



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى الله عليه وسلم

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

مِنِّي الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الزَّكَاةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَسْرَتِ سَيِّدِ الْمَرْجِ

الْجُلد الثَّامِن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٧	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٨
٧	اشاره
٨	اشاره
١٢	المقصد الثامن فى تعارض (١) الأدله و الأمارات
١٢	اشاره
١٩	فصل (١): تعريف التعارض
٧٣	فصل التعارض (١) [الأصل الأولى فى تعارض الدليلين بناء على الطريقيه]
١٠٩	فصل (١) الأصل الثانوى الشرعى فى الخبرين المتعارضين
٢٢٠	فصل (١) الاقتصار على المرجحات المنصوصه و التعدى عنها
٢٤٧	فصل (١) اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض المستقر
٢٤٢	فصل (١) المرجحات النوعيه الدلاليه
٢٤٢	اشاره
٢٤٣	منها (٤): ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الإطلاق
٢٤٨	و منها (١): ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ
٢٧٨	فصل (١) انقلاب النسبه و عدمه
٣١٤	فصل (١) رجوع جميع المرجحات إلى الصدور
٣١٤	اشاره
٣٢٠	عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات
٣٥٢	فصل (١) المرجحات الخارجيه
٣٧٢	و أمّا الخاتمه (١)
٣٧٤	فصل (١)
٣٩٢	فصل (١) ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ
٣٩٢	اشاره

٣٩٢	فـالاجتهاد المطلق
٤٢٩	و أما التجزى فى الاجتهاد
٤٥٠	فصل (١) مبادئ الاجتهاد
٤٥٩	فصل (١) التخطئه و التصويب
٤٧٤	فصل (١) إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبديل الزأى الأول
٤٩٧	فصل (١) فى التقليد (٢)
٤٩٧	اشاره
٥١٠	أدله جواز التقليد
٥٤٧	فصل (١) تقليد الأعلم
٦٠٥	فصل (١) تقليد الميت
٦٥٧	تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ ( چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . = ) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . ( چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . = ) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



المقصد الثامن في تعارض (١) الأدله و الأمارات

تعارض الأدله و الأمارات

(١). هذا هو الصحيح المذكور في النسخه الأصلية المصححه بقلم المصنف «قده» فالتعبير ب «مبحث التعادل و الترجيح» كما في بعض نسخ الكتاب لعله من سهو الناسخ أو الطابع.

ثم إن في عبارته المتن جهات من البحث نتعرض لبعضها في التوضيح و لبعضها في التعليقه.

فمنها: جعل مباحث التعادل و الترجيح من مقاصد علم الأصول لا خاتمه مباحثه.

و منها: أولويه التعبير ببحت تعارض الأدله من التعبير ببحت التعادل و الترجيح.

و منها: إرادته معنى واحد من الأدله و الأمارات هنا أو إرادته معنيين.

و قبل التعرض لهذه الجهات لا بأس ببيان الوجه الموجب للبحث عن التعادل و الترجيح، فنقول و به نستعين: إنّ همّ الفقيه من تنقيح مباحث الأصول هو تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، و لا ريب في أنّ فعليه كل حججه - بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام الاستنباط - تتوقف على وجود المقتضى للحججه و فقد المانع عنها.

و توضيحه: أن استنباط الحكم الشرعى من أخبار الآحاد - التي هي عمده أدله الفقه - منوط بأمور:

الأول: حججه خبر الواحد، بأن يكون خبر العدل أو الثقة طريقا لإحراز صدور الحكم

الشرعى من النبى و الولى صلى الله عليهما و آلهما».

الثانى: ظهور الألفاظ الواردة فى الخبر فى معانيها و عدم إجمالها، كدلاله صيغه «افعل» على الوجوب، و دلاله صيغه «لا تفعل» على الحرمة، و دلاله الجملة الشرطيه على المفهوم، و ألفاظ العموم على العموم، و عدم دلاله الأمر الواقع عقيب الخطر أو توهمه على الوجوب، و غير ذلك من الأمور المبحوث عنها فى مباحث الألفاظ الراجعة إلى تعيين صغريات الظهورات.

الثالث: حجيه ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكليه، سواء وردت فى الكتاب أم فى السنه، فى قبال من يدعى اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، أو غير ذلك.

الرابع: علاج تعارض الأخبار، لما يترأى من التنافى بين الأخبار المأثوره عن الأئمه المعصومين «عليهم أفضل صلوات المصلين» خصوصا فى أبواب العبادات.

أما الأمر الأول فيتكفله بحث خبر الواحد، إذ قد عرفت هناك وفاء الأدله - من الكتاب و السنه المتواتره إجمالا و السيره العقلايه الممضاه شرعا - بإثبات اعتبار خبر الثقة أو الموثوق به.

و أما الأمر الثانى فيتكفله العرف و اللغه، و قد تقدم فى مباحث الألفاظ جمله منها.

و أما الأمر الثالث فيبحث عنه فى مسأله حجيه ظواهر الألفاظ، و أنّ ظواهر الكتاب و السنه تكون حجه فى حقنا كحجيتها فى حق الموجودين فى عصر التخاطب.

و بتماميه هذه الأمور الثلاثه يتمّ المقتضى لحجيه خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد للاستنباط و لم يكن للخبر معارض كان الخبر حجه فعليه أى منجزا للواقع على تقدير الإصابه، و معدّرا عنه على تقدير الخطأ. و إن كان للخبر معارض أو معارضات لم يجز التمسك به إلاّ بعد علاج التعارض، و ذلك لقصور أدله حجيه الخبر و ظاهر الكلام عن شمولها لحال التعارض بناء على ما هو الحق من حجيه الأمارات على الطريقيه، و حينئذ يكون أحد الخبرين المتعارضين حجه شأنه لا حجه فعليّه، و من المعلوم أن ما يصلح للاستناد إليه فى مقام الاستنباط هو الحججه الفعلية لا الاقتضائيه، و تتوقف هذه الحججه الفعلية - فى الأخبار المتعارضه - على قيام دليل ثانوى على حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخيرا. و هذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوى، و يعين وظيفه

الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب، و يلزم البحث حينئذ عن جهات:

منها: أن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير أو التسايط.

و منها: حجيه المتعارضين في المدلول الالتزامى أعنى نفي الثالث و عدمها.

و منها: عدد المرجحات و اعتبار الترتيب بينها و عدمه.

و منها: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل ما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الواقع و عدمه.

و منها: حكم معارضه أكثر من خبرين و مسأله انقلاب النسبه. و غير ذلك مما سيأتى بحثه فى هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

إذا اتضح ما ذكرناه من شده الحاجه إلى تنقيح مسائل تعارض الأدله لدخلها فى الاستنباط، فلنعد إلى ما أردنا بيانه من الجهات الثلاث، فنقول:

أما الجهه الأولى: فمحصّل الكلام فيها: أنه قد جعل جمع من الأصحاب المسائل الباحثه عن أحكام تعارض الأدله فى خاتمه مباحث علم الأصول، كما جعلها جمع من المقاصد، فمن الطائفه الأولى صاحب المعالم و القوانين و الفصول و شيخنا الأعظم، ففى المعالم و الرسائل: «خاتمه فى التعادل و الترجيح» و فى القوانين: «خاتمه فى التعارض و التعادل و الترجيح» و فى الفصول: «خاتمه فى تعارض الأدله». و من الطائفه الثانيه علامه فى محكى التهذيب و المحقق الرشتى فى البدائع<sup>(١)</sup> و المصنف «قدس سرهم».

و الظاهر أن ما صنعه المصنف أولى، إذا البحث عنه بعنوان الخاتمه ربما يكون ظاهرا فى خروجه عن مسائل علم الأصول كخروج الأمور المبحوث عنها فى المقدمه - كمسأله الاشتراك و الصحيح و الأعم و المشتق و نحوها - عن مسائل العلم، مع وضوح انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليه، فان تعريف علم الأصول - سواء أ كان هو «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الكليه» أم كان هو «ما يبحث فيه عن عوارض الأدله» أم غيرهما - ينطبق على أحكام تعارض الأدله، فلا وجه لجعلها خاتمه العلم. إلا إذا أريد اختتام مسائل علم الأصول بها، لا خروجها عن حاقّ مباحثه.

و فى المقام احتمال ثالث له وجه وجيه، و هو ما نبه عليه سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قده» من أنه ينبغي جعل هذا المقصد الثامن تتمه لمباحث حجيه خبر الواحد، لرجوع البحث فيه إلى حجيه الخبر المعارض و عدمها، كحجيه خبر غير المعارض، فراجع تقرير بحثه الشريف(١).

و أما الجبهه الثانيه، فتقريبها: أنهم جعلوا عنوان هذه المباحث تاره «التعادل و الترجيح» بلفظ المفرد، أو «التراجيح» بصيغه الجمع، المذكورين فى عده من كتب الأصول، و أخرى «تعارض الأدله» كما فى المتن و عدّه أخرى من العبارات. و الظاهر أولويه التعبير الثانى من الأول، لأن «تعارض الأدله» عنوان جامع لكل من المتعارضين المتعادلين فى المزايا، و الواجد أحدهما لمزيه دون الآخر. و مع كون نفس الكلى - مع الغض عن خصوصيات أفراده - ذا حكم فالأنسب جعل نفسه عنوان البحث دون أفراده، و من المعلوم أن لنفس التعارض أحكاما، مثل كون الأصل فيه التساقط أو التخيير، و مثل أولويه الجمع بينهما مهما أمكن من الطرح، و نحوهما.

مضافا إلى مناسبه هذا العنوان لما ورد فى بعض أخبار العلاج أعنى به مرفوعه زراره التى فيها «الخبران المتعارضان».

و لعلّ نظر المحقق القمى «قده» - فى الجمع بين الألفاظ الثلاثه المذكوره - إلى التنبيه على تكفل هذا البحث لأحكام نفس الكلى و أفراده معا، فتأمل جيدا.

و أما الجبهه الثالثه، فتقريبها: أنهم اصطالحوا على تسميه الطريق المعتبر فى الأحكام بالدليل و فى الموضوعات بالأماره، فخير الثقه إن كان مؤداه حكما شرعيا كوجوب صلاه الجمعه كان الخبر دليلا، و إن كان موضوعا خارجيا - بناء على اعتباره فيها - سُمى أماره كسائر الطرق المثبتة للموضوعات كالبينه و الإقرار. لكن الظاهر أن المقصود بهما فى المتن أمر واحد، لأن موضوع البحث فى باب التعارض هو الأخبار التى هى أدله الأحكام، و عليه يكون عطف «الأمارات» على «الأدله» تفسيريا.

فان قلت: ان الفقيه كما يثبت له منصب الإفتاء بالأحكام الكليه كذلك يثبت له التصدى للقضاء و فصل الخصومه، و حينئذ فكما يلزمه تعيين حكم الخبرين المتعارضين

و الشهرتين المتعارضتين فى مقام الإفتاء، فكذلك يلزمه تعيين حكم البيئتين المتعارضتين من تقديم بينه الداخلى و عدمه. و عليه يكون «تعارض الأدله» للإشاره إلى وظيفته فى مقام الإفتاء، و «تعارض الأمارات» إلى وظيفته فى مقام القضاء، فلا يكون العطف حينئذ تفسيرياً.

قلت: لا- ريب فى ثبوت المنصبين للفقيه بل و غيرهما بناء على عموم ولايته، لكن المقصود بالبحث فى مسأله التعادل و الترجيح هو إثبات حججه أحد الخبرين و عدمها، لا- علاج تعارض مطلق الطرق حتى يندرج حكم تعارض البيئتين و نحوهما فى هذا البحث (-) .

=====

(-). و هنا جهات أخرى كما قلنا آنفا:

منها: أن العرض المناسب هنا هو كون الدليلين فى رتبه واحده من حيث شمول دليل الحججه لهما، فلا يكون لأحدهما تقدم رتبى كالعليه على الآخر. و أما العرض بمعناه اللغوى و هو الإظهار لإرادته فى المتعارضين، بدعوى «أن كلاً من الخبرين يظهر نفسه للآخر» خاليه عن المناسبه، ضروره أن هذا الإظهار ثابت فى الحجج و غيرها من الأصول غير المعتمره كالمسببه و الروايات الضعاف التى يقطع بعدم حجيتها حتى بدون التعارض، مع وضوح كون الموضوع فى باب التعارض خصوص الخبرين الجامعين لشرائط الحججه، و انحصار المانع عن شمول دليل الاعتبار فعلاً لهما بوجود التعارض فقط، و عدم كون تعارض الخبرين من صغريات تعارض الحججه و اللاحجه.

فالمتحصل: أن المراد بتعارض الدليلين هو الدليلان اللذان يكونان فى رتبه واحده بأن لا يكون أحدهما فى طول الآخر و معلولاً له.

نعم للإظهار مناسبه إن أريد به إبراز مفاد كل من المتعارضين بنحو الإنجاز و إيجاد المراد، حيث إن كلاً منهما فى مقام إبراز مفاده فى نظام الوجود، بإطلاق الإظهار حينئذ لا- بأس به، إذا المفروض قابليه كل منهما للحججه، و المانع عن فعليتها هو التعارض.

و أما العرض المذى هو أحد أبعاد الجسم فى مقابل الطول و العمق فالظاهر أنه لا مناسبه بينه و بين المعنى المقصود من تعارض الأدله، و إن قيل بها، بتقريب: «أن كلاً من المتعارضين فى عرض الآخر من حيث الدليليه و الحججه». لكن هذا البيان أقرب إلى ما ذكرناه - إن لم يكن عينه - من إرادته و حده المتعارضين رتبه و عدم عليه أحدهما للآخر، و الأمر سهل.

و منها: أن التعارض عنوان عام يشمل الروايتين المتعارضتين و غيرهما كتعارض الآيتين





و الفتويين و الإجماعين و الشهرتين و نحو ذلك. لكن لَمَّا كان موضوع الاخبار العلاجية خصوص الروايات المتعارضة أوجب ذلك تخصيص البحث بتعارض الأخبار.

و منها: أن حقيقه التعارض هي التزاحم في مقام التشريع الذي هو فعل الشارع. و الوجه في هذا التعارض هو تزاحم الملاكات الداعية إلى الجعل، كما إذا اقتضى فعل من جهة تشريع الوجوب له، و من أخرى تشريع الحرمة له، و هذا هو التزاحم الآمرى المصطلح عليه بالتعارض. و أمَّا التزاحم المأمورى المصطلح فهو التزاحم في مقام الامتثال بعد تشريع الحكمين بلا مانع، و عجز المكلف عن امتثالهما كوجوب إنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين و نحوهما.

و من هنا يظهر وجه اعتبار واجديه كل من الخبرين المتعارضين لشرائط الحجية، للزوم وجود المقتضى لجعل الحكم في كل منهما. و به يخرج اشتباه الحججه بغير الحججه عن باب التعارض كما مرّ آنفاً.

و منها: أن التعارض - سواء فسّر بتنافى مدلولى الدليلين أم بتنافى الدليلين في مقام الدلاله - صفه لنفس الدليلين كما في بعض الأخبار العلاجية، لوضوح أن الدليل مجموع الحاكي و المحكى، فالتعارض صفه لنفس الدليلين و لو باعتبار منافاه مدلوليهما، كتعارض شخصين على شىء يريد أحدهما و لا يريد الآخر، فإنه يصدق عليهما أنهما متعارضان باعتبار التنافى بين مراديهما. و عليه فالوصف بحال الموصوف لا بحال المتعلق.

## فصل (١): تعريف التعارض

التعارض هو تنافى (٢)

تعريف التعارض:

(١). الغرض من عقد هذا الفصل تعريف التعارض الذى هو موضوع الأحكام الآتية فى هذا المقصد، ثم بيان ما يترتب على هذا التعريف من عدم شموله لموارد الجمع الدلالى و التوفيق العرفى مما يكون بين المدلولين منافاه و تمانع لكن ليس بين نفس الدليلين تمانع، و الصور الرئيسيه التى ادعى المصنف عدم صدق تعريف التعارض عليها ثلاث:

الأولى: موارد حكمه أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفى بين الدليلين بالتصرف فى أحدهما تاره، و فى كليهما أخرى.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر كما فى النص و الظاهر و القرينه و ذى القرينه. و سيأتى تفصيلها إن شاء الله تعالى بعد الفراغ من تعريف التعارض.

(٢). اعلم أن الموجود فى كلمات القوم فى تعريف التعارض عناوين ثلاثه:

أولها: و هو المنسوب إلى المشهور «تنافى المدلولين على وجه التناقض أو التضاد» فى القوانين: «تعارض الدليلين تنافى مدلوليهما» و فى الفصول: «تنافى مقتضاهما».

ثانيها: ما أفاده شيخنا الأعظم «قده» بقوله: «و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين

ص: ١١

و تمنعها باعتبار مدلولهما...».

ثالثها: ما أفاده الماتن. ولا ريب في مغايره تعريف المصنف لما أفاده المشهور، و في مغايرته لتعريف شيخنا الأعظم تأمل سيأتى بيانه.

و تحقيق ما أجمله المصنف هنا، و وجه عدوله عن تعريف المشهور منوط بالبحث في مقامين، الأول: في توضيح الألفاظ الواردة في التعريف. الثاني: في الفرق بين تعريف المشهور و تعريف الماتن، و وجه عدوله عنه.

أما المقام الأول: فنقول فيه: ان الكلمات المحتاجه إلى البيان هي التنافي و الدلاله و التناقض و التضاد.

أما التنافي فهو كالتعارض على وزن «التفاعل» من النفي، و النفي في اللغة هو الطرد و الدفع<sup>(١)</sup>، و هذا المعنى هو المقصود في باب التعارض، لأن كل واحد من المدلولين ينفي الآخر و لو بالدلاله الالتزاميه الشرعيه كما سيظهر، أو لأن كل واحد من الدليلين يطرد الآخر و يزاحمه في حجته الفعلية. لكن التعارض أخص من التنافي، لأن التنافي - و هو عدم الاجتماع في الوجود - بالذات يتحقق في المدلولين المتمانعين كالوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه، و لا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان و إن وصفا بأنهما متنافيان، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على الحرمة بالمعارضه، فيقال: تعارض الخبران، و لا- يقال: تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال - بما هو دال - بالذات لا بالعرض.

و أما كلمه «الدلاله» ففيها جهتان:

الأولى: أنها تطلق على معنيين: أحدهما: الحكايه، و الكشف، و هذا في قبال الكلام المجمل، فالدلاله متقومه بالظهور.

و الآخر: الحجيه، أي ظاهر الكلام المتصف بالحجيه. و بعبارة أخرى: يراد بالدلاله ظاهر خصوص الدليل دون غيره مما لا يكون دليلا و معنى التنافي في الدلاله هو تمنع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، فإذا دلّ أحد الخبرين على وجوب

جلسه الاستراحه، و الخبر الآخر على عدم وجوبها امتنع شمول أدله حجيه خبر الثقة لكليهما، لامتناع التعبد بالمتناقضين، الموجب لبطلان اقتضاء دليل الاعتبار الحجية الفعلية لكل منهما بعينه، للزوم اجتماع النقيضين، ولأحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيزاحم كل منهما الآخر في الحجية الفعلية و في شمول عموم أدله الاعتبار له، و هذا هو التنافي في الدلالة.

و الشاهد على إرادته هذا المعنى من الدلالة لا مطلق الكشف و الحكاياه هو تصريح المصنف فيما سيأتي بعدم التعارض في موارد الجمع الدلالي كالعام و الخاص المنفصل عنه، لوضوح أن الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام في عمومه، و إنما يزاحمه في حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص، فلو كان المناط في تنافي الدالتين اختلاف ظهورهما لزم إدراج موارد الجمع الدلالي و تقديم أقوى الحجيتين على الأخرى في تعريف التعارض، مع أنه لا ريب في خروجها عنه. و ينحصر وجه خروجها عنه في إرادته الحجية من الدلالة، إذ لا تمنع بين حجيه كل من العام و الخاص.

نعم لا ريب في أن المنسبق من كلمه الدلالة هو الحكاياه و الكشف لا الحجيه، إلا أن مقصود الماتن منها هو الحجيه، فانه «قده» جعل التعارض من حالات الدليل لا من عوارض المدلول.

الجهه الثانيه: أن المراد بالدلاله ليست هي خصوص الدلاله اللفظيه المنحصره في المطابقه و التضمنيه و الالتزاميه، بل المراد بها مطلق ما كان حجه و لو لم ينطبق عليه ضابط الالتزام من اللزوم العقلي كما في العمى و البصر، أو العرفي كما في وجود حاتم الطائي.

و يشهد لهذا التعميم ما أفاده بقوله: «عرضاً» و صرح به في حاشيه الرسائل من درج العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين - مع تعدد موضوعيهما - في موضوع التعارض.

و أما كلمه التناقض فواضح، لأنها عبارته عن تقابل السلب و الإيجاب في شىء واحد، و اعتبر في استحالته اجتماع الوحدات الثمانيه أو الأزيد منها.

و أما كلمه «التضاد» فقد قسّم المصنف التضاد إلى الحقيقي و العرضي، و لكن المشهور أرادوا به التضاد الحقيقي خاصه كالتناقض حيث لم يوصفوه بالحقيقي

و العرضى.

و كيف كان فالتضاد الحقيقى كالتناقض يشترط فيه اتحاد الموضوع كاجتماع الوجوب و الحرمة فى فعل واحد. و التضاد العرضى لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع، بل يمتنع تحقق أمرين وجوديين فى موضوعين فى نظام الوجود كما سيأتى مثاله فى موارد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين.

ثم إن المعتبر من اتحاد الموضوع فى التناقض و التضاد الحقيقى - كما أفاده فى حاشيه الرسائل - هو الاتحاد فى الجملة ليشمل التعارض التباينى و العموم و الخصوص المطلق و العموم و الخصوص من وجه، كما سيأتى.

هذا شرح الألفاظ الواردة فى تعريف المصنف للتعارض.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنه تعريف جامع لأفراد التعارض و مانع للأغيار أى لموارد التوفيقات العرفيه.

و أما المقام الثانى - و هو الفرق بين تعريف التعارض بما أفاده المشهور و المصنف و وجه عدوله عنه - فنقول: أما الفرق بين التعريفين فهو: أن ظاهر تعريف المشهور كون التعارض من صفات المدلولين، و كون توصيف الأمارتين و الدليلين بالتعارض توصيفا بحال المتعلق كما ورد التصريح به فى كلمات بعضهم كالمحقق السيد على القزوينى<sup>(١)</sup>، فيصح حينئذ جعل التعارض وصفا للدليلين، لأنه كتوصيف اللفظ بالكليه و الجزئيه مع كونهما من أوصاف المعانى و المفاهيم لا الألفاظ.

و ظاهر تعريف المصنف «قده» أن التعارض وصف لنفس الدليلين كالخبرين اللذين وصفا بالتعارض فى بعض نصوص الباب كقوله: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان» و منشأ هذا التنافى فى الحجيه هو تمانع المدلولين، فيكون الوصف بحال الموصوف حقيقه، إذ الموصوف بالتعارض يكون نفس الأمارتين كالخبرين لا-مدلوليهما، غايه الأمر أن تنافى المدلولين حيثيه تعليليه و واسطه ثبوتيه لتوصيف الدليلين بالتعارض كوساطه النار لحراره الماء، فان قولنا: «الماء حار» حمل حقيقى و إسناد إلى ما هو له. و هذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافى المدلولين فيه حيثيه تقييده فى تعارض الأمارتين

و يكون واسطه فى عروضة على الدليلين كوساطه حركه السفينه لحرکه الجالس فيها، فإنه يصح سلبها عن الجالس فيها حقيقه، إذ المتحرك هو السفينه دون جالسها، إلا بناء على معنى آخر للحركه غير مقصود عرفا.

هذا تقريب الفارق بين تعريف المصنف و المشهور.

و أما وجه عدوله عن تعريف المشهور فأمران، اقتصر فى المتن على ذكر واحد منهما، و تعرض لكليهما فى حاشيه الرسائل فى مقام تحسين تعريف الشيخ للتعارض:

أحدهما: ما تقدم آنفا من أنه لو كان التعارض «تنافى المدلولين» كما أفاده المشهور كان التعارض وصفا لمتعلق الدليلين لا لأنفسهما. و لو كان التعارض ما أفاده الشيخ من «أنه تنافى الدليلين باعتبار تنافى المدلولين» كان التعارض وصفا لنفس الموصوف أعنى الدليلين، و كان منشأ تنافيهما تمانع مدلوليهما، فيسرى التنافى من المدلولين إلى الدالين<sup>(١٠)</sup>.

ثانيهما - و هو العمده - أن تعريف المشهور يعمّ موارد الجمع الدلالى و التوفيق العرفى، مع أنه لا ريب فى عدم إجراء أحكام التعارض - من التوقف و الترجيح و التخيير - عليها.

و هذا بخلاف تعريف التعارض بتنافى الدليلين. و توضيحه: أن تنافى الدليلين قد يكون بدوياً زائلاً بالتأمل بحيث لا يتحير العرف فى الجمع بينهما و العمل بهما، و قد يكون مستقرّاً لا يرى العرف سبيلاً إلى الجمع بينهما. و الظاهر أن موضوع الأخبار العلاجيه و الأبحاث الآتية هو التعارض المستقر الذى يوجب استمرار تحيّر العرف فى الجمع بين المتعارضين كما إذا كان أحدهما يأمر بشىء و الآخر ينهى عنه.

و على هذا فالتعريف المناسب لهذا الموضوع المأخوذ فى أخبار العلاج هو أن يقال:

«التعارض تنافى الدليلين» لا تعريفه ب «تنافى المدلولين» لأن تعريف المشهور يشمل كلّ دليلين متنافيين مدلولاً و إن لم يكن بينهما منافاه دلالة و إثباتاً - أى فى مقام الحجية - كما إذا كان بينهما حكمه أو جمع عرفى على أنحاءه، فلا بد من إجراء أحكام التعارض عليهما من التخيير أو الترجيح، مع أنه ليس كذلك، لخروجهما عن باب التعارض.

و هذا بخلاف تعريف المتن، فإنه لا يشمل مثل هذين الدليلين. و لنذكر شاهدين على الدعوى المتقدمه.

الأول: موارد حكومه أحد الدليلين على الآخر، نظير ما دلّ على حكم الشكوك في الركعات مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» و ما دلّ على نفي الشك عمّن كثر شكّه، كقوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» فإنّ مدلولي هذين الدليلين متنافيان، بمقتضى تقابل الموجه الكليه مع السالبه الجزئيه، فالخطاب الأوّل المثبت للحكم يشمل كثير الشك و غيره، و الخطاب الثانى النافى للحكم مخصوص بكثير الشك، فيتصادم المدلولان - فى كثير الشك - بالنفى و الإثبات. و مقتضى تعريف المشهور إجراء أحكام التعارض عليهما، لأنهما دليان متنافيان بحسب المدلول، مع أنه لا ريب - عند الجميع - فى عدم عدّ هذين الدليلين من المتعارضين. و الوجه فى عدم تعارضهما عدم تنافيهما فى مقام الدلاله و الحجيه، فإنّ الدليل الحاكم شارح و مبيّن للمراد الجدّى من الدليل المحكوم كما سيأتى توضيحه فى (ص ٢٨) و عليه فلا محذور فى شمول دليل حجيه خبر الثقة لكلا الخبرين المتقدمين. و ينحصر التخلص عن هذا النقض - الوارد على تعريف المشهور للتعارض - فى العدول إلى تعريف المتن.

الثانى: موارد الجمع الدلالى، كما إذا ورد «أكرم الأمراء و لا تكرم زيدا الأمير» لتمانع المدلولين فى «زيد الأمير» بالنفى و الإثبات، لاقتضاء الأمر بإكرام الأمراء على نحو العام الاستغراقى مطلوبيه إكرامه، و اقتضاء النهى مبغوضيته، فيندرجان فى باب التعارض بناء على تعريف المشهور له، و يخرجان عنه بناء على تعريف المصنف للتعارض، و ذلك لعدم تنافيهما دلالة، لكون الثانى - لأخصيته - مخصّصا و قرينه على عدم إرادته «زيد» من العام.

و الحاصل: أن تعريف المشهور ينتقض بموارد الحكومات و التوفيقات العرفيه لتحقيق التنافى بين المدلولين أو المداليل مع عدم إجراء أحكام التعارض - من التخيير و الترجيح - على هذه الموارد قطعا، فيتعين تعريف التعارض بالتنافى فى مرحله الدلاله و الإثبات كى لا يرد النقض المزبور.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده المصنف من تعريف التعارض، و وجه عدوله عن تعريف المشهور. و أما تعريف شيخنا الأعظم «قده» للتعارض فهو إما ملحق بتعريف المشهور، و إما متحد مع تعريف الماتن، كما سيأتى بيانه فى التعليقه إن شاء الله تعالى.



(١). تنافى الدليلين إما أن يكون بحسب المدلول المطابقي و طرد كلّ منهما لتمام ما يدل عليه الآخر، وإما أن يكون بحسب المدلول التضمني أى تمانع الدليلين فى بعض مدلوليهما، وإما أن يكون بحسب المدلول الالتزامى. فالأول - وهو التنافى فى المدلول المطابقي - أظهر مصاديق التعارض، نظير ما دلّ على استحباب القنوت فى ركعتى الشفع و ما دلّ على عدم استحبابه فيهما.

و نظير ما دلّ على انفعال البئر و الماء القليل بملاقاه النجاسه، و ما دلّ على عدم انفعالهما بها. و يصدق تعريف التعارض عليهما سواء أ كان بمعنى تنافى المدلولين أم تنافى الدليلين فى مقام الإثبات.

و الثانى - أى التنافى فى المدلول التضمنى - نظير العائين من وجه، و هو كثير فى الأخبار، فمنها ما قيل: من تعارض قوله عليه السلام: «أفضل صلاه المرء فى بيته إلا المكتوبه» مع قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «صلاه فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلا المسجد الحرام» و وجه التعارض واضح، فإنّ الأفضل للمتنفّل بمكه و المدينه الصلاه فى داره بمقتضى إطلاق الخبر الأوّل، كما أن الأفضل له هو الإتيان بالنافله فى أحد المسجدين بمقتضى إطلاق الخبر الثانى الشامل للمكتوبه و النافله، فمورد الاجتماع هو التنفل فى المسجدين.

و الثالث - أى التنافى فى المدلول الالتزامى - يجرى فى الالتزام الشرعى تاره، و فى الالتزام العقلى أخرى. أما الدلاله الالتزاميه الشرعيه، فكما إذا دلّ دليل على وجوب القصر فى أربعة فراسخ، و دلّ دليل آخر على وجوب الصوم فيها، فإنّهما من حيث المدلول المطابقي لا منافاه بينهما، لتعدد الموضوع. لكن الملازمه الشرعيه بين الإفطار و القصر الثابته بدليل خارجى - و هو قوله عليه السلام: «كلّما قصّرت أفطرت، و كلما أفطرت قصّرت» - أوجبت التنافى بينهما، و حينئذ فما يدل على وجوب القصر ينفى التزاما وجوب الصوم، كما أن ما يدل على وجوب الصوم ينفى التزاما وجوب القصر.

و أما الدلاله الالتزاميه العقليه، فكما إذا دلّ دليل على وجوب شىء، فانه يدل بالالتزام العقلى على وجوب ما يتوقف عليه، و إذا ورد ما يدل على عدم وجوب تلك المقدمه دلّ

على عدم وجوب ذلك الشيء لا محاله مع فرض بقاء التوقف، فيتعارضان من حيث الدلاله الالتزاميه العقلية<sup>(١)</sup>.

(١). كاختلاف أخبار الحبوّه في مقدارها من كونه سبعة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين<sup>(٢)</sup>، فإنه لما كانت الروايات في مقام تحديد الحبوّه فلا محاله يقع التعارض بينها، لأنّ كلاً منها ينفي بالدلاله الالتزاميه الناشئه من التحديد - الظاهر في الحصر - ما يثبت الآخر، فراجع.

و كروايات العاربه، فإنّ بعضها ينفي الضمان فيها مطلقاً<sup>(٣)</sup>، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الذهب و الفضة<sup>(٤)</sup>، من غير فرق في ذلك بين المسكوك و غيره، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الدرهم، فإنه مضمون على المستعير مطلقاً سواء شرط عليه الضمان أم لا<sup>(٥)</sup>، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الدنانير سواء اشتراط الضمان على مستعيرها أم لا<sup>(٦)</sup>. و سيأتي تفصيل تعارض أكثر من دليلين في مسأله انقلاب النسبه إن شاء الله تعالى.

(٢). متعلق ب «تنافي» يعنى: أن التعارض وصف الأدله لا المدليل، و قد تقدم بيانه عند توضيح الوجه الثاني من وجهى عدول المصنف عن تعريف المشهور.

(٣). الظاهر أنه عطف تفسيرى للدلاله المراد بها الحجيه التى يثبت بها الحكم الشرعى.

(٤). الظاهر أنه متعلق بمحذوف مثل «كائنا» و نحوه، و ليس متعلقاً بالتنافي، و غرضه من قوله: «على وجه التناقض أو التضاد» بيان منشأ تعارض الدليلين في مرحله الإثبات، لا بيان كيفيه تعارض نفس الدليلين من أنه على وجه التناقض تاره، و على وجه التضاد أخرى.

و توضيحه: أن التعارض و إن كان وصفا لنفس الدليلين - لا وصفا للمدلولين - كما مرّ مشروحا، لكن الواسطه الثبوتيه لتعارض الخبرين هي تنافى المدلولين، و من المعلوم أن تنافى المدلولين يكون بنحو التناقض تاره كما في دلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، و يكون بنحو التضاد أخرى، كما في دلاله أحدهما مثلا على استحباب صلاه العيدين جماعه في عصر الغيبه و دلاله الآخر على حرمتها بناء على تضاد الوجوب و الاستحباب.

و يشهد لما ذكرناه من أن مراد المصنف بيان منشأ التعارض لا جعل التناقض و التضاد في نفس الحجيه - حتى يشكل بما سيأتى بيانه في التعليقه من كون التعارض في الحجيه على وجه التضاد دائما كما أفاده شيخنا المحقق العراقي - تعبيره في الفوائد، قال فيها: «التعارض و إن كان هو تنافى الدليلين بحسب المدلول، للتناقض أو التضاد بين المدلولين» (١). و هذا صريح في أن التعارض و إن لم يكن تنافى المدلولين كما زعمه المشهور، بل هو تعارض الدليلين، لكن منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما تاره و تضادهما أخرى. و يستفاد هذا من عبارته الحاشيه أيضا، قال فيها: «و لا - ينافى ذلك - أى كون التعارض وصفا قائما بنفس الدليلين - كون المنشأ تنافى المدلولين، لسرايه التنافى إليهما بما هما دليلا...» (٢).

(١). الوجه في زياده قيد «التضاد» و عدم الاقتصار على التنافى بنحو التناقض هو: أنّ التنافى الذى فسّر به التعارض لما كان موهما لاختصاص التعارض بالتناقض - لأن مقتضى التنافى هو النفي و الرفع الذى هو نقيض كل شىء - دعا الشيخ و المصنف و غيرهما «قدس سرهم» إلى أخذ قيد التضاد في تعريفه ليعمّ التعارض مطلق التمانع بين المداليل.

و دعوى عدم الحاجه إلى قيد «التضاد» لأن الدليلين الدالين على المتضادين بالمطابقه

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقي «فده» و غيره على تعريفى المشهور و المصنف بما محصله: أما الإشكال على تعريف المشهور فبلزوم الاقتصار على قيد التناقض، إذ بعد تعميم المدلول للمدلول

يدلان على المتناقضين بالدلالة الالتزاميه، فتقييد التنافي بالتناقض كاف في عموم التعريف للمتضادين غير مسموعه، لعدم ثبوت كفايه الدلالة الالتزاميه في الحدود إن لم

=====

الالتزامى يكون تمناع المدلولين دائما على وجه التناقض و إن كانا دالّين بالمطابقه على حكمين متضادين كالوجوب و الحرمة، إلا أنّهما دالّان على أمرين متناقضين بالالتزام. و أما الإشكال على تعريف المصنف فبلزوم إلغاء قيد التناقض، فان المدلولين و ان كانا متناقضين، لكن لّمّا كان التعارض في مرحله الحجيه - و هي أمر وجودى - فلا وجه حينئذ لتوسعه التنافي بكونه على وجه التناقض<sup>(١٠)</sup>.

لكنه لا يخلو من غموض، و ذلك أما ما أورد على تعريف المشهور، فالظاهر - كما ذكرناه في التوضيح - أنّ أخذ قيد التضاد مع دلالة التناقض عليه، إنما هو للزوم كون الحدّ تاما في وفائه بالمحدود و كونه أجلى منه. و الاقتصار على كلمه التناقض باعتبار دلالة الالتزاميه على ما لو كان تقابل الحكمين بالتضاد بعيد عن قانون التعريف.

و أما الإشكال على تعريف الماتن - بالاقتصار على كلمه التضاد و إلغاء قيد التناقض - فقد تقدم بيانه في التوضيح من أنه ناظر إلى تناقض المدلولين تاره و تضادهما أخرى، و ليس ناظرا إلى تنافي الحجيتين حتى يكون بنحو التضاد دائما.

و أما توجيه أخذ التناقض في تعريف الماتن «فيما دلّ أحد الخبرين على وجوب شىء و الآخر على عدمه بلحاظ استحقاق العقوبه على الترك و عدم استحقاقه، فانهما متناقضان»<sup>(١١)</sup> فلا موجب للالتزام به بعد ما عرفت من كلام المصنف في الفوائد. مع أن شيئا من استحقاق المؤاخذه و عدمه ليس مدلول الخبرين، بل هو أثر الحكم الإلزامى، و الظاهر إناطه التعارض بنفس مؤدى الدليلين لا- بلازمهما و ما يترتب عليهما من استحقاق المؤاخذه، فإن موضوع الأخبار العلاجيّه المذكور فيها هو الخبران المتعارضان، و إرجاع الخبرين إلى استحقاق العقوبه و عدمه كما ترى.

هذا مضافا إلى اختصاص هذا التوجيه بالخبرين الدالّين على الحكمين الإلزاميين و عدم شموله لسائر الأخبار المتعارضه.

يكن اللازم من البيّن بالمعنى الأخص، لبناء الحدّ على تعريف المحدود و رفع الخفاء عنه.

(١). هاتان الكلمتان متعلقتان بقوله: «التضاد» فالمقصود أن التنافي على وجه التضاد إما حقيقي و إما عرضي. و قد عرفت أن فرض التعارض في موارد التضاد العرضي فارق آخر بين تعريفى المصنف و المشهور للتعارض، فانهم اقتصروا على التضاد الحقيقي، و لذا قال شيخنا الأعظم «قده» بعد تعريف التعارض: «و كيف كان فلا يتحقق إلّا بعد اتحاد الموضوع، و إلّا لم يمتنع اجتماعهما» و لكن المصنف «قده» فرض قسمين للتضاد، قال في حاشيه الرسائل ذيل كلمه «التضاد» ما لفظه: «حقيقه، بأن يمتنع واقعا اجتماعهما و لو بحسب الشرع. أو علما بأن علم إجمالا كذب أحدهما...».

و كيف كان فالمراد بالتضاد الحقيقي هو تنافيهما بحسب مفهومهما لا بسبب أمر خارجي، كما عرفت في مثال استحباب الجماعه في صلاتي العيدين و حرمتها. أو المراد بالتضاد العرضي هو تمنع الدليلين بسبب أمر خارجي - مانع عن شمول دليل الاعتبار لهما - كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين من دون أن يكون بين نفس المتعلقين و لا حكميهما - اللذين علم إجمالا بكذب أحد الخبرين الدالين عليهما - تناقض و لا تضاد.

و قد عدّ المصنف له في الحاشيه صورتين، فقال بعد عبارته المتقدمه آنفا: «بأن علم إجمالا كذب أحدهما كتعارض دليلي الظهر و الجمعه يومها، و القصر و الإتمام في بعض الموارد. و كذا لو علم إجمالا كذب أحد الخبرين و لو كان أحدهما في أبواب الطهارات و الآخر في الدّيات».

أما الصوره الأولى فقد مثل المصنف لها بتعارض دليلي الظهر و الجمعه يومها. و القصر و الإتمام في بعض الموارد. و أما الصوره الثانيه فكما إذا دلّ أحد الخبرين على انفعال البئر بملاقاه النجاسه، و دلّ الآخر على استحباب الوضوء نفسيا، فإنه لا تنافي ذاتا بين مدلولي هذين الدليلين، لتعدد موضوع الحكمين، و لم تثبت ملازمه بينهما كما ثبتت بين القصر في الصلاه و الإفطار. لكن العلم الإجمالي بكذب أحدهما يمنع عن حجيتها معا كالدليلين المتناقضين و المتضادين. و لو لم يكن هذا العلم الإجمالي لم يكن مانع عن حجيتها معا.

بأن (١) علم كذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً (٢).

و المتحصل من كلام المصنف في تعريف التعارض هو: أن التعارض يوصف به الأدلة لا المداليل، يعنى تمانع الدليلين في شمول دليل الاعتبار لهما، و هو منحصر في صور ثلاث:

الأولى: أن يكون منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما كالوجوب و عدمه.

الثانية: أن يكون منشؤه تضاد المدلولين حقيقه كالوجوب و الحرمة.

الثالثة: أن لا يكون منشؤه تنافى المدلولين أصلاً، بل العلم الإجمالى بكذب أحد المتعارضين أوجب التعارض بين الدليلين و عدم شمول دليل الاعتبار لهما، و يطلق على هذا القسم التعارض بالعرض.

(١). هذا تفسير للتضاد العرضى، و قد عرفت انطباقه على صورتين كما نقلناه عن حاشيه الرسائل، و مثل كثير من الأصوليين للعلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين بنظائر مثال استحباب الضوء و انفعال ماء البئر «-» .

(٢). يعنى لا- عقلا- و لا- شرعا. لكنّه على هذا التعميم يخرج عن التعارض موضوعاً و حكماً، فالأولى إسقاط كلمه «أصلاً» أو إبدالها ب «عقلاً» حتى تندرج صورته العلم الإجمالى فى باب التعارض حكماً كما سيأتى فى التعليقه.

(-). لعل الأولى التمثيل للتعارض بالتضاد العرضى - الذى هو خارج حقيقه عن التعارض و داخل فيه عرضاً أى لدليل خارجى - بالصورة الأولى من هاتين الصورتين و هى مثال صلاتى الظهر و الجمعة، حيث إنه لا- تنافى بينهما بعد تعددهما موضوعاً، و إمكان تشريع الوجوب لهما معاً، لكن الشارع لما لم يوجب يوم الجمعة إلا إحداهما، فكل من دليليهما يثبت مؤداه مطابقه، و ينفى مؤدى الآخر التزاماً، فيثبت التناقض بينهما بالدلاله الائتمانيه، فـدليل وجوب الظهر يدل مطابقه على وجوبه و التزاماً على عدم وجوب الجمعة، و كذا العكس. و من المعلوم أن هذا التناقض نشأ من الدليل الخارجى القائم على وحده الفريضه فى ظهر يوم الجمعة، كما أن تضاد المتعلقين نشأ أيضاً من هذا الدليل الخارجى، إذ لا تضاد حقيقه بينهما، و التضاد لم ينشأ إلا من وحده التكليف.

و نظير هذا المثال الماء القليل المنتجس المتمم كزاً بظاهر، فإنه لا مانع عقلاً من نجاسه المتمم و طهاره متممه، لاستصحابهما. إلا أنه ادعى الإجماع على عدم كون الماء الواحد محكوماً بحكمين،

فتأمل.

و بالجمله: فبسبب الدليل الخارجى تدرج نظائر دليلى الظهر و الجمعه فى التعارض، إذ به يتحقق التنافى بينهما و هو التناقض الناشى من الدلاله الالتزاميه و يجرى عليهما أحكام التعارض.

و أما التمثيل لهذا القسم - أى: العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين - بمثل انفعال البئر و استحباب الوضوء نفسيا - ففيه: أنه و ان كان فى نفسه صحيحا، لكنه أجنبى عن باب التعارض، ضروره أن مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين لا يوجب تناقضا و لا- تضادا فى المتعلقين و لا فى حكميهما حتى يصدق عليهما تعريف التعارض، فان صدقه على الدليلين منوط بتناقضهما أو تضادهما حقيقه كالوجوب و عدمه أو الوجوب و الحرمة، أو عرضا كتناقض دليلى الظهر و الجمعه الناشى من حكم الشارع بكون الفريضة إحداهما، فانه يوجب مناقضه مدلول كل منهما مطابقه لمدلول الآخر التزاما على التقريب المتقدم آنفا.

و كالتناقض الناشى من الملازمه الشرعيه بين حكمين كوجوب القصر و الإفطار، فإذا دلّ دليل على وجوب القصر مطابقه كان دالا- على عدم وجوب الصوم التزاما، كما أنه إذا قام دليل على وجوب الصوم مطابقه كان دالا على عدم وجوب القصر التزاما، فيقع التعارض بين الدلاله المطابقه لكل منهما مع الدلاله الالتزاميه للآخر، فالقصر واجب بالدلاله المطابقه لأحد الدليلين و غير واجب بالدلاله الالتزاميه للدليل الآخر، و كذا الإتمام.

فصور التعارض التى تجرى فيها أحكام التعارض منحصره فى تنافى الدليلين بالتناقض أو التضاد حقيقه كما مر آنفا، أو عرضا إمّا لحكم الشارع بوحده الحكم كما فى مثال الظهر و الجمعه، و إمّا لحكمه بالملازمه بين حكمين كوجوب القصر و الإفطار على ما مرّ آنفا.

و أما مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين من دون حصول التنافى بينهما لا مطابقه و لا التزاما - كالدليلين الدالّ أحدهما على انفعال ماء البئر بالملاقاه و الآخر على الاستحباب النفسى للوضوء - فلا يوجب اندراجهما فى باب تعارض الخبرين و جريان أحكامه عليهما، بل يعامل معهما معامله العلم الإجمالى، فإن كانا دالّين على الحكم الإلزامى كدلاله أحدهما على وجوب جلسه الاستراحه و الآخر على حرمة شرب التتن جرى عليهما حكم العلم الإجمالى من لزوم الاحتياط بناء على كون العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه فى التنجيز.

و إن كان أحدهما دالا- على الحكم الإلزامى و الآخر على الترخيصى جرى فيه أصل البراءه، لرجوع الشك فيه إلى الشك فى التكليف.

و كيف كان فلنعد إلى ما وعدنا بيانه من اختلاف تفسير التعارض بما أفاده الشيخ و المصنف «قدهما» و عدمه، ثم تعقيبه بما أورد على كل منهما، فنقول و به نستعين: قال شيخنا الأعظم:

«و غلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما، و لذا ذكروا...» و قريب منه تعريف الماتن في الفوائد كما تقدم في (ص ١٩). و قال المحقق الميرزا الآشتياني «قده»: «و ان كان الظاهر على ما صرح به شيخنا الأستاذ في مجلس البحث عدم اتصاف المدلول به عندهم، و كون هذا التعريف مبيّناً على الإشاره إلى كون تنافى الدليلين إنما هو باعتبار مدلوليهما»». و على هذا فقد تطفّن الشيخ الأعظم لعدم اتصاف المدلولين بالتعارض و إن اتّصاف بالتنافى و التمانع، و أنّ التعارض وصف لنفس الدليلين و الإماراتين. و هذه النكته المحكيه عن مجلس درسه الشريف جهه أخرى في تعريف الشيخ للتعارض بتنافى الدليلين، غير ما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل من وجهين تقدّما في التوضيح، و هما: كون الوصف بحال الموصوف، و خروج موارد التوفيقات العرفيه.

و أما الفرق بين التعارض و التنافى - بنظر شيخنا الأعظم - فقد تقدم مجمله في التوضيح و أوضحه المحقق الأصفهاني «قده» في تعليقه بما محصله: أنّ التنافى ينسب تاره إلى المدلولين من الوجوب و الحرمة أو الوجوب و عدمه، و أخرى إلى الدليلين بما هما دليان و حجتان، فيكونان متنافيين في الحجيه و الدليليه، و ثالثه إلى الدليلين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين لتلّون الدال بلون المدلول لفنائه فيه. و التنافى و هو عدم الاجتماع في الوجود يكون في الأولين بالذات و في الثالث بالعرض.

أما تنافى الوجوب و الحرمة فلوضوح امتناع اجتماعهما. و أما تنافى الدليلين و الحجيتين كذلك فلامتناع حجيتهما معا، خصوصا إذا كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل، لأوله حيثنذ إلى اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين في موضوع واحد، و هو محال.

و أما كون تنافى الدالين بما هما كاشفان بالعرض فلأنهما غير متمنعين في الوجود، إذ ليس الكلام في الكاشفين القطعيين أو الظنيين بالظن الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، و من المعلوم إمكان اجتماعهما في الوجود، إذ التنافى في مطابقتهما لا- في نفسهما، و يكون توصيف الدال و الكاشف بالتنافى بالعرض، لما بين الكاشف و المنكشف من الاتّحاد جعلاً و اعتباراً. و عليه يكون تنافى المدلولين واسطه في عروض التنافى على الدالين، لا واسطه في الثبوت.

و التعارض إن كان كالتنافى فهو ينسب إلى المدلول و الدليل بالذات و إلى الكاشف بالعرض،



لسرايه حكم المدلول إلى الدال. و ان كان التعارض أخص من مطلق التنافي - كما هو الصحيح - لعدم اتصاف المدلول كالوجوب و الحرمة بالتعارض بل بالتمانع و التنافي، و كذلك الحجيته، فإنها لا توصف أيضا بالتعارض، بل بالمنافاه و شبهها، و إنما المتصف بالتعارض ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على الحرمة، فيقال: «تعارض الخبران» لا- «تعارض الحكمان» فهو من أوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كان تنافيهما بالعرض من جهة سرايته من المدلول إليهما.

و عليه يتجه ما أفاده الماتن من كون التعارض تنافى الدليلين في مقام الدلاله و الإثبات، خصوصا إذا كان التعارض من العرض بمعنى الإظهار، فان لكل من الدالين المتنافيين ثبوتا، و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فإنه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه(١٠).

و بهذا البيان يظهر وجه تصرف شيخنا الأعظم في تحديد المشهور للتعارض بجعله تنافى الدليلين لا المدلولين. و ليس وجهه ما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل من خروج موارد الحكومه عنه، و إن كان الشيخ قد أخرج بعض تلك الموارد عن التعارض أيضا بعد اعتبار اتحاد الموضوع في المتعارضين.

و على هذا فالظاهر أن التعارض عند الشيخ و المصنف «قد هما» بمعنى واحد من حيث اتصاف الدليل به لا المدلول، و يكون تقابل المدلولين بالتناقض أو التضاد واسطه ثبوتيه و حيثيه تعليليه لتعارض الدليلين، لا حيثيه تقييديه و واسطه في العروض حتى يكون التعارض قائما بالمدلولين حقيقه، و بالدليلين عنايه و بالعرض.

و بهذا يظهر غموض ما في حاشيه المحقق المشكيني «قده» من فرض تغاير تعريفى الشيخ و المصنف «قدهما» للتعارض، و بيان الفرق بينهما ب «كون التعارض من صفات نفس الدليلين حقيقه و ان كان منشؤه هو تنافى المدلولين على الأوّل. و من صفات المدلولين حقيقه على الثانى، فيكون تنافى المدلولين على الأوّل من حيثيات التعليليه و واسطه في الثبوت، و توصيف الدليلين به توصيفا بحال الموصوف، و لا يصح سلبه عنه مثل توصيف الماء بالحراره بواسطه النار. و من حيثيات التقيديه و واسطه في العروض... على الثانى»(١١). و ذلك لأن منشأ هذه التفرقه هو قول الشيخ بعد ذكر تنافى الدليلين: «باعتبار مدلولهما» مع أن هذه الكلمه تناسب كلاً من حيثيه التعليليه

التي التزم بها الماتن، و الحيشه التقيديه التي قال بها المشهور كما سبق بيانه في التوضيح.

ولا- وجه لحمل هذه الكلمه على خصوص إرادته الحيشه التقيديه و الواسطه في العروض مع الثامها مع كل من الحيشتين، خصوصا بعد تصريح الشيخ - على حسب حكاية تلميذه الثقة المحقق الآشتياني «قده» - بكون التعارض وصفا للأدله لا للمدليل. فلو سلّمت قرينه كلمه «باعتبار مدلولهما» في كلام الشيخ الأعظم على إرادته الواسطه في العروض اتجه ذلك بالنسبه إلى كلمه التنافي و المنافاه و شبههما، فان تنافي المدلولين و تمانعهما بالذات يسرى إلى الدالين و الحاكين، فيكون تنافي الكاشفين بالعرض، و هذا لا ربط له بماده التعارض الّذى لا يوصف به المدلولان أصلا، إذ ليس المتصف بالتعارض إلا نفس الأدله كالخبرين المتصفين بالتعارض في الأخبار العلاجيه.

فتحصّل من أول البحث إلى هنا: أن للتعارض تحديدين أحدهما للمشهور، و الآخر للشيخ و المصنف و من تبعهما.

و أما عدول المصنف عن تعريف المشهور لإخراج موارد الجمع العرفي، فأورد عليه أولا: بعدم التنافي بين المدلولين في تلك الموارد كما حكى عن المحقق النائيني «قده». أو في خصوص الورد و الحكومه، فإنهما خارجان عن التعارض موضوعا، و سائر موارد الجمع العرفي خارجه عنه حكما كما ذهب إليه المحقق العراقي «». و عليه فلو كان التعارض بمعنى تنافي المدلولين لم ينتقض بموارد الجمع العرفي حتى يقتضى ذلك تفسيره بتنافي الدليلين أو التنافي في مقام الدلاله، فالمراد بتنافي المدلولين تمانعهما في الصدق، و هذا هو التعارض المستقر، لا مطلق التنافي حتى البدوى الزائل بإعمال النظر العرفي.

و ثانيا: بما أفاده شيخنا المحقق العراقي «قده» من أن تعريف المصنف و إن أخرج موارد الجمع العرفي عن موضوع التعارض، لكن لا- وجه لإخراج أحكام الجمع و تمييز موارد عن مقاصد الباب، لمحض عدم إعمال المرجحات السنديه أو التخيير في مواردّها، ليكون التكلم في أحكام الجمع و ما يتعلق به في هذا البحث لمحض الاستطراد «».

لكن لا محذور في الاستطراد، إذ لا بد من تمييز موارد الجمع العرفي عن غيرها، و البحث عن موجبات قوه الظهور، و حيث لم يبحث عنها في موضع آخر فلا مناص من تنقيحها في هذا المقصد.

و عليه (١) فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما (٢) إذا كان بينهما حكمه رافعه للتعارض (٣) و الخصومه، بأن (٤) يكون أحدهما قد سبق ناظرا

موارد خروج الجمع الدلالى عن تعريف التعارض:

الموارد الأول: حكمه أحد الدليلين على الآخر

(١). أى: و بناء على تعريف التعارض بتنافى الدليلين لا المدلولين لا تعارض بين الدليلين إذا كان المدلولان متماعين متنافيين لكن لم يكن بينهما معارضة فى مقام الدلالة و الحجية. و هذه العبارة كما أنّها تبين وجه عدول الماتن عن تعريف المشهور للتعارض إلى تعريفه بتنافى الدليلين فى مقام الدلالة كما سبق توضيحه فى (ص ١٥) عند بيان الفرق بين التعريفين، كذلك تبين ثمره التعريف المزبور، و خروج موارد الحكومات و التوفيقات العرفية عن موضوع التعارض مما يتحقق فيه منافاه بين المدلولين، لكنها لا تسرى إلى دليل الحجية، لإمكان الجمع العرفى بين المدلولين.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «بينهما» فى الموضوعين راجعه إلى الدليلين.

(٣). المقصود به تنافى المدلولين لا التعارض المصطلح عنده و هو تنافى الدليلين، لأنه «قده» يريد إخراج موارد الحكومه - التى يتحقق فيها التنافى بين المدلولين لا الدليلين - عن تعريف التعارض، فلا بد أن يراد بكلمه «التعارض» تنافى المدلولين حتى يتجه خروج موارد الحكومه عن التعارض المصطلح الذى هو تنافى الدليلين.

(٤). هذا إشاره إلى تعريف الحكومه الرافعه لتعارض الدليلين. و قد سبق منّا توضيح الحكومه و الورود و التوفيق العرفى - الشامل لهما و للتخصيص و لحمل الظاهر على الأظهر، و حمل أحد الحكمين على الاقتضائى و الآخر على الفعلى - فى المقام الثانى من تتمه الاستصحاب «) كما سبق شرح الحكومه و ما يميّزها عن التخصيص و الورود فى قاعده «لا ضرر» «).»

و ليس الاستطراد فى هذه الأمور فحسب، لوجود جملة أخرى من المباحث التزموا بالبحث عنها استطرادا فى علم الأصول، لعدم البحث المستوفى عنها فى مقامات أخرى، فالمهم البحث عن كون التعارض تنافى الأدله أو المداليل، فلو اقتضت الصنائه تعريفه بتمانع الأدله لم يكن إشكال الاستطراد موجبا للعدول عنه إلى تعريف المشهور.

و مع ذلك لا بأس ببيان معنى الحكومه، فعمل الإعادته لا تخلو عن الفائدة، فنقول:

الحكومه هي كون أحد الدليلين ناظرا إلى دليل آخر و متعرضا لبيان كميّه موضوع ذلك الدليل الآخر تعميما أو تخصيصا، فالتعميم يكون بإدخال ما ليس موضوعا في الدليل المحكوم بالتوسعه فيه و جعل فرد آخر لموضوع الحكم، و التخصيص يكون بإخراج بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم و رفع الحكم عن ذلك البعض. و سيأتي بيان مثالين للتعميم و التخصيص.

و هذا التعريف هو ما أفاده المصنف هنا و في الحاشيه و الفوائد، و هو موافق لما في كلمات شيخنا الأعظم «قده»، لكن الماتن خالفه في أمر آخر، و هو: أن ظاهر كلام الشيخ - بل صريحه - لزوم تقدّم صدور الدليل المحكوم على الدليل الحاكم. و ناقشه المصنف بعدم اعتبار هذا القيد، فلو سبق بيان الحاكم و تأخر بيان المحكوم انطبق عليه ضابط الحكومه أيضا. فلنذكر أولا مثالين للحكومه و ثانيا كلام الشيخ، و ثالثا إشكال المصنف عليه.

أما مثال الحكومه المضيقه المخصّصه لموضوع الحكم في الدليل المحكوم فهو كما إذا دلّ دليل على أن «الشاك بين الثلاث و الأربع بينى على الأربع» و دليل آخر على أن «كثير الشك ليس بشاك» فان الدليل الثاني حاكم على الأوّل، لكونه رافعا لموضوعه، فان الحكم بالبناء على الأربع حكم للشك على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطيه، يعنى «كلما شك المصلّى بين الثلاث و الأربع - سواء كان كثير الشك أم قليله - و جب عليه البناء على الأربع» و دليل كثير الشك يهدم ذلك التقدير، لدلالته على «أن كثير الشك ليس بنظر» الشارع من أفراد الشاك» فلا يثبت له حكم «الشاك بين الثلاث و الأربع» من البناء على الأربع.

و هذه الحكومه المضيقه و إن كانت مشتركه مع التخصيص في كون كلّ من الحاكم و الخاصّ ذا دلالة مستقله على مضمونه، إلا أنها تفترق عن التخصيص بأن الحاكم ناظر إلى المحكوم و متعرض لبيان كميّه موضوعه و متفرع عليه، بخلاف الخاصّ، فانه ليس متفرعا على العام.

مضافا إلى: أن لسانى العام و الخاصّ لسان المعارضه، و لذا يكون تقديم الخاصّ على العام بحكم العقل من باب الأخذ بأقوى الدلاتين، و لسانى الحاكم و المحكوم لسان الملاءمه و المسالمه كما عرفت فى المثال المتقدم، حيث إن الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه، و لا- يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، و الدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير.

و أما مثال الحكومه الموسّعه فهو: كما إذا دلّ الدليل على إناطه وجوب قصر الصلاه و الإفطار بالمسافه الامتداديه، و دلّ دليل آخر على أن المسافه التلفيقيه هى المسافه الامتداديه، فإنّ حكومه ما دلّ على موضوعيه الثمانيه التلفيقيه موسّعه لموضوع دليل حكم الثمانيه الامتداديه. و للحكومه الموسعه و المضيقه فى الفقه أمثله كثيره.

و أما عبارات الشيخ الأعظم «قده» فى تحديد الحكومه فلاحظها فى قاعده لا ضرر و خاتمه الاستصحاب و أول بحث التعادل و الترجيح، قال فى الموضوع الأخير: «و ضابط الحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّنا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله... إلخ». و ظاهر هذه الجملة الأخيره اعتبار تقدم صدور المحكوم على الحاكم.

و أظهر من هذه العبارة قوله بعد العبارة المتقدمه - المشتمله على ما دلّ على نفى الشك عن كثير الشك و عدم الشك بعد الفراغ عن العمل و غيرهما -: «فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا- عموما و لا- خصوصا لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك فى هذه الصور» بل هذا الكلام صريح فى اعتبار تقدم المحكوم على الحاكم فى تحقق الحكومه «-» .

=====

(-). إذ بناء عليه يتفرع الحاكم على المحكوم تفرّع المفسّر، على المفسّر، لأنه يبيّن كميّه موضوعه سعه و ضيقا، فلو لم يرد قبل الحاكم دليل كان الحاكم لغوا، إذ لا معنى لأن يكون مبيّنا لكميّه موضوع ليس له عين و لا أثر. فقول الشيخ: «فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك... إلخ» كالصريح فى إرادته ورود المحكوم متقدما على الحاكم زمانا، فإرادته التقدم عليه رتبه كما أفاده سيدنا الأستاذ «قده» «)» خلاف الظاهر، و لا بد من مزيد التأمل.

و وجهه المصنف في الحاشية بقوله: «و لعلّ منشأ توهم التفرع عليه و اللغويه بدونه كون الحاكم بمنزله الشرح، و تبعيته للمشروح لا تحتاج إلى بيان و شرح»<sup>(١)</sup> و بيانه: أن الدليل الحاكم شارح فعلى للدليل المحكوم، لأنه يتعرض لحاله و يبيّن كميّه موضوعه، و من المعلوم أن الشارح بالفعل منوط بالمشروح بالفعل، لأنّ الشارحيه و المشروحيه متضايقتان، و المتضايقتان متكافئان في القوه و الفعلية، فلو لم يتقدم المشروح بالفعل لم يكن معنى للشارح بالفعل. و هذا البيان يقتضى استحاله تأخر المحكوم عن الحاكم، لوحده المتضايقتان في القوه و الفعلية، و هذا غير اللغويه التي وردت في عبارته الشيخ، فان اللغو ليس محالاً في نفسه، بل لقبح صدوره من الحكيم يمتنع وجوده.

و لكن المصنف ردّ هذا التوجيه في الحاشية و أورد على كلام شيخنا الأعظم كما في المتن بأن أظهر أفراد الحكومه - بنظره «قدس سره» - حكومه أدله الأمارات على أدله الأصول العمليه، مع أنه لا يلزم لغويه جعلها و لو لم تشرّع الأصول العمليه إلى يوم القيامه بديهه، لوجود الفائده التامه في جعل الأمارات و استقلالها التام في الإفاده. و هذا شاهد على عدم اعتبار تقدم المحكوم على الحاكم أو تقارنه معه في انطباق ضابط الحكومه على الدليل الحاكم.

و أما التوجيه المتقدم عن الحاشية من اقتضاء الشارحيه الفعلية وجود المشروح الفعلي، فجوابه - أزيد مما تقدم في التوضيح - هو ما أفاده المحقق الأصفهانى بقوله: «ان التضاييف بين الشارح بالذات و المشروح بالذات لا المشروح بالعرض. و المشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته - و هو وجوده العنوانى - له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات، و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، كما لا منافاه بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالحمل الشائع بالزمان»<sup>(٢)</sup>.

و لعلّ عبارته شيخنا الأعظم ناظره إلى غالب موارد الحكومه من تقدم المحكوم زماناً على الحاكم، أو إلى إرادته تقدمه ذاتاً، قال المحقق الآشتيانى: «و لا- يعتبر فيها تأخر الحاكم عن المحكوم كما ربما يتوهم من بيان شيخنا في الكتاب...»<sup>(٣)</sup> لكنه ظاهر كلام الشيخ لو لا صريحه، و ليس إبهاماً حتى يوجه بالتقدم الذاتى أو الرتبى.

بل أصل دعوى تفرع الحاكم على المحكوم ممنوعه، فان الحاكم قد يكون ذا مفاد مستقل، و لا نظر له إلى مدلول دليل آخر - بالمعنى الذى يظهر من كلام الشيخ للنظر - و لأجل هذا التزم المصنف بورود أدله الأمارات على أدله الأصول العمليه كما سبق شرحه فى تتمه الاستصحاب، فراجع كلماته هناك و فى الحاشيه و الفوائد».

و ليعلم أن مناقشه الماتن فى مقاله شيخنا الأعظم «قده» - من حكومه الأمارات على الأصول - أمران:

أحدهما: ما تقدم فى آخر الاستصحاب و سيأتى فى المتن قريبا من إنكار أصل حكومتها عليها، لأن المعتبر عند الشيخ فى حكومه أحد الدليلين هو النَّظَر - بمدلوله اللفظى - إلى مدلول الدليل المحكوم، و المفروض فقدان هذا النَّظَر بين أدله الأمارات و الأصول.

ثانيهما: ما أفاده المصنف هنا بقوله: «مقدما أو مؤخرا» و حاصله - كما مر تفصيله - أنه على فرض انطباق ضابط الحكومه نقول: بعدم اعتبار سبق صدور المحكوم على الحاكم، و لا يلزم لغويته لو صدر قبل المحكوم، و لذا لا يكون جعل الأمارات لغوا قبل تشريع الأصول العمليه، فتأمل فى كلمات المصنف كى لا تتوهم وحده الإشكاليين و أولهما إلى أمر واحد.

بقى التنبيه على بعض أحكام الحكومه، و هو: أن قوام الحكومه حيث كان بتعرض الدليل الحاكم لما يراد من موضوع الدليل المحكوم تعميما أو تخصيصا، فلذا تخرج مواردنا عن موضوع التعارض كخروج موارد ورود أحد الدليلين على الآخر من جهه عدم تواردهما على موضوع واحد.

فالدليل الحاكم يشبه القرينه المنفصله من جهه و المتصله من جهه أخرى.

أما كونه بنظر العرف فى حكم القرينه المتصله الحاكيه مع ذيهها عن معنى واحد فلأن الحاكم و إن كان منفصلا عن المحكوم و غير مانع عن ظهوره فى مؤداه، إلا أنه بلحاظ شارحيته له لا يغير مدلول المحكوم. و أما كونه كالقرينه المنفصله، فلأن المدلول و إن كان واحدا لثبا، لعدم مغايره الشارح للمراد من المشروح، إلا أن الدال على هذا المدلول الواحد متعدد، لفرض الانفصال و استقرار ظهور كلا الدالين. و بهذا تصير الحكومه برزخا بين القرينه المنفصله و المتصله، فمن حيث

وحده المدلول تشبه المتصله و من حيث تعدد الدال تشبه المنفصله.

و يترتب على هذا أمران:

أحدهما: تعيين الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن إثبات حكومته و إن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم، من غير ملاحظه النسبه بين دليلى الحاكم و المحكوم، و لا ملاحظه قوه الظهور و ضعفه، بل يقدم الحاكم - بعد ثبوت نظره - و لو كانت نسبته إلى موضوع دليل المحكوم العموم من وجه. و هذا بخلاف باب التخصيص و سائر موارد الجمع، فان تقديم الخاصّ و الأظهر يكون بمناط تقديم أقوى الداليتين، و لذا يتوقف فى تقديم الخاصّ فى فرض مساواته للعام فى الدلاله، و قد يقدم العام على الخاصّ فى المقدار الذى كان العام نصّاً فيه أو أقوى ظهوراً من الخاصّ.

و بهذا تظهر جهه أخرى فارقه بين بابى الحكومه و التخصيص، و هى: أن فى باب الحكومه لا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار حتى لو فرض اقتضاء دليل الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً بحيث لا يبقى تحت ظهوره شىء من مدلوله، لأنه بعد شرح مراده بمفاد الحاكم كان بحكم القرينه المتصله فى تعيين المراد من الدليل المحكوم، و دليل التعبد بسنده لا يلغى عن الاعتبار، إذ ينتهى الأمر إلى العمل بمراده و لو بتوسيط شارحه. و هذا بخلاف باب الجمع الدلالى، فان دليل الأظهر لا يكون شارحاً لمراد العام، بل العام الظاهر باق بعد على ظهوره فى المراد منه مع احتمال كون المراد الواقعى على طبق ظهوره، غايه الأمر أنّه يجب رفع اليد عن حجيته عند قيام حجه أقوى على خلافه، و لازمه حينئذ بقاء مقدار من الدلاله بحاله لزوماً ليكون هو المصحح للتعبد بسنده، و إلا يلزم طرح سنده أيضاً، لأنه فى حكم التعبد بسند المجمع الذى لا معنى له.

و الحاصل: أن باب الحكومه الشارحه للمراد من ظهور آخر تختلف عن باب الجمع بين الدليلين المنفصلين بمناط الأظهرية و قوه الدلاله، و عن باب القرائن المتصله الشارحه للمراد و الكاشفه عن المقصود باللفظ<sup>(١٠)</sup>.

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقى «فده» و هو فى غايه المتان به حسب الكبرى، لكون الحاكم بمنزله قرينه المراد. لكن الظاهر عدم الظفر به فى أدله الأحكام، فان الحكومات فيها إما موسعه و إما مضيقه، و يلحق الثانى حكم التخصيص من لزوم بقاء مورد للعمل بالعامّ و المحكوم.

الأمر الثانى: الظاهر عدم سرايه إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لا يسرى إجمال الخاصّ



إلى بيان كميته ما أريد من الآخر (١) مقدّما (٢) كان أو مؤخرا.

أو كانا (٣) على نحو إذا عُرِضا على العرف وفق بينهما بالتصرف

(١). أى: من الدليل الآخر وهو الدليل المحكوم.

(٢). هذا و «مؤخرا» حالان من «الآخر» المراد به الدليل المحكوم، واسم «كان» ضمير راجع إلى «الآخر» يعنى: أن الحكومه - الرافعه للتعارض و الخصومه - تتحقق فيما إذا سبق أحد الدليلين للنظر إلى الآخر، سواء أ كان زمان صدور الدليل المحكوم مقدما على الدليل الحاكم - كما يعتبره الشيخ الأعظم - أم مؤخرا. و هذه نقطه الخلاف بين الشيخ و المصنف فى اعتبار سبق المحكوم على الحاكم و عدمه.

المورد الثانى: التوفيق العرفى

(٣). معطوف على «إذا كان» و بيان للمورد الثانى مما لا يكون فيه تمنع بين الدليلين فى مقام الدلاله و إن كان التنافى بين نفس المدلولين ثابتا. و هذا هو التوفيق العرفى و الحكومه العرفيه بنظر المصنف، لا الحكومه الاصطلاحيه المنوطه بكون أحدهما ناظرا إلى الآخر و شارحاه.

و قد ذكر لهذا التوفيق العرفى فرضين: أحدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوا - بالتصرف فى أحدهما، و ثانيهما: بالتصرف فى كليهما. و المقصود فعلا بيان الفرض الأول، يعنى: فلا تعارض بين الدليلين اللذين يكونان على نحو إذا عرضا

=====

المردد بين الأقل و الأكثر إلى العام، لفرض حجيه أصاله العموم فى جميع أفراد العام، و المزاحم لهذه الحجيه هو القدر المتيقن من الخاصّ المجمل. و كذا الحال فى باب الحكومه، فإذا ورد «أكرم العالم» ثم ورد «العالم الفاسق ليس بعالم» فإن إطلاق العالم فى الدليل المحكوم شامل لمرتكب الصغيره لا عن إصرار. و الشارح و إن كان مجملا، و لعله يتوهم سرايه إجماله إلى المحكوم قضيه للتضاييف بين الشارح و المشروح، إلاّ - أن الصحيح عدم سرايته، لأن شارحيه الحاكم مقصوره على مقدار دلالتة، و المفروض دلالتة على الأقل و هو مرتكب الكبيره، و أما غيره فلا مزاحم لأصاله الإطلاق فى دليل المحكوم، فيؤخذ به.

هذا ما أفاده المصنف فى الحاشيه (١) و هو متين.

فى خصوص أحدهما (١) كما هو مطرد (٢) فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما (٣) يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث (٤) يقدم فى مثلهما الأدله النافيه، و لا تلاحظ

على العرف جمع بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، و لا يبقى متحيراً فى العمل بهما، كما هو الحال فى الأدله المتكفله للأحكام الأوليه - كوجوب الوضوء و نحوه - مع الأدله الثانويه النافيه للعسر و الحرج و الضرر و غيرها، فإنها ترفع الأحكام الأوليه، فيرتفع وجوب الوضوء بدليل نفي العسر و نحوه إذا صار الوضوء ضرورياً أو حرجياً. فيصير الحكم الأولي اقتضائياً و الحكم الثانوي فعلياً.

و هذا الجمع هو المسمى بالتوفيق العرفي و الحكومه العرفيه، و ذلك مطرد فى جميع الأحكام الأوليه و الثانويه التى يكون بين موضوعاتها ترتب و طوليه كوجوب الوضوء فى المثال المتقدم، فان موضوعه - و هو نفس الغسلتين و المسحيتين - مقدم على عارضه من الضرر و الحرج و نحوهما من العناوين الثانويه.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينهما» راجعان إلى «الدليلين».

(٢). هذا لا يخلو من تعريض بمختار الشيخ الأعظم «قده» القائل بحكومه أدله نفي الضرر و الحرج على أدله الأحكام الأوليه، و قد تبّه المصنف عليه فى قاعده لا ضرر بقوله:

«و من هنا لا يلاحظ النسبه بين أدله الأحكام، و تقدم أدلته على أدلتها، مع أنها عموم من وجه، حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأوليه اقتضائياً... إلى أن قال: هذا - أى التقديم - و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله» فراجع.

(٣). بيان ك «مثل الأدله النافيه» و ضميراً «أحكامها، بعناوينها» راجعان إلى «الموضوعات» و المقصود من الأدله النافيه هو نفي الضرر و الحرج و رفع الإكراه و الاضطرار و نحوها.

(٤). تعليل لقوله: «وفق بينهما بالتصرف» يعنى: أن العرف يوفق بينهما بأنه يقدم فى

النسبه بينهما أصلا (١)، و يتفق (٢) في غيرهما (٣) كما لا يخفى.

أو بالتصرف (٤) فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما،

مثل العناوين الأوليه و الثانويه خصوص الأدله النافيه، و يحتمل أحكام العناوين الأوليه على الاقتضائيه و الثانويه على الفعليه، من غير ملاحظه النسبه بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوى على دليل حكم العنوان الأولى و إن كانت النسبه بينهما عموما من وجه. و عليه فيقدم دليل نفى الضرر على دليل وجوب الوضوء مع كون النسبه بينهما عموماً من وجه، و يحكم بعدم وجوب الوضوء الضررى.

و لو كان بين هذين الدليلين تعارض كان اللازم إجراء قانون التعارض فى المجمع فى المتعارضين بالعموم من وجه، فعدم رعايه ضابط التعارض فيه دليل على خروجهما عن باب التعارض موضوعا.

(١). غرضه أن عدم لحاظ النسبه دليل على عدم كونهما متعارضين، و إلا كان اللازم ملاحظه النسبه بينهما و إجراء أحكام التعارض فى مورد الاجتماع.

(٢). معطوف على «مطرده» يعنى: كما يتفق التوفيق العرفى بالتصرف فى خصوص أحد الدليلين فى غير أدله أحكام العناوين الأوليه و الثانويه، كما إذا كان أحد العناوين بنظر العرف - و لو بمناسبه الحكم و الموضوع - مقتضيا للحكم و الآخر مانعا عنه، نظير ما قيل «من: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» فإن العرف يقدم حرمه الإكرام فى العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء، لما يراه من كون العلم مقتضيا لوجوب الإكرام و الفسق مانعا عنه «-» مع عدم كون أحد العناوين فى طول الآخر كالعنوان الأولى و الثانوى.

(٣). أى: غير العناوين الأوليه و الثانويه.

(٤). معطوف على «بالتصرف فى خصوص أحدهما» و بيان للفرض الثانى للتوفيق

=====

(-). لا- يخلو من غموض، إذ كما يكون العلم مقتضيا لوجوب الإكرام كذلك يكون الفسق مقتضيا لحرمة، فيندرج مورد الاجتماع فى تعارض المقتضيين، فلا بد من إجراء أحكام التعارض فيهما، و لا مجال للتوفيق العرفى بينهما بحمل «أكرم العلماء» على الحكم الاقتضائى و «لا تكرم الفساق» على الحكم الفعلى، فيندرج مثل هذا المثال فيما اشتمل عليه بعض الأخبار العلاقيه من الخبرين اللذين أحدهما يأمر و الآخر ينهى.

العرفي و الحكومه العرفيه، و لهذا الفرض صورتان، إحداهما: كون مجموع الدليلين قرينه على التصرف في كليهما، و ثانيتهما: كون مجموعهما قرينه على التصرف في أحدهما المعين، و المقصود فعلا بيان الصورة الأولى منهما، و حاصلها: أن من الموارد الخارجه عن تعارض الدليلين ما إذا وُفق العرف بينهما بالتصرف في دالتهما معا بأن يكون كل منهما قرينه على التصرف في الآخر، و مثل له بما ورد من «أن ثمن العذره سحت، و لا بأس بثمن العذره» بتقريب: أن العرف يوفق بينهما بحمل العذره في الأول بمناسبة الحكم و الموضوع على عذره الإنسان، و في الثاني على عذره البهائم، فان الحرمة تناسب عذره الإنسان لنجاستها، و الجواز يناسب عذره البهائم لطهارتها، فيكون العذره في دليل الحرمة كالنص في عذره الإنسان و ظاهرا في عذره غيره، و في دليل الجواز كالنص في عذره البهائم و ظاهرا في عذره الإنسان، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة حرمة بيع عذره الإنسان و جواز بيع عذره غيره، هذا ما قيل «-» .

(١). معطوف على «فيهما» و هذا إشاره إلى الصورة الثانيه من الفرض الثاني من موارد

نعم يمكن التمثيل للتوفيق العرفي بما دلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاه و ما دلّ على عدم انفعال الماء ذى المادة بها، فإن مورد الاجتماع - و هو القليل ذو المادة - محكوم بعدم الانفعال، إذ المادة بنظر العرف كالكرّيه من موانع الانفعال، فيقدّم على أدله الانفعال مع عدم طوليه القله و المادة كالعنوان الأولى و الثانوى، لكونهما في عرض واحد، و مع ذلك يوفق العرف بينهما بحمل انفعال القليل بالملاقاه على الحكم الاقتضائي، و حمل عدم انفعال ذى المادة على الحكم الفعلى.

(-). الظاهر أن من قال بهذا الجمع في المثال المذكور أراد أن يُدرجه في باب النص و الظاهر و جعل الأول قرينه على التصرف في الثاني. لكن الظاهر أجنبته المثال عنه، لكون التيقن المذمى أريد به النص هنا ناشئا من أمر خارجي و هو الحكم، لا من نفس اللفظ مع الغض عما يترتب عليه من الحكم، و المفروض أن لفظ «العذره» في كلا الدليلين أمّا نصّ في معنى و إمّا ظاهر فيه، و لا يمكن أن يكون في أحد الدليلين نصا في معنى و في الآخر نصّا في معنى آخر. إلا أن يلحق التيقن الخارجى بالنص الذى نشأت نصوصيته من نفس اللفظ.

و لكن هذا الإلحاق يحتاج إلى الدليل، و مع فرض عدم الدليل على الإلحاق يكون مقتضى الجمع الدلالى بينهما الحمل على الكراهه الشديده لو لم يقدّم دليل على خلافه، و لم يثبت اختصاص موارد استعمال «السحت» بخصوص الحرام.

التوفيق العرفي الخارجه عن باب التعارض، و حاصلها: أنه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين و إن كان أظهر من الآخر، كما إذا لزم من التصرف في الدليل غير الأظهر قله المورد له أو عدمه، كما إذا قال: «أكرم الأمير و لا تكرم الفاسق» فان دلالة الثاني على معناه و إن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأول على معناه للإطلاق، لكن الدليل الأول يقدم عليه في مورد الاجتماع - و هو الأمير الفاسق - و يحكم بجوب إكرامه، إذ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم وجوب إكرام الأمير الفاسق يوجب قله أفراده، و اختصاص وجوب الإكرام بالأمر العادل، و هو إما معدوم و إما نادر ملحق به، فلا محيص حينئذ من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهرته، و إخراج الأمير الفاسق عن دائرته.

و كيف كان فقد أخرج المصنف «قده» موارد عديده عن باب التعارض:

أحدها: الحكومه.

ثانيها: التوفيق العرفيه التي منها: التصرف في أحد الدليلين بالخصوص كما في أدله أحكام العناوين الأوليه، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائه، و إبقاء أدله أحكام العناوين الثانويه على ظاهرها من الفعلية.

و منها: التصرف في كلا الدليلين.

و منها: التصرف في أحدهما المعين و إن كان أظهر من الآخر من حيث الدلاله، و ذلك لجهه خارجيه توجب ذلك كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر، و قد مرّ آنفا مثال هذا و ما قبله.

=====

(-). لا يخفى اختلاف نسخ الكفايه في المقام، ففي بعضها «و لو كان الآخر أظهر» و في بعضها «لو كان الآخر أظهر» بإسقاط الواو، و في بعضها كحاشيه العلامه الرشتي «قده»(): «و لو كان من الآخر أظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمه «و لو» الوصلية على تقدير اشتمال العبارة عليها، لدلالاتها على الفرد الخفي. إذ مقتضى القاعده التصرف في الدليل الظاهر بقريته الدليل الأظهر، فالتصرف في الأظهر يعدّ فردا خفيا من التوفيق العرفيه بين الدليلين، و مقتضى الإيجاز إسقاط كلمه «من الآخر» بأن يقال: «و لو كان أظهر».

و لو كانت عبارته المتن هكذا: «أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر» كان المراد بها العام

و لذلك (١) تقدم الأمارات المعتمده على الأصول الشرعيه (٢)، فانه (٣) لا يكاد

(١). أى: و لأجل كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف ووفق بينهما - بالتصرف فى أحدهما المعين من دون أن يرى تهافتا بينهما - تقدم الأمارات المعتمده غير العلميه على الأصول الشرعيه من الاستصحاب و غيره، حيث أن العرف لا يرى موضوعا للأصول مع قيام الدليل و الأماره على وفاقها أو خلافها، فان موضوع أصاله الحل مثلا هو مشكوك الحل و الحرمة، و الخبر المعتمده الدال على الحرمة يرفع الشك الذى هو موضوع أصاله الحل، و تدخل الحرمة فى الغايه - و هى قوله عليه السلام: «حتى تعلم أنه حرام» - و تخرج عن المغتيا و هو قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال».

و كذا الحال فى الاستصحاب، فان رفع اليد عن اليقين السابق بالخبر المعتمده غير العلمى القائم على خلافه ليس نقضا لليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين، و هذا التوفيق العرفى هو المسمى بالورود.

(٢). تقييد الأصول بالشرعيه لأجل إخراج الأصول العقليه، فانه لا خلاف بين الشيخ و المصنف «قد هما» فى ورود الأمارات عليها، و إنما الخلاف بينهما فى وجه تقدم الأمارات على الأصول الشرعيه، فالشيخ يقدمها بالحكمه و المصنف بالورود، و عليه يكون التقييد بالشرعيه ناظرا إلى كلام الشيخ.

(٣). الضمير للشأن، و هذا بيان وجه التوفيق العرفى، و محصله: أن ضابط التعارض - و هو تحيّر العرف فى الجمع بين الدليلين - مفقود هنا، حيث إنه لا يلزم من تقديم الأمارات على الأصول محذور - و هو تخصيص أدله الأصول الشرعيه - أصلا، لأن التخصيص إخراج حكمى مع حفظ الموضوع كقوله: «أكرم الأمراء إلا زيدا» مع كون زيد من الأمراء. و فى المقام لا يكون دليل الأماره مخصصا لدليل الأصل، بل يكون رافعا

=====

و الخاصّ و المطلق و المقيد و غيرهما من الدليلين اللذين يكون أحدهما أظهر من الآخر، فان المتعين حينئذ التصرف فى غير الأظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم إرادته مثل العام و الخاصّ من هذه العبارة، لأنه صرح بخروج العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلك بقوله: «و لا تعارض» أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر... مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد أو مثلهما... إلخ» فالمتعين أن يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتى «قده» و قد تقدم آنفا.

يتحير أهل العرف «-» في تقديمها (١) عليها بعد ملاحظتهما، حيث (٢) لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً. بخلاف العكس (٣)، فانه يلزم منه محذور

لموضوعه، فليس هنا إلا دليل واحد و هو الأماره، دون دليلين حتى يتحير العرف فى الجمع بينهما، و سيأتى عند شرح كلمات المصنف مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

(١). أى: فى تقديم الأمارات على الأصول، و ضمير «ملاحظتهما» راجع إلى «الأمارات و الأصول».

(٢). بيان لوجه عدم تحير العرف، و حاصله - كما مر آنفاً - هو: عدم لزوم محذور من تقديم الأمارات على الأصول أصلاً، لارتفاع موضوع الأصول بها إمّا وجدانا بناء على حجيه الأمارات ببناء العقلاء، حيث إنّها تفيد الاطمئنان الذى هو علم عادى نظامى. و إمّا تعبداً بناء على حجيتها من باب تتميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف شرعاً، فان الشك الذى هو موضوع للأصول يرتفع فى كلتا الصورتين، فيبقى دليل الأماره حينئذ بلا مانع، لعدم لزوم محذور تخصيص فى دليل الأصل بعد انتفاء موضوعه، و هو المراد بقوله:

«حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً». و ضمير «منه» راجع إلى «تقديمها».

(٣). و هو تقديم الأصول الشرعيه على الأمارات، حيث إنه يلزم من هذا التقديم محذور و هو التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

أمّا الأول فتقريبه: أن خبر الثقة إذا قام على حرمه شرب المتن مثلاً كان حجه، لكونه

=====

(-). فيه: ان عدم تحير العرف و إن كان مسلماً، لكنه ليس لأجل الجمع بينهما كما هو مقتضى الجمع العرفى، بل إنما هو لأجل عدم الموضوع لأحد الدليلين المانع عن جريانه و الموجب لانحصار الدليل فى الآخر، فموضوع تحير العرف فى موارد ورود أحد الدليلين على الآخر مفقود.

و إرادته المعنى العام للتوفيق العرفى - و هو مطلق الجمع بين الدليلين - لا تجدى فى توجيه قوله «قده»: «و لذلك تقدم الأمارات المعتمده... إلخ» حيث إن معنى هذا الكلام «و للتوفيق العرفى تقدم» و قد عرفت عدم الموضوع لهذا التوفيق فى الدليلين الوارد أحدهما على الآخر. بل لا سبيل لإرادته هذا المعنى العام هنا، لأنه «قده» جعل تقديم الأماره على الأصل من التوفيق العرفى بمعناه الأخص، لا معناه العام الشامل للحكومه و التخصيص و الورد، فتأمل فى عبارته.

ثم إن فى التعبير بالتخصيص هنا مسامحه بناء على إرادته الورد المصطلح كما سبق التنبيه عليه فى باب الاستصحاب، فلاحظ.

التخصيص بلا وجه أو بوجهٍ دائر (١) كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب (٢).

و ليس (٣) وجه تقديمها حكومتها،

مشمولا لعموم أدله حجيه خبر الواحد، و البناء على عدم اعتباره حينئذ تخصيص لعموم أدله حجيته اقتراحا و من دون وجه، إذ لا موجب لرفع اليد عن الحجيه و هى أصاله العموم.

و أما الثانى فيبانه: أن عدم حجيه الخبر الدال على حرمة شرب التتن مثلا - و خروجه عن عموم دليل حجيته مع كونه فردا فعليا له - منوط بمخصّصيه دليل الأصل له، و من المعلوم توقف مخصصيته على حجيته حتى يصلح لتخصيص الحججه و هى أصاله العموم، و حجيته أيضا موقوفه على مخصصيته، إذ لا سبيل إلى رفع اليد عن أصاله العموم إلا بمخصّصيه دليل الأصل لها، فتوقف المخصصيه على الحجيه و بالعكس دور.

(١). قد عرفت تقريب كليهما. و قد سبق توضيحه بيان أوفى فى بحث الاستصحاب فلاحظ ما ذكرناه هناك (١).

(٢). قال: «المقام الثانى أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره فى مورد... و التحقيق انه للورود... إلخ» فانه قد ذكر هناك أمرين: أحدهما ورود الأماره على الاستصحاب. ثانيهما لزوم إشكال من تقدم الاستصحاب على الأماره، و هو عدم الوجه فى تقديمه عليها إلا على وجه دائر.

ثم إنه «قده» قد ذكر فى أواخر هذا المقام الثانى: «و أما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا- وجه له» و هذا الكلام قرينه على إرادته الورود من التوفيق العرفى هنا، فلا- يرد عليه أن هذا التوفيق العرفى ينافى ما اختاره هناك من ورود الأماره على الاستصحاب. لكن هذا الوجيه لا يخلو من شىء كما بيناه فى التعليقه.

(٣). يعنى: و ليس وجه تقديم الأمارات على الأصول الشرعيه حكومه الأمارات عليها كما ذهب إليه الشيخ «قده» حيث إنه قال بعد بيان ورود الأمارات على الأصول العقليه:

«و ان كان مؤداه - أى مؤدى الأصل - من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب و نحوه كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورد عن مجرى الأصل».

و محصل تقريب الحكومه التى عرفت ضابطها من عباره الشيخ التى نقلناها سابقا (فى صفحه ٢٩) هو كون أحد الدليلين متعرّضا بمدلوله اللفظى لحال الدليل الآخر و رافعا



للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الثلاث أو الأربع مثلا - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك» أو «مع حفظ الإمام» أو «بعد المحل». ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حليه شيء و قام خبر الثقة مثلا على حرمة كان هذا الخبر حاكما على استصحاب الحليه أى مخرجا له عن الحليه و موجبا لنقض اليقين باليقين أى بالحجه، لا بالشك.

و بالجملة: فالدليل الحاكم يرفع تعبدا الشك الذى هو موضوع الاستصحاب و غيره من الأصول الشرعيه. و هذا الكلام ظاهر فى إرادته حكومه نفس الأماره على أدله الأصول، لا حكومه دليل اعتبارها على أدله الأصول، و المصنف ناقش فى حكومه كل من الأماره و دليل اعتبارها بما سيأتى.

(١). أى: لعدم كون الأمارات ناظره، و هذا تعليل لنفى الحكومه التى ادعاها الشيخ الأعظم «قده» و حاصله: عدم انطباق الضابط المذكور فى كلامه للحكومه على المقام.

و ينبغى بيان منشأ نزاع المصنف و الشيخ فى حكومه أحد الدليلين على الآخر، فانه قد تكرر من الماتن مناقشه كلام الشيخ فى حكومه قاعده «لا ضرر» على أدله الأحكام الأوليه، و كذا فى حكومه الأماره على الاستصحاب، و حكومه على مثل أصالتي الحل و البراءه، و ألجأت هذه المناقشه إلى اختيار الجمع بوجه آخر من التوفيق العرفى أو الورود.

و قد بين المصنف مراده فى مواضع من حاشيه الرسائل مختصرا و فى الفوائد مفصلا، و محصل ما أفاده فيهما هو: أن ما اعتبره شيخنا الأعظم فى تفسير الحكومه من «كون أحد الدليلين متعرضا بمدلوله اللفظى لحال الدليل الآخر» متين جدا، فلا يكون أحد الدليلين حاكما على الدليل الآخر ما لم يكن تفسير مدلول الدليل المحكوم و تبين كميته موضوعه مدلول لفظيا للدليل الحاكم، فإذا لم يكن هذا النحو الخاص من التفسير و الشرح لم ينطبق ضابط الحكومه على هذين الدليلين، بل كان بينهما تعارض يقتضى رعايه حكمه من التخيير أو الترجيح أو تقديم أحدهما بمناط آخر كالتوفيق العرفى، و لا يكفى فى الحكومه دلالة الدليل الحاكم على أمر واقعى ينطبق على موضوع الدليل المحكوم عقلا، لكن بدون النظر و الشرح و التفسير بالدلاله اللفظيه.

و بيان وجه عدم الكفايه: أن مدلولى الحاكم و المحكوم متنافيان، و الرفع لهذا التنافى هو الشرح و النظر و التعرض المتقوّم بها الحكوم، و إنما يتحقق النظر إذا كان الدليل الحاكم بمدلوله اللفظى حاكيا عن حال موضوع الدليل المحكوم سعه و ضيقا، و مفسّرا له، و مبيّنا لكميه ما يراد منه.

هذا بحسب الكبرى. و أما تطبيقه على المقام ببيان انتفاء ضابط الحكوم بين الأماره و الأصل، فتوضيحه: أن الشارع جعل الأماره حجه فى ظرف الجهل بالواقع، و حكم بعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، و حجيه الأماره فى هذه الحال حكم مستقل غير متفرع على جعل أصله الحل فى ما اشتبهت حليته و حرمة، و معنى حجيه الأماره - حسب الفرض - إلقاء احتمال خلاف ما أخبر به العادل أو الثقة، و معنى هذا الإلقاء هو عدم ترتيب الحكم المجعول لاحتمال الخلاف عليه. لكن دلالة الأماره على نفى حكم الاحتمال إنما هو بمقتضى دلالة الالتزاميه الثابته فى دليل الأصل أيضا، لأن دليل الأصل مثل «كل شىء لك حلال» يدل أيضا على انتفاء غير الحليه من الأحكام، فان الدليل على ثبوت حكم خاص يدل على انتفاء ما ينافى ذلك الحكم، فتقع المعارضه بين الدالتين لا الحكوم.

فان قلت: الأماره ناظره إلى الأصل العملى و متعرضه لحكم مورده، و ذلك لأنه إذا أخبر العادل بحرمه شرب التتن مثلا، فمدلوله المطابقى هو حرمه شربه، و مدلوله الالتزامى اللفظى هو نفى ما عدا الحرمة - أعنى الحليه الظاهريه التى هى مفاد الأصل - الثابته لموضوعها و هو الشرب المشكوك فى حكمه الواقعى. و هذه الدلاله منتفيه فى جانب دليل الأصل، فان خلاف الحليه الظاهريه فى موضوعها هو الحرمة الظاهريه أو عدم الحليه الظاهريه، و إلغاؤها لا ربط له بإلغاء حرمة شرب التتن المترتبه على ذات الشرب لا على المحتمل.

قلت أولا: ان النظر المعترف فى الدليل الحاكم عند شيخنا الأعظم «قده» هو الدلاله اللفظيه التى يعبر عنها بالشرح و التفسير، و النظر بهذا المعنى مفقود فى الإمارات. ففرق بين تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر و بين تعرضه له بما هو مدلوله، و الرفع للمنافاه - المسمى بالحاكم - هو الثانى لا الأول، و المفروض أن الأماره لا بمدلولها و لا

على أدلتها (١) بوجه (٢). و تعرّضها (٣) لبيان حكم موردها لا يوجب (٤) كونها (٥)

بدليل اعتبارها ليست شارحه لما يراد من مثل «كل شيء لك حلال».

و ثانيا: ان النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية العقلية لزم أن يكون دليل الأصل أيضا حاكما على الأماره، ضروره أن مقتضى الأصل هو الحليه التي هي مورد الأماره الداله على الحرمة، و من المعلوم منافاه الحلّ و الحرمة، و دلاله كل منهما بالالتزام العقلي على نفى الآخر. و هذا معنى حكومه كل من الدليلين المتنافيين - بحسب المفاد - على الآخر، و هو كما ترى. و عليه فلا بد أن يراد بالنظر الدلالة اللفظية دون العقلية الثابته في كل دليل، حيث ان مدلوله المطابقى ثبوت الحكم لموضوعه، و مدلوله الالتزامى العقلي نفى غير ذلك الحكم عن موضوعه، و قد عرفت انتفاء النظر اللفظى فى الأمارات سواء أ كان المقصود حكومه نفس الأماره على الأصل أم حكومه دليلها على دليله.

قال فى الفوائد فى توضيح تفسير الشيخ للحكومه: «ضروره أن مجرد تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر - لا بما هو مدلوله - لا يرفع المنافاه بينهما، و لا- يوجب أن يعامل معهما معاملة الشارح و المشروح، بل لا بد من ملاحظه أحكام التعارض من التخيير أو تقديم الراجح على المرجوح، و ذلك لأن التعرض لذلك ثابت لكل واحد منهما كما هو الشأن فى كل متنافيين فى المدلول، غايه الأمر أنه فى أحدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقى على الفرض، و فى الآخر بمفهومه و لازم معناه...».

(١). أى: أدله الأمارات.

(٢). أى: بشىء من الدلالات اللفظية الشارحه لمعنى الكلام.

(٣). يعنى: و مجرد تعرض الأمارات لبيان حكم مورد الأصول... إلخ. و هذا إشاره إلى توجيه الحكومه، و إثبات النظر للأمارات بما ذكرناه آنفا من قولنا: «فان قلت: الأماره ناظره إلى الأصل العملى...» و ضمير «موردها» راجع إلى الأصول.

(٤). خبر «و تعرضها» و دفع لتوجيه حكومه الأمارات على الأصول بما تقدم فى «ان قلت» و هذا الدفع يرجع إلى وجهين، أولهما ما عرفته بقولنا: «قلت أولًا... إلخ» و قوله: «لا يوجب» إشاره إلى هذا الوجه الأول.

(٥). أى: كون الأمارات، و ضمائر «لها، أدلتها» فى الموضعين راجعه إلى الأصول.

ناظره إلى أدلتها و شارحه لها، و إلاّ (١) كانت أدلتها أيضا دالّة و لو «-» بالالتزام (٢) على أن حكم مورد الاجتماع فعلا (٣) هو مقتضى الأصل لا الأماره، و هو (٤)

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «و ثانيا: ان النَّظْرَ إن كان أعم من الدلاله الالتزاميه... إلخ».

يعنى: و إن أوجب تعرض الأمارات لحكم مورد الأصول كونها شارحه لأدله الأصول و ناظره إليها كانت أدله الأصول أيضا... إلخ. وجه هذه الدلاله الالتزاميه هو: أن المنافاه بين الأحكام الظاهريه الثابته بالأماره و الأصل توجب دلاله كل واحد من الأماره و الأصل - بالالتزام العقلى - على نفى ما عداه، فدليل حرمه شرب التتن مثلا يدل مطابقه على الحرمة و التزاما عقليا على نفى حليته، و دليل حليته يدل أيضا مطابقه على حليته و التزاما عقليا على نفى حرمة، فيتحقق التعارض بينهما فى مورد الاجتماع كشرب التتن المحكوم بالحرمة بمقتضى الأماره، و بالحل بمقتضى الأصل، و ينهدم أساس الحكومه.

و عليه فقوله: «و إلاّ- كانت... إلخ» جواب نقضى لنظر الأماره إلى الأصل، حيث إن هذا النَّظْرَ لا- يختص بالأماره، بل يشترك الأصل مع الأماره فى هذا النَّظْرَ، فيلزم حكومه كلّ من الأماره و الأصل على الآخر، و هذا واضح البطلان.

(٢). أى: الالتزام العقلى الناشى من تنافى الحكيمين المدلولين بالأماره و الأصل.

(٣). قيد قوله: «حكم» يعنى: أن دليل الأصل - كأصالة الحل - يدل التزاما عقليا على أنّ الحكم الفعلى - فى مورد اجتماع قاعده الحل و الأماره على حرمه شرب التتن مثلا - هو الحلّ الذى يقتضيه أصالة الحل، لا الحرمة التى تقتضيها الأماره.

(٤). أى: و كون حكم مورد الاجتماع فعلا- مقتضى الأصل لا الأماره مستلزم عقلا نفى مقتضى الأماره و هى الحرمة فى مثال شرب التتن، و غرضه توضيح الإشكال على ما أفاده

(-). الظاهر زياده كلمه «و لو» لأنّها وصلية و تدل على فرد خفى، و المفروض انحصار الدلاله هنا فى فرد واحد و هو الالتزاميه، فإن دليل أصالة الحل مثلا لا يدلّ مطابقه إلاّ على حليه المشكوك فيه، فلو دلّ على عدم حرمة كان ذلك دلاله التزاميه عقليه ناشئه من تنافى الحلّ و الحرمة و تضادهما، و الحاكم بعدم اجتماعهما هو العقل من غير دلاله لفظيه عليه.

الشيخ من حكومه الإمارات على الأصول الشرعيه بتطبيق الحكومه على كل من الأماره و الأصل بناء على تعميم النظر في الحكومه للالتزام العقلي كما تقدم، لكن لا معنى لحكومه كل من الدليلين على الآخر، بل ليس هذا إلا التعارض.

(١). هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم الذى مرجعه إلى تصحيح الحكومه التى أفادها الشيخ «قده» من ناحيه دليل حجيه الأماره - لا- من ناحيه نفس الأماره التى كان البحث المتقدم بلحاظ حكومتها على الأصل - فهو: أن نفس الأماره كخبر الثقه الدال على حرمه شرب التتن مثلا- و إن لم يكن مؤداها نظرا إلى دليل الأصل مثل «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حتى تصح دعوى الحكومه. إلا أن دليل حجيه الأماره - ك آيه النبأ و غيرها - ناظر إلى دليل الأصل، لأن مقتضى دليل حجيتها نفى احتمال خلاف مؤدى الأماره كحرمه شرب التتن فى المثال، فان احتمال خلافه - الذى هو موضوع أصاله الحلّ منفى بدليل حجيه خبر الثقه، و هذا النظر النافى لموضوع الأصل يوجب حكومه دليل الأماره عليه، فيتم حينئذ حديث حكومه الإمارات على الأصول، كما أفاده الشيخ «قده» هذا حاصل التوهم.

و أما دفعه - المشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى... إلخ» - فتقريبه الراجع إلى نفى النظر اللفظى للأماره المقوم لحكومتها على الأصل هو: أن شيئا من مؤدى الأماره و حجيتها لا يدل لفظا على نفى مقتضى الأصل. أما مؤداها فلأنه ليس إلا الحكم الواقعى.

و أما حجيتها فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعا بمقتضى الأماره، أى جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف و تنزيل الظن منزله

=====

(-). الظاهر ان الأولى تبديل «بل» ب «إذ» لأن السياق يقتضى عليه «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» لقوله: «لا يوجب كونها ناظره... إلخ» فكأنه قيل: «ان تعرض الأماره لمورد الأصل لا يوجب النظر إلى دليل الأصل، لأن منشأ هذا النظر إمّا نفس الأماره و إمّا حجيتها، و لا- نظر لشىءٍ منهما إلى الأصل. أمّا الأماره فلأنه لا دلالة لها إلا على الحكم الواقعى كحرمه شرب التتن. و أما حجيتها فلأنه لا دلالة لها إلا على لزوم العمل على طبق الأماره أى جعل حكم مماثل لمؤداها. و شىءٍ منهما لا نظر له إلى دليل الأصل».

فينحل جواب المصنف عن النظر الذى أفاده الشيخ «قدهما» إلى جوابين: أحدهما نقضى، و هو

نفي ما قضيته عقلا (١) من دون دلالة عليه (٢) لفظا، ضروره (٣) أن نفس

العلم، و شىء منهما لا نظر له لفظا إلى مؤدى الأصل.

نعم تشريع الحرمة مثلا- التي هي مؤدى الأماره مناف عقلا- لتشريع الحليه فى مورد الأصل. و كذا العكس، فان حكم الأصل كحليه شرب التتن مثلا ينافى أيضا عقلا مؤدى الأماره و هي حرمة.

و بالجمله: فليس المراد بالحجيه نفي احتمال الخلاف و تتميم الكشف حتى يكون ناظرا إلى موضوع الأصل، بل المراد بها لزوم العمل على طبق مؤدى الأماره كما هو أحد المباني فى حجيه خبر الواحد.

(١). قيد ل «نفي» و المراد بالموصول الحكم، و ضمير «قضيته» راجع إلى الحكم، يعنى: بل ليس مقتضى حجيه الأماره إلا نفي الحكم الذى يقتضيه الأصل، و هذا النفي عقلى لا لفظى، و عقليته إنما هي لتنافى مدلولى الأماره و الأصل كالحرمه و الحليه.

(٢). أى: من دون دلالة على ما يقتضيه الأصل كالحليه لفظا، بل الدلالة عقليه كما مرّ آنفا.

(٣). تعليل لنفي الدلالة اللفظيه، يعنى: أن هذه الدلالة لا بد أن يكون الدال عليها نفس الأماره أو دليل اعتبارها، و شىء منهما لا يدل عليها، إذ الأماره لا تدل إلا على الحكم الواقعى كحرمه شرب التتن، و دليل اعتبارها - المشار إليه بقوله: «و قضيه حجيتها ليست... إلخ» - لا يدل إلا على جعل الحكم الظاهرى المماثل لمؤدى الأماره، و هذا مراده ب «لزوم العمل على وفقها شرعا» و عليه فلا يدل شىء من الأماره و دليل حجيتها لفظا على نفي ما يقتضيه الأصل، و نتيجته ذلك عدم حكومه الأماره على الأصل.

الذى أشار إليه بقوله: «و الا كانت أدلتها أيضا... إلخ».

و ثانيهما: حلّى، و هو ما أشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» و هذا الجواب مبنى على كون الحجيه بمعنى جعل الأحكام على طبق مؤديات الأمارات، فحرمه شرب التتن مثلا المدلول عليها بخبر الثقه و كذا لزوم العمل بها لا نظر لهما لفظا إلى الحلّ المذى هو مقتضى أصاله الحل. نعم لا تجتمع الحرمة و الحليه فى موضوع واحد من باب استحاله اجتماع الضدين عقلا، و هذا أجنبى عن النظر أى الدلالة اللفظيه المعتمره فى الدليل الحاكم كما مرت الإشارة إليه غير مره.

الأماره لا دلالة له (١) إلا على الحكم الواقعي (٢)، وقضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا «-» المنافي (٣) عقلا  
للزوم العمل على خلافه (٤)، و هو (٥) قضيه الأصل، هذا.

مع احتمال أن يقال (٦): إنه ليس قضيه الحجيه شرعا إلا لزوم العمل على

(١). أى: للأماره، و الصناعه تقتضى تأنيثه، لكنه لم يؤت به مؤنثا حتى فى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية.

(٢). واقعيتها إنما هى بلحاظ ثبوته للشىء بعنوانه الأولى كشرب التن، لا- بعنوانه الثانوى و هو مشكوك الحكم حتى يكون  
حكما ظاهريا.

(٣). نعت ل «لزوم» فى قوله: «إلا لزوم العمل».

(٤). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه كرجوعه ضميرى «حجيتها، وفقها» إلى الأماره.

(٥). أى: و خلاف الأماره - كالحليه - يكون مقتضى الأصل.

(٦). هذا جواب آخر عن نظر الأماره عقلا إلى الأصل، و نفى مفاده لأجل تضاد

=====

(-). فيشترك الأصل و الأماره فى كيفية الحجيه، لأنها حينئذ جعل الحكم شرعا لكل من مؤدى الأماره و الأصل، فلا فرق بينهما  
فى كيفية الحجيه و فى دلالة كل منهما على مدلوله مطابقه و على نفى الآخر التزاما، فلا ورود و لا حكمه للأماره على الأصل،  
بل لا بد من معاملة التعارض بينهما.

لكنه كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و لعل الأولى فى الإشكال على النظر المعترف فى حكمه الأماره على الأصول أن يقال أولا: انه لا- نظر فى البين، لا فى نفس  
الأماره إن كان المقصود حكومتها على الأصل، و لا فى دليل اعتبارها إن كان الغرض حكومته على الأصل، إذ الأماره لا تدل  
إلا على الحكم الواقعي، و دليل الحجيه لا يدل إلا على جعل حكم مماثل لمؤدى الأماره.

و ثانيا: ان النظر على فرض وجوده مشترك بين الأماره و الأصل، لأن الحجيه فى كليهما بمعنى واحد و هو جعل الحكم  
الظاهرى. و المنافاه بين الحكمين الظاهريين - اللذين أحدهما مؤدى الأماره كالحرمه و الآخر مفاد الأصل كالحليه - توجب طرد  
كل منهما للآخر، و هذا الطرد ليس هو النظر اللفظى المعترف فى حكمه أحد الدليلين على الآخر، بل هو حكم عقلى ناش من  
تضاد نفس الحكمين المدلول عليهما بالأماره و الأصل.





وفق الحجج عقلا، و تنجز الواقع مع المصادفه، و عدم تنجزه فى صورته المخالفه.

و كيف كان (١) ليس (٢) مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف

الحكمين. و حاصل هذا الجواب إنكار جعل الحكم المماثل للأماره حتى يكون مضادا لما يقتضيه الأصل و تنفيه الأماره عقلا، و تصوير حاكمه على الأصل. توضيحه: أن من مباني حجيه الأمارات غير العلميه جعل الحجيه لها التى هى من الأحكام الوضعيه القابله للجعل بالاستقلال شرعا كما تقدم فى مباحث الاستصحاب. و ليس مقتضى الحجيه إلاّ تنجز الواقع مع الإصابه و العذر مع الخطاء، من دون جعل حكم شرعى مماثل للمؤدى كالحرمه حتى ينافى هذا الحكم ما يقتضيه الأصل كالحليه و يكون ناظرا إليه و نافيا له بالالتزام العقلى.

و بالجملة: فليس للمؤدى حكم حتى ينفى عقلا- ما يقتضيه الأصل، و تحكم عليه الأماره. و الفرق بين الحجيه فى الأمارات و الأصول حيثئذ هو: أن الحجيه فى الأمارات لا- أثر لها إلاّ التنجز مع الإصابه و العذر بدونها، بخلاف الحجيه فى الأصول، فإن مقتضاها جعل الحكم الظاهرى فيها.

و أما ما تقدم من قوله «قده»: «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» فقد عرفت أن مقصود المصنف منه جعل الحجيه فى الأمارات و الأصول بمعنى واحد - و هو جعل الحكم الظاهرى فى كليهما - حتى يدل كل منهما بالالتزام العقلى على نفى ما يقتضيه الآخر.

فصار المتحصل إلى هنا: عدم الوجه فى حكمه نفس الأماره و لا- دليل اعتبارها على الأصل، لانتفاء النظر المعبر فى تحقق الحكمه، و قد مرّ وجه عدم النظر اللفظى بل و لا العقلى لا فى الأماره و لا فى دليلها.

(١). يعنى: سواء قلنا بكون الحجيه مقتضيه لجعل المؤدى فى الأمارات كما هو المنسوب إلى المشهور، أم قلنا بكون الحجيه - كما احتمله هنا و اختاره فى محله - بمعنى تنجز الواقع مع الإصابه و التعذير بدونها، لا مجال لحكمه الأماره على الأصل إلاّ بمعنى آخر فى الحجيه و هو تميم الكشف و تنزيل الظن منزله العلم.

(٢). غرضه تسليم الحكمه على تقدير دلالة دليل الاعتبار على إلغاء احتمال الخلاف،

و تنزيل الأماره منزله القطع كما أفاده الشيخ «قده». لكن الإشكال فى إثبات هذا المبني.

و كيف كان فلما اعترف المصنف بالحكومه على هذا المبني تصدى لدفع الإشكال الذى أوردوه على الحكومه على ذلك المبني أيضاً، و قد أفادهما فى حاشيه الرسائل توضيحاً لحكومه الأماره على الأصل التى ادعاها شيخنا الأعظم «قده».

و محصل ذلك الإشكال: لزوم حكومه كل من الأماره و الأصل على الآخر، حيث إن دليل اعتبار الأماره القائم على حرمه شرب العصير مثلاً ينفى احتمال خلافها و هو احتمال حليته، كما أن دليل اعتبار الأصل المقتضى لحليه شرب العصير ينفى أيضاً احتمال خلافها و هو الحرمه، و أنّ احتمال الحرمه يكون شرعاً بمنزله العدم لا يترتب عليه الحكم الشرعى المترتب عليه لو لا الأصل، و من المعلوم أنه لا- معنى لحكومته كل من الدليلين على الآخر، بل هذا هو التعارض، فلا بد من معامله التعارض مع الأماره و الأصل.

(١). أى: حال دليل الاعتبار. و هذا إشاره إلى دفع الإشكال المزبور. و توضيح دفعه: أن الخبر الدال على حرمه العصير و كذا الخبر الدال على «حليه كل شىء حتى تعلم أنه حرام» مشمول لأدله حجيه الخبر، و يعم الحكم بتصديق العادل كلاً منهما، و ما يدل بالمطابقه على وجوب تصديق العادل عملاً يدل التزاماً على إلغاء احتمال خلافه.

إلا- أنّ الوجه فى حكومه أحد الخبرين - أى الأماره - على الآخر - أعنى الأصل - هو: أن الأماره القائم على حرمه شرب العصير بعنوانه الأوّلى يدل بالالتزام اللفظى على إلغاء احتمال خلافه، و لا معنى لإلغاء الاحتمال إلاّ إلغاء حكمه و أثره شرعاً، فهذه الأماره تدلّ على إلغاء احتمال الحليه الواقعيه - التى هى خلاف ما أخبر به العادل - و حكم هذا الاحتمال هو الحليه الظاهريه، بمقتضى «كل شىء لك حلال». فالأصل العملى يعارض المدلول الالتزامى للأماره.

و هذا بخلاف احتمال خلاف مفاد «كل شىء لك حلال» فان خلاف الحليه الظاهريه فى موضوعها هو عدم الحليه الظاهريه أو الحرمه الظاهريه أو الاحتياط، و من المعلوم أن إلغاء هذا الاحتمال أجنبي عن إلغاء حرمه شرب العصير المترتب على ذات الشرب لا على المحتمل، إذ لا يمسّ الأصل العملى كرامه الواقع، فهو بالمطابقه يدل على حليته الشىء المشكوك الحكم جلاً و حرمه، و بالالتزام على نفى الحرمه الظاهريه. و لا منافاه بين حرمه

و يكون (١) مفاده فى الأماره نفى حكم الأصل، حيث (٢) إنه حكم

شئ واقعا و حليته ظاهرا على ما تقرر فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و عليه، فدليل وجوب التصديق فى طرف الأماره يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، و لا يدل فى طرف الأصل على إلغاء مفاد الأماره، و حيث إن هذه الدلاله التزاميه لفظيه مأخوذه من اقتضاء نفس عنوان التصديق فيؤخذ بها و تتحقق الحكومه المتوقفه على نظر الحاكم بمدلوله اللفظى - و لو بالالتزام - إلى المحكوم.

و الظاهر أن الالتزام بحكومه الأماره على الأصل مبنى على أمرين، أحدهما: كفايه تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظى - و لو بدلالته الالتزاميه اللفظيه - للدليل الآخر، دون العكس. و عدم توقف الحكومه على وجود كلمه «أعنى» و أشباهها من أدوات الشرح و التفسير، لأن المهم هو التعرض بالدلاله اللفظيه، و المفروض تحققها فى المقام، فان الدلاله الالتزاميه تكون من أقسام الدلاله اللفظيه لا العقلية.

ثانيهما: كون الحجيه فى الأمارات من باب تتميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف، لا على مبنى تنزيل المؤدى منزله الواقع و جعل الحكم المماثل، و لا على مبنى جعل الحجيه.

لكن إثبات مبنى تتميم الكشف و جعل الظن منزله العلم بنظر المصنف «قده» مشكل.

(١). بالنصب معطوف على «يختلف» و مفسّر له، و ضمير «مفاده» راجع إلى «دليل الاعتبار» و قد عرفت مفاد دليل الاعتبار فى كل من الأماره و الأصل، و أن مفاد دليل اعتبار الأماره - بناء على كونه إلغاء احتمال الخلاف - ينفى الاحتمال الذى هو موضوع الأصل، فيكون حاكما عليه كما ذهب إليه الشيخ «قده».

(٢). يعنى: حيث إن حكم الأصل كالحليه حكم احتمال الحرمة، و غرضه من هذه العبارة بيان كون مفاد دليل الاعتبار فى الأماره نفى حكم الأصل كالحليه. توضيحه: أن إلغاء احتمال خلاف الحرمة - التى هى قضيه الأماره - أعنى به الحل الذى هو مفاد الأصل يوجب انتفاء احتمال الحرمة الذى هو موضوع أصله الحل. بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الأصل، فانه لا يكون مفاده فيه نفى حكم الأماره أعنى الحرمة واقعا حتّى يلغى احتمالها، بل مفاده فى الأصل نفى احتمال كون الحكم الظاهرى فى محتمل الحرمة واقعا غير حليته كإيجاب الاحتياط. و هذا الدليل لا ينفى ما تقتضيه الأماره من حرمة الشئ ء

الاحتمال (١)، بخلاف (٢) مفاده فيه (٣)، لأجل (٤) أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه (٥)، كيف (٦)؟ و هو (٧) حكم الشك فيه

واقعا، فلا نظر لدليل الأصل إلى الأماره حتى يكون حاكما عليها.

و بالجملة: فبناء على مبنى إلغاء الاحتمال و تنزيل الظن منزله العلم فى حجيه الأمارات تتجه حكومه الأمارات على الأصول.

(١). يعنى: أن احتمال الحرمة الواقعيه لشرب التتن مثلا- موضوع للحليه التى هى مفاد الأصل، فإذا دلت أدله حجيه الأماره على كون الأماره كالعلم بالواقع ارتفع احتمال الحرمة الذى هو موضوع الأصل، و تبدل بالعلم بها.

(٢). يعنى: بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الأصل، حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن فى المثال ليس حكم احتمال خلاف الأصل حتى ينفيه دليل الأصل، ضروره أن الحليه التى هى مفاد الأصل حكم محتمل الحرمة، فاحتمال الحرمة موضوع الأصل، فلا- يعقل أن ينفى به، و دليل اعتبار الأصل ينفى احتمال حكم ظاهرى آخر غير الحليه - كإيجاب الاحتياط - عن نفس هذا الموضوع أعنى احتمال الحرمة، كما قال به أصحابنا المحدثون.

(٣). أى: فى الأصل، و ضمير «مفاده» راجع إلى «دليل الاعتبار».

(٤). تعليل لعدم كون مفاد دليل الاعتبار فى الأصل نفى حكم الأماره، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن فى المثال... إلخ».

(٥). الضمير راجع إلى «مفاده» أى: مفاد دليل الاعتبار فى الأصل.

(٦). يعنى: كيف يكون دليل الأصل نافيا لاحتمال خلاف الحكم الواقعي الذى هو مؤدى الأماره؟ مع أن موضوع الأصل نفس هذا الاحتمال، فإذا نفى الأصل هذا الاحتمال لزم من وجود الأصل عدمه.

(٧). الواو للحاليه، و ضمير «هو» راجع إلى «مفاد الأصل» و ضمير «فيه» إلى «الحكم الواقعي» يعنى: و الحال أن مفاد الأصل - كحليه الشئ المشكوك فى حكمه - حكم الشك فى الحكم الواقعي.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن الحكومه التى ادعاها الشيخ «قده» مبنيه على حجيه

و احتمالہ (۱)، فافہم (۲) و تأمل جیدا.

فانقدح بذلك (۳) أنه لا يكاد ترتفع غائله المطارده و المعارضه بين الأصل و الأماره إلا بما أشرنا سابقا (۴) و آنفا (۵) فلا تغفل (۶)، هذا.

الأمارات من باب تتميم الكشف و إلغاء الاحتمال، و لا يرد عليه حينئذ إشكال حكومه الأصول على الأمارات أصلا.

(۱). معطوف على «الشك» و ضميره راجع إلى الحكم الواقعي.

(۲). لعله إشاره إلى و جاهه مبنى تتميم الكشف في حجية الأمارات غير العلميه، بدعوى: أن ظاهر أدله حجيتها عرفا هو تتميم طريقتها و كشفها تعبدا، حيث إنها طرق عقلائيّه يكون الأمر المتعلق بها ظاهرا في الأخذ بها لأجل الكشف و الطريقيه، و هذا عباره أخرى عن إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبدا. و عليه فيتجه كلام الشيخ «قده» في حكومه الأمارات على الأصول على مبنى تتميم الكشف.

أو إشاره إلى ما في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من إمكان منع موضوعيه الاحتمال في الأماره حتى يكون كموضوعيته في الأصل، بل الموضوع خبر العادل، و خروج صوره العلم إنما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الأماره للعالم».

(۳). أى: بما ذكرناه من الإشكال على الحكومه التي أفادها الشيخ «قده».

(۴). أى: في الاستصحاب، حيث إنه جعل هناك تقديم الأمارات على الأصول لأجل الورود.

(۵). من التوفيق العرفي الذي هو نوع من الحكومه الرافعه للتعارض و الخصومه.

(۶). لعله إشاره إلى المنافاه بين الورود - الذي أفاده في مبحث الاستصحاب - و التوفيق العرفي الذي أفاده هنا، إذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الأخذ بهما، و الورود هو الأخذ بأحدهما و ترك الآخر، بل انتفاؤه رأسا. إلا أن يراد بالتوفيق العرفي ما ينطبق على الورود، فتدبر.

و لا تعارض (١) أيضا (٢) إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر

المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر

(١). معطوف على «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلوليهما» وهذا إشاره إلى المورد الثالث من موارد التنافى بين المداليل مع خروجها عن تعريف التعارض من جهه عدم تنافيهما فى مقام الدلاله و الإثبات.

(٢). يعنى: كعدم التعارض فى موارد الحكومه و التوفيق العرفى. و الفرق بين المقام و التوفيق العرفى هو: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر هناك إنما يكون لجهات خارجيه كمناسبه الحكم للموضوع، و قرينه العنوان الثانوى للتصرف فى الدليل المشتمل على العنوان الأولى، بخلافه هنا، فان تقديم أحد الدليلين على الآخر فيه إنما هو بملاحظه حالات اللفظ من النصوصيه و الأظهرية . «-» .

=====

(-). و حيث كان تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينه، فلا بأس بالإشاره إلى معنى القرينه و إلى المناط فى تقديمها على ذى القرينه، فهنا جهتان:

الأولى: فى معنى القرينه - المنطبق على جميع الموارد - و هو: أن يكون فى الكلام لفظان يدل أحدهما على قيام فعل بفاعل و عرض بجوهر، و يدل الآخر على كيفيه قيام ذلك الفعل أو العرض، فما يكون حاكيا عن أصل قيام العرض. بمعروضه فهو ذو القرينه، و ما يكون حاكيا عن دخل حال أو وصف فيه فهو القرينه.

و بعبارة أخرى: اللفظ الدال على ركن الكلام من الفعل و الفاعل و المبتدأ و الخبر هو ذو القرينه، و اللفظ المتأخر الحاكي عن القيود و الملابس المعدوده بنظر العرف مبيئه لتمام المراد من اللفظ المتقدم هو القرينه، و لذا تكون القرينه غالبا متأخره فى اللفظ، لبناء أهل المحاوره كثيرا على جعل المتأخر ناظرا إلى المتقدم. و لا يعتبر فى صدق القرينه كونها أقوى ظهورا من ذيهما، إذ ملاك صدقها و تقدمها على ذيهما هو النظر و الشرح، و لذا يقال فى مثل «رأيت أسدا يرمى» بتقدم ظهور «يرمى» فى رمى النبال مع ضعفه - لكونه بالإطلاق - على ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس مع قوته لكونه بالوضع.

و لكن ظاهر المتن أو صريحه: «مما كان أحدهما نصا أو أظهر» اعتبار أظهره القرينه، لأن الكلام فى تقدم الخاص المنفصل و نحوه من القرائن المنفصله، فلا بد من الأظهر حتى يقدم على

كما في الظاهر مع النص أو الأظهر مثل العام و الخاص (١)

(١). كعموم ما دل على حرمة الرِّبَا إِلَّا في بعض الموارد كالولد و والده و السيد و عبده و غير ذلك، فان المخصَّص - لنصوصيته أو أظهريته - يقدّم على العام الذي هو ظاهر في العموم.

و كذا الحال في المطلق و المقيد، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» و «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فان الأوّل ظاهر في صحه عتق مطلق الرقبه و إن كانت كافره، و الثاني نصّ في اعتبار الإسلام في صحه عتقها، فيقيد إطلاق الأوّل به. و هذا الجمع الدلالي العرفي يرفع

=====

الظهور المستقر في العام و المطلق.

أقول: لعل نظره «قده» في اعتبار الأظهرية في مثل الخاصّ و المقيد المنفصلين و غيرهما من القرائن المنفصله إلى أنه لما انعقد الظهور في ذى القرينه كالعام و المطلق و نحوهما كان رفع اليد عنه منوطا بقيام حجه على خلافه، إذ لا وجه لرفع اليد عن الحجه بغير الحجه، فلا بد أن يكون ظهور القرينه أقوى من ظهور ذى القرينه حتى تصلح للتقدم عليه. و أما في القرائن المتصله فلا يعتبر فيها الأظهرية، لعدم انعقاد ظهور في ذى القرينه حتى يتوجه اعتبار الأظهرية في القرينه.

فان كان هذا وجه اعتبار الأظهرية في القرائن المنفصله فيتوجه عليه: أن العبره في تقدم القرينه على ذيهما إنما هي بعدم مانع عن حجه ظاهرها. و أما اعتبار أظهريتها من ذى القرينه في حجيتها و تقدمها على ذيهما فلا دليل عليه بعد وضوح أن المناط فيها نظرها إلى ذيهما و شرحها له، فان ذا القرينه و ان كان ظاهرا في معناه غايه الظهور لا يقاوم القرينه و ان كان ظهورها أضعف الظهورات، لأنّها تتكفل لما لا يتكفله الآخر.

و الظاهر أن تقديم الخاصّ و المقيد المنفصلين على العام و المطلق ليس من باب القرينه إلا إذا كانا بلسان الشرح و التفسير، بل تقديمهما عليهما من باب الأظهرية الموجه عرفا لتقديمهما، فان لسانهما لسان المعارضه، فإذا قال: «أكرم الأمراء و لا تكرم زيدا الأمير» كان بمنزله قوله: «أكرم زيدا و لا تكرمه» و ليس «لا تكرم» مفسّرا لـ «أكرم الأمراء» حتى ينطبق عليه ضابط القرينه، فاعتبار الأظهرية في تقديم الخاصّ و المقيد في محله.

و بالجملة: لا- مجال لاعتبار الأظهرية في تقديمهما مع جعلهما من صغريات القرينه، بل قد عرفت عدم انطباق ضابط القرينه عليهما، و كونه أجنبيا عنهما، هذا.

الجهه الثانيه: أن المناط في تقديم القرينه على ذيهما كما أشرنا إليه آنفا هو ملاك تقديم الحاكم على المحكوم في الخطابات الشرعيه من النّظر و الشرح، لبناء العرف على تفهيم المراد الجدّي بالكلام المعدّ لتفسير المقصود من اللفظ المتقدم.





و المطلق و المقيد، أو مثلهما (١) ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الآخر «-» .

و بالجمله: الأدله في هذه الصور (٢) و إن كانت متنافيه بحسب

الحيره، و يخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الّذى هو الموجب للتخيّر و الموضوع في الأخبار العلاجيه لأحكام خاصه كما سيأتى بيانها.

(١). أى: مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد فى كون أحد الدليلين نصّاً أو أظهر و الآخر ظاهراً، كقوله: «يجب غسل الجمعة» و «ينبغى غسل الجمعة» فان الأول نصّ فى الوجوب و الثانى ظاهر فى الاستحباب. أو «اغتسل للجمعه» و «ينبغى غسل الجمعة» فان الأول أظهر فى الوجوب من الثانى الظاهر فى الاستحباب. و قوله: «مما» بيان ل «مثلهما».

(٢). أى: العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و نظائرهما، فان مداليلها و إن كانت متنافيه، ضروره أن صحه عتق الرّقبه الكافره كما يقتضيها إطلاق «أعتق رقه» و عدم صحته كما هو مقتضى «أعتق رقه مؤمنه» متنافيان، لكن أظهره المقيد أو نصوصيته قرينه فى مقام الدلاله و الإثبات على إرادته خصوص المقيد، و عدم تعلق الطلب بعتق مطلق الرقه حتى يتحقق التنافى بين الدليلين.

=====

(-). لا- يخفى أن قرينه النص أو الأظهر ترفع التعارض الّذى هو موضوع حكم العقل بالتساقط أو التخيير، لأن موضوع حكمه بهما هو التخيير فى مقام العمل بالدليلين و عدم إمكان الجمع بينهما، و يرتفع هذا التخيير بوجود الجمع الدلالى العرفى بينهما، و يخرجان به موضوعاً عن باب التعارض الّذى هو موضوع الأخبار العلاجيه أيضاً. فما عن الشيخ «قده» فى العده من عد العام و الخاصّ مما تشمله الأخبار العلاجيه مما لم يظهر له وجه وجيه، و سيأتى التعرّض لبعض الكلمات فى الفصل الخامس من هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يعتبر فى تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينه أمور:

الأول: أن موضوع البحث فى هذا الجمع الدلالى هو الكلامان الصادران من شخص واحد أو بمنزله كالأخبار الصادره عن الأئمّه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فإنهم عليهم السّلام بمنزله شخص واحد، و لا يجرى هذا فى الأمارات المتعارضه على الموضوعات كالبينتين المتعارضتين، فلا عبره بقوه الدلاله، بل الأصل فيها التساقط إلاّ بدليل خاص على الترجيح كتقديم بينه الداخلى على

(١). كما عرفت في مثال «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه».

(٢). تعليل لعدم تعارض الأدله مع تنافى مدلولاتها، حيث ان مناط التعارض ليس هو التنافى بين المدلولات، بل مناطه تنافىها في مقام الدلاله و الإثبات، و هو مفقود في العام

بينه الخارج.

الثانى: أنه يعتبر احتمال صدور كلا الخبرين عن الإمام عليه السلام، بمعنى عدم العلم بكذب أحد الراويين في حكاية الحكم عن الإمام، أو اشتباهه في نقله، فلو علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين من الظاهر و الأظهر لم يتجه الجمع بينهما، لأن الجمع بين الدلالتين متفرع على إحراز صدورهما، و إلا فأصالة السند في كل منهما تقتضى بالدلاله الالتزاميه عدم صدور الآخر من الإمام عليه السلام، و لازم عدم صدوره عدم التعبد بدلالته أيضاً، و معه لا ينتهى الأمر إلى التعارض بين الدلالتين حتى يجمع بينهما.

و بعبارة أخرى: المدار في هذا الجمع إنما هو على التصرف في كلام إمام ورد منه أو من إمام آخر على خلافه أظهر منه، و هذا يقطع تفصيلاً بعدمه، لأنه على تقدير كون الصادر هو الأظهر فلا ظاهر في قبالة حتى يقتضى الأظهر التصرف فيه. و على تقدير كون الصادر هو الظاهر فلا أظهر في قبالة، و مرجع ذلك إلى العلم بعدم صدور ظاهر من الإمام «عليه السلام يجب التصرف فيه بحمله على الأظهر، إمّا لعدم صدور الظاهر نفسه، و إمّا لعدم صدور أظهر على خلافه».

الثالث: أنهم اعتبروا في هذا الجمع بقاء مقدار من دلالة الظاهر لثلا يلزم لغويه التعبد بسنده، فيكون تقديم الأظهر عليه في بعض مدلوله لا تمامه. و هذا المعنى لا يخلو من خفاء و إن التزموا به في العام و الخاص، و لذا قالوا بعدم جواز التخصيص البالغ حد الاستهجان، فإنه - بناء على كون التقديم بمناط شارحيه القرينه للمراد النهائى من ذيها - يلزم جريان ضابط الحكومه في المقام أيضاً، من جواز تصرف الحاكم في تمام مدلول المحكوم، إذ الحاكم يحدّد موضوع المحكوم.

و ليكن المقام كذلك، سواء أ كان في حمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب بقريته التصريح بجواز الترك، أم في حمل المطلق على المقيد، أم في العام و الخاص، فإنّ تقديم القرينه على ذى القرينه ليس إلا بمناط الشرح و التفسير بنظر أهل المحاوره، و هذا المناط مطرد في جميع الموارد، فما يقال من اعتبار بقاء مقدار من دلالة الظاهر مما لم يظهر له وجه وجيه. إلا أن يكون تقديم الخاص على العام بملاك آخر غير القرينه.

تنافيا (١) في الدلالة و في مقام الإثبات بحيث (٢) تبقى أبناء المحاوره متحيره (٣)، بل «-» بملاحظه المجموع (٤) أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع (٥) أو في البعض (٦)

و الخاصّ و المطلق و المقيد، و مثلهما مما يكون أحدهما نصّيا أو أظهر و الآخر ظاهرا، لما مرّ آنفا من قرينه النص أو الأظهر على التصرف في الآخر بحيث لا يبقى تحير لأبناء المحاوره في الجمع بينهما و العمل بهما.

(١). هذا الضمير و ضميرا «مدلولاتها، أنها» راجعه إلى «الأدله».

(٢). متعلق ب «تنافيا» و بيان له، فان ملاك التعارض هو التنافي في مرحله الدلالة، فلا تعارض إن لم يكن بينهما منافاه في هذه مرحله و إن كان بينهما منافاه من حيث المدلول.

(٣). حتى يوجب هذا التحير اندراج تلك الأدله في باب التعارض.

(٤). بأن يتوقف انعقاد الظهور - المتبع عند أبناء المحاوره - على ملاحظه مجموع الكلمات المتعدده الصادره من متكلم واحد حقيقه كالكلمات الصادره من زيد مثلا أو تنزيلا كالروايات الصادره عن الأئمه المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين، فانهم عليهم السلام بمنزله متكلم واحد، فتكون الكلمات الصادره منهم كالصادره من متكلم واحد في قرينه بعضها على الآخر، أو كون المجموع ظاهرا في مطلب واحد.

(٥). متعلق ب «بملاحظه المجموع». و التصرف في الجميع كالتصرف في كلا الخبرين اللذين دلّ أحدهما على حرمة بيع العذره و الآخر على جوازه، فإنّه يتصرف في كليهما بمناسبه الجواز و الحرمة، فيحمل ما دلّ على الحرمة على عذره الإنسان، و ما دلّ على الجواز على عذره المأكول اللحم.

(٦). متعلق ب «خصوص بعضها» و التصرف في البعض كما يتصرف فيما دلّ بظاهره

=====

(-). سوق العبارة يقتضى إبدال «بل» ب «إذ» لأنّ الظاهر أنه في مقام تعليل عدم المنافاه في مقام الإثبات بين الدليلين، لا في مقام الترقى من عدم المنافاه في مقام الإثبات إلى مطلب آخر كما يشهد بذلك مفاد عبارته من قوله: «بل بملاحظه» إلى قوله: «تكون في البين» فانه ليس إلّا وجه عدم المنافاه في مقام الإثبات الذي ادّعاه بقوله: «لعدم تنافيا في الدلالة».

عرفا (١) ترتفع به المنافاه التي تكون في البين.

و لا فرق فيها (٢) بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا،

على وجوب إعادته الحج على المخالف بعد استبصاره بحمله على الاستحباب، بقرينه الأخبار الداله على استحباب الإعادته، كقوله عليه السلام: «يقتضى أحبّ إليّ».

(١). قيد ل «يتصرف» و «بما» متعلق ب «يتصرف» و بيان للتصرف العرفي، و ضمير «به» راجع إلى «بما».

(٢). أى: لا فرق في الموارد التي قلنا بخروجها عن باب التعارض و عدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام و الخاصّ و المطلق و المقيد و غيرهما - مما يكون أحدهما نصّيا أو أظهر و الآخر ظاهرا - بين كون السند فيها قطعيا كالكتاب و الخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، و ظنيا كأخبار الآحاد غير المحفوفه بتلك القرائن، و مختلفا كالكتاب أو الخبر المتواتر و خبر الواحد غير العلمي، فان النص أو الأظهر في جميع هذه الموارد يقدّم على الظاهر و إن كان سنده قطعيا كالكتاب و كان سند النص و الأظهر ظنيين كالخبرين غير العلميين، فان إطلاق الكتاب مثلا يقيّد بخبر الواحد الظني السند.

و الوجه في عدم الفرق في تقديم النص أو الأظهر على الظاهر بين قطعيه السند و ظنيته و الاختلاف هو لزوم العمل بهما بعد اعتبارهما سندا و عدم تنافيهما دلالة. و قطعيه سند الظاهر لا تمنع عن التصرف عرفا في دلالته بعد كون الآخر أظهر منه و موجبا لرفع التحير الذي هو الموضوع للأخبار العلاجية و لحكم العقل بالتساقط أو التخيير.

ثم إن قوله «قده»: «و لا فرق بين... إلخ» لا يخلو من تعريض بمقاله شيخنا الأعظم «قده» حيث فصل بين صورته قطعيه سند الخاصّ و دلالته، و ظنيتهما، و قطعيه الدلالة و ظنيته صدوره على ما يظهر إن شاء الله تعالى. قال «قده» في مقام بيان جريان الورود و الحكومه في الأصول اللفظية العقلانيه على حدو و جريانها في الأصول العمليه ما لفظه: «ثم ان ما ذكرنا من الورود و الحكومه جار في الأصول اللفظية أيضا، فان أصاله الحقيقه أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز، فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور... إلخ».

و توضيحه: انه إذا ورد عام، ثم ورد خاص مخالف له في المفاد، فإما ان يكون الخاصّ قطعياً صدورا و دلالة، و إما أن يكون ظنيا من إحدى الجهتين و قطعياً من جهة أُخرى، و إما أن يكون ظنيا من الجهتين.

ففي الصورة الأولى يكون الخاصّ واردا على أصله الحقيقيه في ناحيه العام، لأن حجيه أصله الظهور تكون في ظرف الشك في المراد الجدّي، و مع العلم بالمراد لا معنى للبناء على حجيه ظاهر لفظ العام.

و في الصورة الثانيه فضّل شيخنا الأعظم في منشأ حجيه أصله الظهور، فإن قلنا بأن إرادته المتكلم للظاهر تكون لأجل كاشفيه نفس الظهور نوعاً عن المراد الجدّي، كان الخاصّ الظني السند القطعي الدلالة و اردا على أصله العموم كما في الصورة الأولى، لارتفاع ظهور العام حقيقه بعد ورود الخاصّ، لتقيّد حجيه الظن بإرادته العموم بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فينهضم موضوع أصله الظهور في العام بقيام ظن على خلافه.

و إن قلنا بأن أصله الظهور تستند إلى أصل عدمي و هو أصله عدم القرينه - لا إلى نفس الظهور الذي هو أمر وجودي - كان الخاصّ حاكماً على العام، لارتفاع الشك في المراد من العام بعنايه التعبد، لا حقيقه. و احتمال الشيخ الورود على هذا الفرض أيضاً مع أمره بالتأمل.

و في الصورة الثالثه الترم شيخنا الأعظم «قده» بعدم تقدم الخاصّ على العام لمجرد كونه خاصاً، بل أناط التقديم بالأظهريه، فإن كان العام أظهر قدّم على الخاصّ، و إن كان الخاصّ أظهر قدّم على العام. و إن كانا متكافئين في الظهور جرى عليهما حكم المتعارضين.

هذا محصل ما أفاده الشيخ. و بما تقدم في توضيح المتن ظهر وجه نظر المصنف إليه و مخالفته معه، فان الماتن «قده» جعل وجه تقديم الخاصّ على العام صغرويته لكبرى تقديم القرينه على ذيها، فلا ورود في صورته قطعياً الخاصّ، كما لا حكومه في صورته ظنيه سند الخاصّ، و لا تعارض في صورته تكافؤ العام و الخاصّ، في الظهور، فالوجه في التقديم منحصر في قرينه الخاصّ على ما يراد جدّاً من العام. و للمصنف إشكال آخر في حاشيه الرسائل على التريديد في حجيه أصله الظهور، فراجع.

(١). متعلق ب «فيقدم» و ضمير «فيها» راجع إلى الموارد المذكوره الخارجه عن باب التعارض.

و لو كان (١) بحسبه قطعيا.

و إنما يكون التعارض في غير هذه الصور (٢) ممّا (٣) كان التنافي فيه بين

(١). يعنى: و لو كان الظاهر بحسب السند قطعيا مثل الكتاب و الخبر المتواتر، لما عرفت من عدم تهافتهما سندا، و لزوم العمل بهما، لوجود الجمع العرفى بينهما الموجب لعدم تنافيهما في مقام الداله و الإثبات.

فصار المتحصل: أنه في موارد الجمع العرفى يجب العمل بكلا الدليلين من دون لحاظ السند فيهما من حيث قطعيته و ظنيته و اختلافه، فلا يقع تعارض في سنديهما.

و مورد التعارض في السند هو ما يذكره بقوله: «و إنما يكون التعارض بحسب السند».

(٢). أى: غير موارد الجمع العرفى من العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و نحوهما، إذ لا تنافى بينها في مرحله الدلاله و الإثبات بحيث يتحير العرف في الجمع بينهما.

(٣). بيان ل «غير» و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «مما» و غرضه بعد نفي التعارض عن الصور المذكوره - التى لا يتحير العرف في الجمع بينهما - إثبات التعارض في غير تلك الصور، و هو: ما إذا كان العرف متحيزا في الجمع بين الدليلين أو الأدله في مقام الإثبات. توضيح ذلك: أن حجيه ما يستنبط منه الحكم الشرعى منوطه بواجديته لأمر ثلاثة: أحدها: صدوره ممن له تشريع الأحكام. ثانيها: ظهوره في المعنى و عدم إجماله.

ثالثها: كونه صادرا لبيان الواقع. و المتكفل للأوّل أدله حجيه الأخبار، و يعبر عنه تاره بأصالة السند، و أخرى بأصالة الصدور. و للثانى بناء أبناء المحاوره على كون اللفظ ظاهرا في المعنى الكذائى، و يعبر عنه بأصالة الظهور. و للثالث ظهور حال المتكلم في إرادته ظاهر كلامه و جعله حاكيا عن مرامه، و يعبر عنه بأصالة الجهه.

و هذه الأصول الثلاثة مقومه لدليليه الدليل، فإذا تعارض دليلان علم إجمالا بكذب أحد هذه الأصول الثلاثة في أحد الدليلين، و بمخالفه أحدهما للواقع.

و صور تعارض هذه الأصول و إن كانت كثيره، إذ التعارض قد يكون بين أصالتي السند فيهما كما إذا كانا مقطوعى الدلاله و الجهه، و قد يكون بين أصالتي الظهور كما إذا كانا مقطوعى السند و الجهه، و قد يكون بين أصالتي الجهه كما إذا كانا مقطوعى السند و الدلاله، و قد يكون غير ذلك، إلا أن التعارض الذى يسرى من الدلاله إلى السند و يوجب التعارض

الأدلة بحسب الدلالة و مرحله الإثبات. و إنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة و جهه، أو ظنياً (١) فيما (٢) إذا لم يكن (٣) التوفيق بينها بالتصرف فى البعض أو الكل (٤)، فإنه (٥)

فى أصالتي الصدور - و يكون موضوع حكم العقل بالتخيير أو التساقت و موضوع أخبار العلاج - ينحصر فى الدليلين الظنيين سواء أ كان كل واحد منهما قطعياً جهه و دلالة أم ظنياً كذلك، فإنّ التعارض يقع فى سنديهما، للعلم الإجمالى بعدم صدور أحدهما بعد وضوح عدم إمكان الجمع بينهما بالتصرف فيهما، لفرض قطعيه دلالتهما، فلا- محاله يقع التعارض بين أصالتي الصدور فيهما، إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع العلم الإجمالى بكذب أحدهما. هذا فى صورته القطع بالدلالة و الجهه.

و أما فى صورته ظنيتهما - كظنيه السند - فلائهما و إن كانا قابلين للتصرف فى أحدهما أو الأخذ بظاهر الآخر و حملة على التقيه مثلاً، إلاّ أنه لعدم قرينه على ذلك يصير المراد فيهما مجملاً، و إن لم يكن هذا الإجمال منافياً لأصل الصدور واقعا، لكنه مخلّ بالتعبد بالسند، إذ لا معنى للتعبد بسند روايه مجمله.

و بالجملة: فأصالة الصدور لا تجرى فى الصوره الأولى، للعلم الإجمالى بعدم صدور أحدهما، و فى الصوره الثانيه، لعدم الأثر فى التعبد بالصدور.

(١). أى: فى الدلالة و الجهه كالسند، فيتعارض الأصول الثلاثه فيهما بناء على عرضيتها.

و أما بناء على طوليتها - و كون الظهور و الجهه فى طول الصدور - فالتعارض يكون بين أصالتي الصدور فقط.

(٢). هذا قيد لقوله: «ظنياً» لأن القطعى غير قابل للتوفيق جزماً و بلا تعليق.

(٣). بمعنى «يوجد» ف «يكن» هنا تامه، و «بالتصرف» متعلق ب «التوفيق».

(٤). إذ مع إمكان التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل تندرج فى موارد الجمع العرفى و تخرج موضوعاً عن باب التعارض.

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل للتعارض بحسب السند، و حاصله: أنّ دليل التعبد بالصدور لا يشملهما، إمّا للعلم الإجمالى بكذب أحدهما كما فى صورته القطع بالدلالة و الجهه، إذ مع قطعيتها و عدم إمكان التصرف فيهما يحصل العلم بعدم صدور أحدهما.

حينئذ (١) لا معنى للتعبد بالسند في الكل إِمَّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل (٢) أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها (٣)، فيقع (٤) التعارض بين أدله السند كما لا يخفى.

و إِمَّا لأجل عدم معنى للتعبد بصدورها كما في صورة الظن بكل من الصدور و الدلالة و الجهد، حيث إنَّ نتيجة التعبد حينئذ ليست إلاّ الرفض، لإجمالهما، إذ المفروض أنهما لظنيتهما و إن كانا قابلين للحمل و التصرف - بإرادته خلاف الظاهر في أحدهما أو البناء على صدور أحدهما لبيان غير الواقع - و لذا لا يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما، إلاّ أنه لعدم قرينه على تعيين أحد الأمرين يصير كل منهما مجملا، و لا معنى للتعبد بالمجمل.

(١). يعنى: حين عدم التوفيق بين الأدله بالتصرف في الكل أو البعض.

(٢). معطوف على «إما» و كلاهما عله لعدم معنى للتعبد بصدورها، غايه الأمر أن الأوّل راجع إلى عدم المقتضى للحجيه، و الثانى إلى وجود المانع و هو لغويّتها.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بصدورها» راجعان إلى «الأدله» و وحده السياق تقتضى إفراد ضمير «أحدهما» كغيره من الضمائر، لا تثنيه.

(٤). هذه نتيجة العلم بكذب أحد الدليلين أو لغويه التعبد بصدورها، فإنّهما يمنعان شمول أدله اعتبار السند لهما، و هذا معنى التعارض.



## فصل التعارض (١) [الأصل الأولي في تعارض الدليلين بناء على الطريقيه]

التعارض (١) و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد

الأصل الأولي في تعارض الدليلين بناء على الطريقيه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما يقتضيه حكم العقل في تعارض الأمارتين بملاحظه الأدله الأوليه الداله على اعتبار تلك الأماره، و أما بالنظر إلى القاعده الثانويه الشرعيه - المدلول عليها بأخبار العلاج في خصوص تعارض الخبرين - فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى في الفصل الآتى.

و ليعلم أنه لا- ثمره في تأسيس الأصل العقلي بالنسبه إلى تعارض أخبار الآحاد، لتكفل الأخبار العلاجييه لبيان حكم تعارض الروايات، و لا أثر للأصل مع وجود الدليل. نعم تترتب الثمره على تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين ظاهري آيتين أو ظاهري خبرين متواترين. و كذا في تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعيه كتعارض بيئتين أو بين فردين من قاعده اليد كالعين المملوكه التي استولى عليها كلا المدعيين. و نحو ذلك.

و حيث اختلف حكم العقل بالتساقط و التخيير باختلاف المباني في حجه الأمارات

غير العلميه من حيث الطريقيه و الموضوعيه فلا- بد من البحث فى مقامين: الأول فى حكم العقل بناء على الطريقيه، و الثانى فى حكمه بناء على السببيه. و قبل الخوض فى المقامين ينبغى تقديم أمور:

الأول: أن حجيه الأخبار - و سائر الأمارات - إما أن تكون من باب الطريقيه و الكشف عن الواقع، و إما أن تكون من باب السببيه و الموضوعيه. و المراد من جعل الحجيه على وجه الطريقيه هو كونها مجعوله بلحاظ لزوم حفظ الأحكام الواقعيه، و كون اعتبار الشارع لأماره خاصه - تأسيسا أو إمضاء - لأجل أقربيتها إلى إحراز الواقع، بحيث تنحصر مصلحه جعل الحجيه لتلك الأماره فى الاستطراق بها للوصول إلى المصالح النفس الأمريه و الأحكام الفعليه التى اشتغلت الذمّه بها و تنجرت بالعلم الإجمالى أو الاحتمال المنجز، و لذا يكون تمام المناط للحكم بحجّيه الطريق هو نفس الواقع، و قد يكون مناطه المصلحه التى هى فى الأماره، و هى فى طول مصلحه الواقع بناء على القول بالمصلحه السلوكيه.

و المراد بحجيه الأماره على السببيه هو وجود مصلحه أخرى غير مصلحه الإيصال إلى الواقع، سواء أ كانت المصلحه فى الأمر بالعمل بالأماره أم فى نفس سلوكها أم فى المؤدى.

و هذه الاحتمالات الثلاثه و إن كانت متفاوتة بحسب الآثار، كما تتفاوت احتمالات الطريقيه من كون المجعول نفس الحجيه أو الحكم الطريقي أو تنزيل المؤدى منزله الواقع أو تنزيل الظن - بتتميم الكشف - منزله العلم أو غير ذلك، إلا أن المهم فى مسأله تعارض الخبرين هو ملاحظه أصل مبنى الطريقيه و الموضوعيه، و أنّ الملحوظ هو الواقع أم ما أدت إليه الأماره، و لا- أثر لملاحظه احتمالات كل من الطريقيه و السببيه.

ثمّ إنّ الحق - كما عليه أهله - حجيه الأماره على الطريقيه، و أنّ غرض الشارع من نصب أماره مخصوصه هو إحراز الواقع بها غالبا، لا حدوث مصلحه فى المؤدى بعنوان ما قامت الأماره عليه. و الشاهد على هذه الدعوى اعتبار الصفات الدخيله فى جهه الكشف عن الواقع و إيصاله إلى المكلف كعداله الراوى أو وثاقته، و ضبطه و تحرزه عن الكذب، دون الأوصاف التى لا تؤثر فى هذه الحيثيه و إن كانت دخيله فى شرافه الراوى مثل كونه هاشميا أو أكثر صحبه مع الإمام عليه السلام أو كونه متشرّفا بمعاصره ثلاثه منهم عليهم السلام أو أكثر، و غير ذلك.

و هذا المعنى يستفاد من الأدله الأؤليه على حجيه خبر الواحد و من الأدله الثانويه أعنى أخبار العلاج من حيث الترجيح بالصفات و بعض التعليقات الواردة فيها، فمن الأدله الأؤليه جوابه عليه السّلام «نعم» لعبد العزيز بن المهتدى السائل عن وثاقه يونس بن عبد الرحمن و أهليته لأن يأخذ منه معالم الدين، لظهوره - بل صراحته - فى أنّ حجيه خبر الثقة تكون من جهه كشفه عن الواقع، إذ لا يراد بمعالم الدين و معارفه سوى الأحكام الواقعيه.

و من الأدله الثانويه ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوى كالأعدليه و الأفقهييه و الأصدقيه، و بالشهره معلّاب «أن المجمع عليه لا ريب فيه» و نحو ذلك مما يدل على أن الغرض من العمل بخبر الثقة هو تحصيل المطلوب الأقصى أعنى الوصول إلى الأحكام الواقعيه المنجزه على المكلفين بالعلم الإجمالى أو الاحتمال.

و عليه فالبحث عن حكم المتعارضين على السببيه إنما هو لاستيفاء جهات البحث، لا للمصير إليها.

الثانى: أن الملايك فى حجيه الأماره على الطريقيه هو غلبه الإيصال نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و لا تدور الحجيه مدار مطابقه كل واحد من المصاديق للواقع، كما لا يناط عدم الحجيه بعدم المطابقه، فالإيصال إلى الواقع ليس عله لحجيه الأماره بل هو حكمه لها. فإذا اعتبر الشارع خبر العدل أو الثقة حجه على الطريقيه فمعناه كشف خبره عن الواقع غالبا، و لا يعتبر إصابه كل واحد من أفراد طبيعى خبر العدل بالواقع، إذ لا معنى لدوران الحجيه مدار صدق كل خبر عدل أو ثقة، فإنّه لو أحرز صدقه و مطابقته للواقع كان جعل الحجيه له لغوا، لأنه من إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد. و لو لم يحرز صدقه كان الخبر المشكوك الصدق شبهه موضوعيه لعموم دليل الاعتبار، و قد تقرّر عدم حجيه الدليل فى الشبهه المصادقيه.

و عليه يكون تمام الموضوع لدليل الاعتبار هو خبر العدل أو الثقة، فإن كان مصيبا فقد تنجز الواقع به، و إن كان مخطئا فقد أعذر المكلف فى مخالفه الواقع. و لما لم يكن للخبر الموصل علامه تميزه عن غير الموصل أمر الشارع بمتابعه خبر العدل مطلقا حتى إذا ترتب عليه فوت الواقع أحيانا.

الثالث: أن البحث في هذا الفصل على الطريقيه - من تساقط المتعارضين أو حجيه أحدهما بلا عنوان - مبنى على أن يكون مفاد أدله الاعتبار حجيه الخبر عينا من غير تقييد بحال التعارض، و لا بملاحظه هذه الحاله، إذ لو كان مفاد الأدله حجيه كل خبر مقيد بعدم وجود معارض له لم تصل النوبه إلى ملاحظه حكم العقل فى حال التعارض، بل كان كل منهما ساقطا عن الحجيه من جهه عدم وجود المقتضى فيه، لفرض دخل عدم التعارض فى موضوع دليل الاعتبار. و على هذا فاللازم أن يكون مفاد الأدله حجيه ذات الخبر من دون ملاحظه الطوارى - كالتعارض - عليه، فتدل على حجيه كل خبر فى نفسه اقتضاء و إن لم يكن حجه فعلا لمكان التعارض، كما هو الحال فى المباحث الذاتيه التى طرأ عليها العنوان المحرّم. هذا ما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل عند بيان احتمالات أربعه فى أدله اعتبار الخبر الواحد».

إذا تمهد هذا فنقول فى توضيح المقام الأول: إن احتمالات تعارض الخبرين بناء على الطريقيه أمور كثيره:

الأول: سقوطهما عن الحجيه رأسا أى سواء فى المدلول المطابقي و الالتزامى، و جواز الرجوع إلى الأصل و لو كان مخالفا لهما، فالتعارض يوجب فرض كليهما كالعدم، و كون المورد مما لا نصّ فيه.

الثانى: الحكم بالتوقف بمعنى سقوطهما فى المدلول المطابقي دون الالتزامى، و جواز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما دون الأصل المخالف لهما.

الثالث: حجيتها معا.

الرابع: حجيه أحدهما تخييرا.

الخامس: حجيه الموافق للواقع منهما.

السادس: حجيه أحدهما لا بعينه.

و هذا الاحتمال الأخير هو مختار المصنف «قده» هنا و فى حاشيه الرسائل، و محصل ما أفاده فى وجهه: أن التعارض لما لم يكن موجبا لسقوط كلا المتعارضين عن الطريقيه، لعدم كونه موجبا للعلم بكذبهما معا حتى يسقط كلاهما عن الطريقيه، بل لا يوجب إلا

العلم بكذب أحدهما، كان اعتبار الآخر العدى فيه مناط الحجية و هو احتمال المطابقه للواقع بلا مانع. إلا أنه لما كان ذلك غير متميز عَمَّا علم إجمالاً- كذبه مع احتمال انطباقه على كل واحد من المتعارضين فلا يشملهما دليل الاعتبار، لأجل العلم بعدم صغرويه كليهما له، و لا يشمل أحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، و لا أحدهما المخير، لعدم فرديته للعلم.

و بيان آخر: الوجه في حجيه أحد المتعارضين بلا عنوان هو وجود المقتضى و فقد المانع. أمّا وجود المقتضى فلأنّ المقتضى لجعل الحجية للخبر الواحد دون سائر الأمارات هو غلبه الإصابه نوعاً، و احتمال الإصابه شخصاً، و حيث إنّ كل واحد من المتعارضين جامع لشرائط الحجية - لو لا- التعارض - كان احتمال الإصابه موجوداً في كل منهما، إذ لا علم بكذب أحدهما المعين حتى يكون الساقط عن دليل الاعتبار خصوص معلوم الكذب. و عليه فالمقوم لحجيه كل واحد - أعنى احتمال الإصابه بالواقع - موجود، و لا بدّ من ملاحظه مقدار مانعيه المانع، و أنّه يمنع عن حجيه أحدهما أو كليهما.

و أمّا فقد المانع عن حجيه أحدهما فلانحصار المانع في العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و هو لا يوجب سقوط كليهما عن الحجية، بل يوجب سقوط أحدهما بلا- عنوان، و ذلك لتساوى نسبه هذا العلم الإجمالى إلى كلا الخبرين، إذ لا تعين لواحد منهما بحسب هذا العلم.

و حيث كان المقتضى - أعنى به احتمال الإصابه - موجوداً في كلا الخبرين، و كان المانع متساوى النسبه إليهما، و لم يكن مانعاً عنهما معاً و لا عن أحدهما المعين كان أحد المقتضيين و هو محتمل الصدق منهما مؤثراً - بلا عنوان - فى مقتضاه، و الآخر بلا عنوان أيضاً ساقطاً عن التأثير، و نتیجه حجيه أحدهما، و سقوط أحدهما كذلك.

و يترتب على هذا البيان أمران:

أحدهما: سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى، فإنّ أحد الخبرين و إن كان حججه - كما عرفت - إلا أنه لا علامه له تميزه عن الخبر الساقط عن الحجية، لكونه بلا- لون و لا- عنوان أيضاً، لاحتمال انطباق الخبر الكاذب على كل منهما، فلأجله يسقطان عن الاعتبار فى المؤدى.

المتعارضين عن الحجية رأساً (١)، حيث (٢) لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع «-» عن حجيه الآخر، إلا أنه (٣) حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا (٤)،

ثانيهما: نفى الثالث بالحجه الواقعيه المعلومه إجمالاً، و لا يتوقف هذا النفي على العلم التفصيلي بالحجه، فأى واحد من الخبرين كان حجه واقعا كان نافيا للثالث، و ذلك لأن الغرض المترقب من الحججه - و هو تحريك المكلف و بعثه نحو الفعل أو زجره عنه - و إن لم يترتب على الحججه التي لا- تعين لها بوجه أصلاً، إلا- أنه لا- مانع من جعل الحججه لذلك اللامتعين بلحاظ نفى الثالث الذي هو أثر حجيه الخبر واقعا، لوجود المقتضى لنفي الثالث في أحدهما و فقد المانع منه.

هذا توضيح ما أفاده المصنف بناء على الطريقيه.

(١). أى: فى كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه، لأنّ معلوم الكذب ليس فيه مقتضى الحجيه و الطريقيه.

(٢). تعليل لعدم إيجاب التعارض إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه، فلا وجه لسقوط كليهما عنها، إذ المانع عن الحجيه - و هو العلم بالكذب - مختص بأحدهما.

(٣). أى: إلا- أن معلوم الكذب، حيث إنه لم يكن له عنوان و علامه يميّز انه عن معارضه، إذ المفروض واجديه كل منهما لشرائط الحجيه، و عدم محذور فى حجيه كل منهما إلا العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و احتمال انطباق «معلوم الكذب» على كل منهما، امتنع شمول دليل الاعتبار لهما، للزوم التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه. أو التضاد، كما إذا دلّ أحدهما على طهاره الغساله مثلاً، و الآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجيه فى خصوص مدلولهما المطابقى.

(٤). لما مرّ من فرض واجديه كل منهما لشرائط الحجيه، و ليسا كاشتباه خبر ضعيف

(-). الأولى أن يقال: «رافع لمقتضى حجيه الآخر» أو «لما يقتضى حجيه الآخر» ضروره أنه «قده» يذكر بعد ذلك مانع الحجيه فى المدلول المطابقى لكل من المتعارضين، فالعلم الإجمالى مانع عن حجيه الآخر، و ليس رافعا لمقتضيها.

فإنه (١) لم يعلم كذبه إلا كذلك - و احتمال (٢) كون كل منهما كاذبا -

بخبر صحيح، فإن الصحيح متميز عن الضعيف بماله من العنوان واقعا.

و توضيح الفرق بين حجيه أحدهما بلا عنوان و بين اشتباه الحججه باللاحجه - بعد اشتراكهما فى صلاحيه كل من البابين لنفى الثالث - هو: أن النافى للثالث فى مسأله اشتباه الحججه باللاحجه هو الحججه الواقعيه التى لها تعيين واقعا و إن كانت مجهوله ظاهرا، و النافى للثالث فى مسأله حجيه أحدهما بلا- عنوان هو الحججه المبهمه التى لا- تعين لها لا- واقعا و لا ظاهرا، على ما صرح به المصنف فى حاشيه الرسائل.

و يمكن تقريب الفرق بين البابين ببيان مثال، و هو ما إذا علم إجمالا- بوقوع القذر فى أحد الكأسين الظاهرين، فتاره يكون للكأس الطاهر علامه و عنوان مثل كونه كأس زيد، و أصابت النجاسه بكأس عمرو، لكن اشتبه الكأسان. و أخرى لا يكون الكأس الطاهر متميزاً عن الكأس النجس بعلامه و عنوان، بل كان هنا كأسان أصاب القذر أحدهما.

ففى الفرض الأول يكون المعلوم بالإجمال متميزاً بكونه كأس عمرو، بحيث لو كان كأس زيد متنجساً أيضاً لم يكن مستنداً إلى هذا العلم الإجمالى، بل ثبتت نجاسته بحجه أخرى، و لو تميز كأس عمرو عن كأس زيد صار متعلق العلم الإجمالى معلوما تفصيلا.

و مسأله اشتباه الخبر الصحيح بالخبر الضعيف من هذا القبيل.

و فى الفرض الثانى حيث لا- علامه للكأس الطاهر بوجه من الوجوه فلذلك يكون المعلوم بالإجمال صالحا للانطباق على كل منهما، بحيث لو فرض نجاستهما معا لكان كل واحد قابلا- لانطباق المعلوم بالإجمال عليه. و المقام من هذا القبيل، لاستواء الخبرين فى جميع ما يعتبر فى الحجيه، و لا- علامه تميزا الحججه منهما عن غيرها، فكل منهما خبر يحتمل الصدق و الكذب، بل يحتمل كذب كلا الخبرين و عدم صدور شىء واقعا، لكن مناط الحجيه - و هو احتمال إصابه الواقع - موجود فى كليهما.

(١). أى: فإن معلوم الكذب لم يعلم كذبه إلا كذلك أى بلا تعيين و لا عنوان.

(٢). معطوف على «كذلك» يعنى: لم يعلم كذبه إلا باحتمال كون كل منهما كاذبا.

و يمكن عطفه على «بلا- تعيين» يعنى: كان بلا تعيين و كان باحتمال كون... إلخ. كما يمكن كون الواو بمعنى «مع». و على كل فهذه الجملة مستغنى عنها، فإن احتمال كذب كل منهما كان مستفادا من نفس التعارض، و كون الخبر الكاذب فاقدا لعلامه تميزه عن الخبر الآخر.

لم يكن (١) واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه، لعدم (٢) «-» التعيين في الحجية أصلا كما لا يخفى.

نعم (٣) يكون نفى الثالث بأحدهما، لبقائه

(١). جواب «حيث كان» وقد عرفت وجه عدم حجيتها وهو التناقض أو التضاد الذي هو منشأ أصاله التسايط الحاكم به العقل في المتعارضين - بناء على الطريقيه - في خصوص المؤدى أعنى به المدلول المطابقى الذى هو مورد التكاذب.

(٢). تعليل لعدم حجيه كل منهما، و حاصله: أنه لَمَّا كان الدليل الأوّل للحجيه قاصرا عن شمول أحدهما بعينه، لما مرّ آنفا من لزوم التناقض أو التضاد، فلا دليل على حجيه أحدهما فى مدلوله المطابقى، إذ ما لم تحرز الحجيه لم يكن مؤداهما حجيه.

حجيه أحد المتعارضين فى نفى الثالث

(٣). استدراك على عدم حجيه كل منهما فى مدلوله المطابقى، و حاصله: أن التعارض يختص بمورد التكاذب و هو المدلول المطابقى للمتعارضين كما مرّ، و أمّا ما لا تكاذب فيه كنفى الثالث - و هو المدلول الالتزامى - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شىء و الآخر على حرمة فهمما و إن كانا ساقطين فى مدلوليهما المطابقين أعنى الوجوب و الحرمة، إلا أن حجيه أحدهما لا بعينه صالحه لنفى الثالث.

فإن قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجيه شىء منهما فى المؤدى بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجيه فى خصوص مؤداه» و معه كيف يمكن نفى الثالث بأحدهما؟ فإنّ الخير إذا لم يكن حجيه فى مدلوله المطابقى لأجل التعارض لم يكن حجيه فى المدلول الالتزامى، لكونه متفرعا عليه و تابعا له.

قلت: التفكيك فى الحجيه بين المدلول المطابقى و الالتزامى أمر ممكن، و ذلك لأنّ

=====

(-). لعل الأولى أن يقال: «لعدم شمول دليل الاعتبار لهما مع العلم بكذب أحدهما إجمالا الموجب لعدم شمول دليل حجيه الخبر لكليهما» إذ هو المناسب لعدم حجيه كل واحد منهما، دون تعليل المتن، فإنه يناسب حجيه أحدهما لا بعينه، دون عدم حجيه كل منهما كما هو مفاد «لم يكن واحد منهما بحجه... إلخ» و قد عرفت أن أحدهما المردد ليس فردا لعموم دليل الاعتبار حتى يكون مشمولا له.



على الحجية (١) و صلاحيته (٢) على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك (٣)، لا بهما (٤) «-» .

عدم حجيه المبهم و المردد من جهة عدم ترتب الغرض المترقب من الحجّه عليه - و هو الحركة على طبقها - لا ينافي حجيه هذا المبهم بلحاظ الأثر المترقب من الحججه عليه من جهة أخرى، فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجيه المدلول المطابقي كذلك يدل على حجيه لوازمه البيئه، و من المعلوم استلزام الإخبار عن الوجوب للإخبار عن عدم إباحته، فإذا سقطت حجيه حكايته عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايته عن عدم الإباحه. و سيأتي في التعليقه تحقيق المسأله، فلاحظها.

(١). لما عرفت من وجود المقتضى و فقد المانع، فذاك الواحد مع عدم تعينه صالح لنفى الثالث.

(٢). معطوف على «بقائه» و مفسّر له، و ضميره و ضمير «لبقائه» راجعان إلى «أحدهما» و قوله: «من عدم» بيان للموصول فى «ما هو».

(٣). أى: لنفى الثالث، و هو متعلق ب «صلاحيته».

(٤). معطوف على «بأحدهما» يعنى: يكون نفى الثالث مستندا إلى أحدهما لا إلى كلا المتعارضين، إذ مع العلم إجمالا بكذب أحدهما لا وجه لحجيتهما معا، لمنافاته لحجيتهما، من دون منافاه لحجيه أحدهما لا بعينه.

و الظاهر أنّ قوله: «لا- بهما» تعريض بمن جعل نفى الثالث مدلول كلا الخبرين لا مدلول أحدهما لا بعينه، و قد أفاد هذا فى حاشيه الرسائل بقوله: «ربما يقال» و حاصله:

أن مقتضى الأصل العقلى هو سقوط كلا- المتعارضين فى المؤدى خاصه من جهه العلم بكذب أحدهما، و حجيه كليهما فى المدلول الالتزامى، لعدم التنافى و التكاذب بالنسبه إليه.

قال فى الحاشيه: «و بالجمله: لا بدّ أن يقتصر فى رفع اليد عن الحجيه مع وجود المقتضى على قدر المانع، و لا مانع منهما إلا بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي، دون الالتزامى، فيكون نفى الثالث مستندا إلى كل واحد...».

=====

(-). ما أفاده «قده» فى حجيه أحدهما بلا- عنوان و ما رتبّه عليه من نفى الثالث به لا يخلو من غموض. أما حجيه أحدهما بلا عنوان فظاهر قوله: «فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر» و قوله:

هذا (١) بناء على حجيه الأمارات من باب الطريقيه كما هو (٢) كذلك،

و قد عرفت وجه التعريض، لأن الباقي على الحجيه هو أحدهما بلا- عنوان، وهذا ينفي الثالث، وليس الحججه كلا المدلولين  
الالتزاميين كى يستند نفي الثالث إلى كلا المتعارضين.

(١). يعنى: ما ذكرناه - من عدم حجيتها فى المدلول المطابقى، و حجيه أحدهما فى نفي الثالث - مبنى على حجيه الأمارات  
من باب الكشف و الطريقيه.

(٢). أى: كما أن التساقت المزبور - بناء على حجيه الأمارات بنحو الكشف و الطريقيه -

«لبقائه على الحجيه» كصريحه فى حاشيه الرسائل حجيه أحدهما فى كلا مدلوليه المطابقى و الالتزامى، قال فيها: «و ليس ما علم  
كذبه إلا أحدهما كذلك، فلا وجه لسقوط غيره عن الحجيه بالنسبه إلى كلا مدلوليه المطابقى و الالتزامى، كما لا وجه لبقائه -  
أى لبقاء أحدهما بلا- عنوان - على الحجيه بالإضافة إلى مدلوله الالتزامى...» «و من المعلوم أن حجيه أحدهما فى كلا  
المدلولين تنافى قوله: «لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه» فسقوط كلا- المؤدبين عن الاعتبار لمكان التعارض و  
احتمال انطباق معلوم الكذب على كل واحد من الخبرين - كما هو الصحيح - لا يلتزم مع بقاء أحدهما بلا عنوان على الحجيه  
مطلقا و لو كان مقصوده من إبقاء أحد المتعارضين على الحجيه نفي الثالث به - فى قبال من نفي الثالث بهما - مع فرض تبعيه  
الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فلا بدّ من تقريب آخر، و هو الذى استفاده المحقق الأصفهانيّ من هامش المصنف «قدهما» على  
بحث الوجوب التخيري، و محصله: أن عدم ترتب الغرض المترقب من جعل الحجيه لأحدهما بلا- عنوان و هو الحركه على  
طبقها - لا ينافى صحه جعلها لغرض آخر و هو نفي الثالث بها. و هذا بيان آخر لنفي الثالث سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و مع الغض عن التهافت الظاهر من كلاميه - من حجيه أحدهما فى المدلول المطابقى و الالتزامى معا تاره، و سقوط المدلول  
المطابقى فيه عن الاعتبار أخرى - لا وجه للالتزام بما أفاده «قده» و ذلك لما أورده عليه المحقق الأصفهانيّ من وجوه ثلاثه:

أولها: أن تعلق الحجيه - بما هى صفه من الصفات - بالمردد محال، إذ المردد بالحمل الشائع محال، لا ثبوت له ذاتا و وجودا،  
ماهية و هوية، و ما لا- ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً و مشخصاً لصفه حقيقه أو اعتباريه، فإن الصفه التعلقيه متقومه  
بطرفها. و حيث استحال الطرف لم يعقل تحقق تلك الصفه المتقومه به. مضافا إلى: أن تعلق الصفه بالمردد يلزمه أمر محال و هو  
تردد المعين أو تعيين المردد، و كلاهما خلف.

حيث (١) لا يكون حجه طريقا إلا ما احتمال إصابته، فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجته (٢).

هو الحق كما اختاره في مواضع من الكتاب، منها أوائل بحث الأمارات غير العلميه، حيث قال: «و لا يكاد يكون الاتصاف بها - أى بالحجيه - إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعاً...».

(١). تعليل للتساقط المذكور، و حاصله: أن حجته شىء من باب الطريقيه منوطه باحتمال إصابته للواقع، فمع العلم بالكذب و عدم الإصابه لا معنى لحجته فى خصوص مؤداه. هذا بالنسبه إلى ما علم كذبه. و أما غيره فهو على إبهامه حجه فيما لا معارض له من نفى الثالث، و هذا هو ما تقدم من التساقط فى الجمله.

(٢). لكونه رافعا لمناط حجته و هو احتمال طريقيته و إصابته للواقع، فلعل الأولى إبدال العبارة ب «كان العلم بكذب أحدهما؛ ب ب:: رافعا لمقتضى حجته».

=====

ثانيها: أن حقيقه الحجيه - سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل الحكم المماثل إيصالا للحكم الواقعي بعنوان آخر - سنخ معنى لا يتعلق بالمردد، بدهاه أن الواقع العذى له تعين واقعا هو الذى ينتج بالخبر، و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد و المبهم؟ أو الواصل هو المردد و المبهم؟ ثالثها: أن الأثر المترقب من الحجيه - بأى معنى من المعنيين - هو لزوم الحركه على طبق ما أدت إليه الحجه، و الحركه نحو المبهم و المردد و اللامتعين غير معقوله، فإن البعث المطلق لا يتحقق، و إنما هو أمر انتزاعى يتشخص بمتعلقه، فلا معنى لتعلق البعث بالمردد(١).

و بهذه الوجوه الثلاثه - الناظره إلى كون الحجيه صفه من الصفات، و إلى معنى الحجيه، و إلى الأثر المترقب منها - يناقش فى تصوير المصنف «قده» حجه أحد المتعارضين بلا عنوان.

و لو كان المحذور منحصرا فى الإشكال الثالث كان التفكيك فى الحجيه بين المدلول المطابقي و الالتزامى ممكنا بلحاظ ما يستفاد من كلام الماتن فى هامش الوجوب التخييري من أن المحذور فى حجه المؤدى لا يمنع جعل الحجيه لنفى الثالث، لما أفاده هناك من إمكان اعتبار الوجوب لعنوان «أحدهما» لكون الوجوب أمرا اعتباريا مجعولا - لأمر اعتبارى، إلا أن البعث و التحريك - المترتب على إيجاب شىء - نحو المردد غير معقول.

مع أن أصل هذا البيان ممنوع أيضا بما أفاده المحقق الأصفهاني هناك، فراجع كلامه متنا و هامشا(١).

و منه تعرف الإشكال في كلام المحقق المشكيني «قده» من «أن الاعتبارات الوضعيه على قسمين، فمنها ما يتعلق بالمعنيين كالزوجيه، و منها ما يتعلق به و بأحدهما لا بعينه كالملكيه، و الظاهر أن الحجيه من قبيل القسم الثاني» لما عرفت من أن الغرض من الحجيه بعث المكلف نحو المتعلق، و لا- يعقل البعث نحو المبهم. و هذا المقدار اعترف المصنف به في هامش بحث الوجوب التخيري، و إنما ادعى إمكان إيجاب أحد الفردين لكون الوجوب أمرا اعتباريا.

و أما بيع صاع من صبره و الوقف على أحد المسجدين و نحوهما مما ظاهره تعلق الأمر الاعتباري الوضعي بالمردد فهو أجنبي عن المقام، و تحقيقه موكول إلى الفقه الشريف.

و مع الغض عن جميع ما تقدم يرد عليه إشكال آخر أفاده شيخنا المحقق العراقي و وافقه سيدنا الأستاذ في حقائقه، و محصله: أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين لا- يمنع شمول دليل الاعتبار لكل واحد من المتعارضين إلا على مبنى سرايه العلم إلى الخارج، و هو ممنوع، فان متعلق العلم هو الصورة الإجماليه، و هذا لا- يسرى إلى صورته أخرى و لا إلى الخارج، و كل منهما مشكوك الكذب، و لا- مانع من شمول دليل الاعتبار لكل خبر محتمل الصدق و الكذب، و الخارج عن الحجيه هو معلوم الكذب، إذ العلم بالكذب هادم للمقتضى و هو احتمال الصدق.

فإن قلت: العلم الإجمالي بالكذب و إن كان لا يسرى إلى الخارج، إلا أنه ينجز متعلقه، فيجب الاحتياط في أطرافه.

قلت: الكذب الواقعي لا يمنع عن شمول دليل الحجيه حتى يكون العلم به علما بالمانع، و إلا لزم اختصاص الحجيه بما هو معلوم الصدق، و هو خلف، بل لا معنى لجعل الحجيه لما هو معلوم الصدق، فإن موضوع دليل الاعتبار ما فيه احتمال الإصابه، فلا دخل للصدق و الكذب الواقعيين في اعتبار الحجيه للخبر. و حيث لا علم بكذب أحدهما بالخصوص و لم يكن الكذب الواقعي مانعا فلا يمنع العلم الإجمالي بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما.

و ينحصر الوجه في أصاله التساقط في امتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، و دخول أحدهما بعينه تحت دليل الحجيه دون الآخر بلا مرجح ممتنع، و أحدهما لا بعينه ليس فردا للعام، فلا بدّ من خروجهما معا عن دليل الاعتبار(٢).

و أما حجيه أحدهما تخييرا - و هي أحد احتمالات المسأله - فتقريبه: أن مفاد أدله اعتبار الأماره و إن كان حجيه كل فرد تعيينا لا- تخييرا بينه و بين غيره، و مقتضاه سقوط كليهما حال التعارض، لامتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، إلا أنه لا مانع من تقييد إطلاق حجيه كل واحد منهما بترك الأخذ بالآخر، بدعوى: أن العقل إذا لاحظ امتناع وجوب الأخذ بهما عينا مع كون المتكلم حكيما لا يكلف بما ليس بمقدور و لا بالتطرق إلى الواقع بما علم كذبه، استكشف عن الخطاب الظاهر شموله لصوره التعارض أن الحكم فيهما هو الوجوب التخييري.

و لكنه ممنوع أيضا بأن لازمه حجيه كل منهما عند ترك الأخذ بهما معا، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين، فكيف يستكشف العقل خطابا تخييرا؟ فإيكال حجيه كل منهما إلى ترك الأخذ بالآخر غير مفيد، إذ لازمه حجيه كليهما عند ترك الأخذ بهما. مضافا إلى: أن لازمه حجيه معلوم الكذب، و هو مخالف للعلم بعدم حجيته.

و لا تقاس الحجيه التخييرية المستفاده من تقييد دليل الاعتبار على التخيير الثابت بأخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين، و ذلك لأن المقصود إثبات التخيير بنفس الأدله الأوليه بتقييد إطلاقها الظاهر في الحجيه التعيينيه. و أما أخبار التخيير فهي دليل ثانوى يدل على لزوم الأخذ بأحدهما، و المؤاخذه بمخالفه الواقع لو ترك العمل بهما، كالمخالفه على ترك الواقع في الشبهه البدويه قبل الفحص. و من المعلوم الفرق بين وجوب الأخذ بأحدهما بدليل ثانوى و بين ما يدل على حجيه أحدهما عند الأخذ به، فالأخذ واجب بمقتضى الأخبار، و شرط الحجيه بمقتضى التقييد، فلا وجه للقياس المزبور.

و أما سائر الاحتمالات من حجيه أحدهما تعيينا و هو الموافق للواقع، و حجيه كليهما و غيرهما فقد عرفت من مطاوى ما تقدم بطلانها، و لا- جدوى في التعرض لها تفصيلا، و إن شئت الوقوف عليها، فراجع حاشيه الرسائل و حاشيه المحقق الأصفهاني «قده».

و أما نفى الثالث - و مورده ما إذا لم يعلم من الخارج موافقه أحد المتعارضين للواقع و قد اشتبه بالآخر ظاهرا، فإنه يصلح الموافق الواقعي لنفى الثالث قطعا - فاستدل له بوجوه:

منها: نفيه بأحدهما لا بعينه كما تقدم من المصنف.

و منها: نفيه بكليهما، و قد تقدم نقله عن حاشيه الرسائل في التوضيح.

و منها: نفيه بكليهما بتقريب آخر، مذكور في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قده»، و محصله: أن لكل واحد من المتعارضين مدلولاً مطابقاً و مدلولين التزاميين، و التعارض يوجب

سقوطهما في المؤدى و في إحدى الداليتين الالتزاميتين، و تبقى الدلالة الالتزامية الأخرى في كليهما سليمة عن المعارض، فتصلح لنفي الثالث، مثلا إذا دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الاستحباب، فالدال على الوجوب يدل عليه بالمطابقه و على نفي الاستحباب تاره و على نفي الكراهه أُخرى، و كاد الدال على الاستحباب يثبت الاستحباب بالمطابقه، و ينفي الوجوب أولا و الكراهه ثانيا، و التعارض بين المدلولين المطابقين بالتضاد، و بين مؤدى أحدهما و المدلول الالتزامى الأول بالتناقض من جهه أنه ينفي ما يثبته الآخر، و أما الدلالة الالتزامية الثانية فلا يتعارض الخبران فيها لا بالتضاد و لا بالتناقض، لدلالة كليهما على عدم جعل الكراهه(١).. و منها: نفيه بكليهما بتقريب آخر أفاده المحقق النائنى «قده»، توضيحه: أن الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدى بأنفسهما فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدّيين، كدلاله أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و الآخر على حرمة عندها، و ذلك لأن اللازم و إن كان تابعا للملزم ثبوتا و إثباتا، إلا أنه ليس تابعا له في الحجية، لأن الإخبار عن الملزم ينحل إلى إخبارين أحدهما إخبار عن الملزم، و الثانى إخبار عن اللازم، و دليل الحجية شامل لكليهما، و بعد سقوط الإخبار عن الملزم عن الحجية بالمعارضه لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لتوافقهما على نفي الثالث.

و إن كانا متعارضين لأمر خارج فلا يشتركان في نفي الثالث، و يجوز الرجوع إلى الأصل الجارى فى المسأله من البراءه أو الاحتياط، كما إذا دل أحدهما على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة و الآخر على وجوب صلاه الجمعة، و ثبت عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد قبل صلاه العصر، فإن التعارض بينهما ليس فى نفس المدلولين، بل لقيام دليل من الخارج، فهما لا يشتركان فى نفي الثالث(٢).

و منها: نفيه بذات الخبرين لا بما هما حجتان، لفرض سقوطهما عن الحجية، و لكنهما بما لهما من الدلالة و الكشف عن الواقع ينفيان الثالث(٣).

هذا ما استدل به على نفي الثالث بالمعارضين.

أما نفيه بأحدهما فقد تقدم توفقه على إمكان جعل الحجية للمبهم و المردد، و مع امتناعه لا معنى لنفي الثالث به.

و أما نفيه بكليهما سواء قلنا بتعدد الدلالة الالتزامية أم بوحدها، فقد ناقش فيه سيدنا الفقيه الأصفهانيّ «قده» فيه تاره: بانتفاء الدلالة الالتزامية رأسا، فلا إخبار بالنسبه إلى اللازم حتى يشمله دليل الاعتبار، فإذا أخبر زواره بأن الإمام عليه السلام قال بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فأدله

حجيه الخبر تقتضى تصديق زواره فيما أخبر به، فيثبت مدلوله المطابقى و هو صدور الحكم بالوجوب، و لازم وجوبه عدم كراهته، و ليس صدور الحكم بالوجوب من الإمام عليه السّلام مستلزما لنفى الكراهه ما لم يثبت نفس المضمون أعنى الوجوب، و المفروض عدم ثبوت المؤدى، لسقوطه بالتعارض.

و الحاصل: أن الإخبار عن اللازم كالإخبار عن الملزوم أمر قصدى منوط بالالتفات إليه حتى يصح إسناد اللازم إلى المخبر كإسناد الملزوم إليه، و حيث إنه لم يثبت نفس الإخبار عن الملزوم فلا إخبار عن اللازم أيضا.

و أخرى: بأنه لو سلّم دلالة الإخبار عن الملزوم على الإخبار عن اللازم بالالتفات إليه و لو إجمالا فبمنع حجيته، لكونه دلالة عقلية، و الموضوع لدليل اعتبار الظواهر هو الدلالة اللفظية.

و ثالثه: بأنه لو سلّم حجيه الدلالة الالتزامية فبمنع حجيتها فى المقام بعد فرض عدم حجيه الدلالة المطابقية. و القول برفع اليد عن خصوص حجيه الدلالة المطابقية فى حال التعارض لا عن أصل الدلالة، لأن التبعية تكون فى الوجود دون الحجيه ممنوع، لأن الدلالة الالتزامية إمّا أن تكون بنفسها مشموله لدليل الاعتبار فى قبال حجيه الدليل فى المدلول المطابقى بلا تبعيه فى البين، فتخرج حينئذٍ عن الدلالة الالتزامية، و هو خلف، و إمّا أن تكون حجيتها ناشئه عن حجيه الدلالة المطابقية و لازمه لحجيتها، فما لم يثبت حجيه المطابقية لم يثبت حجيه الالتزامية، و المفروض سقوط الخبرين عن الحجيه فى الدلالة المطابقية، فاللازم سقوطهما فى الالتزامية أيضا، لأن سقوط الأصل مستلزم لسقوط الفرع.

أقول: ما أفاده «قدّس الله نفسه الزكية» من الوجهين الأوّلين لا يخلو من غموض. أما إنكار أصل الدلالة الالتزامية فى بعض موارد الإخبارات و الحكايات فلا كلام فيه. و أما إنكاره فى موارد الإخبار بالأحكام الشرعية فممنوع، فإن إخبار مثل زواره بصدور الحكم بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال إخبار عن انتفاء سائر الأحكام التكليفية عن الدعاء عندها قطعاً، إذ مع وضوح تضاد الأحكام بأنفسها أو بالنسبه إلى ما يترتب عليها فى مرحله الامتثال فالإخبار بواحد منها يستلزم انتفاء غيرها عن صفحه التشريع، لتحقق كل من القصد و الالتفات بالنسبه إليها كتتحقق الالتفات الإجمالى فى الإخبار عن طلوع الشمس بالنسبه إلى وجود النهار.

نعم قد لا يلتفت المخبر إلى لازمه كلامه تفصيلا. لكن الظهار كفايه الالتفات الإجمالى الارتكازى فى باب الحكايات و الأقارير، و لذا يؤخذ المقرّ بلازم كلامه إذا كان مما يلتفت إليه نوعا و ان ادعى المقر غفلته عنه.

و الحاصل: أن استلزام الإخبار بالوجوب لانتفاء الكراهه و الإباحه و نحوهما يعدّ من استلزام الملزوم للآزمه البين بالمعنى الأخص الذى لا مجال لإنكار الملازمه أو الغفله عنها.

و أما الوجه الثانى - و هو إنكار حجيه الدلاله الالتزاميه لكونها دلالة عقليه - فهو كسابقه فى الغموض، فإنّ دليل اعتبار ظواهر الكلام ليس لفظيا حتى يقال باختصاص دلالاته على حجيه المدلول اللفظى بالمطابقى و التضمنى فحسب، و بقاء حجيه المدلول الالتزامى تحت أصاله عدم الحجيه. و إنّما الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ هو السيره العقلانيه الممضاه، و من المعلوم صحه مؤاخذتهم على كلّ من ظاهر اللفظ و لآزمه البين الملتفت إليه نوعا، و يكون عدم ترتيب أثر اللازم بمنزله عدم ترتيب أثر الملزوم فى كونه طرحا لظاهر الكلام.

و ليس المدعى جواز الإحتجاج بمطلق اللوازم حتى اللازم البين بالمعنى الأعم الذى يتوقف الالتفات إليه على تمهيد مقدمات، بل المدعى حجيه اللازم البين الذى يلتفت إليه نوع العقلاء.

و حيث إن نفي الثالث مدلول الترامى بين و كانت الدلاله العقليه حجه كالدلاله اللفظيه فلا سبيل ل طرح الدلاله الالتزاميه - بعد تسليم أصل الاستلزام - بدعوى اختصاص حجيه الظواهر بالدلاله اللفظيه المطابقيه.

و أما الوجه الثالث - و هو مركز النزاع فى حجيه المتعارضين فى نفي الثالث و عدمها - فالحق ما أفاده سيدنا الفقيه الأصفهاني «قدس سره»، و به يشكل استدلال المحقق النائيني «قده» و غيره من تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فى الوجود دون الحجيه.

و توضيحه أزيد مما تقدم فى كلامه هو: أن الإخبار عن الملزوم و إن كان إخبارا عن اللازم، و كل منهما قد شملته عنايه الجعل، إلا أن الإخبار بالملزوم ليس إخبارا عن اللازم بوجوده السعى، بل هو إخبار عن حصه خاصه هى لآزمه له، و هذه الحصه الخاصه بما أنها لآزمه للملزوم، فهى تتبعها فى الوجود، و بانتفاء الملزوم ينتفى لآزمه، و لا موضوع للحجيه.

مثلا إخبار الراوى بوجوب شىء يستتبع الإخبار بعدم إباحته، لكن هذه الإباحه المنفيه ليست مطلقه بمعنى كونها مدلول دليل الوجوب أو الكراهه أو الاستحباب أو الحرمة، بل هى إباحه خاصه لآزمه للوجوب، بحيث لو تردّد الراوى و شك فى صدور الوجوب من الشارع لما أخبر عن عدم الإباحه قطعاً، بل توقف عن الإخبار به.

و كذا لو أخبرت البيئه بإصابه الدم للإثناء، فإنه ليس إخبارا عن النجاسه المطلقه المسيبه عن إصابه عين النجس مهما كان، بل هو إخبار عن النجاسه الحاصله بوقوع الدم فيه، فإذا علمنا بكذب



مقتضى الأصل فى تعارض الدليلين بناء على السببيه

(١). هذا شروع فى المقام الثانى أعنى بيان حكم تعارض الأمارتين بناء على حجيه الأمارات من باب السببيه و الموضوعيه أى كون قيام الأماره على وجوب شىء أو حرمة سببا لحدوث مصلحه أو مفسده فى المؤدى غالبه على ما هو عليه واقعا مقتضيه لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى - على ما ينسب إلى المعتزله - نظير سببيه النذر

=====

البيئه فى إخبارها بوقوع الدم علمنا بكذبها فى الإخبار عن نجاسه الإناء. و أما النجاسه بسبب آخر فهى و إن كانت محتمله، إلا أنها خارجه عن مفاد البيئه.

مع أنه قد تقرر عدم التسبب بين وجود الضد و عدم الضد الآخر حتى يقال ببقاء المسبب عند انتفاء سببه، بل هما متلازمان.

هذا مضافا إلى النقض على هذه المقاله بموارد تبه عليها بعض أعظم العصر «مد ظله».

منها: ما لو قامت بينه على وقوع قطره من البول على ثوب، و علمنا بكذب البيئه، و لكن احتملنا نجاسه الثوب بشىء آخر كوقوع الدم عليه مثلا، فهل يمكن الحكم بنجاسه الثوب، لأجل البيئه المذكوره؟ باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول إخبار عن نجاسته، لكونها لازمه لوقوع البول عليه، و بعد سقوط البيئه عن الحجيه فى الملزوم - للعلم بالخلاف - لا مانع من الرجوع إليها. و لا يظن أن يلتزم به فقيه.

و منها: ما لو كانت دار تحت يد زيد و ادّعاها عمرو و بكر، فقامت بينه على كونها لعمرو، و بينه أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما فى مدلولهما المطابقى للمعارضه هل يمكن الأخذ بهما فى مدلولهما الالتزامى و الحكم بعدم كون الدار لزيد و أنها من المال المجهول المالك.

و منها: غير ذلك، فراجع (١).

و مما تقدّم ظهر عدم إمكان نفى الثالث بذات الخبرين، لتوقف نفى الحكم الشرعى كإثباته على الحججه، فمع الاعتراف بعدم حجيه المتعارضين و فرضهما كعدم يندرج نفى الثالث بما هما خبران فى القول بغير العلم.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه: أن الأصل الأولى فى تعارض الأمارات على الطريقيه هو التساقط مطلقا من غير فرق بين المؤدى و نفى الثالث.

فكذلك (١) لو كان الحجج هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون

و الشرط و غيرهما من العناوين الثانويه المقتضيه لتشريع أحكام مناسبة لها.

و قد ذكر المصنف «قده» صوراً لتعارض الأمارتين على السببیه هنا و فى حاشیه الرسائل و جعل أحكامها مختلفه من التساقت و التخيير بينهما مطلقاً و الأخذ بمقتضى الحكم الإلزامى إذا كان أحد المؤدیین حكماً إلزامياً و الآخر غير إلزامى، و غير ذلك مما سيظهر.

و مبنى هذه الصور هو احتمالات حجیه الأماره على السببیه من كون الحجج خصوص ما لم يعلم كذبه، أو الأعم منه و مما علم كذبه، و على الثانى فإما أن يكون معنى الحججیه إثبات المؤدى بدون التدين به، و إما أن يكون معناها لزوم الالتزام و التدين به و إن كان المؤدى إباحه، و سيأتى إن شاء الله بيان كل صورته و حكمها عند توضيح المتن.

(١). يعنى: فكما ذكرناه على الطريقيه من سقوطهما فى المدلول المطابقى، و نفى الثالث بأحدهما. و أما تقريب هذا الاحتمال على القول بالسببیه و اشتراكه مع مبنى الطريقيه فهو: أن حججه كل أماره - على ما تقدم فى الفصل السابق - منوطه بتماميه جهات ثلاث و هى الصدور و الدلاله و الجبهه. و الدليل على اعتبار أصالتي الظهور و الجبهه هو بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام و حملة على بيان المراد الجدوى، و من المعلوم أن السيره العقلانيه دليل لبيى، و ليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك فى تحقق البناء العقلانى، و القدر المتيقن منه هو ما إذا لم يعلم كذبه، فإنهم إذا علموا عدم إرادته المتكلم ظاهر الكلام و عدم كونه كاشفاً عن مراده الجدوى لم يعملوا به و لم يرتبوا عليه آثاره. و عليه فدائره حججه أصالتي الظهور و الجبهه مضيقه، لاختصاصها بالظاهر المحتمل الصدق، و عدم كون معلوم الكذب مورد عملهم.

و أما أصله السند فكذلك، إذ الدليل عليها إما السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة، و إما إطلاق الآيات و الأخبار المتواتره إجمالاً، و شىء منهما لا يصلح لإثبات حججه الخبر المعلوم كذبه. أما السيره العقلانيه فحال السيره على أصالتي الظهور و الجبهه من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق و الكذب، و إن لم يكن العمل به لأجل طريقيته إلى الواقع بل لحدوث مصلحه أو مفسده فى المؤدى.

و أما الأدله اللفظيه - كمفهوم آيه النبأ و جملة من الأخبار الإرجاعيه - فمقتضى إطلاقها

المقتضى للسبب فيها إلا فيه (١) كما هو (٢) المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لا للتقيه و نحوها. و كذا (٣) السند لو كان دليل اعتباره هو بناءهم أيضا، و ظهوره (٤) فيه (٥) «-» لو كان هو الآيات و الأخبار،

و إن كان حجيه كل خبر حتى معلوم الكذب، لكن أصل الإطلاق ممنوع، لظهورها في كون المصلحه في العلم بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، فإن هذه الخطابات ملقاه إلى العرف، و من المعلوم عدم بنائهم على العمل بالأماره عند العلم بالخلاف. بل لا يبعد ظهورها في حجيه الخبر المفيد الظن أو الاطمئنان، و عدم كفايه احتمال الصدق و الكذب.

و بالجملة: مفاد أدله الاعتبار بناء على الموضوعيه و الطريقيه واحد في جريان أصاله الصدور و الدلاله و الجهه، و أن المصلحه تكون في العمل بالأماره عند عدم العلم بالخلاف، فلا مقتضى لحجيه كليهما حال التعارض حتى يندرجا في باب التزاحم كما هو حال بعض الصور الآتية، بل الحججه أحدهما لا بعينه كما هو الحال على الطريقيه.

(١). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه، و ضمير «فيها» راجع إلى الأمارات.

(٢). الضمير راجع إلى «خصوص ما لم يعلم كذبه» و ضمير «منها» إلى «الأمارات» و ضمير «و هو» إلى «دليل» يعنى: كما أن خصوص ما لم يعلم كذبه هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الجهه و الدلاله من الأمارات، إن كان ذلك الدليل بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لبيان الواقع، لا للتقيه و نحوها من المصالح الاخر كعدم استعداد المخاطب لإلقاء الحكم الواقعي إليه.

(٣). معطوف على «غير» يعنى: و كما هو المتيقن من دليل اعتبار السند لو كان دليل اعتباره بناء العقلاء، فإن المتيقن من بنائهم أيضا هو كون الحججه خصوص ما لم يعلم كذبه، و قوله: «أيضا» يعنى: كبناء العقلاء في غير السند.

(٤). معطوف على «المتيقن» يعنى: و كما هو - أى خصوص ما لم يعلم كذبه - ظهور دليل اعتبار السند فيه لو كان دليل اعتباره هو الآيات و الأخبار.

(٥). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه.

=====

(-). لا يخفى أن عطف «ظهوره» على «المتيقن» يقتضى أن تكون العبارة هكذا «و ظاهره» أى:

ضروره (١) «-» ظهورها فيه (٢) لو لم نقل بظهورها (٣) في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

و أما (٤) لو كان المقتضى للحجيه في كل واحد من المتعارضين لكان

(١). تعليل لظهور دليل اعتبار السند - الّذى هو غير بناء العقلاء من الآيات و الأخبار - في كون مقتضى السببيه خصوص ما لم يعلم كذبه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه بالصدق أو الاطمئنان به.

(٢). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه. و ضمير «هو» راجع إلى «دليل».

(٣). هذا الضمير و ضمير «ظهورها» راجعان إلى الآيات و الأخبار.

(٤). معطوف على قوله: «لو كان الحجّه» و حاصله: أن في حجيه الأمارات على السببيه تفصيلا، و هو: أنه إذا كانت الأماره الموجهه لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى منحصره في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط كحجيتها بناء على الطريقيه، إذ المفروض أن ما يقتضى الحجيه - و هو ما لم يعلم كذبه - ليس في كلا المتعارضين مع العلم بكذب أحدهما حتى يندرجا في المتزاحمين المنوطين بوجود المقتضى في كليهما، فلا بدّ من إجراء حكم التعارض عليهما دون التزاحم.

و إذا كانت الأماره الموجهه لحدوث مصلحه أو مفسده غير منحصره في خصوص ما لم يعلم كذبه - بأن كانت كل أماره مقتضيه لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى - فقد ذكر

و ظاهر دليل اعتبار السند، ليناسب المعطوف عليه حتى يصير المعنى «هو المتيقن من دليل اعتبار السند إن كان دليل اعتباره بناءهم، و ظاهره إن كان دليل اعتبار السند الآيات و الأخبار».

و عليه فكلّمه «فيه» مستغنى عنها. كما أنه لا بدّ من إبدال «ظهوره» ب «و ظاهره» فتدبر في صناعه العبارة و إن كان المراد واضحا.

=====

(-). لا- يخلو هذا التعليل من المصادره، لوحده المدعى و الدليل، حيث إنّ كليهما ظهور الآيات و الروايات في كون مقتضى السببيه خصوص ما لم يعلم كذبه أو خصوص ما يوجب الظن أو الاطمئنان بالصدق، فلعل الأولى أن يقال: «ضروره انصراف إطلاقها و لو لأجل طريقيه الأمارات و تشريعها تأسيسا أو إمضاء لإنجاز الواقعيات إلى ما يوجب الكشف المعتمد به من الظن بل الاطمئنان» حتى يتميّز البرهان عن المدعى.

المصنف «قده» صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادين، كما إذا قامت إحداهما على وجوب الإزالة عن المسجد والأخرى على وجوب الصلاة مثلاً. وحكم هذه الصورة حكم باب التراحم من التخيير إن لم يكن أحدهما أهم ولو احتمالاً. والوجه في إجراء حكم التراحم هنا هو: أن المقتضى للوجوب في كل واحد منهما - وهو قيام الأماره على طبقه - موجود، والمانع مفقود، إذ المانع هو عجز المكلف عن امتثال كلا الخطابين، وهو نظير وجوب إنقاذ الغريقين المؤمنين، فإن العجز عن إنقاذهما معاً لا يوجب سقوط أصل الخطاب، بل تقيّد وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، ونتاجته التخيير «-» .

الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد، و كان مؤداهما حكيمين إلزاميين، كدلاله إحداهما على وجوب البقاء على تقليد الميت والأخرى على حرمة، أو دلالة إحداهما على وجوب التسيحات الأربع والأخرى على وجوب واحده منها، فإن جعل الضدين في موضوع واحد يؤول إلى جعل المتناقضين باعتبار الدلالة الالتزامية. والحكم في هذه الصورة كسابقها هو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر ولو احتمالاً، فإنه يقدّم على ما ليس فيه هذا الاحتمال كما هو حكم المتراحمين في جميع الموارد.

=====

(-). اعترض السيد الفقيه صاحب الوسيله على حكم المصنف «قدهما» بالتخيير في هذه الصورة بأجنيه المقام عن التخيير في المتراحمين، فإن حكومه العقل بالتخيير بينهما إنما هي من جهة العجز عن امتثالهما بعد تماميه الملا-ك في كليهما، وهذا بخلاف المقام، فإن التخيير بينهما يكون شرعياً، لحجيه الأماره شرعاً على السببيه المقتضيه لحدوث مصلحه ملزمه في المؤدى، و صيروره كل منهما أحد فردى الواجب التخييرى، فيتخير فى العمل به شرعاً لا عقلاً.

أقول: لم يظهر مرامه رفع مقامه، فإن الصلاة والإزالة من أوضح صغريات باب التراحم، والتخيير بينهما على فرض تساويهما ملاكاً عقلياً لا شرعياً، لكون المجمعول نفس المؤدى وهو وجوب الإزالة والصلاه تعييناً، إذ مقتضى سببئه كل أماره لحدوث مصلحه فى مؤداها هو جعل حكم تعيينى لمؤداها، ولم يظهر منشأ لجعل حكم تخييرى بين الأمارتين، وإنما التخيير نشأ من حكم العقل به، لعجز المكلف عن موافقه كلتا الأمارتين، فالتخيير هنا هو التخيير العقلى الثابت فى سائر موارد التراحم.

بينهما من تراحم الواجبين (١) «-» فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين (٢)، لا فيما (٣) إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير

الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد - كالصوره الثانيه - و كان مؤدى إحداهما حكما إلزاميا، و مؤدى الأخرى حكما غير إلزامي، كدلاله إحداهما على حرمة ذبيحه الكتابي و الأخرى على حليتها، أو دلاله إحداهما على حرمة العصير الزيبى المغلى و الأخرى على إباحته. و حكم هذه الصوره لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي، و طرح غيره، لعدم المعارضه بين المقتضى و اللامقتضى، فإن الإلزامي ناش من المقتضى، بخلاف غير الإلزامي، فإنه ليس فيه المقتضى، إذ يكفي فيه عدم تحقق مقتضى الإلزام «-» .

(١). لكون كل منهما لأجل سببته لحدوث مصلحه أو مفسده فى مؤداه واجدا للمقتضى الذى هو مقوم باب التراحم.

(٢). قد عرفت بعض أمثلتهما آنفا، و ضمير «بينهما» راجع إلى «المتعارضين».

(٣). معطوف على «فيما إذا» يعنى: فلا- تجرى قاعده التراحم فيما إذا دلّ أحدهما على حكم إلزامي و الآخر على حكم غير إلزامي. و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتعارضين» فقولته: «لا- فيما إذا» إشاره إلى الصوره الثالثه المذكوره بقولنا: «أن تكون الأمارتان فى موضوع واحد و كان مؤدى إحداهما حكما إلزاميا... إلخ» و غرضه عدم جريان قاعده

=====

(-). الأولى تبديله ب «الحكمين» ليشمل لزوم المتناقضين، ضروره أنه ليس من موارد تراحم الواجبين، بل من تراحم الحكمين و إن كان أحدهما عديميا، لكونه حكما أيضا.

(--). و هنا صوره أخرى لم يتعرض لها الماتن، و هى: قيام أمارتين على حكمين إلزاميين لفعلين لا تضادّ بينهما ذاتا كدلاله إحداهما على وجوب الظهر و الأخرى على وجوب الجمعه، مع العلم الإجمالى بعدم وجوبهما معا. و حكم هذه الصوره معامله وجوب كلا الفرضين، لوجود المصلحه فى كل منهما من أجل قيام الأماره عليه. و العلم الإجمالى بعدم وجوب أحدهما واقعا لا ينافى وجوبهما معا بعنوان ثانوى و هو قيام الأماره عليه.

و هذا نظير العلم الإجمالى بحرمة أحد الكأسين لإصابه القدر به، مع تعلق الحلف بترك شربهما معا، فإن حليّه أحدهما واقعا من جهه العلم الإجمالى بطهارته لا- تنافى وجوب الاجتناب عنهما بسبب طروء عنوان الحلف على تركهما، كما لا تنافى وجوب الاجتناب عنهما عقلا لتحصيل اليقين بالاجتناب عن النجس الواقعى المعلوم إجمالا.

إلزامي، فانه (١) حينئذ لا يزاحم الآخر، ضروره (٢) عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه (٣) الاقتضاء.

إلا أن يقال (٤): بأنّ قضيه اعتبار دليل غير الإلزامي

التزاحم في هذه الصورة.

(١). يعنى: فإنّ مؤدى أحدهما - حين كونه غير إلزامي - لا يزاحم مؤدى الآخر و هو الإلزامي.

(٢). تعليل لعدم مزاحمه غير الإلزامي للإلزامي، و حاصل التعليل ما عرفته بقولنا: «لعدم المعارضه بين المقتضى و اللامقتضى... إلخ».

ثم إن التفصيل الذي ذكره المصنف «قده» في حجية الأمارات على السببيه - بين كون مطلق الأماره سببا لحدوث مصلحه في مؤداها، و بين كون خصوص أماره لم يعلم كذبها سببا له، باندراج الصورة الأولى في المتعارضين اللذين حكمهما التساقط، و الصورة الثانيه في المتزاحمين اللذين حكمهما التخيير مع التساوي، و الأخذ بالأهم و لو احتمالا، و لزوم الأخذ بخصوص الحكم الإلزامي فيما إذا كان مؤدى الآخر حكما غير إلزامي - تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم «قده» من اندراج المتعارضين بناء على حجية الأمارات من باب السببيه مطلقا في باب التزاحم من دون التفصيل المذكور في المتن «-» .

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعارض الذي فيه الاقتضاء، و ضميرا «فيه، به» راجعان إلى الموصول في «مالا اقتضاء فيه» المقصود به المعارض الذي ليس فيه الاقتضاء.

(٤). استثناء مما ذكره في حكم المتعارضين - اللذين يكون مؤدى أحدهما حكما إلزاميا

=====

(-). الظاهر من عبارته الشيخ: «يفصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين» هو إجراء حكم المتزاحمين في خصوص ما كان وصف السببيه فيه كما في كل واجبين متزاحمين، فإذا كان وصف السببيه في أحدهما دون الآخر فهو عند الشيخ أيضا خارج عن التزاحم، فيمكن استظهار تفصيل المصنف من كلام الشيخ أيضا، و التأمل في صحه نسبه إجراء حكم المتزاحمين إلى الشيخ في الأمارات المتعارضه بناء على حجيتها من باب السببيه مطلقا.

أن يكون (١) عن اقتضاء، فيزاحم به (٢) حينئذ ما يقتضى غير الإلزامي، و يحكم فعلا بغير الإلزامي، و لا يزاحم (٣) بمقتضاه (٤) «-» ما (٥) يقتضى غير الإلزامي، لكفايه عدم تماميه علّه الإلزامي في الحكم (٦) بغيره.

و مؤدى الآخر حكما غير إلزامي - من تقديم الإلزامي على غيره. و محصل وجه الاستثناء هو: أن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل المقتضى - كالإلزامي - اندرج المتعارضان حينئذ في تعارض المقتضيين، و خرجا عن باب تعارض المقتضى و اللامقتضى، لأنّ الحكم غير الإلزامي نشأ أيضا عن ملاك حدث في مؤدى الأماره بسبب قيامها عليه، و اقتضى تشريع إباحه الفعل و الترك، فيندرجان في باب التزاحم، إلاّ أنّه لا بدّ من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي، لعدم تأثير مقتضى الحكم الإلزامي مع وجود المانع، و هو ما يقتضى الحكم غير الإلزامي. و عدم تماميه المقتضى للحكم الإلزامي كاف في عدم تحققه و في ثبوت غير الإلزامي و فعليته.

(١). يعنى: أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء.

(٢). يعنى: فيزاحم بغير الإلزامي - حين كونه عن اقتضاء - ما يقتضى الحكم الإلزامي، فيقدّم غير الإلزامي على الإلزامي من دون عكس.

(٣). بالفتح معطوف على «فيزاحم» يعنى: و لا- ينعكس الأمر بأن يزاحم ملاك الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعليه غير الإلزامي، و ذلك لكفايه عدم تماميه ملاك الإلزامي في فعليه غير الإلزامي، و عدم الحاجه إلى تماميه مقتضيه، بخلاف فعليه الإلزامي، فإنّها منوطه بتماميه علته من وجود المقتضى و عدم المانع.

(٤). أى: بمقتضى الإلزامي.

(٥). نائب عن فاعل «يزاحم» و المراد ب «ما» الموصول هو ملاك الحكم غير الإلزامي.

(٦). متعلق ب «الكفايه» و ضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

=====

(-). الظاهر كون العبارة «بمقتضيه» حتى يناسب ما بعده من قوله: «ما يقتضى غير الإلزامي» إذ المقصود فرض التزاحم بين المقتضيين، لكن المذكور فيما ظفرنا به من نسخ الكفايه هو «بمقتضاه».



نعم (١) يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا (٢) لو كان قضيه

(١). استدراك على قوله: «لا- فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي... إلخ» و حاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزاحم - ألمدى حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي، بأن يقال: إن دليل اعتبار كل من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدى من الوجوب و الحرمة و الإباحه، بل يقتضى وجوب الموافقه اللتزاميه بمؤداه أيضا و إن لم يكن مؤداه حكما إلزاميا، و حينئذ فمع تعذر اللتزام بكليهما يلزم اللتزام بأحدهما تخييرا، كما هو الحال فى جميع الأمارات المتعارضه بناء على وجوب الموافقه اللتزاميه كالموافقه العمليه.

(٢). يعنى: و لو كان الحكم غير الإلزامي - كالأستحباب - مما لا اقتضاء فيه، لكن اللتزام به واجب و إن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذ ما أفاده من اندراج المتعارضين فى المتزاحمين كالواجبين المتزاحمين، لعدم إمكان الموافقه اللتزاميه بالنسبه إلى كليهما كما لا يخفى.

و أما إرادته الطريقيه و الموضوعيه من قوله: «مطلقا» كما قيل، ففيها: أنها لا- ثلاثم الطريقيه، للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب اللتزام بمؤدى الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب اللتزام بهما إلا على مبنى السببيه الموجهه للحكم الظاهري فى كل

=====

ثم إن ما أفاده «قده» - من عدم تأثير ملا-ك الحكم الإلزامي فى فعليته، لوجود المانع و هو ما يقتضى الحكم غير الإلزامي، و كون الحكم الفعلى غير الإلزامي - مبنى على كون عدم ما يقتضى الحكم غير الإلزامي دخيلا فى موضوع الحكم الإلزامي حتى يستند عدم تشريعه إلى عدم تماميه موضوعه. نظير ما قيل: من دخل عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام فى الاستطاعه التى هى موضوع وجوب الحج. و هذا أجنبى عن باب التزاحم المنوط بتماميه الموضوع و الحكم فى كل واحد من المتزاحمين، و كون المانع عدم قدره المكلف على امثالهما معا.

و عليه ففى تزاحم الحكم الإلزامي و غيره يقدم الإلزامي على غيره، لأقوائيه ملاكه من ملاك غيره.

كما أن الحق فى وجوب الحج عدم دخل عدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام فى موضوعه المفسر فى الروايات بأمر ليس الاستلزام المزبور منها، بل وجوب الحج و ترك ذلك الواجب أو فعل الحرام متزاحمان، و يقدم ما هو الأعم منهما.

الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام (١) بما يؤدّي إليه من الأحكام، لا مجرد (٢) العمل على وفقه (٣) بلا لزوم الالتزام به. و كونهما (٤) من تراحم الواجبين حينئذ (٥) و إن كان واضحاً، ضروره (٦) عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلاّ أنّه (٧) لا دليل نقلاً و لا عقلاً على الموافقه

منهما، و الالتزام به، فإنه بناء على الطريقيه لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى.

(١). و هو وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٢). معطوف على «لزوم» يعنى: لا مجرّد وجوب الموافقه العمليه، بل هو مع وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٣). يعنى: على وفق ما يؤدّي إليه من الأحكام من دون الالتزام به. و ضمير «به» كضمير «وفقه» راجع إلى الموصول في «بما يؤدّي إليه من الأحكام».

(٤). أى: كون المتعارضين من باب تراحم الواجبين.

(٥). أى: حين كون مقتضى دليل الاعتبار وجوب الموافقه الالتزاميه و إن كان تراحم المتعارضين واضحاً، حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منها ثابت كوجوب الواجبين المتزامين في سائر المقامات مع تعذر الالتزام بهما، فلا محيص عن الالتزام بأحدهما تخييراً، كسائر موارد التراحم.

و الحاصل: أنه بناء على السببيه و على وجوب الموافقه الالتزاميه يندرج المتعارضان في باب التراحم مطلقاً سواء أ كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً و مؤدى الآخر حكماً غير إلزامى عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

(٦). تعليل لكون المتعارضين - بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه - من المتزامين، و تقدّم توضيحه بقولنا: «حيث إنّ وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت... إلخ».

(٧). الضمير للشأن، و غرضه الإشكال على ما أفاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقاً... إلخ» و هذا الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: عدم دليل نقلى و لا عقلى على لزوم الموافقه الالتزاميه في الأحكام الواقعيه

الالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه «-» كما مرّ تحقيقه (١).

و حكم (٢) التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم (٣) هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها في الجملة (٤) حسبما فصلناه في مسأله الضد (٥).

فضلا عن الأحكام الظاهريه التي هي مؤديات الأمارات بناء على السببيه. وقوله: «إلا أنه لا دليل نقلا... إلخ» إشاره إلى هذا الوجه الأول.

(١). في الأمر الخامس من مباحث القطع.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثاني، و حاصله: أنه - بعد تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه حتى في الأحكام الظاهريه - لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقا كما ينسب إلى الشيخ «قده» بل في خصوص ما لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها، إذ لو كان أحدهما كذلك لزم الأخذ به تعيينا.

و الحاصل: أن مجرد وجوب الموافقه الالتزاميه لا يوجب التخيير بقول مطلق.

(٣). كما في الصورتين الأوليين، و هما: لزوم وجوب الضدين كالإزالة و الصلاه، و لزوم المتناقضين كطهاره الغساله و عدمها.

(٤). هذا قيد للترجيح بالأهميه في باب التزاحم، يعنى: أن الترجيح بالأهميه في الجملة ثابت، و أمّا الترجيح بها مطلقا حتى مع وجود غيرها من المرجحات - كالتقدم الزمانى و عدم البديل لأحد المتزاحمين و غيرهما من المرجحات - ففيه كلام مذکور في محله.

(٥). لم يتقدم منه في مسأله الضد تفصيل و لا إجمال بالنسبه إلى تقديم محتمل

=====

(-). لا يخفى أن المناسب جعل مؤديات الأمارات بناء على الموضوعيه من الأحكام الواقعيه الثانويه، لأنها كالأحكام الاضطراريه في طول الأحكام الأوليه، ضروره أن ثبوت حكم - بسبب قيام خبر الثقة عليه - في طول الحكم الثابت للشئ ع بعنوانه الأولى، و تسميتها بالأحكام الظاهريه إنما هي لأجل كون موضوعها الأمارات غير العلميه، نظير الأصول العمليه التي هي أحكام و وظائف للجاهل. و الفرق بينهما إن نفس خبر الثقة من دون لحاظ الجهل موضوع للحكم، بخلاف الحكم في الأصل العملى، حيث إن الشك لوحظ فيه موضوعا، دون الأماره، فإنه لوحظ فيها موردا، لعدم تعقل التعبد مع العلم بالوافق أو الخلاف.

و إلا (١) فالتعيين. و فيما (٢) لم يكن من باب التزاحم هو (٣) لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزاميّ لو لم يكن (٤) فى الآخر مقتضيا «-» لغير الإلزاميّ،

الأهميه، و إنما تعرض له فى موضعين آخرين، أحدهما: فى مسأله الدوران بين المحذورين بقوله: «ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح...» و إن كان مبنى البحث فى تلك المسأله طريقه الاحتمال لا موضوعيته.

ثانيهما: فى حاشيه الرسائل، حيث فصل فى كلام الشيخ: «و كذا لو احتمل الأهميه فى أحدهما... إلخ» فى منشأ الأهميه، و منع إطلاق حكم الشيخ بتقديم محتمل الأهميه، و قال:

«اعلم أن منشأ الأهميه تاره أشدّيه المناط و أكدّيته كما فى الصلاه بالإضافه إلى ساير الواجبات. و أخرى اتحاده مع عنوان واجب آخر... و لو كان احتمالها ناشئاً من الجهه الأولى فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال و عدم الفراغ عن العهده على سبيل الجزم إلاّ بإتيان ما فيه الاحتمال، حيث إنّ التكليف به فى الجملة ثابت قطعاً، و إنّما الشك فى تعيينه هل هو على سبيل التخير أو التعيين... إلخ» (١).

(١). يعنى: و لو كان أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها وجب الأخذ به تعييناً.

(٢). معطوف على «فيما كان» يعنى: و حكم التعارض فيما لم يكن من باب التزاحم... إلخ. و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه، و هى ما إذا كان مؤدّى أحد المتعارضين حكماً إلزامياً كالوجوب، و الآخر حكماً غير إلزامى كالاستحباب أو الإباحه، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب التسيّحات ثلاث مرات فى الأخيرتين من الرباعيات، و الآخر على استحباب ما زاد على مره واحده منها فيهما.

و وجه عدم كون هذه الصوره من التزاحم هو عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه لمعارضه ما فيه الاقتضاء، فيقدّم ما يدلّ على الحكم الإلزاميّ على غير الإلزاميّ، إلاّ إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن المقتضى، فيقدّم هو على الإلزاميّ، كما أشار إليه بقوله: «و الا فلا بأس بأخذه».

(٣). هذا الضمير راجع إلى «حكم» فى قوله: «و حكم التعارض».

(٤). هذا إشاره إلى قوله: «إلاّ أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل غير الإلزاميّ... إلخ» و قد تقدّم توضيحه هناك، و أشرنا إليه هنا بقولنا: «إلاّ إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن... إلخ».

(-). الصواب «مقتضٍ» بدون الألف و الياء، ليكون اسم «يكن».



و إلا (١) فلا بأس بأخذه و العمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه (٢) آنفا، فافهم (٣).

هذا (٤) هو قضيه القاعده فى تعارض الأمارات،

(١). يعنى: و لو كان فى الآخر مقتضى لغير الإلزامى.

(٢). و هو كفايه عدم تماميه علّه الحكم الإلزامى فى فعليه الحكم غير الإلزامى.

(٣). لعله إشاره إلى ضعف وجه تقديم الحكم غير الإلزامى الاقتضائى على الإلزامى بما يبيناه فى التعليقه من تقديم الإلزامى على غيره، لأهميه ملاكه من ملاكه.

أو إلى: أن غير الإلزامى بعد مزاحمته للإلزامى يصير لا اقتضائيا. أو إلى غير ذلك.

(٤). أى: ما تقدم من أول الفصل إلى هنا فى تعارض الدليلين - من التسايط فى المدلول المطابقي و بقاء أحدهما لا بعينه على حجيته فى نفى الثالث بناء على الطريقيه. و كذا الحال بناء على حجيه الأمارات على السببيه بالنحو الأول، و هو كون السببيه فى خصوص أماره لم يعلم كذبها، فمع العلم بكذب أحدهما إجمالا يسقط كلاهما عن الحجيه. و أمّا على السببيه بالنحو الآخر و هو كون الأماره مطلقا و لو مع العلم بكذبها إجمالا - سببا لحدوث المصلحه و الحكم الفعلى فقد عرفت أن حكمها التخيير - هو مقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الأمارات.

و هذا تمهيد للإشكال على قاعده: «أولويه الجمع مهما أمكن من الطرح» بناء على إرادته ظاهرها من لزوم التكلف و التمثل فى الجمع بين الدليلين حتى يخرج عن

=====

ثم إن ما أفاده «قده» من تقدّم غير الإلزامى الذى فيه الاقتضاء على الإلزامى معللا ذلك بكفايه عدم تماميه على الإلزامى فى الحكم غير الإلزامى غير ظاهر، إذ بعد فرض وجود المقتضى فى كليهما و كون أحدهما مقتضيا لتشريع الحكم الإلزامى فهل يتصور أن لا يكون أهم من الملاك الذى لا يقتضى إلا حكما ترخيصيا؟ و لو سلّمنا عدم أهميه الملاك الإلزامى من الملاك الترخيصى، فلا أقل من التساوى المسقط لكلا الملاكين عن التأثير، فيصير الحكم غير الإلزامى لا عن اقتضاء. و هذا خلاف ما فرضه «ره» من كون غير الإلزامى عن اقتضاء.

هذا كله مضافا إلى افتقار كل حكم إلى تماميه علته من المقتضى و عدم المانع، فلو كان مقتضى الحكم غير الإلزامى مانعا عن فعليه الحكم الإلزامى كان مقتضى ذلك أيضا مانعا عن فعليه الحكم غير الإلزامى.

لا الجمع (١) بينهما بالتصرف في أحد المتعارضين، أو في كليهما كما هو (٢) قضيه ما يتراءى مما قيل من (٣): (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)

التعارض و لو كان هذا الجمع بعيدا عن مذاق العرف و طريقتهم.

(١). معطوف على «هذا» يعنى: لا أن مقتضى القاعده هو الجمع بين المتعارضين بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٢). الضمير راجع إلى «الجمع» يعنى: كما أن الجمع مقتضى ما يتراءى... إلخ.

(٣). قد استدلّ على أولويه الجمع من الطرح بوجوه:

منها: ما فى غوالى اللئالى و غيره من الإجماع على أولويه الجمع المزبور من الطرح».

و منها: أن الأصل فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحاله الترجيح من غير مرجح. ذكره ثانى الشهيدين «قدهما» و غيره.

و منها: ما نقله فى الرسائل بقوله: «و أخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية و على جزئيه تبعيه، و على تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيه، و هو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، و هو إهمال دلالة أصلية» ذكره العلامة «قده» فى محكى النهايه.

و الكل مخدوش، إذ فى الأوّل: عدم حجّيته، لعدم حجّيه الإجماع المنقول سيّما مع العلم بعدم تحقّقه، لما مرّ من كون حكم المتعارضين على الطريقيه و على بعض أنحاء السببيه هو التساقت.

و فى الثانى: أن مقتضى دليل الاعتبار فى كل من المتعارضين و إن كان هو لزوم إعمالهما، لكنه يلزم إعمالهما بنحو يساعد عليه العرف، لأنهم المخاطبون بالخطابات الشرعيه. فالنتيجه: أن الجمع لا بدّ أن يكون بمساعدته العرف لا مطلقا.

و فى الثالث: أن الجمع إن كان لمساعدته العرف كما فى مثل العام و الخاصّ فهو حق، لكن ليس للأولويه المزبوره. و إن كان لغير مساعدته العرف فالأولويه ممنوعه، لعدم دليل عليها، و ما ذكر مستندا لها مجرد استحسان لا يعبأ به ما لم يوجب أظهره أحد المتعارضين من الآخر.

إذ (١) لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما «=» كان المجموع أو أحدهما قرينه على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة (٢).

مع (٣) أنّ في الجمع كذلك (٤) أيضا (٥) طرحا للأماره أو الأمارتين (٦).

(١). تعليل لقوله: «لا الجمع بينهما» وقد أجاب عنه بوجهين، أحدهما: عدم الدليل على الجمع المزبور، لما عرفت من ضعف أدله أولويه الجمع بين الدليلين.

(٢). من موارد الجمع العرفي كالعامة والخاص، والمطلق والمقيد، والنص أو الأظهر والظاهر، وغير ذلك.

(٣). هذا إشارته إلى الوجه الثاني، وحاصله: أنّ غرض القائل بأولويه الجمع من الطرح إعمال مقتضى الأصل، وهو الجمع بين الدليلين والفرار عن محذور طرح أحدهما، ومن المعلوم عدم حصول هذا الغرض، ضرورة أن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما أو كليهما مستلزم لسقوط أصاله الظهور في أحدهما أو كليهما عن الاعتبار، وهذا يناهض أولويه الجمع من الطرح، لأنه ليس جمعا بل هو طرح.

(٤). أى: بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٥). أى: كطرح أحد الدليلين في استلزام الجمع طرحا لأماره أو أمارتين.

(٦). طرح الأماره - أى أصاله الظهور - يكون في صورته التصرف في أحد الدليلين، وطرح الأمارتين، أى أصالتي الظهور - يكون في صورته التصرف في كلا الدليلين، فلا وجه

=====

(-). هذا بيان ل «ما» الموصول في «فيما لا يساعد» ومقتضاه حينئذ كون قوله: «المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه... إلخ» بيانا لما لا يساعد عليه العرف. مع أنه ليس كذلك، بداهه أن ذلك - أى كون المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه... إلخ - من الجمع العرفي الذي يساعد عليه العرف.

فالأولى أن تكون العبارة هكذا: «إذ لا دليل عليه - أى على الجمع في غير ما يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما.. إلخ» حيث إن «مما» حينئذ بيان ل «ما يساعد عليه العرف» لا لما لا يساعد عليه العرف كما واضح. أو يقال: «إذ لا دليل عليه في غير موارد الجمع العرفي، كما إذا كان المجموع أو أحدهما... إلخ» فتأمل في العبارة.



ضروره (١) سقوط أصاله الظهور في أحدهما أو كليهما معه (٢).

و قد عرفت (٣) أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيتين (٤)، و في السنين إذ كانا ظنيتين (٥). و قد عرفت (٦) أن قضيه التعارض إنما هو

لأولويه الجمع من الطرح.

(١). تعليل لكون هذا الجمع طرحا، و قد عرفت أن المراد بالطرح طرح أصاله الظهور.

(٢). أى: مع هذا الجمع، لاستلزامه سقوط أصاله الظهور في أحد المتعارضين لو كان التصرف في أحدهما، و سقوطها في كليهما لو كان التصرف فيهما معا.

(٣). هذا تمهيد لتوجيه أولويه الجمع من الطرح بعد الإشاره إلى التعارض موضوعا و حكما، و أنّ ما ذكره من قاعده أولويه الجمع لا يلائم ما تقدّم من حكم التعارض.

توضيح ما أفاده: أن موضوع التعارض إما يكون في الدلاله كما إذا كان سندا المتعارضين قطعيتين، أو في السنين و غيرهما كما إذا كانا ظنيتين من جميع الجهات ليكون التعارض بين الأصول الستة، أو من حيث السند فقط ليكون التعارض بين الأصلين، و هما أصالتا الصدور. و حكم التعارض في جميع هذه الصور هو التساقت، لا الجمع بينهما كما هو مقتضى أولويه الجمع.

(٤). لم يذكر المصنف «قده» في الفصل السابق حكم تعارض الدليلين فيما كان سنداهما قطعيتين، بل اقتصر على تعارض السنين الظنيتين مع قطعيه الدلاله أو الجهه، فلعلّه أراد أنه يعلم حكم قطعيه السنين من مجموع ما أفاده في صور التعارض.

(٥). هذا و ما قبله ممّا يبين موضوع التعارض، و أنه قد يتحقق في الدلاله كما في قطعيه سنيهما، حيث إن القطع بالصدور قرينه صارفه عن ظهورهما بحملهما على معنيين مجازيين يمكن اجتماعهما و التبعد بهما، لارتفاع التنافي بينهما الموجب لامتناع التبعد بمدلوليهما إلا بالحمل المزبور. و قد يتحقق التعارض في السند كما إذا كانا ظنيتين، كما مرّ آنفا.

(٦). يعنى: في أول هذا الفصل، حيث قال: «... لم يكن واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه» و هذا إشاره إلى حكم التعارض، و هو سقوط المتعارضين في خصوص المدلول المطابقى على التفصيل الذى تقدّم سابقا، لا بقاؤهما على الحجيه.

سقوط المتعارضين فى خصوص (١) كل ما يؤدبان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما (٢) على الحجية بما يتصرف فيهما أو فى أحدهما (٣)، أو بقاء (٤) سندیهما عليها (٥) كذلك (٦) بلا (٧) دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد (٨)

(١). المراد به المدلول المطابقى، و «من الحكمين» بيان ل «ما» الموصول.

(٢). أى: لا بقاء المتعارضين، و هو معطوف على «سقوط» و هذا إشاره إلى قاعده أولويه الجمع من الطرح، و حاصله: أن حكم المتعارضين هو التساوق عن الاعتبار، لا بقاؤهما على الحجية كما هو مقتضى قاعده «أولويه الجمع» الموجبه لارتكاب التأويل فى أحدهما أو كليهما، مع وضوح عدم الدليل على حجيه الكلام فى المؤؤل.

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيهما» راجعان إلى المتعارضين، أى: يتصرف فى ظهور كلا المتعارضين أو أحدهما، هذا فى صوره القطع بصدورهما و عدم إمكان التصرف فى سندیهما لأجل هذا القطع، فلا بدّ من التصرف فى ظهور أحدهما أو كليهما كما تقتضيه قاعده الجمع المزبوره.

(٤). معطوف على «بقاؤهما» هذا فى صوره ظنيه السندين، يعنى: أنه يبنى على بقاء سندیهما على الحجية - التى يقتضيها دليل حجيه الخبر - مع التصرف فى ظهورهما أو أحدهما إعمالا لقاعده أولويه الجمع من الطرح.

(٥). أى: بقاء سندی المتعارضين على الحجية.

(٦). يعنى: بالتصرف فيهما أو فى أحدهما.

(٧). متعلق ب «بقاء سندیهما» يعنى: أنه لا- دليل على حجيه سندیهما مع ظنّيتهما، لا- من العقل، لما مرّ من أن مقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجية، و لا من النقل، لأنّ مقتضى الأخبار العلاجيه حجيه أحدهما تعيينا أو تخيرا.

(٨). هذه نتیجه ما تقدّم من كون مقتضى التعارض سقوط المتعارضين عن الحجية، لا بقاؤهما على الحجية و التصرف فيهما أو فى أحدهما، و هو التوجيه الذى أشرنا إليه فى شرح قوله «قده»: «و قد عرفت أن التعارض بين الظهورين» و حاصله: أنه يمكن توجيه قاعده «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» بأنّ المراد بالإمكان الذى هو معقد إجماع

أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً. و لا- ينافيه (١) الحكم بأنه أولى مع لزومه (٢) حينئذ (٣) و تعينه، فإن (٤) أولويته من قبيل الأولوية في

غوالى اللثالى ليس ذلك الإمكان العقلى، بل المراد به الإمكان العرفى، إذ العقلى منه يوجب انسداد باب التعارض رأساً، ضروره إمكان الجمع عقلاً- بين المتعارضين فى جميع الموارد و لو بحسب الزمان و المكان، كحمل أحدهما على الليل و الآخر على النهار، أو حمل أحدهما فى هذا المكان و الآخر فى المحل الكذائى. أو بحسب حالات المكلف كالصحه و المرض و الفقر و الغنى و غيرها.

و عليه فلا يبقى موضوع للأخبار العلاجيه. و من البديهى عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلى بين الأخبار المتعارضه، بل بناؤهم على إعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح و التخيير و غيرهما. و لو كان مرادهم الإمكان العقلى لكان عملهم مخالفاً لقولهم، و لكان مقدماً على أحكام التعارض.

فلا وجه لإرادته الإمكان العقلى من القاعده فى معقد الإجماع، بل المراد هو الإمكان العرفى كحمل العام على الخاص، و المطلق على المقيد، و غيرهما من موارد الجمع العرفى المتقدمه سابقاً.

(١). يعنى: و لا ينافى الإمكان العرفى الحكم، و هذا إشكال على التوجيه المزبور، و حاصله: أنه بناء على إرادته الإمكان العرفى يتعين الجمع بين المتعارضين، لا أنه أولى، مع أن القائلين بأولوية الجمع لم يقولوا بتعينه و لزومه.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «بأنه، بعينه» راجعه إلى الجمع الممكن عرفاً.

(٣). أى: حين إمكان الجمع عرفاً، و قوله: «و تعينه» معطوف على «لزومه».

(٤). أى: فإن أولوية الجمع عرفاً، و هذا دفع الإشكال، و محصله: أن الأولوية يراد بها التفضيل تاره و التعيين أخرى كما فى آيه «أولى الأرحام» حيث إن الإرث يختص بمن فى الطبقة السابقه، فأولويتها تعييتها. و كذا فى المقام، فإن أولوية الجمع العرفى بين الدليلين تعيينه.

و عليه فالتوجيه المزبور - و هو حمل الإمكان على العرفى لا العقلى - خال عن الإشكال.

(١). أى: و على هذا التوجيه لا إشكال فى أولويه الجمع من الطرح و لا كلام، و قد سبقه شيخنا الأعظم «قده» فى هذا التوجيه بقوله: «و أما ما تقدّم من غوالى الثالى فليس نصا بل و لا ظاهرا؛ حح:: فى دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح و التخير، فإنّ الظاهر من الإمكان فى قوله: - و إن أمكنك التوفيق بينهما - هو الإمكان العرفى فى مقابل الامتناع العرفى بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينه غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام و المطلق على الخاصّ و المقيد».

## فصل (١) الأصل الثانوى الشرعى فى الخبرين المتعارضين

لا- يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظه القاعده (٢) فى تعارضها (٣)، و إلا- (٤) فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار كما اتفقت عليه (٥) كلمه غير واحد من الأخبار (٦).

### الأصل الثانوى الشرعى فى الخبرين المتعارضين

(١). الغرض من عقده بيان ما تقتضيه القاعده النقليه فى تعارض الروايات، كما كان عقد الفصل السابق لبيان ما تقتضيه القاعده العقلية فى تعارضها.

(٢). أى: القاعده العقلية المقتضيه لتساقط المتعارضين فى الجملة.

(٣). أى: فى تعارض الأمارات.

(٤). أى: و إن لم تلاحظ القاعده الأوليه العقلية فربما يدعى قيام الدليل النقلى من الإجماع و الروايات العلاجيه على عدم سقوطهما معا عن الحجيه، و أنّ أحدهما حجه تعيينا أو تخيرا فى خصوص الروايتين المتعارضتين، لا جميع الأمارات المتعارضه، و أنه لا بدّ من رفع اليد عما تقتضيه القاعده العقلية من سقوطهما معا، و الالتزام بحجيه إحداهما تعيينا أو تخيرا.

(٥). أى: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

(٦). أى: الأخبار العلاجيه التى هى أدله ثانويه على حجيه أحد الخبرين المتعارضين.

و لا يخفى (١) أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو (٢) الاقتصار على الراجح منهما، للقطع (٣) بحجته تخيرا أو

### تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين و التخيير

(١). غرضه: أنه - بعد البناء على حجيه أحد المتعارضين بالإجماع و الأخبار العلاجيه، دون الأدله الأوليه العامه الداله على حجيه خبر الواحد، لما مرّ سابقا من عدم شمولها للمتعارضين - يقع الكلام في أنّهما إن لم يدلّا على التخيير مطلقا أو مع التكافؤ و فقد المزايا المنصوصه أو مطلقا - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه توجب أقربيه أحدهما إلى الواقع، بل دلّ الإجماع و الأخبار العلاجيه على التخيير فى الجملة - فهل الأصل يقتضى التعيين أم التخيير؟ ذهب المصنف «قده» إلى الأول، بدعوى كون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجيه، حيث إن خروج ذى المزيه عن مقتضى الأصل العقلى و هو عدم الحجيه قطعى إمّا تعينا، لاحتمال وجوب الترجيح، و إمّا تخيرا، لاحتمال عدم وجوبه. و خروج غير ذى المزيه عن أصله عدم الحجيه مشكوك فيه، و من المقرر فى محله كفايه الشك فى الحجيه فى الحكم بعدم الحجيه.

و الشيخ أيضا اختار ما ذهب إليه المصنف، حيث قال بعد كون الظاهر هو التوقف و الرجوع إلى الأصل فى المتعارضين بناء على حجيه الأمارات على الطريقيه: «إلا أنّ الدليل الشرعى دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة، و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورته تكافؤ الخبرين. أمّا مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، و أمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالمرجّح، و هو أصل ثانوى، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به».

(٢). خبر «أنّ» يعنى: أن اللازم هو الأخذ بالراجح.

(٣). تعليل للزوم الأخذ بالراجح، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «حيث إنّ خروج ذى المزيه... إلخ». و ضميرا «بينهما، منهما» راجعان إلى المتعارضين.

تعيينا، بخلاف الآخر (١)، لعدم القطع بحجتيه، و الأصل عدم حجتيه (٢) «-» .

(١). و هو المعارض المرجوح، لكونه مشكوك الحجيه، و الأصل عدمها.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بحجتيه» فى المقامين راجعه إلى «الآخر».

=====

(-). لا- يقال: يمنع جريان أصله التعيين فى المقام، لاندرجاه فى الشك السببى و المسببى، و مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريان الأصل فى المسبب، و بيانه: أن كل واحد من الخبرين المتفاضلين فى المزايا حجه شأنًا، لاشتمال كليهما على شرائط الحجيه، و إنما يشك فى حجيه المرجوح فعلا- من جهه احتمال مانعيه المزيه فى الخبر الراجح عن الحجيه الفعلية فى الخبر الفاقد لتلك المزيه، و لا مانع من جريان أصله عدم مانعيه المزيه الموجوده فى الراجح عن حجيه المرجوح.

و معه يثبت التخيير بين الخبرين، لشمول أدله حجيه الخبر لكل منهما من جهه إجماع شرائط الحجيه فيهما، فكل منهما خبر عدل أو ثقه و حجه لو لا التعارض. و لا تجرى أصله التعيين هنا، و إنما تجرى إذا شك فى أصل حجيه شىء تخييرا بينه و بين شىء مقطوع الحجيه، فان القاعده تقتضى التعيين.

فإنه يقال: لا تجرى أصله عدم مانعيه المزيه الموجوده فى الخبر الواجد لها حتى يثبت التخيير بين الخبرين المتفاضلين، و ذلك لما تقرر فى الاستصحاب من جريانه فى موردين، أحدهما كون المستصحب مجعولا- شرعيا، و الآخر كونه موضوعا لحكم شرعى، و ليست مانعيه المزيه حكما و لا موضوعا له. أما عدم كونها حكما شرعيا فلوضوح أن الشارع جعل الخبر الواجد للمزيه - كخبر الأعدل و الأفضه - حجه تعيينيه، و ليس معنى حجتيه تعيينا جعل مزيته مانعه عن حجيه الخبر الفاقد لها، بل معناها كون المزيه مقتضيه للحجيه التعيينيه. و أما حجيه كلا المتعارضين تخييرا فهى معلول وجود ملاك الحجيه التخييرييه فى كل منهما من احتمال إصابه الواقع، و ليست معلولا لعدم اعتبار المزيه.

و أما عدم كون المزيه موضوعا لحكم الشارع بالمانعيه فلأن حجيه الخبر المرجوح لم تترتب فى شىء من الأدله على عدم وجود المزيه فى الخبر الآخر حتى تستفاد المانعيه من ذلك الترتب كى يجرى الأصل فيها.

و لو فرض ترتب عدم حجيه المرجوح على اقتضاء المزيه للحجيه التعيينيه كان الترتب عقليا لا شرعيا، مع أن المعبر فى حكمه الأصل السببى على المسببى كون التسبب شرعيا كما فى الموضوع و الحكم. و لو فرض تسبب الحجيه التخييرييه عن عدم اعتبار المزيه شرعا فهو ترتب عقلى لا شرعى، لأن معنى اعتبار المزيه شرعا كونها مقتضيه للحجيه التعيينيه، و من المعلوم أن أصله عدم

ما لم يقطع بحجتيه، بل (١) ربما ادعى الإجماع أيضا على حجيه خصوص الراجح.

و استدلل عليه (٢) بوجوه اخر (٣) أحسنها (٤)الأخبار، و هي (٥) على طوائف:

(١). إضراب على قوله: «للقطع بحجتيه» يعنى: بل الإجماع أيضا قائم على حجيه خصوص الراجح من المتعارضين، مضافا إلى حكم العقل القطعى بحجتيه، فيكون العقل و النقل متطابقين على حجيه الراجح.

(٢). أى: على عدم سقوط المتعارضين و لزوم الأخذ بأحدهما.

(٣). غير الإجماع الذى تعرض له بقوله: «و إلا- فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط... إلخ» مثل: أنهما دليلان متعارضان لا يمكن العلم بهما و لا بأحدهما بالخصوص دون الآخر، و لا إسقاطهما، فوجب التخيير. أما الأول فلشمول أدله حجيه خبر الواحد لهما.

و أما الثانى فلاستلزامهما اجتماع الضدين كالوجوب و الحرمة، أو النقيضين كالوجوب و عدمه. و أما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح. و أما الرابع فلايجابه إسقاط ما ثبت اعتباره. و أما الخامس فلعدم إمكان غيره.

(٤). أى: أحسن تلك الوجوه هو الأخبار، لمخدوشيه غير الأخبار من تلك الوجوه.

#### أخبار العلاج

(٥). الضمير راجع إلى الأخبار مطلقا - بالاستخدام - لا خصوص أخبار الترجيح، لاشتمالها على أخبار التخيير أيضا، و هي ليست من أخبار الترجيح.

و بالجملة: الأخبار على طوائف أربع.

و لا يخفى وقوع التعارض البدوى بين نفس الأخبار العلاجيه - كما سيظهر - و حينئذ

=====

المقتضى لا يترتب عليها شرعا عدم مقتضاه، فإن الترتب و عدمه عقليان لا شرعيان.

و عليه فليس مقتضى أصاله عدم اعتبار المزيه عدم حجيه الراجح تعيينا، فضلا عن حجيه المرجوح تخييرا. و حينئذ تنتهى النوبه إلى أصاله التعيين فى الحجيه، للعلم بحجيه واجد المزيه و الشك فى حجيه فاقدتها، فلا بدّ من الاقتصار عقلا على معلوم الحجيه.



منها (١): ما دلّ على التخيير على الإطلاق (٢):

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السّلام: «قلت: يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين، و لا يعلم أيّهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (٣).

فحلُّ مشكله تعارض الأخبار المتكفله للأحكام الفرعيه يتوقف على حلّ تعارض نفس أخبار العلاج بالجمع الدلالي بينها.

و ما سيأتى من المصنف «قده» من القول بالتخيير بين المتعارضين و الجمع بين ما دلّ على التخيير و الترجيح بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب هو أحد الطرق المتكفله لحلّ تعارض الأخبار العلاجيّه، فانظر.

#### ١ - أخبار التخيير

(١). أى: من الطوائف الأربع من أخبار العلاج ما دلّ على التخيير.

(٢). إطلاق أخبار التخيير يراد به تاره إطلاقها فى قبال ما دلّ على التخيير مقيداً بعدم وجود المرجح فى أحد الخبرين، فلو كانت مزيه فى أحدهما كان الحججه التعيينيه ذا المزيه، و لا- تخيير حينئذ. و يراد به أخرى فى قبال دلالة بعض الأخبار على التخيير فى مدّه معيّنه كعصر الغيبه، فلا- تخيير فى زمان ظهور الإمام عليه السّلام. و مقصود الماتن من الإطلاق هو المعنى الأوّل، لا الثانى، لما سيأتى فى المتن من التنبه عليه، و لأنّه «قده» استدل على مدعاه بروايه الحارث بن المغيره الظاهره فى اختصاص التخيير بزمان غيبه الإمام عليه السّلام كما قيل.

(٣). صدر الحديث كما فى الوسائل هكذا: «قال: قلت له - أى للرضا عليه السّلام - تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت...» (٤).

و دلالة الخبر على التخيير بين المتعارضين واضحه، فإن الحسن بن الجهم سأل أولاً عن تعارض الخبرين المرويّين عنهم عليهم السّلام فأجابه عليه السّلام بعرض الحديثين على

و خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه» (١).

الكتاب و السنه المسلّمه، فإن كان أحدهما يشبههما تعين الأخذ به، و إن لم يكن شىء منهما شبيها بالكتاب و السنه فلا يأخذ بهما. ثم سأل ثانيا عن حكم الخبرين اللذين رواهما ثقتان، فأجاب عليه السلام بالتوسعه فى العمل بكل منهما. و الظاهر أن منشأ سؤاله الثانى هو موافقه الخبرين لعمومات الكتاب و السنه بحيث لم يكن العرض على الكتاب و السنه كافيا لتمييز الحجه عن اللاحجه.

فإن قلت: هذا الخبر يدل على التخيير بعد فقد المرجح لا على التخيير المطلق، فمع وجود الشباهه بالكتاب و السنه فى أحدهما خاصه لم يحكم عليه السلام بالسعه، بل بحجيه خصوص المشابه بهما.

قلت: ليس كذلك، فإنّ دلالة الخبر على التخيير المقيّد بعدم المرجح مبنيه على كون موافقه الكتاب من المرجحات، و سيأتى من المصنف منع ذلك، و أنّ موافقه الكتاب من وجوه تمييز الحجه عن اللاحجه، بحيث لا مقتضى لحجيه الخبر المخالف، و حيث إنّ كلا الخبرين - فى مفروض السؤال - موافق للكتاب فالمقتضى لحجيتهما موجود، و يكون حكمه عليه السلام بالتخيير مطلقا لا مقيدا بفقد المرجح.

(١). دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح فى أحد المتعارضين - واضحة، لأنّ موضوع الحكم بالتوسعه فى حجيه الخبرين المتعارضين هو مجىء الثقات بأحاديث تتضمّن أحكاما مختلفه يتعذر الأخذ بها، و الحكم هو التخيير فى الأخذ بأى منهما شاء. لكن هذا التخيير الظاهرى ينتهى بظهور الإمام الحجه «عليه السلام و عجل فرجه الشريف»، فإذا ظهر عليه السلام ارتفع هذا الحكم الظاهرى كسائر الأحكام الظاهريه، فإنه يحكم بالواقع و يبطلون القرآن.

و مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السّلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السّلام في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في (١) المحمل، و روى بعضهم: لا تصلّها إلّا في الأرض، فوقّع عليه السّلام: موّسع عليك بأيّه عملت « (٢).

و مكاتبه الحميرى إلى الحجّه عليه السّلام... إلى أن قال: «في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال عليه السّلام: و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (٣).

(١). في التهذيب «أن صلّهما» و في الوسائل «صلّها في المحمل»، و كذا «إلّا على الأرض» بدل «في الأرض» (١).

(٢). و تقريب الدلالة: أنّ أحد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافله كالفريضة، و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و الإجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافله، و أجاب عليه السّلام بالتوسعه و التخيير في العمل بكل واحد منهما، و هذا هو المطلوب.

(٣). روى المكاتبة في الوسائل هكذا: «في جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السّلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، و يجزيه أن يقول: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فكتب عليه السّلام في الجواب: أن فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير. و أمّا الآخر، فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (١). و رواه الشيخ في الغيبه بتفاوت يسير، و في آخره: «و بأيّهما أخذت من جهه التسليم» (١).

و دلالتها كسابقتها واضحه، فإنَّ أحد الخبرين يدل على مطلوبيه التكبير في الانتقال من كل حاله إلى أخرى في الصلاه، و الآخر يدل على عدم مطلوبيته حال النهوض إذا كبر بعد السجده الثانيه، فيتعارض الخبران بالسلب و الإيجاب في استحباب التكبير عند القيام.

و أجاب عليه السيّد بالتحخير، و أنّ مصلحه التسليم و الانقياد لهم عليهم السّلام تقتضى جعل التحخير و التوسع في العمل بأيهما شاء، و لم يحكم عليه السيّد بالتحخير مع أنّ التخصيص جمع عرفى رافع للتعارض. و تتمه الكلام في التعليقه.

(١). مثل ما رواه الكافي عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه» (١). و دلالته على التحخير مبنيه على إرادته السعه في العمل من قوله عليه السّلام: «في سعه» لا السعه في إرجاء الواقعه و عدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السّلام، إذ يكون حينئذ دليلاً على لزوم الاحتياط إلى زمان العلم بالحكم الواقعي بملاقاته عليه السّلام.

ثم قال الكليني «ره»: «و في روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

و مثل ما روى عن فقه الرضا عليه السّلام، قال: «و النفساء تدع الصلاه أكثره مثل أيام حيضها... إلى أن قال: و قد روى ثمانية عشر يوماً، و روى ثلاثه و عشرين يوماً. و بأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز» (٣). و دلالة هذه الروايه عن التحخير مطلقاً تامه، لعدم تقييد الأخذ بإحدى الروايات المتعارضه بعدم وجود مرجح لبعضها على بعض، أو تكافئها في المزاي لو كان في كل منها مزيه. و هذا الإطلاق يتأكد بأنّ غرض السائل رفع حيرته في مقام عمل المرأه بوظيفتها، و ليس المقصود مجرد استعلام الحكم من باب ضرب القانون حتى يجوز تأخير بيان المقيد إلى وقت آخر.

و قد ظهر مما بيننا إلى هنا: وجود المقتضى للقول بالتحخير بين المتعارضين مطلقاً، فتصل النوبه إلى المانع منه، و هو طوائف من الأخبار سيأتي بيانها «-» .

(-). لكن نوقش في استظهار التحخير المطلق أو المقيد بفقد المرجح أو بزمان الغيبه من هذه

الأخبار بما سيأتي، فينبغي ملاحظتها و النَّظَرُ أَوْلَا في وفائها بإثبات التخيير بين الخبرين المتعارضين، و ثانيا في النسبه بينها و بين سائر الطوائف من أخبار العلاج، فلنقدم الكلام في الجبهه الأولى بالنظر في كل منها سندا و دلالة، بعد الإغماض عمّا في رسائل شيخنا الأعظم «قده» من دعوى استفاضه أخبار التخيير بل تواترها، كالإغماض عمّا عن الضوابط من ضعفها جميعا إلا واحدا منها. فان دعوى الاستفاضه و إن كانت في محلها، لكن دعوى التواتر لا تخلو من مبالغه، كالمبالغه في القول بضعف ما عدا واحد منها سندا، لما سيظهر من اعتبار أكثر من واحد منها، فنقول و به نستعين:

الروايه الأولى: خبر الحسن بن الجهم المروى عن الإحتجاج، و هي ضعيفه بالإرسال، و حيث إن المدار في حجية الخبر هو الوثوق الشخصى بالصدور، فلا وجه للاعتماد عليها. و شهاده الشيخ الطبرسى في مقدمه الإحتجاج - من كون روايات كتابه مسنده في الأصل، و هي مشهوره أو مجمع عليها، و إنما أسقط أسنادها اختصارا - غير وافيّه بإثبات اعتبارها بالنسبه إلينا بعد اختلاف المباني في العدالة و غيرها مما يبتنى عليه حجية خبر الواحد. نعم لا بأس بهذه الشهاده إذا أحرز مبنى صاحب الإحتجاج في قبول الروايه و ردّها مع فرض حصول الوثوق بصدور تلك الأخبار من مجرد شهادته. و عليه فالبحث عن دلالة خبر الحسن بن الجهم يكون بتبع استدلال الماتن به، و هو ينفع لتأييد القول بالتخيير الذى تدل سائر الروايات عليه.

و أما الدلالة فقد عرفت ظهور قوله عليه السّلام: «فإذا لم يعلم فموسّع عليك» في التخيير بين الخبرين اللذين تمّ المقضى للحجيه في كل منهما، لكون راوييهما ثقتين، و كان السؤال عن علاج المانع و هو التعارض.

و أورد المحقق الأصفهاني «قده» على الاستدلال بها بما محصله: أنها لا تدل على مدعى المصنف و هو إثبات التخيير بين الخبرين سواء أ كانا متكافئين أم متفاضلين، و إنما تدل على التخيير بعد فقد المرجح، و ذلك لأنّ صدرها مقيد بالعرض على الكتاب و السنه، و قد روى شخص هذا الراوى عن موسى بن جعفر عليهما السلام أيضا العرض على الكتاب و السنه في الحديثين المختلفين<sup>(١)</sup>، كما روى عنه عليه السلام الأخذ بما يخالف العامه<sup>(٢)</sup>. و الغرض أن التخيير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح و لو في الجملة، فقوله: «و لا نعلم أيهما الحق» إما لموافقتهما معا للكتاب أو عدم موافقتهما معا للكتاب.

نعم بناء على ما سيجىء من المصنف «قده» - من أن العرض على الكتاب ليس من المرجحات

لإحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجته عن اللاحجه - يكون التخيير مطلقا غير مقيد بأعمال المرجحات، لكن سيأتي إن شاء الله ما فيه.

و أما حمل صدره - لإطلاقه - على عدم كون الجائي بالخبر ثقه فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقه، و في هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد، إذ مثله لا- يؤخذ به مع عدم الاختلاف، و ظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتخيير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضى للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في روايه عبد الله بن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله، و إلا- فالذى جاءكم به أولى» و عليه فمنشأ تحير السائل ليس كونهما حجتين بالذات، بل حيث إنه منسوب إليهم «عليهم السلام» له أن يردّه مطلقا أو يجب عليه رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط، فتدبر<sup>(١)</sup> و عليه يشكل الاستدلال بهذه المرسله على التخيير بين المتعارضين مطلقا - حتى مع التفاضل - إلا إذا تم أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: أن يكون الغرض من السؤال الأول استعمال حكم تعارض مطلق الخبرين حتى مع قصور المقتضى للحجيه في أحدهما، و يكون جوابه عليه السلام بقياس الخبرين على الكتاب و السنه أجنيا عن الحكم بالتخيير عند التكافؤ.

ثانيهما: أن يكون السؤال الأول سؤالا- عن معارضة خبرين جاء بهما ثقتان كما هو مفروض السؤال الثاني أيضا: إلا أن موافقه الكتاب ليست من وجوه الترجيح، بل من مميزات الحجته عن اللاحجه.

و لا- سبيل لإحراز الأمر الأول. لكن الأمر الثاني ثابت عند المصنف. و عليه يتجه استدلاله بروايه الحسن بن الجهم على التخيير المطلق، إذ لا يبعد ظهور قوله عليه السلام: «فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا» في كونه في مقام تمييز الحجته عن اللاحجه، لا ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه قريب من روايه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، و إن لم يشبهها فهو باطل» و بذلك يتجه استدلال المصنف بذيل الروايه على التخيير مطلقا سواء في المتكافئين و المتفاضلين.

الروايه الثانيه: خبر الحارث بن المغيره. أما السند فهو كسابقه مروى عن الاحتجاج مرسلًا. و أما الدلاله فقد عرفت ظهورها فى جعل التخيير بين المتعارضين - تكافئًا أم تفاضلًا - إلى زمان التمكن من لقاء الإمام الحجه صلوات الله و سلامه عليه و عجل فرجه الشريف.

لكن نوقش فيها تاره بأن موردها التمكن من لقاء الإمام القائم بالأمر فى كل عصر، و صورته ترقب لقائه عليه السلام كما فى أيام الحضور، لا- زمان الغيبه. و الرخصه فى التخيير فى مده قليله لا- تلازم الرخصه فيه أبداً(١). و أخرى بأنها «لا دلاله لها على حكم المتعارضين. و مفادها حجيه اخبار الثقه إلى ظهور الحجه عليه السلام»(٢).

و كلاهما لا- يخلو من غموض: أما الأول فلأن كل واحد من الأئمه المعصومين عليهم السلام و إن كان قائماً بالحق، بل أطلق على بعضهم فى الأخبار، إلا- أن الظاهر اختصاص لقب «القائم» - عند الإطلاق - بالإمام الحجه المنتظر «عليه أفضل الصلاه و السلام»، لقب به من عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما ورد فى كثير من الأخبار، فقد روى عنه صلى الله عليه و آله عند بيان الأئمه من ولد الحسين عليه السلام: «تاسعهم قائمهم» و «التاسع قائمهم» و «تاسعهم قائمهم قائم أمتى» و «تاسعهم قائمهم و مهديهم» و نحو هذا التعبير كما لا يخفى على من راجع مظانه.

و عليه فظاهر خبر الحارث جعل التوسعه و التخيير بين المتعارضين فى عصر الغيبه. و لعل تحديد ذلك برؤيته عليه السلام لأجل طول غيبته زماناً و قصر مدى إمامه سائر الأئمه عليهم السلام.

و لو لم يكن مقصوده عليه السلام جعل التخيير كان الأنسب تحديد التوسعه برؤيه كل واحد منهم، بأن يقال: «حتى ترانى أو ترانا» كتحديد الأمر بالوقوف فى المقبوله بملاقاه الإمام عليه السلام فالإتيان باللقب المختص بالإمام الحجه «عليه السلام و عجل فرجه الشريف، و تعليق السعه على رؤيته «عليه السلام» ظاهر فى جعل التخيير فى الأزمنه المتماديه قبل ظهوره عليه السلام، حيث يكون المدار فى عصر الدوله المهدويه على الأحكام الواقعيه بلا تقيه لخوف أو مداراه، هذا.

مضافاً إلى: أن الحكمه فى جعل التوسعه - و هى الإرفاق بالمكلفين و رفع الحرج عنهم مع كثره الأخبار المتعارضه فى أبواب الفقه - تقتضى جعلها فى حق الشيعه فى عصر الغيبه، لحرمانهم عن التشرف بمحضره عليه السلام بخلاف الشيعه المعاصرين لهم عليهم السلام لتمكنهم أحياناً من التشرف و استعمال الوظيفه منهم.

و عليه فجعل التخيير فى حقهم يقتضى جعله فى عصر الغيبه بالأولويه. هذا مع الغض عن ظهور

ألفاظ الروايه فى إفاده التخيير فى عصر الغيبه كما جعله المحقق الأشتياني أقوى الاحتمالين<sup>(١)</sup> و أما الثانى - و هو أجنبيه الروايه عن باب التعارض و دلالتها على حجيه خبر الثقة - فلأن حجيه خبر الثقة غير محدوده بعصر الغيبه حتى تكون هذه الروايه دليلا عليها، إذ الأخبار المستدل بها على اعتبار الخبر الواحد لا تزيد عن إمضاء السيره العقلايه، و من المعلوم عدم تفاوت حضورهم «عليهم السلام» و غيبته عليه السلام فى بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، بل مفاد الأخبار الإرجاعيه حجيه أخبار الثقات المعاصرين لهم عليهم السلام كالإرجاع إلى زكريا بن آدم و يونس بن عبد الرحمن و زراره و أضرابهم، فهل يدل قوله عليه السلام: «أما ما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» على اختصاص حجيه اخبار زراره بعدم التمكن من لقاء الإمام الصادق عليه السلام؟ و الحاصل: أن حجيه خبر الثقة - بمعنى منجزيه الواقع و الاعتذار عنه - لم تقيّد فى الروايات الإرجاعيه بعصر الغيبه، بل تشهد بخلافه كما عرفت.

هذا مضافا إلى: أجنبيه مفاد هذه الروايه عن حجيه خبر الثقة، و إنما يدل عليها مثل قوله «عليه السلام» فى التوقيع الشريف: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»<sup>(٢)</sup> الظاهر فى حجيه اخبار الثقات بنحو العموم، و قطع العذر الجهلى به، و انتفاء التوسعه بإجراء الأصل النافى للتكليف، و أن إخبار الثقة بمنزله السماع من المعصوم عليه السلام، و من المعلوم أن اخباره قد يتضمن السعه كما إذا أخبر باستحباب فعل أو إباحته، و قد يتضمن الضيق و الكلفه كما إذا أخبر بالإلزام. و هذا بخلاف خبر الحارث بن المغيره المتضمن للتوسعه بعد سماع الحديث من الأصحاب.

و ظاهره اختلاف الثقات فى الحديث عنهم عليهم السلام لقوله: «و كلهم ثقّه» و ليس المراد به اخبار الثقات بروايه واحده، فإنّ مثله يوجب العلم العادى بالحديث، و لا يناسب جعل التوسعه المطلقه حينئذ.

و الحاصل: أن دلالة هذه الروايه على مختار المصنف «قده» تامه، لما عرفت من أن التوسعه المجمعوله أجنبيه عن إمضاء سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة. و الإشكال إنما هو فى ضعف السند بالإرسال.

الروايه الثالثه: معتبره على بن مهزيار فى صلاه النافله فى المحمل. رواها الشيخ فى التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار<sup>(٣)</sup>. و الظاهر أن أحمد هو ابن محمد بن يحيى العطار القمى كما ذكره الشيخ فى سنده روايه مفصّله فى كتاب الدّيات. و رجال هذا



السند من الأجلاء، و إسناده الشيخ إلى أحمد معتبر. و لو نوقش في السند تاره بجهاله أحمد، و أخرى بتأخره عن العباس بطبقتين و سقوط الواسطه بينهما، لم يقدح ذلك في اعتبار الروايه بعد تصريح الشيخ في الفهرست بطريق آخر له إلى ابن مهزيار، قال: «أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله، و الحميري، و محمد بن يحيى، و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عنه» (١) فسنده الروايه معتبر على هذا الطريق.

و أما الدلاله: فظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلّهما إلّا على الأرض» من جهه اشتماله على السلب و الإيجاب هو شرطيه الاستقرار في النافله كالفريضه، فتبطل الصلاه في المحمل، لفقدانها للشرط.

و ظاهر الأمر في «صلّهما في المحمل» جواز الإتيان بالنافله في حال السير و عدم شرطيه الاستقرار، لا وجوب الصلاه في المحمل، إذ الأمر في مقام توهم الحظر، و لا مورد للجمع الدلالي بين الخبرين «بحمل الأمر على الاستحباب فيخرج الخبران عن المتعارضين» و ذلك لعدم كون «صلّ» ظاهرا في الوجوب أصلا حتى يتصرف في دلالتها، بل هو يدل على الترخيص من أول الأمر، و من المعلوم تحقق التعارض بين هذين الخبرين، و قد أجاب عليه السلام بالتخيير في الحجيه بين المتعارضين.

و أورد عليه بعض أعاضم العصر بأن «ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير أن التخيير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيانه، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين» (٢).

لكن يمكن أن يقال: ان وظيفه الإمام عليه السلام بما أنه مستودع علمه «تعالى شأنه» بيان الأحكام الواقعيه الأوليه و الثانويه، و كذا بيان القواعد العامه كما هو كثير في الروايات التي بأيدينا. و مما يحتاج إلى معرفته عامه المكلفين علاج تعارض الخبرين من التخيير أو الترجيح أو التساقط رأسا مع كثره الابتلاء بالمتعارضات في أبواب الفقه. فلا تنحصر وظيفه الإمام في تبليغ الأحكام الفرعيه حتى يكون الأنسب بشأنه بيان الحكم الواقعي خاصه، دون إعطاء قانون تعارض الخبرين، بل كل من الأمرين مناسب لمقام الإمام.

و عليه فالمتبع ظهور جوابه عليه السلام عن السؤال، و هو قوله: «فموسّع عليك» و لا- يبعد ظهوره في التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين في جميع الموارد، و كان منشأ التخيير في جميع الموارد مصلحه التسهيل على المكلفين و التسليم لهم عليهم السلام، و في خصوص المورد كان منشأ التخيير عدم شرطيه الاستقرار في النافله.

نعم يختص الحكم بالتخيير في هذه الروايه بالمستحبات المبني أمرها على التخفيف كما أفاده

المحقق الأصفهاني «قده» و لا سبيل للتعدى إلى مطلق الأخبار المتعارضة.

الروايه الرابعه: مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان «أرواحنا فداه».

و الكلام فى سندها تاره و فى الدلاله أخرى.

أما السند فهى و إن كانت مرسله فى الاحتجاج، لكن رواها الشيخ فى كتاب الغيبه أيضا كما تقدم فى التوضيح. و طريق الشيخ إلى الحميرى صحيح، قال فى الفهرست: «له مصنفات و روايات أخبرنا بها جماعه عن أبى جعفر ابن بابويه، عن أحمد بن هارون الفامى و جعفر بن الحسين عنه»<sup>(١)</sup>. و أما الحميرى فقال النجاشى فى شأنه: «كان ثقه و جهها، كاتب صاحب الأمر عليه السلام و سأله مسائل فى أبواب الشريعه»<sup>(٢)</sup>.

و أما الدلاله فظاهرها التوسعه و الترخيص فى العمل بكل من المتعارضين سواء فى مورد السؤال و هو الأحكام الترخيصيه أم فى غيرها. أما التخيير فى المستحبات فلظهور أحد الخبرين فى استحباب التكبير فى الانتقال من كل حاله إلى أخرى، لقوله عليه السلام «فعلية التكبير». بعد وضوح أمرين:

أحدهما: أن كلمه «عليه» و إن كانت ظاهره فى التكليف الإلزامى الذى فيه الثقل و المشقه، إلا أنها وردت بالنسبه إلى بعض المستحبات أيضا باعتبار استقرارها فى الذمه.

و ثانيهما: كون ما عدا تكبيره الافتتاح من التكبيرات مستحبا فى الصلاه بالضروره، خصوصا مع جلاله الراوى و كون السؤال من الناحيه المقدسه. و ظهور الخبر الآخر فى نفي الاستحباب، لقوله عليه السلام: «ليس عليه».

و وجه المعارضه حينئذ واضح، للتنافى بين ما يدل على استحباب التكبير و ما يدل على عدم استحبابه. و قد أجابه عليه السلام بالتخيير أى بالإتيان بالتكبيرات بقصد الاستحباب، و تركها، و هذا هو التخيير المدعى بين المتعارضين.

و مورد الروايه و إن كان حكما ترخيصيا، إلا أن مفاد جوابه عليه السلام اطراد الحكم بالتخيير فى جميع موارد التعارض، لقوله عليه السلام: «من باب التسليم» فإنه تنبيه على علّة الحكم، و لانه التعدى إلى جميع موارد تعارض الخبرين. و عليه فلا وجه لمقايسه هذه الروايه بروايه ابن مهزيار فى الاقتصار على الأحكام الترخيصيه كما أفاده المحقق الأصفهاني «قده». و ذلك لما عرفت من الفرق بين جوابه عليه السلام فى الروايتين، فإن قوله: «من باب التسليم» بيان لعلّة الحكم بالتخيير، و المدار على عموم العله لا خصوص المورد، و لم يرد هذا التعبير فى روايه على بن مهزيار.

و أورد على الاستدلال بهذه المكاتبه بخروج موردها عن التعارض، للجمع العرفى بينهما بحمل الخبر العام - المثبت للتكبير فى جميع الانتقالات - على الخبر الخاصّ النافى للتكبير فى خصوص حال النهوض، والقاعده تقتضى الجمع بين الخبرين بالتخصيص، لا الحكم بالتخير، فالحكم بالتخير و عدم تخصيص العموم إنما هو لكون التكبير ذكرا فى نفسه<sup>(١)</sup>.

لكنه لا يخلو من خفاء، فإنّ جهه سؤال الحميرى هى اختلاف الخبرين فى استحباب التكبير بالسلب و الإيجاب. و لو كان مقصوده عليه السلام من جعل التخير - و عدم إرشاد السائل إلى الجمع بين الخبرين بالتقييد - كون التكبير ذكرا فى نفسه كان المناسب بيان ما يدل عليه، لا الحكم بالتوسعه فى الأخذ، فإنّ قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ظاهر فى الحجية التى هى مسأله أصوليه، و نتیجه حجيه أحدهما تخيرا جواز الإفتاء باستحباب التكبير فى جميع الانتقالات بما أنه حكم الله، اعتمادا على روايه «فعلية التكبير» لا الإتيان به من جهه مطلوبه مطلق الذكر.

و عليه فالظاهر تماميه دلالة المكاتبه على التخير. و إطلاقها - الناشى من ترك الاستفصال - يعم المتفاضلين كالمتكافئين، و التعليل المستفاد من قوله: «من باب التسليم» يقتضى تعميم الحكم لجميع موارد التعارض.

الروايه الخامسه: معتبره سماعه المتقدمه فى التوضيح، رواها ثقه الإسلام عن على بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى و الحسن بن محبوب جميعا عن سماعه. و هذا السند موثق أو صحيح.

و التعبير عنه بالحسن أو الموثق - كما فى كلام العلامة المجلسى<sup>(٢)</sup> - لا بدّ أن يكون من جهه إبراهيم بن هاشم، مع أنّ المحكى عن الوجيزه وثيقه.

و أما الدلاله فقد تقدمت فى التوضيح إجمالا و أنّ سؤال سماعه: «كيف يصنع؟» يكون عن حكم واقعه ورد فيها حديثان مختلفان، و كلا الراويين من أهل دينه، و أجب عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى ملاقيه الإمام عليه السلام حتى يسأله عن حكمها، و بالتوسعه فى الفتره الفاصله بين الواقعه و بين الملاقاه، و المقصود بهذه الرخصه التخير فى العمل بكل منهما شاء.

و أورد على الاستدلال بها تاره: بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين «حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى، و العقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل و الترك، و قول الإمام عليه السلام: فهو فى سعه لا يدل على أزيد منه»<sup>(٣)</sup>.

و أخرى: بأنّها - مضافا إلى اختصاصها بالتمكن من لقاء الإمام عليه السلام - تكون من أدله التوقف لا من أدله التخير، لقوله عليه السلام: يرجئه<sup>(٤)</sup>.

و يشكل الأوّل أوّلاً: بالفرق الموضوعى بين مسأله الدوران بين المحذورين و بين مورد الموثقه بوجهين، فلا يصح حمل قوله عليه السلام: «فهو فى سعه» على ما يستقل به العقل من التخيير.

أحدهما: أن حكم العقل بالتخيير فى العمل فى مسأله الدوران يتوقف على العلم بجنس الإلزام و الشك فى الخصوصيتين كما مثّلوا له بالحلف على فعل فى وقت خاص أو على تركه.

و أمّا إذا دار حكم واقعه بين الوجوب و الحرمة و الإباحه فهو خارج عن مورد الدوران بين المحذورين، و تجرى فيه البراءه الشرعيه كما تقرر فى مجارى الأصول. و مفروض سؤال سماعه هو وصول خبرين متعارضين أحدهما يأمر و الآخر ينهى، و من المعلوم عدم استلزامه للعلم بالإلزام، لاحتمال كذبهما معا، و أن يكون حكم الواقعه الإباحه. و لا قرينه فى السؤال على حصول العلم بالإلزام الجامع بين الوجوب و الحرمة من إخبار المخبرين حتى يندرج فى مورد الدوران.

و دعوى «إفاده الحجتين التبعديتين للعلم بالإلزام، فلا يحتمل معهما الإباحه» ممنوعه بعدم اقتضاء حجه خبر الثقه حصول العلم بمؤداه، خصوصا مع تعارض الخبرين و تكاذبهما و عدم حجه شىء منهما، بعد كون الأصل الأولى فى تعارض الطرق هو التساقت و عدم نهوض دليل على حجه أحدهما تخيرا بعد.

ثانيهما: أن حكم العقل بالتخيير فى مسأله الدوران بين المحذورين منوط بعدم دليل يعين الوظيفه من عموم فوقانى يثبت أحد الحكمين، أو أصل عملى منجز له كالأستصحاب المثبت للتكليف، إذ معه لا تصل النوبه إلى التخيير، و حيث لم يحرز وجود هذا الدليل أو الأصل و عدمه فى مورد سؤال سماعه، فلا- سبيل لحملها على مورد الدوران، فإنّ حمل إطلاق جواب الإمام «عليه السلام»: «فهو فى سعه» - الشامل لمورد وجود الأصل الحاكم و عدمه - على صورته عدمه حتى يكون موردا للدوران بين المحذورين بلا وجه.

و الحاصل: أن مجرد ورود خبرين متضمنين لطرفى الإلزام لا يقتضى درج المورد فى الدوران بين المحذورين حتى تكون السعه إرشادا إلى ما يستقل به العقل، لما عرفت من اعتبار أمرين فى مسأله الدوران، و لا سبيل لإحرازهما فى الموثقه.

نعم لا بأس باستفاده الدوران بين المحذورين من مرسل سماعه بن مهران عن أبى عبد الله «عليه السلام»: «قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا و الآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامه» (١).

و ثانيا: أنّ إرادته الحجيه التخييريّه فى موارد الدوران بين المحذورين من قوله عليه السلام: «فهو

فى سعه» غير ظاهره، لأن هذه التوسعه إما أن تدل على الحجيه التخييريّه و إما ان تدل على نفى منجزيه الاحتمال و جعل المكلف معذورا فى مخالفه الواقع، كما يدل عليه حديث السفره فى بحث أصاله البراءه «فهم فى سعه حتى يعلموا» إذ لا يراد بالسعه إلا الإعذار عن الواقع على تقدير المخالفه.

فإن أريد بها جعل الحجيه التخييريّه - كما هو المقصود من الاستدلال بالموثقه - فمن المعلوم أنها أجنبيّه عن التخيير العملى فى مسأله الدوران، إذ العقل إنما يحكم بالتخيير فى العمل و نفى الحرج عن الفعل و الترك، و هذا لا ربط له بجعل أحد الاحتمالين حجه و الإفتاء به.

و إن أريد بها التوسعه فى مقام العمل - لا الحجيه - فلا وجه لحمل الموثقه على مورد الدوران، فإن التوسعه بمعنى جعل العذر عن مخالفه الواقع لا تختص به، بل تجرى فى الشبهات البدويه بعد الفحص كما يظهر من الاستدلال بحديث السعه فى الشبهه التحريميه.

و عليه كان اللازم الإشكال - على دلالة الموثقه على التخيير - بمنع ظهور «فهو فى سعه» فى جعل الحجيه، بل مساقها مساق حديث السعه. لا- حمل الروايه على موارد الدوران بين المحذورين، إذ لا- حكم للعقل فيها بالحجيه التخييريّه، بل غايته نفى الحرج عن موافقه كل من الاحتمالين المتكافئين.

هذا.

مضافا إلى: أن الأمر يارجاء الواقعه مانع عن حمل التوسعه على موارد الدوران بين المحذورين، لامتناع الاحتياط فيها، مع أنه عليه السلام أمر بالإرجاء و التوقف.

و يشكل الثانى: بالمنع من اختصاص الروايه بحال التمکن من لقاء الإمام عليه السلام بما تقدم فى خبر الحارث بن المغيره. و المراد بالموصول فى «من يخبره» هو الإمام عليه السلام، إذ لا ترتفع الحيره بإخبار غيره كما هو واضح، إلا بدليل آخر يدل على كفايه إخبار الغير عموما أو خصوصا، و هو مفقود فى مورد الموثقه، و ظهور الموصول هنا فى الإمام عليه السلام كظهور «صاحبك» فى خبر سماعه فيه مما لا ينكر.

و أما ما أفاده من كون الموثقه من أدله التوقف لا التخيير فممنوع بأنها تتضمن حكيمين:

أحدهما إرجاء الواقعه إلى زمن ملاقيه الإمام عليه السلام، و الثانى جعل التوسعه و الترخيص فى العمل بواحد من الخبرين، و ظاهر الجمله الأولى و إن كان هو الإرجاء، و التوقف المطلق واقعا و ظاهرا بترك الإقدام فى الواقعه إلى زمان الملاقاه، و عدم إسناد شىء من المضمونين إلى الشارع.

لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بقرينه صراحه الجمله اللاحقه فى جعل التوسعه، و من المعلوم امتناع الجمع بين التوسعه و التوقف الظاهريين، للتنافى بينهما، فلا مناص من الجمع بجعل التوقف ناظرا إلى الواقع، و عدم إسناد أحد المضمونين إلى الشارع

واقعا لئلا يلزم التشريع، و جعل التوسعه

ص: ١١٤

فى العمل بواحد من الخبرين ظاهرًا، و هذا هو التخيير الظاهرى فى حجه أحد الخبرين المتعارضين.

و قد يقال: باختصاص الموثقه بأصول الدين و أجنبيتها عن حكم تعارض الخبرين فى الفروع بقريته قوله عليه السلام: «أحدهما يأمر بأخذه» و لو كانت ناظره إلى الفروع كان الأنسب أن يعبر بالأمر بفعله، لمناسبه التعبير بالأخذ بالأمر الاعتقادي. و كذا تعبير الإمام عليه السلام ب «يرجئه» فإن الإرجاء فى الفروع يؤدّى إلى التفويت عاده، بخلافه فى الاعتقادات.

لكنه غير ظاهر بعد ما عرفت من ورود كلمه «الأخذ» فى تعارض الخبرين الدالين على حكمين فرعيين، كما فى المقبوله، حيث تكرر كلمه «الأخذ» فيها، و موردها الفروع، و كذا غيرها من أخبار الباب. و أما الأمر بالإرجاء فقد عرفت أنه ناظر إلى الواقع، و عدم إسناد أحد الحكمين خاصه إلى الشارع، لا إلى العمل الخارجى.

الروايه السادسه: مرسله الكافى، لقوله بعد نقل موثقه سماعه: «و فى روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و دلالة هذه الجملة على التخيير بين المتعارضين تامه.

لكن يشكل الاعتماد عليها من جهه الإرسال و إن كان ظاهر تعبير الكلينى «قده» وجود روايه بهذا المضمون غير موثقه سماعه. هذا مع احتمال كون الروايه مضمون إحدى الروايات المسنده المتقدمه، فلا يحرز التعدد حتى يستند إليها و إن كان الأصل الأوّلى عند بيان الأخبار تعددها.

و أما ما ذكره فى ديباجه الكافى من قوله عليه السلام: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» فالظاهر أنها منقوله بالمعنى، بل الظاهر أنها إشاره إلى ما ورد من الأخبار فى الترجيح بالشهره و بما وافق الكتاب و بما خالف العامه، لا أنها روايه مستقله فى قبال سائر الروايات حتى يؤخذ بمفادها، و لو لم تكن مأخوذه من غيرها فلا يعلم صدرها حتى يكون الحكم بالتخيير مطلقاً أو مقيداً بما جاء فى الصدر احتمالاً.

و أما خبر فقه الرضا عليه السلام فدلالته على التخيير تامه. و الإشكال فى سنده كما هو ظاهر.

لكن فى ما تقدم من أخبار التخيير غنى و كفايه لإثبات أصل التخيير. و قد عرفت دعوى شيخنا الأعظم استفاضتها بل تواترها، فهى روايات معمول بمضامينها فى الجملة بشهادة دعوى صاحب المعالم (١) الإجماع على التخيير بعد فقد المرجح الظاهره فى عدم الاعتناء بوجود المخالف كالشيخ فى مقدمه التهذيب و إن ذهب فى مقدمه الإستبصار إلى التخيير، بل فى العده ألحق تعارض الإجماعين بتعارض الخبرين ممّا ظاهره تسلّم الحكم بالتخيير فى الخبرين، قال فى مقدمه الإستبصار: «و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما، و بعد التأويل بينهما كان العامل

و منها (١): ما دلّ على التوقف مطلقا (٢).

## ٢ - أخبار الوقوف

(١). أى: و من الطوائف الواردة فى علاج تعارض الأخبار ما دلّ على التوقف مطلقا - فى قبالات المطلقات التخيير - أى من دون تقييدها بفقد المرجح.

(٢). مثل ما روى عن السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال - مسائل محمد بن على بن عيسى - «حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد و موسى بن محمد بن على بن عيسى، قال: كتبت إلى الشيخ موسى الكاظم «أعزّه الله و أيده» أسأله عن الصلاه.. إلى أن قال: و سألته عن العلم المنقول إلينا من آباءك و أجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلينا».

و روى الصفار فى بصائر الدرجات نحو هذه الروايه عن محمد بن عيسى، قال «أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطّه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا...» و الظاهر تعدد المكاتبه، فإن المكتوب إليه فى روايه السرائر هو أبو الحسن الأوّل عليه السلام، و فى الثانيه أبو الحسن الثالث عليه السلام.

و كيف كان فالروايه تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث إذا لم تكن قرينه على صدور أحدها خاصه. و الأمر بالتوقف مطلق غير مقيد بفقد المرجحات الآتية من الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و أمّا سند روايه السرائر فهو و إن لم يكن واضحا، إلا أن اعتماد ابن إدريس عليها مع بنائه على عدم حجيه الخبر الواحد المجرد عن القرينه القطعيّه كاشف عن إحراز صدورها.

=====

أيضا مخيرا فى العمل بأيّهما شاء من جهه التسليم...».

و سيأتى الكلام فى سائر طوائف الأخبار و أنّها هل تقتضى تقييد المطلقات التخيير أم لا؟



و منها (١): ما دلّ على ما هو الحائض منها «-» .

و مثل موثقه سماعه المتقدمه فى أخبار التخيير، بناء على إرادته السعه فى تأخير الواقعه - بعد الأمر بالإرجاء - و عدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السّلام. و مثل خبر سماعه بن مهران عن أبى عبد الله عليه السّلام المتقدمه فى (ص ١١٣) و قد عدّ خبر جابر «» عن أبى جعفر عليه السّلام و غيره أيضا كمرسله ابن بكير «» من أخبار التوقف مطلقا. لكنه ليس كذلك، لاشتمالها على التوقف بعد فقد المرجحات، لا مطلقا كما هو مراد المصنف «قدس سره».

### ٣ - أخبار الاحتياط

(١). أى: و من تلك الطوائف الأربع ما دلّ على الاحتياط فى الخبرين المتعارضين، و الدال على الأخذ بالاحتياط قوله عليه السّلام فى مرفوعه زراره بعد تكافؤ المرجحات: «إذن فخذ بما فيه الحائضه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط» «». لكن المرفوعه لا تدل على الاحتياط مطلقا، بل فى صورته تكافؤ المرجحات.

=====

(-). فى تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله «قده»: «و المراد بما دلّ على التوقف أو الاحتياط هو الأخبار الداله عليهما فى مطلق الشبهات، لا فى خصوص المتعارضين، لعدم ما يدل على أحدهما فيهما. نعم فى الأخبار الأمره بأخذ المرجحات ما يدل على التوقف بعد فقدها، لكنها ليست داله على التوقف أو الاحتياط و لو مع وجود المرجحات» «».

أقول: أما ما أفاده «قده» بالنسبه إلى الاحتياط فالظاهر أنه كذلك، إذ لم نعر على ما يدل على الاحتياط مطلقا فى خصوص المتعارضين، و الدال عليه فيهما هو ما عرفته من بعض فقرات مرفوعه زراره، و ذلك أيضا ليس مطلقا بل هو مقتيد بفقد المرجحات. فإن كان مراد المصنف تلك الفقره فالتعبير عنها بالطائفه مسامحه، فلا يبعد أن يريد بالطائفه ما فى تقريرات سيدنا الأجل من الأخبار الداله على الاحتياط فى مطلق الشبهات.

ص: ١١٧

و أما ما أفاده «قده» من الأخبار العامه الداله على التوقف فى مطلق الشبهات فهو و إن كان محتملا، لكن احتمال ما ذكرناه من روايتى سماعه و محمد بن على بن عيسى لعله أقرب، إذ الظاهر عدم قصور فى دلالتهما على التوقف فى الفتوى و السعه فى العمل.

هذا ما دلّ من الأخبار على التوقف فى تعارض الخبرين مطلقا من غير تقييد بفقد المرجح. و فى بعض الأخبار تقييد الأمر بالإرجاء بما إذا لم يكن لأحد الخبرين مزيه ترجحه على الآخر، كما فى مقبوله عمر بن حنظله، فإنه عليه السلام بعد فرض استواء الحاكمين فى الصفات أمر بالنظر فى مستندى حكميهما، و الأخذ بالمشهور و الموافق للكتاب و المخالف للقوم و ما يكون حكاهم أميل إليه، و بعد تكافؤ الخبرين فى هذه الأمور قال عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» فالحكم بالتوقف متأخر عن وجوه الترجيح.

كما أن ظاهر المقبوله بقرينه قوله عليه السلام: «حتى تلقى إمامك» اختصاص الحكم بالإرجاء بزمان الحضور، خصوصا مع اقتضاء مورد السؤال - و هو النزاع المالى - رفع الخصومه و قطع ماده التشاجر بين المترافعين، مما يكون إيقاف الدعوى لمدته قصيره - أى إلى إمكان التشرف و استعمال الواقع - ممكنا.

و لأجل اختلاف مضمون المقبوله مع مفاد المطلقات الآمره بالوقوف عند المتعارضين لم نذكر هذه الروايه فى التوضيح المعدّ لبيان مراد الماتن من مطلقات أخبار الوقوف.

و كيف كان فالظاهر أن أخبار التخيير معارضه بأخبار الوقوف بالتباين، و من المعلوم إناطه حجيه أحد الخبرين المتعارضين تخييرا بتقديم أخبار التخيير بنحو من الجمع الدلالى بين الطائفتين بعد ما عرفت من وجود الأخبار المعتمره سندا فى كليتهما.

و قد تصدّى الأصحاب «رضوان الله عليهم» للجمع بينهما أو تقديم أخبار التخيير مطلقا، أو فى عصر الغيبه. و قد حكى المحدث البحرانى وجوها ثمانية للجمع بينهما، و ناقش فيها<sup>(١)</sup>، و إخبار الثانى من تلك الوجوه جمع منهم شيخنا الأعظم، و هو حمل أخبار الوقوف على التمكن من رفع الشبهه و الوصول إلى الإمام عليه السلام، و حمل أخبار التخيير على زمان تعذر الوصول إليه عليه السلام، و هو محكى عن الثقة الجليل أحمد بن أبى طالب الطبرسى فى كتاب الاحتجاج، فراجع.

كما أن القائلين بالتخيير اختلفوا فى كيفية تقديم أخباره على أخبار الوقوف، فذهب المحقق الأشثيانى و وافقه شيخنا المحقق العراقى «قدهما» إلى حكومتها على أخبار الوقوف العامه، و اختار

المحقق الرشتى أخبار التخيير من جهة الجمع الدلالى بين النص و الظاهر(«)، و المحكى عن المجلسى «قدهما» الجمع بحمل الأمر بالوقوف على الاستحباب.

و كيف كان فالمعزى إلى المشهور هو القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، بل ادعى فى المعالم الإجماع عليه.

و قد وجّه المحقق النائنى فتوى المشهور بالتخيير بما حاصله: أن الأخبار على طوائف أربع:

منها: ما دلّ على التخيير مطلقاً أى فى زمن الحضور و الغيبه كخبر الحسن بن الجهم.

و منها: ما دلّ على التوقف كذلك بناء على وجوده فى الأخبار كما حكى.

و منها: ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور كخبر الحارث بن المغيرة.

و منها: ما دلّ على التوقف فى زمن الحضور كما فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله.

و النسبه بين مطلقات التخيير و مقيداته و إن كانت هى العموم و الخصوص كالنسبه بين مطلقات الوقوف و مقيداته، إلا أنه لا تحمل المطلقات على المقيدات، إذ حمل المطلق على المقيد فى المثبتين مشروط بكون المطلوب فيهما صّرف الوجود حتى يتحقق التنافى الموجب للحمل، و المفروض كونهما انحلاليين، و المقصود هو حكم الخبرين المتعارضين بنحو مطلق الوجود.

و النسبه بين المطلقات هى التباين، لكن لما لم يعمل بإطلاق أدله التخيير فى زمان الحضور صار الإطلاق معرضاً عنه و غير مراد، فكأنه من أول الأمر كان دليل التخيير مختصاً بزمان الغيبه، و حينئذ تنقلب النسبه التباينيه التى كانت بين مطلقات التوقف و التخيير إلى الأعم و الأخص المطلق، لصيروره مطلقات التخيير بالإعراض المزبور أخص من إطلاقات أدله التوقف، فتخصّص إطلاقات التوقف و تكون النتيجة التخيير فى زمان الغيبه و التوقف فى زمان الحضور.

هذا ما حكاه سيدنا الأستاذ فى مجلس الدرس عن المحقق النائنى «قدهما» و هو مغاير لما فى تقارير العلامة الكاظمى «قده» من وجهين:

أحدهما: أن النسبه بين مطلقات الوقوف و التخيير هى العموم من وجه، و قد تكرر هذا التعبير فى موضعين من التقرير(«)، و لكن السيد الأستاذ «قده» صرّح بأن مراد المحقق النائنى هو ما ذكرناه من أن النسبه بينهما هى التباين.

و ثانيهما: أن النسبه بين مقيدات التخيير و التوقف هى التباين كما فى التقرير، و لكن تخلص من التعارض بينهما بقوله: «و لا يهمنى البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف و التخيير فى زمان الحضور، فإنه لا أثر له. مضافاً إلى أنه لم يعلم العمل بما دلّ على التخيير فى زمان الحضور...». و لكن

سيدنا الأستاذ لم يتعرض لحكم تعارض المقيدات، و اقتصر على الاعتراض عن مطلقات التخيير و عدم العمل بها في عصر الحضور.

أقول: أمّا الوجه الأوّل - أعنى النسبه بين مطلقات التخيير و التوقف - فالظاهر أن التعارض بينهما تباينى كما أفاده سيدنا الأستاذ «قده». لكن يمكن تقريب العموم من وجه المذكور في التقريرات أيضا، بأن يقال: إنّ مفاد أخبار التخيير هو الحكم الأصولى أعنى حجيه أحد الخبرين تختيارا، لا- التخيير فى المسأله الفرعيه، و التخيير فى الحجيه معقول فى جميع موارد التعارض سواء أ كان الحكم إلزاميا أم ترخيصيا، و لا مانع من حجيه أحدهما فى دوران الأمر بين المحذورين، بأن دلّ أحدهما على وجوب فعل و الآخر على حرمة. و أخبار الوقوف تعمّ الفتوى و العمل، فإنّ الوقوف هو السكون و عدم المضى، و إطلاقه شامل للفتوى و العمل، و لكنه لا يجرى فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، لأنه مورد اللابديه العقليه، و يتعذر فيه الاحتياط.

و عليه فأخبار الوقوف أعم من أخبار التخيير، لشمولها للحكم الأصولى و الفرعى، و أخص منها، لاختصاصها بغير مورد الدوران بين المحذورين. و أخبار التخيير أخص من أخبار الوقوف، لدالاتها على الحكم الأصولى، و أعم منها لشمولها لموارد الدوران، و ماداه الاجتماع هى تعارض الخبرين فى غير الوجوب و الحرمة، فمقتضى أخبار التخيير حجيه أحد الخبرين، و مقتضى أخبار الوقوف التوقف عن الفتوى و العمل بالاحتياط.

و هذا التوجيه و إن كان صحيحا خصوصا بملاحظه موثقه سماعه الداله على حجيه أحد الخبرين تختيارا مع كون أحدهما أمرا و الآخر نهيا.

لكن يبعده ما أفاده المحقق النائينى فى مسأله أصاله التخيير من قوله: «و ما ورد من التخيير فى باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير فى المسأله الأصوليه و هو التخيير فى أخذ أحد المتعارضين حجه و طريقا إلى الواقع فى مقام الاستنباط فهو أجنبى عني نحن فيه. و إن كان المراد منه التخيير فى المسأله الفقهيّه أى التخيير فى العمل فيكون من التخيير العقلى التكوينى، لا تعبدى شرعى...»(١).

و عليه فحيث إن التخيير فى المقام هو الأخذ بأحدهما بما أنه حجه شرعا، فلا يكاد يجرى فى مسأله الدوران، فإنّ الأثر المترقب من الحجيه و هو الحركه على طبقها حاصل قهرا، لعدم خلوّ المكلف تكوينا من الفعل و الترك. و عليه فكون النسبه بين المطلقات هى التباين أولى من العموم من وجه.

و أما الوجه الثاني: فالظاهر عدم تأثيره في انقلاب النسبه بين مطلقات التخيير و التوقف، إذ الغرض المهم للميرزا «قده» إثبات عدم العمل بأخبار التخيير في زمن الحضور، وهذا لا- يختلف الحال فيه بين سقوط أخبار التخيير في حال الحضور بمعارضتها؛ ض: بمقيدات أخبار الوقوف، ثم دعوى إعراض الأصحاب عن العمل بأخبار التخيير في عصر الحضور، و بين إسقاط مقيدات أخبار التخيير بالإعراض، ثم تخصيص أخبار التخيير المطلقة بأخبار التوقف في زمان الحضور كي يتجه انقلاب النسبه بين مطلقات التخيير بعد التخصيص و بين مطلقات الوقوف.

و كيف كان فلا يخلو الجمع الذي أفاده المحقق النائيني «قده» من تأمل.

أما أولاً: فلأنّ خبر الحارث بن المغيرة الذي جعله الميرزا «قده» دالاً- على التخيير في زمان التمكن من الوصول إليهم عليهم السلام يكون أدلّ على جعل التخيير مطلقاً، كما استظهره المحقق العراقي من دلالاته على جعل التخيير في زمان التمكن (١)، فإنّ التحديد في قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم» كناية عن مرور الأزمنة السابقه على زمان التمكن من الوصول إلى الحجّه عليه السلام، و هذا المضمون لو لم يختص بزمان الغيبه فلا- أقل من شموله له، لوضوح الفرق بين تحديد الحكم بمثل قوله عليه السلام: «حتى ترى إمامك» و بين تحديده برؤيته عليه السلام، لظهور الأوّل في اختصاص الحكم بزمان الحضور و التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و هذا بخلاف التحديد برؤيه الحجّه عليه السلام، الظاهر في جعل الوظيفه في حال الغيبه، و لا أقل من إطلاقه لزمانى الحضور و الغيبه، إذ لا خصوصيه لزمان الحضور، و إنّما المدار على التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام و عدم التمكن منه.

و أما ما دل على التوقف مطلقاً فيما أن يراد به الإطلاقات الأمره بالتوقف عند كل شبهه سواء أ كان منشؤها تعارض الروايات أم غيرها، و إمّا مكاتبه محمد بن على بن عيسى. فإن أريد بها الإطلاقات فالجواب: أنها كما تقدم في بحث البراءه قاصره عن إفاده الحكم المولوى، لكونها إرشادا إلى موارد تنجيز التكليف بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال، و من المعلوم أنها لا تصلح للمعارضه مع ما دلّ على التخيير.

و لو سلّم دلالتها على الحكم المولوى كانت مخصّصه بأخبار التخيير أو محكومّه بها. أمّا التخصيص فلأنه جمع عرفى بين ما دلّ على لزوم التوقف عند كل شبهه مهما كان منشؤها، و بين ما دلّ على التخيير فى الشبهه الناشئه من تعارض الخبرين.

و أمّا الحكومه فلأنّ التوقف منوط بتحقيق موضوعه أعنى الشبهه «و عدم وجود الدليل، الزائل

حكما أو حقيقه بأخبار التخيير الداله على حجه أحد المتعارضين كأخبار الترجيح من غير فرق بينهما»)).

و بعبارة أخرى: مورد الأمر بالتوقف هو صورته فقد الحجته و عدم الطريق إلى الواقع، و مفاد أخبار التخيير إثبات الحجته، فيرتفع به موضوع الأمر بالتوقف.

و إن أريد به المكاتبه، فالجواب منع دلالتها على التوقف المطلق، لظهور قوله عليه السلام: «و ما لم تعلموا فردوه إلينا» في الرد إلى الإمام الموجود في زمان وصول الخبرين المتعارضين إلى السائل، فيرجع إليه لرفع الشبهة. و هذا غير الرد إلى الله و رسوله الوارد في بعض الأخبار، فإن المقصود منه التوقف عن رد الخبرين و طرحهما و إيصال البيان إلى الرسول و الإمام عليهما السلام.

نعم يمكن تقريب دلالة المقبوله على وجوب التوقف حتى في عصر الغيبه بما سيأتي، لكنه خلاف استظهار الميرزا «قده» من اختصاصها بزمان الحضور.

و حيث اتضح قصور الأخبار عن الدلالة على وجوب التوقف مطلقا فلا سبيل للجمع الذي حققه «قدس سره».

و أما ثانيا: فلأنه بناء على دلالة خبر الحارث بن المغيرة على التخيير في زمن الحضور خاصه يقع التعارض بالتباين بينه و بين مقبوله عمر بن حنظله، و بعد تساقطهما ينتهي الأمر إلى مطلقات الوقوف و التخيير، لسلامتها عن المقيد، فيقع بينهما التعارض بالتباين. و لازمه التساقط و الرجوع إلى الأصل العملي.

و ما أفاده في التقرير من «عدم أهميه حكم التعارض في عصر الحضور و عدم إحراز العمل بأخبار التخيير فيه» ممنوع، فإنه و إن لم يهمننا تعيين وظيفه المكلفين في عصر الحضور، إلا أن الكلام في مفاد المقبوله و خبر الحارث، و هما متعارضان بالتباين في تعيين الوظيفة بالنسبه إلى المكلفين المعاصرين للأئمه عليهم السلام، و لازم تعارضهما تساقطهما. و أمّا عدم إحراز العمل بأخبار التخيير في زمان الحضور فهو خلاف ظاهر بعض أخباره في أن السؤال عن حكم التعارض كان من جهة ابتلاء السائل بالتردد في الحكم الواقعي لأجل تعارض الخبرين كما يستفاد من خبر الحسن بن الجهم و غيره، و لازمه اعتماد السائل على التوسعه في الأخذ بأيّ منهما.

مضافا إلى: أن عدم العمل بأخبار التخيير لا يشهد بالإعراض عنها، إذ لعله كان من جهة تفاضل الخبرين في المزايا و عدم تكافئهما من جميع الجهات.

و الحاصل: أنه بعد تعارض المقيدين و تساقطهما لا يبقى إلا إطلاق الوقوف و التخيير، و لا مجال

لانقلاب النسبه بينهما من العموم من وجه - أو التباين - إلى العموم المطلق حتى يكون نتيجة التقييد القول بالوقوف في عصر الحضور و بالتخير في عصر الغيبه. مع أن مبنى الانقلاب لم يلتزم به الكل - كما سيأتى - حتى يتم به توجيه فتوى المشهور.

فالتحقيق أن يقال: بتقديم أخبار التخير بعد تماميه دلالتها على التخير مطلقا في عصر الحضور و الغيبه، و لا يعارضها شىء من أخبار الوقوف إلاّ المقبوله، و هى - كما تقدم - بقرينه مورد السؤال تكون كالنصّ فى وجوب التوقف فى موردها أعنى تعارض الخبرين المتكافئين فى المرجحات إذا كانت المسأله فى باب الحكومه و القضاء.

و فى دلالتها على التوقف فى عصر الغيبه أيضا حتى تعارض مطلقات التخير تأمل و إن ذهب المحقق الرشتى «قده» إلى التعميم بقوله: «أولا: بأنّ التحديد بقاء الإمام عليه السلام أعم من صورته تمكن الوصول إليه و عدمها، لأن كلمه - حتى - كما تدخل على الغايه الممكنه كذلك تدخل على الغايه الممتنعه كما فى قوله تعالى: - حتى يلجّ الجمل فى سمّ الخياط - فهذه الأخبار المحدوده بقاء الإمام عليه السلام أيضا مطلقه من حيث إمكان الوصول و عدمه، كما أن أخبار التخير أيضا مطلقه من هذه الجبهه، فيكونان متباينين، فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورته معينه على شاهد. و ثانيا:

ان العبره فى مثل المقام بأعم العناوين لا بأخصّها...»(١).

و كلا الوجهين لا يخلو من غموض، أما الأوّل فلأن قياس «حتى تلقى إمامك» على الآيه الشريفه غير ظاهر، فإنّ مدخول «حتى» فيها و إن كان ممتنعا، لكن ملاقاته الإمام عليه السلام ممكنه، خصوصا بقرينه مورد السؤال، إذ لا معنى لإيقاف الدعوى و المرافعه مده مديده و لو عشرات السنين حتى يتفق له الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّ هذا الإرجاء المديد غير مطلوب فى باب القضاء، كما أنّ التخير فى تعيين الحاكم غير مجعول.

إلا أن يكون مورد المقبوله من باب التداعى كما رجحه المصنف فى حاشيه الرسائل كما سيأتى.

و عليه فنفس مورد سؤال عمر بن حنظله قرينه على كون الأمر بالتوقف مخصوصا بزمان الحضور.

نعم لو كان الغايه كالتحديد فى خبر الحارث من قوله عليه السلام «حتى ترى القائم» كانت كالنصّ فى الأمر بالتوقف فى عصر الغيبه بناء على اختصاص إطلاق هذا اللقب الشريف به عجل الله تعالى فرجه الشريف.

و أما الثانى: فقد عرفت حال الأدله العامه على وجوب التوقف، فلا نعيد.

٤ - أخبار الترجيح

(١). أى: و من طوائف الأخبار العلاجيّه، و هذه هي الطائفة الرابعه الداله على الترجيح بمزايا مخصوصه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله، و قد رواها المشايخ الثلاثة «رضوان الله تعالى عليهم» على اختلاف يسير فى بعض الفقرات، و المتن المذكور هنا موافق لما فى الكافى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة، أ يحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتا و إن كان حقه ثابتا له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، و قد أمر الله أن يكفر به، قال الله «تعالى»: يتحاكمون إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران ( إلى ) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإننى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمننا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم، قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أوعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

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

فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عتّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا-ريب فيه، و إنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و إلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.



قال: قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات «(١)». و منها: ما ذكره ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللثالى بقوله: «و روى العلامه قُعدست نفسه مرفوعا إلى زرارته»، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك: يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارته خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خُذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال: أنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، و خُذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معا موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر «(٢)».

و منها: ما يدل على التوقف فيما لم يكن أحدهما موافقا لكتاب الله و لا لسنه، كما هو

و الألفقيه، و الأورعيه، و الأوثقيه، و الشهره، على اختلافها (١) في الاقتصار على بعضها، و في الترتيب بينها (٢). و لأجل اختلاف الأخبار (٣) اختلفت

ظاهر روايه العيون عن الميثمي عن الرضا عليه السلام حيث قال في آخره: «و ما لم تجدوه في شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتكم البيان من عندنا».

و منها: ما يدل على عرضهما على كتاب الله و الأخذ بما وافقه، و إلا فيعرضان على أخبار العامه فيؤخذ بما خالفهم»، كما في روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله التي رواها الراوندى في رسالته.

و منها: غير ذلك مما ذكره شيخنا الأعظم «قده» في الرسائل.

(١). متعلق ب «ما دلّ على الترجيح» و الضمير راجع إلى «الأخبار» و قوله: «في الاقتصار» متعلق ب «اختلافها» و غرضه: أن المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفه كميًا و كيفًا. أما الكم فلاختلافها عددا، حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر في الروايه المرويّه عن العيون، و قد ذكر في المقبوله و المرفوعه، و كذا اقتصر في جملة من الروايات على الترجيح بمخالفه العامه كخبر الحسن بن الجهم و غيره، كما اقتصر في بعضها على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه.

و الحاصل: أن اختلاف الأخبار العلاجيه في مقدار المرجحات و عددها مما لا ريب فيه.

و أمّا كيف فلاختلاف الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزايا، ففي بعضها كالمقبوله قدّم الترجيح بالشهره على الترجيح بمخالفه العامه، و في المرفوعه قدّم الترجيح بمخالفه العامه على الترجيح بالشهره. و كذا الترجيح بصفات الراوى مقدّم في المقبوله على الترجيح بالشهره، و في المرفوعه بالعكس.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بعضها» راجعان إلى «مزايا مخصوصه» و المراد بالاقتصار و الترتيب هو الكم و كيف اللذان ذكرناهما آنفاً.

(٣). أى: اختلافها من حيث عدد المرجحات و ترتيبها - كما عرفت - أوجب اختلاف

الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح بها (١) مقتيدين بأخباره (٢) إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها (٣)، و من (٤) تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبه لأقوائه ذى المزيه و أقربيته (٥) كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (٦)،

الأنظار و تشتت الأقوال.

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصه.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا - و إن لم تكن منصوصه - الموجبه لقرب أحد الخبرين إلى الصدور أو الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزيه و إن لم توجب ظنا و لا قربا بأحدهما.

رابعها: التخيير مطلقا سواء كانا متكافئين فى المزايا أم متفاضلين فيها.

(١). أى: بالأخبار الداله على الترجيح بمرجحات مخصوصه.

(٢). أى: بأخبار الترجيح، و «إطلاقات» مفعول «مقتيدين».

(٣). أى: بالمرجحات المنصوصه، و هذا إشاره إلى القول الأول و هو وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصه، و حاصل استدلالهم على ذلك هو تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بين المتعارضين - الذى هو جمع عرفى - بما دلّ على وجوب الترجيح بالمرجحات المخصوصه.

(٤). معطوف على «من اقتصر» و هذا إشاره إلى القول الثانى، و هو الترجيح بكل مزيه موجب للأقربيه إلى الصدور و إن لم تكن من المزايا المنصوصه و لم تكن أيضا موجب للظن بالواقع، فالأقوائيه، تكون بحسب الحجيه و الاعتبار، لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقه له.

(٥). أى: و أقربيته ذى المزيه، و ضمير «منها» راجع إلى «المزايا».

(٦). و صاحب القوانين و الفصول، قال فى أواخر كتاب الفصول: «فصل: إذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا- يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهم، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكوره فى الأخبار أو غيرها تعين الأخذ به و ترك المرجوح».

أو المفيدة (١) للظن كما ربما يظهر من غيره (٢).

فالتحقيق (٣) أن يقال: إنَّ أجمع خبر للمزايا المنصوصه في الأخبار هو

(١). معطوف على «الموجبه» يعنى: أو المزايا المفيدة للظن بالواقع و إن لم تكن موجهه للأقوائيه من حيث الحجيه، لعدم الملازمه بين الأقوائيه من حيث الاعتبار و الظن بمطابقه المضمون للواقع، فاتضح الفرق بين الصورتين. و هذا إشاره إلى القول بالترجيح بالمزايا الموجبه للظن بالواقع.

(٢). كصاحب القوانين و غيره.

(٣). غرضه من هذا التحقيق إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه، و إثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاق أدله التخيير. و توضيحه منوط بالتكلم فى مقامين، أحدهما: ما يرجع إلى المقبوله و المرفوعه، لأنهما أجمع ما فى الباب من الروايات المتضمنه للمرجحات. ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتمله على أحكام المتعارضين.

أمّا المقام الأوّل فمحصله: عدم صلاحيه المقبوله و المرفوعه لتقييد إطلاقات التخيير، لوجه:

الأوّل: اختلافهما البين فى ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوى فى المقبوله مقدّم على الترجيح بغيرها، و فى المرفوعه بالعكس. و عليه فإذا كان أحد الخبرين مشهورا عند أرباب الحديث و كان الآخر شاذًا، لكن مع أصدقيه راويه و أورعيته من راوى الحديث المشهور اقتضت المقبوله تقديم الخبر الشاذ على المشهور، و اقتضت المرفوعه عكس ذلك، و هذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما و يسقط كليهما عن الحجيه.

فإن قلت: التعارض بين المقبوله و المرفوعه - فى تقديم الترجيح بالشهره الروائيه على الترجيح بالصفات فى المرفوعه و تأخيره عنه فى المقبوله - لا يقتضى سقوط كليهما عن الحجيه، بل يتعين العمل بالمقبوله. قال شيخنا الأعظم فى علاج هذا التعارض: «إلا أن يقال: إن المرفوعه تدل على تقديم المشهور روايه على غيره، و هى هنا المقبوله».

و بيانه: أن المرفوعه أمره بتقديم الخبر المشهور على غيره - عند التعارض - بنحو الكبرى الكليه، و من المعلوم أن المشهور من هاتين الروائيتين - و هما المقبوله و المرفوعه -

هو المقبوله، لروايه المحمدين الثلاثه لها فى جوامعهم الروائيه، و المرفوعه شاذه لم يروها إلا ابن أبى جمهور فى العوالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره. و يتعين العمل بالمقبوله حينئذ من جهه الأمر الوارد فى المرفوعه بالأخذ بالمشهور من الخبرين، و ترك الخبر غير المشهور، و المقبوله مصداق الخبر المشهور، و المرفوعه مصداق الخبر غير المشهور.

و عليه فلا موجب لتساقت المقبوله و المرفوعه بالتعارض كما هو ظاهر المتن، بل اللازم الأخذ بالمقبوله فقط.

قلت: الحق أن تعارضهما يقتضى سقوطهما معا لا تقديم المقبوله، و ذلك لوجهين:

الأول: أن الاستناد إلى المرفوعه - فى تقديم المقبوله عليها - أخذ بها، و من المعلوم أن الاعتماد على المرفوعه بهذا المقدار يتوقف على حجيه المرفوعه فى نفسها و تماميه المقتضى للعمل بها حتى يكون تقديم المقبوله مستندا إلى حجه شرعيه و هى المرفوعه.

و حيث إن المرفوعه معارضه للمقبوله - حسب الفرض - فهى و إن كانت حجه ذاتا و شأنا، لكن المناط فى العمل بالخبر حجيته الفعلية، إمّا بعدم المعارض، و إمّا بدلاله أخبار العلاج على حجيه أحد الخبرين فعلا تعيينا أو تخيرا، و المفروض عدم دلاله أخبار العلاج بعد على حجيه المرفوعه حتى يستند إليها فى تقديم المقبوله، إذ المفروض تعارض نفس الأخبار العلاجيه.

الثانى: أن الأخذ بما فى المرفوعه - من تقديم الخبر المشهور على غيره حتى يؤخذ بالمقبوله - محال، لأن معنى العمل بالمرفوعه الأمر بالأخذ ب «ما اشتهر بين أصحابك» هو طرحها، و عدم العمل بها رأسا، و من المعلوم أن حجيه الخبر المستلزمه لطحه غير معقوله، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و عليه فالحق ما أفاده المصنف من اقتضاء تعارض المقبوله و المرفوعه فى وجوه الترجيح - كما و كيفا - سقوطهما معا، و ما أفاده شيخنا الأعظم لا يخلو من خفاء.

هذا توضيح أول إشكالات الماتن على وجوب الترجيح، و سيأتى بيان سائر الوجوه عند تعرض المصنف لها.

(١). أى: اختلاف المقبوله و المرفوعه فى ترتيب المرجحات كما عرفت، و هذا إشاره

إلى الوجه الأول من الإشكالات، و هذا الإشكال مشترك بين المقبوله و المرفوعه، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «الأول: اختلافهما البيّن... إلخ».

(١). معطوف على «اختلافهما» و إشاره إلى الوجه الثانى من الإشكالات الوارده على الاستدلال بالمقبوله و المرفوعه على وجوب الترجيح، و هذا الوجه مختص بالمرفوعه، و محصله: ضعفها سندا، إذ لم يروها إلا ابن أبى جمهور فى عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره، و قيل: إنّها لم توجد فى كتب العلامه. مضافا إلى ما اشتهر من قدح بعض فيه.

=====

(-). لا يخفى أنه بناء على ضعف سند المرفوعه و عدم اعتبارها لا يقدر الوجه الأول - و هو الاختلاف فى ترتيب المرجحات - فى اعتبار المقبوله، إلا إذا ثبت إعراض الأصحاب عما فيها من ترتيب المرجحات.

(--). و دعوى انجبار ضعفه بعمل الأصحاب و تحقق الشهره على العمل بمضمونها فاسده، لما فى تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى «قده» من «مخالفة مضمونها مع فتوى المشهور، لكونها متضمنه للترجيح بالاحتياط، مع أن المشهور غير قائلين به أولا، و عدم العلم باستنادهم إليها، و احتمال كونهم مستندين إلى غيرها من أخبار الترجيح ثانيا».

مضافا إلى: أن تقديم المشهور الروايه المشهوره على روايه أخرى تكون أرجح من حيث صفات الراوى لا يشهد بعملهم بالمرفوعه، فلعلهم أخذوا بالمقبوله، لأن التقديم بشهره الروايه فى المقبوله هو أول مرجحات الروايه بعد تساويهما فى صفات الراوى، فليست المقبوله مخالفه للمرفوعه فى أن أول مرجحات الروايه هو الشهره الخبريه. و أما عدم تعرض الترجيح بالصفات فى المقبوله بعد الترجيح بالشهره فإنما هو لأجل تساويهما فى صفات الحاكمين اللذين هما راويان للحديثين المختلفين. و عليه فما أفاده الشيخ الأعظم «قده» من «أن المرفوعه موافقه لسيره العلماء، فينجر ضعفها» غير ظاهر، لقوه احتمال استنادهم إلى المقبوله.

(---). كذا فى النسخ التى عثرنا عليها حتى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف «قده»، لكن المطلب الذى أفاده يقتضى إفراد الضمير كإفراده فى قوله: «اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه» كما أنه يقتضى اختصاص الإشكال الذى ذكره بقوله «ره».

(١). خبر «و الاحتجاج» و دفع للاستدلال بالمقبوله و المرفوعه، و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذي جعله مشتركاً بين الروايتين، توضيحه: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل، لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاي بمورد المقبوله و هو باب الخصومه و الحكومه، و التعدى عن موردها إلى مقام الفتوى منوط إما بالإلقاء خصوصيه المورد، و إما بتنقيح المناط و هو كون كل من الفتوى و الحكم مجعولا شرعياً، فالمرجح لأحدهما مرجح للآخر.

إلا أن كليهما ممنوع. أما إلغاء خصوصيه المورد فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذى المزيه، و عدم العبره بخصوصيه المورد و هى الخصومه، و من المعلوم توقف هذا الإطلاق العقلى على عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و المفروض وجوده و هو مورد المقبوله أعنى الخصومه.

و أما تنقيح المناط فلعدم حصول العلم به مع الالتفات إلى قضيه أبان فى ديه قطع أصابع المرأه، و إلى عدم إحاطتنا بملاكات التشريع، و الظن به لا يغنى من الحق شيئاً.

فإن قلت: إن الحكم فى القضايا الجزئيه، و الفتوى فى الأحكام الكليه كانا فى عصر الحضور - غالباً - بنقل الروايه، و لازمه اتحاد باب القضاء و الإفتاء و الروايه حكماً، فإذا رجيح الشارع حكم أعدل الحاكمين و أفقهما كان لازمه ترجيح روايه أعدل الراويين، من جهة عدم مغايره الحكم للروايه فى الصدر الأول، فمرجحات باب الحكومه هى مرجحات باب الروايه أيضاً.

قلت: فصل الخصومه فى الصدر الأول و إن كان بنقل الروايه عن المعصوم عليه السلام لا بالاستناد إلى الروايه - كما قيل - إلا أن هذا لا يقتضى وحده البابين حكماً، لوضوح أن حيثه الحكومه و فصل الخصومه غير حيثه الروايه و نقل ألفاظ الإمام عليه السلام إلى الغير، فإن منصب الحكومه منوط بالجعل، بخلاف الروايه، فإنه يكفى فيها أمانه الراوى فى

=====

«و الاحتجاج» بالمقبوله، لا اشتراكه بينها و بين المرفوعه كما هو ظاهر المتن الذى تقتضيه تشبيه الضمير.

لقوه (١) احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو (٢) موردها (٣). و لا وجه معه (٤) للتعدى منه إلى غيره كما لا يخفى (٥). و لا وجه (٦) لدعوى تنقيح المناط، مع (٧) ملاحظه أن

النقل و صدق حديثه. و حينئذ فاعتبار صفه فى الناقل للروايه بما هو حاكم و فاصل للنزاع لا يقتضى اعتبارها فيه فى مقام نقل الروايه إلى الغير و كونه محدثا.

و عليه فالحق ما أفاده المصنف من اختصاص الترجيح بالصفات بباب الحكومه.

(١). تعليل لعدم خلو الإحتجاج بالمقبوله و المرفوعه - على وجوب الترجيح بالمرجحات فى مقام الفتوى - عن الإشكال، و قد مرّ آنفا توضيح التعليل بقولنا: «لا احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاياء... إلخ» و ضمير «بها» راجع إلى «المزاياء المنصوصه».

(٢). يعنى: كما أنّ مورد الحكومه هو مورد المقبوله و المرفوعه. هذا فى المقبوله مما لا إشكال فيه، و أما فى المرفوعه فلم يثبت ورودها فى الحكومه و فصل الخصومه، لأن صدرها «يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان».

(٣). و الصواب على ما ذكرناه فى الحاشيه السابقه أفراد الضمير المؤنث فى قوله:

«موردهما» ليرجع إلى المقبوله.

(٤). أى: مع احتمال اختصاص الترجيح بالمزاياء بباب الحكومه لا وجه للتعدى عنه إلى غيره، أعنى مقام الفتوى كما هو المقصود هنا.

(٥). الظاهر أنه إشاره إلى ضعف الوجه الأول للتعدى و هو كون المستند فى التعدى إلقاء خصوصيه المورد، بدعوى: إطلاق الأمر بالأخذ بالمزيه من غير فرق فى ذلك بين الحكم و الفتوى.

و حاصل وجه الضعف - كما تقدم آنفا -: توقف الإطلاق على عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و المفروض وجوده و هو مسأله الحكومه، و الإطلاق المترتب على مقدمات الحكمه لا يتحقق إلا بتماميه تلك المقدمات.

(٦). هذا إشاره إلى ضعف الوجه الثانى للتعدى عن الحكومه إلى مقام الفتوى، و هو تنقيح المناط الموجب للتعدى عن باب الحكومه إلى منطقه الفتوى.

(٧). هذا وجه منع تنقيح المناط، و محصله: وجود الفرق بين المقامين المانع عن حصول



رفع الخصومه بالحكومه فى صورته تعارض الحكمين و تعارض ما استندا «-» إليه من (١) الروايتين لا- يكاد (٢) يكون إلا بالترجيح، و لذا (٣) أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صورته

العلم بالمناط، حيث إن رفع الخصومه فى صورته تعارض الحكمين منوط بترجيح أحد الحكمين على الآخر، إذ لا- تنقطع الخصومه بالتخير، لإمكان أن يختار كل من المتخاصمين غير ما يختاره الآخر، و ذلك يوجب بقاء المنازعه لا ارتفاعها.

و بالجملة: فالحاسم لماده الخصومه هو الترجيح دون التخير. و هذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تتوقف على الترجيح، إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تخيرا، كأن يفتى بوجوب إحدى الصلاتين الظهر و الجمعة تخيرا فى عصر الغيبه.

و الحاصل: أن هذا الفرق بين الحكم و الفتوى مانع عن حصول العلم بوحده المناط بينهما حتى يتحدا فى لزوم الترجيح بالمرجحات.

(١). بيان ل «ما» الموصول، إذ المفروض كون منشأ تعارض الحكمين تعارض الروايتين.

(٢). خبر «ان» فى قوله: «ان رفع الخصومه» و قوله: «إلا بالترجيح» فى قبال التخير، فإنه يؤدى إلى بقاء النزاع.

(٣). يعنى: و لأجل توقف فصل الخصومه على ترجيح أحد الخبرين - اللذين هما مستندا حكمى الحاكمين - لم يأمر الإمام عليه السلام بالتخير، كما أمر به فى المرفوعه بقوله: «إذن فتخير أحدهما» بل أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صورته تساوى الخبرين، فلو لم يكن فرق بين الحكم و الفتوى لم يأمر بالتوقف و تأخير الواقعه إلى زمان اللقاء.

(-). بلفظ التثنيه كما فى النسخه المطبوعه عن نسخه الأصل، و هو الصحيح، دون ما فى سائر النسخ من الأفراد، و ذلك لرجوعه إلى «الحكمين» لأنه بمنزله أن يقال: «و تعارض ما استند الحكمان إليه» و لا فرق فى لزوم تشبيه «استندا» بين كون «الحكمين» بفتح الحاء و الكاف و بضم الحاء و سكون الكاف، غايه الأمر أن «استندا» يكون على الأول معلوما و على الثانى مجهولا كما هو واضح.

و عليه فلزوم الترجيح في المقبوله ثم التوقف عند تكافؤ المرجحات لا يعارض إطلاقا التخيير المتقدمه، فإن مورد المقبوله هو القضاء و فصل الخصومه الذي يتعين فيه الترجيح، أو التوقف المحدود إلى زمان ملاقاه الإمام عليه السلام.

(١). أى: تساوى الرويتين في المزاي.

(٢). يعنى: بخلاف مقام الفتوى، فإنه لا يتوقف على الترجيح كتوقف الحكومه عليه، لإمكان الأمر بالتخيير في مقام الفتوى دون الحكومه.

(٣). غرضه من هذه العبارة إبداء وجه آخر لإثبات وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى كالحكومه، و محصله: أن الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضا، لتوقفها على المسأله الأصوليه و هى حجه أحد الخبرين المتعارضين، إذ من المعلوم ترتب حجته الفعلية على الترجيح بتلك المزاي، فهذه المناسبه توجب اشتراك الحكومه و الفتوى في الترجيح.

=====

(-). أورد عليه بأن الترجيح إنما يكون في قبال التخيير، و التخيير إنما هو في المسأله الأصوليه بمعنى أخذ أحدهما حجه و طريقا إلى الواقع، و الترجيح في المسأله الأصوليه هو أخذ الراجح حجه شرعيه و محرزا للواقع. و عليه لا يمكن الفرق بين باب الحكومه و الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنما هو لأجل موافقه فتواه له. مضافا إلى أن صدر الروايه سؤالا و جوابا و إن كان في مورد الحكومه، إلاّ أن الظاهر من قوله عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا... هو أن الإمام عليه السلام صار بصدد بيان الوظيفه الكليه عند تعارض مطلق الأخبار(١).

لكن يمكن أن يقال: ان الترجيح و التخيير و إن كانا في المسأله الأصوليه، و المخاطب بالتخيير بين المتعارضين هو المخاطب بالترجيح بين المتفاضلين، إلاّ أن المدعى اختصاص هذا الترجيح - بناء على لزوم الترجيح بالمزاي - بباب الحكومه، و عدم جريانه في مطلق الأخبار المتعارضه، بشهاده قوله عليه السلام بعد فرض تكافئهما في الصفات: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به..» فإنه عليه السلام رجح مستند الحاكم بكونه مشهورا، و لم يقل عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا المجمع عليه بين أصحابك» حتى يستفاد منه

مناسبه الترجيح لمقامها أيضا (١) لا يوجب (٢) ظهور الروايه (٣) في وجوبه مطلقا (٤) و لو في غير مورد الحكومه كما لا يخفى.

(١). يعنى: كمناسبه الترجيح لمقام الحكومه، و ضمير «لمقامها» راجع إلى الفتوى.

(٢). خبر «و مجرد» و دفع للوجه المزبور، و محصله: أن المدار في اعتبار الاستفاده من الخطابات هو الظهور العرفي، دون المناسبات الخارجيه التي لا دخل لها في الظهورات، فإنها لا عبره بها في الاستظهار من الخطابات. و في المقام لا توجب المناسبه المزبوره ظهور الروايه في وجوب الترجيح في المقامين، و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح في مقام الفتوى «-» .

(٣). و هي المقبوله، و ضمير «وجوبه» راجع إلى «الترجيح».

(٤). بيان للإطلاق، و المراد بغير مورد الحكومه هو مقام الفتوى.

حجيه الشهره و لزوم الترجيح بها في مطلق تعارض الأخبار.

و لا قرينه على إسقاط قوله عليه السلام: «في ذلك الذي حكما به» عن الموضوعيه، و لا أقل من احتمال خصوصيه باب القضاء و دخلها في الترجيح بالشهره. و عليه فلو قيل بتقييد إطلاقات التخيير فاللازم الاقتصار على ترجيح الأخبار المتعارضه في موارد الترافع و الحكومه، و لا موجب للتعدى إلى غيرها من أبواب العبادات و نحوها.

نعم يشكل الاقتصار على باب الحكومه من جهه التعليقات الوارده في المقبوله، كتعليل الأخذ بالمشهور «بأن المجمع عليه لا ريب فيه» و بقوله عليه السلام: «و إنما الأمور ثلاثه أمر بيّن رشده فيتبع...» و الأخذ بمخالف العامه «بأن الرشد في خلافهم»، و تعليل الأخذ بما وافق الكتاب في روايه السكوني «بأن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا» لظهور هذه التعليقات - بل صراحتها - في عدم اختصاص الترجيح بموارد الترافع و الحكومه، فالخبر غير المشهور في باب الصلاه و الصوم و نحوهما يندرج في الأمر المشتبه أو في البيّن غيّه، و كذا الخبر المخالف للكتاب ليس صوابا، و الموافق للعامه ليس فيه الرشاد. و من المعلوم إباء هذا السنخ من التعبير عن التقييد بباب دون باب.

=====

(-). هذا كله مضافا إلى عدم اقتضاء المناسبه المزبوره لوجوب الترجيح في المسأله الأصوليه، لإمكان حجيه أحد المتعارضين تخيرا كما يدعيه القائلون باستحباب الترجيح، و عدم توقف حجيته على الترجيح.

و إن آبيت (١) إلا عن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين، فلا (٢) مجال لتقييد إطلاقات التخيير فى مثل زماننا مما لا يتمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام بهما (٣)، لقصور (٤) المرفوعه سندا، و قصور المقبوله دلالة، لاختصاصها (٥) بزمان التمكّن من لقاءه عليه السّلام،

(١). هذا إشاره إلى الوجه الرابع من الإشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح، و حاصله: أن المقبوله و المرفوعه - بعد تسليم ظهورهما فى وجوب الترجيح فى مقام الفتوى، أما فى المرفوعه فلكون موردها ذلك. و أمّا فى المقبوله فلترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستندين إلى الحديثين، فمنشأ الترجيح هو استنادهما إلى الحديثين، فلا يمكن التفكيك حينئذ بين الحكمين و مستنديهما فى الترجيح - لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير فى زمان الغيبه. أما المرفوعه - التى موردها الترجيح فى نفس الخبرين - فلما مرّ سابقا من ضعف سندها.

و أما المقبوله فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام و السؤال عنه، لاختصاصها بزمان التمكّن من لقاءه عليه السّلام، فالترجيح مختص بزمان الحضور، و مع التساوى فى المرجحات يجب التوقف و تأخير الواقعه إلى زمان اللقاء. و أمّا عصر الغيبه كزماننا فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه و تقييد إطلاقات التخيير، فلا محيص عن الرجوع إليها كالرجوع إليها فى الشك فى أصل التقييد، لمرجعيه الإطلاق فى الشك فى أصل التقييد و زيادته.

(٢). جواب «و إن آبيت» و دفع لتوهم تقييد إطلاقات التخيير بالمقبوله و المرفوعه، و قد تقدّم توضيحه بقولنا: «لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير... إلخ».

(٣). أى: بالمقبوله و المرفوعه، و هو متعلق ب «لتقييد».

(٤). تعليل ل «فلا مجال» و قد تقدم منه هذا الإشكال أيضا فى أوائل «التحقيق» فهذا التعليل مستدرک.

(٥). تعليل لقصور المقبوله دلالة، و ضميرها راجع إلى «المقبوله». و تقريب دلالتها على الاختصاص هو: أن قوله عليه السّلام: «فأرجه حتى تلقى إمامك» كالصريح فى

ولذا (١) ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

مع (٢) أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندره

التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام، فتدل المقبوله على الترجيح، و في صوره التكافؤ على التوقف و تأخير الواقعه إلى زمان التمكن من السؤال، لأنّ المأمور بالترجيح هو المأمور بالتوقف أيضا و هو المتمكن من لقائه عليه السّلام. و لا تدل المقبوله على الترجيح في زمان الغيبه حتى تقيّد بها إطلاقات التخيير. و عليه فيكون المتبع في زمان الغيبه إطلاقات التخيير مطلقا سواء أ كان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

(١). يعنى: و لأجل اختصاص المقبوله - التى هى دليل الترجيح بالمرجحات فى الحديثين المتعارضين - بزمان التمكن من لقائه عليه السّلام و أخذ الحكم منه لم يحكم الإمام عليه السّلام بالتخيير بعد تساوى الروايتين و فقد الترجيح، فالأمر بالتوقف و إرجاء الواقعه إلى زمان التمكن من تعلّم الحكم، و عدم حكمه عليه السّلام بالتخيير يشهد باختصاص المقبوله - و ما فيها من الترجيح - بزمان الحضور، فلا- تقييد المقبوله إطلاقاً أدله التخيير إلا- بزمان الحضور، فيبقى زمان الغيبه تحت إطلاقات التخيير و إن كان المتعارضان متفاضلين.

(٢). هذا خامس الإشكالات الواردة على وجوب الترجيح، و حاصله: دعوى أظهيره إطلاقات التخيير من المقبوله فى وجوب الترجيح بالمرجحات. وجه الأظهيره: أن الأخذ بالمقبوله يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ يصير مورد أخبار التخيير بعد تقييدها بالمقبوله منحصرًا فى الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات، و هو نادر جدا، إذ الغالب تفاضلها و لو من جهه واحده. و حمل المطلق على الفرد النادر ركيك جزما، و خلاف ديدن أبناء المحاوره فى محاوراتهم قطعا.

و عليه فإطلاقات التخيير آبيه عن التقييد، فلا بد من العمل بها، و حمل المقبوله على زمان التمكن من السؤال و التعلم من الإمام عليه السّلام إن لم تكن ظاهره فى الاختصاص بذلك الزمان. أو حمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب، أو جعل موردها خصوص الخصومه.

كونهما متساويين جداً (١) - بعيد (٢) قطعاً بحيث (٣) لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذاك الاختصاص (٤) لوجب (٥) حملها (٦) عليه أو على مالا ينافيها من (٧) الحمل على الاستحباب «-» كما فعله

(١). قيد ل «ندره».

(٢). خبر «ان» وجه البعد: أنه عليه السلام فى مقام بيان الوظيفه، لسبق السؤال أولاً، و تأييده بترك الاستفصال مع غلبه تفاضلها و ندره تساويهما ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - بإرادته الإطلاق من أخبار التخير.

(٣). يعنى: يكون بعد تقييد المقبوله لإطلاق التخير بمثابه يسقطها عن صلاحيه التقييد، و يوجب قوه إطلاق التخير التصرف فى المقبوله بحملها على زمان الحضور لو لم تكن بنفسها ظاهره فيه.

(٤). أى: الاختصاص بزمان التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

(٥). جواب «لو» يعنى: لو لم تكن المقبوله ظاهره فى زمان الحضور لوجب حملها على زمان الحضور أو على ما لا- ينافى إطلاقات التخير كالحمل على الاستحباب، فالحكم هو التخير، غايه الأمر أن الترجيح أفضل.

(٦). أى: حمل المقبوله على الاختصاص، و ضمير «لا ينافيها» راجع إلى «الإطلاقات».

(٧). بيان ل «ما» الموصول، فإن الاستحباب لا ينافى الحكم بالتخير الذى هو مقتضى إطلاقات التخير كما مر آنفاً.

=====

(-). قد يستشكل فى الحمل على الاستحباب بأن المرجح إن كان دخيلاً فى حججه ذيه و جب الأخذ به، إذ لا معنى لاستحباب الأخذ بالحجه. و إن لم يكن دخيلاً- فيها، و كانت الحججه التخييره أحدهما المخير فلا وجه لاستحبابه أيضاً، لتساوى الخبرين المتعارضين فى المنجزيه و المعذريه.

لكنه مندفع بأن الاستحباب ناش عن مصلحه زائده على المصلحه المقتضيه لنفس الحججه اقتضت أفضليه الأخذ بذى المزيه من دون دخل المزيه فى حججه، بل الحججه نشأت من اجتماع شرائطها فيه.

و بالجملة: فهذا الإشكال على حمل المقبوله على استحباب الترجيح غير وارد.

بعض الأصحاب (١). و يشهد به (٢) الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من (٣) الأخبار.

و منه (٤) قد انقح

(١). كما عن العلامة المجلسي و السيد الصدر شارح الوافيه، قال الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل: «ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير و التوقف و الاحتياط، و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال... و إن الترجيح هو الفضل و الأولى». لكن السيد حمل جميع أخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبوله.

(٢). أي: بالحمل على الاستحباب. و هذا إشاره إلى سادس الإشكالات التي أوردوها على وجوب الترجيح، و مرجع هذا الإشكال إلى أظهره أخبار التخيير، و ضعف ما دل على وجوب الترجيح الموجب لعدم صلاحيته لتقييد إطلاقات التخيير، و ذلك لأنّ الترجيح بتلك المرجحات لو كان واجبا و سببا لتعين الحجيه في واجدها كان هذا الاختلاف الكثير كما و كيفا قادحا - كما تقدم سابقا - في إثبات حجيه ذيهها، ضروره أنه يقع التعارض بسبب هذا الاختلاف بين نفس أخبار الترجيح. و مع هذا التعارض الكاشف عن استحباب الترجيح لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، فأصالة الإطلاق فيها سالمه و جاريه بلا مانع، فالنتيجه هي التخيير.

(٣). بيان ل «ما» الموصول، و المراد بالأخبار عموم الروايات الداله على الترجيح، فهذا الإشكال لا يختص بالمقبوله و المرفوعه كما سيشير إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، و أمّا المقام الثاني الآتي فهو ما يرجع إلى ما عدا المقبوله و المرفوعه من أخبار الترجيح.

(٤). هذا إشاره إلى المقام الثاني، أي: و مما ذكرناه في المقبوله و المرفوعه من إشكالاتهما - و كذا بعض الإشكالات الآخر كلزوم التقييد بالفرد النادر، و كون اختلاف المرجحات كما و كيفا موجبا: لضعف الدلاله على وجوب الترجيح المانع عن تقييد إطلاقات التخيير - قد ظهر حال سائر أخبار الترجيح غير المقبوله و المرفوعه.

و توضيح ما أفاده: أن الأخبار الواردة في المقام تشتمل على مضامين سته، اثنان منها

أجنيبان عن علاج تعارض الخبرين، وإنّما يدلّان على شرط حجيه الخبر مطلقا سواء كان له معارض أم لا، و سيأتي نقل بعضها، و أربعة منها ترتبط بعلاج تعارض الحديثين.

فمنها: ما دلّ على الترجيح بالشهره، كمرسل الإحتجاج، قال: «و روى عنهم عليهم السّلام أنهم قالوا: إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه» (١).

و منها: ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كخبر العيون عن الرضا عليه السّلام: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا- أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله» (٢).

و منها: ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب - من دون التعرض لموافقه السنه - و مخالفه العامه، كمصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السّلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» (٣).

و منها: ما دلّ على الترجيح بمخالفه القوم خاصه كخبر الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السّلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السّلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه» (٤).

و مقصود المصنف «قده» من سائر أخبار الترجيح هذه الطوائف الأربع، فإنّها غير متفقّه على الترجيح بمزيه معينه، لدلاله الخبر الأوّل على الترجيح بالشهره فقط، و الخبر الثانى على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه، و الخبر الثالث على مرجحيه موافقه الكتاب



حال سائر أخباره (١) «-» .

مع (٢) أنّ في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار

و مخالفه العامه، و الخبر الرابع على الترجيح بمخالفه العامه خاصه. و من المعلوم أن النسبه بين الخبر الأول و الثاني و الرابع هو العموم من وجه، فتعارض في المجمع و هو الخبر المشهور المخالف للكتاب و الموافق للعامه، فمقتضى الخبر الأول الأخذ به. و مقتضى سائر الأخبار تقديم غيره عليه. و النسبه بين الخبر الثاني و الرابع مع الثالث العموم المطلق.

و الحاصل: أنّ أخبار الترجيح لما كانت متعارضه فمقتضى القاعده سقوطها و عدم تقييد أخبار التخيير بها.

(١). أى: أخبار الترجيح.

(٢). هذا سابع إشكالات وجوب الترجيح، و مرجعه إلى أجنبيه بعض ما عدّ من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات إطلاقات التخيير - عن باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر. توضيحه: أنّ مورد أخبار الترجيح هو الخبران الجامعان لشرائط الحجيه بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كل منهما حجه فعلا، فالمقتضى للحجيه في كل منهما موجود، و التعارض مانع، فالمرجح يوجب فعليه حجيه ذيه، و الأخبار العلاقيه متكفله لمرجح الحجيه الفعلية. فلو كان المرجح مميّزا للحجه عن اللاحجه - بمعنى كون المقتضى للحجيه في أحدهما موجودا دون الآخر - كان هذا خارجا عن ترجيح الحجيه على الحجيه كما هو مورد البحث. و المفروض أن الخبر المخالف للكتاب ليس فيه مقتضى الحجيه، لأنّ مخالفته للكتاب تشهد بعدم صدوره، و من المعلوم أنّ إحراز صدوره - و لو تعبّدا - مما يتوقف عليه حجيه الخبر، فالخبر غير الصادر ليس فيه اقتضاء الحجيه حتى يرجح على غيره - أو غيره عليه - فى الحجيه الفعلية.

و عليه فعُدّ الطائفه الأمره بطرح الخبر المخالف للكتاب - و الداله على «أنه باطل

(-). الظاهر الاستغناء عن قوله: «و منه» إلى قوله: «أخباره» بقوله: «من الأخبار» لورود أكثر إشكالات المقبوله و المرفوعه على ما عداهما من الأخبار. فالأولى أن يقال: «و يشهد به الاختلاف الكثير بين سائر ما دلّ على الترجيح من الأخبار. مضافا إلى ما فيها من أكثر الإشكالات المتقدمه».

ص: ١٤١

الباب (١) نظرا (٢)، وجهه قوّه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه (٣) غير حججه، بشهاده (٤) ما ورد في أنه (٥) زخرف (٦) و باطل (٧)

و زخرف « و نحو ذلك من التعبيرات - من الأخبار العلاجية الداله على الترجيح في تعارض الخبرين لا يخلو من النَّظر.

فمرجع هذا الإشكال إلى عدم كون موافقه الكتاب و مخالفته من المرجحات، و أجنبيتهما عن باب الترجيح في الخبرين المتعارضين، و أنهما مميّزتان للحجه عن اللاحجه، و لا تصل النوبه حينئذ إلى البحث عن وجوب الترجيح و استحبابه و تقييد إطلاقات التخيير، لما عرفت من أن عدم المخالفه للكتاب شرط حجيه مطلق الأخبار الآحاد سواء كانت متعارضه أم لا، و ليست من مرجحات باب التعارض.

(١). أى: باب تعارض الخبرين اللذين فيهما اقتضاء الحجيه.

(٢). اسم «أنّ» و حاصل وجه النَّظر ما تقدّم من عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب في نفسه و إن لم يكن له معارض، فيخرج عن باب تعارض الخبرين.

(٣). يعنى: حتى مع عدم ابتلائه بالمعارض.

(٤). هذا شاهد على قوّه الاحتمال المذكور، فإن التعبير ب «الزخرف و الباطل و أنه لم نقله» يكشف عن عدم المقتضى للحجيه فيه، لأنّه يدل على نفى الصدور الذى لا محيص عن إثباته و لو تعبّدا في حجيه الخبر، إذ لا معنى لحجيته مع نفى صدوره، فهذه التعبيرات الكاشفه عن عدم الصدور مميّزه للحجه عن اللاحجه، و أجنبيه عن ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى المذى هو المقصود في تعارض الخبرين.

(٥). هذا الضمير و ضمائر «نفسه، لم نقله، بطرحه» راجعه إلى «الخبر المخالف».

(٦). كما في معتبره أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (١).

(٧). كما في خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحدِيثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، و إن لم يشبهها فهو باطل» (٢).

و ليس بشىء (١)، أو أنه (٢) لم نقله (٣) أو أمر (٤) بطرحه على الجدار (٥). وكذا الخبر الموافق للقوم (٦)،

(١). لم أظفر على روايه بمضمون «ما خالف كتاب الله فليس بشىء» أو ما يقرب منه.

نعم فى روايه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السّلام: «فليس منّا» وفى خبر آخر عنه صلى الله عليه وآله: «و أمّا ما خالف كتاب الله فليس من حديثى» (١). ولا بدّ من مزيد التتبع.

(٢). معطوف على «أنه» فى قوله: «أنه زخرف» و الضمير إما للشأن و إما راجع إلى «الخبر المخالف».

(٣). كما فى خبر هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «خطب النبى صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (١).

(٤). معطوف على «ورد» و المراد ب «ما» الموصول الأخبار الوارده فى حكم الخبر المخالف للكتاب، فكأنه قيل: بشهاده الأخبار التى وردت فى أن الخبر المخالف للكتاب زخرف... أو أمرت بطرحه على الجدار.

(٥). لم نعثر على الروايه المشتمله على هذه الكلمه فى جوامع الأخبار، لكن ظاهر تعبير بعض الأجله كأمين الإسلام فى مقدمه تفسيره و الشيخ فى مقدمه التبيان و فى العده وجود خبر بهذا المضمون، فقال الشيخ: «و روى عنه عليه السّلام أنه قال: إذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (١).

و قال فى العده فى مسأله تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد: «بل قد ورد عنهم (عليهم السّلام) ما لا خلاف فيه من قولهم: إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردّوه، أو: فاضربوا به عرض الحائط، على حسب اختلاف الألفاظ فيه...» (١).

(٦). غرضه: أن وزان الخبر الموافق للعامه وزان الخبر المخالف للكتاب فى الخروج عن باب مرجّحات أحد الخبرين المتعارضين و الاندراج فى مميّزات الحجّه عن اللاججه.

ضروره (١) أن أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به (٢) غير (٣) جاريه، للوثوق حينئذ (٤) بصدوره كذلك (٥). و كذا الصدور (٦) أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب

توضيحه: أن حجيه الخبر كما تتوقف على أصل الصدور كذلك تتوقف على جهه الصدور، و هي كونه صادرا لبيان الحكم الواقعي، لا لبيان غيره من تقيه أو غيرها، و لا يحصل الاطمئنان من الخبر الموافق لهم بصدوره لبيان الحكم الواقعي إن لم يحصل الاطمئنان بخلافه، فبناء العقلاء الذي هو دليل جهه الصدور - التي هي شرط حجيه الخبر - لا يشمل الخبر الموافق، فيخرجان عن باب تعارض الخبرين و يدخلان في تعارض الحجبه و اللاحجه، لمغايره ما هو شرط الحجيه لما هو مرجح الحجيه.

(١). تعليل لقوله: «و كذا الخبر الموافق للقوم» و حاصله: أن أصاله جهه الصدور التي هي من الأصول العقلانيه المحرزه لجهه الصدور - التي هي إحدى الجهات التي تتوقف عليها حجيه الخبر - لا تجري في الخبر الموافق لهم، للوثوق بصدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم، لما دلّ على كون مخالفتهم رشدا و موافقتهم ضلاله، و مع هذا الوثوق باختلال جهه الصدور كيف يجري الأصل العقلاني في الخبر الموافق حتى تحرز به هذه الجهه؟ و أنه صدر لبيان الحكم الواقعي.

(٢). أي: بصدوره، و ضميرا «صدوره، و بصدوره» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٣). خبر «أن» و «للوثوق» متعلق ب «جاريه» و تعليل لعدم الجريان، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «ان أصاله الجهه... لا تجري في الخبر الموافق لهم... إلخ».

(٤). أي: حين القطع أو الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم.

(٥). أي: بصدور الموافق تقيه، حاصله: أن الوثوق أو القطع بصدور المخالف - الناشئ من مخالفته لهم - يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق تقيه، لا لبيان الحكم الواقعي، و مع هذا الوثوق لا تجري فيه أصاله جهه الصدور، لعدم بناء العقلاء عليها مع الوثوق بخلافها.

(٦). غرضه: أن الخبر المخالف للكتاب كالموافق للقوم فاقد لشرط الحجيه سندا و ظهورا، لأنّ التعبير عنه في الروايات بالزخرف و الباطل يكشف عن عدم اقتضاء الحجيه فيه، لا أنه فاقد لما هو مرجح الحجيه، و من المعلوم أن ما لا يصلح للحجيه لا يشمل له دليل

يكون موهونا بحيث لا يعمّه أدله اعتبار السند، و لا الظهور (١) كما لا يخفى، فتكون (٢) هذه الأخبار (٣) فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه، لا (٤) ترجيح الحجه على الحجه، فافهم (٥).

صدوره من الروايات و بناء العقلاء، و لا دليل ظهوره و هو بناء العقلاء أيضا، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه - مع الغض عن ابتلائه بالمعارض - حجه حتى يندرج هو و معارضه - أعنى الخبر الموافق للكتاب - فى تعارض الحجتين، و تكون موافقه الكتاب مرجّحه للخبر الموافق له، بل هما مندرجان فى تعارض الحجه مع اللاحجه، و موافقه الكتاب من مميّزات الحجه عن غيرها، لا من مرجحات الحجه.

(١). يعنى: فيكون الخبر المخالف فاقدًا لشرائط الحجية، لا لمرجحات الحجه كما هو المطلوب.

(٢). هذه نتيجة ما أفاده من الإشكال فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب، و قد مرّ آنفا توضيح الإشكال الذى مرجعه إلى عدم حجه الخبر المخالف للكتاب و الموافق للقوم فى نفسه مع الغض عن المعارضه.

(٣). أى: أخبار موافقه الكتاب و مخالفه القوم.

(٤). معطوف على «تمييز» يعنى: لا- فى مقام ترجيح الحجه على الحجه كما هو مورد البحث، فتكون تلك الأخبار أجنبيه عما نحن فيه، فالتمسك بها لوجوب الترجيح فى غير محله.

(٥). لعله إشاره إلى ما احتمله بعض من: أنّ إطلاقات التخيير مقّيده لا محاله بأخبار موافقه الكتاب و مخالفه العامه و إن حملتا على تمييز الحجه عن اللاحجه، لا ترجيح الحجه على الحجه، ضروره أنه لا تخيير بين الحجه و اللاحجه، فإطلاقات التخيير مقّيده على كل حال.

لكن فيه ما لا- يخفى، حيث إن مورد أخبار التخيير الخبران الجامعان لشرائط الحجية بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كلاهما حجه فعليه، لا مطلق الخبرين و إن لم يكن أحدهما حجه ذاتا. و عليه فلا يصلح ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه لتقييد إطلاقات التخيير، لمغايره موردها لمورد الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه

و إن آبيت عن ذلك (١) فلا محيص عن حملها توفيقا بينها و بين الإطلاقات، إمّا على ذلك (٢)،

كما عرفت.

و يمكن أن يكون إشاره إلى: ما أفاده الماتن في آخر فصول هذا المقصد من كون موافقه الكتاب من مرجحات الحجه على الحجه، لا- من مميزات الحجه عن اللا-حجه - كما بيّنا - بتقريب: أن موافقه الكتاب و مخالفته المذكورتين في الأخبار العلاجيه كالمقبوله لا يراد بهما ما يراد بهما في الأخبار المتضمنه لكون مخالفه الكتاب زخرفا و باطلا و نحوهما، إذ المراد بالمخالف فيها هو المخالفه التبيانيه، لأنها هي المساوقه للبطلان، دون المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق، لوضوح جواز تخصيص العام الكتابي و كذا تقييد مطلقه بالخبر الواحد، فإذا كان هناك خبران متعارضان يكون أحدهما موافقا لعام الكتاب و الآخر خاصا مخالفا له أمكن ترجيح الخبر الموافق لعامه على المخالف له مخالفه بالخصوص المطلق.

(١). يعنى: و إن آبيت عن تسليم ظهور أخبار الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى تمييز الحجه عن اللاحجه و التزمت بكونها ظاهره فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، فلا تصلح مع ذلك لتقييد إطلاقات التخيير، لتوقف تقييدها على أظهرية مقيدتها. و قد تقدّم فيما يتعلق بالمقبوله و المرفوعه أظهرية إطلاقات التخيير، و عدم صلاحيتها لتقييدها.

و حيث تعدّر الجمع الموضوعى - المقدم رتبه على الجمع الحكمى - فلا بدّ حينئذ من الجمع بين إطلاقات التخيير و بين أخبار الترجيح بحمل هذه إمّا على الاستحباب، و إمّا على كونها فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه، فإطلاقات التخيير لا تنتم.

و لا- يخفى أن قوله: «و إن آبيت» يعدّ وجهاً آخر لعدم تقييد إطلاقات التخيير فى قبال الوجوه السابقه، لكنه راجع إلى الأظهرية المانع عن التقييد، أو إلى استلزام التقييد حمل المطلق على الفرد النادر، لقله موارد تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات.

و كلاهما من الإشكالات المتقدمه الوارده على تقييد إطلاقات التخيير.

(٢). أى على تمييز الحجه عن اللاحجه.

أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا (١)، هذا.

ثم إنه لو لا التوفيق بذلك (٢) للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، و هي (٣) آبيه عنه، كيف يمكن تقييد مثل «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» كما لا يخفى (-).

(١). حيث قال فيما يتعلق بالمقبوله: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب».

(٢). أى: لو لا- التوفيق بحمل أخبار الترجيح على تمييز الحجه عن اللا-حجه للزم التقييد في نفس أخبار الترجيح كلزومه في إطلاقات التخيير. و غرضه إيراد إشكال آخر على تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفته العامه كما عن المشهور.

تقريب الإشكال: أن التقييد المزبور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضا، حيث إن إطلاق مرجحيه مخالفه العامه مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقا للكتاب، أو لم يكن الخبران معا مخالفين لهم، مع خلو أخبار الترجيح بمخالفه العامه عن هذا القيد.

و كذا مرجحيه موافقه الكتاب، فإنه لا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن الخبر الموافق له موافقا للعامه. و كذا مرجحيه الشهره، فلا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفا للكتاب أو موافقا للعامه.

و بالجملة: فلا بدّ من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجحات و رفع الاختلاف بينها أولا حتى تصلح لتقييد إطلاقات التخيير ثانيا، و المفروض إباء أخبار المرجحات عن التقييد كما سيأتي.

(٣). الجملة حاله، يعنى: و الحال أنّ أخبار المرجحات آبيه عن التقييد، كيف يمكن تقييد إطلاق مثل «ما خالف قول ربنا لم نقله، أو زخرف أو باطل»؟ وجه عدم إمكان التقييد: أنّ عنوان «الباطل» و نحوه يكون من العناوين التى هى علّه تامه للقيح كالمعصيه، فكيف يمكن أن يقال: «إن ما خالف قول ربنا باطل إلا إذا كان مخالفا للعامه، أو كان موافقا للمشهور»؟ و حيث امتنع تقييد إطلاق مثل «زخرف و باطل» تعين حمله على تمييز الحجه عن اللاحجه.

=====

(-). لا يظن من أحد أن يجعل الروايات المشتمله على هذه العناوين من أخبار الترجيح حتى

فتلخص مما ذكرنا (١): أن إطلاقات التخيير محكمه، و ليس فى الأخبار (٢) ما يصلح لتقييدها (٣) «-» .

(١). من الإشكالات المتقدمه التى أوردها على تقييد إطلاقات التخيير من أظهره الإطلاقات من التقييد، و من استلزام حمل التقييد حمل المطلقات على الفرد النادر، و غيرها.

(٢). أى: أخبار الترجيح التى ادعى تقييدها لإطلاقات التخيير.

(٣). أى: لتقييد إطلاقات التخيير.

يقال: بإبائها عن التقييد، إذ المراد بهذه المخالفه الموجهه لكون الخبر المخالف للكتاب زخرفا و باطلا هى المخالفه التباينه، لما تقدم فى أول مبحث التعادل و الترجيح من أن المخالفه بالأعم و الأخص المطلق ليست مخالفه عرفا، لوجود الجمع العرفى بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد.

و عليه فالأخبار المشتمله على كون الخبر «باطلا و زخرفا» و نحو ذلك أجنيبه عن أخبار المرجحات حتى تحتاج إلى التقييد، و يستشكل فيه بإبائها عن التقييد، بل هذه الأخبار فى مقام تمييز الحججه عن اللاحجه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(-). قد عرفت فى توضيح المتن أن المرجحات المنصوص عليها فى الأخبار العلاجيه كثيره:

فمنها: الترجيح بصفات الراوى كما فى المقبوله و المرفوعه مع اختلافهما فى بعض الصفات.

و منها: الترجيح بالشهره كما فى الخبرين مع اختلافهما فى تقديمه على الترجيح بالصفات و تأخيره عنه.

و منها: الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كما فى المقبوله و غيرها.

و منها: الترجيح بمخالفه العامه كما فيها أيضا و فى غيرها.

و منها: الترجيح بالأحدثيه كما استظهره الصدوق «قده» من بعض الأخبار.

فينبغى النظر فى مفاد هذه الطوائف المختلفه، و تحقيق ما أفاده المصنف «قده» من حمل جمله منها على تمييز الحججه عن غيرها، أو حملها على الاستحباب، فالمهم الكلام فى المقبوله التى هى أجمع أخبار العلاج للمرجحات، ثم فى بعض أخبار الترجيح، فنقول و به نستعين:

ان جهات البحث فى المقبوله أربع، و هى السند، و فقه الحديث، و الإشكالات الوارده على الاستدلال بها، و المرجحات المنصوصه فيها و فى سائر الأخبار.



أما الوجه الأولي فالظاهر اعتبار سند المقبوله إلا من ناحيه عمر بن حنظله، فقد رواها ثقه

ص: ١٤٨

الإسلام «قده» عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله، ولا غمز في هذا السند كما هو غير خفى على من له درايه بالرجال. وإنما الكلام في جهاله عمر بن حنظله، لعدم توثيقه في الأصول الرجالية.

و الوجوه المعتمد عليها لإثبات وثاقته عند جمع - من الأخبار المادحة له المدرجه للرجل في الثقات أو الحسان، و من روايه أصحاب الإجماع كصفوان بن يحيى عنه، و من توثيق الشهيد الثانى إياه فى الدرايه و العلامه المجلسى فى محكى الوجيزه، و قال فى المرآه: «موتق تلقاه الأصحاب بالقبول» (١) و نحوها - غير ظاهره.

أما الأخبار المادحة فلأنها غير نقيه سندا، إما لعدم ثبوت وثاقه الراوى كما فى روايه يزيد بن خليفه، و إما لكون راويها عمر نفسه.

و أما توثيق الشهيد الثانى و العلامه المجلسى و غيرهما من المتأخرين «قدس سرهم» فلا يجدى أيضا، إذ المطلوب فى الجرح و التعديل كسائر موارد الشهادات هو الإخبار عن الحسن لا الحدس، و من المعلوم عدم احتمال كون هذا التوثيق شهاده حسيه، لبعده العهد. مع أن المحكى عن الشهيد استناده إلى روايه يزيد بن خليفه عن الصادق عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا» و هى قاصره سندا. و لو قيل بأن يزيد ممن روى عنه ابن أبى عمير بسند صحيح، فيشمله عموم توثيق رجال أصحاب الإجماع، و يثبت به كلام الإمام عليه السلام فى شأن عمر بن حنظله، قلنا لو تم ذلك لما كانت حاجه إلى روايه يزيد بن خليفه لكونه تبعيذا للمسافه، إذ المفروض روايه صفوان بسند معتبر عن عمر، فيحكم بوثاقته بهذا الطريق لا بروايه يزيد.

و أما روايه صفوان عن عمر بن حنظله - مع كون صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع - فهى كسائر الوجوه قاصره عن إثبات وثاقه الرجل. و لتوضيح الحال لا بأس بالتعرض لشطر من الكلام فيه، للانتفاع به فى غير المقام أيضا، فنقول و به نستعين:

الأصل فى هذا الإجماع ما فى رجال الكشى فى عنوان تسميه الفقهاء من أصحاب أبى إبراهيم و أبى الحسن الرضا عليهما السلام: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم و أقروا لهم بالفقه و العلم، و هم سته نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم فى أصحاب أبى عبد الله (عليه السلام)، منهم يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى يتابع السابرى، و محمد بن أبى عمير، و عبد

اللّه بن المغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر، و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال و فضاله بن أيوب، و قال بعضهم مكان فضاله بن أيوب عثمان بن عيسى. و أفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى ((١)).

و ينبغي النظر في تحقق هذا الإجماع، ثم في مفاد كلام الكشي، ثم في حجّيته، فهنا مباحث:

المبحث الأوّل: في ثبوت الإجماع المزبور و عدمه، و الظاهر تحقّقه - مع الغضّ عن اختلاف الأصحاب في مفاده - لما عرفت من نقل الكشي له، و اعتراف من تأخر عنه به كالشيخ و ابن شهر آشوب و العلامة و ابن داود و غيرهم (قدس سرهم). فالمستفاد من كلام الشيخ تقريره له في موضعين:

أحدهما: ما حكاه السيد الأجل على بن طاوس (قده) - في كتابه فرج الهموم - لما أملاه الشيخ في المشهد الغروي على مشرفه أفضل الصلاة و السّلام بقوله: «فإن هذه الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبي عمرو و محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، و اخترنا ما فيها» ((٢)) فان ظاهره - بل صريحه - كون كل ما في رجال الكشي الموجود بأيدينا مرضيًا للشيخ و مختاراً له، فيكون الإجماع المدعى مقبولاً عنده أيضاً.

ثانيهما: ما أفاده في بحث الخبر الواحد من العيّده بقوله: «فأمّا الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها إلى الترجيح، و الترجيح يكون بأشياء... إلى أن قال: و إذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا نظر في حال المرسل، فان كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلاّ ممّين يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم... إلى أن قال: فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه.

و دليلنا على ذلك الأدلة التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الآحاد، فإنّ الطائفة عملت بالمسانيد كما عملت بالمراسيل ((٣)).

و الظاهر أو المتيقن من قوله: «من الثقات الذين عرفوا...» هو أصحاب الإجماع المعهودون، ضروره أنّ جميع ثقات الروايه ليسوا كذلك، لما نشاهده من أن كثيرا منهم يروون عن غير الثقة كما

يروون عن الثقة، فالمتصف من ثقات الزواه بهذه الصفة جمع خاص يمتازون عن غيرهم من الأجلاء بهذا الوصف أى بالاختصار على الروايه و الأخذ من خصوص الثقة.

و لو لا- إرادته هذا المعنى كان مفاد كلامى الشيخ و الكشى مختلفا، لظهور الموصول فى «ما يصح» فى الروايه، فمعقد إجماع الكشى هو الحكم بصحة روايات هذه العده بلا نظر إلى خصوصيه اقتصارهم على الروايه عن الثقات خاصه، إذ المنسوب إلى القدماء أعميه الخبر الصحيح مما كان رواته إماميين عدولا ضابطين - و هو الصحيح باصطلاح المتأخرين - و من الثقات غير الإماميين، و من الضعفاء الذين اعتضدت رواياتهم بقرائن الصدق. و هذا بخلاف كلام الشيخ، لصراحته فى أن منشأ إجماع العصابه على العمل بروايه هؤلاء الثقات هو اقتصارهم على الروايه عن الثقة سواء فى مسانيدهم و مراسيلهم.

كما أن بين العبارتين فرقا آخر، و هو: أن كلام الكشى غير ناظر إلى حال انفراد تلك العده بروايه عن المعصوم عليه السلام مسنده و مرسله، و حال تعارض روايتهم بروايه أخرى، و أنه على فرض المعارضه هل يقدم روايتهم على روايه غيرهم مطلقا؟ أو بالتفصيل بين المسند و المرسل، أو يحكم بالتخير مثلا، أو غير ذلك، فهذا من قبيل الأدله الأوليه على حجيه أخبار هذه الجماعه بلا تكفل لحكم تعارضها مع أخبار غيرهم. و لكن عبارته الشيخ صريحه فى حكم الحاليتين أى حال التعارض و حال عدم وجود المعارض لأخبارهم. و لعلّه (قده) استفاد اندراج حكم القسمين فى إطلاق إجماع الكشى.

و على كلّ فكلام الشيخ أدلّ على المقصود - من الحكم باعتبار جميع روايات أصحاب الإجماع سواء المسانيد و المراسيل - من عبارته الكشى.

هذا بعض ما يدلّ على تقرير الإجماع، و تلقى الأصحاب له بالقبول، و إن شئت الوقوف على كلمات ابن شهر آشوب و العلامه و ابن داود و غيرهم فراجع المستدرک، فان المحدث النورى (قده) نقل جمله من عباراتهم (۱۰).

و بالجمله: فالمتتبع فى كلماتهم يحصل له الاطمئنان بثبوت هذا الإجماع عندهم، فانهم نقلوا ذلك، و ظاهر نقلهم من غير نكير هو تلقيهم له بالقبول.

المبحث الثانى: فى مفاد قوله: «تصحیح ما یصح عنه» و لهم فى ذلك أقوال أربعة:

الأول: ما نسب إلى المشهور من أن المراد توصيف متن الحديث بالصحة إن صح سنده إلى أحد أصحاب الإجماع، قال المحقق الداماد (قده) في محكي الرواشح: «قد أورد أبو عمرو الكشي في كتابه - الذي هو أحد أصول إليها استناد الأصحاب و عليها تعويلهم في رجال الحديث - جماعه أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم و الإقرار لهم بالفقه و الفضل و الضبط و الثقه و إن كانت روايتهم بإرسال، أو رفع، أو عمّن يسمّونه و هو ليس بمعروف الحال، و لّمه منهم في أنفسهم فاسدوا العقيدته غير مستقيمي المذهب، و لكنهم من السفت و الجلاله في مرتبه قصيا،... إلى أن قال:

و بالجمله: هؤلاء - على اعتبار الأقوال المختلفه في تعيينهم أحد و عشرون، بل اثنان و عشرون رجلا - ( و ) مراسيلهم و مرافيعهم و مقاطيعهم و مسانيدهم إلى من يسمّونه من غير المعروفين معدوده عند الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم من الصّحاح، من غير اكرات منهم لعدم صدق حدّ الصحيح - على ما قد علمته - عليها».

و ظاهر قوله: «معدوده عند الأصحاب» هو إجماع الأصحاب على هذا الاستظهار. و نسب هذا إلى المشهور تاره و إلى الأكثر أخرى في عبارتي شارح الاستبصار و مؤلف رساله أبان، فراجع المستدرك للوقوف عليهما».

و الحاصل: أن المراد بالموصول هو متن الحديث - أي المروي - الذي هو المعنى المفعولي للروايه، لا الإخبار الذي هو المعنى المصدرى لها.

الثاني: ما اختاره جمع منهم المحقق الكاشاني و صاحب الرياض (قدهما) من أن المراد هو الإجماع على صدق هؤلاء و عدم كذبهم في نقلهم، فالتصحيح يتعلّق بالروايه بمعناها المصدرى، قال في الوافي - بعد نسبه المعنى الأوّل الذي اختاره المشهور إلى المتأخرين - ما لفظه: «و أنت خير بأنّ العبارة ليست صريحه في ذلك و لا ظاهره، فإنّ ما يصحّ عنهم هو الروايه لا المروي، بل كما يحتمل ذلك يحتمل كونها كناية عن الإجماع على عدالتهم و صدقهم، بخلاف غيرهم ممّن لم ينقل الإجماع على عدالته».

و نقل أبو علي - في محكي رجاله - عن أستاذه السيد الأجل صاحب الرياض بعد إنكار المذهب

المشهور: «بل المراد دعوى الإجماع على صدق الجماعة، و صحّ ما ترويه إذا لم يكن في السند من يتوقف فيه، فإذا قال أحد الجماعة: حدّثني فلان، يكون الإجماع منعقدا على صدق دعواه، و إذا كان فلان ضعيفا أو غير معروف لا يجديهِ ذلك نفعاً».

و قال أبو علي في المقدمة الخامسة من رجاله: «و ادعى السيد الأستاذ دام ظلّه - السيد علي صاحب الرياض - أنه لم يعثر في الكتب الفقهية - من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الدّيّات - على عمل فقيه من فقهائنا بخبر ضعيف محتجا بأن في سنده أحد الجماعة و هو إليه صحيح» و سيأتى أن ما أفاده (قده) متين في الجملة.

و على كلّ فهذا القول يقابل ما ذهب إليه المشهور بتمام المقابلة، إذ عليه لا يكون روايه أصحاب الإجماع عن رجل ضعيف أو مجهول موجبا لاتصاف خبره بالصحّ سواء أريد بها ما نسب إلى القدماء من مساوقه الصحه للاعتبار و الصدق، أم ما عليه المتأخرون من كون الخبر الصحيح هو الذي يرويه عدل إمامي ضابط.

الثالث: ما حكى عن الفاضل السبزواري في لبّ اللباب مدّعيًا عليه الإجماع من أن المراد هو الإجماع على كون هؤلاء. ثقات و عن المحقق الشيخ محمّد في شرح الإستبصار بعد نقل القول المشهور: «و توقف في هذا بعض قائلنا: إننا لا نفهم منه إلا كونه ثقة».

الرابع: ما يظهر من جمع من أن المراد الإجماع على توثيق الجماعة الذين قيل في حقّهم ذلك و من يكون قبلهم من رجال السند، فتدل العبارة على توثيق طائفتين، إحداهما: نفس هؤلاء الذين هم أصحاب الإجماع، و الثانيه: الرّجال الذين هم قبل هؤلاء إلى المعصوم عليه السّلام.

و هذا الوجه هو صريح كلام الشيخ في العده: «ممن عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة». و قال به جمع من الأعيان، كالشهيد في مسأله بيع الثمره من كتابه غايه المراد، قال - بعد ذكر حديث في سنده الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي - ما لفظه: «و قد قال الكشي: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن الحسن بن محبوب. قلت: في هذا توثيق ( ما ) لأبي الربيع الشامي» (»).

و كالعلامه الطباطبائي في رجاله في ترجمه زيد النرسي - الذي رواه عنه ابن أبي عمير - قال: «و حكى الكشي في رجاله إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه و الإقرار له بالفقه و العلم،

و مقتضى ذلك صحه الأصل المذكور، لكونه ممّا قد صحّ عنه، بل توثيق روايه أيضا، لكونه العله في التصحيح غالبا، و الاستناد إلى القرائن و إن كان ممكنا، إلا أنه بعيد في جميع روايات الأصل» (١٠).

و كالمحدث النورى، حيث قال بعد تتبع فى الأقوال: «فتحصل من جميع ما ذكرناه: قوه القول بدلاله الإجماع المذكور على وثاقه الجماعه و من بعدهم إلى المعصوم، مطابقه بناء على ما حققنا فى المقام الأوّل، أو التزاما على مسلك المشهور» (١١).

و هذه الاستفاده فى محلها - على تقدير تماميه الإجماع - خصوصا بقريته كلمه التصحيح قبل قول الكشى: «ما يصح عنه» إذ المراد به وثاقه رواه الأحاديث فيما بيننا و بين أصحاب الإجماع، فيقتضى السياق عدم التفكيك فى معنى الصحه بين ما قبل الموصول و ما بعده.

و عليه فما عن فوائد الوحيد (قده) «من نسبه هذا المعنى الرابع إلى توهم بعض» لم يظهر له وجه.

أما المعنى الأوّل فهو قريب جدّا، لظهور كلام الكشى فيه، فعلى تقدير تماميه أصل الإجماع يتعيّن المصير إلى التعبد باعتبار روايات هذه الجماعه كما أفاده المحقق الداماد و غيره.

و أما المعنى الثانى فيردّه ما أفيد من: أنه لو كان مرادهم ذلك لكان التعبير بالتصديق كافيا فى إفاده وثاقه الجماعه فى نقلهم و أمانتهم فى إخبارهم، و لم تكن حاجه إلى قول الكشى: «على تصحيح ما يصحّ عنهم» لأن التصحيح ظاهر فى اتصاف المتن بالصّحه، لأنه المتصف بها و بالضعف و الحسن و غيرها من الأوصاف الطارئه على الخبر باعتبار حالات رجال السند.

و أما المعنى الثالث فيرده أيضا ما عن المحقق الشيخ محمّد - و هو سبط الشهيد كما قيل - فى شرح الاستبصار من قوله: «أنّ كون الرّجل ثقّه أمر مشترك، فلا وجه لاختصاص الإجماع بهؤلاء المذكورين، و حينئذ لا بد من بيان الوجه».

و ناقش فيه المحدث النورى بما محصله: أنّ مراد القائل إن كان بيان معنى العبارة بحيث سيقى العبارة لحكايته، فيبعد أن يراد بها أن الجماعه ثقّات، لوضوح المغايره بين «الثقات» و بين مدلول قولهم: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه» و إن كان دالا على الوثاقه بالتزام، لأن التصحيح من لوازم الوثوق، لكن التعبير عن الوثاقه بهذه الجملة أشبه شىء بالأكل من القفا، مع كون لفظ «الثقه» من الألفاظ الشائعه الواضحه المعانى.

و إن كان مراده إفاده العبارة وجود الوثاقه فى الجماعه بالدلاله الالتزاميه مع كون العبارة مسوقه لبيان معنى آخر، فلا بأس به. و لا يرد عليه حينئذ إيراد شارح الإستبصار، لأن العبارة بناء على هذا سيقت لبيان وقوع الإجماع على تصحيح رواياتهم الذى يلزمه وجود الوثاقه فيهم، و هذا المعنى مختص بهم لا- يشاركهم أحد فيه، إذ لم يقع الإجماع على نفس الوثاقه حتى يسأل عن وجه الاختصاص مع وجود شركاء لهم فى الوثاقه(١).

لكن الإنصاف وروود إشكال شارح الإستبصار، لأن كلام القائل ظاهر فى كون العبارة مسوقه لبيان أنّهم ثقاة، و لا تدل على غير ذلك. و من المعلوم توجه إيراده عليه، لأنّ معنى العبارة مغاير لمعنى قوله: «ثقات» و جعل هذه الجملة حاكيه عن معنى لفظ مفرد خارج عن طريقه أبناء المحاوره.

و أما المعنى الرابع - و هو الحكم بوثاقه الجماعه مع الوسائط - فهو صريح كلام الشيخ فى العده و ظاهر إجماع الكشى أيضا، و قد التزم به الشهيد و السيد بحر العلوم (قده) فى رجاله، و هذا هو المتعين من بين المحتملات - على تقدير صحه أصل الإجماع - لا- سائر الاحتمالات حتى الأول الذى نسبه السيد الداماد إلى الأصحاب، لابتناؤه على قبول روايات هذه العده تعبدا، لكن الظاهر عدم تعبد فى قبولها، و إنّما التعبد فى الاعتماد على شهاده العصابه بانحصار روايات أصحاب الإجماع فى الصحاح، و أنّ من يروى عنه هؤلاء هم من الثقات.

فان قلت: ان دعوى الكشى إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عن عده مخصوصه لا تكشف عن أنّهم لا يروون إلا عن ثقاه موثوق به، لأن الصحه عند القدماء بمعنى الثبوت و الاعتبار سواء أ كان منشؤه وثاقه رواه الخبر أم اعتضاده بقرائن الصدق و لو كان راويه ضعيفا. و عليه لا تنفع هذه الشهاده العامه بالنسبه إلى أمثال زماننا حيث اختفيت تلك القرائن، و لو كانت معلومه لم تنفع أيضا بعد اختلاف الأنظار فى مسأله حجيه الخبر، و عدم قرينته بعض القرائن المعدوده عند القدماء على صحه الأخبار.

قلت: هذا الإشكال مبنى على ما هو المشهور من أعميه الخبر الصحيح باصطلاح القدماء منه باصطلاح المتأخرين، إذ عليه لا تجدى صحه الخبر عند أولئك لإثبات صحته عند المتأخرين الذين يعتبرون الوثوق المخبرى فى العمل بخبر الواحد.



قال شيخنا البهائي في محكى مشرق الشمسين بعد تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهوره فى اصطلاح المتأخرين - وهى الصحيح و الموثق و الحسن و الضعيف - ما لفظه: «و هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون إليه، و ذلك بأمر منها: وجوده فى كثير من الأصول الأربعمائه... و منها تكرره فى أصل أو أصليين منها فصاعدا بطرق مختلفه و أسانيد معتبره. و منها: وجوده فى أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم... و منها: اندراجه فى إحدى الكتب التى عرضت على الأئمه صلوات الله عليهم، فأتوا على مصنفها... إلخ» (١). و نحوه كلام صاحب المعالم فى مقدمه منتقى الجمان.

لكن أصل هذه الدعوى لا- تخلو من تأمل كما أفاده المحدث النورى فى المقام، فإنه (قده) أتعب نفسه الشريفة بالتتبع فى كلمات ثقة الإسلام و الشيخ الصدوق و شيخ الطائفة و غيرهم و استنتج بتتبعه أمرين:

أحدهما: أن ما اشتهر من كون الصحيح باصطلاح القدماء أعم منه باصطلاح المتأخرين غير وجيه.

و ثانيهما: أن الصحيح القدمائى إن كان أعم من خبر الإمامى العدل فإنما يطلق عندهم على خبر الثقة غير الإمامى أى: من كان عدلا فى مذهبه، و لا يطلق على الخبر الضعيف سندا لمجرد الاعتضاد بالقرائن.

و قال - بعد نقل عبارته المنتقى و الإشارة إلى كلام الشيخ البهائى المتقدم بيانه - ما لفظه: «و نحن نسأل هذا الشيخ و هذا المحقق عن مأخذ هذه النسبه و مدرك هذا القول، فإننا لم نجد فى كلمات القدماء ما يدل على ذلك، بل هى على خلاف ما نسبه - أو من تبعهما - إليهم، بل وجدناهم يطلقون الصحيح غالبا على روايه الثقة و إن كان غير الإمامى».

ثم استدل على الأمرين المشار إليهما، و قال: «أما الأول فقال الشيخ فى العده - و هو لسان القدماء و وجههم -: فصل فى ذكر القرائن التى تدل على صحه أخبار الآحاد أو بطلانها أو ما يترجح به الأخبار بعضها على بعض، و حكم المراسيل: القرائن التى تدل على صحه متضمن الأخبار التى لا توجب العلم بأربعة أشياء، و ذكر العقل أى أصل الإباحه و الحظر و الكتاب خصوصه أو عمومه أو

دليله أو فحواه، و السُّننه المقطوع بها من جهه التواتر، قال - أى الشيخ - (ره): فإن ما يتضمنه خبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحته أيضا وجب العمل به، و إن لم يكن ذلك دليلا- على صحه نفس الخبر، لجواز أن يكون الخبر كذبا، و إن وافق السُّننه المقطوع بها. ثم ذكر الإجماع، و قال: فإنه متى كان كذلك دلّ أيضا على صحه متضمنه، و لا يمكننا أيضا أن نجعل إجماعهم دليلا على نفس الخبر.

فهذه القرائن كلها تدل على صحه متضمن أخبار الآحاد، و لا تدلّ على صحّتها أنفسها، لما بيّنا من جواز أن يكون الأخبار مصنوعه و إن وافقت هذه الأدله» انتهى كلام الشيخ فى العده.

ثم قال المحدث النورى: «انظر كيف صرّح فى مواضع عديده بأنّ موافقه هذه الأدله لا توجب الصحه فى نفس الخبر، و لا يصير الخبر بها صحيحا. و على هذا كافه الأصحاب، و مع ذلك كيف يجوز نسبه ذلك إليهم من غير اكتراث؟ ثم ترتيب الآثار عليها».

ثم تعرض لكلام الفاضل الكاظمى... إلى أن قال: «و أما الثانى - و هو إطلاقهم الصحيح على خبر الثقة و لو من غير الإمامى كثيرا و فى موارد لا يبعد بعد ملاحظتها دعوى الاطمئنان بانحصار مصطلحهم فيه، فينحصر الأعميه فى دخول الموثق فى الصحيح عندهم - فله شواهد... منها: ما فى الفقيه: و أما خبر صلاه يوم غدیر خمّ و الثواب المذكور فيه، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن رضى الله عنه كان لا- يصحّحه، و يقول: إنّه من طريق محمّد بن موسى الهمداني، و كان غير ثقة، و كلّما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح.

و لا- يخفى على المتأمل: أن المراد من الصحيح فى أوّل الكلام ما كان تمام رواته ثقات، فيكون فى آخره كذلك. مع أنّ غير الوثاقه ممّا عدّوه من أصحاب الصحه - كالوجود فى الأصل، و المعروف على الإمام عليه السّلام، و الموافقه - من الأمور المحسوسه غير المحتاجه إلى تبعيته الآخر، و الّذى لا ضير فى التبعيه فيها معرفه الرّجال و وثاقتهم و ضبطهم و تثبتهم، خصوصا لمثل الناقد الخبير محمّد بن الحسن بن الوليد الّذى من سلم من طعنه فكأنّه مرضى الكل».

إلى أن قال المحدث النورى (قده): «و منها ما فى التهذيب فى باب التيمم فى بحث المحتلم الخائف على نفسه من الغسل لشده البرد، بعد إيراد حديث بسندين أولهما محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن جعفر بن بشير عمّن رواه عن أبى عبد الله عليه السّلام. و ثانيهما: سعد بن عبد الله عن محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان أو غيره عنه عليه السّلام، قال: فأوّل ما فيه أنه خبر مرسل منقطع الإسناد، لأن جعفر بن بشير فى الروايه الأولى

قال: عمّن رواه، و هذا مجهول يجب إطرأحه، و فى الروايه الثانيه قال: عن عبد الله بن سنان أو غيره، فأورده و هو شك فيه، و ما يجرى هذا المجرى لا يجب العمل به، و لو صحّ الخبر على ما فيه لكان محمولاً... إلخ».

إلى أن قال: «و منها ما فى الفهرست فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن - بعد ذكر الطرق إلى كتبه - و قال محمّد بن على بن الحسين: سمعت محمّد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن - التى هى بالروايات - كلها صحيحه معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمّد بن عيسى بن عبيد، و لم يروه غيره. إلى ذلك من الموارد الصريحه فى أن المناط فى الصحه عندهم - أى القدماء - حالات نفس السند من غير ملاحظه اقتترانه بأمر خارجى. و يوضحه و يدل عليه: أن الشيخ ذكر الحجه من الخبر الواحد فى كتاب العده فى مواضع، و ليس فيه ذكر للخبر الضعيف المنجبر ضعفه بالقرائن الخارجيه، فلو كان الضعيف المقترن بها داخلًا فى صحيحهم لكان حجه، و معه كان عليه أن يذكره، مع أنه أهمله...» هذا بعض ما استشهد به المحدث النورى من عبارتهم لإثبات مدّعا، فراجع المستدرك للوقوف على كلمات أخرى استفاد منها عدم إطلاق الصحيح عند القدماء على خبر غير الثقة<sup>(١٠)</sup>.

و بما أفاده (قده) يتضح أن تعبير الشيخ فى العده «ممن عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته» و إن كان مغايراً بحسب ظهوره البدوى لإجماع الكشى على تصحيح روايات أصحاب الإجماع، إلا أن مفاديهما واحد فى الحقيقه، إذ أعميه الصحيح القدمائى من الصحيح عند المتأخرين إنما تكون لاندراج الخبر الموثق - باصطلاح المتأخرين - فيه.

و عليه فالحجه عند الجميع واحد و هو الخبر الذى رواه الثقة عن مثله سواء كانوا إماميين أم من سائر الفرق مع تحرزهم عن الكذب فى النقل.

وقد تحصيل مما ذكرناه فى المبحث الثانى: أن عبارته الكشى ظاهره بدوا فى الاحتمال الأوّل أو الرابع، أى لا بد من الحكم بصحه روايات هذه العده إما تعبداً من جهه إجماع العصابه، و إما لكشفه عن أنّهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته، فيكون كلام الكشى و الشيخ توثيقاً عامّاً لجميع الرّجال المجهولين الذين روى عنهم بعض أصحاب الإجماع، و لو تمّ هذا سلمت طائفه من الأخبار من الوهن فى أسنادها.

المبحث الثالث: فى وجه حجيه هذا الإجماع. لا يخفى أن المقرّر فى الأصول حجيه الإجماع من جهة كشفه عن قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره، و إلاّ- فلا- عبره بنفس اتفاق الفقهاء، بل حتى إذا احتمل مدرّكته. و أما فى المقام فإمّا أن يكون الوجه فى اعتباره ما فى مختلف العلامه فى بحث الكفاره من كتاب الصوم من قوله: «لا يقال: لا يصح التمسك بهذا الحديث من حيث السند، فإنّ فى طريقه أبان بن عثمان الأحمري، و كان ناووسياً. لأننا نقول: إن أبان و إن كان ناووسياً إلاّ أنه ثقّه، و قال الكشى: انه ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه، و الإجماع حجه قاطعه، و نقله بخبر الواحد حجه» (١).

و إما أن يكون وجهه إفادته للظن، حيث إنه يوجب الظن بصدور روايات هذه العده، و الظن حجه فى الرّجال، لانسداد باب العلم فيه.

و فى كليهما ما لا- يخفى أما الأوّل فلأنّ الإجماع - كما أفاده العلامه - منقول بخبر الواحد، و لا عبره بتضافر نقله بعد انتهاء السلسله إلى الكشى، إلاّ أنه قد تقرر عدم حجيه المنقول منه بخبر الواحد.

مضافاً إلى أن مفروض الكلام فى حجيه الإجماع هو الاتفاق على حكم شرعى لا موضوع خارجى و هو وثاقه رجال السند، و عليه فمناط الحجيه فيه مفقود.

و أما الثانى فلأنّ الأصل فيه عدم الحجيه، إذ لا دليل على حجيه الظن فى علم الرّجال، و إنّما يعوّل فيه على الوثوق و الاطمئنان، لا- على مجرد الظن، فإن حصل الوثوق من أقوال علماء الرّجال كما يحصل ذلك من اتفاقهم على تعديل شخص أو جرحه فلا كلام، و إلاّ فلا نقول بحجيه قولهم، و الروايات الموثوق بصدورها تغنيها عن القول بحجيه الظن فى الرّجال من باب الانسداد، إذ لا حاجه إليه مع كفايه تلك الروايات.

إلا- أن يدعى حصول الوثوق بالصدور من هذا الإجماع كما التزم به المحدث النورى (ره) (٢) فلا- يقصر عن تزكيه الرجالين لشخص، و لا فرق فى التعديل بين توثيق رجل واحد أو بيت معيّن ك آل أبى شعبه مثلاً و بين التوثيق العام لكل من روى عنه أصحاب الإجماع.

و على هذا يسلم هذا الإجماع عن الإشكال العام فى حجيه الإجماع المنقول من عدم شمول أدله حجيه الخبر للخبر الحدسى، و ذلك لأنّ الكشى يدعى اتفاق العصابه على صحه أحاديث هذه العده، و هذا إخبار حسيّ، كدعوى السيد ابن طاوس (قده) الإجماع على وثاقه إبراهيم بن هاشم، فإن هذا

الإخبار لا يقل عن توثيق النجاشى و الشيخ، لأنه شهادة من السيد منضمه إلى شهادة سائر الأصحاب.

و الحاصل: أن إجماع الكشى فى رجاله، و الشيخ فى العده سليم عن إشكال الإجماع المنقول، لكونه كسائر موارد إخبار الثقات حسًا بالموضوعات الخارجيه.

إلا- أن الموهن لهذا الإجماع - بحيث يمنع عن الأخذ بظاهره من الحكم بوثاقه كل من وقع فى طريق أصحاب الإجماع إلى المعصومين عليهم السّلام - هو عدم إحراز ما قيل فى حق هذه العده من أنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقه، بل أحرزت روايتهم عن أشخاص صرح علماء الرّجال بضعفهم كمفضل بن صالح و عمرو بن شمر و أبى البخترى و غيرهم، كما روى عن المجاهيل أيضا، و مع هذا العلم بالخلاف لا يبقى وثوق بالحكم بوثاقه كل مجهول وقع فى اسناد هذه الجماعه إلى المعصومين عليهم السّلام، بل لم نظفر فى كتب الرّجال باعتماد مؤلفيها - كالنجاشى و الشيخ - على هذا الإجماع بأن يحكموا بوثاقه شخص لمجرد كونه ممّن روى عنه أحدهم، فهنا دعاو لا بد من إثباتها فى طى مقامين.

الأول: ما يرجع إلى حكم مسانيد هذه العده، و الثانى ما يتعلّق بحكم مراسيلهم.

أما المقام الأوّل فينبغى الإشارة أوّلا إلى بعض موارد روايه هذه العده عن المجاهيل ممّن عنونهم الرجاليون بلا تزكيه و تعديل، ثم إلى موارد روايتهم عن الضعفاء.

أمّا صفوان بن يحيى فقد روى عن جمع لم يرد فيهم توثيق - حسب مراجعتنا لتراجمهم - كجعفر ابن محمّد بن يحيى، و الحسين بن أبى غندر، و الحسين بن خالد الصيرفى، و الحسين بن زراره، و الحكم بن أيمن (سوى أنه من رجال كامل الزيارات) و خالد بن إسماعيل، و خزيمه بن يقطين، و خضر، و زكريا بن إدريس القمى، و زيد بن الجهم، و صباح الأزرق، و عبد الأعلى، و عبد الحميد بن سعد، و عبد الله بن الوليد الوصافى و غيرهم.

كما روى هو و ابن أبى عمير عن كليب الأسدى و محمّد بن أبى حمزه، و محمّد بن الحكم.

و أمّا أحمد بن محمّد بن أبى نصر فقد روى عن إبراهيم بن شبيهه، و أحمد بن المبارك و إدريس ابن يزيد، و إسماعيل بن أبى حنيفه، و إسماعيل بن عمر، و الحسن بن محمّد الهاشمى، و الحسين بن موسى الحناط، و الحسين بن خالد و الحسين بن ميسر، و حماد بن يحيى، و خالد بن عماره، و عيسى الفراء، و فضيل سكره، و فلاان المصرى، و القاسم مولى أبى أيوب، و مثنى بن الوليد. كما روى هو و ابن أبى عمير عن الحكم بن مسكين.

و أما ابن أبي عمير فقد أشرنا إلى بعض موارد روايته عن المجاهيل ممن روى عنه صفوان أو أحمد بن محمد بن أبي نصر. وإن شئت الوقوف على غيرهم، فراجع ترجمته في معجم رجال الحديث في باب محمد و ابن أبي عمير (٤) - ١ - ٢٢ - ١٠١).

و أما روايه هذه العده عن الذين نصّوا على ضعفهم، فقد روى أحمد<sup>(١)</sup> و صفوان<sup>(٢)</sup> و ابن أبي عمير<sup>(٣)</sup> و يونس بن عبد الرحمن<sup>(٤)</sup> عن علي بن أبي حمزه البطائني، بل روى ابن أبي عمير كتب البطائني كما في رجال النجاشي (ره)<sup>(٥)</sup>. و قد نقل الكشي عن ابن مسعود عن علي بن الحسن بن فضال في شأن البطائني: «انه كذاب متهم».

و قد روى خمسه من أصحاب الإجماع - وهم يونس بن عبد الرحمن و الحسن بن محبوب و عثمان بن عيسى و حماد بن عيسى و عبد الله بن المغيرة<sup>(٦)</sup> - عن عمرو بن شمر الذي ضعفه النجاشي<sup>(٧)</sup>.

و روى يونس<sup>(٨)</sup> و أحمد بن محمد بن أبي نصر<sup>(٩)</sup> في موارد عديده عن المفضل بن صالح الذي ضعفه النجاشي.

و روى صفوان و ابن أبي عمير عن يونس بن ظبيان الذي عبّر النجاشي عنه بأنه «ضعيف جداً» على ما حكاه عنه في معجم رجال الحديث<sup>(١٠)</sup>.

و روى ابن أبي عمير عن علي بن حديد الذي ضعفه الشيخ في كتابيه بقوله: «ضعيف جداً»<sup>(١١)</sup> و روى عن الحسين بن أحمد المنقري الذي ضعفه النجاشي<sup>(١٢)</sup>.

و روى زراره عن سالم بن أبي حفصه الذي تضافرت الروايات في ذمه و إضلاله<sup>(١٣)</sup>. مع أن زراره أفقه أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كما في عبارته الكشي.

و غير هذه مما يقف عليها المتتبع في روايات أصحاب الإجماع، و معه كيف تتجه دعوى أن هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة موثوق به؟ و أما المقام الثاني - و هو مراسيل أصحاب الإجماع و عدم اعتماد جمع من الأصحاب عليها

فكثيره:

فمنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن يعقوب بسنده عن ابن بكير عن رجل: «قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنني قلت لامرأتي...» و ما رواه بطريقه عن ابن فضال عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا يكون الظهار إلا على مثل موضع الطلاق» ثم قال الشيخ: «أول ما في هذه الأخبار أن الخبرين منهما و هما الأخيران مرسلان، و المراسيل لا يعترض بها على الأخبار المسنده...».

و منها: ما رواه في التهذيب عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبد الأعلى مولى آل سام... ثم قال:

«فأول ما فيه أنه موقوف غير مسند إلى أحد من الأئمة عليهم السلام، و ما كان هذا حكمه لا- يعترض به الأخبار الكثيره المسنده...» و منها: ما رواه الشيخ في التهذيب و الاستبصار عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام، ثم قال فيهما: «فأول ما فيه أنه مرسل، و ما هذا سبيله لا يعارضه به الأخبار المسنده...».

و منها: ما رواه فيهما عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عند عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام. قال في التهذيب: «و هذا خبر مرسل» و في الاستبصار: «فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل».

هذه بعض عبارات الشيخ في اعتذاره عن طرح مراسيل أصحاب الإجماع، و تعليقه بقوله: «و ما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسنده» صريح في عدم صلاحية الرواية المرسله للاعتماد عليها حتى إذا كان مرسلها أحد أصحاب الإجماع. و هل يبقى وثوق بتماميه ما اختاره هو من رجال الكشي و ما ادعاه في العده من أن هؤلاء لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته؟ و أما من تأخر عنه فكلماتهم مختلفه، فمنهم من حكم بصحة الخبر المسند العدى وقع في طريقه بعض هؤلاء كما تقدم عن العلامة و الشهيد و العلامة الطباطبائي (قدس سرهم)، و أما المرسل فلا، و منهم من لم يعتن بهذا الإجماع إما مطلقا أو في خصوص المرسلات.

ص: ١٦٢

فمنهم المحقق في المعتبر، حيث قال: «و لو احتج بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا... كان الجواب الطعن في السند، لمكان الإرسال. و لو قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، و إذا أرسل احتمال أن يكون الراوى أحدهم»». و هذه العبارة و إن كانت ناظرة إلى عدم اعتناؤه بمرسلات ابن أبي عمير، إلا أن الاستفادة منه عدم ركونه إلى مطلق مسنده، لعدم كون جميع رجاله من الثقات، بل فيهم الضعفاء الذين طعن فيهم علماء الرجال. و بهذا تكون مرسلاته شبهة موضوعية لعموم شهادته الشيخ من قوله: «لا يرسلون إلا عن ثقه» لأنه لما كانت مسنده بين صحيحه و ضعيفه فلا يمكن الحكم بصحة مرسلاته، لاحتمال أن يكون من أرسل عنه ضعيفا، فيبقى تحت أصاله عدم الحجية، في غير ما علم بخروجه عنها.

و قال الشهيد في محكي الذكري في مضمرة لزراره - و مضمراته تبلغ ٧٨ موردا كما في معجم رجال الحديث - «روايه زراره موقوفه» و هذا كاشف عن عدم اعتماده على الإجماع مطلقا حتى بالنسبة إلى المراسيل.

و قال الشهيد الثاني في المسالك في الإشكال على الاستدلال بالمقبوله: «و الروايه نصّ في المطلوب، لكن قد عرفت ما في طريقها، فإن تمّ الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهره فهي العمده»». و هذا صريح في عدم اعتماده على الإجماع في الحكم بوثاقه كل من روى عنه هؤلاء.

نعم قد يدعى اعتبار مرسلات ابن أبي عمير خاصه، لقول النجاشي: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله»». فإنّ السكون هو العمل، و المراد به الحجية، بحيث يكون معقد الإجماع حجيه مراسيلهم، و الحجية حكم شرعي أصولي، فيكشف الاتفاق عن رضا الشارع بذلك، أو أنه شهادته إجمالية بوثاقه كل من روى عنه ابن أبي عمير مرسلا، و إن كان يسند عن غير الثقه أيضا.

لكنه ممنوع بما تقدم من المحقق و غيره من أنه لو كان جميع رجال ابن أبي عمير من الثقات - في رواياته المسنده - أمكن دعوى حجيه مراسيله من جهة اقتصاره على الروايه عن الثقات، و حيث اتضح ضعف عدّه منهم لم يبق سبيل لإحراز وثاقه كل رجل روى عنه ابن أبي عمير مرسلا.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه: أن الأخذ بظاهر إجماع الكشي و الشيخ في حق أصحاب الإجماع غير متيسر، لعدم عمل الشيخ و لا غيره بهذه الشهاده العامه، لتصريحه بضعف علي بن حديد



و هو مَمَّن روى عنه بعض أصحاب الإجماع، و بضعف المرسلات مهما كان مرسلها. و حينئذ فإمّا أن يتأمل في أصل هذا الإجماع و ردّ علمه إلى مدّعيه، و إمّا يخصّص بمقدار قيام الحجة على روايتهم عن الضعفاء و في المراسيل أيضا، و يؤخذ به في غيرها، فيعوّل عليه في توثيق المجاهيل الذين روى هذه العده عنهم. و إمّا أن يؤخذ به في موارد انفرادهم بالروايه دون موارد التعارض.

و المتعيّن - بحسب الظاهر - هو الأوّل، و لا- مجال للالتزام بالتخصيص، و ذلك أما أوّلا: فلأنّ قول الكشّي: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه» و قول الشيخ مَمَّن عرفوا بأنهم لا- يروون و لا- يرسلون إلّا عن ثقّه» آب عن التخصيص و التقييد، لوضوح كثره ثقات الزواه و عدم انحصارهم في العده المنعقد عليهم الإجماع، و إنما المقصود بيان فضيله و منقبه تختص بهم و لا يشاركهم فيها غيرهم، لأنّ غير هؤلاء كما روى عن ثقّه كذلك روى عن غيره، فالعصابه التي سوّت بين مراسيل هؤلاء و بين مسانيد غيرهم كأنهم أخبروا عن قضيه خارجيه، و هي اقتصار هذه العده الجليله على الروايه عن الثقات خاصه، فإذا ثبت - باعتراف الشيخ و غيره - روايه هؤلاء عن الثقات و الضعفاء كسائر الزواه كشف ذلك عن عدم تحقق هذه الخصوصيه فيهم.

و لعلّه لهذا ذهب صاحب الرياض و غيره إلى أنّ المفهوم من العبارة وثاقه نفس هذه العده، دون توثيق الوسائط، و لا التبعد بصحه روايتهم.

فان قلت: لا وجه لطرح هذه الشهاده الإجماليه كليه لمجرد قيام الدليل على روايتهم عن الضعفاء أحيانا، بل لا بد من الأخذ بها و تخصيصها بموارد قيام الحجة على الخلاف، فانها نظير التوثيق العام الذي استفاده بعض الأجله من مقدمتي تفسير علي بن إبراهيم القمي و كامل الزيارات، حيث لا منافاه بينه و بين تخصيصه بمن ثبت ضعفه عند الأصحاب. و ليس ذلك إلّا لأنّ حمل العام على الخاصّ توثيق عرفي جرت عليه سيره العقلاء في محاوراتهم. و ما أكثر العمومات - في الخطابات الشرعيه - المخصّصه بقرائن منفصله حتى قيل: ما من عام إلّا و قد خصّ. و عليه فاللازم الأخذ بظاهر كلامي الكشّي و الشيخ و تخصيصه بموارد ثبت فيها روايتهم عن الضعفاء و بالمراسيل.

قلت: فرق بين المقام و بين العمومات الشرعيه الصادره من باب ضرب القانون، فإن طريقه التقنين جرت على بيان العام بنحو القضيه الحقيقيه - حتى لو كان الموضوع معدوما في ظرف التشريع - ثم بيان المخصّصات حسب الحاجه. و هذا الأمر لا يجري في المطلقات الوارده في جواب السائل عن وظيفته الفعلية المبتلى بها، و لذا التزم الفقهاء في موارد بالمعارضه بين المطلق و المقيد

مَدْعِين قَوَّة الإِطْلَاق و إِبَاءِ عَنِ التَّقْيِيدِ.

و المَقَامِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنْ إِخْبَارِ الْعَصَابَةِ بِهَذِهِ الصَّفَةِ لِأَصْحَابِ الإِجْمَاعِ نَشَأَ مِنْ تَتَبِعُهُمْ فِي رَوَايَاتِهِمْ، وَ النَّظَرِ فِي تَثْبِيهِمْ فِي أَمْرِ الْحَدِيثِ بِحَيْثُ اخْتَصَوْا بِالرَّوَايَةِ عَنِ الثَّقَاتِ وَ الإِرْسَالِ عَنْهُمْ، وَ هَذِهِ الشَّهَادَةُ تَنْخَرَمُ حَتَّى لَوْ ظَفَرْنَا بِرَوَايَةِ وَاحِدَةٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ رَوَاهَا عَنْ ضَعِيفٍ أَوْ مَجْهُولِ الْحَالِ، فَإِذَا رَوَى عَنْ مَجْهُولٍ لَمْ يَبْقَ أَطْمِئِنَانٌ بِوَثَاقَتِهِ، لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ ضَعِيفًا وَاقِعًا. خَاصًّا مَعَ عَدَمِ اعْتِمَادِ النَّجَاشِيِّ وَ الشَّيْخِ وَ غَيْرِهِمَا مِنْ أَسَاطِينِ عِلْمِ الرِّجَالِ عَلَى هَذَا الإِجْمَاعِ وَ عَدَمِ حُكْمِهِمْ - بِنَحْوِ الكَبِيرِ الكَلْبِيِّ - بِوَثَاقَةِ الرِّجَالِ الَّذِينَ رَوَى عَنْهُمْ أَصْحَابُ الإِجْمَاعِ.

وَ أَمَّا النَّقْضُ بِتَخْصِيصِ عَمُومِ شَهَادَةِ كَامِلِ الزِّيَارَاتِ وَ التَّفْسِيرِ فَمَوْقُوفٌ عَلَى اسْتِظْهَارِ التَّوَثُّيقِ الْعَامِ، وَ هُوَ مَمْنُوعٌ أَيْضًا، لَمَّا تَقَرَّرَ مِنْ رَوَايَتِهِمَا عَنِ الضَّعْفَاءِ، وَ المَجْهُولِينَ أَيْضًا.

وَ أَمَّا ثَانِيًا فَلأنَّهُ لَوْ فُرِضَ مَنَعُ قُوَّةِ الظُّهُورِ أَوْ نِصُوصِيَّتِهِ فِي الحِصْرِ وَ قَابِلِيَّتِهِ لِلتَّخْصِيصِ، فَانَمَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي خُرُوجِ أَفْرَادٍ قَلِيلَةٍ لَا فِي التَّخْصِيصِ الكَثِيرِ المَوْهِنِ لِاعتِبَارِ أَصَالَةِ العَمُومِ عِنْدَ العُقَلَاءِ.

وَ تَوْضِيحُهُ: أَنَّ المَنَاطَ فِي التَّخْصِيصِ المَسْتَهْجَنِ إِمَّا الكَثْرَةَ النُّوعِيَّةَ وَ إِمَّا الفَرْدِيَّةَ.

فَإِنْ قَلْنَا بِالأَوَّلِ - كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ شَيْخُنَا الأَعْظَمُ (قَدَهُ) فِي قَاعِدِهِ لَا ضَرَرَ - فَلزُومٌ مَحْذُورٌ تَخْصِيصِ الأَكْثَرِ وَاضِحٌ، لِأَنَّ رَوَايَاتِ هَذِهِ العِدَّةِ بَيْنَ مَسْنَدِهِ وَ مَرْسَلِهِ، وَ المَفْرُوضِ خُرُوجِ مَرْسَلَاتِهِمْ طُرًّا عَنِ دَائِرَةِ الحُجِّيَّةِ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ مَدْعَى الإِجْمَاعِ - وَ هُوَ الشَّيْخُ - وَ غَيْرِهِ كَالْمُحَقِّقِ وَ الشَّهِيدِ، وَ خُرُوجِ جَمَلِهِ مِنْ مَسَانِيدِهِمْ أَيْضًا، لَمَّا ثَبَتَ مِنْ وَقُوعِ الضَّعْفَاءِ المَتَّهَمِينَ بِالكُذْبِ وَ الوَضْعِ فِي طَرَقِهِمْ إِلَى الأَثْمَةِ المَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ، وَ قَلَّ رَوَايَةُ بَعْضِهِمْ كَزُرَّارِهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمٍ عَنِ غَيْرِ المَعْصُومِ مَبَاشَرَةً، فَلَمْ تَنْفَعِهُمَا هَذِهِ الشَّهَادَةُ العَامَّةُ لِتَصْحِيحِ الوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَهُ عَلَيْهِ السَّلَامِ، وَ البَاقِي تَحْتَ عَمُومِ «لَا يَرُودُونَ وَ لَا يَرْسَلُونَ إِلاَّ عَنِ ثِقَةٍ» هُوَ القَلِيلُ بِحَسَبِ النُّوعِ أَى مَا كَانَ رَوَايَتِهِمْ عَنِ المَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ بِوَاسِطَةٍ، وَ كَانَتِ الرُّوَاهُ ثِقَاتٍ أَوْ مَجْهُولِينَ.

وَ إِنْ قَلْنَا بِالثَّانِي تَوَقَّفَ ذَلِكَ عَلَى التَّتَبُّعِ التَّامِ حَتَّى يَظْهَرَ أَنَّ مَرَّاسِيلَهُمْ وَ مَسَانِيدَهُمُ التِّي رَوَاهَا عَنِ الضَّعْفَاءِ تَبْلُغُ حَدًّا يَمْنَعُ التَّخْصِيصَ أَوَّلًا، لَكِنْ فِي مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلًا مِنْ إِبَاءِ نَفْسِ العِبَارَةِ عَنِ التَّخْصِيصِ كَفَايَةً.

وَ لَعَلَّهُ لِأَجْلِ هَذَا التَّخْصِيصِ الكَثِيرِ عَدَلَ بَعْضُ الأَجْلَةِ عَنِ اسْتِظْهَارِ التَّوَثُّيقِ الْعَامِ مِنْ عِبَارَتِي عَلَى بَنِ إِبرَاهِيمَ وَ ابْنِ قَوْلِيَّهِ، وَ الإِقْتِصَارِ عَلَى تَوْثِيقِ مَشَايِخِهِمُ الَّذِينَ رَوَى عَنْهُمْ بِلا وَاسِطَةٍ.

و بما ذكرناه ظهر الإشكال فى الأخذ بآخر كلام الشيخ فى العِدَّة «من حجَّه روايات هذه العده فيما إذا لم يكن معارض لها سواء رووا مسندا أم مرسلا» و ذلك لأنَّ مأخذ هذا الكلام - ظاهرا - هو كلام الكشى، حيث لا تعرّض فيه لحكم معارضه أخبار أصحاب الإجماع بروايات الآخرين، كما ذكرناه فى أوّل البحث. و حيث عرفت تعذُّر الاعتماد عليه لم يختلف حكم انفراد هذه العده بالروايه - مسندا أو مرسلا - عن حكم تعارض روايتهم مع روايه غيرهم.

و أما احتمال عدول الشيخ عما ذهب إليه فى كتابى الأخبار - من الحكم بضعف على بن حديد و طرح المراسيل - إلى ما أفاده فى العِدَّة من قوله: «لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقته...» لأنّه (قده) ألّف التهذيب و الاستبصار قبل كتاب العِدَّة كما يظهر من قوله فى بحث الخبر الواحد: «و قد ذكرتُ ما ورد عنهم عليهم السّلام من الأحاديث المختلفه التى تختص بالفقه فى كتابى المعروف بالاستبصار، و فى كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسه آلاف حديث، و ذكرتُ فى أكثرها اختلاف الطائفه فى العمل بها... إلخ» (١). و عليه فتوثيقه العام فى العِدَّة ناسخ لما صنعه فى الكتابين، فلا بد من الأخذ بشهادته فى العِدَّة من اعتبار جميع مسنداتهم و مراسلاتهم.

فممنوع، إذ الاستفادة من العبارة سبق تأليف التهذيب و الاستبصار على تأليف كتاب العِدَّة، و لا دلالة فيها على عدوله عما صنعه فى الكتابين من ترجيح بعض الأخبار على بعض، فإنّ هذا الترجيح أو التخيير ممّا لا بدّ منه عند اختلاف الأخبار، و لا أدرى كيف يتوهم من مجرد تأخر تأليف العِدَّة عدوله عن مبناه المعمول به فى كتابى الأخبار؟ و لو فرض عدوله عنه للزم التنبيه عليه فى نفس الكتابين فى كل موضع حكم بطرح مراسيل أصحاب الإجماع، و عدم الاقتصار على دعوى إجماع الطائفه على التسويه بين مراسيل هؤلاء و مسانيد غيرهم.

هذا كله مضافا إلى أن من الأصحاب من يحكم بوثاقه الرّجل استنادا إلى أمور قاصره عندنا عن إثباتها، مثل كون الراوى شيخ إجازة أو وكيلًا- عن الإمام المعصوم عليه السّلام، أو كونه من أصحاب الصادق عليه السّلام إلّا من ثبت ضعفه، أو كونه من رجال محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن من رواياته، أو كونه كثير الروايه عن المعصوم عليه السّلام، أو كونه صاحب أصل أو كتاب، و غير ذلك مما تحقق عدم صلاحيته لإثبات الحُسن فضلا عن الوثاقه.

فالتّبيجه: أن روايه صفوان عن عمر بن حنظله لا تقتضى وثاقه عمر و لا حُسنه، و الله تعالى هو

و للاعتماد على عمر بن حنظله وجه آخر أفاده في قاموس الرجال - بعد نقل الأخبار المادحة - بقوله: «قلت: و مستند خيار الرؤية منحصر بروايته» (١).

و الظاهر أن مقصوده هو رواية عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل اشترى أرضا على أنها عشرة أجره، فلما افترقا و مسح المشتري الأرض وجدها خمسه أجره، فقال «عليه السلام»: إن شاء استرجع فضل ماله، و إن شاء ردّ البيع...» (٢).

لكن لم أظفر في هذه العجالة على من استدل بها على مشروعيه خيار الرؤية، و لا في بيع الأراضي من الجواهر، بل استدل الشيخ وغيره بصحيح جميل بن درّاج وغيره (٣). فراجع المكاسب هذا.

مضافا إلى: أنه لو فرض استنادهم إلى رواية عمر بن حنظله - بما أن المدرك منحصر فيها - لم ينفع ذلك للاعتماد على روايته هنا، فإن عمل الأصحاب و إن كان جابرا للضعف السند، لكنه قاصر عن إثبات وثاقه روايتها، لاحتمال ظفرهم بقريته على صدورهما فعولوا عليها. و عليه فعمل المشهور بروايه ضعيفه - بعد إحراز استنادهم إليها - لا يكشف عن وثاقه روايتها حتى يعتمد على سائر رواياتهم، بدعوى كون التوثيق العملي كالقولي، لما عرفت من أن فتوى المشهور على طبق روايه لازم أعم لوثاقه الراوى.

و الحاصل: أن الوجوه المستدل بها على اعتبار الرجل أو وثاقته لا تخلو من شىء. و المعتمد في قبول روايته في بيان مرجحات تعارض الخبرين و الاستناد إليها هو توصيفها بالمقبوله و تلقى الأصحاب لها بالقبول، بل اقتصر الشهيد في الدرايه للتمثيل بالمقبوله على هذه الروايه، قال «قده» في أقسام الحديث: «ثامن عشرها المقبول، و هو ما تلقوه بالقبول و العمل بالمضمون من غير التفات إلى صحته و عدمها، كحديث عمر بن حنظله في حال المتخاصمين» (٤). و نحوه عبارته الشهيد الثانى بالنسبه إلى المقبوله و روايه أبى خديجه، حيث قال: «و فى طريق الخبرين ضعف، لكنهما مشتهران بين الأصحاب، متفق على العمل بمضمونهما بينهم، فكان ذلك جابرا للضعف عندهم» (٥).

و هذه الشهاده كافيه لإثبات صغرويّه المقبوله لكبرى جبر ضعف السند بعمل الأصحاب، و من المعلوم أن اعتماد جُلّ الأصحاب على روايه شخص - مع تفاوتهم فى توثيق الرجال و اختلاف

مبانيهم فيه - يكشف بنحو الإيّن عن ظفرهم بقرينه على صدورها من المعصوم عليه السّلام، و هو موجب للاطمئنان الشخصى بالصدور، و المختار فى حجيه الخبر الواحد هو الوثوق به الأعم من الخبرى و المخبرى.

و هذا الوجه و إن كان قاصرا عن إثبات وثاقه عمر بن حنظله، و لأجله لا يُعامل مع سائر رواياته معامله المقبوله، إلا أن المقصود حجيه روايته فى المقام من جهه العمل بمضمونها، و سيأتى عن المحقق الآشتياني «قده» استناد الفقهاء إليها فى مسائل أربعه. هذا ما يتعلق بالجهه الأولى و هى سند المقبوله.

و أما الجهه الثانيه - و هى فقه المقبوله - فنقول فى تقريبه: إنها تشتمل على فقرات:

الفقره الأولى: قول عمر بن حنظله: «منازعه فى دين أو ميراث» ظاهر المنازعه هو الترافع و الخصومه لا السؤال عن الفتوى. ثم إنّ النزاع فى الدين و الميراث يتصور تاره بنحو الشبهه الحكميه، كما إذا اختلفا فى الضمان بأحد موجباته كالمقبوض بالعقد الفاسد، فإن كان موجبا للضمان كان المشتري ضامنا لما قبضه و مديونا للمالك ببدله. و إن لم يكن موجبا للضمان لم يكن المشتري ضامنا.

و النزاع فى الدين بنحو الشبهه الموضوعيه كالاختلاف فى أداء دين ثابت، و عدمه.

و النزاع فى الميراث بنحو الشبهه الحكميه كما إذا اختلف الورّاث فى مقدار الحبوه، و كما إذا اختلفوا فى خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، و منشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات.

و النزاع فى الإرث بنحو الشبهه الموضوعيه، كما إذا ادّعى بعض الورثه - الّذى كان ممنوعا من الإرث بالكفر - إسلامه قبل القسمه، و أنكره سائر الورثه.

و عليه فالنزاع فى الدين و الميراث و إن كان قابلا لكل من الشبهه الحكميه و الموضوعيه، إلا أن ظاهر قول عمر بن حنظله: «و كلاهما اختلفا فى حديثكم» كون النزاع فى الدين و الميراث بنحو الشبهه الحكميه، و أن منشأ اختلاف الأحاديث، إذ لو كانت الشبهه موضوعيه تعيّن الاستناد فيها إلى الأماره المعتبره فيها كالبيّنه لا إلى الأحاديث.

الفقره الثانيه: قوله: «فتحنا كما إلى السلطان» ظاهر هذه الكلمه أن تحاكم المتنازعين - اللذين هما من الإماميه، بقرينه قوله: من أصحابنا - إلى سلطان الجور كان فى زمان عدم بسط يد الإمام المعصوم عليه السّلام، فتخيّل المتنازعان جواز الرجوع إلى السلطان و قضاه المخالفين، فردّع الإمام عليه السّلام عن الرجوع إليهم، لأن التحاكم إليهم تحاكم إلى الطاغوت، و أنّ المأخوذ بحكمه سُحت

و إن كان حقا ثابتا.

و لعل الوجه فيه: أن آخذ المال مأمور بالاحتياط فى الأموال، لكونه من الموارد الثلاثة التى انقلب الأصل فيها إلى الاحتياط، فأخذ المال بحكم السلطان مخالف لوجوب الاحتياط.

و لا ینافی سُحتیه المال المأخوذ بحكمه ما تقرر فى محله من «جواز الرجوع إلى الجائر إذا توقف إنقاذ الحق على الرجوع إليه» و ذلك لعدم انحصار إنقاذ الحق فى الرجوع إلى الجائر فى مفروض هذه الروایه، لقول عمر بن حنظله: «فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا» الظاهر فى عدم الاضطرار - الرافع للمحذور - إلى الترافع إلى الجائر، و إمكان حلّ النزاع بالمراجعه إلى رجل من أصحابنا.

الفقره الثالثه: قوله عليه السّلام: «ینظران إلى من كان منكم ممن قد روى حدیثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فلیرضوا به حکما، فإنی قد جعلته علیکم حاکما». تدل هذه الجملة على أن منصب القضاء لهم علیهم السلام بالأصله، و تتوقف مشروعیه قضاء غیرهم على النصب و لو بنحو العموم. و صدر هذه الجملة يدل على الموضوع أعنى من له أهلیه القضاء و فصل الخصومه، و هو الراوی لحدیثهم و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم، و لا- تنطبق هذه الأوصاف إلا- على المجتهد الذى استنبط جملة وافیة من الأحكام من أدلتها؛ه:: المعهوده، و سیأتى فى بحث الاجتهاد و التقليد إن شاء الله تعالى مزيد توضیح له، فانتظر.

الفقره الرابعه: قوله عليه السّلام: «فلم یقبل منه» لا- یخفى أن عدم القبول تاره یكون لأجل الجحود و إنكار و جوب إنفاذ حکم الحاکم الجامع للشرائط، و أخرى یكون لعدم العمل على طبقه مع الاعتقاد بوجوب إنفاذه و أتباعه كبعض العصاه المعترف بوجوب الصلاه و الصیام مع ترکهما تکاسلا.

فإن كان عدم القبول للجحود فهو كجحود سائر الأحكام الضروریه موجب للارتداد. و إن كان عدم القبول فى مقام العمل - لا بحسب الاعتقاد - كان المراد بقوله عليه السّلام: «على حدّ الشرك بالله» بَعْدَهُ عن رحمته تعالى.

و الظاهر إرادته هذا المعنى. و لا ینافی عدم العمل إطلاق الاستخفاف علیه، لأن ترک إنفاذ الحکم نوع استخفاف به.

ثم إنه یستدل بهذه الفقره على نفوذ حکم الحاکم الجامع للشرائط على كل أحد حتى حاکم آخر، و انتقاض الفتوى بالحکم، كما إذا ترافع شخصان على بیع شیء من المائعات - و قد لاقى عرق الجنب من الحرام مثلا- عند من یرى طهارته، فحکم الحاکم بطهارته و بصحه بیعه، و كونه مملوكا لمن

يكون المانع عنده و إن كان أحد المترافعين مجتهدا يرى نجاسه عرق الجنب من الحرام، أو كان مقلدا لمن يقول بنجاسته، فإن الحكم الكلى يبطل فى خصوص الواقعه الجزئيه التى وقع النزاع و الخلاف فى حكمها حتى أذى إلى الترافع.

الفقره الخامسه: قول عمر بن حنظله: «قلت: فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا... إلى قوله عليه السّلام: و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظاهر تقريره عليه السّلام جواز اختيار كل واحد من المترافعين حكما لحلّ الخصومه، و عدم اختصاص هذا الحق بالمدعى، و فى صورته تعارض الحاكمين اللذين هما من أهل النظر و الاستدلال رجّح الإمام عليه السّلام حكم الحاكم الأعدل الأفقه الأصدق فى الحديث و الأورع، و لم يحكم بنفوذ أسبق الحكمين زمانا. و هذه الجملة إحدى جهات البحث و الإشكال كما سيأتى.

الفقره السادسه: قول عمر بن حنظله: «فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا- يفضل واحد منهما على الآخر... إلى قوله عليه السّلام... وقع فى المحرمات..» بعد أن رجّح الإمام عليه السّلام حكم الأعدل الأفقه سأل الراوى عن فرض استواء الحاكمين فى الصفات، فأخذ عليه السّلام فى ترجيح أحد الحكمين بالنظر فى مستنديهما، و جعل المرّجّح الأول شهره الروايه بين الأصحاب، و علّل الترجيح به بأمرين، أحدهما: كون المجمع عليه مما لا- ريب فيه إما حقيقه و إما بالإضافه إلى غيره، و ثانيهما: كونه بين الرّشد، و أنّ غيره إمّا مشتبّه ينبغى رده إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله، و إمّا بين غيّه يجب الاجتناب عنه.

الفقره السابعه: قوله عليه السّلام: «و هلك من حيث لا يعلم» المراد بهذه الهلكه هى العقوبه، و لازمه إيجاب الاحتياط، إذ الحرام الواقعى ما لم يجب الاحتياط فيه لا يوجب العقوبه عليه، فإنّ استحقاقها مترتب على العصيان، و هو متوقف على مخالفه التكليف المنجز بالحجه من العلم أو العلمى، و مع عدم وصول التكليف بالحجه إلى العبد يقبح على المولى العقاب عليه، لأنه بلا بيان، فلا بدّ أن يكون تنجز التكليف بسبب إيجاب الاحتياط فى الشبهات سواء أ كانت الشبهه ناشئه من فقد الحجّه أم تعارضها أم إجمالها، فمقتضى هذه الجملة وجوب الاحتياط فى تعارض الخبرين لا التخيير و لا الترجيح.

و أما الجبهه الثالثه - و هى المناقشه فى الاستدلال بالمقبوله على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين المتفاضلين - فقد قال فيها شيخنا الأعظم «قده»: «و هذه الروايه الشريفه و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات - من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لأجل فصل الخصومه و قطع المنازعه

فلا يناسبها التعدد، ولا غفله أحد الحكمين عن المعارض الواضح لمدرَك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين و تحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعهما دفعه، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة إلى ثالث - ظاهره بل صريحه في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكال لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة» و زاد المصنف في الحاشية إشكالا خامسا، و حكى عن السيد الصدر إيرادا سادسا.

أما ما أفاده المصنف «قده» فهو: أن الأمر في تعيين الحاكم و اختياره إنما هو بيد المدعى، فينفذ حكم من اختاره في الواقعه، لا حكم من اختاره المنكر و إن كان أفضل، مع أن مفروض الروايه تفويض الأمر إلى حاكمين<sup>(١٠)</sup>.

و أما ما حكى عن السيد الصدر فهو: أن اللازم على من يسأل عن حكم المتعارضين أن يجيب بالترجيح بأحد المرجحات، مع أن الراوى سأل مرّه عن حكمهما فأجاب عليه السّلام بالترجيح المتعلق بالسند، ثم فرض التساوى فيه فأجاب بترجيح المشهور على الشاذ، فيشكل الأمر بأنّ الراوى إن فرض التساوى في الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوى فيه أيضا كان الجواب التوقف أو التخيير ليس إلّا، دون الترجيح بالشهره. و إن لم يفرض التساوى فيهما كان الجواب العمل بما هو أقوى ظنّا من الآخر، لا بما هو أصح سندا منه، لأن صحه السند لا تفيد الظن مطلقا كما إذا كانت في مقابل الشهره و معلومات أحكام الإماميه.

و تفصّى السيد الصدر عنه و عن سائر الإيرادات ببناء الترجيح على الاستحباب دون الوجوب.

لكنه كما ترى، فإنه فرع سلامه ظهور المقبوله في أصل الترجيح حتى تصل النوبه إلى إقامه القرينه الصارفه لظهور الأمر بالأخذ في الوجوب إلى الاستحباب، و أما مع فرض مخالفه بعض الفقرات للمشهور أو المجمع عليه يوهن الأخذ بالظهور بالمرّه، قيل بوجوب الترجيح أم باستحبابه.

و كيف كان فأورد المحقق الميرزا الرشتى على ما أفاده شيخنا الأعظم «قدهما» - من عدم قدح الإشكالات في دلالة المقبوله ظهورا أو صراحه على وجوب الترجيح - بأنه مع مخالفه بعض فقراتها لإجماع الإماميه و إعراضهم عنها لا مجال للاستدلال بها، و لذا سلك «قده» طريقا آخر للتفصّى عن الإشكالات، و قال ما محصله: ينحسم ما عدا الإشكال الأوّل - أعنى به تعدد الحاكم - بارتكاب أحد أمرين:



الأول: إخراج الواقعة من المخالفه و المخاصمه المفتقره إلى القضاء بحملها على السؤال عن حكم المسائل الخلافية المتعلقة بالأموال، فيكون الحديث دليلا على تشريع القضاء فى الشبهات الحكيمه، لا على ترجيح أحد الحكامين فى واقعه جزئيه على الآخر.

الثانى: تخصيص المأمور بالمرجحات بالمجتهد، و لا- بعد فيه فى ذلك العصر. و ترجيح الفتوى عند الاختلاف و إن كان بالأعلميه لا بسائر الصفات، لكنه لا يقدر فى الاستدلال بالروايه، إذ الروايه و الفتوى و الحكومه كانت فى العصر السابق متحده المناط، لأن رواه ذلك العصر كانت روايتهم فتواهم و بالعكس. و كذا الحكومه، و لذلك تكون سائر المرجحات دخيله فى الفتوى أيضا.

و أما إشكال تعدد الحاكم المدلول عليه بقوله: «فرضيا أن يكونا الناظرين..» فلا بد من تأويله، و لا يبعد أن يكون المراد «فرضيا أن يكون أحدهما ناظرا فى أمرهما فاتفق تعارض حكمهما أى فتواهما»<sup>(١٠)</sup>.

و قريب منه ما أفاده المحقق الميرزا الأشتياني فى الشرح و فى كتاب القضاء<sup>(١١)</sup>، و المصنف فى أحد وجهيه فى الحاشيه.

لكن يشكل حمل صدر المقبوله على كون رجوع المترافعين لمجرد الاستفتاء و استعمال الحكم الشرعى الكلى، فإن عوام الشيعه فى عصر الحضور و إن كان لهم الرجوع إلى الأئمه عليهم السلام لتحصيل العلم بالأحكام و إلى الرواه الثقات، كما أرجعوا عليهم السلام جماعه إلى أجله صحابتهم كزراره و محمد بن مسلم و أبى بصير و زكريا بن آدم و يونس و غيرهم. و هذه الإرجاعات تكون تاره بلسان أخذ الروايه، و أخرى بلسان أخذ معالم الأحكام منهم، سواء أ كان بنقل ألفاظ الروايه أم ببيان مضمونها أو تطبيق أصل من الأصول المتلقاه منهم على المورد. إلا- أن الكلام فى إباء صدر المقبوله عن هذا الحمل، لظهور كلمه «الحكومه» - المتكرره فيها - فى الحكومه المصطلحه و فصل النزاع لا مجرد الاستفتاء. مضافا إلى قرائن أخرى.

منها: قول السائل: «بينهما منازعه فى دين أو ميراث» فإن المنازعه ظاهره أولا فى كون الرجوع إلى القاضى و السلطان لحسم ماده التشاجر، لأن حكمه فاصل للنزاع نافذ عليهما، بحيث لا ينقطع النزاع بمجرد السؤال عن الحكم الكلى، لاحتمال بقاء المرافعه معه من جهه مخالفه أحد المتخاصمين لرأى الحاكم اجتهادا أو تقليدا.

و منها: أنّ تشديد النكير على الترافع إلى سلطان الجور و القاضى المنصوب من قبله لحلّ المرافعات بقوله عليه السّلام: «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم به فإنّما يأخذه سحتا، و إن كان ثابتا، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت» يدلّ على أن مقصود عمر بن حنظله من الرجوع إلى قضاءه الجور ليس مجرد الاستفتاء من جهة كون الشبهه حكميه، بل غرضه فصل النزاع المنوط بإنشاء الحكم من قبل الحاكم ثم تنفيذه، و هو عليه السّلام لعلمه بمرام السائل حرّم عليه الترافع إلى حكّامهم و أرشده إلى من يصلح الرجوع إليه بقوله: «ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا...».

و منها: أن الرجوع إلى رواه أحاديثهم لأخذ الحكم الكلى منهم لا يناسبه التعبير بقوله «عليه السّلام»: «فإنى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخف» بل المناسب له كما ورد فى بعض الأخبار الإرجاعيه: «لا يجوز لك أن تردّه» أو «ما أدّى فعنّى يؤدى» و نحوهما كقوله: «لا عذر لأحد من شيعتنا التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا». و من المسلمّ عدم توقف أخذ الروايه من الثقة على جعل الشارع، بل يكفى فيه الوثاقه و الأمانه فى النقل، بخلاف منصب القضاء المنوط بالنصب و لو بنحو العموم، هذا.

و قد اعترف المحقق الآشتيانى «قده» بورود صدر المقبوله فى الحكومه المصطلحه، و لأجله تمسّك الفقهاء بها فى كتاب القضاء فى مسائل:

منها: حرمة الترافع إلى غير الفقيه الإمامى إلا فيما توقف أخذ الحق على الرجوع إليه.

و منها: كون المأخوذ بحكمه سحتا و إن كان الآخذ محقّا.

و منها: حرمة الترافع إلى العامى، بل المتجرى.

و منها: لزوم تنفيذ حكم الحاكم و كون رده كفرا. و معه كيف يتجه حملها على المراجعه إليهم لمجرد الاستفتاء؟ و أما تأويل قوله: «فرضيا أن يكونا الناظرين» إلى: أن يكون المراد «فرضيا أن يكون أحدهما ناظرا» فهو و إن كان محتملا، لكنه ينافيه قوله بعده: «فاختلفا فى ما حكما» الظاهر فى كون كليهما ناظرا فى الأمر لا واحد منهما. و الإشكال فى الترافع إلى حاكمين لا يقتضى هذا الحمل ما لم يكن شاهد عليه كما هو واضح.

و عليه، فالحق ما أفاده شيخنا الأعظم من ظهور صدر المقبوله فى التحكيم. و هذه الإشكالات لا توجب و هنا فى الاستدلال بها على وجوب الترجيح، إذ لو سلّم إعراض الأصحاب عنها فإنّما هو

عن بعض جمل الروايه. و أما ما يتعلق بترجيح أحد الخبرين فلا إعراض عنها، و قد تقرر في محله إمكان التفكيك في الحجيه، و أن الروايه المشتمله على جمل أعرض الأصحاب عن بعضها ليست بأسوأ حالا من العامين من وجه، لبنائهم على حجيه كل منهما في مورد الافتراق، و عدم حجيتها في مورد الاجتماع، مع أن البناء على صدور بعض مدلولي العامين من وجه دون بعض أشد محذورا من التفكيك بين فقرات روايه واحده.

و قد أجاب المصنف «قده» في الحاشيه عن الإشكالات المتقدمه في كلام الشيخ الأعظم بإخراج الترافع من باب المدعى و المنكر إلى صورته التداعي، فإنه كما يتجه به الرجوع إلى حاكمين - من جهه أن لكل منهما لكونه مدعيا تعيين الحاكم بنظره - كذلك تنحل به سائر الإشكالات. قال «قده»: «أما التعدد فلعدم تراضيها على واحد، بل المفروض رفع كل أمره إلى واحد. و أمّا غفله الحكمين - مع أن لزومها ممنوع، لإمكان اطلاع كل على قدح في سند - فمثلها غير عزيز. و أما تحريها في سند الحكمين فلا يبعد كل البعد بعد عدم نفوذ أحد الحكمين من الحكمين على واحد منهما، لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين. و أما حكم أحدهما بعد الآخر فلا ضير فيه أصلا، حيث لم يكن حكم الأول نافذا على من عليه، حيث لم يرض به، مع أنه يمكن هذا، لعدم الاطلاع على صدور الحكم من الآخر. و أما تساقطهما فهو مطلقا ممنوع، و المسلم منه إنما هو صورته تساوى الحكمين. و أما غيره هذه الصوره فيمكن الاستناد إلى الروايه في جواز التحري و الاجتهاد في حكم المسأله المتنازع في حكمهما بالرجوع إلى ملاحظه صفات الحكمين أو صفات ما استندا إليه من الروايتين...» (١).

و الوجوه المذكوره في كلامه و إن لم تخل من قوه، إلا - أن تنزيل المقبوله على صورته التداعي - حتى يثبت لكل منهما حق تعيين الحاكم - تأويل فيها بلا - موجب، فإنه - مضافا إلى ظهور «و كلاهما اختلفا في حديثكم» في كون الشبهه حكميه لا موضوعيه، إذ ليس اختلاف الأحاديث المأثوره عنهم عليهم السلام موجبا للتشاجر في الشبهه الموضوعيه، بل الاختلاف فيها مستند إلى تعارض البيئات و الأمارات المعتمده في تلك الشبهات - يكون إطلاق الأمر بتقديم حكم الأفقه بقوله عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما...» الناشى من ترك الاستفصال عن حال القضييه المتنازع فيها من كونها من باب المدعى و المنكر أو التداعي محكّما، و لا - وجه لحمله على صورته التداعي خاصه، مع بعده في نفسه في مثل الميراث و إن جرى في الدين، هذا.

مضافا إلى: أن صريح كلام عمر بن حنظله رضاهما بالحاكمين، و هو لا يلتزم مع توجيه الرجوع إليهما بقوله: «فلعدم تراضيهما على واحد» وقوله: «بعد عدم نفوذ أحد الحكمين من الحكمين على واحد منهما، لعدم تمكن واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره».

و الظاهر جواز التمسك بالمقبوله، و عدم ورود الإشكالات المذكوره في عبارته الشيخ - أو بعضها - عليه بلا حاجه إلى التفصي عنها تاره بإرادته الرجوع إلى الحاكمين للاستفتاء، و أخرى بالحمل على باب التداعي.

و ذلك أما الإشكال الأول - و هو تعدد الحاكم - ففيه: عدم اختصاص المحذور بالمقبوله، لوروده في خبري داود بن الحصين و النميري أيضا، ففي الأول: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه اختلاف، فرضيا بالعدلين و اختلف العدلان بينهما.. عن قول أيهما يمضى الحكم؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر». و في الثاني: «فيتفقا على رجلين يكونان بينهما حكما فاختلفا فيما حكما...». و لا ريب في شمول إطلاق تنفيذ حكم الأفقه منهما لما إذا كان مسبوqa بحكم الفقيه.

و العمده في المقام هي أن أمر تعيين الحاكم بيد المدعى، لكونه مطالبا بحقه، و هذا لا- ينافي رضاه بالترافع إلى حاكم آخر يرضى به المنكر أيضا. و ليس وجوب إنفاذ حكم الفقيه الجامع للشرائط مجمعا عليه حتى عند تراضى الخصمين بالترافع إلى حاكمين لتكون المقبوله معارضه بالإجماع.

قال في المستند: «إذا كان مجتهدان متساويان، فالرعيه بالخيار فيهما في الترافع إليهما، لبطلان الترجيح بلا مرجح. و لو تفاوتتا في العلم فهل يتعين الأعلم أم لا؟ قال في المسالك و المفاتيح: فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الأعلم و عدمه. قال في التحرير: يكون بالخيار للمدعى مع التعدد مطلقا. ثم قال: و لو تراضيا بالفقيهين و اختلف الفقيهان نفذ حكم الأعلم الأزهد. و ذهب جماعه إلى الأول، بل هو الأشهر كما في المسالك، و بعضهم نفى الخلاف عنه عندنا...» إلى أن قال بعد التعرض لأدله تقديم حكم الأعلم و الجواب عنها: «و ظهر مما ذكرنا أن الحق اختصاص ترجيح الأعلم بمورد النصوص، و هو ما إذا اختلف المترافعان أولا- في الاختيار كما في المقبوله، أو اتفقا على رجلين فاختلفا كما في الروايتين كما هو ظاهر الفاضل في التحرير، و أن اللازم ترجيحه حينئذ أيضا هو الأعلم و الأعدل معا...».

و قال في الجواهر: «نعم لو فرض أن المتخاصمين قد حكّموا رجلين فصاعدا في أمرهم

=====

فاختلف الحكم الصادر منهم في ذلك رجح بالمرجح المذكوره...»)).

و المقصود أن بطلان رأى المتأخرين إجماعيا حتى يكون الترجيح بالصفات ثم بمستند حكميهما مخالفا للإجماع و موهونا بإعراض الأصحاب عنه.

و أما الإشكال الثانى - و هو غفله كل من الحاكمين عن المعارض الواضح لمدرک حكمه - ففيه:

عدم استلزام تعارض حكميهما للغفله عن المعارض الواضح، فإنّ الحديثين و إن كانا مشهورين كما صرح به السائل بعد الترجيح بالصفات، إلاّ أن عدم اعتناء كل من الحاكمين بما استند إليه الحاكم الآخر يمكن أن يكون لخلل فى دلالة أو فى جهته، فإن مجرد شهره الروايتين روايه لا يوجب قطعيه دلالتهما و جهتهما.

و أما توجيه غفله الحاكمين بما تقدّم فى كلام المصنف - من إمكان قدح كلّ فى سند الآخر، أو عدم كون الأخبار فى عصر الصادقين عليهم السّلام مدوّنه فى جوامع الأخبار كالكتب الأربعة التى بأيدينا، فتنفق الغفله عن المعارض حينئذ - فينافيه مورد المقبوله، حيث فرض الراوى شهره الروايتين و موافقتهما للكتاب و مخالفتها للعامه، و ميل قضاتهم إلى إحداهما برهه و إلى الأخرى تاره أخرى.

و أما الإشكال الثالث - و هو اجتهاد المترافعين و تحرّيهما فى ترجيح مدرک الحكمين - فالظاهر عدم لزومه أصلا، و ذلك لأن عمر بن حنظله - بعد فرض تساوى الحاكمين فى الصفات - سأل عن صورته تعارض حكميهما لاختلاف مستنديهما، و أجاب عليه السّلام بقوله: «ينظر إلى...» و هذا ظاهر فى بيان ضابطه كليه من أنه متى ترافع الخصمان إلى حاكمين و اختلفا فى الحكم فاللازم النّظر فى مدركيهما، و ليس المأمور بالنظر نفس المترافعين كى يشك بأنّ تفويض التحرى إليهما مخالف للإجماع، و ذلك لأنّ «ينظر» مبنى للمجهول، و ليس مبنيا للفاعل كما كان فى الأفعال المتقدّمه مثل «انظروا إلى، اختار رجلا، فرضيا أن يكونا» و نحوها. و لا يبعد أن يكون عدوله عليه السّلام عن الفعل المبنى للفاعل إلى المبنى للمفعول للتنبيه على أن التحقيق فى مستند الحكمين وظيفه المجتهد القادر على النّظر فى مدرک الحكمين، و على ترجيح أحدهما على الآخر.

و أما الإشكال الرابع - و هو ندره تقارن الحكمين زمانا، و لزوم تنفيذ الأسبق منهما، لا الترجيح بالصفات و بالمستند - ففيه: أنه إن أمكن حمل الترجيح بالصفات على ما أفاده المحقق الآشتياني من «أن تعين الترجيح عند الاختلاف فى كلّى الواقعه أوجب الأخذ بالراجح فى شخص الواقعه

المختلف فيها، لا أن الرجوع الفعلى صار سببا لذلك كما هو ظاهر» (» فهو، إذ الترجيح بالصفات يكون قاعده عامه فى كل مورد اختلف نظر الحاكمن فىه، و أنه لا- عبره بنظر المفضول عند مخالفته لرأى الفاضل كما هو الحال فى باب التقليد أيضا، و هذا أجنبى عن صدور حكمن من الحاكمن خارجا حتى يجب تنفيذ السابق كى يشكل مع ما فى المقبوله من الترجيح بصفات الحاكم أو بمرجحات الروايه.

و إن تعدّر هذا الحمل - بدعوى ظهور كلام السائل فى علاج اختلاف الحكمن فى مرافعه شخصيه، لا السؤال عن حكم كلى الواقعه - فالإنصاف أن الإشكال الرابع لا يخلو من وجه، إذ مع كون الغالب تعاقب الحكمن زمانا و ندره تقارنهما يتعين تنفيذ حكم السابق و إلغاء اللاحق، لا- الترجيح بالصفات، لإطلاق أدله حرمة نقض حكم الحاكم من الإجماع المنقول البالغ حد الاستفاضه، و قوله عليه السّلام فى المقبوله: «فارضوا به حكما، فإننى قد جعلته حاكما» و قوله: عليه السّلام فيها: «فإذا حكم بحكمن فلم يقبل منه فبحكم الله استخفّ و علينا ردّ» و غير ذلك مما استدل به على و جوب إنفاذ الحكم و حرمة ردّه».

إلا- أن يقال: باختصاص أدله حرمة نقض الحكم بما إذا كان الحاكم واحدا - كما هو الغالب - أو توافقهما فى الحكم إذا كان الترافع إلى اثنين، و عدم شمولها للمقام أعنى تراضى الخصمين بحاكمن. أما الإجماع فمع تسليمه - و الغرض عمّا حكى عن العلامه «قده» من نفوذ قضاء الأعلم الأزهد - لا إطلاق له لمورد تراضى الخصمين بحكمن، فالمتيقن منه صدور الحكم عن حاكم واحد.

و أما قوله عليه السّلام: «فإننى قد جعلته حاكما» فكذلك، لظهوره فى نصب من له أهليه القضاء بنحو العموم، و الضمير فى «به»، جعلته» راجع إلى «رجل أو الموصول، و المقصود إرجاع المترافعين إلى رجل واحد. و ليس ناظرا إلى بيان حكم تعدد الحكمن و اختلافهما حتى يتمسك به على و جوب تنفيذ الحكم السابق و إلغاء اللاحق. و أمّا حكم صورته تعدد الحاكم و اختلافهما فى القضاء فهو مذکور فى الجمله اللاحقه له أعنى الترجيح بالصفات، و مع احتفاف حرمة الرد بالترجح بالصفات لا يبقى إطلاق فى حكمه عليه السّلام بوجوب إنفاذ الحكم لصورته تراضى الخصمين بحاكمن.

و مما ذكرنا ظهر أجنبيه الاستدلال بالهرج و المرج على حرمة نقض حكم الحاكم عن المقام، إذ مع تعيين الوظيفه - و هى تقديم أحد الحكمن بصفات الحاكم و جوب تنفيذه - تنحسم ماده النزاع، و لا مجال لدعوى الهرج و المرج.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الإشكالات التي أوردها شيخنا الأعظم على صدر المقبوله غير وارده عليها. و مع العجز عن التفصّي عنها فهي - كما قال «قده» - غير قاده في الاستدلال بها على وجوب الترجيح.

و أما الجبهه الرابعه: - و هي المرجحات المنصوصه في المقبوله - فهي الترجيح بالصفات و بالشهره و بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه.

أما الترجيح بالصفات فقد تقدّم في توضيح المتن اختصاصه بباب الحكمين، و عدم شموله للراويين بما هما راويان لحديثين.

فالمهم التعرض لمرجحات أحد الخبرين على الآخر كما صنعه الإمام عليه السّلام بعد فرض السائل استواء الحاكمين في الصفات، و هي الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و قد يقال: بعدم ارتباط المقبوله بمرجحات الخبرين، لأنها في مقام بيان مرجحات الحكمين دون مرجحات الخبرين، و ذيلها و هو «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» و إن كان ظاهرا بدوا في السؤال عن الخبرين، و أوجب عن مرجحاتهما. لكن وحده السياق تقتضى كون مرجحاتهما مرجحات الحكم أيضا، بمعنى كونها؛ لآلاً: مرجحات الخبرين من حيث كونهما مستنديين للحكم لا- من حيث خبريتهما. نظير الأعدليه و غيرها من الصفات، فإنها مرجحات للشخص من حيث كونه حاكما لا- راويا للحديث حتى تعدّ من مرجحات الخبرين.

لكنه غير ظاهر، فإنّ وحده السياق و إن اقتضت اختصاص المرجّحات بالخبرين المتعارضين في باب القضاء، إلا أن التعليقات الواردة فيها تقتضى التعدى إلى مطلق الخبرين المتعارضين سواء كانا في دين أو ميراث أو نحوهما من الماليات أم في أبواب العبادات مثلا. كتعليل الأخذ بالمشهور بأمرين و هما: كونه مما لا ريب فيه، و كونه بيّن الرشد. و تعليل الأخذ بما خالف القوم بأن ما خالفهم فيه الرشاد، أو «فإن الحق فيه» كما في خبر العيون. و تعليل الأخذ بما وافق الكتاب في خبر السّيكونى ب «ان على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا». و من المعلوم أن عدم الريب في الخبر المجمع عليه لا يختص بباب القضاء، بل هو شأن الخبر المشهور في جميع الأبواب. كما أن التعليل بكون الرشد في خلافهم آب عن التقييد. و عليه فهذه التعليقات صالحه للتعدى من مورد السؤال في المقبوله إلى سائر موارد تعارض الخبرين.

إنما الكلام في كون الشهره من المرجحات أو من مميزات الحججه عن غيرها؟ قد يقال بالثاني نظرا إلى أن المذكور في المقبوله هو الأخذ بالمجمع عليه، و المراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب

على صدورهم من المعصومين عليهم السلام، و ذلك لتعليل الأخذ به بأمرين: أحدهما قوله عليه السلام: «إن المجمع عليه لا ريب فيه» و ثانيهما: تطبيق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه. و عليه يكون الخبر المعارض له ساقطا عن الحجية، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدورهم عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى و لا- ينافى هذا فرض الراوى شهره كلتا الروايتين، فإن الشهره بمعنى الوضوح، و منه قولهم: شهر فلان سيفه، فمعنى شهرتهما أنهما قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما من المعصوم «عليه السلام».

و الحاصل: أن الخبر الشاذ المقابل للمشهور مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا يعمه أدله حجيه الخبر.

لكن يمكن أن يقال: أن كلمه «المجمع عليه» و إن كان ظاهرا فى اتفاق الكل على روايه، و لذا استدل بعضهم بها على حجيه الإجماع على ما حكاه المجلسيان «قد هما»، و كذا «المشهور» الظاهر فى الوضوح، و مقتضاهما كون الشهره من مميزات الحججه عن غيرها.

إلا أنه يشكل الالتزام به فى المقبوله، لقرينه فيها، و هى شمول إطلاق تقديم حكم الأعلم الأفقه الأصدق على غيره لما إذا كان مستند حكمه خيرا مشهورا أم غير مشهور، و لو كان عدم اعتبار الخبر غير المشهور - الذى استند إليه الأفقه احتمالا - قطعيا لما صحّ تنفيذ حكم الأفقه مطلقا، بل كان اللازم التنبيه على مدرك حكمه، فهو عليه السلام كما أمر بالنظر فى ما يفضل به أحدهما على الآخر من الصفات، فكذا كان من المناسب التنبيه على مستنديهما، بأن لا يكون أحدهما خيرا شاذا فى قبال مستند الآخر، فعدم التنبيه عليه - مع بعد الإهمال من هذه الجهه - كاشف عن صلاحية الخبر غير المشهور للاستناد إليه، و عدم كونه مقطوع البطلان.

و عليه فالمراد بالمشهور هو المستفيض من حيث النقل، لا من حيث العمل بمضمونه. و هذا المقدار لا يوجب الوثوق بعدم حجيه الخبر الشاذ المقابل له، و ذلك «لأن مفاد الأخبار الداله على حجيه خبر الثقة كفايه وثاقه الراوى فى قبول خبره، من دون إناطته بالوثوق الفعلى بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلى أو الظن بعدمه. كما أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة من حيث كونه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالصدور.

و لو سلم أن الشهره موجه للقطع بصدور المشهور فإنما هو فى الشهره روايه و عملا، لا الأولى



فقط. و أما الوثوق الفعلى بصدوره فلا يمنع عن الوثوق الفعلى بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، و لذا فرض الراوى الشهره فى الخبرين. مع أن فرض القطع بالصدور أو الوثوق به فى الطرفين يمنع عن إعمال مميّزات الصدور عن عدمه بموافقته الكتاب و مخالفته العامه»(١٠).

نعم مقتضى ارتكازيه العله و هى «أنّ المجمع عليه لا-ريب فيه» هو إرادته الشهره الفتوائيه و الروائيه معا، لأن مجرد كثره نقل الروايه فى كتب الحديث مع الإعراض عنها و عدم العمل بها لا يناسب التعليل بعدم الريب فيه، بل فيه مع الإعراض كل الريب و الخلل، فلا بد أن يراد بكون الخبر مشهورا شهرته من حيث الفتوى أيضا، فإن المناط فى اعتبار الروايه استنادهم إليها فى الفتوى و عدم إعراض القدماء عنها، و إلا كان ذلك كاشفا عن خلل فى صدورها أو دلالتها أو جهتها. هذا بعض الكلام فى مرجحيه الشهره.

و أما موافقه الكتاب و مخالفته العامه فهما - كما سيظهر إن شاء الله تعالى - مرجحان طوليان، و قد حكم عليه السلام بتقديم حكم الحاكم المستند إلى خبر موافق للكتاب و مخالف للقوم، و حيث إن الترجيح بهما واقع بعد فرض الراوى شهره كلا الخبرين، فالتعدى منهما إلى مطلق الخبرين المتعارضين حتى الأحاد يتوقف على إلقاء خصوصيه المورد.

لكن يسهل الأمر من جهه اشتمال النصوص على هذين المرجحين بنحو الانفراد و الانضمام، و لتوضيحه نقول: إن الأخبار المشتمله على تقديم الخبر موافق للكتاب على طائفتين:

الأولى: ما ورد لتمييز الحق عن الباطل، كالأخبار المتقدمه فى (ص ١٤٢) مما اشتمل على أن المخالف للقرآن زخرف و باطل و نحوهما، فإن المخالفه بقول مطلق يراد بها التبايئيه، و هذا المعنى لا تعلق له بباب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل الخبر لو كان بلا معارض لوجب طرحه إذا كان مخالفا للكتاب.

هذا بناء على الغض عما استظهره المصنف من هذه الأخبار فى تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، ثم أمر بالفهم فيه من إرادته المخالفه ثبوتا لا-إثباتا، حيث قال: «مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا-يقولان بغير ما هو قول الله «تبارك و تعالى» واقعا و إن كان على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه و بيانا لمراده من كلامه تعالى، فافهم». لما فى هذا الحمل من الإحاله على المجهول، مع أن موافقه الكتاب جعلت معيارا لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و مخالفته مناطا لكذبه

و أن الّذى جاء به أولى به، فلا بدّ أن تكون العبره بظاهر الكتاب، فإنه القابل للعرض عليه، دون ما يخالف واقعا ما هو المراد الواقعي من الكتاب، إذ لا علم بهذا المراد الواقعي حتى تعرض الأخبار عليه.

الثانية: ما ورد في باب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، من الأمر بأخذ ما يوافق الكتاب و طرح ما يخالفه كمصحح عبد الرحمن و غيره مما تقدم في (ص ١٤٠)، فإن الظاهر من هذه الطائفة كون موردها الخبرين المفروض اعتبارهما لو لا التعارض، خصوصا ما اشتمل منها على كونهما خبري ثقّتين، فهذه الطائفة تعدّ من المرجحات، و يكون المراد بمرجحيه موافقه موافقه أحد الخبرين لظاهر الكتاب، و هذا يلتزم مع فرض موافقه الخبرين له في مورد الترجيح بالمرجح المتأخر عنه رتبه و هو مخالفه القوم، إذ لا مانع من موافقه الخبرين لظاهرين يمكن التصرف فيهما أو في أحدهما.

و على كلّ فمثال الترجيح بموافقه الكتاب ما إذا ورد حديث يدل على حرمه سمك خاص، و آخر يدل على حليته، و دلّ الكتاب الشريف بمقتضى إطلاق الآيه الكريمة «أحل لكم صيد البحر» على حليته، أخذ بما يدلّ على الحليه، لموافقته لإطلاق الكتاب المجيد.

هذا ما يتعلق بالترجيح بموافقه الكتاب في الجملة. و في بعض الأخبار ضمّ «السُّنّه» إلى الكتاب كما في المقبوله، و في بعضها الترجيح بمخالفه العامه أيضا، و سيأتي وجه الجمع بينهما في التنبيه الثاني.

و أما الأخبار الراجعه إلى مخالفه العامه فهي أيضا على طائفتين:

إحداهما: ما ورد في لزوم مخالفتهم و ترك موافقتهم، سواء كان هناك خبر آخر مخالف لهم أم لا، كخبر العيون عن علي بن أسباط، قال: «قلت للرضا - عليه السّلام: يحدث الأمر لا أجد بدّا من معرفته، و ليس في البلد الّذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال، فقال: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه» (١). و مفروض سؤال الراوى إعواز النصوص و انسداد طريق السؤال من فضلاء الأصحاب، فأمر عليه السّلام بالاستفتاء من فقيه البلد و مخالفه فتواه مهما كانت، معلّلا مطلوبيه مخالفتهم بأن الحق في خلافهم.

و نحوه خبر عبيد بن زراره عن الصادق عليه السّلام، قال: «ما سمعت منّي يشبه قول الناس فيه التقيه، و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» (٢). و لم يفرض في هذه الروايه وجود خبر

موافق للعامه و آخر مخالف لهم حتى يقدم المخالف عند التعارض، بل أمر عليه السلام - بنحو الضابطه الكليه - بحمل ما يسمعه من الإمام عليه السلام عند شباهته ب آراء العامه على التقيه، و عدم صدوره بداعى بيان الحكم الواقعى .

و من المعلوم أن مفاد هذين الخبرين و نحوهما أجنبى عن باب ترجيح أحد الحديثين على الآخر، بحيث كان كل منهما حجه لو لا- المعارضه حتى إذا كان موافقا للعامه. و لا بد أن يراد بالأمر بمخالفه فتوى فقيه البلد، أو حمل ما يشبه قول العامه على التقيه إماما فرض تفرد العامه بشىء و اتخذهم له طريقا و شعارا لهم بحيث يعرفون به، و كان ما عند الخاصه غيره - كما اختاره المحقق الأصفهانى «قده»(١) - و فى مثله لا ريب فى عدم حجيه الخبر الموافق لهم. و إماما فرض احتفاف الخبر بقرائن التقيه بحيث يستفاد من نفس الخبر أنه صدر تقيه كما استفاده المحقق النائينى «قده»(٢). و إن كان الأول أولى، إذ ربما تختفى القرائن مع كون مضمون الخبر مطابقا لما تفردت العامه به.

ثانيتها: ما ورد فى علاج المتعارضين من تقديم ما خالف العامه على ما وافقهم، كما تقدم فى مصحح عبد الرحمن: «فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» و كذا فى خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام» المتقدم فى (ص ١٤٠)، و فى غيرهما من الأخبار. و مورد الترجيح بهذه الأخبار هو أن يكون هناك خبران متكافئان فى أصل ملاك الحجيه صدورا و ظهورا و جهه، غير أن أحدهما موافق للعامه و الآخر مخالف لهم، فتكون كثره الأحكام المشتركه بيننا و بينهم موجه لاحتمال صدور كل من الخبر الموافق و المخالف بداعى بيان الحكم الواقعى و جريان أصاله الجدل فى كل منهما، فينحصر المانع عن الحجيه الفعلية فى التعارض، و قد حكم عليه السلام بترجيح الخبر المخالف، و أن الموافق منهما مشتمل على ما يوجب ضعف الملاك، و المخالف مشتمل على ما يوجب قوته، فيرجح.

و قد تحصل من هذا البحث الطويل الذيل: أن المرجح هو موافقه الكتاب و مخالفه العامه كما هو مقتضى كثير من أخبار الباب، فالمرجحات المنصوصه منحصره بهذين المرجحين مع الترتيب بينهما بتقديم موافقه الكتاب و السنه على مخالفه العامه، بمعنى وجوب العرض أولا- على الكتاب و السنه، و مع عدم وجدان الحكم فيهما يرجع إلى الترجيح بمخالفه العامه كما هو ظاهر مصحح عبد الرحمن.

و يتعين تقييد إطلاقات التخيير بهما، و لا محذور فى هذا التقييد، إذ لا يلزم حمل تلك المطلقات

على الفرد النادر بعد تقييدها بهذين المرجحين. نعم يلزم ذلك لو قيل بالتعدى عنهما إلى مرجحات أخرى، أو إلى مطلق ما يوجب القرب إلى الواقع على ما استفاده جمع من الأجله من تلويحات أخبار الباب. و إلا فمع الاقتصار في الترجيح على الأمرين المذكورين تبقى موارد كثيره لأخبار التخيير.

و منه ظهر عدم الوجه في حمل الأخبار الآمره بالترجيح بهما على الاستحباب. مضافا إلى إباء بعض الألسنه عن هذا الحمل كالتعليل بأن ما خالفهم فيه الرشاد.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الترجيح في الجملة - مما عليه الأصحاب و إن اختلفت كلماتهم في الترجيح ببعض الوجوه أو في ترتيبها، و سيأتي كلام ثقة الإسلام في الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه في التوضيح من (ص ١٩٣). و قال الشيخ في العده: «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 السنه المقطوع بها و الآخر مخالفها، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك ما خالفهما...» ثم رجح بموافقه إجماع الفرقه و بصفات الراوى... إلى أن قال: «فإن كان رواتهما ثم متساويين في العدد و العداله عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقهم...» (١).

و اعترض عليه المحقق بأن الترجيح بمخالفه العامه مستند إلى روايه رويت عن الصادق «عليه السلام» «و هو إثبات لمسأله علميه بخبر الواحد» (٢).

و أورد عليه بعدم انحصار المدرك في روايه واحده، لاستفاضه الأخبار، بل تواترها على الترجيح بمخالفه العامه.

و قد يوجه كلام المحقق بأن أخبار الترجيح بهذا المرجح كلها منقوله عن رساله القطب الراوندى - التي صنفها في بيان أحوال أحاديث أصحابنا و صحتها - عن الإمام الصادق عليه السلام بسند معتبر. إلا أن هذه الرساله لم تثبت نسبتها إلى القطب ثبوتا شائعا كما ادعاه الفاضل النراقى في المناهج، فلا حجه فيما نقل عنها، و ينحصر مستند الترجيح بمخالفه العامه في المقبوله، و مرسل الإحتجاج عن سماعه بن مهران، و حيث لا اعتبار بالثانيه فينتجه مدعى المحقق - بناء على مبناه - من قصور خبر الواحد عن إثبات مسأله علميه (٣).

أقول: لا تخلو الشبهه التي أبداهها الفاضل النراقى من وجه، فإن هذه الرساله و إن روى عنها المحدثان المجلسيان في الروضه و البحار (٤)، و كذا صاحب الوسائل. لكنها ليست في اشتها النسبه

إلى مؤلفها الجليل على حدّ سائر الأصول المنسوبة إلى مؤلفيها، بل ليست كسائر مصنفات القطب الراوندى فى تواتر النسبه أو اشتهاها كالأخراىج و فقه القرآن. لكن الظاهر كفايه وجود سند معتبر متصل بين أرباب الجوامع الألاثة المتأخره - و هى الوسائل و البحار و الوافى - و بين مؤلف هذه الرساله، و لا يعتبر شيوخ النسبه حتى يكون عدمه قادحا فى الاستناد إليها.

و قد شهد المحدث الحرّ العاملى بأنّ الكتب التى روى عنها فى الوسائل إمّا متواتره عن مؤلفيها، و إمّا قامت القرائن على صحتها، قال فى الفائده الرابعه من الخاتمه: «فى ذكر الكتب المعتمده التى نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها و غيرهم، و قامت القرائن على ثبوتها، و تواترت عن مؤلفيها أو علمت صحه نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شك و لا ريب... ثم عدّ كثيرا من المصادر... إلى أن قال: و غير ذلك من الكتب التى صرّحنا بأسمائها عند النقل منها» (١) ثم قال فى الفائده الخامسه: «فى بيان بعض الطرق التى نروى بها الكتب المذكوره عن مؤلفيها، و إنما ذكرنا ذلك تيمنا و تبرّكا باتصال السلسله بأصحاب العصمه عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه، لتواتر تلك الكتب، و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها...» (٢).

و ظاهر هذه الكلمات يوجب الوثوق بوجود طريق معتبر للشيخ الحرّ «ره» إلى كلّ كتاب نقل منه فى الوسائل خصوصا مع دعوى قيام القرائن على صحتها و ثبوتها.

لكن فى النفس دغدغه من ذلك بالنسبه إلى رساله القطب الراوندى، لعدم كونها من الكتب المتواتره عن مؤلفيها قطعا، و القرينه التى ادّعاها صاحب الوسائل مجهوله الكنه عندنا، إذ ربما لا تكشف بنظرنا - لو ظفرنا بها - عن حجه شرعيه خصوصا مع خلوّ إجازة العلامة لبنى زهره و كلمات جمع آخرين من عنوان هذه الرساله و نسبتها إلى الشيخ الجليل القطب الراوندى كما نسبوا كتاب الأخرائج و قصص الأنبياء إليه، و إن كان عدم التصريح بهذه الرساله غير كاشف عن عدم تأليفها، لعدم كون العلامة و لا ابن شهر آشوب بصدد استقصاء جميع مؤلفات القطب.

و النتيجة: أن المدار فى حجه الخبر هو الوثوق الشخصى، و الظاهر حصوله من اعتماد الأجلّه كالمجلسيين و المحدث الحرّ العاملى على «رساله الفقهاء» المنسوبة إلى القطب الراوندى، و بهذه الملاحظه عبّرنا عن روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله بالمصحح لا بالصحيح كما هو المتداول على الألسن.

و بذلك ظهر عدم تماميه توقف المحقق فى الترجيح بمخالفه العامه، مع أنه لو فرض انحصار المدرّك بمقبوله، عمر بن حنظله، أمكن إثبات مسأله علميه بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجيه.

الأمر الثاني: أن أخبار الترجيح - كما تقدمت في توضيح المتن - مختلفه المضامين.

فمنها: ما اشتمل على الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه كمصحح عبد الرحمن.

و منها: ما اقتصر فيه على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كما في خبر الميثمي المروي عن العيون - بناء على كونه من أخبار الترجيح - في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشىء الواحد: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله.

و منها: ما اقتصر فيه على الترجيح بمخالفه العامه كخبر الحسن بن الجهم.

و نسبه أخبار الترجيح بكل منهما على الانفراد مع مصحح عبد الرحمن هي نسبه المطلق إلى المقيد، و من المعلوم اقتضاء الصناعه التقييد، كاقضاءها تقييد مرجحيه الكتاب بما دلّ على العرض على الكتاب و السنه، فيكون نتيجه التقييد العرض أولا على الكتاب و السنه، و ثانيا على أخبار العامه أو آرائهم على حسب اختلاف الروايات.

الثالث: اختلف أخبار الترجيح بمخالفه العامه في كون المناط مخالفه أخبارهم أم مخالفه العامه بقول مطلق الشامل لرأيهم و روايتهم، ففي مصحح عبد الرحمن: «فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه». و في خبر الحسن بن الجهم: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه» فمدار الترجيح بمقتضى مصحح عبد الرحمن هو مخالفه أخبارهم، كما أنه بمقتضى خبر الحسن بن الجهم مخالفه القوم، الظاهر في رعايه ديدن القوم في المسأله بحيث يصح أن يقال: «مسلك القوم كذا و كذا». و من المعلوم أن النسبه بين المصحح و خبر الحسن بن الجهم عموم من وجه، لاجتماعهما في كثير من الأحكام الشرعيه التي تطابقت آراؤهم مع أخبارهم فيها، فكل من الخبرين يرجح الخبر المخالف لهم، و افتراقهما فيما إذا كان الحكم في أخبارهم أمرا، و كانت فتاواهم مخالفه لها، و فيما إذا أفتى مفتيهم بشىء مع خلوّ أخبارهم عنه، لعدم وفاء أخبارهم بجميع أبواب الفقه. كما يظهر من تصريح أبى حنيفه في محاورته مع أبى عبد الله عليه السلام بالإفتاء بما أدى إليه رأيه و القياس فيما لا يعثر عليه في الكتاب و السنه.

و على كلّ فمقتضى مصحح عبد الرحمن الأخذ بما خالف أخبارهم سواء أفتى به فقهاؤهم أم لا، و مقتضى خبر الحسن بن الجهم ترجيح الخبر المخالف لآرائهم سواء طابقت أخبارهم أم لا، فيتعارض الخبران فيما إذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما موافق لأخبارهم و الثانى موافق

لآرائهم، و ذلك عند مخالفه آرائهم لرواياتهم.

و يرتفع الإشكال بأن أخبار العلاج ناظره إلى طرح الخبر الموافق للقوم من جهة عدم جريان أصاله الجدّ فيه، فالمناط هو ملاحظه ما يتقى و يخاف من مخالفته سواء أ كان رأيا أم روايه، و إن كان شيوع فتاوى أبي حنيفه و غيره فى عصر الإمام الصادق عليه السلام و من بعده من الأئمه عليهم السلام يستفاد منه موضوعيه مخالفه آرائهم لا رواياتهم.

و أما مصحح عبد الرحمن المتكفل للأخذ بما خالف أخبارهم فالظاهر أن المقصود منه التنبيه على طرح الأخبار التى يروونها عن النبى صلى الله عليه و آله، لكونها موضوعه مجعوله كما يستفاد من مرفوعه أبى إسحاق الأرجانى، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت: لا أدرى، فقال: إن عليًا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الأئمّه إلى غيره إراداه لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشىء الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدًا من عندهم ليلتبسوا على الناس».

و عليه فالأمر بطرح ما وافق من أخبارنا أخبارهم و الأخذ بخلافه يكون للتنبيه على أن أخبارهم غالباً غير صادرة عن النبى صلى الله عليه و آله، بل هى مجعوله وضعها مرتزقه الحديث إبطالا لما تقوله العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين».

و الحاصل: أن اللازم فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر عرضهما على أخبار العامه و آراء فقهاءهم، فإن كانت آراؤهم مطابقه لأخبارهم أخذ بالخبر المخالف. و إن كانت مخالفه لها فالظاهر لزوم مراعاة زمان صدور الروايه، و أن الرائج فيه هو عملهم بالخبر الذى يروونه أم برأيهم الفاسد المستند إلى القياس و الاستحسان و نحوهما، فإن كان المعمول به هو الخبر كان مناط الترجيح عرض المتعارضين على أخبارهم، و إن كان هو الرأى كان الترجيح بما يخالف آراءهم.

و كيف كان فتقديم أحد الخبرين المتعارضين بمخالفه العامه يحتاج إلى تفحص تام فى آراء علمائهم و رواياتهم، لأنّ أعصار أئمه الجور مختلفه من حيث ترويج مذهب من مذاهبهم دون آخر، و كذلك أحكام قضائهم مختلفه باختلاف علماء كل عصر من أعصارهم، و الأئمه الطاهرون «عليهم السلام» كانوا معهم فى أدوار متفاوتة، فربما كان الحكم مشهوراً فى عصر دون آخر، فحمل أحد الخبرين المتعارضين على التقية يتوقف على ملاحظه الرأى السائد المتداول فى عصر الإمام المعصوم عليه السلام الذى صدر منه الحكم الشرعى، فلو كان رأى أبى ليلى مثلاً رائجاً فى عصر

الإمام الصادق عليه السّلام كما يظهر من روايه خالد بن بكير في باب الوصيه»، و كان الشائع في عصر إمام آخر رأيا آخر لم تقتض روايات الترجيح بمخالفه العامه أن يعامل مع الخبر المروى عن ذلك الإمام عليه السّلام معاملة الخبر المروى عن الصادق عليه السّلام الموافق لروايات العامه أو لرأيهم.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «فقد حكى عن تواريخهم: أنّ عامّه أهل الكوفه كان عملهم على فتوى أبي حنيفه و سفيان الثوري و رجل آخر، و أهل مكه على فتاوى ابن أبي جريح، و أهل المدينه على فتاوى مالك، و أهل البصره على فتاوى عماره و سواده، و أهل الشام على فتاوى الأوزاعي 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 من غير هؤلاء كسعيد بن المسيّب و عكرمه و ربيع الزّأى و محمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنه خمس و ستين و ثلاثمائه كما حكى».

و الحاصل: أن كون مخالفه العامه مرجّحه لأحد المتعارضين أو مميّزه للحجه عن غير الحجه يتوقف على تتبع آرائهم و أخبارهم و ملاحظه عصر صدور الخبرين حتى يظهر أنّ الإمام المعصوم عليه السّلام كان مستطيعا على بيان الحكم الواقعي أم مضطرا إلى موافقه القوم.

الرابع: قد عرفت أن المرجحين المنصوصين هما موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه مع الترتيب بينهما، و كل منهما مرجح مستقل. و هذا هو ظاهر مصحح عبد الرحمن. نعم جمع الإمام عليه السّلام في المقبوله في الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهره، و هذا ربما يستفاد منه كون المجموع مرجحا واحدا، فلا بد من اجتماعهما في أحد الخبرين المتعارضين كي يقدّم على غيره، فلو كان أحدهما في أحد الخبرين لم ينفع في مقام الترجيح.

لكن الظاهر عدم قرينه ذكرهما معا على كونهما مرجحا واحدا، و ذلك لأنه عليه السّلام بعد قول عمر بن حنظله: «جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد» و من المعلوم أنه عليه السّلام جعل مخالفه العامه - بعد موافقه الخبرين للكتاب و السنه - مرجّحا مستقلا، فلا بد أن تكون موافقه الكتاب و السنه مرجحه مستقلة أيضا، و لو لم تكن هذه مرجحه مستقلة لكان انضمامها إلى مخالفه العامه من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، غايه الأمر أنه عليه السّلام فرض أحد الخبرين جامعا لكلا المرجحين و الآخر فاقدا لهما، و بعد سؤال الراوى عن الواجد لأحد



المرجحين أمر عليه السلام بالأخذ بما يخالف العامه<sup>(١)</sup>.

الخامس: ورد في الأخبار العلاجية طائفة تتضمن الترجيح بالأحدثيه، فإذا تعارض خبران قُدم المتأخر منهما صدورا، و من المعلوم أن هذه الطائفة معارضة لما تقدم من الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه ثم التخيير عند تكافئهما، ضروره أن النسبه بين روايه الترجيح بالأحدثيه و تلك الروايات هي العموم من وجه، إذ الأحدثيه ترجّح الخبر المتأخر سواء كان موافقا للعامه أم مخالفا لهم، و مخالفه العامه أيضا ترجّح الخبر المخالف لهم سواء أ كان متقدما أم متأخرا، فإذا كان الخبر السابق مخالفا للعامه و الحادث موافقا لهم فمقتضى الترجيح بالأحدثيه هو الأخذ بالحادث، و مقتضى الترجيح بمخالفه العامه هو الأخذ بالسابق و عدم الاعتناء بالحادث. و عليه فاللازم علاج التعارض بعد بيان تلك الأخبار.

فمن هذه الطائفة خبر المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله. قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم<sup>(٢)</sup>».

و الظاهر من مورد السؤال صورته اختلاف الأحاديث و تعارضهما كما هو صريح مرسل الحسين بن المختار<sup>(٣)</sup>، و قد حكم عليه السلام بالأخذ بالخبر المتأخر صدورا، و علّل ذلك ب «أنا لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

و منها: موثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يهتمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن<sup>(٤)</sup>». و دلالة قوله عليه السلام: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» على لزوم الأخذ بالأحدث و ترك الحديث المتقدم صدورا واضحه، خصوصا مع التعليل بجريان النسخ فى الأحاديث كما فى آيات الذكر الحكيم. و ظاهر سؤال محمد بن مسلم: «لا يهتمون بالكذب» عدم القطع بصدور الخبرين عن رسول الله صلى الله عليه و آله، إذ الخبر القطعى لا يحتمل فيه الكذب حتى يتهم راويه به، فالموثقه تدل على تعيين الأخذ بالأحدث عند تعارض الخبرين فى الأخبار الآحاد الظنيه.

و منها: خبر أبى عمرو الكنانى، قال: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أ رأيت لو

حدّثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئني بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك، إنه لخير لى و لكم، أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقية» (١). و دلّالته على العمل بالأحدث ظاهره، فإنه عليه السّلام قرّر قول الراوى: «قلت: بأحدثهما و أدع الآخر» بأنّه مصيب، و مورد الخبر ما إذا كان الحديث المتأخر موافقاً للعامة، بقريته تعليله عليه السلام للزوم الأخذ بالأحدث بقوله: «أبى الله إلا أن يعبد سرّاً» و قوله: «أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقية».

هذه عمدته ما دل على تعيين العمل بأحدث الخبرين المتعارضين.

و الجواب العام عن هذه الأخبار - بعد الغض عما سيأتى من قصور بعضها سنداً و بعضها دلالة - هو إعراض الأصحاب عنها و عدم كون الأحديثه موجهه لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إلا ما يظهر من الصدوق فى وصيه الفقيه فى باب «أن الرجلين يوصى إليهما، فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة» و ذكر فيه حديثين، ثم قال: «لست أفتى بهذا الحديث، بل أفتى بما عندى بخطّ الحسن بن على عليه السلام و لو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام، و ذلك أن الأخبار لها وجوه و معان، و كل إمام أعلم بزمانه و أحكامه من غيره من الناس، و بالله التوفيق» (٢).

و تفصيل الكلام أما الخبر الأوّل - و هو خبر المعلّى - فلا- يخلو من إشكال فى سنده و دلّالته. أمّا السند فلعدم ثبوت وثاقه إسماعيل بن مرار إلاّ كونه من رجال تفسير على بن إبراهيم القمى. و أما الدلالة فالظاهر من قوله عليه السّلام: «فإن بلغكم» هو البلوغ بوجه معتبر كما قوينا فى أخبار «من بلغ» لا مطلق وصول الحديث و إن كان ظنيا حتى يعم الأخبار الآحاد التى بأيدينا. و عليه يختص تقديم الأحداث بالقطعيين.

مضافاً إلى: أن التعليل ب «أنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» يحتمل فيه أمران:

أحدهما: ما أفاده العلامة المجلسى: من إرادته الجواز من السعة، قال «قده»: «قوله عليه السلام فيما يسعكم، أى: يجوز لكم القول و العمل به تقيه أو لمصلحه أخرى» (٣).

و ثانيهما: ما أفاده المحقق الأصفهائى «قده» بقوله: «و هى بقريته امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن

الحَيِّ ظاهر في أن الحكم الفعلي أيًا ما كان هو الثاني إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفه عامه المكلفين ذلك و لو في غير زمان الحضور الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السَّلام و شيعتهم من حيث الاتِّقاء من الأعداء» (١) و محصله: أن المقصود من السعه هو التقيه، فهو عليه السلام يلاحظ التوسعه عند بيان فتوى مخالفه لفتوى سابقه كى لا يقع الشيعة فى الضيق، و هذا حكم التقيه، و لا ربط له بباب الخبرين المتعارضين. و حيث إنه لا تقيه فى مثل زماننا فلا معنى للترجيح بالأحدث، و لا تكون الروايه معارضه لما دلَّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

لكن يشكل اختصاص لزوم الأخذ بالأحدث بزمان الحضور، لإبء أخبار الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه عن التخصيص، لأنها علاج لحكم الخبرين المتعارضين، و كان السؤال لأجل التخيير و العمل، فكيف يقيد الترجيح بهما بالأخذ بالأحدث فى عصر الحضور؟ فالأولى فى ردِّ خبر معلّى ما تقدّم من إعراض الأصحاب عن العمل به بناء على دلالته على أصل الترجيح بالأحدثيه.

و أما الخبر الثانى: - و هو موثق محمد بن مسلم فجوابه: أن فى قوله عليه السَّلام: «ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» احتمالين، الأول: أن يكون المراد من النسخ معناه الاصطلاحى، و هو بيان أمد الحكم، لا ارتفاع الحكم المستمر. الثانى: أن يكون المراد منه معناه اللغوى - و هو الإزاله مثل نسخت الشمس الظل - فيشمل موارد الجمع العرفى كالتخصيص و التقييد كما أطلق عليهما فى بعض الأخبار، فالمقصود بالنسخ تخصيص العموم المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بالمخصص المروى عن الإمام عليه السَّلام أو تقييده به.

فعلى الثانى يخرج النسخ الوارد فى الموثق عن محل الكلام من لزوم الأخذ بالمتأخر من الخبرين المتعارضين، إذ لا تعارض بين العام و خاصه و غيرهما من موارد الجمع العرفى حتى يتعين العمل بالأحدث.

و على الأول فلا يبعد الحمل على التقيه كما احتمله العلامه المجلسى بقوله: «و يحتمل أن يكون ذلك للتقيه من المخالفين فى نسبه الصحابه إلى النفاق و الكذب و الوهم، فإنهم يتحاشون عنها» (٢).

و عليه فلا مجال للاستدلال به على لزوم العمل بأحدث الخبرين، لأنه فرع صدورهما، و المفروض عدم إحرازه بنقل فلان و فلان حتى يكون منسوخا بما ورد من الإمام المتأخر عصره عنه صلى الله عليه و آله و سلّم.

و أما الجواب عنه «بأن الموثق أجنبى عن النسخ بالمعنى المصطلح، فإنه - على تقدير إمكانه بعد

انقطاع الوحي - يتوقف على كون الحديث الناسخ للحديث النبوي مقطوع الصدور، فإن ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب و السنه بالخبر الظني، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان» (١) فلا يخلو من تأمل، إذ المناط في الترجيح بالأحدثيه هو قوله عليه السلام: «ان الحديث ينسخ» و تنزيل إطلاقه على السنه القطعيه المرويه عن النبي صلى الله عليه و آله بلا مقيد، و من المعلوم توقف شمول معقد الإجماع - على تقدير تحققه و تعبديته - لمورد الموثق على إرادته خصوص السنه النبويه القطعيه الصدور من جمله «الحديث ينسخ» و أصاله الإطلاق تدفعه، فمقتضى الموثق الحكم بمنسوخه ما روى عنه صلى الله عليه و آله - بخبر واحد و نحوه مما لا- يوجب القطع بالصدور - بما روى عنهم «عليهم السلام» بخلافه، و هذا المعنى ليس مخالفا للإجماع، بل في كلمات الأصحاب التصريح بجوازه.

قال الشيخ في مسأله نسخ الكتاب بالكتاب و السنه بالسنه: «و أما السنه فإنما تنسخ بالسنه أيضا إذا تساويا في الدلاله، فإن كانت الأولى من أخبار الآحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط، لأننا لا نعمل بها.

و على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها، لأنها إذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب. و إن كانا مآ طريقهما العمل فحالهما أيضا متساويه، فيجب صحه نسخ إحداها بالأخرى، و قد وقع ذلك» (٢).

و قال المحقق: «نسخ الكتاب بالكتاب جائز، و السنه المتواتره بمثلها، و الآحاد بالآحاد، كما قيل في ادخار لحوم الأضاحي و زياره القبور» (٣) و نحوه في المعالم» (٤).

و الغرض أن نسخ السنه المتواتره بالخبر الواحد الظني و إن لم يكن جائزا، إلا أن قوله عليه السلام: «الحديث ينسخ» بمقتضى إطلاقه يدل على وقوع النسخ في الأحاديث النبويه أيضا، و لا ريب في كثره هذه الأخبار و عدم تواتر جميعها.

و الظاهر لزوم حمل الموثق على النسخ بمعنى آخر يعم التخصيص و التقيد أو على التقيه. و بهذا يجاب عن الاستدلال به على ترجيح الأحداث من الخبرين، كما يجاب عن معتبره منصور بن حازم التي ورد فيها: «فنسخت الأحاديث بعضها بعضا».

و أما الثالث و هو خبر الكنانى، فيرده أولا: ضعفه سندا، لعدم ثبوت وثاقه أبى عمرو الكنانى، فالتعبير عنه بالصحيح كما في بعض الكلمات لعله من جهه الاعتماد على سند آخر رواه البرقى في المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبى عمير عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام و هذا السند

صحيح، ولا بد أن يكون هشام حاضرا في مجلس المخاطبه فسمع ألفاظ الإمام عليه السّلام مخاطبا لأبي عمرو، وإلا فلو كان المخاطب هو الكنانى خاصه - كما يظهر من ألفاظ الروايه - كان هشام راويا عن الكنانى و يعود الإشكال.

و ثانيا: ان هذا الخبر أجنبي عن ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بالأحدثيه، لوجهين:

أحدهما: كون موضوع الترجيح الحكمين المقطوع صدورهما، لقوله عليه السّلام: «أ رأيت لو حدثتك» و هذا غير قوله عليه السّلام فى خبر معلى: «بلغكم عن الحى» الشامل بإطلاقه لوصول الخبر إلى الشيعة سواء أوجب القطع بكلام الإمام عليه السّلام أم لا- و أما قوله: «حدثتك» فظاهره السماع من المعصوم عليه السّلام بلا- واسطه، فلا يشمل ما إذا كان الخبران المتعارضان ظنيين.

ثانيهما: إن الخبر بقريته تحسین الإمام عليه السّلام لقول الراوى: «قلت بأحدثهما و أدع الآخر» دليل على أن من ألقى إليه الكلام الأخير حكمه الفعلى ذلك سواء أ كان واقعا أم ظاهريا لأجل التقيه، بل لا يبعد قرينه التعليل بقوله عليه السّلام: «أبى الله إلا أن يعبد سراً...» على أن الأخير صدر تقيه، لورود هذا المضمون فى روايات التقيه أيضا. و عليه يختص مدلول الخبر بزمان التقيه و هو زمان خلفاء الجور، و لا ربط له بوظيفه الشيعة فى جميع الأعصار حتى يجب الأخذ بأحدث الخبرين مطلقا.

و المتحصل من جميع ما تقدّم: أنه لا دليل على الترجيح بالأحدثيه بالنسبه إلى هذه الأعصار مما يختلف حال الشيعة فيها عن أزمنه الحضور، و الابتلاء بخلفاء الجور.

نعم (١) قد استدللّ على تقييدها و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه (٢) آخر:

منها: دعوى الإجماع (٣) على الأخذ بأقوى الدليلين.

و فيه (٤): أنّ دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النّوّاب و السفراء، قال في ديباجه الكافي (٥): (و لا نجد شيئا أوسع و لا أحوط من

(١). استدراك على قوله: «و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها» و حاصله: أنّه قد استدللّ على تقييد إطلاق أخبار التخيير بوجه آخر غير ما تقدّم من أخبار الترجيح.

(٢). متعلق ب «استدلّ» و «وجوب» معطوف على «تقييدها».

(٣). كما أشار إليه الشيخ «قده» في المقام الأوّل - و هو وجوب الترجيح - بقوله: «و يدلّ على المشهور - أى وجوب الترجيح - مضافا إلى الإجماع المحقّق» و تعرّض له المصنف «قده» أيضا في صدر هذا الفصل الثالث بقوله: «بل ربما ادعى الإجماع أيضا على حجيه خصوص الراجح» و مقصوده من الراجح أقوى الدليلين، لأنّ فاقد المزيّه مرجوح، و واجدها راجح و أقوى من فاقدتها، فهو مورد الإجماع دون المرجوح.

(٤). هذا إشكال على الاستدلال بالإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين، و محصل الإشكال: إنكار الإجماع و عدم تحقّقه، و ذلك لأنّ ثقة الإسلام الكليني «ره» مع كونه في عهد الغيبة الصغرى - و مخالطته مع نّوّابه عبّال الله «تعالى فرجه الشريف - ذهب إلى التخيير، و لم يقل بالترجيح، و مخالفه هذا العلم المخزن لعلوم أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين» تقدح في دعوى الإجماع، مضافا إلى مخالفه السيد الصدر من أصحابنا، و الجبائين من العامه.

(٥). ما هذا لفظه: «فاعلم يا أخى أرشدك الله أنه لا يسمع أحدا تمييز شىء مما اختلف الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلّا- على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: أعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ و جل فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه . و قوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم، و قوله عليه السلام:

خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لا ريب فيه. و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، و لا نجد شيئاً أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيهما أخذتم من باب التسليم و سعنكم

«(١)» .

(١). أما أوسعيه التخيير فواضح، إذ وجوب الأخذ بأحدهما المعين ضيق على المكلف.

و أما أحوطيته فلعدم العلم بالمرجح في جميع الموارد في زمان صدور الروايات، لعدم العلم غالباً بفتاوى العامه حتى يحصل العلم في ذلك الزمان بموافقه الروايات أو مخالفتها لفتاواهم، بل الحاصل لهم لم يكن إلا الظن، و من المعلوم أن الظن بالمرجحه لا يكفي لأن الأصل عدم حجته، فالاحتياط يقتضى العمل بإطلاقات التخيير.

و احتمال بعض المدققين معنى آخر في كلام الكليني، و هو: «أن غرضه «قده» أنه لا أحوط من ردّ علم ذلك إلى العالم، و لا أوسع من التخيير، بنحو اللّف و النشر المرتب. لا أن التخيير أحوط و أوسع» (١). و هذا المعنى - الذي هو دقيق في نفسه - لا يغير المعنى الأوّل بل يرجع إليه، لأنّ أحوطيه التخيير إنّما هي لموافقته التخيير لإطلاقاته، بخلاف العمل بالظن بوجود المرجح، فإنّه عمل بمشكوك الحجيه، و هو خلاف الاحتياط، فاتصاف التخيير بكلّ من الأحوطيه و الأوسعيه كما هو ظاهر العبارة - على ما استظهره غير واحد كالشيخ و المصنف «قدهما» - صحيح.

(٢). خبر «أن دعوى» .

=====

(-). أقول: لم يظهر من الكليني «قده» ذهابه إلى عدم وجوب الترجيح، كما لم نعر على من نسب هذا الخلاف إليه، كما عثرنا على نسبه إلى السيد الصدر من أصحابنا و الجبائين من العامه، بل في عبارته التي نقلناها دلالة واضحة على لزوم الترجيح، فإنّه «قده» تعرض أولاً - لما تضمنته المقبوله من المرجحات ليستند إليها في مقام الترجيح، فاللازم في الخبرين المتعارضين إعمال المرجحات أولاً، فمع العلم بها يجب العمل بالخبر الواجد لها، و بدونه لا بدّ من العمل بإطلاقات التخيير ثانياً، و عدم الاعتناء بالظن بوجود المرجح، لأصالة عدم حجيه الظن، و كون الأخذ به تشريعاً محرّماً. بخلاف

و منها (١): أنه لو لم يجب ترجيح ذى المزيه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو (٢) قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً.

و فيه (٣): أنه إنّما يجب الترجيح لو كانت المزيه

(١). معطوف على «منها» أى: و من الوجوه التى استدللّ بها على لزوم تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح أنه لو لم يجب...، قال فى البدائع فى عداد الأدله على الترجيح:

«الثالث: أن العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح. استدللّ به جماعه من الأعلام من الخاصه و العامه، كما عن النهايه و التهذيب و المبادئ و المنيه و غايه المبادئ و غيرهم، بل فى الرساله أيضاً الاستدلال به فى ضمن كلام له...».

و اعتمد عليه المحقق القمى فى القوانين أيضاً بقوله: «و إذا حصل الترجيح لإحدى الأمارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح».

و هذا الوجه عقلى كما أن الوجه السابق نقلى. و محصل هذا الوجه: أن ترجيح فاقد المزيه على واجدها يوجب ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيلزم ترجيح ذى المزيه على غيره لئلا يلزم هذا القبح العقلى، بل الامتناع القطعى.

(٢). الضمير راجع إلى «ترجيح المرجوح».

(٣). هذا جواب الاستدلال المزبور، و ضمير «أنه» للشأن. و لا يخفى أنه قد يناقش فى الدليل المتقدم بفرض الكلام تاره فى فعل العبد، و أنّ ترجيح المرجوح من الطرفين على الآخر قبيح أم لا، و أخرى فى فعل الشارع، و أنه مع اشتمال أحد الخبرين على مزيه تقرّبه إلى الواقع هل يجوز له الترخيص فى الأخذ بكل منهما أم يتعين عليه الحكم بحجيه

إطلاقات التخيير، فإنّه ما لم يحرز مقيدها يؤخذ بها، لكونها حجه. و عليه فعّد الكلينى مخالفاً لوجوب الترجيح غير ظاهر، بل اللازم عده من القائلين بوجوب الترجيح.

نعم لا بأس بالمناقشه فى الإجماع من جهه أخرى، و هى احتمال مدركيته، لقوه احتمال كون مدرك المجمعين الروايات و الوجوه العقليه التى استندوا إليها فى وجوب الترجيح، و تقييد إطلاقات التخيير بها. و عليه فليس من الإجماعات الكاشفه المعتبره.



الراجح فقط. ثم يمنع الصغرى فى كل من الفرضين بيان يخصه.

لكن ظاهر المتن المناقشه الصغريه بناء على الفرض الثانى، وهذا هو الصحيح، لوضوح أن حجيه أحد الخبرين المتعارضين تخيرا أو تعيينا أو تساقطهما رأسا موكوله إلى بيان الشارع، و المكلفون تابعون لما جعله الشارع حجه عليهم. و عليه يكون مقصود المستدل بهذه القاعده إثبات وجوب العمل بالراجح من جهه أن الترخيص فى الأخذ بفاقد المزيه مندرج فى القاعده الكليه العقليه و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح أو امتناعه.

و كيف كان فأورد المصنف على الاستدلال بهذه القاعده على وجوب العمل بالراجح بوجهين: أحدهما: عدم صغريه المقام لكبرى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلا. ثانيهما: عدم صحه الإضراب عن قبح الترجيح إلى امتناعه.

أما الوجه الأوّل فتوضيحه: أن الملاك فى حجيه الخبر الواحد - كما سبق فى الفصل المتقدم - هو غلبه الإصابه نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و من المعلوم تحقق هذا المناط فى الخبر الراجح و المرجوح. و أقوائيه ذى المزيه من فاقدها فى الحجيه منوطه بكون المزيه موجب لتأكد مناط حجيته و مقتضيها، كما إذا كان خبر العادل مثلا غالب الإصابه و خبر الأعدل أكثر إصابه منه فى نظر الشارع، و كما إذا كان أحد المجتهدين أجود استنباطا من الآخر مع صدق «العارف بالأحكام» - المذى هو موضوع جواز التقليد - على كل منهما، غير أن المقتضى فى الأعلم أشد و أكد.

و أما إذا لم تكن المزيه موجب لتأكد الملاك فلا وجه للترجيح بها، فإن ضمّ مالا دخل له فى مناط الحجيه إلى الدليل من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، و ذلك كالكتابه و البصر، فانهما غير دخيلين فى المفتى و ان قيل باعتبارهما فى القاضى.

و عليه فإن أحرز الدخل المزبور بدليل خارجى لزم ترجيح واجد المزيه على فاقدها اعتمادا على ذلك الدليل لا- من جهه القاعده، فان حجيه الراجح من الخبرين المتعارضين كحجيه الخبر الواحد فى غير حال التعارض موكوله إلى بيان الشارع، فإذا حكم بتقديم أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوى أو بموافقه الكتاب أو بغيرهما كان ذلك أجنبيا عن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح و إن كان مفاده موافقا له.

موجبه لتأكد ملاك الحجية (1) في نظر الشارع، ضروره (2) إمكان أن تكون تلك المزيه بالإضافة إلى ملاكها (3) من قبيل الحجر في جنب الإنسان «-» .

و إن لم يحرز الدخل المزبور - كما هو مفروض البحث من جهة عدم دلاله أخبار الترجيح على وجوبه - فلا وجه لترجيح ذى المزيه على فاقدها، بل اللازم التسويه بينهما، لاشتمال كل منهما على ملاك الحجية، و يشك في تأكده بالمزيه الموجوده في واجدها.

و من المعلوم أن قاعده «قبح ترجيح المرجوح على الراجح» لا تتكفل إثبات صغرها، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج كى يحكم عليها بالقبح. و حيث إنه لم يحرز تأكده مناط الحجية بالمزيه الموجوده في أحد الخبرين فلا سبيل للتمسك بهذه القاعده لإثبات الترجيح.

بل الأمر على خلاف مقصود المستدل، ضروره أن ترجيح واجد المزيه - التى لم يثبت مرجحيتها - يكون بلا مرجح، و هو قبيح.

هذا مع الغض عن إطلاقات التخيير الدافعه لاحتمال دخل المزايا في وجوب الترجيح، و إلا - فبالنظر إليها لا تصل النوبه إلى التمسك بهذه القاعده العقلية، لكون الإطلاق بيانا على عدم الدخل. هذا بيان الوجه الأول، و أما الوجه الثانى فسيأتى.

(1). هذا إشاره إلى الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغرى الذى أوضحناه بقولنا:

«أما الوجه الأول فتوضيحه: أن الملاك في حجيه الخبر الواحد... إلخ».

(2). تعليل للمفهوم المستفاد من الحصر في قوله: «انما يجب لو كانت» يعنى: أنه إذا لم تكن المزيه موجبه لتأكد ملاك الحجية فلا وجه للترجيح بها، ضروره إمكان...، و هذا بيان للمناقشه الصغرى، و حاصله: أنه بعد وضوح كون وجه مرجحيه المزيه هو دخلها في تأكد ملاك الحجية في نظر الشارع يلزم إحراز دخلها، و هو موكول إلى بيان الشارع، و مع عدم إحراز هذا الدخل يشك في اندراج ذى المزيه في أقوى الدليلين حتى يلزم ترجيحه على فاقدها.

(3). أى: ملاك الحجية.

=====

(-). لكن المقام ليس كذلك، لأنه بناء على حجيه الأمارات من باب الطريقيه و بناء العقلاء كما هو مبنى المصنف «قده» تكون المرجمات المنصوصه موجبه لأشديه ملاك الحجية الذى هو

و كان (١) «-» الترجيح بها (٢) بلا مرجح، و هو قبيح كما هو واضح، هذا.

مضافا (٣) إلى ما هو فى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع (٤) من (٥)

(١). يعنى: و مع إمكان عدم دخل المزيه فى ملاك الحجيه، و كونها - بالإضافة إلى ملاكها - من قبيل الحجر فى جنب الإنسان يكون الترجيح بهذه المزيه بلا مرجح، و هو قبيح.

(٢). أى: بالمزيه، و ضمير «و هو» راجع إلى «الترجيح».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع الذاتى، و حاصله: عدم الوجه فى هذا الإضراب الظاهر فى استحاله ترجيح غير ذى المزيه على ذيهها. توضيحه: أن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختياريه ليس محالا، إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا- عله، و أما ترجيح الخبر الفاقد للمزيه على الواجد لها فليس بمحال، لكون عله وجود المرجوح إرادته الفاعل المختار، غايه الأمر أنه قبيح، لكونه بدون داع عقلائى مع إمكان إيجاد الراجع. نعم الترجيح بلا مرجح محال بالنسبه إلى الحكيم تعالى شأنه من حيث حكمته جلت عظمتة.

و بالجملة: فترجيح المرجوح على الراجع قبيح عندنا لا محال.

(٤). هذا و قوله: «من الحكم» متعلقان ب «الإضراب» و «بالقبح» متعلق ب «الحكم».

(٥). بيان ل «ما» الموصول، و تقرير للجواب عن الإضراب المزبور، و قد عرفت توضيحه، و ملخصه: أن هنا مقامين: أحدهما الترجيح بلا- مرجح، و مورده الأفعال الاختياريه - التى منها الأحكام الشرعيه - للشارع، و هو قبيح لا ممتنع، حيث إن إرادته المرجوح - لعدم كونها بداع عقلائى - قبيحه عندهم.

و الآخر الترجح بلا مرجح بمعنى وجود المعلول بلا عله، و هو محال.

الكشف و الطريقيه، فإن العلم و العداله و نحوهما كلها توجب أقوائيه الملا-ك المزبور، و ليست من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، فيكون الترجيح بها مع المرجح، لا بدونه.

(-). الأولى تبديل الواو بالفاء، بأن يقال: «فكان الترجيح بها بلا مرجح» لأن كونه الترجيح بها بلا مرجح نتيجة إمكان عدم دخل المزيه فى ملاك الحجيه، فالتفريع أولى من العطف، أى: عطف «كان» على «تكون».

أن الترجيح بلا- مرَّح في الأفعال الاختياريه - و منها الأحكام الشرعيه - لا يكون (١) إلا- قبيحا، و لا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو (٢) بمكان من الإمكان، لكفايه (٣) إرادته المختار علّه لفعله، و إنما الممتنع وجود الممكن بلا علّه، فلا استحاله (٤) في ترجيحه (٥) لما هو مرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرَّح بمعنى بلا علّه محال (٦)، و بمعنى بلا داع عقلائي (٧) قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

و ما نحن فيه - و هو الحكم الشرعى بجواز الأخذ بالمرجوح - ليس من هذا المقام، لعدم كون الأخذ بالمرجوح بلا علّه، بل يكون مع العلّه و هى إرادته الفاعل المختار، فهو من قبيل المقام الأول أعنى كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا لا ممتنعا، فالإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتى فى غير محله، لاستلزامه للجمع بين الممتنع الذاتى الذى لا يتصف بالحسن و القبح - و هو التَّرجُّح بلا مرَّح بمعنى صدور الفعل من غير علّه مرَّحه له - و بين الترجيح بلا مرجح أى بلا داع عقلائي الذى هو قبيح لا محال كما لا يخفى.

(١). خبر «ان الترجيح» و ضمير «منها» راجع إلى «الأفعال».

(٢). هذا الضمير و ضمير «وقوعه» راجعان إلى «الترجيح».

(٣). تعليل لإمكان الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختياريه، و عدم استحالته ذاتا، و إنما المستحيل هو وقوعه منه تعالى عرضا، لمنافاته لحكمته جلّ و علا، كما تقدم آنفا.

(٤). هذه نتیجه جوابه عن الدليل المزبور القائم على وجوب تقديم ذى المزيه على غيره، و حاصلها: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح ليس محالا، بل هو قبيح.

(٥). هذا الضمير راجع إلى «المختار» فهو من إضافه المصدر إلى فاعله، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول الذى يراد به فعل، و المراد ب «مما» الأفعال، يعنى: فلا استحاله فى ترجيح المختار لفعل مرجوح من الأفعال التى هى باختياره.

(٦). يعنى: و هو أجنبى عن الحكم بترجيح المرجوح على الراجح.

(٧). يعنى: كما هو المقصود، إذ ترجيح فاقد المزيه على واجدها قبيح و ليس بمحال كما

و منها (١): غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن (٢) فالصفح عنه أولى و أحسن.

تقدم مفضلاً، فلا يشبه عليك القبيح - و هو ترجيح المرجوح على الراجح - بالممتنع و هو وجود المعلول بلا علة.

(١). أى: و من الوجوه الاخر التى استدل بها على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما فى الرسائل من قوله: «و قد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ و العام و المطلق و المقيد و غيرهما من الظاهر و النص المتعارضين». و لكن ردّه الشيخ «قده» بخروج هذه المعارضات عن محل النزاع، لعدم تحيّر العرف فى الجمع بينهما. و هو فى محله.

و منها: ما قيل: من أن لازم التخيير تساوى العالم و الجاهل و العادل و الفاسق، و هما منفيتان بقوله تعالى شأنه (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) و (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستونون). و هذا الوجه راجع إلى الترجيح السندى، فإذا كان أحد سندی الروايتين مشتملاً على عالم عادل و الآخر على غيره، فاللازم ترجيح الروايه الأولى على الثانية.

و منها: أن حكم الشارع بلزوم الأخذ بأحد المتعارضين دائر بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى التعيينه، و مقتضاه ترجيح ذى المزيه على غيره.

لكن فيه: أن الأصل مرجع حيث لا- دليل، و المفروض وجود الدليل هنا، و هو إطلاق ما دلّ على التخيير، إذ المفروض سلامته عن التقييد، نظير حكمه إطلاق «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» - بناء على اعتباره - على أصاله التعيينه التى استندوا إليها فى وجوب تقليد الأعلّم.

و منها: غير ذلك مما لا ينبغى أن يسطر، و قد نقلها عنهم المحقق الرشتى، فراجع البدائع للوقوف عليها.

(٢). أى: الظن بوجوب الترجيح، فالصفح عنه أولى و أحسن. بل الصفح عنه أولى مطلقاً حتى مع الظن بوجوب الترجيح، لأنّ الظن غير المعتبر لا يجدى و لا يغنى من الحق شيئاً.

و قد تحصيل مما أفاده المصنف من أول هذا الفصل إلى هنا: أن المرجع فى تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير، و لا يجب الترجيح بشىء من المرجحات الوارده فى

ثم إنه (١) لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلّديه (٢).

و لا وجه (٣) للإفتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه،

المقبوله و غيرها من أخبار الباب. و سيأتى الكلام فى الآثار المترتبه على القول بالتخيير.

آثار القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين

(١). الضمير للشأن. و هذا شروع فى الآثار المترتبه على التخيير، لكن هذه الآثار لا تختص بمختار المصنف «قده» من التخيير المطلق، بل تجرى بناء على مختار غيره ممن يرجع إلى أخبار التخيير بعد تقييدها بمرجحيه موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و عليه فهذه الآثار أحكام القول بالتخيير سواء قيل به مطلقا أم بعد فقد المرجح.

و كيف كان فالأثر الأول هو: أن مقتضى حجه أحد الخبرين تخييرا جواز الإفتاء بما يختاره منهما، إذ المفروض حجه أحدهما تخييرا، فإذا اختار أحدهما و أفتى به كان حجه عليه و على مقلّديه، كالروايه التى هى حجه عليه تعيينا، لعدم معارض لها مع اجتماع شرائط حجيتها، فإذا اختار الروايه الداله على وجوب جلسه الاستراحه و أفتى بوجوبها كان حجه عليه و على مقلّديه، و ليس له بعد ذلك أن يختار الروايه الأخرى الداله على عدم وجوبها.

(٢). هذا إشاره إلى الأثر الأول المتقدم بقولنا: «ان مقتضى حجه أحد الخبرين... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى الأثر الثانى، و حاصله: أنه لا وجه لجواز الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه كالتخيير بين حرمه شرب التتن و إباحته فيما إذا دلّ أحد الخبرين على حرمته و الآخر على إباحته، و ذلك لأنّ الغالب فى كل واقعه و حده حكمها الواقعى تعيينا و ندره حكمها تخييرا كالتخيير بين القصر و الإتمام فى مواطن التخيير. و مع تعيّن الحكم الواقعى يكون الإفتاء بالتخيير على خلافه، و هو افتراء على الشارع، فالحكم بالتخيير فى المسأله الفرعيه لا مسوّغ له.

و عليه فمورد التخيير هو حجه الخبرين، لأنّ السؤال ناظر إلى ذلك، حيث إنّ التخيير

لعدم (١) الدليل عليه (٢) فيها «-» .

نعم (٣) له الإفتاء به فى المسأله الأصوليه «--» .

فى الحجيه نشأ عن تعارضهما، إذ لولاه لكان كلاهما حجه، فالجواب بقولهم عليهم السلام:

«بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الأخذ بأيّهما حجه و تسليماً لأمر الشارع، و من المعلوم أن التخيير فى الحجيه تخيير فى المسأله الأصوليه، و ليس تخييراً بين مضمونى الخبرين حتى يكون تخييراً فى المسأله الفقهيّه كى يفتى المجتهد فى مثال شرب التتن بالتخيير بين الحرمة و الإباحه.

(١). تعليل لقوله: «و لا وجه» و أما عدم الدليل فلأن ظاهر الأخبار - كما مرّ - هو التخيير فى الحجيه التى هى مسأله أصوليه، و لا دليل غيرها على التخيير.

(٢). أى: على التخيير فى المسأله الفرعيه.

(٣). استدراك على عدم جواز الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه، و إشاره إلى الأثر الثالث للقول بالتخيير، و توضيحه: أنه يجوز للمجتهد أن يفتى بالتخيير فى المسأله الأصوليه و هى حجيه أحد الخبرين تخييراً، ضروره أن المستفاد من أدله التخيير هو التخيير فى المسأله الأصوليه، فلا مانع من الإفتاء بذلك، فيجوز حينئذ للمقلّد - بعد أن قلّد مجتهدة فى هذه المسأله الأصوليه - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا

(-). بل يكون التخيير فى المسأله الفرعيه فى بعض الموارد موجبا لسقوط كلا الخبرين المتعارضين عن الاعتبار مطلقاً حتى فى المدلول الالتزامى و هو نفى الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب شىء و الآخر على حرمة، فإنّ التخيير فى المسأله الفقهيّه يوجب إباحه ذلك الشىء، و هذه الإباحه منفيّه بمقتضى دلالة الخبرين التزاماً على نفيها، فالخبران المتعارضان سقطا عن الحجيه فى كل من الدلاله المطابقيه و الالتزاميه، و هو ينافى الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

(--). لكن لا- بد من تقييده بغير باب القضاء و رفع الخصومات، كما إذا تنازعا فى إرث الزوجه ذات الولد من الأرض، أو فى مقدار الحبوه، أو فى خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، أو نحو ذلك من الشبهات الحكميه، مع فرض اختلاف الروايات فيها، فإنّ الإفتاء بالتخيير فى المسأله الأصوليه لا يحسم الخصومه و لا يرفعها، بل لا بد من الأخذ بإحدى الروايتين تعييناً و الإفتاء بمضمونها.

فلا بأس حينئذ (١) باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل (٢) بما يفهم منه (٣) بصريحه أو بظهوره (٤) الذي لا شبهه فيه (٥).

اختار المجتهد الخبر الدال على إباحه شرب التتن مثلا جاز للمقلد أن يختار الخبر الدال على حرمة. نظير إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّم مجتهده في حجيتها فيها، و لا دليل على لزوم متابعه المقلد للمجتهد فيما اختاره بعد فرض متابعته في نفس الحكم بالتخير في المسألة الأصوليه.

(١). أى: حين جواز الإفتاء بالتخير في المسألة الأصوليه، و «غير» مفعول «باختيار».

و لا- فرق في الحكم الذي دلّ عليه الخبران من الأحكام المبتلى بها للمجتهد كأحكام الصلاه و الصوم، و من غيرها كالأحكام المختصه بالنساء.

(٢). هذه نتیجه حجه الخبر بإفتاء المفتي بها و جواز اختيار المقلد لها، فإنّ حجه الخبر - أى الحكم بصدوره في حقه - كحجتيه في حق نفس المفتي تقتضى اعتبار معنى ألفاظ الخبر إن كان نصيا أو ظاهرا بمثابه لا يعتد باحتمال خلافه عند أبناء المحاوره، فلا يكون في فهم معنى الروايه تابعا للمجتهد مثلا، بل هو كسائر أبناء المحاوره في فهم المعاني من الألفاظ.

(٣). الضمير راجع إلى «ما اختاره» أى: ما اختاره المقلد لا المفتي. و الأولى إلحاق ضمير بالصّله، بأن يقال: «فيعمل بما يفهمه منه» و صدر الصله محذوف.

(٤). هذا الضمير و ضمير «بصريحه» - المراد به النص - راجعان إلى «ما» الموصول المقصود به المعنى، يعنى: فيعمل المقلد بالمعنى الذي يفهمه الصراحه أو الظهور من غير الخبر الذي اختاره المفتي. و الأولى تبديل «بصريحه» ب «بصراحته» مصدرا كمعطوفه و هو «بظهوره» كما لا يخفى.

(٥). أى: في الظهور الذي لا يحتاج إلى النظر و التأمل. و هذا احترازا عن الظهور الذي يحتاج إلى ذلك، كما إذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم - كالجمله الاسميه أو الفعلية الخبريه - صريحا؛ أو ظاهرا معتدا به في الحكم. و كذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء و الصعيد و الآنيه من ألفاظ الموضوعات المستنبطه، فانه في استظهار معانيها لا بدّ من مراجعه المجتهد، لعجزه عن إثبات الظهور بدون الرجوع إليه، مع وضوح إناطه حجه



و هل التخيير (١) بدوى أم استمرارى؟ قضيه الاستصحاب (٢) لو لم نقل بأنه (٣) قضيه الإطلاقات

الكلام بظهوره فى المعنى و عدم إجماله.

التخيير بين الخبرين بدوى أو استمرارى

(١). هذا إشاره إلى الأثر الرابع من آثار التخيير، و توضيحه: أن التخيير مطلقا أو فى خصوص المتكافئين - على الخلاف - هل هو بدوى بمعنى أنه إذا اختار أحد الخبرين فى زمان لم يكن له الأخذ بالآخر فى زمانٍ آخر؟ أم استمرارى، فيجوز أن يختار أحدهما فى زمانٍ و الآخر فى زمانٍ آخر، فيه وجوه:

أحدها: كونه بدويًا مطلقا، و هو الظاهر من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى كما سيأتى تفصيله.

ثانيها: كونه استمرارى كذلك، كما هو ظاهر جماعه منهم المصنف «قدس سره».

ثالثها: كونه بدويًا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخيل فى كون التخيير استمرارى.

رابعها: كونه استمرارى إلا إذا قصد بدويته.

(٢). استدلل المصنف و غيره على كون التخيير استمرارى مطلقا بوجهين: أحدهما الاستصحاب، و الآخر إطلاقات أدله التخيير. و الوجه الأوّل مبنى على الإغماض عن الوجه الثانى. و محصل تقريب الاستصحاب: أن التخيير الثابت فى الزمان الأوّل يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكا فيه، لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعا للتخيير، كغيره من موارد الشك فى رافعيه الموجود، فيستصحب التخيير و جواز الأخذ بالخبر الآخر فى الزمان الثانى و الثالث و هكذا.

(٣). أى: بأن التخيير الاستمرارى، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو إطلاقات التخيير، و محصله: أن مقتضى إطلاق أدله التخيير بحسب الزمان و عدم تقيده بزمان خاص هو استمرار التخيير، و عدم اختصاصه بالزمان الأوّل، فإن إطلاق دليل حجيه أحد الخبرين تخييرا يقتضى استمرار حجيته كذلك.

أيضا (١) كونه استمراريا. و توهم (٢) (أن التحيير كان محكوما بالتخيير، و لا تحيّر له بعد الاختيار (٣)، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف (٤) الموضوع فيهما (٥) فاسد (٦)، فإن التحيير بمعنى

(١). يعنى: كما أن التخيير مقتضى الاستصحاب. و «كونه» خبر «قضيه» و ضميره راجع إلى «التخيير»، و بالجمله: فمقتضى الاستصحاب بل الإطلاقات كون التخيير استمراريا.

(٢). هذا إشاره إلى المناقشه فى كل من الإطلاقات و الاستصحاب، و المناقش هو الشيخ الأعظم «قده» قال: «و لو حكم على طبق إحدى الأمارتين فى واقعه فهل له الحكم على طبق الأخرى فى واقعه أخرى؟ المحكى عن العلامة رحمه الله و غيره الجواز، بل حكى نسبه إلى المحققين» إلى أن قال: «أقول: يشكل الجواز، لعدم الدليل عليه، لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الداله عليه، فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتحيّر فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما... و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله».

و محصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ و بعده، توضيحه: أنّ موضوع التخيير هو المتحيّر الذى يرتفع بالأخذ بأحد الخبرين، و من المعلوم إناطه الحكم مطلقا - تكليفيا كان أم وضعيا - بالموضوع إناطه المعلول بالعله، فمع انتفاء الموضوع - و هو التحيّر - بسبب الأخذ بأحد الخبرين لا يبقى إطلاق و لا استصحاب حتى يصح الاستدلال بأحدهما على استمرار التخيير، فلا دليل حينئذ على حجيه الخبر الآخر مع كون الأصل عدم حجيه مشكوك الحجيه.

(٣). يعنى: فلا يبقى موضوع للإطلاق و الاستصحاب بعد اختيار أحد الخبرين.

(٤). تعليل لعدم اقتضاء الإطلاق و الاستصحاب للاستمرار، و قد مرّ آنفا توضيح التعليل بقولنا: «و محصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ و بعده...».

(٥). أى: فى الإطلاق و الاستصحاب.

(٦). خبر «و توهم» و دفع له، و حاصله: بقاء موضوع التخيير حتى بعد الأخذ بأحد

تعارض الخبرين باق على حاله، و بمعنى آخر (١) لم يقع فى خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لا يخفى (-) .

الخبرين، فلا مانع من الحكم باستمرار التخيير تمسكا بالإطلاق أو الاستصحاب، توضيحه:

أن موضوع التخيير - وهو التخيير بمعنى تعارض الخبرين - باق على حاله حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين، لأن الأخذ بأحدهما لا يرفع التعارض و التنافى القائم بهما، فلم يختلف موضوع التخيير قبل الأخذ بأحدهما و بعده حتى يتوجه المنع عن التمسك بإطلاقات التخيير أو استصحابه.

(١). يعنى: و إن أريد بالتخيير معنى آخر كالتخيير فى الحكم الواقعى، ففيه أولاه: أنه لم يؤخذ موضوعا للتخيير فى شىء من الأدله. و ثانيا: أنه - بعد تسليمه - باق أيضا بعد الأخذ بأحد الخبرين، ضروره أنه لا يكون كاشفا قطعيا عن الحكم الواقعى حتى يرتفع به التخيير، و يمتنع التثبت بالإطلاق أو الاستصحاب.

=====

(-). أقول: الظاهر كون التخيير فى المسأله الأصوليه بدويا كما أفاده الشيخ، لا استمراريا كما اختاره المصنف، و ذلك لأن تعلق الأمر بطبيعته ظاهر فى مطلوبيه صرف وجودها، إذ المطلوب فى الأمر بحسب الظاهر هو طرد العدم و نقضه بالوجود، و من المعلوم تحقق هذا المطلوب بصرف الوجود من الطبيعه، و لذا يحصل به الامتثال، و مطلوبيه سائر وجودات الطبيعه محتاجه ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، حيث إن الأمر بالطبيعته سقط بالامتثال، لانطباق الطبيعه المأمور بها على أول وجوداتها قهرا الموجب للامتثال عقلا.

و عليه فالأمر بالأخذ بأحد الخبرين تخييرا يسقط بمجرد الأخذ بأحدهما، و التخيير الثانى و الثالث و هكذا يحتاج إلى أوامر اخر غير الأمر الأول، إذ المفروض سقوطه بالأخذ الأول. و لعل كلام الشيخ «قده» فى وجه عدم استمرار التخيير يرجع إلى ما ذكرنا، و إلا فلا بد من التأمل و النظر فيه.

و الحاصل: أن بقاء موضوع التخيير - و هو من تعارض عنده الخبران - حتى بعد الأخذ بأحدهما لا يوجب استمرار التخيير، بعد اقتضاء الأمر مطلوبيه صرف الوجود من الطبيعه المأمور بها، و هو صالح للمنع عن تحقق الإطلاق الموقوف على عدم ما يصلح للقرينيه. و قد تقدم فى مسأله الدوران بين المحذورين بعض الكلام حول بدويه التخيير و استمراريته، فراجع (ج ٥، ص ٥٨٣).

## فصل (١) الاقتصار على المرجحات المنصوصه و التعدى عنها

هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المنصوصه

الاقتصار على المرجحات المنصوصه و التعدى عنها

(١). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما هو محل الخلاف بين الأعلام من أنه بناء على القول بلزوم الترجيح و تقييد إطلاقات التخيير بأخبار المرجحات هل يقتصر فى الترجيح على المرجحات المنصوصه، و فى غيرها يرجع إلى إطلاقات التخيير؟ أم يتعدى إلى كل مرجح و إن لم يكن من تلك المرجحات، فتقييد إطلاقات التخيير بكل مزيه. نسب الأول إلى أصحابنا المحدثين و بعض الأصوليين، و الثانى إلى جمهور الأصوليين و منهم شيخنا الأعظم و بعض أجله تلامذته كالمحققين الميرزا الآشتياني و الميرزا الرشتي، و ممن اقتصر على الترجيح بالمرجحات المنصوصه من المحدثين صاحب الحدائق كما سيأتى.

و لا- يخفى أنه لا- موضوع للبحث عن التعدى عن المرجحات المنصوصه بناء على إنكار أصل وجوب الترجيح كما هو مختار الماتن و غيره كالسيد الصدر، فالتعرض لهذا البحث لأجل إثبات قصور أدله الترجيح عن إفاده التعدى إلى كل مزيه، و أنه لو قيل بوجوب الترجيح فاللازم الاقتصار على المرجحات المنصوصه.

ثم إنه يمكن إثبات التعدى بكل من الدليل الاجتهادى و الأصل العملى إذا انتهى الأمر إليه، لكن المقصود فعلا هو الاستدلال على التعدى بالدليل الاجتهادى الذى اختاره الشيخ الأعظم «قده» و لذا استدلال عليه بوجوه ترجع إلى أخبار الترجيح.

الأول: أصدقيه الراوى فى المقبوله و أوثقيته فى المرفوعه، بتقريب: أن فى كل منهما جهتين: إحداهما: النفسيه، ثانيتهما: الكشف والإراءه و جعل مرجحتهما من الجهه الأولى أو الثانيه و إن كان محتملا، و يكون الترجيح بهما بناء على الجهه الأولى تعبديا محضاً، و بناء على الجهه الثانيه ارتكازيا، لكون الأصدقيه و الأوثقيه موجبتين للأقربيه إلى الواقع التى هى ملاك حجيه الطرق غير العلميه.

لكن الظاهر بحسب الإطلاق هو جعل الترجيح بهما من الجهه الثانيه، فيكون المناط حينئذ فى الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع و إن لم يكن من المرجحات المنصوصه كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى.

(١). المرجحات المنصوصه فى أخبار العلاج هى الأصدقيه و الأورعيه و الأوثقيه و الأفقيه و الأعدليه كما وردت فى المقبوله و المرفوعه، و كذا الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه كما فى المقبوله، و بموافقه الاحتياط كما فى المرفوعه.

و المرجحات غير المنصوصه كثيره، منها أضبطيه راوى أحد الخبرين من الآخر كما حكى عن الشيخ الترجيح بها، و منها قله الوسائط و هى علوّ السند، و منها نقل أحد الخبرين بلفظ الإمام عليه السلام و الآخر بالمعنى. و منها كون لفظ أحد الخبرين فصيحاً و الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، و منها تأكد دلالة أحدهما بحرف التأكيد و القسم و نحوهما دون الآخر، و منها اعتضاد أحدهما بدليل دون الآخر، و منها غير ذلك.

(٢). القائل هو الشيخ الأعظم، و نسبه إلى جمهور المجتهدين. و أما المحدثون فقد اقتصروا على المرجحات المنصوصه، و لذا قال المحدث البحرانى «قده» فى مقدمات الحقائق: «أنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات فى هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، و المعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه و آله و سلم من الأخبار المشتمله على وجوه الترجيحات» (١).

(٣). تعليل للقول بالتعدى. و هذا إشاره إلى أول الوجوه التى استدللّ بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و قد أوضحناه بقولنا: «الأول: أصدقيه الراوى فى المقبوله و أوثقيته فى المرفوعه... إلخ» و قد تعرض الشيخ لهذا الوجه بقوله: «منها؛ غ غ:: الترجيح

بالأصدقيه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب، و ليستا كأعدليه و الأفقيه تحتلان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص... إلخ» فالتعبير «بمثل الأصدقيه... إلخ» للإشاره إلى عدم خصوصيه للأصدقيه، بل كل مزيه فيها جهه كشف و إراءه تصلح للمرجحيه، لكونها موجبه للأقربيه إلى الواقع، و الأقوائيه مناط حجيه الخبر و هو الكشف.

و بعباره أخرى: المرجحات المذكوره فى المقبوله و المرفوعه للراوى هى الأوثقيه و الأصدقيه و الأعدليه و الأورعيه و الأفقيه. و ليس التعدى من المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه مقربه إلى الواقع مستندا إلى الأفقيه و الأعدليه، و ذلك لأنه كما يحتمل موضوعيه العداله و الفقاهه فى حجيه الخبر كذلك يحتمل موضوعيه الأعدليه و الأفقيه فى مقام الترجيح، فيكونان مرجحين تعبديين، لا من حيث أقربيه إخبار الأعدل إلى الواقع من إخبار العادل. و إنما يستند التعدى إلى الترجيح بالأوثقيه و الأصدقيه، و ذلك لأن ملكه الصدق و الوثاقه فى الأوثق و الأصدق تكون أشد مما فى الثقة و الصادق، و عليه يكون خبرهما أقرب إلى الواقع، فيتعدى منهما إلى كل مزيه توجب القرب إليه.

(١). لا توجد كلمه «بمثل و نحوهما» فى عباره شيخنا الأعظم، فإنه «قده» اعتمد على وصفى الأصدقيه و الأوثقيه فى التعدى عن المرجحات المنصوصه، و ليس هناك وصف آخر حتى يعبر عنه ب «مثل». و لعل المصنف ألحق الأفقيه بالأصدقيه و الأوثقيه، بأن يكون الترجيح بكثره الفقاهه من جهه دخلها فى نقل ألفاظ الروايه بالمعنى، لجواز هذا النقل قطعا، و حينئذ يكون أخذ الأفقيه لأجل دخلها فى النقل بالمعنى، لا لمجرد اطلاعه على ما هو أجنبى عن مورد الروايه حتى تكون مرجحا تعبديا.

(٢). كلمه «من» فى «مما» بيان ل «و نحوهما» و المراد ب «ما» الموصول المرجحات، و «فيه» ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم مثل «يكون»، و ضميره راجع إلى الموصول، و أصل العبارة هكذا: «و نحوهما من المرجحات التى يكون فيها الكشف» فسقط لفظ «الكشف أو الإحراز مثلا» عن العبارة، يعنى: أن فى الأصدقيه و الأوثقيه

من (١) الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها (٢) موجهة للأقربيه إلى الواقع (٣) «-» .

و نحوهما من الأمور - التي فيها كشف و إراءه - دلالة على أن المناط في الترجيح بالمرجحات هو كونها موجهة للأقربيه إلى الواقع.

(١). بيان ل «ما» الموصول في «لما في الترجيح» و تقرب للاستدلال بالأصديقه و الأوثقيه و نحوهما، و ليس بيانا للموصول في «مما».

(٢). هذا الضمير و ضمير «بها» راجعان إلى «الأصديقه و الأوثقيه و نحوهما».

(٣). المعبر عنها في القوانين في قانون الترجيح ب «ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري، لا ما هو أقرب بالصدور عن المعصوم عليه السلام... إلخ» و قد نسب اعتبار الأقربيه إلى الواقع نوعا إلى المشهور، و المراد بالأقربيه كون احتمال مخالفه الخبر الواجد لمرجح للواقع أقل من احتمال مخالفه الخبر الفاقد له للواقع، هذا.

=====

(-). بنى شيخنا الأعظم التعدي عن المرجحات المنصوصه على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، فقال: «فلا بد للتعدي من المرجحات الخاصه المنصوصه من أحد أمرين، إما أن يستنبط من النصوص و لو بمعونه الفتاوى و جوب العمل بكل مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع، و إما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ من جميع الوجوه. و الحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى الالتزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى الالتزام الثاني...» ثم أخذ في الوجوه الثلاثه - المذكوره في المتن - المستفاده من الأخبار.

لكن يمكن أن يقال: بمنع كلا الأمرين. أما استنباط وجوب العمل بكل مزيه من أخبار الترجيح فموقوف على قرينه تدل على عدم خصوصيه للمرجحات المنصوصه. و هذه القرينه إن كانت هي التلويحات الواردة فيها فسيأتي من المصنف مناقشتها. و أما قوله: «و لو بمعونه الفتاوى» فلا- يخلو من مسامحه، إذ ليست الشهره الفتاويه جابره لضعف دلالة أخبار الترجيح على فرض قصورها عن إثبات التعدي إلى كل مزيه.

و أما اختصاص إطلاقات التخيير بالمتكافئين من جميع الوجوه فغير ظاهر، لما عرفت في الفصل المتقدم من أن بعض تلك الأخبار صدر لبيان وظيفه المتحير الذي جاءه الخبران

(١). معطوف على «لما» فى قوله: «لما فى الترجيح» و إشاره إلى ثانى الوجوه التى استدلت بها الشيخ على التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه، و هو تعليل الأخذ بالخبر المشهور فى مقبوله ابن حنظله بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» بتقريب:

أن تعليل الترجيح فى الخبر المشهور بعدم الريب فيه ظاهر فى نفي الريب عنه بقول مطلق و من جميع الجهات. لكن هذا الظاهر غير مراد هنا قطعاً، لقرائن مسلّمه.

منها: عدم إفاده الشهرة الروائيه للقطع بالصدور و الدلاله و الجهه، بل المقتضى لحصول هذا القطع هو الشهرة الروائيه و الفتوائيه معاً، و المفروض فى المقبوله شهره الروايه خاصه، لقوله: «مشهوران مأثوران قد رواهما الثقات».

و منها: أن السائل سأل عن حكم تعارض الخبرين، و لو كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات و كان الآخر موهوناً كذلك لما كان مجال لفرض التعارض بينهما، و لا للسؤال عن حكم الخبرين المشهورين، فلا بد أن يكون الريب المنفى إضافياً لا حقيقياً، إذ يتجه السؤال حينئذ عما هو أقرب إلى الواقع، و يكون الريب فيه أقل من الآخر.

و منها: أن الإمام عليه السلام بعد تعليل الأخذ بالمشهور ب «أن المجمع عليه لا ريب فيه» استند إلى خبر التثليث، و ظاهره إدراج الخبر الشاذ - المقابل للمشهور - فى الشبهه، لا فى بين الغي و الحرام البيّن، فإن المكلف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه.

و عليه يصير الخبر المشهور مما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، لا قطعياً من جميع الجهات.

و منها: أن الإمام عليه السلام حكم بترجيح أحد الحكمين بصفات الحاكم من الأصدقيه و نحوها، و تقديم خبر الأصدق إنّما هو من جهه أقربيته إلى الواقع، فتقوى أصاله الصدور فى الخبر، لكون راويه أصدق من راوى الخبر الآخر، و بعد التكافؤ فى الصفات رجح

=====

المتعارضان، بلا استفصال عن تكافئهما و تفاضلهما، فاستظهار اختصاصها بالمتعادلين دعوى عهدتها على مدّعيتها. بل لا وجه لحملها على المتكافئين من ناحيه المرجحات المنصوصه خاصه أيضاً كما التزم به المحقق الآشتياني (١) «قده» فان تقييد تلك الإطلاقات بدليل خارجي أمر و استظهار الاختصاص بصوره التكافؤ أمر آخر.



من (١) استظهار أن العلة (٢) هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب «-» .

و لما (٣) فى التعليل بأنّ الرشد فى خلافهم.

الإمام عليه السلام الخبر المشهور على غيره، و مقتضى الترتيب تقديم خبر الأصدق - و لو لم يكن مشهورا - على الخبر المشهور المذى رواه الصادق. و لو كان الخبر المشهور قطعيا من جميع الجهات لما صح جعل الأصدقيه موجه لأقربيه الخبر المخالف للمشهور.

ولما تعذر الأخذ بظاهر التعليل فى نفي الريب عن الخبر المشهور من جميع الجهات - بما تقدم من القرائن - فلا بد من الأخذ بما هو أقرب إلى المعنى الحقيقى، و هو أن يكون الريب فى أحدهما أقل من الآخر بعد اشتراكهما فى أصل الريب، و أنّ الريب المنفى فى الخبر المشهور هو خصوص الريب الموجود فى الخبر الشاذ. و محصل التعليل حينئذ: أن المدار فى حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قله احتمال المخالفه للواقع فيه، و أقربيه احتمال مطابقته له من احتمال مطابقه الآخر له، فيتعدى حينئذ من الشهره إلى كل مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع من الخبر الفاقد لتلك المزيه.

(١). بيان ل «ما» الموصول فى قوله: «و لما فى التعليل».

(٢). أى: العلة فى ترجيح المشهور على الخبر الشاذ هو عدم الريب الإضافى دون الحقيقى، فليس كل ريب منفيًا عن الخبر المشهور، بل المنفى عنه هو الريب الموجود فى الشاذ. و ضمير «فيه» فى كلا الموضوعين راجع إلى «المشهور».

(٣). معطوف على «لما فى الترجيح» و إشاره إلى الوجه الثالث من الوجوه التى استدلت بها على التعدى، و هو تعليلهم عليهم السلام فى جملة من الروايات لتقديم الخبر المخالف للعامه ب «أن الحق و الرشد فى خلافهم» و محصل تقريب الاستدلال به: أنّ المراد بكون الرشد فى خلافهم إمّا من جهه كون الحق فى مخالفتهم دائما، و إمّا من جهه كونه فى

(-). كما عن الشيخ «فده» و لعل الداعى له إلى جعل الريب إضافيا حتى يصح التعدى منه إلى كل ما يكون كذلك هو: أن نفي الريب مطلقا صدورا و دلالة وجهه ممتنع هنا، لعدم تعقل فرض الشهره فى الخبرين، مع أنه مفروض فى المقبوله و المرفوعه.

و لا يخفى (١) ما فى الاستدلال بها. أما الأوّل (٢) فلائذ (فإن) «-» جعل

مخالفتهم غالبا كما أشار إليه الشيخ «قده» بقوله: «فان هذه كلها قضايا غالبيه لا دائميّه».

و الأوّل باطل جزما كما هو واضح، لموافقته جملة من أحكامهم للواقع، و لذا لما كان هذا التعليل نظريا لا بديها بين عليه السلام وجهه فى روايه الأرجانى المتقدمه فى الفصل السابق من أن مبنى دينهم على مخالفه أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» فيما يسألونه منه عليه السلام و جعل ضد له من عند أنفسهم، و لذلك تكون مخالفتهم أماره نوعيه على الحق، كما أن موافقتهم أماره نوعيه على الباطل.

و عليه فبعد بطلان الاحتمال الأوّل، فالمتعين هو الثانى، فمرجع التعليل حينئذ إلى: أن مخالفه العامه مرجحه، لكونها أقرب إلى الواقع غالبا، فكل شىء يوجب هذه الأقربيه يكون مرجحا و إن كان غير مخالفه العامه.

(١). هذا شروع فى ردّ الوجوه المذكوره التى استدلت بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه، و ضمير «بها» راجع إلى الوجوه المستفاده من العبارة.

(٢). أى: الوجه الأوّل الذى تعرض له المصنف بقوله: «لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه... إلخ» و محصل ما أفاده فى ردّه يرجع إلى أمرين، أحدهما: أن الاستدلال المزبور على التعدى مبنى على ظهور جعل الحجيه أو المرجّحيه - لشىء فيه جهه كشف و إراءه - فى كون تمام ملاك هذا الجعل هو حيثه الكشف و الطريقيه حتى يصح التعدى عنه إلى كل ما فيه هذه الحيثيه. و هذا الظهور فى حيّز المنع، لاحتمال دخل خصوصيه ذلك

لكنه ليس كذلك، إذ المراد بنفى الريب مطلقا نفيه من حيث الصدور، لأنّه الأثر المترتب على الشهره من حيث الروايه. و أمّا النفى بقول مطلق - و من جميع الجهات الثلاث - فهو أثر شهره الخبر روايه و فتوى، و هذا غير الشهره من حيث الروايه فقط، فإنّ شهره الخبرين حينئذ لا - مانع منها. كما أنّه لا مانع من دعوى نفى الريب حقيقه من ناحيه الصدور، و التعدى إلى كل ما يوجب نفى الريب صدورا.

(-). كما فى أكثر النسخ حتى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه. لكن الأولى أن يكون «فلائذ» - كما فى حاشيه العلامة الرشتى «قده» - و لأن يكون مطابقا لقرينه فى قوله: «أما الثانى فلتوقفه، أما الثالث فلاحتمال».

خصوص شىء فيه (١) جهه الإراءه و الطريقيه حجه أو مرجحا لا- دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه (٢) جهه إراءته، بل لا إشعار (٣) فيه كما لا يخفى، لاحتمال (٤) «-» دخل خصوصيته

الشىء في جعل، لا جهه الإراءه، و لا دافع لهذا الاحتمال، فاستناد التعدى إلى هذا الوجه غير صحيح، و إلا جاز التعدى إلى حجه كل ما يفيد الظن كالشهره و الأولويه، و هو كما ترى.

و بيان آخر: لا ريب في أن جهه الإراءه و الكشف محفوظه في أصدقيه المخبر و أوثقيته، لكن احتمال دخل صنف خاص من المرجح لا- دافع له، فكما أن جعل الحجه لخبر الثقة لا- يوجب التعدى إلى حجه كل ما يوجب الظن أو الوثوق كالشهره الفتوائيه، و ليس ذلك إلا لاحتمال خصوصيه في خبر الثقة، فكذا جعل المرجحيه لخصوص الأصدقيه لا يوجب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كالأضبطينه و علو السند، خصوصا بملاحظه أن الترجيح يكون بالصدق المخبرى لا الخبرى، إذ لم يعلق الحكم على كل ما هو أوصل إلى الواقع و أطبق عليه حتى يجىء احتمال التعدى إلى كل ما يوجب القرب إليه، بل علق على كون أحد الراويين أصدق من الآخر، لمداقته بحسب اعتقاده في نقله، و حينئذ لا وجه للتعدى إلى كل مزيه تقرب إلى الواقع.

(١). أى: فى الشىء، و قوله: «فيه جهه» صفة ل «شىء» و قوله: «لا دلالة» خبر «فان جعل».

(٢). أى: بتمام الملاك، و ضمير «فيه» فى «لا دلالة فيه، الملاك فيه، لا إشعار فيه» راجع إلى «جعل»، و ضمير «إراءته» إلى «شىء».

(٣). إضراب على قوله: «لا دلالة» يعنى: لا دلالة بل و لا إشعار - فى جعل شىء مرجحا أو حجه - على كون ملاك الجعل هو كشفه و طريقيته حتى يتعدى إلى كل كاشف و طريق.

(٤). الظاهر أنه علّه لعدم الإشعار، يعنى: أن احتمال دخل خصوصيه المورد كالأصدقيه و غيرها مانع عن إشعار جعل المرجحيه بكون تمام الملاك فى جعلها هو الكشف.

(-). هذا التعليل لا يلائم عدم الإشعار بل يلائم الإشعار. نعم ذلك يناسب عدم الدلالة، حيث إن

(١). هذا الضمير و ضميرا «خصوصيته، حجّيته» راجعه إلى «شىء».

(٢). لا- يخفى أنّ عبارته من «جعل خصوص شىء فيه جهه الإراءه» إلى هنا كانت راجعه إلى الأمر الأوّل الذى تقدم تفصيله بقولنا: «أحدهما ان الاستدلال المزبور... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الثانى الذى أفاده فى ردّ الوجه الأوّل على التعدى، و حاصله:

أنه - بعد تسليم الظهور - لا بدّ من رفع اليد عنه، لاحتفافه بما يمنعه عن الحجّيه.

توضيحه: أنّ الترجيح بالصفات الثلاث - و هى الأورعيه و الأفقييه و الأعدليه المذكوره مع الأصدقيه و الأوثقيه - تعبدى، و ليس لأجل الكشف و الطريقيه، و ذلك لاشتراك العداله و الأعدليه و الورع و الأورعيه فى عدم الداعى إلى تعمّد الكذب، و فى احتمال الخطاء و النسيان، فالترجيح بالأعدليه و الأورعيه ليس لأجل الكشف بل للتعبد.

نعم لو أريد بالأورعيه خصوص التورّع فى القول - خصوصا فيما يتعلق بنقل الروايه - كانت كالأصدقيه فى كونها مقرّبه للخبر إلى الواقع، لكن هذا الاحتمال يندفع بإطلاق «أورعهما» الظاهر فى اعتبار الأورعيه فى جميع أفعاله و أقواله، لا خصوص ما يتعلق بنقل الخبر، و يكون مرّجّيتها حينئذ متمحضه فى التعبد.

و كذلك الأفقييه التى هى أشديه استنباط الحكم و استخراجه من الأدلّه، فإنّها لا تلازم

=====

قوه احتمال دخل خصوصيه المورد تمنع الظهور العرفى، و لا تمنع الإشعار. فالأولى تعليل عدم الإشعار بعدم تكفل الدليل إلّا لجعل الحكم على موضوعه. و أما ملاك جعله فى بيانه أجنبي عن الجعل و شأن الجاعل، لأنّه خارج عن حيظه التشريع، و بيانه إخبار عن أمر خارجى أجنبي عن التشريع.

و عليه فليس مدلول الخطاب إلّا- إنشاء الحكم لموضوعه من دون دلالة له على ملاك و لا- إشعار به، و فهم الملاك أحيانا بأفهامنا القاصره لوجوه استحسانيه يكون من العله المستنبطه التى لا عبره بها، لخروجها عن المدلول العرفى للخطاب.

إلّا- أن يقال: إنّ إنشاء الحكم لموضوعه غير مانع عن الإشعار الذى هو أجنبي عن الظهور العرفى المعترى عند أبناء المحاوره، فإنكار الإشعار مكابره، فالأولى منع حجّيته، لا إنكار أصله الذى وجوده كعدمه فى عدم الاعتبار.

فيها (١) ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً، فافهم (٢).

الصدق، إذ ربما يكون غير الأفقه أصدق منه في كلامه، لموافقته للمشهور أو لمن هو أفقه من هذا الأفقه من الفقهاء الماضين، فالترجيح بالأفقيه أيضاً تعبد. و وحده السياق تقتضى كون الترجيح بالأصدقيه و الأوثقيه أيضاً تعبدًا، فلا يصلح أن يكون وجهها للتعدي عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

فإن قلت: هذا الإشكال الثانى غير وارد على كلام الشيخ، لأنه «قده» قسّم الترجيح بصفات الراوى إلى قسمين، فمنها ما يكون تعبدًا كالأورعيه، و منها ما يكون مقرّبًا إلى الواقع، و التعدى عن المرجحات المنصوصه يستند إلى القسم الثانى لا الأوّل، و عليه فلا وجه للإيراد عليه بأن بعض المرجحات متمخّض فى التعبدية.

قلت: الظاهر ورود الإشكال على كلام الشيخ، فإنّ المرجحات و إن كانت على قسمين، و التعدى مستند إلى ما يكون مقرّبًا إلى الواقع، إلا أنّ المصنف «قده» يدعى احتفاف مثل «الأصدقيه» بالأورعيه التى لا يحتمل فيها إلاّ التعبد، و هذا الاحتفاف يوجب إرادته الترجيح التعبدى فى الأصدقيه و الأوثقيه أيضاً، و يسقط ظهور الكلام فى كون تمام مناط الترجيح بهما الأقربيه إلى الواقع. و لا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا بد من استقرار الظهور فى كون المناط هو الأقربيه حتى يتعدى منهما إلى سائر المرجّحات.

(١). أى: فى المرجحات، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المرجح.

يعنى: قد ذكر فى المرجحات التى لا يحتمل الترجيح بها إلاّ تعبداً، و هذا صالح لأن يكون قرينه على إرادته الترجيح التعبدى فى الأصدقيه و الأوثقيه أيضاً.

(٢). لعلّه إشاره إلى مخدوشيه الرد الثانى المذكور بقوله: «لا- سيما... إلخ» و محصله: أنّ دعوى كون الترجيح بالأورعيه و الأعدليه و الأفقيه تعبدًا لا تخلو من منع، لقوّه احتمال كون الترجيح بها بملاك الأقربيه إلى الواقع، ضروره أن الأورع - لبذل غايه جهده فى إحراز الواقع - يحصل له الوثوق و الاطمئنان بصدق ما ينقله و مطابقته للواقع أكثر من الوثوق الحاصل للورع. و كذا الأفقه، فإنّ أكثرّيّه تتبعه و ممارسته - فى مقدمات استنباط الحكم و استخراجه من الأدلّه - من تتبع الفقيه و ممارسته توجب الاطمئنان الكامل بمطابقه رأيه للواقع. و كذا الأعدل، فإنّ المرتبه العليا من مراتب العدالة توجب الفحص التام الموجب

لوثوق بالصدق لا يحصل ذلك الوثوق للعادل.

و بالجمله: فحمل الترجيح بهذه الصفات الثلاث على التعبد دون الكشف و الطريقيه - حتى يكون مانعا عن صحه التمسك بالأصديه و الأوثقيه على التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه - يكون بلا موجب.

(١). أى: الوجه الثانى من وجوه التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه، و هو الذى تعرض له بقوله: «و لما فى التعليل بأن المشهور مما لا- ريب فيه... إلخ»، توضيح رده: أنه يرد عليه أولا: أن الاستدلال المزبور لإثبات التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه مبنى على إرادته الريب الإضافى من قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بأن يراد بالريب المنفى فى الخبر المشهور الريب الموجود فى الخبر الشاذ حتى يصبح الاستدلال به على مرجحيه كل ما يوجب قله الريب فى الروايه. مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الشهره فى الصدر الأول كانت بمعناها اللغوى و هو الظهور، دون معناها المصطلح عند المتأخرين، و ذلك لأن اهتمام الرواه يكثر ضبط روايه فى أصولهم و بذل الجهد فى ذلك كان موجبا للوثوق و القطع العادى بصدور تلك الروايه، بحيث صح نفي الريب بنحو الاستغراق العرفى عنها، و يقال: «إنها مما لا ريب فيه» و هذا يوجب التعدى إلى كل ما يوجد الوثوق بالصدور، لا- إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما هو المطلوب. فلو سلم التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه كان مورده المرجح الصدورى، و هو أجنبى عن المدعى.

و بعبارته أخرى: لا يدور الأمر فى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بين نفي الريب حقيقه - أى بقول مطلق - و بين نفيه بالإضافة إلى خبر آخر فيه ريب أكثر حتى يكون تعذر إرادته المعنى الأول قرينه معينه للثانى. و الوجه فى عدم الدوران: أن الغرض من الترجيح بالشهره هو تقديم أحد الخبرين المتعارضين بالمرجح الصدورى - أى من ناحيه سنده - على الخبر الآخر، فمعنى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا- ريب فيه» أن الخبر المشهور لا- ريب فيه من جهه صدوره فقط، لكون الشهره بمعناها اللغوى و هو الظهور، فالخبر المشهور يصير مما لا ريب فيه من ناحيه صدوره عن الإمام عليه السلام،

لا ريب فيها، مع (١) أنّ الشهره فى الصدر الأوّل بين الرواه و أصحاب الأئمه

و لكن هذا الاشتهار لا يوجب قطعیه دلالة الخبر و جهته حتى يصير الخبر مما لا ريب فيه بقول مطلق و من جميع الجهات، فإنّ القطع بالدلالة و الجبهه لا- يحصل بمجرد شهره الروايه، بل لا بد من الشهره العمليه أيضا، كما تقدم بيانه فى الفصل السابق. و المفروض فى المقبوله و المرفوعه شهره الروايه خاصه بلا- تكفل لحثيه الدلاله، و يتجه حينئذ تعارض خبرين مشهورين كما ادعاه عمر بن حنظله بقوله: «كلاهما مأثوران مشهوران».

و من المعلوم أنه لا- منافاه بين القطع بصدور خبرين و بين تنافيهما مدلولاً، لكونهما ظاهرين، و لم يقطع بصدورهما معا لبيان الحكم الواقعى، فهما قطعان سندا و ظنيان دلالة و جهه.

و الحاصل: أن المراد بالريب المنفى هو ما يتعلق بحثيه الصدور فقط، و لا مانع من إرادته عدم الريب الحقيقى العرفى فى الخبر المشهور بلحاظ القطع بصدوره، و لا مجال للحمل على نفي الريب الإضافى حتى يتعدى به إلى كل مزيه توجب الأقربيه.

و ثانيا: أن الشهره فى الصدر الأوّل لما كانت موجه للقطع بالصدور كانت مميّزه للحجه عن غيرها، لا مرجحه لحجه على مثلها، فتخرج الشهره عن المرجحيه و تندرج فى مميّزات الحجه عن اللاحجه. و هذا خلاف المفروض و هو كون الشهره من مرجحات الخبرين المتعارضين الواجدين لشرائط الحجيه لو لا التعارض.

فصار المتحصّل أولاً: أنّ إرادته الريب الإضافى خلاف الظاهر الذى لا موجب لارتكابه، خصوصا مع قرينه الشهره على إرادته الحقيقى منه.

و ثانيا: أن نفي الريب مطلقا يوجب التعدى عن الشهره إلى كل ما يوجب العلم أو الاطمئنان بالصدور، لا الأقربيه إلى الواقع كما هو المدعى.

و ثالثا: أنّ عدّ الشهره بمعناها اللغوى من مرجحات الخبرين المتعارضين مسامحه، بل لا بدّ أن يُعدّ من مميّزات الحجه عن اللاحجه.

(١). هذا تمهيد لإثبات إمكان إرادته نفي الريب مطلقا، لا الريب الإضافى الذى هو مبنى الاستدلال على التعدى، و حاصله: أن شرط الاستدلال عليه - و هو كون الريب المنفى فى الخبر المشهور إضافيا - مفقود، لأنّ الروايه المشهوره فى نفسها مما لا ريب فيه مطلقا -

عليهم السلام موجه لكون الروايه مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفا: «انها مما لا ريب فيها» (١) كما لا يخفى، ولا بأس (٢) بالتعدى منه إلى مثله (٣) مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى (٤) كل مزيه و لو لم توجب إلا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض (٥) الفاقد لها.

كما هو ظاهره - لما أفاده من «أن الشهره فى الصدور الأول بين الروايه... إلخ» و المفروض أن الاستدلال به مبنى على عدم كون الروايه المشهوره فى نفسها مما لا-ريب فيه. و عليه فلا وجه للتمسك به على التعدى، لكون شهره الروايه حينئذ من مميزات الحججه عن اللاحجه.

(١). يعنى: بنحو الاستغراق العرفى، و ضميرا «بصدورها، أنّها» راجعان إلى الروايه، و ضمير «فيها» راجع إلى الروايات المستفاده من العبارة، و تأنيته باعتبار الروايات المراده من الموصول فى «مما».

(٢). هذا إشاره إلى: أنّ التعدى من الشهره الموجهه للاطمئنان بالصدور و إن كان صحيحا، لكنه لا يجدى فى إثبات المدعى و هو التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مما يوجب أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، فجواز التعدى عن الشهره إلى غيرها مما يوجب أرجحيه الصدور لا يثبت المدعى، و هو جواز التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما لا يخفى. و قد مرّ آنفا توضيحه بقولنا: «و هذا يوجب التعدى إلى كل ما يوجد الوثوق بالصدور... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى «الشهره» و كان الأولى تأنيث الضميرين، إلا أن يراد «الاشتهار» من الشهره، و الأمر فى التذكير و التأنيث بعد وضوح المطلب سهل.

(٤). معطوف على «إلى مثله» غرضه: أنّ التعدى الثابت غير مفيد، و التعدى المفيد غير ثابت، لما مرّ من أن التعدى المفيد هو التعدى إلى ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، و هو غير ثابت، و التعدى الثابت هو التعدى إلى ما يوجب الاطمئنان بالصدور، و ذلك غير مفيد.

(٥). متعلق ب «أقربيه» و كذا «إلى الواقع» و ضمير «لها» راجع إلى «المزيه».



(١). أى: ثالث الوجوه التى استدلت بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و هو ما أشار إليه المصنف بقوله: «و لما فى التعليل بأن الرشد فى خلافهم».

توضيح ردّ المصنف له: أنه يحتمل فى التعليل بكون الرشد فى خلافهم عده وجوه:

أحدها: أن تكون مخالفتهم معنى اسميًا، بأن يقال: إن نفس المخالفه - لكونها إرغاماً لأنفهم - مطلوبه مع الغض عن غلبه إيصالها إلى الواقع، فهو نظير الأمر الوارد بمخالفه اليهود و النصارى من مثل «أن اليهود و النصارى لا يصبغون» فى الدلاله على أن مخالفتهم أمر مرغوب فيه فى نفسه. و من المعلوم أنه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور، لعدم لحاظ كشف المخالفه حينئذ عن مطابقه الخبر المخالف لهم للواقع، بل فى نفس مخالفتهم مصلحه أقوى من مصلحه الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحه مخالفتهم مقدّمه على مصلحه الواقع.

ثانيها: أنه بعد تسليم كون مخالفتهم أماره غاليه على أن الحق فى خلافهم كما فى المرفوعه - و عدم دلاله التعليل على مطلوبيه نفس مخالفتهم من جهه ظهور هذا التعبير فى الطريقيه لا النفسيه - لا يصلح التعليل للاستدلال المزبور أيضاً، لأنّ هذه المخالفه توجب الاطمئنان بوجود خلل فى الخبر الموافق لهم، إمّا فى صدوره، و إمّا فى جهته. و لا مانع من التعدى إلى مثل المخالفه من كل مزيه توجب الاطمئنان بوجود خلل فى الخبر الفاقد لتلك المزيه، لا إلى كل مرجح و لو لم يوجب إلا الأقربيه إلى الواقع من الخبر المعارض له، فتكون مخالفه العامه حينئذ كشهرة الروايه بين الرواه من مميّزات الحججه عن اللاحجه، لا - من مرجحات إحدى الحجّتين على الأخرى التى هى محل البحث.

ثالثها: أنه بناء على كون التعليل «بأنّ الرشد فى خلافهم» ناظراً إلى صدور الخبر الموافق للعامه تقيّه، فمع الوثوق بصدور الخبرين معا يحصل الاطمئنان لا محاله بصدور الخبر الموافق تقيّه، و بهذا الوثوق يخرج عن موضوع دليل الحجيه، فتكون مخالفه العامه - على هذا الفرض - من مميّزات الحججه عن اللاحجه، فلا يصح الاستدلال بالتعليل المزبور على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها ممّا يوجب الأقربيه إلى الواقع، لأنّ الكلام فى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مترتب على اجتماع شرائط الحجيه من

لحسنها (١). و لو سلّم (٢) أنه لغلّبه الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهه في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق (٣) المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهه، و لا بأس (٤) بالتعدّي منه إلى مثله (٥) كما مرّ آنفا (٦).

و منه (٧) انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيه

الصدور و الدلاله و الجهه في كل منهما، و انحصار المانع عن حجّيتهما الفعلية في التعارض. و أمّا إذا كانت موافقه العامه موجب له لخلل في الصدور أو الجهه صارت مخالفتهم مميّزه للحجه عن غيرها.

(١). أى: لحسن المخالفه بمعناها الاسمي، و هذا إشاره إلى الاحتمال الأول.

(٢). يعنى: و لو سلّم أنّ «الرّشد في خلافهم» يكون لغلّبه الحق، و وجه التسليم هو ظهور الأمر بأخذ ما وافق الكتاب و ما خالف العامه في الطريقيه لا النفسية. و هذا إشاره إلى الاحتمال الثاني.

(٣). يعنى: الموافق للعامه، و «المعارض» صفه «الموافق».

(٤). غرضه: أنّ التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه بناء على كون مخالفه العامه لأجل غلبه الحق في طرف الخبر المخالف و إن كان صحيحا، لكنه لا يفيدنا، لأنّ مقتضاه التعدى إلى مزيه توجب أرجحيه الصدور، لا الأقربيه إلى الواقع كما هو المقصود، و قد اتّضح هذا بقولنا: «فلا مانع من التعدى إلى مثل المخالفه من كل مزيه... إلخ».

(٥). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى «المخالفه» المؤوّله إلى الخلاف، و المراد بالمثل كموافقه أحد الخبرين للاحتياط دون الآخر، كما إذا دلّ أحدهما على اعتبار تثليث التسيحات الأربع في الأخيرتين من الرباعيه، و الآخر على كفايه الواحد، فيقدم الأول - بعد تكافئهما من جميع الجهات - لمجرد موافقه للاحتياط.

(٦). في ردّ الاستدلال بالتعليل ب «أن المشهور مما لا ريب فيه» حيث قال: «و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور».

(٧). أى: و ممّا ذكرناه في الاحتمال الثاني و هو غلبه الحق في طرف المخالف... إلخ، و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذى أوضحناه بقولنا: «ثالثها: انه بناء على كون التعليل بأن

فيه (١)، ضروره (٢) كمال الوثوق بصدوره كذلك (٣) مع الوثوق بصدورهما (٤) لو لا القطع به (٥) فى الصدر الأول، لقله (٦) الوسائط و معرفتها «-» هذا.

الرشد فى خلافهم ناظرا...».

(١). أى: فى الخبر الموافق.

(٢). تعليل لقوله: «انقذح» و غرضه «قده» أنّ الاحتمال الثالث - و هو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقيه - متّحد مع الاحتمال الثانى فى اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور، و عدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له، و كون مخالفه العامه - بناء على هذا الاحتمال - من مميّزات الحججه عن اللاحجه كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثانى، و هو كون مخالفتهم لغلبيه الحق فى الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا، لا من مرجّحات إحدى الحجّتين على الأخرى - كما هو المقصود و ظاهر الروايه من حجيه كل من الخبرين لو لا المعارضه - حتى يستدل بها على التعدّى عنها إلى غيرها مما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

(٣). أى: تقيه، و ضمير «بصدوره» راجع إلى «الخبر الموافق».

(٤). أى: بصدور الخبر المخالف و الموافق. و هذا توطئه لبيان كون مخالفه العامه لأجل التقيه مميّزه للحججه عن اللاحجه، لا مرجّحه لإحدى الحجّتين على الأخرى. توضيحه: أن صدور الروايتين لَمّا كان فى الصدر الأول موثوقا به - بل مقطوعا به - لقله الوسائط، و معرفتها أوجب ذلك الوثوق بخلل فى جهة صدور الموافق، و أنه صدر تقيه، فلا يشمل دليل الاعتبار، فتكون مخالفه العامه حينئذ خارجه عن مرجّحات الخبرين، و داخله فى مميّزات الحججه عن اللاحجه كما بينه فى الفصل السابق بالنسبه إليه و إلى موافقه الكتاب.

(٥). أى: بصدورهما، و قوله: «لو لا القطع» قيد ل «الوثوق».

(٦). متعلق ب «القطع» و تعليل له، و ضمير «معرفتها» راجع إلى الوسائط.

فتلخص: أنّ شيئا من الاحتمالات الثلاثه فى تعليل الإمام عليه السلام ب: «أن الرشد فى خلافهم» لا يجدى فى استدلال الشيخ و غيره ممّن يذهب إلى التعدّى من المرجّحات

=====

(-). قد يمنع التمسك بالتعليل المزبور للتعدّى إلى المرجّحات غير المنصوصه بما أفاده

المنصوصه إلى غيرها، لما في الاحتمال الأول من أجنبيّه حسن المخالفه في نفسها عن التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

و في الاحتمال الثاني من أن مقتضى كون الرشد غالبا في مخالفتهم و الغي في موافقتهم هو الوثوق بوجود خلل إمّا في صدور الخبر الموافق، و إمّا في جهته، و لا مانع من التعدى إلى كل ما يوجب ذلك، لا إلى مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع.

و في الاحتمال الثالث من أنّ الوثوق بصدور الخبرين يقتضى الاطمئنان بصدور الموافق تقيه لا لبيان الحكم الواقعي، و التعدى لا بدّ أن يكون إلى كل مزيه توجب الوثوق بصدور الموافق تقيه، لا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع من الخبر المقابل له، هذا.

=====

المحقق النائيني «قده» من «عدم انطباق ضابط منصوص العله على قوله عليه السلام: فان الرشد في خلافهم، و لا يصلح أن يكون كبرى كليه، لأنّ ضابط منصوص العله هو أن تكون العله على وجه يصح إلقاؤها على المكلفين ابتداء بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله: الخمر حرام لأنه مسكر، فإنّه يصح أن يقال: كل مسكر حرام بلا ذكر الخمر. و كما في قوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه مما لا ريب فيه، فانه يصح أن يقال: خذ بكل ما لا ريب فيه. و هذا بخلاف قوله عليه السلام: فإنّ الرشد في خلافهم، فإنّه لا يصح أن يقال: خذ بكل ما خالف العامه، لما عرفت من أنّ كثيرا من الأحكام الحقه توافق العامه، فلا يمكن أن يرد قوله عليه السلام: فان الرشد في خلافهم دستورا كليا للمكلفين بحيث يكون بمنزله كبرى كليه، بل لا بد و أن يكون التعليل بذلك لبيان حكمه التشريع، و ليس من العله المنصوصه، فلا يجوز التعدى منها إلى كل مزيه مقرّبه لأحد المضمونين إلى الواقع» (١).

لكن يمكن أن يقال: إنّ ما عير به في المقبوله بعد السؤال عن كون أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم هو قوله عليه السلام: «ما خالف العامه ففيه الرشاد» و هذه الجملة تنحل إلى صغرى و كبرى، فالصغرى كون الرشاد في مخالفه العامه، و الكبرى لزوم متابعه الرشاد و الحق. و أمّا جملة «فان الرشد في خلافهم» فهي مذكوره في ديباجه الكافي.

و كيف كان، فإنّ منصوص العله و إن كان يعتبر فيه كليلته حتى يحسن التعليل به، لكن المدعى

(١). لا يخفى أنّ المصنف «قده» بعد الفراغ عن أجوبه الوجوه الثلاثه المذكوره - التى استدلّ بها على التعدّي عن المرجّحات المنصوصه - أورد إشكالات ثلاثه عامّه على التعدّي، و جعل كل واحد منها فى الحاشيه<sup>(١)</sup> قرينه على الاقتصار على المرجّحات المنصوصه.

أولها: ظهور عدم تعرّض الإمام عليه السلام لضابط كلى للتعدّي - كأن يقول: «خذ بكل مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع» مع تكرّر السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، و عدم تعرّضه عليه السلام إلّا- للمزايا الخاصه، مع وضوح كثره الابتلاء بالأخبار المتعارضه - فى انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصه، و عدم جواز التعدّي إلى غيرها من المزايا. و لو كان المناط الترجيح بكل مزيه كان المناسب بيان هذه الكبرى الكليّه من أوّل الأمر حتى لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال، مع أنّه عليه السلام قدّم أحد الخبرين بصفات الرّاوى، و بعد تكافئهما قدّمه بالشهره، و بعد قول السائل: «إنهما مشهوران» قدّم ما وافق الكتاب

=====

انطباقه على المقام، لما عرفت من دلالة «فيه الرشاد» على كليه الكبرى و كونها ارتكازيا، و لا يعتبر فى إفاده التعليل إلّا ظهور العبارة عرفا فيه، و لا يلزم تصدير الكلام بلام التعليل و نحوه من الأداه. و لعل تعبير الكلينى «قده» استظهاره من المقبوله، لا لظفره على روايه بهذا اللفظ.

و أما ما أفاده المحقق النائينى «قده» فى منع كليه الكبرى من الاشتراك فى كثير من الأحكام فهو غير قادح فى كليتها، لأنّ مفروض الكلام جعل مخالفه العامه مرّجحه لا مميّزه للحجه عن غيرها، و لا ريب فى أن الرشد فى خلافهم فى خصوص باب التعارض، و إلّا فلا يفرض الموافق و المخالف لهم.

و عليه فغرض الشيخ «قده» هو أنّه فى صورته موافقه أحد الخبرين للعامه يكون الخبر المخالف لهم أقرب إلى الواقع، لا- أن المخالف لهم يكون قطعى الصدور، فمعنى كون الرشد فى خلافهم أن الرشد الذى يكون فى الخبر المخالف مفقود فى الخبر الموافق، لاحتمال صدوره تقيه، و هذا الاحتمال مفقود فى الخبر المخالف، فيكون أقرب منه إلى الواقع. و على هذا تستقيم دعوى كليه العله و جواز التعدّي. و الإشكال المتجه على كلام الشيخ هو ما أفاده الماتن.

كى (١) لا- يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا، و ما (٢) فى أمره عليه السلام (٣) بالإرجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصه من (٤) الظهور فى أنّ المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصه كما لا يخفى.

و خالف العامه، و بعد استوائهما فيهما قَدَم ما يخالف ميل حكاهم إليه، و بعد استواء الخبرين فى هذه الحيشه حكم عليه السلام بالتوقف. و من المعلوم أن هذا الترتيب بين المزايا ثم الأمر بالتوقف ظاهر جداً فى دخل مرجحات خاصه فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر.

هذا بيان الإشكال الأول، و سيأتى الإشكالان الآخران.

(١). تعليل للمنفى، إذ لو بين عليه السلام ضابطاً كلياً فى الجواب لكان السائل غنياً عن إعادة السؤال مرارا عن وجود المرجحات و تساويها فى الخبرين، و لم يبينه، مع كونه «عليه السلام» فى مقام البيان، فالإطلاق المقامى يدل على انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصه.

(٢). معطوف على «ما» فى قوله: «مع ما فى» و إشاره إلى الإشكال الثانى، و توضيحه:

أنّ الأمر بالتوقف و إرجاء الوقعه إلى لقاء الإمام عليه السلام - مع تساوى الخبرين فى المرجحات المذكوره فى المقبوله، و عدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات من كلّ مزيه توجب أقربيه ذيهما إلى الواقع - يدل على انحصار المرجح بالمزايا المنصوصه، إذ لو كان هناك مرجح آخر لم يأمر عليه السلام بالتوقف و تأخير الوقعه. و عليه فلا وجه للتعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها.

و زاد فى حاشيه الرسائل عدلاً للأمر بالتوقف و هو الإرجاع إلى التخيير بعد مساواه الخبرين فى المرجحات المنصوصه كما ورد فى مرفوعه زراره «إذن فتخير أحدهما».

و المقصود أن الأمر بالتوقف أو التخيير بعد تكافؤ المرجحات - دون تفويض الترجيح بكلّ مزيه إلى المكلف - كاشف عن عدم اعتبار ما عدا المزايا المنصوصه.

(٣). فى مقبوله ابن حنظله المتقدمه سابقا التى فرض فيها التساوى فى المزايا.

(٤). بيان ل «ما» الموصول فى «مع ما» و فى «و ما» و هذا الظهور إطلاقى ناش من عدم

ثم إنه (١) بناء على التعدى حيث (٢) كان فى المزاي المنصوصه

بيان مرجح آخر غير المرجحات المنصوصه فى المقبوله مع كونه عليه السلام فى مقام البيان، و اقتضاء المقام له من دون مانع، و السكوت فى مقام البيان بيان. و عليه فلا- وجه لما نسب إلى المشهور و اختاره الشيخ الأعظم «قده» من التعدى عن المزاي المنصوصه إلى غيرها.

(١). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى الإشكال الثالث، و محصله: أن التعدى عن المرجحات المنصوصه يقتضى الترجيح بكل مزيه و إن لم توجب الظن بالصدور أو الواقع، و عدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما كما عن الشيخ «قده» حيث إنه لم يلتزم بهذا التعميم، و اقتصر على ما يورث أحدهما.

توضيح ذلك: أن المرجحات المنصوصه على أقسام أربعة:

الأول: ما يوجب الظن بالصدور كالأصدقيه.

الثانى: ما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع كموافقه الكتاب، و هو المسمى بالمرجح المضمونى.

الثالث: ما يوجب قرب ذيهما إلى صدوره لبيان الحكم الواقعى كمخالفه العامه، بناء على كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لهم تقيه، و هو المسمى بالمرجح الجهتى.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدا محضا من دون أن يوجب ظنا بالصدور أو المضمون أو الجهه.

و لا يخفى أن إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدى إلى غيرها يقتضى التعدى عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى من الأصدقيه إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، و من موافقه الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع، و من الأورعيه إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع أن القائلين بالتعدى لا يلتزمون بهذا التعميم، بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه، و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء إلغاء خصوصيه كل مرجح منصوص تعميم التعدى.

(٢). هذا تمهيد لبيان تعميم التعدى و لو إلى مزيه لا توجب شيئا من الظن بالصدور و الأقربيه.

ما لا يوجب الظن بذى المزيه (١)، ولا أقربيته كبعض صفات الراوى مثل (٢) الأورعيه أو الأفقيه إذا كان موجبهما (٣) مما لا يوجب الظن (٤) أو الأقربه «-» .

(١). أى: الظن بصدور ذى المزيه، و ضمير «أقربيته» راجع إلى «ذى المزيه» و المراد بها أقربيه مضمونه إلى الواقع.

(٢). التعبير بالمثل لدرج الأعدليه فى المرجحات التى لا توجب الظن بذى المزيه و لا أقربيته، و قوله: «لبعض» مثال للمنفى و هو «ما لا يوجب الظن».

(٣). بصيغه اسم الفاعل، و المراد بموجب الأورعيه هو الوقوف عند الشبهات و عدم الاقتحام فيها، و بذل الجهد و تحمّل المشقه فى العبادات. و المراد بموجب الأفقيه كثره التبع فى المسائل الفقيهيه، أو المهارة فى القواعد الأصوليه. و شىء من الأورعيه و الأفقيه - بهذا التقريب - لا يوجب الظن بالصدور و لا الأقربه إلى الواقع، فالترجيح بهما يكون تعبدا محضا.

و بالجملة: فهذان المرجحان - بناء على التقريب المذكور - لا يوجبان الظن بالصدور و الأقربه، فلا بد من التعدى عنها إلى ما يماثلهما من المزايا التى لا توجب الظن بشىء منهنما.

(٤). أى: الظن بالصدور، و «الأقربه» معطوف على «الصدور» المحذوف، و قوله:

«كالتورع، كثره التبع»: بيان ل «موجبهما» و قوله: «مما» خبر «إذا كان».

(-). كيف يمكن منع مرجحتهما من حيث الظن و الكشف؟ مع أن إيجابهما للظن دائمي أو غالبى، ضروره أن الأورعيه توجب شدّه الاهتمام فى تشخيص الواقع و نقله بمثابه يكون الاطمئنان الحاصل منه أشدّ بمراتب من الاطمئنان الحاصل من اهتمام الورع. و كذا الأفقيه الموجه لأ-كثريه الممارسه فى مبادئ الاستنباط - من الروايات و القواعد و الأقوال و التدبر التام فيها - من ممارسه غير الأفقه بحيث يحصل من تلك الأ-كثريه شدّه الاطمئنان بصحه الاستنباط، و لا تحصل من غيرها، و حصول هذا الاطمئنان من الأورعيه و الأفقيه مما لا-سييل إلى إنكاره، فكيف يصح - مع ترتب هذا الاطمئنان أو الظن عليهما - حمل الترجيح بهما على التبعد؟ و الإغماض عن كونهما موجبين للاطمئنان أو الظن.



كالتورع من الشبهات، و الجهد فى العبادات (١) و كثره التتبع فى المسائل الفقهيّه، أو المهارة فى القواعد الأصوليه (٢)، فلا وجه (٣) للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه (٤)، بل إلى كل مزيه و لو لم تكن موجبه لأحدهما (٥) كما لا يخفى (-) .

و توهم (٦) (أنّ ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون

(١). هذا بالنسبه إلى الأورعيه.

(٢). هذا بالنسبه إلى الأفقيّه.

(٣). جواب «حيث كان» و جمله الشرط و الجزء خير «انه».

(٤). يعنى: كما ذهب إليه القائل بالتعدى و اقتصر عليه.

(٥). أى: لأحد الظن أو الأقربيه، يعنى: لا بد من التعدى إلى كل مزيه و إن لم تكن موجبه لأحدهما.

(٦). هذا إشاره إلى توهم يورد على التعدى إلى ما يوجب الظن بالصدور، و محصله: أنه - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه - يتعدى إلى ما يوجب الظن الشأني بالصدور دون الفعلى، قال شيخنا الأعظم: «و أنت خير بأن جميع المرجحات المذكوره مفيده للظن الشأني بالمعنى الذى ذكرناه، و هو: أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، و إذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين

=====

(-). يمكن أن يدفع هذا الإشكال بأنّ التعدى إن كان مستندا إلى إلقاء خصوصيه المزاي المنصوصه و حملها على المثال كان الإشكال فى محله، لأنّ مقتضى ذلك هو التعدى إلى كل مزيه و إن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، لكون بعض تلك المرجحات كذلك، و التعدى عنه إلى مثله يقتضى الذهاب إلى الترجيح بما لا يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه.

و إن كان مستندا إلى التعليلات فلا يرد على هذا الإشكال، بداهه أنّها تقتضى الترجيح بكل مزيه فيها حيثه الكشف و الطريقيه، دون غيرها مما لا يكون كذلك. و عليه فالمتجه التعدى إلى خصوص المزاي الموجبه للظن بالصدور أو الأقربيه، لا إلى كل مزيه و إن لم توجب ذلك.

بمرجح (١) بل موجب السقوط الآخر عن الحجية، للظن (٢) بكذبه حينئذ (٣) فاسد (٤)،

فليس فى المرّجّحات المذكوره ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين. و لو فرض أن شيئاً منها كان فى نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجه الحجية و مخرجا للمسأله عن التعارض، فيعدّ ذلك الشىء موهنا لا مرجّحا.

و محصل مرامه «قده»: أنه بناء على التعدى يتعدى إلى ما يوجب الظن الشأنى بالصدور دون الفعلى، إذ لو كانت المزيه موجبه للظن الفعلى به كان ذلك موجبا للظن الفعلى بكذب المعارض الفاقد لتلك المزيه، و من المعلوم أن هذا الظن الفعلى بالكذب يوجب خروجه عن الحجية، و لازم ذلك خروج الظن بالصدق عن كونه مرجّحا لإحدى الحجيتين على الأخرى، و اندراجه فيما يُميّز الحججه عن اللاحجه، و هذا أجنبى عن مورد البحث.

و لا يلزم هذا الإشكال لو كان المناط فى التعدى إلى الظن بالصدور هو الظن الشأنى، بمعنى: أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، و حينئذ لا يخرج الظن بالصدور من باب الترجيح، و لا يندرج فى ما يتميز به الحججه عن اللاحجه.

و قد أجاب المصنف عن هذا التوهم بوجهين سيأتى بيانهما إن شاء الله تعالى.

(١). لأنّ الترجيح عبارته عن تقديم أحد المقتضيين على الآخر، فوجود مقتضى الحجية فى كلا الخبرين ضرورى، و المرّجّح يوجب فعليّته الحجية فى واجده، و المفروض أن الظن بصدق ذى المرّجّح ينفى مقتضى الحجية فى الآخر، و هو أجنبى عن تعارض الخبرين اللذين فيهما مقتضى الحجية.

(٢). تعليل لسقوط الآخر عن الحجية، و هذا السقوط هو دعوى المتوهم، لأنّ الظن الفعلى بالكذب - كما مرّ آنفاً - نافى لمقتضى حجّيته.

(٣). أى: حين الظن بكذب الخبر المعارض الفاقد للمزيه.

(٤). خبر «و توهم» و دفع له، و مرجع هذا الدفع إلى وجهين، أحدهما يرجع إلى منع الكبرى، و هو كون الظن بالكذب قادحا فى الحجية. و الآخر إلى منع الصغرى، و هو كون الظن بصدور ذى المزيه ملازما للظن بكذب فاقده المزيه.

فإنّ الظن (١) بالكذب لا يضرّ بحجيه ما اعتبر من باب الظن نوعا، و إنّما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه (٢)،

أمّا الأوّل فتوضيحه منوط بالإشاره إلى أن الظن - المنوط به حجيه خبر الواحد - هو النوعيّ أو الشخصيّ، إذ محتملاته ثلاثه، لأنّ حجيه الخبر إمّا أن تكون من باب حصول الظن الشخصيّ منه، و إما من باب الظن النوعيّ منه، و على الثاني فإنّما أن يكون الظن النوعيّ مقيداً بعدم قيام ظنّ على خلافه من شهره أو خبرٍ آخر، و إمّا أن لا يكون مقيداً بعدم الظن على الخلاف، فالحججه هو الخبر المفيد للظن نوعا سواء كان على خلافه ظنّ أم لم يكن.

و هذا الأخير هو المنسوب إلى شيخنا الأعظم «قده» و من المعلوم أنّه يختلف حكم الظن بصدور واجد المزيه - من حيث كونه موجبا للترجيح أو لسقوط الخبر الفاقد للمزيه عن الحجيه - باختلاف هذه المباني.

و عليه نقول: إنّ الظن بكذب الخبر لا يقدر في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظن النوعيّ كما عليه الشيخ، و إنّما يقدر في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظن الشخصيّ أو النوعيّ مقيداً بعدم الظن الشخصيّ على خلافه، و المفروض أنّ اعتبار الأخبار يكون من باب الظن النوعيّ غير المشروط بعدم الظن على خلافه.

و على هذا فالظن بكذب الخبر الفاقد للمزيه لا يوجب سقوطه عن الحجيه. فمبنى التوهم حجيه الأخبار على أحد الاحتمالين، و هما حجيتها من باب الظن الشخصيّ، و حجيتها من باب الظن النوعيّ المقيد بعدم قيام الظن على خلافه. و مبنى دفع التوهم هو حجيه الأخبار من باب الظن النوعيّ المطلق، فبطلان التوهم إنّما هو لمنافاته لمبنى الشيخ في حجيه الأخبار. هذا توضيح الوجه الأوّل، و أما الوجه الثاني فسيأتي.

(١). يعنى: فإنّ الظن الشخصيّ بكذب الخبر الفاقد للمزيه لا يضرّ بحجيته، لعدم كون المدار في حجيه الخبر - بنظر الشيخ - على الظن الشخصيّ، و لا على الظن النوعيّ المقيد بعدم ظنّ على خلافه، بل المدار على الظن النوعيّ المطلق. و هذا إشاره إلى منع الكبرى، و قد أوضحناه بقولنا: «أمّا الأوّل فتوضيحه منوط بالإشاره...».

(٢). هذا الضمير و ضمير «اعتباره» راجعان إلى «الظن نوعا».

و لم يؤخذ (١) في اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك (٢)، هذا.

مضافا (٣) إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما (٤) صدورا، و إلا (٥) فلا يوجب (٦) الظن بصدور أحدهما،

(١). يعنى: و الحال أنه لم يؤخذ في اعتبار الأخبار... إلخ.

(٢). أى: عدم الظن بالخلاف، و قوله: «ذلك» نائب عن فاعل «يؤخذ».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو منع الصغرى - أعنى بها: ملازمه الظن بصدور ذى المزيه للظن بكذب فاقدها - و تقريبه: أن هذه الملازمه تختص بما إذا علم إجمالا بكذب أحد الخبرين، ضروره أن الظن بصدق أحدهما - مع هذا العلم الإجمالى - يوجب لا محاله و هنّ احتمال صدور الآخر، كالظن بانطباق النجس المعلوم إجمالا على أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بنجاسه أحدهما، حيث إن هذا الظن يلازم مرجوحه احتمال انطباقه على الإناء الآخر. و أمّا إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، و كان كل منهما فى نفسه واجدا لشرائط الحجيه - كما هو المفروض فى تعارض الخبرين - فالملازمه التى هى أساس الصغرى ممنوعه، لإمكان صدورهما مع حمل أحدهما على التقيه، أو حمل كل منهما على خلاف ظاهره. و عليه فلا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

و لا- يخفى أن المناسب تقديم هذا الجواب على الوجه الأوّل، بأن يقال: «بالمعنى أوّلا من حصول الظن بالكذب مطلقا إذا ظن بصدق ذى المزيه، لإمكان صدورهما معا و عدم إرادته ظهورهما. و ثانيا: عدم مانعيه الظن بالكذب عن حجيه الخبر الفاقد للمزيه بناء على حجيه الأخبار من باب الظن النوعى».

(٤). هذا الضمير فى الموضوعين راجع إلى الخبرين.

(٥). يعنى: و إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، و كان كل منهما مشمولاً لدليل الاعتبار - كما هو المفروض فى تعارض الخبرين - فالملازمه ممنوعه كما تقدم آنفا.

فالمتحصل: أنه فى الخبرين المتعارضين - المشمول كل منهما لدليل الحجيه مع فرض عدم العلم الإجمالى بكذب أحدهما - لا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

(٦). يعنى: فلا يوجب الظن بصدور أحدهما الظن بكذب الآخر. و عليه فمفعول «يوجب» محذوف قد علم من العبارة.

لإمكان (١) صدورهما مع عدم إرادته الظهور في أحدهما (٢) أو فيهما (٣)، أو إرادته (٤) تقيه كما لا يخفى «-» .

نعم (٥) لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين

(١). تعليل لقوله: «فلا يوجب» و ضمير «صدورهما» راجع إلى الخبرين.

(٢). أى: فى أحد الخبرين، كما إذا ورد فى خبر «أكرم الأمراء» و فى آخر «لا- تكرم الأمراء» و كان المراد من الثانى خلاف ظاهره، بأنّ أريد أمراء السوء.

(٣). أى: فى الخبرين معا، كما فى مثل «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببيع العذره» بناء على عدم إرادته الظهور الإطلاقي فى كل من الخبرين.

و الحاصل: أنّ عدم إرادته الظهور فى أحدهما أو كليهما لا ينافى صدورهما.

(٤). معطوف على «عدم» يعنى: أو مع إرادته الظهور تقيه، إذ فى موارد التقيه يكون الظاهر مرادا لكن لا- بالإرادته الجديّه، لعدم كون الداعى بيان الواقع.

(٥). هذا استدراك على قوله: «ثم إنه بناء على التعدى... إلخ» و محصله: أن وجوب التعدى إلى كل مرجح و إن لم يوجب شيئا من الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع مبنى على كون الوجه فى التعدى هو الروايات المشتمله على المرجحات. و أمّا إذا كان الوجه فيه الإجماع المدعى على لزوم تقديم أقوى الدليلين على الآخر، بدعوى مصداقيه ذى المزيه للقاعده المعرفه - و هى أقوى الدليلين، و صغرويته لتلك الكبرى - فاللازم حينئذ الاقتصار على خصوص المزايا الموجهه القوه أحد الدليلين من حيث الدليليه و الطريقيه، و عدم التعدى إلى المزايا التى لا توجب ذلك و إن أوجبت قوه ذى المزيه مضمونا، و ذلك لأن الظاهر أو المتيقن من قاعده «أقوى الدليلين» هو الأقوائيه من حيث الدليليه، و من المعلوم أن ما يوجب قوه المضمون و قربه إلى الواقع لا يستلزم قوته من حيث الدليليه، إذ

=====

(-). لا يخفى أن منع حصول الظن بالصدور مساوق لإنكار المرجحات السنديه الموجهه للظن بالصدور، فالأولى فى الجواب هو الوجه الأوّل أعنى به عدم قادحيه الظن بالكذب فى الحجيه بناء على اعتبار الأخبار من باب الظن النوعى غير المشروط بعدم قيام ظن على خلافه، و إن كان فى نفس هذا المبنى كلام لا يسعه المقام.

لوجب الاقتصار على ما يوجب القوه فى دليلته و فى جهه إثباته و طريقته (١) من دون التعدى إلى ما لا يوجب ذلك (٢) و إن كان موجبا لقوه مضمون ذيه ثبوتا كالشهره الفتوائيه، أو الأولويه الظنيه و نحوهما (٣)، فإن (٤) المنساق من قاعده «أقوى الدليلين» أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة (٥) كما لا يخفى، فافهم (٦).

القوه من جهه الدليليه ترجع إلى قرب الخبر من الصدور، و أما قرب مضمونه إلى الواقع بسبب موافقه شهره فتوائيه أو أولويه ظنيه أو غيرهما له فلا يوجب قوه الخبر من حيث الصدور، بل غايته الوثوق بصدور مضمونه، و أما صدور نفس هذا الخبر فلا يحصل الظن به أصلا كما لا يخفى.

(١). معطوف على «إثباته» و كلاهما بيان ل «دليلته»، و قوله: «إثباته» من إضافه المصدر إلى فاعله.

(٢). أى: ما لا- يوجب القوه فى الدليليه و الإثبات، و اسم «و إن كان» ضمير راجع إلى ما لا يوجب القوه فى الدليليه، و ضمير «ذيه» راجع إلى الموصول فى «ما يوجب القوه».

(٣). كالإجماع المنقول، فإنه كالشهره و الأولويه يوجب قوه مطابقه مضمون ذيهما للواقع.

(٤). تعليل لقوله: «لوجب الاقتصار» و قد مرّ توضيحه آنفا بقولنا: «و ذلك لأن الظاهر أو المتيقن من قاعده أقوى الدليلين... إلخ».

(٥). المراد بها الظهور لا الدليليه الشامله له و للسند و الجهه، لكن المراد من قوله قبل ثلاثه أسطر: «القوه فى دليلته» هو الصدور، بقربيه قوله: «و فى جهه إثباته». و العبارة لا تخلو من مسامحه كما تبّه عليه المحقق المشكينى «قده» أيضا. و على كل حال: مورد قاعده «أقوى الدليلين» هو قوه الظهور، لا قوه الصدور و لا الأعمّ منهما.

(٦). لعلّه إشاره إلى منع ظهوره فى إرادته الأقوائيه من حيث الدليليه فقط، و إمكان دعوى ظهوره فى الأقوائيه من جميع الجهات حتى جهه المضمون.

أو إشاره إلى: أنه يمكن أن يدعى أن المتيقن من معقد الإجماع هو الترجيح بما يوجب أقوائيه الدلاله و الظهور، فلا يشمل ما يوجب قوه السند.

اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض المستقر

(١). الغرض من عقد هذا الفصل هو البحث عن اختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين - و عدم شموله لموارد الجمع العرفي - و عدم اختصاصه بباب التعارض و أنه عام له و لموارد الجمع العرفي، و بيانه: أنه قد تقدم في الفصول السابقه أن لتعارض الخبرين أحكاما:

منها: أن مقتضى الأصل الأولى سقوطهما في المدلول المطابقى - بناء على الطريقيه - و نفى الثالث بأحدهما. و وجوب الأخذ بأحدهما بناء على السببيه.

و منها: أن الأصل الثانوى المستفاد من الأخبار العلاجيه هو التخيير مطلقا كما ذهب إليه المصنف، أو بعد فقد المرجحات كما اختاره الأكثر.

و لا ريب فى اختصاص الأصل الأولى - و هو التساقت - بموارد التعارض المستقر الذى لا يكون جمع دلالى عرفى بين الخبرين. و أمّا الأصل الثانوى المستفاد من الأخبار العلاجيه فهل هو كالأصل الأولى يختص بغير موارد الجمع العرفى، فلا تخيير و لا ترجيح مع إمكان التوفيق العرفى بين الخبرين؟ أم يعم موارد الجمع العرفى، فيجرى الترجيح و التخيير بين الخبرين و لو مع إمكان الجمع الدلالى بينهما، كما إذا ورد الأمر بغسل الجمعه

سابقا (١) أنه لا تعارض فى موارد الجمع و التوفيق العرفى، و لا يعمّها ما يقتضيه الأصل فى المتعارضين من (٢) سقوط أحدهما رأسا، و سقوط (٣) كلّ منهما فى خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا فى البين، فهل التخيير أو الترجيح (٤) يختص أيضا (٥) بغير مواردّها (٦) أو يعمّها (٧)؟ قولان:

الظاهر فى الوجوب و ورد الترخيص فى تركه، فيه قولان، المنسوب إلى المشهور و مختار شيخنا الأعظم هو الأول، و المنسوب إلى جمع من الأصحاب كالشيخ فى بعض كلماته و المحقق القمى و المحدث البحرانى و غيرهم هو الثانى. و سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك و نقل بعض عباراتهم إن شاء الله تعالى.

(١). يعنى: فى أوّل بحث التعارض، حيث قال: «و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما إذا كان... إلخ».

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و هذا إشاره إلى ما ذكره سابقا فى أوّل الفصل الثانى من قوله: «التعارض و إن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين... إلخ» و حاصله: سقوط أحدهما لا بعينه بالتعارض.

(٣). معطوف على «سقوط» و هذا إشاره إلى ما ذكره فى أوائل الفصل الثانى أيضا بقوله: «إلّا أنه حيث كان بلا تعيين... لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، لعدم التعيين فى الحجه أصلا».

(٤). اللذان يستفادان من الأخبار العلاجية فى الخبرين المتعارضين، و التخيير مطلقا مختار المصنف، و الترجيح بين المتفاضلين مذهب المشهور.

(٥). يعنى: كاختصاص غير التخيير و الترجيح - من سقوط أحدهما لا بعينه، و سقوط كل منهما فى خصوص مضمونه المطابقى كما هو مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين - بغير موارد الجمع العرفى.

(٦). أى: موارد الجمع و التوفيق العرفى، و الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى «الجمع» أو إسقاط «موادها» و تبديله بالضمير فقط، بأن يقال: «بغيرها» ليرجع الضمير إلى «موارد» و إن كان تأنيث الضمير باعتبار رجوعه إلى المصدر أيضا صحيحا.

(٧). معطوف على «يختص» و ضميره راجع إلى «موادها».



أولهما المشهور (١). و قصارى ما يقال في وجهه (٢): ان الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير مما

(١). بل قال الشيخ: «و ما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين، و يشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول و طريقتهم في الفروع».

(٢). أى: في وجه القول الأول المشهور و هو خروج موارد التوفيق العرفي عن الأخبار العلاجية. و توضيح هذا الوجه: أن الكلام تارة يقع في تعارض النص و الظاهر، و أخرى في تعارض الأظهر و الظاهر.

أمّا الأول فلا- إشكال في خروجه عن التعارض العدى هو موضوع الأخبار العلاجية، حيث إنه لا تحير للعرف في كشف المراد عنهما بحمل الظاهر على النص. بخلاف باب التعارض، فإنّ العرف يتحير في استفادة المراد من المتعارضين، فلا محيص عن الرجوع في حكمهما إلى الأخبار العلاجية.

و أما الثانى ففيه قولان: أحدهما - و هو المنسوب إلى المشهور - خروجه عن الأخبار العلاجية و لزوم الأخذ بالأظهر، لما أفاده في المتن من وجوه ثلاثه:

الأول: انصراف الأخبار العلاجية عن موارد الجمع العرفي، لأنّ موردها سؤالاً- و جواباً هو موارد التحير، لاشتغالها على لفظ «المتعارضين» و نحوه مما يوجب تحير العرف في فهم المراد. و التخيير و الترجيح واردان في هذا المورد، و من المعلوم أن العرف لا يتحير في استفادة المراد من موارد الظاهر و الأظهر كالعالم و الخاصّ و المطلق و المقيد.

فالتبعية: اختصاص الترجيح و التخيير بغير موارد الجمع العرفي.

و هذا الوجه أفاده شيخنا الأعظم «قده» في المقام الرابع من مقامات الترجيح بقوله:

«و بتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقيه و صيرورتها 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 المتقدمه، و قوله «عليه السلام»: إنّ في كلامنا محكما و متشابها فؤدوا متشابها إلى محكمها. و لا يدخل ذلك في موارد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانها تحير السائل فيهما، و لم يظهر المراد منهما

لا يكاد يستفاد المراد هناك (١) عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق (٢)، فإنه (٣) من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاوره.

و يشكل (٤): بأنّ مساعده العرف على الجمع و التوفيق

إلا ببيان آخر لأحدهما أو كليهما.

(١). أى: فى موارد التحير التى هى مورد الأخبار العلاجيه التى يستفاد منها الترجيح و التخيير. و قوله: «مما لا يكاد» بيان ل «موارد التحير». و يمكن أن يكون قوله: «مما لا يكاد» للتنبيه على أن التحير على ضربين، فتاره يزول بالتأمل فى الخبرين بالجمع بينهما، و أخرى لا يزول، بل يبقى العرف متحيراً فى وظيفته، و هنا لا بد من الترجيح أو التخيير.

(٢). العرفى، يعنى: ليس مورد أخبار العلاج ما يستفاد فيه المراد و لو بالتوفيق العرفى الذى هو من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاوره.

(٣). أى: فإنّ التوفيق.

(٤). هذا إشكال على الوجه المذكور الذى أشار إليه بقوله: «و إن الظاهر من الأخبار... إلخ». و محصل الإشكال: منع قرينه الجمع العرفى و عدم تحيّر العرف فى استفاده المراد على اختصاص السؤال - كقول الراوى: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان فبأيّهما نعمل؟» و نحو ذلك - بغير موارد الجمع العرفى، لأحد وجوه ثلاثه:

الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلّى التعارض و لو بدوا و إن كان زائلاً - مآلاً - بالنظر العرفى الدقى كموارد التوفيق العرفيه، فإنّ «الظاهر و الأظهر» متعارضان بدوا بمثابه يصح السؤال عن حكمهما.

و بعباره أخرى: مبنى دعوى المشهور هو اختصاص الأخبار العلاجيه بغير موارد الجمع العرفى من جهة تحيّر السائل فى وظيفته، و لا تحيّر عند إمكان التوفيق الدلالى بين الخبرين إذا كان أحدهما أظهر من الآخر. و لكن هذه الدعوى ممنوعه، لأن السؤال عن التخيير أو الترجيح يعمّ موارد الجمع العرفى كشموله لموارد التعارض المستقر الذى لا سبيل للجمع بين الخبرين. و حيث كان السؤال عن حكم كلّى التعارض، فلا فرق بين ما إذا أمكن الجمع

و ارتكازه (١) فى أذهانهم على وجه وثيق (٢) لا يوجب (٣) اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحه (٤) السؤال بملاحظه التحير فى الحال (٥) لأجل (٦) ما يتراءى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب الم آل. أو للتحير (٧)

و لم يمكن، لأنّ تمام الموضوع هو التحير فى الوظيفة الفعلية، و إن كان هذا التحير بدويا زائلا بالتأمل. لكن لما كان السؤال عن كلّى الخبرين المتعارضين - سواء أمكن الجمع بينهما أم لا- - كان السؤال عن موارد الجمع العرفى معقولا- فى نفسه، فتعمه الأخبار العلاجية، و لا يتم مدعى المشهور.

(١). معطوف على «مساعدته» و ضمير «ارتكازه» راجع إلى «الجمع».

(٢). و هو التوفيق الذى جرت عليه طريقه أبناء المحاوره كحمل العام على الخاصّ.

(٣). خبر «بأن مساعدته العرف» غرضه: أنّ مساعدته العرف على الجمع لا- تكون قرينه على اختصاص السؤالات فى الأخبار العلاجية بغير موارد الجمع.

(٤). هذا إشاره إلى الوجه الأوّل، و هو ما بيناه بقولنا: «الأوّل، أنه يمكن أن يكون... إلخ» و هو تعليل لقوله: «لا- يوجب اختصاص» و بيان لوجه عدم قرينه الجمع العرفى على اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع. و قد عرفت توضيحه.

(٥). يعنى: بدوا كالمطلق و المقيد و العام و الخاصّ.

(٦). تعليل لصحه السؤال، يعنى: أنّ التعارض البدوى الموجب للتحير يُصحّح السؤال.

(٧). معطوف على «صحه» و إشاره إلى الوجه الثانى، و توضيحه: أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير فى الحكم الواقعى و إن لم يكن تحير فى الحكم الظاهرى، للعلم به بحسب ميزان الجمع العرفى من حمل الظاهر على الأظهر و نحوه بناء على ما هو الصحيح من عدم رافعيه القرائن المنفصله إلا حجية الظهور مع بقاء أصل الظهور فى كلا الدليلين، فيكونان متعارضين، إذ لو كانت القرائن المنفصله كالمتصله رافعه للظهور و موجب لانعقاد ظهور الظاهر فيما يلائم الأظهر - كما قيل - لم يكن هنا إشكال أصلا، لعدم ظهورين متنافيين حينئذ. لكنه خلاف التحقيق، لعدم كون القرائن المنفصله كالمتصله فى رفع الظهور كما ثبت فى محله.

فى الحكم واقعا «-» و إن لم يتحیّر فیه (١) ظاهرا، و هو (٢) كاف فى صحته قطعا. مع (٣) إمكان

و علیه فالتحیّر فى الحكم الواقعى كافٍ فى صحه السؤال عن حكم مطلق المتعارضین و إن كان بینهما جمع عرفى.

مثلا- إذا ورد خبران فى حكم غسل الجمعة، أحدهما ظاهر فى الوجوب كقوله: «اغتسل فى یوم الجمعة» و الآخر أظهر فى الاستحباب مثل: «ینبغى الغسل فى یوم الجمعة» فإنّ قانون الجمع العرفى و إن كان مقتضیا لرفع الید عن ظهور الأمر فى الوجوب، إلاّ أن هذا الجمع یفید الحكم الظاهرى و هو الاستحباب، و أمّا احتمال وجوب الغسل واقعا فلا ینتفى بهذا التوفیق العرفى، فإذا سأل الراوى عن حكم الخبرین المتعارضین - مع وجود الجمع الدلالى بینهما - كان سؤاله معقولا لأنه أراد أن یتعلم الحكم الواقعى لغسل یوم الجمعة من جواب الإمام علیه السلام، و مع احتمال أن ىكون الدّاعى للسؤال استعمال الحكم الواقعى - حتى مع وجود الجمع العرفى - لا- وجه لجعل الأخبار العلاجیه منصرفه عن موارد الجمع الدلالى، فإنّ التحیّر فى الحكم الواقعى لا یزول بمجرد الجمع العرفى، لاحتمال أن ىكون الحكم الواقعى فى الخطاب الظاهر لا الأظهر.

(١). أى: فى الحكم.

(٢). یعنى: و التحیّر فى الحكم الواقعى كاف فى صحه السؤال.

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثالث، و محصله: أنه ىمكن أن ىكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفى لأجل احتمال الراوى منع الشارع و ردعه عن الجمع العرفى، و هذا الاحتمال ىوجب صحه السؤال عن موارد التوفیق العرفى و غيرها مما یتحیر العرف فى الجمع بین الدلیلین.

فالتیجه: أنه لا وجه للالتزام باختصاص الترجیح و التخییر بباب تعارض الخبرین

(-). لكن هذا التخییر لا ىصلح لأن ىصیر داعیا للسائل إلى السؤال، ضروره أن شیئا من المتعارضین لا ىكشف عن الواقع، حیث إن مقتضى الأخبار العلاجیه هو التعبّد بكونه مرادا واقعا، لا- العلم بكونه حکما واقعا حتى یرتفع به تحیر السائل فى الحكم الواقعى.

أن يكون (١) لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفه بين أبناء المحاوره، و جلّ العناوين المأخوذه فى الأسئله (٢) - لو لا كُلهَا (٣) -

المستقر، بل يجريان فى موارد الجمع العرفى أيضا، فلو فرض وجود مزيه فى العام مفقوده فى الخاص فُدم على الخاص، و هكذا. و يمكن أن يكون قوله: «مع إمكان» إشاره إلى دفع توهم، و هو: أنّ السؤال و إن كان صحيحا، إلا أنه لا حاجه إليه مع ارتفاع التخيّر عند أبناء المحاوره. و حاصل دفعه هو:

احتمال ردع الشارع عنه، و هذا كاف فى صحه السؤال.

(١). الضمير المستتر فى «يكون» و البارز فى «صحته» راجعان إلى «السؤال».

(٢). كقول الراوى: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفه» كما فى حديث الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، و قوله: «يتنازعون فى الحديثين المختلفين» كما فى حديث أحمد بن الحسن الميثمى عن الرضا عليه السلام، و قوله: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟» كما فى سؤال محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام، و غير ذلك من الروايات المشتمله على التعارض أو الاختلاف، فلاحظها، و قد تقدمت جملة منها فى أخبار العلاج المذكوره فى الفصل الثالث.

(٣). أى: لو لا- كل العناوين. و هذا إشاره إلى الروايات المتضمنه للأمر و النهى كقول الراوى: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه» كما فى روايه سماعه بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام، و غير ذلك مما يشتمل على الأمر و النهى، إذ من الواضح أن الخبرين المتضمنين للأمر و النهى يكونان من مصاديق عنوانى المتعارضين و المختلفين، مع إمكان الجمع العرفى بين الخبرين الأمر و النهى، لأنّ الأمر ظاهر فى الوجوب و نصّ فى الجواز، و النهى ظاهر فى الحرمة و نصّ فى طلب الترك، و مقتضى حمل الظاهر على النصّ الحكم بالكراهه و الرخصه فى الفعل، مع أنه عليه السلام حكم بالتخيير.

و كذا الحال فى مكاتبه الحميرى إلى الحجّه عليه السلام المتقدمه فى (ص ١٠٤) فإنّ نسبه الخبر النافى للتكبير - لحال القيام - إلى الخبر المثبت للتكبير فى جميع الانتقالات

هي نسبة الخاصّ إلى العام، و لكنه عليه السلام حكم بالتخيير، لا بالتخصيص الذي هو جمع عرفى.

و كذا في مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام في جواز الإتيان بناقله الفجر في المحمل، فانه، عليه السلام حكم بالتخيير مع وجود الجمع الدلالى بينهما بالنصوصيه و الظهور، لنصوصيه الخبر الأول في جواز الإتيان بناقله في المحمل، و ظهور الثانيه في حرمة الصلاه على غير وجه الأرض، فيجمع بينهما بالحمل على الكراهه و لو بمعنى أنه ترك الأفضل «-» .

و عليه فجميع العناوين المأخوذه في الأسئلة يعم موارد التوفيق العرفى.

فصارت النتيجة: أنه لو أشكل في صدق عنوان التعارض على موارد التوفيق العرفى لكفى في شمول الأخبار العلاجيّه لها ما اشتمل من تلك الأخبار على الأمر و النهى.

(١). أى: يعمّ موارد التوفيق العرفى.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من أدله القول المشهور، و هو عدم شمول الأخبار

(-). إلا أن يمنع هذا الاستظهار بما محصله: أما روايه سماعه فلا دلالة لها على كون الموارد من قبيل النص و الظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقه الأمر و مورد الآخر حقيقه النهى، و هما متباينان، و لا قرينه على أن الأمر فى أحدهما بصيغه «افعل» و النهى بصيغه «لا تفعل» ليكونا من النص و الظاهر.

و عليه فمورد السؤال فيها مما ليس فيه جمع دلالى بين الخبرين، و ليس فيها إطلاق لصوره الجمع العرفى بينهما».

و أما المكاتبه فظاهر السؤال: «فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك» هو طلب الواقع، لا علاج التعبد بالظاهر، و حيث كان الواقع موافقا للظاهر من حيث كون الصلاه مستحبه فى نفسها من غير اشتراط استحبابها بإيقاعها على وجه الأرض، فلذا أجاب عليه السلام بالتوسعه، و هذه توسعه واقعيه هي لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعه تعبديه بين الحجتين المتعارضتين، و ليس فى الجواب عنوان التسليم للخبر كى يعينه فى التخيير التعبدى».

العلاجيه للتوفيقات العرفيه، و محصله: أنّ الأخبار العلاجيه لو لم تكن ظاهره في غير موارد التوفيق العرفي، فلا أقلّ من كونه المتيقن، و مع هذا التيقن لا دليل على جريان أحكام التعارض في موارد الجمع العرفي، لوضوح توقف إطلاق الأخبار العلاجيه لموارد الجمع العرفي على عدم وجود القدر المتيقن، و المفروض أنّ موارد التحير الفاقده للجمع الدلالي بين الخبرين تكون هي القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمه في هذه الأخبار حتى ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفي.

(١). أي: من الأسئلة، و ضمير «غيرها» راجع إلى موارد الجمع العرفي.

(٢). خبر «و دعوى» و جواب عنها، و مرجعه إلى وجهين:

أحدهما: أنّه لا مورد هنا للأخذ بالمتيقن، إذ مورده إجمال الدليل و عدم ظهوره في معنى، و المفروض أن إطلاق الأخبار العلاجيه - الشامل لموارد الجمع العرفي - باق على حاله.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضا للأخذ بالمتيقن، و ذلك لأنّ المتيقن المجدي في تقييد الإطلاق إنّما هو المتيقن في مقام التخاطب، لا المتيقن بحسب الوجود الخارجي أو أنس الذهن، كما إذا قال السيد لعبده: «اسقني ماء» و كان الغالب بحسب الوجود في مكانهما ماء الفرات مثلا فالمتيقن حينئذ و إن كان هو ماء الفقرات، إلا أنّه لَمَّا كان ذلك بحسب الخارج - لا بحسب التخاطب - فلا يصلح للتقييد الإطلاق.

و المقام من هذا القبيل، إذ المتيقن في مقام التخاطب إنّما يتحقق في موردين:

الأول: وقوع الفرد المتيقن من أفراد المطلق مورد السؤال، كالأمر بعق الرقبه الواقع جوابا عن سؤال عتق الرقبه المؤمنه، فإنّ «الرقبه المؤمنه» لورودها مورد السؤال يصير عتقها متيقنا.

الثاني: حكم العقل الارتكازي بتيقن بعض أفراد المطلق، بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه، لكونه كالقرينه الحافه بالكلام الموجبه لظهور اللفظ في ذلك الفرد، كجواز تقليد المجتهد المنصرف عقلا إلى خصوص المجتهد الورع المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه، دون غيره.

غايته أنه (١) كان كذلك خارجا، لا بحسب مقام التخاطب (٢).

و بذلك (٣) ينقدح وجه القول الثاني (٤).

و ليس المقام من قبيل هذين الموردين. و عليه فيكون تيقن غير موارد الجمع العرفي من الأخبار العلاجية خارجيا و أجنبيًا عن مقام التخاطب، فلا يوجب تقيّد إطلاق أخبار العلاج بغير التوفيق العرفي.

(١). أى: غايه الأمر أنّ غير موارد الجمع العرفي كان كذلك أى متيقنًا خارجا لا فى مقام التخاطب.

(٢). الذى هو الصالح لتقيّد المطلق، لا المتيقن مطلقا و لو كان خارجيا، نظير ما مرّ آنفا.

(٣). أى: بالإشكال الذى ذكره بقوله: «و يشكل بأن مساعده العرف... إلخ» ينقدح وجه القول الثانى و هو التعميم و إجراء الترجيح و التخيير مطلقا و لو فى موارد الجمع العرفي.

و محصل وجه هذا القول هو: شمول إطلاق أخبار العلاج لمورد الجمع العرفي، و عدم صلاحية الانصراف إلى غير موارد الجمع العرفي لتقيّد إطلاقها، لكون التيقن خارجيا غير مستند إلى التخاطب و الانفهام من اللفظ كما مرّ آنفا.

(٤). و هو التعميم و الحكم بجريان التخيير و الترجيح فى موارد التوفيق العرفي، و هو منسوب إلى جماعه، منهم الشيخ الطوسى فى العده و الاستبصار، و المحقق القمى. و بعض المحدّثين.

قال الشيخ فى مقدمه الاستبصار: «و إن كان هناك ما يعارضه، فينبغى أن ينظر فى المتعارضين، فيعمل على أعدل الرّواه فى الطريقتين. و إن كانا سواء فى العدالة عمل على أكثر الرّواه عددا. و إن كانا متساويين فى العدالة و العدد - و هما عاريان من جميع القرائن التى 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 الذى يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنّه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا...» (١).

و قال فى العده: «و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت، فإنّه يحتاج فى العمل ببعضها إلى ترجيح، و الترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه



المقطوع بها، و الآخر مخالفا لهما، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك العمل بما يخالفهما، و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقه، و الآخر يخالفه و جب العمل بما يوافقهما و ترك ما يخالفهما» ثم رجح بصفات الراوى... إلى أن قال: «و إن كان الخبران موافقين للعامه أو مخالفين لهم نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل، و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر و جب العمل بالخبر الآخر الذى يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما...»(١).

و استظهر شيخنا الأعظم من عبارته العيده شمول الحكم بالترجيح ثم التأويل فيهما أو فى أحدهما للعام و الخاص، مع أن ظاهر الشيخ فى مسأله بناء العام على الخاص: أن الرجوع إلى التخيير و الترجيح إنما هو فى تعارض العامين دون العام و الخاص «لأن العمل بالخاص ليس طرحا للعام، بل حمل له على ما يريده الحكيم، و أن العمل بالترجيح و التخيير فرع التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع»(٢). و هو معارض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهه عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

و كيف كان فظاهر العبارتين المنقولتين عن الاستبصار و العده تقديم الترجيح على التصرف فى أحد الدليلين أو كليهما، و إن اختلفتا فى ترتيب المرجحات، فى الاستبصار قدم الترجيح بصفات الراوى، و فى العده قدم الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفته العامه.

و قد تصدى بعض شراح الرسائل لبيان وجوه الفرق بين كلمات شيخ الطائفة «و أن مقصوده بيان بعض الصغريات، و أن الترتيب ملغى عنده غير مقصود، و لعله لذا عبّر المصنف بقوله: نعم قد يظهر»(٣).

و نسب هذا القول إلى المحقق القمى فى مسأله بناء العام على الخاص، حيث بين لتعارضهما أقساما أربعة، و قال: «القسم الأول و هو ما علم اقترانهما. و الحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف إلا عن بعض الحنفية. لنا ما مرّ مرارا من الفهم العرفى و الرجحان النفس الأمري و الشيوخ و الغلبه... و قد يستشكل بأن الأخبار وردت فى تقديم ما هو مخالف العامه أو موافق الكتاب و نحو ذلك، و هو يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق

للكتاب أو المخالف للعامه أو نحو ذلك. و فيه: أن المبحث منعقد لملاحظه العام و الخاصّ من حيث العموم و الخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيه، إذ قد يصير التجوز في الخاصّ أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، و هو خارج عن المتنازع<sup>(١)</sup>.

و محل الاستشهاد هو الجمله الأخيره، حيث إنه لم يتخلّص عن إشكال سلطان العلماء بأن بناء العام على الخاصّ توفيق عرفي يخرج الخبران به عن التعارض موضوعا، بل التزم بتقديم العام على الخاصّ لمرجح خارجي أحيانا.

و قال صاحب الحدائق: «قد اشتهر بين كثير من أصحابنا رضوان الله عليهم سيّما أكثر المتأخرين عدّ الاستحباب و الكراهه من وجوه الجمع بين الأخبار، بل الاقتصار عليه في الجمع، دون تلك القواعد المنصوصه و الضوابط المخصوصه، كما لا يخفى على من لاحظ كتب المتأخرين و متأخريهم، كما نقله عنه بعض مشايخنا المعاصرين، فقال: إذا أمكن التوفيق بين الأخبار بحمل بعضها على المجاز كحمل النهي على الكراهه و الأمر على الاستحباب و غير ذلك من ضروب التأويلات فهو أولى من حمل بعضها على التقيه و ان اتفق المخالفون على موافقته. انتهى. و لعمرى أنّه محض اجتهاد - بل عناد - في مقابل نصوص سادات العباد، و جرأه على ردّ كلامهم الصريح في المراد...»<sup>(٢)</sup>.

و كذلك نسب المحقق الرشتي<sup>(٣)</sup> العمل بالمرجحات في مورد الجمع الدلالي إلى السيد الطباطبائي، في مسأله بطلان الصلاه بزياده ركوع فيها أو سجدتين، من حمل أخبار بطلان الصلاه بزياده الركعه على التقيه، و عدم تقييد إطلاقها بالأخبار المفصّله بين الجلوس قبل الركعه و عدمه، فراجع<sup>(٤)</sup>.

(١). هذا إشاره إلى دفع الاحتمال الثالث - أعني كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعا - و هو الذي يكون من وجوه القول بشمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي، و إشاره إلى إثبات القول المشهور، و هو عدم شمول أخبار العلاج لموارد التوفيق العرفي.

و المطلق كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السّلام، و هي (١) كاشفه «-» إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا (٢) دعوى اختصاصها به (٣)، و أنّها (٤) سؤالاً و جواباً

توضيح ذلك: ان أخبار العلاج و إن كانت عامّه لموارد الجمع العرفي بين المتعارضين، لكنها مخصّصه بالمخصص القطعي الذي يكشف عنه السيره القطعيه الثابته - من زمان الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» - على الجمع العرفي في العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، و عدم مراعاة الترجيح و التخيير بينها، فاحتمال الردع عن هذه الطريقه الذي جعل داعياً إلى السؤال عن حكم مطلق التعارض حتى موارد التوفيق العرفي مع هذه السيره في غير محله، فلا يصلح لأن يكون وجهاً للسؤال عن مطلق التعارض حتى يشمل التوفيق العرفيه كما هو مقتضى القول غير المشهور.

(١). يعنى: و السيره القطعيه كاشفه عن مخصّص يختص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ قول المشهور أعنى عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

(٢). هذا إشاره إلى وجه القول المشهور الذي أفاده بقوله: «و قصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّه... إلخ» و حاصله: أن تخصيص الأخبار العلاجيّه إنّما يصح فيما إذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفي، و أمّا إذا لم يكن لها عموم بأن يكون موضوع تلك الأخبار خصوص موارد التحيّر - دون غيرها كموارد الجمع العرفي التي لا- يتحير العرف في استفادته المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفي بالتخصّص الذي هو خروج موضوعي، لا بالتخصيص. لكن المصنف «قده» منع هذا الوجه بقوله:

«و يشكل بأن مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه... إلخ».

(٣). أى: اختصاص أخبار العلاج. و ضمير «به» راجع إلى «بغير».

(٤). معطوف على «اختصاصها» و ضميره راجع إلى «أخبار العلاج».

(-). يرد عليه: أنّه مع كثره الاهتمام و الابتلاء بالمقام تقتضى العاده عدم خفاء القرينه التي تخصص عموم أخبار العلاج، فالقرينه اللفظيه لا- كاشف عنها لا- من السيره و لا غيرها، و كذا القرينه الحالیه، إذ مع اختلاف المعنى من وجودها و عدمها لا بد من إظهارها حتى لا يقع المتأخرون عن

بصدد الاستعلاج و العلاج (١) فى موارد التحير و الاحتياج. أو دعوى (٢) الإجمال و تساوى (٣) احتمال العموم مع احتمال الاختصاص. و لا ينافيها (٤) (و لا ينافيها) مجرد صحة السؤال لما (٥) لا ينافي

(١). الأول راجع إلى السؤال، و الثانى إلى الجواب، و «فى موارد» متعلق ب «الاستعلاج».

(٢). معطوف على «دعوى اختصاصها» و حاصله: أن دعوى التخصيص منوطه بعدم اختصاص ظهور أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفى، أو بعدم إجمالها الناشئ عن تساوى احتمالى العموم و الاختصاص، إذ مع صحة إحدى هاتين الدعويتين لا مجال لدعوى التخصيص كما هو واضح. لكن المصنف «قده» منع هذه الدعوى بقوله: «و دعوى ان المتيقن منها غيرها... إلخ».

(٣). عطف تفسيرى ل «الإجمال».

(٤). أى: و لا ينافى دعوى الإجمال. و هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فهو: أن صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفى تكشف عن العموم، و هو صالح للرادعيه، فدعوى السيره تنافى هذا العموم.

و أما الدفع فمحصله: أن المنافاه منوطه بظهور اللفظ فى العموم حتى يصلح للرادعيه، و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا يثبت العموم، لأن صحته أعم من احتمال العموم، لكفايه احتمالاه فى صحة السؤال، و احتمالاه لا ينافى السيره و لا يردعها.

هذا بناء على ما فى أكثر النسخ حتى المطبوعه أخيرا المصححه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف. و لكن فى نسخه العلامة الرشدي «قده»: «و لا ينافيها» بثنيه الضمير الراجع إلى كلتا الدعويتين - أى دعوى الاختصاص و دعوى الإجمال - و لا بأس به.

(٥). متعلق ب «السؤال» و الأولى تبديله ب «عمًا».

ذلك الزمان فى خلاف الواقع. فدعوى السيره القطعيه الكاشفه إجمالاً عن المخصّص على كلا التقديرين غير ثابتة، نعم لا بأس بدعوى قريته هذه السيره على اختصاص الأسئلة بما يتحير العرف فى فهم المراد منه، و هو باب التعارض، دون موارد التوفيق العرفى، إذ لا يتحير العرف فى فهم المراد منها، فإلحاق موارد الجمع العرفى بباب التعارض محتاج إلى الدليل.

العموم «-» ما لم يكن (١) هناك ظهور (٢) أنه لذلك، فلم يثبت (٣) بأخبار العلاج ردُّع عمَّا هو (٤) عليه بناء العقلاء و سيره العلماء من (٥)التوفيق، و حمل (٦) الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه (٧)، فتأمل (٨).

(١). هذا إشاره إلى دفع التوهم المذكور بقولنا: «و أما الدفع فمحصله... إلخ».

(٢). بالرفع مضافا إلى كلمه «أنه» و ضمير «انه» راجع إلى «السؤال». و «لذلك» أى للعموم، يعنى: ما لم يكن هناك ظهور كون السؤال للعموم، و هذا الظهور غير ثابت، لكون السؤال أعم من الظهور فى العموم و احتمالاه.

(٣). هذه نتيجة قوله: «اللهم إلا أن يقال» و محصلها: أن أخبار العلاج إمَّا ظاهره فى خصوص التعارض الموجب للتحخير عرفا، أو مجمله، و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفى، أو عامته لموارد الجمع العرفى أيضا. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفى خارجه عن حريم تلك الأخبار إمَّا تخصيصا كما فى الأول، و إمَّا تيقُّنا كما فى الثانى، و إمَّا تخصيصا كما فى الثالث، لكشف السير القطعيه عن المخصَّص.

(٤). هذه الكلمه زائده، فيكفى أن يقال: «ردُّع عما عليه بناء العقلاء».

(٥). بيان ل «ما» الموصول، و قوله: «سيره» معطوف على «بناء».

(٦). هذا و قوله: «و التصرف» معطوفان على «التوفيق» و مفسَّران له.

(٧). أى: على التصرف، كما إذا قال: «لا- تصم يوم عاشوراء» ثم قال: «صم يوم عاشوراء» حيث انه يحمل الأول على الكراهه و الثانى على الرخصه.

(٨). لعله إشاره إلى أنه - بناء على عموم أخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيره القطعيه التى عليها أبناء المحاوره فى التوفيقات العرفيه، كسائر السِّير القطعيه المردوع عنها بعموم أو إطلاق، و قطعيتها لا تمنع عن ردع أخبار العلاج لها. فالأولى فى دفع الإشكال منع العموم، و دعوى ظهور أخبار العلاج فى خصوص التعارض الحقيقى، و عدم الدليل على الردع - عن هذه السيره القطعيه - الذى هو كاف فى إمضاءها.

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «مجرد صحه السؤال عن مطلق التعارض حتى إذا كان هناك جمع عرفى ما لم يكن...».

قد عرفت (٢) حكم تعارض الظاهر والأظهر، و حمل (٣) الأوّل على الآخر، فلا إشكال (٤) فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر و أيّهما أظهر، و قد ذكر فيما اشتبّه

### المرجحات النوعية الدلالية

(١). الغرض من عقده هو التعرض لما قيل في تمييز الظاهر عن الأظهر - في الموارد التي اشتبّه فيها الحال - و تزييفه، فالمعقود في هذا الفصل بحث صغرى، و هو: إثبات الأظهر و تمييزه عن الظاهر، كما أن ما أفاده في أوائل التعادل و الترجيح من تقدم الأظهر على الظاهر و سائر التوفيقات العرفية بحث كبرى. و قد تعرض له الشيخ الأعظم «قده» في المقام الرابع من مقامات الترجيح المعقود لبيان المرجحات النوعية الدلالية لأحد المتعارضين بقوله: «و لنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل... و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام، و لا إشكال في ترجيح التقييد... إلخ».

(٢). يعنى: في أوائل التعادل و الترجيح، حيث قال: «و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر...».

(٣). معطوف على «حكم» و مفسّر له، فإنّ حكم تعارضهما هو حمل الظاهر على الأظهر.

(٤). هذا متفرع على ما ظهر - بحسب الكبرى - من حكم الظاهر والأظهر، و أنّه لا إشكال

الحال لتمييز ذلك (١) ما لا عبره به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها (٢) و بيان (٣) ضعفها.

#### منها (٤): ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق

، و تقديم التقييد

في تقديم الأظهر فيما إذا تميّز عن الظاهر، و أما في موارد الاشتباه و عدم إحراز الأظهر فقد ذكروا لتمييزه وجوهاً ضعيفه سيأتي بيانها.

(١). أى: الأظهر، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الوجوه الضعيفه، و تذكيره باعتبار لفظ «ما» لا معناه.

(٢). أى: من الوجوه التي لا عبره بها.

(٣). بالجرّ معطوف على «الإشارة»، و ضمير «ضعفها» راجع إلى «الوجوه».

#### ترجيح العموم على الإطلاق

(٤). أى: من تلك الوجوه الضعيفه ما أفاده الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص قُدم الأوّل على الثاني، لوجهين:

الأوّل: أظهره العام في العموم من المطلق في الإطلاق، لكون ظهور الأوّل تنجيزياً، حيث إنّه مستند إلى الوضع، و الثاني تعليقياً، لكونه معلّقاً على مقدمات الحكمه التي منها عدم البيان، و العام صالح للبيان، فعدم الأخذ بالإطلاق حينئذ إنّما هو لعدم تماميه مُقتضيه، بخلاف العكس، إذ تمام المقتضى للعموم - و هو الوضع - موجود، فلا وجه لرفع اليد عنه، للزوم الدور الذي سيجيء تقريبه إن شاء الله تعالى.

مثلاً- إذا ورد «أكرم الشاعر و لا تكرم الفساق» و كان هناك شاعر فاسق، دار الأمر بين إخراجها عن وجوب إكرام الشاعر بالتقييد بغير الفاسق، و بين إخراجها عن عموم حرمة إكرام الفساق بالتخصيص، و الحكم بوجوب إكرامه، فيقال: إنّ التقييد أولى من التخصيص، حيث إن ظهور «الفساق» في العموم بالوضع، و ظهور «الشاعر» في الإطلاق بمقدمات الحكمه التي هي غير تامه، لما عرفت من صلاحيه العام للبيانيه، لأنّ دلالة العام تنجزيه لا- تتوقف على غير الوضع، بخلاف دلالة الإطلاق - الموضوع لنفس الطبيعه - على

على التخصيص فيما دار الأمر بينهما: «من (١) كون ظهور العام في العموم تنجيزياً (٢)، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه (٣) معلق على عدم البيان، و العام يصلح (٤) بياناً، فتقديم العام حينئذ (٥) لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه. بخلاف العكس (٦)،

الشمول، فإنها معلقة على عدم البيان، لكون المولى بصدد بيان مراده، فعدم تقييده إكرام الشاعر بالعدالة كاشف عن موضوعيه نفس الشاعر لوجوب الإكرام و لو كان فاسقاً، و من المعلوم انتفاء هذه المقدمه بورود البيان و هو العام المفروض صلاحيته للبيانيه على ما يراد من المطلق.

(١). بيان ل «ما» الموصول في «ما قيل» و هذا بيان حاصل كلام الشيخ «قده».

(٢). لاستناده إلى الوضع الذي لم يعلق على شيء، لكونه المقتضى التام للظهور.

(٣). أى: ظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان الذي هو جزء المقتضى للإطلاق، فظهور العام لتماميه مقتضيه - و هو الوضع - منجز غير معلق على شيء، بخلاف إطلاق المطلق، فإنه معلق على تماميه مقتضيه المنوطه بعدم البيان.

(٤). لكونه تنجيزياً باعتبار تماميه مقتضيه و هو الوضع كما مرّ مرارا.

(٥). أى: حين تنجيزيته و صلاحيته للبيانيه، و «لعدم» خير قوله: «فتقديم» و ضمير «معه» راجع إلى «العام» و «مقتضى الإطلاق» بصيغه اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمه. فالنتيجه: أنّ ظهور العام تنجيزى و المطلق تعليقى.

(٦). و هو تقديم المطلق على العام المستلزم لتخصيص العام - كالفاسق في المثال - بالمطلق و هو الشاعر، و إخراج الشاعر الفاسق عن حرمة إكرام الفسّاق، فان هذا التقديم لا وجه له، ضروره أن هذا التخصيص منوط بتماميه المقدمات المقتضيه للإطلاق، و قد عرفت عدم تماميتها.

و بعبارة أخرى: يدور الأمر بين تقديم العام على المطلق و بين تخصيص العام، و تقديم العام يلزمه تقيّد المطلق لا تقييده، لفرض عدم جريان المقدمات فيه حتى يستفاد الشيع من المطلق، فلا يراد من المطلق حينئذ إلاّ الطبيعه المهمله. و أما تقديم المطلق و تخصيص



فإنه (١) موجب لتخصيصه بلا وجه إلا (٢) على نحو دائر.

و من (٣) أن التقييد أغلب من التخصيص».

العام به فهو إما بلا ميزان و ضابط، و إما دورى، و كلاهما باطل، فيتعين تقديم العام على المطلق.

(١). أى: فإنّ العكس - و هو تقديم المطلق على العام - موجب لتخصيص العام بلا وجه، و هذا تعليل لعدم تقديم المطلق على العام، و محصله: أن هذا التقديم بلا وجه أى اقتراح محض و ليس بميزان، لما مرّ من عدم تماميه المطلق حتى يصح تخصيص العام به، لتوقف تماميته على عدم البيان.

(٢). استثناءً من «بلا-وجه» يعنى: أنّ هذا التخصيص يكون بلا-وجه إلا-بنحو محال، و هو الدور، إذ العمل بالتعليق - و هو المطلق - موقوف على طرح التنجيزى و هو العام، إذ مع وجوده لا-يتحقق المطلق، و طرح التنجيزى موقوف على العمل بالمطلق أى تخصيص العام به، فالعمل بالتعليق منوط بطرح التنجيزى، و طرح التنجيزى منوط بالعمل بالتعليق، و هذا دور.

(٣). معطوف على «من كون» و إشاره إلى الوجه الثانى من وجهى تقديم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، و محصله: أن التقييد فى المحاورات أكثر من التخصيص، و هذه الأ-كثريه ربما توجب أظهره العام فى العموم من ظهور المطلق فى الإطلاق، فتدبر.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيعارض تقييد المطلق و تخصيص العام. و لا إشكال فى ترجيح التقييد - على ما حَقَّقَه سلطان العلماء من كونه حقيقه - لأن الحكم بإطلاق من حيث عدم البيان، و العام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء مقتضى الإطلاق. و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضى له ثبت بيان التقييد...» إلى أن قال: «و أمّا على القول بكونه مجازا فالمعروف فى وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص.

و فيه تأمل...».

و المقصود من نقل عباره الشيخ «قده» هو: أن الوجهين اللذين ذكرهما الماتن لتقديم التقييد على التخصيص - بحيث يكون كل منهما وجهها على حده - ليسا فى كلام الشيخ

و فيه: أنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضى (٢) في مقدمات الحكمه إنّما هو البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد (٣).

وجهين مستقلّين، بل هو «قده» اعتمد على الوجه الأوّل بناء على مقاله سلطان العلماء، و على الثاني بناء على مقاله المشهور، فتفطن.

(١). هذا إشكال على الوجه الأوّل و هو كون ظهور العام تنجيزيًا و ظهور المطلق تعلقيًا.

و مبنى الإشكال هو النزاع في أنّ البيان المأخوذ عدمه في انعقاد الإطلاق هل هو البيان حال إلقاء الكلام، فإذا كان المولى في مقام البيان و لم يأت بالمقيّد المتصل انعقد الإطلاق في كلامه؟ أم أنّ البيان المأخوذ عدمه في مقدمات الحكمه هو البيان إلى الأبد، لا خصوص عدمه في حال التخاطب. ظاهر كلام الشيخ هو الثاني، و مختار المصنف هو الأوّل، و قد ناقش «قده» كلام الشيخ هنا و في بحث المطلق و المقيد و في الفوائد (١٠).

و بعد الإشاره إلى مبنى الإشكال نقول في توضيحه: أنّ عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمه - التي يتوقّف عليها الإطلاق - إنّما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب، لا - مطلقا حتى في دليل منفصل. و عليه فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجيزيًا كتنجيزه ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين، لا بين التنجيزي و التعليقي كما أفاده الشيخ «قده».

نعم اتصال العامّ بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق، لكون العام بيانا في مقام التخاطب، لكنه خارج عن مفروض البحث، و هو انعقاد الظهور في كلّ منهما، و الخلاف في تعيين الأظهر منهما.

(٢). بصيغه اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمه، فالأولى إسقاط أحدهما، لإغناء كل منهما عن الآخر.

(٣). يعنى: حتى لو ورد البيان منفصلا عن المطلق بمدّه مديده، و المفروض هنا ورود العام منفصلا عنه، و بعد استقرار الظهور في كل من العام و المطلق يتعارضان، و لا وجه

و أغلبيه (١) التقييد مع كثره التخصيص (٢) بمثابه قد قيل: «ما من عام إلا و قد خُصَّ» غير مفيد (٣)، فلا بد (٤) فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها (٥) الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر، فتدبر (٦).

لتقديم العام.

(١). هذا إشاره إلى الإشكال على الوجه الثانى، و هو كون التقييد أغلب من التخصيص، و محصل الإشكال و جهان:

أحدهما: منع أغلبيه التقييد من التخصيص، لبلوغ التخصيص فى الكثره بمثابه قيل فيه: ما من عام إلا و قد خُصَّ.

ثانيهما: أنّ هذه الأغلبيه - بعد تسليمها - غير مفيده، لعدم كونها موجبه للظن فى مورد الشك أولاً، و عدم حجتيه على فرض حصوله ثانياً.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الأول، و هو منع أغلبيه التقييد من التخصيص.

(٣). خبر «و أغلبيه» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى الإشكال، و الأولى أن يقال: «غير مفيده» بالتاء.

(٤). هذا متفرع على عدم تماميه الوجهين المتقدمين اللذين أقيما على ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق، و غرضه: أنه بعد عدم ثبوت ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق بالوجهين المذكورين - و صلاحيه كل منهما للتصرف فى الآخر، و عدم لزوم محذور الدور و التخصيص بلا- وجه - لا بد فى إثبات الأظهره فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها من القرائن المقاليه و المقاميه الموجبه لأظهره العام أو المطلق أو تكافئهما فى الظهور.

(٥). أى: خصوصيات القضية، و ضمير «أحدهما» راجع إلى العام و المطلق.

(٦). يمكن أن يكون إشاره إلى: أن عدم البيان فى مقام التخاطب يتوقف عليه أصل ظهور المطلق فى الإطلاق، و أمّا حجتيه بحيث يصح التمسك به فهى مشروطه بعدم البيان إلى الأبد كالمخصص المنفصل، فإنّ العام ظاهر فى العموم، و لكن حجتيه فى العموم منوطه بعدم ورود مخصص منفصل، فالعمل بالمطلق أو العام قبل ورود المقيّد

، كما إذا ورد عام (٢) بعد (٣) حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد (٤) الخاصّ بعد حضور وقت العمل

و المخصص كالعمل بالأصل قبل ورود الدليل، فكما أنّه لا مورد للعمل بالأصل بعد الظفر بالدليل، فكذلك العمل بالمطلق أو العام بعد الظفر بالمقيّد أو المخصص. و لعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد أصل الظهور، و عدم البيان أبداً في حجّيته بقاء، لا توقف أصل الظهور عليه، فإنّه مما لا يظن من أحد احتماله.

دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

(١). معطوف على «منها ما قيل في ترجيح ظهور العموم... إلخ» و ضمير «منها» راجع إلى ما استفاد من قوله: «ما لا عبره به أصلاً» من الوجوه الضعيفه التي ذكرت لتمييز الأظهر عن الظاهر، و الضمير المستتر في «دار» راجع إلى «أمر الخاصّ» أي: دار أمر الخاصّ بين كونه مخصّصاً للعام أو منسوخاً به. و محصل هذا الوجه في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ هو: غلبه التخصيص الموجه لتقديمه على النسخ، و قد ذكر المصنف لهذا الدوران موردين.

(٢). هذا إشاره إلى المورد الأوّل، و حاصله: أنه إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا قال: «أكرم زيدا الأمير» و بعد حضور زمان العمل به قال: «لا تكرم الأمراء» فإنّه يدور الأمر بين مخصصيه الخاصّ للعام و ناسخيه العام للخاص.

(٣). تقييد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون لأجل تقوّم النسخ بحضور وقت العمل، إذ لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص تعيّن التخصيص و لا يدور الأمر بينه و بين النسخ.

(٤). معطوف على «ورود» و إشاره إلى المورد الثاني - و هو عكس السابق - كما إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كقوله عليه السّلام في ما رواه معاوية بن عمار: «العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج على من استطاع» و بعد العمل بهذا العام ورد «أنّ

بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعام أو ناسخاً له و رافعا (١) لاستمراره و دوامه - في وجه (٢) تقديم التخصيص على النسخ من (٣): غلبه التخصيص و ندره النسخ.

النائي لا يجب عليه العمره المفردة، و الواجب عليه هو عمره التمتع « فيدور أمر هذا الخاصّ بين المخصّصيه و الناسخيه، فتقديم الخاصّ و إن كان مسلماً، لكن الكلام في أنه للتخصيص أو للنسخ.

(١). معطوف على «ناسخاً» و مفسّر له، و ضمائر «له، لاستمراره، دوامه» راجعه إلى «العام» و قيل: إنّ في بعض النسخ «أو رافعا» و لو كان كذلك ف «أو» بمعنى الواو.

(٢). متعلق ب «قيل» يعنى: ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ.

(٣). بيان ل «ما» الموصول في قوله: «ما قيل» و حاصل البحث: إن الوجه في تقديم التخصيص على النسخ - عند الدوران بينهما - هو غلبه التخصيص و ندره النسخ.

ثم إنّ الفرق بين النسخ و التخصيص - بعد وضوح وجوب العمل بالخاص المتأخر عن زمان العمل بالعام مطلقاً سواء أ كان ناسخاً أم مخصّصاً - هو: أنه بناء على التخصيص يكون الخاصّ كاشفاً عن كون الحكم الواقعي هو مؤدى الخاصّ، و أن العام لم يكن مراداً جدياً من أوّل الأمر، فإن لم يعمل بالعام لم يكن عاصياً، بل متجزّياً، لعدم عمله بما كان حجه عليه ظاهراً و هو العام. و بناء على النسخ يكون العام حكماً واقعياً، فإن لم يعمل به كان عاصياً، حيث إن النسخ عبارته عن رفع دوام الحكم و قطع استمراره، فالعام مراد جديّ للشارع ما لم يرد ناسخ له، و مع ورود النسخ يرتفع استمرار حكم العام، نظير الأحكام الموقّته المرتفعه بخروج أوقاتها، بل الحكم المنسوخ منها حقيقه. فمع فرض كون العام من الموقّعات التي يجب قضاؤها بعد خروج أوقاتها يجب قضاؤها بناء على النسخ، لأنّ الواجب الواقعي فات عنه في وقته فوجب عليه قضاؤه. و لا يجب قضاؤها بناء على التخصيص، لعدم الوجوب واقعا للعام.

و الحاصل: أنّ غلبه التخصيص على النسخ في المحاورات تلحق المشكوك بالغالب و هو التخصيص. قال شيخنا الأعظم: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع - في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة - على ظهور العام في العموم الأفرادى،

و يعتبر عن ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخيه في العام أو في الخاصّ. و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ.

(١). هذا إشكال على الوجه المزبور، و هو غلبه التخصيص على النسخ، الذي جعله الشيخ و غيره وجهاً لترجيح التخصيص على النسخ في صورتين المذكورتين في المتن.

و محصل الإشكال هو: أنّه بناء على الوجه الذي ذكر في تقديم التقييد على التخصيص - من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقياً - يلزم تقديم النسخ في المقام على التخصيص، لأنّ دلالة كل دليل على الاستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة على الاستمرار تعليقيه، لكونها بالمقدمات، لا تنجيزيه، لعدم كونها بالوضع، فإذا دل دليل بالوضع على قطع ذلك الاستمرار قدّم ذلك الدليل عليه، لكونه بالوضع قاطعاً للاستمرار و مانعاً عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان، لكون الدليل القاطع للاستمرار بيانا. فإذا ورد «أكرم زيدا الشاعر» و بعد حضور وقت العمل به ورد «لا تكرم الشعراء» فإنّ دلالة الخاصّ على استمرار و جوب إكرام زيد الشاعر تكون بالإطلاق لا بالوضع، و دلالة حرمة إكرام كل شاعر من زيد و غيره من الأفراد تكون بالوضع بناء على وضع الجمع المحلّي باللام للعموم، و حيث إنّ الظهور الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعليقى يقدم العامّ و يصير ناسخاً أى رافعا لاستمرار حكم الخاصّ.

و كذا الحال في عكس المثال، و هو ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنّ مقتضى تقدم الظهور التنجيزي على التعليقي كما عرفت هو كون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً.

فالمتحصل: أنّ هذا الوجه - أى تنجيزيه الظهور و تعليقته - يقتضى كون العام ناسخاً في المثال الأوّل، و كون الخاصّ ناسخاً للعام في المثال الثانى. و عليه فلا بد من الالتزام بالنسخ في الموردين، دون التخصيص كما ذهب إليه الشيخ و غيره كما عرفت في عبارته المنقوله.

(٢). هذا في المورد الأوّل أعنى به: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

أو العام (١) على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي (٢) في تقديم التقييد على التخصيص كان (٣) اللازم في هذا الدوران (٤) تقديم النسخ على التخصيص أيضا (٥)، و أنّ (٦) غلبه التخصيص إنما توجب أقوائه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزه في أذهان أهل المحاوره بمثابه (٧) تعدّ من القرائن المكتنفه

(١). هذا في المورد الثاني، و هو ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

(٢). و هو كون ظهور العام في العموم تنجيزيًا و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقيا، و هذا الوجه العقلي هو المذى ذكره مرجّحا لتقديم التقييد على التخصيص بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجيزيًا، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق... إلخ».

(٣). هذا ما يتعلق به قوله: «فعلى الوجه» يعنى: فعلى الوجه العقلي كان اللازم... إلخ.

(٤). أى: في الدوران بين النسخ و التخصيص، و قد عرفت وجه اللزوم، و هو كون دلالة الدليل على الاستمرار بالإطلاق، و دلالة العام على العموم - الذى هو بيان لقطع استمرار الدليل المقابل له - بالوضع، فلا بد حينئذ من تقديم النسخ على التخصيص.

(٥). يعنى: كتقديم التقييد على التخصيص كما تقديم في دوران الأمر بين التخصيص و التقييد.

(٦). معطوف على «أن دلالة الخاصّ» و هذا متمّم للجواب عن تقديم التخصيص على النسخ لأجل الغلبه. توضيحه: أن غلبه التخصيص لا- تجدى فى رفع اليد عن الظهور الوضعى للعام بالظهور الإطلاقى، إلّا- إذا أوجبت أقوائه الظهور الإطلاقى فى الاستمرار من الظهور الوضعى للعام فى العموم، و لا- توجب الغلبه ذلك إلّا- إذا كانت مرتكزه فى أذهان العرف بحيث تعدّ عندهم من القرائن المكتنفه بالكلام الموجبه للظهور. و ليست الغلبه كذلك، فلا يعتد بها و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، لكن مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهنا فى ظهور الكلام فى العموم، و لا أقوائه ظهوره فى الدوام.

(٧). متعلق بقوله: «مرتكزه».

بالكلام (١)، و إلا (٢) فهي و إن أنت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبه لها (٣) كما لا يخفى «-» .

ثم (٤) إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل (٥) في التخصيص - لئلا (٦) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل (٧) الأمر في تخصيص

(١). بحيث توجب أظهره الكلام في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم.

(٢). أى: و إن لم تكن الغلبه مرتكزه في أذهان أبناء المحاوره فالغلبه و إن كانت حينئذ مفيده للظن بالتخصيص، لكنها لا توجب أقوائه الظهور التي هي مناط تقديم التخصيص على النسخ.

(٣). أى: لأقوائه ظهور الكلام، و ضميرا «فهي، أنها» راجعان إلى الغلبه.

(٤). غرضه تحقيق حال الخصوصات الوارده عن أهل البيت المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» بعد العمل بالعمومات الوارده في الكتاب و السنه، و محصل الإشكال فيها: أنه بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاصّ قبل زمان العمل بالعامّ - حتى لا- يلزم القبح و هو تفويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الأمر في تلك الخصوصات، إذ لو كان ورودها بعد العمل بالعامّ يلزم هذا القبح، فلا يمكن الالتزام بمخصّصيه تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنه، كما أنه لا يمكن الالتزام بناسختها أيضا لتلك العمومات، لاستلزامه كثره النسخ في الشريعه الواحده مع قلته و كثره التخصيص.

و بيان آخر: الخاصّ مخصّص إن كان قبل زمان الحاجة أى قبل العمل بالعامّ، و إن كان بعده فهو ناسخ و ليس بمخصّص، فلا دوران بين المخصّصيه و الناسخيه.

(٥). أى: وقت العمل بالعامّ، فإنّ تخصيصه منوط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

(٦). هذا تعليل لاعتبار كون التخصيص قبل زمان العمل بالعامّ، و قد مرّ آنفا توضيحه.

(٧). خبر «انه» يعنى: ثم إنه يشكل الأمر في تخصيص الكتاب... إلخ.

(-). لكن المصنف «قده» في العام و الخاصّ قبيل البحث في معنى النسخ قدّم التخصيص على النسخ، حيث قال: «إلا أنّ الأظهر كونه مخصصا مع ذلك... إلخ» فلاحظ.



الكتاب أو السنه (١) بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السّلام، فإنّها (٢) صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتهما ( بعموماتها ) و التزام نسخهما ( نسخها ) بها (٣)

(١). المراد بالسّينه هنا هي السنه النبويه، بقريته صدور الخصوصات من الأئمه «عليهم السلام» لا بمعنى ما يقطع بكونه من الدين كما هو المقصود من أخبار العرض على الكتاب و السنه.

(٢). يعنى: فإنّ الخصوصات صادره... إلخ، و هذا تقريب الإشكال المزبور. يعنى:

و المفروض أنّها صادره بعد العمل بالعامّ، فلا يمكن أن تكون مخصّصه لعمومات الكتاب و السنه.

و الحاصل: أنّه يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقوليه دوران الخاصّ المتأخّر عن العام بين النسخ و التخصيص، إذ مع وروده قبل العمل بالعامّ يتعيّن التخصيص، و بعد العمل بالعامّ يتعين النسخ، فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات دائر بين أمرين يبعد الالتزام بهما.

الأوّل: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إنّ الناسخ مما أنشأه النبي «صلى الله عليه و آله و أخفاه لمصلحه عن الناس و أودعه عند الوصى صلوات الله عليه» ليظهره عليهم عند وجود المصلحه فى إظهاره.

و وجه بعده ما قيل: من ندرته خصوصا فيما كان إظهاره عنهم عليهم السلام لا عن النبي صلى الله عليه و آله فتأمل.

الثانى: حملها على التخصيص، مع الالتزام باحتفاف العام الكتابى بما يخصّصه، و عمل السابقين بالخاص لعلمهم به، لكنه اختفى فأظهره الإمام عليه السلام لأهل عصره.

و وجه بعده: أنّ عموم البلوى بتلك الخصوصات الموجب لتوفّر الدواعى إلى نقلها و ضبطها - حتى لا تقع الطبقات المتأخره فى خلاف الواقع - يوجب الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات و القرائن الداله عليها.

(٣). أى: بالخصوصات، و ضميرا «بعموماتهما، نسخهما» راجعان إلى «الكتاب أو

و لو قيل (١) بجواز نسخهما بالروايه عنهم كما ترى (٢).

فلا محيص (٣) فى حلّه من أن يقال: إنّ اعتبار

السنة» و تنبيه هذين الضميرين مطابقه للنسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف «قده». و أفراد الضميرين كما فى سائر النسخ ليس على ما ينبغى.

(١). هذا إشاره إلى إشكال النسخ بالروايات الصادره عن الأئمه الأطهار «عليهم صلوات الله الملك الغفار» بعد انقطاع الوحي، حيث إنهم «عليهم الصلاه و السلام» حقاظ الأحكام لا مشرّعون لها حتى ينسخوا شيئا من الأحكام. و لكن دفعوا هذا الإشكال بما سيأتى بيانه.

(٢). خبر «و التزام» و دفع له، و حاصل هذا الدفع: أن الالتزام المزبور مستلزم لكثرة النسخ حينئذ، و هو خلاف ما التزموا به من قلّه النسخ. مضافا إلى: استلزامه عدم كمال الدين فى عصره صلى الله عليه و آله و سلم و المفروض أنه كمل - بحسب الآيات و الروايات - فى زمانه صلى الله عليه و آله كما يصرّح به خطبه الغدير فى حجه الوداع: «معاشر الناس ما من شىء يقربكم إلى الجنة إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شىء يباعدكم عن النار إلّا و قد نهيتكم عنه».

(٣). هذا جواب الإشكال الذى ذكره بقوله: «يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنة». توضيحه: أنه يمكن دفع الإشكال بوجوه ثلاثه تعرّض الماتن لاثنين منها:

أحدها: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصّصيه تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة كما عليه بناء الأصحاب، بتقريب: أنّ وجه القبح المزبور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض انجبار فواته بمصلحه فى إخفاء الخصوصات، أو مفسده فى إظهارها فى الصدر الأوّل - كما اتفق ذلك فى كثير من الأحكام، حيث إن بيانها كان بالتدرّج حسب اقتضاء المصلحه - صحّ حينئذ دعوى الالتزام بالتخصيص، و كون التكليف الواقعى مؤدّى الخاصّ، إلّا أنّ السابقين عملوا بحكمهم الظاهرى الذى هو مقتضى العمومات.

فحاصل هذا الوجه: مخصّصيه الخصوصات لتلك العمومات من دون لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و إن تأخر بيانها عن زمان العمل بالعمومات، لما مرّ آنفا من تدارك فوات الغرض - المانع عن القبح - بمصلحه فى تأخير البيان.

ثانيها - أى ثانى الوجوه الدافعه للإشكال - أنه لا مانع من الالتزام بناسخيه تلك

ذلك (١) حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - و كان من الواضح أنّ ذلك (٢) فيما إذا لم يكن هناك مصلحه فى إخفاء الخصوصيات أو مفسده فى إبدائها كإخفاء (٣) غير واحد من التكاليف فى الصدر الأوّل - لم يكن (٤) بأس بتخصيص عموماتها بها،

الخصوصيات، بمعنى كونها ناسخه للحكم الظاهري الثابت للعام، لا- النسخ بمعناه الحقيقي و هو رفع الحكم الثابت الفعلى الواقعى، بل ليس العام إلا- حكما ظاهريًا من دون أن يكون حكما فعليًا ثابتا واقعا و مرادا جدّيًا، بل الحكم الثابت واقعا هو مقتضى الخصوصيات.

و لا بأس بإرادته النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحه عدم بيان الحكم الواقعى المطابق لتلك الخصوصيات «-» .

(١). أى: اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعامّ فى التخصيص.

(٢). أى: قبح تأخير البيان فى يكون فى مورد الجبران، و أمّا فى مورد الجبران فلا قبح.

و المراد بوقت الحاجة وقت العمل بالعامّ. و عليه فليس تأخير البيان قبيحا ذاتيا كقبح الظلم حتى لا يتغير عمّا هو عليه، بل هو كالكذب فى كونه مقتضيا للقبح، و لذا يرتفع لو زوحم بما هو أهم منه كحفظ النفس و نحوه.

(٣). هذا تشبيه بالمنفى، و ضمير «إبدائها» راجع إلى «الخصوصيات».

(٤). جواب قوله: «حيث كان» يعنى: بعد أن كان وجه قبح التخصيص بعد حضور وقت العام تفويت الغرض و كان الغرض الفائق متداركا، فلا بأس بالالتزام بمخصّصيه الخصوصيات الصادره من الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» لعمومات الكتاب و السنه.

=====

(-). ثالثها: أنّ العمومات كانت مقرونه بقرائن تدلّ على الحكم الواقعى الّذى هو مقتضى الخصوصيات، و كان عمل السابقين على طبق الخصوصيات، لكن خفيت تلك القرائن على أهالى الأعصار المتأخره، و لذا بيّن لهم الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين» تلك الخصوصيات.

فمرجع هذا الوجه إلى كشف تلك الخصوصيات عن عمل السابقين بمقتضياتها، و عدم عملهم بالعامّ، فلا يلزم النسخ و لا تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يوجّه ذلك بعدم لزوم القبح من هذا

و استكشاف (١) أنّ موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا

(١). بالجزء معطوف على «تخصيص عموماتها» و مفسّر له، و ضمير «عموماتهما» راجع إلى «الكتاب و السنه» و ضميرا «بها، موردها» راجعان إلى الخصوصات، و ضمير «فيه» إلى «حكم العام ظاهرا». يعنى: لم يكن بأس باستكشاف أنّ مورد الخصوصات كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فى حكمه ظاهرا بمقتضى أصاله العموم.

التأخير لأجل المصلحه فى إخفاء الخصوصات أو المفسده فى إبدائها.

لكن يبيّن هذا الوجه ما تقدم سابقا من: أن اختفاء القرائن مع كثره الابتلاء بها و شدّه الاهتمام بضبطها بعيد جدًّا.

و كذا يبيّن الوجه الثانى - و هو نسخ الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصل اللفظى أعنى أصاله العموم - أنّ النسخ هو رفع اليد عن الحكم الفعلى الثابت واقعا، لا رفع اليد عن الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصل اللفظى، فلا بد أن يراد به النسخ الحقيقى الذى قد عرفت فى التوضيح بعده.

فأوجه الوجوه الثلاثه التى ذكرت فى دفع الإشكال هو الوجه الأوّل أعنى التخصيص، و دفع محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمصلحه الإخفاء أو مفسده الإظهار. و هذا الوجه هو الذى ارتضاه الشيخ «قده»، حيث قال: «فالأوجه هو الاحتمال الثالث أعنى كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا» إلى أن قال: «و الحاصل: أن المستفاد من التبع فى الأخبار - و الظاهر من خلوّ العمومات و المطلقات عن القرينه - أنّ النبى صلى الله عليه و آله جعل الوصى عليه السلام مبيّنا لجميع ما أطلقه و أطلق فى كتاب الله الكريم، و أودعه علم ذلك و غيره. و كذلك الوصى بالنسبه إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين»، فبينوا ما رأوا فيه المصلحه، و أخفوا ما رأوا المصلحه فى إخفائه.

و يؤيد هذا الوجه: بيان الأحكام تدريجا فى صدر الإسلام، و عدم اقتضاء المصلحه بيانها دفعه حتى ورد: أنّ المسلمين فى أوّل ظهور الإسلام لم يكلفوا إلا بالتوحيد و اعتقاد رساله إلى عشر سنين.

و بالجملة: فالالتزام بوجود المصلحه فى إخفاء الخصوصات كإخفاء كثير من الأحكام مما يساعده النقل و الاعتبار، و الله تعالى هو العالم.

فيه ظاهرا، ولأجله (١) لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها (٢) عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار (٣) و  
الدوام أيضا (٤)، فتفطن (٥).

(١). هذا بيان الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا: «ثانيها أي ثاني الوجوه المدافعه للإشكال... إلخ». أي: ولأجل عدم البأس  
بمخصّصيه الخصوصيات المقترن إخفاؤها بالمصلحة أو إظهارها بالمفسده - مع تأخرها عن زمان العمل بالعمومات - لا مانع من  
الالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت لها بالإطلاق الأزمانى. و النسخ هنا يكون في الحكم  
الظاهرى بالخصوصيات التى هى أحكام واقعيه، فالنسخ كما يكون فى الأحكام الواقعيه كذلك يكون فى الأحكام الظاهريه. لكن  
تسميه هذا بالنسخ خلاف الاصطلاح.

(٢). أي: بالخصوصيات.

(٣). متعلق ب «ظهور» و الباء فى «إطلاقها» للسببيه و متعلق ب «ظهور» أيضا، يعنى:

رفع اليد بسبب الخصوصيات عن ظهور العمومات فى الاستمرار الثابت بسبب إطلاقها الأزمانى، لما مرّ من أن للعام ظهورا وضعيا  
فى الأفراد، و إطلاقيا فى الأحوال و الأزمان، و الخصوصيات الوارده بعد العام ترفع إطلاقه الأزمانى.

(٤). قيد للنسخ، يعنى: أنه كما لا- بأس بالالتزام بتخصيص عمومات الكتاب و السنه بتلك الروايات، كذلك لا بأس بالالتزام  
بناسختها لتلك العمومات بهذا المعنى من النسخ.

(٥). لعله إشاره إلى ضعف الوجه الثانى و هو النسخ بالمعنى المزبور، لأنه تخصيص حقيقه، أي: بيان للحكم الواقعى الذى هو  
مؤدى الخاص، إذ المفروض أن العام لم يكن مرادا جدّيا - و حكما واقعيًا فعليًا - حتى ينسخ بالخاص، بل كان العمل به مبتئا  
على أصاله العموم.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر لو كان فى البين إذا كان التعارض بين الإثنتين. و أما إذا كان بين الزائد عليهما، فتعيّنه (٢) ربما لا يخلو من خفاء،

انقلاب النسبه و عدمه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل تعيين الأظهر فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، و أنّه هل تنقلب النسبه بين مثل العام و الخصوصات المتعدده من العموم و الخصوص إلى نسبه أخرى أم لا؟ كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٢). أى: فتعين الأظهر. و مقصوده من هذه العبارة أن البحث فى هذا الفصل صغرى كما كان كذلك فى الفصل السابق، لا كبرى، و بيانه: أنّ الأحكام المتقدمه فى الفصول السابقه لتعارض الخبرين - كالتخيير بينهما المدلول عليه بأخبار العلاج، و الاقتصار على المرجحات المنصوصه لو قيل بوجوب الترجيح و غير ذلك - لا تختص بموارد تعارض الخبرين، بل تشمل ما إذا كان التعارض بين أخبار ثلاثه أو أربعه أو أزيد، بل قد يكون التعارض بين طوائف ستّ أو سبع من الأخبار كما هو غير خفى على الممارس فى الفقه الشريف. فحكم تعارض أكثر من دليلين - أيضا - هو الجمع الدلالى إن كان بينها حكمه أو أظهره، و التخيير إن لم يكن بينها ذلك أو توفيق عرفى، سواء أ كانت الأدله متكافئه فى وجوه الترجيح أم متفاضله بناء على مختار المصنف من إنكار وجوب الترجيح بالمزايا

المنصوصه و غيرها.

فإن كان التعارض بين خبرين، فإن أمكن التوفيق العرفي بينهما بأن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو، وإلا فلا بد من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخيير بينهما.

و إن كان التعارض بين أخبار ثلاثه أو أكثر فتقديم بعضها على بعض من باب الجمع الدلالي يتوقف على كون ذلك البعض أظهر من غيره، و تشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبه، و لذا عقدوا هذا البحث لمعرفة. و عليه فهذا الفصل يتكفل تمييز الأظهر عن الظاهر، و سيظهر إن شاء الله تعالى ارتباط معرفه الأقوى دلالة من المتعارضات ببحث انقلاب النسبه.

توضيح المقام: أن النسبه بين الأدله الثلاثه المتعارضه أو أكثر إمّا متحده و إمّا متعدده، فإن كانت متعدده فسيأتى الكلام فيه فى آخر هذا الفصل. و إن كانت متحده فإمّا تبقى على حالها بعد ملاحظه بعضها مع بعضها الآخر، و إمّا تنقلب إلى نسبه أخرى بعد العلاج.

مثال الأول: ما إذا ورد «يجب إكرام الأمراء و يحرم إكرام الفساق و يستحب إكرام النحويين» فإن النسبه بين الأول و بين كل واحد من الآخرين عموم من وجه، سواء لوحظ مع أحدهما أم لم يلاحظ، لثبوت هذه النسبه بينها قبل لحاظه مع أحدهما و بعده، و ذلك فإن نسبه «أكرم الأمراء» مع «حرمه إكرام الفساق» و كذا مع «استحباب إكرام النحويين» عموم من وجه، و بعد ملاحظه «أكرم الأمراء» مع أحدهما تكون تلك النسبه محفوظه، لأن «أكرم الأمراء» بعد ملاحظته مع «حرمه إكرام الفساق» تكون نسبه مع «استحباب إكرام النحويين» تلك النسبه السابقه، إذ مفاد «أكرم الأمراء» بعد ملاحظته مع «حرمه إكرام الفساق» هو «وجوب إكرام الأمراء العدول» و من المعلوم أن نسبه مع «استحباب إكرام النحويين» أيضا عموم من وجه، و مورد اجتماعهما الأمير العادل النحوى.

و لا- إشكال فى حكم صوره اتحاد النسبه قبل العلاج و بعده، فإنه يعامل مع مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير، على الخلاف فى تعارض الدليلين أو الأدله.

و مثال الثانى: ما إذا ورد «أكرم الأمراء» ثم ورد «لا تكرم فساقهم» و ورد أيضا «يكره

إكرام الأمراء الكوفيين» فإنَّ النسبه بين الأوّل و كل من الأخيرين عموم مطلق، لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبه بينه و بين الآخر إلى العموم من وجه، إذ النسبه بين «أكرم الأمراء العدول» بعد ملاحظته مع «لا تكرم فساقهم» و بين «الأمراء الكوفيين» عموم من وجه، لاجتماعهما في الأمير الكوفى العادل، و افتراقهما في الأمير غير الكوفى، و فى الأمير الكوفى الفاسق، فعلى تقدير صحه انقلاب النسبه تلاحظ النسبه الحادثه دون النسبه السابقه، ففى ماده الاجتماع - و هى فى المثال: الأمير الكوفى غير الفاسق - يقدّم الراجح من الدليلين - و هما العام المخصّص و الخاصّ الآخر - على الآخر إن كان هناك راجح، و إلاّ فالتخيير بينهما أو غيره من أحكام التعارض.

و على تقدير عدم صحه الانقلاب يخصّص العام بكلّ من الخاصّين مع الغضّ عن الآخر إن أمكن إخراجهما عن العام، كما إذا بقى للعام بعد إخراجهما عنه مورد كالمثال المزبور، حيث انه بعد إخراج «فسّاق الأمراء» و «الأمراء الكوفيين» عن العام و هو «وجوب إكرام الأمراء» يبقى له مورد مع الأمراء العدول غير الكوفيين.

و إن لم يمكن إخراجهما عنه بأن لم يبق للعام مورد، كما إذا ورد «أكرم الأمراء و لا- تكرم فساقهم» و يستحب إكرام عدول الأمراء» فإنّه لا- يمكن تخصيص العام بكليهما، لعدم بقاء مورد له، فلا محاله يقع التعارض بين العام و كلا الخاصّين، و يجرى عليهما حكم المتباينين.

و قد ينعكس الأمر، فتتقلب نسبه العموم من وجه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، و لا- تكرم الفساق، و يكره إكرام الأمراء الفساق» فإنَّ النسبه بين الأوّل و الثانى عموم من وجه، و بين الثانى و الثالث عموم مطلق كما هو واضح، فإذا خصّص الثانى بالثالث و صار مفاده «حرمة إكرام الفساق إلاّ فساق الأمراء، فإنّهم يكره إكرامهم» انقلبت نسبه الأخص من وجه بين «أكرم الأمراء و لا تكرم الفساق» إلى الأخصّ المطلق، إذ مفادهما حينئذ «وجوب إكرام الأمراء إلاّ فساقهم» هذا.

و قد تنقلب نسبه الأعم و الأخص مطلقا إلى التباين، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، و لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدول الأمراء» فإنَّ النسبه بين العام و بين كل من



و لذا (١) وقع بعض الأعلام فى اشتباه و خطأ، حيث (٢) توهم أنه إذا كان هناك

الخاصين عموم مطلق كما هو واضح. إلا أن تخصيصه بالخاص الأول - و صيروره مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأمراء العدول - أوجب انقلاب النسبه إلى التباين، لمباينه هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول.

إذا عرفت معنى انقلاب النسبه، و أن المقصود من هذا البحث تعيين الأظهر من بين الأدله المتعارضه، فاعلم: أنه وقع الخلاف فى أنه هل يلاحظ نسبه كل خاص مع العام مع الغض عن الخاص الآخر - أى يخصص العام بكل واحد من الخصوصات فى رتبه واحده - أم يلاحظ نسبه العام إلى خاص، و بعد تخصيصه به يلاحظ ثانيا مع الخاص الآخر، و هكذا؟ فيه قولان، نسب الأول إلى المشهور، و الثانى إلى العلامه النراقى «قده» حيث أنه يلاحظ العام مع أحد الخصوصات، و بعد تخصيصه به يلاحظه مع سائر الخصوصات.

و قيل: إن استدلاله فى الفقه يدور عليه.

و لكن التحقيق الذى ذهب إليه المصنف و غيره هو الأول، فالمدار عند الفاضل النراقى على النسبه الحادثه، و عند غيره على النسبه السابقه الأوليه التى كانت بين العام و بين كل واحد من الخصوصات، فيخصص بكل واحد منها - مع الغض عن الآخر - بتلك النسبه.

(١). أى: و لخفاء الأظهر وقع بعض الأعلام - و هو الفاضل النراقى - فى الخطأ و الاشتباه.

(٢). هذا تمهيد لبيان الاشتباه الذى وقع فيه الفاضل النراقى. و قد أفاد هذا المطلب - فيما ظفرت عليه من كلماته - فى كتابيه المناهج و العوائد، و ينبغى نقل جمله من كلامه للوقوف على مرامه، و للتنبيه على الغفله فى نسبه بعض الأمور إليه، ثم توضيح ما أورده الشيخ و المصنف عليه، قال «قده»:

«عائده: اعلم أنه قد حقق فى الأصول: أنه إذا تعارض العام و الخاص المطلقان يخصص العام بالخاص. و إذا تعارض العايمان من وجه يرجع إلى الترجيح إذا كان، و إلا - فيحكم بالتخير إن أمكن، و إلا - فيرجع إلى الأصل السابق عليهما. و هذا كله ظاهر إذا كان التعارض بين عام و خاص مطلقين أو من وجه.

و كثيرا ما يتعدّد أحدهما أو كلاهما - لا بمعنى أن يتعدد دليل أحد الحكمين بأن يتحد

موضوع المتعددين، لأنّه في حكم الواحد - بل مع تعدد الموضوع العام أو الخاصّ المطلق أو من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء و أكرم الفقهاء و لا- تكرم العالم الفاسق. فهناك عام مطلق و خاص مطلق متخالفين، و خاص مطلق من العام و من وجه من الخاصّ، و التعارض في الفقيه الفاسق.

أو قال: أكرم العلماء و أكرم الخياطين و لا تكرم الفاسق، فهناك ثلاثة عامّات من وجه، و التعارض في العالم الخياط الفاسق بين الثلاثة، و في العالم الفاسق و الخياط الفاسق بين كل اثنين.

و من هذا القبيل: ما ورد في الالتفات عن القبله، حيث ورد في حديث: أن الالتفات يقطع الصلاه، و آخر: أن الالتفات لا يقطع، و ثالث: أن الالتفات بكل البدن يقطع، و رابع:

أن الالتفات بالاستدبار يقطع، و خامس: بأن الالتفات الموجب لرؤيه الخلف يقطع. و لو لوحظت المفاهيم أيضا فيزداد المعارضات، ففي سادس: الالتفات بغير الفاحش لا يقطع، و في سابع: الالتفات لا بكل البدن لا يقطع، و في ثامن: الالتفات غير الموجب لرؤيه الخلف لا يقطع.

ثم إجراء ما قرّر في الأصول من أحكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الأمور المتعدده في صورته التعدد يحتمل أحد الوجوه الثلاثة:

الأول: إجراؤه بين كل اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه الأمور، فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي و يحكم بمقتضاه، ثم يجمع المقتضيات و يعمل فيه مثل ذلك، كما يقال في المثال الأول: يعارض لا- تكرم العالم الفاسق مع أكرم العلماء بالعموم المطلق، فيخصص الثاني، ثم يعارض الأول مع أكرم الفقهاء بالعموم من وجه، فلا- يحكم في الفقيه الفاسق بشيء، أو يحكم بالتخيير، و لا- تعارض بين الثاني و الثالث. و إذا قال: لا تكرم العلماء و أكرم الفقهاء و أكرم العدول، لا تعارض بين الثانيين، و يعارض كل منهما مع الأول بالعموم المطلق، فيخصص الأول بغير العدول و غير الفقهاء، و يختص عدم الإكرام بالفاسق من غير الفقهاء.

الثاني: إجراؤه بين كل اثنين منها بعد إلقاء التعارض بين كل منهما و بين سائر

معارضاته، و الحكم بمقتضاه، فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضته و يعمل فيه بمقتضى التعارض، ثم يعارض مع معارض آخر. ففى المثال السابق: يخصيص لا تكرم العلماء أوّلا بأكرم الفقهاء، لكونه أخص منه مطلقا، ثم يعارض مع أكرم العدول، و يكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه.

الثالث: أن يعارض كل عام أو خاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظه ما له من سائر المعارضات، فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض، بمعنى أن يلاحظه كونه ذا معارض كذائى من غير أن يعمل بمقتضى تعارضهما أوّلا، إلى أن قال:

«ثم نقول: إنّه لا- شك أنّ الأوّل باطل، لأنّ بعد وجود المعارض و احتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للإغماض و قطع النظر عنه. و كذا الثانى، لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المعارضات تحكّم فاسد، لأنّ الكلّ قد ورد علينا دفعه واحده، بمعنى أنّ المجموع فى حكم كلام واحد بالنسبه إلينا، فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع، و إجراء الكل غالبا يؤدّى إلى الدور الباطل أو التسلسل، فتعيّن الثالث، و هو الموافق للتحقيق كما لا يخفى على المحقق الدقيق».

ثم طبق هذا المبنى على روايات الالتفات عن القبله و جمع بينها، و قال فى آخر كلامه: «و لا يخفى أيضا أنّه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعيا كالإجماع و الآخر غير قطعى بعد ثبوت حجّيته، لأنّ بعد ثبوت الحجّيه يكون حكمه حكم القطعى، فإنّه لو كان بدل قوله: و إلى الخلف يقطع - الإجماع على القطع حينئذ نقول: إنّه كما أنّ الإجماع يخصّص العام المطلق كذلك الخبر الخاصّ، لأنّه أيضا حجّه كالإجماع، فافهم و اضبط، فانه من المسائل المهمّه المشكله»<sup>(١)</sup> و أفاد هذا المطلب فى المناهج أيضا، لكن لما كان كلامه فى العوائد أو فى المقصود و هو أحدث تأليفا اقتصرنا عليه.

(١). جواب «إذا» هذا تقريب انقلاب النسبه الذى هو اشتباه العلم المتقدم «قده» و الواو

(-). الأولى أن يقال: «بينه بعد تخصيصه به و بين سائر الخصوصات» إذ طرفا النسبه العام

تخصيصه (١) به، فربما (٢) تنقلب النسبه إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بد من رعايه هذه النسبه (٤)، و تقديم (٤) الراجح منه (٥) و منها، أو التخيير (٦) بينه (٧) و بينها لو لم يكن هناك راجح،

في «و قد خصّص» حاله، يعنى: إذا كان هناك عام و خصوصات - و الحال أنه قد خصّص ببعضها - كان اللازم ملاحظه النسبه المنقلبه الحادثه بسبب تخصيصه ببعضها مع سائر الخصوصات.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينه» راجعان إلى «عام» و ضمير «به» راجع إلى «بعضها» يعنى: كان اللازم ملاحظه النسبه بين العام و بين سائر الخصوصات بعد تخصيص العام ببعض تلك الخصوصات.

(٢). هذا متفرّع على الملاحظه المزبوره، يعنى: قد توجب هذه الملاحظه انقلاب النسبه من العموم و الخصوص المطلق إلى الخصوص من وجه، أو من غيره إلى غيره كما عرفت فى بيان الأمثله، فلا بد من مراعاة هذه النسبه الجديده بترتيب أحكامها من الأخذ بالراجح منهما إن كان، و إلا فالتخيير.

(٣). أى: نسبة العموم و الخصوص من وجه التى انقلبت إليها النسبه السابقه.

(٤). معطوف على «رعايه» و مفسّر لها، و لعل الأولى إبدال الواو بالباء، بأن يقال:

«بتقديم».

(٥). أى: من العام المخصّص و من سائر الخصوصات.

(٦). معطوف على «تقديم» يعنى: لا بدّ من رعايه هذه النسبه بتقديم الراجح من العام المخصّص و سائر الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينهما إن لم يكن هناك راجح.

(٧). أى: بين العام المخصّص، و ضمير «بينها» راجع إلى سائر الخصوصات.

=====

المخصّص ببعض الخصوصات، و سائر الخصوصات، فينبغى أولاً ذكر الطرف الأوّل، و هو العام المخصّص ببعض الخصوصات حتى يناسب التعبير بسائر الخصوصات، إذا المناسب ذكر السائر بعد بيان شىء من سنخه كما هو المعهود من استعمال هذه الكلمه فى الموارد.

لا تقديمها (١) عليه، إلا إذا كانت النسبه بعده (٢) على حالها.

و فيه (٣): أنّ النسبه إنّما هي بملاحظه الظهورات. و تخصيص العام

(١). معطوف على «ملاحظه» يعنى: كان اللازم ملاحظه النسبه... لا تقديمها - أى لا تقديم الخصوصات على العام - كما يقول به غير الفاضل النراقى «قده» إلا- إذا كانت النسبه التى كانت قبل التخصيص محفوظه بعده و لم تنقلب إلى نسبه أخرى، فإن انقلبت إليها كان اللازم مراعاة النسبه المنقلبه.

و مثال محفوظيه النسبه - و عدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصّين - ما إذا ورد «أكرم الشعراء، و لا تكرم الشعراء البصريين، و لا تكرم الشعراء الكوفيين» فان تخصيص العام ب «لا تكرم العلماء البصريين» لا يوجب انقلاب نسبه العموم المطلق إلى نسبه أخرى بل هى باقيه على حالها، ضروره أن «أكرم الشعراء» قبل تخصيصه ب «لا تكرم الشعراء البصريين» كان أعم مطلقا من «لا تكرم الشعراء الكوفيين» و هذه الأعميه باقيه أيضا بعد التخصيص به، و لم تنقلب إلى نسبه أخرى، لوضوح أعميه «الشعراء غير البصريين» من «الشعراء الكوفيين».

هذا توضيح كلام العلامة النراقى «قده» و حاصله: كون المدار فى العلاج هو النسبه الحادثه، إلا إذا كانت النسبه السابقه باقيه على حالها بعد تخصيص العام بأحد الخصوصات.

(٢). أى: بعد تقديمها - أى تقديم الخصوصات - و ضمير «حالها» راجع إلى النسبه.

(٣). توضيح ما أجاب به عن كلام النراقى - وفاقا لشيخنا الأعظم فى بعض كلامه «قدس سرهم» - هو: أن مركز النسبه بين الدليلين أو الأدلّه هو الظهور العرفى الثابت لهما أولاها - عند أبناء المحاوره، و ظهور كل دليل ينسب إلى مثله من دون انثلامه بظهور دليل آخر، فالظهورات محفوظه قبل ملاحظه بعضها مع الآخر و بعدها، و لا تتلم بالقرائن المنفصله و إن كانت قطعيه، لأنّها لا تصادم الظهورات الناشئه من استعمال الألفاظ فى معانيها، حيث إنّ هذه الظهورات تترتب قهرا على الاستعمال المزبور، بل تصادم حجيتها. نعم القرائن المتّصله تمنع انعقاد الظهور.

بمخصّص منفصل - و لو كان قطعياً - لا ينثلم (١) به ظهوره و إن انثلم به حجّيته، و لذلك (٢) يكون بعد التخصيص حجه في الباقي،

فعلية لا- يرتفع ظهور العام في العموم بالمخصّص منفصل، بل يخصّص بكل واحد من المخصصات من دون انقلاب ما كان بينها قبل التخصيص من النسبه، لأن وجه تقديم كل خاص على عامه - و هو الأظهرية في مورد تصادق العنوانين - متحقق في كل واحد من الخصوصات، فلا وجه لتقديم أحد الخاصّين في تخصيص العام به ثم ملاحظه العام المخصّص مع الخاصّ الثاني، لأن تقديم أحد الخاصّين و انقلاب نسبه العام مع الخاصّ الآخر إمّا ترجّح بلا مرجح أي معلول بلا عله، و إمّا ترجيح بلا مرجح.

ففي مثل «أكرم الأمراء، و لا- تكرم فساقهم، و لا- تكرم الأمراء الكوفيين» يحكم بوجوب إكرام الأمير العادل غير الكوفي، لأنّه يبقى تحت عموم «وجوب إكرام الأمراء» بعد خروج فساقهم و كوفيّهم. بخلاف انقلاب النسبه الذي ذهب إليه الفاضل النراقي، فإنّ «الأمير العادل الكوفي» الذي هو مورد الاجتماع يتعارض فيه «أكرم الأمراء» المخصّص ب «لا تكرم فساقهم» الذي انقلبت نسبه الأخصيه المطلقه مع «لا تكرم الأمراء الكوفيين» إلى العموم من وجه.

و الظاهر أن مبنى الانقلاب هو تخيّل انثلام الظهور بالقرائن المنفصله كالمتمصله. لكنه فاسد، لوضوح ترتب الظهور قهرا على مجرد الاستعمال، و القرينه المنفصله لا- تصادم هذا الظهور أصلا، بل تصادم حجّيته فقط كما يقول به المشهور. قال شيخنا الأعظم في ردّ مقاله الفاضل: «و يندفع بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين، و ظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه، و إمّا أن يستند إلى قرينه المراد، و كيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض و قبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضى...».

(١). خبر «و تخصيص»، و «ظهوره» فاعل «ينثلم»، و ضمير «به» راجع إلى «تخصيص» و ضمير «ظهوره» إلى «العام».

(٢). يعنى: و لأجل عدم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصله يكون ظهور العام في العموم باقيا على الحجيه بعد التخصيص بالمخصص المنفصل بالنسبه إلى الباقي، فإنّه لو

لأصالة عمومته (١) بالنسبة إليه.

لا يقال (٢): إنّ العام بعد تخصيصه بالقطعي «-» لا يكون مستعملا في

كان التخصيص رافعا لظهوره في العموم لم يكن حجه في الباقي، إذ مع ارتفاع الظهور لا يبقى موضوع للحجيه.

و بالجمله: فجریان أصالة العموم - التي هي من الأصول المراديه المثبتة لكون الظواهر مراده للمتكلم - أقوى شاهد على بقاء الظهور النوعي بعد التخصيص بالمنفصل.

(١). أى: لأصالة عموم العام بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص، و حاصله: أن بقاء الظهور بعد التخصيص يوجب حجيه العام في الباقي، لأصالة العموم، إذ جريانها منوط بوجود موضوعه و هو الظهور، فكأنه قيل: «العام بعد تخصيصه باق على ظهوره في العموم، و لذا يجرى فيه أصالة العموم، فيكون العام حجه في الباقي».

(٢). غرض هذا المستشكل توجيه انقلاب النسبه بإنكار قول المصنف: «و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينتم له ظهوره» و حاصله: منع الظهور للعام في العموم مع تخصيصه بالمخصص القطعي كالإجماع، فلا يبقى له ظهور حتى يكون حجه في الباقي، إذ مع قطعيه المخصص لم يستعمل العام في العموم حتى يحصل له ظهور فيه و يكون حجه في الباقي.

و بعبارة أخرى: المخصص القطعي - كالإجماع و العقل - كاشف عن عدم استعمال «أكرم الأمراء» في العموم، لكون المراد الاستعمال هو العدول من الأمراء، و حينئذ فاللازم ملاحظه النسبه بين الخاصّ الثاني و بين العام بعد تخصيصه بالخاص الأول المفروض كونه قطعيا، و تنقلب النسبه بين «أكرم الأمراء العدول» و بين «لا تكرم الأمراء الكوفيين» من العموم المطلق إلى العموم من وجه، و يتعارضان في المجمع و هو الأمير العادل الكوفي، فيقتضى العامّ المخصّص وجوب إكرامه، و يقتضى الخاصّ الثاني حرمة إكرامه.

(-). هذه الكلمه غير موجوده في عباره الفاضل النراقي المتقدمه، بل صرّح «قده» بعدم الفرق بين كون المخصّص إجماعا أو أماره اعتبرها الشارع، و الظاهر أنّ المصنف «قده» اعتمد على ما في

العموم قطعاً (١)، فكيف (٢) يكون ظاهراً فيه؟ فانه يقال (٣): إن المعلوم عدم إرادته العموم،

(١). القطع بعدم استعماله في العموم ناش عن القطع بعدم إرادته العموم منه، و مع هذا القطع لم يستعمل فيه، للغويّة استعماله حينئذ في العموم.

(٢). يعنى: فكيف يكون العام ظاهراً في العموم مع عدم استعماله فيه؟

(٣). هذا جواب الإشكال، و محصله: أنّ المخصّص المنفصل القطعى ليس قرينه على عدم استعمال العام في العموم حتى يقال: بعدم ظهوره في العموم، بل هو قرينه على عدم إرادته المتكلم له، و عدم إرادته لا يلازم عدم الاستعمال و لا لغويته الاستعمال، لإمكان ترتب فائده عليه، و هى: إفاده قاعده كليّه تكون مرجعاً عند الشك في التخصيص، و هذه الفائده المهمه تترتب على استعمال العام في العموم. و يشهد بذلك حجيه العام - بالاتفاق - فى تمام ما بقى بعد التخصيص، إذ مع فرض عدم الاستعمال فى العموم لا وجه لحجيته فى تمام الباقي، لاحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي، بأن يكون هو بعض مراتب الباقي.

=====

كلام شيخنا الأعظم «قده» فى حكاية مطلب الفاضل، حيث قال: «و قد توهم بعض من عاصرناه، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع و نحوه مع الخاصّ المطلق الآخر». و قال أيضاً:

«و لا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين... و إنّما يتوهم ذلك فى العام المخصّص بالإجماع و العقل...».

و علّق عليه المصنف فى حاشيه الرسائل بما محصله: أمّا الإجماع فهو كالدليل اللفظى المنفصل غير مصادم لظهور الكلام و إن كان مانعاً عن حجّيته. و أمّا العقل ففيه تفصيل، فإن كان مركزاً فى الأذهان بحيث يعتمد أهل اللسان فى محاوراتهم عليه فى استعمال الألفاظ فى غير ما وضعت له فهو كالقرينه المتصله مانع عن انعقاد ظهور العام فى ذلك الفرد المنخرج. و إن لم يكن الحكم العقلى كذلك فهو كالإجماع دليل منفصل يمنع عن حجّيه ظهور العام لا عن أصل ظهوره، فلا وجه لملاحظه العام مع ذلك الحكم العقلى، ثم لحاظه بعد انقلاب نسبه مع ساير الخصوصات...».



و بعبارة أخرى: العام ظاهر - بمقتضى وضعه أو قرينه المراد - فى استيعاب جميع أفرادهِ، و حيث إنّ المخصّص القطعى أو الظنى منفصل عنه حسب الفرض، فلا- ينثلم أصل ظهوره فى الاستغراق، لعدم انقلاب الشىء عمّا وقع عليه، و إنما يكون الخاصّ مزاحما لحجيه العام فى مقدار دلالتهِ، فيرجع إلى العام فى غير ما أخرجه الخاصّ، و لا تنقلب النسبه بين العام بعد التخصيص و بين الخاصّ الآخر، لبقاء ظهور العام على حالهِ و إن لم يكن حججه فى مدلول الخاصّ الأوّل.

و لو فرض انهدام أصل ظهور العام بعد التخصيص بالمخصّص المنفصل - كتخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساق الأمراء» و صيروره العام مجازا - امتنع التمسك به فى

=====

و هذه التعليقه و إن كانت فى محلها، لكن أصل تفرقه الشيخ بين الإجماع و العقل و بين الأدله اللفظيه لا- أثر منه فى كلام- الفاضل، و لعل الشيخ استفادها من قوله فى المناهج: «فقد يكون الخبران متعارضين بالتساوى مثلاً و بملاحظه تخصيص أحدهما بمخصّص آخر من إجماع أو غيره يرجع التعارض إلى العموم و الخصوص المطلقين أو من وجه أو المتباينين...» و لكن كلمه «غيره» لا ظهور لها فى كل ما يكون قطعيا. و لو سلّم فذيل عبارهِ العوائد المتقدمه كافيه لنفى التفصيل بين الإجماع و غيره، و هو قوله: «و لا- يخفى أيضا أنه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعيا كالإجماع و الآخر غير قطعى بعد ثبوت حجيتهِ». و عليه فأخذ كلمه «القطعى» هنا غير مناسب.

ثم إنه قد يورد على الشيخ و المصنف «قدهما» بعدم كفايه بقاء الظهور الاستعمالى فى العام المخصّص لإنكار انقلاب النسبه بينهُ و بين الخاصّ الآخر أو غيره مما يعارضهُ، و ذلك لأنّ القائل بالانقلاب يعترف أيضا ببقاء هذا الظهور الاستعمالى، لكنه يدعى سقوطه عن الحجيه الفعلية بسبب التخصيص، و من المعلوم أن تعارض الدليلين أو الأدله ليس للتنافى بين ظاهريهما أو ظهوراتها بأنفسها، بل هى بوصف كونها حججه بسبب شمول دليل الاعتبار للكل.

و عليه فلا- بد أن يجاب عن الإشكال بأن مقصود المصنف أيضا ليس هو بقاء ذات الظهور و لو كان ساقطا عن الاعتبار، بل الظهور الكاشف عن المؤدى، لكن المناط هو الحجيه النوعيه - التى هى المقصوده فى باب التعارض - لا الفعلية، و سيأتى مزيد بيان له فى التعليقه الملحقه ب آخر الفصل إن شاء الله تعالى.

لا عدم (١) استعماله فيه لإفاده (٢) القاعده الكليه، فيعمل (٣) بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها،

الشك في التخصيص الزائد، لكون العام مجملاً حينئذ، وعدم كونه كاشفاً عن المراد الجدوى، لتعدد مراتب المجاز، فيحتمل إرادته تمام الباقي بعد التخصيص أعني به إكرام الأمراء العدول، كما يحتمل إرادته بعض المراتب، كإكرام الأمراء العدول الكوفيين، أو إكرام الأمراء العدول الشعراء، وحيث أنه لا معين لتمام الباقي بعد المخصص الأوّل فهو مجمل لا يصح التمسك به في الشك في التخصيص الزائد.

فإن قلت: أصله عدم مخصص آخر محكمه، وتدل على نفي التخصيص المشكوك فيه، ومعه لا يصير العام المخصص مجملاً، بل يتعين المراد منه في تمام الباقي ببركه هذا الأصل.

قلت: أصله عدم مخصّص آخر قاصره عن إثبات إرادته تمام الباقي من العام، وذلك لأنّ هذا الأصل لا يعين المراد من العام المخصّص، فإنّ إرادته تمام الباقي مترتبة على ظهور نفس العام في الباقي و حجيته فيه، وحيث إنّ المفروض اقتضاء التخصيص للمجازيه و تفاوت مراتب المجاز، فلا وجه لإرادته تمام الباقي من العام حتى يلاحظ مع الخاص الآخر.

وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص، وقال في الفصل الّذى عقده لحجيه العام بعد التخصيص بالمتصل و المنفصل ما لفظه: «و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أمّا في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً... و أمّا في المنفصل فلأن إرادته الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه، و كون الخاص قرينه عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعده، و كون الخاص مانعاً عن حجيه ظهوره...».

(١). معطوف على «عدم» و ضمير «استعماله» راجع إلى «العام» و ضمير «فيه» إلى «العموم».

(٢). متعلق ب «استعماله» يعنى: لا استعماله فيه لأجل إفاده القاعده الكليه.

(٣). بالنصب، أى: ليعمل بعموم هذه القاعده الكليه ما لم يعلم بتخصيصها.

و إلا (١) لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي، لجواز (٢) استعماله حينئذ (٣) فيه وفي غيره (٤) من (٥) من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

و أصله (٦) عدم مخصص آخر لا يوجب (٧) انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في

(١). أى: وإن لم يكن العام مستعملاً في العموم لم يكن وجه لحجته في تمام الباقي.

(٢). عله لقوله: «لم يكن وجه» وقد مر توضيحه بقولنا: «إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجته في تمام الباقي... إلخ».

(٣). أى: حين عدم استعمال العام في العموم، وحاصله: أنه بناء على عدم استعمال العام في العموم - لا وجه لحجته في تمام الباقي بعد التخصيص، لإمكان استعماله في جميع الباقي وفي غيره من المراتب التي يجوز عند أبناء المحاوره انتهاء التخصيص إليها، لعدم لزوم التخصيص المستهجن، مع عدم قرينه معينه لمرتبته من مراتب التخصيص.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى «تمام الباقي».

(٥). بيان ل «غيره» إذ كل مرتبه دون مرتبه تمام الباقي يمكن أن يكون هو المستعمل فيه بعد فرض نصب قرينه على عدم استعمال العام في العموم.

(٦). هذا تعريض بشيخنا الأعظم «قده» حيث أثبت ظهور العام في تمام الباقي بأصالة عدم التخصيص بمخصص آخر، فلا مانع حينئذ من التمسك بالعام في تمام الباقي، وملاحظه هذا العام المخصص مع الخاص الآخر، وعليه فلا يلزم انقلاب النسبه حتى لو بنينا على صيروره العام مجازاً بالتخصيص «-» .

(٧). هذا ردّ كلام الشيخ، وحاصله: أنّ أصله عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام في تمام الباقي، لأنّ منشأ الظهور إمّا الوضع وإمّا القرينه، وكلاهما مفقود كما هو واضح، وليس للظهور موجب آخر. وقد تقدم منه في العام والخاص تفصيل ذلك كما أشرنا إلى عبارته آنفاً.

=====

(-). جعل شيخنا الأعظم «قده» مانعيه الخاص القطعي عن العام مردّده بين فرضين، وهما:

المانعيه عن الظهور والمانعيه عن المراد الجدّي، وقال: إنّ الدليل اللفظي والخاص القطعي يمنعان عن ظهور العام على حدّ سواء، ثم قال: «و إن لو حظ - أى العام - بالنسبه إلى المراد منه بعد التخصيص

غيره من (١) المراتب، لعدم (٢) الوضع و لا- القرينه المعينه لمرتبته منها (٣) كما لا يخفى، لجواز (٤) إرادتها و عدم نصب قرينه عليها (٥).

(١). بيان ل «غيره» و ضمير «له» راجع إلى العام، و ضميرا «فيه، غيره» راجعان إلى «تمام الباقي».

(٢). هذا و ما بعده - مما عطف عليه - كلاهما تعليل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الأول أعنى عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازيه العام المخصص. و الثانى - أعنى عدم القرينه المعينه - لوضوح أن شأن الخاص إخراج مدلوله عن العام، و لا يدل على أن المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي أم بعضه.

(٣). أى: من المراتب.

(٤). يعنى: يمكن أن يريد المتكلم مرتبه خاصه من مراتب التخصيص و لم ينصب قرينه عليها، فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهرا فى شىء من المراتب حتى يكون حجه فيه.

(٥). هذا الضمير و ضمير «إرادتها» راجعان إلى «مرتبته».

بذلك الدليل، فلا ظهور له فى إرادته العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه تمام المراد، و هو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر و لو بأصالة عدمه، و إلا فهو مجمل مردد بين تمام المراد و بعضه، لأن الدليل المذكور قرينه صارفه عن العموم لا معينه لتمام الباقي...».

أما الشق الأول فقد ناقشه جمع من أجله تلامذته - كالمصنف فى الحاشيه - بأن الخاص المنفصل - سواء أ كان قطعيا أم ظنيا - لا يتصرف فى ظهور العام، بل فى حجتيه، فالتعبير بالمانعيه عن الظهور لا يخلو من مسامحه(١).

و أمّا الشق الثانى فالظاهر اعتراف الشيخ فيه بتوقف الأخذ بتمام الباقي من العام - بعد التخصيص بالقطعي - على إجراء أصالة عدم مخصص آخر، و هى لا تجرى فى خصوص المقام، لورود المخصص الثانى حسب الفرض.

و ناقشه المصنف بأن أصالة عدم المخصص من الأصول المراديه، و هى لا تنفع لإثبات ظهور العام الاستعمالي فى تمام الباقي بعد سقوط ظهوره بالمخصص القطعي، و المفروض أن مدار

نعم (١) ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام (٢) فى مقام البيان قرينه على إرادته التمام، و هو (٣) غير ظهور العام فيه (٤) فى كل مقام.

فانقذح بذلك (٥) أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من

(١). استدراك على قوله: «و لا القرينه المعينه» و حاصله: أنه قد يكون فى بعض الموارد قرينه خارجيه على كون المراد من العام المخصص هو تمام الباقي، و ذلك فيما إذا تمّت مقدّمات الحكمه من كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده و عدم مانع من إظهاره، فحينئذ يكون عدم نصب القرينه قرينه على أنّ مراده تمام الباقي بعد التخصيص المعلوم، و إلاّ - لأخلّ بغرضه، فإنّ السكوت فى مقام البيان بيان لعدم دخل شىء آخر فى غرضه. لكن لا يتفق هذا فى جميع الموارد.

(٢). هذه إحدى مقدمات الحكمه المثبتة لكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص، و الأولى أن يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام فى مقام البيان».

(٣). أى: و عدم نصب قرينه - مع كون المتكلم بالعام فى مقام البيان - غير ظهور العام فى تمام الباقي فى جميع الموارد كما هو المدعى، إذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه فى تمام الباقي، لا بمعونه قرينه خارجيه. و لو أبدل قوله: «و هو» ب «و لكن» و نحوه كان أدلّ على عدم تماميه ما استدركه فى «نعم» فى جميع الموارد. و على هذا فالإشكال المتقدم من صيروره العام مجملا - لو لم يكن حقيقه بعد التخصيص - باق على حاله.

(٤). أى: فى التمام، يعنى تمام الباقي.

(٥). أى: بما تقدم من قوله: «إن النسبه إنّما هى بملاحظه الظهورات و تخصيص العام بمنفصل... لا يتشلم به ظهوره...» ظهر أنّه، و هذا نتيجة ما تقدم من أنّه لا بد من ملاحظه ظاهر كل دليل مع ظاهر دليل آخر، فلو كان هنا عام و أربعة خصوصيات مثلا فاللازم تخصيص ذلك العام بكل واحد منها مع الغض عن الآخر، و لا تنقلب النسبه التى كانت بينها قبل التخصيص إلى نسبه أخرى كما يظهر ذلك من الأمثله المتقدمه.

التعارض على ملاحظه ظهورات الأدله من جهه كاشفيتها النوعيه عن المرادات، و لازم عدم جريان الأصل هو الحكم بإجمال العام.

الخصوصات مطلقا و لو كان (١) بعضها مقدّما أو قطعيا (٢) ما لم يلزم منه (٣) محذور انتهائه إلى مالا يجوز الانتهاء إليه عرفا (٤) و لو لم يكن (٥) مستوعبه

(١). بيان للإطلاق، و محصله: أنّه لا فرق في لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات بين تقدّم بعضها زمانا على الآخر و عدمه، و بين كون بعضها قطعيا و بعضها ظاهريا، فإنّه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها يلزم تخصيص العام بكل واحد منها في عرض الآخر، لا- أن يختصّص أولا- ببعضها ثم بالآخر حتى تنقلب النسبة بين العام المخصّص أولا بذلك البعض و بين سائر الخصوصات و يصير المدار على النسبة الحادثه.

(٢). موجبا للقطع بعدم استعمال العام في العموم، و عدم إرادته المتكلم له واقعا.

(٣). أى: من التخصيص، و قوله: «ما لم يلزم» راجع إلى قوله: «لا بد من تخصيص العام» و شرط له، يعنى: لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات بشرط أن لا يلزم من تخصيصه بكل واحد منها محذور تخصيص الأكثر بحيث لا يبقى بعده عموم عرفا، لاستهجان هذا التخصيص و قبحه في المحاورات و إن لم يكن مستوعبا لأفراد العام فضلا عما إذا كان مستوعبا لها، فإذا ورد «أكرم الأمراء و لا تكرم فساقهم و لا تكرم شعراءهم» و فرضنا عدم لزوم محذور تخصيص الأكثر من تخصيصه بالخاص الثاني - و لزومه من تخصيصه بالخاص الأول، لقله عدولهم - لزم حينئذ تخصيص العام بأحد الخاصين على ما سيأتى تفصيله قريبا «إن شاء الله تعالى»

(٤). و هو تخصيص الأكثر المستهجن و إن لم يكن مستوعبا لأفراد العام، و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول في «مالا يجوز»، و ضمير «لأفراده» راجع إلى «العام».

(٥). الأولى «و لو لم تكن» أو «مستوعبا» بدل «مستوعبه». و كيف كان فهذه الكلمه لا تخلو من تعريض بعبارة شيخنا الأعظم، فإنه «قده» اشترط في تخصيص العام بالخصوصات عدم لزوم المحذور، و ظاهره إرادته عدم بقاء مورد للعام أصلا بقريته تمثيله بقوله: «و ان لزم المحذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام فساق العلماء، و ورد يكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد، فحكم ذلك كالمبتابين».

لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فلا بد حينئذ (١) من معاملة التباين بينه (٢) و بين مجموعها، و من (٣) ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه (٤)، فلو (٥) رجح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك ترجيح - فلا مجال

و اعترض المصنف عليه في الحاشيه «) - كما في المتن - بعدم انحصار المحذور في خلوّ العام عن المورد، بل إذا بقيت أفراد قليلة تحت العام بحيث بلغ التخصيص إلى حد الاستهجان امتنع تخصيص العام بمجموع الخصوصات، و جرت أحكام التعارض على العام و تلك المخصّصات.

(١). أى: فلا- بد حين لزوم المحذور المذكور من معاملة التباين، لا- معاملة الأعم و الأخص بأن يخصّص العام بتلك الخصوصات. و حق العبارة أن تكون هكذا: «و إن لم فلا بد حينئذ... إلخ».

(٢). أى: بين العام، و ضمير «مجموعها» راجع إلى «الخصوصات».

(٣). معطوف على «من معاملة التباين» و مفسّر له، إذ معاملة التباين عبارته عن ملاحظه الترجيح و عدمه بين المتعارضين المتباينين، فلو رجحت الخصوصات مع الترجيح - أو اختيرت بدون الترجيح - فلا مجال للعمل بالعام أصلا، لعدم إمكان العمل بالعام مع استيعاب الخصوصات لأفراده، فحينئذ تكون الخصوصات بأجمعها كدليل واحد ينافى مدلول العام، نظير منافاه «لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدولهم» مع «أكرم الأمراء» فإنّ من الواضح امتناع معاملة الأعم و الأخص معها، و تخصيص «أكرم الأمراء» بهما، لعدم بقاء مورد له بعد تخصيصه بهما، لأنّه بمنزله «لا تكرم الأمراء» و من المعلوم تعارضهما تباينيا، فلا محيص عن معاملة التعارض التباينى معهما كسائر المتعارضات المتباينه.

(٤). معطوف على «الترجيح» و ضميره راجع إلى «الترجيح» و ضمير «بينهما» راجع إلى العام و الخصوصات.

(٥). أى: فلو رجح جانب الخصوصات، و هذا بيان كيفية معاملة التعارض التباينى مع

للعمل به أصلاً. بخلاف ما لو رجّح طرفه أو قدّم تخييراً، فلا يطرح منها (١) إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور (٢) من (٣) التخصيص بغيره، فإنّ (٤)

العام والخصوصات، و حاصله: أنّه لو رجح جانب الخصوصات لرجحانها أو اختيرت بدون الرجحان من باب التخيير، فيسقط العام عن الاعتبار، لعدم بقاء مورد له حتى يمكن العمل به. و لو أخذ بالعام ترجيحاً أو تخييراً فلا تسقط به الخصوصات إلا خصوص الخاصّ الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر، كتخصيص «أكرم الأمراء» في المثال المذكور ب «لا تكرم فساقهم» لكثرة الفساق، بخلاف تخصيصه بالخاص الآخر و هو «يستحب إكرام الأمراء العدول» فيخصص العام به و يطرح «لا تكرم فساقهم» و لا يخصص به «أكرم الأمراء» فإنّ مقتضى لزوم تقدير الضرورات بقدرها - و حجيه كل واحد من الخصوصات بنفسه لشمول دليل الحجيه له - لزوم التخصيص ببعضها الذي لا يلزم المحذور المزبور من التخصيص به، و طرح غيره ممّا يلزم هذا المحذور منه.

(١). أى: من الخصوصات، و ضميراً «به، طرفه» راجعان إلى «العام» و ضمير «طرحه» راجع إلى الموصول فى «ما لا يلزم».

(٢). بالرفع فاعل «يلزم» و اللام فيه للعهد الذكري أى: محذور تخصيص الأكثر، و لعلّ الأولى بسلاسه العبارة أن يقال: «فلا يطرح منها إلا خصوص ما يلزم المحذور من التخصيص به».

(٣). ظرف لغو متعلق ب «يلزم» و ضمير «بغيره» رجع إلى «ما» الموصول المراد به المطروح.

(٤). تعليل لقوله: «فلا يطرح منها إلا... إلخ» و حاصله: أن وجه طرح الخاصّ - الذى يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر - هو: أنّ التباين إنّما كان بين العام و بين مجموع الخصوصات من حيث المجموع، لأنّه المعارض للعام، لا بينه و بين كل واحد منها حتى يجب طرح الجميع، فاللازم حينئذ طرح المجموع، و تخصيص العام بخاصّ لا يلزم من تخصيصه به المحذور المذكور، و طرح الخاصّ الذي يلزم من التخصيص به ذلك المحذور.



التباين إنما كان بينه (١) و بين مجموعها لا جميعها (٢)، و حينئذ (٣) فرّما يقع

(١). أى: بين العام و بين مجموع الخصوصات، لا بين العام و جميع الخصوصات.

(٢). قد عرفت أنّ الفرق بين المجموع و الجميع، و هو: أن أحد طرفى المعارضه العام و الطرف الآخر مجموع الخصوصات أى لحاظها مخصصا واحدا، و ليس المعارض للعام كل واحد من الخصوصات حتى يلزم طرحها أجمع على تقدير تقديم العمل بالعام، بل المعارض هو المجموع الذى يتحقق طرحه بترك العمل ببعض الخصوصات. فلو عمل بالعام و خصّيه ببعض الخصوصات صدق عليه طرح المجموع و إن لم يصدق عليه طرح الجميع، لأنّ الجميع عنوان مشير إلى آحاد الخصوصات، بخلاف المجموع الذى هو عنوان لعه أمور يكون لهيئتها الاجتماعيه دخل فى الحكم.

(٣). يعنى: و حين عدم طرح جميع الخصوصات - و لزوم الأخذ ببعضها و تخصيص العام به - ربما يقع التعارض بالعرض بين الخصوصات، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، لا تكرم فساق الأمراء، يستحب إكرام العدول منهم» فإنّ تخصيص العام بهما مستلزم لعدم بقاء مورد للعام، فيقع التعارض التباينى بين العام و مجموع الخاصين، و لا بدّ من العلاج.

فإنّ طرحنا العام و عملنا بالخاصين فهو. و إن قدّمنا العام لم يجز طرح الخاصين معا، كما لا يجوز العمل بهما. أمّا عدم جواز طرحهما معا فلاّتهما حجتان، و ما يكون مزاحما للعام واحد منهما لا كلاهما، لأنّ منشأ عدم بقاء مورد للعام هو العمل بهما معا، و حينئذ فالعام حجه بمقتضى أدلّه العلاج، و أحد الخاصين حجه أيضا بمقتضى الأدلّه، فيقع التعارض بالعرض بين نفس الخاصين من جهة تعدّد العمل بهما معا، و معنى التعارض بالعرض هو العلم الإجمالى بعدم شمول أدله الاعتبار لكلا الخاصين، و أنّ الحجه منهما أحدهما لا كلاهما.

و فى مثله تصل النوبه إلى رعايه قانون التعارض، فان كان أحدهما أقوى دلالة قدّم على الآخر كما فى «يستحب إكرام الأمراء» فإنّه أظهر فى الاستحباب من ظهور «لا- تكرم الأمراء» فى الحرمة. و إن لم يكن لأحدهما مزيّه بقوه الدلاله فالحكم هو وجوب الترجيح بالمرجحات إن قلنا بوجوبه، أو التخيير فى تخصيص العام بأحد الخاصين إن لم نقل بوجوب الترجيح كما هو مختار الماتن «قده».

التعارض بين الخصوصات، فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً (١)، فلا تغفل. هذا (٢) فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده (٣).

و قد ظهر منه (٤) حالها فيما كانت النسبه بينها (٥) متعدده، كما (٦) إذا ورد

و هذا هو مقصود المصنف من قوله: «فربما يقع التعارض بين الخصوصات» و يشهد لما ذكرناه في توضيحه ما أفاده بقلمه الشريف في الحاشيه بقوله: «ثم إن أخذ بالمعارضات له - أى للعام - فلا مزاحمه بينها، بخلاف ما إذا أخذ به - أى بالعام - فيقع التعارض، حيث لا يجوز الأخذ بها بجميعها حسب الفرض، و لا يجوز طرحها كذلك، حيث لا موجب له، إذ ليس المعارض إلاّ المجموع الحاصل طرحه بطرح أحدها، لا الجميع، و لا يجوز طرح غيره، فلأجل ذا يقع بينها التنافي و إن لم يكن بينها بأنفسها، و قد أشرنا في أول المسأله أنّ التنافي الذي هو موضوع التعارض أعم من الذاتى، فحيث لا بد أن يعمل بينها بقاعده الجمع لو كان أحدها أقوى دلالة، و إلاّ فبالعلاج...» (١).

(١). الترجيح فيما كان له مرجح، و التخيير فيما لم يكن له مرجح، أو قلنا بالتخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجح، لكون الترجيح مستحباً لا واجباً.

(٢). أى: ما ذكرناه من ملاحظه النسبه بين الظهورات يكون فيما إذا كانت النسبه بين الأدله المتعارضه متحده، كما إذا كانت النسبه بينها أخص مطلقاً كقوله: «أكرم الأمراء، و لا تكرم الكوفيين منهم، و لا تكرم البصريين منهم» فإنّ النسبه بين كل واحد منهما مع «أكرم الأمراء» أخص مطلقاً.

(٣). كالأمثله المتقدمه، فإنّ النسبه بينها متحده و هى الأخص المطلق.

(٤). أى: قد ظهر مما ذكرناه فى المتعارضات المتحده النسبه - من ملاحظه النسبه بينها قبل العلاج - حال المتعارضات المتعدده النسبه فى أنّ النسبه ملحوظه بينها قبل العلاج، و لا تنقلب النسبه بينها بعد العلاج.

(٥). هذا الضمير و ضمير «حالتها» راجعان إلى «المتعارضات».

(٦). هذا بيان للمتعارضات المتعدده النسبه، نظير «أكرم الأمراء، و لا تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدول» فإنّ النسبه بين الأولين أخص مطلقاً، فيخصّص الأول بالثانى،

هناك عامان من وجه (١) مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما (٢)، و أنه (٣) لا بد من تقديم الخاص على العام (٤) و معاملة (٥) العموم من وجه بين العامين (٦) من (٧) الترجيح و التخيير بينهما و إن (٨) انقلبت النسبة بينهما إلى العموم

و نتيجة هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول» و النسبة بين الأول و الثالث عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع - و هو الأمير العادل - من تقديم أحدهما على الآخر تعيينا أو تخييرا.

و لا تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، بأن يخصص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته و هي الأخصيه المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتى يجب إكرام الأمير العادل و يستحب إكرام العادل غير الأمير. بل تلاحظ النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» من العموم من وجه.

و الحاصل: أن النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبة أخرى بعد العلاج، خلافا لما سيأتى من شيخنا الأعظم من الالتزام بانقلاب النسبة في بعض موارد تعدد نسبة المتعارضات.

(١). نظير «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» كما مرّ آنفا.

(٢). مثل «لا تكرم الأمراء الفساق» فإنه أخص مطلقا من «أكرم الأمراء» كما تقدم آنفا.

(٣). معطوف على «حالتها» يعنى: و قد ظهور أنه لا بد من تقديم الخاص... إلخ.

(٤). كتقديم «لا تكرم فساق الأمراء» على «أكرم الأمراء» تخصيصا.

(٥). معطوف على «تقديم الخاص».

(٦). ك «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» فى المثال المتقدم قريبا.

(٧). بيان لمعاملة العموم من وجه، و ضمير «بينهما» راجع إلى «العامين».

(٨). وصلية، يعنى: أن نسبة العموم من وجه بين العامين و إن انقلبت إلى نسبة العموم المطلق بعد تخصيص أحد العامين بخاصه، لكن لا عبره بهذا الانقلاب، و المدار فى الترجيح و التخيير هو النسبة السابقه بين العامين من وجه، فلا بد فى مورد الاجتماع من

المطلق بعد تخصيص أحدهما (١)، لما (٢) عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج.

نعم (٣) لو لم يكن الباقي

إعمال الترجيح أو التخيير. وفي مثل هذه الصورة خالف المصنف شيخنا الأعظم في التزامه بانقلاب النسبه، قال: «وإن كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه، فإن كان فيها ما يقدّم على بعض آخر منها إمّا لأجل الدلاله كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجح آخر قدّم ما حقّه التقديم، ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات، فقد تنقلب النسبه وقد يحدث الترجيح...».

(١). كما عرفت فى مثال «أكرم الأمراء» فإنه بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» تنقلب نسبته إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضروره أن نسبته إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضروره أن نسبه «وجوب إكرام الأمراء العدول» إلى «استحباب إكرام العدول» أخصّ مطلقاً. لكن لا تلاحظ هذه النسبه الحادثه، بل المدار على النسبه السابقه، وإجراء حكم التعارض فى مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - بتقديم دليل الوجوب، أو الاستحباب إن كان فيه مزيه، وإلا فالتخيير.

(٢). تعليل لما أفاده من ملاحظه النسبه قبل العلاج و معامله العموم من وجه بين العامين و إن انقلبت النسبه بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، كما عرفت تفصيله فى المتعارضات المتحده النسبه.

(٣). استدراك على قوله: «وأنه لا بد من تقديم الخاصّ و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح» و هذا تعريض بشيخنا الأعظم «قده» حيث إنه قدّم العام كقوله: «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على معارضه و هو «يستحب إكرام العدول» لانقلاب نسبه العموم من وجه بين «أكرم الأمراء» و بين «يستحب إكرام العدول» بعد تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» إلى الأخص المطلق، لصيروره «وجوب إكرام الأمراء العدول» أخصّ مطلقاً من «يستحب إكرام العدول» فيخصّصه، و تصير النتيجة بعد التخصيص: استحباب إكرام العدول، إلا الأمراء العدول، فإنّ إكرامهم واجب.

و السير في الالتزام بانقلاب النسبه هنا هو: أنه لولاه لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، و كلاهما باطل. و بيانه: ان «أكرم الأمراء» عام عارضه دليلان، أحدهما بالعموم المطلق، و الآخر بالعموم من وجه. و لو خصصنا «أكرم الأمراء» ب «يستحب إكرام العدول» بأن تخرج ماده الاجتماع - و هي الأمير العادل - عن حيز العام و تبقى تحت حكم العام الآخر، فإما أن يخصص العام المخصص - و هو الأمير الفاسق - بالخاص الآخر و هو «لا تكرم فساقهم» و يلزم لغويّه العام رأساً، لعدم بقاء فرد ل «أكرم الأمراء» حينئذ.

و إتيان أن لا- يخصص به، فيلزم طرح الخاص أعني «لا تكرم فساقهم». و من المعلوم بطلان كلا اللازمين، فيتعين تخصيص العام أولاً بخاصه، ثم ملاحظه النسبه مع العام الآخر.

و حاصل تعريض المصنف بما أفاده الشيخ هو: أن التعارض بين الدليلين - كما تقدم في ردّ مقاله الفاضل التراقي - يلاحظ دائماً بالنظر إلى ظهور الدليلين قبل علاج التعارض بين أحدهما و معارضه الآخر، فإنّ العلاج من قبيل رفع المانع، لا إحراز المقتضى و هو الظهور. و لا تفاوت في هذا المناط بين تساوى نسبه المتعارضات و تخالفها.

و عليه فتقديم العام - بعد تخصيصه - على معارضه لا يصحّ مطلقاً كما يظهر من الشيخ، بل يتجه في صورته واحده، و هي: ما إذا لم يبق تحت العام المخصّص إلاّ أفراد نادره، بحيث لا- يجوز تخصيصها ثانياً في مورد الاجتماع، إتيان لعدم بقاء فرد للعام المخصّص، و إتيان لقله أفراده بحيث يستهجن التخصيص إلى ذلك الحد، مثلاً: إذا لم يبق تحت «أكرم الأمراء العدول» الذي هو نتيجة تخصيص «أكرم الأمراء بلا تكرم فساقهم» إلاّ أفراد ثلاثه، و المفروض أنهم ماده اجتماع «أكرم الأمراء العدول و يستحب إكرام العدول» كان إخراج هذه الأفراد الثلاثه عن حيز «أكرم الأمراء العدول» موجبا للاستهجان العرفي، بل فوقه، فلا محيص عن إبقاء هذه الأفراد تحت «أكرم الأمراء العدول» و وجوب إكرامهم، و عدم إدراجهم في «يستحب إكرام العدول».

و وجه تقدم العام المخصص حينئذ على العام الآخر هو كون العام المخصّص كالنص في الباقي، فتقدمه على معارضه لا يكون لانقلاب النسبه بينه و بين «يستحب إكرام العدول» حتى يستند تقدّمه إلى الترجيح أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين،

تحتة (١) بعد تخصيصه إلا إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص، أو كان (٢) بعيداً جداً لقدّم (٣) على العام الآخر،

بل لأقوائيه الدلالة، حيث إنّ لفظ «الأمرء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقتهم» يصير كالنص في «الأمرء العدول» المفروض كونهم ثلاثة، فيقدم لأجلها على «يستحب إكرام العدول» و يحكم بوجود إكرامهم لا باستحبابه.

و بالجمله: فالعام المخصص - لقله أفراده - صار كالنص في مورد الاجتماع، و هو في المثال «أكرم الأمرء العدول»، بخلاف العام الآخر - و هو يستحب إكرام العدول - فإنه بمقتضى عمومه ظاهر في مورد الاجتماع.

و قد تحضّل ممّا ذكرناه: أنّ المصنف وافق شيخنا الأعظم «قدهما» في المثال المتقدم على أصل تقديم «أكرم الأمرء» في ماده الاجتماع على «يستحب إكرام العدول» لكن مناط التقديم عند كل منهما غير ما هو عند الآخر، فهو بنظر الشيخ مستند إلى التخصيص الناشئ من انقلاب النسبه. و بنظر المصنف مستند إلى تقديم المباين على المباين بمناط قوّه الدلاله - لا التخصيص - لأن «أكرم الأمرء» صار نصّاً في منتهى مراتب التخصيص أعنى «الأمير العادل»، و يكون شمول «يستحب إكرام العدول» للأمير العادل بالظهور المستند إلى العموم، و من المعلوم عدم رعايه قاعده التعارض - من الترجيح و التخيير - بين النص و الظاهر، بل يقدّم النص على غيره حتى في المتباينين و المتعارضين بالعموم من وجه، و لا- تنقلب النسبه، لما تقدم في رد مقاله الفاضل التراقي من أن مدار التعارض على ظهور الدليل، و هو لا يتغير بورود المخصص المنفصل، فإنه يزاحم حجيه الظهور لا أصله.

(١). أى: تحت العام بعد تخصيصه إلا إلى حدّ لا يجوز أن يتعدى عنه التخصيص و هو البلوغ إلى درجه يجوز التخصيص إليها، لكن لا- يجوز تجاوز التخصيص عنها، للزوم محذور تخصيص الأكثر أو استيعاب جميع أفراد العام، كما إذا كان الباقي تحت العام بعد التخصيص ثلاثة أشخاص مثلاً، فإنه لا يجوز تخصيصهم ثانياً.

(٢). معطوف على «لا يجوز» يعنى: أو كان التعدى عنه بعيداً عن المحاورات، كما إذا كان التخصيص مستلزماً لتخصيص الأكثر و غير واصل إلى حد الاستيعاب.

(٣). جواب «لو لم يكن» و المراد بالعام الآخر في المثال «يستحب إكرام العدول».

لا لانقلاب (١) النسبه بينهما (٢)، لكونه (٣) كالنص فيه، فيقدم (٤) على الآخر (٥) الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى «-» .

(١). يعنى: لقدّم العام المخصّص على العام الآخر لا لأجل انقلاب النسبه بينه و بين العام الآخر كما يقول به الشيخ «قده»، بل لكون العام المخصّص كالنص فى الباقي بعد التخصيص، و من المعلوم تقدّم النص أو الأظهر على الظاهر.

(٢). أى: بين العام المخصّص و العام الآخر.

(٣). أى: لكون العام بعد التخصيص، و ضمير «فيه» راجع إلى «الباقي».

(٤). يعنى: فيقدم العام المخصّص على العام الآخر الظاهر فى الباقي، فإنّ دلالة «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على ماده الاجتماع تكون كالنص، لقلته، بخلاف «يستحب إكرام العدول» فإنّ دلالته على الباقي تكون بالظهور المستند إلى أصاله العموم. و الأوّل أقوى دلالة من الثانى، فيقدم عليه من جهه أقوائه الدلالة، لا من جهه التعيين أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين اللذين يكون العامان من وجه من صغرياتهما.

(٥). يعنى: على العام الآخر الظاهر فى الباقي بسبب عمومه مثل «يستحب إكرام العدول» فى المثال المتقدم.

(-). هذا ما اختاره المصنف «قده» هنا و فى الحاشيه، و وافقه فى أصل إنكار الانقلاب تلميذاه المحققان العراقى و الأصفهائى، خلافا للمحقق الميرزا النائينى و جمع من أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ «قدس سرهم» على ما حررته عنه فى مجلس الدرّس، حيث التزموا بانقلاب نسبه المتعارضات، بل فى تقرير بحثه الشريف كفايه أدنى تأمل للتصديق به.

و المستفاد من كلامه ابتناء القول بالانقلاب على أمور مسلّمه:

الأوّل: أن لكل لفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريه، و هى كون اللفظ بمقتضى قاليته للمعنى موجبا لانتقال الذهن إليه بمجرد الاستماع، و هذه الدلاله لا تتوقف على إرادته المتكلم، بل تتحقق حتى مع العلم بعدم إرادته له.

الثانيه: الدلاله التصديقيه الاستعماليه، بمعنى ظهور الكلام فيما قاله المتكلم، و أنّه أراد تفهيم

هذا المعنى المتحصل من الهيئه التركيبية، و استعمال اللفظ فيه، و هذه الدلاله تتوقف على إحراز كون المتكلم بصدد بيان مراده، و عدم احتفاف كلامه بقرينه على خلاف ظاهر الألفاظ. و لا ينافى هذا الظهور الاستعمالي وجود قرينه منفصله على خلاف ما استقر للفظ من الظهور فيه.

الثالثه: الدلاله التصديقيه فيما أراد بالإراداه الجديه، و هى موضوع الحجيه ببناء العقلاء، و هذه الدلاله تتوقف على عدم نصب قرينه على إراداه خلاف هذا الظاهر و لو كانت منفصله، فإنّ القرينه المنفصله و إن لم تهدم الظهور الاستعمالي، إلاّ أنها مزاحمه لأصالة التطابق بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه.

الثانى: أن التعارض لا بد أن يلاحظ بين الحجيتين، لأنه التنافى فى مقام الجعل و التشريع، فلا بد أن يكون كل منهما حجه لو لا التعارض، إذ لا معنى لمعارضه الحجه مع اللاحجه، و المفروض إناطه الحجيه بالكاشفيه عن المرادات النفس الأمريه، لا بمجرد الظهور الاستعمالي حتى لو بان عدم إرادته جدّاً.

الثالث: أن وجه تقديم الخاصّ على العام هو حكمومه أصاله الظهور فى الخاصّ على أصاله الظهور فى العام، و هذا يقتضى قرينه كل حجه أخص كاشفه عن المراد الجدى على الحجه الأعم و تخصيصها لها.

و نتيجة هذه المقدمات الالتزام بانقلاب النسبه فيما إذا ورد عامان متعارضان بالتباين مثلاً، و ورد مخصص على أحدهما، فإنّه يقدم على عامّه، و بعد التخصيص تنقلب النسبه من التباين إلى العموم و الخصوص المطلق.

و الوجه فى الانقلاب واضح. أمّا أصل تخصيص العام بالخاص المنافى له فلقرينيه كل خاص على المراد النفس الأمري من العام، و عدم كون مجمع العنوانين محكوما بحكم العام.

و أمّا انقلاب نسبه التباين - فى مثل أخبار إرث الزوجه من العقار ممّا دل بعضها على حرمانها مطلقاً من العقار، و دلّ بعضها على إرثها منها كذلك، و دلّ بعضها على أنها ترث من العقار إن كانت ذات ولد - فلاّن الظهور الاستعمالي فى عموم دليل الحرمان و إن لم ينثلم بورود المخصص المنفصل عليه، لأجل الانفصال، إلاّ أنّ ظهور الكاشف عن إراداه العموم جدّاً قد ارتفع قطعاً بعد كون المراد من العام ما عدا مقدار الخاصّ.

و حيث كان موضوع أصاله الظهور فى الدلاله التصديقيه الثانيه دائراً مدار ما أراداه المتكلم لا



مجرد ما قاله - كما تقدم في الأمر الأول - و كان التعارض ملحوظا بين حجتي لا بين الحجج و اللاحجه كما تقرر في الأمر الثاني، و كان تقديم كل خاص على عامه بمناط القرينيه العرفيه و الجمع الدلالى كما أشير إليه في الأمر الثالث، فلا بد من الالتزام بانقلاب النسبه بين المتعارضين بالتباين في المثال إلى نسبه العموم و الخصوص المطلق، هذا».

أقول: أمّا المقدمه الأولى فلا ريب في تماميتها. و أما الثانيه فإن أريد بتوقف التعارض على حجيه كل منهما - لو لا التعارض - الكشف النوعى عن المراد فالمفروض تحققه في العام المخصص بالمنفصل، لعدم انثلام كشفه النوعى العمومى بالتخصيص. و إن أريد كشفه الشخصى الفعلى، فالعام المخصّص و إن لم يكن له ظهور بهذا النحو، إلا أنه لا سبيل للالتزام باعتبار هذا السنخ من الظهور، و ذلك لصيروره العام مجملا بمجرد ورود مخصص منفصل عليه بحيث لا يمكن حكايته عن المراد الجدّى بأصالة العموم كما تقدم في كلام الماتن.

و أما المقدمه الثالثه فاللازم البحث فيها من جهتين، الأولى: في أنّ الجمع الدلالى بين العام و الخاص يستند إلى قرينيه الخاص على المراد الجدّى من العام.

الثانيه: في أطراد هذا الملاك في جميع موارد التخصيص سواء كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر ذاتا أم عرصا بسبب العلاج.

و الذى صرّح به المحقق النائيني «قده» أن تقديم الخاص على العام يكون لقرينته عليه، كما أن مقتضى حكمه بانقلاب النسبه - لتقدم كل خاص على عامه - هو التسويه في القرينيه بين الخاص الذاتى و العلاجى.

لكن يمكن منع كلتا الجهتين: أمّا الأولى فدعوى القرينيه كما في «رأيت أسدا يرمى» و نحوه من القرائن المكتنفه بالكلام في محلها، و لذا لا تلاحظ أقوائيه ظهور القرينه من ظهور ذبيها، بل يقدم الظهور الإطلاقى على الوضعى، إذ لا يستقر ظهور ل «أسد» في الحيوان المفترس إلا بعد فراغ المتكلم من كلامه و عدم إلحاق قرينه صارفه به.

و هذا بخلاف المخصص المنفصل، إذ العبره في تقديمه على العام في مجمع تصادق العنوانين هو قوه دلاله الخاص عليه بالقياس إلى العام، فمناط التخصيص هو أخصيه الخاص المستنده إلى

ذات المدلول، لا إلى حجيته.

و بعبارة أخرى: لا ريب في أن لسان التخصيص لسان المعارضه مع العام لا الملاءمه معه - كما هو الحال في الحكومه - و اللازم ملاحظه بناء العقلاء في تحكيم الخاص على العام مع فرض كشف كل منهما عن الواقع، و أماريته عليه. و الظاهر أن منشأ هذا التقديم أظهرية الخاص نوعاً من العام، لا قريبتيه - مطلقاً - على ما يراد جداً من العام كي يلزم تقديم الخاص حتى فيما كان أضعف ظهوراً من العام.

و يشهد لما ذكرناه ما تقدم في أخبار الترجيح - لا أخبار طرح المخالف للكتاب و السنه - من الأمر بأخذ الخبر الموافق للكتاب دون المخالف له، مع وضوح صدق المخالفه هناك على ما يغير عموم الكتاب أو إطلاقه، و من المعلوم أن إطلاق «المخالف» على المخصص المنفصل كاشف عن عدم صدق القرينيه العرفيه هنا، فإن شأن القرينه الشرح و التعرض لما يراد من ذى القرينه لا المعارضه و المخالفه.

و المتحصل: أن التخصيص بالمنفصل يستند إلى الأظهرية النوعيه، و لذا تأمل شيخنا الأعظم «فده» في تحكيم الخاص على العام عند استوائهما في الدلاله كما سبق بيانه في الفصل الأول من هذا المقصد.

و حيث كان المدار في التخصيص على ملاحظه قوه دلاله الخاص ذاتا و أظهريته من العام، فلا وجه للحكم «بتقديم الخاص أينما وجد على العام و لو كان ظهوره مساويا له أو أضعف منه» و ذلك لأن العام المخصّص - في المتعارضين بالعموم من وجه مع ورود مخصّص على أحد العامين - و إن كان بلحاظ حجيته أضيق دائره في الكشف عن المراد الجدّي، إلا أن قصر حجيته ببعض مدلوله غير موجب لقلب دلالته النوعيه على العموم، و لا لأقوائيه دلالته في مقدار حجيته، لأنّ ظهوره و دلالته في مقدار حجيته إنّما هو بعين ظهوره و دلالته على تمام مدلوله قوه و ضعفاً، لا بظهور آخر غيره، لوضوح كون قوه الدلاله و ضعفها ناشئا من قالييه اللفظ للمعنى و كونه وجهاً له، فتلك المرتبه من الدلاله الحاصله باستعمال العام - في أفراده - مجردا عن القرائن المكتنفه بالكلام لا تصير أشد و أقوى في الأفراد الباقيه بعد ورود الدليل المخصص، لاستحاله انقلاب الشئ عما وقع عليه.

و عليه ففرق بين الخاص الحقيقي الذي يقدم بقوه ظهوره على العام و بين الخاص العلاجي

الناشئة خصوصيته من طروء حدّ اعتبارى على بعض مدلول العام لأجل قصر الحجية عليه، فإنّ الصالح للتخصيص بمناط الأظهرية أو تقديم أقوى المقتضيين المتزاحمين هو الأول دون الثانى.

و بعبارة أخرى: القرينه المنفصله غير كاسره لظهور العام فى العموم، بل هى حجه على قصر كاشفيتها المعتمده على ما عدا مدلول الخاصّ، لكن هذا المقدار لا يقتضى التصرف فى المتعارضين ما لم يكن من شئون دلالة اللفظ. و لذا كان التعارض بين مثل «ثمن العذره سحت، و لا بأس ببيع العذره» مستقرًا، مع أنّ القدر المتيقن من الأول عذره ما لا يؤكل لحمه، و من الثانى عذره ما يؤكل لحمه. إلّا أنّ هذا التيقن لا يجعل كل واحد من الدليلين نصًا فيه و ظاهرًا فيما عداه كى يجمع بينهما بالأخذ بنصّ كل منهما و التصرف به فى ظاهريهما. نعم لو كان القدر المتيقن فى مقام التخاطب كان مانعا عن انعقاد الظهور الإطلاقى للكلام على ما تقرر فى محله. و أمّا القدر المتيقن الخارجى فلا يوجب الانصراف و لا تقييد المطلق.

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقى<sup>(١)</sup> بتوضيح منّا. و هو كاف لمنع مبنى انقلاب النسبه. و تقديم الخاصّ على العام بالأظهرية أو بالقرينه و إن كان مبنائيا، إلّا أنّ الظاهر عدم خلوّ دعوى القرينه عن الغموض، و معه فاللازم ملاحظه ظهور الأدله المتعارضه و تقديم الأقوى دلالة على غيره.

ثم إنه ينبغى تتميم البحث فى مسأله انقلاب النسبه بالإشاره إلى ما فرّعه عليه من بيان النسبه بين أدله ضمان عاريه من جهه اختلافها فى كون المضمون مطلق المتخذ من الذهب و الفضة - سواء أ كان مسكوكا أم مصوغا أم سبيكه - أو هو خصوص المسكوك منهما، و منشأ الاختلاف كيفيه الجمع الدلالى بين النصوص كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فالمشهور - بل المدعى عليه الإجماع - ضمان عاريه الجنسين مطلقا، خلافا لجمع آخرين منهم فخر المحققين<sup>(٢)</sup> و الفاضل السبزوارى<sup>(٣)</sup>. و العلامه الطباطبائى صاحب الرياض<sup>(٤)</sup>، حيث خصّصوا الضمان بعاريه الدرهم و الدينار.

قال فى الجواهر - بعد قول المحقق بضمن عاريه الذهب و الفضة و إن لم يشترطه المعير - ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه فى الدراهم و الدينير منهما، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص. إنّما

الكلام فى غيرهما المصوغ وغيره الذى هو كذلك فى صريح اللغه والمهذب وجامع المقاصد والمسالك والروضه وجمع البرهان على ما حكى عن بعضها، و فى ظاهر المتن والنافع وغيرهما ممن عبّر كعبارته، كما عن المقنع والنهايه والمبسوط وفقه الراوندى والتحرير والإرشاد والمختلف وقواعد الشهيد، بل لعل ظاهر الوسيله والتبصره المعبرّ فيهما بالثمن المراد منه مطلق الذهب والفضه...»<sup>(١)</sup>.

والأولى الاقتصار على ذكر الأخبار بمضامينها المتعدده، واستكشاف الحكم منها، لا من الإجماع المدعى، لبعده كونه إجماعاً تعدياً كاشفاً عن السنه مع تظافر النصوص، وهى - كما قيل - على طوائف:

فمنها: ما دلّ نفى ضمان المستعير، لكون يده أمانيه، وإطلاقه أو عمومته يشمل ما إذا كان المستعار ذهباً أو فضةً أو غيرهما، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عاريه ضمان، وصاحب العاريه والوديعة مؤتمن»<sup>(٢)</sup> و الظاهر أن نفى الضمان فى العقدين ناظر إلى اقتضائهما ذلك أولاً، فلا ينافيه ما سيأتى من ضمانهما بالشرط الضمنى.

ومنها: ما دلّ على ضمان العاريه باشتراط الضمان على المستعير أو بكون العين المستعارة من الذهب والفضه، كروايه إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله أو أبى إبراهيم عليهما السلام قال: «العاريه ليس على مستعيرها ضمان إلا ما كان من ذهب أو فضه، فإنّهما مضمونان اشترطاً أو لم يشترطاً»<sup>(٣)</sup>.

و نحوها صحيح زراره: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: العاريه مضمونه؟ فقال: جميع ما استعرتته فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضه، فانهما يلزمان، إلا أن تشترط أنه متى توى لم يلزمك تواه، وكذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك ولزمك، والذهب والفضه لازم لك وإن لم يشترطاً»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما دلّ على ضمان العاريه بالشرط أو بكون المستعار من الدنانير، كصحيح عبد الله بن سنان أو ابن مسكان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تضمن العاريه إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان، إلا الدنانير، فإنّها مضمونه وإن لم يشترط فيها ضماناً»<sup>(٥)</sup>. ولهذا الخبر عقد إثباتى وسلبى، فالأول يثبت الضمان فى موردين: الاشتراط، وكون المستعار من الدنانير. والثانى - أى العقد السلبى

الناشى من تحديد الضمان بالموردين - ينفى ضمان العاربه عند عدم الاشتراط مهما كان المستعار. و المستثنى منه ليس خصوص الذهب و الفضة، لعدم القرينه عليه، بل هو كل ما يصح إعارته للانتفاع به مع بقاء عينه.

و منها: ما دلّ على ضمان العاربه بالاشتراط أو بكون المستعار من الدراهم، كخبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على صاحب العاربه ضمان إلاّ أن يشترط صاحبها، إلاّ الدراهم، فإنّها مضمونه اشترط صاحبها أو لم يشترط»(١٠). و هذا الخبر كسابقه فى انعقاد عقد سلبى له أيضا، و الفارق بينهما فى العقد الإيجابى، حيث إنّ موضوع الضمان فيه هو عاربه الدراهم لا الدينير.

و هذه المضامين الأربعة متوافقه فى عدم ضمان العاربه فى غير الذهب و الفضة، و متخالفه بدوا فى جهات:

الأولى: أنّ ما عدا الطائفة الأولى متفقه على ضمان العاربه بالاشتراط، و الطائفة الأولى بعمومها أو إطلاقها تنفى ضمان العاربه.

الثانيه: أنّ العقد السلبى فى روايه الدينير تعارض العقد الإيجابى فى روايه الدراهم، و بالعكس، فمدلول الأولى: «لا ضمان فى شىء من موارد العاربه و إن كان من الدراهم، إلاّ فى موردين أحدهما الاشتراط، و الآخر عاربه الدينير».

و مدلول خبر عاربه الدراهم «لا ضمان فى شىء من الأعيان المستعاره و لو كانت من الدينير، إلاّ بالاشتراط أو كون المستعار من الدراهم».

الثالثه: أنّ العقد السلبى فى خبرى الدراهم و الدينير ينفى بإطلاقه أو عمومه ضمان الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلى و السبائك، و هذا معارض للعقد الإيجابى فى الخبر الدال على ضمان مطلق الجنسين و ان لم يكونا مسكوكين.

أمّا تعارض الطائفة الأولى مع الطوائف الثلاث المثبتة للضمان مع الاشتراط فهو تعارض غير مستقر، فيخصّص عموم صحيح الحلبى أو إطلاقه، و يحكم بالضمان مع الاشتراط.

و أمّا تعارض إطلاق العقد السلبى أو عمومه فى خبرى الدراهم و الدينير مع العقد الإيجابى فى

الآخر فيرتفع أيضا، إذ يخصّص أو يقيد ذلك العقد السلبي بنصوصه عقد الإثبات، و تصير الروايتان بمنزله روايه واحده دلّت على نفي الضمان في العاربه إلا مع الشرط أو كون المستعار من الدراهم أو الدنانير.

و الكلام كله في حلّ تعارض عقد الإيجاب في ضمان الذهب و الفضة مع عموم العقد السلبي أو إطلاقه في روايتي الدراهم و الدينار، فإنّ الظاهر كون النسبه بينهما هي العموم من وجه، لدلاله العقد السلبي في الخبرين على نفي ضمان عاربه مثل الكتب و الفرش، و دلاله العقد الإثباتي في روايه الذهب و الفضة على ضمان عاريتهما، و تعارضهما التبايني في ماده الاجتماع و هو عاربه المصوغ من الجنسين كحليّ النساء و السبائك، فإنّ أمكن علاج التعارض بما سيأتي بيانه فهو، و إلا فبعد تنافي المخصّصات بعضها مع بعض لا بد من الاقتصار في تخصيص عموم نفي الضمان بقدر ما قامت الحججه عليه و هو عاربه الدراهم و الدنانير خاصه.

و قد استدللّ للمشهور بوجهين:

أحدهما: مبني على ملاحظه كل واحد من الخصوصات مع عموم صحيح الحلي، و كون النسبه العموم و الخصوص المطلق.

و ثانيهما: مبني على كون النسبه بين المخصّصات عموما من وجه، لكن يتعين تقديم عقد الإيجاب في روايه الذهب و الفضة لخصوصيه في المقام.

أما الوجه الأول: فقد اعتمد عليه جمع من أساطين الفقه منهم صاحب الجواهر «قده»، حيث قال بعد ذكر جملة من الأخبار - و أنّ الأقوى هو الضمان في عاربه مطلق الذهب و الفضة - ما لفظه:

«بعد ظهور اتحاد المستثنى منه في جميعها في كون المراد تعدد الإخراج من العام، فهي مخصّصات متعدده من عام متحد لا يقدح أخصيه بعضها من بعض، إذ جميع المخصّصات متحده في الحكم الإيجابي الذي هو الضمان، فلا يحمل بعضها على بعض بعد عدم التنافي بينها... إلى أن قال: فهو بمنزله أن يقول: أكرم الرجال، ثم يقول: لا تكرم زيدا منهم، و أخرى: لا تكرم عمراً، و ثالثه: لا تكرم الجهّال، و في الواقع كان زيد و عمرو من أفراد الجهّال، فإنّه لا يشك من له أدنى فهم بالخطابات العرفيه إرادته إخراج الجهّال من الحكم الأول، و لكن نصّ على زيد و عمرو للتأكيد و نحوه» (١).

لكنه غير ظاهر، فإن مقتضى القاعده و إن كان تخصيص العام بكلا الخاصين اللذين يكون أحدهما أخص من الآخر ما لم يخرج عن الحد المتعارف، فيخصيص العموم القاضى بعدم ضمان العاربه بكل من الطوائف الثلاث الاخر، فتكون النتيجة عدم ضمان العاربه إلا فى الذهب و الفضة سواء كانا مسكوكين أم مصوغين. إلا أن فى أدله العاربه خصوصيه يقع بها التعارض بين عموم دليل النفى و بين الخصوصات المستثنيه للذهب و الفضة و الدرهم و الدينار، و تلك الخصوصيه اشتمال كل من أدله التخصيص على عقدين إيجابى و سلبى، و قد عرفت معارضه العقد السلبى فى روايتى الدرهم و الدينار مع العقد الإيجابى فى روايه الذهب و الفضة.

فما أفاده «قده» من تنظير أخبار الباب بمثل عموم «أكرم الرجال» المخصّص بأمر بعضها أخص من بعض، فيخصّص العام بجمعها فى مرتبه واحده لا يخلو من شىء، لوضوح الفرق بين المثال و أدله العاربه بأن تلك الخصوصات لكل منها عقد إيجابى فحسب، فتقتضى صناعه الجمع العرفى تحكيم الكل على العام ما لم ينته الأمر إلى التخصيص المستهجن، و لكن الخصوصات فى المقام متعارضه من جهه اشتمالها على العقد السلبى، و لا ريب فى أن تقديم الخاص على عامه متفرّع على حجته الفعلية، فلا بد من علاج تعارض نفس الخصوصات أولاً ثم تخصيص العام بالمقدار المعبر منها.

نعم لو كان التخصيص بمثل «فى عاربه الدينار ضمان» كانت الروايات و المثال من باب واحد.

بل هنا جهه افتراق أخرى، و هى: أنّ كلاً من الخصوصات قد صدر بنفس العام، لتكرر «لا تضمن العاربه» و ما بمضمونه فى جميعها، فالمقام أشبه بالتخصيص بالمتصل من التخصيص بالمنفصل، مع أن محطّ الكلام فى مسأله انقلاب النسبه ملاحظه الظهورات المستقله بعضها عن بعض.

الثانى: ما أفاده بعض أعظم العصر «مد ظله» من أنّ النسبه بين الخاصين - و هما: عقد الإثبات فى ضمان عاربه الذهب و الفضة، و عقد السلب فى روايتى ضمان النقدين - و إن كانت عموماً من وجه على ما تقدم تقرّبه، و مقتضى القاعده تساقطهما فى عاربه الحلى المصوغه من الجنسين و الرجوع إلى العام الفوق، إلا أن فى المقام خصوصيه تقتضى تقديم تخصيص عموم العقد السلبى فى روايتى الدراهم و الدنانير على تقييد إطلاق العقد الإيجابى فى خبر ضمان الجنسين، لأنّ حمل ما يدل على ثبوت الضمان فى عاربه الذهب و الفضة على خصوص النقدين حمل للمطلق على الفرد

النادر، لندره استعاره النقدين جدًّا، حيث إنّ استيفاء المنفعة المقصوده منهما غالباً يتوقف على التصرف في عينهما، والمعتبر في العاربه إمكان الانتفاع به مع بقاء عينه، كما هو الحال في الوقف.

و عليه يؤخذ بإيجاب ما يدل على ثبوت الضمان في عاربه مطلق الجنسين و يخصّص به العام الفوق<sup>(١٠)</sup>.

لكن يمكن أن يقال - بعد تسليم ندره الوجود في عاربه الدرهم و الدينار -: ان مجرد الغلبه الوجوديه في عاربه الحلّي المصوغه لا يوجب الانصراف الصالح للتقييد، إن كان المقصود دعوى انصراف إطلاق عاربه الذهب و الفضة إلى عاربه غير المسكوك منهما، إذ المجدى من الانصراف القابل لتقييد المطلق هو الموجب للتشكيك في الصدق، و لا ريب في أن صدق الذهب و الفضة على المسكوك و الحلّي المصوغه منهما على وزان واحد.

هذا ما استدللّ به للمشهور، و قد عرفت عدم وفاء كلا الوجهين بإثبات الضمان في عاربه مطلق الذهب و الفضة.

و قد يقال: انتصاراً للقول غير المشهور بأولويّه تقييد إطلاق العقد الإيجابي من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار، و عدم وصول النوبه إلى التساقط، لما تقرر في محله من أنه إذا دار الأمر بين تقييد المطلق الشمولى و تخصيص العام به كان الأوّل أولى، و حيث إن شمول الذهب و الفضة لحالاتهما من المسكوكيه و غيرها بالإطلاق الشمولى، و عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار بالوضع، لدلاله النكره في سياق النفي عليه، كان تقييد إطلاق الذهب و الفضة بالمسكوك منهما أولى من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار بغير المسكوك منهما، و نتيجة هذا التقييد في دليل ضمان عاربه الذهب و الفضة هي الضمان في عاربه الدرهم و الدينار دون غيرهما من الحلّي و السبائك.

و به يتجه قول فخر المحققين و من اقتصر في ضمان العاربه على الدرهم و الدينار، و لا تصل النوبه إلى رعايه المرجّحات في المجمع كندره أفراد أحد العامين بعد بيانيه العموم لما يراد من الإطلاق، و مانعيته عن تماميه مقدمات الحكمه فيه.

لكنه أيضاً لا يخلو من تأمل، لكون التعارض في المقام بين الإطلاقين، لا بين العموم و الإطلاق، فإنّ النكره في سياق النفي و إن أفادت العموم، إلا أنه قد تقرر في محله: أن شمول العام لحالات



الأفراد مستند إلى الإطلاق، لا إلى لفظ العام، و من المعلوم أن «الذهب و الفضة» من أفراد العام فى العقد السلبى، لكن حالاتهما الطارئه عليهما لا- تستفاد من العموم بل من الإطلاق، فيقع التعارض بين هذا الإطلاق الثابت لفرد العام و بين إطلاق الذهب و الفضة فى العقد الإيجابى من روايه ضمان الذهب و الفضة، فيتساقطان فى حلى النساء، فيرجع إنا إلى العام الفوق القاضى بعدم الضمان فى العاريه مطلقا، و إنا إلى أصاله البراءه عنه، و إن كان الثانى أولى، لتعنون العام بقاء عدمى و هو عدم كون العاريه - التى لا ضمان فيها - من النقدين.

هذا مجمل الكلام فى المسأله، و التفصيل موكول إلى الفقه الشريف.

لا يخفى ان المزايا المرجحه لأحد المتعارضين الموجه للأخذ به

رجوع جميع المرجحات إلى الصدور

(١). الغرض من عقد هذا الفصل إرجاع جميع المرجحات - من المنصوصه و غير المنصوصه - إلى المرجح الصدورى و نفى الترتيب بينها، و قبل توضيح المتن ينبغى بيان أمرين:

الأول: أن ثمره البحث فى هذا الفصل تظهر بناء على القول بوجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصه أو مطلقا. و أما بناء على مختار المصنف من إنكار أصل الترجيح و تحكيم إطلاقات التخيير فلا تظهر ثمره عمليه للترتيب بين المرجحات أو رجوعها إلى مرجح الصدور، لفرض عدم وجوب أصل الترجيح.

الثانى: أنه قد عرفت من مطاوى الأبحاث السابقه أن مرجحات أحد الخبرين المتعارضين على الآخر إقما دلاليه و إما روائيه، فالمرجح الدلالى هو قوه الدلاله كما فى موارد حمل الظاهر على النص أو على الأظهر، و هذا السنخ من المرجح مقدّم رتبه على المرجحات الروائيه، لارتفاع التعارض بالجمع الدلالى و التوفيق العرفى بين الخبرين، و لا يبقى معه موضوع لحكم تعارضهما من الترجيح أو التخيير.

و إن تعذر الجمع العرفى بأن كانا متكافئين فى الظهور و الدلاله وصلت النوبه إلى

الترجيح بمرجحات الروايه - بناء على وجوب الترجيح و عدم التمسك بإطلاق أدله التخيير - و هي كما تقدمت فى الفصل الثالث من هذا المقصد أمور وردت فى مقبوله عمر بن حنظله و غيرها كالترجيح بصفات الراوى و بشهره الروايه و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و هذه المرجحات إمّا راجعه إلى السند، بمعنى كونها موجهه لأقربيه صدور الخبر الواحد للمزيه من الشارع من صدور الخبر الفاقد لها، و إمّا راجعه إلى تقويه مضمون الخبر و مدلوله كموافقه أحد المتعارضين للكتاب، و إمّا راجعه إلى جهه الصدور كمخالفه العامه، حيث إنّها تقوّى صدور الخبر المخالف لهم بداعى بيان الحكم الواقعى، دون الخبر الموافق لهم.

و على هذا فإن كانت المزيه فى أحد الخبرين فلا كلام فى وجوب ترجيح ذلك الخبر على الفاقد لها. و إن كانت المزيه فى كليهما، كما إذا كان الخبران مشهورين - كما هو مفروض سؤال ابن حنظله - فلا- كلام أيضا فى الترجيح بمزيه أخرى إن وجدت. و إن كان كل منهما مشتملا على مزيه غير ما اشتملت عليه الأخرى، كما إذا كان أحد الخبرين مشهورا روايه و موافقا للعامه، و الخبر الآخر غير مشهور و مخالفا للعامه، فهل اللازم تقديم الخبر المشهور - رعايه للترتيب بين المرجح الصدورى و المضمونى و الجهتى - أم يعدّ هذان الخبران متكافئين و يتخير فى العمل بهما؟ فيه أقوال:

منها: ما ذهب إليه الوحيد البهبهانى «قده» من الترتيب بين أقسام المرجحات، و تقديم المرجح الجهتى - و هو مخالفه العامه - على المرجح الصدورى و المضمونى، فلو كان راوى أحد الخبرين عدلا و كان الخبر مخالفا للعامه، و راوى الآخر أعدل و كان الخبر موافقا لهم قدّم الخبر المخالف على الموافق.

و منها: ما أفاده شيخنا الأعظم «قده» من تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و المضمونى.

و منها: ما ذهب إليه المصنف «قده» هنا و فى حاشيه الرسائل من إنكار أصل الترتيب بين المرجحات و أنّها فى عرض واحد، لرجوع المرجح المضمونى و الجهتى إلى ترجيح الصدور، و محصل ما أفاده لإثبات دعواه هو: أن الأخبار العلاقيه - بعد سقوط أدله حجيه الخبر الواحد فى كلا المتعارضين - تدلّ على اعتبار أحد المتعارضين تعيينا أو تخييرا

و حجيتة فعلا، فعلى القول بعدم وجوب الترجيح يكون مقتضى الأخبار العلاجية حجية أحد الخبرين تخييرا، و لا موضوع للبحث عن الترتيب بين أقسام المرجحات. و على القول بوجوب الترجيح يكون ذو المزيه بمقتضى الأخبار العلاجية - التى هى دليل ثانوى على حجية أحد المتعارضين - محكوما بالصدور و حجه فعليه، دون فاقد المزيه، فكل مزيه مقترنه بأحد المتعارضين ترجع حقيقه إلى الصدور سواء أ كانت فى السند أم الجبهه أم المتن أم المضمون، فأخبار العلاج تشرع حجية خصوص ذى المزيه دون غيره.

فإن قلت: لا- وجه لإرجاع جميع المرجحات إلى المرجح الصدورى مع فرض الترتيب الطبعى بينها، لتأخير الترجيح بالجبهه عن أمرين، أحدهما: إحراز صدور الكلام من الإمام عليه السلام، و الآخر ظهوره فى المعنى المقصود إفهامه، فلو لم يحرز بحجه - من علم أو علمى - أن ما أخبر به الراوى كلام الإمام عليه السلام، أو أحرز ذلك لكنه مجمل غير مفهوم المراد لم يكن مجال لإجراء أصاله الجد و إثبات صدوره بداعى بيان الواقع، و معه كيف تصير مخالفه العامه من مرجحات السند مع تأخر موردها عنه؟ قلت: نعم و إن كان بين المرجحات ترتب ذاتى طبعى، لكنه لا يكفى هذا المقدار للحكم بالترتيب بينها، بل اللازم إرجاع الجميع إلى المرجح السندى، و ذلك لأنّ مورد الكلام هو الأخبار الظنيه التى لا قطع بصدورها من الشارع، بل هى حجه تعبد، و معنى التعبد بالصدور هو العمل بالخبر و ترتيب آثاره عليه. فكما أنّه لا معنى للتعبد بصدور خبر أحرز صدوره تقيه، لوضوح أن البناء على صدوره مساوق لطرحه، فكذا فى باب التعارض، فإذا اشتمل أحد الخبرين على مرجح الصدور كالشهره و كان موافقا للعامه، و اشتمل الخبر الآخر على مرجح الجبهه و هو مخالفه العامه و لم يكن فيه مرجح سندى، لم يكن وجه للحكم بترجيح الخبر المشهور على غيره، لأنّ التعبد بصدوره مساوق لطرحه من جهه موافقته للعامه و سقوط أصاله الجد فيه. و من المعلوم أنّ الأمر بالمعامله مع هذا الخبر معامله الواقع - مع انحصار أثره فى طرح مضمونه، للعلم بصدوره تقيه - لا يخلو من شبهه التناقض، و لا- مفرّ منه إلا- جعل المرجح الجهتي فى رتبه المرجح الصدورى، فتقع المزاحمه بين المرجحين و يتخير المكلف فى العمل بأيهما شاء.

و طرح الآخر بناء (١) على وجوب الترجيح و إن كانت (٢) على أنحاء مختلفه، و مواردها (٣) متعدد من راوى الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه، مثل الوثاقه و الفقاهاه (٤) و الشهره (٥) و مخالفه العامه (٦) و الفصاحه (٧) و موافقه الكتاب و موافقه لفتوى الأصحاب (٨) «-» إلى غير ذلك (٩)

(١). قيد لقوله: «الموجب» حيث إنّ إيجاب المرجحات للأخذ بالخبر الواجد لتلك المرجحات مبنى على القول بوجوب الترجيح بها، إذ بدونه لا وجه للأخذ بذى المزيه تعيينا.

(٢). هذه الجمله إلى قوله: «إلا أنها موجب» خبر قوله: «ان المزيا».

(٣). أى: معروضات المزيا متعدد، فقد تعرض المزيه نفس الخبر، و قد تعرض راويه كالوثاقه و الفقاهاه، فقوله: «من راوى...» بيان ل «موادها».

(٤). هذان مرجحان لراوى الخبر، و مثلهما العداله و نحوها مما ذكر فى المقبوله.

(٥). أى: الشهره من حيث الروايه، و هى مثال لكون مورد المزيه متن الخبر.

(٦). مثال للمرجح الذى مورده جهه الصدور. لكن عدّها من عوارض جهه الصدور - بمعنى كون موردها جهه الصدور - لا يخلو من مسامحه، لأنّ جهه الصدور ليست شيئاً يعرضه مخالفه العامه، إذ الجهه مما ينتزع من مضمون الخبر، فينبغى عدّ مخالفه القوم من مرجحات مضمون الخبر، لا من مرجحات الجهه.

(٧). مثال للمرجح الذى مورده متن الخبر.

(٨). هذا و موافقه الكتاب مثالان للمرجح الذى مورده مضمون الخبر.

(٩). كأضبطينه الراوى، و كون تحمّله للخبر بعد البلوغ، و النقل باللفظ فى أحد الخبرين

=====

(-). كان الأولى ذكر الفصاحه و موافقه لفتوى الأصحاب بعد قوله: «خصوصاً لو قيل بالتعدى»، و ذلك لعدم ذكرهما فى الأخبار العلاقيه، و إنّما هما معدودان من المزيا بناء على التعدى عن المزيا المنصوصه إلى غيرها، بل و كذا الأعدليه و الأققهيه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله، و كذا الأوثقيه المذكوره فى المرفوعه، لأنّها و إن كانت منصوصه، لكنها من مرجحات الحكمين المتعارضين دون الخبرين المتعارضين، كما لا يخفى.

مما يوجب مزيه في طرف من أطرافه (١)، خصوصا (٢) لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصه، إلا أنها (٣) موجه لتقديم أحد السندين و ترجيحه (٤) و طرح الآخر، فإن (٥) أخبار العلاج دلت على تقديم روايه ذات مزيه في أحد أطرافها و نواحيها (٦)، فجميع هذه من مرجحات (٧) السند حتى (٨) موافقه «-» .

و النقل بالمعنى فى الآخر، فإنها غير شهره الروايه مثلا نوعا و موردا.

(١). أى: من أطراف الخبر.

(٢). قيد لقوله: «و إن كانت على أنحاء مختلفه» يعنى: أنه بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها تصير المزايا و مواردها أكثر من المزايا المنصوصه و مواردها، كقله الوسائط و قله التكرار فى بعض الأحاديث و كثرته كما فى حديث تحف العقول، و غير ذلك من المزايا المختلفه سنخا و موردا.

(٣). هذا راجع إلى قوله: «و ان كانت على أنحاء مختلفه» يعنى: أن المزايا و إن كانت على أنحاء مختلفه مع اختلاف مواردها، إلا أنها ترجع إلى السند و توجب قوته و رجحانه، و سقوط الآخر عن الحجيه.

(٤). أى: و ترجيح أحد السندين على الآخر.

(٥). هذا تقريب كون المزايا موجه لتقديم أحد السندين على الآخر، و محصله: أن مفاد أخبار العلاج هو تقديم روايه - ذات مزيه - على روايه فاقده لها، و المراد بالتقديم هو جعلها حجه و صادرة لبيان الحكم، فالمرجحات كلها ترجع إلى ترجيح السند و معاملته الصدور مع ذيهما، سواء أ كان موردها راوى الخبر و متنه و غيرهما.

(٦). هذا الضمير و ضمير «أطرافها» راجعان إلى «روايه».

(٧). الظرف مستقرّ و خبر ل «فجميع» و المراد ب «هذه» جميع المرجحات.

(٨). يعنى: حتى تعدد موافقه الخبر للتقيه - التى عدت من المرجحات الجهتيه المتأخره رتبه عن أصل الصدور - من المرجحات السنديه، لأنها توجب رجحان أحد السندين و حجيته فعلا و سقوط الآخر عن الحجيه رأسا.

(-). الصواب «مخالفه الخبر للتقيه» لأنها من المرجحات، لا موافقه الخبر للتقيه، كما لا يخفى.

الخبر للتقيه، فإنها أيضا (١) مما يوجب ترجيح أحد السنين و حجته فعلا و طرح الآخر رأسا. و كونها (٢) في مقطوعى الصدور متمخضه فى

(١). أى: فإن موافقه الخبر للتقيه تكون كسائر المرجحات فى كونها موجه لرجحان أحد السنين و إن كان موردها الجبهه.

(٢). هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فتقريبه: مقياسه المقام - أعنى الخبرين الظنيين سندا - بالخبرين القطعيين كذلك فى كون مخالفه العامه مرجحه من حيث الجبهه، بأن يقال: ان مخالفه القوم كما تكون مرجحه جهتيه فى القطعيين، كذلك تكون مرجحه جهتيه فى الظنيين، إذ لا- فرق فى مرجحيتها من حيث الجبهه بين الظنيين و القطعيين، لحجيتها معا، غايه الأمر أن الحجيه فى القطعيين ذاتيه و فى الظنيين تعبديه، فلا- موجب لجعل مخالفه العامه مرجحه للصدور فى الظنيين فقط، بل لا بد أن تكون مرجحه لجبهه الصدور فى القطعيين أيضا.

و أما دفع التوهم، فمحصله: أن مقياسه الظنيين بالقطعيين غير صحيحه، لأنها مع الفارق، ضروره أن القطع الوجدانى بالسند فى القطعيين يوجب حمل الموافق للعامه على التقيه، فتكون مخالفه العامه مرجحه لجبهه الصدور لا لنفسه، إذ لم يرد من الشارع تعبد فى ناحيه السند مثل «صدق العادل». و حيث كان الصدور قطعيا و لم يكن قابلا لإعمال التعبد الشرعى، فلا معنى لجعل مخالفه العامه - التى هى من المرجحات التعبديه - مرجحه للسند، بل يتعين كونها مرجحه للجبهه.

و هذا بخلاف الظنيين، فإن صدورهما تعبدى لا وجدانى، و من المعلوم أن التعبد موقوف على الأثر الشرعى، و لا أثر هنا إلا الحمل على التقيه الذى هو عباره أخرى عن الطرح، فلا يصح التعبد بصدور الخبر الموافق للعامه ثم حمله على التقيه، بخلاف المخالف لهم، فإن التعبد بصدوره مما له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامه، فهذه المخالفه مرجحه لصدوره بعد أن كان مقتضى أدله حجيه الخبر صدور كليهما، لكن لأجل التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معا، فيحكم بصدور المخالف لهم.

و بالجملة: فالمخالفه للعامه مرجحه للسند فى الخبر المخالف لهم، لترتب الأثر عليه.

ترجيح الجبهه لا يوجب (١) كونها كذلك (٢) في غيرهما، ضروره (٣) أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه، فكيف (٤) يقاس على ما لا تعبد فيه، للقطع بصدوره؟

### عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

ثم (٥) إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى و إناطه

(١). خبر ل «و كونها» و دفع للتوهم المزبور، و قد عرفته بقولنا: «و أما دفع التوهم...».

(٢). يعنى: مرجحه للجبهه، و ضمير «كونها» راجع إلى المخالفه، و ضمير «غيرهما» راجع إلى «مقطوعى الصدور».

(٣). تعليل لقوله: «لا يوجب» و هذا إشاره إلى عدم أثر شرعى يترتب على التعبد بسنده حتى يصح التعبد بصدوره، إذ لا أثر لهذا التعبد إلا الحمل على التقيه الذى هو معنى الطرح، و ليس هذا أثرا شرعيا يصحح التعبد كما تقدم توضيحه آنفا.

(٤). يعنى: فكيف يقاس ما فيه التعبد - الموجب لحمله على التقيه - على ما لا- تعبد فيه، للقطع بصدوره الذى لا- يعقل معه التعبد؟ فالمتحصل: فساد قياس مظنونى الصدور - اللذين يتعبد بصدورهما - على مقطوعى الصدور.

### عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

(٥). هذا إشاره إلى الخلاف الواقع بين الأعلام فى الترتيب بين المرجحات على كل من المسلكين، و هما: القول بالتعدى عن المزايا المنصوصه إلى غيرها كما هو مختار الشيخ «قده» و القول بعدم التعدى كما عليه المصنف. و ليعلم أن مبنى التعدى عن المرجحات المنصوصه هو إفاده المزايا للظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، و مبنى عدم التعدى عدم فهم إفاده المزايا لذلك و كون الترجيح بها مجرد التعبد.

فعلى تقدير كون المناط فى المرجحات إفاده الظن يسقط البحث عن الترتيب بين المرجحات، إذ لا- موضوعيه لشيء من المرجحات، بل المدار على الظن الحاصل منها. نعم



الترجيح بالظن أو بالأقربيه إلى الواقع، ضروره (١) أنّ قضيه ذلك تقديم الخبر الذى ظنّ (٢) صدقه أو كان (٣) أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير (٤) بينهما إذا تساويا، فلا وجه (٥)

يتجه البحث حينئذ في أنّ أيّا منها يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، و أيّا منها لا- يوجب ذلك. و هذا غير اعتبار الترتيب بينها.

و على تقدير عدم كون المناط في المرجحات إفاده الظن - لعدم القطع به حتى يكون من العله المنصوصه، بل اللانزم كون الترجيح بها من باب التعبد - فللبحث عن اعتبار الترتيب بينها و عدمه مجال، و سيأتي التفصيل عند شرح كلام المصنف «قده».

(١). تعليل لعدم الوجه لمراعاة الترتيب بناء على القول بالتعدى، لما مرّ آنفا من عدم دخل شىء - من خصوصيات المزايا المنصوصه - في الترجيح، إذ المناط فيه هو إفاده المرجحات للظن سواء أ كانت من المنصوصه أم غيرها. و المراد ب «ذلك» هو التعدى.

(٢). هذا إشاره إلى أنّ المناط في الترجيح بالمزايا هو الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع من دون دخل خصوصيه شىء من المرجحات في الترجيح.

(٣). معطوف على «ظن» يعنى: أنّ مقتضى التعدى تقديم الخبر الذى ظنّ صدقه أو كان أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. و على فالأولى تبديل «منهما» ب «من الآخر». و إرجاع ضمير التشبيه إلى الخبرين و إن كان صحيحا أيضا، لكنه ليس مذكورا في العبارة أولا، و يوهم أنّ هذا الخبر المظنون الصدور أو المظنون المطابقه إلى الواقع غير هذين الخبرين ثانيا.

(٤). معطوف على «تقديم» يعنى: أنّ مقتضى التعدى هو التخيير بين الخبرين مع تساويهما في المزايا الموجهه للظن الفعلى بصدورهما، لإمكان ذلك مع الظن بخلل في دلالتها أو جهتها.

(٥). هذه نتيجه ما ذكره من التعدى إلى غير المزايا المنصوصه، لكون المناط في الترجيح هو الظن بالصدور أو أقربيه المضمون إلى الواقع، ضروره أنّ المرجح هو الظن من أى سبب حصل، فلا- وجه حينئذ لإتعايب النفس في أنّ أيّها يقدّم أو يؤخّر، إذ المرجح

لإتعاب النفس (١) فى بيان أنّ أيها يقدم أو يؤخر إلا (٢) تعيين أنّ أيها يكون فيه المناط فى صورته مزاحمه بعضها (٣) مع الآخر.

و أما (٤) لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه

حقيقه هو الظن بالصدور أو الأقربيه من دون دخل لخصوصيه المزايا.

(١). من جماعه من المحققين كالوحيد البهبهانى و شيخنا الأعظم و بعض تلاميذه «قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره»، فإنهم أتبعوا أنفسهم فى بيان الترتيب بين المرجحات بعد تقسيمها إلى المرجح الصدورى و الجهتى و المضمونى، بتقديم الصدورى على الجهتى، لتأخر جهه الصدور رتبه عن أصل الصدور، و بتقديم المرجح المضمونى على الجهتى.

(٢). استثناء من قوله: «فلا- وجه لإتعاب النفس» غرضه: توجيه ما تعرّضوا له من ترتيب المرجحات بعد نفي الوجه فى اعتبار ترتيبها بناء على التعدى عن المزايا المنصوصه بمناط الظن. و محصل توجيهه: أنّ بيان ترتيب المرجحات لا وجه له إلاّ تعيين المزيه التى توجب الظن الذى هو مناط التعدى فى صورته تزاحم بعض المرجحات مع بعضها الآخر، كموافقه أحد الخبرين للشهره و مخالفه الآخر للعامه و هكذا، فيمكن أن يقال: إن مخالفه العامه فى صورته المزاحمه للشهره توجب الظن دون الموافقه للشهره.

(٣). أى: مزاحمه بعض المرجحات مع البعض الآخر.

(٤). معطوف على «لو قيل» و الأولى أن يقال: «بخلاف ما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه، فإنّ له وجهها». و كيف كان فالغرض من هذه العبارة بيان حال ترتيب المرجحات - من حيث الاعتبار و عدمه - بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى إلى غيرها.

و توضيح ما أفاده هو: أنّه بناء على عدم التعدى يمكن الالتزام بالترتيب بين المرجحات، استنادا إلى ذكرها بالترتيب فى المقبوله و المرفوعه، حيث إنّ المذكور فى المقبوله ابتداء صفات الراوى من الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه و الأورعيه، ثم الشهره، ثم موافقه الكتاب و السنه، ثم مخالفه العامه، و فى المرفوعه ابتداء الشهره، ثم صفات الراوى، ثم مخالفه العامه، ثم موافقه الاحتياط.

فله (١) وجه، لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبوله و المرفوعه.

مع إمكان (٢) أن يقال: إنّ الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أنّ هذا مرجح و ذاك مرجح (٣)، و لذا (٤) اقتصر في غير واحد منها على

(١). أى: فلا اعتبار الترتيب وجه. و قوله: «لما يتراءى» بيان للوجه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «حيث إن المذكور في المقبوله ابتداء... إلخ». و ضمير «ذكرها» راجع إلى «المزاي».

(٢). غرضه المناقشه في الوجه الذي أفاده سندا لاعتبار الترتيب، بوجهين:

الأول: ما أفاده بقوله: «إنّ الظاهر كونهما... إلخ» و توضيحه: أنه يمكن أن يقال: أنّ الظاهر كون المقبوله و المرفوعه كسائر أخبار الترجيح في مقام بيان المرجحات من دون نظر إلى ترتيب بينها، فلا يكون ذكر المرجحات مرتبه في المقبوله و المرفوعه دليلاً على اعتبار الترتيب شرعاً بينها، خصوصاً مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجحات، لتقديم صفات الراوى في المقبوله على سائر المرجحات، و تقديم الشهره في المرفوعه على غيرها من المزاي.

(٣). يعنى: من دون نظر إلى اعتبار ترتيب بينها واقعا.

(٤). غرضه إقامه شاهد على ما ادّعه من إمكان دعوى ظهور المقبوله و المرفوعه في مقام بيان تعداد المرجحات من دون نظر إلى ترتيب بينها، و ذلك الشاهد هو عدم تعرّض غير واحد من أخبار الترجيح إلّا لمرجح واحد، كقول مولانا الرضا عليه السلام في خبر محمد بن عبد الله في الخبرين المختلفين: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه». و قول أبى عبد الله عليه السلام في خبر سماعة بن مهران: «خذ بما فيه خلاف العامه». و غير ذلك مما ذكر فيه مرجح واحد و هو موافقه الكتاب كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام»: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل». و قريب منه سائر أخبار الباب، فإنّ الاقتصار على ذكر مرجح واحد و عدم بيان الترتيب بين المرجحات في تلك الروايات يشهد بعدم اعتبار

ذكر مرجح واحد، وإلا (١) لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما فى المقبوله «-» و هو (٢) بعيد جداً «-» .

الترتيب بينها.

(١). أى: وإن لم يكن ظاهر المقبوله و المرفوعه بيان تعداد المرجحات فقط من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينها - بل كانتا ظاهرتين فى اعتبار الترتيب بينها أيضا - لزم... و هذا إشاره إلى ثانى وجهى المناقشه، و محصله: أنه إن كان ظاهر المقبوله و المرفوعه اعتبار الترتيب دون بيان تعداد المرجحات فقط لزم أن يقيّد بهما سائر أخبار الترجيح مما لم يذكر فيه إلا بعض المرجحات من واحد كموافقه الكتاب، أو أزيد كموافقه الكتاب و السنه، فإطلاق مرجحيه موافقه الكتاب يقتضى الترجيح بها مطلقا سواء أ كان الخبر الموافق له شاذّا أم لا، و سواء كان الخبر المخالف له موافقا للشهره أم لا، و هذا الإطلاق يوجب اندراج صوره مزاحمه المرجحين فى الخبرين المتعارضين - و إن لم يكن المرجحان من نوع واحد - فى إطلاقات التخيير، فإذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامه وقع التعارض بينهما و يرجع إلى إطلاقات التخيير، مع أن موافقه الكتاب مقدّمه على مخالفه العامه فى المقبوله، فإنّ عدم اعتبار الترتيب و كون جميع المرجحات من حيث الترجيح فى عرض واحد يقتضى مرجحيه كلّ من المرجحات بلا قيد، و مرجعيه إطلاقات التخيير عند تراحمها.

و هذا بخلاف اعتبار الترتيب، فإنّه يقتضى اعتبار المرجح بشرط عدم مرجح فى رتبه سابقه عليه، ففى الفرض المزبور لا تصل النوبه إلى التعارض و الرجوع إلى أدله التخيير، بل يقدم الخبر الموافق للكتاب على المخالف للعامه، لتقدمه فى المقبوله على المخالف للعامه، و لا يرجع إلى إطلاقات التخيير، بل إلى أخبار الترجيح.

و الحاصل: أنه بناء على الترتيب يلزم كثره تقييد إطلاق ما دلّ على الترجيح بمرجح واحد أو أكثر، و هذا التقييد الكثير بعيد.

(٢). أى: تقييد إطلاق الأخبار المتضمنه لمرجح واحد أو أكثر بالمقبوله و المرفوعه

=====

(-). ينبغى ذكر المرفوعه أيضا كما ذكرهما معا قبل ذلك، و إن كان نظره فى عدم ذكرها إلى عدم اعتبارها فهو يقتضى إهمالها قبل ذلك أيضا.

(--). بل ممتنع فى بعضها مثل قولهم عليهم السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» فإنه لا يمكن

و عليه (١) فمتى وجد في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها (٢) كان (٣) المرجح هو إطلاقات التخيير، و لا كذلك (٤)

بعيد جداً، لاستهجان كثره التقييد كاستهجان كثره التخصيص عند أبناء المحاوره، إذ جميع أخبار الترجيح - عدا المقبوله و المرفوعه - لا تتضمن تمام المرجحات بل بعضها، فيلزم تقييد كلها.

(١). يعنى: و بناء على كون المقبوله و المرفوعه بصدد بيان المرجحات - من دون نظر إلى اعتبار الترتيب و الطويله بينها - فمتى وجد في أحد الخبرين مرجح كأول المرجحات المذكوره في المقبوله مثل الأفقيه و غيرها من صفات الراوى، و في الآخر مرجح آخر كمخالفه العامه و نحوها مما يتأخر عن صفات الراوى في المقبوله وقع التعارض بينهما، لكون المرجحين فى عرض واحد، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٢). أى: من المرجحات.

(٣). جواب «فمتى» يعنى: فالمرجع حين التعارض هو إطلاق ما دلّ على التخيير.

(٤). يعنى: و لا يرجع إلى إطلاقات التخيير بناء على كون المقبوله و المرفوعه بصدد

تقييده بما إذا لم يكن فيه مزيه من حيث السند، و إلا- فيقدم على معارضه الموافق للكتاب. و من المعلوم إباء هذا الكلام عن التقييد، لأنه بمنزله أن يقال: «لم نقله إلا إذا كان ذا مزيه سنديه فحينئذ يقدم على ما يوافق الكتاب» و بشاعته غتته عن البيان، إذ لازم ترتيب المرجحات و كون موافقه الكتاب مرجحه بعد المرجح السندى هو هذا المحذور الذى لا يمكن الالتزام به، و لهذا ادعى المصنف فى الأخبار العلاجيه إباء بعض الأخبار عن التقييد، قال: «ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا فى أخبار المرجحات، و هى آبيه عنه».

ثم إنه بناء على عرضيه المرجحات و عدم الترتيب بينها يقع التعارض بين المرجحات إذا كان بعضها فى خبر و بعضها الآخر فى خبر آخر، و المرجع حينئذ إطلاقات التخيير. و بناء على ترتيب المرجحات يرجع إلى أخبار الترجيح، و لازمه كثره تقييد إطلاقات التخيير.

و بالجمله: يلزم قلّه تقييد إطلاقات التخيير بناء على عدم ترتيب المرجحات، و كثره تقييدها بناء على الترتيب.

على الأول (١)، بل لا بدّ من ملاحظه الترتيب إلّا (٢) إذا كانا فى عرض واحد.

و انقدح بذلك (٣): أنّ حال المرجح الجهتى (٤) حال سائر المرجحات فى أنّه (٥) لا بدّ فى صورته مزاحمته مع بعضها (٦) من ملاحظه أنّ أيّهما فعلا (٧) موجب للظن بصدق ذيه

بيان الترتيب بين المرجحات، بل يرجع إلى أخبار الترجيح.

(١). و هو البناء على الترتيب بين المرجحات، فلا بد حينئذ من ملاحظه الترتيب بين المرجحات، و تقديم الخبر - المذى يكون مرجحه مقدّما رتبه على مرجح الخبر الآخر - على الخبر المعارض له، و لا تصل النوبه إلى إطلاقات التخيير.

(٢). استثناء من قوله: «و لا كذلك على الأول... إلخ» يعنى: يلاحظ الترتيب بين المرجحات إذا كان بينها ترتيب، و أمّا إذا كان المرجحان فى الخبرين من نوع واحد - ككون المرجح فى كلّ منهما من صفات الراوى مثلا - فإنّهما لعرضيتّهما لا ترتيب بينهما، فيقع التعارض بينهما، و يرجع إلى إطلاقات التخيير كما تقدم آنفا.

(٣). أى: بما ذكر فى وجه عرضيه المرجحات - و كون المقبوله و المرفوعه بصدد بيان تعداد المرجحات من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينهما - يظهر حال المرجح الجهتى كمخالفه العامه و كونه كسائر المرجحات فى أنّه إذا زوحم مع مرجح آخر يلاحظ ما يكون منهما واجدا لملاك الترجيح من الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، فيقدم ما فيه هذا المناط على غيره، و مع التساوى و عدم هذا الملاك فيهما يرجع إلى إطلاقات التخيير.

و هذا الكلام توطئه للإيراد على الوحيد البهبهانى و الشيخ «قدهما».

(٤). كمخالفه العامه، فإنّ حالها - بناء على مذهب المصنف «قده» من عدم الترتيب بين المرجحات - حال سائر المرجحات فى المزاحمه مع غيره من المزاياء كما مر آنفا.

(٥). الضمير للشأن، و ضمير «مزاحمته» راجع إلى «المرجح الجهتى».

(٦). أى: بعض المرجحات، و ضمير «أيّهما» راجع إلى المرجح الجهتى و سائر المرجحات.

(٧). قيد ل «أيّهما» يعنى: لا بدّ من ملاحظه أنّ أىّ واحد من المرجح الجهتى و غيره من

بمضمونه (١) أو الأقربيه (٢) كذلك إلى الواقع، فيوجب (٣) ترجيحه و طرح الآخر، أو أنه (٤) لا مزيه لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بماله من المزيه (٥) مساويا للخبر المخالف لها بحسب (٦) المناطين (٧)، فلا بد حينئذ (٨)

المرجحات واجد للمناط و هو الظن الفعلى بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، فيقدّم منهما ما يوجب الظن المزبور على غيره. و الأولى تقديم «موجب» على «فعلا».

(١). متعلق ب «بصدق» و ضمير «ذيه» راجع «المرجح»، و الأولى أن يقال: «للظن بصدق مضمون ذيه».

(٢). معطوف على «بصدق» أى: موجب للظن بالصدق أو للظن بأقربيه مضمونه إلى الواقع.

و الحاصل: أنّ الوظيفة فى مزاحمه المرجحات بناء على عدم اعتبار الترتيب بينها هو الأخذ بذى المزيه التى توجب فعلا الظن بالصدور أو أقربيه المضمون إلى الواقع و طرح الآخر، و مع التساوى و عدم كون إحدى المزيتين موجب للظن المزبور لا بد من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٣). يعنى: فيوجب المرّجّح - الموجب فعلا للظن بالصدور أو الأقربيه - ترجيح واجد هذا المرّجّح على فاقده، و تقديمه عليه.

(٤). معطوف على «أنّ أيّهما» و ضميره للشأن، يعنى: من ملاحظه أنّ أىّ واحد من المرجحين موجب فعلا للظن... أو أنه لا مزيه لأحد المرجحين من حيث إفادته للظن الفعلى بالصدور أو الأقربيه، كما إذا كان راوى أحد الخبرين أعدل أو أفقه أو غيرهما من مرجحات السند مع كونه موافقا للعامه، و كان الخبر الآخر مخالفا للعامه، و لم يكن شىء من مزايا الخبرين موجبا للظن الفعلى، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٥). كالمرجح السندى مثل الأفقيه و الأعدليه و نحوهما كما تقدم آنفا.

(٦). متعلق ب «مساويا» و ضمير «لها» راجع إلى «التقيه».

(٧). و هما الظن بالصدور و الأقربيه إلى الواقع.

(٨). أى: فلا بد حين عدم مزيه - لأحد المرّجّحين على الآخر - من التخيير بين الخبرين.

من التخيير بين الخبرين، فلا- وجه (١) لتقديمه على غيره (٢) كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره، و بالغ فيه (٣) بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته.

و لا (٤) لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، قال: «أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان

(١). هذه نتيجة ما أفاده «قده» من عدم الترتيب بين المرجحات، و أنّ المدار في تقديم أحد المرجحين على الآخر على إفاده الظن الفعلي لا- على غيرها. و عليه فلا- وجه لتقديم المرجح الجهتي - كمخالفه العامه - على غيره كما عن الوحيد البهبهاني «قده»، فإنه قدّم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات، و تبعه بعض أعظم معاصري المصنف و هو المحقق الميرزا الرشتي «قده» مصرًا على ذلك.

(٢). هذا الضمير و ضمير «تقديمه» راجعان إلى «المرجح الجهتي».

(٣). أى: فى تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات.

و الحاصل: أنّ هذين العلمين «قدهما» يقَدّمان المرجح الجهتي على المرجح السندي و المضمونى.

(٤). معطوف على «فلا وجه» يعنى: و لا وجه لتقديم غير المرجح الجهتي على المرجح الجهتي كما هو مذهب الشيخ الأنصارى «قده» فإنه قدّم المرجح السندي و المضمونى على المرجح الجهتي. فالمصنف «قده» خالف هؤلاء الأعلام، و ذهب إلى عرضيه المرجحات طرًا من غير فرق فى ذلك بين التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه و عدمه و الاقتصار عليها، فالأقوال ثلاثه:

أحدها: تقديم المرجح الجهتي على غيره، و هو قول الوحيد و الرشتي «قدهما».

ثانيها: تقديم غير المرجح الجهتي - و هو الصدورى - على الجهتي، و هو قول الشيخ و غيره.

ثالثها: تقديم غير المرجح الجهتي - و هو الصدورى - على الجهتي، و هو قول الشيخ و غيره.

ثالثها: عرضيه المرجحات، و عدم تقديم بعضها على بعضها الآخر إلا بأقوائيه الملاك، و مع عدمها و تساويهما فى الملاك يرجع إلى إطلاقات التخيير.



الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه (١) على غيره و إن كان مخالفا للعامه، بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال تقيئه فى الموافق (٢)، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك (٣) بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور (٤).

إن قلت (٥). أنّ الأصل فى الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيئه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته

---

(١). أى: تقديم الأرجح صدورا على غير الأرجح صدورا و إن كان غير الأرجح مخالفا للعامه.

(٢). هذا احتراز عما إذا كان الترجيح لقله الاحتمال فى الخبر المخالف و كثرته فى الموافق، إذ تخرج مخالفه العامه حينئذ عن المرجح الجهتى و تندرج فى المرجح المضمونى.

(٣). أى: التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، فإنّ ذلك يمكن فيما نحن فيه أعنى الخبرين الظنيين المتفاضلين.

(٤). محصل ما أفاده: أنّ المرجح الجهتى لئما كان متفرعا على إحراز أصل الصدور - قطعا كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى الظنيين المتكافئين اللذين لا بد من الحكم بصدورهما معا، لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجية لهما - فلا مورد لهذا المرجح الجهتى فى المتفاضلين كما هو مورد البحث، لعدم شمول دليل الحجية إلا لخصوص ذى المرجح الصدورى، دون فاقده حتى تلاحظ جهه صدوره. و عليه فيقدم ذو المرجح الصدورى - و إن كان موافقا للعامه - على غيره و إن كان مخالفا لهم.

(٥). محصل هذا الإشكال الذى أورده الشيخ «قده» على نفسه هو: أنّ فى تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محذورا، و هو: تخصيص عموم أدله حجيه الخبر، حيث إنّ مقتضى

خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح (١) نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت (٢): لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن على التقيه، لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة».

وقال بعد جملة من الكلام: «فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور إمّا علما كما في المتواترين، أو تعبدا كما في المتكافئين

هذا التقديم عدم شمولها للخبر المخالف للعامه، فلا بد من الالتزام بحجيه كلا الخبرين و صدورهما معا، كما هو مقتضى عموم أدله حجيه الخبر، ثم التصرف في الخبر الموافق للعامه بحمله على التقيه. نظير شمول أدله اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، و التصرف في الظاهر بحمله على الأظهر، فكما يصح التعبّد بصدور الظاهر مع فرض عدم العمل به، للزوم حمله على الأظهر، و لا يقتضى هذا الحمل لغويه التعبّد بدليل حجيه خبر الواحد، فكذا في مورد موافقه أحد الخبرين للعامه و صدوره تقيه، فإنّه يتعبّد بصدوره و لو لم يجز العمل بمضمونه فعلا، لاختصاص مشروعيته بحال التقيه. و عليه فتكون مخالفه العامه نظير المرجح الدلالى في التقديم على المرجح الصدورى.

(١). أى: المرجح الجهتى، و قوله: «أضعفهما» أى: أضعف الخبرين دلالة.

(٢). هذا دفع الإشكال، و محصله: عدم صحه قياس المقام بالظاهر والأظهر، و ذلك للفرق الواضح بينهما، حيث إنّه لا يرفع اليد عن الظاهر رأسا حتى لا يشمل دليل الحجيه، بل يتصرف في دلالاته في الجملة، كالعام الذى يتصرف فيه بالخاص، فدليل الحجيه يشمل كلاً من الظاهر والأظهر بلا إشكال. و هذا بخلاف المتفاضلين، فإنّ دليل الحجيه لا يشمل الخبر الموافق للعامه، إذ لا أثر لشموله له إلا إسقاطه و رفع اليد عنه رأسا، و هذا هو الطرح لا الحجيه.

و بالجملة: فالدليلان اللذان يكون بينهما جمع عرفى يشملهما دليل الحجيه، لعدم انثلامه بالنسبه إليهما، إذ لا يلزم من شموله لهما محذور الطرح فى أحدهما، بخلاف المقام - أعنى المتفاضلين صدورا - لما عرفت من عدم تعقّل صدورهما ثم طرح أحدهما رأسا،

من الأخبار. و أمّا ما وجب فيه التعبد (١) بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح (٢) فيه (٣)، لأنّ (٤) وجه الصدور متفرّع على أصل الصدور» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه.

و فيه (٥): - مضافا إلى ما عرفت - أنّ (٦) حديث فرعيه وجه الصدور على أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور،

إذ حمل الموافق منهما للعامه على التقيه إلغاء له عن الاعتبار من جميع الجهات.

(١). و هو فيما إذا كان المتعارضان متفاضلين، فإنّه يجب التعبد بأحدهما المعين - و هو ذو المزيه الصدوريه - بمقتضى أدله الترجيح.

(٢). أى: المرجح الجهتي.

(٣). أى: فيما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين، و حاصله: أنّه - بعد تفرّع وجه الصدور على أصله - لا يبقى مجال لإعمال المرجح الجهتي، بل لا بدّ من إعمال المرجح الصدوري، و الحكم بصدور ذيه، و طرح الخبر الآخر و إن كان مخالفا للعامه.

(٤). تعليل لقوله: «فلا وجه» و قد تقدم فى صدر كلامه بقوله: «لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما... إلخ» و مقتضى الفرعيه لزوم إعمال مرجح الصدور قبل مرجح جهته، فلا مجال للمرجح الجهتي مع الصدوري، بل هذا مقدم على ذلك.

(٥). هذا جواب ما أفاده الشيخ «قده» و هو يرجع إلى وجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

«مضافا إلى ما عرفت» و محصله: ما أفاده سابقا من أنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات سواء قلنا بالتعدى عن المزايا المنصوصه أم لم نقل، و من المعلوم أن مقتضى عدم الترتيب عرضيّه المرجحات و عدم تقدم أحدها على الآخر.

(٦). إشاره إلى ثانى الوجهين، و محصله: أنّ فرعيه وجه الصدور على أصله إنّما تصح إن لم يكن المرجح الجهتي مرجحا لأصل الصدور، و أمّا إذا كان كذلك بأن جعل مناط مرجحيه المرجح مطلقا - سواء أ كان مرجحا صدوريا أم جهتيا - الظنّ بالصدور أو الأقربيه إلى

بل من مرجحاتها. و أمّا (١) إذا كان من مرجحاته (٢) بأحد المناطين فأى فرق بينه (٣) و بين سائر المرجحات، و لم يقدّم دليل (٤) بعد فى الخبرين

الواقع، فلا فرق بينه و بين سائر المرجحات، لرجوعها طرّاً إلى مرجحات الصدور، فترتيب المرجحات يجدى فى تقديم بعضها على بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجح السندى، فهذه المناقشه ترجع حقيقه إلى منع الصغرى، و هى عدم كون ما عدّ من المرجح الجهتى مرجحاً للجهه، بل هو مرجح لأصل الصدور.

و عليه فإذا كان أحد الخبرين مخالفا للعامه و الآخر موافقا لهم و كان راويه أعدل و أفقه من راوى الآخر قدّم الخبر الذى مناطه أقوى من الآخر سواء أ كان ذلك الخبر مخالفا للعامه أم موافقا لهم، و مع التساوى و عدم الأقوائيه يرجع إلى إطلاقات التخيير.

هذا بناء على التعدى عن المزايا المنصوصه بمناط الظن. و كذا الحال بناء على عدم التعدى، فإنّه على مذهب المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها يقع التراحم بينها، فيرجع أيضا إلى إطلاقات التخيير. و على كل حال فلا ملزم بالأخذ بذى المرجح السندى و طرح ذى المرجح الجهتى كما أفاده الشيخ «قده» لعدم دليل عليه، حيث إن أخبار العلاج لا تدلّ إلا على الترجيح بالمزيه السنديه و الجهتية، و لا تدلّ على تقديم إحداهما على الأخرى عند المزاحمه، بل لا بدّ حينئذ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(١). إشاره إلى القول بالتعدى، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «هذا بناء على التعدى... إلخ».

(٢). أى: من مرجحات أصل الصدور، و ضمير «مرجحاتها» راجع إلى جهه الصدور.

(٣). أى: بين مرجح أصل الصدور.

(٤). إشاره إلى القول بالاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى عنها إلى غيرها. و غرضه: أنّه بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى عنها لا دليل أيضا على مذهب الشيخ من وجوب التعبد بصدور الراجع من غير جهه الصدور - و هو الواجد للمرجح الصدورى - على الواجد للمرجح الجهتى، حيث إن أخبار العلاج لا تدلّ إلا على «أنّ هذا مرجح، و ذلك مرجح» و ليس فيها دلالة على اعتبار الترتيب بينها حتى يقال: إنّ المرجح الصدورى مقدّم على المرجح الجهتى.

و بالجملة: فلا دليل على تقديم المرجح السندى على الجهتى سواء قلنا بالتعدى أم لا.

المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير (١) الجبهه مع كون الآخر راجحا بحسبها (٢)، بل هو (٣) أول الكلام كما لا يخفى.

فلا محيص (٤) من ملاحظه الراجح من المرّجحين (٥) بحسب أحد المناطين (٦)، أو من (٧) دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما (٨) مع المزاحمه، و مع عدم الدلاله (٩) - و لو لعدم

(١). و هو المرجح الصدورى، و ضمير «منهما» راجع إلى «الخبرين».

(٢). أى: بحسب الجبهه، و هى كمخالفه العامه بناء على كونها من المرجحات الجهتيه.

(٣). يعنى: بل وجوب التعبد بصدور ذى المرّجح الصدورى - مع كون الخبر الآخر راجحا من حيث الجبهه - أول الكلام، لما عرفت من إشكال استفاده ترتيب المرجحات من الأخبار.

(٤). هذا ملخص ما أفاده بطوله، و حاصله: أنه لا بد فى صورته تزامم المرجحات - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه - من ترجيح المرجح الذى فيه الظن بالصدور أو الأقربيه إن كان، و إلا فالرجوع إلى إطلاقات التخيير، و كذا بناء على عدم التعدى، فإنّ المرجح حينئذ أيضا إطلاقات التخيير.

(٥). و هما المرجح الصدورى و الجهتى، و «بحسب» متعلق ب «الراجح».

(٦). أى: الظن بالصدور و الأقربيه إلى الواقع، فإنّهما مناطا الترجيح بناء على التعدى.

(٧). معطوف على «من ملاحظه» يعنى: لا- محيص من دلالة الأخبار العلاجيّه. و هذا إشاره إلى صورته عدم التعدى عن المرجحات المنصوصه، و المفروض عدم دلالة الأخبار على حكم تزامم المرجحات، فلا- بد أيضا من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٨). أى: بين المرّجحين.

(٩). يعنى: عدم دلالة الأخبار على الترجيح بأحد المرّجحين فى صورته تزاممهما، إمّا لأجل كونها فى مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجحات، لا بصدد بيان الترتيب بينها، و إمّا لأجل عدم تعرّضها لحكم مزاحمه خصوص المرّجح الجهتى مع غيره من المرّجحات كمزاحمه موافقه الكتاب لمخالفه العامه، فلا بد فى صورته مزاحمه المرّجح الجهتى مع

التعريض لهذه الصورة (١) - فالحكم (٢) هو إطلاق التخيير، فلا تغفل (٣).

و قد أورد بعض (٤) أعظم تلاميذه عليه: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث

غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، فلاحظ الأخبار العلاجية.

(١). و هي صورة مزاحمة المرجح الصدورى و الجهتى.

(٢). هذا جواب «و مع عدم» و اقترانه بالفاء لتضمن ما قبله معنى الشرط، يعنى: و مع عدم دلالة أخبار العلاج - على حكم مزاحمة المرجح الصدورى - فالمحكم إطلاقات أدله التخيير.

(٣). يعنى: لا- تغفل عما ذكرناه - من عدم ترتيب المرجحات و رجوع جميعها إلى السند - حتى لا تقع فيما وقع غير واحد فيه من تخيل تقدم المرجح الصدورى على الجهتى.

(٤). و هو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتى فى بدائعه. و الأولى نقل عبارته ثم بيان محصل إيرادها على أستاذه «قدهما» قال بعد نقل جملة من كلام الشيخ الأعظم ما لفظه:

«أما مخالفته لصاحب الوافيه «ره» فى تقديم الصفات على الشهره فى محلها... و أما موافقته فى تقديمها على مخالفه العامه. فإن استند فيه أيضا إلى النصين المذكورين كما يقتضيه طريقه صاحب الوافيه فالجواب الجواب... و إن استند فيه إلى مقتضى القاعده - كما فى رساله - ففيه بحث و منع، لأن السؤال الذى أورده سديد و الجواب غير مفيد، لأنه منقوض بالمتكافئين، إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولا لكونه إلغاء له فى المعنى و طرحا له فى الحقيقه، فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه فى صورته التكافؤ و فقد المرجح؟ بل لانزم ذلك اختصاص هذا المرجح بالقطعى، و عدم جريانه فى الظنى. و هو مع وضوح فساده كما سبق مناف لمختاره من عدم اختصاصه بالقطعى.

و لعمرى أن تقديم الصفات على مخالفه العامه من حيث القاعده - لا لأجل التعبد بالأخبار كما هو بصدده - من غوامض العلوم التى يقصر عن إدراكها أفهامنا.

بل الأمر فى المقام دائر بين أمرين، إمّا عدم ثبوت هذا المرجح فى الظنّين رأسا و لو لم يكن له معارض من المرجحات، أو تقديمه على مرجحات السند قطعا، لوضوح أنّ الخبر

الموافق للعامه لا يخلو في الواقع و نفس الأمر إِمَّا صادر عن الإمام، فيدخل تحت قوله «عليه السلام»: ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقيه، و إِمَّا غير صادر فلا معنى للتعبد بالكاذب غير الصادر، فكيف يتعقل العمل به عند التعارض؟... إلى أن قال: فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه - مع نص الإمام عليه السلام على طرح ما يوافقهم - من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدوره عن ذي مسكه فضلا عن هو تال العصمه علما و عملا...».

و محصل إشكاله على الشيخ «قده» القائل بتقدم المرجح الصدورى على الجهتى هو النقص بالمتكافئين صدورا، كما إذا فرض تساوى رواتهما فى العدالة و الوثاقه و الفقاهه مثلا، فإنَّ التعبد بصدور الخبرين مع حمل أحدهما على التقيه إن كان ممكنا فأى فرق فيه بين المتكافئين سندا - اللذين صرح الشيخ بكون مورد الترجيح بمخالفه العامه مقطوعى الصدور كالمتواترين أو مظنونى الصدور المتكافئين سندا - و بين مظنونى الصدور المتخالفين صدورا، كما إذا كان المرجح الصدورى فى الخبر الموافق للعامه دون الخبر المخالف لهم، فإنه بناء على مذهب الشيخ - من اعتبار الترتيب بين المرجحات - لا بدَّ من تقديم الخبر الموافق للعامه حينئذ على الخبر المخالف لهم المشتمل على المرجح الجهتى، لفرض عدم وصول النوبه إليه.

و إن لم يكن التعبد بصدور الخبرين المتكافئين - مع حمل أحدهما على التقيه - ممكنا فلا وجه للالتزام بصدورهما مع حمل أحدهما على التقيه فى المتخالفين أيضا.

و الحاصل: أنه لا وجه للتفكيك بين المتكافئين صدورا و بين المتخالفين كذلك، بالالتزام بصدور الخبرين فى الأول و حمل أحدهما على التقيه، و الالتزام بصدور خصوص الراجح منهما صدورا فى الثانى. هذا تقريب إشكال الميرزا الرشتى على الشيخ «قدهما».

(١). متعلق ب «المتخالفين».

(٢). يعنى: من حيث وجود المرجح الصدورى فى أحد المتخالفين صدورا دون الآخر كما هو المفروض - مع حمل أحدهما على التقيه.

مع حمل أحدهما على التقيه لم يعقل (١) التعب بصدورهما (٢) مع حمل أحدهما عليها (٣)، لأنه (٤) إلغاء لأحدهما أيضا (٥) في الحقيقة.

و فيه (٦): ما لا يخفى

(١). جواب «لو»، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتخالفين».

(٢). أى: بصدور المتكافئين من حيث الصدور اللذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامه على التقيه، و جعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي.

(٣). أى: على التقيه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتكافئين».

(٤). تعليل لعدم تعقل التعب بصدور التكافئين مع حمل أحدهما على التقيه. و محصل التعليل: أنّ التعب الذي لا يترتب عليه أثر إلا-الحمل على التقيه - التي هي طرح الخبر و إلغاؤه - غير معقول، إذ يلزم من وجود التعب عدمه. مضافا إلى لغويه مثل هذا التعب.

(٥). يعنى: كما أن حمل الموافق للعامه على التقيه في المتكافئين صدورا إلغاء له حقيقة.

(٦). هذا دفع إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ «قدهما» و محصل دفعه - كما أفاده في الحاشيه «) أيضا - هو: أنّ ورود النقض المذكور على الشيخ «قده» مبنى على أن يكون مراده من التعب بالخبرين التعب الفعلي و الحجيه الفعلية، إذ لو كان هذا مراده فالنقض المذكور وارد عليه، ضروره أن الحجيه الفعلية مفقوده في كل من المتكافئين و المتفاضلين، حيث إن دليلها إما أدله حجيه خبر الواحد، و إما أخبار العلاج. و شىء منهما لا يقتضى حجيه المتعارضين فعلا. أمّا الأول فواضح، إذ مقتضاه حجيه كل خبر بعينه، و هذا غير ممكن في صورته المتعارض. و أمّا الثاني فلأن مقتضاها حجيه أحدهما تعيينا مع المرجح، و تخيرا مع تساويهما و تكافئهما، لا حجيه كليهما فعلا.

و أمّا لو كان مراد الشيخ «قده» في المتكافئين صدورا هو تساويهما بحسب دليل الاعتبار - لا الحجيه الفعلية - فمن المعلوم أنّ التساوى من هذه الجهه - أى إمكان الحجيه - موجود في المتكافئين دون المتفاضلين، لأن مقتضى أخبار العلاج هو حجيه خصوص ذى المزيه تعيينا، فلا يتساوى الخبران من حيث دليل الاعتبار في المتفاضلين، و يتساويان في



من (١) الغفله و حسابان أنه التزم قدس سره في مورد الترجيح بحسب الجبهه باعتبار (٢) تساويهما من حيث الصدور، إمّا للعلم بصدورهما، و إمّا للتعبد به فعلا. مع (٣) بداهه أنّ غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور و قطعا، ضروره (٤) أن دليل

المتكافئين صدورا، و لا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر، و عدم التعبد بصدور الآخر، فيكونان كمقطوعى الصدور في عدم المرجح الصدورى، فتصل النوبه حينئذ إلى المرجح الجهتى الذى هو متفرع على أصل الصدور كما أفاده الشيخ «قده»، فلا مورد للنقض المذكور، للفرق الواضح بين المتكافئين صدورا، لعدم مورد للترجیح الصدورى فيهما، بل لا بد من الترجيح بالمرجح الجهتى، بخلاف المتفاضلين صدورا، فلا بد من تقديم ذى المرجح الصدورى على الآخر.

(١). بيان ل «ما» الموصول، و «حسابان» معطوف على «الغفله» و ضمير «انه» راجع إلى الشيخ، و عليه كان المناسب تقديم «قدس سرّه» على «التزم» إذ لا يناسب جعل ضمير «أنه» للشأن.

(٢). متعلق ب «التزم» غرضه: أنّ إشكال الميرزا الرشتى على الشيخ «قدهما» نشأ من تخيل أنّ الشيخ «قده» التزم في مورد الترجيح بالجبهه باعتبار صدورهما فعلا المحرز بالوجدان أو التعبد. و لذا أورد عليه النقض بأن الحكم بصدور الخبرين المتكافئين مع حمل أحدهما على التقيه إن كان ممكنا أمكن ذلك أيضا في الخبرين المتخالفين صدورا، فاللازم الحكم بصدورهما أيضا و حمل أحدهما على التقيه، مع عدم التزم الشيخ بذلك، بل التزم بترجیح ذى المرجح الصدورى على فاقده.

(٣). هذا تنبيه على عدم صحه التخيل المزبور، و أنّ مراد الشيخ «قده» من التساوى من حيث الصدور تعبدا هو إمكان التعبد، و الحجيه الإنشائية، لا- التعبد الفعلى حتى يقال: بعدم تعقل الحجه الفعليه فى المتعارضين مطلقا سواء كانا متكافئين صدورا أم متخالفين كذلك.

(٤). تعليل لكون غرض الشيخ التساوى من حيث الصدور شأننا لا فعلا.

حجيه الخبر (١) لا يقتضى التعبد فعلا بالمتعارضين (٢)، بل و لا بأحدهما (٣).

و قضيه (٤) دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخيرا أو ترجيحاً.

(١). و هي الأدله العامه الداله على حجيه خبر الواحد، فإنها لا تقتضى حجيه كليهما و لا أحدهما، لا معينا لعدم الترجيح، و لا مخيرا لعدم كونه فردا للعام.

(٢). أى: بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور.

(٣). أما عدم التعبد الفعلى بالمتعارضين للتعارض الذى لا يمكن معه حجيه المتعارضين فعلا، و أما عدم التعبد الفعلى بأحدهما تعيينا و تخيرا فلما مرّ آنفا.

(٤). غرضه: أنه لا- دليل على التعبد الفعلى بالتكافئين صدورا، لأنّ الدليل على الحجيه منحصر فى الأدله العامه القائمه على حجيه أخبار الآحاد، و فى الأخبار العلاقيه. و شىء منها لا يدلّ على حجيتها فعلا. أما الأدله العامه فلما مرّ آنفا (فى التوضيح رقم٠). و أما الأخبار العلاقيه فلاّنها لا تقتضى إلا حجيه أحدهما تعيينا أو تخيرا، فلا محيص عن إرادته إمكان حجيه المتكافئين صدورا، لا فعليتها.

فصارت النتيجة: أنّ مراد الشيخ «قده» إمكان حجيه المتعارضين سواء أ كانا متكافئين صدورا أم مختلفين كذلك. إلا أن تفرّع جهه الصدور على أصل الصدور و كذا الأخبار الآمره بالترجیح بالمرجّح الصدورى أوجبا ارتفاع إمكان شمول دليل الاعتبار للمرجوح فى غير المتكافئين، لوجود المرجّح الصدورى فى غير المرجوح الموجب لشمول دليل التعبد للراجح صدورا و إن كان موافقا للعامه، دون المرجوح صدورا و إن كان مخالفا للعامه.

و هذا بخلاف صورته تكافؤ المتعارضين صدورا، لبقاء إمكان شمول دليل الحجيه لهما مع الغض عن المرجّح الجهتى. و إيراد صاحب البدائع «قده» مبنى على اعتبار التعبد الفعلى بصدورهما فى مورد الترجيح بالمرجح الجهتى مع تكافئهما صدورا. و قد عرفت أنّ مراد الشيخ إمكان التعبد بالمتعارضين، لا فعليته.

و العجب كل العجب أنه (١) رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقص حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح (٢) على الترجيح به، و برهن (٣) عليه بما حاصله: «امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران (٤) أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره (٥) تقيه، و لا يعقل التعبد به على التقديرين (٦) بداهه،

برهان امتناع تقديم المرجح الصدورى على الجهتى

(١). أى: أنّ بعض الأعاضم من تلامذه الشيخ و هو المحقق الرشتى لم يكتف. و محصل ما أفاده من دعوى استحاله تقديم المرجح السندى على الجهتى خلافا للشيخ - القائل بتقدم الأرحح صدورا إذا كان موافقا للعامه على غيره و إن كان مخالفا للعامه - هو القطع بعدم إمكان شمول دليل اعتبار الخبر للخبر الموافق للتقيه، لدوران أمره بين عدم صدوره رأسا و بين صدوره تقيه. و على التقديرين لا يعقل حجيته كعدم تعقل حجيه الخبر الموافق للعامه إذا كان قطعى الصدور، لامتناع التعبد بصدور ما علم بصدوره، وجدانا، بل صحه التعبد به منوطه بالشك فى صدوره.

(٢). أى: المرجح الجهتى، و المراد بغيره هو المرجح الصدورى. و ضمير «به» راجع إلى «هذا المرجح» و هو المرجح الجهتى، و غرضه: دعوى استحاله تقديم المرجح الصدورى على الجهتى، و هذا التقديم هو مدعى الشيخ.

(٣). يعنى: و برهن المحقق الرشتى «قده» على دعوى هذه الاستحاله بامتناع ترجيح الأرحح صدورا الموافق للعامه على الخبر المخالف لهم، لأنّ أمر الموافق للعامه دائر بين عدم صدوره رأسا، و بين صدوره تقيه، و على التقديرين لا يعقل التعبد به كما مرّت الإشارة إليه آنفا.

(٤). تعليل لامتناع التعبد بصدور الموافق، و قد تقدم توضيحه.

(٥). هذا الضمير و ضمائر «أمره، صدوره، به» راجعه إلى «الموافق».

(٦). و هما عدم الصدور أصلا، أو صدوره تقيه بداهه، لعدم أثر شرعى يصح التعبد بلحاظه.

كما أنه لا يعقل التعبد (١) بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور (٢) أهون، لاحتمال عدم صدوره (٣) بخلافه (٤). ثم قال (٥): (فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه - مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم (٦) - من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكه فضلا عن هو تال العصمه علما و عملا). ثم قال: «و ليت شعري أن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه؟ مع أنه في جوده النظر يأتي بما يقرب من شق القمر».

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه (٧)،

(١). لامتناع اجتماع الإحراز التعبدى مع الإحراز الوجدانى.

(٢). كما هو المفروض، إذ مورد البحث هو الخبر الظنى الصدور الواجد للمرجحات الصدوريه، يعنى: أن امتناع التعبد بصدور الظنى أسهل من امتناعه فى القطعى، لما ذكره من احتمال عدم الصدور فى الظنى، و انتفائه فى القطعى الصدور، فإذا رفعا اليد عن القطعى الموافق للعامه، فرغ اليد عن الظنى أسهل.

(٣). أى: عدم صدور الظنى الصدور.

(٤). أى: بخلاف القطعى الصدور، فإن رفع اليد عنه - لقطعيه صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - أصعب من رفع اليد عما فيه احتمال عدم الصدور.

(٥). يعنى: بعض الأعظم من تلامذه الشيخ، و هو المحقق الرشتى «قده».

(٦). كقوله عليه السلام فى مصحح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

(٧). و هو: امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامه لأجل دوران أمره بين الاحتمالين، و هما:

عدم صدوره، و صدوره للتقيه. لكنه ليس كذلك، لدورانه بين احتمالات ثلاثه، أعنى الاحتمالين الأولين، و احتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعى، و من المعلوم أن احتمال صدور الموافق يخرج التعبد به عما ادّعاه الميرزا الرشتى «قده» من الامتناع و عدم المعقوليه، لكفايه احتمال الصدور فى شمول أدله حجيه الخبر له، إذ المانع عن الشمول

ضروره (١) عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّه و عدم الصدور رأسا، لاحتمال (٢) صدوره لبيان حكم الله واقعا، و عدم (٣) صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد (٤) يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك (٥) بداهه (٦).

-----  
- و هو العلم بالكذب - مفقود مع فرض احتمال صدور الموافق، و عدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلا.

(١). تعليل لوضوح فساد برهانه الذي أقامه على عدم معقوليه التعبد بصدور الخبر الظني الموافق للعامه، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «لدورانه بين احتمالات ثلاثه».

(٢). تعليل لنفي دوران أمر الموافق بين أمرين، و إثبات دورانه بين أمور ثلاثه.

(٣). معطوف على «صدوره» يعنى: و لاحتمال عدم صدور الخبر المخالف للعامه المعارض للخبر الموافق لهم أصلا.

(٤). غرضه من هذه العبارة: إثبات إمكان التعبد بالخبر الموافق، في قبال الامتناع الذي ادّعاه المحقق الرشتي «قده» و حاصله: أنّ احتمال الصدور المفروض وجوده كاف في صحه التعبد.

و بعبارة أخرى: كلام المصنف يشتمل على كبرى و صغرى، فالكبرى هي أن المناط في حجيه كل خبر واحد هو احتمال صدقه و كذبه، فلو علم صدق الخبر أو كذبه لم يكن مجال التعبد بالصدور. و الصغرى هي أنّ الخبر الموافق للعامه لا علم بكذبه و لا بصدقه، بل يحتمل إصابته بالواقع، و نتيجة ذلك شمول أدله الاعتبار - من الأدله الأوليه و الثانويه - للخبر الموافق للعامه، لوجود المقتضى و فقد المانع.

(٥). أي: لبيان الحكم الواقعي، و بهذا الاحتمال يعقل التعبد به، و تصير احتمالاته ثلاثه.

و إنّما يدور احتمال الخبر الموافق بين الإثنين - و هما الصدور تقيّه و عدم الصدور رأسا - فيما إذا كان الخبر المخالف قطعيا من جميع الجهات أي الصدور و الجبهه و الدلاله، ضروره أنّ الظني الموافق يدور أمره حينئذ بين هذين الاحتمالين و لا ثالث لهما.

(٦). قيد ل «يحتاج».

و إنما دار احتمال الموافق بين الإثنين (١) إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهه و دلالة، ضروره (٢) دوران معارضه (٣) حينئذ (٤) بين عدم صدوره و صدوره تقيه، و فى غير هذه الصورة (٥) كان دوران أمره بين (٦) الثلاثه (٧) لا- محاله، لاحتمال (٨) صدوره (٩) لبيان الحكم الواقعى حينئذ (١٠) أيضا (١١).

و منه (١٢) قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعى لبيان الحكم

(١). كما أفاده المحقق الرشتى «قده» فإنّ الدوران بين الاحتمالين إنما هو فيما إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهه و دلالة.

(٢). تعليل لقوله: «و إنما دار».

(٣). و هو الخبر الموافق الذى يعارضه الخبر المخالف القطعى من جميع الجهات.

(٤). أى: حين قطعته الخبر المخالف من جمع الجهات الثلاث.

(٥). يعنى: غير صورته قطعته الخبر المخالف من الجهات الثلاث، كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات، أو كان المخالف قطعياً سنداً و دلالة و ظنياً جهه، أو قطعياً سنداً و ظنياً دلالة و جهه، أو قطعياً دلالة و ظنياً سنداً و جهه، إلى غير ذلك من الصور المتصوره التى لا تنافى ثلاثيه احتمالات الخبر الموافق للعامه من عدم صدوره، أو صدوره للتقيه أو لبيان الحكم الواقعى.

(٦). خبر «كان» و ضمير «أمره» راجع إلى «الموافق».

(٧). المتقدمه، و هى عدم صدور الموافق، و صدوره تقيه، أو لبيان الحكم الواقعى.

(٨). تعليل لدوران أمر الخبر الموافق بين الثلاثه المتقدمه.

(٩). أى: صدور الموافق للعامه لبيان الحكم الواقعى.

(١٠). أى: حين عدم كون الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات.

(١١). قيد «لاحتمال صدوره» يعنى: أنّ احتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعى موجود، كوجود احتمال عدم الصدور و صدوره تقيه.

(١٢). أى: و مما ذكر - من تعقل التعبد بالظنى الموافق، و منع ما أفاده المحقق الرشتى من

الواقعي أيضا (١)، وإنما لم يكن التعبد بصدوره (٢) لذلك (٣) إذا كان معارضه

عدم تعقله، حيث التزم بانحصار أمر الخبر الموافق في احتمالين، وهما عدم صدوره و صدوره تقيه - قد ظهر الإشكال في مقياسه الظني الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقل التعبد الصدور، وأنه لا-وجه لمنع تعقل التعبد في شىء من الموافق القطعي و الظني، و ذلك لوضوح كفايه احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحة التعبد به و شمول دليل الاعتبار له، غايه الأمر أن في الموافق الظني احتمالات ثلاثه: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعي. و في الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقيه، و صدوره لبيان الحكم الواقعي. و كثره الاحتمال و قلته لا توجب الفرق بينهما في تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: أن البرهان الذي أقامه الميرزا الرشتي «قده» على عدم تعقل التعبد بالخبر الظني الموافق، و قياسه بالقطعي الصدور بقوله: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق... إلخ» غير سديد، لإمكان التعبد بصدور الموافق القطعي كما عرفت مفصلا (-).

(١). يعنى: كما يمكن التعبد بصدور الموافق الظني.

(٢). أى: بصدور الموافق القطعي، غرضه: أن عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي كما ذكره بقوله المتقدم آنفا: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق» إنما يكون فيما إذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعيا سندا و دلاله، إذ يتعين حينئذ حمل الموافق القطعي على التقيه.

(٣). أى: لبيان الحكم الواقعي.

(-). بل الظاهر أنه لا يلزم محذور من التعبد بالخبر الموافق للعامه من اللغويه أو الامتناع العقلي، و هو لزوم عدم حجيته من وجود حجيته. وجه عدم اللزوم هو: أن الخبر الموافق حجه شأنه يتضمن حكما واقعا اضطراريا ثانويا، و الخبر المخالف يتضمن حكما واقعيًا أوليًا، و لا تنافي بينهما في الحجيه. غايه الأمر أن الحكم في الخبر المخالف فعلي و في الموافق شأنى، فلا يلزم من شمول دليل حجيه الخبر الموافق العامه طرحه.

و عليه يندرج الخبر المخالف الموافق في الخبرين المتعارضين اللذين يشملهما دليل اعتبار الخبر، غايه الأمر أن الموافق يبين الحكم الواقعي الثانوى، و المخالف يبين الحكم الواقعي الأولى.

المخالف قطعياً بحسب السند و الدلاله «-» لتعيين «--» حمله على التقيه حينئذ (1) لا- محاله. و لعمري أنّ ما ذكرناه (2) أوضح من أن يخفى (3) على مثله، إلا أنّ الخطأ و النسيان كالتبيعه الثانيه للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام فى كل ورطه و مقام «---» .

(1). أى: حين قطعته الخبر المخالف للعامه، و ضمير «حمله» راجع إلى «الموافق».

(2). أى: أنّ ما ذكرناه - من ردّ ما أفاده المحقق الرشتى - ممّا لا ينبغي أن يخفى على مثله، إلا أنّ النسيان لا يفارق الإنسان، بل هو كالتبيعه الثانيه له.

(3). هذا من العبارات المشهوره التى لم يظهر لها إلى الآن معنى يصح الركون إليه بالنظر إلى القاعده الأدبيه من اشتراك المفضّل و المفضّل عليه فى المبدأ، فإنّ هذه القاعده لا تنطبق عليه، إذ معناه: أن ما ذكرناه أوضح من الخفاء، و هذا كما ترى.

=====

(-). الأولى إضافه الجبهه إلى الدلاله أيضاً، إذ مع ظنّيه الجبهه لا يتعين حمل الموافق على التقيه، لدوران أمره بين الثلاثه: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعى، إذ من المحتمل صدور المخالف لمصلحه أخرى غير بيان الواقع.

(--). كيف يتعين حمله على التقيه مع احتمال صدوره و عدم إرادته ظاهره، لمصلحه هناك؟

(---). الظاهر سلامه ما أفاده المحقق الرشتى عما أورده المصنف «قدهما» عليه. أمّا اعتراضه على كلام الشيخ - من تقديمه المرجع الصدورى على المرجح الجهتي - فلا يندفع بما أفاده الماتن من دوران أمر الخبر الموافق للعامه بين احتمالات ثلاثه، و ذلك بعد الإمعان فى جمله من كلام الميرزا الرشتى، و هو قوله: «و توضيح المقام: أن موافقه العامه إمّا هى من المرجحات الخارجيه بناء على غلبه الباطل فى أخبارهم و أحكامهم، أو من المرجحات الجهتيه الباعثه على حمل الكلام الصادر من الإمام على التقيه، و لا إشكال فى تقديمها على الصفات بناء على الأوّل، كما هو «قده» معترف بذلك، حيث صرح فى غير موضع بأن المرجحات الخارجيه مقدّمه على الصفات، و أنّ هذا المرجح أيضاً على الوجه المذكور حكمه حكم المرجحات الخارجيه، فانحصر تقديم الصفات عليها على الوجه الثانى، و هو غير معقول، لأنّ مورد هذا المرجح هو الخبر المقطوع، لاختصاص دليله به، و مقتضاه



(١). المشار إليه هو ما تقدم من الأبحاث المتعلقة بكون مخالفه العامه مرجحا جهتيا، و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن الوحيد البهبهانى، و بالعكس كما عن الشيخ، أو

عدم العمل بموافق العامه مطلقا قطعيا كان أو ظنيا، إذ لا فرق بينهما إلا احتمال عدم الصدور فى الثانى دون الأول، و بداهه العقل قاضيه بأن احتمال عدم الصدور لو لم يكن منشأ لعدم التعبد فلا يصلح منشأ للتعبد، سواء كان راويه جامعا للصفات المرجحه، أو كان سنده كذلك أو لم تكن، فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه... إلخ».

و محصله: أن مخالفه العامه لا تخلو إما أن تكون من المرجحات الخارجيه، و إما من المرجحات الداخليه. فإن كانت كموافقه الكتاب مرجحا خارجيا فالمفروض اعتراف شيخنا الأعظم بتقديمها على المرجح الصدورى. و إن كانت مرجحا داخلى كشهرة الروايه فالخبر الموافق للعامه بالنظر إلى أدله الترجيح - لا الأدله الأوليه على حجيه الخبر، لعدم شمولها لحال التعارض كما مر - يدور بين عدم الصدور أصلا و الصدور بداعى الجد، و هو ساقط عن الاعتبار، لاندراجة فى قوله عليه السلام: «إذا سمعت منى ما يشبه قول الناس ففيه التقيه» بعد وضوح عدم إرادته مطلق الشباهه، للاشتراك فى كثير من الأحكام، و انحصار مورد الروايه بالمتعارضين.

نعم تطرّق الاحتمالات الثلاثه - المذكوره فى المتن - فى الخبر الموافق للعامه إنما يتجه بالنظر إلى الدوران الواقعى مع قطع النظر عن أخبار الترجيح، إذ كما يحتمل عدم صدور الموافق أصلا و صدوره، تقيه، كذلك يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعى، إلا - أن مفروض الكلام سقوط الأدله الأوليه، و استناد حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخيرا إلى الأخبار العلاجيّه، و هى تقتضى ترجيح أصاله الجبهه فى الخبر المخالف للعامه على أصاله الجبهه فى الخبر الموافق لهم، و أنه على تقدير صدوره واقعا محمول على التقيه، و معه لا يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعى حتى يسلم كلام الشيخ عمّا أورده المحقق الرشتى عليه.

و أما ما أفاده المصنف - من حمل كلام الشيخ فى المتكافئين على الحجيه الإنشائيه لا الفعليه، لأنه لا دليل عليها لا من الأدله الأوليه و لا - من أدله العلاج، فكيف يلتزم بها الشيخ حتى ينتفض بما أورده المحقق الرشتى عليه؟ - فهو حمل له على خلاف ظاهره، إذ لو كان غرضه أصل الإنشاء لم يكن إطلاق دليل الحجيه بالنسبه إلى تلك المرتبه مستلزما للخلف فى المتفاضلين أيضا.

أن هذا المرجح (1) مرجح من حيث الجبهه.

عدم تقدم أحد المرجحين على الآخر، و كون المناط في التقدم حصول الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع كما هو مختار المصنف «قده» و غرضه: أن هذه الأبحاث مبنيه على كون مخالفه العامه مرجحا جهتيا، توضيحه: أن في الترجيح بمخالفه العامه احتمالات قد نبه عليها الشيخ و المصنف «قدهما».

الأول: كون الترجيح بها تعبدا محضا.

الثاني: كون الترجيح بها لحسن مخالفتهم بحيث لو حظت المخالفه معنى اسميا.

و تقديمها على سائر المرجحات بناء على هذين الاحتمالين منوط بدليل يدل على الترجيح بهذا المرجح.

الثالث: كون الترجيح بها لغلبه الحق في الخبر المخالف لهم، فتكون المخالفه حينئذ من المرجحات المضمونه كموافقه الكتاب و الشهره الفتوائيه.

الرابع: كون الترجيح بها لأجل الظن بصدور الموافق للتقيه، و تكون المخالفه حينئذ من المرجحات الجهتية. و على هذا الاحتمال يجرى نزاع نقدم المرجح الجهتي - المنطبق على مخالفه العامه - على المرجح الصدوري و عدمه.

(1). أي: أن مخالفه العامه مرجح من حيث الجبهه، لا- من حيثيه أخرى و هي كون المخالفه من المرجحات الدلاليه الموجهه لأقوائيه دلالة الخبر المخالف من دلالة الموافق، ببيان: أن في الخبر الموافق احتمالين:

أحدهما: صدوره للتقيه التي هي إرادته ظاهر الكلام من باب الكذب الذي سوغه الشرع لمصلحه أقوى من مفسده الكذب.

ثانيهما: إعمال التوريه فيه بإرادته الحكم الواقعي الذي هو خلاف ظاهره بدون قرينه عليه، كإرادته الوجوب من كلمه «ينبغي» بناء على ظهورها في النذب، و إرادته الحرمة من كلمه «لا ينبغي» بناء على ظهورها في الكراهه.

فعلى الاحتمال الأول تكون مخالفه العامه من المرجحات الجهتية. و على الاحتمال الثاني - المؤيد بوجود التوريه إما بوجوبها على الإمام عليه السلام، و إما بأليقيتها بشأنه «عليه السلام» إذ لم يقل أحد بوجوب الكذب على الإمام تعيينا عن مصلحه في مقام التقيه -

و أمّا (١) بما هو موجب لأقوائيه دلالة ذيه (٢) من معارضه - لاحتمال التوريه فى المعارض المحتمل فيه (٣) التقيه دونه - فهو (٤) مقدّم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور «-» من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على (٥) الأظهر على الترجيح بها (٦).

تكون المخالفه مرجحا دلاليًا، لإيجابها ضعف دلالة الموافق و ظهوره فى معناه، و قوّه دلالة المخالف و ظهوره، فيصير المخالف حينئذ، أظهر من الموافق، لانسداد باب التوريه فيه، و انفتاحه فى الموافق، فقدّم على الموافق من باب تقدم الأظهر على الظاهر.

و قد أفاد هذا فى الحاشيه بقوله: «و أما بناء على أن يكون الترجيح بها - أى بمخالفه العامه - لأجل كشفها عن أقربيه مضمون المخالف إلى الحق، فهى بهذه الاعتبارات من المرجحات المضمونيه، و سيأتى من المصنف تقديمها على المرجحات الصدوريه...».

(١). معطوف على «بملاحظه» يعنى: و أمّا إذا لوحظت المخالفه من حيث كونها موجب لأقوائيه الدلاله... إلخ، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لا من حيثيه أخرى، و هى كون المخالفه... إلخ».

(٢). أى: ذى المرجح، و ضمائر «معارضه، دونه، فهو» راجعه إلى «ذيه».

(٣). أى: فى المعارض، و المراد بالمعارض هو الخبر الموافق للعامه.

(٤). جواب «و أمّا» يعنى: و أمّا مخالفه العامه - بما أنّها موجب لأقوائيه ذيه - فهى مقدّمه على جميع مرجحات الصدور، و لا يقدم شىء منها على المرجح الجهتى بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق العرفى - الذى منه حمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بمرجحات الصدور طرًا. و غرضه: أن باب التوفيق العرفى أجنبى عن باب التعارض الذى يجرى فيه نزاع تقدم المرجح الجهتى على الصدورى و بالعكس.

(٥). متعلق ب «بحمل»، و قوله: «بحمل» متعلق ب «التوفيق».

(٦). أى: بمرجحات الصدور، و «على الترجيح» متعلق ب «تقدم».

=====

(-). و ذهب المحقق النائينى «قده» إلى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى

و المضمونى، فيقدّم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامه أو الموافق للكتاب مستدلاً عليه بما حاصله: أن استنباط الحكم الشرعى من الخبر الواحد يتوقف على أمور أربعة مترتبة:

الأول: كون الخبر صادراً عن الإمام عليه السلام.

الثانى: كونه ظاهراً فى المعنى.

الثالث: كونه صادراً لبيان الحكم الواقعى، لا لجهه أخرى من تقيه و نحوها.

الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزءه.

و المتكفل لإثبات الأمر الأوّل أدلّه حجيه الخبر، و للثانى العرف و اللغه، و للثالث بناء العقلاء على حمل الكلام على كونه صادراً بداعى إفاده المراد النفس الأمري، و للرابع الأصول اللفظيه العقلانيه كأصالة عدم التخصيص و قرينه المجاز و نحوهما.

و لا يخفى أنّ التعبد بجهه الصدور فرع التعبد بالصدور و الظهور، كما أنّ التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهه الصدور، بداهه أنّه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعى حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزءه. و لا وجه لإرجاع جميع المرجحات إلى الصدور، فإنّ المرجح الجهتى و المضمونى يرجعان إلى تخصيص الأصول العقلانيه المقتضيه لكون الكلام صادراً لبيان المراد و كونه تمام المراد. و المرجح السندى كالمشهره يرجع إلى تخصيص أدله حجيه خبر الواحد المقتضيه لصدور الخبر، فإنّ مرجح جميع المرجحات إلى الصدور بمعنى كونها مخصّيه له لأدله حجيه الخبر الواحد مما لا سبيل إليه، لاستلزامه جعل مخصّص دليل مخصّصاً لدليل آخر، و هو كما ترى.

و ما أفاده صاحب الكفايه من - أنّه لا معنى للتعبد بصدور الخبر الذى لا بدّ من حمله على التقيه، بل لا بد من الحكم بعدم صدور الخبر الموافق للعامه - فيه: أنّ الحمل على التقيه على قسمين، فتاره يكون فى الخبر الموافق لهم قرائن الصدور تقيه و إن لم يكن له معارض، و أخرى لا- يكون فيه ذلك، بحيث لو لم يكن له معارض كان حجه و مشمولاً لأدله الاعتبار كما هو مفروض البحث فى تعارض الخبرين، و لم يكن مجرد موافقه للعامه موهناً له. و ما يكون مرجحاً لأحد الخبرين هو هذا القسم الثانى، و من المعلوم أنّ مجرد موافقه لهم لا- يوجب عدم صدور الخبر الموافق لهم، فيقع التعارض بين الموافق للعامه و بين المخالف لهم، و من البديهى أن التعارض فرع شمول دليل الاعتبار، هذا».

و أورد عليه المحقق العراقي «قده» بما محصله: أنّ نفس الترتيب بين الأمور المعتره في حجيه الخبر تقتضى كون المرجحات الجهتيه راجعه إلى المرجحات السنديه، و ذلك لأنّ مفروض الكلام في الخبرين المتعارضين اللذين لا دليل - بعد - على حجيه شىء منهما بعد سقوط الأدله الأوليه، بل تتوقف حجيه أحدهما تعيينا أو تخيرا على عنايه أخرى تتكفلها أخبار العلاج، و من المعلوم أن الترجيح بمخالفه العامه و نحوه من مرجحات الجهه يتوقف على إحراز موضوعه الذى هو كلام الإمام عليه السلام، فإنّ المحمول على التقيه كلامه عليه السلام المحرز صدوره منه، لا كلام غيره، و المفروض فى باب التعارض عدم إحراز هذا الموضوع لا وجدانا و لا تعبدا حتى يرجح الخبر المخالف للعامه على الخبر الموافق.

أما عدم إحراز كلام المعصوم وجدانا فواضح، و أما عدم إحرازه تعبدا فلسقوط المتعارضين عن الحجيه الفعلية، و عدم شمول عموم دليل السند - فعلا - لواحد منهما و لا مرجح لسند أحدهما على الآخر حتى يتعبد بصدور المخالف منه عليه السلام.

و بعبارة أخرى: جعل الترجيح بمخالفه العامه فى طول المرجح السندى موقوف على إحراز صدور الخبر من الإمام عليه السلام - و لو تعبدا - حتى يرجح الخبر المخالف للعامه على الموافق لهم، و إحراز هذا الأمر ممتنع فى المتعارضين الظنيين، لأنّ أدله اعتبار السند إما هى الأدله الأوليه على حجيه خبر الواحد، و إما الأدله الثانويه و هى أخبار العلاج.

و شىء منهما غير جار فى المقام، أما الأدله الأوليه فلا ممتنع شمولها للمتعارضين كما مر مرارا.

و أما الأدله الثانويه فلغرض عدم مرجح سندى يقتضى التعبد الفعلى بصدور المخالف حتى يسند مضمونه إلى الإمام، و يحكم بترجيحه على الموافق من جهه مرجحه المخالفه للعامه على الموافقه لهم.

فإن قلت: إنّ عمومات أدله اعتبار خبر الواحد شامله لكل واحد من الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن معارضه، فتكون الحجيه الاقتضائيه موضوعا للترجيح بالجهه فى الخبر المخالف للعامه.

قلت: لا تجدى هذه الحجيه الشأنيه للتعبد الفعلى بالمرجح الجهتى، فإنّ موضوعه هو كلام الإمام عليه السلام، و لا يحرز هذا الموضوع بحجيه الخبرين اقتضاء، حتى يترتب عليه أثره الذى هو التعبد

اللهم (١) إلا أن يقال: إنَّ باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقيه، إلا أنه (٢) حيث كان بالتأمل و النَّظر

(١). غرضه إنكار كون مخالفه العامه موجباً لأقوائيه الدلاله - وإخراجها عن التوفيق العرفي - بعدم كون التوريه قرينه على إثبات أظهرية الخبر المخالف للعامه من الخبر الموافق، و ذلك لأنَّ باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحاً في الموافق و مسدوداً في المخالف، إلا أنَّ التوريه ليست جليته كالقرائن اللفظيه أو العقليه المنسبته إلى الأذهان بلا تأمل و نظر، كاللوازم البينه بالمعنى الأخص التي لا يحتاج الالتفات إليها إلى أعمال نظر حتى تكون قرينه عرفيه على التصرف في الخبر الموافق، و توجب أظهرية المخالف، و تخرج مخالفه العامه عن المرجحات الجهتيه، و تدرجها في المرجحات الدلاليه. و على هذا فمخالفه العامه مرجح جهتي لا دلالي حتى تتقدم على جميع المرجحات من الصدوريه و غيرها.

(٢). يعنى: إلا - أنَّ التوريه حيث كانت بالتأمل و النَّظر - و لم تكن كالقرائن العقليه الحافه بالكلام - لم توجب أظهرية معارضه و هو الخبر المخالف للعامه حتى يتقدم على معارضه الموافق بالأظهرية.

=====

بترجيح أصاله الجهه فيه على أصاله الجهه في الخبر الآخر الموافق للعامه.

و على فرض كفايه مجرّد اقتضاء الحجيه لذلك نقول: إنَّ أصاله الجهه بعد أن كانت من آثار الكلام الواقعي للإمام لا من آثار التعبد به فلازم الترجيح بها هو تقديم هذا المرجح على المرجح السندي، لاقتضاء دليل الترجيح بها في الخبر المخالف للعامه للعلم الإجمالي في الخبر الموافق لهم إمّا بعدم صدوره أو بوجوب حمله على التقيه، و مع هذا العلم الإجمالي لا مجال لترجيح سنده في فرض وجود مرجح سندی فيه (١).

و عليه فالحق ما في المتن بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه. و أما بناء على الاقتصار عليها فالظاهر رعايه الترتيب بينها من شهره الروايه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و ان كان المعتمد في الترجيح مصحح عبد الرحمن فالمرجح منحصر في موافقه الكتاب ثم مخالفه العامه.

لم يوجب (١) أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينه على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر (٢).

و بعبارة أخرى: الترجيح بالظهور مختص بما إذا كان اللفظ بحسب الدلالة اللفظية أظهر و لو بواسطة القرائن، لا من جهة الظهور الوضعي بالخصوص. و أمّا الاحتمالات العقلية غير المرتكزة في أذهان العرف فلا تجعل اللفظ بحسب قاليته للمعنى أظهر من الآخر، و المفروض أن التوريه من هذا القبيل.

(١). الأولى رعايه التأييث فيه و فى «كان» لرجوع الضمير المستتر إلى «التوريه»، كما أن الأولى تأييث ضمير «أنه» و لا يناسب جعله للشأن، فتدبر.

(٢). لعله إشاره إلى ما قيل: من أن منع الأظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينه عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الأمر العقلى إلى خفى و جلى، و صحه اعتماد المتكلم على قرينه عقلية فى مقام التخاطب و إن لم يفهمها المخاطب إلا بعد الدقه و الالتفات.

ص: ٣٣٨

المرجحات الخارجيه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان حكم موافقه مضمون أحد الخبرين المتعارضين للأمر الخارجيه المعبر عنها بالمرجحات الخارجيه، و ينبغي الإشاره إلى أمرين قبل توضيح المتن:

الأول: أن البحث في هذا الفصل - كالفصل المتقدم - من فروع القول بوجوب الترجيح و التعدى عن المرجحات المنصوصه، و إلا فبناء على مختار المصنف «قده» من الرجوع إلى إطلاقات التخيير - سواء في المتفاضلين و المتكافئين - لا موضوع لعقد هذا البحث إلا مماشاه للقوم.

الثاني: أن المراد بالمرجح الخارجى - كما فى رسائل شيخنا الأعظم - هو كل مزيه مستقلة بنفسها، فى قبال المرجح الداخلى و هى المزيه غير المستقلة بنفسها، لقيامها بإحدى الجهات المتعلقة بالخبر.

و ناقش المصنف فى هذا التعريف فى حاشيه الرسائل بما محصله: أن جميع المرجحات غير مستقلة بنفسها متقومه بما فيها، حتى الكتاب و الأصل العملى المعدودين من المرجحات الخارجيه، فإنهما و إن كانا مستقلين عن أحد الخبرين المتعارضين، لكن المرجح ليس نفس الكتاب و الأصل، بل موافقه الخبر لكل منهما، و من المعلوم أن موافقه ليست مستقلة، و إنما تكون متقومه بالخبر.



نعم منشأ الانتزاع في المرجح الداخلي نفس الخبر، بخلافه في الخارجي، فإنه مركب منه و من الخارج. إلا أن هذا المقدار غير موجب للفرق بينهما بما ذكر. فالأولى أن يعرّف المرجح الداخلي بما كان منشأ انتزاعه «-» نفس الأمور المتعلقة بالرواية من صفات الراوى أو متنها أو وجه صدورها، و الخارجى بخلافه».

و لعله لهذا عنوان الماتن البحث هنا بقوله: «موافقه الخبر لما يوجب...» و لم يفتح الكلام بمثل ما فى الرسائل من قوله «و أما المرجحات الخارجيه فقد أشرنا إلى أنها على قسمين: الأول ما يكون غير معتبر بنفسه، و الثانى ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع...».

و بوضوح الأمرين نقول: إن المرجحات الخارجيه على أقسام، فإنها إما غير معتبره فى نفسها مع كونها معاضده لمضمون أحد الخبرين المتعارضين، لكونها فى رتبته كالشهره الفتوائيه و هى تتصور على وجهين، أحدهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل عدم الدليل على اعتبارها، و ثانيهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل قيام الدليل الخاص على عدم اعتبارها.

و إما معتبره فى نفسها، و هى تتصور على وجهين أيضا، أحدهما: أن تكون معاضده لمضمون أحد الخبرين كالكتاب و السنه. و الآخر: أن لا تكون معاضده لمضمون أحد الخبرين، لعدم كونها فى رتبته كالأصل العملى، بناء على عدم اعتباره من باب الظن، و إلا كان معاضدا له. و عليه فالمرجحات الخارجيه أربعه أقسام.

=====

(-). لا يخلو هذا التعبير عن المسامحه، إذ المرجوح الداخلى - كصفات الراوى من الأعدليه و غيرها و فصاحه متن الروايه - ليس له منشأ انتزاع، بل نفسه مرجح. فلعل الأولى تعريف المرجح الداخلى: بأنه ما يتعلق بنفس الروايه من صفات راويها و متنها و وجه صدورها. نعم يصح التعبير بمنشأ الانتزاع فى المرجح الخارجى، حيث إن المرجح عباره عن موافقه الخبر لما هو دليل مستقل فى نفسه كالكتاب، فالمرجح و هو موافقه الخبر ينشأ من ذلك الدليل، فهو منشأ انتزاع المرجحيه، فمرجحيه الكتاب إنما هى اعتبار منشئته لما هو مرجح، لا أنه بنفسه مرجح.

موافقه الخير (١) لما يوجب الظن بمضمونه (٢) و لو نوعا (٣) من المرجحات فى الجملة (٤) بناء (٥) على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه، أو قيل (٦) «-» بدخوله فى القاعده المجمع عليها

(١). هذا إشاره إلى أول أقسام المرجحات الخارجيه و هو الظن غير المعترف لأجل عدم الدليل على اعتباره، و محصل ما أفاده فى الترجيح بالظن غير المعترف - بناء على وجوب الترجيح فى الخبرين المتعارضين، و على التعدى عن المرجحات المنصوصه - وجهان استدلال بهما شيخنا الأعظم.

أحدهما: كون موافقه الخبر للأماره المزبوره مزيه، و المفروض - بناء على القول بالتعدى - وجوب الترجيح بكل مزيه تقرب واجدها إلى الواقع، أو توجب الظن بالصدق.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأماره المذكوره فى أقوى الدليلين، و قد ادعى الإجماع على لزوم تقديم الأقوى منهما على غيره.

(٢). أى: بمضمون الخبر، و المراد بالموصول فى «لما» هو الأماره.

(٣). قيد ل «الظن» و غرضه: عدم اعتبار الظن الفعلى فى الأماره الموافقه لأحد المتعارضين كما اعتبره بعضهم، و كفايه الظن النوعى كما ذهب إليه الشيخ و المصنف «قدهما» بل المصنف لم يعتبر الظن النوعى أيضا، و التزم - بناء على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه - بالتعدى إلى كل مزيه و إن لم توجب الظن النوعى.

(٤). قيد لمرجحيه الظن غير المعترف، و غرضه: أن مرجحيته ليست بنحو الإطلاق حتى يكون الظن مطلقا - و لو نهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه - من المرجحات، بل مرجحيته تكون بنحو الإيجاب الجزئى.

(٥). قيد لقوله: «من المرجحات» و غرضه: أن الترجيح بالظن غير المعترف لا - بد أن يستند إلى دليل، و ما استدلال به أو يمكن الاستدلال به على ذلك و جوه، تقدم اثنان منهما آنفا.

(٦). معطوف على «قيل» و إشاره إلى الوجه الثانى الذى تقدم بقولنا: «ثانيهما: اندراج

=====

(-). مقتضى هذا العطف ابتناء مرجحيه الظن - بعد البناء على لزوم الترجيح بالمرجحات - على

كما ادعى (١)، و هي «لزوم العمل بأقوى الدليلين».

وقد عرفت (٢) أن التعدي محلّ نظر بل منع، و أن (٣) الظاهر من قاعده هو ما كان الأقوائيه من حيث الدليليه و الكشفيه.

الخبر الموافق للأماره المذكوره في أقوى الدليلين... إلخ».

(١). قال الشيخ «قده» عند التعرض للقسم الأول من المرجحات الخارجيه - و هو ما لا يعتبر في نفسه، و يكون معاضدا لمضمون أحد الخبرين كالشهره في الفتوى - و بيان إمكان رجوع هذا النوع إلى المرجح الداخلي: «و من هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعه على وجوب العمل بأقوى الدليلين... إلخ».

(٢). أي: في الفصل الرابع، حيث قال في تضعيف أدله الشيخ على التعدي: «و لا يخفى ما في الاستدلال بها. أما الأول فإن جعل خصوص... إلخ» و هذا إشاره إلى دفع الوجه الأول، و هو التعدي إلى المرجحات غير المنصوصه، و مع المنع عن التعدي يسقط البحث عن مرجحيه الظن غير المعتمد.

(٣). معطوف على «أن التعدي» و هذا إشاره إلى دفع الوجه الثاني الذي أقيم على اندراج ذى المرجح الخارجى في أقوى الدليلين. و توضيح دفعه هو: أنه قد تقدم في أواخر الفصل الرابع في (ص ٢٣٣) أن الظاهر من قاعده «أقوى الدليلين» هو الأقوائيه من حيث الدليليه و الطريقيه بلحاظ نفسه، لا- من جهه أمر خارجى يوجب الظن بمطابقه مضمونه للواقع كالشهره الفتوائيه و الأولويه الظئيه، فإن ذلك لا يزيد في كشفه عن الواقع حتى يصير

=====

أحد أمرين: إما التعدي عن المزايا المنصوصه إلى غيرها، و إما اندراج الخبر الموافق للظن غير المعتمد في قاعده «أقوى الدليلين». و ظاهر هذا الكلام أنه مع المنع عن التعدي و لزوم الاقتصار على تلك المرجحات يصير الخبر الموافق للظن غير المعتمد من صغريات أقوى الدليلين.

و هذا غريب جداً، إذ مع المنع عن التعدي و لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصه كيف يصير الخبر الموافق للظن - الذي لا يصلح لأن يكون مرجحاً و فرض وجوده كعدمه - أقوى من معارضه؟ إلا أن يدعى حصول الأقوائيه قهراً بمجرد موافقه الخبر للظن غير المعتمد من الخبر المعارض له.

و كون (١) مضمون (و مضمون) «-» أحدهما (٢) مظنونا لأجل مساعده أماره ظنيّه عليه لا يوجب قوه فيه من هذه الحثيه (٣)، بل هو (٤) على ما هو عليه من القوه لو لا مساعدها (٥) كما لا يخفى. و مطابقه (٦) أحد الخبرين

الخبر الموافق له أقوى دليلاً من معارضه. نعم يوجب ذلك الأمر الخارجيّ غير المعتبر قوه مضمون الخبر الموافق له ثبوتاً، لكنه لا يوجب القوه في دليّته إثباتاً و كشافاً.

(١). يعنى: و مجرد حصول الظن بمضمون أحد الخبرين - بسبب مساعده أماره ظنيّه عليه - لا يوجب قوه دليّته و كشفه حتى يصير أقوى من معارضه.

(٢). أى: أحد الدليلين، و ضميراً «عليه، فيه» راجعان إلى «أحدهما».

(٣). يعنى: حثيه الكشف و الطريقيه، فلا يندرج الخبر الموافق للأماره غير المعتبره في حيز قاعده «أقوى الدليلين».

(٤). يعنى: بل أحد الدليلين الموافق للأماره غير المعتبره باق على ما هو عليه من القوه و لم تزد دليّته بسبب مساعده الأماره غير المعتبره عليه، فوجود الأماره غير المعتبره كعدمها.

(٥). أى: لو لا مساعده الأماره.

(٦). هذا إشاره إلى الوجه الثالث من وجوه الترجيح بالأماره غير المعتبره و قد أفاده الشيخ «قده» أيضاً، و هو إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجيه إلى المرجحات الداخليه، قال فى المقام الثالث فى المرجحات الخارجيه: «ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجيّه من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّه أحدهما إلى الواقع و إن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخليّ، فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنيّه فلازمه الظن بوجود خلل فى الآخر، إمّا من حيث الصدور، أو من حيث جهه الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه، و المرجوح فيما فيه الريب... فيقال فى تقريب الاستدلال: إن الأماره موجب لظن خلل فى المرجوح

(-). لعل الأولى إبدال العبارة هكذا: «و الظن بمضمون أحدهما لمساعدته أماره غير معتبره عليه لا يوجب قوه في دليّته».

لها (١) لا- يكون (٢) لازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف (٣)؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر

مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

و محصله: إرجاع هذا القسم من المرجّحات الخارجيه المضمونيه إلى المرجحات الداخليه - و اندراجها حينئذ في أخبار الترجيح بالمرجحات الداخليه - بدعوى: أن مطابقه أحد الخبرين لما يوجب الظن بأقربيته إلى الواقع تلازم حصول الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إمّا في صدوره و إمّا في جهه صدوره، فيصير مشمولاً لما فيه الريب من إحدى الجهات، و الخبر المطابق لأماره مصداق لما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعيّن الأخذ به.

و لا- يخفى أن عبارته المتن «و مطابقه أحد الخبرين لها لا يكون لازمه...» كما تكون إشاره إلى الوجه الثالث المتقدم توضيحه، كذلك تكون إشكالا على قول الشيخ الأعظم: «فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنيّه فلازمه الظن... إلخ».

(١). أى: لأماره ظنيّه.

(٢). خبر «و مطابقه» و جواب عن هذا الوجه الثالث بوجهين أحدهما صغرى و الآخر كبرى، و ما أفاده بقوله: «لا يكون لازمه» إشاره إلى الوجه الأوّل، و محصله: أنّ مجرد مطابقه أحد الخبرين لأماره غير معتبره لا تستلزم الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، لا في صدوره و لا في جهه صدوره، كيف توجب هذه المطابقه الظنّ بوجود خلل في الخبر الآخر المعارض له؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجيه في الخبر المخالف لأماره الخارجيه غير المعتبره - لو لا معارضته للخبر الموافق لتلك الأماره - ضروره امتناع القطع بحجّيته مع الظن بوجود خلل في صدوره أو جهته بحيث يكون المانع عن حجّيته منحصرًا في هذه المعارضه.

(٣). هذا إنكار للاستلزام المزبور المدعى في كلام الشيخ «قده» يعنى: كيف يوجب مجرد المطابقه لأماره غير معتبره الظنّ بالخلل في الخبر المعارض مع القطع بوجود جميع شرائط الحجيه فيه لو لا- ابتلاؤه بمعارضه الخبر الموافق لأماره غير المعتبره؟ لامتناع القطع بحجّيه الخبر المخالف مع الظن بوجود خلل فيه.

ص: ٣٤٤

فى حجيه المخالف لو لا- (١) معارضه الموافق. و الصدق (٢) واقعا لا- يكاد يعتبر فى الحجيه، كما لا يكاد يضرب بها الكذب كذلك (٣)، فافهم (٤).

هذا (٥) حال الأماره غير المعتمره، لعدم الدليل على اعتبارها.

(١). قيد لحجيه الخبر المخالف، و غرضه: أنه لا مانع من حجيه المخالف إلا معارضه الخبر الموافق لأماره غير معتمره له.

(٢). إشاره إلى الإشكال الثانى الوارد على كلام الشيخ «قده» و هذا الإشكال كبرى، لرجوعه إلى عدم قدح الظن بالخلل - فى الخبر المخالف - فى حجيته بعد تسليم الاستلزام المزبور، و ذلك لأنّ القدح المذكور مبنى على اعتبار الصدق واقعا فى حجيه الخبر، و مانع الكذب واقعا عن حجيته، حتى يكون الظن بكذب الآخر واقعا موجبا للظن بخلل فى حجيته.

و السر فى ذلك أنّ حجيه الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعى الذى لا يقدح فى اعتباره الظن بالخلاف، بل يكفى فى الحجيه احتمال الصدق، فلا يضرب معه احتمال الكذب واقعا، و من المعلوم أنّ مطابقه أحد الخبرين للمرجح المضمونى لا يجعل الخبر الآخر معلوم الكذب، بل غايته حصول الظن به، و قد تقدم كرارا أن موضوع التعبد بأدله الاعتبار هو غلبه الإصابه بالواقع نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و لا ريب فى وجود هذا المقدار فى الخبر الفاقد للمزيه، و لا يقتضى الظن بكذبه خروجه عن دائره الحجيه.

(٣). أى: واقعا، و ضمير «بها» راجع إلى «الحجيه».

(٤). لعله إشاره إلى أنه يمكن أن يكون نظر الشيخ «قده» إلى أنّ مطابقه أحد الخبرين لأماره غير معتمره توجب العلم الإجمالى بوجود مرجح واقعى صدورى أو جهتى فى الخبر الموافق، فيقدم حينئذ على المخالف بناء على القول بوجوب الترجيح و التعدى عن المزاي المنصوصه «-» .

(٥). أى: ما ذكر من الأبحاث هو حال مطابقه أحد الخبرين المتعارضين للأماره غير

=====

(-). لكنه بعيد جداً، لبعد حصول العلم الإجمالى، بل الحاصل مجرد الاحتمال. فالحق عدم الترجيح بالأماره غير المعتمره إلا إذا أوجبت الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع بناء على التعدى، و إلا فلا.

أمّا (١) ما ليس بمعتبر بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس - فهو وإن كان (٢) كالغير (٣) المعتبر لعدم (٤) الدليل بحسب (٥) ما يقتضى الترجيح به من (٦) الأخبار بناء على التعدى، و القاعده (٧)

المعتبره لعدم دليل على اعتبارها، فقوله: «لعدم الدليل» قيد ل «غير المعتبره».

(١). يعنى: و أما الأماره غير المعتبره التى يكون عدم اعتبارها لقيام دليل بالخصوص عليه فهو...، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من المرجحات الخارجيه، و محصل ما أفاده فيه:

أنّ هذا القسم و إن كان كالأماره غير المعتبره - لأجل عدم الدليل على اعتبارها كالشهره الفتوائيه و الأولويه الظنيه - فى كونه مقتضيا للترجيح بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه و على اندراج الخبر الموافق للأماره غير المعتبره بدليل خاص كالقياس فى صغريات قاعده «أقوى الدليلين» لكن الأخبار الناهيه عن تلك الأماره كالقياس تمنع الترجيح بها، لأنّ مقتضى النهى عن استعمال تلك الأماره عدم جواز استعمالها فى الأحكام الشرعيه، و من الواضح أنّ الترجيح بها استعمال لها فى الحكم الشرعى الأصولى، إذ المفروض تعيين الحجه بها، و لا فرق فى حرمة استعمالها فى الأحكام بين الأصوليه و الفرعيه، بل قد يكون خطره فى المسأله الأصوليه أكثر، كما إذا اشتمل الخبر الموافق للقياس على جملة من الأحكام.

(٢). الضمير المستتر فيه و ضمير «فهو» راجعان إلى «ما ليس بمعتبر».

(٣). خبر «كان» و اسمه ضمير مستتر فيه، و الأولى أن يقال: «كغير» بدون أداء التعريف، لشده الإبهام.

(٤). متعلق ب «المعتبر» و المراد بعدم الدليل عدم الدليل الخاصّ، و إلاّ فالدليل العام - أعنى به أصاله عدم الحجيه فى كل أماره لم يقم دليل على اعتبارها - موجود.

(٥). متعلق ب «كان» و هذا وجه المماثله المستفاده من قوله: «كالغير المعتبر».

(٦). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «به» راجع إلى «غير المعتبر لعدم الدليل».

(٧). معطوف على «الأخبار» يعنى: أنّ الترجيح بأماره غير معتبره - لأجل دليل بالخصوص على عدم اعتبارها كالقياس - مبنى على أحد الأمرين المتقدمين على سبيل منع الخلو:

بناء (١) على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين، إلا (٢) أن الأخبار الناهية عن القياس و «أن السنه إذا قيست محق الدين» (٣) «-» مانعه عن الترجيح به، ضروره (٤) أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له

أحدهما: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، لاستفادته من بعض الفقرات الخاصه من الأخبار العلاجيّه.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق لتلك الأماره غير المعتمره - بدليل خاص - في قاعده أقوى الدليلين المجمع عليها.

(١). قيد لقوله: «و القاعده» غرضه: أن صغرويّه الخبر الموافق لأماره غير معتمره بدليل خاص - لقاعده أقوى الدليلين - مبيته على كون الظن بالمضمون موجبا للأقوائيه.

(٢). استدراك على قوله: «فهو و إن كان كغير المعتمره» و غرضه بيان الفارق بين القسم الأوّل و الثانى من المرجحات الخارجيه، و عدم كونهما بوزان واحد فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، فالترجيح بالقسم الأوّل أقل إشكالا، إذ لا نهى عن العمل به بالخصوص، بخلاف الثانى، لوجود النهى عنه، فإنّ الأخبار النهايه عن العمل بالقياس تمنع الترجيح به و عن استعماله فى الدين، فإنّ الترجيح به استعمال له فى تعيين المسأله الأصوليه و هى الحجيه، و من المعلوم أن الحكم الأصولى كالفرعى يكون من الدين بلا تفاوت بينهما.

(٣). كما فى معتمره أبان بن تغلب عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: إنّ السّينه لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان: إنّ السنه إذا قيست محق الدين» «».

(٤). هذا بيان لتطبيق كبرى حرمه استعمال القياس فى الدين على ترجيح أحد

(-). هذا قاصم ظهر الفقيه و يتبّه على خطر عظيم و هو سرعه الجزم بملاكات الأحكام و الإفتاء بمقتضياتها كما يظهر من متن هذه الروايه، لعدم إحاطه غير المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بملاكات الأحكام، و عدم إمكان حصول العلم لنا بملاكاتنا إلاّ ببيانهم عليهم السلام لها. و من هنا يظهر امتناع تنقيح المناط القطعى لنا.



فى المسأله الشرعيه الأصوليه، و خطره ليس بأقل (١) من استعماله فى المسأله الفرعيه.

و توهم (٢) أنّ حال القياس هاهنا (٣) ليس فى تحقق الأقوائيه به إلا كحاله

المتعارضين به على الآخر، و أن حرمه استعماله فى المسأله الأصوليه على حدّ حرمه استعماله فى الأحكام الفرعيه من دون تفاوت بينهما أصلا. و على هذا فالأولى إبدال:

«ضروره» بمثل «و المفروض» لعدم كون قوله: «ضروره أن استعماله» تعليلا لقوله:

«مانعه عن الترجيح به» بل هو تطبيق لدليل حرمه العمل بالقياس على المقام أعنى الترجيح.

(١). بل قد يكون خطره فى المسأله الأصوليه أكثر، كما إذا كان الخبر الموافق للأماره غير المعتمده مشتملا على جمله من الأحكام.

(٢). فى فرائد شيخنا الأعظم «قده»: «أن المحقق حكى فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا» قال الشيخ: «و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين» «-» .

لكن قال: «ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه».

و كيف كان فمحصل التوهم: جواز الترجيح بالقياس و إثبات حجه أحد المتعارضين به كجواز تنقيح الموضوع الخارجى به، كقياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار و إثبات الحرمة للمغلى بالشمس قياسا له بالمغلى بالنار، فالقياس ينقح موضوعا خارجيا ذا حكم شرعى، و ليس الموضوع الخارجى حكما شرعيا حتى يصدق على تنقيح الموضوع به استعمال القياس فى الدين ليكون منهيا عنه. و عليه فلا مانع من ترجيح أحد المتعارضين بالقياس.

(٣). أى: فى مقام ترجيح أحد المتعارضين، فإنّ حال القياس فى باب الترجيح و إثبات الأقوائيه به ليس إلا كحاله فى تنقيح الموضوع الخارجى الذى يترتب عليه حكم شرعى من دون اعتماد على القياس.

=====

(-). الظاهر أنه السيد العلامة الطباطبائى صاحب المفاتيح، و قد نقل المحقق الآشتياني جمله من كلامه، فقال بعد الترجيح بالاعتضاد بالقياس المنصوص العله أو الأولويه القطعيه ما لفظه: «و إن كان من القياس المستنبط العله الذى ليس بحجه شرعا، فلا يخلو إما أن لا يقتضى الظنّ بصدق

فيما يتّضح به موضوع آخر ذو حكم - من دون اعتماد عليه (١) في مسأله أصوليه و لا- فرعيّه - قياس (٢) مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام و القياس

(١). هذا الضمير و ضمير «حاله»، و ضمير «به» في الموضوعين راجعه إلى القياس.

(٢). خبر «و توهم» و دفع له، و محصل الدفع: عدم صحه قياس المقام - و هو ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس - على تنقيح موضوع ذي حكم بالقياس، لكونه مع الفارق، حيث إن تنقيح الموضوع الخارجى بالقياس ليس استعمالا له فى الدين حتى يكون إفساده أكثر من إصلاحه، كما فى بعض الروايات. بخلاف ترجيح أحد الخبرين به على الآخر، فإنه يعين حجّيه أحدهما - الذى لا يقتضى حجّيته لا أدله حجّيه الخبر لعدم شمولها للمتعارضين معا، و لا لأحدهما المعين و لا المخير، لما تقدم سابقا، و لا الأخبار العلاجيه الداله على حجّيه أحدهما تخيرا - إذ الحجّيه التعيينيه الحاصله بمرجّحيه القياس غير ما تقتضيه تلك الأخبار من الحجّيه التخيريّه، و رفع اليد عن تلك الأخبار المقتضيه للحجّيه التخيريّه بالقياس من أقوى أفراد استعمال القياس فى الدين، مع وضوح كون الحجّيه من الأحكام الشرعيّه.

=====

مضمون الخبر الذى يوافقّه، أو يقتضيه. فإن كان الأول، فلا إشكال فى عدم صحه الترجيح به، للأصل السليم عن المعارض، و ما سيأتى إليه الإشاره.

و إن كان الثانى ففي صحه الترجيح به إشكال من الأصل، و عموم كثير من الأخبار الوارده فى المنع من العمل بالقياس، فإنّ الترجيح عمل به...، و من أصله حجّيه الظنّ خصوصا فى مقام الترجيح، و فحوى ما دلّ على اعتبار كثير من المرجّحات المنصوصه، و غلبه حجّيه مرجّحات ظنيّه غير منصوصه، فيلحق بها محلّ الشك، و هو محلّ البحث. و لا يعارض ما ذكر عموم الأخبار المانع عن العمل بالقياس، لإمكان دعوى انصرافه إلى المنع من التمسك به على حكم شرعى» إلى أن قال: «و كيف كان فالأحوط الأخذ بالخبر الموافق له، حيث يدور الأمر بينه و بين التخير ( و ) بينه و بين معارضه. و أمّا إذا وجد للمعارض مرجح معتبر، فان كان القياس أضعف منه فلا إشكال، و كذا إن كان مساويا، فتأمل. و أمّا إذا كان القياس أقوى ففيه إشكال عظيم، فتأمل» (١).

فى الموضوعات الخارجيه الصّيرفه (١)، فإنّ (٢) القياس المعمول فيها (٣) ليس فى الدين، فىكون (٤) إفساده أكثر من إصلاحه  
«-» و هذا بخلاف المعمول فى المقام (٥)، فإنّه (٦) نحو إعمال له فى الدين، ضروره (٧) أنّه (٨) لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له  
للحجيه بعد سقوطه (٩) عن الحجيه بمقتضى أدله الاعتبار، و التخيير (١٠) بينه و بين

(١). المراد بالموضوعات الصّرفه هى الموضوعات الخارجيه التى تعلّقت بها أحكام شرعيه بدون أن يتصرف الشارع فى  
حدودها، كما عرفت فى غليان العصير بالنار، فإنّ الغليان موضوع عرفى تعلّق به حكم شرعى.

(٢). هذا بيان الفارق، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «حيث ان تنقيح الموضوع... إلخ».

(٣). أى: فى الموضوعات.

(٤). بالنصب، يعنى: حتى يكون إفساده أكثر من إصلاحه.

(٥). و هو ترجيح أحد الخبرين على الآخر بالقياس.

(٦). يعنى: فإنّ المعمول فى مقام الترجيح نحو إعمال للقياس فى الدين.

(٧). بيان لكون ترجيح أحد الخبرين بالقياس إعمالا له فى الدين، و قد مر بيانه آنفا.

(٨). هذا الضمير للشأن، و ضميرا «لولاه، له» راجعان إلى القياس».

(٩). أى: سقوط الخبر الموافق للقياس عن الحجيه بمقتضى القاعده الأوّليه، بعد قصور أدله اعتبار الأخبار عن شمولها لكلا  
المتعارضين، و لا لأحدهما المعيّن و لا المخير.

(١٠). معطوف على «سقوطه» يعنى: و بعد التخيير بين الخبر الموافق للقياس و بين

=====

(-). و لعل هذا التوهم نشأ من اعتقاد كون الدّين خصوص الأحكام الفرعيه، فالمنهى عنه حينئذ إعمال القياس فى خصوص  
الحكم الفرعى، و لذا قاس الحكم الأصولى - أعنى الحجيه - على الموضوع الصّرف. لكن لا يخفى أنّ الحكم فى المقيس عليه  
- و هو تنقيح الموضوع الّذى يترتب عليه حكم شرعى باستعمال القياس فيه - أيضا محل منع، لصدق استعمال فى الدين، إذ  
بدون استعماله لا ينقّح الموضوع الّذى يترتب عليه الحكم الشرعى، فترتب الحكم على موضوعه منوط بتنقيحه المفروض توقفه  
على إعمال القياس فيه.

معارضه (١) بمقتضى أدله العلاج، فتأمل جيداً.

و أما (٢) إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب و السنه القطعيه، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته (٣) بالمباينه

معارضه بمقتضى الأخبار العلاجيّه، إذ المفروض تكافؤهما إلا في موافقه أحدهما للقياس، فإذا تعيّن الخبر الموافق له للحجيه كان ذلك إعمالاً للقياس في الدين.

و الحاصل: أنّ حكم المتعارضين بمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط كليهما، و بمقتضى أخبار العلاج هو التخيير، فتعيّن أحد الخبرين المتكافئين للحجيه - لأجل موافقته للقياس - عمل بالقياس و خارج عن كلا الحكمين اللذين يقتضيهما القاعده الأوليه و أخبار العلاج.

ثم إنّ الأولى إبدال «بمقتضى أدله الاعتبار» ب «بمقتضى القاعده الأوليه» كما لا يخفى فإن أدله العلاج أيضاً من أدله الاعتبار، لكنها دليل ثانوي، و أدله حجيه خبر الواحد دليل أولي، و الأمر سهل بعد وضوحه.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينه» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٢). معطوف على «أمّا ما ليس بمعتبر» و كان الأولى أن يقال: «و أمّا ما كان دليلاً مستقلاً في نفسه و كان معاضداً لأحد الخبرين» و هذا إشاره إلى ثالث أقسام المرجحات الخارجيه - أي الوجه الأول من وجهي القسم الثاني من المرجح الخارجى المعبر في نفسه - و هو المرجح المعبر المعترض به أحد الخبرين.

و محصل ما أفاده في هذا القسم: أنّ الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه إن كانت مخالفته لهما بالمباينه الكليه، فهذه الصوره خارجه عن الترجيح، إذ مورده كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجيه، و من المعلوم أنّ الخبر المخالف بهذه المخالفه لا يكون حجّه في نفسه و لو مع عدم معارض له، إذ المتيقن من الروايات الداله على «أن الخبر المخالف زخرف، أو باطل، أو نحوهما» هو هذه الصوره، فالمتعيّن حينئذ العمل بالخبر الموافق و طرح المخالف.

(٣). أي: مخالفه المعارض بنحو المباينه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «الكتاب و السنه».

الكليّ، فهذه الصورة (١) خارجه عن مورد الترجيح، لعدم (٢) حجّيه الخبر المخالف كذلك (٣) من أصله و لو مع عدم المعارض، فإنّه (٤) المتيقن من الأخبار الداله على أنه (٥) «زخرف» أو «باطل» أو أنه «لم نقله» أو غير ذلك (٦).

و إن (٧) كانت مخالفه بالعموم و الخصوص المطلق ففضيه القاعده

(١). أى: المخالفه التباينيه خارجه عن مورد الترجيح.

(٢). تعليل لخروج هذه الصورة عن مورد الترجيح، و محصله: أنّ المخالفه التباينيه مانعه عن الحجّيه و إن لم يكن معارض للخبر المخالف للكتاب و السنه بهذه المخالفه، بل ليس فيه اقتضاء الحجّيه كما هو ظاهر ما فى الأخبار، من التعبيرات كـ «زخرف و باطل و لم نقله» و نحو ذلك.

(٣). أى: مخالفه تباينيه، فإنّ المخالف كذلك ليس فى نفسه حجّيه و لو لم يكن له معارض.

(٤). أى: فإنّ الخبر المخالف تباينياً يكون هو المتيقن من الأخبار الداله على «أن الخبر المخالف للكتاب و السنه زخرف أو لم نقله» أو غير ذلك. و الوجه فى تيقّنه أوّلاً: أن المخالفه بنحو العموم المطلق ليست مخالفه عرفاً، لكون الخاصّ عندهم مبيّناً للمراد من العام، و قرينه عليه، فليست هذه المخالفه مشموله لتلك الأخبار، لخروجها عنها موضوعاً.

و ثانياً: أنّها آبيه عن التخصيص، مع العلم الإجمالى بصدور أخبار مخالفه للكتاب - بنحو العموم المطلق - عنهم عليهم السلام. و لو سلّم كون مخالفه العموم المطلق مخالفه فالأخبار المشار إليها منصرفه عنها.

(٥). هذا الضمير و ضمير «نقله» راجعان إلى «الخبر المخالف».

(٦). مثل «اضربوه على الجدار» و قد تقدّمت هذه الأخبار مع الإشاره إلى مصادرها فى الفصل الثالث عند بيان أخبار العلاج، فلاحظ (ص ١٤٢)

(٧). معطوف على «إن كانت مخالفته» و إشاره إلى القسم الثانى و هو المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق. و توضيح ما أفاده هو: أنّ مقتضى قاعده التعارض المستفاده من الأخبار العلاجيّه و إن كان هو ملاحظه المرجحات بين الخبر الموافق للكتاب أو السنه

فيها (١) و إن كانت ملاحظه المرجحات بينه و بين الموافق، و تخصيص (٢) الكتاب به تعيينا أو تخيرا لو لم (٣) يكن الترجيح في الموافق بناء (٤) على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا (٥) أن الأخبار الدالّه على أخذ

و بين الخبر المخالف، و الأخذ بأرجحهما إن كان، و إلا فالتخير بينهما، و تخصيص الكتاب بالخبر المخالف إن أخذ به تعيينا أو تخيرا بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد. إلا أن الأخبار المتضمنه لأخذ الموافق للكتاب من الخبرين المتعارضين تشمل صورته المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق بناء على كونها من الأخبار العلاجيه التي هي في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، لا في مقام تمييز الحجه عن اللأحجه كما استفاده المصنف سابقا من تلك الأخبار، و أيد هذه الاستفاده بأخبار العرض على الكتاب الدالّه على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب من أصله و لو بدون المعارض، و سيأتي تقريب هذا التأييد عند شرح كلام المصنف.

(١). أى: في المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق، و ضمير «بينه» راجع إلى «الخبر المخالف».

(٢). معطوف على «ملاحظه» و ضمير «به» راجع إلى الخبر المخالف.

(٣). قيد لقوله: «تخييرا» غرضه: أنه يخصّص الكتاب بالخبر الموافق تعيينا إن كان له مرجح، و تخيرا إن لم يكن له مرجح.

(٤). قيد لقوله: «و تخصيص الكتاب به» إذ بدون هذا البناء لا وجه لتخصيص الكتاب به.

(٥). استثناء من قوله: «ففضيه القاعده و ان كانت ملاحظه المرجحات... إلخ» و محصله كما تقدم آنفا هو: أن قاعده التعارض و إن كانت مقتضيه لملاحظه الترجيح بين الخبر الموافق و المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق كما أفاده الشيخ «فده» و تقديم الخبر المخالف إن كان راجحا على الموافق و تخصيص الكتاب به، و التخير بين الموافق و المخالف إن كانا متكافئين، إلا أن أخبار الترجيح بموافقته الكتاب تشمل هذه الصوره، فيرجح بها الخبر الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعمومه و إن كان المخالف مع عدم المعارضه مخصّصا لعموم الكتاب، لأخصيته منه.

الموافق من المتعارضين غير قاصره عن العموم لهذه الصورة (١) لو قيل (٢) بأنها في مقام ترجيح أحدهما، لا تعيين الحجية عن اللاحجه كما نزلناها عليه (٣). و يؤيده (٤) أخبار العرض على الكتاب الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله، فإنهما (٥) تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفه في إحداهما على خلاف المخالفه في الأخرى، كما لا يخفى.

هذا بناء على القول بكون أخبار الترجيح بموافقته الكتاب و السنه في مقام ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى. و أمّا بناء على كونها في مقام تعيين الحجيه عن اللاحجه، فلا مرجح للخبر الموافق على المخالف حتى يقدّم عليه لأجل موافقته للكتاب.

(١). أى: صورته كون المخالفه بنحو العموم المطلق.

(٢). قيد لقوله: «غير قاصره» إذ مع عدم كونها في مقام الترجيح - بل في مقام تمييز الحجيه عن اللاحجه - تكون أجنبيّه عن تعارض الحجيتين الذي هو مورد البحث.

(٣). يعنى: كما نزلنا الأخبار الدالّ - على أخذ الموافق - على تعيين الحجيه عن اللاحجه، حيث قال عند الجواب عن أخبار الترجيح: «مع أن في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً... إلخ».

(٤). يعنى: و يؤيد تنزيل تلك الأخبار - على أنّها في مقام تعيين الحجيه عن اللاحجه - أخبار العرض على الكتاب الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله و إن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف و الباطل و نحوهما.

(٥). هذا وجه التأييد. توضيحه: أنّ أخبار العرض على الكتاب - الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله و «أنه زخرف و باطل» و نحو ذلك - و أخبار الأخذ بالموافق مع وحده الموضوع فيهما كيف تحمل إحداهما و هى أخبار العرض على المخالفه التباينيه، و الأخرى و هى أخبار العلاج على غير المخالفه التباينيه؟ فإنّه مع وحده الموضوع - و هى المخالفه - فيهما، و أنّهما تفرغان عن لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل إحداهما على معنى، و الأخرى على معنى آخر.

اللهم (١) إلا- أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة (٢) بما إذا كانت المخالفة بالمباينه، بقرينه (٣) القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، وإباء (٤) مثل «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص غير (٥) بعيدة.

(١). هذا عدول عما ذكره من تأييد وحده معنى المخالفة في الطائفتين من الأخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما» و بيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجحات، و بين المخالفة التي هي من شرائط حجيه خبر الواحد.

و محصل وجه العدول: أنه لا بدّ من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين، لوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق.

و الآخر: إباء بعض الأخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور، بحمل أخبار العرض على المخالفة التباينه، إذ لا معنى لأن يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله أو باطل إلا- ما علم صدوره»، و حمل أخبار الأخذ بالموافق و طرح المخالف على الأعم و الأخص المطلقين، فيما يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق، و ما يكون مميّزا للحجه عن اللاحجه هو المخالفة التباينه.

(٢). و هي أخبار العرض على الكتاب، و «بما» متعلق ب «اختصاص».

(٣). متعلق ب «اختصاص» و الباء للسببيه، و قوله: «بقرينه» إشاره إلى الوجه الأوّل المذكور بقولنا: «أحدهما العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم... إلخ».

(٤). معطوف على «بقرينه» و هو إشاره إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و الآخر إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص» فقوله: «عن التخصيص» متعلق ب «إباء».

(٥). خبر «دعوى» و عليه فإذا ورد خبر يدل على حرمة الرّبا بين الوالد و الولد، و خبر آخر يدل على جوازها، و الأوّل موافق للعام الكتابي و هو قوله تعالى: (و حرّم الرّبا) و الثاني



و إن (١) كانت المخالفه بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر أنّها كالمخالفه فى الصوره الأولى (٢) كما لا يخفى.

و أما (٣) الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع فى كلام غير واحد من

مخالف له مخالفه العموم و الخصوص المطلق، قدّم الموافق إن لم يكن ترجيح للمخالف، و إلا فيقدم المخالف و يخصّص به عموم الكتاب، و يحكم بجواز أخذ الرّبا للوالد من ولده بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى.

(١). معطوف على قوله: «ان كانت مخالفته بالمباينه الكليه» توضيحه: أنّه إن كانت المخالفه للكتاب أو السنه بالعموم من وجه فالظاهر أنّ حكمها فى المجمع حكم المخالفه التباينه، لتخيّر العرف فى الجمع بين العامين فى مورد اجتماعهما، و عدم تحيره فى الجمع بين العام و الخاصّ المطلقين، فتندرج المخالفه بالعموم من وجه فى أخبار العرض، لعدم موجب لخروج المخالفه بالعموم من وجه عنها، كما كان لخروج مخالفه العموم و الخصوص المطلق عنها وجه، و هو ما تقدم من العلم الإجمالى بصدور روايات مخالفه للكتاب مخالفه الأخصّ المطلق، و من إباء بعض أخبار العرض عن التخصيص.

و بالجملة: تكون المخالفه بالعموم من وجه من مصاديق المخالفه عرفا.

(٢). و هى المخالفه التباينه.

(٣). هذا إشاره إلى حال القسم الرابع من أقسام المرجحات الخارجيه، و هو الدليل المعتمد فى نفسه غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين، نظير الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه. و تعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب، و قد صرح الشيخ «قده» بتعميمه، حيث قال: «و لا فرق فى ذلك بين الأصول الثلاثه أعنى أصاله البراءه و الاحتياط و الاستصحاب».

و محصل ما أفاده المصنف: أنّ الأصل إن كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصه لا مجال للترجيح بالأصل، و على القول بالتعدى فإن كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع فالترجيح به واضح، و إن لم يكن موجبا لأحد هذين الأمرين - اللذين أنيط بهما التعدى - فلا وجه للترجيح أيضا.

الأصحاب - فالظاهر أنه (١) لأجل اعتباره من باب الظن و الطريقيه عندهم، و أما بناء على اعتباره (٢) تعديدا من باب الأخبار وظيفه للشاك - كما هو المختار كسائر الأصول العمليه التي تكون كذلك (٣) عقلا- أو نقلا - فلا (٤) وجه للترجيح به أصلا، لعدم (٥) تقويه مضمون الخبر بموافقته (٦) و لو بملاحظه دليل اعتباره (٧)

و إن كان اعتبار تعديدا من باب الأخبار الداله على أن الأصل وظيفه للشاك، فلا وجه للترجيح به أصلا، لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، بداهه أن الأصل ليس كاشفا عن الواقع حتى يكون في رتبه الأماره و معاضدا لها و مقربا لمضمونها إلى الواقع، كيف يمكن أن يكون كاشفا عن الواقع؟ مع تقوم موضوعه بالشك الذي لا يعقل فيه الكشف و الطريقيه.

(١). أى: أن الترجيح لأجل اعتبار الأصل من باب الظن و الطريقيه. و الظاهر كون الظن أعم من النوعي و الشخصي، إلا- أن الترجيح بالأول مشكل بناء على استناد التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع كما لا يخفى.

(٢). أى: اعتبار الأصل تعبدا و وظيفه للشاك. و لا- يخفى أن سوق العبارة يقتضى رجوع ضمير «اعتباره» إلى «مثل» لا إلى خصوص الاستصحاب، لكنه لمنافاته لقوله: «لأجل اعتباره من باب الظن» لعدم التزامهم بحجيه أصالتى البراءه و الاحتياط بمناط الظن، فلا- بد من إرجاع الضمير إلى خصوص الاستصحاب، فإنه مورد البحث بين القدماء و المتأخرين فى استناد حجيته إلى الظن ببقاء حاله السابقه، أو إلى الأخبار.

(٣). أى: وظائف للشاك عقلا كقاعده قبح العقاب بلا بيان، أو نقلا كالبراءه الشرعيه.

(٤). جواب «و أما» و ضمير «به» راجع إلى «بمثل الاستصحاب».

(٥). تعليل لقوله: «فلا وجه» و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «بداهه أن الأصل ليس كاشفا... إلخ». و الأولى أن يقال: «لعدم تقوى مضمون».

(٦). أى: بموافقته الخبر لمثل الاستصحاب.

(٧). أى: اعتبار مثل الاستصحاب، و الوجه فى ذلك: أن دليل اعتبار الأصل العملى

كما لا يخفى (-).

هذا آخر ما أردنا إيراده، و الحمد لله أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.

لا يدلّ إلاّ على أنّه وظيفه الشاك عملاً، و من المعلوم أنّه أجنبي عن الإحراز و الكشف، فإنّ مدلول الخبر هو الحكم الواقعي، و مؤدّى الأصل العملي هو الحكم الظاهري، و من المعلوم عدم وحده رتبة هذين الحكمين حتى يتقوى مدلول الخبر بمؤدّى الأصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف من أوّل بحث المرجحات الخارجيه إلى هنا: أنّ الأمر الخارجى الموافق لأحد الخبرين المتعارضين إن كان أماره غير معتبره - سواء أ كان عدم اعتبارها لعدم الدليل على اعتبارها كالشهره الفتوائيه و الأولويه الظنيه، أم لقيام الدليل الخاصّ على عدم اعتبارها كالقياس - لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين.

و إن كان دليلاً مستقلاً فى نفسه كالكتاب و السنه القطعيه، فإن كان الخبر المعارض مخالفاً للكتاب أو السنه القطعيه بالتباين أو العموم من وجه قدّم الخبر الموافق، و يسقط المخالف عن الاعتبار رأساً، و لا يكون هذا التقديم من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تقديم الحجه على اللاحجه.

و إن كان مخالفاً للكتاب أو السنه بالعموم و الخصوص المطلق كانت موافقه الكتاب من المرجحات، فإن لم يكن للخبر المخالف مرجح يوجب تقدّمه على الموافق يؤخذ بالموافق، و يطرح ذلك، و إلاّ يؤخذ بالمخالف و يخصّص به عموم الكتاب.

=====

(-). ثم إنّه قد ذكر الشيخ «قده» مرجحين آخرين للخبرين المتعارضين:

أحدهما: الموافقه للأصل، فيقدّم بها الخبر الموافق له المسمّى بالمقرّر على المخالف له المسمّى بالناقل، و قال: «و الأكثر من الأصوليين منهم العلامه «قده» و غيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين معلّين ذلك بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، و لا يستغنى عنه بحكم العقل... إلخ».

ثانيهما: ما أفاده بقوله: «و من ذلك كون أحد الخبرين متضمّناً للإباحه، و الآخر مفيداً للحظر، فإنّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف فيه، و ذكروا فى وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً فى العمل، استناداً إلى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، و قوله صلى الله عليه و آله: ما اجتمع الحلال و الحرام إلاّ غلب الحرام الحلال».

الاجتهاد و التقليد

(١). معطوف على قوله فى أوّل الكتاب: «أما المقدمه» فإنه «قده» ربّ كتابه على مقدمه و مقاصد ثمانيه و خاتمه، و هى الباحثه عن أحكام الاجتهاد و التقليد. و لم يجعل المصنف البحث عما يتعلّق بالاجتهاد و التقليد من مسائل علم الأصول، لما تقدم منه فى أوّل الكتاب من تعريف هذا العلم بقوله: «صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل...». و من المعلوم خروج أحكام الاجتهاد و التقليد عن مقاصد الفن، لعدم كون البحث فيها بحثا عن الكبريات الواقعه فى طريق الاستنباط كمسأله حجيه الخبر و الظواهر، و لا عن الوظائف المقرّره للشاك كالبراءه و الاستصحاب، و إنّما هى أحكام فقهيه كحرمه رجوعه إلى مجتهد آخر، و جواز تقليد العامى له، و نفوذ قضائه فى المرافعات، و ولايته على القصر، و نحوها، و هى ممّا لا تطلب إلاّ من الفقه الشريف كسائر الأحكام الفرعيه.

إلاّ أن الوجه فى التعرّض لأحكام الاجتهاد و التقليد هنا - بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول - هو: شدّه المناسبه بين الأمرين، و ذلك لأنّ الباحث عن علم الأصول إذا أتقن جميع قواعد هذا العلم و مسائله حصلت له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعيه، بإرجاع الفروع إلى القواعد التى نَقَحَها فى علم الأصول، و تعيين مجارى الأصول العمليه، و حيث إنّ المجتهد موضوع للأحكام المشار إليها أنفا كان المناسب التعرّض لهذه

الأحكام بعد دراسته هذا العلم و صيرورته عارفا بالأدله و أحوالها، لما تقدم من أن القدره على الاستنباط ثمره للعلم بالمسائل الأصوليه، و من المعلوم عدم كون البحث عن الثمره أجنبيًا عن البحث عن المقاصد المنتجه لها.

و بما ذكرناه ظهر متانه ما صنعه المصنف من جعل بحث الاجتهاد خاتمه الكتاب، و عدم جعله من المقاصد، و عدم إهماله كليّه. نعم البحث عن التقليد و أحكامه ليس ثمره لعلم الأصول، فالبحث فيها استطراذى بتبع البحث عن الاجتهاد، لترتب التقليد عليه.

## تعريف الاجتهاد

(١). تعرض المصنف «قده» لأحكام الاجتهاد فى ضمن فصول، و حيث إنّ كلاً من الاجتهاد و المجتهد موضوع لآثار عديده عقد هذا الفصل لتعريف الاجتهاد حتى يظهر حدود موضوع تلك الأحكام و الآثار.

(٢). الاجتهاد مأخوذ من الجهد، و هو بذل الوسع و المجهود فى طلب الأمر، قال فى اللسان: «الجهد و الجهد الطاقه... و قيل: الجهد المشقه، و الجهد الطاقه... قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجهد و الجهد فى الحديث، و هو بالفتح المشقه، و قيل: المبالغه و الغايه و بالضّم الوسع و الطاقه. و قيل: هما لغتان فى الوسع و الطاقه، فأَمّا فى المشقه و الغايه فالفتح لا غير... إلى أن قال: و الاجتهاد و التجاهد: بذل الوسع و المجهود. و فى حديث معاذ: اجتهد رأى الاجتهاد: بذل الوسع فى طلب الأمر، و هو افتعال من الجهد الطاقه...» و على هذا فما فى المتن من كون الاجتهاد - لغه - بمعنى تحمّل المشقه مبنى على أحد أمرين، إمّا كون «الجهد» بالفتح و الضم بمعنى واحد، و إمّا اشتقاق هذه الكلمه من «الجهد» بالفتح إلى هو بمعنى المشقه. و إلاّ فبناء على سائر ما قيل فى معنى الكلمه لا يكون الاجتهاد بمعنى تحمّل المشقه.

و على كل فالظاهر اعتبار كون الاجتهاد تحملاً للمشقة، أو بذلاً للوسع في عمل فيه ثقل و صعوبه كحمل حجر ثقيل، فلا يقال: «اجتهد في حمل ورقه أو نواه».

(١). ينبغي التنبيه على نكته قبل توضيح المتن، و هي: أنّ الموضوع للآثار الشرعيه في الأدله - كجواز الإفتاء و نفوذ القضاء و نحوهما - ليس هو عنوان «المجتهد» بل عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوها، و كان المناسب حينئذ تعريف «الفقيه» و نحوها باعتبار ترتب الأحكام عليها دون عنوان «الاجتهاد».

لكن المقصود من الجميع واحد، و هو استخراج الأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه.

و الوجه في العدول عن تلك العناوين إلى عنوان «الاجتهاد و المجتهد» أحد أمرين:

الأول: أن معرفه الأحكام الشرعيه متوقفه أولاً على وجود ملكه يقتدر بها على الاستنباط و ردّ الفروع إلى الأصول، و ثانياً على إعمال هذه القدره بالنظر في أدله الفقه، و كلمه «الاجتهاد» تدل على هذين الأمرين. و بيانه: أنّ أجمع روايه دلت على اعتبار الاجتهاد في القاضى - كما قيل - هي مقبوله عمر بن حنظله المتقدمه في مباحث التعادل و الترجيح، و ذلك لقوله «عليه السلام فيها»: «ينظر إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً» فاعتبر عليه السّلام أموراً ثلاثه في القاضى، أولها: روايه حديثهم عليهم السّلام و ثانيها: النظر في حلالهم و حرامهم، عليه السّلام و ثالثها: معرفه أحكامهم عليهم السلام.

و ليست هذه العناوين مترادفه، بل الثانى أخص من الأول، و الثالث أخص من الثانى، و ذلك لأنّ القاضى و إن اعتبر فيه روايه الحديث، إلا أن مجرد روايته له لا يلزم درايه الحكم الشرعى في الواقعه، لاجتماع الروايه مع عدم الدرايه، فإنّ كثيراً من رواه الأخبار و نقله الأحاديث لم يكونوا علماء، بل من العوامّ الذين دعتهم الحاجه الشخصيه إلى السؤال عن الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» و المراجعه إليهم، و قد ورد عنهم عليهم السّلام: «ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

و لذا اعتبر عليه السّلام في القاضى - مضافاً إلى روايه الحديث - النظر في الحلال و الحرام، إذ المقصود بالنظر فيهما التأمل و التدبّر فيهما، فإنّ «النظر» إذا تعدّى ب «فى»

دَلَّ على التفكير، و إذا تعدَّى ب «إلى» دَلَّ على معنى الإبصار. و من المعلوم توقف التأويل و التدبُّر في الأحاديث - خصوصا المتعارضه منها - على قوّه يتمكن بها من تأسيس الأصل في المسأله الأصوليه - من التخيير و استحباب الترجيح أو وجوبه، و التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و عدمه، و غير ذلك - فالقاضى يجب عليه النَّظر في المسأله و التدبر في الروايات، فقد يؤدَّى هذا النَّظر إلى معرفه الحكم الشرعى و قد لا يؤدَّى، بشهاده صحه قول القائل: «نظرت في كتاب كذا و تأملته و لم أتحصل معناه» فالناظر في الروايات عالم بالكبريات، لكن قد يعجز عن تطبيقها على بعض الموارد.

و لأجل لزوم معرفه القاضى بالحكم الجزئى - و عدم كفايه تأسيس القواعد و الأصول - اعتبر عليه السَّلام فيه معرفته بالحكم الجزئى بسبب القدره على تطبيق الكبريات على صغرياتها. و لعلَّ الوجه في قوله عليه السَّلام: «و عرف أحكامنا» دون «و علم أحكامنا» هو تعلق العلم بالأحكام الكليه و معرفه بالأحكام الجزئيه الشخصيه، لوضوح أنّ شأن القاضى فصل الخصومه و إنشاء الحكم في الواقعه الجزئيه.

و على هذا فالاجتهاد المعتبر عندنا - و هو استخراج الأحكام من الكتاب و السنه - يستفاد اعتباره من المقبوله و نحوها، و ليس أخذ «الاجتهاد» في التعريف إلاّ تبديل لفظ بلفظ أخصر منه و أوضح دلالة عليه، لتوقف هذه المعرفه غالبا على بذل الوسع و تحمل المشقه، فلا اثنيته بين عنوان الاجتهاد و معرفه الأحكام حينئذ.

الثانى: أن الأصل في تعريف الاجتهاد هم العامه بلحاظ إطلاق «المجتهد» على بعض الصحابه في مقام توجيه مخالفتهم للكتاب و السنه، فتبعهم أصحابنا في أصل هذا العنوان، و تصرّفوا في التعريف بما ينطبق على أصول المذهب. قال المحقق في المعارج: «و هو - أى الاجتهاد - في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيه، و بهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدله الشرع اجتهادا، و لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريه ليست مستفاده من ظواهر النصوص في الأكثر، و سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره... فان قيل: يلزم على هذا أن يكون الإماميه من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك. لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد



فى تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التى ليس أحدها القياس»(١).

و على هذا يكون جعل العنوان «الاجتهاد» مجرد متابعه للعامه فى التسميه، لا فى المقصود منه، كما عرفت تصريح المحقق به.

و كيف كان فالمذكور فى المتن تعريفان للاجتهاد، أحدهما ناظر إلى كونه ملكه نفسانيه راسخه، و ثانيهما إلى كونه فعلا خارجيا و هو الاستنباط الفعلى للأحكام بالنظر فى أدلتها. و سيأتى الكلام فيهما.

(١). تعريف العلامه «قده» للاجتهاد مشتمل على تتمه لم تذكر فى المتن، ففى كتابه نهايه الوصول عزّفه بقوله: «و أمّا فى عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعيه، بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير» ثم قال: «و إنّما قلنا فى طلب الظن ليخرج الأحكام القطعيه. و قولنا: بشىء من الأحكام الشرعيه ليخرج الاجتهاد فى الأمور العقليه. و قولنا: بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ اجتهادا معتبرا». و حكى ما يقرب منه عن كتاب التهذيب. و عليه فالاجتهاد عند العلامه ليس تحصيلاً لمطلق الظن بالحكم الشرعى، بل يعتبر خصوص الظن الذى لا يمكن المزيد عليه بالفحص.

(٢). هذا المعنى للاجتهاد يكون أخصّ من المعنى اللغوى على تقدير، و ملزوما له على تقدير آخر، و بيانه: أنه بناء على كون المعنى اللغوى للجهد هو الوسع و الطاقه - سواء أ كان «الجهد» بالفتح أم بالضم، أو كان الاجتهاد مأخوذاً من «الجهد» بالضم الذى هو بمعنى الوسع أيضا على قول الفراء - يكون المعنى الاصطلاحى أخصّ من اللغوى، لكون «استفراغ» الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى» من أفراد مطلق بذل الوسع، فيكون من نقل العام إلى الخاصّ. و بناء على كون معنى «الجهد» لغه المشقه يكون المعنى الاصطلاحى المذكور ملزوما للمعنى اللغوى، ضروره لكون استفراغ الوسع مستلزما للمشقه، فيكون من نقل اللازم الأعم إلى ملزومه كما هو واضح.

و على التقديرين يكون المعنى الاصطلاحى منقولا لا مرتجلا. و لعل الأنسب اشتقاقه

الشرعى» (١). و عن غيرهما (٢) (ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم (٣) الشرعى الفرعى من الأصل (٤) فعلا أو قوه قريبه (٥).

و لا يخفى (٦) أنّ اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحا ليس من

من الجهد بمعنى المشقه، فالاجتهاد عباره عن تحمل المشقه فى تحصيل الظن أو الحجه على الحكم الشرعى.

(١). الموجود فى القوانين نقلا عن الحاجبى و العلامه «استفراغ الفقيه الوسع» و كذا فى المعالم (١٠).

(٢). حكى هذا التعريف عن زبده الشيخ البهائى «قده»، و المناسبه بين هذا المعنى و بين المعنى اللغوى هى علاقه السببيه، و إذ تحيّل المشقه أو بذل الوسع سبب لحصول الملكه، و على هذا التعريف يكون الاجتهاد من الملكات التى هى من الصفات النفسانيه الراسخه.

(٣). اللام للجنس بناء على جواز التجزى، و للاستغراق بناء على عدمه.

(٤). أى: من الحجه على الحكم سواء أ كانت أماره أم أصلا عمليا.

(٥). كلاهما قيد للاستنباط، يعنى: أنّ الاستنباط تاره يكون فعليا كما إذا استنبط الأحكام و استخراجها من أدلتها، و أخرى يكون بالقوه القريبه، بمعنى أنه لم يتصدّد بعد للاستنباط، إمّا لفقدان بعض أسبابه لعدم استحضار الدليل من كتب الأخبار، و إمّا لعارض آخر كمرض و غيره، فإنّ الاستنباط حينئذ يكون بالقوه القريبه لا بالقوه البعيده، و إلّا كان العامى الذى له استعداد النيل بملكه الاستنباط مجتهدا، مع أنه ليس كذلك.

و عليه فالقيد الأخير يدلّ على أمرين، أحدهما: إدراج صاحب الملكه - غير المستنبط بالفعل - فى التعريف، و ثانيهما: إخراج العامى و هو من لم تحصل له هذه الملكه أصلا عن الحدّ، فالمجتهد إمّا أن تكون استنباطاته فعليّه، و إمّا أن تكون بالقوه القريبه من الفعل.

(٦). غرضه من هذا الكلام - كما سبق منه فى مواضع من الكتاب فى مقام التعريف - هو

جبه الاختلاف فى حقيقته و ماهيته، لوضوح (١) أنهم ليسوا فى مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا فى مقام شرح اسمه و الإشاره إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه، كاللغوى (٢) فى بيان معانى الألفاظ بتبديل (٣) لفظ بلفظ آخر و لو كان أخص (٤) منه مفهوما، أو أعم (٥).

و من هنا (٦) انقدح أنّه لا وقع للإيراد على تعريفاته

الاعتذار عن اختلاف الأصحاب فى تعريف الاجتهاد، بأنّ التعريفين المذكورين فى المتن ليسا تعريفين حقيقيين مبينين لمطلب «ما» الحقيقى، حتى يكون اختلاف التعريفين من جبه القيود المأخوذه فيهما كاشفا عن اختلاف الأصحاب فى حقيقه الاجتهاد و ماهيته كى يلزم النقص و الإبرام، و إنّما يكون مقصود كلّ منهما تعريف الاجتهاد بمعنى شرح اسمه، و الإشاره إليه بما يدلّ عليه و إن لم يبيّن ماهيته كما هو حقّه، و حينئذ فلا مجال للإشكال على التعريفين و غيرهما بعدم الطرد و العكس كما فى بعض المطوّلات.

(١). تعليل لقوله: «ليس من جهه» و ذلك لعدم داع لهم إلى التصدّى لشرح ماهيه الاجتهاد بعد تأدّى المقصود بالإشاره إليه بوجه ما يميّزه عمّا عداه فى مقام بيان ما له من الآثار.

(٢). متعلق ب «كانوا» أى: كان الأصوليون كاللغويين فى مقام شرح الاسم فقط، لا بصدد التعريف الحقيقى.

(٣). متعلق بقوله: «بيان معانى الألفاظ» و بيان له.

(٤). أى: و لو كان اللفظ الآخر أخص من اللفظ المبدّل الذى يراد شرحه و تعريفه، كما إذا قال: «الحيوان ناطق».

(٥). أى: أعم منه مفهوما، كما إذا قال: «سعدانه نبت» أو «الإنسان حيوان».

(٦). أى: و مما ذكرنا من عدم كون تعريف الاجتهاد من التعريفات الحقيقىه - بل من التعريفات اللفظيه - ظهر عدم المجال للإيراد على تعريفات الاجتهاد بعدم الانعكاس تاره و بعدم الأطراد أخرى، فإنّ ورود هذه المناقشات مبنى على كون التعريفات حقيقيه

لا لفظيه. لكنه قد تقدم التنبيه فى مواضع على أن تكثير القيود و اختلاف التعبيرات شاهدان على إرادته التعريف الحقيقى.

(١). الأولى أن يقال: «على تعريفاته عكسا أو طردا». أمّا التعريف الأوّل فأورد عليه أوّلا: بعدم الانعكاس، حيث إنّ استنباط الحكم من الأصل العملى كالاستصحاب و البراءة اجتهاد، مع أنه لا يحصل من الأصل العملى ظنّ بالحكم الشرعى، فلا يشمل الحدّ جميع أفراد المحدود.

و ثانيا: باختصاص هذا التعريف بما إذا أدّى الاجتهاد إلى الظن بالحكم الشرعى، و عدم شموله لموارد أدائه إلى القطع به كموارد الاستلزامات العقلية، مع صدق الاجتهاد عليه قطعاً.

و ثالثا: بأنّ استفراغ الوسع ليس فى جميع الفروع، لتفاوت مداركها سهوله و صعوبه، فاستنباط بعض الفروع لا- يتوقّف على استفراغ الوسع، مع أنه اجتهاد قطعاً.

و غير ذلك مما أورد على عدم انعكاس التعريف الأول، فراجع الفصول للوقوف عليها.

(٢). كالإيراد على التعريف الأوّل أيضا أوّلا: بأن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالأحكام الأ-صوليه - كحجيه خبر الثقة و الاستصحاب و غيرهما - يندرج فى التعريف المزبور، مع أنه ليس ذلك الاجتهاد المعهود عرفاً، إذ المقصود تعريف الاجتهاد فى علم الفقه، لا مطلق ما يؤخذ من الشارع.

و ثانيا: بأنه يندرج فيه استفراغ الوسع فى تحصيل الأحكام الظنّيه المتعلقة بالموضوعات، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار، و غير ذلك، مع أنه لا يعدّ ذلك من الاجتهاد المصطلح عرفاً.

و كالإيراد على التعريف الثانى بعدم الطرد أيضا، حيث إنّ «قوّه الاستنباط» ربما تناول القوه القريبه من الاجتهاد، مع أنها ليست باجتهاد قطعاً، إذ المقصود بقوه الاستنباط هو الملكة الحاصله فعلا- بدون التلبس بالاستنباط الفعلى. بخلاف القوه القريبه من الاجتهاد، فإنّ معناها قرب حصول الملكة و عدم وجودها فعلا، مع أنّ المشتغل بعلم الأصول إن لم تحصل له الملكة القدسيه لم يصح إطلاق المجتهد عليه قطعاً، بلغ من

كما هو (١) الحال في تعريف جَلّ الأشياء لو لا- الكل، ضروره (٢) عدم الإحاطه بها بكنهها أو بخواصها (٣) الموجبه (٤) لامتيازها عما عداها لغير علام (٥) الغيوب، فافهم.

و كيف كان (٦)، فالأولى تبديل «الظن بالحكم» بالحجه عليه (٧).

الفضل ما بلغ.

(١). أى: كما أنهم في مقام شرح الاسم - دون التعريف الحقيقي - في تعريف جَلّ الأشياء بل كلها.

(٢). تعليل لقوله: «كما هو» يعنى: أنّ الوجه في كونهم في مقام شرح الاسم في جميع الموارد - لا في مثل المقام أى الاجتهاد خاصه - هو تعدّر الإحاطه بحقائق الأشياء، و من المعلوم أن جواب السؤال ب «ما» الحقيقيه متوقف على معرفه كنه الأشياء حتى يكون التعريف حقيقيا، و إلا فالتعريف إما رسم و إما شرح الاسم.

(٣). أى: بجميع خواصّ الأشياء بمقتضى الجمع المضاف إذ لا تتعدّر معرفه بعض الخواصّ للبشر.

(٤). صفه «الإحاطه»، و الضمائر من «بها إلى عداها» راجعه إلى الأشياء.

(٥). الذى هو خالقها، و ذلك لاشتباه الجنس كثيرا بالعرض العام، و الفصل بالخاصه، كما تقدم بعض الكلام في بحث المشتق.

(٦). أى: سواء تمّ التوجيه المتقدم - من عدم كون التعريفين المتقدمين للاجتهاد حقيقيين و إنما هما من التعريف اللفظي - أم لم يتم، لظهور التعريف في كونه حقيقيا كاشفا عن كنه المعرف و واقعه لا شارحا للاسم، فالأولى تبديل... إلخ. وجه الأولويه:

أنّ المناط في الاجتهاد هو تحصيل الحجه على الحكم الشرعى لا الظن به، لما عرفت من أن بعض الأحكام يستنبط من الأصول العمليه التى لا تفيد الظن بالحكم الواقعى.

(٧). أى: الحكم. كما أنّ الأولى زياده «الفرعى» على «الشرعى» ليخرج الاجتهاد في أصول الفقه. و كذا الأولى تبديل «استفراغ الوسع» بالاستنباط أيضا، و إن كان الاجتهاد في هذه الأعصار أشدّ من طول الجهاد بالنسبه إلى كثير من الأحكام، إلا أنّ

فإنَّ (١) المناط فيه (٢) هو تحصيلها قوّه أو فعلا (٣)، لا الظنَّ (٤)، حتى عند العامه القائلين بحجّيته مطلقا (٥) «-» أو بعض (٦) الخاصه القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فانه (٧) مطلقا عندهم - أو عند الانسداد عنده - من أفراد الحجّه،

منها ما لا يتوقّف على استفراغ الوسع و بذل الجهد.

(١). تعليل لألويّه تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه، و قد عرفته آنفا.

(٢). أى: فى الاجتهاد، و ضمير «تحصيلها» راجع إلى «الحجه».

(٣). قيدان للتحصيل، نظير ما تقدم من كونهما قيدين للاستنباط فى التعريف المحكى عن الزّيد، و الأوّل كإقامه خبر الثقة التام الدلاله على حكم، و الثانى كواجديّته لملكه الاستنباط بدون تصدّيه لعملية الاستدلال.

(٤). يعنى: ليس المناط فى الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعى حتى يقال فى تعريفه: «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى».

(٥). أى: سواء كان باب العلم بالأحكام مفتوحا أم منسدّا.

(٦). كالمحقق القمى «قده» القائل بحجّيه مطلق الظن عند انسداد باب العلم.

(٧). أى: فان الظن مطلقا عند العامه - أو فى خصوص حال الانسداد عند بعض الخاصه - يكون من أفراد الحجّه، فقوله: «من أفراد الحجّه» خبر قوله: «فانه» يعنى: أن تعبير العامه أو الخاصه بالظن ليس لخصوصيه فى الظن، بل لكونه من أفراد الحجّه، و لذا لا إشكال فى كون تحصيل القطع بالحكم الشرعى من الأدله اجتهادا أيضا.

ثم إن مقصوده «قده» من قوله: «فانه مطلقا...» إلى آخر الفصل هو بيان صحه تعريف الاجتهاد بأنه «استفراغ الوسع لتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى» إذ به يقع التصالح بين التعاريف المختلفه المذكوره فى الكتب، لرجوع النزاع إلى مصاديق الحجّه، دون

(-). هذه النسبه لا تخلو من تأمل، فإنّ المعدود حجّه عند أكثرهم هو القياس، لا خصوص ما أفاد الظن، مضافا إلى حكاية حرمه العمل به عن بعضهم. نعم لا ريب فى أن أكثر ما يستندون إليه يفيد الظن المنهى عن العمل به كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و عمل الصحابه و غيرها.

الكبرى و هو تحصيل الحجه على الحكم. و بيانه: أن تعريف الاجتهاد ب «تحصيل الظن بالحكم الشرعى» قد ورد فى كتب العامه كالحاجبى و الخاصه كالعلامه، و إن كان مقصود العلامه من الظن غير ما أراده الحاجبى. و أخذ الظن فى التعريف صار منشأ للإيراد عليه بعدم حجيه الظن، و ورود النهى عن متابعتة فى الكتاب العزيز، و لأجله عدل بعض العامه و جمع من الخاصه عن أخذ الظن إلى أخذ العلم فى التعريف، فمن العامه الغزالى و غيره حيث حكى عنه تعريف الاجتهاد بأنه «بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالحكم الشرعى» و من الخاصه ما تقدم فى المتن من تعريف شيخنا البهائى، إذ لم يؤخذ فيه قيد العلم و لا الظن.

و كذلك أورد بعض أصحابنا المحدثين على الأصوليين بعدم العبره بالاجتهادات الظنيه، للنهى عن متابعه الظن. و عليه فلو عرّف الاجتهاد بأنه «تحصيل الحجه على الحكم الشرعى» كان به التخلّص عن إشكال أخذ الظن فى التعريف، لأنّ تحصيل الحجه على الحكم مما لا- بدّ منه بحكم العقل عند الكل، و إنّما يقع الكلام فى مصداق ما هو الحجه، و من المعلوم أنّ ما اختلف فى مصداقيته للحجه لا- يليق أخذه فى التعريف حتى يكون منشأ للنزاع و النقض، فأكثر العامه و إن عملوا بالظنون الحاصله من القياس و الاستحسان و المصالح المرسله و سيره الصحابه و نحوها، إلا أنّها بنظرهم حجج على الأحكام، فلا وقع للإيراد على أصل التعريف بأنّ «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه» لأنّ هذا المعنى مسلّم عند الكل، و إنّما يرد عليهم عدم اعتبار هذه الظنون، إذ لا دليل على حجيتها لو لا الدليل على إلغائها.

و كذا الحال فى نزاع المحدثين مع الأصوليين، لعدم كون النزاع فى لزوم تحصيل الحجه، لالتزام الكل به، و إنّما هو فى مصداق الحجه، كما سيأتى «إن شاء الله تعالى».

(١). غرضه الاستشهاد على أنّ أخذ الظن فى تعريف الاجتهاد يكون لأجل كونه مصداق الحجه، لا لموضوعيته بالخصوص فى الاجتهاد حتى لا يكون الاستنباط المؤدى إلى العلم بالحكم الشرعى اجتهادا مصطلحا، فالمناط كله تحصيل الحجه سواء كان علما أم ظنا أم غيرهما.

غيره (١) من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره (٢) ممّا اعتبر من (٣) الطرق التعبدية غير المفيدة للظن - و لو نوعا (٤) - اجتهادا (٥) أيضا (٦).

و منه (٧) انقدح: أنّه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد

(١). أى: غير الظن من أفراد الحجج، و قوله: «من العلم» بيان ل «أفرادها».

(٢). معطوف على «العلم بالحكم» و ضميره راجع إليه، و المراد بغير العلم بالحكم هو الأصول العملية، إذ ليس فيها جهة كشف عن الواقع لا علما و لا ظنا، لكنّها - لاعتبارها شرعا - يصحّ الاستناد إليها فى مقام العمل. فقوله: «مما اعتبر» بيان لقوله: «أو غيره».

(٣). بيان للموصول فى «مما اعتبر» و الأولى تبديله بالحجج أو الأدلة، ضروره عدم كون ما لا يفيد الظن - و لو نوعا - طريقا، لتقوم الطريقيه النوعيه بالكشف عن الواقع.

(٤). قيد ل «الظن» أى الظن النوعى دون الشخصى، و التعبير ب «لو» لبيان الفرد الخفى من الظن المعترف فى الطريق، لتقوم حجتيه كل من الطرق الظنيه بإفادتها للظن الشخصى، حتى يكون ظنه حجه، إذ لا دليل على حجيه ظن نوع المجتهدين على غيرهم، فإنّ الحججه ظن كل مجتهد بحكم الشارع فى واقعه.

و عليه فمعنى عبارته: أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل بعض الحجج غير المورث للظن حتّى النوعى منه - كالبراءه الشرعيه و الاستصحاب الفاقدين للكشف عن الواقع - يكون اجتهادا قطعيا.

(٥). خبر قوله: «كون استفراغ».

(٦). يعنى: كما أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى اجتهاد مصطلح، فكذا استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه غير المفيده للظن.

(٧). أى: و من تعريف الاجتهاد - بأنه استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، لا الظن، به - قد ظهر أنّه لا وجه لإبائه المحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنى، إذ لا إشكال عند جميع أصحابنا من الأصولى و المحدث فى مشروعيتيه الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى. و هذا هو واقع الاجتهاد المأذى يكون واجبا كفاثيا سواء أطلق عليه لفظ «الاجتهاد» أم لا. نعم بناء على تعريف الاجتهاد



بهذا المعنى (١)، فإنه لا محيص عنه (٢) كما لا يخفى. غايه الأمر له (٣) أن ينازع في حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره، و يمنع (٤) عنها، و هو (٥) غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى (٦)، ضروره (٧) أنه ربما يقع

ب «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم» فللمحدث المنع و الإنكار، و الحكم بالبطلان، لأنّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً. و أمّا بناء على تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه فلا وجه لاستيحاش الأخبارى منه.

(١). أى: بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم الشرعى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فانه» راجعان إلى «الاجتهاد بهذا المعنى» و يمكن أن يكون ضمير «فإنه» للشأن.

(٣). أى: يجوز للأخبارى أن ينازع الأصولى فى حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره شرعاً كالبراءه الشرعيه فى الشبهات الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص، أو فى حججه ظواهر الكتاب. لكن هذا النزاع لا يرجع إلى الاختلاف فى نفس الاجتهاد، بل إلى النزاع فى مصداق الحجه على الحكم، و من المعلوم أن النزاع الصغرى لا يقدح فى صحة الكبرى أعنى الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم.

(٤). أى: أن يمنع الأخبارى عن حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره.

(٥). الضمير راجع إلى النزاع فى بعض الصغريات المستفاد من قوله: «أن ينازع».

(٦). أى: بمعنى «استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم».

(٧). تعليل لقوله: «غير ضائر» و ضمير «أنه» راجع إلى النزاع، و حاصله: ما عرفت من أنّ النزاع ربما يقع بين الأخباريين كنزاعهم فى جريان البراءه فى الشبهات الوجوبيه، فإنّ المشهور بينهم - على ما حكى - هو جريان البراءه فيها، خلافاً لبعضهم، حيث إنّه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط، كالتزام جلّهم بل كلهم بالاحتياط فى الشبهات الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص، و كذا نزاعهم فى حججه الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه، حيث أنكروا الأمين الأسترابادى إلّا فى عدم النسخ، و التزم غيره بجريانه فى الشبهه الحكميه.

(١). يعنى: كما وقع النزاع بين الأخباريين و الأصوليين فى حجيه بعض الأمور كالبراءه فى الشبهات الحكيمه التحريميه الناشئه من فقد النص، فإنّ الأصوليين ذهبوا إلى حجيتها فيها و الأخباريين أنكروها، و ذهبوا إلى الاحتياط. و كإنكار المحدثين حجيه القطع الحاصل من غير الأدله السمعيه، و التزام الأصوليين بها. و لا يخفى أن مثل هذا النزاع لا يسوّغ التحزّب و التشنيع عصمنا الله تعالى من الزلّات و وقّنا لتحصيل الطاعات.

=====

(-). ما أفاده المصنف «قده» هنا من إرجاع النزاع فى تحديد الاجتهاد إلى البحث الصغرى - أعنى به حجيه بعض القواعد - و أولويه تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه و إن كان متينا، لكنه لا يكفى فى دفع إشكال عدم جامعيه التعريف و مانعيته، مع أنّه «قده» بصدد بيان حدّ تجتمع فيه شتات المباني فى مباحث الحجج. و ذلك لوضوح أنّ المقصود من هذه التعاريف تفسير الاجتهاد فى الفقه بمعنى استنباط الأحكام الفرعيه، و من المعلوم أنّ تحديده ب «تحصيل الحججه على الحكم الشرعى» أو بما يقرب منه يناسب الاجتهاد فى علم الأصول المعدّ لتمهيد القواعد و بيان الأدله على الأحكام.

فالباحث عن مسأله حجيه خبر الثقة أو العدل - بإقامه الأدله القطعيه عليه من الأخبار المتواتره إجمالا و سيره العقلاء و غيرهما - يستفرغ وسعه فى تحصيل الحججه - كخبر الشقه - على الحكم الشرعى، و قد عرّف علم الأصول بأنه: «علم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه» و المراد بالقواعد هو الحجج على الأحكام الشرعيه، مع أنّ الاجتهاد فى الفقه هو تحصيل الحكم الفرعى من الدليل بعد الفراغ عن إثبات دليّته فى علم الأصول، و ليس هو تحصيل الدليل على الحكم.

ففرق واضح بين تحصيل الحججه على الحكم الشرعى الذى يتكفله علم الأصول، و بين تحصيل الحكم أو الوظيفه من الحججه الذى هو شأن علم الفقه الشريف. و حيث إن المقصود تعريف الاجتهاد فى الفقه فلا بد من تحديده بوجه آخر.

و عليه فما فى تقرير بعض أعاضم العصر «دامت بركاته»، من كون «الاجتهاد بمعنى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى أمرا مقبولا عند الكل، و لا استيحاش للمحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنى» لا يخلو من خفاء، فإنّ المحدثين و إن اختلفوا فى حجيه بعض القواعد، لكن الاجتهاد عندهم ليس

بمعنى تحصيل الحجج على الحكم، بل تحصيل الحكم من الحجج.

هذا ما يتعلّق بتعريف المصنف و من وافقه من الأعلام. و لا بأس بالنظر الإجمالي إلى بعض تحديدات الاجتهاد مما أطلق فيها الاجتهاد على الملكة المتوقّف عليها الاستنباط، أو على فعل المجتهد أعنى به عمليته استخراج الأحكام الشرعيه من الأدله.

فمنها: ما تقدم عن الحاجبي من أنه «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي». و قد عرفت في التوضيح إخلال أخذ الظن فيه، إذ لو أريد به خصوص ما قام دليل على اعتباره انتقض التعريف بما إذا أدى الاستنباط إلى العلم بالحكم، و بما إذا لم يحصل ظنّ بالواقع كما في مثل البراءه الشرعيه. و لو أريد به الأعلم من الظن المعبر و غيره انتقض بما إذا حصل له ظن بالحكم من طريق غير معتبر، إذ لا عبره به مع كونه ظنا بالحكم وجدانا.

و توجيه هذا التعريف «بتماميته على مذهب العامه المستدلّين بالظنون القياسيه و الاستقرائيه و غيرهما حيث إنهم يعملون بها، لكونها ظنونا، لا لكونها معتبره بالخصوص» لا يخلو من شىء، فإنّ الحجج عندهم هو القياس لا خصوص ما أفاد الظن، و لا تدور حججه بعض الأمور عندهم مدار إفاده الظن حتى يلتزم أخذ الظنّ في التعريف مع مبانيهم، و تحقيق هذا موكول إلى محله، و لا جدوى في البحث عنه بعد فساد الأصل و الفرع.

و لا يخفى أنّ هذا التعريف أو ما يقرب منه مذکور في بعض كتب أصحابنا أيضا كالعلامه و صاحب المعالم «قد هما» على ما تقديم في التوضيح. و لا ريب في أنّ أخذ الظن في الحدّ يكون مجرّد موافقه لهم في اللفظ لا في موجبات الظن بالأحكام الشرعيه، فكان ديدن العامه على العمل بالاستنباطات الظنيه من الأقيسه و الاستحسانات و المصالح المرسله و نحوها، فإنّهم لانحرافهم عن باب مدينه علم الرسول و أولاده الطاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين» التجئوا إلى الاجتهاد بمعنى الأخذ بالأراء الظنيه، و من المعلوم بطلان هذا الاجتهاد بضروره المذهب. و عليه يكون أخذ الظن في تعريف أصحابنا «رضوان الله عليهم» بمعنى آخر و هو الظن المعبر بدليل خاص، و يشهد له استدلال العلامه على حرمة العمل بالقياس بعموم الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم.

و كيف كان فتعريف العلامه للاجتهاد لا يخلو من مسامحه أيضا، لتصريحه بعدم كون الاستنباط المؤدى إلى العلم بالأحكام اجتهادا مصطلحا، و هو ممنوع، إذ لا وجه لإخراج العلم بالأحكام - المبتنيه على مباحث الاستلزامات - عن التعريف، لصدق الاجتهاد و تحصيل الحجج على الحكم

عليها قطعا.

نعم إن كان مراده من الأحكام القطعيه ما هو معلوم بضروره الدين أو المذهب بحيث لا حاجه فيها إلى إعمال النظر و استفراغ الوسع فالتقييد في محله.

مضافا إلى: إخلال أخذ «الفقيه» في التعريف، لتوقف صدق هذا العنوان على معرفه جملة معتدّ بها من الأحكام، و لازمه عدم كون استفراغ الوسع في المره الأولى و الثانيه اجتهادا، لعدم كونه فقيها بعد. مع أنه لا ريب في صدق الاجتهاد على استفراغ الوسع في المسأله الأولى و الثانيه بعد حصول ملكه الاستنباط له.

و قد أورد على هذا الحد بوجه أخرى مذكوره في المطولات لا سيما حاشيه المعالم، فلتطلب منها.

و منها: ما تقدم عن الشيخ البهائي «قده» من تعريف الاجتهاد بالملكه. لكنه أيضا لا يخلو من تأمل، لامتناع تعريف ما يكون من مقوله بمقوله أخرى، إذ الاجتهاد «افتعال» و هو نفس استنباط الحكم من دليله، و ليس ملكه حتى يكون استخراج الأحكام من أدلتها أثرا لها كما في مثل ملكه العداله و السخاوه. و استخراج الأحكام من الأدله و إن كان منوطا بتلك القوه التي يتمكن بها من تطبيق القواعد الكليه - بعد إتقانها - على مواردها. إلا أنّ الموضوع للآثار الشرعيه هو العارف بالأحكام، لا مجرد من يقتدر على الاستنباط، لظهور هذه المواد المأخوذه في الهيئات في فعليتها.

و حيث إنك عرفت كون الاجتهاد من مقوله الفعل، و الملكه من مقوله الكيف النفسانيّ أو غيرها، فلا وجه لتعريفه بالملكه، إذ لا معنى لتعريف شيء بمباينه، بعد وضوح تباين المقولات و كونها أجناسا عاليه.

و منها: ما في مقالات شيخنا المحقق العراقي «قده» من تعريف الاجتهاد «بأنه تحصيل الوظيفه الفعلية العمليه»<sup>(١)</sup>. و هذا التعريف سليم عن جملة من المناقشات، فعنوان «تحصيل الوظيفه» شامل لما إذا استلزم الاستنباط استفراغ الوسع و عدمه، بعد اختلاف الفروع الفقهيّه وضوحا و غموضا. كما أنّ تبديل الحكم الشرعي ب «الوظيفه» يعم جميع موارد الاستنباط سواء أدى إلى معرفه الحكم الواقعي أم الظاهري، الشرعي أم العقلي كالاتحياط و التخيير و حجيه الظن الانسدادي على الحكومه.

و لعل الأولى تعريف الاجتهاد بأنه «إحراز المؤمن عقلا أو شرعا من أدله الفقه» لالتامه مع

جميع المباني المتشتمه فى المسائل الأصوليه من إنكار حجه الظن رأسا، أو القول بالظنون الخاصه، أو الظن الانسدادي كسفا أو حكومه، و غير ذلك. و بيانه: أنّ عنوان «إحراز المؤمن» شامل للاجتهاد المؤدى إلى معرفه الحكم الواقعى و الظاهرى، و تبديل «الوظيفه» ب «المؤمن» أولى، لشموله لموارد الأصول العمليه بناء على إنكار الحكم الظاهرى، و ظهور «الوظيفه» فى الحكم مطلقا من الواقعى و الظاهرى، فلا يشمل الاجتهاد فى الأصول العمليه الشرعيه عند من ينكر جعل الحكم الظاهرى فيها.

مع أنّه لو صحّ أخذ «الوظيفه» فى التعريف أغنى ذلك عن قيد «الفعليه» لأنّ المقصود بالوظيفه هو الحكم البالغ مرتبه البعث و الزجر، لعدم كون الالتفات إلى الحكم الاقتضائى و الإنشائى موضوعا لحكم العقل بلزوم تفرغ الذمه عنه و تحصيل المؤمن عليه، و من المعلوم أن الكلام فى الاجتهاد المعدود عدلا للاحتياط و التقليد.

كما أن عنوان «إحراز المؤمن» جامع للقول بالانسداد - كسفا أو حكومه - و القول بالانفتاح. لأنّ مطلوب الكل من الاجتهاد إحراز المؤمن - بعد تنجز الأحكام بالعلم الإجمالى أو الاحتمال - مهما كانت كيفيته.

و بقيد «عقلا» يندرج فيه الظن بالحكم الشرعى على الحكومه بناء على الانسداد، و كذا موارد الأصول العمليه المستنده إلى حكم العقل كقاعده القبح، و الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال، و أصاله التخيير.

و بقيد «شرعا» يندرج فى التعريف استنباط جلّ الأحكام، إذ عمدته الأدله هى الكتاب و السنه.

و بقيد «من أدله الفقه» يخرج الاحتياط و التقليد عن الحد، أمّا الاحتياط فلأنه محرز عملى للواقع، و أمّا التقليد فلوضوح أنّ إحراز العامى للمؤمن مستند إلى فتوى مقلده، لا إلى أدله الفقه.

و كيف كان فلا ريب فى توقف استنباط الأحكام من أدلتها على ملكه راسخه يقتدر بها على إرجاع الفروع إلى الأصول، و هى لا تحصل إلاّ بمعرفه العلوم النظرية التى يتوقف عليها الاستنباط، و الجزء الأخير لعله حصول هذه القوه إتقان علم الأصول المعدّ لتحصيل الحجه على الحكم. فإذا أتقن الباحث المجدّد العلوم النظرية الدخيله فى تحصيل الحجه و استخراج أحكاما من الأدله كانت مستنبطاته حجه فى حقه و حرم عليه الرجوع إلى مجتهد آخر، فإنّه عارف فعلا بالحرام و الحلال.

سواء أ كان عادلا أم فاسقا، بشهاده اشتراط العداله فى المفتى المرجع للتقليد و القاضى.

فالاتجاهاد بمعنى استفراغ الوسع و نحوه لا يتوقف على قوه قدسيه و موهبه إلهيه و قذف نور منه تعالى شأنه في قلب المستنبط و إن كان كل كمال علمي و عملي منه تعالى. فما في القوانين و الفصول من «اعتبار القوه القدسيه» إن أريد به مجرد ملكه الاستنباط كان في محله، لما تقدم من استحاله الاجتهاد بدون هذه الملكه. و إن أريد به أمر آخر و هو إشراق الفيوضات الربانيه على قلب المجتهد، فلا ريب في عدم اعتباره في أصل الاجتهاد، لحصول ملكه الاستنباط للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق بمجرد إتقان المبادئ الدخيله في تحصيل الحجه على الحكم الشرعي.

نعم لا شك في أن المجتهد الموضوع لجميع الآثار كنفوذ قضائه و ولايته على القصر و الجهات و غيرهما هو المجتهد العادل، بل فوق العداله بناء على ما هو المحتمل من روايه التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام. و حصول هذه الملكه القدسيه يتوقف على الالتزام العملي بأوامر الشارع و نواهيه و تخليه النفس من الرذائل و تحليتها بالفضائل و مراقبه في الخلوه و الجلوه، فانه لا يعزب عن علمه و ساوس النفس فضلا عن أعمال الجوارح، و لا ريب في أن حصول هذه القوه القدسيه في مثل هذه الأزمنه كاد أن يلحق بالمحالات إلا من شملته العناية الإلهيه، عصمنا الله جميعا من الخطأ و الزلل في القول و العمل.

و في ختام الكلام لا بأس بذكر أمر تعرض له بعض المحققين<sup>(١)</sup>، و هو: أن ملكه الاجتهاد تفرق عن الملكات الخلقيه كالشجاعه و السخاوه و نحوهما بأن هذه الملكات تحصل من الأفعال المسانخه لآثارها، فالشجاع لا بد أن تتكرر منه منازل الأبطال، و الإقدام في المخاوف حتى تحصل له ملكه الشجاعه و يصح إطلاق الشجاع عليه، و بعد حصولها تكون الأفعال الصادره منه آثارا لتلك القوه الراسخه في نفسه، و مسانخه للأفعال السابقه على حصول الملكه، فالأفعال السابقه على حصولها و اللاحقه له متماثله.

و هذا بخلاف ملكه الاستنباط، فإن حصولها منوط بإتقان مبادئ الاجتهاد خصوصا علم الأصول، و بعد حصول هذه الملكه تكون نتيجهها القدره على استنباط الأحكام الفرعيه، و من المعلوم مغايره الاستنباط المتوقف على الملكه للمبادئ التي يتوقف حصول الملكه عليها.

و حيث كانت ملكه الاستنباط مقدمه على نفس العمل - لاستحاله بلا قوه عليه - تعرف إمكان انفكاكها عن الاستنباط الخارجى، فقد تحصل هذه القدره بسبب إتقان مبادئ حصول الملكه،

و لكن لا يتصدى صاحبها لاستخراج الأحكام و معرفتها، بل يحتاط فى أعماله الشخصيه. و عليه فلا وجه لدعوى الملازمه بين حصول الملكه و بين الاستنباط الفعلى بزعم «عدم انفكاكها عن سائر الملكات فى توقفها على صدور أفعال توجب رسوخ تلك الصفه فى النفس» و ذلك لما تقدم من الفرق بين هذه الملكه و سائر الملكات فى اختلاف سنخ الأعمال اللاحقه و السابقه على حصولها.

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ،

### فالا جتهاد المطلق

هو

انقسام ملكه الاجتهاد إلى مطلقه و متجزئه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان انقسام الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ، و ذكر أحكام كلّ منهما، فهنا مقامان:

الأول: فيما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و فيه مباحث:

أولها: إثبات إمكان الاجتهاد المطلق، بل وقوعه خارجا.

ثانيها: جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام، أي: حجيه آرائه في حق نفسه.

ثالثها: جواز رجوع الغير إليه.

رابعها: نفوذ حكمه في المرافعات.

الثاني: فيما يتعلّق بالتجزّي في الاجتهاد، و فيه أيضا مباحث:

أولها: في إمكانه و وقوعه خارجا.

ثانيها: في حجيه مستنبطات المجتهد المتجزّي في حق نفسه.

ثالثها: جواز تقليد العامي للمجتهد المتجزّي، و نفوذ قضائه. و سيأتي تفصيل الكلام في كل من المقامين «إن شاء الله تعالى».

و قد تعرّض المصنف «قده» قبل البحث في المقامين لتعريف الاجتهاد المطلق و المتجزّي، و قال: «فالا جتهاد المطلق هو ما يقتدر

به على استنباط الأحكام الفعليه...» و قد أخذ في التعريف أمورا ينبغى النظر فيها، و سيأتي «إن شاء الله تعالى» بيانها.



(١). هذا من الأمور المأخوذة في التعريف، حيث جعل كلاً من قسمي الاجتهاد بمعنى الملكة التي يقتدر بها على الاستنباط، فالمقسم لكل من الإطلاق والتجزى هو القوه المزبوره، لا الاستخراج الفعلى للأحكام.

فان قلت: هذا ربما ينافى تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بأنه «تحصيل الحجه على الحكم الشرعى» لظهور التعريف في أنّ الاجتهاد الموضوع للأحكام ليس هو تحصيل القوه النظرية، بل الموضوع لها هو التلبس الفعلى بالاستنباط واستخراج الأحكام، فليس مجرد قدره على الاستنباط اجتهادا. و من المعلوم أنّ المناسب للتعريف هو أن يراد بالاجتهاد المطلق استنباط جميع الأحكام الشرعية أو جملة وافيه منها، بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفى، و أن يراد بالتجزى في الاجتهاد استنباط جملة من الأحكام.

و الحاصل: أنّ تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجه - الظاهر في موضوعه العلم الفعلى بالأحكام الشرعية - ينافى جعل المقسم للاجتهاد المطلق والتجزى ملكه الاستنباط، فإنّ صاحب الملكة قد لا يتصدى للاستنباط أصلا و إنما يعمل بالاحتياط، فهل الموضوع للأحكام هو الاجتهاد بمعنى الملكة أو الاجتهاد بمعنى استخراج الأحكام؟ قلت: لا - منافاه بين ما تقدم في الفصل السابق من تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجه و بين ما صنعه هنا من جعل المقسم القدره على الاستنباط، و ذلك لأنّ للاجتهاد معنيين يصح إطلاقه على كل منهما حقيقه:

أحدهما: معناه الاسم المصدرى، و هو ملكه الاستنباط، بشهاده صحه إطلاق «المجتهد» على صاحب الملكة قطعا و لو لم يستنبط بعد حكما واحدا، فيصح أن يقال:

«فلان مجتهد أو بلغ رتبه الاجتهاد» مع عدم استنباطه بعد شيئا من الأحكام.

ثانيهما: معناه المصدرى، و هو عمليته استخراج الأحكام من أدلتها.

و عليه فما صنعه المصنف «قده» - من تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بتحصيل الحجه، و في هذا الفصل بالملكة التي هي المقسم بين الاجتهاد المطلق و المتجزى - وقع في محلّه، إذ الغرض من تفسيره بالمعنى المصدرى في الفصل السابق هو الاجتهاد الذى

يكون عدلا للتقليد و الاحتياط، و اللازم حينئذ تفسيره بمعناه المصدري الّذى هو كأخويه مؤمن من المؤاخذه و العقوبه، إذ المؤمن هو إحراز الأحكام من أدله الفقه.

مضافا إلى: أنّ آثار الاجتهاد قد ترتبت فى النص على عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم عدم صدق هذه العناوين على واجد قوه الاجتهاد مع عدم استنباط شىء من الأحكام.

و الغرض من تفسير الاجتهاد بالملكه فى هذا الفصل هو البحث عن بعض أحكامه، كجواز تقليد صاحب الملكه لمجتهد آخر، و أنّ رجوعه إليه هل هو من رجوع الجاهل إلى العالم، فيشملة أدله جواز التقليد أم لا؟ و اللازم حينئذ هو تفسير الاجتهاد بالملكه و قوه الاستنباط، إذ لو انحصر الاجتهاد فى خصوص معناه المصدري لم يبق مجال لعقد هذه المسأله، لفرض كون صاحب الملكه - المجرده عن الاستنباط الفعلى - غير مجتهد أى لم يستنبط شيئا من الأحكام.

و من الواضح أنّ صاحب ملكه الاستنباط ليس كالعامى الصّرف، فلا بد أن يكون المقسم فى هذا الفصل هو قوه الاستنباط حتى تندرج جميع الأقسام فيه.

و عليه فلا منافاه بين تفسير الاجتهاد بتحصيل الحججه، و بين تقسيم الاجتهاد - بلحاظ قوه الملكه و ضعفها - إلى إطلاق و تجزؤ، لصدقه على كلا المعنيين بلا مسامحه، و أنّ إطلاقه على كل من المعنيين كان بملاحظه الأثر المهم المترتب عليه.

(١). هذا قيد آخر للاجتهاد، و احتراز به عن القدره على استنباط الأحكام الإنشائية و هى المترتبه الثانيه من المراتب الأربع للحكم الشرعى - حسب مختاره - فإنّ الأحكام الإنشائية إمّا لا تسمى أحكاما، لعدم وجود بعث و لا زجر فيها، و إمّا لا يكون استنباطها اجتهادا عرفا، فإنّ الاجتهاد هو استخراج الأحكام التى يترتب عليها الأثر من التحريك و الزجر، و هذا يختص بالحكم الفعلى البالغ مرتبه البعث و الزجر.

و لا- بد أن يكون المراد بالفعلى ما هو أعم من المطلق و المشروط كى لا يرد عليه «أن استنباط الأحكام المشروطه قبل تحقق شرطها لا- يصدق عليه الاجتهاد، مع أنه اجتهاد قطعا». و عليه فيشمّل الاجتهاد استنباط الأحكام المنشأه لموضوعاتها على نحو القضايا

معتبره (١)، أو أصل معتبر (٢) عقلا (٣) أو نقلا (٤) في (٥) الموارد التي لم يظفر فيها (٦) بها. و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام (٧).

ثم إنه (٨) لا إشكال في إمكان

الحقيقيه مطلقه كانت أم مشروطه.

(١). و هي الحججه الكاشفه - و لو نوعا - عن الحكم الواقعي كخبر العدل.

(٢). و هو ما يقابل الحججه الكاشفه، و يعبر عنه بالأصل العملي كما يعبر عن الأماره بالدليل الاجتهادي.

(٣). كقاعده قبح العقاب بلا بيان التي هي البراءه العقلية.

(٤). كالاستصحاب و البراءه الشرعيه.

(٥). قيد لقوله: «أو أصل معتبر» يعني: أن الرجوع إلى الأصل إنما يكون في صورته عدم الظفر بالدليل الاجتهادي.

(٦). أي: لم يظفر - في الموارد - بالأماره المعبره.

(٧). سواء استنبط أم لم يستنبط بعد، لإطلاق الاجتهاد حقيقه على كليهما.

أحكام الاجتهاد المطلق

١ - إمكانه وقوعا

(٨). بعد أن فرغ المصنف من تعريف قسمي الاجتهاد شرع في المقام الأول الباحث عما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و هذا أول تلك المباحث، و حاصله: أنه لا إشكال في إمكان حصول ملكه مطلقه عقلا، بحيث تكون بمثابة من الشده يمكن استنباط جميع أقسام الفقه الأربعة بها، مثلا إذا أتقن المكلف جميع مسائل علم الأصول، و كذا استنبط القواعد الكلية المحتاج إليها في أبواب المعاملات و غيرها، فلا محاله يصير قادرا على استنباط كافه الأحكام الشرعيه الواقعيه و الظاهريه. و تحقّق هذه الملكه ممكن عقلا، و واقع خارجا، و لا موجب لامتناعه العقلي، فإنّ الممتنع استفراغ الوسع في تحصيل العلم بجميع الأحكام، لاستحالته عادة أو عقلا. و أمّا تحصيل القوه النظرية الشديده فهو بمكان من الإمكان.

ص: ٣٨٢

المطلق (١)، و حصوله للأعلام. و عدم (٢) التمكن من الترجيح فى المسأله و تعيين حكمها، و التردد (٣) منهم فى بعض المسائل إنما هو بالنسبه إلى

نعم ربما يتوهم منافاه وقوع الملكة المطلقه لما يشاهد من تردد بعض الاعلام فى الأحكام و التأمل فيها، فإن مقتضى الاقتدار على استنباط الأحكام هو استخراج الحكم فى كل مسأله، و التردد فى بعضها يكشف عن عدم تحقق الاجتهاد المطلق، مثلا «المحقق» المعدود أسطوانه الفقه قد تردد فى كثير من الفروع، و قد حزر بعض الأصحاب كتابا حول تردداته، و من المعلوم أن مثل المحقق لو لم يكن مجتهدا مطلقا فعلى المجتهد المطلق السلام، فكيف يدعى إمكان الاجتهاد المطلق؟ لكن هذا توهم فاسد، لأن المجتهد المطلق قادر على استنباط جميع الأحكام الشرعيه، غايته أعميه الأحكام المستنبطه من الواقعيه و الظاهريه، و من المعلوم أن تردد مثل المحقق إنما هو فى الحكم الواقعي، إمّا لأجل عدم الظفر بالدليل على الحكم الواقعي بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، و إمّا لإجمال النص، و إمّا لتعارضه و عدم وجود مرجح فى البين. و أمّا بالنسبه إلى الحكم الظاهري الفعلى فلا تردد فيه، ففى تعارض الخبرين يعمل بأحدهما بمقتضى التخيير الظاهري المجعول بأدله التخيير بين المتعارضين، و فى مورد فقد النص يحكم بالاحتياط أو البراءه. و إن كان المورد من الشك فى المكلف به حكم بالاشتغال العقلى بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا. و عليه فلا وجه للمنع من وجود الملكة المطلقه خارجا.

(١). بمعنى الملكة المطلقه، إذ هى المقصوده من الاجتهاد فى هذا الفصل. و المراد من القدره على استنباط جميع الأحكام هو الأعم من الاستغراق الحقيقى و العرفى، فالقادر على استنباط أكثر الأحكام مجتهد مطلق و إن لم يتمكن من استنباط عدّه قليله منها.

(٢). مبتدأ خبره قوله: «انما هو» و هذا إشاره إلى توهم امتناع حصول الاجتهاد المطلق عاده فى الخارج، و قد تقدم تقريب التوهم و دفعه بقولنا: «نعم ربما يتوهم منافاه وقوع الملكة المطلقه... إلخ».

(٣). عطف تفسير لقوله: «عدم التمكن»، و قوله: «تعيين» معطوف على «الترجيح» أى: عدم التمكن من تعيين حكم المسأله.

حكمها الواقعي لأجل (١) عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه، أو (٢) عدم الظفر به بعد الفحص عنه (٣) بالمقدار اللازم (٤)، لا (٥) لقله الاطلاع أو قصور الباع (٦). و أما (٧) بالنسبه إلى حكمها الفعلي فلا تردّد لهم أصلاً.

كما لا إشكال (٨) في

(١). قيد ل «عدم التمكن أو للتردد» يعنى: أنّ منشأ التردّد قد يكون فقد النص كمسأله اعتبار كون المضاربه بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما، فإنّ الدليل عليه هو الإجماع الذى يشكل الاعتماد عليه، لكونه إجماعاً منقولاً. و قد يكون إجمال النص أو تعارضه.

(٢). معطوف على «عدم دليل» و الأوّل راجع إلى عدم الوجود، و الثانى إلى عدم الوجدان الذى هو أعم من عدم الوجود.

(٣). هذا و ضمير «به» راجعان إلى دليل، و ضمير «عليه» راجع إلى «حكمها الواقعي».

(٤). و هو الذى يحصل به اليأس عن الظفر به، فتطمئن النفس بعدمه.

(٥). معطوف على «لأجل يعنى»: أن التردد فى الحكم الواقعي ليس لأجل قلّه الاطلاع على مدارك الأحكام و عدم معرفه التامه بها، بل إنّما هو لفقد دليل على الحكم، لعدم كون المسأله معنونه فى الأخبار و كلمات الأصحاب أصلاً. كما هو الحال فى كثير من المسائل المستحدثه فى هذه الأعصار.

(٦). الذى هو كنايه عن عدم غزاره العلم.

(٧). معطوف على «انما هو بالنسبه» يعنى: أنّ المجتهد المطلق يتردّد أحيانا فى الحكم الواقعي، و لا تردّد له فى الحكم الظاهري، بل هو معلوم له، ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد فى الحكم الواقعي، و لكن حكمه الظاهري معلوم، و هو أخذ أحد الخبرين بمقتضى أخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلي هو الظاهري المقابل للواقعي، و الأولى إضافه كلمه «فيه» بين «لهم» و «أصلاً».

٢ - حجيه آراء المجتهد المطلق لعمل نفسه

(٨). عدل قوله: «لا إشكال» و هذا شروع فى الأمر الثانى من مباحث المقام الأوّل،

جواز (١) العمل بهذا الاجتهاد لمن أتصف به (٢).

و أما لغيره (٣) فكذا لا إشكال

و هو وجوب عمل المجتهد المطلق ب آراء نفسه التي استنبطها من الأدله، و عدم جواز تقليده للغير. و حاصله: أنه لا إشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاده، لأنه عالم بالأحكام عن أدلتها المعبره شرعا أو عقلا، فيجوز له العمل بما يستنبطه، أو الاحتياط بناء على كونه فى عرض الاجتهاد و التقليد فى مقام امثال التكاليف الواقعيه، و إلا فيتعين عليه العمل باجتهاده، إذ لا يجوز تقليد غيره، ضروره أن فتوى الغير إن كانت مطابقه لفتواه فلا- معنى للرجوع إلى ذلك الغير، و إن كانت مخالفه لها فكذلك، لأنه يخطئ الغير، فالرجوع إليه حينئذ يكون بحسب اعتقاده من رجوع العالم إلى الجاهل. و عليه فالمجتهد المطلق يحرم عليه التقليد كما هو المرقوم فى الإجازات.

(١). المراد به الجواز بالمعنى الأعم الصادق على الوجوب، لا- ما يرادف الإباحه، إذ المقصود به إما الوجوب التعيينى بناء على طوليه مراتب الإطاعه، و إما الوجوب التخييرى بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضيه مراتب الإطاعه.

(٢). أى: بالاجتهاد المطلق.

٣ - حجيه آراء المجتهد المطلق الانفتاحى على المقلد

(٣). أى: لغير من أتصف بالاجتهاد المطلق، و المقصود بالغير هو الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد و إن نال من العلم مرتبه ساميه. و هذا هو البحث الثالث ممّا تعرّض له فى المقام الأوّل، فالمبحث الثانى كان فى حجيه آراء المجتهد المطلق فى حق نفسه، و هذا المبحث الثالث تعرض المصنف فيه لحجيه آراء المجتهد المطلق على غير المجتهد، و هذا فى قبال بعض الأصحاب النافى للتقليد.

و قد فضل المصنف فى هذه المسأله بين كون المجتهد انفتاحيا و انسداديا، فالكلام يقع فى موضعين، أحدهما: فى المجتهد المطلق الانفتاحى، و ثانيهما: فى المجتهد المطلق الانسدادى أى القائل بانسداد باب العلم و العلمى، و سيأتى الكلام فى الموضوعين «إن شاء الله تعالى».

ص: ٣٨٥

فيه (١) إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالأحكام مفتوحا له، على (٢) ما يأتي من الأدله على جواز التقليد. بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما (٣)، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال،

(١). أى: فى جواز العمل بهذا الاجتهاد إن كان هذا المجتهد المطلق انفتاحيا، و هذا إشاره إلى الموضوع الأوّل، و حاصله: أنه لا إشكال فى جواز عمل الغير برأى المجتهد المطلق الانفتاحى - مع اجتماع سائر الشرائط - لما سيأتى فى مباحث التقليد من الدليل على جواز تقليد الجاهل للعالم، ك آيه النفر و الأخبار الإرجاعيه كالمحكى عن التفسير:

«فللعوام أن يقلدوه» و غير ذلك، و من الواضح أن المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام عن أدلتها المعهوده.

(٢). متعلق ب «لا إشكال فيه» و هو كالتعليل له، يعنى: أنّ عدم الإشكال فى جواز تقليد المجتهد الانفتاحى إنّما هو بعد الفراغ عن مشروعيه أصل التقليد، و عدم التشكيك فى جوازه كما حكى عن علماء حلب من إيجاب الاجتهاد عيتيا.

حكم تقليد الجاهل المجتهد الانسدادى على الحكومه

(٣). أى: انسدّ على المجتهد المطلق باب العلم و العلمى كما يظهر من المحقق الميرزا القمى «قده» حيث أوجب العمل بالظن. و هذا شروع فى الموضوع الثانى، و حاصله: عدم جواز عمل العامى بفتوى المجتهد الانسدادى مطلقا سواء أ كان ذلك المجتهد قائلا- بحجيه الظن حكومه أم كشافا. و قد استدل عليه بوجهين يختص أولهما بالقول بحجيه الظن على الحكومه، و ثانيهما يشترك بين القول بالحكومه و الكشف.

أمّا الوجه الأوّل فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادى - بناء على الحكومه - ليس عالما بالأحكام، لأنّ معنى الحكومه هو حجيه الظن فى مقام إطاعه التكليف المعلومه إجمالا، لا كون الظن طريقا إلى الأحكام الواقعيه و مثبتا لها كما هو شأن الظنون الخاصه القائمه على الأحكام، فمعنى الحكومه هو جواز الاقتصار على الإطاعه الظنيه، لا وجود طريق ظنى إلى الأحكام الواقعيه. و عليه فلا تشمله أدله التقليد، لخروجه عن عنوان «العالم»

فإنَّ (١) رجوعه (٢) إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم (٣)، بل (٤) إلى

الَّذى هو موضوع تلك الأدله، و لا أقلَّ من الشكِّ فى حجيه رأيه على الغير، و المرجع فيه أصاله عدم الحجيه.

و أما الوجه الثانى فحاصله: أنه - بعد الغض عن عدم صدق «العالم» على المجتهد الانسدادى - يرد عليه إشكال آخر، و هو: أنَّ مقتضى مقدمات الانسداد حجيه الظن على نفس المجتهد دون غيره، لأنَّه الموضوع لها، حيث إنَّ كل حكم تابع لموضوعه و لا يسرى إلى موضوع آخر، و من المعلوم أنَّ موضوع حجيه الظن الانسدادى هو المجتهد فقط الذى انسَدَّ عليه باب العلم، لتمايمه مقدمات الانسداد بالنسبه إليه دون غيره، إذ من مقدماته بطلان التقليد و الاحتياط، و بطلانهما بالنسبه إلى المجتهد الانسدادى و إن كان ثابتا، إذ لو لا إثبات بطلانهما لما صار انسداديا، إلاَّ أنَّ بطلانهما بالنسبه إلى الجاهل غير ثابت، لإمكان تقليد مجتهد يرى انفتاح باب العلم أو العلمى.

و لو فرض انحصار المجتهد فى المجتهد الانسدادى فعلى الجاهل العمل بالاحتياط إن لم يستلزم اختلال المعاش، و إلاَّ فعليه التبعيض فى الاحتياط بحيث لا يلزم منه الاختلال و إن لزم منه العسر.

نعم إذا تمكَّن الجاهل من إبطال الاحتياط العسرى - بإثبات - حكومه أدلَّه العسر على هذا الاحتياط الناشى من الجهل بالأحكام، كحكومتها على نفس الأحكام الملقية فى العسر - كان الظن حينئذ حجه على هذا الجاهل كحجيته فى حق نفس المجتهد الانسدادى. لكن دون إثباته للجاهل خرط القتاد.

(١). تعليل لقوله: «فى غايه الإشكال» و هذا إشاره إلى أوَّل الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بالحكومه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أما الوجه الأوَّل فتوضيحه: أنَّ المجتهد الانسدادى... إلخ».

(٢). أى: رجوع الغير - و هو الجاهل - إلى المجتهد المطلق الانسدادى.

(٣). حتى يكون هذا الرجوع جائزا بمقتضى أدله جواز التقليد.

(٤). أى: بل يكون هذا الرجوع من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنَّ الانسدادى يعترف بعدم علمه بالأحكام، إذ لا طريق له إليها من العلم و العلمى.



الجاهل، و أدله (١) جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفى. و قضيه (٢) مقدمات الانسداد ليست إلا- حجيه الظن عليه، لا على غيره، فلا بد في حجيه اجتهاد مثله على غيره (٣) من التماس دليل آخر غير (٤) دليل التقليد (٥) و غير دليل الانسداد الجارى فى حق

(١). أى: و الحال أن أدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، و لم تدل على جواز رجوع المتحير فى وظيفته إلى غير المتحير حتى يقال بجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى، لكونه غير متحير فى وظيفته.

(٢). أى: أن مقتضى مقدمات الانسداد... إلخ، و هذا معطوف على «فان رجوعه» و إشاره إلى ثانى الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بالحكومه، و قد تقدم تقريبه بقولنا: «و أما الوجه الثانى فحاصله: أنه بعد الغض... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمائر «عليه، غيره، مثله» راجعه إلى المجتهد الذى انسد عليه باب العلم و العلمى، و المراد بالغير هو الجاهل، و قوله: «على غيره» متعلق ب «حجيه الظن».

(٤). بيان ل «دليل آخر» و ذلك الدليل الآخر منحصر فى دليلين مفقودين فى المقام، أحدهما: الإجماع على جواز رجوع الجاهل إلى المجتهد مطلقا انفتاحيا كان أم انسداديا ثانيهما: جريان مقدمات دليل انسداد آخر فى حق المقلد - غير ما تجرى فى حق نفس المجتهد الانسدادى - بأن يقال: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعلية موجود، و باب العلم و العلمى بها مسند، و إهمالها غير جائز، و الاحتياط باطل أو غير لازم، و لا يجوز إجراء الأصول النافيه للتكليف، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فنتج اعتبار الظن الحاصل بالأحكام من رأى المجتهد الانسدادى. و كلا الوجهين ممنوع، لما سيأتى.

(٥). أما دليل التقليد فللدلالته على رجوع الجاهل إلى العالم خاصه، و الانسدادى غير عالم. و أما دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد فلاقتضائه حجيه الظن لخصوص المجتهد لا كل أحد.

المجتهد من (١) إجماع، أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجه لحجيه ( بحجيه ) الظن الثابت حجته بمقدماته له (٢) أيضا.

و لا مجال (٣) لدعوى الإجماع. و مقدماته (٤) كذلك غير جاريه في حقه (٥)،

(١). بيان لقوله: «دليل آخر» يعنى: أنّ ذلك الدليل الآخر لا بد أن يكون هو الإجماع أو مقدمات انسداد آخر غير ما يجرى في حق المجتهد. و قد تقدم تقريب الوجهين.

(٢). أى: للغير، يعنى: كما أنّ مقتضى دليل الانسداد - الذى يتمسك به المجتهد - هو حجيه الظن في عمل نفسه، كذلك يقتضى دليل الانسداد - الذى يتمسك به المقلّد - حجيه ظن المجتهد للغير.

(٣). هذا شروع في ردّ الوجهين اللذين قد يتمسك بهما لإثبات حجيه ظن المجتهد الانسدادى القائل بالحكومه على الجاهل. أمّا الوجه الأوّل و هو الإجماع فيندفع بعدم تحققه، لكون مسأله الانسداد من المسائل المستحدثه، فدعوى الإجماع فيها غير مسموعه.

و أمّا الثانى - و هو دليل الانسداد - فيندفع بعدم تماميه المقدمات في حق الجاهل، لأنّ المقدمه الرابعه من مقدماته هى بطلان كل من التقليد و الاحتياط، و من المعلوم عدم بطلان التقليد في حق الجاهل إن كان هناك مجتهد انفتاحى، فلا تصل النوبه إلى حجيه الظن في حقه. و لو فرض انحصار المجتهد في الانسدادى لم يتعين على العامى تقليد المجتهد الانسدادى، فإنّ التقليد و إن كان باطلا لعدم إمكانه حسب الفرض، إلا أنّ بطلان الاحتياط غير معلوم، فعلى هذا الجاهل أن يحتاط إن لم يلزم منه اختلال النظام و إن لزم منه العسر، و لو نفى وجوب الاحتياط العسرى بحكومه دليل نفى الحرج على دليل الانسداد المقتضى للاحتياط اقتصر على الاحتياط غير المستلزم للعسر.

(٤). هذا ردّ للوجه الثانى و هو تمسك العامى في جواز تقليده للانسدادي بدليل الانسداد، يعنى: و مقدمات الانسداد - بحيث تنتج حجيه الظن للجاهل كحجيته للمجتهد - غير جاريه.

(٥). أى: في حق الغير و هو الجاهل.

لعدم (١) انحصار المجتهد به (٢)، أو (٣) عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط و إن (٤)لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره (٥).

نعم (٦) لو جرت المقدمات

(١). تعليل لقوله: «غير جاريه» و الوجه في عدم جريانها ما عرفته من أنّ المقدمه الرابعه من دليل الانسداد هي: «بطلان العمل بالاحتياط و تقليد العالم، و الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسأله» و هذه المقدمه غير ثابتة هنا، أمّا بطلان التقليد فيندفع بإمكانه، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى. و أمّا بطلان الاحتياط فيندفع بجوازه ما لم يلزم الاختلال أو العسر.

(٢). أى: بالمجتهد الانسدادى.

(٣). معطوف على «عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتياط العدى لا بد من إثباته في المقدمه الرابعه، و قد عرفت توضيحه، و أنّ الاحتياط لازم على هذا الجاهل ما لم يترتب عليه محذور عقلي و هو اختلال المعاش، أو محذور شرعى و هو العسر بناء على حكومه قاعده نفى الحرج على الاحتياط المستلزم للعسر.

(٤). وصلية، يعنى: يجب على الجاهل الاحتياط حتى إذا استلزم العسر، إلا أن يريح نفسه من الاحتياط العسرى بنفيه بقاعده الحرج.

(٥). هذا الضمير و ضميرا «منه، وجوبه» راجعه إلى الاحتياط، و ضميرا «عمله، له» راجعان إلى غير المجتهد، و هو الجاهل.

(٦). استدراك على قوله في الوجه الثانى على بطلان تقليد الانسدادى: «غير جاريه في حقه» و هذا بيان لصوره أخرى و ليس تقييدا في كلامه المتقدم من عدم جريان مقدمات الانسداد. و حاصل ما أفاده: أنه إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و كان الاحتياط مخلا بالمعاش، أو كان مستلزما للعسر مع فرض إقامة الدليل على نفى الاحتياط العسرى، أمكن القول بجريان مقدمات الانسداد فى حق الجاهل و إثبات جواز رجوعه إلى المجتهد الانسدادى، فإنّه و إن لم يكن عالما بالأحكام، لكنه عالم بكيفيه العمل بها. إلاّ

كذلك (١) بأن (٢) انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور (٣)، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه (٤) حينئذ (٥) كانت (٦) منتجه لحجته في حقه أيضا، لكن دونه (٧) خرط القتاد. هذا (٨) على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف و صحته، فجواز الرجوع إليه في غايه الإشكال، لعدم (٩) مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص

أنّ هذا الفرض في نفسه بعيد، لعدم انحصار المجتهد في عصر بالانسدادى حتى يبطل التقليد، بل و مع بطلانه لا بد من الاحتياط المستلزم للعسر إلا مع نفى وجوبه شرعا.

(١). أى: بحيث تنتج حجيه الظن.

(٢). بيان لكون المقدمات منتجه لحجيه الظن، و انحصار المجتهد بالانسدادى، و إشاره إلى بطلان التقليد.

(٣). و هو اختلال النظام، فيبطل الاحتياط حينئذ.

(٤). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى الاحتياط.

(٥). أى: حين لزوم العسر.

(٦). جواب «لو جرت» أى: كانت المقدمات منتجه لحجيه الظن في حق غير المجتهد كحجيته في حق المجتهد.

(٧). أى: لكن دون جريان المقدمات في هذا الفرض الأخير - المتقدم بقوله:

«نعم...» - خرط القتاد، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى في شىء من الأعصار.

(٨). أى: ما تقدم من الوجهين على عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي إنمّا هو بالنسبه إلى القائل بالحكومه. و أمّا القائل بالكشف فسيأتى الكلام فيه.

حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف

(٩). منع المصنف من رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادي القائل بالكشف بوجهين:

أحدهما: منع أصل القول بالكشف، و أنه لو تمت المقدمات كانت مقتضيه للقول بالحكومه، و قد أفاد هذا الوجه بقوله بعد أسطر: «و لو سلم أن قضيتها» و كان الأنسب

حجيه ظنه به (١). و قضيه (٢) مقدمات الانسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت في حقه دون غيره، و لو (٣) سلم أن قضيتها كون ( يكون ) الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصه (٤) التي دل الدليل على اعتبارها

تقديمه على الوجه الآخر.

ثانيهما: منع حجيه الظن الحاصل للمجتهد الكشفي على الجاهل، و هذا الوجه هو الوجه الثاني المتقدم في القول بالحكومته بقوله: «و قضيه مقدمات الانسداد» و قد أشار إليه في المتن بقوله: «لعدم مساعده» و حاصله: اختصاص حجيه الظن - الثابت اعتباره بمقدمات الانسداد - بمن جرت في حقه و هو المجتهد، لأنه الموضوع لحجيه هذا الظن، فلا يمكن التعدي عنه إلى غيره. و عليه فلا يشمل دليل التقليد، لاختصاص حجيه هذا الظن بالمجتهد بمقتضى دليل الانسداد، لأنه الذي انسد عليه باب العلم و العلمي، و جرت في حقه المقدمات، و صار الظن بالأحكام حجه عليه، و من المعلوم أن هذا الدليل قاصر عن إثبات حجيه الظن لغير المجتهد، و دليل جواز التقليد أو وجوبه لا- يجبر هذا القصور، لأن الدليل يثبت الحكم دون الموضوع، ضروره أن الكبرى لا تصلح لإثبات الصغرى كما لا يخفى.

(١). الضمير راجع إلى «من الموصول» المراد به المجتهد، و ضمير «ظنه» راجع إلى الانسداد، أى: اختص حجيه الظن الانسدادى بالمجتهد الانسدادى.

(٢). الأولى أن يقال: «كما هو قضيه مقدمات الانسداد» لأن هذه الجملة تكون في مقام إثبات الاختصاص الذى هو عله لعدم مساعده أدله التقليد. إلا أن يجعل الواو حاله، فتشعر بالعليه حينئذ. و ضميرا «حقه، غيره» راجعان إلى المجتهد.

(٣). كلمه «لو» وصلية، و هذا إشارة إلى ضعف القول بالكشف، و قد سبق في مباحث الانسداد أنه لو فرض تماميه مقدمات الانسداد كان مقتضاها حجيه الظن حكومه بمعنى التبويض في الاحتياط دون الكشف.

(٤). في كونها طرقا قائمه على الأحكام الواقعيه و محرزها لها، غايه الأمر أن الظنون الخاصه - كخبر الثقة و الإجماع المنقول - صارت حجه بعناوينها، و الظن الانسدادى صار

بالخصوص، فتأمل (١).

إن قلت (٢): حججه الشىء شرعا مطلقا (٣) لا توجب القطع

حجه لا بعنوان خاص، بل بعنوان عام منطبق على جميع الأمارات الظنيه.

(١). لعله إشاره إلى: أنه بعد البناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاصّ محرزا للواقع، ولا يختص حينئذ اعتبار كشفه بالمجتهد، بل بمقتضى أدله التقليد يصير حجه فى حق غيره أيضا.

لكن فيه منع، ضروره وضوح الفرق بين الظن الخاصّ و بين الظن المطلق، حيث إنّ دليل اعتبار الظن الخاصّ مطلق كآيه النبأ، فإنّها على تقدير دلالتها على حججه خبر العادل لا تدل على تقيده حجيته بقيده و بشخص دون شخص، و هذا بخلاف الظن المطلق، فإنّ حجيته منوطه بالانسداد المتوقف على مقدمات، فمن تمت عنده هذه المقدمات يثبت له اعتبار الظن، دون من لم تتم له كالعامى، لما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد عنده، فتدبر.

(٢). غرض هذا المستشكل الإشكال على جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى أيضا بناء على مختار المصنف فى حججه الأمارات غير العلميه من التنجيز و التعذير، كعدم جواز الرجوع إلى الانسدادي، و حاصل الإشكال: أنّ حججه الظنون الخاصه لا تقتضى العلم بالواقع حتى يصدق على المجتهد الانفتاحى «العارف بالأحكام» كى يكون موضوعا لدليل جواز التقليد، كما لا تقتضى العلم بالحكم الظاهرى، لأنّ التحقيق عند المصنف و غيره هو عدم جعل الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات، غايه الأمر أنّ العقل يحكم بتنجز الواقع عند الإصابه و العذر عند عدمها، فليس فى البين حكم ظاهرى حتى يكون المجتهد عالما بالحكم الظاهرى الفعلى.

و عليه فالمجتهد الانفتاحى كالانسدادى غير عالم بالأحكام، فالرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، و لازمه انسداد باب التقليد رأسا، فلا وجه للتفصيل فى جواز الرجوع إلى المجتهد بين الانفتاحى و الانسدادي، إذ لا يجوز الرجوع إليه مطلقا بناء على مختار المصنف فى حججه الأمارات.

(٣). يعنى: سواء كان فى حال الانفتاح أم الانسداد، و هذا قيد لـ «حججه الشىء».

بما أدى (١) إليه من الحكم و لو ظاهرا كما مرّ تحقيقه (٢)، و أنه (٣) ليس أثره إلاّ- تنجز الواقع مع الإصابه و العذر (٤) مع عدمها، فيكون رجوعه (٥) إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضا (٦) رجوعا إلى الجاهل فضلا عما إذا انسدّ عليه (٧).

قلت (٨):

(١). فاعله ضمير راجع إلى «الشيء» و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول، و المعنى:

أنّ حجيه الأماره لا توجب القطع بالمؤدّى و هو الحكم الشرعى لا واقعا و لا ظاهرا، لما عرفت.

(٢). متعلق بقوله: «لا- توجب» و قد تقدم فى أوائل بحث الأمارات التصريح به حيث قال: «لأنّ التبعّد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجيته، و الحجيه المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ...» و هو عدول عما تقدم منه فى مباحث القطع من دعوى التنزيل و جعل الحكم الظاهرى.

(٣). معطوف على «تحقيقه» و ضمير «انه» للشأن، و ضمير «أثره» راجع إلى «حجيه الشيء» فالأولى تأنيث الضمير. و كيف كان فهذا معنى الحجيه الذاتيه و هى العلم، و هذه الجملة مبيّنه لقوله: كما مرّ تحقيقه.

(٤). معطوف على «تنجز الواقع» و ضمير «عدمها» راجع إلى «الإصابه».

(٥). يعنى: فيكون رجوع غير المجتهد إلى المجتهد الانفتاحى كرجوعه إلى المجتهد الانسدادى فى كونه من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

(٦). يعنى: كما إذا انسدّ عليه باب العلم و العلمى.

(٧). فى أنّه جاهل بالواقع قطعاً، لا- اعترافه بانسداد باب العلم و العلمى عليه، و الظاهر أنّه لا- حاجه إلى هذه الجملة، إذ تمام المقصود اشتراك الانفتاحى و الانسدادى فى الجهل بالحكم واقعا و ظاهرا.

(٨). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن مقتضى الحجيه و إن كان هو التنجيز و التعذير

لا- جعل الحكم المماثل، إلا- أنه فرق بين الانسدادي والافتاحي. أما بناء على تقرير المقدمات على الحكومه فحيث إن الظن ليس حجه من قبل الشارع، وإنما هي حكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيّه، فليس هذا الانسدادي عالما بحكم حتى يكون رجوع الجاهل إليه رجوعا إلى العالم.

و أمّا بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف، فالظن المطلق بالحكم وإن كان حجه شرعا، و مقتضى هذه الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فالمجتهد الانسدادي على الكشف عالم بالوظيفه الفعلية، لأنّ حجيه الظن في حقه قطعيه، و لازمه جواز رجوع الجاهل إليه، لكونه عالما بالوظيفه الفعلية، إلا- أنّ المانع من جواز تقليده هو اختصاص حجيه الظن المطلق بالحكم الشرعي بمن حصل له الظن و هو المجتهد فقط، إذ المفروض أنّ مقدمات الانسداد تمت في حقه، فهو المخاطب بلزوم متابعه الظن، لا المقلد، لعدم التفاته إلى المقدمات و عدم تماميتها عنده.

و هذا بخلاف المجتهد الافتتاحي، فإنّه يستنبط الأحكام من الأمارات المعتره بأدلّتها الخاصه كخبر الثقة و ظواهر الألفاظ، و من المعلوم أنّ مثل الخبر لا يختص حجيته بالمجتهد، فإن عمده الدليل على اعتباره بناء العقلاء الممضى شرعا، و هذا البناء لم يقيد بالمجتهد، فخير الثقة حجه في حق المجتهد و المقلد على السواء، و إنّما يكون للمجتهد خصوصيه الظفر بما هو حجه عليه و على مقلده، فلا قصور من هذه الحيثيه في أدله التقليد عن شمولها لمثله. بخلاف الظن الانسدادي على الكشف، فإنّه حجه على من حصل له الظن و هو المجتهد فقط.

و المتحصل: أن كون الحجيه عند المصنف بمعنى المنجزيه و المعذريه - لا جعل الحكم المماثل - لا ينافي جواز الرجوع إلى المجتهد الافتتاحي، فإنّه عالم بحجيه الأمارات، و الحجيه حكم أصولي عام لا يختص بالمجتهد، و المقلد إنّما يرجع إليه لتمييز موارد قيام الحجه عن موارد عدم قيامها. و هذا بخلاف الظن الانسدادي على الكشف، فإنّ الظن و إن كان حجه شرعا، و هو عالم بالحكم الظاهري، إلا أنه مع ذلك لا يجوز تقليده «-» .

=====

(-). هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني في تحقيق مراد المصنف «قدهما» بتوضيح منّا.



و قد أوضح المحقق المشكيني «قده» كلام الماتن بقوله: «و حاصله: منع كون موضوع الأدله العالم بالحكم الفرعى، بل مطلق العالم بالحكم فرعياً أو أصولياً، و فى الفرض يكون الثانى محققاً...»(١).

و الظاهر عدم وفاء هذا البيان بما رامه المصنف «قده» لوجهين:

أحدهما: أنّ مجرد علم المجتهد بالحكم الأصولى - أى الحجيه - لا يوجب أهليته لرجوع العامى إليه ما لم تكن حجيه الأمارات شامله له أيضاً، إذ بدون هذه الضميمه لا ينفع العلم بالحكم الأصولى إلاّ لصحه عمل المجتهد، و لا كلام فيه، و الإشكال كلّه فى جواز رجوع العامى إليه، و هو لا يندفع إلاّ بما أفاده المحقق الأصفهانى «قده» من عدم اختصاص أدله حجيه الأمارات بالمجتهد، بل تعمّ المقلّد أيضاً و إن لم يكن المقلّد أهلاً للاستفاده منها.

ثانيهما: أنّ مقصود المصنف من قوله: «قلت: نعم...» إبداء الفرق بين المجتهد الانفتاحى و الانسدادى الكشفى، و لو كان مقصوده كفايه علم المجتهد بالحكم الأصولى فى صحه رجوع العامى إليه لا تنقض بأنّ الانسدادى - على الكشف - له الحجيه الشرعيه على الحكم، و مقتضاها علمه بالحكم الظاهرى، و حينئذ فهو أولى بالرجوع إليه من المجتهد الانفتاحى الذى لا علم له بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا. و لا يندفع هذا الإشكال إلاّ بما تقدّم من أنّ علم الانسدادى بالحكم الظاهرى مختص به، بخلاف علم الانفتاحى بحجيه الحجج، فإنّه يعمّ المقلّد أيضاً.

و كيف كان فقد أورد المحقق الأصفهانى على الماتن بالنقض و الحل، قال: «و الجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين و الشكك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو: أنّ المقدمات تقتضى حجيه الظن المتعلق بالحكم، فإذا تعلق الظنّ بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول، فلا مانع من شمول أدله التقليد له، و مع تماميه المقدمات بالإضافة إلى هذا الظن لا- موجب لعدم حجّيته، و الاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه ملاحظه قيام الظن به، فإنّ قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجّه على حكم الله تعالى فى حق الغير»(٢).

أقول: يبتنى هذا الإشكال على دخل مقدمات الانسداد فى حجيه الظن كسفا بنحو الحيثيه التعليليه، إذ عليه يمكن تسريتها إلى المقلّد بمعونه أدله التقليد، و أمّا إذا كانت دخيله فيه بنحو الحيثيه التقيديه فاللازم الاقتصار فى حجيه الظن كسفا على من تمت المقدمات عنده، و لا تجدى أدله

نعم (١)، إلا أنه (٢) عالم بموارد قيام الحجج الشرعيه على الأحكام (٣) «-» .

(١). يعنى: أن مقتضى حججه الأمارات غير العلميه عند المجتهد الانفتاحى و إن لم يكن هو العلم بالحكم و لو ظاهرا، إذ الحججه فيها كحججه القطع بمعنى التنجيز و التعذير، لا- بمعنى جعل المماثل، إلا أنه يوجد فرق بين الانفتاحى و الانسدادى، و هو علم الانفتاحى بموارد قيام الحججه على الأحكام، و يصدق «العارف بالأحكام» على العالم بنفس الأحكام، و على العالم بموارد قيام الحججه على الأحكام، و المفروض أن الانسدادى يختص ظنه بالحكم الشرعى بنفسه، لاستناده إلى المقدمات الجاريه فى حقه فقط.

(٢). أى: أن المجتهد الذى يرى انفتاح باب العلم أو العلمى عالم بالحكم الأصولى، و هو حججه الحجج الشرعيه على الأحكام، و يكون رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحى من رجوع الجاهل إلى العالم، للتوسعه فى «العالم و العارف» بإرادته الأعم من العارف بنفس الحكم الفرعى كوجوب جلسه الاستراحه، و من العارف بحججه خبر الثقه و ظواهر الألفاظ الداله على الحكم الشرعى.

(٣). و المفروض أن الحججه الشرعيه على الأحكام لا تختص حجيتها بنفس المجتهد، بل تعم المقلد. و لا بد من هذه التتمه حتى يصح مقابله بالانسدادى الكشفى الذى يختص حججه ظنه به، و لو لا هذه الضميمه المستفاده من مبنى المصنّف فى مسأله حججه الخبر لا يكون الجواب وافيا بدفع الإشكال.

التقليد فى تسريه حججه ظنون المجتهد إلى المقلد. و ظاهر قول المصنّف قبل أسطر: «لعدم مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حججه ظنه به، و قضيه مقدمات الانسداد اختصاص حججه الظن بمن جرت فى حقه، دون غيره» هو الثانى، و عليه فيشكل تعميم حججه هذا الظن بأدله التقليد، لفرض دلالة المقدمات على قصر حججه بمن قامت عنده خاصه.

نعم فى كلام المصنّف تأمل آخر سيأتى التعرّض له «إن شاء الله تعالى».

=====

(-). هذا متين، إذ لا- ريب فى أن المجتهد الانفتاحى عالم بموارد قيام الحججه على الأحكام الشرعيه، إلا أنه لا تصل النوبه إلى هذا التوجيه بعد إطلاق «معرفة الأحكام» على استفاده الحكم الشرعى من الطرق المتعارفه كخبر الثقه و ظواهر الألفاظ، فإنّ هذا الإطلاق يشهد بأنّ المعرفه

.....

=====

المطلوبه من مثل مقبوله عمر بن حنظله ليست إلا إحراز الحكم من الأمارات المتداوله بأيدينا، ففي روايه عبد الأعلى مولى آل سام قال عليه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» مع وضوح عدم صراحه آيه نفى الحرج في بدليه المسح على المراره عن مسح بشره ظاهر القدم، و إنما هو أخذ بظاهر الكتاب العزيز.

و في روايه داود بن فرقد: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» لعدم كون المقصود معرفه كلامهم المسموع منهم عليهم السّلام بلا واسطه، إذا لا خصوصيه في حضور مجلس المخاطبه، فالمراد الوصول إلى مغزى كلامهم عليهم السّلام، و هو منوط بوثاقه المخبر و ظهور الهيئه التركيبيه في المضمون الذي أرادوا بيانه. فأطلق عليه السّلام «معرفه الكلام» على مجرّد الاعتماد على خبر الثقة و ظاهر اللفظ، و من المعلوم أنه لا- يكون في حجه الظاهر - بل و في الخبر - بسيره العقلاء إنشاء حكم مماثل حتى يكون الفقيه قاطعا بالحكم الفعلي المماثل لما أدى إليه خبر الثقة، و إنما يكون عملهم بمثل خبر الثقة و ظواهر الألفاظ لمجرّد الطريقيه و الكشف النوعي عن الواقع.

و عليه فحيث إنّ المجتهد الانفتاحي يعتمد في جلّ استنباطاته على أخبار الآحاد و ظواهر الألفاظ فلا مانع من إطلاق «العارف بالأحكام» عليه حقيقه، لا تخصيص المعرفه بموارد إحراز الواقع بالقطع ثم تعميمه لمن يعرف موارد الطرق على الأحكام.

و قد يقال: إنّ ظاهر الخبرين المتقدمين و غيرهما صحه إطلاق المعرفه على مطلق الحجه القاطعه للعدر، لأنّ حجه الظاهر ببناء العرف ليست بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي الظاهري، بل بمعنى تنجز الواقع به، و صحه المؤاخذه على مخالفته.

و هكذا الأمر في حجه الخبر ببناء العقلاء، فإنّه ليس منهم إلاّ صحه الإحتجاج به لا جعل الحكم المماثل. و منه يتبين أنّ المعرفه في قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» بعد قوله عليه السّلام:

«روى حديثنا و نظر في حالنا و حرامنا» تكون باعتبار منجزيه الخبر بسنده و دلالته للواقع، فهو عارف بالأحكام، لقيام الحجه سندا و دلالة عنده على الأحكام.

بل الظاهر من آيه السؤال من أهل الدّكر هو الأمر بالسؤال للعلم بالجواب، لا للعلم بالواقع، و ليس صدق العلم على الجواب إلاّ باعتبار حجيته سندا و دلالة، فالمعلوم بالجواب هو ما سأل عنه لا- الحكم المماثل له، و لذا تكون الآيه دليل حجه الفتوى و الروايه. و عليه فالمراد بالحكم و معرفته قيام



(١). هذا إشكال آخر على جواز تقليد المجتهد الانفتاحي، و محصله: عدم جواز

الحججه القاطعه للعدر عليه سواء كانت حجه من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء<sup>(١)</sup>.

لكن يمكن أن يقال: إن إطلاق المعرفة على استفاده الحكم من الخبر و الظاهر و إن كان صحيحا، إلا أنه ليس بمناطق قطع العذر حتى يتعدى منهما إلى كل حجه عقليه أو شرعيه منجزه للواقع أو معذره عنه، بل بمناطق طريقيتها النوعيه و الكشف الغالبى عن الواقع، فإن عمده الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ و الخبر هي السيره الممضاه، و من المعلوم أن عمل العقلاء بظاهر الكلام إنما هو لحكايته عن المراد الجدوى عند عدم نصب قرينه على خلافه، فحيثه الكشف عن الواقع ملحوظه فى عملهم بظاهر الكلام قطعا، و لأجلها يصح الإحتجاج به تنجيذا و تعذيرا، فصحه الإحتجاج به متفرعه على طريقيته للواقع، و ليست مجردة عنها حتى يتعدى إلى كل حجه قاطعه للعدر.

و كذا الحال فى بنائهم على العمل بخبر الثقة، فإنه بنظرهم طريق إلى الواقع و كاشف عنه.

و الأخبار الإرجاعيه التى هى إمضاء لهذا البناء العقلائى و افيه بهذا المعنى، ففى سؤال عبد العزيز بن المهتدى عن الرضا عليه السلام: «أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» يكون المقصود منه الوصول إلى نفس الأحكام الواقعيه التى يخبر بها يونس عن الإمام المعصوم عليه السلام، فإن معالم الدين لا تنطبق على أخبار يونس بشىء ليس من الدين بمجرد كونه معذرا عنه، للفرق بين السؤال عن معالم الدين و بين ما يكون معذرا عنه.

و عليه فلا سبيل للتعدي عن ظهور «عرف أحكامنا» إلى كل حجه قاطعه للعدر حتى الظن الانسدادي على الحكومه.

نعم لا بد من الأخذ بعموم «أحكامنا» بإرادته الأعم من الحكم الظاهري و الواقعي، فالإفتاء بأحد الخبرين المتعارضين اعتمادا على أدله التخيير معرفه بالحكم الظاهري، و كذا فى موارد الأصول العمليه.

و المتحصل: أنه كما لا حاجة إلى تكلف إرادته العلم بموارد قيام الحججه على أحكامهم من العلم بها، كذلك لا موجب لحمل المعرفة على مطلق الحججه القاطعه للعدر حتى إذا كان فاقدا لحيشه الكشف عن الواقع.

رجوعه (١) إليه في موارد فقد الأماره المعبره عنده (٢) التي يكون المرجع فيها الأصول العقليه ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت (٣):

الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الحجج الشرعيه من الأمارات و الأصول، إذ المرجع حينئذ هو الأصول العقليه، فليس المجتهد حينئذ عالما بحكم شرعي لا فرعي و لا أصولي، حتى يكون رجوع العامى إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

و عليه ففي مسأله رجوع العامى إلى المجتهد المطلق الانفتاحي لا بدّ من التفصيل بين الأحكام الشرعيه التي يستند المجتهد فيها إلى دليل شرعي و بين ما يستند فيها إلى حكم عقلي، بالجواز في الأوّل و المنع في الثاني، لا الحكم بالجواز في مطلق ما يفتى به الانفتاحي. مثلا- في موارد العلم الإجمالي لمّا كان الاحتياط - بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا - بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فلا- مورد للتقليد فيها، كالصلاه في الثوبين المشتبه طاهرهما بمتنجهما، و كالاتناج عن الإناءين المعلوم نجاسه أحدهما، و نحو ذلك.

(١). مبتدأ خبره «ليس إلا» يعنى: أن رجوع غير المجتهد - و هو الجاهل - إلى المجتهد الانفتاحي في موارد الأصول العقليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ المجتهد الانفتاحي جاهل بالحكم الشرعي أيضا، و لذا اعتمد على المنجز و المعدّر العقلي.

(٢). أى: عند المجتهد الانفتاحي. و اللازم إضافه «الأصل الشرعي» إلى «الأماره المعبره» إذ لا تصل النوبه إلى الأصل العقلي بمجرد فقد الأماره، بل لا بد من فقد الأصل الشرعي أيضا من استصحاب و براءه. و جمله «التي يكون...» نعت ل «موارد».

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الأماره و الأصول الشرعي ليس إلا من جهه علم المجتهد بموارد فقد الحجج الشرعيه، لعجز الجاهل عن تمييز موارد وجود الحجج عن موارد عدمها، و بعد اطلاع الجاهل على تلك الموارد - التي ليست فيها حجج شرعيه - يعمل على طبق ما يستقل به عقله، و إن كان على خلاف ما ذهب إليه مجتهد. مثلا إذا علم إجمالا بوجوب صلاه قبل صلاه العصر في يوم الجمعة مردّده بين أربع ركعات، و ركعتين و خطبتين، و فرض عدم استظهار وجوب

ص: ٤٠٠

رجوعه (١) إليه فيها إنَّما هو لأجل اطلاعه على عدم الأماره الشرعيه فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و أمَّا تعيين ما هو حكم العقل، و أنه (٢) مع عدمها هو البراءه أو الاحتياط فهو (٣) إنَّما يرجع إليه، فالمتَّبِع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهدة، فافهم (٤) «-» .

إحداهما بالخصوص من الأدلَّة، فإنَّه بناء على استقلال العقل بوجود الموافقه القطعيه يجب الجمع بين الصلاتين، و بناء على كفايه الموافقه الاحتماليه يكتفى بإحداهما مخيرا بينهما، و هذه مسأله عقليه ربما يخالف المقلد مقلده فيها.

(١). هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان إلى غير المجتهد، و ضميرا «إليه، اطلاعه» راجعان إلى المجتهد. و مرجع ضميري «فيها» في الموضوعين و المشار إليه في «ذلك» هو موارد فقد الأماره.

(٢). يعنى: و أنَّ حكم العقل مع عدم الأماره الشرعيه هو البراءه أو الاحتياط فهو... إلخ.

(٣). يعنى: فالجاهل إنَّما يرجع إلى ما هو حكم العقل، فالمتَّبِع ما استقل به عقله و لو كان ذلك على خلاف ما استقل به عقل مجتهدة، كما عرفت في مثال وجوب الموافقه القطعيه و عدمه في موارد العلم الإجمالي بالتكليف.

(٤). لعله إشاره إلى ضعف هذا الدفع، لكونه خلاف مقتضى أدلَّه رجوع الجاهل إلى العالم.

مضافا إلى: أنَّ الرجوع إليه في موارد فقد الحجج الشرعيه ليس رجوعا إليه في تمييز موارد فقد الحجج الشرعيه ليكون المتَّبِع هو ما يحكم به عقله لا عقل المجتهد، فانه

=====

(-). فان قلت: يمكن الاستدلال على جواز تقليد المجتهد الانسدادي بوجه آخر، و هو عدم القول بالفصل، كما استدلل به المصنف فيما سيأتى من نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومه، و أى فارق بين المقامين؟ فليكن دليل نفوذ حكمه دليلا على جواز تقليده أيضا.

قلت: فرق بين المقامين، إذ المناط في باب التقليد على ما يقتضيه سيره العقلاء هو صدق رجوع الجاهل إلى العالم، و المفروض عدم كون الانسدادي على الحكومه عالما، و الأدلَّه اللفظيه لا تدل

و كذلك (١) لا خلاف و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان

خلاف الضروره و الوجدان، خصوصا إذا كان الجاهل ممن لاحظ له من العلم أصلا، فالجاهل يعتمد على آراء المجتهد من أول رسالته العمليه إلى آخرها بعنوان أنها أحكام شرعيه و وظائف فعليّه، و ليس تقليده منه على نحوين، أحدهما: كونه من رجوع الجاهل إلى العالم، و ثانيهما: كونه من رجوع الجاهل إلى أهل الخبره بموارد فقد الأماره، حتى يتجه ما فى المتن من أن اللازم على المقلد مراجعه عقله و تعيين وظيفته، و عدم حجيه حكم عقل المجتهد عليه.

و إلى: أنه أخص من المدعى، لتوقفه على التفات العامى إلى أن الحكم الواقعى للمورد مما لا سبيل لإحرازه، لعدم النص، أو إجماله أو تعارضه مع نص آخر، فيشكك، فيرجع إلى القادر على تعيين ما هو حكم العقل، و أما مع غفلته عن حكم الواقعه فلا موضوع للأصل فى حقه حتى يرجع لتعيينه إلى المجتهد.

٤ - نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى

(١). معطوف على قوله: «كما لا- إشكال فى جواز العمل» يعنى: كما لا- خلاف و لا إشكال فى جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحى الذى استنباط جملة وافيّه من الأحكام

=====

على أزيد من هذا البناء العقلانى، و بعد فقد المناط لا معنى لإلحاق غير العالم بالعالم بالإجماع المركب. و هذا بخلاف نفوذ الحكم، فإن ثبوت الولايات - و منها منصب القضاء - إنما هو بجعل تعبدى شرعى و لا ربط له ببناء العقلاء، و قد جعل المنصب فى مثل المقبوله لعنوان «العارف بالحرام و الحلال» و هذا العنوان و إن لم يصدق على الانسدادى على الحكومه، إلا أن التوسعه و التضييق فى عنوان «العارف بالأحكام» بمكان من الإمكان، و من المعلوم أن الإجماع المركب - لو تم فى نفسه - كان كاشفا عن عدم موضوعيه خصوص العارف بالأحكام، و أن الموضوع أعم منه و ممن لا تحير له فى وظيفته.

و عليه فالفرق بين باب التقليد و الحكومه هو كون الأول إمضائيا متوقفا على وجود موضوعه و الثانى تعبديا قابلا للتوسعه و التضييق.

ص: ٤٠٢



بحيث صدق عليه عنوان «العارف بالأحكام و الفقيه فى الدين»، كذلك لا إشكال فى نفوذ قضائه و حرمة نقض حكمه. و هذا إشاره إلى المبحث الرابع من مباحث المقام الأول، و الكلام هنا أيضا فى موضعين، أحدهما: فى نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى، و ثانيهما: فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى.

و قبل بيانهما لا بأس بتقديم أمر، و هو: أن ثبوت منصب القضاء للمجتهد - و كذا ولايته على القَصِير و الجهات العامه - خلاف الأصل الأولى المقتضى لعدم نفوذ حكم أحد على غيره، فلا بد لإثبات ذلك من دليل، و قد دلّ على ثبوت خصوص منصب القضاء نصوص كمعتبره أبى خديجه: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا ( قضائنا ) فاجعلوه بينكم، فانى قد جعلته قاضيا»، و كمقبوله عمر بن حنظله، و فيها «ينظران إلى رجل منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإننى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف و علينا ردّ».

و دلالتهما على جعل هذا المنصب الشامخ للمجتهد - فى الجملة - واضحة بعد ظهور «عرف أحكامنا» فى اعتبار أمرين:

أحدهما: كون القاضى عارفا فعلا بأحكامهم عليهم السّلام، أخذنا بظهور «عرف» فى المعرفة الفعلية، و عدم كفايه وجود المبدأ شأنًا بوجود ملكه الاستنباط.

و ثانيهما: اعتبار معرفه جميع أحكامهم عليهم السّلام أخذنا بظهور الجمع المضاف فى العموم الحقيقى أو العرفى. و لما لم يكن التحفظ على هذين الظهورين يقع الكلام فى كيفية التصرف فى ظهور المقبوله كما سيأتى.

إذا اتضح هذا فلنشرع فى توضيح ما أفاده المصنف فى الموضوعين:

أمّا الموضوع الأول - و هو ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الانفتاحى - فحاصله:

أنّه لا إشكال فى نفوذ حكمه فى المرافعات كعدم الإشكال فى حجيه فتواه على الجاهل، و ذلك لأنّ هذا المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام الشرعيه أو بموارد قيام الحجج عليها، فيشملة قوله عليه السّلام: «عرف أحكامنا» و بعد فعلية موضوع هذا المنصب ترتب عليه

و أما إذا انسَدَّ عليه (١) بابهما، ففيه إشكال على الصحيح (٢) من تقرير المقدمات على نحو الحكومه، فإنَّ (٣) مثله - كما أشرت آنفا - ليس ممن يعرف الأحكام، مع أنَّ معرفتها معتبره في الحاكم كما في المقبوله.

محموله و هو نفوذ القضاء.

و أما الموضوع الثانى فسيأتى.

(١). أى: إذا انسَدَّ على المجتهد باب العلم و العلمى ففى نفوذ حكمه إشكال. و هذا شروع فى الموضوع الثانى، و اقتصر المصنف هنا على بيان عدم نفوذ قضاء الانسدادي بناء على تقرير المقدمات على الحكومه، و استشكل «قده» أولاً فى نفوذ قضائه، ثم صحَّحه بوجهين اعتمد على ثانيهما، و سيأتى بيان الكل «إن شاء الله تعالى».

(٢). لم يتعرَّض المصنف فى مسأله نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف و الحكومه كما تعرض للتفصيل بينهما فى مسأله جواز تقليده، و اقتصر فى نفوذ قضائه على الكشف بمنع أصل المبنى، حيث قال: «ففيه إشكال على الصحيح» يعنى:

أنَّ أصل القول بالكشف غير سديد، لأنَّ مقدمات الانسداد - على فرض تماميتها فى نفسها - تنتج حجه الظن على الحكومه، مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادي الكشفى ممَّا أفاده بناء على الحكومه.

(٣). يعنى: فإنَّ مثل المجتهد الذى انسَدَّ عليه باب العلم و العلمى - بناء على الحكومه - ليس ممن يعرف الأحكام. و هذا أول ما أفاده حول عدم نفوذ قضائه، و هو مبنى على الجمود على الظهور الأولى فى قوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظله: «و عرف أحكامنا» لما تقدم فى صدر هذه المسأله من ظهور هذه الجملة فى أمرين، أحدهما:

عدم كفايه الاقتدار على الاستنباط، و لزوم المعرفه الفعلية بالأحكام. و ثانيهما: ظهور الجمع المضاف فى معرفه جُلِّ الأحكام أو كلها، و حيث إنَّ القائل بالحكومه يعترف بانسداد باب المعرفه بالأحكام عليه، فلا موضوع لمنصب القضاء.

و عليه فهذه الدعوى مبتنيه على مقدمتين:

أولاهما: اعتراف القائل بالحكومه بجهله بالأحكام الفرعيه.

ثانيتها: إناطه منصب القضاء في المقبوله بمعرفه الأحكام فعلا.

(١). هذا شروع في إثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادي على الحكومه بأحد وجهين:

الأول: الإجماع المركب، بمعنى أن الفقهاء بين من يقول بنفوذ حكم المجتهد مطلقا سواء أ كان انفتاحيا أم انسداديا، و بين من ينكر نفوذ حكمه أيضا مطلقا بلا تفصيل بين الانفتاحي و الانسدادي. و عليه فالمجتهد الانسدادي على الحكومه و إن لم يكن عارفا بالأحكام حتى يشمله قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» إلا أن حكمه في المرافعات نافذ ببركه عدم القول بالفصل، إذ إنكار نفوذ حكمه مخالفه للإجماع المركب، و هي كمخالفه الإجماع البسيط ممنوعه، لكونها طرحا للدليل بلا مجوّز.

و لكن ردّه المصنف بأنّ دعوى عدم القول الفصل و إن لم تكن بعيدة، لإمكان تحقيقها، إلا أنّ الحجة على الحكم هو الإجماع البسيط و هو هنا القول بعدم الفصل، فلو كان اختلاف الأصحاب على قولين كاشفا عن نفى القول الثالث كان حجه، لأوله إلى الإجماع البسيط أعنى نفى القول الثالث، و أمّا إذا لم يكن اختلافهم على قولين كاشفا عن الإجماع على نفى القول الثالث، فلا عبره به، لعدم ثبوت هذا الإجماع - الّذى هو الحجة - بمجرد عدم الفصل في كلماتهم، و عليه فلا يمكن تصحيح قضاء الانسدادي بهذا الوجه.

الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادي هو: إدراجه في موضوع منصب القضاء، و جعله فردا عرفيا لقوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا». و تقرّبه: أن «أحكامنا» و إن كان جمعا مضافا ظاهرا في العموم و استغراق جميع الأحكام الشرعيّه كما تقدم بيانه، إلا أنّ العارف بجمله معتدّ بها منها يصدق عليه أيضا أنّه عارف بالأحكام، لا «أنّه عارف ببعض الأحكام» فان هذا الخطاب كسائر الخطابات الشرعيه ملقاه إلى العرف، و هم المخاطبون بها، و من المعلوم أنّ العارف بجمله وافيّه من الأحكام - مع كثرتها و سعتها - عارف بنظرهم بأحكامهم عليهم السّلام. و المجتهد الانسدادي على الحكومه و إن كان باب العلمى منسدا عليه، إلا أنّه يعرف كثيرا من الأحكام، و هى موارد الإجماعات المسلّمه و الأخبار المتواتره و أخبار الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه و غيرها، فإذا صدق عليه «راوى الحديث، و العارف بالأحكام» ثبتت له ولايه الحكم، فينفذ قضاؤه و إن انسّد عليه باب العلم بمعظم

و بالجمله: فالمعرفة فى المقبولة ظاهره فى معرفه الأحكام و استحضارها فعلا لا مجرد وجود ملكه الاستنباط، كما أنّ لفظ «أحكامنا» ظاهر بدوا فى الجميع. و لكن لما كان الجمود على ظاهرهما ممتعا و موجبا للغويه جعل منصب القضاء، لعدم إحاطه غير المعصوم عليه السّلام بجميع الأحكام معرفه فعلية، فلا بد من التصرف فى أحد هذين الظهورين لثلا يبقى الخطاب إنشاء محضا غير واصل إلى مرتبه الفعلية من جهه عدم الموضوع. و يدور الأمر حينئذ بين التصرف فى ظهور «المعرفة» بحملها على الملكة و لو لم يستنبط صاحبها بعد حكما واحدا، و التصرف فى الأحكام بحملها على جملة معتدّ بها منها بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفى.

و لَمّا كان ظهور المعرفة فى الإحراز الفعلى أقوى من ظهور الأحكام فى جميع الأحكام، فيتصرّف فى ظاهر الثانى، و تحمل «الأحكام» على الجملة المعتدّ بها منها.

و يؤيد هذا التصرف منع أصل ظهور الجمع فى المقبولة فى الاستغراق الحقيقى من أوّل الأمر، و ذلك لأنّ الرّواه الذين كانوا مراجع فى زمان صدور الروايات لم تكن لهم الإحاطه بجميع الأحكام قطعا، فإنّ مثل عبد الله بن أبى يعفور «رضوان الله تعالى عليه» الذى لا ريب فى فقاوته فى الدين و كونه مصداقا للعارف بأحكامهم عليهم السّلام أرجعه الإمام عليه السّلام إلى محمّد بن مسلم<sup>(١)</sup>. و عبد الله بن أبى يعفور «ثقه ثقة، جميل فى أصحابنا، كريم على أبى عبد الله عليه السّلام...»<sup>(٢)</sup>. و هل تصح دعوى قصور المقبولة عن شمولها لمثل عبد الله بن أبى يعفور من جهه عدم معرفته الفعلية بجميع الأحكام؟ و الحاصل: أنّ ملاحظه تراجم الرّواه المرجوح إليهم فى عصر صدور المقبولة تشهد بأنّ المراد من العارف بالأحكام هو العالم بجملة معتدّ بها منها، لا غير. نعم لا يصدق عنوان «العارف بالأحكام» على من له ملكه مطلقه و لكنه لم يستنبط شيئا، أو استنبط جملة يسيره غير معتدّ بها.

و النتيجة: نفوذ حكم المجتهد الانسدادى - على الحكومه - إذا علم بجملة وافية من

عدم القول بالفصل (١)، و هو (٢) و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجه على عدم الفصل (٣).

إلا أن يقال (٤): بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات، إذا كانت جملة (٥)

## الأحكام.

(١). هذا أول الوجهين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الأول: الإجماع المركب... إلخ».

(٢). هذا الضمير و ضمير «انه» راجعان إلى عدم القول بالفصل، و هذا إشاره إلى ردّ الإجماع المركب المتقدم بقولنا: «و لكن رده المصنف بأن دعوى عدم القول بالفصل... إلخ».

(٣). و المفروض أنّ المطلوب هو الحجه على عدم الفصل ليكون دليلا على عدم مشروعيه إبداع القول الثالث.

(٤). الأولى إبداله ب «أو يدعى» أو ب «أو يقال» حتى يكون معطوفا على «أن يدعى».

و كيف كان فهذا إشاره إلى الوجه الثانى الدال على صحه نفوذ قضاء الانسدادي على الحكومه، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادي هو إدراجه فى موضوع منصب القضاء...».

و لا يخفى أنّ الإشكال على المقبوله من ناحيتين، إحداهما: من جهه جمله «و عرف أحكامنا»، و ثانيتهما: من جهه جمله «فإذا حكم بحكمنا» و هذه الجهه الثانيه سيأتى الكلام فيها «إن شاء الله تعالى» و المقصود فعلا رفع الإشكال من الناحيه الأولى.

(٥). يعنى: إذا كانت موارد الإجماعات و غيرها جمله يعتدّ بها، بأن كانت الأحكام عشره آلاف مثلا، و الأحكام المعلومه بالإجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفين، فإنّ نسبه المعلوم إلى الجميع و إن كان نسبه الخمس أو العشر، إلا أن عدد الألف فى نفسه كثير.

و ليس المراد من جمله المعتدّ بها أكثر الأحكام، إذ لازمه كون الانسدادي انفتاحيا، و لم يلتزم مع قوله: «و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه» فإنّ المراد بالمعظم هو أكثر الأحكام الشرعيه.

يعتدّ بها و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه (١) حينئذ: أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السّلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عرفا حقيقه (٢) «-» .

و أمّا قوله (٣) عليه السّلام في المقبوله: «فإذا حكم بحكمننا»

(١). هذا الضمير و ضمير «أنه» راجعان إلى المجتهد الذي انسدّ عليه باب العلم و العلمى على الحكومه. و ضمير «فانه» للشأن، و إن أمكن رجوعه إلى المجتهد، و قوله: «أنه ممن روى» فاعل «يصدق».

(٢). يعنى: لا- مسامحه، إذ لو كان صدق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادي من باب مسامحتهم في مقام التطبيق لم يكن معتبرا قطعاً، فقوله: «حقيقه» إشاره إلى أنّ إطلاق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادي يكون من باب توسعه العرف في نفس المفهوم، و عدم حصر مصداقه في من استنبط كل واحد واحد من الفروع.

(٣). هذا إشاره إلى الجبهه الثانيه من الإشكال على نفوذ حكم المجتهد الانسدادي بناء على الحكومه، و حاصلها: أن قوله عليه السّلام في المقبوله: «عرف أحكامنا» و إن شمل هذا الانسدادي، لكفايه معرفته بجمله و افيه من الأحكام و يثبت له منصب القضاء، إلّا- أنّه يشكل ثبوت هذا المنصب له من جهه أخرى، و هى قوله عليه السّلام بعد اعتبار معرفه الأحكام: «فإذا حكم بحكمننا و لم يقبل منه فانما بحكم الله استخف و علينا ردّ» لظهور «بحكمننا» فى كون حكم الحاكم من أحكامهم عليهم السّلام، و الإذعان بهذه الإضافه منوط بإحراز أنّ ما ينشئه الحاكم لفصل الخصومه بقوله: «حكمت بكذا و كذا» هو من أحكامهم عليهم السّلام، فإن كان المقضى به من أحكامهم عليهم السّلام كان قضاء الحاكم نافذاً، و إلّا فلا عبره به.

=====

(-). أو يقال: إنّ ضيق المعرفه يضيق دائره الأحكام، لاختصاصها بالعلم، و من المعلوم عدم حصول العلم بجميع الأحكام لأحد غير الإمام عليه السّلام. و قرينته ضيق المحمول على تضيق الموضوع عقليه، و هى توجب إرادته خصوص الأحكام التى يمكن العلم بها، و هى قليله، فمن علم جملة من الأحكام جاز له التصدى للقضاء، و لا- يعتبر فى نفوذ قضائه العلم بجميع الأحكام، فتأمل.

و حيث إنّ الانسدادى - بل الانفتاحى على وجه - لا علم له بأن ما ينشئه هو من أحكامهم عليهم السّلام، كان قضاء الانسدادى شبهه موضوعيه لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» و من المعلوم عدم تكفل الدليل لبيان أن ما فى الخارج موضوع له أم لا، إذ لا بدّ من إحراز موضوعيته للدليل بوجه آخر كما هو واضح. و حينئذ لا سبيل لتصحيح حكم الانسدادى و تنفيذه.

و بالجملة: ظاهر إضافه الحكم إليهم صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين» هو اندراج حكم الحاكم فى أحكامهم «عليهم الصلاه و السّلام»، و بدون معرفه الأحكام لا يقدر على أن يحكم بحكمهم عليهم السّلام. و عليه فلا ينفذ حكم المجتهد الانسدادى على الحكومه. و إن أمكن دعوى نفوذ قضائه بناء على الكشف، لاقتضاء المقدمات حجيه الظن شرعا، و صيرورته عارفا بالأحكام، لمعرفته بالحكم المماثل المجعول على طبق ما ظنّه من الحكم.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال بأن قوله عليهم السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» ليس ظاهرا فى كون المقضى به حكمهم عليهم السّلام حتى يشكل حكم الانسدادى من جهه كونه شبهه موضوعيه للمقبوله، حيث إن هذه الجملة تحتل أمرين: أحدهما: ما استظهره المتوهم، و قد تقدم بيانه.

ثانيهما: أن يراد إسناد ما يحكم به المجتهد إليهم صلوات الله عليهم، لكونه منصوبا من قبلهم عليهم السّلام و المعنى: «فإذا حكم المجتهد كان حكمه بسبب حكمنا بنيابته و انتصابه عنا» فإنّ منصب القضاء على ما يظهر من مثل صحيح سليمان بن خالد: «أتقوا الحكومه، فإنّ الحكومه إنّما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبى» «يختص بهما، فلا يشرع لغيرهما إلاّ بإذنهما خصوصا أو عموما كتنوّاب الغيبه، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصى و لو عناه كوكيل الوصى، فيكون المجتهد ممن عهد إليه هذا المنصب، غايته أنّ عهده فى طول عهد الوصى و من فروعه، و ظاهر الروايه المتقدّمه نفى الولاية العرضيه عن غير النبى و الإمام عليهما السّلام لا نفى الولاية الطويله الحاصله بالإذن.

و حيث كان نفوذ قضاء المجتهد مستندا إلى النصب صحّ إسناد قضائه إليهم عليهم السّلام، فكما يصحّ إسناد حكم الوالى إلى السلطان - و إن لم يكن السلطان حاكما به مباشرة بل و لو لم يطلع عليه أيضا - فكذلك يصحّ أن يستند قضاء الفقيه الجامع للشرائط إلى الأئمة عليهم السّلام، لكونه منصوبا عنهم عليهم السّلام.

و عليه فيكون الباء فى «بحكمنا» للسببيه حينئذ، و من المعلوم أن هذا الإسناد مجازى، لفرض صدور الحكم من المجتهد الذى هو فاعل مختار، و لا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدى حتى يكون إسناد حكم الفقيه إلى الإمام صحيحا بلا عنايه التسيب كما يصحّ إسناد الإحراق إلى الملقى فى النار.

و الظاهر من «حكم بحكمنا» هو هذا الاحتمال الثانى، لا الأوّل حتى يشكّل نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى. و الشاهد على إرادته هذا المعنى الثانى هو: أن حكم المجتهد قد يكون فى الشبهه الحكميه كنزاع الورثه فى خروج منجزات المريض من الأصل أو من الثلث، فمراجعتهم إلى القاضى إنما هو لاستعلام الحكم الشرعى الكلى و هو فتواه فى المسأله، و قد يكون حكم المجتهد فى الشبهات الموضوعيه كملكه دار لزيد و زوجيه هند لعمره، و من المعلوم أنّ كل واحد من هذه الأحكام الجزئيه ليس حكما لهم عليهم السّلام، فإنّ شأنهم بيان الأحكام الكليه على نحو القضايا الحقيقيه، و أمّا خصوص مالكيه زيد لهذه الدار فليس حكما صادرا منهم عليهم السّلام حتى ينطبق عليه «فإذا حكم بحكمنا» بناء على الاحتمال الأوّل.

و حينئذ فإمّا أن يلتزم بالمعنى الثانى، و إمّا باختلال أمر القضاء فى الموضوعات الخارجيه، و حيث إنه لا سبيل للالتزام بالأخير فلا بد أن يراد من «بحكمنا» نصب المجتهد للقضاء، و منع هذا المنصب إياه.

(١). هذا دفع التوهم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد دفع المصنف هذا الإشكال بأنّ قوله عليهم السّلام: فإذا حكم بحكمنا ليس ظاهرا فى كون المقضى به... إلخ».

(٢). أى: مثل هذا المجتهد الانسدادى الذى صدق عليه أنّه عارف بأحكامهم عليهم السّلام.



بحكمهم (١) حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف (٢)؟ و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه، و ليس مثل ملكيه دار لزيد أو زوجيه امرأه له من (٣) أحكامهم، فصحه (٤) إسناد حكمه إليهم عليهم السّلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم «-» .

(١). يعنى: أنّ نفوذ قضاء المجتهد إنّما ينشأ من حكمهم أى من نصبهم و إعطائهم هذا المنصب الشامخ للمجتهد، و لو لا هذا النصب لم يكن قضاء المجتهد نافذا أصلاً.

و عليه فليس المراد من «بحكمنا» الأحكام الشرعيه الفرعيه من وجوب فعل و حرمة آخر حتى يشكّل بأنّ المجتهد حيث لا يعلم بمطابقه مستنبطاته و آرائه لتلك الأحكام الواقعيه فلا ينفذ قضاؤه لكونه شبهه موضوعيه لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا». بل المراد من «بحكمنا» بنيابته عنّا و بنصبنا إياه لهذا المنصب الشامخ.

(٢). غرضه إقامة الشاهد على أنّ المتعين فى معنى «بحكمنا» هو المعنى الثانى لا-الأوّل الذى توهمه المتوهم، يعنى: كيف لا يكون المراد من «بحكمنا» هذا المعنى الثانى؟ و الحال أن حكم المجتهد غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه لا الشبهات الحكميه الكليه حتى يتوهم إرادته الوجوب و الحرمة من «بحكمنا»، لوضوح أنّه فى الشبهات الموضوعيه لا-حكم لهم عليهم السّلام حتى يقضى به المجتهد، و إنّما شأنهم بيان الأحكام الكليه خاصه. و هل يلتزم القائل - بظهور «بحكمنا» فى الأحكام الفرعيه التى صدرت منهم عليهم السّلام - باختصاص قضاء المجتهد بالشبهات الحكميه دون الموضوعات الخارجيه؟

(٣). خبر «و ليس مثل» و هو واضح، إذ لم يقل الإمام عليه السّلام: «هذه الدار لزيد» حتى يكون حكم المجتهد مطابقاً أو مخالفاً له.

(٤). هذا نتيجة كون المقصود من «بحكمنا» هو المعنى الثانى لا الأوّل، و قد عرفت توضيحه.

(-). لا- يخلو من خفاء، فإنّ هذا المعنى يقتضى إرادته نفس الحكم و القضاء من مدخول الباء، لكونه منصوباً من قبلهم عليهم السّلام، لا إرادته المقضىّ به و هو الحكم الجزئى فى مورد الترافع، مع أنّ

الظاهر من «بحكمنا» هو: أنّ ما يقضى به الحاكم فى الواقعه لا بد أن يكون حكمنا حتى يشمله دليل جعل المنصب.

و بعبارة أخرى: فرق بين أن يقال: «قضاء العارف بالأحكام قضاؤهم عليهم السّلام، لأنّه منصوب من قبلهم» و أن يقال: «ما قضى به المجتهد يكون منهم عليهم السّلام» فإنّ كونه منهم منوط بمعرفه أحكامهم التى وقع عليها القضاء.

و الظاهر أنّ المقبوله تكون فى مقام تشريع نفوذ حكم القاضى الشيعى الذى صدر عن الموازين المقرّره عندهم عليهم السّلام فى باب القضاء، بأن لا يصدر عن القياس و الاستحسانات المعوّل عليها عند العامه. و ربّما يؤيّد هذا الاستظهار ما ذكر بعده من الجمل لتفريع حرمة نقضه و ردّه على قوله:

«فإذا حكم بحكمنا». فمحصله: «أنّ الراوى لحديثنا إذا عرف أحكامنا بالنظر فيها، فحكم بالموازين التى عندنا، فذلك حكمنا الذى لا يجوز رده و الاستخفاف به» و هذا المعنى ينطبق على حكم المجتهد فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه.

و استشهاد المصنف «بأن حكم الحاكم فى الشبهات الموضوعيه كملكه دار لزيد على أن المراد من - بحكمنا - هو أنّه منصوب من قبلنا» لا يشهد له، لانتفاء هذا الكلام مع ما ذكرناه أيضا، فإنّ المجتهد إذا حكم فى شبهه موضوعيه على طبق الموازين المقرّره فى كتاب القضاء كان حكمه حكمهم عليهم السّلام، لانبعاثه عن رواياتهم و موازينهم صلوات الله عليهم» فى باب القضاء.

هذا تمام الكلام فى المجتهد المطلق الذى استنباط جملة وافيه من الأحكام.

و أمّا من لم يستنبط شيئا من الأحكام فى ثبوت الأحكام المتقدّمه له و عدمه خلاف، لا بأس بالإشاره إليه فى طى جهات:

الجهه الأولى: فى جواز رجوعه إلى الغير فى عمل نفسه، و المنسوب إلى المشهور العدم، و إلى السيد المجاهد فى المناهل الجواز. و الصحيح هو الأوّل، لأن مقتضى تنجز الأحكام الواقعيه عليه بالعلم الإجمالى بها أو الاحتمال هو لزوم الخروج عن تبعه العقوبه على مخالفه تلك التكاليف المنجزه، و لا محيص حينئذ عن تحصيل العلم بالمؤمن و هو الوظيفه العمليه، و من المعلوم توقف العلم المزبور على الاجتهاد الفعلى و عدم حصوله بمجرد وجود الملكه، فإذا لم يجتهد فعلا فهل يجوز أن يقلّد الغير فى أعماله أم لا؟ فعن الشيخ الأعظم «قده» دعوى الاتفاق على عدم جواز تقليد غيره،

لأنّ حجيه رأى الغير فى حقه أوّل الكلام، و الأصل عدم الحجيه، و ذلك لانصراف أدلّه حجيه الرأى على الغير عمّن له ملكه الاجتهاد. و لأنّ الجزم بالامثال يتوقّف على اجتهاده و العمل برأى نفسه، و لا يحصل بالتقليد، لاحتمال تخطئه للغير فى فتواه.

فلا يصغى إلى ما قيل: «من جواز رجوعه إلى الغير، لأنّ مجرّد وجود الملكة لا- يجعل المتصف بها عالما بالأحكام، فهو بعد جاهل بها، فيجوز له تقليد غيره، لكونه من رجوع الجاهل إلى العالم» و ذلك لما عرفت من الشك فى حجيه فتوى الغير بعد التمكن من العلم بالمؤمن الواجب عقلا تحصيله، و المفروض كون رأى الغير فى حقه مشكوك المؤمنيه.

فان قيل: إنّ مقتضى عدم حجيه رأى الغير بالنسبه إلى واجد الملكة هو عدم حجيته لفاقدتها أيضا مع التمكن من تحصيلها و لو بعد سنين بالدراسات الممتده فى أزمنه متماديه، و هذا مما لا يلتزم به.

قلنا: إن القياس مع الفارق، لأنّ واجد الملكة قادر فعلا على تحصيل العلم بالوظيفه الفعلية، بخلاف فاقدتها، فإنّ إيجاب ذلك عليه مساوق لوجوب الاجتهاد عينا مع وضوح كونه كفاثيا كما هو مقتضى آيه النفر. كما لا يشمل الأمر بالسؤال من أهل الذّكر، فإن المخاطب بالسؤال هو الجاهل، و ذو الملكة لا يصدق عليه الجاهل حتى يطلب منه السؤال، لاحتمال كونه مخطئا للعالم الذى يرجع هو إليه، بل قد لا يكون المسئول عالما بنظره، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل.

و المقام نظير من يكون مديونا جاهلا بمقدار الدين، لكنه مضبوط فى دفتره، بحيث إذا رجع إليه علم مقداره تفصيلا، فهل يجوز له عقلا أن يقتصر فى معرفه مقداره على إخبار من يحتمل كذبه و لا يطمئن بصدقه مع التمكن من العلم تفصيلا بمقداره؟ فان من المعلوم عدم حكم العقل بفراغ ذمته عن ذلك الدين إلا بمراجعته الدفتر المزبور.

و إن شئت فقل: إنّ رجوعه إلى غيره إمّا من رجوع الجاهل إلى الجاهل فى نظره، و إمّا من رجوع العالم إلى الجاهل، فالتمسك بأدله التقليد على جواز رجوع واجد الملكة إلى غيره تمسك بالدليل فى الشبهه المصادقيه، إذ المفروض احتمال تخطئه واجد الملكة لغيره فى الفتوى، فلا يكون ذلك الغير عالما بنظره.

و لا وجه أيضا لاستصحاب جواز رجوعه إلى الغير الذى كان ثابتا قبل حصول الملكة له، و ذلك لعدم حجيته فى تبدل الحال الموجب للشك فى بقاء الموضوع.

=====

الجهة الثانية: في جواز رجوع الغير إلى صاحب الملكة قبل التصدي للاستنباط، و عدمه.

و ملخص الكلام فيها: أنّ الحق عدم الجواز، إذ لا- موضوع لجواز الرجوع مع فرض عدم الاستنباط، لكون موضوعه «العالم و الفقيه و أهل الذّكر» و نحوها، و لا يصدق شيء منها على من لم يستنبط بعد، فإنّ الفتوى جهة تقييده في الحكم بجواز التقليد، فبدونها لا موضوع لجواز التقليد أصلا، لظهور «الفقهاء» في روايه الاحتجاج و «عرف أحكامنا» في المقبوله و غيرهما من العناوين في الفعلية كسائر العناوين المأخوذه في حيز الخطابات، فأدلّه رجوع الجاهل إلى العالم كلّها أجنبيه عن رجوع الجاهل إلى واجد الملكة المجرده عن الاستنباط الفعلي، و مع الشك في عالميته لا يجوز الرجوع إليه، لكون الشبهه مصداقيه، و قد تحقق في محله عدم جواز التمسك بالدليل فيها.

و أمّا إذا اجتهد في بعض الأحكام دون الجملة المعتد بها التي يصدق معها العارف بالأحكام، فهل يجوز تقليده في ذلك البعض أم لا؟ بعد وضح حجيه رأيه في عمل نفسه.

قد يقال: إنّ السيره العقلانيه تقضى بجواز الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ استنباط بقيه الأحكام و عدمه لا دخل له بحجيه ما استنبطه.

و ردّت بأنّ الأدلّه اللفظيه رادعه عن السيره، إذ لا يصدق عليه عنوان «الفقيه و العالم بالأحكام» إلا بعد استنباط جملة معتدّ بها من الأحكام.

و نوقش في هذا الرد بأنّ الأدله اللفظيه لا مفهوم لها، و أنها غير رادعه عن السيره(١٠).

و أنت خبير بأنّ السيره لم تثبت في ظرف وجود من استنباط كثيرا من الأحكام. و لو بنى على ثبوتها فلا بد من رادعيه الأدله اللفظيه لها، لأنّ تلك الأدله في مقام التحديد الموجب المفهوم.

فدعوى عدم المفهوم لها حيث تكون رادعه للسيره غير مسموعه. و أمّا كونها في مقام التحديد فلاّنها تبين موضوع جواز الرجوع، و أنّ موضوعه هو الفقيه و العالم بالأحكام و نحوهما ممّا لا يصدق على من استنبط شيئا قليلا من الأحكام. و لا أقلّ من الشك في اعتبار السيره مع هذه الأدله اللفظيه، و من المعلوم قضاء الأصل بعدم الحجيه.

فالمتحصل: أنّه لا سبيل لإثبات جواز الرجوع إلى من استنبط قليلا من الأحكام. و لهذا الكلام تتمه سيأتى في التعليقه المرتبطه بأحكام المتجزى.

، ففيه مواضع من الكلام (١):

الأول: في إمكانه (٢)،

أحكام التجزى في الاجتهاد:

١ - إمكانه وقوعا

(١). قد تقدم في صدر هذا الفصل أنّ الكلام يقع في مقامين، أحدهما في الاجتهاد المطلق، و ثانيهما: في المتجزى، و قد انتهى الكلام في المقام الأول، فيقع البحث فعلا في المقام الثاني، و فيه مواضع ثلاثة كما أشير إليها ثمه، أولها في إمكانه و امتناعه.

(٢). هذا إشاره إلى الموضوع الأول. اعلم: أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في إمكان التجزى و عدمه، و المصنف «قده» أثبت إمكانه بوجهين:

الأول: شهادة الوجدان بإمكان التجزى، حيث إنّ أبواب الفقه مختلفه مداركها سهوله و صعوبه، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و تعارضت أخباره، و ربّ حكم كان مدركه روايه واحده ظاهره الدلاله و تامه السند، و من المعلوم أنّ الاستنباط في الأول أصعب منه في الثاني.

و كما تختلف نفس مدارك الأحكام، كذلك تختلف الأشخاص في الاطلاع على مداركها، فبعضهم ماهر في مدرك بعض أبواب الفقه كالعبادات، لكثرة ممارسته فيها، و اطلّاعه على وجوه الجمع بين أخبارها المتعارضه، و ليس له مهاره في أبواب المعاملات، لتوقف استنباط أحكامها على جملة من القواعد العامه التي لم تكن له قدره وافيّه على تنقيحها و تعيين حدودها و موارد جريانها. و بعضهم بالعكس. و من المعلوم أنّ الاختلاف في الجهتين المتقدمتين - أعني به اختلاف المدارك سهوله و صعوبه، و اختلاف الأشخاص في الاطلاع و مهاره في الأدله - يستلزم التجزى في الاجتهاد، بأن يكون الماهر في مدارك العبادات دون غيرها قادرا على استنباط أحكام العبادات فحسب، و الماهر في المعاملات مثلا متمكنا من استنباط أحكامها دون أحكام العبادات، و لا نعني بالتجزى إلاّ القدره على استنباط بعض الأحكام.

و هو (١) و إن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلاّ أنّه لا ينبغي الارتياح فيه (٢) حيث (٣) كان أبواب الفقه مختلفه مدركا، و المدارك (٤) متفاوتة سهوله

الثانى: حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى، لتوقف الاجتهاد المطلق عليه توقف ذى المقدمه على مقدمته الوجوديه، حيث إنّ ملكه استنباط جميع الأحكام لا- تحصل إلاّ- تدريجا، و إلاّ- يلزم الطفره، و ذلك محال، فلا بد من مسبقه الاجتهاد المطلق بالتجزى كما هو واضح.

و بهذا أثبت المصنف إمكان التجزى وقوعا، ثم تصدى لذكر وجهين من أدله المانعين و ردّهما، و سيأتى بيانهما.

(١). أى: أنّ إمكان التجزى محلّ الخلاف بين الأعلام، قال فى المعالم: «قد اختلف الناس فى قبوله - أى الاجتهاد - للتجزيه بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها، أولا؟ ذهب العلامه فى التهذيب و الشهيد فى الذكري و الدروس و والدى «ره» فى جملة من كتبه و جمع من العامه إلى الأول، و صار قوم إلى الثانى» (١).

(٢). أى: فى إمكان التجزى، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣). تعليل لقوله: «لا ينبغي» و هذا هو الوجه الأول المتقدّم بقولنا: «الأول: شهاده الوجدان بإمكان التجزى» و قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: اختلاف مدارك الأحكام و عدم كونها من سنخ واحد، فبعضها عقلى، و مورده الأحكام المبتنيه على قاعده الملازمه و الاستلزامات العقليه، مثل مسأله مقدمه الواجب و اجتماع الأمر و النهى و غيرهما، و بعضها نقلى، و مورده غالب الأحكام المستنبطه من الكتاب و السنه، و هى متفاوتة سهوله و صعوبه.

ثانيتها: تفاوت الأشخاص فى الاطلاع على مدارك الأحكام كثره و قلّه.

و نتيجة هاتين المقدمتين اقتدار بعض الأشخاص على استنباط بعض الأحكام دون بعضها الآخر، و هذا هو التجزى.

(٤). هذه الجملة مبيّنه لقوله: «مختلفه مدركا» و ليست إشارة إلى أمر آخر، إذ اختلاف

و صعوبه عقليه و نقليه، مع (١) اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها، و فى طول (٢) الباع و قصوره بالنسبه إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته (٣) فى النقليات أو العقليات (٤)، و ليس (٥) كذلك فى آخر، لعدم (٦) مهارته فيها و ابتناؤه عليها. و هذا (٧) بالضرورة ربما يوجب

المدارك محصور فى تفاوتها بالسهوله و الصعوبه، و كون بعضها عقليا و بعضها نقليا، و ليس غير هذين التفاوتين تفاوتاً آخر حتى يكون مطوياً فى قوله: «مختلفه مدركاً» و لا يكون مندرجاً فى قوله: «و المدارك متفاوتة».

(١). هذا إشاره إلى المقدمه الثانيه التى يبتنى الدليل الأول على إمكان التجزى عليها.

(٢). معطوف على «فى الاطلاع» و ضميراً «عليها، إليها» راجعان إلى المدارك.

(٣). متعلق ب «كثير الاطلاع» يعنى: أنّ سبب كثره اطلاعه و طول باعه هو مهارته فى النقليات من الإحاطه بالأخبار و تتبعه فيها و فى أقوال الفقهاء، و تنقيح المسائل الأصوليه المتعلقه بها من حجيه الخبر الواحد، و اعتبار ظواهر الألفاظ، و مسأله تخصيص العام بالمنفصل أو المتصل، و حمل المطلق على المقيد، و تأسيس الأصل فى تعارض الخبرين، و ما يتعلق به من انقلاب النسبه إذا تعددت الخصوصيات، و غير ذلك مما يتعلّق باستنباط الأحكام من الكتاب و السنه.

(٤). كمسأله مقدمه الواجب و الضد و اجتماع الأمر و النهى، و اقتضاء النهى للفساد، و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و دفع الضرر المحتمل، و غير ذلك.

(٥). يعنى: و ليس ذلك الشخص - الماهر فى النقليات - كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب آخر.

(٦). تعليل لقوله: «و ليس كذلك» أى: لعدم مهاره ذلك الشخص فى العقليات أو النقليات، و المفروض ابتناء ذلك الباب على العقليات أو النقليات، فقوله: «و ابتناؤه» معطوف على «عدم مهارته» يعنى: و لا ابتناء ذلك الباب على النقليات أو العقليات.

(٧). هذه نتيجه الدليل الأول، فاختلف المدارك و الأشخاص يوجب التجزى فى ملكه الاجتهاد.

حصول القدره على الاستنباط فى بعضها (١)، لسهوله مدركه، أو لمهاره الشخص فيه (٢) مع صعوبته مع عدم القدره على ما ليس كذلك (٣). بل يستحيل (٤) حصول اجتهاد مطلق عاده (٥) غير مسبوق بالتجزى،

(١). أى: بعض أبواب الفقه، و ضمير «مدركه» راجع إلى «بعضها».

(٢). أى: يكون التجزى لأجل مهاره الشخص فى مدرك بعض أبواب الفقه و إن كان ذلك المدرك صعبا. و عليه فالتجزى لا يكون فى خصوص الأحكام التى تكون مداركها واضحه، بل قد يكون فى المدارك الصعبه، فيستنبط المتجزى الحكم الشرعى لأجل مهارته و تضلعه فى المستند، كما إذا كانت المسأله من المعاملات المبتنيه غالبا على معرفه عدّه من القواعد العامه، و قد أتقنها المتجزى، و هو مع ذلك عاجز عن استنباط أحكام العبادات من جهه كثره أخبارها و تعارضها، و عدم تمكنه من علاجه بالجمع بينها.

(٣). أى: مع عدم قدره المجتهد على استنباط بعض أبواب الفقه مما ليس مدركه سهلا مع عدم مهارته فيه.

(٤). هذا هو الوجه الثانى الدالّ على إمكان التجزى، بل يدلّ على وقوعه خارجا، ببيان: أنه لا إشكال فى وجود المجتهد المطلق خارجا كما تقدم فى المقام الأوّل، و المفروض أن وجوده متوقف على كونه متجزيا أولا، ثم يقتدر تدريجا على استنباط جميع الأحكام أو معظمها، فلا بد من وجود المتجزى خارجا ثم صيرورته مطلقا. و قد تقدم توضيح هذا الوجه بقولنا: «الثانى حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى...».

(٥). هذا الدليل يتضمن عقدين أحدهما إثباتى، و هو: أن حصول ملكه مطلقه بدون سبقها بالملكه المتجزيه محال عادى، و الثانى سلبى، و هو: أن حصول ملكه مطلقه غير مسبوقه بالتجزى ليس محالا عقليا. أمّا العقد السلبى فلأنّ حصول الاجتهاد المطلق غير المسبوق بالتجزى ليس من المحالات الأوّليه كاجتماع الضدين و المثلين و النقيضين، فإنّ المسائل الفقهيّه فى عرض واحد، و لا- تقدّم لبعضها رتبه على بعض آخر حتى يكون التمكن من استنباط بعضها مقدّمه للقدره على استنباط بعضها الآخر، و يستحيل تحقق الاجتهاد المطلق بدون سبق التجزى كاستحاله وجود ذى المقدمه بدون وجود مقدمته، مع



أن حصول ملكه مطلقه دفعه بإفاضه ربّانيه بمكان من الإمكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتیه من يشاء.

و أمّا العقد الإثباتي فلائحّ محطّ الكلام هو الملكات الاكتسابيه الحاصله بإتقان العلوم النظرية - التي لها دخل في القدره على الاستنباط - فلا محاله تتوقف الملكه المطلقه على حصولها متجزئه أولًا ثم تتقوى و تشتد و تزداد تدريجًا إلى أن يتمكن صاحبها من استنباط جميع الأحكام أو جلّها.

(١). تعليل لقوله: «يستحيل» و الطفره قد تكون محالا عقليا و قد تكون محالا عاديا و لا منافاه حينئذ بين دعوى الاستحاله العاديّه و تعليلها بالطفره.

ثم إنّ ظاهر المتن فرض لزوم الطفره المحال بناء على كون التفاوت بين الملكه المطلقه مع الملكه المتجزيه بالشده و الضعف كالسواد الشديد مع السواد الضعيف، فالملكه من مقوله الكيف و هي أمر بسيط ذو شده و ضعف. و لكن الظاهر جريان محذور الطفره حتى بناء على كون تفاوت الملكه المطلقه مع المتجزيه بالزياده و النقصان، كما اختاره المحقق الأصفهاني «قده»، فإنّ الزياده أيضا تكون بالتدرج، و إلّا لزم الطفره عند عدم سبق الزائد بالناقص «-».

(٢). تعرّض المصنف بعد إثبات إمكان التجزّي لوجهين من الوجوه التي استدل بها

=====

(-). قال «قده»: «و أمّا أنهما متفاوتتان بالزياده و النقصان فلائحّ معرفه كل علم من العلوم النظرية توجب قدره على استنباط طائفه من الأحكام المناسبه لتلك المبادئ - كالأحكام المتوقفه على المبادئ العقلية أو المتوقفه على المبادئ اللفظية - فالقدره الحاصله على استنباط طائفه غير القدره الحاصله على استنباط طائفه أخرى. لا أن معرفه بعض المبادئ توجب اشتداد القدره الحاصله بسبب مباد آخر. و الأقوائيه كما تكون بالشده و الضعف كذلك بالزياده و النقص، فإنّ التشكيك غير الاشتداد. و ما يختص بالشده و الضعف هو الاشتداد الذي هو الحركة من حدّ إلى حدّ.

و عليه فليس التجزّي منافيا لبساطه الملكه، بتوهم: أن البسيط لا يتجزأ و لا يتبعض. فان كل قدره بسيطه، و زيادتها توجب تعدد البسيط لا تبعض البسيط» «فراجع كلامه متدبرا فيه

المانعون، هذا أولها، و حاصله: أن ملكه الاجتهاد - كسائر الملكات الحاصلة للنفس - كيف نفساني بسيط غير قابل للتجزية و التقسيم من التصنيف و التثليث و غيرهما، و إنما القابل للتقسيم هو الكم، و حينئذ فيدور أمر الملكة دائما بين الوجود و العدم، و لا يعقل أن تتحقق مبعّضه، فلا يقال: «ان لفلان نصف ملكه الشجاعه» أو «نصف ملكه الاجتهاد».

و عليه فالمتصدى للاستنباط إما مجتهد مطلق و إما غير مجتهد أصلا، و الالتزام بإمكان وجود الملكة المتجزية مساوق للمحال و هو قابليه البسائط للتجزية و التقسيم، فينحصر الاقتدار على الاستنباط في فرد واحد و هو الاجتهاد المطلق، هذا.

و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: أن التجزى في الاجتهاد ليس بمعنى قابليه ملكه الاستنباط للتصنيف أو التثليث، فإنه غير معقول، لما تقدم من كونها أمرا بسيطا من الكيفيات النفسانيه. بل المراد أن متعلق القدره في المتجزى أضيق دائره من متعلقها في المجتهد المطلق، نظير ما إذا كان هناك جوهران أسودان يكون أحدهما قليلا يصبغ مائه ثوب، و الآخر كثيرا يصبغ ألف ثوب، فإنّ كلّا منهما جوهر تام، غايه الأمر أنّ المصبوغ بأحدهما أكثر أفرادا من المصبوغ بالآخر.

و على هذا فالمقصود بالتجزى هو أنّ ملكه الاجتهاد تكون بمعنى القدره على الاستنباط، و متعلق هذه القدره يختلف قلّه و كثره، و القدره تتعدد بتعدد متعلقاتها بعد ما عرفت من اختلاف مدارك الأحكام، و ابتناء استنباط بعض الأحكام على مبادئ عقليه، و بعضها على مبادئ نقلية، و هكذا. و القدره أمر بسيط، لكن القدره على فعل لا تستلزم القدره على فعل آخر، كما هو الحال في التمكن من الأفعال الخارجيه، فإنّ القدره على الأكل غير القدره على المشى، و هما غير القدره على التكلم.

و الحاصل: أنّ بساطه الملكة لا تمنع عن حصولها بالنسبه إلى استنباط بعض أبواب الفقه، لقابليتها للشده و الضعف، فإنّ كانت شديده سمّيت بالاجتهاد المطلق، و إن كانت ضعيفه سمّيت بالتجزى. و عليه فلا مانع من إمكان التجزى من ناحيه بساطه مقوله الكيف. هذا ما يتعلق بالوجه الأول، و سيأتي بيان الوجه الثاني.

و عدم (١) قبولها التجزئه، لا يمنع (٢) من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمداركه (٣)، كما (٤) إذا كانت هناك ملكه الاستنباط فى جميعها. و يقطع (٥) بعدم دخل ما فى

(١). معطوف على «بساطه» و مفسر لها، لأنّ عدم قابليه التجزئه و التقسيم من شئون الكيفيات النفسائيه.

(٢). خبر «و بساطه» و ردّ لأؤل الوجهين على منع التجزى فى الاجتهاد. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: «أنّ التجزى...».

(٣). أى: بمدارك بعض الأبواب، و ضميرا «حصولها، بها» راجعان إلى الملكه.

(٤). متعلق ب «يتمكّن» يعنى: أنه لا- فرق بين المجتهد المطلق و المتجزى بالنسبه إلى مورد قدرته على الاستنباط، فكما أنّ المجتهد المطلق محيط بجميع ما هو دخيل فى استنباط حكم المسأله، فكذا المتجزى محيط بكل ماله صله باستخراج الحكم الشرعى فى المسأله التى له ملكه استنباط حكمها.

(٥). يستفاد من هذه العبارة - تلويحا لا تصريحاً - الوجه الثانى على امتناع التجزى، و هو منسوب إلى بعض كالعصدي، و قد حكى صاحب المعالم هذا الوجه عن المانعين بقوله:

«ان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض، و لا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل». و حاصله: أنّ الحججه فى حق المجتهد هو الظن بالحكم الشرعى، و لا يحصل هذا الظن للمتجزى، لقوّه احتمال دخل مالا يعلمه - من أماره أو أصل - فى المسأله التى يجتهد فيها. و هذا بخلاف المجتهد المطلق، فإنّه يضعف هذا الاحتمال بالنسبه إليه، لإحاطته بالكل و كونه خبيراً بجميع المقدمات التى يبنى عليها الاستنباط، فاحتمال دخل أمر آخر فى المسأله إما ضعيف و إمّا معدوم بنظره، لأنّه يتفحص بالمقدار الموجب للاطمئنان بعدم ما له الدخل.

و عليه فهذا الوجه مانع عن القول بإمكان التجزى، لا من جهه بساطه الملكه، بل من جهه توقف الاستنباط الصحيح على ملكه مطلقه يتمكّن بها من تحصيل الحججه على كل حكم شرعى.

سائرها (١) به أصلاً، أو (٢) لا يعتنى باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعد دخله (٣) كما في الملكة المطلقة (٤)، بداهه (٥) أنه

وقد دفعه المصنف بأنّ عدم حصول الظن للمتجزى خلاف الفرض، لأنّ مفروض البحث هو حصول القطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب في الباب المذموم يكون له ملكه استنباطه، أو الاطمئنان بعدم دخله فيه بسبب الفحص بالمقدار اللازم، كما يحصل هذا الاطمئنان للمجتهد المطلق. وإلا فلو فرض عدم حصول الاطمئنان بالحكم الشرعي للمتجزى لم يكن استنباطه حجة لا على نفسه، ولا على غيره، بل لا يصدق عليه الاستنباط أصلاً.

و هذا الجواب حكاه صاحب المعالم عن القائلين بقبول ملكه الاجتهاد للتجزيه بقوله:

«و أجاب الأولون بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه، و حيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض» و ناقش هو فيه، فراجع (١٠).

(١). أى: عدم دخل سائر الأبواب ببعض الأبواب أصلاً، و الأولى تبديل «به» ب «فيه» خصوصاً بقريته قوله: «ما في سائرها» و إن ورد الباء بمعنى «في» أيضاً.

(٢). معطوف على «يقطع» يعنى: أن المتجزى إمّا يقطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب، و إمّا يطمئنّ بعدم دخله، و منشأ عدم اعتناء المتجزى بعدم دخل ما في سائر الأبواب هو الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان، فقوله: «لأجل بيان لوجه عدم الاعتناء».

(٣). أى: بعدم دخل ما في سائر الأبواب.

(٤). حيث يقطع صاحبها أو يطمئنّ بعدم دخل استنباط حكم في استنباط حكم آخر.

(٥). تعليل للقطع بعدم الدخول أو الاطمئنان بعدمه، و حاصله: عدم اعتبار الإحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل في استنباط مسأله واحده مع الملكة المطلقة، فكما يحصل الظنّ للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزى، و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلاً في استنباط مسأله للمجتهد المطلق، و كذلك لا يعتبر ذلك في استنباطها للمتجزى.

لا يعتبر في استنباط مسأله معها (١) من الأطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني (٢): في حجيه ما يؤدى إليه

و السرّ في ذلك هو: أنّ الأخبار المرويّه عن أهل بيت الوحي «عليهم الصّلاه و السّلام» - التي هي عمده مدارك الأحكام - قد بوّبها أرباب الجوامع الحديثيه و ربما قطعوا روايه واحده على أبواب متفرقه، لاشتمالها على أحكام متعدده، و مع ذلك أشار صاحب الوسائل إلى ما تقدم و ما يأتي من الأخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسأله، و مع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود روايه في كتاب الحدود مثلا- مرتبطه بباب الطهاره - من دون إشارته إلى موضعها في باب الطهاره - حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الروايه بالمسأله التي تصدّى المجتهد لاستنباطها.

(١). أى: مع الملكة المطلقة، و الظاهر زياده كلمه «من» لأنّ «الاطلاع» نائب فاعل «لا يعتبر».

٢ - حجيه رأى المتجزّى لعمل نفسه

(٢). هذا هو الموضوع الثانى مما يتعلّق بالتجزّى فى الاجتهاد، و هو حجيه آرائه التى استنباطها من الأدله فى حق نفسه، و أنه هل يجوز العمل بها أم عليه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد مطلق؟ و ليكن محل النزاع هنا ما إذا لم يحصل للمتجزّى القطع بالحكم الشرعى من استنباطه، فلو حصل له القطع بالحكم فلا معنى للنزاع فى حجيته فى حقه، لأنّ حجيه القطع ذاتيه لا تقبل التصرف الشرعى.

و كيف كان فحاصل ما أفاده المصنف فيه هو: أنّ هذه المسأله و إن كانت محل الخلاف كالخلاف فى أصل إمكان التجزّى، إلّا أنّ الصحيح هو حجيه آرائه لعمل نفسه، و ذلك لأنّ مقتضى أدله حجيه مدارك الأحكام - التى استنبطها المجتهد المتجزّى منها - هو حجيه رأيه، ضروره أنّ أدله حجيه الخبر الواحد - من الآيات و الروايات و بناء العقلاء - و كذا أدله اعتبار الظواهر لا تختص بالمجتهد المطلق، بل مقتضى عمومها أو إطلاقها هو

ص: ٤٢٣

على المتصف به (١)، و هو (٢) أيضا محل الخلاف إلا أن (٣) قضيه أدله المدارك حجتيه (٤)، لعدم اختصاصها (٥) بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضروره (٦)

حجيتها بالنسبه إلى كل من ثبت اعتبارها عنده.

و عليه فإذا استنبط المتجزي حليه شرب التتن مثلا - من ظواهر الآيات أو الروايات أو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان - فلا وجه لعدم حجيه هذه الفتوى بعد كونها مستنبطه من الظواهر أو حكم العقل للذين لا يختص اعتبارهما بالمجتهد المطلق. و مع فرض إحراز المتجزي للحكم و علمه به لا- وجه لرجوعه إلى مجتهد مطلق، لعدم كونه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى تشمله أدله التقليد.

(١). أى: المتصف بالتجزى فى الاجتهاد، و هذا فى قبال حجيه آراء المتجزي على الآخرين، حيث يأتى فى الموضوع الثالث البحث عنها، و لوقال: «على نفسه» كان أخصر و أوضح. و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول المراد به الحكم الشرعى.

(٢). أى: حجيه آراء المتجزي - كأصل إمكان التجزي - محل الخلاف، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «حجيه».

(٣). استدراك على قوله: «محل الخلاف» و بيان لوجه حجيه آراء المتجزي لعمل نفسه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده المصنف فيه هو...».

(٤). أى: حجيه ما يؤدى إليه استنباط المتجزي. و المراد بالمدارك هو مثل خبر الواحد و الإجماع المنقول و ظواهر الألفاظ من الكتاب و السنه، و المراد من «أدله» هو الوجوه المستدل بها على اعتبار الخبر الواحد و ظواهر الألفاظ و غيرها، و أقوى تلك الوجوه هو سيره العقلاء - الممضاه - على العمل بخبر الثقة و الظواهر.

(٥). يعنى: لعدم اختصاص أدله المدارك بالمجتهد المطلق، فمثل آيتى النبأ و النفر و الأخبار المتواتره إجمالا على العمل بخبر العدل - بل مطلق الثقة - و كذا بناء العقلاء تقتضى حجيه الخبر الواحد على كل من جاءه النبأ أو جاءه الخبران المتعارضان، و من المعلوم شمول هذا للمجتهد المتجزي على حد شموله للمجتهد المطلق.

(٦). تعليل لقوله: «عدم اختصاصها» و الوجه فى عدم الاختصاص ما عرفته من إطلاق

أنّ بناء العقلاء على (١) حجيه الظواهر مطلقا، و كذا (٢) ما دلّ على حجيه خبر الواحد، غايته تقييده (٣) بما إذا تمكّن من دفع معارضاته كما هو (٤) المفروض.

الثالث (٥): في جواز (٦) رجوع غير المتصف

أدله اعتبار الخبر الواحد و الظواهر.

(١). خبر «أنّ بناء» يعنى: يكون بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقا سواء كان المستظهر مجتهدا مطلقا أم متجزّيا.

(٢). معطوف على «بناء العقلاء» يعنى: أنّ أدله حجيه الخبر تدل على حجيته مطلقا، لا لخصوص المجتهد المطلق.

(٣). يعنى: غايه الأمر تقييد إطلاق أدله حجيه المدارك بما إذا تمكّن من دفع معارضات الخبر الواحد الذى يعتمد عليه المتجزّى فى مقام الاستنباط. و حاصله: أنّ أدله اعتبار الأمارات مطلقه من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزّى، لكنها مقيّده بما إذا تمكّن المجتهد الذى جاءه الخبر من الفحص عن معارضه و عن كل ما يزاحم حجيته، و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته على علاج التعارض بتقديم أحدهما على الآخر، أو التخيير، فمن لم تكن له هذه القدره لم تكن أدله حجيه الخبر و الظواهر شامله له، و من المعلوم أنّ هذه القدره جهه مشتركه بين المطلق و المتجزّى، إذ لولاها لم يكن الشخص مجتهدا و لا عارفا بأحكامهم عليهم السّلام.

(٤). أى: كما أن التمكّن من دفع المعارضات هو المفروض.

٣ - رجوع المقلد إلى المتجزّى

(٥). هذا هو الموضوع الثالث مما يتعلّق بالتجزّى فى الاجتهاد، و البحث فيه فى أمرين أحدهما: فى جواز رجوع الجاهل إلى المتجزّى و تقليده إياه، و ثانيهما: فى نفوذ قضائه فى المرافعات.

(٦). هذا شروع فى الأمر الأوّل، و حاصله: أنّه كما كان أصل إمكان التجزّى و حجيه

به (١) إليه في كل مسأله اجتهد فيها، و هو (٢) أيضا محل الإشكال من (٣) أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه (٤) أدله جواز التقليد. و من دعوى (٥)

آراء المتجزى في حق نفسه محل إشكال و خلاف - على ما تقدم في الموضوع الأول و الثاني - فكذا مسأله جواز تقليد العامى من المتجزى محل بحث و إشكال، فقد يقال:

بجواز رجوع العامى إليه، لشمول أدله جواز التقليد له، فإن المتجزى عالم بالأحكام الشرعيه التى استنبطها من الأدله، و عارف بالحلال و الحرام، فلا بد من القول بجواز رجوع العامى إليه، لترتب الحكم على موضوعه الفعلى بلا ريب.

و قد يقال: بعدم جواز رجوع العامى إليه، لأن أدله جواز التقليد إما لبيته و إما لفظيه، و لا إطلاق فى شىء منهما ليشمل جواز الرجوع إلى المتجزى، أما الأدله اللبنيه - و هى السيره و بناء العقلاء - فمن الواضح إنه لا إطلاق لها حتى يتشبث به لإثبات جواز الرجوع إلى المتجزى. و عليه فلا دليل على جواز الرجوع من هذه الجبهه.

و أمّا الأدله اللفظيه الداله على جواز رجوع الجاهل إلى العالم فلا إطلاق فيها أيضا، لأنها إرشاد إلى السيره العقلاييه، و يتعين الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل إلى المجتهد المطلق، و يكون الشك فى جواز الرجوع إلى المتجزى مساوقا للقطع بعدم جوازه. و سيأتى ما هو الحق من القولين فى التعليقه الآتيه و فى مباحث التقليد «إن شاء الله تعالى».

(١). أى: غير المتصف بالتجزى إلى المتجزى.

(٢). أى: جواز الرجوع محل إشكال كما كان أصل إمكان التجزى و حجيّه آرائه لنفسه محل إشكال أيضا.

(٣). هذا وجه جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «فقد يقال بجواز رجوع العامى إليه... إلخ».

(٤). يعنى: فتعم أدله جواز التقليد رجوع الجاهل إلى المتجزى كما تعم الرجوع إلى المجتهد المطلق.

(٥). هذا وجه عدم جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «و قد يقال بعدم جواز رجوع العامى



عدم إطلاق فيها (١)، و عدم (٢) إحرار أن بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله (٣) أيضا (٤)، و ستعرف (٥) إن شاء الله تعالى ما هو قضيه الأدله.

إليه، لأن أدله جواز التقليد... إلخ».

(١). أى: فى أدله جواز التقليد، و هذا إشاره إلى منع إطلاق الأدله اللفظيه الداله على جواز التقليد، و العمده منها بنظر المصنف هى الأخبار الداله على جواز متابعه العلماء، و أنّ للعوام تقليد الفقهاء، و نحو ذلك، فإنّ المأخوذ فى موضوع هذه الأخبار مثل عنوان «الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم توقف صدقه على استنباط جملة معتد بها من الأحكام، فلو كان ذا ملكه مطلقه و لم يستنبط شيئا، أو استنبط شيئا يسيرا منها أشكل الحكم بجواز تقليده، لعدم صدق «الفقيه» عليه. و المتجزى أيضا كذلك، فإنّ الشك فى صدق «الفقيه» عليه كاف فى منع الرجوع إليه.

و لا- يخفى أنه لا- منافاه بين ما أفاده هنا من الإشكال فى عمل العامى بفتوى المتجزى و ما تقدّم فى الموضوع الثانى من حجيه آرائه فى حق نفسه. و الوجه فى عدم المنافاه: أنّ موضوع أدله جواز التقليد هو الفقيه و العالم و نحوهما، و من المعلوم دوران الحكم مدار موضوعه، و مع فرض الشك فى صدق «العالم» على المتجزى لا- سبيل للحكم بجواز الرجوع إليه، لكونه من التمسّيك بالدليل مع الشك فى موضوعه. و ليست هذه الأدله ناظره إلى عمل المتجزى برأى نفسه حتى يتوهم حرمه عمله بها، بل هى ناظره إلى عدم موضوعيه المتجزى لجواز رجوع العامى إليه، فلا تهافت بين ما أفاده هنا و فى الموضوع الثانى.

(٢). هذا إشاره إلى الأدله اللبّيه على جواز التقليد، فإنّ عدم الإطلاق فيها أوضح من الأدله اللفظيه.

(٣). أى: مثل المتجزى، و المراد بالمثل كل من لم يحرز قيام السيره على الرجوع إليه كالمجتهد المطلق غير المستنبط لجملة وافيّه من الأحكام.

(٤). كما لا يحرز جواز الرجوع إليه من ناحيه الأدله اللفظيه، للشك فى الإطلاق.

(٥). فى الفصل الأوّل مما يتعلّق بمباحث التقليد.

و أمّا جواز حكومته (١) و نفوذ فصل خصومته (٢) فأشكل (٣). نعم (٤) لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً: «أنه ممن عرف أحكامهم» كما مرّ (٥) في المجتهد المطلق

## قضاء المتجزّي

(١). أى: حكومه المتجزّي، و هذا هو الأمر الثانى المبحوث عنه فى الموضع الثالث، و لم يعقد المصنف له موضعاً مستقلاً من البحث، و أجمل الكلام فيه، لوضوح حكمه من المباحث السابقه. و حاصل ما أفاده فيه: أن نفوذ حكم المتجزّي أشدّ إشكالا من حجيه فتواه على غيره، لاحتمال اختصاص منصب القضاء بالمجتهد المطلق، لكونه هو العارف بجلّ الأحكام، فلا يصدق قوله عليه السّلام فى المقبوله: «عرف أحكامنا» إلّا على المجتهد المطلق، فلاحظ للمتجزّي من القضاء أصلاً.

إلّا أن يقال: بما تقدم فى نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانسدادي على الحكومه من أنّه إذا عرف المتجزّي جملة معتدا بها - من الأحكام - بالاجتهاد يصدق عليه «أنه ممن عرف أحكامهم عليهم السّلام فيثبت له منصب القضاء.

(٢). هذا من إضافه المصدر إلى الفاعل، و إلّا فالخصومه للمترافعين لا للمجتهد.

(٣). أى: أشدّ إشكالا من حجيه فتواه على الجاهل. و وجه أشديه الإشكال هو: أنّ مقتضى سيره العقلاء و فطرتهم على الرجوع إلى العالم هو حجيه نظر المتجزّي أيضاً كالمطلق، إذ مناط السيره كون المرجع عالماً فيما يرجع إليه سواء علم غيره أم لا. و هذه السيره لا تتوقف إلّا على الإمضاء. و هذا بخلاف القضاء، فإنّ أدله نفوذه هى الأدلّه اللفظيه التى أناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوهما.

(٤). هذا استدراك على قوله: «فأشكل» و غرضه إثبات جواز تصدّي المتجزّي للقضاء إذا استنبط جملة وافيه من الأحكام، أو كانت موارد الإجماعات القطعيه و الأخبار المتواتره بمقدار توجب صدق الفقاهه و المعرفه.

(٥). فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي بناء على تقرير المقدمات بنحو الحكومه، حيث قال: «إلّا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريات من

الدين أو المذهب...».

(-). و توضيح الكلام فى هذا الموضوع الثالث: أنه قد ادعى الإجماع على عدم جواز تقليد المتجزى، و قد أفتى به جمع منهم السيد الفقيه صاحب العروه، حيث قال فى عداد شرائط مرجع التقليد: «و كونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوز تقليد المتجزى» فإن تمّ الإجماع المدعى فهو، و إلا فمقتضيات أدله و جوب التقليد مختلفه كما سيظهر.

و ينبغى تحرير محل النزاع أولا، فنقول: إنّ التجزى فى الاجتهاد فى قبال المطلق منه لا يراد به إلا ملكه الاستنباط لا استخراج الأحكام فعلا من الأدله، فمن يتمكن من استنباط جميع الأحكام حقيقه أو عرفا فهو مجتهد مطلق، و من ليس كذلك فهو متجزّ. و للملكه المتجزيه مراتب بلحاظ إتقان المبادئ النظرية الدخيله فى الاستنباط، فربّ متجزّ. يقارب المجتهد المطلق فى الفضل، و ربّ متجزّ لا يقدر على استنباط عشر مسائل، و بين الحدّين مراتب متفاوتة جدا.

و ليس محل الكلام هو القادر على استخراج حكم مسأله أو مسألتين قطعا، فإنّ العنوان المأخوذ فى أدله حجيه الفتوى و نفوذ القضاء - على ما مرّ - هو الفقيه و العالم بالأحكام، و هذا و إن لم يكن مرادفا للمجتهد المطلق كما أنه لا يقابل المتجزى، إذ النسبه بين الفقيه و كل من قسمى الاجتهاد هو العموم من وجه، فالفقيه من استخراج جمله و افيه من أحكام أكثر أبواب الفقه بحيث يصدق على «العالم بالأحكام» بقول مطلق، و صدقه كذلك منوط بمعرفتها بنحو الاستغراق العرفى، و هذا قد يتصادق عليه المجتهد المطلق و المتجزى، و إن كان بينهما فرق من جهه قدره الأوّل على استنباط بقيه الأحكام و عجز الثانى عنه.

و ليكن محل الكلام هو المتجزى القادر على استنباط أحكام باب أو بايين من أبواب الفقه كمن استخراج أحكام كتاب القضاء فقط، أو هى مع أحكام الشهادات، كما يظهر من الاستدلال بمعتبره أبى خديجه الآتية.

إذا عرفت محلّ النزاع، فاعلم: أنّ مقتضى بعض أدله و جوب التقليد تعين الرجوع إلى المجتهد المطلق، و مقتضى بعضها جواز الرجوع إلى المتجزى، و بيانه: أنه بناء على الانسداد و اقتضائه بطلان غير التقليد من الطرق يجب على العامى الرجوع إلى عالم ما، لكون النتيجة جزئيه، و المتيقن حينئذ

هو الرجوع إلى المجتهد المطلق لا المتجزى. هذا مع الغض عما حَقَّق في محله من أن نتيجه المقدمات هي التبعض في الاحتياط لا حجية قول الفقيه.

و بناء على الانفتاح يكون مقتضى الأدلَّة اللفظية من الكتاب و السنه - على فرض صحة الاستدلال بها على وجوب التقليد - اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، لظهور آيه النفر في وجوب الحذر عقيب إنذار الفقيه، لا وجوبه عند إنذار كل منذر، و الفقيه هو العالم بجلِّ الأحكام. و هذا ظاهر روايه التفسير أيضا من قوله عليه السَّلام: «فللعوام أن يقلدوه». و ظهور آيه السؤال من أهل الدَّكر في موضوعيه «أهل الدَّكر» للحكم بوجوب السؤال منه مقدمه للعلم ثم الاعتقاد أو العمل به. و أمَّا ظهور المقبوله «و عرف أحكامنا» في الاستغراق و عدم كفايه معرفه اليسير من أحكامهم فقد تقدم مشروحا.

و هكذا الحال في الأخبار الإرجاعيه، فإنَّها تدلُّ أيضا على اعتبار كون المرجع محيطا بجلِّ الأحكام الشرعيه، و عدم كفايه العلم ببعضها، و لفظ «الفقيه و العالم» و إن لم يرد في هذه الأخبار لكون السؤال في جملة منها عن وثاقه المرجع و أمانته في النقل، إلَّا أنَّ اعتبار فقاهه المرجع إمَّا لكونه من المرتكزات التي قرَّرها الإمام عليه السَّلام و إمَّا لكونه مما يدلُّ عليه مناسبه الحكم و الموضوع، و عدم كون تمام الموضوع هو الوثاقه في نقل ألفاظ الروايه إلى السائل، بل ورد في السؤال عن وثاقه يونس سن عبد الرحمن «آخذ عنه معالم ديني» فمفروض سؤال عبد العزيز بن المهتدي أنَّ يونس عالم بمعالم الدين، و من المعلوم توقف صدق العالم بالدين على معرفه معظم أحكامه.

و يشهد لهذا أيضا أمره عليه السَّلام أبان بن تغلب بالجلوس في المسجد و الإفتاء، فإنَّ الإفتاء في ذلك العصر و إن لم يكن بهذا الحدِّ من الصعوبه و الإعضال، إلَّا- أنَّه ليس مجرد قراءة ألفاظ الروايات على عوامِّ الشيعه، مع ما فيها من المتعارضات و العام و الخاصَّ و المطلق و المقيد و غير ذلك مما يتوقف استفاده الحكم الشرعي منها على إعمال نظر فيها، خصوصا و أنَّ الإفتاء المأمور به لم يقيد بباب دون باب، و هذا طبعاً منوط بالعلم بأكثر الأحكام الشرعيه و بالفقاهه في الدين.

و بهذا يظهر أن المقصود من الإرجاع إلى رواه الأحاديث في المقبوله و غيرها ليس الإرجاع إلى من روى صرف الوجود من أحاديثهم عليهم السَّلام حتى يستأنس منه حجية فتوى المتجزى، كيف؟

و المفروض فى المقبوله اختلاف الحاكمين فى الشبهه الحكيمه و هى الدين أو الميراث، و من المعلوم أنّ المنصوب فى هذا الموارد لفصل الخصومه و النزاع هو المجتهد المطلق خصوصا بقريته «عرف أحكامنا». و لا إطلاق فى قوله عليه السّلام: «روى حديثنا، وإنما كان ذكره للتنبه على استناد القاضى إلى روايتهم عليهم السّلام فى قبال قضاء العامه الذين أوجب انحرافهم عن باب مدينه علم الرسول صلى الله عليه و آله و سلم استنادهم إلى غير رواياتهم عليهم السّلام الموجب لوقوعهم فى التّيه و الحكم بخلاف ما أنزل الله تعالى على نبيه و آل بيته المعصومين عليهم السّلام.

فالمتحصل: أن الأدلّه اللفظيه تقتضى اعتبار الاجتهاد المطلق فى مرجع التقليد. نعم فى خصوص معتبره أبى خديجه كلام سيأتى التعرض له «إن شاء الله» هذا كله حال الأدله اللفظيه.

و أما بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فقيل: إنّه استقرّ على عدم الفرق فى الرجوع إلى المجتهد بين المطلق و المتجزّى، لوحده المناط و هو الخبرويه، «لوضوح أن جاهلهم بشىء يرجع إلى العالم به و إن لم يكن له معرفه بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصّائى بالعيون مثلا- و إن لم يكن له خبره بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفه ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلا. بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزّى على قول المجتهد المطلق عند المعارضه، كما إذا كان المتجزّى أعلم من المجتهد المطلق، لممارسته و دقته فى العلوم العقليه، و كونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمه الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوه بتلك المثابه فى المسائل الراجعه إلى مباحث الألفاظ كغيرها»(1).

و يدلّ على كفايه مطلق الاجتهاد فى مرجع التقليد و عدم اعتبار الاجتهاد المطلق فيه معتبره أبى خديجه عن الصادق عليه السّلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا (قضايانا) فاجعلوه بينكم، فإنّى قد جعلته قاضيا، فتحاكموا إليه». و تقرّبه هو ما أفاده سيّدنا الأستاذ «قده» بقوله: «و كونها فى القضاء لا يمنع من الاستدلال بها فى المقام، لأنّ منصب القضاء منصب الفتوى، و لا عكس، فما دلّ على عدم اعتبار شىء فى القاضى يدلّ على عدم اعتباره فى المفتى»(2). و عليه تكون هذه الروايه المعتبره إمضاء للسيره الجاربه على جواز رجوع الجاهل إلى العالم من دون اعتبار كونه عالما مطلقا.

أقول: لا-ريب في بناء العقلاء على مراجعته الخبير المتجزّي في الجملة، و تقديم قوله - في ظرف المخالفه - على قول من له إحاطه بأبواب أخرى من الفنّ، و مثاله المعروف هو الطبيب الأخصائي بالقياس إلى العالم بالطبابة العامه، إذ لا شك في تقديم رأى الأوّل على الثاني عند المعارضه. لكن التنظير به لما نحن فيه من مساواه قول المتجزّي للمجتهد المطلق أو تقديم قوله عليه لا يخلو من شىء، إذ مورد البحث في المقام وجود مجتهدين مثلا- أحدهما متجزّ في باب القضاء، و الآخر مطلق له القدره على استنباط تمام أبواب الفقه، و في خصوص كتاب القضاء تتوفر القدره اللازمه لاستخراج أحكامه لكلّ منهما، و إن أمكن كون أحدهما أكثر مهاره من الآخر في استنباط ذلك الباب.

و هذا بخلاف الطبيب، فإنّ الطبيب الأخصائي - في عضو أو جهاز من أجهزه البدن - له الخبره بأمراض مورد اختصاصه بما يكون الطبيب العام فاقدا لتلك الخبره قطاعا، و في مثله يقدّم قول المتجزّي بلا شك، و أين هذا من المجتهد المطلق و المتجزّي في باب من أبواب الفقه؟ فان مفروض البحث قدره المتجزّي على استنباط أحكام مورد اجتهاده من إعمال قواعد عامه أو جمع بين المتعارضات و نحوها كما يقتدر المجتهد المطلق على استنباطها.

و الواقع أنّ إحراز سيره العقلاء و المتشرعه على العمل بقول المتجزّي في الأحكام الشرعيه مع وجود المجتهد المطلق مشكل، خصوصا مع ما فيها من الاهتمام الذي ليس في الشئون الدنيويه، فان المهم في باب التقليد تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل بعد العلم الإجمالى بالتكاليف الالتزاميه في الشريعه المقدسه، فلو كان المتجزّي أعلم في باب من المطلق أمكن دعوى بنائهم على مراجعته، و إلا فمع فرض المساواه لا تخلو دعوى بنائهم على الرجوع إليه من تردّد.

هذا كله بناء على ثبوت صغرى رجوعهم إلى المتجزّي من أهل الخبره في الدين، و المهم حينئذ إمضاء هذا البناء العملى، و قد عرفت أن سيدنا الأستاذ «قده» اعتمد على ظهور معتبره أبى خديجه في كفايه التجزّي في الاجتهاد للتصدى لمنصب القضاء، و ما ثبت له ثبت للفتوى أيضا، و لا عكس.

و تحقيق هذا الأمر منوط بالنظر في جهتين، الأولى: في ما يستفاد من متن المعتبره، الثانيه: في النسبه بينها و بين سائر الأدله اللفظيه الظاهره في اعتبار الاجتهاد المطلق.

أمّا الجبهه الأولى فمحصلها: أن هذه المشهوره رواها ثقة الإسلام الكليني بلفظ «من قضائنا»

و رواها الشيخ - كما فى الوسائل - بلفظ «من قضايانا» و على كلّ منهما فإمّا أن تكون حرف الجر للتبويض أو للبيان، و الاستدلال بها على كفايه الاجتهاد فى باب القضاء للتصدى لهذا المنصب الشامخ منوط بدلاله الروايه على كفايه معرفه جمله من أحكام القضاء، إمّا بأن يقال فى مدلولها:

«يعلم شيئاً هو قضاؤنا» أى يعلم خصوص ما ورد عنهم عليهم السّلام فى باب القضاء من موازين الحكم. و إمّا أن يقال: «يعلم شيئاً من طبيعه قضائهم عليهم السّلام و يكون حرف الجر للتبويض بناء على صحته فى المقام، لعدم كون الأفراد أبعاض الطبيعه.

و على كل منهما يكفى كون القاضى مجتهدا فى باب القضاء، و حيث إنّ منصب القضاء هو منصب الفتوى أمكن القول بجواز العمل بفتوى المتجرى.

أقول: لا بد من ملاحظه مدلول الروايه بناء على كلتا النسختين، فبناء على نسخه الكافى «من قضائنا» قد يتجه ما تقدم من نفوذ قضاء المتجرى فى كتاب القضاء، نعم لا تصدق معرفه طبيعه قضائهم عليهم السّلام على معرفه مسأله أو مسألتين مثلاً، كما أنّ العارف بمسألتين من علم النحو أو الطب لا يصدق عليه أنه نحوى أو طبيب، بل ظاهره معرفه جميع الأحكام.

و بناء على نسخه التهذيب «من قضايانا» فقد يشكّل الأمر، لأنّ الجمع المضاف من ألفاظ العموم، فتعتبر معرفه جميع الأحكام بحيث يصدق الاستغراق العرفى، و يتحد هذا المضمون مع مثل المقبوله الظاهره فى اعتبار الفقاهه و الاجتهاد المطلق. و لا يجدى كون حرف الجر للتبويض، فان بعض الكثير كثيراً أيضاً، فإنّ علومهم عليهم السّلام بحار ليس لها ساحل و لا يحيط بها بشر، فلا بد من كون بعضها كثيراً أيضاً، فإنّ القطره و إن كانت بعض البحر حقيقه، إذ كل جزء من أجزاء المركب بعضه و إن كان قليلاً، إلّا أن صحه النسبه البعضيه عرفاً أمر آخر غير الصدق اللغوى و الدقى العقلى، فهى متقومه بكون البعض كثيراً فى نفسه و بالنسبه إلينا، و قد حكى أنه قيل لصاحب الجواهر أعلى الله مقامه الشريف عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه: «عنده شىء من علم جعفر عليه السّلام مع أنّه من أعظم الفقهاء و أعمدتهم و مّن وفقه الله تعالى لتحرير دوره كامله من أمّهات المباحث الفقيهيه.

و على هذا الاحتمال تكون معتبره أبى خديجه موافقه للمقبوله و نحوها.

إلّا أنّه قد يعوّل على نقل الكلينى باعتبار أضبطيته فى مقام النقل، و تقع المعارضه بينها و بين سائر الأدله اللفظيه، إذ الأحكام الواصله عنهم عليهم السّلام فى باب الخصومات ليست بكثيره فى نفسها.

هذا بعض الكلام فى الجبهه الأولى.

و أمّا الجبهه الثانيه و هى بيان النسبه بين المشهوره - على فرض دلالتها على كفايه معرفه أحكام القضاء و فصل المرافعات - و المقبوله و نحوها مما ظاهره اعتبار الاجتهاد المطلق، فنقول: بناء على ظهور المشهوره بدوا فى نفوذ قضاء المتجزى تقع المعارضه بينها و ما بمضمونها كما فى صحيحته الأخرى: «اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضيا» و غيرها مما استدل به على كفايه التجزى فى الاجتهاد، و بين المقبوله: «و عرف أحكامنا» الظاهره فى معرفه مقدار معتد به من الأحكام.

و الظاهر لزوم تقييد المشهوره بالمقبوله، فإنّ معتبره أبى خديجه و إن دلت على كفايه العلم بشىء من قضائهم عليهم السلام فى جواز التصدى لهذا المنصب، إلا أنّ مقتضى قوله عليه السلام فى المقبوله: «و عرف أحكامنا» عدم كفايه العلم بمطلق الشىء من قضائهم فى مشروعيه القضاء فى المرافعات، و أنّ اللازم معرفه كثير من أحكامهم عليهم السلام، خصوصا مع كونه عليه السلام فى مقام نصب القاضى لفصل النزاع فى الشبهه الحكميه التى تعارضت الروايات فيها كما هو مفروض سؤال عمر بن حنظله من الاختلاف فى الدين و الميراث، فلا يكفى فى التصدى لهذا المنصب التلبس بصرف الوجود من روايه الحديث، ما لم يبلغ مرتبه صدق «العالم و العارف بالأحكام» عليه.

هذا كله بناء على كون المشهوره كالمقبوله ناظره إلى القاضى المنصوب بالنصب العام، و إلا فبناء على كون مفادها نصب قاضى التحكيم فلا معارضه لها مع المقبوله، لتعدد المورد.

و الإجماع على عدم اعتبار روايه جميع أحاديثهم عليهم السلام و لا النظر فى جميع حلالهم و حرامهم - لكفايه النظر فى الجمله المعتد بها - و إن كان صحيحا، كما أنّ حمل المعرفه على الملكه خلاف ظهور المعرفه فى الفعلية و تفكيك بين فقرات الروايه يأباه سياقها، إلا أنّ ذلك كله لا- يوجب حمل «عرف أحكامنا» على الجنس الصادق على القليل و الكثير، حتى يقال بكفايه التجزى فى مقام القضاء، و ذلك لأنّ تعذر إرادته الاستغراق الحقيقى من معرفه أحكامهم و تعذر حمل المعرفه على الملكه لا يوجبان التنزل إلى كفايه مطلق المعرفه الفعلية ببعض الأحكام، بل يتعين الحمل على الجمله المعتدّ بها كما ذكرنا، فما أفاده سيدنا الأستاذ «فده» فى المستمسك عقيب كلامه المتقدم لا يخلو من خفاء.

و كيف كان فلو فرض سقوط المقبوله بالتعارض تعين القول باعتبار معرفه جملته و افية من أحكام



الفقه، و عدم كفايه التجزّي في خصوص باب القضاء فضلا عن التقليد فيه - كما ذهب بعض إلى ثبوته له تمسكا بالإطلاقات - و الوجه فيه: أنّ منصب القضاء على ما يظهر من جملة من الأخبار لم يثبت بالأصالة إلاّ- لنبيّ أو وصي نبي كما في صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السّلام فلا يشرع لغيرهما إلاّ بالإذن منهما «عليهما الصلاه و السّلام» خصوصا أو عموما كنوّاب الغيبة، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصي و لو عناه كوكيل الوصي، غايته أنّ عهده في طول عهد الوصي و من فروعه. و ظاهر الصحيحه نفى الولاية العرضيه عن غير النبي و الوصي صلوات الله عليهما» لا نفى الولاية الطولية الحاصله بالإذن، و المتيقن ممن أذن له في القضاء هو المجتهد المطلق الجامع للشرائط، و يشك في نفوذ قضاء غيره، و الأصل الأوّلى و إن اقتضى إباحته لكل مكلف، إلاّ أنّ مقتضى الأصل الثانوي المستفاد من النصوص عدم مشروعيته لمن لا أهليته له.

هذا بعض الكلام في قضاء المتجزّي، و قد عرفت أنّ الأقوى عدم ثبوت هذا المنصب لمطلق مراتب التجزّي، لإناطته بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و هو مما يتوقف على استخراج الكثير من أبواب الفقه الشريف، و لذلك لا يثبت للمجتهد المطلق الذي لم يستنبط الجملة المعتمد بها.

و أمّا مسأله تقليد المتجزّي و حجية فتواه على غيره فقد عرفت استدلال سيدنا الأستاذ «قده» عليه «بأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا- عكس» و الحكم في الأصل - أعني جواز تصدى المتجزّي لمنصب القضاء - و إن لم يكن واضحا عندنا، إلاّ أنّه على فرض تسليمه لم يتضح لنا التلازم بين منصب القضاء و الفتوى دون العكس، فان كلاً منهما لكونه نيابه عن المعصوم عليه السّلام يتوقف على الإذن الخاصّ أو العام، مع ما بين أحكام البابين من تفاوت.

و عليه يكون الأحوط - لو لم يكن أقوى - اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، و الله أعلم بحقيقه الحال.

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيّه (٢)

مبادئ الاجتهاد

(١). الغرض من عقد هذا الفصل الإشاره إلى مبادئ الاجتهاد - فى الفقه الشريف - أعنى بها العلوم التى يتوقف عليها، و قد اختلفت كلماتهم فى حصرها، فعدها بعضهم ستة، و بعضهم اثنى عشر علما، و هى اللغه و النحو و الصرف و المعانى و البيان و الأصول و الكلام و المنطق و التفسير، و العلم بأحاديث الأحكام، و بمواقع الإجماع، و الرجال، و الرياضى الشامل للحساب و الهندسه و الهيئه. و أضاف بعضهم إليها أموراً اخر كعدم كونه بَحَاثًا و جريًا على الفتوى و مستبدا بالرأى و غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات. و ربما يجمع بين القولين الأولين بتوقف حصول الملكة على الستة، و الاستنباط الفعلى على اثنى عشر علما، و كماله على أمور أخرى.

و لكن المصنف اقتصر هنا على دخل خصوص العلوم العربيه فى الجملة و التفسير كذلك و علم الأصول، و سيأتى.

(٢). هذا الإحتجاج مما لا- إشكال فيه، لتوقف الاجتهاد على العلوم العربيه توقّف ذى المقدمه على مقدماته الوجوديه، لكون عمده أدله الفقه - و هى الكتاب و السنه - عربيه.

و المراد بالعلوم العربيه العلوم التى يكون موضوعها الألفاظ العربيه من حيثيات مختلفه، و هى علم اللغه و النحو و الصرف و البلاغه و العروض.

أمّا توقّف الاستنباط على معرفه علم اللغه فواضح، للزوم إحراز معانى المفردات

فى الجملة (١) و لو (٢) بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد (٣) فى المسأله بالرجوع إلى ما دُونَ فيه، و معرفه (٤) التفسير كذلك.

الوارده فى الأدله، كلفظ الصعيد و الغسل و المسح و المفازه و الكعب و الكفّ و اليد و الآنيه و الغناء، و نحوها من الألفاظ التى تعلق بها حكم شرعى.

و أمّا توقفه على علم النحو فلأنه يعرف به معانيها التركيبية الحاصله من تركيب العوامل اللفظيه و المعنويه مع المعمولات، فيلزم معرفه الفاعل و المفعول و الحال و المبتدأ و الخبر و نحوها مما يوجب اختلاف حركه الكلمه فيها اختلاف معانيها. و لا يلزم التبحر فى جميع مباحثه مما لا دخل له فى الاستنباط كمسأله «الإخبار بالذى» و الفرق بين عطف البيان و البدل، و المسأله الزبوريه.

و أمّا توقفه على علم الصرف، فلأنه تعرف به الهيئات المختلفه الطارئه على ماده، و تصاريفها الموجه لاعتوار المعانى المتشتمه عليها بالمضى و الاستقبال و الأمر و غيرها.

و أمّا علم البلاغه فليس له دخل بتلك بالمثابه و إن كان بعض مباحثه كمبحث الإنشاء و الإخبار، و القصر و نحوها مفيدا. و تكثر فائدته لو قيل بترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأفصحيه. و أمّا علم العروض الباحث عن القوافى و الأوزان فلا دخل له أصلا فى الاجتهاد.

(١). قيد ل «معرفه» يعنى: أن الاجتهاد فى الفقه يتوقف على معرفه عده من مباحث العلوم العربيه، لا على معرفتها بتمامها، فتوقف الاجتهاد على معرفه بعض مباحث علم اللغه و النحو و الصرف واضح، دون توقفه على معرفه علم العروض، و جمله أخرى من مباحث النحو.

(٢). قيد للمعرفه، يعنى: أن تلك المباحث - التى يتوقف عليها الاستنباط من اللغه و جمله من مسائل النحو و الصرف - لا يلزم على المجتهد معرفتها بالفعل و إيداعها فى صدره، بل يكفى ملكه الاقتدار عليها بمراجعته الكتب المدونه فيها.

(٣). أى: الاجتهاد الفعلى و هو استنباط الأحكام عن أدلتها.

(٤). معطوف على «معرفه العلوم العربيه» و قوله: «كذلك» يعنى: فى الجملة و لو بأن

و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول (١)، ضروره أنه ما من مسأله إلا و يحتاج فى استنباط حكمها إلى قاعده أو قواعد برهن عليها فى

يقدر على معرفته بالرجوع إلى كتب التفسير. و وجه الحاجه إلى معرفه التفسير فى الجملة هو معرفه آيات الأحكام التى هى خمس مائه آيه على ما قيل، و قد صنّف غير واحد من الأصحاب كتباً فى هذا الموضوع. و لا بد للفقهاء من مراجعته هذه الآيات و ما ورد فيها من تخصيص و تقييد و بيان كى لا يتسرّع إلى الأخذ بظاهر الآيه أو بظاهر الروايه التى قد تخالف الآيه بوجه من الوجوه.

(١). لا ريب فى ما أفاده «قده». و لا يخفى أن توقف استنباط الأحكام الفرعيه على علم الأصول أشدّ بكثير من توقفه على سائر العلوم، فإنّ ملكه الاجتهاد لا- تحصل إلا- بإتقان مسائل هذا العلم و صيرورته ذا رأى فى أكثر مسائله. و وجه الحاجه إليه فى الاستنباط الفعلى هو ما أشار إليه فى المتن من ابتناء أكثر المسائل الفقيهيه عليه، فإنّ أكثر الفقه يستنبط من أخبار الآحاد، و بعضها من ظواهر الكتاب و الإجماع و الأخبار المتواتره. و لا بد من علم الأصول فى إثبات حججه خبر الثقة أو العدل أو الموثوق به، و كذا ظهور الكتاب بل مطلق الألفاظ، لأنّه متكفل لإثبات الحججه. و كذا نحتاج إليه فى مسأله تعارض الروايات لأجل العلاج و إثبات حججه واحد من المتعارضين تعييناً أو تخيراً.

و كذا فى مسأله حججه الاستصحاب و الإجماع و حكم تعارض الاستصحابيين و تشخيص سببيه أحد الشكين للآخر، و حكمه أصله على الأصل الجارى فى الشك المسببى، و جريانه فى التدرجات.

و كذا مباحث الاستلزامات كمسأله وجود التلازم بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها و عدمه، و اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد، و جواز الترتب فى تراحم الضدين و عدمه، و جواز اجتماع الأمر و النهى فى واحد ذى عنوانين. و كذا يحتاج إلى علم الأصول لمعرفة ما يحقّق صغرى الظهور كباب المفاهيم و العام و الخاصّ و المطلق و المقيّد، إلى غير ذلك من المسائل الأصوليه المحتاج إليها فى استنباط الأحكام الفرعيه. و مع هذه الحاجه الشديده إلى علم الأصول أورد أصحابنا المحدثون على الاحتياج إلى هذا العلم وجوها ضعيفه و شكوكا واهيه تعرض فى المتن لبعضها مع اندفاعه.

الأصول، أو برهن عليها مقدّمه في نفس المسأله الفرعيه، كما هو طريقه الأخبارى (١). و تدوين (٢) تلك القواعد المحتاج إليها على حده (٣) لا يوجب كونها بدعه (٤)،

(١). فإنهم حذرا من تصنيف كتاب مستقل في علم الأصول تعرّضوا بإيجاز لجمله من مباحث هذا العلم في مقدمه كتبهم الفقهيّه، كصاحب الحدائق حيث أودع عدّه من مسائل العلم في مقدمه الحدائق. و لو كان المقصود من عدم تأليف كتاب في علم أنّ تأليفه يحسب بدعه عندهم فيرد عليهم: أنّه لم يفرّق في صدق البدعه إيداع مطالبه في كتاب مستقل أو في مقدمه كتاب فقهيّ.

(٢). مبتدأ خبره «لا يوجب» و هذا إشاره إلى أوّل الشكوك الواهيه التي أبداها بعض المحدثين، و حاصله: أنّ تدوين كتاب في علم الأصول بدعه، لأنّ علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمه عليهم السّلام، و نقطع بأنّ قدماءنا و حاملي أخبارنا لم يكونوا عالمين بها، و قد كانوا يتديّنون بدين أئمتهم عليهم السّلام، و يعملون بأخبارهم، و مع ذلك قرّهم أئمتهم على ذلك، فاستمرّ ذلك إلى زمان ابن أبي عقيل و ابن أبي جنيد، ثم حدث بينهم علم الأصول. فهو بدعه و ضلاله.

و يكفى في رد هذه الدعوى ما أشار إليه في المتن، من أن عدم تدوين علم الأصول في عصر الحضور و تدوينه بعده ليس بدعه، و إلاّ لكان تدوين كثير من العلوم كالتفسير و التجويد و النحو و الصرف و غير ذلك بدعه، فهل يرضى المحدث أن يتخيّل أن أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه «لما أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوين علم النحو و تأسيسه أمره بتأسيس بدعه؟ و لم يكن شىء من قواعده ثابتة؟ فان الالتزام بذلك في غايه البشاعه، إذ من المسلّم وجود قواعد النحو قبل أمره صلوات الله عليه» إياه بتدوين النحو، غايه الأمر أنها لم تكن مدوّنه قبله.

(٣). قيد لقوله: «و تدوين تلك القواعد» أى: تدوين تلك القواعد على حده، لا في مقدمه كتاب فقهيّ.

(٤). كما زعمها أصحابنا المحدثون.

و عدم (١) تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، و إلا (٢) كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه.

و بالجملة (٣): لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها

(١). مبتدأ خبره «لا يوجب» و هو تتمه للتوهم المزبور و ليس توهما آخر، و لو قال في تقرير هذه الشبهة: «و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حده مع عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب بدعه» كان أخصر و أبين للمطلب، و الأمر سهل.

(٢). هذا هو الجواب النقضى عن شبهة المحدثين، يعنى: و إن كان تدوين هذه القواعد في كتاب في زمن الغيبة بدعه لكان تدوين الفقه بدعه أيضا، مع أنّ المحدثين بذلوا الجهد في الفقه و ألفوا فيه، أ فهل كان تأليف كتاب فقهي استدلالى بدعه بمجرد أنه لم يكن في عصر الحضور؟ أو هل يكون العمل بالقواعد النحوية بدعه لمجرد أن تدوينها كان في عصر الغيبة و إن كانت القواعد معمولا بها حتى قبل ظهور الإسلام؟ و بالجملة: أنّ مقصود المحدثين من دعوى «كون علم الأصول بدعه» إما أن يكون لعدم توقف استخراج الأحكام الفرعية عليه، و إما لمنع تسميه هذه القواعد بعلم الأصول، و إما لعدم صحه تدوينها بعنوان علم مستقل.

و الكل واضح البطلان، أما الأوّل فلما عرفت من توقف استنباط جُلّ الأحكام على علم الأصول، و هذا في الجملة مما يعترف به المحدث، لأنه يتعرض لشيء من مباحثه في مفتتح الفقه و مدخله.

و أما الثانى فلأنه نزاع لفظى لا يليق بأهل الفضل بعد كون المسمى محتاجا إليه عند الكل.

و أما الثالث فلأنّ تدوينها في كتاب مستقل لا يجعل علم الأصول بدعه، و إلا كان تدوينها في مقدمه كتاب الفقه بدعه أيضا، مع أنه لا يكون كل بدعه حراما، أعاذنا الله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا.

(٣). هذه خلاصه ما أفاده بقوله: «و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول» إلى هنا.

إلّا (١) الرجوع إلى ما بنى عليه (٢) في المسائل الأصولية، و بدونه (٣) لا يكاد يتمكّن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا (٤) كان أو أخبارياً.

نعم (٥) يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنه

(١). متعلق ب «لا محيص» يعنى: لا مناص للمجتهد إلّا مراجعه مبانيه فى مسائل علم الأصول.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به القواعد الممهده للاستنباط، المبحوث عنها فى علم الأصول.

(٣). أى: و بدون الرجوع إلى القواعد الأصوليه لا يكاد يتمكّن من الاستنباط.

(٤). أى: سواء كان المتصدى للاستنباط أصولياً أم أخبارياً. فكما يتوقّف استنباط الأصولى من الكتاب و السنه على إثبات ظهور هيئه «افعل» فى الوجوب و إثبات حجيّه الظاهر للعموم لا لخصوص المخاطبين، فكذلك يتوقّف استنباط الأخبارى على ذلك.

و هكذا سائر المباحث الأصوليه.

(٥). استدراك على قوله: «ما من مسأله إلّا و يحتاج...» و حاصله: أنّ الحاجه إلى علم الأصول فى استنباط الأحكام و إن كانت مسلّمه، لما عرفت، إلّا أنّ هذا الاحتياج ذو مراتب، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص و المسائل و الأزمنه، فإذا كان مدرك المسأله واضحاً جداً بأن كان روايه صحيحه سندا و واضحه دلالة كانت القاعده الأصوليه المحتاج إليها فى هذه المسأله هى حجيّه الخبر و الظهور. و إن كان مدرك المسأله مما فيه إعضال و إشكال كانت القواعد الأصوليه المحتاج إليها أزيد، كما فى مسأله ضمان عاريه الذهب و الفضة، فان الأخبار فيها على طوائف يتوقّف استنباط الحكم فيها على ملاحظه الظاهر منها و الأظهر و العام و الخاص، و مسأله انقلاب النسبه و عدمه، و هكذا.

و قد تكون الحاجه إلى علم الأصول شده أو ضعفاً بلحاظ الأزمنه، ففى الصدر الأوّل حيث كان الرواه فى عصر الحضور كان استنباط الأحكام فيه أسهل و أخف مئونه من عصرنا، خصوصاً لأجلائهم، و هذا بخلاف العصور المتأخره، للزوم الفحص عن المخصص و المقيد و المعارض مما يتوقف عليه الاجتهاد فعلاً، و لم يكن الاجتهاد فى

و الأشخاص، ضروره (١) خفّه مؤونه الاجتهاد فى الصدر الأوّل، و عدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنه اللاحقه، مما لا يكاد يحقق (٢) و يختار عاده إلا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصوليه «-» .

الصدر الأوّل محتاجا إليه. و لزوم الفحص من جهه أن ما استظهره من الخبر هل يوافق ما استفاده الأصحاب؟ و هل يكون فى مورده إجماع قطعى أو شهره كذلك أم لا؟ و كل هذه الأمور لم يكن فى عصر الحضور.

و قد تختلف مراتب الحاجه إلى علم الأصول بنظر الأشخاص المتصدّين للاستنباط، فربما كان بعضهم سريع القطع بحكم يستنبطه، و لا- يتخيّل معارضه مدركه بأمر آخر، فلا يحتاج إلى إعمال قواعد أصوليه، بخلاف مجتهد آخر بطىء الجزم بما يستنبطه من الأحكام، فهو محتاج جدّاً إلى إعمال قواعد أصوليه فيه.

(١). تعليل و بيان لقوله: «نعم يختلف» و اقتصر المصنف على تقريب مراتب الحاجه إلى علم الأصول بلحاظ قرب عهد الاستنباط بعصر الحضور و بعده عنه، و قد عرفت أنفا مراتب الحاجه بلحاظ المسائل و الأشخاص أيضا. و المقصود من هذا كله أنّ الحاجه إلى علم الأصول موجبه جزئيه مسلّمه، و لا وجه لإنكارها، و إنّما الكلام فى مقدار الاحتياج إليه، و هو يختلف باختلاف الأشخاص، و الصحيح أنّ جلّ ما دوّن فى كتب الأصول المتأخره دخيل فى الاستنباط.

(٢). بصيغه المجهول، يعنى: لا يمكن أن يختار المجتهد رأيا أو يحقّق حكما إلا بالاستعانه من القواعد الأصوليه.

=====

(-). كما يلزم الاطلاع على شىء من المباحث المنطقيه كشرائط البرهان، و كيفيه تراكيب البراهين و امتيازها عن سائر مواد الأقيسه من الصناعات الخمس من الجدل و الخطابه و الشعر و السفسطه، لتوقف استنباط الأحكام من مآخذها على الاستدلال، و ذلك لا- يتم إلا- بالمنطق، بل هو من مبادئ علم الأصول أيضا، لأنه من العلوم النظرية التى يكثّر فيها الاختلاف، فلا بد من معرفه مواد الأقيسه لتمييز البرهان عما يكون مصادره على المطلوب أو مغالطه.

و مما يتوقف عليه الاستنباط علم الرّجال، لأنّ عمدته أدله الأحكام الشرعيه لما كانت أخبار



الآحاد، لعدم وفاء الأخبار المتواتره و الإجماعات القطعيه بجلّ الفقه، فاللازم إحراز صدورها بوجه حتى يصح الاستناد إليها في الاستنباط، و إلا كان الاستناد إلى غير الحججه، و كان الإفتاء حينئذ بغير علم. و حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بصدورها غير متيسّر فلا بد من تحصيل الوثوق بصدورها، و هو منوط بالاطّلاع على تراجم رجال السند و معرفه حالهم و أنّهم متحرّزون عن الكذب في المقال أولاً، فلا محيص عن التحرّي عما يوجب الوثوق بصدور الروايه من وثاقه الراوى أو عمل المشهور بها أو غير ذلك من موجبات الوثوق بالصدور، و ما لم يحصل هذا الوثوق لا يصح الاستناد إلى الروايه.

و على هذا فتكون الحججه هي الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن مخبره ثقّه، فنحتاج إلى علم الرّجال لتشخيص خبر الثقه عن غيره، كما نحتاج إلى مراجعه كلمات الأصحاب للاطلاع على أنّهم أعرضوا عنه أم لا، حيث إن إعراضهم إمّا رافع للوثوق بصدوره أو لإيراده طاهره، فيعلم إجمالاً باختلال أصاله الظهور أو الصدور فيه، و مع هذا العلم لا وجه لحججه الخبر و الاعتماد عليه.

نعم إذا أعرض الأصحاب عن خبر معتبر سندا مع العلم بوجه إعراضهم كانت العبره بذلك الوجه لا بنفس الإعراض، كما إذا علم أنّهم أعرضوا عن الخبر لزعمهم ضعف سنده، لوقوع رجل فيه حسبه ضعيفا، أو زعموا اعتبار عداله الراوى في حججه خبره، أو كون الراوى إمامياً أو غير ذلك مما يعتبر عندهم في حججه الخبر و لا يعتبر عندنا، أو زعموا معارضه الخبر المعرض عنه لخبر آخر فأخذوا بأحدهما و تركوا الآخر لمجرد الأخذ بأخبار التخيير، لا لخلل في الخبر الذي لم يعولوا عليه، أو غير ذلك، فان هذا الإعراض لا يكون كاسرا لسوره حججه الخبر المعرض عنه مع الوثوق بصدوره من ناحيه سنده.

و الإعراض الموهن لحججه السند و الرافع للوثوق بصدوره هو ما إذا لم يعلم وجه الإعراض مع فرض موافقه المشهور لهذا المجتهد في شرائط حججه الخبر.

فالمتحصل: أنّ المجتهد لا يستغنى عن علم الرّجال، فلا بد من الخوض فيه حتى يظهر له أن إعراضهم عن خبر هل هو لأجل المبني الذي لا يكون صحيحا عنده أم لخلل فيه لم يظهر له. كما أنّ عملهم بخبر ضعيف هل هو لتوثيق الراوى أم لاحتفاهه بقرائن تدل على حصته، فإذا ثبت أنّ إعراضهم لم يكن من ناحيه ضعف السند، أو أن عملهم بخبر ضعيف لم يكن لتوثيق السند - مع فرض

عدم موافقتنا لهم فى ذلك - لم يكن إعراضهم كاسرا و لا عملهم جابرا.

و مع ما عرفت: من أن المناط عندنا هو الوثوق بالصدور خبريًّا كان أم مخبريًّا - تعرف مسيس الحاجه إلى علم الرّجال لتحقيق صغرى خبر العدل و الثقه و الحسن و القوى.

و لكن ذهب جمع إلى الاستغناء عنه و عدم توقف الاستنباط عليه، لوجوه، منها: دعوى قطعيه أخبار الكتب الأربعة لقرائن زعموا وفائها بإثبات دعواهم، و منها: كفايه حصول الظن بالصدور من عمل علمائنا بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام. و منها: غير ذلك.

و لكن الكل مخدوش، و نقتصر من الكلام بإرجاع الطالب العزيز إلى ما أفاده بعض أجله العصر فى مدخل معجم رجال الحديث لإبطال هذه الدعوى، و ضروره المراجعه إلى علم الرّجال فى مقام الاستنباط.

اتفقت الكلمه على التخطئه فى

التخطئه و التصويب

(١). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما نسب إلى جماعه من المخالفين من القول بأن كل مجتهد مصيب، و أنه لا حكم فى الواقع سوى ما يؤدي إليه رأى المجتهد، ثم المناقشه فيه و إثبات التخطئه. و قبل الخوض فى المقصود تبه على أمر متسالم عليه و هو التخطئه فى العقليات، و سيأتى بيانه. و لا- بأس بالإشاره أولاً- إلى محل النزاع و موارد البحث و الخلاف فى مسأله التخطئه و التصويب، فنقول:

تقدم فى الفصل الأول من مباحث الاجتهاد أن جماعه من العامه عرّفوه بأنه «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى» و إن ورد هذا التعريف فى كلمات جمع من أصحابنا، كما سبق توضيحه، إلا أن الفارق بيننا و بينهم فى مدارك الأحكام و ما يوجب الظن بها، فأصحابنا يستندون إلى الكتاب و السنه، و أولئك يستندون إليها و إلى طرق ظنيه أخرى. و فرّقوا بين الظن الحاصل من الكتاب و السنه، و غيره، فقالوا بالتخطئه فى الأول كما التزموا بها فى العقليات، و اختلفوا فى الظن بالحكم المستند إلى مثل القياس فقال جمع منهم بالتخطئه و آخرون بالتصويب.

قال الآمدى: «المسأله الظنيه من الفقهيّات إمّا أن يكون فيها نصّ أو لا يكون. فإن لم يكن فيها نصّ، فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب، و أن حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع الظنّ المجتهد، فحكم الله فى حق كل مجتهد ما أدى إليه

اجتهاده و غلب على ظنّه، و هو قول القاضى أبى بكر و أبى الهذيل و الجبائى و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطى، لأنّ الحكم فى كل واقعه لا يكون إلاّ معينا، لأنّ الطالب يستدعى مطلوبا، و ذلك المطلوب هو الأشبه عند الله فى نفس الأمر».

و قال ابن حزم: «ذهبت طائفه إلى أنّ كل مجتهد مصيب، و أن كل مفت محقّ فى فتياه على تضاده».

و قال الغزالى: «انه ليس فى الواقعه التى لا- نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، و حكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، و هو المختار، و إليه ذهب القاضى. و ذهب قوم من المصوّبه إلى أنّ فيه حكما معينا يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبا و إن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلف، فأصاب ما عليه» ثم أطال الكلام فى بيان مختاره و بيان الفارق بين ما لا نصّ فيه و ما فيه النص، فراجع (١).

و الحاصل: أن الناظر فى كلماتهم يظهر له أنّهم مختلفون فى التصويب، فبعضهم ينكره رأسا، و بعضهم يلتزم به فى ما لا نصّ فيه. و عليه فنسبه التصويب إلى المخالفين مطلقا أو إلى الأشاعره خاصه دون المعتزله لا تخلو من شىء.

(١). لأنّ التصويب فيها مساوق لجواز اجتماع النقيضين أو الضدين، و بيانه: أن المراد من العقليات هى الأمور النفس الأمريه المتحققه فى صقع الواقع التى لا- يتوقف تحققها على اعتبار معتبر و فرض فارض، سواء تحققت فى وعاء الخارج كالجواهر و الأعراض، أم لم تتحقق فيه، بل كانت ثابتة فى وعائها المناسب لها كاستحاله اجتماع الضدين و النقيضين و إمكان الممكن و غيرها، فهذه أمور واقعيه لا يتوقف تحققها على اعتبار الشارع أو العقلاء و ان لم توجد فى الخارج فى نفسه أو فى غيره كما هو حال الجواهر و الأعراض.

و الوجه فى اتفاق كلمتهم على التخطئه فى هذه الأمور العقليه هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدين أو النقيضين، مثلا إذا أدرك عقل زيد إمكان إعاده

و اختلفت فى الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضا، و أنّ (١) له تبارك و تعالى فى كل مسأله حكم يؤدى إليه الاجتهاد تاره و إلى غيره أخرى. و قال مخالفونا بالتصويب، و أنّ (٢) له تعالى أحكاما

المعدوم و أدرك عقل عمرو استحالتها، أو أدرك عقل رجل قبح الكذب الضار، و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فيما كان المتضرر هو المؤمن، أو أدرك عقل أحدهما حسن الصدق النافع، و آخر قيده بشىء مثلا، فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدين بل التقيضين، و هو محال، إذ الواقع إما أن يكون ظرفا لاستحاله إعادته المعدوم و إما لإمكانها، لبداهه امتناع أن يقال: إن إعادته المعدوم ممكنه و مستحيله، فالتخطئه فى هذا السنخ من العقليات مما لا بد منه.

و لا فرق فى ذلك بين الحكم العقلى الذى موضوعه حكم شرعى كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و بين غيره مما تقدم كاستحاله إعادته المعدوم و إمكانها، لوحده المناط و هو استحاله اجتماع الضدين أو التقيضين.

و ليعلم أنّ الاتفاق على التخطئه فى العقليات و إنّما يكون مورده الأحكام العقليه التى تقع طرقا إلى استكشاف الواقعيات كالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها، فإنّ هذه الملازمه أمر واقعى يدركها العقل تاره و لا يدركها أخرى، و كذا استحاله شىء واقعا أو مصلحته أو مفسدته كذلك. و أمّا الأحكام العقليه غير الطريقيه التى لا واقع لها و يكون إدراك العقل مقوماً لحكمه فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها، ضروره أنّ الحسن العقلى حينئذ ليس إلا ملائمته الشىء لدى القوه العاقله كملاءمه الشىء لدى سائر القوى من الذائقه و الشامه و اللامسه، كما أنّ القبح العقلى عباره عن منافرتة لدى القوه العاقله كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فى الأمور الوجدانيه المتقومه بإدراكات العقل.

(١). عطف تفسير ل «التصويب» و قوله: «تاره» متعلق ب «يؤدى».

(٢). عطف تفسير ل «التصويب» و بيان لما يعتقد المخالفون، لكنك عرفت اختلاف كلماتهم فى المسأله، و تفصيلهم بين الظن الحاصل من الكتاب و السنه و الحاصل من سائر

بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى.

و لا يخفى أنه (١) لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسأله إلا إذا كان لها

الأدله.

(١). الضمير للشأن، شرع المصنف من هنا فى مناقشه التصويب - بناء على حجه الأمارات بالسببيه و الموضوعيه - و ما يحتمل فى معناه ثبوتاً و فى نفس الأمر، و ذكر وجوها ثلاثه يكون التصويب فى أولها معقولاً فى نفسه و باطلاً بلحاظ الأدله النقليه، و فى ثانيها محالاً، و فى ثالثها صحيحاً لا بد من الالتزام به.

و قبل بيان الوجوه الثلاثه تبّه على أمر يكون هو المعيار فى بطلان التصويب المنسوب إلى العامه و صحته، فقال ما محصله: إن الاجتهاد هو استفراغ الوسع و بذل الجهد لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و هذا المعنى فى نفسه متوقف على وجود حكم فى الواقع يتفحص عنه المجتهد ليحصل له الظن به. و لو لم يكن فى الواقع شىء، و كان نفس حكميه الحكم متوقفه على اجتهاد المجتهد و استنباطه فعمّا يبحث؟ و فى ما ذا يستفرغ وسعه؟ و قد ورد فى كلام بعضهم: أن المطلب يقتضى وجود مطلوب حتى تصل إليه اليد تاره و تقصر عن تناوله أخرى.

و عليه فلو كان المراد بالتصويب خلوّ صفحه الواقع عن جميع مراتب الحكم حتى الاقتضاء و الإنشاء، و مع ذلك توقف الحكم على قيام ظن المجتهد به فهو محال، لاستحاله الفحص عن عدم البحث، و استلزم الدور المحال، لتوقف الاجتهاد على الحكم، و توقف الحكم على الظن به.

و بعد وضوح هذا الضابط الكلى - الذى هو من القضايا التى معها قياساتها - تعرّض المصنف للاحتتمالات الثلاثه فى التصويب و حكم كل منها:

الأول: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد آراء المجتهدين، و حاصله: أن الشارع الأقدس لما كان عالماً بما يؤدى إليه آراء المجتهدين فقد أنشأ أحكاماً فى الواقع - بعدد آرائهم - قبل أداء اجتهاداتهم إليها، لعلمه تعالى بآرائهم، و أن حكم كل واحد منها هو الذى أدى إليه ظن المجتهد واقعا، إذ المجعل

ص: ٤٤٨

في حقه أزلا هو المطابق لما أدى إليه ظنه.

و أورد المصنف على التصويب بهذا المعنى - على فرض إرادته - بأنه و إن كان معقولا- في نفسه، لكن لا- سبيل للالتزام به، لوجهين:

أحدهما: تواتر الأخبار على أن له تبارك و تعالى في كل واقعه حكما واحدا يشترك فيه الكل، سواء أدى إليه اجتهاد المجتهد أم لا، و ليس للواقعه الواحد أحكام متعدده حتى يتجه التصويب بهذا المعنى. و من المعلوم أن الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع.

و الظاهر ان مقصود المصنف و غيره ممن ادعى هذا التواتر هو أخبار الوقوف و الاحتياط الداله على وجود حكم واقعي لكل مسأله، و أن الأمر بالاحتياط إنما هو لأجل التحفظ عليه و عدم الابتلاء بمخالفته.

ثانيهما: إجماع أصحابنا على وحده الحكم الواقعي المشترك بين الكل، و الإجماع حجه. و عليه فلو أريد بالتصويب الاحتمال الأول كان ممكنا ثبوتا و باطلا إثباتا، لوجهين.

الثاني: أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء بعد أن أدت إليها الاجتهادات، ففتاوى المجتهدين مطابقه لتلك الإنشاءات. و مرجع هذا الوجه إلى كون رأى المجتهد موضوعا لحدوث حكم واقعا، فلا حكم في الواقع غير ما أدت إليه الأماره القائمه عند المجتهد، فالأحكام تابعه لآراء المجتهدين، و لا حكم قبل حدوث الرأى لهم.

و الفرق بين هذا التصويب الأشعري و بين سابقه هو: أن الإنشاءات في الأول تكون قبل الاجتهادات، و في الثاني تكون بعدها.

و ردّه المصنف بأنه غير معقول، لاستلزامه الدور، و هو توقف الإنشاء على الاجتهاد، و توقف الاجتهاد عليه. أمّا توقفه على الاجتهاد فلأنّ المفروض ترتب الإنشاءات الواقعيه على اجتهادات المجتهدين، و كون اجتهاداتهم بالنسبه إلى الإنشاءات الواقعيه كالموضوع بالنسبه إلى الحكم في الترتب. و أمّا توقف الاجتهاد على تلك الأحكام الإنشائيه فلأنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، و من المعلوم تأخر الظن - كالعلم - عما يتعلّق به تأخر العرض عن معروضه، فالاجتهاد المؤدى إلى الظن

بالحكم لا بد و أن يتأخر رتبه عن ذلك الحكم، و إلا فلا يصدق حدّ الاجتهاد على الاجتهاد الموجب لوجود الحكم قبله.

و بالجملة: فتعريف العامه الاجتهاد بالمعنى المذكور آنفا ينافى ذهابهم إلى التصويب بهذا المعنى المستحيل.

الثالث: أن يكون المراد من التصويب التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى، لا- جميع مراتب الحكم، و بيانه: أنّ للحكم الواقعى فى كل واقعه مراتب أربع: الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز. و له تعالى فى الواقع أحكاما مجعوله على حسب ما فيها من المصالح المقتضيه لجعلها، و هى التى قامت الأمارات عليها، و تلك الأحكام إنشائية، فإن أصابت الأمارات القائمه عليها الموجه لظنّ المجتهد بها صارت فعليه، و إن أخطأت صار الحكم الفعلى مؤدى الأماره، لحدوث مصلحه فى مؤداها بسبب قيام الأماره عليه تكون تلك المصلحه أقوى من مصلحه الحكم الإنشائيّ، فيكون الحكم الفعلى على طبق الأماره، لحصول الكسر و الانكسار فى الملاك الواقعى الثابت فى الفعل كشرب الخمر، بعد حدوث مصلحه فى العمل بالأماره.

و هذا نظير الأحكام الثانويه الفعلية المترتبه على العناوين الثانويه، و يبقى الحكم الواقعى الأولى على إنشائيه، فمن لم تقم عنده أماره على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه، و به يتعدد الحكم الفعلى بعدد آراء المجتهدين.

و حكم هذا التصويب المعتزلى هو: أنه معقول فى نفسه - بناء على موضوعيه رأى المجتهد و سببيه كل أماره لحدوث مصلحه فى مؤداها توجب تغير الحكم الواقعى - إذ لا مانع من توقف فعليه الأحكام الواقعيه على قيام الأماره على طبقها، و من اختصاص تلك الأحكام ببعض المكلفين دون بعض، نظير اختصاص أحكام النساء بهنّ، و عدم اشتراك الرّجال فيها معهنّ.

و الذى يرد على هذا المعنى للتصويب أمور عمدتها أمران، أحدهما: بطلان أصل المبنى، للإجماع على عدم كون الأماره حجه من باب السببيه حتى تكون مغيره للواقع كما يتغيّر بطرء عنوان ثانوى كالضرر و الخوف و الاضطرار.



حكم واقعا، حتى (١) صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها (٢) ظاهرا.

فلو كان (٣) غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء - بأن (٤) تكون الأحكام المؤدى (٥) إليها الاجتهادات أحكاما واقعية (٦) كما هى ظاهرية - فهو (٧) و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأختيار على أنّ له تبارك و تعالى فى كل واقعه

ثانيهما: ما ادعى من تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين بها.

(١). أى: حتى يصح أن يقال: المجتهد صار بصدد استنباط ذلك الحكم الواقعى و الإفتاء به فى مرحله الظاهر، و لولا وجود حكم فى الواقع لاستحال التصدى لاستنباطه و استخراجه، كما مرّ بيانه.

(٢). أى: بحسب أدلته، و ضمائر «استنباطه، أدلته، تعيينه» راجعه إلى «حكم واقعا».

(٣). هذا شروع فى أقسام التصويب بناء على سببيه الاجتهاد و سائر الأمارات، و هذا هو الاحتمال الأوّل، و قد تقدم تقرّبه بقولنا: «الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع... إلخ».

(٤). بيان ل «إنشاء أحكام».

(٥). بصيغه اسم الفاعل، و فاعلها «الاجتهادات» الأولى أن يقال: «المؤدى» بالتأنيث.

(٦). أمّا كونها أحكاما واقعية فلائنه مقتضى التصويب أى إصابه كل اجتهاد بالواقع، و أمّا كونها ظاهرية فلائنها أحكام مجعوله عند الجهل بالواقع و الشك فيه، و من المعلوم أن الحكم المجعول فى مورد الشك - كما فى الأماره أو فى موضع الشك كما فى الأصل العملى - يكون حكما ظاهريا.

(٧). أى: فالالزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء و إن كان خطأ، و هذا جزاء لقوله:

«فلو كان» و ردّ للاحتمال الأوّل، و قد تقدم بيانه بقولنا: «و أورد المصنف على هذا المعنى للتصويب...».

حكما يشترك فيه الكل (١)، إلا أنه (٢) غير محال.

و لو كان غرضهم منه (٣) الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو (٤) مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص (٥) عمّا لا يكون له عين و لا أثر؟ أو يستظهر (٦) من الآيه أو الخبر؟ إلا أن يراد (٧) التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى،

(١). من غير فرق بين من أدى إليه ظنه و من لم يؤد إليه ظنه.

(٢). متعلق ب «و ان كان خطأ» أى: إلا أن الالتزام بإنشاء أحكام بعدد الآراء غير محال، لعدم استلزامه الدور، و إنما يكون خطأ من جهه التواتر و الإجماع على اشتراك الأحكام.

(٣). أى: من التصويب، و هذا بيان للاحتمال الثانى المتقدم بقولنا: «الثانى أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء... إلخ».

(٤). أى: فالالتمتزام بإنشاء الأحكام على وفق الآراء بعد الاجتهاد مما لا يعقل، و هذا جزء قوله: «و لو كان غرضهم منه» و ردّ للاحتمال الثانى بأنه محال، و قد تقدّم توضيحه بقولنا:

«و رده المصنف بأنه غير معقول... إلخ».

(٥). هذا إشاره إلى وجه عدم المعقوليه، و حاصله: أنه بناء على توقف الأحكام على اجتهادات المجتهدين كيف يمكن التفحص عن الحكم الذى لا يكون له عين و لا أثر قبل الاجتهاد؟

(٦). معطوف على «يتفحص» يعنى: كيف يستظهر - من الآيه أو الخبر - الحكم الذى ليس له عين و لا أثر؟

(٧). ظاهر العبارة - بمقتضى السياق - أنه استدراك على استحاله الاحتمال الثانى للتصويب المتقدم بيانه، فكأنه قال: «و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام... فهو مما لا يكاد يعقل. و لو كان غرضهم منه الالتزام بأحكام فعلية على وفق آراء المجتهدين.. فلا استحاله فى التصويب بهذا المعنى...» و هذا لا بأس به، فان المحال هو التصويب فى ناحيه الحكم الإنشائى دون الفعلى. لكنه مبنى على مبنى غير سديد و هو حجيه الأماره على السببيه و الموضوعيه.

و أنّ (١) المجتهد و إن كان يتفحص عَمَّا هو الحكم واقعا و إنشاء (٢)، إلاّ (٣) أنّ ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقه، و هو (٤) ممّا يختلف باختلاف الآراء ضروره، و لا يشترك (٥) فيه الجاهل و العالم بداهه، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه (٦) بل إنشاء، فلا استحاله فى التصويب بهذا المعنى (٧)، بل لا محيص عنه فى الجملة (٨) بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه و الموضوعيه كما لا يخفى «-» و ربما يشير

و كان الأولى بحفظ السياق و إفهام المقصود - أعنى بيان القسم الثالث للتصويب - أن يقال: «و لو كان غرضهم التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى...».

(١). معطوف على «التصويب» و بيان له.

(٢). المراد بهما فى المقام واحد، إذ الحكم الواقعى الذى يتفحص عنه المجتهد ليس إلاّ إنشائيا حسب الفرض.

(٣). متعلق بقوله: «و إن كان» فالحكم الواقعى قبل الاجتهاد إنشائى و بعده فعلى.

(٤). أى: الحكم الفعلى الذى يتعين العمل به - و هو ما أدى إليه رأى المجتهد - يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فلكل واحد منهم حكم فعلى يخصه، و لكن الحكم الإنشائى واحد.

(٥). إذ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل هو الإنشائى فقط.

(٦). إذ الحكم الحقيقى هو الفعلى البالغ مرتبه البعث و الزجر، حيث يتنجز بوصوله بنحو من الأنحاء، و أمّا الإنشائى فليس له إطاعه و عصيان.

(٧). أى: بمعنى تبعيه الحكم الفعلى لرأى المجتهد و اشتراك الكل فى الحكم الإنشائى، و ضمير «عنه» راجع إلى «التصويب بهذا المعنى».

(٨). كالموقّعات مطلقا، أو إذا انكشف الخلاف، أو بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. أو يراد بقوله: «فى الجملة» الالتزام بالتصويب فى مراتب الحكم فى حال الانسداد

(-). لا يخفى أنّه اختلفت كلمات المصنف فى أنّ الحكم المشترك بين الجاهل و العالم هل هو

إليه (١) ما اشتهرت بيننا «أن ظنيهِ الطريق لا تنافى قطعيهِ الحكم».

دون الانفتاح.

(١). أى: يشير إلى التصويب فى الفعلية ما اشتهرت... إلخ. و وجه الإشاره: أن ظنيهِ الطريق لا تنافى قطعيهِ الحكم الذى هو مؤدى الأماره، لاستلزم موضوعيه الأماره القطع بكون مؤداها حكما فعليا كما لا يخفى.

و التعبير ب «ربما يشير» دون «ربما يدل عليه» إنما هو لاحتمال عدم إرادته القطع بالحكم الظاهرى النفسى، بل إرادته القطع بالحجيه، فكون الطريق ظنيا لا ينافى القطع بحجيته، و أين هذا القطع من القطع بالحكم الظاهرى النفسى الذى هو المبحوث عنه فى المقام.

=====

إنشائى أم فعلى تعليقى؟ فيظهر من حاشيته على الرسائل فى مقام منع التصويب أنه إنشائى، قال:

«و كما يكون بالإجماع بل الضروره من المذهب فى كل واقعه حكم يشترك فيه الأئمّه لا- يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضروره على عدم كونه فعليا بالنسبه إلى كل من يشترك فيه بمعنى أن يكون بالفعل بعثا أو زجرا أو ترخيصا، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال، فربما يصير كذلك فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر، كما أنه بالبداهه كذلك فى المرتبه الرابعه»(١).

و كذا كلامه فى بحث الإجزاء، لكنه ناظر إلى حجيه الأخبار من باب الطريقيه لا الموضوعيه كما أراد هنا توجيه التصويب به، قال: «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلا- الحكم الإنشائى... و إنما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلى البعثى، و هو منفى فى غير موارد الإصابه».

و لكنه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى من الكفايه الترام بأن الحكم الواقعى المشترك بين من قامت عنده الأماره و من لم تقم عنده هو الفعلى من جهه، و المختص بالعالم هو الفعلى من جميع الجهات، حيث قال: «فانقدح بما ذكرنا أنه لا- يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا»، و أفاد نحوه فى الأمر الرابع من مباحث القطع، و فى أول بحث الاشتغال،

ص: ٤٥٤

فلاحظ.

و اختار المحقق الأصفهاني (قده) أن الصحيح هو الجميع بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات، و أن الجمع بحمل الأحكام الواقعية على مرتبه الإنشاء لا- يخلو من محذور «و ذلك لأنَّ الإنشاء بلا- داع محال، و الإنشاء بداع آخر - غير جعل الداعي - ليس من مقوله الحكم، و لا يترقب منه الفعلية البعثيه و الزجرية، بل فعلية ذلك الإنشاء فعلية ما يدعو إليه من إرشاد أو امتحان أو جعل القانون، فلا محاله لا بد من أن يكون الإنشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الإنشاء بداعي جعل الداعي و هو الفعلية من قبل المولى. و المراد من الفعلية من وجه في قبال ما إذا وصل، فإنه فعلية بقول مطلق، و ذلك لأنَّ الإنشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله - بنحو من أنحاء الوصول - يستحيل أن يكون في نفسه صالحا للدعوه و إن بلغ من القوه ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول»(١).

و هذا هو مبناه المتكرر في كلماته من أن فعلية الحكم متوقفه على وصوله، لتوقف الانبعاث عنه عليه، و هذا هو مرتبه التنجز بنظر المصنف و غيره.

و ما أفاده (قده) و إن كان متينا، فان الإنشاءات لما كانت منبعثه عن المصالح و المفاسد الواقعية فلا بد أن تكون بداعي جعل الداعي و لو بعد تحقق شرط فعليته، فالأولى القول بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات.

إلا- أن توجيه الفعلية بما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) لا يخلو من شىء، فإنَّ الحكم الذى يتوقف فعليته التامه على وصوله بأحد أنحاء الوصول يكون العلم به دخيلا في نفس الملاك و متمما له، لا أنه تام المصلحه من قبل المولى حتى يتوقف تنجزه خاصة على الوصول.

و بالجمله: فرق بين الفعلية من وجه و من جميع الجهات بنظر المصنف و المحقق الأصفهاني، فلا- يكون بيانه (قده) توجيهها الكلام الماتن بعد تصريحه بدخل العلم بالحكم الفعلية التعليقى فى بلوغه الفعلية التامه و التنجز معا، فلاحظ كلمات المصنف فى التنبيه الرابع من مباحث القطع، و فى أوائل التعبد بالأمارات، و أول بحث الاشتغال، هذا بعض ما يتعلّق بالقسم الثالث من أقسام التصويب.

و لا بأس بالنظر الإجمالى إلى القسمين الأولين منه و إن لم يستحقَّ البحث بعد قيام الإجماع و التواتر على بطلانه.

أما الأول و هو إنشاء أحكام بعدد آراء المجتهدين بعد أدائها و هو أحد الوجهين بنظر المصنف فى التصويب المعتزلى، فىكفى فى بطلانه فى نفسه مخالفته لمبناهم فى التحسين و التقبيح العقليين، إذ مع الالتزام بكون الملاكات أمورا واقعية لا اعتباريه كيف يفرض القائل بهذا التصويب جعل أحكام متضاده لفعل واحد لمجرد اختلاف آراء المجتهدين؟ و المفروض فعليه كل واحد منها لأداء رأى المجتهد إليه، فمثل شرب الخمر مما فيه المفسده الملازمه المقتضيه لإنشاء الحرمة كى يتزجر عنها المكلفون كيف ينشأ له الأحكام الخمسه؟ و هل تتمشى الإراده و الكراهه الجدّيتان فى المبادئ العالیه؟ و هل المفسده الذاتيه المعترف بها تصير اعتباريه حتى تتغير باختلاف الآراء؟ و عليه فأصل هذا النحو من التصويب لا يمكن الإذعان به بناء على مبنى العدليه حتى تصل النوبه إلى إبطاله بالإجماع و الأخبار المتواتره.

و هذا بخلاف الوجه الثالث، إذ المفروض أنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل إنشائى، لأنّ قيام الأماره على الخلاف يزاحم الملاك الواقعى و يمنع فعليته، و لا مزاحم للمصلحه و المفسده الواقعتين المقتضيتين لإنشاء الأحكام هذا مع الغض عن الإشكال المتقدم عن المحقق الأصفهانى.

و ما أفاده المصنف فى تقريره من كون الأحكام واقعية و ظاهريه لا يخلو من شىء، لتعدد الحكمين رتبه و وجودا فكيف يكون كل منهما فعلياً؟ و أما الثانى - و هو التصويب الأشعري - فقد عرفت استحالتة، لبرهان الدور و الخلف.

و للمحقق الأصفهانى (قده) إيراد آخر عليه بعد مناقشته فى المحذورين المتقدمين، قال: «و أما بالإضافه إلى الملتفت إلى أنّه لا حكم قبل العلم و الظنّ فيه محذور، فان من يعتقد أنّه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم؟ لأنّه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبني عليه محال، لأنّ المبني على المحال محال».

و محصله: أنّ التصويب بمعنى تبعيه جعل الحكم للاعتقاد محال، لترتبه على اجتماع النقيضين المستحيل، حيث إن هذا القائل إمّا لا يعتقد بالحكم لا علما و لا ظنا، و إمّا يعتقد بعدم الحكم قبل الاعتقاد، فعلى الأول لا موضوع للحكم - و هو الاعتقاد بالحكم - كما لا حكم أيضا تبعا له، و لا كلام على هذا الفرض.

(١). استدراك على قوله: «بل لا محيص عنه في الجملة» يعنى: أن ما تقدم من لا بديه

و على الثانى - و هو فرض الالتفات إلى أنه لا حكم قبل الاعتقاد - ففى تحقق الاعتقاد بالحكم محذور، و ذلك لأنه مع اعتقاده بعدم الحكم كيف يعتقد بنفس الحكم، إذ المفروض أن موضوع جعل الحكم هو الاعتقاد بالحكم، و المفروض أيضا أنه يعتقد بعدم الحكم، لتأخر رتبه الحكم عن الاعتقاد بالحكم، و تبعيته للاعتقاد. و عليه فمع اعتقاده بعدم الحكم - لالتفاتة إلى تأخر الحكم عن الاعتقاد به - كيف يعتقد بنفس الحكم؟ و هل هو إلا - اجتماع النقيضين؟ و بتقرير آخر: مفروض الكلام فى هذا التصويب تبعيه الحكم للاعتقاد، فلا - حكم فى ظرف الاعتقاد بالعدم، لكون الحكم وليدا للاعتقاد بالحكم و مترتبا عليه، فقبل الاعتقاد بنفس الحكم يعتقد بعدم الحكم، فكيف يحصل الاعتقاد بالحكم فى ظرف الاعتقاد بعدم الحكم؟ لأنهما اعتقادان متناقضان، هذا.

و هذا البيان مع دقته فى نفسه يمكن أن يجاب عنه بعدم لزوم محذور اجتماع النقيضين فى هذا التصويب، لتعدد متعلق الاعتقاد، فان الحكم الذى يعتقد بعدمه قبل الفحص فى الأمارات هو الحكم الواقعى، لخلوّ صفحه التشريع عنه بحسب اعتقاده. و لكن الحكم الذى يعتقد بوجوده بعد قيام الأماره عنده هو الحكم الحاصل بجعل الشارع عند أداء الأماره و رأى المجتهد إليه، و حينئذ يغير اعتقاد وجود الحكم اعتقاد عدمه، لتعدد نفس الحكمين.

و على كل يكفى لردّ هذا التصويب محذور الدور و الخلف على ما تقدم.

و لا - يخفى أنهما لا - يردان على التصويب بالمعنى الأوّل. فما أفاده المحقق المتقدم (قده) من ورود المحاذير الثلاثه على كلا التصويبين لا يخلو من شىء.

و حيث إنك قد عرفت بطلان جميع أنحاء التصويب فالحق مع ما عليه الأصحاب (قدس الله أسرارهم) من القول بالطريقيه، و عدم كون قيام الأماره مغيرا للواقع، و أنّ الأماره تنجز الواقع عند الإصابه و تعدّر عنه عند المخالفه. و اختلاف العالم و الجاهل إنّما يكون فى مرتبه التنجز على المشهور، و فى الفعلية التامه على مختار المحقق الأصفهانى و إن لم يخل عن كلام سبق التنبيه عليه فى مباحث أصاله البراءه.

كما هو كذلك (١)، فمؤدّيات الطرق و الأمارات المعتره ليست بأحكام حقيقته نفسيه (٢)، و لو قيل بكونها أحكاما طريقيه (٣).  
و قد مرّ غير مرّه (٤) إمكان منع كونها أحكاما كذلك (٥) أيضا (٦)، و أنّ (٧) قضيه حجيتها ليس إلاّ تنجز (تنجيز) مؤدّياتها  
عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون (٨)

الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم إنّما يتجه بناء على حجيه الأخبار من باب الموضوعيه. و أمّا بناء على اعتبارها من باب  
الطريقيه كما هو المختار فلا- سبيل إلى التصويب بهذا المعنى، كما لا- سبيل للتصويب بمعنى آخر. فالتصويب بمعانيه الثلاثه  
المزبوره مما لا- يمكن الالتزام به، لبطلان الوجه الأوّل بالأخبار المتواتره و الإجماع، و الثاني بالاستحاله، و الثالث بعدم كون  
مؤدّيات الأمارات أحكاما ظاهريه نفسيه.

(١). يعنى: كما أنّ الحق هو كون حجيه الأخبار من باب الطريقيه لا الموضوعيه. و قد تقدم الكلام فى معنى الحكم الطريقي و  
الحجيه فى أوائل بحث الأمارات غير العلميه، فراجع.

(٢). أى: ناشئه من المصالح و المفاسد فى المتعلقات، بل هى أحكام ظاهريه طريقيه.

(٣). كما نسب إلى الشيخ (قده) و تقدم كلامه أيضا فى أوائل بحث الأمارات. و المراد بالحكم الطريقي هو وجوب الأخذ  
بالأماره لمصلحه فى سلوكها كالتسهيل على المكلف، من دون كون مؤداها - على فرض خطئها - حكما نفسيا ظاهريا، فإنّه  
على تقدير الالتزام بجعل الحكم الطريقي فى الأمارات لا- يمكن الذهاب إلى التصويب فى الفعلية، لأنّ مرادهم بالتصويب  
التصويب فى الحكم النفسى الفعلى دون الطريقي.

(٤). تقدم التنبيه عليه فى أوّل بحث الأمارات و فى ثانى تنبيهات الاستصحاب، من أنّ حجيه الأمارات - كحجيه القطع - بمعنى  
التنجيز و التعذير، لا وجوب العمل بها طريقيا.

(٥). يعنى: أحكاما طريقيه ناشئه من مصلحه فى تطبيق العمل على الطريق.

(٦). يعنى: كمنع كونها أحكاما نفسيه.

(٧). معطوف على «إمكان» و ضمير «حجيتها» راجع إلى الأمارات.

(٨). هذه نتيجته كون الحجيه بمعنى التنجيز و التعذير.



حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي، فيصير (١) منجزاً فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي (٢) فيما لم تكن هناك حجه مصيبه (٣)، فتأمل جيداً (٤).

(١). هذا متفرع على قوله: «فلا يكون» يعنى: فيصير الحكم الواقعي منجزاً تاره و غير منجز أخرى.

(٢). أى: إنشائي. و الإضراب عن «غير منجز» لأجل أن عدم تنجز الحكم الواقعي لا يستلزم إنشائيته، لإمكان كونه فعلياً تعليقياً غير حتمى، كما جمع هو «قده» بين الحكمين الواقعي و الظاهري بحمل الواقعي على الفعلي التعليقي، و الظاهري على الفعلي الحتمى، و وكأنه (قده) عدل عن ذلك الذى اختاره فى مواضع من الكتاب و حاشيه الرسائل إلى كون الحكم الواقعي - فى جميع موارد خطأ الأماره أو فقدها - باقياً على مرتبه الإنشاء.

و لعل الوجه فيه: أن الحكم الفعلي - و لو من وجه - يمتنع اجتماعه مع حكم فعلي آخر، لأنه إما من اجتماع المثليين أو الضدين، و كلاهما محال، فلا- يحتمل الموضوع الواحد إلا- حكماً فعلياً واحداً، و ذلك بعد الكسر و الانكسار فى الدواعى و هى الملاكات، و اندكاك بعضها فى بعض.

(٣). سواء لم تكن هناك حجه أصلاً كما فى موارد فقد النص، أم كانت و لكن لم تكن مصيبه.

(٤). لكن قيل: إن ظاهر كلمات أصحاب التصويب نفى أصل الحكم قبل الاجتهاد، لا نفى تعييبته مع وجود أصله، و هذا يرجع إلى أحد الوجهين الأولين.

تبدل رأى المجتهد

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان حكم الأعمال الواقعة على طبق اجتهاد سابق قد تبدل برأى آخر يخالفه، أو زال الرأى الأول و تردّد المجتهد فى حكم المسأله بدون حصول رأى آخر له، و ينبغى التنبيه على أمرين قبل توضيح المتن:

الأول: أن النسبه بين هذه المسأله و مسأله الأجزاء المتقدمه فى مباحث الأوامر هى العموم من وجه، إذ القول بإجزاء الأمر الظاهرى هناك مختص بوجود الأمر الظاهرى و الطلب ظاهرا، فيقال: إن موافقه المأمور به بالأمر الظاهرى هل تجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ فموضوع مسأله الأجزاء وجود الطلب و امتثاله لا غير.

و موضوع هذه المسأله تبدل رأى المجتهد بما يخالفه، أعم من كونه فى الواجبات و المحرمات و العقود و الإيقاعات و الأحكام، فيقال: إن العمل السابق المطابق لرأى المجتهد هل يبنى على صحته و ترتيب آثاره عليه مع فرض تبدل رأيه أم لا؟ هذا وجه أخصيه مسأله الأجزاء من هذه المسأله. و أما وجه أعميتها منها، فهو جريان بحث الأجزاء فى الشبهات الحكميه كالصلاه مع الطهاره التراييه، و الشبهات الموضوعيه كما إذا عمل بالاستصحاب فى الشبهه الموضوعيه، فبان الخلاف. و لكن البحث فى مسأله اضمحلال رأى المجتهد مخصوص بالشبهات الحكميه. و المجمع لكلا البحثين هو الأمر

الظاهرى بالعباده، فانه محل الكلام فى كل منهما.

و عليه فهذه المسأله ليست من جزئيات مسأله الإجزاء كما زعمه بعض الأصوليين، لما عرفت من وجود جهه الافتراق بين المسألتين.

الثانى: أن هذه المسأله لا تبتنى على مسأله جواز بناء المجتهد على رأيه السابق و عدم جوازه، مطلقا أو على تفصيل، بأن يقال: إنه بناء على عدم جواز بنائه عليه، و وجوب النظر فى أدله مسأله واحده كلما احتمل ظفره بشىء لم يطلع عليه سابقا، فإذا تبدل رأيه أتجه البحث فى صحه الأعمال السابقه الواقعه على طبق الاجتهاد السابق، و عدم صحتها.

و أمّا بناء على جواز البناء على الاجتهاد السابق، لما فى تجديد النظر من العسر و الحرج، فلا يبقى موضوع لاضمحلال الرأى السابق حتى يبحث عن حكمه من مضمي آثاره أو نقضها.

وجه عدم ابتناء هذه المسأله على مسأله وجوب تجديد النظر و عدمه هو: تحقق موضوع مسألتنا هذه حتى بناء على عدم وجوب تجديد النظر، إذ قد ينتفى الرأى السابق بواسطة الظفر بحجه لم يظفر عليها سابقا قصورا لا تقصيرا، أو استظهار معنى آخر من روايه بعد مذاكرته مع أقرانه، فتبدل رأيه و لو بأن يتردد فى نظره السابق، و ما أكثر عدول الفقهاء عن آرائهم، فالمحكى أن العلامه (قده) تعد آراؤه فى كثير من المسائل الخلافيه بعدد كتبه.

و لا يخفى أن موضوع البحث هو ما إذا صح إطلاق الاجتهاد على الرأى السابق، بأن كان بعد استفراغ الوسع بما يحصل معه الاطمئنان بالحكم الشرعى بالفحص عن الأخبار و النظر فى المتعارضات و المخصصات و غير ذلك مما لا بد منه للفقيه. و إلا فلو لم يكن فحوصه فى الأدله مورثا للاطمئنان بحكم الشارع - أو موجبا للظن به بناء على حجيه الظنون الاجتهاديه - لما صح إطلاق تبدل الرأى على اجتهاده الثانى، بل اللازم أن يقال:

يجب عليه الاجتهاد فعلا و استنباط الحكم من أدله الفقه.

و حيث اتضح محل النزاع فى هذه المسأله فنقول: ان المصنف (قده) حكم بلزوم تطبيق الأعمال اللاحقه على الاجتهاد الثانى بلا إشكال، و بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه

بالآخر (١) أو بزواله (٢) بدونه، فلا شبهه (٣) في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه و لزوم (٤) أتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا (٥) أو الاحتياط فيها (٦) و أمّا الأعمال السابقه (٧) الواقعه على

فصل بين القول بطريقه الإمارات و موضوعيتها، و ذكر للمسأله صورا أربع سيأتي بيانها (ان شاء الله تعالى).

(١). أى: بالرأى الآخر، و هو الرأى اللاحق، و قوله: «بتبديل» متعلق ب «اضمحلال».

(٢). أى: بزوال الرأى الأول بدون تبدله برأى آخر، لعدم حصول رأى له بعد، كما إذا زال اجتهاده السابق لشبهه ألقيت عليه، و بقى مترددا في حكم المسأله.

(٣). جزاء «إذا اضمحل» و بيان حكم الاضمحلال، و الوجه في عدم العبره بذلك الرأى الأول هو: سقوطه عن الحجيه، فيكون تطبيق الأعمال اللاحقه على الاجتهاد السابق تطبيقا لها على غير الحجه، فلا- يمكن الاكتفاء بها في نظر العقل حتى إذا كانت مطابقه للواقع، إذ لا بد من حجه يستند إليها حين العمل حتى يحصل الأمن من عقوبه المولى.

و عليه فلا بد من تطبيقها على الفتوى الثانيه أو الاحتياط إن أمكن.

(٤). معطوف على «عدم العبره» يعنى: لا شبهه في لزوم متابعه الرأى الثانى - إذا استنبط حكم المسأله مرّه أخرى - أو الاحتياط إن كان مترددا بعد.

(٥). يعنى: سواء أ كان الاجتهادان قطعيين أم ظنيين أم مختلفين، و سواء أ كان مورد تبدل الرأى في الموضوعات أم في الأحكام.

(٦). أى: الاحتياط في الأعمال اللاحقه إن لم يحصل له رأى بعد.

(٧). هذا شروع في بيان صور المسأله بالنسبه إلى حكم الأعمال السابقه على زوال الرأى الأول.

الصوره الأولى: أن يكون الاجتهاد الأول موجبا للقطع بالحكم، ثم زال و تبدل برأى آخر. و مقتضى القاعده حينئذ ترتيب آثار البطلان على الأعمال اللاحقه المخالفه للاجتهاد الأول، فإن كانت عباده كالصلاه التى أتى بها بدون جلسه الاستراحه مثلا - و أفتى لا حقا بوجوبها - و جبت إعادتها. و إن كانت معامله و كان العوضان أو أحدهما موجودا

بحيث يكون أحدهما أو كلاهما موردا للابتلاء فعلا - كما إذا اشترى لحم حيوان قطع اثنان من أوداجه، و كانت فتواه الأولى كفايه قطعهما في التذكيه، و كان ذلك اللحم موجودا حال فتواه الثانيه، و هى عدم كفايه قطعهما و لزوم فرى الأوداج الأربعة فى التذكيه - فاللازم ترتيب آثار البطلان على تلك المعامله.

هذا إجمال الصوره الأولى، و المستفاد من المتن اعتبار أمور فيها:

الأول: ثبوت الرأى الأول بالقطع لا بحجه شرعيه من أماره - بناء على الالتزام بالحكم الظاهرى فى الإمارات - أو أصل عملى، فإن حجيه القطع حيث إنها ذاتيه غير قابله للجعل فلا حكم شرعا فى مورده، غايته أن القاطع معذور فى مخالفه الواقع، فلا مجال للقول بصحة الأعمال السابقه التى هى آثار الاجتهاد المفيد للقطع، لفرض انكشاف الخلاف و كون الحكم الشرعى مخالفا لقطعه، و لا حكم مماثل مجعول حتى يدعى الإجزاء اعتمادا على ذلك الأمر الظاهرى.

الثانى: يعتبر أن يكون الرأى الأول المقطوع به مخالفا للاحتياط بأن كان رأيه عدم وجوب جلسه الاستراحه، أو كفايه فرى الودجين فى التذكيه أو صحه العقد بالفارسى، و وقع العمل على طبق هذا الرأى، و إلا - فلو عمل بمقتضى الاحتياط - لا بما يقتضيه الرأى - كان صحيحا بلا شبهه. كما أنه إذا كانت الفتوى الأولى مطابقه للاحتياط و وقع العمل على طبقها لم يبق مجال للبحث، لفرض حصول عمل واجد لما يحتمل دخله فى صحته و فاقد لما يحتمل مانعيته عنها كما إذا أفتى أولا باعتبار العرييه فى العقد، ثم عدل إلى كفايه العقد بالفارسى، فعقد بالعرييه سابقا عملا بالاجتهاد، أو كان رأيه كفايه العقد بالفارسى، و لكنه لم يعمل بمقتضاه و عقد بالعرييه، فإن العمل لأجل مطابقته للاحتياط صحيح على كل حال.

الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الذى هو مورد تبدل الرأى أو زواله - ممّا له أثر يختلف عن أثره بعد العدول، توضيحه: أن الأعمال السابقه إمّا أن تكون قابله للتدارك، و إمّا غير قابله له. و مثال الأول ما إذا أتى بالصلاه فى الوقت على طبق الاجتهاد الأول فاقد له جزء، لاعتقاده عدم جزئيته، و تبدل رأيه قبل خروج الوقت و اعتقد بجزئيته كما إذا اعتقد بكفايه

وفقه (١) المختل فيها (٢) ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد (٣)، فلا بد من معامله البطلان معها (٤) فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل (٥) فيه لعذر كما نهض في الصلاة

التسيحات الأربع في الأخيرتين مرّه واحده، ثم عدل إلى اعتبار الثلاث.

أو عقد بالفارسيه على امرأه و تزوّج بها، ثم تبدل رأيه إلى اعتبار العرييه فيه، مع كون المرأه المعقوده في حبالته، ففي هذا الفرض يقع الكلام في جواز ترتيب آثار الصحه على العقد السابق بعد تبدل رأيه، و عدم جوازه و أنّه لا بد من ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد اللاحق، فيجب عليه إعادة الصلاة و تجديد العقد على المرأه.

و مثال الثاني: ما إذا صلّى صلاه العيد جماعه ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، و لكن انقضى زمان أدائها، و المفروض عدم القضاء فيها، فإنّه لا يترتب على هذا العدول أثر أصلا، و حكم صلاه عيد آخر تكليف مستقل لا ربط له بالسابق.

و كذا إذا عقد على امرأه بالفارسيه، ثم عدل إلى اعتبار العرييه في العقد، لكن ماتت المرأه قبل العدول أو طلقها، و هكذا، فإنه لا يترتب أثر على هذا العدول.

هذا ما يتعلّق بالصوره الأولى.

(١). أي: على وفق الاجتهاد الأوّل، و هذه الجملة تدلّ على الأمر الثاني مما يعتبر في الصوره الأولى أعنى به عدم كون العمل الصادر على مقتضى الاجتهاد الأوّل موافقا للاحتياط، فإذا كان ذلك العمل فاقدا لبعض ما يعتبر دخله في صحته كان موردا لهذا البحث، و الحكم ببطلانه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «صحتها» راجعان إلى الأعمال السابقه، و قوله: «المختل» صفة للأعمال.

(٣). أي: الاجتهاد اللاحق، و قوله: «بحسب، في صحتها» متعلقان ب «اعتبر».

(٤). أي: مع الأعمال السابقه، و قوله: «فيما لم ينهض» متعلّق ب «معامله».

(٥). أي: إذا اختل ما اعتبر في صحتها، و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «فيما إذا» و الأولى إسقاط «فيما» إذ المراد بالموصول هو العمل المذكور في العبارة، و يرجع

إليه ضمير «فيه»، فالأولى سوق العبارة هكذا: «فيما لم ينهض دليل على صحة العمل إذا اختل فيه» و المراد بالعدر هو الاجتهاد السابق.

و حاصل المقصود هو تقييد الحكم ببطلان الأعمال السابقة، بيان: أن مقتضى القاعدة عدم حجيه الفتوى الأولى، و لزوم ترتيب آثار البطلان عليها، إلا- إذا قام دليل من الخارج على عدم وجوب الإعادة، و قد وردت أدلّه ثلاثه على عدم وجوب الإعادة، أحدها فى خصوص الصلاة و هو حديث «لا- تعاد» النافى لوجوب إعادته الصلاة فيما كان الخلل فيها من غير الأمور الخمسه المستثناه، لكن بشرط أن يكون الخلل عن عذر كئسيان و خطأ، و المفروض شموله للمقام، لكون الاجتهاد خطأ.

ثانيها: حديث رفع التسعه و غيره، لأنّ منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حكم الفعل إذا وقع خطأ، و هذا شامل للصلاه و غيرها، مثلا وجوب جلسته الاستراحة ممّا أخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فيشك فى وجوبها، و مقتضى «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها، فلا تجب إعادته الصلاة لأجل الإخلال الخطائى بها.

ثالثها: الإجماع على أجزاء العبادات السابقة الواقعة بمقتضى الاجتهاد الأول المنكشف خطأؤه و عليه فهذه الأدلّه توجب رفع اليد عما تقتضيه القاعدة الأولى من وجوب إعادته الأعمال السابقة القابله للتدارك.

(١). أى: غير الصلاة من سائر العبادات، كما إذا أدى اجتهاده السابق إلى تحقق الغروب باستتار القرص فأفطر قبل ذهاب الحمرة، ثم تبدل رأيه و اختار اعتبار ذهاب الحمرة فى تحقق الليل، فانه لا يجب قضاء الصوم.

(٢). التعبير بالمثل لأجل عدم خصوصيه فى حديث «لا تعاد» فى الدلاله على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بغير الخمسه، مثل ما دلّ على بطلاتها بالزيادة العمديه و عدم بطلاتها بالزيادة و النقيصه السهويتين. و على كلّ لا بد من فرض دلالة الحديث على الإخلال الخطائى حتى يصلح للاستدلال به هنا على عدم بطلان الصلاة المأتى بها على طبق الاجتهاد السابق.

«لا تعاد» (١) و حديث الرفع (٢)، بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات.

و ذلك (٣) فىما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم (٤) و قد اضمحلّ واضح، بداهه أنه (٥) لا حكم معه (٦) شرعا،

(١). و هو صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمسّه، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءه سنه و التشهد سنه، فلا تنقض السنه الفريضه» (١).

(٢). مورد الاستدلال هو «رفع الخطأ أو ما أخطئوا» الوارد فى عدّه روايات.

(٣). مبتدأ خبره «واضح» أى: و معاملته بطلان واضحه فى الصوره الأولى المتقدمه و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مفيدا للقطع بالحكم الشرعى ثم تبين خطأؤه. و قد تقدم بيان هذه الجبهه بقولنا: «الأوّل: ثبوت الرأى الأوّل بالقطع لا بحجه شرعيه... إلخ».

(٤). أى: و الحال أنّه قد اضمحلّ الاجتهاد الأوّل.

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل لبطلان الأعمال السابقه فى الصوره الأولى - فى غير العبادات التى عرفت ورود الدليل الثانوى المقتضى للإجزاء و عدم الإعاده فيها - و حاصل التعليل: أنّه لا وجه لتوهم الإجزاء، إذ بعد انكشاف الخلاف لا أمر حقيقه و لا ظاهرا. أمّا عدم الأمر واقعا فلاجل انكشاف الخلاف، و أمّا عدم الأمر ظاهرا، فلأنّ لزوم متابعه القطع حكم عقلى و من شئون حجتيه الذاتيه، فلا- أمر من الشارع بمتابعته حتى يتحقق أمر ظاهرى يقتضى سلوكه الإجزاء عن الواقع، و إنّما يتجه هذا فى الإمارات بناء على كون حجيتها بمعنى وجوب العمل بها طريقيا أو إنشاء الحكم المماثل. و لو كانت حجيتها بمعنى اعتبار حجيه القطع لها من حيث التنجيز و التعذير كانت كالقطع فى عدم وجود الأمر الظاهرى فى موردها.

و على كلّ فالقطع السابق و إن أوجب زواله بطلان العمل المطابق له، إلاّ أنّه موجب لمعدوريه العامل به، و عدم مؤاخذته على مخالفه الواقع.

(٦). أى: لا حكم شرعى مع القطع.



غايته (١) المعذوريّ في المخالفه عقلا.

و كذلك (٢) فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه (٣)، و قد ظهر

(١). أى: غايه ما فى القطع هو المعذوريه العقليه فى المخالفه من دون حكم ظاهرى فيه أصلا.

(٢). معطوف على قوله: «فيما كان بحسب» يعنى: و كذلك لا بدّ من معامله البطلان فيما إذا ثبت الاجتهاد السابق بأماره معتبره ثم تبين خطأؤها. و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه من صور تبدل الرأى، و بيانه: أنّ الاجتهاد الأوّل إذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعى - الناشى من أمارات معتبره غير علميه - فمقتضاه كالصوره الأولى هو بطلان الأعمال السابقه، لكن لا على جميع المباني فى حجيه الأمارات، بل بناء على مبنيين:

أحدهما: حجيتها من باب الطريقيه الصرفه بلا جعل حكم تكليفى فى موردها.

و ثانيهما: حجيتها من باب الطريقيه مع الالتزام بجعل أحكام طريقيه لها.

فبناء على كل من هذين المسلكين فى حجيه الأمارات تشترك الأماره غير العلميه مع القطع فى بطلان الأعمال السابقه - فى غير العبادات التى قامت أدله على الإجزاء فيها - و الوجه فى البطلان أتمّ بناء على الطريقيه المحضه فلو ضوح عدم حكم تكليفى ظاهرى مماثل للواقع حتى يندرج فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى. و أمّا بناء على جعل أحكام طريقيه فلأنّ الحكم الطريقي الناشى عن مصلحه فى سلوك الأماره لا يمسّ كرامه الواقع و لا يجبر مصلحته، فالواقع باق على حاله و تجب موافقته بعد خطأ الاجتهاد الأوّل.

و لا فرق فى الحكم ببطلان الأعمال السابقه بين تعلق الاجتهاد الأوّل بنفس الحكم كوجوب صلاه الجمعة تخيرا ثم رجوعه إلى وجوبها تعيينا، و بين تعلقه بمتعلق الحكم، كما إذا أفتى بكون الصلاه مرّكبه من تسعه أجزاء ثم رجع إلى أنّها عشره أجزاء مثلا.

و الوجه فى عدم الفرق بينهما هو: وحده كيفيه اعتبار الأماره على الحكم و متعلقه، إذ بناء على الطريقيه المحضه فى الأمارات لا حكم أصلا إلاّ الحكم الواقعى، و لا موضوع إلاّ ما هو الموضوع واقعا، من غير تبدل فيهما بقيام الأماره على الخلاف.

(٣). أى: بحسب الاجتهاد الأوّل، و ضميرا «عليه، خلافه» راجعان إلى الحكم.

خلافه بالظفر (١) بالمقيد أو المخصّص (٢) أو قرينه المجاز (٣) أو المعارض (٤) بناء (٥) على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه، قيل (٦)

(١). متعلق ب «ظهر» يعنى: يكون الظفر بالمقيد المخصّص باعثا على اضمحلال الاجتهاد الأوّل. مثلا كان رأيه السابق موضوعيه مطلق الالتزام النفساني في باب النذر - و لو بدون التلفظ به - لوجوب الوفاء به، ثم تبدّل رأيه - للظفر بالمقيد - إلى اشتراطه بالتلفظ به، و أنّه لا يجب ترتيب الأثر على النذر ما لم يتلفظ بالصيغه المعتمره فيه.

(٢). كما إذا أفتى بوجوب صلاه الجمعه تعيينا، ثم ظفر بما يدلّ على وجوبها تخيرا في عصر الغيبه، و كون وجوبها تعيينا مختصّا بعصر الحضور.

(٣). كما إذا خصّ الحكم بتطهير الآنيه بالظروف الصغار المعده للأكل و الشرب التي يسهل تناولها و نقلها من مكان إلى آخر، ثم ظفر على قرينه المجاز، و استقرّ رأيه على إلحاق القدور الكبار و نحوها بالآنيه و إن لم يصدق عليها الإناء عرفا.

(٤). و هو كثير في أبواب الفقه، كما إذا أفتى بإباحه الخمس للشيعه استنادا إلى نصوص، ثم ظفر بما يتعارضها مما يدل على وجوب أداء الخمس، و لزوم حمل إباحه الخمس على معنى آخر.

(٥). قيد لقوله: «و كذلك فيما كان هناك طريق» يعنى: أنّ الحكم - في هذه الصوره الثانيه - بالبطلان منوط بالقول بطريقيه الأمارات، لا الموضوعيه و جعل الحكم المماثل، و قد عرفت توضيحه.

(٦). أى: سواء قيل بإنشاء أحكام طريقيه أم لا، و الاحتمالات على القول بالطريقيه ثلاثه، أولها: القول بالطريقيه المحضه، حيث لا- تتضمن أدله اعتبار الأماره إنشاء حكم ظاهرى أصلا، فتكون حجيه الأماره كحجيه القطع في تنجيز الواقع و إيصاله إلى المكلف، أو التعذير عنه لا غير.

ثانيها: أن تتضمن أدله اعتبار الأماره إنشاء طلبيا بداعى تنجيز الواقع أو التعذير عنه، فالشارع و إن قال: «صدّق العادل» إلا أنّ مفاد هذا الإنشاء تنجيز الواقع و نفى العذر عن مخالفه بعد إخبار الثقه، و على هذا الاحتمال لا حكم ظاهرى أيضا، كاحتمال الأوّل، فالمؤدّى هو الواقع عند المصادفه، و حكم صورى عند المخالفه، فالحجيه هنا كما فى

بأنّ قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه أم لا، على (١) ما مرّ منّا غير مره، من (٢) غير فرق بين تعلقه (٣) بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضروره (٤) أنّ كفيته اعتبارها فيهما على نهج واحد (٥).

الصوره الأولى بمعنى التخيير و التعذير.

ثالثها: أنّ تتضمن أدلّه اعتبار الأماره إنشاء طلبيا بداعى جعل الداعى بعنوان إيصال الواقع، فلا محاله يكون مقصورا على صوره مصادفه الواقع، فالواصل إلى المكلف بالأماره ليس هو الواقع بل عنوانه، ولذا لا حكم ظاهرى فى صوره المخالفه حتى يشترك مع القول بالموضوعيه، فإنّ الحكم المماثل بناء على القول بالموضوعيه يكون فى كلتا حالتى موافقه الواقع و مخالفته (١).

(١). متعلق بقوله: «لا» فى قوله: «أم لا» إذ مختار المصنف فى حجيه الأمارات هو الطريقيه المحضه، و كونها كالحججه الذاتيه من دون جعل حكم ظاهرى. نعم كان مبناه (قده) فى مباحث القطع تنزيل الأماره منزلته، لكنه عدل عنه فى أوائل بحث الأمارات، و أنكر التعبد الشرعى فيها، و قد تقدم فى الفصل السابق نقل بعض كلامه، فراجع.

(٢). متعلق بقوله: «و كذلك فيما كان» يعنى: لا- فرق فى بطلان الأعمال السابقه بين تعلق الاجتهاد بنفس الحكم أو بمتعلقه، لوحده المناط فيهما، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و بيانه: أن الاجتهاد الأوّل إذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعى... إلخ».

(٣). أى: تعلق الاجتهاد الأوّل بالأحكام كوجوب الجمعه أو بالمتعلقات كالصلاه بدون جلسه الاستراحه، و العقد بالفارسيه، و التذكيه بفرى الودجين، و غير ذلك.

(٤). تعليل لعدم الفرق، و قد عرفت توضيحه، و محصله وحده المناط.

(٥). خبر «أن كفيته» أى: أنّ اعتبار الطريقيه فى الأحكام و متعلقاتها يكون على نهج واحد. و هذا الكلام تمهيد لردّ ما يستفاد من ظاهر عباره الفصول من التفصيل فى وجوب إعاده الأعمال السابقه بين المتعلقات و بين الأحكام بوجوبها فى الأحكام دون المتعلقات فان كان اجتهاده متعلقا بالأحكام كوجوب صلاه الجمعه و نجاسه عرق الجنب من

الحرام فلاقاه شىء وجبت إعادته الأعمال السابقة الواقعة على طبقه. و إن كان اجتهاده متعلقاً بالموضوعات - ككون أجزاء الصلاة عشره و كون العقد بالفارسيه مؤثراً و نحوهما - لم تجب إعادته الأعمال التى أتى بها على وفقه. هذا ما استظهره المصنف من كلام الفصول.

و هو لا يخلو من إجمال كما يقف عليه من لاحظته، و سيأتى نقل عبارته للوقوف على مرامه، و قد حكى أن الشيخ الأعظم (قده) استوضح المراد من صاحب الفصول بتوسط السيّد العلامة الزاهد الرّبانى الحاج السيّد على الجزائرى (قده) و لم يحصل له من بيانه ما يرفع الإجمال، بل قيل إنه تردّد فى مضمون عبارته نفسه، إلا أنه قال: «ما كتبتة سابقا صحيح».

(١). أى: بين الأحكام و متعلقاتها.

(٢). قال فيها: «فصل: إذا رجح المجتهد عن الفتوى انتقضت فى حقه بالنسبه إلى موارد المتأخره عن زمن الرجوع قطعاً، و هو موضع وفاق. و لا فرق فى ذلك بين أن يكون رجوعه عن القطعى إلى الظنى أو من الظنى إلى القطعى أو من أحدهما إلى مثله... و أما بالنسبه إلى موارد الخاصه التى بنى عليها قبل رجوعه عليها، فإن قطع بطلانها واقعا، فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع، عملاً - بإطلاق ما دلّ على ثبوت الحكم المقطوع به، فإن الأحكام لا حقه لموارد الواقعيه لا الاعتقاديه، فيترتب عليه آثاره الوضعيّه ما لم تكن مشروطه بالعلم. و لا فرق فى ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع بطلان دليله واقعا و إن لم يقطع بطلان نفس الحكم، كما لو زعم حجيه القياس فأفتى بمقتضاه ثم قطع بطلانه... إلى أن قال:

و إن لم يقطع بطلانها و لا بطلانه، فإن كانت الواقعة ممّا يتعين فى وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، إذ الواقعة الواحده لا تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لعدم دليل عليه. و لئلا يؤدى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحه، لعدم وقوف المجتهد غالباً على

رأى واحداً، فيؤدّي إلى الاختلال فيما بينى فيه عليها من الأعمال. و لئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث إنّ الرجوع في حقه محتمل، و هو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها... إلى أن قال: و لأصالة بقاء آثار الواقعه، إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد، و لا قطع بارتفاعها بعده، إذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها... إلى أن قال:

و بالجمله: فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مرّ حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره عنه، و بقاء آثار موارد المتقدمه إن كان لها آثار.

و على ما قررنا فلو بنى على عدم جزئيه شىء للعباده أو عدم شرطيته، فأنى بها على الوجه الذى بنى عليه، ثم رجع، بنى على صحه ما أتى به، حتى أنّها لو كانت صلاه و بنى فيها على عدم وجوب السوره ثم رجع بعد تجاوز المحلّ بنى على صحتها من جهه جميع ذلك. أو بنى على صحتها فى شعر الأرناب و الثعالب، ثم رجع و لو فى الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع... فلا يلزمه الاستثناف. و كذلك القول فى بقيه مباحث العبادات و المعاملات و ساير العقود و الإيقاعات، فلو عقد أو أوقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب أحكامها من بقاء الملكة و الزوجيه و السببونه و الحريه و غير ذلك. و من هذا الباب حكم الحاكم، و الظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق...» إلى أن قال: «و لو كانت الواقعه مما لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغير الاجتهاد، كما لو بنى على حليه حيوان فذكّاه، ثم رجع، بنى على تحريم المذكى منه... إلى أن قال: لأنّ ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع، و هو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقيا على اجتهاده، فإذا رجع ارتفع، كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و ليكن ما أفاده على ذكر منك لتحقيق ما يستفاد من كلامه من أوله إلى منتهاه. و لو فرض أنّ مقصوده ما استظهره المصنف منه من التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها - بالإجزاء إذا كان الاجتهاد السابق متعلقا بمتعلقات الأحكام، و بعدم الإجزاء إذا كان متعلقا بنفس الحكم الشرعى - فقد استدل عليه بوجوه أربعه أشار الماتن إلى اثنين منها.

و أنّ (١) المتعلقات لا تتحمّل اجتهادين، بخلاف الأحكام» إلّا (٢) حسب أن الأحكام قابله للتغير و التبدل، بخلاف المتعلقات و الموضوعات (٣).

و أنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما (٤)، و قد عيّن أولاً بما (٥) ظهر خطؤه ثانياً.

(١). معطوف على «التفصيل» و بيان له، و هو إشاره إلى أوّل أدله صاحب الفصول على مدعاه، و قد تقدم في كلامه المنقول بقوله: «فان كانت الواقعة مما يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق... إذ الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين».

و محصل هذا الاستدلال: أنّ الوقائع التي هي محطّ الفتوى لا- تتحمّل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لأنّ فيها واقعا محفوظا لا يتغيّر باجتهاد المجتهدين. بخلاف الأحكام، فإنّها تتحمّل اجتهادين، لكثرة موارد عدول المجتهد عن رأى إلى آخر. هذا توضيح كلام الفصول على ما استظهره المصنف منه، و له تقريب آخر نذكره في التعليقه.

(٢). متعلق بقوله: «و لم يعلم وجه...» و هذا إشاره إلى أوّل أدله صاحب الفصول. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل هذا الاستدلال: أن الوقائع... إلخ».

(٣). الظاهر أنّ المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلّق به الحكم الشرعى تكليفا أم وضعيا، كالصلاه و العقد و فرى الأوداج الأربعة بشرائطه، و غير ذلك.

(٤). أى: فى الأحكام و المتعلقات، و هذا إشكال المصنف على عبارته الفصول، و محصله: بطلان الفرق بين الموضوع و الحكم بما أفاده الفصول، و ذلك لأنّ الواقع فى كلّ من الموضوع و الحكم واحد، إذ مفروض الكلام هو اعتبار الأمارات غير العلميه على الطريقيه لا الموضوعيه - التي توجب حدوث ملاك فى نفس المؤدّى بقيام الأماره - حتى تختلف الأحكام باختلاف الآراء و الاجتهادات. و مقتضى الطريقيه هو وجوب إعادة الأعمال السابقه على طبق الاجتهاد الثانى مطلقا سواء أ كان الاجتهاد متعلقا بالموضوع أم بالحكم، فإذا انكشف خطأ الاجتهاد المتعلق بالموضوع و جب ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقه، كانكشاف خطأ الاجتهاد المتعلق بالحكم كما لا يخفى.

(٥). الباء للسببيه أو الظرفيه، و المعنى على الأوّل: أنّ الواقع عيّن باجتهاد ظهر خطؤه،

و لزوم (١) العسر و الحرج و الهرج و المرج (٢) المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمه بين الأنام، لو قيل (٣) بعدم صحه العقود (٤) و الإيقاعات (٥) و العبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأوّل الفاسده (٦) بحسب الاجتهاد الثانى، و وجوب (٧) العمل على طبق الثانى من (٨) عدم ترتيب الأثر على المعامله أو (٩) إعاده العباده

و على الثانى: أنّ الواقع عيّن فى حكم أو متعلق حكم، و قد ظهر خطأؤه. و الأمر سهل.

(١). بالرفع مبتدأ خبره «لا- يكون»، و هذا إشاره إلى دليل ثان اعتمد عليه المحقق الشيخ محمّد حسين الأصفهانى صاحب الفصول، و قد تقدّم فيما نقلناه عنه بقوله: «و لئلا يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعه السمحه...» و حاصله: أنّ البناء على بطلان الأعمال السابقه و لزوم إعادتها - إن كانت عباده - يوجب العسر المخلّ بالنظام، و يبعث على المخاصمه بين الأنام، و هذا محذور عقلى باطل عقلا و شرعا، و كل ما يوجب ذلك باطل أيضا، فلا بد من البناء على صحه الأعمال السابقه حتى لا يلزم هذا المحذور العقلى.

(٢). هاتان الكلمتان غير مذكورتين فى كلام الفصول، و إنّما المذكور فيه خصوص العسر و الحرج.

(٣). قيد ل «لزوم العسر و الحرج» و المعنى واضح.

(٤). كما إذا اشترى دارا بعقد فارسى، و آجرها، و تزوّج بامرأه بالفارسى، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبه عليها لزم اختلال النظام قطعا.

(٥). كما لو طلق زوجته بالفارسى و تزوّجها رجل آخر و مضت مدّه مديده، فإنّ الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

(٦). هذا و «الواقع» صفتان ل «العقود و الإيقاعات و العبادات»، و قوله: «بحسب» متعلق ب «الفاسده».

(٧). معطوف على قوله: «بعدم صحه العقود» يعنى: أنّ العسر يلزم لو قيل بعدم صحه العقود، و بوجوب العمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٨). بيان للعمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٩). معطوف على «عدم ترتيب» أى: من إعاده العباده.

(1). خبر «و لزوم» كما تقدم التنبيه عليه، وإشكال على دليل صاحب الفصول، وهو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ العسر لا يلزم دائما بل أحيانا، ضرورة أنّ الإعادة إنما تلزم إذا لم تكن الفتوى الأولى مطابقه للاحتياط، وإلا فلا وجه للإعادة، كما إذا صلّى مع جلسه الاستراحة و عدم لبس وبر الأرنب، أو عقد بالعريه، أو تزوج بامرأه أجنبيّه لم يكن بينهما رضاع ناشر للحرمة قطعا، و غير ذلك. و إذا لم تكن الفتوى السابقه موافقه للاحتياط فرجع عنها إلى ما يوافق الاحتياط، و كان زمان العمل بتلك الفتوى قصيرا، أو الأعمال الواقعه على طبقها قليله، أو كان المكلف فارغ البال و متعوّدا على العبادات، لم تكن الإعادة حينئذ عسريه، و من المقرّر في محله كون العسر الرافع للتكليف شخصا لا نوعيا.

فعلى تقدير لزوم الحرج لا- بدّ من الاقتصار على مورده، و لا وجه للالتزام بعدم وجوب الإعادة عليه إذا لم يلزم منها حرج و لا عسر. و حيث كان أصل العسر فرضيا و تقديريا فمعلوله و هو عدم بطلان الأعمال السابقه فرضي أيضا.

ثانيهما: أنّ ما أفاده الفصول من لزوم العسر و الحرج - لو قيل ببطلان الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات - منقوض بالالتزام ببطلان الاجتهاد فى الأحكام، لعدم اختصاص العسر و الحرج اللازمين من إعاده الأعمال السابقه بما إذا كان الاجتهاد السابق فى المتعلقات، للزومه من إعادتها فى تبدل الاجتهاد المتعلّق بالأحكام أيضا، كما إذا أفتى بوجوب صلاه الجمعة فرجع إلى حرمتها، أو أفتى بوجوب القصر فى المسافه التلفيقيه فرجع إلى وجوب التمام أو الجمع بينهما، و غير ذلك، فإنّ الحكم بإعادتها أداء أو قضاء مستلزم للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعه.

و الحاصل: أنه لا- وجه للحكم بعدم العبره فى تبدل الرأى فى متعلقات الأحكام بدعوى «لزوم العسر لو قيل ببطلان الأعمال السابقه» فإنّه منقوض بحكمه بطلانها فى تبدل الرأى فى نفس الأحكام.



و أدلّه (١) نفى العسر لا ينفى إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا (٢)، مع (٣) عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، و لزوم (٤) العسر فى الأحكام كذلك أيضا (٥) لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج (٦) ينسّد بالحكومة و فصل الخصومه.

و بالجمله (٧): لا يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها،

(١). هذا تقريب للوجه الأوّل من الإشكال على صاحب الفصول، و حاصله - كما تقدم - أنّ أدلّه نفى العسر و الهرج تنفى العسر و الهرج الفعليين، فكلّ مورد لزم فيه عسر ارتفع التكليف به، و كل مورد لم يلزم فيه عسر فلا- وجه لارتفاع التكليف الأوّل فيه، و هذا معنى أخصّيه الدليل من المدعى أى نفى الإعادة مطلقا.

(٢). أى: العسر الشخصى، و لا عبره بالعسر النوعى.

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الإشكال، و هو النقض بما التزم به من بطلان الأعمال السابقة فى تبدل الاجتهاد فى الحكم.

(٤). معطوف على «عدم» و مبين له، أى: مع لزوم العسر فى الأحكام.

(٥). أى: كالمتعلقات، و قوله: «كذلك» أى: المخلّ بالنظام، و الأوّل تقديمه على «فى الأحكام».

(٦). قد عرفت أنّ صاحب الفصول لم يذكرهما. و على فرض الاستدلال بلزومهما يجاب عنه بعدم لزومهما، لانسداد بابهما بالحكومة، فإنّ حكم القاضى نافذ على المتخاصمين و قاطع للجدال و الخصومه، فلا يلزم من ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقة العسر الموجب للمخاصمه بين الأنام. مثلا إذا قلّد الورثه فى مقدار الحياه، و أفتى المجتهد بأنها ثلاثه أشياء، ثم عدل عن رأيه إلى أنها أربعه أشياء، فللولد الأكبر مطالبه سائر الورثه بالشىء الرابع، و لو نازعوه رفع أمرهم إلى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه.

(٧). هذا حاصل ما أورده المصنف على الوجه الأوّل من كلام الفصول، و كان المناسب التعرض له قبل بيان الدليل الثانى أعنى نفى العسر و الهرج.

بتحمل (١) الاجتهادين و عدم التحمل بينا (٢) ولا مبيّنا بما يرجع إلى محصل في كلامه، زيد في علوّ مقامه، فراجع و تأمل «-» .

و كيف كان فحاصل هذه الجملة هو: أنّ كلام الفصول - من عدم تحمّل المتعلّق لاجتهادين و تحمّل الحكم لهما - مجمل في نفسه، إذ المفروض أنّ صاحب الفصول كغيره من الأصحاب يقول بحجيه الأمارات على الطريقيه دون السببيه، و من المعلوم عدم الفرق في تبدل الرأى بين تعلقه بالحكم و بمتعلقه.

(١). هذا و «عدم التحمل» متعلقان ب «التفاوت» و بيان له.

(٢). خبر «لا- يكون» و «بما» متعلّق ب «مبيّنا» و الفرق بين البيّن و المبيّن هو: أنّ كلام صاحب الفصول ليس بنفسه واضح المراد، و لم يوضحه أيضا أحد من معاصريه أو غيرهم من الأعلام حتى يرتفع الإجمال عنه. و عليه فكلّمه «بيّن» بصيغه الصفه المشبّهه، و «مبيّنا» بصيغه اسم المفعول.

=====

(-). ما أفاده (قده) من الإشكال على الوجهين المتقدمين في عباره الفصول متين، إلا أنّ الكلام في صحه النسبه و تماميه ما استظهره المصنف منها من التفصيل بين الحكم و متعلقه، و قد نفى سيدنا الفقيه صاحب الوسيله (قده) هذا الاستظهار، و استفاد هو من عباره الفصول التفصيل بين العقود و الإيقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فتجزى، و بين غيرها من الأحكام التى لا يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فلا تجزى<sup>(١)</sup>.

و ينبغى البحث في مقامين، أحدهما: فيما يمكن أن يستظهر من كلام صاحب الفصول.

و ثانيهما: في تحقيق أدلته على مدعاه.

أمّا المقام الأوّل، فمحصّله: أنّه لا يخلو كلام الاستظهارين المتقدمين من تأمل، أمّا التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها، فلاّته يرده عموم عنوان كلامه و هو قوله: «فان كانت الواقعة مما يتعيّن في وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق» و قوله: «و لو كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغير الاجتهاد» و ليس هذا موهما للتفصيل بين الحكم و المتعلق كما قيل.

مضافا إلى تصريحه قبل سطرين من هذا الكلام في بيان موارد العدول عن رأى إلى آخر بعدم الفرق بين الحكم و متعلقه بقوله: «و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره».

و أمّا التفصيل بين العبادات و العقود و الإيقاعات و بين الأحكام كما استظهره سيدنا الفقيه الأصفهاني فهو و إن كان مقتضى الأمثلة التي ذكرها صاحب الفصول لكل من القسمين، إلا أنّ عموم العنوان لا يلائمه.

و تحقيق مراد صاحب الفصول من التفصيل منوط بالنظر في تقسيم الوقائع إلى ما يتعين أخذه بمقتضى الفتوى و ما لا يتعين أخذه بمقتضاها، و قد فسّر بوجهين:

الأول: ما أفاده سيدنا الفقيه صاحب الوسيله من: أنّ الأعمال الصادره من المكلفين على قسمين، قسم يتوقف صحته على الاستناد إلى حجّه من اجتهاد أو تقليد أو احتياط، و ذلك كالعبادات و العقود و الإيقاعات. و قسم لا يتوقف وقوعه على الاستناد إلى حجّه، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعا لحكم شرعى يترتب عليه كقطع حلقوم حيوان قابل للتذكيه، فإنّ هذا القطع يتحقق كيف ما كان، لكنه يكون موضوعات للحكم بالتذكيه عند من تكون التذكيه بنظره قطع الحلقوم، و لا يكون موضوعا لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة».

الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) ببيان أبط، و هو: «أن المراد مما وقع في العنوان من تعيين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى و عدم تعيينه بأخذه بها: أنّ الواقعه التي لا بقاء لها لا تقع صحيحه إلا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجداني لا يقع شرعا إلا صحيحا على الفرض، فلا ينقلب.

بخلاف ما له بقاء، فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى. و ليس المراد أن وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على إرادته الموضوعات الواقعيه، بل عدم تعيين وقوعها و تمحضها في الصحه، بل لها تعيين آخر بتجدد الرأى، و إلا فلو فرض عدم تبدل الرأى فيها وقعت صحيحه نافذه» أقول: الظاهر أن البيان الثاني أقرب إلى مقصود صاحب الفصول من البيان الأول، فإنّ ظاهر عنوان الفصول و إن كان موافقا للاستظهار الأول، إلا أن قوله بعده: «كما لو بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه» يدل على لزوم الاستناد في كلا القسمين إلى حجّه ثم يرجع عنها.

و عليه فيكون الفارق بين القسمين في بقاء مصب الرأى و متعلق الحكم تاره و انتفائه أخرى.

و الفرق بينهما كما أفاده المحقق الأصفهاني هو: أنّ الأول ما لا يقتضى بانقضاء الزمان، بل له بقاء و إن تغير حكمه، كالحيوان الذى بنى على حليته فذكاه، فإنّه باق، و المفروض أن حكم هذا الموضوع الباقي هى الحرمة. و أمّا التذكية فهى مبته على حليته، و هو على الفرض فعلا- محرم. و كعرق الجنب من الحرام و ملاقيه، فإنهما موضوعان مرّ عليهما الزمان مرّتين، و حكمهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر؟ و كالمراه المرتضعه بعشر رضعات، فإنها باقيه و حكمها فعلا الحرمة.

و الثانى: ما ينقضى بانقضاء الزمان، و ليس للزمان عليه مروران كالصلاه بلا سوره، أو الواقعه فى شعر الأرناب و الثعالب، أو الواقعه فيما بنى على طهارته. و كذا العقد الفارسى و الإيقاع كذلك مثلا، فحيث لا بقاء لها بل لها ثبوت واحد، و هى على الفرض وقعت صحيحه فلا- دليل على انقلابها فاسده بعد فرض وقوعها صحيحه. و هذا معنى أن الواقعه الواحده لا- تتحمل اجتهادين.

و الفرق بين العقد الفارسى و العقد على المرتضعه بعشر رضعات هو: أنّ محطّ الفتوى هو العقد فى الأوّل، و قد مضى صحيحا فلا- ينقلب فاسدا، و محطّ الفتوى فى الثانى هى المراه المرتضعه - إذ النقص فيها لا- فى العقد - و مصبّ الرأى باق فعلا، و المفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء أمد حكمها الأوّل، فهى بالإضافه إلى الرأى الثانى موضوع آخر.

و هذا البيان المستفاد من عبارته صاحب الفصول يشهد بعدم كون مقصوده من الاستدلال على مدعاه «بعدم تحمل الواقعه الواحده لاجتهادين» التفصيل بين الأحكام و المتعلقة حتى يرد عليه ما فى المتن من عدم الفرق فى هذه الجبهه بين الأحكام و متعلقاتها على الطريقيه. فإنّ الإيراد و إن كان صحيحا فى نفسه، إذ لا تفاوت بين الاجتهاد فى الحكم و الموضوع على الطريقيه، إلا- أنّ صاحب الفصول لم يقصد به هذا التفصيل، و إنّما يقصد به التفرقه بين نفس الوقائع من حيث بقاء المتعلق فى عمود الزمان و عدمه. هذا مجمل الكلام فى المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانى: فنقول فيه: إنّ أدله صاحب الفصول على هذا التفصيل لا تخلو من نظر.

أمّا الأوّل - و هو عدم تحمل الواقعه الواحده لاجتهادين - فهو مجمل جدّاً، فإنّه بناء على الطريقيه فى الأمارات - كما هو مختاره أيضا - ينكشف فساد الأعمال التى رتبها على الاجتهاد الأوّل، غايته كونه معذورا فى مخالفه الواقع. نعم بناء على موضوعيه قيام الأماره لحدوث مصلحه فى قبال الواقع

و أمّا بناء (١) على اعتبارها (٢) من باب السببيه و الموضوعيه فلا محيص عن

(١). معطوف على قوله: «بناء على ما هو التحقيق» و الأولى حذف «أما».

(٢). أى: اعتبار الإمارات، و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه من صور مسأله اضمحلال

=====

يتجه ترتيب آثار الصحه على الأعمال السابقه المطابقه للرأى المعدول عنه.

و أمّا قياس تبدل الاجتهاد بباب النسخ فليس بشىء، لكونه مع الفارق، إذ فى النسخ يرتفع الحكم الواقعى المنسوخ من حين ورود النسخ، و لا يمسّ كرامه حال قبل وروده، فامثال الحكم المنسوخ قبل زمان النسخ إطاعه لما هو حكمه واقعا لا ظاهرا، و من حين ورود، النسخ تبدل الوظيفه الواقعيه بغيرها. و لا يجرى هذا الكلام فى تبدل الاجتهاد، فلو أفتى باعتبار خمس عشره رضعه فى نشر التحريم، و تزوج امرأه ارتضعت معه عشر رضعات، ثم رجع إلى نشر الحرمة بعشر رضعات، لزم ترتيب آثار البطلان من حين وقوع العقد لا من حين العدول.

و كذا الحال فى العقد بالفارسي، فإنّ العقد و إن لم يكن له بقاء، إلا أنّ نفس العدول عنه إلى اعتبار العربيه يوجب الحكم ببطلان ما بنى عليه، إلا مع قيام الدليل على الإجزاء، و لذا لم يظهر الفارق بين العقد الفارسي و بين العقد على المرتضعه بعشر رضعات فى الحكم بإجزاء الأوّل دون الثانى، فان العقد و إن تصرّم، إلا أنّ المعقود عليه بذلك العقد الفاسد باق حسب الفرض، فهو كالمرتضعه بعشر رضعات فى الحكم.

و أمّا الثانى و هو لزوم العسر و الحرج فقد تقدم جوابه فى المتن بأنّه أخص من المدعى.

و أمّا الثالث و هو وثوق المقلد فى مقام العمل بفتوى المجتهد ففيه: أنّه وجه استحسانى كما صرّح به بعده، لوضوح لزوم تبعيه المقلد لفتوى المجتهد، و احتمال عدوله عنها لا يكفى فى ترك العمل بها، لمخالفته لأصالة عدم العدول.

و أمّا الرابع - و هو استصحاب آثار الواقعه - ففيه ما لا يخفى، إذ لا مجال له مع الدليل الحاكم مخالفا كان أم موافقا، و المفروض اقتضاء طريقه الإمارات لعدم الإجزاء، عند انكشاف الخلاف، فإنّ المأتى به سابقا لم يكن هو الواقع بل تخيل الواقع، و لا عبره به.

هذا، و فى كلامه مناقشات أخرى تعرض لها سيّدنا الفقيه الأصفهاني (قده) فراجع تقرير بحثه الشريف.

القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل، عباده كان أو معاملته، و كون (١) مؤداه - ما لم يضمحل - حكما حقيقه (٢).

و كذلك (٣) الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراهه النقليه، و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ فى بحث الإجزاء تحقيق

الرأى، و حاصله: أنّ الاجتهاد الأوّل إن كان مستندا إلى الأمارات غير العلميه - و بنينا على اعتبارها من باب السببيه - فلا بد من الالتزام بصحة الأعمال السابقه الواقعه على طبق الاجتهاد السابق، سواء أ كانت عباده أم معاملته، إذ بناء على الموضوعيه يكون مؤدى الأماره حكما حقيقه، و يصير تبدل الرأى من صغريات تبدل الموضوع كصيروره المسافر حاضرا، إذ المفروض حدوث مصلحه فى نفس قيام الأماره توجب العمل بها، فلا تكليف بالواقع حتى يبحث عن لزوم تداركه و استيفاء مصلحته عند قيام أماره أخرى و عدم لزومه، لكون تبدل الرأى من قبيل تبدل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخلاف، إذ المفروض عدم اعتبار الأماره لأجل طريقتيها للواقع، بل للمصلحه فى العمل بها.

فإنّ مصلحه الصلاه واقعا ليست مطلوبه، و إنّما المطلوب هو ما قامت عليه الأماره. و كذا فى العقد بالفارسيه، فإنّ مصلحه العقد الفارسى كانت إلى زمان قيام أماره أخرى على اعتبار العربيه فيه، فيجب العقد بالعربيه للآثار المستقبليه، لا بالنسبه إلى ما مضى.

(١). معطوف على «صحه» أى: لا- محيص عن القول بكون مؤدى الاجتهاد الأوّل حكما حقيقه، و إذا اضمحل كان الحكم الحقيقى هو الثانى.

(٢). سيأتى فى آخر هذا الفصل منافاه الحكم بصحة العمل مطلقا لما تقدم فى بحث الإجزاء، فانتظر.

(٣). معطوف على «لا محيص عن القول بصحة العمل» يعنى: كالقول باعتبار الأمارات من باب السببيه فى صحه الأعمال السابقه، يكون الحال إذا كان... و هو إشاره إلى الصوره الرابعه، و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مستندا إلى أصل عملى تعبدى، لا إلى دليل

اجتهادى، و لا إلى قطع بالحكم الواقعى كما كان ذلك فى الصور الثلاث المتقدمه.

و حاصل ما أفاده: أنّ الاجتهاد السابق إن كان مستندا إلى الاستصحاب أو البراءه النقليه، و قد ظهر خطأؤه فى الاجتهاد الثانى - لظفره بدليل على الخلاف - فمقتضى القاعده صحه الأعمال السابقه، لكونها مطابقه لوظيفته فى تلك الحال، و المفروض إجزاء الحكم الظاهرى كما تقدم فى بحث الإجزاء. و عليه فالصوره الرابعه كالصوره الثالثه فى صحه الأعمال السابقه و عدم وجوب إعادتها.

(١). لا يخفى - على المراجع إلى بحث الإجزاء - أنّ بين كلاميه فى المقامين نحو اختلاف ربما يشكل الجمع بينهما. توضيحه: أنّه فى الصوره الثالثه و الرابعه من مسأله اضمحلال الرأى حكم بالإجزاء و المضى على الأعمال السابقه و عدم نقضها، و لكنه فى مسأله إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى فصل بين الأوامر الظاهريه المتعلقه بموضوعات الأحكام بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف، و بين الأوامر الظاهريه الجاريه فى نفس الأحكام الشرعيه، و حكم (قده) فى القسم الأول بإجزاء الأوامر الظاهريه فى موردين:

أحدهما: ما يثبت بالأصول الشرعيه كالاستصحاب و قاعدتى الحل و الطهاره.

و ثانيهما: ما يثبت بالأمارات بناء على السببيه بشرط الوفاء بتمام الغرض أو بمعظمه مع عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحه، أو عدم وجوب استيفائه مع إمكانه. و حكم بعدم الإجزاء بناء على حجيه الأمارات على الطريقيه.

و حكم (قده) فى القسم الثانى بعدم الإجزاء مطلقا إلا فى صورته واحده، قال: «فلا وجه لإجزائها مطلقا، غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه فيها أيضا ذات مصلحه لذلك. و لا ينافى هذا بقاء الظهر على ما هى عليه من المصلحه كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد» هذا ما أفاده فى مسأله الاجزاء.

و قد ظهر وجه منافاه تحقيقه فى بحث الإجزاء لما فى المقام، فإنّ فتوى المجتهد إن كانت طريقا لإثبات أصل الحكم كان حكمه هنا بالإجزاء فى الصورتين الأخيرتين منافيا

لما أفاده في عبارته المتقدمه من عدم الإجزاء مطلقا عند انكشاف الخلاف. و إن كان شاملا لموارد الإفتاء بقاعده الطهاره و نحوها مما يجرى في متعلق الحكم كان منافيا لما أفاده في القسم الأول بالإطلاق و التقييد، إذ حكمه بالإجزاء في الأمارات على الموضوعيه كان مشروطا بأحد أمور ثلاثه، إمّا كون الفاقد للجزء أو الشرط وafia بتمام الغرض القائم بالواجد، و إمّا عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحه على تقدير عدم الوفاء بتمامها، و إمّا عدم وجوب استيفائه مع إمكانه.

و لكن الظاهر أنّ فتوى المجتهد ترتبط بإثبات نفس الحكم الشرعى غالبا، و يبقى توجيه الجمع بين ما أفاده هنا و ما أحاله على بحث الإجزاء، و هو أعلم بما قال. و لو لا هذه الحواله لاحتمل عدوله عمّا سبق في بحث الإجزاء.



أحكام التقليد

(١). قد تقدم فى أول بحث الاجتهاد و التقليد أنّ البحث عن أحكام الاجتهاد كخاتمه لعلم الأصول لا يخلو من مناسبه، و لكن البحث هنا عن شئون التقليد استطرادى، و محلّها الفقه الشريف، و لذا اقتصر المصنف على التعرض للأمور ثلاثه و لم يستقص مباحثه و مسائله.

أولها: أدله و جوب التقليد على العامى.

ثانيها: جوب تقليد الأعم.

ثالثها: تقليد الميت.

و هذا الفصل معقود لبيان معنى التقليد و الأدله على جوازه.

(٢). و هو فى اللغه بمعنى تعليق القلابه فى العنق، قال ابن منظور: «... و منه التقليد فى الدين، و تقليد الولاه الأعمال، و تقليد البدن: أن يجعل فى عنقها شعار يعلم به أنها هدى... و تقليد الأمر: احتمله، و كذلك تقلد السيف...» (١).

و عن المصباح: «قلدت المرأه تقليدا جعلت القلابه فى عنقها» و قال العلامة الطريحي: «و قلّدت قلابه: جعلتها فى عنقه، و فى حديث الخلفه: فقلّدها رسول الله صلى الله عليه و آله عليا عليه السلام، أى ألزمه بها، أى: جعلها فى رقبته، و ولّاه أمرها...»

و التقليد فى اصطلاح أهل العلم: قبول قول الغير من غير دليل، سُمى بذلك لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقدّه من قول الغير من حق و باطل قلاده فى عنق من قلده» (١).

و على هذا فلفظ التقليد يتعدّى إلى مفعولين أحدهما القلاده أو ما هو بمنزلتها من الأمور الحقيقه أو الاعتباريه، و الآخر ذو القلاده، و منه تقليد السيف أى جعل السيف قلاده، و قوله عليه السّلام فى الخطبه الشقشقيه: «تقلّدها فلان و هو يعلم أنّ محلىّ منها محلّ القطب من الرحي ينحدر عنى السيل و لا يرقى إلى الطير» فجاعل السيف فى العنق مقلّد - بالكسر - و من يعلق السيف فى عنقه - مقلّد - بالفتح، و ما به التقليد هو السيف، فالمفعول الأوّل هو المقلّد بالفتح، و المفعول الثانى هو القلاده كالسيف.

هذا بحسب اللغه و قريب منه معناه العرفى، فمعنى «قلّد زيد عمرا» هو محاكاته فى فعله و قوله، و أن يأتى به بالكيفيه الخاصه التى يأتى بها زيد. و يعبر عن هذا التقليد فى الفارسيه ب «أدا در آوردن». و عرف فى اصطلاح الفقهاء بأمر سيأتى بيانها.

و على كلّ فلما لم يكن فى العمل بفتوى المجتهد قلاده خارجيه و لا مقلّد بالكسر و بالفتح فلا بد أن يكون استعماله فى المقام و نحوه من باب الاستعاره، و المناسب لهذا المعنى اللغوى هنا أحد أمرين:

الأوّل: جعل فتوى العالم للجاهل بمنزله القلاده فى عنقه، فالجاهل مقلّد بالكسر و بالفتح باعتبارين، فمن حيث جعل فتوى العالم فى عنق نفسه مقلّد بالكسر، و من حيث صيروره الفتوى قلاده فى عنقه مقلّد بالفتح.

الثانى: أن يجعل الجاهل دينه قلاده فى عنق العالم فى الفرعيات، و يحمّله مسئوليّه أعماله عباده كانت أو معامله أو غيرهما. فالجاهل مقلّد بالكسر، لكونه جاعلا للقلاده - و هى الدين - و المجتهد مقلّد بالفتح، لصيرورته ذا قلاده بجعل الجاهل.

(١). اعلم: أنّ تعريف التقليد بالأخذ أو بالعمل أو بالقبول أو بغيرها يكون تارة بلحاظ تعيين مدلول هذا اللفظ الوارد فى التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السّلام «فللعوام أن يقلدوه» (١) إذ بناء على صدورّه لا بد من البحث فى مدلوله، و كذا فى خبر أبى

بصير في حكاية قول أم خالد العبدية لأبي عبد الله عليه السلام في حرمه شرب قطره من النبيذ للعلاج: «قد قلدتك ديني»<sup>(١)</sup>. و أخرى بلحاظ ما يقتضيه أدله جواز التقليد من الفطره و الكتاب و السنه، و أنها تدل على مشروعيه التقليد بمعنى العمل أو بمعنى الأخذ أو بمعنى آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنهم اختلفوا في تعريف التقليد و عرفوه بعناوين عديده:

أولها: أخذ قول الغير و رأيه... تعبدا بدون مطالبه دليل على رأيه، كما في المتن وفاقا لجمع.

ثانيها: قبول قول الغير بلا حجه كما عن الغزالي و غيره.

ثالثها: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و إن لم يعمل بعد، كما في العروه الوثقى و اختاره جمع.

رابعها: العمل المستند إلى فتوى مجتهد، أو «تطبيق العمل على فتواه» أو نحوهما.

خامسها: تبعيه الغير، حكى عن رساله الشيخ الأعظم (قده) في الاجتهاد و التقليد. و عن الشيخ الحائري اليزدي (قده) في تعليقه على العروه: «أنه متابعه المجتهد في العمل بأن يكون معتمدا على رأيه في العمل».

و اقتصر المصنف (قده) على التعرض للمعنى الأول و الرابع، فاختر تعريفه بالأخذ، و ناقش في تفسيره بالعمل كما سيأتي.

و المراد بالأخذ هو القبول لا العمل كما هو المراد بقوله تعالى: (و يأخذ الصدقات) على ما في التفسير. و يؤيده بل يشهد به تصريح بعضهم في تفسير التقليد بقبول قول الغير، و هذا احتراز عما إذا تعلم قول الغير لإطاعه عليه أو لغيره من الجهات لا من جهة قبوله له.

و عليه فالمراد بالأخذ و القبول هو ما يكون مقدمه للعمل، و لذا يكون أخص من الالتزام، لإمكانه قبل أخذ فتوى المجتهد، فان الالتزام هو الفعل النفساني، بمعنى عقد القلب على العمل بفتاوى مجتهد و إن لم ينته إلى العمل، كما إذا مات المجتهد أو سقط عن أهليه المرجعيه لهرم أو كثره نسيان مثلا. و ليس المراد بالأخذ عند الماتن هو العمل، لأنه (قده) جعله مقابلا للعمل، فما في مستمسك سيدنا الأستاذ (قده) «من أن الأخذ في هذه

و رأيه (١) للعمل به في (٢) الفرعيات، أو للالتزام (٣) به في الاعتقادات (٤) تعبداً بلا مطالبه (٥) دليل

التعريفات بمعنى الفعل «لم يظهر له وجه».

(١). معطوف على «قول الغير» و مفسّر له، و هذا إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من أنّ القول هو اللفظ الصادر من المجتهد، و لا يشمل رأيه إذا لم يخبر به لفظاً.

و حاصل الدفع: أن المراد من القول هو الرأى، سواء أخبر به لفظاً أم كتباً أم غيرهما.

و إطلاق القول على هذا المعنى شائع في المحاورات كما يقال: «وجوب صلاه الجمعة أو وجوب جلسته الاستراحة أو وجوب السوره مثلاً- قول فلان» كما يقال: «رأيه»، قال في الفصول: «و ينبغي أن يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعى، فلو أبدله به لكان أولى».

ثم إن رأى المجتهد و إن كان مستنداً إلى الأدلة المعهودة، إلا أنه - لما فيه من إعمال حدس و نظر - يختلف عن موارد الإخبار عن الأمور الحسيّة، و لذلك يخرج بقوله: «رأى الغير» الأخذ بقول الراوى و الشاهد، و حكم الحاكم في بعض الموضوعات، و أخذ الأعمى بقول الغير في موضوع الحكم الشرعى كمعرفه الوقت و القبلة، فإن شيئاً من ذلك لا يسمى تقليداً اصطلاحاً و إن أطلق على الأخير في ألسنة الفقهاء.

(٢). متعلّق ب «العمل» و هو متعلّق ب «أخذ» يعنى: أنّ التقليد هو أخذ فتوى الفقيه لأجل العمل بها في الفرعيات التي تتعلق بأعمال الجوارح، كما أنّ أخذ رأى الغير للالتزام به - في الأمور الاعتقادية - يكون تقليداً لذلك الغير.

(٣). معطوف على «العمل» و ضمير «به» راجع إلى قول الغير.

(٤). المراد بها الأمور الاعتقادية التي لا يكون المطلوب فيها المعرفة، و إلا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد.

(٥). هذا و «تعبداً» بمعنى واحد، و كل منهما قيد ل «أخذ قول الغير» و أحدهما مغن عن الآخر، و قوله: «بلا مطالبه» ظرف مستقر، و هو منصوب على الحالیه، يعنى: أن التقليد هو الأخذ حال كونه حاصلًا بغير مطالبه دليل على الرأى، بأن يقبل فتوى الغير من دون مطالبه دليل على تلك الفتوى، بحيث لو سأله أحد عن وجه هذا الالتزام علّله بأنّه قول المجتهد،

على رأيه (١).

و لا يخفى أنه (٢) لا وجه لتفسيره بنفس العمل،

من دون أن يستند إلى حجه على خصوص هذا الرأى و إن استند إلى دليل يدل على اعتبار قول المفتى فى حق العامى، و أنه حكم الله فى حقه و لو ظاهراً، فالمقلد لا حجه له على القول و له الحجه على الأخذ بالقول، و هى أدله جواز التقليد.

و عليه فيخرج بهذا القيد الأخير الأخذ بقول المعصوم عليه السّلام، لأنّ برهان العصمه حجه على صحه قوله و مطابقه إخباره لما فى اللوح المحفوظ، و كذا أخذ الفقيه المتأخر برأى الفقيه المتقدم عصره عليه إنّما هو لمساعدته دليله لا للتعبد.

(١). و بناء على هذا - أى كون التقليد هو الالتزام النفسانيّ - تكون المناسبه بين المعنى اللغوى و الاصطلاحى واضحاً، حيث إنّ العامى يجعل فتوى المجتهد كالقلاده فى عنقه، و هذا هو الوجه الأوّل من الوجهين المتقدمين لبيان المناسبه و الاستعاره.

(٢). الضمير للشأن، و هذا شروع فى إبطال تعريف التقليد بالعمل بفتوى مجتهد، و قد عرّفه بذلك جمع منهم صاحب المعالم، حيث قال: «و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه...» و منهم الآمدى فى أحكام الأحكام «من أنه: «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجه ملزمه».

بل فى القوانين: «أن مراد الجميع العمل، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير إلى العضدى و غيره، مع أنّ العضدى عرّفه بالأخذ».

و عن العلامه فى النهايه أيضاً: «أن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه معلومه».

و الوجه فى اختيار هذا المعنى شده مناسبه مع معناه اللغوى و ملائمته له، لأنّ قلاده دين الجاهل لا تجعل على عنق المجتهد إلاّ بالعمل برأيه، إذ مسؤوليته لأعمال العامى تتوقف على العمل برأيه، و سيأتى التفصيل فى التعليقه (إن شاء الله تعالى).

و لكن المصنف وفاقاً لصاحب الفصول و غيره جعله بمعنى الأخذ و الالتزام، لما يرد على تفسيره بالعمل من وجهين أشار إلى أحدهما فى المتن و هو سبق التقليد على العمل،

و حاصله: أنّ التقليد إن كان عبارته عن نفس العمل المستند إلى فتوى المجتهد - دون الأخذ - لزم صدور أوّل الأعمال بلا تقليد، مع أنّ اللازم وقوع العمل عن تقليد، وهذا يتوقف على تقدم التقليد رتبة على العمل، فإنّه يقابل الاجتهاد، فكما أنّ الاجتهاد سابق على العمل، إذ المجتهد يستنبط الحكم المتعلق بعمل نفسه ثم يعمل به، فكذا التقليد لا بد أن يتقدّم على العمل، فالاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدرّكه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدرّكه، و حينئذ يقال: إن العمل الكذائي وقع عن تقليد أو عن اجتهاد، فلا مناص من تقدّمهما على العمل.

و لو كان تحقّق التقليد خارجاً متوقفاً على العمل برأى المجتهد لزم صدور أوّل الأعمال من غير تقليد، إذ المفروض عدم كونه مسبوقاً بالتقليد الذي هو العمل، مع أنّ صحه العمل منوطه بصدوره عن تقليد، كالعامل الصادر عن اجتهاد متقدّم على العمل، فلا بد للعامي أوّلاً من التقليد أي الأخذ ثم العمل، ليكون عمله عن حجه، و عليه فبطل تفسيره بالعمل «-» .

(١). أي: ضروره سبق التقليد على العمل، و هذا تعليل لقوله: «لا وجه» و قد عرفت

=====

(-). و يترتب على كون التقليد العمل المستند إلى فتوى مجتهد أمران:

الأوّل: عدم صدق التقليد فيما لم يتفق له العمل، بناء على عدم جواز الرجوع عن مجتهد إلى مساويه بعد التقليد، فيجوز الرجوع إلى الثاني، لعدم تحقق العمل المستند إلى فتوى الأوّل حتى يحرم العدول عنه.

الثاني: عدم صدق البقاء على تقليد الميت فيما لم يتفق له العمل في حياه مجتهدة، فلا يجوز له العمل بفتواه بعد موته، بناء على جواز تقليد الميت بقاء، إذ المفروض عدم العمل به في حال حياته حتى يصدق عليه التقليد البقائي، و يصير موضوعاً لجواز البقاء. بخلاف ما إذا كان التقليد الالتزام، فإنّه لا يجوز العدول إلى المساوي، و يجوز البقاء على تقليد الميت، لتحقق التقليد في الصورتين.

و أنت خبير بأن مفهوم التقليد واحد في جميع الموارد، و لا داعي إلى التفكيك بين الموارد و جعل التقليد في بعضها العمل، و في بعضها الآخر الالتزام كمسألتي البقاء و العدول من الحي إلى الحي كما مرّ.

توضيحه.

(١). أى: وإن لم يتقدم التقليد على العمل - وكان التقليد بمعنى العمل لا الأخذ - كان العمل الأوّل واقعا بلا تقليد، و مثله غير محكوم عليه بالصحة. قال فى الفصول: «و أعلم أنّه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه، لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه» «-» .

(٢). لعله إشاره إلى: أنّه لا دليل على اعتبار أزيد من تطبيق العمل على فتوى المجتهد فى تحقق التقليد، فإنّ أدلته لا تدلّ على أزيد من ذلك، لأنّه يحصل بهذا النحو الأمن من تبعه التكليف المنجز. نعم لا بد فى التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع فى العمل ليتحقق العمل بمطابقه العمل للرأى، فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا.

و لزوم كون العمل عن تقليد لا يدل على اعتبار سبق التقليد على العمل، بل يدل على اعتبار التقليد فى صحة العمل عقلا أى الاكتفاء به فى نظره، و أمّا كونه قبل العمل فلا، ألا ترى أنه يصح أن يقال: «أنّ المأمور به هو الصلاة عن ستر و استقبال و طمأنينه و غيرها من شرائط الصحة» مع أنّها مقارنة للصلاة و معتبره فيها حين تحقق الأجزاء كما لا يخفى.

مضافا إلى «أن العمل عن تقليد» لم يرد فى آيه و لا روايه حتى يلزم الأخذ بظاهره بعد تسليم الظهور.

=====

(-). ظاهر العبارة كما أوضحناها أو محذور تفسير التقليد بالعمل هو وقوع أوّل الأعمال بلا تقليد، و هو مما لا يلتزم به.

و قد يجعل المانع من تفسيره بالعمل محذور الدور «ضروره سبق كل متوقف عليه على ما يتوقف عليه، فلو توقفت صحّة العمل على التقليد لم يعقل أن يكون هو بنفسه محققا لعنوان التقليد، و إلا- لزم توقف الشىء على ما ينتزع عنه المتأخر عنه، و هو محال» «-». و هذا و إن كان وجهها للقائل بالالتزام، إلا أن الظاهر من تعليل الماتن بقوله: «و إلا لكان بلا تقليد» النّظر إلى محذور خلوّ العمل الأوّل عن تقليد، لا هذا، و إلا كان عليه أن ينبه عليه بقوله: «و إلا لدار» أو ما يقرب منه. فتأمل فى الكلام حقه.

(--). و الوجه الثانى ما أفاده بقوله: «و لثلا يلزم الدور فى العبادات، من حيث إن وقوعها يتوقف

على قصد القربة، و هو يتوقف على العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا).

و الوجهان المزبوران أوجبا اقتراحه مبنى الالتزام، فإنه (قده) و إن عرّفه بالأخذ، لكنه فى حكم التقليد فى أصول الدين قال: «و معنى الأخذ بقوله هنا الالتزام به» و لعلّ هذا منشأ تفسير الماتن له بالأخذ فى الفرعيات، و بالالتزام فى الاعتقادات.

إلا أنّ الظاهر إرادته صاحب الفصول معنى جامعا للأخذ و هو الالتزام سواء فى الفروع و الأصول، إذ لا يراد بالأخذ العمل، للزوم محذورين من جعل التقليد بمعنى العمل، فالمراد به هو القبول و ذلك أمر نفسانى.

و كيف كان ففى كلا الوجهين ما لا يخفى.

أمّا الأوّل فبما تقدم فى توضيح المتن من أنّه لا دليل على اعتبار تقدم التقليد على العمل حتى يقع عن تقليد.

و بيان آخر: ان التقليد - بناء على كونه العمل المستند إلى فتوى الفقيه كما سيأتى بيانه - يتوقف على الاستناد إلى فتوى المفتى، كتوقف صحه عمل المجتهد على الاستناد إلى رأيه، فتعلم الفتوى مما يتوقف عليه التقليد قطعاً، إلا أنّ هذا العلم له دخل مقدّمى فى العلم بتحقيق التقليد، لا فى نفسه، إذ هو العمل المستند إلى رأى الغير، أو تطبيق العمل على رأيه، و حينئذ فلا موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد، حتى يلزمه السبق، بل التقليد وصف مقارن للعمل و لون له.

و الاستناد فى لزوم تقدم التقليد زمانا على نفس العمل إلى تقابله مع الاجتهاد، لتقدم الاستنباط على العمل على طبقه، فليكن التقليد كذلك، فيه: «أنّه لا تقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و لا السلب و الإيجاب، فإنّ الاجتهاد تحصيل الحكم من مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليداً، لأنّ من لم يحضّل الحكم من مدركه ليس مقلّداً مع عدم العمل أو عدم الأخذ للعمل».

و كذا لا- تقابل بينهما بتقابل التضاد «نظرا إلى أنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه. إذ فيه: أن الأخذ بمعنى الالتزام و العمل - العدى هو مورد النزاع فى التقليد - أجنبى عن حقيقه الاجتهاد، إذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم و لا عمله به.

و الأخذ بمعنى التعلم الراجع إلى تحصيل العلم بالحكم و إن كان مشتركا بين المجتهد و المقلّد،



و الأخذ عن مدرّك و عن الغير متقابلان، إلا أنه لا دليل على أن الاجتهاد و التقليد متقابلان حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم تحقيقاً للتقابل، بل التقليد فى قبال كل من الاجتهاد و الاحتياط، مع أن الاحتياط عنوان للعمل، فالتقابل حقيقه يكون بين العمل استناداً إلى المدرّك أو إلى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع»(١٠).

و أمّا الثانى - و هو شبهه الدور فى العبادات - فيردّه: أنّ التقليد و إن كان متوقفاً على العمل، لكن العلم بكونها عباده لا يتوقف على وقوعها، بل على قيام الدليل على عباديتها و لو كان فتوى المجتهد.

و عليه فليس العلم بعباديه الفعل متوقفاً على وقوعها خارجاً حتى يلزم الدور، بل يتوقف على الحججه على العباديه، و هى مثل فتوى الفقيه الجامع للشرائط، و لا يترتب محذور على كون التقليد هو العمل المستند إلى فتوى المجتهد حتى نلتجئ إلى تفسيره بالالتزام أو الأخذ.

هذا ما يتعلّق بما أفاده صاحب الفصول من وجهين على كون التقليد بمعنى الالتزام و الأخذ مطلقاً.

و قد يقال: بامتناع كونه بمعنى العمل عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى، كاختلافهم فى غسل الجمعة على الوجوب و الاستحباب، فلو كان التقليد هو العمل امتنع أن يقع على صفه الوجوب أو الندب، لأنّ وقوعه على صفه الوجوب متوقف على التقليد، فلو كان التقليد هو نفس العمل توقف وقوع العمل على وقوع العمل، و هو محال.

و الجواب عنه ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) من أنه «إذا اختلف المجتهدون فى الفتوى فلمّا امتنع أن يكون الجميع حجّه، للتكاذب الموجب للتناقض، و لا واحد معيّن، لأنه بلا مرجح، و لا التساقط و الرجوع إلى غير الفتوى، لأنّه خلاف الإجماع و السيره، تعيّن أن يكون الحججه هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمه لتحصيل الحججه، و ليس الاختيار إلّا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، و حينئذ يكون الالتزام مقدمه للتقليد لا أنّه عينه»(١١).

و المناقشه فيه «بأن الحججه التخييريّه - بأى معنى فتيرت - لا معنى لها، و أن الوظيفه عند تعارض الفتاوى الموجب لسقوطها هو الاحتياط، إذا لا- توقف للتقليد على الالتزام فضلاً عن أن يكون نفس الالتزام»(١٢) غير ظاهره، فإنّ الكلام فى مقدميه الاختيار و الالتزام للتقليد الذى هو بمعنى العمل،

و هذا الالتزام مما لا بد منه بناء على كون الحجج في حق العامى عند تعدد المجتهدين هي صرف الوجود من الفتوى، سواء اختلفوا في الرأى أم اتفقوا عليه.

و أمّا بناء على إنكار الحجج التخييرية و تعين الاحتياط على العامى فى ظرف اختلاف المجتهدين، فعدم وجوب الاختيار ليس لعدم توقف تقليد - بمعين العمل - عليه، بل لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، لتصريح المعترض بانتقال الوظيفة إلى الاحتياط، و لا تقليد لأحدهما حتى يبحث عن اعتبار الاختيار و عدمه فيه.

و إن شئت فقل: إنّ مقدميه الالتزام للتقليد تدور مدار صدق عنوان التقليد المتقوم بوجود رأى متصف بالحجج شرعا، فلو كان الواجب هو الاحتياط دون التقليد، كان عدم دخل الالتزام لأجل انتفاء موضوعه.

و عليه فالالتزام و إن كان متمما للحجج، إلا أنه أجنبي عن التقليد و خارج عن حريمه، فهو حينئذ بمنزلة تعلم الفتوى فى كونه من مبادئ التقليد، لتوقف الاستناد فى مقام العمل على إحراز رأى المجتهد.

و قد تحصل: أنه لا داعى إلى جعل التقليد بمعنى الالتزام، لشبهه الدور، أو صدور أول الأعمال لا عن تقليد، و كذا تعريفه بالأخذ إن كان المراد به الالتزام للعمل به، أو قبوله كذلك، بعد اعتراف صاحب الفصول بأن معناه اللغوى هو العمل، حيث قال بعد تقرير شبهه الدور فى العبادات: «و قول العلامة فى النهاية: - بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومه - بيان لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه، و إطلاقه على هذا شائع فى العرف العام» فهو معترف بعدم كون الأخذ و الالتزام معنى لغويا و لا عرفيا للتقليد.

و المناسب له جعل المعنى الاصطلاحى نفس العمل بقول الغير، لأن قلاده دين الجاهل لا تجعل على عنق المجتهد إلا بالعمل برأيه، إذ تحمله لمسئوليه أعمال العامى تتوقف على العمل، فالتقليد فى الأحكام كالتقليد فى الموضوعات منوط بالعمل، فكما أنّ الأعمى - العامل بإخبار البصير بالوقت و القبلة - لا ينطبق عليه عنوان المقامد إلا إذا طبّق عمله على قوله، لا بمجرد الالتزام به و إن لم ينته إلى العمل، فكذلك الحال فى التقليد فى الأحكام.

و لا داعى إلى رفع اليد عن المعنى اللغوى مع كمال ملائمتة لما نحن فيه لو لم يكن المقام من

مصاديقه. و لو شك في النقل عن اللغوى و العرفى العامى إلى الالتزام و نحوه فأصالة عدم النقل تقضى بالعدم. و عليه فلا بد من الأخذ بمعناه اللغوى الذى هو أيضا معنى عرفى، لشهاده موارد استعماله فى الأخبار بكون التقليد هو العمل.

فمنها: معتبره عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدا فى حلقه ربيعه الرأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعه الرأى من مسأله فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه، و لم يردّ عليه شيئا، فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو فى عنقه، قال أو لم يقل، و كل مفت ضامن» (١).

و منها: ما دلّ على أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به، كمعتبره أبى عبيده، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» (٢).

و منها: ما ورد فى الحج من أنّ كفاره تقليد الأظافر على من أفتى به، لا على المباشر، مثل روايه استحقاق الصيرفى، قال: «قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: إنّ رجلا أحرم فقلّم أظفاره و كانت له إصبع عليه، فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم، فقصّه فأدماه، فقال: على الذى أفتى شاه» (٣).

و دلّاه هذه الأخبار على كون المناط فى تحمل مسئوليته الغير هو العمل بفتياه - لا مجرد أخذها مقدمه للعمل أو التزامه بها - واضحه.

و على هذا المعنى جرى الاصطلاح فى العرفيات مثل قوله: «قلدتك الدعاء و الزياره» أى:

جعلت عليك الدعاء لى و الزياره عنى.

و المتحصل: أنه لا داعى إلى العدول عن معنى التقليد لغه و عرفا إلى الالتزام بالعمل، بل هو نفس العمل، لكونه أنسب بمعناه اللغوى، فيكون التقليد صبغه و لونا للعمل، لا تعلما للفتوى، و لا التزاما بها، و لا مجرد موافقه العمل لها قهرا و صدفة، لفقدان معنى مصدر باب التفعيل فيه، فالتقليد بمعناه المصدرى هو تطبيق العمل على رأى الغير، لا مطلق المطابقه له و لو تصادفا.

و الظاهر أن مقصود جمع ممن فسروه بالأخذ تاره و القبول أخرى هو العمل أيضا، لشيوع

إِطْلَافَهُمَا عَلَيْهِ، كَمَا فِي الْأَخْذِ بِأَحَدِ الْخَبْرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ» وَ«الْأَخْذُ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَبِقَوْلِ الْأَفْقَهَةِ وَالْأَصْدَقِ وَالْأَوْثَقِ مِنَ الْحَاكِمِينَ» كَمَا فِي الْمَقْبُولَةِ، وَ مَا وَرَدَ فِي الرَّجُوعِ إِلَى بَعْضِ أَجْلِهِ الْأَصْحَابِ.

وَ كَذَا الْحَالُ فِي لَفْظِ الْقَبُولِ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَقْبُولَةِ: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ...» فَان الْقَبُولُ هُوَ الْعَمَلُ بِالْحُكْمِ فِي مَقَابِلِ الرَّدِّ الَّذِي هُوَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهِ وَفَرْضُهُ كَالْعَدَمِ، مِثْلًا إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ بِكَوْنِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ أَوَّلَ شَوَالٍ وَ لَمْ يَفْطُرِ النَّاسُ فِيهِ اعْتِمَادًا عَلَيْهِ، فَقَدْ نَقَضُوا حُكْمَهُ، فَقَبُولُ الْحُكْمِ هُوَ الْإِفْطَارُ اسْتِنَادًا إِلَيْهِ، لَا إِلَى السَّفَرِ وَنَحْوِهِ، فَالْإِفْطَارُ الْمُسْتَنَدُ إِلَى السَّفَرِ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْحُكْمِ وَنَقْضٌ لَهُ، وَ لَذَا يَشْكَلُ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِيهِ، لِكَوْنِ هَذَا السَّفَرِ مُصَدِّقًا لِلسَّفَرِ الْمَحْرَمِ.

وَ عَلَيْهِ فَلَا- يَنْبَغِي إِنْكَارُ ظَهْوَرِ الْقَبُولِ - كَالْأَخْذِ - فِي الْعَمَلِ. وَ لَوْ سَلَّمْنَا عَدَمَ ظَهْوَرِهِمَا فِيهِ وَ كَوْنَهُمَا أَعْمٌ مِنَ الْإِتْرَامِ وَ الْعَمَلِ فَالْإِتْرَامُ إِرَادَةُ خُصُوصِ الْعَمَلِ مِنْهُمَا حَمَلًا لِلظَّاهِرِ عَلَى النَّصِّ أَوْ الْأَظْهَرِ، وَ هُوَ الْعَمَلُ الَّذِي يَسِيرُ بِهِ التَّقْلِيدُ، أَوْ حَمَلًا لِلْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ بَعْدَ التَّنَافِي الْمَتَحَقِّقِ لِأَجْلِ قَبُولِهِ لِلزِّيَادَةِ وَ النَّقِيصَةِ.

هَذَا كُلُّهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِمَفْهُومِ التَّقْلِيدِ مَعَ الْغُضِّ عَنِ الْأَدْلَةِ عَلَى جَوَازِهِ أَوْ جَوْبِهِ. وَ إِنْ كَانَ مِثْلَ سَيْرِهِ الْعَقْلَاءِ عَلَى رَجُوعِ الْجَاهِلِ إِلَى الْعَالَمِ مَقْتَضِيًا لِكَوْنِهِ بِمَعْنَى الْعَمَلِ، إِذْ لَيْسَ بِنَاوِئِهِمْ عَلَى الْإِتْرَامِ الْقَلْبِيِّ بِقَوْلِ أَهْلِ الْخَبْرَةِ، وَ لَعَلَّهُ سَيَأْتِي التَّعْرُضُ لَهُ.

وَ مِمَّا ذَكَرْنَا ظَهَرَ الْغَمُوضُ فِي بَعْضِ الْكَلِمَاتِ.

فَمِنْهَا: تَفْسِيرُ التَّقْلِيدِ بِالْإِتْرَامِ كَمَا فِي الْعُرُوهِ وَ الْوَسِيلَةِ. مَعَ أَنَّ سَيِّدَنَا الْفَقِيهَ الْأَصْفَهَانِيَّ (قَدَهُ) قَدْ أَجَابَ عَنِ شَبْهِهِ الدُّورِ، وَ صَرَّحَ بِمَقْرَرِ بَحْثِهِ الشَّرِيفِ بِأَنَّ التَّقْلِيدَ هُوَ الْعَمَلُ الْمُسْتَنَدُ وَنَحْوَهُ «فَلَا حَظَّ، فَالتَّقْرِيرُ لَا يَخْلُو مِنْ تَهَافُتٍ مَعَ الْفَتْوَى، فَتَدْبِرْ.

وَ مِنْهَا: تَفْصِيلُ شَيْخِنَا الْمَحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ (قَدَهُ) مِنْ جَعْلِ حَقِيقَةِ التَّقْلِيدِ عَرَفًا لِلْإِتْرَامِ بِقَوْلِ الْمَجْتَهِدِ.

إِلَّا- أَنَّ مَتَعَلِّقَ الْوَجُوبِ فِي حَقِّ الْعَامِيِّ هُوَ الْعَمَلُ بِقَوْلِهِ، فَالْإِتْرَامُ لِأَجْلِ صَدَقِ التَّقْلِيدِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَطِيعِ بِمَجْرَدِ التَّرَامِهِ بِالْعَمَلِ بِفَتْوَاوِي مَجْتَهَدِهِ إِذَا اسْتَطَاعَ، وَ الْعَمَلُ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَطْلُوبَ هُنَا كَمَا فِي بَابِ الْخَبْرِ وَجُوبِ الْمَعَامَلَةِ مَعَ الْفَتْوَى مَعَامَلَةَ الْوَاقِعِ عَمَلًا.

و هو لا يخلو من شىء بعد ما عرفت من موارد الاستعمالات لغه و عرفا و روايه من كونه بمعنى العمل، و ليس متعلق الأمر معنى آخر من التزام و نحوه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من أن التقليد بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوى<sup>(١)</sup>.

و قد عرفت أن التقليد بمعنى العمل أوفق بمعناه اللغوى من الأخذ للعمل.

و منها: ما فى بعض الحواشى من توجيه تفسيره بالالتزام بأن المقلد و هو العامى يجعل فتاوى مجتهده فى عنق نفسه و يلتزم بها، و يصح حينئذ إطلاق التقليد عليه كما يصح فى «قلدت السيف» فالمقلد - بالكسر و بالفتح - شخص واحد باعتبارين، و السيف ما به التقليد، و المقلد - بالفتح - هو العنق و معناه «الترمت السيف أى جعلته لازما لى».

و يندفع هذا بما تقدم من جريان الاصطلاح على تسميه المجتهد مقلدا - بالفتح - و هذا يناسب العمل بفتواه حتى يحتمل مسئوليتها، و قد اعتبروا فيه أمورا كالعده و الرجولى و نحوهما، و هذا لا يلتئم مع التزام العامى بفتاوى المجتهد، ففرق بين تقليد السيف و الدين، و حيث إنه يصح فى الأول اتحاد المقلد بالفتح و الكسر، بخلاف الثانى، لاعتبار التعدد فيه.

و فى ختام البحث لا بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أن التقليد - كالإيقاع - يتحقق بفعل العامى فقط من دون حاجه إلى قبول المجتهد، بل و مع عدم رضاه بذلك، فهو كالأيتام يتحقق ببناء المأموم و لو مع عدم رضى المؤتم به بذلك. و الوجه فى ذلك إطلاق أدله رجوع الجاهل إلى العالم. و عليه فليس التقليد من باب البيعه المتقومه برضاء الطرفين.

و دعوى «توقف التقليد على قبول المجتهد، لأنّ ثقل تكليف المقلد و تبعاته على ذمته، فله قبول هذا الثقل و ردّه، فيكون التقليد كالعقد فى توقفه على إيجاب و قبول، فكأنّ المقلد - بالكسر - موجب، لأنّه جاعل قلاده دينه على رقبه المجتهد، و هو يقبل هذا الجعل» غير مسموعه، إذ لم يثبت ثقل على المجتهد غير ما عليه من بذل الوسع و الطاقه فى استنباط الحكم، و مسئوليته إنّما هى من تقصيره فى مقدمات الاستنباط، و إلّا فبعد بذل الجهد و استقرار رأيه على أمر لا تتوجه إليه مسئوليه أخرى، سواء عمل العامى بفتواه أم لا، بل كثره العمل بفتواه توجب مزيد الأجر و الثواب كما فى الروايات.

ثم إنه لا يذهب عليك (١)

أدله جواز التقليد

(١). هذا شروع فى المقصود الأصلى من عقد هذا الفصل أعنى به إثبات جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى إحراز الأحكام الشرعية و امثالها، و ينبغى قبل توضيح المتن التنبيه على أمر يثبت به لزوم البحث عن جواز التقليد، و محصله: أن كل مكلف التفت إلى وجود الشريعة يذعن بتنجز أحكام إلزاميه فيها يجب الخروج عن عهدها و عدم إهمالها.

ولا- ريب فى انحصار طرق إطاعتها فى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط، لا- الظن، الذى لا- يحصل بالعمل به الأمن من العقاب المحتمل. أمّا الاجتهاد فلاقتضائه العلم بأداء الوظيفة، يوجب الأمن من خطر العقاب. و أمّا الاحتياط فكذلك، لأنه محرز للواقع عملاً.

و حيث إن مفروض الكلام هو المكلف الجاهل الذى لا- معنى لإيجاب الاجتهاد عليه، لعدم كون وجوبه عينياً تعيينياً، و لا الاحتياط، لعدم إحراز جوازه و لا كفيته بعد، فيتعين عليه التقليد أى قبول قول الغير تعبدًا. لكن لا بد من إقامه الدليل عليه بنحو يقطع بحجيه فتوى المجتهد فى حقه، إذ لو لم يقطع بجواز التقليد كان تحت خطر العقوبه المحتمل، فإن الأصل الأولى يقتضى عدم حجيه رأى شخص على آخر، فالخروج عنه منوط بدليل قطعى، و المقصود فعلاً بيان هذا الدليل.

=====

و عليه فلا معنى لاعتبار رضى المجتهد فى جواز التقليد، إذ الواجب عليه ليس إلا استنباط الحكم الشرعى على النحو المألوف بين الأعلام و الإخبار به، و ليس وجوب التقليد أو جوازه مشروطاً برضاه، و لو شك فى شرطيته فإطلاق أدله التقليد يدفعه.

و الحاصل: أن وظيفه المجتهد استنباط الحكم، و وظيفه العامى العمل به مقتضى أدله التقليد، من دون اشتراطه برضاء المجتهد، فلو نهى عن التقليد كان نهياً عن المعروف، و هو حرام. و المراد بضمان المفتى فى بعض الروايات هو ضمانه لصحة الاستنباط و رعايه موازينه المقرّره عند أهله، و لم يثبت لضمانه معنى آخر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ البحث في مسأله جواز التقليد يكون في مقامين:

أحدهما: في الحججه التي يمكن للعامى - الذى لاحظ له من العلم - الاعتماد عليها.

و ثانيهما: في الحججه التي يستدل بها المجتهد على أنّ العامى يجوز له التقليد، و لا يتعين عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

أمّا المقام الأوّل فقد أفاد المصنف فيه: إن جواز رجوع الجاهل إلى العالم أمر بديهى جبرى فطرى، و من المعلوم أنّ حكم الفطره كاف لحمل العامى على العمل بفتوى المجتهد و متابعتة له. بل سيأتى تصريحه (قده) بأنّ هذا الوجه هو العمده من الوجوه التي استدللّ بها الأصحاب (قدس سرهم) على جواز عمل العامى بفتوى المجتهد، في قبال من قال ببطلان التقليد، و عدم جواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال كما سيأتى نقل بعض كلماتهم و توضيح ما أفاده من أنّ العامى يقطع بجواز رجوعه إلى الفقيه هو: أنّ فطره العامى تدرك جواز متابعه المجتهد في الأحكام الشرعيه، إذ لو لم يستقل عقل كل عاقل به فإمّا أن يعتمد العامى في مسأله جواز التقليد على الأدله الآتية التي يستدل بها المجتهد على جوازه، و إمّا أن يعتمد على فتوى الفقيه: «بأنّ العامى يجوز له التقليد في عباداته و معاملاته».

و كلاهما باطل. أمّا الأوّل فلمحذور الخلف، و أمّا الثاني فللدور أو التسلسل. أمّا محذور الخلف، فلأنّ مفروض الكلام في هذه المسأله هو مطلق الجاهل حتى الأمى الذى لاحظ له من العلم، و مثله عاجز عن الاستدلال و النظر، و عليه ففرض اقتدار العامى على إقامة الدليل الشرعى على جواز التقليد يكون خلاف الفرض. نعم لا بأس به في بعض المقلّدين القادر على إحراز حكم المسأله بالدليل الشرعى.

و أمّا محذور الدور أو التسلسل فلانحصار طريق العمل بجواز التقليد - للعامى العاجز عن الاستدلال عليه - في الرجوع إلى المجتهد، و هو ممنوع أيضا، لأنّ فتاوى المجتهد ما لم يحرز حجيتها - تكون مشكوكه الاعتبار، و من هذه الفتاوى المشكوكه فتواه «بجواز تقليد العامى من المجتهد» و حينئذ فإن ثبت جواز الرجوع إلى الفقيه في جميع الأحكام بنفس فتواه «بجواز رجوع الجاهل إلى الفقيه» لزم تقدم الشىء على نفسه، فإنّ على

أن جواز (١) التقليد و رجوع (٢) الجاهل إلى العالم في الجملة (٣) يكون بديهيًا

العامى إحراز جواز التقليد أولًا، ثم الرجوع إلى فتاوى المجتهد من أول الفقه إلى آخره، فلو توقف علم العامى بجواز تقليد الفقيه على تقليده له فى مسأله جواز التقليد كان دورا باطلا.

و إن ثبت جواز الرجوع إلى مجتهد معين بفتوى فقيه آخر بجواز رجوع العامى إلى المجتهد، فتقليد المجتهد الأول و إن لم يكن دوريا، إلا أن فيه محذور التسلسل، لأن جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى لا بد أن يكون بحجه معتبره، فإن كانت هى فتوى نفسه بجواز التقليد عاد محذور الدور، و إن كانت فتوى مجتهد ثالث بجواز التقليد لزم التسلسل، لأن جواز الرجوع إلى المجتهد الثالث يتوقف على تقليد مجتهد رابع فى مسأله جواز التقليد، و هكذا.

و حيث تعذر استدلال العامى على جواز الرجوع إلى الفقيه - لمحذور الخلف على تقدير، و الدور على تقدير آخر، و التسلسل على تقدير ثالث - فلا - مناص من الالتزام بأحد أمرين، إما إنكار علم العامى بجواز رجوعه إلى المجتهد، و هو مساوق لإنكار البديهى، و إما تسليم أن جواز التقليد فى الجملة يكون من المستقلات العقلية و الضرورات الفطرية، و هو المطلوب.

هذا توضيح المقام الأول. و أما المقام الثانى فسيأتى.

(١). بمعناه الأعم الشامل للوجوب فى قبال القول بحرمه التقليد، و القائل بالحرمه طائفتان: إحداهما: بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب، على ما أفاده الشهيد (قدس سرّه)، و ثانيتهما: جمع من أصحابنا المحدثين. و سيأتى نقل بعض عبائهم فى (ص ٥٢٦).

(٢). معطوف على «التقليد» و مفسر له.

(٣). قيد لأصل كون رجوع الجاهل إلى العالم بديهيًا غتيًا عن الطلب و الكسب بالمقدمات، و المقصود بقوله: «فى الجملة» إثبات فطريه جواز رجوع الجاهل إلى العالم فى ظرف اجتماع الشرائط فى المجتهد، فلا يكون الرجوع إلى الفاسق أو المتجزي أو



جَبَلِيًّا فطريًّا لا يحتاج إلى دليل، وإلا (١) لزم سدّ باب العلم به (٢) على العامى مطلقا (٣) غالبا (٤)، لعجزه (٥) عن معرفه ما دلّ عليه كتابا و سنه، و لا يجوز التقليد فيه أيضا (٦)،

الصبي فطريا بديها.

و لا يخفى أن اعتبار بعض الشرائط في مرجع التقليد كطهاره المولد و الذكوره و نحوهما أجنبي عن مقتضى الفطره، بل اعتبار هذه الخصوصيات و المزايا فيه تعبدى.

و لا منافاه بين كون أصل جواز التقليد فطريا و بين كون اعتبار هذه الشرائط فيه تعبديا.

(١). أى: و إن لم يكن جواز التقليد بديها جبليا فطريا - بل كان نظريا منوطا بالاستدلال - لزم أن ينسدّ على العامى باب العلم بجواز التقليد، لعجزه عن استفاده جوازه من الكتاب و السنه حسب الفرض، و إنكار علم العامى بجواز التقليد إنكار للبيهي.

(٢). أى: بجواز التقليد.

(٣). يعنى: سواء أ كان العامى أميًّا لاحظّ له من العلم أصلا، أم كان له نصيب من العلم لكن لم يكن له ملكه الاستنباط، أو كانت له و لكن فى غير مسأله جواز التقليد، أو كان ذا ملكه فى خصوص مسأله جواز التقليد لكن لم يكن اجتهاده فيها موجبا للقطع بجوازه، لإمكان أن يكون له ملكه استنباط جواز التقليد بنحو لا يوجب القطع به، فلو حصل له القطع بجواز التقليد لم يلزم انسداد باب العلم بجواز التقليد على غير المجتهد، و لذا قيده بقوله: «غالبا».

(٤). قيد لقوله: «انسداد باب العلم» يعنى: أن محذور انسداد باب العلم بجواز التقليد على العامى - لو لم يكن بديهيًّا ضروريا - إنما هو بالنسبه إلى غالب أفراد الجاهلين، فلا- ينافيه حصول العلم بجواز الرجوع إلى العالم لبعض الأفراد و هو من له ملكه استنباط حكم جواز التقليد مع أداء اجتهاده إلى القطع بجوازه لا إلى الظن به.

(٥). أى: لعجز العامى غالبا، و هذا تعليل لقوله: «لزم انسداد باب العلم به» و بيان له، و قد عرفت توضيحه، و ضميرا «عليه، فيه» راجعان إلى جواز التقليد.

(٦). يعنى: لا يجوز التقليد و التعبد بجوازه فى مسأله جواز التقليد كما تعذر على العامى

تحصيل المعرفة التفصيلية من الكتاب و السنه بجواز التقليد. و الوجه فى التعذر محذور الدور أو التسلسل.

(١). يعنى: و إن جاز التقليد فى نفس التقليد لزم الدور أو التسلسل، لأنّ مسأله جواز رجوع العامى إلى المجتهد مسأله من المسائل، و لو لم تكن ضروريه فطريه فلا بدّ من أن يثبت جواز الرجوع إلى المجتهد فى جميع المسائل من أوّل الفقه إلى آخره - و من جملتها مسأله جواز التقليد - بفتواه بجواز التقليد، أو بفتوى غيره به، فإن ثبت الجواز بفتوى المجتهد الأوّل لزم تقدم الشىء على نفسه، و هو الدور، و إن ثبت الجواز بفتوى مجتهد آخر بجواز التقليد نقلنا الكلام إلى جواز تقليده فى خصوص مسأله جواز التقليد، فإن كان بفتوى نفسه لزم الدور، و إن كان بفتوى مجتهد ثالث لزم الدور أو التسلسل.

فالمتحصل: أنّه بعد استحاله كون جواز التقليد تقليديا، و من تعذر معرفه أغلب المكلفين بجواز التقليد بالأدله من الكتاب و السنه يتعين القول بأنّ أصل مسأله جواز التقليد ثابت بالضروره و البداهه و الفطره، و لو لا ذلك لزم انسداد باب العلم بجواز التقليد على العامى، مع أنه غير منسّد عليه قطعاً، لأنّه مجبول على الرجوع إلى المجتهد.

=====

(-). ينبغى بيان أمرين، أحدهما: فى مستند العامى الحامل له على التقليد و العمل برأى المفتى.

ثانيهما: فى تماميه ما أفاده الماتن من كون جواز التقليد بديها جليبا فطريا.

أمّا الأمر الأوّل فيحتمل فيه أحد أمور ثلاثه، فإمّا أن يكون مستند العامى فى هذا الأمر الارتكازى دليل انسداد يجريه فى حق نفسه، و إمّا أن يكون مستنده إلقاء احتمال الخلاف فى قول أهل الخبره، و إمّا أن يكون الفطره و الجبله التى أودعها فيها بارئهم جلاً و علا هو الموجب لجريهم عليه طبعاً و إذعانهم بالحكم بلا التفات منهم إلى وجه عملهم.

ذهب جمع منهم المحقق القمى و سيدنا الفقيه الأصفهانيّ صاحب الوسيله و غيرهما إلى أنّ مناط استقلال العقل بجواز الرجوع إلى المجتهد هو الانسداد، فتعرض الميرزا القمى فى القوانين - بعد دعوى الإجماع و الضروره الرجوع على حجيه ظن المجتهد - لإشكال بعض الأصحاب، ثم أجاب عنه إلى أن قال فى توجيه دعوى الضروره: «و أمّا ثانياً، فبإمكان إرادته بديها العقل بعد ملاحظه الوسائط

=====

أعنى بقاء التكليف، و انسداد باب العلم و قبح تكليف ما لا يطاق».

و قال مقرر بحث سيدنا الفقيه الأصفهاني في توضيح المتن: «و هذا الدليل يرجع إلى دليل انسداد يجريه المقلد بسبب ارتكازه، بلا علم منه لكيفية بسط مقدماته، و ضم بعضها إلى بعض لكي يستنتج كما يصنعه أهل النظر و الاستدلال، لكنها مغروسة في ذهنه مرتكزه عنده بجبلته بحيث لو سئل عن آحادها عنه يصدق تصديقا فطريا بصحته. و تقريره على وجه الصنائه أنه مركب من مقدمات:

الأولى: أن الشارع ما جعلنا بالنسبه إلى أحكامه مهملين كالبهائم.

الثانية: تحقق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثة: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف و بطلان الاحتياط و عسريته. و بعد تماميه تلك المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم...».

و جعل شيخنا الأعظم (قده) حكم العقل بجواز التقليد بلحاظ دليل الانسداد» فراجع.

و كذا المحقق الأصفهاني (قده) فإنه بعد أن ناقش في اقتضاء الفطره - بالمعنى الذى استظهره من المتن و أشكل عليه بما سيأتى بيانه - جعل مستند العامى فى جواز التقليد هو الانسداد، و قرّر المقدمات بنحو يستكشف منها أن الشارع جعل فتوى المجتهد طريقا للعامى.

و ما أفادوه و إن كان حقاً، فإنّ لانسداد باب العلم و سائر المقدمات حيثه تعليبيه فى إذعانه عقله بلزوم الرجوع إلى الفقيه، و لولاها لما استقل عقله به.

إلا أنه يشكل الاعتماد عليه بما أوردوه على التمسك بالانسداد الكبير، فإنّ العامى كيف يستقل عقله بجواز التقليد ما لم يتمكن من إبطال العمل بالاحتياط مطلقاً حتى إذا لم يكن مستلزماً للعسر؟ فلا وجه لاستكشاف خطاب بجواز التقليد عقلاً - كما يظهر من تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات - أو شرعاً كما هو صريح كلام المحقق الأصفهاني فى المقام» لو التفت العامى إلى أنّ فى العمل بالفتوى و ترك الاحتياط قد تفوت المصالح الواقعيه اللازمه الاستيفاء، و لا- سبيل لإحراز عدم إرادته الشارع العمل بالاحتياط من العامى إلا بالتقليد، أو استعلام كونه ضرورياً فى هذه الأعصار، لا اتفاق أرباب النظر على عدم وجوب الاحتياط عليه.

لكن لو وصلت النوبه إلى هذه الضروره جاز له التقليد من جهه كونه ضروريا في هذه الأزمنه، فقاطبه الفقهاء - لا المتفقيين - يقولون بجواز عمل العامى بفتوى المجتهد. و حيث كان هذا الحكم ضروريا كان اعتماد العامى عليه فى إقناع النفس بالتقليد و إلزامها به سليما عن شبهه الدور التى جعلها الماتن تاليا فاسدا للحكم ببداهه التقليد.

هذا مضافا إلى: أن فى التمسك بالانسداد إشكالا آخر نبه عليه بعض الأجله<sup>(١)</sup> و هو كونه أخص من المدعى، إذ لو كان للعامى ظن بالحكم بخلاف فتوى المجتهد لم يقتض دليل الانسداد قبول رأى المجتهد تعبدا، بل اللازم مراعاة مراتب الظن، و على فرض التساقت فاللازم الاحتياط، مع أن القائل بجواز التقليد - بمناط الانسداد - يقول به مطلقا.

و عليه يكون نفس بناء العقلاء على الرجوع إلى فتوى المجتهد و عدم اعتنائهم بظنونهم الحاصله لهم أحيانا على خلاف رأيه - من غير تكبير من أحد - كاشفا عن أن الحامل لهم على التقليد هو الأمر الجبلى الفطرى السليم القاضى بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

و أمّا احتمال كون العمل بقول أهل الخبره لأجل إلقاء احتمال الخلاف، نظير ما نسب إلى شيخنا الأعظم فى التعبد بالأمارات، ففيه: أنه فرض نادر، و لا- سبيل لحمل تقليد عامه المكلفين عليه، فإن إلقاء احتمال الخلاف منوط بالغفله عن كثره الاختلاف الواقعه بين فتاوى الفقهاء، إذ مع الالتفات إليها - و لو إجمالا - لا معنى لإلقاء احتمال الخلاف فيها.

هذا بعض الكلام فى الأمر الأوّل، و الظاهر أن العامى الغافل عن كل شىء يرى فى ارتكاز نفسه الرجوع إلى المجتهد بما أنه من أهل الخبره بالأحكام الشرعيه و الوظائف العمليه، و كفى بهذا الارتكاز حاملا له على التقليد.

و أمّا الأمر الثانى، فنقول فيه: انه أورد المحقق الأصفهانى (قده) على المتن بعدم كون جواز التقليد فطريا بديها جبليا، و ذلك لوجهين:

الأوّل: أن المقصود بالفطرى إمّا أن يكون القضيّه الفطريه المعدوده فى كتاب البرهان من القضايا البديهيه، و إمّا أن يكون الفطرى بمعنى الجبلّه و الطبع كما يقال: الإنسان مفطور على كذا أى مجبول عليه. و على كل من المعنيين لا يكون جواز التقليد فطريا.

أمّا على الأوّل فلأنّ القضية الفطريه هي التي يكون قياسها معها كقولهم: «الأربعة زوج» فإنّها قضيه فطريه، لاستغنائها - كسائر البديهيات - عن الاستدلال، بل العقل يذعن بزوجه الأربعة بمجرد التفاته إلى «انقسامها بمتساويين، و كل منقسم بمتساويين زوج» و من المعلوم أنّ الفطرى بهذا المعنى هو كون العلم نورا و كمالا- للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم.

و أمّا على الثاني فلأنّ الفطرى الجبلى لكل إنسان هو شوق النفس إلى رفع نقص الجهل، و كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء. نعم ثبوت الشوق إلى رفع الجهل وجداني لا جبلى و لا فطرى. و عليه فرغ الجهل بعلم العالم جبلى، لكنه أجنبي عن التقليد المبحوث عنه و هو أخذ قول الغير تعبدا. و مجرد دعوه الجبلة و الطبع إلى رفع الجهل لا يجدى في جعل التقليد - بمعنى الانقياد للعالم تعبدا - جبليا و لو لم يحصل العلم بالواقع.

و عليه فلا لزوم التقليد فطرى بأحد المعنيين كما لا يكون جبليا، و لا نفس التقليد فطرى.

الثاني: أنّ الجمع بين البداهه و الفطره و الجبلة لإثبات جواز التقليد لا- يخلو من شىء، فإنّ الفطرى بالمعنى الأوّل و إن كان يناسب البداهه، لكون القضايا الفطريه من أقسام البديهيات، لكنه لا يناسب الجبلى، لمقابله الفطرى بالمعنى الأوّل مع الجبلى كما عرفت. و الفطرى بالمعنى الثاني و إن كان مناسبا للجبلة، لأنهما بمعنى واحد، لكنه لا يناسب البداهه، إذ ليست الجبليات من أقسام البديهيات الست.

هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) بتوضيح منّا، و قال في آخر كلامه: «و لقد خرجنا بذلك عن مرحله الأدب، و الله تعالى مقيل العثرات» (١).

و الظاهر ورود ما أفاده على المتن بناء على إرادته الفطرى بأحد المعنيين المتقدمين.

لكن يمكن أن يكون مقصود المصنف من الفطره و البداهه غير ما هو مصطلح أهل الميزان، بل هو الحكم العقلى المستقل المغروس في نفس كل عاقل و شاعر، فالحكم الفطرى حينئذ هو الحكم الارتكازى الراسخ في نفوس العقلاء، كسائر أعمالهم المنبعثه عن ارتكازياتهم كالعامل بخبر الثقه و ظاهر الكلام و نحوهما من موارد السير العقلانيه التي لا منشأ إلا الارتكاز.

و تعبير المصنف بالحكم الفطرى و العقلى و إن تكرّر منه هنا و في مسأله تقليد الميت الآتية، إلاّ

أنّ قوله في مناقشه الإجماع على جواز التقليد بقوله: «بأنه من الأمور الفطرية الارتكازية» ربّما يستفاد منه أن مقصوده من قوله: «بديها جبليا فطريا» هو رسوخ مسأله جواز رجوع الجاهل إلى العالم في النفوس بحيث لا يحتاج إلى إمعان النظر وإقامه الدليل، بل الالتفات إلى تلك المقدمات البديهيه الضروريه كاف في إذعان العقل بجواز التقليد، و يكون ارتكاز كل واحد من العقلاء هو منشأ انعقاد سيرتهم على قبول قول الفقيه تعبدا و بلا مطالبه حجه عليه.

و لعلّه لأجل هذا الحكم الفطري الارتكازي أهمل المصنف (قده) هنا الاستدلال ببناء العقلاء على جواز التقليد، مع أنه جعله من أدلته في تقليد المتجزى، حيث قال: «و عدم إحراز أن بناء العقلاء و سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله» و لا بدّ أن يكون قوله: «من الأمور الفطرية الارتكازية» قرينه على مراده من البديهى الجبلى الفطرى، كما أنّه إشاره إلى دلاله بناء العقلاء على رجوع العامى إلى المجتهد.

و الحاصل: أنّ المستفاد من مجموع كلمات المصنف الإشاره إلى دليلين على جواز التقليد:

أحدهما: حكم العقل المستقل، و هو الذى عبّر عنه صاحب القوانين ببديهه العقل، لكنه قال بذلك بتوسيط مقدمات الانسداد.

ثانيهما: بناء العقلاء، إذ الرجوع إلى العارف و الخبير من الارتكازيات المغروسه فى نفوسهم.

و لو نوقش فى الوجه الأوّل أمكن الاعتماد على السيره العقلانيه بضميمه تقرير الشارع لها، فإنّه بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم فى كيفيه إيصال أحكامه إلى المكلفين، و عدم إبداع طريقه أخرى لذلك. و سيأتى فى الاستدلال بالأخبار ما يدل على الإمضاء. هذا لو قلنا بتوقف اعتبار هذه السيره على الإمضاء، و لو قيل بعدم توقفه عليه، لفرض رسوخها فى النفوس و إنما يتوقف الردع عنها على التصريح به، فالأمر أوضح كما لا يخفى.

ثمّ إنّ فى عبارته المتن تأملا آخر، و هو: أنّ ظاهر قوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجمله يكون بديها جبليا و فطريا» دعوى شهاده الفطره بجواز التقليد فى الأحكام الشرعيه، و يكون قوله: «فى الجمله» إشاره إلى اجتماع الشرائط فى المجتهد كما ذكرناه فى التوضيح تبعا لبعض أعظم المحشين.

و هذا لا يخلو من شىء، فإنّ ارتكاز العقلاء و فطرتهم ليس قبول قول الغير تعبدا أى فيما لم

بل هذه (١) هي العمده فى أدلته، و أغلب ما عداه (٢) قابل للمناقشه، لبعء (٣)

(١). أى: الجبله تكون عمده أدله جواز التقليء، لأن أغلب ما عداها من الأدله قابل للمناقشه. و هذا شروع فى المقام الثانى و هو الوجوه التى اعتمد عليها المجتهدون فى إثبات جواز التقليء، و المذكور منها فى المتن أمور و هى خمس، ثلاثه منها لبيته، و هى الإجماع و ضروره الدين و سيره المشرعه، و اثنان منها لفظيه و هما الآيات و الأخبار، و سيأتى الكلام فى كل منها (إن شاء الله تعالى).

(٢). الضمير بقرينه «أدلته» يرجع إلى دليل الفطره و الجبله. و التعبير بالأغلب لما سيظهر من المناقشه فى دلالة غير الأخبار على جواز التقليء.

(٣). تعليل لقوله: «قابل للمناقشه» و أشار (قده) إلى كل واحد من الأدله مع مناقشته،

يحصّل لهم وثوق بما يقول، و من المعلوم أن أساس التقليء فى الأحكام الشرعيه - خصوصا مع التفات العامى إلى اختلاف الفقهاء فى الفتاوى - على قبولها تعبداً، و إنما يعمل بها لكونها حجه منجزه أو معذره، و حينئذ ينهدم أساس الاستدلال بالفطره. و أمّا إرادته حصول الوثوق من قوله: «فى الجمله» فهو حمل له على مورد نادر.

و إن كان مقصوده (قده) إدراج المقام فى الكبرى الكليه و هى رجوع الجاهل بكل شىء إلى العارف به، فهذه الكبرى و إن كانت مسلّمه، إلاّ أنّها تختص بموارد إفاده إخبار العالم الوثوق و الاطمئنان، إذ لا تعبء فى عمل العقلاء بما هم عقلاء، و لذا تراهم يعملون بخبر الثقه و لا- يعتنون بخبر العدل لو لا- الوثوق به. و حيث إنّ أصل التقليء فى الأحكام مبنى على قبول فتوى المجتهد تعبداً فإدراجه تحت كبرى الرجوع إلى العالم لا يخلو من شىء.

نعم لا- بأس بهذا الاستدلال فى الجمله أى بالنسبه إلى الجاهل الغافل عن اختلاف الفقهاء فى الفتوى، فإنّه لا يبعء حصول الاطمئنان له برأيه بل القطع بالواقع أحيانا.

و بهذا يشكّل الفرار عن محذور الدور الذى أفاده الماتن بما قد يقال: من درج المقام فى كبرى سيره العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره، للفرق بين البابين. و الظاهر انحصار الطريق فى كون مسأله جواز التقليء فى هذه الأزمنه من الضروريات التى لا حاجه فيها إلى التقليء و لا الاستدلال حتى يتجه هذا البحث العريض.

فتعرّض أولاً للإجماع، وقد ادعاه جمع من القدماء و المتأخرين، و تقتصر على ذكر بعض كلماتهم، قال السيد (قده): «و الذي يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى: أنّه لا خلاف بين الأئمّه قديما و حديثا في وجوب رجوع العامى إلى المفتى، و أنه يلزمه قبول قوله، لأنّه، غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، و من خالف في ذلك كان خارقا للإجماع»(١).

و قال شيخ الطائفة (قده) في الفصل الذي عقده لذكر صفات المفتى و المستفتى و بيان أحكامهما ما لفظه: «و الذي نذهب إليه أنه يجوز للعامى الذي لا يقدر على البحث و يفتونهم العلماء فيها و يسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به. و ما سمعنا أحدا منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء و لا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت، و تعلم كما علمت، و لا أنكر عليه العمل بما يفتونهم. و قد كان منهم الخلق العظيم أثروا (عاصروا) الأئمّه عليهم السّلام، و لم يحك عن واحد من الأئمّه عليهم السّلام النكير على أحد من هؤلاء و لا- إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه»(٢).

و قال المحقق: «يجوز للعامى العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية... لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، و قد ثبت أنّ إجماع أهل كل عصر حجه»(٣).

و نحوه كلام العلامة في المبادئ و الشهيد في الذكري و غيرهما في غيرهما، فراجع.

و قد اعتمد الشيخ عليه في الحكم بجواز التقليد، حيث قال بعد الإشاره إلى الأدله: «لكن العمده من هذه الأدله الإجماع و السنه»(٤).

و لكن المصنف (قده) ناقش فيه - كما ناقش في نظائره كالإجماع على حجية الخبر و البراءة و الاستصحاب - بما حاصله: أنّ الإجماع إمّا محصّل و إمّا منقول، أما الأوّل و هو المحصل فلا- سبيل لدعواه في هذه المسألة بحيث يكون كاشفا عن رأى المعصوم (عليه السّلام) الذي هو المناط في حجّيته، و ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه



مما (١) يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه (٢) من الأمور الفطرية الارتكازية (٣). و المنقول منه غير حجه في مثلها (٤)

الآخر في المسألة، مثل كون مسأله جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية الارتكازية، و من المعلوم أنّ العبره حينئذ بنفس هذا الحكم الضرورى الفطرى لا بالاتفاق المستند إليه.

و أما الثانى - أعنى به الإجماع المنقول - فلما يرد عليه من وجهين:

أحدهما: امتناع تحقق أصل الإجماع التعبدى فى مسأله جواز التقليد مع وجود حكم العقل المستقل برجوع الجاهل إلى العالم، فإذا امتنع تحصيل الإجماع التعبدى فى مسأله فلا تصل النوبه إلى البحث عن حجيه المنقول منه و عدمها، لأنّ حجيه الإجماع المنقول متفرّعه على أصل تحقق الأتفاق الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام، و مع احتمال استناد المجمعين إلى مقتضى الفطره و الارتكاز لا يبقى وثوق بدخول رأى المعصوم (عليه السّلام) فى جملة الآراء.

ثانيهما: أنّه لو فرض تحقق الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام لمدعى الإجماع كالسيد و الشيخ و غيرهما - و لم يحتمل مدركيته - أشكال اعتمادنا عليه، لكونه بالنسبه و إلينا إجماعاً منقولاً، و قد تقرر فى الأصول عدم حجيته فى شىء من الموارد.

و بهذا سقط الاستدلال بالوجه الأول - و هو الإجماع - على جواز التقليد.

(١). بيان ل «مثل» و غرضه منع الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السّلام)، لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل و الارتكاز برجوع الجاهل إلى العالم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى جواز التقليد، و الأولى إبدال «فيه» ب «به».

(٣). كما هو حال الإجماع على العمل بخبر الثقة و على البراءه فى ما لا نصّ فيه، استناداً فى الأوّل إلى ارتكاز العقلاء على العمل بما يثقون به، و فى الثانى إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و من المعلوم عدم كاشفيه هذا النحو من اتّفاق العلماء عن رأى المعصوم عليه السّلام.

(٤). أى: فى مثل هذه المسأله مما يكون للفطره فيها دخل، و هذا إشاره إلى أوّل

- و لو قيل (١) بحجيتها في غيرها - لو هـنه بذلك (٢).

و منه (٣) قد انقـح إمكان القـح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتـال (٤) أن يكون من ضروريات العقل

الوجهين الواردين على الاستدلال بالإجماع المنقول في المقام، و هو نفس الإشكال الوارد على الإجماع المحصل. و ضمير «منه» راجع إلى الإجماع.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثاني مما يرد على الإجماع المنقول و هو عدم حجيته مطلقاً، و ضمير «غيرها» راجع إلى هذه المسألة، و ضمير «حجيتها» إلى الإجماع المنقول، فالأولى تذكيره.

(٢). تعليل لقوله: «غير حجه» و حاصله كما تقدم: أن الإجماع المنقول موهون هنا باحتمال مدركيته، فالمشار إليه في «بذلك» هو قوله: «ما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية».

(٣). أى: و من أن الإجماع القولى قابل للمناقشه ظهر حال الاستدلال على جواز التقليد بكونه من ضروريات الدين. و لم أظفر على من استدل به على جواز التقليد فى قبل الاستدلال بالإجماع المتقدم و السيره الآتية. نعم تعرض له فى القوانين - فى رد من أنكـر ضروره العمل بظن المجتهد - بقوله: «فبإمكان إرادته ضروره الدين بتقريب ما ذكرنا أخيراً فى الإجماع، بدعوى أن هذه الطريـه المستمره أفادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهه».

و كيف كان فهو إشاره إلى دليل ثان على جواز التقليد لو تم. و لكن ناقش المصنف فيه باحتمال كونه من ضروريات العقل و فطرياته، لا من ضروريات الدين التى هى ما يعلم كونها من الدين بداهه كوجوب الصلاه و الصوم و الحج و كثير من الأحكام التى يخرج منكر واحد منها عن ريقه الإسلام، لأول إنكاره له إلى إنكار الرساله. و احتمال كون التقليد من ضروريات العقل كاف فى منع كونه من ضروريات الدين، لأن عملهم به يستند إلى فطرتهم، لا إلى تدينهم بشريعه الإسلام.

(٤). تعليل لقوله: «إمكان القـح» و قد تقدم توضيحه آنفاً.

و فطرياته (١) لا من ضرورياته.

و كذا القدح (٢) في دعوى سيره المتدينين.

و أما الآيات (٣)، فلعدم دلالة آيه النفر و السؤال

---

(١). أى: من فطريات العقل، لا من ضروريات الدين.

(٢). معطوف على «القدح» يعنى: و كذا ظهر إمكان القدح فى الإجماع العملى و هو سيره المتدينين على رجوع جاهلهم بالأحكام الشرعيه إلى عالمهم بها.

و هذا إشاره إلى الوجه الثالث من أدله جواز التقليد، قال فى الفصول: «و جريان طريقه السلف عليه من غير نكير» و حاصله: استقرار سيره المتدينين على رجوع الجاهل إلى العالم فى الأحكام الشرعيه، و هى سيره ممضاه بتقرير الأئمه المعصومين عليهم السلام على ما سيظهر من بعض الأخبار الآتية، بل ربما يدعى وجودها فى زمن النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، و من المعلوم أن عدم الردع و إن كان كافيا لموضوعه مثل هذه السيره للحكم بالحجيه و الاعتبار، إلا أن المدعى كونها ممضاه بتقرير المعصوم، و هى حينئذ أقوى حجه على جواز التقليد.

و لكن ناقش المصنف فى الاستدلال بسيره المتدينين صغورياً بما تقدم فى الإجماع و الضروره الدينيه، من: أنه يمكن أن يكون سيرتهم لأجل فطريه التقليد و جبلتته لهم، لا لأجل تدينهم حتى يكون عدم الردع دليلاً على إمضائها. و عليه فليست سيرتهم هذه حجه تعبديه على جواز التقليد، لجريان هذه السيره بين جميع متشرعه المسلمين، و لا اختصاص لها بالمتدينين من الإماميه، بل الظاهر عدم اختصاصها بالمسلمين أيضاً، فإن عوام اليهود و النصارى يرجعون إلى الأخبار و القسيسين لمعرفة أحكام شرعيهما. و ليس هذا الرجوع و الأخذ لأجل خصوصيه فى الأمور الدينيه، بل للسيره المرتكزه على رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا ما يتعلّق بالأدله اللبّيّه، و سيأتى الكلام فى الأدله اللفظيه و هى الآيات و الأخبار.

(٣). هذا بيان للأدله اللفظيه المستدل بها على جواز رجوع العامى إلى المجتهد و هى الكتاب و السنه، أما الكتاب فهو آيات النفر و السؤال، و أمّا السنه فطوائف من الأخبار

المتواتره إجمالاً- و اختار المصنف (قده) دلالة السنه على جواز التقليد، و ناقش في دلالة الآيتين بوجه مشترك، و خصّ آيه السؤال بمناقشه ثانيه، و سيأتي بيان لكل (إن شاء الله تعالى) بعد تقريب الاستدلال بهما، فنقول و به نستعين:

أمّا آيه النفر فقد تقدم في بحث الخبر الواحد تقريب الاستدلال بها على حجيتها بوجوه أربعه تعرّض لثلاثه منها في المتن، و لربعها في حاشيه الرسائل، فراجع هناك.

و تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه على حجيه الفتوى يتضح بيان أمرين:

الأول: أن كلمه «لولا» التحضيضيه الداخلة على الفعل الماضى تدل على التويخ على ترك الفعل، فهى إن لم تدل على وجوب ذلك الفعل بالوضع، فلا- أقل من دلالتها عليه بالإطلاق، كما هو أحد الأقوال في دلالة صيغه «افعل» على الوجوب عند عدم الترخيص في الترك، و حينئذ فهنا وجوبات مترتبة و هى النفر و التفقه و الإنذار و التحذر.

الثانى: أن هذه الآيه أدلّ على حجيه فتوى الفقيه من دلالتها على حجيه الخبر، لظهورها في موضوعيه الفقاهه و دخلها في الحجيه، مع أنّ المناط في قبول الخبر إمّا هو العدالة أو الوثاقه سواء كان الراوى عالماً بشىء من أحكام الدين أم لا، و قد ورد عنهم (عليهم السلام): «... فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» كما في صحيح ابن أبى يعفور أو موثقه». و عليه فحجيه قول المنذر الفقيه لا تنطبق إلّا على المفتى.

و بعد بيان هذين الأمرين نقول: إنّ الآيه المباركه تدل على وجوب النفر و على وجوب التفقه و الإنذار اللذين هما غايه تدعو إلى الأمر بالنفر، و تدل على عدم كون وجوبهما نفسياً، بل لمحجوبيه التحذر و العمل، فالمستفاد من الآيه المباركه وجوب التحذر عقيب إنذار الفقيه مطلقاً سواء حصل العلم للمنذر - بالفتح - من الإنذار أم لا. و المراد بالحدز هو العمل، لا الخوف النفسائى فقط، و معناه التحفظ عن الوقوع في المخاوف و المهالك، فان فتوى الفقيه بالحكم الإلزامى إخبار عن ترتب العقاب عليه مطابقه أو التزاماً، لما فيه من اقتضاء الخوف و احتمال الضرر عاده، و لا يكون إخبار الفقيه مقتضياً للخوف إلّا إذا كان حجه، إذ لو لا حجيته كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مؤمناً، فتسميه إخبار المجتهد إنذاراً إنّما هو لاقتضائه الخوف عاده، و لا مؤمن منه إلّا العمل بما أنذر به الفقيه، و هو معنى

على جواز (١)، لقوّه (٢) احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا الأخذ

حجيه فتواه على العامى.

و أما آيه السؤال، فتقريب دلالتها على حجيه الفتوى منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن المطلوب فى هذه الآيه الشريفه وجوب السؤال على العامى الجاهل حتى يعلم بالجواب، لا بأمر زائد عليه أعنى نفس الواقع، فلا يعتبر فى وجوب السؤال مقدمه لحصول العلم إلا العلم بنفس الجواب، و هذا ينطبق على قبول حجيه فتوى الفقيه تعبدا للعمل بها.

ثانيهما: أن إرجاع عوام أهل الكتاب إلى علمائهم فى هذه الآيه الشريفه - بناء على ظهورها السياقى - يكون جاريا مجرى الطريقة العقلائيه من إرجاع الجاهل إلى العالم، و لا خصوصيه لعلماء أهل الكتاب حتى يدعى أجنبيه الآيه عن باب التقليد.

و بوضوح الأمرين تعرف دلالة هذه الكريمه على حجيه فتوى المجتهد، لأن الأمر بالسؤال يدل على وجوب السؤال عند الجهل، و وجوبه يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلا يلزم لغويه السؤال، و من المعلوم أن السؤال مقدمه للعمل، فكأنه قيل: «اسألوا أهل الذكر حتى تعلموا بما يجيبون» إذ لا أثر للسؤال نفسه لكونه لغوا، فلا مصحح للأمر به إن لم يكن مقدمه للعمل، و الرجوع إلى العالم هو التقليد.

و ليعلم أن صاحب القوانين (قده) استدللّ بهاتين الآيتين على جواز التقليد، و تبعه غيره، فقال فى جملة كلامه: «فان آيه النفر تدل على أن البعيدين عن ساحه الشارع و من يقوم مقامه لا بد أن يحصلوا حكمهم النفس الأمري بالأخذ عن النافرين إما علما أو ظنا». و قال فى ردّ مقاله بعض الأصحاب من وجوب الاستدلال على العوام ما لفظه: «و يدل عليه - أى على عدم وجوب النظر و الاستدلال غير الإجماع الذى ادعاه الشهيد فى الذكرى - أيضا عموم قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون».

(١). أى: جواز التقليد.

(٢). تعليل لقوله: «فلعدم» و هذا الاحتمال القوى جعله المصنف فى باب الخبر الواحد ظاهر الآيتين. و المفاد واحد، فإنّ الظاهر أيضا لا ينتفى معه الاحتمال الموهوم.

ص: ٥١١

و كيف كان فهذه المناقشه مشتركه الورود على الاستدلال بكل من آيتى النفر و السؤال، و قد تقدمت في بحث حجيه الخبر، و حاصلها: أمّا في آيه النفر فهو: أنّ إنذار النافرين يوجب العلم بالحق، فيكون عمل المنذرين - بالفتح - عملاً بعلمهم الناشئ من كثره إنذار المنذرين - بالكسر - و هذا المعنى أجنبي عن مسأله جواز التقليد، لأنّ المطلوب فيها قبول رأى المجتهد تعبداً.

و بعبارة أخرى: تكون الآيه الشريفه مسوقه لبيان وجوب النفر مقدمه للتفقه في الدين، و أنّه لا يجب على عامه المكلفين النفر إلى المدينه المنوره لتلقى معالم الدين من الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلّم فإنّ هذا النفر العام قد يترتب عليه اختلال نظام المعاش، بل يجب النفر على طائفه من كل فرقه للتفقه في الدين، و يكفي نفر هذه الطائفه عن نفر غيرهم من المكلفين، و لكن ليتحذّر المتخلفون بإنذار المتفقيين إذا رجعوا إليهم.

و حيث كانت الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر كفايه فلا إطلاق فيها من ناحيه الإنذار حتى يقتضى وجوب تحذّر المتخلفين بإنذار المتفقيين مطلقاً حتى إذا لم يحصل لهم علم بأنّ ما يخبرونه هو معالم الدين واقعا، و من المعلوم أنّ القدر المتيقن من وجوب التحذّر هو صورته حصول العلم لهم أى إذا كان إنذار المتفقيين موجبا للعلم بمعالم الدين.

و أمّا في آيه السؤال فلظهورها أيضا في كون إرجاع العوام إلى العلماء لأجل حصول العلم بالواقع، لقوله تعالى: (ان كنتم لا تعلمون) فالسؤال سبب للعلم به و مقدمه له، و ليست الآيه ظاهره في الأخذ بقول أهل العلم تعبداً كما هو المدعى في باب التقليد.

و عليه فلا تنطبق الآيتان على ما هو المبحوث عنه في المقام و هو الأخذ بقول الغير تعبداً.

(١). كما هو المطلوب في باب التقليد، لعدم إناطته بإحراز مطابقه فتوى المجتهد للواقع أصلاً.

(٢). هذه المناقشه مختصه ب آيه السؤال و لم يذكرها في بحث حجيه الخبر، و حاصلها:

=====

(-). أورد المحقق الأصفهانيّ (قده) على الاستدلال ب آيه النفر على حجيه فتوى الفقيه ب «ان التفقه

أنه لو سلمنا دلالة ظاهر الآيه على وجوب قبول قول العالم تعبدا، فمع ذلك لا يمكن الاستدلال بآيه السؤال هنا لمناخ آخر، و هو: أن المراد بأهل الذكر ليس مطلق العالم بنحو الكبرى الكليه حتى ينطبق على المجتهد و الفقيه، بل المقصود منه إمام علماء أهل الكتاب كما هو مقتضى سياق الآيه - على ما أفيد - و مورد السؤال فى الآيه هو النبوه التى تجب معرفه بها لا القبول تعبدا، فلا ربط له بالفروع التى هى مورد البحث. و إمام الأئمه الأطهار (عليهم الصلاه و السّلام)، كما ورد فى النص المستفيض، و من المعلوم أن السؤال منهم رافع لداء الجهل حقيقه. و على كلاً- التقديرين لا- دلالة للآيه المباركه على التقليد المبحوث عنه فى المقام أعنى به أخذ فتوى الغير تعبدا فى الفروع.

=====

إن كان موقوفا على إعمال النظر كانت الآيه دليلا- على حجيه الفتوى. و إن لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السّلام تفقها فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه، و الإنذار بحكايه ما سمعوه من الإمام عليه السّلام من بيان ترتب العقاب على شىء فعلا أو تركا مما لا ينبغى الريب فيه. بل كان فى الصدر الأوّل الإفتاء و القضاء بنقل الخبر» (١).

لكن يمكن أن يقال: أن التفقه المأمور به - بناء على أن يكون المراد به العلم بالأحكام الشرعيه كما هو مبنى الاستدلال بهذه الآيه على حجيه فتاوى الفقهاء - معناه تحصيل العلم بالأحكام، و هذا العلم يحصل للنافرين بسمع معالم الدين من المعصوم عليه السّلام كما أنه بالنسبه للمختلفين يكون طريق علمهم بالأحكام سماعها من النافرين، و بالنسبه إلى غيرهم ممن لم يكن فى عصر الحضور يكون طريق علمهم بالأحكام الفحص عنها فى الكتاب و السنه، و هذا هو الاجتهاد الذى لم يكن التفقه فى الصدر الأوّل متوقفا عليه، بل كان بسمع الحديث، لكن لا خصوصيه فى السماع، بل اللازم التفقه فى الدين بمعنى تحصيل العلم بالشرعيه، و هو معنى عام قابل للانطباق على كل من سماع الآيه و الحديث، و من العلم به عن الاجتهاد و النظر فى الأدله.

نعم لا ريب فى تفاوت معرفه الأحكام فى عصر الحضور مع معرفتها فى أمثال زماننا سهوله و صعوبه، فان التفقه فى الصدر الأوّل كان بسمع الحديث من دون توقفه على شىء من العلوم حتى علم اللغه لكونهم من أهل اللسان، و هذا بخلاف الأعصار المتأخره، لتوقف التفقه فى الدين على

مقدمات كثيرة. لكنه لا يوجب اختلافا في معنى الاجتهاد و التفقه.

لكن قد يشكل الاستدلال بهذه الكريمة على حجيه الفتوى بامتناع إرادته القبول تعبدا، لوجهين:

أحدهما: استناد الأئمة الطاهرين عليهم السّلام إليها في مسأله وجوب الفحص عن الإمام بعد أن حدث بالإمام حدث، و من المعلوم مطلوبيه العلم بإمامه الإمام اللاحق، لثلا يندرج في قوله (عليه السّلام): «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليه» و الروايات كثيره المذكوره ذيل الآيه الشريفه في تفسير البرهان، و تقتصر على ذكر واحده منها تبركا، و هي ما رواه عن ثقه الإسلام عن محمد ابن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السّلام): إذا أحدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عزّ و جل: فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون؟ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، و هؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم» (١).

ثانيهما: أنّ المأمور به في الآيه الشريفه هو التفقه في الدين، و ليس التفقه فيها إحراز الأحكام الشرعيه الإلزاميه خاصه، فإنّ تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الفرعيه اصطلاح من الأصحاب، و إلّا فللتفقه في الدين معنى أوسع من معرفه الحلال و الحرام، و قد أطلق في الأخبار «الفقه الأكبر» على طور آخر من المباحث، فالفقه بمعنى «العلم بالأحكام» شىء من التفقه في الدين و ليس بتمامه، لأنّ المعارف المتعلقة بالمبدأ و المعاد و السنن و الأخلاق و غيرها كلّها من الدين، و قد أمر سبحانه و تعالى بالتفقه بهذا المعنى الواسع. و يشهد له الخبر المتقدم المتضمن لاستدلال الإمام الصادق عليه السّلام بالآيه المباركه على وجوب الفحص عن الإمام، و عدم كون العباد في سعه من ترك الطلب و الفحص عنه عليه السّلام.

و عليه نقول: إنّ وجوب قبول إنذار الفقيه تعبدا لا يلتئم مع الأمر بالتفقه بهذا المعنى، لفرض اعتبار العلم بالأصول الاعتقاديه، و عدم كفايه إنذار المتفقه في وجوب قبولها و لو لم يفد اليقين.

و لا بد من التصرف إمّا في إطلاق «الفقه» بإرادته معناه المصطلح عند الفقهاء، حتى يتجه الاستدلال بها على حجيه الفتوى، لوجوب قبول العامى لها سواء حصل له العلم بالواقع أم لا. و إمّا في وجوب التحذر بحمله على التحذر عند حصول العلم، و التصرف في الفقه بإخراج الأحكام الفرعيه التي لا يتوقف إذعانها و العمل بها على معرفتها، لوضوح امتناع إرادته الوجوب الإرشادى و المولوى من



كما هو ظاهرها (١)، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به (٢) في الأخبار (٣).

(١). هذا الاستظهار لا بد أن يكون من جهة إطلاق «الذكر» على التوراه في قوله تعالى: (و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر) و أهل الذكر حينئذ هم أحبار اليهود، أو لزعم أن المخاطبين هم عوام اليهود، فالشاهد عليه هو السياق.

(٢). أى: بأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام.

(٣). المستفيضة، و معها لا- وجه لإيراده أحبار اليهود من أهل الذكر، مع أنّ الذكر أطلق في بعض الآيات الشريفه على نفس القرآن تاره، و على شخص الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم أخرى، فمن الأخبار المبيّنه للمراد من الآية ما رواه ابن بابويه، قال: «حدثنا على بن الحسين بن شاذويه المؤدب و جعفر بن محمّد بن مسرور، قالوا: حدثنا محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، قال: حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون، و قد اجتمع إليه في مجلسه جماعه من علماء العراق و خراسان، و ذكر الحديث، إلى أن قال فيه الرضا عليه السلام: نحن أهل الذكر الذين قال الله في كتابه: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، فنحن أهل الذكر، فاسألونا إن كنتم لا تعلمون، فقالت العلماء:

إنما عنى بذلك اليهود و النصارى، فقال أبو الحسن: سبحان الله، و هل يجوز ذلك؟ إذا يدعوننا إلى دينهم و يقولون هو أفضل من دين الإسلام، فقال المأمون: فهل عندك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ فقال: نعم، الذكر رسول الله و نحن أهله، و ذلك بين في كتاب الله تعالى حيث يقول في سورة الطلاق: فاتقوا الله يا أولى الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبيّنات، فالذكر رسول الله و نحن أهله « و نحوها غيرها».

=====

«يحذرون» فيكون الأول لموارد اعتبار العلم، و الثانى للقبول التعبدى، و لو لم يكن التصرف في الحذر أولى من التصرف في التفقه فلا أقل من الإجمال، و تسقط دلالة الآية على اعتبار فتوى المجتهد تعبدا.

ص: ٥١٥

نعم (١) لا بأس بدلاله الأخبار عليه (٢) بالمطابقه أو الملازمه، حيث (٣) دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء (٤)،

(١). هذا إشاره إلى ثاني الأدله اللفظيه المستدل بها على جواز التقليد، و استدراك على قوله: «بل هذه هي العمده في أدلته» و حاصل عبارته بعد ضمّ الاستدراك إلى هذه الجمله هو: أنّ العمده في أدله جواز التقليد أمران، أحدهما: بداهته و جبليته و فطريته، و ثانيهما:

الأخبار المتواتره إجمالاً. و الفرق بينهما أنّ الأوّل دليل العامى على إلزام نفسه بالرجوع إلى المجتهد، و الثانى دليل المجتهد فى حكمه بجواز التقليد فى حق العامى.

(٢). أى: على جواز التقليد. قال شيخنا الأعظم فى عدّ أدله جواز التقليد: «و السنه المتواتره الوارده فى الإذن فى الإفتاء و الاستفتاء عموماً و خصوصاً منطوقاً و مفهوماً» (١).

(٣). بيان لدلاله الأخبار على جواز التقليد بالمطابقه أو الالتزام، و الاستفادة من المتن أنّ المصنف (قده) جعل هذه النصوص المختلفه طوائف أربع، اثنتان منها تدلان على المدعى بالمطابقه، و اثنتان منها بالالتزام.

(٤). مثل ما ورد فى بيان وظيفه عوامّ الشيعة الإماميه فى عصر الغيبه بلسان عام، و هى روايات:

منها: التوقيع المبارك الصادر من الناحيه المقدسه إلى إسحاق بن يعقوب كما رواه الشيخ فى كتاب الغيبه، و فيه: «و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم، و أنا حجّه الله» (١)، فإنّ الأمر بالرجوع إلى رواه حديثهم عليهم السلام يدل على وجوب اتباع قول العلماء، و حرمة ردّه.

و بيانه: أنّ فى أداه التعريف فى كلمه «الحوادث» احتمالين:

الأوّل: أنّ تكون للاستغراق، فالمقصود هو الإرجاع إلى رواه أحاديثهم فى كل ما يصحّ أن يرجع إليهم، و من المعلوم شمول هذا العنوان لكلّ من الشبهه الحكيمه الكليه كوجوب جلسه الاستراحه و حرمة العصير العنبى، و للشبهه الموضوعيه، بلحاظ حكمها الكلى أو بلحاظ حكمها الجزئى لو فرض الاختلاف و التشاجر فيه.

الثانى: أن يكون اللام للعهد إلى خصوص الحوادث التى سألتها إسحاق بن يعقوب من الناحية المقدسه، و عليه يكون إرجاعه عليه السلام إياه إلى رواه الأحاديث فى شبهات معينه و وقائع محدوده، و لا يستفاد من نفس هذا الإرجاع حجية أقوال العلماء فى حق العوام مطلقا. لكن التعليل بقوله عليه السلام: «فانهم حجتى عليكم» واف بإثبات عموم حجية أقوال العلماء، لدلالته على حجية أقوالهم فى جميع ما ينبغى الرجوع فيه إلى الإمام المعصوم عليه السلام لمعرفة، سواء أ كان مورد الرجوع السؤال عن حكم إلهى كلى أم جزئى لفصل خصومه أم غيرهما، بل حمل التوقيع على مورد الترافع و القضاء خاصة لا يخلو من بعد، فان الاحتياج إلى الفتوى أكثر من القضاء قطعا.

فان قلت: هذا التوقيع الشريف إنما يدل على اعتبار روايات رواه أحاديثهم، و لا يدل على حجية آرائهم، و المجدى فى المقام إثبات اعتبار آراء الفقهاء، لا نقلهم للروايات خاصة.

قلت: بناء على ما ذكرناه من عموم «الحوادث» - بنفسه أو بمقتضى التعليل - للسؤال عن الشبهه الحكيمه - يدل التوقيع على حجية فتاوى الفقهاء أيضا، كما يدل على حجية رواياتهم، و ذلك لأنّ الحادثه المسئول عن حكمها ربما لا تكون منصوبه حتى يجيب الفقيه السائل بقراءه ألفاظ الروايه، فلا بد أن يشمل هذا التوقيع حجية جواب رواه الأحاديث مطلقا سواء كان الجواب بقراءه نصّ الحديث أم كان بالاجتهاد و إعمال النظر.

و لعل النكته فى التعبير ب «رواه أحاديثنا» دون التعبير ب «العلماء و الفقهاء» هى التنبيه على أن علماء الفرقة المحقّقه ليس لهم رأى من عند أنفسهم فى قبال الأئمه المعصومين عليهم السلام الذين هم خزنه علمه تعالى، لأنّ علماء الشيعة لا يستندون فى فتاواهم إلى القياس و الاستحسان و نحوهما مما يستند إليه المخالفون، و إنّما يعتمدون فى فتاواهم على الروايات المأثوره عنهم عليهم السلام بطرق معتبره، و يفرّعون على الأصول المتلقاه منهم عليهم السلام.

و عليه فليس المقصود إرجاع عوام الشيعة إلى خصوص رواياتهم و أحاديثهم حتى يقتصر فيه على حجية ما يرويه رواه الأحاديث، بل المقصود الإرجاع إلى أشخاص

الرّواة، و من المعلوم انطباقه على الفقهاء و المجتهدين فى عصر الغيبة.

و منها: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتب إليه - يعنى أبا الحسن الثالث (عليه السّلام) - أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضا بذلك. فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حنّنا، و كل كثير القدم فى أمرنا، فإنّهما كافوا كما إن شاء الله تعالى» (١).

و المقصود بالمسنّ فى حبههم و كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام هو الّذى تفقه عندهم، و ظاهر الأمر بالرجوع إلى مثله قبول قوله و العمل به، سواء أ كان جواب هذا الفقيه بقراءه لفظ الحديث الصادر عنهم عليهم السّلام، أم باجتهاده بالجمع بين خبرين أحدهما ظاهر و الآخر أظهر مثلا، أو بتطبيق قاعده كليّه متلقاه منهم عليهم السّلام على مورد السؤال، أو غير ذلك.

و المدعى أنه ليس فى هذه الروايه قرينه على الإرجاع إلى روايه كل مسنّ فى حبههم و كل كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام حتى تختص هذه الروايه بحججه خبر الإمامى العدل مثلا، لوضوح الفرق بين الإرجاع إلى الفقيه بما هو فقيه فى الدين، و الإرجاع إلى الفقيه بما هو راو لحديثهم كما فى مثل قوله عليه السّلام: «أما ما رواه زراره عن أبى جعفر (عليه السّلام) فلا يجوز لك أن تردّه» إذ لا منافاه بين الأمرين كى يحمل أحدهما على الآخر.

و منها: خبر على بن سويد السابى، قال: «كتب إلى أبو الحسن عليه السّلام و هو فى السجن: و أما ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه، فعليهم لعنه الله و لعنه رسوله و لعنه ملائكته، و لعنه آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى إلى يوم القيامة...» (٢).

و دلالتة على المدعى واضحه، فإنّ الشيعى الّذى يجب أخذ معالم الدين منه هو الفقيه المتمسك بالكتاب و السنه، و لا يعمل بالرأى و القياس و الاستحسان، و الأمر بأخذ معالم الدين من هذا الفقيه الإمامى - المستفاد من النهى عن الأخذ عن غير الإمامى - ملازم

لوجوب القبول، وهذا هو التقليد المبحوث عنه.

هذا ما دلّ على وجوب متابعه العلماء بلسان العموم، و ظاهر المتن «دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء» إرادته هذه الأخبار من الطائفة الأولى الداله على وجوب اتباع العلماء بلسان العموم.

لكن يدلّ على هذا المضمون الأخبار الحاكيه للإرجاع إلى أقوال أشخاص معينين من فقهاء الرّواه، لا إلى رواياتهم حتى يقال بدلالتها على حجيه ما يرويه الثقة خاصه.

فمنها: صحيح أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقّتي، فما أدى إليك فعنى يؤدّي، و ما قال لك فعنى يقول، فاسمع له و أطمع، فإنّه الثقة المأمون. قال: و سألت أبا محمّد (عليه السّلام) عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدى إليك فعنى يؤدّيان، و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و أطمعها، فانهما الثقتان المأمونان» (١).

و السائل و هو أحمد بن إسحاق القمى و إن كان من أجله صحابتهم عليهم السّلام، لكن لا- ينافى ذلك استعلامه من الإمام المعصوم عمّن يصلح للإفتاء و أخذ معالم الدين منه، و ظاهر الجواب أنّهما عليهما السّلام أرجعاه إلى العمرى و ابنه.

و لا- يخفى أن قوله عليه السّلام: «فما أدّى إليك فعنى يؤدّيان» لا يختص بنقل الأحاديث، بل يعمّ الفتوى أيضا، فإنّ الإفتاء المستند إلى أحاديثهم عليهم السّلام يصدق عليه أنّه أداء عنهم. و عليه فلا- تكون كلمه «عنى يؤدّي» قرينه على إرادته توثيق العمرى، كى يختص مدلول هذه الصحيحه بحجيه خبر الثقة كما ذكرناه فى بحث حجيه الخبر.

و منها: صحيح شعيب العرقوفى قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال عليه السّلام: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير» (٢).

و منها: خبر يونس بن يعقوب: «كنا عند أبى عبد الله عليه السّلام، فقال: أمّا لكم من مفزع؟ أمّا لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضرى» (٣) و ظاهر المفزع و المستراح هو الذى يرجع إليه فى معرفه الأحكام الشرعيه.

و منها: خبر عليّ بن المسيب: «قلت للرضا عليه السّلام: شقتى بعيدة، و لست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ فقال عليه السّلام: من زكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا. قال ابن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه» (١).

و ظاهر الأمر بالأخذ من زكريا هو وجوب العمل بما يقوله، سواء أ كان قوله متن الحديث أم فتوى مستفاده من جمع بين حديثين أو من تطبيق قاعده كليه على مورد السؤال.

و منها: خبر عبد العزيز بن المهتدي: «سألت الرضا عليه السّلام، فقلت: إنّي لا ألقاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن» (٢).

و منها: خبر أبي تراب الروياني، قال: سمعت أبا حماد الرازي يقول: «دخلت على علي بن محمّد عليهما السّلام بسرّ من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال و الحرام فأجبنى فيها، فلما ودّعته قال لي: يا حماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتهك فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى، و أقرئه مني السّلام» (٣).

و منها: غير ذلك، كإرجاع عبد الله بن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم (٤)، و غيره إلى غيره مما ظاهره الإرجاع إلى الأقوال و الآراء، و لا أقل من دلاله إطلاقها على حججه آرائهم كحججه رواياتهم.

هذه عده من أخبار الطائفة الأولى المشار إليها في المتن.

(١). معطوف على «بعضها» في قوله: «دل بعضها» أي: و دلّ بعض الأخبار على...، و هذا إشاره إلى الطائفة الثانية، و هي ما يدلّ على جواز التقليد بالمطابقه أيضا، كروايه التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السّلام: «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»، و دلالتها بالمطابقه على جواز التقليد واضح، لقوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه» فإنّ اللام نصّ في إفاده أصل

و بعضها (١) على جواز الإفتاء مفهوما، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا (٢)، مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى

الجواز.

(١). معطوف على قوله: «بعضها» وهذا إشاره إلى الطائفة الثالثة، وهي ما يدل بالمنطوق على النهي عن الإفتاء بغير علم، و يدل بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم، و من المعلوم أن جواز الإفتاء ملازم عرفا لجواز التقليد، كمعتبره أبى عبيده الحدّاء عن أبى جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» (١).

و كخبر مفصّل، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرّجال، أنهاك أن تدّين الله بالباطل، و تفتى الناس بغير علم» (٢).

و كخبر إسماعيل بن أبى زياد عن أبى عبد الله عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض» (٣).

و نحوها غيرها مما يتضمن معنى الشرط، و من المعلوم دلالة مفهوم الجملة الشرطية على جواز الإفتاء استنادا إلى الحجج الشرعية و الأصول المأثورة عن النبي و الأئمة المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين).

(٢). معطوف على قوله: «مفهوما» أى: و يدل منطوق بعض الأخبار على جواز الإفتاء، حيث يدلّ بالملازمة على جواز التقليد أى: عمل العامى بفتوى الفقيه.

و لا- يخفى أن تعبير المصنف (قده) ب «مثل ما دل» للتنبيه على عدم انحصار هذه الطائفة الرابعة بما ورد فى شأن أبان - كما سيأتى نقله - من إظهار محبة الإمام المعصوم عليه السلام بتصدّى أمثال أبان لمقام الإفتاء، بل ما دلّ على تقرير الإمام عليه السلام أصل الفتوى فى الأحكام الشرعية على النهج الصحيح يكون دالّا بالمطابقة على جواز الإفتاء، الملازم لجواز التقليد.

نعم لا ريب فى أنّ إظهاره عليه السلام المحبة من إفتاء أبان بن تغلب أوضح دلالة على

جواز الإفتاء، لكن لا ينحصر الدال عليه بالمطابقه فيه كما عرفت، و لذا صدر المصنف كلامه هنا بقوله: «مثل ما دلّ» و لم يرد نحوه فى الطوائف الثلاث المتقدمه.

و كيف كان فلا بأس بذكر بعض الأخبار. أما ما دلّ على مطلوبه الإفتاء فروايات:

منها: ما فى رجال النجاشى فى ترجمه أبان بن تغلب: «و قال له أبو جعفر عليه السّلام:

اجلس فى مسجد المدينة، و أفت الناس، فإننى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك».

و منها: ما رواه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «بلغنى أنّك تقعد فى الجامع، فتفتى الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنى أقعد فى المسجد، فيجىء الرّجل فيسألنى عن الشىء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجىء الرّجل أعرفه بمودّتكم و حبّكم، فأخبره بما جاء عنكم، و يجيئنى الرّجل لا أعرفه و لا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال عليه السّلام لى: اصنع كذا، فإننى كذا أصنع».

و لا يخفى ظهور الجملة الأخيره فى مطلوبه الإفتاء بمعالم الدين و بيان الأحكام الشرعيه حتى لو كان متوقفا على ذكر آراء أئمه الضلال، فإنّ المهم بنظر الإمام المعصوم عليه السّلام بيان الأحكام الواقعيه و إقامة الحججه على العباد لئلا يعتذروا عن مخالفه الواقع بعدم وصوله إليهم.

و منها: ما رواه عبد السّلام بن صالح الهروى، قال: «سمعت الرضا عليه السّلام يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت: و كيف يحيى أمركم؟ قال عليه السّلام: يتعلم علومنا و يعلمها الناس» الحديث. و دلالتة على المطلوب واضحه، فان دعاءه عليه السّلام لمن أحيا أمرهم دليل على مطلوبه التعليم المنطبق على بيان الأحكام الفرعيه أيضا، فيدل على وجوب القبول، لئلا يلزم لغويه مطلوبه التعليم.

و أمّا ما دلّ على تقرير الأئمه المعصومين عليهم السّلام للإفتاء بالأحكام الشرعيه فكمرفوعه إبراهيم بن هاشم: «سألت امرأه أبا عبد الله عليه السّلام فقالت: إننى كنت أقعد



لا يقال (١): إن مجرّد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه

من نفاسى عشرين يوماً حتى أفتونى بثمانية عشر يوماً، فقال عليه السّلام و لم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذى روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال «صلى الله عليه وآله وسلم: لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبى بكر. فقال أبو عبد الله (عليه السّلام): إنّ أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و قد أتى بها ثمانية عشر يوماً، و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما تفعله المستحاضه»(١).

و ظاهره تقريره عليه السّلام لأصل التقليد و أخذ الحكم من العارف به، لكنه عليه السّلام خطأ فتوى ذلك الرجل الذى أفتى بالنفاس مده ثمانية عشر يوماً اعتماداً على قصه أسماء بنت عميس.

و كخبر على بن أسباط: «قلت للرضا عليه السّلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ فقال عليه السّلام: ائت فقيه البلد فاستفته عن أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فان الحق فيه» (١) لظهوره فى استقرار سيره الشيعة فى عصر الحضور على الاستفتاء من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السّلام) و عملهم بما يفتونهم، و لم يردع عليه السّلام عن هذه السيرة، و إنّما أرشد السائل إلى طريق معرفه الحكم عند تعذر الوصول إلى فقهاء الشيعة.

و قد تحصل مما ذكرناه فى تقريب دلالة الطائفتين الثالثة و الرابعة بالملازمه على جواز التقليد: أن جواز الإفتاء عن علم و حجه - الذى هو مدلول مفهوم بعضها و منطوق بعضها الآخر - يكون لغوا فى حق السائل لو لم يجب العمل برأى المفتى تعبداً. و تقييد جواز التقليد بما إذا حصل العلم بالواقع من فتوى المجتهد حمل للمطلق على الفرد النادر مع عدم القرينه عليه.

و عليه فلو نوقش فى حكم العقل بجواز التقليد فيما لم يحصل علم بالواقع كانت الدلالة الالتزاميه فى الأخبار المتقدمه كافيه لإثبات وجوب قبول فتوى المفتى تعبداً.

(١). هذا إشكال على دلالة الطائفتين الأخيرتين على جواز التقليد، و ذلك بمنع الملازمه

فإنه يقال (٢): إن الملازمه العرفيه بين جواز الإفتاء و جواز أتباعه

العرفيه بين جواز الإفتاء و أخذ الفتوى تعبدا، لتوقف الاستدلال على تسليم الملازمه المزبور، و هي غير مسلّمه، لاحتمال أن تكون هذه الأخبار نظير الآيات و الأخبار الآمره ببيان الحق و إظهاره، حيث لا دلالة فيها على وجوب القبول تعبدا، إذ المقصود فيها إظهار الحق كثيرا حتى يحصل العلم للمخاطبين بواسطه كثره المظهرين للحق و الواقع.

و هذا الإشكال نظير ما أفاده المصنف فى آيتى النفر و السؤال من عدم دلالتهما على وجوب القبول تعبدا، و القدر المتيقن هو حصول العلم من إخبار جماعه من النافرين، لا وجوب التحذر من إنذار كل واحد من المتفقهين، هذا.

(١). هذا الضمير و ضمير «أخذه» راجعان إلى الفتوى، فالأولى تأنيثهما.

(٢). هذا جواب الإشكال، و حاصله: وضوح الفرق بين الفتوى و بين إظهار الحق، حيث إن الحق يكون غالبا مما يمكن العلم به كالتبوه و الإمامه، فإن كثره عدد المظهرين توجب العلم بالواقع غالبا، و هذا بخلاف الأحكام الفرعيه التى هى مورد الفتوى، لعدم حصول العلم به منها، لكون الفتاوى ظنيه غالبا، فلو اعتبر فى وجوب متابعه الفتاوى العلم بمطابقتها للواقع لزم لغويّه الأمر بالإفتاء و إظهار المحبّه بالنسبه إلى المفتى، فلا بد أن تكون الفتوى حجه على العامى تعبدا لا لإيجابها العلم بالواقع «-» .

=====

(-). و بتقرير آخر أفاده المحقق الأصفهاني (قده): «ان الإظهار و الظهور كالإيجاد و الوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل أن يكون له إطلاق لصوره عدم العلم، لأن عدم الظهور لا- ينفك عن عدم الإظهار. و منه يعلم أنه لا موقع لدلاله الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لأن الواجب - و هو الإظهار - لا يتحقق إلا مع الظهور الذى لا يبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف إظهار الفتوى، فإنه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول. و من الواضح أن الإفتاء بمفهومه لا- يقتضى إلا- إظهار الفتوى، لا- الواقع، و لم يتقيّد وجوبه بغايه مخصوصه، و هى إظهار الواقع به حتى يكون بمنزله إيجاب إظهار الواقع...» (١)

واضح، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع (١)، حيث (٢) لا ملازمه بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل (٣).

و هذه الأخبار (٤) على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها لا يبعد

(١). فى عدم وجوب القبول تعبداً، بل يدور وجوب القبول مدار العلم بالواقع.

(٢). تعليل لعدم وجوب القبول تعبداً فى مورد إظهار الحق كالإمامه، يعنى: لا- ملازمه بين وجوب إظهار الحق وبين وجوب أخذه تعبداً، لإمكان حصول العلم بسبب كثره عدد المظهرين للحق والواقع، وهذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تفيد العلم بالواقع غالباً، فلو أنيط وجوب قبولها بما إذا أوجبت القطع بالواقع لزم لغويه الأمر بالإفتاء، لقله موارد إفادته للعلم، وكثره موارد إفادته للظن.

(٣). كى لا- تتوهم أنّ مدلول الأخبار الداله على اعتبار الفتوى هو مدلول آيتى النفر والسؤال، حيث يكون ظاهرهما إرجاع الجاهل إلى العالم لتحصيل العلم بالواقع، لا لقبول قوله تعبداً.

(٤). متبداً، خبره «لا يبعد» و غرضه من هذا الكلام - بعد الإشارة إلى طوائف أربع من الأخبار - دعوى تواتر الأخبار إجمالاً على حجيته فتوى المجتهد على الجاهل، وهى وإن لم تكن متواتره لفظاً لاختلاف ألفاظها، ولا- معنى، لاختلاف مضامينها، لكنّها متواتره إجمالاً، فهى روايات متعددة، لتعدد أسانيدها وطرقها، وأسناد جملتها منها معتبره، وينطبق

=====

و هذا البيان ناظر إلى الفرق الموضوعى بين إظهار الحق وإظهار الفتوى من جهة أنّ المتعلق فى الأوّل ظهور الحق، وهذا يتوقف على حصول العلم بالواقع للمخاطب، ولا إطلاق له لصوره عدم العلم به. وأن المتعلق فى الثانى مجرد إظهار الفتوى، وإظهارها لا- ينفك عن ظهورها، ولم يتوقف وجوب القبول فى أدله اعتبار الفتوى على إفاده العلم بمطابقتها للواقع حتى تكون المسألتان من باب واحد.

و منه يظهر عدم الحاجه إلى بيان الملازمه العرفيه بين جواز الفتوى و وجوب القبول لثلاث- تلزم لغويه الإفتاء. لما عرفت من أن متعلق الأمر نفس الفتوى، فيجب قبولها مطلقاً سواء حصل العلم بالواقع أم لم يحصل.

ص: ٥٢٥

دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون (١) دليلاً- قاطعاً على جواز التقليد وإن لم يكن كل واحد منها بحجه (٢)، فيكون (٣) مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز

عليها اصطلاح التواتر الإجمالى الذى ادّعه المصنف فى بحث الخبر الواحد و قاعده نفى الضرر. و حكم هذا النوع من التواتر الأخذ بما هو أخصها مضمونا من الجميع، لدلاله الكل على ذلك الأخص، و يمكن أن يكون هذا الأخص حجيه فتوى الفقيه العادل.

(١). هذه نتيجة القطع إجمالاً بصدور بعض الأخبار المتقدمه، و ثبوت أصل جواز التقليد.

(٢). أى: قطعيه، و لا- منافاه بين عدم القطع بحجيه واحد منها بالخصوص و بين القطع بحجيه بعضها إجمالاً، لدلاله الكل على مضمون ذلك البعض.

(٣). هذه نتيجة القطع بدليليه بعض الأخبار على جواز التقليد، و كون جواز التقليد قطعياً، و هذا شروع فى ردّ أدلّه عدم جواز التقليد، و تقدم ذيل قول المصنف: «أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة...» أن القائلين بحرمه التقليد طائفتان، فقهاء حلب و المحدثون.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم السيد أبو المكارم ابن زهره، حيث قال فى الغنيه: «فصل:

لا يجوز للمستفتى تقليد المفتى، لأنّ التقليد قبيح، و لأنّ الطائفة مجتمعه على أنّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم، و ليس لأحد أن يقول: قيام الدليل و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى إلى المفتى و العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على قبيح، و يقتضى إسناد عمله إلى علم. لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، و هو موضع الخلاف، بل إنّما أمرنا برجوع العامى إلى المفتى فقط، فأما العلم بقوله تقليداً فلا. فإن قيل: فما الفائدة فى رجوعه إليه إذا لم يجر له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة فى ذلك أن يصير له بفتياه و فتياه غيره من علماء الإماميه سبيل إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحه ذلك...» (١).

و أمّا الطائفة الثانيه، فمنهم المحدث الجليل صاحب الوسائل فى مواضع من كلماته، فمنها: قوله فى باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السّلام فيما يقول برأيه - بعد نقل روايه التفسير المشتمله على قوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه» - ما لفظه: «أقول:

التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الروايه، لا قبول الزأى و الاجتهاد و الظن، و هذا واضح، و ذلك لا خلاف فيه...»(١).

و منها: قوله بعد بيان جمله من الآيات الناهيه عن متابعه ما وراء العلم: «يستفاد من هذه الآيات الشريفه جمله من المطالب التى تواترت بها الأحاديث... و رابعها: عدم جواز التقليد مطلقا، و ليس له أيضا مخصص صريح يعتد به...»(٢).

و أما أدلتهم على حرمة التقليد فوجه ثلاثه:

الأول: العمومات الناهيه عن اتباع غير العلم كتابا و سنه. أما الكتاب فكقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و قوله تعالى: (و إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) و قوله تعالى: (و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن) و حيث إن فتوى الفقيه لا تفيد العلم بالحكم الواقعى فيحرم قبولها و العمل بها.

و أما السنه فكخبر هشام بن سالم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعه غير العلم، و يندرج فى عمومه فتوى المجتهد.

الثانى: ما يدل على ذم التقليد من الكتاب و السنه. أما الكتاب فكقوله تعالى: «قالوا: إننا وجدنا آباءنا على أمه، و إننا على آثارهم مقتدون) و كقوله تعالى: (و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون) إلى غير ذلك من الآيات الداله على ذم التقليد.

و أما السنه فكخبر الحسن بن إسحاق عن الرضا عن آباءه «عليهم الصلاه و السلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من دان بغير سماع ألزمه الله البته إلى الفناء» بتقريب: أن التقليد و التعبد برأى المجتهد تدئين بغير سماع من النبى أو الوصى، و مصير هذا التدئين إلى الفناء، فلا بد من الاستدلال أو قراءه متن الروايه للعامى، كما ادعاه بعض المانعين.

الثالث: قياس المسائل الفرعيه بالأصول الاعتقاديه، بتقريب: أن المسائل الاعتقاديه

مع غموضها - لاحتياجها إلى براهين فعلية و من إبطال الدور و التسلسل و غيرهما مما يعجز عنه العامى غالبا - لم يشرع فيها التقليد و الأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد فى المسائل الفرعية التى لا تكون بذلك الغموض لا بد و أن يكون أولى، فيثبت بالأولويه عدم جواز التقليد فى الفروع.

هذه أدله حرمه التقليد، و ستأتى المناقشه فيها.

(١). هذا إشاره إلى الدليل الأول، كما أن قوله: «و الذم» إشاره إلى الدليل الثانى، و أجاب عنهما بوجه مشترك، و خصّ الدليل الثانى بمناقشه أخرى.

أما الوجه المشترك فقد أشار إليه بقوله: «فيكون مخصّصا» و توضيحه: أن فتوى الفقيه و إن لم تكن مفيدة للعلم بالحكم الواقعى - لكثرة آراء الفقهاء فى مسأله واحده - و غايته إفادتها للظن بالواقع، إلا أن أدله جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم - من الفطره و الأخبار القطعيه - مقدمه على هذه العمومات الناهيه عن متابعه غير العلم، و على الأدله الذامه على التقليد، لكون النسبه بينهما العموم و الخصوص المطلق، و مقتضى حمل العام على الخاص - الذى هو من أوضح الجموع العرفيه - تخصيص تلك العمومات بأدله التقليد، فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا إشكال.

و أما الوجه المختص بالدليل الثانى فهو: أن الأدله الذامه على التقليد ليس لها عموم - من أول الأمر - ليشمل التقليد فى الفروع كى يلزم تخصيصها بأدله جواز التقليد. و الوجه فى عدم عمومها له: أن المحتمل قويا - بحيث يصادم الظهور الإطلاقى - ورودها فى موارد خاصه و هى التقليد فى الاعتقادات كالتبوه، أو تقليد الجاهل، و لا ريب فى صحه الذم فى هذين الموردين، و ورود الذم فيهما - لو لم يكن قرينه صارفه لعموم ما دلّ على ذم التقليد إلى خصوص الموردين - فلا أقلّ من صلاحيته للقرينه و منع الإطلاق.

(٢). معطوف على «عدم» أى: لما دلّ على الذم على التقليد.

(٣). بيان للموصول فى «لما دل» و اقتصر المصنف على ذكر آيه واحده لكل من المضمونين، و لم يذكر الروايات، و قد عرفتها.

تبارك و تعالی: (و لا تقف ما لیس لك به علم) (١) و قوله تعالی: (قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمه و إنا على آثارهم مقتدون) (٢).

مع احتمال (٣) أنّ الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو فى الأصول الاعتقديه التى لا بدّ فيها من اليقين (٤).

(١). هذه الآيه من العمومات الناهيه عن متابعه غير العلم سواء أ كان فى الأحكام الفرعيه أم غيرها.

(٢). هذه الآيه من العمومات الذامه على مطلق متابعه الغير سواء فى الأحكام الفرعيه و غيرها.

(٣). هذا هو الوجه المختص بالدليل الثانى، و مقصود المصنف من إبداء هذا الاحتمال - المصادم للظهور، لا مطلق الاحتمال، و إلاّ فهو موجود فى كل ظاهر - دعوى خروج تقليد الجاهل للمجتهد عن أدلّه الذم على التقليد تخصصاً، و لا حاجه إلى الجواب الأوّل و هو تخصيص العموم. و الوجه فى هذا التخصيص: أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالأحكام الفرعيه إلى العالم بها، و من المعلوم أنّ الذم على تقليد الجاهل للجاهل - أو الذم على رجوع الجاهل بالاعتقادات إلى العالم بها - أجنبى عن المقام، لتعدد الموضوع الموجب لتعدد الحكم.

و الحاصل: أنّ التقليد الذى يتوافق الشرع و العقل على مذوميته هو الاتباع و الانقياد لكل أحد، فإنّ الإنسان أشرف مقاما و أجل شأنًا من أن يميل مع كل ریح تذهب به يمينا و شمالا، فإنّ له عقلا يرشده إلى الخير و الصلاح، فالاتباع المطلق مذموم و قبيح عقلا و شرعا، و لا كلام فيه.

و لكن التقليد المبحوث عنه فى المقام خارج عن إطار هذا الانقياد المذموم، و ذلك لأنّه بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم، و هو مما استقرت عليه سيره العقلاء فى جميع أمورهم و شؤونهم مرّ الدهور و الأعوام، استنادا إلى استقلال عقل كل واحد منهم ببيداهته، و مع هذه الجبهه المرجحه لا يكون متابعه قول أهل الخبره مذمومه بنظر العقل قطعا، بل هى أمر ممدوح مستحسن، و بهذا ظهر اختلاف التقليد المذموم و الممدوح موضوعا.

(٤). و لا يقين بالواقع فى المقام و هو التقليد فى الفروع. أو كان الذم عن التقليد لأجل

و أما قياس (١) المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في (٢) أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها (٣)، كذلك لا يجوز فيها (٤) بالطريق الأولى، لسهولتها، فباطل (٥) «-» .

عدم اجتماع الشرائط الأخذ بعض العلماء الرّشوه و متابعتة الهوى، و هو أجنبي أيضا عن المدعى أعنى رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى الفقيه العادل.

(١). هذا إشاره إلى الدليل الثالث على حرمه التقليد في الفروع، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثالث: قياس المسائل الفرعية... إلخ».

(٢). متعلق ب «قياس» و بيان له، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيها» المتقدم راجع إلى الأصول الاعتقادية. و وجه الغموض فيها بالنسبه إلى العامى هو عجزه غالبا عن التصديق بمواد الأقيسه، و أنّها من البديهيّات أو المشهورات أو غيرهما، و عن الفرق بين البرهان و الخطابه و الجدل، و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النّظر.

(٤). أى: لا يجوز التقليد في المسائل الفرعية بالأولويّه القطعيه، لسهوله المسائل الفرعية بالنسبه إلى الاعتقادات، فإذا حرم التقليد في الاعتقادات مع ما فيها من الغموض حرم التقليد في الفروع بالأولويّه، لسهولتها.

(٥). جواب قوله: «و أما قياس» و ردّ للدليل الثالث على حرمه التقليد في حق العامى.

و أفاد في منع القياس وجهين، أحدهما: أن العمل بالقياس باطل في الشريعة، فلا يمكن جعله دليلا.

ثانيهما: أنّ القياس هنا مع الفارق، لكون المسائل الاعتقادية التي يجب تحصيل العلم فيها معدوده، و ليست كثيره حتى يصعب تحصيل اليقين فيها، فالواجب معرفه الأصول الخمسه الاعتقادية، دون كثير من خصوصياتها، كما تقدم في أواخر مباحث الظن. و هذا بخلاف المسائل الفرعية، فإنّها مما لا تحصى كثره، و لا يتيسّر الاجتهاد فعلا

=====

(-). ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الأصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بأنه قياس، بل المدعى أولويه حرمه التقليد في الفروع من حرمة في الأصول، فلا بد من منع هذه الأولويه، لا



مع أنه (١) مع الفارق، ضروره (٢) أنّ الأصول الاعتقاديّه (٣) مسائل معدوده بخلافها، فإنّها (٤) مما لا تعد ولا تحصى،

في جميعها إلاّ للأوحدى في كليّاتها وقواعدها، مع عدم تمكن كل من له ملكه مطلقه من ردّ جميع الجزئيات إلى أصولها، ولذا تراهم يترددون في كون بعض الفروع من جزئيات القاعده الكذائيه أو غيرها من القواعد الاخر كما هو واضح جدّاً.

(١). أى: أن القياس، وهذا إشاره إلى الوجه الثانى لردّ القياس المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن القياس هنا مع الفارق... إلخ».

(٢). هذا بيان الفارق بين المسائل الاعتقاديّه و العمليه.

(٣). التى يجب فيها تحصيل المعرفه بها، لا مطلق المسائل الاعتقاديّه، فإنّها كثيره في نفسها، و ضميراً «بخلافها، فانها» راجعان إلى المسائل الفرعيّه.

(٤). تعليل لقوله: «بخلافها» و وجه كثره المسائل الفرعيّه واضح، فان في الصلاه

=====

الاقتصار على بطلان القياس.

فالأولى أن يقال: إن أريد بالتقليد الممنوع في أصول الدين التبعيد برأى المجتهد فيها فهو في محله، لكن لا مجال لمقاييسه التقليد في الفروع عليه، لفرض قيام الدليل على جواز التقليد - بمعنى التبعيد - في الفروع، و قيام الدليل على عدم كفايته في الأصول.

و أولويه الأصول من الفروع ممنوعه، إذ المعبر من الدليل في الأصول الاعتقاديّه ليس هو الدليل العقلى النظرى الذى يعتمد عليه الفلاسفه و المتكلمون كبرهان الصديقين كى يكون عامّه المكلفين قاصرين عن إقامته، بل هو مطلق الدليل و لو على نحو الإجمال حتى مع العجز عن بسط مقدماته بالنحو المقرّر فى علم الميزان، و مثله ميسور لكل أحد حتى العجائز و الصبيان. و هذا بخلاف الاجتهاد فى الفروع، فإنّه بذل الوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم، و هو عند أهله أشق من طول الجهاد.

و إن أريد بالتقليد الممنوع فى أصول الدين اتباع قول الغير فيما إذا اطمأنّ به و حصل الوثوق بقوله فأصل هذا المنع فى غير محله، لكفايه الاطمئنان بالمعارف الحقّه و لو لم يكن مستندا إلى الاستدلال المنتج للعلم القطعى به.

و لا يكاد يتيسر «-» من الاجتهاد فيها فعلا طول (١) العمر إلا للأوحدى فى كلياتها (٢)، كما لا يخفى.

وحدها أربعة آلاف مسألة كما قيل. و حديث زراره فى أحكام الحج و سؤاله عنها من الإمامين الهمامين عليهما السلام طوال أربعين عاما معروف. أضف إلى ذلك كثيرا من المسائل المستحدثه فى هذه الأعصار و التى ستحدث بعد بتبع حدوث موضوعاتها، و ليست معنونه فى النصوص، و إنما يكون استنباط أحكامها على ذمه الفقهاء، و معه كيف يقاس حرمة التقليد فى الفروع بحرمة فى الأصول؟ مع أن الفقهاء لا يتمكنون من الإحاطه بجزئيات الأحكام الفرعية فضلا عن العامى الذى لاحظ له من العلم، فكيف يتجه إلزامه بالبحث و النظر حتى يعمل برأيه؟

(١). بالنصب ظرف لقوله: «يتيسر الاجتهاد فعلا» أى: أن الفقيه إذا صرف طول عمره فى استنباط الأحكام الفرعية لما تمكن من الاجتهاد فى جميع جزئيات المسائل، بل غايته التوفيق لاستنباط كلياتها، فمثل صاحب الجواهر و إن منحه الله موهبه عظمى و هى تأليف دوره كامله من الفقه الشريف فى مده خمس و عشرين سنه، إلا- أن كثيرا من جزئيات المسائل غير معنونه فى ذلك الكتاب الشريف كما لا يخفى على المراجع إلى هذا الكثر العظيم من الجواهر.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى «المسائل الفرعيه».

(-). لا تقتضى قاعده نفي العسر و الحرج رفع وجوب الاجتهاد عن العامى مطلقا، بل تقتضى التبعيض فى مراتبه. لكن لا تصل النوبه إليه بعد السيره الممضاه بالأخبار المتقدمه.

ص: ٥٣٢

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في

تقليد الأعم

(١). الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن شرطيه الأعميه و عدمها في مرجع التقليد، و موضوع هذه المسأله هو علم العامي باختلاف الفقهاء في العلم و الفقاهه، و في الفتوى، إذ لو كان الفقهاء متساوين في الفضيله أو متوافقين في الفتوى - مع اختلافهم في الفقاهه - كان خارجا عن موضوع البحث.

فيعتبر في موضوع مسأله تقليد الأعم أمران: أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء في الفضيله، و الآخر: اختلافهم في الفتوى، إذ مع التساوي في الفقاهه و الاختلاف في الفتوى يتخير العامي - كما عن المشهور - في تقليد أيهما شاء، على إشكال فيه. و مع اتفاهم في الفتوى لا- أثر لوجوب تقليد الأعم لو قيل به، إذ تكون حينئذ فتاواهم المتوافقه كالروايات المتطابقه على حكم من الأحكام في كون الدليل هو الجامع بينها، و في عدم وجوب الاستناد إلى واحده منها بالخصوص.

هذا موضوع البحث في المتن، و للمسأله صور أخرى لم يتعرض لها المصنف و هي كثيره تتفرع على العلم الإجمالي باختلاف الفقهاء في الفضيله و الفتوى و الشك في كل منهما، و على العلم التفصيلي باختلافهم في الفضيله و الشك في توافقهم في الفتوى، و غير ذلك، و لعلنا نتعرض لبيان أحكامها في التعليقه.

و كيف كان فالمصنف جعل البحث فى هذه المسأله فى مقامين: أحدهما فى الجاهل العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو مقتضى الأدله فى مسأله تقليد الأعلم.

و ثانيهما: فى القادر على الاجتهاد فى هذه المسأله، و سيأتى.

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم بقولنا:

«أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء...».

(٢). هذا إشاره إلى الأمر الثانى مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد مر آنفا بقولنا:

«و الآخر اختلافهم فى الفتوى... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى المقام الأول، و هو بيان وظيفه العامى الملتفت إلى اختلاف الفقهاء فى الفضيله و الفتوى، و حاصل ما أفاده فيه: أن اللازم على العامى العاجز عن استنباط حكم هذه المسأله هو متابعه ما يدركه عقله، و لا- يخلو الأمر من صورتين: إحداهما: أن يحتمل دخل خصوصيه الأعلميه فى مرجع التقليد، و ثانيهما: أن يستقل عقله بعدم دخلها فيه، و مساواه الفاضل للمفضول فى حجيه فتوى كل منهما.

ففى الأولى يتعين على العامى الرجوع فى الأحكام الفرعيه إلى خصوص الأعلم، لكون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجيه، و من المقرّر فى محلّه أن المرجع فيها قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم الأخذ بما يقطع بحجيته، و هو فتوى الأعلم، للقطع بحجيته تعيينا أو تخييرا بينها و بين فتوى المفضول، فيعلم بجواز تقليد الأعلم، و يشك فى اعتبار فتوى المفضول، و الأصل عدم اعتبارها، لأنّ احتمال العقاب معها موجود، و لا- دافع له، فلا- يجوز عقلا العمل بها و الاعتماد عليها بخلاف فتوى الأعلم، فإنّ حجيتها القطعيه تدفع الاحتمال المزبور، للقطع بفراغ ذمته معها عما اشتغلت به من التكليف، فيكون تقليد الأعلم كأصل التقليد عقليا و خارجا عما يتطرق إليه التقليد شرعا كبعض خصوصياته مثل الإيمان و العداله.

و فى الصوره الثانیه - و هى استقلال عقل العامى بطريقه كلّ من فتوى الفاضل و المفضول إلى الواقع - لا يتعين الرجوع إلى الأعلم، لتحقق مناط جواز التقليد - و هى الفقاهاه فى الدين - فى كلتا الفتويين، فيجوز له تقليد المفضول ابتداء أو بالاستناد إلى

فتوى الأعلّم إذا كانت فتواه في خصوص مسألة تقليد الأعلّم عدم وجوبه. هذا ما أفاده المصنّف «قده» بالنسبه إلى وظيفه العامى عند علمه باختلاف الفقهاء فى الفتوى و الفضيله.

و المتحصّل من كلامه صور ثلاث، قد حكم فى واحده منها - و هى احتمال دخل الأعلّميه فى جواز التقليد - بتعيّن الرجوع إلى الأعلّم، و فى اثنتين منها بجواز تقليد المفضول:

إحداهما: استقلال عقله بعدم اعتبار أعلّميه الفقيه فى التقليد، فيرجع إلى أيّهما شاء.

ثانيتها: احتمال دخل الأعلّميه فيه، فرجع إلى الأعلّم، و لكن كانت فتواه فى المسألة عدم وجوب تقليد الأعلّم، فقلّده العامى فى خصوص هذه المسألة، و رجع فى الأحكام الفرعيه إلى المفضول.

و قد ورد حكم هذه الصور الثلاث فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» فقال المقرّر فى الموضوع الأوّل من بحث تقليد الأعلّم: «و قبل الخوض ينبغى رسم أمرين: أحدهما: أنّه لا يعقل الخلاف فى رجوع العامى غير البالغ رتبه الاجتهاد فى هذه الواقعه إلى الأعلّم و الأفضل، بل لا بد أن يكون الخلاف فى مقتضى الأدله الشرعيه. و توضيحه: أنّ المقلد إمّا أن يكون ملتفتا إلى الخلاف فى هذه الواقعه أولا، و على الأوّل إمّا أن يستقل عقله بالتساوى فلا كلام أيضا، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه. و إمّا أن يكون مترددا كغيرها من الوقائع المشكوك فيها، فإذا حاول استعمال حال هذه الواقعه بالتقليد فلا يعقل لرجوعه إلى غير الأعلّم على وجه التقليد وجه، لأن استعمال حال هذه الواقعه من غير الأعلّم لعلّه غير مفيد، إذ لم يثبت جوازه بعد. و إن كان الاعتماد فى الاستعلام المذكور هو قول غير الأعلّم فهو دور. نعم المجتهد إنّما يجوز له الإفتاء بما ظنّه من الأدله الشرعيه جوازا أو منعا...، و لو بنى على الجواز يفتى به لو راجعه المقلّد».

(١). أى: إذا احتمل المقلّد تعيين الرجوع إلى الأفضل. و هذا إشاره إلى الصوره الأولى من الصور الثلاث.

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «فتوى الأفضل» فالأولى تأنيثهما.

غيره (١)، و لا- وجه لرجوعه (٢) إلى الغير في تقليده إلا- على نحو دائر (٣) نعم (٤) لا- بأس برجوعه إليه إذا استقلَّ عقله (٥) بالتساوى و جواز الرجوع إليه أيضا (٦)، أو جَوَز (٧) له الأفضل بعد رجوعه إليه (٨). هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله (٩).

(١). قال المصنف فى مسأله الدوران بين المحذورين: «و لا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه».

(٢). أى: لرجوع المقلد إلى غير الأفضل فى تقليد غير الأفضل.

(٣). لتوقف جواز تقليد المفضول على حجيه فتاواه، و توقف حجيتها على حكم العقل بالتخير بين فتوى الفاضل و المفضول، و حكمه بالتخير يتوقف على حجيه فتوى المفضول، إذ لا- معنى للتخير بين الحجه و اللا-حجيه. و عليه فحجيه فتوى المفضول تتوقف على التخير بينهما، و التخير يتوقف على حجيه آراء المفضول، و هذا هو الدور المستحيل.

(٤). استدراك على قوله: «و لا- وجه لرجوعه إلى الغير» و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه المتقدمه بقولنا: «و فى الصوره الثانيه و هى استقلال عقل العامى... إلخ».

(٥). هذا فى قبال احتمال تعين تقليد الأعم. و ضميرا «برجوعه، عقله» راجعان إلى المقلد، و ضمير «إليه» فى الموضعين راجع إلى غير الأفضل.

(٦). أى: كجواز الرجوع إلى الأفضل، و المراد بالجواز هو الأعم الصادق على الوجوب.

(٧). معطوف على «استقل» و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه المتقدمه بقولنا: «ثانيتها:

احتمال دخل الأعلمييه فيه فرجع إلى الأعلم... إلخ»، و حاصل هذه الصوره الثالثه: أنّ المقلد يرجع فى خصوص مسأله تقليد الأعلم إلى الأفضل القائل بعدم اعتبار الأعلمييه فى مرجع التقليد، و هى مسأله أصوليه، و يرجع فى الفروع إلى المفضول.

(٨). أى: إلى الأفضل، و ضميرا «له، رجوعه» راجعان إلى المقلد.

(٩). أى: مسأله تقليد الأفضل. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

و أما غيره (١) فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز (٢)، و المعروف بين الأصحاب - على ما قيل (٣) -

(١). أى: غير المقلد العاجز عن معرفه مقتضى الأدله. و هذا شروع فى المقام الثانى و هو ما يستفیده المجتهد القادر على استنباط حكم مسأله تقليد الأعلم، و حاصل ما أفاده فيه:

أن هذه المسأله ذات قولين:

أحدهما: عدم جواز تقليد المفضول و تعين تقليد الأفضل، و هذا هو المشهور، بل المدعى عليه الإجماع.

ثانيهما: جواز تقليد المفضول، و عدم وجوب تقليد الأعلم تعيينا، و هو خيره جماعه منهم صاحبا القوانين و الفصول. و المصنف «قده» اختار مذهب المشهور و استدل عليه بالأصل، و سيأتى بيانه.

(٢). قال المحقق القمى بعد منع أقربيه قول الأعلم ما لفظه: «فحيثئذ فالقول بوجوب تقديم قول الأعلم للمقلد على الإطلاق لا يتم. و دعوى الإجماع فى أمثال هذه المسائل مع أنها غير ظاهره منهم و غير واضحه فى نفسها يظهر بطلانها من استنادهم فى دعواهم هذه إلى أنه أقرب و أكد و أرجح».

و قال تلميذه المحقق الشيخ و محمد حسين الأصفهاني فى الفصول بعد المناقشه فى أدله بعدم جواز تقليد الأعلم: «فالقول بالجواز إذن أوضح، و إن كان المنع أحوط».

(٣). نسب جمع - منهم شيخنا الأعظم و صاحب الفصول «قدهما» - إلى الأصحاب القول بعدم جواز تقليد المفضول، قال فى الفصول: «و قد نسبه بعضهم إلى الأصحاب مدعيا عليه الإجماع» و ستأتى هذه النسبه فى كلام الشيخ أيضا.

و قال مقرّر بحثه الشريف: «إذا اختلف الأحياء فى العلم و الفضيله، فهل يتعين تقليد الأفضل؟ أو يتخير بينه و بين تقليد المفضول، حدث لجماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى قول بالتخير، بعد اتفاق من تقدم عنه ظاهرا على تعيين الفاضل... لكن الحق الذى لا ينبغى الارتياح فيه هو الأوّل من لزوم تقديم الأفضل. لكن العنوان الذى يتكلم فيه الآن هو ما إذا علم اختلاف الفاضل و المفضول...».

عدمه (١). و هو الأقوى، للأصل (٢) و عدم دليل على خلافه (٣).

(١). أى: عدم الجواز، قال السيد المرتضى «قده»: «و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض و أروع أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيراً، و منهم من أوجب أن يستفتى المقدم في العلم و الدين، و هو أولى، لأنّ الثقة منها أقرب و أوكد، و الأصول بذلك كلّها شاهده» (١).

و قال المحقق: «و إن كان أحدهم أرجح في العلم و العدالة و جب العمل بفتواه. و إن اتفق اثنان أحدهما أعلم و الآخر أكثر عداله و ورعا قدّم الأعلّم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر» (٢).

و قال صاحب العالم: «و إن كان بعضهم أرجح في العلم و العدالة من بعض تعين عليه تقليده، و هو قول أصحابنا الذين وصل إلينا كلامهم. و حجتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلّم أقرب و أوكد» (٣).

(٢). يعنى: أصاله عدم حجيه قول المفضول عند معارضته لقول الفاضل، لصيروره قول المفضول مشكوك الحجيه، فيشملة عموم الأدله الناهيه عن متابعه ما وراء العلم، و لكن قول الفاضل معلوم الحجيه إمّا تعيين و إمّا تخييراً، و من المعلوم كفايه الشك في الحجيه فى عدم جواز ترتيب آثار الحججه عليه. و عن شيخنا الأعلّم: «ان الظاهر من كل من تعرض للمسأله و وصل كلامه إلينا: أنّ الأصل مع المانعين. و تقريره: أنّه لا شك أنّ العمل بقول الغير و مطابقه العمل بقوله - و هو المعبر عنه بالتقليد - عمل بما وراء العلم... فيبقى متابعه المفضول فى حرمه العمل بما وراء العلم».

(٣). أى: خلاف أصل التعيين، إذ لو كان دليل على خلاف أصاله التعيين فإن كان مثل الإطلاق من الأدله الاجتهاديه فهو وارد على أصاله التعيين. و إن كان أصلا عمليا كأصاله التخيير أو استصحابه لزم ملاحظه النسبه بينهما، و سيظهر عدم وجود معارض لأصاله التعيين التى عوّل عليها المصنف و غيره.



(١). هذا بيان لقوله: «و عدم دليل على خلافه» و إشاره إلى ما استدللّ به على جواز تقليد المفضول من الوجوه التي لو تمت لكانت حاكمه على أصاله عدم حجيه فتوى المفضول، و الوجوه المشار إليها في المتن ثلاثه، يكون مفاد الأولين منها عدم وجوب تقليد الأعلّم بعنوان أولى، و مفاد الثالث الاعتراف باقتضاء الأدله الأوليه لوجوب تقليد الأعلّم، لكن الدليل الثانوى يقتضى جواز تقليد المفضول. و سيأتى تقريب الكل «إن شاء الله تعالى».

أمّا الدليل الأول فهو: أنّ مقتضى إطلاق الأدله اللفظيه على جواز التقليد من الآيات و الروايات هو حجيه قول العالم مطلقا و إن كان مفضولا، فيجوز تقليد غير الأعلّم أيضا، قال فى الفصول: «و الأصل مدفوع بعموم آيات المقام و رواياته، فإنّ المستفاد منها عدم تعيين الأفضل، فيتخير بين تقليده و تقليد المفضول».

و تقريب إطلاق الأدله اللفظيه هو: أنّ آيتى النفر و السؤال دلّتا على حجيه إنذار الفقيه فى الدين و قول العالم، و لا-ريب فى إناطه الحجيه بصدق عنوانى الفقيه و العالم، سواء أ كان الفقهاء و العلماء متساوين فى الفضيله أم مختلفين فيها.

و كذا الروايات المتقدمه فى الفصل السابق المتضمنه لحجيه الفتوى عن علم، و للإرجاع إلى الفقهاء و رواه الأحاديث بعنوان عام، كقوله عليه السلام: «و أمّا من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلّدوه» و «فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم» و «فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حَبْنَا و كثير القدم فى أمرنا» و نحوها.

و تقريب دلالتها: أنّها و إن كانت ظاهره فى الحجيه التعيّنيه لا التخييريّه التى هى مورد البحث، فهى تدل على أنّ قول كل واحد من الفقهاء و رواه الأحاديث حجه تعيينا لا-تخييرا بينه و بين غيره من أقوال الفقهاء، إذ الحجيه التخييريّه كالجوب التخييري منوطه بمئونه زائده ثبوتا و إثباتا، لكنها تصرف عن ظاهرها فى صورته تعارض الفتويين إلى إرادته الحجيه التخييريّه، و ذلك لشيوع الاختلاف فى الفتوى كشيوع التفاوت فى العلم و الفضيله، لندره توافق جمع من المجتهدين فى الفتوى و فى الفضيله. و مع هذه الغلبه لم يقيدوا عليهم السلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا لم تكن فتواه مخالفه لفتوى غيره من الفقهاء،

كما لم يقيدوا عليهم السلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا تعذر الرجوع إلى الأفقه، مع العلم العادي بعدم تساويهم في الفقه.

و عليه فهذه قرينه قطعيه على إطلاق الأدله، و كون فتوى المفضل كفتوى الفاضل في الحجيه و الاعتبار و إن كانتا متخالفتين.

و الحاصل: أنه - بعد الاعتراف بدلاله جمله من الأدله اللفظيه على حجيه فتوى الفقيه على العامى - لا بدّ من الالتزام بدلاله إطلاقها على التخيير بين المتفقين في الفتوى و المختلفين فيها، سواء كانوا متساوين في الفضيله أم لا- و لا- سبيل لحمل الإطلاقات المتقدمه على فرض توافقهم في الفضيله و الفتوى، لندر هذا الفرد و شيوع الاختلاف في العلم و الرأى، فالحمل المزبور مساوق لإنكار أصل دلاله الأدله اللفظيه على حجيه الفتوى، و هو خلاف الفرض، هذا.

و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالإطلاق بوجهين:

أحدهما: أنّ هذه الأدله اللفظيه ليست في مقام تشريع جواز التقليد بحيث يكون جوازه من الأحكام الشرعيه، لقوّه احتمال كون السؤال عن أهل العلم لأجل صيرورتهم عالمين بسبب السؤال، لا لأجل الأخذ بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب في المقام.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم دلاله الأدله اللفظيه على تشريع التقليد و حجيه قول الغير تعبدا - لا إطلاق فيها حتى تدلّ به على جواز تقليد المفضل، و عدم اعتبار الأعلميّه في التقليد، بل هي في مقام أصل التشريع من دون تكفلها للخصوصيات، و مع الإهمال لا مجال للاستدلال، لعدم إطلاق أحوالى حتى يدلّ على جواز تقليد العالم في كل حال حتى حال معارضه فتوى الأفضل لفتواه.

فهذه الأدله من جهه الإهمال تكون نظير قول الرّجل لولده: «إذا مرضت فراجع الطبيب» فإنّه قاصر عن بيان وظيفه الولد عند تعارض آراء الأطباء في تشخيص المرض و علاجه. فلو فرض وجوب الرجوع إلى أحد الأطباء عند تضارب آرائهم كان متوقفا على وجود دليل آخر.

ثم إنّ هذين الوجهين قد نبّه عليهما شيخنا الأعظم بقوله: «و أمّا الإطلاقات المذكوره

- بعد الغض عن نهوضها (١) على مشروعيه أصله «-» لوضوح (٢) أنها (٣) إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كل حال (٤)، من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل، كما (٥) هو شأن الطرق

فيها - بعد الغض عن النظر في دلالة كثير منها على حجيه الفتوى - أنّ إطلاقها موهون بوجهين: أحدهما: عدم إفادتها إلا لحجيه قول المفتى في نفسه لو خلّى وطبعه كما هو الشأن في دليل حجيه كل أماره. و أمّا حكم صورته التعارض فلا بدّ فيه من الرجوع إلى العقل أو النقل...»<sup>(١)</sup>.

(١). أى: نهوض الإطلاقات على مشروعيه أصل جواز التقليد. وهذا إشاره إلى المناقشه الأولى في التمسك بالإطلاقات اللفظيه، وقد تقدم بقولنا: «أحدهما أنّ هذه الأدله اللفظيه ليست... إلخ».

(٢). تعليل لقوله: «لا إطلاق» وإشاره إلى المناقشه الثانيه في الاستدلال بإطلاق الأدله اللفظيه على تخير العامى في الرجوع إلى الفاضل و المفضول، وقد تقدم بقولنا: «ثانيهما:

انه بعد تسليم دلالة الأدله اللفظيه... إلخ».

(٣). أى: أنّ أدله التقليد إنّما تكون في مقام جعل الحجيه الاقتضائيه لا الفعليه حتى يؤخذ بإطلاق الحجيه الفعليه لكل من فتوى الفاضل و المفضول المتخالفين حسب الفرض، فأدله التقليد تدلّ على حجيه فتوى المجتهد بنحو الإهمال بلا نظر إلى الطوارى و الخصوصيات من تخالف الفتاوى و تعارضها، و اختلاف الفقهاء في الفضيله.

(٤). حتى حال تعارض الفتاوى و اختلاف أربابها في الفضيله.

(٥). يعنى: كما أنّ عدم الإطلاق الأحوالى شأن سائر الأمارات، حيث إنّ أدله اعتبارها تكون في مقام تشريع الحجيه لها، لا في مقام اعتبارها في كل حال حتى في حال

=====

(-). إنّ كان مقصوده (قده) من منع نهوض الأدله اللفظيه منع خصوص دلالة آيتى النفر و السؤال - دون الأخبار الداله على حجيه الفتوى، كما سيأتى في الفصل الآتى «إن شاء الله تعالى»، حيث أجب عن الاستدلال بالآيات بوجه و عن الروايات بآخر - فما أفاده متين، فيكون المناقشه في دلالة الآيتين

المعارضه، فأدله اعتبار التقليد كأدله سائر الأمارات ليس فيها إطلاق أحوالى حتى يتمسك به فى حال التعارض، فأدله حجيه الخبر الواحد مثلا ناظره إلى اعتبار خبر الثقة أو العادل فى الجملة بمعنى عدم تكفلها لحال المعارضه بخبر ثقته آخر، و لذا تصل النوبه حال تعارض الخبرين إلى الأخبار العلاجيّه لتعيين الوظيفه، و إلاّ فالأصل الأولى فى تعارض الطرق هو التساقط.

و عليه فإذا لم تكن الإطلاقات فى مقام بيان حجيه فتوى الفقيه فى حال معارضتها بفتوى أخرى، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملى، و هو ما ذكرناه من أصاله التعيين عند

=====

مقصوره على أجنبيتهما عن باب قبول فتوى المجتهد تعبدا.

و إن كان مقصوده منع دلالة الآيات و الروايات معا، فما أفاده لا يخلو من غموض، لمنافاته مع تصريحه فى الفصل السابق بدلاله الأخبار بطوائفها العديده على جواز التقليد.

و أمّا توجيه هذا المنع بما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من «أنّ الإفتاء فى الصدر الأوّل فى مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات، لا- بإظهار الرأى و النظر... فالإطلاقات غير متكفله لحال الفتوى حتى يتمسك بإطلاقها، و إليه يؤول الجواب الأوّل فى المتن... لكنه بالتقريب المزبور لا- بما أفاده عند المناقشه فى دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه...» فلا يخلو من غموض، فإنّه (قده) معترف بمخالفه استظهاره من تلك الروايات لما استظهره الماتن منها، فإنّ المصنف اعتمد عليها فى حجيه الفتوى شرعا، و معه كيف يكون مبنى الإشكال فى الاستدلال بها ما استفاده المحقق الأصفهانيّ منها.

مضافا إلى ما فى قوله: «لا بما أفاده عند المناقشه فيها» فإنّ المصنف إنّما منع - فى الاستدلال على جواز التقليد - من دلالة آيتى النفر و السؤال، و اعترف بدلاله الأخبار عليه، فلم يتقدم مناقشه فى دلالة الأخبار من المصنف حتى يكون قوله فى المتن: «بعد الغض عن نهوضها» إشاره إلى مناقشه أخرى استظهرها المحقق الأصفهانيّ، لا المناقشه المتقدمه من المصنّف. و لعلّ الأولى الاعتراف بعدم الوقوف على مقصوده، و الله أعلم بحقيقه الحال.

دوران الحجيه بين التعيين و التخير.

هذا ما يتعلّق بالدليل اللفظى، و يأتى الكلام فى الدليل اللبى «إن شاء الله تعالى».

(١). مبتدأ خبره «ممنوعه» و هو معطوف على «لا إطلاق» و هذا إشاره إلى الدليل الثانى على حجيه فتوى المفصول عند مخالفتها لفتوى الفاضل، و حاصله: أنّ سيره المتشرعه جاريه على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن أعلميته، مع وضوح اختلاف مراتب العلماء فى العلم و الفقه كاختلافهم فى الآراء و الفتاوى، فلو كان تقليد الأعلم واجبا عندهم لزم الفحص عن وجوده، لا العمل بفتوى كل من بلغ مرتبه الفقيه. و هذه السيره المتشرعيه حجه، لاتصالها بعصر الأئمه عليهم السلام و إمضائها من قبلهم، فإنّ رجوع الجاهلين إلى الفقهاء من أصحاب الأئمه مع اختلافهم فى الفضيله كان متداولاً و معمولاً به، و لم يصل إلينا ردع و منع عن سيرتهم.

و هذه السيره وردت فى كلمات شيخنا الأعظم تاره بعنوان التأييد كما فى رسالته المعموله فى الاجتهاد و التقليد، حيث قال بعد الاستدلال بإطلاقات الأدله اللفظيه: «إلى غير ذلك من الأخبار المؤيده باستمرار سيره العوام من زمن الأئمه عليهم السلام إلى زماننا هذه من الرجوع إلى كل مجتهد من دون تفحص عن مجتهد آخر أعلم منه» (١). و أخرى بعنوان الدليل كما فى الموضوعين من تقريرات بحثه الشريف، فقال فى الموضوع الأول:

«الثالث: دعوى استقرار سيره أصحاب الأئمه على الأخذ بفتاوى أرباب النظر و الاجتهاد من دون فحص عن أعلميه...» فراجع.

و ناقش المصنف وفاقاً لشيخنا الأعظم فى هذه السيره المدعاه بمنعها و عدم تحقق صغرى لسيره المتشرعه فى المقام، بل الأمر بالعكس، لاستقرار سيرتهم على خلافها، لبناء الجاهلين فى مقام التقليد على الفحص عن الأعلم عند تضارب الآراء، كما هو واضح بملاحظه سائر الموارد، مثلاً إذا راجع المريض طبيباً فعين له دواء لمرضه، و خالفه طبيب آخر أبصر منه، فإنّ المريض لا يعتمد على الدواء الذى وصفه الطبيب الأول، بل يرجع للعلاج إلى الطبيب الذى يكون أكثر خبره بعلم الطب من الأول. و مع الشك فى

دون فحص عن ( على ) أعلميته (١) مع العلم (٢) بأعلميه أحدهما ممنوعه (٣).

و لا عسر (٤) فى تقليد الأعلم،

إطلاق هذه السيره يؤخذ بالمتيقن منها و هو صوره عدم علم العامى بمخالفه فتوى المفضول لفتوى الفاضل.

قال شيخنا الأعظم «قده» بعد المناقشه فى الإطلاقات: «و مما ذكرنا يعلم الجواب عن السيره المدعاه، فإنها محموله على صوره عدم العلم بالاختلاف، بل اعتقاد الاتفاق، و لذا لو منعت الناس عن الرجوع إلى غير الأعلم - بل عن الرجوع إلى غير المجتهد - اعتدروا بأنّ الشرع واحد، و حكم الله لا يختلف، و لذا يرجع العوام إلى غير المجتهدين معتذرين بأن حكم الله واحد»(١).

(١). أى: أعلميه أحد المخالفين، و ضمير «أحدهما» راجع إلى المخالفين فى الفتوى.

(٢). كما هو مفروض البحث فى هذه المسأله، على ما تبّه عليه بقوله: «إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهه».

(٣). خبر «دعوى» و قد عرفت وجه المنع بقولنا: «و ناقش المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم فى هذه السيره... إلخ».

(٤). معطوف على «لا إطلاق» و إشاره إلى ثالث الأدله على تخيير العامى بين تقليد الفاضل و المفضول، و قد جعله فى الفصول فى عداد الأدله فقال: «مع ما فى تعيين الأفضل من الضيق القريب من الحرج» و عدّه شيخنا الأعظم فى موضعين من التقريرات من أدلتهم، و لكنه فى رساله الاجتهاد و التقليد جعل هذا الوجه من المؤيّدات، حيث قال بعد تأييد إطلاقات الأخبار بالسيره ما لفظه: «و بلزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الأعلم، لتعسر تشخيص الأعلم مفهومًا و مصداقًا، و تعسر تحصيل فتاواه»(١).

و كيف كان فمحصل هذا الدليل هو التمسك بقاعده نفى العسر و الحرج فى الشريعة، و بيانه: أنّه لو لم يتم الاستدلال بإطلاق الأدله اللفظيه و لا بسيره المشرعه على جواز الرجوع إلى المفضول، و تعين الرجوع إلى الفاضل إمّا لأصاله التعيين فى الحجيه و إمّا للأدله الآتية، قلنا: أنّه لا بد من رفع اليد عن وجوب تقليد الأعلم لدليل ثانوى، و هو: أنّ

فى وجوب الاقتصار على تقليد الأعلم حرجا عظيما، و هو منفى فى الشريعة المقدسه.

و وجه العسر أمران:

أحدهما: أنّ جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع إليه فى كل مسأله، فلا بد لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيده للوصول إلى الأعلم و السؤال عنه، و من المعلوم أنّ هذا يوجب العسر الشديد على المقلّدين، بل على المجتهد نفسه أيضا، لو لم يكن متعدرا.

ثانيهما: أن وجوب تقليد الأعلم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين فى البلاد، و من المعلوم أنّ تشخيص الأعلم مفهومًا و مصداقا من التكاليف العسريه، خصوصا تمييز المصداق، لتعارض البيّنات و اختلاف أهل الخيره مما يوجب تحيّر عوام المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هذا الحرج إلزام الشارع بالرجوع إلى خصوص الأعلم كان مقتضى حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على الأدلّه الأوليه عدم وجوبه، فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضل، و هو المطلوب.

و ليعلم أن الوجه المزبور - و هو التمسك بقاعده نفى العسر - لئلا كان متضمنا لبيان العسر من جهتين أمكن جعله دليلين، أحدهما: العسر فى أصل معرفه الأعلم من بين الفقهاء، و الثانى: تعسير الوصول إلى فتاواه على المؤمنين الذين ليسوا فى بلده، فضلا عن سكّان القرى و البوادي. و لكن لأجل كون الجامع بين هاتين الجهتين هو التمسك بالدليل الثانوى أعنى قاعده نفى العسر أدرجنا كلتا الجهتين تحت عنوان واحد و هو لزوم العسر و الحرج، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

و كيف كان فقد أجاب المصنف عن كلتا الجهتين، أمّا عن تعسر الوصول إلى فتاوى الأعلم فبأنه لا عسر فى تعلّم فتاواه، لسهولته بأخذ رسالته، أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها للمقلّدين، و هذا فى عصرنا الحاضر فى غايه السهوله، و لا حرج فيه أصلا، بل كان الأمر كذلك فى الأعصار السابقه أيضا التى لم تكن فيها وسائل الإعلام و المواصلات على ما هو عليه فى عصرنا الحاضر.

و هذا الجواب هو ما أفاده شيخنا الأعظم، و الأصل فيه كلام الفصول، حيث قال: «و قد يخصّ المنع - أى المنع من تقليد المفضول - ببلد الأفضل. و وجهه غير ظاهر، لإمكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع إلى النقلة عنه و إلى كتبه التى حرّرها لبيان فتاواه».

و أما تعسّر معرفه الأعلم و تشخيصه فوجهين: الأوّل: أن تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد، فكما يرجع فى تشخيص أصله إلى أهل الخبره، فكذلك يرجع إليهم فى تشخيص الأعلم.

و الحاصل: أنّ مئونه تشخيص الأعلم فى الفقه لا تزيد على مئونه تشخيص الأعلم فى سائر العلوم و الصناعات، فكما يرجع فى تمييز الأعلم فى الطب و غيره من العلوم إلى أهل الخبره، فكذلك فى المقام، بإضافه البيئه لو لم تكن معارضه بمثله.

الثانى: أنّ الاستدلال بنفى العسر أخصّ من المدعى، و هو عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقا سواء لزم منه العسر أم لا، و وجه الأخصيه: أنّ دليل نفي العسر لا ينفى التكليف إلاّ فى حال الحرج، إذ لا حرج على جميع المكلفين، فحينئذ يرتفع وجوب تقليد الأعلم عن خصوص من كان تقليده عليه حرجيا، دون من لا يستلزم تقليد الأعلم حرجا عليه.

ثم إنّ هذين الوجهين المذكوران فى كلمات الشيخ، فى الموضوع الأوّل من التقريرات:

«و أمّا لزوم الحرج، فإن أريد لزومه فى تشخيص موضوعه ففيه: أنّ تشخيص الأعلم ليس بأخفى من تشخيص نفس الاجتهاد... و إن أريد لزومه من حيث الانحصار، ففيه: أنّ الواجب حينئذ الرجوع إلى الأعلم فيما لا يلزم منه العسر...».

(١). هذا تقريب عدم العسر و بطلان الاستدلال بقاعده نفي الحرج، أى: لا عسر فى وجوب تقليد الأعلم، لا على نفس الأعلم، و لا على مقلّديه. أمّا عدم العسر على نفس الأعلم فلاّنه يجمع فتاواه فى رسالته العمليه و ينشرها فى البلاد حتى يتمكن كل واحد من المكلفين من معرفه آرائه. و لو كان الواجب على الأعلم الإجابة عن أسئله آحاد المقلّدين فردا فردا كان ذلك متعسّرا، بل متعذرا، لكن لم يتوهم أحد وجوبه على الأعلم، بل يكفى ضبط فتاواه فى رساله و نشرها. و أمّا عدم العسر على المقلّدين فلاّنتهم يطلعون على فتاوى



و لا (١) لمقلديه، لذلك (٢) أيضا (٣). و ليس (٤) تشخيص الأعلمية بأشكل (٥) من تشخيص أصل الاجتهاد. مع أن (٦) قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع

مرجعهم بالرجوع إلى ما فى رساله. و لا يجب عليهم شد الرحال للحضور فى بلد الأعلم لمجرد الإحاطه بفتاواه بالسماع منه.

(١). معطوف على «عليه» و الأولى تبديل لام الجاره ب «على» بأن يقال: «و لا- على مقلديه»، و ضمائر «فتاواه، رسائله، كتبه، مقلديه» راجعه إلى الأعلم.

(٢). المشار إليه هو: أخذ فتاوى الأعلم من رسائله.

(٣). أى: كما لا عسر على نفس الأعلم كذلك لا عسر على المقلدين، لتمكنهم من الإحاطه بفتاوى الأعلم بالرجوع إلى رسالته، و الأولى تقديم «أيضا» على «لذلك».

(٤). هذا إشاره إلى ثانى موجبات العسر. و قد اعتمد عليه صاحب الفصول فيما سبق من كلامه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما أن وجوب تقليد الأعلم يتوقف على تشخيصه...» كما تقدم جوابه بقولنا: «و أمّا تعسر معرفه الأعلم و تشخيصه فيندفع بوجهين، الأول:

ان تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد... إلخ».

(٥). مقتضى الصناعه العربيه تبديله ب «أشد إشكالا» و نحوه، لعدم صوغ «أفعل» التفضيل من غير الثلاثى. و كلمه «أشكل» هنا غير مأخوذه من الثلاثى المجرد من «شكل» لكونه بمعنى آخر غير الإيراد و الإشكال، بل هى مصوغه من الثلاثى المزيد فيه من باب «الأفعال»، و قد قال ابن مالك فى صيغه التعجب: »

و صغهما من ذى ثلاث صرفا

قابل فضل تم غير ذى انتفا

« و قال فى «أفعل التفضيل»: »

»

صغ من مصوغ منه للتعجب

أفعل للتفضيل و أب الذ أبى

«

(٦). هذا إشاره إلى الجواب الثاني عن الجبهه الثانيه من الاستدلال بقاعده نفي العسر على سقوط وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم الجواب عنه بقولنا: «الثاني: أن الاستدلال بنفي العسر أخص من المدعى...» فلا يسقط عن الجميع، بل لا يسقط عن شخص واحد أيضا إذا كان العسر في الأطلاع على بعض فتاوى الأعلم دون بعض، لوجوب تقليده فيما لا عسر فيه، فان الضرورات تتقدر بقدرها.

ص: ٥٤٧

العسر، فيجب (١) فيما لا يلزم منه العسر، فتأمل جيدا.

و قد استدللّ للمنع أيضا (٢) بوجوه (٣):

أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل (٤).

ثانيها: الأخبار (٥) الداله

(١). هذه نتيجة الأخصيه، يعنى: فيجب تقليد الأعلّم إذا لم يستلزم الفحص عنه و عن فتاواه مشقه و حرجا.

هذا تمام الكلام فى أدله التخيير بين تقليد المفضول و الفاضل، و قد عرفت عدم تماميتها.

أدله وجوب تقليد الأعلّم

(٢). أى: كما استدللّ بأصالة التعيين عند دوران الحججه بين التعيين و التخيير، و هذا شروع فى الاستدلال على وجوب تقليد الأعلّم بوجوه اعتمد عليها الأصحاب، و هى لا تخلو من المناقشه بنظر المصنف.

(٣). أخرى ثلاثه غير أصاله عدم حجيه قول المفضول، و استدللّ بهذه الوجوه الثلاثه جمع منهم شيخنا الأعظم كما يظهر من رسالته فى الاجتهاد و التقليد و من تقارير بحثه، و سيمرّ عليك بعض عباراته.

(٤). قال شيخنا الأعظم: «و قد اعترف الشهيد الثانى «قده» فى منيه المرید بأنه لا يعلم فى ذلك خلافا. و نحوه غيره. بل صرح المحقق الثانى «قده» فى مسأله تقليد الميّت بالإجماع على تعيين تقليد الأعلّم. و مثله المعتضد بالشهره المحققه ينبغى أن يكون هو الحججه بعد الأصل...» (٥).

(٥). قال شيخنا الأعظم «قده»: «و يدل عليه - أى على وجوب تقليد الأعلّم - مقبوله عمر بن حنظله و روايه داود بن الحصين و روايه موسى بن أكيل» (٦). و كذا ورد فى موضعين من تقارير بحثه الشريف.

(١). أى: ترجيح تقليد الأفضل و متابعه رأيه عند معارضته برأى المفضل.

(٢). فإذا لم تكن معارضه بينهما جاز تقليد أيهما شاء.

(٣). مورد الاستدلال بها قوله عليه السلام - فى جواب سؤال عمر بن حنظله: فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم؟ - «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

و أما صدر المقبوله فاستدل به على جواز تقليد المفضل و هو قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل روى حديثنا و نظر فى حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا».

و تقريب دلالة المقبوله على حجيجه قول الأعلم خاصه يتضح ببيان أمرين:

أحدهما: أن مورد سؤال عمر بن حنظله شبهه حكميه، بقرينه اختلاف الحاكمين لأجل اختلاف أحاديثهم عليهم السلام فى حكم المسأله، و لذا أرشد عليه السلام السائل إلى ترجيح أحد الحاكمين على الآخر بالأفقيه و الأصدقيه، ثم إلى الترجيح بمرجحات الخبرين المتعارضين. و حينئذ يتقيد إطلاق قوله عليه السلام: «رجل روى حديثنا» - الشامل للفاضل و المفضل سواء اتفقا فى الحكم أم اختلفا فيه - بقوله عليه السلام بعده: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث...» و يتعين الرجوع إلى أعلم القضاة لفصل الخصومه.

ثانيهما: أن بابى الفتوى و الحكومه متحدان حكما، للإجماع المركب، فإذا وجب الترافع إلى الأعلم لفصل الخصومه وجب الرجوع إلى الأعلم لأخذ الفتوى أيضا.

و بتماميه الأمرين يتجه الاستدلال بالمقبوله و ما بمضمونها على وجوب تقليد الأعلم، فإن الإمام عليه السلام قدّم قول الأفقه على غيره عند العلم بالمعارضه و المخالفه. هذا توضيح المتن.

و لا يخفى أن تقريب الاستدلال بهذه الأخبار فى كلمات شيخنا الأعظم يكون بوجهين: أحدهما تلازم بابى القضاء و الفتوى للإجماع المركب. و ثانيهما: شمول نفس كلمه «الحكم» فى المقبوله للفتوى و عدم اختصاصه بالحكم المصطلح عندنا و هو

و غيرها (١)، أو على (٢) اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه (٣) المنقول عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (٤).

الإشياء لفصل الخصومه، و هذا لم يتعرض له المصنف في المتن، و سيأتي في التعليقه.

(١). أى: غير المقبوله مما يدلّ على لزوم تنفيذ حكم الأفقه عند معارضته لحكم الفقيه، و ذلك كخبر داود بن حصين عن أبى عبد الله عليه السّلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما نمضى الحكم؟ قال عليه السّلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر».

و خبر موسى بن أكيل عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال:

و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقهما في دين الله فيمضى حكمه». و دلالتهما على المطلوب واضحه كما مر في المقبوله.

(٢). معطوف على «على ترجيحه» و مقصوده: أن الأخبار التى استدللّ بها القائلون بوجوب تقليد الأعلم يكون بعضها ناظرا إلى فرض مخالفه فتوى المفضول لفتوى الفاضل، و هى المقبوله و خبرا داود و موسى بناء على وحده بابى الفتوى و القضاء فى هذه الجبهه. و يكون بعضها ناظرا إلى لزوم المراجعه إلى الأفضل فى باب القضاء و فصل الخصومه سواء أ كان الآخر مخالفا له أم لا و هو ظاهر المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين فى عهده إلى مالك الأشر.

(٣). أى: على اختياره للحكم، بمعنى لزوم اختيار الأعلم لفصل الخصومه.

و لا يخفى أن الشيخ الأعظم «قده» لم يذكر هذا فى رساله الاجتهاد و التقليد فى عداد الأخبار الداله على وجوب تقليد الأعلم. و لكن تلميذه عدّه من هذه الأخبار، ثم قال:

«نعم لو كان و لا بد من المناقشه فليناقش فى الروايه المنقوله فى نهج البلاغه، فان الظاهر من مساقها الاستحباب».

(٤). و نظيره فى الدلاله على حجيه قول الأعلم خاصه - كما قيل - ما ورد من الدّم على

ثالثها (١): أن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به (٢) عند المعارضه عقلاً (٣).

من يدعو الناس إلى نفسه و في المصر من هو أفضل منه، كالمروى عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «فقال: يا عمرو اتق الله، و أنتم أيها الرهط فاتقوا الله فإنّ أبي حدثني و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله و سلّم قال: من ضرب الناس بسيفه و دعاهم إلى نفسه و في المسلمين من هو أعلم منه فهو ختال متكلف».

(١). أى: ثالث الوجوه المستدل بها على تعيين تقليد الأعلّم هو الدليل الاعتبارى المؤلّف من صغرى و كبرى. أمّا الصغرى فهى: أنّ فتوى الفقيه إنما اعتبرت لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيه، و فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع، لسعه إحاطته و وفور اطلاعه على ما لا يطلع عليه غيره من المزايا و الخصوصيات الدخيله فى جوده استنباطه.

و أمّا الكبرى فهى: استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضه، فإنّ المفروض حجيه الأمارات - التى منها الفتوى - على الطريقيه، و لا نقول بالسببته.

و نتيجة المقدمتين: أنه يمتنع الحكم باشتراك فتوى الفاضل و المفضول فى ملاك الحجيه و هو الطريقيه حتى يشتركا فى جواز التقليد، فإنّ اشتراكهما فيه مساوق للتسويه بين رأى الجاهل بالخصوصيه - الموجوده فى الأعلّم - و رأى العالم بها، و هو كما ترى.

ثم إنّ هذا الوجه - كسابقه - استدلّ به الشيخ الأعظم فى الرساله و التقريرات، و أطال الكلام فى التقريرات فى الدّب عنه خصوصاً فى الموضوع الثانى منها، و سيأتى التعرض له فى التعليقه. و أصل الاستدلال موجود فى كلمات الأصحاب قدمائهم و متأخريهم.

قال فى التقريرات: «و أمّا الدليل الاعتبارى العقلى فهو: أنّ الظن الحاصل من قول الأعلّم أقوى من قول غيره، فيجب العمل به عينا، لأنّ العدول من أقوى الأمارتين إلى أضعفهما غير جائز. أمّا الصغرى فوجدانيه، لأنّ لزياده العلم تأثيراً آخر فى إصابه الواقع.

و أمّا الكبرى فمع إمكان دعوى الاتفاق عليها - كما يظهر من تتبع أقوال العلماء فى تعارض الأخبار - يشهد بها بدهاه العقل».

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «قول الأفضل».

(٣). قيد ل «يجب» و هذا إشاره إلى كبرى القياس، و إن كان بلسان النتيجة، فكأنّ

و لا يخفى ضعفها (١). أمّا الأوّل (٢) فلقوّه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكُلّ أو الجُلّ هو الأصل (٣)، فلا مجال (٤) لتحصيل الإجماع (٥) مع الظفر بالاتفاق (٦)،

الكبرى مطوّيه فيه.

(١). أى: الوجوه الثلاثة المتقدمه.

(٢). و هو الإجماع، و ناقش المصنف فيه بما تقدم فى نظائره من وجهين:

أحدهما: أنّ الظاهر اعتماد أكثر المجمعين - بل كلهم - على أصاله التعيين فى دوران الحجيه بين التعيين و التخيير، و معه يكون الإجماع مدركيا أو محتمل المدركيه، و من المعلوم أنّ قول المعصوم عليه السّلام - الّذى هو مناط حجيه الإجماع - لا يستكشف بهذا الاتفاق.

ثانيهما: أنّ هذا الإجماع الّذى ادّعه جمع ليس محصّيا بالنسبه إلينا، بل هو إجماع منقول بغير التواتر، فلا يكون حجه، لما تقدم فى بحث الإجماع المنقول بخبر الواحد من عدم الدليل على حجتيه.

(٣). أى: أصاله التعيينه فى الحجج.

(٤). متفرع على احتمال مدركيه الإجماع على فرض اتّفاق جميع الأصحاب.

(٥). أى: للإجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم، و إلّا فنفس اتفاق العلماء لا بد أن يكون مفروض التحقق حتى تصح دعوى الإجماع.

(٦). و أمّا مع عدم الظفر بالإجماع أو الظفر بالقائلين بجواز تقليد المفضول فلا موضوع للبحث عن حجيه الإجماع هنا، قال فى الفصول: «و يشكل بمنع الإجماع لا- سيّما بعد تصريح جماعه بالجواز». و قد عرفت فى كلام السيد فى الذريعه أنّ المسأله خلافيه، فلا- وجه لنسبه دعوى الإجماع إلى السيد كما عزاه إليه فى التقريرات ظهورا تاره و صراحه أخرى، قال المقرر فى الموضوع الثانى: «و ادعى على ذلك الإجماع صريحا المحقق الثانى فى محكى حاشيه الشرائع، و كذا علم الهدى فى محكى الذريعه، بناء على أن - عندنا - صريح من مثله فى دعوى الإجماع».

فيكون (١) نقله موهونا، مع عدم حجيه نقله (٢) و لو مع عدم وهنه (٣).

و أما الثاني (٤) فلأنّ الترجيح مع المعارضه فى مقام الحكومه لأجل رفع

و فى المستمسك: «و عن ظاهر السيد من الذريعه كونه من المسلّمات عند الشيعة» و لم يظهر منشأ هذه الصراحه أو الظهور بعد صراحه قول السيد: «فقد اختلفوا» فى نفي الإجماع. و لو أراد به ما يعم العامه لم يكن له ظهور فى اتفاق الخاصه على تقليد الأعلّم.

و ممّا يوهن الإجماع أيضا عدم تعرض الشيخ و أبى المكارم ابن زهره لشرط الأفضليه فى عداد شرائط المفتى، فراجع العده و الغنيه.

(١). متفرّع على قوله: «فلا مجال» يعنى: إذا لم يكن تحصيل الإجماع التعبدى ممكنا فلا عبره بالمنقول منه، فإنّ حجيه المنقول متفرعه على إمكان تحقق الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

(٢). لكن فى تقارير شيخنا الأ-عظم «قده»: «و لا- وجه للوسوسه بعدم حجيه الإجماع المنقول فى المقام كما عرفت. و التعليل الفاسد فى كلام المجمعين ليس بضائر، بعد الاتفاق الكاشف، مع ما تعرف من صحه التعليل أيضا».

(٣). لعدم حجيه الإجماع المنقول بالخبر الواحد فى شىء من الموارد، و لو مع عدم وهنه بالاحتمال المزبور فى الإجماع المحصّل، و هو احتمال استناد الجلّ أو الكل إلى الأصل المزبور أى أصاله التعيينيه. و ضميرا «نقله، وهنه» راجعان إلى الإجماع.

(٤). معطوف على «أما الأوّل» و هذا جواب عن الإحتجاج بالأخبار كالمقبوله على لزوم تقليد الأعلّم من باب الملازمه بين بابى القضاء و الفتوى. و حاصله: منع الملازمه بين القضاء و الإفتاء فى ترجيح الأفضل عند المعارضه، لوضوح الفرق بينهما، و بيانه: أنّ مورد الترجيح فى المقبوله بالأفقيهيه و غيرها من الصفات هو الحاكمان اللذان اختلفا فى الحكم، و من المعلوم أن فصل الخصومات مما لا- بد منه، لأنّه الغرض من تشريع القضاء، و لا يلائمه الحكم بالتخير، لعدم كونه قاطعا للدعوى، بل موجبا لاستمرارها و بقاء الترافع بحاله، لأنّ كل واحد من المترافعين يرجع إلى الحاكم الّذى يوافق ميله و يخالف ميل الآخر، و هذا موجب لبقاء النزاع و التشاجر لا لارتفاعه.



الخصومه - التي لا تكاد ترتفع إلا به (١) - لا يستلزم (٢) الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى.

و أما الثالث (٣) فممنوع صغرى و كبرى.

و عليه ففى مورد الحكومه لا بد من الرجوع إلى أحدهما المعين، و هو إما الفاضل و إما المفضول، و لا ريب أن الأول أولى.

و هذا بخلاف المقام، فإنه لا مانع من كون العامى مخيرا فى العمل بين الفتويين المتعارضتين.

و بعد اختلاف مناط بابى القضاء و الإفتاء لا وجه لتسريه حكم القضاء إلى الفتوى.

و عليه فالاستدلال بالمقبوله و ما بمضمونها على وجوب تقليد الأعلم شرعا فى غير محله، لتوقفه على التعدى عن القضاء إلى الفتوى، و هو بلا وجه.

(١). أى: إلا بترجيح أحد الحاكمين على الآخر بالأفقيهيه و نحوها من الصفات.

(٢). خبر «أن الترجيح» و قد عرفت وجه عدم الاستلزام. قال فى الفصول: «و الروايه المذكوره بعد تسليم سندها و ارده فى صوره التعارض فى الحكم، فلا تدلّ على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضه، فضلا عن دلالتها على عدم الاعتداد بفتواه مطلقا، فإنّ الحكم المذكور فى الروايه غير الفتوى كما يشهد به سياقها».

و ناقش شيخنا الأعظم فيه بما سيأتى بيانه فى التعليقه «إن شاء الله تعالى».

هذا ما يتعلق بالمقبوله و نحوها مما ورد فى اعتبار الأفقيهيه فى باب القضاء.

و أمّا ما ورد فى عهد مولانا أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» فهو غير ناظر إلى اعتبار الأفقيهيه، بل المراد بالأفضل معنى آخر بيّنه عليه السّلام بعد هذه الجملة، فلاحظ خطابه عليه السّلام لما لك «رضى الله عنه»: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور، و لا تحكمه الخصوم، و لا يتمادى فى الزلّه، و لا يحصر من الفىء إلى الحق إذا عرفه، و لا تشرف نفسه على الطمع، و لا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، و أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج، و أقلهم تبرّما بمراجعه الخصم، و أصبرهم على تكشّف الأمور، و أصرمهم عند اتّضح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء و لا يستميله إغراء».

(٣). معطوف على «أما الأول» و المراد بالثالث هو قوله: «ثالثها: أن قول الأفضل

أما الصغرى (١) فلاجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه (٢)، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن (٣) مات. ولا يصغى (٤) إلى أن فتوى

أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضه عقلاً.

(١). و هي أقربيه فتوى الأفضل من المفضول إلى الواقع، و حاصله: منع هذه الأقربيه بقول مطلق. و قد صدر هذا المنع الصغرى عن جماعه من المحققين كالنراقى و القمى و صاحبى المفاتيح و الفصول، و قد سبقهم على ذلك الشهيد الثانى كما فى تقريرات الشيخ، فعن المسالك: «لن منع كون الظن بقول الأعلّم مطلقاً أقوى». و فى الفصول: «مع أنّها - أى قوه الظن - فى فتوى الأفضل ممنوعه، فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجّح فى نظره فتوى المفضول».

و وجهه: أنه ربما تكون فتوى المفضول موافقه لرأى الميّت الّذى هو أفضل من أفضل الأحياء، كما إذا فرضنا أنّ الأعلّم الحى أفتى بكفايه التسيّحات الأربع مرّه واحده، و قال المفضول باعتبار تليثها، و كان هذا فتوى الميّت الأعلّم من الأحياء و الأموات أيضاً، فإنّ هذه الموافقه توجب أقربيه فتوى المفضول إلى الواقع من فتوى الفاضل الحى.

و عليه فليس قول الأفضل أقرب إلى الواقع من قول المفضول على الإطلاق، فهذا الوجه أخصّ من المدعى الّذى هو وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً من دون تفاوت بين كون قول المفضول موافقاً لمن هو أفضل من الجميع أحياء و أمواتاً حتى هذا الأعلّم الحى، و بين كونه موافقاً لقول المشهور، مع مخالفه فتوى الأعلّم له.

(٢). أى: من فتوى الأفضل، و ضمير «لموافقته» راجع إلى فتوى غير الأفضل.

(٣). بيان ل «من هو أفضل» و ضمير «منه» راجع إلى الأفضل.

(٤). الغرض من هذه الدعوى ردّ ما أفاده المصنف فى منع الصغرى، و إثبات أقربيه قول الأفضل حتى فى صورته موافقه فتوى الأفضل الميّت لفتوى المفضول الحى، بأن يقال:

إنّ المراد بأقربيه فتوى الأعلّم إلى الواقع ليس هو الأقربيه الفعلية حتى يقال: إنّ فتوى المفضول - الموافقه للاحتياط أو للمشهور أو للأعلّم من الأموات - تكون أقرب فعلاً - إلى الواقع بالإضافة إلى فتوى الأعلّم المخالفه للاحتياط أو للمشهور. بل المراد هو الأقربيه

من حيث نفسه أى الأقربيه الاقتضائيه، بمعنى أنّ شأن الأعلّم أن تكون فتواه أقرب نوعا إلى الواقع من فتوى غيره، حتّى إذا لم تكن في بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو للمشهور، ففتوى المفضول إنّما تصير أقرب إلى الواقع من فتوى الأفضل لأجل قرينه خارجيه، و هى موافقتها للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى الأعلّم الميت، و ليست أقرب إلى الواقع فى نفسها.

فالمتحصل: أنّ موافقه قول المفضول للمشهور أو للأفضل الميت لا توجب أقربيته من قول الأفضل الحى. و عليه فقول الأفضل مقدّم على قول المفضول و إن كان موافقا للمشهور و نحوه مما مرّ آنفا.

و المصنّف دفع هذه الدعوى بوجهين: أحدهما: أنه لا دليل على تقييد الأقربيه بما ذكر - من كون قول الأعلّم أقرب نوعا إلى الواقع، دون فتوى المفضول التى قد تكون أقرب بمعونه قرينه خارجيه و هى موافقه المشهور و نحوها - لأنّ حجيه الفتوى كسائر الأمارات تكون من باب الطريقيه لا- الموضوعيه، سواء كانت الأقربيه باقتضاء ذاته أم بقرينه خارجيه كمواقفه المشهور أو فتوى الأعلّم الميت أو نحوهما.

ثانيهما: أنه بعد تسليم التقييد المزبور نقول: إنه لا يجدى المستدل، لأنّ الأقربيه - المقّيده بحصولها من موافقه الطريق لأماره أخرى - ليست بصغرى للكبرى المدّعه من حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب على غيره، ضروره أنّ العقل لا يرى تفاوتاً فى تقديم الأقرب على غيره بين كون الأقربيه ناشئه من خصوصيه فى ذات الأماره، و بين كونها ناشئه من الخارج كقول المفضول الذى يصير أقرب من قول الفاضل لأجل موافقه المشهور له مثلا. هذا ما يتعلق بمنع الصغرى و أمّا منع الكبرى فسيأتى «إن شاء الله تعالى».

(١). أى: أقرب نوعا و بحسب اقتضائه، لأنّ الأفضل أجود استنباطا، و له زياده بصيره بمدرك المسأله تؤثّر فى إصابه الواقع كما اعترف به المولى الأردبيلى «قده» على ما فى التقارير.

(٢). الضمير للشأن، و هو تعليل لقوله: «و لا يصغى».

(٣). إشارة إلى الوجه الأوّل المتقدم بقولنا: «أحدهما أنه لا دليل على تقييد...» و ضمير

كذلك (١)، إلا (٢) أنه (٣) ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى، بداهه (٤) أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الأقربيه في الأماره لنفسها أو لأجل موافقتها لأماره أخرى كما لا يخفى.

و أما الكبرى (٥) فلائ ملاك حجه قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقيه (٦) لم يعلم أنه القرب

---

«أنه» راجع إلى فتوى الأفضل، فالأولى تأنيته.

(١). أى: أقرب في نفسه و باقتضاء ذاته، أى بقربيه داخلية.

(٢). متعلق بقوله: «لو سلم و استدراك عليه، و إشاره إلى الوجه الثانى لردّ الدعوى، و قد عرفته بقولنا: «ثانيهما انه بعد تسليم التقييد المزبور نقول... إلخ».

(٣). أى: إلا أن كونه أقرب باقتضاء نفسه ليس بصغرى للكبرى المتقدمه.

(٤). تعليل لقوله: «ليس بصغرى» و بيان له.

(٥). معطوف على «أمّا الصغرى» و إشاره إلى منع كبرى الدليل الثالث، و حاصله: أن كبرى «ترجيح العقل ما هو أقرب إلى الواقع» ممنوعه كما كانت الصغرى ممنوعه، و ذلك لعدم إحراز كون تمام الملاك في حجه قول الغير - حتى على الطريقيه - هو القرب إلى الواقع، فلعلّ قول الفاضل و المفضل سيان في الملاك و هو الفقاهه و عرفان الأحكام و نحوهما من العناوين المأخوذه في الأدله اللفظيه. و ليس لقول الفاضل مزيه على قول المفضل، فهما كالخبرين المتعارضين المتكافئين في المرجحات المنصوصه مع كون أحدهما أقرب إلى الواقع، من جهه اشتماله على بعض المرجحات غير المنصوصه، فإنّ إطلاقات التخيير هي المرجع هناك، كما أن الحجه في باب الفتويين المتعارضتين - على ما قيل - هي الإجماع على التخيير و عدم التساقط.

(٦). إذ على الموضوعيه يكون تمام المناط في حجه فتوى المجتهد حدوث مصلحه في المؤدى أجنبيه عن مصلحه الواقع، و لذا لا تأثير للقرب إلى الواقع في المصلحه الحادثه، و إنما ينطبق عليه قانون باب التراحم.

من الواقع (١)، فلعله يكون ما (٢) هو فى الأفضل و غيره سِيان، و لم يكن لزياده القرب فى أحدهما دخل أصلا.

نعم (٣) لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجه بنظر العقل - لتعين الأقرب (٤) قطعاً (٥)،

(١). فربما كان الملاك فى حجه الفتوى على الطريقيه هو الإيصال الغالبى إلى الواقع، و هذا الملاك موجود فى فتوى المفضول أيضاً، بل يمكن رجحان قول المفضول و كونه أزيد إيصالاً كما عرفت.

و الحاصل: أنه بناء على كون الأدله الشرعيه فى مقام تشريع الحجه للفتوى تكون هى و الروايات المتعارضه و البيتان المتعارضتان من باب واحد، فكما لا تكون الأقربيه مرجحه لإحدى الروايتين و لذا قد تتعارض الصحيحه مع الموثقه، و لا لإحدى البيتين كما إذا كانت إحداهما أوثق من الأخرى مع كون حجه الأمارات من باب الطريقيه إلى الواقع المقتضيه لكون الأصل الأولى فيهما هو التساقت، كذلك لا تكون الأقربيه مرجحه لإحدى الفتويين المتعارضتين على الأخرى بعد صدق عنوان الفقيه و العالم على كل من الفاضل و المفضول على نسق واحد.

(٢). المراد بالموصول هو الملاك، و ضمير «أنه» راجع إلى الملاك، و ضمير «فلعله» للشأن.

(٣). استدراك على قوله: «لم يعلم أنه القرب من الواقع» و غرضه: تسليم أقربيه فتوى الأعلّم نوعاً إلى الواقع من فتوى المفضول إذا كان طريقيه فتوى المجتهد فى حق العامى بحكم العقل من جهه انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه عليه، فإنه بناء عليه يتعين الرجوع إلى الأعلّم، لكون المناط حينئذ هو القرب إلى الواقع، و لا يكفى الاقتصار على مطلق الفقاهه فى الدين عند المعارضه.

(٤). و هو فتوى الأعلّم.

(٥). كما فى حجه الظن بناء على الانسداد، فإنّ الاعتماد عليه - دون الشك و الوهم - إنّما هو بمناط أقربيته إلى الواقع.

(1). لعله إشاره إلى عدم إحراز كون تمام الملاك في حجه الفتوى هو القرب إلى الواقع حتى يتعين العمل بفتوى الأعلّم، لاحتمال كون الملاك في الحجه هو غلبه الإيصال المشتركه بين الفاضل و المفضول، كما يحتمل كونه الأقربيه، و مع عدم الجزم بدوران الحجه مدار الأقربيه لا وجه لتعين الرجوع إلى الأعلّم و ترك قول المفضول رأسا. فالتعيين يتوقف على دليل آخر غير الأقربيه.

أو إشاره إلى ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» بقوله: «إن أريد أن القرب إلى الواقع لا- دخل له أصلا فهو خلاف الطريقه الملحوظه فيها الأقربيه إلى الواقع في أماره خاصه من بين سائر الأمارات. و إن أريد أن القرب إلى الواقع بعض الملاك، و أنّ هناك خصوصيه أخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأفضل و إن كانت مساويه لفتوى غيره في تلك الخصوصيه التعبدية، إلاّ- أنّها أقوى من غيرها من حيث القرب الّذى هو بعض الملاك، فإنّ الأرجح لا يجب أن يكون أقوى من غيره من جميع الجهات، بل إذا كان أرجح من جهه فهو بقول مطلق أرجح من غيره»(1).

=====

(-). لا- يخفى أنّ في مسأله تقليد الأعلّم مباحث مهمّه لا يسعنا التعرض لها في هذا الوجيزه، و قد تعرّضنا لها في شرح تقليد العروه الوثقى، و نذكر بعضها هنا بنحو الاختصار، فتقول و به نستعين: أنّه ينبغي قبل ذكر أدله المجوزين و المانعين تأسيس الأصل في المسأله حتى يرجع إليه على تقدير عدم تماميه أدله الطرفين.

تأسيس الأصل

لا إشكال في أنّ كلاً من التقليد و أخويه طريق إلى امتثال الأحكام الفعلية الإلزاميه المنجزه بالعلم الإجمالى و سقوطها، و مؤمن من العقوبه كالتواعد الجاريه في وادى الفراغ كقاعدتى التجاوز و الفراغ، و من المعلوم أنّ المؤمن العقلى - بناء على عدم ثبوت مؤمنيه فتوى المفضول لا- ارتكازا و لا- شرعا و لا عقلا - منحصر في العمل بفتوى الأفضل أو الاحتياط، لكون كلّ منهما مؤمنا عقلا من

العقوبه، فإنّ الاحتياط محرز عملي للواقع، و فتوى الأـعلم حجه عليه قطعاً بعد البناء على جواز أصل التقليد، فإنّ فتوى الأـعلم حينئذ معلومه الحجه إما تعييناً بناء على وجوب تقليد الأـعلم، و إما تـخييراً بناء على عدم وجوبه تعييناً، فأصـاله التـعينيـه محكّمه، و مقتضاها وجوب تقليد الأـعلم، و عدم الاكتفاء في سقوط التكليف الإلزامي بالعمل بقول المفضول، لكونه إطاعه احتماليه لم ينهض على جواز الاكتفاء بها دليل.

و هذا الأصل - أي أصـاله التـعينيـه - مرجع مطلقاً أي سواء أ كان الشاك في اعتبار قول المفضول نفس المجتهد أم العامي، لأنّ مرجع الشك في الفراغ و براهه الذّمّه هو قاعده الاشتغال المقتضيه للزوم العمل بفتوى الأفضل.

و الإشكال في أصـاله التـعينيـه تاره بما عن المحقق القمي (قده) في القوانين من قوله: «لا- يقال إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، خرج الأقوى بالإجماع، و لا دليل على العمل بالأضعف، لأنّنا نقول:

قد بيّنا سابقاً أنّه لا أصل لهذا الأصل، فلا نعيد. و اشتغال الذّمّه أيضاً لم يثبت إلّا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الأدون، و الأصل عدم لزوم الزيادة».

و أخرى: بمعارضه هذا الأصل بالاحتياط في المسأله الفرعيه، كما إذا أفتى المفضول بما يوافق الاحتياط كوجوب جلسه الاستراحه على خلاف فتوى الأفضل بعدم وجوبها.

مندفع، إذ في الإشكال الأوّل: أنّ إنكار حرمة العمل بالظنّ إن كان لأجل عدم الدليل على حرمة العمل به، ففيه منع واضح، لدلاله الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظنّ بوضوح على ذلك، و إن كان لأجل الأصل الثانوي المستنتج من دليل الانسداد القاضي باعتبار الظنّ و جواز العمل به ففيه:

أنّ دليل الانسداد يجري في حق من تمّت له مقدماته، و ليس العامي ممن تمت له مقدمات الانسداد، فلا يجري في حقه، إذ من مقدماته انسداد باب العلمى أي الظنّ الخاصّ، و ذلك غير منسّد على العامي، لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا إشكال في حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج، و من المعلوم أنّ الخارج قطعاً هو فتوى الأفضل. و خروج فتوى المفضول مشكوك فيه، فيبقى تحت أصـاله حرمة العمل بالظنّ.

لا- يقال: إنّ مقتضى إطلاق دليل التخصيص - و هو ما دلّ على جواز التقليد - خروج فتوى الفقيه مطلقاً سواء أ كان فاضلاً أم مفضولاً عن عموم حرمة العمل بالظنّ، و مقتضى هذا الإطلاق جواز العمل

بفتوى المفضول.

فإنه يقال: إن أدله التقليد لا- تشمل الفتويين المتعارضتين، فمقتضى القاعده تساقطهما. إلا- أن الإجماع المدعى على عدم تساقطهما يقتضى لزوم الأخذ بإحدهما. و حينئذ فإن كان المجتهدان متساويين فى الفضيله حكم العقل بالتخير بين الفتويين. و إن كانا متفاضلين فيها حكم العقل بلزوم الأخذ بفتوى الأفضل، دون التخير، لفقدان ملاكه و هو التساوى.

و بالجمله: فلا- دليل على التخير بين فتوى الفاضل و المفضول، لا من العقل، لتقيحه الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح، و لا من النقل، لعدم شمول أدله التقليد للفتويين المتعارضتين كما مرّ آنفا.

و فى الإشكال الثانى: أن أصله التعيينه التى هى جاريه فى المسأله الأصوليه حاكمه على الاحتياط الجارى فى المسأله الفقهيّه، لأنهما كالشك السببى و المسببى، حيث إن الأصل الجارى فى المسأله الأصوليه يزيل الشك فى المسأله الفقهيّه.

و بالجمله: فشىء من الإشكاليين المزبورين لا- يوجب الخدشه فى أصله التعيينيه الموجه لتعين العمل بفتوى الأفضل، و الله العالم.

إذا اتضح الأصل الذى يعوّل عليه فى المسأله يقع الكلام فى أدله المانعين و المجوزين.

اعلم: أن المسأله ذات قولين: أحدهما تعين تقليد الأفضل، و عدم جواز تقليد المفضول، و هذا القول هو المعروف بين الأصحاب و جماعه من العامه، و فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده): «بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين كما عن النهايه» و فى المعالم: «هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم». و عن المحقق الثانى (قده) «دعوى الإجماع صريحا على ذلك» و عن التقريرات: «و يظهر من السيد فى الذريعه كونه من مسلمّات الشيعه».

و ثانيهما: الجواز أى التخير بين الفاضل و المفضول، و عدم تعين تقليد الفاضل، و هو المنسوب فى التقريرات المشار إليها «إلى جماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى (قده) تبعا للحاجبى و العضىدى و القاضى و جماعه من الأصوليين و الفقهاء، و صار إليه جملة من متأخرى أصحابنا حتى صار فى هذا الزمان قولاً معتدّاً به، و الأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا».

و كيف كان ففى المسأله قولان: الأول جواز تقليد المفضول كما عليه جماعه، و الثانى المنع كما عليه المشهور، فهنا مبحثان أحدهما فى المنع، و الآخر فى الجواز.

ص: ٥٦١



أدله جواز تقليد المفضل

أما الأول فمحصله: أنه قد استدلل على القول بالجواز تاره بالأصل، و أخرى بالدليل، فيقع الكلام فى مقامين.

القسم الأول: الاستدلال بالأصل العملى، و تقريبه بوجه:

أ - الاستصحاب

الأول: فى بيان تمسكهم بالأصل، و قد ذكروا فى تقريبه وجوها:

الأول: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين فى العلم، ثم صار أحدهما أفضل من الآخر، و يتم فى غير هذا المورد بالإجماع المركب.

و فيه: أنه لا مجال هنا للتخيير لا واقعا و لا ظاهرا. أما الأول فواضح، لعدم جعل التخيير الواقعى بين الفتويين اللتين هما طريقان إلى الواقع، و ليس فيهما ملاك إلاّ الطريقيه، و عليه فالمجوعول واقعا إحداهما أو ثالث.

و أما الثانى فلعدم جريان الاستصحاب فيه، إذ مناط التخيير فى حال تساوى المجتهدين - و هو القطع بعدم المرجح - مفقود فى صورته أفضليه أحدهما من الآخر، و ذلك لاحتمال مرجحيه الأعلميه، و معه لا يحكم العقل بالتساوى، لارتفاع مناط حكمه.

و إن شئت فقل: أنّ موضوع التخيير كان تساوى المجتهدين فى العلم، و قد ارتفع التساوى، لصيروره أحدهما أعلم من الآخر، و قد قرّر فى محله عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع، لكونه موجبا للشك فى بقاء الموضوع مع احتمال دخل الزائل فيه، و مع الشك فى بقاء الموضوع لا يجرى الاستصحاب كالعلم بارتفاعه.

و توهم أنّ هذا الإشكال متجه على الاستصحاب إن كان المستصحب هو التخيير، و أمّا إذا كان ذلك جواز الرجوع إلى المفضل قبل أعلميّه الآخر منه مع كون موضوعه الاجتهاد و العداله - اللذين هما باقيان بعد حصول الأعلميّه قطعا - فلا إشكال فى بقاء جواز الرجوع إليه، لتبعيه الحكم لموضوعه حدوثا و بقاء من دون حاجه إلى الاستصحاب، للقطع ببقاء الموضوع المترتب عليه القطع ببقاء حكمه فاسد، لأنّ المراد بهذا الجواز ليس هو الإباحه بالمعنى الأخص التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه، بل المراد بالجواز هو الوجوب التخييرى بتطبيق العمل على إحدى الفتويين، و

ص: ٥٦٢

تسميه هذا الوجوب بالجواز إنما هي للرخصة في تركه إلى بدل، فلا يندفع الإشكال بهذا التوهم، هذا.

ب - أصالة البراءة

الثاني: أصالة البراءة عن وجوب تقليد خصوص الأعم، لكونه كلفه زائده، فيكون مخيراً في العمل بإحدى الفتويين، حيث إن إيجاب العمل بفتوى خصوص الأفضل يوجب الضيق على العامي، فينفي بأصالة البراءة، نظير الشك في أن الواجب عتق مطلق الرقبه أو خصوص المؤمنه، مع عدم إطلاق دليل ينفي اعتبار هذه الخصوصية كما إذا كان لبيبا أو مجملا- لفظيا، فإنه ينفي التكليف بهذه الخصوصية بأصل البراءة.

و بالجملة: فالمقام من صغريات التعيين و التخيير التي تجرى فيها البراءة عن التعيين، هذا.

و فيه: منع صغرويه المقام لكبرى التعيين و التخيير التي تجرى فيها البراءة.

و توضيح ذلك منوط بالإشارة إلى أقسام التخيير حتى يتضح حال المقام، فنقول:

أقسام التعيين و التخيير

القسم الأول: التخيير العقلي الثابت في تعلق التكليف بطبيعة ذات أفراد، فإن التخيير بين أفرادها يكون بحكم العقل، و الشك في هذا التخيير ينشأ من احتمال دخل خصوصيه بعض الأفراد في الحكم بحيث يختص حكم طبيعه به، دون غيره من الأفراد، كاحتمال دخل الإيمان في وجوب عتق الرقبه. فان كان لدليل الحكم المتعلق بالطبيعه إطلاق يدفع به احتمال دخل خصوصيه الإيمان في الحكم، و يثبت به إطلاق الحكم لجميع أفراد طبيعه على حد سواء. و إن لم يكن لدليل الحكم إطلاق يدفع الشك في دخل خصوصيه الإيمان بأصل البراءة، لأن قيديه الإيمان مما تناله يد التشريع، و في رفعها منه، فتجرب فيها البراءة، و بها يرتفع الشك في التعيينه.

القسم الثاني: التخيير الشرعي الذي يتكفله الخطاب كخصال الكفاره، فإن التخيير فيها شرعي واقعي، و ليس للعقل فيه دخل أصلا، فإذا شك في وجوب إحداها جرت فيها البراءة.

القسم الثالث: التخيير العقلي الثابت في باب التراحم، فإن الواجبين المتراحمين كإنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين يشتمل كل منهما على مصلحه موجه لجعل الوجوب لكل واحد منهما تعيينا، إلا أن عدم قدره المكلف على امثالهما معا أوجب حكم العقل بالتخيير بينهما مع تساوى

ملاكيهما، وبتعيين أحدهما مع أهميه ملاكه من ملاك الآخر. و مرجع الشك فى التعيين و التخيير فى هذا القسم إلى الشك فى ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر و عدمه، فالتخيير حينئذ عقلى عارضى ناش من التزاحم فى مقام الامتثال، مع عدم مزاحمتها فى مقام الجعل، و ليس هنا مورد للبراءه، إذ المفروض العلم بوجود المتزاحمين واقعا.

القسم الرابع: التخيير بين فعل شىء و تركه، لدوران حكمه بين الوجوب و الحرمة مع عدم مرجح لأحدهما، فإنّ التخيير فى موارد دوران الأمر بين المحذورين ليس شرعيا و لا عقليا. أمّا عدم كونه شرعيا فواضح، إذ حكم الفعل واقعا واحد معين و هو الوجوب أو الحرمة. و أمّا عدم كونه عقليا فلعدم ملاك فى كل من الفعل و الترك حتى يحكم العقل - حفظا لأحد الملاكين - بالتخيير كما فى الواجبين المتزاحمين، فالتخيير فى هذا القسم تكوينى، حيث إنّ المكلف بحسب طبعه إمّا فاعل و إمّا تارك، و لا تجرى البراءه فى هذا القسم أيضا، لعدم الشك فى الحكم.

و الحاصل: أن التخيير إمّا عقلى و إمّا شرعى و إمّا تكوينى، و الأوّل يكون فى موردين أحدهما:

أفراد الكلى المتعلق للحكم الشرعى كالرقبه، و الآخر: الواجبان المتزاحمان الواجد كل منهما لملاك الوجوب التعيينى.

و الثانى يكون فيما قام الدليل الشرعى على التخيير بين شيئين أو أشياء كالخصال.

و الثالث يكون فى دوران الأمر بين المحذورين.

ثم إنّه بعد الإحاطه بأقسام التخيير الأربعة يظهر مغايرتها للتخيير بين الفتويين المتعارضتين، حيث إنّه - بعد عدم شمول إطلاقات التقليد للفتاوى المتعارضه، و قيام الإجماع على عدم تساقطها - يحكم العقل بالتخيير بينها مع التساوى فى العلم، و بالتعيين مع المزيه، لكونه إطاعه ظنّيه، بخلاف الأخذ بفتوى المفضول، فإنّ الإطاعه فيه احتماليه، فلو عمل بفتوى المفضول مع التمكن من العمل بفتوى الأفضل فقد أحلّ بمراتب الإطاعه، إذ العقل لا يتنزل عن المرتبه السابقه إلى اللاحقه إلا بالتعذر.

فعلى هذا لا يتنزل العقل عن العمل بفتوى الأفضل مع التمكن، و منه لا يعدّ الأخذ بفتوى المفضول إطاعه موجب للإجزاء، فتعين العمل بفتوى الأفضل يكون بحكم العقل من باب الإطاعه، و رعايه ما فيها من المراتب، و لا يكون بحكم الشرع حتى تجرى فيه البراءه. بخلاف تعيين بعض أفراد المطلق كالرقبه، فإنّ تعيين المؤمنه مثلا يكون بحكم الشارع، فإذا شكّ فى هذا التعيين جرت فيه

أصالة البراءة. و كذا تجرى البراءة فى الشك فى وجوب الصوم أو العتق، لكونه شكًا فى التكليف.

و أمّا عدم جريان البراءة فى تعيين أحد الواجبين المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فيما إذا كان أحدهما عالما و الآخر جاهلا، و شك فى رجحان إنقاذ العالم، فإنّما هو لعدم كون الشك فى وجوبه التعيينى حتى ينفى بالأصل، إذ المفروض وجوب إنقاذ كل منهما تعيينا كما هو مقتضى ملاك كل منهما، بل الشك فى بقاء التخيير بين المتزاحمين مع فرض مرجح فى أحدهما، فالعقل حينئذ لا يحكم بالتخيير، لإناطه هذا الحكم بتساويهما، و مع وجود مزيّه فى أحدهما يرتفع التساوى، فلا يحكم العقل حينئذ بالتخيير.

و كذا الحال فى دوران الأمر بين المحذورين فيما إذا اقترن أحد الاحتمالين من الوجوب أو الحرمة بما يحتمل مرجحيته كالشهره مثلا فإنّ العقل لا يحكم حينئذ بالتخيير، لأنّ الأخذ بالاحتمال الموهوم إطاعه احتماليه، و بالاحتمال المقرون بما يحتمل مرجحيته إطاعه ظنيه، و هذا يقدم عقلا على الإطاعه الاحتماليه.

و الحاصل: أنّ الشك فى التعيينه فى المزاحمين و فى دوران الأمر بين المحذورين ليس شكًا فى الحكم الشرعى حتى تجرى فيه البراءة، و فى تعيين أحد أفراد الطبيعه المتعلقه للحكم كالرقبه يكون شكًا فى التكليف، فتجربى فيه البراءة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الشك فى التعيينه فى المقام - و هو الشك فى تعيين الأخذ بفتوى الأعلّم - ليس من موارد أصالة البراءة، لعدم كون الشك فى ثبوت التكليف، بل فى سقوطه و امثاله الذى هو مجرى قاعده الاشتغال، فلا وجه لجعل ما نحن فيه من صغريات التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءة.

ج - أصاله عدم مرجحيه الأعلّميه

الثالث من وجوه تقرير الأصل هو: أنّه لما كان مناط تقديم فتوى الأفضل على غيره مرجحيه الأعلّميه، و من المعلوم أنّ المرجحيه كالحجيه توقيفيه، و مع الشك فيها يجرى الأصل فى عدمها المقتضى للتخيير بين الفتويين، إذ المفروض حجيه قول المفضول ذاتا، لشمول دليل حجيه الفتوى لها كانت النتيجة حجيه قول المفضول كالفاضل، هذا.

ص: ٥٦٥

و فيه: أنّ الأصل عدم حجيه فتوى المفضول، لما تقدم من أنّ المتيقن خروجه عن عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن هو قول الأفضل، لتعيينه بنظر العقل فى مقام الإطاعة و تفرغ الذمّه، دون قول المفضول، لأنّ العمل به إطاعة احتماليه لا يكتفى بها فى حصول الامتثال.

و دعوى خروج فتوى المفضول أيضا عن عموم حرمة العمل بالظن، لأنّه مقتضى حكومه إطلاق دليل الخاصّ على عموم العام، فالنتيجه التخيير بين الفتويين، غير مسموعه، لأنّ أدلّه التقليد لا تشمل الفتويين المتعارضتين حتى يكون إطلاقها حاكما على عموم أدله حرمة العمل بالظن، و إنّما الدليل على اعتبارهما هو ما ادعى من الإجماع على عدم سقوطهما، و العقل حينئذ يحكم بالتخيير مع تساوى المجتهدين فى العلم، و بالترجيح مع تفاضلها، فلا دليل لا عقلا و لا نقلا على حجيه فتوى المفضول المخالفه لفتوى الأفضل. أمّا الأوّل فلصبح ترجيح المرجوح على الراجح، و أمّا الثانى فلما مرّ آنفا من سقوط أدله التقليد و عدم شمولها للمتعارضين.

و أمّا ما ذكره المستدل - من توقيفيه المرجحيه كالحجيه، و مع الشك فيها يجرى الأصل فى عدمها - ففيه: أنّه متجه فى التخيير الشرعى الثابت بالدليل كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، ضروره أنّ رفع اليد عن الحجيه - و هى دليل التخيير الشرعى - لا مسوّغ له إلاّ الدليل، فإنّ إطلاق دليل التخيير حجيه، و هو ينفى كل مشكوك المرجحيه، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق إلاّ بما دلّ الدليل على مرجحيته الموجه لتقيد إطلاق أدله التخيير. و هذا بخلاف التخيير العقلى، فإنّ ملاكه هو التساوى المفقود فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزيّه و إن لم تثبت مرجحيته شرعا.

فصارت النتيجه: أنّ الأصل فى المسأله عدم حجيه قول المفضول، و أن شيئا من الوجوه التى قرّر بها الأصل لا يجرى فى إثبات جواز تقليد المفضول فى صورته معارضه فتواه لفتوى الأفضل، بل الأصل كما تقدّم يقتضى عدم الجواز، و الله العالم.

القسم الثانى: الأدله الاجتهاديه

١ - إطلاقات أدله التقليد

المقام الثانى: فى استدلال المجوّزين لتقليد المفضول مع معارضه فتواه لفتوى الأفضل بالأدله الاجتهاديه، و هى كثيره:

الأوّل: إطلاقات أدله مشروعيه التقليد من الآيات و الروايات، بتقريب: أنّها و إن كانت ظاهره

فى حجيه كل واحده من الفتاوى تعيينا بنحو العام الاستغراقى، لكن لا بد من صرفها فى تعارض الفتويين إلى الحجيه التخييرييه بقرينتين خارجيه و عقليه.

أما الخارجيه فهى كثره الاختلاف فى الفتاوى مع التفاوت فى العلم و الفضيله، و ندره الاتفاق بين جمع كثير من المجتهدين فى الفتوى، حيث إنّه مع هذه الكثره من الاختلاف فى الفتوى لم يقيد الأئمه المعصومون «عليهم الصلاه و السلام» حجيه قول الفقيه بعدم مخالفته لفتوى غيره من الفقهاء. فهذه قرينه قطعيه على إطلاق أدله التقليد الذى مقتضاه حجيه فتوى كل من الفاضل و المفضول سواء أكانتا متوافقتين أم متخالفتين، و سواء علم بتوافقهما و تخالفهما أم لا، و سواء علم بتساوى المجتهدين فى العلم أم لا، فإنّ الإطلاق المزبور يقتضى هذا التعميم.

و أما القرينه العقليه، فهى: أنّ القاعده فى الدليلين المتعارضين تقتضى الجمع بينهما مهما أمكن، و عدم طرحهما رأسا، و هذا الجمع ينتج التخيير بينهما.

توضيحه: أنّه إذا ورد دليل على وجوب القصر فى المسافه التلفيقيه و إن كان الذهاب أقلّ من أربه فراسخ، و دليل آخر على وجوب الإتمام فيها، فلا سبيل إلى طرح كليهما، و الحكم بعدم وجوب شىء من صلاتى التمام و القصر، بل لا بد من الأخذ بأحدهما تخييرا بأن يقيد إطلاق كل من الدليلين بالآخر، فيقال: يجب إتمام الصلاه إلاّ مع الإتيان بالصلاه المقصوره، و كذا تجب المقصوره إلاّ مع الإتيان بالتامه، فالنتيجه الوجوب التخييرى بينهما.

و بالجملة: فمع إمكان الجمع بين المتعارضين بتقييد الإطلاق فيهما لا وجه لطحهما، ففى المقام يقيد إطلاق حجيه فتوى كل من الفاضل و المفضول، و يقال: إنّ فتوى كلّ منهما حجه فى ظرف عدم الأخذ بالأخرى، ففتوى المفضول حجه فى ظرف عدم الأخذ بفتوى الأفضل، و بالعكس، و هذا معنى التخيير، هذا.

و أنت خبير بما فى كلتا القرينتين.

إذ فى الأولى أولا: منع غلبه الاختلاف فى الفتوى بين المفتين فى تلك الأعصار مع تمكنهم من الرجوع إلى الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و أخذ الأحكام و مداركها منهم «عليهم السلام». و غلبه الاختلاف فى الفتاوى إنّما حدثت فى الأعصار المتأخره عن زمانهم عليهم السلام، لضياح جمله من كتب الحديث، و غيره من الحوادث. و عليه فإطلاقات حجيه الفتاوى لا تشمل

=====

الفتويين المتعارضتين، فأصالة عدم الحجية تقتضى عدم حجيتها معا.

و ثانيا: منع صلاحية الغلبه - بعد تسليمها - لصرف الإطلاقات عن ظاهرها من الحجية التعيينية إلى التخيرييه الشامله لصوره اختلاف الفتاوى، و ذلك لقصور أدله اعتبار الفتاوى كالروايات عن شمولها للفتاوى المتعارضه، حتى تصل النوبه إلى صرفها عن الحجية التعيينية إلى التخيرييه، فهى لا تدل على اعتبار كلتا الفتويين المتعارضتين و لا واحده معينه منهما، لعدم الترجيح، و لا مخيره منهما لعدم فرديتها لدليل حجية الفتاوى. فإثبات حجية إحداهما منوط بدليل آخر كالإجماع المدعى على عدم سقوط كلتا الفتويين المتعارضتين، كإثبات حجية أحد الخبرين المتعارضين بالأخبار العلاجيه هذا.

و فى الثانيه - و هى القرينه العقليه - أنّ قياس تعارض الفتويين بموارد الجمع العرفى فى غير محله، لعدم التعارض فيها مع إمكان الجمع بينها عرفا، و عدم تحيرهم فى تشخيص المراد منها، ففرق واضح بين الفتويين اللتين تكون إحداهما وجوب السوره مثلا و الأخرى عدمه، و بين قوله:

«من أفطر متعمدا فى شهر رمضان فعليه صوم شهرين متتابعين» و قوله: «من أفطر فعليه إطعام ستين مسكينا» فانه لا يمكن الجمع بين وجوب السوره و عدمه مع هذا التعارض التناقضى، بخلاف مسأله تعمد الإفطار، فإنّ لكلّ من هذين الكلامين نصا و ظاهرا، و العرف يجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما فى التعيينيه بنص الآخر، فإنّ ما يدلّ على «وجوب إطعام ستين مسكينا» نصّ فى وجوب الإطعام و ظاهر فى تعينه و عدم وجوب عدل له، و يرفع اليد عن هذا الظاهر بنصّ ما يدلّ على وجوب صوم شهرين، و بالعكس، و يكون نتيجة هذا الجمع وجوب كلّ من الإطعام و الصوم تخيرا، لأنّ مقتضى ارتفاع ظهور كل منهما فى التعيينيه بنص الآخر هو التخير بين الصوم و الإطعام.

فالمتحصل: أنّ إطلاقات أدله التقليد لا تدلّ على المدعى و هو التخير بين الفتويين المتعارضتين، بل هى ساقطه عن الاعتبار، فلا بد فى إثبات حجية إحدى الفتويين تخيرا من التماس دليل آخر، فالاستدلال بتلك الإطلاقات على جواز تقليد غير الأعلام مع الاختلاف فى الفتوى فى غير محله.

٢ - استلزام وجوب تقليد الأعلام للعسر

الثانى: أنّ وجوب تقليد الأعلام عسر على المكلفين، لتعسر تشخيص مفهومه و مصداقه، و كذا

تعيّر تعلم فتاواه على أهالي البلدان فضلا عن سكان القرى و البوادي، و كل حكم عسرى مرفوع، فوجوب تقليد الأعلّم مرفوع، فيجوز تقليد المفضول مع مخالفه فتواه لفتوى الأعلّم، هذا.

و فيه: أنه لا يلزم الحرج في شىء مما ذكر. أمّا من ناحيه المفهوم فلأنّ مفهوم الأعلّم من المفاهيم العرفيه، و سيأتى توضيحه «إن شاء الله تعالى» و كذا مصداقه، فإنّه لا يزيد مثونه تشخيصه على مثونه تشخيص مفهومه في سائر الموارد كالأعلّم في علم الطب و غيره من العلوم، فكما يتحقق تشخيصه هناك بالعلم و الاطمئنان و الشيعاء، فكذلك يحصل ذلك هنا بها بإضافه البينه إليها. و أمّا من ناحيه تعلّم فتاواه فلا مكان ذلك بأخذ رسالته أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها لمقلديهم.

و الحاصل: أنه لا يلزم حرج في شىء من هذه المراحل الثلاث أصلا خصوصا بعد ملاحظه اختصاص وجوب الرجوع إلى الأعلّم بالمسائل التي علم بمخالفه فتوى المفضول لفتوى الأفضل فيها، و من المعلوم انتفاء الحرج في العلم بموارد الخلاف، هذا. مضافا إلى: أنه أخصّ من المدعى، إذ لا حرج على الكل في تقليد الأعلّم، بل يختص الحرج ببعض المكلفين.

٣ - سيره المتشرعه

الثالث: استقرار سيره المتشرعه على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن أعلميته مع اختلاف العلماء في الفقاهه و الفتوى، فعدم فحصهم دليل على عدم وجوب تقليد الأعلّم.

و فيه: أنّ دعوى السيره في غير صوره العلم بالمخالفه غير بعيدة. لكنه أجنبي عن المدعى، و هو استقرار السيره على عدم الفحص في صوره العلم بالمخالفه، فإنّ دعوى السيره في هذه الصوره ممنوعه جدّاً، بل السيره على خلافه، لما ترى من عدم استعمال المريض دواء الطبيب الذي خالفه في ذلك طبيب أعلم منه، فإنّ المريض يترك ذلك الدواء و يستعمل دواء الطبيب الأعلّم.

و بالجملة: فالمتيقن من السيره هو صوره عدم العلم بالمخالفه، و هي أجنبيه عن صوره العلم بالمخالفه التي هي مورد البحث.

٤ - الروايات الإرجاعيه

الرابع: إرجاع الأئمه المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين جماعه من العوام إلى عده من

ص: ٥٦٩



أصحابهم كزراره و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم و زكريا بن آدم و غيرهم مع حضور الإمام عليه السلام، فإنّ تقليد الأعمى لو كان واجبا و لم تكن فتوى المفضل حجه لم يكن وجه للإرجاع إلى هؤلاء، إذ المفروض وجود الأعمى - و هو الإمام عليه السلام - بينهم، فحجيه فتاواهم مع وجوده عليه السلام فيهم تدلّ على حجيه فتوى المفضل مع وجود الأفضل، هذا.

و فيه أولا: أنّه لا إطلاق في أدلّه الإرجاع إلى جملة من الأصحاب، و إنّما هو إرجاع في موارد إلى أشخاص معينين، فلا إطلاق في البين حتى يتمسك به لإثبات حجيه فتوى المفضل و إن كانت مخالفه لفتوى الأفضل.

و ثانيا: أنّا نقطع بخروج صورته العلم بالمخالفة عن مورد الروايات الإرجاعية، ضرورة أنّهم «عليهم السلام» لا يرجعون شيعتهم إلى الأشخاص الذين يفتون بخلاف قولهم صلوات الله عليهم»، لكونه إرجاعا إلى الباطل الذي يحرم اتّباعه.

فالمتحصل: أنّ الاستدلال بالأخبار الإرجاعية عن حجيه فتوى المفضل مع العلم بمخالفتها لفتوى الأفضل غير سديد.

٥ - دليل الانسداد الخامس: ما عن المحقق القمي «قده» من أنّ دليل الانسداد يقتضى وجوب الأخذ بقول العالم مطلقا من غير فرق بين الأعمى و غيره، لوجود المناط - و هو الظنّ - في كليهما.

و فيه أولا: عدم تمامية دليل الانسداد، إذ من مقدماته انسداد باب العلمي، و قد ثبت في محله انفتاحه.

و ثانيا: - بعد تسليم تمامية مقدماته - أنّ النتيجة حجيه قول خصوص الأعمى، لأقربيته إلى الواقع كما سيأتى في أدله المانعين «إن شاء الله تعالى».

٦ - التمسك بآيه نفى مساواة العالم للجاهل

السادس: أنّه إذا لم يكن المفضل قابلا للتقليد كان مساويا للجاهل، و قد قال الله تعالى: «هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون» و نفى الاستواء يستلزم حجيه فتوى المفضل، إذ لو لم تكن حجه كان المجتهد المفضل مساويا للجاهل، و المفروض أنّه بمقتضى الآية الشريفه ليس مساويا

=====

للجاهل.

و فيه: أنّ الآيه الشريفه على خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ المفضول جاهل فى مقدار من العلم الّذى يكون الأفضل واجدا، له، فلو جاز تقليد المفضول لزم تساويهما، وهذا خلاف ما دلّت عليه الآيه الشريفه من نفى استوائهما.

وقد نوقش فيه بأنّ المراد نفى المساواه بين العالم المطلق و الجاهل المطلق، لا نفى المساواه بين العالم بالكل و الجاهل بالبعض كالمفضول بالنسبه إلى الفاضل، فلم يثبت نفى المساواه بينهما حتى تدلّ الآيه المباركه على عدم حجيه فتوى المفضول، فيجوز تساوى الفاضل و المفضول فى حجيه قوليهما، إذ المنفى فى الآيه الشريفه تساوى العالم و الجاهل المطلقين، لا تساوى العالم المطلق و الجاهل بالبعض، فلا تكون الآيه دليلا على عدم جواز تقليد المفضول كما هو المقصود من المناقشه.

لكن الإنصاف اندفاع هذه المناقشه، لأنّ الحمل على العالم و الجاهل المطلقين حمل على الفرض المعدوم أو النادر، فلا يمكن تنزيل الآيه على نفى المساواه بينهما، بل لا بد من حملها على العالم و الجاهل الإضافيين، فيتم الجواب المزبور و هو دلالة الآيه على نفى التساوى بين العالم و الجاهل الإضافيين، فإنّ المفضول جاهل بالنسبه إلى الأفضل، فنفى التساوى بينهما يقتضى حجيه قول الأفضل و عدم حجيه قول المفضول.

٧ - جواز تقليد عوام الشيعة لأصحاب الأئمه

السابع: ما أشار إليه صاحب الفصول «قده» من: أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصرى الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين» تقليد أصحابهم، بل كان عليهم أخذ الأحكام من الأئمه عليهم السّلام دون أصحابهم، و من المسلم رجوع عوام الشيعة فى زمان حضورهم عليهم السّلام إلى الصحابه فى مسائل الحلال و الحرام، و استقرار سيرتهم على ذلك، و يشهد بذلك روايه أبان بن تغلب و غيره من الأخبار الإرجاعيه المتقدمه فى الفصل المتقدم «ص ٥١٨ إلى ص ٥٢٢».

و فيه: أنّ رجوع عوام الشيعة إلى الصحابه فى الجمله قطعى و لا يعتريه ريب، لكنه مع ذلك لا يجدى فى إثبات جواز تقليد المفضول مع العلم بالاختلاف، ضروره أنّه يعلم ببطلان الفتوى

ص: ٥٧١

=====

المخالفه للإمام عليه السّلام و عدم صحه الأخذ بها.

و بالجمله: فهذه السيره لا تصلح لإثبات جواز تقليد المفضول مع مخالفتها لفتوى الأفضل كما هو مورد البحث.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ شيئا من الوجوه المتقدمه لا يثبت جواز تقليد المفضول مع العلم بمخالفه فتواه لفتوى الأفضل.

أدله وجوب تقليد الأعلّم:

و أما المبحث الثانى فتفصيله: أنّه قد استدل على عدم جواز تقليد المفضول مع العلم بالمخالفه بوجوه:

١ - الإجماعات المنقوله

الأول: الإجماعات المنقوله صريحا فى كلام المحقق الثانى «قده» كما حكاه المحقق الأردبيلى «قده» أيضا عن بعضهم، و ظاهرا فى كلام الشهيد الثانى «قده» المؤيد بنقل عدم الخلاف عند أصحابنا كما يظهر من السيد فى الذريعه و شيخنا البهائى، حيث قال: «و تقليد الأفضل معين عندنا». و عن المعالم «و هو قول الأصحاب المدين وصل إلينا كلامهم المعتضد بالشهره المحققه بين الأصحاب، و هو الحجيه فى المقام».

و فيه أولا: أنّه لا إجماع فى المسأله، لما مرّ آنفا من كون المسأله ذات قولين.

و ثانيا: أنّه بعد تسليم الاتفاق لا يمكن الاعتماد عليه، لقوه احتمال مدركيته، لاستدلال المجمعين عليه ببعض الوجوه التى سيأتى التعرض لها «إن شاء الله تعالى»، فلا نطمئن بكونه إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السّلام).

٢ - الأخبار

الثانى: الروايات الداله على ترجيح الأعلّم على غيره:

منها: مقبوله عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثه «قدّس سرّهم»، قال: «سألت أبا عبد الله

ص: ٥٧٢

عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما... إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

تقريب الاستدلال بها: أنها دلت على وجوب تقديم الأفقه على غيره.

و قد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

أحدها: ضعف سند الرواية بعمر بن حفص، لعدم ورود توثيق و لا جرح في حقه، فيكون مجهولا، فيشكل الاعتماد على روايته. لكن قد سبق في بحث الأخبار العلاجية الإشارة إلى مستند القوم في قبول روايته، و المعتمد من تلك الوجوه توصيفها بالمقبولة، فلاحظ ما ذكرناه هناك.

إلا أن الإشكال في دلاله المقبولة على المدعى و هو تقديم فتوى الأفضل على فتوى المفضل عند المعارضه كما سيأتى «إن شاء الله تعالى».

ثانيها: أن مورد الترجيح في المقبولة بالأفقيه و غيرها من الصفات هو الحكمان اللذان اختلفا في الحكم، و من المعلوم توقّف فصل الخصومه المذى لا بد منه على ترجيح أحد الحكمين على الآخر، إذ الحكم بالتخير لا يقطع الخصومه، بل يوجب بقاءها و استمرارها. بخلاف المقام، فإنّ التخير بين الفتويين لا محذور فيه، فلا وجه للتعدّي عن مورد الروايه - و هو الحكم - إلى ما نحن فيه من تعارض الفتويين، مع وضوح الفرق بينهما.

و الحاصل: أن مورد الروايه هو القضاء، دون الفتوى، و لا ملازمه بينهما كما لا يخفى.

ثالثها: أن الأعلمية المرجحه للقاضي في باب القضاء غير الأعلمية المرجحه للمفتى في باب الفتوى، و ذلك لأنّ الأعلمية في باب القضاء إضافيه، لكونها ملحوظه بالإضافه إلى حاكم آخر، لا إلى كل مجتهد، لا حقيقته. و في باب الفتوى حقيقته لا إضافيه، لأنّ الأعلمية في باب الفتوى ملحوظه بالإضافه إلى جميع الفقهاء، فإذا كان فقيهان في بلد و كان أحدهما. أفقه من الآخر تعين ذلك الأفقه للقضاء و إن كان من في بلد آخر أفقه منه. بخلاف الفتوى، فإنّه إذا كان من في بلد آخر أفقه تعين ذلك للمرجعيه. ففرق واضح بين الأعلمية المعبره في باب القضاء و بين الأعلمية المعبره في باب الفتوى، فإنّها في الأوّل إضافيه، و في الثاني حقيقته أى مطلقه.

فالمتحصل: أنه لا وجه للتعدى... الأعلمية المرجحه لأحد الحاكمين إلى الأعلمية المرجحه لأحد المجتهدين فى مقام الفتوى.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» من أنه يتم المطلوب - و هو مرجحه الأعلمية فى باب الفتوى كباب القضاء - بالإجماع المركب، حيث إنه لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأعلم و تقليده.

وجه الغموض ما مرّ آنفا: من كون الأعلمية فى باب القضاء مضافه، و فى باب الفتوى مطلقه و المجدى هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل.

و منها: ما عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه « فى عهده لمالك الأشر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك».

و منها: ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السّلام: «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف، و اختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال عليه السّلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا».

و تقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات واضح، لدلالاتها على تقديم قول الأفقه و الأعلم على غيره، مع التصريح فى روايه داود بتقديم قوله عند العلم بالمعارضه و الاختلاف.

و فيه: ما عرفت من مغايره الأعلمية فى باب القضاء للأعلمية فى باب الفتوى، فالتعدى من الأوّل إلى الثانى فى غير محله، و ليس المراد بقوله عليه السّلام: «أفضل رعيتك» الأعلمية، بل معنى آخر تقدّم بيانه فى التوضيح (ص ٥٥٤) فلاحظ.

و منها: ما عن البحار نقلا عن كتاب الاختصاص، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم:

«من تعلّم علما ليمارى به السفهاء، أو لياهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة».

و منها: ما عن البحار أيضا عن مولانا الإمام الجواد «عليه الصلاة و السّلام»: «أنه قال مخاطبا عمّه: يا عمّ انه عظيم عند الله أن تقف غدا بين يديه، فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأئمه من هو أعلم منك؟».

و فى كلتا الروايتين أوّلاً: ضعف السند، و ثانياً: ضعف الدلالة، لأنّ ظاهرهما هو التصدّي للخلافه التى هى منصب شامخ إلهى لا تحصل لأحد باتعاب النفس، بل هى موهبه إلهيه لا يتمصها إلا من شملته العناية الربانيه. و الإمام عليه السّلام ردع عمّه عن التصدى للخلافه بأنّ الخليفه لا- بد أن يكون أعلم من جميع الأئمّه ليقتدر على حلّ جميع مشاكلهم، و تعليم مسائلهم، و قضاء حوائجهم، و جلب مصالحهم، و دفع مفاسدهم.

و لو كان المراد إفتاء الفقيه لزم منه عدم جواز الإفتاء للمفضول أصلاً، لانحصار جواز الإفتاء بمن هو أعلم من جميع الأئمّه. و هذا كما ترى، لوضوح حجيه فتوى المفضول ما لم يعارضها فتوى الأفضل.

فتلخص: أنه لا سبيل إلى الاستدلال بالروايات على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً.

### ٣ - أقرّبه فتوى الأعلّم إلى الواقع

الوجه الثالث من الوجوه المحتج بها على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً عند التعارض: أنّ فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره. و قد تقدّم فى التوضيح (ص ٥٥٥) تقريب الاستدلال به، و الإشكال الصغرى و الكبرى عليه.

و كان على المصنّف «قده» الذى وافق جماعه من المحققين الذين تقدم ذكرهم فى منع الصغرى - و هى أقرّبه فتوى الأفضل مطلقاً من فتوى المفضول - أن يناقش فيما أفاده الشيخ الأعظم «قده» من صحه الصغرى المذكوره، و بطلان ما أفادوه من منع صحتها، ضروره توقف تسليم الإشكال الصغرى على ردّ ما أفيد فى صحتها، و إلا فلا بد من الاعتراف بصحتها.

و كيف كان فلا بأس بالإشاره إلى ما عن الشيخ «قده» فى التقريرات من تصحيح الصغرى، و هى أقرّبه فتوى الأفضل من فتوى المفضول و إن كانت موافقه للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى أعلّم الأحياء و الأموات.

و محصّل ما فى التقريرات بطوله هو: أنّ من منع الصغرى إن أراد بذلك إثبات التسويه بين الأعلّم و العالم من حيث الظن فى حدّ ذاتهما مع الغض عن الأمور الخارجيه، ففيه: أنه خلاف الضروره و الوجدان، إذ لا- ينبغى الارتياح فى أنّ لزياده العلم و البصيره بمدارك المسأله و معارضاتها

و غير ذلك زياده تأثير فى إصابه الواقع كما اعترف به المحقق الأردبيلي «فده».

و إن أراد أن قول المفضول - لانضمام بعض الظنون المستنده إلى الأمور الخارجيه إليه - يصير الظن الناشئ منه أقوى من الظن الحاصل من قول الأعلم أو مساويا له، ففيه: أن الظنون الحاصله للمقلد بملاحظه الأمور الخارجيه مما لا عبره به أصلا، بناء على كون التقليد من الظنون الخاصه الثابته حجيتها بالأدله الشرعيه، و ذلك لوجوه:

الأول: عدم الدليل على اعتبار هذه الظنون فى مقام تقويه الأماره و ترجيحها على معارضها، بعد اقتضاء الأصل عدم اعتبارها، فإنّ قوه الأماره لا تحصل إلا بمرجح داخلى كالأعلميه و الأورعيه و الأوثقيه و نحوها، أو بمرجح خارجى كتعاضدها بمثلها أو بأقواها من الأمارات المعتمره الثابته حجيتها بدليل قاطع. و شىء من هذين السببين لقوه الأماره غير موجود فى المقام.

أما الأول فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصله بمرجح داخلى.

و أما الثانى فلاّنه لا أثر للمرجح الخارجى كالشهره الموافقه لفتوى المفضول، إذ من المعلوم أن وظيفه المقلد هى التقليد دون العمل بمطلق الظن حتى يترجح ظن المقلد المتعاضد بالشهره أو غيرها، فمن أين يحصل ظن قوى يتكافأ قوه الظن الموجود فى قول الأعلم.

و أمّا ما ذكره النراقى و القمى «قد هما» من أنّ موافقه قول المفضول لقول المجتهد الآخر ربما توجب قوه الظن الحاصل من قوله، ففيه: أنه إن كان فيهم من يكون أعلم ممّن فرض أعلميته من هذا العالم أوّلا تعين عليه تقليده، و إلا فلا أثر لهذه الموافقه، لوضوح الفرق بين توافق أقوال المجتهدين و بين تعاضد الأخبار فى الترجيح على المعارض، و ذلك لاختلاف مناط القوه و الضعف فى كل منهما، إذ المدار فى قوه الأقوال حسن نظر أربابها و مهارتهم فى تمييز الصواب و الخطأ فى الأمور الاجتهاديه، و المدار فى قوه الروايه تحرّز الرّاوى عن الكذب، فتوافق المفضولين فى الرّأى لا- يوجب الظن، لأنّ هذا التوافق يحصل من أمر حدسى، و هو تقارب أنظارهم و توافق أفهامهم فى اجتهاد حكم من الأحكام. و الظن الحاصل من أمور حدسيه لا يعبأ به، فالظن الشائى الثابت فى قول الأعلم لا معارض له.

و من هنا يتضح الفرق بين تعاضد الأخبار و توافق الأقوال، فإنّ الأول يوجب تقديم الخبر المتعاضد بأخبار على الخبر المخالف له، بخلاف الثانى، فإنّ وجود المعارض و عدمه سيان فى

=====

وجوب الأخذ بقول غيرهما إذا كان أقوى.

لا- يقال: أنّ ما ذكرته هنا ينافى ما تقدم من أنّ الأصل فى التخييرات العقلية الأخذ بكل ما يحتمل كونه مرجحا، فلا وجه لعدم الأخذ بما يحتمل كونه مرجحا لقول المفضول.

فانه يقال: ما ذكرناه من الأخذ بمحتمل المرجحيه - وإن لم يقد دليل على مرجحيته - إنّما هو فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لا بين المتباينين كما فى المقام.

لا- يقال: بناء الأصحاب فى التعادل و الترجيح على ترجيح الأخبار بالمرجحات الخارجيه التى لم يقد دليل على حجيتها إذا لم تكن ممّا قام الدليل الخاصّ على عدم حجيتها كالقياس، و قول المجتهد أيضا طريق ظنى للمقلد، فما الفارق بينهما؟ فانه يقال أولا: إنّ ترجيح الأخبار بمطلق المرجحات من الداخليه و الخارجيه على القول به يستفاد من أخبار الترجيح، و من المعلوم فقدان مثل هذه الأخبار فى المقام.

و ثانيا: أنّ حجيه الأخبار إنّما هى لأجل إفادتها الظن فى نظر العاملين بها، و هم المجتهدون، و حيث اعتبر نظرهم فى جعل الطريق الظنى اعتبر نظرهم أيضا فى طلب المرجحات عند التعارض.

و أمّا حجيه أقوال العلماء للعوام فليست لأجل إفادتها الظن فى نظر القاصرين و هم العوام، بل لأجل غلبه مصادفتها للواقع نوعا، فلا وجه لاعتبار نظرهم فى طلب المرجحات.

و الحاصل: أنّ الشارع لّمّا وجد العوام قاصرى النظر فى الأمور العلميه جعل لهم أقوال العلماء طريقا تعديا باعتبار ما فيها من غلبه المطابقه للواقع، و أمرهم بالرجوع إليهم، من غير النظر و الفحص عن شىء، فكأنّه صار نظرهم عند الشارع ساقطا عن الاعتبار فى جميع المقامات.

الوجه الثانى: من وجوه عدم اعتبار ظنون المقلد الحاصله من غير الطريق الشرعى المعين له هو: أنّ تلك الظنون مما لا يكاد ينضبط بضابط، فربما يحصل له الظن من قول عامى آخر أو من الرمل و الجفر و النجوم و نحوها، و ربما يترجّح فى نظرهم المفضول بملاحظه حسبه و نسبه و اشتهاه بين العوام، و لا- سبيل إلى الاعتماد على كل ظن حاصل من غير الطريق الشرعى، لأدائه إلى مفساد عظيمه فى هذا الدين، فلا بد من المنع عن الاعتماد عليها مطلقا.

فالتبجّه: أنّ الظن الموجود فى طرف الأعلم لا يعارضه شىء من الظنون الداخليه، لأنّ الكلام إنّما هو بعد فرض تساوى الفاضل و المفضول فى جميع الجهات غير الفضل، فيجب أتباعه بحكم



=====

العقل القاطع بوجوب العمل بأقوى الأمارتين.

الوجه الثالث: إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجه الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح. نعم مقتضى الأصل الذى أسسه المحقق القمى «قده» هو كون المقلد كالمجتهد فى الأخذ بكل أماره، و لكنه لم نظفر بمن وافقه فى ذلك، إذ كلّ من جوّز التقليد جعله من الظنون الخاصه.

هذا محصل ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» و فى كلماته مواضع لا تخلو من غموض، نتعرض لاثنين منها:

الأول: قوله فى الوجه الأوّل على عدم حجيه الظنون الحاصله للمقلد بملاحظه الأمور الخارجيه: «أما الأوّل فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصله بمرجح داخلى» وجه الغموض: أنه ربما ينافى ما سيذكره بعد ذلك من قوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى بوجه آخر، لأنّ قول المفضول ربما يكون مفيدا للظن الأقوى من حيث الأمور الداخليه، مثل أن يكون قوه الظنّ مستنده إلى فحصه و بذل جهده زياده عمّا يعتبر فى اجتهاد المجتهدين من الفحص» فإنّ هذا الكلام لا يلائم ما أفاده قبيل هذا بقوله: «من المرجحات الداخليه، و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» فإنّ هذه العبارة تدلّ على نفى المرجح الداخلى الموجب لحصول الظن القوى من قول المفضول.

و مقصود من قال بحصول هذا الظن بقول المفضول المساوى للظن الحاصل من قول الأفضل أو الأرجح منه هو الظن الحاصل من مرجح داخلى أو خارجى. فنفى المرجح الداخلى بقوله:

«و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» ينافى ما أثبتته بقوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى».

و لعلّ وجه عدم تعرض المصنف لردّ ما أفاده الشيخ «قد هما» هو اعتراف الشيخ بعد كلام طويل بعدم صحه الصغرى بقوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى... إلخ».

الثانى: قوله فى الوجه الثالث: «إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجه الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح» إذ فيه: أنه كيف يمكن دعوى هذا الاتفاق مع بنائهم على تقديم مظنون الأعلميه فى التقليد؟

إلا أن يقال: إنَّ ظنَّ غير العامي يوجب التقديم، دون ظن العامي، فإنَّ وجوده و عدمه سيان.

لكن فيه: أنَّ مطلق الظن معتبر عقلا في دوران الحجج بين التعيين و التخيير، و المفروض أنَّ حججه فتوى الأعلـم من صغريات كبرى التعيين و التخيير كما أشرنا إليه سابقا، و إن كانت النسبه بين نفس فتوى الأعلـم و العالم هي التباين كطهاره الغساله و نجاستها.

#### ٤ - قبح ترجيح المرجوح على الراجح

الوجه الرابع: ما عن كشف اللثام و شرح الزبده للفاضل الصالح من: أن تقليد المفضول مع وجود الفاضل يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيتعين تقليد الفاضل.

و فيه أوّلا: أنه لو تمّ هذا الوجه كان دليلا على الكبرى المتقدمه، و هي كون قول الأعلـم أرجح و أقرب إلى الواقع من قول المفضول.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى المذى هو تقديم فتوى الأعلـم على فتوى المفضول مطلقا سواء أ كان الظنان متساويين أم كان الحاصل من فتوى المفضول أرجح، و هذا الدليل لا يشمل هاتين الصورتين، لاختصاصه بصوره أرجحيه الظن الحاصل من فتوى الأفضل من الظن الحاصل من فتوى المفضول.

إلا أن يقال: بسقوط الظنون الخارجيه الحاصله للمقلد عن الاعتبار كموافقه فتوى المفضول للمشهور، أو الميـت الأعلـم من هذا الحى الأعلـم، أو الاحتياط الموجه لأرجحيه فتوى المفضول من فتوى الفاضل، لوجوه تقدمت آنفا في الوجه الثالث، فلاحظها.

#### ٥ - وجود مزيه للأعلم تقتضى تقديمه على غيره

الوجه الخامس: ما عن علامه في النهايه من أنَّ الأعلـم له مزيه و رجحان على المفضول، فيقدم كما قدم في الصلاه.

و فيه أوّلا: أنَّ تنظيره بالصلاه يدل على استحباب تقديم قول الأعلـم على غيره، كتقديم ذى المزيه على فاقدتها في الإمامه لأجل النص.

و ثانيا: أنَّ نظر المستدل إن كان إلى الأخذ بأقوى الأمارتين، ففيه: أن مقتضى القاعده الأوّليه في تعارض الأمارتين بناء على الطريقيه هو التساقط، لا ترجيح إحداهما على الأخرى، و لذا لا يقـدم

أوثق البيتين على الأخرى، و تقديم ذى المزيه فى الخبرين المتعارضين إتما هو بالدليل الثانوى و هو الأخبار العلاجيه.

و ثالثا: أن هذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث الذى تقدم منه صغرى و كبرى، لانحلاله إلى صغرى و هى كون فتوى الأعلم ذات مزيه و رجحان، و كبرى و هى تقدم كل ذى مزيه على فاقداه.

#### ٦ - سيره العقلاء على الرجوع إلى الأعلم

الوجه السادس: بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلم عند مخالفه فتوى المفضل له، فإنه بعد البناء على عدم وجوب الاحتياط على العامى قد استقرت السيره العقلانيه على الرجوع إلى الأعلم، و عدم العمل بفتوى المفضل، كما هو كذلك فى غير الأحكام الشرعيه من العلوم و الفنون، و لم يردع الشارع عن هذه السيره مع كونها بمنظره و مرأى منه، و عدم الردع فى مثل المقام دليل الإمضاء.

و هذا الوجه أمتن الوجوه و أقواها، ثم الأصل الذى قد تقدم أن مقتضاه وجوب الأخذ بفتوى الأعلم تعيينا.

لا- يقال: إن الأصل فى دوران الأمر بين الحجيه التعيينيه و التخيرييه يقتضى التخيرييه، قياسا على دوران الأمر بينهما فى الأحكام، كما إذا دار حكم صلاه الجمعه مثلا- بين الوجوب التعيينى و التخيريى، فإنه يدفع احتمال وجوبها التعيينى بأصالة البراءه، إذ المعلوم وجوب الجامع دون الخصوصيه، لكونها مشكوكه. و كذا الحال فى المقام، فإن المعلوم هو الحجيه الجامعه بين التعيينيه و التخيرييه، إذ خصوصيه إحداهما مشكوكه، فتجرى فيها البراءه، و مقتضى جريانها هو التخير بين الأخذ بفتوى الأفضل و الفاضل.

فانه يقال: إن الحججه تاره تكون منجزه للواقع بحيث لو لم تقم على الواقع كان المرجع فى صوره الشك فيه الأصل النافى له كأصالتى البراءه و الطهاره و نحوهما، كما إذا فرض قيام الدليل على حرمه شرب التتن، بحيث لو لم يقم هذا الدليل على حرمته كان المرجع فى الشك فيه أصالة البراءه، و هذا الدليل القائم على الحرمه حجيه منجزه، إذ لا منجز للواقع إلا هذا الدليل، فلو لم يكن فى الواقع حرمه لم يكن هذا الدليل معذرا له، إذ لم يفت بهذا الدليل شىء من الواقع حتى يكون معذرا له.

و أخرى تكون معذره، كما إذا تنجز الواقع قبل نهوض هذه الحججه عليه بعلم إجمالى كبير كعلمه

بأنّ في الشريعة أحكاماً إلزامية يجب الخروج عن عهدها عقلاً أو بعلم إجمالي صغير في بعض الموارد، كالعلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة، فإذا قام دليل على وجوب صلاة الجمعة مثلاً و كان الواجب واقعا صلاة الظهر كان هذا الدليل حجه معذّره، لكونه موجبا للعذر عن فوت الواقع، و ليس حجه منجزه، إذ المفروض تنجزه بمنجز سابق.

إذا عرفت هذين القسمين من الحجه فاعلم: أنّ الحجج القائم على الأحكام الواقعيه و منها فتاوى المجتهدين - معذّره فقط، لتنجزها قبل قيام هذه الحجج بالعلم الإجمالي الكبير، فإذا دار أمر هذه الحجه بين التعيينيه و التخييريّه، فالمرجع فيه قاعد الاشتغال دون البراءه، لكون الشك في الخروج عن عهده التكليف المنجز.

فالتنجزه: الأخذ بما يقطع معه براءه الذّمّه، و هو في المقام العمل بفتوى الأعلّم.

نعم في دوران الحجه التنجزيه بين التعيينيه و التخييريّه يرجع في تعيينيتها إلى البراءه، لكون الشك في تعلق الطلب بالخصوصيه، و هو مجرى البراءه كالشك في تعلق الطلب بالمطلق كعتق الرقبه أو بالمقتد كعتق خصوص المؤمنه، فتنفى الخصوصيه بالإطلاق إن كان، و إلا فأصالة البراءه.

فالمتحصل: أنّ وجوب تقليد الأعلّم إمّا يكون من باب الاحتياط أي قاعده الاشتغال بناء على عدم تماميه الأدله الاجتهاديه القائم على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً، و إمّا يكون حكماً اجتهادياً بناء على تماميه السيره العقلائيّه على وجوب تقليده كذلك، كما عرفت أنّها أقوى الأدله و أمتنها.

تكملة:

توافق فتوى الأفضل و الفاضل، و اختلافهما

اعلم أنّ فتوى الأفضل و الفاضل تاره متوافقتان كوجوب تثليث التسيّحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، و أخرى متخالفتان كوجوب التسيّحات مرّه عند الأفضل، و ثلاث مرّات عند الفاضل، و المقلّد تاره يعلم بالموافقّه، و أخرى يعلم بالمخالفه، و ثالثه لا يعلم شيئاً من الموافقّه و المخالفه، بل يحتمل كلاّ منهما.

فإن كان عالماً بالموافقّه فليس هذا مورد النزاع في وجوب تقليد الأعلّم و عدمه، لأنّ حجيه

فتوى الفقيه تكون بنحو صرف الوجود، و مع اتفاق الفتويين يكون الجامع بينهما حجه، نظير الخبرين القائمين على حكم واحد، فكما أنه لا يجب على المجتهد أن يستند إلى أحدهما بعينه في استنباط الحكم، بل يكفيه الاستناد في ذلك إلى الجامع بينهما، فكذا في الفتويين المتوافقتين بالنسبة إلى العامى. و عليه فالبحث عن موافقه الفتويين قليل الجدوى.

و إن كان المقلد عالما بمخالفه الفتويين في المسائل المبتلى بها كإفتاء أحدهما بوجوب السوره و الآخر بعدمه، و بطهاره الغساله و نجاستها، و اعتبار العريه فى العقد و عدمه، و هكذا، فالمعروف فى هذا الفرض - بل المدعى عليه الإجماع - هو وجوب تقليد الأعلم عليه، و قد اختاره الشيخ الأعظم «قده» كما تقدم فى صدر المسأله.

و لعل الأولى التفصيل بين موافقه فتوى المفضول للاحتياط أو لمن هو أعلم من الأحياء و الأموات أو للمشهور بين الأصحاب، و عدم موافقتها لذلك، بوجوب العمل بفتوى المفضول فى الصوره الأولى، إلا- بناء على سقوط حجه فتوى الميت من جميع الجهات حتى من جهه المرجحيه، فتبقى الموافقه للاحتياط مرجحه أو موجه لعرضيه فتوى الفاضل و المفضول، لكون الاحتياط مؤمنا، بل لا يبعد حينئذ أن يكون بناء العقلاء على تقديم فتوى المفضول على فتوى الفاضل، فيصير التقديم اجتهادياً لا احتياطياً.

و إن كان المقلد جاهلاً بمخالفه الفتويين فى المسائل الابتلايه، بأن يحتمل كلاً من الموافقه و المخالفه، فينبغى لتوضيح حكمه التعرض لجهتين: إحداهما: ما يقتضيه الأصل العملى، و ثانيتهما:

ما يقتضيه الدليل الاجتهادى.

أمّا الجهه الأولى فمحصل الكلام فيها: أن مقتضى ما تقدم من تنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالى - و كون حجه فتاوى المجتهدين من باب التعذير دون التنجيز - هو معذريه فتوى الأعلم قطعاً، دون فتوى المفضول، للشك فى معذريتها الموجب لعدم حكم العقل بالاجتزاء بها فى فراغ الذمه و سقوط التكليف، بل حكمه بذلك مختص بالعمل بفتوى الأعلم، فهى حجه تعيينيه لا تخييريه.

و ليس المقام من دوران الأمر بين المطلق و المقيد حتى يجرى الأصل فى عدم وجوب المقيد كما تقدم مفضلاً فى «ص ٥٨٠».

و أما الجهه الثانيه فملخص البحث فيها: أنه قيل بعدم الجواز، استناداً إلى ما استدّلوا به على عدم

الجواز فى صورته العلم بالمخالفة فى الفتوى من عدم شمول الأدله - من الإجماع و الأقربيه و مقبوله ابن حنظله و غير ذلك - لفتوى المفضول.

لكن فىه ما لا يخفى، لأنّ عدم شمول الأدله لصورته العلم بالمخالفة إنّما هو للتعارض المانع عن شمولها للمتعارضين، بخلاف صورته الجهل بالمخالفة، لعدم العلم بالتعارض.

نعم بناء على شرطيه أعلميّه المرجع فى جواز التقليد اتّجه الاستدلال المزبور، إذ لا بد حينئذ فى جواز تقليد المجتهد من إحراز أعلميته، و مع الشك فيها لا يجوز تقليده. لكن استفاده شرطيه الأعلميّه من الأدله فى غايه الإشكال، إذ المستفاد منها اعتبار عدم مخالفه فتواه لفتوى من هو أفضل منه، لوضوح شمول دليل الاعتبار لفتوى المفضول كشموله لفتوى الأفضل، و المانع عن حجيتها الفعلية هى المخالفة لفتوى الأفضل.

فالمتحصل: جواز تقليد المجتهد فى صورته عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوى من هو أعلم منه.

و هنا أبحاث كثيره لا يسعنا التعرّض لها من أراد الوقوف عليها فليراجع ما علّقناه على تقليد العروه الوثقى.

و ينبغى التنبيه على أمور

١ - عدم جواز الرجوع إلى المفضول ابتداء

الأول: أنّه بعد فرض تماميه أدله المجوزين هل يجوز للعامى تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل أم لا؟ لأنّ هذه المسأله من المسائل الخلافية التى لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد، فلا بد للعامى العاجز عن الاجتهاد فى هذه المسأله من الرجوع فيها إلى الأفضل، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول جاز له تقليده، و إلّا فالرجوع إليه تثبت بمشكوك الحجية.

نعم إذا رجع إلى المفضول غفله عن كون المسأله خلافية و كانت فتواه موافقه لفتوى الأفضل، أو كانت فتوى الأفضل جواز تقليد المفضول صحّ عمله، بل يصح أيضا مع الالتفات إلى الخلاف فى مسأله وجوب تقليد الأعلّم، و تمسّى قصد القربه منه و لو رجاء مع المطابقه المزبوره، لموافقته عمله فى هذه الصور للحجه.

ص: ٥٨٣

=====

٢ - تعين تقليد الأعلّم و ان كان المفضول أوثق في الاستنباط

الثانى: أنه إذا كان المفضول أوثق من الأفضل في الفتوى بحسب الأمور الراجعة إلى الاستنباط، نظير كونه أكثر فحصاً من الأفضل و أبذل جهداً منه، فهل يتعين حينئذ أيضاً تقليد الأفضل أم يتخير؟ وجوه، من مزاحمه الزيادة العلميه للأوثقيه، فيتخير. و من وجود الوثوق المعتبر في الاجتهاد في الأعلّم، و عدم ثبوت مرجحيه أزيد منه، فيتعين العمل بقول الأعلّم. و من أنّ الأوثقيه في الفتوى توجب الأقربيه إلى الواقع، فيتعين العمل بقول المفضول.

و الأوجه هو الثانى، لأيدّ زياده الفحص إن كانت دخيله في الاستنباط و كان الأعلّم فاقدا لها فلا يجوز تقليده، لتقصيره في الاستنباط، و هو خلاف الفرض. و إن لم تكن دخيله في الاستنباط فوجودها و عدمها سيان، و لا تراحم الأعلّميه.

و إن شئت فقل: أنّ مرجحيه الأعلّميه معلومه، و مرجحيه الأوثقيه مشكوكه، و لا وجه لرفع اليد عن المعلوم بالمشكوك.

نعم بناء على كون مناط تقديم فتوى الأعلّم على فتوى المفضول أقربيتها إلى الواقع من فتوى غيره، و كون الأوثقيه في الفتوى موجبه للأقربيه تقدم فتوى المفضول. لكنه غير ثابت.

٣ - جواز تقليد المفضول إذا أفتى الأعلّم به

الثالث: إذا أفتى الأعلّم بعدم جواز تقليد المفضول، فلا إشكال في عدم جواز تقليده، و إذا أفتى بجواز تقليده فالظاهر جواز تقليده، و لكن في تقريرات شيخنا الأعظم «قده» حكايه عدم جوازه عن بعض معاصريه. و لم يظهر له وجه وجيه.

فإن كان نظره في ذلك إلى: أنه يلزم من وجود تقليد الأعلّم عدمه، ففيه: أنّ مورد التقليد مسأله أصوليه و هي حجيه فتوى المفضول، و ليس مورد نفس الفروع الفقهيّه حتى يلزم ذلك، كإفتاء الأعلّم بوجوب تثليث التسيّحات الأربع، و إفتاء المفضول بوجوبها مرّه واحده، فهذا التقليد نظير التقليد في مسأله البقاء على تقليد الميّت في أنّ مورد تقليد الحي هناك أيضاً حجيه قول الميّت، لا نفس الأحكام الفرعيّه.

و إن كان نظره إلى: أن الرجوع إلى المفضل خلاف حكم العقل بلزوم الرجوع إلى الأعلم، ففيه:

أنّ هذا الحكم العقلي إنّما هو لأجل مؤمّنيه فتوى الأفضل من العقوبه، و من المعلوم مؤمّنيه فتواه مطلقا و إن كانت هي حجيه فتوى المفضل.

و احتمال كون ملاك حكم العقل أقرّيه فتوى الأفضل، و هو ينافي حجيه فتوى المفضل، مندفع أولا بأنّه لم يثبت كون الأقرّيه ملاك حكم العقل بالحجيه و ثانيا بعد تسليمه لا طريق إلى إحرازها في خصوص المقام.

فالمتحصل: جواز تقليد المفضل إذا أفتى الأفضل بجوازه.

٤ - إذا قلّد أحد المتساويين ثم صار غيره أعلم

الرابع: إذا قلّم أحد المجتهدين المتساويين أو قلّم أحد الموجودين ثم صار غيره أعلم، فهل يجب العدول إلى هذا الأعلم، أم يجب البقاء على تقليد الأول، أم يتخير بينهما؟ وجوه، فعن الشيخ «قده» في التقريرات ابتناء المسأله على جواز العدول و عدمه، فعلى الأول يجب العدول، لوجود المقتضى و هو الأعلميه، و عدم المانع، إذ لا مانع منه إلا احتمال حرمة العدول، و المفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلم.

و على الثانى يشكل الأمر، لتعارض أدلّه الطرفين، فيحكم بالتخير بينهما.

لكن الأقوى الرجوع إلى الأعلم، لوجهين:

أحدهما: أنّ الدليل المعتد به على حرمة العدول - و هو الإجماع المحكى عن العلامة و العميدى - لما كان لبيبا، و المتيقن منه غير المقام، فلا يصلح للمنع عن العدول، فيجب الرجوع إلى الأعلم بلا مانع. و لا مجال لاستصحاب حرمة العدول أيضا، لاحتمال دخل التساوى في موضوع الحرمة، و هو يوجب الشك في بقاء الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، نظير احتمال دخل الحياه في جواز التقليد المانع عن جريان استصحاب جواز البقاء على تقليد الميت.

ثانيهما: كون المقام من صغريات التعيين و التخير في الحجيه المعدّريه، و قد عرفت أنّ مؤمّنيه فتوى الأفضل و معدّريتها قطعيه، بخلاف فتوى المفضل، فإنّها مشكوكه الحجيه و المعدّريه.

و الحاصل: أنه يجب العدول إلى تقليد من صار أعلم ممن قلّده، إذ بناء على وجوب تقليد الأعلم



=====

لا فرق في وجوبه بين الحدوث و البقاء.

و قد تبين مما ذكرنا: أنه إذا قلّد المفضول لتعذر الوصول إلى الأفضل، ثم تمكّن منه وجب العدول إليه، من غير فرق فيه بين ما عمل به من المسائل و ما لم يعمل به منها.

ثم إنّ هذا كله بناء على وجوب تقليد الأعلّم بحسب الدليل الاجتهادى.

و أمّا بناء على كونه أحوط فالظاهر وجوب الأخذ بالاحتياط فى المسأله الفقهيّه، و ذلك لسقوط الاحتياطين فى المسأله الأصوليه. توضيحه: أنّ جواز العدول مخالف للاحتياط، للقول بحرّمته، و جواز البقاء أيضا مخالف للاحتياط، للقول بعدم جوازه، فكلّ من جواز البقاء و العدول مخالف للاحتياط، فيسقط الاحتيطان، و تصل النوبه إلى الاحتياط فى المسأله الفقهيّه إن أمكن، كوجوب التسيّحات الأربع ثلاثا و مرّه واحده، و إلّا كما إذا دار الأمر بين المحذورين كدوران حكم الاستعاذه مثلا بين الوجوب و الحرمة فهو مخيّر بين العدول و البقاء.

٥ - تقديم الأعلّم عند تعارض الأعلّميه و الأورعيه

الخامس: إذا تعارضت الأعلّميه و الأورعيه ففى التخيير بينهما أو تقديم الأعلّم أو الأورع؟ وجوه، أقواها الثانى، و ذلك لأنّ الأورعيه إن كانت فى الاستنباط، بأن لا يكون سريع الجزم بالحكم، بل كان بطيئا متثبتا، فمرجه إلى الأوثقيه فى الفتوى، و قد تقدم فى التنبيه الثانى حكمه و هو الترجيح بالأعلّميه.

و إن كانت فى العمل بأن يكون تاركا للشبهات و المكروهات و فاعلا للمندوبات فلا دخل لهذه الأورعيه فى حجيه الفتوى التى لا تتوقف إلّا على العداله، و معرفه ما له دخل فى الاستنباط.

٦ - العبره بالأفقيّه فى كل مسأله لا فى جميع المسائل

السادس: هل العبره فى الأفقه بكونه أفقه فى جميع المسائل الشرعيه أو غالبها، أم يكفى كونه أفقه و لو فى المسأله التى يرجع فيها؟ و جهان، ففى الفصول: «أظهر هما فى كلامهم الأول، و قضيه بعض الوجوه السابقه هو الثانى، و على تقديره فالظاهر تعيين الأفقه فى البعض بالنسبه إلى البعض الذى هو أفقه فيه حتى أنّه لو كان أحدهما أفضل فى بعض العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم

العربية و علم الأصول و الرجال فلا يبعد إلحاقه بالأفقه من هذه الجهة، لما فيه من مزيد بصيره فى الفقه. و لو كان الآخر أفضل منه فى علم آخر من تلك العلوم، لم يبعد الترجيح بزياده الأفضليه، و يكون ما فيه الأفضليه أدخل فى الفقه كأصول بالنسبه إلى النحو و الصرف... و التحقيق: أنّ المرجع فى ذلك كله إلى ما يعدّ صاحبه أفقه عرفاً، و ضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع إليه متعذر على الظاهر».

أقول: إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلّم الأدله اللفظيه المشتمله على ألفاظ «الأفقه و الأفضل و الأعلّم» فحيث إنّه ليس لهذه الألفاظ حقيقه شرعيه كان المنساق منها عرفاً هو الأفقيّه فى جميع المسائل أو أكثرها. و عليه فيخرج عن موضوع أدله وجوب تقليد الأعلّم المجتهدان اللذان يكون أحدهما أعلّم من الآخر فى العبادات مثلاً، و الآخر أعلّم من صاحبه فى المعاملات، إذ ليس واحد منهما أعلّم فى جميع المسائل أو أكثرها من الآخر حتى ينطبق عليه عنوان الأعلّم، و تشمله أدله وجوب تقليده، فالعامى مختير فى تقليد أيهما شاء، و إن كان الأحوط التبعض فى التقليد بأن يقلّد كلّاً منهما فيما هو أعلّم فيه من الآخر.

و إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلّم بناء العقلاء و الأصل العقلى - أعنى به أصاله التعيينه فى الحججه المعذريه - كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الذى يكون أعلّم من غيره فى المسائل الابتلائيّه و لو مسأله واحده، فضلاً عن أعلميته فى باب من أبواب الفقه كالعبادات أو المعاملات، للعلم بحججه فتواه تعييناً أو تخيراً، بخلاف فتوى غيره، فإنّها مشكوكه الحججه، فلا يكتفى بها عقلاً فى مقام الامتثال.

٧ - المراد بالأعلم هو الأجود استنباطاً

السابع: أنّ المراد بالأعلم هل هو أقدر من غيره على تنقيح القواعد التى يستنبط منها الأحكام الفرعيّه كالقواعد الأصوليه، فإذا كان أحد المجتهدين أكثر اقتداراً من غيره على تشييد القواعد الأصوليه فهو أعلّم ممّن لا يكون مثله فى الاقتدار المزبور؟ أم المراد بالأعلم من يحصل له الجزم بالحكم بأن يستنبط الحكم من الأدله بنحو الجزم و اليقين، بخلاف غيره ممّن يستنبطه من تلك الأدله بنحو الظن، فيكفيه الاستنباط لا تختلف، و الاختلاف إنّما

هو فى الإدراك، لأنه فى أحدهما قطعى و فى الآخر ظنى.

أم المراد بالأعلم من هو أسرع استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنّ الأعلم يستنبط حكم مسأله فى نصف ساعه، و غيره يستنبطه فى ساعه مثلا، فالمراد بالأعلم حينئذ هو أسرع استنباطا من غيره.

أم المراد به من هو أكثر استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنه استنبط حكم ألف مسأله، و غيره استنبط حكم تسعمائه مسأله، فمن استنبط الألف فهو أعلم ممن استنبط أقل من ذلك، فالمدار فى الأعلميه حينئذ على أكثره عدد الأحكام المستنبطه فعلا.

أم المراد به من يكون أشد مهارة من غيره فى تطبيق الكبريات على صغرياتها، و تشخيص موارد الأصول حتى لا يجرى أصل البراءه مثلا فى مورد قاعده الاشتغال و بالعكس. و لا يجرى الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى، و هكذا.

لا سبيل إلى ما عدا الأخير، إذ فى الأول: أنّ المدار فى الاجتهاد إنما هو على الاستنباط الفعلى من الأدله، دون تشييد المباني و تنقيح القواعد مع عدم الاقتدار على تطبيقها على الفروع، فإنه اجتهاد فى مقدمات الاستنباط، و ليس اجتهادا فى نفس الفروع، فالأصولى الذى يستفرغ وسعه فى تحرير القواعد الأصوليه و تهذيبها - و لكنه قاصر عن تطبيقها على الفروع - ليس بأعلم ممن يقدر على التطبيق المزبور و إن لم يكن مثله فى تحرير القواعد الأصوليه.

و فى الثانى: أن الجزم بالحكم المستنبط ليس مناطا للأعلميه، بل المناط هو القدره على إقامة الحجه على الحكم، فمن اقتدر على إقامة الحجه على الحكم دون غيره فهو أعلم، سواء حصل له الجزم بالحكم أم الظن به، فلا عبره بشده الانكشاف و ضعفه.

و فى الثالث: أنه لا- عبره بأسرعيه الاستنباط مع فرض تساويهما فى كفيته و استخراج الفروع من الأصول، إذ لا دخل لسرعه الاستنباط لا عقلا و لا ببناء العقلاء فى أمر التقليد.

و فى الرابع: أنّ كثره عدد الأحكام المستنبطه ليست مناطا للأعلميه مع فرض كون غيره أجود استنباطا منه، و إن كان عدد ما استنبطه من الأحكام قليلا، فإن مجرد كثره الاستنباط مع أجوديه استنباط غيره لا توجب العذر و الأمن من العقوبه عقلا بحيث يحكم بالإجزاء، بل الموجب لهما فى نظره هو الأجوديه.

فالمتعين هو الاحتمال الأخير، فإنّ الأعلم فى سائر الفنون أيضا من يكون أشد مهارة فى تطبيق

الكبريات على صغرياتها، فإنّ الطيب الأعم من سائر الأطباء عند العرف هو أشدّ مهاره في تطبيق القواعد و الكليات الطبيه على صغرياتها، لا من هو أعلم بالكليات مع قصوره عن تطبيقها على مصاديقها، فإنّ الناس لا يرجع إلى طيب لا يقدر على تشخيص المرض و لو مع كونه أعلم من غيره في كليات الطب. و هذا المعنى يراد في المقام أيضا، لكونه مؤمنا من العقاب بنظر العقل و العقلاء دون غيره من المعانى المحتمله في الأعم.

و لعلّ ما عن الشيخ الأعظم «قده» يرجع إلى هذا المعنى الذي جعلناه متعينا، قال في التقريرات:

«الأعم من كان أقوى ملكه و أشدّ استنباطا بحسب القواعد المقرره، و نعى به من أجاد في فهم الأخبار مطابقه و التزاما، إشاره و تلويحا، و في فهم أنواع التعارض، و تميز بعضها عن بعض، و في الجمع بينهما بإعمال القواعد المقرره لذلك مراعىا للتقريبات العرفيه و نكاتها، و في تشخيص مظان الأصول اللفظيه و العمليه، و هكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد. و أمّا أكثر الاستنباط و زياده الاستخراج الفعلى مما لا مدخله له».

اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى، و المعروف بين الأصحاب الاشتراط (٢)، و بين العامه

\* تقليد الميت

(١). الغرض من عقد هذه الفصل التعرض لشرطيه الحياه فى مرجع التقليد و عدمها على تفصيل سيأتى «إن شاء الله تعالى». و ليعلم أنّ موضوع الكلام فى هذه المسأله - بالنظر إلى أدله الأقوال - هو المجتهد القادر على استعمال حكم جواز تقليد الميت و عدم جوازه، و أمّا العاجز عن استنباطه فهو كالعاجز عن استنباط حكم تقليد الأعلم من الأدله، حيث إنّ وظيفته الرجوع إلى ما يستقل به عقله، فإمّا أن يقطع بتساوى الميت و الحى فى حجيه الفتوى، و إمّا أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الحى، لدخل الحياه بنظره فى مرجع التقليد. و إمّا أن يتردد فى دخل الحياه و عدمه فيه، كما إذا تردد فى دخل أفضليته من سائر المجتهدين فى مرجعيته.

فعلى الأول يجوز تقليد الميت. و على الثانى و الثالث يجب الرجوع إلى الحى فى الأحكام الفرعيه، و لو كانت فتواه فى مسأله تقليد الميت الجواز جاز للعامى التعويل على هذه الفتوى و العمل فى الفرعيات بفتوى الميت، لاتصافها بالحجيه حينئذ بفتوى الحى.

(٢). يعنى: مطلقا، فى قبال التفصيل بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، فالمسأله كانت ذات قولين و هما الجواز مطلقا و العدم كذلك، قال شيخنا الأعظم «قده»: «و من جمله

عدمه (١)، و هو (٢) خيره الأخباريين و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل (٣):

الشرائط حياه المجتهد، فلا- يجوز تقليد الميت على المعروف بين أصحابنا، بل فى كلام جماعه دعوى الاتفاق أو الإجماع عليه»(١).

(١). أى: عدم الاشتراط، لاقتصارهم على تبعيه أئمتهم الأربعة، و هو يدلّ على عدم أهليه غيرهم للتقليد، مضافا إلى دلالته على حجيه آراء الأموات.

(٢). أى: عدم الاشتراط يكون مختار أصحابنا المحدثين و بعض الأصوليين كالمحقق القمى فى القوانين و جامع الشتات. و لو كان فى المسأله إجماع على عدم الجواز لم يقدح فيه مخالفه المحدثين و المحقق القمى. أمّا عدم قدح مخالفه المحدثين فيه فلاّن التقليد المعتمد عندهم هو أخذ الروايه من المجتهد لا الفتوى التى هى إخبار عن أحكام الله تعالى بحسب الاعتقاد الناشئ من الخبر أو غيره من مقدمات نظريه توجب إذعانه بالحكم الشرعى، و من المعلوم أنّه لا- يعتبر فى جواز العمل بالروايه حياه الراوى، بل يعتبر فيها شروط أخرى كالضبط و القدره على النقل بالمعنى و غيرهما.

و على هذا لا- يكون تجويز الرجوع إلى الأموات كفتاوى ابن بابويه و نحوها مخالفه للاتفاق الذى ادّعاه جمع من الفقهاء الأصوليين على حرمة الرجوع إلى الأموات، فان المقصود منه حرمة الرجوع إلى فتاواهم لا إلى رواياتهم، فلو التزام المحدثون بأنّ التقليد هو العمل بفتوى المجتهد لا أخذ الروايه منه لقالوا بعدم حجيه أقوال الأموات كما يقوله أصحابنا اعتمادا على أصاله عدم الحجيه و نحوها.

و أمّا عدم قدح مخالفه المحقق القمى فلاّنّه «قده» جعل مبنى الجواز انسداد باب العلم، و وصول النوبه إلى كفايه الظن بالحكم الشرعى، سواء حصل من رأى الميت أم الحى، إذ المفروض حصول الظن بالحكم الواقعى بفتوى كل منهما. و حيث إنّ أصل المبنى باطل عنده غيره - لانفتاح باب العلمى - لم ينفذ دليل الانسداد لإثبات حجيه آراء الأموات، و ملازمه الاقتصار على فتاوى الأحياء.

(٣). ثلاثه كما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم «قده» أحدها: ما حكى عن الفاضل

منها: التفصيل بين البدوى، فيشترط، و الاستمرارى فلا يشترط (١).

و المختار ما هو المعروف من الأصحاب (٢)، للشك في جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه (٣)، و لا مخرج عن هذا الأصل إلا ما استدلّ به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفه:

التونى، و ثانيها: ما حكى عن المحقق الأردبيلى و العلامة، و ثالثها: التفصيل المذكور فى المتن، حكاها السيد صدر الدين فى شرح الوافيه عن بعض معاصريه، و هو الذى قال به المتأخرون من المجوزين لتقليد الأموات مع بعض القيود و التفاصيل.

قال الشيخ - بعد حكايه الجواز مطلقا عن المحدثين و منهم سيدنا الجد المحدث الجزائرى «قده» - ما لفظه: «و وافقهم التونى إذا كان المجتهد ممّن لا يفتى إلا بمنطوقات الأدلّه و مدلولاتها الصريحه أو الظاهره كالصدوقين. و إن كان يفتى بالمداليل الالتزاميه غير البيئه فمنع عن تقليده حيّا كان أو ميتا. و ذهب الأردبيلى و العلامة فيما حكى عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحى مطلقا أو فى ذلك الزمان، و الفاضل القمى «ره» أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى، سواء حصل من قول الميت أو الحى فهو من المجوزين مطلقا...».

و بناء على جواز التقليد الاستمرارى توجد تفاصيل سيأتى التعرض لها فى التعليقه.

(١). حكى فى تقريرات شيخنا الأعظم عباره السيد الصدر هكذا: «و مال بعض المتأخرين إلى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذى قلده فى حياته، و عدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته. و هو قريب».

(٢). و هو اشتراط الحياه فى مرجع التقليد مطلقا، بلا فرق بين البدوى و الاستمرارى، و غيره من التفصيلين.

(٣). أى: جواز تقليد الميت، و المراد بهذا الأصل هو أصاله عدم الحجيه الجاريه فى جميع موارد الشك فى الحجيه، و تقريب الاستدلال بهذا الأصل كما تقدم فى مسأله تقليد الأعلام، فلا حاجه إلى الإعاده.

أدله جواز تقليد الميت

١ - استصحاب جواز التقليد

(١). ينبغي تقديم أمر قبل توضيح المتن، وهو: أنّ هذا الاستصحاب يمكن تقريره بوجوه، يجرى بعضها في كلّ من التقليد البدوي والاستمراري، و يجرى بعضها في التقليد الابتدائي خاصة كما سيظهر «إن شاء الله تعالى».

قال شيخنا الأعمش في تقرير الاستصحاب: «و تقريره من وجوه، فإنّه تارة يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه، و أخرى يراد انسحاب حكم المستفتى، و ثالثه يراد انسحاب حكم المفتى. فعلى الأخير يقال: إنّ المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الأخذ بفتواه، و العمل مطابقاً لأقواله، و قد شكّ بعد الموت أنّه هل يجوز اتّباع أقواله أو لا، فيستصحب. كما أنّه يستصحب ذلك عند تغيير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و الشيب و نحوها.

و على الثاني يقال: إنّهُ للمقلّد الفلاني كان الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني، و نشك في ذلك، فنستصحب حكمها.

و على الأوّل يقال: إنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني، و نشك ذلك، فنستصحب حكمها.

إلى غير ذلك من وجوه تقريراته، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المكتوب في رساله الفلانيه كان جائز العمل فنستصحب جواز العمل به بعد الموت».

و لا يخفى أنّ صاحب الفصول قرّر الاستصحاب تارة في حكم المفتى و أخرى في الحكم المستفتى فيه، و تعرّض للأوّل بتقريبين في التقليد الابتدائي، و ناقش فيه بأنّه لا يمكن تسريته إلى المعدومين في حياه المجتهد، إذ فيه شبهه التعليق، و تعرّض للثاني في التقليد البقائي و ارتضاه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المستفتى. و لعلّه لا تحاده حكما مع حكم المفتى.

قال في الفصول: «حجه القول بجواز تقليد الميت أمور، منها: الأصل، و مرجعه إلى



استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحياه، وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي، نظرا إلى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحياه، فيستصحب. وقد يعتبر وصفا لقوله، نظرا إلى كونه مما ثبت جواز التقليد فيه حال الحياه، فيستصحب. و حيث إنّ الوصف الأول من عوارض النفس، و الثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحياه انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب» ثم ناقش فيه بما أشرنا إليه.

و هذه العبارة كما ترى ظاهره في جعل المستصحب حكم المفتي باعتبارين: أحدهما كونه جائز التقليد، و ثانيهما: جواز متابعه رأيه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المستفتي.

و قال بعد جملة من كلامه: «و اعلم أنّ ما قرّناه من المنع من تقليد الميت إنّما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر، و إليه ينصرف إطلاق كلام المانعين. و أمّا استدماه تقليده المنعقد حال حياته إلى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعه، للأصل، لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته، فيستصحب إلى ما بعد موته» و هذا هو الحكم المستفتي فيه.

و كيف كان فتعرض المصنف «قده» للاستصحاب في التقليد الابتدائي ناظر إلى فرض المستصحب جواز التقليد الثابت في حق العامي المستفتي، و إن كان يجري أيضا في تقريره الآخر و هو استصحاب حكم المفتي أعني حجيه رأيه، لكونه فقيها جامعا للشرائط.

و أمّا جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الفرعية التي أفتى بها المجتهد فقد تعرض له المصنف في التقليد البقائي وفاقا لصاحب الفصول.

إذا اتضح ما ذكرناه فنقول في توضيح المتن: إنّ جواز تقليد المجتهد حال حياته كان قطعيا لهذا العامي، و بعد موته يشك في ارتفاع هذا الجواز، فيستصحب. و يكون المقام من قبيل الشك في رافعيه الموجود، ضروره أنّ الشك نشأ من الموت.

ثم إنّ هذا الاستصحاب يكون تنجيزيا تاره و تعليقا أخرى، فان كان الجاهل مدركا للمجتهد الميت - مع كونه مكلفا لكنه لم يقلده - كان استصحاب جواز تقليده تنجيزيا، لفرض أنّ هذا العامي كان مكلفا بالتقليد و كان هذا الميت في حال حياته جامعا لشرائط المرجعيه في الفتوى. و إن كان الجاهل المدرك للمجتهد غير مكلف بالتكاليف الشرعيه، لكونه صبيّا أو مجنوناً في عصر المجتهد كان استصحاب جواز تقليده تعليقا.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «و ربما استدللّ عليه - أى على جواز تقليد الميت - بعض من انتصره بوجهه، أقواها وجه أحدها: الاستصحاب، لأن المجتهد فى حال حياته كان جائز التقليد و لا دليل على ارتفاع الجواز بالموت، فيستصحب» (١).

(١). هذا الضمير و ضمير «تقليده» راجعان إلى المفتى.

(٢). الضمير للشأن، و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب، و قد أفاده الشيخ الأعظم «قده» بقوله: «من عدم جريانه فيما يحتمل مدخلية وصف فى عنوان الحكم كالحياه فيما نحن فيه» (١). و توضيحه: أنه قد تقرّر فى آخر بحث الاستصحاب اعتبار بقاء الموضوع أى معروض المستصحب، إذ بدونه لا يصدق «إبقاء ما كان» و لا «نقض ما علم سابقا» على رفع اليد عنه، فإذا علم بعداله زيد ثم شك فى بقاء عداله عمرو كان أجنبيًا عن الاستصحاب، و عليه فإذا علم بارتفاع الموضوع أو شك فى بقاءه لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك فى الأول، و الشك فى صدقه فى الثانى.

و فى المقام يكون موضوع جواز التقليد و كذا حجيه رأيه هو الرأى، لقيامهما بالرأى الرأى متقوم بالحياه، لكون الرأى هو الإدراك القطعى أو الظنى الحاصل للمجتهد من النظر فى الأدله، و موطن هذا الإدراك هو الذهن الذى يكون من القوى الجسمانيه التى تذهب بالموت، بل بالمرض أيضا، فمع انتفاء الحياه ينتفى الرأى الذى هو موضوع المستصحب. و لا ريب فى اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب بالنظر العرفى الذى يبنى عليه فى باب الاستصحاب و نحوه. نعم بناء على النظر العقلى الدقى يكون الرأى متقوما بالنفس الناطقه الباقية بعد الموت، لأنها من المجردات، و ليست جسما حتى يتطرق إليها البوار و الفناء، فهى روحانيه البقاء و إن كانت جسمانيه الحدوث.

فان قلت: إن منع تقليد الميت - لعدم بقاء الرأى بالنظر العرفى - غير سديد، لأنه ينافى صحه استصحاب بعض الأحكام الثابته للمجتهد فى حال حياته كطهاره بدنه و نحوها.

وجه المنافاه: أن الموت لو كان موجبا لانعدام الشخص و صيروره الميت و الحى حقيقتين

له (١)، لعدم بقاء موضوعه (٢) عرفاً، لعدم (٣) بقاء الرأى معه، فإنّه (٤) متقوم بالحياه

متغايرتين لم يجز أيضا استصحاب جواز نظر زوجته إليه مثلاً، لأنّ جواز النّظر إلى الزوج منوط بوجوده، فلو صار حقيقه أخرى حرم على الزوجه النّظر إليه. و حيث إنّ جواز نظر الزوجه إلى زوجها الميت من المسلّمات كشف ذلك عن عدم مغايره الميت للحى بحيث يعدّان حقيقتين متغايرتين، و أنّهما حقيقه واحده و موضوع واحد، و يكون الموت و الحياه من الحالات المتبادله على هذا الإنسان الخاصّ، لا من مقومات الموضوع حتى ينتفى بالموت حقيقه. و عليه فلا بد من تجويز تقليد الميت بقاء.

قلت: لا منافاه بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت و بين جواز نظر زوجته إليه، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيه المتعلقة بالمكلف تكون على قسمين، أحدهما: أن تكون ثابتة للشخص باعتبار إدراكاته. ثانيهما: أن تكون ثابتة له باعتبار بدنه و جسمه. فان كان الحكم من القسم الأوّل لم يجز استصحابه بعد الموت و ترتيب أثره عليه، لأنّ الرأى بنظر العرف ينعدم بالموت، فلا- معنى لاستصحاب جواز تقليده مع عدم موضوعه. و إن كان الحكم من القسم الثانى جاز استصحابه، لبقاء موضوعه - و هو الجسم - بعد الموت.

و الحاصل: أنّ الحاكم ببقاء الموضوع و ارتفاعه فى باب الاستصحاب لما كان هو العرف، فلا بد من الرجوع إليه لمعرفة أنّ الموضوع باق أم لا- و المفروض أنّ العرف يحكم فى بعض الموارد بكون الموت و الحياه من الحالات المتبادله على موضوع واحد كالعنيه و الزبيبه العارضتين على جسم واحد، فيستصحب حكم هذا الجسم. و يحكم فى بعض الموارد بأنّ الحياه مقومه للموضوع كما فى المقام، إذ لا بقاء للرأى بعد الموت، فلا معنى لاستصحاب جواز تقليده.

(١). أى: لاستصحاب جواز تقليد الميت، و قوله: «لعدم» تعليل ل «لا مجال».

(٢). أى: موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الرأى فإنّه حيثه تقييده فى مرجع التقليد، و قوله: «عرفاً» قيد ل «عدم بقاء» يعنى: أنّ عدم بقاء الرأى يكون بنظر العرف لا بنظر العقل.

(٣). تعليل لقوله: «لعدم بقاء موضوعه عرفاً» و ضمير «معه» راجع إلى الموت.

(٤). أى: فإنّ الرأى الذى هو موضوع جواز التقليد متقوم بالحياه بنظر العرف.

بنظر العرف - و إن لم يكن كذلك (١) واقعا - حيث (٢) إنَّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه.

و لا- ينافي ذلك (٣) صحه استصحاب بعض أحكام حياته كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إليه (٤)، فإنَّ (٥) ذلك إنَّما يكون فيما لا يتقوّم بحياته عرفا بحسبان (٦) بقائه ببدنه الباقي بعد موته، و إن احتمل (٧) أن يكون

(١). أى: و إن لم يكن الرأى متقوّمًا بالحياه بنظر العقل، ف «واقعا» يعنى عقلا.

(٢). تعليل لقوله: «فانه متقوم بالحياه» و ضمير «أهله» راجع إلى العرف.

(٣). أى: و لا- ينافي عدم بقاء الرأى بالموت صحه استصحاب...، و هذا إشاره إلى توهم مقايسه استصحاب بقاء الرأى باستصحاب طهارته و نجاسته، و قد عرفته بقولنا: «فان قلت: ان منع تقليد الميت لعدم بقاء الرأى بالنظر العرفى... إلخ».

(٤). الضمائر من «حياته» إلى هنا راجعه إلى المفتى، و المقصود من استصحاب طهارته ما إذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشكّ في إصابه قذاره به - غير النجاسه الناشئه من الموت - فإنّه يصحّ استصحاب تلك الطهاره إن كان لها أثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالأغسال الثلاثه.

(٥). أى: فإنَّ صحه استصحاب بعض أحكام حال حياته إنَّما يكون فى الأحكام غير المتقومه عرفا بالرأى و الإدراكات، و هذا تعليل لقوله: «و لا ينافى» و دفع للتوهم المزبور، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «قلت: لا منافاه بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت... إلخ».

ثم إن هذا الوهم و جوابه مذكوران فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده».

(٦). أى: باعتقاد العرف بقاء موضوع الحكم بجواز نظر زوجته إليه بعد الموت، و عدم اعتقادهم بقاء الرأى بعد الموت، و من المعلوم أنّ المناط فى بقاء معروض المستصحب هو العرف، لا العقل، و لا الموضوع الدليلى.

(٧). يعنى: يحتمل دخل الحياه عقلا فى عروض هذه الأحكام، فإنَّ الزوجيه عارضه على الزوج الحى، فلا بد من دوران أحكام الزوجيه - كجواز النّظر - مدار الزوج حال حياته، و لازمه عدم جواز الاستصحاب حتى فى مثل جواز نظر الزوجه إلى زوجها الميت بمجرد

للحياه دخل فى عروضه (١) واقعا. و بقاء (٢)الرأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً، و لذا (٣) لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأى أو ارتفع لمرض أو هرم

الموت. إلا أن المصحح لهذا الاستصحاب هو بقاء الموضوع بنظر العرف، و أن جسد الزوج بعد زهوق الروح هو عين جسده قبل زهوق الروح، و أن عروض الزوجيه حال الحياه كاف فى بقائها و بقاء أحكامها حال الممات.

(١). أى: عروض ما لا يتقوم بحياه المفتى كطهارته و نجاسته غير المتقومتين بالحياه.

(٢). الواو للحاليه، أى: و الحال أن بقاء الرأى لا- بد منه فى جواز التقليد، لكون الرأى موضوعاً له. و غرضه أن بقاء التقليد لا يمكن قياسه بجواز نظر الزوجه إلى زوجها - بعد موته - بالاستصحاب، للفرق بينهما بأن الجواز فى النظر متقوم بالجسد الباقي بعد الموت إلى مده، بخلاف الرأى، فإنه يزول بالموت، و المفروض موضوعيه الرأى لجواز التقليد.

(٣). أى: و لأجل لزوم بقاء الرأى و لا بديته فى جواز التقليد قطعاً لا يجوز التقليد فى موارد تبدل الرأى، و غرضه إقامة الشاهد على اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد، و افتراق المقام بنظر العرف عن الأحكام المتعلقة بالجسد، سواء كان مع الروح أم بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الإجماع على بطلان التقليد و حرمة فيهما مع أن المجتهد حتى يرزق.

الأول: ما إذا تبدل رأيه، كما إذا كان قائلاً بكفايه تسيحه واحده فى الركعتين الأخيرتين، ثم عدل إلى اعتبار التلث، فإنه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الأول لمجرد أنه رأى استنبطه من الأدله، بل عليه الرجوع إلى الرأى الثانى، و أن الرأى الأول قد انعدم، و المدار فى التقليد هو الرأى الفعلى.

الثانى: ما إذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض أو هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض أيام المشيب، فإنه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق، بل عليه الاحتياط أو العدول إلى مجتهد آخر. و فرق ارتفاع الرأى مع تبدله هو حدوث رأى آخر فى التبدل، و هو كثير فى المجتهد، فإن كثره اشتغاله و شدّه قوه استنباطه ربما توجب مزيد بصيره له بالأدله، فيستظهر منها ثانياً غير ما استنبطه أولاً. و هذا بخلاف ارتفاع الرأى، فإنه يضمحل الرأى

و بالجمله (٢): يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه (٣)، و يكون حشره فى القيامة إنَّما هو من باب إعادته المعدوم (٤) و إن لم يكن (٥)

بالنسيان من دون استنباط آخر يوجب تأكد الرأى الأوّل أو تبدله برأى آخر.

و الحاصل: أنّه لو لم يكن للرأى دخل موضوعى فى جواز التقليد لم يكن وجه لارتفاعه بارتفاع الرأى أو تبدله، و عليه فلا موضوع لتقليد الميت.

(١). قيد لقوله: «لا يجوز التقليد».

(٢). هذا إلى قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما أفاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه... إلى قوله: إجماعاً».

(٣). أى: موضوع الرأى الذى هو موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الحياه.

(٤). و امتناع إعادته عند بعض من القضايا الضرورية كما فى منظومه الحكيم السبزوارى «ره» و هى محل بحث عندهم، و على كلّ لا يرتبط المعاد الجسمانى به. قال المحقق الطوسى «قده» فى التجريد فى مسأله صحه العدم على العالم: «و الإمكان يعطى جواز العدم، و السمع دلّ عليه. و يتأوّل فى المكلف بالتفريق كما فى قصه إبراهيم عليه السلام».

و على هذا فيصدق هلاك المكلف بتفريق أجزائه، و يكون إعادته بتأليفها كما فى سؤال إبراهيم «على نبينا و آله و عليهم السلام» عن كيفية إحياء الموتى فى دار الآخرة، و أمره تعالى إياه بأخذ أربعة من الطير و تقطيعها و تفريق أجزائها، و مزج بعض الأجزاء ببعض، و وضعها على الجبال، ثم أمره بدعائها إليه، فمیز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر، و جمع أجزاء كل طير حتى كملت البينه التى كانت عليها أولاً، ثم أحيها، هذا.

مضافاً إلى بقاء الأجزاء الأصلية التى لا تتلاشى بالموت، و لا يعرض عليها الخراب.

(٥). أى: و إن لم يكن الرأى منتفياً بالموت حقيقة، لأنّ الرأى لا يكون متقوماً بالحياه فى نظر العقل، بل هو متقوم فى نظره بالنفس الناطقه الباقية التى لا تفنى بالموت، لأنّها من المجردات، قال سيد البشر صلى الله عليه و آله و سلّم: «خلقتم للبقاء لا للفناء» و ليس الموت إلاّ الانتقال من دار إلى دار، و من نشأه دنيويه إلى نشأه أخرى برزخيه كما قال جلّ

كذلك حقيقته، لبقاء موضوعه و هو النفس الناطقه (١) الباقية حال الموت، لتجرده. و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدى (٢) بقاء النفس عقلا في صحه الاستصحاب

و علا: (و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون). و على هذا فموضوع الرأى و هو النفس الناطقه باق، و لا يرتفع بالموت، و مقتضاه جواز تقليد الميت.

إلا أن المرجع في تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف، لا العقل. و قد عرفت أن موضوع الرأى عرفا هو الحياه، فلا مجال لاستصحاب جواز التقليد بعد الموت أصلا.

(١). قال العلامة في تعريفها: «فإنّ الجوهر إما أن يكون مفارقا في ذاته و فعله للماده و هو المسمّى بالعقل، أو مفارقا في ذاته لا في فعله، و هو النفس الناطقه، فإنّها مفارقة للماده في ذاتها و جوهرها دون فعلها، لاحتياجها إلى الآله في التأثير». فالنفس في أوّل حدودها بحدوث الجسم - بمقتضى كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء - إنسان طبيعي يحتاج إلى ماده جسمانيه تدبّرها، فهي حينئذ عقل هيولانى و بالقوه، فإذا خرجت من القوه إلى الفعل و أدركت الكليات صارت عقلا بالفعل، و هي في هذه المرحله غير مرهونه بماده، و تكون خارجه عن المواد و دار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

و على هذا فمدركات المجتهد و آراؤه إن كانت كليّه فهي قائمه بالعاقله المجرده عن الماده. و إن كانت جزئيه أو كليّه منبعثه عن مدارك جزئيه - من آيه خاصه أو روايه مخصوصه - لا قيام لهما إلا بالخيال أو الوهم المدركين للصور الجزئيه و المعانى الجزئيه، فكذلك، لاتحاد الملكات مع النفس، لما تقرر في محله من أن قوى النفس الباطنيه من شئون النفس و مراتبها، فانها في بساطتها كل القوى. هذا مجمل الكلام، و ان شئت التفصيل فراجع ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» في المقام مبتيا على كلام صدر المتألهين.

و المقصود من هذا الموجز إثبات بقاء آراء المجتهد بعد الموت لتجردها، و المانع عن الاستصحاب إنّما هو اعتبار النّظر العرفي فيه لا العقلي.

(٢). هذا متفرع على قوله: «ان المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف».

مع عدم مساعده العرف عليه (١)، و حسابان (٢) أهله أنّها غير باقيه، و إنّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل (٣) جيدا.

لا يقال (٤): نعم، الاعتقاد و الرأى و إن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه (٥)، إلا أنّ حدوثه (٦) فى حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته كما هو الحال فى الروايه (٧).

(١). أى: على بقاء النفس، لأنّ العرف يعتقدون بفناء الإنسان بجميع شئونه، لأنّ الهلاك الحقيقى لكل شىء، يقتضى انعدامه بتمام شئونه، لا بوار الجسد و بقاء النفس.

(٢). معطوف على «عدم» يعنى: و مع حسابان. ثم إنّ الإيجاز الذى يراعيه المصنف «قده» رعايه كامله يقتضى حذف «أهله» و الاقتصار على «و حسابانه». و ضمير «أهله» راجع إلى العرف، و ضميرا «أنها، انعدامها» راجعان إلى النفس.

(٣). الظاهر أنّ الأمر بالتأمل لأجل الإمعان فى المسأله و عدم خلط الأنظار العرفيه الساذجه بأنظار أهل المعقول حتى لو كانت ملتزمه مع الخطابات الشرعيه، فلا يقصد من الأمر بالتأمل القدح فى اعتراضه على الاستدلال بالاستصحاب.

(٤). غرض المستشكل تسليم زوال الرأى بارتفاع الحياه، لتقومه بها، لكن مع ذلك يمكن إثبات جواز تقليد الميت بدعوى كفايه حدوث الرأى حال الحياه فى جواز تقليده حال موته كما هو الحال فى الروايه، حيث إنّ حياه الراوى ليست شرطا مطلقا - حدوثا و بقاء - فى جواز نقل الروايه عنه، بل حياته حال نقل الروايه كفايه فى جواز نقلها بعد موته، فليكن جواز التقليد كذلك أيضا، يعنى: أنّ حدوث الرأى فى حال الحياه علّه محدثه و مبقيه لجواز تقليده بعد موته، بلا حاجه إلى وجود الرأى الفعلى حتى نحتاج فى إثباته إلى الاستصحاب.

(٥). أى: موضوع الرأى. و الجملة من قوله: «الاعتقاد» إلى هنا بيان لقوله: «نعم» و الاختصار يقتضى الاقتصار على كلمه «نعم» بأن يقال: «نعم، إلا أنّ حدوث الرأى...».

(٦). أى: حدوث الرأى بالاستنباط كاف... إلخ.

(٧). حيث لا يعتبر فى صحه الروايه و جوازها حياه الراوى.



فإنه يقال (١): لا شبهه في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأى والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون و تبدل و نحوهما لما جاز (٢) قطعاً (٣) كما أشير إليه آنفاً.

هذا (٤) بالنسبة إلى التقليد الابتدائى.

و أما الاستمرارى فربما يقال: بأنه (٥) قضيه استصحاب الأحكام

(١). هذا جواب الإشكال، و حاصله: أن قياس التقليد على نقل الروايه مع الفارق، و توضيحه: أن روايه الأحاديث لا تتوقف إلا على الحياه آناً، بخلاف جواز التقليد، لكون الرأى و الاعتقاد جهه تقيديه لجواز رجوع العامى إلى المجتهد، و من المعلوم أن كل حكم تابع لموضوعه وجوداً و عدماً، و إلا لم يكن موضوعاً، و هذا خلف. و لذا لو زال الرأى بجنون أو هرم أو مرض، أو تبدل بالرأى الآخر لما جاز تقليده قطعاً، لا ابتداءً و لا بقاءً، فإن بطلان التقليد بالجنون و غيره من العوارض ليس لدليل تعبدى، بل من جهه اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد.

و مع هذا الترتب كيف يدعى كفايه حدوث الرأى فى حال الحياه لجواز التقليد إلى الأبد؟ فإنه مساوق لبقاء الحكم بدون موضوع، و هو فى الاستحاله كبقاء المعلول بلا علّه.

(٢). هذا الضمير المستتر و ضمير «جوازه» راجعان إلى التقليد، و ضمير «زال» راجع إلى الرأى.

(٣). مع أن النفس الحيوانيه باقيه، و إنما الخلل فى الناطقه العاقله التى هى أول ما خلق الله، فإذا لم يجز التقليد لمجرد زوال الرأى مع بقاء موضوعه فعدم جوازه بانعدام موضوعه أولى.

(٤). أى: ما ذكرناه إلى هنا كان بالنسبه إلى التقليد الابتدائى للميت، و قد عرفت عدم الدليل عليه لا من الاستصحاب و لا من باب قياسه بالروايه.

(٥). أى: بأن عدم اشتراط الحياه فى التقليد الاستمرارى هو مقتضى استصحاب الأحكام التى قلّمده العامى فيها. و هذا الاستصحاب هو انسحاب الحكم المستفتى فيه إلى ما بعد موته. أما استصحاب حكم المستفتى - أعنى به أنه كان للعامى أن يقلّد هذا الميت، و كذا استصحاب حكم المفتى أعنى به أن المجتهد كان ممن يجوز الاعتماد على قوله -

التي قلده فيها (١)، فإن (٢) رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها، إلا أنه (٣)

فقد تقدم في التقليد الابتدائي منعه، لعدم بقاء الموضوع. و ما أفاده هناك كان موافقا لما في تقارير شيخنا الأعظم.

و أمّا استصحاب الحكم المستفتى فيه الذي حكاه الماتن عن القائلين بجواز التقليد البقائي فقد تقدم حكايته عن الفصول، و تقرّبه أن يقال: إنّ الأحكام التي قلده فيها - من وجوب صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة و جزئيه السوره و حرمة العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه و نجاسه عرق الجنب من الحرام و صحه البيع المعاطاتي و غير ذلك - كانت معلومه في زمان حياه المجتهد و صارت مشكوكه البقاء بعد موته، فتستصحب، فيقال: ان وجوب جلسه الاستراحة باق على حاله، و كذا غيره.

فان قلت: إنّ هذه الأحكام الفرعيه لا يمكن استصحابها كعدم إمكان استصحاب جواز التقليد، لأنّ منشأ حدوث هذه الأحكام هو الرأى المفروض زواله بالموت، و لا- معنى لاستصحاب نفس الحكم مع انعدام موضوعه المقوم له عرفا. و عليه يشترك هذا التقرير مع التقريرين المتقدمين في عدم جريان الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

قلت: إنّ الرأى و إن كان له دخل في حدوث الأحكام - في نظر المجتهد - بالضرورة، إلا- أنّ دخله في وجودها يكون بنحو الواسطه في الثبوت، لأنّ الرأى علّه لعروض الأحكام - كالوجوب - لموضوعاتها كصلاه الجمعة و جلسه الاستراحة، من دون دخل موضوعى للرأى في ثبوت الأحكام حتى يكون مقوماً لموضوع الحكم كى يرتفع الحكم بانتفاء الرأى. هذا تقريب استصحاب الأحكام الفرعيه، و سيأتى بيان مناقشه المصنف فيه.

(١). أى: فى الأحكام، فإن كان التقليد عباره عن نفس العمل، فالمستصحب خصوص الأحكام التي عمل بها فى زمان حياه المجتهد. و إن كان عباره عن مجرد الالتزام فالمستصحب جميع الأحكام، إلا- إذا التزم بالعمل ببعض فتاواه، فيختص حينئذ مجرى الاستصحاب بذلك البعض.

(٢). أى: فإن رأى المفتى. و هذا إشاره إلى و هم تقدم بيانه بقولنا: «فان قلت: ان هذه الأحكام الفرعيه... إلخ»، و ضميرا «حدوثها، عروضها» راجعان إلى الأحكام.

(٣). أى: إلا أنّ الرأى من أسباب العروض، و هذا إشاره إلى دفع الوهم المزبور، و قد

عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروض.

و لكنه لا يخفى أنه (١) لا يقين بالحكم شرعا سابقا،

تقدم بقولنا: «قلت: ان الرأى و ان كان له دخل فى حدوث الأحكام... إلخ».

(١). هذا الضمير و ضمير «لكنه» للشأن، و هذا جواب الاستدلال باستصحاب بقاء الأحكام الفرعية على جواز البقاء على تقليد الميت، و قد أجاب عنه بوجه ثلاثة هذا أولها، و محصّيه: انتفاء ركن اليقين بالحدوث فى الأحكام التقليديّة حتى يجرى فيها الاستصحاب. توضيحه: أنّ جواز التقليد و حجية الرأى و الفتوى إما أن يكون حكما عقليا مستقلا كما سبق بيانه فى أول فصول التقليد بقوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا- يحتاج إلى دليل» و إما أن يكون حكما شرعيا، و هو لا يخلو من أحد وجهين كما أشار إليه فى المتن:

أحدهما: أن يكون مفادها الطريقيه المحضه و هى المنجزيه و المعذريه، فكما أنّ القطع طريق و حجه على الواقع عقلا، فكذا الأماره غير العلميه تكون حجه شرعيه أى منجزه للواقع و معذره عنه. و على هذا لا تقتضى أدله اعتبار الأماره إنشاء حكم ظاهرى مماثل للمؤدى حتى يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت الأماره عنده هذا الحكم المماثل لا نفس الحكم الواقعي.

و ثانيهما: أن يكون مفادها جعل حكم مماثل للمؤدى، فأدله الإفتاء و الاستفتاء تقتضى إنشاء حكم فعلى فى حق المقلد مماثل لما أفتى به المفتى.

فهذه احتمالات ثلاثه. فعلى الأوّل لا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التى قلّمده فيها حال حياته، و ذلك لعدم اليقين السابق بثبوت هذه الأحكام فى الشريعة، فإنّ حكم العقل بمتابعه العامى لفتوى الفقيه يكون منجزا لتلك الأحكام على تقدير إصابه الفتوى للواقع، و معذرا عنها على تقدير الخطاء، فلا يقتضى قبول فتوى المجتهد التعبد بحكم شرعى ظاهرى فى قبال الحكم الواقعي المجعول لفعل المكلف حتى يكون اليقين بذلك الحكم الظاهرى مصححا لاستصحابه بعد موت المفتى.

نعم يجرى الاستصحاب فى الأحكام التى أفتى المجتهد بها بناء على ما أفاده

فإنّ (١) جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضيه الفطره كما عرفت (٢) فواضح (٣)،

المصنف من التوسعه فى دائره الاستصحاب بعدم اعتبار خصوص اليقين بالثبوت، و كفايه اليقين التقديرى، و سيأتى مزيد توضيح له (إن شاء الله تعالى).

و هذا الكلام يجرى فى الاحتمال الثانى أعنى به كون جواز التقليد حكما شرعيا، لكن لا مجال للاستصحاب من جهه كون الحجيه بمعنى المنجزيه و المعذريه لا جعل حكم ظاهرى شرعى.

و بناء على الثالث - و هو الالتزام بجعل المماثل - يجرى الاستصحاب، لأنّ المستصحب - كحرمه العصير العنبى و وجوب جلسه الاستراحه و نحوهما مما أفتى به الفقيه - حكم فعلى شرعى ظاهرى تيقن المكلف بجعله شرعا و شكك فى بقائه بعد موت المفتى، فيستصحب.

لكن ناقش المصنف فى هذا الاستصحاب بما تقدم فى التقليد الابتدائى من أنّ هذه الأحكام الفرعيه متقومه بالرأى، و المفروض زواله عند الموت بنظر العرف، فلا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعيه التى قلده العامى فيها.

هذا محصل ما أفاده، و فى كلامه نقاط يأتى بيانها فى تطبيق المتن.

(١). تعليل لقوله: «لا يقين بالحكم» و هذا إشاره إلى نفي الحكم الشرعى، و أنّ فتاوى المجتهد كلها منجزات للأحكام الواقعيه أو معدّرات عنها، فليست فتاوى الفقيه أحكاما واقعيه، لعدم إحراز مطابقتها للواقع، و لا ظاهريه، لعدم الالتزام بالحكم الظاهرى الشرعى فى مؤدّيات الأمارات، بل العقل يحكم بمتابعه فتوى المجتهد، لأنّها أقرب إلى الواقع - فى حق العامى - من غيره، و حيث إنه لم يكن يقين بالحكم الشرعى فلا يجرى فيه الاستصحاب، لانهدام أوّل ركنيه.

(٢). فى الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا».

(٣). يعنى: فإنّ عدم جريان الاستصحاب فيه واضح، لاختلال أوّل أركانه و هو اليقين.

فإنه (١) لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و إن كان (٢) بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعا ليست إلا ذلك (٣)، لا- (٤) إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا- (٥) مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم (٦) القطع به سابقا، إلا على ما

(١). أى: فإن حكم العقل بجواز التقليد إلا التنجيز و التعذير.

(٢). معطوف على «ان كان بحكم العقل» يعنى: إن كان جواز التقليد بالنقل - كالأخبار المتواتره إجمالا على جواز رجوع العامى إلى الفقيه الجامع للشرائط - فجواز التقليد يكون أيضا بمعنى منجزيه فتوى المجتهد و معذريتها، ففتوى الفقيه كسائر الأمارات المعتمره شرعا، حيث إن معنى حجيتها كونها كالقطع فى التنجيز و التعذير و التجرى و الانقياد، و ليس مفاد أدله اعتبارها إنشاء أحكام فعلية مماثله لمؤدياتها حتى يكون اليقين السابق بتلك الأحكام الظاهرية و الشك اللاحق فى بقائها موردا للاستصحاب.

(٣). أى: التنجيز و التعذير، يعنى: أن مقتضى الحجيه الشرعية و مفاد قول الشارع: «خبر الواحد حجه و فتوى الفقيه حجه» و نحوهما هو أنهما منجزان للواقع فى ظرف الإصابه، فيستحق العبد المؤاخذه لو خالف التكليف الإلزامى، و أنهما معذران للمكلف فى ظرف الخطأ إذا عمل المكلف بهما، و أن فوت الواقع عنه لا- يوجب ذمًا و لا لوما. و قد تقدمت عبارته المصنف الصريحه فى هذا المعنى فى مواضع، منها بحث التخطئه و التصويب من مباحث الاجتهاد، فراجع.

(٤). معطوف على قوله: «قضيه الحجيه شرعا» يعنى: ليس مقتضى الحجيه الشرعيه إنشاء أحكام ظاهريه حتى يقال: إنها معلومه سابقا، فتستصحب إذا شك فى ارتفاعها بموت المفتى.

(٥). هذا متفرع على قوله: «ان قضيه الحجيه شرعا ليست إلا ذلك».

(٦). تعليل لقوله: «فلا- مجال» و الوجه فى عدم المجال هو عدم القطع بالحكم الشرعى الفعلى فى موارد فتاوى المجتهد، لانحصار الحكم - بناء على مسلك التنجيز و التعذير - فى

تكلّفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب (١)، فراجع. و لا دليل (٢) على حجيه رأيه السابق فى اللاحق.

الحكم الواقعى، و هو غير مقطوع به فى فتوى المجتهد، لاحتمال خطائها و عدم إصابتها للواقع، و إذا لم يكن يقين بثبوت الحكم الواقعى كوجوب جلسه الاستراحة فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باليقين و الشك.

(١). يعنى: فى التنبيه الثانى، حيث قال فى آخر كلامه: «و لكن الظاهر أنه - أى اليقين بالثبوت - أخذ كشفا عنه و مرآه لثبوت، ليكون التعبد فى بقاءه...». و حاصله: أنّ اليقين فى الاستصحاب أخذ طريقا و مرآه، و أدلّه الاستصحاب فى مقام جعل بقاء شىء على تقدير ثبوت، لا بقاءه على تقدير العلم بثبوت حتى يشكل جريانه هنا بعدم اليقين بالحدوث.

و عليه فمؤدّى الأماره - كخبر الثقه و فتوى الفقيه - لمّا كان وجوب صلاه الجمعة مثلا فهو باق على حاله على تقدير ثبوت واقعا، فيكفى فى صحه الاستصحاب الشك فى بقاء شىء على تقدير حدوثه.

و فى المقام نقول: إنّ وجوب صلاه الجمعة مثلا - المذى أفتى به المجتهد و قلّمه العامى فيه - باق على حاله بعد الموت على تقدير ثبوت، و كذا سائر الأحكام الفرعيه.

و المتحصل: أنه لا- بأس بجريان الاستصحاب فى الأحكام الفرعيه الثابته بالاجتهاد لموضوعاتها، فإنّ الاجتهاد أماره على تلك الأحكام، فعلى تقدير ثبوتها يشك فى بقاءها بعد الموت، فتستصح على تقدير ثبوتها.

(٢). هذه الجملة ترتبط ظاهرا بقوله: «و إن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق... فلا مجال لاستصحاب ما قلّمه» و يكون المقصود من قوله: «و لا دليل» الإشاره إلى منع تقريب آخر لجواز البقاء على تقليد الميت.

أمّا تقريب أصل جواز البقاء فهو: أنّ استصحاب الأحكام الفرعيه و إن لم يكن صالحا لإثبات جواز البقاء، لعدم اليقين بالثبوت. إلّا أنّ إطلاق دليل حجيه رأى المجتهد - كما سيأتى بيانه - لحال موته كاف فى إثبات جواز تقليده بعده.

و أما (١) بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه (٢) أو الوضعيه شرعا في (٣) الظاهر، فلاستصحاب (٤) ما قلده من الأحكام و إن كان مجال «-» .

و أما تقريب منعه فهو: أنه لا إطلاق في أدله حجيه الفتوى ليؤخذ به على حجيه فتواه بعد موته، لما سيأتى فى الوجه الآتى و هو الاستدلال بالإطلاقات.

و على هذا كان ترك هذه الجملة هنا أولى، إذ المقصود الاستدلال بالاستصحاب، فلو فرض وجود إطلاق فى أدله الإفتاء و الاستفتاء لما وصلت النوبه إلى التمسك باستصحاب الأحكام الفرعيه. و لعلنا لم نقف على مراده من كلامه زيد فى علو مقامه.

(١). معطوف على قوله: «كذلك» فى قوله: «و إن كان بالنقل فكذلك» يعنى: إن كان جواز التقليد و حجيه فتوى الفقيه ثابتا بالأدله النقليه فبناء على كون مفاد الحجيه الشرعيه إنشاء الحكم المماثل فالاستصحاب و إن كان يجرى ظاهرا لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء. إلا- أنه بعد التأمل فى المرتكزات العرفيه لا- يجرى أيضا كما لا يجرى فيما إذا كانت الحجيه الشرعيه بمعنى التنجيز و التعذير.

و الوجه فى جريانه هنا هو: أن الزأى بالنظر العرفى البدوى عله لعروض الحكم الظاهرى كالوجوب على موضوعه كجلسه الاستراحه، فيقال: «ان جلسه الاستراحه واجبه على المقلمد قطعا، لأن رأى المجتهد أدى إليه» فالرأى حيثه تعليليه لعروض الحكم على موضوعه، لا حيثه تقييده، فلو زال الزأى بالموت لم يقدح فى بقاء نفس الوجوب على معروضه أعنى جلسه الاستراحه.

و أما وجه عدم جريان الاستصحاب فيه فسيأتى (إن شاء الله تعالى).

(٢). كوجوب جلسه الاستراحه و حرمة العصير الزببى كالعنبى و نحوهما. و الأحكام الوضعيه كحصول التذكيه بفرى الودجين أو بغير الحديد، و الملكيه بالمعاطاه، و غير ذلك.

(٣). متعلق ب «جعل مثل» أى: دلالة أدله حجيه الفتوى على جعل الحكم الظاهرى الشرعى المماثل لما أفتى به المجتهد.

(٤). جزاء قوله: «و أما بناء» و قد تقدم تقريب جريان الاستصحاب آنفا.

=====

(-). ما أفاده (قده) من تماميه ركن اليقين بالحدوث بناء على الالتزام بجعل المماثل لا يخلو من

بدعوى (١) بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض (٢)، لا من مقومات المعروض (٣).

(١). متعلّق ب «مجال» و بيان له، و قوله: «لأجل بيان لقوله: «بقاء الموضوع عرفاً».

و كلمه «أهل» مستغنى عنها، لكفايه العرف فى الدلاله على المقصود.

(٢). العروض هنا بمعنى الثبوت، لا بمعناه المصطلح - المقابل للواسطه الثبوتيه و الإثباتيه - فالمعنى: أن الرأى يكون من الوسائط الثبوتيه، لكونه سبباً لعروض الأحكام على موضوعاتها، إذ لا تتصف صلاحه الجمعه بالوجوب الفعلى الظاهرى المقطوع به إلا بعد أداء استنباط المجتهد إليه، و لولاه لما كانت صلاحه الجمعه واجبه بالوجوب الفعلى الظاهرى. لكن هذا الرأى ليس مقوماً للحكم، فلو زال بالموت أو ب آفه أخرى كالنسيان و الجنون كان الحكم باقياً إلا مع الدليل التعبدى على عدم جواز عمل المقلد بالرأى الزائل بالهرم و المرض و نحوهما.

(٣). و هو الحكم الشرعى الظاهرى المماثل لما أفتى به المجتهد كالوجوب المحمول

=====

شىء، تقدم التعرض له فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، و محصله: أنّ الحكم الظاهرى المماثل المجعول إن كان فعلياً مطلقاً سواء أصابت الأماره أم أخطأت فالعلم بالحكم الفعلى و إن كان حاصلًا و موجبا لصحة استصحابه بعد الموت بلا إشكال. لكنه مساوق للتصويب الذى لا نقول به.

و إن كان فعلياً مقيّداً بصوره الإصابه - لا مطلقاً - فهو و إن كان حكماً ظاهرياً مماثلاً للواقع و منجزاً له على تقدير الإصابه، لكنه حيث لا يعلم مطابقتة للواقع فلا يقين بأصل حدوثه كى يستصحب.

و عليه فالقائل بطريقه الإمارات - و منها فتوى الفقيه - لا يجديه القول بالحكم المماثل فى تصحيح جريان الاستصحاب، إذ لا تفاوت بين مبنى الطريقه المحضه و بين هذا المسلك، فإن تمّ توجيهه المذكور فى التنبيه الثانى لاستصحاب مؤديات الإمارات جرى الاستصحاب فى الحكم المستفتى فيه سواء أ كانت الحجج الشرعيه بمعنى التنجيز أم بمعنى جعل المماثل، و إلا فلا.

و كان المناسب التعرض للوجهين لجعل المماثل فى التوضيح استيفاء لشقوق المسأله، لكن حيث إنّ المصنف أجمل الكلام و لم يفصل بين الوجهين تعرضنا له فى التعليقه.



على صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة. و لو كان الرأى مقومًا لنفس الحكم بحيث كان الحكم دائرا مداره حدودًا و بقاء كان زائلا بالموت، و لكن المفروض أن الحكم يتقوم بنفس موضوعه و هو صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة، لا بالرأى، و إنما يكون الرأى عله لعروض الوجوب على صلاة الجمعة، و هو يبقى حتى عند زوال الرأى بالموت، و لو شك في بقاءه و تبدله برأى آخر في تلك النشأ جرى الاستصحاب.

(١). أى: دعوى «كون الرأى من أسباب العروض لا من مقومات المعروض» و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب على تقدير كون المستصحب نفس الأحكام الفرعية التى أفتى الفقيه بها.

و محصل ما أفاده: أن كون الرأى من أسباب العروض خاصة ممنوع، لكونه دخيلا فى الأحكام الفرعية كالأصوليه بنظر العرف قطعا أو احتمالا، فكما أن حجية الحجج كخبر العدل و الاستصحاب و نحوهما متقومه بالإحراز بحيث يكون الشك فى الإثبات مساوقا للقطع بعدم حجيتها، فكذلك الأحكام الفرعية، فإنها أحكام لموضوعاتها بحسب رأى المجتهد، لا مطلقا حتى يكون تبدل الرأى موجبا لارتفاع الحكم عن موضوعه، بل يكون من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، إذ ليس الموضوع صلاة الجمعة مطلقا، بل الموضوع صلاة الجمعة التى أدى استنباط الفقيه إلى وجوبها، و المفروض زوال هذا الرأى، فيزول الحكم بزواله. و من المعلوم أن احتمال دخل الرأى فى موضوع الأحكام الفرعية - كالقطع بدخله - فى عدم جواز إجراء الاستصحاب معه، لأن القطع ببقاء الموضوع معتبر فى الاستصحاب، و مع احتمال الدخل لا- يبقى قطع بقاء الموضوع، فلا- يجرى الاستصحاب فى الأحكام الفرعية الظاهرية التى أفتى الفقيه بها.

و بعبارة أخرى: أن مفاد أدله التقليد و إن كان إنشاء حكم مماثل لما أفتى به المجتهد، و هذا الحكم المماثل الظاهرى فعلى بلا ريب، و المقلد لذلك المجتهد يصير قاطعا بالحكم الفعلى، إلا أن قطعه بوجوب صلاة الجمعة مثلا - و بعدم وجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة - ليس بقول مطلق، فإن المقلد عالم بوجوب الجمعة فى رأى مجتهد، لفرض اقتضاء أدله التقليد جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، و من المعلوم أن

فإنه (١) من المحتمل - لو لا المقطوع (٢) - أن الأحكام التقليديه (٣) عندهم أيضا (٤) ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث (٥) عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى ونحوه، بل (٦) إنّما كانت

هذا الحكم الفعلى يتقوم بالرأى، فما دام الرأى باقيا يكون المقلد عالما بالحكم الفعلى المماثل، و إذا زال الرأى بالموت - بنظر العرف و إن كان باقيا عقلا - لم يكن المقلد عالما بالحكم الفعلى، و لا معنى للاستصحاب حينئذ.

(١). الضمير للشأن، و هذا تعليل و بيان لكون الدعوى المزبوره جزافيه، و قد تعرّض لهذا المطلب شيخنا الأعظم (قده) فى التقريرات بقوله: «أنّ فى مجارى الأدله الظنيه حكمان، حكم واقعى تعلق به ظنّ المجتهد ثابتا للأشياء الواقعيه كالخمر و العصير و نحوهما من غير مدخليه ظنّ المجتهد فيها، و إلّا لزم التصويب. و حكم ظاهرى... إلخ».

(٢). الأولى أن يقال: «المقطوع به». و الترديد بين الاحتمال و القطع لا يخلّ بالمقصود و هو عدم جريان الاستصحاب، فإنّ اللازم فى جريانه إحراز بقاء الموضوع، و بدونه لا يجرى، سواء علم بارتفاعه أم شكّ فيه.

(٣). و هى الأحكام الفرعيه التى تكون مورد التقليد سواء أ كانت تكليفيه كوجوب صلاه الجمعة، أم وضعيه كالملكيه الحاصله بالمعاطاه، و الزوجيه الحاصله بالعقد الفارسى.

(٤). يعنى: كالأحكام الأصوليه كالحجيه، فإنّ الرأى كما يكون موضوعا لجواز التقليد، فكذلك يكون موضوعا للأحكام التقليديه الفرعيه - قطعاً أو احتمالا - و قد عرفت كفايه احتمال الدخل الموضوعى فى منع جريان الاستصحاب.

(٥). بيان ل «قول مطلق» و معنى كون الأحكام التقليديه أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بنظر العرف هو: ما تقدّم من كون موضوع وجوب صلاه الجمعة نفس الصلاه، و الوجوب عارض عليها بواسطه الرأى، فإذا زال الرأى بمرض و نحوه بقى الوجوب الفعلى بحاله، لكون الرأى واسطه للعروض، لا مقوّما للمعروض.

(٦). معطوف على «ليست» يعنى: أنّ الأحكام التقليديه كالأصوليه إنّما كانت أحكاما

أحكاما لها (١) بحسب رأيه، بحيث عدّ (٢) من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل (٣). و مجرد (٤) احتمال ذلك يكفي في عدم صحه استصحابها، لاعتبار (٥) إحراز بقاء الموضوع و لو (٦) عرفا، فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان (٧) دعوى أنّه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال

بحسب رأى المفتى فى أنّ الرأى مقوم للموضوع.

(١). أى: لموضوعات الأحكام التقليديه، و ضمير «رأيه» راجع إلى «المفتى».

(٢). نائب الفاعل هنا و فى «عدّ» المتقدم هو ارتفاع الحكم.

(٣). أى: عند تبدّل رأى المجتهد برأى آخر.

(٤). أى: و مجرد احتمال كون الأحكام التقليديه أحكاما لموضوعاتها بحسب رأيه يكفي لمنع جريان الاستصحاب، فلا حاجة إلى القطع به.

(٥). تعليل لكفايه مجرد الاحتمال فى عدم صحه جريان الاستصحاب، و حاصله: أن اعتبار إحراز بقاء الموضوع كاف فى عدم جريانه.

(٦). لا- حاجة إلى كلمه «و لو» لما تحقق فى خاتمه الاستصحاب من كون المناط بقاء الموضوع العرفى لا الدليلى و لا العقلى، فالأولى إسقاطها.

(٧). هذا إشكال آخر على التمسك باستصحاب الأحكام التقليديه لجواز البقاء على تقليد الميت، حيث كان الوجه السابق ناظرا إلى عدم إحراز بقاء الموضوع بالموت، لاحتمال كون الرأى من المقومات لا من أسباب العروض، أو دعوى القطع عرفا بتقوم الحكم بالرأى. و هذا الوجه ناظر إلى دعوى القطع بارتفاع الرأى بالموت شرعا بمعونه الأولويه القطعيه، و من المعلوم أنّه مع القطع بحكم الشارع بزوال الرأى بالموت لا يبقى مجال للاستصحاب حتى لو فرض اتحاد مسلك العرف مع العقل ببقاء الرأى لبقاء النفس الناطقه.

و كيف كان فحاصل هذا الوجه الذى إشاره إليه فى التقليد الابتدائى أيضا هو: دعوى الأولويه القطعيه على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، ببيان: أنّ عدم جواز البقاء على تقليد المفتى بعد زوال الرأى الهرم أو المرض يستلزم عدمه فى حال الموت بالأولويه،

الرأى بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجر في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل (١).

لأنّ الموت يلحقه بالجمادات، بخلاف المرض و الهرم، فإنّهما لا يوجبان ذلك، لأنّ النّفس لا زالت مدبّره لشئون البدن، لكن حصل اختلال في بعض القوى، و الموت يوجب تعطيل كل القوى.

(١). لعله إشاره إلى منع الأولويه، حيث أنّ الموت يوجب تجرّد النّفس الناطقه عن ظلمه الماده و غشاوتها، فتتكشف لديها الحقائق، بخلاف المرض و الهرم، فإنّ النّفس الناطقه لتعلّقها بالبدن العنصرى و اشتغالها بتدبيره لا تتمكن من توسيط القوى الحساسه الجسمانيه لإدراك الحقائق، فإذا فارقت النّفس الناطقه و القوه العاقله هذا البدن و انقطعت علقته عنها أدركت الأشياء على الوجه الأتم، إذ لا مانع لها من الإدراك حينئذ.

أو إشاره إلى ما حكى عن المحقق القوجانى، و هو: أنّ للعرف حيثيتين يختلف بهما أنظارهم، إحداهما: كونهم من أهل العرف مع قطع النظر عن تدينهم بشريعه.

و ثانيتهما: كونهم متدينين بشريعه من الشرائع السماويه. و ما أفيد من انتفاء الرأى بالموت عرفاً إنّما هو بالنظر إلى الحيشه الأولى، لا- الحيشه الثانيه، فإنّهم - بعد أن أخبر النبي صلى الله عليه و آله و سلّم ببقاء النّفس - قد فهموا بقاءها، و هم يخطئون نظرهم الأوّل و يعتقدون بقاءها. و حينئذ يكون الرأى المتقوم بالنفس مشكوك البقاء، لأنّه إن كان مخالفاً للواقع فقد ارتفع بالموت، و إن كان مطابقاً له فهو باق، فيستصحب، و يثبت المطلوب و هو جواز البقاء على تقليد الميت.

أو إشاره إلى غير ذلك مما لعله سيأتى في التعليقه.

و قد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف من المناقشه في الاستدلال بالاستصحاب على جواز التقليد الاستمرارى وجوه ثلاثه:

أولها: اختلال ركن اليقين بالحدوث، لأنّ جواز التقليد حكم عقلى ليس فيه جعل حكم ظاهرى، بل هو منجز على تقدير الإصابه و معدّر على تقدير الخطأ كالعلم.

ثانيها: أنّه لو التزمنا بما ذهب إليه المشهور في حجه الأمارات - من جعل أحكام

و منها (١): إطلاق الآيات الداله على التقليد.

مماثلة لمؤدّياتها - منعنا الاستصحاب بوجه آخر، و هو: أنّ الحكم الفعلى الظاهرى يتقوم بالرأى المفروض زواله بالموت، و لا أقلّ من احتمال دخل الرأى فى هذا الحكم الفعلى حدوثا و بقاء. و لا مجال لاستصحاب الحكم مع احتمال انتفاء موضوعه فضلا عن القطع بالانتفاء.

ثالثها: أنّ الأولويّه القطعيه دلّت على انتفاء الرأى بالموت بنظر الشارع، للإجماع على بطلان تقليد الفقيه المبتلى ب آفه كثره النسيان و المرض المزيل للرأى.

هذا تمام كلام المصنف فيما يتعلّق بالتمسك بالاستصحاب لإثبات جواز التقليد الابتدائى و البقائى. و سيأتى الكلام فى سائر الوجوه (إن شاء الله تعالى).

## ٢ - إطلاق الأدله اللفظيه

(١). معطوف على قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته» و ظاهر العطف يقتضى كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفه المستدل بها على التفصيل بين تقليد الميت ابتداء و استدامه، مع أنّ التمسك بالإطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقا و لو ابتداء. و تقريب الاستدلال هو: أنّ آيه النفر تدل - بإطلاقها - على وجوب الحذر بإنذار المنذر سواء بقى حيّا إلى زمان عمل المنذر أم لا، قال فى التقريرات: «لو فرضنا أنّ المجتهد قد أنذر فى حال حياته و لم يتبعه المقلّد عصيانا، ثم بدا له بعد موته أتباعه، فهل ترى عدم صدق الإنذار فى مثله؟ و ليس ذلك من التقليد الاستمرارى، بل هو تقليد بدوى، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى فى حال الحياه و عدم العمل بها أيضا...» (-).

و أمّا آيه السؤال فتدلّ على صدق السؤال على مراجعه كتب الأموات، و كذا تدلّ أيضا على وجوب القبول إذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لثلا يلغو وجوب السؤال.

و أمّا آيه الكتمان فتدلّ أيضا على وجوب الإظهار و حرمة الكتمان، و هو يلزم وجوب القبول سواء بقى من أظهر الحق حيّا أم مات.

و ناقش المصنف فى الاستدلال بإطلاقات الكتاب بما سبق فى الاستدلال بها على

=====

(-). إلا على القول بكون التقليد مجرد الالتزام، إذ التقليد حينئذ استمرارى لا بدوى.

و فيه: - مضافا إلى ما أشرنا إليه (١) من عدم دلالتها عليه - منع (٢) إطلاقها على تقدير دلالتها (٣)، و إنما هو (٤) مسوق لبيان أصل تشريعه (٥) كما لا يخفى.

و منه (٦) قد انقذ حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد.

أصل جواز التقليد، و جواز تقليد المفضول من وجهين:

الأول: عدم دلالة هذه الآيات على جواز التقليد شرعا، لاحتمال إرادته تحصيل العلم مقدّمه للعمل، لا العمل بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب في باب التقليد.

الثاني: أنه لا إطلاق فيها حتى يتمسك بها لإثبات جواز تقليد الميت، لكون الآيات مسوقة لبيان أصل مشروعيه التقليد، فهي مهملة من هذه الجهة، و من المعلوم أنّ استفادة الإطلاق منوطه بكون المتكلم في مقام بيان مرامه من الجهة التي يراد التمسك بإطلاق كلامه لها.

(١). يعنى: في الفصل الأول من مباحث التقليد، حيث قال: «و أمّا الآيات فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا...» و المقصود من عدم الدلالة عليه إنكار أصل ارتباط الآيات باب التقليد، لا نفى دلالتها على جواز تقليد الميت كما هو واضح. و ضمير «عليه» راجع إلى «التقليد».

(٢). مبتدأ مؤخر خبره «فيه» المقدم، و هذا إشاره إلى المناقشه الثانيه في التمسك بإطلاق الآيات، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثاني: أنه لا إطلاق فيها حتى يتمسك بها لإثبات... إلخ».

(٣). الضمائر في «دلالتها» في الموضوعين، و في «إطلاقها» راجعه إلى الآيات.

(٤). الأولى أن يقال: «هي مسوقه» لثلاث - يتوهم رجوع الضمير إلى الإطلاق، فانه (قده) بصدد منع الإطلاق لا تقريره و تثبيته، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

(٥). أى: تشريع التقليد، و ليست في مقام بيان شرائط المفتى و المستفتى حتى يتمسك بالإطلاق لرفضها.

(٦). يعنى: و من كون الآيات المباركات مسوقة لبيان أصل تشريع التقليد - في قبال من

يقول بوجوب الاجتهاد عينا على عامه المكلفين أو بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالى بالأحكام - ظهر حال إطلاق الأخبار الدالّه على جواز التقليد بطوائفها المتعدده، فإنّها كالأيات مهمله من هذه الحيشه، لعدم كونها في مقام بيان ما له دخل في التقليد من شرائط المرجع و ما يصح التقليد فيه و غير ذلك حتى يكون الإطلاق نافيا لكل ما شكّ في اعتباره في تحقق التقليد.

و ما أفاده المصنف حول الأخبار فيه جهه اشتراك مع الآيات و جهه افتراق. أمّا جهه الاشتراك فهي ما عرفت من دلالة الأخبار على جواز التقليد في الجملة، كالأيات بناء على دلالتها على مشروعيه أصل التقليد، و قد تقدم تفصيل ذلك في الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

و أمّا جهه الافتراق فهي أنّه يمكن دعوى ظهور الأخبار المتقدمه في اعتبار الحياه في المفتى، فهي أدلّ على شرطيه الحياه من الدلاله على جواز تقليد الميت، و ذلك فإنّ مثل «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، و رواه أحاديثهم، و كل مسنّ في حُبهم» و نحوها من العناوين الوارده في الروايات المتقدمه منصرفه إلى الأحياء من العلماء، لأنّ ظهور العناوين المشتقه كقوله عليه السّلام: «صائنا لنفسه» في من يكون متصفا فعلا بالصفات المذكوره - لا من كان متصفا في زمان بصيانه نفسه مع خروجه حين التقليد عن أهليه الاتصاف بها للموت - مما لا- مساغ لإنكاره، فإنّها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل أو تواضع له» فهل يحتمل أحد أن يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيّا أم ميتا؟ و على هذا فروايات باب الإفتاء و الاستفتاء تكون دليلا بظهورها الإطلاقي على اعتبار الحياه في جواز التقليد، و يتوقّف شمولها للميت على مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، فكيف يتمسك بإطلاقها على مشروعيه تقليد الميت؟

(١). هذا جهه افتراق الأخبار - الداله على جواز التقليد - عن الآيات المستدل بها عليه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أمّا جهه الافتراق فهي أنّه... إلخ».

(٢). أي: في الروايات.

و منها (١): دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، و قضيته (٢) جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى.

و فيه: أنه لا تكاد تصل النوبه إليه (٣)، لما عرفت من دليل العقل و النقل

### ٣ - دليل الانسداد

(١). يعنى: و من الوجوه الضعيفه - المستدلّ بها على جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا - دليل الانسداد الذى اعتمد عليه المحقق القمى (قده) قال فى القانون المصدّر بقوله: «لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله» ما لفظه: «فالحق أن يقال: نحن مكلفون فى أمثال زماننا، و سبيل العلم بالأحكام مسند، و التكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلاّ تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعى، فإذا تعيّن المظنون فهو، و إن تردّد بين أمور فالمكلف به هو أحدها» إلى أن قال: «و الحاصل: أنه - أى العامى - مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره أنّ قوله هو حكم الله فى نفس الأمر، إمّا بالخصوص، و إمّا بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم الله فى نفس الأمر. و الحياه بمجرّدها لا- يوجب الظن له بكونه حكم الله فى نفس الأمر هو ما قاله الحى. و كذلك الأعلميّه إذا لم ينحصر الأمر فى الأعلم كما أشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك فى الحى، و قد يحصل فى الميت».

و مقتضى هذا الكلام تعيّن الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع سواء أ كان قول الحى أم قول الميت.

و ناقش المصنف فيه بمنع أصل المبنى، و عدم وصول النوبه إلى دليل الانسداد، لأنّ باب التقليد مفتوح للعامى، لما تقدم فى الفصل الأوّل من دلاله الفطره و الأخبار على مشروعته التقليد فى حق العامى. كما أنّ مقتضى أصاله التعيّن تعيّن الرجوع إلى الحى، فهذا الوجه ساقط.

(٢). يعنى: و مقتضى دليل الانسداد جواز تقليد الميت كالحى، لأنّ المدار على الظن سواء حصل من قول الحى أم الميت.

(٣). أى: إلى دليل الانسداد، لأنّ من مقدّماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض



عليه ( فيه ).

و منها (١): دعوى السيره على البقاء، فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمه عليهم السّلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى.

انفتاح باب التقليد - أى حجيه الفتوى - على العامى، فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميّت للحى فى إفاده فتواه للظن بالواقع، و كون الحججه على المقلّد هو هذا الظن من أيّهما حصل.

٤ - سيره المتشرعه

(١). أى: و من الوجوه الضعيفه المستدلّ بها على التفصيل بين التقليد الابتدائى و البقائى هو السيره المستمره إلى زمن المعصومين عليهم السّلام على العمل بفتاوى المجتهدين و آرائهم بعد موتهم. قال فى التقارير: «و منها: السيره، فإنّ جريان عاده السلف و الخلف على بقاء تقليد المجتهدين بعد موتهم أمر معلوم لا- ينبغى أن ينكر، و إلّا- لوصل إلينا العدول، لتوفّر الدواعى من كثره ابتلاء الناس بموت المجتهدين، و لم يعهد إلى الآن من أهالى أعصار الأئمه العدول إلى تقليد الحى بعد موت المجتهد» ثم أجاب عنه بما سيأتى.

و ناقش المصنف فيه بما حاصله: أنّ محلّ الكلام هو أخذ قول الغير و فتواه تعبداً، و لم تثبت السيره على بقاء الأخذ به بعد موت المجتهد. و عمل أصحاب الأئمه المعصومين (عليهم الصّلاه و السّلام) بالروايات الواصله إليهم من الزّواه أجنبى عن السيره المدّعاة على البقاء على تقليد الميّت، إذ الأصحاب كانوا يأخذون الروايات من الزّواه للعمل بظواهرها من دون دخل لرأى الناقل فيه أصلاً، و من المعلوم عدم كون هذا من التقليد المصطلح المبحوث عنه.

و توضيحه - كما فى تقارير الشيخ الأعظم - هو: «أنّ الناس فى زمن الأئمه (عليهم السّلام) كانوا بين أصناف ثلاثه، فمنهم من كان يأخذ معالم دينه من الإمام بلا واسطه. و منهم من كان يأخذ بروايات الموثّقين من أصحابهم، و بفتاواهم التى هى بمنزله الروايه و يجتهد

ص: ٦١٨

وفيه: منع السيره فيما هو محلّ الكلام (١). و أصحابهم (٢) عليهم السّلام إنّما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنّهم (٣) غالبا إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السّلام بلا واسطه أحد (٤)

فيها. و منهم من كان يأخذ منهم الفتوى و يعمل بها تعبداً.

و نحن ندعى أنّ أغلب الناس - لو لم يكن كلهم - كانوا بين القسمين الأولين، و إن كان الثاني منهما أغلب، لسهوله الاجتهاد فى ذلك الزمان، و إمكان تحصيل العلم أو الظن المعتمد. و أى دليل على أنّ الفرقه الثالثه قد استمرّوا على تقليد مجتهديههم بعد موتهم، و علمه الإمام يردعهم؟ مضافا إلى: أنّ تقليد هؤلاء أيضا ربما يفارق تقليد عوامنا لعلمائنا، من حيث إنّ ذلك التقليد كان أخذاً من الواسطه، فلا يقاس به الأخذ ممن يفتى بظنونه الاجتهاديه من دون الاستناد إلى السماع عن الإمام، لأنّ الأخذ ممن سمع عن الإمام أو ممّن سمع عن المجتهد من عدول زماننا ليس من التقليد له فى شىء.

(١). و هو التقليد بمعنى الأخذ ب آراء الفقيه، لا الأخذ بروايه الحكم عن الإمام عليه السّلام فإنّ السيره على العمل بما يحكيه المجتهد عن الإمام حتى بعد موته ثابتة، لكنّها أجنبيه عن التقليد المتداول فى هذه الأعصار.

(٢). هذا بيان الفرق بين التقليد فى زماننا و التقليد فى عصر الحضور، و السيره الممضاه بتقريرهم عليهم السّلام هى العمل بروايه الرّواه بعد حياتهم، لا العمل ب آرائهم الظنيه.

(٣). أى: أنّ الأصحاب المعاصرين الأئمه عليهم السّلام غالبا كانوا يأخذون الأحكام من رواه الأحاديث بلا واسطه إذا كان الراوى سمع قول الإمام مشافهه، أو مع واسطه إذا سمعه الراوى بواسطه راو آخر. و على كلّ - أى سواء نقل الراوى قول الإمام إلى السائل بلا- واسطه أو مع واسطه - لم يكن فى جوابه للسائل إعمال نظر غالبا، لاقتصار الرّواه على نقل نفس الأحكام، إمّا بعين ألفاظ المعصوم و إمّا بالمعنى.

(٤). كأغلب الرّواه المعاصرين للأئمه عليهم السّلام و الحاضرين فى بلد سكناهم كالمدينه و الكوفه و سامراء و طوس.

أو معها (١)، من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً. وهو (٢) ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم (٣) إلى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه أنه (٤) كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

( و منها (٥): غير ذلك مما لا يليق أن يسطر أو يذكر ).

(١). كالشيعة المتفرقين في البلاد، فإنهم كانوا يأخذون الأحكام من الرواه. و كبعض أجله الرواه ممن كان لا يحضر مجلس الإمام المعصوم إجلالاً له، و إنما كان يقف على الباب ينتظر خروج الأصحاب حتى يسألهم عما حدّثهم الإمام عليه السّلام، و هذا طور آخر من معرفه الإمام المعصوم عليه السّلام بمقام نورانيته و كونه فاعل ما به الوجود.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأخذ، أى: أخذ الأحكام من الرواه - الذين لا دخل لنظرهم في الحكم أصلاً - ليس بتقليد اصطلاحى، حتى تكون سيره المعاصرين للأئمة عليهم السّلام على العمل بالأحكام التى رواها زواره و محمّد بن مسلم و غيرهما بعد موتهم دليلاً على جواز العمل ب آراء الفقهاء بعد موتهم.

(٣). هذا إشاره إلى عدم إحراز السيره فى البقاء على تقليد الأموات، و قد تقدم فى عبارته التقريرات بعنوان الفرقه الثالثه من عوامّ الشيعة، و هم الذين كانوا يأخذون الفتوى من فقهاء الرواه، فإنّه لم يظهر لنا عملهم بتلك الفتاوى بعد موت الفقهاء حتى تكون سيرتهم هذه حجه علينا.

(٤). بيان ل «حال من تعبد» أى: لم يعلم رجوعه بعد موته و عدم رجوعه حتى نتمسك بسيرتهم على عدم رجوعهم.

٥ - وجوه أخرى على جواز تقليد الميّت

(٥). أى: و من الوجوه الضعيفه المستدل بها على جواز تقليد الميّت وجوه أخرى - غير الوجوه المقدمه - مما لا يليق بالتعرض و الجواب عنه، و فى النسخه المطبوعه أخيراً المصحّحه على النسخه الأصليه أنّ المصنف شطب هذه الجملة.

لكن لا بأس بذكر بعض الوجوه تبعا لما في تقارير شيخنا الأعظم و غيرها:

فمنها: أن قول المجتهد مفيد للظن، فيجب العمل به لما دلّ على حجيه الظن.

و منها: أنه إذا علم بأن الاستفتاء من المجتهد إنما هو لأجل كونه مخبرا عن أحكامه تعالى شأنه علمنا بعدم دخل حياه المجتهد في ذلك أصلا.

و منها: أن المجتهد إذا غاب فلا إشكال في جواز العمل بقوله، و عدم سقوط رأيه عن الحجيه، فكذا إذا مات.

و منها: أن العمل بقول أنبياء بنى إسرائيل (على نبينا و آله و عليهم السّلام) بعد موتهم كان جائزا قطعاً، فكذا علماؤنا، لعموم المنزله فيما أرسل عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «علماء أمتى كأنبيا بنى إسرائيل».

و منها: ما يستظهر منه جواز الرجوع إلى فتوى الميّت بخصوصه، مثل ما روى عن الإمام العسكري عليه السّلام في كتب بنى فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (1) فإنّ الأمر بعدم اتباع ما رأوا - و لو كان بعد موتهم - يشير إلى جواز الأخذ بما يراه غير بنى فضال بعد موته، و إلا لم يكن وجه لاختصاصهم بالحكم، فمفهوم قوله عليه السّلام هو حجيه قول الفقيه السليم العقيده، و جواز أخذ رأيه بعد موته.

و منها: أن دليل التقليد هو لزوم العسر و الحرج على الجاهل، و هو يقتضى جواز تقليد الميّت كالحى، لاندفاع محذور العسر بكلّ منهما.

و منها: أن تقرير الإمام عليه السّلام - المستفاد من بعض الأخبار - يدلّ على جواز تقليد الميّت، مثل ما رواه أحمد بن خلف، قال: «كنت مريضا، فدخل على أبو جعفر عليه السّلام يعودنى فى مرضى، فإذا عند رأسى كتاب يوم و ليله، فجعل يتصفّحه ورقه ورقه حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره، و جعل يقول: رحم الله يونس رحم الله يونس» (2) فإنّ هذا تقرير منه عليه السّلام لجواز تقليد يونس بعد موته.

و هذا كتصريح مولانا العسكري عليه السّلام بأن «ما فى كتاب يونس دينى و دين

آبائي « كما رواه داود بن القاسم الجعفرى، قال: «أدخلت كتاب يوم و ليله الّذى ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبى الحسن العسكرى عليه السّلام، فنظر فيه و تصفّحه كلّهُ، ثم قال: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله» (١).

و منها: تصريح ابن بابويه (قده) بجواز العمل بما فى كتاب من لا يحضره الفقيه، مع نقله لكثير من فتاوى أبيه، فهذا كالصريح فى تجويزه العمل بفتاوى أبيه بعد موته، فلاحظ كلامه متدبرا فيه.

و منها: أنّ ما دلّ من الروايات على عدم تغيير أحكام الله تعالى بمرور الدهور و بمضى الأعوام و الشهور كقوله عليه السّلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يدلّ على جواز تقليد الميت، فإنّ موت المجتهد لو كان مؤثرا فى عدم جواز الأخذ بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما أحلّ الله و تحليل ما حرم الله، و هل هذا إلاّ مضحكه للنسوان و ملعبه للصبيان؟ و منها: ما أفاده سيّدنا الجعد فى محكى منبع الحياه من تقرير دلاله العقل بقوله: «إنّ قضيه المنع صحه إحدى صلاتى المقلّد و بطلان الأخرى إذا مات المجتهد بين الصلاتين.

و لازلّم هذا أن يكون شريكا للشارع فى الأحكام الشرعيه. و هذا لا ينطبق على أصولنا، لأنّ علماءنا يحكون كلام الشارع و يعملون به، فلا تفاوت فى اتّباع أقوالهم بين حياتهم و موتهم. و إنّما يناسب هذا لو كان صادرا من رأيه، كما كان الكوفى كذلك، حيث قال فى مسجد الكوفه: قال علىّ كذا، و أنا أقول كذا».

و هذه الوجوه على تقدير تماميتها و الإغماض عمّا فيها من المناقشات أدله على عدم اشتراط الحياه فى المجتهد و جواز تقليد الميت مطلقا، من غير تفاوت بين الابتدائى و الاستمرارى، كما لا يخفى (-).

=====

(-). لا يخفى أنّ مسأله اشتراط الحياه فى مرجع التقليد كانت ذات قولين عند القدماء، و هما اشتراطها فيه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، و عدم اشتراطها فيه كذلك.

و أمّا القول بالتفصيل بين الابتدائى و الاستمرارى باشتراطها فى الأوّل و عدمه فى الثانى فهو لم يكن مصرّحا به فى كلمات القدماء، و إنّما حدث لبعض المتأخرين من الأصوليين كصاحب الفصول،

بزعم أنّ التقليد الاستمراري غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين، لاختصاصها بالتقليد الابتدائي.

لكنه ليس كذلك، لوضوح صدق تقليد الميت على الاستمراري كصدقه على الابتدائي بوزان واحد، فإن كان هذا وجه الاختصاص فلا وجه له، وإن كان غيره، فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه.

و كيف كان فالمشهور بينهم شهره دعت جماعه من أجلاء الأصحاب - كما في التقريرات - إلى نفى الخلاف، أو دعوى الإجماع عليه هو الاشتراط، فعن شرح الألفيه للمحقق الثاني: «لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإماميه». وإن شئت الوقوف على كلمات الأصحاب في هذا الباب فراجع تقريرات شيخنا الأعظم (قده).

لكن دعوى عدم ثبوت كون هذا الإجماع من الإجماعات التعبدية الكاشفه - لاحتمال مدركيته - غير بعيدة.

و عليه فلا بد في تحقيق المقام من التكلم فيما تقتضيه الأدله من اشتراط الحياه و عدمه، فنقول و به نستعين: أنه ينبغي البحث في مقامات ثلاثه: الأول في الأدله اللفظيه، و الثاني في الدليل العقلي و الثالث في الأصل العملي.

أمّا المقام الأول، فملخص الكلام فيه: أنه يحتمل في الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه و جوه:

الأول: دلالتها على اعتبار الحياه مطلقاً، من غير فرق فيه بين التقليد البدوي و الاستمراري.

الثاني: دلالتها على عدم اعتبارها كذلك.

الثالث: دلالتها على اعتبارها في الجملة أي إهمالها بالنسبه إلى كيفية شرطيه الحياه.

فعلى الأول: لا إشكال في عدم جواز تقليد المجتهد الميت مطلقاً، لا ابتداء و لا استدامه، فإذا قلّم مجتهداً مدّه ثم مات ذلك المجتهد بطل تقليده، و وجب عليه العدول إلى الحي، إذ المفروض انتفاء الحياه التي هي شرط جواز التقليد.

و على الثاني: يجوز له تقليد الميت مطلقاً أي ابتداء و استدامه كما عن العامه. و أصحابنا المحدثين إن أرادوا التقليد عند الأصوليين، فيجوز للعامي في هذا العصر أن يقلّم الشيخ الطوسي (قده) مثلاً ابتداء كما يجوز له البقاء على تقليد من مات من المجتهدين، فإنّ نفس الدليل الدالّ على عدم اعتبار الحياه في جواز تقليد المجتهد يدلّ على جواز البقاء على تقليد المجتهد الذي مات بعد

أن قلده العامى مدّه من دون حاجه إلى التماس دليل آخر من أصل أو غيره. و إن أرادوا نقل الروايات فليسوا مخالفين للمجتهدين، ضروره أنّ نقل الروايه عن الراوى ليس مشروطا بحياه الزاوى عند المجتهدين أيضا.

و على الثالث: - و هو دلالة الأدله على شرطيه الحياه فى الجملة - يشك فى حجيه فتوى المجتهد بعد وفاته، إذ المتيقن خروجه عن دليل حرمه العمل بغير العلم هو فتوى الحى، و أمّا فتوى الميت - و لو استداهه - فهى مشكوكه الحجيه، و مقتضى الأصل عدم حجيتها.

لا يقال: إنّ مقتضى استصحاب حجيتها الثابته حال حياه المجتهد هو حجيتها بعد مماته.

فإنه يقال: إنّ الشك فى حجيه الفتوى بعد وفات المجتهد لما كان مسببا عن الشك فى كيفية شرطيه الحياه من كونها شرطا لخصوص التقليد الابتدائى أو الأعم منه و من التقليد الاستمرارى جرى استصحاب شرطيتها، و معه لا مجال لاستصحاب حجيه الفتوى، لعدم شك فيها، إذ مقتضى حكومه الأصل السببى على المسببى عدم حجيتها.

و من هنا ظهر: أنه بناء على هذا الاحتمال الثالث - الذى يجرى فيه استصحاب شرطيه الحياه الذى هو متمم دلالة دليل شرطيتها - لا يجرى استصحاب حجيه الزاوى، أو نفس الحكم كوجوب تثليث التسيحات الأربع و غيره، لأنّ الشك فيها مسببى، إذ لا منشأ له إلاّ الشك فى شرطيه الحياه، و بعد ثبوت شرطيتها لجواز التقليد مطلقا سواء أ كان ابتدائيا أم استمراريا بسبب جريان الاستصحاب فى الشرطيه لا يبقى شك فى الحجيه، لإحراز عدم الحجيه بالأصل.

هذا كله مع الغض عن مرجعيه العام مع إجمال المخصّص مفهومًا، و إلاّ فلا تصل النوبه إلى استصحاب الشرطيه، لدلاله نفس عموم النهى عن العمل بغير العلم على عدم حجيه قول الميت.

هذا ما يقتضيه مقام الثبوت.

دلالة الأدله اللفظيه على اعتبار الحياه مطلقا و أمّا مقام الإثبات فلا ينبغى الارتباب فى ظهور أدله التقليد كروايه الإحتجاج - بناء على اعتبارها - فى اعتبار الحياه فى جواز التقليد، فإنّ ظهور «و أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...» فى الفقيه المتصف فعلا حين التقليد، بهذه الصفات ممّا لا ينكر، و ليس ذلك إلاّ الحى، فإنّ صيانته النفس و غيرها من الصفات ظاهره فى اعتبار الحياه فى المتصف بها حين التقليد، لأنّ الميت الذى هو جماد لا يعقل أن يتصف بها.

مضافا إلى ظهور ترتب الجزاء - وهو «فللعوام أن يقلدوه» - على الشرط وهو «و أمّا من كان من الفقهاء... إلخ» في كون موضوع جواز التقليد هو المتصف بتلك الصفات فعلا، وليس ذلك إلا المجتهد الحي.

فالمتحصل: أنه لا بدّ أن يكون رجوع العامى إلى مجتهد واجد لتلك الصفات حين رجوعه إليه.

بل هو ظاهر في اعتبار الحياه في التقليد مطلقا أى: ما دام العامى يقلده، من غير فرق بين الابتدائى والاستمرارى.

و كذا الأخبار الإرجاعية، فإنّ المأمور بالإفتاء للناس و مرجعهم من ناحيه الإمام عليه السّلام كأبان و الأسدى و زكريّا بن آدم و أضرابهم نفس الأشخاص العذنين هم أحياء، لا رواياتهم، و الإرجاع إلى الحى لا يدلّ على اعتبار قوله بعد موته، بل هو يتوقّف على دليل آخر.

و الحاصل: أنّ ظاهر الأدله اللفظيه - أو متيقنها - كون موضوع جواز التقليد هو المجتهد الحى، فموضوعه المجتهد الميت له محتاجه إلى الدليل.

و إن شئت الوقوف على جميع طوائف الأدله من الآيات و الروايات، و تقريب الاستدلال بها على التقليد، و المناقشات التى أوردوها على الاحتجاج بها، فراجع تقريرات شيخنا الأعظم قدس سرّه و جزاه الله تعالى عن العلم و أهله خير الجزاء.

و إن أبيت عن ظهور الأدله فى اعتبار الحياه فى كل من التقليد الابتدائى و البقائى و سلّمت ظهورها فى خصوص الابتدائى، فلا مانع من جريان استصحاب شرطيه الحياه بعد الموت، و معه لا يجرى استصحاب حجيه الفتوى كما أشير إليه سابقا، هذا.

و أمّا توهم دلالتها على عدم اعتبار الحياه مطلقا لا فى التقليد البدوى و لا فى البقائى فلا وجه له أصلا، لقصور الأدله عن الدلاله على ذلك.

و غايه ما يمكن دعواه هى عدم دلالتها على اعتبار الحياه و عدمه و إهمالها من هذه الجبهه. و على فرض دلالتها على ذلك لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلاله، لتكثّر دعوى الاتفاق فى كلماتهم على اعتبار الحياه الكاشف عن إعراضهم عن تلك الدلاله.

و يتلوه فى الضعف دعوى إهمال الأدله و عدم دلالتها إلا على موضوعيه المجتهد لجواز التقليد، من دون تعرّض لدخل الحياه فيه و عدمه. مع أنّ الإهمال - بعد تسليمه - لا يجرى فى إثبات حجيه قول المجتهد بعد موته، لأنّه مع الإهمال لا بدّ من الأخذ فى مقام تخصيص العام بالقدر المتيقّن من



المخصّص، و هو قول المجتهد الحى الذى ادعى الاتفاق عليه، و البناء على بقاء تقليد الميّت مطلقا من البدوى و البقائى تحت عموم النهى عن العمل بغير العلم، و مع هذا العموم - الذى هو دليل لفظى اجتهادى - لا تصل النوبه إلى استصحاب الحجيه، أو الحكم الفرعى، أو غيرهما أصلا كما لا يخفى.

و يظهر مما ذكرنا عدم الحاجه فى عدم جواز تقليد الميّت إلى دليل خاص عليه، و إنّما المحتاج إلى الدليل هو جواز تقليده و حجيه رأيه.

فصار المتحصل مما ذكرنا: أنّ المستفاد من الأدله اللفظيه - سواء أ كان هو اعتبار مطلقا أو فى خصوص التقليد البدوى، أم كان ذلك موضوعيه المجتهد لجواز التقليد مع الإهمال من حيث اعتبار الحياه فيه و عدمه - هو: عدم جواز الاكتفاء بتقليد الميّت فى فراغ الذّمّه، من غير فرق فيه بين ابتداء التقليد و استمراره. و عدم المجال لإجراء الاستصحاب بتقاربه المختلفه المتقدمه لتصحيح العمل المستند إلى فتوى الميّت، إمّا لعموم ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم، و إمّا لاستصحاب شرطيه الحياه الحاكم على استصحاب الحجيه، أو نفس الحكم الشرعى الفرعى، أو غيرهما كما مرّ آنفا.

دلّاله دليل الانسداد على اعتبار الحياه

و أمّا المقام الثانى - و هو الدليل العقلى الذى احتجّ به المحقق القمى (قده) على مختاره من جواز تقليد الميّت أو وجوبه - فتقريبه: أنّ قول الميّت مفيد للظن، و كل ما يفيد الظن فهو حجه فى حق المقلّد. أمّا الصغرى فوجدانيه، و أمّا الكبرى فللدليل الانسداد المؤلّف من أمور:

أحدها: بقاء التكاليف.

ثانيها: انسداد باب العلم بها فى حق المقلّد.

ثالثها: فقدان الظن الخاصّ، لأنّ الدليل على جواز الأخذ بقول المجتهد تعبّدا مفقود، إذ الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه غير واضحه الدلاله، لما فيها من المناقشات، و على فرض التسليم لا- يحصل منها إلاّ الظن المعلوم عدم حجيه فى إثبات الطريق الشرعى و الأدله اللبّيه من الإجماع و الضروره و السيره غير ثابتة، لأنّ السلف المعاصرين للإمام عليه السّلام كان باب العلم لهم مفتوحا، و كانوا يعملون به، و الإجماع موهون بخلاف جمله من الأصحاب كفقهاء الحلب و الأخباريين، فلا

مناص للعامى إلا الاعتماد على الظن كالمجتهد، لأنّ الاقتصار على القدر المعلوم من الضروره و الإجماع من التكليف يوجب الخروج عن الدين، لكونه فى غاية القلّه، و إلزام الاحتياط يستلزم العسر و الحرج، هذا ما حكى فى التقريرات عن المحقق القمى (قده).

و فيه أوّلا: أنّ هذا الدليل مبنى على دليل الانسداد، و قد ثبت فى محله عدم تماميته.

و ثانيا - بعد تسليمه -: أنّ مقتضى هذا الدليل حجيه قول الميّت إذا كان الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من قول الحى، فالدليل أخص من المدعى الذى هو حجيه قول الميّت مطلقا، بل مقتضى هذا الدليل حجيه كل ظن يكون أقوى من الظن الحاصل من قول الميّت و إن حصل من الأسباب غير المتعارفه، إذ مقتضى دليل الانسداد حجيه كل ظن قوى و إن لم يحصل من قول الميّت.

و ثالثا: أنّ لازم هذا الدليل وجوب العمل بالظن على العامى، و من المعلوم أنّ الظن الحاصل من فتوى المعظم بعدم جواز تقليد الميّت و من الإجماعات و الشهرة و الأخبار و الآيات مانع من حصول الظن الشخصى من قول الميّت فى خصوص المسأله الفرعيه، فيلزم أن يكون هذا الدليل - بناء على ما اشتهر عند الأصوليين من تقدم الظن المانع على الظن الممنوع عند التعارض و إن كان أضعف من الظن الممنوع - دليلا على عدم حجيه فتوى الميّت، فينتج نقيض المطلوب.

و رابعا: أنّ دوران الحجيه مدار ظن العامى أجنبى عن المدعى و هو حجيه قول الميّت فى باب التقليد تعبدا، لا فى خصوص ما كان للعامى مفيدا للظن.

فالمتحصل: أنّ هذا الدليل العقلى لا يجدى فى إثبات جواز تقليد الميّت أصلا.

مقتضى الأصل العملى اعتبار الحياه

و أمّا المقام الثالث - و هو الأصل العملى الذى قد يتمسك به لجواز تقليد الميّت - فملخص الكلام فيه: أنه - بناء على ما قيل من قصور الأدله الاجتهاديه عن إثبات إطلاق الحياه فى جواز التقليد، و وصول النوبه إلى الأصل العملى - يكون الأصل فى المقام استصحاب شرطيه الحياه، و معه لا يجرى استصحاب الحجيه و غيرها مما ذكر فى المقام، لحكومته استصحاب الشرطيه عليه، لما مرّت الإشاره إليه من تسبّب الشك فى الحجيه و نحوها عن الشك فى شرطيه الحياه، إذ مع فرض ثبوت شرطيتها فى ابتداء التقليد، لكونه ظاهر أدلته أو متيقنها الخارج عن عموم حرمة العمل بغير العلم.

و مع الغض عن شمول دليل حرمه العمل بغير العلم للتقليد الذى هو دليل اجتهادى - لخروج التقليد فى الجملة عن حيز عموم دليل الحرمة - يحرز باستصحاب شرطيتها عدم حجيه قول الميت.

و معه لا يبقى شك فى الحجيه حتى يجرى فيها الاستصحاب.

لكنه مع ذلك لا بأس بالتعرض إجمالاً - لما أفادوه من جريان الاستصحاب تبعاً لهم، فنقول و به نستعين: إن الكلام يقع فى مقامين:

أحدهما: الاستصحاب الذى يراد به إثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

ثانيهما: إثبات جواز تقليده بقاءً.

تقريب الاستصحاب فى تقليد الميت ابتداءً بوجوه:

أما المقام الأول فتقريبه: أن الاستصحاب يقرر بوجوه:

الأول: إجراؤه فى نفس الحكم الشرعى، بأن يقال: إن وجوب تثليث التسيحات الأربع فى الأخيرتين كان فتوى شيخ الطائفة مثلاً، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الوجوب، فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى.

الثانى: إجراؤه فى حكم المستفتى، بأن يقال: إن جواز أخذ فتوى المجتهد فى زمان حياته و العمل بها للعامى كان معلوماً، و بعد وفاته يشك فى بقاءه فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى أيضاً إذا أدرك العامى حياه المجتهد واجداً لشرائط التكليف، و تعليقى إذا لم يدركه كذلك بأن صار مكلفاً بعد موت ذلك المجتهد.

الثالث: إجراؤه فى حكم المفتى، بأن يقال: إن ذلك المجتهد الميت كان حال حياته جازئ التقليد، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الجواز، فيستصحب. و هذا الاستصحاب أيضاً تنجيزى كما لا يخفى.

الرابع: إجراؤه فى الظن بالحكم، بأن يقال: إن الظن بالحكم الشرعى الحاصل للمجتهد حال حياته يشك فى بقاءه بعد وفاته، فيستصحب استصحاباً تنجيزياً.

فإن هذه الاستصحابات - على تقدير سلامتها - تنتج جواز تقليد الميت ابتداءً.

لكنها غير سليمة من الإشكال، لما ثبت فى محله من عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان منشأً

الشك زوال وصف من أوصاف الموضوع مع احتمال دخله في الحكم، إذ مع هذا الاحتمال يرجع الشك إلى الشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في العلم بارتفاع الموضوع.

ففي المقام لَمَّا كانت الحياه مما يحتمل دخله في الأحكام المذكوره، إذ لم يَقم دليل على عدم دخل الحياه فيها، لما مرّ سابقا من عدم إطلاق في أدله التقليد يشمل حياه المجتهد و مماته، لصلاحية الإجماعات المدّعاة على عدم جواز تقليد الميت لمنع انعقاد الإطلاق في أدلته أُولًا. و لعدم تعرّض شىء من الأدلّة لشروط التقليد ثانيا، فإنّه أيضا يكشف عن الإهمال، و عدم كونها في مقام البيان من جميع الجهات، فلا ينعقد لها إطلاق، بل ظاهرها أو متيقنها اختصاص جواز التقليد بمن له الرأى حين رجوع العامى إليه، و ليس ذلك إلاّ المجتهد الحى، إذ الميت جماد لا رأى له كما لا يخفى.

و عليه فلا مجال لدعوى حكومه إطلاق الدليل المقيّد - أعنى به أدلّه التقليد - على إطلاق ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم حتى يقال: بجواز تقليد المجتهد مطلقا سواء أ كان حيا أم ميتا.

و كيف كان فنفس احتمال الدخل كاف في المنع عن جريان الاستصحاب.

و بيان أخصر: لا مجال لجريان الاستصحاب أصلا، لأنّه إن ثبت دخل الحياه في تلك الأحكام، فيعلم بارتفاعها بعد الموت، و إن ثبت عدم دخلها فيها فيعلم ببقائها بعد الموت، كالعلم بوجودها حال الحياه. ففي هاتين الصورتين لا مجال للاستصحاب، لوجود العلم فيهما. و إن لم يثبت شىء من الدخل و عدمه للحياه فلا يجرى أيضا، لكون الشك حينئذ في بقاء الموضوع.

و مما ذكرنا في وجه عدم جريان الاستصحاب - من رجوع الشك فيه إلى الشك في بقاء الموضوع - يظهر: أنه لا أثر للبحث عن بقاء الظن بالحكم للمجتهد بعد موته و عدمه، بأن يقال في وجه بقاءه كما عن صاحب الفصول (قده): إنّ الموت يوجب تكامل الظن، و انكشاف حقائق الأمور بعد الموت.

و يقال في وجه عدم بقاءه و زواله بالموت: إنّ الظن قائم بالذهن المتقوم بتركيب الأخلاط الأربعة التي تترتب عليها آثار كسرعه الانتقال، و الإدراك، و جوده الذهن التي هي من آثار الصفرء، و كالبلاد و سوء الفهم و بطء الانتقال التي هي من آثار البلغم، و هكذا، و الموت يفنى هذه الأخلاط كلّها، فلا يبقى محلّ للإدراك الّذى هو من آثار بعض الأخلاط. و بالجملة: يزول الظن بزوال الحياه.

توضيح وجه عدم الأثر للبحث عن بقاء الظن و عدمه بعد الموت هو: أنه مع احتمال شرطيه الحياه فى جواز تقليد المجتهد لا وجه للاستصحاب حتى مع العلم ببقاء الظن بعد الموت، لأنه مع احتمال شرطيه الحياه يشك فى بقاء الموضوع بعد الموت، و مع هذا الشك لا يجرى الاستصحاب، هذا.

مضافا إلى إمكان أن يقال - بعد الغض عن احتمال شرطيه الحياه - إن أدله التقليد قاصره عن شمولها للظن الحاصل من الكشف و الشهود، لظهور أدلته - و لو انصرافا - فى الظن الكسبى الحاصل من الأدله المعهوده، كما يؤيدّه تعريف الفقه «بأنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه» دون الظن الكشفى الحاصل من المكاشفه و الشهود، فإنه ليس موضوعا لأدله التقليد. و لو شك فى حجيه الظن الكشفى فمقتضى الأصل عدمها، لعدم دليل على حجيته بعد ما مرّ آنفا من قصور شمول أدله التقليد للظن الكشفى. هذا بعض الكلام فى المقام الأول.

تقريب الاستصحاب فى التقليد البقائى بوجوه و أمّا المقام الثانى فمحصله: أن الاستصحاب يقرّر بوجوه عديده:

أحدها: جريانه فى الأمر الارتكازى العقلانى، و هو رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا شكّ فى بقاء هذا الأمر العقلانى بعد موت العالم فلا مانع من استصحابه.

ثانيها: جريانه فى الحكم الشرعى الأصولى، و هى حجيه رأى المجتهد حال حياته، فيجرى استصحاب الحجيه بعد مماته.

ثالثها: جريانه فى الحكم الشرعى الظاهرى كوجوب السوره مثلا- ظاهرا بمقتضى رأى المجتهد حال حياته، فيستصحب هذا الوجوب بعد مماته.

رابعها: جريانه فى الحكم الشرعى الفرعى الواقعى، بأن يقال: أنّ السوره كانت واجبه واقعا حال حياه المجتهد، و بعد وفاته يشك فى بقائه، فيستصحب وجوبها.

خامسها: جريانه فى نفس الرأى، بأن يقال: إنّ بقاء الرأى بعد الموت مشكوك فيه، لاحتمال ارتفاعه، فيستصحب.

سادسها: جريانه فى عدم تبدل رأيه، لاحتمال عدوله بعد الموت، لانكشاف خطائه، فيستصحب عدم عدوله عن رأيه الذى حصل له حال حياته.

و الجواب العام عن الاستصحاب بجميع تقاربيه المتقدمه: ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع فيما إذا احتل دخله في موضوعيته، لأنّه مع هذا الاحتمال لا يحرز بقاء الموضوع، و اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه العدى هو مقوم الاستصحاب. و قد مرّ أنّ الحياه لو لم تكن شرطيتها معلومه فلا أقلّ من كونها محتمله، و مع هذا الاحتمال لا يجرى الاستصحاب بشىء من تقاربيه المذكوره، لعدم إحراز ما هو مقومه من وحده القضيتين، هذا.

و أمّا الجواب المختص بكل من التقريبات المذكوره فيبانه:

أنّ في التقريب الأوّل أولاً: منع صدق الرجوع إلى العالم على الرجوع إلى المجتهد الميّت، و ذلك لما مرّ من أنّ الميّت لا رأى له حتى يتبعه العامى، إذ ليس الرجوع إلى المجتهد كالرجوع إلى الأموات من الأطياء مثلاً، لأنّ المناط في الرجوع إليهم، بعد كثره الممارسه الموجهه للقطع بإصابه معالجاتهم للواقع أو الاطمئنان بها هو هذا القطع أو الاطمئنان، لا مجرد رأيه، لعدم بناء العقلاء على العمل بالظن أو الشك. و هذا المناط مفقود فى العامى، إذ ليس مناط رجوعه إلى المجتهد علمه أو اطمئنانه بإصابه رأيه للواقع، بل على العامى العمل برأيه تعبداً من دون إناطه بعلمه أو اطمئنانه بمطابقه رأيه للواقع، فموضوع جواز التقليد نفس الرأى من دون اعتبار علم العامى أو ظنه بإصابته للواقع.

و ثانياً - بعد تسليمه -: أنّ هذا الأمر الارتكازى العقلانى ليس أثراً شرعياً و لا موضوعاً له حتى يجرى فيه الاستصحاب. أمّا الأوّل فواضح. و أمّا الثانى فلأنّ الأثر المترتب عليه - و هو التنجيز أو التعدير - أثر عقلى لا شرعى.

و فى التقريب الثانى أولاً: أنّ الحجيه - بعد تسليم كونها حكماً مجعولاً شرعياً - لا موضوع لها هنا، لفناء موضوعها و هو الرأى بالموت كما تقدّم سابقاً.

و دعوى كفايه حدوث الرأى فى الحجيه حدوثاً و بقاء و إن كانت ممكنه، لكنها ليست من شأن الاستصحاب المتقوم ببقاء موضوعه، بل إثبات هذه الدعوى منوط بقيام دليل اجتهادى عليه، و هو مفقود، إذ لو كان هناك دليل على ذلك لكان الرأى الزائل حجه على نفس المجتهد، مع أنّه ليس كذلك مع زوال الرأى بهرم أو مرض.

و ثانيا - بعد تسليم بقاء الرأى بعد الموت - أنّ مقتضى عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن على ما ثبت فى محله من مرجعيه العام فيما عدا القدر المتيقن من المخصص المجمل هو عدم جواز تقليد الميت، إذ المفروض أنّ المتيقن من المخصص - أى ما دلّ على مشروعيه التقليد - هو تقليد خصوص المجتهد الحى. و أمّا تقليد الميت - بعد تسليم بقاء رأيه بعد الموت - فهو باق تحت عموم دليل الحرمة، فالدليل الاجتهادى يقتضى حرمة تقليد الميت، و لا تصل النوبه إلى الاستصحاب.

و ثالثا - بعد الغض عن ذلك -: أنّه لا يجرى استصحاب الحجيه أيضا، لأنّه محكوم باستصحاب شرطيه الحياه، لتسبب الشك فى الحجيه عن الشك فى شرطيه الحياه، و حكومه الأصل السببى على الأصل المسببى من الواضحات. إلاّ أنّه مع عموم النهى عن العمل بالظن لا تصل النوبه إلى استصحاب شرطيه الحياه أيضا كما أشرنا إليه غير مره فى الأبحاث السابقه، فجريانه منوط بالغض عن هذا العموم و إن كان موافقا له كما هو شأن الحكومه.

و فى التقريب الثالث: أنّ الحكم الظاهرى متقوم فى الأدلّه الظنيه التى تكون حجيتها بعنايه التعبد - لا باقتضاء ذاتها كالقطع - بوجود الظن الذى هو كحدّ الوسط فى سائر الأقيسه، و إن كان الظن ملحوظا فيها بنحو الطريقيه لإثبات متعلقه بحيث يكون واسطه فى الإثبات دون الثبوت، فإنّ جميع الأمارات غير العلميه القائمه على الأحكام الشرعيه كذلك، فإذا ظنّ المجتهد من خبر الواحد مثلا بوجوب السوره، فلا يمكن استصحاب وجوبها بعد وفاته، لارتفاع الظن بوجوبها بالموت كما تقدم سابقا، إلاّ إذا قام دليل على كون الظن فى حال الحياه علّه للحجيه حدوثا و بقاء. و لكن لم نظفر إلى الآن بهذا الدليل.

هذا مع الغض عن طريقيه الأمارات غير العلميه، إذ مع النظر إليها لا حكم أصلا، إذ لا يترتب على الطريقيه إلاّ التنجيز مع الإصابه و التعذير مع الخطاء.

و فى التقريب الرابع - بعد البناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه -: أنّ الركن الأوّل المعتمد فى الاستصحاب و هو اليقين السابق مفقود هنا، لأنّ الدليل الدال على الحكم - كوجوب السوره - ليس هو العلم حتى يحرز به الواقع و يكون معلوما كى يجرى فيه الاستصحاب عند الشك فى بقائه، بل هو حكم ظاهرى مستند إلى دليل تعبدى متقوم بالظن الذى قد انعدم بالموت، فالإشكال على الاستصحاب بتقريبه الرابع إنّما هو من ناحيه اختلال الركن الأوّل

و هو اليقين بالحدوث.

و فى التقريب الخامس أولًا: أنّ الرأى ليس إلاّ ما استنبطه المجتهد و استخرجه من أدلّه الفقه من الاعتقاد بوجوب شىء أو حرمة، و قد مرّ أنّما زوال هذا الاعتقاد بالموت، و المنكشف بعد الموت من العلم بالوفاق أو الخلاف ليس ناشئًا من الاجتهاد فى الأدلّه، بل هو علم آخر ناش من المكاشفه، و ذلك ليس موضوعًا لجواز التقليد، لما تقدم من أنّ موضوعه هو الاعتقاد الناشئ من الاجتهاد فى أدلّه الفقه، و لذا لا يكون العلم الحاصل بالرمل و الجفر مثلًا موضوعًا لجواز التقليد.

و من هنا يظهر فساد توهم كون الاستصحاب فى المقام من القسم الثانى من ثالث أقسام استصحاب الكلى، بيان: أنه يحتمل حدوث فرد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الزوال، فيستصحب الكلى الجامع بينهما.

توضيح وجه الفساد: ما تقدم من كون الأثر الشرعى هنا مترتبًا على الفرد، و هو خصوص الاعتقاد الناشئ عن الاجتهاد فى الأدلّه المعهودة، دون كلى الاعتقاد و إن كان ناشئًا من الكشف و الشهود، فيندرج هذا الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات التى لا أثر لها، و يكون أجنبيًا عن استصحاب الكلى.

و ثانيا - بعد تسليم بقاء الرأى بعد الموت، لبقاء موضوعه و هى النفس الناطقه و إن كان خلاف الفهم العرفى الذى هو المعبر فى تشخيص موضوع الاستصحاب، إذ الموضوع بنظرهم هو الحياه، دون النفس الناطقه التى هى موضوع الرأى بالنظر العقلى :- أنّ شرطيه الحياه الثابته بعموم دليل حرمة العمل بالظن أو بالأصل - و هو استصحاب الشرطيه - تمنع حجيه رأى الميّت، فلا يجدى استصحاب الرأى، بل القطع به، إذ الموضوع لجواز التقليد حينئذ هو رأى المجتهد الحى، فمع القطع ببقاء الرأى بعد الموت - فضلًا عن استصحابه - لا يجوز البقاء على تقليد الميّت إلاّ بعد إلغاء شرطيه الحياه.

و فى التقريب السادس أولًا: أنّ مورد العدول و تبدل الرأى هو المجتهد الحى، لأنّه هو الذى يحتمل تبدل اجتهاده الأول باجتهاد ثانوى موجب لعدوله عمّا اجتهد فيه أولًا، و هذا أجنبي عن المجتهد الميّت، ضروره أنّه ليس له اجتهاد ثان فى أدله الفقه. و إن حصل له علم فى تلك النشأه فليس ذلك ناشئًا من الاجتهاد فى أدله الفقه، بل هو ناش من المكاشفه، و ليس هذا العلم موضوعًا



لأدله جواز التقليد حتى يكون استصحابه ذا أثر، إذ مع فرض العلم بتبدل رأيه فى تلك النشأ البرزخيه لا يترتب عليه أثر شرعى فضلا عن الشك فى التبدل.

و ثانيا: أن استصحاب عدم العدول لا يجدى فى إثبات جواز البقاء على تقليد الميت إلا بعد إثبات عدم شرطيه الحياه، إذ مع فرض شرطيتها لا أثر لاستصحاب عدم العدول عن رأيه الأول كما لا يخفى.

و ثالثا: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء الرأى، للعلم بزواله و تبدله بالعلم بالوفاق أو الخلاف الحاصل بعد الموت بالمكاشفه، فلا شك فى البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب.

فتلخص من جميع ما ذكرناه فى تقليد الميت: أن الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

#### الأقوال فى التقليد البقائى

تذنب: لا يخفى أن التقليد الاستمرارى صار عند متأخرى المتأخرين ذا أقوال و تفاصيل لا بأس بالإشاره إليها.

#### ١ - عدم الجواز مطلقا

منها: عدم الجواز مطلقا، و هو المشهور كما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده) و قد عرفت أنه مقتضى القواعد، و مختار جمع من المعاصرين كالسيدين الفقيهين السيد البروجردى قبل مهاجرته إلى بلده قم المقدسه، و أستاذنا الشاهرودى (قدس سرهما).

#### ٢ - جواز البقاء مطلقا

و منها: الجواز مطلقا أى فى جميع المسائل، لا فى خصوص المسائل التى عمل بها، فإنه بعد تحقق التقليد بسبب العمل بفتوى المجتهد الحى فى بعض المسائل يجوز للعامى البقاء على تقليده بعد وفاته فى كل مسأله و إن لم يعمل بها فى زمان حياه ذلك المجتهد كما فى تحرير الوسيله: فى المسأله (١٣) من مسائل التقليد: «نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل، مطلقا و لو فى المسائل التى لم يعمل بها على الظاهر».

و إطلاق هذه العبارة يشمل صورتى أعلميه الميِّت من الأحياء، و أعلميه الأحياء من الميِّت، و صورته التساوى فى العلم» و التقليد ب «بعد تحققة بالعمل» إشاره إلى: أنّ التقليد عنده هو العمل، لا الالتزام، أو التعلم بقصد العمل، فهو من قبيل الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع.

أقول: - بعد الغض عن إشكالات جواز أصل تقليد الميِّت - إنّ فيه إشكالين:

أحدهما: أنّ مقتضى ما أفاده (فى المسأله: ٥) بقوله: «يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط» لزوم تقييد جواز البقاء على تقليد الميِّت بعدم أعلميه أحد الأحياء منه، و إلّا وجب العدول إلى ذلك الحى الأعلّم، لا أنّه يجوز العدول إليه على الأحوط الاستجابى. كما أنّه إذا كان الميِّت أعلم الأحياء وجب البقاء، لا أنّه يجوز البقاء، ضروره أنّه بعد البناء على إلغاء شرطيه الحياه فى التقليد - و على جواز تقليد الميِّت كتقليد الحى - لا بد من مراعاة الأعلّميه، بأنّ يقال: وجب البقاء إن كان الميِّت أعلم من الأحياء، و وجب العدول إن كان الحى أعلم من الميِّت.

ثانيهما: أنّ مقتضى كون التقليد هو العمل - لا الالتزام و لا التعلم بقصد العمل - هو الاقتصار على ما يصدق عليه البقاء، و ليس ذلك إلا خصوص المسائل التى عمل بها فى زمان حياه المجتهد، لصدق التقليد عليها، دون غيرها مما لم يعمل بها، و صدق التقليد فى جميع المسائل مع عدم تحققة حقيقه إلا فى بعضها من المسامحه فى التطبيق التى لا عبره بها، و يكون التقليد فيما لم يعمل به حال حياه المجتهد من التقليد الابتدائى للميِّت الّذى هو قائل بعدم جوازه، لا من التقليد البقائى الّذى هو موضوع البحث. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام دون العمل يكون صدقه فى جميع المسائل على نحو الحقيقه كما لا يخفى.

٣ - التفصيل بين ما عمل بها و ما لم يعمل

و منها: ما فى وسيله سيّدنا الفقيه الأعظم (قده): «نعم يجوز البقاء على تقليده فى المسائل التى عمل بها فى زمان حياهه أو الرجوع إلى الحى الأعلّم، و الرجوع أحوط».

أقول: الظاهر أنّ وجه تقييد جواز البقاء بالعمل ليس لأجل تحقق التقليد فى تلك المسائل التى عمل بها، إذ التقليد عنده (قدّس سره) ليس هو العمل، بل الالتزام، لقوله (قده) فى المسأله الثانيه:

«التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معيّن، و يتحقق بأخذ المسائل منه للعمل

بها و إن لم يعمل بعد بها».

فلعلّ وجه هذا التقييد هو: أنّ متمم حجيه الفتاوى هو العمل بها، بحيث تتوقف حجيتها على العامى - و صيرورتها أحكاما له - على العمل، فالفتاوى التى لم يعمل بها ليست أحكاما للعامى حتى يجوز العمل بها بعد وفات المجتهد.

فإن كان كذلك لزم منه الدور، لتوقف حجيه الفتوى على الجاهل على العمل بها، و توقف صحه العمل و إجزاؤه على حجيه الفتوى، إذ لا بد فى الإجزاء من كون العمل مستندا إلى الحجه.

و إن كان للتقييد وجه آخر فلم يظهر إلى الآن حتى ننظر فيه، هذا.

و أمّا التخيير بين البقاء و الرجوع إلى الحى الأَعلم مطلقا فلا يلائم مبناه من وجوب تقليد الأَعلم، حيث إنّه إن كان الميّت أعلم من الحى و جب البقاء، و إن كان الحى أعلم منه و جب الرجوع إليه. إلا أن يراد بقوله (قده): «أو الرجوع إلى الحى الأَعلم» أعلم الأحياء فقط مع كونه مساويا للميّت فى العلم. لكنه خلاف الظاهر.

فالتخيير حينئذ منحصر بصوره واحده، و هى تساوى الحى و الميّت فى الفضيله، إذ بعد إلغاء شرطيه الحياه فى التقليد الاستمرارى لا بد من مراعاة شرطيه الأعلّميه فيه، إذ لا وجه لإهمالها مع إطلاق شرطيتها للحدوث و البقاء.

٤ - التفصيل بين أعلّميه الميّت من الحى و عدمها

و منها: ما أفاده سيّدنا الفقيه الحكيم (قده) فى رساله المنهاج بقوله: «إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى و جب البقاء على تقليده فيما عمل به من المسائل و فيما لم يعمل. و إن كان الحى أعلم و جب العدول إليه. و إن تساويا فى العلم تخيّر بين العدول و البقاء، و العدول أولى، و الأخذ بأحوط القولين أحوط استحبابا».

أقول: و يتوجّه عليه - مضافا إلى ما تقدّم من إشكالات تقليد الميّت - إشكالات:

الأوّل: أنّ تعميم جواز البقاء لجميع المسائل ممّا عمل بها فى زمان حياه المجتهد و ممّا لم يعمل بها مبنى على كون التقليد هو الالتزام أو التعلم للعمل حتى يتحقق التقليد فى جميع المسائل، و يكون التقليد فيها بعد وفات المجتهد تقليدا بقائيا. لكنّ التقليد عنده (قده) هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد كما صرّح بذلك فى المسأله الرابعه.

و عليه فيكون عمله في غير المسائل التي عمل بها برأى المجتهد حال حياته تقليدا ابتدائيا للميت لا بقائيا، و هو (قده) لا يجوزُه كما صرَّح به في المسألة الخامسة بقوله: «فلا يجوز تقليد الميت ابتداء» فلا بدّ من الاقتصار في جواز البقاء على خصوص المسائل التي عمل بها في زمان حياه المجتهد.

نعم بناء على إلغاء شرطيه الحياه لأحكام التقليد - و جعل الموت كالعدم - يتَّجه القول بجواز البقاء في جميع المسائل، سواء كان الميت أعلم من الحي أم مساويا له، لأنّ الميت حينئذ كالحى. إلا أنّ صدق البقاء لا يخلو من مسامحة.

الثانى: أنّ التخيير مع التساوى إن كان مستندا إلى استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع إلى الميت فهو مبنى على جريان الاستصحاب مع زوال حال من حالات الموضوع، فإنّ ذلك التخيير كان ثابتا بين المجتهدين حال حياتهما، فلا- يجرى الاستصحاب مع تغيّر وصف من أوصاف الموضوع، هذا.

مضافا إلى: أن التخيير إنّما هو لرفع التحير، و بعد الأخذ بقول الميت يرتفع التحير، فلا مورد للاستصحاب كما لا يخفى.

الثالث: أنّ جعل العدول إلى الحي أولى لا يلائم القول بحرمه العدول عن الميت، بل مع الغضّ عن القول بحرمته نقول: إنّ مورد البحث من صغريات العدول عن مجتهد إلى مثله في العلم و الفضيله بعد إلغاء شرطيه الحياه، و كون المجتهد الميت كالحى في أحكام التقليد. و الظاهر أنّ جلّ الأصحاب لا يجوزون العدول إلاّ إلى الأعم، فمع تساوى الميت و الحي في العلم كيف يكون العدول إلى الحي أحوط؟ مع أنّ الأكثر لا يجوزون العدول إلى المساوى. نعم الاحتياط في المسألة هو العمل بأحوط القولين مع الإمكان مطلقا سواء أ كان الميت أعلم من الحي أم العكس أم كانا متساويين.

٥ - التفصيل بين ما يعلمها المقلد مما توافق الاحتياط و عدمه

و منها: ما عن السيّد الفقيه القمى (قده) في تعليقه على العروه: «بل الأقوى الرجوع إلى الحي في جميع المسائل إلاّ فيما يعلمه فعلا- من فتاوى الميت التي توافق الاحتياط، فيعمل بها، و لا يلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلا». و الظاهر أنّ مراده بقوله: «مع عدم العلم فعلا» أى: عدم العلم

بموافقه تلك الفتاوى لفتاوى المجتهد الحى، إذ مع موافقتها للاحتياط لا وجه للزوم الفحص، إذ لزومه إنما هو للعلم بالعدول إلى الحى، وإحراز فتاواه لتطبيق عمله عليها.

أقول: الظاهر أنه (قده) من منكرى جواز البقاء مطلقا لا من المفصلين، وأن الاستثناء فى قوله:

«إلا فيما يعلمه فعلا» منقطع، إذ العمل بفتاوى الميِّت المطابقه للاحتياط ليس تقليدا بقائيا للميِّت، بل هو عمل بالاحتياط الذى هو مقابل التقليد و قسيمه، ولذا يصح العمل بتلك الفتاوى مطلقا وإن لم يكن عاملا بها فى زمان حياه المجتهد، فلا يرد عليه إشكالات البقاء على تقليد الميِّت، لمغايره العمل الاحتياطى للعمل التقليدى البقائى.

٦ - التفصيل بين تذكّر فتاوى الميِّت و عدمه

و منها: ما عن سيّدنا المحقق الخوئى دامت بر كاته فى حاشيه العروه: «بل الأقوى وجوبه فيما تعيّن تقليد الميِّت على تقدير حياته» و فى مسائله المنتخبه: «المسأله ١٤: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميِّت فى المسائل التى تعلّمها العامى من فتاواه حال حكايته و لم ينسها و إن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميِّت أعلم من المجتهد الحى».

و فى رساله المنهاج: «مسأله ٧: إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى و جب البقاء على تقليده فيما إذا كان ذا كرا لما تعلّمه من المسائل، و إن كان الحى أعلم و جب العدول إليه مع العلم بالمخالفه بينهما و لو إجمالا. و إن تساويا فى العلم أو لم يحرز الأعلم منهما جاز له البقاء فى المسائل التى تعلّمها و لم ينسها، ما لم يعلم بمخالفه فتوى الحى لفتوى الميِّت، و إلا و جب الأخذ بأحوط القولين. و أمّا المسائل التى لم يتعلّمها أو تعلّمها ثم نسيها فإنه يجب أن يرجع فيها إلى الحى».

و محصل ما يستفاد من هذه العبارات: أنه (دامت بر كاته) من القائلين بالبقاء و جوبا فى صوره أعلميه الميِّت من الأحياء، و جوازا فى صوره التساوى بشرط تعلم الفتاوى حال حياه المجتهد و عدم نسيانها، من غير فرق فى وجوب البقاء و جوازه بين المسائل التى عمل بها فى زمان حياه المجتهد و بين المسائل التى لم يعمل بها فى زمان حياته.

أقول: يتوجه عليه أولا: ما تقدم من إشكالات أصل تقليد الميِّت.

و ثانيا: أن اعتبار تعلم فتاوى المجتهد حال حياته و عدم نسيانها لها إن كان وجهه توقف عنوان

التقليد على تعلّمها فهو خلاف ما صرّح (دامت بركاتة) به في مسائل تقليد المنهاج: «المسألة ٤:

التقليد هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد... إلخ». فالتعلم خارج عن حقيقة التقليد الذي هو العمل و مقدّمه له، لتوقف تطبيق العمل على رأى المجتهد على العلم به غالبا، و من المعلوم خروج المقدمه عن حقيقه ذيها.

و إن كان وجه إناطه حجيه الفتوى على العامى بتعلمها بحيث يكون تعلّمه لها متمّما لحجيتها، فهو و إن كان ممكنا، إذ لا محذور فى إناطه حجيه الفتوى على العامى بعلمه بها، كإناطه المانعيه بالعلم بعدم المأكوليه، لكنّه لا دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، فإنّ وجوب البقاء على تقليد الميّت إنّما هو لصغرويّته لكبرى وجوب تقليد الأعلم، و لذا يجب العمل بفتاواه التى لم يعمل بها حال حياته. و من المعلوم أنّ حجيه فتوى الأعلم ليست مشروطه بتعلّم العامى لها، بل حجيتها تقتضى لزوم تعلمها و الفحص عنها. و لو شك فى شرطيه التعلم لحجيه الفتوى على الجاهل يرجع فى نفي شرطيته إلى إطلاق أدله التقليد.

و الحاصل: أنّه لم يثبت شرطيه التعلم لا فى نفس التقليد الاستمرارى و لا فى حجيه الفتوى على العامى. و عمدته الكلام فى مسأله البقاء على تقليد الميّت إنّما هى فى مانعيه الموت عن تقليده بقاء و عدمها، و بعد البناء على عدم مانعيته يكون وزان تقليد الميّت الأعلم وزان تقليد الحى الأعلم فى عدم الاشتراط بالتعلّم.

و إن كان وجهه ما نسب إليه دام بقاءه فى تقارير بحثه الشريف من أن «الصحيح اعتبار الذّكر فى البقاء، و ذلك لأنّ بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميّت قبل موته» (١). فإن كان المراد بانعدام أخذه السابق ارتفاع العلم بالفتوى فهو من الواضحات. لكنه غير ضائر ببقاء التقليد، ضروره أنّه أجنبي عن التقليد الذى هو عنده نفس العمل بفتوى المجتهد، و لازم ذلك أن يكون سؤال العامى عن مسأله قلّد فيها المجتهد الحى سنين عديده - و نسي فتواه فى تلك المسأله - تقليدا جديدا، و هو كما ترى.

و إن كان المراد بانعدام أخذه السابق انعدام العمل بفتوى الميّت، فمن الواضح أنّ نسيان الفتوى - و هى الحكم - لا يرفع العمل الذى هو التقليد.

و إن كان وجهه عدم صدق السؤال عن «أهل الذكر» على الرجوع إلى المجتهد الميِّت مع نسيان فتواه، و مقتضى آيه السؤال هو اعتبار صدق هذا العنوان في الرجوع إلى أهل الذكر، و هذا العنوان صادق مع العلم بالفتوى الحاصل له في زمان حياه المجتهد و عدم نسيانها.

فيتوجه عليه أولاً: أنّ المقصود من الأمر بسؤال أهل الذكر إثبات حجيه أقوال أهل العلم، من دون اعتبار سبق السؤال عنهم، و لذا تكون أقوالهم حججه و إن لم تكن مسبوقة به. و عليه فذكر السؤال للتنبيه على أمر متعارف في التعلم من دون خصوصيه فيه.

و ثانياً: أنّ الدليل ليس منحصر ب آيه السؤال، و مقتضى سائر أدله التقليد هو لزوم التعلم للعمل، سواء حصل بسؤال أهل الذكر، أم بمراجعته كتبهم، أم بالاستماع من الثقات الناقلين لآرائهم. و لا- وجه لتقليد سائر الأدله ب آيه السؤال، لكونهما من المثبتين اللذين لا تنافي بينهما.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الأمر بالسؤال هو الأمر بتحصيل العلم، لا العمل بقول الغير تعبدًا كما هو المقصود في باب التقليد، كأنه قال سبحانه و تعالى: (أيها الناس إن كنتم جاهلين فاسألوا أهل العلم حتى تعلموا) فالآيه أجنيه عن مورد التقليد، هذا.

مضافاً إلى ما في بعض التفاسير من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمه الطاهرون صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا بعض الأبحاث المتعلقة بتقليد الميِّت، و قد عرفت أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقاً من الابتدائي و الاستمراري بتفاصيله المتقدمه، و الله تعالى هو الهادي إلى الصواب.

هذا آخر ما ساعدنا التوفيق له من توضيح كفايه شيخ مشايخنا المحقق الخراساني أعلى الله مقامه، وقد فرغ من تأليفه مؤلفه العبد الفاني محمّد جعفر بن محمّد علي الموسوي الجزائري المدعوّ بالمرّوج، في النجف الأشرف على من حلّ به في كل آن أفضل الصلوات و التّحف، في الساعه الخامسه و النصف من الليله السادسه من شهر رجب الأصب من شهور السنّه الثانيه و الستين بعد الألف و الثلاثمائه هجريه على هاجرها أفضل الصلاه و التحيه، و إن كنت قد جدّدت النّظر فيه حين إعداد كل واحد من الأجزاء للطبع، فأسقطت بعض الجمل التوضيحيه و أضفت إليه التعاليق التي هي غالبا أجنبيه عن شرح مرام الماتن قدّس سرّه الشريف، و أسأله سبحانه و تعالى أن ينفع به إخواننا المتّقين من المجدّين في تحصيل علوم الدين، و يجعله وسيله لنجاتي يوم الدين، و أرجو من الطّلاب الكرام كثرهم الله تعالى و أيدهم لأداء وظائفهم أن لا ينسوني من الدعوات سيّما عقيب الصلوات في حياتي و بعد الممات. و الحمد لله على آلائه و الصلاه و السّلام على سيّد أنبيائه محمّد و آله الطّيبين الطّاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

