

الهيأة العليا لإحياء التراث
الفقيه حوزة النجف الأشرف

مِنْ سِلْسِلَةِ تَقْرِيرَاتِ دُرُوسِ الشَّيْخِ الأَنْصَارِيِّ (٤)

مِشْكَاةُ المَصَابِيحِ
فِي التَّعَادُلِ وَالتَّرَاجِيحِ

تأليف
الفَقِيهُ المُحَقِّقُ
السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيُّ الخُسْرُوشَاهِيُّ قُدِّسَ سِرُّهُ
المتوفى سنة ١٣١٢

تحقيق
الشَّيْخُ مَهْدِيٌّ الكَرَبَاسِيُّ

المجلد الثاني

مراجعة
مركز إحياء التراث


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

الهيئة العليا لإحياء التراث
الفيئة حوزة النجف الأشرف

سلسلة تقريرات درس الشيخ الأنصاري (٤)

مشكاة المصابيح في التعادل والتراجيح

تأليف

الفقيه المحقق
السيد محمد بن علي الحسيني الخسروشاهي قدس سره
المتوفى سنة ١٣١٢

تحقيق

الشيخ مهدي الكرباسي

المجلد الثاني

مراجعة

مركز إحياء التراث

العتبة العباسية المقدسة
الهيأة العليا لإحياء التراث

www.alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

٢٦١

ح ٥٩٩ الحسينيّ الخسروشاهي، محمّد بن علي.
مشكاة المصابيح في التعادل والتراجيح/ تأليف السيّد محمّد بن علي الحسينيّ الخسروشاهي؛ تقرير درس الشيخ الأنصاريّ. - ط١. - كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥ مج٢، ٤٠٠ص؛ ٢٤سم.
١. الفقه الإسلامي. - أصول. ٢. الأنصاريّ (مقرر) أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٩٢٣) لسنة ٢٠٢٥.

الخسروشاهي، محمّد بن علي، ١٢٢٩- ١٣١٢هجري، مؤلف.
مشكاة المصابيح في التعادل والتراجيح/ تأليف السيّد محمّد بن علي الحسينيّ الخسروشاهي؛ تحقيق الشيخ مهدي الكرباسيّ؛ مراجة مركز إحياء التراث. - الطبعة الأولى - كربلاء، العراق: الهيأة العليا لإحياء التراث، ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥.
٢ مجلد؛ ٢٤سم. (ألفية حوزة النجف الأشرف)
سلسلة تقريرات درس الشيخ الأنصاريّ؛ ٤
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١.أصول الفقه الإسلاميّ (جعفري). أ. الكرباسي، مهدي، ١٣٩٣هجري - محقق. ب. العتبة العباسيّة المقدّسة. الهيأة العليا لإحياء التراث. مركز إحياء التراث، مصحح. ج. عنوان.
LCC: KBP440.76. K48 A36 2025
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة
الفهرسة أثناء النشر

الكتاب: مشكاة المصابيح في التعادل والتراجيح.
المجلد الثاني.
تأليف: السيّد محمّد بن علي الحسينيّ الخسروشاهي.
تحقيق: الشيخ مهدي الكرباسيّ.
مراجعة: مركز إحياء التراث.

الناشر: الهيأة العليا لإحياء التراث.
الإخراج الفني: السيّد محمّد العميديّ.
الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠ .
التاريخ: ٩ جمادى الأولى ١٤٤٧هـ - ١/ ١١/٢٠٢٥م

المقام الثالث

في بيان جملة من أحكام المرجّحات الخارجيّة

المقام الثالث: جملة من أحكام المرجّحات الخارجيّة

وهي ما يكون أمراً مستقلّاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبرٌ، فيقوى أحد الاحتمالين، سواء كانا ناشئين عن تعارض الدليلين أم لا، وقد يوصف بالمضمونيّ أيضاً ويعرف بالمرجّحات الخارجيّة والمضمونيّة في مقابل المرجّحات الداخليّة، وهي على قسمين:

انقسامها بلحاظ الاعتبار في نفسها وبلوغها مرتبة الحجة: القسم الأوّل: المرجّحات الخارجيّة المعتبرة في نفسها

الأوّل: أن يكون ذلك الأمر المستقلّ معتبراً في نفسه وبالغاً مرتبة الحجّيّة، بحيث لو لم يكن هناك دليل لكان هو المرجع، وهذا على قسمين:

الأوّل: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين ومؤثّراً في أقربيّة أحدهما إلى الواقع، كالكتاب والأصل، بناءً على إفادته الظنّ بحكم الله الواقعيّ.

الثاني: ما لا يكون معاضداً ولا مؤثّراً كالأصل، بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهريّ[1]، وككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب بناء على حجّيّة هذه القاعدة[2] العقليّة.

---

(١) في هامش الأصل: «أي بناءً على كون مضمونه حكم الله من باب التعبّد الظاهريّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي قاعدة أولويّة دفع المفسدة على جلب المنفعة. (منه)».

ثمَّ إنّ إطلاق لفظ «المرجّح» على هذا القسم من المرجّح الخارجيّ المنقسم إلى القسمين مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثِّر في الخبر وجعله من المرجّحات لا يخلو عن مسامحة؛ لأنَّ غير المؤثّر في الخبر لا يصير مرجّحاً، بل يصير بعد تساقطهما مرجعاً، والمؤثِّر فيه يصير معاضداً، فإنَّ المرجّح إذا بلغ مرتبة الحجّيّة يكون معاضداً لأحد الأمارتين لا مرجّحاً، فالكتاب إذا كان أحد الخبرين الصحيحين موافقاً له يصير معاضداً لامرجّحاً، اللهمَّ إلّا أن يجعلا[1] كالدليل الواحد ويجعل الكثرة فيه مرجّحاً.

القسم الثاني: المرجّحات الخارجيّة غير المعتبرة في نفسها

الثاني: أن يكون غير معتبر في نفسه وغير بالغ مرتبة الحجّيّة كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائيّة على القول بعدم حجيّتهما، والقياس على قول كما مرّ، وغير ذلك من المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة التي لم تبلغ مرتبة الحجّيّة.

الكلام في القسم الأوّل، وفيه ثلاثة مقاصد

إذا علمت أَنَّ المرجّح الخارجيّ على قسمين، فاعلم أَنَّ القسم الأَوّل منه المنقسم إلى قسمين، فيه ثلاثة مقاصد:

---

(١) في هامش الأصل: «أي الكتاب مع الخبر الصحيح الموافق له يصيرا كالدليل الواحد. (منه)».

الأوّل

المقصد الأوّل: في أنّ الكتاب معاضد أو مرجع أو مرجّح

في بيان توضيح أَنَّ الكتاب هل هو معاضد لأحد الخبرين أو مرجع أو مرجّح؟ ولا إشكال في أصل الترجيح بموافقة الكتاب، فإنّه ممّا يدلّ عليه الأخبار المستفيضة، بل المتواترة.

وعن المحقّق أَنّه استدلّ على ذلك بأمرين:

الأَوّل: إنّ الكتاب دليلٌ مستقلّ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

الثاني: إنّ الخبر المنافي لا يُعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنّك به معه؟[1] انتهى.

وربّما يتخيّل التنافي بين دليليه، لكن الظاهر أَنَّ مراده الاستدلال على طرح الخبر المنافي مطلقاً، سواء قلنا بعدم حجيّته مع معارضته بظاهر الكتاب، أو قلنا بحجيّته، فلا تنافي بينهما.

أقسام ظاهر الكتاب بلحاظ الخبر المخالف له

ثمَّ إنّ بيان ذلك[2] يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السُنَّة المطابق لأحد المتعارضين.

فنقول: إنّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف له لا يخلو إمّا

---

(١) ينظر معارج الأُصول: ١٥٤ مع تفاوت.

(٢) في هامش الأصل: «أي بيان أَنَّ الكتاب هل هو معاضد لأحد الخبرين أو مرجع أو مرجّح. (منه)».

أن يكونا متوافقين - بأن يكونا من سنخ ونوع واحد - أم لا.

القسم الأوّل: لو كانا من سنخ واحد وتباينا كلّيّاً في المضمون

فالأوّل أن يكون على وجه لو خلّي الخبر المخالف للكتاب عن معارضه له لكان مطروحاً لمخالفته للكتاب، كما إذا تباين مضمونهما كلّيّة، والتباين بينهما[1] كلّيّة على قسمين:

أقسام التباين الكلّيّ في المقام الأوّل: أن يكون الكتاب والخبر ظاهرين

الأَوّل: أن يكون الكتاب والخبر المخالف له ظاهرين، مثل ما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم العلماء»، وفرض أنَّ الكتاب موافق للخبر الأَوّل ومخالف للخبر الثاني، فالكتاب والخبر الثاني متباينان كلّيّة ومن سنخ واحد؛ لأنّهما ظاهران.

الثاني أن يكون الكتاب والخبر نصّين

القسم الثاني: أن يكون الكتاب والخبر المخالف له نصّين، مثل ما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم زيداً العالم» وفي آخر «لا تكرم زيداً العالم»، وفرض أنَّ الكتاب موافق للخبر الأَوّل ومخالف للخبر الثاني، فالكتاب والخبر الثاني أيضاً متباينان كلّيّة ومن سنخ واحد؛ لأنّهما نصّان.

ففي هذين القسمين يسقط الخبر المخالف عن درجة الحجّيّة رأساً؛ لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب، والقدر المتيقّن من المخالفة هو ما في هذين القسمين، فيخرجان عن تعارض الخبرين، فيكون الكتاب معاضداً للخبر الموافق له لا مرجّحاً، إلّا أنَّ تعارض الخبر مع الكتاب على القسمين المذكورين مجرّد فرض؛ إذ لم نجد إلى الآن في الأخبار المتعارضة

---

(١) في هامش الأصل: «أي بين مضمون الخبر المخالف وبين مضمون الكتاب. (منه)».

هذا القسم من التعارض فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

واعلم أنّه بناءً على ما ذكرنا فيهما - من كون الكتاب معاضداً للخبر الموافق لا مرجّحاً - هل هو مستلزم لطرح الخبر المخالف للكتاب رأساً أو لكونه مرجوحاً؟

وهذا - أي القول بالطرح أو المرجوحيّة - وإن لم يتفاوت في مقام العمل إلّا أنّه مسألة علميّة.

والحقّ أنّه طرحٌ للخبر المخالف رأساً؛ إذ لا مورد للترجيح حتّى يقال بطرح الخبر المخالف لكونه مرجوحاً؛ لأنَّ المراد بالترجيح تقديم أحد الخبرين لمزيّة فيه لا لما يسقط الآخر عن الحجّيّة.

القسم الثاني: لو كانا مختلفين سنخيّاً، وهما قسمان: الأوّل: لو كان الخبر نصّاً والكتاب ظاهراً

والثاني[1] على قسمين:

الأوّل: أن يكون على وجه لو خلّي الخبر المخالف عن معارضة المطابق له كان مقدّماً عليه[2] لكونه[3] نصّاً بالنسبة إليه، كأن يكون الكتاب ظاهراً وكلّ واحدٍ من الخبر المخالف[4] والموافق نصّاً، مثل ما لو فرض أنّه ورد

---

(١) في هامش الأصل: «وهو أن لا يكون الكتاب مع الخبر المخالف من سنخ ونوع واحد. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي على الكتاب. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «هذا بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فالمانع عن التخصيص ابتلاؤه بمعارضة مثله. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «هذا إذا كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص ←

في خبر «أكرم زيداً العالم» وفي آخر «لا تكرم زيداً العالم» وتعارضا، وفرض أَنَّ الكتاب ظاهر، بمعنى أَنَّ فيه عمومٌ يدلّ على وجوب إكرام العلماء، فيخالف للخبر الثاني، ولا يكون مع الخبر المخالف[١] من سنخ واحد، وحينئذٍ يكون الكتاب مرجعاً.

إشكال انتفاء مرجعيّة الكتاب في الترجيح لجواز تخصيصه بخبر الواحد

لا يقال: بناءً على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لابدَّ من تخصيص ظاهر الكتاب بنصّ الخبر المخالف له[٢]، فلا يكون الكتاب حينئذٍ مرجعاً.

جواب الإشكال

لأنّا نقول: إنّ التخصيص إنّما يجوز إذا لم يكن للخبر المخالف للكتاب معارض، والمفروض أَنَّ الخبر النصّ الموافق للكتاب معارض له، فلا يجوز تخصيصه به فيكون مرجعاً.

بيانه أَنَّ الأصل في هذا المقام أن يلاحظ أَوّلاً جميع ما يمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق [له]، فإن وجد شيء منها رجّح المخالف به وخصّص به الكتاب؛ لأنَّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به [في] ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر؛ وقد مرّ أَنَّ العمل بالنصّ ليس من باب

← المطلق، وأمّا إذا كان من قبيل العموم من وجه فسيجيء الإشارة إليه. (منه)».

(١) في هامش الأصل: «أي الخبر الثاني. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «معه ل».

الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

وإن لم يكن هناك مرجّح فالخبران في أنفسهما متعارضان متعادلان، فإمّا أن نقول بالتساقط فيصير ظاهر الكتاب مرجعاً جدّاً، وإمّا أن نقول بالتوقّف والرجوع إلى الأصل فلا ريب أَنَّ الكتاب أَيضاً يصير مرجعاً؛ لأنّه من جملة الأُصول.

هل يجري التخيير في المقام؟

وإمّا أن نقول بالتخيير، إمّا لورود الأخبار بالتخيير، وإمّا لأنَّ مقتضى الأصل والقاعدة ذلك، وعلى التقديرين كان اللازم التخيير، فله أن يأخذ بالمخالف للكتاب ويخصّص به عمومه؛ لأنَّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يستلزم رفع التخيير، كما مرّ في التعادل وسيجيء أَيضاً وإن يؤخذ بالمطابق له.

نعم، يمكن أن يقال بعدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين، ووجهه دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعيّ في تلك الواقعة، وأنّها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة، والرجوع إلى الأُصول العقليّة والنقليّة المقرّرة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة العموم والإطلاق المتعبّد بها عند الشكّ

في المخصّص والمقيّد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الأُصول الممنوعة في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وطرح المتكافئين هو أَنَّ تلك الأُصول عمليّة فرعيّة مقرّرة لبيان العمل في المسألة الفرعيّة عند فَقْد الدليل الشرعيّ فيها، وهذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء - وهو العامّ والمطلق - دليلاً وحجّةً عند فَقْد ما يدلّ على عدم ذلك. فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعيّ المعيّن لحكم المسألة المتعارض فيها النصّان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأُصول، فإنّه تخييرٌ بين المتكافئين عند فَقْد دليل ثالث في مواردهما.

رأي المصنّف في جريان التخيير في المقام

هذا، ولكنّ الإنصاف أَنَّ أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأُصوليّة، كما أَنّها حاكمة على تلك الأُصول الجارية في المسألة الفرعيّة؛ لأنَّ مؤدّاها بيان حجّيّة أحد المتعارضين كمؤدّى أدلّة حجّيّة الأخبار، فهي دالّة على مسألة أُصوليّة وليس مضمونها حكماً عمليّاً صرفاً، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل العامّ والمطلق: «اعمل بالخبر الفُلاني» المخصّص والمقيّد لهذا العامّ والمطلق، وبين قوله: «اعمل بأحد هذين» المخصّص والمقيّد أحدهما لذلك.

فالظاهر أَنَّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى العامّ والمطلق وعدم

التخيير مبنيّ على ما هو المشهور فتوىً ونصّاً من ترجيح أحد المتعارضين بالعامّ والمطلق الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى، ويعلم توضيح ما هو الحقّ من الطريقين ممّا مرّ وممّا سيأتي.

فتبيَّن ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن بمقتضى الأصل والقاعدة في شيء من فروض هذا القسم الترجيح بظاهر الكتاب.

الثاني: لو كان الكتاب والخبر الموافق نصّاً والمخالف ظاهراً

القسم الثاني: ما لو خلّى المخالف للكتاب عن المعارض لخالفه، لكن لا على وجه التباين الكلّي، بل على وجه يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره، كأن يكون كلّ واحدٍ من ظاهر الكتاب والخبر الموافق نصّاً والخبر المخالف ظاهراً؛ مثل ما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم زيداً العالم»، وفي آخر «لا تكرم العلماء»، وتعارضا وفرض كون الكتاب نصّاً مخالفاً للخبر الثاني، فحينئذٍ أيضاً لا يكون الكتاب مع الخبر المخالف من سنخ واحد، وفي هذا القسم الكتاب يصير معاضداً والترجيح بالتعاضد.

بيانه: إنّه لو قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة، فيصير حكمه حُكم القسمين الأوّلين المتباينين مضمونهما كلّيّة، فيكون الكتاب معاضداً للخبر الموافق لا مرجّحاً، فيطرح المخالف رأساً، وإن قلنا بعدم سقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة، فيصير الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحدٍ تعارضَ الخبرَ المخالفَ، والترجيح حينئذٍ بالتعاضد وقطعيّة سند الكتاب.

وبعبارة أُخرى: إنّ الخبر الأَوّل نصّ والثاني ظاهر، فلو لم يكن الكتاب موافقاً له لكان هو بنفسه مخصّصاً للخبر الثاني، فإذا وافق الكتاب معه يصير معاضداً له في تخصيص الخبر المخالف، فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذا القسم الأخير، لكن الترجيح مقدّم على المرجّحات الخارجيّة؛ لأنَّ الأمارة المستقلّة المطابقة للخبر الغير المعتبر لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، ولو[1] فرض كون الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجّيّة - لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصيّ على خلافها[2] - خرج المورد عن فرض التعارض.

وعلى[3] الترجيح بالسند، لأنَّ أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر.

إذا تعارض خبران أحدهما موافق للكتاب والآخر مخالف للعامّة أيّهما مقدّم؟

بقي شيء وهو أنّه إذا تعارض خبران وكان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامّة فهل المقدّم الأَوّل أو العكس؟ الذي يظهر من المقبولة تقديم ما وافق الكتاب، وكذا يظهر ذلك من خبر البصريّ عن الصادق عليه السلام: «**إذا وردَ عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله،**

---

(١) في الحاشية: كتب تحته في الأصل: «شرطيّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الضمير في «خلافها» راجع إلى «الأمارة»، ويمكن رجوعه إلى لفظ «الظواهر» بتأويل بعيد، فتدبّر. (منه)».

(٣) أي الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم أيضاً على الترجيح بالسند.

فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوها في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فردّوه وما خالف أخبارهم فخذوه».[1]

في المسألة تفصيل

وقد تقدّم الكلام فيه في نقل قول الطبرسيّ والكاشانيّ وغيره[2]، لكن لم نذكر هناك هذا التفصيل، فلابدَّ من ذكره هنا فنقول:

إنّ في المقام تفصيلاً لابدَّ من تنزيل إطلاق الروايات الدالّة على تقديم ما وافق الكتاب عليه.

وبيان ذلك: إنّ المخالف للكتاب من الخبرين **إن كان** مخالفته على النحو الذي في هذا القسم الأخير فالترجيح بموافقة الكتاب مقدَّم على الترجيح بمخالفة العامّة؛ لأنَّ التقيّة غير متصوّرة في الكتاب الموافق للعامّة.

وإن كان مخالفته على نحو التباين الكلّي كما في القسمين الأوّلين فلابدَّ من وجوب تقديم الموافق للكتاب؛ لأنَّ المخالف زخرف وباطل لا يليق للترجيح ولو كان المرجّح فيه غير واحدٍ من المرجّحات.

وإن كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص المطلق - كما في القسم الأوّل من القسمين الأخيرين - مثل ما لو فرض أنَّ الآية تدلّ على وجوب إكرام العلماء، وأحد الخبرين يدلّ على «وجوب إكرام زيد

---

(١) تقدّم تخريجه في المجلّد الأوّل ص٣٣١.

(٢) تقدّم في المجلّد الأوّل ص٢٩٠ وما بعدها.

العالم»، والآخر يدلّ على حرمة إكرامه، وكان الثاني مخالفاً للعامّة، فيجب ترجيح المخالف على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنَّ الظاهر بناءً على هذا [المراد] من المخالفة هو ما كان على نحو التباين، فلا يكون ما يخالفه على وجه العموم والخصوص من الباطل.

وقد ذكرنا أَنَّ الكتاب ليس بمرجّح في مثل مفروض المسألة، بل إنّما هو مرجع، فإذا لم يكن مرجّحاً وكان مخالفة العامّة مرجّحاً لأحد الخبرين يترجّح على معارضه ويتقدّم عليه ويلزمه التخصيص، يعني تخصيص الكتاب بناءً على ما ذكرنا.

وإن كان مخالفته للكتاب على وجه العموم من وجه، مثل ما لو فرض كون الآية تدلّ على وجوب إكرام العلماء وكذا أحد الخبرين، والآخر يدلّ على حرمة إكرام الفسّاق، فلابدَّ من ترجيح الموافق للكتاب مطلقاً، سواء قلنا في تعارض العامّين من وجه بأَنَّ الأمر منحصر في الترجيح الدلالتيّ، أو اعتبرنا المرجّحات السَنَديّة؛ أمّا على الأَوّل فلأنّ الموافق أرجح دلالةً من حيث تعاضد الظهورين، ومع كون أحد الخبرين أظهر دلالةً لا عِبرَة برجحان الآخر سنداً بمخالفة العامّة ونحوها.

وأمّا على الثاني فلأنّ الترجيح بالصدور أو جهة الصدور إنّما هو مع عدم قوّة جانب الدلالة في الطرف الآخر، والمفروض أَنَّ الموافق هنا أقوى من جهة الدلالة، مع أَنّه - أي الموافق - على هذا قطعيّ المطابقة للواقع

من حيث إنّه موافق للكتاب؛ لأنَّ المفروض بناءً على الرجوع في العامّين من وجه إلى مرجّحات الصدور تنزيل الدلالتين منزلة النصّ، وإنّما الاشتباه من جهة الكذب والصدق في كلّ منهما، فحينئذٍ ما وافق الكتاب يكون صادقاً مقطوع المطابقة للواقع، ثمَّ إنّ حكم الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين؛ أمّا في غير القسم الأوّل من القسمين الأخيرين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر، والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير، وأمّا فيه فحكمه حكم الكتاب والسُنَّة.

المقصد الثاني: بيان حكم المقرَر للأصل والناقل عنه عند التعارض مع التكافؤ

المقصد الثاني

في بيان حكم المقرّر والناقل، فإذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجّيّة ومتكافئين سنداً ودلالةً وخارجاً إلّا أنَّ أحدهما موافق للأصل ومقرّر له والآخر مخالف له وناقل عنه، فهل اللازم ترجيح الناقل وتقديمه أو المقرّر؟ اختلفوا على أقوال، فأوّلاً نذكر المراد من الأصل ثمَّ نتعرّض لذكر الأقوال.

المراد من الأصل

فنقول: إنّ المراد منه هو الأُصول العمليّة التي هي منحصرة في الأربعة؛ لأنَّ المكلّف إذا التفت إلى حكمٍ شرعيّ ولم يحصل له القطع أو الظنّ، بل إنّما حصل له الشكّ، فإمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة، أو لا. وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط، أو لا.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط، فإذا شكّ في القبلة مثلاً يصلّي إلى الجهات الأربعة.

وبعبارة أوضح إنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة فمجرى الاستصحاب، وإلّا فإن كان الشكّ في التكليف فمجرى أصالة البراءة، وفي المكلّف به مع إمكان الجمع - كما في المثال المزبور - فمجرى أصالة

الاحتياط، ومع عدمه فمجرى أصالة التخيير.

وليس المراد منه الأُصول المأخوذة من عمومات السُنَّة أو الكتاب، كأصالة الطهارة، ولزوم الوفاء بالشرط، وأصالة الصحّة في أفعال المسلمين، وتسلّط الناس على أموالهم ونحو ذلك، فإنّه لا ينبغي أن يتوقّف أحد في تقديم المقرّر فيها، والظاهر أنّهم لا يختلفون فيه، بل لا ينبغي أن يكون خلاف في مثل قاعدة الاشتغال أَيضاً؛ وذلك لأنَّ الذي يظهر من بعض أدلّتهم أَنَّ مقصود القائل بتقديم المقرّر كونه أقرب إلى الواقع من جهة مطابقة الأصل، ولذا يتمسّكون بما يأتي من الدليل المفيد لذلك.

وكذا مراد القائل بتقديم الناقل أنّه أقرب إلى مطابقة الواقع، ولا ريب أَنَّ مطابقة أحدهما لقاعدة الاحتياط والاشتغال لا يوجب رجحان أحدهما على الآخر بحسب الواقع، ولذا لم يعلم منهم الاعتماد عليها لا في مقام الترجيح ولا في مقام الاستناد.

وأمّا التخيير من الأُصول العمليّة فلا شبهة في خروجه عن محلّ كلامهم؛ لأنّه فرع عدم وجود المرجّح فكيف يعدّ من المرجّحات؟

فثبت أَنَّ التحقيق إنّ مرادهم من الأصل أصالة البراءة والاستصحاب، لا غيرهما من الأُصول العمليّة، فضلاً عن الراجعة إلى الإطلاقات والعمومات المستفادة من السُنَّة والكتاب.

لكن يشكل الترجيح بهما من حيث إنّ مورد الأُصول ما إذا فقد الدليل

الاجتهاديّ المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلّا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أنَّ الأخبار المستفيضة، بل المتواترة دلّت على التخيير مع فَقْد المرجّح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً.

فلابدَّ من التزام عدم الترجيح بهما وأنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلاليّة من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعيّ بمطابقة الأصل.

الأقوال في تقديم الناقل أو المقرّر

إذا تمهّد معنى الأصل فلنذكر الأقوال وهي ستّة:

الأوّل: إنّه يجب ترجيح الناقل وتقديمه والأخذ به، وهو مذهب العلّامة[١]، ونسب إلى الأكثر في كلام جمع كما عن غاية المأمول، وعن غيره أكثر الناس على تقديم الناقل على المقرّر.[٢]

الثاني: تقديم المقرّر، وعن الشيخ[٣] أنَّ هذا في جملة من الكتب المتقدِّمة[٤].

الثالث: إنّه لا يرجّح أحدهما على الآخر، بل هما متساويان، وهو المحكيّ عن بعض[٥].

---

(١) ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٥٠٨، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٠٠.

(٢) ينظر غاية المأمول ٢/ ٣٩٦، مفاتيح الأُصول: ٧٠٥.

(٣) حكاه عنه البهائي في زبدة الأُصول: ٤٣٨، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين: ٢٥٣.

(٤) كذا.

(٥) حكي في غاية المأمول: ٢/ ٣٩٧.

الرابع: ما حكي عن المعارج أنّه[١] قال فيه: «إذا كان أحد الخبرين موافقاً للأصل قال قوم: يكون أَوْلى، وقال آخرون: الناقل أَوْلى، والحقّ أنّه إمّا أن يكونا عن الرسول ﷺ أو عن الأئمّة؛ فإن كانا عن النبيّ ﷺ وعلم التاريخ كان المتأخِّر أَوْلى سواء كان مطابقاً أو لم يكن، وإن جهل التاريخ وجب التوقّف؛ لأنّه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً.

وأمّا إن كانا[٢] عن الأئمّة عليهم السلام وجب القول بالتخيير، سواء علم تاريخهما أو جهل؛ لأنَّ الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد قول النبيّ ﷺ، فوجب القول بالتخيير»[٣]، انتهى.

واستحسن هذا - أي قول المحقّق - في المعالم حيث قال: [٤] «ونِعْمَ ما قال»[٥]، ثمَّ ساقَ كلامه.

الخامس: ما عن الكاظميّ[٦] أنّه إن كان عن النبيّ وعلم التاريخ عمل

---

(١) في هامش الأصل: «أي المحقّق رحمه الله. (منه)».

(٢) في معارج الأُصول: «كان».

(٣) معارج الأُصول: ٢٢٥.

(٤) في هامش الأصل: «أي صاحب المعالم. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «أي المحقّق. (منه)»، معالم الدين: ٢٥٤.

(٦) في هامش الأصل: «وعن غاية المأمول: [٢/ ٣٩٧] حيث قال: والذي نختاره التفصيل، ثمَّ ذكر هذا التفصيل. (منه)».

بالمتأخِّر مطلقاً[١]، وإن جهل فالمقرّر مقدّم؛ لأنَّ الشارع عليه السلام لا يبيّن حكماً علم بالأصل، وحينئذٍ فيكون المقرّر وارداً بعد الناقل ناسخاً له، وإن كان عن الأئمّة فالناقل مقدّم على المقرّر؛ لأنَّ المقرّر لمّا كان موافقاً للأصل كان كالمستغني عن ذكره لحكم الأصل، وحيث لا نسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تأخّر المقرّر عن الناقل.

السادس: التوقّف، وهو المحكيّ عن ظاهر شيخنا البهائيّ رحمه الله[٢].

حجّة القول الأوّل

حجّة القول الأَوّل[٣] وجوه:

الأَوّل: مصير المعظم إليه، وردّ بالمنع من ذلك، سلّمنا لكن حجّيّة الشهرة خصوصاً في هذه المسألة محلّ إشكال.

الثاني: إنّ الناقل له حكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم إلّا منه، والموافق للأصل يستغنى عنه بالأصل[٤]، فتغلب على الظنّ أنّه لا حاجة للشارع عليه السلام إلى ذكره للاستغناء عنه بالأصل، فإنَّ الشارع عليه السلام إنّما يحتاج إليه ليعرّفنا ما لم يستقلّ عقولنا بإدراكه، لا ما كان لعقولنا دلالة عليه.

و ردّ بأنّه لو جعلنا المقرّر متأخِّراً عن الناقل استفدنا منه ما لا يستقلّ العقل به، ولو جعلناه متقدِّماً استفدنا منه ما يتمكّن العقل من معرفته.

---

(١) في هامش الأصل: «أي سواء كان المتأخِّر هو المقرّر أو الناقل. (منه)».

(٢) ينظر زبدة الأُصول: ٤٢٨.

(٣) في هامش الأصل: «أي القول بتقديم الناقل. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي المقرّر. (منه)».

الثالث: إنّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ؛ لأنّه يزيل حكم العقل فقط، بخلاف المقرّر، فإنّه يوجب تكثيره؛ لإزالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل حكم العقل.

و ردّ: بأَنَّ ورود الناقل بعد ثبوت حكم الأصل ليس بنسخ؛ لأنَّ دلالة العقل إنّما يعتبر بشرط عدم دليل السمع، فإذا وجد انتفى دليل العقل، فلا يكون السّمعي رافعاً لحكم العقل، بل يكون مثبتاً لانتهائه، فلا يكون ذلك خلاف الأصل، ولأنّه معارض بأنّا لو جعلنا الناقل مقدّماً لكان المنسوخ حكماً يثبت بدليلين[1] العقل والسمع، وهو أشدّ محذوراً؛ لأنّه نسخٌ للأقوى بالأضعف.

الرابع: إنّ تقديم المقرّر على الناقل يستلزم حمل كلام الشارع عليه السلام على التأكيد، وتقديم الناقل يستلزم التأسيس، وهو أَوْلى من التأكيد.

حجّة القول الثاني

حجّة القول الثاني[2]: إنّ حمل الحديث على ما لا يستفاد إلّا من الشرع أَوْلى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته؛ إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد، وحمل كلام الشارع عليه السلام على الأكثر فائدة أَوْلى، والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرّر عليه، وذلك يقتضي كونه

---

(١) في هامش الأصل: «لأنَّ العقل أثبت أَوّلاً ذلك الحكم، ثمَّ ورد المقرّر على طبق حكم العقل مؤكّداً له، ثمَّ ورد الناقل ناسخاً للحكم الثابت بالعقليّ والسمعيّ. ابن المصنّف».

(٢) في هامش الأصل: «أي القول بترجيح المقرّر وتقديمه على الناقل. (منه)».

وارداً حيث لا حاجة إليه؛ لأنَّ مضمونه معلوم، إذ ذاك[١] بالعقل، فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم مرجوحيّته.

بخلاف ما إذا رجّحنا المقرّر، فإنَّ ترجيحه يقتضي تقدّم الناقل عليه، فيكون كلّ منهما وارداً في موضع الحاجة؛ أمّا الناقل فظاهر[٢]، وأمّا المقرّر فلوروده، بعده فيؤسّس ما رفعه الناقل، فيكون هذا أوْلى.

ورُدّ: بأَنَّ فيه اعترافاً برجحان الناقل على المقرّر وهو مدّعى الأوّلين، ورجحان المقرّر على الناقل على الوجه الذي ذكره إنّما يتحقّق إذا جمعنا بين الحديثين ولم نردّ أحدهما، وليس ذلك من لوازم التعارض؛ إذ لا يتأتّى إلّا فيما إذا علم اتّحاد تاريخ الحديثين.

حجّة القول الثالث

حجّة القول الثالث: إنّ الظاهر أَنَّ المقرّر إنّما ورد بعد الناقل؛ إذ لو قدّر تقديم المقرّر في الورود على الناقل كانت فائدته التأكيد، ولو تأخّر عنه في الورود كانت فائدته التأسيس، وهو أَوْلى من التأكيد فيتأخّر عنه، وحينئذٍ يقع التعارض بين جِهَتي ترجيح المقرّر والناقل فيتساويان.

حجّة القول الرابع والخامس

حجّة القول الرابع والخامس: ما مرّ[٣] في نقل كلام *المعارج* والكاظميّ[٤].

---

(١) في هامش الأصل: «أي مضمونه مقارن بالعقل ومستفاد منه. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «لأنّه ورد لنسخ حكم الأصل ورفعه. (منه)».

(٣) تقدّم ص ٢١-٢٢.

(٤) في هامش الأصل: «والمحكي عن غاية المأمول، كما أشرنا إليه في الحاشيّة. (منه)».

التحقيق في المقام: تقديم ما يوافق الأصل

التحقيق في هذا المقام أن يقال بتقديم ما يوافق الأصل على ما يخالفه؛ لأنَّ اعتبار الأصل وحجيّته لا يخلو إمّا أن يكون من باب إفادة الظنّ بالواقع، فحينئذٍ يصير الأصل من المرجّحات، فيجب ترجيح المقرّر، وإمّا أن يكون من باب التعبّد، فحينئذٍ يتعادل الخبران ويتساقطان، فيصير الأصل مرجعاً.

نعم، ربّما يقال: إنّ إطلاق أخبار التخيير التي تقدّم جملة منها تدلّ على الحكم بالتخيير حينئذٍ، أي بناءً على حجّيّة الأصل من باب التعبّد.

ولا بأس بالإشارة إلى تفصيل الكلام وهو: إنّه قد وقع الخلاف بينهم أَنَّ أصل البراءة مثلاً هل يفيد الظنّ والرجحان أم لا؟

فقيل:[1] يفيد، ولذا ربّما يقال بتخصيص حجيّته بالمسائل العامّة البلوى.

وقيل: لا يفيد وأنّ حجيّته إنّما هو من باب التعبّد[2].

وعلى الثاني يحتمل وجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ جريان البراءة موقوف على عدم ورود دليل؛ نظراً إلى أَنَّ الظاهر من أدلّته أنّه لا يجري إلّا عند التحيّر والشكّ وعدم وجود العلم بما يوافقه وبما يخالفه.

الثاني: أن يقال: إنّ أصالة البراءة ليست بمانعة الجمع مع الأدلّة

---

(١) في هامش الأصل: «والقائل المحقّق في المعتبر وسيجيء الإشارة عليه. (منه)».

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٧٠٧.

الاجتهاديّة إذا فرض موافقتها لها، وإنّما هي مانعة الجمع مع الأدلّة المخالفة.

وبعبارة أُخرى: لم يؤخذ في موضوعها الشكّ الصِّرف والتحيّر بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ، بل إنّما المأخوذ فيها عدم العلم بالخلاف.

الأصل مرجح إن أفاد الظنّ

إذا تمهّدت هذه الوجوه فعلى الأَوّل يجعل الأصل مرجّحاً، فالمقرّر هو الراجح؛ نظراً إلى أَنَّ الأصل إذا فرض إفادته الظنّ فيكون حاله، كحال الأدلّة الاجتهاديّة من الشهرة والاستقراء ونحوهما ممّا لا شكّ في كونه مرجّحاً.

لا يقال: وإن قلنا: إنّ الأصل يفيد الظنّ بالواقع إلّا أَنّه مع ذلك لا يصحّ جعله من المرجّحات للأدلّة الاجتهاديّة؛ لأنَّ شرط إفادته الظنّ عدم وجود الدليل، كما أَنَّ شرط إفادة الاستقراء الظنّ عدم الدليل على الخلاف بعد الفحص.

ومن هنا يقال: إنّ الظنّ يلحق الشيء المشكوك حاله بالأعمّ الأغلب وكذا الاستصحاب، فإنّه على ما عن العضديّ عبارة عن أن يقال: «إنّ الشيء قد كان ولم يظنّ عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»[1].

وبالجملة، كلّ ما يتوقّف إفادته الظنّ على عدم ورود الدليل لا يصلح

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٢/ ٣٦٧-٣٦٨.

جعله مرجّحاً للدليل عند التعارض.

الجواب عن الإشكال:

أولاً: الجواب النقضيّ

لأنّا نقول ونجيب أوّلاً: بالنقض بمثل الاستقراء الذي لا ينبغي لذي مسكة التوقّف في صلوحه مرجّحاً للأدلّة الاجتهاديّة، مع أنّه أيضاً من الظنون التي يتوقّف على عدم وجود الدليل.

ثانياً: الجواب الحليّ

وثانياً: إنّ إفادة الأصل الظنّ والرجحان موقوف على عدم الدليل الخالي عن المعارض، وأمّا توقّفه على عدم الدليل مطلقاً فغير مسلّم.

وعلى الثاني من الثاني ربّما يقال أيضاً: بأنَّ الأصل مرجّح لما يوافقه؛ لأنَّ الفرض عدم كون الأصل مانعة الجمع مع ما يوافقه من الدليل، وإنّما يمتنع اجتماعه مع ما يخالفه، ولازم ذلك أن يكون مرجّحاً؛ لأنَّ المفروض أنَّ الأصل حجّة برأسه والخبر الموافق له أيضاً حجّة، فيكون الحال نظير أن يكون في طرف أحد المتعارضين خبران وفي الطرف الآخر خبر واحد مثلاً.

والتحقيق مع ذلك أنَّ الأصل ليس بمرجّح وإن قلنا بأنَّ الأصل ليس بمانعة الجمع مع الدليل الموافق، إلّا أنّه إذا فرض تعارض الدليلين اللّذين يوافقه أحدهما ويخالفه الآخر يتوقّف جريانه على تكافؤ المتعارضين وتعادلهما، ولازم ذلك كون الأصل مرجعاً لا مرجّحاً وإلّا لزم[1] من وجوده عدمه.

---

(١) في هامش الأصل: «لأنَّ المفروض أنَّ الأصل مانعة الجمع مع الدليل المخالف له. ابن المصنّف».

وعلى الأَوّل من الثاني: فلا شكّ في كون الأصل مرجعاً لا مرجّحاً لأحدهما على الآخر؛ لأنَّ المفروض أَنَّ الأصل مانعة الجمع مع الأدلّة الاجتهاديّة مطلقاً، فكيف يتصوّر كونه مرجّحاً؟

مناقشة المصنّف لأدلّة القائلين بتقديم الناقل على المقرّر

ثمَّ إنّ ما تمسّك به القوم من الأدلّة في تقديم الناقل على المقرّر أو بالعكس[1] لا محصّل له،[2] بل التحقيق ما ذكرنا، وسيجيء زيادة توضيح إن شاء الله تعالى.

أوّلاً: مناقشة استدلالهم على كون تقويمه يقتضي تقليل النسخ

أمّا الأَوّل: فإنَّ من جملة أدلّتهم أَنَّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ وهو في غاية السخافة.

وبيان ذلك: إنّه بناءً على أَنَّ النسخ قسم من الجمع الدلالتيّ وأنّه يجوز النسخ بخبر الواحد مطلقاً وأنّ الجمع أَوْلى من الطرح، فإذا تعارض الخبران المتساويان من جميع الجهات إلّا أَنَّ أحدهما موافق للأصل دون الآخر، فإن علم التاريخ قدّم المتأخِّر مطلقاً، سواء[3] كان المتأخِّر مقرّراً أم ناقلاً، وإن جهل التاريخ، فتقديم أحدهما على الآخر مشكل.

---

(١) ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٣١٨، مفاتيح الأُصول: ٧٠٥، المحصول، للفخر الرازي: ٤/ ١٣٤١.

(٢) في هامش الأصل: «سواء كان في أخبار الرسول ﷺ أو في أخبار الأئمّة عليهم السلام فتدبّر. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «فهذا إذا كان حجّيّة الأصل من باب التعبّد لا الظنّ، وسيجيء الكلام في أنّه إذا كان حجيّته من باب الظنّ إنَّ المقرّر مقدّم حينئذٍ. (منه)».

إشكال: إنّ تقديم المقرّر يلزم نسخين

فإن قلت: في صورة الجهل بالتاريخ لا يشكل الأمر، بل يتعيّن تقديم الناقل؛ لأنّه إذا قدّم الناقل يلزم نسخ واحد؛ إذ يصير المعنى: إنَّ المقرّر ورد على طبق حكم العقل ثمَّ ورد الناقل فنسخ ذلك، بخلاف ما إذا قدّم المقرّر، فإنّه يلزم القول بنسخين؛ لأنّه يصير المعنى حينئذٍ: إنّه صدر الناقل أوّلاً فنسخ حكم الأصل ثمَّ صدر المقرّر فنسخ حكم الناقل، فحينئذٍ نقول بتعيين تقديم الناقل لئلّا يلزم النسخان.

جواب الإشكال

قلت: إنّ هذا اشتباه صدر من قلّة التدبّر، فإنَّ تقديم المقرّر أيضاً لا يلزم ارتكاب النسخين، بل إنّما يلزم نسخ واحد، وهو رفع حكم الناقل؛ لأنَّ المراد من النسخ ليس معناه اللّغويّ الذي هو الإزالة، بل المراد منه معناه الاصطلاحيّ الذي هو رفع الحكم الشرعيّ بدليل شرعيّ متأخّر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً.

فتقييد الحكم بالشرعيّ لإخراج مقتضى البراءة الأصليّة بالدليل الشرعيّ، فإنَّ مقتضاها حكمٌ عقليّ لا شرعيّ، فقولك: «إذا قدّم المقرّر يكون المعنى: أنّه صدر الناقل أوّلاً فنسخ حكم الأصل» ممنوع؛ لأنَّ رفع الناقل حكم الأصل أوّلاً لا يسمّى نسخاً، فلا يلزم على القول بتقديم المقرّر القول بنسخين، بل إنّما هو نسخ واحد مطلقاً، سواء قدّم المقرّر على الناقل أو بالعكس، فيشكل[1] الأمر.

---

(١) في هامش الأصل: «خصوصاً إذا كانا صادقين عن الأئمّة عليهم السلام، فتدبّر. (منه)».

ضرورة تقديم المقرّر على مبنى أنّ الأصل حجّة لإفادته الظنّ

فإن قلنا: إنّ حجّيّة الأصل من باب إفادته الظنّ بالواقع، كما هو مذهب صاحب *المعالم والقوانين*[١] والمحقّق في أحد كتابيه[٢]، فإنّه بعد اختياره حجّيّة أصل البراءة في كتابه الأُصول مطلقاً، سواء كان فيما يعمّ به البلوى أم في غيره، خصّ حجّيّة أصل البراءة في *المعتبر*[٣] بما يعمّ به البلوى، وتوجيهه أَنَّ العادة تقضي بأنّه لو كان حكم من الشارع فيما يعمّ به البلوى لنقل[٤] إلينا، فيحصل الظنّ من عدم الوجدان بعدم الوجود، بخلاف غير ما يعمّ به البلوى، فحينئذٍ - أي إذا كان حجيّته من باب الظنّ - يصير الأصل مرجّحاً فيجب تقديم المقرّر - أي تقديم الخبر الموافق للأصل - والأخذ به دون الثاني، فيترك المعارض له.

ولا يتفاوت الحال حينئذٍ بين كون المتعارضين صادرين عن إمام واحد وبين كون أحدهما صادراً عن الإمام، والآخر عن الآخر سواء علم تقدّم الموافق[٥] للأصل أو تأخّره، أم جهل التاريخ، وسواء كانا قطعيّين

---

(١) معالم الدين: ١٩٤، ١٩٦-١٩٧، القوانين المحكمة: ٣/ ٣٦، ٣٧، ٤/ ٣٧٧، ٥٥٩.

(٢) معارج الأُصول: ٢٩٩.

(٣) المعتبر: ١/ ٣٢.

(٤) في هامش الأصل: «جواب «لو». (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «وهذا لا ينافي الأخبار الدالّة على الأخذ بالأحدث؛ لأنَّ الأمر هنا دائر مدار الظنّ، فيقدّم المقرّر وإن كان الناقل متأخّراً، إلّا أنّه بناءً على أَنَّ النسخ قسم من الجمع الدلالتيّ، كما هو المفروض يشكل الأمر، إلّا أنّه إذا حصل الظنّ القوي على ←

سنداً وظنّيين دلالةً أم بالعكس، أم الظنّيين سنداً ودلالةً؛ وذلك لأنَّ الخبر الموافق للأصل المزبور بنفسه يفيد الظنّ بالحكم الواقعيّ كالمعارض له، فإذا وافقه الأصل المذكور المفيد بنفسه الظنّ بالحكم الواقعيّ يقوى الظنّ، ويلزم من ذلك صيرورة المعارض موهوناً[1] فيلزم طرحه؛ لأنَّ المعتبر في باب الترجيح العمل بأقوى الظنّين وطرح الآخر، ولأنّ في طرح الخبر الموافق للأصل يلزم ارتكاب تخصيصين ومحذورين:

أحدهما: تخصيص عموم ما دلّ على حجيّته ورفعه.

وثانيهما: تخصيص العموم الذي هو مستند للأصل الموافق - أي عموم ما دلّ على حجّيّة الأُصول -، ولا كذلك طرح الخبر المخالف، فإنّه لا يلزم منه إلّا تخصيص واحد، وهو تخصيص عموم ما دلّ على حجّيّة المخالف.

ومن البيّن أنّه إذا دار الأمر بين ارتكاب محذورين وارتكاب محذور واحد كان الثاني أَوْلى، ولأنّ ما دلّ على اعتبار أكثر المرجّحات السابقة يدلّ بفحواه على اعتبار المرجّح المفروض وهو الأصل المشار إليه، هذا مع أنّه صرّح بعضهم بأَنَّ كثرة الأدلّة من المرجّحات.

تساقط المتعارضين على فرض أنّ حجّيّته تعبديّة

وإن قلنا: إنّ حجّيّة الأصل من باب التعبّد فيتعادل الخبران ويتساقطان، فيصير الأصل مرجعاً كما مرّ.

← المقرّر فيقدّم ولا إشكال؛ لأنَّ المراد من الظنّ القويّ هنا الظنّ الشخصيّ. (منه)».

(١) في هامش الأصل: «الموهون- خ ل».

وجه تساقط المتعارضين وصيرورة الأصل مرجعاً في المقام

فإن قلت: إنّ الأصل مؤيّد للمقرّر ومعاضد له فما وجه قولك بالتساقط وكون الأصل مرجعاً لا مرجّحاً ولا معاضداً؟

قلت: إنّ الأصل مع المقرّر متغايران في الموضوع ومتّحدان في الحكم؛ مثلاً إذا ورد خبر بحرمة شيء والآخر بإباحته فالأصل يحكم ظاهراً[١] على إباحة كلّ شيء مجهول الحال، والمقرّر يحكم واقعاً على إباحة ذلك الشيء المعلوم، فيتغاير الموضوعان، فلا يصير الأصل معاضداً للمقرّر؛ إذ لو كان معاضداً لكان معارضاً للناقل، وإذ ليس فليس.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأصل ناظر إلى بيان الحكم الظاهريّ، بخلاف المقرّر، فإنّه ناظر إلى بيان الحكم الواقعيّ، فحينئذٍ لا يكون معاضداً ولا مرجّحاً فيتساقط الخبران ويصير الأصل مرجعاً.

إشكال: إن التساقط يلزم منه المخالفة الإجماليّة

فإن قلت: إذا قلت بالتساقط يلزم المخالفة الإجماليّة وهي غير جائزة[٢].

جواب الإشكال

قلت: لا يضرّ الارتكاب بالمخالفة الإجماليّة إذا كان العمل بشيء يحتمل مطابقته للواقع، هذا[٣] مع قطع النظر عن أخبار التخيير، وأمّا مع ملاحظتها فالحقّ الحكم بالتخيير في كلّ مورد لم يجعل الأصل

---

(١) في هامش الأصل: «لأنَّ الأصل من الأدلّة الفقاهتيّة فحكمه ظاهريّ لا واقعيّ كحكم الأدلّة الاجتهاديّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «لا يجوز - خ ل».

(٣) في هامش الأصل: «أي القول بالتساقط وكون الأصل مرجعاً. (منه)».

مرجّحاً، عملاً بإطلاق أخبار التخيير الذي يتوقّف العمل بها على عدم وجود المرجّح.

إشكال: إن ما دلّ على التخيير معارض بما دلّ على الأُصول الثلاثة

لا يقال: إنّ ما دلّ على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ على الأُصول الثلاثة؛ أعني أصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط، فإنَّ مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

جواب الإشكال

لأنّا نقول: إنّ ما دلّ على التخيير حاكم على الأصل، فإنَّ مؤدّاه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها، فكما أَنَّ ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب فكذلك[1] الدليل الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكمٌ عليه من دون فرق أصلاً، مع أَنَّ خبرين من تلك الأخبار قد وردا في مورد جريان الأُصول، فإنَّ موردهما ممّا نحن فيه، أي من تعارض المقرّر والناقل.

الأخبار الدالّة على حاكميّة التخيير على الأصل

الأوّل: خبر الاحتجاج

الأَوّل: الخبر المتقدِّم[2] الذي رواه في *الاحتجاج* في جواب مكاتبة محمّد بن عبد الله الحميريّ إلى صاحب الزمان عليه السلام حيث كتب إليه عليه السلام: «يسألني بعض الفقهاء عن المصلِّي إذا قام من التشهّد الأَوّل إلى الركعة

---

(١) في هامش الأصل: «يكون- خ ل».

(٢) تقدّم في المجلّد الأوّل ص ٣٣٤.

الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنَّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد: إنّ[١] فيه حديثين: **أمّا أحدهما: فإنّه إن[٢] انتقل من حالة إلى حالة فعليه التكبير[٣]، وأمّا الآخر: فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبّر ثمَّ جلس ثمَّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً**»[٤].

الثاني صحيح عليّ ابن مهزيار

والثاني: الخبر الذي رواه الشيخ عن عليّ بن مهزيار في الصحيح قال: «قرأت في كتاب[٥] لعبد الله[٦] بن محمّد [إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام] في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقّع عليه السلام: **موسَّعٌ بأيّه عملت**»[٧].

---

(١) في هامش الأصل: «أي فأجاب عليه السلام بأَنَّ فيه حديثين. (منه)».

(٢) في الاحتجاج: «إذا».

(٣) في هامش الأصل: «أي يجب عليه التكبير في كلّ انتقال من حالٍ إلى حال من أحوال الصلاة. (منه)».

(٤) الاحتجاج: ٢/ ٣٠٣، وسائل الشيعة: ٦/ ٣٦٢، ب ١٣ من أبواب السجود، ح ٨.

(٥) في هامش الأصل: «أي مكاتبة. (منه)».

(٦) في هامش الأصل: «أبي عبد الله- خ ل». وما بين المعقوفين من التهذيب.

(٧) تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٢٨، أبواب الزيادات، ح ٩٢، وعنه في الوسائل: ٤/ ٣٣٠، ←

وقد أورد على الرواية الأُولى بوجهين:

الإيراد الأوّل

الأَوّل: بأَنَّ فيها لفظ «إنّ فيه حديثين» وهذا اللّفظ إنّما يليق صدوره من أرباب الاجتهاد وهو خلاف إجماعنا بالنسبة إلى المعصوم عليه السلام؛ لأنَّ وظيفته إزالة الشُّبهة عن الحكم الواقعيّ[1].

جواب الإيراد الأوّل

والجواب: إنّه يمكن أن يكون غرضه من البيان بهذا النحو تعليم طريقة الاجتهاد والعمل للفقهاء والمجتهدين عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل.

وكيف كان، فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء[2] على وجه الجزئيّة وعدمه إذا كان أحدهما موافقاً للأصل، ثبت في تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقلّ إذا كان أحدهما موافقاً للأصل بالإجماع والأولويّة[3] القطعيّة، مع أَنَّ الخبر الثاني من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقلّ.

← ب ١٥ من أبواب القبلة، ح ٨.

(١) لعلّه إشارة إلى ما أورده الشيخ الأعظم ولم يذكره تأدّباً، ينظر فرائد الأصول: ٢/ ١٦٢.

(٢) في هامش الأصل: «أي التكبير في المسألة المفروضة، فإنّه إن ثبت لا يكون إلّا جزءاً من الصلاة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «الأولويّة المزبورة ممنوعة فضلاً عن قطعيّتها، بل الأولويّة في العكس، كما لا يخفى على الناقد البصير، والله العالم. ابن المصنّف».

ثمَّ إنّ الذي يخالج بالبال أنّه يحتمل أن يكون مراده من قوله عليه السلام: «**إنّ فيه حديثين**»، بيان ورود الحديثين عن آبائه، كما هو دأبهم عليهم السلام، حيث إنّهم كثيراً ما يقولون: «حدّثني أبي عن أبيه عن أبيه إلى أن يقولوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تعالى»، وأنّ الحكم في هذه المسألة الخاصّة التخيير الواقعيّ لا بيان طريقة الاجتهاد لهم، فتأمّل[1]، كما هو مختار الشيخ في اختلاف القولين وتعارض الخبرين على ما يظهر من ظاهر كلامه المحكيّ عن *العدّة* حيث قال فيه:

«إذا اختلف الأُمّة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان؛ منهم مَن يقول إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم، أو يدلّ على أنَّ المعصوم داخلٌ فيه، سقطا ووجب التمسّك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقويّ»، ثمَّ علّله بإطراح قول الإمام عليه السلام وقال: «ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام تركه والعمل بما في العقل، ومنهم من يقول: نحن مخيّرون

---

(١) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أنَّ الخبر لا يخلو عن المناقشة فيه، فإنَّ الإنصاف أنَّ حكم الله تعالى في الواقع لا يزيد عن أحد الأمرين، فلو لم يكن داعٍ إلى الأمر بالتخيير لأدّى الحكم الواقعيّ وفهمه وليس هو إلّا واحداً، فالخبر لا يخلو عن المناقشة، كما أنّ التخيير الواقعيّ أيضاً لا يخلو عن الإشكال، هذا مع أنّه لا عبرة لخصوص المحلّ؛ لأنَّ الإخبار بالأخذ بأيّ المتعارضين شاء من باب التسليم كثيرة، كما مضى بعضها، فخصوص المحلّ لا عبرة به فتدبّر. (منه)».

في العمل بأيّ القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا»[١]، انتهى.

ثمَّ فرّع على القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معلّلاً بأنّه: «يلزم من ذلك بطلان القول الآخر وقد قلنا إنّهم مخيّرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك[٢]»، انتهى.

وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعيّ، إلّا أنَّ القول به مشكل جدّاً، ويرد عليه أنّه لا ينفع التخيير الواقعيّ فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل؛ لأنَّ التخيير الواقعيّ أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

الإيراد الثاني

الثاني: إنّه حكم بالتخيير بين الحديثين المزبورين مع أنَّ بينهما عمومٌ وخصوص مطلق، والإجماع منعقد من الخاصّة والعامّة على تقديم الخاصّ على العامّ، فكان اللازم تخصيص الخبر الأوّل بالثاني والحكم بعدم وجوب التكبير.

جواب الإيراد الثاني

والجواب: إنّه يحتمل أن يكون العامّ غير قابل للتخصيص في نظره عليه السلام؛ لنصوصيّته بالنسبة إلى مورد الخاصّ، فيصير هذا نظير ما لو فرض أنّه سئل عن المعصوم عن التكّة من الحرير في الصلاة، فقال: «كلّ

---

(١) العدّة في أُصول الفقه: ٢/ ٦٣٦ مع تفاوت يسير.

(٢) العدّة في أُصول الفقه: ٢/ ٦٣٧.

ما لا يتمّ الصلاة به كالقلنسوة ونحوه يجوز الصلاة فيه»، وفي آخر: «لا يجوز الصلاة في التكّة من الحرير».

فالخبر الأَوّل عامّ غير قابل للتخصيص؛ لنصوصيّته بالنسبة إلى مورد الخاصّ، فيجرى فيهما أحكام المتباينين من التخيير وغيره، هذا، أي جريان أحكام المتباينين في غير ما نحن فيه، وأمّا فيما نحن فيه فيتعيّن التخيير لتصريحه عليه السلام بالتخيير.

وحاصل ما يمكن أن يقال: إنّ جوابه عليه السلام بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أَنَّ الحديث الأَوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة غير هذا الفرد منه، فأجاب عليه السلام بالتخيير.

ثمَّ إنّه لو صحّ فرض التعارض المزبور بين ما دلّ على التخيير وما دلّ على الأُصول كان أخبار التخيير أَوْلى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه؛ لأنّها أقلّ مورداً، فيتعيّن تخصيص أدلّة الأُصول، مع أَنَّ التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلّة الأُصول، فتدبّر.

مناقشة المصنّف لأدلّة القائلين بتقديم المقرّر على الناقل

وأمّا الثاني[1]: فإنَّ القائلين بتقديم المقرّر على الناقل قد استدلّوا بأَنَّ

---

(١) في هامش الأصل: «أي بيان ما تمسّكوا به في تقديم المقرّر على الناقل لا محصّل له. (منه)».

تقديم المقرّر موجب لحمل كلام الشارع عليه السلام على التأسيس دون التأكيد، وهو أَوْلى من التأكيد، وبيان ذلك أَنَّ العمل على المقرّر موجب لتقديم الناقل عليه، فكلّ منهما وقع في موقع الحاجة، ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخّره عن المقرّر، فيكون وقوع المقرّر قبله بلا ثمر وفائدة؛ لاستفادة مفاده من العقل، فيكون تأكيداً لا تأسيساً.

ويرد عليهم أَوّلاً: إنّ قولهم: «وهو أَوْلى من التأكيد مطلقاً حتّى في كلام الشارع عليه السلام» ممنوع؛ لأنَّ شأن الشارع عليه السلام بيان الحكم الواقعيّ، فربّما يكون الحكم الواقعيّ مطابقاً للأصل، وربّما يكون مخالفاً له، فلا مدخليّة للتأسيس والتأكيد في كلام الشارع عليه السلام حين بيانه الحكم.

وثانياً: إنّ أولويّة التأسيس على التأكيد قاعدة لم نعثر على دليل باعتبارها من العقل والنقل لا لغةً ولا شرعاً ولا عرفاً، مع أَنّها ليست من الأُمور التي تورث الظنّ؛ إذ بعد مشاهدة شيوع صدور المقرّر عنهم كالناقل لا يحصل منها ظنّ أصلاً، سلّمنا ثبوت هذه القاعدة واعتبارها لكن نقول: إنّ موردها إنّما هو إذا صدرَ عن المتكلِّم كلام وشكّ في ذات ذلك الكلام أَنَّ المراد منه ماذا من الاحتمالين، فحينئذٍ يقال: «التأسيس أَوْلى من التأكيد»، لا إذا شكّ في صفةٍ من صفاته، كالتقدّم والتأخّر، كما فيما نحن فيه، فإنّه حينئذٍ تجرى هذه القاعدة، فلا يثبت أولويّة التأسيس مطلقاً على التأكيد.

وثالثاً: بأنّه لا نسلّم تقدّم المقرّر، بل نقول بتقديم الناقل؛ لأصالة تأخّر الحادث، فإنّه إذا جهل التاريخ فنستصحب حكم الأصل إلى آخر زمان إمكان ورود الناقل، ونقول: الأصل تأخّر الناقل من المقرّر فيقدّم الناقل عليه، وفيه أَنَّ أصالة تأخّر الحادث معارضة بالمثل في طرف المقرّر، فيتساقطان الأصلان فلا يجوز الحكم بتقديم الناقل، وهذا نظير تيقّن الطهارة والحدث والشكّ في المتأخِّر.

ففي المسألة ثلاثة أقوال:

الأَوّل: وجوب الحكم بالحدث مطلقاً، وهو المشهور، كما قال الشهيد في *اللُّمعة*: «والشاكّ في المتأخِّر مُحدِثٌ»[١].

الثاني: بأنّه إذا علم بالحالة السابقة على الأمرين فيؤخذ بضدّها، وهو مذهب المحقّق في *المعتبر*[٢].

الثالث: إنّه إذا علم بالحالة السابقة على الأمرين فيستصحب الحالة السابقة، وهو مذهب الفاضل في *القواعد*[٣] و*المختلف*[٤].

فكما أنّه هنا إذا كانت الحالة السابقة على الأمرين الحدث مثلاً وجهل التاريخ، فحصل الشكّ في المتأخِّر منهما[٥] إذا قيل: إنّه يقدّم المخالف - أي

---

(١) ينظر اللمعة الدمشقيّة: ١٧.

(٢) ينظر المعتبر: ١/ ١٧١.

(٣) ينظر القواعد: ١/ ٢٠٥.

(٤) مختلف الشيعة: ١/ ١٤٢.

(٥) في هامش الأصل: «أي من الطهارة والحدث. (منه)».

المخالف للأصل - وهو الطهارة؛ لأصالة تأخّر الحادث، فإنّه إذا جهل التاريخ فيستصحب الحكم[1] السابق إلى آخر زمان إمكان صدور المخالف، ويقال: الأصل تأخّر صدور المخالف عن الموافق، فيقدَّم المخالف عليه.

يرد عليه أَنَّ أصالة تأخّر الحادث معارض بالمثل في طرف الموافق، فحينئذٍ يتساقط الأصلان، فلا يجوز الحكم بتقديم المخالف، أي الحكم بالطهارة، وكذا الكلام إذا كانت الحالة السابقة على الأمرين الطهارة طابق النعل بالنعل.

فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فلا يجوز التمسّك بأصالة تأخّر الحادث في تقديم الناقل على المقرّر.

فالتحقيق ما ذكرنا من أَنَّ حجّيّة الأصل إذا كان من باب الأمارة والظنّ النوعي والطريقيّة إلى الواقع فيكون مرجّحاً ويمكن أن يكون معاضداً.

اشتراطه عدم الظنّ المخالف للأصل في حجّيّته

ثمَّ إنّه يشترط في حجّيّة الأصل واعتباره عدم حصول الظنّ بخلافه، وهذا - أي اشتراط عدم الظنّ بخلاف الأصل - إمّا مأخوذ في موضوع الأصل، كما يظهر من كلام العضديّ في الاستصحاب حيث قال:

معنى استصحاب الحال أَنَّ الحكم الفلانيّ «قد كان ولم يظنّ عدمه،

---

(١) في هامش الأصل: «وهو الحدث. (منه)».

وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»[١]، انتهى.

وحينئذٍ - أي إذا كان عدم الظنّ بالخلاف مأخوذاً في موضوع الأصل - فإذا حصل الظنّ بالخلاف فيصير وارداً على الأصل مطلقاً، سواء كانت حجيّته من باب الظنّ أو من باب التعبّد، فيتغيّر موضوع الأصل؛ بمعنى أَنَّ الأصل يزول رأساً ولا يبقى مجراه.

أو مأخوذ[٢] في دليله، بمعنى أَنَّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الأصل وحجيّته مأخوذٌ فيها اشتراط عدم الظنّ بخلاف الأصل، وحينئذٍ إذا حصل الظنّ بخلافه:

فإن قلنا بأَنَّ حجيّته من باب الظنّ فيصير الظنّ بالخلاف أَيضاً وارداً على الأصل، فيتغيّر الموضوع، فيزول الأصل ولا يبقى له مجرى.

وإن قلنا: إنّ حجيّته من باب التعبّد، فيصير حاكماً ومفسِّراً له؛ بمعنى أَنّه لا يتغيّر موضوع الأصل، بل يجعله ساقطاً عن درجة الحجّيّة.

فالاستصحاب وأصالة البراءة والاشتغال[٣] حجيّتها مشروطة بعدم الظنّ بالخلاف، وهذه الأُصول نظير أصالة عدم القرينة في العامّ

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٢/ ٣٦٧-٣٦٨.

(٢) في هامش الأصل: «أي عدم الظنّ بالخلاف مأخوذ في دليله لا في موضوعه، والمراد من الدليل أعمّ من أن يكون هو الإجماع أو العقل أو العرف وبناء العقلاء أو الشرع. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي الاحتياط. (منه)».

والظاهر[١]، فكما أَنَّ حجيّتها مشروطة[٢] بعدم الظنّ بالخلاف، فلو ظنّ الخلاف فيها فإمّا يصير الظنّ بالخلاف وارداً أو حاكماً[٣] عليها، فكذلك فيما نحن فيه الظنّ بالخلاف إمّا يصير وارداً أو حاكماً، كما ذكرنا.

اقتضاء القول بأنَ حجيّة الأصل تعبديّة مرجعيّته لا مرجحيته

ثمَّ إنّه إذا كان حجيّته[٤] من باب التعبّد والحكم الظاهريّ فلا يصير مرجّحاً؛ لأنّه لو صار مرجّحاً لصارَ معاضداً ولو صارَ معاضداً لصارَ معارضاً[٥].

بيان ذلك: مثلاً إذا فرض أَنّه ورد في خبر أَنَّ عصير العنب حرام، وفي آخر أَنَّ عصير العنب حلال، فالأصل لا يصير مرجّحاً حينئذٍ[٦]؛ لأنّه أُخذ الشكّ في موضوع الأصل، بخلاف المقرّر فإنّه لم يُؤخَذ في موضوعه الشكّ، فإنّه يقول: «عصير العنب حلال» ولا يقول: «كلّ مجهول الحكم ومشكوك الحرمة والحلّية حلال» كما يقول به الأصل، فيتغيّر الموضوع فيهما، وإن اتّحدا

---

(١) في هامش الأصل: «عطف تفسير. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كما مرّ في تعارض النصّ والظاهر فراجعه. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «فإنَّ أصالة عدم القرينة مثل هذه الأُصول في أَنَّ حجيّتها إمّا من باب الظنّ أو من باب التعبّد، فالكلام في هذه الأُصول كالكلام في أصالة عدم القرينة طابق النعل بالنعل، فكلاهما من وادٍ واحد، فالظنّ بالخلاف فيهما إمّا يصير وارداً أو حاكماً. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي الأصل. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «أي للناقل. (منه)».

(٦) في هامش الأصل: «أي إذا كان حجيّته من باب التعبّد. (منه)».

في الحكم فلا يصير مرجّحاً ولا معاضداً، بل يصير مرجعاً.

فإن قلت: إنّ الأصل إذا كان مرجعاً لا مرجّحاً ومعاضداً فما معنى ما يتراءا من الفقهاء في غير واحدٍ من الموارد حين تعارض الخبرين يقدّمون الموافق للأصل ويقولون بالترجيح لاعتضاده بالأصل؟

قلت: ليس مرادهم من التعاضد التعاضد الحقيقيّ، بل إنّما هو من جهة مجرّد الاتّكال والاعتماد عليه، وهذا[1] يحصل بكونه مرجعاً أيضاً، مع أَنَّ الظاهر أَنَّ مرادهم منه ما مرّ[2] من أَنَّ بناءهم على حصول الظنّ النوعيّ بمطابقة الأصل، فيصير مرجّحاً ومعاضداً.

والحاصل أنّه إذا كان حجيّته من باب الظنّ يتعيّن المرجّحيّة، فلا يكون مرجعاً ولا يأتي التخيير، وإذا كان من باب التعبّد يكون مرجعاً، لكن هذا مع الإغماض عن أخبار التخيير، وإلّا فالحقّ أنّه لابدَّ من التخيير حينئذٍ عملاً بإطلاق أخبار التخيير، مضافاً إلى الخبرين المتقدِّمين اللَّذين موردهما من تعارض المقرّر والناقل، وإذا كان التحقيق التخيير في صورة كون حجّيّة الأصل من باب التعبّد فحينئذٍ لا يتفاوت الحال في الأُصول العمليّة في أنّه لابدَّ من القول بالتخيير مطلقاً، سواء كان المقرّر مقرّراً

---

(١) في هامش الأصل: «ففي الحقيقة إطلاق الاعتضاد بالأصل المقرّر لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّه ليس في الحقيقة معتضداً بالأصل، بل الأصل مرجع. (منه)».

(٢) تقدّم ص٢٠.

لأصالة البراءة أو الاستصحاب أو لقاعدة الاحتياط والاشتغال، ففي الجميع القول بالتخيير متعيّن لما ذكرنا.

ثمَّ إنّ هذا الكلام[١] يجري في الكتاب أيضاً، فإن قلنا: «إنّ حجّيّة ظواهر الكتاب وبعض العمومات المستفادة منها من باب الظنّ» يصير مرجّحاً، وإن قلنا: «إنّ حجيّتها من باب التعبّد» يصير الكتاب مرجعاً.

العلم بوجود شيء سابقاً لا يقتضي الظنَ ببقائه

ثمَّ إنّه يرد على ما ذكره العضديّ وغيره من أنَّ ما تحقّق وجوده ولم يظنّ أو لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء؛ أنّ كون مجرّد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقائه ممنوع، كما هو المشاهد من تتبّع موارد الاستصحاب.

مع أنّه إن أُريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ الفعليّ فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض متأخّري المتأخّرين من أصالة حجّيّة الظنّ[٢] إلّا أنَّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصيّ منه حتّى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها، لم يقُل به أحد فيما أعلم عدا ما يظهر من المحكيّ عن كلام شيخنا البهائيّ رحمه الله[٣]، إلّا أنَّ ما ذكره مخالف للإجماع ظاهراً؛ لأنَّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الكلّيّة

---

(١) في هامش الأصل: «أي كون حجّيّة الأصل إن كان من باب الظنّ يصير مرجّحاً، وإن كان من باب التعبّد يصير مرجعاً. (منه)».

(٢) ينظر الحبل المتين: ٣٧.

(٣) القوانين المحكمة: ٢/ ٤٢٠.

والجزئيّة والموضوعات خصوصاً العدميّات على عدم مراعاة الظنّ الفعليّ.

وإن أُريد اعتباره من باب الظنّ النوعيّ، يعني لمجرّد كونه لو خلّي وطبعه يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يفده فعلاً لمانع، ففيه أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً.

ثمَّ إنّ ظاهر كلام العضديّ حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع؛ أَنَّ الاستصحاب أمارة حيث لا أمارة، وليس في الأمارات ما يكون كذلك، فتدبّر.

نعم، كون الغلبة كذلك ليس ببعيد، وكيف كان فقد عرفت منع إفادة مجرّد اليقين بوجود الشيء للظنّ ببقائه.

وبالجملة، إنّ ما ذكره العضديّ ليس إلّا نظير ما ذكره بعض القائلين بحجّيّة الاستصحاب من أَنَّ الثابت في الزمان الأَوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني وإلّا لم يحتمل البقاء، فيثبت بقاؤه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم؛ لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر فالرّاجح بقاؤه فيجب العمل عليه، وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثّر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء.

والحاصل: إنّه كما أَنَّ مجرّد عدم العلم بالمؤثّر لا يستلزم رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، فكذلك مجرّد اليقين بوجود الشيء لا يستلزم الظنّ ببقائه.

بقي شيء وهو أنّه يرد عليهم إشكالان:

الأوّل: إنّه ذهب الأكثر هنا على تقديم الناقل على المقرّر ولم يعملوا لما ذهبوا إليه في أبواب الفقه، بل يقدّمون المقرّر على الناقل حتّى العلّامة ﵀ بعدما ذهب في الأُصول بتقديم الناقل عليه كما مرّ[١]، ولم يرَ في مورد من الموارد في كتبه الفقهيّة يقدّم الناقل عليه، بل يجعل الأمر بالعكس.

الثاني: إنّه هنا[٢] جعلوا الأقوال ستّة[٣]، وفي مسألة ما إذا تعارض خبران دلَّ أحدهما على إباحة الشيء والآخر على حظره[٤] ثلاثة، فذهب كثيرٌ - ومنهم العلّامة والبهائيّ قدّس سرّهما - إلى تقديم الحظر[٥]، وقيل بتقديم الأوّل[٦]، وقيل بالتساوي والتساقط[٧].

مع أنَّ المسألتين من وادٍ واحدٍ والحكم متّحد فيهما، والثانية راجعة إلى الأوّل، بل الثانية فردٌ من أفراد المقرّر والناقل، فجعلهم الأقوال هنا ستّة وفيها ثلاثة لا وجه له، كما أنَّ ذهاب شيخنا البهائي ﵀ هنا بالتوقّف، كما

---

(١) تقدّم ص٢٠.

(٢) في هامش الأصل: «أي في مسألة المقرّر والناقل. (منه)».

(٣) تقدّم ص٢٠.

(٤) في هامش الأصل: «وعلى ما في القاموس حظرَ الشيء وعليه منعه وحجره. (منه)».

(٥) تهذيب الوصول: ٢٧٩، زبدة الأُصول: ٤٢٨، ينظر مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٦) ينظر شرح العضد على مختصر منتهى الأُصوليّ: ٣٩٨.

(٧) تقدّم ص ٢٣.

مرّ[١] في المحكيّ عن ظاهر كلامه، وفيها إلى تقديم الحظر لا وجه له.

وحاصل ما ذكرنا مع زيادة توضيح وتقرير: إنّه ذهب الأكثر هنا ومنهم العلّامة ﷺ إلى تقديم الناقل على المقرّر[٢]، وفي مسألة تعارض المبيح والحاظر على تقديم الحاظر على المبيح[٣]، بل يظهر عن المحكيّ عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك[٤]، والخلاف في المسألة الأُولى ينافي الوفاق في الثانية، كما أَنَّ قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّين والبراءة عند المجتهدين حتّى العلّامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التحريم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مرادهم من الأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاظر، أو أَنَّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط؛ لأجل الأخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولَي الخبرين من حيث هما فيتفارق المسألتان، إلّا أَنَّ هذا الوجه ربّما يأباه مقتضى أدلّتهم، كما لا يخفى على مَن

---

(١) تقدّم ص ٢٢.

(٢) العدّة في أُصول الفقه: ١/ ١٥٥، معارج الأُصول: ٢٢٧، ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٤، غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦.

(٣) ينظر مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٤) حكاه في مفاتيح الأصول عن الفاضل الجواد، راجع المفاتيح: ٧٠٨، وغاية المأمول: ٢/ ٣٩٦.

لاحَظَها بعين الإنصاف.

تعارض الخبرين المتكافئين المختلفين في الإباحة والحظر

هذا، وحيث إلى هنا انجرَّ الكلام فلا بأس أن نشرح ونبيّن جليّة الحال في هذا المقام، فنقول: إذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجّيّة وكانا متكافئين لا يترجّح أحدهما على الآخر بوجهٍ من الوجوه، إلّا أَنَّ مدلول أحدهما إباحة فعل ومدلول الآخر حظره، فهل اللازم حينئذٍ ترجيح الأَوّل أو الثاني أو التوقّف؟ اختلفوا في ذلك على أقوال ثلاثة:

الأَوّل: إنّه يلزم ترجيح ما مدلوله الإباحة .

الثاني: إنّه يلزم ترجيح ما مدلوله الحظر والحرمة، وهو مذهب الأكثر والمشهور بينهم[١]، بل يظهر عن المحكيّ عن بعضهم عدم الخلاف فيه.[٢]

الثالث: إنّه لا يرجّح أحدهما على الآخر، بل يتساويان ويتساقطان؛ لعدم الدليل على ترجيح أحد الأمرين على الآخر[٣].

ويمكن أن يستدلّ على القول الأَوّل بناءً على أَنَّ المقرّر أَوْلى من الناقل؛ بأَنَّ الإباحة موافقة للأصل فيقدّم.

فإن قلت: يعارض ما دلّ على الأصل المزبور مع العمومات الدالّة على لزوم الاحتياط، والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه،

---

(١) ينظر تهذيب الوصول: ٢٧٩، زبدة الأُصول: ٤٢٨، ينظر مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٢) ينظر غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦.

(٣) ينظر العدّة في أُصول الفقه: ١/ ١٥٥، معارج الأُصول: ٢٢٧، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٤، غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦.

ومن الظاهر أَنَّ الترجيح مع عموم أدلّة الاحتياط؛ لاعتضاده بشهرة القول بلزوم الحظر هنا وهو أقوى المرجّحات.

قلت: بناءً على أَنَّ الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشكّ في نفس التكليف، كما في محلّ البحث فلا يصلح أدلّة الاحتياط لمعارضة ما دلّ على الأصل المزبور.

فإن قلت: عموم أدلّة الاحتياط يقتضي أصالة وجوبه مطلقاً خرج منه صورة الشكّ في نفس التكليف مع عدم حصول التعارض، ولا دليل على خروج صورة التعارض المفروض، فتبقى مندرجة تحته.

قلت: ما دلَّ على خروج الصورة المفروضة - وهو العمومات الدالّة على أَنَّ الأصل براءة الذِمَّة عند الشكّ في التكليف - يدلّ على خروج محلّ البحث أَيضاً من عموم الأمر بالاحتياط؛ لأنَّ تلك[1] العمومات. وإن عارضت العمومات الآمرة بالاحتياط تعارض العامّين من وجه، إِلّا أَنَّ الترجيح معها.

وأمّا ترجيح العموم الدالّ على لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول بلزوم الأخذ بما دلّ على الحظر هنا فضعيف؛ للمنع من تحقّقها بين أصحابنا وحصولها بضمّ موافقة جماعة من العامّة مع جماعة من الإماميّة غير نافع؛ لأنَّ فتاوى العامّة غير معتبرة عند الإماميّة، فتأمّل.

---

(١) في الأصل: «ذلك» والصحيح ما أثبتناه.

الفرق بين تقديم الحظر على الإباحة وتقديم المقرّر على الناقل

ثمَّ إنّه يشكل الفرق بين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح على ما حكي عن البعض[١]، وبين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرّر على الناقل، وإن حكي عن الأكثر تقديم الناقل، ويمكن الفرق بتخصيص مسألة المقرّر والناقل بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه؛ ولذا رجّح بعضهم[٢] الوجوب على الإباحة والندب، لأجل الاحتياط.

لكن يبقى فيه - مع جريان بعض[٣] ما يأتي من أدلّة تقديم الحظر فيها - إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم؛ ولذا اختار بعض من عاصرناه من سادة مشايخ والدي[٤] - سلّمه الله - تقديم الإباحة على الحظر؛ لرجوعه إلى تقديم المقرّر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة.

هذا مع أَنَّ دعوى الاتّفاق على تقديم الحظر غير ثابت[٥] وإن ادّعاه بعضهم[٦]، والمتحقّق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أَيضاً في

---

(١) غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦، ينظر مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٢) مثل شارح المختصر، كما نقل عنه في المفاتيح: ٧١٠، وراجع شرح العضد على مختصر منتهى الأُصوليّ: ٢/ ٤٨٩.

(٣) في هامش الأصل: «مثل قوله عليه السلام: دَع ما يريبك إلى ما لا يريبك. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «وهو السيّد الأجلّ جناب السيّد محمّد دام ظله وهو صاحب *المفاتيح*، فاختاره في مفاتيحه [ص ٧٠٩]. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «لأنَّ الأقوال ثلاثة كما مرّ. (منه)».

(٦) غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦.

تلك المسألة، بل حكي عن بعضهم[١] تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل.

حجّة القول بتقديم الحاظر

حجّة القول بتقديم الحاظر على المبيح وجوه لكن لم تبلغ حدّ الوجوب:

١- ما دلّ على ترك الفعل المريب

الأوّل: قوله عليه السلام: «**دَع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[٢]، دلّ على أنّه لا يريبه ترك جواز هذا الفعل؛ لأنّه بين أن يكون حراماً وحلالاً، وإنّما يريبه جواز فعله فيجب تركه، ويعضده الأخبار الكثيرة المتقدِّمة الآمرة بالاحتياط[٣].

و ردّ: بأنّه خبرٌ واحد لا يثبت بمثله مسائل الأُصول[٤]، فتأمّل.

٢- ما دلّ على تغليب الحرام

الثاني: قوله صلى الله عليه وآله: «**ما اجتمع الحلال والحرام إلّا وغُلّب**[٥] **الحرام الحلال**»[٦].

---

(١) حكاه السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٧٠٩.

(٢) لم يرد في كتبنا الروائية المتقدّمة، بل نقل في الكتب الفقهيّة نحو الانتصار ص٢٦٣، وجوامع الحديث المتأخرة: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٦٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٣، ٥٤، ٦٣.

(٣) ينظر معارج الأُصول: ٢٢٧، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٤، مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٤) معارج الأُصول: ٢٢٧.

(٥) الشكل والإعراب هكذا في الأصل، يعني بناءً على المفعول، ولكن الظاهر أنّ الصواب على هذا القول - يعني تقديم الحاظر على المبيح - بناؤه على الفاعل، يعني: «غَلَبَ».

(٦) عوالي اللآلي: ٢/ ١٣٢، ح ٣٥٨، بحار الأنوار: ٢/ ٢٧٢، مستدرك الوسائل: ١٣/ ٦٨، ح ٥.

و رُدّ بما رُدَّ به الحجّة الأُولى[١].

٣- انتفاء الضرر عند تغليب الفعل المحظور

الثالث: إنّ العمل بالتحريم لا يتوقّع معه ضرر؛ لأنَّ الفعل إن كان محظوراً فقد تخلّص بتركه من اللَّوم والعقاب، وإن كان مباحاً لم يكن عليه في تركه حَرَجٌ، ولا كذلك العمل بالإباحة؛ لأنّه قد يقدم على فعله فيقع في اللَّوم والمآثم، فلا ريب في كونها مرجوحاً، وأنّ العمل بالاحتياط أَوْلى، فلابدَّ من ترجيح المحرّم؛ لأنّه أحوط في التحرّز، ولذا لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة، كما إذا تولّد حيوان ممّا يؤكل لحمه وممّا لا يؤكل قدّم التحريم على الإباحة، وكذا إذا طلّق بعض نسائه بعينها ثمَّ اشتبه عليه المطلّقة من بين نسوانه حرم عليه وطي الجميع، وكذا إذا أعتق أحد إمائه.

وأُجيب: بأَنَّ الضَّرَر متوجّه أَيضاً في الإقدام على حظر ما لم يؤمن كونه مباحاً، كما هو محتمل في الطرف الآخر.

و ردّ هذا الجواب: بأنّه لا يقال: يحتمل أن يكون الفعل مباحاً، واعتقاد تحريمه إقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً[٢].

لأنّا نقول: إذا استباح المحظور أقدم على محظورين؛ الفعل واعتقاد إباحته، أمّا إذا لم يستبح المباح فقد أقدمَ على محظور واحد هو اعتقاد التحريم.

---

(١) ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٤، مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

(٢) ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٤، مفاتيح الأُصول: ٧٠٨.

الإشكال على الأدلّة الثلاثة

وفي جميع الحجج الثلاثة نظر؛ لأنّه لو تمّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة؛ لأنَّ وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح؛ فإنّه من مرجّحات أحد الاحتمالين، مع أنَّ المشهور تقديم الإباحة على الحظر.

القول بالتوقف في حال تعارض ما دلّ على الاباحة مع ما دلّ على الحظر

فالأولى ما عن الشيخ في *العدّة* من ابتناء المسألة على أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقّف، حيث قال: «وأمّا ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إنّ أحدهما يتضمّن الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من[1] الوقف؛ لأنَّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفاد من الشرع[2] ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقّف[3] فيهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء»[4]، انتهى.

وبناءً على الإغماض[5] ممّا مرّ يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ

---

(١) في العدّة: «في».

(٢) في العدّة: «مستفادان بالشرع»

(٣) في الأصل: «الوقف» وما أثبتناه من العدّة.

(٤) العدّة في أُصول الفقه: ١/ ١٥٢.

(٥) في هامش الأصل: «من أنّه لا يصلح أدلّة الاحتياط لمعارضته ما دلّ على أصالة الإباحة؛ لأنَّ الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشكّ في نفس التكليف كما في محلّ البحث. (منه)».

على وجوب الأخذ بالاحتياط من الخبرين، فيرجع[١] ما ذكروه من الدليل إلى ذلك، فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجرّدين عن الخبر، إلّا أنّه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

وما ذكره الشيخ إنّما يتمّ لو أراد[٢] الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبّد [به] من الأخذ بأحوط الخبرين، مع أنَّ ما ذكره من استفادة الحظر [أ]و الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الحظر، مثل قوله عليه السلام: «**دَع ما يريبك**» إلى آخره، أو على أصالة الإباحة مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[٣] مع أنَّ مقتضى التوقّف على ما اختاره لمّا كان وجوب الكَفّ عن الفعل - على ما صرّح به هو وغيره على ما حكي - كان اللازم بناءً على التوقّف العمل بما يقتضيه الحظر، ولو ادّعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقّف من الحظر جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

الاستدلال بما دلّ على حرمة الأمة على الشريكين في تقدّم ما دلّ على الحظر

وقد يستدلّ على تقديم الحظر بأَنَّ الأَمة بين الشريكين لمّا اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الآخر وهو محرّم قدِّم الحظر.

---

(١) في هامش الأصل: «وإرجاع- خ ل».

(٢) في هامش الأصل: «لو أرادوا- خ ل».

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣١٧، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٦/ ٢٨٩، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣، ٢٧/ ١٧٤، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٧، بحار الأنوار: ٢/ ٢٧٤، ح ٢٠.

وفيه أَنَّ ملك أحد الشريكين لبعض الأَمَة ليس بجهة مبيحة للوطء، بل الجهة المبيحة مِلك الجميع، فيحصل في هذه الأَمَة جهتان: إحداهما لو انفردت أباحت، والأُخرى لو انفردت أو تبعّضت حرمت، بخلاف الخبرين، فإنَّ كلّ واحدٍ منهما لو انفردت يثبت حكماً[1].

(١) معتمد الأُصول: ٢/ ١٨٧، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٦، مفاتيح الأُصول: ٧٠٩.

المقصد الثالث

المقصد الثالث: في قاعدة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

في بيان المرجّح العقليّ الوهميّ الاعتباريّ الأهمّيّ، أعني قاعدة «إنّ دفع المفسدة أَوْلى من جلب المنفعة»، فإذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يرجّح أحدهما على الآخر بمرجّح إلّا أَنَّ أحدهما يقتضي حرمة فعل، والآخر يقتضي وجوبه، فهل يترجّح الأَوّل على الثاني أو الثاني على الأَوّل، أو يتساويان؟

قيل: بترجيح الحرمة على الوجوب، وهو المحكيّ عن صريح العلّامة في النهاية[1].

أدلّة القاعدة

والدليل على ذلك ما قيل:

الدليل الأول

أَوّلاً: إنّه إذا اقتضى أحدهما الحظر والآخر الوجوب فالأوّل راجح؛ لأنَّ الغالب في الحرمة هو دفع المفسدة اللازمة من الفعل وتقليلها[2]، وفي الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل وتكميلها، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتمّ من اهتمامهم بتحصيل المصالح[3].

ويشهد له ما أُرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من أَنَّ «**اجتناب السيّئات**

---

(١) نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٩.

(٢) في هامش الأصل: «تعليلها- خ ل».

(٣) الإحكام، للآمدي: ٤/ ٢٦٠، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٩.

أَوْلى من اكتساب الحسنات»[١]، بل قوله عليه السلام: «**أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيّئات**».[٢]

ولهذا إنَّ مَن أراد فعلاً لتحصيل مصلحة شرعيّة إذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة يصير نظير مَن رامَ تحصيل درهم على وجهٍ يلزم منه فوات مثله، وإذا كان ما هو المقصود من التحريم أشدّ وآكد منه في الواجب كان المحافظة عليه أَوْلى، ولهذا كان ما يترتّب عليه العقوبات من فعل المحرّمات أكثر من ترك الواجبات وأشدّ كالرَّجم المشروع في زنا المحصن ونحوه.

الدليل الثاني

وثانياً: إنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، فكانت المحافظة عليه إلى ذلك أَوْلى؛ لأنَّ مقصود الحرمة يتأتّى بالترك سواء كان ذلك مع القصد إليه أو مع الغفلة عنه، ولا كذلك فعل الواجب[٣].

مناقشة أدلّة القاعدة

وفيهما نظر:

أوّلاً: ما يرد على الدليل الأوّل

أمّا في الأَوّل: فلأنّ أولويّة دفع المفسدة وأتمّيته مسلّمة، لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب أَيضاً مفسدة، وإلّا لم يصلح للإلزام؛ إذ مجرّد فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب

---

(١) غرر الحكم: ٨١، رقم: ١٥٥٩.

(٢) غرر الحكم: ١٩٦، رقم ٢٢٥.

(٣) الإحكام: ٤/ ٢٦٠، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٩.

عليه لا يصلح وجهاً لإلزام شيء على المكلّف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة، وإلّا لكان أصغر المحرّمات أعظم من ترك أهمّ الفرائض، مع أنّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيويّة وترتّب الضَّرَر الدنيويّ، فإنَّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

ثانياً: ما يرد على الدليل الثاني

وأمّا في الثاني: فلأنّه إنّما يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير، وأيضاً يعلم[1] وجه النظر ممّا سنذكره وليس هنا مورد بيانه مفصّلاً، بل إنّما المتكفّل لبيانه مبحث أصالة البراءة.

هل ترد أخبار التخيير على هذه القاعدة

وبالجملة، إن قلنا بأَنَّ هذه القاعدة الوهميّة الاعتباريّة قد بلغت مرتبة الحجّيّة لكنّها ليس بمرجّح، بل إنّما حجيّتها من باب التعبّد من جهة حكم العقل، فحينئذٍ يتعارض الخبران ويتساقطان فتصير مرجعاً، وإن قلنا بأنّها قد بلغت مرتبة الحجّيّة وأنّها مرجّح[2] لا مرجع.

فعلى كِلا التقديرين لا ريب أَنَّ إطلاق أخبار التخيير وارد على هذه القاعدة.

---

(١) في هامش الأصل: «ويظهر وجه النظر بالتأمّل فيما سنذكره، فإنَّ هذا في الحقيقة استحسانٌ عقليّ لا يوجب المصير إليه. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «إطلاق لفظ المرجّح عليها لا يخلو من تسامح وإشكال؛ إذ بلوغها مرتبة الحجّيّة وكونها مرجّحاً كلاهما ممنوع، لعدم دليل يدلّ عليهما. (منه)».

أمّا على الأوّل: فواضح؛ لأنّها إذا كانت مرجعاً لا مرجّحاً فإطلاق أخبار التخيير يدلّ على لزوم أخذ أحد الخبرين اللّذين أحدهما يدلّ على الحظر والآخر على الوجوب على وجه التخيير.

وأمّا على الثاني: فلأنّ حكم العقل بأخذ الحظر إنّما هو من جهة تزاحم الاحتمالين[1]، وقد ذكرنا سابقاً[2] أنّها[3] لا تجعل مضمون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، بل إنّما تجعله أقرب إلى الوَهم والاعتبار، فلا يصير الخبر الدالّ على الحرمة ممّا لا ريب فيه، بل يصير الاحتمالان متساويين، فلا يكون كالشهرة ونحوها ممّا يجعل مضمون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع.

والحاصل: إنّ حكم العقل هنا بأخذ الحظر إنّما هو نظير حكمه في إنقاذ الغريقين وإطفاء نار الحريقين إذا تزاحم الحقّان وكان أحد الغريقين أو الحريقين أعدل من الآخر مثلاً، فكما أنَّ حكم العقل بإنجاء الأعدل في المتزاحمين لا يجعله أقرب إلى الواقع، فكذلك فيما نحن فيه حكمه بأخذ الحظر لا يجعله أقرب إلى الواقع.

وأيضاً كما أنَّ قاعدة إنجاء الأعدل في المرجّحيّة لم تبلغ مرتبة الحجّيّة، فكذلك فيما نحن فيه قاعدة دفع المفسدة لم تبلغ مرتبة الحجّيّة .

---

(١) في هامش الأصل: «أي احتمال الحرمة والوجوب. (منه)».

(٢) تقدّم في المجلّد الأوّل ص٣٨٨.

(٣) في هامش الأصل: «أي هذه القاعدة. (منه)».

رأي المصنّف

وكيف كان[١] فالحقّ عندي هنا التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين، أي في تعارض احتمالي الوجوب والتحريم؛ لأنَّ المستفاد من عموم الأخبار الكثيرة الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يُرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الجهات التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكّن من الرجوع إلى الإمام الذي يحمل عليه أخبار التوقّف والإرجاء، بل لو لم نقل بالتخيير للزم طرح تلك الأخبار مع كثرتها وصحّة بعضها وفتوى ثقة الإسلام الكلينيّ[٢] ﷺ وجماعة من الأصحاب بمضمونها؛ وذلك لأنّه لا يبقى حينئذٍ لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالّة على التخيير عليه؛ إذ في غير محلّ البحث يوجد مرجّح ظنّيّ مقتضٍ لترجيح أحد الخبرين على الآخر، ومعه لا يجوز الحكم بالتخيير، فتكون الأخبار كالصريحة في التخيير في محلّ البحث.

والحاصل: إنّه لو بنينا على طرح أخبار التخيير فيما نحن فيه أَيضاً بعد الترجيح بموافقة[٣] الأصل لم يبقَ لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالّة على التخيير عليه، فلابدَّ من وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوّة ولم يرجّح أحدهما بما يوجب أقربيّته إلى الواقع،

---

(١) في هامش الأصل: «سواء قلت مرجّح أو مرجع. (منه)».

(٢) الكافي: ١/ ٨-٩.

(٣) في الأصل: «موافقة» والصواب ما أثبتناه.

ولا يلتفت إلى المرجّحات الثلاثة الأخيرة - أي أصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط - الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛ لحكومة أخبار التخيير على جميعها، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

فإن قلت: ظاهر الأخبار الدالّة على وجوب التوقّف عند الشُّبهة معارضة بالأخبار الدالّة على التخيير، فإنَّ الظاهر من التوقّف ترك الدخول في الشُّبهة.

قلت: الأخبار الدالّة على الوقف ظاهرة فيما لا يحتمل الضَّرَر في تركه كما لا يخفى، ولا يجرى أخبار الاحتياط أَيضاً في المقام؛ لأنّه بعيدٌ جدّاً.

نعم، يجب الرجوع إلى المرجّحات الثلاثة الأخيرة في تعارض غير الحديث من الأدلّة الظنّيّة[1] إذا قلنا بحجيّتها من باب الطريقيّة المستلزمة للتوقّف عند التعارض، لكن لا يسمّى هذا في الحقيقة ترجيحاً، نعم، لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين، لكنّه لا يخلو عن تأمّل.

فإن قلت: إنّ القول بالتخيير فيما نحن فيه لم يقُل به أحد وإِلّا لنقلوه، فلا يجوز الذهاب إليه.

قلت: هذا فاسد، بل الظاهر أَنَّ جماعة من أصحابنا - إن لم نقُل كلّهم

---

(١) في هامش الأصل: «كالإجماع المنقول. (منه)».

أو معظمهم - ذهبوا إلى التخيير هنا، سلّمنا أَنَّ مصير جماعة من أصحابنا إلى التخيير هنا غير معلوم ولكن مجرّد فتوى العلّامة في المحكي عن قوله في النهاية على ما مرّت إليه الإشارة[١] لا يدلّ على الاتّفاق على ما صار إليه، بل ولا على شهرته.

فإن قلت: فتوى *الإحكام* وشرح *المختصر* موافق لفتوى العلّامة في النهاية[٢].

قلت: هذا لا يكون سبباً للاتّفاق على ما صارَ إليه العلّامة، كما لا يخفى.

إطلاق أخبار التخيير وارد على هذه القاعدة

والحاصل: إنّه لا يجوز رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيرة الدالّة على التخيير بمجرّد ذلك، فعلى كلّ التقادير سؤاء قلنا بأنّها[٣] حجّة ومرجع، أو قلنا بعدم بلوغها مرتبة الحجّيّة، إطلاق أخبار التخيير وارد عليها.

أمّا بناءً على القول بعدم بلوغها مرتبة الحجّيّة فواضح، بل لا ينبغي إطلاق لفظ الورود عليها، وأمّا بناءً على التقديرين الأوّلين[٤] فأيضاً واضح.

بيان ذلك أَنّه إذا كان المراد من التخيير التخيير العقليّ، بمعنى أَنّه حين

---

(١) تقدّم ص٥٧.

(٢) ينظر الإحكام للآمديّ (٤/ ٢٦٠، نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٩.

(٣) في هامش الأصل: «أي الأهمّية، يعني أَنَّ قاعدة دفع المفسدة إلى آخره. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي بناءً على القول بأَنَّ الأهمّيّة حجّة ومرجع أو حجّة ومرجّح. (منه)».

تزاحم الاحتمالين[١] العقل يحكم بالتخيير، فقاعدة الأهميّة واردة عليه؛ لأنَّ العقل كما يحكم بالتخيير عند تساوي الاحتمالين كذلك يحكم بأخذ الأهمّ[٢]، ففي هذه الصورة تصير المسألة أُصوليّة، فالأهمّيّة واردة[٣] على التخيير العقليّ جدّاً، فيغيّر موضوع[٤] الحكم العقليّ.

وقاعدة الاحتياط عند الشكّ في التعيين والتخيير غير جارٍ في أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل، فإنَّ العقل إمّا أن يستقلّ بترجيح جانب الحرمة، وإمّا أن يستقلّ بالتخيير، فليس في المقام شكّ على كلّ تقدير وإنّما الشكّ يكون في الأحكام التوقيفيّة التي لا يدركها العقل.

وأمّا إذا كان المراد منه التخيير الشرعيّ، كما هو المفروض، فإطلاق أخبار التخيير وارد على هذه القاعدة العقليّة - أي الأهمّيّة - ، فيغيّر الموضوع[٥].

لا يقال: إنّ إطلاق أخبار التخيير إنّما يثبت قضيّة مهملة، وبمعنى

---

(١) في هامش الأصل: «أي الوجوب والحرمة مثلاً. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي الحرمة، لأنَّ دفع المفسدة أَوْلى من جلب المنفعة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «وقد يقال: إنّها حاكم فتأمّل. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي موضوع التخيير، فيجعله مختصّاً بصورة تساوي الاحتمالين لا إذا كان أحدهما أهمّ. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «فيختصّ حجّيّة الأهميّة بصورة عدم ورود دليل شرعيّ على خلافها، والمفروض هنا وروده، فالتخيير مقدّمٌ عليها ووارد. (منه)».

أَنّها[١] يقول: يجب عليك أخذ أحدهما لا بعينه، أي لا تتركهما معاً، فهي ساكتة عن حكم صورة يكون أحدهما أهمّ، فحينئذٍ لا يكون إطلاق أخبار التخيير وارداً عليها[٢]، فلا يتغيّر الموضوع[٣].

لأنّا نقول: إنّ هذا كلام فاسد لا يليق أن يصدر عن جاهل فضلاً عن العالم؛ فإنَّ أخبار التخيير لا يثبت قضيّة مهملة، بل إنّما تحكم بالتخيير مطلقاً سواء كانا متساويين أم كان أحدهما أهمّ، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «**فبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**»، فمن الواضح أَنَّ قوله هذا لا يثبت قضيّة مهملة، فإطلاق أخبار التخيير وارد عليها، فلابدَّ من القول بالتخيير.

بناءً على التخيير هل هو ابتدائيٌ أو استمراريّ؟

ثمَّ إنّه بناءً على القول بالتخيير - كما هو المختار - هل هو ابتدائيّ فلا يجوز له العدول عمّا اختاره أَوّلاً، أو استمراريّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط العزم حين الاختيار على الاستمرار؟ وجوه.

وربّما يستدلّ على الأَوّل:

أَوّلاً: باستلزام العدول المخالفة القطعيّة المانعة عن الرجوع التي منعت عن الرجوع إلى الإباحة في أوّل الأمر حذراً منها.

---

(١) في هامش الأصل: «أي أخبار التخيير. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي على الأهمّية. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «لأنَّ موضوعهما كانا متغايرين رأساً؛ لأنَّ الأخبار تثبت قضيّة مهملة، والأهمّية تثبت التعيين، فيمكن الجمع بينهما. (منه)».

وفيه: إنّ المخالفة القطعيّة في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو عدل المقلّد عن تقليد مجتهده لعذر من جنون أو فسق أو موت أو اختياراً على القول بجوازه، وكما لو بدا للمجتهد في رأيه.

وثانياً: باستصحاب الحكم المختار.

وفيه: إنَّ الاستصحاب المزبور معارض باستصحاب التخيير الحاكم عليه، فتأمّل[1].

وثالثاً: بقاعدة الاحتياط.

وفيه: إنّ أخبار التخيير حاكمة عليها.

فالأقوى هو التخيير الاستمراريّ لحكم أخبار التخيير به في الزمان الثاني كحكمها به في الزمان الأوّل لكونها مطلقة.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيِّر في أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنّه يثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار، اللهمَّ إلّا أن يدّعى أَنَّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتحيّر، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمّل[2].

---

(١) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أَنَّ موضوع الاستصحاب منتفٍ؛ لأنّه كان ثابتاً في حقّ المتحيّر وبعد أخذ إحدى الأمارتين والعمل بمضمونها يرتفع الحيرة المجوّزة للتخيير، فلا يعارض استصحاب التخيير استصحاب الحكم المختار، فتدبّر. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أَنَّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوع ←

وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختاره، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

الكلام في دوران الأمر بين الوجوب والإباحة كالكلام فيما نحن فيه

ثمَّ إنّ الكلام في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والإباحة كأن يطابق أحد الخبرين الأوّل والآخر الثاني كالكلام[١] فيما نحن، فيرجّحون[٢] جانب الوجوب فيها بأولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة[٣]، وكذلك الكلام في غيرهما ممّا مرجعه إمّا إلى الاستحسان العقليّ أو الاحتياط.

لكن التحقيق في الكلّ عدم المرجّحيّة؛ لما ذكرنا في الأصل من عدم تعقّل المرجّحيّة بناءً على كون اعتباره من باب التعبّد لا الظنّ، فإنَّ جريان الأصل يتوقّف على تكافؤ الدليلين وتساقطهما.

← الاستصحاب إنّما هو المتحيّر لا غير، مسلّم لكن ارتفاع التحيّر بعد الأخذ بأحدهما ممنوع؛ لأنَّ تحيّره وإن كان بالنسبة إلى ما عمل به ارتفع من جهة أَنَّ المأمور به في حقّه في الظاهر إنّما هو ما عمل به لا غير بحكم أخبار التخيير، إلّا أنّه بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين والحكم الواقعيّ والعمل في الحال أوالاستقبال لم يخرج عن عنوان المتحيّر، فإنّه بالنسبة إلى الحال والاستقبال إذا تفطّن لعمله يرى أنّه متحيّر في أَنَّ الحكم في حقّه هل هو ما عمل به سابقاً فقط أم يجوز له العمل على خلافه، فحينئذٍ يجوز له استصحاب التخيير؛ لأنّه لم يرتفع موضوعه جدّاً. (منه)».

(١) في هامش الأصل: «أي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، فكما يرجّح الحرمة فيما نحن فيه فكذلك يرجّح الوجوب فيهما. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي القائلين بتقديم جانب الحرمة فيما نحن فيه. (منه)».

(٣) ينظر نهاية الوصول: ٥/ ٣٢٨.

فإنَّ من الواضح البيّن أَنَّ ما ذكر من أولويّة دفع المفسدة أو أولويّة الحظر أو الوجوب على الإباحة أَيضاً كالأصل لا مجرى لها إلّا بعد فرض تكافؤ المتعارضين وتساقطهما من البين، بل هي أسوء حالاً من الأُصول؛ لأنّها ربّما تفيد الظنّ بالحكم الواقعيّ، ولذا ربّما قيل بكون حجيّتها من باب الوصف لا التعبّد، بخلاف ما ذكر ممّا يرجع إلى مجرّد الاحتياط والاستحسان، فإنّه لا يفيد من الظنّ وقوّة الدليل شيئاً.

وبالجملة، إذا تبيّن لك عدم صلاحيّة ذلك للمرجّحيّة تعلم عدم العبرة بها أصلاً، بخلاف الأُصول، فإنَّ الأُصول لمكان كونها حجّة مستقلّة تكون مرجعاً بعد تساقط الدليلين، بخلاف ما ذكر من الأُمور التي علمت رجوعها إلى الاحتياط الغير الواجب أو إلى مجرّد الاستحسان.

نعم، لو كان المورد من موارد الاشتغال اتّجه التمسّك بمثله، لكن لا من باب كونه مرجّحاً، بل لأنَّ الاحتياط هو المرجع.

ولنفرض مثالاً؛ فلو فرض ورود خبر بوجوب السورة في الصلاة مثلاً وآخر بإباحتها، يمكن أن يقال بتقديم الخبر الدالّ على الوجوب بالأولويّة المزبورة، وإن لم يكن المورد من موارد الاشتغال، فيتكافؤ الخبران، فلابدَّ من القول بالتخيير كما مرّ.

هذا تمام الكلام في المرجّح المضمونيّ الذي قد بلغ مرتبة الحجّيّة .

[الكلام في المرجّح المضمونيّ الذي لم يبلغ مرتبة الحجّيّة]

المرجحات الخارجيّة التي لم تعتبر في نفسها وفيه موارد:

وأمّا ما لم يبلغ منه مرتبة الحجّيّة كالشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول ونحوهما فالكلام فيه يقع في موارد:

المورد الأوّل: في أنّ هذا القسم مرجّح أو مرجع؟

الأوّل: في بيان أنَّ هذا القسم من المرجّح المضمونيّ هل هو مرجّح أو لا بل هو مرجع؟ وقد مرّ الكلام فيه مراراً[1] من أنّه لا ريب في كونه مرجّحاً لإحدى الأمارتين ومقوّياً لها لا مرجعاً، ومن أنّه لا ريب في أنَّ الشهرة مثلاً يجعل مضمون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، فلا نطيل الكلام بذكره.

ثمَّ إنّه لابدَّ من أن يعلم أنَّ الشهرة أو الإجماع المنقول إنّما يصير مرجّحاً لا مرجعاً بناءً على القول بعدم حجيّتهما.

وأمّا على القول بحجيّتهما فيصيران نظير الكتاب والأصل، فإن قلنا بأنَّ حجيّتهما من باب الأمارة والظنّ النوعيّ والطريقيّة إلى الواقع فيكونان مرجّحاً.

وإن قلنا بأنَّ حجيّتهما من باب التعبّد فيصيران مرجعاً، فالكلام فيهما

---

(١) تقدّم في المجلّد الأوّل: ص٣١٧ عند قوله: لأنّ المشهور أنّ الترجيح بالشهرة مقدّم على الترجيح بالسند، وص٣٥١ عند قوله: لاتّفاقهم على أنّ الشهرة مقدّم، وص٤٠٤ عند قوله: لأنّ الشهرة مثلاً إنّما يجعل مضمون أحد الخبرين... .
وفي هذا المجلّد ص٦ عند قوله: الثاني: أن يكون غير معتبر في نفسه وغير بالغ مرتبة الحجّيّة.

كالكلام فيهما[١] في جميع ما مرّ فيهما.

دلالة الأخبار على أنّ هذا القسم مرجّح

وبالجملة، لا إشكال في كون هذا القسم من المرجّح المضمونيّ مرجّحاً؛ لما مرّ من الأخبار مثل قوله عليه السلام: «**فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[٢]، وغيره كالأصدقيّة على المعنى الذي ذكرناها، ومن الإجماع فتوىً وعملاً.

إشكال عدم تحقّق الإجماع على وجوب الترجيح بهذا القسم

فإن قلت: إنّ تحقّق الإجماع على وجوب الترجيح بهذا القسم[٣] من المرجّح المضمونيّ غير معلوم، كما يدلّ عليه ذهاب صاحب *المدارك* فيه على خلاف ما ذهب إليه السيّد في *الرياض*، حيث قال السيّد فيه: «ثمّ إنّ الأشهر الأظهر نجاسة ذرق الطيور الغير المأكول اللّحم وأبوالها مطلقاً»، إلى أن قال: «ولعموم[٤] الحسن: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[٥]، إلى أن قال: خلافاً للعمّانيّ والفقيه والجعفيّ، فالطهارة مطلقاً

---

(١) في هامش الأصل: «أي الكتاب والأصل. (منه)».

(٢) تقدّم في المجلّد الأوّل ص٢٢٦.

(٣) في هامش الأصل: «أي الذي لم يبلغ مرتبة الحجّيّة. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أقول: وجه الدلالة على النجاسة أنّ الأمر حقيقة في الوجوب وإضافة الجمع يفيد العموم، متى ثبت وجوب الغسل في الثوب وجب في غيره، إذ لا قائل بالفصل ولا معنى للتنجّس شرعاً إلّا ما وجب غسل الملاقي له. (منه)».

(٥) الكافي: ٣/ ٥٧، ب: أبوال الدواب وأرواثها، ح٣، تهذيب الأحكام: ١/ ٢٦٤، ب: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح٥٧، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٠٥، ب ٨ من أبواب النجاسات، ح٣.

تمسّكاً بالأصل وعموم: «**كُلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قَذِر**»[١]، وخصوص الحسن: «**كلّ شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله**»[٢]، المؤيّد بالصحيح: عن الرجل في ثوبه خرؤ الطير وغيره هل يحكّه وهو في صلاته؟ قال: «**لا بأس**»[٣]، إلى أن قال: وإن كان التعارض بينه وبينه عموماً وخصوصاً من وجه، لكن الرجحان مع الأوّل؛ للشهرة العظيمة التي هي أقوى المرجّحات النصّيّة والاعتباريّة»[٤]، انتهى.

وقال في *المدارك* بعد نقله القولين والأخبار المذكورة«أنّ المتّجه القول بطهارة الذرق تمسّكاً بمقتضى الأصل السليم عن المعارض، المعتضد بالروايتين المتقدِّمتين وعمل جَمْعٌ من الأصحاب، وإنّما يحصل التردّد في البول خاصّة إن فرض وقوعه من الطير، ولا يبعد الحكم بطهارته أيضاً لما بيّناه[٥]»، انتهى.

---

(١) تهذيب الأحكام: ١/ ٢٨٥، ب: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح١١٩، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٦٧، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤، فيهما «نظيف» بدل «طاهر».

(٢) الكافي: ٣/ ٥٨، ب: أبوال الدواب وأرواثها، ح ٩، تهذيب الأحكام: ١/ ٢٦٦، ب: تطهير الثياب، ح٦٦، وسائل الشيعة: ٣/ ٤١٢، ب ١٠ من أبواب النجاسات، ح١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٥٤، ح ٧٧٦، وسائل الشيعة: ٧/ ٢٨٤، ب ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح١.

(٤) رياض المسائل: ٢/ ٦٥-٦٦.

(٥) مدارك الأحكام: ٢/ ٢٦٢.

فإنَّ تمسّك صاحب *المدارك* بالأصل في طهارة ذرق الطير الغير المأكول اللّحم وفاقاً للعمّانيّ والفقيه والجعفيّ، دون تمسّكه معهم[١] في نجاسته بالشهرة، مُشعِرٌ بعدم وقوع الإجماع على وجوب الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة المضمونيّة التي لم تبلغ مرتبة الحجّيّة، وإلّا كان اللازم في هذه المسألة الترجيح بالشهرة والقول بنجاسته، كما ذهب السيّد المزبور، ولا التمسّك بالأصل والقول بطهارته.

جواب الإشكال

قلت: إنّ تحقّق الإجماع على الترجيح بالشهرة ونظائرها إنّما هو في تعارض الظاهرين والنصّين؛ مثلاً لو فرض صدور خبر على طبق «أكرم العلماء»، وآخر على طبق «لا تكرم العلماء»، أو فرض صدور خبر على طبق «أكرم زيداً العالم»، وآخر على طبق «لا تكرمه»، وكان الأوّل في المثالين موافقاً للشهرة مثلاً، فيجب ترجيحه فيهما على الآخر بالشهرة، والمسألة المفروضة ليس من هذا القبيل، فإنَّ التعارض بينهما عمومٌ وخصوص من وجه، وفي تعارض العموم من وجه قولان:

الأوّل: إنّ الأمر منحصر فيه في الترجيح الدلالتيّ.[٢]

الثاني: إنّه إن لم يمكن الترجيح الدلالتيّ يلزم فيه اعتبار المرجّحات السَنَديّة والترجيح بها، ولعلّ[٣] مذهب صاحب *المدارك* الأوّل، كما هو

---

(١) في هامش الأصل: «أي مع العمّانيّ والفقيه والجعفيّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «ولا يجوز اعتبار المرجّحات السَنَديّة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «وإنّما قلنا: «ولعلّ» لأنَّ صاحب *المدارك* لم يكتب كتاباً في ←

المختار، فحينئذٍ ففي المسألة المزبورة لا يمكن الترجيح الدلالتيّ، فإنَّ عموم الحسن الأوّل أي قوله عليه السلام: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[١]، يقول بنجاسة ذرق الطير الغير المأكول اللّحم، وعموم «**كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذرٌ**»[٢] مع خصوص الحسن، أي «**كلّ شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله**»[٣]، يقول بطهارة ذرقه، فيتعارضان ولا يمكن الترجيح الدلالتيّ؛ لأنَّ المفروض عدم حجّيّة الشهرة، ولا عبرة بالظنّ الحاصل[٤] منها، فلا يقوّى الشهرة طرف النجاسة حتّى يحصل الوهن في الطرف الآخر الدالّ على طهارة ذرقه، فلابدَّ حينئذٍ من التوقّف والرجوع إلى الأصل، كما ذهب صاحب *المدارك* إليه.

إشكال أنّ إفادة الشهرة الظنّ فلا وجه للتوقّف أو الأصل

فإن قلت: إنّ الشهرة تفيد الظنّ بأنَّ الطرف الآخر موهون، فيصير إمّا بنفسها قرينة أو كاشفة عن وجود قرينة على صرف الطرف الآخر عن حقيقته وظهوره، فلابدَّ من القول بنجاسته، فلا وجه للتوقّف والرجوع إلى الأصل.

← الأُصول حتّى يعلم مذهبه. (منه)».

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٤) في هامش الأصل: «فإنَّ الظنون الخاصّة هي المعتبر عندنا فلا عبرة بالظنّ الحاصل من الشهرة؛ لأنّه ليس من الظنون الخاصّة التي يجب العمل عليها. (منه)».

جواب الإشكال: عدم اعتبار الشهرة ولا الظن الحاصل منها

قلت: بعدما قلنا بعدم حجّيّة الشهرة وعدم العبرة بالظنّ الحاصل منها فلا يثمر الظنّ الحاصل منها بكونها قرينة أو كاشفة عن وجود قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقيّ من الطرف الآخر؛ إذ لا دليل حينئذٍ على لزوم العمل بهذا الظنّ الحاصل من الشهرة للقرينيّة.

وبعبارة أُخرى: بعدما كان المختار في تعارض العموم والخصوص من وجه أَنَّ الأمر منحصر فيه في الترجيح الدلالتي، ففي مورد الاجتماع - أعني ذرق الطير الغير المأكول اللّحم - لا يمكن الترجيح الدلالتي، فيجب التوقّف، فيصير الدليلان في مورد الاجتماع كاللّاحجّة، والشهرة ليست حجّة عندنا؛ لعدم كونها من الأدلّة المعتبرة الخاصّة كالخبر مثلاً وعدم قيام دليل على حجيّتها واعتبارها.

إشكال: دلت الأخبار على اعتبار الشهرة في مقام الترجيح جواب الإشكال

إن قلت: ورد في الأخبار أَنّها معتبرة في مقام الترجيح.

قلت: سلّمنا، لكن بعد التوقّف في مورد التعارض لا يبقى دليليّة في الطرفين حتّى يصير الشهرة مرجّحاً لأحدهما، والظنّ الحاصل منها ليس حجّة مطلقاً[1]، فلا يصير قرينة ولا كاشفة عن وجود القرينة.

ولو سلّم لا يصير هذا الظنّ حجّة؛ فإنَّ أصالة الحقيقة في كلّ من الطرفين تعارضا في مورد الاجتماع، فحصل التوقّف، فلابدَّ من الرجوع إلى الأصل، فلا اعتبار بهذا الظنّ الحاصل من الشهرة.

---

(١) في هامش الأصل: «أي في جميع الموارد. (منه)».

والحاصل: إنّ ذهاب صاحب *المدارك*[١] إلى القول بطهارة الذرق تمسّكاً بمقتضى الأصل السليم عن المعارض في غاية الجودة والمتانة، وذهابه في *الرياض*[٢] إلى[٣] نجاسته مرجّحاً بالشهرة لا وجه له إلّا بناءً على مذهبه من حجّيّة الشهرة عنده[٤].

الشهرة وأمثالها مرجّحة أم لا؟

وبالجملة، توضيح ما ذكرنا: إنّ الشهرة وأمثالها من الاستقرار والأولويّة الظنّيّة وغير ذلك هل يكون مرجّحة للدلالة أم لا؟

مثلاً لو قلنا بلزوم التوقّف في تعارض العامّين من وجه؛ نظراً إلى رجوع التعارض إلى الدلالة المورث للإجمال مع التساوي، لو فرضنا موافقة الشهرة لأحد الطرفين أو غيرها من الظنون، فعلى القول بكونه مرجّحاً لابدَّ من الأخذ به والحكم بتخصيص الجانب الآخر.

ولنفرض مثالاً آخر، مثلاً لو كان أحد المتعارضين «أكرم العلماء» والآخر «لا تكرم الفسّاق»، وكانت الشهرة مع الأوّل لابدَّ أن يقال: إنّ المراد من قوله: «لا تكرم الفسّاق» ما عدا العلماء، كما أنّه لو كانت مع الثاني لابدَّ أن يقال: المراد من «العلماء» ما عدا الفسّاق.

---

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٣) في الأصل: «على»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) ينظر رياض المسائل: ٢/ ٥٦، ٦٦، ٤/ ٣٧٢، ٥/ ٤٢٢، ٦/ ٢٦٤، مفاتيح الأُصول: ٥٠١، لكن صرّح ولده فيه بأنّ والده من القائلين بعدم الحجّيّة الشهرة، ينظر مفاتيح الأُصول: ٤٩٨.

فالحقّ العدم بناءً على القول بعدم حجّيّة مطلق الظنون، وذلك للأصل بعد عدم الدليل على اعتبار مثله مرجّحاً في الدلالة.

نعم، لو قلنا باعتبار الأمارات الظنيّة مطلقاً؛ لأصالة حجّيّة المظنّة يكون المتعيّن ما ذكرنا من تقديم جانب المشهور، كما فعله[1] صاحب *الرياض*؛ لكون الشهرة مثلاً حينئذٍ من الأدلّة فضلاً عن المرجّحيّة.

كما أنّه لو كان المدار في تعارض العامّين من وجه على ملاحظة السَنَد كان المتعيّن تقديم جانب المشهور بناءً على قوّة اعتبار مطلق القوّة في مقام ترجيح السَنَد.

واعلم أنَّ الحكم بعدم المرجّحيّة ناظر إلى الشهرة في نفسها وإلّا فمع كشفها عن قوّة أحد الطرفين - كما لو فرضتهما - بحيث تكشف على سبيل القطع عن وجود قرينة ولو ظنّيّة توجب تخصيص أحد الطرفين، لا ريب في وجوب الأخذ بها حينئذٍ؛ لوقوع الإجماع على كون المدار على مجرّد القوّة في الدلالة، ولو[2] كان الكشف على نحو الظنّ ففي الاعتماد بمثله وجهان، مقتضى الأصل العدم؛ لأنَّ القدر المتيقّن الترجيح بالقوّة المعلومة دون المظنونة.

ثمَّ إنّ دعوى أنَّ كلّ ظهور في مقام الدلالة من الظنون الخاصّة حتّى

---

(١) في هامش الأصل: «فإنّه ظنّ مطلقيّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «شرطيّة. (منه)».

لو لم يكن الظهور مستنداً إلى نفس الدلالة، بل إلى مقارنة سائر الظنون كالشهرة وغيرها كلامٌ لا ينبغي أن يلتفت إليه، بل إنّما يتّجه هذا الكلام بناءً على القول بحجّيّة الظنّ المطلق، بل لا يتّجه بناءً عليه أَيضاً؛ لأنَّ الظنّ حينئذٍ من الحجج المستقلّة لا وجه لاعتباره من المرجّحات.

دفع ما يتوهّم أن الحاصل من الشهرة الفتوائيّة من الظنون الخاصّة

ثمَّ إنّه لابدَّ من توضيح ما مرّ[1] بالتنبيه على دفع ما قد يتوهّم أَنَّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائيّة من الظنون الخاصّة المعلوم الحجّيّة بالخصوص، وليس مقصودنا التعرّض لحكم الشهرة من حيث نفي الحجّيّة بالجملة، بل المقصود إبطال توهّم كونه من الظنون الخاصّة، وإِلّا فلا يبعد القول بحجيّتها من حيث إفادة المظنّة بناءً على دليل الانسداد.

منشأ التوهم وفيه وجوه:

ومنشأ توهّم كونها من الظنون الخاصّة من وجوه:

١- الوجه الأوّل

الأَوّل: ما حكي عن بعض الأفاضل[2] أَنّه قال: إنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجيّتها بمفهوم الموافقة؛ لأنّه ربّما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل، وقد حكي نظيره عن الشهيد في *المسالك*[3]، حيث وجّه حجّيّة الشِّياع الظنّيّ بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة عدلين.

---

(١) في هامش الأصل: «من عدم حجّيّة الشهرة وأنّ الظنّ الحاصل منهما ليس من الظنون الخاصّة. (منه)».

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٤٨٠، ٤٩٩ - ٥٠١.

(٣) المسالك ١٣/ ٣٥٤، ١٤/ ٢٣٠.

والجواب: إنّ الأولويّة الظنيّة أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسّك بها في حجيّتها؟ مضافاً إلى أَنَّ الأولويّة ممنوعة رأساً؛ للظنّ، بل العلم بأَنَّ المناط والعلّة في حجّيّة الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ، بل لكونه حاصلاً من خبر العدل وأنّ له في اعتباره مدخلاً.

هذا، ثمَّ إنّه من العجائب أَنَّ هذا الفاضل سمّى هذه الأولويّة في كلامه بمفهوم الموافقة، مع أَنّه لا يطلق إلّا على ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللّفظيّ الدالّ على حكم الأصل أولى، كقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1].

٢- الوجه الثاني

الثاني: دلالة المقبولة المتقدِّمة، فإنّه بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام: «**ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيُؤخَذ به ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيِّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيِّن غيّه فيُجتَنَب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى الله تعالى ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلالٌ بيِّن، وحرامٌ بيِّن، وشُبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا[2] من المحرّمات، ومَن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم**، قلت: فإن كان

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) في الأصل: «نجى» والصواب ما أثبتناه.

الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...»[١] إلخ.

بناءً على أَنَّ المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: «**يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور**»، فيكون في التعليل بقوله: «**فإنَّ المجمع عليه**.. إلخ» دلالة على أَنَّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به، وإن كان مورداً لتعليل الشهرة في الرواية.

وممّا يؤيّد إرادة الشهرة من الإجماع أَنَّ المراد لو كان الإجماع الحقيقيّ لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أَنَّ المعصوم عليه السلام جعل مقابله ممّا فيه الرَّيْب.

والجواب: إنّه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتّى يصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإنَّ إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنّما هو إطلاقٌ حادث مختصّ بالأُصوليّين، وإلّا فالمشهور هو الواضح المعروف كما مرّ.

فالمراد أَنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم ويترك ما لا يعرفه إلّا الشاذّ ولا يعرفها الباقي، فالشاذّ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشاركون في الشاذّ في معرفة الرواية الشاذّة، ولهذا كان الرواية المشهورة من قبيل بَيِّن الرُّشد، والشاذّ من قبيل المشكل الذي يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول، وإلّا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.

---

(١) تقدّمت في المجلّد الأوّل ص ٢٢٦.

٣- الوجه الثالث

الثالث: دلالة المرفوعة المتقدِّمة، قال زرارة: «جُعِلْتُ فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال: **خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودَع الشاذّ النادر**، قلت: يا سيّدي! هما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: **خُذ بما يقوله أعدلهما...**» إلخ.

بناءً على أَنَّ المراد بالموصول مطلقاً المشهور روايةً كان أو فتوىً، أو أَنَّ إناطة الحكم بالاشتهار تدلّ على اعتبار الشهرة في نفسها[1] وإن لم يكن في الرواية، ولا معنى للاعتبار إلّا الأخذ به والعمل عليه.

والجواب أَوّلاً: إنّها ضعيفة السَنَد كما مرّ، وقد طعن صاحب *الحدائق* فيها وفي كتاب *الغوالي* وصاحبه فقال: «إنّ الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على مَن لاحظَ الكتاب المذكور[2]»، انتهى.

وثانياً: إنّ المراد بالموصول هي خصوص الرواية المشهورة من الروايتين لا مطلق حكم المشهور، أما ترى أنّك لو سئلت عن المرجّح لأحد الكوزين، فقلت: «ما كان أصغر»، وسئلت عن أيّ المسجدين

---

(١) في الأصل: «نفسه» والصواب ما أثبتناه.

(٢) الحدائق الناضرة: ١/ ٩٩.

أحبّ إليك قلت: «ما كان الاجتماع فيه أكثر»، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيّة كلّ صغير قصعةً كان أو إبريقاً أو غير ذلك، أو محبوبيّة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، خاناً كان أو سوقاً أو بيتاً.

وبالجملة، دعوى العموم فيما نحن فيه بغير الرواية ممّا لا ينبغي أن يظنّ، مع أَنَّ قوله: «يا سيّدي هما معاً مشهوران مأثوران»، أوضح شاهد على أَنَّ المراد بالشهرة الشهرة الحاصلة في الرواية، بأن يكون الرواية ممّا اتّفق الكلّ على تدوينه أو روايته، وهذا ممّا يمكن اتّصاف الروايتين المتعارضتين به، بخلاف الشهرة الفتوائيّة، فإنّها ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فإنَّ الشهرة تفيد الظنّ وقيامها في طَرَفَي المسألة مستلزمٌ للتعارض بين الظنّين الفعليّين، ولا يمكن التعارض بينهما، كما في العلمين الفعليّين، كما مرّ، فتدبّر.

ثمَّ إنّه لا يجوز توجيه قوله: «هما معاً مشهوران»، بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوىً وفي عصر آخر على خلافها، كما ربّما يتّفق ذلك بين القدماء والمتأخّرين، وقد مرَّ توضيحه مفصّلاً.

المورد الثاني: تعارض المرجّح المضمونيّ مع مثله

المورد الثاني: في بيان أنّه إذا تعارض المرجّح المضمونيّ مع مثله، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للإجماع المنقول مثلاً، والآخر موافقاً للشهرة الفتوائيّة مثلاً، فحينئذٍ لا ريب في أنّهما في عرض واحد لا مزيّة لأحدهما على الآخر، فلابدَّ للمجتهد من ملاحظة المرجّحين المضمونيّين[1] في أنفسهما،

(١) في هامش الأصل: «اللذين لم يبلغا مرتبة الحجّيّة. (منه)».

ثمَّ العمل على طبق ما فهمه، فلو كان في نظره مزيّة لأحدهما على الآخر - ولو في الجملة - فيقدّم ذو المزيّة على الآخر وإلّا فيتساقطان رأساً.

الإنصاف أنّ المرجّح المضمونيّ لا يتعارض مع مثله

هذا، ولكن الإنصاف أنَّ المرجّح المضمونيّ لا يتعارض مع مثله، وإنّما يتخيّل التعارض في بدو النظر؛ إذ بعد ما قلنا أنّ حجّيّة المرجّحات المضمونيّة من باب الظنّ الشخصيّ والأقربيّة إلى الواقع لا يمكن اجتماع الظنّيين الشخصيّين من كِلا المتعارضين؛ إذ بعدما حصل الظنّ الشخصيّ من الشهرة مثلاً فيصير الإجماع المنقول موهوناً، فلا يحصل منه ظنّ أصلاً، فلا يقدر للمعارضة مع الشهرة.

فعلم ممّا ذكرنا أنَّ المرجّح المضمونيّ لا يتعارض مع مثله أصلاً؛ إذ تعارضهما حينئذٍ من قبيل تعارض الحجّة واللّا حجّة.

المورد الثالث: تعارض المرجّحات الخارجيّة مع المرجّحات الثلاثة الداخليّة وفيه صور:

المورد الثالث: في بيان أنّه إذا تعارض المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة مع المرجّحات الثلاثة الداخليّة - أعني الصدور وجهة الصدور والدلالة - فأيّهما تقدّم على الآخر؟

١- تعارض المرجح المضمونيّ مع الدلالة

فنقول: أمّا إذا تعارض المرجّح المضمونيّ كالشهرة مثلاً مع الأخير منها، وذلك يكون في تعارض النصّ أو الأظهر مع الظاهر؛ مثلاً إذا فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء»، وفي آخر «لا تكرم زيداً العالم» وكان الأوّل موافقاً للشهرة، فيقع التعارض بين المرجّح المضمونيّ - أي الشهرة - والمرجّح الداخليّ - أعني الدلالة - .

وكما في مثل ما لو فرض أنّه ورد في خبر «اغتسل للجمعة»، وفي آخر «ينبغي الغُسل للجمعة» بناءً على أنَّ الأمر ظاهر في الوجوب، و«ينبغي» أظهر في الكراهة وظاهر في الحرمة، فإن قلنا بأَنَّ الشهرة حجّة[١] فيرجّح على الترجيح الدلالتيّ.

وإن قلنا بأَنَّ الشهرة مثلاً موهنٌ للطرف الآخر، فأيضاً الشهرة مقدّم على الترجيح الدلالتيّ؛ لما مرّ في أوّل التعادل من أنّه يشترط في المرجّح أن لا يكون بحيث يجعل الطرف الآخر موهوناً، فإنّه حينئذٍ لا يسمّى مرجّحاً؛ لأنَّ الموهون ساقط عن درجة الاعتبار.

وإن قلنا بأَنَّ الشهرة مرجّح، فأيضاً يقدّم على الترجيح الدلالتيّ؛ لما ذكرنا سابقاً من أَنَّ المرجّح المضمونيّ يكشف عن وجود الخَلَل في الطرف الآخر في أحد جهاته الثلاثة[٢]، فحينئذٍ الشهرة تصير كاشفاً عن وجود الخَلَل في الطرف الآخر إمّا في صدوره أو جهة صدوره، فإذا وقع الخَلَل في أحد جهتيه فلا عبرة بالدلالة، فيقدّم الشهرة على الترجيح الدلالتيّ.

فإن قلنا بعدم كونها[٣] حجّة ولا موهناً ولا مرجّحاً حينئذٍ[٤] كما هو

---

(١) في هامش الأصل: «كما هو مذهب القائلين بالظنّ المطلق، كصاحب الرياض. (منه)»، لم أعثر على هذا القول فيما بين يدي من كتب صاحب الرياض.

(٢) في هامش الأصل: «أي الصدور وجهة الصدور والدلالة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي الشهرة مثلاً. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي حين ما تعارض مع الترجيح الدلالتيّ. (منه)».

المختار؛ لعدم الدليل على اعتبارها، فإنَّ الأدلّة الدالّة على اعتبارها من الإجماع والأخبار إنّما هو في غير هذه الصورة، فإنَّ المختار حجّيّة الأدلّة[١] وأصالة الحقيقة من باب الظنّ النوعيّ، فحينئذٍ الشهرة وأمثالها لا تقدر للمزاحمة للدلالة، فإنَّ حجّيّة النصّ والأظهر وأصالة الحقيقة فيهما باقٍ على حالها[٢] والشهرة حجيّتها غير معلوم، فكيف يقدر حينئذٍ للمزاحمة مع المعلوم الحجّيّة؟ كيف ولو اقتدر للمزاحمة لاقتدر أَيضاً في مثل ما لو فرض ورود خبر سليم عن المعارض دالّ على وجوب إكرام العلماء وفرض تحقّق الشهرة على خلافه، ومن البيّن أنّها في هذا الفرض لا يقدر للمزاحمة للخبر السليم عن المعارض، ففيما نحن فيه أَيضاً لا يقدر للمزاحمة، فيقدّم الترجيح الدلالتيّ على الشهرة ونحوها.

اللهمَّ إلّا أن تبلغ الشهرة مثلاً مرتبة يضعّف النصّ والأظهر مع دلالته[٣] بحيث يجعلهما موهوناً، فحينئذٍ يقدّم الترجيح المضمونيّ على الدلالتيّ.

والحاصل: إنّه لو بلغ المرجّح الخارجيّ إلى حيث يوهن الأرجح دلالةً فهو يسقطه عن الحجّيّة ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين، ومن هنا قد

---

(١) في هامش الأصل: «أي الأخبار ونحوها. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «لأنَّ الظنّ النوعي موجود فيهما والشهرة لا يليق لدفعه. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «لأنَّ الدلالة تابعة للسند، فإذا ضعف السَنَد فيضعف الدلالة تبعاً له. (منه)».

يقدّم العامّ المشهور أو المعتضد بالأُمور الخارجيّة الأُخَر على الخاصّ.

٢- تعارض المرجح المضمونيّ مع الصدور او جهة الصدور

وأمّا إذا تعارض المرجّح المضمونيّ - كالشهرة مثلاً - مع الأوّلين[1] من المرجّحات الداخليّة فهل يقدّم المرجّح المضمونيّ على الصدور وجهة الصدور أو بالعكس؟

وبيان ذلك مبتنٍ على بيان مسألة أُخرى، وهي أنّه هل المدار في الترجيح إلى مجرّد الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصيّ أم لا، بل المدار في الترجيح على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة من باب التعبّد؟ فإن فُقِدت ولم توجَد فيلزم الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة.

فإن قلنا بالثاني فلا ريب في أنّه حينئذٍ يقدّم الترجيح الصدوريّ وجهة الصدوريّ على المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة شهرة كانت أو غيرها.

وإن قلنا بالأوّل -كما هو المختار- كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «**فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»، وقوله عليه السلام: «**وأصدقهما وأورعهما**»، إلى غير ذلك ممّا مرّ، فالظنّ المطلقيّ والظنّ الخاصّي كلاهما في باب التراجيح متّفقان على أنّ المدار إلى أقربية الواقع والظنّ الشخصيّ كما مرّ مراراً.

فحينئذٍ تكون حجّيّة المرجّح المضمونيّ من باب الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصيّ لا التعبّد، كما أنّ مآل حجّيّة الترجيح بالصدور وجهة الصدور أيضاً إلى ذلك، فحينئذٍ يكونان في عرض واحد

---

(١) في هامش الأصل: «أي الصدور وجهة الصدور. (منه)».

فيتساويان، فلابدَّ من القول بالتخيير.

اللهمَّ إلّا أن تبلغ الشهرة مثلاً مرتبة يجعل الطرف الآخر موهوناً ويسقطه عن درجة الاعتبار؛ لحصول الظنّ الشخصيّ منه دون الآخر، فيرجّح حينئذٍ الأقوى على الأضعف.

مختار المصنّف في تعارض المرجح المضموني مع الصدور وجهة الصدور

هذا، ولكن التحقيق أنّهما - أي المرجّح المضموني الخارجي، والمرجّح الداخلي أي الصدور وجهة الصدور - حينئذٍ[1] لا يكونان في عرض واحد، بل يقدّم الترجيح المضمونيّ مطلقاً وفي جميع الموارد على الصدور وجهة الصدور؛ مثلاً إذا فرض أنّه ورد في خبر صحيح «أكرم العلماء»، وفي آخر أصحّ لكون راويه أعدل «لا تكرم العلماء»، وكان الأوّل موافقاً للشهرة، فيقدَّم الخبر الأوّل الموافق للمشهور على الخبر الثاني، والدليل على ذلك أنّه بعدما كانت حجّيّة المرجّح المضمونيّ من باب الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصيّ فالأقربيّة والظنّ الشخصيّ دائر مدار وجوده، فكلّما وجد المرجّح المضمونيّ وكان أحد الخبرين موافقاً له حصل الظنّ الشخصيّ معه، فيصير كاشفاً عن وجود الخَلَل في الطرف الآخر.

وبعبارة أُخرى: إذا كان الصحيح موافقاً للشهرة فالظنّ الشخصيّ ملازم للشهرة لا يفارق عنها، فتصير الشهرة كاشفة عن وجود خلل في

---

(١) في هامش الأصل: «أي إذا كان حجّيّة المرجّح المضمونيّ كالشهرة مثلاً من باب الأقربيّة إلى الواقع. (منه)».

جهة صدور الأصحّ، فلو فرض عدم كون الخبر الثاني[١]، أصحّ، بل فرض كونه صحيحاً مخالفاً للعامّة، فحينئذٍ الشهرة يصير كاشفاً عن وجود خلل في صدوره، كما أنّه لو لم يكن أصحّ ولا مخالفاً للعامّة، فالشهرة يصير كاشفاً عن وجود خلل في أحد جهاته الثلاثة إمّا في صدوره أو جهة صدوره أو دلالته.

والحاصل: إنّه حيثما تعارض المرجّح المضمونيّ مع الصدور أو جهة الصدور فيقدّم المرجّح المضمونيّ عليهما؛ لعدم انفكاك الظنّ الشخصيّ عن المرجّح المضمونيّ وكشفه عن وجود الخلل في أحد جهات الطرف الآخر، فلا يحصل حينئذٍ من الطرف الآخر الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصيّ، فيسقط عن درجة الاعتبار ولا يصير حجّة؛ لأنَّ المفروض أنَّ الحجّيّة موقوفة على حصول الظنّ الشخصيّ وليس فليست، فلا يقدّم المرجّح الصدوريّ أو جهة الصدوريّ على المرجّح المضمونيّ أصلاً.

وبالجملة، فكما أنّه إذا تعارض المرجّح المضمونيّ - كالشهرة مثلاً - مع الصدور أو جهة الصدور فيقدّم المرجّح المضمونيّ على الصدور أو جهة الصدور؛ لأنّه إذا حصل من الشهرة مثلاً الظنّ الشخصيّ فتصير الشهرة كاشفة عن صدور هذا الخبر الموافق لها بنفسه أو صدور مثله[٢] عن

---

(١) في هامش الأصل: «أي لا تكرم العلماء. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي مثل هذا الخبر الموافق للشهرة. (منه)».

المعصوم عليه السلام، فكأنّه يقوى الخبر الموافق للشهرة من جميع الجهات الثلاثة: الصدور؛ وجهة الصدور؛ والدلالة، فيقدّم حينئذٍ على الآخر؛ لأنَّ أقوائيّة الآخر إمّا من جهة الصدور فقط، أو من جهة جهة الصدور فقط، فلا يصير أقرب إلى الواقع، **فكذلك** إذا تعارض المرجّح المضمونيّ مع الصدور وجهة الصدور معاً فيقدّم المرجّح المضمونيّ أَيضاً؛ مثلاً إذا كان أحد الخبرين مرويّاً عن العادل وموافقاً للشهرة وموافقاً للعامّة، والآخر كان مرويّاً عن الأعدل ومخالفاً للعامّة، فيقدّم الخبر الموافق للمشهور على الخبر الثاني؛ لأنَّ الشهرة تجعل مضمون الخبر الأَوّل أقرب إلى الواقع، فيحصل الظنّ الشخصيّ منه، فكأنّه حينئذٍ يقوى من جميع الجهات الثلاثة.

بخلاف الخبر الثاني فإنّه يقوى من الجهتين: الصدور وجهة الصدور، فلا يتفوّق على الخبر الأَوّل ولا يحصل منه الظنّ الشخصيّ فيتعيّن تقدّم الأَوّل، فإنَّ المدار في الترجيح حينئذٍ[1] إمّا إلى الترجيح من باب الظنّ الخاصّ النوعيّ، وإمّا إلى الترجيح من باب الظنّ المطلقيّ الشخصيّ، أو إلى التخيير البدويّ[2]، فالأقوال ثلاثة، والمختار أَنَّ الترجيح حينئذٍ من باب

---

(١) في هامش الأصل: «أي حين تعارض المرجّح المضمونيّ مع الصدور وجهة الصدور. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «والمراد من التخيير البدويّ التخيير المقابل للتخيير الاستمراريّ، بمعنى أَنّه لابدَّ حينئذٍ من التخيير، فإذا اختار أحد الخبرين المتعارضين فلا يجوز له ←

الظنّ الشخصيّ وإن كنّا من القائلين في غير باب التراجيح بالظنّ الخاصّ، وقد ذكرنا أَنَّ الظنّ الشخصيّ والأقربيّة إلى الواقع مع الشهرة، فيقدّم الخبر الأقوى من جهة - أي الخبر الموافق للمشهور - على الخبر الثاني الأقوى من جهتين، أي الصدور وجهة الصدور.

وبالجملة، إذا قلنا بأَنَّ المرجّحات المضمونيّة مع المرجّحات الداخليّة في عرض واحد، بمعنى أَنّه لا مزيّة للثاني على الأَوّل، فلا ريب أَنَّ المرجّح المضمونيّ - كالشهرة مثلاً - مقدّم على الصدور وجهة الصدور منفرداً أو مجتمعاً؛ إذ الشهرة مثلاً يجعل مضمون الخبر الموافق لها أقرب إلى الواقع، فيحصل الظنّ الشخصيّ منه، فكأنّه حينئذٍ يقوى من جميع الجهات الثلاثة، ويكشف عن وجود الخَلَل في أحد جهات الطرف المقابل، فإذا تبيّن وجود الخَلَل في أحد الجهات الثلاثة فيه فيكشف عن وجود الخَلَل في جميع جهاته، فيقدّم المرجّح المضمونيّ على الصدور وجهة الصدور.

إشكال تعارض القول بتقديم الترجيح المضمونيّ مع مختار المصنّف في الترجيح الدلالتيّ

فإن قلت: إنّ المرجّح المضمونيّ - كالشهرة مثلاً - لا يصير على المختار مرجّحاً للدلالة، كما مرّ في تعارض العموم من وجه، كيف وقد قلت بما ذهب إليه أكثر الأصحاب من الترجيح الدلالتي بالشهرة في مثل ما إذا كان أحد الخبرين مرويّاً عن العادل وموافقاً للشهرة وموافقاً للعامّة،

← اختيار الخبر الآخر بعده، فيرتفع التخيير؛ لأنَّ التخيير ابتدائيّ لا استمراريّ، فتأمّل. (منه)».

والآخر عن الأعدل ومخالفاً للعامّة، فإنّك إذا قلت بالترجيح بالشهرة حينئذٍ لزم الترجيح الدلالتيّ؛ إذ الصدور وجهة الصدور كانا محرزين، فلابدَّ من الترجيح الدلالتيّ، وهذا منافٍ لمختارك[1] هناك.

جواب الإشكال

قلت: إذا قلنا بالترجيح بالشهرة هنا، أي في المثال المفروض للأقربيّة إلى الواقع وحصول الظنّ الشخصيّ فيصير الطرف الآخر موهوناً من جميع الجهات الثلاثة، فلا يبقى الصدور وجهة الصدور محرزاً؛ لأنّه إذا حصل الظنّ الشخصيّ وكشف عن وجود الخَلَل في جميع جهاته ففي الحقيقة هذا طرحٌ له رأساً، بخلاف العموم من وجه، فإنّه ليس من هذا القبيل، فإنَّ التعارض فيه راجع إلى الدلالة المُورثة للإجمال، فإنَّ أصالة الحقيقة في كلّ من الطرفين تعارضا في مورد الاجتماع، فحصل التوقّف ولا يجوز الترجيح بالشهرة؛ لأنّه إذا رجّح لا يصير الطرف الآخر موهوناً فيطرح؛ إذ في غير مورد الاجتماع لا إشكال في حجيّته، فلابدَّ فيه من الرجوع إلى الأصل.

تقدّم الصدور وجهة الصدور على المضمونيّ بناءً على القول بالعلاقة الطوليّة بين المرجّحات المضمونيّة والداخليّة

وإذا قلنا: بأَنَّ المرجّحات المضمونيّة مع المرجّحات الداخليّة ليستا في عرض واحد، بل يجب العمل بالمرجّحات الداخليّة، فلابدَّ من الرجوع إلى المرجّحات الداخليّة من باب التعبّد، ثمَّ إن لم يمكن الترجيح بالمرجّحات الداخليّة فلابدَّ من الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة، فلا

---

(١) في هامش الأصل: «أي في العموم من وجه. (منه)».

ريب أَنَّ الصدور وجهة الصدور مقدّم على الشهرة ونظائرها.

تقدم المرجح المضموني على الصدور وجهة الصدور إذا كانت الجهة ظناً شخصياً

وإذا قلنا: إنّ الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصيّ إنّما يكون معتبراً ولازمَ الاتّباع إذا حصل من الدليل، وبعبارة أُخرى إنّما يكون حجّة إذا استفيد ممّا هو حجّة بالنوع -كالخبر مثلاً- لا ممّا لم يعلم حجيّته بالنوع -كالشهرة مثلاً- على القول بعدم حجيّتها نوعاً[1]، كما أَنَّ هذا - أي كون الأقربيّة إلى الواقع - حجّة إذا استفيد ممّا هو حجّة بالنوع أحد الاحتمالين المستفادين من الإجماع والاتّفاق الظاهر من محقّقيّ أصحابنا، فإنّهم ذهبوا إلى أَنَّ المناط في الترجيح هو كون أحد المتعارضين أقوى ظنّاً من الآخر، فإنَّ الأقوائيّة في كلامهم لها احتمالان:

معنى الأقوائية في كلام الأصوليين في باب التعارض

الأَوّل: أن يكون المراد منها هي القوّة الحاصلة من نفس أحد[2] المتعارضين، لا من الخارج كالشهرة مثلاً.

الثاني: أن يكون المراد منها مطلق القوّة، سواء حصلت من نفس الخبر أم[3] من الخارج كالشهرة مثلاً، وهذان الاحتمالان نظير الاحتمالين في عدم الرَّيْب، فإنَّ عدم الرَّيْب المستفاد من قولهم عليهم السلام: «**يقدّم ما ليس فيه الرَّيْب على ما فيه الرَّيْب**»، له احتمالان:

الأَوّل: أن يكون المراد منه عدم الرَّيْب الحاصل من نفس أحد المتعارضين.

---

(١) في هامش الأصل: «بالنوع- خ ل».

(٢) في هامش الأصل: «أو ممّا هو مثل أحد المتعارضين في أَنّه حجّة بالنوع. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أو- خ ل»

الثاني: أن يكون المراد منه عدم الرَّيْب مطلقاً، سواء استفيد من أحد المتعارضين أم من الخارج كالشهرة مثلاً، فحينئذٍ[1] لا ريب في أَنَّ الصدور مقدّم على الشهرة ونحوها أَيضاً، وكذا جهة الصدور لعدم حصول هذا الظنّ من نفس أحد[2] المتعارضين.

وبالجملة، إنّه يقدّم المرجّح المضمونيّ - كالشهرة مثلاً - على الصدور وجهة الصدور؛ لأنّه إذا حصل الظنّ الشخصيّ من الشهرة فيقوى الخبر الموافق لها من جميع جهاته الثلاثة ويكشف عن وجود الخَلَل في أحد جهات الطرف الآخر.

إشكال: كون الظنّ الشخصيّ حاصل من الصدور وجهته

فإن قلت: من الطرف الآخر أَيضاً يحصل الظنّ الشخصي بصدوره أو جهة صدوره أو بهما معاً، فيرجّح على صدور الخبر الموافق للشهرة أو جهة صدوره أو عليهما.

جواب الإشكال

قلت: معنى الترجيح أن يكون في ذلك الطرف الراجح مزيّة يتفوّق بها على الطرف الآخر ويجعله موهوناً، وليس الأمر فيما ذكرت كذلك؛ إذ بعد حصول الظنّ الشخصي من الشهرة على الواقع فيكون جميع جهاته

---

(١) في هامش الأصل: «أي إذا قلنا: إنّ الأقربيّة إلى الواقع والظنّ الشخصي حجّة ومعتبر إذا استفيد ممّا هو حجّة بالنوع، أي حجّة إذا استفيد من نفس أحد المتعارضين أو ممّا يماثله لا مطلقاً. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «وأيضاً لم يحصل هذا الظنّ ممّا هو حجّة بالنوع كالخبر مثلاً. (منه)».

محرزاً، فالظنّ بصدور الطرف الآخر أو جهة صدوره أو بهما معاً لا يصير بحيث يجعل صدور الخبر الموافق للشهرة أو جهة صدوره أو كِلاهما موهوناً فيرجّح عليه، فإذا لم يكن بهذه المَثابَة فمن جهة أَنَّ الظنّ الشخصي أحرز جميع جهات الخبر الموافق للشهرة وكشف عن وجود الخَلَل في أحد جهات الطرف الآخر فيقوى ويرجّح صدوره وجهة صدوره على الطرف الآخر أَيضاً؛ لأنّه إذا كان جميع جهاته محرزاً فيجعل صدور الطرف الآخر وجهة صدوره موهوناً، فيرجّح عليه ويصير كاشفاً عن وجود الخَلَل في جميع جهاته.

وحاصل الكلام وخلاصة المرام: إنّ ظاهر المقبولة[1] تقديم الترجيح من حيث السَنَد على المرجّح الخارجيّ، لكن الظاهر أَنَّ الأمر بالعكس؛ لأنَّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقربيّة إلى الواقع، فإنَّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره؛ بمعنى أَنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع، وخبر الأعدل مظنون المخالفة له فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة، وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة بناءً على أَنَّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة.

---

(١) في هامش الأصل: «أي مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة. (منه)».

[تنبيهٌ]

تنبيه: في إمكان الترجيح في المورد الذي لا يمكن القول بالتخيير فيه

بقي هنا شيء، وهو أنّه كما يمكن الترجيح مطلقاً[١] في الموارد التي يمكن القول بالتخيير فيها كما في المتباينين المتعادلين اللَّذين يحتاج الجمع بينهما إلى شاهدين خارجيّين على ما تقدّم من أنَّ الأقوال في المتعارضين ثلاثة: إمّا التساقط؛ أو التخيير؛ أو التوقّف، فهل يمكن الترجيح مطلقاً أيضاً في المورد الذي لا يمكن القول بالتخيير فيه كالعموم[٢] من وجه أم لا؟

الجمع على ثلاثة أقسام

وبيان ذلك أنّه قد ذكرنا سابقاً أنَّ الجمع على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون الجمع بينهما[٣] بالتصرّف في أحدهما المعيّن من دون احتياج إلى شاهد خارجيّ.

الثاني: أن يكون الجمع بينهما[٤] بالتصرّف في أحدهما لا بعينه مع الاحتياج إلى شاهد واحد خارجيّ.

الثالث: أن يكون الجمع بينهما بالتصرّف في الطرفين مع الاحتياج إلى شاهدين خارجيّين.

---

(١) في هامش الأصل: «سواء كان الترجيح بالمرجّحات الثلاثة الداخليّة أو بالمرجّحات الخارجيّة المضمونيّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الذي يحتاج الجمع بينهما بالتصرّف في أحدهما مع الاحتياج إلى شاهد واحد خارجيّ. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي بين الدليلين. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي بين الدليلين. (منه)».

فأمّا القسم الأَوّل من الجمع فمن أمثلة العامّ والخاصّ المطلق كالنصّ والظاهر، مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيد العالم»، ويجب الجمع بينهما بالتصرّف في العامّ بحمله على أَنَّ المراد منه غير زيد من دون احتياج إلى شاهد خارجيّ وتصرّف في النصّ، ومن أمثلته الظاهر والأظهر.

وأمّا القسم الثالث منه، وذلك يكون في المتباينين، مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء»، والجمع لا يحصل إِلّا بالتصرّف في الطرفين بأن يحمل «أكرم» مثلاً على الرخصة لا الوجوب، و«لا تكرم» على الكراهة لا الحرمة، فإنَّ الكراهة تجمع مع الرّخصة في الفعل، لكن مع الاحتياج إلى شاهدين، فحينئذٍ إذا تعادلا ولم يكن مرجّح أصلاً، فلابدَّ من القول بالتساقط أو التخيير أو التوقّف بناءً على المذاهب والأقوال.

وأمّا إذا كان في أحد الطرفين مرجّح؛ فإن كان داخليّاً ولكن دلالتيّاً، فلا ريب في أَنّه يدخل تحت القسم الأَوّل من الجمع ويصير من قبيل النصّ والظاهر فيجب الجمع بينهما، وإن كان داخليّاً صدوريّاً أو جهة صدوريّ أو خارجيّاً ومضمونيّاً فحينئذٍ لا ريب في أَنّه يجب الترجيح، كما مرّ.

وأمّا القسم الثاني من الجمع فهو يكون في العامّ والخاصّ من وجه، كما في الظاهرين، مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، فالجمع بينهما يمكن بالتصرّف في «العلماء» بأن يجعل المراد من «العلماء» غير الفسّاق مع الاحتياج إلى شاهد خارجيّ، ويبقى «لا تكرم الفسّاق» على عمومه،

وبالتصرّف في «الفسّاق» بأن يجعل المراد من الفسّاق غير العلماء مع الاحتياج إلى شاهد خارجيّ، فيبقى «أكرم العلماء» على عمومه، وهذا[١] نظير «اغتسل» و«ينبغي» في أنّه يحتاج الجمع بينهما إلى التصرّف في أحد الطرفين لا بعينه، إمّا حمل الأمر على الاستحباب، فيجمع مع «ينبغي»، أو حمل ينبغي على الوجوب، فيجمع مع الأمر.

أمّا المثال الأوّل، فإن لم يوجد فيه أحد من المرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة، بل تعادلا، فلابدَّ فيه من القول إمّا بالتساقط أو التوقّف، ولا يجوز القول بالتخيير أصلاً؛ لأنّه يلزم حينئذٍ ترك العمل بأحدهما رأساً حتّى في غير مورد الاجتماع، وذلك باطل جدّاً، وإن وجد فيه أحد من المرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة فهل يجب الترجيح أم لا؟ وجهان:

الأوّل: إنّه يجب الترجيح به كالمتباينين للاخبار المتقدّمة[٢] الدالّة على لزوم الترجيح مطلقاً[٣] بالأعدليّة ومخالفة العامّة والشهرة وغيرها، وفيه أنّه إذا كان الترجيح لازماً يلزم أخذ أحد السندين مع ظاهره وترك سند الآخر.

الثاني: إنّه يجب التوقّف والقول بالتصرّف في أحد الظاهرين لا بعينه؛

---

(١) في هامش الأصل: «أي العموم من وجه مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق». (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كالمقبولة ونحوها. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «سواء كان في المتباينين أو العموم من وجه. (منه)».

إذ بعد دلالة أدلّة الاعتبار على تصديق سندهما وتعارض الأصلين[١] لابدَّ من القول بالتوقّف والرجوع إلى الأصل[٢].

الفرق بين المتباينين والعموم من وجه في حال التعادل بين الدليلين في المقام

فإن قلت: لِمَ لا يصير العموم من وجه كالمتباينين في أنّه إذا تعادلا يلزم التساقط أو التوقّف أو التخيير، وإذا وجد في أحد الطرفين مرجّح داخليّاً كان أو خارجيّاً يجب الترجيح؟

قلت: إنّ في المتباينين إذا وجد المرجّح يصير الأمر دائراً بين طرح أحد السندين وبين رفع اليد عن كِلا الظاهرين، ولا ريب أَنَّ رفع اليد عن أحد السندين والقول بالترجيح أَوْلى من طرح كِلا الظاهرين ورفع اليد عنهما، بخلاف ما نحن فيه[٣] فإنَّ الأمر هنا دائرٌ بين عدم الترجيح ورفع اليد عن أحد الظاهرين لا بعينه، وبين الترجيح ورفع اليد عن أحد السندين، ومن البيِّن أَنَّ الأَوّل أَوْلى من الثاني، إذ لو قلنا بوجوب الترجيح هنا أَيضاً كالمتباينين يلزم عدم العمل بالمرجوح أصلاً حتّى في غير مورد الاجتماع، وهذا منافٍ لأدلّة الاعتبار الدالّة على أخذ السندين.

هل يمكن الترجيح في مورد الاجتماع في العموم والخصوص من وجه في المقام

فإن قلت: نقول بالترجيح في مورد الاجتماع[٤] فقط لا في مورد الافتراق أَيضاً.

---

(١) في هامش الأصل: «أي أصالة الحقيقة في كلا الطرفين. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الموافق لأحدهما. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي العموم من وجه. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي الزيد العالم الفاسق مثلاً. (منه)».

قلت: إنّ هذا مستلزم للتفكيك وهو خُلْف جدّاً.

هذا، وأمّا المثال الثاني الذي هو نظير العموم والخصوص من وجه[1] فيمكن أن نقول: إنّه كالمتباينين في أنّه إذا وجد في أحد الطرفين أحد المرجّحات داخليّة كانت أو خارجيّة كأن يكون وجوب الغسل مشهوراً مثلاً فيجب الترجيح حينئذٍ لا التوقّف.

التفصيل في المسألة

وبالجملة، حاصل الكلام: إنّه ربّما يفصّل في المسألة بين ما إذا كان لكلّ من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامّين من وجه، حيث إنّ الرجوع إلى المرجّحات السنديّة فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادّة الافتراق، ولا وجه له، والترجيح بها في خصوص مادّة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادّة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجيّة.

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم كـ«اغتسل» و«ينبغي»، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجّحات، لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجيّة إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعيض في صدور العامّين من وجه من حيث مادّة الاجتماع ومادّتي الافتراق.

---

(١) في هامش الأصل: «في أنّه يحتاج الجمع بينهما إلى التصرّف في أحدهما لا بعينه. (منه)».

وأمّا إذا تعبّدنا[١] الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبّده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

المراد من موافقة الأصل ومخالفته في باب تعارض الأحوال

والذي ينبغي أن يعلم هنا هو أنّه أنَّ المراد من موافقة الأصل ومخالفته في باب تعارض الأحوال ماذا؟

حتّى يعلم أنّه لِمَ يأخذون موافقة الأصل ويقدّمونه على المخالف له إذا لم يدلّ دليل على أخذ المخالف له.

فنقول: إنّ المراد من موافقته موافقة أصالة العدم ونحوها؛ بمعنى أنّه إذا كان أحد المتعارضين موافقاً للأصل فيؤخذ ولا محذور، بخلاف ما لو أُخذ المخالف له من دون داعٍ ومرجّح، فإنّه لا ريب في أنّه محذور.

دوران الأمر بين الطرح والتخيير في حال التباين

إذا علمت هذا فنقول: إنّ الأمر في المتباينين دائرٌ بين الطرح - أي طرح أحد السندين - وبين التخيير ولا يمكن الجمع، ولهذا إذا وجد فيه أحد المرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة يجب الترجيح، بخلاف العموم من وجه، فإنَّ الأمر فيه منحصر في الجمع - أي أخذ السندين - ، لا أنّه أنَّ الأمر فيه دائرٌ بين الطرح[٢] وبين التخيير، ولهذا إذا وجد في أحد المرجّحات مطلقاً[٣] لا يجب الترجيح.

---

(١) في هامش الأصل: «ولا يبعد أن يكون الخبران المتعارضان من هذا القبيل. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي طرح أحد السندين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي خارجيّة كانت أو داخليّة لكن غير الدلالتيّة؛ لأنّه إذا كان المرجّح دلالتيّاً يجب الترجيح فيه أيضاً. (منه)».

وبيان ذلك أنّه نحن[١] مع الخصم متسالمان في أنّه لابدَّ في المتباينين من رفع اليد عن أحد الظاهرين وطرحه إمّا في ضمن الجمع والتصرّف في كِلا الظاهرين، أو في ضمن طرح أحد السندين، أو في ضمن التخيير، ومن البيّن أَنَّ الطرح فيه[٢] أَوْلى من الجمع؛ لأنّه إذا قلنا بالطرح يلزم الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة وهو طرح أحد السندين، فإنَّ[٣] الظهور تابع للسند، فإذا زال السند يزول الظهور معه.

بخلاف ما إذا قلنا بالجمع، فإنّه يلزم حينئذٍ الارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين؛ لأنّه يلزم التصرّف في كِلا الظاهرين ورفع اليد عنهما.

ومن الواضح أَنَّ محذور الارتكاب على خلاف الظاهر من وجه أَوْلى من محذور الارتكاب به من وجهين، فثبت أَنَّ الطرح فيه أَوْلى من الجمع.

وليس كذلك العموم من وجه، فإنّا مع الخصم متوافقان في أَنّه لابدَّ فيه من الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة؛ لأنّا إذا قلنا بالجمع يلزم طرح أحد الظاهرين، وإن قلنا بالطرح أو التخيير يلزم طرح أحد السندين، ومن البيّن أَنَّ الجمع فيه أَوْلى من الطرح.

فإن قلت: إنّ هذا بعينه نظير ما تقدّم في التقيّة من أَنّه إذا أخذت لأدلّة

---

(١) في هامش الأصل: «القائل بالجمع في المتباينين. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي في المتباينين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «دفع دخل. (منه)».

الاعتبار خَبَرَ العدل المخالف للعامّة وحملت خبر الأعدل الموافق للعامّة على التقيّة، ففي الحقيقة طرحته رأساً ولم تعمل بهما ولم تجمع بينهما[١]؛ لأنّه إذا أخذت سندهما وتصرّفت في ظاهر أحدهما، بأن أخرجته عن ظاهره وقلت: إنّ المراد من «لا تكرم الفسّاق» مثلاً عدم الإكرام في مورد الافتراق، وأمّا في مورد الاجتماع[٢] فيجب إكرامه، ففي الحقيقة أَنَّ هذا طرحٌ له[٣] وليس بجمع، فنحن وأنت في غير مورد الاجتماع متسالمان بتصديق السندين والعمل بهما، وأمّا في مورد الاجتماع فنحن نقول بالطرح وأنت تقول بالجمع، وليس معنى هذا الجمع الذي أنت تقول به إلّا الطرح.

هذا في العموم من وجه، وكذا الكلام في نظائره من نحو: «اغتسل للجمعة» و«ينبغي الغسل للجمعة» بناءً على أَنَّ «اغتسل» ظاهر في الوجوب، و«ينبغي» ظاهر في الاستحباب، فإنّهما متسالمان في الدلالة على مطلق الرجحان[٤]، فإذا صدقت سندهما لأدلّة الاعتبار وجمعت بينهما

---

(١) في هامش الأصل: «إذ معنى الأخذ إتيان الحركة والسكون على طبق ذلك الخبر وليس فليس. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «وهو زيد العالم الفاسق. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي طرح له في مورد الاجتماع. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «فهذه بناءً على جواز انفكاك الجنس عن الفصل، وإلّا فلا يجوز القول بأنّهما متصادقان في الدلالة على مطلق الرجحان؛ لأنَّ المطلق - أي الرجحان - لا يتحقّق إلّا في ضمن الوجوب أو الاستحباب. (منه)».

ورفعت اليد عن ظاهر أحدهما ففي الحقيقة طرحت أحدهما ولم تكن آخذاً لسندهما، لعدم إتيان الحركة والسكون على طبقهما.

قلت: إنّ فائدة الجمع وأخذ السندين لا تنحصر في إتيان الحركة والسكون على طبقهما، بل يمكن أن يكون الفائدة في أخذ السندين، وهو التوقّف والإجمال وإمكان الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، فإنَّ هذا هو الفائدة في الجمع بينهما فيما نحن فيه[١].

مثالٌ لتعارض الخبرين اللّذين بينهما عموم من وجه

ثمَّ إنّه من جملة تعارض الخبرين اللذين بينهما عمومٌ من وجه قوله ﷺ: «**أفضل صلاة المرء في بيته إلّا المكتوبة**»[٢]. وقوله ﷺ: «**صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلّا المسجد الحرام**»[٣].

فالأوّل يقتضي تفضيل فعل النافلة في البيت على مسجد المدينة ومسجد الحرام، والثاني يقتضي تفضيل فعلها في مسجده ﷺ على البيت لعموم قوله: «**فيما عداه**»، فمادّة الاجتماع صلاة النافلة في مسجد النبيّ ﷺ، فإنَّ الخبر الأوّل يقول: إنّها فيه مرجوح، ووقوعها في البيت أفضل، والخبر

---

(١) في هامش الأصل: «أي في العموم من وجه ونظائره. (منه)».

(٢) بحار الأنوار: ٣١/ ١٠، نقله عن العامّة، مسند أحمد: ٥/ ١٨٦، صحيح البخاريّ: ١/ ١٧٨، ٨/ ١٤٢، السنن الكبرى: ٢/ ٤٩٤.

(٣) كامل الزيارات: ٥٩، ب ٤، ح ٢، ٤، ٥، من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٢٨، ح ٦٨٢؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٤، ب: تحريم المدينة وفضل المسجد، ح ١٠، ١١، ١٢، ١٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٢٧١، ب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد، ح ٦، ٧، ٨، ١٠.

الثاني يقول بالعكس، فيتعارضان.

ومادّة الافتراق من الطرف الأَوّل صلاة النافلة في غير مسجد النبيّ ﷺ من الأماكن مسجداً كان أو سُوقاً أو خاناً أو غير ذلك، فإنَّ الخبر الأَوّل يقول: إنّها مرجوح وكونها في البيت أفضل، والثاني ساكت عن حكم ذلك. ومادّة الافتراق من الطرف الثاني صلاة الفريضة في مسجد النبيّ ﷺ؛ فإنَّ الخبر الثاني يقول: إنّها فيه أفضل من إتيانها فيما عداه إلّا المسجد الحرام، والخبر الأَوّل ساكت عن حكم ذلك.

قيل[1] بترجيح الخبر الأَوّل؛ لأنَّ حكمة اختيار البيت على المسجد هو البُعد عن الرياء المؤدّي إلى إحباط الأجر بالكلّيّة وهو حاصل مع المسجدين، وأمّا حكمة المسجدين فهي[2] الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكلّ في الصحّة وحصول الثواب، وتحصيل الصحّة أَولى من تحصيل الزيادة.

ويمكن ردّ هذا إلى الجمع بين الدليلين مهما أمكن، فيعمل بكلّ منهما من وجه، بأن يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة، وعموم فضيلة البيت على النافلة؛ لأنَّ النافلة أقرب إلى مظنّة الرِّياء من الفريضة، وهذا هو الأَوْلى، وفيه مع ذلك إعمال الدليلين وهو أَوْلى من إطراح أحدهما.

---

(١) في هامش الأصل: «والقائل الشهيد في تمهيد القواعد: ٢٨٥، قاعدة ٩٧. (منه)».

(٢) في الأصل: «ففي»، والصواب ما أثبتناه كما في المصدر.

أقول: ما ذكره هـذا القائـل في وجـه تـرجيح خـبر الأَوّل لـيس مـن الترجيح في شيء؛ إذ ليس معنى للجمع سوى ما ذكره، فلا احتياج إلى ردّ ما ذكره إلى الجمع، بل ما ذكره عين معنى الجمع، فإنّه إذا اختار البيت على المسجد للبُعد عن الرِّياء المؤدّي إلى إحباط الأجر بالكلّيّة فقد جمعَ بينهما وعمل بكلّ منهما من وجه؛ لأنّه حمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة.

وقد فرّق الفاضل القمّيّ ﷺ بين المقامين بما مضمونه: إنّ في الأَوّل ترجيح الخبر الدالّ على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الخبر الثاني على استحبابها في المسجد في ضمن عموم: «**صلاة في مسجدي**».

وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة، بل خصَّ عمومها بأمرٍ خارجيّ وحمل قوله ﷺ: «**صلاة في مسجدي**»، على إرادة صلاة فريضة، والأمر الخارجيّ، وهو عدم مزاحمة الرِّياء للفريضة غالباً، فهو قرينة على أنّه أراد منها صلاة الفريضة.

أقول: قوله ﷺ: «ويطرح دلالة الخبر الثاني... إلخ»، فيه أَنَّ بطرح دلالته أَيضاً يحصل الجمع فلا يسمّى هذا ترجيحاً، فكما إذا لم يطرح تلك الدلالة، بل خصَّ عمومها بأمرٍ خارجيّ وحمل قوله: «**صلاة في مسجدي**»، على إرادة صلاة فريضة يحصل الجمع ويسمّى جمعاً لا ترجيحاً، كذلك إذا طرح دلالة الخبر الثاني على استحبابها في المسجد في

ضمن عموم: «**صلاة في مسجدي**»، يحصل الجمع بينهما ولا يسمّى هذا ترجيحاً، فحينئذٍ يرجع مآل المقامين إلى شيء واحد، فالأَوْلى أن يقول بدل قوله: «ويطرح دلالة الخبر الثاني... إلخ»: ويطرح[1] سند الخبر الثاني الدالّ على استحبابها في المسجد إلخ، حتّى يصحّ إطلاق لفظ الترجيح عليه دون الجمع، وإن كان هذا مستلزماً للتفكيك؛ لأنّه يلزم حينئذٍ طرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع دون الافتراق.

هذا، مع أَنَّ مراد هذا القائل من ردّ المقام الأَوّل إلى الجمع؛ الجمع بين الخبرين من دون ملاحظة الأمر الخارجيّ، فقول الفاضل القمّيّ: «وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة، بل خصّ عمومها بأمرٍ خارجيّ إلخ»، منافٍ لمراده؛ لأنَّ مراده الجمع بينهما من دون ملاحظة المرجّحات الخارجيّة.

وكيف كان، فالجمع بين الدليلين صارَ بإبقاء أحد العامّين من وجه على عمومه وهو الخبر الأَوّل، وبتخصيص العامّ الآخر وهو: «**صلاة في مسجدي**» بالفريضة بأمرٍ خارجيّ، لا بالعامّ الآخر حتّى يلزم المحذور من أَنّه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر بأَوْلى من العكس، فعلم ممّا مرّ إمكان الجمع بين العامّين من وجه في العمل في الجملة.

ثمَّ إنّه وإن وردت روايات في استحباب النافلة في المسجد أَيضاً وعمل بمضمونها بعض الأصحاب في بعض مؤلّفاته ولم تكن القرينة

---

(١) في هامش الأصل: «أي يطرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع. (منه)».

المزبورة ممّا يعتمد عليها إلّا أنَّ عمل الأصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجّحة لهذا الحمل.

ثمَّ إنّ جميع ما مرّ كلّه إنّما هو بناءً على القاعدة والأصل في العموم من وجه ونظائره.

وأمّا بناءً على الإغماض عن القاعدة والرجوع إلى الأخبار فالّذي يدلّ عليه الأخبار أنّه يجب الترجيح بالمرجّحات الداخليّة والخارجيّة مطلقاً، سواء كان في المتباينين أو العموم من وجه كما يدلّ عليه لفظ: «**بأيّهما آخذ**»[1] مثلاً.

فإن قلت: إنّ لفظ «**بأيّهما آخذ**» ظاهر عن سؤال حال تعارض الخبرين من حيث الصدور كما في المتباينين، لا عن حال التعارض من حيث الدلالة، كما في العموم من وجه.

قلت: يمكن أن يُجاب بأنَّ ظاهر السؤال وإن كان عن حال التعارض من حيث الصدور لا الدلالة، إلّا أنَّ المراد من التعارض من حيث الصدور هو التعارض الذي في العرف يسمّى تعارضاً من حيث الصدور، وإذا كان كذلك فالعموم من وجه وإن كان التعارض فيه من حيث الدلالة إلّا أنّه في العُرف يصدق عليه أنّه تعارض من حيث الصدور، فإنّا نرى أنّه إذا رأى أهل العرف في مورد الاجتماع التعارض يقولون: ما ندري أنَّ الصادر عن

---

(١) تقدّم في المجلّد الأوّل ص٣١٢.

المعصوم هل هو «أكرم العلماء» أو «لا تكرم الفسّاق».

الترجيح بالمرجّحات مطلقاً في العموم من وجه مشكل

وكيف كان، الترجيح بالمرجّحات مطلقاً[١] في العموم من وجه مشكل، وما[٢] يتراءا من الفقهاء في أبواب الفقه في العموم من وجه من أنّهم يرجّحون بالمرجّحات في أكثر الموارد فإنّما هو من جهة الترجيح من حيث الدلالة، فإنَّ أكثر تلك الموارد إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل المجمل والمبيّن أو الظاهر والمأوّل إلى غير ذلك من المرجّحات الدلالتيّة.

وبالجملة، إنّ هذا الجواب المتقدِّم - أي القول بأَنَّ الفائدة في أخذ السندين إنّما هو الإجمال - إنّما يصحّ في العموم من وجه ويفيد في مثل ما لو فرض كون أحد الخبرين متواتراً دون الآخر، فإذا أُخذ سند الآخر لأدلّة الاعتبار وحصل الجمع بين السندين بأخذهما فحينئذٍ يكون فائدة الجمع ثبوت الإجمال في الخبر المتواتر، فهذا يمكن أن يكون ثمرة في الجمع، فتأمّل.

وأمّا في نظائر العموم من وجه فلا يمكن ولا يعقل أن يكون الفائدة في الجمع هي الإجمال؛ لأنَّ أحد الخبرين ليس مقطوعاً كالخبر المتواتر حتّى يكون الإجمال مثمراً، بل الخبران متساويان، فإذا كان أخذ سند هذا موجباً لرفع اليد عن ظاهر الآخر، وقبول سند الآخر موجباً لرفع اليد

---

(١) في هامش الأصل: «أي بالمرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «دفع دخل. (منه)».

عن ظاهر هذا الخبر، ففي الحقيقة أَنَّ هذا طرحٌ لأحدهما وليس بجمعٍ؛ إذ قبول سند «اغتسل» مثلاً مورث لإجمال «ينبغي» وقبول سند «ينبغي» مورث لإجمال «اغتسل» فليس في الجمع بينهما ثمرة، فتأمّل.

والحاصل إنّا نقول: الحكم في المتباينين إمّا الترجيح أو التخيير، لا الجمع، وفي العموم من وجه ونظائره الجمع والتوقّف والإجمال، لا الترجيح أو التخيير.

التحقيق التفصيل في العموم من وجه

لكن التحقيق أنّه يمكن أن نقول بالتفصيل بأن نختار في العموم من وجه الجمع والتوقّف والإجمال والرجوع إلى الأصل تارةً، وأُخرى الترجيح أو التخيير.

١- بيان ذلك بالنسبة إلى المرجّحات الداخليّة

وبيان ذلك أنّه أمّا في المرجّحات الداخليّة فلا يخلو إمّا أن نقول بأَنَّ حجّيّة صدور الأخبار من باب التعبّد، فحينئذٍ في مورد التفارق نعمل بهما معاً، وفي مورد الاجتماع نقول بالترجيح بمخالفة العامّة والأعدليّة مثلاً.

فإن قلت: إنّ هذا مستلزم للتفكيك .

قلت: إنّ هذا التفكيك لا مانع من المصير إليه؛ إذ هذا ليس إلّا نظير الحكم بالزوجيّة بإقرارها مع عدم الحكم بكون الزوج الذي أقرّت بزوجيّته زوجاً لها إذا أنكرَ كونه زوجاً، فكما أَنَّ التفكيك هنا بناءً على الظاهر لا يضرّ، وإن كان في الواقع إذا كانت زوجة لابدَّ من كونه زوجاً أيضاً، فكذلك فيما نحن فيه لا يضرّ التفكيك بناءً على الظاهر وإن كان

الحكم في الواقع واحداً[١]، فبعدما دلّت أدلّة الاعتبار على تصديقهما ففي مورد التفارق نعمل بهما وفي مورد الاجتماع نقول بالترجيح أو التخيير.

وإمّا أن نقول بأَنَّ حجّيته من باب الظنّ النوعي، فحينئذٍ في مورد التفارق أَيضاً نعمل بهما، وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقّف والإجمال، ويمكن أن نقول بالترجيح بهما[٢] مثلاً أو التخيير لأخبار الترجيح والتخيير.

وإمّا أن نقول بأَنَّ حجيّته من باب الظنّ الشخصيّ، فحينئذٍ في مورد التفارق أَيضاً نعمل بهما إذا حصل الظنّ الشخصي بهما معاً، وفي مورد الاجتماع يحصل الإجمال والتوقّف ولا يجوز الترجيح بهما.

هذا[٣] في العموم من وجه، وأمّا نظائره كـ«اغتسل» و«ينبغي» فلابدَّ فيه من القول بالترجيح أو التخيير كما مرّ.

٢- بيان ذلك بالنسبة إلى المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة

وأمّا في المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة، فإن قلنا بالترجيح أو التخيير في المرجّحات الداخليّة مطلقاً[٤] فلا ريب في أَنّه لابدَّ من القول بالترجيح أو التخيير في المرجّحات الخارجيّة أَيضاً؛ لما مرّ سابقاً من أَنَّ المرجّح المضمونيّ يكشف عن وجود الخلل في أحد جهات الطرف الآخر، فيصير

---

(١) في هامش الأصل: «متّحداً- خ ل».

(٢) في هامش الأصل: «أي بمخالفة العامّة أو الأعدليّة مثلاً. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي هذا التفصيل. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي في جميع الموارد. (منه)».

الخبر الموافق للشهرة مثلاً أقوى من الآخر؛ إمّا من حيث السند وإمّا من حيث جهة الصدور، فتأمّل.

وإن لم نقل بالترجيح أو التخيير بالمرجّحات الداخليّة، فحينئذٍ إن قلنا بأَنَّ الشهرة مثلاً موهنة للطرف الآخر فلابدَّ من الترجيح بالمرجّحات المضمونيّة؛ لأنّه إذا كان موهنة فيسقط الطرف الآخر عن درجة الاعتبار والحجّيّة.

وإن لم نقُل بكونها موهنة فلا يخلو **إمّا أن** نقول بأَنَّ حجّيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد العقلائيّ، ففي مورد التفارق أَيضاً نعمل بهما؛ إذ حصول الشكّ في الرفع عن أيّ الظاهرين لا يمنع من العمل بهما، وهذا ليس إلّا نظير ما لو أمرَ المولى عبده بشي؛[1] فلو لم يعمل العبد بما أمره المولى لحصول الشكّ له[2] في مراد المولى عُدَّ عاصياً وذمّه العقلاء، وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقّف والإجمال والرجوع إلى الأصل؛ إذ تعبّد العقلائيّ في كِلا الطرفين موجود، فلا يمكن القول بالترجيح أو التخيير، فتأمّل.

وإمّا أن نقول بأَنَّ حجيّتها من باب الظنّ النوعيّ، ففي مورد التفارق أَيضاً نعمل بهما، وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقّف والإجمال أو بالترجيح أو التخيير كما[3] مرّ.

---

(١) في هامش الأصل: «أكرم العلماء مثلاً. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كما لو شكّ في شمول أكرم العلماء لزيد مثلاً. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «لما- خ ل».

وإمّا أن نقول بأَنَّ حجيّتها من باب الظنّ الشخصي، ففي مورد الافتراق أَيضاً نعمل بهما، وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقّف والإجمال.

وبالجملة إن قلنا بأَنَّ بناء حجّيّة أصالة الحقيقة والأُصول اللّفظيّة على التعبّد، بمعنى أَنَّ أصل عدم القرينة حجّة ما لم يعلم القرينة بخلافه، سواء حصل الشكّ في مفاده أو الظنّ بخلافه أم لا، فعلى هذا كان مدار الحجّيّة في كِلا الطرفين، فكيف يمكن اعتبار الترجيح بالأقربيّة إلى الواقع التي لا تناط الحجّيّة بها، إِلّا إذا بلغ الظهور حدّ الوَهن بمعارضة المرجّح، فكان خارجاً عن الحجّيّة وإِلّا فلا وجه لترجيح الأصل بأمارة الواقع، كما لا يمكن ترجيح أحد الأصلين المتعارضين بالمرجّحات الكاشفة عن الواقع.

نعم، لو قلنا بحجّيّة أصالة الحقيقة من باب الظنّ الشخصيّ أو النوعيّ فلا بُعد في تقوية أحد الدليلين وترجيحه بالمرجّحات الخارجيّة المضمونيّة، ولكنّ الثاني أَيضاً محلّ التأمّل، حيث كان مدار الحجّيّة على ما من شأنه إفادة الظنّ لو خُلِّي وطبعه، كما أَنَّ الأَوّل يوجب إسقاط الطرف المقابل عن أصل الحجّيّة، كما هو ظاهر.

وبالجملة، لابدَّ من ملاحظة المدار في حجّيّة أصل الحقيقة في الحقائق والعمومات والمطلقات عند معارضتها بمثلها وحصول الظنّ بالتجوّز والتخصيص والتقييد من المرجّحات الخارجيّة.

الثمرة الفقهيّة من بحث هذه المسألة

وتنقيح الكلام في ذلك يفيد فائدة عظيمة في الفقه، ومن موارده مسألة

الذرق[١] الطير الغير المأكول اللّحم، والأمر في هذه المسألة الأُصوليّة مشكل؛ إذ الحكم بالترجيح بالشهرة مثلاً أو التوقّف والإجمال لا يخلو عن قوّة، فذهاب السيّد في *الرياض*[٢] بنجاسة ذرق[٣] الطير الغير المأكول اللّحم للشهرة، وذهاب صاحب *المدارك*[٤] إلى طهارته للأصل مشكل، فلم أدرِ أَنَّ هذه الاحتمالات هل خطرَ ببالهما وتوقّفا من أجلها ثمَّ وجد كلّ واحدٍ منهما دليلاً لما صار إليه فحكم به، أو لا، بل ذهبا إلى ما ذهبا إليه من دون التفات إلى ما ذكرنا من الوجوه والاحتمالات.

هذا في العموم من وجه، وأمّا نظائره فلابدَّ فيها من القول بالترجيح أو التخيير كما مرّ.

حاصل الكلام في مفهوم ومصداق كلّ منهما

هذا تمام الكلام في أحكام الترجيح عند تعارض الدليلين مع وجود أحد المرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة في أحد الطرفين، وقد مرَّ الكلام في مفهوم ومصداق كلّ واحدٍ من المرجّحات الداخليّة والخارجيّة.

ولا بأس بذكر حاصله فنقول:

١- المرجّح السنديّ

أمّا المرجّح السنديّ فمفهومه ما يقوى ويجعل سند أحد الخبرين أقرب إلى الصدور عن المعصوم عليه السلام كما مرّ، ومصداقه كثير كالأعدليّة والأفقهيّة

---

(١) في الأصل: هنا وما بعده: «الزرق».

(٢) ينظر رياض المسائل: ٢/ ٦٥-٦٦.

(٣) في هامش الأصل: «بول- خ ل».

(٤) ينظر مدارك الأحكام: ٢/ ٢٦٢.

والأصدقيّة إلى غير ذلك من المرجّحات السنديّة التي تقدّم ذكرها.

وأمّا المرجّح الجهة الصدوريّة فمفهومه ما يكون أحد المتعارضين أقوى من الآخر؛ لاحتمال كون الآخر صادراً على نحوٍ ليس المراد منه بيان الحكم الواقعيّ، ومصداقه ليس في أيدينا إلّا التقيّة، وقد مرّ مفصّلاً من أنَّ المراد من مخالفة العامّة مخالفة جميعهم أو أكثرهم.

مثال: تعارض الروايات في مسألة وطء الدَبر

ولا بأس بأن نذكر مثالاً، وهو أنّه في وطء الدّبر مطلقاً لزوجة كان أو أَمَة طائفتين من الروايات إحداهما تدلّ على الجواز، وثانيهما تدلّ على الحرمة؛ أمّا التي تدلّ على الجواز فكثيرة، ففي الصحيح: «الرّجل يأتي امرأته في دبرها؟ قال عليه السلام: «**نعم، وذلك له**».

قال: قلت: فأنتَ تفعل ذلك؟ قال: «**إنّا لا نفعل**».[1]

وفي رواية أُخرى: عن رجلٍ أتى أهله من خلفها؟ قال: «**هو أحد المأتيين فيه الغُسل**».[2]

---

(١) الكافي: ٥/ ٥٤٠، ب: محاش النساء، ح ٢، من لا يحضره الفقيه: ٤/ ١٤٨، ح ٥٣٢٧، تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٥، ب: السنة في عقود النكاح، ح ٣٥، الاستبصار: ٣/ ٢٤٣، ب: إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ٦، وسائل الشيعة: ٢٠/ ١٤٥، ب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤٠٤، ٤٦١، ب: السنة في عقود النكاح، ج٣، ٥٥، الاستبصار: ١/ ١١٢، ب: الرجل يجامع المرأة في ما دون الفرج، ح ٤، ٣/ ٢٤٣، ح٢، ب: إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ٢، وسائل الشيعة: ٢/ ٢٠٠، ب ١٢ من أبواب الجنابة، ح ١.

وفي أُخرى: عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: «**لا بأس به**[١]».

وأمّا التي تدلّ على الحرمة ففي خبر ورد النهى عنه[٢]، وفي آخر: «**محاش**[٣] **النساء على أُمّتي حرام**»[٤].

فالأوّل مخالف لما عليه جميع العامّة إلّا مالكاً، والثاني - أعني الخبرين الدالّين على الحرمة - موافق للتقيّة، فيقدَّم الأَوّل ويرجّح على الثاني، ويحمل الثاني على الكراهة.

هذا مع أَنَّ الجواز على كراهيّة هو المشهور، بل المجمع عليه، مضافاً على اعتضاده بالأصل، وربّما يؤيّد الجواز بقوله تعالى: ﴿**هَـؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ**﴾[٥]، فإنّهم[٦] كانوا يشتهون الأدبار؛ يعني هُنّ أنظف لكم فعلاً وأقلّ فحشاً - أي أدبارهنّ - ، فعرضَ عليهم التزويج ودعاهم

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٥، ب: السنة في عقود النكاح، ح ٣٤، الاستبصار: ٣/ ٢٤٣، ب: إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ٥، وسائل الشيعة: ٢٠/ ١٤٧، ب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٦، ب: السنة في عقود النكاح، ح٣٧، الاستبصار: ٣/ ٢٤٤، ب: إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ٩.

(٣) في هامش الأصل: «محاش النساء: أدبارهنّ».

(٤) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٦، ب: السنة في عقود النكاح وزفاف النساء، ح ٣٦، الاستبصار: ٣/ ٢٤٤، ب: إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ٨، وسائل الشيعة: ٢٠/ ١٤٢، ب ٧٢ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ٢.

(٥) سورة هود: ٧٨.

(٦) في هامش الأصل: «أي قوم لوط. (منه)».

إلى الحلال دون الحرام.

ويؤيّده ما عن التهذيب [و] العيّاشيّ: عن الرضا عليه السلام إنّه سُئِل عن إتيان الرجلُ المرأةَ من خلفها، قال: «**أحلّه آية من كتاب الله قول لوط: ﴿هَؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ وقد علم أنّهم لا يريدون الفرج**»[1]، فيرجّح القول بالجواز على القول بالمنع؛ إذ أخبار الجواز مخالفة لما عليه جميع العامّة إلّا مالكاً، لكن مع الكراهة الشديدة، فتأمّل.

واعلم أنّه لا دلالة على ما قيل في قوله تعالى: ﴿**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾[2] على أحد القولين كما ظنّه الفريقان؛ فاستدلّ القائلون بالجواز بأنَّ كلمة ﴿**أَنَّى**﴾ للتعميم في المكان، وفيه أنّها قد تأتي بمعنى «كيف»، وإذا وقع قيام الاحتمال فلابدَّ من سقوط الاستدلال جدّاً، واستدلَّ القائلون بالتحريم بأنّه تعالى جعلهنّ حَرثاً من حيث إنّه يحصل الولد منها تشبيهاً بالزرع، وفيه منع كون الحَرث إنّما يؤتى به للزرع فقط، بل يجوز إتيانه لغيره أيضاً سيّما مع ملاحظة ﴿أَنَّى﴾ الدالّة على التعميم.

فتلخّص ممّا ذكرنا: إنّه لا يمكن أن يستدلّ به على كلّ واحدٍ ممّا اختاره الفريقان جدّاً.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٥، ب: السنة في عقود النكاح وزفاف النساء، ح ٣١، تفسير العيّاشيّ: ٢/ ١٥٧، ح ٥٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٣.

وتفصيل الكلام وتوضيح المرام: إنّ حجّة القول بالجواز مستدلّاً بالآية: إنّ كلمة ﴿أَنَّى﴾ للتعميم في المكان بمعنى «أين»، وهي تستدعي تعدّد الأمكنة، يقال: اجلس أين شئت وأنّى شئت، فحينئذٍ تكون الآية دليلاً على جواز الإتيان في الدُّبر ليتحقّق تعدّد المكان.

ويؤيّد هذا ما روي عن ابن عبّاس من أَنَّ سبب نزول هذه الآية من فعل عمر ذلك، فإنّه جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت، وحكى وقوع هذا الفعل منه فنزلت[١]. [٢]

وفيه أَنَّ كلمة ﴿أَنَّى﴾ وإن وردت بمعنى «أين» المفيدة هنا لعموم المكان، لكنّها وردت بمعنى «كيف» أَيضاً كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾[٣]، ومع هذا فتكون مشتركة بين المعنيين، فلا تدلّ على المطلوب؛ لأنَّ عموم الكيفيّة لا توجب تعدّد الأمكنة، بل تعدّد الهيئات الشاملة لإتيانهنّ من قُبل ودُبر في القبل، كما ورد في سبب النزول على ما سيأتي، والمشترك لا يحمل على أحد معنييه بدون قرينة، والقرينة هنا إمّا منتفية عن هذا المعنى أو موجودة في الطرف الآخر وهي الحَرث المقتضي للزرع، وقوله تعالى: ﴿وَقَدِّمُوا لِاَنفُسِكُمْ﴾[٤]، فإنَّ المراد منه على ما قيل

---

(١) في هامش الأصل: «أي الآية. (منه)».

(٢) روض الجنان: ٣/ ٢٤٠، جواهر الحسان في تفسير القرآن: ١/ ٤٥٠.

(٣) سورة آل عمران: ٤٠.

(٤) سورة البقرة: ٢٢٣.

طلب الولد، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللهُ﴾[١]، فإنَّ آية الحرث وقعت بعدها كالمبيّنة لها.

ويؤيّد ما ذكرنا قول الصادق عليه السلام: «﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ أي متى شئتم في الفرج»[٢].

وإن ورد عنه عليه السلام أيضاً: «أي أيَّ ساعةٍ شئتم»[٣] بدون تقييده بالفرج، لكن الأوّل مبيّن لإطلاق الثاني، فتأمّل.

وحجّة القول بالتحريم مستدلّاً بالآية أيضاً أنَّ الله تعالى جعلهنّ حَرثاً والحَرث إنّما يؤتى به للزرع، فمعنى ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ أي أيّ جهةٍ شئتم بعد أن يكون المأتيّ به واحداً وهو موضع الحرث، والسرّ في التخيير في الجهة، أي إتيان المرأة من قُبلها في قُبلها ومن دُبرها في قُبلها، ما روي في سبب النزول أنَّ اليهود قالوا: مَن أتى امرأته من دبرها في قبلها كان ولدها أحول، فذكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «كذبت اليهود»، ونزلت الآية.[٤]

وفيه: إنّ كون الحرث إنّما يؤتى به للزرع لا غير ممنوع، بل يجوز إتيانه لغيره كما هو الواضح البيِّن سيّما مع ورود اللّفظة الدالّة على التعميم على مدّعى الخصم.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) تفسير القمّيّ: ١/ ٧٣.

(٣) تفسير العيّاشيّ: ١/ ١١١، ح ٣٣٥.

(٤) تفسير العيّاشيّ: ١/ ١١١، ح ٣٣٣، مجمع البيان: ٢/ ٨٨.

وأمّا رواية ابن عبّاس في سبب النزول ففيها أنّها معارضة بما روي من سببه ردّاً على اليهود، وكلاهما مرويّان من طرق العامّة، ويزيد الثانية أنّها مرويّة من طرق الخاصّة أيضاً؛ فعن الشيخ أنّه روى في الصحيح عن معمّر بن خلّاد: قال أبو الحسن عليه السلام: «**أيّ شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهنّ؟** فقلت: إنّه بلغني أنّ أهل المدينة لا يرون به بأساً، فقال: **إنّ اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد أحول، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدّام، خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهنّ**»[1].

وبالجملة، التعبير بلفظ المشترك يفيد حمل المشترك على جميع معانيه على ما أوجبه الشافعيّ والمرتضى، فإنّه يفيد تسويغ الإتيان في جميع الأمكنة والكيفيّات، وبهذا فسّرها بعض الأجلّة كالطبرسيّ فقال: المعنى: «أين شئتم وكيف شئتم»[2]، فجمع بينهما لذلك.

قال في *المسالك* ما حاصله: «ولمّا كان حمل المشترك على معنييه أو معانيه ليس مرضيّاً عند المحقّقين بقي الاشتباه في دلالة الآية على الطرفين، فيحتاج في إثبات الطلوب منها إلى دليل خارجيّ».[3]

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٥، ب: السنة في عقود النكاح وزفاف النساء، ح ٣٢.

(٢) مجمع البيان: ١/ ٣٢٠، نقل فيه أربعة أقوال، وظاهره ترجيح كونه بمعنى: «ومن أين».

(٣) مسالك الأفهام: ٧/ ٦٤.

وأورد عليه في *الجواهر*: «بأَنَّ المصرّح به في كلام أئمّة اللُّغة أَنَّ «أنّـى» للمكان، فاستعمالها في غيره مجاز لا اشتراك»[١]، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: إنّ صاحب *القاموس* من جملة أعاظم أهل اللُّغة وقد صرّح فيه بأَنَّ ﴿أَنَّى﴾ تكون بمعنى «حيث» و«كيف» و«أين»، وتكون حرف شرط[٢]، أي بمعنى أَنَّ ﴿أَنَّى﴾ قد تكون من جملة الأسماء التي يتضمّن معنى «إن»، فيقال: «أنّى تجلس أجلس»، كما هو المصرّح به في المُغنيّ[٣].

فقوله: «بمعنى حَيْثُ»، أي يدلّ على المكان؛ فإنَّ «حيث» على ما صرّح به هو في موضعٍ آخر منه كلمة دالّة على المكان كحين في الزمان ويثلّث آخره.[٤]

والأينُ الحين وأينَ سؤال عن مكان[٥].

فحينئذٍ لا يدلّ ﴿أَنَّى﴾ بالمعنى الأوّل والثالث - أي بمعنى حيث وأين - إلّا على التعميم في المكان.

وأمّا ﴿أَنَّى﴾ بالمعنى الثاني - أي بمعنى كيف - فذهب سيبويه إلى أَنَّ كيف ظرف، وقال أخفش: لا يجوز ذلك، وابن مالك صدّقه، إذ ليس

---

(١) جواهر الكلام: ٢٩/ ١٠٩.

(٢) القاموس المحيط: ٤/ ٢٨٢.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) القاموس المحيط: ١/ ٣٥٥.

(٥) القاموس المحيط: ٤/ ٢٨٤.

زماناً ولا مكاناً[١].

ثمَّ قال[٢]: «نعم، لمّا كان يفسَّر بقولك: «على أيّ حال؟» لكونه سؤالاً عن الأحوال سُمّي ظرفاً مجازاً».[٣]

فحينئذٍ لا يصير استعمالها في غير المكان مجازاً، كما زعمه[٤] ﷺ، بل يصير مشتركاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ قاعدة أهل اللُّغة أنّهم يذكرون المعنى الحقيقيّ أوّلاً في كلّ لفظ كان مستعملاته متعدّداً ثمَّ يذكرون المعاني المجازيّة للّفظ كما في لفظ «الأصل»، فإنّه في اللُّغة: أسفل الشيء كما في *القاموس*[٥].

وقيل: ما يبتني عليه الشيء على ما صرّح به جماعة من علماء الأُصول[٦]، ولعلّ مرادهم المعنى الأوّل، وعلى ما ذكره شارح *القاموس* يطلق على القاعدة[٧]، وهي أسفل السطون ودائرة أسفله بحيث لو توهّمت مرتفعة لارتفع السطون بارتفاعها، وقد يطلق على المعنى السابق

---

(١) ينظر القاموس المحيط: ٣/ ٢٨١.

(٢) أي صاحب القاموس.

(٣) القاموس المحيط: ٣/ ٢٨١.

(٤) في هامش الأصل: «أي صاحب الجواهر. (منه)».

(٥) ينظر القاموس المحيط: ٣/ ٤٨١.

(٦) ينظر معارج الأُصول: ٧٥، تمهيد القواعد: ٣٢، الوافية: ٥٩، الفصول الغرويّة: ١.

(٧) تاج العروس: ١٤/ ١٨.

إمّا باعتبار الحقيقة كأصل الخزف الطين وأصل الإنسان التراب، أي حقيقته السابقة.

أو باعتبار الأحوال والصِّفات كأصل هذا بغداديّ وأصل هذا الأسود أبيض، يعني أحواله السابقة، ولا يفهم من الأخير معنى البناء وإن كان يفهم من سابقه[١] معنى البناء، فالثالث راجع إلى الثاني، والرابع إمّا حقيقة بالاشتراك أو مجاز لوجود العلاقة، والأوّلان حقيقة والنسبة بينهما عمومٌ مطلق؛ لأنّه يصدق لكلّ أسفل الشيء أنّه ممّا يبتنى عليه الشيء وليس العكس كذلك.

فيمكن أن يقال: إنّ المعنى الأوّل حقيقة فقط، لأنَّ صاحب القاموس ذكرَ بعده للأصل معاني متعدّدة، وقاعدته مع كثير من أهل اللُّغة أن يذكروا المعنى الحقيقيّ أوّلاً في كتبهم ثمَّ المعاني المجازيّة، كما قالوا في لفظ «لا بأس» بعد نزاعهم أنّه حقيقة في الحرمة وحدها والكراهة وحدها أو مشترك بينهما، إنَّ صاحب *القاموس*[٢] ذكر أوّلاً أنَّ «لا بأس» بمعنى: لا عذاب، أي لا حرمة، فذكره أوّلاً أنّه بمعنى لا عذاب يدلّ على أنّه استعماله في الكراهة مجاز.

وأمّا بعض أهل اللُّغة كصاحب *مجمع البحرين* ونظرائه فبناؤهم على

---

(١) في هامش الأصل: «أي ممّا يطلق الأصل على القاعدة يفهم معنى البناء. (منه)».

(٢) ينظر القاموس المحيط: ٢/ ٢٨٩.

ذكر معاني الألفاظ حقيقةً كان أو مجازاً، ففيه مع أنّه لم يثبت ذلك منهم، يلتزم أن لا يكون «أنّى» بالمعنى الثالث الذي هو للمكان[١] معنىً حقيقيّاً لها، وهو مع أنّه خلاف التحقيق خلاف ما صرّح به[٢] هو أيضاً، حيث قال: إنّ «أنّى» للمكان كما مرّ[٣].

ولا يجوز أن يكون المعنى الأوّل والثالث لهما معنىً حقيقيّاً دون المعنى الثاني الذي وقع في وسطهما، فلا محيص إلّا عن القول بأنّها حقيقة في الجميع، فيصير مشتركاً بين المكان والكيفيّة، فحينئذٍ يجوز أن نقول بعموم الاشتراك عملاً بالقرينتين، بل هو المتّجه، كما سمعته من الطبرسيّ[٤] لحصول القرينة، بل تعدّدها على كلّ منهما، فتأمّل.

هذا إذا لم نقل بأنَّ عموم الكيفيّة يقتضي التعميم في المكان، على أنَّ المكان هو مطلق بالنسبة إلى الكيفيّة.

وخبر معمّر[٥] مع موافقته للعامّة معارض بما في خبر أبي يعفور، فإنّه: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرّجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال عليه السلام: «**لا بأس إذا رضيت**».

---

(١) في هامش الأصل: «فإنَّ السؤال عن المكان يدلّ على المكان فيكون لا كان. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي صاحب الجواهر. (منه)».

(٣) تقدّم ص ١١٩.

(٤) تقدّم ص ١١٨.

(٥) تقدّم ص ١١٨.

قلت: فأين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللهُ﴾[١]؟

قال: «**هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله، إنّ الله تعالى يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾**[٢]»[٣].

فهو معارض بما فيه بناءً على إرادة الاستدلال بالآية فيه على ذلك، لا على أَنَّ المراد بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ الولد.

وبالجملة، لا محيص للفقيه عن القول بالجواز بعد الإجماعات المحكيّة والروايات المعتبرة والآيات المتعدّدة، بل لعلّ قوله - مضافاً إلى ما سمعت -: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنْ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ﴾[٤] - وإن نوقش فيها - دلّ أيضاً، بل وقوله: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[٥] إلى آخره.

ثمَّ إنّ الظاهر من قوله عليه السلام في الموثّق: «**هو أحد المأتيين**»[٦]، هو كونه كالقُبل في جميع الأحكام حتّى ثبوت النَّسَب، فلو وطأها في الدُّبر وأتت

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٤ ب: السُّنة في عقود النكاح، ح ٢٩، الاستبصار: ٣/ ٢٤٣، باب إتيان النساء في ما دون الفرج، ح ١، وسائل الشيعة: ٢٠/ ١٤٦، ب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، ح ٢.

(٤) سورة الشعراء: ١٦٥ و١٦٦.

(٥) سورة المؤمنون: ٦.

(٦) تقدّم ص ١١٣.

بولد لستّة أشهر فصاعداً أُلحق به الولد، مع بُعده قطعاً.

وتقرير المسمّى، فلو طلّقها بعده لزمه تمامه.

وحدّ الزاني إن وطء الأجنبيّة لا لشبهة.

ومهر المثل لو وطأها مع فساد العقد أو المهر.

والعدّة، فلو طلّقها كانت عليها عدّة الدخول بها.

وتحريم المصاهرة، فيحرم عليه بنتها أبداً أو الأُخت المملوكة جمعاً.

إِلّا في التحليل، فلا تحلّ للمطلّق ثلاثاً إِلّا بالوطء قُبلاً بلا خلاف، كما في المبسوط قال: لقوله عليه السلام: «**حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك**، وهي **لا تذوق العسيلة في دبرها**»[1].

والإحصان، فلا يثبت له به الإحصان بلا خلاف كما في *المبسوط* أَيضاً، فلا يحدّ من لا يقدر على وطء زوجته إِلّا في الدُّبر إذا زنا حدّ المحصن.

واستنطاقها في النكاح، فلا تزول به بكارتها، فيكفي سكوتها في الرِّضا بالنكاح مع احتماله.

قيل: «وإِلّا في نقض الصوم ووجوب الكفّارة به ووجوب الغُسل فقد اختلف فيها[2].

---

(١) المبسوط: ٤/ ٢٤٣.

(٢) حكاه في كشف اللثام: ٧/ ٢٦٩.

أقول: والحقّ مساواته للقُبل في ذلك، كما حقّق في محلّه.

قيل: وإلّا في الخروج عن الإيلاء، فإنّه لا يحصل الفئة إلّا في الوطء في القُبل[١].

أقول: إنّ ذلك لأنَّ الإيلاء لا يقع إلّا به دون الوطء دُبراً ولا حاجة إلى استثنائه.

قيل: وإلّا في عدم الغسل عليها بخروج المني من دُبرها، بخلاف ما لو وطئت قُبلاً، فإنَّ فيه وجهاً بوجوب الغسل إلّا أن تعلم أَنَّ ليس في الخارج من منيّها شيء[٢].

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الأوجه خلافه؛ لاستصحاب الطهارة، مع أَنَّ ذلك في الحقيقة أمرٌ خارج عن أحكام الوطء فلا حاجة إلى استثنائه.

٢- مفهوم المرجّح المضموني ومصداقه

وأمّا المرجّح المضمونيّ فمفهومه ما يقرب مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، ومصداقه قد ذكرنا أنّه على قسمين: ما بلغ مرتبة الحجّيّة كالكتاب والأصل وقاعدة إنّ دفع المفسدة إلى آخره؛ وما لم يبلغ مرتبة الحجّيّة كالشهرة والإجماع المنقول[٣] والأولويّة الظنيّة إلى غير ذلك.

٣- مفهوم المرجّح الدلالتيّ ومصداقه موردان:

وأمّا المرجّح الدلالتيّ فمفهومه ما يكون دلالة أحد المتعارضين أقوى

---

(١) حكاه في كشف اللثام: ٧/ ٢٦٩.

(٢) حكاه في كشف اللثام: ٧/ ٢٦٩.

(٣) في هامش الأصل: «على القول بعدم حجّيتها. (منه)».

من الآخر، ومصداقه إنّما هو في موردين: الأَوّل النصّ والظاهر؛ والثاني الظاهر والأظهر.

أ- المورد الأوّل النص والظاهر

أمّا الأَوّل فقد مرَّ[١] أنّه ليس من باب التعارض، بل إنّما هو من باب الوارد والمورود أو الحاكم والمحكوم.

مثال المورد الأوّل

وإن شئت أرشدك إلى مورد من موارده وهو تعارض الخبرين الواردين في النِّفاس[٢]، بيانه:

أنّه يشترط في تحقّقه خروج الدّم، ولا يصير الدّم الخارج حال الطلق[٣] نفاساً مع رؤيته قبل خروج شيء من الولد إجماعاً ونصّاً، ففي الموثّق: في المرأة يصيبها الطَّلْق أيّاماً أو يوماً أو يومين، فترى الصفرة أو دماً، قال: «**تُصلّي ما لم تَلِد**»[٤]، الحديث.

مضافاً إلى الأصل، فلابدَّ من رؤيتها بعد الولادة أو معها حتّى يصير

---

(١) تقدّم في المجلّد الأوّل ص ١٠٩.

(٢) في هامش الأصل: «النفاس بكسر النون ولادة المرأة، فإذا ولدت فهي نُفَساء كثوباء كما في *القاموس* [٢/ ٣٧٢] مأخوذٌ من النّفْس وهو كما في القاموس [٢/ ٣٧١] الدّم، ولذا سمّي اصطلاحاً دم الولادة كما قيل. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «طُلِقَت كَعُني في المخاض طَلْقاً أصابها وَجَع الولادة من القاموس [٣/ ٣٧٥]. (منه)».

(٤) الكافي: ٣/ ١٠٠ ح٣، ب: النفساء تطهر ثمّ ترى الدم، ح ٣، تهذيب الأحكام: ١/ ٤٠٣، ب: الحيض والاستحاضة والنفاس، ح ٨٤، وسائل الشيعة: ٢/ ٣٩٢، ب ٤ من أبواب الاستحاضة، ح ١.

نفاساً في الأَوّل إجماعاً، كما عن جماعة، وفي الثاني على قول، كما هو المختار، والظاهر أنّه المشهور، بل عن *الخلاف*[١] عليه الإجماع.

وفي الخبر المعتضد به وبالشهرة عن الصادق عليه السلام: «عن امرأة حامل رأت الدّم، فقال: **تَدَع الصلاة**، قال: فإنّها رأت الدّم وقد أصابها الطلق فرأته تمخض[٢]، قال: **تصلّي حتّى تخرج رأس الصبي، فإذا خرَجَ رأسه لم يجب عليها الصلاة**»، الخبر[٣].

خلافاً للمحكيّ عن جماعة[٤] من اختصاصه بالأوّل للأصل والموثّق المزبور المعلّق ترك الصلاة فيه على الولادة المتبادر منها خروج الولد بتمامه، ويحتمل ما تقدّم.

وكيف كان، يتعيّن حمله عليه لترجيح النصّ وتقديمه على الظاهر، والتكافؤ حاصل كما ذكرنا، فيخصّص به الأصل.

هذا، لكن في تسمية هذا التقديم ترجيحاً لا يخلو عن تسامح؛ لأنَّ الترجيح فرع التعارض وفي الحقيقة لا تعارض بينهما؛ لأنَّ النصّ إمّا وارد أو حاكم عليه، كما مرّ[٥] في صدر الكتاب، فتأمّل.

---

(١) ينظر الخلاف: ١/ ٧٨.

(٢) في هامش الأصل: «أي خالص. (منه)».

(٣) الأمالي للشيخ الطوسيّ: ٦٩٩، مجلس ٣٩، ح ٣٤، وسائل الشيعة: ٢/ ٣٣٤، ب ٣٠ من أبواب الحيض، ح ١٧.

(٤) ينظر رياض المسائل: ١/ ٣٣٦.

(٥) في هامش الأصل: «أي في الأمر الأَوّل من المقدّمة، فراجعه. (منه)».

ثمَّ إنّ ثمرة النزاع إنّما تظهر في عدم بطلان الصوم؛ لعدم وجوب الغسل بالدّم الخارج مع الجزء المفقود بعد التمام على الثاني وعدمهما على الأوّل.

المورد الثاني: الظاهر والأظهر

وأمّا الثاني إن كان قد يتخيّل أنّه ليس من باب التعارض أيضاً[١]، إلّا أنَّ التأمّل الصادق يرشد إلى حصول التعارض بينهما، فلابدَّ من ترجيح الأظهر على الظاهر مطلقاً[٢].

ظاهر كلام الشيخ في إمكان التعارض بين النصّ والظاهر وأشباههما

وقد يظهر من الشيخ في المحكيّ عن كتابيه *العدّة* و*الاستبصار* خلاف ذلك، بل يظهر منه أنَّ الترجيح بالمرجّحات يلاحظ بين النصّ والظاهر فضلاً عن الظاهر والأظهر، فإنّه قال في *العدّة*: «وأمّا الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء منها: ما يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السُنَّة المقطوع بها، والآخر مخالفاً، فإنّه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما اجماع الفرقة المحقّة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم.

---

(١) في هامش الأصل: «بل من باب الوارد والمورود أو الحاكم والمحكوم كما في النصّ والظاهر. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي سواء كان في الظاهر من المرجّحات الداخليّة غير الدلالتيّة شيء أم لا. (منه)».

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيءٌ من ذلك وكانت فُتيا الطائفة مختلفة، نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً وجب العمل به وترك غير العدل، وسنبيّن القول في العدالة المراعاة في هذا الباب، فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نُظر في أكثرهما رواةً وعمل به وترك العمل بقليل الرواة.

فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامّة وترك العمل بما يوافقهم.

وإن كان الخبران موافقين للعامّة أو مخالفين لهم، نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجهٍ من الوجوه وضربٍ من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الآخر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنَّ الخبرين جميعاً منقولان مجمعٌ على نقلهما، وليس هنا قرينة تدلّ على صحّة أحدهما، ولا ما يرجّح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر.

وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادّهما وتنافيهما أو أمكن حمل كلّ واحدٍ منهما على ما يوافق الآخر على وجهٍ، كان الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء»[1]، انتهى.

---

(١) العدّة في أُصول الفقه: ١/ ١٤٧-١٤٩.

وقال في *الاستبصار* بعد ذكر الخبر الخالي عمّا يعارضه: «وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرّواة في الطريق[١]، [٢] وإن كان[٣] سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً.

وإن كان متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها نظر، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضربٍ من التأويل كان العمل به أَوْلى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنّه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكلّ منهما[٤] وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لأحد التأويلين خبرٌ يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً أو تلويحاً لفظاً أو منطوقاً أو دليلاً، وكان الآخر عارياً عن ذلك، كان العمل به أَوْلى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار.

وإذا لم يشهد لأحد التأويلين شاهدٌ آخر وكانا متساويين كان مخيّراً في العمل بأيّهما»[٥]، انتهى.

---

(١) في هامش الأصل: «ومراده من الطريق السند لا غير كما لا يخفى. (منه)».

(٢) في المصدر: الطريقين.

(٣) في المصدر هنا وما بعده: «كانا».

(٤) في هامش الأصل: «أي في العموم من وجه. (منه)».

(٥) الاستبصار: ١/ ٤.

وقد يظهر هذا - أي ما في *العدّة* من تعيين الرجوع إلى المرجّحات المقرّرة مطلقاً[١] - من كلام الفاضل القمّيّ رحمه الله في باب بناء العامّ على الخاصّ؛ فإنّه بعدما حكمَ بوجوب البناء قال: «وقد يستشكل بأَنَّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامّة أو موافق للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة أو نحو ذلك.

وفيه: إنّ البحث منعقد لملاحظة العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجّحات الخارجيّة؛ إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أَوْلى من التخصيص في العامّ من جهة مرجّح خارجيّ، وهو خارج عن المُتَنازَع»[٢].

وربّما يلوح ما في **العدّة** أَيضاً من كلام بعض المحدِّثين[٣] حيث أنكرَ حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرّخصة الذي هو الأظهر، زعماً منه أَنّه طريق جمع لم يظهر إليه إشارة في أخبار الباب، بل ظاهرها تعيّن الرجوع إلى المرجّحات المقرّرة.

---

(١) في هامش الأصل: «أي حتّى في النصّ والظاهر. (منه)».

(٢) القوانين المحكمة: ٢/ ١٦٩.

(٣) هو المحدّث البحراني في الحدائق الناضرة: ١/ ١٠٨ - ١٠٩.

موارد مناقضة لظاهر كلامه السابق

وبالجملة، إنّ كلام الشيخ في الكتابين، كما ترى شامل لتعارض العامّ والخاصّ مع الاتّفاق فيه على الأخذ بالنصّ.

مع أَنَّ المحكي عنه أَيضاً أَنّه قد صرّح في **العدّة** في باب بناء العامّ على الخاصّ بأَنَّ الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنّما هو في تعارض العامّين دون العامّ والخاصّ، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً، واستدلّ على العمل بالخاصّ بما خلاصته.

أَنَّ العمل بالخاصّ ليس طرحاً للعامّ، بل حملٌ له على ما يمكن أن يريده حكيم، وأنّ العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع، وهو مناقض صريح لما ذكره في هذا المقام - أي في باب تعارض الأدلّة - من أَنَّ الجمع من جهة عدم ما يرجّح أحدهما على الآخر[1].

هذا، ثمَّ إنّ مختاره في أحد قوليه في مسألة الحداد في تعارض الخبرين الواردين فيه أَيضاً مناقض صريح لما قاله في العدّة.

وبيان ذلك: إنّه يجب الحداد، أي ترك الزينة على الزوجة الحُرّة المتوفّى عنها زوجها ما دامت هي في العدّة، وأمّا الأَمَة فالأقوى، بل المختار وفاقاً للشيخ في *النهاية*[2] على ما هو المنقول عنه، بل المشهور أَنّه لا يجب الحِداد عليها مطلقاً؛ للأصل والصحيح المرويّ عن الباقر عليه السلام: «**إنَّ الحُرّة**

---

(١) ينظر العدّة في أُصول الفقه: ١/ ٣٩٣-٣٩٥.

(٢) ينظر النهاية: ٢/ ٤٩١.

والأَمة كِلتيهما إذا مات عنهما زوجُهما سواءٌ في العدّة إلّا أَنَّ الحُرّة تُحِدُّ، والأَمَة لا تحدّ»[١]، خلافاً للحلبي[٢] والشيخ[٣] في أحد قوليه، فيجب الحداد عليها أَيضاً لعموم النبوي ﷺ حيث قال ﷺ: «**لا يحلّ لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميّت فوق ثلاث ليال إلّا على زوج أربعة أشهر وعشراً**»[٤].

ولا يخفى ضعفه بقصور السند بالإرسال وعدم المكافاة لما مرّ سيّما الصحيح، وبأنّه مع سلامة السند والتكافؤ عامّ ومطلق، فيجب الجمع بينهما بتخصيص عمومه وإطلاقه به، وبأنّ إطلاقه منصرف إلى الحُرّة؛ لكونها المتبادرة الغالبة، فلا يحصل بينهما معارضة أصلاً.

وفي النبويّ دلالة على أَنّه لا حِداد على غير الزوج مطلقاً[٥]، بل مقتضاه أَنّه محرّم، والأَوْلى حمله على المبالغة في النفي أو الكراهة؛ لأنّه بناءً على إمكان الخدشة فيه يصير أَوْلى إمّا حمله على المبالغة في النفي من غير أن

---

(١) الكافي: ٦/ ١٧٠، ب: عدّه الأمة المتوفّى عنها زوجها، ح ١، تهذيب الأحكام: ٨/ ١٥٣، ب: عدد النساء، ح ١٢٨، وسائل الشيعة: ٢٢/ ٢٥٩، ب ٤٢ من أبواب العدد، ح ٢.

(٢) ينظر الكافي في الفقه: ٣١٣.

(٣) ينظر المبسوط: ٥/ ٢٦٥.

(٤) عوالي اللآلي: ٢/ ١٤٣، مستدرك الوسائل: ٢/ ٤٤٨، ب ٧٠ من أبواب الدفن، ح ١.

(٥) في هامش الأصل: «أي سواء كان أباً أو أُمّاً أو إبناً أو غيرهما [كذا]. (منه)».

يتعلَّق به حكم، أو على الكراهة إن تعلّق، فإنَّ مثله يصلح للحكم بالكراهة كالاستحباب.

فمقتضى صريح كلامه في العدّة - من لزوم بناء العامّ على الخاصّ واستدلاله عليه بأَنَّ العمل بالخاصّ ليس طرحاً للعامّ، بل حملٌ له على ما يمكن أن يريده الحكيم، بل عدم عدّه إيّاهما من المتعارضين أصلاً - وجوب تخصيص النبويّ به على فرض تسليم التكافؤ بينهما.

فظهر أَنَّ قوله في أحد قوليه بوجوب الحِداد على الأَمَة وعمله بعمومه ليس إلّا منافياً ومناقضاً لما في العدّة كما لا يخفى.

وبالجملة، التحقيق أن يقال: إنّ هذا[1] كلّه خلاف ما يقتضيه الدليل؛ إذ الأصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع من فرض صدورهما حتّى يحصل التعارض، ولذا لا يطرح خبر الواحد الخاصّ بمعارضة العامّ المتواتر، ومرجع التعارض بين النصّ والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجّيّة النصّ، ومن الواضح ارتفاع الأصل بالدليل.

وكذا الكلام في الظاهر والأظهر، فإنَّ دليل حجّيّة الأظهر يجعله قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ولا

---

(١) في هامش الأصل: «أي قول الشيخ في الكتابين وقول الفاضل القمّيّ ﷺ مع كلام بعض المحدِّثين. (منه)».

طرح ظهوره لظهور الظاهر، فيتعيّن العمل به وتأويل الظاهر منه.

والحاصل: إنّ تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة؛ إذ الظاهر لا يعارض النصّ حتّى يرجّح نصّ عليه، نعم، النصّ الظنّي السند يعارض دليل سنده لدليل الحجّيّة الظهور، لكنّه حاكم ومفسِّر على دليل اعتبار الظاهر، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلّ منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر وأمثلته كثيرة:

أمثلة تعارض الظاهر والأظهر

منها: تعارض منطوق العامّ كـ«أكرم العلماء» مع مفهوم الجملة الشرطيّة كـ«أكرم العلماء إن كانوا عدولاً».

فالجملة الأولى من حيث المنطوق ظاهر في وجوب إكرام جميع العلماء عدولاً كانوا أو فسّاقاً، والجملة الثانية من حيث المفهوم أظهر دلالةً في عدم جواز إكرام العالم الفاسق، فالنسبة بينهما عمومٌ من وجه، فتخصيص عموم الجملة الأُولى بالجملة الشرطيّة أَوْلى[1] من تخصيص الجملة الشرطيّة بفاسق الغير العالم بالجملة الأُولى، فمفهوم الشرط لكونه أظهر دلالةً راجح ومقدّم على منطوق العامّ.

ومنها: تعارض منطوق العامّ كأكرم العلماء مع مفهوم الغاية كأكرم العلماء إلى شهر، فيخصّص عموم أكرم العلماء بمفهوم الغاية؛

---

(١) في هامش الأصل: «الأولويّة من جهة أنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ. (منه)».

لكونه أظهر دلالةً منه.

ومنها: تعارض مثل ما لو قال: «كُل الرمّان» ثمَّ قال: «لا تأكل الحامض»، فالأوّل أظهر دلالةً؛ لأنَّ الرمّان ليس له إلّا فردان: حلو وحامض، بخلاف الثاني فإنَّ الحامض كثيرٌ من حيث الأفراد، والنسبة بينهما أَيضاً عمومٌ من وجه، فيخصّص عموم «لا تأكل الحامض» بـ«كل الرمّان»، فيبقى «كُل الرمّان» على عمومه.

ومنها: ما لو تعارض الخبران وكان تخصيص أحدهما مستلزماً لتخصيص الأكثر؛ مثل ما لو قال: «أكرم العلماء» وكان عدد العلماء ألفاً مثلاً، ثمَّ قال: «لا تكرم الفسّاق» وكان عدد الفسّاق مائة، تسعين منها عالماً والعشرة الباقية جهّالاً، فالثاني أظهر دلالةً من «أكرم العلماء»، فتخصيصه بالثاني لا يلزم تخصيص الأكثر، ولو خصّصنا عموم الثاني بالأوّل وأبقينا عموم الأَوّل بحاله لزم تخصيص الأكثر[1].

---

(١) في هامش الأصل: «أي تخصيص تسعين من لا تكرم الفسّاق، فيبقى العشرة الجهلاء، وهو لا يجوز لما عرفت في محلّه. (منه)».

[بيانُ]

حكم الخبرين المتكافئين المتعارضين على نحو النفي والإثبات

بقي في المقام شيء لابدَّ من بيانه، وهو أنّه إذا ورد خبران جامعان لشرائط الحجّيّة وكانا متكافئين من جميع الجهات، إلّا أنَّ أحدهما نافٍ والآخر مثبت، فهل يلزم التوقّف أو ترجيح الأوّل على الثاني أو الثاني على الأوّل؟

وذلك مثل خبر أُسامة بأنَّ النبيّ ﷺ دخل البيت ولم يصلِّ، وخبر بلال بأنّه دخل وصلّى، اختلفوا فيه على أقوال؛ قيل بتساويهما؛ لأنّه لو قدّر النافي مقدّماً لكان مقرّراً للأصل وهو بعيد، ولو قدّر متأخّراً كان تأسيساً فيحصل التعارض، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر.

وقيل: يرجّح النافي على المثبت، فإنَّ المثبت وإن كان مرجّحاً على النافي لاشتماله على زيادة علم، غير أنَّ النافي لو قدّرنا تقديمه على المثبت كانت فائدته التأكيد، ولو قدّرنا تأخّره كانت فائدته التأسيس وفائدة التأسيس أَوْلى، فكان القضاء بتأخّره أَوْلى.

فإن قيل: إنّه يلزم من تأخّره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدّمه.

قلنا: هذا معارض بمثله، فإنّه لو قَدَّرنا تقدّم النافي فالمثبت بعده يكون ناقضاً لحكمه ورافعاً له.

فإن قيل: المثبت وإن كان رافعاً لحكم النافي على تقدير تأخّره عنه إلّا أنّه رافع لما فائدته التأكيد، ولو قدّرنا تأخّر النافي كان مبطلاً لما فائدته التأسيس، فكان فرض تأخّر المثبت أَوْلى.

قلنا: وإن كان فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدّمه فالمثبت يكون رافعاً لحكم التأسيس وهو الباقي على الحال الأصلي وزيادة ما حصل من النافي التأكيد، ولا كذلك لو كان النافي متأخّراً، فإنّه لا يرفع غير التأسيس، وما لا يفضي إلى رفع التأسيس والتأكيد يكون أَوْلى ممّا يفضي إلى رفع الأمرين معاً.

وما يقال: «من أَنَّ المثبت مفيد لما هو حكمٌ شرعيّ بالاتّفاق، والنافي غير مجمع على إفادته لحكمٍ شرعيّ، والغالب من الشارع عليه السلام أَنّه لا يتولّى بيان غير الشرعيّ، مع أَنّه غير سديد من جهة أَنَّ الحكم غير مقصود لذاته، وإنّما هو مقصودٌ لحكمه، بكونه وسيلة إليها وحكمه الإثبات، وإن كانت مقصودة فكذلك حكمه النفي، فهو معارض من جهة أَنَّ الغالب من الشارع عليه السلام على ما هو المألوف منه إنّما هو التقرير لا التغيير، وعلى هذا فالحكم المقرّر للنفي الأصلي يكون أَوْلى من المغيّر»[1].

أقول: وفساد هذا القول غير خفيّ بحيث لا يحتاج إلى البيان سيّما قوله أخيراً: «إنّ الغالب من الشارع عليه السلام على ما هو المألوف منه إنّما هو التقرير إلخ، فإنَّ وظيفة الشارع عليه السلام بيان الحكم سواء كان مقرّراً أم لا، ولم يعلم بعدُ أغلبيّة التقرير منه عليه السلام.

---

(١) قاله الآمدي في الإحكام: ج٤/ ص٢٦٢ وفيه: «فمع» بدل «مع».

فالمختار وفاقاً لشيخنا البهائيّ وغيره[١] أنّه يرجّح المثبت على النافي؛ لأنَّ النافي قد يكون غفل، فإنَّ غفلة الإنسان عن الفعل أكثر، ولاشتمال المثبت على زيادة العلم، ولأنّ الوجدان يحكم بأنَّ الظنّ الحاصل من المثبت من حيث كونه مثبتاً أقوى من الظنّ الحاصل من النافي من حيث كونه نافياً، وإن كان قد ينعكس الأمر بالاعتبارات الخارجيّة، ولأنّ النافي قد يبنى على الأصل.

ويؤيّد ما ذكرنا ما اشتهر بينهم[٢] من أنَّ شهادة الإثبات مقدّمة على النفي.[٣]

ويمكن أن يقال: بأنَّ المثبت مطلقاً وفي جميع الموارد مقدَّمٌ على غيره، ويؤيّده تقديمهم[٤] المثبِت للشرط الآخر في استحباب الكتابة عند تفسير لفظ «الخَيْر» على ما لم يثبته.

بيان ذلك أنَّ الكتابة مستحبّة مع الدِّيانة والتكسّب[٥] بلا خلاف يُعرَف للأمر بها في الآية الشريفة مع الخَير والسُنَّة القويمة مع الدّين،

---

(١) زبدة الأُصول: ٤٢٨، غاية المأمول: ٢/ ٣٩٦، ينظر مفاتيح الأُصول: ٧١١.

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٧١١.

(٣) ينظر السرائر: ١/ ٨٨، منتهى المطلب: ٦/ ٣٠٩، ذخيرة المعاد: ١/ ١٣٩، المناهل: ٦٦٠.

(٤) في هامش الأصل: «أي تقديم الفقهاء. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «أي ديانة العبد واقتداره على التكسّب. (منه)».

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[١].

وفي الموثّق: عن العبد يكاتبه مولاه وهو يعلم أنّه لا يَملك قليلاً ولا كثيراً، قال: «**يُكاتبهُ ولو كان يَسأَلُ الناسَ ولا يَمنعُه المكاتبةَ مِن أجْلِ أَنْ ليس له مال، فإنَّ الله تعالى يَرزُقُ العبادَ بعضَهم من بعضٍ، والمؤمن مُعان**».[٢]

وأقلّ مراتب الأمر الاستحباب، حيث لا يمكن حمله على الوجوب كما هنا للإجماع منّا عليه، بل ومن أكثر العامّة كما هو المحكي من كلام جماعة، وقد يفسّر «الخير» بهما لإطلاقه في كلام الله تعالى عليهما؛ أمّا على الأوّل كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾[٣] ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه﴾[٤]، وأمّا على الثاني كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ[٥] الخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[٦] .....

---

(١) سورة النور: ٣٣.

(٢) الكافي: ٦/ ١٨٧، ب: المكاتب، ح ١١، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ١٢٩، ح ٣٤٨١، وفيه: «فالمحسن معان»، تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٧٣، ب: المكاتبة، ح ٢٨، وفيه: «والمحسن معان».

(٣) سورة البقرة: ١٩٧.

(٤) سورة الزلزلة: ٧.

(٥) في هامش الأصل: أي «إنَّ الإنسان لحبّ المال والتكسّب لحريص. (منه)».

(٦) سورة العاديات: ٨.

و﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا[١]﴾[٢][٣] فيحمل عليهما بناءً على جواز حمل المشترك على كِلا معنييه إمّا مطلقاً أو مع القرينة، وهي موجودة لصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[٤]؟ قال: «**إن علمتم ديناً ومالاً**»[٥].

بناءً على ما عن الكلينيّ أنّه رواه بسند صحيح، ومثلها أُخرى[٦] إلّا أنّه أبدل الدّين فيه بالشهادتين الخاصّة ولعلّه للإحالة إلى الظهور أو التقيّة، فيندفع ما قيل من أنَّ استعمال المشترك في معنييه مرجوح أو مجاز لا يصار إليه.

نعم، روي عن التهذيب عن الحلبيّ صحيحاً عنه عليه السلام في الآية قال: «**إن علمتم لهم مالاً**»[٧]، بغير ذكر الدّين، ونحوها أُخرى[٨]، ومقتضاهما استحباب الكتابة معه مطلقاً، ولو لم يكن مؤمناً ومسلماً إلى جواز مكاتبة

---

(١) في هامش الأصل: «في آية الوصيّة. (منه)».

(٢) سورة البقرة: ١٨٠.

(٣) في هامش الأصل: «المراد منه المال خاصّة. (منه)».

(٤) سورة النور: ٣٣.

(٥) الكافي: ٦/ ١٨٧، ب: المكاتب، ح ١٠.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ١٣٢، ح ٣٤٩١، وسائل الشيعة: ٢٣/ ١٣٨، ب ١ من أبواب المكاتبة، ح ٥.

(٧) تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٦٨، ب: المكاتبة، ح ٨.

(٨) وسائل الشيعة: ٢٣/ ١٣٧، ب ١ من أبواب المكاتبة، ح ٢.

العبد الكافر، وهو خلاف التحقيق، بل استحبابه خلاف مذهب الأصحاب كافّة كما هو المصرّح به في كلام بعض[١] الأصحاب حيث قال: أمّا مع عدمهما - أي الدّيانة والتكسّب - أو أحدهما فلا يستحبّ في ظاهر الأصحاب».

هذا، مع أَنَّ الصحيحين الأوّلين مثبتان للوصف الآخر - أي الدين - والمثبت مقدّم، مع قوّة احتمال ورود الأخيرين للتقيّة، كما يظهر عن محكي *الانتصار* حيث جعل مضمونهما مذهب فقهاء العامّة[٢]، ويظهر منه أَنَّ الخير في الآية هو الدّين خاصّة، ومقتضاه أَنّه يستحبّ الكتابة مع تديّنه مطلقاً ولو كان عاجزاً عن المال وكسبه، ويشهد له الموثّق المتقدّم، ولا يعارضه الصحيح السابق؛ إذ ليس فيه إِلّا تفسير الخير في الآية بالأمرين، وغايته أَنَّ الأمر بالكتابة في الآية إنّما هو مع الأمرين خاصّة، وهو لا ينافي ثبوت الأمر بها مع الدّيانة خاصّة أَيضاً في الموثّقة.

نعم، يمكن الخدشة في دلالة الأمر فيها على الاستحباب باحتمال وروده مورد توهّم الحظر، فلا تفيد سوى الإباحة على الأقوى كما تقرّر في محلّه، فيستفاد منها الإباحة في هذه الصورة وعليها أكثر الطائفة، وعن المبسوط القول بالكراهة ولا يخلو من الضعف.

---

(١) في هامش الأصل: «المراد منه الشهيد الثاني في الروضة [البهية: ٦/ ٣٤١] منه».

(٢) ينظر الانتصار: ٣٨١.

ثمَّ إنّ بعض المحقّقين قال بأنّه لا يشترط الإسلام في السيّد ولا في العبد[١]، وقيل: يشترط إسلام العبد مطلقاً[٢]؛ نظراً إلى أنَّ المكاتب يُؤتى من الزكاة ويتعذّر هنا، ولأنّ الدّين داخل في مفهوم الخير الذي هو شرطها.[٣]

و ردّ: بأَنَّ الإيتاء[٤] من الزكاة مشروط باستحقاقه لها وهو منفيّ مع الكفر كما ينتفي مع عدم حاجته إليها، وأنّ الخير شرطٌ في الأمر المقيّد لاستحبابها لا في أصل شرعيّتها، فكونها واجبة أو مستحبّة مشروطة بالخير لا أصل مشروعيّتها بدون الرجحان[٥].

هذا، والتحقيق أن يقال: في جواز كتابة العبد الكافر نظر، منشأه الاختلاف في تفسير الخير في الآية هل هو الدِّيانة والمال أو الثاني دون الأَوّل

---

(١) ينظر اللمعة الدمشقية: ٢١٤.

(٢) في هامش الأصل: «أي سواء كان المولى مسلماً أو كافراً. (منه)».

(٣) نقله الشهيد في الروضة البهية: ٦/ ٣٥٤.

(٤) في هامش الأصل: «واعلم أنّه قد يجب للمولى أيضاً الإيتاء - أي الإعطاء - للمكاتب شيئاً من الزكاة إن وجبت عليه للأمر به في قوله تعالى: ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾، ولابدّ من كونه من سهم الرّقاب إن أوجبنا بسطها على الأصناف، وإلّا فمن مطلقها، والأقوى عدم وجوب البسط كما تقرّر في محلّه، ولو لم يجب عليه الزكاة استحبَّ له الإيتاء ولا حدّ للمؤتى قلّةً، بل يكفي ما يطلق عليه اسم المال. (منه)».

(٥) ينظر الروضة البهيّة: ٦/ ٣٥٤.

أو العكس؟ فيصحّ على الثاني دون الباقي، وهذا ظاهر من فهمنا من مفهوم الآية المنع عن الكتابة مع عدم الخير، لا عدم الأمر بها مع عدمه كما فهمه البعض واعترض لأجله توجيه المنع بتفسير الخير بما عدا الأوّل والثالث، فقال: «ولمانعٍ أن يمنع من دلالة الآية على المنع على جميع التقادير؛ لأنَّ الشرط المذكور إنّما وقع للأمر بها الدالّ على الوجوب أو الاستحباب لا لمطلق الإذن فيها، ولا يلزم من توقّف الأمر بها على شرط توقّف إباحتها عليه، والدليل على تسويغ عقد الكتابة غير منحصر في الآية»[١]، انتهى.

و وجه فهمنا لما ذكرناه تبادره لا ما ذكرناه، وكيف كان فالأقوى - وفاقاً للمشهور، بل كادَ أن يكون إجماعاً - المنع، وعن *المبسوط*[٢] و*الانتصار*[٣] الإجماع عليه، وهو معتضد بعدم نقل الخلاف فيه إلّا ممّن[٤] شذّ وندر من المتأخّرين، فتأمّل.

---

(١) مسالك الأفهام: ١٠/ ٤٤٢.

(٢) ينظر المبسوط: ٦/ ١٣٠.

(٣) ينظر الانتصار: ١٧٤.

(٤) في هامش الأصل: «وهو العلّامة في أحد قوليه [ينظر مختلف الشيعة: ٨/ ١١٥] والشهيدان [ينظر الروضة البهية: ٦/ ٣٥٣-٣٥٤]. (منه)».

المقام الرابع: في التعارض بين أكثر من دليلين

المقام الرابع
في التعارض بين الأزيد من الدليلين كالثلاثة والأربعة مثلاً

والعلاج أَيضاً كالدليلين من حيث وجوب تقديم النصّ على الظاهر، والأظهر على الظاهر إذا كان التعارض من حيث الدلالة، لكن إنَّ هذا حكمٌ كبرويّ وقد يقع الإشكال والخلاف في تشخيص الصغرى، كما أنّه قد يقع الإشكال في تعارض الدليلين أَيضاً من جهة تقديم المجاز على الإضمار أو الإضمار عليه أو عدم تقديم أحدهما على الآخر؛ لأنّهما متساويان؛ إذ الإضمار أوجز[1] وهو من محاسن الكلام، والمجاز أكثر حتّى إنّه قيل: إنّ أكثر اللُّغات مجازات[2]، فلا يقدَّم أحدهما على الآخر، أو غير ذلك ممّا ذكروه في تعارض الأحوال.

صور التعارض بين أكثر من دليلين

وتفصيل الكلام أَنَّ التعارض إذا وقع بين أدلّة الثلاثة[3] مثلاً، فإمّا أن يكون كلّ واحدٍ معارضاً للآخر، فيحصل تعارضات ثلاث، وإمّا أن يكون أحدهما معارضاً لكلّ واحدٍ من الأمرين من دون أن يكون تعارض بين الآخرين، فيحصل تعارضان، وعلى أيّ تقدير لا يخلو إمّا أن يكون

---

(١) في هامش الأصل: «أي أخصر».

(٢) نقل عن ابن جنّيّ، في المحصول: ١/ ١٨٥، ونهاية الوصول: ١/ ٢٨٠.

(٣) في هامش الأصل: «ويعلم حكم الأزيد من الثلاثة كالأربعة مثلاً من تعارض الأدلّة الثلاثة. (منه)».

من سنخ واحد بأن يكون الكلّ من باب التباين؛ مثل ما لو قال: «أكرم العلماء» ثمَّ قال: «لا تكرم العلماء» ثمَّ قال: «يستحبّ إكرام العلماء»، فحينئذٍ إن وجد في أحدهما أحد المرجّحات وجب الترجيح وإلّا فيجرى أحكام التعادل من التوقّف أو التساقط أو التخيير على المذاهب.

أو من باب العموم من وجه؛ مثل ما لو وردَ في خبر «أكرم العلماء»، وفي آخر «لا تكرم الفسّاق»، وفي آخر «يستحبّ إكرام بني تميم»، فحينئذٍ في مورد الافتراق نعمل بالكلّ، وفي مورد الاجتماع - أعني: العالم الفاسق البني تميمي - الذي يعارض الكلّ فيه إن كان الترجيح الدلالتيّ لأحد الأطراف موجوداً فنرجّحه وإلّا فنحكم بالتوقّف والرجوع إلى الأصل، وقد مرّ الكلام فيه مفصّلاً.

أو من باب العموم المطلق، مثل ما لو ورد في خبر «أكرم العلماء»، ثمَّ قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فسّاقهم، ثمَّ ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفسّاق منهم، فحينئذٍ الحكم في مثله تخصيص العامّ بكلّ من المخصّصين؛ لأنَّ الأوّل عامّ والآخرين خاصّ، فمقتضى أدلّة وجوب حمل العامّ على الخاصّ ذلك، فلا مجال لتوهّم تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل أوّلاً ثمَّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني عموماً من وجه، وسيجيء زيادة توضيح لذلك.

وإمّا أن يكون كلّ متعارض[1] مخالفاً للآخر أو بعضه مخالفاً دون البعض فتأمّل.

فيصير الأقسام كثيرة، لكن التعرّض لجميع خصوصيّات الأقسام موجب للتطويل، فلنقتصر إلى بيان صور يحصل به ما يكون ضابطاً لسائر الأقسام.

مدار التعارض في هذهِ المسألة وفيه مقامات:

وربّما يتوهّم ويقال في المقام: إنّ مبنى الحكم في كثيرٍ من الأقسام على أنّه هل يلاحظ النسبة في التعارض بين مداليل الأدلّة أو المرادات منها، فعلى الثاني لو كان أحد الدليلين عامّاً والآخر خاصّاً - كما في المثال المتقدّم - لابدَّ من التخصيص أوّلاً ثمَّ ملاحظة النسبة مع المعارض الآخر؛ إذ الخاصّ كاشف عن كون المراد من العامّ من أوّل الأمر التخصيص، بخلاف الأوّل فإنّه يلاحظ النسبة حينئذٍ حسب ما يقتضيه ظواهر الألفاظ، لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّه غير متّجه بعد وضوح كون المدار في التعارض على ملاحظة المرادات، فالإشكال حينئذٍ إنّما هو في تشخيص المرادات، فنقول:

قد يقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأوّل: فيما إذا تعارض أحد الأدلّة الثلاثة للآخرين وكان من قبيل العامّ والخاصّ

الأوّل: فيما إذا تعارض أحد الأدلّة الثلاثة للآخرين وكان كِلا التعارضين من قبيل تعارض العامّ والخاصّ من غير تعارض بين الآخرين، مثل ما لو ورد في خبر «أكرم الناس»، وفي آخر «لا تكرم

---

(١) في الأصل: «تعارض».

العلماء»، وفي آخر «لا تكرم الفقهاء»؛ فالأوّل يعارض الأخيرين بالعموم والخصوص ولا تعارض بينهما.

والتحقيق أن نقول في مثله بتخصيص العامّ بكلّ من المخصّصين لما مرّ[١] ولما سيجيء[٢]، ولا يلاحظ الترتيب في أخذ النسبة بأن يخصّ[٣] أَوّلاً بأحد الخاصّين ثمَّ يلاحظ نسبة المعنى المُخَصَّص مع الآخر، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يخصّص أَوّلاً بالعلماء الذي هو أعمّ الخاصّين، ثمَّ بالفقهاء الذي هو أخصّهما، وهذا لا يتفاوت مع الأَوّل، لأنّه بعد التخصيص أَيضاً يكون النسبة بين المخصّص وهو الناس ما عدى العلماء وبين الفقهاء عموماً وخصوصاً مطلقاً، فتأمّل، فلابدَّ من التخصيص بالفقهاء أَيضاً.

وثانيهما: أن يخصّص أَوّلاً بالفقهاء، فيكون المراد من العامّ[٤] ما عدا الفقهاء، فينقلب نسبة «أكرم الناس» مع الآخر - أي «لا تكرم العلماء» - إلى العموم من وجه، فإنَّ الناس ما عدا الفقهاء مع العلماء بينهما العموم من وجه يجتمعان في الأُصوليّ ويفترق الأَوّل في العامّيّ والثاني في الفقهاء، فلا يجوز تخصيص «أكرم الناس» بـ«لا تكرم العلماء»، بل لابدَّ من

---

(١) تقدّم ص ١٤٦.

(٢) يأتي ص١٥١.

(٣) في هامش الأصل: «يخصّص- خ ل».

(٤) في هامش الأصل: «أعني الناس. (منه)».

ملاحظة أحكام تعارض العموم من وجه وقد مرّ.

والوجه في عدم ملاحظة الترتيب أنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، فإنَّ نسبة كلّ واحدٍ من الخاصّين كنسبة الآخر إليه، فتقديم أحدهما وتخصيص العامّ به ثمَّ ملاحظة نسبة المعنى الحاصل من التخصيص مع الآخر لا شكّ في كونه ترجيحاً بلا مرجّح، بل من البيّن الواضح أنّه يجب ملاحظة نسبة مدلول العامّ مع كلّ واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، ولازم ذلك التخصيص بهما معاً، وكون أحد الخاصّين أعمّ والآخر أخصّ لا يوجب ترجيحاً في التقديم على الوجه المذكور كما لا يخفى.

هذا[1] إذا كان كلّ واحدٍ من المخصّصين منفصلاً كما في المثال الذي ذكرناه، أو متّصلاً كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا زيداً العالم إلّا عمرواً العالم».

وأمّا إذا كان أحدهما متّصلاً والآخر منفصلاً مثل ما لو ورد في خبر «أكرم الناس إلّا الفقهاء»، أو «بشرط أن لا يكونوا فقهاء»، أو «أكرم الناس غير فقهائهم»، أو «الناس غير الفقهاء»، ثمَّ ورد في خبر «لا تكرم العلماء»، فإنّه لابدَّ من التخصيص بالمتّصل أوّلاً ثمَّ ملاحظة النسبة بين المعنى الحاصل بعد التخصيص مع الآخر، فتكون النسبة حينئذٍ من قبيل العموم من وجه، والوجه في ذلك واضح؛ إذ المخصّص المتّصل جزءٌ لعنوان العامّ حينئذٍ ومقدّم على الآخر بحسب العرف خصوصاً ما كان

---

(١) في هامش الأصل: «أي لزوم التخصيص بهما معاً. (منه)».

المخصّص من قبيل الوصف أو بدل البعض، والفرق بينه وبين المتّصلين والمنفصلين عرفاً ظاهر.

والحاصل: إنّ التحقيق فيما نحن فيه - أي ما لو عارض العامّ خاصّان أحدهما أعمّ من الآخر ولا يكون بينهما تعارض لمكان الاتّحاد في الحكم - التفصيل وهو عدم ملاحظة الترتيب عند مساواتهما في الاتّصال والانفصال حذراً من لزوم الترجيح بلا مرجّح.

دفع توهّم أنّ النسبة بين آية النبأ والأدلّة الناهية عن الظنّ هي العموم والخصوص من وجه

ومن هنا يتبيّن فساد ما قد يتوهّم أَنَّ النسبة بين دليل الاعتبار - أي آية النبأ الدالّة على لزوم العمل بخبر الواحد - والأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ ممّا وراء العلم عموماً من وجه.

بتقريب أَنَّ عمومات النهي مخصّصة بموارد الشهادة، فحينئذٍ يكون بين موارد الخبر الواحد وما وراء العلم غير الشهادة مثلاً عموماً من وجه؛ إذ التعارض يقع حينئذٍ بين آية النبأ وبين الظنّ الغير الشهادتيّ، فمادّة الافتراق من الطرف الأَوّل الظنّ الحاصل من خبر العدل في مقام الشهادة.

فإنَّ آية النبأ تدلّ على وجوب العمل به، والطرف الآخر ساكت عنه، ومادّة الافتراق من الطرف الثاني الظنّ الحاصل من القياس والاستحسان والشهرة مثلاً، فإنَّ الأدلّة الناهية المخصّصة بموارد الشهادة تدلّ على حرمة العمل به، وآية النبأ ساكتة عنه، ومادّة الاجتماع الظنّ الحاصل من الأخبار الصادرة عن العدل في مقام بيان الأحكام الشرعيّة؛ فالأوّل يدلّ

على وجوب العمل به، والثاني يدلّ على حرمة العمل به.

وبعبارة أوضح: قد يتوهّم في المعارضة بين مفهوم آية النبأ القاضي بحجّيّة خبر العدل المفيد للظنّ والآيات الناهية عن العمل بالظنّ ويقال: إنّها مخصّصة بصورة انفتاح باب العلم وبغير الظنون التي خرجت عنها مثل البيّنة ونحوها، فكانت النسبة على هذا العموم من وجه وهو فاسد، بل المفهوم مُخَصَّصٌ لها مثل مخصّصيّة صورة الانسداد ونحوها، فتدبّر منصفاً، فإنّه نافع في الفقه لكثرة مورده، وقِس على ذلك نظائر ذلك كما سيجيء ذكرها إن شاء الله تعالى، ووجوب ملاحظة الترتيب عند اتّصال أحدهما بتقديم المتّصل منهما على غير المتّصل نظراً إلى أَنَّ المتّصل جزء عنوان العامّ عرفاً.

عدم مراعاة الترتيب إذا عارض العامَ خاصّين غير متّصلين

وبالجملة، مقتضى القاعدة والتحقيق أَنّه إذا عارض العامّ خاصّان ولم يكن أحدهما متّصلاً بالعامّ فلا يلاحظ الترتيب، بل العامّ يخصّص بهما معاً مطلقاً، سواء كان الخاصّان لفظيّين[1] أو لبّيّين قطعيّين أو مختلفين، كأن يكون أحد الخاصّين لبيّاً عقليّاً أم غير عقليّ كالإجماع مثلاً والآخر لفظيّاً.

ولنفرض مثالاً كما لو ورد في خبر «أكرم العلماء» ثمَّ قام الإجماع على طبق «لا تكرم النحويّين»، ثمَّ ورد في خبر آخر «لا تكرم الأُصوليّين»، فحينئذٍ يجب تخصيص العامّ بهما معاً، ولا يجوز تخصيصه أَوّلاً بلا تكرم

(١) في هامش الأصل: «لكن لا يكون أحد الخاصّين متّصلاً والآخر منفصلاً. (منه)».

النحويّين حتّى يصير النسبة بينهما عموماً من وجه؛ لأنَّ تخصيصه بالخاصّ اللبّيّ أَوْلاً ليس بأَوْلى من تخصيصه بالخاصّ اللّفظيّ أَوّلاً، فتقديم أحدهما على الآخر ترجيحٌ بلا مرجّح، فإن عثر المجتهد أَوّلاً بالدليل اللبّي وخصّصه به، ثمَّ ثانياً عثر على الدليل اللّفظيّ، فأيضاً تقديم أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجّح؛ إذ لا دخل لإطّلاعه أَوّلاً بأحد الخاصّين ثمَّ بالآخر في تقديم أحد التخصيصين وتأخيره.

هل يقدَم المخصّص اللبّيّ على غيره؟

نعم، قد تخيّل وتوهّم بعض العلماء فلاحظَ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماعٍ ونحوه مع الخاصّ المطلق الآخر وقال: النسبة بينهما[1] عمومٌ من وجه، والظاهر أنّه لا يلتزم بهذا إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين؛ لأنّه لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، وإنّما يتخيّل هذا في العامّ المخصّص بالعقل أو الإجماع لزعم أنَّ المخصّص المذكور يكون كالمتّصل، فكان العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين لا بين ما وضع له اللّفظ وإن علم عدم استعماله فيه، فكان المراد بالعلماء في المثال المزبور غير النحويّين، والنسبة بينه وبين الأُصوليّين عمومٌ من وجه.

---

(١) في هامش الأصل: «أي بين العامّ المخصّص ببعض الأفراد بإجماعٍ ونحوه، وبين الخاصّ المطلق بالآخر عمومٌ من وجه. (منه)».

ويندفع بأَنَّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهريّ الدليلين، وظهور الظاهر.

إمّا أن يستند إلى قرينة المراد أو يستند إلى وضعه، وكيف كان فلابدَّ من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه؛ إذ العلاج راجع إلى رفع المانع لا إلى إحراز المقتضي، والعامّ المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقليّ إن لوحظَ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصّص اللّفظيّ سواء في المانعيّة عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك إلّا بعد إثبات كونه تمام المراد، وهو غير معلوم إلّا بعد نفي احتمال مُخَصِّصٍ آخر ولو بأصالة عدمه، وإلّا فهو مجمل مردّد بين تمام المراد وبعضه؛ لأنَّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي، وأصالة عدم مخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المُخَصِّص اللّفظيّ، فلا ظهور له في تمام الباقي حتّى يكون النسبة بينه وبين المُخَصِّص عموماً من وجه.

ثمَّ إنّه لو سلّمنا أنّه يخصّص أوّلاً بالدليل اللبّيّ مطلقاً[1] فيصير

(١) في هامش الأصل: «أي سواء اطّلع المجتهد أوّلاً بالخاصّ اللبّيّ أم لا بل بالخاصّ اللّفظي. (منه)».

النسبة بين العامّ المخصّص[١] وبين الخاصّ النافي[٢] عموماً من وجه، فمادّة الافتراق من الطرف الأَوّل العالم الغير النحويّ الأُصوليّ كالفقيه فقط مثلاً، ومادّة الافتراق من الطرف الثاني الأُصوليّ النحويّ، ومادّة الاجتماع الأُصوليّ الغير النحويّ، لكن لا يعامل مع ذلك[٣] معاملة العموم من وجه أَيضاً، فلا يحكم بالتوقّف والإجمال، بل يجب تخصيص العامّ المخصّص به[٤] أَيضاً.

وبيان ذلك أَنَّ هذا[٥] ليس إِلّا نظير العموم والخصوص المطلق؛ مثلاً لو فرض أَنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم الفسّاق منهم» وحصل الشكّ في خصوص زيد العالم الفاسق أَنّه هل هو داخل تحت الثاني[٦] ومراد منه، أو داخل تحت الأَوّل[٧] ومراد منه، فأصالة الحقيقة في الثاني تدلّ على دخوله تحت الثاني حتّى لا يجب إكرامه، وأصالة الحقيقة في الأَوّل تدلّ على دخوله تحت الأَوّل حتّى يجب إكرامه.

---

(١) في هامش الأصل: «أي أكرم العلماء الغير النحويّين. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي لا تكرم الأُصوليّين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي بلا تكرم الأُصوليّين. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «أي هذا العموم من وجه. (منه)».

(٦) في هامش الأصل: «أي لا تكرم الفسّاق منهم. (منه)».

(٧) في هامش الأصل: «أي أكرم العلماء. (منه)».

فكما أَنَّ ها هنا أصالة الحقيقة في الثاني مقدّم على أصالة الحقيقة في الأَوّل؛ لأنَّ الثاني نصّ في الباقي - أعني غير زيد - ، فبأصالة الحقيقة يصير نصّاً في «زيد» أَيضاً، فيصير حاكماً على العامّ فيخصّصه.

فإن قلت: إنّ قولك هذا معارض بالمثل؛ إذ يمكن أن نجعل الأمر بالعكس بأن نقول: إنّ الأَوّل نصّ في الباقي - أعني في غير فسّاق العلماء - ، فبأصالة الحقيقة يصير نصّاً في زيد العالم الفاسق أَيضاً ويدخل[١] تحت العامّ[٢].

قلت: هذا القول بعيدٌ عن الصواب؛ لأنَّ زيداً إذا دخل تحت الثاني يصير حاكماً[٣] على الأَوّل، فيخصّص العامّ، بخلاف العكس، فإنَّ زيداً إذا دخل تحت العامّ لا يمكن أن يصير حاكماً[٤] على الثاني ويخصّصه.

فكذلك فيما نحن فيه نقول: كما أَنَّ «لا تكرم الأُصوليِّين» نصّ في الباقي - أعني العالم الأُصوليّ النحويّ - فبأصالة[٥] الحقيقة يصير نصّاً في الأُصوليّ الغير النحويّ، فيخصّص عموم العامّ المخصّص الذي صار

---

(١) في هامش الأصل: «أي زيد. (منه)».

(٢) في هاش الأصل: «أي أكرم العلماء. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «لكونه خاصاً بالنسبة إلى أكرم العلماء. ابن المصنّف».

(٤) في هامش الأصل: «لكونه عامّاً وظاهراً وكون الثاني خاصّاً ونصّاً بالنسبة إليه. ابن المصنّف».

(٥) في هامش الأصل: «أي بأصالة الحقيقة في «لا تكرم الأُصوليِّين». (منه)».

المخصّص والمخصّص فيه كالعنوان الواحد به[١].

وبعبارة أُخرى: يخصّص العامّ الغير النحويّ بلا تكرم الأُصوليِّين، فيحرم إكرام الأُصوليّ الغير النحويّ.

فإن قلت: فلِمَ لا تجعل في جميع موارد العموم من وجه الأمر كذلك، بأن تقول: إنّ «لا تكرم الفسّاق» مثلاً نصّ في الباقي وبأصالة الحقيقة يصير نصّاً في زيد العالم الفاسق أَيضاً، فيخصّص عموم «أكرم العلماء» به، فحينئذٍ لا يجب التوقّف والإجمال في مورد الإجماع والرجوع إلى الأصل، بل الخاصّ حاكمٌ على العامّ فيخصّص به، فيحرم إكرام زيد المذكور.

قلت: فرقٌ بين ما نحن فيه وبين مطلق العموم من وجه، فإنَّ مطلق العموم وجه الظهور في كِلا الطرفين[٢] موجودٌ من حيث اللّفظ، ففي مورد الاجتماع يحصل التوقّف والإجمال ولا يجوز تقديم أحد الظّاهرين على الآخر؛ لأنّه مستلزم للترجيح بلا مرجّح، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ الظهور في الخاصّ - أعني «لا تكرم الأُصوليِّين» - من حيث اللّفظ، بخلاف الظهور في العامّ - أعني «أكرم العلماء الغير النحويّين» -، فإنَّ الظهور فيه حاصل من الدليل اللّفظيّ، أعني «أكرم العلماء»، ومن الدليل

---

(١) في هامش الأصل: «أي بلا تكرم الأُصوليِّين. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي في العامّ، أعني أكرم العلماء، والخاصّ، أعني لا تكرم الفسّاق مثلاً. (منه)».

اللبّي[١]، أعني «لا تكرم النحويّين»، فالظهور الذي في الخاصّ ليس مساوياً للظهور الذي في العامّ، إذ الظهور اللّفظيّ مقدّم على الظهور الحاصل من اللّفظي واللبّي، فلا يجب التوقّف والإجمال، بل بأصالة الحقيقة يصير الخاصّ نصّاً في مورد الاجتماع - أعني الأُصوليّ الغير النحويّ - ، فيجب تخصيص العامّ[٢] بالخاصّ[٣]، لأنّه حاكمٌ على العامّ، ولا يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنَّ أصالة الحقيقة إنّما يجري في اللّفظ[٤] فقط[٥]، والمفروض أَنَّ العامّ هنا ليس لفظاً فقط، بل إنّما هو مركّب من اللّفظ والدليل اللّبي الذي هو المعنى.

وبالجملة، إذا تعارض دليلان وكانت النسبة بينهما العموم المطلق، كما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم الأُصوليِّين» وشكّ في فردٍ من أفراد الخاصّ كزيد أنّه هل هو داخل [تحت] عموم الخاصّ أو داخل تحت عموم العامّ، قد ذكرنا أنّه نحكم بدخوله تحت عموم الخاصّ، لأصالة الحقيقة وعدم القرينة، فنحكم بحرمة إكرام زيد الأُصوليّ.

---

(١) في هامش الأصل: «أعني الإجماع».

(٢) في هامش الأصل: «أعني أكرم العلماء غير النحويّين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي لا تكرم الأُصوليِّين. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «كما في الخاصّ. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «دون المعنى فقط أو المركّب من اللّفظ والمعنى كما فيما نحن فيه كذلك. (منه)».

مغالطتان: ولمغالط أن يغالط فيه بوجهين:

الأولى: **الأَوّل**: إنّه لو حصل الشكّ في زيد المزبور وتعارض ظاهر العامّ مع ظاهر الخاصّ وأصالة الحقيقة في العامّ مع أصالة الحقيقة في الخاصّ فلا يجوز الحكم بدخوله تحت عموم الخاصّ؛ إذ الحكم بدخوله تحت عموم الخاصّ ليس بأَوْلى من الحكم بدخوله تحت عموم العامّ، فلابدَّ من التوقّف في زيد المزبور والرجوع إلى الأصل.

جوابها: **والجواب عن ذلك**: إنّ أصالة الحقيقة في العامّ وكون ظاهره مراداً كان مشروطاً بعدم وجود القرينة على عدم إرادة المعنى الظاهر من العامّ، والمفروض أَنَّ القرينة[١] موجودة، فبأصالة الحقيقة في الخاصّ أي بأصالة عدم القرينة فيه نحكم بدخول زيد المزبور تحت الخاصّ[٢]، فلا يجب التوقّف فيه[٣].[٤]

---

(١) في هامش الأصل: «وهي الخاصّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي الأُصوليِّين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «إشارة إلى أَنَّ في كلام المصنّف ما يدلّ عليه حيث قال في طيّ كلامه: فنحكم بحرمة إكرام زيد الأُصوليّ. ابن المصنّف».

(٤) في هامش الأصل: «فيه أَنّه قد قرّر في محلّه أَنَّ العمومات في الشبهات المصداقيّة لا يمكن أن تكون مبيّناً لحال المصداق المشكوك اندراجه تحت أحد العامّين؛ لأنّه لابدَّ من ارتكاب خلاف ظاهر واحد وهو تخصيص العامّ بالخاصّ؛ أعني تخصيص عموم أكرمَ العلماء بلا تكرم الأُصوليِّين، فلا يتفاوت الحال حينئذٍ في اندراج زيد تحت العلماء الغير الأُصوليِّين أو اندراجه تحت الأُصوليِّين، اللهمَّ إلّا أن يحرز أُصوليّة زيد ←

الثانية

الثاني: إنّه لو فرض أَنَّ للخاصّ المزبور فردين: نحويّ وصرفيّ، وحصل القطع بأَنَّ النحويّ منه مراد جدّاً وشكّ في الصرفيّ، فيخصّص «أكرم العلماء» بالنحويّ جدّاً، فيصير المعنى: أكرم العالم الغير النحويّ الأُصوليّ، فينقلب النسبة إلى العموم من وجه، فمورد الافتراق من طرف العامّ العالم النحويّ[١] الغير النحويّ الغير الأُصوليّ مثلاً، ومورد الافتراق من طرف الخاصّ العالم النحويّ الأُصوليّ، ومورد الاجتماع العالم الصرفيّ الأُصوليّ، وإذا انقلب النسبة بينهما[٢] إلى العموم من وجه فيجب التوقّف في مورد الاجتماع دون التخصيص.

جوابها

والجواب عن ذلك: إنّ هذا ليس من قَبيل العموم من وجه حتّى يعارض أصالة الحقيقة[٣] في أحد الطرفين مع أصالة الحقيقة في الطرف الآخر، فإنَّ المقتضي[٤] والعنوان في العموم من وجه في كلّ واحدٍ من

← المزبور، ومع ذلك شكّ في دخوله تحت «لا تكرم الأُصوليِّين» أو دخوله تحت «أكرم العلماء» بأَن يشكّ في عروض تخصيص آخر بالعامّ الثاني أَيضاً كما عرض للعامّ الأَوّل محقّقاً، فحينئذٍ لا إشكال في الحكم بدخول زيد الأُصوليّ تحت العامّ الثاني بحكم أصالة الحقيقة فيه، ولعلّ هذا مراد المصنّف وإن كانت عبارته قاصرة، فافهم. ابن المصنّف».

(١) في هامش الأصل: «أو العالم الفقيه الغير النحويّ الغير الأُصوليّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي بين أكرم العلماء الغير النحويّ الأُصوليّ ولا تكرم الأُصوليِّين. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي أصالة عدم القرينة. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي المقتضي لإدخال زيد المذكور تحته وهو تارةً «أكرم العلماء» ←

الطرفين موجودٌ، وبأصالة عدم القرينة في طرف «أكرم العلماء» نريد إدخال زيد العالم الفاسق تحته، وبأصالة عدم القرينة في طرف «لا تكرم الفسّاق» نريد إدخال زيد المزبور تحته، فيتعارض الأصلان فيحصل التوقّف والإجمال.

بخلاف المثال المذكور[١]، فإنّك إذا خصّصت العامّ بالنحويّ الأُصوليّ وقلت: إنّ المراد من العامّ العالم[٢] الغير النحويّ الأُصوليّ فيرتفع المقتضي والعنوان؛ لأنَّ المقتضي والعنوان إن كان «أكرم العلماء» فقد خصّصته بالنحويّ الأُصوليّ.

وبعبارة أُخرى: إن كان العنوان «أكرم العلماء» فقط فالنسبة بينه وبين الخاصّ العموم المطلق لا العموم من وجه كما هو واضح، وإن كان «أكرم العلماء الغير النحويّين الأُصوليِّين»، فمن البيِّن أَنَّ هذا لا يصدقِ عليه المقتضي؛ لأنّه ليس بلفظ صدرَ عن الشارع، ولعلّ الصرفي الأُصوليّ أَيضاً خارج منه، فبأصالة الحقيقة[٣] تريد أن تثبت المقتضي[٤] والعنوان، والحال أَنَّ أصالة الحقيقة لا يثبت المقتضي، بل إنّما يثبت دخول الفرد المشكوك في

← وأُخرى «لا تكرم الفسّاق». (منه)».

(١) في هامش الأصل: «أعني «أكرم العلماء» و«لا تكرم الأُصوليِّين». (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «العلماء- خ ل».

(٣) في هامش الأصل: «أعني بأصالة عدم القرينة. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «أي العموم ابتداءً. (منه)».

المقتضي والعنوان الثابت الموجود، وليس كذلك الخاصّ - أعني لا تكرم الأُصوليِّين - ، فإنَّ المقتضي والعنوان - وهو لفظ الأُصوليِّين - موجودٌ فيه، وبأصالة الحقيقة وعدم القرينة تريد إدخال الصرفيّ الأُصوليّ تحته حتّى تقول: إنّه كالنحويّ الأُصوليّ أَيضاً مراد منه[1]، فحينئذٍ يجب التخصيص دون التوقّف.

والحاصل: إنّك بأصالة عدم القرينة في طرف العامّ تريد أن تثبت المقتضي وهي لا تثبت المقتضي، ونحن بأصالة عدم القرينة في طرق الخاصّ نريد إثبات دخول الصرفيّ الأُصوليّ تحته، وبعبارة أُخرى نريد بها دفع المانع وهو القرينة وهو جائز، ولا نريد بها إثبات المقتضي، فلا يكونان متساويين، فيجب[2] التخصيص ولا يلزم الترجيح بلا مرجّح.

إذا علمت هذا فلنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: في المثال المتقدِّم[3] إنّك إذا خصّصت «أكرم العلماء» أَوّلاً بـ«لا تكرم النحويّين» وصار المعنى: أكرم العلماء الغير النحويّين، ثمَّ لاحظت الخاصّ الثاني - أعني «لا تكرم الأُصوليِّين» - مع هذا المعنى وقلت بانقلاب النسبة بينهما إلى العموم من

---

(١) في هامش الأصل: «أي إذا كان المقتضي موجوداً، وبأصالة عدم القرينة الصرفيّ الأُصوليّ صار مراداً من الخاصّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «لأنّا نلاحظه بالنسبة إلى «أكرم العلماء». (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين» الذي كان هذا الخاصّ دليلاً لبيّاً، و«لا تكرم الأُصوليِّين» الذي كان هذا الخاصّ دليلاً لفظيّاً. (منه)».

وجه، فيجب التوقّف في مورد الاجتماع - أعني الأُصوليّ الغير النحويّ - ، فنجيب عن ذلك: بأَنَّ هذا مغالطة وليس من قبيل العموم من وجه؛ لأنّه إذا خصّصت «أكرم العلماء» أَوّلاً بـ«لا تكرم النحويّين» وصار المعنى: «أكرم العلماء الغير النحويّين»، فبأصالة الحقيقة وعدم القرينة في هذا تريد إثبات المقتضي والعنوان، وأصالة الحقيقة لا يثبت المقتضي[1] والعنوان، بخلاف أصالة الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصّص في الخاصّ الثاني[2]، فإنّا نريد بها إثبات دخول الأُصوليّ الغير النحويّ تحته ونقول بأنّه أَيضاً مراد من الأُصوليِّين، ولا نريد أن نثبت به المقتضي والعنوان، فإنَّ المقتضي - وهو لفظ الأُصوليِّين - موجودٌ ومحرز.

وبعبارة أُخرى: نريد بأصالة الحقيقة في الخاصّ دفع المانع - أعني رفع القرينة -، لا إثبات المقتضي والعنوان، وليس هذان الأصلان إلّا كالأصل والدليل في أنّهما متغايران من حيث الموضوع، فلا تعارض بين الأصلين حتّى يجب التوقّف، وفي أَنَّ الدليل حاكم على الأصل أو وارد عليه، وليس هذان الأصلان كالأصلين في «أسدٌ يرمي»، فإن أصالة الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصّص في كلّ واحد من «أسد يرمي» معارض مع الآخر والمقتضي في كلّ واحدٍ منهما محرز، فالشكّ إنّما هو في وجود

---

(١) في هامش الأصل: «أعني العامّ. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي لا تكرم الأُصوليِّين. (منه)».

المانع[١]، وكلّ واحدٍ من الأصلين يرفع المانع من كلّ واحدٍ من الطرفين فيحصل التوقّف، إلّا أَنَّ العرف يرجّح أحدهما على الآخر ويقول: إنّ المراد من الأسد الرجل الشجاع، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنَّ المقتضي موجود في طرف الخاصّ دون طرف العامّ وإنّما نريد إحرازه بالأصل، فلا يكون بينهما تعارض، بل إنّما هما كالأصل والدليل، فيجب التخصيص دون التوقّف.

والحاصل: إنّ ملاحظة النسبة في كلام المنطقيّين إنّما يكون بين المعنيين[٢]، بخلاف ملاحظة النسبة في كلام الأُصوليِّين، فإنّها إنّما تكون بين اللّفظين ولا تكون بين المعنيين أو بين اللّفظ والمعنى، وما نحن فيه من قبيل اللّفظ - أعني الأُصوليِّين - والمعنى - أعني أكرم العلماء الغير النحويّين - ، فلا يجوز القول بأَنَّ النسبة بينهما العموم من وجه وإن قلنا بجواز إثبات المقتضي بالأصل أَيضاً .

وبعبارة أُخرى: إنّ القاعدة في كلّ مورد تعارض الأصلان وأُريد بأحدهما رفع المانع وبالأُخرى إثبات المقتضي والعنوان أَنَّ دفع المانع مقدّم على إثبات المقتضي، فيجب التخصيص دون التوقّف والإجمال، فالنسبة بينهما ليست عموماً من وجه.

---

(١) في هامش الأصل: «وهو المخصّص والقرينة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كملاحظة النسبة بين معنى الحيوان مع معنى الإنسان. (منه)».

ولنفرض مثالاً آخر توضيحاً لحاصل الكلام وبياناً لخلاصة المرام وهو: أنّه إذا ورد «أكرم العلماء» ودلَّ من الخارج دليلٌ من عقلٍ أو إجماعٍ على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً «لا تكرم النحويّين»، قد يتخيّل أنَّ المراد من العلماء عدولهم، فبعد إخراج الفسّاق منه النسبة بينه وبين النحويّين عمومٌ من وجه، فمادّة الافتراق من الطرف الأوّل العالم الغير الفاسق الغير النحويّ كالفقيه فقط، ومادّة الافتراق من الطرف الثاني الفاسق النحويّ، ومادّة الاجتماع العادل النحويّ.

ويندفع بأنَّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهريّ الدليلين، وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى قرينة المراد، وإمّا أن يستند إلى وضعه، فتعارض العلماء بعد إخراج فسّاقهم مع النحويّين إن كان قبل علاج دليل النحويّين ورفع مانعيّته فلا ظهور له حتّى يلاحظ النسبة بين ظاهرين؛ لأنَّ ظهوره يتوقّف على علاجه ورفع تخصيصه بأكرم النحويّين، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجيّ المزبور مانع عن مقتضى وضع العموم.

نعم، لو كان المخصّص متّصلاً بالعامّ من قبيل بدل البعض والشرط والصفة كـ«أكرم العلماء عدولهم»، أو «إن كانوا عدولاً»، أو «العدول»، صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللّفظيّ المزبور.

وإن قلنا بكون العامّ المخصّص المتّصل مجازاً إلّا أنّه يصير حينئذٍ مثل «أسدٌ يرمي»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور، وهذا بخلاف العامّ المخصّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرّد وجدان المخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلّا بعد إحراز عدم مخصّص آخر، فالعامّ المخصّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجمل بين تمام الباقي وبعضه، وبعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من المخصّص، وأمّا المخصّص المتّصل فلمّا كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة، أو وضع لفظ القرينة بناءً على كون لفظ العامّ مجازاً، صحَّ اتّصاف الكلام بالظهور؛ لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان المخصّصات منفصلة.

إذا كان أحد المخصّصين متّصلاً دون الآخر

وأمّا إذا كان أحدهما متّصلاً دون الآخر فقد ذكرنا أنّه يقدّم المتّصل منهما على غير المتّصل؛ نظراً إلى أنَّ المتّصل جزء عنوان العامّ عرفاً، وهذا في كلّ المخصّصات المتّصلة ظاهر لا شبهة فيه إلّا الاستثناء، والظاهر أنَّ التخصيص به أيضاً كذلك، أي من قبيل المتّصل؛ لأنَّ مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: «لا تكرم العلماء إلّا العدول»، ثمَّ قال: «أكرم النحويّين» فالنسبة عمومٌ[1] من وجه؛ لأنَّ

(١) في هامش الأصل: «فمادّة الافتراق من الطرف الأوّل الصرفيّ الفاسق غير النحويّ، ←

إخراج غير العادل من النحويّين مخالف لظاهر الكلام الأَوّل، وكذا لو قال: «أكرم الناس إِلّا الأُصوليِّين» يفهم منه أهل العرف ما يفهم من قوله: «أكرم الناس غير الأُصوليِّين» أو «غير أُصوليّهم».

مثال تعارض نصوص ضمان العارية

ومن هنا يعلم أَنّه إذا ورد في خبر أَنَّ «العارية ليست بمضمونة»، وورد في آخر أَنَّ «العارية ليست بمضمونة إِلّا الذهب والفضّة»، وورد في آخر أَنَّ «العارية ليست بمضمونة إِلّا الدرهم والدينار»، يكون الثاني بمنزلة أَنَّ عارية غير الذهب والفضّة غير مضمونة، وأمّا عارية الذهب والفضّة فمضمونتان، والثالث بمنزلة أَنَّ العارية غير الدرهم والدينار غير مضمونة، وأمّا الدرهم والدينار فمضمونتان.

ولازم ذلك التعارض بين الفقرة الثانية من الثاني، وهو أَنَّ الذهب والفضّة مضمونتان الذي هو المستثنى فيه الشامل بإطلاقه على الضمان في كلّ ذهبٍ وفضّة حتّى في مثل الخلخال ونحوه مع الفقرة الأُولى من الثالثة، وهو أَنَّ غير الدرهم والدينار غير مضمون حتّى مثل الخلخال ونحوه وهو المستثنى منه فيه، والتعارض من قبيل العموم من وجه يجتمعان في مثل الخلخال، فمقتضى إطلاق الأَوّل - وهو [أنّ] الذهب والفضّة مضمونان - الضمان ومقتضى أَنَّ غير الدرهم والدينار غير

← ومادّة الافتراق من الطرف الثاني العادل النحويّ، ومادّة الاجتماع الفاسق النحويّ. (منه)».

مضمونة العدم، ويفترق الأَوّل في الدرهم والدينار، والثاني في سائر الأجناس غير الذهب والفضّة، واللازم حينئذٍ الرجوع بعد عدم الترجيح والتساقط إلى العمومات الدالّة بعدم الضمان في العارية وكون اليد فيها يد أمانة، كما حكم بذلك جماعة ولكن خالف المشهور في ذلك.

وبالجملة، يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين ما دلّ على ضمان الذهب والفضّة وبين قوله: «ليس في العارية ضمان إلّا الدينار أو الدرهم» عمومٌ من وجه، كما هو مذهب غير واحدٍ من متأخّري المتأخّرين، فيرجّح الثاني؛ لأنَّ دلالته بالعموم ودلالة الأَوّل بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان، وخالف في ذلك المشهور وقالوا بأَنَّ تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه أَيضاً بمطلق الذهب والفضّة.

ولا بأس بذكر ما ذكروه في المقام ليتّضح الحال فيما نحن فيه فنقول: قد وردت النصوص في باب العارية على أصناف:

منها: ما يدلّ على عدم الضمان في العارية مطلقاً كالخبر المرويّ عن *التهذيب* عن عليّ عن أبيه عن ابن أبي عُمير عن الصادق عليه السلام قال: «**ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن**»[1].

والخبر الذي رواه المشايخ الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٢، ب: العارية، ح ١، وفيه: الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام.

العارية يَستَعيرُها الانسان[١] فَتهلِكُ أو تُسرَقُ؟ قال: **إذا كان أميناً فلا غُرم عليه**»[٢].

وعن *الكافي* و*التهذيب* عن ابن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العارية فقال: **لا غُرم على مستعيرِ عاريةٍ إذا هَلَكَت إذا كان مأموناً**.[٣]

ومنها: ما يدلّ على الضمان مع اشتراطه، وعدم الضمان مع عدم اشتراطه، مثل ما رواه الحلبيّ في الحَسَن أو الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه إلّا أن يكون قد اشترط عليه**»[٤].

ومنها: ما دلّ على الضمان في عارية الذهب والفضّة، وعدمه في غيرهما، مثل ما رواه زرارة في الصحيح قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: «العارية مضمونة؟ قال فقال عليه السلام: **جميعُ ما استعرتَهُ فَتوىَ فلا يَلزَمُك**

---

(١) في الأصل: «الإثنان» وما أثبتناه من المصادر.

(٢) الكافي: ٥/ ٢٣٨، ب: ضمان العارية والوديعة، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٠٢، ح ٤٠٨٤، تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٢، ب: العارية، ح ٢، الاستبصار: ٣/ ١٢٤، ب: أنّ العارية غير مضمونة، ح ٢، وسائل الشيعة: ١٩/ ٩٣، ب ١ من أبواب كتاب العارية، ح ٧.

(٣) الكافي: ٥/ ٢٣٩، ب: ضمان العارية والوديعة، ح ٥، تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٢، ب: العارية، ح ٣.

(٤) الكافي: ٥/ ٢٣٨، ب: ضمان العارية والوديعة، ح ١، تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٣، ب: العارية، ح ٨.

تواه[١] إلّا الذهب والفضّة، فإنّهما يلزمان إلّا أنْ تشترط عليه أنّه متى تَوِيَ لَمْ يَلْزمك تواه، وكذلك جميع ما اسْتَعَرتَ فاشتُرط عليك لَزِمَك، والذهب والفضّة لازمٌ لك وإنْ لم يُشترَط عليك[٢].

ومنها: ما دلّ على الضمان في خصوص الدراهم والدنانير وعدمه في غيرهما، كالخبر الذي رواه الكليني عن عليّ، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لا يضمنُ العاريةَ إلّا أنْ يكون قد اشتَرَطَ فيها ضماناً، إلّا الدنانير فإنّها مضمونة وإنْ لم يَشْتَرِط فيها ضماناً**»[٣].

والخبر المرويّ عن *التهذيب* عن أحمد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عن عبد الملك بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ليس على صاحب العارية ضمان، إلّا أنْ يشترط صاحبها، إلّا الدّراهم فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط**»[٤].

---

(١) في هامش الأصل: «وتَوى توى كرضي هَلَك، وأتواه الله فهو توٍ. من القاموس [٤/ ٤٤٥]».

(٢) الكافي: ٥/ ٢٣٨، ب: ضمان العارية والوديعة، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٩/ ٩٦، ب ٣ من أبواب كتاب العارية، ح ٢.

(٣) الكافي: ٥/ ٢٣٨، ب: ضمان العارية والوديعة، ح٢، وسائل الشيعة: ١٩/ ٩٦، ب ٣ من أبواب كتاب العارية، ح ١.

(٤) التهذيب: ٧/ ١٨٤، ب: العارية، ح١١، وسائل الشيعة: ١٩/ ٩٦، ب ٣ من أبواب كتاب العارية، ح ٣.

فهذه أربعة أصناف من النصوص الواردة في باب الرّهن.

ثمَّ إنّه لا يضرّ في استثناء الدراهم والدنانير كون أحدهما مستثنى في خبر والآخر في خبر آخر؛ إذ في الحقيقة يصير المال بمنزلة استثنائهما في خبر واحد، فلا تنافي بين هذين الخبرين، كما أنّه لا تنافي في دلالة أخبار الباب في الدلالة على الضمان مطلقاً إذا اشترط عليه الضمان، فلا خلاف بينهم في الضمان مع الاشتراط، ولا فيه مع كون عين المعارة من قبيل الدراهم والدنانير.

إنّما وقع الخلاف في عارية الذهب والفضّة ما عدا الدرهم والدينار كالخلخال ونحوه، فالمشهور نقلاً وتحصيلاً على الضمان في مطلق الذهب والفضّة حتّى نفى بعضهم الخلاف الصريح قبل العلّامة ﵀ في الحكم، والفخر والقطيفيّ وصاحب *الكفاية والرياض*[1] على حصر الضمان في خصوص الدرهم والدينار لا مطلق الذهب والفضّة.

والسرّ في الاختلاف المزبور اختلافهم في الجمع بين نصوص الباب، فإنَّ ما دلّ على الضمان في الذهب والفضّة بظاهره منافٍ لما يدلّ على عدم الضمان إلّا في الدرهم والدينار، والذي يتحصّل منهم في طريق الجمع بينهما وجوهٌ ثلاثة:

وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة في العارية

الأوّل: ما ذهب إليه فخر المحقّقين

الأَوّل: ما ذهب إليه الفخر ﵀ في الإيضاح على ما حكي عنه، قال﵀

---

(١) سيأتي نصّ كلامهم.

في شرح كلام العلّامة ﷺ: «وفي دخول غير المصوغ نظر»، أقول: «ينشأ من أنَّ رواية زرارة في الحسن عامّ في المصوغ وغيره، ورواية الحلبي الصحيحة: «**صاحب العارية والوديعة مؤتمن**»[١] خرج الدراهم والدنانير بالإجماع وبقي الباقي تحت الأصل، والقائل بأَنَّ العامّ المخصوص ليس بحجّة في الباقي لا يتمّ هذا الاستدلال عنده، وما رواه ابن سنان[٢] في الصحيح، وما رواه عبد الملك بن عمر[٣] في الحسن، ففي هاتين الروايتين حكمَ بعدم ضمان العارية، وهو عامّ؛ لأنَّ النكرة في النفي عامّ إلّا في الدراهم والدنانير، وهذا مخصّص للاستثناء الأَوّل؛ لأنَّ الأَوّل أعمّ من هذا لاستواء القضيّتين في الحكم الأَوّل وخصوص الاستثناء في الثاني وعمومه في الأَوّل، فكانت هاتان الروايتان أخصّ من الأُولى والعامّ يبنى على الخاصّ مع جهل التاريخ.

ولا تظنّ رجوع هذه إلى أَنَّ ذكر بعض العامّ هل يخصّص العامّ أو لا؛ لأنَّ هذه في قوّة قضيّتين أحدهما جميع ما عدى الدراهم والدنانير لا يضمن في العارية، والدراهم والدنانير يضمن بالعارية، والمصوغ ليس هو بدراهم ولا دنانير، فنقول: المصُوغ هو ليس بدراهم ولا دنانير، وكلّ ما ليس بدراهم ولا دنانير لا يضمن بالعارية، ينتج: المصوغ لا يضمن

---

(١) تقدّم آنفاً وهي رواية ابن أبي عمير.

(٢) في هامش الأصل: «مسكان- خ ل». في الإيضاح أيضاً «ابن مسكان».

(٣) في المصادر: «عمرو».

بالعارية، وهو المطلوب.

فائدة قوله عليه السلام: «**إنّها مضمونة شرط صاحبها أو لم يشترط**»، شيئان:

الأَوّل: أن ينفى هنا ظنّ مَن توهّم أَنَّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات الثانيأن يعلم أنّه ليس استثناء من الاستثناء خاصّة، وإِلّا لم يكن مضمونة أصلاً؛ لأنَّ الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، بل يكون مستثناة من عدم الضمان في العارية ومن اشتراطه بالاشتراط.

وقال الشيخ في المبسوط: «والذهب والفضّة مضمونان شرطَ فيها ذلك أم لم يشترط»، والأقوى عندي أَنّه لا يضمن إِلّا الدراهم والدنانير»[1]، انتهى كلامه.

وظاهره كما اعترف به شيخنا - سلّمه الله تعالى - أَيضاً أَنَّ مقصوده تخصيص الضمان بالدراهم والدنانير؛ حملاً لإطلاق الذهب والفضّة على المقيّد في خبر الدينار والدرهم، فإنَّ الذهب والفضّة مطلقان أو عامّان بحسب إفادة الجنس المعرّف العموم وعدمه، والدراهم والدنانير مقيّدان ومخصّصان، فيجمع بين النصوص بحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد، كما يحمل إطلاق الرقبة في الأمر بعتقها على المقيّد في الأمر بعتق المؤمنة منها.

فإن قلت: يرد عليه أَنَّ شرط حمل المطلق على المقيّد غير موجود فيما

---

(١) إيضاح الفوائد: ٢/ ١٢٩ - ١٣٠.

نحن فيه بخلاف المثال المزبور؛ نظراً إلى العلم بوحدة المراد في المثال المزبور من المطلق والمقيّد؛ لمكان وحدة التكليف الموجب للتنافي بين المطلق والمقيّد، بخلاف ما نحن فيه، ضرورة عدم التنافي بين استثناء الدرهم والدينار واستثناء غيرهما من الذهب والفضّة الغير المسكوكين.

قلت: يمكن الجواب عنه بأنّه لا فارق بينهما؛ نظراً إلى أنَّ الوجه في حمل المطلق في قوله: «اعتق رقبة»، على المقيّد في قوله: «اعتق رقبة مؤمنة»، إنّما هو لمكان دلالة الأمر على الوجوب التعيّنيّ المنافي للتعدّد الموجب لإخراج أحدهما عن ظاهره، وفي المقام أيضاً يستفاد من رواية الذهب والفضّة الحصر؛ لمكان كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس، وكذا من رواية الدرهم والدينار، والحصر أيضاً ينافي التعدّد بالضرورة، فلابدَّ من التصرّف في أحدهما.

ولا ريب أنَّ التصرّف في المطلق أَوْلى من التصرّف في المقيّد وإلى ذلك أشار ﷺ بقوله: ولا تظنّن رجوع هذه إلى أنَّ ذكر بعض العامّ إلى آخره.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق السبزواري

الثاني: ما ذهب إليه صاحب *الكفاية* ﷺ وتبعه صاحب *الرياض* قال فيها بعد إيراد الروايات التي تقدّم ذكرها سابقاً: «وتحقيق المقام أنّه وقع التعارض بين الأخبار:

فمنها: ما يدلّ على عدم الضمان مطلقاً كصحيحة الحلبي أو حسنته.

ومنها: ما يدلّ على التخصيص كما مرّ.

ولابدّ من حمل العامّ على الخاصّ و[١] المطلق على المقيّد إذا كان بينهما تنافٍ، كما إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر منفيّاً.

والمستثنى في خبر زرارة لا ينافي المستثنى في خبر عبد الملك وابن سنان؛ لتوافقهما في كونهما إثباتاً، وكذا المستثنى منه في الجانبين، لتوافقهما في كونهما منفيّين.

بل وقع التعارض بين المستثنى منه في خبر الدراهم والدنانير، وحاصله: لا ضمان في غير الدراهم والدنانير، وبين المستثنى في خبر الذهب والفضّة، والنسبة بين الموضوعين عمومٌ من وجه، يمكن تخصيص كلّ منهما بالآخر.

فإن خصّص الأَوّل بالثاني كان الحاصل: لا ضمان في غير الدراهم والدنانير إلّا أن يكون ذهباً أو فضّة.

وإن خصّص[٢] الثاني بالأوّل كان الحاصل: كلّ من الذهب والفضّة مضمونان إلّا أن يكون غير الدراهم والدنانير، والأمر المشترك بين الحكمين ثابت وهو حصول الضمان في الدراهم والدنانير، فلابدَّ من استثناء هذا الحكم من عموم الأخبار الدالّة على عدم الضمان، وتبقى تلك الأخبار في غير ذلك سالماً عن المعارض، فإذاً المتّجه الحكم بعدم الضمان

---

(١) في الكفاية: «أو».

(٢) في الأصل: «خصّ» وما أثبتناه من المصدر.

في غير الدراهم والدنانير من الذهب والفضّة»[١].

الثالث: ما ذهب إليه المشهور

الثالث: ما ذهب إليه المشهور من جعل المحصّل بعد ملاحظة النصوص كلّها أنّه ليست العارية مضمونة إلّا الدرهم والدينار وإلّا الذهب والفضّة، فإنّه لا ريب أنّه لو أدّى الشارع الحكم بالعبارة المزبورة يفهم العرف كون عارية كلّ من الدرهم والدينار والذهب والفضّة مضمونة، فكذا ما هو بحكمه بعد ملاحظة الجمع العرفيّ.

بل قال في *جواهر الكلام* بعد ذكر كلام صاحب *الكفاية* وتبعيّة السيّد له في *الرياض* مورداً على كلامهما: «لا يخفى عليك ما فيه بعد الإحاطة بما ذكرنا، ضرورة عدم كون المستثنى منه في خبر عبد الملك غير الدراهم والدنانير وابن سنان[٢]، بل لا يصلح ذلك لأن يكون مستثنى منه لهما.

وإن أراد الحاصل من المستثنى منه فيهما مع المستثنى فليس هو إلّا ضمان الدراهم والدنانير لا غيرهما، وليس بين مجموع ذلك وبين الذهب والفضّة تعارض العموم من وجه؛ إذ لا اختصاص في خبريّ[٣] الذهب والفضّة بالدلالة على عدم ضمانهما حتّى يكون ذلك وجه افتراق لهما عن خبري عبد الملك وابن سنان، على أنَّ ذلك كلّه منّا مماشاة لكشف فساد

---

(١) كفاية الأحكام: ١/ ٧١٠.

(٢) في الجواهر: «في خبر عبدالملك وابن سنان غير الدرهم والدنانير».

(٣) في هامش الأصل: «في خبر- خ ل».

المغالطة المزبورة، وإلّا فالواجب ملاحظة التعارض بين نفس الأدلّة من غير تقدير شيء ناشٍ عن الاجتهاد فيها.

ولا ريب في عدم التفاوت بين مضمون الجميع إلّا باقتضاء الضمان في الحلبيّ وغيرها من خبر الذهب والفضّة، وعدمه في خبر الدراهم والدنانير، ولكن من حيث حصر الضمان فيهما فلا ينافي حينئذٍ إخراج غيرهما بدليل آخر، فليس حينئذٍ التعارض إلّا بالعموم والخصوص المطلق على هذا التقدير؛ إذ ليس دليل سلب الضمان عمّا عداهما[1] إلّا هو مضمون القسم الأوّل من النصوص، وهو عدم الضمان في العارية مطلقاً الذي لا ينافي[2] الإخراج بِخَبَري الذهب والفضّة كما هو واضح بأدنى تأمّل.

وأمّا على تقدير غير الدراهم والدنانير وملاحظة متنهما عن إخراجهما[3] مع موضوع الذهب والفضّة الشاملين لهما وجعل التعارض بينهما من وجه، وهو شيء خارج عن النصوص صاغه الوَهم، فصارَ مغالطة على الأفهام الرديّة التي لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها إذا كان فيها نوع خفاء، وحينئذٍ لا يحتاج إلى ردّه بالترجيح بالشهرة العظيمة بين الأصحاب، ولا بأنّ أهل العرف لا يفهمون من ذلك إلّا

---

(١) في الأصل: «عداها» وما أثبتناه من المصدر.

(٢) في الأصل: «ينافي» وما أثبتناه من المصدر.

(٣) في الأصل: «إخراجها» وما أثبتناه من هامش الأصل والمصدر.

تخصيص الأَوّل بالثاني، ولا بعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، ولا باستلزام العكس إخراج لفظ الذهب والفضّة عن الحقيقة، بخلاف الأَوّل الذي فيه تكثّر أفراد إخراج المخصّص بعد العلم بالتخصيص في الجملة ولا إلى غير ذلك ممّا عرفت الاستغناء عنه، وحينئذٍ فلا محيص عمّا عليه الأصحاب من ضمان مطلق الذهب والفضّة»[1] إلى آخر ما ذكره.

المختار هو ما ذهب إليه فخر المحقّقين

هذا غاية ما يتحصّل منهم في طريق الجمع بينهما، والمختار هو ما ذهب إليه الفخر وإن كان يؤول إليه أَيضاً وجه صاحب *الكفاية*، إلّا أَنَّ الفرق بينهما أَنَّ في هذا الوجه من الجمع الذي ذكره صاحب *الكفاية* يعتبر ملاحظة تحليل القضيّة في كلّ من الخبرين إلى فقرتين: أحدهما إيجابيّ والآخر سلبيّ، وجعل التعارض بين المختلفين من الفقرتين، بخلاف الفخر، فإنّه يكفيه في الإرجاع ملاحظة الحصر في كلّ من الخبرين؛ لمكان اقتضاء الاستثناء ذلك، ولا حاجة بناءً عليه إلى التحليل المزبور وجعل التعارض في المقام من قبيل النفي والإثبات كـ«أعتق رقبة» و«لا تعتق كافرة»، لا من قبيل «اعتق رقبة» [و] «اعتق رقبة مؤمنة».

ومن هنا تعرف أَنَّ الأوجه ما فعله الفخر من جهة أَنّه يكفي ملاحظة الحصر في وجوب رفع اليد عن ظاهر أحدهما، فإنَّ رفع اليد عن الحصر فيهما وجعله إضافيّاً بالنسبة إلى ما عدى الذهب والفضّة من الثياب

---

(١) جواهر الكلام: ٢٧/ ١٨٦ - ١٨٨.

ونحوه بعيدٌ في الغاية، والتقييد في المطلق لا ريب في كونه أَوْلى من ذلك، فلابدَّ من المصير إليه.

بل من هنا تعرف أَنَّ ما يظهر من بعضهم من كون المدار في التقييد في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» أَيضاً على ملاحظة مفهوم الوصف حتّى يحصل التنافي بين الفقرتين بالإيجاب والسلب غير وجيه.

مضافاً إلى أَنَّ التقييد إجماعيّ وحجّيّة مفهوم الوصف خلافيّ، فيرد التناقض كما أورده شيخنا البهائيّ ﷺ، مضافاً إلى أَنّه لا يتمّ فيما لو قال الآمر: «اعتق رقبة» و«اعتق غانماً أو مباركاً»، فإنّه لابدَّ من التقييد في مثله إجماعاً، مع أَنَّ مفهوم اللّقب أَيضاً ليس بحجّة عندهم إجماعاً، ودعوى الحجّيّة[1] في صورة وجود مطلق يصلح مفهوم الوصف أو اللّقب لتقييده كما ترى.

فظهر أَنَّ حمل المطلق على المقيّد الذي أجمعوا عليه ليس مبنيّاً على ملاحظة المفهوم، بل يكفي فيه ملاحظة لفظ المنطوقين مع ملاحظة كون الوجوب عينيّاً المنافي للتعدّد الموجب لإخراج أحدهما عن ظاهره.

وكذا الكلام في باب التخصيص، فإنَّ الوصف من المخصّصات إجماعاً كما لو قال: «يجب إكرام العلماء العدول»، مع أَنَّ حجّيّة مفهوم الوصف خلافيّ.

---

(١) في هامش الأصل: «دفع دخل. (منه)».

ووجه الدفع أَنَّ ملاحظة منطوق الوصف يكفي في التخصيص ولا حاجة فيه إلى ملاحظة المفهوم، ومن هنا لا نحكم بانتفاء الحكم في الفسّاق جزماً بناءً على الشكّ في حجّيّة المفهوم، بل نجعله مسكوتاً عنه.

ملخّص الكلام

وبالجملة، ملخّص الكلام وخلاصة المرام: إنّه لمّا كان مآل ما ذكره الفخر وما ذكره صاحب *الكفاية* إلى شيء واحد[1] وإن علم الفرق، فنقول: إنّ النسبة بين ما دلّ على استثناء الذهب والفضّة وبين روايَتي الدراهم والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة من قبيل العموم من وجه؛ لأنَّ التعارض بين العقد الإيجابي من الأُولى والعقد السلبيّ من الثانية، إلّا أَنَّ الثاني عامّ والأَوّل مطلق والتقييد أَوْلى من التخصيص.

وبعبارة أوضح: يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق[2] الذهب والفضّة ورفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار وتقييدهما أَولى، اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلّ من روايتي الدرهم والدينار موهونٌ من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب إخراج الآخر عن عمومه، فإنَّ ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العامّ،

---

(١) في هامش الأصل: «أي في كون النسبة بينهما عموماً من وجه لا عموماً مطلقاً. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «هذا أي دوران الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الذهب والفضّة إلخ، بناءً على القول بأَنَّ الجنس المعرّف لا يفيد العموم، وإلّا فيصيران عامّين. (منه)».

ويؤيّد ذلك أَنَّ تقييد الذهب والفضّة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيدٌ قطعاً، فتأمّل.

صورٌ أخرى في حكم تقابل العام والخاص

وهنا صورٌ أُخرى لابدَّ من التنبيه على حكمها فنقول:

منها: ما لو وردَ عامّ وخاصّان لو خصّصت العامّ بهما لم يبق للعامّ فرد أصلاً، فإنّه لابدَّ حينئذٍ من طرح أحد الخاصّين بناءً على عدم جواز تخصيص العامّ بالكلّيّة، وحيث إنّ طرح أحدهما دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجّح فلابدَّ من التوقّف والإجمال، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم عدولهم» و«لا تكرم فسّاقهم»، وهذا ليس إلّا كتخصيص العامّ بالمجمل مثل «أكرم العلماء إلّا واحداً»، فكما في تخصيصه بالمجمل يجب التوقّف فكذلك فيما نحن فيه يجب التوقّف .

وبالجملة، الحقّ أن يقال: إنّه إذا كان التعارض من باب العموم المطلق فإن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بهما خصّص بهما كما تقدّم ذكره، وإن لزم محذور كما في المثال المزبور وفي مثل ما لو ورد «أكرم العلماء»، وفي آخر «يحرم إكرام فسّاق العلماء»، وفي آخر «يكره إكرام عدول العلماء»، فحينئذٍ لا يخصّص بهما؛ لأنّه يلزم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد، بل إنّما حكم ذلك كالمتباينين؛ لأنَّ مجموع الخاصّين مباين للعامّ.

ومنها: ما لو ورد عامّان ثمَّ ورد خاصّ يعارضهما من غير أن يكون تعارض بين العامّين، فحينئذٍ لابدَّ من تخصيصهما، كما لو ورد في خبر

«أكرم الشُّعراء وأكرم الفقهاء ولا تكرم زيداً»، وفرض كون زيد داخلاً في الشعراء والفقهاء.

ومنها: ما لو ورد خاصّان على العامّ الواحد يكون بينهما عمومٌ من وجه، مثل ما لو ورد «أكرم الناس» ثمَّ ورد «لا تكرم الأبيض» وكذا «لا تكرم الأُصوليّ»، فإنَّ النسبة بينهما في الموضوع - أي الأبيض والأُصوليّ - عمومٌ من وجه، وإنّما قلنا في الموضوع إذ لا تعارض بينهما في الحكم فيجب بوجوب التخصيص بهما معاً، فإنَّ هذا ليس إلّا نظير ما لو كان بين الخاصّين التباين كـ«أكرم العلماء» و«لا تكرم زيداً» و«لا تكرم عمراً»، فالنسبة بينهما في الموضوع - أي زيد وعمرو التباين - ، إذ لا تعارض بينهما في الحكم، فكما هنا يجب التخصيص بهما معاً فكذلك فيما نحن فيه.

ومنها: ما لو ورد في خبر «لا تكرم الناس» ثمَّ ورد «أكرم العلماء» ثمَّ ورد «يستحبّ إكرام النحويّ»، فالحكم أنّه لابدَّ من إخراج النحويّ عن تحت كلّ واحدٍ من العامّ والأعمّ، أعني العلماء والناس، ثمَّ تخصيص الناس بالعلماء.

هذا تمام الكلام فيما إذا وقع التعارض بين أدلّة ثلاثة أو أربعة مثلاً، سواء كان كلّ واحدٍ معارضاً للآخر فيحصل تعارضات ثلاث أو أربع مثلاً، أو كان أحدهما معارضاً لكلّ واحدٍ من الآخرين من دون أن يكون تعارض بين الأخيرين من الثلاثة فيحصل تعارضان، وسواء كان التعارض

بينهما أو بينها من باب التباين أو العموم من وجه أو العموم المطلق.

المقام الثاني: فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، كما لو ورد دليلان متعارضان من باب العموم من وجه مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، ثمَّ ورد ثالث يعارضهما معاً أو يعارض أحدهما فيتصوّر هنا أقسام:

المقام الثاني: فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة وفيه أقسام:

منها: ما يكون الثالث خاصّاً ونصّاً بالنسبة إلى العامّ الأوّل، مثل ما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم الفسّاق» وفي آخر «يستحبّ إكرام عدول العلماء»، فلابدَّ من تخصيص العامّ - أي العلماء - به أوّلاً ثمَّ ملاحظة النسبة بين الدليلين الأوّلين[1]، فينقلب النسبة بينهما بعد التخصيص إلى العموم المطلق، وإنّما قلنا: «فلابدَّ من تخصيص العامّ بالخاصّ أوّلاً»؛ لأنّه لو لم يجب التخصيص يلزم طرح أحد الأدلّة الثلاثة؛ أمّا طرح العامّ فحينئذٍ يكون النسبة بين الخاصّ و«لا تكرم الفسّاق» العموم المطلق[2]، وأمّا طرح الخاصّ فحينئذٍ يكون النسبة بين العامّ و«لا تكرم الفسّاق» العموم من وجه، وأمّا طرح «لا تكرم الفسّاق» فيجب تخصيص العامّ بالخاصّ، ومن البيّن أنَّ التخصيص مستلزم للجمع بين الأدلّة الثلاثة، وهو أَوْلى من الطرح جدّاً، فإذا خصّص فيصير النسبة بين

القسم الأوّل: الدليل الثالث خاصّ ونصّ بالنسبة إلى الأوّل

---

(١) في هامش الأصل: «أي «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق». (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «التباين - خ ل».

العلماء الغير العدول و«لا تكرم الفسّاق» العموم المطلق[١].

فإن قلت: إنّ المقتضي والعنوان في العلماء الغير العدول ليس بموجود، بخلاف الفسّاق، فإنَّ المقتضي موجودٌ فيه، فليس هذا إلّا نظير «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين» بالنسبة إلى «لا تكرم الأُصوليِّين»، فكما أَنَّ المقتضي ليس بموجود في «أكرم العلماء الغير النحويّين» كما مرّ آنفاً فكذلك فيما نحن فيه.

قلت: إنّ ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل، فإنَّ المقتضي في العلماء الغير العدول موجود للقطع بدخول غير العدول تحت العلماء وكونه مراداً، بخلاف ذلك، فإنَّ دخول غير النحويّ في تحت العلماء وكونه مراداً كان مشكوكاً هناك، فبالأصل كنّا نريد إثبات دخوله تحت العامّ، فتأمّل.

والحاصل: إنّه لو فرض وجود عموم وخصوص من وجه وغيره من النّسب فيما بين المتعارضات لابدَّ أَوّلاً من تقديم التخصيص ثمَّ ملاحظة نسبة المعنى الحاصل من التخصيص مع غيره، فتدبّر.

توجيه انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى المطلقة

وبالجملة، حاصل ما يقال في توجيه انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم مطلقاً أَنّه إذ عملنا بالخاصّ - أعني يستحبّ إكرام عدول العلماء - كان تمام الباقي من «أكرم العلماء» هو الفسّاق من العلماء، فكان أخصّ مطلقاً من مطلق الفسّاق الذي ورد النهي عن إكرامه

---

(١) في هامش الأصل: «فإنَّ الفسّاق له فردان: عالم فاسق، وجاهل فاسق. (منه)».

فيخصّصه؛ إذ لولاه فإمّا أن يعمل بالخاصّ أيضاً، فيلزم إلغاء العامّ الآخر - أعني أكرم العلماء بالكليّة - أو لا يعمل به، فيحكم في العدول من العلماء بوجوب الإكرام عملاً بالعامّ في الجملة، فلا يعمل به في مورد الاجتماع، فيلزم إلغاء الخاصّ بالكليّة من غير معارض، وإذا دارَ الأمر بين إلغاء دليل بالكلّيّة وطرحه رأساً، أو تخصيص الدليل الآخر كان الثاني متعيّناً.

وهذا في الحقيقة راجع إلى الترجيح بمرجّح الدلالة، من حيث أخصّيّة أحد العامّين من وجه بالنسبة إلى الآخر بعد التخصيص الموجب لانقلاب النسبة، فإذا كان العلاج في تعارض الأدلّة من قِبل أنفسها فلابدَّ من ارتكابه ولا محيص عنه، فلو كان لأحدهما مرجّح سنديّ لا ينظر إليه ولا يقابل مرجّح الدلالة، فبعد لزوم إبقاء أحد فردَي العامّ - أعني نوع مطلق فسّاق العلماء تحته - لا يبقى شكّ حتّى نحتاج إلى دفعه بأصالة الحقيقة المتوقّف على إحراز العنوان المفقود في المقام.

وأنت خبير بأنّه كما لا يكون للعامّ عنوان في المثال السابق في العلماء غير الأُصوليِّين فيلزم معاملة نسبة الأخصّ مطلقاً، فإنّها مقتضى العنوان اللّفظيّ، فكذا فيما نحن فيه لا عنوان للعامّ في الباقي بعد التخصيص الذي هو أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى العامّ الآخر، بل العنوان اللّفظيّ فيه يقتضي نسبة العموم من وجه فيتوقّف، فالفرق بين عنوانَي المقامين كما

صرّح به الأُستاذ - دام ظلّه - [١] محلّ المناقشة، بل اللازم إمّا ملاحظة العنوان مطلقاً أو ملاحظة المراد مطلقاً، فالقول بالتفصيل بملاحظة أحدهما في أحد المقامين والآخر في الآخر ممّا يصعب الدليل عليه، اللهمَّ إلّا أن يقال بالترجيح العرفي فلا مناقشة حينئذٍ.

القسم الثاني: الدليل الثالث متباين بالنسبة للأوّل العام

ومنها: ما يكون الثالث متبايناً بالنسبة إلى العامّ الأوّل، كما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم الفسّاق» وفي آخر «يستحبّ إكرام العلماء»، فلابدَّ حينئذٍ ملاحظة المرجّحات مطلقاً سواء كان داخليّة أو خارجيّة بين المتباينين، فإن وجد في أحدهما أحد من المرجّحات فيرجّح على الآخر أوّلاً، ثمَّ يلاحظ النسبة بين الباقيين، أي بين الراجح والآخر، أعني «لا تكرم الفسّاق»، وإن لم يوجد في أحد الطرفين مرجّح أصلاً فلابدَّ من التوقّف والإجمال.

القسم الثالث: الدليل الثالث معارض لهما معاً من وجه نحو العموم من وجه

ومنها: ما يكون الثالث معارضاً لهما معاً من باب تعارض العامّ من وجه كـ«أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، و«يستحبّ إكرام الشُّعراء»، فلا يلاحظ الترتيب قطعاً، بل لابدَّ من التوقّف والرجوع إلى المرجّحات كما اختلفوا فيه.

والتحقيق أن يقال: إنّه إذا كان في المتعارضات ما يقدّم على بعض آخر منها إمّا من جهة مرجّح غير الدلالة كما في النصّ والظاهر أو الظاهر

---

(١) في هامش الأصل: «أي الشيخ المرتضى سلّمه الله تعالى. (منه)».

والأظهر قُدِّم ما حقّه التقديم، ثمَّ لوحظَ النسبة مع باقي المعارضات، فقد يحصل الترجيح وقد ينقلب النسبة.

فلو فرض في المثال المزبور أَنَّ الفسّاق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفسّاق منه مردّداً بين الوجوب والاستحباب. ثمَّ لو فرض أَنَّ الفسّاق بعد إخراج العلماء أَقَلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به، فالفاسق الشاعر غير مستحقّ الإكرام، فلو فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أَقَلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأَنَّ مادّة الاجتماع بين الكلّ - أعني العالم الشاعر الفاسق - مستحبّ الإكرام.

ولو فرض أَنّه ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» و«يستحبّ إكرام العدول»، فإنّه إذا خصّ العلماء بعدولهم فيصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم، والوجه في ذلك بيّن؛ لأنّه لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ والظاهر المنافي له، وعلى ما ذكرنا يقاس ما لو وجد مرجّح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض.

القسم الرابع: الدليل الثالث معارض لأحدهما على نحو العموم من وجه دون الآخر

ومنها: ما يكون الثالث معارضاً لأحدهما من باب العموم من وجه دون الآخر، كما لو فرض أَنّه ورد في خبر «أكرم العلماء» وفي آخر «لا تكرم الفسّاق» وفي آخر «يستحبّ إكرام الجهّال»، فإنَّ الأخير يعارض الثاني من وجه، ولا معارضة بينه وبين الأَوّل لوقوع التباين بين

موضوعهما كما لا يخفى، والحكم فيه أيضاً عدم ملاحظة الترتيب، بل يجب التوقّف أو الرجوع إلى المرجّح كما اختلفوا فيه.

المقام الثالث: في بيان ما لو ورد دليلان متعارضان من باب التباين وفيه اقسام

المقام الثالث: في بيان ما لو ورد دليلان متعارضان من باب التباين كما لو دلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على حرمة إكرامهم، ثمَّ ورد ثالث يعارضهما أو أحدهما، فيتصوّر هنا أيضاً أقسام:

القسم الأوّل: كون الثالث معارضاً لهما على نحو التباين

منها: ما يكون الثالث معارضاً لهما على سبيل التباين، كما لو فرض أنّه يدلّ على استحباب إكرامهم في المثال المتقدّم.

فالتحقيق أنَّ الحكم حينئذٍ هو الرجوع إلى المرجّحات؛ ففي نظر المجتهد أيُّ الثلاثة كان راجحاً أُخذ به.[1]

القسم الثاني كون الثالث معارضاً لهما على نحو العموم من وجه

ومنها: ما يكون الثالث معارضاً لهما معارضة العموم من وجه، كما لو فرض أنّ الثالث مشتمل على الحكم باستحباب إكرام كلّ أبيض، فإنَّ نسبة الأبيض مع العلماء عمومٌ من وجه.

والتحقيق أنَّ الحكم في مثله لزوم ملاحظة المرجّحات، فإن وجد رجحان لأحد المتباينين بالنسبة إلى الآخر فيأخذ به، ثمَّ يلاحظ تعارضه مع الثالث الذي فرض كونه أعمّ منه من وجه، فيأخذ بالأقوى منهما دلالةً، وإن لم يكن أقوى فيتوقّف بناءً على المختار من لزوم التوقّف عند تعارض العامّين من وجه عند عدم قوّة لأحدهما من حيث الدلالة وإن

---

(١) في هامش الأصل: «رجّح أخذ به- خ ل».

وجد الرجحان السنديّ.

وأمّا بناءً على الرجوع إلى المرجّحات السنديّة - كما في المتباينين كلّيّاً - فالأمر أظهر؛ لأنَّ الحكم حينئذٍ يصير كما في تعارض المتباينات من حيث لزوم ملاحظة المرجّحات فيما بينهما من أوّل الأمر.

القسم الثالث: كون الثالث معارضاً لأحدهما خاصة على نحو العموم من وجه

ومنها: ما يكون الثالث معارضاً مع أحدهما خاصّة بالعموم من وجه، كما لو فرض أنّه دلّ على وجوب إكرام الأبيض في مفروض المثال المتقدّم[1]، فإنّه حينئذٍ يعارض مع الخبر الناهي عن إكرام العلماء بالعموم من وجه ولا يعارض الخبر الآمِرَ بلزوم الإكرام، بل هما متعاضدان.

والتحقيق أنَّ الحكم حينئذٍ تخصيص الخبر الناهى عن الإكرام بما دلّ على الأمر بإكرام الأبيض لمكان التعاضد مع الخبر الآمر بلزوم إكرام العلماء، وهو يوجب الرّجحان والقوّة، فيكون مفاد الناهي عن الإكرام النهي عن إكرام ما عدى الأبيض من العلماء، فينقلب النسبة بينه وبين الخبر الآمر بإكرام العلماء من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، ولازمه تخصيص الخبر الآمر أيضاً، فيكون مفاده وجوب إكرام الأبيض من العلماء.

القسم الرابع: كون الثالث معارضاً لهما بالعموم والخصوص

ومنها: ما يكون الثالث معارضاً لهما بالعموم والخصوص، كما لو فرض أنّه ورد في خبر «أكرم العلماء»، وفي آخر «لا تكرم العلماء»، وفي

(١) في هامش الأصل: «وهو عبارة عن «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء». (منه)».

ثالث «يستحبّ إكرام خصوص الفقهاء»، فلابدَّ من تقديمه عليهما وتخصيصهما، به ثمَّ التعارض بينهما بعد التخصيص بحاله، فلابدَّ من الرجوع إلى المرجّحات.

القسم الخامس: كون الثالث معارضاً لأحدهما بالعموم والخصوص

ومنها: ما يكون الثالث مع أحدهما كذلك، كما لو فرض في المثال المتقدِّم أنّه دلّ على وجوب إكرام خصوص الأُصوليّ، فالتحقيق أَنَّ الحكم حينئذٍ تخصيص قوله: «لا تكرم العلماء»، فيكون مورد النّهي إكرام الفقهاء، فتنقلب النسبة بين الأوّلين إلى العموم والخصوص المطلق، فلابدَّ من تخصيص الأمر بإكرامهم على الأُصوليِّين؛ لما تقدّم من القاعدة المذكورة وهي وجوب تقديم التخصيص أَوّلاً ثمَّ ملاحظة نسبة المخصّص مع غيره.

ولا يرد هنا أَيضاً أَنَّ التخصيص شرطه إحراز العامّ أَوّلاً؛ لأنّه كالموضوع بالنسبة إليه، وهنا ليس بمحرز لمكان ابتلاء العامّ الذي يُراد تخصيصه بالمعارض المتباين، فلعلّ معارضه أرجح، فاللازم أَوّلاً ملاحظة الترجيح بينهما، فإن لم يوجد ترجيح ما ينافي الخاصّ على ما يوافقه فحينئذٍ يُصار إلى التخصيص؛ لما علم من السابق من أَنَّ المدار في أمثال ذلك على العرف، ولا ريب في أَنَّ العرف يجعل الخاصّ كاشفاً ومبيّناً لمدلول العامّ الذي ينافيه، سواء فرض ابتلاؤه بالمعارض أو عدم ابتلائه.

وبالجملة، كما أَنَّ المخصّص لو فرض اتّصاله لا ينبغي الرَّيب فيما ذكرناه، فكذا الحال لو فرض انفصاله بحكم العرف.

تقديم الترجيح السنديّ على التعارض الدلاليّ بين النصّ والظاهر

ثمَّ إنّه قد ذكرنا سابقاً أَنَّ المدار في الترجيح الدلالتيّ على تقديم النصّ على الظاهر والأظهر على الظاهر وأنّ الترجيح الدلالتيّ مقدّم على الترجيح السنديّ وجهة الصدوريّ أنّه لا تعارض بين النصّ والظاهر، فإنَّ الأمر دائر فيهما بين أخذ أصالة الحقيقة في الظاهر وطرح سند النصّ وبين جعل الأمر بالعكس[1]، ومن البيِّن أَنَّ رفع اليد عن أصالة الحقيقة في الظاهر أَوْلى من طرح سند النصّ، وقد تقدّم أَنَّ بين الظاهر والنصّ لا تعارض أصلاً، بل إنّما هما إمّا من قبيل الوارد والمورود أو من قبيل الحاكم والمحكوم.

التعارض بين الظاهر والأظهر

هذا في النصّ والظاهر، وأمّا ما كان من باب قوّة الظهور ورجحانه عرفاً - كما في التعارض بين الظاهر والأظهر - ، فلا ريب أَنَّ حقيقة المعارضة كحقيقة الترجيح فيه موجودة؛ أمّا الأَوّل فلأنّ المفروض دوران الأمر بين أصالة الحقيقة في هذا أو في ذلك وكون **أحدهما** قرينة على طرح الآخر، فإذا صارت المعارضة بين المتماثلين كانا من حقيقة المتعارضين، وليس معنى المعارضة إلّا المقابلة بما هو من نوعه.

وأمّا الثاني فلأنّ بناء العرف على التصرّف في الظاهر مهما أمكن وإبقاء الأظهر على ظاهره وكون إرادة المعنى المجازي في الظاهر أظهر وأقرب

---

(١) في هامش الأصل: «أي أخذ سند النصّ ورفع اليد عن أصالة الحقيقة في الظاهر. (منه) دام ظلّه».

منه في الأظهر، فيجعلون ظهوره قرينة بعد إعمال أصل الحقيقة فيه على التصرّف في الظاهر دون العكس، وذلك مثل التصرّف في قولك: «أسدٌ يرمي» وإن أمكنَ التصرّف في «يرمي» أَيضاً بإرادة إثارة الغبار منه، كما يمكن إرادة الأجمة من الحمام من جهة أنّه مثلها، إلّا أنّه بعيد في نظر أهل المحاورات بالنسبة إلى التصرّف في «أسد»، وإن كان لذلك أَيضاً وجه مثل غلبة الاستعمال والوقوع وشدّة العلاقة واستيناس الذهن.

وبالجملة، في مسألة الظاهر والأظهر الحقّ وقوع التعارض بينهما، فإنَّ أصالة الحقيقة في الظاهر معارضة بأصالة الحقيقة في الأظهر، فيقدّم الأظهر على الظاهر عرفاً، فإنَّ مسألة ترجيح الأظهر على الظاهر عند معارضتهما في الحقيقة راجعة إلى القاعدة المقرّرة من أنّه إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن، فإنَّ لهذه القاعدة موارد ثلاثة:

موارد قاعدة أقرب المجازات

أحدها: ما إذا كان في لفظ واحدٍ[1] كما في لفظ «أسد»، فإنّه إذا علم أَنَّ المعنى الحقيقيّ - أعني الحيوان المفترس - ليس مراداً منه، بل المراد منه معناه المجازيّ، لكن شكّ في أَنَّ المراد منه هو الرجل الشجاع أو الرجل الأبخر[2]، فأقرب المجازات - وهو الرجل الشجاع - متعيّن.

ثانيها: ما إذا كان في اللّفظين لكن في كلام واحد، كما في «رأيت أسداً

---

(١) في هامش الأصل: «أي تعذّر إرادة الحقيقة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي الذي يجيء من حلقه بخار ورائحة متعفّنة كالأسد. (منه)».

يرمي»، فإنّه إذا شكّ في أنّه هل المراد من «الأسد» معناه الحقيقي ومن «يرمي» معناه المجازيّ - وهو رمي الأسد التراب على رأسه - أو بالعكس، بأن يشكّ في أنَّ المراد من «يرمي» معناه الحقيقي ومن «الأسد» معناه المجازي، فأقرب المجازات - وهو إرادة الرجل الشجاع من الأسد - متعيّن.

ثالثها: ما إذا كان في كلامين في اللّفظين كما فيما نحن فيه من دوران الأمر بين التصرّف في الظاهر أو الأظهر، فإنّه إذا تعذّرت الحقيقة على وجه الإجمال في الكلامين المشتملين عليهما فأقرب المجازين هو التصرّف في الظاهر كما في «اغتسل» و«ينبغي»، فحينئذٍ أقرب المجازات - وهو إرادة الأظهر - متعيّن.

ما يؤيد وقوع التعارض بين الظاهر والأظهر

ثمَّ إنّ ما يؤيّد ما ذكرنا من أنَّ الحقّ وقوع التعارض بين الظاهر والأظهر هو أنّهما ليسا من قبيل المزيل والمزال؛ لأنَّ الشكّ في أحدهما ليس مسبّباً عن الشكّ في الآخر، كما في المزيل والمزال، بل الشكّ فيهما مسبّبٌ عن الشكّ في الثالث وهو المراد - أي مراد المتكلِّم - ، فيحصل التعارض بينهما - والنسبة بينهما أي بين الظاهر والأظهر.

النسبة بين التعارض الدلاليّ والتعارض الأحوالي

وبعبارة أُخرى: النسبة بين مسألة تعارض الدليلين المشتمل على المرجّحات الدلالتيّة وبين مسألة تعارض الأحوال عمومٌ من وجه، فمادّة الافتراق من طرف تعارض الأحوال اِثنان:

الأَوّل: إنّ تعارض الأحوال أعمّ منه من حيث وقوعه بين الدليلين

والدليل الواحد، كما في اللّفظ الواحد إذا قطع بعدم إرادة معناه الحقيقي ودارَ الأمر بين التخصيص والمجاز مثلاً.

الثاني: إنّ تعارض الأحوال لا يصدق على النوع الواحد كتعارض المجازين مثلاً، بل إنّما يكون بين النوعين كالمجاز والنسخ مثلاً، ومادّة الافتراق من طرف تعارض الادلّة أنّه أعمّ من تعارض الأحوال من حيث وقوعه بين النوع الواحد كالمجاز مع مثله مثلاً وبين النوعين كالمجاز مع التخصيص مثلاً، ومادّة الاجتماع كما إذا تعارض الدليلان ودار الأمر بين التخصيص والنسخ مثلاً وكان أحدهما أظهر من الآخر، فكما أنّه يصدق عليه تعارض الدليلين يصدق عليه تعارض الأحوال أيضاً.

وبعبارة أوضح: اجتماعهما فيما إذا حصلَ التعارض بين الدليلين مع إمكان رفع المعارضة بارتكاب التصرّف في أحدهما بنوع يخالف نوع التصرّف في الآخر، كما إذا دار الأمر بين التخصيص والتجوّز ونحوهما من الأنواع المختلفة، وافتراق الأوّل عن الثانية تعارض الظاهر مع الأظهر؛ حيث لا يكون التصرّف فيهما إلّا بخصوص نوع المجاز المردّد بينهما، وافتراق الثانية عن الأُولى فيما إذا علم المراد من اللّفظ الواحد ودار الأمر مثلاً بين كونه على وجه النقل أو الاشتراك والمجاز، بل في كلّ ما دار الأمر بين النقل والاشتراك.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنَّ تعارض الأدلّة وتعارض الأحوال كلاهما مندرجان

تحت قاعدة «إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن».

ثمَّ اعلم أنّه إذا لم يكن بين الظاهر والنصّ تعارض كما مرّ مراراً، بل التعارض إنّما هو مختصٌّ بالظاهر والأظهر، فينحصر الترجيح الدلالتي في الظاهر والأظهر، فيقدَّم الأظهر على الظاهر.

ثمَّ إنّ الترجيحات الدلالتيّة تارةً تكون شخصيّة، كما إذا دار الأمر بين فردين من نوع واحدٍ مثل التخصيصين أو التقييدين أو المجازين ونحو ذلك، وهذه مختلفة باختلاف خصوصيّات المقامات، فكانت غير منضبطة فلا ينبغي التكلّم فيها، وأُخرى تكون نوعيّة.

ولا بأس للتعرّض هنا بصورها - أي صور تعارض الأحوال - وبيان جملة من أحكامه، فنقول:

المقام الخامس: في تعارض الأحوال

المقام الخامس
في بيان تعارض الأحوال من الاشتراك والمجاز والنقل والتقييد والتخصيص والإضمار والنسخ

فإذا استعمل اللّفظ في معنى وعلم المراد منه فيحمل على المراد سواء كان حقيقةً أو مجازاً، وإذا لم يعلم، فإن كان المعنى واحداً فالظاهر أنّه أيضاً يحمل عليه، وإن تعدّد المعاني وشكّ في المراد منها، فحينئذٍ يلاحظ للّفظ هذه الأحوال السبعة المزبورة ولا يحمل على أحدها إلّا بدليل، فإن اقتضى الدليل بعضاً منها فلا كلام في حمله عليه إن اقتضى على سبيل التعيين وإلّا بأن اقتضى لا بعينه، فهذا يسمّونه بتعارض الأحوال، والتعارض يصير بين الحالتين من السبعة فصاعداً، والمقصود بيان الحالتين، والزائد يعلم منه.

صور التعارض الأحوالي

وصور التعارض بين الحالتين بحسب الاحتمال العقليّ، ومجرّد الفرض اثنان وأربعون حاصله من ضرب السبعة في السبعة مع قطع النظر عن المكرّرات، لكن بعد حذف المكرّرات صور التعارض إحدى وعشرون، وذلك بأن نفرض الاشتراك مع الستّة الأُخَر يصير ستّة؛ لأنَّ المشترك مع المشترك يصير مكرّر لا يجوز فيسقط واحد، والمجاز مع الخمسة الأُخَر يصير خمسة؛ لأنَّ المجاز مع المجاز أيضاً يصير مكرّراً فيسقط اثنان؛ لأنّه قد فرضنا المجاز مع الاشتراك سابقاً، فلو فرضناه أيضاً يصير تكراراً،

والنقل مع الأربعة الأُخر يصير أربعة، والتقييد مع الثلاثة الأُخر يصير ثلاثة، والتخصيص مع الاثنين الباقيين يصير اثنين، والإضمار مع النسخ يصير واحداً، فالجميع واحد وعشرون، فالأحد عشر من الواحد والعشرين في بيان تشخيص الوضع، وهو الستّة الحاصلة من فرض المشترك مع الستّة الأُخَر، والخمسة الحاصلة من فرض النقل مع البواقي والعشرة الباقية في بيان المراد، بل النقل والاشتراك أَيضاً وإن كان الشكّ فيهما في الحقيقة شكّاً في المدلول لا في المراد الذي هو محلّ الكلام إلّا أنّه قد يرجع إلى الشكّ في المراد أَيضاً، كما في مثل لفظ «الصلاة» في قوله عليه السلام: «**الطّواف بالبيت صلاة**»[1]، على ما سنذكره ونبيّنه.

حكم صور تعارض الأحوال وفيه موارد

إذا علمت هذا فاعلم أنّه لابدَّ من التنبيه على حكم جملة من هذه الصور - أي صور تعارض الأحوال - فنقول: إنّه يقع الكلام هنا في موارد:

المورد الأوّل: دوران الأمر بين الاشتراك والنقل

الأَوّل: في بيان ما إذا دار الأمر بين الاشتراك والنقل كما في قوله عليه السلام: «**الطواف بالبيت صلاة**»، فإنّه يحتمل أن يكون لفظ «الصلاة» مشتركاً بين المعنى اللّغوي والشرعي، فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال إرادة المعنى اللّغوي الغير المشترط بالطهارة، كما يحتمل إرادة المعنى الشرعيّ المشترط بها، فيكون مجملاً لتساوي الاحتمالين.

---

(١) عوالي اللآلي: ١/ ٢١٤، ٢/ ١٦٧، سنن النسائيّ: ٥/ ٢٢٢، المستدرك للحاكم: ١/ ٤٥٩، ٢/ ٢٦٧، السنن الكبرى: ٥/ ٨٥، ٨٧.

ويحتمل أن يكون لفظ «الصلاة» منقولاً إلى المعنى الشرعيّ، فيجب الطهارة في الطواف قضاءً لحقّ المشابهة؛ فعلى الأَوّل لا يحكم بوجوب الطهارة للطواف تمسّكاً بالرواية المزبورة؛ لأنَّ المفروض اشتراك لفظ «الصلاة» بين الدعاء الذي هو المعنى الأصلي.

والمعنى الشرعيّ الذي هو الأركان المخصوصة، وعلى إرادة المعنى اللّغويّ لا يدلّ الرواية على وجوب الطهارة في الطواف على إرادة المعنى الثاني تدلّ عليه، فمع الشكّ الأصل براءة الذِمَّة بناءً على التحقيق من جريان الأصل في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وعلى الثاني - أي النقل إلى المعنى الشرعيّ - يحكم بوجوب الطهارة قضاءً لحقّ عموم التشبيه، فاختلف الأُصوليّون فيه على قولين:

الأَوّل: إنّ الاشتراك أَوْلى كما عن العلّامة في النهاية[١] وحكي عن بعض[٢] أَيضاً.

الثاني: إنّ النقل أَوْلى كما هو صريح العلّامة في التهذيب[٣]، وحكي عن غير واحدٍ من الأُصوليِّين[٤]، وقيل: هذا القول - أي ترجيح النقل على الاشتراك - لا يخلو عن قوّةٍ؛ لمصير المعظم إليه ولإمكان دعوى

---

(١) نهاية الوصول: ١/ ٣٠١، الفصول الغرويّة: ٤٠، ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٣.

(٢) منية اللبيب: ١/ ٢٥٠، منهاج الوصول: ٣٨، المحصول: ١/ ١٩٥.

(٣) تهذيب الوصول: ٨٢.

(٤) منية اللبيب: ١/ ٢٥٠، منهاج الوصول: ٣٨، المحصول: ١/ ١٩٥.

أغلبيّته، وأمّا دعوى غلبة الاشتراك فضعيف جدّاً.[١]

ويمكن أن يقال: إنّ التحقيق أنّه لا يبعد اختيار التوقّف؛ لعدم العلم بحصول الغلبة المعتدّ بها في أحدهما بالنسبة إلى الآخر، فإنَّ مصير المعظم على تقدير تحقّقه لم يعلم كفايته في الترجيح بعد العلم بأنَّ المناط على الظهور العرفيّ في أمثال ذلك الناشئ عن حصول الغلبة في أحد الجانبين بالنسبة إلى الآخر والمفروض كونه محلّ الشكّ، اللهمَّ إلّا أن يقال بأنّه يحصل بواسطة مصير المعظم الظنّ بالفهم العرفيّ أو بحصول الغلبة، والمدار في باب الألفاظ على الظنون المطلقة لا الظنون المخصوصة، فيرجّح حينئذٍ النقل على الاشتراك.

إشكال: إنكار النقل من قبل أكثر المحقّقين بخلاف الاشتراك

فإن قلت: قد أنكرَ كثيرٌ من المحقّقين النقل دون الاشتراك، فيكون هو أَوْلى بالترجيح.

جواب الإشكال

قلت: لا نسلّم أَنَّ مجرّد ذلك يفيد الأولويّة، سلّمنا ولكن نقول: إن أُريد أَنَّ أكثر المحقّقين أنكروا مطلق النقل فهو ممنوع، بل الظاهر اتّفاق المحقّقين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك، فإنَّ المانع من وجوده موجود، فإذاً يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل، وإن أُريد أَنَّ أكثر المحقّقين أنكروا النقل في لفظ الصلاة المفروض في المثال في زمان الشارع فهو ممنوع أَيضاً، بل الظاهر مصير أكثرهم إلى ثبوته، سلّمنا ولكن

---

(١) مفاتيح الأُصول: ص ٩٢.

نقول: لم نجد قائلاً باشتراك اللّفظ المذكور بين معناه اللّغويّ ومعناه الشرعيّ في زمن الشارع، سلّمنا لكن غاية ما يلزمه ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد أمراً كلّيّاً.

لا يقال: إنّه لا قائل بالفصل بين المثال وغيره، فإنَّ كلّ من يرجّح الاشتراك هنا رجّحه مطلقاً.

لأنّا نقول: ذلك غير معلوم، ومع ذلك فهو معارض بصورة مصير أكثر المحقّقين إلى النقل دون الاشتراك، كما في لفظ «الصلاة» في زمن المتشرّعة، فإنَّ الأكثر صاروا إلى نقله إلى المعنى الشرعي في هذا الزمان، فإنّه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل حينئذٍ ولا قائل بالفصل، وحيث ثبت المعارضة وجب الترجيح، ومن الظاهر البيّن أَنَّ الترجيح مع الأخير.

إشكال: النقل يلزمه نسخ الوضع الأوّل

فإن قلت: النقل يتوقّف على نسخ الوضع الأَوّل ولا كذلك المشترك، فهو يوافق أصالة بقاء الوضع الأَوّل والنقل يخالفه، ولا شكّ أَنَّ ما يوافق الأُصول أَوْلى ممّا يخالفه.

جواب الإشكال

قلت: لا نسلّم إفادة ذلك الأولويّة، ومع ذلك فهو معارض بتوقّف المشترك في إفادة المراد على القرينة دون النقل؛ لأنَّ وجود القرينة خلاف الأصل فتدبّر.

إشكال فرض النقل مع عدم القرينة يؤدّي إلى الوهم بخلاف الاشتراك

فإن قلت: المشترك مع عدم القرينة يتوقّف فيه ويؤخذ بالاحتياط، ومعها لا يثبت المقصود ولا كذلك النقل، فإنّه مع عدم القرينة يحمل على

المعنى الأوّلي بتوهّم عدم النقل، فالأوّل أَوْلى.

جواب الإشكال

قلت: ذلك لا يفيد الأولويّة ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزمه الإجمال وليس النقل كذلك فإنّه لا إجمال فيه، ومن الواضح أَنَّ مفسدة الإجمال أعظم ممّا ذكر.

وبالجملة أَنَّ خلاصة ما يمكن أن يستدلّ على أولويّة النقل هو أَنَّ اللّفظ المشترك متعدّد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود، بخلاف المنقول، فإنّه متّحد الحقيقة في كلّ وقت، فإنّه قبل النقل حقيقةً في المنقول عنه خاصّة، فهو يفهم دائماً منه من غير إجمال، فكان أَوْلى.

إشكال المفاسد اللازمة في الاشتراك لازمة في النقل

فإن قلت: قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضمّ إلى مفاسده الأصليّة مفاسد أُخَر، وذلك فيما إذا توهّم الاشتراك ولا عكس.

جواب الإشكال

قلت: إنّ إفادة ذلك الأولويّة أَوّلاً ممنوع، ومع ذلك فنفي العكس ثانياً ممنوع.

حجّة القائلين بأولويّة الاشتراك

احتجَّ القائلون[1] بأولويّة الاشتراك بأَنَّ المشترك أكثر وجوداً في اللّغات من المنقول فيكون أرجح منه؛ أمّا الأَوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ مفاسد المشترك لو كانت أكثر لكان الواضع قد رجّح كثير المفسدة على قليلها وأنّه محال، ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجّح.

---

(١) ينظر مفاتيح الأصول: ٩٠-٩٢.

الرد على احتجاجهم

والجواب بعد تسليم أكثريّة المشترك: إنّ الرجحان إنّما يلزم من الأكثريّة لو كان المشترك صادراً عن الواضع الواحد، أمّا على تقدير تعدّد واضعيه - وهو الأغلب - فلا؛ لأنَّ كون اللّفظ مشتركاً على هذا التقدير ليس مقصوداً للواضعين بالذات، بل بالعرض، وحينئذٍ لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجّح.

المورد الثاني: تعارض التخصيص والنسخ

المورد الثاني: في بيان ما إذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الأمر بينهما كما إذا قال: «لا تكرم زيداً العالم» ثمَّ قال بعد مدّة: «أكرم العلماء»، فإنّه يحتمل أن يكون قوله الأخير ناسخاً للقول الأوّل، ويحتمل أن يكون مخصّصاً له.

وبيان ذلك أنّه إذا علم تأخّر العامّ عن الخاصّ فإن علم تقدّمه على زمان العمل به تعيّن أن يكون تخصيصاً، بناءً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإن أجزناه[1] أو علم تأخّره عنه تعارض العموم الخاصّ باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الأزمان وعموم العامّ باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الأفراد، والأقوى ترجيح التخصيص على النسخ وفاقاً للمحقّق[2] والعلّامة[3]، وقال به

---

(١) في الأصل: «أخبرناه».

(٢) معارج الأُصول: ١٠٦.

(٣) نهاية الوصول: ١/ ٣٦٨، تهذيب الوصول: ١٠٥.

أَيضاً فخر الدين[١] والشافعيّ[٢] وأبو الحسين[٣] البصريّ في مثل ما إذا ورد عن الرسول ﷺ خبران وهما كالمتنافيين[٤] مثل أن يقول: «في الخيل زكاة»، ويقول أَيضاً: «ليس في الذكور من الخيل زكاة»، وعلم تأخّر العامّ فينبغي العمل على الخاصّ، يعني العمل بالعامّ فيما عدا مورد الخاصّ وبالخاصّ في مورده.

وقيل: بل يرجّح النسخ، وهو المحكيّ عن الشيخ[٥] وعن ظاهر كلام عَلَم الهُدى[٦] وعن ظاهر كلام أبي المكارم ابن زُهرة[٧]، ومنهم مَن توقّف.

أدلة تقديم التخصيص على النسخ:

الدليل الأوّل: التخصيص أقرب من النسخ

لنا أَوّلاً: إنّ التخصيص أقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة إليه، فإنَّ أكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصّصة وقلَّ من الأحكام ما هي منسوخة، فيتعيّن الحمل عليه.

وبعبارة أُخرى: إنّ التخصيص أغلب من النسخ فيكون أَوْلى منه.

---

(١) المحصول: ٢/ ٥٩٣-٥٩٤.

(٢) ينظر المحصول: ٢/ ٥٩٤.

(٣) المعتمد: ١/ ٢٥٦.

(٤) في الأصل، «كالمتباينين» وما أثبتناه مطابق للمصدر.

(٥) العدّة في أُصول الفقه: ١/ ٣٩٣.

(٦) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١/ ٣١٦.

(٧) غنية النزوع: ٢/ ٣٢٥-٣٢٦.

أمّا الأَوّل[١] فظاهر كما هو المحكيّ أيضاً عن صريح المعالم[٢] والفوائد[٣] والمختصر[٤] وغيرها[٥]. وأمّا الثاني[٦] فلأنّه إذا كان أغلب يكون مظنوناً، لأنّه إذا كان أغلب وأكثر فالإلحاق بالأغلب أغلب على الظنّ، كَمَن دخل مدينة أغلبها المسلمون، فإنَّ من يراه يظنّه مسلماً وإن جاز خلافه، فحينئذٍ يجب الأخذ به.

فإن قلت: لا نسلّم أَنَّ التخصيص أغلب مطلقاً، بل قد يكون النسخ أغلب، كما في المثال الأَوّل[٧]، ولذا يفهم منه عرفاً النسخ، سلّمنا ولكن لا نسلّم حجّيّة الظنّ المستفاد من الغلبة في المقام، كما يظهر من بعض المحقّقين[٨].

قلت: عدم تسليم ذلك لا وجه له، والفهم العرفي المدّعى ممنوع، مع أنّا نقول: كلّ من قدّم التخصيص قدّمه مطلقاً ولم يفصّل، فالتفصيل خرقٌ للإجماع المركّب، ومعارضة هذا بمثله لو سلّمت مدفوعة بأَنَّ الترجيح مع

---

(١) في هامش الأصل: «أي كون التخصيص أغلب من النسخ. (منه)».

(٢) معالم الدين: ١٤٣.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٣٣٢.

(٤) مختصر ابن الحاجب: ١٠٠.

(٥) ينظر مفاتيح الأُصول: ٨٩.

(٦) في هامش الأصل: «أي كونه أَوْلى من النسخ. (منه)».

(٧) في هامش الأصل: «أي لا تكرم زيداً العالم وأكرم العلماء. (منه)».

(٨) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصول: ١٨٤، ٢٢٧، ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٠.

الأَوّل لمصير المعظم إليه، فتأمّل.

وأمّا منع حجّيّة الظنّ الحاصل من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى.

فإن قلت: النسخ قسمٌ من التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيّته كما أشار إليه في النهاية - على ما حكيّ[١] - فقال: إنّه على تقدير تأخير العامّ عن وقت العمل بالخاصّ يكون نسخاً لا إلغاءً للخاصّ، إذ[٢] قد عمل به أَوّلاً وكان التخصيص في زمانه، وليس التخصيص في أعيان العامّ أَوْلى من التخصيص في أزمان الخاصّ.[٣]

قلت: يدفع هذا ما أشار إليه في المعالم في مقام رفع ما نقلناه عن محكيّ النهاية فقال: ضعفه ظاهر، لأنَّ مرجوحيّة النسخ على التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لإنكاره، ومجرّد الاشتراك في مسمّى التخصيص نظراً إلى المعنى لا يقتضي المساواة، كيف؟ وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة إلى حدٍّ قيلَ معه: ما من عامّ إلّا وقد خصّ.[٤]

الدليل الثاني: التخيص رفع لغير الثابت والنسخ رفع الثابت

وثانياً: إنّ التخصيص رفع للأمر الغير الثابت، والنسخ رفع للأمر الثابت فيترجّح احتماله عليه.

---

(١) حُكي في مفاتيح الأُصول: ٩٠.

(٢) في الأصل: «أو» وما أثبتناه موافق للمصدر والسياق.

(٣) نهاية الوصول: ٢/ ٣٠٧.

(٤) ينظر معالم الدين: ١٤١، شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ١٨٤.

ويرد عليه: إنّ الاعتبار إن كان بالظاهر فلا ريب أَنَّ كلّاً من النسخ والتخصيص رفع، حيث إنّهما يرفعان ما ثبت في الظاهر من عموم الحكم للأفراد كما في التخصيص أو للأزمان كما في النسخ، وإن كان بالنسبة إلى الواقع فظاهر أَنَّ كليهما رفعٌ للأمر الغير الثابت فيه من التناول لجميع الأفراد أو الأزمان؛ لظهور أَنَّ الحكم غير ثابت فيهما واقعاً وإلّا لزم البداء.

ويمكن دفعه على الأَوّل: بأَنَّ العامّ المتأخِّر لا ظهور له في العموم أصلاً لسبق الخاصّ، بخلاف عموم الخاصّ المتقدّم، فإنّه حين وروده لا معارض له، فيثبت له ظهور في الجملة.

وعلى الثاني: بأَنَّ النسخ رفعٌ للحكم الثابت واقعاً، ضرورة ثبوته كذلك قبله وإن كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيّاً على الظاهر، أو يلتزم بأَنَّ الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقاً، ورفعه بالنسخ لايوجب البداء؛ لأنّه عبارة عن تغيّر العلم أو الإرادة الحقيقيّة، والتكليف عبارة عن الإرادة الإلزاميّة الابتلائيّة.

الدليل الثالث التخصيص جمع بين الأدلّة بخلاف النسخ ترك لأحد المتعارضين

وثالثاً: إنّ في التخصيص جمعاً بين الدليلين، وفي النسخ إهمال لأحدهما، ولا ريب أَنَّ الجمع أَوْلى من الإهمال، وفيه نظر؛ لأنّه يرد عليه أنّا لا نسلّم أَنَّ النسخ يقتضي إهمال أحد الدليلين بمعنى إلغائه رأساً، وإنّما يوجب إهمال عمومه للزمن المتأخِّر، وهذا حاصل في التخصيص أَيضاً.

وبالجملة، إذا دار الأمر بين التخصيص أو النسخ؛ وهو المعبّر عنه بما

إذا دار الأمر بين طرح عموم العامّ في أفراده الأعيانيّة، وطرح عموم الخاصّ في أفراده الأزمانيّة، سواء استفدنا عموم الأزمان الذي قد يقال: إنّه بقول مطلق من الظهور اللّفظيّ من الإطلاق أو غيره، مثل: أبداً أو دائماً أو كلّ وقت أو كلّ يوم ونحو ذلك.

ولا ريب حينئذٍ في رجحان التخصيص من جهة كثرته وشيوعه ووهن العامّ في أفراده بالنسبة إلى ظهور الخاصّ في أزمانه، إلّا أنَّ الإشكال في منشأ هذا الظهور وأنّه هل هو اللّفظ أو غلبة تأبيد الأحكام واتّصافها بالدوام وندرة النسخ في شريعة خير الأنام صلى الله عليه وآله، أو ما دلّ على بقاء الحلال والحرام إلى يوم القيام؟

وإن قيل: إنّه ظاهر في بقاء أصل الشرع وعدم نسخه لا ما هو من لوازمه من الأحكام وأنّ لازم تشريع الشرع وجعل الأحكام هو الدوام وإن كان محلّ التأمّل والكلام.

توضيح ما أشرنا إليه: إنّه ربّما يستدلّ على رجحان التخصيص بقولهم عليهم السلام: «**حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة**»[1].

ويرد عليه: إنّ الظاهر سَوْقه لبيان استمرار أحكام شريعة محمّد صلى الله عليه وآله نوعاً من جانب الله تعالى إلى يوم القيامة، لا بيان استمرار أحكامه

---

(١) الكافي: ١/ ٥٨، ب: البدع والرأي والمقائيس، ح ١٩.

الشخصيّة إلّا ما خرج بالدليل، فالمراد أَنَّ حلاله ﷺ حلالٌ من قِبل الله تعالى إلى يوم القيامة، لا أَنَّ الحلال من قبله ﷺ حلالٌ من قِبله إلى يوم القيامة حتّى يكون المراد استمراره.

وعلى كلّ حال فلا ريب في تقديم التخصيص على النسخ من جهة غلبته وشيوعه وكثرته ووهن دلالة العامّ على العموم الأفراديّ وقوّة دلالة الخاصّ على العموم الأزمانيّ بأيّ سببٍ يكون، مع أَنَّ النسخ في الشريعة في غاية الندرة.

وقد يتوهّم أَنَّ من أمثلته: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] بالنسبة إلى العقد المسبوق باللّزوم الملحوق بالجواز بسبب من أسباب الخيار مثلاً، فإنّه يدور الأمر فيه بين تخصيص العقود بغير ما فيه الخيار، فيكون التصرّف في لفظ «العقود» أو نسخ اللّزوم عند عروض أسباب الجواز، فيكون التصرّف في ﴿أَوْفُوا﴾ وهو ضروريّ الفساد، فإنَّ عروض الجواز بالأسباب الشرعيّة ليس من نسخ حكم الله الكلّي في أصل الشريعة، بل الحكم الكلّي في نفس الأمر إنّما ثبت لموضوع العقد في حال على وجه اللّزوم وفي آخر على وجه الجواز، فكان تغيّر الحكم من جهة تغيّر موضوعه، وهو العقد المشتمل على مانع اللّزوم مرّة، الخالي عنه أُخرى، فكان ذلك من قبيل بلوغ غايات الأحكام، مثل حضور المغرب في رفع وجوب الصوم ونحوه، وكما أَنَّ ذلك

---

(١) سورة المائدة: ١.

لا يعدّ من النسخ حقيقةً فكذلك العقد اللازم الذي عرّضه سببُ الجواز.

نعم، لو كان حكم عقدٍ من العقود قبل شرعنا أو بعده هو اللّزوم ثـمَّ صار حكم موضوع ذلك العقد بعينه هو الجواز من غير اختلاف وتغيير فيه بعروض الأحوال المختلفة كان ذلك نسخاً.

وبعبارة أُخرى واضحة: النسخ رفع الحكم الكلّي على ما هو عليه لموضوع خاصّ لم يتغيّر بوجهٍ من الوجوه إلّا من جهة اختلاف الزمان فقط، كما إذا ثبت نجاسة الخمر في الزمان اللّاحق بعد الحكم بطهارته في الزمان السابق، مع عدم تقييد وتغيير في موضوع الخمر، سواء كان خمراً خاصّاً عرضه حكمان مختلفان أو خمراً مجدّداً غير مسبوق بالطهارة، كما هو حال العقود أَيضاً. وأمّا رفع الحكم الناشئ من اختلاف أحوال الموضوع كالصِّفة والحال والموانع لا من جهة خصوص الزمان فلا يكون نسخاً.

وبالجملة، معرفة حقيقة النسخ موكولة على محلّه وإنّما الكلام هنا في أَنّه مرجوحٌ بالنسبة إلى التخصيص، سواء استفدنا دوام الحكم من الظهور اللّفظي الناشئ من الإطلاق، أو من التصريح بالدوام والتأبيد، أو من الغلبة، أو من الاستصحاب، أو أخبار دوام الأحكام، أو عدم بيان التوقيت، أو السكوت عنه الظاهر في الدوام، أو نفس التشريع والجعل وقرار الأحكام، فإنَّ شأن الولاة والحكّام بالنسبة إلى من تحت أيديهم إذا كانوا بصدد قرار الأحكام وتوظيف وظائف رعيّتهم يقتضي إبقاء ما

جعلوه وقرار ما أسّسوه حتّى يرد من قِبلهم ما يدلّ على النسخ والتبديل، بل لو كان قرار الحكم في يوم على كذا وفي آخر على خلافه لم يكن خارجاً عن شأن القرار ومنافياً لما هو لازم ماهيّته من الدوام، فإنَّ هذا التفصيل أَيضاً نوعٌ من القرار والجعل شأنه أن يبقى على هذا الوجه من التغيير، وهذا الوجه لا يبعد عند مَن لاحظَ طريقة أهل الجعل واستقراء موارد القرار من أهاليه من الحكّام والولاة وإن كان لا يخلو عن تأمّل.

أدلّة القول بتقديم النسخ على التخصيص

حجّة القول بالنسخ وجوه:

الأَوّل: إنّ مَن قال: «اقتل زيداً» ثمَّ قال: «لا تقتلوا المشركين» كان ذلك بمنزلة أن يقول: «لا تقتل زيداً ولا عمراً» إلى آخر الأفراد، فكما أَنَّ الثاني لا يحتمل إلّا النسخ فكذا الأَوّل؛ لأنّه بمنزلته[1].

والجواب عن ذلك: منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الأحكام، فإنَّ افتراقهما بالإجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الأَوّل دون الثاني.

الثاني: إنّ التخصيص للعامّ مبيّن له، فلا يصحّ تقديمه عليه[2].

والجواب: إنّ تقديمه عليه ذاتاً لا غبار عليه وإنّما الممتنع تقدّمه بصفة البيانيّة وهو غير لازم على تقدير التخصيص، فإنَّ وصف التخصيص إنّما

---

(١) ينظر معالم الدين: ١٤٤، مفاتيح الأُصول: ١٨٣.

(٢) ينظر نهاية الوصول: ٢/ ٢٨٧-٢٨٨، معالم الدين: ١٤٤، مفاتيح الأُصول: ١٨٣.

يعرض له بعد ورود العامّ.

الثالث: ما نقل عن ابن عبّاس من قوله: «كنّا نأخذ بالأحدث فالأحدث»[١].[٢]

والجواب: منع ثبوت النقل المذكور، وعلى تقدير تسليمه لا نسلّم صحّة التمسّك به؛ إذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عبّاس وفعله، وبعد التنزّل ينزّل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص.

الرابع: كما أَنَّ الخاصّ المتأخِّر يبطل حكم العامّ المتقدّم لكونه منافياً متأخِّراً فكذلك العامّ المتأخِّر يبطل حكم الخاصّ المتقدّم لكونه أَيضاً منافياً متأخِّراً، وهو معنى نسخه له[٣].

والجواب: إنّ إبطال الخاصّ لحكم العامّ المتقدِّم ليس لمجرّد كونه منافياً متأخِّراً، بل ذلك مع قوّة دلالته وعدم صلوح العامّ المتقدّم لإبطاله لأدائه إلى إلغاء دليل الخاصّ رأساً، وشيء منهما غير متحقّق في العامّ المتأخِّر.

المورد الثالث: تعارض التخصيص والمجاز

المورد الثالث: في بيان ما إذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الأمر

---

(١) ينظر الموطأ: ٣/ ٤١٩-٤٢٠، ح٣٠٩، سنن الدارميّ: ٢/ ١٠٦٥، ح١٧٤٩، صحيح مسلم: ٢/ ٧٨٤، ح٨٨.

(٢) نهاية الوصول: ٢/ ٣٠٨، المحصول: ٢/ ٥٩٤، الإحكام: ٢/ ٣٢٠، البحر المحيط: ٤/ ٤٣٣.

(٣) ينظر: المحصول: ٢/ ٥٩٤، الفصول الغرويّة: ٢١٦، نهاية الوصول: ٢/ ٣٠٩، مفاتيح الأُصول: ١٨٤.

بينهما، مثل ما لو ورد: «لا يجب إكرام الطّوال» و«اكرم زيداً الطويل»، فإنّه لا يجوز العمل بظاهرهما؛ لتنافيهما، فيجب ارتكاب التأويل في أحدهما، وذلك يمكن بأحد وجهين:

أحدهما تخصيص الطّوال بمَن عدا زيد الطويل المأمور بإكرامه.

وثانيهما حمل قوله: «أكرم» على الاستحباب الذي هو معنى مجازيّ للأمر.

ومثل قوله عليه السلام: «**احتط لدينك**»، فإنَّ الأمر دائر بين حمل الأمر على الندب أو تخصيص الاحتياط بالشكّ في المكلّف به.

ومثل قوله تعالى: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾[1]، فإنَّ الأمر دائر بين أن يكون المراد الحقيقة وخصّ منه أهل الذِمَّة، أو يكون المراد بالمشركين من عدا أهل الذِمَّة، فيكون مجازاً من باب تسمية الجزء باسم الكلّ.

رأي المصنّف: تقديم التخصيص على المجاز

والحقّ تقديم التخصيص وفاقاً للعلّامة في التهذيب[2] كما هو المشهور بين الأُصوليِّين أيضاً[3]، وربّما نسب إلى صاحب المعالم[4] ظهور المخالفة والتوقّف من كلامه في الترجيح[5] وهو ضعيف جدّاً، بل التحقيق ما

---

(١) سورة التوبة: ٥.

(٢) تهذيب الوصول: ٨٣.

(٣) ينظر مفاتيح الأُصول: ٨٨.

(٤) معالم الدين: ١٣٩.

(٥) مفاتيح الأُصول: ٨٩.

أدلّته

ذكرنا، والدليل على ذلك من وجوه:

الأَوّل: إنّ ذلك ممّا جَرَت به عادة أهل اللّسان كما لا يخفى، فيجب الأخذ به لظهور اتّفاق أهل الإسلام على اعتبار ما جرت به عادتهم، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[1].

الثاني: إنّ الظاهر اتّفاق أصحابنا كما هو غير مخفيّ على مَن تتبّع طريقتهم في مقام الاستدلال، وهو حجّة؛ لأنَّ أقَلّ ما يحصل منه الظنّ بصحّة المتّفق عليه وهو حجّة في نحو هذه المسائل، مع أنّا ندّعي حصول العلم منه بذلك، فتأمّل.

الثالث: إنّ التخصيص أغلب من المجاز فيجب ترجيحه.

أمّا الأَوّل فظاهر كما يشعر به اشتهار قولهم، حتّى صارَ مثلاً أنّه: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ»[2]، ويؤيّده أَنَّ التخصيص أتمّ فائدة دون المجاز، وكلّما هو كذلك فهو الغالب.

أمّا الثاني فلأنّ أرباب اللُّغة لا يتركون ما هو أتمّ فائدة غالباً.

أمّا الأَوّل فلوجوه: منها: أَنَّ اللّفظ عند التخصيص يبقى معتبراً في الباقي من غير احتياج إلى تأمّل واجتهاد، ولا كذلك المجاز؛ إذ تصرف

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) معالم الدين: ١٤١، مفاتيح الأُصول: ٨٩، شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصول: ١٨٤.

القرينة اللّفظ عن المعنى الحقيقيّ ولا تنهض لتعيين المراد فيحصل الإجمال.

ومنها: إنّ المجاز يحتاج إلى ملاحظة العلاقة دونه، كذا قيل[١].

ومنها: إنّ المقصود يحصل[٢] على تقديرَي وجود القرينة الدالّة عليه وعدمه؛ أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فلأنّه يجرى اللّفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللّفظ وغيره، بخلاف المجاز فإنّه على تقدير عدم القرينة الدالّة على إرادته يحمل اللّفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة أصلاً وترك المعنى المجازيّ مع كونه مقصوداً.

وأمّا الثاني فلمّا ثبت من لزوم الأخذ بالغالب وقد اشتهر بين الأُصوليِّين أنّ المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب[٣].

فإن قلت: إنّ التخصيص نوعٌ من المجاز فكيف يترجّح على مثله؟

قلت: لا ضَيْرَ في ذلك؛ إذ مجرّد الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح، بل يجب المصير إليه لو قام دليل عليه، كما نبّهنا عليه هنا.

اعلم أنّه قد يرد المناقشة على قولنا: إنّ التخصيص أغلب من المجاز؛ بأنَّ المجاز أيضاً كثير جدّاً حتّى قال بعضهم[٤]: إنّ أغلب اللّغات

---

(١) ينظر مفاتيح الأُصول: ٨٩.

(٢) في المفاتيح: «يحصل مع التخصيص».

(٣) ينظر مفاتيح الأُصول: ٨٩.

(٤) في هامش الأصل: «ابن جنّيّ. (منه)».

مجازات[١]، فلابدَّ من إثبات الندرة حتّى ينفع الغلبة.

والجواب[٢]: إنّ الكلام في الاستعمالات، ولا ريب أَنَّ العمومات المخصّصة واستعمال العامّ في الخاصّ كثير، بل قد يدّعى أَنَّ الألفاظ التي ادّعي عمومها مشترك بينه وبين الخصوص[٣]، بل قد يقال: إنّه حقيقة في الخصوص[٤]، كما أَنّه لا شبهة في أَنَّ الاستعمالات المجازيّة قليلة نادرة، هذا هو الحال فيما إذا دار الأمر بين المجاز والتخصيص أَوّلاً ولو خصّ العامّ ثمَّ دار الأمر بين المجاز والتخصيص ثانياً فيشكل الأمر حينئذٍ في تقديم التخصيص لمنع الغلبة بالنسبة إليه.

والتحقيق أن يقال: إنّ ظاهر قولهم: «ما من عامّ إِلّا وقد خصّ»[٥]؛ أنّ التخصيص بالنوع أكثر فيشتمل الغلبة المذكورة على هذا المقام أَيضاً، فتأمّل.

---

(١) يأتي تخريجه ص٢٤٨.

(٢) في هامش الأصل: «والأَوْلى أن يجاب عنه: بأَنَّ المجازات وإن كانت أكثر من التخصيص، كما هو واضح لا ينبغي أن يرتاب فيه، بل هو كالشمس في رابعة النهار، فلا مجال للإنكار، كما هو ظاهر كلام المصنّف، إِلّا أَنَّ التخصيص في العامّ أكثر من التجوّز في نفس العامّ؛ مثلاً التخصيص في «أكرم العلماء» بإرادة غير زيد العالم أكثر من إرادة خدّام العلماء من لفظ «العلماء»، وقد صرّح بما ذكرت الفاضل القمّيّ في القوانين. ابن المصنّف».

(٣) الذريعة: ١/ ٤٤٣، ينظر معالم الدين: ١٠٢، الفصول الغرويّة: ١٦١.

(٤) ينظر الإحكام: ٢/ ٢٠٠، معالم الدين: ١٠٢.

(٥) تقدّم تخريجه آنفاً.

تقديم المجاز إذا خرج أكثر الأفراد بالتخصيص

ثمَّ اعلم أنّه إذا بلغ التخصيص حدّاً يخرج معه أكثر أفراد العامّ ويبقى الأَوّل منها فلا إشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه، أمّا على القول بعدم جواز تخصيص العامّ إلى الأقلّ من النصف فواضح، وأمّا على القول بجوازه فلأنّ[1] مثل هذا التخصيص بالنسبة إلى المجاز في غاية القلّة، بل لا يكاد يوجد، وقد ذكرنا أنَّ الأخذ بما هو الأغلب عند التعارض متعيّن.

فإن قلت: إنّ كلّ مَن قدّم التخصيص على المجاز قدَّمه مطلقاً ولم يفصّل، وهذا التفصيل خرقٌ للإجماع المركّب.

قلت: إنّ هذا ممنوع، بل الظاهر انصراف قول الجماعة بأولويّة التخصيص إلى الغالب منه، وهو غير محلّ البحث كما لا يخفى.

تنبيه دوران الأمر بين التخصيص والتقييد وحمل اللفظ على أبعد المجازات

بقي هنا شيء لابدَّ من التنبيه عليه، وهو أنّه ربّما يدور الأمر بين تخصيص العامّ أو تقييد المطلق وحمل اللّفظ على أبعد مجازاته كما في

---

(١) في هامش الأصل: «فيه أنّه إذا كان التخصيص بالنوع أكثر من المجاز على ما اعترف به المصنّف آنفاً في حلّ الإشكال وعليه بنى دفع الإشكال فلا يكون وقع لهذا الجواب؛ لأنَّ المدار على ملاحظة النوع لا على ملاحظة خصوصيّات المجازات والتخصيصات، اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ المناط في الترجيح في هذا الباب على حصول الظنّ الشخصيّ، بل النوعي كما هو الأظهر، ومن المعلوم أنّه يحصل من استعمالاتهم العمومات في أكثر الأفراد دون الفرد القليل الظنّ الشخصيّ، فضلاً عن النوعيّ، بأنّه ارتكب في العام المذكور على التجوّز دون التخصيص، فتأمّل بعين الإنصاف تجده حقيقاً بالقبول إن شاء الله تعالى. ابن المصنّف».

قوله ﷺ: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[١]، فإنّه إن حملنا قوله ﷺ: «لا صلاة»، على عمومه الاستغراقيّ وجبَ الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة إلى نفي الصحّة، وذلك لتعذّر الحمل على نفي الصحّة؛ لأنَّ صلاة الميّت على تقدير كون الصلاة حقيقة فيها - كما هو التحقيق[٢] - وصلاة فاقد الطهورين على تقدير صحّتها يصحّان من دون طهور.

وإن حملناه على نفي الصحّة الذي هو أقرب المجازات بالنسبة إلى نفي الماهيّة وجب تخصيص العامّ لما عرفت، وحينئذٍ فهل يجب ترجيح التخصيص أو الحمل على أبعد المجازات؟ فيه إشكال.

وللتوقّف[٣] في المقام مجال؛ لأنّهما محذوران تعارضا ولم يظهر دليل على رجحان أحدهما على الآخر، فلابدَّ من التوقّف، وما دلّ على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى.

---

(١) المحاسن: ٧٨، ح١، من لا يحضره الفقيه: ١/ ٥٨، ح١٢٩، تهذيب الأحكام: ١/ ٥٠، ب: آداب الأحداث الموجبة للطهارة، ح١٤٤، وسائل الشيعة: ١/ ٣١٥، ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح١.

(٢) في هامش الأصل: «في كون إطلاق الصلاة على صلاة الميّت حقيقة بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، فتأمّل. ابن المصنّف».

(٣) في هامش الأصل: «الأظهر عندي أنّه لا وجه للتوقّف، بل المتعيّن تقييد المطلق لا تخصيص العامّ بناءً على المختار في أنَّ استعمال المطلق في المقيّد حقيقة، بخلاف استعمال العامّ في الخاصّ وفاقاً للأساطين في مسألة المطلق والمقيّد، فافهم. ابن المصنّف».

نعم، قد يقال: المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص أَيضاً وكون ارتكاب الحمل على أبعد المجازات بمنزلة ارتكاب أصل المجاز[١].

وفيه إشكال، فإنَّ القَدْر المسلّم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل على أبعد المجازات إذا كان العامّ قد خصّ في غير محلّ التعارض، ولا بُعد حينئذٍ في الترجيح المذكور لدوران الأمر بين حمل العامّ على أقرب مجازاته وحمل المعارض له على أقرب مجازاته، والظاهر ترجيح الآخر؛ لأنَّ تطرّق التأويل في العامّ أكثر، وأمّا إذا كان العامّ لم يخصّ في غير محلّ التعارض فتلك الدعوى ممنوعة، فتأمّل.

وإذا بلغ التخصيص حدّاً يخرج معه أكثر أفراد العامّ فالظاهر ترجيح الحمل على أبعد المجازات.

واعلم أَنّه لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرناه سابقاً، فإذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله: «اعتق رقبة»، «اعتق رقبة مؤمنة»، كان التقييد أَوْلى أَيضاً، والحجّة في ذلك الوجوه المتقدّمة أَيضاً، ولا يبعد إلحاق التقييد المستلزم لإخراج أكثر أفراد المطلق بالتخصيص المفروض، فيرجّح المجاز المتعارف عليه. ثمَّ إنّ تقديم التخصيص إنّما هو فيما إذا لم يكن العامّ آبياً عن التخصيص كما يرشدك إليه قوله عليه السلام: «ما

---

(١) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩١.

خالف كتاب الله فهو زخرف»[١].

المورد الرابع: تعارض التخصيص والإضمار

المورد الرابع: في بيان ما إذا تعارض التخصيص والإضمار ودار الأمر بينهما كقوله عليه السلام: «**لا صيام**[٢] **لِمَن لا يجمع الصيام من اللّيل**»[٣]. فيحتمل أن يتناول بعمومه صوم الفرض والنفل، ولكن خصّ النفل بجواز عقد نيّته إلى الزوال، فيبقى حجّة في الفرض، ويحتمل أن يجوز التأخير في الفرض أيضاً إلى الزوال؛ لأنَّ في الخبر إضماراً وتقديره: لا صيام كامل أو أفضل.

والتحقيق أنَّ الأوّل أَوْلى؛ أمّا بناءً على أنَّ المجاز خيرٌ من الإضمار - كما هو مذهب جملة من العلماء[٤] - فظاهر، فإنّا قد ذكرنا سابقاً أنَّ التخصيص

---

(١) ينظر الكافي: ١/ ٦٩، ب: الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح٣، وسائل الشيعة: ٢٧/ ١١١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ج١٤. (مع تفاوت فيهما)

(٢) في هامش الأصل: «لا يخفى أنَّ هذا من باب المثال، وإلّا فالتحقيق أنّه يجوز نيّة الفرض في الصوم إلى الزوال وفي المندوب إلى الغروب كما حقّق في الفقه، كما أنَّ المعروف في لفظ الرواية «لا صيام لمن لا يبت الصيام من اللّيل»، على اختلاف قراءته فإنّه قرء بالتشديد، أي تشديد التاء، وبالتخفيف وبزيادة الياء المشدّدة بعد الباء، وببالي أنّي رأيت لفظ الرواية كالمنقول في المتن أيضاً، فراجع. ابن المصنّف سلّمهما الله تعالى».

(٣) الرواية بلفظ «لا يجمع» غير مشهورة كما أشار إليه ابن المصنّف في الهامش، ولم نعثر عليه إلّا في صحيح ابن خزيمة: ٣/ ٢٨٩، وفي المصادر: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»، ينظر سنن الدارقطني: ٢/ ١٧١، عوالي اللآلي: ٣/ ١٣٢، مستدرك الوسائل: ٧/ ٣١٦، جامع أحاديث الشيعة: ٩/ ١٦٩.

(٤) ينظر تهذيب الوصول: ٨٣.

أَوْلى من المجاز، فلازمه أن يكون خيراً من الإضمار المرجوح بالنسبة إلى المجاز. وأمّا بناءً على تساوي المجمل والإضمار - كما هو مذهب جملة منهم - ، فلأنّ التخصيص أَوْلى من المجاز المساوي للإضمار، والأَوْلى من المساوي بشيء يكون أَوْلى من ذلك الشيء .

وأمّا بناءً على رجحان الإضمار على المجاز، كما هو مذهب بعض، فلأنّ التخصيص أغلب والمراد به أعمّ من التقييد.

هذا إذا لم يبلغ التخصيص حدّاً يخرج معه أكثر الأفراد، فإن بلغَ ذلك الحدّ فالراجح رجحان الإضمار على التخصيص حينئذٍ.

ومنه يعلم حال التعارض بينه وبين التقييد أَيضاً من أنّه يقدّم التقييد على الإضمار ما لم يبلغ حدّاً يستلزم لإخراج أكثر أفراد المطلق، فإن بلغ ذلك الحدّ فالظاهر رجحان الإضمار عليه.

المورد الخامس: تعارض التخصيص والنقل

المورد الخامس: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنقل كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1].

فإنّه يحتمل أن يكون لفظ «البيع» الموضوع لكلّ معاوضة ومبادلة يجري بين الناس باقياً على معناه، وخصّ الشارع ما ليس جامعاً للأركان والشرائط الشرعيّة، بمعنى أَنَّ ما اعتبره الشارع فيه من الشرائط يكون مقيّداً لإطلاقه ومخصّصاً له.

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

ويحتمل أن يكون منقولاً نقله الشارع عن موضوعه اللّغوي، وهو المبادلة إلى المعاوضة الجامعة للأركان والشرائط الشرعيّة، أي إلى معنى خاصّ وهو الصحيح شرعاً.

فالحقّ أَنَّ الأَوّل أَوْلى؛ لأنَّ التخصيص أَوْلى من المجاز والمجاز أولى من النقل، والأَوْلى من الأَوْلى من شيء أَوْلى من ذلك الشيء بالضرورة.

هذا، ثمَّ إنّه إذا بلغ التخصيص حدّاً يخرج معه أكثر الأفراد فالظاهر ترجيح النقل حينئذٍ عليه.

وممّا ذكرنا يظهر تقدّم التقييد على النقل[١] إذا وقع التعارض بينهما ولم يبلغ حدّاً يستلزم لإخراج أكثر أفراد المطلق، فإن بلغ ذلك الحدّ فيشكل[٢] الأمر حينئذٍ.

المورد السادس: تعارض التخصيص والاشتراك

المورد السادس: في بيان ما إذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الأمر بينهما كما في ألفاظ العموم كما في مثل قولنا: «أكرم العلماء إلّا زيداً».

فإنّه لو قيل بكونه حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص لورود ما ينافيه كما هو الغالب.

ولو قيل بكونه مشتركاً بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص

---

(١) في هامش الأصل: «لتساويهما في الحكم. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي يشكل تقديم التقييد على النقل؛ لأنَّ استعمال المطلق في الأفراد النادرة قليل بل معدوم، ولا كذلك النقل، فإنّه وإن كان قليلاً أيضاً إلّا أنّه ليس بتلك المثابة، والله العالم. ابن المصنّف».

بورود ذلك، بل كان قرينة على تعيين أحد معاني المشترك.

وكما في لفظ «النكاح»، فإنّه إذا سلّمنا أنّه حقيقة في العقد خاصّة فمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾[1] تحريم من عقد عليها الأب على الابن وإن كان العقد فاسداً إلّا أنَّ هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصّت عن قضيّة النصّ، فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النصّ، وإذا لم نسلّم أنَّ النكاح حقيقة في العقد خاصّة، بل هو حقيقة في الوطء أيضاً، فحينئذٍ لا تدلّ الآية على تحريم مَن عقد عليها الأب فاسداً على ابنه؛ لاحتمال أن يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطء.

فعلى مرتضى المرتضى أنّها مشتركة بين العموم والخصوص[2]، فحينئذٍ يكون استعمالاً في الموضوع له.

وعلى المشهور أنّها حقيقة في العموم، فيكون تخصيصاً.

والحقّ أنّه يقدّم التخصيص على الاشتراك؛ لأصالة عدم تعدّد الوضع ولأنّ التخصيص خيرٌ من المجاز كما مرّ، والمجاز خيرٌ من الاشتراك كما سيجيء، والخير من الخير من شيء خيرٌ من ذلك الشيء بالبداهة، هذا بناءً على رجحان التخصيص على المجاز ورجحان المجاز على الاشتراك .

وأمّا بناءً على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فالتحقيق أيضاً ترجيح التخصيص إذا كان التخصيص راجحاً على المجاز؛ إذ الراجح

---

(١) سورة النساء: ٢٢.

(٢) الذريعة: ١/ ٤٤٣، ينظر معالم الدين: ١٠٢.

على أحد المتساويين مستلزم أن يكون راجحاً على الآخر أَيضاً.

نعم، ربّما يرد الإشكال بناءً على رجحان الاشتراك على المجاز.

ويمكن الجواب عنه بأغلبيّة التخصيص على الاشتراك بحيث قد صار مثلاً أَنّه «ما من عامّ إِلّا وقد خصّ».

واعلم أَنّه إذا كان التخصيص مستلزماً خروج أكثر أفراد العامّ فالظاهر ترجيح الاشتراك عليه[1]، والمراد من التخصيص الأَعَمّ من التقييد، فحكمه حكم التخصيص في جميع ما مرّ.

ثمَّ اعلم أَنّه إذا تعارض التخصيص واستعمال اللّفظ المشترك في معانيه أو استعمال اللّفظ في حقيقته ومجازه ودارَ الأمر بينهما فالحقّ ترجيح التخصيص بناءً على امتناع الأمرين الأخيرين كما هو ظاهر.

وكذا الكلام بناءً على جواز الأمرين الأخيرين؛ لأنّهما في غاية النّدرة، فلا يُصار إليهما في مقام المعارض.

هذا إذا لم يستلزم التخصيص لإخراج أكثر أفراد العامّ.

وأمّا إذا دار الأمر بين الأمرين الأخيرين والتخصيص المستلزم لذلك ففي الترجيح[2] إشكال؛ لوجود القول بامتناعهما وندرة الأمرين في

---

(١) من قوله: «المورد السادس» إلى هنا مقتبس من مفاتيح الأُصول، ص ٨٨.

(٢) في هامش الأصل: «أي ترجيح الأخيرين على التخصيص الموجب لخروج أكثر الأفراد، والأقوى ترجيح التخصيص أَيضاً؛ لدوران الأمر بين الممكن والممتنع؛ لأنَّ ←

الغاية، والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكرنا جدّاً.

ثمَّ إنّ المراد من التخصيص في جميع صور المعارضات المتقدِّمة إنّما هو التخصيص في الأشخاص، وأمّا التخصيص في الأزمان - وهو النسخ - فقد مرّ[1] حكمه عند تعارضه مع التخصيص، وسيجيء حكمه عند تعارضه مع باقي الصور.

المورد السابع: تعارض الاشتراك والنسخ

المورد السابع: في بيان ما إذا تعارض الاشتراك والنسخ ودار الأمر بينهما، مثل ما لو قال النبيّ ﷺ: «صلّوا في كلّ يوم في الوقت الفُلاني» ثمَّ بعد ذلك قال: «طوفوا في ذلك الوقت».

فيحتمل أن يكون لفظ «الطواف» موضوعاً للصلاة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك.

ويحتمل عدم اشتراكه، فيحمل على معناه، فيلزم نسخ الأمر بالصلاة لما بين الصلاة والطواف من المضادّة.

ومثل ما لو علمنا بأَنَّ «الجون» موضوع للّون الأسود وشكّ في أَنّه موضوع للأبيض أَيضاً أو مجاز فيه، فقال: «ائتني بجون أبيض»، فلو قلنا بالاشتراك يكون الكلام المتأخِّر مبيّناً لما أجمله في السابق، ولو قلنا بعدمه

← المختار في المسألتين الأخيرتين امتناعهما، وحيث لا وجه للمصير إلى الأخير فيتعيّن الأوّل. ابن المصنّف».

(١) تقدّم ص ٢٠١.

يكون ناسخاً للحكم السابق، فقيل بتقديم الاشتراك على النسخ؛ لأنّه أقَلّ والأَوّل أكثر، وفيه نظر.

واحتجّ على ذلك بعض الأفاضل[1] بأَنَّ النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العامّ لجواز تخصيص العامّ بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما، والعلّة في ذلك أَنَّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل.

ويرد عليه أَنَّ ذلك إنّما يدلّ على كون التخصيص أَوْلى من النسخ، وليس فيه دلالة على كون الاشتراك أَوْلى من النسخ الذي هو المطلوب.

أدلّة تقديم الاشتراك عن النسخ

الأوّل: الاشتراك يفيد الإجمال أحياناً والنسخ يفيد الإبطال

وبالجملة غاية ما يحتجّ على ذلك وجهان:

الأَوّل: إنّ اللازم من الاشتراك الإجمال أحياناً، واللازم من النسخ الإبطال دائماً، فكان الأَوّل أَوْلى.

وبعبارة أُخرى: إنّ الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الأصل، والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت، بل مقيّد للإجمال، وليس الإجمال كالإبطال.

الثاني: إنّ الاشتراك يثبت بخبر الواحد بخلاف النسخ

الثاني: إنّ الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الأدلّة الظنيّة دون النسخ، فإنّه لا يثبت إلّا بالقطعي، وما شابه هذا يكون مرجوحاً بالنسبة إلى الأَوّل، وكلاهما لا يخلو عن الإشكال في مقام الاستدلال.

---

(١) في هامش الأصل: «وهو فخر الدين [الرازيّ في المحصول: ١/ ٢٠١]. (منه)».

رأي المصنّف تقديم النسخ لأصالة عدم تعدد الوضع

والتحقيق أن يقال: إنّ مقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع تقديم النسخ؛ لعدم معارضة أصالة عدم النسخ لها ولا غلبة في البين، إلّا أنَّ مفاد الأصل ليس إلّا الظنّ بالنسخ.

وقد تقرّر في محلّه أنَّ النسخ لا يثبت بالظنّ ولو كان مستفاداً من الخبر الصحيح، بل لابدَّ في إثباته من العلم، فحينئذٍ يعمل[1] بالأصلين من أصالة عدم تعدّد الوضع وعدم النسخ ويحكم بعدم الاشتراك والنسخ، ويخالف بالعلم الإجمالي؛ لعدم العبرة بالظنّ الحاصل على النسخ.

ثمَّ إنّه إذا دارَ الأمر بين النسخ والإضمار كان الإضمار أَوْلى، وإذا دارَ الأمر بين النسخ والمجاز كان المجاز أَوْلى، وإذا دارَ الأمر بين النسخ والتقييد كان التقييد أَوْلى.

---

(١) في هامش الأصل: «الظاهر أنّه لا وجه للعمل بالأصلين ومخالفة العلم الإجماليّ؛ لأنّه قد تقرّر في الاستصحاب في باب تعارض الأصلين أنّه إذا تعارض أصلان ولم يكن لأحدهما أثر فيقدّم حينئذٍ صاحب الأثر ويرتفع التعارض من بينهما بالمرّة، وما نحن فيه كذلك؛ لأنّه إذا لم يصلح إجراء أصالة عدم تعدّد الوضع لإثبات النسخ من أجل كون مفادها لبيّاً فلا يبقى لهذا الأصل فيما نحن فيه أثر، وأصالة عدم النسخ يبقى خالياً من المعارض ويثبت به الاشتراك لكفاية الظنّ في إثباته، بخلاف النسخ لاشتراط العلم فيه. هذا، ولكن في اشتراط كون الناسخ قطعيّاً إذا كان المنسوخ أَيضاً ظنيّاً تأمّل، بل الظاهر جواز النسخ الظنّيّ بالظنّيّ، نعم، لا يجوز نسخ القطعيّ بالظنّيّ اتّفاقاً، وببالي أنّي رأيت هذا التفصيل في كتاب من كتب الأُصول المعتبرة، فليتأمّل. ابن المصنّف».

والحجّة في مرجوحيّة النسخ وأولويّة الأُمور المذكورة كثرتها وقلّته، وقد نبّهناك على أَنَّ الكثرة سبب الترجيح، فالأصل في جميع موارد التعارض ترجيح الأغلب والأكثر إِلّا أن يعارض مثله أو ما هو أقوى منه، والظاهر أَنَّ ذلك مجمعٌ عليه بين الأُصوليِّين، ولهذا يجب ترجيح النقل على النسخ أَيضاً؛ لأنّه أقَلّ والأوّل أكثر وأغلب.

ولنفرض لهذا مثالاً كما لو ورد: «ائتني بجون» ولم يعلم المراد بواسطة الشكّ في نقله عن الأسود إلى الأبيض، ثمَّ وردَ بعده: «ائتني بجون أبيض»، فإن قلنا بالنقل سابقاً يكون ذلك مؤكّداً له وإِلّا يكون ناسخاً له، والأصل وإن كان عدم النقل إِلّا أَنَّ النسخ لا يثبت بالظنّ، فلابدَّ من العمل بالأصلين والحكم بعدم النقل والنسخ وطرح العلم الإجماليّ، إِلّا أَنَّ النقل أغلب وأكثر.

فالحقّ تقديم النقل وترجيحه على النسخ وفاقاً للسيّدين في شرح التهذيب والمفاتيح[1]، فعمل الفاضل الأُستاد - دام ظلّه - بالأصلين والحكم بعدم النقل والنسخ وطرح العلم الإجماليّ لا يخلو عن تأمّل وإشكال، كما هو واضح.

المورد الثامن: تعارض النقل والإضمار

المورد الثامن: في بيان ما إذا تعارض النقل والإضمار ودارَ الأمر بينهما.

---

(١) ينظر منية اللبيب: ١/ ٢٥٧، مفاتيح الأُصول: ٩٨.

كما لو قال أحد: لا يجوز بيع البرّ بالبرّ متفاضلاً؛ لأنّه رباً لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[١]، فإنَّ لفظ «الرِّبا» حقيقة شرعيّة في العقد المخصوص المتضمّن للزيادة فيحرم أصل العقد، فيقول الآخر: الرِّبا في اللُّغة هي مطلق أخذ الزيادة، ونقله إلى العقد المتضمّن لها خلاف الأصل، بل في الكلام إضمار لفظ «أخذ»، أي «وحرّم أخذ الرِّبا»، فتحرم الزيادة دون أصل العقد الذي يظهر من السيّد في المفاتيح[٢] أنّه لم يبعد ترجيح النقل على الإضمار لكثرته، إلّا أنّه صرّح بأنّه لم يعثر على قائل به.

فالحقّ ترجيح الإضمار على النقل وفاقاً للعلّامة في التهذيب[٣] لتوقّف النقل على نسخ الوضع الأوّل وإحداث وضع ثان، بخلاف الإضمار، ولأنّ النقل متوقِّف على اتّفاق أهل اللّسان عليه وهو متعسِّر، بخلاف الإضمار فإنّه ليس كذلك، بل يكفي فيه دلالة باقي الأحكام[٤] عليه، فتأمّل.

وبالجملة، مقتضى الأصل والغلبة تقديم الإضمار إلّا أنّه يشكل الغلبة

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٢.

(٣) ينظر تهذيب الوصول: ٨٢.

(٤) في هامش الأصل: «الظاهر أنَّ المراد بها الأحكام العربيّة والقواعد اللّغويّة؛ لأنَّ التحريم إذا تعلّق بالأعيان يراد به فعل المكلّف، فيضمر، فيقدّر في كلّ فعلٍ بحسبه كالوطء في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، والأكل في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ إلى آخره، والأخذ في ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾ وهكذا. ابن المصنّف».

في صورة تعدّد الاصطلاح[١]، فالمسألة غير خالية عن الإشكال.

المورد التاسع: تعارض المجاز والإضمار

المورد التاسع: في بيان ما إذا تعارض المجاز والإضمار ودارَ الأمر بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[٢].

فإنّه يحتمل إضمار لفظ «أهل»، والتقدير: «واسئل أهل القرية».

ويحتمل إطلاق لفظ «القرية» على أهلها مجازاً تسميةً للمحوي باسم الحاوي، وكما في قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾[٣]، فإنّه يحتمل إضمار «البعض» بأن يكون المراد: «وبعولة بعضهنّ»، ويحتمل إرجاع الضمير إلى المطلّقات مجازاً باعتبارهنّ رجعيّات.

وفيه أقوال: قيل بتساويهما[٤] لاحتياج كلّ منهما إلى قرينة صارفة له عن الظاهر.

وردّ بأنّه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج إلى القرينة الصارفة للّفظ عن ظاهره عدم رجحان أحدهما على الآخر، فإنَّ التخصيص مساوٍ لكلّ منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كلّ منهما.

---

(١) في هامش الأصل: «فيه أنَّ الكلام مفروض لإحراز مراد متكلّم واحد لاصطلاح واحد. ابن المصنّف».

(٢) سورة يوسف: ٨٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٤) في هامش الأصل: «كما هو مذهب العلّامة في التهذيب [: ٨٣]. (منه)».

وقيل بترجيح[١] المجاز على الإضمار؛ لأنَّ المجاز أغلب وأشيع فلابدَّ من ترجيحه عليه.

وفيه أَنَّ الأشيعيّة والغلبة لا يوجبان تقديم المجاز، بل لابدَّ من كون الإضمار نادراً، وليس كذلك، بل قد ينكر الشيوع والغلبة في المجاز بالنسبة إليه، فتدبّر.

وقيل بعكس الثاني[٢]، أي ترجيح الإضمار على المجاز؛ لاحتياج المجاز إلى كلّ من الوضع السابق[٣] واللّاحق[٤] واعتبار العلاقة واستغناء الإضمار عن ذلك، ولأنّ الإضمار من محاسن الكلام دون المجاز، ولأنّ في الإضمار يحصل عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللّفظ.

وفيه أَنَّ ضعف[٥] الأوّلين ظاهر، وأمّا الأخير ففيه أَنَّ ارتكاب الإضمار وإن أوجب عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللّفظ إلّا أَنَّ نفس الحذف أَيضاً خلاف الظاهر، فإذاً لابدَّ من التوقّف كما هو المختار وفاقاً

---

(١) في هامش الأصل: «كما هو قول السيّد في المفاتيح [: ٩٢]. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كما هو مذهب العميديّ في شرح التهذيب [منية اللبيب: ١/ ٢٥٦]. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي بالنسبة إلى الحقيقة، ابن المصنّف».

(٤) في هامش الأصل: «أي بالنسبة إلى المعنى المجازيّ أَيضاً موضوع، لكنّه بوضع نوعيّ وبترخيص من العرب، وأمّا الحقيقة فإنّها موضوعة بوضع شخصيّ باعتبار المادّة، وأمّا باعتبار الهيئة كما في المشتقّات. ابن المصنّف».

(٥) في هامش الأصل: «في هذا الضعف إشكال، فتأمّل. ابن المصنّف».

لصاحب المعالم على ما حكي عنه.

ثمَّ لا يذهب عليك أَنَّ الإضمار ليس من المجاز في شيء؛ لأنَّ المجاز عبارة عن استعمال اللّفظ الموضوع في خلاف ما وضع له، ولا ريب في عدم صدقه على الإضمار وإن كان هو مخالفاً للأصل كالمجاز ومحتاجاً إلى القرينة، ومن هنا ظهر أَنَّ كلّ ما كان مخالفاً للأصل ومحتاجاً إلى القرينة لا يلزم كونه مجازاً، كما أَنّه لا يلزم كون كلّ مجاز مخالفاً للأصل، فإنَّ المجاز المشهور عند القائل بتقديمه على الحقيقة المرجوحة مجاز ولكنّه موافق للأصل[1] ومقدّم على الحقيقة.

المورد العاشر: تعارض الاشتراك والإضمار

المورد العاشر: في بيان ما إذا تعارض الاشتراك والإضمار ودارَ الأمر بينهما.

كما في قوله عليه السلام: «**في خمس من الإبل شاة**»[2]، فإنَّ لفظ «في» يحتمل أن يكون مشتركاً بين الظرفيّة والسببيّة، ويحتمل كونها للظرفيّة خاصّة، وحينئذٍ يجب الإضمار، فيصير تقديره: «في خمس من الإبل مقدار شاة».

وكما في قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾، فإنّه يحتمل اشتراك لفظ «القرية» بين الحال والمحلّ، ويحتمل إضمار لفظ «الأهل».

فقيل بتقديم الإضمار؛ لأنَّ دلالة اللّفظ على المعنى على تقدير الإضمار

---

(١) في هامش الأصل: «المراد به إمّا القاعدة أو الظاهر. ابن المصنّف».

(٢) عوالي اللآلي: ١/ ٨٥، مسند أحمد: ٢/ ١٤، سنن ابن ماجة: ١/ ٥٧٣، سنن أبي داود: ١/ ٣٥١، السنن الكبرى: ٤/ ٨٨.

ظاهرة لا يتحقّق الإجمال فيها إلّا في صورة واحدة، وهي ما إذا كان هناك أُمور متعدّدة متساوية في احتمال الإضمار وعدم قرينة تدلّ على تعيين أحدها، فحينئذٍ يتحقّق الإجمال.

أمّا في غير هذه الصورة كاتّحاد المضمر أو رجحان بعض ما يصلح للإضمار على الباقي، فلا إجمال يوجب العمل بالراجح، بخلاف المشترك، فإنَّ الإجمال فيه ثابت عامّ شامل لجميع مورده إذا كان منفكّاً عن القرينة المعيّنة للمراد منه، ولأنّ الإضمار من باب الإيجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام، قال ﷺ: «**أُوتيت جوامع الكلم واختصر لي**[1] **الكلام اختصاراً**»[2]، وليس المشترك بهذه الصفة، فكان الإضمار أَوْلى[3].

فإن قلت: الإضمار محوج إلى ثلاثة قرائن: ما يدلّ على أصل الإضمار؛ وما يدلّ على موضوعه؛ وما يدلّ على تعيين المضمر، والمشترك محوج إلى واحدة: وهي القرينة الدالّة على المعنى المقصود من اللّفظ، فكان أَوْلى.

قلت: الإضمار إنّما يحوج إلى القرائن الثلاثة في صورة واحدة كما علمت، والمشترك محوج في كلّ صور وجوده، فكان الإضمار أَوْلى.

---

(١) في الأصل: «في هذا» بدل «لي» وما أثبتناه موافق للمصدر وسائر المصادر الروائية وغيرها.

(٢) عوالي اللآلي: ٤/ ١٢٠، مسند أحمد: ٢/ ٢٥٠، ٤٤٢، مجمع الزوائد: ١/ ١٧٣، المصنّف: ٧/ ٤٣١، شعب الإيمان: ٢/ ١٣٣.

(٣) ينظر منية اللبيب: ١/ ٢٥٢.

ويظهر من كلام بعض المعاصرين[١] التوقّف، حيث أورد على دليل[٢] القائل بتقديم الإضمار بقوله:

«وفيه نظر، بل المسألة غير خالية عن الإشكال من جهة إمكان دعوى غلبة المشترك، حتّى أَنَّ جماعة من الأُصوليِّين جعلوه أَوْلى من المجاز، ومن جهة أَنّه لم يظهر قائل منّا بترجيح المشترك .

لا يقال: القائل بترجيحه على المجاز يرجّحه على الإضمار.

لأنّا نقول: هذا غير معلوم، وإنّما هو استنباط قول من قول آخر، فلا يلتفت إليه فتأمّل».[٣] انتهى كلامه رحمه الله.

أقول: والحقّ الحقيق بالاعتماد ترجيح الإضمار على الاشتراك؛ لأصالة عدم تعدّد الوضع، ولا يعارضها أصالة عدم الإضمار؛ لأنَّ أصالة عدم تعدّد الوضع مزيل لها، ولغلبة الإضمار بحيث ادّعى بعضهم أَنّه أكثر من المجاز، ويرشدك إلى غلبته ملاحظة الكتاب والسُنَّة، مثل: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**﴾[٤] «والخمر حرام»، و﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾[٥] وغير ذلك، فإذاً القول بالتوقّف هنا لا وجه له، كما

---

(١) في هامش الأصل: «وهو السيّد في المفاتيح. (منه)».

(٢) في هامش النسخه: «أي على الدليلين المتقدِّمين آنفاً. (منه)».

(٣) مفاتيح الأُصول: ٩٢.

(٤) سورة المائدة: ٣.

(٥) سورة النساء: ٢٣.

أَنَّ التمسّك بالمصالح والمفاسد هنا أَيضاً لا وجه له، بل إنّه غير سديد كما في سائر الموارد.

المورد الحادي عشر: تعارض المجاز والنقل

المورد الحادي عشر: في بيان ما إذا تعارض المجاز والنقل ودارَ الأمر بينهما، كما في لفظ «الصلاة».

فإنّه يحتمل أن يكون منقولاً عن موضوعه لغةً - وهو الدعاء - إلى الصلاة المعهودة شرعاً.

ويحتمل أن يكون إطلاق لفظ الصلاة على الشرعيّة مجازاً من باب تسمية الكلّ باسم جزئه.

فالمعتمد عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقاً للعلّامة في التهذيب[1] ولكلّ من رجّح الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك؛ لأنّهما وإن كانا على خلاف الأصل إلّا أَنَّ المجاز أكثر وقوعاً، وكلّما كان كذلك كان الترجيح أَوْلى.

أمّا إنّه أكثر فواضح، كيف لا وقد ادّعى جماعة أَنَّ أكثر اللُّغات مجازات[2]؟ وأمّا إنَّ الغلبة تُفيد الترجيح فلأنّها مفيدة للظنّ وكلّما هو كذلك اقتضى الترجيح وإلّا لانسدَّ طريق الاستفادة من طريق اللّغات كما هو واضح.

هذا، مع أَنَّ النقل متوقّف على اتّفاق أهل اللّسان عليه وهو متعسّر،

---

(١) ينظر تهذيب الوصول: ٨٢.

(٢) تقدّم تخريجه ص١٤٥.

بخلاف المجاز المتوقّف على وجود العلاقة وهو متيسِّر، وأيضاً أَنَّ النقل متوقِّف على نسخ الوضع الأَوّل، والمجاز ليس كذلك فكان أَوْلى.

ومع هذا فالظاهر أَنّه ممّا لا خلاف فيه[١] بين الأُصوليِّين، وبالجملة إذا دار الأمر بينهما فتارةً يدور الأمر بين أصل النقل والمجاز، وأُخرى يدور بين زمان النقل والمجاز كما في الحقيقة الشرعيّة؛ أمّا على الثاني فيقدّم المجاز على النقل بحكم أصالة تأخّر الحادث ولا يعارض بأصالة عدم التجوّز؛ لكون الأَوّل حاكماً عليه، فتفكّر.

وأمّا على الأَوّل فمقتضى أصالة عدم النقل تقديم المجاز وإن كان على خلافها أصالة عدم القرينة، لكنّها أصل في الملزوم، إلّا أَنّه يشكل أمر هذا الأصل[٢] في بحث الحقيقة الشرعيّة؛ لأنَّ المشهور على ثبوتها، فالشهرة توجب انتفاء الظنّ عن ذلك الأصل، فلو قلنا بحجّيّة الأصل من باب الظنّ الشخصيّ أو السببيّة المقيّدة فلا يصحّ التمسّك بذلك الأصل، سواء قلنا بحجّيّة الشهرة في اللّغات أم لا، وأمّا لو قلنا بحجّيّة ذلك من باب الظنّ النوعي أو التعبّد، وبعبارة أُخرى السببيّة المطلقة، فإن كانت الشهرة حجّة فحينئذٍ لا يصحّ التمسّك به أَيضاً، وإن لم تكُن حجّة فالتمسّك به في محلّه.

---

(١) في هامش الأصل: «أي في تقديم المجاز على النقل. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي أصالة عدم النقل. ابن المصنّف».

والحاصل: إنّ الأصل في بحث الحقيقة الشرعيّة مع النافي لو قلنا باعتبار الأُصول من باب السببيّة المطلقة مع عدم اعتبار الشهرة في اللّغات.

وقد يقال[١]: إنّا لو رأينا استعمال اللّفظ في الكتاب والسُنَّة أكثرياً كالصلاة وأمثالها لا يصحّ التمسّك بهذا الأصل، ولو كان قليلاً صحّ ذلك.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك أَنَّ الغلبة يورث انتفاء الظنّ عن الأصل مع أنّه معتبر من باب الظنّ الشخصيّ فنِعْمَ ما يقال، وإن أُريد أَنَّ الغلبة من أمارات الحقيقة فيخرج عن الأصل بالدليل فهو فاسد؛ لأنّه لم يعد غلبة الاستعمال من أمارات الحقيقة.

وأمّا غلبة الاستعمال في المعنى الحادث إذا اتّحد اصطلاح المستعمل فلا ريب في عدم تحقّقها بالنسبة إلى الاستعمال في المعنى المجازيّ، بل المجاز أكثري وأغلب كما مرّ[٢]، وأمّا إذا تعدّد اصطلاح المستعمل ففي صورة التعدّد لو لم نقل بغلبة النقل فلا أَقَلّ من التساوي، فلا يصحّ دعوى غلبة المجاز هنا.

وممّا ذكرنا يظهر أَنَّ التمسّك بالأصل والغلبة في بحث الحقيقة

---

(١) في هامش الأصل: «القائل هو صاحب الضوابط [ضوابط الأُصول: ٢١] على ما حكى عنه الفاضل الأُستاد - دام ظلّه - في مجلس الدرس. (منه)».

(٢) تقدّم ص١٤٥.

الشرعيّة محلّ مناقشة.

المورد الثاني عشر: تعارض المجاز والاشتراك

المورد الثاني عشر: في بيان ما إذا دار الأمر بين المجاز والاشتراك كما في لفظ «النكاح»، فإنّه يحتمل أن يكون مجازاً في الوطء حقيقةً في العقد، ويحتمل أن يكون مشتركاً بينهما.

فعلى الأوّل يكون قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾[1] دالّاً على تحريم مَن عقد عليها الأب على ابنه وإن فارقها قبل المسيس؛ لتعيّن حمل اللّفظ على حقيقته عند التجرّد عن القرائن.

وعلى الثاني لا يدلّ لاحتمال أن يكون المراد من «النكاح» في الآية الوطء؛ إذ لا يتعيّن حمل اللّفظ المشترك على أحد معانيه عيناً عند تجرّده عن القرينة.

وكما في صيغة «إفعل»، فإنّها حقيقة في الوجوب قطعاً ولكن لم يعلم أنّها مجاز في الندب الذي استعملت فيه أو حقيقة فإن كانت مجازاً فيه لا يجوز حمل اللّفظ عليه إلّا لقرينة، وإن كانت حقيقة فيه كان اللّفظ مشتركاً ويجب التوقّف عند إطلاقه.

وقد اختلف فيه الأُصوليّون على قولين: المشهور بينهم ترجيح المجاز على الاشتراك[2]، والظاهر من السيّد المرتضى وابن زُهرة ترجيح

---

(١) سورة النساء: ٢٢.

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٤.

الاشتراك[١]، ولذا حكموا باشتراك كثير من الألفاظ.

ومحلّ النزاع فيما لو كان ما استعمل فيه اللّفظ متعدّداً وكان أحدهما بعينه أو لا بعينه موضوعاً له وشكّ في غيره، ولو كان المستعمل فيه متّحداً فيحكم بكونه حقيقة فيه إجماعاً، والمشهور لا يقولون بأَنَّ الاستعمال هنا أعمّ.

مختار المصنّف تقديم المجاز على الاشتراك

والحقّ عندي ترجيح المجاز عليه وفاقاً للعلّامة في التهذيب والسيّد في شرحه والمحقّق البهائيّ وصاحب المعالم على ما حكي عنهم[٢].

أدلّة القول المختار

والدليل على ما اخترناه وجوه:

الدليل الأوّل: أصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك

الأَوّل: أصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقةً ومجازاً[٣].

فإن قلت: إنّ أصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه معارضة بأصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة.

قلت: إنّ القرينة في محلّ النزاع لازمة على كلّ حال ولا يمكن دفعها بوجه، فإنَّ اللّفظ متى تردّد بين أن يكون مشتركاً بين المعنيين أو حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر فلا ريب في أَنَّ استعماله في المعنى المتردّد بين

---

(١) ينظر الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١/ ٢٣٨، ٤٤٤، غنية النزوع: ٢٧١، ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٤.

(٢) ينظر تهذيب الوصول: ٨١، منية اللبيب: ١/ ٢٤٨، زبدة الأُصول: ٧٨، معالم الدين: ٥٠، ١٠٢، حكى عنهم السيّد محمّد الطباطبائيّ في مفاتيح الأُصول: ٩٤.

(٣) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٦.

الحقيقة والمجاز يحتاج إلى نصب قرينة، أمّا إذا كان مجازاً فظاهر، وأمّا إذا كان حقيقةً فلأنّ المفروض أَنَّ اللّفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعيّن إرادة أحد معنييه إِلّا بالقرينة وإن كان حقيقيّاً، ومع ذلك فكيف يتمسّك بالأصل في نفي القرينة؟

فإن قلت: المنفيّ بالأصل القرينة الدالّة التي هي من خواصّ المجاز دون مطلق القرينة.

قلت: بعد القطع بالاحتياج إلى القرينة المخالفة للأصل تبقى القرينة متردّدة بين كونها قرينة مفهمة أو قرينة معيّنة، ولا يتعيّن أحدهما إِلّا بدليل، ولا ترجيح باعتبار الأصل لتحقّق المخالفة فيهما معاً ولا بغيره كما هو المفروض، على أَنّه قيل: الأصل عدم حصول الدلالة بمجرّد اللّفظ وأنّ الثابت ليس إِلّا دلالته مع القرينة، نعم، يتّجه على مذهب السيّد من أَنَّ المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة[1]، ولكن أكثر المحقّقين على الظاهر على خلافه[2].

فإن قلت: سلّمنا أَنَّ القرينة في محلّ النزاع لازمة على كلّ حال لكن نقول: أصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه معارضة بأصل عدم كونه[3] بالعلاقة.

---

(١) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٧.

(٢) ينظر الذريعة: ١/ ٢٣٨، ٤٤٣.

(٣) في هامش الأصل: «أي الاستعمال. (منه)».

قلت: إنّ العلاقة[١] أيضاً لابدَّ منها في محلّ النزاع وإلّا يوجب القطع بالحقيقة لفَقد شرط المجاز.

فإن قلت: إنّه لا يكفي في المجاز وجود العلاقة، بل لابدَّ من اعتبارها والالتفات إليها في الاستعمال، والأصل عدم ذلك.

قلت: إنّ الكلام هنا في أصل المصحّح من وضع أو علاقة، ولا ريب في تحقّق العلاقة دون الوضع، فلا يصحّ نفيها بالأصل، وأمّا الالتفات إلى المصحّح فذلك أمرٌ لازم على كلّ حال، فكما يجب الالتفات إلى العلاقة في المجاز يجب الالتفات إلى الوضع في الحقيقة، فأصل عدم الالتفات إلى العلاقة معارض بأصل عدم الالتفات إلى الوضع ولا ترجيح، فيحصل

---

(١) في هامش الأصل: «فيه أنَّ مجرّد وجود العلاقة بين معنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه لا يكفي في الحمل على المعنى المجازيّ، بل لابدَّ في الحمل على المعنى المجازي من وجود العلاقة وملاحظة المستعمل في تلك العلاقة في استعماله، فإذا شكّ في أنّه لاحظَ القرينة حين الاستعمال أو لا فالأصل يقتضي عدمها، فيثبت الحقيقة والاشتراك، فالأَوْلى أن يقال: إنّ الأصلان يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصل آخر حاصل من الغلبة، وهو عدم الاشتراك؛ لأنَّ الغالب في الألفاظ وحده معناها الحقيقيّ، فيحصل من تلك الغلبة غلبة الظنّ والظنّ القوي بعدم الاشتراك، وهو المعيار في باب الألفاظ، فتدبّر؛ لأنَّ الأَوْلى في الجواب أن يقال: إنّ أصالة عدم تعدّد الوضع والاشتراك حاكم على الأصل المذكور؛ لأنَّ الشكّ في ملاحظة العلاقة مُسبَّبٌ عن الشكّ في الوضع وسيأتي من المصنّف التصريح بذلك، فافهم. ابن المصنّف».

التساقط بينهما ويبقى أصالة عدم الوضع سليماً عن المعارض، فتدبّر.

فإن قلت: إنّ تعدّد الوضع ممّا لا مناص عنه؛ إذ لو كان حقيقة في المعنى المشكوك ومشتركاً فلابدَّ من الوضع الحقيقيّ، ولو كان مجازاً فيه فلابدَّ من الوضع المجازيّ الثانويّ، وهو الرخصة على القول بتوقّف المجاز عليه، والأصل عدمه، فأصالة عدم الوضع الحقيقيّ معارضة بأصالة عدم الوضع المجازيّ.

قلت: إنّ الوضع المجازيّ - وهو ترخيص الواضع استعماله فيه بلحاظ العلاقة - مسلَّمٌ بين الطرفين، بمعنى أَنَّ استعمال «الأسد» في الرَّجُل الشجاع بعلاقة[1] جائز قطعاً ومسلَّم عند السيّد أيضاً، كما أَنَّ استعماله في الحيوان المفترس أَيضاً بطريق الحقيقة جائز، وإنّما الكلام في استعماله في الرجل الشجاع بلحاظ الوضع؛ فالسيّد يدّعي الجواز حينئذٍ والأصل عدم الوضع، فلا يتعقّل المعارضة.

وبالجملة، الأمر دائر بين الزائد والناقص والأقلّ والأكثر، ومن هنا تبيّن أنّه لا تعارض بين المجاز والاشتراك؛ إذ المجاز يقيني والاشتراك محتمل، فكيف يعارض المجاز حدوث الوضع المحتمل؟ فإطلاق التعارض هنا ليس إلّا مسامحة.

---

(١) في هامش الأصل: «سواء كانت العلاقة متشابهة له حتّى يكون استعارة أو غير متشابهة له حتّى يكون مجازاً مرسلاً، لكن استعماله في الرجل الشجاع لعلاقة المشابهة فيه يكون استعارة إلّا أنّه قسمٌ من المجاز. (منه)».

فإن قلت: إنّا لو قلنا بالاشتراك يلزم مخالفة الأصلين، وهما: أصالة عدم الوضع؛ وعدم الحاجة إلى القرينة المعيّنة، ولو قلنا بالمجاز يلزم مخالفة الأُصول، فإنّه لابدَّ فيه من ملاحظة المعنى الحقيقيّ والنسبة والمناسبة، وهو المعنى المجازي الذي هو إمّا جزءٌ للموضوع له أو لازمه.

وبعبارة أُخرى: العلاقة والقرينة الصارفة والمفهمة، أي المعيّنة، لأنّه في المجاز يطلق اللّفظ لينتقل الذهن من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ بواسطة العلاقة ثمَّ يقام القرينة على إرادة المعنى المجازيّ، فملاحظة هذه الأشياء والحاجة إلى ملاحظتها لابدَّ منها والأصل عدمها، فإذا دارَ الأمر بين مخالفة أصلين أو أُصول فلا ريب أَنَّ ارتكاب الأَوّل أَوْلى.

قلت: في طرف الاشتراك وإن كان يلزم مخالفة أصلين، وفي طرف المجاز يلزم مخالفة أُصول، إلّا أَنَّ الأصل في طرف الاشتراك مزيل بالنسبة إلى الأصل في جانب المجاز؛ لأنَّ الشكّ في الاحتياج إلى هذه الملاحظات مسبّبٌ عن الشكّ في الوضع، فبعد دفعه بالأصل لم يبقَ شكّ بعدُ.

الأصل المزيل مقدَم على الأصل المزال

والحاصل: إنّ الأصل المزيل مقدَّم على الأصل المزال، كما في مثل ما لو شكّ في وقوع النجس في ماء الإناء ثمَّ غسل بذلك الماء الثوب المتيقّن بنجاسته، فهنا يتعارض الأصلان[1][2]، أي أصل طهارة الماء

---

(١) في هامش الأصل: «أي الاستصحابان. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب شغل الذِمَّة بالصلاة. (منه)».

وأصل نجاسة الثوب.

ويرشدك إلى ما ذكرنا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: قلت له عليه السلام: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخَفْقَة[١] والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام: «**يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب وجبَ الوضوء**». قلت: فإن حرّك على جنبه شيء وهو لا يعلم به؟ قال عليه السلام: «**لا[٢] حتّى يتيقّن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بَيِّن وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر**»[٣]. واستصحاب الطهارة[٤] معارض لاستصحاب شغل الذِمَّة بالعبادة؛ فإنَّ الأصلين[٥] الأوّلين في المثالين[٦] مقدّمتان[٧] على الأصلين الأخيرين؛ لأنّهما مزيل والأخيرين مزال، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فإنَّ أصالة عدم الوضع الآخر للمعنى المشكوك مزيل

---

(١) في هامش الأصل: «أي السِنَة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي لا يوجب. (منه)».

(٣) تهذيب الأحكام: ١/ ٨، ب: الطهارة من الأحداث، ح ١١، وسائل الشيعة: ١/ ٢٤٥، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح١.

(٤) في هامش الأصل: «أي الوضوء».

(٥) في هامش الأصل: «أي استصحاب طهارة الماء واستصحاب الوضوء. (منه)».

(٦) في هامش الأصل: «أي في مثال غسل الثوب النجس بالماء المشكوك النجاسة، ومثال الوضوء في الرواية. ابن المصنّف».

(٧) في الأصل: «مقدّمات» والصحيح ما أثبتناه.

والأُصول الخمسة في المجاز مزال، فالأوّل يقدّم عليها.

فإن قلت: إنّ المدار في اللّغات إمّا على القطع أو على الظنّ، وأصالة عدم الوضع لا يفيد شيئاً منهما فلا وجه لإعمال التعبّديّات فيها.

قيل: يصحّ ما ذكر لو أُريد إثبات الوضع، فحينئذٍ لابدَّ من حصول الظنّ لمدخليّة الاعتقاد في إثبات اللّغات كمدخليّته في الطّب والنجوم ونحوهما، بخلاف ما لو أُريد نفي الوضع، فإنّه لا يحتاج إلى الظنّ، والمراد حينئذٍ نفي الوضع بالأصل؛ إذ إثبات المجازيّة إنّما هو بواسطة العلاقة، وأمّا الوضع فيندفع بالأصل فعدم إفادته الاعتقاد غير مضرّ.

وفيه أنّه لا تفاوت في لزوم الاعتقاد بالنسبة إلى الإثبات والنفي، فكما أنَّ إثبات الوضع يحتاج إلى الظنّ فكذلك نفيه أيضاً يحتاج إليه، فلو لم يحصل الظنّ بالعدم فلابدَّ من التوقّف، ودعوى لا أدري، لا أدري العدم.

قلت: إنّ أصالة عدم الوضع أيضاً يفيد الظنّ بالعدم؛ إذ المنكر لإفادته الظنّ إن أنكر إفادته الظنّ النوعي فلا وجه له؛ لاستقرار بناء العقلاء على أنَّ ما ثبت دام وحصول الظنّ النوعيّ ببقاء ما ثبت، ألا ترى أنَّ الظنّ حاصل بعدم تغيير ما رأيناه سابقاً من الأماكن وغيرها وعدم حصول الزيادة، فكذلك في الوضع، فإنَّ عدم تغيّر الوضع الأوّلي بالنسبة إلى الزيادة عن الواحد مظنون البقاء وإن أنكر إفادته الظنّ الشخصيّ، فكذلك لا وجه له، لأنَّ ما يفيد الظنّ النوعيّ فلابدَّ من إفادته الظنّ

الشخصي لو فرض انتفاء المانع.

نعم، لو وجد المانع كالشهرة مثلاً فلا ريب في انتفاء الظنّ الشخصيّ، فحينئذٍ إن قلنا باعتبار أصالة عدم الوضع من باب الظنّ الشخصيّ - كما هو المتيقّن - فنحن أيضاً نقول بعدم اعتبارها، وإن قلنا باعتبارها من باب الظنّ النوعي فلا إشكال في اعتبارها.

الدليل الثاني: حصول الفائدة من المجاز دائماً بخلاف المشترك

الثاني: إنّ الفائدة حاصلة عند إطلاق اللّفظ مع المجاز دائماً، أمّا مع وجود القرينة الدالّة عليه فيفهم السامع معناه المجازيّ، وأمّا مع عدمها فيفهم المعنى الحقيقيّ لذلك اللّفظ، ولا كذلك الاشتراك؛ لتحقّق الإجمال فيه عند تجرّده عن القرينة الدالّة على أحد معانيه فكان المجاز أَوْلى[1].

ما اعترض به على الدليل الثاني

واعترض على هذا من وجوه[2]:

منها: إنّ كون اللّفظ مشتركاً يوجب تكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدّد حقائقه، بخلاف المجاز، فكان الاشتراك أَوْلى.

ومنها: إنّ كون اللّفظ مشتركاً يوجب كثرة التجوّز؛ إذ كلّ معنى من معانيه يناسب معنى مغايراً لما يناسب المعنى الآخر، وذلك موجب لاتّساع العبارة والتمكّن من فوائد البديع.

---

(١) ينظر شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٤٧، المحصول: ١/ ١٤٥.

(٢) ينظر المحصول: ١/ ١٩٦ - ١٩٨. نهاية الوصول: ١/ ٣٠٣-٣٠٦، مفاتيح الأُصول: ٩٥.

ومنها: إنّ الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلّم من اللّفظ، والمجاز ليس بهذه المثابة، فكان الاشتراك أَوْلى.

وتوضيح ذلك: إنّ اللّفظ المشترك إمّا أن يرد مقترناً بما يدلّ على تعيين المراد منه، أو مجرّداً عن ذلك؛ فإن كان الأَوّل فهم السامع المعنى المقصود للمتكلِّم، وإن كان الثاني توقّف ولا يحمل اللّفظ على أحد معانيه على التعيين، بل فهم أَنَّ المقصود منه واحد منها في الجملة، وهو أمر واقعٌ، فلا غلط في الفهم على التقديرين.

وأمّا المجاز فقد يُراد من اللّفظ المجرّد عن القرينة المعيّنة له، فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلِّم، فيقع في الغلط.

ومنها: إنّ المجاز يتوقّف على الوضع الأَوّل والنقل والعلاقة، والمشترك لا يتوقّف إلّا على الأَوّل منها وهو الوضع، فكان أَوْلى.

والجواب عن جميع هذه الوجوه: إنّ أكثريّة المجاز وأغلبيّته[1] على الاشتراك في الاستعمالات - كما سيجيء بيان ذلك - يوجب ظنّ رجحانه عليه، ولا يقدح جميع ما ذكر في ذلك الرجحان.

الدليل الثالث: على الاشتراك تلزم اللغوية

الثالث: لزوم اللَّغويّة، وبيانه أَنَّ الواضع البصير والمخترع الخبير ليس بناؤه في عمله على اللّغو والعبث، فلو وضع اللّفظ للمعنى الذي يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي العلاقة المصحّحة للاستعمال يلزم خلوّه عن

---

(١) في الأصل: «أغلبته».

الفائدة؛ إذ لو كان الفائدة في ذلك الوضع صحّة الاستعمال فالوضع المجازيّ يفيد ذلك، ولو كانت عدم الحاجة إلى القرينة فالوضع لا يرفع الاحتياج؛ لاحتياج الاشتراك أيضاً إلى القرينة، غاية الأمر أنَّ قرينة المجاز صارفة مفهمة، وقرينة الاشتراك معيّنة.

وفيه أوّلاً: النقض بتحقّق ذلك الوضع كالعين بالنسبة إلى الباكية والجارية.

وثانياً: بأنّه دليلٌ لمّي[١] لا عِبرَة به في إثبات اللّغات كما قيل[٢]، مع أنَّ هذه إثبات اللُّغة بالعقل وهو غير جائز بالاتّفاق[٣].

وثالثاً: بأنّه لا يتمّ في الأوضاع التعيّنية المسبّبة عن كثرة الاستعمال مجازاً كما لا يخفى.

الدليل الرابع: شهرة القول بالمجاز دون الاشتراك

الرابع: مصير المعظم إلى ترجيح المجاز على الاشتراك، وشهرة هذا القول، بل القول بالخلاف لا يبعد دعوى شذوذه وندرته، مع أنّه قد منع بعض المتأخّرين مخالفة السيّد وابن زهرة للمعظم؛ لأنّه ادّعى أنّه لم يجد

---

(١) في هامش الأصل: «وهو أن يستقلّ [كذا، والظاهر الصحيح: يستدلّ] ويرشد وينتقل من العلّة إلى المعلول. (منه)».

(٢) ينظر الرسائل الفقهية، للوحيد البهبهانيّ: ٩٠، مفاتيح الأُصول: ٢٠٩، ضوابط الأُصول: ١٩٣-١٩٤.

(٣) ينظر نهاية الوصول: ١/ ٣٩٢، معالم الدين: ٥٢، شرح العضد على مختصر منتهى الأُصوليّ: ١٦٦، ٢٦٢.

منهما تصريحاً بها، نعم، صرّحا بأَنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، ومجرّد هذا لا يدلّ عليها، نعم، حكي عن الشهيد الثاني في المسالك[١] أَنَّ ترجيح الاشتراك على المجاز مذهب جماعة، قيل: ولعلّه أَيضاً استنبط منهم القول بذلك لا أَنّه وجد منهم تصريحاً به، فالمخالف للمعظم صريحاً غير معلوم، ولو سلّم فلا إشكال في شذوذه[٢].

الدليل الخامس: المجاز أكثر من الاشتراك في اللغة والعرف والشرع

الخامس: إنّ المجاز أكثر من الاشتراك، فإنَّ من تتبّع الألفاظ اللّغويّة والعرفيّة والشرعيّة عرف أَنَّ المجاز فيها أكثر وأغلب من الاشتراك بحيث ادّعى جماعة ومنهم ابن جنّي بأَنَّ أغلب اللُّغات مجازات[٣]، فالكثرة والغلبة دليل الرجحان، فإنَّ المشكوك فيه يلحق بالغالب[٤].

إشكال: إنَ عمدة الدليل قائم على اساس كلام ابن جنّيَ

فإن قلت: إن كان نظرك في الاستدلال والاستشهاد بقول ابن جنّي إلى إثبات الغلبة بكلامه فلا يتمّ؛ نظراً إلى أَنَّ مراده من هذا الكلام أَنَّ أغلب الاستعمالات والمحاورات إنّما هو بالمجازات، بمعنى أَنَّ الاستعمالات الحقيقيّة أقَلّ من المجازيّة، ولا دخل لذلك بالمقام؛ إذ الكلام في أَنَّ أصل معاني الألفاظ غالباً هل يكون حقائق أو مجازات، ودعوى كثرة الاستعمالات المجازيّة تجتمع مع كثرة الحقائق في أصل أوضاع الألفاظ،

---

(١) ينظر مسالك الأفهام: ٤/ ٢٢٥.

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٧.

(٣) تقدّم تخريجه ص١٤٥.

(٤) مفاتيح الأُصول: ٩٤.

وإن كان نظرك إلى دعواه ذلك بأنّه يدّعي أَنَّ المجازات في أصل المعاني أكثر من الحقائق فهو أوّل الكلام ومحلّ النزاع بينه وبين السيّد؛ لأنّه يدّعي أَنَّ أغلبها مشتركات.

الجواب

قلت: إنّ مراد ابن جنّي من قوله: «إنّ أغلب اللّغات مجازات»، إنّ أغلب المعاني للألفاظ مجازات كما فهمه الكلّ، كيف ودعوى أكثريّة الاستعمالات المجازيّة في غاية الفساد لظهور خلافه بالعيان، وحينئذٍ فنحن والمشهور موافقان لابن جنّي في متّحد المعنى وغير متّحد المعنى بالنسبة إلى الجميع، بمعنى: إنّا والمشهور وابن جنّي نحكم بأَنَّ متّحد المعنى حقيقة ومتعدّد المعنى بالنسبة إلى واحدٍ من المعاني أَيضاً حقيقة، وأمّا بالنسبة إلى غيره ابن جنّي يدّعي المجازيّة أَيضاً مطلقاً على ما قيل وغيره مختلفون، فمنهم من يقول بالاشتراك، ومنهم من يقول بالتوقّف، ومنهم من يقول بالمجاز وفاقاً لابن جنّي .

وبالجملة، إنّا ندّعي أَنَّ صنفاً من المعاني وهو ما وجد فيه[1] العلاقة أغلبها مجازات، وهذا ظاهر لِمَن له أدنى تتبّع في معاني الألفاظ، فحينئذٍ لو شكّ في فردٍ من أفراد ذلك الصنف يلحق به.

إشكال: إنّ الكلام في المقام يلزم منه التعارض بين الاستقراء الصنفيّ والشخصيّ

ولو ادّعى الخصم الاستقراء في النوع بادّعاء أَنَّ أغلب أنواع المعاني - سواء كان بينهما العلاقة أم لا - الحقائق، فالمشكوك فيه يلحق بالنوع،

---

(١) في هامش الأصل: «فيها- خ ل».

فلا ينفعه؛ لأنَّ غاية ما في الباب أنّه يحصل التعارض بين الاستقراء الصنفي والشخصي، ولا ريب في أنّه يقدّم الخاصّ على العامّ.

جواب الإشكال

وتفصيل المطلب أنّ الاستقراء على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا شخصيّ بأن تتبّع الأشخاص لاستعلام حال الصنف، كالتتبّع في أفراد الزنجيّ لاستعلام حال صنف الزنجيّ، أو صنفيّ بأن يلاحظ الأصناف كالرّومي والزنجي وغيرهما ليستعلم حال نوع الإنسان، أو نوعيّ بأن يلاحظ الأنواع من الإنسان والفرس والبقر وغيرها لبيان حال الجنس وهو الحيوان، وهذه الاستقراءات إن تطابقت - كما في تحريك الحنك الأسفل عند المضغ - فلا إشكال، وإن تخالفت فالمدار بالأخصّ، فالصنفيّ مقدّم على النوعيّ، والشخصيّ مقدَّمٌ على الصنفيّ؛ لأنَّ الظنّ في طرف الإلحاق بالأخصّ وما نحن فيه من قبيل تعارض الشخصيّ والصنفيّ.

هذا، مع أنّه لو سلّم استقراء الخصم أيضاً لم يحصل التعارض؛ لأنَّ مورد استقرائه المعاني التي لا علاقة بينهما، ومورد استقرائنا المعاني التي بينها العلاقة، فلا يكذب أحدهما الآخر كما لا يخفى.

التحقيق: أنّ المجاز في نفس الأمر أكثر من الاشتراك

وبالجملة، التحقيق أَنَّ المجاز في نفس الأمر أغلب من الاشتراك في أكثر كلام المتكلِّمين ولا يمكن إنكار هذه الغلبة.

وأمّا حصول الغلبة في الاشتراك فغير معلوم، بل وندرتها معلومة، فعلى هذا لابدَّ من تقديم المجاز على الاشتراك؛ لأنَّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

أمّا حجّيّة مثل هذا الظنّ فيدلّ عليه ما يدلّ على حجّيّة أصالة الحقيقة مع احتمال إرادة المجاز وخفاء القرينة، فكما أَنَّ الوضع من الواضع فهذه الأُمور المخالفة له الطارية عليه أَيضاً من جانب الواضع، ولذا يقال: إنّ المعنى المجازي وضع ثانويّ، فكما يكتفى في المعنى المجازيّ بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفته أَنَّ ذلك اللّفظ مجاز لا مشترك بقرينة الغلبة، سيّما والأصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدّده، ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا الظنّ من الفقهاء، فلا مناص عن العمل بالظنّ في دلالة الألفاظ، خصوصاً على قول مَن يجعل الأصل جواز العمل بالظنّ إِلّا ما خرج بالدليل، مع أَنّه يظهر من تتبّع تضاعيف الأحكام الشرعيّة والأحاديث[1] .....

---

(١) في هامش الأصل: «لا يخفى أَنَّ هذا الوجه وإن تمسّك به الفاضل القميّ في القوانين وتبعه عليه المصنّف إِلّا أَنَّ الظاهر أَنَّ التمسّك بهذا الوجه في إثبات مطلق حجّيّة الغلبة فاسد؛ إذ لا يلزم من حجّيّة الغلبة في صنف من الموضوعات حجيّته في جميع الموارد من الموضوعات، فضلاً عن الأحكام كما تمسّك به بعضهم فيها أَيضاً.

والحاصل: إنّا نتمسّك في حجّيّة الغلبة بمورد الخبر، والأخذ بعموم التعليل لا وجه له في إثبات الكلّيّة وإن كان قد قرع سمعك أَنَّ التعليل الخاصّ قد يجعل المورد العامّ خاصّاً كما في «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، وقد يجعل المورد الخاصّ عامّاً كما في «لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان لأنّك لا تأمَن ضرره»، فتأمّل. ابن المصنّف».

اعتبار[١] هذا الظنّ، كالخبر الذي دلّ على حلّيّة ما يباع في أسواق المسلمين وإن أُخذ من يَد رجلٍ مجهول الإسلام، فإنّه روى إسحاق بن عمّار في الموثّق عن العبد الصالح عليه السلام: أنّه قال: «**لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفيما صُنع في أرض الإسلام.**

قلت: فإنْ كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: **إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس**»[٢]، وغير ذلك من الأخبار، ويدلّ على ما ذكرنا العرف أيضاً، فلاحظ وراجع.

أدلّة قول السيّد ومن تبعه في تقديم الاشتراك على المجاز

حجّة السيّد ومن تبعه أيضاً وجوهٌ من الأدلّة:

الأوّل: إنّ اللّفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة فلم يقم على المجازيّة دليلٌ، فيجب أن يكون حقيقة؛ لأنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة[٣].

الدليل الأوّل: الأصل الحقيقة إلّا إذا قام دليل على المجازيّة

وحاصل مراده أنَّ نفس الاستعمال وحاقّه وحقيقته مع قطع النظر عن ملاحظة شيء معه لو خلّي وطبعه دليل الحقيقة، بل ربّما يدّعى الاتّفاق والإجماع على ذلك، ويشهد على ذلك ما حكي عن ابن عبّاس أنّه قال: «ما كنت أعرف معنى الفاطر حتّى اختصم إليَّ شخصان في بئر،

---

(١) في هامش الأصل: «فاعل يظهر. (منه)».

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٩، ب: ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان، ح ٦٤، وفيه «القزاليماني»، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٩١، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٥.

(٣) ينظر الذريعة: ٢٧١، مفاتيح الأُصول: ٩٦.

فقال أحدهما: فطرها أبي، أي اخترعها[١][٢] أبي»[٣]، ففهم من استعماله أَنَّ معنى الفاطر حقيقةً هو المُخْتَرِعُ، وما حكي عن الأصمعيّ: ما كنت أعرف معنى الدّهاق حتّى سمعت جارية تقول: اِسقني دهاقاً، أي ملآناً من الماء.[٤]

وفيه أَنَّ نفس الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة، ودلالته فيما ذكر بواسطة شيء آخر وهو وحدة المعنى، فإنَّ ابن عبّاس والأصمعيّ حكما بكونه حقيقة بواسطة عدم وجدان معنى آخر ودفعه بالأصل، وقد ذكرنا أَنَّ متّحد المعنى خارج عن محلّ النزاع، وما ذكر غير جارٍ في متعدّد المعنى، ولذا لا يفهم الحقيقة فيه بمجرّد الاستعمال، سلّمنا ولكن يعارضه ما مرّ من الأدلّة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي أقوى، فيكون أَوْلى بالترجيح.

الدليل الثاني: الدلالة الحقيقيّة للفظ المستعمل لا تنتفي بتعدّد المعاني المستعمل فيها

الثاني: ما أشارَ إليه في جملة من الموارد[٥] بقوله: «وما استعمال اللّفظة

---

(١) في هامش الأصل: «وإنّما قلنا: «أي اخترعها» لأنَّ الاختراع أعمّ من الحفر فيشمل الحفر وغيره، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، أي موجدها ومخترعها، والنسبة بينهما عمومٌ مطلق. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الأَوْلى التعبير بالحفر كما لا يخفى. (منه)».

(٣) المحصول: ١/ ٣٤١.

(٤) المحصول: ١/ ٣٤١.

(٥) في هامش الأصل: «كما في صيغة الأمر وما في معناه، فاحتجَّ السيّدﷺ على أنّها مشتركة لغةً بأنّه لا شبهة في استعمال صيغة مع الأمر في الإيجاب والندب في اللُّغة ←

الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلّا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة»[١]، بناءً على أنَّ مراده أنّه كما يحكم بالحقيقة في صورة اتّحاد المعنى كذلك يحكم بها حال تعدّده، ومآل هذا الدليل في الحقيقة راجع إلى الدليل الأوّل.

وكيف كان، فيه أنَّ ثبوت الحقيقة في صورة استعمال اللّفظ في المعنى الواحد إنّما هو بالإجماع، وادّعاء عدم الفرق بين استعمال اللّفظة الواحدة في المعنيين أو المعاني وبين استعماله في الواحدة قياس في اللُّغة ومع الفارق؛ للزوم المجاز بلا حقيقة في صورة الوحدة لو حكم بالمجازيّة، وهو إمّا غير جائز أو غير واقع أو نادر، وعدم لزومه في صورة التعدّد لو حكم بها.

الدليل الثالث: في الاشتراك فوائد منعدمة في المجاز وفي المجاز مفاسد منعدمة في الاشتراك فوائد الاشتراك

الثالث: إنّ للاشتراك مصالح وفوائد لا توجد في المجاز، وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك، فكان الأوّل أَوْلى بالترجيح[٢].

أمّا فوائد الاشتراك[٣] **فمنها**: إنّ المشترك يتعيّن أحد معنييه مع تعذّر الآخر، بخلاف المجاز فإنّه قد لا يتعيّن بتعذّر الحقيقة.

← والتعارف والقرآن والسُنَّة، وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنّما يعدل عنها بدليل. ثمَّ قال: وما استعمال اللّفظة الواحدة في الشيئين والأشياء إلّا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة. (منه)».

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١/ ٢٧١.

(٢) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٥، شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٤٧.

(٣) في هامش الأصل: «وقد مرَّ جملة منها. (منه)».

ومنها: إنّ المشترك مطّرد لكونه حقيقة فلا يضطرب، بخلاف المجاز فإنّه لا يطّرد.

ومنها: إنّ المشترك يصحّ منه الاشتقاق بالمعنيين كما مرّ، فيتّسع الكلام، والمجاز قد لا يشتقّ منه.

ومنها: إنّ الفهم مع الاشتراك يحصل بأدنى القرائن، وفي المجاز لابدَّ من قرينة قويّة تعادل أصالة الحقيقة وتزيد عليها.

ومنها: إنّ المشترك يصحّ منه التجوّز بالمعنيين، فيتّسع الكلام وتحصل الفائدة المطلوبة في المجاز، بخلاف المجاز فإنّه لا يصحّ التجوّز منه.

مفاسد المجاز

وأمّا مفاسد المجاز ككونه موقوفاً على القرينة والوضعين والعلاقة، والاشتراك لا يتوقّف على جميع ذلك وككونه مخالفاً للظاهر، بخلاف المشترك فإنّه لا مخالفة فيه له وإن شاركه في الاحتياج إلى القرينة في الجملة، فإنَّ الاحتياج فيه لأجل التعيين، وفي المجاز لأجل الدلالة، وككونه يفضي إلى الخطأ مع إرادته وانتفاء القرينة الدالّة عليه أو خفائها على السامع، فإنّه يحمل على الحقيقة - كما هو الأصل - فيقع في الخطأ، بخلاف المشترك فإنَّ السامع مع القرينة يحمل على ما يقتضيه تعيينه، وبدونها يتوقّف في الحمل، فلا يقع في الخطأ وإن فاته المطلوب.

وفيه أوّلاً: إنّه معارض بمثله، فإنَّ للمجاز أيضاً فوائد ومصالح لا توجد في الاشتراك، وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز.

أمّا فوائد المجاز فكونه أفصح وأبلغ كما في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[١]، فإنّه أبلغ من «شيب» جدّاً، وكونه يتوصّل به إلى أنواع البديع كالجناس في «سبع سباع»، ولو قيل: «سبع شجعان» لم يكن جناس.

وأمّا مفاسد الاشتراك كإجماله وكونه محتاجاً إلى قرينتين بحسب معنييه، بخلاف المجاز فإنّه يكفي فيه قرينة واحدة، وككونه مخلّاً بالتفاهم عند خفاء القرينة، بخلاف المجاز فإنّه مع القرينة يحمل عليه، وبدونها يحمل على الحقيقة.

وثانياً: إنّ المصالح والمفاسد لا ينفعان في إثبات اللّغات؛ إذ ذلك دليلٌ لمّي لا عبرة به إلّا أن يستكشف منهما الغلبة وقد مرّ[٢] أنَّ المجاز أغلب؛ نظير ذلك أن يكون قرية فيها عالم واحد ويكون أكثرها الجهلاء وشكّ في واحدٍ فإلحاقه بالعالم لأكثريّة فوائده ركيكٌ جدّاً.

وثالثاً: إنّ الأمر ليس دائراً بين المصلحة والمفسدة، بل ارتكاب المفسدة قطعيّ؛ لجواز استعمال اللّفظ مجازاً عند الطرفين، وإنّما الشُّبهة في الوضع.

الدليل الرابع: عدم جريان أصالة الحقيقة عند الشكّ في الوصف

الرابع: إنّه كما تجرى أصالة الحقيقة في بيان المراد مع الشكّ في وصف الحقيقة والمجاز فكذلك لا يجرى فيما لو علم المراد وشكّ في وصفهما.

---

(١) سورة مريم: ٤.

(٢) تقدّم ص٢٤٧.

وفيه أَنَّ هذا قياس في اللُّغة ومع الفارق.

التنبيه على أمرين

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: في تفصيل صاحب النتائج فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك اللّفظيّ والمجاز

الأَوّل: إنّه قال في النتائج: إذا دار الأمر بين الاشتراك اللّفظيّ والمجاز فالحقّ في المقام التفصيل، من غير اختيار قول المشهور أو السيّد مطلقاً ولا اختيار قول ابن جنّيّ، بأن يقال:

إنّه تارةً يعلم أَنَّ المتكلّم لم يلاحظ في الاستعمالين العلاقة والمناسبة.

وتارةً يعلم أَنّه لاحظَها فيهما.

وتارةً يعلم أَنّه لاحظها في أحدهما ولم يلاحظها في الآخر.

وتارةً يشكّ ملاحظتها بالنسبة إليهما بأن لا يعلم شيئاً من الملاحظة والعدم فيهما.

وتارةً يعلم الملاحظة في أحدهما ويشكّ في الآخر.

وتارةً يعلم عدم الملاحظة في أحدهما ويشكّ في الآخر.

وهذه ستّة صور.

فإن علم عدم الملاحظة فيهما فالمتّجه هنا هو مختار السيّد من الحكم بالاشتراك اللّفظي، وإن علم الملاحظة فيهما فيحتمل أن يكونا مجازين، وهو باطل؛ لندرة المجاز بلا حقيقة، ويحتمل أن يكون أحدهما مجازاً والآخر حقيقةً وكان لحاظ المناسبة والعلاقة في الحقيقة من باب التبرّع

والمقارنة الاتّفاقيّة، وهو أيضاً قليل، فلابدَّ من الحكم بالاشتراك[١].

وإن علم الملاحظة في أحدهما وعدمها في الآخر فالمتّجه حينئذٍ مختار المشهور فنحكم بالحقيقة والمجاز، وإن شكّ فيهما فالحقّ ما هو المشهور؛ لاستلزام المجازيّة فيهما المجاز بلا حقيقة وأولويّة المجاز من الاشتراك[٢]، وإن علم الملاحظة في أحدهما وشكّ في الآخر فنحكم بمجازيّة المعلوم وحقيقة المشكوك؛ فراراً من المجاز بلا حقيقة، وإن علم عدم الملاحظة في أحدهما وشكّ في الآخر فينعكس الأمر لأولويّة المجاز من الاشتراك، انتهى حاصل مرامه مع توضيح منّي.

وفيه: إنّ الصور الثلاثة الأُولى خارجة عن محلّ البحث؛ إذ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا أمكن جريان جميع الأقوال؛ فإنّا إذا علمنا أنَّ المتكلّم لم يلاحظ المناسبة بين المعنيين، أو علمنا بالملاحظة فيهما، أو علمنا بالملاحظة في أحدهما دون الآخر، فلم يبق في هذه الصور نزاع بين السيّد والمشهور وابن جنّيّ، بل الكلّ متّفقون في أنَّ الأولى مشترك والثاني أيضاً مشترك لفظيّ والثالث حقيقة ومجاز.

فعلم ممّا ذكرنا أنَّ النزاع إنّما هو في حال الشكّ، كما في صور الثلاثة الأخيرة، فإدخال غير محلّ النزاع به بعيدٌ جدّاً.

---

(١) في هامش الأصل: «أي بالاشتراك من جهة المجاز من أُخرى. (منه)».

(٢) نتائج الأفكار: ١/ ٢٩-٣٠.

اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ مراد صاحب النتائج تشقيق الأقسام لا بيان أقسام المتنازع فيه، لكنّه بعيد عن ظاهر كلامه.

وبالجملة، إنّ ذلك أمرٌ فرضيّ؛ لأنَّ العلم بعدم الملاحظة كيف يحصل، فإن فهم ذلك من التبادر فحينئذٍ لا حاجة إلى أصالة الحقيقة، فهذا التفصيل لا ينفع إلّا في الفرضيّات، وأيضاً أَنَّ الصورة الأُولى لم يعلم لها معنى محصّل، فإنّه إذا علم أَنَّ المتكلّم لم يلاحظ المناسبة بين المعنيين يحكم بالاشتراك؛ معناه أنّه إذا علم الاشتراك فيعلم الاشتراك وهذا لا معنى له، بل ربّما يكون هذا دوراً[1]، والمراد تعيين الوضع بالدليل.

الثاني: في بيان التناقض الوارد على القوم ودفعه

الثاني: في بيان التناقض الوارد على القوم ودفعه.

فنقول: ربّما يتوهّم التناقض بين كلماتهم؛ حيث يدّعون تارةً أَنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، وأُخرى أَنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

والجواب عنه بوجهين:

الأَوّل: إنّ مجرى الأَوّل إنّما هو في المتّحد المعنى، والمراد من الاتّحاد وحدة المعنى المشكوك فيه سواء وجد المعاني الكثيرة التي علم مجازيّتها أو لا، فلو كان للّفظ عشرة معاني وعلم أَنَّ التسعة منها مجاز وشكّ في

---

(١) في هامش الأصل: «الظاهر أَنَّ الإيراد المذكور لا يرد على صاحب النتائج؛ لأنَّ المراد: إنّا نعلم بالاستعمال بلا ملاحظة لقرينة الاشتراك، لا أنّا بعد العلم بالاشتراك نعلم الاستعمال فنعلم بالاشتراك، والحاصل أَنَّ الاستعمال بلا علاقة المجاز دليل لعلمنا بالاشتراك، وهذا لا غبار فيه ولا دور. ابن المصنّف».

الواحد منها أنّه حقيقة أو مجاز فيكون من أقسام المتّحد المعنى فيندرج تحت قاعدة أنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

ومجرى الثاني إنّما هو في تشخيص الأوضاع مع العلم بالمراد، فإذا علم المراد وتعدّد المعاني وشكّ في الموضوع له فيقال: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز»، فلا تناقض أصلاً.

هذا، وإنّما قلنا: «فبالأصل يحكم على الحقيقة»؛ لأنَّ الأقوى أنّه لا يجوز استعمال اللّفظ وإرادة المعنى الحقيقيّ والمجازيّ معاً؛ لأنَّ المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لإرادة المعنى الحقيقيّ فيعانده، ضرورة أنَّ ملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، فلا يجوز اجتماع الإرادتين عقلاً، وحيث إنّ المفروض عدم ظهور القرينة حتّى يحمل على المعنى المجازيّ فلابدَّ من الحمل على الحقيقة بالأصل.

ثمَّ إنّه يرد على ما ذكرنا أنّه يحتمل وجهان:

الأوّل: كونها[1] مانعة عن إرادة المعنى الحقيقيّ مطلقاً ولو مجازاً، وهو خُلْف لانتقاضه باللّفظ الموضوع للجزء إذا استعمل في الكلّ مجازاً، كالرقبة في الإنسان، فإنَّ معناه الحقيقيّ مراد في ضمن الكلّ مجازاً جدّاً وإلّا لم يكن مستعملاً في الكلّ، بل في الجزء الموضوع له وحده، وظاهر أنَّ القرينة لا تعاند لإرادته كذلك، بل يستلزمها.

---

(١) في هامش الأصل: «أي القرينة. (منه)».

فإن قلت: يمكن أن يدفع الإشكال بأَنَّ المراد معاندتها لإرادته مطلقاً بإرادة مستقلّة وإرادة الجزء في الكلّ ضمنيّة، فلا يتمّ النقض.

قلت: هذا الاحتمال ليس بأَوْلى من الاحتمال الآتي، فعلى المتمسّك به إثباته؛ إذ الاستدلال لا يتمّ بمجرّد الاحتمال.

الثاني: كونها مانعة عن إرادته على سبيل الحقيقة، فحينئذٍ لا ينهض الاستدلال المذكور حجّة على مَن أجاز الاستعمال مجازاً، فتأمّل.

وكيف كان، فأصالة الحقيقة من الأُصول الإجماعيّة، فالعمدة في مداركها الإجماع، وربّما يستدلّ بوجوه أُخَر نحن في غنىً عنها، فلا حاجة للتعرّض لها وبيان ما فيها، فلا إشكال في اعتبارها.

وإنّما الخلاف في أَنَّ حجّيّة هذا الأصل واعتبارها هل هو من باب الظنّ الشخصيّ أو النوعيّ المطلق أو المقيّد أو من باب التعبّد؛ إمّا مطلقاً أو مقيّداً بما إذا لم يكن الظنّ على خلافها، وجوهٌ خمسة، ولا بأس لبيان توضيحها، فنقول:

المراد من الظنّ الشخصيّ واعتبار الأمارة من هذه الجهة أَن تفيد الظنّ فعلاً في نظر العرف وإن لم تفد الظنّ فعلاً عند المخاطب بواسطة شيء لا يعدّ في العرف مانعاً عن حصول الظنّ منها كالرُّؤيا مثلاً، فلو قيل: «رأيت أسداً»، فهو بالنظر إلى أصالة الحقيقة يفيد الظنّ الشخصيّ في العرف ولو رأى السامع في منامه أَنَّ مراده المعنى المجازيّ

وارتفع ظنّه من الأصل المزبور.

والحاصل: إنّه لابدَّ في الظنّ الشخصيّ من إفادة الأمارة الظنّ بالواقع فعلاً.

والمراد من الظنّ النوعيّ أَنَّ الشارع لمّا رأى أَنَّ تلك الأمارة أغلب إيصالاً إلى الواقع من غيرها؛ لأنَّ نظرها إلى الواقع، فلذلك اعتبرها وإن كان اعتقاد الناس غير مساعد لها، ففي المقام أغمض عن ظنّ العباد مع عدم الإغماض عن الواقع.

والمراد من التعبّد اعتبار الأمارة مع الإغماض عن الواقع والاعتقاد.

فحينئذٍ نقول: المتيقّن من بين هذه الوجوه بحيث يعلم أَنّه معقد الإجماع هو اعتبار الأصل المزبور من باب الظنّ الشخصيّ وفاقاً للفاضل القميّ رحمه الله على ما حكي[1]، وعلى مدّعي الزيادة الإثبات.

فإن قلت: بناء العقلاء في مقام الامتثالات وفهم المعاني من الخطابات على العمل بأصالة الحقيقة ولو لم يفد الظنّ الشخصيّ، ألا ترى أَنّه لو قيل: «أكرم العلماء»، وترك إكرام زيد بواسطة إخبار صبيّ مثلاً بعدم وجوب إكرامه معتذراً بأَنَّ أصالة الحقيقة لم تفد الظنّ الشخصيّ هنا يُعدّ عاصياً وصحَّ عقابه؛ لمخالفته ظاهر الخطاب.

---

(١) ينظر القوانين المحكمة: ٢/ ٢٤٢-٢٤٣.

قلت: الخطابات على قسمين:

أحدهما: أن لا تفيد الظنّ الشخصيّ ابتداءً عند توجّه الخطاب إلى المخاطب، بأن يكون الخطاب عند إلقائه إليه مكتنفاً[1] بشيء لا يفيد الظنّ بإرادة المعنى الحقيقي ككونه وارداً في مقام التشريع وجعل الحكم مثلاً، ومن هذا الباب خطابات الكتاب والسُنَّة .

وثانيهما: أن يفيد الظنّ الشخصي أوّلاً ثمَّ يعارضه شيء آخر بحيث يرتفع عنه الظنّ كالمثال المتقدِّم، وحينئذٍ نمنع بناء العقلاء على إعمال الأصل المزبور في القسم الأوّل، بل ندّعي بناءهم على خلافه، ولذا يقدّم الفقهاء تفسير الراوي أو غيره على الأصل المزبور في الموارد الفقهيّة.

وأمّا القسم الثاني فإن أوجب المعارض ارتفاع الظنّ بحيث احتمل وجود قرينة لم يلتفت إليه السامع في حال المشافهة فنمنع أيضاً بناء العقلاء وإن لم يوجب ارتفاعه بأن لا يكون المعارض مقاوماً له، فعملهم بالعموم إنّما هو لإفادته الظنّ الشخصيّ.

فإن قلت: بناء العلماء على خلاف ما ذكرت، حيث استقرّ إجماعهم على العمل بأصالة الحقيقة من باب الظنّ النوعيّ.

قلت: نمنع بناءهم عليه؛ إذ القدر الثابت من فتاويهم والمتيقّن من معقد إجماعهم هو اعتباره فيما لو أفاد الظنّ شخصاً.

---

(١) في هامش الأصل: «أي بقرينة مختصّاً بأمارة لا يفيد الظنّ إلخ. (منه)».

فإن قلت: بناءً على ذلك يلزم أن يدور العمل بظواهر الألفاظ مدار الخيالات السوداويّة، بأنّه متى حصل الظنّ بالرؤيا على خلاف الحقيقة طرح الأصل، ومتى ظنّ بالحقيقة بواسطة الاستخارة عمل به.

قلت: قد مرَّ أَنَّ المراد من الظنّ المعبّر عنه بالظنّ الشخصيّ هو حصول الظنّ فعلاً عند العرف.

فإن قلت: بناءً على ما ذكر يلزم طرح الظواهر بواسطة معارضتها القياس لارتفاع الظنّ الشخصيّ حينئذٍ.

قلت أَوّلاً: نلتزم بالعمل بأصالة الحقيقة من باب الظنّ النوعيّ بالنسبة إلى القياس، حيث إنّه استفيد من أدلّة القياس أَنّه ليس بحجّة ولا مرجّح ولا موهن؛ بمعنى أَنَّ الشارع حكمَ بالحُكم[1] بعدم ارتفاع[2] الظنّ من الخبر بواسطة معارضته القياس كما استظهره المحقّق[3].

وثانياً: بأَنَّ القياس وإن لم يكن حجّة إِلّا أَنّه يكون موهناً، وحينئذٍ

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنّ كلمة «بالحكم» زائدة.

(٢) في هامش الأصل: «الحكم بعدم ارتفاع الظنّ الحاصل من الأمارة بسبب القياس أمرٌ غير معقول، فكيف يحكم الشارع بعدم ارتفاعه؟ لأنّه بمجرّد حصول الظنّ من القياس يزول الظنّ الحاصل من الأمارة، اللهمَّ إِلّا أن يكون مراده الحكم بعدم رفع آثار الظنّ لا نفسه بسبب القياس، فإنّه أمرٌ معقول، والظاهر أنّه كذلك إِلّا أنّه تسامح في العبارة كما هو دأبه، والله العالم. (ابن المصنّف)».

(٣) ينظر معارج الأُصول: ٢٦١-٢٦٢.

نلتزم بطرح الخبر والقياس؛ أمّا القياس فلعدم اعتباره، وأمّا الخبر فلذهاب مناط الحجّيّة وهو الظنّ الشخصيّ عنه كما اختاره الفاضل القمّي[١]، فتأمّل في المقام فإنّه لا يخلو عن الإشكال جدّاً.

المورد الثالث عشر: دوران الأمر بين الحقيقة المرجوحة بقلّة الاستعمال والمجاز الراجح بكثرته

المورد الثالث عشر: في بيان ما إذا دارَ الأمر بين الحقيقة المرجوحة بقلّة استعمالها التي لم تبلغ هجرها إلى حدّ المجاز، والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم تبلغ اشتهاره إلى حدّ الحقيقة، فعن أبي يوسف[٢] المجاز الرّاجح أَوْلى لطريان رجحانه، وعن أبي حنيفة[٣] الحقيقة المرجوحة أَوْلى لثبوت الأولويّة قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملاً بالاستصحاب، وعن آخرين يحصل التعارض؛ لأنَّ كلّ واحدٍ من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجهٍ آخر فيتحقّق التعادل»[٤].

وهو المختار وفاقاً للعلّامة رحمه الله[٥].

نعم، يمكن الخدشة فيما اخترناه بأَنَّ تحقّق التعادل والتكافؤ مشكل؛ لأنَّ المجاز الراجح رجحانه إنّما هو مع قطع النظر عن الوضع، وأمّا معه

---

(١) ينظر القوانين المحكمة: ٤/ ٢٩٢.

(٢) ينظر المحصول، للفخر الرازي: ١/ ١٨٩.

(٣) ينظر المحصول، للفخر الرازي: ١/ ١٨٩.

(٤) منية اللبيب: ١/ ٢٤٤.

(٥) ينظر تهذيب الوصول: ٨١.

فمساواته مع الحقيقة ممنوع، فإنَّ الوضع يرجّح جانب الحقيقة إلّا إذا غلب الاستعمال في المعنى المجازي بحيث يصير وضعاً جديداً، فيصير حقيقة في المعنى الثاني، وهو خلاف المفروض.

والحاصل: إنّ مجرّد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة[١] وإن كان الاستعمال في غاية الكثرة، بل وأكثر من استعماله في الحقيقة بكثير، ألا ترى أَنَّ الألفاظ التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعيّة في المعاني الشرعيّة استعمالها في المعاني الشرعيّة أكثر من اللّغويّة، ومع ذلك يحملها المنكرون كصاحب المعالم[٢] وغيره[٣] عند التجرّد عن القرينة على المعاني اللُّغويّة.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا - من عدم قدح الشهرة المزبورة في ظهور اللّفظ في معناه الحقيقي- أَنَّ التخصيص قد بلغ في الاشتهار إلى حيث قيل فيه: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ»[٤]، ومع ذلك لا يتوقّفون في دلالته على العموم عند عدم المخصّص، فاتّضح أَنَّ مجرّد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجباً لمكافاته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع أهل الاستعمال.

---

(١) في هامش الأصل: «وصل».

(٢) ينظر معالم الدين: ٣٨.

(٣) ينظر القوانين المحكمة: ١/ ١٧٩.

(٤) ينظر معالم الدين: ١٤١، شرح مختصر المنتهى الأُصوليّ: ١٨٤.

وبالجملة، إنّ هذه المسألة متفرّعة على أَنَّ المجاز على خلاف الأصل؛ إذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعيّناً؛ لأنّه إذا كان مساوياً للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون أرجح جدّاً كما لا يخفى.

الدليل على أنّ المجاز خلاف الأصل وفيه وجوه

والدليل على أَنَّ المجاز خلاف الأصل من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ اللفظ إذا تجرد عن القرينة حمل على المعنى الحقيقيّ

الأَوّل: إنّ اللّفظ إذا تجرّد عن القرينة فإمّا أن يحمل على حقيقته، أو على مجازه، أو عليهما معاً، أو لا على واحدٍ منهما، والثلاثة الأخيرة باطلة فتعيّن الأَوّل؛ أمّا بطلان حمله على المجاز فلأنّ شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى، ولأنّ الواضع لو أمر بحمل اللّفظ عند تجرّده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلّا ذلك[1].

وأمّا بطلان حمله عليهما معاً فلأنّ الواضع لو قال: «احملوه عليهما» لكان اللّفظ حقيقة في المجموع، ولو قال: «احملوه على هذا أو على ذلك» كان مشتركاً، والمفروض خلاف ذلك.

وأمّا بطلان عدم حمله على شيء منهما فلأنّه يلزم تعطيل اللّفظ وإلحاقه بالمهملات، فظهر تعيّن حمله على الأَوّل وهو المطلوب.

---

(١) في هامش الأصل: «في كون معنى الحقيقة رخصة الواضع استعمال اللّفظ في المعنى بدون القرينة منع واضح، بل الاستعمال بلا قرينة من آثار الوضع وحيث اجتمعا - أي الوضع والاستعمال - يسمّى حقيقة، كما يرشدك إلى هذا تعريف الحقيقة بأنّها الكلمة المستعملة فيما وضعت له إلخ، فافهم. ابن المصنّف».

الوجه الثاني: لو لم يكن خلاف الأصل لانتفى التفاهم

الثاني: إنّه لو لم يكن المجاز خلاف الأصل لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالألفاظ التي لها مجازات يمكن إرادتها، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ أمّا الملازمة فلأنّ المجاز ليس أصلاً - أي راجحاً على الحقيقة - إجماعاً، وإذا لم يكن على خلاف الأصل - أي مرجوحاً - كان مساوياً للحقيقة، وحينئذٍ يتردّد سامعوا اللّفظ بين معناه المجازي والحقيقي، فلا يفهمون شيئاً منهما إلّا بعد البحث والاستكشاف. وأمّا بطلان التالي فبالوجدان.

الوجه الثالث: الحمل على الحقيقة أقل مؤنة من الحمل على المجازيّة

الثالث: إنّ المجاز يتوقّف على نقل لفظ عن معنى موضوع له إلى غيره لعلاقة بينهما، فهو لا محالة يستدعي أُموراً ثلاثة: وضعه أَوّلاً لمعنى؛ ونقله عنه إلى آخر؛ وعلاقة بين المعنيين، والحقيقة إنّما يتوقّف على الأَوّل خاصّة فكانت أرجح.

معنى المجاز خلاف الأصل

واعلم أَنَّ قولنا: «المجاز على خلاف الأصل» يفهم منه معنيان:

أحدهما: إنّ اللّفظ إذا أُطلق مجرّداً عن القرائن كان اعتقاد السامع مع إرادة الحقيقة منه أرجح من اعتقاده إرادة مجازه.

وثانيهما: إنّا إذا رأينا لفظاً معيّناً مستعملاً في معنى معيّن كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى أرجح من اعتقادنا كونه مجازاً، والفرق بين هذين المعنيين ظاهر، فإنَّ المعنى الموضوع له اللّفظ معلوم في الأَوّل وإنّما الاحتمال في أَنَّ المراد من ذلك اللّفظ هل ذلك المعنى أو معنى آخر مناسب

له، وفي الثاني المراد من اللّفظ معلوم والاحتمال إنّما هو في كونه موضوعاً له أو لما يناسبه، والدليلان الأوّلان يدلّان على الأوّل، والثالث يدلّ على المعنى الثاني .

إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز الراجح

ثمَّ اعلم أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة، مثل ما لو ورد عن أحد الأئمّة عليهم السلام: «لا يجب إكرام العلماء»، وعن الآخر: «أكرم زيداً العالم» وقلنا بأنَّ الأمر في أخبارهما شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة، ففي الترجيح إشكال[1].

والتحقيق في المثال المفروض أن يقال: إنّه أمّا على القول برجحان المجاز الراجح فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز - كما هو مختار أبي يوسف[2] - ، فيجب العمل بالعموم بلا إشكال؛ لعدم وجود المعارض له حينئذٍ ولا يكون حينئذٍ دوران[3].

وأمّا على القول برجحان الحقيقة المرجوحة فيما إذا دار الأمر بين الأمرين - كما هو مختار أبي حنيفة[4] - ، فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح، وإنّما الإشكال في الترجيح، واحتمال

---

(١) ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٠.

(٢) تقدّم تخريجه ص ٢٦٤.

(٣) في هامش الأصل: «أي لا يدور الأمر بين التخصيص والمجاز الراجح. (منه)».

(٤) تقدّم تخريجه ص ٢٦٤.

أولويّة المجاز لا يخلو عن قوّة.

وأمّا على القول بالتوقّف فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز - كما هو المختار كما مرّ وعليه جماعة - ، فلا ريب في لزوم العمل بالعامّ على القول بأَنَّ الشرط فيه عدم ظهور المخصّص لوجود الشرط حينئذٍ، ولا يكون أَيضاً دوران، وإن قلنا بأَنَّ الشرط فيه ظهور عدم المخصّص فلا يجوز العمل به في مورد الشكّ ويكون الخطابان مجملين، فلابدَّ من الرجوع إلى ما يقتضيه الأُصول .

واعلم أَنَّ ممّا يشبه تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويكون نظيراً له من المسائل الفرعيّة الفقهيّة الذي من أمثلته لفظ «النكاح»، فإنّه إمّا حقيقة في العقد مجاز في الوطء أو بالعكس مع إطلاقه عليهما متساوياً أُمور:

أمور في تعارض إمامَي الصلاة:

الأوّل: تعارض الأفقه الأقرء مع الأورع الأتقى

الأوّل: ما لو تعارض في الإمامة الأفقه الأقرء مع الأورع الأتقى، ففي تقديم كلّ منهما وجه رجحان مفقود في الآخر، والأقرب ترجيح الأفقه الأقرء؛ لأنَّ ما فيه من الورع يحجزه عن نقص الصلاة ويبقى علمه زائداً مرجّحاً، وكذا في المجتهدين المختلفين.

الثاني: تعارض الحُرّ العاميّ مع العبد الفقيه

والثاني: ما لو تعارض الحُرّ غير الفقيه والعبد الفقيه في صلاة الجنازة، فيقدّم الفاضل[1] الفقيه؛ لأنَّ فضيلته اكتسابيّة بخلاف الحرّيّة، فتأمّل.

---

(١) في القواعد: «قدّم الفاضل»، والمصحّح في الهامش قال: «هو العلّامة الحلّيّ [قواعد الاحكام: ١/ ٢٢٩]»، ولكن الظاهر أنّ المراد من «الفاضل» معناه اللغويّ، يشهد ←

الثالث: التعارض بين الصلاة أوّل الوقت مع عدم بعض الشروط لعذر مع الصلاة في آخر الوقت من دون عذر

والثالث: عبادة ذوي الأعذار كالمتيمّم الراجي[1] للماء إذا أخَّر صلاته عن أوّل الوقت أو العاري الرّاجي للساتر في آخر الوقت مثلاً، والأَوْلى أَنَّ التأخير أفضل، وعن المرتضى رحمه الله[2] أنّه أوجبه.

الرابع: التعارض بين الصلاة فرادى في أوّل الوقت مع الجماعة في آخره

والرابع: ما لو تعارض الصلاة جماعة في آخر الوقت مع الصلاة فرادى في أوّله، وكذا لو تعارض تقديم الصلاة الثانية عن وقت فضيلتها مع إدراك الجماعة وتأخيرها إلى وقت فضيلتها مع فوات الجماعة والاشتغال بها فرادى، والمراد بوقت الفضيلة في العصر المثلان، وفي صلاة العشاء ذهاب الشفق على قول، ومراعاة الجماعة أشبه؛ للحَثّ عليها.

الخامس: تعارض إسباغ الوضوء وفوات الجماعة

والخامس: ما لو كان مشتغلاً بالوضوء فأُقيمت الجماعة، فيتعارض إسباغه وفوات الجماعة في البعض أو في الكلّ، والأَوْلى ترجيح الجماعة؛ لأنَّ المتوسّل إليه أَوْلى بالمراعاة من الوسيلة، ولو كان مدافعاً للأخبثَين أو الريح فوجهان؛ من إدراك فضيلة الجماعة؛ ومن اشتماله الكراهيّة المغلّظة باعتبار سلبه الخشوع الذي هو روح الصلاة.

السادس: تعارض إدراك الصفّ الأوّل مع فوات ركعة مع الصلاة في الصف الأخير من دون فواتها

السادس: ما لو تعارض إدراك الصَّف الأَوّل مع فوات ركعة، ففي إيثار الصَّف الأخير لتحصيل الركعة الزائدة فصاعداً وجهان، أمّا لو كان وصوله

← بذلك تعليله بعد ذلك.

(١) في هامش الأصل: «أو غير الراجي والعاري. (منه)».

(٢) الانتصار: ٣١.

إلى الصّف الأوّل مفوّتاً جميع الصلاة فإنّه يصلّي في الصَّف الأخير جدّاً.

السابع: تعارض الخطابات في النكاح

السابع: ما لو تعارض الخِطبات في النكاح، كعبد عنيف عالم عدل، وحُرّ فاسق، أو حُرّ فقير عالم، وغنيّ جاهل، أو معيب عالم ورع، وغنيّ جاهل، أو معيب عالم ورع، وصحيح فاسق جاهل، إذا كان العيب موجباً للفسخ.[1]

التنبيه على أمرين

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: انقلاب الحقيقة إلى مجاز أو العكس

الأوّل: إنّ الحقيقة قد يصير مجازاً وبالعكس؛ أمّا الأوّل فبأن يهجر استعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ بحيث يصير مفتقراً في دلالته عليه إلى انضمام قرينة إليه. وأمّا الثاني فبأن يكثر استعمال اللّفظ في المعنى المجازيّ ويشتهر بحيث يصير متبادراً إلى الفهم عند إطلاقه مجرّداً عن القرائن الزائدة، فتنقلب الحقيقة اللُّغويّة مجازاً عرفيّاً والمجاز اللّغوي حقيقة عرفيّة.

الثاني: اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد

الثاني: إنّ اللّفظ الواحد قد يكون حقيقةً ومجازاً معاً؛ أمّا بالنسبة إلى معنيين فجوازه ظاهر، فإنَّ لفظ «الأسد» بالنسبة إلى السَّبُع حقيقة وبالنسبة إلى الرجل الشجاع مجاز.

وأمّا بالنسبة إلى معنى واحد فإن اتّحد الوضع امتنع؛ لأنَّ كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعاً له بذلك الوضع، وكونه مجازاً فيه

---

(١) أشرنا آنفاً أنّ من قوله: «ما لو تعارض في الإمامة» إلى هنا مأخوذ من القواعد والفوائد (١/ ١٥٩ - ١٦١) للشهيد الأوّل رحمه الله.

يوجب كونه غير موضوع لـه بـذلك الوضـع، والجمـع بيـنهما تنـاقض، وإن تعـدّد الوضـع جـاز، كلفـظ «الصـلاة» بالنسـبة إلى الـدعاء، فإنّهـا حقيقة بالنسبة إلى وضع اللُّغة ومجاز بالنسبة إلى وضع الشرع، وبـالعكس إذا نسباه إلى الصلاة الشرعيّة .

المورد الرابع عشر: تعارض التخصيص والتقييد

المورد الرابع عشر: في بيان ما إذا تعارض التخصـيص والتقييـد ودارَ الأمر بينهما، كما في مثل: «صلِّ» و«لا تغصب»، بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنّهي، فإنّه لابدَّ إمّا من تقييد «صلِّ» أو تخصـيص «لا تغصـب»، وكما في مثل ما لو دار الأمر مثلاً بين التصرّف في قولـه[1]: «اعتـق رقبـة» بالتقييد بالمؤمنة، وبين التصرّف في «اعتق رقبة مؤمنة» بحمل الأمـر عـلى الندب، فالأظهر تقديم التقييد، والوجه في ذلك إمّا الغلبـة، فـإنَّ التقييـد أغلب من التخصيص، أو عدم كون التقييد من أقسام خلاف الظـاهر في مدلول اللّفظ كالمجاز والتخصيص، بل التقييد هو تصرّف في الأمر العقليّ ولا يلزم منه مجاز اصطلاحاً.

ولعلّ هذا هو السرّ في ترك قدماء الأُصـوليِّين كالعضـديّ والعلّامـة والبهائي وغيرهم التعرّض لحـال دوران الأمـر بـين التقييـد وغـيره مـن الأحوال المتقدِّمة، فإنَّ كلامهم في تعارض الأحوال التي يورث كلّ واحد

---

(١) في هامش الأصل: «في تصوير العموم في هـذا المثـال إشـكال، بـل هـذا مـن قبيـل تعارض التقييد مع المجاز. ابن المصنّف».

منها مجازاً في اللّفظ، والمفروض أَنَّ التقييد لا يورث ذلك وإن كان فيه أَيضاً خلاف الظاهر والحاجة[١] إلى القرينة وإن لم يستلزم المجاز، فالأَوْلى أن يقال: إنّ الوجه في ترك التعرّض إدخالهم له في التخصيص وجعله قسماً منه، بخلاف ما ذهبوا إليه من كون لفظ المطلق مجازاً في المقيّد.

وقد يفرض من أمثلته قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]؛ إذ لا شكّ في أَنَّ البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرّق المتبايعين لثبوت خيار المجلس، فإذا تفرّقا وحصل الشكّ في بقاء الخيار بعده، فلو قلنا: إنّ البيع خرج بذلك عن عموم لفظ «العقود» ولم يكن داخلاً فيه، لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار عملاً بالاستصحاب السليم عن المعارض.

ولو قلنا: إنّه لم يخرج بذلك عن العموم، بل هو مرادٌ منه كغيره، لزم تقييد إطلاق الأمر بالوفاء بحال التفرّق ولزم أَيضاً الحكم بارتفاع الخيار في موارد الشكّ عملاً بإطلاق اللّفظ فيه السالم عن المعارض، فإنَّ الاستصحاب لا يصلح لمعارضته؛ لأنَّ الاستصحاب من الأُصول التعبّديّة والإطلاق من الأدلّة الاجتهاديّة.

وقد تقرّر أَنَّ الأُصول التعبّديّة لا تصلح لمعارضة الأدلّة الاجتهاديّة؛ لأنّها أقوى[٣] بكشفها عن الواقع دون الاستصحاب، فلا يبعد حينئذٍ

---

(١) في هامش الأصل: «محتاج- خ ل».

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) في هامش الأصل: «سبب تقديم الأدلّة الاجتهاديّة على الأُصول التعبّديّة ليس ←

ترجيح التقييد؛ لأنَّ دلالة الإطلاق على العموم أضعف من دلالة اللّفظ الموضوع له عليه، وصرف التأويل إلى الأضعف أَوْلى، فعلى هذا الأصل في مقام الشكّ في كون الخيار على الفور أو التراخي في البيع ونحوه من العقود الفوريّة.

فإن قلت: إنّ تقييد الإطلاق بالنسبة إلى فرد من أفراد العامّ وإبقائه على حاله بالنسبة إلى غيره من سائر الأفراد يكون من قبيل استعمال اللّفظ في معناه الحقيقي والمجازي، وهو إن لم يكن ممتنعاً فلا أَقَلّ من كونه في غاية المرجوحيّة، ولا شكّ أَنَّ التخصيص أَوْلى منه بمراتب، فيتعيّن ترجيحه.

قلت: إنّ ذلك ممنوع، بل هذا التقييد كسائر التقييدات، فيكون أرجح.

ثمَّ إنّه لو قلنا بتساوي التخصيص والتقييد وعدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال في الرجوع إلى استصحاب ما ثبت أَوّلاً، فيكون الأصل في الخيار المشكوك في فوريّته التراخيّ.

والمحكيّ عن صاحب الرياض أَنّه تمسّك بالاستصحاب في هذا المقام[1]، فيحتمل أن يكون بناؤه على ترجيح التخصيص، أو يكون بناؤه

← الأقوائيّة، بل كونها ناظرة إلى الواقع والثانية ناظرة إلى الظاهر ومأخوذاً في موضوعها الشكّ، فهما متغايران بالموضوع، والأُصول واقعة في طول الأدلّة لا في عرضها، ولذا لا تعارض بينهما كما مرَّ بيانه من المصنّف مفصّلاً، وكلامه هنا ناشئ عن المسامحة في التعبير كما هو ديدنه. (ابن المصنّف)».

(١) حكاه عنه ولده السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٩١.

على ما ذكرنا من التساوي بين الأمرين.

مختار المصنّف

وبالجملة، التحقيق في المقام أن يقال: بأنّه لو دار الأمر بين التخصيص والتقييد فعلى القول بكون لفظ المطلق مجازاً في المقيّد - كما هو المشهور - فالحقّ عدم تقدّم أحدهما على الآخر؛ لعدم الدليل عليه إلّا ما قد يدّعى من غلبة التقييد بالنسبة إلى التخصيص، لكنّه محلّ نظر، بل ومنع، لا سيّما بالنسبة إلى المقيّدات المنفصلة، لكن بعض المعاصرين[1] نسبَ إلى شيخنا - دام ظلّه العالي - أنّه ادّعى الإجماع على تقديم التقييد على التخصيص، فإن تمّ فهو الدليل في المسألة.

وأمّا على القول بأَنَّ المطلق ليس بمجاز في المقيّد، بل حقيقة فيهما معاً كما هو مذهب سلطان العلماء[2]، فلا ريب في وجوب تقديم التقييد على التخصيص، ولنقدّم أوّلاً مقدّمة لا بدَّ من معرفته في المقام، وهو أنّه قد اختلف العلماء في أنّه هل يوجب تقييد المطلق مجازاً أم لا؟ على أقوال.

فالمشهور على أنّه مجاز نظراً إلى أَنَّ لفظ المطلق كرقبة ونحوها موضوع للماهيّة العارية عن التقييد بشرط كونها عارية، فعند التقييد يلزم المجاز؛ لأنّه استعمال اللّفظ في خلاف الموضوع له، وذهب سلطان العلماء إلى عدم كونه مجازاً، بل هو حقيقة نظراً إلى أَنَّ لفظ المطلق كرقبة ونحوها ليس

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) ينظر حاشية السلطان على معالم الدين: ٣٠٥-٣٠٦.

موضوعاً بإزاء الماهيّة المطلقة بوصف الإطلاق كما هو مذاق المشهور، بل موضوع بإزاء مطلق الماهيّة، وبعبارة أُخرى بإزاء الماهيّة المعرّات عن جميع الاعتبارات، بيان ذلك:

أَنَّ الماهيّة قد تعتبر لا بشرط، وقد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شيء، وقد تلاحظ نفس الماهيّة وذاتها المقرّرة عارية عن جميع الاعتبارات الثلاثة المتقدِّمة، وهي الموضوع له عند سلطان العلماء ﷺ وأتباعه، وهو قدرٌ مشترك بين الاعتبارات الثلاثة المتقدِّمة، فلا يلزم من تقسيم الماهيّة إلى الاعتبارات الثلاثة المزبورة محذور تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وقد أشار إلى ذلك في مبحث أُمور العامّة من شرح التجريد[1] فلاحظ، وتوهّم أَنَّ كونه حقيقة في المقيّد من لوازم القول بكون المطلق موضوعاً للماهيّة اللّا بشرط كما ترى، بل التحقيق أَنّه من لوازم ما ذكرناه.

القول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل

وذهب بعض الأواخر[2] إلى التفصيل بين التقييد بالمتّصل كما في «اعتق رقبة مؤمنة»، فحقيقة، أو بالمنفصل، فمجاز، نظراً إلى عدم وجود التنافي في الأَوّل بوجهٍ من الوجوه، بل الظاهر أَنّه يراد من لفظ المطلق الماهيّة المجرّدة، والقيد من لفظ المقيّد -وهو المؤمنة- من قبيل تعدّد الدالّ

---

(١) شرح تجريد، للقوشجي (ط، الحجري): ٧٥.

(٢) هو شريف العلماء. راجع تقريراته: ضوابط الأُصول: ٢٥١، القواعد الشريفة: ١/ ١١١، ينظر وسيلة الوسائل: ٣٩٥.

والمدلول لا من قبيل استعمال اللّفظ المطلق في المعنى المقيّد، بخلاف التقييد بالمنفصل، فإنَّ الذي يتبادر فيه استعمال لفظ المطلق في المقيّد.

مختار المصنّف

والتحقيق وفاقاً لشيخنا - دام ظلّه العالي - هو ما اختاره سلطان العلماء[١] وجماعة ممّن تبعه كصاحب الفصول[٢] وغيره[٣] نظراً إلى أَنَّ المتبادر من المطلق في العُرف ليس إلّا الماهيّة المهملة التي هي قدر مشترك يمكن تقييدها بجميع الاعتبارات المشار إليها فيما تقدّم.

إذا تحقّق ذلك فنقول: إنّ التقييد مقدَّم على التخصيص، وذلك لأنَّ التقييد لا يلزمه مجاز، بل هو حقيقة بخلاف التخصيص.

فإن قلت: نعم، ولكن هذا لا يوجب ترجيحاً للتقييد على التخصيص بعد اشتراكهما في كون كلّ واحد خلاف الظاهر محتاجاً إلى القرينة، فإنّ التقييد وإن قلنا بكونه حقيقة لكن لا ريب في كونه خلاف الظاهر محتاجاً إلى القرينة، ضرورة عدم جواز حمل المطلق على المقيّد من دون وجود قرينة على التقييد.

قلت: وإن كان التقييد خلاف الظاهر كغيره محتاجاً إلى وجود القرينة، لكن استفادة الإطلاق مع عدم وجود المقيّد ليس من ملاحظة ظهور لفظ

---

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) ينظر الفصول الغرويّة: ٣٢٣.

(٣) ينظر تعليقة على معالم الأُصول، للسيّد علي القزويني: ٤/ ٨٠٥.

المطلق في الإطلاق كما سمعت تفصيل الحال فيه، بل بواسطة دليل الحكمة وأنّه لو كان لهذا قيد لكان من الواجب في الحكمة بيانه، فالظهور ناشئ من الدليل العقلي المزبور.

فعلى هذا لو فرض وجود ما يصلح بياناً لا يبقى لفظ المطلق ظاهراً في الإطلاق؛ لعدم جريان دليل الحكمة حينئذٍ، فمَثَل الإطلاق على هذا بالنسبة إلى سائر الظواهر كمَثَل الأدلّة الفقهائيّة بالنسبة إلى سائر الأدلّة الاجتهاديّة.

ومن هنا تعرف معنى ما قد يقال من أَنَّ «الإطلاق كالبرزخ بين الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة»، فإنّه يقدّم على الثانية كما يقدّم الأُولى عليه، فإذا كان الحال كذلك فلابدَّ من رفع اليد عن الإطلاق لو دار الأمر بين رفع اليد عنه أو عن التصرّف في الظهور اللّفظي، كما في «اعتق زقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، فإنَّ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور الإطلاق بحمله على التقييد، أو حمل الأمر في المقيّد على الندب، كما أنّه لابدَّ من رفع اليد عن الأدلّة الفقاهتيّة عند دوران الأمر بينه وبين الأدلّة الاجتهاديّة.

فإن قلت: إنّ الأمر هنا دائر بين رفع اليد عن أصالة الإطلاق الناشئ عن دليل الحكمة المتقدّمة وأصالة الحقيقة في الطرف الآخر، فكلاهما من قبيل الأُصول، فلا معنى لتقديم أحدهما على الآخر.

قلت: نعم، ولكن أحدهما أصلٌ لفظيّ والآخر أصلٌ عقليّ نظير

الأصل العمليّ، والأوّل مزيل للثاني كما أنّه مزيل للأصل العمليّ أيضاً، وقد تقرّر أنّه يجب تقديم الأصل المزيل على الأصل المزال.

بيان ذلك: أنَّ أصالة حمل اللّفظ على الحقيقة في الطرف المقابل للإطلاق مقتضاه التقييد في الإطلاق؛ لأنّه إذا حمل الأمر في المثال المزبور على الوجوب بحكم أصالة الحقيقة فلا ريب أنّه يصلح بياناً لتقييد المطلق فلا يجرى دليل الحكمة المقتضي للإطلاق في قولك: «اعتق رقبة»، بخلاف ما لو حملنا الإطلاق على إطلاقه بدليل الحكمة، فإنّه لا يصلح قرينة صارفة للفظ الأمر عن ظاهره إلى الندب؛ إذ غاية الأمر حينئذٍ التعارض بين ظاهر الإطلاق وظاهر الأمر، فظهر كون أحدهما مزيلاً والآخر مزالاً، هذا مضافاً إلى أنَّ الظاهر كون الحكم إجماعيّاً بناءً على القول[1] المزبور، وإن أمكن المناقشة في الإجماع على تقدير القول بمقالة المشهور.

التنبيه على أمور

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: التقديم المزبور مشروط بعدم مساعدة العرف على خلافه

الأوّل: إنّ ما ذكرنا من تقديم هذه الأُمور بعضها على بعض إنّما هو بعد عدم مساعدة العرف على خلافه؛ إذ لو كان العرف على خلافها كالتبادر وأمثاله فلابدَّ من متابعة العرف.

الأمر الثاني: المعيار في تعارض كلمات اللغويين تقديم المثبت على النافي

الثاني: إذا تعارض كلمات اللغويّين فإمّا أن يكون النسبة بينهما التباين

---

(١) في هامش الأصل: «أي القول المختار الذي هو مذهب السلطان وشيخنا - دام ظلّه- وصاحب الفصول وغيره. (منه)».

الجزئيّ أو الكلّيّ أو العموم المطلق، والمعيار في جميعها تقديم المثبت على النافي؛ لأنَّ تطرّق الخطأ في جانب النفي أقرب، فحينئذٍ إن كانا متباينين يجمع بينهما؛ لأنَّ دعوى كلّ مشتمل على الإثبات والنفي، وهو أَنَّ معناه ذلك لا غير، فيطرح قوله في جانب النفي ويعمل به في طرف الإثبات، وإن كانا عامّين من وجه فكذلك يعمل بهما في مادّة الاجتماع والافتراق، فيقال: إنّ الغناء بالمدّ عبارة عن مَدّ الصوت المرجّع[1] المطرب[2] أو المرجّع أو المطرب فتدبّر[3]. وإن كانا عامّين مطلقاً فيقدّم العامّ؛ لأنّه مثبت بالنسبة إلى الخاصّ.

---

(١) في هامش الأصل: «الترجيع: آواز در حلق گردانيدن. كنز اللُّغة [ط. مرتضوي: ١/ ٣٦٥]».

(٢) في هامش الأصل: «الطرب: خفّة تصيب الإنسان لشدّة حزن أو سرور، من مختار الصحاح [(المخطوط): ٩]. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «وجه التدبّر أَنَّ ما ذكرنا إنّما هو من باب المثال، وإلّا فكون التعارض بين قولي اللّغويّين في خصوص الغناء من باب العموم من وجه غير معلوم، فما في القاموس [٤/ ٥٣٨]: «إنَّ الغناء ككساء من الصوت ما طرب به». وما في مجمع البيان [لم نعثر عليه في مجمع البيان، والظاهر أن الصحيح مجمع البحرين وأنه سهو من المؤلف أو الكاتب، ينظر مجمع البحرين: ١/ ٣٢١]: إنّ الغناء ككساء، الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»، فعلى هذا يكون التعارض بينهما من باب العموم المطلق لا من وجه كما لا يخفى.

والجواب أَنَّ النظر الدقيق يحكم بأَنَّ التعارض بينهما ليس إلّا من باب العموم من وجه جدّاً، فمادّة الاجتماع الصوت المرجّع المطرب، ومادّة الافتراق من الطرف الأوّل الصوت المطرب فقط، ومادّة الافتراق من الطرف الثاني الصوت المرجّع فقط، فتدبّر. (منه)».

هذا هو القاعدة في المقام إلّا أنَّ ثبوتها بحيث يحصل الوثوق بها والعمل بمقتضاها في الأحكام وطرح الاحتياط مشكل، فلابدَّ من ملاحظة الاحتياط.

ومن هنا تبيّن أنّه إذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النصّ أو تعارض النصّين أو إجمال النصّ ليس الفتوى إلّا الحكم بوجوب الاجتناب عن الكلّ على ما هو المختار في الشُّبهة المحصورة، ولكن أكثر ما يوجد من هذه الوجوه الثلاثة هو الوجه الأخير في مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**مَن جدّد قبراً، أو مثّل مثالاً، فقد خرج عن دين الإسلام**»[1]، حيث قُرئ «جدث» بالجيم والثاء المثلّثة، وقُرئ «جدّد» بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة، ومثل ما لو ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث في يوم الجمعة واختلف كلام الأصحاب في تعيينه، ومثل ما لو تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عمومٌ من وجه، فإنَّ مادَّتَي الافتراق من هذا الوجه.

واعلم أنّه قد تبيّن ممّا ذكرنا أنَّ الصعيد في قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدا طَيِّبا**﴾[2] داخل تحت هذه القاعدة المزبورة جدّاً؛ لأنَّ جملة من اللّغويّين على أنّه التراب الخالص[3]، وجملة منهم على أنّه مطلق وجه

---

(١) المحاسن: ٢/ ٦١٢، ب: تزويق البيوت والتصاوير، ح ٣٢، من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٩٠، ح ٥٧٩.

(٢) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٣) ينظر جمهرة اللغة: ٢/ ٦٠٤، الصحاح: ٢/ ٤٩٨، مجمع البحرين: ٣/ ٨٥.

الأرض[١]، وعن الطبرسيّ في المجمع الإجماع على جواز التيمّم بالحجر[٢].

وعن المحقّق في المعتبر[٣] الإجماع على أَنَّ الحجر من جملة الأرض، وعن المفسّرين أنّ الصعيد هو وجه الأرض فيدخل الحجر[٤]، وفسّره بعض أهل اللُّغة بالتراب[٥] فلا يدخل، لكن المثبت للزيادة مقدّم على ذلك[٦].

فيكون المظنون أَنَّ الصَّعيد المأمور به هو وجهها، لكنّ الأحوط عدم الاكتفاء بأمثال هذه الظنون في مقام تحصيل البراءة اليقينيّة.

وأمّا ما قيل[٧] بناءً على ترجيح التفسير بالتراب في توجيه جواز التيمّم بالحجر بأنّه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة وأفادته استمساكاً، فبعد تسليم صدق التراب على نحوه مدفوع بعدم تبادره من إطلاق التراب حيث ما يوجد، مع كون مقتضى أخبار العلوق اعتبار

---

(١) ينظر العين: ١٠/ ٢٩٠، معجم مقاييس اللغة: ٣/ ٢٨٧، المغرب: ١/ ٤٧٣.

(٢) ينظر مجمع البيان: ٣/ ٩٤.

(٣) ينظر المعتبر: ١/ ٣٧٦.

(٤) ينظر مجمع البيان: ٣/ ٨٢، معاني القرآن، للزجّاج: ٢/ ٥٦، الجامع لأحكام القرآن: ٥/ ٢٣٦.

(٥) ينظر معجم مقاييس اللغة (ابن فارس): ٣/ ٢٨٧، لسان العرب: ٣/ ٢٥٤، تاج العروس: ٥/ ٦١.

(٦) الحاكي عنهم كلّهم الشهيد الثاني في حاشية على الروضة. ينظر الدرر الجليّة في حواشي الروضة البهيّة: ٤/ ٣٣١، الهامش ٦١.

(٧) في هامش الأصل: «القائل الشهيد الثاني في الروضة [١/ ٤٥٠]. (منه)».

التراب بالمعنى المتبادر دون نحو الحجر لعدم علوق فيه، هـذا مضـافاً إلى جريان هذا التوجيه في المعادن مع أنّهم لم يقولوا بجواز التيمّم بـه معلّلـين العدم بالخروج عن اسم الأرض فضـلاً عـن الـتراب، وشـهادة العـرف بالخروج عن الترابيّة هنا جارٍ في نحو الأحجار، وإنكاره مكابرة.

هـل توجـد علاقـة بـيـن المعـنـى الحقيقيَ والمجازيَ في حروف المعاني؟

ومن ضمّ هذه القاعدة - أعني تقديم المثبت على النـافي - إلى قولنـا: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز في متعدّد المعنـى والظـنّ في اللّغـات حجّة» يظهر تحقيق البحث في معـاني الحـروف مثـل: ثـمَّ والفـاء والـواو وأمثالها، فحينئذٍ لو قال بعضهم: «إنّ الباء للتبعيض»، وبعضٌ آخر: «إنّـه للإلصاق»، يجمع بينهما ويحكم بأنّهما حقيقة ومجاز، ولا إشكال في ذلك.

هذا إذا لم يظهر من كلّ واحدٍ منهما إثبات كلّ من المعنيـين عـلى وجـه الحقيقة وإلّا فيحكم بالاشتراك؛ لحجّيـة قـول كـلّ واحـدٍ مـنهما لقاعـدة الجمع، بل قد يقتضي القاعدة - أي قاعدة الجمع - الحكم بمجازيّتهما إذا لم يلزم مجاز بلا حقيقة.

وإنّـما الإشـكال في أَنَّ العلاقـة بـين المعنـى الحقيقـيّ والمجـازي في معـاني الحـروف غـير موجـودة غالبـاً فكيـف يكـون التبعـيض معنـىً مجازيّاً للإلصاق؟

قيل: فعن بعض المحقّقين[1] أَنَّ وجود العلاقة لا يعتبر فـيما لـو ثبـت

---

(١) لم نعثر عليه.

الرخصة من الواضع في خصوص الاستعمال، فلو صرّح الواضع باستعمال اللّفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر غير مناسب له صحّ الاستعمال فيه وحال الحروف ونحوها كذلك.

استعمال اللفظ على نحو المشاكلة

وعن بعض الأفاضل[1] أنّه يمكن استعمال اللّفظ في معنى بعلاقة المشاكلة أوّلاً بحيث يحصل المؤانسة العرفيّة ثمَّ يستعمل فيه من غير علاقة.

والمراد من المشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير، ومرجعها التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في جنبه، كإطلاق الطبخ على الخياطة في قوله:

قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت: اطبخوا لي جبّةً وقميصاً[2]

---

(١) في هامش الأصل: «وهو الشيخ محمّد تقي على ما حكي عنه. (منه)» [ينظر هداية المسترشدين: ١/ ٢٨٣].

(٢) القائل هو أبو حامد أحمد بن محمّد الأنطاكيّ نزيل مصر المعروف بأبي الرقعمق، أحد الشعراء المشاهير المتصرّفين في فنون الشعر.

قال العبّاسيّ في معاهد التنصيص (١/ ٢٢٥) بعد ذكرها: «هو قول أبي الرقعمق، يروى أنّه قال: كان لي إخوان أربعة وكنت أنادمهم أيّام الأُستاذ كافور الأخشيديّ، فجائنيّ رسولهم فيوم بارد وليست لي كسوة تحصنني من البرد، فقال: إخوانك يقرؤون عليك السلام ويقولون لك: قد اصطبحنا اليوم وذبحنا شاة سمينة، فاشته علينا ما نطبخ لك منها. قال: كتبت إليهم:

إخواننا قصدوا الصبوح بسحرة فأتى رسولهم إليّ خصوصاً

قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت: اطبخوا لي جبّة وقميصاً ←

ذكر خياطة الجبّة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام.

وعن بعض الفضلاء[١] أنّه جعل إطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال؛ لأنَّ خياطة الجُبّة والقميص لمّا كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه، فإذا أورد صورة الطبخ في خياله جاز أن يعبّر به عنها، وردّ على مَن جعلَ الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذِّكر بأَنَّ الأكثر لم يذكروها، وحصولها بعد الاستعمال والعلاقة لابدَّ أن يكون حاصلة قبله.

ويمكن دفع **الأوّل**: بأَنَّ الأكثر لم يحافظوا على حصر الأنواع، فلا يمكن في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها.

والثاني: بأَنَّ المراد بالمجاورة ما يتناول المجاورة الشأنيّة، وهي حاصلة قبل الاستعمال أَيضاً.

جواز اطلاق أحد الضدّين على معنى الآخر لعلاقة التضادّ

هذا، والتحقيق أَنَّ هذه العلاقة التي قبلها[٢] ممّا لا عبرة بها[٣]، فإنَّ إطلاق أحد الضدّين على الآخر ليس للمجاورة في الخيال؛ للقطع بأنّها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شأن العلاقة المصحّحة، بل إمّا

← قال: فذهب الرسول بالرقعة، فما شعرت حتّى عاد ومعه أربع خلع وأربع صررفي كلّ صرّة عشرة دنانير، فلبست إحدى الخلع وسرت إليهم». وينظر أيضاً الغدير: ٤/ ١١٣.

(١) وهو الشيخ محمّد حسين الحائري في الفصول الغرويّة: ٢٤.

(٢) في هامش الأصل: «قبله- خ ل».

(٣) في الفصول: «بهما».

لعلاقة التضادّ أو لغيرها من العلاقات، فإنَّ كون الشيء فرداً لمفهوم أحد الضدّين يصحّ تنزيله منزلة كونه فرداً لمفهوم الضدّ الآخر واستعارة لفظ له قصداً إلى التمليح أو التهكّم، كقولنا للجبان: «هو أسد»، فنزّل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة، أو ينزّل منزلة أحد أفراد الشجاع قصداً إلى ما ذكروا، والعلاقة هي التضادّ بالتأويل المذكور، وقد يطلق عليه الضدّ لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف، كقولنا للعالم: «هو جاهل» أو للمشابهة.

وبالجملة، إطلاق الطبخ على الخياطة يمكن أن يقال: ليس لعلاقة المجاورة بكِلا قسميها؛ لأنّها غير ملحوظة في إطلاقها، بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبيّة.

إمكان وجود العلاقة الاستعماليّة في حروف المعاني

وبالجملة، علاقة الاستعماليّة من جملة العلائق وحال الحروف يمكن أن يكون من ذلك الباب، والمراد منها أن يستعمل اللّفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة معتبرة، لكن ينضمّ إليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيّات تحقّقها فيها، كما ذكرنا في إطلاق الطبخ على الخياطة، فيستعمل فيها في المعنى الآخر مجازاً، فيتحقّق من جهة الاستعمال هناك - ولو بعد التكرار - علقة يصحّ معها الاستعمال فيه، وإن تجرّد عن تلك النكتة والخصوصيّة، فإنَّ الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقّق العلاقة المعتبرة، وكثيراً ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة، ولهذا ترى أَنَّ التجوّز قد يصحّ من لفظ ولا يصحّ في

مرادفه كما في الرقبة، فإنّها تطلق على العبد، والجِيد يرادفها ولا يطلق عليه.

تعارض كلام أهل اللغة بين النفي والاثبات

بقي في المقام تفصيل[١] لابدَّ من بيانه، فنقول: إنّه إذا تعارض كلامهم فإمّا بين النفي والإثبات، كما عن ابن جنّيّ وسيبويه إنكار كون الباء للتبعيض[٢] وإثباته عن ابن مالك والأصمعيّ والقتيبيّ والفارسيّ[٣].

أو في الإثبات، وعليه فيحصل فيه التباين كلّيّاً أو جزئيّاً والعموم والخصوص المطلق؛ ففي الأَوّل يقدّم الإثبات على النفي؛ لكثرة الاشتباه وعسر الحصر أو امتناعه في الثاني بخلاف الأَوّل، مع أَنَّ التعارض بينهما مرتفع في الحقيقة؛ لرجوع الأَوّل إلى العلم بالوضع والاطّلاع عليه، والثاني إلى عدمه، وفي الثاني يلزم الرجوع إلى المرجّحات من كونه أضبط أو عربيّ الأصل أو أعلم أو أتقى ونحوها؛ لاستلزام تقديم أحدهما من غير مرجّح ترجيحاً بلا مرجّح وهو خُلف، وهذا يطّرد في الكلّ.

وأمّا الأخيرين فهل يرجع إلى المرجّحات أو يبنى على الأَعَمّ، فيُقال في الصعيد: هو موضوع لوجه الأرض مطلقاً، وفي الغناء: للصّوت المطرب المرجّع، أو الأخذ بما اتّفق عليه فيه كلامهم، أو التوقّف، فعن

---

(١) ذكره في إشارات الأُصول: ٧٨-٧٩.

(٢) سرّ صناعة الإعراب، لابن جنّي: ١/ ١٣٤، الكتاب: ٤/ ٢١٧، ينظر مفاتيح الأُصول: ٩٩.

(٣) ينظر الجنى الداني: ٤٣، مغني اللبيب: ١/ ١٠٥.

كلام صاحب المدارك أنّه يشعر بالاقتصار على موضع الوفاق[١]، وعن بعض المحقّقين[٢] أنّه قرّب البناء على الأَعَمّ في الأَعَمّ مطلقاً ومن وجه؛ تعويلاً على تقديم المثبت على النافي، قائلاً بأَنَّ ما يدّعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها إلى عدم الوجدان بعد الفحص، وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادّعاه المثبت فيصدّق.

ويشكل بأَنَّ كلّاً منهما مثبت ونافٍ، أمّا المخبر بالخاصّ لادّعائه دخول الخصوصيّة في المدلول، كما أَنَّ المخبر بالعامّ مثبت للعموم، والأَوّل ناف للعموم والثاني للخصوصيّة، ونحوه في العموم من وجه.

نعم، يمكن ترجيح العموم مطلقاً لقوّة الظنّ به، فإنَّ غلبة الاشتراك المعنوي في مثلهما بالنسبة إلى الاشتراك اللّفظي والمجاز وغلبة الاشتباه وعدم الاطّلاع بالعموم من الغفلة عن اعتبار الخصوصيّة يفضي إلى الظنّ بالعموم وفيه الكفاية، فتأمّل.

تعارض كلام أهل اللغة مع غيرهم من أهل العلوم

ثمَّ إنّه إذا تعارض كلام أهل السِّيَر والتواريخ وأرباب اللُّغة؛ فإن كان الأمر أربط باللّغة فيقدّم الثاني وإِلّا فالأوّل.

ومن هذا الباب تخطئة الحلّيّ للشيخ في حكاية القاء يد عبد الرحمن بن غياث بمكّة، بأنّه مخالف لما ذكره البلاذري أَنّها وقعت باليمامة، والبلاذري

---

(١) مدارك الأحكام: ٢/ ١٩٦-٢٠٠.

(٢) الأُصول الشافية في شرح الوافية، للسيّد بحر العلوم: ٢٢٣.

أبصر بهذا الشأن.[١]

ومنه يظهر حال التعارض بين كلمات كلّ من اللّغويّين وأهل الاشتقاق واللّغويّين والصرفيّين مع الآخر.

تعارض كلام أهل اللغة والفقهاء في الحقائق الشرعيّة

ولو تعارض كلام اللّغويّين والفقهاء في الحقائق الشرعيّة أو المستعمل فيه عند الشارع هل يقدّم الأوّل أو الثاني؟ الظاهر الأخير؛ لكونهم أبصر بمواقع الشرع، بخلاف ما لو وقع الاختلاف في الموضوع له اللّغوي فإنّه ينعكس، ولو ورد رواية عن أهل البيت عليهم السلام في أمرٍ لُغويّ وعارضه كلام اللّغويّين، كما في مجيء الباء للتبعيض، فقد أنكره سيبويه وأثبته صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام حيث سأله عن دلالة التبعيض في آية الوضوء فقال عليه السلام: «**لمكان الباء**»[٢]، فلو كان الأوّل علميّاً يقدّم جدّاً للعصمة، ولوكانا ظنّيّين - كما في المثال - تعيّن الرجوع إلى المرجّحات وهنا مع الرواية جدّاً.

حجية قول كلام علماء اللغة

واعلم أنَّ التحقيق أن يقال: إنّ كلام أهل اللُّغة حجّة فيما ذكروه في معاني الألفاظ والمطالب اللّغويّة، فإنَّ تتبّع كلام المفسّرين والفقهاء

---

(١) ينظر السرائر: ١/ ١٦٧-١٦٨.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٠، ب: مسح الرأس والقدمين، ح ٤، علل الشرائع: ١/ ٢٧٩، ب ١٩٠، ح ١، من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٠٣، ح ٢١٢؛ تهذيب الأحكام: ١/ ٦١، ب: صفة الوضوء، ح ١٧، وسائل الشيعة: ١/ ٤١٣، ب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح ١.

والأُصوليِّين والصرفيّين والنحويّين وغيرهم في جميع موارد حاجاتهم وتنازعهم في المطالب اللُّغويّة يكشف عن وقوع الإجماع على الحجّيّة، حيث نرى أنّه ينقطع جميع المشاجرات والمنازعات منهم، ولا يختلفون في قبوله إذا خلا عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، وذلك كان طريقة مستمرّة بينهم من قديم الأيّام إلى عصرنا، هذا وذلك يقرب إلى ألف سنة أو يزيد مع عدم إنكار أحد من الرجوع إلى كلامهم في تلك المدّة المديدة، فلو لم يحصل الإجماع من مثله لما يحصل في شيء من النظريّات أصلاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنَّ تدوين اللُّغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرِّضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة، ولم ينقل عن الأئمّة عليهم السلام وعن غيرهم من التابعين إنكار ذلك أصلاً، بل ورد عنهم عليهم السلام ما يقتضي الحَثّ على تعلّم اللُّغة والمعرفة بوجوه الألفاظ كما يظهر من تتبّع الأخبار، مع أنَّ عموم الحاجة إلى المطالب اللُّغويّة وسدّ طرق العلم جُلّاً أو كُلّاً يفضي إلى العمل بالظنّ جدّاً وهذا من أقوى طرقه بلا إشكال وريب.

ولقد أجاد المحقّق السبزواريّ على ما حكي عنه[1] في هذا المقام حيث قال: صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين[2] في صنعتهم

---

(١) حكاه عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٦٢.

(٢) في المصدر: «البارعين».

البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصنائعهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصرٍ وزمان[١]. انتهى.

ولا فرق في حجّيّة كلامهم بين مَن صحَّ مذهبه ومَن لا يصحّ، وممدوحهم وثقتهم، إلى غير ذلك؛ لحصول الظنّ من كلامهم، والمدار في الرجوع إليهم ليس إلّا إلى ذلك. نعم، في مقام التعارض يقدّم الأرجح في إفادة الظنّ، ككونه أكثر اطّلاعاً في كلام أرباب اللُّغة والعرب نثراً أو نظماً، أو أقرب عهداً إليهم، إلى غير ذلك ممّا مرّ وغيره.

والحاصل: إنّ مدار المرجّحات على ما يقوى به الظنّ .

الأمر الثالث: تعارض العرف واللّغة

الثالث: في تعارض العرف واللُّغة، فلو كان للّفظ معنى في اللُّغة ومعنى آخر في العرف - كالقبض، فإنّه بمعنى الأخذ باليد وعرفاً الأخذ مطلقاً -، وشكّ في أَنَّ خطاب الشارع محمولٌ على اللُّغة أو العرف، ففيه خلاف.

لا كلام في أنّه لو علم اتّحاد العُرفَين، يعني عُرف الشارع مع عُرفنا، فيحمل على المعنى العُرفيّ، كما لو علم عدم وجود المعنى العرفيّ في زمانه، يحمل على المعنى اللّغويّ، فمحلّ النزاع إنّما هو لو شكّ في تطابق العُرفين؛ فعن بعضهم تقديم اللُّغة، وعن آخرين تقديم العرف، وعن جماعة الوقف.

حجّة الأوّلين أصالة عدم النقل إلى زمان يقطع بوجوده وتأخّر الحادث حتّى يثبت حدوثه.

---

(١) رسالة في تحريم الغناء، للمحقّق السبزواريّ: ٣٢.

وفيه إنّ اعتبار هذه الأُصول من باب الظنّ وهنا ذلك غير مفيد للظنّ؛ إمّا لأنَّ الشهرة على خلافه، فإنَّ المشهور على تقديم العرف، أو لأنَّ الغلبة والاستقراء يحكم بأَنَّ أغلب المنقولات العرفيّة إنّما كان قبل زمان الشارع؛ إذ الداعي إلى النقل بالنسبة إلى زمانه عليه السلام وغيره على حَدٍّ سَواء، فيخرج عن الأصل بواسطة الدليل، ومن هنا يظهر فساد دليل التوقّف من تصادم الأدلّة من الطرفين وعدم المرجّح في البين، وأنّ الحقّ هو تقديم العرف.

ثمَّ إنّ تقدّم العرف على اللُّغة إنّما هو إذا لم يعلم مراد الشارع، فإذا علم أَنَّ مراده المعنى اللّغوي أو صرّح به أحد اللّغويّين فلا يحمل على المعنى العرفي؛ وذلك كما في قوله عليه السلام: «**أنا لا آكل متّكئاً**»[1]، فالمفهوم عرفاً عدم الأكل على سبيل الاتّكاء على شيء. وصرّح ابن الأثير[2] بأَنَّ مراده عليه السلام الجلوس على الطعام بحيث يكون مسلّطاً على الأكل، وهو كناية عن المسامحة في الأكل والاقتصار على شيء يسدّ الرَّمَق، فتأمّل.

ثمَّ إنّ تقديم العرف على اللُّغة مطلقاً إنّما يصحّ إذا كان عارفاً بهما، وأمّا إذا لم يكن عارفاً فربّما يشكل كما لو قال المقرّر له للمقرّ: «لي عليك ألف درهم»، فقال: «نعم»، أو «أجل»[3] فهو إقرارٌ ولزمه الألف بلا خلاف

---

(١) ينظر الكافي: ٦/ ٢٧٢، ب: الأكل متكئاً، ح٩.

(٢) ينظر النهاية في غريب الحديث: ١/ ١٩٣.

(٣) في هامش الأصل: «واعلم أَنَّ قولهم: «أجل» إنّما هو جواب كنعم، إلّا أَنَّ المحكي ←

فيهما ولا إشكال إذا كان المقرّ عارفاً بترادف اللّفظين بكونهما كلمتا تصديق؛ لأنَّ قول المجاب[١] إن كان خبراً فيهما بعده حرف تصديق، وإن كان استفهاماً إمّا محذوف الهمزة فهما للإثبات والإعلام؛ لأنَّ الاستفهام عن الماضي إثباته بـ«نعم» و«أجل» ونفيه بـ«لا»، ويشكل في الآخر على المختار من تقديم العرف على اللُّغة إذا لم يكن عالماً بالترادف وكون «أجل» بمعنى «نعم»، كما يتّفق لكثير من أهل هذه الأزمنة، ومثل اللفظين «بلى» في جواب من قال: «لي عليك ألف» مخبراً بلا إشكال، بناءً على المختار من جعل العرف هو المعيار؛ لفهمه منه التصديق، فإنَّ الاستعمال العرفي جوّز وقوعها في جواب الخبر المثبت كنَعَم والإقرار جارٍ عليه، وإن وضع في اللُّغة لإبطال النفي فلا يجب بها الإثبات، ولو قدّر كون القول استفهاماً فقد وقع استعمالها في جوابه لغةً وإن قلّ.

ومنه قول النبيّ ﷺ: «**أترضون أن تكونوا من أرفع أهل الجنّة؟**» قالوا: بلى[٢]. والعرف قاضٍ به.

← عن الأخفش أَنَّ «نعم» أحسن منه في الاستفهام، و«أجل» أحسن منه في التصديق، فلو قال: أتذهب؟ قلت: نعم، كان أحسن منه، ولو قال: أنت سوف تذهب؟ قلت: أجل، كان أحسن منه. (منه)».

(١) في هامش الأصل: «أي المقرّ له. (منه)».

(٢) سنن ابن ماجة: ٢/ ١٤٣٣، الروضة البهية: ٦/ ٤٠٣.

وكذا في جواب مَن قال: «ليس لي عليك ألف» لو قال: «بلى»، فقوله: «بلى» يكون إقراراً؛ لأنّها بمقتضى الوضع المتقدّم حرف يتضمّن إبطال النفي سواء كان مقروناً بالاستفهام التقريري كما في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى﴾[٢]، أو الحقيقي كما في المثال المزبور، أو مجرّداً كما في قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى[٣] وَرَبِّي﴾[٤]، ولأنّ أصل «بلى» بل، وهي ردّ لما سبق ونفيٌ له زيدَت عليها الألف، فيكون هي أَيضاً كذلك، فيصير قوله: «بلى»، ردّاً لقوله: «ليس لي عليك ألف»، فإنّه الذي دخل عليه حرف الاستفهام ونفياً له ونفي النفي إثبات، فيكون إقراراً، وهو وإن اختصَّ باللُّغة كما مرّ إليه الإشارة إلّا أَنَّ العرف وافقها في هذه الصورة، وعلى تقدير التنزّل فمخالفته لها فيها غير معلوم، فيؤخذ بها عملاً بالاستصحاب السالم فيها عن المعارض بالكلّيّة.

ولو قال بعد القول المزبور: «نعم» قيل[٥] بأنّه لا يكون إقراراً؛ لأنّها حرف تصديق كما مرّ، فوضعها في اللُّغة لتقرير ما سبق من السؤال، فإذا

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٢.

(٢) سورة المُلك: ٨، ٩.

(٣) في هامش الأصل: «أي يبعثوا. (منه)».

(٤) سورة التغابن: ٧.

(٥) في هامش الأصل: «القائل الشيخ [المبسوط: ٣/ ١]. (منه)».

كان نفياً اقتضى تقرير النفي وتصديقه، فينافي الإقرار ويكون في المثال إنكاراً، ولذا قيل بأَنَّ المخاطبين بقوله تعالى: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾ لو قالوا: «نعم» لكفروا[(١)]؛ لأنَّ «نعم» تصديق المخبر بنفي أو إيجاب، فيكون التقدير: ليس كذلك عليّ، فيكون إنكاراً لا إقراراً، وقيل بأنّه يكون إقراراً لاستعمالها بعد النفي بمعنى «بلى» عرفاً استعمالاً شائعاً، فليقدّم على مفادها لغةً كما مضى، مع أَنَّ المحكيّ عن اعتراف جماعة من المتقدِّمين والمتأخِّرين التصريح باستعمالها وورودها لغةً كذلك، والمثبت مقدّم، بمعنى أَنَّ من أثبت استعمالها بمعنى «بلى» مقدّم على مَن نفى ذلك.

ومنه قول النبيّ ﷺ للأنصار حين نازعوا مع المهاجرين في كون أيّهما أشرف وأفضل: «**ألستم ترون لهم ذلك؟**»[(٢)] فقالوا: «نعم»[(٣)].[(٤)] ولا ريب فيه لو ثبت استعمال العرف بعنوان الحقيقة، ولكنّه محلّ تأمّل، فإنَّ مجرّد الاستعمال - ولو كان شائعاً - لا يقتضيها بلا إشكال؛ لأنّه أعمّ من الحقيقة، سيّما إذا وجد للّفظ معنى حقيقي آخر لغةً، ومنه يتّضح

---

(١) ينظر مغني اللبيب: ١/ ١١٣.

(٢) في هامش الأصل: «أي الشرافة والفضيلة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي نرى الشرافة والفضيلة للمهاجرين. (منه)».

(٤) لم نعثر عليه في المصادر الروائية ولكن جاء في بعض الكتب الفقهية والأدبية مثل: جامع المقاصد: ٩/ ١٩٥، الروضة البهية: ٦/ ٤٠٧، مسالك الأفهام: ١١/ ٦٧، جواهر الكلام: ٣٥/ ٨٤، مغني اللبيب: ٢/ ٣٤٧، خزانة الأدب: ١١/ ٢١٣.

معنى الجواب عمّا ذكره الجماعة من ورودها بطريق الاستعمال الشائع العرفي في اللُّغة.

ثمَّ على تقدير تسليم ثبوت الحقيقة بذلك لم يثبت الإقرار بها أَيضاً؛ لاحتمال الاشتراك، ودفعه غير ممكن إِلّا على تقدير ثبوت كون هذه الحقيقة حقيقة غالبة على الحقيقة الأُخرى اللُّغويّة بحيث يكون في جنبها مهجورة، وهو محلّ تأمّل. كيف ونحن في عويل[1][2] في ثبوت أصل الحقيقة، فكيف يأتي لنا دعوى ثبوت الغلبة التي هي المناط في ثبوت الإقرار بها؛ إذ لولاها لكان اللّفظة من قبيل الألفاظ المشتركة التي لا تُحمَل على أحد معانيها إِلّا بقرينة صارفة، فهذا القول لعدم وضوح وجه وحجّة له ضعيفٌ غايته، فإذاً المصير إلى القول الأَوّل لا يخلو عن قوّة عملاً بأصالَتي الحقيقة اللُّغويّة وبراءة الذِمَّة.

الأمر الرابع: تعارض عرف السائل والمسؤول وبلد السؤال

الرابع: في تعارض عرف السائل والمسؤول وبلد السؤال.

وتفصيل القول فيه أن يقال: إنّه تارةً يكون لهذه الثلاثة عرف متّحد، وتارةً يكون لاثنين منها عرف واحد وليس للآخر عرف، وهو إمّا السائل أو المسؤول أو بلد السؤال، وتارة يكون لواحد منها عرف ولا يكون

---

(١) في هامش الأصل: «أي شدّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «عال: جارَ ومالَ عن الحقِّ والميزانُ نَقَصَ وجارَ وزادَ يَعولُ ويَعيلُ وأَمرُهُم اشتدَّ وتَفاقَمَ، وأَعْوَلَ رَفَعَ صَوتَه بالبكاء والصياح، والاسم العَوْل والعَولَة والعَويل. من القاموس: [٤/ ٣٢]. (منه)».

لغيره عرف واصطلاح، وهو أيضاً إمّا السائل أو المسؤول أو بلد السؤال.

فهذه سبع صور كلّها خارجة عن محلّ النزاع؛ إذ لا إشكال في أنّه يتعيّن حمل اللّفظ على معناه في جميع الصور، وتارةً يكون للثلاثة عرف متخالف، وتارةً يكون التخالف بين اثنين والآخر إمّا أن يكون له عرف لكنّه منطبق على أحدهما أو لا يكون له عرف أصلاً.

وكيف كان، فذلك إمّا هو السائل أو المسؤول أو بلد السؤال، وصور ذلك أيضاً سبعة كلّ ذلك داخل في محلّ النزاع، فيحتمل الحكم بتقديم عرف المسؤول مطلقاً، ويحتمل تقديم عرف السائل كذلك، ويحتمل تقديم بلد المسؤول كذلك، ويحتمل تقديم المسؤول إن وافق بلد السؤال، ويحتمل تقديمه إن لم يخالفه بلد السؤال، والفرق بينهما أنّه في الأوّل لابدَّ من وجود عُرف لبلد السؤال موافق لعرف المسؤول، وفي الثاني لابدَّ من عدم المخالفة، سواء كان له عرف يوافقه أو لا يكون له عرف أصلاً فيصدق أنّه لم يخالفه، ويحتمل تقديم عرف السائل إن وافقه بلد السؤال أو لم يخالفه، ويحتمل تقديم بلد السؤال إذا وافقه أحدهما، ويحتمل تقديمه إذا لم يخالفه أحدهما، ويحتمل التوقّف في المقام، فهذه وجوه عشرة، ولابدّ أوّلاً من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الكلام فيما إذا صحَّ حمل الجواب على كلّ واحدٍ، فلو لم يجز الحمل على بعضها أو تعيّن الحمل على أحدها بواسطة القرائن كأن يكون

المسؤول جاهلاً بعرف السائل والبلد، أو لا يكون لأحدها عُرف وكان المسؤول مقيماً في البلد في زمان كثير، فهو خارج عن النزاع، والحقّ فيما إذا تعارض الثلاثة تقديم عرف المسؤول مطلقاً، والدليل على ذلك وجهان:

أدلّة تقديم عرف المسؤول مطلقاً: الأول: الاستقراء

أحدهما: الاستقراء، فإنّه لا شبهة في أَنَّ محاورات المسؤول ومكالماته منزّلة على عرفه واصطلاحه غالباً، فصورة الشكّ ملحوقة بالغالب.

فإن قلت: إنّ الغلبة المزبورة ثابتة بالنسبة إلى مكالماته مع أهل لسانه واصطلاحه كالمدنيّ، وأمّا بالنسبة إلى غيره - كالعراقي - فالغلبة ممنوعة.

[قلت:] نعم، يصحّ منع الغلبة هنا إلّا أنّه لم يثبت الغلبة على الخلاف أَيضاً فيلحق بالغالب، كما أَنّه متى لم يثبت الغلبة في الأشخاص يرجع لبيان حاله إلى الغلبة في الأصناف ويلحق بالصنف.

الثاني: الكلام على عرفه لا يحتاج إلى نصب قرينة بخلاف ما لو تكلّم على عرف السائل

وثانيهما: إنّه لو تكلّم على عُرفه وأراد من اللّفظ ما هو مصطلحه فلا يحتاج إلى نصب القرينة لبيان المراد، فلو أطلق اللّفظ وحمله السائل على غير عرفه يكون القصور منه غفلةً من القاعدة، ولو تكلّم على عرف السائل فلابدَّ من نصب القرينة، بحيث لو أطلق يكون التقصير من المتكلّم في تأدية المراد، فإطلاق اللّفظ وعدم إقامة القرينة على المراد يرشد إلى تكلّم المسؤول على وفق اصطلاحه.

وبالجملة، التحقيق أَنّه لابدَّ من حمل كلامهم عليهم السلام على اصطلاحهم حملاً على عادة الناس، وضِيعِهُم وشريفهم، علمائهم وأرباب حِرفهم

وصنايعهم وغيرهم في مكالماتهم وديدنهم فيها، وهذه طريقة معروفة غير مخفيّة على أحد بعد التدبّر، مرعيّة بين كافّة الخلق، ولذا نقدّم ويقدّم الكلّ الحقيقة الشرعيّة - بناءً على ثبوته - على اللُّغويّة والعرفيّة في خطاباته المجرّدة عن القرينة.

نعم، لو علم عدم علم المخاطب باصطلاحه تعيّن عليه متابعة المخاطب أو بيان اصطلاحه وإلّا لزم الإغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق، وهو يتمّ إذا كان وقت الحاجة، وأمّا في غيره فيحتمل أن يقال بعدم الفرق؛ تعويلاً على لزوم الفحص في تحصيل ما يتوقّف عليه فهم الخطاب، وممّا يؤيّده عدم متابعة نبيّنا صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام لغات السائلين في خطاباتهم ومكالماتهم، فلم يرد منهم إلّا بالعربيّة، وقضيّة «**ليس مِنَ أمبرّ أمصيامُ في امسَفَر**»[1] إن ثبت لا يعتنى به[2].

اختلاف الأصحاب في اعتبار الرطل في الكرّ

هذا، واعلم أنَّ الذي يظهر من الأصحاب في اعتبار الرطل في الكرّ[3]

---

(١) ينظر: مسند الشافعيّ: ١٥٧، غريب الحديث، للهرويّ: ٤/ ١٩٤، المبسوط، للسرخسيّ: ٣/ ٩١.

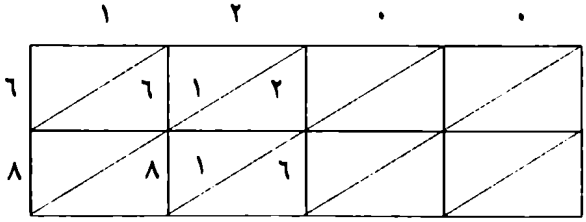
(٢) ينظر إشارات الأُصول: ٤٠.

(٣) في هامش الأصل: «واعلم أنَّ الكرّ مساحته عبارة عن ثلاثة أشبار ونصف عرضاً وطولاً وعمقاً، فنضرب ثلاثة العرض في ثلاثة الطول تبلغ تسعة، ثمَّ نضرب في ثلاثة الطول تبلغ واحداً ونصفاً، ثمَّ نضرب نصف الطول في مجموع العرض تبلغ اثنين إلّا ربعاً، فيصير المجتمع اثنا عشر وربعاً، ثمَّ نضرب الاثنى عشر في ثلاثة العمق تبلغ ستّة وثلاثين، ثمَّ نضرب الاثنى عشر في نصف العمق تبلغ ستّة، فيصير ←

اختلافهم فيه؛ فالمحكيّ عن السيّد أنّه فسّره بالمدنيّ[١][٢] معلّلاً تارةً بأنَّ المتكلّم من أهل المدينة فأجاب بالأرطال المعهودة عندهم، وأُخرى بأنَّ الغالب كونه عليه السلام ببلده فأجاب بأرطاله، والمحكيّ عن المختلف أنّه أجاب

← المجتمع اثنين وأربعين، ثمَّ نضرب المربّع في مجموع العمق تبلغ سبعة أثمان شبر، فيصير المجتمع اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر. (منه) سلّمه الله تعالى».

(١) في هامش الأصل: «اعلم أنَّ رطل المدني يزيد على العراقيّ الذي وزنه على الأشهر الأظهر المختار مائة وثلاثون درهماً، وعلى القول الشاذّ الموافق لبعض العامّة مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم بنصفه، فيكون المراد منه مائة وخمسة وتسعون درهماً، وعلى أشهر الروايات الكرّ وزناً ألف ومأتا رطل، والمراد منه على الأشهر المختار العراقي، والرّطل العراقي على المختار ١٣٠ درهماً كما مرّ، وكلّ عشرة درهم ٥ مثقال وربع بالمثقال الصيرفيّ، فالرطل العراقيّ عبارة عن ٦٨ مثقال وربع، والحاصل من ضرب ثمانية وستّين مثقال وربع في ألف ومأتا رطل إحدى وثمانين ألف وتسعمائة مثقال بالصيرفي، فيصير الكُرّ بالمَنّ التبريزيّ الألف مثقال إحدى وثمانين منّاً وتسعة أعشار مَنّ، أي تسعمائة مثقال، وصورة الضرب بضرب الشبكة هكذا. (منه) سلّمه الله».



٨١٦٠٠
٣٠٠ ربع
٨١٩٠٠

(٢) ينظر الانتصار: ٨، جمل العلم والعمل: ٥١.

عن ذلك[١] فيه بأنّه لا اعتبار ببلدهم عليهم السلام، بل ببلد السائل؛ إذ إطلاق الجواب إنّما يتمّ على تقديم علم السائل بالمراد، وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده، قال: «ولذا اعتبرنا في الصّاع تسعة أرطال بالعراقي وهو خلاف عادتهم»[٢].

ويرد على ما ذكره من أَنَّ إطلاق الجواب إنّما يتمّ على تقدير علم السائل بالمراد، وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده؛ أَنَّ فيه إنّه لا يتمّ إذا فرضنا كون السائل عالماً باصطلاح المتكلّم وهو المتنازع فيه، والمفروض في البحث وفي غيره إذا كان محلّ الحاجة أو مطلقاً يتعيّن أن يخاطبه المتكلّم باصطلاحه؛ لعدم جواز الإغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق، كما لو فرضنا عدم علم المتكلّم بثبوت اصطلاح للمخاطب يتعيّن أن يخاطبه باصطلاح نفسه، وكلاهما خارج عن المتنازع فيه، وما ذكره من قضيّة الصّاع إن ثبت بدليل آخر فلا كلام فيه، وإن كان لما ذكره فهي كالمسألة بلا فرق وحجّة فيه.

وعن الذخيرة أَنّه بعد نقله عن السيّد بأنّهم عليهم السلام من أهل المدينة، فينبغي حمل كلامهم عليهم السلام على عادة بلدهم، قال: «وعندي أَنّه لو قال: الظاهر أَنَّ السؤال كان في المدينة والأقرب أَنَّ الأوزان إنّما يحمل على بلد

---

(١) في هامش الأصل: «أي عن كلام السيّد رحمه الله. (منه)».

(٢) مختلف الشيعة: ١/ ١٨٦.

السؤال، كما لا يخفى على من تتبّع مجاري الحالات[١]، كان أحسن»[٢].

وحكى الجواب عنه بأَنَّ المهمّ في نظر الحكيم رعاية ما يفهم السائل، وذلك إنّما يحصل بمخاطبته بما عهده من عادة بلده.

ويرد على ما قرّبه في الذخيرة أنّه لا يجدي هنا، فإنَّ ما يشهد له مجاري العادات إنّما يكون في المعاملات الواقعة في البلاد لا مطلقاً، ألا ترى أَنَّ الواعظ أو نحوه لو حكى في الموازين أُموراً فيكون كما نحن بصدده ولا يكون حمله على عادة بلد الحكاية كما هو واضح ومع ذلك مخصوص بالموازين.

وعلى[٣] ما أُجيب عنه أَنَّ ما ذكروه من أَنَّ المهمّ في نظر الحكيم رعاية ما يفهم السائل حقّ ولا يجديهم نفعاً، فإنَّ التكلُّم على اصطلاح المتكلّم إذا ثبت كونه على مجاري العادات فالاهتمام إنّما يقتضي مراعاته أو إقامة القرينة لو أراد خلافه، فالمهمّ في المقام تحقيق مجاري العادات في مثله ولا ينفعه ما ذكره، وعلى أيّ حال لا ينافي الاهتمام في أمر السؤال حمل الخطاب على اصطلاح المتكلِّم.

وعن الروض: «من جملة ما علّل تفسيره بالعراقي إنّ المرسِل عراقي

---

(١) في الذخيرة: العادات.

(٢) ذخيرة المعاد (ط. ح): ١/ ١٢٢.

(٣) في هامش الأصل: «أي ويرد على ما إلخ. (منه)».

فأفتاه عليه السلام بلغته وعادة بلده لوجوب الخطاب من الحكيم متواضعاً عليه[١]، جارياً على الحقيقة إلى أن يدلّ دليل على إرادة المعنى المجازي منه حذراً من الإغراء بالجهل، وذلك يقتضي وجوب رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه»، وأجاب عنه: «بأنّهم عليهم السلام يفتون بمعارف[٢] بلدهم».[٣]

ويرد عليه[٤]: إنّ ما ذكره من مراعاة الحقيقة وكون الخطاب جارياً عليها إلى أن يدلّ دليل على المجاز؛ من عجيب الكلام، فإنَّ شيئاً من الصور لا يستلزم المجاز وإن كان بعضها ظاهراً، فإنَّ استعمال الكلمة على اصطلاح المتكلِّم نفسه ليس فيها مجاز، وعلى التقديرين الأخيرين يكون من باب التبعيّة في الاستعمال، لا من باب الاستعمال بالعلاقة حتّى يكون مجازاً، وهو ظاهر كما لا يخفى، ألا ترى أَنَّ تكلّم غير العرب بالعربي وبالعكس وهكذا ليس فيه مجاز، وأعجب منه أَنّه جعل ذلك مفضياً إلى مراعاة اصطلاح المخاطب، مع أَنّه لو تمّ لدلّ على لزوم التكلّم باصطلاح نفسه.

وممّا مرّ ظهر تقديم عرف المتكلّم مطلقاً، سواء كان مختصّاً به أو مشتركاً بينه وبين غيره، ولا سيّما مع تعدّد المخاطبين واختلاف اصطلاحاتهم

---

(١) في هامش الطبعة الحجية من الروض (ص١٣٩) بعنوان نسخة بدل: «ممّا يتعارف عليه» بدل «متواضعاً».

(٢) في الروض: «بمتعارف».

(٣) روض الجنان: ١/ ٣٧٤- ٣٧٥، ينظر إشارات الأُصول: ٣٩-٤٠.

(٤) في هامش الأصل: «أي على المعلّل بهذا التعليل. (منه)».

وتعدّدها، فإنّه يتعيّن حمله على اصطلاح المتكلّم، فإنّه لو حمله على اصطلاحاتهم لزم استعمال اللّفظ في المعاني المتعدّدة بخصوصيّاتها، وهو باطل جدّاً، واختلاف الأحكام بمجرّد اختلاف الاصطلاح من دون مدخليّة أمر آخر وبطلانه لا يحتاج إلى البيان كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ المشهور على أَنَّ المراد من الأرطال في الخبر الوارد في تحديد الكرّ، العراقيّة، وهو ينافي المذهب المختار من تقديم عرف المسؤول.

قلت: إنّ ذهاب المشهور إنّما هو بواسطة القرينة، مثل ما ورد في الصحيح المقدّر للكرّ بستّمائة رطل، فإنّه يجب حمله على المكّي المضعّف على العراقي بمثله مرّة بالإجماع، فملاحظة حال الراوي الذي هو من أهل توابعه فيه بالإجماع قرينة على إرادة العراقي من المرسل من حيث كون السائل فيه عراقيّاً، فكما رُوعيَ حال السائل فيه هنا مع كون الإمام مدنيّاً فكذلك هناك وإِلّا[1] لم يمكن الجمع بينهما، ويؤيّده تقدير الرطل في الأغلب بذلك، بل ربّما يستفاد من بعض الأخبار شيوع ذلك؛ ففي رواية في الشنّ[2] الذي يُنبَذ فيه التمر للشرب والوضوء: وكم كان يسع الماء؟

---

(١) في هامش الأصل: «وحينئذٍ يلزم طرح أحدهما لعدم إمكان الجمع. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الشَّنُّ وبهاءِ القِربةُ الخَلَقُ الصغيرةُ، جمعه شِنان. القاموس [٤/ ٣٤١]. (منه)»

قَالَ عليه السلام: «مَا بَيْنَ الأَرْبَعِينَ إِلَى الثَّمَانِينَ إِلَى مَا فَوْقَ ذَلِكَ، فَقُلْتُ: بِأَيِّ الأَرْطَالِ؟ قَالَ: بأرطال مِكْيَالِ الْعِرَاقِ».[1]

هذا، ولو تعارض عرف السائل وبلد السؤال فيقدَّم عرف البلد للغلبة ويحتمل التوقّف، ولو توافق عرف السائل وبلد السؤال وتعارضا مع عرف المسؤول قيل: يقدّم عرفهما على عرفه، لكن لا يخلو عن إشكال .

هذا كلّه إذا كان للمتكلِّم اصطلاح أو لغة، وأمّا إذا لم يكن كذلك؛ كما لو ورد خطاب من الله تعالى على قوم، فالمدار في غير الألفاظ الشرعيّة على حالهم وحقائقهم عموماً وخصوصاً بلا خلاف، ووجهه ظاهر، هذا كلّه بالنسبة إلى الحاضرين.

وأمّا بالنسبة إلينا فإن ثبت اتّحاد عرفنا وعُرفهم علماً أو ظنّاً فلا إشكال، وكذا لو شكّ في حدوث الاختلاف وعدمه؛ لأصالة عدم النقل، كما لو شكّ في التعدّد والوحدة لأصالة الوحدة؛ وظهورها، وأمّا لو ثبت الاختلاف فالمعتبر عُرف الحاضرين؛ لاختصاص الخطاب بهم دون الغائبين، ولو حدث اختلاف، كما لو كان للّفظ حقيقة لغويّة ووجدت في العرف حقيقة عرفيّة عامّة أو خاصّة، فإن كان مؤخّراً على ورود الخطاب فالخطاب تابع للأوّل لما مرّ، وإن كان مقدّماً فالخطاب تابع للثاني؛ لكونه

---

(١) الاستبصار: ١/ ١٦، ب: الوضوء بنبيذ التمر، ح ٢، وسائل الشيعة: ١/ ٢٠٣، ب ٣ من أبواب الماء المضاف، ح ٢.

الظاهر عندهما والمتبادر، وهو لسان القوم.

الأمر الخامس: لا يجوز العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض

الخامس: في بيان أنّه كما لا يجوز العمل بالأصل مطلقاً[1] قبل الفحص عن الدليل، ولا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، كذلك لا يجوز العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض، فالجاهل في الموارد الثلاثة قبل الفحص غير معذور.

نعم، قد استثنى العلماء في مسألة البراءة من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات فقالوا بمعذوريّته في هذين الموضعين.

وحاصل مرامهم: أَنَّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من حيث سائر الآثار؛ بمعنى أَنَّ شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتّبة على ذلك الشيء في حقّ العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله إلّا في هذين الموضعين.

والظاهر من كلامهم أنّهم يريدون العذر من جهة الحكم الوضعي - وهو الصحّة - بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، والذي يقتضيه دليل المعذوريّة في المقامين أَيضاً ليس إلّا هذا، فحينئذٍ يرد الإشكال بأنّه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفيّ كسائر الأحكام

---

(١) في هامش الأصل: «أي في جميع موارد أصل البراءة والاستصحاب وأصل الاشتغال. (منه)».

المجهولة للمكلّف المقصّر فيكون تكليفه بالواقع - وهو القصر بالنسبة إلى المسافر - باقياً، وما يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إن لم يكن مأمورٌ به فكيف يسقط الواجب؟ وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع به الأمر مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

وأُجيب عن هذا الإشكال بأقسام، **فأوّلاً**: على ما حكي عن بعض الأصحاب بمنع التنافي بينهما؛ لأنَّ التكليف بالإتمام مترتّب على معصية الشارع بترك القصر، فقد كلّفه بالقصر والإتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر، وأخذ هذا المسلك في مسألة الضّد في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين إذا ترك المكلّف الاشتغال بالأهمّ.

ويرد عليه: إنّه لا يتعقّل الترتيب في الموضعين، بل إنّما يتعقّل ذلك فيما لو صدر التكليف الثاني بعد تحقّق معصية الأَوّل، كما لو عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فأمرَ لضيق الوقت بالترابيّة.

وثانياً: بمنع تعلّق الأمر بالمأتيّ به والتزام أَنَّ غير الواجب مسقط عن الواجب، فإنَّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعيّ غير ممتنع، نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم، بناءً على دلالة الأمر بالشيء على النّهي عن الضدّ، كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

و ردّ هذا القسم: بأَنَّ الظاهر من الدلالة كون المأتي به مأموراً في حقّه

كقوله عليه السلام في الجهر والإخفات: «**تمّت صلاته ولا يعيد**»[١]، وأمثال ذلك. والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل، فتأمّل[٢].

---

(١) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٣٨، ح ١٠٠٣، تهذيب الأحكام: ٢/ ١٦٢، ب: تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة ...، ح٩٣، وسائل الشيعة: ٦/ ٨٦، ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

(٢) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أنَّ الظهور الأدلّة في أنَّ المأتى به مأمورٌ به في حقّه ممنوع؛ إذ لو لم يكن الأمر بالعكس فلا أقلّ من التساوي، فيصير مفاده مجملاً، بيانه أنَّ الظاهر من قوله عليه السلام في المقام: «**تمّت صلاته**»، لو لم يكن كون المأتيّ به مسقطاً عن الواجب، فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين، فكما يحتمل أن يكون وجه تماميّة الصلاة وعدم إتيانها ثانياً من جهة كون المأتي به مأموراً به في حقّه، كذلك يحتمل أن يكون وجهه كونه مسقطاً عن الواجب، فحينئذٍ لا معنى لردّ هذا الوجه بظهور الأدلّة فيما ذكر؛ إذ لا ظهور لها فيه أصلاً فافهم، وكذا مع عدم وجوب البدل في الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب مطلقاً حتّى في أمثال المقام ممنوع؛ لأنَّ تلك الموارد على قسمين؛ إذ قيام غير الواجب مقام الواجب لا يخلو إمّا أن يكون بالنسبة إلى القاصر أو المقصّر، أمّا بالنسبة إلى الأوّل فيصحّ أن يدّعى ويقال: إنّ الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل، وأمّا بالنسبة إلى الثاني - كما هو مفروض المقام - لأنَّ المقام في بيان أنَّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور إلّا في مسألة القصر والإتمام والجهر والإخفات، فحكموا بمعذوريّته، فلا يصحّ أن يدّعى ويقال بأنَّ الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل، بل لو لم يكن الظاهر في تلك الموارد هو العكس ←

وثالثاً: بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالواقع المتروك، وهذا المنع يتصوّر من وجوه:

الأوّل: إنّه من جهة أَنَّ تكليف الغافل بالواقع مسلّم، لكنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز، ولو كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر إلّا أنّه ليس مأموراً به حتّى يجمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

والثاني: إنّه من جهة أَنَّ تكليفه بالواقع ممنوع وكونه مؤاخذاً إنّما هو بسبب ترك التعلّم، فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه، نعم، يعاقب على عدم إزالة الغفلة.

والثالث: إنّه بمعنى معذوريّته فيه، بمعنى كون الجهل بهذه المسألة مثل الجهل بالموضوع في معذوريّة صاحبه، والحكم عليه ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي، وهذا الجاهل وإن لم يتوجّه إليه خطاب مشتمل على حكم الظاهري كما في الجاهل بالموضوع، لكنّه مستغنٍ عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

← فلا أقَلّ من التساوي؛ إذ كما يحتمل أن يكون وجه الاكتفاء بالمأتيّ به في تلك الموارد هو سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل كذلك يحتمل أن يكون وجهه هو كون المأتيّ به مسقطاً عن الواجب وإن لم يثبت الأمر به بعنوان البدليّة، ولا دليل من العقل والنقل بتعيين أحد الاحتمالين دون الآخر، فحينئذٍ تبيّن أنّه لا معنى لردّ هذا الوجه أيضاً بأَنَّ الموارد التي قام غير الواجب مقام الواجب إلخ. منه دام ظلّه».

الرابع: إنّه بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم وكذا الجهر والإخفات.

هذا، لكن جميع هذه الوجوه خلاف ما عليه المشهور، فإنَّ الظاهر منهم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل، ولذا يحكمون ببطلان صلاة الجاهل بحرمة الغصب؛ إذ لا وجه للبطلان لو لم يتوجّه إليه النّهي حين الصلاة.

وبالجملة، الدليل على ما ذكرنا كلّه - مضافاً إلى الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بالمذكورات قبل استفراغ الوسع في الأدلّة - وجود العلم الإجمالي لوجود المعارضات للأدلّة والمخصّصات بالنسبة إلى العامّ حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ منه»، والأدلّة الواردة على الأُصول القاطعة لها، وليس المدار في استنباط الأحكام على الأدلّة كخبر الواحد وغيره مطلقاً، بل على الأدلّة المعتبرة الخالية عن المعارض، ولا يحصل العلم به إلّا بعد الفحص عن المعارض على الوجه المعتبر.

لا يقال: أدلّة حجّيّة خبر الواحد مثلاً تدلّ على أَنَّ عنوان العمل إنّما هو مجرّد خبر الواحد لا الخبر الخالي عن المعارض الأقوى أو المساوي حتّى يصحّ ما ذكرت.

لأنّا نقول: وإن كانت أدلّة الحجّيّة تقتضي ما ذكرت إلّا أَنَّ مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار العلاجيّة، بل ما يقتضيه الإجماع من لزوم الأخذ

بخبر الأعدل عند تعارض الخبرين مثلاً عدم كون مناط العمل مجرّد خبر العادل، بل خبر العادل الخالي عن المعارض الأقوى أو المساوي.

فإن قلت: سلّمنا، لكن إذا رأينا خبراً دالّاً على وجوب شيء أو حرمته فلنا أن نقول: إنّه خالٍ عن المعارض الأقوى والمساوي بحكم الأصل، فيكون الخبر معتبراً بحكم الأصل، فيجب الأخذ به وإن لم يحصل الفحص عن المعارض على وجه العلم أو الظنّ .

قلت: هذا الأصل لو كان معتبراً لكان الأخذ بالأصل أَيضاً واجباً حتّى قبل الفحص عن الدليل الوارد، مع أَنَّ الخصم لا يقول به، كيف ويلزم معه الخروج عن الدِّين جزماً، والحال أَنَّ العلم الإجمالي مانع عن العمل بالأصل وسائر الأدلّة قبل الفحص عن المعارض، فكما أنّك تقول: إنّ الأصل عدم وجود المعارض لما رأيناه من الخبر، فكذا لنا أن نقول: إنّ الأصل عدم اعتبار الخبر المزبور وعدم كونه من الأخبار الخالية عن المعارض.

وبالجملة، العمل بالأصل مشروط بأمر، وهو العجز عقلاً أو شرعاً، وكلاهما مفقودٌ بالنسبة إلى الأصل المزبور، أي أصالة عدم المعارض؛ أمّا العجز العقلي فظاهر، فإنَّ المفروض عدم الفحص المورث للعجز عقلاً، وأمّا العجز الشرعيّ ففقده أَيضاً ظاهر؛ لأنّه موقوف على وجود دليل خاصّ من إجماعٍ ونحوه على تنزيل الشخص قبل حصول التفحّص منزلة

المتفحّص العاجز عن الدليل، كما في الأُصول بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة، فإنَّ الإجماع والنصوص دالّة على جواز الأخذ بها فيها ولو قبل الفحص، وفَقْده بالنسبة إلى ما نحن فيه أمرٌ ظاهر لا يحتاج إلى البيان، فالعمل بالأصل المزبور عملٌ بالأصل من الجاهل المقصّر ولا يجوز العمل بالأصل من الجاهل المقصّر كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ ما يجب الفحص عنه إنّما هو ما يتعلَّق به قدرة المكلّف على حسب المتعارف عند الفقهاء وأرباب الاجتهاد، وإلّا فالفحص عن المعارضات الواقعيّة - التي لا يصل إليها اليد في زماننا لمكان اندراسها بسبب عروض السوانح الكثيرة من جهة الدول المخالفة وغيرها - لا يجب[1] إجماعاً، كيف وهو يوجب التكليف بما لا يكون وُسعاً، وهو باطل عندنا، فلو فرض بقاء العلم الإجماليّ أَيضاً بوجود المعارضات بعد الفحص عن الوجه المعتبر لا يضرّ إجماعاً، مع إمكان إنكار بقائه بعد الفحص المعتبر؛ لأنَّ العلم الإجمالي الذي حصل في زماننا ناشئ عن سبب خاصّ، وهو ملاحظة كون الكتب التي بين أيدينا مشتملة على الأخبار المتعارضة كثيراً، فإذا لم نعثر فيها على معارض للخبر فلا يبقى علمٌ إجمالي؛ لانتفاء سببه وعدم ما يوجب حصول العلم الإجمالي ما عدا ما ذكر.

وبالجملة، إنّ مقدار الفحص وحدّه هو اليأس عن وجدان المعارض

---

(١) في هامش الأصل: «أي الفحص عنها. (منه)».

فيما بأيدينا من الأدلّة، ويختلف ذلك باختلاف الأعصار، فإنَّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود المعارض في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث - التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر - على وجه صارَ مأيوساً كفى ذلك منه في إعمال ما وجد من الدليل، أمّا عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام المعارض في سائر التكاليف؛ لأنَّ انتهاء الفحص في واقعة إلى حدٍّ يحصل العلم بعدم وجود دليل آخر معارض لما وجده يوجب الحرمان من الاطّلاع على أحوال دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجب فيها إمّا الاحتياط، وهو يؤدّي إلى العسر، وإمّا لزوم التقليد لمَن بذل جهده على وجه علم بوجود المعارض أو عدمه فيها، وجوازه واضح البطلان خصوصاً لو خطّأ هذا[1] المتفحّص ذلك المجتهد في كثيرٍ من مقدّمات استنباطه للمسألة.

ثمَّ إنّ الكلام في الجاهل القاصر، أي جواز العمل قبل الفحص لعجزه، فالتحقيق فيه التفصيل بين العجز الشخصي والنوعي، والعاجز شخصاً لفقد الأسباب من الكتب العلميّة وسائر الآلات أو وجود المانع من حبسٍ وغيره لا يجوز له العمل، بل وظيفته التقليد أو الاحتياط بناءً على صحّة عبادات المحتاط، وأمّا لو كان العجز نوعيّاً، بمعنى عروض العجز لنوع المكلّفين وعدم وصول يَد أحدٍ من الفقهاء والمجتهدين إلى

---

(١) في الأصل: «هذه».

بعض الكتب المشتملة على الأخبار المعارضة لعروض الاندراس عليها، فالحقّ جواز العمل حينئذٍ؛ لعدم إمكان الفحص - كما هو المفروض - وعدم وجوب الاحتياط ولا التقليد؛ أمّا الاحتياط فلعدم الدليل على وجوبه، وأمّا التقليد فلأنّ الفرض كون قدرة كلّ عالم من العلماء وعجزه على حَدٍّ سواء، فلا معنى لتقليد بعضهم لبعض آخر كما لا يخفى.

نعم، العاجز الشخصي من جهة فَقْد الأسباب التي عليها الفهم والاجتهاد يقلّد المجتهدين ولو كانوا أَيضاً عاجزين وقاصري اليد عن الوصول إلى جملة من الأدلّة المعارضة لما عندهم من الأدلّة، ثمَّ إنّ الظاهر اتّفاقهم على جواز العمل بالحقيقة من دون الفحص عن القرينة، إلّا أنّه قد يكون مرجع الفحص عن القرينة إلى الفحص عن المعارض فيعرضه الوجوب من هذه الجهة.

وبالجملة، لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الفحص بين القول بكون حجّيّة الأُصول من باب التعبّد وغيره، كما لا فرق فيه بين الظنّ الخاصّي والمطلقي وغيرهم كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ العلم الإجماليّ يدلّ على وجوب الفحص عن المعارضات وعدم جواز العمل بالدليل قبله من أوّل الفقه إلى آخره حتّى يستنبط الفقه إلى كتاب الديات ويعثر على جملة من المعارضات على وجهٍ لا يبقى له علمٌ إجمالي بالنسبة إلى الباقي؛ وذلك لأنَّ العلم الإجمالي من قبيل

العلّة المحدثة والمبقية عقلاً، ولذا في الشُّبهة المحصورة لو أُهريقَ أحد الإناءين لا يجوز ارتكاب استعمال الآخر؛ نظراً إلى انتفاء العلم الإجمالي بتلف أحد طرفيه، بل التحقيق أَنَّ العلم الإجماليّ بعدُ بحاله ولم يتغيّر بتلف أحد طرفيه كما لا يخفى.

[خاتمةٌ
في التقية وأحكامها]

خاتمة في التقيَة

ثمَّ إنّه لمّا كانت مسألة التقيّة من المسائل المهمّة الكثيرة الجدوى عامّة البلوى والأخبار في خصوصها متظافرة، بل متواترة كما أشرنا إلى جملةٍ منها، فلا بأس بأن نختم هذا الكتاب بإيراد جملة من أحكامها.

ماهية التقيَة

فنقول: خاتمة في التقيّة، وهي جارية في تمام الفقه، والتاء بدل من الواو؛ إذ هي في الأصل أَلْوَقْيَة كالتُخَمَة والتُّهَمَة، فإنّها في الأصل الوَخْمة والوَهْمة كما في القاموس [1]، وهي اسم مصدر من اتّقى يتّقي بمعنى التحذّر والتحفّظ عن المضارّ مطلقاً[2].

واصطلاحاً عبارة عن التحفّظ عن ضرر الغير، إمّا مطلقاً، سواء كان من العامّة أو الكَفَرَة كاليهود والنصارى، أو الغير الخاصّ وهو العامّة فقط، بموافقته في قول أو فعل أو تقرير، وهل هو من مصطلح الفقهاء أو المتشرِّعة؟ الحقّ هو الثاني؛ لأنَّ التقيّة ممّا يعرفه كلّ أحدٍ من المتشرِّعة عالماً كان أو جاهلاً، وهل يثبت فيها الحقيقة الشرعيّة أم لا؟ الحقّ العدم وإن قلنا بأَنَّ الأصل في كلّ ما ثبت فيه الحقيقة المتشرّعة ثبوت الحقيقة الشرعيّة أَيضاً؛ لأنَّ التقيّة غير معهودة في زمان الشارع عليه السلام،

---

(١) القاموس المحيط: ٤/ ٢٦٢.

(٢) في هامش الأصل: «ويسمّى بالفارسيّة پرهيز كردن. (منه)».

والكلام فيها يقع في مقامين:

المقـــــام الأوّل: أحكامها التكليفيّة

الأوّل: في أحكامها التكليفيّة، وهي تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة، كما أنَّ الوطء بالنسبة إلى الزوجة، والنكاح بحسب المنكوحة أو بحسب الناكح، والتجمّل، ونفس عقد البيع، ومقدّمات البيع، والبدعة والذريعة، والتجارة - وهي نفس التكسّب أيضاً - تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة.

أمّا الوطء بالنسبة إلى الزوجة فيجب بعد أربعة أشهر، فلها الاستعداد إن لم يكن مولياً إلّا أنَّ المولى يجبره عليه أو على الطلاق، وقد يستحبّ الوطء، وهو مع الإمكان وعدم الضَّرَر والمانع، ويكره في الأوقات والأحوال المخصوصة، وقد يحرم كالحيض والنفاس واشتباه الحيض قُبلاً، وفي الإحرام والصوم الواجب كذلك، وعند تضيّق وقت الصلاة، وفي الاعتكاف الواجب، وفي المساجد، وفي الظّهار حتّى يكفّر، وفي العدّة عن وطء الشُّبهة عن الغير، وبعد الإفضاء إلى أن يصلح ويلتئم فتحلّ على قول، وإذا لم تحتمل الوطء لضعفها أو صغرها أو مرض يضرّ الوطء بها، وفي ليلة غيرها، وإذا امتنعت قبل توفية الصداق، قيل: وفي عدّة الطلاق الرجعيّ، ويضعّف بأنّه رجعة بنفسه وما عدا ذلك مباح.

وأمّا بحسب المنكوحة فالحرام أقسامه خمسة:

حرامٌ عيناً، وهي الأربعة عشر المذكورة في الكتاب، وهي ترجع إلى التحريم بالنَّسَب والمصاهرة والرّضاع.

وحرامٌ جمعاً مطلقاً، وهي بين الأُختين، وحرامٌ جمعاً إلّا مع الإذن، كبنت العمّة والخالة وبنت الأخ والأُخت والحُرّة والأَمَة.

وحرام بحسب العارض كالشّغار ونكاح المعتدّة والمُحرمة والوثنيّة والمرتدّة والملاعنة والمكاتبة بالدّوام وشبهه.

وحرامٌ بالاشتباه، كاختلاط مَحرم [له بنساء] محصورات.

والواجب كالوطء بعد أربعة أشهر مطلقاً، وقد يكون في الأَمَة والزوجة إذا غلب ظنّه وقوع الفاحشة لولاه.

والمستحبّ، وهو نكاح في الأقارب لما فيه من الجمع بين الصلة وفضيلة النكاح، وقيل يستحبّ التباعد للخبر.

والمباح ما عدا ذلك.

وأمّا بحسب الناكح فالواجب عند التّوقان[1] وخوف الوقوع في الحرام.

والمستحبّ إذا فقد الشرط الثاني مع القدرة على النفقة والمهر أو مع العجز وتوقان النفس.

والمكروه، فهو عند عدم التوقان والطّول[2]، وربّما قيل: لا يكره، والزيادة على واحدة عند الشيخ[3].

والحرام، وهو الزيادة على الأربع وشبهه بالنسبة إلى الحرائر والإماء والأحرار والعبيد.

---

(١) في هامش الأصل: «تاق إليه اشتاق. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «الطول والطائل والطائلة الفضل والقدرة. (منه)».

(٣) ينظر المبسوط: ٦/ ٤.

والمباح ما عدا ذلك .

وأمّا التجمّل، فالواجب كتجمّل الزوجة عند إرادة الزوج منها ذلك، وتجمّل ولاة الأمر إذا كان طريقاً إلى إرهاب العدوّ.

والمستحبّ، كتجمّل المرأة لزوجها ابتداءً، وتجمّله بها، والولاة لتعظيم الشرع، والعلماء لتعظيم العلم.

والحرام التجمُّل بالحرير للرِّجال، وتجمّل الأجنبيّ فلاحية[١] له فلانها.

والمكروه لبس ثياب التجمّل وقت المعنة[٢]،[٣] ووقت الحِداد[٤] في المرأة إذا لم يؤدّ إلى الزِّينة.

والمباح ما عدا ذلك وهو الأصل في التجمّل، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[٥].

وأمّا نفس العقد وإن كان سبباً فالواجب البيع عند توقّف الواجب عليه كإيفاء الدَّيْن ونفقة واجبي النفقة والحجّ به وصرفه في الجهاد.

والمستحبّ البيع عند الرّبح إذا كانت السلعة مقصوداً بها الاسترباح

---

(١) في هامش الأصل: «التفليح الاستهزاء والمكر. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «المعن الانقياد والطاعة وما يمنع عن الطالب، ومعن الفرس تباعد. (منه)».

(٣) الظاهر من هنا ومن الهامش أنّه سهو من المؤلّف؛ لأنّ الصحيح كما في القواعد: المهنة.

(٤) الحداد بالدال المهملة ترك زينة المرأة المتوفّى عنها زوجها في أيّام عِدّتها. ابن المصنّف.

(٥) سورة الأعراف: ٣٢.

وقصد بذلك التوسعة على العيال ونفع المحتاج.

والحرام البيع إذا اشتمل على رباً أو جهالةً أو منع حقّ واجب، كبيع راحلة الحاجّ إذا علم عدم إمكان الاستبدال، وبيع المكلّف ماء الطهارة إذا فقدها بعده.

والمكروه البيع إذا استلزم تأخّر الصلاة عن وقت الفضيلة[1].

والمباح حيث لا رجحان ولا مرجوحيّة.

وأمّا مقدّمات البيع؛ فالوجوب كوجوب العلم في العوضين. والتحريم كالاحتكار والتلقّي والنجش عند من حرّمها، والكراهة كالزيادة وقت النداء، والدخول في سَوم المؤمن، والمستحبّ الشاهد في البيع وإحضاره في موضع يطلب فيه، والمباح ما عدا ذلك .

وأمّا البدعة، فقال الشهيد ﵀: «مُحدَثات الأُمور بعد النبيّ ﷺ، ينقسم أقساماً لا يطلق[2] اسم البدعة إلّا بما هو محرّم.

فالواجب كتدوين القرآن والسُنَّة إذا خيفَ عليها من الصدور، فإنَّ التدوين للقرون الآتية واجبٌ إجماعاً، وللآية، ولا يتمّ إلّا بالحفظ، وهذا

---

(١) في الأصل: «الفريضة»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) في هامش الأصل: «الظاهر أنَّ مراد الشهيد أنّه لا يطلق البدعة الاصطلاحي على شيء من الأقسام الخمسة إلّا على القسم المحرّم منه، وأمّا البدعة بمعنى مطلق المحدث بعد النبيّ ﷺ فتُطلَق على الأقسام الخمسة، فكلّ مَن قسَّم البدعة إلى الأقسام الخمسة أراد هذا المعنى، أعني مطلق المحدث بعد النبيّ ﷺ، فافهم. ابن المصنّف».

في زمان الغيبة، وأمّا في زمان ظهور الإمام عليه السلام فلا؛ لأنّه الحافظ لهما حفظاً لا يتطرّق إليه خَلَل.

والمحرّم، وهو كلّ بدعة تناولتها قواعد التحريم وأدلّته من الشريعة، كتقديم غير أئمّة المعصومين عليهم السلام وأخذهم مناصبهم، وايثار ولاة الجور بالأموال ومنعها من مستحقّيها، وقتال أهل الحقّ وتشريدهم وإبعادهم، والقتل على الظّنة، والإلزام بتبعيّة الفسّاق والمقام عليها وتحريم مخالفتها، والغسل في المسح، والمسح على غير القدم، وشرب كثير من الأشربة، والجماعة في النوافل، والأذان الثاني يوم الجمعة، وتحريم المتعتين، والبغي على الإمام، وتوريث الأباعد ومنع الأقارب، ومنع الخُمس، والإفطار في غير وقته، إلى غير ذلك من المحرّمات المشهورات.

والمستحبّ ما تناولته أدلّة النّدب، كبناء المدارس والربط، وليس منه اتّخاذ الملوك الأهبة[1] ليعظموا في النفوس، اللهمَّ إلّا أن يكون مرهباً للعدوّ.

والمكروه ما اشتملته أدلّة الكراهة، كـ[الزيادة في] تسبيح الزهراء، وسائر الموظّفات، أو النقيصة منها، والتنعّم في الملابس والمآكل بحيث يبلغ الإسراف بالنسبة إلى الفاعل، وربّما أدّى إلى التحريم إذا استغرق به وعياله.

والمباح وهو الداخل تحت أدلّة إباحته، كنخل الدقيق، فقد ورد [أنّ]

---

(١) في هامش الأصل: «أي العطيّة. (منه)».

أوّل شيء أحدثه الناس بعد النبيّ ﷺ اتّخاذ المناخل؛ لأنَّ لين العيش والرفاهيّة من المباحات فوسيلته مباحة».

«وأمّا الذريعة فتقسيمه باعتبار ما هي وسيلةٌ إليه؛ لأنَّ الوسائل تتبع المقاصد، فالواجب ما وقى به دمه وماله ولا طريق إلّا إليه، وكذا إذا كان طريقاً إلى دفع مظلمة من الغير وهو مسلم أو معاهد.[١]

والمستحبّ ما كان طريقاً إلى المستحبّ، كأن يحسّن خلقه للظالم ليحسن خلقه.

والمكروه ما كان بمجرّد الجور[٢] في الطبع، لا لدفع ضرر.

والحرام ما كان طريقاً إلى زيادة شرّ الظالم وترغيبه في الظلم محرصاً[٣] للمداهن[٤] على الانهماك في المعاصي والمثابرة[٥] عليها.

والمباح ما عدا ذلك .

وأمّا التجارة، فالواجب منها ما توقّف تحصيل مؤونته ومؤونة عياله الواجبي النفقة عليه، ومطلق التجارة التي يتمّ بها نظام النوع الإنساني، فإنَّ ذلك من الواجبات الكفائيّة وإن زاد على المؤونة.

---

(١) في الأصل: «عاهد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا لعل الصواب «الخوَر»، بالتحريك اي الضعف.

(٣) في القواعد: «محرضاً».

(٤) في هامش الأصل: «إظهار خلاف ما يضمر. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «الثبر الحبس والمنع والصرف عن الأمر. (منه)».

والحرام التكسّب بالأعيان المحرّمة كالخمر والنبيذ والخنزير، وآلات القمار كالنرد والشطرنج، وغير ذلك ممّا يحرم التكسّب به.

والمستحبّ وهو التوسعة على العيال، ونفع المؤمنين، ومطلق المحاويج[١] غير المضطرّين.

والمكروه التكسّب بالأعيان المكروهة كبيع الأكفان[٢] والرقيق[٣]، فإنّه يكون أقَلّ الناس خيراً، فإنَّ شرّ الناس مَن باع الناس، والذّباحة[٤][٥] وغير ذلك ممّا يكره التكسّب به.

والمباح ما يحصل به الزيادة في المال من غير الجهات الراجحة والمرجوحة.

١- التقيّه الواجبة

أمّا التقيّة الواجبة فما كان لدفع الضَّرَر الواجب وأمثلته كثيرة مغنية عن المثال، فإنّه مع الخوف على النفس أو المال أو العِرض يجب التقيّة في الوضوء والصلاة وغيرها، ولذا - أي لكون التقيّة مطلقاً واجبة لدفع

---

(١) في هامش الأصل: «من الاحتياج. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «لأنّه يتمنّى الوباء وكثرة الموت. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي العبيد. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «وإنّما تكره الذباحة لأنّها تفضي إلى قسوة القلب وسلب الرحمة. (منه)».

(٥) في هامش الأصل: «سلّاخي».

الضَّرَر الواجب - عدل الإمام عليه السلام عن جواب السائل إلى غيره كما في الصحيح، أقول: آمين إذا قال الإمام ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾؟ فقال: «هم اليهود والنصارى»[1].

فإنَّ عدوله عليه السلام عن الجواب إلى تغيير الآية قرينة على ذلك واضحة.

اللهمَّ إلّا أن يجعل مرجع الضمير في الجواب إلى قائليه، فيكون حينئذٍ جواباً مطابقاً للسؤال جدّاً، وعليه فلا شهادة فيه على التقيّة، لكنّه على هذا التقدير، بل على التقدير الأوّل أيضاً كالصحيح الآتي بالتقريب الآتي، ظاهر في المنع جدّاً، كما هو المحكيّ عن اعتراف جمع ومنهم صاحب المدارك قائلاً فيه: «إنّ الأجود التحريم»، لكن منع عن الإبطال قائلاً: «بأَنَّ النّهي إنّما يفسد العبادة إذا توجّه إليها أو إلى جزء منها أو إلى شرط لها، وهو هنا إنّما توجّه إلى أمر خارج عن العبادة فلا يقتضي فسادها»[2].

وفيه أنّه إحداث قول ثالث، ومع ذلك يدفعه قاعدة العبادة التوقيفيّة المقتضية لإخلاء العبادة عمّا هو منهيٌّ عنه في الشريعة وقضائها لو أتى به فيها تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، هذا مضافاً إلى شمول كثير من الإجماعات المنقولة للإبطال أيضاً، فتدبّر.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٧٥، ب: كيفية الصلاة وصفتها، ح ٤٦، الاستبصار: ١/ ٣١٩، ب: النهي عن قول آمين بعد الحمد، ح ٤، وسائل الشيعة: ٦/ ٦٧، ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٣/ ٣٧٣.

والأقوى، بل المختار - وفاقاً للمشهور بل كادَ أن يكون إجماعاً منّا، بل المحكيّ عن ظاهر بعض وصريح جماعة من المحقّقين حصوله حقيقةً - أنّه[١] يحرم «آمين» في آخر الحمد، بل في أثناء الصلاة مطلقاً[٢]، وتبطل به أيضاً لما مرّ، والنهي عنه في المعتبرة المستفيضة منها الحسن المرويّ عن العلل: «**ولا تقولنَّ إذا فرغت من قراءتك آمين**»[٣].

والخبر: «أقول: إذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين؟ قال: **لا**»[٤]. والصحيح: «**إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد ففرغ منها فقُل أنت: الحمدُ لله ربّ العالمين، ولا تقُل: آمين**»[٥].

وعن دعائم الإسلام أنّه قال: وروينا عنهم عليهم السلام أنّهم صرّحوا أن يقال بعد قراءة فاتحة الكتاب «آمين» كما يقول العامّة، قال جعفر بن محمّد: «**إنّما**

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ١٠/ ٢.

(٢) في هامش الأصل: «أي قبل الحمد وبعدها، صلاة انفراد أو جماعة، في السريّة والجهريّة. (منه)».

(٣) علل الشرائع: ٢/ ٣٥٨، ب ٧٤، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٨، ب: كيفية الصلاة وصفتها، ح ٤٤، الاستبصار: ١/ ٣١٨، ب: النهي عن قول آمين بعد الحمد، ح ٢، وسائل الشيعة: ٦/ ٦٧، ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣.

(٥) الكافي: ٣/ ٣١٣، ب: قراءة القرآن: ٣/ ٣١٣، ح ٥، تهذيب الأحكام: ٢/ ٧٤، ب: كيفية الصلاة وصفتها، ح ٤٣، الاستبصار: ١/ ٣١٨، ب: النهي عن قول آمين بعد الحمد، ح ١، وسائل الشيعة: ٦/ ٦٧، ب ١٧ من أبواب القراءة، ح ١.

كانت النصارى تقولها».[١]

وقصور السند وضعفه في بعضها وأخصيّتها من المدّعى مجبورٌ بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع على ما مرّ، وقيل:[٢] إنّه يكره؛ لأصالة الجواز وكونه دعاء، والصحيح: عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرؤا فاتحة الكتاب «آمين»، قال: «**ما أحسنها، واخفض الصوت بها**»[٣].

وفي الجميع نظر؛ أمّا الأوّلان - فبعد تسليمهما - مندفعان بما مضى من الأدلّة، مضافاً إلى أَنَّ جماعة منعوا عن إجراء أوّلهما في العبادة، وآخرين، بل الأكثرين منعوا عن كون التأمين دعاء، ولعلّ السرّ في ذلك عدم ثبوت كونها موضوعة للدُّعاء أو كونها من الألفاظ المشتركة بينه وبين غيره، فلابدَّ في المقام في حملها على الدعاء من وجود العلامة أو القرينة المعيّنة وليس فليس.

ويؤيّد ما ذكرنا ما وجدته في القاموس من أَنَّ «آمين بالمدّ والقصر وقد يشدّد الممدود»، إلى أن قال: «اِسمٌ من أسماء الله تعالى، أو معناه: اللهمَّ

---

(١) دعائم الإسلام: ١/ ١٦٠.

(٢) في هامش الأصل: «القائل الإسكافيّ، وعن المعتبر [٢/ ١٨٦] أَنّه مال إليه. (منه)».

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٧٥، ب: كيفية الصلاة وصفتها، ح ٤٥، الاستبصار: ١/ ٣١٨، ب: النهي عن قول آمين بعد الحمد، ح ٣، وسائل الشيعة: ٦/ ٦٨، ب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

استجب، أو كذلك فليكن، أو كذلك فافعل»[١]، انتهى.

وأمّا الأخير فلابتنائه على كون «ما أحسنها» بصيغة التعجّب، مع أنّه يحتمل أن يكون جملة منفيّة، بل لعلّه المتعيّن لاستلزام الأوّل الاستحباب، ولا يقول به مع مخالفته الإجماع جدّاً، ومع ذلك فليس للأمر بخفض الصوت على تقديره وجهٌ جدّاً.

وأمّا على التقدير الثاني فهو جزءٌ من كلام الراوي ويكون الوجه فيه التقيّة، ثمَّ على تقدير دلالتها على الجواز خالصة ممّا مرّ من الاعتراض فهو محمولٌ عليها، كما يفهم من الصحيح المتقدِّم وصرّح به الجماعة.

٢- التقيَة المحرَمة

وأمّا التقيّة المحرّمة فهي التقيّة [حيث] يأمن الضَّرَر عاجلاً وآجلاً، وفي قتل مسلم، وحاصله أنّه إن كان في الدِّماء فلا يجوز إجماعاً ولو لم يُأمَن من الضَّرَر عاجلاً وآجلاً.

وفي الصحيح: «**إنّما جعلت التقيّة لتحقن الدِّماء، فإذا بلغ الدّم فلا تقيّة**»[٢].

فعلى هذا لو أمرَ الظالم بقتل مسلم فيحرم عليه قتله ولو كان تقيّة، فلا يجوز له قتله ولو انجرَّ أمره إلى قتل نفسه، والمراد منه المسلم

---

(١) القاموس المحيط: ٤/ ٢٨١.

(٢) المحاسن: ٢٥٩، الكافي: ٢/ ٢٢٠، ب: التقية، ح ١٦، وسائل الشيعة: ١١/ ٤٨٣، ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، ح١.

المحقون الدّم.

وهل يختصّ المؤمن أو يشمل المخالف أَيضاً؟ وجهان، والاحتياط يقتضي المصير إلى الثاني إذا كان الخوف بترك القتل على نحو المال ولا سيّما القليل منه خاصّة، وأمّا إذا كان على النفس المؤمنة فإشكال، والمصير حينئذٍ إلى الأَوّل لا يخلو عن وجاهة؛ إذ ليس شيء يوازي دم المؤمن كما يستفاد من جملة من الأخبار المعتبرة.

وأمّا التقيّة في الأطراف والأعضاء كأمره بقطع اليَد والرِّجل وغيرهما ففيه وجهان؛ فإنَّ ظاهر الإطلاق في الصحيح المزبور وغيره يشمل الجرح أَيضاً كما عن الشيخ[1] إلّا أَنَّ لزوم الاقتصار في الخروج عن العمومات المجوّزة لفعل المحرّمات بالتقيّة على المتيقّن المتبادر من الإطلاق - وهو القتل، فإنّه الفرد الأكمل - يقتضي المصير إلى جواز الجرح الذي لم يبلغ حدّه، ولذا اقتصر في الاستثناء من عموم جواز ارتكاب المحرّمات تقيّة عليه جماعة، بل قيل بكونه أشهر.

ثمَّ إنّه لابدَّ من القطع بالجواز إذا كان الخوف على النفس بتركه ويحتاط بتركه في غيره.

وأمّا التقيّة في المال، فإن قال: «آخذ منك وإلّا فمنهم»، فهي أَيضاً

---

(١) حكاه عنه في مفتاح الكرامة: ١٢/ ٣٨١.

محرّمة لا يجوز دفع الضَّرَر عن نفسه وإلقائه على غيره، فتأمّل[١]. ولو قال: «آخذ منك أو منهم»، فيجوز دفعه عن نفسه، فهي مباحة.

٣- التقيّة المستحبّة

وأمّا التقيّة المستحبّة إذا كان لا يخاف ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، فما كان فيه التحرّز عن معارض الضَّرَر بأن يكون تركه مفضياً تدريجاً إلى حصول الضَّرَر، كترك التوادّ والتحابب معهم من حضور جماعتهم وجمعيّتهم وأعيادهم وتشييع جنائزهم وعيادة مريضهم وغير ذلك ممّا يألف قلوبهم كالأذان لهم.

ثمَّ إنّ الظاهر وجوب الاقتصار في المستحبّ على موارد النصّ كما في الأمثلة المزبورة، فلا يجوز التعدّي عن ذلك إلى ما لم يرد من الأفعال المخالف للحقّ، كذمّ بعض رؤساء الشيعة للتحبّب إليهم، وكذلك المحرّم والمباح والمكروه، فإنَّ هذه الأحكام على خلاف عمومات التقيّة، فيحتاج إلى الدليل الخاصّ.

هذا، وقد مثّل الشهيد رحمه الله لها[٢] بأمثلة ثلاثة:

منها: التقيّة في المستحبّات كالترتيب في تسبيح الزهراء، وترك بعض فصول الأذان، حيث إنّ الأصل مستحبّ فلا جرم يكون وصفه أيضاً

---

(١) في هامش الأصل: «إشارة إلى الدقّة وإلّا الحكم ظاهر لقاعدة نفي الضَّرَر، فتدبّر. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي للتقيّة المستحبّة. (منه)».

مستحبّاً، لكن الظاهر أَنَّ الوصف واجب، فلو أراد الأذان فلابدَّ من أن يقول على طبقهم، وذلك الوجوب نفسي مستقلّ لا شرطيّ كالوضوء[١] بالنسبة إلى صلاة النافلة.

ومنها: دفع الضَّرَر الموهوم، قال ﷺ: المستحبّ إذا كان لا يخاف ضرراً عاجلاً ويتوهّم ضرراً [آجلاً][٢]، انتهى.

والظاهر أَنّه من التوادّ والتحابب، فإنَّ أمثلته من هذا القبيل وليس هذا شيئاً غير ما مرّ.

ومنها: دفع الضَّرَر اليسير والسهل، وفيه أَنَّ الضَّرَر اليسير إن كان في حقّه معتنى به فيجب عليه التقيّة وإِلّا فيحرم.

٤- التقيّة المكروهة

وأمّا التقيّة المكروهة فهي التقيّة في المستحبّ حيث لا ضرر عاجلاً ولا آجلاً، ويخاف الالتباس على عوامّ المذهب، وحاصله ما كان تحمّل الضَّرَر أَوْلى من فعله، كما ذكر ذلك بعض الأصحاب في التقيّة في إظهار كلمة الكفر وأنّ الأَوْلى تركها ممّن يقتدي به الناس؛ لأنَّ إظهارها من أعاظم أهل الشرع كالعلماء يوجب توهين الشرع.

٥- التقيّه المباحة

وأمّا التقيّة المباحة فهي التقيّة في بعض المباحات التي يرجّحها العامّة

---

(١) في هامش الأصل: «فإنَّ وجوب الوضوء بالنسبة إلى صلاة النافلة شرطي لا مستقلّ. (منه)».

(٢) ينظر القواعد والفوائد: ٢/ ١٥٨.

ولا يصل بتركها ضرر، وحاصله ما كان التحرّز عن الضَّرَر وفعله متساوياً في نظر الشارع، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جَمْعٌ من العلماء كالسَّبّ والتبرّي من الأئمّة، كما دلّ عليه رواية عبد الله بن عطا، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «رجلان من أهل الكوفة أُخِذا فقيل لهما: إبرءا من أمير المؤمنين عليه السلام، فبريء واحد منهما وأبى الآخر، فخلّي سبيل الذي بريء وقُتل الآخر، فقال: **أمّا الذي برء فرجلٌ فقيهٌ في دينه، وأمّا الذي لم يبرأ فرجلٌ تعجّل إلى الجنّة**»[1].

فيظهر منها أنّهما متساويان، نعم ما عن الاحتجاج بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام يدلّ على أرجحيّة اختيار البراءة على القتل، بل تأكّد وجوبه، فإنّه عليه السلام قال: «**آمرك أن تستعمل التقيّة في دينك**»، إلى أن قال: «**وقد أذنت لك في تفضيل أعدائنا إن ألجأكَ الخوف إليه، وفي إظهار البراءة**[2] **إن حلّك الوجل إليه**»، إلى أن قال: «**وإنّ إظهار برائتك منّا عند تقيّتك لا تقدح فينا، ولإن تبرء منّا ساعة بلسانك وأنت موالٍ لنا بجنانك**»، إلى أن قال: «**وإيّاك ثمَّ إيّاك أن تترك التقيّة التي أمرتك بها**».[3]

ففيها دلالة على الأرجحيّة المزبورة إلّا أنّه في أخبار كثيرة، بل عن

---

(١) الكافي: ٢/ ٢٢١، ب: التقية، ح ٢٠، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢٢٦، ب ٢٩ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن النمكر، ح ٤.

(٢) في الاحتجاج: «البراءه منّا».

(٣) الاحتجاج: ١/ ٣٥٤.

المفيد أنّه قد استفاض عن أمير المؤمنين أنّه قال: «**لتعرضون من بعدي على سبّي فسبّوني، ومن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه، فإن برء منّي فلا دنيا له ولا آخرة**».[1]

وظاهرها حرمة التقيّة في البراءة كالدِّماء، ويمكن حملها على أنَّ المراد منه البراءة قلباً لا ظاهراً؛ إذ المراد من عدم الرجوع حقيقةً عن التشيّع إلى النصب.

هذا، مع أنَّ المرويّ في بعض الأخبار أنَّ النّهي عن التبرّي مكذوبٌ على أمير المؤمنين عليه السلام وأنّه لم ينه عنه؛ ففي موثّقة مسعدة بن صدقة: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنَّ عليّاً عليه السلام قال على منبر الكوفة: **أيُّها الناس إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثمَّ تدعون إلى البراءة فلا تَبَرَّءوا منّي؟** فقال عليه السلام: **ما أكثر أن يكذب الناس على عليّ عليه السلام، ثمَّ قال: إنّما قال: ستدعون إلى سبيّ فسبّوني ثمَّ تدعون إلى البراءة منّي وإنّي لعلى دين محمّد صلى الله عليه وآله ولم يقُل: ولا تَبَرَّءوا منّي**[2]، الحديث.

وبالجملة، اختيار أرجحيّة البراءة على القتل مشكل، فعن كتاب الكشّيّ بسنده إلى يوسف بن عمران الميثميّ[3]، قال: سمعت ميثم

---

(١) الإرشاد: ١/ ٣٢٢.

(٢) الكافي: ٢/ ٢١٩، ب: التقية، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢٢٥، ب ٢٩ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٢.

(٣) في الأصل: «الميثي» والصحيح، كما في المصدر ما أثبتناه.

النهروانيّ يقول: قال لي عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**يا ميثم كيف أنت إذا دعاك دَعيّ بني أُميّة عُبيد الله بن زياد إلى البراءة منّي؟** فقلت: يا أمير المؤمنين! أنا والله لا أبرأ منك، قال: **إذاً والله يقتلك ويصلبك**[1]، قال: قلت: أصبر فإنَّ ذلك في الله قليل، قال: **يا ميثم! فإذاً تكون معي في درجة**»[2]، [3] الحديث، فدلّ على عدم أرجحيّة البراءة على القتل، فالظاهر أنّهما متساويان في نظر الشارع، فتصير التقيّة حينئذٍ مباحة.

ثمَّ إنّه قد ذكر الشهيد في قواعده[4] للتقيّة المباحة متابعتهم في بعض المباحات التي يرجّحها العامّة ولا يحصل بتركها ضررٌ، كغسل اليد والرأس بالصابون والأشنان بعد الأكل وحلق الرأس. وفيه أنّها مستحبّة لحصول المودّة بسببها، فتأمّل.

ثمَّ إنّ الواجب منها يبيح كلّ محظور من فعل الواجب وترك المحرّم، والأصل في ذلك أدلّة نفي الضَّرَر وقوله صلى الله عليه وآله: «**رُفِعَ عَن أُمّتي تسعةُ أشياء**»،[5] ومنها ما اضطرّوا إليه، مضافاً إلى عمومات التقيّة كقوله عليه السلام في

---

(١) في هامش الأصل: «به دار مي‌كشد».

(٢) في المصدر: «درجتي».

(٣) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّيّ): ١/ ٢٩٥.

(٤) تقدّم آنفاً.

(٥) التوحيد، الشيخ الصدوق: ٣٥٣، ب ٥٦، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧، ب: التسعة، ح ٩، تحف العقول: ٥٠.

الموثّق: «**التقيّةُ واسعةٌ وليس شيء مِنَ التقيّةِ إلّا وصاحبها مأجورٌ عليها**»[١]. وغير ذلك. وخصوص الأخبار المتفرّقة في خصوص الموارد، وجميع هذه الأدلّة حاكمة على أدلّة الواجبات والمحرّمات، فلا يعارض بها شيء منها حتّى نلتمس الترجيح ويرجع إلى الأُصول بعد فَقْده، كما زعمه بعضٌ في بعض موارد هذه المسألة على ما نقل.

المقام الثاني: أحكامها الوضعيّة

المقام الثاني: في أحكامها الوضعيّة

وهي[٢] قد تكون في العبادات وقد تكون في غيرها من المعاملات، وربّما كان متعلّقها مأذوناً فيه بخصوصه، بل جواز التقيّة فيه مستفاد من العمومات المذكورة سابقاً، مثل ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[٣]، أي أعملكم بالتقيّة على ما قيل[٤]، وغير ذلك ممّا مرّ، فيمكن دعوى أنّ كلّ ما يصدر من المكلّف تقيّةً سواء كان عبادة أو معاملة أنّه صحيح ومجزٍ لا يجب إعادته وقضاؤه، فيكون التقيّة حكماً واقعيّاً ثانويّاً كالتيمّم،

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٨٠، ب: الرجل صلّى وحده ثمّ يعيد في الجماعة، ح ٧، تهذيب الأحكام: ٣/ ٥١، ب: أحكام الجماعة، ح ٨٩، وسائل الشيعة: ٨/ ٤٠٥، ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

(٢) في هامش الأصل: «أي التقيّة. (منه)».

(٣) سورة الحجرات: ١٣.

(٤) هو صريح رواية عن هشام، عن أبي عبدالله عليه السلام، ينظر الأمالي، الشيخ الطوسيّ: ٦٦١، م ٣٥، ح ١٦، وفي مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: ٩٠، ح ١٨٧ عن الرضا عليه السلام.

مستدلّاً بوجهين:

الأَوّل: فتارةً بالاستحسان العقليّ، فإنَّ العقل يستحسنه، والمراد من الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه أو بعادته أو نحو ذلك من دون أمارة شرعيّة، وهو باطل[١] لعدم الدليل عليه ولإجماع الإماميّة وأخبارهم[٢].

احتجَّ القائلون به من الحنفيّة والحنابلة بقوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾،[٣] ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾[٤].[٥]

والجواب: بأَنَّ المراد الأظهر والأَوْلى، فعند التعارض الراجح بدلالته، فإذا تساويا فالراجح بحكمه[٦].

وبقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَن**»[٧].

والجواب: إنّ المراد ما رآه جميع المسلمين حسناً، فالمراد منه هو

---

(١) في هامش الأصل: «وقد وافق الشافعي للإماميّة في بطلان الاستحسان وقال: من استحسن فقد شرّع. (منه)».

(٢) ينظر القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠٧-٢٠٨.

(٣) سورة الزمر: ١٨.

(٤) سورة الزمر: ٥٥.

(٥) أُصول السرخسيّ: ٢/ ١٩٩-٢٠٠، العدّة في أُصول الفقه، للقاضيّ أبي يعلى: ٥/ ١٦٠٦، ينظر المستصفى: ١٧٢.

(٦) شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٣٧٣، ينظر القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠٨.

(٧) المحصول: ٦/ ١٢٧.

الإجماع لا غير[١].

وبالجملة، الاستدلال والتمسّك بالاستحسان فيما نحن فيه باطل جدّاً، اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ الاستحسان المردود هو أن ينقدح[٢] في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير أن يكون مستنداً إلى دليلٍ شرعيّ، أو أنّه العدول من حكم الدليل الشرعي إلى العادة التي لم يعتبر شرعاً، لكن الحكم بالصحّة والإجزاء فيما نحن فيه حكمٌ بالعادة المعتبرة شرعاً، فليس باستحسان مردود، مثل العدول عمّا يقتضيه قاعدة الإجارة في دخول الحمّام من غير تعيين مدّة المكث ومقدار الماء المسكوب، وشرب الماء من السقّاء من غير تعيين؛ لأنَّ تلك العادة كالإجماع، بل هو إجماعٌ، فتأمّل[٣] جدّاً.

و أُخرى بالقياس، فإنّه ثبت كون التقيّة ديناً في بعض الموارد، فيلحق الباقي به قياساً، وقد تقدّم بطلان القياس.

و أُخرى بالمصالح المرسلة، والمراد بالمصلحة دفع ضرر أو جلب نفع للدِّين أو الدُّنيا[٤].

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى الأُصوليّ: ٣٧٣، ينظر القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠٨.

(٢) في هامش الأصل: «أي ينبعث. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أنَّ كون الحكم بالصحّة والإجزاء فيما نحن فيه مطلقاً - عبادة كان أو معاملة - لم يثبت بعد كونه حكماً بالعادة المعتبرة شرعاً، بل إنّما هو مجرّد دعوى بلا مستند شرعي. (منه)».

(٤) ينظر القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠٨.

والمصالح على ثلاثة أقسام: مصلحة اعتبرها الشارع كقوله عليه السلام: «**الغاصب يؤخذ بأشقّ الأحوال**»[١]. واعتباره إيّاه أعمّ من أن يكون بالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة، كحفظ النفس والمال والدِّين والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدّي إلى فسادها، أو من الشرع ومصلحة ألغاها[٢] كإيذاء السارق بعد قطع يده[٣]، وكإيجاب صيام الشهرين لأجل الكفّارة على الغنيّ حتماً؛ لكونه أزجر له ومصلحة مرسلة، بمعنى أَنَّ الشارع لم يعتبرها ولا ألغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة، والذي ذهب إلى حجّيّته بعض العامّة هو هذا، لكن لم يعتبره أصحابنا وأكثر العامّة، وهو المتّجه لعدم الدليل على حجيّته.

---

(١) لم نعثر عليه في المصادر الروائية، والظاهر أنّ هذه الجملة ليست برواية، بل كلام مشهور ومتداول بين الفقهاء، ينظر: إيضاح الفوائد: ١/ ٨٥، ٣٣٤، ٢/ ١٧١، ١٧٣، ١٨٤، غاية المراد: ٢/ ٣٧، التنقيح الرائع: ٤/ ٧٠، المهذّب البارع: ٤/ ٢٥٤، غاية المرام: ٢/ ٦٠، جامع المقاصد: ٤/ ٤٠٩، ٥/ ١٠١، ٦/ ٢٣٩، ٢٩٩، الروضة البهية: ١٠/ ٣٢٦، مسالك الأفهام: ٨/ ١٨٩، ١٥/ ١١٧، ٥٠٢، مجمع الفائدة: ٩/ ١٦٠، ١٠/ ٤٩٣، ٥٥٥، ١٤/ ٣٥١، مفاتيح الشرائع: ٢/ ١٤٤، مصابيح الظلام: ١٠/ ١٠٠، مفتاح الكرامة: ٥/ ٥٣٣، ١٢/ ٦٣٩، ١٤/ ٨١٢، ١٨/ ١٤، ١٥٠، ١٧٦، رياض المسائل: ٨/ ٥٤١، ١٢/ ٢٩٣.

(٢) في هامش الأصل: «أي الشارع. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «وكإيذاء الزاني بعد إجراء الحَدّ عليه وكذلك الزانية. (منه)».

وبالجملة، إنّ المصلحة المرسلة أَيضاً يقتضي الصحّة والإجزاء إلّا أَنّها خرافات يقول بها العامّة، فإنّا إذا رأينا أَنَّ الشارع ألغى بعضها فإلحاق المرسلة بأحدها دون الآخر يصير ترجيحاً بلا مرجّح.

فإن قلت: إنّ أهل الحرب إذا تترّسوا[١] بأُسارى المسلمين فمن الواضح أَنَّ الفتوى أَنّه يجوز رميهم وإن كان مؤدّياً إلى تلف الأُسارى إذا علم أنّهم إذا لم يرموا ظهروا على أهل الإسلام[٢].

قلت: إنّما أفتى بجوازه أصحابنا لدليلٍ خارجيّ، ولذلك لا يجوز قتل مَن يعلم مِن حاله أَنّه لو لم يتلف لأوجب قتل جماعة.

الثاني: فبالأخبار كقولهعليه السلام في الصحيح: «**التقيّةُ ديني ودينُ آبائي ولا إيمانَ لِمَن لا تقيّةَ له**»[٣]. وقولهعليه السلام في رواية أبي الصلاح: «**ما صَنَعتُم**[٤] **من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة**»[٥].

---

(١) في هامش الأصل: «التّرس الخبئة والتترّس التستّر به، كذا في القاموس [٢: ٢٩٤]. (منه)».

(٢) ينظر القوانين المحكمة: ٣/ ٢١٠.

(٣) الكافي: ٢/ ٢١٩، ب: التقية، ح ١٢، دعائم الإسلام: ١/ ٥٩، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢٠٦، ب ٢٤ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المكنر، ح ٤، وفيهم: «التقيّة من ديني».

(٤) في هامش الأصل: «منعتم- خ ل».

(٥) الكافي: ٧/ ٤٤٢، ب: ما يلزم من الأيمان والنذور، ح ١٥، تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٨٦، كتاب الأيمان والنذور، ح ٤٤، وسائل الشيعة: ٢٣/ ٢٢٤، ب ١٢ من ←

وقوله عليه السلام: «**التقيّةُ واسعة**»[١] أو «**جائزةٌ**»[٢]. وقوله عليه السلام في الصحيح: «**التقيّةُ في كلِّ شيء يضطرّ إليه ابنُ آدم فقد أَحلَّهُ الله تَعالى له**»[٣]. وقول أبي جعفر عليه السلام: «**التقيّةُ في كلِّ شيءٍ إلّا في شربِ المسكرِ والمسحِ على الخُفّين**»[٤]. وقوله عليه السلام: في الصحيح: «**ثلاثٌ لا أَتّقي فيهنّ أحداً: المسحُ على الخُفّين؛ وشربُ النبيذ؛ ومُتعةُ الحجِّ**»[٥].

تقريب الاستدلال بها أَنَّ معنى الخبر الأخير ثبوت التقيّة فيما عدا

← أبواب كتاب الأيمان، ح ٣.

(١) الكافي: ٣/ ٣٨٠، ب: الرجل صلّي وحده ثمّ يعيد في الجماعة، ح ٧، تهذيب الأحكام: ٣/ ٥١، ب: أحكام الجماعة، ح ٨٩، وسائل الشيعة: ٨/ ٤٠٥، ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

(٢) لم نعثر عليه بعينه في المصادر الروائية. ينظر الكافي: ٢/ ١٦٨، ب: فيما يوجب الحق لمن انتحل الايمان وينقضه، ح١، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢١٦، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، ح٦.

(٣) المحاسن: ١/ ٢٥٩، ب: التقية، ح ٣٠٨، الكافي: ٢/ ٢٢٠، ب: التقية، ح ١٨، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢١٤، ب ٢٥ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٢.

(٤) الكافي: ٢/ ٢١٧، ب: التقية، ح ٢ وفيه: «التقية في كلّ شيء إلّا في النبيذ والمسح على الخفّين»، والرواية عن الصادق عليه السلام.

(٥) تهذيب الأحكام: ٩/ ١١٤، ب: الذبائح والأطعمة، ح ٢٣٠، وسائل الشيعة: ٢٥/ ٣٥١، ب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ١، وفيهما «شرب المسكر» بدل «شرب النبيذ».

الثلاث من الأُمور الممنوعة في الشريعة لولا التقيّة، بل لنا أن نقول بثبوت التقيّة في المسح على الخفّين أَيضاً لخبر أبي ورد، فإنّه وإن كان مجهولاً إلّا أنّه معتبر لورود المدح فيه[١] ورواية حمّاد عنه[٢] واشتهاره بين الأصحاب، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: «فهل فيهما - يعني المسح على الخفّين - رخصة ؟ قال: **لا، إلّا من عدوّ أو تقيّة أو ثلج تخاف على رجليك**»[٣].

وما ورد في المعتبرة من عدم التقيّة في المسح على الخفّين ومتعة الحجّ مع مخالفته الاعتبار والأخبار عموماً وخصوصاً يحتمل الاختصاص بهم عليهم السلام كما يظهر من الصحيح المتقدِّم وأنّه[٤] لا حاجة إلى فعلهما غالباً للتقيّة؛ لعدم إنكار العامّة خلعهما للوضوء، ولا متعة الحجّ، وإن كان فعلهما على بعض الوجوه ممّا يوهمهم الخلاف.

ثمَّ إنّه لو دار الأمر في التقيّة بين غَسل الرِّجلين وبين المسح على الخفّين

---

(١) ينظر الكافي: ٤/ ٢٦٣، ب: فضل الحج والعمرة وثوابهما، ح٤٦، مناهج الأخيار في شرح الاستبصار: ١/ ١٠٤، رياض المسائل: ١/ ١٤٤.

(٢) إنّ الشيخ روى في التهذيب هذا الحديث بإسناده إلى الحسين بن سعيد عن فضالة عن حمّاد بن عثمان عن محمّد بن النعمان عن أبي الورد.

(٣) تهذيب الأحكام: ١/ ٣٦٢، ب: صفة الوضوء، ح ٢٢، الاستبصار: ١/ ٧٦، ب: جواز التقية في المسح على الخفّين، ح ١، وسائل الشيعة: ١/ ٤٥٨، ب ٣٨ من أبواب الوضوء، ح ٥، وفي هذه المصادر: «إلّا من عدوّ تتّقيه» بدل «إلّا من عدوّ أو تقيّة».

(٤) في هامش الأصل: «عطف على الاختصاص. (منه)».

قيل بأَنَّ الأَوّل أَوْلى كما عن التذكرة[١]، ولا يخلو عن وجاهة لخروج الخفّ من الأعضاء، فتأمّل.

والظاهر من قوله عليه السلام: «**التقيّة ديني**»، أَنَّ التقيّة دين مثل الدِّين في غير مقام التقيّة وفي عرضه، لكنّه لمّا انعقد الإجماع على عدم كونها في عرضه فلا جرم نحكم بأنّها دين ثانويّ عذريّ كالتيمّم مثلاً.

وقوله: «**أنتم منه في سعة**» و«**التقيّة واسعة**»، يحتمل وجهين:

أحدهما: إنّ التقيّة مباحة جائزة لا يعاقب عليها.

والآخر أَنّه لا يعاقب الشارع بواسطة التقيّة وإن كان العقاب مستنداً إليها بألف واسطة، فلو أتى بعمل تقيّةً ولم يعده بعده فلو عاقبه عليه يكون مستنداً إلى التقيّة؛ لأنَّ للمكلّف الاعتذار لعدم الإعادة بأنّي عملته، فدفعه بأنّه كان تقيّة يوجب استناد عقابه إلى التقيّة.

والظاهر هو الثاني وهو المطلوب، فدلّ على أَنَّ الإنسان في سعةٍ من الجزء والشرط المتروكين تقيّة، ولا يترتّب عليه من جهتها تكليفٌ بالإعادة والقضاء.

ونظير ذلك قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢]، فإنّه يحتمل

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١/ ١٨.

(٢) اعلمَ أنّه روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، ففي الكافي: ٦/ ٢٩٧، ب: النوادر (من كتاب الأطعمة)، ح ٢: «هم في سعة حتّى يعلموا»، وفي علل الشرائع: ٣٤٢، ←

أَيضاً وجهين:

أحدهما: إنّ عقاب ما لم يعلموا ارتفع عنهم، ولو كان الشيء واجباً يترتّب على تركه العقاب أو حراماً يترتّب على فعله العقاب وكان المكلّف جاهلاً به فالعقاب مرفوع عنه، فحينئذٍ مقتضى الخبر حجّيّة البراءة في الشبهات الحكميّة والأحكام المستقلّة، وأمّا الشبهات الغير الحكميّة - كالشكّ في المكلّف به، كالجزئيّة والشرطيّة - فلا دلالة للخبر عليها؛ لأنَّ الوجوب الغيري لا يترتّب عليه العقاب.

وبالجملة، مفاد الخبر رفع العقاب عن الشيء المجهول، كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال، لا رفعه عن شيء آخر بواسطة الجهل بشيء آخر، كرفع عقاب الصلاة بواسطة الجهل بالسورة، وهذا الذي اختاره القائلون بالاشتغال في الشكّ في المكلّف به، فتأمّل.

وثانيهما: إنّ مفاد الخبر أنّ العقاب بواسطة ما لم يعلموا مرتفع عنهم، فإذا عاقب على الصلاة بواسطة ترك السورة فقد استند عقابه إلى ما لا يعلمون، وهو الذي ذهب إليه القائلون بالبراءة مطلقاً، وقوله عليه السلام: «**التقيّة جائزة**»[1]، ليس المراد منه بيان الحكم، بل المراد من

← ب ٤٣، ح ١، ووسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٧، ب ٣، ح ٧، وبحار الأنوار: ٨٠/ ٢٢١، ح ٤: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، وفي عوالي اللآلي: ١/ ٤٢٤، ح ١٠٩، وعنه في مستدرك الوسائل: ١٨/ ٢٠، ب ١٤، ح ٤: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

(١) تقدّم آنفاً.

الجواز الإمضاء وترتّب الأثر .

وبالجملة، الأخبار المزبورة في صدد بيان الحكم الوضعي.

وفيه أَنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**التقيّة ديني**» أَنَّ بنائي على أَنّه إذا ردّد أمري بين حفظ نفسي أو عِرضي أو مالي وترك ديني؛ وبين حفظ ديني وقتل نفسي وهتك عِرضي ونهب مالي فيقدَّم ترك ديني لأنَّ حفظها أهمّ، وأمّا بعد رفع التقيّة فالإعادة والقضاء مسكوتٌ عنهما، فإطلاقه لا يشمل الحكم الوضعيّ، ومنه قوله عليه السلام: «التقيّة جائزة»، وغيره.

وأمّا قوله عليه السلام: «**أنتم منه في سَعةٍ**»[1] فعلى الوجهين لا يدلّ على المدّعى؛ أمّا على الأَوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فمقتضاه أَنّه متى كان الشخص في موضوع التقيّة فالعقاب عنه مرفوع، كما أَنّه متى كان في موضوع الجهل فكذلك، وأمّا مع تبدّل الموضوع - كارتفاع التقيّة والجهل - فلا، فالمعنى أَنَّ عقاب التقيّة والجهل مرتفع ما دام التقيّة والجهل لا مطلقاً، فلا يقدر رفعه صحّة العمل، فتأمّل.

فظهر ممّا ذكرنا أَنّه لا دليل على صحّة العمل في حال التقيّة، فمقتضى القاعدة الإعادة والقضاء، وهذه في المعاملات ثابتة، فلا يحلّ له باطناً وطء المنكوحة للتقيّة على خلاف مذهب أهل الحقّ، ولا التصرّف في المال المأخوذ من المضمون عنه لو اقتضت التقيّة أخذه، ولا تزوّج الخامسة لو

---

(١) تقدّم آنفاً.

طلّق الرابعة على مقتضى مذهب أهل الخلاف دون مذهب الحقّ.

وأمّا في العبادات فقد انعقد الإجماع واعتضد بعموم قاعدة الحرج وسيرة الأئمّة على عدم وجوب القضاء والإعادة، فالصلاة على طريقتهم لا يعاد ولا يقضى، ويستأنف[1] فيها الوضوء والغسل، فلو صلّى بوضوئهم فيعاد الوضوء للصلاة الآتية ولا يعاد الصلاة، والسرّ في ذلك أَنَّ الصلاة بعد كونها مجزئة فلا مقتضى لإتيانها ثانياً، بخلاف الوضوء، فإنّه مجزئ بالنسبة إلى الصلاة المزبورة، بخلاف الصلاة الآتية التي ارتفع العذر عنها، فإنَّ مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿**إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**﴾[2] وجوب الوضوء لكلّ صلاة، ولمّا انعقد الإجماع على أَنَّ الوضوء الرافع للحدث لا يجب إعادته فيقتصر عليه.

وأمّا الوضوء المبيح للصلاة كوضوء المستحاضة وذات السَّلِس والبَطَن[3] فلا؛ لعدم ثبوت الإجماع بالنسبة إليه، فيكون الإطلاق باقياً بحاله، والوضوء تقيّة لم يثبت أَنّه رافع للحدث أو مبيح للصلاة، فلا جرم لا يصحّ الصلاة الآتية معه.

---

(١) في هامش الأصل: «ويسأل- خ ل».

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) في هامش الأصل: «البَطَن محرّكة داء البَطْن بحيث يقربه الحدث من ريح أو غائط على وجه لا يمكنه دفعه، والمشهور أَنَّ حكمه حكم السَّلس، يقال: أسلَسَت الناقة، خرجت ولدها قبل تمام الأيّام، وهو سَلِسُ البول، أي لا يستمسكه. (منه)».

نعم لو قلنا بأَنَّ الأصل في الوضوء أن يكون رافعاً للحدث - بناءً على أَنَّ الأمر بالوضوء ليس إلّا لرفع الحدث إلّا ما خرج بالدليل كوضوء دائم الحدث، فكونه مبيحاً لا رافعاً من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثير كما هو مختار صاحب الجواهر[١] - صحّ ما ذكر من عدم الإعادة؛ لاندراج ذلك في معقد الإجماع، لكنّه غير ثابت، فما ذكره المحقّق الثاني[٢] من التمسّك بقاعدة الإجزاء لإثبات صحّة الوضوء غير وجيه؛ نظراً إلى أَنَّ الإجزاء أعمّ من رفع الحدث وإباحة الصلاة، فإنَّ وضوء المبيح للصلاة أَيضاً مجزئ.

والحاصل: إنّ في وجوب إعادة الوضوء مع زوال السبب من غير حدث وجهان، بل قولان، أقواهما الأَوّل؛ لتعارض أصالة الصحّة بأصالة بقاء تعيّن اشتغال الذِمَّة بالمشروط بالطهارة، وعدم ثبوت أزيد من الاستباحة من الخبر المجوّز له[٣] للضرورة، وهي تتقدّر بقدرها، وهو خيرة جماعة خلافاً للمشهور لاختيارهم الثاني كما قيل، فعلى المختار لو زال قبل فوات الموالاة وجب المسح لبقاء وقت الخطاب كما عن مقتضى قول جماعة[٤] أَيضاً، ويأتي العدم على الثاني أي عدم وجوب الإعادة.

---

(١) جواهر الكلام: ٥/ ١٦٨.

(٢) ينظر رسالة في التقية (في ضمن رسائل الكركيّ): ٢/ ٥٢.

(٣) في هامش الأصل: «أي للوضوء المطابق للواقع. (منه)».

(٤) في هامش الأصل: «كصاحب المنتهى والمعتبر والمبسوط. (منه)».

وينبغي التنبيه على أُمور: أمور

الأوّل: إنّ منشأ التقيّة قد يكون هو الحكم الشرعي، كشرب النبيذ، فإنَّ منشأه اختلاف العامّة والخاصّة في الحلّية والحرمة، ومثله التكتّف في الصلاة، وقد يكون منشأها الموضوع[1] المستنبط كالغروب[2]، فإنَّ الاختلاف في أنّه بمعنى استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة، فلو أفطر عند الاستتار تقيّةً يكون ناشئاً من الموضوع المستنبط، وقد يكون منشأها الموضوع الصِّرف، كما إذا أفطر قبل العيد بيوم لحكم القاضي بأنّه يوم العيد. الأمر الأوّل: منشأ التقيّة

أمّا القسمان الأوّلان فقد مرَّ حكمهما من أَنَّ مقتضى القاعدة وإن كان عدم ترتّب الحكم الوضعي - وهو الصحّة - عليه فيجب القضاء والإعادة إلّا أنّه انعقد الإجماع على عدم وجوب التدارك في العبادات، فيترتّب عليه فيها الحكم الوضعي، فيجوز التقيّة ويصحّ حينئذٍ.

وأمّا القسم الأخير فالحقّ عدم ترتّب الحكم الوضعي عليه؛ لأنَّ القدر المتيقّن من الإجماع هو الأوّلان، فيرجع في غيره إلى القاعدة، وإليه يرشد قوله عليه السلام: «**لأنْ أُفطرَ يوماً فأقضي بدله أحبُّ إليَّ من أن يُضرَب عُنقي**»[3].

---

(١) في هامش الأصل: «والمراد من الموضوع المستنبط أن يتكلّم في معاني الألفاظ التي وقعت في الكتاب والسُنَّة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «كالليل - خ ل».

(٣) الكافي: ٤/ ٨٣، ب: اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، ح ٩، وسائل الشيعة: ←

وقد يفصّل في المقام فيقال: إنّ التقيّة في الموضوع الصِّرف تارةً يكون راجعة إلى التقيّة في الأحكام، وذلك كما إذا ثبت عند قضاتهم أَنَّ اليوم يوم العيد؛ فحينئذٍ يوجب عدم التقيّة النقض على قوله بعيدهم الثابتة عندهم، وتارةً لا تكون راجعة إلى التقيّة في الأحكام، وذلك كما إذا حكم غير القاضي به كالأراذل والأوباش، فإن كان من الأَوّل فيترتّب عليه الحكم الوضعي؛ لكونها راجعة إلى التقيّة في الأحكام، فيندرج في معقد الإجماع، وإن كان من الثاني فلا.

وفيه أَنَّ الثابت من الإجماع هو إذا نشأ التقيّة من الحكم أَوّلاً من دون إرجاع، فالقسمان من الموضوع الصِّرف غير مندرجين تحت الإجماع، فتأمّل.

الأمر الثاني: الضرر المجوّز للتقيّة

الثاني: إنّ المعتبر من الضَّرَر المجوّز للتقيّة هل هو الضَّرَر النوعيّ أو الضَّرَر الشخصيّ؟

وبعبارة أُخرى: إنّ الإنسان إذا علم أو ظنَّ بترتّب الضَّرَر على عمله لو تركَ التقيّة إمّا عليه أو على غيره من المسلمين فيجب عليه التقيّة، وهو المراد من الضَّرَر الشخصي، ولو لم يترتّب الضرر على عمله لو ترك التقيّة لمانع لا عليه ولا على غيره بواسطة سلطنته مثلاً، لكنّ العمل من شأنه ترتّب الضرر، بحيث لو صدرَ عن غيره يترتّب عليه الضرر، وهو المراد من الضرر النوعي، يمكن دعوى أَنَّ المناط في الضرر هو النوعي منه، لما

← ١٠/ ١٣٢، ب ٥٧ من أبواب جواز الإفطار للتقية، ح ٤، مع تفاوت فيهما،

ورد من الاهتمام فيها، ولإطلاق قوله عليه السلام: «**التقيّة في دار التقيّة واجبة**»[١]، وقوله عليه السلام: «**ليس منّا مَن لم يجعل التقيّة شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون نجيّة له مع**[٢] **مَن يحذره**»[٣]، وقوله عليه السلام: «**التقيّة واسعة**»[٤]، ونحو ذلك. فحينئذٍ يجب التقيّة على مَن يعلم أنّه لا يترتّب على عمله ضررٌ عليه ولا على غيره؛ لأنّه ملحق بالغالب، لكن المتيقّن من روايات نفي الضرر هو الضرر الشخصي، فلا يجب على مثله التقيّة، ويؤيّده ما روي عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام معاتباً لبعض أصحابه الذين حجبهم: «**إنّكم تتّقون حيث لا تجب التقيّة، وتتركون التقيّة حيث لابدّ من التقيّة!**»[٥]

اللهمَّ إلّا أن تُحمَل الرواية على بعض ما لا ينافي القواعد، فتأمّل.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا لا اختصاص له بمسألة التقيّة، بل يأتي بالنسبة إلى جميع الموارد التي يجري فيها قاعدة نفي الضرر، فيشكل الأمر من حيث إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصيّ، فحكموا بشرعيّة

---

(١) الخصال للصدوق: ٦٠٧، عيون أخبار الرضا: ٢/ ١٣٢، ب ٣٥، ح ١، تحف العقول: ٤٢٠، وسائل الشيعة: ١٥/ ٤٩، ب ١٢ من أبواب الجهاد، ح ١٠.

(٢) في أمالي الطوسيّ: «مع لتكون سجيّته».

(٣) ونصّ الحديث كما رواه الشيخ الطوسيّ في أماليه (١/ ٢٩٣، المجلس الحادي عشر، ح١٦) هكذا: «عليكم بالتقية، فإنّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره ...».

(٤) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٥) الاحتجاج: ٢/ ٤٤١، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢١٧، ب ٢٥ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٩، عن الاحتجاج.

الخيار للمغبون نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرّره في خصوص واقعة، مثل ما لو لم يترتّب على ترك الشفعة ضررٌ على الشفيع، بل كان له فيه نفع، ومثل ما لو لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضرراً على البائع؛ لكونه في معرَض التلف أو الإباق أو الغصب.

وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطّرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطّرادها، مع أَنَّ الظاهر من روايات قاعدة نفي الضرر اعتبار الضرر الشخصي إلّا أن يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضّرر غالباً وإن لم يوجبه دائماً، كما ربّما يدّعى نظير ذلك في أدلّة نفي الحرج ويقال: إنّ المستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للحرج غالباً وإن لم يوجبه دائماً، ولو قلنا بأَنَّ التسلّط على ملك الغير بإخراجه عن مِلكه قهراً عليه بشفعةٍ أو خيار ضررٌ أيضاً يصير الأمر أشكل.

اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجهٍ متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمّل[1].

---

(١) في هامش الأصل: «وجه التأمّل أنّه لا معنى للقول بأَنَّ الضرر أوجبَ وقوع العقد على وجهٍ متزلزل يدخل فيه الخيار حتّى يندفع الأشكليّة؛ إذ كما يمكن أن يدّعى ويقال بأَنَّ الضرر على البائع والشفيع أوجب وقوع العقد على وجهٍ متزلزل يدخل فيه الخيار للبائع والشفيع كذلك يمكن أن يدّعى ويقال بأَنَّ الضرر على المشتري أوجبَ وقوع العقد على وجهٍ لازم لا يدخل فيه الخيار على البائع والشفيع، وحيث ←

إمكان الاستدلال بقاعدة نفي الضرر والضرار في المقام

بقي شيء لابدَّ من بيانه، وهو أنّه لا بأس بالتمسّك بقاعدة نفي الضرر والضرار في المقام أيضاً، أي في جواز التقيّة وفي أمثاله من الموارد التي يأتي فيها هذه القاعدة؛ إذ لا قصور فيها من حيث مدركها سنداً ودلالةً، فإنَّ الأخبار في إثباتها متظافرة متكاثرة، بل متواترة، وفيها الصحيح والموثّق وغيرهما، إلّا أنَّ الذي يوجب وَهنها هو كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أكثر بمراتب من الباقي كما يظهر لأدنى متتبّع، لا سيّما على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما مرّ سابقاً، بل لو عمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقهٌ جديد، ومع ذلك فقد استقرّت طريقة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلّا بمخصّص قويّ في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة، ولعلّ هذا كافٍ في جبر الوَهن المذكور، وإن كان في كفايته نظر، بناءً على أنَّ تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك، غاية الأمر تردّد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى، واستدلال الفقهاء لا يصلح معيناً، خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة.

اللهمَّ إلّا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثريّة الخارج ولو سلّمنا

← كان الاحتمالان متساويين ولا شاهد لتقديم أحدهما على الآخر فتقديم الأوّل على الثاني ترجيحٌ بلا مرجّح، فحينئذٍ لا يندفع الأشكليّة جدّاً كما لا يخفى. (منه)».

كثرته -: إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرّر في محلّه أَنَّ تخصيص الأكثر لا قبح فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، مثل لو قيل: «أكرم الناس» ودلّ دليل على اعتبار العدالة، سيّما إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب.

ومن هنا تبيّن وجه صحّة التمسّك بكثيرٍ من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]، وقوله: «**المؤمنون عند شروطهم**»[2]، بناءً على إرادة العهود كما في الصحيح على ما حكي[3].

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) هذا الحديث متّفق عليه عند الخاصّة والعامّة، فقد رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم:
الكافي: ٥/ ١٦٩، ب: الشرط والخيار في البيع، ح ١، ٤٠٤، ب: الشرط في النكاح، ح ٨، ٩، ٦/ ١٨٧، ب: المكاتب، ح ٩، ١٣، ٧/ ١٥١، ب: بدون العنوان، ح ١، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٤٨، ح ٣٣٠١، ١٢٨، ح ٣٤٧٦، ٢٠٢، ح ٣٧٦٥، ٥٤٢، ح ٤٨٧٠، ٤/ ٣٧٩، ح ٥٨٠٤، تهذيب الأحكام: ٧/ ٢٢، ب: عقود البيع، ح ١٠، ١١، ٣٧١، ٣٧٣، ب: المهور والأجور، ح ٦٦، ٧٠، ٤٦٧، ب: من الزيادات في فقه النكاح، ح ٨٠، ٨/ ٢٦٨، ب: المكاتبة، ح ٨، ١٢، ٩/ ١٣٩، ب: الوقوف والصدقات، ح ٣٤.
ومن العامّة رواه البخاريّ في صحيحه وغيره، وورد في أكثر هذه المصادر «المسلمون» بدل «المؤمنون» وفي قليل منها كما في المتن.

(٣) تفسير العياشيّ: ١/ ٢٨٩.

الأمر الثالث: عدم شمول التقيَة للحكم الوضعيّ إذا كانت من غير العامّة

الثالث: إنّ ما تقدّم من حكم التقيّة حكماً ووضعاً إنّما هو إذا كان التقيّة عن العامّة على حسب قواعدهم، وأمّا إذا كان التقيّة من الكَفَرَة والفَجَرَة وجَهَلَة العامّة ممّن لا يمشون على قواعدهم، فالحقّ عدم ترتّب الحكم الوضعيّ، فلو ترك جزءً من العبادة أو شرطاً أو أحدَثَ مانعاً منها فيها تقيّةً فلابدَّ له من القضاء والإعادة اقتصاراً على القدر المتيقّن من الإجماع.

نعم، لو علمنا من الخارج كون الجزء جزءً في الاختيار وكذلك الشرط والمانع، أو قلنا: إنّ الأصل في الجزء والشرط والمانع أن يكون اختياريّاً لقوله ﷺ: «**رُفِعَ عن أُمّتي تسعة أشياء**»[1]، وعدَّ منها ما استُكرِهوا عليه وما اضطرّوا إليه، فحينئذٍ صحَّ القول بعدم الإعادة لاندراجه تحت عنوان المضطرّ، فلا يكون الشيء جزءً للعبادة بالنسبة إليه، لكن يشترط الاضطرار من أيّ جهةٍ زماناً ومكاناً، فلو كان مضطرّاً في أوّل الوقت وعلم بزوال العذر بعده فيجب عليه الإعادة لعدم صدق المضطرّ عليه.

الأمر الرابع: اشتراط المندوحة في التقيَة

الرابع: هل يشترط عدم المندوحة[2][3] في التقيّة أم لا؟ بمعنى أنّه هل

---

(١) تقدّم آنفاً.

(٢) في هامش الأصل: «المندوحة: السَّعَة. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «الندح ويُضَمّ: الكثرة والسَّعة وما اتّسع من الأرض كالنَّدحة والنُدحة والمندوحة، القاموس [١/ ٤٩٩]. (منه)».

يكون جواز التقيّة وترتّب الأثر عليها مشروطاً بعدم المندوحة، بحيث لو كان مندوحة في الإتيان بالحكم الواقعي لا يجوز له التقيّة أم لا، بل يجوز مطلقاً؟

قلنا: إمّا عدم المندوحة بحسب الزمان فغير مشروط في التقيّة إجماعاً، فلو علم بزوال التقيّة في آخر الوقت فلا يجب عليه التأخير في العمل ولا يجب عليه الإعادة، وأمّا بحسب المكان، فكذلك؛ لما دلّ على الحثّ على حضور جماعاتهم وأعيادهم وجمعاتهم، فإنَّ مفاده جواز الرّواح من البيت إلى جماعاتهم، ففيما كان حاضراً فيها وقادراً على الخروج عن البيت أَولى.

وأمّا بحسب الصورة والهيئة فلو كان قادراً على تبديل الهيئة لترك التقيّة كذلك كلبس العباء لترك التكتّف، فربّما يستفاد من قوله عليه السلام: «**التقيّة واسعة**»[1]، عدم اشتراطه حينئذٍ، فلا يجب عليه لبس العباء، لكن الأحوط مراعاته اقتصاراً على القدر المتيقّن، ولو كان في داره مأموناً وأراد الصلاة فيها فلا يجوز له التقيّة.

وأمّا كتب مولانا الكاظم عليه السلام إلى عليّ بن يقطين أن يتوضّأ على طريقتهم مطلقاً[2] اتّقاءً وأمره في غسلات الوضوء بالثلاث، مع أنّه يتحقّق الامتثال بغسلة واحدة لأنّها هي الفرض، والثانية سُنّة على الأشهر

---

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) في هامش الأصل: «سواء كان في داره أم لا. (منه)».

الأظهر، والثالثة غير مشروعة، وغسل الرِّجلين وتبطين[١] اللّحية، إنّما هو لعدم الأمن في داره أَيضاً، كما يدلّ عليه قصّته وكتبه عليه السلام ثانياً: «**الآن يا عليّ بن يقطين توضّأ كما أمرَ الله تعالى؛ اِغسل وجهك مرّة فريضة وأُخرى إسباغاً**[٢]، **واغسل يديك من المرفقين كذلك، وامسح بمقدّم رأسك وقدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كنّا نخاف عليك**»[٣]. فدلَّ على أَنّه مع الأمن لا يجوز التقيّة.

وبالجملة، خلاصة المرام والتحقيق في هذا المقام: إنّ تفصيل الكلام في أصل مسألة اعتبار عدم المندوحة ما قاله بعض الأعلام[٤] من أَنّه إن أُريد به عدم التمكّن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل - حتّى لا يصحّ العمل تقيّةً إِلّا لِمَن لم يتمكّن في مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون - فالظاهر عدم اعتباره؛ لأنَّ حمل أخبار الإذن في التقيّة في الوضوء والصلاة على صورة عدم التمكّن من

---

(١) في هامش الأصل: «أي تخليل شعر اللّحية حتّى يصل الماء إلى البشرة. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أسبغ الوضوء، أبلغه مواضعه وفي كلّ عضوٍ حقّه، وأسبغ الله النعمة: أتمّها. (منه)».

(٣) الإرشاد: ٢/ ٢٢٨، المناقب لابن شهر آشوب: ٣/ ٤٠٨، كشف الغمّة: ٢/ ٢٢٥، الصراط المستقيم: ٢/ ١٩٢، ح ٢١، بحار الأنوار: ٤٨/ ٣٩، ح ١٤، مع اختلاف يسير فيها في الألفاظ.

(٤) وهو الشيخ الأنصاريّ في رسالة في التقية (في ضمن رسائل فقهية): ٨٥.

إتيان الحقّ في مجموع الوقت ممّا يأباه ظاهر أكثرها، بل صريح بعضها، والظاهر كونه إجماعيّاً.

وإن أُريد به عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقيّة بموضوع الأمن، كأن يكون في مساجدهم أو سوقهم، ولا يتمكّن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خالٍ أو التحيّل في إزعاج[1] من يتّقي منه عن مكانه لئلّا يراه، فالظاهر[2] من أخبار التقيّة عدم اعتباره أيضاً؛ لأنَّ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيّة في أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيّة، أو فعل ما يجب تركه كذلك مع لزوم الحرج العظيم عليهم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أَنَّ التقيّة إنّما شرّعت تسهيلاً للأمر على الشيعة ورفعاً للحرج عنهم، مع أَنَّ التخفّي عن المخالفين في الأعمال ربّما يؤدّي إلى اطّلاعهم على ذلك، فيصير سبباً لتفقّدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل، فيوجب نقض غرض الشارع في جعل التقيّة.

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكّن من رفع موضوع التقيّة؛ مثل رواية أحمد بن

---

(١) في هامش الأصل: «زعجه كمنعه أقلعه وقلعه من مكانه، كأزعجه فانزعج وطرد، القاموس [١/ ٤٠١]. (منه)».

(٢) في رسالة التقية: «فالأظهر».

محمّد بن أبي النصر عن إبراهيم بن شيبة، قال: كتبتُ إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام [أسأله] عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخُفّين، أو خلف من يُحرّم المسح على الخُفّين وهو يمسح؟

فكتب عليه السلام: «**إنْ جامعك وإيّاهم موضعٌ لا تجد بُدّاً من الصلاة، فأذّن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح**»[1].

ومثل ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام قال: «**ولا تصلِّ خلف أحدٍ إلّا خلف رَجُلَين: أحدهما مَن تثق به وبدينه وورعه، وآخر مَن تتّقي سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعته**[2]**، فصلِّ خلفه على سبيل التقيّة والمداراة، وأذِّن لنفسك وأقم واقرأ فيها فإنّه غير مؤتمن به**»[3]، الخبر.

فالظاهر منهما أنّه يعتبر في التقيّة تعذّر ترك الصلاة معهم في ذلك الجزء من الوقت لعدم التمكّن من دفع موضوع التقيّة.

وعن دعائم الإسلام عن أبي جعفر والباقر عليهما السلام: «**لا تصلّوا خلف ناصبيّ ولا كرامة إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم ثمَّ صلّوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوّعاً**»[4].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٦٧، ب: فضل المساجد، ح ١٢٧، وسائل الشيعة: ج٨/ ٣٦٣، ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

(٢) في المصدر: «شنعه».

(٣) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٤٤.

(٤) دعائم الإسلام: ١/ ١٥١.

وفي رواية معمر بن يحيى الواردة في تخليص الأموال عن أيدي العشّار؛ أنّه: «**كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة**»[1].

ونحو ذلك.

ويؤيّده العمومات الدالّة على أنَّ التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم[2]، فإنَّ ظاهرها حصر التقيّة في حال الاضطرار، ولا يصدق الاضطرار مع التمكّن من تبديل موضوع التقيّة بالذهاب إلى موضوع الأمن مع التمكّن وعدم الحرج، اللهمَّ إلّا أن يلزم من التزام ذلك حرجٌ أو ضيق من تفقّد المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم سرّاً، فهذا أيضاً داخل في الاضطرار جدّاً.

وبالجملة، فمراعاة عدم المندوحة في جزء من الزمان الذي يوقع فيه العمل لعلّه أقوى، مع أنّه أحوط وأَوْلى.

اللهمَّ إلّا أن يقال: تأخير العمل عن أوّل وقته لتحقّق الأمن وارتفاع الخوف ممّا لا دليل عليه، بل الأخبار بينَ ظاهرٍ وصريح في خلافه كما مرّ، وإن أُريد به عدم المندوحة حين العمل، بمعنى عدم التمكّن حين العمل

---

(١) النوادر، لأحمد بن محمّد الأشعريّ: ٧٣، وسائل الشيعة: ٢٣/ ٢٢٧، ب ١٢ من كتاب الأيمان، ح ١٦.

(٢) راجع الكافي: ٢/ ٢٢٠، ب: التقية، ح١٨، وسائل الشيعة: ١٦/ ٢١٤، ب ٢٥ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٢.

من الإتيان به مطابقاً للواقع، مثل أنّه يمكنه صبّ الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكفّ، كما أنّه إذا تمكّن عند إرادة التكفير للتقيّة من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن أحدهما على ظهر الآخر، بل يقارب بينهما، وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقيّة، بل التقيّة على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات أَيضاً، وكأنّه ممّا لا خلاف فيه.

ثمَّ إنّ الأصحاب في اعتبار عدم المندوحة بين غير معتبر كما عن الشهيدين والمحقّق الثاني[١] في البيان[٢] والروض[٣] وجامع المقاصد[٤]، ومعتبر له كما عن صاحب المدارك[٥]، وبين مفصّل كما هو مختار المحقّق الثاني، قال[٦] بأنّه إذا كان متعلّق التقيّة مأذوناً بخصوصه كغسل الرِّجلين في الوضوء والتكتّف في الصلاة، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً وإن كان للمكلّف مندوحة من فعله أم لم يكن، التفاتاً

---

(١) في هامش الأصل: «شيخ عليّ عبد العالي. (منه)».

(٢) ينظر البيان: ٤٨.

(٣) ينظر روض الجنان: ١/ ١١٢.

(٤) ينظر جامع المقاصد: ١/ ٢٢٢.

(٥) ينظر مدارك الأحكام: ١/ ٢٢٣.

(٦) في هامش الأصل: «في رسالته المفردة المختصرة في أقلّ من ورقة مؤلّفة في التقيّة، كذا رأيتها. (منه)».

إلى أنَّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقيّة، فكان الإتيان به امتثالاً يقتضي الإجزاء، وعلى هذا فلا تجب الإعادة ولو تمكّن من فعله على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت، قال: ولا أعلم خلافاً في ذلك بين الأصحاب.

وأمّا إذا كان متعلّقها ما لم يرد فيه نصّ بالخصوص، كفعل الصلاة إلى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الإخلال بالموالاة بحيث يجفّ البَلَل كما يراه بعض العامّة، ونكاح الحليلة مع تخلّل الفاصل بين الإيجاب والقبول، فإنَّ المكلّف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فيه وإظهار الموافقة لهم، بحيث لو أمكن أن يأتي بالواجب عند أهل الحقّ مع إظهار الموافقة وجب، كما في المقارنة بالنيّة لأوّل الحجّ في الطواف مع محاذاة أوّل جزء من مقاديم بدنه، ومع التعذّر فإن كان له مندوحة عن ذلك الفعل لم يجب الإتيان به وإلّا أتى به مجزياً، ثمَّ إن أمكن له الإعادة في الوقت بعد الإتيان به لوقت التقيّة وجبت، ولو خرج الوقت نظر في دليل يدلّ على القضاء، فإن حصل الظَّفَر به أوجبناه وإلّا فلا؛ لأنَّ القضاء إنّما يجب[1] بأمرٍ جديد. ثمَّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعادة لكون المأتي به شرعيّاً، ثمَّ ردّه بأنَّ الإذن في التقيّة من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة مع الحاجة[2]، انتهى.

---

(١) في هامش الأصل: «يفرض - خ ل».

(٢) رسالة في التقية (في ضمن رسائل المحقّق الكركيّ): ٢/ ٥١ - ٥٢.

فظاهر قوله في المأذون فيه بالخصوص: «لا تجب الإعادة وإن تمكّن من فعله على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت» أنّ عدم التمكّن من فعله على غير وجه التقيّة حين العمل معتبر وأنّ من كان في سوق وأراد الصلاة وجب عليه مع التمكّن الذهاب إلى مكانٍ مأمون فيه، وحينئذٍ فمعنى قوله قبل ذلك: «وإن كان للمكلّف مندوحة عن فعله» ثبوت المندوحة بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقيّة، لا وجودها بالنسبة إلى زمان العمل، وحينئذٍ فيكون هذا قولاً باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق كصاحب المدارك، إذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت؛ إذ الظاهر أنّه ممّا لم يعتبره أحدٌ؛ لمخالفته لظواهر الأخبار، بل لصريح بعضها، ومراد القائل بعدم اعتباره [عدم اعتباره][1] في الجزء الذي يقع فيه الفعل، فمن تمكّن الصلاة في بيته مغلقاً عليه الباب لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له الصلاة تقيّةً في مكانه ودكّانه بمحضر المخالفين، نعم، لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقّق تفصيلاً في المسألة.

وكيف كان، فقد أورد على ما ذكره المحقّق في القسم الثاني بأنّه إن أراد من عدم ورود نصّ بالخصوص في الإذن في متعلّق التقيّة عدمَ النصّ الموجب للإذن في امتثال العمل على وجه التقيّة، ففيه أنّه لا دليل حينئذٍ

---

(١) ما بين المعقوفين من رسالة في التقيّة للشيخ الأنصاريّ.

على مشروعيّة الدخول في العمل المفروض امتثالاً للأوامر المطلقة المتعلّقة بالعمل الواقعي؛ لأنَّ الأمر بالتقيّة لا يستلزم الإذن في امتثال تلك الأوامر؛ لأنَّ التحذّر[1] عن الضرر إن اقتضى ترك ذلك العمل رأساً، كأن يترك الصلاة في تلك الحال، وجب، ولا يشرع الدخول في العمل المخالف بعد اقتضاء التقيّة بترك الصلاة رأساً، وإن فرضنا أَنَّ التقيّة ألجأته إلى الصلاة ولا تحصل بترك الصلاة كانت الصلوات[2] المذكورة واجبة عيناً؛ لانحصار التقيّة فيها، فهي امتثال لوجوب التقيّة عيناً لا للوجوب الموسّع المتعلّق بالصلاة الواقعيّة.

وإن أُريد به عدم النصّ الدالّ على الإذن في هذه العبادة بالخصوص وإن كان هناك نصٌّ عامّ دالّ على الإذن في امتثال أوامر مطلق العبادات على وجه التقيّة، ففيه أَنَّ هذا النصّ العامّ كما يكفي للدخول في العبادة امتثالاً للأوامر المتعلّق بها، كذلك يوجب موافقته للإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء في الزمان الثاني إذا ارتفعت التقيّة.

والحاصل: إنّ الفرق بين كون متعلّق التقيّة مأذوناً فيه أو بالعموم والخصوص لم نعلم له وجهاً كما اعترف به بعض، بل كلّما يوجب الإذن في الدخول في العبادة امتثالاً لأوامرها، بل لما انحصر التقيّة في الإتيان بها،

---

(١) في رسالة في التقيّة: «التحفّظ».

(٢) في رسالة في التقيّة: «الصلاة».

كانت امتثالاً لأوامر وجوب التقيّة لا امتثالاً لأوامر وجوب تلك العبادة.

اللهمَّ إلّا أن يكون مراده من الأمر العامّ هي أوامر التقيّة، ومن وجوب العمل على وجه التقيّة إذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسّع، فيكون حاصل مرامه الفرق بين الإذن في الفعل امتثالاً للأوامر المتعلّقة بالعبادة وبين الإذن في العمل امتثالاً لأوامر التقيّة، وقد عرفت أَنَّ الأَوّل يوجب الاجتزاء عن الأمر المتعلّق بأصل العبادة لكونه امتثالاً له، بخلاف الثاني فإنّه ليس إلّا امتثالاً لأوامر التقيّة، لكن ينبغي في تقييده بغير ما إذا كانت التقيّة في الأجزاء والشروط الاختياريّة وإلّا فتدخل المسألة في مسألة أُولي الأعذار، ويصحّ الإتيان بالعمل المذكور امتثالاً للأوامر المتعلّقة بذلك العمل مع تعذّر ذلك الجزء والشرط لأجل التقيّة على الخلاف والتفصيل المذكور في مسألة أُولي الأعذار.

وممّا ذكرنا يظهر أَنَّ ما أجابَ به بعضٌ عن التفصيل - بأَنَّ المسألة من مسألة ذوي الأعذار وأنّ الحقّ فيها سقوط الإعادة بعد التمكّن من الشرط المتعذّر - لا وجه له على إطلاقه[1].

الأمر الخامس: تعارض الضرران

الخامس: إذا تعارض الضرران مطلقاً، سواء كان المورد من موارد التقيّة أم لا، بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فَقْد المرجّح

(١) ينظر رسالة التقية (في ضمن رسائل فقهية، للشيخ الأنصاري): ٨٤-٨٥.

يرجع إلى الأُصول والقواعد الأُخَر، مثل ما لو أُكره على الولاية من قِبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنّه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج؛ لأنَّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرجٌ.

وتفصيل الكلام أَنَّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال وهتك الأعراض وغير ذلك من العظائم هل يباح كلّ ذلك بالإكراه، ولو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقَلّ بمراتب من الضرر العائد على المكره لو لم يفعل الفعل المُكَره عليه، كما لو خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به، فهل يباح بذلك أعراض الناس وأموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرةً وعظمةً، أم لابدَّ من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟ وجهان:

من أَنَّ المستفاد من أدلّة تشريع الإكراه [تشريعه][1] لدفع الضرر ولا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير، ولو كان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن يكون أكثر.

ومن أَنَّ الضرورات تبيح المحظورات وإطلاق أدلّة الإكراه.

والأقوى هو الثاني؛ لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدّم لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقَلّ من ضرر الغير، وعموم نفي الحرج، فإنَّ إلزام الغير تحمّل الضرر بترك ما أُكره

---

(١) ما بين المعقوفين من المكاسب: ٢/ ٨٦.

إليه حرج، وقوله عليه السلام: «**إنّما جعل التقيّة لتحقن بها الدِّماء وإذا بلغ الدّم فلا تقيّة**»[١]، حيث إنّه دلّ على أنَّ حدّ التقيّة بلوغ الدّم، فتشرع لجميع ما عداه.

كما قد نسب إلى جماعة ادّعاء الوفاق عليه.

تعارض ضرر المالك مع ضرر الغير

ومثل ما لو كان تصرّف المالك في مِلكه موجباً لتضرّر جاره، وتركه موجباً لتضرّر نفسه، فإنّه يرجع إلى عموم: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»[٢]، ولو عدّ مطلق منعه عن التصرّف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرّف، فيرجع إلى عموم التسلّط، ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج؛ لأنَّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ وضيقٌ، عليه إمّا لتعارضهما والرجوع إلى الأصل، وإمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، ولذا صرّح جماعة[٣] بجواز تصرّف المالك في ملكه وإن تضرّر الجار، بأن يبني داره بيت الحِدادة أو حمّاماً أو مدبغة، بل عن جماعة ادّعاء الوفاق عليه[٤].

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه.

(٢) ذكر هذا الحديث في كثير من الكتب الفقهية المتقدّمة« ولم نعثر عليه في المصادر الروائية المتقدّمة، ذكره ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي: ١/ ٢٢٢، ح ٩٩، ٤٥٧ ح ١٩٨، ٢/ ١٣٨، ح ٣٨٣، ٣/ ٢٠٨، ح ٤٩ وعنه المجلسي في بحار الأنوار: ٢/ ٢٧٢، ح ٧.

(٣) ينظر المهذّب البارع: ٢/ ٣١، جامع المقاصد: ٧/ ٢٦، الدروس الشرعية: ٣/ ٦٠، مفتاح الكرامة: ١٩/ ٦٨.

(٤) ينظر مفتاح الكرامة: ١٩/ ٦٨، السرائر: ٢/ ٣٨٢.

وبالجملة، الأوفق بالقواعد تقديم المالك؛ لأنَّ منع المالك عن التصرّف في ماله ضررٌ يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم نفي الحرج والسلطنة، نعم، في الصورة التي يقصد المالك مجرّد الإضرار من دون غرض يعتدّ به، كأن لا يترتّب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، لا يعدّ فواته ضرراً، فلابدَّ من منعه، كما يدلّ عليه قصّة سَمُرَة بن جُندب، حيث قال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «**إنّك رَجلٌ مُضارّ**»[1].

والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرّف أقَلّ من ضرر الغير أو أكثر، إمّا لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر، فإنَّ تحمّل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرجٌ وضيق، وإمّا لعدم ثبوت الترجيح بقلّة الضرر كما سنذكر.

هذا كلّه في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

وأمّا في غير ذلك فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأُخرى أو بعد الترجيح بقلّة الضرر؟ وجهان، بل قولان، يظهر الترجيح من جماعة من الأصحاب[2]، ويمكن تنزيل ما عن المشهور[3] عليه من أنّه لو دخلت الدابّة بغير تفريط من أحد المالكين في دار لا تخرج إلّا بهدمها هدمت الدار

---

(١) الكافي: ٥/ ٢٩٤، ب: الضرار، ح ٨، وسائل الشيعة: ٢٥/ ٤٢٩، ب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح ١.

(٢) ينظر الدورس: ٣/ ١١٠، الجواهر: ٣٧/ ٢٠٨.

(٣) ينظر مفتاح الكرامة: ٦/ ٢٨٧.

وضمن قيمتها صاحب الدابّة، معلّلاً بأَنَّ الهدم لمصلحة صاحب الدابّة، فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب، من أَنَّ ما يدخل من الضرر على مالك الدابّة إذا حكم عليه بتلف الدابّة وأخذ قيمتها، أكثر ممّا يدخل على صاحب الدار بهدمها وأخذ قيمتها.

وبعبارة أُخرى: إنّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابّة.

وكذلك حكمهم بضمان صاحب القِدر إذا دخلت رأسها في القدر لا يخرج إلّا بكسره، معلّلاً بأَنَّ كسره لمصلحة صاحب الدابّة، فإنَّ الغالب أَنَّ تدارك المكسور أهون من تدارك الدابّة.

فحينئذٍ لا معنى للاعتراض على تعليل الحكم في الصورتين بكونه لمصلحة صاحب الدابّة، بما يقال، بل قيل بأنّه قد يكون المصلحة لصاحب الدار أو القِدر فقط، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما.

الأمر السادس حكم ترك التقيَة الواجبة

السادس: إذا ترك التقيّة مع وجوبها عليه فقد أطلق بعضٌ فساد العمل المتروك فيه التقيّة وبطلانه[1]، مثلاً لو ترك التكتّف في الصلاة أو مسح الرِّجلين يكون صلاته فاسدة لوجوه:

الأَوّل: إنّ الأمر بالشيء يقتضي عقلاً وعرفاً قصر المأمور به فيه وعدم الأمر بغيره، ولذلك أفتوا بأنّه لو نذر ذبح شاة معيّن في يوم الأضحية فلا يجوز بيعه ولا ذبحه في غيره، فحينئذٍ المأمور به مقصورٌ على الصلاة متكتّفاً

---

(١) ينظر رسالة في التقية (في ضمن رسائل فقهية، للشيخ الأنصاري): ٩٦.

ومع غسل الرِّجلين، فلا يكون غيرها مطلوباً، فيفسد لعدم الأمر به.

وفيه ما تحقّق في مبحث الضدّ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي عدم الأمر بضدّه الخاصّ لا عقلاً ولا عرفاً.

الثاني: إنّ الأمر بالتقيّة يقتضي النّهي عن تركها؛ لما تحقّق في محلّه أَنَّ الأمر بالشيء يقتضي النّهي عن ضدّه العامّ، فإذا كان المأمور به الصلاة متكتّفاً فيكون تركها كذلك منهيّاً عنه، فتكون الصلاة بدون التكتّف منهيّاً عنها فتكون فاسدة؛ لأنَّ النّهي في العبادات يقتضي الفساد.

وفيه أَنَّ النّهي عنه هو ترك التقيّة، وهو شيء خارج عن العبادة غير متّحد معه في الوجود، كالنظر إلى الأجنبيّة في الصلاة، فهما متقاربان في الوجود، وقد تقرّر في محلّه أَنَّ النّهي عن المقارن لا يوجب الفساد.

لا يقال: إنّ ترك التقيّة مع الصلاة متلازمان، فيكون فاسدة للتلازم.

لأنّا نقول: إنّه يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم إذا كان هناك مندوحة.

إن قلت: إنّ النواهي الواردة في بيان المركّبات محمولة على الإرشاد إلى بيان الفساد، فالنهي عن ترك التقيّة ظاهر في أَنّه مانع عن الصلاة.

قلت: نعم، النّهي ظاهر في ذلك لو لم يقم دليل على خلافه، وهنا نعلم أَنَّ التقيّة واجبة مستقلّة في الأعمال، فيكون ترك التقيّة حراماً مستقلّاً .

الثالث: إنّ إيقاع النفس في الضرر حرامٌ بحكم العقل والإجماع،

فيحرم سببه أَيضاً علميّاً أو ظنيّاً؛ فلو علمنا أو ظننّا بأَنَّ السفر موجب للضرر فيحرم ولابدّ له من إتمام الصلاة، فحينئذٍ نقول: إنّ الصلاة بدون التكتّف سببٌ للضرر ولو ظنّاً، فتكون منهيّاً عنها؛ لأنَّ سبب الحرام حرام، والنّهي يقتضي الفساد؛ لكونها منهيّاً عنها لوصفها الخارج، فتأمّل.

وقد يفصّل[1] في المقام ويقال: إنّ نفس ترك التقيّة في شرط العمل أو جزئه أو مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق الذمّ على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان العمل بطل وإلّا فلا، فمن مواضع البطلان السجود على التربة الحسينيّة عليه السلام مع اقتضاء التقيّة تركه، فإنَّ السجود يقع منهيّاً عنه، فيفسد الصلاة، ومن مواضع عدم البطلان ترك التكتّف في الصلاة، فإنّه وإن حرم لا يوجب البطلان؛ لأنَّ وجوبه من جهة التقيّة لا يوجب كونه معتبراً في الصلاة لتبطل تركه.

وتوهّم أَنَّ الشارع أمرَ بالعمل على وجه التقيّة مدفوعٌ بأَنَّ تعلّق الأمر بذلك العمل المقيّد ليس من حيث كونه مقيّداً بذلك الوجه، بل من حيث نفس العمل الخارجي الذي هو قيدٌ اعتباريّ للعمل لا قيدٌ شرعيّ.

بيان ذلك أَنَّ المأمور به ليس هوالوضوء المشتمل على غسل الرِّجلين، بل نفس غسل الرِّجلين الواقع في الوضوء، وتقييد الوضوء باشتماله على غسل الرِّجلين ممّا لم يعتبره الشارع في مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة

---

(١) رسالة في التقيّة (في ضمن رسائل فقهيّة، للشيخ الأنصاري): ٩٦-٩٨.

المشتملة على محرّم خارجي لا دخلَ له بالصلاة.

لا يقال: إذا كان إيجاب الشيء للتقيّة لا يجعله معتبراً في العبادة حال التقيّة لزم الحكم بصحّة وضوء مَن ترك المسح على الخُفّين؛ لأنَّ المفروض أَنَّ الأمر بمسح الخفّين للتقيّة لا يجعله جزء، فتركه لا يقدح في صحّة الوضوء، مع أَنَّ الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء.

لأنّا نقول: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما يوجب بالتقيّة، بل لأنَّ المسح على الخُفّين يتضمّن لأصل المسح الواجب في الوضوء مع إلغاء قيد مماسّة الماسح للممسوح، كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل أو المسح، وكما في المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعهما، فالتقيّة إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشرة، وأمّا في صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعاً من حيث التقيّة، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء جزماً.

وممّا يرشدك إلى انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قوله عليه السلام لعبد الأعلى مولى آل سام لمّا سأله عن كيفيّة مسح مَن جعل على إصبعه مَرارة: «**إنّ هذا وشبهه**[1] **يُعرف من كتاب الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[2]، **ثمَّ قال: امسح عليه**»[3].

---

(١) في المصادر: «وأشباهه».

(٢) سورة الحجّ: ٧٨.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٣، ب: الجبائر والقروح، ح ٤، تهذيب الأحكام: ١/ ٣٦٣، ب: صفة ←

فإنَّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا تستقيم إلّا بأن يقال: إنّ المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح، ولمّا سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعيّن المسح من دون مباشرة، وهو المسح على الحائل، وكذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة حقيقةً ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب.

وكذلك الكلام في غسل الرِّجلين للتقيّة، فإنَّ التقيّة إنّما أوجبت [سقوط][1] الخصوصيّة المايزة بين الغسل والمسح.

وأمّا إيصال الرطوبة إلى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقيّة، فإذا أخلَّ به المكلّف فقد تركَ جزءً من الوضوء لبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لأجل التقيّة، لا ترك ما وجب للتقيّة.

ثمَّ إنّه قد صرّح بعض الأفاضل[2] بأنّه لو ترك الأوصاف - كأن ترك التكتّف في الصلاة - فلا يفسد صلاته، بخلاف ما لو ترك غسل الرِّجلين مثلاً، بأن لا يغسلهما، فانه يفسد صلاته، وربّما يتوهّم التناقض حينئذٍ إلّا أنّه لا منافاة؛ نظراً إلى أنّه في صورة ترك الوصف قد أتى بالتكليف

← الوضوء والفرض منه، ح ٢٧، الاستبصار: ١/ ٧٨، ب: المسح على الجبائر، ح ١، وسائل الشيعة: ١/ ٤٦٤، ب: إجزاء المسح على الجبائر، ح ٥.

(١) ما بين المعقوفين من رسالة في التقية (في ضمن رسائل فقهيّة، للشيخ الأنصاري): ٩٨.

(٢) لم نعثر عليه.

الواقعي الاختياري، وفي صورة ترك الشرط والجزء لم يأت بالتكليف الاختياري والاضطراري.

هذا غاية ما قصدنا بيانه وأوردنا في سلك التحرير تبيانه، مع تفاقم الأحزان والمِحن، وتكاثر الأفزاع والفتن، وتوزّع البال، وتشتّت الأحوال، وتواتر حوادث أورثت الطّبع ملالاً، والخاطر الكليل كلالاً، لكن ظهرت قدرته لقد جلّت عظمته، قد وفّقت للفراغ والإتمام، ورزقت للفوز بهذا المرام، والحمدُ لله باطناً وظاهراً وأوّلاً وآخراً، وأنا الحقير المذنب الجاني، محمّد بن عليّ بن أبي الحسن الحسيني، الحائري مولداً والغروي مسكناً، التبريزي أباً، الشهير بالخسروشاهي جدّاً، وفّقني الله للعمل في يومي لغدي، قبل أن يخرج الأمر من يدي.

وقد وقع الفراغ من تأليف هذا المختصر الذي عنيت بجمعه وتهذيبه وتأليفه وترصيفه، ولم آلُ جهداً في تلخيصه وتحسينه وتخليصه؛ أعني رسالة التعادل والتراجيح الغرويّة في علاج تعارض الأحكام الشرعيّة، المسمّى بمشكاة *المصابيح في التعادل والتراجيح*، في أواسط العشر الأوّل، من الشهر الحادي عشر، من السنة التاسعة[1]، من العشر السابعة، من المائة الثالثة، من الألف الثاني، من الهجرة النبويّة - عليه وآله ألف ألف سلام وثناء وتحيّة - في مشهد أبي الحسن، لقرّتَي عيني أحمد وأبي الحسن،

---

(١) في هامش الأصل: «أي في سادس شهر ذي قعدة الحرام سنة ألف ومأتين وتسعة وستّين من الهجرة النبويّة، على صاحبها آلاف التحيّة والثنيّة. (منه)».

وذلك بعد أن أتممت من العمر الثلاثين ودخلت في عشر الأربعين، وقد أدّى المعاصي في البلاد والبرايا، بأنّها مبدأ اعتراك المنايا، وظهر في الأطراف آثار الغضب[١] والبلايا، وليس التوكّل والفرار إلّا على واهب العطايا، فأسأله أن يحفظني ويَمُنَّ عليَّ بالعمر المديد السعيد، والعيش الرغيد[٢]، ويرزقني أسباب السعادات، ويختم أعمالي بالصالحات، ويوفّقني للمراجعة إلى مباحثها وإخراج غثّها[٣] عن سمينها، وتأليف الفقه مع التتبّع في الأخبار النبويّة والآثار المحمّديّة، والبحث عن معانيها واستقصاء النظر فيها، بمحمّدٍ ذي العلم المستفيض، وآله ذي الفضل الطويل العريض.

ثمَّ إنّ المرجوّ من أعزّ الناس عليَّ، وأكرمهم لديّ، أعني جناب الوالد الماجد، والعالم الفاضل الزاهد، جامع المعقول والمنقول، حاوي الفروع والأُصول، مشيِّد مباني مسائل الحلال والحرام، ممهِّد قواعد الشرائع والأحكام، معلِّم معالم أُصول الحقائق، مفسِّر مقاصد رموز الدقائق، زبدة العلماء والمحقّقين، وعمدة الفقهاء والمدقّقين، السيّد المعزى إليه الأعظم، والصاحب العليّ الأكرم - أعانه الله تعالى على طاعته، ووفّقه لفعل الخير وملازمته، وأسعده في الدارين، وحباه بكلّ ما تقرّ به العين، ووقاه كلّ

---

(١) في هامش الأصل: «أي الوباء. (منه)».

(٢) في هامش الأصل: «أي الواسع الطيّب. (منه)».

(٣) في هامش الأصل: «أي المهزول، القاموس [١/ ٣٦٥] (منه)».

محذور، ورفع عنه الشرور، وكساه ثوب السرور، في جميع المطالب والأُمور، وأمدّه[1] بالسعادات الأبديّة، وأيّده بالعنايات الأزليّة، ومَنَّ عليَّ وعلى المسلمين بطول بقائه، ونوّر ساحة الإسلام بشعشعة شمس جماله - أن يصلح ما يجد فيها من الخلل والنقصان، والخطاء والنسيان، وأن يذكرني بالدُّعاء في خلواته، وعقيب كلّ صلواته، فإنَّ دعاءه في حقّي مستجاب إن شاء الله تعالى، والسلام عليه وعلى مَن حضر لديه ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه.

وقد تشرّف بتنميقه وتحريره أنامل العبد الفاني، خادم العلماء الربّاني، ابن محمّد قلي، محمّد [الـ]خياباني.

---

(١) في هامش الأصل: «من الإمداد. (منه)».

فهرس مصادر التحقيق

١. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦)، تحقيق: السيّد محمّد باقر الخِرسان، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، ١٣٨٦ هـ ق/ ١٩٦٦م.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، عليّ بن محمّد الآمدي (م ٦٣١)، تحقيق: عبدالرزّاق عفيفي، دمشق - بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ ق.

٣. الاختصاص، المنسوب إلى المفيد، محمّد بن محمّد النعمان (م ٤١٣)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين.

٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ ق.

٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخِرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٣٦٣ هـ ش.

٦. أُصول السرخسي، محمّد بن أحمد السرخسي (م ٤٩٠)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ ق/ ١٩٩٣م.

٧. الاعتقادات، محمّد بن عليّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عصام عبد السيّد، ١٤١٥هـ ق/ ١٩٩٥م.

٨. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين (م ١٣٧١)، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ ق.

٩. الأمالي، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠) تحقيق

ونشر: مؤسّسة البعثة، ط١، ١٤١٤هـ ق.

١٠. الأمالي، محمّد بن عليّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، ط١، ١٤١٧هـ ق.

١١. الأمالي، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: حسين أُستاد ولي وعلي أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين.

١٢. الانتصار، عليّ بن الحسين الموسوي، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٥.

١٣. الأنوار النعمانية في بيان معرفة النشأة الإنسانية، السيّد نعمةالله الجزائري (م ١١١٢)، بيروت، دار القارئ، ١٤٢٩هـ ق.

١٤. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (م٧١٧) تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي والشيخ عبدالرحيم البروجردي، ط١، ١٣٨٧هـ ق، قم، المطبعة العلمية.

١٥. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي (م ١١١٠)، بيروت، موسّسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ ق/ ١٩٨٣م.

١٦. بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعة المرتضى عليه السلام، محمّد بن أبي القاسم الطبريّ (ق٦هـ)، تحقيق: جواد القيّوميّ الأصفهانيّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٧. تحف العقول عن آل الرسول، ابو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني (ق ٤) تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط٢، ١٤٠٤هـ ق.

١٨. تمهيد القواعد، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٦هـ ق/ ١٣٧٤هـ ش.

١٩. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخِرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤هـ ش.
٢٠. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢١هـ ق/ ٢٠٠١م.
٢١. التوحيد، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.
٢٢. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣١٨)، قم، منشورات الرضي، ط٢، ١٣٦٨هـ ش.
٢٣. جوامع الجامع، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٨هـ ق.
٢٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفي (م ١٢٦٦)، تحقيق: عبّاس القوچاني، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط٣، ١٣٦٧هـ ش.
٢٥. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ ق.
٢٦. خاندان علم وتقوا، فقاهت وسياست، سيّد هادي خسروشاهي (م ١٣٩٨ ش)، قم، كلبه شروق، ١٣٩٥ ش.
٢٧. خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، عبدالقادر بن عمر البغدادي (م ١٠٩٢)، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه محمّد نبيل طريفي بإشراف أميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨م.
٢٨. الخصال، محمّد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ١٤٠٣هـ ق.

٢٩. الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٧هـ ق.
٣٠. الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية، محمّد بن جمال الدين مكي العاملي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٢.
٣١. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، النعمان بن محمّد المغربي (م ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن عليّ أصغر فيضي، القاهرة، ١٣٨٣ق - ١٩٦٣م، دار المعارف.
٣٢. ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، محمّد باقر السبزواري (م ١٠٩٠)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الحجريّة.
٣٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة، عليّ بن الحسين الموسوي، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق أبوالقاسم الگرجي، طهران، جامعة طهران.
٣٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن، آقابزرگ الطهراني (م ١٣٨٩)، قم، مؤسسة إسماعيليان.
٣٥. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمّد بن جمال الدين مكي العاملي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٩.
٣٦. الرجال، أحمد بن عليّ النجاشي (م ٤٥٠) تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٥، ١٤١٦هـ ق.
٣٧. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥) تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٢ق - ١٣٨٠ش، ومن الطبعة الحجرية.
٣٨. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥) تحقيق السيّد محمّد الكلانتر، قم، انتشارات داوري،

ط١، ١٤١٠هـ ق، بالأوفست عن طبعة النجف.

٣٩. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي المجلسي (م ١٠٧٠)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي والسيّد فضل الله الطباطبائي، قم، مؤسّسه فرهنگي اسلامي كوشانپور، ط٢، ١٤٠٦هـ ق.

٤٠. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيّد علي الطباطبائي (م ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ ق.

٤١. زبدة الأُصول، محمّد بن حسين العاملي، الشيخ البهائي (م ١٠٣٠)، تحقيق: السيّد علي جبّار الكلباغي الماسولة، انتشارات دار البشير، قم، ١٤٢٥هـ ق.

٤٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، تحقيق ونشر: موسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ ق.

٤٣. السنن، أحمد بن شعيب بن عليّ النسائي (م ٣٠٣)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٣٤٨هـ ق/ ١٩٣٠.

٤٤. السنن، أبو محمّد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي (م ٢٥٥)، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩هـ ق.

٤٥. السنن، محمّد بن عيسى الترمذي (م ٢٧٩)، تحقيق: عبدالوهّاب عبداللطيف، بيروت، دارالفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ ق/ ١٩٨٣م.

٤٦. السنن الكبرى، أحمد بن حسين البيهقي (م ٤٥٨)، بيروت، دار الفكر.

٤٧. شرح الوافية، السيّد صدر الدين محمّد بن مير محمّد باقر الرضوي القمي الهمداني (م ١١٦٥)، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، برقم ٢٦٥٦.

٤٨. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ ق.

٤٩. الصحيح، محمّد بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦)، بيروت، دار الفكر، طبعت

بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، ١٤٠١هـ ق/ ١٩٨١م.
٥٠. الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، عليّ بن يونس العاملي النباطي البياضي (م ٨٧٧)، تحقيق: محمّد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، ط٢، ١٣٨٤هـ ق.
٥١. طبقات أعلام الشيعة (الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة) محمّد محسن آقا بزرگ الطهراني (م ١٣٨٩)، تحقيق: السيّد عبدالعزيز الطباطبائي، مشهد، دار المرتضى، ط٢، ١٤٠٤هـ ق.
٥٢. العدّة في أُصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي، قم، ط١، ١٤١٧هـ ق/ ١٣٧٦هـ ش، المطبعة الستارة.
٥٣. علل الشرائع، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تقديم: محمّد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ ق/ ١٩٦٦م.
٥٤. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م بعد ٩٠٤ هـ ق) تحقيق: مجتبى العراقي، قم، ط١، ١٤٠٣هـ ق/ ١٩٨٣م.
٥٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٤هـ ق.
٥٦. علماي معاصر، حاج ميرزا على واعظ خياباني، دفتر نشر نويد اسلام، قم، ١٣٨٢ش.
٥٧. غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول، جواد بن سعد بن جواد الكاظمي، الفاضل الجواد (ق ١١)، تحقيق: علي جاسم شكارة الساعدي، النجف، مركز المرتضى لإحياء التراث، ط١، ١٤٤٤هـ ق.
٥٨. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأوّل، محمّد بن مكي (م ٧٨٦)، تحقيق: رضا المختاري: قم، مركز الأبحاث والدراسات

الإسلامية، ط١، ١٤١٤هـ ق.
٥٩. غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، حمزة بن عليّ الحلبي (م ٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤١٧هـ ق.
٦٠. فرائد الأُصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط٥، ١٤٢٤هـ ق.
٦١. الفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة، محمّد حسين بن عبدالرحيم الإصفهاني (م ١٢٥٠)، الطبعة الحجريّة.
٦٢. الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٤هـ ق.
٦٣. الفوائد الطوسية، محمّد بن الحسن، الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، تحقيق: السيّد مهدي اللاجوردي الحسيني، والشيخ محمّد الدرودي، قم، المطبعة العلميّة.
٦٤. القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي (م ٨١٦ أو ٨١٧)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٢هـ ق/ ١٩٩١م.
٦٥. القواعد والفوائد، محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق: الشهيد الدكتور السيّد عبدالهادي الحكيم، قم، مكتبة المفيد.
٦٦. القوانين المحكمة، الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبعة الحجريّة بخطّ عبدالرحيم في مجلّدين، ومن طبعة حجرية أخرى في مجلّد طبعت في سنة ١٢٩٩هـ ق بخطّ كلب علي القزويني.
٦٧. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط٥، ١٣٦٣هـ ش.
٦٨. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني، الفاضل الهندي، (م ١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٦.

٦٩. كفاية الأحكام، محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (م ١٠٩٠)، الطبعة الحجريّة.

٧٠. كمال الدين وتمام النعمة، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ ق.

٧١. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين عليّ المتّقي بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥)، تحقيق: صفوة السقا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠٦هـ ق.

٧٢. المبسوط، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد محمّد تقي الكشفي، طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧هـ ق.

٧٣. المبسوط، شمس الدين السرخسي (م ٤٨٦)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ ق/ ١٩٨٦م.

٧٤. مجمع البحرين ومطلع النيّرين، فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٧)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط٢، ١٤٠٨هـ ق.

٧٥. مجمع البيان لعلوم القرآن، فضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، بيروت، موسّسة الأعلمي، ط١، ١٤١٥هـ ق/ ١٩٩٥م.

٧٦. مجمع الزوائد ومنبع الفرائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (م ٨٠٧)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ ق/ ١٩٨٨.

٧٧. المحاسن، أحمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ يا ٢٨٠)، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدّث، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ط٢.

٧٨. المحصول في علم أُصول الفقه، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (م ٦٠٦)، تحقيق: د. طه جابر فيّاض العلواني، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ ق/ ١٩٩٢م.

٧٩. مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)،

تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٢هـ ق.

٨٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١.

٨١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم، ط١، ١٤١٣هـ ق.

٨٢. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، حسين بن محمّد تقي النوري الطبري (م ١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ق.

٨٣. المستصفى في علم الأُصول، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥)، تحقيق: محمّد عبد السلام عبدالشافي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ ق/ ١٩٩٦م.

٨٤. المسند، أحمد بن حنبل (م ٢٤١)، بيروت، دار صادر.

٨٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمّد بن عليّ المقري الفيّومي (م ٧٧٠)، دار الفكر للطباعة والنشر.

٨٦. معارج الأُصول، جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢٣هـ ق/ ٢٠٠٣م.

٨٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن ابن الشهيد الثاني زين الدين العاملي (م ١٠١١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ ق/ ١٣٦٥هـ ش.

٨٨. معاني الأخبار، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط١، ١٣٦١هـ ش.

٨٩. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمّد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري (م ٧٦١)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبدالحميد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ ق.

٩٠. مفاتيح الأُصول، السيّد محمد الطباطبائي، السيّد المجاهد (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجريّة.
٩١. مفاتيح الشرائع، فيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم، ١٤٠١، مجمع الذخائر الإسلاميّة.
٩٢. مناهج الأحكام والأُصول، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الحجريّة.
٩٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط ٢.
٩٤. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني (م ١٠١١)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، قم، ط١، ١٣٦٢ش، مؤسّسة النشر الإسلامي.
٩٥. منية اللبيب، سيّد عميد الدين، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، برقم ٢٠٠.
٩٦. نثارات الكواكب على خيارات المكاسب، السيّد مرتضى الخسرو شاهي، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٢.
٩٧. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٣١، ومخطوطة مكتبة آية الله الگلپايگاني، برقم ٣٤٩٥/ ١٨/ ١٥.
٩٨. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن، الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

فهرس محتويات المجلّد الثاني

المقام الثالث: جملة من أحكام المرجّحات الخارجيّة ٥

انقسامها بلحاظ الاعتبار في نفسها وبلوغها مرتبة الحجة: ٥

القسم الأوّل: المرجّحات الخارجيّة المعتبرة في نفسها ٥

القسم الثاني: المرجّحات الخارجيّة غير المعتبرة في نفسها ٦

الكلام في القسم الأوّل، وفيه ثلاثة مقاصد ٦

المقصد الأوّل: في أنّ الكتاب معاضد أو مرجع أو مرجّح ٧

أقسام ظاهر الكتاب بلحاظ الخبر المخالف له ٧

القسم الأوّل: لو كانا من سنخ واحد وتباينا كلّيّاً في المضمون ٨

أقسام التباين الكلّيّ في المقام ٨

الأوّل: أنْ يكون الكتاب والخبر ظاهرين ٨

الثاني أنْ يكون الكتاب والخبر نصيّن ٨

القسم الثاني: لو كانا مختلفين سنخيّاً، وهما قسمان: ٩

الأوّل: لو كان الخبر نصّاً والكتاب ظاهراً ٩

إشكال انتفاء مرجعيّة الكتاب في الترجيح لجواز تخصيصه بخبر الواحد ١٠

جواب الإشكال ١٠

هل يجري التخيير في المقام؟ ١١

رأي المصنّف في جريان التخيير في المقام ١٢

الثاني: لو كان الكتاب والخبر الموافق نصّاً والمخالف ظاهراً ١٣

إذا تعارض خبران أحدهما موافق للكتاب والآخر مخالف للعامّة أيّهما مقدّم؟ ١٤
في المسألة تفصيل ١٥
المقصد الثاني: بيان حكم المقرّر للأصل والناقل عنه عند التعارض مع التكافؤ ١٨
الأقوال في تقديم الناقل أو المقرّر ٢٠
حجّة القول الأوّل ٢٢
حجّة القول الثاني ٢٣
حجّة القول الثالث ٢٤
حجّة القول الرابع والخامس ٢٤
التحقيق في المقام ٢٥
تقديم ما يوافق الأصل ٢٥
الأصل مرجح إن أفاد الظنّ ٢٦
الجواب عن الإشكال: أوّلاً: الجواب النقضيّ ٢٧
ثانياً: الجواب الحليّ ٢٧
مناقشة المصنّف لأدلّة القائلين بتقديم الناقل على المقرّر ٢٨
أوّلاً: مناقشة استدلالهم على كون تقويمه يقتضي تقليل النسخ ٢٨
إشكال: إنّ تقديم المقرّر يلزم نسخين ٢٩
جواب الإشكال ٢٩
ضرورة تقديم المقرّر على مبنى أنّ الأصل حجّة لإفادته الظنّ ٣٠
تساقط المتعارضين على فرض أنّ حجّيّته تعبديّة ٣١
وجه تساقط المتعارضين وصيرورة الأصل مرجعاً في المقام ٣٢
إشكال: إن التساقط يلزم منه المخالفة الإجماليّة ٣٢

جواب الإشكال ٣٢
إشكال: إن ما دلّ على التخيير معارض بما دلّ على الأصول الثلاث ٣٣
جواب الإشكال ٣٣
الأخبار الدالّة على حاكميّة التخيير على الأصل ٣٣
الأوّل: خبر الاحتجاج ٣٣
الثاني صحيح عليّ ابن مهزيار ٣٤
الإيراد الأوّل ٣٥
جواب الإيراد الأوّل ٣٥
الإيراد الثاني ٣٧
جواب الإيراد الثاني ٣٧
مناقشة المصنّف لأدلّة القائلين بتقديم المقرّر على الناقل ٣٨
اشتراطه عدم الظنّ المخالف للأصل في حجّيّته ٤١
اقتضاء القول بأنّ حجيّة الأصل تعبديّة مرجعيّته لا مرجحيته ٤٣
العلم بوجود شيء سابقاً لا يقتضي الظنّ ببقائه ٤٥
تعارض الخبرين المتكافئين المختلفين في الإباحة والحظر ٤٩
الفرق بين تقديم الحظر على الإباحة وتقديم المقرّر على الناقل ٥١
حجّة القول بتقديم الحاظر ٥٢
١ - ما دلّ على ترك الفعل المريب ٥٢
٢ - ما دلّ على تغليب الحرام ٥٢
٣ - انتفاء الضرر عند تغليب الفعل المحظور ٥٣
الإشكال على الأدلّة الثلاثة ٥٤

القول بالتوقف في حال تعارض ما دلّ على الاباحة مع ما دلّ على الحظر ٥٤
الاستدلال بما دلّ على حرمة الأَمة على الشريكين في تقدّم ما دلّ على الحظر ٥٥
المقصد الثالث: في قاعدة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٥٧
أدلّة القاعدة ٥٧
الدليل الأوّل ٥٧
الدليل الثاني ٥٨
مناقشة أدلّة القاعدة ٥٨
أوّلاً: ما يرد على الدليل الأوّل ٥٨
ثانياً: ما يرد على الدليل الثاني ٥٩
هل ترد أخبار التخيير على هذه القاعدة ٥٩
رأي المصنّف ٦١
إطلاق أخبار التخيير وارد على هذه القاعدة ٦٣
بناءً على التخيير هل هو ابتدائيٌ أو استمراريّ؟ ٦٥
الكلام في دوران الأمر بين الوجوب والإباحة كالكلام فيما نحن فيه ٦٧
المرجحات الخارجيّة التي لم تعتبر في نفسها وفيه موارد: ٦٩
المورد الأوّل: في أنّ هذا القسم مرجّح أو مرجع؟ ٦٩
دلالة الأخبار على أنّ هذا القسم مرجّح ٧٠
إشكال عدم تحقّق الإجماع على وجوب الترجيح بهذا القسم ٧٠
جواب الإشكال ٧٢
إشكال أنّ إفادة الشهرة الظنّ فلا وجه للتوقّف أو الأصل ٧٣
جواب الإشكال: عدم اعتبار الشهرة ولا الظن الحاصل منها ٧٤

إشكال: دلت الأخبار على اعتبار الشهرة في مقام الترجيح ٧٤
جواب الإشكال ٧٤
الشهرة وأمثالها مرجّحة أم لا؟ ٧٥
دفع ما يتوهّم أن الحاصل من الشهرة الفتوائيّة من الظنون الخاصة ٧٧
منشأ التوهم وفيه وجوه: ٧٧
١ - الوجه الأوّل ٧٧
٢ - الوجه الثاني ٧٨
٣ - الوجه الثالث ٨٠
المورد الثاني: تعارض المرجّح المضمونيّ مع مثله ٨١
الإنصاف أنّ المرجّح المضمونيّ لا يتعارض مع مثله ٨٢
المورد الثالث: تعارض المرجّحات الخارجيّة مع المرجّحات الثلاثة الداخلية وفيه صور: ..٨٢
١ - تعارض المرجح المضمونيّ مع الدلالة.....٨٢
٢ - تعارض المرجح المضمونيّ مع الصدور او جهة الصدور ٨٥
مختار المصنّف في تعارض المرجح المضمونيّ مع الصدور وجهة الصدور ٨٦
إشكال تعارض القول بتقديم الترجيح المضمونيّ مع مختار المصنّف في الترجيح الدلالتيّ..٨٩
جواب الإشكال ٩٠
تقدّم الصدور وجهة الصدور على المضمونيّ بناءً على القول بالعلاقة الطولية بين المرجّحات المضمونيّة والداخليّة ٩٠
تقدّم المرجّح المضمونيّ على الصدور وجهة الصدور إذا كانت الجهة ظنّاً شخصيّاً ٩١
معنى الأقوائيّة في كلام الأصوليّين في باب التعارض ٩١
إشكال: كون الظنّ الشخصيّ حاصل من الصدور وجهته ٩٢

جواب الإشكال ٩٢
تنبيه: في إمكان الترجيح في المورد الذي لا يمكن القول بالتخيير فيه ٩٤
الجمع على ثلاثة أقسام ٩٤
الفرق بين المتباينين والعموم من وجه في حال التعادل بين الدليلين في المقام ٩٧
هل يمكن الترجيح في مورد الاجتماع في العموم والخصوص من وجه في المقام ٩٧
التفصيل في المسألة ٩٨
المراد من موافقة الأصل ومخالفته في باب تعارض الأحوال ٩٩
دوران الأمر بين الطرح والتخيير في حال التباين ٩٩
مثالٌ لتعارض الخبرين اللّذين بينهما عموم من وجه ١٠٢
الترجيح بالمرجّحات مطلقاً في العموم من وجه مشكل ١٠٧
التحقيق التفصيل في العموم من وجه ١٠٨
١ - بيان ذلك بالنسبة إلى المرجّحات الداخليّة ١٠٨
٢ - بيان ذلك بالنسبة إلى المرجّحات الخارجيّة المضمونيّة ١٠٩
الثمرة الفقهيّة من بحث هذه المسألة ١١١
حاصل الكلام في مفهوم ومصداق كلّ منّهما ١١٢
١ - المرجّح السنديّ ١١٢
مثال: تعارض الروايات في مسألة وطء الدّبر ١١٣
٢ - مفهوم المرجّح المضمونيّ ومصداقه ١٢٥
٣ - مفهوم المرجّح الدلالتيّ ومصداقه موردان: ١٢٥
أ - المورد الأوّل النص والظاهر ١٢٦
مثال المورد الأوّل ١٢٦

المورد الثاني: الظاهر والأظهر ١٢٨
ظاهر كلام الشيخ في إمكان التعارض بين النصّ والظاهر وأشباههما ١٢٨
موارد مناقضة لظاهر كلامه السابق ١٣٢
أمثلة تعارض الظاهر والأظهر ١٣٥
حكم الخبرين المتكافئين المتعارضين على نحو النفي والإثبات ١٣٧
المقام الرابع: في التعارض بين أكثر من دليلين ١٤٥
صور التعارض بين أكثر من دليلين ١٤٥
مدار التعارض في هذهِ المسألة وفيه مقامات: ١٤٧
المقام الأوّل: فيما إذا تعارض أحد الأدلّة الثلاثة للآخرين وكان من قبيل العامّ والخاصّ ١٤٧
دفع توهّم أنّ النسبة بين آية النبأ والأدلّة الناهية عن الظنّ هي العموم والخصوص من وجه . ١٥٠
عدم مراعاة الترتيب إذا عارض العامّ خاصّين غير متّصلين ١٥١
هل يقدّم المخصّص اللبّيّ على غيره؟ ١٥٢
مغالطتان: ١٥٨
الأولى ١٥٨
جوابها ١٥٨
الثانية ١٥٩
جوابها ١٥٩
إذا كان أحد المخصّصين متّصلاً دون الآخر ١٦٥
مثال تعارض نصوص ضمان العارية ١٦٦
وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة في العارية ١٧٠
الأوّل: ما ذهب إليه فخر المحقّقين ١٧٠

الثاني: ما ذهب إليه المحقّق السبزواريّ ١٧٣
الثالث: ما ذهب إليه المشهور ١٧٥
المختار هو ما ذهب إليه فخر المحقّقين ١٧٧
ملخّص الكلام ١٧٩
صورٌ أخرى في حكم تقابل العام والخاص ١٨٠
المقام الثاني: فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة وفيه أقسام: ١٨٢
القسم الأوّل: الدليل الثالث خاصّ ونصّ بالنسبة إلى الأوّل ١٨٢
توجيه انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى المطلقة ١٨٣
القسم الثاني: الدليل الثالث متباين بالنسبة للأوّل العام ١٨٥
القسم الثالث: الدليل الثالث معارض لهما على نحو العموم من وجه ١٨٥
القسم الرابع: الدليل الثالث معارض لأحدهما على نحو العموم من وجه دون الآخر ... ١٨٦
المقام الثالث: في بيان ما لو ورد دليلان متعارضان على نحو التباين وفيه اقسام ١٨٧
القسم الأوّل: كون الثالث معارضاً لهما على نحو التباين ١٨٧
القسم الثاني كون الثالث معارضاً لهما على نحو العموم من وجه ١٨٧
القسم الثالث: كون الثالث معارضاً لأحدهما خاصة على نحو العموم من وجه ١٨٨
القسم الرابع: كون الثالث معارضاً لهما بالعموم والخصوص ١٨٨
القسم الخامس: كون الثالث معارضاً لأحدهما بالعموم والخصوص ١٨٩
تقديم الترجيح السنديّ على التعارض الدلاليّ بين النصّ والظاهر ١٩٠
التعارض بين الظاهر والأظهر ١٩٠
موارد قاعدة أقرب المجازات ١٩١
ما يؤيد وقوع التعارض بين الظاهر والأظهر ١٩٢

النسبة بين التعارض الدلاليّ والتعارض الأحوالي ١٩٢
المقام الخامس: في تعارض الأحوال ١٩٥
صور التعارض الأحواليّ ١٩٥
حكم صور تعارض الأحوال وفيه موارد ١٩٦
المورد الأوّل: دوران الأمر بين الاشتراك والنقل ١٩٦
إشكال: إنكار النقل من قبل أكثر المحقّقين بخلاف الاشتراك ١٩٨
جواب الإشكال ١٩٨
إشكال: النقل يلزمه نسخ الوضع الأوّل ١٩٩
جواب الإشكال ١٩٩
إشكال فرض النقل مع عدم القرينة يؤدّي إلى الوهم بخلاف الاشتراك ١٩٩
جواب الإشكال ٢٠٠
إشكال المفاسد اللازمة في الاشتراك لازمة في النقل ٢٠٠
جواب الإشكال ٢٠٠
حجّة القائلين بأولويّة الاشتراك ٢٠٠
الرد على احتجاجهم ٢٠١
المورد الثاني: تعارض التخصيص والنسخ ٢٠١
أدلة تقديم التخصيص على النسخ: ٢٠٢
الدليل الأوّل: التخصيص أقرب من النسخ ٢٠٢
الدليل الثاني: التخيص رفع لغير الثابت والنسخ رفع الثابت ٢٠٤
الدليل الثالث التخصيص جمع بين الأدلّة بخلاف النسخ ترك لأحد المتعارضين ٢٠٥
أدلّة القول بتقديم النسخ على التخصيص ٢٠٩

المورد الثالث: تعارض التخصيص والمجاز ٢١٠
رأي المصنّف: تقديم التخصيص على المجاز ٢١١
أدلّته ٢١٢
تقديم المجاز إذا خرج أكثر الأفراد بالتخصيص ٢١٥
تنبيه دوران الأمر بين التخصيص والتقييد وحمل اللفظ على أبعد المجازات ٢١٥
المورد الرابع: تعارض التخصيص والإضمار ٢١٨
المورد الخامس: تعارض التخصيص والنقل ٢١٩
المورد السادس: تعارض التخصيص والاشتراك ٢٢٠
المورد السابع: تعارض الاشتراك والنسخ ٢٢٣
أدلّة تقديم الاشتراك عن النسخ ٢٢٤
الأوّل: الاشتراك يفيد الإجمال أحياناً والنسخ يفيد الإبطال ٢٢٤
الثاني: إنّ الاشتراك يثبت بخبر الواحد بخلاف النسخ ٢٢٤
رأي المصنّف تقديم النسخ لأصالة عدم تعدد الوضع ٢٢٥
المورد الثامن: تعارض النقل والإضمار ٢٢٦
المورد التاسع: تعارض المجاز والإضمار ٢٢٨
المورد العاشر: تعارض الاشتراك والإضمار ٢٣٠
المورد الحادي عشر: تعارض المجاز والنقل ٢٣٣
المورد الثاني عشر: تعارض المجاز والاشتراك ٢٣٦
مختار المصنّف تقديم المجاز على الاشتراك ٢٣٧
أدلّة القول المختار ٢٣٧
الدليل الأوّل: اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك ٢٣٧

الأصل المزيل مقدّم على الأصل المزال ٢٤١
الدليل الثاني: حصول الفائدة من المجاز دائماً بخلاف المشترك ٢٤٤
ما اعترض به على الدليل الثاني ٢٤٤
الدليل الثالث: على الاشتراك تلزم اللغويّة ٢٤٥
الدليل الرابع: شهرة القول بالمجاز دون الاشتراك ٢٤٦
الدليل الخامس: المجاز أكثر من الاشتراك في اللغة والعرف والشرع ٢٤٧
إشكال: إنّ عمدة الدليل قائم على اساس كلام ابن جنّيّ ٢٤٧
الجواب ٢٤٨
إشكال: إنّ الكلام في المقام يلزم منه التعارض بين الاستقراء الصنفيّ والشخصيّ ٢٤٨
جواب الإشكال ٢٤٩
التحقيق: أنّ المجاز في نفس الأمر أكثر من الاشتراك ٢٤٩
أدلّة قول السيّد ومن تبعه في تقديم الاشتراك على المجاز ٢٥١
الدليل الأوّل: الأصل الحقيقة إلّا إذا قام دليل على المجازيّة ٢٥١
الدليل الثاني: الدلالة الحقيقيّة للفظ المستعمل لا تنتفي بتعدّد المعاني المستعمل فيها ٢٥٢
الدليل الثالث: في الاشتراك فوائد منعدمة في المجاز وفي المجاز مفاسد منعدمة في الاشتراك.. ٢٥٣
فوائد الاشتراك ٢٥٣
مفاسد المجاز ٢٥٤
الدليل الرابع: عدم جريان أصالة الحقيقة عند الشكّ في الوصف ٢٥٥
التنبيه على أمرين ٢٥٦
الأوّل: في تفصيل صاحب النتائج فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك اللفظيّ والمجاز ٢٥٦
الثاني: في بيان التناقض الوارد على القوم ودفعه ٢٥٨

المورد الثالث عشر: دوران الأمر بين الحقيقة المرجوحة بقلة الاستعمال والمجاز الراجح بكثرته ... ٢٦٤
الدليل على أنّ المجاز خلاف الأصل وفيه وجوه ٢٦٦
الوجه الأوّل: إنّ اللفظ إذا تجرد عن القرينة حمل على المعنى الحقيقيّ ٢٦٦
الوجه الثاني: لو لم يكن خلاف الأصل لانتفى التفاهم ٢٦٧
الوجه الثالث: الحمل على الحقيقة أقل مؤنة من الحمل على المجازيّة ٢٦٧
معنى المجاز خلاف الأصل ٢٦٧
إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز الراجح ٢٦٨
أُمور في تعارض إمامَي الصلاة: ٢٦٩
الأوّل: تعارض الأفقه الأقرء مع الأورع الأتقى ٢٦٩
الثاني: تعارض الحُرّ العاميّ مع العبد الفقيه ٢٦٩
الثالث: التعارض بين الصلاة أوّل الوقت مع عدم بعض الشروط لعذر مع الصلاة في آخر الوقت من دون عذر ٢٧٠
الرابع: التعارض بين الصلاة فرادى في أوّل الوقت مع الجماعة في آخره ٢٧٠
الخامس: تعارض إسباغ الوضوء وفوات الجماعة ٢٧٠
السادس: تعارض إدراك الصفّ الأوّل مع فوات ركعة مع الصلاة في الصف الأخير من دون فواتها ٢٧٠
السابع: تعارض الخطابات في النكاح ٢٧١
التنبيه على أمرين ٢٧١
الأوّل: انقلاب الحقيقة إلى مجاز أو العكس ٢٧١
الثاني: اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ٢٧١
المورد الرابع عشر: تعارض التخصيص والتقييد ٢٧٢

فهرس محتويات المجلّد الثاني ٣٩٩

مختار المصنّف ٢٧٥

القول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل ٢٧٦

مختار المصنّف ٢٧٧

التنبيه على أمور ٢٧٩

الأمر الأوّل: التقديم المزبور مشروط بعدم مساعدة العرف على خلافه ٢٧٩

الأمر الثاني: المعيار في تعارض كلمات اللغوين تقديم المثبت على النافي ٢٧٩

هل توجد علاقة بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ في حروف المعاني؟ ٢٨٣

استعمال اللفظ على نحو المشاكلة ٢٨٤

جواز اطلاق أحد الضدّين على معنى الآخر لعلاقة التضادّ ٢٨٥

إمكان وجود العلاقة الاستعماليّة في حروف المعاني ٢٨٦

تعارض كلام أهل اللغة بين النفي والاثبات ٢٨٧

تعارض كلام أهل اللغة مع غيرهم من أهل العلوم ٢٨٨

تعارض كلام أهل اللغة والفقهاء في الحقائق الشرعيّة ٢٨٩

حجية قول كلام علماء اللغة ٢٨٩

الأمر الثالث: تعارض العرف واللّغة ٢٩١

الأمر الرابع: تعارض عرف السائل والمسؤول وبلد السؤال ٢٩٦

أدلّة تقديم عرف المسؤول مطلقاً: ٢٩٨

الأوّل: الاستقراء ٢٩٨

الثاني: الكلام على عرفه لا يحتاج إلى نصب قرينة بخلاف ما لو تكلّم على عرف السائل ٢٩٨

اختلاف الأصحاب في اعتبار الرطل في الكرّ ٢٩٩

الأمر الخامس: لا يجوز العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض ٣٠٦

خاتمةٌ

في التقية وأحكامها

ماهية التقيّة ٣١٩
المقام الأوّل: أحكامها التكليفيّة ٣٢٠
١ - التقيّه الواجبة ٣٢٦
٢ - التقيّة المحرّمة ٣٣٠
٣- التقيّة المستحبّة ٣٣٢
٤ - التقيّة المكروهة ٣٣٣
٥ - التقيّه المباحة ٣٣٣
المقام الثاني: أحكامها الوضعيّة ٣٣٧
أمور ٣٤٩
الأمر الأوّل: منشأ التقيّة ٣٤٩
الأمر الثاني: الضرر المجوّز للتقيّة ٣٥٠
إمكان الاستدلال بقاعدة نفي الضرر والضرار في المقام ٣٥٣
الأمر الثالث: عدم شمول التقيّة للحكم الوضعيّ إذا كانت من غير العامّة ٣٥٥
الأمر الرابع: اشتراط المندوحة في التقيّة ٣٥٥
الأمر الخامس: تعارض الضرران ٣٦٥
تعارض ضرر المالك مع ضرر الغير ٣٦٧
الأمر السادس: حكم ترك التقيّة الواجبة ٣٦٩
فهرس مصادر التحقيق ٣٧٧
فهرس محتويات المجلّد الثاني ٣٨٧