صارفة عن العموم، لا معينة لتمام الباقي وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي (3)، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له (4) حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن (5) ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكرم النحويين (6). وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له (7)، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع من مقتضى وضع العموم.

(1) تعليل لقوله: «وإلا فهو مجمل...».

(2) يعني: الدال على عدم وجوب إكرام فساق العلماء.

(3) فيكون المخصص اللفظي المذكور رافعا للمقتضى في العام، لأنه لا ظهور له في العموم إلا بضميمة عدم المخصص، فمقتضى العام تعليلي، ومقتضى المخصص تنجيزي لأنه مستند إلى ظاهر لفظه من دون ثبوت مخصص له، والمقتضى التنجيزي مقدم عند التعارض، لأنه رافع للمقتضى التعليلي، كما هو ظاهر. فلاحظ.

(4) يعني: لعموم: أكرم العلماء.

(5) تعليل لقوله: «فلا ظهور له».

(6) لما تقدم من أن العام المخصص لا ظهور له في إرادة تمام الباقي إلا بضميمة نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدم التخصيص التي لا تجري مع وجود مخصص آخر، وهو في المقام «لا تكرم النحويين».

(7) يعني: لتخصيصه به.

نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة و الشرط و بدل البعض، كما في: «أكرم العلماء العدول» أو «إن كانوا عدولا» أو «عدولهم» صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي (1) و بين المخصص اللفظي المذكور و إن (2) قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازا، إلا أنه يصير حينئذ من قبيل: «أسد يرمى» (3)، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعا لهذا الظهور.

و هذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل (4)، فإنه لا يحكم (1) يعني: بنفسه، من دون حاجة إلى ضم أصالة عدم التخصيص.

(2) (إن) هنا وصلية.

(3) يعني: مما يستند فيه الظهور إلى نفس الكلام من دون حاجة إلى ضم أصالة عدم القرنية.

(4) لكن سبق أن محل كلام من عاصره ما إذا كان المخصص دليلا لبياء، كحكم العقل و الإجماع، و قد سبق منه قدس سره أن الوجه في التفصيل المذكور دعوى أن الدليل المذكور كالمخصص المتصل، فكان المناسب التعرض لهذه النكتة في رد كلامه.

و الذي ينبغي أن يقال: إن الدليل اللبي يختلف وضوحا و خفاء فتارة: يكون من الوضوح بحيث يعد من القرائن المتصلة التي تمنع من انعقاد ظهور العام في العموم لمورده، بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام التخاطب.

و أخرى: يكون خفيا محتاجا إلى نحو من الفحص أو التأمل. و الأول بحكم المخصص المتصل يكون العام معه بحسب ظهوره اللفظي ظاهرا في تمام الباقي، بخلاف الثاني.

هذا كله بناء على ما ذكره المصنف قدس سره من أن عموم العام بعد التخصيص لا

بمجرد (1) وجدان مخصص منفصل بظهوره (2) في تمام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر.

فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز (3) جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده ظهور له في إرادة تمام الباقي إلا بضميمة أصالة عدم التخصيص، ولا مقتضي له بدونها. إذ على هذا يكون مقتضي العام معلقا على عدم الخاص، أما مقتضي الخاص فهو لما كان مستندا إلى ظاهر لفظه، فهو تنجيزي مقدم على المقتضي التعليقي، كما تقدم. لكنه غير ظاهر، بل ظهور العام بالإضافة إلى جميع أفراد مقتضى تنجيزي للحجية، من دون فرق بين ثبوت التخصيص له في الجملة وعدمه وأصالة عدم التخصيص قبل ثبوت المخصص للعام مثلها بعد ثبوته في أنها لدفع احتمال المزاحم للحجية، لا أنها متممة لمقتضيها.

و حينئذ فيلزم التفصيل في المخصص اللبي بالوجه المتقدم، فإن كان بنحو يمنع من انعقاد ظهور العام في العموم كان كالمخصص المتصل في أن النسبة معه بين العام والخاص الآخر العموم من وجه، وإلا كانت النسبة بين العام والمخصص الآخر العموم المطلق.

نعم لما كان ملاك تقديم أحد العامين على الآخر هو كون ظهوره في خصوصية مورده أقوى من ظهور الآخر فربما يكون الخاص في الصورة الأولى متعينا للتقديم لأقوائته وإن كانت النسبة بينه وبين العام العموم من وجه. فلاحظ.

(1) متعلق بقوله: «لا يحكم» و الباء للسببية أو المصاحبة.

(2) متعلق بقوله: «لا يحكم» و الباء للتعدية.

(3) لا يبعد أن يكون المراد من إحراز المخصصات إحراز حالها من حيث الوجود والعدم، لا إحراز خصوص وجودها.

يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

و أما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا إلى وضع الكلام التركيبي -على القول بكونه حقيقة- أو بوضع لفظ القرينة-بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال (1) إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة.

و الظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلا العدول، ثم قال: أكرم النحويين، فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غير العادل من النحويين (2) مخالف لظاهر الكلام الأول.

و من هنا يصح أن يقال: إن النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمان إلا الدينار و الدرهم» وبين ما دل على ضمان الذهب و الفضة عموم من وجه، كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين، فيرجح الأول، لأن دلالة بالعموم (3)، و دلالة الثاني بالإطلاق (4)، أو يرجع إلى عمومات (1) هذا يصلح تعليلا لوصف الكلام بالظهور في مقابل وصفه بالخصوصية، لا في مقابل وصفه بالإجمال الذي هو محل الكلام.

(2) صفة لغير العادل، لا متعلق بالإخراج. يعني: أن إخراج غير العادل للنحوي من عموم حرمة الإكرام و الحكم بوجوب إكرامه لعموم أكرم النحويين، مخالف لظاهر الحصر المستفاد من الاستثناء في الكلام الأول.

(3) هذا مبني على أن النكرة في سياق النفي من أدوات العموم لا الإطلاق، و هو غير بعيد.

(4) من حيث أن إطلاق الذهب و الفضة شامل لغير الدراهم و الدينانير،

نفي الضمان (1) .

خلافًا لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم (2) بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضًا بمطلق الذهب و الفضة.

كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب و الفضة

و ذكره صاحب المسالك، و أطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه:

«لا خلاف في ضمانهما-يعني: الدراهم و الدينار- و إنما الخلاف في غيرهما من الذهب و الفضة، كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول (3) و نحوه دخولها (4)، و مقتضى تخصيص الدراهم و الدينار خروجهما.

و من الأصحاب من نظر إلى أن الذهب و الفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقًا، و لا منافاة بينهما و بين الدراهم و الدينار، لأنهما بعض أفرادهما (5)، و يستثنى الجميع، و يثبت الضمان في مطلق الجنسين.

و يمكن حمله عليهما جمعًا بين المطلق و المقيد، و هو أولى من رفع اليد عن العموم.

(1) يعني: لو فرض استحكام التعارض بين العام و المطلق.

(2) يعني: عموم نفي الضمان.

(3) و هو حسن زرارة أو صحيحة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرتة فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب و الفضة فإنهما يلزمان...».

(4) يعني في الضمان.

(5) فإن العام و الخاص إنما يتنافيان إذا كانا مختلفين في الإيجاب و السلب، دون ما لو كانا متفقين، كما في المقام، فإن ضمان الدراهم و الدينار لا ينافي ضمان مطلق الذهب و الفضة بوجه. لكن هذا إنما يتم لو كان دليل ضمان الدرهم و الدينار

و منهم من ألتفت إلى أن الذهب و الفضة مطلقان أو عامان بحسب (1) إفادة الجنس المعرف العموم و عدمه، و الدراهم و الدينانير مقيدان أو مخصصان، فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

و التحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصا على ثلاثة أضرب:

أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السّلام: «ليس على مستعير عارية ضمان و صاحب العارية و الوديعة مؤتمن»، و قريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام.

و ثانيهما: بحكمها، إلا أنه استثنى مطلق الذهب و الفضة (2).

و ثالثهما: بحكمها إلا أنه استثنى الدينانير و الدراهم (3).

مثبتا لضمانهما فقط، لا في مثل المقام حيث كان ظاهره نفي الضمان عن غيرهما أيضا الشامل لمثل الحلبي، فيكون منافيا لعموم ضمان الذهب و الفضة، و النسبة بينها عموم من وجه، كما ذكره المصنف قدس سرّه.

و الحاصل: أن عموم ثبوت الضمان في الذهب و الفضة و إن لم يناف دليل استثناء الدرهم و الدينانير بلحاظ عقد الإيجاب إلا أنه ينافيه بلحاظ عقد السلب.

(1) يعني: أن الكلام في أن الذهب و الفضة عامان أو مطلقان مبني على كون الجنس المعرف موضوعا للعموم و عدمه.

(2) كحسن زرارة السابق أو صحيحه.

(3) كحسن عبد الله بن سنان أو صحيحه: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمانا، إلا الدينانير فإنها مضمونة و إن لم يشترط فيها ضمانا». و حسنة عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: ليس على

و حينئذ فلا بد من الجمع، فأخراج الدراهم و الدنانير لازم، لخروجهما على الوجهين الأخيرين (1)، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدراهم و الدنانير أخص من الذهب و الفضة و جب تخصيصهما بهما، عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة إلا بين العام الأول و الخاص الأخير (2).

قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع (3)، فيخصص العام الأول (4) بكل منهما أو تقييد مطلقه، لا أن أحدهما يخصص بالآخر، لعدم المنافاة (5) بين إخراج الذهب و الفضة في صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم فإنها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط.

(1) يعني: لأن خروجهما هو مقتضى الطائفتين الأخيرتين كليهما.

(2) يعني: فيخصص به لا غير.

(3) يعني: غير مانع من العمل بهما معاً و تخصيص العام بهما، لأنهما متفقان في الحكم، كما لو ورد: أكرم العلماء، و ورد: لا تكرم فساقهم، و ورد: لا تكرم من صحب منهم السلطان. لكن عرفت أن الخاصين وإن لم يتنافيا في عقد الإيجاب إلا أنهما متنافيان في عقد السلب الذي هو مقتضى الحصر المستفاد من الاستثناء.

(4) و هو عموم عدم ضمان العارية.

(5) عرفت المنافاة بين الدليلين في خصوص المقام.

لفظ و الدراهم و الدنانير في لفظ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

و أيضا فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن، لأن أحدهما (1) لم يخصص إلا الدنانير و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا (2)، و الآخر لم يستثن إلا الدراهم و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما قاصرة، و العمل بظاهر كل منهما (3) لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب و الفضة.

فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معا (4)، لا بكل واحد منهما (5)، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، و قد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين (6).

(1) فإن استثناء الدراهم و الدنانير معا لم يرد في خبر من أخبار الباب، بل خبر عبد الله بن سنان تضمن استثناء الدنانير فقط، و خبر عبد الملك تضمن استثناء الدراهم فقط.

(2) لعل الأولى أن يقول: ظاهرا، لما هو المعلوم من أن الحصر من سنخ الظواهر لا النصوص الصريحة.

(3) يعني: بظاهر كل منهما وحده، لا بظاهرها معا، لما هو المعلوم من امتناع العمل بظاهرها معا، لتنافيهما، فلا يحتاج في رده للإجماع.

(4) يعني: بعد الجمع بينهما بما يرفع التنافي بين ظاهريهما.

(5) يعني: بنحو الانفراد.

(6) يعني: فلا يمكن دعوى: أن أحدهما قرينة على الآخر بنحو ينقذ بهما

فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود، وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة (1). وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرج عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم و الدنانير خاصة ينافي إخراج جملة الذهب و الفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب و الفضة على الدراهم و الدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان المطلق العارية و الضمان لهذين النوعين، لتحقق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين (2)، فإن استثناء الدراهم و الدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً (3)، فلا وجه ظهور واحد في إرادتهما معاً لا غير، ليكون الظهور المتحصل منهما حجة مخصصة للعمومين، فإن ذلك إنما يتم في الكلامين المتصلين، دون المنفصلين، كما في المقام.

(1) يعني: أن استثناء كل من الدينار و الدرهم ليس بلحاظ خصوصيته، بل من حيث كونه فرداً من المستثنى، فلا يمنع من عموم الاستثناء لغيرهما من أفراد الذهب و الفضة، كما هو مقتضى إطلاق الأخبار الأخرى.

(2) عرفت المنافاة بلحاظ الحصر المستفاد من الاستثناء، فلا موقع لما ذكره.

نعم بناء على حمل أفراد كل من الدنانير و الدراهم بالاستثناء على كون استثناء كل منهما بلحاظ كونهما فرداً من المستثنى لا أنه تمام المستثنى يتجه عدم التنافي كما تقدم.

(3) لأن عموم عدم ضمان العارية في نفسه أعم من الخاص مطلقاً، وإن كان بعد تخصيصه بدليل عدم ضمان الدراهم و الدنانير يكون أعم من وجه، لما عرفت من

لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

وأيضا فإن حمل العام (1) على الخاص استعمال مجازي، وإبقاؤه على عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن (2) في عموم الذهب و الفضة، فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول (3) لتعيينه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليبه ما أمكن، لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد و حينئذ فنقول:

قد تعارض هنا مجازان: أحدهما في تخصيص الذهب و الفضة بالدنانير و الدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب و الفضة على تقدير عدم تخصيصهما (4) بالدنانير و الدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح. بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب أنه لا وجه لانتقال النسبة في مثل ذلك.

(1) و هو هنا عموم عدم ضمان الذهب و الفضة.

(2) إمكانه موقوف على رفع اليد عن ظهور استثناء الدراهم و الدنانير في الحصر الحقيقي بلحاظ خصوصيتهما، و حمله على الحصر الإضافي أو على كون الاستثناء لهما من حيث كونهما من أفراد المستثنى لاتمام المستثنى، و هو مجاز أو كالمجاز بل لعله أهون من حمل العام على الخاص. نعم عرفت ما يعين الحمل المذكور هنا لانحصار رفع التنافي بين دليلي الدنانير و الدراهم به.

(3) و هو عموم عدم ضمان العارية.

(4) يعني: عدم تخصيص عموم الذهب و الفضة.

و الفضة، لأن فيه مراعاة قوانين التعارض فيه و بين ما هو أخص منه (1) .

قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين، لأن استعمال العام الأول (2) على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً، وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر (3)، فإن إبقاء الذهب و الفضة على عمومهما استعمال حقيقي، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله. و بذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة.

هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين و بقي فيه مواضع يحتاج إلى تنقيح». انتهى.

نظرية المصنف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بين روايتي الدرهم و الدينار - بعد جعلهما كرواية واحدة (4) - و بين ما دل على استثناء الذهب و الفضة (1) و هو استثناء الدراهم و الدينار، فإن مقتضى قواعد التعارض و الخصوصات المترتبة تقديم الأخص على الخاص و تخصيصه به ثم حمل العام على ما يتحصل منه بعد تخصيصه به.

(2) و هو عموم عدم ضمان العارية.

(3) الظاهر من طريقتهم عدم كون ثبوت المخصص للعام من مرجحات تخصيصه في مورد المعارضة، فإذا ورد: أكرم العلماء، و ورد: لا تكرم الفساق، و ورد:

لا تكرم زيدا - الذي هو عالم عادل - لم يرجح تخصيص الأول بالثاني على العكس لأجل كون الثالث مخصصاً للأول على كل حال. فتأمل.

(4) لا يخفى أن جعلها كرواية واحدة موقوف على الجمع بينهما بإلغاء ظهورهما في الحصر الموجب لسقوط العقد السلبي فيهما، فلا ينافي العقد الإيجابي في

من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى (1) و العقد الإيجابي في الثانية (2)، إلا أن الأول عام (3)، والثاني مطلق (4)، و التقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم و الدينار و رفع اليد من إطلاق الذهب و الفضة، و تقييدهما أولى.

إلا أن يقال: إن الحصر (5) في كل من روايتي الدرهم و الدينار دليل استثناء مطلق الذهب و الفضة.

اللهم إلا أن يقال: إلغاء ظهورهما في الحصر بالمرّة غير ممكن، لصراحتهما في وجود عقد سلبي، فلا بد من حملهما على أن الحصر بلحاظ الجامع بينهما لا بلحاظ خصوصية كل منهما، فاستثناء كل منهما من حيث كونه فرداً من المستثنى لا تمام المستثنى.

لكن بعد فرض إلغاء خصوصيتهما و الحمل على الجامع يكون حمل الجامع على مطلق الذهب و الفضة-بقرينة دليل استثنائهما- أقرب من حمله على الجامع بين خصوص الدراهم و الدينانير ثم تخصيص عموم الضمان في الذهب و الفضة به، فيتعين اختيار ذلك في الجمع بين النصوص. و هذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب و الفضة. فلاحظ.

(1) الدال على عدم ضمان ما عدا الدرهم و الدينار.

(2) الدال على ضمان مطلق الذهب و الفضة.

(3) لاستناده إلى ظهور النكرة في سياق النفي، التي هي من أدوات العموم على الظاهر، كما تقدمت الإشارة إليه.

(4) إذ لا منشأ له إلا إطلاق الذهب و الفضة و عدم تقييدهما.

(5) عرفت أن هذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب و الفضة، و قد أشار إليه في المسالك.

موهون من حيث اختصاصهما (1) بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومه، فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر، وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام (2). ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب و الفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جدا (3).

و مما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة (4).

إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة

وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة (5)، فإن كان فيها ما يقدم (1) يعني: اختصاص كل من الروائتين بأحدهما.

(2) حيث أن ثبوت التخصيص له في الجملة لا- يوجب وهنه. و كأن وجه الفرق سهولة التفكيك عرفا بين أفراد العام، بخلاف الحصر، فإنه معنى لا يقبل التفكيك عرفا، فالتصرف في دليله لا بد أن يرجع إلى إلغاء الحصر و حمله على الإضافي، أو على أن ذكر موضوعه بلحاظ كونه فردا لموضوع الحكم لا تمام الموضوع، كما أشار إليه في المسالك، على ما تقدم.

(3) لأنه يستلزم إخراج الفرد الغالب من العموم. لكن هذا إنما يتوجه لو ادعى أن استعمال الذهب و الفضة يبقى على ظاهره في العموم و يقيد العموم بالدرهم و الدينار، أما لو ادعى أن مقتضى الجمع هو حمل الذهب و الفضة في دليلهما على أنهما للكناية عن الدراهم و الدينار، لمألوفية ذلك، فلا يلزم المحذور و المذكور، إذ لا عموم- حينئذ- فيهما حتى يلزم إخراج الفرد الغالب منه. فالعمدة ما تقدم. فلاحظ.

(4) أشرنا إلى مواقع النظر في تعقيب كلام صاحب المسالك المتقدم.

(5) تقدم منه الكلام فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة كالعموم من وجه أو العموم المطلق.

على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة- كما في النص و الظاهر، أو الظاهر و الأظهر- وإما لأجل مرجح آخر (1)، قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: أكرم العلماء، و لا تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدول، فإنه إذا خص العلماء بعدولهم (2) يصير أخص مطلقا من العدول، فيخصص العدول بغير علمائهم. و السرفي ذلك واضح، إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأسا (3)، و كلاهما باطل.

(1) الكلام هنا في المرجح الدلالي لا غير.

(2) لخروج الفساق عنه بقوله: «لا تكرم فساقهم».

(3) توضيح ذلك: أن النسبة بين عموم وجوب إكرام العلماء و عموم استحباب إكرام العدول العموم من وجه، فلو قدم عموم وجوب إكرام العلماء و لم يخصص بدليل حرمة إكرام فساقهم و حكم بوجوب إكرام كل عالم سواء كان عادلا أم فاسقا لزم إلغاء دليل حرمة إكرام فساق العلماء الذي هو نص في مضمونه.

و إن قدم عموم استحباب إكرام العدول و خصص عموم وجوب إكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم، و حكم باستحباب إكرام كل عادل عالما كان أو جاهلا و بحرمة إكرام فساق العلماء لم يبق لدليل وجوب إكرام العلماء مورد و لزم طرحه، فلم يبق إلا تقديم عموم وجوب إكرام العلماء بعد تخصيصه بدليل حرمة إكرام فساقهم فيحكم بوجوب إكرام العلماء العدول، و استحباب إكرام العدول غير العلماء و حرمة إكرام فساق العلماء، كما ذكره المصنف قدس سره.

و لا إشكال فيما ذكره قدس سره لو كان دليل عموم وجوب إكرام العلماء نصا في الوجوب، أما لو كان ظاهرا فيه- كما في المثال، لأن الصيغة ليست نصا في الوجوب-

وقد تتقلب النسبة، فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة (1) واحدة، كما لو ورد أكرم العلماء، ولا- تكرم الفاسق، ويستحب إكرام الشعراء، فإذا فرضنا أن الفاسق أكثر فردا من العلماء (2) خص بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه مرددا بين الوجوب والاستحباب (3).

فقد يقال بأن تخصيص عموم استحباب إكرام العدول بدليل الأمر بإكرام العدول، لأن ظهور الصيغة في الوجوب ليس بأقوى من ظهور العام في العموم.

لكنه في غير محله، لأقوائية ظهور الأمر في الوجوب من ظهور العام في العموم، لعدم وضوح ذلك، كما أشرنا إليه سابقا، بل لأن الجمع بالوجه المذكور موجب لإلغاء خصوصية العلماء في الحكم، وهو خلاف ظاهر دليل الأمر بإكرامهم، لظهوره في خصوصية العلماء و ميزتهم على الجهال، وذلك لا يكون إلا بوجوب إكرام عدولهم.

نعم لو لم ينخص عموم الأمر بإكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم كان الجمع بالوجه المذكور محتملا، لعدم اقتضائه إلغاء خصوصية العلماء في الحكم، لأن خصوصيتهم- حينئذ- في استحباب إكرام جميعهم حتى الفاسق منهم. فتأمل جيدا

(1) متعلق بقوله: «المتعارضات».

(2) كثرة الأفراد لا- أثر لها في تقديم أحد العامين من وجه. نعم ينفع فيه كون مورد الاجتماع هو الفرد الغالب لأحد العامين دون الآخر، بحيث لو قدم العام الآخر فيه لزم حمل العام الأول على الفرد النادر، دون العكس.

(3) فإنه بعد فرض سقوط دليل الحرمة فيه يحتمل الدخول تحت دليل وجوب إكرام العلماء، كما يحتمل الدخول تحت دليل استحباب إكرام الشعراء.

لكن هذا لا يختص بالعالم الشاعر الفاسق، بل يجري في العالم الشاعر العادل

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل (1) فردا من الشعراء خص الشعراء به، والفساق الشاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله، فيحكم بأن مادة الاجتماع بين الكل-أعني العالم الشاعر الفاسق-مستحب الإكرام (2) .

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض (3) .

و الغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقييل العثرات.

أيضا. إلا أن يكون غرضه بيان حال الفرد الذي هو مورد اجتماع الأدلة الثلاثة، دون غيره مما يكون مجمعا لدليلين فقط.

(1) تقدم معيار القلة في المقام.

(2) لخروجه عن دليل حرمة إكرام الفساق و دليل وجوب إكرام العلماء.

و الحاصل: أن من جملة مرجحات أحد العامين من وجه على الآخر أن يكون مورد الاجتماع هو الفرد الغالب دون الآخر، كما سبق. و الصور القابلة للفرض كثيرة لا فائدة من إطالة الكلام فيها بعد الالتفات للضابط المذكور.

(3) بأن فرض عدم المرجح الدلالي لبعضها و وصلت النوبة للمرجحات الآخر، فإن أختص الترجيح لأحدها تعين العمل به، وإن كان الترجيح لدليلين على الثالث تعين سقوطه، ثم يتردد الأمر بينهما، فيرجع فيهما إلى التخيير أو التساقت، على ما سبق الكلام فيه.

إشارة

و حيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الأخرى فنقول و من الله التوفيق للاهتمام:

قد عرفت (1) أن الترجيح إما من حيث الصدور، بمعنى جعل الصدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره و صدور غيره لحكمنا بصدوره. و مورد هذا المرجح قد يكون في السند، كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن، ككونه أفصح.

و إما (2) أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

(1) تقدم في أول المقام الرابع.

(2) عطف على (إما) في قوله: «قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور».

وإما (1) أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع (2) .

و أما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية و المتنية فهو باعتبار مورد المرجح، لا باعتبار مورد الرجحان (3) . و لذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح و الأفصح، و النقل باللفظ و المعنى (4) ، بل يذكرون المنطوق و المفهوم، و الخصوص و العموم و أشباه ذلك (5) . و نحن نذكر إن شاء الله نبذا من القسمين (6) ، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة (1) عطف على (إما) في قوله: «قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور».

(2) مع قطع النظر عن نفس الدليلين المتعارضين، و إن كان قد يستلزم قوة أحدهما، كما سيأتي الكلام فيه عند الكلام في المرجح المذكور. و قد يسمى المرجح بالمرجح الخارجي كما سيأتي منه ذلك عند التعرض له.

(3) يعني: أن الأصوليين نظروا في تقسيمهم إلى محل المرجح، و نحن قد نظرنا في تقسيمنا إلى مورد الرجحان أعني الجهة التي تترجح بسبب المرجح، فالأفصحية مثلا من مرجحات المتن بلحاظ التقسيم الأول، لأنها قائمة به، و من مرجحات الصدور بلحاظ التقسيم الثاني لأنها تقتضي الظن بصدور الأفصح.

(4) مع أنهما من مرجحات الصدور بلحاظ تقسيم المصنف قدس سره.

(5) مع أنها من المرجحات الدلالية الخارجة عن الأقسام التي ذكرها المصنف في تقسيمه.

(6) الذي يأتي منه قدس سره التعرض للأقسام الثلاثة. نعم يأتي منه إرجاع القسم لأحد القسمين الأولين.

إليه بعد معرفة أن المناط كون (1) أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السّلام لبيان الحكم الواقعي.

المرجحات السندية

إشارة

أما الترجيح بالسند فبأمور:

العدالة

منها: كون أحد الراويين عدلا و الآخر غير عدل (2) مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكذب (3).

الأعدلية

و منها: كونه أعدل (4). و تعرف الأعدلية إما بالنص عليها (5)، و إما بذكر فضائل فيه لم يذكر في الآخر.

الأصدقية

و منها: كونه أصدق مع عدالة كليهما. و يدخل في ذلك كونه أضبط (1) هذا المناط مختص بالقسمين الأولين، و لا يجري في الثالث إلا بناء على رجوعه لهما.

(2) في كون هذا من المرجحات السندية إشكال، فإن ملكة التحرز عن الكذب قد تكون في غير العادل أقوى منها في العادل.

(3) و إلا لم يكن خبره حجة حتى يعارض خبر العدل.

(4) العمدة في مرجحية المرجح المذكور رجوعه إلى الاوثقية أو الأصدقية، و إلا فلو كانت الأعدلية من غير حيثية التحرز عن الكذب لم تصلح للترجيح، نظير ما ذكرناه في العدالة.

(5) يعني: من علماء الرجال و نحوهم.

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع، من جهة تعدد المزكي، أو رجحان أحد المزكين على الآخر. ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين وضعف (1) ما يميز المشترك به.

علو السند

ومنها: علو الإسناد، لأنه كلما قلَّت الوسطة كان احتمال الكذب أقل، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك (2) واستبعاد الإسناد، لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الإرسال. والحوالة على نظر المجتهد.

المسندية

ومنها: أن يرسل أحد الراويين، فيحذف الوسطة ويسند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفي في الآخر. وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيلهم، وإلا فلا يعارض المسند رأسا (3). وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند، ولم يعلم وجهه (4).

(1) يعني: مع بلوغه مرتبة الحجية.

(2) يعني: ندرة علو الإسناد في الخبر، فلا يظن باتصال السند، لبعد عصر أحد الراويين عن الآخر، بنحو يظن بوجود الوسطة بينهما وكون الخبر مرسلا وإن كان هو خلاف الظاهر من كلام الراوي.

(3) لعدم بلوغ المرسل مرتبة الحجية حتى يعارض المسند الحجية.

(4) قد يقال: إن منشأ قبول المرسل هو اتفاق العصابة على تصحيح ما يصح عن المرسل، وهو لو تم كشف عن الاتفاق على توثيق الوسائط المحذوفة. وهو لو تم قد يوجب ترجيح المرسل المذكور على المسند، إذ قد لا يكون توثيق جميع رجال المسند اتفاقيا.

و منها: أن يكون الراوي لأحد الروايين متعددا، وراوي الأخرى واحدا، أو يكون رواة إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد، والأكثر على الأقل، كما هو واضح. و حكى عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة و الفتوى. و لازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات (1) أيضا. و هو ضعيف.

أعلائية طريق التحمل

و منها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ، و الآخر بقراءة الشيخ عليه (2)، و هكذا غيرهما من أنحاء التحمّل (3).

هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور، و عرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع كان احتمال مطابقتها ذي المزية للواقع أرجح و أقوى من مطابقتها الآخر، و إلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح، لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا كذب أحدهما، و إنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما و عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو (1) يعني: مما لا يرجح الفتوى و الشهادة.

(2) فإن الثاني أرجح، لأن الغفلة من الشيخ في قراءته أبعد منها في سماعه.

(3) فإن القراءة على الشيخ أقرب من إجازته.

وجب طرح أحدهما لكونه كاذبا (1)، فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن أصلا، فحكم بحجية الأوليين واستشكل في الثالث، من حيث أن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح. و من إطلاق أدلة التخيير، وقوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمر التعبدية (2) في مقابل إطلاق التخيير.

و أنت خبير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني (3) بالمعنى الذي ذكرنا، وهو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الآخر. ولو فرض أن شيئا منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر من درجة الحجية (4) و مخرجا للمسألة عن التعارض، فيعد ذلك الشيء موهنا لا مرجحا، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه (1) كما أنه قد يظن بصدقهما و يظن بخلل في أحدهما من حيث الجهة.

(2) يعني: التي لا توجب الأقربية للواقع.

(3) عرفت الإشكال في ذلك في مثل العدالة والأعدلية في الجملة.

(4) هذا بظاهره مبني على أن المناط في الحجية عدم الظن بكذب الخبر، وهو لا يخلو عن إشكال.

مرجوحية الخبر و بين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض و فرض عدم الاجتماع.

المرجحات المتنية

اشارة

و أما ما يرجع إلى المتن (1) فهي أمور:

الفصاحة

منها: الفصاحة، فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى.

الأفصحية

و منها: الأفصحية ذكر جماعة، خلافاً للآخرين. وفيه تأمل، لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم خ. ل. الإمام و لا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية (2).

استقامة المتن

و منها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمار.

و مرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر (3).

و علل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن - بعد أن عدّ هذه (1) تقدم منه عدّ هذا القسم من المرجحات السندية.

(2) إذ المقصود في هذا المقام غالباً البيان بالطريق المتعارف المناسب لفهم المسائل، وذلك لا يقتضي اختيار الأفصح. نعم لو كان علو المتن بالنحو الذي يقارب لسانهم عليهم السلام و يبعد عن لسان غيرهم كان من المرجحات بلا إشكال.

(3) لكن هذا مختص بالمنقول باللفظ دون المنقول بالمعنى.

منها-بأن مرجع ذلك إلى الظن المختلف بالدلالة، وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المختلف فيه (1) .

ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ، والفصاحة والركاكة، و المسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقرئ عليه، والجزم بالسمع من المعصوم عليه السلام على غيره (2)، وكثيرا من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، ونحو ذلك.

وأنت خير بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعا إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأما مرجحات الدلالة (3) فهي من هذا الظن المتفق عليه، وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص والظاهر والأظهر والظاهر، ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول. فراجع.

(1) يعني: أن هذه الأمور توجب الظن بالدلالة الذي لا خلاف في حجته لرجوعه إلى حجية الظواهر، وليس هو مبنيا على حجية مطلق الظن التي هي محل الكلام.

(2) لعله إشارة للمضمرات التي يحتمل كونها مسموعة من غير الإمام عليه السلام.

وإن كان هو خلاف الظاهر ولا يعتد به مع عدم التعارض.

(3) يعني: التي سبقت في كلام هذا القائل، كالمنطوق والمفهوم، وغيرهما.

إشارة

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:

التقية و غيرها من المصالح

بأن يكون أحد الخبرين مقرونا بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية أو نحوها من المصالح. فهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن الذي بأيدينا أمانة التقية، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف،

الترجيح بمخالفة العامة

فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالا غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة و ترك العمل بما يوافقه» انتهى.

وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ:

«و الظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام، و هو إثبات مسألة علمية (1) بخبر الواحد. و لا يخفى عليك ما فيه. مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة، كالمفيد وغيره.

(1) يعني: يعتبر فيها العلم، و لا - يكفي فيها الظن. و لعل الوجه في ذلك دعوى أنها مسألة أصولية، على ما تردد في كلماتهم من أن المسألة الأصولية لا يكفي فيها الظن. و قد أشرنا إلى الإشكال في ذلك في بعض ما تقدم.

فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى (1)، و الموافق للعادة يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه (2) لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك (3) يسد باب العمل بالحديث.

الوجه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة:

قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض و حصول مانع يمنع من العمل، لا مطلقا، فلا يلزم سد باب العمل) انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: توضيح المرام في هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجه:

الوجه الأول

الأول: مجرد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره (4). و يظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما.

(1) يعني: بالحكم الواقعي.

(2) يعني: الأبعد عن موافقة العامة.

(3) يعني: التوقف لأجل احتمال الفتوى بما يقبل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام.

(4) يعني: أخبار الترجيح بمخالفة العامة. لكن لا يخفى أن الأخبار المذكورة وإن لم يتعرض فيها لتعليل الترجيح المذكور بأحد الوجوه الآتية، إلا أنها غير ظاهره في بطلانها، بحيث تكون ظاهرة في كون المرجح المذكور تعبديا. فلاحظ.

الثاني: كون الرشد في خالفهم (1)، كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة (2)، ورواية علي بن أسباط.

قال: «قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك.

فقال: أنت فقيه البلد و استفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه».

وأصرح من ذلك كله خبر أبي إسحاق الأرجاني.

قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أ تدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟

فقلت: لا أدري.

فقال: إن عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة إرادة لإبطال أمره، و كانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم (1) فيكون من المرجحات المضمونية الخارجية، لا الجهتية، بخلافه على الوجه الرابع.

(2) لم يتقدم ذلك إلا في المقبولة و المرفوعة، و لا يظهر منهما أن المخالفة بنفسها من المرجحات المضمونية، كالشهرة في الفتوى - كما هو المدعى هنا - بل مجرد الحكم على الخبر المخالف بأن الرشد فيه من دون بيان لوجه ذلك، فلعل الوجه فيه عدم صدوره للتقية بخلاف الآخر.

نعم ما ذكر في هذا الوجه هو المناسب لروايتي على بن أسباط و أبي إسحاق الأرجاني، لظهورهما في كون خالفهم من الأمارات على الواقع.

ليلبسوا على الناس».

الوجه الثالث: حسن المخالفة

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجح ليس إلى الأقربية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره.

ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل (1) قوله عليه السلام في مرسله داود بن الحصين: «أن من وافقنا خالف عدونا، و من وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منه».

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا» فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خالفوهم ما استطعتم» (2).

الوجه الرابع: كون الموافق تقية

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقية. ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية:

«ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه» بناء على أن المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع (1) لا- شهادة في هاتين الروايتين للاحتمال المذكور، لظهورها في أن المراد بالمخالفة هي المخالفة التي يكون بها موافقة الأئمة عليهم السلام ويقابلها الموافقة التي يكون بها مخالفة الأئمة عليهم السلام، فالمراد أنه بعد أن تميزت الفرقة المحقة التابعة للأئمة عليهم السلام عن غيرها فاللازم على من ينتسب لها أن يقوم بتمام ما تميزت به، فيتابعهم عليهم السلام كمال المتابعة ولا يتابع عدوهم فيما خالفهم مكثفيا بالانتساب لهم عليهم السلام وأين هذا من ترجيح الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بعضها على بعض بمخالفة العامة وموافقتهم؟!.

(2) الظاهر أن المراد به المخالفة في العادات والأخلاق التي تميزوا بها حتى صارت شعارا لهم. فتأمل.

منه (1)، وأن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين (2)، وأن القضية غالبية، لكذب الدائمة (3).

ضعف الوجه الأول

أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي (4)، ينافيه التعليل المذكور في الأخبار (1) إذ لو فرض الجمود على خصوص المسموع-كما هو موضوع الرواية-لم ينفع في ترجيح الروايات الذي هو محل الكلام. لكن الفرض المذكور بعيد جدا.

(2) إذ لو كانت في مقام بيان شروط قبول الرواية كان الموافق خارجا عن الحجية ذاتا.

(3) لم يتضح الوجه في كذب الدائمة بعد البناء على اختصاص الرواية بالمتعارضين، إذ لا طريق لإثبات عدم صدور الموافق للعامة للتحقية في مورد واحد، كي يشهد ذلك بعدم كون القضية دائمية.

(4) هذا لا ينافي الترجيح بمرجحات تعبدية، بل لا ينافي اعتبار أمور تعبدية في أصل الحجية لا دخل لها في الكشف النوعي، كاعتبار العدالة في البيئة وعدم الاكتفاء بالوثوق، و كاعتبار الحياة عندهم في المفتي وغير ذلك.

فالعمدة في بطلان هذا الوجه عدم الدليل عليه، لما ذكرنا من أن الأخبار الساكتة عن تعليل هذا المرجح لا تقتضي كونه تعبديا بنحو تكشف عن بطلان التعليل بأحد الوجوه المذكورة في النصوص الأخر، بل هي مجتمعة من هذه الجهة ولا تنهض بإثبات هذا الوجه.

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف قدس سره من رد هذا الوجه بمنافاته للتعليل المذكور في الأخبار المتقدمة.

وجه الإشكال: أنه تقدم منه الاستدلال على هذا الوجه بأنه ظاهر كثير من الأخبار. و حينئذ فإن تم ما ذكره كانت تلك الأخبار منافية لنصوص التعليل فتسقط

ضعف الوجه الثالث

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث (2) . مضافا إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ما أنتم و الله على شيء مما هم فيه، و لا هم على شيء مما أنتم فيه، فخالقوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء (3)» . فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة.

نعين الوجه الثاني أو الرابع

فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الأخبار و الوجه الرابع (4) ، نصوص التعليل بالمعارضة و لا تنهض بإبطال هذا الوجه. و إن لم تكن نصوص التعليل معارضة بتلك الأخبار لم يحسن الاستدلال لهذا الوجه بتلك الأخبار فكلامه لا يخلو عن تدافع.

(1) و هي أخبار الوجه الثاني.

(2) فإن مجرد حسن مخالفتهم لا دخل له بالكشف النوعي فيبعد الترجيح به بين الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي، كما ذكره في رد الوجه الأول. لكن عرفت الجواب عن ذلك و منع الاستبعاد المذكور، فلا وجه لإبطال هذا الوجه به.

نعم يتوجه رده بمنافاته لنصوص التعليل التي استدلت بها للوجه الثاني. لكنه موقوف على عدم تمامية دلالة أو سند النصوص المستشهد بها له - كما تقدم - و إلا كانت معارضة لنصوص التعليل المشار إليها.

(3) الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، و أن المراد من قوله عليه السلام:

«فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء» بيان خروجهم عن أصول الدين المعتمدة فيه واقعا فهو لبيان عدم العصمة و الحرمة بيننا و بينهم بحيث يحسن منا التأسى بهم في الأخلاق و غيرها. أو لدفع تهيب الالتزام بالأمر المخالفة لهم لاستبعاد خطئهم مع كثرتهم و تعبدهم بالدين و حملهم لشعاره، و أين هذا مما نحن فيه؟.

(4) الظاهر أنه لا منافاة بين الوجه الرابع و الثاني لإمكان اجتماع العلتين معا

الإشكال على الوجه الثاني

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم، لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق (1)، وكون الحق و الرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته- لا ينفع في الكشف عن الحق (2).

نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم و كون الحق فيها نادراً. ولكنه خلاف الوجدان (3).

ورواية أبي بصير المتقدمة (4) وإن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لا بد من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التعبد بعلّة الحكم، و هو أبعد من التعبد بنفس و تأكيد إحداهما للأخرى.

(1) مثلاً لو كان الحكم عندهم الوجوب فالمخالف لهم هو كل من الأحكام الأربعة الأخرى، و من المعلوم عدم كفاية ذلك في معرفة الحق الذي لا يكون إلا حكماً واحداً منها.

(2) لكن قد يكشف عنه في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحداً كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.

(3) قد يكون خلاف الوجدان لو أريد به غلبة الباطل على جميع أحكامهم.

أما لو أريد به غلبته في خصوص أحكامهم التي في مورد تعارض الأخبار أو في المسائل النادرة التي يجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها، حيث ورد الأمر حينئذ بالأخذ بخلاف العامة، فلا مجال لدعوى كونها خلاف الوجدان. فلاحظ.

(4) عرفت الأشكال في الاستدلال بها لما نحن فيه بوجه يصلح أن يكون توجيهها لها.

الإشكال على الوجه الرابع

و الوجه الرابع (2): بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو من خفاء، لاحتمال أن يكون المراد من شباهاة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة (3) مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الأنبياء و الأئمة عليهم السلام عمدا أو سهوا، و الجبر و التفويض، و نحو ذلك. و قد أطلق الشباهاة على هذا المعنى في بعض الإخبار العرض على الكتاب و السنة، حيث قال: «فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل» (4) و هذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام (5) بعد تسليم الغلبة.

توجيه الوجه الثاني

و يمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده (1) يعني: أنه بعد أن لم يتضح الوجه في التعليل يلزم حمله على كونه تعليلا تعبديا، و هو أبعد من كون أصل الحكم بالترجيح تعبديا- كما هو مفاد الوجه الأول- لأن ظاهر التعليل سوقه لتوضيح وجه الحكم، و هو لا يناسب كونه تعبديا. لكن عرفت إمكان حمل التعليل على خصوص مورد المعارضة أو المسائل التي ينذر الابتلاء بها و يجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها.

(2) عطف على (الوجه الثاني) في قوله: «إلا أنه يشكل الوجه الثاني».

(3) لا- ملزم بتخصيص الرواية بهذا المعنى. نعم لا بأس بدعوى شمولها له و لما نحن فيه من التعارض بين الأخبار المخالفة للعامة و الموافقة لهم.

(4) لم يتضح الوجه في حمل هذه الرواية على المعنى الذي ذكره و إن كان ممكنا.

(5) لا مانع من حملها على الدوام بعد تخصيصها بما سبق، و هو خصوص مورد المعارضة.

على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين (1)، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

توجيه الوجه الرابع

ويمكن أيضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في أقوالهم (2) على ما صرح به في رواية الأرجاني المتقدمة. وأصرح منها ما حكى عن أبي حنيفة من قوله (3): «خالفت جعفرًا في كل ما يقول، إلا أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع أو السجود أو يفتحهما» وحينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه ما هو تقرر في التراجيح وأستفيد من النصوص (4) و الفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل أو أبعد (1) بل عرفت أنه لا موقع للإشكال في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحدا كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.

(2) قد يشكل ذلك لو أريد به الغلبة في جميع أقوالهم، لكثرة موافقتهم للحق و اتفاقهم معنا. فالأولى تنزيل الغلبة على خصوص مورد التعارض بين النصوص أو مطلق عدم تمييز أقوال الأئمة عليهم السلام لعدم النص أو تعارض النصوص أو اضطرابها. ولعله عليه تحمل رواية الأرجاني.

(3) هذا لو صح فلا بد من حمله على نحو من المبالغة، أو على خصوص صورة تميز قول الإمام الصادق عليه السلام من بين أقوال العامة و مخالفتهم لهم.

(4) بناء على دلالة نصوص الترجيح على الكلية المذكورة، كما تقدم من المصنف قدس سره، في المقام الثالث، و تقدم منا الكلام فيها.

احتمالا لمخالفة الواقع من الآخر، ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق، على ما تقدم من المحقق قدس سره (1)، فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقية، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية.

و أما ما أورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التأويل.

ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرفة في السند و المتن و الدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك، كيف؟ ولو فرض اختصاص الخبر المخالف، لما عرفت من أن النص و الظاهر (2) لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

و أما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بان احتمال التقية في كلامهم أقرب و أغلب.

(1) كأنه لما تقدم من قوله: «فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى و الموافق للعامة يحتمل التقية... قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام...» فإن ظاهره المفروغية عن عدم احتمال التقية في المخالف و أن احتمال فيه أمور غير الفتوى بالحق.

(2) لكن تقدم منا أن هذا مختص بما إذا كان مرجع التأويل إلى الجمع العرفي، و لا يبعد كون مراد المحقق من التأويل غير ذلك من التأويلات البعيدة.

ففيه-مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل، مع ما عرفت من خروج ذلك محل الكلام:-

منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل.

و من هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباينين، وأما في ما كان من قبيل العامين من وجه-بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر.

مثلا: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد:

كل شيء يطير لا بأس بخثره وبوله، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصص أحدهما لا بعينه-فلا وجه لترجيح التقية لكونها (1) في الكلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص.

فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدم (2) من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم (3) من المتعارضين هو ما تقدم (4) من (1) هذا التعليل إنما ذكره في المعالم، ولا يبتني على ما ذكره المصنف قدس سره، بل ما ذكره المصنف قدس سره سابقا هو عين ما سيذكره بقوله: «فالعمدة في الترجيح...»، فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

(2) في أوائل المقام الرابع.

(3) وهو تعارض العامين من وجه.

(4) تقدم أن العمدة هو إطلاق أدلة المرجحات.

ص: 430

وجوب الترجيح بكل مزية في أحد المتعارضين، وهذا موجود فيما نحن فيه، لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما، والمخالف للعادة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور لأجل التقية.

تلخيص ما ذكرنا

فتلخص: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب (1).

و الثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية، لعدم احتمال التقية. ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية، معللا بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا.

ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله (2).

(1) عرفت أنه لا يقتضيه إلا روايتا علي بن أسباط وأبي إسحاق الأرجاني، وهما غير واردتين في علاج تعارض الأخبار.

(2) عند الكلام في الترتيب بين المرجحات في الأمر الخامس من الأمور التالية.

الأول: حمل موارد التقية على التورية

أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يراد به ظاهره، فيكون من الكذب (1) المجوز لمصلحة. ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب، فيكون من قبيل التورية. وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

(1) إنما يكون من الكذب في الخبريات دون الإنشائيات، كالأمر والنهي ونحوهما، بل المتعين فيها الحمل على عدم صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي أو على الوجه الثاني الآتي في كلام المصنف قدس سرّه.

الثاني: ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقية

إشارة

أن بعض المحدثين-كصاحب الحدائق- وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه، إلا أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية وإن كانا مخالفين لهم (1).

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على (1) كأنه لعدم المرجح لأحدهما بالخصوص بعد مخالفتها معا لهم، لكن لا مانع من ثبوت المرجح لأحدهما في ذلك، لقيام بعض القرائن الموجبة لاختصاصه باحتمال الصدور تقية بالمعنى الذي ذكره صاحب الحدائق قدس سرّه.

نعم هذا خارج عن المرجح المنصوص، وهو مخالفة العامة أو كون حكاهم إليه أميل، كما تضمنته النصوص المتقدمة. إلا أن مبنى كلام المصنف قدس سرّه على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية، بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحقائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة، لتتقيحها و تصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صح للقاتل أن يقول:

فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع؟ فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال: بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين و أن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام، واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالة على أن التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة، كيلا يعرفوا، فيؤخذ برقابهم.

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني

و هذا الكلام ضعيف، لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء و أما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتقاقهم على مخالفتهم (1) فهو و إن أمكن حصوله أحيانا، لكنه نادر جدا، (2) فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة. مضافا إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه» (3) .

(1) ربما يكون ذلك مع اختلاف العامة فيما بينهم، فإن اتقاق الشيعة على ما يتفق مع أحد الأقوال قد يوجب شهرتهم و معرفتهم.

(2) هذا غير ظاهر.

(3) لا يبعد كون المراد في الخبر بالتقية هي الموافقة لهم تقية، لا مطلق صدور

فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا-على ما توهمه بعض الإخباريين-أو الظن بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلة-كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب-هو أن يقال:

منشأ اختلاف الروايات

إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى -أو منفصلة مختلفة- من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس-وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أن التقية على وجه التورية أو غير التقية من المصالح الأخر (1).

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

إرادة المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينة عليها.

فمنها: ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله بعض أهل الكلام لا لبيان الحكم الواقعي الذي هو مراد صاحب الحدائق.

(1) لعل من جملة المصالح إحداث الاختلاف بين الشيعة لئلا يعرفوا فيؤخذ بربابهم، كما تضمنته النصوص التي تمسك بها في الحدائق.

العراق، وقال: «كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟» فقال له عليه السلام: (ثمانون) و لم يعد السائل فقال عليه السلام: «هذا يظن أنه من أهل الادراك» فقبل له عليه السلام:

«ما أردت بذلك، وما هذه الآيات؟» فقال: «أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإن الحمد و التوحيد لا يزيد على عشر آيات و نافلة الزوال ثمان ركعات».

و منها: ما روي من أن الوتر واجب، فلما فرغ السائل و استفسر قال عليه السلام: «إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه و آله و سلم».

و منها: تفسير قولهم عليهم السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشك بين الثلاث و الأربع.

و مثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: «لا تطوع في وقت الفريضة» بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة، إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

و يؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضا (1) من عدم جواز رد الخبر و إن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قال للنهار أنه ليل، و لليل أنه نهار، معللا ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر [قلو خ.ل] فإن كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام (1) لا يخفى أن إرادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة عليه قد يكون لداعي التقية، فما ذكره المصنف قدس سره لا يدفع ما نقله عن صاحب الحدائق.

مفسدة (1) فضلا عن كفر الراد.

(1) لا يخفى أنه لو فرض إرادة الإمام عليه السلام للمعنى المخالف للظاهر لأجل التقية-نظير التورية كما سبق-فإنكار الرواية إنكار لذلك المعنى، فيلزم الرد على الإمام عليه السلام فيما أراده.

ص: 438

الثالث: أنواع التقية

أن التقية قد تكون من فتوى العامة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار.

وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرح به في بعض الأخبار (1). لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى.

وثالثة: من حيث عملهم، ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة:

«ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم (2)».

ورابعة: بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه، كما يدل (1) كما تضمنه الخبر الرابع من الأخبار المتقدمة المتضمنة للمرجحات، وهو ما عن رسالة القطب الراوندي.

(2) هذا ظاهر في إرادة موافقة فتوَاهم ولو كان منشأ الفتوى موافقة حكام الجور. وأما مجرد الموافقة لعملهم من دون فتوى لهم على طبق العمل فلا دلالة في الخبر عليه.

عليه الخبر المتقدم (1) .

وعرفت سابقاً قوة احتمال إرادة التفرع على قواعدهم الفاسدة، ويخرج الخبر حينئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض، كما يدل عليه عموم الموصول (2) .

(1) والمتضمن لقوله عليه السلام: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فقيه التقية».

(2) يعني: في الخبر المذكور. وربما يقتضيه مع قطع النظر عن الخبر أن التفرع على قواعد العامة من القرائن النوعية على صدور الخبر للتقية، ومعه لا بناء للعقلاء على أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي.

ص: 440

إشارة

أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور (1) أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي (2)، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين (3) فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة (1) هذا مبني على كون المرجح المذكور جهتيا راجعا إلى احتمال التقيبة في الموافق، أما على بقية الوجوه المتقدمة فيختلف المعيار في الموافقة و المخالفة، كما يظهر بالتأمل في تلك الوجوه.

(2) لأن ظاهر إطلاق العامة إرادة الاستغراق، نظير الجمع المحلى باللام، وإنما لم يعتبر الاستغراق الحقيقي، لبعده تحققه و بعد الاطلاع عليه.

(3) بأن لم يعلم رأي الباقيين في المسألة، أو علم بأنه لا- رأي لهم فيها بأن لم يتعرضوا لها. ولا يبعد أن يكون نظير ذلك ما لو كانوا على قولين، وكان أحد الخبرين موافقا لأحد القولين، والآخر مخالفا لهما معا، فإن الخبر الآخر وإن كان مخالفا للكل، إلا أن الترجيح بمخالفة الكل إنما بين الخبرين الذين يكون أحدهما موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم، والمفروض أنه لا موافق من الخبرين لهم جميعا. فلاحظ.

من الأخبار من الترجيح بكل مزية (1) .

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة «قلت: يا سيدي هما معا موافقان للعامة» أن المراد بما وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض و خالفه.

ويرده أن ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما (2) و تساويهما من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا (1) التي عليها يبتني التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(2) يعني: بعدم الترجيح حينئذ لعدم تحقق موضوع المرجح المذكور، المستلزم لاختصاص المرجح بموافقة الكل، لا لتزاحم جهة الترجيح المستلزم لعموم المرجح لموافقة البعض.

لكن هذا خلاف ظاهر الحديث، إذ لو فهم السائل من الترجيح بموافقة العامة و مخالفتهم إرادة الكلّ لكان المناسب له أن يقول: إذ كان كلا الخبرين غير موافق للعامة، ولا- مخالف لهم، فالتعبير بموافقة الخبرين للعامة أو موافقتهما ظاهر في أنه أراد تحقق المرجح المذكور في كليهما المستلزم لكون موافقة البعض و مخالفتهم كافية في تحقق المرجح حسبما فهمه السائل من كلام الإمام عليه السلام، ويكون فهمه بالوجه المذكور قرينة يرفع بها اليد عن ظهور الجمع المحلي باللام في الاستغراق، وهو المرتكز عرفاً، فإنه إذا فرض كون المرجح المذكور مضمونياً، لأن الأصل في فتوَاهم المخالفة للواقع لم يفرق بين الكل و البعض، وكذا إذا فرض كون المرجح جهتياً، لأن موافقة البعض كموافقة الكل مما يقوي احتمال التقيّة.

و يؤيد ذلك تضمن بعض النصوص أن المعيار في هذا المرجح على موافقة أخبار العامة، فإن المنصرف منه وإن كان خصوص ما لو كانت فتوَاهم على طبق

المرجح في كليهما و تكافؤهما من هذه الجهة.

لو كان كل واحد من الخبرين المتعارضين موافقا لبعض العامة

و كيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه (1).

وربما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان الصدور (2)، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل و التاريخ، فقد حكي عن تواريخهم: أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة و سفيان الثوري و رجل آخر، و أهل مكة على فتاوى ابن أبي جريح، و أهل المدينة على فتاوى مالك، و أهل البصرة على فتاوى عمان و سواده، و أهل الشام على فتاوى الازاعي و الوليد، و أهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، و أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري. و كان فيهم أهل الفتاوى الأخبار، إلا أن الظاهر أنه يكفي في ذلك عمل بعضهم بالأخبار، و لا يتوقف على عمل الكل و فتواهم بها. و لا سيما مع قلة اتفاقهم على رأي واحد، و شيوع الخلاف بينهم إلا في المسائل المهمة التي صارت شعارا لهم، كتحريم متعة النكاح، و في مثل ذلك يكون رأي الشيعة واضحا غالبا، فحمل نصوص الترجيح على خصوص صورة مخالفة البعض داخله في المرجح المنصوص، و لا يتوقف الترجيح بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(1) لا إشكال في خروج ذلك عن المرجح المنصوص إلا في الصورة الآتية فالبناء على الترجيح فيه بما ذكره المصنف قدس سره مبني على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(2) لا يبعد استفادة الترجيح بذلك من قوله عليه السلام في المقبولة: «ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهمهم وقضاتهم...» فلاحظ.

من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيب و عكرمة و ربيعة الراوي و محمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس و ستين و ثلاثمائة، كما حكى.

وقد يستفاد ذلك (1) من الإمارات الخاصة، مثل قول الصادق عليه السلام حين حكى له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده».

وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم، ولذا أنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

(1) يعني: تعيين من يتقى منه من العامة.

ص: 444

الخامس: مرتبة المرجح الجهتي**إشارة**

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان-أي الرجحان من حيث جهة الصدور-فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الأضعف المخالف، لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح.

تقدم المرجح الصدوري على الجهتي

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التيقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا، كما في المتواترين، أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر (1)، وفيما نحن فيه يمكن (1) لعدم المرجح الصدوري فيهما.

ذلك [و الترجيح خ.ل] بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور (1)، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور (2).

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة (3)، ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشملته أدلة التعبد بخبر العادل.

نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقية وإلغائه، وأما إذا لم يعلم بصدورهما - كما في ما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية (4)، فإن أمكن ترجيح أحدهما (1) عملا بعموم دليل الحجية الشامل لهما معا، و لا موجب للرجوع للمرجحات الصدورية فيهما.

(2) نعم لو تعذر الترجيح الجهتي تعذر التعبد بالسندين و وجب الرجوع للمرجحات السندية.

(3) إذ أثر التعبد بالصدور هو العمل، فمع فرض حمل الخبر على التقية و سقوطه عن مقام العمل لا أثر للتعبد بالصدور.

(4) لم يتضح الوجه في ذلك، إذ ليس هناك ما يقتضى تقديم المرجح الصدوري، و توضيح ذلك: أن التعبد بالحكم الذي يتضمنه الخبر متوقف على التعبد بصدوره و جهته و ظهوره، فمع عدم التعبد بأحدها لا - مجال لإ - حراز الحكم الذي يترتب عليه العمل و يتقوم به الأثر، فيلغو التعبد ببقية الجهات المذكورة، لعدم

و تعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التيقية في أحدهما مرجحا.

فمورد هذا المرجح (1) تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علما، كما في المتواترين، أو تعبدا، كما في المتكافئين من الأحاد. و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور (2).

و الفرق بين هذا الترجيح و الترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند: أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما و بتأويل الآخر بقريئة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل (3)، الأثر، فكما لا أثر للتعبد بصدور خبر يحمل على التيقية لا أثر للتعبد بجهة خبر لا يتعبد بصدوره، و حينئذ لا موجب لتقديم النظر في الترجيح من بعض الجهات على بعض الجهات الآخر. و قد تقدم في قاعدة أن الجمع أولى من الطرح ما له نفع في المقام.

(1) يعني: المرجح الجهتي.

(2) لأن الجهة من عوارض الكلام الصادر فهي متفرعة على أصل الصدور تفرع العرض عن العروض، و حينئذ فلا معنى للتعبد بجهة الكلام الذي لم يثبت صدوره و لم يتعبد له. لكن هذا و إن كان مسلما إلا أنه لا ينهض بوجه تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي بعد ما تقدم من الارتباطية بين الصدور و الجهة في ترتب الأثر و العمل، فلاحظ.

(3) لترتب العمل على الخبر بما يناسب التأويل، فلا يلزم طرحه. مضافا إلى ما عرفت من خروجه عن التعارض عرفا.

بإخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى إغائه وترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية. أما لو قلنا بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل - كما يدل عليه جملة من الأخبار - فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها.

ص: 448

إشارة

أما المرجحات الخارجية.

وقد أشرنا إلى أنها على قسمين:

الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه.

والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح.

[القسم الأول]

القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه

إشارة

فمن الأول: شهرة أحد الخبرين:

شهرة أحد الخبرين

إما من حيث رواته [روايته خ.ل] بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناء على كشفها عن شهرة العمل (1).

أو اشتهار (2) الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

(1) إذ مع قطع النظر عن شهرة العمل تكون من المرجحات الصدورية، كما تقدم.

(2) عطف على قوله: «أما من حيث روايته».

و منه: كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات، أو في بعضها، بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به (1).

مخالفة أحد الخبرين للعامة

و منه: مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها (2).

كل أمانة مستقلة غير معتبرة

و منه: كل أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين، إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم كالقياس (3).

الدليل على هذا النحو من المرجح

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع (4). وإن كان خارجا عن الخبرين. بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال موجود في الآخر، كقلة الوسائط و مخالفة العامة، بناء على الوجه السابق (5)، وقد يوجب و بعد الاحتمال الموجود في ذهاب بالنسبة (1) يعني: و فتوى الأفقه أقرب للواقع من غيرها.

(2) تقدم الكلام في ذلك آنفا.

(3) أما مثل القياس فسيأتي الكلام فيه في التنبيه الأول.

(4) و عليه يبتني للتعدي عن المرجحات المنصوصة.

(5) و هو كونه مرجحا جهتيا.

إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية و الأوثقية، و المرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم (1) تفصيلا بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر. بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار (2) .

و من هنا (3) يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناء على عدم شموله للمقام (4) من حيث (5) أن الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه و من حيث هؤلاء مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع، لموافقة أمانة خارجية، فيقال (6) في تقريب الاستدلال: إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في (1) لعل الأولى أن يقول: عدم الظن التفصيلي بالجهة التي يكون بلحاظها الترجيح لتردها بين الصدور و الجهة و الدلالة.

(2) المنصوص عليه في المرفوعة هو ترجيح خبر الأوثق، لا- الخبر الذي يكون في نفسه أوثق. مع أن المنصرف منه إرادة الثقة من حيث الصدور، لا ما يعم حيثية الجهة و الظهور، و لذا عدّ قدّس سرّه الأوثقية من المرجحات الصدورية لا غير. هذا مع أن المرفوعة ضعيفة السند، و المقبولة قد تضمنت جعل الأوثقية من مرجحات الحكم لا الرواية.

(3) يعني: بعد إرجاع المرجح الخارجي للمرجح الداخلي.

(4) يعني: عدم شموله للمرجح الخارجي في نفسه مع قطع النظر عن رجوعه للمرجح الداخلي.

(5) تعليل لقوله: «بناء على عدم شموله...».

(6) تفريع و توضيح لقوله: «و من هنا يمكن...».

الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فإن قلت (1): إن المتيقن من النص و معاهد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل، وأما الأمانة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من (2) حيث دخولها في ما لا يعلم (3) فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية.

هذا مع أنه لا معنى لكشف الأمانة (4) عن الخلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث أنه دليل قصور في طريقتيه، والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقتية، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا- يوجب خلافاً في ذلك، لأن الطريقتية، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خلافاً في ذلك، لأن الطريقتية ليست منوطة بمطابقة الواقع (5).

قلت: أما النص فلا- ريب في عموم التعليل في قوله: «لأن المجمع (1) الظاهر أن هذا الوجه مبني على غض النظر عن إرجاع المرجح الخارجي للمرجح الداخلي. نعم قوله فيما بعد: «هذا مع أنه لا معنى...» وورد للتعقيب على ذلك. فلاحظ.

(2) تعليل لقوله: «دل الدليل على عدم...».

(3) يعني: فما دل على عدم حجية غير العلم يقتضي عدم حجيتها.

(4) يعني: الخارجية التي جعلها المصنف قدس سرّه من المرجحات المضمومية.

(5) بل هي منوطة بكشف الدليل نوعاً عنه، لاشتماله على ما هو الدخيل في الكشف عنه من وثاقة الراوي ونحوها.

عليه لا- ريب فيه» وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا- يريبك» لما نحن فيه (1)، بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» وكذا التعليل في رواية الأرجاني: «لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة؟» وورد في المرجح الخارجي (2)، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

و أما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع، و الأرجح مدلولاً (3)، و لو بقريضة ما يظهر من العلماء قديماً و حديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع، كاستدلالهم على ترجيحات بمجرد الأقربية مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس، و مثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، و على الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان (4)، و استدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين (1) تقدم الكلام في ذلك في آخر المقام الثالث.

(2) أشرنا إلى الكلام في دلالة قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» على أن مخالفة العامة من المرجحات الخارجية عند التعرض للقسم الثاني من المرجحات، كما تقدم تسليم دلالة رواية الأرجاني على ذلك.

(3) يعني: وليس المراد خصوص الأقربية الناشئة من قوة نفس الدليل، كالأوثقية و النقل باللفظ. و قد تقدم منه قدس سره في خاتمة دليل الانسداد الكلام في هذه الجهة بتفصيل.

(4) يعني: و هو المخالف للأصل، دون الموافق له، فتعرض الشارع للمخالف للأصل أقرب من تعرضه للموافق، فيكون أرجح. لكن لا يبعد رجوع هذا التعليل إلى كون مخالفة الأصل من المرجحات الصدورية لا الخارجية. فتأمل.

بعمل أكثر الطائفة بأن (1) الكثرة أمانة الرجحان (2)، و العمل بالراجح واجب، وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم.

مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجيتها من حيث الطريقية. فتأمل (3).

بقي في المقام أمران:

الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالتقياس

أحدهما: أن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالتقياس - هل هي من المرجحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

و حكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون التقياس مرجحا، حيث قال:

«و ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان التقياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضي ترجيح ذلك الخبر. و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما (1) متعلق بقوله: «و استدلال...».

(2) لعل هذا راجع إلى كون الكثرة أمانة على رجحان الدليل الذي عمل به الأكثر من حيث نفسه، فيرجع إلى المرجح الداخلي، كما تقدم من المصنف قدس سره تقريره في خاتمة دليل الانسداد.

(3) لعله إشارة إلى اختصاص ذلك بما إذا كان ملاك الحكم المذكور هو الأقربية الفعلية بنظر المكلف، وليس كذلك، بل لعل الملاك فيه الأقربية بنظر الشارع، وهي قد تكون فيما هو المرجوح بنظر المكلف.

فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير المتعارض فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل، لا- بمعنى أنه لا- يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به (1)، لا بذلك القياس (2). وفيه نظر» انتهى.

و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين.

والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به (3) حقيقة، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه (4) إلى الأصول (5).

(1) يعني: بالراجح.

(2) يعني: حتى يشمل النهي عن العمل بالقياس.

(3) يعني: بالقياس.

(4) يعني: مع الخبر المعارض بالقياس.

(5) يعني: فكما يكون معارضة الخبر بالقياس- بحيث يسقطه عن الحجية ويرجع معه للأصل- عملاً بالقياس و منهياً عنه، كذلك يكون ترجيح أحد المتعارضين بالقياس عملاً به، لأنه مستلزم لترح المرجوح لأجل القياس.

أقول: اللازم النظر في مفاد دليل النهي عن القياس، فإن كان مرجعه إلى النهي عن الاعتناء به ولو في الجملة بحيث يكون وجوده كعدمه اتجه ما ذكره المصنف قدس سره. وإن كان مرجعه إلى النهي عن العمل به الراجع إلى عدم حجيته كان

و أي فرق (1) بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل، وبين دفعه [رفعه
خ.ل] لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر (2) و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا (3)، و لذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، و لم نجد موضعا منهم يرجحونه
به، و لولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول، ليرجح به في الفروع.

مرتبة هذا المرجح بالنسبة للمرجحات الأخرى

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة.

الفرق بين الأمرين ظاهرا، لأن الخبر لما كان في نفسه حجة فلا يعارضه إلا حجة مثله، فلا يصلح القياس لمعارضته إلا إذا كان حجة مثله.

أما الترجيح بين الخبرين فحيث كان ملاكه -عند المصنف قدس سره- أقربيه أحدهما للواقع، فلا يتوقف الترجيح بالقياس إلا على كونه
موجبا لأقربيه أحد الدليلين و إن لم يكن حجة في نفسه، لما هو المعلوم من عدم اعتبار كون المرجح حجة في نفسه.

هذا و لا يبعد ظهور أدلة النهي عن القياس في الأول. بل قد يظهر من رواية العيون المتقدمة في الرواية الثالثة في أدلة الترجيح النهي عن
الترجح بين الخبرين بالرأي و هو يعم القياس. فلاحظ.

(1) عرفت الفرق بينهما بتوقف الأول على حجية القياس حتى يصلح لمعارضة الحجة، و عدم توقف الثاني عليها، لعدم اعتبار الحجية في
المرجح.

(2) بناء على جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين تخييرا.

(3) هذا لو تم مستلزم لعدم الترجيح به، لأنه نحو من الاعتناء به.

فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات. نعم لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة (1) فهو يسقطه عن الحجية (2)، ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين.

و من هنا قد يقدم العام المشهور و المعتضد بالأمر الخارجية الأخر على الخاص (3).

و أما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي (4). لكن الظاهر أن الأمر بالعكس، لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق (1) تمييز من قوله: «الأرجح».

(2) كما لو كشفت الشهرة في الفتوى عن اطلاع المشهور على قرينة صارفة للدليل المخالف للمشهور عن معناه الظاهر فيه، فإنه لا بد من رفع اليد عنه و إن كان في نفسه أقوى دلالة من الدليل الموافق للمشهور.

(3) الظاهر أن هذا غالبا مبني على سقوط الخاص بالإعراض الكاشف عن خلل فيه إجمالا، لا في خصوص الدلالة، بل قد يكون احتمال الخلل في الجهة مثلا.

(4) لتقديم الترجيح فيها بشهرة الرواية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على أنه من المرجحات الخارجية لا الجهتية. و أما الترجيح فيها بموافقة الكتاب فهو داخل في القسم الثاني الذي يأتي الكلام فيه، و الكلام هنا فيما لا يكون حجة بنفسه.

إلا أن يكون مراد المصنف قدس سره في خصوص هذه المسألة ما يعم ذلك، كما هو غير بعيد.

الأعدل و كذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مضمون المطابقة للواقع و خبر الأعدل مضمون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالأعدلية (1)، و كذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقية (2).

(1) لا يخفى أنه كما يكون الترجيح السندي معتبرا من حيث الأقربية للواقع كذلك الترجيح بالمرجح المضموني، و عليه فكما يكون اشتغال المرجح سندا على المرجح المضموني موجبا للظن بمطابقته للواقع كذلك اشتغال المرجح المضموني على المرجح السندي يكون موجبا للظن بمطابقته للواقع، فلا وجه لترجيح إحدى الجهتين على الأخرى إلا بقوة مناط الترجيح و هو الظن و الأقربية للواقع.

و أما الترتيب بين المرجحات في الروايات فاللازم -بعد فرض حملها على الترجيح بكل مزية، لأن مناط الترجيح هو الأقربية للواقع- إلغاؤه و حملها على مجرد بيان المرجحات من دون خصوصية تقتضي الترتيب بينها.

(2) فيرجع إلى المرجح الجهتي. و الظاهر أيضا عدم الترتيب بينه و بين المرجح المضموني، لما تقدم في المرجح السندي. و أما لو كان الترجيح بمخالفة العامة من جهة كون الرشد في خلافهم، فهو يكون مرجحا مضمونيا.

القسم الثاني: ما يكون معتبرا في نفسه:

اشارة

و أما القسم الثاني، وهو ما كان مستقلا بالاعتبار و لو خلى المورد عن الخبرين فقد أشرنا إلى أنه على قسمين:

الأول: ما يكون معاضد المضمون أحد الخبرين.

و الثاني: ما لا يكون كذلك.

الترجيح بموافقة الكتاب و السنة و الدليل عليه

اشارة

فمن الأول الكتاب و السنة، و الترجيح بموافقتها مما تواتر به الأخبار.

و استدل في المعارج على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر.

و ثانيهما: أن الخبر المنافي (1) لا يعمل به لو انفرد عن المعارض (2)، فما ظنك به معه؟ انتهى.

و غرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجتيه مع (1) يعني: المخالف للكتاب.

(2) كأنه لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب مطلقا.

معارضته لظاهر الكتاب، أم قلنا بعدم حجيته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه (1) .

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين فنقول:

صور مخالفة ظاهر الكتاب:

إشارة

إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الصورة الأولى

الأولى: أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه (2)، لكونه (3) نصا بالنسبة إليه (4)، لكونه أخص منه أو غير ذلك، بناء على تخصيص الكتاب بخبر (1) كأن وجه التنافي بين دليليه: أن ظاهر الدليل الأول فرض الخبر المنافي للكتاب حجة في نفسه، ولذا يعارض الخبر الموافق للكتاب ويحتاج في تقديم الموافق إلى ترجيحه بالموافقة من حيث أن الكتاب يكون دليلا على صدقه. أما الدليل الثاني فظاهره سقوط الدليل المنافي عن الحجية رأسا بسبب منافاته للكتاب، فلا يصلح للمعارضة.

وقد ذكر المصنف قدس سره في وجه دفع التنافي أن غرض المحقق قدس سره الاستدلال على طرح المنافي للكتاب على كلا شقي التردد، فالوجه الأول للأول والوجه الثاني للثاني. لكن لا يخفى أن طرح المنافي على الوجه الثاني لا يحتاج إلى الاستدلال، لأنه عين الفرض. فلاحظ.

(2) يعني: كان الخبر المخالف مقدما على ظاهر الكتاب.

(3) يعني: لكون الخبر المخالف.

(4) يعني: بالنسبة إلى ظاهر الكتاب.

الواحد (1)، فالمانع عن التخصيص - حينئذ - ابتلاء الخاص بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم، ولا تكرم زيدا العالم، وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب (2) على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجح المخالف به و خصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه في ابتلائه بمزاخمة الخبر المطابق (1) وإلا كان كالصورة الثانية الآتية.

(2) يظهر من كلام المصنف قدس سره هنا إهمال الترجيح بموافقة الكتاب و النظر في غيرها من المرجحات. و الذي يظهر من مجموع كلامه هنا و فيما يأتي أن الوجه في إهمال عدم صدق المخالفة على المخالفة بالخصوص و العموم، لأن الخاص لو خلي و نفسه لتقدم على العام، و كان من سنخ المفسر لا المعارض.

لكن هذا الوجه لا يصحح إهمال المرجح المذكور هنا، لأن تقديم الخاص على العام وإن كان مسلماً، إلا أنه من باب تقديم أقوى الدليلين فهو مبني على مخالفة ظهور العام، و حيث كان ظهور العام من سنخ الأمارات الموجبة لأقربية مضمونها للواقع كان لا محالة صالحاً لأن يرجح الخبر الموافق له، و لا وجه لإهماله في مقام الترجيح.

هذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة و أن ملاك الترجيح هو الأقربية للواقع. و أما بناء على الجمود عليها فكذلك بناء على عموم ما هو الظاهر من عموم الموافقة و المخالفة لهذه الصورة و عدم اختصاصها بالصورة الثانية و الثالثة للإطلاق، و لا سيما مع خروج الصورة الثانية عن باب تعارض الحجتين، و عدم شيوع الثالثة. فلاحظ.

للكتاب، لأنه مع الكتاب من قبيل النص و الظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل و القرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتى لو قلنا بكونها (1) من باب الظهور النوعي، فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المتعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

و لو لم يكن هناك مرجح. فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير-إما لأنه الأصل في المتعارضين، وإما لورود الأخبار بالتخيير-كان اللازم التخيير و أن له أن يأخذ بالمطابق و أن يأخذ بالمخالف، فيخصص به عموم الكتاب، لما سيجيء من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير (2).

و إن قلنا بالتساقط أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب (3).

فتلخص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصور.

(1) يعني: بكون أصالة الحقيقة.

(2) لم يتضح دخل هذا بما نحن فيه، إلا أن يكون مراده التنبيه على أنه لا مجال لدعوى ترجيح الموافق بموافقته لأصالة العموم، لأن الأصل لا يوجب رفع اليد عن التخيير بين الخبرين.

لكن يشكل بأن ذلك إنما يتم في الأصل العملي الذي لا يفيد الظن و الأقربىة للواقع، و لا يجري في الأصل اللفظي الذي هو راجع إلى لزوم العمل بالأمانة الموجبة للأقربىة للواقع، بل يلزم الترجيح به بناء على أن ملاك الترجيح الأقربىة للواقع، و كذا بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، كما سبق.

(3) لسقوط ما خالفه بالمعارضة.

الصورة الثانية

الثانية: أن يكون (1) على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا، لمخالفة الكتاب، كما إذا تباين مضمونها كلية، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم (2) .

و اللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأسا، لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب و السنة، و المتيقن من المخالفة هذا الفرد (3)، فيخرج المفروض [الفرض خ.ل] عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضا، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجية. و هذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الصورة الثالثة

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره (4) .

و حينئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق (1) يعني: ظاهر الكتاب.

(2) فيعارض الخبر الدال على حرمة إكرامه، فيسقطه عن الحجية رأسا مع قطع النظر عن الخبر المعارض له لعدم نهوض خبر الواحد بمعارضة الكتاب.

(3) حيث أنه تقدم في مسألة حجية خبر الواحد أنه لا- مجال لحمل المخالفة للكتاب التي دلت الأخبار على كونها مسقطه للخبر عن الحجية على ما يعم المخالفة بالعموم و الخصوص، بل المتيقن منها المخالفة بالتباين.

(4) كما لو كان بينهما عموم من وجه.

بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف. و الترجيح حينئذ بالتعارض و قطعية سند الكتاب.

فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة (1).

مرتبة هذا المرجح

لكن هذا الترجيح مقدم: على الترجيح بالسند، لأن أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر (2).

و على الترجيح بمخالفة العامة، لأن التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة (3).

(1) تقدم مّا توجيهه في الصورة الأولى أيضا.

(2) هذا لا يشهد بتقديم الموافقة للكتاب رتبة على الأعدلية ونحوها من المرجحات السندية، بل هو راجع إلى أن موافقة الكتاب أقوى مرجحا من الأعدلية، لأن الأعدلية موجبة للظن و الكتاب مقطوع، و حينئذ فلا يجري مثل هذا في مثل شهرة الرواية، التي قد توجب القطع بصورها، بل يتعين حينئذ مزاحمتها للترجيح بموافقة الكتاب.

(3) الخلل في الجهة لا ينحصر باحتمال التقية، بل يمكن فرضه في غيرها مما يقتضي عدم صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي، وربما يحتمل ذلك في الكتاب. بل لو فرض صدور الكتاب لبيان الحكم الواقعي، إلا أنه أحتمل نسخه، و كان هناك خبران أحدهما يقتضي نسخه، و هو مخالف للعامة، و الثاني يقتضي عدم نسخه، و هو موافق لهم، فإنه يمكن حينئذ فرض الترجيح بين الخبرين بمخالفة العامة، فيزاحم الترجيح بموافقة الكتاب. هذا و لو فرض القطع بعدم كون الموافق للعامة الموافق للكتاب و اردا للتقية، بل علم بوروده لبيان الحكم الواقعي إلا أنه يمكن القطع أيضا بذلك في المخالف للعامة، فيقع التزاحم بين جهتي الترجيح، و لا موجب لتقديم الترجيح بموافقة الكتاب من هذه الجهة، كما تقدم في المرجح السندي.

و على المرجحات الخارجية، لأن الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار (1). و لو فرضت الأمانة المذكورة مسقطاً لدلالة الخبر و الكتاب المخالفين لها عن الحجية، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها، خرج المورد عن فرض التعارض.

و لعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قدس سره (2) في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات، و ذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

الإشكال في مقولة ابن حنظلة

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة (3)، بل و في غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب و السنة، (1) لكن القطع باعتباره لا يستلزم القطع بمضمونه، بل يكون ظنياً، و حينئذ لو فرض كون الأمانة الظنية موجبة للظن الأقوى بمضمون الخبر المخالف للكتاب تعين تقديمها. إلا أن يقال بعدم جريان الترجيح في تعارض الكتاب مع غيره، بل مع فرض عدم المرجح الدلالي يتعين التساقط أو ترجيح الكتاب، إذ حينئذ يتعين عدم ترجيح المخالف للكتاب، بل إما أن يرجح الموافق له أو يتساقطان. فلاحظ.

(2) تقدم ذلك منه في كلامه المحكي عن العدة في أوائل المقام الرابع في بيان المرجحات.

(3) حيث قدم فيها الترجيح بشهرة الرواية على الترجيح بموافقة الكتاب.

لكن أشرنا إلى أنه بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة لا بد من إلغاء ظهور النصوص في الترتيب، و الالتزام بأنها في مقام التمثيل للمرجحات لا غير. و معه لا مورد للإشكال.

من (1) حيث أن الصورة الثالثة (2) قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، و الصورة الثانية أقل وجوداً، بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها، وإن (3) لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكن التزام دخول الصورة الأولى في الأخبار التي أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقل موردها (4). و ما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب (5) ممنوع، بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار - ولو بقربينة لزوم قلة المورد، بل عدمه، وبقربينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر و التفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما (6) أن (7) الخبر المعتضد بظاهر (1) متعلق بقوله: «توجه الإشكال» فهو بيان لوجه الإشكال.

(2) التي عرفت منه قدس سره توجه الترجيح بموافقة الكتاب فيها. لكن عرفت منا توجهه في الصورة الأولى أيضاً التي هي شائعة، فلا إشكال.

(3) (إن) هنا وصلية.

(4) كما تقدم منا توجيهه مع قطع النظر عما سيذكره المصنف قدس سره.

(5) يعني: مع قطع النظر عن الترجيح بالكتاب، كما أشرنا إليه في تعقيب كلامه آنفاً.

(6) يعني: مع كون الكتاب ظاهراً في نفي الجبر و التفويض، لا نصاً في نفيها، فإن هذا شاهد بأن المراد من المخالفة هنا ما يعم المخالفة بين الظاهر و الأظهر أو النص - كما في الصورة الأولى - لا خصوص المخالفة بالتباين التي لا يمكن معها الجمع. و قد سبق منا التعرض لذلك و توجيهه.

(7) خبر (إن) في قوله: «بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار...».

الكتاب لا يعارضه خبر آخر، وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب (1) .

الجواب عن الإشكال

و أما الأشكال المختص بالمقبولة، من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقا من أن الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكما، و أول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين و شدوذ الأخرى، و لا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب (2) .

ثم إن [حكم خ.ل] الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب و السنة في الصورة الأولى، و أما في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر و الدليل المطابق له، و الترجيح هنا بالتعاضد لا غير (3) .

(1) و عليه فتكون الموافقة لظاهر الكتاب من المرجحات، كما سبق.

(2) كأنه من جهة كونها موجبة للقطع بصدور الخبر المشهور، كالقطع بصدور الكتاب، فيرجع إلى ما ذكرناه آنفا في الإشكال على ما ذكره المصنف قدس سره من تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح من جهة السند. كما أنه عرفت أنه لا بد من إلغاء ظهور نصوص الترجيح في الترتيب بين المرجحات بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(3) الذي ينبغي أن يقال في المقام: إن الدليل المستقل إن كان قطعيا بحيث يوجب القطع ببطالان ما يخالفه خرج المقام عما نحن فيه، لخروج المخالف له عن موضوع الحجية. و إن كان ظنيا كان هو و الخبر الموافق له معارضين للخبر المخالف.

إشارة

و أما القسم الثاني- وهو ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين- فهي عدة أمور:

منها: الأصل، بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني

الترجيح بموافقة الأصل

إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة و الاحتياط و الاستصحاب.

الإشكال في الترجيح بالأصول

لكن يشكل الترجيح بها، من حيث أن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق و المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، و المفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح (1)، فلا- مورد للأصل في تعارض الخبرين رأسا،

فلا- بد من التزام عدم الترجيح بها، و أن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة و الاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل. و أما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد (2) و لا في مقام الترجيح.

و حينئذ إن كان الدليل المعاضد موجبا لأقوائية الموافق له من المخالف تعين سقوط المخالف له عن الحجية، أما لو أحتف المخالف بما يوجب قوته فإن كان بنحو يكافئ الدليلين معا لزم التساقط، و إن كان بنحو يترجح عليهما لزم البناء على الترجيح إن قيل بعدم اختصاص الترجيح بتعارض الخبرين و جريانه في مطلق التعارض بين الأدلة، و إلا لزم البناء على التساقط أيضا.

(1) كما أنه بناء على عدم التخيير بين المتكافئين، بل تساقطهما يتجه البناء على كون الأصل مرجعا لا مرجحا.

(2) يعني: بنحو يكون مرجعا مع عدم الدليل. و قد تقدم الكلام في ذلك في

وقد يتوهم أن ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الأصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين (1).

ويندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة و الالتزام بارتقاعها، فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكما عليه، من غير فرق أصلا.

مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح -وإن كانت النسبة عموما من وجه- لأنها أقل موردا (2)، فتعين تخصيص أدلة الأصول.

مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من موارد، بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلة الأصول.

مبحث البراءة و الاحتياط.

(1) وكذا موضوع بقية الأصول.

(2) فقد تقدم منه في آخر الكلام في تعارض الظهورين من سنخ واحد:

أن العموم كلما كثرت أفراده كان أضعف دلالة على حكم الفرد، فيكون تخصيصه أقرب من تخصيص العموم الذي تكون أفراده قليلة. وقد تقدم الإشكال في ذلك، فالعمدة هو الوجه الثاني الذي يرجع إلى ما أشرنا إليه هناك أيضا. فلاحظ.

ص: 469

مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحل، و مكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في محل الانتقال من حال إلى حال في أحوال الصلاة (1) .

ما استدل به على تقديم الموافق للأصل و مناقشته

و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من:

أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف (2)، و العمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق، و تخصيص آخر فيما دل على حجية الأصول (3) .

و أن الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي، و العمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري (4)، فيقوى به الخبر الموافق (5) .

و أن الخبرين يتعارضان و يتساقطان، فيبقى الأصل سليما عن (1) تقدمت الإشارة للروايتين المذكورتين في أخبار التخيير. و لعل مراد المصنف قدس سره من الأصل الذي ورد الخبران في مورده أصالة البراءة من الجزء أو الشرط المحتمل اعتباره، بناء على جريانها في المستحبات.

(2) فإن مقتضى إطلاق دليل الحجية كون الخبر حجة تعيينا لا تخييرا.

(3) يدفعه: أن الدليل المخالف للأصل لا يكون منافيا للأصل بنحو يقتضي تخصيص دليله حتى يكون مرجوحا، لما تقدم في وجه تقديم الأدلة على الأصول.

(4) بل يفيد القطع به في مورده.

(5) لا معنى لقوته به مع اختلاف مضمونها. مع أنه لا يجري الأصل مع الدليل الموافق له بناء على ما سبق من المصنف قدس سره فلا يكون موجبا لقوته.

تعارض المقرر و الناقل

و هو أنهم اختلفوا في تقديم المقرر- و هو الموافق للأصل-على الناقل، و هو الخبر المخالف له.

و الأكثر من الأصوليين منهم العلامة قدس سرّه و غيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين، معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، و لا يستغنى عنه بحكم العقل (2) . مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل. لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه (3) ، أعني:

(1) هذا- مع ابتناؤه على أن الأصل في المتعارضين التسايط لا التخيير- يقتضي كون الأصل مرجعا لا مرجحا، كما هو محل الكلام.

(2) هذا لو سلم لا يقتضي أقوائية الخبر المخالف للأصل، بحيث يوجب الظن بصدوره دون الموافق، فإن كثرة صدور الخبر المخالف لا توجب الظن بكون الخبر الخاص المخالف صادرا. نعم لو كان المدعى غلبة عدم صدور الخبر الموافق للأصل بحيث يكون صدوره نادرا مظنون العدم كان للترجيح بذلك وجه. لكنه لا يظن من أحد دعواه.

(3) يعني: حتى ينظر أن عملهم في المسألة الفرعية مطابق لمبناهم في المسألة الأصولية أو مخالف له. لكن ما سبق منه من أن الذي عثر في الكتب الاستدلالية الفرعية هو الترجيح بالاعتضاد بالأصل ينافي ذلك، فإنه صريح في وجود مورد للتعارض بين الخبرين الموافق أحدهما للأصل.

نعم في بعض النسخ هكذا: «أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل العقلي»، فيمكن دفع الإشكال حينئذ، لإمكان كون الذي عثر عليه هو الاعتضاد

تعارض المبيح والحاضر

و من ذلك: ترجيح كون أحد الخبرين متضمنا للإباحة و الآخر مفيدا للحظر، فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه،

و ذكروا في وجهه ما لا- يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقنا في العمل، استنادا إلى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وقوله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال».

وفيه أنه لو تم هذا الترجيح لزم لحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها و بين الإباحة (1)، لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

ابتناء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة؟

فالمتمجه ما ذكره الشيخ قدّس سرّه في العدة من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال:

كلام الشيخ الطوسي في ذلك

«و أما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث أن أحدهما بالأصل الشرعي، و الذي لم يحضره هو التعارض في مورد الأصل العقلي الذي هو مورد كلامهم في المسألة الأصولية أعني: مسألة تقديم الناقل على المقرر. فلاحظ.

(1) بل يلزم البناء على احتمال الحظر و لو مع وجود دليل على الإباحة غير معارض. و دعوى: أن دليل اعتبار ذلك الدليل يكون حاكما على أدلة لزوم العمل على مقتضى احتمال الحظر، لو تمت جرت في المقام، لأن دليل التخيير بين الخبرين المتعارضين يكون حاكما أيضا. نعم بناء على أصالة التساقط في المتعارضين يتجه الفرق.

يتضمن الحظر و الآخر الإباحة، و الأخذ بما يقتضى الحظر أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأن الحظر و الإباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع و لا ترجيح بذلك، و ينبغي لنا الوقف بينهما جميعا أو [و.خ.ل] يكون الإنسان مخيرا في العمل بأيهما شاء» انتهى.

الاستدلال لترجيح الحظر

و يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين (1)، و إرجاع ما ذكره من الدليل إلى ذلك (2) فالاحتياط و إن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

رجوع إلى كلام الشيخ الطوسي

و ما ذكره الشيخ إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين (3).

مع أن ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا- ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع (4) على أصالة الإباحة، مثل (1) تقدم من المصنف قدس سره في المسألة الثالثة من مسائل دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب أن الدليل على ذلك مختص بالمرفوعة، و أن ضعف سندها مانع من الرجوع إليها في ذلك. فراجع.

(2) لا يخفى أن الحديثين المتقدمين غير واردين في خصوص تعارض الأدلة، بل يعد حملهما على خصوص ذلك.

(3) فكلامه السابق إنما يصلح الرجوع إليه مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة.

(4) لأن الحكم بأحدهما- حينئذ- مستفاد من الشرع فلا ينافي كونهما توقيفيين

قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» أو على أصالة الحظر مثل قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» مع أن مقتضى التوقف على ما أختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل -على ما صرح به وغيره- كان اللازم -بناء على التوقف- العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف من الحظر (1) جرى مثله على القول بأصالة الحظر (2).

الإشكال في الفرق بين مسألتي الناقل والمقرر، والحاضر والمبيح

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف في تقدم المقرر على الناقل، وإن حكي عن الأكثر تقدم الناقل، وعدم ظهور الخلاف في تقدم الحاضر على المبيح (3).

ويمكن (4) الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمرين الوجوب وعدمه، ولذا رجع بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط.

مستفادين من الشرع. والظاهر رجوع هذا إلى الوجه الأول. فلاحظ.

(1) يعني: فالبناء على كون مقتضى الأصل التوقف لا ينافي البناء على التخيير عملاً بأدلتها، لأنها تكون واردة على الأصل المذكور ورافعة لموضوعه.

(2) لأن موضوعها يرتفع بأخبار التخيير أيضاً، فلا يتجه من الشيخ قدس سرّه الاعتراف بتقديم الحاضر على القول بأصالة الحظر.

(3) فإن الوفاق هنا لا يناسب الخلاف في تلك المسألة.

(4) تقدم نظير هذا في المسألة الثالثة من مسائل دوران الأمرين الحرمة وعدم الوجوب وتقدم أن بعض أدلتهم لا -يناسب الحمل المذكور، كما سيشير إليه هنا.

لكن فيه-مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها (1) -إطلاق كلامهم فيها (2) و عدم ظهور التخصيص في كلماتهم. ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة.

هذا مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم.

و التحقيق هو ذهاب الأكثر. وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضا في المسألة الأولى، بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل (3).

لو تعارض دليل الحرمة و دليل الوجوب

و من جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضها، و استدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا في مسائل أصالة البراءة، عند تعارض احتمالي الوجوب و التحريم.

الحق هو التخيير في هذا المورد

و الحق هنا التخيير و إن لم نقل به في الاحتمالين (4)، لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه: هو لزوم (1) يعني: في مسألة الدوران بين الوجوب و عدمه، أو في مسألة تقدم التعارض بين الناقل و المقرر.

(2) يعني: في مسألة التعارض بين المقرر و الناقل، حيث لا يظهر منهم تخصيصها بدوران الأمر بين الوجوب و عدمه.

(3) يعني: فأقولهم في المسألتين جارية على مسلك واحد.

(4) يعني: مع فقد النص.

ص: 475

التخيير مع تكافؤ الخبرين (1) و تساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف و الإرجاء.

بل لو بنينا (2) على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضا بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه (3)، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة و لم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع (4)، و لا مصب [يلتفت خ.ل] إلى المرجحات الثلاث الأخيرة (5) الراجعة إلى (1) و لا سيما مع ما قد يدعى من اختصاص بعض أخبار التخيير بما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين دالا- على الوجوب و الآخر دالا على الحرمة، كموثق سماعة المتقدم في أخبار التخيير، و إن كان لا يخلو عن تأمل. هذا و قد سبق في الإشكال في دلالة الأخبار على التخيير في المتكافئين. فراجع.

(2) يعني: أنه لو بني على الترجيح بموافقة الأصل لا يبقى لأخبار التخيير إلا صورة الدوران بين الوجوب و الحرمة، فإذا بني على الترجيح دليل الحرمة لم يبق لأخبار التخيير مورد يعمل فيه و لزم سقوطها بالمرّة. نعم لو لم نقل بالترجيح بموافقة الأصل كان لها مورد تعمل فيه و إن قلنا بترجيح دليل الحرمة، بأن دار الأمر بين غير الحرمة من الأحكام.

(3) الجار و المجرور متعلق بقوله: «لحمل» و الضمير المجرور يرجع إلى قوله: «مورد».

(4) سواء كان مرجحا داخليا أم خارجيا مضمونيا.

(5) و هي التي ذكرها في القسم الثاني من المرجحات الخارجية، أعني:

ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له (1)، لحكومة (2) أخبار التخيير على جميعها (3)، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين (4).

تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض (5).
لكن ليس هذا من الترجيح في شيء (6).

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط (7) كان الترجيح في مورد الأصل، والترجيح في مورد الدوران بين الحظر و الإباحة، والترجيح في مورد الدوران بين الحرمة وغيرها.

(1) بل من حيث كونه حكماً ظاهرياً يرجع إليه مع فرض عدم الدليل في المسألة.

(2) تعليل لقوله: «ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث...».

(3) لأنها تقتضي حجية الدليل الذي يختار، ومعه لا يرجع إلى المرجحات الثلاثة، لأنها لو تمت مختصة بصورة عدم الحجة.

(4) يعني: مع عدم النص.

(5) تقدم في أوائل الكلام في المتكافئين أن الأصل في المتعارضين التساقط والتوقف من غير فرق بين السببية و الطريقية.

(6) بل تكون الأمور المذكورة مرجعاً بعد تساقط الدليل من المتعارضين، لا مرجحاً لأحدهما، كما هو محل الكلام.

(7) إذ بدونه لا وجه للبناء على التخيير في غير الأخبار مع اختصاص أدلته - لو تمت - بها.

حكمتها حكم الخبرين لكن فيه تأمل، كما (1) في إجراء الترجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات، مستظهاً عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث أنه خبر (2) فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل.

لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة، لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث أنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد (3)، فإن قيل بحجيتها (4) فإنما هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجح في (1) يعني: كالتأمل في إجراء المرجحات المتقدمة في تعارض غير الأخبار من الأدلة الظنية لدعوى تنقيح المناط.

(2) بناء على أن نقل الإجماع يرجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام.

(3) وأما الشهرة فلا يعقل فيها فرض التعارض. نعم يشكل الأمر في ظواهر الكتاب لو تعارضت فيما بينها أو تعارضت مع غيرها، كالخبر.

نعم لا إشكال في عدم جريان المرجح السندي فيها. كما تقدم من المصنف قدس سره عدم جريان المرجح الجهتي، وعرفت الإشكال فيه. كما أن المرجح الخارجي يمكن فرضه فيبتي الكلام فيه على ما يأتي الكلام فيه من عموم دليل الترجيح لغير الخبر.

فلاحظ.

(4) يعني: بحجية الطرق الظنية غير الخبر.

تعارض الإمارات المعتمدة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين (1) إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

و أما الإجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور جار فيه لا محالة (2). و أما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور فالظاهر أنه كذلك (و إن (3) قلنا بخروجه) عن الخبر عرفا (4)، فلا (1) هذا إنما يتم بناء على اختصاص دليل الانسداد بإثبات حجية الظن الشخصي بالمسألة الفرعية، أما بناء على عمومته للظن بالطريق - كما هو مختار المصنف قدس سره - فيمكن فرض تعارض الطريقتين مع عدم إفادتهما الظن الشخصي، كما لعله يظهر بالتأمل.

(2) كأنه لأن مرجع حجية الإجماع المنقول إلى حجية ظاهر كلام ناقله، فيلحقه حكم سائر الظواهر من حيث استحكام التعارض و الجمع العرفي وغيرها.

لكن لا- يبعد اختصاص أكثر أحكام تعارض الظهورات بما إذا صدرت من متكلم واحد أو ما هو بمنزلته، كالأنمة عليهم السلام الذي حديثهم واحد لا- يحتمل الاختلاف فيه، ولا يجري مع تعدد المتكلم و احتمال الاختلاف بينهم كما في المقام، فلا يجب حمل كلام بعضهم على بعض، لكونه أظهر، بل يتعين البناء على التعارض، و لذا لا يظن من أحد البناء على الجمع بالتخصيص و نحوه في البيئتين المتعارضتين.

بل لا يبعد عدم جريان ذلك مع وحدة المتكلم إذا أحتمل عدوله و اختلاف رأيه، فيكون البناء على النسخ أولى من الجمع العرفي في كثير من الموارد. فلاحظ.

(3) (إن) هنا وصلية.

(4) لا اختصاص الخبر عرفا بما يتعارف من نقل كلام الإمام عليه السلام عند الرواة،

يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار، وإن (1) شمله لفظ النبأ من آية النبأ لعموم (2) التعليل المستفاد من قوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله: «لأن الرشد في خلافهم» فإن خصوص المورد لا يخصه (3).

و من هنا يصح إجراء جميع التراحيح المقررة في الخبرين في الإجماعين ولا- يشمل مثل نقل الإجماع، خصوصاً إذا كان مرجع نقل الإجماع إلى نقل رأي الإمام عن حدس لا عن حدس.

(1) (إن) هنا وصلية. وقد أشار بهذا إلى وجه القول بحجية الإجماع المنقول، وإن سبق منه قدس سرّه في مبحث الإجماع المنقول الإشكال فيه.

(2) تعليل لقوله: «فالظاهر أنه كذلك...».

(3) هذا موقوف على إلغاء خصوصية مورد التعليل عرفاً، بحيث يكون ظاهر الكلام أن ترجيح الخبرين بذلك من حيث كونهما حجتيين، لا لخصوصيتهما، وهو غير ظاهر، وعموم التعليل ممنوع، فإن (الجمع) لما كان محلي باللام فحمله على العهد بإرادة خصوص الخبر من بين المتعارضين لو لم يكن أقرب من حملة على مطلق الحجة فلا أقل من كونه المتيقن منها.

كما أن قوله: «الرشد في خلافهم» لما لم يمكن حملة على عمومه لاستلزامه كون مخالفة العامة من الحجج، فلا بد من حملة على خصوص ترجيح أحد المتعارضين، و المتيقن منه تعارض الخبرين. هذا مع أنه تقدم في مبحث التعدي عن المرجحات المنصوصة الكلام في استفادة العموم من التعليل. فراجع.

ثم إن المرجح الجهتي في الإجماع المنقول إن كان راجعاً إلى كون نقل الإجماع من ناقله ليس لبيان الواقع بل لتقية ونحوها فلا مجال له مع العلم بكون الناقل في مقام بيان الواقع. وإن كان راجعاً إلى كون كلام الإمام ليس لبيان الواقع فلا مجال له مع كون المنقول رأي الإمام عليه السلام لا كلامه أو فعله أو تقريره إذ لا موضوع للتقية ونحوها في الرأي.

المنقولين، بل غيرهما من الإمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص.

و مما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة (1) لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و كلمات علمائنا الأبرار في باب الترجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه (محمد وآله السادة السادات عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات و على أعدائهم أشد العتاب و أسوأ العقوبات أمين أمين أمين).

(1) فإنه و إن خرج عن أخبار العلاج، لاختصاصها بتعارض الخبرين، إلا أنه يصح إجراء أحكامها فيه بناء على عموم التعليل المدعى. وقد عرفت الإشكال فيه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام هنا في تعقيب ما ذكره المصنف قدس سره في مبحث التعادل و التراجع.

و به تم ما قصدناه من شرح هذا الكتاب و الحمد لله على تسهيل ذلك و تيسيره، و له الشكر.

و كان الفراغ من ذلك بيد مؤلفه الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الحجة السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته أول ليلة الأحد ليلة الثلاثين من شهر ربيع الأول سنة ألف و ثلاثمائة و اثنتين و تسعين للهجرة النبوية على صاحبها و آله أفضل الصلوات و أزكى التحيات. و كان ذلك في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف - عليه أفضل الصلاة و السلام - الذي نسأل الله سبحانه أن لا يحرمننا من بركات مجاورة مشهده، و أن يوفقنا لأداء حقوق مجاورته.

كما نسأله سبحانه أن يجعل هذه الأوراق مورد نفع لإخواننا المؤمنين من

وقد فرغنا من تسويد هذا الكتاب الذي صنّفه العالم الرباني و الفاضل الصمداني ناشر علم الأصول في الأطراف و مروج الفروع في الأكناف جناب الشيخ المرتضى أعلى الله مقامه. و طبع في دار طباعة الباستان في تبريز.

طلبة علوم أهل البيت عليهم السّلام، و أن يتقبل ذلك بقبول حسن، إنه أفضل مأمول و أكرم مسئول، و هو حسبنا و نعم الوكيل. و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

كما انتهى تبيضه بعد تجديد النظر فيه بيمنى مؤلفه الفقير صباح الجمعة الثاني من شهر محرم الحرام سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و تسعين للهجرة النبوية على صاحبها و آله آلاف الصلاة و التحية، في النجف الأشرف على مشرفه الصلاة و السلام و الحمد من البدء و الختام و به الاعتصام.

ص: 482

خاتمة

شروط العمل بالاستصحاب:

شروط بقاء الموضوع 6

الدليل على هذا الشرط 7

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع 8

هل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟ 9

الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع 16

ما يميز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد أمور:

العقل 17

لسان الدليل 18

العرف 19

كلام الفاضلين تأييدا لكون الميزان نظر العرف 23

الفرق بين نجس العين و المتنجس عند الاستحالة 24

الإشكال في هذا الفرق 24

عدم الفرق بناء على كون المحكّم نظر العرف 26

مراتب التغير و الأحكام مختلفة 28

معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء» 30

ص: 483

اشتراط الشك في البقاء 33

الدليل على اعتبار هذا الشرط 33

قاعدة اليقين و الشك الساري 34

تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة(اليقين)34

دفع التوهم المذكور و توضيح مناط قاعدة الاستصحاب و قاعدة اليقين 35

عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السّلام:«فليمض على يقينه»36

عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضا 41

اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب 43

هل يوجد مدرك لقاعدة(اليقين)غير هذه الخبر؟47

لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث و البقاء معا 47

قاعدة اليقين

ضعف الاستدلال بأصالة الصحة في الاعتقاد 48

تفصيل كاشف الغطاء قدّس سرّه 49

لو أريد من القاعدة إثبات مجرد الحدوث 49

لو أريد منها مجرد إمضاء الآثار المترتبة سابقا 50

اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع 52

حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب 52

معنى الحكومة 53

احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص 55

ضعف هذا الاحتمال 55

المسامحة فيما جعله الفاضل التوني قدّس سرّه من شرائط الاستصحاب 58

ما أورده المحقق القمي قدّس سرّه على الفاضل التوني قدّس سرّه و المناقشة فيه 59

المراد من (الأدلة الاجتهادية) و(الأصول) 61

تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً 62

ص: 484

تعارض الاستصحاب مع غيره

وفيه مقامات:

المقام الأول: عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تقدم (اليد) على الاستصحاب والاستدلال عليه 67

الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت (اليد) بالإقرار 68

(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات 70

تقدم البيينة على (اليد) والوجه في ذلك 71

المسألة الثانية: تقدم قاعدة (الفراغ و التجاوز) على الاستصحاب والاستدلال عليه 73

أخبار قاعدة التجاوز 75

الأخبار العامة 75

الأخبار الخاصة 77

تنقيح مضامين الأخبار المذكورة 78

ما هو المراد من (الشك في الشيء)؟ 79

ما هو المراد من (محل الشيء المشكوك فيه)؟ 83

هل يعتبر في التجاوز و الفراغ الدخول في الغير، أم لا؟ 86

عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير 89

الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ 90

عدم صحة التفصيل بين الصلاة و الوضوء 92

عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث 94

مستند الخروج 94

ظاهر رواية ابن أبي يعفور أن حكم الوضوء من باب القاعدة 95

الإشكال في ظاهر ذيل الرواية 96

عدم غرابة فرض الوضوء فعلا واحدا 98

هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء؟ 100

ص: 485

معنى عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل 104

التفصيل بين الوضوء ونحوه وبين غيره 107

هل يلحق الشك في الصحة بالشك في الإتيان؟ 110

المراد من الشك في موضوع هذه القاعدة 114

عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسيانا أو تعمدا 117

المسألة الثالثة: أصالة الصحة من الأصول المجمع عليها بين المسلمين 119

مدرك أصالة الصحة 119

الاستدلال بالآيات و المناقشة فيه 120

الاستدلال بالأخبار 121

المناقشة في دلالة الأخبار 122

مما يؤيد عدم الدلالة أيضا 123

الاستدلال بالإجماع القولي 125

الاستدلال بالإجماع العملي 125

الاستدلال بالعقل 126

هل يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل؟ 129

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية 129

ظاهر بعض المتأخرين الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل 130

الإشكال في المسألة المذكورة 131

هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود استكمال أركان العقد؟ 134

كلام المحقق الثاني قدس سره في باب الضمان وغيره من أبواب الفقه 134

كلام العلامة قدّس سرّه في القواعد 135

الأقوى التعميم وعدم اعتبار استكمال الأركان 137

المناقشة فيما ذكره المحقق الثاني قدّس سرّه 138

صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه 141

ص: 486

مما يتفرع على ما ذكرنا 143

اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة 147

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعا أو بالإجارة 148

توجيه الفرق 149

عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة 152

وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد 154

اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصالة الصحة على الاستصحابات الموضوعية 155

التحقيق في المسألة 155

أصالة الصحة في الأقوال 161

أصالة الصحة في الاعتقادات 164

المقام الثاني: تعارض الاستصحاب مع القرعة

تقدم الاستصحاب على القرعة 167

تعارض القرعة مع سائر الأصول 167

المقام الثالث: تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية

تقدم الاستصحاب وغيره من الأدلة و الأصول على أصالة البراءة 173

حكومة دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» 177

الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية 181

ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال 184

ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير 186

تعارض الاستصحابين

أقسام الاستصحابين المتعارضين 187

القسم الأول: إذا كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر 189

تقدم الاستصحاب السببي و الدليل عليه 189

ص: 487

الدليل الأول 189

الدليل الثاني 190

الدليل الثالث 198

عدم تمامية الدليل الثالث 199

الدليل الرابع 200

لا تأمل في ترجيح الاستصحاب السببي 201

لو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح 201

ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة 203

تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين (السببي و المسببي) 206

عدم صحة الجمع 206

دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي 208

المناقشة في دعوى الإجماع 209

القسم الثاني: إذا كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث 210

هنا دعويان:

عدم الترجيح لأحد الاستصحابين 212

الدليل على عدم الترجيح 212

أن الحكم هو التساقط دون التخيير و الدليل عليه 214

لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحبين 224

لو ترتب الأثر على أحدهما دون الآخر 226

خاتمة في التعادل و التراجيح

التعارض لغة و اصطلاحا 233

عدم التعارض بين الأصول و الأدلة الاجتهادية 234

ورود الأدلة على الأصول العقلية 236

حكومة الأدلة على الأصول الشرعية 236

ص: 488

الفرق بين الحكومة و التخصيص 240

الثمره بين التخصيص و الحكومة 242

جريان الورود و الحكومة في الأصول اللفظية أيضا 243

عدم التعارض في القطعيين و لا في الظنيين الفعليين 247

الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح 248

كلام ابن أبي جمهور قدس سره في عوالي اللآلي 249

ما استدل به على هذه القاعدة 249

عدم إمكان العمل بهذه القاعدة 251

عدم الدليل على هذه القاعدة 251

دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة 258

مخالفة هذه القاعدة للإجماع 258

رجوع إلى كلام عوالي اللآلي 259

أقسام الجمع 260

تعارض الظاهرين 261

لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر 261

لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر 262

تفصيل في الظاهرين المتعارضين 265

ما فرعه الشهيد الثاني قدس سره على قاعدة الجمع 265

إمكان الجمع بين البيئات بالتبويض 268

عدم إمكان الجمع بالتبويض في تعارض الأخبار 268

الجمع بين البيئات في حقوق الناس 271

الأصل في تعارض البيئات هي القرعة 272

ص: 489

الكلام في أحكام التعارض في مقامين:

المقام الأول: في المتكافئين

ما هو مقتضى الأصل الأولي في المتكافئين؟ 275

كلام السيد المجاهد قدس سره في أن مقتضى الأصل هو التساقط 276

المناقشة فيما أفاده السيد المجاهد قدس سره 278

الأصل عدم التساقط و الدليل عليه 280

مقتضى الأصل التخيير بناء على السببية 282

مقتضى الأصل التوقف بناء على الطريقة 284

مقتضى الأخبار عدم التساقط 285

ما هو الحكم بناء على عدم التساقط؟ 285

المشهور هو التخيير للأخبار المستفيضة الدالة على التخيير 286

أخبار التوقف و الجواب عنها 290

لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء 293

لو وقع التعادل للحاكم و القاضي فالظاهر التخيير 296

هل التخيير بدوي أو استمراري؟ 297

مختار المصنف قدس سره التخيير البدوي 297

حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام 299

لا بد من الفحص عن المرجحات في المتعارضين 301

المقام الثاني: في الترجيح

تعريف الترجيح 305

و هنا مقامات:

المقام الأول: وجوب الترجيح بين المتعارضين والاستدلال عليه 306

المناقشة في وجوب الترجيح 310

الجواب عن المناقشة 310

عدم اندراج المسألة في مسألة (دوران الأمر بين التعيين والتخير) 311

ص: 490

التحقيق في المسألة 312

الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحا 316

استدلال آخر على وجوب الترجيح و المناقشة فيه 317

ضعف القول بعدم وجوب الترجيح و ضعف دليله 318

أضعفية دليله الآخر 318

جواب العلامة قدّس سرّه عن هذا الدليل 318

المناقشة في جواب العلامة قدّس سرّه 319

حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيد الصدر قدّس سرّه 319

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر قدّس سرّه 320

المقام الثاني: الأخبار العلاجية:

مقبولة عمر ابن حنظلة 322

ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات 324

بعض الإشكالات في ترتب المرجحات في المقبولة 325

عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة 327

مرفوعة زرارة 328

رواية الصدوق 329

رواية القطب الراوندي 329

رواية الحسين ابن السري 330

رواية الحسن ابن الجهم 330

رواية محمد ابن عبد الله 330

رواية سماعة ابن مهران 330

رواية المعلى ابن خنيس 331

رواية الحسين ابن المختار 331

رواية أبي عمرو الكناني 331

رواية محمد بن مسلم 332

ص: 491

رواية أبي حيون 332

رواية داود بن فرقد 333

علاج تعارض الأخبار العلاجية في مواضع:

الموضع الأول: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة 334

الموضع الثاني 338

الموضع الثالث 339

الموضع الرابع 340

الموضع الخامس 341

المقام الثالث: في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة 343

التعدي عن المرجحات المنصوصة 343

حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح 343

كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي 344

توضيح كلام الشيخ الكليني 345

كلام المحدث البحراني 346

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني 346

عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة 347

ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب 347

المقام الرابع: في بيان المرجحات 354

أصناف المرجحات 354

المرجحات الداخلية 356

تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة و الاستدلال عليه 357

ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدّس سرّه خلاف ذلك 358

كلام الشيخ قدّس سرّه في الاستبصار 358

كلام الشيخ قدّس سرّه في العدة 359

ظهور كلام المحدث البحراني قدّس سرّه في ذلك أيضا 361

ص: 492

يلوح ذلك من المحقق القمي قدّس سرّه أيضا 361

المناقشة فيما ذكره قدّس سرّهم 361

مرجح التعارض بين النص و الظاهر 362

الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما 363

تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح 369

تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر و الظاهر 369

ظهور خلاف ما ذكرنا من بعض الأصحاب 371

كلام الوحيد البهبهاني قدّس سرّه 373

المناقشة فيما أفاده الوحيد البهبهاني قدّس سرّه 373

المرجحات في الدلالة 375

الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين و قد تكون بملاحظة نوعهما 375

ترجيح التخصيص على النسخ 377

الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة 379

الأوجه في دفع الإشكال 381

ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق و العموم 385

تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق 387

تقديم الجملة الغائية على الشرطية، و الشرطية على الوصفية 388

ترجيح كل الاحتمالات على النسخ 389

تقديم الحقيقة على المجاز و المناقشة فيه 391

تعارض الصنفين المختلفين في الظهور 391

بيان انقلاب النسبة 393

التعارض بين أزيد من دليلين 393

إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة 393

لو كانت النسبة العموم من وجه 393

لو كانت النسبة عموما مطلقا 394

ص: 493

ما توهمه بعض المعاصرين 394

دفع التوهم المذكور 395

كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب و الفضة 400

نظرية المصنف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية 406

إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة 408

المرجحات غير الدلالية 412

المرجحات السندية 414

العدالة 414

الأعدلية 414

الأصدقية 414

علو السند 415

المسندية 415

تعدد الراوي 416

أعلائية طريق التحمل 416

المرجحات المتنية 418

الفصاحة 418

الأفصحية 418

استقامة المتن 418

المرجحات الجهتية 420

التقية و غيرها من المصالح 420

الترجيح بمخالفة العامة 420

الوجه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة: 421

الوجه الأول 421

الوجه الثاني: الرشد في خالفهم 422

الوجه الثالث: حسن المخالفة 423

ص: 494

الوجه الرابع: كون الموافق تقية 423

ضعف الوجه الأول 424

ضعف الوجه الثالث 425

تعين الوجه الثاني أو الرابع 425

الإشكال على الوجه الثاني 426

الإشكال على الوجه الرابع 427

توجيه الوجه الثاني 427

توجيه الوجه الرابع 428

تلخيص ما ذكرنا 431

بقي في المقام أمور:

الأول: حمل موارد التقية على التورية 433

الثاني: ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقية 434

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني 435

منشأ اختلاف الروايات 436

إرادة المحامل و التأويلات البعيدة في الأخبار 436

الثالث: أنواع التقية 439

الرابع: الملاك في مرجحية التقية 441

لو كان كل واحد من الخبرين المتعارضين موافقا لبعض العامة 443

الخامس: مرتبة المرجح الجهتي 445

تقدم المرجح الصدوري على الجهتي 445

المرجحات الخارجية 449

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه 449

شهرة أحد الخبرين 449

كون الراوي أفقه 450

ص: 495

مخالفة أحد الخبرين للعامّة 450

كل أمانة مستقلة غير معتبرة 450

الدليل على هذا النحو من المرجح 450

الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالقياس 454

مرتبة هذا المرجح بالنسبة للمرجحات الأخرى 456

القسم الثاني: ما يكون معتبرا في نفسه:

الترجيح بموافقة الكتاب و السنة و الدليل عليه 459

صور مخالفة ظاهر الكتاب: 460

الصورة الأولى 460

الصورة الثانية 463

الصورة الثالثة 463

مرتبة هذا المرجح 464

الإشكال في مقبولة ابن حنظلة 465

الجواب عن الإشكال 467

الترجيح بما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين 468

الترجيح بموافقة الأصل 468

الإشكال في الترجيح بالأصول 468

ما استدل به على تقديم الموافق للأصل و مناقشته 470

تعارض المقرر و الناقل 471

تعارض المبيح و الحافظ 472

ابتناء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة؟ 472

كلام الشيخ الطوسي في ذلك 472

الاستدلال لترجيح الحظر 473

رجوع إلى كلام الشيخ الطوسي 473

الإشكال في الفرق بين مسألتي الناقل و المقرر، و الحاضر و المبيح 474

ص: 496

لو تعارض دليل الحرمة و دليل الوجوب 475

الحق هو التخيير في هذا المورد 475

تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية 477

المحتويات 483

ص: 497

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

