# التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه

١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ

بقلم

المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره

١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ

الجزء العاشر

(التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد)

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية




# التقريرات الأصولية

# التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه

١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ

بقلم

المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره

١٣٠٩ – ١٣٩٤ هـ

## الجزء العاشر

**(التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد)**

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



٢٦١

ح٨٩ الحلّي، حسين.

التقريرات الأصوليّة لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦-١٣٥٥هـ)/ بقلم حسين الحلّيّ؛ تحقيق مصطفى أبو الطابوق .-ط١.- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥

ج١٠ (٣٠٠)؛ ٢٤سم.

١- الفقه الإسلاميّ- أصول -٢- أبو الطابوق، مصطفى( تحقيق) أ- العنوان.

رقم الإيداع ٢٦٢٣

**المكتبة الوطنيّة / الفهرسة أثناء النشر**

**رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٦٢٣) لسنة ٢٠٢٥**

الكتاب: التقريرات الأصوليّة لأبحاث الشيخ النائينيّ قدس سره.

المؤلّف: الشيخ حسين الحلّيّ قدس سره

مراجعة وتدقيق: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

التصميم والإخراج الفنّيّ: كرّار عبد المهدي تويج.

الناشر: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الطبع: ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م.



محفوظة جميع الحقوق

**العراق - النجف الأشرف**


بسم الله الرحمن الرحيم
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
التوبة ١٢٢



# [خاتمة]

# [في التعادل والتراجيح]



بسم الله الرحمن الرحيم

# في التعادل والتراجيح

**خاتمة في التعادل والتراجيح**

لا يخفىٰ أنَّ البحث عن كون هذه المسألة أصوليّة أو غير أصوليّة وإن كان في نفسه قليل الجدوىٰ، إلّا أنَّه لا يخلوّ من فائدة، وهي أنَّه بعد توضيح أنَّها من المسائل الأصوليّة يتّضح جهة البحث فيها وفي ذلك فائدة مهمّة، وهي أن يعرف الشارع فيها جهة البحث في هذه المسألة

**أصوليّة المسألة**

**فنقول**: قد تقدّم[1] مرارًا أنَّ المدار في كون المسألة أصوليّة علىٰ كونها آخر مقدّمات الاستنباط، وأنّ مجرّد كونها واقعة في طريق الاستنباط لا يكفي في ذلك، كما يتّضح لك ذلك من مسائل النحو وسائر علوم اللغة؛ فإنَّه لا شبهة في كونها واقعة في طريق الاستنباط، ومع ذلك لا تعدّ من المسائل الأصوليّة.

إذن، فالمدار في كون المسألة أصوليّة علىٰ كونها واقعة في آخر مقدّمات استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ، فمسألة حجّيّة خبر الواحد مسألة أصوليّة، وهكذا مسألة التعادل والتراجيح.

---

(١) يُنظر: ١/ ٨١، و٩/ ٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

أمّا مثل «علم الرجال»، فهو وإن توقّف عليه الاستنباط إلّا أنَّ مسائله لمّا كانت بمنزلة الصغرىٰ لهذه المقدّمة الأخيرة لم تعدّ من مسائل علم الأصول؛ لأنَّه يُقال راوي هذا الخبر عادل، وخبر العادل حجّة، وبعد هذا يستنبط منه الحكم الذي تضمّنه.

**ثمّ**[1] إنَّهم قد عنونوا هذا الباب بباب التعادل والتراجيح[2]، والأولىٰ أن يعنون بباب التعارض؛ لأنَّ التعارض من عوارض الأدلّة، وحكمه التخيير أو التساقط عند التساوي، والتعادل والعمل بما هو الراجح إذا لم يتساويا.

**في تعريف التعارض وحقيقته**

**وعلىٰ كلّ حال**، فينبغي التعرّض لتفسير المراد بالتعارض؛ إمّا لكونه عنوان الباب أو لكونه من مقدّماته بناءً علىٰ العنوان الذي ذكروه؛ لأنَّ التعارض حينئذٍ من مقدّمات التعادل والترجيح.

**فنقول:** التعارض هو «التنافي بين الدليلين من جهة عدم اجتماع مدلولهما في نفس الأمر والواقع».

أمّا البحث عن الحكم الظاهريّ والواقعيّ وأنَّه هل بين الحكمين تنافٍ أو لا؟ فهو بحث عن المنافاة بين هذين الأمرين في نفس الأمر والواقع، وبعد ثبوت عدم التنافي بينهما لا يكون الدليل علىٰ الحكم الواقعيّ والدليل علىٰ الحكم الظاهريّ متعارضين؛ لعدم المنافاة حينئذٍ بين مدلوليهما.

---

(١) أرّخ المصنِّف تَتَرُّك هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

(٢) تهذيب الوصول إلىٰ علم الأصول: ١/ ٢٧٥، والوافية في أصول الفقه: ٣١٩، وفوائد الأصول: ٤/ ٧، وبدائع الأفكار: ٤٠٦

**ثمّ إنَّه** بعد عدم التنافي بين الحكمين في نفس الأمر والواقع وفي مقام الثبوت، وبعد عدم التنافي بين دليلهما رّبُما لا يكون الجمع بينهما في مقام الامتثال ممكنًا؛ لأنَّ كلّ واحدٍ منهما يكون رافعًا للقدرة علىٰ امتثال الآخر، وحينئذٍ يقع بينهما التزاحم فيكون باب التزاحم أجنبيًّا بالمرّة عن باب التعارض.

وبالجملة فهاهنا مراحل ثلاثة:

**المرحلة الأولى في التنافي بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ**

**الأولىٰ**: أنَّ الحكمين في مقام الثبوت والواقع هل يكون بينهما تنافٍ أم لا يكون بينهما تنافٍ؟

وبعد الفراغ عن ذلك ننقل الكلام إلىٰ مرحلة الإثبات، فإن كان بين الحكمين في مقام الثبوت تنافٍ كان الدليلان متعارضين، وإلّا فلا.

ثمّ بعد الفراغ عن هذه المرحلة وإنَّه لا يكون بين الدليلين تنافٍ ننقل الكلام إلىٰ مرحلة الامتثال، فإن كان كلّ واحد من الحكمين رافعًا للقدرة علىٰ امتثال الآخر كان الحكمان متزاحمين، وإلّا فلا، ومن الواضح حينئذٍ عدم ارتباط التزاحم بباب التعارض؛ فإنَّه وإن لم يكن الاجتماع ممكنًا في كلا البابين، وإنَّه لا بُدَّ من رفع اليد عن أحد الحكمين في كلّ من البابين، إلّا أنَّ مرجع رفع اليد عن أحدهما في باب التعارض، كما في العامّين من وجه بالنسبة إلىٰ مورد الاجتماع إلىٰ رفع اليد عن الحكم مع تحقّق موضوعه، فيكون رفعًا للحكم عن موضوعه مع فرض تحقّق موضوعه، ومرجع رفع اليد عن أحدهما في باب التزاحم إلىٰ رفع الحكم برفع موضوعه، فإنَّ حاصل التقديم حينئذٍ هو

كون الحكم المقدّم رافعًا لموضوع الحكم الآخر؛ لأنّه يكون موجبًا لرفع القدرة عليه التي هي موضوع كلّ حكم، حيث إنَّ كلّ حكم يكون مشروطًا بالقدرة علىٰ امتثاله، واشتغال المكلّف بامتثال الحكم المقدّم يكون رافعًا لقدرته علىٰ امتثال الآخر، فإنَّ ذلك يكون موجبًا لعجز المكلّف عن امتثال الآخر، فيكون تعجيزًا شرعيًّا.

**زيادة بيان للمرحلة الأولى**

**أمّا**[1] المرحلة الأولىٰ: وهي الراجعة إلىٰ بيان التنافي بين الحكمين في مقام الثبوت ونفس الأمر، فحاصل الكلام فيها أنَّ المنافاة بينهما لا تنحصر في تباينهما، بل هي شاملة لذلك ولما إذا كان بين العمومين أو الإطلاقين تنافٍ، سواء كان الإطلاق لحاظيًّا أو كان ذاتيًّا كما في شمول الحكم لحال العلم والجهل.

ومنه يتّضح المنافاة بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ، فإنَّ الحكم الواقعيّ وإن لم يكن له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلىٰ حال العلم به، وحال الجهل به الذي هو موضوع الحكم الظاهريّ، إلّا أنّ له إطلاقًا ذاتيًّا بالنسبة إلىٰ الحالين، فتقع المنافاة بينهما، سواء كانت علىٰ نحو التضادّ أو علىٰ نحو التناقض، وفي الحقيقة التناقض يرجع بالآخرة إلىٰ التناقض، بل كلّ محال من المحالات مرجعه إمّا إلىٰ اجتماع النقيضين أو إلىٰ ارتفاعهما.

ومن ذلك يظهر لك ما في ما أفاده الشيخ تَدَّسَّ في هذا الكتاب من رفع المنافاة بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ باختلاف

---

(١) أرّخ المصنِّف تَدَّسَّ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

الموضوع، ومع اختلافه لا يكونان متناقضين[١]؛ لأنَّه يشترط في التناقض الاتّحاد في أمور ثمانية منها الموضوع، فإنَّك بعد أن عرفت[٢] أنَّ المنافاة تتحقّق فيما إذا كان لأحد الحكمين إطلاق ولو لحاظيًّا شاملًا لموضوع الحكم الآخر.

**وبالجملة:** في حال الجهل بالحكم الواقعيّ أو الشكّ فيه الذي هو موضوع الحكم الظاهريّ إن كان الحكم الواقعيّ متحقّقًا، كما هو مقتضىٰ الإطلاق الذاتيّ، وقعت المنافاة بينهما، وإن لم يكن الحكم الواقعيّ متحقّقًا في ذلك الحال كان محصّله دوران الحكم الواقعيّ مدار إحراز موضوعه، وهو تصويب باطل لا يقول به أحد حتّىٰ القائلين بالتصويب؛ لأنَّهم إنَّما يقولون به في الأحكام دون الموضوعات، هذا محتاج إلىٰ التأمّل كما لا يخفىٰ.

**وأمّا** ما أفاده الآخند قدّس في الجمع بين الحكمين المذكورين بكون الأوّل إنشائيًّا والثاني فعليًّا[٣]، فهو ممّا لا نتعقّله، فإنَّ ما نتعقّله من الشأنية[٤] والفعليّة أنَّ الحكم الواقعيّ المجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة التي مرجعها إلىٰ جعل الحكم علىٰ أفراد موضوعه المقدّرة الوجود، بمعنىٰ أنَّه - مثلًا - يجعل وجوب الحجّ علىٰ كلّ من فرض

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١٦، وما بعدها.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (فإنَّك عرفت).

(٣) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٧٠، وما بعدها، و كفاية الأصول: ١/ ٩٦.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الإنشائيّة).

وجوده مستطيعًا، فهذا الحكم قبل تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائيًّا، وبعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون فعليًّا، أمّا أنَّه بعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائيًّا بحيث إنَّ حرمة هذا الخمر الموجود في الخارج تكون إنشائيّة فقط، فممّا لا نتعقّله.

وقد يوجّه الجمع بين الحكمين المذكورين باختلاف المحمول، لكون المحمول في الأوّل هو الحكم الواقعيّ، وفي الثاني هو الحكم الظاهر[1].

ولا يخفىٰ أنَّ الاختلاف المذكور مجرّد عبارة لفظيّة لا تكفي في رفع المنافاة بين الحكمين؛ فإنَّها منافاة واقعيّة لا يمكن رفعها بمجرّد الألفاظ المختلفة.

**وكيف كان**، فطرق الجمع بين الحكمين المذكورين كثيرة لا فائدة مهمّة في التعرّض لبيانها وبيان ما فيها، فالأولىٰ صرف عنان الكلام إلىٰ بيان ما هو المختار في هذا المقام، فإنّا وإن بيّناه مفصّلًا عند الكلام علىٰ جعل الطرق والأمارات، إلّا أنَّه لا بأس بالإشارة الإجماليّة إلىٰ ذلك في هذا المقام؛ فإنَّه لا يخلو من فائدة.

**المبنى المختار في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ**

**فنقول**: إنَّ الحكم الظاهريّ إمّا أن يكون متحصّلًا من الأمارات، وإمّا أن يكون متحصّلًا من الأصول العمليّة، وهي أيضًا علىٰ نحوين: إحرازيّة وغير إحرازيّة.

**أمّا** الحكم الظاهريّ المتحصّل من الأمارات، فالكلام فيه تارةً علىٰ القول المختار - أعني جعل الحجّيّة - وأخرىٰ علىٰ المختار

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الظاهريّ).

لشيخنا قدس سره من كونها انتزاعيّة[١].

**فنقول:** قد حقّقنا في محلّه[٢] إنَّ الأحكام الوضعيّة منها ما يكون انتزاعيًّا منتزعًا من الحكم التكليفيّ، وذلك منحصر في أربعة: الجزئيّة، والشرطيّة، والسببيّة، والمانعيّة، وما عدا هذه من الأحكام الوضعيّة كلّها مجعولة ابتداءً، كـ«الملكيّة» و«الزوجيّة» ونحو ذلك، ومنها الحجّيّة؛ فإنَّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة ابتداءً للشارع ومحصّلها أنَّ الشارع جعل الأمارة الفلانيّة محرزة للواقع وموجبة تنزيلًا للعلم به، فتكون عنده كاشفة عن الواقع كشفًا تعبّديًّا، فتكون علمًا بالواقع علمًا تنزيليًّا، ومرجع ذلك كلّه إلىٰ جعلها واسطة في الإثبات، ولا يترتّب عليها حينئذٍ إلّا تنجّز الواقع فيما أصابت والعذر فيما أخطأت، فلا يكون في البين حكم ظاهريّ أصلًا، بل لا يكون هناك إلّا الحكم الواقعيّ فيما أصابت وتخيّل الحكم فيما أخطأت، وحينئذٍ فلا يكون لنا في البين حكمان حكم واقعيّ وحكم ظاهريّ كي تقع بينهما المنافاة ويحتاج إلىٰ الجمع بينهما.

هذا كلّه بناءً علىٰ ما هو المختار لنا من كون الحجّيّة هي المجعولة ابتداءً، وأمّا بناءً علىٰ ما سلكه شيخنا قدس سره[٣] من كون الحجّيّة منتزعة من الحكم الشرعيّ، لا أنَّها بنفسها مجعولة شرعًا، فالكلام في الجمع علىٰ هذا المسلك يتوقّف علىٰ تصوّره، وهو

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١١٤، وما بعدها.

(٢) يُنظر: ٤/ ٢٠٥ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٦/ ١٦٣، و١٦٩ من هذا الكتاب.

متوقّف علىٰ معرفة ذلك الحكم الشرعيّ المجعول ابتداء للشارع الذي عنه تنتزع الحجّيّة، فإنَّ ذلك الحكم الشرعيّ في نهاية الخفاء.

**وقد**[1] **يُقال**: إنَّ ذلك الحكم الشرعيّ الذي عنه تنتزع الحجّيّة هو الحكم الشرعيّ علىٰ طبق مؤدّىٰ الأمارة فما أدّت الأمارة إلىٰ وجوبه كان واجبًا، وما أدّت إلىٰ حرمته كان حرامًا، وهكذا.

**وفيه** مع كونه غير موجب لاجتماع النقيضين فيما أخطأت الأمارة أنَّه تصويب باطل، فإنَّ هذا هو التصويب الذي يقول به المعتزلة.

**والتحقيق** أنَّ ذلك الحكم الذي عنه تنتزع الحجّيّة هو الحكم الشرعيّ بأنَّ مؤدّاها هو الواقع، فيكون المجعول هو حاصل هذه القضيّة الحمليّة المعبّر عنه في لسان أهل المعقول بالهوهويّة، وعن هذه الهوهويّة تنتزع الحجّيّة، ففي مورد الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وفي مورد الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم الواقعيّ كما قلناه في جعل نفس الحجّيّة ابتداءً حرفًا بحرف، وحيث إنَّ المطلب في نهاية الخفاء كانت عبارات الشيخ تدّثُ في جعل الطرق مضطربة حتّىٰ أنَّه في الدورة الأخيرة اعترف بقصورها وأمر بإصلاحها، ولكنّه تدّثُ عند وصوله إلىٰ هذا المبحث أدركه أجله، وكان الإصلاح بعده، هذا كلّه في الأمارات.

**وأمّا** الأصول الإحرازيّة كـ«الاستصحاب»، و«قاعدة التجاوز والفراغ»، فالكلام فيها عين الكلام في الأمارات؛ لأنَّها من هذه الجهة

---

(١) أرّخ المصنّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٥ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

-أعني جهة إحراز الواقع- وتضمّنها لإلغاء الشكّ بمنزلة الأمارة، وقد تقدّم[1] الكلام في ذلك مفصّلًا في قاعدتي التجاوز والفراغ.

**نعم**، يبقىٰ الإشكال في الأصول غير الإحرازيّة، فإنَّها تتضمّن أحكامًا واقعيّة ثانويّة في عرض الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، فيتأتّىٰ فيها إشكال الجمع بين الحكمين، أمّا ما كان منها أصلًا شرعيًّا مثل «قاعدة الحلّ» و«أصالة الحرمة» في الدماء والفروج والأموال فواضح؛ فإنَّها أحكام ترخيصيّة أو حظريّة في عرض الأحكام الواقعيّة، وأمّا الأصول العقليّة مثل «قاعدة قبح العقاب من دون بيان»، فهي وإن كانت في مرحلة العقاب، ولكنّها ملازمة للترخيص الشرعيّ، فيأتي فيها إشكال الجمع من هذه الجهة.

**والتحقيق** في الجواب عن إشكال الجمع المذكور أن يُقال: إنَّ بعض الانقسامات الطارئة علىٰ الموضوع أو المكلّف بلحاظ الحكم كـ«العلم» و«الجهل» و«الشكّ» ونحو ذلك وإن لم يمكن أن يكون الحكم بالقياس إليها مطلقًا أو مقيّدًا بلحاظ الحاكم، ولكن يتحقّق فيها نتيجة الإطلاق والتقييد، فإن دلَّ الدليل الخارجيّ كـ«إجماع» ونحوه علىٰ تحقّق الحكم عند هذه الطوارئ -كما في أغلب الأحكام بالنسبة إلىٰ حال العلم والجهل- كان للحكم المذكور إطلاق ذاتيّ، وكانت له نتيجة الإطلاق، وإن دلّ الدليل الخارجيّ علىٰ عدم تحقّق الحكم عند أحد تلك العوارض والطوارئ كانت للحكم نتيجة

---

(١) يُنظر: ٩/ ٤٠٦ من هذا الكتاب.

التقييد كما في موارد القصر والإتمام والجهر والإخفات، وحينئذٍ فما كان من الأحكام له نتيجة الإطلاق كان متحقّقًا في حال الجهل والشكّ كما هو متحقّق في حال العلم.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الحكم الواقعيّ الذي يكون له نتيجة الإطلاق رُبّما يكون له أهمّيّة في نظر الشارع علىٰ وجه تكون المصلحة في حفظ المكلّف عن الوقوع في مخالفته وإن استلزم ذلك الامتناع من جملة من الموارد التي ليست ممنوعًا عنها واقعًا، ورُبّما لا يكون له تلك الأهمّيّة بحيث إنَّه تكون هناك مصلحة في الترخيص وإن استلزم ذلك الوقوع فيما هو الممنوع عنه واقعًا، فعلىٰ الأوّل يجعل في مرتبة الجهل مثل «أصالة الحرمة» كما في الدماء والفروج*.

وعلىٰ الثاني يجعل في تلك المرتبة الترخيص، فلا ربط حينئذٍ لما هو مجعول في مرتبة الشكّ بما هو المجعول الواقعيّ.

**توضيح لما تقدّم**

وتوضيح[1] ما تقدّم أنَّ للشبهة الموضوعيّة ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ**: هي الشكّ في نفس الموضوع مع قطع النظر عن حكمه، بأنَّ يشكّ في هذا المانع أنَّه خلّ أو خمر، وهذا لا إشكال[2] في تصوّر الإطلاق اللحاظيّ بالقياس إليها، كما لا إشكال فيها في إمكان التقييد بصورة عدم الشكّ.

---

* **قلتُ**: أو الاحتياط كما في الشبهات البدويّة علىٰ رأي القائلين بالاحتياط.

---

(١) أرّخ المصنِّف تَتْرُكُ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لا إشكال فيها).

**المرتبة الثانية**: هي جهة الشكّ في حكم المانع المذكور ولو من جهة الشكّ في نفسه، وهذه الجهة من الجهات اللاحقة للموضوع باعتبار حكمه، فلا يمكن فيها الإطلاق اللحاظيّ كما لا يمكن فيها التقييد.

نعم يجري فيها ما هو نتيجة التقييد والإطلاق، ويعبّر عنه بالإطلاق الذاتيّ، وفي هذه المرتبة لا يمكن جعل حكم علىٰ خلاف ذلك الحكم الواقعيّ لتحقّق الحكم الواقعيّ في هذه بما ذكرناه من نتيجة الإطلاق، ومعه لا يمكن أن يحكم بحكم علىٰ خلافه؛ لأنَّه مستلزم لاجتماع الحكمين في مرتبة واحدة.

**ثمّ إنَّه** بعد الفراغ عن هذه الجهة - أعني الجهة الثانية - التي هي مرتبة الشكّ في الحكم وأنَّ الحكم متحقّق في حال الجهل به ننقل الكلام إلىٰ **مرتبة ثالثة*** وهي مرتبة عدم معقوليّة كون ذلك الحكم المتحقّق في حال الجهل به محرّكًا للمكلّف؛ لأنَّ الإرادة الواقعيّة إنَّما تكون محرّكة للمكلّف وباعثة له علىٰ إرادة الفعل المراد للمولىٰ لا بوجودها الواقعيّ، بل بوجودها العلميّ، وما لم تكن معلومة لا يعقل أن تكون محرّكة، ولا ريب أنَّ مرتبة عدم محرّكية الإرادة الواقعيّة مرتبة متأخّرة عن نفس تلك الإرادة، فالمولىٰ في هذه المرتبة إمّا أن ينشيء إرادة أخرىٰ تكون موجبة لمحرّكية تلك الإرادة للمكلّف، وذلك عبارة عن إيجاب الاحتياط، وإمّا أن يجعل

---

* ولا يخفىٰ هذه المراتب الثلاث إنّما تكون في الشبهات الموضوعيّة وأمّا الشبهات الحكميّة فإنَّما تتحقّق فيها المرتبتان الأخيرتان، وعلىٰ

إرادة ثانوية علىٰ طبق تلك الإرادة الواقعيّة كما في أصالة الحرمة في الأموال والدماء والفروج، وإمّا أن يرخّص في مخالفة تلك الإرادة علىٰ تقدير وجودها واقعًا كما في «قاعدة الحلّ» و«البراءة الشرعيّة»، وإمّا أن يسكت فيرجع المكلّف حينئذٍ إلىٰ ما يحكم به العقل من قبح العقاب بدون[1] فيكون ذلك موجبًا لإقدام المكلّف علىٰ ما يحتمل أنَّه مخالف لإرادة المولىٰ، ويكون مرجع ذلك بالآخرة إلىٰ رفع الحرج كما أنَّه في البراءة الشرعيّة يكون الأمر بالعكس، حيث إنَّ الشارع في البراءة الشرعيّة يرفع الحرج ابتداءً ويتبعه رفع العقوبة وحكم العقل بقبحها.

ولا ريب أنَّ هذه الأمور الأربعة - أعني جعل الشارع الاحتياط، أو أصالة الحرمة، أو أصالة الحلّ، أو السكوت - وانتهاء الأمر إلىٰ عدم الحرج كلّها إنّما تكون علىٰ حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد التي يعلم بها الشارع، وحيث إنّ الأمور المذكورة إنَّما تكون وتتحقّق في مرتبة عدم محرّكية الإرادة الواقعيّة التي هي الحكم الواقعيّ، فلا ريب في كونها متأخّرة عن الإرادة الواقعيّة فتكون في طولها فلا مانع

---

هاتين المرتبتين مدار الكلام في رفع غائلة اجتماع الحكمين الواقعيّ والظاهريّ المستفاد من الأصول غير الإحرازيّة[2].

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (بدون بيان).

(٢) هذا المقطع من قوله: «لا يخفىٰ» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

من اجتماع أحدها معها؛ إذ لا مناقضة بينهما لاختلافهما في المرتبة.

فيكون حاصل الكلام أنَّ الحكم الواقعيّ موجود فعلًا في حال الجهل والشكّ المتعلّقين به، سواء كان تعلّقهما به ابتداءً كما في الشبهات الحكميّة أو بواسطة تعلّقهما بموضوعه كما في الشبهات الموضوعيّة، إلّا أنَّه حيث إنَّ وجوده في ذلك الحال وفي تلك المرتبة -أعني مرتبة الجهل به والشكّ فيه- لا يعقل أن يكون محركًا للمكلّف علىٰ امتثاله، وكانت هذه المرتبة -أعني مرتبة عدم محركيّته- متأخّرة عن مرتبة وجوده في مرتبة الشكّ لم يكن مانع من جعل أحد هذه الأمور المذكورة؛ لأنَّ كلّ واحد منها حينئذٍ لا يكون في عرض الحكم الواقعيّ، بل يكون في طوله.

نعم، يكون كلّ واحد من هذه الأمور في عرض الآخر، فالبراءة في عرض الاحتياط؛ لأنَّهما معًا في مرتبة واحدة، وهي مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة، لكنّهما معًا في طول الإرادة الواقعيّة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ كما أنَّ مرتبة عدم محرّكيّة الإرادة الواقعيّة متأخّرة عن نفس الإرادة، فكذلك مرتبة الجهل بها أيضًا متأخّرة عنها، فإن كان هذا التأخّر الرتبيّ موجبًا لعدم تحقّق الإرادة الواقعيّة في المرتبة المتأخّرة التي هي مرتبة عدم محرّكيّتها عنها، فيكون لأجل ذلك موجبًا لصحّة جعل أحد هذه الأمور كان موجبًا أيضًا لعدم تحقّق الإرادة الواقعيّة في المرتبة المتأخّرة عنها التي هي مرتبة الجهل والشكّ فيها، ويكون ذلك أيضًا موجبًا لصحّة جعل أحد هذه الأمور في مرتبة الجهل المذكور، وإن

لم تكن كذلك في المرتبة المذكورة - أعني مرتبة عدم المحركية - كانت مرتبة الجهل أيضًا كذلك.

**والحاصل** أنَّ كلًّا من هاتين المرتبتين متأخّر عن مرتبة الإرادة الواقعيّة فإن كان مصحّحًا كان مصحّحًا في المرتبتين، وإلّا فلا في المرتبتين أيضًا كما لا يخفىٰ.

ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ الحكم الواقعيّ وإن كان متحقّقًا في كلا المرتبتين، إلّا أنَّه لمّا كان الحكم الظاهريّ المجعول عند عدم محركيّة الحكم الواقعيّ غير مناقض له، لكونه مشروطًا في الحقيقيّة بعدم محركيّة الحكم الواقعيّ؛ لأنَّه إنَّما يجعل في هذه المرتبة كان ذلك من قبيل الترتّب غير أنَّ ذاك ترتّب علىٰ العصيان، وهذا ترتّب علىٰ عدم المحرّكيّة ومرجعهما إلىٰ ملاك واحد، فتأمّل.

**المرحلة الثانية في حقيقة الحكومة وأنّها غير التعارض**

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ الحكومة كما تتحقّق فيما لو كان الدليل الحاكم رافعًا لموضوع الحكم في الدليل المحكوم كما في مثل حكومة «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] على أدلّة أحكام الشكّ من جهة أنَّ نفس الحكم لا يمكن أن يكون مثبتًا لموضوع نفسه، كي يكون معارضًا لما يدلّ على نفي موضوعه، ولا ريب حينئذٍ أنَّ الدليل النافي للموضوع يكون موجبًا لبقاء الدليل الآخر بلا موضوع، فيكون موجبًا لسقوطه فكذلك فيما لو كان أحد الدليلين رافعًا للمحمول في الدليل الآخر، كما في مثل حكومة «لا ضرر» و«لا حرج» على أدلّة الأحكام الأوّليّة في موارد كون تلك الأحكام حرجيّة أو ضرريّة، فإنَّ دليل «لا ضرر» يكون رافعًا للحكم الضرريّ.

**ومن الواضح** أنَّ الحكم لا يمكن أن يكون له تعرّض لإثبات نفسه كي يكون معارضًا لما دلَّ على نفيه، بل يكون هو ساكتًا عن هذه الجهة، فتكون أدلّة «لا ضرر» التي لها دلالة على نفيه حاكمة عليه وموجبة لسقوطه.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ جميع الحكومات - أعني حكومة الأمارة على الأصول، والأصول بعضها على بعض، والأمارات بعضها على بعض - كلّها من قبيل القسم الأوّل، أعني ما يكون فيه الدليل الحاكم رافعًا لموضوع الدليل المحكوم.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

**المرحلة الثالثة في التزاحم غير التعارض**

**تقدم**[١] أنَّ ضابط التعارض هو أن يكون مدلولا الدليلين ممّا يستحيل اجتماعهما واقعًا وفي مرحلة الجعل، فيخرج عنه:

**أوّلًا**: الحكم الواقعيّ والظاهريّ، لما عرفت من عدم المنافاة بينهما.

**وثانيًا**: الحكمان المتزاحمان، فإنَّ التعارض هو أن يكون كلّ واحدٍ من الحكمين المجعولين واقعًا علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها علىٰ الأفراد المقدّرة الوجود منافيًا للآخر، فلو لم تكن بين الحكمين منافاة في مرحلة جعلهما ولكن كانت بينهما المنافاة في مقام الامتثال كانا متزاحمين.

**في ضابط التزاحم**

وضابط التزاحم هو أن يكون كلّ من الحكمين صالحًا لرفع موضوع الحكم الآخر وموجبًا لرفع ذلك الفرد الذي كان تعلّق الحكم الآخر به معلّقًا علىٰ تقدير وجوده مع عدم المنافاة بين الحكمين في نفس الأمر والواقع، وهو علىٰ نحوين: فإنَّ التزاحم إمّا لأجل أنَّ كلًّا من الحكمين[٢] رافعًا للقدرة علىٰ الآخر التي هي شرط عقليّ، وإمّا لأجل أنَّ كلًّا منهما يكون رافعًا لشرط الآخر الذي هو غير القدرة.

وضابط النحو الأوّل من التزاحم أن لا يكون المكلّف قادرًا علىٰ امتثال كلا التكليفين، وهذا يكون في خمسة مواضع:

---

(١) أرّخ المصنّف تدّثُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ كان إعادة لما تقدّم، الأحد: ٣٠ ربيع الثاني، ١٣٤٥هـ».

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (يكون رافعًا).

**الموضع الأوّل**: باب اجتماع الأمر والنهي بناءً علىٰ عدم المنافاة بين الأمر والنهي مثل «صلِّ ولا تغصب» في مقام الجعل من جهة عدم كونهما في مورد الاجتماع من قبيل الاتّحاد في الوجود، وإنَّما هما من قبيل الاجتماع في الوجود، ففي مورد الاجتماع لمّا لم يكن امتثال كلا التكليفين مقدورًا للمكلّف يقع بينهما التزاحم، فباب الاجتماع علىٰ القول بالجواز أجنبيّ عن باب التعارض، وإنَّما هو من باب التزاحم.

**الموضع الثاني**: من التزاحم إذا اتّفق توقّف الواجب علىٰ مقدّمة محرّمة.

**الموضع الثالث**: هو الضدّان اللذان لا يمكن الجمع بينهما مثل «إنقاذ الغريقين».

**الموضع الرابع**: إذا اتّفق ملازمة الواجب لفعل الحرام من دون توقّف كما إذا كان استقبال القبلة واجبًا واستدبار الجدي محرّمًا واتّفق الملازمة بينهما كما في العراق.

**نعم**، لو كان ذلك التلازم دائميًّا كانا متعارضين.

**الموضع الخامس**: ما إذا اتّفق لمرض ونحوه أنَّ المكلّف إذا فعل أحد الأمرين الذين يكون كلّ منهما مأمورًا به لا يكون قادرًا علىٰ امتثال الأمر الآخر، كما لو فرض أنَّه لا يقدر إلّا علىٰ القيام بمقدار ركعة واحدة فدار الأمر بين أن يقوم في الركعة الأولىٰ أو يقوم في الثانية.

وأمّا[١] النحو الثاني من التزاحم، فلم نجد له مثالًا وموردًا إلّا في النصب الزكويّة، كما لو فرض أنَّه في أوّل الحول كان مالكًا لخمس وعشرين من الإبل، وفي نفسه ملك السادسة[٢] والعشرين؛ فإنَّه حينئذٍ يقع التزاحم بين أن يحسب نصابه بالعدد الأوّل من أوّل الحول ويترك هذه التي ملكها في نصفه عفوًا فيلغوا في نصف من الحول الأوّل النصاب الثاني الذي هو الستّ والعشرين، ثمّ في الحول الثاني يكون نصابه الستّ والعشرين وبين أن يحسب نصابه بالعدد الثاني ويكون ابتداء حوله من نصف الحول المذكور فيلغو النصاب الأوّل في نصف من الحول الأوّل، فيدور الأمر بين أن يلغىٰ النصاب الأوّل في النصف الأوّل من الحول الأوّل وبين أن يلغىٰ النصاب الثاني في النصف الثاني من الحول الأوّل، فمثل هذا التزاحم لا يكون من جهة عدم القدرة علىٰ امتثال كلا التكليفين لإمكان أن يحسب كلا النصابين، ولكن لمّا دلَّ الدليل علىٰ أنَّ المال الواحد لا يزكّىٰ في عامٍ مرّتين كان بينهما التزاحم من هذه الجهة.

**هذه** أقسام التزاحم، وقد تحقّق أنَّه ليس أحد الحكمين في شيء منها منافيًا في نفسه للحكم الآخر، وإنّما تقع المنافاة بينها في مقام الامتثال؛ لأنَّ كلًّا منهما يكون صالحًا لرفع موضوع الآخر.

والمرجع في باب التعارض إلىٰ المرجّحات الدلاليّة أو السنديّة، وفي باب التزاحم إلىٰ مرجّحات أخر لا ربط لها بالدلالة ولا بالسند،

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وأمّا ضابط).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (السادسة).

وتلك المرجّحات هي الأهمّيّة، أعني كون متعلّق أحد الحكمين أهمّ من الآخر، أو كون أحدهما له بدل والآخر لا بدل له، فيرجّح ما ليس له البدل علىٰ ما له البدل، أو كون أحدهما موسّعًا والآخر مضيّقًا، فيرجّح المضيّق علىٰ الموسّع، أو كون أحدهما مشروطًا بالقدرة الشرعيّة والآخر مشروطًا بالقدرة العقليّة، فيقدّم الثاني علىٰ الأوّل، أو كون أحدهما متقدّمًا في الزمان علىٰ الآخر، أمّا ما يُقال من الترجيح لما هو الأقوىٰ مقتضيًا فلا يخفىٰ ما فيه؛ لأنَّ الترجيح بأقوائيّة المقتضي إنَّما يكون في تزاحم المقتضيات، وإنَّما يكون هذا التزاحم في مقام أصل تشريع الأحكام وجعلها، لا في مقام امتثالها بعد فرض عدم المنافاة بينها في مقام أصل الجعل والتشريع، ولا في مقام التحقّق الواقعيّ المعلّق علىٰ فرض وجود الموضوع.

**ثمّ إنَّه** يخرج راجعًا عن ضابط التعارض ما إذا اتّفق العلم الإجماليّ بكذب أحد الدليلين، فإنَّ هذا ليس من باب التعارض بين الحجّتين؛ لعدم المنافاة واقعًا بين نفس المدلولين، وإنَّما وقع عدم اجتماعهما للعلم الإجماليّ بكذب أحدهما، فيكون من باب الترديد بين الحجّة واللاحجّة، والفرق بينه وبين التعارض - وإن اشتركا في أنَّ كلًّا من البابين لا يمكن الحكم فيه بكلّ من المتنافيين إلّا أنَّ ذلك في باب التعارض- من جهة المنافاة والمضادّة بين المدلولين، ولو من جهة الإجماع علىٰ عدم اجتماع الحكمين، كما في الخبرين الدالّ أحدهما علىٰ وجوب صلاة الجمعة والآخر علىٰ وجوب صلاة الظهر، وفي هذا الباب يكون التنافي بين الخبرين من

جهة العلم الإجماليّ بكذب أحد الخبرين.

وخامسًا يخرج عن باب التعارض ما إذا كان أحد الدليلين حاكمًا على الآخر.

وفيه: إنّ إرجاع باب التعارض إلى باب التزاحم لا يتمّ، سواء قلنا بالسببيّة الصرّفة المعبّر عنها بالسببيّة التصويبيّة، أو قلنا بالسببيّة الطريقيّة التي يقول هو بها، أعني وجود المصلحة في سلوك الطريق.

أمّا على الأوّل، فلأنَّ التنافي بين الأمارتين إمّا لأجل أنّ مؤدّى إحداهما مناقض لمؤدّى الأخرى، بأن يكون مفاد إحداهما هو وجوب شيء ومفاد الأخرى عدم وجوبه، أو يكون مفاد الأخرى حرمة ذلك الشيء أو إباحته أو استحبابه أو كراهته، وإمّا لأجل أنَّ مفاد إحداهما مضادّ لمفاد الأخرى، بأن يكون مؤدّى إحداهما وجوب شيء ومفاد الأخرى وجوب ضدّه، ولا يمكن الجمع بينهما، إمّا لأجل أنَّ مورد ذينك الضدّين فعل واحد، كأن تؤدّي إحدى الأمارتين إلى وجوب الجهر في قراءة ظهر يوم الجمعة، وتؤدّي الأخرى إلى وجوب الإخفات فيها، والمفروض أنَّه ليس لنا إلّا ظهر واحدة، وإمّا لأجل قيام الدليل القطعيّ على عدم وجوب الجمع بينهما بأن تدلّ إحدى الأمارتين على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وتدلّ الأخرى على وجوب صلاة الجمعة، مع قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

وعلى أي حال، فلا يكون ذلك من باب التزاحم؛ فإنَّ ضابط التزاحم هو أن يكون كلّ واحد من الحكمين غير منافٍ للآخر في

مقام الجعل والتشريع، وإنّما تحصل المنافاة بينها في مقام الامتثال، لاتّفاق التضادّ وعدم إمكان الجمع بين متعلّقيهما.

ولا ريب أنَّ التنافي الواقع في جميع هذه الأمثلة لم يكن في مقام الامتثال، وإنّما كان في مقام الجعل والتشريع، لاستحالة انقداح إرادة الفعل الواحد مع عدم إرادته في نفس المولىٰ، أو انقداح إرادته مع إرادة عدمه أو إرادة ضدّه، إلىٰ آخر الأمثلة المذكورة، فلا يكون ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال وإنّما يكون التزاحم في جهات الأحكام في مقام تأثيرها في تشريع الأحكام.

نعم، في الصورة الأخيرة -وهي ما لو أدّت إحدىٰ الأمارتين إلىٰ وجوب شيء وأدّت الأخرىٰ إلىٰ وجوب شيء آخر مع قيام الإجماع علىٰ عدم وجوبهما معًا- لا يكون التزاحم في مقام الجعل والتشريع، بل يكون من باب التزاحم في مقام الامتثال، إلّا أنَّه لا يكون ملاكه كون أحد الخطابين رافعًا للقدرة علىٰ الآخر، بل يكون ملاكه كون أحدهما رافعًا لمصلحة الآخر، فيكون ذلك من قبيل التزاحم في باب الزكاة كما ذكرناه فيمن كان مالكًا لخمس وعشرين من الإبل وفي وسط الحول صارت ستًّا وعشرين*.

---

* **قلتُ**: لو كان المراد من السببيّة هو المعنىٰ الأوّل - أعني السببيّة التصويبيّة - يمكن أن يكون من باب التزاحم، فإنّ المجعول علىٰ هذا القول إنَّما هو الحكم الكلّيّ المعلّق علىٰ وجود الأمارة علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، وحاصله: أنَّ كلّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه كان واجبًا، وكلّ

ما قامت الأمارة علىٰ حرمته يكون حرامًا، ولا ريب في أنّه لا تنافي بين هذين الحكمين الكلّيّين.

نعم، عند قيام الأمارة علىٰ وجوب شيء يتحقّق مصداق من ذلك الموضوع الكلّيّ، وعند قيام الأمارة علىٰ حرمته يتحقّق مصداق آخر، وحينئذٍ يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال، لا في مقام الجعل والتشريع، وهكذا لو قامت إحدىٰ الأمارتين علىٰ وجوب شيء وقامت الأخرىٰ علىٰ وجوب ضدّه، فإنَّ نسبة قيام هاتين الأمارتين في تحقّق الوجوب عند تحقّقهما إلىٰ ذلك الحكم الكلّيّ المجعول للشارع - أعني كلّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه - فهو واجب كنسبة الغريقين إلىٰ قوله: «كلّ غريق يجب إنقاذه»، فكما أنّ التزاحم في ذلك يكون في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم، لو كان مراد القائلين بالسببيّة أنَّ الشارع لم يجعل حكمًا كلّيًّا علىٰ كلّ ما قامت الأمارة علىٰ حكمه، بل إنّما يكون جعل الحكم الشرعيّ عند قيام الأمارة، بحيث إنَّه لم يكن قبل قيامها حكم أصلًا، لا جزئيّ ولا كلّيّ وإنّما يكون جعل الحكم من جانب الشارع عند قيامها، فيكون الشارع عند قيام كلّ أمارة يجعل لنا حكمًا علىٰ طبق تلك الأمارة لكان التزاحم في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الامتثال، إلّا أنَّ هذا المعنىٰ ممّا لا إشكال في فساده، ولا أظنّ أنَّ القائلين بالسببيّة يريدون هذا المعنىٰ.

وبالجملة: أنَّ التزاحم فيما نحن فيه نظير ما لو أمر الشارع بوجوب امتثال أوامر الوالدين وأمر أحدهما بشيء ونهىٰ عنه الآخر، وما أشبه ما

نحن فيه بالتزاحم في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه من الجواز من الجهة الأولىٰ، والامتناع من الجهة الثانية.

ولا وجه لقياس ما ذكرناه من الحكم الكلّيّ بناءً علىٰ السببيّة علىٰ مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق»، بدعوىٰ: أنَّ مثل قوله: «ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه واجب، وما قامت الأمارة علىٰ حرمته فهو حرام» في كون اجتماعهما في بعض الموارد نظير اجتماع عنوان العالم والفاسق في بعض الأفراد، وذلك للفرق الواضح بين مثل عنوان العالم وعنوان الفاسق الذي لا يكون إلّا من باب الحكاية عمّا تحته من الأفراد، وبين مثل عنوان ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه وما قامت الأمارة علىٰ حرمته، فإنّ الحكم فيه لا يكون إلّا علىٰ عنوان ما قامت الأمارة، فيكون نظير: «صلِّ ولا تغصب» في كون مورد الاجتماع من قبيل متعدّد الجهات، كما حقّق في محلّه بيان الفرق بينه وبين مورد اجتماع العالم والفاسق.

وبالجملة: أنّ الحكم المنشأ بقوله: «ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه فهو واجب وما قامت الأمارة علىٰ حرمته فهو حرام» نظير الحكم المنشأ بقوله: صلِّ ولا تغصب، مضافًا إلىٰ أنَّه ليس لنا دليل يدلّ علىٰ هذا التفصيل، وهو أنَّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه، فهو واجب وما قامت الأمارة علىٰ حرمته فهو حرام، بل أقصىٰ ما يمكن أن يدّعىٰ هو أنَّه ينتزع من أدلّة حجّيّة الأمارة وجوب العمل علىٰ طبقها، وعن هذا الوجوب يعبّر بالوجوب تارةً والتحريم أخرىٰ علىٰ حسبما أدّت إليه،

**زيادة بيان في ضابط الحكومة**

وينبغي أن يعلم أنَّ ضابط الحكومة[١] هو: أن يكون أحد الدليلين متكفّلًا لنتيجة التقديم في باب التعارض؛ فإنَّه قال «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق»، وقدّمنا[٢] الأوّل على الثاني كان نتيجة هذا التقديم أن يكون المراد الجدّي من «لا تكرم الفاسق» الفاسق غير العالم وإن لم يكن ذلك موجبًا لارتفاع الظهور اللفظيّ من الثاني، فالتقديم في باب التعارض ينتج كون المراد الجدّي من المقدّم عليه هو ما عدا ما تكفّله ما تقدّم، فإذا كان أحد الدليلين بنفسه وبحسب دلالته اللفظيّة متكفّلًا لنفس تلك النتيجة كان حاكمًا على الدليل الآخر.

---

وحينئذٍ فكون ذلك من باب التزاحم أوضح ويكون نظير «اجتماع الغريقين»، فتأمّل.

بقي في المقام شيء، وهو أنَّ الظاهر من القائلين بالسببيّة إنّما يقولون بها فيما لو تحقّق واستقرّ رأي المجتهد على شيء؛ لأنّهم يقولون إنَّ الأحكام الواقعيّة تابعة لآراء المجتهدين، وحينئذٍ فمجرّد قيام الأمارة مع عدم استقرار الرأي على طبقها لوجود المعارض لها لا يكون سببًا لجعل حكم على طبقها، ففي مورد التعارض لا يتحقّق صغرى لباب التزاحم[٣].

---

(١) تقدم بيان هذا الموضوع في ٩/ ٣٦٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ولو قدّمنا).

(٣) هذا المقطع من البحث من قوله: «وفيه: إنَّ إرجاع» إلى قوله: «التزاحم» وجدته في أوراق منفصلة ألصقها المقرّر تتمّة في المقام وذكر ما نصّه: «بعد نقل ما أفاد الشيخ من كون المسألة من باب التزاحم على تقدير القول بالسببيّة» وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وهـذا هـو المـراد للشـيخ تدثُّل مـن قولـه: «وضابـط الحكومـة أن يكـون أحـد الدليليـن بمدلولـه اللفظـيّ شـارحًا للدليـل الآخـر»[١]، لا مـا توهّـم مـن كـون المـراد هـو كـون لسـان أحـد الدليليـن لسـان الشـرح للدليـل الآخـر.

لكـن ينبغـي أن يغيّـر قولـه تدثُّل: «بمدلولـه اللفظـيّ» إلـىٰ «بمـؤدّاه» فيقـال: ضابـط الحكومـة أن يكـون أحـد الدليليـن شـارحًا بمـؤدّاه للدليـل الآخـر، ليشـمل مـا إذا كان الدليـل الحاكـم لبّيًّـا كمـا في الأصـول اللفظيّـة، ولعـلّ هـذا هـو المـراد للشـيخ تدثُّل.

ولكـن ضيـق العبـارة أوقعـه في هـذا التفسـير، وبهـذا التغييـر يسـلم الضابـط عمّـا أورد عليـه مـن أنَّـه كيـف تتصـوّر الحكومـة في الأصـول اللفظيّـة مـع كونهـا أدلّـة لبّيّـة؟

**وحيـث**[٢] **إنَّـك** عرفـت أنَّ ضابـط الحكومـة هـو أن يكـون أحـد الدليليـن بمدلولـه اللفظـيّ متعرّضًـا لمـا هـو نتيجـة تقديـم أحـد الدليليـن في بـاب التعـارض، يظهـر لـك السـرّ في وجّـه تقديـم الحاكـم علـىٰ المحكـوم، فـإنَّ الحاكـم لمّـا كان متكفّلًا لمـا هـو نتيجـة التقديـم في بـاب التعـارض لـم يُعقـل أن يكـون المحكـوم معارضًـا لـه، وذلـك واضـح.

**ثـمّ إنَّ** التعـارض تـارةً يكـون مـن قبيـل القرينـة وذي القرينـة، وأخـرىٰ مـن قبيـل العـامّ والخـاصّ، أو المطلـق والمقيّـد، ولمّـا كان

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١٣.

(٢) أرّخ المصنِّف تدثُّل هـذا المقطـع مـن البحـث بمـا نصّـه: «الاثنيـن: ١ مـن جمـادىٰ الأولـىٰ، (١و٢ منـه) ١٣٤٥هـ».

نتيجة تقديم القرينة علىٰ ذي القرينة هو كون المراد من لفظ ذي القرينة هو ما تقتضيه القرينة، فلو ورد في أحد الدليلين لفظ ظاهره بحسب نفسه معنىٰ من المعاني، وورد دليل آخر يقول: إنّي أردت من ذلك اللفظ هو المعنىٰ الآخر غير ذلك المعنىٰ الأوّل كان هذا الدليل حاكمًا علىٰ الدليل الأوّل، لكونه متكفّلًا لنتيجة تقديم القرينة علىٰ ذي القرينة، فلو ورد دليل يتكفّل حكمًا علىٰ الأسد - مثلًا - ثمّ ورد دليل آخر يدلّ علىٰ أنّي أردت من لفظ «الأسد» المذكور هو «الرجل الشجاع» كان هذا الدليل حاكمًا علىٰ الدليل الأوّل، لكونه متكفّلًا لنتيجة تقديم يرمي علىٰ لفظ «الأسد» فيما إذا قال: «رأيت أسدًا يرمي»، ولورود دليل يتكفّل حكمًا علىٰ عنوان مثل «الشكّ» كأن يقول: **«إذا شككت فابنِ علىٰ الأكثر»**[1]، وورود دليل آخر يقول: **«لا شكّ لكثير الشكّ»**[2] كان الثاني حاكمًا علىٰ الأوّل؛ لكونه متكفّلًا لنتيجة التقديم في تعارض الشاكّ يبني علىٰ الأكثر مع ما يكون بلسان أنَّ الشاكّ الكثير الشكّ لا يبني علىٰ الأكثر، فإنَّ بين هذين الدليلين تعارض العموم المطلق، وبعد تقديم الثاني علىٰ الأوّل يكون المراد الجدّي من قوله: الشاكّ يبني علىٰ الأكثر هو ما عدا كثير الشكّ، وقوله: **«لا شكّ لكثير الشكّ»** لمّا كان متكفّلًا لعين هذه النتيجة كان حاكمًا علىٰ قوله: **«إذا شككت فابنِ علىٰ الأكثر»**[3].

---

(١) يُنظر: ٩/ ٩٢ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٩/ ٩٢ من هذا الكتاب.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ الحكومة لا تنحصر بكون الدليل الحاكم شارحًا للمراد اللفظيّ من الدليل المحكوم.

**نعم**، لو كان نتيجة تقديم الخاصّ على العامّ هو التجوّز في العامّ بإرادة الخاصّ منه، لكان الحاكم حينئذٍ منحصرًا بما ذكر.

**الفرق بين التخصّص والورود والحكومة**

**ثمّ إنَّ** لنا اصطلاحات لا بُدَّ من ايضاحها، وقد تقدّمت الإشارة إليها[1] وهي التخصّص والورود والحكومة، فالتخصّص هو الخروج التكوينيّ، ومقابله الخروج التعبّديّ، فإن كان بنفس التعبّد كان ورودًا، وإن كان بواسطة ما يتعبّد به كان حكومةً.

فتقدّم[2] العلم الوجداني على الأمارات والأصول من باب التخصّص، وتقدّم الأمارات والأصول الشرعيّة على الأصول العقليّة كـ«البراءة العقليّة» و«التخيير العقليّ» من باب الورود، حيث إنَّ نفس[3] يكون بيانًا ورافعًا للتخيّر، وتقدّم الأمارات على الأصول والأصول الإحرازيّة على غير الإحرازيّة، والأمارات بعضها على بعض، والأصول غير الإحرازيّة بعضها على بعض كلّه من باب الحكومة، فإنَّ ما يتعبّد به في الأمارات لمّا كان هو تتميم جهة كشفها كان ذلك رافعًا لموضوع الأصول، وهو الشكّ، وما يتعبّد به في الأصول الإحرازيّة لمّا كان هو إحراز الواقع كان ذلك رافعًا لموضوع الأصول غير الإحرازيّة، كما أنَّه رُبّما تتحقّق الحكومة في

---

(١) تقدّم بيان هذه المصطلحات في: ٩/ ٣٦٠ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المصنّف تحرير هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (نفس الدليل).

غير ذلك من الموضوعات الواقعيّة، كما تقدّم في حكومة «لا شكّ لكثير الشكّ» على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكّ.

**نعم**، بين هذه الحكومة وبين الحكومة في الأمارات والأصول فرق؛ فإنَّها، وإن اشتركت في أنَّ الدليل الحاكم متصّرف في موضوع الدليل المحكوم برفعه عن مورد الدليل الحاكم، إلّا أنَّ الفرق بينهما أنَّ مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» يكون بالتخصيص أشبه، فإنَّ محصّله بيان أنَّ الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام هو ما عدا كثير الشكّ، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص، وفي باب حكومة الأمارات على الأصول، والأصول بعضها على بعض تكون بالورود أشبه، فإنَّ ما يتعبّد به في الأمارات يكون مزيلًا لموضوع الأصول الذي هو الشكّ، لا أنَّه يبيّن أنَّ المحكوم بالأصول من الشكّ هو ما عدا مورد الأمارات.

**ونظير**[1] الحكومة فيما نحن فيه التقدّم في باب التزاحم؛ فإنَّه قد يكون نفس الأمر موجبًا لرفع موضوع الآخر كما في باب الاستطاعة، فإنَّ أي واجب ولو كان من أضعف الواجبات يكون بنفس وجوبه رافعًا للاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ، وقد يكون رفعه لموضوع الوجوب الآخر من جهة امتثاله، لا من جهة نفس الوجوب كما في باب الأهمّ والمهمّ، فإنَّ امتثال الأهمّ يكون رافعًا للقدرة على امتثال الواجب الآخر.

---

(١) أرّخ المصنّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

**وحاصل** الفرق بين الحكومة في باب الأمارات والأصول والحكومة في الموضوعات الخارجيّة مثل «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[١] بالنسبة إلىٰ مثل «من شكّ في الأقلّ والأكثر فليبنِ علىٰ الأكثر» ومثل «لا حرج ولا ضرر» بالنسبة إلىٰ أدلّة الأحكام في مورد الحرج والضرر، أنَّ الحاكم في الثاني يضيّق دائرة موضوع المحكوم عليه، ويحصره بما عدا مورد الحاكم، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص، بل هو تخصيص بلسان الحكومة، والحاكم في الأوّل يكون موجبًا لانعدام موضوع الدليل المحكوم، فيكون نتيجته نتيجة الورود*.

**ثمّ إنَّه** أفاد (دام ظلّه) أنَّه ينبغي أن يكون المراد للشيخ قدّس من قوله: أنَّ ضابط الحكومة أن يكون الدليل الحاكم شارحًا بمدلوله اللفظيّ لما هو المراد من الدليل المحكوم[٢] أنَّ مؤدّىٰ الدليل الحاكم يكون رافعًا للموضوع أو المحمول فيما هو مؤدّىٰ الدليل المحكوم

---

* **قلتُ:** ومن هذا يُستفاد أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ مفاد الدليل الحاكم هو نتيجة التقديم في باب المعارضة إنَّما هو فيما عدا الحكومة في باب الأمارات والأصول - أعني أنَّه يكون مختصًّا بما إذا كان الدليل الحاكم مبيّنًا للمراد من الدليل المحكوم - وفي الحكومة في الموضوعات الخارجيّة.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١٣.

كما أنَّ المراد من قوله ثانيًا: بحيث إنَّه لولا الدليل المحكوم يكون الدليل الحاكم لغوًا أنَّ ذلك الموضوع الذي ينفيه الدليل الحاكم لا بُدَّ أن يكون محكومًا عليه بحكم، وإلّا لبقي الحاكم لغوًا وليس من الممكن إبقاء العبارة علىٰ ظاهرها، وإلّا لانحصرت الحكومة بما هو من قبيل الموضوعات الخارجيّة، ولم تصدق الحكومة علىٰ التقدّم في باب الأمارات والأصول.

**مقدّمة في توضيح أقسام الدلالة**

**لا**[1] **يخفىٰ** أنَّه قد تقدّم منّا في مباحث الألفاظ أنَّ لنا في مقام دلالة الألفاظ ثلاث مراحل:

**الأولىٰ**: هي مرحلة الدلالة التصوّريّة، وهي عبارة عن حضور المعنىٰ ببال السامع عند سماع اللفظ، وإن انقلب ذلك الذي خطر ببال السامع إلىٰ معنىٰ آخر بسبب ما يلحق الكلام من القرائن المتّصلة.

**الثانية**: مرحلة كون المعنىٰ المتحصّل من مجموع الكلام منسوبًا إلىٰ المتكلّم، بحيث يصحّ أن ينقل ذلك المعنىٰ المتحصّل من مجموع كلام المتكلّم من باب النقل بالمعنىٰ ويُنسب إليه، ويُقال إنَّه قال هذا القول مع قطع النظر عن المرحلة **الثالثة**: وهي الحكم بأنَّ ذلك المعنىٰ الذي استفاده المخاطب من كلامه هو مراده.

ويعبّر عن هاتين المرحلتين بالدلالة التصديقيّة، والفرق بينهما أنَّ الأولىٰ كانت بالنظر إلىٰ ما يُستفاد من مجموع الكلام مع قطع النظر عن الحكم بأنَّه مراده وإن انقلب ذلك الذي استفيد من نفس

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث السبت: (٧ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

مجموع الكلام إلىٰ معنىٰ آخر بواسطة القرائن المنفصلة، والثانية هي عبارة عن الحكم بأنَّ ذلك المستفاد من مجموع كلامه هو المراد له.

**ثمّ إنَّ** الاحتمالات المخالفة لهذه المرحلة - أعني مرحلة الحكم بأنَّ المتكلّم أراد هذا المعنىٰ - وإن كانت كثيرة؛ لأنَّه يحتمل أن يكون مراده غير هذا المعنىٰ، ولكنّه أخفاه لغرض مثل «التقيّة» ونحوها، أو أنَّه غفل عن ذكر القرينة المتصّلة، أو أنَّ المخاطب غفل عنها، ونحو ذلك من الاحتمالات، إلّا أنَّ أغلب هذه الاحتمالات لا شبهة في عدم الاعتناء بها؛ لما جرت عليه السيرة العقلائيّة، إلّا أنَّ العمدة منها هو احتمال اعتماد المتكلّم في إرادة غير ذلك المعنىٰ علىٰ قرينة منفصلة سابقة أو لاحقة، فللمحقّقين في نفي هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به قولان:

**أحدهما**: أنَّ نفي الاحتمال المذكور والحكم بأنَّ المتكلّم أراد هذا المعنىٰ الذي هو الظاهر من مجموع كلامه يتوقّف علىٰ إحراز عدم القرينة المنفصلة، وهناك قاعدة عقلائيّة يتبعها العقلاء في محاوراتهم، وهي أنَّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده فعليه أن يذكر كلّ ما يتوقّف عليه بيانه وإفادته، وهذه القاعدة محرزة لعدم القرينة المنفصلة.

**والقول الثاني**: أنَّ الحكم المذكور لا يتوقّف علىٰ إحراز عدم القرينة، بل يكفي فيه مجرّد ظهور كلامه في إرادة ذلك المعنىٰ.

ولا يخفىٰ أنَّ كلًّا من هذين المدركين للحكم المذكور لا يمكن الاعتماد عليه في الأخبار؛ لما هو معلوم من أنَّهم عليهم السلام كثيرًا ما

يعتمدون علىٰ القرائن المنفصلة، وكثيرًا ما يلقون كلامًا ظاهرًا في شيء وهم يريدون خلافه.

**نعم**، بعد الفحص واليأس عن الظفر بالقرينة المنفصلة وما يدلّ علىٰ إرادة خلاف الظاهر نحكم بأنّهم عليهم السلام أرادوا ذلك المعنىٰ الذي هو الظاهر من كلامهم إمّا للقاعدة العقلائية المتقدّمة المحرزة لعدم القرينة كما هو مقتضىٰ القول الأوّل، وإمّا لنفس الظهور كما هو مقتضىٰ القول الثاني، وهذه كلمة وقعت في البين، فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه من القولين المذكورين، وبيان ما هو الحقّ من ذلك.

**فنقول**: الحقّ هو التفصيل وحاصله إن كان مصدر الحكم بأنَّ المتكلّم أراد هذا المعنىٰ تارةً يكون في مقام محض استفادة مراد المتكلّم، كمن سمع شخصًا يخاطب آخر أو كان هو المخاطب، ولكنّه لم يكن من قبيل الصورة الآتية وأراد أن يفهم ماذا أراده المتكلّم لغرض له في ذلك، وأخرىٰ يكون في مقام يكون كلام المتكلّم حجّة عليه وله، بأن يكون هو المأمور بما تضمّنه الكلام، فله أن يحتجّ علىٰ المتكلّم بأنَّ كلامك كان ظاهرًا في المعنىٰ الفلانيّ كما أنَّ للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك.

وحاصل هذين القسمين أنَّ الكلام تارةً يكون من شأنه أن يجعل حجّة علىٰ المتكلّم وله، كما في كلام الموكّل بالنسبة إلىٰ الوكيل، وكما في كلام الآمر بالنسبة إلىٰ المأمور، وهكذا.

**وضابطه** أن يكون ذلك الكلام مرجعًا فيما رُبّما يقع من التخاصم بين المتكلّم به وبين من كان بصدد الحكم بأنَّ المعنىٰ

الفلانيّ مراده، وتارةً لا يكون الكلام من هذا القبيل، بمعنىٰ أنَّه لا يكون الحكم بأنَّ هذا المعنىٰ مراد لأجل احتجاج وإلزام، بل لمجرّد الاطّلاع علىٰ المراد والمرام.

**وبالجملة:** الحكم المذكور تارةً يكون في مقام مؤاخذة المتكلّم بمراده وإلزامه به، أو كون المتكلّم ملزمًا لغيره بأنَّ مراديّ هذا المعنىٰ، فلِمَ خالفتني؟ وأخرىٰ لا يكون الحكم المذكور في مثل ذلك المقام، بل لا يكون هناك إلّا مجرّد الحكم بأنَّ هذا هو المراد، فإن كان في المقام الأوّل كفىٰ في الحكم المذكور مجرّد الظهور من دون توقّف علىٰ إحراز عدم القرينة، وإن كان في المقام الثاني لم يكفِ الظهور المذكور في الحكم المزبور، بل لا بُدَّ فيه من إحراز عدم القرينة.

**والفرق بينهما** أنَّ المقام الأوّل لمّا كان في مقام الإلزام من كلّ منهما للآخر صحّ الاعتماد في الإلزام المذكور علىٰ ذلك الظاهر، فللمتكلّم أن يحتجّ ويقول بأنَّ كلاميّ كان ظاهرًا في المعنىٰ الفلانيّ، فلِمَ خالفتني وجئت بغيره مثلًا؟ وليس لمقابله أن يقول: إنّي احتملت أنَّك أردت غيره واعتمدت علىٰ قرينة منفصلة، كما أنَّ لذلك المقابل لو جاء بما هو الظاهر لم يكن للمتكلّم أن يقول له: إنّي أردت غيره واعتمدت علىٰ القرينة المنفصلة.

وهذا بخلاف المقام الثاني؛ فإنَّه ليس في البين احتجاج وإلزام، وإنَّما هو محض استكشاف واستعلام، وما لم يحرز عدم القرينة - ولو بمعونة القاعدة السابقة - لا يمكن الحكم علىٰ المتكلّم بأنَّه

أراد ذلك المعنىٰ الظاهر من الكلام، ولا يخفىٰ أنَّ هذا التفصيل ليس راجعًا إلىٰ تفصيل صاحب القوانين في حجّيّة الظواهر[1] كما هو ظاهر.

**في تخصيص العامّ بالخاصّ**

ثمّ إنَّ القرينة المنفصلة إمّا أن تكون قطعيّة الدلالة والسند، وإمّا أن تكون ظنّيّة الدلالة والسند، وإمّا تكون قطعيّة من إحدىٰ الجهتين ظنّيّة من الجهة الأخرىٰ، فالصور أربع، والمستفاد ممّا أفاده الشيخ تغمّده الله في هذا المقام أنَّ القرينة المنفصلة إذا كانت قطعيّة السند والدلالة كانت واردة علىٰ ذي القرينة، وما كان قطعيّ الدلالة ظنّيّ السند جعله مبنيًّا علىٰ القولين السابقين[2]، وأنَّه إذا قلنا بالتوقّف علىٰ إحراز عدم القرينة كانت القرينة حاكمة، وإلّا كانت واردة ولم يعلم الفرق كما أنَّ ما أفاده من المعارضة بين الخاصّ والعامّ فيما كان ظنّيّ الدلالة، وتقديم ما هو الأظهر ممّا لا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ أصالة الظهور في القرينة حاكمة علىٰ أصالة الظهور في ذيها ولو كان ظهوره أقوىٰ من ظهورها كما مرَّ غير مرّة، ومرادنا: أنَّ الخاصّ المعارض للعامّ مقدّم عليه، وسرّ التقدّم هو حكومة أصالة الظهور فيه علىٰ أصالة الظهور فيه، لا أنَّ الخاصّ يكون حاكمًا علىٰ العامّ.

**والحاصل**: أن الخاصّ لا يقدّم علىٰ العامّ لمجرّد كونه خاصًّا، إلّا إذا كان قطعيّ الدلالة والسند، فيكون حينئذٍ واردًا* علىٰ أصالة

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٣١٤.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٢٥، وما بعدها.

الظهور في العامّ، وإنَّما يقدّم عليه فيما عدا هذه الصورة من الصور الأربع هو لحكومة أصالة الظهور في الخاصّ علىٰ أصالة الظهور في العامّ، وسرّ هذه الحكومة هو ما أشرنا إليه من كونها من قبيل القرينة وذيها، فتأمّل.

**والحاصل**[1] أنَّ الشيخ تَدَّسَ أفاد في هذه الصورة -وهي ما إذا كانت القرينة قطعيّة الدلالة ظنّيّة السند- أنَّه بناءً علىٰ كون حجّيّة أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينة يكون تقدّم القرينة من باب الحكومة، وبناءً علىٰ عدم الاحتياج في حجّيّته إلىٰ أصالة عدم القرينة يكون التقدّم المذكور من باب الورود.

**ثمّ إنَّه** بناءً علىٰ الوجه الأوّل احتمل الورود وعقّبه بالتأمّل[2]، وليس مراده من الحكومة هو ما يتوهّم من ظاهر كلامه السابق في ضابط الحكومة كون الحاكم شارحًا بمدلوله اللفظيّ لدليل المحكوم كي يتوجّه عليه أنَّ الحكومة لا تتصوّر حينئذٍ في الأدلّة اللبّيّة التي هي مورد الكلام، فإنَّ أصالة الظهور وعدم القرينة كلّها من اللبّيّات، بل

---

* **قلتُ**: في كونه واردًا إشكال؛ إذ لم يكن بواسطة تعبّد في البين، فالأولىٰ أن يُقال: إنّ تقدّمه عليه من باب التخصص لا الورود.

---

(١) أرّخ المصنِّف تَدَّسَ هذا المقطع من بما نصّه: «تعطّل الدرس في الأحد والاثنين من جهة عارضة بدنيّة عرضت له (دام ظلّه) وجع في أسنانه فقلع أحدها، الثلاثاء: ١٠ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ».

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشيّة علىٰ الفرائد: ٤٣٢.

مراده من الحكومة ما أوضحناه سابقًا من أنَّه إذا كان أحد الدليلين بمجرّد التعبّد فيه رافعًا لموضوع الآخر كان واردًا، وإن كان رفعه لموضوعه بواسطة ما يتعبّد به فيه كان حاكمًا.

وهناك إيراد ثانٍ يورد عليه تدثّل[1]، وحاصله: أنَّه لا شبهة في أنَّه ليس لنا دليل علىٰ حجّيّة الظهور، سواء كان أصلًا برأسه كما هو أحد القولين المتقدّمين، أو كان متوقّفًا علىٰ أصالة عدم القرينة، سوىٰ عمل العقلاء، ولا ريب في أنَّهم لا يعملون به في مورد وجود القرينة المنفصلة، ومقتضىٰ هذا أن يكون التقدّم المذكور من باب الورود علىٰ كلا القولين، ومرجع هذا الإيراد إلىٰ الاحتمال الذي احتمله الشيخ تدثّل وعقّبه بالتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ الشيخ تدثّل[2] قد ذكر في بعض المباحث الآتية ما حاصله: أنَّه لو تعارض ظاهران مثل «اغتسل يوم الجمعة» الظاهر في الوجوب مع مثل «ينبغي أن تغتسل يوم الجمعة» الظاهر في الاستحباب أنَّ سند كلّ واحد من المتعارضين يكون معارضًا لدلالة الآخر، وهذه المعارضة إنَّما تتصوّر إذا لم يكن في البين سببيّة ومسبّبيّة كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ الشكّ في بقاء ظهور ذي القرينة الذي هو العامّ - مثلًا - يكون مسبّبًا عن الشكّ في اعتبار سند القرينة كالخاصّ الذي يكون نصًّا في الدلالة، فإذا جرىٰ الأصل فيه بأن حكم باعتباره كان حينئذٍ حاكمًا

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشيّة علىٰ الفرائد: ٤٣٣.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٢٦.

علىٰ أصالة الظهور في الآخر الذي هو العامّ - مثلًا - وبذلك يندفع ما رُبّما يتوهّم من التدافع في كلاميه تدثُّل.

**وحاصل**[١] الإيراد الثاني: أنَّه إن كان بناء العقلاء علىٰ الأخذ بالظواهر الراجعة إلىٰ أصالة عدم القرينة - كما هو المفروض - حتّىٰ مع ورود التعبّد بما هو نصّ في خلافها، كان التعبّد بالنصّ المذكور معارضًا للظاهر لا حاكمًا ولا واردًا، وإن كان بناؤهم علىٰ الأخذ بالظواهر المذكورة مقيّدًا بعدم ورود التعبّد بالنصّ المذكور، كان النصّ المذكور واردًا علىٰ الظاهر لا حاكمًا، وإلىٰ ذلك يرجع ما أفاده تدثُّل بقوله: «ويحتمل...» إلخ[٢].

وحاصل الجواب عن هذا الإيراد - كما أشار إليه بقوله تدثُّل: «فتأمّل»[٣] - أنّا قد سبق منّا مرارًا بيان الفارق بين الحكومة والورود، وأنَّه إذا كان أحد الدليلين بمجرّد التعبّد به رافعًا لموضوع الآخر كان واردًا عليه، وإن كان رفعه لموضوعه بواسطة ثبوت ما يتعبّد به كان حاكمًا عليه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنَّ بناء العقلاء بأيدينا ومن المعلوم أنَّه لم يكن بناؤهم علىٰ الأخذ بالظواهر المذكورة التي يتوقّف حجّيّتها علىٰ أصالة عدم القرينة - كما هو الفرض - مقيّدًا بعدم التعبّد بما هو نصّ علىٰ خلافها، بحيث إنَّهم يرفعون

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثُّل هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

(٢) فرائد الأصول: ٤/ ١٦.

(٣) المصدر نفسه.

اليد عن الظاهر بمجرّد ذلك التعبّد، بل إنَّ لما يتعبّد به خصوصيّة موجبة لأن يكون ثبوته تعبّدًا رافعًا لموضوع حجّيّة ذلك الظاهر من جهة كونه في نفسه قرينة علىٰ خلافه، فلو ثبت بدليل التعبّد كان ثبوته رافعًا لموضوع أصالة عدم القرينة، لا أنَّ مجرّد التعبّد به يكون رافعًا للأصل المذكور.

**والحاصل**[1]: أن كون الخاصّ الظنّيّ السند والقطعيّ الدلالة واردًا علىٰ العامّ يتوقّف علىٰ أمرين:

**أحدهما**: كون أصالة الظهور في العامّ الراجعة إلىٰ أصالة عدم القرينة مقيّدة بعدم ورود التعبّد بخلافها.

**والثاني**: كون الخبر الذي هو نصّ في التخصيص إنّما يكون مقدّمًا علىٰ العامّ من جهة التعبّد بما تضمّنه من الحكم علىٰ الخاصّ، بخلاف الحكم علىٰ العامّ.

وكلا الأمرين محلّ منع.

أمّا الأوّل: فلأنَّ أصالة العموم لم يكن اتّباعها لدىٰ العقلاء مقيّدًا بما ذكر.

وأمّا الثاني: فلأنَّ تقدّم الخبر الخاصّ وإن كان نصًّا علىٰ العامّ إنَّما يكون لأجل خصوصيّة فيه، وهي ثبوت القرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر من العامّ، فيكون الخاصّ حاكماً علىٰ العامّ لا واردًا، وهذا بخلاف ما

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثّل هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في السبت: ١٤، والأحد ١٥، والاثنين ١٦ من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، الثلاثاء: ١٧ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ».

إذا قلنا بأنَّ حجّيّة الظهور في العامّ غير متوقّفة على إحراز عدم القرينة؛ فإنَّ الخاصّ حينئذٍ يكون واردًا على العامّ، فإنَّ حجّيّة ذلك الظهور ووجوب اتّباعه لدى العقلاء مقيّدة بما إذا لم تكن في البين حجّة أقوى على خلافه، فيكون وجود الخاصّ واردًا على العامّ.

**لا يُقال**: كلّ متعارضين إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، وقدّم عليه كان من قبيل الورود حينئذٍ، فإنَّ حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بما إذا لم يكن حجّة أقوى على خلافه، فيلزم أن يكون التقديم في جميع باب التعارض من باب الورود[1].

**لأنّا نقول**: فرق بين باب التعارض وبين باب الورود وإن اشتركا في أنَّ كلًّا منهما يكون الحجّيّة مقيّدة بما إذا لم تكن حجّة أقوى، إلّا أنَّ الحجّة التي هي أقوى في باب الورود تكون رافعة للمقتضي، وهو الظهور، وفي باب التعارض تكون من قبيل المانع*.

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّ نصًّا، سواء كان قطعيّ السند كما في الصورة الأولى، أو كان ظنّيّ السند كما في الصورة الثانية.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذا لا اختصاص له بما إذا قيل: إنَّ الظهور غير محتاج إلى أصالة عدم القرينة، بل إنَّ كون الحجّة الأقوى رافعة للمقتضي بناءً على الاحتياج إلى أصالة عدم القرينة أولى من القول بعدم الاحتياج، فإنَّ وجود الحجّة الأولى يكون قرينة، فكونها رافعة للمقتضي يكون بطريق أولى[2].

---

(١) يُنظر: بدائع الأفكار: ٤١٢.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٢٠، ودرر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ٤٦.

وأمّا إذا كان الخاصّ ظنّيًا دلالة وسندًا، أو كان ظنّيّ الدلالة قطعيّ السند، فقد تعرّض تدثّر[1] للصورة الأولىٰ منهما، وظاهر عبارته أنّه يكون من باب تعارض الظهورين، فيقدّم ما هو الأقوىٰ منها.

**وفيه:** أنَّ هذا -أعني كونهما من باب تعارض الظهور- ممّا لا يمكن الالتزام به، حتّىٰ أنَّ الشيخ نفسه لم يذكر هذا المعنىٰ في فقهه ولا في أصوله إلّا في هذا المقام، ومن الواضح ذلك لو بنىٰ عليه لحصل الهرج والمرج في الفقه؛ إذ رُبّما يكون الخاصّ أقوىٰ في نظر

---

ويمكن أن يجاب عن إشكال النقض بباب التعارض بأنّه يكون دليل حجّيّة ما هو الأقوىٰ واردًا علىٰ دليل حجّيّة مقابله، ولا يلزم منه كون نفس ما هو الأقوىٰ واردًا علىٰ مقابله كي يخرج بذلك عن باب التعارض، نظير ما تقدّم منه (دام ظلّه) في تقريب كون أصالة الظهور في الخاصّ حاكمة علىٰ أصالة الظهور في العامّ وإن كان نفس الخاصّ معارضًا للعامّ.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ الحقّ أنّه لا فرق بين القولين في حجّيّة الظهور في كون تقدّم القرينة كالخاصّ القطعيّ الدلالة الظنّيّ السند علىٰ العامّ الذي هو ذو القرينة من باب الحكومة؛ فإنّه لمّا كان رفعه لموضوع حجّيّة العامّ بواسطة ما تعبّد به وهو القرينة كان من باب الحكومة، سواء قلنا باحتياج أصالة الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة أو لم نقل.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١٧.

البعض دون العامّ، ورُبّما يكون الأمر بالعكس في نظر البعض الآخر، مع أنَّه لا يكون حينئذٍ ضابط تامّ لتقديم الخاصّ علىٰ العامّ؛ إذ ليس الأقوائيّة بحسب الظهور ممّا يدخل تحت ضابط وحاصر، وحينئذٍ فالأولىٰ* أن يُقال: إنَّ للخاصّ جهتين:

**إحداهما**: جهة كونه أخصّ من العامّ.

**والأخرىٰ**: جهة دلالته.

وإنَّما تقع المعارضة بينه وبين العامّ إذا كانت جهة أخصّيّته عن العامّ ظنّيّة؛ فإنَّه حينئذٍ لا يكون كونه قرينة متحقّقة.

**نعم**، لو كانت جهة أخصّيّته قطعيّة كان مقدّمًا علىٰ العامّ، وإن كانت دلالته ظنّيّة، بل وإن كان دلالته أضعف من دلالة العامّ، مثلًا: «اعتق رقبة مؤمنة» بالقياس إلىٰ «اعتق رقبة» بقول مطلق جهة كونه أخصّ من المطلق كانت بالنصوصيّة؛ لأنَّ أخصّيّة مؤمنة من مطلق الرقبة بالنصوصيّة، ولكن دلالته علىٰ أنَّ الذي يجب عتقه هو خصوص المؤمنة كان بالظهور من جهة توقّفه علىٰ كون الأمر

---

* لا يخفىٰ أنَّه (دام ظلّه) أفاد أوّلًا أنَّ هذا مراد الشيخ من كون الخاصّ ظنّيّ الدلالة أنَّ جهة أخصّيّته إذا كانت ظنّيّة كان معارضًا مع العامّ.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ الحقّ هو عدم تماميّة هذا التوجيه، وأفاد أنَّ الخاصّ يكون حاكمًا علىٰ العامّ، سواء كانت جهة أخصيّته ظنّيّة أو لم تكن كما هو الحال في جميع القرائن هذا محصّل ما فهمته منه (دام ظلّه) في ليلة الأربعاء: (١٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

للوجوب، وأنَّ الواجب هو أمر وجدانيّ بسيط، وهو خصوص الرقبة المؤمنة، لا أنَّه من باب تعدّد المطلوب، أو من باب الواجب في ضمن واجب، ومع انتفاء أحد هذين الأمرين لا يكون مقدّمًا على العامّ، وإنَّما يكون مقدّمًا عليه مع تحقّق كلّ منهما، ولا يخفى أنَّ تحقّق كلّ واحد منهما إنَّما يكون بالظهور لا بالنصوصيّة.



# [أحكام التعارض]

## [أحكام باب التعارض]

**الكلام في أحكام باب التعارض**

**بعد**[1] الفراغ من المقدّمة[2] التي هي راجعة إلىٰ ضابط التعارض يقع الكلام في مباحث ثلاثة، فإنَّ المتعارضين إمّا أن يمكن الجمع بينهما من حيث الدلالة بحمل أحدهما علىٰ الآخر بنحو يأتي تفصيله إن شاء الله تعالىٰ[3]، وإمّا لا يمكن فيهما ذلك، وعلىٰ الثاني، فإمّا أن لا يكون في البين رجحان سنديّ لأحدهما علىٰ الآخر أو يكون، فالمبحث الأوّل: في الجمع الدلاليّ، المبحث الثاني: في التعادل وأنَّ الأصل فيه هو التخيير أو التساقط، المبحث الثالث: في التراجيح.

وهذا الترتيب أولىٰ ممّا صنعه الشيخ تغمّده الله من جعل باب التعارضين[4] مشتملًا علىٰ مقصدين هما التعادل والتراجيح[5]، وجعل قاعدة الجمع مقدّمة[6]، وذلك لأنَّ قاعدة الجمع قاعدة مهمّة ينبغي أن تفرد في مبحث علىٰ حدة.

---

(١) أرّخ المصنِّف تغمّده الله هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٥٥) من هذا الجزء.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المتعارضين).

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٣٢.

(٦) يُنظر: المصدر نفسه: ٤/ ١٩.

**المبحث الأوّل في الجمع الدلاليّ**

فنقول: قد قيل[١] إنَّ الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح ولم يعلم المراد من إمكان الجمع المذكور.

ولا ريب في الجملة أنَّ المراد بالجمع هو التصرّف في دلالة أحد الدليلين أو كليهما بنحو يرجع أحدهما إلىٰ الآخر، فإن كان المراد من الإمكان هو الإمكان العقليّ، فلا شكّ في فساد هذه القاعدة وعدم تماميّتها؛ إذ كلّ متعارضين، سوىٰ النصّين يمكن عقلًا التصرّف في دلالة أحدهما أو كليهما علىٰ وجه يرجع مفاد أحدهما إلىٰ الآخر، وإن كان في نهاية البعد، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد به هو إمكان الجمع عرفًا وينحصر ذلك في موردين:

**أحدهما**: ما إذا كان أحد الدليلين صالحًا، لأن يكون قرينة علىٰ المراد من الآخر، بحيث إنَّه لو جمع بينهما في كلام واحد لكان أحدهما قرينة علىٰ الآخر، ويكون المسوّغ للمتكلّم في إرادة خلاف الظاهر من أحدهما هو اعتماده علىٰ ذلك الآخر، ومرجع ذلك إلىٰ ما تقدّم[٢] من حكومة أصالة الظهور في أحدهما علىٰ أصالة الظهور في الآخر كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤٤٠، ومناهج الأحكام: ٣١٢.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢، و٣٣) من هذا الجزء.

**المورد الثاني**: ما إذا كان في البين ما يُوجب انقلاب النسبة أو كان هناك شاهد جمع، وهو يكون بمنزلة الدليل علىٰ كون أحدهما قرينة علىٰ التصرّف في الآخر أمّا كون مجرّد أحدهما أظهر من الآخر بلا أن يكون قرينة عليه كما في العموم البدليّ والعموم الشموليّ، أو كون أحدهما نصًّا في جهة وظاهرًا في جهة أخرىٰ، فيحمل الظاهر في كلّ منهما علىٰ النصّ في الآخر، وهو المعبّر عنه بالنصّ التحليليّ، فلا يكون موجبًا للجمع وتقدّمه علىٰ الطرح، وذلك كما في مثل «**ثمن العذرة سحت**»[1] و«**لا بأس بثمن العذرة**»[2] فإنَّ الأوّل نصّ في عذرة غير مأكول اللحم، ظاهر في عذرة مأكولة، والثاني بالعكس، وذلك من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإنَّ مجرّد ذلك لا يصحّح الجمع بينهما بحمل الأوّل علىٰ عذرة غير المأكول، والثاني علىٰ عذرة المأكول*.

**زيادة بيان لموارد الجمع الدلاليّ**

**والحاصل**[3]: أنّه إذا كان أحد الدليلين نصًّا والآخر ظاهرًا، فلا إشكال في تقدّمه عليه، والجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ،

---

* لا يخفىٰ أنَّ ما استفدته منه (دام ظلّه) في هذه الليلة، وكذا في ليلة الأحد، والاثنين بالنسبة إلىٰ موارد الجمع الدلاليّ وتوضيحها لم يكن كما هو حقّه، فالعمدة هو ما استفدته منه (دام ظلّه) في ليلة الثلاثاء والأربعاء، فراجعه، فإنَّ فيه تمام الإيضاح والتفصيل للموارد المذكورة.

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٧٢، كتاب المكاسب، ب٩٣، ح٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ح٢٠٢.

(٣) أرّخ المصنِّف تكتُّب هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

وكذا لو كان كلاهما ظاهرين، ولكن كان أحدهما[١] قرينة صالحة لأن يعتمد عليها المتكلّم في إرادة خلاف الظاهر من الآخر، أمّا مجرّد كون أحدهما أظهر من الآخر فلا يكون موجبًا لصحّة التصرّف في دلالته بحمله عليه إلّا في موارد مرجعها إلىٰ كون أحدهما موجبًا لرفع مقدّمة من مقدّمات شمول الآخر لما هو مورد الاجتماع والتعارض.

**ما يلحق بموارد الجمع الدلاليّ**

**أحدهما:** أن يكون شمول أحدهما لما هو مورد الاجتماع قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب، ولو بمعونة مناسبة الحكم والموضوع مناسبة عرفيّة، وبذلك يقدّم علىٰ الآخر، ويكون موجبًا لخروج مورد الاجتماع عنه ودخوله فيه مثال ذلك «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» فإنَّ كلًّا منهما شامل للعالم الفاسق.

ولكن لو فرض أنَّ مناسبة الحكم للموضوع في «لا تكرم الفسّاق» - وهي كون العالم الفاسق أولىٰ بحرمة الإكرام من الفاسق غير العالم، لكونه أبعد عن نظر المولىٰ من الفاسق غير[٢] - تُوجب كونه قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب من «لا تكرم الفسّاق»، لكان «لا تكرم الفسّاق» مقدّمًا علىٰ «أكرم العلماء» في مقام التعارض، وكان موجبًا لحمله علىٰ أنَّ المراد منه هو العالم غير الفاسق، فإنَّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن لم يكن موجبًا للتقييد بما هو القدر المتيقّن كما أوضحناه[٣] في باب المطلق والمقيّد، إلّا أنَّه يكون نافعًا

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لأحدهما).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (غير العالم).

(٣) يُنظر: ٢/ ١٨٨ من هذا الكتاب.

في مقام التعارض، حيث إنَّ مثل «لا تكرم الفسّاق» بالنسبة إلىٰ الفاسق غير العالم لا يكون معارضًا لـ«أكرم العلماء»، وبالنسبة إلىٰ الفاسق العالم وإن كان معارضًا له إلّا أنَّه بواسطة كونه قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب يكون «لا تكرم الفسّاق» نصًّا فيه، وبنصوصيّته يكون مقدّمًا علىٰ ظهور «أكرم العلماء» في شموله له.

وإنَّما قيّدنا المناسبة المذكورة بكونها عرفيّة احترازًا عمّا ذكره الشهيد قدس سره في الأخبار الدالّة علىٰ إرث الزوجة مطلقًا والأخبار الدالّة علىٰ عدم الإرث، بحمل الأولىٰ علىٰ ذات الولد[1]، والثانية علىٰ غير ذات الولد، من جهة مناسبة الحكم للموضوع المستفادة من التعليل الوارد في بعض أخبار المنع بأنَّها تدخل عليهم من لا يحبّون؛ فإنَّه يستفاد منه كون غير ذات الولد قدرًا متيقّنًا، وإنَّما احترزنا عنه لأنَّ هذه المناسبة ليست مناسبة عرفيّة يطّلع عليها كلّ أحد، فلا تكون موجبة لكون موردها قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب كي يكون نصًّا فيها.

**المورد الثاني**: ممّا يقدّم فيه الأظهر علىٰ الظاهر ما إذا كان شمول أحدهما لمورد الاجتماع بالإطلاق، وشمول الآخر له بالوضع، كما في مثل «لا تكرم الفسّاق» مع «إكرم العالم»، فإنَّ شمول «أكرم العالم» للعالم الفاسق حيث إنَّه كان بالإطلاق كان متوقّفًا علىٰ مقدّمة وهي عدم البيان علىٰ إرادة بعض خاصّ من العالم، وحيث إنَّه لم يبيّن

---

(١) يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٨/ ١٧٦، ورسائل فقهيّة (رسالة في إرث الزوجة): ١/ ٤٦٨، ومسالك الأفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ١٣/ ١٩١، وما بعدها.

وكانت الأفراد متساوية في دخولها تحت طبيعة العالم، فالمراد جميع الأفراد وشمول «لا تكرم الفسّاق» له حيث كان بالوضع، ولم يكن محتاجًا إلىٰ المقدّمة المذكورة كان مقدّمًا عليه، لكونه حينئذٍ رافعًا لتلك المقدّمة، وهي عدم البيان، وتساوي الأفراد في الدخول تحت الطبيعة؛ لأنَّه حينئذٍ لا تكون الأفراد متساوية، ويكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» صالحًا لأن يكون بيانًا علىٰ إرادة خصوص غير الفاسق من قوله: «أكرم العالم» ولا يمكن العكس؛ لأنَّ قوله: «أكرم العالم» لا يصلح لأن يكون بيانًا وقرينة علىٰ إرادة غير العلماء من قوله: «لا تكرم الفسّاق»؛ لأنَّ كونه كذلك يتوقّف علىٰ شموله للفاسق العالم، وشموله له يتوقّف علىٰ عدم شمول «لا تكرم الفسّاق» له؛ لأنَّه لو شمله «لا تكرم الفسّاق» لا يكون «أكرم العالم» شاملًا له، لما بيّناه من كونه صالحًا لكونه بيانًا.

**المورد الثالث**: أن يكون عموم أحدهما لمورد الاجتماع عمومًا شموليًّا، وعموم الآخر له بدليًّا، كما في مثل «أكرم الفاسق، وأكرم عالمًا» فإنَّ العموم في كلّ منهما وإن كان بالإطلاق، إلّا أنَّه لمّا كان أحدهما شموليًّا كان مقدّمًا علىٰ ما هو بدليّ لما ذكرناه في المورد الثاني من كون أحدهما رافعًا لبعض مقدّمات العموم في الآخر، فإنَّ من جملة ما يتوقّف عليه العموم البدليّ هو تساوي الأفراد وعدم التفاوت بينها في كون كلّ منهما محقّقًا للطبيعة، وشمول «لا تكرم الفاسق» للعالم الفاسق يكون رافعًا لهذه المقدّمة؛ لكونه موجبًا لعدم مساواته مع العالم غير الفاسق في الدخول تحت طبيعة العالم،

فإنَّ كلًّا من العمومين وإن كان متوقّفًا على عدم البيان لكون كلّ منهما بالإطلاق لا بالوضع، إلّا أنَّ العموم البدليّ يحتاج إلىٰ مقدّمة أخرىٰ، وهي تواطئ الأفراد وتساويها، والعموم الشموليّ لا يحتاج إلىٰ هذه المقدّمة، وبذلك صار هو رافعًا لمقدّمات العموم البدليّ، ولم يكن البدليّ رافعًا لمقدّمات الشموليّ، فتأمّل.

**فيما يلحق بالنصّ والظاهر والقرينة وذيها**

**والحاصل**[1]: أنَّ الجمع الدلاليّ إنَّما يتمّ في النصّ والظاهر، وفي القرينة وذيّها كما في العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، ومجرّد كون أحدهما أظهر من الآخر لا ينفع في الجمع المذكور إلّا في ثلاثة موضع:

**أحدها في كونه بمنزلة النصّ للآخر**

**أحدها**: ما تقدّم من كون أحدهما في شموله لمورد الاجتماع يكون بمنزلة النصّ لكونه قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب، فيرجع إلىٰ حمل الظاهر علىٰ النصّ.

**ثانيها في كونه موجبًا لرفع الآخر**

**ثانيها**: أن يكون أحدهما موجبًا لرفع إحدىٰ مقدّمات شمول الآخر لمورد الاجتماع، كما تقدّم في الشمول الوضعيّ والشمول الإطلاقيّ، وفي العموم الشموليّ والعموم البدليّ، وقد تقدّم[2] تفصيل ذلك الموضع.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثُّل هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٥٥) من هذا الجزء.

**ثالثها فيما يوجب انقلاب النسبة**

**الثالث**[١]: أن يكون في البين شاهد جمع، ومرجعه إلىٰ وجود ما يُوجب انقلاب النسبة، وسيأتي[٢] تفصيله إن شاء الله تعالىٰ.

**ثمّ** لا يخفىٰ أنَّ الشيخ قدّس سرّه قد تعرّض للجمع الدلاليّ في هذا المقام[٣] وأطال الكلام فيه في مقام آخر عند التكلّم علىٰ المرجّحات[٤]، وسيأتي منه بعد هذا المقام - بكم ورقة - أو مجموع ما أفاده في ذلك المقام يرجع أغلبه إلىٰ ما ذكروه في تعارض الأحوال، وقد حقّقنا في محلّه[٥] أنَّه لا عبرة بتلك الوجوه التي ذكروها، فإنَّ الغلبة أو كون مجرّد أحد الدليلين أظهر لا يكون مصحّحًا للجمع الدلاليّ.

**في تقديم التخصيص على النسخ**

وهكذا ما أفاده في ذلك المقام من كون أحدهما لو قدّم عليه الآخر لكان ما تحته أقلّ قليل بالنسبة إلىٰ ما خرج منه، بخلاف العكس، ولا يخفىٰ أنَّ مجرّد أقلّيّة الأفراد لا تكون مصحّحة للجمع، وإنّما الذي أوجب التقديم في الصورة المزبورة هو كون ذلك المقدّم صالحًا لأن يكون قرينة علىٰ الآخر من دون العكس؛ فإنَّ العكس يكون موجبًا للتخصيص المستهجن، وكذا ما أفاده من أنَّه في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ أنَّ التخصيص مقدّم؛ لشيوعه وكثرته، بخلاف النسخ؛ لندرته وقلّته.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ثالثها).

(٢) يُنظر: صفحة (٦٥، و٨١) من هذا الجزء.

(٣) فرائد الأصول: ٤/ ٢٥، وما بعدها.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٤/ ٨٢، وما بعدها.

(٥) يُنظر: صفحة (٧٤) من هذا الجزء.

**وفيه** أنَّه إنّما يقدّم التخصيص علىٰ النسخ؛ لأنَّ النسخ متأخّر رتبة، حيث إنَّه إنَّما يكون إذا بقي العام علىٰ عمومه، ليكون ذلك الخاصّ ناسخًا له، والمفروض أنَّ ذلك الخاصّ بمجرّد وجوده يكون قرينة علىٰ عدم إرادة العموم، فيكون مخصّصًا له، فلا تصل النوبة إلىٰ بقاء العامّ علىٰ عمومه ليكون ذلك الخاصّ ناسخًا له.

**توضيح أصول وموارد الجمع الدلاليّ وما يلحق بها**

**وتوضيح**[1] ما تقدّم أنَّ الجمع الدلاليّ له موارد هي الأصول في الجمع المذكور، وتلك الأصول هي حمل الظاهر علىٰ النصّ وحمل ذي القرينة علىٰ مقتضىٰ القرينة، وذلك كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأنَّ مجرّد كون أحد الدليلين أظهر من الآخر لا يكون مصحّحًا للجمع الدلاليّ إلّا إذا رجع إلىٰ أحد هذين الأمرين.

**فيما يلحق بالنصّ والظاهر**

فما هو ملحق بالنصّ والظاهر ثلاثة موارد:

**الأوّل**: أن يكون شمول أحد الدليلين لمورد المعارضة قدرًا متيقّنًا.

**الثاني**: أن يكون خروج مورد التعارض عن أحد الدليلين موجبًا لبقاء ما هو أقلّ علىٰ وجه يكون كأنَّه لا مورد له، بخلاف العكس فيكون شمول ذلك الدليل لمورد الاجتماع ملحقًا بالنصوصيّة، لكونه كالقدر المتيقّن، بل هو عينه، فيقدّم علىٰ الدليل الآخر.

**الثالث**: أن يكون أحد العامّين أو الإطلاقين المتعارضين واردًا في

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثُر هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

مقام التحديد، بحيث إنَّه يفهم منه لأجل كونه واردًا في ذلك المقام أنَّ المراد منه تمام الأفراد، وأنَّ المتكلّم لم يعتمد في إرادة خلاف الظاهر علىٰ القرينة المنفصلة؛ إذ ليس للحكيم أن يعتمد في ذلك المقام علىٰ القرينة المنفصلة، فيكون ذلك العامّ أو المطلق الوارد في ذلك المقام بمنزلة النصّ في شموله لتمام الأفراد علىٰ وجه لا يقدّم عليه ما يعارضه إلّا إذا كان في أقصىٰ درجات قوّة الدلالة، فيلحق التعارض الواقع بين مثل هذا المطلق أو العامّ وبين غيره ممّا لم يكن في ذلك المقام حينئذٍ بباب النصّ والظاهر*.

---

* **أفاد** دام ظلّه: - في بعض الليالي الآتية - أنَّ الكبرىٰ الكلّيّة المستفادة من العلّة التي علل بها لو كان أحد المتعارضين واردًا في مورد الاجتماع والتعارض؛ فإنَّه يقدّم علىٰ الآخر؛ لأنَّ العامّ بالنسبة إلىٰ مورده كالنصّ، وكذا لو علّل العامّ بعلّة منصوصة يستفاد منها كبرىٰ كلّيّة تكون أعمّ من ذلك العامّ، فلو كان هناك عامّ آخر معارض لهذا العامّ كان مقدّمًا عليه؛ لكونه موردًا بالنسبة إلىٰ تلك الكبرىٰ، فتأمّل.

فيما يلحق بالقرينة وذيها

**وأمّا** ما هو ملحق بالقرينة وذيّها، فثلاثة موارد أيضًا:

**أحدها**: تعارض أصالة عدم التخصيص وأصالة عدم النسخ فيما دار الأمر فيه بين النسخ والتخصيص، فإنَّ التخصيص لمّا كان مقدّمًا رتبة علىٰ النسخ كان مقدّمًا عليه في مقام المعارضة، بل إنَّ كلّ تجوّز إذا دار الأمر بينه وبين النسخ كان مقدّمًا عليه، وسرّه أنَّ النسخ إنَّما يكون بعد حمل اللفظ علىٰ ظاهره من العموم أو غيره من المعاني الحقيقيّة، ووجود ما كان مخالفًا لهذا الأصل يكون رافعًا له، فلا يدعه باقيًا علىٰ حقيقته حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ كونه ناسخًا له.

**الثاني**: تعارض العموم الأصوليّ الوضعيّ مع العموم الشموليّ الإطلاقيّ مثل «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق» فإنَّ الوضعيّ يقدّم علىٰ الإطلاقيّ، لكونه صالحًا لأن يكون بيانًا، فيرتفع موضع العموم الإطلاقيّ لوجود البيان؛ إذ ليس الغرض من عدم البيان الذي هو من مقدّمات الإطلاق عدم البيان في مقام التخاطب كما أفاده في الكفاية[1]، بل المقصود منه عدم البيان إلىٰ آخر الأبد ولو البيان المنفصل.

وهذا بخلاف العكس يعني أنَّ العموم الإطلاقيّ لا يصلح لأن يكون قرينة علىٰ خلاف العموم الوضعيّ؛ لأنَّه لا يكون قرينة إلّا بعد تماميّته، وتماميّته موقوفة علىٰ عدم البيان والوضعيّ يرفع المقدّمة المذكورة ومرجع ذلك إلىٰ ما أفاده الشيخ قدس سره من أنَّ العموم الوضعيّ تنجيزيّ والإطلاقيّ تعليقيّ[2].

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٠٠.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٩٧، وما بعدها.

**الثالث:** تعارض العموم الشموليّ الإطلاقيّ مع العموم البدليّ الإطلاقيّ مثل «لا تكرم الفاسق، وأكرم عالمًا» فإنَّ كلًّا منهما وإن[1] بالإطلاق وكان متوقّفًا على عدم البيان، إلّا أنَّ الأوّل يصلح لأن يكون بيانًا على خروج العالم الفاسق عن عموم «أكرم عالمًا» والثاني لا يصلح لأن يكون بيانًا على خروج العالم عن عموم «لا تكرم الفاسق».

**زيادة بيان فيما يلحق بالقرينة وذيها**

**ثمّ**[2] إنَّه لا يخفى أنَّ ما أفاده الشيخ تتثلّث من كون ظهور العموم تنجيزيًّا، وظهور الإطلاق تعليقيًّا ليس الغرض منه أنَّ ظهور العام تنجيزيّ من جميع الجهات، فإنَّ كلّ ظاهر وإن كان وضعيًّا يكون ظهوره معلّقًا على عدم القرينة، بل حتّى النصّ معلّق على ذلك، بل الغرض من ذلك أنَّ ظهور العام تنجيزيّ بالقياس إلى ظهور المطلق، بمعنى أنَّه غير معلّق على عدمه وإن كان معلّقًا على عدم القرينة، بخلاف إطلاق المطلق؛ فإنَّه لمّا كان بمقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان وعموم العامّ لمّا كان صالحًا لأن يكون بيانًا لأن يكون المراد من المطلق ما عدا ما يشمله العامّ كان ظهور المطلق في الإطلاق معلّقًا على عدمه.

**في تقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ**

**ثمّ** إنَّ سراية الحكم في كلّ منهما -أعني الشمول الإطلاقيّ والشمول الوضعيّ- إلى الأفراد الخارجيّة بواسطة تأليف صغرى وجدانيّة وكبرى مأخوذة من العموم الشموليّ، فيُقال: «زيد عالم» و«كلّ عالم يجب إكرامه» كما يقال: «زيد فاسق» و«كلّ فاسق لا يجوز

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وإن كان).

(٢) أرّخ المصنّف تتثلّث هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ جمادى الأولى، ١٣٤٥هـ).

إكرامه» استنادًا في الكبرىٰ الأولىٰ إلىٰ الشمول الإطلاقيّ المستفاد من قوله: «أكرم العالم» بمعونة مقدّمات الحكمة، وفي الكبرىٰ الثانية إلىٰ الشمول الوضعيّ المستفاد من قوله: «لا تكرم الفسّاق».

وتوهّم عدم الحاجة إلىٰ القياس المذكور - لأنَّ العموم انحلاليّ فيكون الحكم ساريًا إلىٰ كلّ واحد من الأفراد بلا توسّط ضمّ الكبرىٰ إلىٰ الصغرىٰ الوجدانيّة - قد أوضحنا فساده؛ فإنَّ عدم الحاجة إلىٰ القياس المذكور إنَّما هو في القضايا الخارجيّة التي يكون الحكم فيها علىٰ الأفراد ابتداءً بلا توسّط ذلك العنوان العامّ الذي عنه أخذت الكبرىٰ كما في مثل «قتل جميع من في العسكر».

أمّا القضايا الحقيقيّة التي عليها المدار في العلوم، فلا يكون الحكم فيها علىٰ الأفراد ابتداءً وإنّما يكون الحكم فيها علىٰ الأفراد بتوسّط ذلك العنوان الكلّيّ، فثبوت الحكم فيها للفرد إنّما يكون بتوسّط ذلك العنوان الكلّيّ، فتحتاج حينئذٍ إلىٰ ضمّ الكبرىٰ المذكورة إلىٰ الصغرىٰ الوجدانيّة، ومرجع التخصيص في كلّ منهما إلىٰ ما يوجب إخراج بعض الأفراد عن تلك الكبرىٰ الكلّيّة، فيكون تطبيق تلك الكبرىٰ علىٰ كلّ واحد من الأفراد الذي هو محصّل الشمول معلّقًا علىٰ عدم ما يُوجب خروجه عن تلك الكبرىٰ، إلّا أنَّ تطبيق الكبرىٰ المتحصّلة من الشمول الوضعيّ معلّق علىٰ عدم المخصّص وتطبيق الكبرىٰ المتحصّلة من الشمول الإطلاقيّ معلّق علىٰ عدم البيان علىٰ إرادة بعض أفراد الطبيعة، والعموم الوضعيّ لما كان صالحًا لأن يكون بيانًا علىٰ أنَّ المراد من المطلق هو ما عدا ما يشمله كان وجوده موجبًا لخروج ما

يشمله عن تحت تلك الكبرىٰ المستفادة من الإطلاق، ولا يمكن أن يكون إطلاق المطلق موجبًا لخروج ما يشمله عن تحت الكبرىٰ الكلّيّة المستفادة من العموم الوضعيّ؛ لأنَّ عمومه لم يكن معلّقًا إلّا علىٰ عدم المخصّص، هذا كلّه في تقدّم العموم الوضعيّ علىٰ العموم الإطلاقيّ.

**في تقدّم العموم الشموليّ على العموم البدليّ**

ومنه يظهر الوجه في تقدّم العموم الشموليّ الإطلاقيّ علىٰ العموم البدليّ الإطلاقيّ، فإنَّ عموم «لا تكرم الفاسق» وإن كان بالإطلاق وكان تعليقيًّا، إلّا أنَّه لم يكن معلّقًا علىٰ عدم العموم البدليّ مثل «أكرم عالمًا» بل هو معلّق علىٰ عدم البيان علىٰ إرادة بعض الأفراد من «لا تكرم الفاسق»، ومجرّد «أكرم عالمًا» لا يكون بيانًا علىٰ ذلك، لكن عموم «أكرم عالمًا» لمّا كان محصّله أكرم أي عالم كان، وهذا المعنىٰ إنَّما يتحصّل منه إذا كانت أفراد العالم متساوية الأقدام، ولم يكن هناك ما يُوجب تفاوتها ووجود «لا تكرم الفاسق» يكون موجبًا لكونها متفاوتة فيكون موجبًا لعدم تماميّة إطلاق ذلك المطلق*.

**في تقديم التقييد على التجوّز**

ثمّ إنَّ الشيخ تَتَرُّ ذكر تعارض العموم أو الإطلاق مع باقي المجازات مثل ما تقدّم منّا في «اعتق رقبة»، و«اعتق رقبة مؤمنة» في أنَّه يدور الأمر بين بقاء الأمر الثاني علىٰ ظاهره من الوجوب، فلا بُدَّ من تقييد الدليل الأوّل وبين حمل الأمر علىٰ الاستحباب فلا نحتاج

---

* **قلتُ:** محتاج إلىٰ تأمّل، والظاهر أنَّهما في رتبة واحدة.

إلىٰ التقييد المذكور[١]، وقد تقدّم منّا سابقًا أنَّ الثاني بالنسبة إلىٰ الأولىٰ من قبيل القرينة وذيها.

وقد بيّنا أنَّ أصالة الظهور في القرينة حاكمة علىٰ أصالة الظهور في ذي القرينة، فلا وجه لما أفاده الشيخ تدثُّ من التعلّل بالشيوع والكثرة[٢]، ولعلّه لأجل ذلك أمر بالتأمّل[٣].

**في تقديم بعض المفاهيم على الأخرى**

ثمّ ذكر تدثُّ تعارض المفاهيم، وذكر أنَّ مفهوم الغاية مقدّم علىٰ غيره، ومفهوم الشرط مقدّم علىٰ مفهوم الوصف[٤].

**وسرّ ذلك**: أنَّ مفهوم الغاية لا يحتاج إلىٰ الإطلاق وعدم البيان، بخلاف غيره من المفاهيم، وحينئذٍ فيدخل فيما قدّمناه من كون أحد المتعارضين رافعًا لمقدّمات الظهور في الآخر، وهكذا الحال في مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، فإنَّ كلًّا منهما وإن كان بالإطلاق إلّا أنَّ مفهوم الوصف لمّا كان الملاك فيه هو أنَّه لولا المفهوم لكان ذكره لغوًا، وذلك إنّما يتمّ إذا لم يكن في البين ما يُوجب كون ذكره لأجل أنّه أحد الأفراد، لا لاجل انتفاء الحكم عن غير مورده ومفهوم الشرط مبيّن لذلك، فيكون مقدّمًا عليه*.

---

* **قلتُ**: تقدّم مفهوم الشرط علىٰ مفهوم الوصف مع كون كلّ منهما

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٩٨.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢١٥.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه.

**في التعارض بين ثلاث أدلّة**

هذا[١] كلّه فيما إذا كان التعارض بين اثنين.

وأمّا إذا كان بين ثلاثة فصوره كثيرة، فإنَّ الدليلين[٢] المقابلين للعامّ إمّا أن يكونا متبائنين، أو أعمّ أو أخصّ مطلقًا، أو من وجه.

**الأوّل أن تكون الأدلّة عامًّا وخاصّين**

والمتبائنان إمّا أن يكونا مستوعبين للعامّ أو ما بمنزلة المستوعبين، بحيث إنَّه لا يبقىٰ تحته إلّا أفراد قليلة بالنسبة إلىٰ الخارج بهما، وإمّا أن يبقىٰ مقدار معتدّ به، فعلىٰ الأخير لا شبهة في تقديمهما علىٰ العامّ؛ لكونهما معًا أخصّ منه مطلقًا، وعلىٰ الأوّل - وهو ما إذا كانا مستوعبين للعامّ أو بحكم المستوعبين - يقع التعارض بينهما وبين العامّ هذا فيما كانا متبائنين.

**١- لو كان الخاصّان متباينين**

وأمّا إذا كانا أعمّ وأخصّ مطلقًا، بحيث يكون لنا ثلاثة أدلّة مترتّبة في العموم مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين منهم» و«لا تكرم الفسّاق من النحويّين»، فإمّا أن يكون ما دلَّ علىٰ الأخصّ لفظيًّا، وإمّا أن يكون لبيًّا، واللبّيّ إمّا أن يكون هو حكم العقل الضروريّ، وإمّا أن يكون هو حكم العقل النظريّ، وإمّا أن يكون هو الإجماع، فإن كان هو حكم العقل الضروريّ كان كالمتّصل اللفظيّ بالعامّ،

**٢- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق**

---

بالإطلاق المتوقّف علىٰ عدم البيان، فيكونان في مرتبة واحدة، محتاج إلىٰ التأمّل كما تقدّم[٣] في تقدّم الإطلاق الشموليّ علىٰ الإطلاق البدليّ.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الدليلين الخاصّين).

(٣) يُنظر: صفحة (٦٦) من هذا الجزء.

وبه تنقلب النسبة بين العامّ الأوّل والعامّ الثاني الذي هو أخصّ، وتعود النسبة بينهما نسبة العموم من وجه.

وأمّا[١] كانت الأدلّة الثلاثة كلّها لفظيّة، فإن كان الدليلان الأخيران متعرّضين للجهة السلبيّة فقط كما مثّلنا كان العامّ الأوّل مخصّصًا بهما معًا، ولا محصّل لكون الثاني مخصّصًا للعامّ الأوّل، وبه تنقلب النسبة بين العامّ الأوّل والعامّ الثاني من العموم المطلق إلىٰ العموم من وجه؛ لأنَّ هذا إنّما يتمّ إذا اعتبر كون المخصّص أوّلًا للعامّ هو الدليل الآخر الذي هو الأخصّ من الجميع، ولا دليل علىٰ هذا التقديم؛ لأنَّه ليس بأولىٰ من كون المخصّص أوّلًا هو الدليل الثاني الذي هو العامّ الثاني، وكان كلام الشهيد قدس سره في المسالك[٢] من أوّله إلىٰ آخره ناظرًا إلىٰ هذه الصورة.

وإن لم يكن الدليلان الأخيران مقصورين علىٰ الجهة المخالفة للعامّ، بل كانا متعرّضين للجهة الإيجابيّة وإلىٰ الجهة السلبيّة، يعني أنّهما متعرّضان للجهة المخالفة للعامّ وللجهة الموافقة له معًا كما في مثل «**إنَّ المستعير لا يضمن العارية**»[٣] و«**إنّ العارية لا تضمّن إلّا عارية الذهب والفضّة**»[٤] و«**إنَّ العارية لا تضمن إلّا عارية الدرهم والدينار**»[٥].

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وأمّا إذا).

(٢) يُنظر: مسالك الأفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ٥/ ١٥٥ – ١٥٨.

(٣) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٣٨، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ح٣.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه: ح٢.

**٣- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص من وجه**

ففي مثل هذه الصورة يقع التعارض بين الأخيرين بالعموم من وجه، وبعد تقديم أحدهما علىٰ الآخر بنوع من أنواع الترجيح يكون ذلك المقدّم مخصّصًا للعامّ الأوّل.

**بيان ذلك** أنَّ محصّل الدليل الثاني أنَّ ما عدا الذهب والفضّة من العارية لا يكون مضمونًا، وأنَّ أحدهما يكون مضمونًا، وكذلك محصّل الدليل الثالث أنَّ ما عدا الدرهم والدينار من العارية لا يكون مضمونًا وإنَّ العارية من أحدهما يكون مضمونًا، فيقع التعارض بينهما في عارية الذهب والفضّة المصوغين، فالأوّل يقول: إنَّها تضمن، والثاني يقول: إنَّها لا تضمن، فيتعارضان تعارض العموم من وجه، فإنَّهما وإن لم يكونا كذلك حقيقة، إلّا أنَّهما ملحقان بهما حكمًا، حيث إنَّ كلًّا منهما يعارض الآخر في مورد الاجتماع، ولا يكون بينهما ذلك التعارض في غير مورد الاجتماع، فبالنسبة إلىٰ عارية سائر الأشياء ما عدا مطلق الذهب والفضّة، وبالنسبة إلىٰ الدرهم والدينار لا تعارض بينهما؛ لأنَّ كلًّا منهما يتضمّن عدم الضمان في العارية الأولىٰ والضمان في العارية الثانية، وبالنسبة إلىٰ عارية الذهب والفضّة يقع بينهما التعارض، فرواية[1] الذهب والفضّة تقول: إنَّها مضمونة، ورواية[2] الدرهم والدينار تقول: إنَّها غير مضمونة.

---

(١) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٣٨، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح٣.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ح١، وتهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٤، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

**تنقيح هذا المبحث في صور الخاصّين اللذين يقابلان العامّ**

وتنقيح[١] هذا المبحث أنَّ الدليلين الذين هما في مقابل العامّ إمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الآخر، وأمّا أن يكونا متبائنين، وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، وعلىٰ الأوّل فالدليل الذي أخصّ الجميع إمّا أن يكون منفصلًا أو ما بحكمه من الإجماع ودليل العقل غير الضروريّ، وإمّا أن يكون متّصلًا أو ما بحكمه من العقليّ الضروريّ، فإن كان منفصلًا، فإمّا أن يكون الدليلان الذي[٢] هما في مقابل العامّ متعرّضين للجهة الموافقة للعامّ وللجهة المخالفة له، وإمّا أن يكونا متعرّضين لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ، فما كان متعرّضًا لكلا الجهتين مثاله ما تقدّم من أدلّة الضمان في الاستعارة وعدمه، والروايات فيه علىٰ طوائف:

**الأولىٰ**: ما تعرّض فيها لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة[٣].

**والثانية**: ما تعرّض فيه لذلك مع التعرّض للضمان في الذهب والفضّة[٤].

**الثالثة**: ما تعرّض فيه لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة، مع التعرّض للضمان في الدراهم[٥].

**والثالثة**[٦]: ما تعرّض فيه لعدم الضمان في كلّيّ الاستعارة مع

---

(١) أرّخ المصنِّف تدوُّل هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (اللذين).

(٣) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٣٨، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ح٢.

(٥) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٤، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

(٦) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (والرابعة).

التعرّض للضمان في الدنانير[١].

أمّا الأخيرتان فيقع التعارض فيهما بين الجزء السلبيّ من أحدهما مع الجزء الإيجابيّ من الأخرىٰ، فرواية الدراهم تقول: لا ضمان في الاستعارة مطلقًا إلّا الدراهم ففيها الضمان، ورواية الدنانير تقول: لا ضمان في الاستعارة مطلقًا إلّا الدنانير ففيها الضمان.

ولا ريب أنَّ الجزء الإيجابيّ من كلّ منهما أخصّ من الجزء السلبيّ من الأخرىٰ، وبعد التخصيص يكون مفاد الأولىٰ: أنَّه لا ضمان علىٰ ما عدا الدراهم إلّا الدنانير ففيها الضمان، ومفاد الثانية: أنَّه لا ضمان علىٰ ما عدا الدنانير إلّا الدراهم ففيها الضمان، فيكون مفاد كلا الروايتين أنَّه لا ضمان في الاستعارة إلّا الدراهم والدنانير ففيها[٢]، وحينئذٍ فتكون الروايتان بمنزلة رواية واحدة نافية للضمان عن مطلق الاستعارة مثبتة للضمان في استعارة الدراهم والدنانير، ثمَّ نأخذ هذا المضمون الذي هو بمنزلة رواية واحدة وننسبه إلىٰ رواية الذهب والفضّة.

**فنقول:** إنَّ الجزء الإيجابيّ من ذلك المضمون - أعني ثبوت الضمان في الدرهم والدينار - لا يعارض الجزء السلبيّ من رواية الذهب والفضّة - أعني نفي الضمان عمّا عدا الذهب والفضّة - لعدم اجتماعهما في مورد.

---

(١) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٣٨، كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح٢، ومن لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٠٢، كتاب المعيشة، باب العارية، ح٤٠٨٣.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ففيها الضمان).

نعم، إنَّ الجزء السلبيّ من ذلك المضمون -أعني نفي الضمان عن غير الدرهم والدينار- معارض للجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة -أعني ثبوت الضمان فيهما- لاجتماعهما في الذهب والفضّة المصوغين، فمقتضىٰ ذلك الجزء السلبيّ أنَّه لا ضمان فيهما؛ لأنَّهما غير الدرهم والدينار، ومقتضىٰ هذا الجزء الإيجابيّ أنَّهما فيهما الضمان، وليس هذا الجزء الإيجابيّ دالًّا علىٰ حكم مورد المعارضة بالخصوص، ليكون أخصّ من ذلك الجزء السلبيّ، ليكونا نظير رواية الدراهم ورواية الدنانير؛ لأنَّ هذا الجزء الإيجابيّ كما يدلّ علىٰ حكم مورد المعارضة يدلّ أيضًا علىٰ حكم الدرهم والدينار، لشموله للموردين.

وعلىٰ هذا، فتبقىٰ المعارضة بين الجزئين المذكورين بحالها، وهما من قبيل العامّين من وجه؛ لأنَّ كلًّا منهما إنَّما يدلّ علىٰ مورد الاجتماع، وهو الذهب والفضّة المصوغان بالعموم، وحينئذٍ فيدور الأمر بين أن نخصّص الجزء السلبيّ بهذا الجزء الإيجابيّ، فيقال: إنَّ ما عدا الدرهم والدينار لا ضمان فيه إلّا أن يكون من الذهب أو الفضّة المصوغين، فيكون الجزء الايجابيّ من روايتي الذهب والفضّة باقيًا علىٰ شموله للمصوغ والمسكوك، أو نعكس الأمر فنخصّص الجزء الايجابيّ بالجزء السلبيّ، فيقال: إنَّ استعارة الذهب والفضّة فيها الضمان إذا كانا مسكوكين، أمّا إذا كانا مصوغين فلا ضمان فيها، ولكن لمّا كان استعارة الدرهم والدينار فردًا نادرًا كان

الأولىٰ[١] أولىٰ من الثاني، لأنَّ الثاني مستلزم لتخصيص الأكثر، وقد تقدّم[٢] الكلام[٣] وأنَّه يتعيّن في مثله بقاء العامّ علىٰ عمومه، وجعله مخصّصًا للعامّ الآخر الذي لا يلزم من تخصيصه به تخصيص الأكثر وبقاء الفرد النادر.

**ولا يتوهَّم** أنَّه إذا كان استعارة الدرهم والدينار فردًا نادرًا فكيف تعرّض له عليه السلام في رواية الدراهم والدنانير[٤]؟ وذلك لأنَّه لا بأس بالتعرّض للفرد النادر، وإنّما البأس في إلقاء مطلق وإرادة الفرد النادر منه.

**فتلخّص**: أنَّ الحقّ ما عليه المشهور من ثبوت الضمان في استعارة الذهب والفضّة وإن كانا غير مسكوكين، هكذا ينبغي أن يحرّر الكلام في هذا المقام، لا كما أفاده السبزواريّ في الكفاية[٥].

**في موارد عدم جريان انقلاب النسبة**

**أفاد**[٦] - في هذه الليلة - دام ظلّه: أنَّ الدليلين الذين هما أخصّ من العامّ إذا لم يكن أحدهما أخصّ مطلقًا من الآخر لا موجب فيهما لانقلاب النسبة، سواء كانا متبائنين أو كان بينهما العموم من

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الأوّل).

(٢) يُنظر: ٤/ ٤٠٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الكلام فيه).

(٤) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٣٨ كتاب المعيشة، باب ضمان العارية والوديعة، ح٢، وتهذيب الأحكام: ٧/ ١٨٤، كتاب التجارات، ب١٧، ح٨٠٨.

(٥) يُنظر: كفاية الأحكام: ١/ ٧٠٨ - ٧١٠.

(٦) أرّخ المصنِّف تقرير هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٥هـ).

وجه، وسواء كان كلّ واحد منهما أو أحدهما متضمّنًا للجهة الموافقة للعامّ والجهة المخالفة له، أو كان كلاهما متعرّضين لمجرّد الجهة المخالفة له؛ لأنَّ انقلاب النسبة يتوقّف علىٰ كون أحد الخاصّين مخصّصًا للعام قبل تخصيصه بالخاصّ الآخر، وهذا ليس بأولىٰ من العكس، وحينئذٍ فيكون العامّ مخصّصًا بهما معًا.

نعم، في المتبائنين إذا كانا مستوعبين للعامّ أو بحكم المستوعب تقع المعارضة بين مجموعهما وبين العامّ، هذا كلّه إذا لم يكن أحدهما أخصّ مطلقًا من الآخر.

**في مورد جريان انقلاب النسبة**

أمّا إذا كانا كذلك، فإن كان ما هو أخصّ الجميع منفصّلًا بأن كان متعرّضًا للجهة المخالفة للعامّ الأوّل، كما في مثل «عارية الدرهم والدينار» موجب للضمان لم يكن أيضًا موجبًا لانقلاب النسبة مطلقًا، سواء كان الخاصّ الآخر الذي هو أعمّ مطلقًا من هذا الخاصّ متكفّلًا لكلا الجهتين كان يقول ليس في العارية ضمان - إلّا في عارية الذهب والفضّة؛ فإنَّها فيها الضمان، أو كان متكفّلًا لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ كأن يقول عارية الذهب والفضّة موجبة للضمان؛ لما ذكرناه من أنَّ انقلاب النسبة يتوقّف علىٰ تقدّم تخصيص العامّ بما هو الأخصّ من الجميع وهو ليس بأولىٰ من تقدّم تخصيصه بالخاصّ الآخر الذي هو الأعمّ مطلقًا من هذا الخاصّ، ومجرّد أنَّ ذلك الأخصّ من الجميع خارج علىٰ كلّ حال لا يُوجب تقدّم تخصيص العامّ به.

أمّا إذا كان الخاصّ -الذي هو أخصّ من الجميع- متّصلًا

بالعامّ بأن يكون مشتملًا علىٰ كلا الجهتين الجهة الموافقة للعامّ والجهة المخالفة له، أو كان بحكم العقل الضروريّ بأن يقول ليس في العارية ضمان إلّا الدرهم والدينار ففي عاريتهما الضمان، كان ذلك موجبًا لانقلاب النسبة، سواء كان الخاصّ الآخر مشتملًا علىٰ كلا الجهتين أو كان مشتملًا علىٰ مجرّد الجهة المخالفة للعامّ.

**وسرّ ذلك** أنَّه حينئذٍ يكون مفاد ما هو الأخصّ من الجميع أنَّ ما عدا الدرهم والدينار لا ضمان فيه، فبالنسبة إلىٰ الدرهم والدينار لمّا لم يكن بين الخاصّين معارضة كان العامّ الأوّل مخصّصًا به، وبعد تخصيصه به يكون مفاده والمراد به واقعًا أنَّه لا ضمان في ما عدا الدرهم والدينار، والنسبة بين هذا المفاد وبين الخاصّ الآخر عموم من وجه.

أمّا الخاصّ الآخر، فلمّا كان جهة الإيجاب فيه التي هي مخالفة للعامّ معارضة بجهة السلب في الذي هو أخصّ منه - أعني رواية الدرهم والدينار في خصوص الذهب والفضّة المصوغين - لم يمكن أن يكون مخصّصًا للعامّ؛ لابتلائه بالمعارض المذكور، وحينئذٍ فيكون العامّ مخصّصًا أوّلًا بأخصّ الخاصّين، وبعد تخصيصه به يكون مفاد العامّ أعمّ من وجه من الخاصّ الآخر الذي هو رواية الذهب والفضّة؛ لأنَّه بعد تقييد العامّ بما عدا الدرهم والدينار يكون مفاده راجعًا إلىٰ نقيض الأخصّ من الجميع، وحيث إنَّ الخاصّ الآخر أعمّ من الأخصّ من الجميع، ونقيض الأخصّ أعمّ من وجه من عين الأعمّ، كان بين العامّ -بعد تقييده وتخصيصه بما هو أخصّ

من الجميع- وبين الخاصّ الآخر عموم وجه.

والعمدة في انقلاب النسبة هو ما أشرنا إليه من تقدّم تخصيص العامّ بما هو أخصّ من الجميع علىٰ تخصيصه بالخاصّ الآخر، والعمدة في هذا التقدّم هو ما أشرنا إليه من كون الخاصّ الآخر مبتلىٰ بالمعارض، بخلاف ما هو أخصّ من الجميع، ومنشأ هذه المعارضة هو ما تقدّم من كون ما هو الأخصّ من الجميع مشتملًا علىٰ الجهة الموافقة للعامّ، وهذا كلّه غير متحقّق في باقي الأقسام.

**أفاد**[1] (دام ظلّه) - في هذه الليلة - أنَّ الدليلين الذين هما أخصّ من العامّ إذا كانا متبائنين لا يكون هناك انقلاب النسبة مطلقًا، وكذا إذا كان أحدهما أخصّ مطلقًا من الآخر، ولم يكن الأخصّ متّصلًا بما يوافق العامّ الأوّل، بأن يكون الأخصّ من الجميع متعرّضًا لمجرّد الجهة المخالفة للعامّ الأوّل، أمّا إذا كان متّصلًا بذلك - كما في رواية الدرهم والدينار - كان ذلك موجبًا لانقلاب النسبة بين العامّ الذي اتّصل به وبين الخاصّ الآخر الذي هو رواية الذهب والفضّة؛ لأنَّ النسبة حينئذٍ بين الجزء الموافق للعامّ وبين ما يخالفه من رواية الذهب والفضّة عموم من وجه.

لكن في خصوص المثال لمّا كان عارية الذهب والفضّة المسكوكين فردًا نادرًا من عارية مطلق الذهب والفضّة كان ذلك

---

(١) أرّخ المصنِّف تَتَمُّ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي الأسبوع من جهة وفاة الصدّيقة الطاهرة عليها السلام، وكان الشروع السبت: ٥ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ».

موجبًا لتقدّم الجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة علىٰ الجزء السلبيّ من رواية الدرهم والدينار، وبعد هذا التقدّم يكون الجزء الإيجابيّ من رواية الذهب والفضّة مخصّصًا للعامّ الأوّل، فيكون الحكم كما عليه المشهور من ثبوت الضمان في مطلق عارية الذهب والفضّة، ولو فرض عدم وجود هذه الجهة المقتضية للتقدّم المذكور لكان التعارض بين الجهة المخالفة للعامّ فيما هو الأعمّ من الخاصّين، وبين الجهة الموافقة له فيما هو الأخصّ منهما باقيًا بحاله، وحينئذ فيرجع في مورد التعارض إلىٰ العامّ الأوّل*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ ما هو أخصّ من الجميع لمّا كان مشتملًا علىٰ الجهة المخالفة للعامّ وعلىٰ الجهة المخالفة له، وكان التعارض إنَّما وقع بين الجهة الموافقة منه وبين الجهة المخالفة للعامّ من الخاصّ الآخر، وحينئذٍ فتبقىٰ الجهة المخالفة للعامّ فيما هو أخصّ من الجميع بلا معارض، فتكون مخصّصة للعامّ، وبعد تخصيصه بها تنقلب النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر إلىٰ العموم من وجه، مثلًا: لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق منهم» و«أكرم العلماء إلّا مرتكب الكبيرة منهم فلا تكرمه» فبناءً علىٰ كون الفاسق شاملًا لكلّ عاصٍ حتّىٰ المرتكب للصغيرة يكون الخاصّ الأوّل أعمّ مطلقًا من الخاصّ الثاني، وحينئذٍ فيقع التعارض بين الجزء الإيجابيّ من الدليل الثالث الذي محصّله أنَّ ما عدا مرتكب الكبيرة من العلماء أكرمه، وبين «لا تكرم الفسّاق منهم» لاجتماعهما في مرتكب الصغيرة، فيبقىٰ الجزء الثاني من الدليل الثالث،

**ثمّ إنَّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّه إذا كان بين الخاصّين عموم من وجه ولم يكن أحدهما متّصلًا بما يوافق العامّ لا يكون هناك ما يُوجب انقلاب النسبة، أمّا إذا كان أحدهما أو كلاهما متّصلًا بما يوافق العامّ أيضًا تنقلب النسبة بين العامّ الذي اتّصل به أحدهما وبين ما يخالف العامّ من الآخر، وتكون النسبة بينهما عموم من وجه ويرجع في مورد التعارض الذي هو مورد الاجتماع إلىٰ العامّ الأوّل*.

---

وهو «لا تكرم مرتكب الكبيرة» بلا معارض، فيكون مخصّصًا للعامّ الأوّل؛ إذ لا مانع من تخصيصه به، وحينئذٍ وبعد تخصيصه به يكون المراد من العامّ الأوّل هو ما عدا مرتكب الكبيرة، فتنقلب النسبة بينه وبين الدليل الثاني إلىٰ العموم من وجه، وليس هذا مبنيًّا علىٰ كون خروج مرتكب الكبيرة قدرًا متيقّنًا كي يجاب عنه بأنَّ كونه قدرًا متيقّنًا لا يوجب تقدّم التخصيص به علىٰ التخصيص بالخاصّ الآخر، بل هو - كما عرفت - مبني علىٰ كون الجزء الثاني من الدليل الثالث بلا معارض فيخصّص به العامّ، ولا يمكن في هذه المرتبة أن يكون الخاصّ الآخر مخصّصًا للعامّ؛ لأنَّه معارض بالجزء الأوّل من الدليل الثالث.

* **قلتُ:** بناء علىٰ ما تقدّم من النظر القاصر ينبغي التفصيل بين ما إذا كان كلا العامّين من وجه متّصلين بما يوافق العامّ وبين ما إذا كان أحدهما فقط متّصلًا به دون الآخر، ففي الأوّل يكون الجزء الإيجابيّ من كلّ منهما معارضًا بالجزء السلبيّ من الآخر ويرجع في كلا مورد[1]

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (موردي).

**الثاني أن يكون لنا عامّان وفي مقابل أحدهما خاصّ**

أمّا إذا كان لنا عامّان وكان في مقابل أحدهما خاصّ، فإمّا أن يكون العامّان متبائنين، وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، فإن كان بينهما عموم من وجه وكان الخاصّ مخرجًا عن تحت أحدهما مورد افتراقه عن الآخر كان موجبًا لانقلاب النسبة بين العامّ المخصّص به، وبين العامّ الآخر من العموم من وجه إلىٰ العموم المطلق، والعموم في جانب العامّ الآخر، فيخصّص بالعامّ المخصّص كما مرَّ في الفقه في رواية **«لا تعاد»**[1]، ورواية **«لا يقبل الله تلك الصلاة حتّىٰ يصلّي في غيره ممّا أحلّه الله»**[2] فإنَّ بينهما عمومًا وجه[3]؛ لشمول الأولىٰ لمطلق ما أخلّ به ممّا يعتبر في الصلاة واختصاصها بصورة السهو، ولشمول الثانية للجهل والسهو واختصاصها بخصوص ما دلّت عليه من الصلاة بغير المأكول، إلّا أنَّ رواية عبد

---

المعارضة الذي هو مورد الافتراق من كلا الطريقين إلىٰ العامّ الأوّل، وفي الثاني يكون الجزء المخالف للعامّ ممّا اتّصل بما يوافقه بلا معارض فيخصّص به العامّ، وبعد تخصيصه به تكون النسبة بين العامّ المذكور وبين الخاصّ الآخر الذي لم يتّصل بما يوافق العامّ عموم من وجه.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ هذا الذي تقدّم كلّه كان فيما لو كان لنا عامّ وكان في مقابله دليلان، وكلّ منهما أخصّ منه وكان بينهما التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه.

---

(١) يُنظر: كتاب الصلاة: ٢/ ٣٣٤، وما بعدها.

(٢) عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/ ٧٤، ح٣٤.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (من وجه).

الرحمن[١] لمّا أخرجت عن الثانية مورد افتراقها عن الأولىٰ بقيت الثانية مختصّة بمورد الاجتماع فتخصّص بها الرواية الأولىٰ*.

**وأمّا**[٢] إذا كان العامّان متبائنين وكان الخاصّ في مقابل أحدهما انقلبت النسبة إلىٰ العموم المطلق، وكان العموم في جانب ما لم يكن الخاصّ في قباله، وإن كان كلّ من العامّين مخصّصًا بما هو أخصّ منه انقلبت النسبة بينهما إلىٰ العموم من وجه، هذا كلّه فيما لو كان لنا عمومان بينهما عموم من وجه، أو كانا متبائنين وكان في قبال أحدهما أو في قبال كلّ منهما ما هو أخصّ منه.

**ومنه يظهر الحال** فيما لو كانت العمومات أكثر من اثنين، وكان في قبال بعضها أو في قبال كلّ واحد فيها ما هو أخصّ منه، سواء كانت النسبة بين تلك العمومات هي العموم من وجه، أو كانت متبائنة.

وقد يورد علىٰ انقلاب النسبة في جميع تلك الموارد التي تقدّم

---

* **قلتُ:** أمّا إذا كان الخاصّ مخرجًا لمورد الاجتماع عن تحت أحدهما كان موجبًا لرفع التعارض بينهما؛ لتغايرهما حينئذٍ حكمًا وموضوعًا، وكذا إذا أخرج مورد الاجتماع عن كلّ منهما.

أمّا إذا أخرج مورد الافتراق عن كلّ منهما، فهو وإن أوجب انقلاب النسبة من العموم من وجه إلىٰ التباين، إلّا أنّه لا يرفع التعارض، بل يجعلهما من أظهر أفراد التعارض.

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٩، كتاب الصلاة، ب١٧، ح١٩.

(٢) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ).

بيان انقلاب النسبة بينها بأنَّ المعارضة إنّما وقعت بين الظاهرين، وكون أحدهما مخصّصًا بدليل منفصل لا يُوجب خروجه عن ظهوره فيما هو ظاهر فيه كي يكون ذلك موجبًا لرفع المعارضة بينه وبين العامّ الآخر.

**وفيه:**

**أوّلًا:** أنَّ المعارضة إنّما تقع بين الظاهرين لا من حيث مجرّد ظهورهما، بل من حيث إنَّ ذلك الظهور كاشف عن المراد الواقعيّ، وحينئذٍ فبعد أن خصّص أحدهما بالدليل المنفصل يكون المراد منه واقعًا هو ما عدا مورد ذلك الخاصّ، وإذا كان المراد به هو ذلك ترتفع المعارضة بينه وبين العامّ الآخر؛ لأنَّه حينئذٍ يكون المراد به مخصّصًا للعامّ الآخر.

**وثانيًا:** أنَّ مع قطع النظر عمّا ذكرنا من حكومة الخاصّ على العامّ، فلا أقلّ من أن يكون وجه تقديم الخاصّ على العامّ أنَّه لو قدّم عليه العامّ لكان الخاصّ لغوًا؛ لأنَّه حينئذٍ يبقى بلا مورد، وهذا المعنى بعينه جارٍ في العامّ الذي خصّص بدليل منفصل مع العامّ الآخر المعارض له، فإنّه لو قدّم ذلك العامّ الآخر لبقي العامّ المخصّص بلا مورد بخلاف العكس، هذا كلّه في الجمع الدلاليّ، وهو منحصر فيما تقدّم من تقدّم النصّ على الظاهر والخاصّ على العامّ، وما يرجع إلى أحد هذين الأمرين، وقد عرفت تفصيله[1].

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٣-٨٢) وما بعدها من هذا الجزء.

**المبحث الثاني في التعادل وأنّ الأصل التخيير أو التساقط**

**أمّا** الجمع الدلاليّ بين المتعارضين لأجل شاهد علىٰ الجمع المذكور، فلا يدخل تحت ضابط ويختلف باختلاف المقامات والخصوصيّات المستفادة من القرائن الخارجيّة، وفيما عدا ذلك يكون الجمع تبرّعيًّا لا دليل عليه.

**مناقشة دعوى أنّ الجمع أولى من الطرح**

وأمّا ما نقله تَدَّثُ[1] عن «عوالي اللآلي»[2] من أنَّ الجمع مهما أمكن كان أولىٰ من الطرح، وقياس ذلك علىٰ المتعارضين اللذين هما قطعيّي الصدور في أنَّه لا بُدَّ من تأويلهما بما يرفع التعارض بينهما، والاستدلال عليه بأنَّ التعبّد بالصدور ليس بأولىٰ بالطرح من التعبّد بالظهور فيمكن إبقاء التعبّد بصدور كلا المتعارضين، ولكن بإسقاط التعبّد بظهور كلّ منهما، فينبغي أن ينظر فيه من جهات:

**الأولىٰ**: أنَّه هل يمكن التعبّد بصدور أحد الخبرين مع فرض أنَّه لو حكم بصدوره لم يكن له أثر؛ لأنَّه يكون مؤولًا إلىٰ مفاد الدليل الآخر أو يكونان مجملين؟

**والجهة الثانية**: أنَّ التعبّد بالظهور هل يمكن أن يكون في عرض التعبّد بالصدور؛ كي تقع المعارضة بين التعبّدين المذكور[3] أو أنَّ التعبّد بالظهور يكفي فيه فرض الصدور[4]؟

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٦٢.

(٢) يُنظر: صفحة (٨٠) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المذكورين).

(٤) يُنظر: تمهيد القواعد: ٢٨٣، قاعدة: ٩٧.

**والحاصل**[1]: أنَّه قد استُدلّ علىٰ هذه القاعدة بأمور كلّها واهية، فلا ينبغي إطالة الكلام فيها وفي ردّها، والعمدة هو التعرّض لمّا ذكر في الاستدلال علىٰ هذه القاعدة بأنَّ الأصل هو صدور كلّ من الخبرين المتعارضين وقياس ذلك علىٰ قطعيّ الصدور.

وأمّا الثاني، ففيه المنع في المقيس عليه؛ لعدم الدليل علىٰ تأويلهما بما يتوافقان عليه، بل يبقيان مجملين لا يمكن الأخذ بواحد منهما، ولو سلّم فيمكن الفرق بأنَّ القطع بصدور كلّ منهما يكون قرينة علىٰ التأويل المذكور.

وأمّا الأوّل، فالكلام فيه راجع إلىٰ الجهة الأولىٰ، وهي أنَّه هل يمكن التعبّد بصدور كلّ من الخبرين المتعارضين أم لا؟

والحقّ هو الثاني، حيث إنَّ محصّل التعبّد بصدور الخبر هو الحكم بصدوره بما له من الظهور الكاشف عن المعنىٰ الواقعيّ، فإنَّ مرتبة الظهور مقدّمة علىٰ مرتبة التعبّد بالصدور، حيث إنَّه يكفي في التعبّد بالظهور فرض الصدور، وحاصله الحكم بأنَّ الظاهر من هذا الخبر مراد لو فرض صدوره فأصالة التعبّد بصدوره مرجعها إلىٰ التعبّد بصدوره بما له من المعنىٰ الظاهر منه، وحينئذٍ فلا يمكن التعبّد بصدور كلّ منهما لتنافيهما.

**ولو** سلّم ذلك وأغضي النظر عن هذا الذي ذكرناه من أنَّ محصّل التعبّد بالصدور التعبّد بصدوره بما له من المعنىٰ الذي يكشف عنه

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّس هذا المقطع من البحث الاثنين: (٧ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ).

ظهوره، فلا ريب أنَّ التعبّد بالصدور مع التأويل لا محصّل له؛ إذ ليس هو تعبّد بصدور ذلك الخبر، وإنَّما مرجعه إلىٰ التعبّد بصدور شيء آخر، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون محصّل التعبّد بالصدور مع بقاء الإجمال بمعنىٰ أنَّه يتعبّد بصدور كلّ من الخبرين، مع بقاء التعارض بينهما والتنافي في مقام الكشف والدلالة، فيكونان حينئذٍ مجملين، ولا معنىٰ للتعبّد بصدور ما هو مجمل؛ إذ لا أثر للتعبّد به.

فصار الحاصل أنَّ التعبّد بصدور كلّ من الخبرين بما لكلّ واحد من المعنىٰ الذي يكشف عن ظهوره، فهذا لا يمكن؛ لأنَّه تعبّد بالمتنافيين والمتناقضين، وإن كان المراد التعبّد بكلّ منهما بما له من المعنىٰ الحاصل بعد التأويل، فهذا ليس تعبّد بصدور كلّ منهما، بل هو تعبّد بشيء آخر، وإن كان المراد التعبّد بصدور كلّ منهما مع عدم استفادة شيء منهما، فهذا أيضًا لا يمكن؛ إذ لا أثر للتعبّد المذكور.

**زيادة بيان في ردّ دليل قاعدة الجمع أولى من الطرح**

**وحاصل**[1] الاستدلال علىٰ القاعدة المزبورة أنَّ كلّ واحد من الخبرين يشمله عموم الحجّيّة، وبعد دخولها تحت دليل الحجّيّة يكونان كخبرين مقطوعي الصدور، فكما أنّه لا بُدَّ من تأويلهما علىٰ وجه يتّفقان في المؤدّىٰ، فكذلك ما نحن فيه بعد دخولهما تحت دليل الحجّيّة، فإنَّ لازم دخول كلّ منهما تحت دليل الحجّيّة هو الالتزام بالتأويل المذكور، ولا ريب في ترتيب اللوازم علىٰ حجّيّة الأمارة.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدَّثَ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٨ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ).

نعم، بعد عدم إمكان تأويلهما يكونان بحكم المجملين، فينبغي أن يُحكم عليهما بالإجمال لولا أخبار الترجيح، فيكون الحاصل أنّ مقتضىٰ القاعدة هو الحكم بصدورهما، وبعد ذلك يلزم تأويلهما، فإن لم يكن ذلك ممكنًا وجب الحكم بإجمالهما بمقتضىٰ القاعدة الأوّليّة.

ولكن بعد ورود أخبار الترجيح يخرج عن مقتضىٰ هذه القاعدة - أعني الحكم بالإجمال - ويرجع إلىٰ طرح سند أحدهما تعيّنًا[1] أو تخييرًا، وقد عرفت فيما تقدّم[2] أنّه لا يمكن الحكم بصدورهما؛ لأنّ محصّل الحكم بالصدور هو الحكم بصدور كلٍّ منهما بما له من المعنىٰ الذي يكشف عنه ظهوره، وذلك غير ممكن؛ لأنّه يرجع إلىٰ التعبّد بالمتنافيين.

وأمّا الحكم بصدور كلٍّ منهما بما له من المعنىٰ الحاصل بعد التأويل، فهذا ليس حُكمًا بصدور ذينك الخبرين، بل حُكم بشيء آخر، وكذلك لا معنىٰ للحكم بصدور كلٍّ منهما، مع بقائهما علىٰ الإجمال؛ إذ لا أثر للتعبّد المذكور.

وأمّا قياس ذلك علىٰ مقطوعيّ الصدور، فقد عرفت منع التأويل في المقيس عليه.

ولو سُلّم، ففيه الفرق الواضح بين ما نحن فيه وبين مقطوعيّ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (تعيينًا).

(٢) يُنظر: صفحة (٨٤) من هذا الجزء.

الصدور؛ لأنَّه بعد فرض القطع بصدور كلّ منهما لا مندوحة لنا إلّا تأويلهما؛ لأنَّه بعد فرض كونهما بمنزلة الكلام الواحد من متكلّم واحد، وبعد فرض وحدة المراد منها والقطع بصدور كلٍّ منهما، لا بُدَّ لنا من الالتزام بذلك اللازم، الذي هو تأويلهما.

**في كون الحجّيّة من باب الطريقيّة الصرفة**

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ الأمارة وإن ترتّب عليها ما هو لازم حجّيّتها في إثبات مؤدّاها، إلّا أنَّه إنَّما يتمّ ذلك بعد فرض دخولها تحت دليل الحجّيّة، وقد عرفت عدم إمكان دخول كلٍّ منهما تحت دليل الحجّيّة، وحينئذٍ فيكون مقتضىٰ الأصل والقاعدة الأوّليّة قبل ملاحظة أخبار الترجيح هو التساقط دون الحكم بصدور كلٍّ منهما.

ثمّ بعد الفراغ عن ذلك، فهل المعارضة والتدافع واقع بين السندين، أو أنَّه إنَّما يقع بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

**قد يُقال**: إنَّما التعارض واقع بين السندين؛ لما تقدّم من أنَّه يكفي في التعبّد بالظهور فرض الصدور، فيُقال هذا الخبر لو كان صادرًا لكان المراد منه هو هذا المعنىٰ، وحينئذٍ فيكون الحكم بصدور أحدهما بما له من المعنىٰ الذي يكشف عنه ظهور[1] معارضًا للحكم بصدور الآخر.

ولكنَّ التحقيق أنَّ التعارض إنَّما يقع بين صدور كلٍّ منهما وظهور الآخر، لأنَّ الهادم لظهور كلٍّ منهما إنَّما هو صدور الآخر الذي يكشف عن خلاف هذا الظهور، والمتوهَّم إنَّما توهَّم أنَّ دليل

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ظهوره).

الحجّيّة يشملهما جمعًا[١]، فلذلك زعم أنَّ شمولها لسند كلّ منها معارض بشمولها لسند الآخر، فتقع المعارضة بين السندين[٢].

**والتحقيق** أنَّ كلّ واحد منهما إنَّما يشمله الحجّيّة مع قطع النظر عن الآخر، وحينئذٍ نقول: إنَّ لزوم الآخر بظهور هذا - مثلًا - مزاحم ومعارض بسند الآخر، بحيث إنَّه لولا سند ذلك الآخر لكان الأخذ بظهور هذا لازمًا.

**والحاصل**: أنَّ مقتضىٰ شمول دليل الحجّيّة لسند هذا الخبر الظاهر في الوجوب - مثلًا - هو لزوم الأخذ بظاهره من أنَّ الحكم الواقعيّ هو الوجوب، لكن مقتضىٰ شمول دليل الحجّيّة لسند الخبر الآخر الذي هو ظاهر في أنَّ الحكم الواقعيّ هو التحريم يكون هادمًا لحجّيّة ذلك الظهور، ومبيّنًا أنَّ الحكم الواقعيّ هو التحريم، فيكون سند ما هو ظاهر في التحريم هادمًا لظهور ما هو ظاهر في الوجوب، وهكذا الحال من طرف العكس فيكون التعارض إنَّما يقع بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

وأمّا ما أفاده الشيخ تَدْثُلُ في وجه ذلك من أنَّ شمول دليل الحجّيّة لأحدهما قدر متيقّن، فيكون ظهوره حجّة قطعًا، ومع حجّيّة ظهور[٣] تقع المعارضة بين إسقاط هذا الظهور عن الحجّيّة وبين

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (جميعًا).

(٢) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ٢٩٨.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ظهوره).

إسقاط سند الآخر عن الحجّيّة[١].

**ففيه:** أنَّ كون أحدهما مشمولًا لدليل الحجّيّة قدرًا متيقّنًا لا وجه له، وإنَّما يكون كذلك لو كان نظر القائلين بعدم شمول دليل الحجّيّة لسند كلا المتعارضين إلىٰ أخبار الترجيح؛ لأنَّه حينئذٍ يكون علىٰ هذا القول أنَّ سند أحدهما مشمول لدليل الحجّيّة، وعلىٰ القول الآخر أنَّ سند كلّ منهما مشمول لدليل الحجّيّة، فيكون شمولها لأحدهما قدرًا متيقّنًا، أمّا إذا كان نظر القائلين بذلك القول إلىٰ مقتضىٰ القاعدة الأوّليّة وإن مقتضاها هو التساقط أو الدخول تحت دليل الحجّيّة، فلا يكون دخول سند أحدهما تحت دليل الحجّيّة قدرًا متيقّنًا.

**والحاصل**[٢] أنَّ من يقول إنَّ التعارض واقع بين السندين يستدلّ علىٰ ذلك بأنَّ التعارض -إنَّما يكون- بينهما إنَّما يكون من جهة منافاة ما يكشف عنه ظهور كلٍّ منهما لما يكشف عنه ظهور الآخر، ولا ريب أنَّ ظهور كلٍّ منهما إنَّما يكون حجّة علىٰ فرض الصدور، فيكون الصدور هو الجزء الأخير من علّة تحقّق المنافاة بينهما، حيث إنَّ مجرّد ظهور كلٍّ منهما علىٰ تقدير صدوره فيما يخالف ظهور الآخر علىٰ تقدير صدوره لا يُوجب تحقّق المنافاة بين الخبرين ما لم يتحقّق التقدير المذكور، وإذا كان التقدير المذكور هو الجزء الأخير من تحقّق المنافاة بينهما كان التنافي والتعارض بينهما

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٢٢.

(٢) أرّخ المصنِّف تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٩ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ).

مستندًا إليه، فيكون مورد التعارض هو الصدور.

ولكن لا يخفىٰ ما فيما هذا الاستدلال من المغالطة؛ فإنَّه مبني علىٰ دخولهما معًا تحت دليل الحجّيّة، فكأنّ المستدلّ تخيّل أنَّ دخولهما دفعة واحدة تحت دليل الحجّيّة موجب للتنافي بين سنديهما.

ولا يخفىٰ أنَّ كلّ واحد منهما إنّما يشمله دليل الحجّيّة مع قطع النظر عن الآخر، وحينئذٍ فيكون دخول كلّ واحد منهما تحت الدليل المذكور موجبًا للحكم بصدوره تعبّدًا بما له من الظهور والهادم لهذا الظهور والمنافي إنَّما هو دخول الآخر تحت دليل الحجّيّة - أعني الحكم التعبّديّ - بصدور ذلك الآخر الذي يكون ظهوره منافيًا لظهوره، وحينئذٍ فتكون المنافاة والمعارضة واقعة بين سند كلٍّ منهما وظهور الآخر.

**ثمّ إنَّ** أثر هذا النزاع يظهر من إعمال أخبار الترجيح في المتعارضين، فبناءً علىٰ القول الثاني لا شبهة في أنَّه بمجرّد كون ظهور كلٍّ منهما منافيًا لسند الآخر، مع عدم كون سند أحدهما حاكمًا علىٰ ظهور الآخر كما هو محلّ الكلام يكون موردًا لأخبار الترجيح، ولا يتصوّر حينئذٍ القول بالرجوع إلىٰ الجمع الدلاليّ بالتأويل قبل الرجوع إلىٰ أخبار الترجيح، ثمّ بعد العجز عن التأويل يرجع إلىٰ تلك الأخبار؛ لأنَّ مقتضىٰ تلك الأخبار هو القطع بالحكم التعبّديّ بصدور أحد المتعارضين، فيكون ظهوره حجّة قطعًا، ولا معنىٰ لرفع اليد عمّا هو حجّة قطعًا لأجل سند الآخر الذي لم تعلم حجّيّته.

وهـذا بـخلاف القـول الأوّل - أعنـي كـون التعـارض واقعًـا بيـن السـندين - لأنَّ دليـل الحجّيّـة إذا شـملهما، فيمكـن القـول حينئـذٍ بأنَّهمـا يـؤوّلان، فـإن لـم يمكـن التأويـل وبقيـا علىٰ مـا همـا عليـه مـن المنافـاة يرجـع حينئـذٍ إلىٰ أخبـار الترجيـح.

**نعـم**، الظاهـر مـن أخبـار الترجيـح أنَّ موردهـا هـو التعـارض والتنـافي العـرفيّ المتحقّـق بمجـرّد عـدم كـون أحدهمـا حاكمًـا علىٰ الآخـر، أو مـا هـو بمنزلـة الحاكـم، وإن كان تأويلهمـا ممكنًـا عـقلًا بالجمـع التبرّعـيّ.

هذا ما أفاده (دام ظلّه).

وفيـه أنَّ التأويـل المذكـور إن قلنـا بـه في الخبريـن المتعارضيـن كان مقدّمًـا علىٰ أخبـار الترجيـح، سـواء قلنـا إنَّ التعـارض واقـع بيـن السـندين، أو قلنـا بوقوعـه بيـن ظهـور كلٍّ منهمـا مـع سـند الآخـر، وإن لـم نقـل بالتأويـل المذكـور كانـت أخبـار الترجيـح هـي المرجـع، ولـم يرجـع إلىٰ التأويـل، سـواء كمـا قلنـا بـأنَّ التعـارض بيـن السـندين، أو قلنـا بأنَّـه بيـن سـند كلّ منهمـا وظاهـر الآخـر، فتأمّـل.

**في التعبّد بالمجمل**

**بقـي**[1] **شـيء**، وهـو أنَّ التعبّـد بالمجمـل إنّمـا لا يكـون ممكنًـا إذا لـم يكـن لـه أثـر بالكلّيّـة، أمّـا إذا كان لـه أثـر في الجملـة، كمـا إذا ورد «أكـرم العلمـاء» وورد «لا تكـرم بعضهـم» كان التعبّـد بصـدور ذلـك المجمـل ممكنًـا، وأثـره سـراية إجمالـه إلىٰ ذلـك العـامّ واسـقاطه عـن الحجّيّـة، وبذلـك يُجمـع مـا وقـع في كلام الشـيخ تتمّمُ -ممّـا ظاهـره التناقـض-

---

(١) أرّخ المصنِّف تتمّمُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ١٢ جمادىٰ الآخرة كان إعادة لما تقدّم، الأحد: ١٣ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ».

فيحمل منعه عن التعبّد على ما إذا لم يكن له أثر بالكلّيّة، وجوازه التعبّد بما إذا كان له أثر في الجملة.

هذا الذي تقدّم كلّه كان بناءً على كون الحجّيّة من باب الطريقيّة الصرفة.

**في كون الحجّيّة من باب السببيّة**

وأمّا بناءً على السببيّة، فقد تقدّم منّا مرارًا أنّها على وجهين:

**الأوّل:** السببيّة الصرفة، بأن يكون قيام الأمارة سببًا في حدوث مصلحة مقتضية للحكم الشرعيّ على طبقها.

**الثانية:** السببيّة الطريقيّة بأن يكون هناك مصلحة في سلوك الأمارة، وتكون تلك المصلحة تداركًا للمصلحة الواقعيّة التي تفوت عند خطأ الأمارة.

والذي أفاده الشيخ قدس سره[1] أنّه بناءً على السببيّة يكون باب التعارض راجعًا إلى باب التزاحم، فيقدّم ما هو الأقوى.

**وفيه:**

**أوّلًا:** أنّ هذا إنّما يتمّ على الوجه الأوّل من وجهيّ السببيّة دون الوجه الثاني؛ لأنّ المصلحة إذا كانت في سلوك الطريق يكون حصولها متوقّفًا على كون كلٍّ من المتعارضين محقّق الطريقيّة بأن يكون كلٍّ منهما حجّة ومشمولًا لأدلّة حجّيّة السند، وقد تقدّم أنّ الدليل المذكور لا يشمل كلّ واحد منهما، وإنّما يكون أحدهما داخلًا تحت ذلك الدليل، وحينئذٍ فلا يكون في البين مصلحتان متزاحمتان.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٣٧.

**ثانيًا**: أنَّه لو أغضي النظر عن هذا الإشكال، وقلنا بتحقّق المصلحة في سلوك كلٍّ من الطرفين المتعارضين، وكانا من باب التزاحم، لكان اللازم حينئذٍ الترجيح بالمرجّحات المذكورة في باب التعارض؛ لأنَّ ما يكون راجحًا بأحد تلك المرجّحات يكون هو الأقوىٰ في ملاك الحجّيّة، ومع عدم المرجّح يحكم بالتخيير كما هو الشأن في باب التزاحم، وحينئذٍ فلا يكون في البين ثمرة عمليّة، إذ لا فرق حينئذٍ بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة في أنَّ المرجع هو المرجّحات السنديّة، ومع فقدها يكون الحكم هو التخيير[1].

**والحاصل**[2]: أنَّ مراد الشيخ تَدَّثُ[3] أن يفرّق بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة، وأنَّه علىٰ القول بالطريقيّة يكون مقتضىٰ القاعدة في المتعارضين هو التساقط، وأنَّ أخبار الترجيح علىٰ خلاف القاعدة، وعلىٰ القول بالسببيّة يكون التعارض من قبيل التزاحم، ومقتضىٰ القاعدة فيه هو الترجيح، فتكون أخبار الترجيح والحكم بترجيح ما كان راجحًا والتخيير مع عدم المرجّح علىٰ القاعدة.

**وفيه**: أنَّ إرجاع باب التعارض إلىٰ باب التزاحم لا يتمّ، سواء

---

(١) من قوله: (ثانيًا: أنَّه) قد شطب عليه المقرّر تَدَّثُ إشارة منه إلىٰ حذفه واثبتناه في المتن لكون مابعده ناظرًا إليه، فلاحظ.

(٢) أرّخ المصنِّف تَدَّثُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس من جهة عارضة مزاجيّة عرضت له دام ظلّه، وشرح (دام ظلّه) ليلة الأحد: ٢٠ جمادىٰ الآخرة، ولكنّه في هذه الليلة لم يذكر إلّا إعادة بعض ما تقدّم، وكان الشروع الاثنين: ٢١ جمادىٰ الآخرة، ١٣٤٥هـ».

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٣٧.

قلنا بالسببيّة الصرفة المعبّر عنها بالسببيّة التصويبيّة، أو قلنا بالسببيّة الطريقيّة التي يقول هو بها، أعني وجود المصلحة في سلوك الطريق.

**أمّا علىٰ الأوّل**، فلأنَّ التنافي بين الأمارتين إمّا لأجل أنَّ مؤدّىٰ أحدهما مناقض لمؤدّىٰ الأخرىٰ، بأن يكون مفاد إحداهما هو وجوب شيء، ومفاد الأخرىٰ عدم وجوبه، أو يكون مفاد الأخرىٰ حرمة ذلك الشيء أو إباحته أو استحبابه أو كراهته.

وإمّا لأجل أنَّ مفاد إحداهما مضادّ لمفاد الأخرىٰ، بأن يكون مؤدّىٰ إحداهما وجوب شيء ومفاد الأخرىٰ وجوب ضدّه، ولا يمكن الجمع بينها، إمّا لأجل أنَّ مورد ذينك الضدّين فعل واحد، كأن تؤدّي إحدىٰ الأمارتين إلىٰ وجوب الجهر في قراءة ظهر يوم الجمعة، والأخرىٰ إلىٰ وجوب الإخفات فيها، والمفروض أنَّه ليس لنا إلّا ظهر واحد.

وإمّا لأجل قيام الدليل القطعيّ علىٰ عدم وجوب الجمع بينهما، بأن تدلّ إحدىٰ الأمارتين علىٰ وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وتدلّ الأخرىٰ علىٰ وجوب صلاة الجمعة، مع قيام الإجماع علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

وعلىٰ أيّ حال، فلا يكون ذلك من باب التزاحم، فإنَّ ضابط التزاحم هو أن يكون كلّ واحد من الحكمين غير منافٍ للآخر في مقام الجعل والتشريع، وإنَّما تحصل المنافاة بينها في مقام الامتثال،

لاتّفاق التضادّ[1]، وعدم إمكان الجمع بين متعلّقيهما.

ولا ريب أنَّ التنافي الواقع في جميع هذه الأمثلة لم يكن في مقام الامتثال، وإنَّما كان في مقام الجعل والتشريع لاستحالة انقداح إرادة الفعل الواحد مع عدم إرادته في نفس المولىٰ، أو انقداح إرادته مع إرادة عدمه، أو إرادة ضدّه إلىٰ آخر الأمثلة، فلا يكون ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال، وإنَّما يكون التزاحم في جهات الأحكام في مقام تأثيرها في تشريع الأحكام.

**نعم**، في الصورة الأخيرة وهي ما لو أدّت إحدىٰ الأمارتين إلىٰ وجوب شيء، وأدّت الأخرىٰ إلىٰ وجوب شيء آخر مع قيام الإجماع علىٰ عدم وجوبها معًا، لا يكون التزاحم في مقام الجعل والتشريع، ويكون من باب التزاحم في مقام الامتثال، إلّا أنَّه لا يكون ملاكه كون أحد الخطابين رافعًا للقدرة علىٰ امتثال الآخر، بل يكون ملاكه أنَّ أحدهما رافع لمصلحة الآخر، فيكون ذلك من قبيل التزاحم في باب الزكاة كما ذكرناه فيمن كان مالكًا لخمس وعشرين من الإبل، وفي وسط الحول صارت ستًّا وعشرين.

**وأمّا علىٰ الثاني** - أعني السببيّة الطريقيّة - فلما قدّمناه سابقًا من أنَّ المصلحة لمّا كانت في سلوك الطريق كان تحقّقها متوقّفًا علىٰ كونه طريقًا معتبرًا، ولا يمكن أن يكون كلٌّ منهما طريقًا معتبرًا، لأجل كون كلٍّ منهما منافيًا في مقام الحكاية للآخر، فلا يمكن أن يشملهما دليل الحجّيّة.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (التضادّ بينهما).

ولا يخفىٰ أنَّ مراد الشيخ تدثُّل من السببيّة في هذا المقام إنَّما هو هذا المعنىٰ الثاني؛ لأنَّه هو المختار عنده، ولتصريحه بكون الحكم المجعول ظاهريًا؛ فإنَّه علىٰ المعنىٰ الأوّل من السببيّة يكون الحكم المجعول واقعيًّا*.

---

* **قلتُ:** لو كان المراد من السببيّة هو المعنىٰ الأوّل يمكن أن يكون من باب التزاحم، فإنَّ المجعول علىٰ هذا القول إنَّما هو الحكم الكلّيّ المعلّق علىٰ وجوب الأمارة.

**وحاصله:** أنَّ كلّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه كان واجبًا، وكلّ ما قامت الأمارة علىٰ حرمته يكون حرامًا، ولا ريب في أنَّه لا تنافي بين هذين الحكمين الكلّيّين، وعند قيام الأمارة علىٰ وجوب شيء يتحقّق مصداق من ذلك الموضوع الكلّيّ، وعند قيام الأمارة علىٰ حرمته يتحقّق مصداق آخر، وحينئذٍ يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع.

وهكذا الحال لو قامت إحدىٰ الأمارتين علىٰ وجوب شيء، وقامت الأخرىٰ علىٰ وجوب ضدّه، فإنَّ نسبة قيام هاتين في تحقّق الوجوب عند تحقّقهما إلىٰ ذلك الحكم الكلّي المجعول للشارع - أعني: كلّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه، فهو واجب -كنسبة الغريقين إلىٰ قوله: «كلّ غريق يجب انقاذه»، فكما أنَّ التزاحم يكون في ذلك في مقام الامتثال، لا في مقام الجعل والتشريع، فكذلك فيما نحن فيه.

**نعم،** لو كان مراد القائلين بالسببيّة أنَّ الشارع لم يجعل حكمًا كلّيًّا علىٰ كلّ ما قامت الأمارة علىٰ حكمه، بل إنَّما يكون الحكم الشرعيّ عند قيام

الأمارة، بحيث إنَّها لم يكن قبلها حكم علىٰ طبقها لا كلّيّ ولا جزئيّ، وإنَّما يكون جعل الحكم من جانب الشارع عند قيامها، فيكون الشارع عند قيام كلّ أمارة يجعل لنا حكمًا علىٰ طبقها، لا أنَّه يجعل حكمًا كلّيًّا علىٰ موضوع كلّي، وهو كلّيّ ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه، ويكون قيام الأمارة محقّقًا لفرد من ذلك الموضوع الكلّيّ لكان التزاحم في مقام الجعل والتشريع، لا في مقام الامتثال، إلّا أنَّ هذا المعنىٰ ممّا لا إشكال في فساده، ولا أظنّ أنَّ القائلين بالسببيّة يريدون هذا المعنىٰ.

**وبالجملة**: أنَّ التزاحم فيما نحن فيه نظير ما لو أمر الشارع بوجوب امتثال أوامر الوالدين وأمر أحدهما بشيء ونهىٰ عنه الآخر، وما أشبه ذلك بالتزاحم في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه[1] من الجواز من الجهة الأولىٰ، والامتناع من الجهة الثانية، ولا وجه لقياس ما نحن فيه من السببيّة علىٰ مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»؛ لأنَّه ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل «صلِّ ولا تغصب» بناءً علىٰ ما عرفت من الجواز من الجهة الأولىٰ، والامتناع من الجهة[2]، فإنَّ الحكم المنشأ بقوله: ما قامت الأمارة عىٰ وجوبه فهو واجب، وما قامت الأمارة علىٰ حرمته، فهو حرام، وقد قامت أمارة علىٰ وجوب الشيء، وأخرىٰ علىٰ حرمته، يكون موجبًا لإجتماع الحكمين من الجهتين، نظير إجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في الدار المغصوبة.

---

(١) يُنظر: ٤/ ٦٣، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (من الجهة الثانية).

في مقتضى السببيّة في حقوق الله والناس

**أفاد دام ظلّه**: إنَّ تعارض الأسباب في باب العقود يكون موجبًا للبطلان في كلا السببين، كما لو صدر منه عقد وصدر من وكيله عقد منافٍ لعقده، وفي باب الأمارات إن كانت السببيّة بالنسبة إلىٰ حكم آخر غير المؤدّىٰ، وكان في حقوق الناس فحكمه التنصيف، كما في تعارض البيّنتين، فإنّ البيّنة سبب لأن يكون لذيها حقّ المطالبة بالحكم علىٰ طبق بيّنته، فيكون قيامها سببًا لحكم الحاكم بمالكيّة صاحبها، وهكذا الحال من الطرف الآخر، فيكونان حينئذٍ نظير وضع شخصين يدهما علىٰ ما يُملك بالحيازة، ولا ريب أنَّ الحكم في ذلك هو التنصيف، وإلىٰ الآن لم نتصوّر مثل هذه السببيّة في حقوق الله.

**وأمّا** إذا كانت سببيّة الأمارة بالنسبة إلىٰ الحكم الذي هو مؤدّاها، فهو غير متصوّر علىٰ مذهب المخطئة، وأمّا علىٰ مذهب المصوّبة، فالذي ينبغي أن يُقال: إنَّه إذا كان مؤدّىٰ إحداهما وجوب شيء، ومؤدّىٰ الأخرىٰ وجوب ضدّه مع عدم إمكان الجمع

---

بقي في المقام شيء، وهو أنَّ الظاهر من القائلين بالسببيّة إنَّما يقولون فيها فيما لو تحقّق واستقرّ رأي المجتهد علىٰ شيء؛ لأنَّهم يقولون: إنَّ الأحكام الواقعيّة تابعة لأراء المجتهدين، وحينئذٍ فمجرّد قيام الأمارة مع عدم استقرار الرأي علىٰ طبقها لوجود المعارض لها لا يكون سببًا لجعل حكم علىٰ طبقها، ففي مورد التعارض بين الأمارتين لا تتحقّق صغرىٰ لباب التزاحم.

بينهما، فالحكم هو الرجوع إلىٰ باب التزاحم، وإن كان مؤدّىٰ إحداهما هو وجوب الشيء، ومؤدّىٰ الأخرىٰ حرمته، فالحكم هو التخيير*.

**في كون المرجع هو الأصل احتياطًا كان أو غيره**

**وقد**[1] أفاد (دام ظلّه) إنَّ الأمارتين المتعارضتين بالنسبة إلىٰ نفي الثالث حجّة، وأمّا بالنسبة إلىٰ الأصل، فإن كان احتياطًا علىٰ خلافهما أسقطاه لدلالة كلّ منهما علىٰ نفي موضوعه، وهو احتمال التكليف في الواقع، وإن كان الأصل المخالف لهما غير الاحتياط كان جاريًا بعد تساقطهما؛ لأنَّ موضوعه عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، وأمّا الأصل الموافق لأحدهما، فيجري بعد تساقطهما، وهو واضح.

**في كون مقتضى الروايات العلاجيّة التخيير أو التوقّف**

**ثمّ أفاد** أنَّ الجمع بين أخبار التراجيح هو أنَّ ما دلَّ علىٰ التوقّف حتّىٰ يلقىٰ الإمام عليه السلام[2] مختصّ بصورة التمكّن من لقاء المعصوم عليه السلام، فتكون أخصّ مطلقًا من أخبار التخيير[3]، فتخصّص

---

* لا يخفىٰ أنَّ هذه الأسطر مجمل من تفصيلات أفادها (دام ظلّه) في ليالي متفرّقة يفصل بينها تعطيلات[4]، فلذلك لم أتمكّن من ضبط ما أفاده مفصّلًا.

---

(١) أرّخ المصنِّف تقبّل هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٦، رجب، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٧.

(٣) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٣٥٧.

(٤) أي من ليلة: (٢١ جمادىٰ الآخرة، سنة ١٣٤٥هـ) إلىٰ ليلة: (٢٦ جمادىٰ الآخرة، سنة ١٣٤٥هـ).

بـه، وبعـد تخصيصهـا بـه تنقلـب النسـبة بينهـا وبيـن أخبـار التوقّـف المطلـق[١] وتكـون أخبـار التخييـر أخـصّ مطلقًـا مـن أخبـار التوقّـف، فتقـدّم عليهـا.

**ثـمّ إنَّـه** (دام ظلّـه) أشـكل علـىٰ الجمـع الـذي أفـاده الشـيخ قدّس سرّه بحمـل روايـات التوقّـف المطلـق علـىٰ صـورة التمكّـن مـن لقـاء المعصـوم[٢] كمـا تعرّضـت لـه الروايـات المقيّـدة بذلـك بمـا حاصلـه: أنَّ الجمـع بـالإطلاق والتقييـد لا يتـمّ في المتوافقيـن، إلّا إذا اسـتفيد مـن المقيّـد الانحصـار*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ الأخبار الواردة في الباب علىٰ طوائف أربع:

أخبـار التخييـر المطلـق[٣]، وأخبـار التوقّـف المطلـق[٤]، وأخبـار التخييـر في زمـان الحضـور[٥]، وأخبـار التوقّـف في زمـان الحضـور[٦]، وبـإزاء التخييـر المطلـق أخبـار التوقّـف في زمـان الحضـور، فيختـصّ التخييـر في زمـان الغيبـة، كمـا أنَّ بـإزاء أخبـار التوقّـف المطلـق أخبـار التخييـر في زمـان الحضـور، فيختـص التوقّـف في زمـان الغيبـة.

ويتحصّل لنا من مجموع ذلك دليلان:

---

(١) يُنظر: الأمالي (للطوسيّ): ١/ ٢٣٢٠، المجلس التاسع.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٤٠.

(٣) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٣٥٧.

(٤) يُنظر: الأمالي (للطوسيّ): ١/ ٢٣٢٠، المجلس التاسع.

(٥) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٣٥٧.

(٦) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٥، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٤.

**أحدهما:** يدلّ علىٰ التخيير في زمان الغيبة.

**والآخر:** يدلّ علىٰ التوقّف في زمان الغيبة. وهما متبائنان مضافًا إلىٰ أنَّ كلًّا من الخاصّين لمّا كان مبتلىٰ بالمعارض، كيف يمكن أن يقدّم علىٰ المطلق، هذا كلّه لو كان لنا أربع طوائف.

أمّا لو كان لنا ثلاث طوائف: التخيير المطلق، والتخيير في زمان الحضور، والتوقّف في زمان الحضور، فهو وإن كان موجبًا لتخصيص التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الغيبة من جهة أخبار التوقّف في زمان الحضور، إلّا أنَّ أخبار التوقّف في زمان الحضور لمّا كانت مبتلاة بالمعارض -وهو أخبار التخيير في زمان الحضور- لم يمكن أن تكون مقيّدة لذلك الإطلاق إلّا بعد إصلاح تلك المعارضة.

**اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال:** إنَّ زمان الحضور لمّا كان خارجًا عن محلّ ابتلائنا لم يكن ما ورد فيه من التوقّف، ولا التخيير محلّ ابتلائنا، فلا حاجة لنا إلىٰ إصلاح ما ورد من التعارض فيه، وحينئذٍ فتكون أخبار التخيير المطلق هي المحكمة، غايتها أنَّه يخرج منها زمان الحضور إمّا لكونه خارجًا عن ابتلائنا، وإمّا لكون زمان الحضور خارجًا من ذلك الإطلاق بواسطة أخبار التوقّف فيه.

وأمّا أخبار التوقّف المطلق، فعلىٰ الظاهر أنَّها لا وجود لها ولو فرض لها وجود أمكننا أن نقول -ولو بمناسبة الحكم والموضوع- إنَّها مختصّة بصورة إمكان إزالة الشبهة، وذلك منحصر بزمان الحضور.

**وبالجملة:** أنَّ الحكم هو أخبار التخيير المطلق، سواء خرج منه

في أصناف ترجيح المتعارضين

**أفاد**[١] (دام ظلّه) - في هذه الليلة - أنَّ المرجّح لأحد المتعارضين منحصر في ثلاثة أصناف.

**الأوّل:** المرجّح من حيث الصدور كـ«الأورعيّة» و«الأعدليّة» في الراوي.

**الثاني:** من حيث جهة الصدور، وأنَّه صدر لبيان الحكم الواقعيّ دون التقيّة ونحوها.

**الثالث:** من حيث نفس المضمون.

**ثمّ** أفاد أنَّ الترجيح بموافقة الاحتياط كما تضمّنته رواية «عوالي اللآلي»[٢] خارج عن هذه الأصناف الثلاثة، فعلىٰ تقدير القول به لا يكون في الحقيقة مرجّحًا، وإنَّما يكون وظيفة مجعولة في مورد التعارض.

**ثمّ إنَّه** (دام ظلّه) أشكل علىٰ هذا المرجّح:

**أوّلًا:** بأنَّ ما فرضه السائل من كون كلّ منهما موافقًا للاحتياط

---

زمان الحضور بأخبار التوقّف فيه، أو لم يخرج منه، لوجود المعارض لأخبار التوقّف فيه، وهو أخبار التخيير فيه، فإنَّ ذلك خارج عن محلّ الابتلاء، وما هو محلّ ابتلائنا الذي زمان[٣] الغيبة لا تعارض فيه، فيكون المحكم فيه هو أخبار التخيير المطلق.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣/ ح٢٢٩.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (هو زمان).

فرض لا واقعيّة له، بل لم نتعقّله؛ لأنَّ كون كلّ من الخبرين المتعارضين موافقًا للاحتياط فرض غير معقول.

**وثانيًا:** بأنَّ خلوّ باقي الروايات عنه ممّا يوجب وهن هذه الرواية.

**وثالثًا:** بأنَّها في نفسها موهونة مضعّفة لضعف راويها.

**تنبيهات**

**ثمّ أفاد** (دام ظلّه) أنَّ هاهنا أمورًا ينبغي التنبيه عليها، وهي أنَّ التخيير هل هو بدويّ أو استمراريّ؟ وأنَّه هل هو في المسألة الأصوليّة أو في المسألة الفرعيّة؟

**وهاهنا**[1] أمور ينبغي أن ينبّه عليها:

**الأمر الأوّل في جريان التخيير في تعارض أقوال اللغويّين ونحوهم**

**الأوّل:** أنَّ التخيير هل يجري في طريق الأخبار مثل: اختلاف أقوال علماء الرجال في عدالة راوي الخبر؟ وكذلك اختلاف أقوال اللغويّين في معنىٰ اللفظة التي يشتمل عليها الخبر.

والظاهر اختصاص ما دلَّ علىٰ التخيير في تعارض الخبرين، فلا يشمل تعارض أقوال علماء الرجال، ولا تعارض أقوال اللّغويّين، وذلك واضح.

**الأمر الثاني في جريان التخيير وعدمه في اختلاف النسخ**

**الأمر الثاني:** هل التخيير المذكور يشمل اختلاف النسخ في رواية واحدة أم لا؟

وببالي أنَّ صاحب الجواهر تقدّس اختار الأوّل في بعض تحقيقاته،

---

(١) أرّخ المصنِّف تقدّس هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الأحد لم يتمكّن من الخروج لعارض مزاجيّ، ليلة الاثنين: ٤ شعبان، ١٣٤٥هـ».

ولا يبعد أن يكون تعرّضه لذلك في ذكر سجدتي السهو[١].

وغاية ما يمكن أن يقرّب شمول أدلّة التخيير لاختلاف النسخ أن يُقال: إنَّ مثل «الكافي» لمّا كان مرويًّا عن صاحبه بطريقين: أحدهما النعمانيّ[٢]، والآخر ...[٣] فلو وقع اختلاف النسخة التي يرويها أحدهما لما يرويه عنه الآخر، كان النسختان داخلين[٤] في عموم قوله: «يأتينا عنكم الخبران المتعارضان»[٥] فيكونان مشمولين لدليل التخيير.

**وفيه:**

**أوّلًا**: أنَّ اختلاف النسخ لا ينحصر فيما ذكر من اختلاف الراويين عن راوٍ واحد كما مثّل له برواية تلميذي الكلينيّ قدس سره، بل كثيرًا ما يكون اختلاف النسخ واقعًا من غلط الكتّاب كما في نسخ التهذيب، فإنَّ الاختلاف الواقع في نسخه إنَّما كان من سهو الكتّاب والنسّاخ لا ممّن يرويه عن الشيخ قدس سره.

**وثانيًا**: أنَّ أدلّة التخيير لا تشمل اختلاف النسخ حتّىٰ إذا كان من قبيل الاختلاف في الرواية عن الراوي، كما في اختلاف تلميذي الكلينيّ قدس سره فيما ينقلانه عنه، إذ ليس في البين إلّا رواية واحدة كلّ منهما ينقلها عن راويها بكيفية مغايرة للكيفيّة التي ينقلها عنه الآخر،

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٢/ ٤٥٥.

(٢) هو محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعمانيّ. المكنّىٰ بـ(أبي زينب).

(٣) فراغ بمقدار كلمة واحدة، ولعلّه (الصفوانيّ)، وهو محمّد بن أحمد بن عبد الله الصفوانيّ.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (داخلتين).

(٥) يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

فليس ذلك من قبيل التعارض بين الروايتين*.

**الأمر الثالث في كون التخيير مسألة أصوليّة أو فقهيّة**

**الأمر**[١] **الثالث**: في كون هذا التخيير تخييرًا في المسألة الأصوليّة، أو تخييرًا في المسألة الفرعيّة، وبعبارة أخرىٰ: هل التخيير تخيير في الفتوىٰ، أو أنّه افتاء بالتخيير؟

وينبغي قبل التكلّم في هذا الأمر التعرّض لما أفاده الشيخ تَدَّسَ في هذا المقام من كون الحكم في المسألة الأصوليّة مشتركًا بين المقلّد والمجتهد، وأنَّ المجتهد ينوب فيه عن المقلّد[٢].

**فنقول أوّلًا**: أنّه لا معنىٰ لكون الحكم المذكور مشتركًا بينهما، فإنَّ الأحكام الواقعيّة، وكذلك الأحكام الظاهريّة المأخوذة من الأمارات والأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة لا ريب في اشتراكها بين المجتهد والمقلّد، لتحقّق موضوعها في حقّ الصنفين.

وأمّا الأحكام في المسألة الأصوليّة مثل «حجّيّة الخبر الواحد»

---

* **قلتُ**: لا يُقال لو فرض اختلاف الرواة في نقل رواية واحدة عن المعصوم، بأن ينقلها أحدهما عنه عليه السلام بلفظ، والآخر بلفظ، لكان داخلًا في تعارض الخبرين، فكذلك فيما لو اختلفا في النقل عن الراوي.

**لأنّا نقول**: فرق واضح بين المقامين؛ لأنّه يصدق علىٰ المثال المذكور أنّه أتىٰ عنهم الخبران المتعارضان، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّه لم يأتِ التعارض عنهم، وإنّما أتىٰ عن الكلينيّ.

---

(١) أرّخ المصنّف تَدَّسَ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٤١.

و«الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة»، فيتوقّف جريانها في حقّ الشخص علىٰ تحقّق موضوعها بالقياس إليه، وعلمه بحجّيّته، ولا ريب أنَّ المقلّد فاقد لهذين الأمرين، فلا معنىٰ لكون الحكم المذكور مشتركًا بينه وبين المجتهد كي يُقال: إنَّه ينوب عنه فيه المجتهد.

**والحاصل**: أنَّ المقلّد لكونه عاجزًا لا يتحقّق في حقّه موضوعيّة الحجّيّة، ويكون رجوعه إلىٰ المجتهد في ذلك من باب رجوع الجاهل إلىٰ العالم، لا أنَّه يكون الحكم في حقّه جاريًا، وأنَّ المجتهد ينوب عنه في ذلك.

**وثانيًا**: أنَّه لو سلّم الاشتراك والنيابة المذكورين، فلا ريب أنَّ التخيير المذكور إنَّما هو وظيفة من يستنبط، فإذا كان المستنبط هو خصوص المجتهد، إمّا لعدم اشتراك المقلّد معه في ذلك، وإمّا لأجل أنَّه ينوب فيه عنه، فلا جرم يكون التخيير المذكور مختصًّا بالمجتهد دون المقلّد[1].

**ثمّ نقول**: لا ريب في أنَّ التخيير المذكور تخيير في المسألة الأصوليّة؛ لأنَّه تخيير في الأخذ بأيّ الحجّتين، فلا ربط له بالتخيير في المسألة الفرعيّة - أعني التخيير - في مقام العمل، بمعنىٰ كون الحكم هو التخيير في العمل علىٰ طبق مؤدّىٰ الخبرين.

---

(١) ينبغي مراجعة ما ذكره المقرّر تَتْئُ في أوائل الاستصحاب، وأنَّه من المسائل الأصوليّة.

**وهذا** هو الظاهر من أخبار التخيير، فإنَّ ما ذكره الشيخ تدثّل[١] من تلك الأخبار، وإن كان منحصرًا في رواية «عوالي اللآلي»[٢]، ورواية: **«فموسّع عليك حتّىٰ ترىٰ القائم»**[٣]، وقلنا: إنَّ الأولىٰ ضعيفة سندًا، والثانية مختصّة بزمان الحضور، إلّا أنَّ هناك أخبارًا أخر أشار إليها في أوّل الكافي[٤]، وهي ظاهرة في كون التخيير في المسألة الأصوليّة، ثمّ بعد البناء علىٰ كون التخيير تخييرًا في المسألة الأصوليّة يتعيّن كونه بدويًّا؛ لأنَّه بالاختيار لأحد الخبرين يكون هو الحجّة في حقّه، وبذلك يسقط عن موضوع التحيّر الذي هو موضوع التخيير.

نعم، لو كان التخيير تخييرًا في المسألة الفرعيّة لكان استمراريًّا كما لا يخفىٰ.

**قد**[٥] **تقدّم** أنَّه بناءً علىٰ كون التخيير في المسألة الأصوليّة يكون التخيير بدويًّا، ولا وجه لاحتمال كونه استمراريًّا، وبناءً علىٰ كونه في المسألة الفرعيّة يكون استمراريًّا، ولا وجه لكونه بدويًّا، وحينئذٍ فلا يحصل الشكّ في كونه بدويًّا أو استمراريًّا كي يرجع في ذلك إلىٰ الاستصحاب.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٥٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩.

(٣) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٢٦٥.

(٤) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث.

(٥) أرّخ المصنّف تدثّل هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ شعبان، ١٣٤٥هـ).

نعم، لو لم يحصل الجزم بأحد الأمرين من كون التخيير في المسألة الأصوليّة أو كونه في المسألة الفرعيّة، لكان ذلك موجبًا للشكّ في كون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا، إلّا أنَّه لا معنىٰ حينئذٍ للرجوع إلىٰ الاستصحاب؛ لعدم إحراز ما كان قبل عروض هذا الشكّ، حيث إنَّه بعد الاختيار لم يعلم أنَّه كان قبل هذا مخيّرًا في المسألة الأصوليّة، أم أنَّه مخيّر في المسألة الفرعيّة، فما الذي يستصحبه.

نعم، لو كان لنا قدر جامع بين نوعيّ التخيير وكان له أثر لأمكن استصحابه، ولكان من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّيّ، إلّا أنَّه لا جامع بين التخييرين المذكور[1]، وحينئذٍ فلا بُدَّ من المصير إلىٰ الأصول الأخر.

**في دوران الأمر بين التخيير والتعيين وأقسامه**

والظاهر أنَّ المقام* من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وقد حقّقنا في محلّه[2] أنَّه يكون علىٰ ثلاثة أنحاء[3]:

---

* لا يخفىٰ أنّ هذا كلّه فيما هو بعد الاختيار، وأمّا الحكم قبل الاختيار، ففيه تأمّل؛ لأنَّه يكون من دوران الأمر بين الإفتاء بالتعيين، بأن يختار أحدهما فيفتي علىٰ طبقه بناءً علىٰ كون التخيير في المسألة الأصوليّة، وبين الإفتاء بالتخيير بناءً علىٰ كونه في المسألة الفرعيّة، وحينئذٍ يكون من قبيل الدوران بين المحذورين، فتأمّل.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المذكورين).

(٢) يُنظر: ٧/ ٣٣٣ من هذا الكتاب.

(٣) بل أربعة أنحاء، كما هو واضح.

**النحو الأوّل**: دوران الأمر بين المذكورين أصالة كأن يتوجّه إلينا تكليف نشكّ في أنَّه من قبيل التعيين أو من قبيل التخيير بينه وبين شيء آخر، والمرجع في ذلك إلىٰ أصالة الاشتغال، ولو قيل بالبراءة في ذلك، فلا ريب في القول بالاشتغال في:

**النحو الثاني**: وهو أن يكون ذلك الدوران من جهة التزاحم واحتمال أهمّيّة أحدهما، فيتعيّن ويكون تعيّنه تعجيزًا مولويًّا عن الآخر، فيكون مسقطًا للآخر دون العكس، واحتمال تساويهما، فيكون الاشتغال بكلّ منهما موجبًا لسقوط الآخر، والمختار أنَّ المرجع في ذلك حينئذٍ إلىٰ أصالة الاشتغال بما يحتمل أهمّيّته.

**ثمّ إنَّه** لو قيل بالبراءة من التعيين في هذا النحو، بناءً علىٰ أنَّ التخيير بين المتزاحمين في مورد التساوي لا يكون من جهة كون الاشتغال لكلّ منهما تعجيزًا مولويًّا عن الآخر، بل من جهة أنَّه بعد التحيّر يحكم العقل بالتخيير بينهما، فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بهذا المعنىٰ -أعني حكم العقل بالتخيير- كان المرجع هو البراءة من التعيين، إلّا أنَّه لا محيص عن القول بالاشتغال في النحو الثالث وهو دوران الأمر بين التخيير والتعيين في مقام الحجّيّة، كما في فتوىٰ المجتهدين إذا احتمل كون أحدهما المعيّن أعلم من الآخر، وهذا النحو لا إشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال وإن قلنا بالبراءة في النحو الثاني، للقطع بكون فتوىٰ من يحتمل أعلميّته حجّة عليه ومبرئة للذمّة، بخلاف فتوىٰ من لا يحتمل أعلميّته.

**النحو الرابع**: ما نحن فيه، وهو دوران الأمر بين التعيين في مقام

الحجّيّة بناءً علىٰ كون التخيير في المسألة الأصوليّة، وبين التخيير في العمل بناءً علىٰ كون التخيير في المسألة الفرعيّة، وهذا أيضًا لا ينبغي الإشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال لا البراءة.

**الأمر الرابع في لزوم الفحص عن المرجّحات قبل التخيير**

**التنبيه الثالث**[1]: في أنَّ الرجوع إلىٰ هذا التخيير هل يتوقّف علىٰ الفحص عن المرجّح، كما في الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة لا يرجع إليها إلّا بعد الفحص، أو أنَّه لا يحتاج إلىٰ الفحص؟

والظاهر الأوّل؛ فإنَّ كل ما يفرض موجبًا للفحص في باب الأصول العمليّة واللفظيّة جارٍ بعينه في التخيير المذكور*.

---

* **قلتُ:** يمكن أن يستدلّ لوجوب الفحص فيما نحن فيه بأنَّ موضوع التخيير هو التساوي، كما يعطيه ما تضمّنته رواياته من مثل قوله: «**كلاهما عادلان**»[2]، وقول الإمام عليه السلام: «**إذن فتخيّر**»[3]، وحينئذٍ، فلا بُدَّ في الرجوع إلىٰ التخيير من إحراز موضوعه الذي هو التساوي، لكونه موضوعًا وجوديًّا.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنَّ الغرض من هذا العنوان الوجوديّ أمر عدميّ، وهو عدم رجحان أحدهما للآخر.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الأمر الرابع).

(٢) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

(٣) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩.

## المقام[1] الثالث[2]: في التراجيح

المبحث الثالث في التراجيح

وفيه مباحث[3]:

**الأوّل**: في أصل وجوب الترجيح.

**الثاني**: أنَّه بعد ثبوت الترجيح، هل يقتصر فيه علىٰ المرجّحات المنصوصة؟

**الثالث**: أنَّه بعد الفراغ عن جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، هل يكون التعدّي إلىٰ كلّ مرجّح حتّىٰ باعتبار قوّة المضمون، أم يقتصر فيه علىٰ المرجّحات من حيث السند والجهة؟

الأوّل في أصل وجوب الترجيح

**المبحث الأوّل**: في أصل وجوب الترجيح وقد تقدّم[4] أنَّ الأصل في التعارض هو التساقط، إلّا علىٰ القول بالسببيّة التصويبيّة الصرفة؛ فإنَّه يكون المرجع علىٰ هذا القول هو المرجع في باب التزاحم، أمّا علىٰ المختار من الطريقيّة، فالقاعدة الأوّليّة هي التساقط والتوقّف عن الأخذ بكلّ واحد منها، والتخيير إنَّما يثبت بالنصوص الواردة في هذا الباب، وما أفاده الشيخ تدثُّ من رجوع التوقّف إلىٰ التخيير إنَّما يتمّ فيما لو كان أحدهما دالًّا علىٰ الوجوب، والآخر دالًّا علىٰ التحريم[5]، وقلنا بأنَّ المتعارضين ينفيان الأصل كما ينفيان الاحتمال

---

(١) عبّر المقرّر تدثُّ هنا بكلمة: «المقام» ثمّ قال بعد ذلك: «وفيه مباحث» وكان الأولىٰ أن يعبّر بالمبحث ثمّ يقول: «وفيه أمور أو مقامات»، وقد عالجناه بما تراه واضحًا في العناوين الجانبيّة، والأمر سهل.

(٢) أرّخ المصنِّف تدثُّ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (أمور أو مقامات).

(٤) يُنظر: الصفحة (٨٣) من هذا الجزء.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٤٨.

الثالث؛ فإنَّه حينئذٍ يكون القول بالتوقّف مساويًا للقول بالتخيير؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين المحذورين، إلّا أنَّك قد عرفت فيما تقدّم أنَّ المتعارضين لا ينفيان الأصل الجاري في المسألة، وحينئذٍ فلا يتمّ ما أفاده تَدَّثُ حتّىٰ في الفرض المزبور.

ومن ذلك يتّضح عدم صحّة ما أفاده في أثناء ما أفاده بقوله: «والتحقيق» بما حاصله: أنَّ التخيير مقتضىٰ أدلّة العمل بالأخبار، فإنَّ هذا لا يلائم مبناه تَدَّثُ من أنَّ مقتضىٰ القاعدة هو التساقط والتوقّف.

ولو سلّم أنَّ مقتضىٰ التوقّف هو البناء علىٰ حجّيّة أحدهما لا بعينه، أو حجّيّة القدر المشترك بينهما، ففيه:

**أوّلًا**: أنَّ ذلك لا محصّل له.

**وثانيًا**: أنَّه علىٰ تقدير تسليمه يكون من قبيل الدوران بين الحجّة واللاحجّة، فيرجع إلىٰ ما يقتضيه العلم الإجماليّ بوجود الحجّة في البين لا التخيير، فتأمّل.

ولا يخفىٰ أنَّ عبائر الكتاب[1] في هذا المقام في نهاية الاضطراب.

وكيف كان، فنقول: إنَّ أقصىٰ ما يستدلّ به علىٰ القول بعدم الترجيح والرجوع إلىٰ التخيير هو أنَّ أخبار الترجيح بعضها غير معتبر، وهو مرفوعه العوالي[2]، وبعضها لا يمكن جعله مقيّدًا للمطلق من أخبار التخيير[3]، فإنَّ ما اشتمل علىٰ الترجيح إنَّما كان

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٤٨.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩.

(٣) كمقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة أبي خديجة (سالم بن مكرّم).

واردًا في مقام القضاء، فيكون مختصًّا به، فلا وجه لجريان الترجيح في مطلق باب التعارض.

**وفيه:** أنَّ التخيير لو كان في المسألة الفرعيّة لكان الفرق بينه وبين القضاء تامًّا، أمّا لو كان في المسألة الأصوليّة - أعني كون التخيير في الحجّيّة، كما هو المختار - لكان البابان - أعني باب القضاء، وباب الافتاء - بابًا واحدًا، حيث إنَّ التخيير في كلّ منهما يكون في الحجّة والمدرك، غير أنَّه في باب القضاء يكون في مدرك الحكم، وفي باب الإفتاء في مدرك الفتوىٰ، فإذا وجب الترجيح وتعيّن الأخذ بما هو الراجح في مدرك القضاء، وجب ذلك وتعيّن الأخذ به في مقام الإفتاء، ولا معنىٰ للتفكيك حينئذٍ بين البابين.

**الثاني في عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة**

**المبحث الثاني**[1]: في عدم الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة وغاية ما يقرب به الاقتصار عليها هو أن يُقال إنَّ مقتضىٰ إطلاق أخبار التخيير هو الأخذ بالتخيير ما لم يثبت المقيّد، وقد ثبت التقييد في المرجّحات المنصوصة دون غيرها، إلّا أنَّ المستفاد من قوله عليه السلام: **«فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»**[2] أنَّ المدار في التقديم علىٰ عدم الريب في أحدهما بالإضافة، فكلّ ما أوجب عدم الريب في أحدهما بالإضافة إلىٰ الآخر كان موجبًا لتقديمه، سواء قلنا إنَّ ذلك من قبيل العلّة المنصوصة، أو لم نقل بذلك؛ إذ لا أقلّ من أن يكون ذلك من قبيل القرينة علىٰ هذه التوسعة.

---

(١) أرّخ المصنّف تدّث هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

**بيان الإشكال في رواية عوالي اللآلي**

**أفاد**[١] **(دام ظ ـه)** في هذه الليلة أنَّ رواية عوالي اللآلي[٢] لا يمكن الاعتماد عليها، وكفىٰ بها وهنًا أنَّها مرسلة عن العلّامة تدّثُ، مع أنَّه تدّثُ لم يذكرها في شيء من كتبه، ولا نقلها عنه أحد تلامذته[٣].

**ثمّ أفاد** أنَّ الترجيح بصفات الراوي لم يثبت، كما أنَّه لم يثبت عن الأصحاب أنَّهم يرجّحون بها.

وأمّا ما تضمّنته المقبولة من الترجيح بها، فليس هو ترجيح لإحدىٰ الروايتين عن[٤] الأخرىٰ، بل إنَّما كان ترجيح لأحد الحكمين علىٰ الآخر بصفات الحاكم بالأفقهيّة، والأعدليّة، والأصدقيّة، ولأجل ذلك جعلناها دليلًا علىٰ وجوب الترافع إلىٰ الأعلم في الشبهات الحكميّة وأنَّ ضمّ غير الأعلم إليه كضمّ الحجر في جنب الإنسان، وحينئذٍ فينحصر الترجيح في المرجّحات الصدوريّة وفي المرجّحات لجهات الصدور، فمن الأوّل ما تضمّنته المقبولة من قوله عليه السلام: **«خذ بما اشتهر بين أصحابك»** إلىٰ قوله عليه السلام: **«فإن المجمع عليه ممّا لا ريب فيه»**[٥].

والظاهر من الموصول هو الرواية لا الفتوىٰ، فيكون المراد من الشهرة الشهرة الروايتيّة لا الشهرة الفتوائيّة.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

(٣) ينظر: عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية: ٤ / ١٣٣، ح٢٢٩.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (علىٰ).

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٣٣، و٤/ ٤٠.

ثمّ نقول: لا بُدَّ من التسامح في إحدىٰ الفقرتين، إمّا أن يجعل المشهور كناية عن المجمع عليه، بقرينة قوله عليه السلام: **«فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»**[1]، وإمّا أن يجعل المجمع عليه كناية عن المشهور بقرينة قوله عليه السلام: **«خذ بما اشتهر»**[2] وعلىٰ الأوّل يكون المراد من قوله عليه السلام: **«لا ريب فيه»** أنَّه لا ريب فيه حقيقة، حيث إنَّ المجمع عليه واتّفق عليه الرواة ممّا لا ريب فيه قطعًا، وعلىٰ الثاني يكون عدم الريب إضافيًّا لا حقيقيًّا، يعني أنَّه بالإضافة إلىٰ الشاذّ النادر المعارض له لا ريب فيه، والثاني هو الأقرب؛ إذ يبعد كلّ البعد أن تكون الرواية مجمعًا عليها عند جميع الرواة، فلا بُدَّ أن يكون المراد بذلك هو المشهور بينهم.

وحينئذٍ، نقول: إنَّ قوله عليه السلام: **«فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»**[3] من قبيل العلّة المنصوصة؛ لأنَّه أمر مضبوط صالح لأن يلقىٰ كبرىٰ إلىٰ المكلّف كما هو الضابط في العلّة المنصوصة، فيكون المدار حينئذٍ في الترجيح علىٰ كون أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلىٰ المعارض الآخر ليكون أرجح صدورًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٣) من هذا الجزء.

(٢) إنَّ الوارد في هذه المقبولة هو قوله عليه السلام: **«ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»**، وأمّا قوله عليه السلام: **«خذ بما اشتهر بين أصحابك»** فهو وارد في مرفوعة زرارة المرويّة في مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح١.

(٣) يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

**ونتيجة ذلك** أنَّ كلّما كان أرجح صدورًا كان هو المقدّم، فلا يقتصر علىٰ خصوص المرجّح المذكور، بل يتسرّىٰ إلىٰ كلّ مرجّح صدوريّ يُوجب كون صدور أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلىٰ المعارض الآخر.

**والحاصل**[1] أنَّهم استدلّوا علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة بأمور:

**الأوّل**: ما تضمّنته المقبولة من الترجيح بصفات الراوي؛ فإنَّه يستفاد تقديم كلّ ما كان من الروايتين المتعارضتين أقرب إلىٰ الواقع. **وفيه.**

**أوّلًا**: ما تقدّم من أنَّ الترجيح بالصفات المذكورة إنَّما هو في الحكمين المتعارضين، فيكون الترجيح بأوصاف الحاكم لا الراوي.

**وثانيًا**: أنَّ هذا الترجيح علىٰ تقدير كونه في مقام الرواية لا يمكن أنَّ يستفاد منه أمر كلّيّ كي يتعدّىٰ عن هذه الصفات إلىٰ كلّ ما كان من أفراد ذلك الكلّيّ، وذلك واضح.

**وثالثًا**: أنَّ هذا لو تمَّ، فإنَّما يكون ترجيحًا من حيث الصدور لا من حيث المضمون، فلا يتعدّىٰ عنه إلّا إلىٰ ما هو أقرب صدورًا، لا إلىٰ ما كان أقرب إلىٰ الواقع، وذلك واضح.

**الثاني** ممّا استدلّوا به: ما تقدّم ذكره من قوله عليه السلام: «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[2] بناءً علىٰ أنَّ المراد من المجمع عليه ما كان

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ شعبان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

مشهورًا عند الرواة ليكون المراد «ممّا لا ريب فيه» أنَّه لا ريب فيه بالإضافة إلىٰ الشاذّ النادر، فيكون من قبيل العلّة المنصوصة، فيتعدّىٰ عنه إلىٰ كلّ ما يكون **«لا ريب فيه»** بالإضافة إلىٰ معارضه.

**ولكن** الظاهر ممّا «لا ريب فيه» أنَّه في حدّ نفسه **«لا ريب فيه»** لا بالإضافة إلىٰ معارضه، فالتعدّي لا يكون إلّا إلىٰ ما كان أحد المتعارضين في حدّ نفسه لا ريب فيه لاشتماله علىٰ جهة توجب الاطمئنان به وتنفي الريب عنه دون ما إذا كان فيه الريب في نفسه، ولكنّه كان بالإضافة إلىٰ معارضه لا ريب فيه.

**الثالث:** ممّا استدلّوا به قوله عليه السلام: **«فإنَّ الرشد في خلافهم»**[1].

**وفيه:**

**أوّلًا:** أنَّ هذا ليس من قبيل العلّة المنصوصة، بل هو من قبيل حكمة التشريع.

**وثانيًا:** أنَّه لو سلّم كونه من قبيل العلّة المنصوصة، فلا ينفعنا في التعدّي، إلّا إلىٰ كلّ ما كان فيه خلافهم؛ لأنَّ الصغرىٰ حينئذٍ هذا خلافهم، وكلّ خلافهم رشد*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنَّه لو قلنا إنَّ ذلك من قبيل منصوص العلّة لكان قوله: **«فإنَّ الرشد...»** إلخ[2] من قبيل التعليل بصغرىٰ لكبرىٰ مطوية،

---

(١) الكافي: ١/ ٨، المقدّمة، وورد مضمونه في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة من المصدر المذكور، ١/ ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

(٢) المصدر نفسه.

**الإشكال في الجمع بين الأخبار المذكورة**

في[١] هذه الليلة أفاد دام ظلّه: أنَّه رُبّما يشكل علىٰ ما قدّمناه من الجمع بين أخبار التخيير، وأخبار التوقّف بالرواية التاسعة من الأخبار التي ذكرها الشيخ تدثّل[٢] المتضمّنة للأمر بالتوقّف أوّلًا حتّىٰ تلقىٰ صاحبك، ثمّ بعد سؤال السائل وأنَّه لا بُدَّ من العمل بأمره عليه السلام بالترجيح، فإنَّ التوقّف في هذه الرواية لا بُدَّ أن يكون مختصًّا بمورد التمكّن من تحصيل العلم الذي هو زمان الحضور، ومع ذلك قدّمه عليه السلام علىٰ الترجيح، وجعل الترجيح منحصرًا بما إذا لم يمكن تحصيل العلم، ولو من جهة الحاجة الفعليّة إلىٰ العمل مع عدم إمكان الوصول فعلًا إليه عليه السلام.

**ثمّ** بين (دام ظلّه) أنَّه بملاحظة هذه الرواية يتّجه الإشكال علىٰ ما قدّمناه من انقلاب النسبة.

وأجاب عن الرواية المذكور[٣] بأنَّها معارضة للمقبولة، وهي لكونها مقبولة مقدّمة عليها، وأمّا الإشكال في المقبولة بكونها مختصّة بزمان الحضور، كما يعطيه قوله عليه السلام في ذيلها: «**فأرجه إلىٰ أن...**» إلخ[٤].

---

فيكون المحصّل: أنَّ هذا خلافهم وخلافهم رشد، وكلّ رشد متّبع، فيكون المحصّل التعدّي إلىٰ كلّ ما كان فيه الرشد، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثّل هذا المقطع من البحث السبت: (١ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٦٥.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المذكورة).

(٤) يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

ففيه: أنَّ ذلك إنّما هو قيد عقليّ مستفاد من قوله: «**حتّىٰ تلقىٰ إمامك**»[١] فلا يُوجب إلّا اختصاص التوقّف المأمور به عند التساوي بحال الحضور، دون ما تقدّم عليه من الترجيح بالأمور المذكورة.

**قد**[٢] تقدّم منّا سابقًا إنَّ أصالة الظهور متوقّفة علىٰ أصالة الصدور[٣]، والأصل الجهتيّ متوقّف علىٰ أصالة الظهور.

أمّا الأوّل: فلأنَّه لا معنىٰ للحكم بأنّ الظاهر مراد الذي هو محصّل أصالة الظهور مع عدم الحكم بصدور ذلك اللفظ عن المتكلّم.

وأمّا الثاني: فلأنَّه لا معنىٰ للحكم بأنَّه أراد هذا الظاهر في مقام بيان الواقع، لا لتقيّة ونحوها الذي هو محصّل الأصل الجهتيّ بدون أن يكون في البين ظاهر محكوم بأنَّه مراد.

**فتلخّص** أنَّ أصالة الصدور متقدّمة علىٰ أصالة الظهور، وهي علىٰ الأصل الجهتيّ.

**ثمّ إنَّه** قد تقدّم منّا في المقام شبهة دور، وهي أنَّ كما أنَّه أصالة الظهور متوقّفة علىٰ أصالة الصدور، فكذلك العكس؛ إذ لا ريب في توقّف الحكم بالصدور علىٰ كون الصادر ذا ظاهر مراد؛ إذ لا معنىٰ للحكم بكون اللفظ صادرًا، مع كونه لا ظاهر له.

وهكذا الحال في أصالة الظهور والأصل الجهتيّ؛ فإنَّه كما

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المصنِّف تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (٢ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٣) التي هي عبارة عن عمومات أدلّة حجّيّة خبر الواحد.

ذكرتم أنَّ الأصل الجهتيّ يتوقّف علىٰ أصالة الظهور فكذلك العكس، حيث إنَّه لا معنىٰ للحكم بأنَّ هذا الظاهر مراد مع عدم الحكم بكونه صادرًا لبيان الواقع؛ إذ لا بُدَّ في الحكم بكون الظاهر مرادًا من كون ذلك الكلام صادرًا لبيان الواقع، وإلّا لكان الحكم بظهوره، وكذلك الحكم بصدوره لغوًا لا فائدة فيه، وحينئذٍ فيكون كلّ واحدة من هذه الأصول الثلاثة متوقّفًا علىٰ الآخر.

**والجواب:** أنَّ توقّف أصالة الظهور علىٰ أصالة الصدور، وكذلك توقّف الأصل الجهتيّ علىٰ أصالة الصدور والظهور توقّف فعليّ، بمعنىٰ أنَّه لا يحكم بأنَّ الظاهر مراد، ولا بأنَّ الكلام صادر لبيان الواقع، إلّا بعد الحكم الفعليّ بأنَّ هذا الكلام صادر من متكلّمه، وهكذا في توقّف الأصل الجهتيّ علىٰ أصالة الظهور، لا يحكم بأنَّ الكلام صادر لبيان الواقع إلّا بعد الحكم الفعليّ بأنَّ الظاهر مراد.

أمّا من طرف العكس - أعني توقّف كلّ سابق من هذه الأصول علىٰ لاحقه - فليس توقّفًا فعليًّا، وإنَّما هو تعليقيّ، بمعنىٰ أنَّه يكفي في جريان أصالة الصدور والحكم بأنَّه صادر من متكلّمه هو أنَّ له ظاهر علىٰ تقدير كونه صادر، وأنَّه صادر لبيان الواقع علىٰ تقدير كونه صادرًا، فلا يكون السابق متوقّفًا إلّا علىٰ تحقّق اللاحق علىٰ تقدير تحقّق السابق لا علىٰ فعليّة اللاحق؛ كي يتأتّىٰ الدور.

**ثمّ إنَّك** قد عرفت أنَّ بعض المرجّحات راجع إلىٰ مرحلة الصدور كالمشهور رواية، وبعضها راجع إلىٰ مرحلة جهات الصدور كـ«مخالفة العامّة» وبعضها راجع إلىٰ نفس المضمون ككونه موافقًا

للكتاب، فتكون المرجّحات على ثلاثة أنحاء.

أمّا ما كان راجعًا إلى الظهور، فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهو راجع إلى ما تقدّم من الجمع الدلاليّ بتقديم الأظهر على الظاهر، وقد تقدّم مفصّلًا[1].

أمّا الترجيح بالأفصحيّة، فهو ليس مرجّحًا حتّى على تقدير التعدّي إلى كلّ مرجّح، وذلك؛ لأنَّ الأفصحيّة إنّما هي في مقام مثل «الخطب» و«الكلمات القصار» الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام إرسال الحكم، أمّا مقام التحاور بين من يسألهم عن الأحكام، والجواب عن ذلك، فليس بلازم أن يكون كلامهم عليهم السلام في هذا المقام أفصح من كلام غيرهم، مضافًا إلى ذلك أنَّ أغلب الروايات نقل بالمعنى.

**وما** أفاده الشيخ قدس سره من كونه مرجّحًا في الروايات المشتملة على نقل اللفظ[2]، غير نافع في دفع الإشكال؛ لأنّه متوقّف على إحراز كون الروايتين كليهما نقلًا باللفظ.

**على أنّك** قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا دليل على التعدّي إلى كلّ مرجّح، وأنّهم وإن ذكروا ذلك في كتب الأصول، وتكلّموا فيه إلّا أنّه لا عين منه، ولا أثر في الكتب الفقهيّة؛ إذ لم نعثر على ترجيح لأحد بغير المرجّحات المنصوصة كما لا يخفى على المتتبّع.

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٥) من هذا الجزء.

(٢) أقول: إنَّ الشيخ الأنصاريّ قدس سره قد ذكر ذلك في الفصاحة، وأمّا الأفصحيّة فقد تأمّل في الترجيح بها، فتأمّل، يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١١٧.

**الثالث في طوليّة المرجّحات**

ثـمّ إنَّ المرجّحـات التـي ذكرناهـا -وهـي المرجّـح الصـدوريّ والمرجّـح الجهتـيّ، والمرجّـح المضمـونيّ- هـل هـي عرضيّـة، بحيـث إنَّـه لـو كانـت إحـدىٰ الروايتيـن مشـتملة علىٰ واحـد منهـا بـأن كانـت مشـهورة -مـثلًا- والأخـرىٰ علىٰ المرجّـح الآخـر بـأن كانـت مخالفـة للعامّـة -مـثلًا- يكـون ذلـك مـن بـاب تعـارض المرجّحيـن، أو أنَّهـا طوليّـة، وأنَّـه لا ينتقـل إلىٰ الثـاني إلّا بعـد الفـراغ عـن عـدم تحقّـق الأوّل؟

وأقصىٰ مـا يمكـن أن يوجّـه به القـول بالعرضيّـة أنَّ هـذه المرجّحات وإن كانـت مواردهـا مترتّبـة، لمـا تقـدّم مـن تقـدّم الصـدور علىٰ جهـة الصـدور، إلّا أنَّ الترجيـح إنَّمـا يكـون لصـدور إحـدىٰ الروايتيـن علىٰ الأخـرىٰ، فيكـون الترجيـح في هـذا المقـام -أعنـي مقـام الصـدور- كمـا يشـهد بـه سـائر الأخبـار التـي اكتفىٰ فيهـا بمرجّـح واحـد[1] أو مرجّحين[2] مـن هـذه المرجّحـات، ولا ريـب في أنَّ تلـك الأخبـار إنَّمـا وردت لترجيح إحـدىٰ الروايتيـن علىٰ الأخـرىٰ مـن دون أن يكـون في البيـن طوليّـة، غايـة الأمـر المقبولـة[3] تكـون مقيّـدة للإطلاق في تلـك الأخبـار، فتكـون جميع المرجّحـات التـي اشـتملت عليهـا المقبولـة في مقام واحـد ومرتبة واحدة، وهـي ترجيـح صـدور إحـدىٰ الروايتيـن علىٰ الأخـرىٰ بالمرجّحـات المشـتملة عليهـا مـن دون أن يكـون في البيـن طوليّـة.

---

(١) يُنظر: وسـائل الشـيعة: ٢٧/ ١١٨، كتـاب القضـاء، ب٩ مـن أبـواب صفـات القاضـي، ح ٣٠، ٣١، ٣٤، ٤٨.

(٢) يُنظـر: عيـون أخبـار الرضـا عليه السلام: ٢/ ٢٠، ح٤٥، ووسـائل الشـيعة: ٢٧/ ١١٤، كتـاب القضـاء، ب٩ مـن أبـواب صفـات القاضـي، ح٢٩.

(٣) يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

**وحاصل**[١] الاستدلال علىٰ كون هذه المرجّحات في عرض واحد.

وتوضيحه: أنَّ الأخبار الآخر تضمّن كلّ منها لمرجّح واحد كمخالفة العامّة في بعضها[٢]، وفي بعضها موافق الشهرة[٣].

ولا يخفىٰ أنَّ كلّ واحد من تلك الأخبار، وإن كان قوي الدلالة علىٰ إطلاق مرجّحيّة ما تضمّنه، سواء وجد المرجّح الآخر الذي تضمّنته الرواية الأخرىٰ أم لا، ولكن بعد تقييد كلّ منها بالأخرىٰ يكون الحاصل أنَّ كلًّا من هذين المرجّحين مرجّح مع عدم الآخر، وفي صورة اجتماعهما يقع التعارض بين المرجّحين، فيرجع إلىٰ التخيير، أمّا المقبولة، فلا دلالة لها إلّا علىٰ الترجيح بما تضمّنته دون ترتيب بعضًا علىٰ بعض.

**وفيه:**

**أوّلًا**: أنَّه لا معنىٰ لملاحظة ما عدا المقبولة من الأخبار بعضها مع بعض؛ كي نقيّد كلًّا منها بإطلاق الأخرىٰ، (مع أنَّ هذا التقييد لا وجه له لتكافؤ الإطلاقين)[٤].

**وثانيًا**: أنَّ العمدة فيما هو المختار من طوليّة هذه المرجّحات هو المقبولة، وهي قوّية الدلالة علىٰ ذلك، أوّلًا من جهة الترتيب

---

(١) أرّخ المصنِّف تثبُّت هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١١٨، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٠، ٣١، ٣٤.

(٣) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٣٥٨.

(٤) من قوله: «مع أنّ» عبارة محوّطة من قبل المقرّر تثبُّت.

الذكري. وثانيًا - وهو العمدة - من جهة دلالتها على أنَّ كلّ واحد من المذكورات فيها مرجّح بقول مطلق، سواء وجد المرجّح المذكور بعده أم لم يُوجد، وبذلك تقدّم على باقي الأخبار المتضمّنة لمرجّح واحد أو مرجّحين*.

---

* **قلتُ:** قد يُقال: إنَّ إطلاق مرجّحيّة كلّ واحد من هذه المرجّحات - سواء وجد المرجّح المذكور بعده في المقبولة أو لم يُوجد - معارض بإطلاق الرواية المقتصر فيها على ذكر ذلك المرجّح - أعني المرجّح اللاحق في المقبولة - وحينئذٍ فأقصى ما في ذلك أن يُقال: نجمع بين الإطلاقين بما تقدّم من الاستدلال على العرضية بتقييد كلّ من الإطلاقين بما عدا مورد الآخر، ولا وجه حينئذٍ لدعوى تقديم إطلاق المقبولة على إطلاق غيرها.

والجواب عن هذا الإشكال أن يُقال: ليس المراد أنَّ الإطلاق في المقبولة يقدّم على الإطلاق في الأخبار، بل المراد أنَّ المقبولة تدلّ على أنَّ مرجّحيّة المرجّح اللاحق مقيّدة بعدم المرجّح السابق، وبهذا التقييد تقدّم على إطلاق الخبر المتضمّن المقتصر فيه على ذكر ذلك المرجّح، أعني المرجّح اللاحق.

وإن شئت التوضيح، فقل: بعد إسقاط صفات الراوي عن المرجّحية يبقى لنا ثلاثة مرجّحات المرجّح الصدوريّ، وهو الشهرة، والمرجّح الجهتيّ، وهو مخالفة العامّة، والمرجّح المضمونيّ، وهو موافقة الكتاب. والأوّل مقدّم على الأخيرين، وهما في عرض واحد، هذا ما دلّت عليه المقبولة، ولنا أخبار أخر تضمّنت تضمّن كلّ واحد منها لمرجّح واحد.

**وحينئذٍ نقول**: أمّا إطلاق المقبولة في مرجّحيّة الشهرة، فلا يعارضه ما تضمّن من تلك الروايات لمرجّحيّتها، ولا ما تضمّن لمرجّحيّة غيرها، كمخالفة العامّة، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني، فلإمكان الجمع مع الغضّ عمّا يأتي بينهما بحمل كلّ من الإطلاقين علىٰ الآخر.

**نعم**، دلالة المقبولة علىٰ تقييد مخالفة العامّة بعدم وجود المرجّح الأوّل - أعني الشهرة - يقيّد إطلاق ما دلَّ علىٰ مرجّحيّة مخالفة العامّة من تلك الأخبار.

**لا يُقال**: إنَّ المقبولة دلّت علىٰ تأخّر مرجّحيّة مخالفة العامّة عن موافقة الكتاب بقوله: «**أرأيت إن كان الفقيهان** - إلىٰ قوله عليه السلام - **ما خالف العامّة، ففيه الرشاد**»[1].

**لأنّا نقول**: لو خلّينا نحن وهذه الفقرة، لكانت دالّة علىٰ الترتيب المذكور، إلّا أنَّ تقدّم قوله عليه السلام: «**ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به...**» إلخ[2] يدلّ علىٰ أنَّها في عرض واحد، غاية الأمر السائل احتمل أن يكون مجموعهما مرجّح واحد، فلأجل ذلك سأل عن حكم انفراد أحدهما عن الآخر، فأجيب بأنَّ الباقي وهو مخالفة العامّة أيضًا مرجّح.

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١١٧) من هذا الجزء.

فذلكة ما تقدّم

**أفاد**[١] (دام ظلّه) في هذه الليلة أمورًا ذكر أنَّها فذلكة ما تقدّم:

الأمر الأوّل في ترتيب المرجّحات

**الأوّل**: أنَّ موارد هذه المرجّحات -أعني الصدور والجهة والمضمون- لا إشكال في كونها مترتّبة، وإن لكلّ واحد من هذه الموارد أصلًا جاريًا، فالأصل الجاري في الأوّل أصالة* الصدور، وفي الثاني أصالة كون الكلام من كلّ متكلّم لبيان مراده الحقيقيّ الجدّيّ الواقعيّ لا للتقيّة، وفي الثالث أصالة مطابقة كلام كلّ متكلّم للواقع النفس الأمريّ، وإليه ينتهي[٢] وجوب اتّباع ذلك

---

**نعم**، الرواية الرابعة[٣] من الروايات التي ذكرها الشيخ قدس سره[٤] تدلّ علىٰ تأخّر مرجّحيّة مخالفة العامّة عن موافقة الكتاب، وبذلك تقدّم علىٰ المقبولة من جهة دلالتها علىٰ كونها في عرض واحد، وإن كان المقبولة مقدّمة عليها في دلالتها علىٰ تقدّم مرجّحيّة الشهرة علىٰ مخالفة العامّة.

* لا حقيقة ولا أصل لهذا الأصل، وإنَّما المرجّع والمأخذ لقضيّة الصدور هو ما دلَّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد، فتذكّر وتفطّن حسنًا، ولا يخفىٰ أنَّ الأصلين الآخرين أصلان عقلائيّان، اذكر[٥].

---

(١) أرّخ المصنّف قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٤ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) من قوله: (مطابقة كلام) كتب بين السطور بخطّ مغاير لخطّ المقرّر قدس سره، وأظنّ أنَّها بخطّ الميرزا النائينيّ قدس سره.

(٣) وهي التي رواها القطب الراونديّ رحمه الله.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٦٤.

(٥) من قوله: «لا حقيقة» وجدته في الهامش مكتوب بخطّ مغاير لخطّ المقرّر قدس سره وأظنّ أنَّها بخطّ الميرزا النائينيّ قدس سره.

المراد، ونعبّر عن الأصل الأوّل بأصالة الصدور، وعن الثاني بالأصل الجهتيّ، وعن الثالث بوجوب الاتّباع.

**ثمّ إنَّ** المرجّح في أحد المتعارضين لا بُدَّ أنَّ يكون مخصّصًا للأصل الجاري في المعارض الآخر، إلّا أنَّه كما يمكن أن يكون مخصّصًا لأوّل تلك الأصول المترتّبة كذلك يمكن أن يكون مخصّصًا لآخرها أو وسطها.

**مثلًا**، كون أحد الخبرين مخالفًا للعامّة يمكن أن[1] مخصّصًا لأصالة الصدور في الآخر، ومخرجًا له عن عموم أصالة الصدور وموجبًا للحكم بعدم صدوره، ويمكن أن يكون مخصّصًا للأصل الجهتيّ في الآخر، وموجبًا لخروجه عن عموم أنَّ الأصل في كلّ كلام أن يكون لبيان الواقع، وموجبًا للحكم بكون الآخر صدر تقيّة، ويمكن أن يكون مخرجًا له عن الأصل الثالث، وهو وجوب الاتّباع، وموجبًا للحكم بعدم وجوب اتّباعه، فعلىٰ الأوّل يكون مرجّحًا في مقام الصدور، وعلىٰ الثاني يكون مرجّحًا جهتيًّا، وعلىٰ الثاني[2] يكون مرجّحًا مضمونيًّا.

وهذه الاحتمالات الثلاثة وإن كانت متساوية في الإمكان العقليّ، إلّا أنَّ المرجّح إنَّما يكون مخصّصًا للأصل الجاري في مرتبته في الآخر، ولا يخصّص الأصل الجاري في المرتبة السابقة، أو المرتبة

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (أن يكون).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الثالث).

اللاحقة إلّا بدليل، ففي المرجّح الجهتيّ تكون أصالة الصدور جارية في كلا المتعارضين، إلّا أنَّه لمّا تعارضا، وكان أحدهما مخالفًا للعامّة كان مقدّمًا علىٰ ما هو موافق لهم، فيحكم حينئذٍ بلزوم الأخذ به وطرح الآخر والحكم بأنَّه صدر تقيّة، فما أفيد من كون جميع هذه المرجّحات مرجّحات لصدور إحدىٰ الروايتين علىٰ صدور الأخرىٰ قد اتّضح ما فيه.

**الأمر الثاني في المراد بعدم التعبّد بصدور ما هو تقيّة**

**الأمر الثاني**: أنَّه قد تقدّم مرارًا أنَّه لا معنىٰ للتعبّد بصدور ما هو تقيّة، ومحصّل هذه الجملة أنَّ ما كان في حدّ نفسه ينادي أنا صادر تقيّة كما في بعض الأخبار الظاهرة، بل الصريحة في التقيّة، لا معنىٰ للتعبّد بصدورها، فالتقيّة السابقة علىٰ الحكم بالصدور تكون مانعة عن الحكم بالصدور، أمّا الحكم بالتقيّة الناتج عن الحكم بالصدور، فلا يعقل أن يكون مانعًا عن الحكم بالصدور؛ للفرق الواضح بين ما هو سابق علىٰ الحكم بالصدور، فيكون مانعًا منه، وبين ما هو متفرّع عليه وناتج عنه، فلا يعقل أن يكون مانعًا عنه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنَّ الخبر الموافق للعامّة ليس في حدّ نفسه - مع قطع النظر عن الحكم بصدوره في مقام المعارضة مع ما هو المخالف لهم - متعيّنًا لكونه تقيّة كي لا يمكن الحكم بصدوره، وإلّا لكانت أغلب أخبارنا ساقطة، وإنّما يحكم بكونه تقية بعد الحكم بصدوره في مقام المعارضة بينه وبين ما هو مخالف لهم[1] مع عدم المرجّح

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (له).

الصدوريّ لأجل المرجّح الجهتيّ، فلا يعقل أن يكون ذلك - أعني الحكم بالتقيّة المذكورة - مانعًا من الحكم بالصدور؛ لأنَّ ذلك من آثار الحكم بالصدور ومن نتائجه، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

وبهذا التقرير يتّضح لك صحّة ما أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام من أنَّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعًا أو تعبّدًا، وأنَّه لو أمكن الحكم بعدم صدور أحدهما ولو لأجل المرجّح الصدوريّ لم يكن هذا المرجّح جاريًا، وإنَّما يجري فيما لو لم يمكن الحكم بذلك، بل كان مقتضىٰ أصالة الصدور أن يكون كلّ منهما محكومًا بصدوره تعبّدًا كما في مورد التساوي من حيث الصدور؛ فإنَّه حينئذٍ يرجع إلىٰ المرجّح الجهتيّ، كما أنَّه قد اتّضح عدم المنافاة بين ما أفاده في هذا المقام من المرجوع إلىٰ المرجّح الجهتيّ، كما أنَّه قد اتّضح عدم المنافاة بين ما أفاده في هذا المقام من الرجوع إلىٰ المرجّح الجهتيّ بعد فرض جريان أصالة الصدور، وبين ما تقدّم منه من أنَّ دليل التعبّد لا يجري فيما يكون تقيّة؛ لأنَّك قد عرفت الفرق الواضح بين المقامين، فإنَّ هذا المقام فيما يكون الحكم بالتقيّة ناتجًا عن الحكم بالصدور، وما تقدّم كان فيما يكون في حدّ نفسه تقيّة، وهذان المقامان نظير ما تقدّم من أنَّه أفاد في بعض المباحث السابقة أنَّه لا معنىٰ للتعبّد بصدور ما هو مجمل، وفي مقام آخر أنَّه إذا كان المخصّص المنفصل مجملًا يحكم بصدوره وسراية إجماله إلىٰ العامّ؛ فإنَّه قد يتوهّم التناقض بين ما أفاده في المقامين.

والجواب عنه تقدّم منّا، وحاصله أنَّه في المقام الأوّل لا أثر

للتعبّد بالمجمل، وفي الثاني أثره إجمال العامّ، وهذا الإجمال - أعني إجمال العامّ - آتٍ من الحكم بصدور الخاصّ المجمل، فتأمّل.

وحيث إنَّه لم يتّضح الفرق بين المقامين أورد عليه بأنَّه مناقض لما تقدّم منه تارةً، وبالنقض بالمتكافئين أخرىٰ.

أمّا التناقض، فقد عرفت الجواب عنه، ومنه يتّضح لك الجواب عن النقض المذكور، فإنَّ هذا النقض إنَّما نشأ عن تخيّل أنَّ الشيخ قدّس سرّه يمنع من إجراء أصالة الصدور في كلا الخبرين مع الرجوع إلىٰ المرجّح الجهتيّ، وعن خلط أحد المقامين بالمقام الآخر*.

---

* **قلتُ:** الإنصاف أنَّ المنشأ فيما ذكر من الإشكالين هو الشيخ قدّس سرّه، فإنَّ ما أفاده في جواب «إن قلت» بقوله: «قلتُ: لا معنىٰ للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقيّة...» إلخ[1] ظاهر بل صريح في أنَّ كلامه في المقام الثاني، وأنَّ الحكم بالتقيّة الناتج عن الحكم بالصدور مانع عن الحكم بأصالة الصدور، لا فيما يكون تقيّةً في حدّ نفسه، وذلك لأنَّ ما أورده بقوله: «فإن قلت» إنَّما كان إيرادًا في المتعارضين، بدعوىٰ أنَّه يحكم بصدورهما معًا، ثمّ بعد الحكم بالصدور يحكم بأنَّ الموافق للعامّة كان تقيّة.

ولو أجاب قدّس سرّه عن هذا الإيراد بأنَّه لا معنىٰ للحكم بصدورهما معًا مع تعارضهما و كون أحدهما أرجح صدورًا من الآخر، لكان سالمًا عن هذا الإيراد.

---

(١) فرائد الأصول: ٤/ ١٣٧.

عرضت[١] بخدمته (دام ظلّه) ما تقدّم من عبارة الشيخ تدثّر فأفاد في حلّها: أنَّ حاصل «إن قلت» قياس المرجّح الجهتيّ على الجمع الدلاليّ، فكما أنَّه يحكم بصدور كلا الدليلين مثل «العامّ والخاصّ»، وبعد الحكم بصدورهما يحمل العامّ على الخاصّ وإن كان الخاصّ أضعف سندًا من العامّ؛ لكونه أرجح في مقام الدلالة، فكذلك في المرجّح الجهتيّ يحكم بصدور كلا المتعارضين، وبعد الحكم بصدورهما يحمل ما هو موافق للعامّة على التقيّة، وإن كان من حيث الصدور أقوى من المخالف لكونه مشهورًا، وحينئذٍ

---

أمّا ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من الفرق بين المقامين، ففي غاية المتانة، إلّا أنَّه لا يكون مصلحًا لما أفاده الشيخ بقوله: «قلت...» إلخ[٢].

وقد يورد على الفرق الذي أفاده (دام ظلّه) بأنَّ مرجع الثاني ومآله إلى الأوّل، حيث إنَّ الحكم بالصدور يكون نتيجته الحكم بكون أحدهما المعيّن تقيّة، فلا أثر للحكم بالصدور المذكور.

إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ الفرق واضح، ويكفي في الأثرِ الأثرُ التعليقيّ الثابت له في نفسه مع قطع النظر عن معارضه - أعني أنّه لو حكم بصدوره لما كان تقيّة - كما تقدّم في جواب الدور، ولا ريب أنَّ الخبر الموافق للعامّة في نفسه كذلك، وإنَّما يحكم بكونه تقيّة، لأجل المعارض، وقد يُقال إنَّ تعيّن العمل بالآخر كافٍ في الأثر المذكور، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدثّر هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٥ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) فرائد الأصول: ٤/ ١٣٧.

فيكون المرجّح الجهتيّ مقدّمًا على المرجّح الصدوريّ، كما أنَّ الجمع الدلاليّ مقدّم على الجمع السنديّ.

وحاصل الجواب بقوله تدّثُ «قلتُ»: إنَّ هذا القياس قياس مع الفارق؛ وذلك لأنَّه في الجمع الدلاليّ يمكن الحكم بصدور كلّ من العامّ والخاصّ، وبعد الحكم بصدور كلّ منهما يحكم بحمل العامّ على الخاصّ، لأنَّ حمل العامّ ليس إلغاء له بالكلّيّة، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنَّه لا يمكن الحكم بصدور كلّ منهما تعبّدًا، وبعد الحكم بذلك يحكم بإسقاط أحدهما المعيّن؛ لكونه محمولًا على التقيّة حينئذٍ؛ لأنَّ حمله على التقيّة إلغاء له بالكلّيّة، فيكون الحكم الفعليّ بصدوره لغوًا لا أثر له*.

---

* **قلتُ**: ولا يخفى أنَّ هذا المعنى الذي أفاده تدّثُ - أعني عدم صحّة الحكم بصدور كلّ منهما فعلًا ثمّ الحكم بكون الموافق تقيّة - لا يناقض ما أفاده قبل قوله: «فإن قلت» بقوله تدّثُ: «لأنَّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعًا كالمتواترين، أو تعبّدًا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد...» إلخ[1] إذ ليس غرضه من هذه العبارة ما هو المتوهّم منها من أنَّ هذا الترجيح إنّما يتأتّى بعد فرض الحكم الفعليّ بصدورهما تعبّدًا لكي ينافي ما سطره في جواب «إن قلت».

بل الغرض من ذلك أنَّ هذا الترجيح إنَّما يأتي بعد فرض تساويهما من حيث الصدور، ليكون كلّ واحد منهما داخلًا تحت دليل الصدور،

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٤/ ١٣٧.

**ثمّ إنَّ** هذا غاية توضيح ما أفاده (دام ظلّه) في الجمع بين عبائر الشيخ قدّس سرّه في هذا المقام*.

---

أمّا إذا لم يكونا متساويين في ذلك، بأن كان أحدهما أرجح صدورًا من الآخر، فيكون داخلًا تحت دليل الصدور دون الآخر، فلا يتأتّىٰ فيه الترجيح المذكور، فيكون ما أفاده في هذه العبارة عين ما أفاده بعد قوله: «قلتُ» بقوله: «فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علمًا، كما في المتواترين، وإمّا تعبّدًا، كما في المتكافئين...» إلخ [1].

* **قلتُ:** لكن بقي شيء، وهو أنَّه (دام ظلّه) تقدّم[2] منه ما حاصله: أنَّ منشأ القول بطوليّة هذه المرجّحات هو أنَّ كلّ مرجّح يخصّص الأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر، ومنشأ القول بالعرضيّة أنَّ كلّ هذه المرجّحات تكون مخصّصة لأصالة الصدور.

فبناءً علىٰ ذلك نقول: إن كان بناء الشيخ قدّس سرّه علىٰ الطوليّة، وأنَّ مثل «مخالفة العامّة» غير مخصّصة لدليل الصدور في الآخر، بل إنَّما تكون مخصّصة للأصل الجهتيّ فيه، كان اللازم عليه أنَّ أصالة الصدور في كلّ من الخبرين جارية، فيكون كلّ منهما محكومًا بالصدور الفعليّ مع الحكم علىٰ موافق العامّة منها بكونه تقيّة، وهذا عين ما منعه في قوله: «قلتُ: لا معنىٰ للتعبّد...» إلخ.

وإن كان بناء الشيخ قدّس سرّه علىٰ كون المرجّح الجهتيّ موجبًا لتخصيص أصالة الصدور في الآخر، كانت جميع هذه المرجّحات في عرض واحد؛

---

(١) فرائد الأصول: ٤/ ١٣٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (١٢٧) من هذا الجزء.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّه قد تقدّم أنّ الكلام في الترجيح يقع في مباحث[١]:

**المبحث الأوّل:** في أصل وجوبه في قبال القول بالتخيير.

**المبحث الثاني:** في الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة.

**المبحث الثالث:** في طوليّة هذه المرجّحات.

وقد تقدّم[٢] الكلام في هذه المباحث مفصّلًا.

---

لأنَّ كلّ واحد منها يكون مرجّحًا لصدور أحد المتعارضين علىٰ الآخر ومخرجًا للآخر عن تحت أصالة الصدور، فلا يتمّ ما أفاده تدثُّ من الطوليّة بناءً علىٰ المنشأ الذي أفاده تدثُّ.

**نعم**، لو قلنا بأنَّ هذه المرجّحات كلّها متساوية في تخصيص أصالة الصدور، وأنَّ الطوليّة مستفادة تعبّدًا من المقبولة كما تقدّم[٣] تفصيله منه (دام ظلّه) لم يرد علىٰ الشيخ تدثُّ شيء، إلّا أنَّ الظاهر منه تدثُّ في هذا المقام أنَّ الطوليّة تقتضي القاعدة، ولا وجه له إلّا هذا الذي أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من كون كلّ واحد من المرجّحات مخصّصًا للأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر، أو أنَّ مورد هذه المرجّحات لمّا كان مترتّبًا كانت هي مترتبة، وأمّا الأوّل، فقد عرفت أنّه لا يلائم ما ذكره تدثُّ بعد قوله: «قلتُ» وأمّا الثاني، فلمّا هو واضح من أنَّ طوليّة المورد لا تستلزم طوليّة المرجّحات.

---

(١) يُنظر: صفحة (١١١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١١١، و١١٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (١٢٢) من هذا الجزء.

## المبحث الرابع: في تعداد المرجّحات



فنقول: المرجّحات المذكورة في المقبولة هي صفات الراوي، والشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

أمّا صفات الراوي، فهي الأفقهيّة، والأعدليّة والأورعيّة والأصدقيّة في الحديث.

وقد اشتملت بعض روايات الباب - غير المرفوعة، لما عرفت من ضعفها وعدم إمكان الركون إليها - علىٰ ذكر الأوثقيّة.

**وقد تقدّم**[1] أنَّ الظاهر من المقبولة هو ترجيح أحد الحكمين علىٰ الحكم الآخر بصفات الحاكم، إلّا أنَّ الأصدقيّة في الحديث والأورعيّة، لمّا كانت ظاهرة المناسبة للرواية، وكان ترجيح أحد الحكمين علىٰ الآخر بصفات راوي مستنده - أعني الخبر الذي استند إليه الحاكم في حكمه - لم تخلُ عن إشعار في ترجيح أحد الروايتين علىٰ الأخرىٰ بصفات الراوي.

**ولكن** يبقىٰ الإشكال في كون هذا الترجيح مقدّمًا علىٰ ما بعده، أو مقدّمًا عليه، والمقبولة لا دلالة لها علىٰ شيء منها؛ فإنَّها وإن كان هذا الترجيح مقدّمًا فيها، إلّا أنَّه لمّا كان في مقام ترجيح أحد الحكمين علىٰ الآخر لم يكن فيه دلالة علىٰ تقدّمه في مقام الرواية.

**وهكذا الحال** فيما رُبّما يتوهّم دلالته علىٰ تقدّم هذا الترجيح من المقبولة، أعني فرض السائل التساوي من حيث هذه الصفات،

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٢) من هذا الجزء.

وحكم عليه السلام في هذا الفرض بالرجوع إلىٰ الشهرة؛ فإنَّه قد يتوهّم أنَّ فيه دلالة علىٰ تأخّر الشهرة عن هذا الترجيح.

ولا يخفىٰ الجواب عن هذا التوهّم، فإنَّ ما فرضه السائل إنَّما هو التساوي في صفات الحاكم، وبعد أن فرض السائل التساوي في صفات الحاكم انتقل عليه السلام إلىٰ مرجّحات الرواية، فأمره بالأخذ بالمشهور، وأين هذا من التساوي في صفات الراوي في مقام ترجيح أحد الحكمين علىٰ الآخر.

أمّا الشهرة، فهي علىٰ ثلاثة أنواع: شهرة الرواية، وشهرة العمل، وشهرة الفتوىٰ.

**أمّا الأولىٰ**: فتفصيل الكلام فيها أنَّهم قسّموا الرواة إلىٰ ثلاث طبقات: أصحاب الأصول، وأصحاب الكتب، وأصحاب المجاميع.

أمّا أصحاب الأصول، فهم الذين أخذوا عن الإمام عليه السلام وكتبوا عنه بلا فصل، وكلّ كتاب من تلك الكتب يسمّىٰ أصلًا، فيقال: فلان صاحب أصل، أو أنَّه من أصحاب الأصول.

وبعد هذا جاءت طبقة ثانية وروت ما في تلك الأصول عن أصحابها وحرّرته وسمّىٰ ما حرّرته كتابًا، فيقال: هو صاحب كتاب، ومن أصحاب الكتب، مثل «كتاب حريز» وغيره.

ثمّ جاء أصحاب المجاميع وجمعوا ما في تلك الكتب في كتاب واحد وسمّي مجموعًا، مثل «الكافي»، و«من لا يحضره[1]»،

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (يحضره الفقيه).

و«التهذيب».

إذا عرفت هذه الطبقات، فنقول: المراد من الشهرة شهرة الرواية، والمراد بها الشهرة في الطبقة الثانية؛ لأنَّ الشهرة في الطبقة الأولىٰ مساوقة للتواتر المفيد للعلم، فيخرج به عمّا نحن فيه، وكيف كان، فلا يشمل الشهرة في الطبقة الثالثة، ومن بعدها[1].

**في الشهرة العمليّة**

وأمّا الشهرة العمليّة، فهي أن تكون الرواية - وإن كانت غير مشهورة - معمولًا بها عند الأصحاب، يعني أنَّهم يستندون إليها في فتواهم علىٰ طبقها، بخلاف مجرّد الشهرة الفتوائيّة، فإنَّ مجرّد الفتوىٰ علىٰ طبق رواية لا يدلّ علىٰ أنَّهم عملوا بها؛ لعدم العلم باستنادهم إليها لجواز استنادهم إلىٰ شيء آخر، وقد عرفت أنّ شهرة الرواية مرجّحة، كما هو صريح المقبولة، إلّا أنَّها علىٰ الظاهر لا يكون وجودها جابرًا لضعف الرواية لو كانت في حدّ نفسها ضعيفة، ولا عدمها موهنًا لقوّتها لو كانت في نفسها قوّية، وأمّا الشهرة العمليّة، فهي ممّا يقطع بكونها مرجّحة لشمول المقبولة لكلّ ما اشتهر من الرواية، سواء كان رواية أو عملًا، فتأمّل ولا أقلّ من تنقيح المناط والأولويّة القطعيّة، وهي أيضًا تكون جابرة وموهنة، كما لا يخفىٰ*.

---

* **قلتُ:** لو كانت موهنة لم تكن مرجّحة؛ لأنَّ عدمها حينئذٍ يخرج الطرف الآخر عن الحجّيّة، فيخرج عن باب الترجيح.

---

(١) يُنظر: مقباس الهداية: ٣/ ٢٠، وما بعدها.

**في الشهرة الفتوائيّة**

**أمّا**[1] الشهرة الفتوائيّة، فينبغي تحرير الكلام فيها مفصّلًا، فإنَّها هي النافعة لنا في هذه الأعصار دون غيرها من الشهرة العمليّة؛ لعدم التمكّن من تحصليها.

فنقول علىٰ الظاهر أنَّه لم تُوجد كتب الفتوىٰ عند الإماميّة إلّا بعد الغيبة، وأنَّها وجدت في الغيبة الصغرىٰ، والشهرة الفتوائيّة التي يمكن أن تكون مرجّحة أو جابرة أو كاسرة، وإن لم تكن هي الشهرة في ذلك العصر إلّا أنَّه من المحقّق أنَّه لا أثر للشهرة في عصرنا وما قبله، بل في عصر المتأخّرين.

**وكيف كان**، فالفتوىٰ المشهورة إمّا أن تكون علىٰ وفق القاعدة، أو علىٰ خلافها، فإن كانت علىٰ وفق القاعدة لم تكن جابرة، ولا مرجّحة، نعم، يمكن أن تكون كاسرة.

أمّا المخالفة للقاعدة فإن عثر لها علىٰ رواية ولو في غير الكتب المشهورة - أعني المجاميع - كانت تلك الشهرة جابرة لتلك الرواية، وكما أنَّها تكون كاسرة للرواية التي علىٰ خلافها، لذلك رُبّما يُقال: إنَّ من جملة أمارات اعتبار مثل «الفقه الرضويّ»، و«الاشعثيّات»، و«الدعائم» هو اشتمالها علىٰ روايات منطبقة علىٰ المشهور من فتوىٰ الأصحاب، فإنَّ جلالة قدرهم مانعة عن الفتوىٰ علىٰ خلاف القاعدة بلا دليل، وهذه الرواية صالحة لأن تكون دليلًا علىٰ تلك الفتوىٰ، ولو لم يعثر علىٰ رواية صالحة لأن تكون مستندًا للفتوىٰ المشهورة التي علىٰ خلاف القاعدة، فمحلّ الكلام فيها هو باب حجّيّة الظنّ.

---

(١) أرّخ المصنِّف تلثّل هذا المقطع من البحث السبت: (٨ رمضان، ١٣٤٥هـ).

**وتفصيل**[١] **الكلام**: أنَّ البحث عن الشهرة الفتوائيّة من جهات:

**الجهة الأولى في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة**

**الأولىٰ**: في كونها حجّة شرعيّة، كـ«الإجماع»، ونحن نذكر في هذه الجهة مدرك حجّيّة الإجماع، ليتّضح لك عدم حجّيّة الشهرة.

**فنقول**: قد ذكروا لمدرك حجّيّة الإجماع وجوهًا أوضحنا فسادها جميعًا في محلّه[٢]، وحاصل ما اخترناه من مدرك حجّيّته هو أنَّه يكشف عن وجود دليل عندهم مأخوذ يدًا بيد إلىٰ الإمام عليه السلام، إلّا أنَّه لم يصل إلينا، وهم جميعًا مطبقون علىٰ حجّيّة ذلك الدليل بالنسبة إلىٰ تلك الفتوىٰ التي أطبقوا عليها، فيكون مدرك حجّيّة الإجماع مؤلّفًا من جهتين:

**الأولىٰ**: كشفه عن وجود دليل.

**الثانية**: إجماعهم علىٰ حجّيّة ذلك الدليل، والأولىٰ عقليّة صرفة، والثانية شرعيّة.

والشهرة رُبّما تشارك الإجماع في الجهة الأولىٰ؛ لأنَّ حسن الظنّ بأولئك الأجلّة الأعاظم تمنع قطعًا عن حمل فتواهم علىٰ أنَّها بلا دليل، فلا بُدَّ أن يكون صدور الفتوىٰ منهم عن دليل، إلّا أنَّ الشهرة لمّا كانت فاقدة للجهة الثانية، لعدم تحقّق الإجماع علىٰ حجّيّة ذلك الدليل المستكشف بالفتوىٰ المشهورة، لم يمكن القول بحجّيّتها.

---

(١) أرّخ المصنّف تدّث هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: ٦/ ٢٥٦ من هذا الكتاب.

**الجهة الثانية في مرجّحيّة الشهرة عند التعارض**

**الجهة الثانية** من جهات البحث عن الشهرة في كونها مرجّحة لإحدىٰ الروايتين المتعارضتين علىٰ الأخرىٰ بأن تكون الشهرة في الفتوىٰ الموافقة لإحدىٰ الروايتين مستندة إلىٰ تلك الرواية، لتكون شهرة استناديّة، ليخرج بذلك عن مجرّد كون الشهرة موافقة لإحدىٰ الروايتين، لتكون شهرة موافقيّة.

**وبالجملة:** الشهرة الجابرة هي الشهرة العمليّة، ولا بُدَّ في كون الشهرة الفتوائيّة جابرة، أو مرجّحة من إرجاعها إلىٰ الشهرة العمليّة، فنقول: إنَّ احتمال عدم استناد المشهور في فتواهم إلىٰ هذه الرواية إنَّما نشأ عن احتمال وجود رواية عندهم لم نعثر عليها، لعدم وجودها في المجاميع، وأنّها كانت موجودة في الكتب التي أخذت عنها المجاميع، والظاهر أنَّ هذه الكتب أو بعضها بقي موجودًا إلىٰ زمن العلّامة قدس سره، والشهيد الأوّل قدس سره، فيحتمل أن لا تكون فتواهم مستندة إلىٰ الرواية الموجودة بأيدينا المعارضة بمثلها، ويكون المستند في تلك الفتوىٰ هو رواية أخرىٰ موجودة فيما بقي بأيديهم من تلك الكتب، كما اتّفق كثيرًا*، وحينئذٍ فلا تتحقّق الشهرة

---

* استشهد (دام ظلّه) في ذلك بمسائل فقهيّة كثيرة منها: مسألة الضربة والضربتين في التيمّم، وأنَّ مستند المشهور في التفصيل بين ما هو بدل الوضوء، وما هو بدل الغسل رواية عثر عليها العلّامة قدس سره، ومنها مسألة الخطّاف[1].

---

(١) يُنظر: منتهىٰ المطلب في تحقيق المذهب: ٣/ ١٠٣.

العمليّة علىٰ تلك الرواية المبتلاة بالمعارض، وسدّ هذا الاحتمال يتحقّق بأحد أمرين:

**الأوّل:** يحصّل تصريح منهم أو من بعضهم أنَّ المستند في الفتوىٰ هو الرواية المذكورة.

**الثاني:** أن تبقىٰ تلك الشهرة مستمرّة إلىٰ ما بعد عصر العلّامة والشهيد الأوّل قدس سرهما - أعني إلىٰ ما بعد زمان انعدام تلك الكتب - فإنّ بقاء الشهرة إلىٰ ما بعد انعدام تلك كاشف عن أنَّ المدرك عندهم في تلك الفتوىٰ هو الرواية المذكورة، فتكون معمولًا بها، ومعارضها معرضًا عنه، فتقدّم عليه*.

**ثمّ إنَّه** رُبّما يتوهّم: أنَّه لا حاجة إلىٰ سدّ ذلك الاحتمال الذي ذكره دام ظلّه، فإنّ أقصىٰ ما فيه أن تكون الفتوىٰ المشهور مستندة إلىٰ رواية أخرىٰ غير هذه الرواية، وتكون تلك الرواية موافقة لهذه الرواية، فتكون حينئذٍ مؤيّدة لهذه الرواية، ومقدّمة علىٰ الرواية المعارضة لها، فلا يظهر أثر عمليّ لاستناد الشهرة إلىٰ هذه الرواية.

**والحاصل** أنَّ الشهرة المذكورة، سواء كانت مستندة إلىٰ هذه

---

* **قلتُ:** وفي الحقيقة ليس هذا من باب الترجيح، بل من باب كون الرواية المعرض عنها ساقطة عن الحجّيّة، فتكون الرواية المعمول بها بلا معارض.

وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله: أنَّ الإعراض العلميّ لا يخرج الرواية الأولىٰ عن الابتلاء بالمعارض، فتأمّل.

الرواية أو إلىٰ رواية أخرىٰ موجودة عندهم ولم تصلّ إلينا، تكون موجبة لسقوط الرواية المعارضة، لكونها معرضًا عنها، فلا داعي إلىٰ إتعاب النفس في سدّ باب الاحتمال المتقدّم ذكره.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الإعراض إنَّما يكون موجبًا للسقوط إذا كان الطرف الآخر المعمول به موجودًا بأيدينا، أمّا إذا لم يكن عندنا إلّا عمل برواية موجودة عندهم ولم تصلّ إلينا، فلا يكون موجبًا لسقوط ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أنَّهم إنَّما قدّموا تلك علىٰ هذه لأجل أنَّها في نظرهم مقدّمة دلالة علىٰ الرواية التي بأيدينا، وأنّا إذا اطّلعنا علىٰ تلك الرواية التي كانت عندهم لم تكن دلالتها مقدّمة في نظرنا علىٰ دلالة هذه التي بأيدينا انتهىٰ، فتأمّل، فإنّه غير نافع.

**الجهة الثالثة في كون الشهرة كاسرة**

**الجهة الثالثة**: في كون الشهرة كاسرة وقد تقدّم أنّ مجرّد الفتوىٰ علىٰ خلاف الرواية محقّق للإعراض عنها الموجب لوهنها، وإن كانت صحيحة السند باصطلاح المتأخّرين.

**الجهة الرابعة في كون الشهرة جابرة**

**الجهة الرابعة**: في كونها جابرة، ويتحقّق ذلك بأحد الأمرين الذين قدّمناهما في كونها مرجّحة.

**الثالث في المرجّحات الجهتيّة**

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) شرع في المرجّح الثالث[1] -أعني موافقة الكتاب ومخالفته- وبيَّن أنّ مخالفة الكتاب علىٰ نحوين:

**أحدهما**: مخالفة التباين، وهي موجبة للسقوط، **والآخر** مخالفة العموم والخصوص المطلق، وهي موجبة لمرجوحيّة المخالف

---

(١) لم نعثر علىٰ المرجّح الثاني بصورة واضحة، فلاحظ.

ورجحان الموافق للعموم الكتابيّ، وعلىٰ الأوّل تحمل أخبار الطرح، وعلىٰ الثاني تحمل أخبار الترجيح.

**وحاصل**[١] الإشكال في هذا المرجّح الثالث -أعني موافقة الكتاب ومخالفته- إنَّ هذا المعنىٰ في بعض الأخبار موجب لطرح الخبر وعدم حجّيّته كما تضمّن «أنّه زخرف» أو «اطرحوه علىٰ الجدار»، أو «لم نقله» ونحو ذلك من الأخبار[٢]، وبعض الأخبار الواردة في مقام الترجيح دالّة علىٰ الترجيح به، كما تضمّنته المقبولة وغيرها[٣].

ولا يخفىٰ ما بين هاتين الطائفتين من التدافع.

وقد أجيب عنه بالجمع بينهما بحمل الطائفة الأولىٰ علىٰ المخالفة بالتباين، والطائفة الثانية علىٰ المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، فيكون حاصل الطائفة الثانية أنّه إذا ورد خبر أخصّ من العموم الكتابيّ وورد خبر آخر معارض له، بأن كان الخاصّ الآخر موافقًا للكتاب، يلزم ترجيح الخاصّ الموافق للكتاب علىٰ الخاصّ الآخر المخالف له، ولا يخفىٰ أنّ هذا موافق في النتيجة للحكم بتساقطهما والرجوع إلىٰ العموم الكتاب[٤].

---

(١) أرّخ المصنِّف تغمّده هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٩، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٣، و٤، و٥.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠، و١/ ٦٩، ح٢، وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٢٠، ح٤٥، ووسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٦، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح١، ٢٩، وغيرها.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الكتابيّ).

ولا يخفىٰ ما في هذا الجمع من كونه تبرّعيًّا صرفًا؛ لأنَّ العنوان وهو المخالفة واحد، فجعله في إحدىٰ الطائفتين تباينيًّا، وفي الطائفة الأخرىٰ بالعموم والخصوص المطلق تصرّف بلا قرينة.

ومجرّد كونه في الطائفة الأولىٰ في مقام الطرح، وفي الثانية في مقام الترجيح لا يكون قرينة صالحة لذلك، مضافًا إلىٰ أنَّ مخالفة العموم والخصوص المطلق لا تُعدَّ عرفًا مخالفة.

**ويمكن أنْ يُقال**: إنَّ ما تضمّن من الأخبار لعنوان المخالفة محمول علىٰ ظاهره من المخالفة التباينيّة، فيكون مفاد لزوم الطرح، وما تضمّن من تلك الأخبار من عدم الموافقة للكتاب محمول علىٰ مخالفة العموم والخصوص المطلق؛ لأنَّ ذلك كافٍ في تحقّق عدم الموافقة، فيكون مفاده لزوم ترجيح ما وافق الكتاب علىٰ ما لا يوافقه، وهذا طريق حسن، إلّا أنَّه موقوف علىٰ نظرة ثانية في أخبار البابين.

**الرابع في المرجّحات المضمونيّة**

**ثمّ إنَّه** (دام ظلّه) شرع في المرجّح الرابع، وهو مخالفة العامّة، ونقل الوجوه الأربع التي ذكرها الشيخ قدس سره، وأفاد* أنَّ الثاني منها راجع إلىٰ الأوّل، والرابع منها راجع إلىٰ الثالث، فينحصر الأمر في احتمالين: احتمال كون الأخذ بالمخالف من باب الموضوعيّة، واحتمال كونه من باب الطريقيّة؛ لكشفه عن كون الطرف الآخر قد أعطىٰ من جراب النورة، ورجّح الاحتمال الثاني علىٰ الأوّل لما في

---

* **ينبغي أن يُقال**: إنَّ الأوّل راجع إلىٰ الثالث، والثاني راجع إلىٰ الرابع، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجع ما أفاده الشيخ قدس سره في هذه الوجوه الأربعة.

الأوّل من كونه غير مناسب لمقام هذه الطائفة المحقّة، وإنَّما جرىٰ عليه العامّة، كما ينقل عنهم في مسألة تسنيم القبور من أنَّ الأصل هو التربيع، وإنَّما جعل التسنيم مرغوبًا لأنَّ الرافضة اتّخذت التربيع سنّة[1].

**أفاد**[2] (دام ظلّه) أنَّه قد تقدّم أنَّ موافقة العامّة تارةً تكون موجبة لسقوط الخبر عن الحجّيّة ولو لم يكن له معارض، كما إذا كان الخبر في نفسه ظاهرًا في التقيّة، وأنّه أعطىٰ من جراب النورة، وأخرىٰ لا يكون بهذه المثابة، بل لا يكون إلّا مجرّد كونه موافقًا للعامّة.

ولا يخفىٰ أنَّ مجرّد ذلك لا يكون موجبًا لسقوط الخبر عن الحجّيّة، كما تقدّم. نعم، لو كان معارضًا بما لا يكون موافقًا للعامّة كان مرجوحًا بالنسبة إليه؛ لدلالة أخبار الترجيح بمخالفة العامّة علىٰ ما يكون موافقًا لهم.

**وهكذا الحال** في مخالفة الكتاب؛ فإنَّها أيضًا تكون علىٰ نحوين:

**الأوّل:** المخالفة التباينيّة، وهي موجبة لسقوط الخبر المخالف عن الحجّيّة، ولزوم طرحه علىٰ الجدار ولو لم يكن له معارض موافق للكتاب.

**والنحو الثاني:** أن لا تكون المخالفة مخالفة تباينيّة، وهذه إنَّما تُوجب رجحان الخبر الموافق للكتاب علىٰ الخبر المخالف له في مقام المعارضة بينهما.

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٤/ ١٧١.

(٢) أرّخ المصنِّف تدرُّس هذا المقطع من البحث ليلة الأحد: (١٦، رمضان، ١٣٤٥هـ).

فالنحو الأوّل من موافقة العامّة ومخالفة الكتاب لا ربط له بعالم الترجيح، وإنّما يكون عدمه من شرائط حجّيّة الخبر، فيكون في مقام المعارضة مقدّمًا على جميع المرجّحات؛ إذ ليس هو من المرجّحات، وإنّما هو من شرائط الحجّيّة، والذي يُعدّ من المرجّحات إنّما هو النحو الثاني من المخالفة للعامّة والموافقة للكتاب، وقد عرفت تأخّره عن المرجّح الصدوريّ، وتأخّر الثاني عن موافقة الكتاب عن الأوّل - أعني مخالفة العامّة - والخلط بين النحو الأوّل من الموافقة والمخالفة المذكورين، وبين النحو الثاني منها أوجب وقوعهم في جملة من التمحّلات، فلاحظ وتأمّل.

**في الأخبار المتعرّضة لموافقة الكتاب ومخالفته**

**ثمّ**[1] **إنَّ** الأخبار المتعرّضة لذكر موافقة الكتاب ومخالفته في بعضها ذكر المخالفة فقط[2]، وأنّها تُوجب طرح ما كان مخالفًا للكتاب وهي الأخبار المذكورة في شرائط حجّيّة الخبر، أمّا أخبار التراجيح فبعضها متعرّض لترجيح ما وافق الكتاب فقط[3]، بمثل ما

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّث هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) إنَّ المذكور في بعض الأخبار هو عنوان عدم الموافقة كما في حديث: ١٢، ١٤، ٣٧، ٤٧، وفي بعضها ذكر عنوان تحليل الحرام وتحريم الحلال كما في حديث: ٢١، وفي بعضها ذكر عنوان ما لا شاهد عليه من كتاب الله كما في حديث ١٨. نعم، قد يجعل من هذه الطائفة قول النبيّ صلى الله عليه وآله: **«ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»** كما في حديث ١٥، ولعلّ المتتبّع يجد غير ذلك أيضًا، ينظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٦، وما بعدها، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) هذا ما ورد في ذيل حديث ٢١، من قوله عليه السلام: **«فاعرضوهما على كتاب الله، فما**

وافق كتاب الله فخذوه، وبعضها متعرّض للأمرين، بمثل ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه[١] والإشكال إنّما هو في الفقرة الثانية، أمّا الأولىٰ فلا منافاة بينها وبين الأخبار المذكورة في شرائط حجّيّة الخبر.

**فنقول:** الظاهر ممّا فيه التعرّض للأمرين أنَّه قضيّة شرطيّة، والجزء الثاني منها تصريح بمفهوم الأولىٰ، وقد حقّقنا ذلك في محلّه[٢] وبيّنا هناك أنَّ أمثال ذلك ممّا هو مشتمل علىٰ قضيّتين والثانية منها معلّقة علىٰ شرط ضدّ الشرط في الأولىٰ لا يكون الجزء الثاني فيه دليلًا مستقلًّا، وإنَّما يكون في الظهور تابعًا للجزء الأوّل، إذ لا يزيد الجزء الثاني علىٰ أن يكون تصريحًا بما هو مفهوم الجزء الأوّل، وأنَّ ضدّ الشرط في الأولىٰ إنَّما ذكر في الثانية من باب التعرّض لبعض أفراد نقيض الشرط في الشرطيّة الأولىٰ.

**وحينئذٍ،** فنقول: حاصل مفهوم الشرطيّة الأولىٰ فيما نحن فيه أنّ

---

**كان في كتاب الله موجودًا حلالًا أو حرامًا فاتّبعوا ما وافق الكتاب»**، وفي حديث ١١، ورد التعبير بوجدان الشاهد من كتاب الله أو قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وفي حديث ٤٠، ورد التعبير بما يشبه كتاب الله وأحاديثنا.

نعم، روىٰ في المستدرك عن المفيد رحمه الله في رسالته العدديّة قول أبي عبد الله عليه السلام: **«إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن»**، يُنظر: مستدرك الوسائل: ١٧/ ٢٠٦، كتاب القضاء، ب٩، أبواب صفات القاضي، ح ١١.

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٦، كتاب القضاء، ب٩، أبواب صفات القاضي، ح١، و٢٩.

(٢) يُنظر: ٤/ ٢٧٩ من هذا الكتاب.

ما لم يكن موافقًا لكتاب الله فذروه، والتعبير بالمخالفة في الجزء الثاني الذي عرفت أنّه تصريح بذلك المفهوم، لا لأجل أنّه مقصود بنفسه، بل لأجل أنّه كناية عن الموافقة، فليس المدار في المرجوحيّة علىٰ عنوان المخالفة كي يُقال: هي مختصّة بالمخالفة التباينيّة، بل علىٰ عدم الموافقة للكتاب، فتشمل مخالفة التباين ومخالفة العموم والخصوص المطلق، غير أنَّ المخالفة التباينيّة خارجة عنه؛ لما تقدّم[1] من الأخبار والإجماع علىٰ طرح الخبر المباين للكتاب واسقاطه عن الحجّيّة*.

---

* **قلتُ:** فيه تأمّل، حيث إنَّ التعبير بالمخالفة في هذا المقام إمّا من جهة أنَّه أحد أفراد عدم الموافقة الذي هو المفهوم الحقيقيّ، وحينئذٍ، فلا يحسن أن يكون خارجًا عن هذا العموم؛ لأنَّه نصّ فيه حينئذٍ، أو كالنصّ، وإن جعل كناية عن عدم الموافقة بالعموم، بمعنىٰ جعل المخالفة التباينيّة كناية عن المخالفة بالعموم والخصوص، فهو من قبيل جعل أحد فردي العامّ كناية عن الفرد الآخر، وإن شئت فقل: إنّه راجع إلىٰ ما تقدّم من كون الجمع تبرّعيًّا.

مضافًا إلىٰ أنّ بعض الأخبار[2]، وهو الخبر الرابع ممّا ذكره الشيخ تدثّل[3]، تعرّض لذكر هذه القضيّة الشرطيّة المشتملة علىٰ هذين الجزأين في مخالفة أخبار العامّة وموافقتها، كما ذكرتها في

---

(١) يُنظر: صفحة (١٤٢) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١١٨، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩. صفحة (١٤٦) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٦٣، وما بعدها.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) استشكل في كون مرتبة هذا المرجّح متقدّمة، أو متأخّرة أو متوسّطة؛ لأنّه يمكن أن يكون مرجّحًا صدوريًّا فيقدّم، ويمكن أن يكون مرجّحًا مضمونيًّا فيؤخّر، ولو خلّينا نحن والمقبولة، لكان مفادها أنَّ المجموع منه ومن مخالفة العامّة مرجّح واحد.

ولكن تلك الأخبار الأخر المقتصر فيها علىٰ أحدهما تدلّ علىٰ عدم اعتبار الإجتماع والاكتفاء بواحد من الأمرين، فإنَّ المقبولة لو كانت تامّة الظهور في اعتبار الجمع، لكانت مقيّدة لإطلاق تلك الأخبار، إلّا[1] لم تكن بهذه المثابة من الظهور، فيمكن رفع اليد عن تلك المرتبة من ظهورها في اعتبار الجمع بظهور الأخبار الأخر في الإطلاق والاكتفاء بأحد الأمرين، فإنّ ظهورها في الإطلاق المذكور في غاية القوّة*.

---

موافقة الكتاب ومخالفته، ومن الواضح أنَّه ليس المراد من مخالفة أخبار العامّة المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، انتهىٰ.

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: لا حاجة إلىٰ الأخبار الأخر؛ لأنَّ المقبولة بنفسها متضمّنة للاكتفاء بمخالفة العامّة وحدها، وكأن السائل توهّم اعتبار الجمع، ولأجل ذلك سأل بعده بذلك السؤال، ثمّ إنَّ ظاهر الخبر الرابع أو صريحه تقديم موافقة الكتاب علىٰ مخالفة العامّة.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (إلّا إذا).

في الترجيح بمخالفة العامّة على مخالفة الكتاب

**أفاد**[١] (دام ظلّه) في هذه الليلة أنَّ المقبولة بنفسها دالّة علىٰ عدم اعتبار الجمع بما يفرضه السائل بعد هذا، وأنَّ الخبر الرابع ظاهر في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة، إلّا أنّ عمل الأصحاب علىٰ العكس، فإنّهم يؤخّرون هذا المرجّح عن جميع المرجّحات، فتكون هذه الرواية غير معمول بها، فتسقط عن الحجّيّة، ويلزم العمل حينئذٍ علىٰ ما عليه الأصحاب من جهة أنَّ مرتبة هذا المرجّح متأخّرة عن مرتبة غيره من المرجّحات، حيث إنَّ كون الخبر موافقًا للكتاب، لا دخل له بأصل الصدور ولا بجهة الصدور، وإنَّما له الدخل في المضمون وأصالة كونه مطابق الواقع، وأنَّه يلزم الأخذ[٢].

**ولا ريب** أنَّ مرتبة هذا الأصل بعد فرض أصل الصدور، وبعد فرض أنَّه صادر لبيان الواقع لا لتقيّة، وقد تقدّم[٣] أنَّ المرجّح إنَّما يخصّص الأصل الجاري في رتبته في الطرف الآخر، فيكون هذا المرجّح موجبًا لرفع اليد عن أصالة مطابقة مضمون الخبر للواقع.

**ومن الواضح** أنَّه لا محلّ لهذا الأصل إلّا بعد جريان أصالة الصدور وأصالة كون الكلام صادرًا لبيان الواقع، ومن الواضح أنَّ هذين الأصلين لا يجريان إلّا بعد فرض تساوي المرجّحات في درجتها، فلا يرجع إلىٰ هذا المرجّح إلّا بعد عدم تلك المرجّحات، فيكون متأخّرًا عنها.

---

(١) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٢ رمضان، ١٣٤٥هـ).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الأخذ به).

(٣) يُنظر: صفحة (١١٣) من هذا الجزء.

**في أقسام مخالفة الأخبار للكتاب**

**ثمّ**[1] **إنَّ** المخالفة للكتاب قد تكون علىٰ وجه التباين، وقد تكون علىٰ نحو مخالفة الظاهر للأظهر علىٰ وجه يكون من قبيل القرينة وذي القرينة، أمّا إذا لم يكن من هذا القبيل، فهو داخل في المخالفة التباينيّة وإن كان أحدها أقوىٰ ظهورًا من الآخر، وقد تكون بالعموم والخصوص من وجه، وقد عرفت سقوط ما كان مباينًا للكتاب عن الحجّيّة ولو في غير مورد المعارضة لما وافق الكتاب فضلًا عمّا إذا كان معارضًا بموافق الكتاب.

**أمّا القسم الثاني**، ففيما كان منه غير معارض بموافق الكتاب، لا ريب في الرجوع إلىٰ الجمع العرفيّ بينه وبين الكتاب، أمّا فيما كان منه معارضًا بموافق الكتاب، فقد تقدّم أنَّه مورد الترجيح بموافقة الكتاب، فيقدّم الخبر الموافق للكتاب، ويرجّح علىٰ غيره، ويكون الحكم علىٰ طبق الكتاب.

ودعوىٰ عدم الفرق بين القول بترجيح موافق الكتاب وبين القول بعدم الترجيح للحكم حينئذٍ بتساقط المتعارضين والرجوع حينئذٍ إلىٰ العموم الكتابيّ، إنّما يتمّ علىٰ القول بالتساقط، وقد عرفت أنَّ ذلك وإن كان هو الأصل في باب التعارض، إلّا أنَّ أخبار الباب دلّت علىٰ وجوب الترجيح والتخيير إن لم يكن في البين مرجّح، وحينئذٍ فيدور الأمر فيما نحن فيه بين الترجيح والتخيير.

فتظهر الثمرة بين القول بالترجيح والقول بعدمه؛ لأنَّه علىٰ القول بالترجيح يكون العمل علىٰ طبق العموم الكتابيّ متعيّنًا،

---

(١) أرّخ المصنِّف تدامت بركاته هذا المقطع من البحث السبت: (١٥ رمضان، ١٣٤٥هـ).

بخلاف القول بعدم الترجيح والرجوع إلىٰ التخيير؛ لأنَّه لا يتعيّن العمل حينئذٍ علىٰ طبق العموم الكتاب[1]؛ لجواز أن يختار ما لا يوافق العامّ الكتابيّ.

**فتلخّص** أنَّه إذا كان لنا خبران متعارضان تعارضًا تباينيًّا، وكان أحدهما موافقًا للكتاب والآخر مخالفًا، قدّم الموافقة للكتاب علىٰ المخالف له، وكان القدر المتيقّن من الأخبار الدالّة علىٰ الترجيح بموافقة الكتاب، هذا فيما إذا كان كلا الخبرين أخصّ من العامّ الكتابيّ، وكانا في أنفسهما متباينين، وكان أحدهما مخالفًا للكتاب والآخر موافقًا له، أمّا إذا كان الموافق له منهما أعمّ من المخالف له، وكانا معًا أخصّ من العامّ الكتابيّ فلا يمكن أن يقدّم الموافق له منهما علىٰ المخالف، بل يلزم في ذلك أن يقدّم المخالف ويخصّص به الموافق، وبعد تخصيصه به يخصّص العامّ الكتابيّ أيضًا؛ لأنَّه حينئذٍ بلا معارض، والوجه في ذلك: أنَّ الجمع العرفيّ مقدّم علىٰ جميع المرجّحات*.

**أمّا القسم الثالث**، وهو ما كان بينه وبين العامّ الكتابيّ عموم من وجه، وكان له معارض موافق للعامّ الكتابيّ، فهل تجري في ذلك المرجّحات المضمونيّة، فيرجّح ما هو موافق للكتاب فيطرح ما هو مخالف له، ويكون العمل علىٰ طبق العامّ الكتابيّ، أم لا تجري في ذلك المرجّحات المضمونيّة؟ وهكذا الحال في المرجّحات الجهتيّة.

---

* أفاده (دام ظلّه) في ليلة: الأحد (١٦ رمضان، ١٣٤٥هـ).

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الكتابيّ).

**في رجوع المتخالفين من وجه إلى المرجّحات الصدوريّة**

وقبل الخوض في ذلك ينبغي أن يحرّر الكلام في ذلك في المرجّحات السنديّة، وأنّه هل يرجع في المتخالفين في العموم من وجه إلىٰ المرجّحات الصدوريّة أم لا؟

**فنقول**: غاية ما يقرّب به الرجوع في ذلك إلىٰ المرجّحات الصدوريّة أن يُقال إنَّ العامّين من وجه وإن لم يكن بينهما تدافع في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، إلّا أنّه يقع بينهما التدافع في مورد الاجتماع، وحيث إنَّ كلّ عام ينحلّ إلىٰ قضايا شخصيّة متعدّدة حسب تعدّد أفراد ذلك العامّ، وكان من جملة تلك الأفراد ما هو مورد الاجتماع، فيكون فيه قضيّتان متدافعتان، ويكون صدور كلّ من القضيّتين معارضًا لصدور القضيّة الأخرىٰ.

**وبالجملة**: فكأنّ الصادر في كلّ عامّ قضايا متعدّدة، وفي مورد الاجتماع يكون الصادر قضيّتان متناقضتان، وصدور كلّ قضيّة من ذينك القضيّتين المتناقضتين معارض بصدور القضيّة الأخرىٰ، فيرجع حينئذٍ إلىٰ المرجّحات الصدوريّة في ذينك القضيّتين المتعارضتين في مورد الاجتماع، هذا غاية ما يقرب به الرجوع إلىٰ المرجّحات الصدوريّة في المتخالفين بالعموم من وجه.

**وفيه** أنّه خلط بين مفاد العامّ المأخوذ علىٰ نحو القضيّة الخارجيّة، ومفاد العامّ المأخوذ علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، وهذا التقريب إنّما يتمّ فيما هو مفاد القضيّة الخارجيّة، حيث إنَّ محصّل العامّ حينئذٍ عبارة عن قضايا متعدّدة لا ربط لإحداها بالأخرىٰ، ولا جامع بينها، سوىٰ أنَّ المتكلّم طلبًا للاختصار جمعها تحت جامع

واحد وعبّر عنها بقضيّة كلّيّة، فلذلك يكون الصادر منه قضايا متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، ويكون الصادر منه حينئذٍ في مورد الاجتماع قضيّتين متدافعتين، ويكون صدور كلّ قضيّة معارض في مورد الاجتماع بصدور القضيّة الأخرىٰ، فيرجع في ذلك إلىٰ المرجّحات الصدوريّة.

أمّا القضايا الحقيقيّة، فهي وإن كان النظر فيها إلىٰ الأفراد لا إلىٰ صرف الطبيعة، إلّا أنّها ليست إلّا قضيّة واحدة وكبرىٰ كلّيّة يكون الحكم فيها منبسطًا علىٰ الأفراد الداخلة تحت موضوعها علىٰ نحو انبساط ذلك الموضوع الكلّيّ علىٰ تلك الأفراد، فلا يكون الصادر من المتكلّم إلّا تلك القضيّة الكلّيّة دون القضايا الشخصيّة الخارجيّة، فلا يكون في القضيّتين المتخالفتين بالعموم من وجه تدافع من حيث الصدور؛ كي يرجع في ذلك إلىٰ المرجّحات الصدوريّة.

وإنّما يقع التدافع بين الشمولين الذين تكفلّتهما القضيّتان المذكورتان، لا في صدورهما؛ كي يرجع في ذلك إلىٰ المرجّحات الصدوريّة والتقريب المذكور إنّما نشأ عن الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة التي عليها مبنىٰ القضايا الأحكاميّة.

وقد نشأ عن هذا الخلط أمور كثيرة منها هذا التقريب، ومنها إشكال الدور علىٰ الشكل الأوّل، ومنها تخيّل جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، ومنها تخيّل التناقض بين المستثنىٰ والمستثنىٰ منه في مثل «أكرم العلماء إلّا زيدًا»، فإنّ أمثال هذه المطالب إنّما تجري في القضايا الخارجيّة، ولا مورد لها في القضايا

الحقيقيّة التي إليها مرجع القضايا المستعملة في العلوم، سواء كانت متضمّنة للأحكام الشرعيّة أو غيرها.

**فتلخّص**[1] أنّه لا محلّ للمرجّح الصدوريّ في المتعارضين بالعموم من وجه.

**في جريان المرجّح الجهتيّ في المتعارضين**

**أمّا** المرجّح الجهتيّ، فالظاهر جريانه في المتعارضين بالعموم من وجه؛ لأنَّ شمول كلّ واحد من العامّين المذكورين لمورد الاجتماع منافٍ ومعارض لشمول العامّ الآخر له، فإذا كان أحد العامّين مخالفًا للعامّة والآخر موافقًا لهم قدّم الأوّل علىٰ الثاني في مورد التعارض المذكور*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ هذا إنَّما يتمّ فيما لو كانت الموافقة لهم في شمول أحد العامّين لمورد الاجتماع دون العامّ المذكور بتمامه - مثلًا - لورود «أكرم العلماء»، وورود «لا تكرم الفسّاق» فحصل التعارض بالعموم من وجه في العالم الفاسق فكون أحد الدليلين الذي هو «لا تكرم الفسّاق» - مثلًا - موافقًا للعامّة يكون علىٰ نحوين:

**أحدهما:** أن تكون الموافقة المذكورة حاصلة في شموله للعالم الفاسق لا في أصل الحكم المذكور - أعني حرمة إكرام الفاسق - بأن يكون معهم متوافقين في حرمة إكرام الفاسق غير العالم، وإنَّما الذي انفردوا به هو «إكرام العالم الفاسق»، بأن نقول نحن بعدم حرمته، وهم يقولون بحرمته.

---

(١) أرّخ المصنِّف تَتْرُ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٦ رمضان، ١٣٤٥هـ).

**في المرجّح المضمونيّ**

**وأمّا** المرجّح المضمونيّ: -أعني موافقة أحد العامّين من وجه للكتاب- ففيه صورتان:

**إحداهما:** أنَّ الموافق للكتاب من أحد العامّين من وجه مساوٍ له، بمعنىٰ أنّ العامّ الكتابيّ يكون بينه وبين أحد الخبرين المتعارضين عموم من وجه، كما بين نفس المتعارضين، ويكون في العموم لما هو الموافق له منهما، فقد يُقال أنَّ المرجّح المضمونيّ، لا مجرىٰ له في مثل ذلك؛ لأنَّ العامّ الكتابيّ قطعيّ السند، فلا يقف في قباله ما هو ظنّيّ السند كي يكون معارضًا للموافق له منهما، ويترجّح الموافق عليه بالموافقة المذكورة.

**وفيه:** أنَّ المعارضة بين عموم الكتاب وعموم العامّ المخالف له لا تكون بين السندين، وإنَّما تكون بين دلالة العموميّ الكتابيّ وبين سند العامّ المخالف له، وكلاهما ظنّيّان تعبّديان، فينبغي

---

**النحو الثاني:** أن يكون مذهبهم أصل حرمة إكرام الفاسق، عالمًا كان أو غيره.

ففي النحو الأوّل: يمكن الترجيح بمخالفة العامّة، وحمل شمول أحد الخبرين -أعني لا تكرم الفسّاق- لمورد الاجتماع علىٰ التقيّة؛ إذ لا منافاة بين ذلك وبين الأخذ بالدليل المذكور في غير مورد المعارضة المذكورة.

أمّا النحو الثاني: فلا يمكن فيه ذلك الترجّيح؛ لأنَّه لا يكون إلّا بحمل مثل «لا تكرم الفسّاق» بتمامه علىٰ التقيّة، وذلك موجب لعدم الأخذ به في غير مورد المعارضة المذكورة.

التوقّف حينئذٍ من هذه الجهة، إلّا أنّه لمّا كان العامّ الآخر الموافق للعامّ الكتابيّ معارضًا لذلك العامّ المخالف له، وكان أرجح منه، لكونه موافقًا للكتاب دونه قدّم عليه في مورد المعارضة المذكورة، أعني مورد الاجتماع.

**الصورة الثانية:** أنَّ لا يكون الموافق للكتاب من العامّين من وجه مساويًا له في العموم، بل يكون أخصّ منه مطلقًا، بأن يكون لنا عموم كتابيّ، ويكون لنا خبران مضمون كلّ منهما أخصّ مطلقًا من ذلك العامّ الكتابيّ، ويكون بين الخاصّين المذكورين عموم من وجه، ويكون أحدهما موافقًا للكتاب والآخر مخالفًا له، فالخاصّ المخالف للكتاب، وإن كان لو خلّي ونفسه لكان موجبًا لخروج تمام أفراده عن عموم ذلك العامّ الكتابيّ لكونه أخصّ منه مطلقًا، إلّا أنّه لمّا كان في مورد اجتماعه مع الخاصّ الآخر الموافق للكتاب معارضًا بالخاصّ المذكور، وكان الخاصّ المذكور أرجّح منه لكونه موافقًا للكتاب دونه، وقدّم عليه في مورد الاجتماع، وأخرج مورد الاجتماع عن الخاصّ المخالف وأدخل تحت الخاصّ الموافق، ولم يبقَ تحت الخاصّ المخالف للكتاب إلّا الأفراد التي لا يشملها الخاصّ الموافق كان موجبًا لخروج الأفراد الباقية عن تحت العامّ الكتابيّ، لا جميع الأفراد التي يشملها الخاصّ المذكور، فقد ظهر أنَّ موافقة أحد العامّين من وجه للكتاب تكون مرجّحة في كلا الصورتين*.

---

* **قلتُ:** رُبّما تكون هناك صورة ثالثة، وهي أن يكون بين كلّ واحد

من الثلاثة مع الآخر عموم من وجه، ويكون أحد العامّين في مورد الاجتماع موافقًا للعامّ الكتابيّ، فيقدّم عليه ورُبّما انقلبت النسبة حينئذٍ بين العامّ المخالف، وبين العام الكتابيّ، ورُبّما لم تنقلب، إلّا أنَّ هذه صورة عقليّة.

والضابط فيها أنَّ يكون أحد العامّين من وجه في مورد المعارضة الذي هو مورد الاجتماع موافقًا للكتاب، والآخر مخالفًا له في المورد المذكور، وإن لم يحصل توافق أو تخالف في غير المورد المذكور.



# في الاجتهاد والتقليد

## [المبحث الأوّل]

## [في الاجتهاد]



بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد، وعليه نتوكّلُ ومنه نستمد التوفيق والعناية وبه نستعين، والصلاة والسلام علىٰ خيرِ خلقهِ من الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطَّاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين[1].

(١) أرّخ المصنِّف تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ شعبان، ١٣٤٩هـ).

القول في الاجتهاد والتقليد

## القول في الاجتهاد والتقليد

إنَّ مسألة الاجتهاد والتقليد وإن ذكرت خاتمة في الكتب الأصوليّة بمناسبة أنَّها راجعة إلىٰ إعمال القواعد الأصوليّة بضمّ الصغريات إليها واستنتاج الحكم الفرعيّ من ذلك، وكذلك رُبّما ذكرت في الكتب الفقهيّة في كتاب القضاء استطرادًا، إلّا أنَّها ليست من المسائل الراجعة إلىٰ فنّ الأصول ولا من المسائل الراجعة إلىٰ فنّ الفقه، بل هي مسألة مستقلّة تذكر فيهما بالمناسبة المشار إليها.

**وكيف كان**، فالكلام يقع فيها في مبحثين:

**الأوّل**: في الاجتهاد.

**الثاني**: في التقليد.

الأوّل: في الاجتهاد

والكلام في المبحث الأوّل يقع من جهات:

الجهة الأولى في تعريف الاجتهاد

**الأولىٰ**: أنَّ الاجتهاد وإن عرّفوه بتعاريف كثيرة[1]، وليست هي إلّا من قبيل التعاريف اللفظيّة، إلّا أنَّ أحسن ما يُقال في تعريفه هو: أنَّه ملكة ضمّ الكبريات المنقّحة في فنّ الأصول إلىٰ صغرياتها واستنباط الحكم الفرعيّ من ذلك، أو الانتهاء إلىٰ ما يقتضيه الأصل العمليّ لما عرفت[2] في ضابط المسائل الأصوليّة من كونها عبارة عن الكبريات التي لو ضمَّت إليها صغرياتها لأنتجت الحكم الفرعيّ.

---

(١) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ٢٨٩، ونهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ٥/ ١٦٧، وتهذيب الوصول إلىٰ علم الأصول: ٢٨٣، وزبدة الأصول: ٤٠٧، مفاتيح الأصول: ٥٦٩.

(٢) يُنظر: ١/ ٨١، و٩/ ٩ من هذا الكتاب.

**الجهة الثانية في تقسيمه إلى المطلق والتجزّي**

**الثانية**: في تقسيمه إلىٰ المطلق والتجزّي ولا شبهة في إمكان كلّ من القسمين.

**أمّا** القسم الأوّل، فواضح لإمكان حصول الملكة المذكورة للممارس لفنّي الأصول والفقه.

**وأمّا** الثاني، فيتّضح إمكانه من ملاحظة أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وسهولة حصول الملكة المذكورة في النحو الأوّل لكثرة النصوص فيها ووفائها بأغلب المباحث*.

---

* **قلتُ**: ثمّ إنَّ الملكة وإن كانت من مقولة الكيف، إلّا أنَّها قابلة للقوّة والضعف، ويكون الامتياز بين القوّي والضعيف منها من قبيل كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك نظير السواد الضعيف والشديد.

وهذا الضعف في الملكة في بعض الأبواب مع فرض قوّتها في الأبواب الأخر يكون دليلًا علىٰ التجرّي، باعتبار أنَّه رُبّما بلغ سبب ذلك الضعف في تلك الملكة إلىٰ درجة العدم.

ولا يخفىٰ أنَّ سعة ما هو متعلّق هذه الملكة وضيقه لا يكون موجبًا لاتّصافها بأوصاف الكمّ من القلّة والكثرة، فإنَّ القليل والكثير إنَّما هو متعلّقها دونها بنفسها، كما في العلم؛ فإنَّه المعلوم يكون متّصفًا بالكثرة والقلّة، لا العلم، وحينئذٍ يتمّ البرهان الآخر الذي ذكره في الكفاية علىٰ إمكان التجرّيّ، وهو حصول الملكة تدريجًا فإنّ الذي يحصل تدريجيًّا هو متعلّقها، أمّا هي فلا يمكن التدرّج في حصولها.

ثمّ إنَّ عدم حصول الملكة في بعض الأبواب مع فرض حصولها في

**نعم**، في النحو الثاني نحو صعوبة باعتبار قلّة النصوص وابتناء أغلب مباحثه علىٰ الأخذ من القواعد المحتاج تطبيقها علىٰ المورد إلىٰ زيادة تلك القوّة المعبّر عنها بالملكة.

ومنه يظهر لك صعوبة أبواب الخلل في باب الصلاة، لاحتياج تلك الأبواب إلىٰ إعمال القواعد وأخذ أحكام الموارد من مثل حديث «لا تعاد»[1] الذي يحتاج إلىٰ قوّة تامّة.

**وبالجملة**: إنَّ التجرّي في الاجتهاد ممّا لا ينبغي الريب في إمكانه.

ودعوىٰ كون الملكة المذكورة إنَّما تحصل بموهبة الهبة، فإن

---

الباقي تارةً يكون لأجل ضعف في ذلك المجتهد، مع حاجة ذلك الباب إلىٰ قوّة إدراك زائد علىٰ ما كان عليه ذلك الشخص، وأخرىٰ يكون لعدم اشتغاله بذلك، بمعنىٰ أنَّه بعد لم يدخل فيه وهذا إن كان واجدًا لجميع ما يعتبر في القدرة علىٰ الاستنباط في ذلك الباب رُبّما قلنا إنَّه مجتهد في ذلك الباب أيضًا؛ فإنَّه قادر علىٰ الاستنباط فيه، وله ملكة ذلك لكنَّه غاية الأمر لم يعملها بعد، لكنَّ الظاهر أنَّه لا يكون مجتهدًا في ذلك الباب، وإن كان مستعدًّا في الحصول علىٰ ما يعتبر في الاستنباط فيه، فإنَّ ملكة الاستنباط إنَّما تنشأ عن علم الاستنباط ومزاولته، أمّا من مجرّد كونه حاصلًا علىٰ آلات الاستنباط في ذلك، فلا ينفع في كونه ذا ملكة الاستنباط[2].

---

(١) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٠، باب القبلة، ح٨٥٧.

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعتُه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

حصلت تلك الموهبة حصلت في الكلّ، وإلّا فلا[١].

**وفيه:** أنَّ الملكة وإن كانت بموهبة الهبة إلّا أنَّها إنَّما تحصل تلك الموهبة باعتبار قابليّة المحلّ الحاصلة بالمزاولة، فيمكن أن يكون حصولها مختصًّا ببعض الأبواب دون بعض.

**وأمّا** ما رُبّما يتوهّم[٢] من الإشكال على إمكان القسم الأوّل -أعني الاجتهاد المطلق بما يرى من التردّد في بعض الفروع لجملة من أساطين الفقهاء[٣]-، فليس ذلك ناشئًا عن العجز عن استنتاج الحكم الفرعيّ، ولو الوظيفة العمليّة عند وصول النوبة إليها، بل إنَّه ناشئ عن بعض الجهات المانعة من إظهار الفتوى في المسألة التي يعرفها الفقيه الممارس*.

---

* **قلتُ:** الظاهر إنَّه لا داعي إلى الالتزام بذلك؛ إذ الظاهر أنَّه لا تنافي بين الاجتهاد المطلق، وبين التوقّف في الفتوى في بعض الموارد حتّى الوظيفة الشرعيّة النافية للتكليف، بحيث يكون ذلك ناشئًا عن الحيرة في ترجيح أحد الدليلين على الآخر، كما صدر منه قدّس سرّه[٤] في كثير

---

(١) يُنظر: مناهج الأحكام: ٢٧٨، وما بعدها.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٩٣، وكفاية الأصول: ٢/ ٣٢٣.

(٣) يُنظر: تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة: ٥/ ١١١، و الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ٢/ ٦٦، والروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٣/ ٤١٨، ومجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٧/ ٥٤٧، والوافية في أصول الفقه: ٢٤٤.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥، ورسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ١٠، وما بعدها.

**الجهة الثالثة في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّئ والأحكام المترتّبة عليهما**

**الجهة الثالثة**: في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّىء بالنسبة إلىٰ عمل نفس ذلك المجتهد، وبالنسبة إلىٰ عمل غيره بفتواه، وفي نفوذ قضائه فيما اجتهد فيه، وفي ولايته الشرعيّة، وليس المراد بها وظيفة الإمام التي هي عبارة عن كونه عليه السلام ﴿أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[1]، بل المراد بها هي الولاية الشرعيّة الحاصلة لمن هو منصوب بالخصوص منه عليه السلام.

**في مراتب الاجتهاد**

**والحاصل**[2]: أنَّ قابليّة الاجتهاد للتجزّىء ممّا لا ينبغي الريب فيه، فإنَّ للاجتهاد مراتب*، وإنَّما تحصل هذه المراتب تدريجًا.

---

من الموارد، مثل «جواز العقد دائمًا علىٰ الذمّيّة»، لتوقّفه قدس سره في ترجيح إحدىٰ الطائفتين من الروايات الواردة في تلك المسألة منعًا وجوازًا علىٰ الأخرىٰ، بل الظاهر أنَّه قدس سره توقّف حتّىٰ عن إجراء أصالة عدم تأثير العقد، وأمر بالاحتياط بالطلاق[3].

وهكذا الحال في كثير من الموارد، وذلك لا ينافي الاجتهاد المطلق؛ لأنَّه - أعني الاجتهاد المطلق - عبارة عن تلك الملكة في مجموع الفروع، ولا ينافيه التوقّف في بعض الفروع، بل قد يكون ذلك التوقّف ناشئًا عن قوّة تلك الملكة.

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ هذه الجهات من مقدّمات الاجتهاد، ولا بُدَّ من

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥، ورسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ١٠، وما بعدها.

**المرتبة الأولى الاجتهاد في الظهورات**

وأوّل تلك المراتب: هي ملكة الاجتهاد في الظهورات، وهي متوقّفة علىٰ الاجتهاد في فنّ الأصول، وعلىٰ الأخصّ ما يعود إلىٰ مباحث تشخيص الظواهر، وهذه المرتبة إنَّما تنفع في خصوص الأدلّة القطعيّة من الآيات، والمتواترات، وما اشتمل علىٰ القرائن القطعيّة.

**المرتبة الثانية في توقّف الاجتهاد على فنّ الرجال**

**المرتبة الثانية**: مرتبة الاجتهاد في حجّيّة أخبار الآحاد، وهذه المرتبة تتوقّف علىٰ فنّ الرجال وأهمّه:

مسألة[1] الاجتهاد في حجّيّة ما في الكتب الأربعة، أو خصوص الكافي.

ومسألة[2] تنقيح كون الواسطة بين أرباب هذه الجوامع[3]، وبين أصحاب الكتب الذين هم واسطة بينهم وبين أصحاب الأصول، هل من قبيل مشايخ الإجازة، أو أنَّهم من قبيل الواسطة في الرواية[4]؟ ليكونوا من رجال السند؛ لتتوقّف حجّيّة الخبر المروي علىٰ جامعيّتهم لما يعتبر في الراوي.

---

اعتبارها حتّىٰ في المتجزّىء؛ إذ ليس المراد من التجزّىء هو حصول بعض هذه المراتب دون بعض، بل المراد به هو الاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض، ولا ريب أنَّ من اجتهد في بعض الأبواب لا بُدَّ من كونه فارغًا عن الجهات المذكورة.

---

(١) هذه المسألة الأولىٰ.

(٢) هذه المسألة الثانية.

(٣) يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء، لمعرفة الفرق بين أصحاب الأصول، وأصحاب الكتب، وأصحاب الجوامع.

(٤) وليتّضح الفرق بينهما لا بُدَّ من الوقوف علىٰ تحديد المراد منها، يُنظر: تكملة الرجال: ١/ ٢٣٥.

**المسألة الثالثة**: الاجتهاد في كفاية توثيق الغير، وجواز الاعتماد عليه.

**المسألة الرابعة**: الاجتهاد في تحقيق الحال في مسألة أصحاب الإجماع.

وهناك مسائل آخر لها أهمّيّة في الجملة، إلّا أنَّ العمدة هي هذه المسائل المذكورة، فإن اجتهد الشخص فيها وبنىٰ علىٰ كون الوسائط من قبيل مشايخ الإجازة، وعلىٰ حجّيّة ما في الكتب الأربعة[١]، وعلىٰ جواز الاعتماد علىٰ توثيق الغير، وعلىٰ الاعتماد علىٰ أصحاب الإجماع، سهل عليه تحصيل هذه المرتبة، وإلّا توقّف علىٰ الفراغ من تمام مسائل فنّ الرجال، وقد نقل[٢] عن المرحوم حجّة الإسلام السيّد الرشتيّ[٣]: أنَّه توقّف في إجازة شيخنا الأنصاريّ قدس سره؛ لأنَّه لم يجده من أصحاب فنّ علم الرجال، وكان الشيخ قدس سره قد بنىٰ في المسائل المذكورة علىٰ ما ذكرناه*.

فكان في غنىً عن التوغّل في تمام مسائل ذلك الفنّ.

---

* **قلتُ**: الظاهر إنَّ الشيخ قدس سره بنىٰ علىٰ أنَّ ميزان حجّيّة الخبر الواحد هو الوثوق والاطمئنان بالصدور[٤]، ولذلك كان في راحة من مسائل علم الرجال حتّىٰ المسائل الأربعة المذكورة.

---

(١) يُنظر: الرعاية في علم الدراية: ١٩٢، ومنهج المقال في تحقيق أحوال الرجال: ١/ ١٤١، والفوائد الحائريّة: ٢٢٦.

(٢) يُنظر: معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٢/ ٤٠٢.

(٣) هو السيّد محمّد باقر الرشتيّ الشفتيّ قدس سره.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٧٥.

هذا كلّه بناءً على حجّيّة أخبار الآحاد من باب الظنّ الخاصّ واضح، وأمّا بناءً على كونه من باب الظنّ المطلق فكذلك أيضًا بناءً على الكشف، وأمّا بناءً على الحكومة فالأمر مشكل غايته.

المرتبة الثالثة في الاجتهاد في فنّ المعاملات

**المرتبة الثالثة**: مرتبة الاجتهاد في فنّ المعاملات بإعمال قواعدها في مواردها، وهذه المرتبة هي أقصى المراتب، وبها يتمّ الاجتهاد المطلق، ولقد كان بعض مشايخنا يقول: إنَّ قواعد المعاملات لو ألّفت ودونت في كتاب مستقلّ لم تقصر أهمّيّته عن ما كتب في فنّ الأصول[1].

الجهة الرابعة في شروط من يرجع إليه في الفتوى

الشرط الأوّل الاجتهاد المطلق

**ثمّ إنّه** لو لم يكن المجتهد مجتهدًا مطلقًا، بل كان متجزّيًا، فلا ينبغي الريب في حجّيّة فتواه بالنسبة إلى عمل نفسه، وغاية ما يمكن أن يُقال في المنع عن ذلك هو دعوى قصور أدلّة الحجج الشرعيّة عن الشمول له أو دعوى شمول أدلّة التقليد له، وفي كلا الدعويين ما لا يخفى من المجازفة.

**وبالجملة**[2]: لا ينبغي الإشكال في أنّه يلزم على المتجزّىء أن يعمل برأيه فيما تجزّأ فيه، ولا يجوز له الرجوع إلى الغير.

**نعم**، لو ابتلي بمسألة يفوت وقتها لو اجتهد فيها، يمكن أن يُقال بجواز عمله بفتوى الغير في خصوص تلك المسألة، هذا كلّه في حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

في اشتراط الاجتهاد المطلق بالقضاء

**وأمّا** جواز القضاء له ونفوذ حكمه، فتفصيل الكلام فيه أنَّ ما ورد

---

(١) يُنظر: الفتاوى: ١/ ٨.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤، شعبان، ١٣٤٩هـ).

في نفوذ الحكم هو مرفوعة أبي خديجة[١]، ومقبولة ابن حنظلة[٢]، والثانية صريحة في اعتبار الاجتهاد المطلق، لما اشتملت عليه من اعتبار النظر في أحكامهم عليهم السلام، ومعرفة حلالهم وحرامهم عليهم السلام، والحلال والحرام وإن كانا مفردين إلّا أنَّه قد حقّق في محلّه[٣] إفادة المفرد المضاف العموم، خصوصًا مع اقترانه بما لا إشكال في إفادته، وهو الجمع المضاف، أعني قوله عليه السلام: **«وعرف أحكامنا»**، بل إنَّ ظاهرها اعتبار ما هو فوق الاجتهاد المطلق من الاطّلاع علىٰ جميع الأحكام، غاية الأمر أنّا بنحو من التسامح والتساهل والقرائن الخارجيّة قلنا إنَّه يكفي الاجتهاد المطلق في صدق ذلك - أعني النظر في الحلال والحرام ومعرفة الأحكام - باعتبار مجاز المشارفة ونحوه.

**وبالجملة:** فلا ينبغي الريب في دلالة المقبولة علىٰ عدم كفاية التجزّيء في نفوذ الحكم والقضاء.

وأمّا المرفوعة، فهي وإن دلّت علىٰ كفاية التجزّيء، بل علىٰ كفاية ما هو دون ذلك من معرفة شيء من قضاياهم عليهم السلام، إلّا أنَّها لا تصلح* لمصادمة المقبولة:

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّها من هذه الجهة من قبيل المتبائنين، لا المطلق والمقيّد، وإلّا لوجب حمل المرفوعة علىٰ المقبولة من دون حاجة إلىٰ الالتزام بإسقاطها.

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٠٣، كتب القضايا والأحكام، ب٩٢، ح٨٤٦.

(٢) يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

(٣) ينظر: ٤/ ٣٩٤ وما بعدها من هذا الكتاب.

**أوّلًا:** من جهة إعراض الأصحاب عنها.

**وثانيًا:** من جهة أنَّ أبا خديجة قد تعاقبت عليه أحوال[١]، فإنَّ أوّل أمره كان مستقيمًا ثمّ صار خطّابيًّا، ثمّ لمّا قتل العبّاسيّ أبا الخطّاب[٢] وأصحابه وبقي أبو خديجة جريحًا في القتلىٰ وعولج عاد إلىٰ الاستقامة، فكانت رواياته التي في حال الاستقامة مقبولة دون ما كان منه في حال الخطّابيّة، وحينئذٍ فيشكل الأخذ بمرفوعته المذكورة؛ لاحتمال كونها في حال الخطّابيّة.

**وكيف كان،** ففي إعراض الأصحاب عنها وقبولهم المقبولة كفاية في لزوم العمل علىٰ طبق المقبولة دونها.

**نعم،** لو كانت مرتبة التجزّيء قريبة من الاجتهاد المطلق أمكن القول بدخوله تحت المقبولة ولو بنحو من التسامح الذي التزمنا به في الشمول للمجتهد المطلق.

**في عدم ثبوت الولاية الحسبيّة للمتجزئ**

وأمّا ولايته علىٰ الأمور الحسبيّة، فهي أشكل من نفوذ قضائه، فإنَّ ما يدلّ علىٰ ولاية المجتهد المطلق علىٰ الأمور الحسبيّة هو السيرة العمليّة، وكون الأمور الحسبيّة من شعب القضاء كما هو المستفاد من المناصب التي كانت في عهد خلافة أمير المؤمنين عليه السلام من جعل الوالي والقاضي، وكون الأمور الحسبيّة راجعة إلىٰ القاضي، ودوران[٣] فيها بين كونها لآحاد الناس أو الاختصاص

---

(١) ينظر: اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٩٤، و٢٢٣، ٣٥٢، ح٤٠٦، و٥٣٣، و٦٦٩.

(٢) وهو محمّد ابن أبي زينب مقلاص الأجدع الأسديّ.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ودوران الأمر).

بخصوص المجتهد، وبه استدلّ الشيخ تدثّل على نفوذ قضاء المجتهد[١]، وخصوص ما ورد في مال القصير من قوله عليه السلام: **«إذا كان مثلك ومثل عبد الحميد»**[٢] الظاهرة في اعتبار المماثلة في العدالة والإماميّة والفقاهة، ومن الواضح اختصاص هذه الأمور المذكورة بالمجتهد المطلق دون المتجزّىء.

**فقد تلخّص لك**: أنَّه لا شيء للمتجزّىء إلّا حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

**وبالجملة**[٣]: ليس لنا ما يدلّ على نفوذ قضاء المجتهد المتجزّىء، ولا على ولايته على الأمور الحسبيّة.

**وأمّا** المجتهد المطلق، فلا إشكال في نفوذ قضائه كما دلّت عليه المقبولة، كما لا إشكال في ولايته على الأمور الحسبيّة بناءً على أنَّها من توابع القضاء، وأمّا بناءً على أنَّها منصب مستقلّ، فلا بُدَّ من الالتزام بما أفاده الشيخ تدثّل من دوران الأمر بين ثبوت هذا المنصب لكلّ أحد أو اختصاصه بالمجتهد المطلق، والثاني هو القدر المتيقّن[٤].

لكن يمكن تطرّق المنع لكونها منصبًا مستقلًّا، بل يمكن أن يُقال: إنَّ إطلاق قوله عليه السلام: **«فقد جعلته حاكمًا عليكم»**[٥] شامل لهذا المنصب،

---

(١) يُنظر: المكاسب: ٣/ ٥٤٥، وما بعدها.

(٢) يُنظر: الكافي: ٥/ ٢٠٩، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، ح٢.

(٣) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧، شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٤) يُنظر: المكاسب: ٣/ ٥٤٥، وما بعدها.

(٥) يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

بل هو شامل لما هو أوسع منه ممّا هو وظيفة الولاة من التصرّف في الخراج وإقامة الحدود كما صدر من المحقّق الثاني[١]، ومن حجّة الإسلام السيّد الرشتيّ قدّس سرّهما[٢]، هذا كلّه في عدم نفوذ قضاء المتجزّىء وعدم ولايته علىٰ الأمور الحسبيّة، وفي حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

**في عدم جواز تقليد المتجزئ**

وأمّا الكلام في جواز تقليده فيما اجتهد فيه، فهو موقوف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّ وجوب الفحص عن نبويّة النبيّ لا يكون إلّا بحكم العقل؛ إذ لو كان بمقتضىٰ شريعة ذلك النبيّ للزم الدور، حيث إنَّ نبوّته لا تثبت إلّا بعد الفحص عن معجزته، فلو كان لزوم الفحص ناشئًا عن مقتضىٰ شريعته لكان لزوم الفحص متوقّفًا علىٰ نفسه، وهكذا الحال في لزوم الفحص علىٰ المجتهد علىٰ الدليل علىٰ الحكم؛ إذ لو كان لزوم الفحص ناشئًا عن نفس ذلك الحكم جاء الدور*.

---

**في تقريب إشكال لزوم الدور أو التسلسل**

* **قلتُ:** تقريب الدور هو أن يُقال: إنّ ثبوت وجوب التقليد علىٰ العاميّ بفتوىٰ المجتهد له أنَّه يجب التقليد موقوف علىٰ حجّيّة تلك الفتوىٰ في حقّه، وحجّيّتها في حقّه موقوف علىٰ وجوب تقليده، فيكون وجوب تقليده موقوفًا علىٰ وجوب تقليده، ولو كان حجّيّة فتوىٰ ذلك المجتهد بفتوىٰ مجتهد آخر لزم التسلسل كما أشار إليه في الكفاية[٣]؛ فإنَّه حينئذٍ يكون وجوب التقليد علىٰ هذا العاميّ موقوفًا علىٰ حجّيّة

---

(١) ينظر: قاطعة اللجاج في تحقق حلّ الخراج: ١/ ٢٧٢.

(٢) ينظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢١/ ٣٩٤، وما بعدها.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٣٨، وما بعدها.

قول ذلك المجتهد، وحجّيّة قول ذلك المجتهد موقوف علىٰ حجّيّة قول المجتهد الآخر أنّه يجب عليه تقليد ذلك المجتهد، وهكذا تكون حجّيّة قول كلّ مجتهد موقوفًا علىٰ حجّيّة قول الآخر، فإن ذهبت السلسلة إلىٰ ما لا نهاية له لزم التسلسل، وإن عادت إلىٰ الأوّل جاء الدور، وحيث إنَّ الفرض هو انحصار المجتهدين فلا يتصوّر التسلسل.

**ثمّ إنَّ** مورد الدور لم[1] يكن حاصلًا كان وجوده محالًا، وإن كان حاصلًا هو وما يتوقّف عليه كان الدور معيًّا، كما في مثل «اللبنتين المسند إحداهما إلىٰ الأخرىٰ»، ومرجعه إلىٰ التوقّف من حيث البقاء.

أمّا مورد التسلسل فإن كان حاصلًا فعلًا - كما في مسألة الممكن المفروض الوجود المتوقّف علىٰ علّةٍ ممكنة أيضًا وهكذا، وكما في العلم النظريّ الحاصل بالاكتساب من نظريّ آخر بناءً علىٰ كون العلوم كلّها نظريّة - فإنَّ ذلك لا إشكال فيه، سوىٰ استلزام قدم العالم في الأوّل، وقدم النفس في الثاني، وهذا بخلاف ما لو لم يكن مورد التسلسل موجودًا - فعلًا - فإنّه لو توقّف علىٰ وجود علّة، وتلك العلّة علىٰ أخرىٰ وهكذا كان اللازم عدم حصول ما هو المطلوب.

أمّا التسلسل المشار إليه في المقام، فيمكن تقريبه بوجه آخر وهو: أنَّ العمل الخارجيّ مثل «الدعاء عند رؤية الهلال» قابل لطرو التقليد عليه بأن يكون دعاؤه بفتوىٰ الفقيه القائل بوجوبه، أو أنَّ تركه بفتوىٰ الفقيه القائل بحرمته، أمّا التقليد نفسه فلا يعقل أن يطرأه التقليد بأن يكون

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (إن لم).

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنَّ وجوب رجوع العاميّ إلىٰ العالم لا يكون إلّا بحكم العقل؛ إذ لو كان بفتوىٰ العالم لكان دوريًّا لعين ما ذكرناه في لزوم النظر في معجزة النبيّ، وواضح أنَّ هذا الحكم العقليّ لا يكون إلّا في الجملة الذي هو عبارة عن الإيجاب الجزئيّ، إذ ليس في البين إطلاق لفظيّ يؤخذ، وجميع أدلّة التقليد اللفظيّة ليست إلّا مجملة مثل قوله عليه السلام لأبان: **«اجلس وافتِ الناس في المسجد»**[1] ونحو ذلك.

وحينئذٍ نقول: إنَّ القدر المتيقّن من لزوم الرجوع إنَّما هو الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق، أمّا الرجوع إلىٰ المجتهد

---

الإقدام عليه بفتوىٰ من يوجبه وتركه - مثلًا - بفتوىٰ من يحرمه ولو كان التقليد بنفسه قابلًا لأن يكون موردًا للتقليد، لكونه عملًا من الأعمال لكان كلّ تقليد لا بُدَّ فيه من التقليد، وحينئذٍ يكون للتقليد تقليد ولتقليد التقليد تقليد، وهكذا.

وهذا نظير ما قيل[2] من أنَّ الفعل الاختياريّ وإن كان صادرًا بالإرادة إلّا أنَّ الإرادة نفسها ليست صادرة بالإرادة، وإلّا لزم التسلسل، وحينئذٍ يكون الحاصل أنَّ وجوب التقليد إن كان بنفس وجوب التقليد كان دوريًّا، وإن كان بوجوب التقليد المتعلّق بالتقليد لزم التسلسل، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٣٠/ ٢٩١، الفائدة الثانية، باب الهمزة في الحديث عن أبان بن تغلب.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٣٥.

المتجزّئ مع وجود المجتهد المطلق، فلا دليل علىٰ جوازه.

**نعم**، لو لم يتمكّن من الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق لعدم وجوده - مثلًا - تعيّن بحكم العقل الرجوع إلىٰ المتجزّىء من دون فرق في ذلك بين كون الدليل علىٰ التقليد هو ذلك الحكم العقليّ، وبين كونه هو ذلك الدليل اللفظيّ الذي عرفت إجماله وإنَّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وبذلك يمكن الجمع بين المرفوعة والمقبولة بأن يكون ما تضمّنته المرفوعة من الاكتفاء بمعرفة شيء من قضاياهم ﷺ مقيّدًا بما إذا لم يمكن الرجوع إلىٰ من عرف الكلّ كما تضمّنته المقبولة، فتأمّل.

**فتلخّص لك** أنَّ الحقّ هو أنَّه لا يجوز الرجوع إلىٰ المتجزّىء إلّا مع عدم التمكّن من الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق، هذا كلّه مع قطع النظر عن لزوم الرجوع إلىٰ الأعلم في كلٍّ من المرتبتين - أعني مرتبة التمكّن من الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق، ومرتبة عدم التمكّن منه - فإنَّ فرض وجود الأعلم جارٍ في كلا المرتبتين، بل يمكن أن يكون المتجزّىء أعلم من المجتهد المطلق في خصوص المسألة التي اجتهد فيها؛ لكونه أجود نظرًا وأقوىٰ منه علىٰ استخراج حكم تلك المسألة من أدلّتها، فإنَّ هذه الفروض كلّها لا مدخل لها فيما نحن بصدده من المقابلة بين الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق والرجوع إلىٰ المتجزّئ، وإن أمكن جعل نفس ذلك الحكم العقليّ دليلًا علىٰ تعيّن الرجوع إلىٰ الأعلم مطلقًا؛ لكونه في مقام المقابلة بينه وبين غير الأعلم هو القدر المتيقّن، ولا أقلّ من كونه من قبيل دوران

الأمر بين التعيين والتخيير كما سيأتي تفصيله[١] إن شاء الله تعالىٰ عند التعرّض لوجوب الرجوع إلىٰ الأعلم.

**ثمّ**[٢] **إنَّ** هذا الذي -ذكرناه من كون المتجزّئ في بعض المسائل رُبّما يكون أجود نظرًا من المجتهد المطلق- لا يُوجب كونه أعلم منه علىٰ وجه يرجع إليه في تلك المسألة دونه، إذ لا ريب من كون المجتهد المطلق أعلم من المتجزّئ وإن كان المتجزّئ في خصوص تلك المسألة أجود نظرًا منه كما يشاهد في عصرنا هذا وما قبله إلىٰ زمان شيخنا الأنصاريّ قدّس سرّه فإنّا قد شاهدنا من هو من المجتهدين ذوي الاجتهاد المطلق، إلّا أنَّه لعدم سلوكه مسلك شيخنا قدّس سرّه في الأصول والقواعد رُبّما كان بعض المتجزّئين السالكين مسلك الشيخ قدّس سرّه أجود نظرًا منه في بعض المسائل*.

هذا تمام الكلام في اعتبار الشرط الأوّل من شروط من يرجع إليه في الفتوىٰ، وهو الاجتهاد المطلق.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ المتجزّئ لو سلّمنا كونه أجود نظرًا من المجتهد فيما تجزّأ فيه كأحكام الخلل -مثلًا- لم يصدق علىٰ المجتهد المطلق أنَّه اعلم منه في تلك الأحكام وإن صدق عليه أنَّه أعلم منه بالقياس إلىٰ باقي أبواب الفقه وعليه، فلا يكون ذلك من باب احتمال تعيّن الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق، بل هو من باب الدوران بين التعيينيّن، بل يمكن

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٥، و ٢٧٤) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ شعبان، ١٣٤٩هـ).

**الشرط الثاني الحياة**

وأمّا الشرط الثاني: - أعني اعتبار الحياة - فالكلام فيه يقع في مقامين:

**الأوّل**: في اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ.

**الثاني**: في اعتبارها في البقاء علىٰ تقليد[١].

**المقام الأوّل في التقليد الابتدائيّ**

أمّا المقام الأوّل، فالمشهور اعتبار الحياة شهرة عظيمة حتّىٰ كادت تكون إجماعًا*، بل يمكن دعوىٰ الإجماع عليه[٢]؛ إذ لم يخالف في ذلك أحد إلّا المحقّق القمّيّ[٣] ولم يكن خلافه صريحًا في ذلك، ويدلّ عليه - مضافًا إلىٰ الإجماع المذكور - ما تقدّمت[٤] الإشارة إليه من الحكم العقليّ بلزوم رجوع الجاهل إلىٰ العالم والقدر المتيقّن من ذلك هو خصوص الحيّ، مضافًا إلىٰ أنّه لا أقلّ من الشكّ في حجّيّة فتوىٰ الميّت الموجب للقطع بعدم الحجّيّة.

---

أن يُقال: إنّ احتمال التعيين في جانب المتجزّئ المذكور.

وبناءً علىٰ ذلك يلزم التبعيض في التقليد بأن يقلّد المتجزّي فيما هو فيه أجود نظرًا ويقلّد المطلق في الباقي، ويكون حال ما نحن فيه حال ما لو كان أحد المجتهدين من المطلقين أعلم من الآخر في العبادات، وكان الآخر أعلم منه في المعاملات.

**في أنّ مسألة التقليد عقليّة أو فطريّة**

* **قلتُ**[٥]: لا يخفىٰ أنّه قد يُشكل علىٰ الاستدلال بالإجماع علىٰ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (تقليد الميّت).

(٢) يُنظر: المقاصد العليّة: ٥٣، ومفاتيح الشرائع: ٢/ ٥٢.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٢٧٠، وجامع الشتات: ٤/ ٤٩٦.

(٤) يُنظر: صفحة (١٧٣، و١٧٥) من هذا الجزء.

(٥) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «فتأمّل» وجدته في أوراق

عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، فيقال: إنَّ مسألة التقليد - أعني رجوع الجاهل إلىٰ العالم - ليست بحكم الشارع، وإنَّما هي عقليّة أو فطريّة، فلا مورد فيها للحكم الشرعيّ كي يستدلّ علىٰ بعض فروعها بالإجماع الذي مدركه عندنا هو الكشف عن قول المعصوم في الحكم الشرعيّ.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ العقل وإن حكم علىٰ العامّيّ بلزوم رجوعه إلىٰ العالم إلّا أنَّ هذا المطلب لا مانع من ثبوت الحكم الشرعيّ فيه، إذ ليس هذا الحكم العقليّ من قبيل الإطاعة التي لا مورد فيها للحكم الشرعيّ، وأقصىٰ ما في البين هو كون رجوع الجاهل إلىٰ العالم ممّا يحكم به العقل، وذلك لا يكون مانعًا عن الحكم الشرعيّ بذلك لو ثبت بدليله كما في حكم العقل بقبح الظلم الذي منع عنه الشارع ونهىٰ عنه نهيًا تشريعيًّا لا مولويًّا.

**وبالجملة:** أنَّ العقل وإن حكم بحجّيّة فتوىٰ الفقيه علىٰ العامّيّ إلّا أنَّه لا مانع من أن يحكم الشارع بحجّيّتها عليه أيضًا ويقيّد الحجّيّة بخصوص فتوىٰ الحيّ دون الميّت، فلو تحقّق الإجماع كان كاشفًا عن الحكم الشرعيّ المذكور، وليس حكم العقل بحجّيّة الفتوىٰ المزبورة نظير حكمه بحجّيّة القطع غير القابلة للجعل الشرعيّ، بل إنَّ حكم العقل بذلك من باب عدم وجود حجّة شرعيّة، فإذا حكم الشارع بالحجّيّة ارتفع موضوع حكم العقل كما حقّق ذلك في محلّه في حجّيّة الظنّ من باب الانسداد علىٰ الحكومة.

---

منفصلة ألحقت بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر تدثّر في: (٢٢ رجب، ١٣٥٦هـ).

**لا يُقال:** إنَّ حكم العقل بلزوم رجوع العامّيّ إلىٰ المجتهد وإن لم يكن من باب الإطاعة إلّا أنَّه من شؤونها، وقد حقّق في محلّه[1] أنَّ الإطاعة بجميع شؤونها لا مورد فيها للحكم الشرعيّ.

**لأنّا نقول:** ليس الحكم الشرعيّ المزبور من باب شؤون الإطاعة كي يكون ممتنعًا، بل هو من باب المقدّمة الإعداديّة للإطاعة، بمعنىٰ أنَّ اطاعة العامّيّ للأحكام الواقعيّة تتوقّف علىٰ العلم أو ما هو منزّل منزلته، والشارع إذا حكم بحجّيّة فتوىٰ الفقيه كانت فتواه منزّلة منزلة العلم بالنسبة إلىٰ العامّيّ، فيتسنّىٰ له الإطاعة لما تحقّق بها عنده من الأحكام الشرعيّة.

**لا يُقال:** بعد أن تحقّق إنَّ مسألة التقليد - أعني لزوم رجوع العاميّ إلىٰ العالم - ليست تقليديّة يكون الدليل المتكفّل لهذا الحكم الشرعيّ لغوًا لا فائدة فيه، فإنَّ العاميّ لا يمكنه الرجوع إلىٰ الأدلّة وإنَّما يمكنه الرجوع إلىٰ فتوىٰ المجتهد، والمفروض أنَّه لا يمكنه الرجوع في هذه المسألة إلىٰ الفتوىٰ المزبورة؛ لما عرفت من أنَّ هذه المسألة ليست تقليديّة، وحينئذٍ فيكون الحكم الشرعيّ بحجّيّة فتوىٰ المجتهد ولزوم رجوع العاميّ إلىٰ العالم لغوًا صرفًا، لأنَّ أثره إنَّما هو في حقّ العاميّ؛ لأنَّه هو المكلّف به دون العالم، والمفروض أنَّه لايمكنه العمل به؛ لأنَّه لا يمكنّه أن يأخذه من الدليل، ولا يمكنه أن يأخذه من فتوىٰ العالم فأيّ فائدة في جعل هذا الحكم.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٤٦٨، وما بعدها من هذا الكتاب.

**لأنّا نقول**: لا معنىٰ للحكم بلغويّة هذا الحكم الشرعيّ لإمكان إيصاله إلىٰ العاميّ ابتداءً بلا توسّط فتوىٰ الفقيه، بأن يسمعه من الإمام عليه السلام شفاهًا ابتداءً كما تضمّنه التوقيع المبارك بناءً علىٰ ما سيأتي[1] من دلالته علىٰ التقليد أو يسمعه من رواية عن الإمام عليه السلام تكون بالنسبة إلىٰ العامّيّ قطعيّة السند والدلالة، بحيث لا يتوقّف استفادته الحكم المذكور منها علىٰ الاجتهاد، مضافًا إلىٰ كفاية التجزّي في الاجتهاد في وصول هذا الحكم بأن يكون الشخص متجزّءًا ويستفيد من الدليل وجوب رجوعه إلىٰ المجتهد المطلق فيما لم يكن مجتهدًا فيه.

هذا مضافًا إلىٰ أنَّ الحكم الشرعيّ بلزوم رجوع الجاهل إلىٰ العالم قد أصبح من الضروريّات التي لا تحتاج إلىٰ استدلال ولا تقليد، فهو نظير وجوب الصوم والصلاة والحجّ والزكاة.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ هذا الوجوب الفطريّ أو الجبلّيّ مرجعه إلىٰ حجّيّة فتوىٰ الفقيه علىٰ العاميّ بحكم جبلّته وفطرته، وهو قابل للردع، فإنَّ الكثير من الأمور الفطريّة قابلة لذلك، بمعنىٰ أنَّها قابلة لكلّ من الردع والإمضاء كما يُقال في حجّيّة الاستصحاب المدّعىٰ كونه فطريًّا بحكم رجوع الحيوانات إلىٰ مراكبها بل قيل[2]: إنَّ القياس جبلّيّ أيضًا، لكن وقع الردع عنه والإمضاء للاستصحاب، بل إنَّ نفس رجوع الجاهل إلىٰ العالم مردوع عنه في العقائد.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٢/ ١٧٤.

**وبالجملة:** أنَّ هذا الأمر الجبلّيّ لا بُدَّ فيه من الإمضاء، ويكفي لكونه مجعولًا هو هذا الإمضاء ولو من مجرّد عدم الردع.

**نعم**، يمكن القول بإنَّه لا حاجة في حجّيّته الفطريّة إلىٰ الإمضاء، لأنَّها من باب الانسداد ولا يمنعها إلّا الردع، وحيث لا ردع يجري للمكلّف علىٰ طبق ما اقتضاه للانسداد من الحجّيّة الفطريّة، لكن مع ذلك لا يكون الردع[1] هذا منافيًا لما تقتضيه[2] من إمكان كونها شرعيّة ولو إمضاءً ناشئًا من السكوت وعدم الردع.

**ثمّ إنَّه** قد تقدّم[3] منّا في مسألة الدوران بين تقليد المجتهد المطلق وتقليد المتجزّئ الإشكال علىٰ كون الأوّل قدرًا متيقّنًا بما لو كان المتجزّئ أعلم من المجتهد المطلق فيما تجزّأ فيه، ويتأتّي عين الإشكال المزبور في هذه المسألة أيضًا - أعني مسألة اشتراط الحياة - فإنَّه يتوجّه علىٰ الحكم بكون الحيّ قدرًا متيقّنًا أنَّه لو كان الميّت أعلم لم يكن الميّت هو القدر المتيقّن في مقابل الحيّ غير الأعلم، والذي أوجب توجّه هذا الإشكال هو ما أفاده قدّس سرّه[4] في هذه المسائل الثلاث - أعني اشتراط الاجتهاد المطلق، والحياة، والأعلميّة - من أنَّ الواجد للوصف المزبور هو متيقّن الحجّيّة وأنَّ مقابله مشكوك الحجّيّة، ورُبّما علّلوا كون واجد

---

(١) كلمة غير واضحة هكذا يتراءىٰ منها.

(٢) كلمة غير واضحة هكذا يتراءىٰ منها.

(٣) يُنظر: صفحة (١٧٦) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (١٦٤، و١٨٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

الوصف قدرًا متيقّنًا بأنَّه أوصل أو أقرب إيصالًا كما ذكروا ذلك في توجيه كون الأعلم قدرًا متيقّنًا بل صرّح الأستاذ الأعظم فيما تقدّم[1] ممّا نقلناه بأنَّ التمسّك بكون واجد الوصف قدرًا متيقّنًا لا يفرّق فيه بين كون دليل التقليد هو حكم العقل أو كونه حكم الشارع، فإنَّ الظاهر أنَّ هذه الجمل لا يكاد يتّصل بعضها ببعض، وأنَّ لبعضها موردًا ومجرىٰ غير ما هو مورد الآخر ومجراه.

وتحقيق ذلك وتوضيحه بأن يُقال: إنَّ العامّيّ بعد فرض أنَّه لا يمكنه أخذ الأحكام عن أدلّتها وأنَّه مطالب بامتثالها ومعاقب علىٰ عصيانها ومخالفتها لا بُدَّ له من طريق يسلكه في معرفة تلك الأحكام ليتسنّىٰ له امتثالها، وحينئذٍ نقول: إنَّ الشارع في ذلك الحال إمّا أن ينصب له فتوىٰ الفقيه حجّة شرعيّة فيلزمه شرعًا العمل علىٰ طبقها، أو أنَّه لم ينصبها له، بل أوكله إلىٰ ما يحكم به عقله وتلزمه به فطرته من رجوع الجاهل إلىٰ العالم، وعلىٰ الثاني يكون الحاكم عليه بلزوم العمل بفتوىٰ الفقيه هو العقل والفطرة، فلا تصرّف من جانب الشارع.

**ومن الواضح** أنَّ ملاك هذا الحكم العقليّ والدافع الفطريّ إنَّما هو الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة التي هو ملزم بامتثالها فيكون المدار في تزاحم هذه الصفات علىٰ ما هو الأقرب إيصالًا إلىٰ الأحكام، ومقتضىٰ ذلك هو سقوط شرطيّة الإطلاق في الاجتهاد والاكتفاء بالرجوع إلىٰ المتجزّىء فيما تجزّأ فيه، وهكذا الحال في شرطيّة الحياة؛ إذ لا فرق علىٰ

(١) يُنظر: صفحة (١٧٨) من هذا الجزء.

الظاهر في نظر العقل من جهة هذا الملاك - أعني الإيصال إلىٰ الواقع - بين فتوىٰ المجتهد المطلق، وبين فتوىٰ المتجزئ فيما تجزّأ فيه؛ إذ ليست الأولىٰ أقرب إيصالًا من الثاني ما لم يرجع إطلاق الاجتهاد إلىٰ الأعلميّة، كما أنَّه لا فرق في ذلك بين فتوىٰ الحيّ وفتوىٰ الميّت؛ إذ ليست الأولىٰ أقرب إيصالًا من الثانية.

**نعم**، غاية ما يحصل من الفرق هو الفرق بين فتوىٰ الأعلم وفتوىٰ غير الأعلم، فإنَّ الأولىٰ أقرب إيصالًا دون الثانية، فيكون صاحب صفة الأعلميّة هو المتيقّن الحجّيّة دون غير الأعلم، سواء كان اجتهادهما مطلقًا أو كان متجزيًا أو كانا مختلفين، وسواء كانا حيّين أو ميّتين أو مختلفين.

**نعم**، لو فرض أنَّ العقل يرىٰ أنَّ فتوىٰ الحيّ أقرب إيصالًا من فتوىٰ الميّت، أو أنَّ فتوىٰ المجتهد المطلق أقرب إيصالًا من فتوىٰ المتجزئ يقع التزاحم بين الجهات المذكورة فيما لو كان أحدهما ميّتًا وأعلم والآخر حيًّا وغير أعلم، أو فيما كان أحدهما متجزّيًا وأعلم، والأخر مطلق وغير أعلم، ولكن مع ذلك تكون الحجّة عنده من هو أقرب إيصالًا من واجدي هذين الوصفين، ولا ريب عنده علىٰ الظاهر في أنَّ الأقرب هو صفة الأعلميّة دون صفة الحياة أو إطلاق الاجتهاد.

**وعلىٰ كلّ حال**؛ فإنَّه بناءً علىٰ هذا الوجه الثاني من الوجهين، لا معنىٰ لأن يُقال: إنَّ حجّيّة صاحب الصفة الكذائيّة قدر متيقّن، وإن حجّيّة فاقدها مشكوكة منفيّة بالأصل، إذ ليس الحاكم بالحجّيّة علىٰ هذا الوجه إلّا العقل، ولا معنىٰ لتردّده في حكم نفسه، ولا معنىٰ للرجوع للأصل فيما

شكّ في حجّيّته لو فرض محالًا تحقّق الترديد والشكّ منه في حكمه.

نعم، يتمّ الاستدلال على تقديم الأعلم على غيره بكونه أقرب إيصالًا وكونه كذلك يوجب تعيّنه لا أنَّ الأقربيّة المذكورة تُوجب كونه قدرًا متيقّنًا.

**وأمّا** على الوجه الأوّل، فالذي يتعيّن أوّلًا هو الرجوع إلى نفس الدليل الذي دلَّ على حجّيّة الفتوى المزبورة، فيكون اللازم على القائل بحجّيّة فتوى المتجزّئ في قبال المطلق، والقائل بحجّيّة فتوى الميّت في قبال الحيّ، وحجّيّة فتوى غير الأعلم في قبال الأعلم هو إقامة الدليل الشرعيّ على ذلك إمّا بأن يكون نصّ في البين مفاده ذلك، أو لا أقلّ من إطلاق الدليل الدالّ على حجّيّة الفتوى، ومع فرض كون القائل المذكور عاجزًا عن ذلك لا محيص من الالتزام بإجمال الدليل من هذه الجهة، سواء كان ذلك الدليل لفظيًّا أو كان لبّيًّا كالإجماع أو كان عقليًّا، بمعنى أنَّ العقل يكشف عن كون الفتوى حجّة شرعيّة، لا أنَّه هو الحاكم بحجّيّتها كي يرجع إلى الوجه الثاني، وحيث تحقّق إجمال الدليل نقول: إنَّ القدر المتيقّن ممّا ثبت حجّيّته في المسألة الأولى - أعني الإطلاق والتجزّىء - هو حجّيّة فتوى المطلق، وأمّا فتوى المتجزّىء فهي مشكوكة منفيّة بالأصل.

**وهكذا الحال** في مسألة الحيّ والميّت، ومسألة الأعلم وغير الأعلم، وتكون النتيجة أنَّ القدر المتيقّن ممّا ثبت حجّيّته هو الجامع للأوصاف الثلاثة - أعني الإطلاق والحياة والأعلميّة - ومتى انفقدت منه صفة من هذه الصفات الثلاثة كان خارجًا ممّا حصل اليقين بحجّيّته وكان مشكوك

الحجّيّة شرعًا، فتكون حجّيّة فتواه منفيّة بالأصل، بل يكون الشكّ في جعل الحجّيّة كافيًا في القطع بعدمها على تأمّل في كون الشكّ في مثل هذه الحجّيّة موجبًا للقطع بعدمها؛ لأنَّ ذلك إنَّما يتمّ فيما لا يكون في حدّ نفسه حجّة عقليّة لولا حكم الشارع بحجّيّته.

**وكيف كان**، فإنَّ الفرض هو أنَّ من كان متجزّيًا، أو كان ميّتًا وكان أعلم كان ساقط الحجّيّة؛ لخروجه عن المتيقّن المذكور.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ التعليل بالقدر المتيقّن والرجوع فيما عداه إلى الأصل لا يتمّ إلّا على تقدير كون حجّيّة الفتوى حجّة شرعيّة، دون ما لو كانت عقليّة، فلا يتمّ ما أفاده تَتْئِل من التسويّة بين الأمرين، اللَّهُمَّ إلّا أن يكون مراده من الحكم العقليّ أنَّ الحكم العقليّ يكون دليلًا على كون الفتوى حجّة شرعيّة.

**ثمّ إنَّ** الحقّ من هذين الوجهين هو الأوّل؛ للقطع بأنَّ الشارع لم يوكل العوام إلى ما تحكم به عقولهم، بل إنَّه نصب لهم فتوى الفقيه حجّة عليهم وأمر الجاهل بالرجوع على العالم أمرًا مولويًّا كما تضمّنته بعض الروايات، أو الآيات الدالّة على أصل التقليد، ولا أقلّ من الإجماع على حجّيّة الفتوى المزبورة، فلاحظ وتأمّل.

وأمّا أقربيّة الإيصال، فهي على هذا الوجه إنَّما تصلح تعليلًا لاحتمال تعيّنه، وذلك - أعني احتمال تعيّنه - يُوجب كونه قدرًا متيقّنًا من دليل الحجّيّة والشكّ في شموله لما عداه، لا أنَّ الأقربيّة تُوجب تعيّنه للحجّيّة، فإنَّ ذلك إنَّما يتمّ على الوجه الثاني دون هذا الوجه الأوّل الذي

عرفت أنَّ مبناه علىٰ كون الحجّيّة مجعولة شرعًا.

**ثمّ إنَّك** قد عرفت فائدة جعل الحجّيّة بالنسبة إلىٰ العامّيّ الذي يشافهه الإمام عليه السلام بما مفاده جعل الحجّيّة، وكذا بالنسبة[1] والمجتهد المتجزّىء، أمّا العامّيّ الصرف الذي لم يشافهه الإمام عليه السلام ولم يمكنه الرجوع إلىٰ الرواية ونحوها ممّا يدلّ علىٰ حجّيّة الفتوىٰ، فلا يكون وجوب التقليد في حقّه إلّا بحكم العقل؛ لاستحالة أخذه من فتوىٰ الفقيه بالتقليد؛ لتوقّفه عليه، كما أنَّه يستحيل عليه أخذه ابتداءً من نفس الدليل؛ لعدم تمكّنه من ذلك حسب الفرض، إلّا إذا كان وجوب التقليد شرعًا من الواضحات القطعيّة بالنسبة إلىٰ العوام، كما لا يبعد تحقّق ذلك في هذه الأعصار الأخيرة.

**وكيف كان**، فأصل هذا الحكم لا يكون بالتقليد، بل إمّا أن يكون عند العاميّ الوجوب شرعيًّا ويكون من الواضحات بالنسبة إليه، وإمّا أن يكون ذلك عنده بحكم العقل ودافع الفطرة، فإن كان الأوّل ورجع إلىٰ العالم بدافع ذلك الحكم الشرعيّ الذي صار عنده من الواضحات تمَّ تقليده له وأخذ منه الأحكام الواقعيّة حتّىٰ مسألة تقليد الحيّ وعدم تقليد الميّت استمرارًا بل ابتداءً، وكذلك لو لم يكن عنده أصل وجوب التقليد شرعًا من الواضحات، وكان رجوعه إلىٰ العالم بحكم العقل ودافع الفطرة؛ فإنَّه برجوعه إلىٰ العالم يكون مقلّدًا له ويأخذ منه الأحكام الواقعيّة حتّىٰ المسألتين المزبورة[2].

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (بالنسبة إلىٰ المجتهد المطلق).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المزبوريتن).

**والملخّص من ذلك** أنَّ أصل وجوب التقليد ليس بتقليديّ وإن كانت فروعه المذكورة تقليديّة؛ إذ لا استحالة في أخذها من المجتهد بعد رجوعه إليه بدافع الحكم الشرعيّ الواضح أو بدافع العقل وحكم الفطرة.

**نعم**، علىٰ الأوّل يكون التعيين فيمن يرجع إليه موكولًا إلىٰ ما يحكم به عقله حسبما مرَّ تفصيله[١]، وعلىٰ الثاني أيضًا يكون التعيين حسبما يحكم به عقله، وعلىٰ أيٍّ[٢] فلو رجع إلىٰ مجتهد يفتي بوجوب البقاء علىٰ تقليد الميّت لزمه ذلك وإن كان سابقًا مقلّدًا لمن كان يحرّم البقاء، وتكون فتوىٰ الميّت بحرمة البقاء ساقطة وخارجة عن عموم فتوىٰ الحيّ الذي رجع إليه القائلة بجواز البقاء أو بوجوبه.

هذا، ولكن بقي في النفس شيء فيما ذكرناه من توجيه التمسّك بالقدر المتيقّن لاعتبار الصفات الثلاثة.

وحاصل ذلك هو أن يُقال في تقريب الإشكال: إنَّه بعد أن صار أصحاب هذه الأوصاف الثلاثة قدرًا متيقّنًا بالإضافة إلىٰ فاقد الوقف[٣] فكان المجتهد المطلق قدرًا متيقّنًا بالقياس إلىٰ المتجزّئ، والمجتهد الحيّ قدرًا متيقّنًا بالقياس إلىٰ المجتهد الميّت، والأعلم قدرًا متيقّنًا بالقياس إلىٰ غير الأعلم - أعني المفضول - كان المتيقّن هو الواجد لهذه الأوصاف الثلاثة، وما عداه خارج عن ذلك، سواء كان فاقدًا للجميع أو

---

(١) يُنظر: صفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (أيّ حال).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الوقت).

كان فاقدًا للبعض منها حتّىٰ الفاقد للواحدة، فكما أنَّ كلًّا من المجتهد المطلق الميّت والمتجزّئ الحيّ ساقط عن القدر المتيقّن ولو كانا متساويين في الفضيلة؛ لكون الأوّل فاقدًا لصفة الحياة والثاني فاقدًا لإطلاق الاجتهاد، فكذلك المجتهدان اللذان أحدهما ميّت وأعلم، والأخر حيّ غير أعلم؛ لفقدان الأوّل صفة الحياة، والثاني صفة الأعلميّة ولو من ذلك الميّت بأن كان هذا الحيّ مفضولًا للميّت وأفضل من باقي الأحياء.

وهكذا الحال في الحيّين الذين يكون أحدهما متجزيًا وهو أعلم بالمعاملات، والآخر منهما مجتهد مطلق مفضول له في المعاملات مع كونه أعلم من باقي الأحياء فيها وفي غيرها.

أمّا الأوّل، فلسقوطه عن القدر المتيقّن بكونه متجزّيًا، وأمّا الثاني، فلسقوطه عنه بكونه مفضولًا له وإن كان أعلم من غيره.

والسرّ في ذلك هو أنَّ كونه الواجد لذلك الوصف قدرًا متيقّنًا جارٍ في كلّ واحد من هذه الأوصاف في عرضٍ واحد من دون تقدّم لإعماله في أحدها علىٰ إعماله في الآخر.

**نعم**، لو كان لنا دليل لفظيّ يدلّ علىٰ التقييد بالحياة، ودليل آخر يدلّ علىٰ التقييد بإطلاق الاجتهاد كما يدّعىٰ دلالّة التوقيع المبارك علىٰ الأوّل، والمقبولة علىٰ الثاني لكان المتحصّل من الدليلين هو تقييد المرجع بالحيّ المجتهد المطلق، فإذا حصل الترديد في الواجد لهذين الوصفين بين كونه مجرّد المجتهد المطلق الحيّ أو خصوص من يكون متّصفًا بأنَّه أعلمهم كان مقتضىٰ القدر المتيقّن هو خصوص أعلمهم - أعني

خصوص أعلم الأحياء الذين يكون اجتهادهم مطلقًا -، ولا يضرّه كونه مفضولًا للأموات، أو لمن كان متجزّيًا لخروجهما عن الحجّيّة بالدليل المذكور لا بالقدر المتيقّن.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن في النصّ إلّا مجرّد أعمال قاعدة القدر المتيقّن في جميع الصفات؛ فإنّه بناءً عليه تكون النتيجة هو انحصار القدر المتيقّن بالحيّ المطلق الأعلم، وإن الفاقد لصفة من هذه الصفات خارج عن القدر المتيقّن، ومنها الفاقد للأعلميّة ولو بالقياس إلىٰ الفاقد لصفة الحياة أو بالقياس إلىٰ الفاقد لصفة إطلاق الاجتهاد.

**فإن قلت**: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّ اتّصاف القدر المتيقّن بكلّ من الحياة وإطلاق الاجتهاد والأعلميّة وإن لم يكن فيه تقدّم لبعض علىٰ بعض، بل كان ورود هذه الأوصاف جميعًا في رتبة واحدة، وقد خرج أيضًا مقابل كلّ صفة في رتبة خروج مقابل الآخر لكن تكون النتيجة أنَّ القدر المتيقّن هو أعلم الأحياء، وإن كان مفضولًا للأموات، فإنَّ كون القدر المتيقّن هو المتّصف بالحياة والأعلميّة تستلزم تقييد المفضول للأعلم بكونه من الأحياء، فلا يضرّه كون بعض الأموات اعلم منه، فإنَّ كون الأعلم قدرًا متيقّنًا إنّما يكون بالقياس إلىٰ غير الأعلم ممّن كان مرجعًا لولا الأعلميّة، أمّا من لا يكون مرجعًا فلا معنىٰ لكون الأعلميّة قدرًا متيقّنًا بالقياس[1]، فلا يعتبر في المرجع كونه أعلم منه.

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (بالقياس إليه).

**وبالجملة:** إنَّ كون الحيّ هو القدر المتيقّن يوجب كون الأعلم حيًّا؛ ويوجب أيضًا اختصاصه بمن يكون أفضل من الأحياء.

**والحاصل** أنَّ الميّت لمّا خرج عن الحجّيّة، ولو من جهة كون الحيّ قدرًا متيقّنًا، لا يعتبر في المرجع كونه أعلم منه الثابت بكون الأعلم هو القدر المتيقّن، فإنَّ لكون القدر المتيقّن هو الحيّ أثرين:

**أحدهما:** تقيّد المرجع بكونه حيًّا.

**وثانيهما:** سقوط اعتبار أعلميّته وأفضليّته علىٰ الأموات، وأنَّ المعتبر في الأفضليّة هي أفضليته علىٰ الأحياء فقط.

**قلتُ:** اختصاص المفضولين بالأحياء كاختصاص الأفضل بالأحياء، فإنَّ كلًّا منهما مأخوذ من اعتبار الحياة الثابت بالقدر المتيقّن المفروض كونه في عرض اعتبار الأعلميّة الثابتة أيضًا بالقدر المتيقّن، فكما أنَّه في رتبة كون الحيّ قدرًا متيقّنًا لا يعتبر تقيّده بالأعلميّة، فكذلك في رتبة كون الأعلم قدرًا متيقّنًا لا يعتبر تقيّده بالحياة، وإن كان حاصل الأمرين كون القدر المتيقّن هو الحيّ الموصوف بالأعلميّة والأعلم الموصوف بالحياة، لكن مع بقاء الأعلم بحاله من كونه أعلم من الجميع أحياءً وأمواتًا.

وحينئذٍ فالمتعيّن في الجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنَّ إعمال قاعدة القدر المتيقّن في هذه الأوصاف إنَّما تكون دفعة واحدة لا أنَّ كلّ واحد من هذه الأوصاف تجري فيه قاعدة القدر المتيقّن علىٰ حدة حتّىٰ يُقال: إنَّ إجراءه في هذه الصفات يكون طوليًّا أو عرضيًّا في رتبة واحدة، بل ليس في البين إلّا إذا علمنا أنَّ الشارع جعل فتوىٰ العالم حجّة ثمّ شككنا

في أنَّه جعلها لخصوص الواجد لهذه الصفات الثلاثة أو أنَّه جعلها للأعمّ من ذلك، بحيث إنَّ الحجّيّة تشمل جميع العلماء من لدن صدور هذا الجعل إلىٰ حين ابتلائنا بالواقعة التي نريد أن نتعرّف حكمها من العالم.

**فنقول**: القدر المتيقّن ممّن تكون فتواه حجّة في ذلك هو الحيّ المطلق الأفضل، ولازم ذلك أن يكون الفاقد لبعض هذه الصفات خارجًا عن القدر المتيقّن المذكور وفي جميع موارد المعارضة والمزاحمة بين هذه الصفات يكون كلّ من الطرفين خارجًا عن هذا القدر المتيقّن، فلو كان أحد العالمين مجتهدًا متجزّيًا حيًّا، والآخر مجتهدًا مطلقًا ميّتًا كان كلّ منهما خارجًا عن القدر المتيقّن، فلو انحصر الأمر فيهما كان الأمر يدور بين كون الحجّة الشرعيّة هو الأوّل، وكونه هو الثاني، وكونه كلًّا منهما علىٰ السواء، ولا ريب في الحكم بالتخيير في ذلك؛ إذ لا قدر متيقّن في البين في هذه المرحلة وكون كلّ من الطرفين محتمل الحجّيّة.

وهكذا الحال فيما لو كان التزاحم بين الأعلميّة وإطلاق الاجتهاد، وينبغي أن يكون الأمر كذلك في تزاحم الأعلميّة والحياة بأن كان الميّت أعلم من الحيّ؛ لأن الميّت لا يكون قدرًا متيقّنًا لفقده صفة الحياة، والحيّ لا يكون قدرًا متيقّنًا؛ لفقده صفة الأعلميّة ولو بالقياس إلىٰ ذلك الميّت.

ولكن لا يخفىٰ أنّا لو أخذنا الأعلميّة قدرًا متيقّنًا علىٰ إطلاقها وقلنا: إنَّ القدر المتيقّن هو المجتهد المطلق الحيّ الأعلم من الجميع أحياءً وأمواتًا من لدن صدور هذا الحكم إلىٰ حين ابتلائنا بالواقعة أنَّ التي لا نعرف حكمها، لكان الجعل المذكور لغوًا غالبًا، فإنَّ الغالب عند الابتلاء

بالواقعة لا نجد من الاحياء من هو أعلم من الجميع حتّىٰ الأموات، ومن هذه الجهة نقطع بأنَّ الحجّيّة ليست مقصورة علىٰ ذلك، بل هي أوسع من ذلك، وحينئذٍ فيدور الأمر بين كون الحجّة هو فتوىٰ الحيّ الذي يكون اجتهاده مطلقًا، سواء في ذلك الفاضل والمفضول منهم، أو أنَّه خصوص الذي يكون أفضل منهم -أعني أفضل الأحياء-، ولا ريب في كون الثاني هو القدر المتيقّن دون الأوّل.

**لا يُقال:** إنَّ إسقاط الأفضليّة علىٰ[1] الأموات ليست بأولىٰ من إسقاط الحياة، فقل إنّا نخرج الحكم المذكور عن اللغويّة غالبًا بإسقاط اشتراط الحياة، مع بقاء إضافة الأفضلية إلىٰ الجميع بحالها شاملة للأموات، فيكون القدر المتيقّن هو المجتهد المطلق الأعلم من الجميع من لدن صدور هذا الحكم إلىٰ حين ابتلائنا، سواء كان حيًّا أو كان ميّتًا.

**لأنّا نقول:** إنَّ ذلك أيضًا نقطع بعدمه؛ لأنَّه يُوجب تعيّن الرجوع إلىٰ الأموات غالبًا، لما عرفت من ندرة كون الحيّ أفضل من الجميع حتّىٰ الأموات، وهذا المعنىٰ -أعني تعيّن الرجوع إلىٰ الميّت- غالبًا نقطع بعدمه؛ لأنَّ أصحابنا بين من منع من الرجوع إلىٰ الميّت مطلقًا وبين من سوّغ ذلك وحكم بالتخيير بينه، وبين الحيّ، وليس منهم من يعيّن الرجوع إلىٰ الميّت غالبًا، قال الشيخ تَدَّسُ فيما حكاه عنه في التقريرات في أثناء التمسّك علىٰ عدم جواز تقليد الميّت بالأصل: «فإن قلت: لا نسلّم أنَّ الرجوع إلىٰ الحيّ وفاقيّ؛ فإنَّ القائل بوجوب تقليد الأعلم إذا قال بجواز تقليد الميّت لا

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (عن).

يحكم بالمساواة، بل المقدّم هو الأعلم ولو كان ميّتًا.

**قلتُ**: إنَّ التخيير عند التساوي يلازم التخيير عند الأعلميّة؛ لعدم القائل بالتفصيل، مع أنَّ القائل بوجوب تقليد الأعلم لا يقول بجواز تقليد الميّت غالبًا لاتّحاد المناط...» إلخ[1].

**وقد** صرّح بما هو أبسط من ذلك في الردّ علىٰ الدليل الخامس من أدلّة المجوّزين، وهناك[2] نقل عبارة الشهيد قدس سره الصريحة بما ذكرناه من أنَّه لم يقل أحد منّا بوجوب تقليد الميّت ابتداءً بحيث إنَّهم جعلوا ذلك من اللوازم الباطلة اللاحقة للقول بجواز تقليد الميّت، وأنَّ مدرك الملازمة هو مفروغيّة وجوب تقليد الأعلم نظرًا إلىٰ أنَّ الغالب انحصار الأعلميّة بالأموات، فراجع وتأمّل.

ولا يخفىٰ أنَّه بناءً علىٰ هذا الوجه يكون جميع موارد التزاحم بين الصفات الثلاثة خارجًا عن القدر المتيقّن ويكون الحكم فيها جميعًا حتّىٰ مورد المعارضة بين الأعلميّة والاجتهاد المطلق مع الانحصار هو التخيير بين فاقد الوصف الفلانيّ وفاقد الوصف الآخر إلّا مورد التزاحم بين صفة الأعلميّة وصفة الحياة؛ فإنَّه بناءً علىٰ هذا الوجه يكون المتعيّن هو الرجوع إلىٰ واجد وصف الحياة، ويكون الميّت ساقطًا ولو كان أعلم.

وهذا بخلاف الوجه السابق؛ فإنَّه بناءً عليه كما يكون المتعيّن هو الرجوع إلىٰ الحيّ في المورد المذكور كذلك يكون المتعيّن هو الرجوع إلىٰ

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٤٢٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٣٧.

المجتهد المطلق في مورد المعارضة بين الأعلميّة وإطلاق الاجتهاد، وإنَّما يثبت التخيير في خصوص المزاحمة بين إطلاق الاجتهاد وصفة الحياة.

**ثمّ إنَّ** في النفس شيئًا من عدم تماميّة الوجه المذكور - أعني الوجه الأوّل - فإنَّ كون المرجع أفضل من غيره وإن كان قدرًا متيقّنًا، إلّا أنَّه لا ريب في أنَّه ليس المراد أنَّه هو الأفضل من غيره حتّىٰ من يكون ساقط الحجّيّة من جهة أخرىٰ؛ إذ لا إشكال في أنَّه لا يعتبر كونه أعلم ممّن هو ساقط الحجّيّة من جهة أخرىٰ، فلو كان هناك - مثلًا - مجتهد فاسق، فلا إشكال في أنَّه لا يعتبر في المجتهد الذي نرجع إليه أن يكون أعلم منه.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الميّت وكذلك المتجزّىء لمّا كانا ساقطي الحجّيّة نقطع بأنَّه لا يعتبر في الحيّ المجتهد المطلق أن يكون أعلم منهما، غاية الأمر أنَّ سقوط حجّيّتهما كان بالقدر المتيقّن الذي هو في عرض كون الأعلم قدرًا متيقّنًا، ومن الواضح أنَّ ذلك غير ضارٍ بما ندّعيه من أنَّ المراد من كون القدر المتيقّن من كون المرجع أعلم هو كونه أعلم ممّن لا يكون ساقط الحجّيّة من جهة أخرىٰ.

**وإن شئت قلت:** إنَّ اعلميّة المرجع علىٰ من هو ساقط الحجّيّة ليست قدرًا متيقّنًا، وإن كان سقوط حجّيّة الطرف من جهة القدر المتيقّن الجاري في عرض كون الأعلم قدرًا متيقّنًا، فتأمّل.

وحيث قد اتّحد الوجهان في صور التزاحم بين الأعلميّة والحياة وكان المتعيّن عليها هو الرجوع إلىٰ الحيّ، وفي صورة التزاحم بين إطلاق الاجتهاد والأعلميّة كان مقتضىٰ الوجه السابق تعيّن الرجوع إلىٰ المجتهد

المطلق، ومقتضىٰ الوجه الأخير هو التخيير، فقد رجع الأمر بالآخرة في هذه الصورة إلىٰ دوران الأمر بين التعيين والتخيير، واحتمال التعيين في جانب المجتهد المطلق، فكان هو المتعيّن للمرجعيّة في الصورة المزبورة.

وحينئذٍ يصحّ لنا أن نقول: إنَّه لا بُدَّ في المجتهد المرجع من كونه مجتهدًا مطلقًا حيًّا أعلم الأحياء وفي صورة المعارضة بين الحياة وإطلاق الاجتهاد الحكم هو التخيير وفي صورة التزاحم بين الإطلاق والأعلميّة يتعيّن الرجوع إلىٰ المجتهد المطلق، وفي صورة التزاحم بين الحياة والأعلميّة يتعيّن الرجوع إلىٰ الحيّ.

**وبتقريب أوضح** أنَّ اعتبار أعلميّة هذا الحيّ علىٰ ذلك الميّت ليست قدرًا متيقّنًا من دليل الحجّيّة، لما عرفت من أنَّ الأعلميّة علىٰ من هو ساقط الحجّيّة ليست قدرًا متيقّنًا، ولا يعارض ذلك بأن يُقال: إنَّ اعتبار حياة ذلك الأعلم الميّت ليست قدرًا متيقّنًا، بدعوىٰ أنَّ الحياة في قبال الأعلميّة ليست قدرًا متيقّنًا لما هو واضح من أنَّ القدر المتيقّن في ناحية الحياة حاكم عليه في ناحية الأعلميّة؛ لكون الأوّل موجبًا لانحصار الأعلميّة بالنسبة إلىٰ الأحياء، بحيث لا تكون الأعلميّة علىٰ الأموات معتبرة في القدر المتيقّن الثاني.

وحاصل نتيجة القدر المتيقّن من الجهتين هو تقيّد حاصل الأوّل بحاصل الثاني، وحاصل الثاني بحاصل الأوّل، وبكون نتيجة الجهتين هو تقيّد الأعلم بكونه حيًّا، وتقيّد الحيّ بكونه أعلم، ولازم تقيّد الأعلم بكونه حيًّا هو كون المراد من تقيّد الحيّ بكونه أعلم هو الحيّ أعلم

ويمكن أنّ يستدلّ على ذلك بقوله عليه السلام: **«وأمّا الوقائع الحادثة فارجعوا فيها إلىٰ رواة أحاديثنا»**[1] فإنّا وإن لم نطّلع على السؤال الذي وقع هذا التوقيع المبارك جوابًا له إلّا أنّه بعد سقوط احتمال كون المراد من الوقائع الحادثة هي الحوادث والابتلاءات الدنيويّة، لعدم مناسبة ذلك بالأمر بالرجوع إلىٰ الرواة يدور الأمر فيه بين كون المراد من الوقائع الحادثة هي الشبهات الموضوعيّة التي هي مورد القضاء وفصل الخصومات، وكون المراد هو خصوص الشبهات الحكميّة التي هي مورد الفتوىٰ، والمتعيّن هو الاحتمال الثاني؛ لأنَّ الرجوع إلىٰ الرواة في فصل الخصومات كان أمرًا مفروغًا عنه في زمان الحضور، فلا يناسب أن يكون الجواب المذكور جوابًا عن السؤال عنه، فلا بُدَّ أن يكون الجواب المذكور مسوقًا لبيان الأمر بالرجوع إلىٰ الرواة في مقام الشبهات الحكميّة، فلا بُدَّ حينئذٍ من كون المراد من الرواة هم الفقهاء.

ولا ريب حينئذٍ في أنَّ المراد من الشبهات الحكميّة هي الشبهات المتجدّدة التي يبتلىٰ بها المكلّفون في كلِّ عصرٍ، فيكون الإمام عليه السلام قد أمر في ذلك بالرجوع إلىٰ الفقهاء والسؤال منهم، وظاهره هو الرجوع إلىٰ من كان منهم موجودًا في مورد الابتلاء بالشبهات الحكميّة فيكون دليلًا على اعتبار الحياة.

---

من الأحياء؛ لخروج الميّت الأعلم عن القدر المتيقّن وخروجه موجب لعدم الاعتناء بأعلميّته الموجب لاختصاص الأعلميّة بالأعلميّة بالنسبة إلىٰ الأحياء، فتأمّل.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ المخالف في هذه المسألة -أعني مسألة اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ- إنَّما هم العامّة[١]، ولا يبعد أن يكون هذا النزاع بينا وبينهم من فروع النزاع في مسألة الإمامة واعتبار وجود الإمام عليه السلام؛ ليكون مرجعًا في الأحكام الشرعيّة في الشبهات الحكميّة في عصر الحضور، وفي عصر الغيبة يكون المرجع في ذلك هم نوابه عليه السلام.

**والحاصل**[٢]: أنَّ المتعيّن في التوقيع المبارك هو أن تكون الوقائع المسؤول عنها ممّا يرجع فيها إلىٰ الإمام عليه السلام في عصر الحضور، ومن الواضح انحصارها بالشبهات الحكميّة، حيث إنَّ ما هو مورد للترافع من الشبهات الموضوعيّة لم يكن ممّا يختصّ الرجوع فيه به عليه السلام كي يسأل منه عليه السلام أنَّه في عصر الغيبة ماذا نصنع؛ لما هو واضح من أنَّ شيعتهم عليهم السلام لم يكونوا يرجعون إليهم في مقام الترافع، وإنَّما يرجعون لمن نصبوه لهم.

وهكذا الحال في الأمور الحسبيّة.

وحينئذٍ فينحصر الأمر في الشبهات الحكميّة، فإذا أمر عليه السلام بالرجوع في ذلك إلىٰ الرواة كان دليلًا علىٰ اعتبار الحياة، وإلّا فلو كان يصحّ الرجوع إلىٰ الميّت كان الرجوع في ذلك إلىٰ رواياته، فكان ينبغي أن يأمر عليه السلام بالرجوع إلىٰ نفس الروايات.

---

(١) نُقِل عن الشيخ الأنصاريّ في مطارح الأنظار: ١/ ٤٣١؛ إذ قال: «بل صرّح في المنهاج بإجماعهم عليه، حيث قال: جواز تقليد الميّت إجماعيّ في عصرنا»، ويُنظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٣/ ٢٦٨، والمنخول من تعليقات الأصول: ٥٩١.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ شعبان، ١٣٤٩هـ).

ثمّ لا يخفىٰ إنَّ الرجوع إلىٰ الرواة لم يكن من جهة نفس كونه راويًا وإلّا لأمر بالرجوع إلىٰ نفس الرواية مضافًا إلىٰ أنَّ الرجوع إلىٰ الرواية كان موجودًا في عصر الحضور، فلا معنىٰ للسؤال عنه.

**والحاصل:** أنَّك بعد أن عرفت أنَّ المسؤول عنه هو ما كان يختصّ الرجوع فيه في عصر الحضور به عليه السلام تعرف أنَّ المسؤول عنه هو الشبهات الحكميّة التي لم تكن فيها رواية منهم عليهم السلام؛ إذ لو كانت ممّا فيه الرواية لم يكن الرجوع فيها ممّا يختص بشخصه عليه السلام، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المسؤول عنه هو الشبهات الحكميّة التي لم يكن بها رواية منهم عليهم السلام، فيكون الأمر بالرجوع في ذلك إلىٰ الرواة كناية عن الرجوع إليهم بما أنّهم أصحاب رأي ممّا يحصّلونه من الرواة والقواعد المستنبطة منها، فيكون ذلك مختصًّا بالمجتهدين منهم، وبما قدّمناه من دلالة ذلك علىٰ اعتبار الحياة يتمّ اشتراط الحياة في المجتهد الذي يرجع إليه.

وأمّا نقض الاستدلال المذكور بعموم التعليل في قوله عليه السلام: «**فإنّي قد جعلتهم حجّة عليكم**»[1] بدعوىٰ أنَّ مقتضاه إطلاق الحجّة، ففيه ما لا يخفىٰ من أنَّه لم يتقدّم منه عليه السلام نصب لهم إنَّما حصل النصب بنفس هذا الأمر، وحينئذٍ فيكون قوله عليه السلام: «**فإنّي قد جعلتهم حجّة عليكم**»[2] من قبيل التفريع والمسبّب، وبعبارة أخرىٰ: أنَّ ذلك يكون

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

(٢) المصدر نفسه.

من قبيل النتيجة، لا من قبيل الكبرىٰ*.

---

* **قلتُ:** لولا الإجماع المدّعىٰ في المقام، ففي النفس شيء من تماميّة الدليل اللفظيّ، فإنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من عدم شمول قوله عليه السلام: **«وأمّا الوقائع الحادثة»**[1] لما هو مورد الترافع من الشبهات الموضوعيّة وللأمور الحسبيّة - معللًا بأنَّ ذلك لم يكن ممّا يختص الرجوع فيه به عليه السلام في عصر الحضور - يمكن المناقشة فيه بأنَّه وإن كان في عصر الحضور يرجع الشيعة إلىٰ المنصوبين من قبله عليه السلام إلّا أنَّ ذلك من قبيل النصب الخاصّ، ومن الواضح أنَّه في عصر الغيبة لم يكن نصب خاصّ، فكان ذلك هو الداعي والباعث علىٰ السؤال عمّن يرجع إليه في ذلك في عصر الغيبة، فأجاب عليه السلام بالنصب العامّ.

ولكنَّ هذه المناقشة لو تمّت لم تضرّ بالاستدلال المذكور، غايته أنَّه يكون قوله عليه السلام: **«وأمّا الوقائع الحادثة»** شاملًا للشبهات الحكميّة ولما هو مورد الترافع وللأمور الحسبيّة.

**نعم،** يمكن المناقشة في وجه دلالة ذلك الأمر علىٰ اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه في الشبهات الحكميّة، ولا ينفع فيه أنَّه لو لم يكن قيد الحياة معتبرًا لأمر[2] عليه السلام بالرجوع إلىٰ نفس الروايات، لا إلىٰ الرواة لإمكان أن يُقال: إنَّه عليه السلام إنَّما أمر بالرجوع إلىٰ الرواة لا إلىٰ نفس الروايات لأجل أنَّ الرجوع إلىٰ الرواية ليس من وظيفة العامّيّ بل لا بُدَّ له من الرجوع إلىٰ من له الأهليّة لاستفادة الحكم من الروايات، وهم المجتهدون المعبّر عنهم بالرواة، وحينئذٍ فيكون المأمور بالرجوع إليه هو المجتهد،

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لأمره)

هذا كلّه في المقام الأوّل، أعني التقليد الابتدائيّ.

---

فكأنَّه ﷺ قال إرجعوا إلىٰ المجتهدين فيما يستفيدونه من رواياتنا، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يكون دليلًا علىٰ اعتبار الحياة.

**اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال**: إنَّ نفس الأمر بالرجوع يقتضي اعتبار الحياة فيمن يرجع، وهو ممنوع.

ومن هذه المناقشة تظهر لك المناقشة فيما أفاده (دام ظلّه) من اختصاص مورد الجواب بما لم يكن فيه رواية منهم ﷺ، وذلك لما عرفت من أنَّ مجرّد وجود الرواية لا تنفع العامّيّ، مضافًا إلىٰ ما هو واضح من أنَّه يجب الرجوع إلىٰ المجتهد مطلقًا سواء كانت في البين رواية أو لم تكن، بل إنَّ الغالب فيما يرجع فيه إليهم هو كونه موردًا للرواية، بمعنىٰ أنَّ الغالب فيه أن يكون مدرك الحكم هو الرواية، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) سابقًا من الأصل وأنَّ المقام من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين، فيمكن المناقشة فيه بأنَّه بعد فرض قيام الدليل علىٰ اعتبار الأعلميّة كما سيأتي - إن شاء الله تعالىٰ - أنَّه لو كان الحيّ أعلم من الميّت وجب الرجوع إلىٰ الحيّ لا من جهة كونه حيًّا، بل من جهة كونه أعلم، ولو كان الميّت أعلم من الحيّ كان من قبيل الدوران بين المتبائنين؛ لاحتمال كون تعيّن الأعلم وإن كان ميّتًا، كاحتمال تعيّن الحيّ وإن كان غير أعلم.

**نعم**، لو كان الحيّ مساويًا للميّت من جهة العلميّة يتعيّن الرجوع إلىٰ الحيّ؛ لأنَّه من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين، فتأمّل.

**المقام الثاني في التقليد الاستمراريّ**

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو التقليد الاستمراريّ، فاعتبار الحياة وإن لم يكن بتلك المثابة من الشهرة أو الإجماع الذي لم ينقل الخلاف عن أحد من الأصوليّين وإن خالف فيه الأخباريّون[١] وأشعر به كلام المحقّق القمّيّ[٢]، إلّا أنَّ تلك الأدلّة التي أقمناها على[٣] اعتبار الحياة في التقليد الابتدائيّ من الأصل والتوقيع المبارك جارية في التقليد الاستمراريّ.

وأقصى ما يمكن التمسّك[٤] به للقائلين بعدم اعتبار الحياة في التقليد الاستمراريّ هو دعوى أنَّ المكلّف بعد أن قلّد في المسألة -بأن عمل على فتوى أحد المجتهدين ثمّ مات ذلك المجتهد- لم يمكن له الرجوع في نفس تلك المسألة إلى فتوى غيره من الأحياء؛ لأنَّ المسألة الواحدة لا تتحمل تقليدين.

وفيه ما لا يخفى من المنع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى؛ فلما هو واضح من كون الأحكام انحلاليّة وأنَّ الحكم في كلّ مسألة ينحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الوقائع، فكلّ واقعة لها حكم مستقلّ غير الحكم في الواقعة الأخرى، وإن اشترك الواقعتان في الدخول تحت كبرى واحدة.

---

(١) منهم الإسترآباديّ في القواعد المدنيّة: ٢٩٩، والمحدّث الكاشانيّ في مفاتيح الشرائع: ٢/ ٥٢، والسيّد الجزائريّ في كشف الأسرار: ٢/ ٧٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٢٧٠، وجامع الشتات: ٤٩٦.

(٣) كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

(٤) كلمة غير واضحة هكذا يتراءى منها.

وأمّا الكبرىٰ؛ فلما هو واضح، فلأنّا لو سلّمنا اتّحاد الحكم في جميع الوقائع إلّا أنّه قابل للتبعيض فيه، ألّا ترىٰ أنّه لو قلّد شخصًا يقول بوجوب الإقامة في مدينة النبيّ ﷺ - مثلًا - ثمّ مات ذلك الشخص لم يكن لذلك العاميّ أن يرجع إلىٰ غيره من الأحياء ممّن يقول بعدم وجوب ذلك من جهة كون الحكم الواحد لا يتحمل تقليدين.

**ولا**[1] يخفىٰ أنَّ الكلام في اشتراط الحياة يكون من جهتين:

**الأولىٰ**: اشترطها في نفس الاجتهاد، وإلىٰ هذا يرجع ما يُقال: إنَّ الميّت لا رأي له، أو أنَّ قول الميّت كالميت.

**نعم**، لقوله أثر في تحقّق الإجماع ونحو ذلك؛ إذ لا إشكال في أنَّ الأثر في مثل هذه الموارد إنَّما يترتّب علىٰ الرأي والقول باعتبار حدوثه، وجهة البقاء أجنبيّة عنه.

**الجهة الثانية**: اشتراط الحياة في حجّيّة الفتوىٰ علىٰ المقلّد.

**في مناقشة الاستدلال بالاستصحاب على عدم اعتبار الحياة**

وكيف كان، فقد يستدلّ علىٰ عدم اعتبار الحياة في الجهتين بالاستصحاب - يعني استصحاب الحجّيّة الثابتة حين الحياة - وفيه:

**أوّلًا**: ما عرفت من قيام الدليل علىٰ اعتبار الحياة، والاستصحاب* إنَّما يرجع إليه عند الشكّ، ولا معنىٰ للرجوع إليه

---

**أدلّة أخرى على جواز البقاء على تقليد الميّت**

* **قلتُ**[2]: وقد يستدلّ علىٰ جواز البقاء بأمور أخر غير الاستصحاب:

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (سلخ شهر شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «أهل» وجدته في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل وضعته هنا؛ لظنّي أنَّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر تدّثُ

**الأمر الأوّل**
**إطلاق الأدلّة السمعيّة**

**منها:** إطلاق الأدلّة السمعيّة بدعوىٰ أنّها كافية في جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت؛ لإطلاق تلك الأدلّة من هذه الجهة وكون ذلك الإطلاق في مقام البيان، والفرق بينه وبين التقليد الابتدائيّ: أنَّ الإشكال في التقليد الابتدائيّ كان في جواز الأخذ بفتوىٰ الميّت ابتداء، بحيث يكون الأخذ بها في حال موته ورُبّما يُقال بظهور عنوان السؤال والإنذار والأخذ والرجوع بكون المسؤول والمنذِر والمرجِع حيًّا حين السؤال والإنذار والأخذ والرجوع والإشكال في التقليد الاستمراريّ إنّما هو في جواز البقاء علىٰ العمل بالفتوىٰ بعد أن كان صاحبها حيًّا حين الإنذار والرجوع وغيرهما من هذه العناوين، فلا ريب في تحقّق هذه العناوين وإنّما الإشكال في جهة أخرىٰ وهي بقاء حجّيّة الفتوىٰ بعد تحقّق الأخذ بها منه في حال حياته، فتكون الفتوىٰ المزبور[1] حجّة مطلقًا حتىٰ بعد وفاته أو تكون حجّيّتها مقيّدة بما دام حيًّا مع فرض انحافظ كون الأخذ بها والرجوع إليه في حال حياته، والظاهر من الأدلّة المذكورة الإطلاق من هذه الجهة، وأنَّ الفتوىٰ بعد تحقّق أخذها من صاحبها في حال حياته تكون حجّة مطلقًا حتّىٰ بعد مماته، وهذا بخلاف التقليد الابتدائيّ، فإنَّ فتوىٰ الميّت فيه لم تكن مأخوذة من صاحبها في حال حياته فلا يشملها أدلّة الرجوع والأخذ والسؤال والانذار وغيرها من أدلّة التقليد الظاهرة في كون من يرجع إليه وتُؤخذ منه الفتوىٰ حيًّا في حال الأخذ والرجوع.

---

بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الجمعة: ٩ شعبان، ١٣٥٦هـ».

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المزبورة).

**وبالجملة:** أنَّ الأخذ الأوّل الذي كان في حال الحياة كافٍ في صحّة الأعمال المتأخّرة عن الحياة؛ إذ لا يحتاج كلّ عمل إلىٰ أخذ جديد كي يقال: إنّ الأخذ الجديد يلزمه كون المأخوذ منه حيًّا.

وفيه ما لا يخفىٰ.

**أمّا أوّلًا:** فللنقض بما لو أختلّ أحد الشروط الأخر مثل «العدالة» و«العقل» و«الأعلميّة» لتحقّق الأخذ في حال واجديّة الشرط إلّا أنَّ يلتزم بخروج ذلك من جهة الإجماع، لكن الإجماع علىٰ عدم تقليد الفاسق - مثلًا - كالإجماع علىٰ عدم تقليد الميّت، فكما نقول إنَّ القدر المتيقّن منه هنا هو الابتدائيّ، فلم لا نقول به هناك، وهكذا الحال في بقية الشروط.

**وثانيًا:** أنَّ الأمر بالرجوع وغيره من العناوين المذكورة ليس لها موضوعيّة، وإنّما هي صورية طريقيّة، وهي كناية عن حجّيّة قول من يرجع إليه، فإذا شككنا في بقاء الحجّيّة لم يكن لنا بُدَّ من الاستصحاب.

**وثالثًا:** لو سلّمنا أنَّ الأمر بهذه العناوين ليس كناية عن الحجّيّة، فلا أقلّ من كونه كناية عن إيجاب العمل علىٰ طبق قول من يرجع إليه، ومن الواضح أنّ العمل يتكرّر.

**ورابعًا:** لو سلّمنا أنَّ الأوامر المذكور[1] أوامر حقيقيّة، وأنَّ المطلوب هو نفس الأخذ والرجوع، فأتىٰ دليل يدلّ علىٰ عدم تكرّره، فإنَّ للعامّيّ في كلّ عمل من أعماله أخذ ورجوع، غايته أنَّه استمراريّ، فإنَّ كلّ عمل من الأعمال لا بُدَّ له أخذ ورجوع، غايته أنَّ ذلك الأخذ يبقىٰ مستمرًّا، ففي

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المذكورة).

كلّ آن هو مكلّف بالرجوع إلىٰ الحيّ.

**وخامسًا**: أنّا لو سلّمنا جميع ذلك تأتّىٰ إطلاق يدلّ علىٰ كفاية الأخذ من الحيّ في صحّة الأعمال المتأخّرة؛ إذ محصّل هذا الإطلاق أنَّ الأخذ من الحيّ يُوجب صحّة الأعمال حتّىٰ ما كان منها متأخّرًا عن مماته، وليس لنا من الأدلّة ما يتكفّل بهذا الإطلاق، والقدر المتيقّن منها هو أنَّ ذلك ما دام واجدًا لعنوان الحياة؛ فإنَّها بعد فرض تسليم كون المأخوذ منه مقيّدًا بالحياة يكون القدر المتيقّن هو ما دام الحياة لو لم ندّع ظهوره في ذلك.

**الأمر الثاني في التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء**

**ومنها**: التمسّك بالسيرة العقلائيّة، وليس المراد السيرة علىٰ البقاء علىٰ تقليد الميّت كي يتوجّه عليه أنّا لم نحرز هذه السيرة فضلًا عن اتّصالها بالمعصوم، ليكون عدم الردع المحرز بالأصل أو عدم العلم بالردع كافيًا في جواز العمل علىٰ طبقها، كما أفاده الشيخ تدثّل[1] من تقسيم العوام في ذلك الزمان إلىٰ أقسام، بل المراد أنَّ دليل التقليد منحصر بالسيرة علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة؛ بناءً علىٰ أنَّ الفقهاء أهل الخبرة بالأحكام، وأنَّ ما ورد من الآيات والأخبار ممّا يمكن أن يستدلّ به علىٰ حجّيّة فتوىٰ الفقيه كلّه من باب الإمضاء لهذه السيرة العقلائيّة.

وقد حقّق في محلّه[2] حجّيّة قول أهل الخبرة فيما لهم الخبرة به بالسيرة العقلائيّة المتّصلة بزمان المعصوم التي لم يردع عنها، وحيث كان الدليل هو كون الفقهاء من أهل الخبرة كان المدار في حجّيّة فتواهم

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٥٩.

(٢) يُنظر: ٦/ ٢٤٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

من حيث التوسعة والتضييق علىٰ حجّيّة قول أهل الخبرة، ومن الواضح أنَّ السيرة جارية علىٰ الأخذ بقول أهل الخبرة حتّىٰ لو كانوا أمواتًا كما يشاهد في الرجوع إلىٰ الأموات من أهل اللغة فضلًا عمّا لو رجع إليه في حال حياته والبقاء علىٰ العمل بقوله بعد مماته.

**نعم**، في خصوص حجّيّة الفتوىٰ لمّا ثبت عندنا بالأدلّة الشرعيّة عدم جواز الرجوع الابتدائيّ كان ذلك ردعًا عن الرجوع الابتدائيّ في خصوص هذا القسم من أهل الخبرة، فإنَّ السيرة علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة وإن اقتضت جواز الرجوع الابتدائيّ، إلّا أنَّ تلك الأدلّة تكون رادعة عن إلحاق هذا القسم من الرجوع إلىٰ أهل الخبرة - أعني خبرة الأحكام الشرعيّة بباقي أهل الخبرة - في غير الأحكام الشرعيّة.

**والحاصل** أنَّ غاية ما دلّت عليه الأدلّة المذكورة هو التفرقة في الرجوع الابتدائيّ بين أهل خبرة الأحكام الشرعيّة وأهل خبرة غير الأحكام الشرعيّة فحكمت في خصوص الأوّل بعدم جواز الرجوع الابتدائيّ، أمّا الرجوع الاستمراريّ فلم تمنع منه الأدلّة في القسم المزبور، وحينئذٍ فيكون مقتضىٰ السيرة المذكورة من البقاء علىٰ العمل بقول أهل الخبرة بعد أخذه منه في حال حياته باقيًا فيه بحاله لم يثبت فيه ردع الشارع عنه.

**لا يُقال**: إنَّ جريان السيرة بالبقاء علىٰ قول أهل الخبرة في مثل «اللغات» لا ينفع ما لم يكن ذلك جاريًا في الأحكام الشرعيّة علىٰ وجه يكون جريانها متّصلًا بزمان المعصوم.

**لأنّا نقول**: بعد فرض كون أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة من أهل

خبرتها وبعد الفراغ عن جريان السيرة بالبقاء علىٰ قول أهل الخبرة يتمّ المطلوب من دون حاجة إلىٰ جريان السيرة بالبقاء في خصوص الأحكام، ولأجل ذلك لم يحتجّ من أحتجّ بالسيرة علىٰ حجّيّة الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة وغيرها إلىٰ إثبات جريان السيرة بالرجوع إلىٰ الاستصحاب في خصوص باب الأحكام الشرعيّة.

**إشكالات على التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء**

**هذا** غاية ما أمكنني من تقريب التمسّك بالسيرة العقلائيّة لمسألة البقاء، وفيه ما لا يخفىٰ.

**أمّا أوّلًا:** فلأنَّ باب تقليد المجتهد والعمل بقوله في الأحكام الشرعيّة أجنبيّ بالمرّة عن باب الرجوع إلىٰ أهل الخبرة، فإنَّ ذلك من المناصب الإلهيّة التي تضمّنها التوقيع المبارك من قوله عليه السلام: **«فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله تعالىٰ»**[1]، بخلاف باب حجّيّة قول أهل الخبرة فيما لهم الخبرة فيه، فشتّان ما بين البابين، فإنَّ ذلك يعتبر في المرجع فيه[2] الإيمان والعدالة، بل ما فوق العدالة من مخالفة الهوىٰ.

وهذا لا يعتبر فيه شيء من الأشياء حتّىٰ الاسلام فضلًا عن الإيمان، وذاك لا يعتبر في حجّيّة قوله علىٰ مقلّديه الظنّ، ولا الاطمئنان، وهذا يعتبر ذلك في الأخذ بقوله.

ودعوىٰ: أنَّ اشتراط العدالة أو ما فوقها وغير ذلك ممّا يشترط في باب التقليد كلّه جميعًا من باب الردع عن الأخذ بمقتضىٰ السيرة فيه شطط

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الذي فيه).

من الكلام وتكلّف ظاهر يكاد يحصل القطع، بخلافه لمن راجع تلك الأدلّة، هب أنّ تخصيص الحجّيّة بهذه المخصّصات الكثيرة من باب الردع، فما شأن هذا التعميم الذي أشرنا إليه في حجّيّة قول الفقيه مطلقًا وإن لم يكن مفيدًا للظنّ فضلًا عن الاطمئنان مع التخصيص بذلك في حجّيّة قول أهل الخبرة؟

**وثانيًا:** أنّه هل يبقىٰ وثوق بالسيرة الجاريّة علىٰ كلّيّ باب أهل الخبرة، بحيث تطمئن النفس بإجزاء حكمها في الأحكام الشرعيّة الإلهيّة مع الاعتراف بعدم ثبوت جريانها في خصوصها مع الاعتراف بوعورة مسلك الاستدلال في الأحكام الشرعيّة، سيّما في الأعصار الأخيرة، بخلاف باب الموضوعات الخارجيّة التي قلنا فيها بجواز الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فيها، فإنّا إنّما نقول به في خصوص تشخيص العيب ونحوه من التمييز بين قيمة البيع الصحيح وقيمة المعيب، وفي مثل أصل التقويم، وفي بعض الموضوعات التي تكون من هذا القبيل، ولأجل ذلك لم نرجع إلىٰ أهل التقاويم في الأهلّة؛ لابتناء استدلالهم علىٰ إعمال دقّة النظر التي توجب تطرّق احتمال كثرة الخطأ، بل حقّق في محلّه[1] عدم جواز الرجوع إلىٰ أهل الخبرة في تعيين الأوضاع اللغويّة، فلم يجز الرجوع إلىٰ علماء اللغة في تعيين الأوضاع وإن رجعنا إليهم في تعيين موارد الاستعمال.

(١) يُنظر: ٦/ ٢٤٤ من هذا الكتاب.

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ علماء أهل اللغة ليسوا من أهل خبرة الأوضاع، فتأمّل.

**وثالثًا:** أنَّه لا يخفىٰ علىٰ كلّ من راجع الأدلّة الشرعيّة الواردة في باب التقليد أنَّها ليست مسوقة لإمضاء سيرة الرجوع إلىٰ أهل الخبرة، بل يحصل له الجزم بأنَّها متكفّلة لحكم شرعيّ تأسيسيّ وهو حجّيّة قول المجتهد، وكيف يتوهّم الإمضاء للسيرة المذكورة في التوقيع المبارك بناءً علىٰ ما استظهرناه من كون السؤال في الوقائع إنّما هو السؤال عن الشبهات الحكميّة، وكيف يتوهّم عدم اطّلاع السائل الجليل علىٰ تلك السيرة، بحيث احتاج إلىٰ تقديم ذلك السؤال إليه عليه أفضل الصلاة والسلام، وكيف يتوهّم الإمضاء للسيرة التامّة المذكورة في قوله عليه السلام: **«فإنَّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»**[1]، فإنَّ إضافة الحجّة إليه عليه أفضل الصلاة والسلام يعطي كون المنصب أعظم من كونه منصب أهل الخبرة، وإلّا لم يحتج إلىٰ هذه الإضافة الشريفة ولو كان ذلك من باب أهل الخبرة فلا أعظم من أن يقول: إنَّهم حجّة عليكم من دون حاجة إضافة إلىٰ نفسه الشريفة وتعقيبه بقوله عليه السلام: **«وأنا حجّة الله»**[2].

وهكذا الحال في باقي الأدلّة؛ فإنَّها لا تخلو عن أشعار بمثل ذلك والقول بأنَّه ليس لنا دليل شرعيّ لفظيّ يدلّ علىٰ أصل التقليد، وعلىٰ حجّيّة قول المجتهد علىٰ العاميّ شطط من الكلام، وإنَّما كان الكلام في

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤، ح٤.

(٢) المصدر نفسه.

مع قيام الدليل علىٰ الاعتبار*.

---

ثبوت الإطلاق في تلك الأدلّة لا في أصل وجودها.

**وأمّا رابعًا**: فلأنَّ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة إنَّما هو من جهة انسداد باب العلم علينا فيما نرجع به إليهم، ولو كان باب العلم بذلك مفتوحًا علينا لمّا رجعنا إليهم، وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه أنَّه لو لم يكن للعامّيّ حجّة شرعيّة لأمكننا القول برجوعه إلىٰ أهل الخبرة الذين هم المجتهدون من باب الرجوع إلىٰ أهل الخبرة.

أمّا بعد انفتاح باب العلم له بأنَّ الشارع جعل له فتواهم حجّة، ولو كان ذلك الدليل في غاية الإجمال، بحيث كان القدر المتيقّن منه هو الحيّ حدوثًا وبقاء حتّىٰ لو كان ذلك الدليل هو الإجماع لكان ذلك الدليل حاكمًا علىٰ تلك السيرة؛ لكونه موجبًا لانفتاح باب العلم بالقياس إليه الموجب لعدم تعيّن الرجوع إليهم من باب كونهم من أهل الخبرة.

* **قلتُ**[1]: وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّه قد حقّق في محلّه[2] الفرق بين تخلّف المبيع الموجب لبطلان البيع وتخلّف الوصف الموجب للخيار، بأنَّ الأوّل راجع إلىٰ تخلّف الصورة النوعيّة، والثاني راجع إلىٰ تخلّف الوصف الزائد علىٰ الصورة النوعيّة، وليس المدار في ذلك إلّا علىٰ نفس الواقع، دون مجرّد كيفيّة أخذه في العقد، فلو

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «أدلّة لبّيّة» وجدته في ورقة منفصلة ألحقت بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر قدّس سرّه بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الأحد: ٤ شعبان، ١٣٥٦هـ».

(٢) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/ ٢٦٧، وما بعدها.

باع السوار علىٰ أنَّه ذهب فتبين أنَّه من الصفر كان من تخلّف المبيع، سواء كان الإيجاب بصيغة «بعتك هذا الذهب الذي هو السوار» أو «بعتك هذا السوار الذي هو ذهب» أو «بعتك هذا السوار بشرط كونه ذهبًا» فإنَّ جميع ذلك يكون تخلّف الذهبيّة فيه من باب تخلّف المبيع وإن أخذ في العقد بلسان الوصف أو بلسان الشرط، بخلاف وصف الكتابة في العبد، فإنَّ تخلّفه يكون من تخلّف الوصف الموجب للخيار، سواء أخذ في العقد بطريق التوصيف أو بطريق الشرط أو بطريق العنوان، فلا فرق فيه بين أن يقول: «بعتك هذا العبد الكاتب»، أو «بعتك هذا العبد بشرط كونه كاتبًا»، أو يقول: «بعتك هذا الكاتب»، أو «بعتك الكاتب وهو هذا العبد»؛ فإنَّ جميع ذلك لو تخلّفت الكتابة يكون من قبيل تخلّف الوصف، ولا يُوجب تخلّفه إلّا الخيار وإن أخذ في العقد عنوانًا.

**ثمّ إنَّ** نظير هذا المبحث يتأتّىٰ في القضايا الأحكاميّة، فبعض الأوصاف يحكم العرف بأنَّها عنوان للحكم وموضوع له وإن أخذت في لسان الدليل بلسان الشرط الذي هو بمنزلة علّة الحكم، وبعضها يحكم العرف بأنَّها من قبيل العلّة وإن أخذت بلسان العنوان، ففي مثل الحكم علىٰ العادل بوجوب الإكرام - مثلًا - يحكم العرف بأنَّه عنوان الحكم وموضوعه، وإن أخذ في لسان الدليل بطريق الشرط بأن يقول: «أكرم زيدًا إن كان عادلًا»، بحيث يرىٰ العرف أنَّ زوال العدالة موجب لزوال موضوع الحكم الموجب لارتفاع الحكم، بخلاف مثل الحكم علىٰ الماء المتغيّر بالنجاسة أنَّه نجس، فإنَّ العرف يفهم منه أنَّ التغيّر بالنجاسة علّة لنجاسة

الماء وإن أخذت في لسان الدليل بطريق العنوان بأن يقول: إنَّ المتغيّر بالنجاسة نجس.

ويظهر أثر هذا الفهم العرفيّ في الاستصحاب، ففي مثل الأوّل يحكم العرف بأنَّه عند ارتفاع العدالة يكون من قبيل زوال الموضوع، وأنَّ تسرية وجوب الإكرام إلىٰ زيد بعد ارتفاع العدالة عنه من قبيل تسرية الحكم من موضوعه إلىٰ موضوع آخر، فلا تكون القضيّة المتيقّنة متّحدة في نظر العرف بالقضيّة المشكوكة، سواء كان الدليل بلفظ «أكرم زيد العادل»، أو «أكرمه إن كان عادلًا»، أو «إن كان زيد عادلًا فأكرمه»، أو كان بصورة «أكرم زيد» وكان ورود هذا الخطاب في حال عدالته.

أمّا في مثل الثاني فليس الأمر كذلك، بل إنَّ العرف يرىٰ أنَّ التغيّر علّة لورود النجاسة علىٰ ذات الماء، ولا يكون تسرية النجاسة له إلىٰ ما بعد التغيّر من قبيل تسرية الحكم من موضوع إلىٰ آخر، فلو شكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر يكون شكّه راجعًا إلىٰ الشكّ في أنَّ التغيّر الذي هو علّة للنجاسة، هل هي علّة مبقية أو أنَّها ليست بمبقية، فيمكنه استصحاب النجاسة التي ثبتت للمتغيّر في حال التغيّر إلىٰ ما بعد زوال التغيير وتكون القضيّة المتيقّنة متّحدة في نظرهم مع القضيّة المشكوكة؟

**وبالجملة:** أنَّهم يرون أنَّ بعض الأوصاف من الجهات التعليليّة وإن أخذت بلسان الدليل تقييديّة، وبعضها يرون أنَّها من الجهات التقييديّة وإن أخذت بلسان الدليل تعليليّة، فلو شكّ في مدخليّة وصف في الحكم، فإن كان علىٰ تقدير اعتباره في نظرهم من قبيل الأوّل جرىٰ فيه الاستصحاب؛

وإن كان من قبيل الثاني لم يجرِ الاستصحاب لمغايرة القضيّة المشكوكة في نظرهم مع القضيّة المتيقّنة الموجب لعدم صدق النقض في نظرهم، ولو لم يحرز أنَّه من أيّ القبيلين لم يجرِ الاستصحاب فيه أيضًا؛ لعدم إحراز اتّحاد القضيّتين، ولا يكون التمسّك بعموم لا تنقض إلّا تمسّكًا بالعموم في الشبهة المصداقيّة، للشكّ في كون عدم الأخذ باليقين السابق مصداقًا لنقضه.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنَّ الحكم الشرعيّ فيما نحن فيه هو الحجّيّة، وموضوعها هو الرأي الظنّيّ من المجتهد، وحيث إنَّ الرأي ينعدم بموته كما ينعدم بعدوله عنه أو بجنونه، فلا ريب في انقطاع الحجّيّة بالموت، إذ ليس في البين شيء غير الحكم الذي هو الحجّيّة وموضوعها الذي هو الرأي.

**ومن الواضح** أنَّ الحكم لا يبقىٰ بعد ارتفاع موضوعه الذي هو معروضه ولو سلّمنا أنَّ معروض الحجّيّة هو قول المجتهد، فلا ريب أنَّ الرأي ليس من قبيل الجهة التعليليّة، بل هو من قبيل الجهة التقييديّة فأيضًا يكون الموت موجبًا لإرتفاع الرأي الموجب لارتفاع الحجّيّة عن القول المزبور.

**ثمّ** بعد هذا كلّه، فلا أقلّ من الشكّ في كون الرأي جهة تقييديّة لحجّيّة القول المزبور، أو أنَّه جهة تعليليّة، وقد عرفت أنَّه مع الشكّ في ذلك لا يجري الاستصحاب.

ودعوىٰ الجزم بكون الرأي جهة تعليليّة شطط من الكلام لهرم أو مرض أو جنون، بل ينبغي القول بحجّيّة الرأي السابق ولو

عـرض ارتفـاع بعـض الشـرائط مثـل «العدالـة» و«حـدوث أعلميّـة الغيـر» ونحـو ذلـك، بـل ينبغي الأخـذ بالـرأي السـابق ولـو حـدث التردّد فيـه مـن قبـل نفـس المجتهـد بـأن أفتىٰ بالوجـوب ثـمّ بعـد مـدّة تـردّد في ذلـك؛ إذ ليسـت الحجّيّة العارضـة علىٰ قـول المجتهـد السـورة واجبـة – مثلًا – عارضـة عليـه بمـا أنَّـه قولـه، ليكـون نظيـر حكمـه في مقـام فصـل الخصومـة، بحيـث يكـون الـرأي والاجتهـاد علّـة لعـروض الحجّيّـة علىٰ ذلـك القـول، بـل إنَّ الحجّيّـة إنّمـا تعـرض علىٰ القـول المزبـور بمـا أنَّـه كاشـف عـن رأيـه، ونظـر إلىٰ اتّحـاد الكاشـف والمنكشـف، ووحـدة الحاكـي والمحكـي، يكـون معـروض الحجّيّة في الحقيقـة هـو الـرأي أيضًـا لـو كان الـرأي جهـة تعليليّـة لعـروض الحجّيّـة علىٰ القـول المزبـور، بحيـث كان حـدوث الـرأي في وقتـه كافيًـا في بقـاء حجّيّـة القـول المزبـور بعـد ارتفـاع الـرأي المذكـور.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال بخروج جميع هذه الموارد بالإجماع، وهو كما ترىٰ.

وأمّـا دعـوىٰ بقـاء الـرأي بعـد المـوت مـع تسـليم كونـه مـن الجهـات التقييديّـة فمـن الدعـاوىٰ التـي لا ينبغـي الإصغـاء إليهـا فـضلًا عـن تكلّـف الجـواب عنهـا، فـإنَّ زوال الـرأي بالمـوت مـن البديهيّـات الأوّليّـة، وبقـاء النفـس الناطقـة بعـد المـوت عالـم آخـر لا ربـط لـه بمـا نحـن بصـدده، وأمّـا مـا جـرت بـه طريقـة أهـل العلـم مـن نقـل آراء الأمـوات، فيقولـون رأي فلان كـذا، فليس ذلـك مـن بـاب نقـل الـرأي الفعلـيّ، بـل إنَّمـا هـو مـن بـاب نقـل آرائهـم حينمـا كانـوا في قيـد الحيـاة.

**ومـن ذلـك** كلّـه يظهـر لـك الحـال فيمـا لـو كان المسـتصحب هـو الحكـم

الظاهريّ لو سلّمنا أنَّه حكم حقيقيّ، أو كان المستصحب هو حكم العقل بلزوم الإتيان بالسورة التي أفتىٰ المجتهد بوجوبها، فإنَّ جميع ما يمكن إجراء الاستصحاب فيه يكون الرأي له المدخليّة فيه علىٰ نحو الجهة التقييديّة، فإنَّ الحكم الظاهريّ بوجوب السورة - مثلًا - مقيّد بما أنَّه مظنون المجتهد، وكذلك الحكم العقليّ لو سلّمنا أنَّه قابل للاستصحاب، وليس الرأي أو الظنّ في جميع ذلك من الجهات التعليليّة كي يمكن جريان الاستصحاب فيه، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فلاحظ وتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّا لو أغضينا النظر عمّا ذكرناه من أنَّ مناسبة الحكم والموضوع قاضية بكون الرأي عنوانًا، أو لا أقلّ من الشكّ في كونه من قبيل العلّة، فلنا طريق آخر في المنع من الاستصحاب المذكور، وهو أنَّ القدر المتيقّن الثابت بالأدلّة، سواء كانت لبّيّة أو كانت لفظيّة إنَّما هو الرجوع إلىٰ الحيّ، إذ ليس لنا من الأدلّة ما يفيد العموم، وإلّا لقلنا بجواز تقليد الميّت ابتداءً، والقول بأنَّه خرج إجماعًا ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّه فرع ثبوت العموم، وهو غير معلوم علىٰ أنَّ فرض الكلام إنَّما هو الشكّ في بقاء جواز الرجوع والحجّيّة، وذلك إنَّما يتمّ إذا كان في البين قدر متيقّن، وهو الجواز ما دامت الحياة، وحينئذٍ نقول: إنَّه بعد الممات لا يمكننا الاستصحاب إلّا بأحد وجهين:

**أوّلهما**: دعوىٰ كون الحياة علّة، ليقع الشكّ في أنَّها من قبيل العلّة المحدثة، أو من قبيل العلّة المبقيّة ليتسنّىٰ لنا الاستصحاب حينئذٍ لتحقّق اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

**ثانيهما:** دعوىٰ كون الحياة من الحالات الملحقة بظرف الحكم، بحيث يكون قوله: قلّد المجتهد الحيّ بمنزلة قوله: قلّد المجتهد في حال حياته، علىٰ أن يكون هذا الظرف - أعني حال الحياة - متعلّقًا بقوله: قلّد، لا أنَّه من قيود الموضّوع الذي هو المجتهد، وحينئذٍ يتسنّىٰ لنا الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحكم بعد ارتفاع الحياة.

ولا يخفىٰ ما في كلا الدعويين:

**أمّا الأولىٰ؛** فلتوقّفها علىٰ تحقّق أنَّ العرف يرىٰ أنّ الحياة من قبيل التغيّر الذي يكون علّة للنجاسة.

**وأمّا الثانية؛** فلتوقّفها علىٰ تحقّق أنَّ العرف يرىٰ أنَّ الحياة مثل «العنبيّة» في قوله: «تجب الزكاة في العنب» بحيث إنَّ العرف يفهم من لسان الدليل أنَّ المحكوم عليه هو الذات، وأنَّ العنبيّة أخذت حالة للحكم كظرف متعلّق به، وكلّ منهما خلاف الظاهر فيما نحن فيه، ولا أقلّ من الشكّ الموجب للشكّ في بقاء الموضوع، وهو كافٍ في المنع من الاستصحاب المذكور، مضافًا إلىٰ أنَّه لو ثبت فهم العرف الظرفيّة لما حصل الشكّ في بقاء الحكم بعد الانتفاء، فراجع ما حرّرناه[1] في خاتمة الاستصحاب في مسألة اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة بالقضيّة المشكوكة.

ولا يخفىٰ أنَّ هذه الجهة كما تمنع من تقليد الميّت ابتداءً تمنع من البقاء علىٰ تقليده ركونًا إلىٰ الاستصحاب المذكور، إذ لا فرق بينها من هذه الجهة؛ لأنَّك كما لا تقدر أن تقول: إنَّ هذا الشخص كان يجوّز لي

(١) يُنظر: ٩/ ٣٢٤ من هذا الكتاب.

**وثانيًا**: أنَّ الاستصحاب -أعني استصحاب الحكم الذي هو الحجّيّة فيما نحن فيه- إنَّما يصحّ الرجوع إليه عند الشكّ في اعتبار قيد من القيود فيما لو لم يكن القيد المشكوك الاعتبار ممّا

---

الرجوع إليه في حال حياته والآن بعد موته استصحب جواز الرجوع إليه؛ وذلك لأنَّ القدر المتيقّن من جواز الرجوع إنَّما هو الرجوع إلىٰ الحيّ، وبعد أن ارتفعت صفة الحياة أشكّ في بقاء الموضوع؛ لاحتمال مدخليّة الحياة فيه.

ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا دعوىٰ كون الحياة فيه من قبيل العلّة، أو من قبيل ظرف الحكم، وكلا الدعويين محلّ المنع، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فكذلك لا تقدر أن تقول: إنَّ هذا الشخص كان قوله حجّة عليّ في حياته والآن بعد موته استصحب حجّيّة قوله، وذلك لأنَّ القدر المتيقّن من حجّيّة قوله هو ما دام[1] الحياة، وبعد ارتفعت[2] صفة الحياة أشكّ في بقاء الموضوع لاحتمال مدخليّة الحياة في حجّيّة قوله، ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا دعوىٰ كون الحياة علّة في حجّيّة قوله، أو أنَّه من قبيل الظرف للحجّيّة، وكلا الدعويين محلّ المنع، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فلم يبقَ لدينا ما يمكن أن يتمسّك به لكلّ من جواز التقليد الابتدائيّ، ولجواز البقاء إلّا دعوىٰ عموم الدليل الاجتهاديّ، وهو ممنوع أشدّ المنع، سيّما إذا قلنا بأنّ أدلّة جواز التقليد كلّها أدلّة لبّيّة.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ما دامت).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وبعد أن ارتفعت).

يكون بنظر العرف علىٰ تقدير اعتباره من قبيل القيود المقومة نظير العدالة في مثل «صلِّ خلف العادل»؛ إذ لو كان من هذا القبيل لم يكن الاستصحاب جاريًا؛ لكونه من قبيل إسراء حكم موضوع إلىٰ موضوع آخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الحياة في نظر العرف مقوِّمة لموضوع الحجّيّة، بمعنىٰ أنَّه بعد الفراغ عن أنَّ الميّت لا رأي له تكون جهة بقاء الرأي في نظر العرف مقوِّمة للموضوع، حيث إنَّهم يرون أنَّ الأثر المترتّب علىٰ الرأي -أعني الحجّيّة إنَّما تلحقه- باعتبار البقاء، لا باعتبار مجرّد الحدوث.

**وثالثًا:** أنَّه لو أغضىٰ النظر عن ذلك، فلا أقلّ من الشكّ في مدخليّة جهة البقاء، وحينئذٍ فيكون الشكّ من قبيل الشكّ في الموضوع؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلىٰ الشكّ في أنَّ ملاك الحجّيّة وقوامها هو مجرّد جهة الحدث، أو هو جهة البقاء، ومع الموت يكون الشكّ في بقاء الحجّيّة ناشئًا عن الشكّ في أنَّ الموضوع ما هو، هل هو جهة البقاء، أو هو مجرّد جهة الحدوث؟ وحينئذ فيكون الشكّ ناشئًا عن الشكّ في الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب*.

---

* **قلتُ**[1]: ولا يمكن أن يورد **رابعًا** علىٰ هذا الاستصحاب بأنَّ الشكّ في الحجّيّة ولو من جهة البقاء موجب للقطع بعدمها فيسقط استصحاب

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «العدول إليه» وجدته في ورقة منفصلة ألحقت بالأصل وضعته هنا؛ لظنّي أنَّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر تكثُّل الاثنين: (٥ شعبان، ١٣٥٦هـ).

الحجّيّة كما قلنا بسقوط استصحاب عدم الحجّيّة من جهة كون الشكّ فيها موجبًا للقطع بعدمها، وذلك لما حقّقناه في محلّه[١] من الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة، واستصحاب الحجّيّة كما في مثل هذا المورد، وفي مثل الشكّ في نسخها.

**وحاصل الفرق**: أنَّ الشكّ إنّما يكون موجبًا لسقوط الاستصحاب في مثل هذه الموارد ممّا يكون موضوع الحكم العقليّ هو الأعمّ من عدم العلم والعلم بالعدم؛ لأنَّ الاستصحاب في مثل ذلك لا يترتّب عليه أثر غير ذلك الأثر الحاصل بمجرّد الشكّ، فإنَّ ملاك قبح التشريع[٢] هو القول على الله بما لم يعلم سواء علم العدم أم لم يكن في البين إلّا مجرّد عدم العلم، والمفروض أنَّ الشكّ في الحجّيّة محقّق لهذا الملاك، فلا يكون استصحاب عدمها مؤثّرًا ومحدثًا لموضوع آخر من موضوعات الملاك المذكور.

**نعم**، لو كان حكم العقل يقبح التشريع في مقام الشكّ من جهة التحرّز عن الوقوع في خلاف الواقع الذي هو أن يجعل ما في الدين ما ليس منه، بحيث كان للقبح المذكوران[٣] موضوعان:

**أحدهما**: واقعيّ، وهو إدخال ما ليس من الدين في الدين.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٢٢٣، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) ينبغي مراجعة ما علّقناه على مبحث النهي التشريعيّ من مباحث النهي عن العبادة يقتضي الفساد. (منه تَثَبُّتْ).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المذكور).

**والآخر**: ظاهريّ، وهو الإدخال في الدين لما لا يعلم أنَّه منه، لكان لاستصحاب عدم الحجّيّة مجال؛ لكونه محرزًا للموضوع الأوّل، وموجبًا لخروجه عن الموضوع الثاني.

لكن قد حقّقنا في محلّه[1] أنَّه ليس لنا في باب قبح التشريع إلّا موضوع واحد وحكم واقعيّ واحد، وذلك ليس إلّا قبح الإدخال في الدين ما لا يعلم أنَّه منه سواء علم العدم أو لم يعلم، وحينئذٍ لا يمكن جريان استصحاب عدم الحجّيّة، وذلك بخلاف استصحاب الحجّيّة؛ فإنَّه يخرجه عمّا لم يعلم كونه من الدين ويدخله فيما علم أنَّه منه، فيكون موجبًا لسقوط الحكم المترتّب علىٰ الشكّ في كونه من الدين.

**وإن شئت قلت**: إنَّ الشكّ في جعل الشارع فتوىٰ الميّت حجّة كافٍ في القطع بعدم ترتيب آثار الحجّيّة من نسبة مدلولها إلىٰ الشارع، ومعه لا وجه للرجوع إلىٰ استصحاب عدم الحجّيّة، إذ لا يحرز به أزيد من القطع التنزيليّ، وهذا بخلاف استصحاب الحجّيّة؛ فإنَّه لو جرىٰ يُوجب القطع التنزيليّ بأنَّ الشارع قد جعل الفتوىٰ المزبورة حجّة، وبذلك يخرج عن موضوع الشكّ في الحجّيّة الموجب للقطع بعدم ترتيب آثارها.

**وبالجملة**: أنَّ الشكّ في جعل الشارع لحجّيّة الفتوىٰ إنَّما يوجب القطع بعدم ترتيب آثارها إذا لم يكن لنا دليل قائم علىٰ الجعل المزبور، وإلّا فإنَّ ذلك الدليل -ولو كان هو استصحاب الجعل- يكون موجبًا

---

(١) يُنظر: ٥/ ٤٢٨ من هذا الكتاب.

لخروج الجعل المزبور عن الشكّ ويدرجه في الجعل الذي قامت عليه الحجّة، فيكون الجعل المزبور واصلًا إلىٰ المكلّف، فيترتّب عليه آثاره، وهذا بخلاف استصحاب عدم الجعل؛ فإنّه لا يخرجه عن موضوع حكم العقل بالقبح الذي عدم العلم الأعمّ من العلم بالعدم.

**نعم**، الأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة كافية في إسقاط حكم الشكّ بالحجّيّة من جهة عدم تقييد موضوعها بالشكّ وكونها حاكيّة عن الواقع، وقد تعرّضنا في الدرس لتحقيق الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة والأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة فراجعه[1] في أوائل مبحث حجّيّة الظنّ، والغرض من هذا المقام إنّما هو الفرق بين استصحاب عدم الحجّيّة واستصحاب الحجّيّة، كما أنّه ينبغي مراجعة المبحث المزبور والتأمّل في سرّ عدم جريان استصحاب عدم الحجّيّة.

وقد يورد علىٰ التمسّك بالاستصحاب المذكور - أعني استصحاب الحجّيّة - بالنقض بتقليد الميّت ابتداءً؛ للقطع بأنّ فتواه كانت حجّة في حال حياته ولو بالقياس إلىٰ الفتوىٰ التي علمها منه العامّيّ في حال حياته، ولا أقلّ من النقض بما لو قلّد شخصًا وعلم بأغلب فتاويه وعمل بجملة منها ولم يعمل بالباقي ثمّ مات ذلك الشخص، بناءً علىٰ ما ذكره بعضهم[2] من اختصاص جواز البقاء بما عمل به.

**وبيان** عدم ورود هذا النقض بأنّ جميع ذلك راجع إلىٰ التقليد الابتدائيّ،

---

(١) يُنظر: ٦/ ١٥٩ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ٢٢٢.

ومقتضىٰ الاستصحاب وإن كان هو حجّيّة جميع فتاوىٰ الميّت سواء عمل بها أو لم يعمل، بل سواء علم بها في حال حياته أو لم يعلم؛ لكفاية العلم بالفتوىٰ في الحكم بحجّيّتها عند إرادة العمل بها، إلّا أنَّ الإجماع لمّا قام علىٰ عدم جواز التقليد الابتدائيّ وجب الخروج في جميع موارده عن مقتضىٰ الاستصحاب المذكور.

وأمّا الإشكال علىٰ الاستصحاب المذكور بأنَّه من قبيل الشكّ في المقتضي، بتقريب: أنَّ الشكّ في البقاء ناشئ عن الشكّ في انتهاء أمد الحجّيّة بالموت فهو واضح الإندفاع، فإنَّ الموت من الحوادث الموجبة لارتفاع الحجّيّة، سواء كان احتمال عدم البقاء ناشئًا من احتمال كون الحجّيّة مغيّاة بالموت، أو كان ناشئًا عن احتمال تقييد بقائها بالحياة، أو كان ناشئًا عن احتمال كون الحجّيّة مقيّدة بالرأي، وأنَّ الميّت لا رأي له؛ فإنَّه لا يكون من قبيل الشكّ في المقتضي علىٰ جميع هذه التقادير؛ لما حقّق في محلّه[1] من أنَّ ضابط الشكّ في المقتضي هو أن لا يكون احتمال عدم البقاء مستند إلىٰ حدوث حادث، سواء كان ذلك الشكّ من جهة احتمال كون الحكم مقيّدًا بعدم ذلك الحادث، أو كان من جهة احتمال كون الحكم مغيًّا بحدوث ذلك الحادث، أو كان من جهة احتمال كون الحكم معلّقًا علىٰ ما يكون متقوّمًا بعدم ذلك الحادث.

**في مسألة البقاء على تقليد الميّت**

ولتوضيح الحال في هذه المسألة -أعني مسألة البقاء علىٰ تقليد

(١) يُنظر: ٩/ ٤١ من هذا الكتاب.

الميّت - نقول بعونه تعالىٰ: إنَّ الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:

**المقام الأوّل**: في جواز البقاء في الجملة وبالمعنىٰ الأعمّ من الوجوب والجواز، بمعنىٰ التخيير، وذلك في قبال القول بالمنع الكلّيّ.

**المقام الثاني**: في أنَّه بناءً علىٰ الجواز بالمعنىٰ المذكور هل يمكن أن يتحقّق فيه الجواز بالمعنىٰ الأخصّ، أو أنّه ينحصر في الوجوب أو المنع والحرمة.

**المقام الثالث**: في التفصيل بين المسائل التي عمل بها والتي لم يعمل بها.

**المقام الأوّل في توهين القول بالجواز في الجملة**

**أمّا** المقام الأوّل، فيكفي في توهين القول فيه بالجواز أمور:

**الأوّل**: أنَّه لم يعهد القول به من قدماء الأصحاب؛ فإنَّه إنَّما حدث في عصر صاحب الفصول[1] ومن قاربه، بل الذي يظهر ممّا نقله الشيخ - كما في التقريرات[2] - انعقاد الإجماع قبل ذلك العصر علىٰ خلافه، فراجع ما حرّره في التقريرات[3] نقلًا عن كلمات العلماء الذين قبل العصر المذكور.

**الثاني**: النقض بما لو اختلّ غير الحياة من باقي الشروط كالعدالة والعقل والأعلميّة، فإنَّ الظاهر أنَّهم لم يلتزموا بالبقاء فيما لو فسق المجتهد، أو جنّ، أو حصلت الأعلميّة لغيره، أو عرض له التردّد فيما أفتىٰ به سابقًا.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤٢٤.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٤٣٦، ٤٤٠، ٥٦٠، ٥٦٢.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

نعم، يظهر من صاحب الفصول[١] الميل إلىٰ البقاء فيما لو جُنّ، مع أنَّ جميع هذه الموارد يتأتّىٰ فيها ما استدلّوا به للبقاء في مسألة الموت.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّها خارجة عن تلك الأدلّة بالإجماع كالتقليد الابتدائيّ، ولو سلّم فلا يخرج ذلك عن الموهنيّة.

**الثالث**: أنَّ التقليد - كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في محلّه[٢] - ليس إلّا العمل علىٰ طبق الفتوىٰ، وحيث قد تحقّق في محلّه أنَّ الأحكام الشرعيّة علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة الانحلاليّة، يكون المكلّف العاميّ محتاجًا في كلِّ عمل من أعماله إلىٰ التقليد، ففي مثل «صلاة الظهر» يحتاج إلىٰ التقليد في كلِّ صلاة في كلِّ يوم ففي كلِّ يوم هو مقلّد ابتدائيّ، فإذا قلنا إنَّه لا يصحّ الرجوع إلىٰ الميّت في التقليد الابتدائيّ لم يفرّق فيه بين أن يكون قد عمل سابقًا علىٰ طبق فتواه في حياته، أو لم يعلم؛ لأنَّ كلًّا منهما في الحقيقة تقليد جديد، بمعنىٰ إنَّه في كل عمل لا بُدَّ أن يكون علىٰ طبق الحجّة، ولا محصّل لجهة البقاء، فيتأتّىٰ في عمله الفعليّ الذي كان قد عمل نظيره علىٰ طبق الفتوىٰ المزبورة ما تأتّىٰ في العمل الذي لم يكن قد عمله علىٰ طبق الفتوىٰ المزبورة من القدر المتيقّن وغيره من أدلّة المنع عن تقليد الميّت.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنَّ التقليد الاستمراريّ وإن رجع إلىٰ

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤٢٤.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥١) من هذا الكتاب.

**في أدلّة القول بالجواز**

فنقول بعونه تعالىٰ: إنَّ من جملة الأدلّة التمسّك بالإطلاقات والعمومات الواردة في باب التقليد الظاهرة بجواز الرجوع إلىٰ مطلق المجتهد، سواء كان حيًّا أو كان ميّتًا، خرج من ذلك التقليد الابتدائيّ بالإجماع فيبقىٰ الباقي تحت تلك الأدلّة.

**وفيه** ما لا يخفىٰ؛ إذ ليس لنا من أدلّة التقليد اللفظيّة ما يمكن التمسّك بإطلاقه لو لم نقل بأنَّ منها فيها هو الاختصاص بالحيّ، ولا أقلّ من كون ذلك هو القدر المتيقّن حتّىٰ بالنسبة إلىٰ التقليد الاستمراريّ، وقد عرفت أنَّ عمدة الأدلّة اللفظيّة هو التوقيع المبارك،

---

الابتدائيّ بالتقريب المذكور، فيجري في الابتدائيّ ما جرىٰ في الاستمراريّ من التمسّك علىٰ الجواز بالإطلاقات أو العمومات والاستصحاب، إلّا أنَّ التقليد الابتدائيّ خرج عن ذلك بالإجماع.

ولكنَّ هذا الجواب لا يخرج المطلب المذكور عن كونه موهنًا، فإنَّ الالتزام بخروج تقليد الميّت ابتداءً وخروج ما لو عرض اختلال بعض الشروط غير الحياة عن الإطلاق والعموم، وبقاء خصوص التقليد الاستمراريّ في خصوص المسائل التي عمل بها لا يخلو عن شبهة لزوم تخصيص الأكثر، وكفىٰ بذلك موهنًا للاستصحاب وللعموم والإطلاق لو كان في البين عموم أو إطلاق، فتأمّل.

**ثمّ** بعد الفراغ عن هذه الموهنات الكافية للحكم بفساد ما قيل[1] من جواز البقاء ننقل الكلام إلىٰ أدلّة هذا القول.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٦) من هذا الجزء.

وأنَّ الظاهر منه هو الاختصاص بالحيّ ولو بضميمة استبعاد الإرجاع إلىٰ الميّت وجعله حجّة عليهم، كما أنَّه عليه السلام حجّة الله سواء في ذلك التقليد الابتدائيّ والاستمراريّ، ولا أقلّ من كون الاختصاص بالحيّ مطلقًا هو القدر المتيقّن.

ومن جملة الأدلّة الاستصحاب.

وينبغي أن يعلم أنَّه ليس المراد به استصحاب الحكم الواقعيّ الذي ثبت بالفتوىٰ؛ إذ لا شكّ لنا في بقاء الحكم الواقعيّ لو كان ثابتًا، وإنَّما الشكّ في بقاء حجّيّة الفتوىٰ التي ثبت بها، كما أنَّه ليس المراد به استصحاب الحكم الظاهريّ لما حقّق في محلّه[1] من أنَّه لا واقعيّة للحكم الظاهريّ، وأنَّه ليس لنا أحكام شرعيّة نسمّيها بالأحكام الظاهريّة؛ إذ ليس المجعول في باب الأمارات ومنها فتوىٰ الفقيه إلّا الحجّيّة، أو ما هو من قبيل الحجّيّة، وأنَّ إيجاب العمل علىٰ طبقها منتزع منها، بل لا معنىٰ لإيجاب العمل شرعًا، وإنَّما هو حكم عقليّ تابع لموضوعه الذي هو الحجّيّة الجعليّة كما في باب الأمارات أو المنجعلة كما في باب القطع، ولا معنىٰ لذلك الحكم العقليّ إلّا تنجّز الواقع فيما أصاب والتعذّر فيما أخطأ، ولا أثر يترتّب علىٰ حجّيّة الأمارة إلّا إحراز الواقع، وحينئذٍ ينحصر الاستصحاب باستصحاب الحجّيّة، وقد أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس الله روحه الطاهرة بما فيه الكفاية في إسقاطه ولا حاجة إلىٰ إعادته.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

**المقام الثاني في القول بجواز البقاء بالوجوب أو المنع**

وأمّا الكلام في المقام الثاني، فالظاهر أنَّه علىٰ تقدير الجواز ينحصر الأمر بالوجوب أو المنع، فإنَّ الميّت إما أن يكون مساويًا للحيّ، وإمّا أن يكون أعلم منه، وإمّا أن يكون بالعكس، وفي الصورة الثالثة يجب العدول إلىٰ الحيّ ويحرم البقاء حتّىٰ لو كان الأوّل حيًّا، لأنَّا نتكلّم في المسألة بعد فرض لزوم تقليد الأعلم حدوثًا وبقاءً.

ومنه يعلم الحال في الصورة الثانية؛ فإنَّها يجب فيها البقاء علىٰ تقليد الميّت؛ لكونه أعلم من الحيّ، مع أنَّ الفرض هو جواز البقاء لا امتناعه، فإذا جاز وجب في الصورة المفروضة، وكذلك الحال في الصورة الأولىٰ، فإنَّ الحكم في صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة وإن كان هو التخيير، إلّا أنَّه - كما حقّق في محلّه[1] - من قبيل التخيير في المسألة الأصوليّة التي يكون مرجعها إلىٰ التخيير في الحجّيّة، وقد حقّق في محلّه[2] أنَّ التخيير في ذلك يكون بدويًّا لا استمراريًّا، فإذا فرضنا أنَّه قد عمل علىٰ طبق فتوىٰ ذلك الميّت ولو في حال حياته كانت فتواه هي الحجّة عليه، ولا يجوز له الرجوع إلىٰ غيره المساوي له في الفضيلة سواء كانت مساواته له متحقّقة في حال حياته أو كانت المساواة حدثت بعد موته.

أمّا لو علم بفتوىٰ الميّت ولم يكن قد عمل بها في حياته فليس ذلك من موارد التقليد الاستمراريّ، بل هو من التقليد الابتدائيّ؛

---

(١) يُنظر: صفحة (١٠٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٠٥) من هذا الجزء.

بناءً علىٰ ما سيجيء[1] من أنَّ مجرّد العلم لا يكون تقليدًا إلّا إذا أقترن بالعمل، ولو سلّمنا تحقّق التقليد بمجرّد التعلّم أو بمجرّد الالتزام، وإن لم يتعلّم كان من موارد البقاء، وكان قد تحقّق منه اختيار إحدىٰ الحجّتين، ولا يجوز له العدول بعد الاختيار؛ لكونه - كما عرفت - بدويًّا.

**المقام الثالث في القول بالتفصيل بين المسائل**

ومن ذلك يعلم الكلام في المقام الثالث، فإنَّ التفصيل بين المسائل التي عمل بها، والمسائل التي علمها ولم يعمل بها مبني علىٰ كون التقليد هو العمل علىٰ طبق الفتوىٰ، ففي مورد العمل يجب البقاء إلّا إذا كان الحيّ أعلم وفيما عدا مورد العمل لا يجوز البقاء وإن تعلّم الفتوىٰ للعمل بها، فإنَّ الاستصحاب وإن اقتضىٰ بقاء حجّيّة تلك الفتوىٰ إلّا أنَّك قد عرفت أنَّ أرباب هذا القول يلزمهم إخراج مثل ذلك عن حكمهم بالجواز ولو لدعوىٰ الإجماع علىٰ عدم الجواز في التقليد الابتدائيّ، فإنَّ ذلك بناءً علىٰ انحصار التقليد بالعمل يكون من التقليد الابتدائيّ، أمّا لو وسَّعنا دائرة التقليد إلىٰ التعلّم، أو إلىٰ مجرّد الالتزام وإن لم يكن في البين تعلّم ولا عمل، فلا بُدَّ من الالتزام بجواز البقاء في ذلك، بل لا بُدَّ من الالتزام بوجوبه إلّا إذا كان الحيّ أعلم فيجب العدول إليه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٥١) من هذا الجزء.

الشرط الثالث الأعلميّة

**الشرط الثالث**[١]: الأعلميّة ويأتي في الاستدلال علىٰ اعتبارها ما تقدّم[٢] في الاجتهاد المطلق، من أن[٣] القدر المتيقّن في حكم العقل برجوع الجاهل إلىٰ العالم.

نعم، إطلاق التوقيع المبارك الأمر بالرجوع إلىٰ رواة الأحاديث شامل لكلِّ مجتهد مطلق، وكذا إطلاق صدر المقبولة المتضمّن الرجوع إلىٰ من عرف أحكامهم ﷺ؛ فإنَّه وإن كان في مورد الحكومة ونفوذ القضاء إلّا أنَّه لمّا كان نفوذ الحكومة من جهة فتوىٰ الحاكم، حيث إنَّ الشبهة حكميّة كان دالًّا علىٰ حجّيّة الفتوىٰ ممّن عرف الأحكام.

ولكن ذيل هذه المقبولة لمّا كان متضمّنًا للرجوع إلىٰ ما حكم به أعلمهما في مورد الاختلاف في الحكم المستلزم لحجّيّة فتوىٰ الأعلم في مورد الاختلاف يكون دليلًا علىٰ التقييد بالأعلميّة في مورد الاختلاف، وقد وردت روايتان بمضمون هذا الذيل، وحينئذٍ فيكون الحاصل هو حجّيّة فتوىٰ مطلق المجتهد المطلق في صورة عدم المخالفة، وفي صورة المخالفة تختصّ الحجّيّة بفتوىٰ الأعلم وتسقط فتوىٰ غير الأعلم عن الحجّيّة.

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثّ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: (غرّة رمضان، لم يخرج (دام ظلّه) إلىٰ الدرس لعارضة، السبت لم أتوفّق للحضور. الأحد: ٥ رمضان، ١٣٤٩هـ)».

(٢) يُنظر: صفحة (١٧٥) من هذا الجزء.

(٣) كلمة غير واضحة هكذا يتراءىٰ منها

ومن ذلك يظهر لك: أنَّ الحجّيّة لا تكون مختصّة بفتوىٰ الأعلم مطلقًا يعني في مورد الموافقة لغير الأعلم، وفي مورد المخالفة، فإنَّ ذلك لا يتمّ إلّا بناءً علىٰ تماميّة دعوىٰ انحصار الحجّيّة في زمان الغيبة بفتوىٰ الأعلم، بأن يكون ذلك - أعني الرجوع إلىٰ الأعلم - في زمان الغيبة من شعب الرجوع إلىٰ الإمام عليه السلام في زمان الحضور.

ولا يخفىٰ أنَّ عهدة هذه الدعوىٰ علىٰ مدّعيها، ولا يخفىٰ أنَّ الرجوع إلىٰ الأعلم حيث يتعيّن الرجوع إليه مقيّد بأن لا يكون فتواه علىٰ خلاف المشهور؛ لجريان السيرة العقلائيّة في أنَّ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة مختصّ بما إذا كان من يرجع إليه سالكًا للطريقة المعروفة ما بين أهل الخبرة دون ما إذا كان سالكًا طريقًا لنفسه مختص به.

**وبالجملة**: فلا ينبغي الإشكال في تقييد الرجوع إلىٰ الأعلم بما إذا لم يكن مخالفًا لما عليه المشهور*.

**وكيف كان**، فقد ظهر لك أنَّ الحقّ والتحقيق هو حجّيّة فتوىٰ المجتهد المطلق في مورد عدم المخالفة وفي مورد الموافقة تختصّ الحجّيّة بفتوىٰ الأعلم ويتفرّع علىٰ ذلك فروع:

**الأوّل**: أنَّه لو كانت فتوىٰ الأعلم علىٰ وفق الاحتياط وفتوىٰ غير الأعلم كانت علىٰ خلاف الاحتياط كانت فتوىٰ غير الأعلم ساقطة بالمرّة ولم يكن لها أثر أصلًا، أمّا لو انعكس

---

* **قلتُ**: بل يمكن أن يُقال: إنَّ مخالفة المشهور موجبة للخلل في أعلميّته.

الأمر بأن كانت فتوىٰ غير الأعلم علىٰ وفق الاحتياط وفتوىٰ الأعلم علىٰ خلاف الاحتياط، فالحجّيّة وإن كانت مختصّة بفتوىٰ الأعلم، بمعنىٰ أنَّه لا يمكن الأخذ بفتوىٰ غير الأعلم والبناء علىٰ ثبوت التكليف، إلّا أنَّ لفتوىٰ غير الأعلم أثر في الجملة، وهو كونها محقّقة للأخذ بها من باب الاحتياط، بمعنىٰ جعل العمل علىٰ طبقها، لكن لا من باب ثبوت التكليف بها، بل من باب مجرّد العمل علىٰ طبقها احتياطًا؛ لأنَّ قيام الحجّة علىٰ نفي التكليف - أعني فتوىٰ الأعلم - لا يكون منافيًا للاحتياط بالأخذ بجانب ثبوت التكليف؛ لاحتمال كون فتوىٰ غير الأعلم مطابقة للواقع.

**الفرع الثاني**: أنَّه لو كانت فتوىٰ الأعلم موافقة لفتوىٰ غير الأعلم لم يلزم أن يكون العمل علىٰ طبق ذلك من باب الأخذ والتقليد لخصوص الأعلم وإن ذكره في العروة[1]، إلّا أنَّه لا دليل علىٰ ذلك؛ إذ لا دليل علىٰ تقييد العمل بكونه واقعًا بنيّة تقليد الأعلم إلّا بناءً علىٰ ما تقدّم من دعوىٰ انحصار الحجّيّة في زمان الغيبة بشخص واحد، وهو الأعلم، وهذه الدعوىٰ ممنوعة كما عرفت[2].

وحينئذٍ ففي مورد الموافقة لا دليل إلّا علىٰ لزوم التقليد وإيقاع العمل علىٰ طبق فتوىٰ العالم وأخذ الجاهل منه، وهو حاصل بجعل العمل مطابقًا لرأيهما معًا من دون حاجة إلىٰ نيّة كونه علىٰ طبق فتوىٰ خصوص الأعلم، إذ ليس التقليد من مقولة النيّة والقصد، بل

---

(١) يُنظر: العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ٢٣، و٣٢ (مسألة: ١٨، و٣٥).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣١) من هذا الجزء.

هو من مقولة جعل العمل موافقًا لفتوىٰ المجتهد ولرأيه، وحينئذٍ فيجوز أن يكون ذلك العمل واقعًا تقليدًا لهما معًا، هذا إذا أحرزت الموافقة، وأمّا إذا أحرزت المخالفة فلا محيص إلّا جعل العمل علىٰ طبق فتوىٰ الأعلم، أمّا لو لم يعلم المخالفة ولا المطابقة مع العلم الإجماليّ بوقوع الخلاف بين المجتهدين في الجملة، فالظاهر أنَّه يجب الفحص، ولا يجوز الأخذ بفتوىٰ غير الأعلم بقول مطلق استنادًا إلىٰ عدم إحراز المخالفة إلّا في المسائل غير العامّة البلوىٰ.

**في وجوب تعلّم المسائل العامّة البلوى**

**وتوضيح**[1] **ذلك** أنَّهم ذكروا أنَّه يجب علىٰ المكلّف العامّيّ تعلّم المسائل التي تعمّ بها البلوىٰ، ويلزمه أن يأخذ ذلك من فتوىٰ الأعلم دون غيره إلّا إذا كان غير الأعلم موافقًا له في الفتوىٰ، فينحصر لزوم أخذ المسائل العامّة البلوىٰ من فتوىٰ الأعلم بما إذا كان غير الأعلم مخالفًا له في الفتوىٰ فيما حصل العلم فيه بالموافقة أو المخالفة حكمه واضح، وفيما لم يعلم فيه ذلك واحتمل فيه المخالفة ألزمه الفحص عن ذلك، ومنشأ لزوم هذا الفحص إمّا العلم الإجماليّ بتحقّق المخالفة بين الفتويين في جملة من المسائل، وإمّا جريان العادة بتحقّق الاختلاف في الآراء، وكلّ منهما منحصر بما إذا كانت المسألة من المسائل العامّة البلوىٰ، أمّا العلم الإجماليّ فلأنَّ دائرته منحصرة بالمسائل العامّة البلوىٰ، وأمّا جريان العادة باختلاف الآراء فلأنَّ جريان العادة إنَّما هو في المسائل العامّة البلوىٰ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ رمضان، ١٣٤٩هـ).

أمّا المسائل النادرة التي لا تعمّ بها البلوىٰ، فليست هي موردًا للعادة المزبورة؛ لعدم جريان العادة باستنباط الحكم في مثل تلك المسائل كي تكون داخلة فيما جرت العادة باختلاف الآراء فيه، فلا فرق بين المدركين من هذه الجهة، وإن كان بينهما فرق من جهة أخرىٰ وهي أنَّ الأوّل منهما - وهو العلم الإجماليّ - قابل للارتفاع بانحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع علىٰ ما بمقدار المعلوم إجمالًا ممّا تحقّق فيه الاختلاف بينهما، فلا يبقىٰ مانع من الأخذ فيما عداه بفتوىٰ غير الأعلم.

وإن كان ممّا تعمّ به البلوىٰ بخلاف الثاني منهما وهو جريان العادة بالاختلاف في الرأي، فإنَّه يكون مانعًا عن الأخذ بفتوىٰ غير الأعلم قبل الفحص عن المخالفة حتّىٰ مع الاطّلاع علىٰ موارد الاختلاف بمقدار المعلوم بالإجمال، بل حتّىٰ لو لم يبقَ إلّا مسألة واحدة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنَّه لو اتّفق له الابتلاء بمسألة ليست ممّا تعمّ به البلوىٰ وجب عليه تعلّم الحكم في تلك المسألة، وحينئذٍ تدخل هذه المسألة في جملة ما يجب تعلّم حكمه، فإن كان قد تعلم جملة المسائل العامّة البلوىٰ واطّلع علىٰ موارد الاختلاف بمقدار ما هو المعلوم إجمالًا جاز له الأخذ في حكم تلك المسألة بفتوىٰ غير الأعلم، لعدم إحراز مخالفتها لفتوىٰ الأعلم، ولم يجب الفحص لعدم الموجب له؛ أمّا

العلم الإجماليّ فلانحلاله، وأمّا جريان العادة، فلعدم كون تلك المسألة ممّا تعمّ بها البلوىٰ التي هي مورد جريان تلك العادة*.

**في وجوب الفحص عن فتوى الأعلم**

وينبغي[1] أن يعلم أنَّ وجوب الفحص فيما نحن فيه عن فتوىٰ الأعلم نظير وجوب الفحص عن معارض الدليل اللفظيّ من تقييد أو تخصيص في أنَّ له مدركين العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات والمقيِّدات، وكون المتكلّم ﷺ ممّا جرت عادته علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة، غير أنَّ ذلك الباب -أعني باب الفحص عن المخصّص والمقيّد- ينفكّ فيه المدرك الثاني عن المدرك[2] كما لو كان الابتلاء بعامّ أو مطلق بعد العثور علىٰ مقيّدات ومخصّصات بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع علىٰ مقدار ما هو المعلوم بالإجمال من المقيّدات والمخصّصات، فإنَّ العلم الإجماليّ وإن انحلّ ولا يبقىٰ له أثر بعد الانحلال، إلّا أنَّ المدرك الثاني -وهو جريان عادة المتكلّم علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة- باقٍ بحاله، فيكون موجبًا للفحص عن مقيّد لذلك المطلق أو مخصّص لذلك

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ تلك المسألة لو كانت ممّا لم تعمّ بها البلوىٰ -كما هو المفروض- كانت خارجة عن دائرة المعلوم بالإجمال فلا يتوقّف الأخذ فيها بفتوىٰ غير الأعلم علىٰ الاطّلاع علىٰ موارد المخالفة بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال.

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَّبُّ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ رمضان، ١٣٤٩هـ).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المدرك الأوّل).

العامّ الذي وقع الابتلاء به بعد انحلال العلم الإجماليّ، لكنّ المدرك الأوّل وهو العلم الإجماليّ لا ينفكّ في ذلك الباب عن المدرك الثاني، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه يكون الانفكاك من الجهتين.

**وتوضيح ذلك** وبيان سرّ الفرق بين البابين: هو أنَّ المعلوم بالإجمال في ذلك الباب معلّم بعلامة خاصّة وهو كون تلك المقيّدات والمخصّصات موجودة فيما بأيدينا من الكتب الجوامع، بخلاف المعلوم بالإجمال فيما نحن فيه -أعني وجود الاختلاف في الجملة بين الآراء- فإنّه لم يكن معلّمًا بعلامة خاصّة، وعن هذا الفرق ينشأ التفكيك بين الجهتين والمدركين، فإنّ المسألة قد تكون ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ، فيكون مدرك وجوب الفحص فيها منحصرًا بالعلم الإجماليّ، فلو كان اتّفاق الابتلاء بها الموجب لتعلّم حكمها قبل انحلال العلم الإجماليّ كان العلم الإجماليّ موجبًا للفحص عن فتوىٰ الأعلم فيها لاحتمال كون فتوىٰ الأعلم فيها مخالفة لفتوىٰ غير الأعلم، وهذه الصورة ممّا ينفرد فيها العلم الإجماليّ عن المدرك الثاني وهو جريان العادة باختلاف آراء المجتهدين المنحصر فيما تعمّ به البلوىٰ*.

---

* **قلتُ:** لا يُقال: إنّه قد أجيب عن الإشكال علىٰ وجوب الفحص في تلك المسألة -أعني مسألة الفحص عن المخصّص والمقيّد- بأنَّ فائدة الفحص هي استكشاف كون المورد خارجًا عن دائرة المعلوم بالإجمال لكون المعلوم في تلك المسألة معلّمًا بعلامة خاصّة، أمّا ما

ولو كان اتّفاق الابتلاء بتلك المسألة التي هي ليست ممّا تعمّ بها البلوىٰ بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع علىٰ موارد الاختلاف بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال من ذلك لم يكن ثمّة ما يوجب الفحص عن فتوىٰ الأعلم، أمّا العلم الإجماليّ فلانحلاله وأمّا

---

نحن فيه فحيث إنّ المعلوم فيه لم يكن معلّمًا بعلامة خاصّة فأيّ فائدة لوجوب الفحص فيه؟ فإنَّ العلم الإجماليّ إن كان مانعًا من الأخذ بفتوىٰ غير الأعلم كان مانعًا بعد الفحص كما يكون مانعًا قبل، وإن لم يكن مانعًا لم يكن الفحص في هذه الصورة واجبًا.

**لأنّا نقول:** إنَّ فائدة الفحص عن فتوىٰ الأعلم في هذه الصورة واضح، فإنّه إن تفحّص وعثر علىٰ فتوىٰ الأعلم فإن وجدها مخالفة لفتوىٰ غيره أخذ بها وسقطت فتوىٰ غيره، وإن وجدها موافقة كان عمله علىٰ طبق كلّ منهما، وفي الحقيقة يكون تقليده للأعلم كما مرَّ بيانه[1]، وإن لم يعثر علىٰ فتوىٰ الأعلم كان داخلًا فيمن تعسّر أو تعذّر عليه الوصول إلىٰ فتوىٰ الأعلم وهو - أعني التعسّر أو التعذّر - موجب لجواز تقليد غير الأعلم إن لم يعلم بأنَّ فتواه مخالفة لفتوىٰ الأعلم، فتأمّل.

ولو علم ذلك إجمالًا -بأن علم أنَّ للأعلم فتوىٰ علىٰ خلاف هذه الفتوىٰ، ولكن لا يعرفها ما هي- كان اللازم عليه الاحتياط.

وعلىٰ كلٍّ هو خارج من الحكم بلزوم الفحص؛ لأنَّ ذلك إنَّما يجب حيث يمكن الوصول إلىٰ فتوىٰ الأعلم دون ما لم يمكن.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٥) من هذا الجزء.

جريان العادة بالاختلاف فلفرض كون المسألة المبتلىٰ بها خارجة عمّا جرت العادة بالاختلاف فيه - أعني المسائل العامّة - لفرض كونها ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ، وقد تكون المسألة المبتلىٰ بها ممّا تعمّ بها البلوىٰ ويكون الابتلاء بها بعد انحلال العلم الإجماليّ، ففي هذه الصورة يجب الفحص عن الفتوىٰ الأعلم ويكون المدرك في وجوبه هو المدرك الثاني - أعني جريان العادة بالاختلاف - دون المدرك الأوّل - أعني العلم الإجماليّ - لكون فرض الابتلاء بعد انحلاله، وحينئذٍ فتكون هذه الصورة ممّا ينفرد فيها المدرك الثاني -وهو جريان العادة - عن المدرك الأوّل -وهو العلم الإجماليّ-، ولو كان الابتلاء بتلك المسألة التي هي ممّا تعمّ بها البلوىٰ قبل انحلال العلم الإجماليّ كان وجوب الفحص من جهة كلا المدركين، أعني العلم الإجماليّ وجريان العادة.

**فقد تلخّص لك** أنَّ مدركيّ وجوب الفحص فيما نحن فيه قد يجتمعان كما لو كانت المسألة ممّا تعمّ بها البلوىٰ وكان الابتلاء بها قبل انحلال العلم الإجماليّ، وقد ينفرد الأوّل منهما عن الثاني، كما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ، وكان اتّفاق الابتلاء بها قبل الانحلال، وقد ينفرد الثاني منهما عن الأوّل، كما لو كانت المسألة ما تعمّ به البلوىٰ، وكان الابتلاء بها أو وجوب تعلّمها ولو لم يبتلَ بها فعلًا بعد انحلال العلم الإجمالي، وقد يكون كلّ من المدركين منتفيًا، كما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ، وكان اتّفاق الابتلاء بها بعد انحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو كان المعلوم بالإجمال فيما نحن فيه معلّمًا بعلامة خاصّة، بأن يكون الاختلاف المعلوم إجمالًا منحصرًا في خصوص ما تعمّ به البلوىٰ، لم تكن لنا صورة ينفرد بها المدرك الأوّل عن المدرك الثاني، فإنّ تلك الصورة التي ذكرناها لذلك - أعني ما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ وكان اتّفاق الابتلاء بها قبل انحلال العلم الإجماليّ - لا تكون حينئذٍ موردًا لوجوب الفحص من جهة العلم الإجماليّ لعدم كون تلك المسألة حينئذٍ من أطراف المعلوم بالإجمال، بل كانت الصورة حينئذٍ ممّا قد انتفىٰ فيها كلا المدركين، أمّا العلم الإجماليّ فلعدم كون المسألة من أطرافه، وأمّا جريان العادة فلفرض كون المسألة أجنبيّة عمّا جرت العادة بالاختلاف فيه لفرض كونها ممّا لا تعمّ به البلوىٰ*.

---

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال إنَّ جريان العادة المذكورة لا يختصّ بما تعمّ به البلوىٰ، بل إنَّ الظاهر أنَّ العادة جارية علىٰ الاختلاف في الآراء سواء كان مورد الرأي ممّا تعمّ به البلوىٰ أو ممّا لا تعمّ.

نعم، يمكن أن يُقال إنَّ العلم الإجماليّ مختص بما تعمّ به البلوىٰ، بناءً علىٰ أنَّه لا منشأ لهذا العلم الإجماليّ إلّا ما شوهد من اختلاف آراء المجتهدين وهو منحصر بما تعمّ به البلوىٰ، وبناءً علىٰ ذلك فلا تُوجد لنا صورة ينفرد بها العلم الإجماليّ عن المدرك الثاني، أعني جريان العادة.

نعم، يُوجد لنا صورة ينفرد فيها المدرك الثاني عن المدرك الأوّل وهي ما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ، سواء كان الابتلاء بها

قبل الانحلال أو بعده، وما لو كانت المسألة ممّا تعمّ به البلوىٰ وكان الابتلاء بها بعد الانحلال، ولا تُوجد لنا صورة ينتفي فيها كلا المدركين.

ويمكن أن يقال إنَّه لا مدرك لذلك العلم الإجماليّ بالاختلاف إلّا ما جرت به العادة من اختلاف آراء المجتهدين الذي عرفت أنَّه لا يختصّ بما تعمّ به البلوىٰ، وحينئذٍ فإن كان الابتلاء بالمسألة قبل الانحلال وجب الفحص لأجل كلا المدركين.

وإن كان الابتلاء بها بعد الانحلال وجب الفحص أيضًا وانفرد في ذلك المدرك الثاني عن المدرك الأوّل من دون فرق في ذلك بين كون المسألة المبتلىٰ بها ممّا تعم بها البلوىٰ، أو ممّا لا تعمّ، ولا توجد لنا مسألة ينتفي فيها كلا المدركين، وعلىٰ ذلك فيكون الفحص واجبًا في جميع المسائل، ولا فرق في ذلك بين ما تعمّ بها البلوىٰ وما لا تعمّ.

نعم، بين هذين النحوين فرق من جهة أخرىٰ وهي أنَّ المسائل العامّة البلوىٰ يكون تعلّمها واجبًا وإن لم تكن فعلاً محلًّا للابتلاء، بخلاف المسائل التي لا تعمّ بها البلوىٰ علىٰ وجه لم تجرِ العادة بالابتلاء بها؛ فإنَّها لا يجب تعلّمها إلّا بعد تحقّق الابتلاء بها.

ولكنَّ الذي أفاده (دام ظلّه) أخيرًا في خارج الدرس هو أنَّ دائرة المعلوم بالإجمال هو ما وجب تعلّمه من المسائل، وأنَّه لو ابتلي المكلّف بمسألة لا تعمّ بها البلوىٰ وجب عليه تعلّمها، وحينئذٍ تدخل في دائرة العلم الإجماليّ، فإن كان ذلك قبل الاطّلاع علىٰ ما هو بمقدار المعلوم بالإجمال كان العلم الإجماليّ موجبًا للفحص عن فتوىٰ الأعلم.

هذا تمام الكلام في الشرط الثالث، وهو الأعلميّة.

**الشرط الرابع العدالة**

وبقي الكلام في الشرط الرابع وهو العدالة وهي ممّا لا ينبغي الإشكال فيها سوىٰ ما رُبّما يتوهّم من أنَّ اعتبار العدالة إنَّما يكون من جهة الطريقيّة[1] لتكون طريقًا إلىٰ أنَّ ذلك المجتهد لم يألُ جهدًا في استنباط الحكم.

ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ اعتبار العدالة لم يكن من باب الطريقيّة، بل هو من باب الموضوعيّة، ويدلّ عليه ما في التوقيع المبارك من كونهم حجّة علىٰ المكلَّف، وهو عليه السلام حجّة عليهم، فإنَّ كون المجتهد حجّة الله علىٰ المكلّفين واقترانه بكونه عليه السلام حجّة الله عليه يدلّ دلالة واضحة علىٰ اعتبار العدالة، بل علىٰ اعتبار ما

---

وإن كان بعد الاطّلاع علىٰ المقدار المذكور وانحلال العلم الإجماليّ بذلك لم يجب الفحص؛ لعدم تحقّق ما يوجبه من العلم الإجماليّ ومن جريان العادة بالاختلاف، فتأمّل.

لا يبعد أن يكون منشأ الحكم بسقوط الفحص فيما لو كانت المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوىٰ هو احتمال أنَّ الأعلم لم يستنبط الحكم في تلك المسألة، ومع كونه لم يستنبطه يجوز الرجوع فيه إلىٰ غيره، أمّا لو قلنا بعدم جواز الرجوع إلىٰ غيره حتّىٰ إذا لم يكن بعد مستنبطًا، بل يجب الرجوع إليه والسؤال منه ليستنبط، فالظاهر أنَّه لا وجه لسقوط الفحص حتّىٰ فيما ليس من عامّ البلوىٰ.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤١٨.

فوق العدالة ممّا يليق بهذا المنصب العظيم، فلا يجوز تقليد غير العادل وإن علم أنّه لم يألُ جهدًا في استنباط الحكم، بل لا يجوز لمن عرف من نفسه عدم العدالة أن يؤهّل نفسه للإفتاء، كما لا يجوز له أن يجلس مجلس القضاء، وكان في ذلك كمن غصب الإمامة من صاحبها عليه السلام.

**فيما يتوقّف عليه الاجتهاد**

وأمّا ما يتوقّف عليه الاجتهاد، فعمدته ما عرفت فيما تقدّم ذكره من المطالب الأصوليّة، وأمّا غير ذلك من النحو وسائر علوم العربيّة فلا يتوقّف الاجتهاد عليها إلّا بالمقدار الذي يتوقّف عليه فهم الحديث والآيات الشريفة، وما زاد على ذلك لا يكون إلّا من محض الآداب والكمالات الزائدة على ما يعتبر في تحقّق حقيقة الاجتهاد*.

---

* **قلتُ:** لكنَّ الظاهر أنّه لا بُدَّ أن يكون مجتهدًا في كلّ مسألة لغويّة أو نحويّة قد توقّف عليها الاستنباط، ولا يكفي التقليد في ذلك وإلّا لكان في استنباطه مقلِّدًا؛ لأنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدّمات، فتأمّل.

**في مسألة التخطئة والتصويب**

**ثمّ** إنَّهم قد جرت عادتهم علىٰ ذكر مسألة التخطئة والتصويب في مباحث الاجتهاد، ولا بأس بالتعرّض لذلك وإن كنا قد تعرّضنا[1] لبعضه في باب نصب الطرق.

**فنقول:** إنَّ الحقّ عندنا معاشر الإماميّة هو التخطئة، وأنَّ التصويب هو مذهب مخالفينا من الأشاعرة والمعتزلة[2] علىٰ اختلاف بينهما في كيفيّته ومقداره، فذهب الأوّلون - أعني الأشاعرة - إلىٰ إنكار الأحكام الواقعيّة بالمرّة، وجعلوها دائرة مدار آراء المجتهدين، وينبغي أن يُعدّ ذلك من المضحكات؛ فإنَّه لو لم يكن في البين حكم واقعيّ أصلًا فعلىٰ أي شيء يقيم المجتهد الأدلّة التي يقيمها التي زعموا كون تحقّق الحكم الواقعيّ متأخّرًا عن إقامتها، اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزموا بأنَّه محكوم في الواقع بما يعلم الله تعالىٰ أنَّ نظر ذلك المجتهد يؤدّي إليه، فتأمّل.

**وكيف كان** فيكفي في ردّ هذا القول تحقّق الإجماع، بل الضرورة علىٰ مجيئه ﷺ بأحكام شرعيّة واقعيّة، بل قد ادّعي تواتر الأخبار في اشتراك التكاليف الواقعيّة بين العالم بها والجاهل، وإن كنّا إلىٰ الآن لم نعثر علىٰ تلك الأخبار.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٤٧٦ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: المستصفىٰ: ٢/ ٣٦٢، وشرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ٢٩٤، ونهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ٥/ ١٩٨، والمحصول في علم الأصول: ٤/ ٣٨٠.

نعم، عقد في الوسائل[1] بابًا لوجوب الرجوع إليهم ﷺ في أخذ الأحكام من الكتاب، وفي ذلك الباب أخبار تتضمّن وجود الحكم الواقعيّ عندهم عليهم الصلاة والسلام، ولعلّ المراد من الأخبار المدّعىٰ تواترها هو ما تضمّنه ذلك الباب من الأخبار، فتأمّل.

**في معنى التصويب المعتزليّ**

أمّا المعتزلة فهم قد اعترفوا بوجود أحكام واقعيّة إلّا أنّهم جعلوها شأنيّة اقتضائيّة، فإن أصابها رأي المجتهد كانت فعليّة، وإلّا بقيت علىٰ شأنيتها وكان الحكم الفعليّ تابعًا لرأي المجتهد، لما في قيام الأمارة من المصلحة الموجبة لانكسار مصلحة الحكم الواقعيّ، ومرادهم بالفعليّة هو صيرورة الحكم الواقعيّ حكمًا حقيقيًّا وإن توقّف تحقّقه علىٰ تحقّق موضوعه أو شرطه، ونحن نعبّر بالفعليّة عن هذا المعنىٰ - أعني تحقّق الحكم الكلّيّ بتحقّق موضوعه - ومن ذلك يظهر لك أنّ للفعليّة معنيين:

**أحدهما**: ما يكون مبنيًّا علىٰ مذهب المعتزلة من كون الأمارة مطابقة للحكم الواقعيّ، ومن الواضح أنّ الحكم لا يخرج بهذه الفعليّة عن كونه حكمًا كلّيًّا قانونيًّا.

ولا يكون ذلك كافيًا في تحقّقه خارجًا، بل يكون مع هذه المرتبة من الفعليّة باقيًا علىٰ ما هو عليه من كونه تعليقيًّا كما هو مفاد القضيّة الحقيقيّة المنحلّة إلىٰ القضيّة الشرطيّة.

**ثانيهما**: الفعليّة الحقيقيّة، أعني تحقّق الحكم خارجًا بتحقّق موضوعه وشرطه.

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٢٤٠، كتاب القضاء، ب١٠.

**وكيف كان**[1] فإنَّ قول المعتزلة أهون من قول الأشاعرة، إذ ليس ما ادّعوه من انقلاب الحكم إلىٰ الحكم علىٰ طبق الأمارات، لوقوع الكسر والانكسار* في المصالح والمفاسد من الأمور غير المعقولة، لكنّه فاسد عندنا أيضًا؛ لقيام الإجماع بل الضرورة من مذهبنا علىٰ أنَّ الأمارات لا تكون مغيّرة للأحكام الواقعيّة.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أن تحصّل الكسر والانكسار هو عبارة عن التزاحم بين المصالح والمفاسد في مقام الجعل والتشريع فإنّ قيام الأمارة علىٰ وجوب شيء يكون موجبًا لتعنونه بعنوان ما قامت الأمارة علىٰ وجوبه وهو عنوان ذو صلاح، وهذا الصلاح أقوىٰ من الفساد الواقعيّ في ذلك الشيء لو كان هو حرامًا في الواقع، وحينئذٍ لا بُدَّ للشارع من رفع اليد عن تلك المفسدة وجعله الحكم علىٰ طبق تلك المصلحة، فلا يكون الحكم الواقعيّ إلّا واحدًا وهو مطابق لما أدّت إليه الأمارة، فإن كان موضوعه هو قيام الأمارة، توجّه عليه ما توجّه علىٰ الأشاعرة من المحاليّة عن أخذ الظنّ بالحكم في موضوع ذلك الحكم، ومن محاليّة الفحص من المجتهد، ومن ضرورة اشتراك الحكم الواقعيّ بين جميع المكلّفين.

وإن كان موضوع ذلك الحكم هو الذات، غايته أنَّه كان علىٰ طبق مؤدّىٰ الأمارة، توجّه عليه ضرورة الاشتراك، لكنَّ هذا الوجه مخالف لظاهر السببيّة وكون حجّيّة الأمارة من باب الموضوعيّة للأحكام.

هذا كله فيما لو كانت الأمارة مخالفة للواقع، أمّا المصادفة له

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٨ رمضان، ١٣٤٩هـ).

**في بيان الحقّ في المسألة**

هـذا كلّـه في شـرح قـول الأشـاعرة والمعتزلـة في كيفيّـة الأحـكام الظاهريّـة، وأمّـا مـا هـو الحـقّ عندنـا معاشـر المخطّئـة، فخلاصتـه وجهـان:

**أحدهمـا:** راجـع إلـىٰ الالتـزام بالمصلحـة السـلوكيّة، بمعنـىٰ أنَّ لسـلوك الأمـارة والعمـل علـىٰ طبقهـا مصلحـة يتـدارك بهـا مـا فـات المكلّـف مـن المصلحـة الواقعيّـة، وتكـون تلـك المصلحـة بمقـدار مـا فاتـه مـن المصلحـة الواقعيّـة بسـبب العمـل علـىٰ طبـق الأمـارات المخالفـة للواقـع، فيختلـف ذلـك باخـتلاف الأحـوال في انكشـاف الـخلاف في أثنـاء الوقـت، أو بعـد انقضائـه، أو عـدم انكشـافه إلـىٰ آخـر العمـر، وقـد شـرحه الشـيخ قدس سره في محلّـه[1] مـن كيفيّـة جعـل الطـرق بمـا لا مزيـد عليـه، ولكـنَّ الالتـزام بهـذا الوجـه مبنـي علـىٰ أنَّ المصلحـة التـي يتـدارك بهـا مـا فـات المكلّـف مـن المصلحـة الواقعيّـة مصلحـة

---

فكذلـك لـو التزمـوا بـأنَّ الشـارع يجعـل الحكـم ممـاثلًا للواقـع كمـا هـو الظاهـر مـن كـون الأمـارة سـببًا للمصلحـة.

نعـم، لـو التزمـوا بـأنَّ الشـارع في صـورة الموافقـة لا يجعـل المماثـل، بـل يكـون قيـام الأمـارة محقّقًـا لفعليّـة الحكـم الواقعـيّ لـم يـرد عليـه إلّا إشـكال اخـتلاف المكلّفيـن في الحكـم الواقعـيّ[2].

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٤.

(٢) أرّخ المقـرّر قدس سره هـذا المقطـع مـن البحـث المعنّـون بعنـوان «قلـتُ» بـ(٢ رمضـان، ١٣٦٧هـ).

شخصيّة عائدة إلىٰ المكلّف؛ فإنّه بناءً علىٰ ذلك لا بُدَّ أن تكون المصلحة المذكورة مصلحة عائدة إلىٰ المكلّف.

والحقّ أنّه لا دليل علىٰ الالتزام بذلك، بل الحقّ هو **الوجه الآخر**: وهو يجوز تفويت المصلحة الواقعيّة علىٰ المكلّف لأجل مصلحة نوعيّة حاصلة بسلوك الأمارة وهي مجرّد التسهيل علىٰ المكلّفين في عدم إلزامهم بتحصيل الواقع علىٰ ما هو عليه وترخيصهم في العمل علىٰ طبق الأمارات لكون ذلك أسهل عليهم، فتكون تلك المصلحة التسهيليّة العائدة إلىٰ نوع مسوّغة لتفويت المصلحة الواقعيّة علىٰ شخص المكلّف وإن لم يحصل لشخص ذلك المكلّف مصلحة شخصيّة يتدارك بها ما يفوته بسلوك الأمارة من المصلحة الواقعيّة.

هذا تمام الكلام في البحث عن الاجتهاد وما يتعلّق به.



# [المبحث الثاني]

# [في التقليد]



**الثاني في التقليد**

وبقي من ذلك البحث عن الحكم في تبدّل رأي المجتهد، وحيث إنَّه بمباحث التقليد أمسّ، فالأولىٰ جعل البحث عن ذلك من مباحث التقليد، كالبحث عن حكم البقاء علىٰ تقليد الميّت وأنَّه هل هو واجب أو جائز أو محرّم، فلنشرع في مباحث التقليد، فنقول:

**المبحث الأوّل في حقيقته**

**المبحث الأوّل**: في حقيقته، وأنَّه هل هو مجرّد الأخذ وتعلّم الفتوىٰ[1]، أو هو عبارة عن جعل العمل علىٰ طبق فتوىٰ أخذًا من أصل معنىٰ القلادة[2] فكأنَّ العامّيّ يجعل عمله قلادة في عنق المجتهد بجعله مطابقًا لفتواه.

والحقّ هو الثاني، فإنَّ عمدة ما يستدلّ به لكون التقليد نفس أخذ الفتوىٰ وتعلّمها أنّه لا ريب في اعتبار كون العمل عن تقليد، فيكون العمل متأخّرًا في الرتبة عن التقليد، فلا بُدَّ أن يكون التقليد عبارة عن أخذ الفتوىٰ وتعلّمها؛ لأنَّ ذلك هو السابق في الرتبة علىٰ أخذ العمل.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ واقع الأمر وإن كان هو أنَّ العاميّ يأخذ الفتوىٰ ويتعلّمها ويجعل عمله علىٰ طبقها إلّا أنَّ هذين الأمر[3] -أعني التعلّم وجعل العمل علىٰ طبق ما تعلّمه من الفتوىٰ- وإن

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤١١، وضوابط الأصول: ٤٦٤، والمستصفىٰ: ٢/ ٣٨٧.

(٢) يُنظر: نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ٥/ ٢٤١، والفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤١١.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الأمرين).

كانا متلازمين، لكن لو فكّكنا - ولو بنحو فرض المحال - بين هذين المتلازمين نجد أنَّ مناط الأمر وملاكه هو العمل على طبق الفتوى، لا مجرّد تعلّمها، إذ لو فرض انفكاك العمل عن التعلّم لأجل العمل -بمعنى أنَّ نفرض التعلّم الذي كان العمل على طبقه مجرّدًا من وقوع العمل على طبقه- لم يكن ذلك كافيًا، لكن لو فرضنا العمل الواقع على طبق الفتوى التي تعلّمها مجرّدًا عن التعلّم وأخذ الفتوى لكان ذلك كافيًا في صحّة العمل، فذلك دليل على أنَّ المناط هو نفس كون العمل على طبق الفتوى التي تعلّمها لا مجرّد تعلّمها.

**وأقصى**[1] ما يورد به على القول بكون التقليد عبارة عن العمل على طبق فتوى المجتهد هو أنّه لو كان كذلك لكان العمل المذكور محصّلًا للتقليد بحيث يكون التقليد من المسبّبات التوليديّة للعمل المذكور، ويكون التقليد عنوانًا متأخّرًا رتبة عن العمل المذكور، ولازم ذلك أن يكون العمل بلا تقليد، لكونه -أعني العمل- سابقًا في الرتبة عليه أي على التقليد واللازم باطل بالبداهة، فيلزم أن يكون العمل المذكور باطلًا، واللازم باطل بالبداهة.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ لا يلزم من ذلك كون العمل المذكور واقعًا بلا تقليد، بل هو واجد له.

**وبالجملة:** فيكون كون العمل واقعًا على طبق فتوى المجتهد الذي هو عبارة عن التقليد من الشروط المقارنة للعمل المذكور نظير الاستقبال في الصلاة الذي هو شرط فيها.

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّم هذا المقطع من البحث السبت: (١١ رمضان، ١٣٤٩هـ).

**وبالجملة**: ليس لنا دليل لفظيّ أخذ فيه التقليد شرطًا للعمل، وأقصىٰ ما في البين هو حكم العقل بأن يكون العمل عن علم بالحكم، فإن كان العامل مجتهدًا فهو، وإلّا كان علم المجتهد بمنزلة علم المقلّد، وكان عمل المقلّد عن علم من مجتهده بالحكم فيكون الشرط في كلّ من العملين من قبيل الشرط المقارن.

**لا يُقال***: إنَّ الشرط إذا كان عبارة عن كون[1] واقعًا علىٰ طبق

---

* **قلتُ**: كان حاصل المراد هو أنَّه لا شبهة في كون التقليد مقدورًا؛ لكونه مأمورًا به، ولو كان معلولًا ومسبّبًا عن تعلّم الفتوىٰ لم يكن مقدورًا، فلا بُدَّ أن نقول: إنَّه عبارة عن نفس التعلّم ليكون مقدورًا.

**والجواب**: أنَّ مجرّد كونه مسبّبًا عن الفعل الاختياريّ لا يخرجه عن كونه مقدورًا.

**لا يُقال**: إنَّه بعد البناء علىٰ كون التقليد عبارة عمّا يتولّد من العمل علىٰ طبق الفتوىٰ - أعني كون ذلك العمل واقعًا في عهدة ذلك المجتهد وضمانه المعبّر عن كونه في عنقه وكونه تقليدًا له -يكون التقليد حينئذٍ متأخّرًا رتبة عن العمل، فكيف يمكن أن نقول: إنَّه شرط فيه، والشرط لا بُدَّ أن يكون سابقًا في الرتبة وإن كان مقارنًا زمانًا؟

وهكذا الحال فيما لو قلنا إنَّ حقيقة الأمر هو أنَّ الواجب هو كون العمل علىٰ طبق الفتوىٰ المعلومة، وهذا إنّما نسمّيه تقليدًا باعتبار لازمه وما يتسبّب عنه ويتولّد منه، وهو كون العمل في عنق ذلك المجتهد وفي

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (كونه).

ضمانه وعهدته، فالتقليد الذي هو شرط هو نفس كون ذلك العمل علىٰ طبق الفتوىٰ المعلومة، فإنّه بناءً علىٰ ذلك يكون التقليد بهذا المعنىٰ في رتبة العمل، فلا يمكن أن نقول: إنَّه شرط فيه؛ لأنَّ الشرط لا بُدَّ أن يكون سابقًا في الرتبة.

**لأنّا نقول**: المختار هو الوجه الثاني، ومرادنا بكون التقليد بالمعنىٰ المذكور شرطًا في العمل أنَّه شرط في صحّته لا أنَّه شرط في أصل وجوده، بحيث يكون في مرتبة علّته كي يتوجّه عليه أنَّ ما هو في رتبة العمل كيف يمكن أن يكون شرطًا فيه؟ والشرط لا بُدَّ أن يكون سابقًا في الرتبة، وإذا لم يكن التقليد شرطًا وجزءًا من العلّة بالنسبة إلىٰ أصل العمل بل كان شرطًا وجزءًا من العلّة بالنسبة إلىٰ صحّته فلا يكون حينئذٍ تقدّمه الرتبي إلّا علىٰ الصحّة دون نفس العمل، ولا يضرّه حينئذٍ كونه واقعًا في رتبة العمل مع فرض كونه شرطًا في صحّته لأنَّ اشتراطه في صحّته لا يستدعي تقدّمه رتبة إلّا علىٰ الصحّة نفسها دون العمل.

**لا يُقال**: إنَّ الصحّة في رتبة العمل، وإذا كان التقليد في رتبة العمل كان واقعًا في رتبة الصحّة، فلا يعقل أن يكون شرطًا فيها.

**لأنّا نقول**: لا نسلّم كون الصحّة في رتبة العمل وإن كانت مقترنة معه زمانًا، إذ لا موجب لكونها واقعة في رتبته؛ لعدم كونهما معلولين لعلّة ثالثة، وما لم يكن بين الشيئين ربط من حيث العلّيّة بأن يكون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معًا معلولين لعلّة ثالثة لا وجه للقول بكون أحدهما في رتبة الآخر، أو كونه سابقًا عليه، أو كونه متأخّرًا عنه، وذلك ليس إلّا من

فتوىٰ المجتهد كان أخذ الرسالة أو تعلّم الفتوىٰ أو الالتزام بها من قبيل المقدّمة لذلك المطلوب الذي هو كون العمل علىٰ طبق الفتوىٰ، فيكون أحد هذه الأمور من قبيل المسبّب المحقّق لذلك المطلوب الذي هو كون العمل علىٰ طبق الفتوىٰ، فيكون أحد هذه الأمور هو المحقّق لكون العلم علىٰ طبق الفتوىٰ، ويكون هو التقليد الواجب علىٰ العاميّ.

**لأنّا نقول**: إنَّ اختصاص السبب بكونه هو المطلوب دون المسبّب إنّما فيما لو لم يكن المسبّب قابلًا لأن يتعلّق به التكليف كما في سببيّة الصلاة للنهي عن الفحشاء، فإنَّ النهي عن الفحشاء لمّا لم يمكن تعلّق التكليف به تعلّق بسببه الذي هو الصلاة، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ المسبّب الذي هو العمل علىٰ طبق الفتوىٰ لمّا كان قابلًا لتعلّق التكليف به كان التكليف متعلّقًا به، وكان أحد تلك الأمور من قبيل المقدّمة التي يتوصّل بها إلىٰ حصول ذلك المطلوب الذي هو العمل علىٰ طبق الفتوىٰ، نظير التدرّج في السلم بالنسبة إلىٰ الكون علىٰ السطح.

---

قبيل قولنا للجدار أنَّه متقدّم رتبة علىٰ الحمار أو مقارن له أو متأخّر عنه.

**والحاصل**: أنَّ التقليد بمعنىٰ كون العمل علىٰ طبق الفتوىٰ المعلومة شرط في صحّة العمل، وهو متقدّم علىٰ الصحّة المذكورة رتبةً وإن كان مقارنًا لنفس العمل، بل والصحّة زمانًا، وليس هو مربوطًا بالفعل كي يقال: إنَّه لا بُدَّ من تقدّمه عليه رتبة، كما أنَّ الصحّة لا ربط لها بأصل العمل، كي يُقال: إنَّها واقعة في رتبة العمل.

**ثمّ** لو سلّمنا ذلك - أعني كون العمل علىٰ طبق الفتوىٰ من قبيل المسبّبات التوليديّة عن أحد هذه الأمور فإنّما نسلّمه بالنسبة إلىٰ تعلّم الفتوىٰ دون مجرّد أخذ الرسالة أو الالتزام بأخذ الفتوىٰ علىٰ وجه يكون التقليد من قبيل البيعة ونحوها، إذ لا وجه لذلك أصلًا، فلو أخذ الرسالة أو التزم بالفتوىٰ لم يكن له أثر أصلًا، وإن مات ذلك المجتهد لم يكن ذلك ممّا يتفرّع علىٰ وجوب العدول إلىٰ الحيّ أو حرمته أو جواز البقاء، مضافًا إلىٰ ما عرفت من عدم الأثر لتعلّم الفتوىٰ أيضًا، بل قد عرفت لزوم الرجوع إلىٰ الحيّ مطلقًا وأنَّ صفة الحياة مثل صفة الاجتهاد والأعلميّة والعدالة في أنَّه لو زالت عنه ملكة الاجتهاد أو صفة الأعلميّة أو صفة العدالة وجب العدول إلىٰ من هو واجد لها؛ إذ لا فرق بين هذه الأوصاف وبين صفة الحياة.

ودعوىٰ الالتزام بأنَّ مقتضىٰ القاعدة هو البقاء في جميع ذلك وقد خرجت هذه الأوصاف - أعني الاجتهاد والأعلميّة والعدالة - بالإجماع، عهدتها علىٰ مدّعيها.

**والحاصل**: أنَّ تعلّم الفتوىٰ يكون بإزاء اجتهاد المجتهد، فكما أنَّ المجتهد أوّلًا يستنبط الحكم الشرعيّ ثمّ يجعل عمله علىٰ طبق ما يستنبطه، فكذلك المقلّد أوّلًا يتعلّم فتوىٰ المجتهد ثمّ يجعل عمله علىٰ ما تعلّمه، والقدر الجامع هو تحصيل العلم بالحكم، فكما أنَّ تعلّم المجتهد لا دخل له بما يلزمه في العمل من جعله مطابقًا لما علمه من الحكم الذي استنبطه وإنَّما يكون تحصيل العلم مقدّمة للعمل فكذلك تعلّم المقلّد لا دخل له بما يلزمه من جعل عمله

علىٰ طبق ما تعلّمه من فتوىٰ المجتهد، وإنَّما يكون تعلّمه مقدّمة للعمل المذكور الذي هو عبارة عن التقليد، ولا فرق بين التعلمين سوىٰ أنَّه في المجتهد واجب نفسيّ أو مستحبّ نفسيّ، بل قد يقال بوجوبه أو استحبابه نفسًا[1] في المقلّد أيضًا، وطلب كلّ منهما نفسيًّا لا دخل له بمطلوبيّته مقدّمة للعمل، فتأمّل.

**المبحث الثاني فيما يجب التقليد فيه**

**المبحث الثاني**: من مباحث التقليد هو البحث عمّا يجب التقليد فيه، وهو كلّ ما كان المرجع فيه هو الشارع، بحيث كان بيانه يؤخذ منه كالشبهات الحكميّة بأسرها والشبهات المفهوميّة المعبّر عنها بالموضوعات المستنبطة ونحوها.

أمّا أصل وجوب التقليد، فقد عرفت أنَّه عقليّ وأنَّه ليس ممّا يرجع الأمر به إلىٰ الشارع كي يكون موردًا للتقليد، وإلّا لزم الإفحام وعدم إمكان التقليد؛ لتوقّفه علىٰ نفسه.

أمّا ما يتفرّع علىٰ ذلك من الفروع مثل «مسألة البقاء علىٰ تقليد الميّت»، ومثل «مسألة تقليد الأعلم» فلا بُدَّ من التقليد فيها؛ إذ ليست هي من المسائل العقليّة الصرفة التي لا يمكن التقليد فيها أو يكون التقليد بها مستلزمًا للدور.

**المبحث الثالث التقليد في المسائل الأصوليّة**

**أمّا**[2] المسائل الأصوليّة الفقهيّة فسواء كانت من قبيل الحجج، كمسألة حجّيّة خبر الواحد، أو كان من قبيل الأصوليّة العمليّة الجاريّة في الشبهات الحكميّة، فليست موردًا للتقليد، بل إنَّ تعلّمها والعمل

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (نفسيًّا).

(٢) أرّخ المقرّر تدوُّن هذا المقطع من البحث الأحد: (١٢ رمضان، ١٣٤٩هـ).

علىٰ طبقها بإجرائها في مواردها من خصائص المجتهد.

**نعم**، الحجّة وكذلك الأصوليّة العمليّة الجاريّة في الشبهات الموضوعيّة هي ممّا يرجع الأمر في تعلّمها والعمل بها بتطبيقها علىٰ مواردها من وظائف المقلّد، سواء كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، كما في مثل «حجّيّة البيّنة» في باب النجاسة والطهارة، وكما في مثل «قاعدة الطهارة» بناءً علىٰ اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة، أو كانت مشتركة بين الشبهات الحكميّة والشبهات[1]، كما في حجّيّة خبر الواحد في بعض الشبهات الموضوعيّة، وكما في الاستصحاب، وقاعدة الطهارة بناءً علىٰ عدم اختصاص دليلها بالشبهات الموضوعيّة.

**وبالجملة**: كلّ ما كان جاريًا في الشبهات الموضوعيّة يكون موردًا للتقليد، وكلّ ما كان جاريًا في الشبهات الحكميّة لا يكون موردًا له، سواء كان مختصًّا بإحدىٰ البابين أو كان مشتركًا بينهما.

وأمّا المسائل الأصوليّة الراجعة إلىٰ أصول العقائد، فالذي يجب فيها هو الاعتقاد عن نظر علىٰ حسب مراتب المكلّف من قوّة النظر وضعفه كلّ بحسبه إلىٰ أن تنتهي النوبة إلىٰ الاكتفاء بالنظر الإجماليّ كما هو الغالب في عامّة الناس، ولا يجوز لمن له أدنىٰ قوّة من النظر الرجوع في ذلك إلىٰ تقليد الغير، لكن لو عصىٰ وحصل الاعتقاد بتلك المسائل عن تقليد، فإن أخطأ الواقع وكانت تلك المسألة ممّا

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (والشبهات الموضوعيّة).

يكون للاعتقاد بها مدخليّة في تحقّق الإسلام أو الإيمان، كان الخطأ في ذلك موجبًا لخروجه عن الإسلام أو الإيمان، ولو اتّفق أن كان ذلك الاعتقاد التقليديّ مطابقًا للواقع كان محكومًا بإسلامه وإيمانه ولم يكن في تركه تحصيل الاعتقاد النظريّ إلّا متجرّيًا صرفًا، أمّا من كان عاجزًا عن تحصيل الاعتقاد النظريّ بالمرّة كما رُبّما يتّفق في بعض السذج من العوام جاز، بل تعيّن عليه تحصيل الاعتقاد التقليديّ، وكان ذلك الاعتقاد التقليديّ كافيًا في تحقّق إسلامه وإيمانه.

**المبحث الرابع** من مباحث التقليد: هو البحث عمّن يجب تقليده وذلك راجع إلىٰ شرائط المجتهد الذي يتعيّن تقليد[1] من «الإسلام» و«الحياة» و«الأعلميّة» و«العدالة»، وقد تقدّم[2] الكلام علىٰ ذلك كلّه مفصّلًا.

**المبحث الرابع البحث عمّن يجب تقليده**

**المبحث[3] الخامس**: في الأحكام، وهي في ضمن فروع:

**المبحث الخامس في الأحكام**

**الأوّل**: أنّه لو قلّد شخصًا بأن عمل علىٰ طبق فتواه، فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل التي عمل بها إلّا إذا خرج عن الأهليّة بمثل «الموت» و«الفسق» ونحو ذلك، ومن الأسباب الموجبة للعدول تحقّق أعلميّة ذلك الغير، بل احتمالها، أمّا مع التساوي فلا يجوز العدول إجماعًا، لا لأجل ابتناء المسألة علىٰ كون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا؛ لأنَّ ذلك إنَّما يجري في التخييرات الشرعيّة التي ثبت

**الفرع الأوّل في موارد العدالة في التقليد**

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (تقليده).

(٢) يُنظر: صفحة (١٦٩ و١٩٢ و٢٣٠ و٢٤١) من هذا الجزء.

(٣) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ رمضان، ١٣٤٩هـ).

التخيير فيها بحكم الشارع.

أمّا الواجبات المتعلّقة بالكلّيّ التي يكون التخيير فيها بين أفراد ذلك الكلّيّ عقليًّا، فلا يكون التخيير فيها إلّا استمراريًّا؛ لتساوي أفراد الكلّيّ في انطباقه عليها، وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه: لولا الإجماع المذكور لكان التخيير استمراريًّا؛ لكون كلّ من المجتهدين مساويًا للآخر في الدخول تحت طبيعة من يجب عليه تقليده، وحينئذٍ فيكون الحكم بعدم جواز العدول من أحد المجتهدين المتساويين إلىٰ الآخر حكمًا علىٰ خلاف القاعدة ولا مدرك له إلّا الإجماع، وقد يتمسّك لذلك باستصحاب التخيير وحكومته علىٰ استصحاب التعيين؛ لكونها من قبيل السبب والمسبّب، وفي كلٍّ من هذين الاستصحابين ما لا يخفىٰ من تبّدل الموضوع، أمّا الاستصحاب الأوّل فلأنّ موضوع التخيير هو التخيّر، وقد ارتفع بتقليد أحد المجتهدين.

وأمّا الثاني فلأنّ تعيّن فتوىٰ من قلّده إنّما هو فيما ابتلىٰ به ممّا عمل علىٰ طبقة.

أمّا الأعمال المتأخّرة فلم يثبت المتعيّن فيها*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يقال إنّه لم يتعيّن عليه فتوىٰ ذلك الذي قلّده في وقت من الأوقات، أمّا قبل العمل فلغرض أنّه مخيّر، وإمّا بعد الفراغ من العمل فلأجل أنّه لا معنىٰ لتعيّن تقليده فيما مضىٰ من العمل، وكذلك حال العمل؛ إذ لا معنىٰ لكونه متعيّنًا عليه العمل بفتواه في حال ذلك العمل.

**الفرع الثاني في فرض تساوي المجتهدين**

**الفرع الثاني**: أنَّه لو كان هناك مجتهدان متساويان في العلميّة* فله أن يبعّض في تقليده لهما، بأن يقلّد أحدهما في مسألة والآخر في مسألة أخرىٰ، ما لم يكن ذلك موجبًا لبطلان عمله علىٰ كلّ من الفتوىٰ[1]، كما لو كان أحدهما يفتي باعتبار جلسة الاستراحة واستحباب الاستعاذة - مثلًا -، وكان الآخر يفتي بالعكس بأن كان يفتي بلزوم الاستعاذة وباستحباب جلسة الاستراحة، فليس له أن يترك كلًّا من جلسة الاستراحة تقليدًا لمن يفتي باستحبابها، ومن الاستعاذة تقليدًا لمن يفتي باستحبابها؛ لأنَّ صلاته حينئذٍ باطلة علىٰ كلٍّ من الفتويين.

---

**في الصور المحتملة عند تعدّد المجتهدين**

* **قلتُ**[2]: المجتهدان إمّا أن يتساويا في الفضيلة أو يختلفا فيها، وعلىٰ كلا الصورتين إمّا أن يتّفقا في الفتوىٰ أو يختلفا فيها، فالصور أربع:

**الصورة الأولى في ما لو تساويا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى**

**الأولىٰ**: ولا إشكال في هذه الصورة في أنَّه لا يلزم العامّيّ إلّا العمل علىٰ طبق فتواهما من دون حاجة إلىٰ التعيين؛ إذ ليس التقليد واجبًا بنفسه وإنَّما هو طريق للحصول علىٰ الواقع، فمع عدم الاختلاف في الطريق لا من حيث الفتوىٰ ولا من حيث المفتي كان المتعيّن هو العمل علىٰ الواقع الذي أحرزه بفتواهما، ولا يجب عليه التعيين، ولا يحتاج الىٰ نيّة كونه مقلّدًا لهذا بعينه أو لهذا بعينه، بل يكفي لصحّة عمله كونه واقعًا علىٰ طبق فتواهما، فإن شئت فسمّه تقليدًا لهما، أو سمّه تقليدًا لأحدهما من دون تعيين.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الفتويين).

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «ضالّ مبتدع» وجدته في أوراق مستقلّة ألحقها تتمّة بالأصل، وأرّخها تتمّة الأربعاء: (١٤ شعبان، ١٣٥٦هـ) وضعته هنا؛ لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

وعلىٰ أي حال لا مورد لحكم العقل بالتخيير في هذه الصورة؛ لأنَّ ملاكه عدم إمكان الجمع مع عدم إمكان الطرح وعدم الترجيح لتعيين أحدهما بلا مرجّح، وحيث كان القيد الأوّل وهو عدم إمكان الجمع منتفيًا كان الحكم بالتخيير منتفيًا، وهذه القيود الثلاثة للتخيير العقليّ ذكرها الشيخ تَدَّسُ فيما حكي عنه في التقريرات[1] عند الردّ علىٰ القائلين بجواز تقليد المفضول، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله في آخر هذا المبحث.

**الصورة الثانية أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوى**

**الثانية**: أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوىٰ.

وفي هذه الصورة يجب عليه تقليد أحدهما تخييرًا، والظاهر أنَّ التخيير بدويّ لا استمراريّ.

**بيان ذلك**: أنَّهم ذكروا أنَّ مقتضىٰ القاعدة الأوّليّة في تعارض الأمارات هو التساقط، لكن في خصوص أخبار الآحاد وردت النصوص بالتخيير، وحيث إنَّه علىٰ خلاف مقتضىٰ القاعدة في تعارض الأمارات وجب الاقتصار فيه علىٰ مورده، وهو أخبار الآحاد، وحينئذٍ يشكل الحكم بالتخيير فيما نحن فيه؛ لكونه من باب الأمارات، حيث إنَّ حجّيّة قول المجتهد علىٰ العامّيّ إنَّما هي من باب الأمارات بناءً علىٰ كون حجّيّتها من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة، إلّا علىٰ القول بالسببيّة التصويبيّة التي لا نقول بها، فلا بُدَّ من توجيه الحكم بالتخيير فيما نحن فيه إمّا بتسرية الحكم بالتخيير الوارد في تعارض الأخبار إلىٰ ما نحن فيه، وهو مشكل. وأمّا بأن نقول: إنَّ القاعدة إنَّما تقتضي التساقط فيما لو كان للمكلّف مندوحة في حكمه الفعليّ غير هاتين الأمارتين المتعارضتين، كما في باب

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٥٣٥، وما بعدها.

الأخبار؛ لأنَّه يمكن للمكلّف الرجوع إلىٰ القواعد الأُخر من الأصول العمليّة ونحوها، والمفروض عدم تمكّن العاميّ من ذلك فيما نحن فيه؛ إذ لا وظيفة له في حكمه الفعليّ إلّا الأخذ من المجتهد، وحيث تساوىٰ المجتهدان واختلفا في الفتوىٰ فلا جرم يحكم العقل عليه بالتخيير، فيكون التخيير بحكم العقل وملاكه هو التخيير فيما يأخذ به من قولهما، فإذا اختار أحدهما وعمل علىٰ طبقه سقط الحكم العقليّ بالتخيير؛ لسقوط ملاكه وهو التحيّر، وبعد الأخذ بقول أحدهما والعمل علىٰ طبقه في واقعة لا يمكنه الرجوع إلىٰ الآخر في الواقعة الأخرىٰ؛ لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

أمّا التمسّك لجواز ذلك بإطلاق دليل الحجّيّة بالنسبة إلىٰ كلّ منهما فلا يخفىٰ ما فيه؛ للشكّ في شمول الإطلاق لما إذا عمل علىٰ طبق فتوىٰ أحدهما، وكذلك التمسّك باستصحاب التخيير الثابت قبل الاختيار؛ لسقوط الاستصحاب المذكور؛ لعدم بقاء الموضوع، فإنَّ موضوعه هو التحيّر المرتفع باختيار فتوىٰ أحدهما، ولو شكّ في كون ملاكه التحيّر كان ذلك كافيًا في الحكم بعدم جريان الاستصحاب المذكور.

وهذه الجهة - أعني عدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة ولا باستصحاب التخيير - هي العمدة في الحكم بكون التخيير بدويًّا لا استمراريًّا، وإلّا فإنَّ مجرّد اختيار إحدىٰ الفتويين والعمل بها في واقعة لا يوجب سقوط التخيير في الواقعة الأخرىٰ؛ لأنَّها واقعة يجب فيها الأخذ بقول المجتهد ويتحقّق فيها التخيير المذكور، فإنَّ العاميّ يجب عليه

التقليد والرجوع إلىٰ المجتهد في كلّ واقعة، ومجرّد أخذه بفتوىٰ الأوّل في الواقعة الأولىٰ لا يخرجه عن كونه جاهلًا بالحكم.

**وبالجملة:** أنَّه في كلّ واقعة لا مندوحة له من الأخذ بقول المجتهد فهو مقلّد في كلّ واقعة فيكون مخيّرًا في كلّ واقعة ولا مخلص عن هذا الإشكال إلّا بدعوىٰ قصور الإطلاقات المقتضية للتخيير عن الشمول لما إذا قلّد أحدهما في واقعة وقصور الاستصحاب عن إثباته في الواقعة الأخرىٰ بدعوىٰ اختصاصه بما قبل الأخذ بأحدهما فيكون موضوعه هو عدم اختيار أحدها، فبعد الاختيار يقطع بارتفاع الحكم بالتخيير للقطع بارتفاع موضوعه، ولا أقلّ من الشكّ في كون موضوعه هو عدم اختيار أحدهما وذلك كافٍ في الحكم بسقوط الاستصحاب، وهذا بخلاف باب الأخبار؛ فإنَّ العمل علىٰ الحجّيّة في باب الأخبار إنَّما هو الإفتاء، وحيث إنَّه لا يتكرر، فلا معنىٰ لبقاء التخيير بعد الاختيار.

**وحاصل ذلك:** أنَّه بعد إن كان مقتضىٰ القاعدة هو سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّيّة يكون الاختيار الذي دلّت عليه الأدلّة الخاصّة منقّحًا لحجّيّة ما يختاره، وحيث كان العمل علىٰ طبق ما اختاره عبارة عن الإفتاء علىٰ طبقه فلا جرم يسقط التخيير بذلك الاختيار، ويكون ذلك بمنزلة العمل السابق علىٰ طبق الأمارة التي اختارها.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: يتأتّىٰ في حجّيّة الأخبار ما ذكرناه في حجّيّة فتوىٰ المجتهد، فإنّه أيضًا في كلّ آن يحتاج إلىٰ الحجّة في فتواه بالنسبة إلىٰ عمل نفسه وعمل من قلّده، فهو في السابق وإن اختار أحد الخبرين إلّا أنّه

يمكنه في اللاحق أن يختار الآخر للحجّيّة، وبناءً على ذلك يكون اختياره الخبر الآخر للحجّيّة بمنزلة العدول في حقّه وحقّ مقلّديه، وحينئذٍ نحتاج في إثبات كون التخيير بدويًّا لا استمراريًّا إلى ما ذكرناه في حجّيّة الفتوى من سقوط الإطلاق والاستصحاب بعد الاختيار.

**لا يُقال**: إنَّ محصّل التخيير هو كون حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بعدم الأخذ بالآخر فعند الأخذ بأحدهما يكون الآخر ساقطًا عن الحجّيّة وبعد الأخذ يستصحب بقاء ذلك الآخر على عدم الحجّيّة[1].

**لأنّا نقول**: بعد البناء على تعدد الوقائع وإن كلّ واقعة تحتاج إلى حجّة فعليّة يكون ما ذكر من لازم التخيير - أعني كون حجّيّة كلّ منهما مقيّدة بعدم الأخذ بالآخر مختصًّا بالواقعة التي أخذ به فيها دون الواقعة الأخرى التي تحتاج إلى أخذ وحجّة مستقلّة لا دخل لها بالحجّة على الواقعة الأولى.

**وبالجملة**: لا محيص في الحكم بكون التخيير بدويًّا من الركون إلى دعوى سقوط الإطلاق والاستصحاب سواء كان ذلك في باب الأخبار أو كان في باب حجّيّة الفتوى.

ثمّ[2] لا يخفى أنَّ مجرّد كون مقتضى القاعدة هو سقوط الأمارتين المتعارضتين، وأنَّ التخيير بينهما وارد على خلاف مقتضى القاعدة لا

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٤٤، وما بعدها.

(٢) هذا المقطع من قوله: «ثمّ لا يخفى» إلى قوله «فتأمّل» وجدته في الهامش من دون إحالة، وقد وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

يُوجب كون تحقّق الحجّيّة مشروطًا بالاختيار، كما يظهر من التقريرات المطبوعة في باب التعادل والتراجيح[١]، بل يكون الدليل على التخيير كاشفًا عن حجّيّة كلّ منهما، غايته أنَّها على البدل، فيكون المجتهد مخيّرًا في الاستناد إلىٰ كلّ منهما على البدل، لا أنَّه قبل الاختيار لا حجّة في البين وأنَّها -أعني الحجّيّة- إنَّما تتحقّق عند الاختيار.

**ثمّ إنّا** لو سلّمنا ذلك، فهو إنَّما يمنع من الحكم باستمرار التخيير استنادًا إلىٰ دليل الحجّيّة، أمّا الاستناد إلىٰ إطلاق دليل التخيير أو استصحابه فذلك غير مانع منه، بل المانع منه منحصر بدعوىٰ قصور إطلاق التخيير واستصحابه عن ثبوته بعد اختيار أحدهما، فهذا هو العمدة في جميع الموارد وفي جميع التقادير.

**نعم**، هناك مطلب آخر ذوقيّ، وهو أنَّ التخيير الاستمراريّ يمكن القطع بشرعيّة الشارع عنه في الحجج الشرعيّة لما في ذلك من لزوم عدم الانتظام في الأحكام الشرعيّة الصعبة الحصول[٢] للعدول من حجّة إلىٰ أخرىٰ سيّما إذا قلنا بلزوم الإعادة في موارد العدول.

ولكن يهوّن الخطب في خصوص باب الأخبار أنَّ موارد التكافؤ -التي هي مورد التخيير- قليلة جدًّا؛ لأنَّك لا تجد في الكتب الفقهيّة إلّا القليل من ذلك، حيث إنَّ أغلب موارد التعارض هي من موارد عدم التكافؤ، ولا أقلّ من التقديم من حيث الشهرة علىٰ أحد المتعارضين وكون أحدهما

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٤/ ٧٦٠، وما بعدها.

(٢) كلمتان غير مقروءتين.

معرضًا عنه أو كونه غير معمول به إلىٰ غير ذلك من المرجّحات.

**نعم**، يكثر ذلك في باب الفتاوىٰ لكثرة اتّفاق التساوي في الفضيلة مع الاختلاف في الفتوىٰ، ولم استحضر موردًا للتخيير بين الأخبار إلّا مورد تبعّض فروض الحائض التي ذكروا أنّها ترجع إلىٰ الروايات، لكنَّ الظاهر منهم أنّهم أجروا عليه حكم التخيير في المسألة الفرعيّة؛ إذ لو كان ذلك في المسألة الأصوليّة لكان المختار هو الفقيه لا المرأة الحائض، فتأمّل.

**ثمّ إنّه** يمكن الإشكال علىٰ ما ذكرناه في وجه جريان الحكم بالتخيير في مسألتنا - أعني مسألة تساوي المجتهدين مع الاختلاف في الفتوىٰ - من أنَّ المكلّف لا مندوحة له عن العمل بأحدهما الراجع إلىٰ اختلال الشرط الثاني من شروط التخيير - أعني عدم إمكان الطرح - بأنَّ المكلّف يمكنه طرح كلا الفتويين في الصورة المزبورة والرجوع إلىٰ الاحتياط في موردهما، إلّا أن يدّعىٰ أنّه يستفاد من دليل حجّيّة الفتوىٰ رغبة الشارع عن لزوم العمل بالاحتياط، وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ تلك الاستفادة لو سلّمت فإنّما هي في الاحتياط الكلّيّ دون الاحتياط في خصوص مسألة - وهي مورد الاختلاف في الفتوىٰ مع تساوي المجتهدين - فإنّه لا مانع من لزوم الاحتياط فيها.

وأمّا الجواب عنه بأنَّ لزوم الاحتياط ممّا يقطع ببطلانه؛ للإجماع علىٰ عدم لزوم العمل بالاحتياط علىٰ العاميّ.

ففيه: أنّ ذلك حيث يمكنه الرجوع، وأمّا إذا لم يمكنه ذلك -كما فيما نحن فيه لفرض التعارض -فلا بُدَّ من القول بلزوم الاحتياط عليه لو أمكنه.

نعم، يمكن إبطال لزوم الاحتياط بالإجماع على أنَّ الحكم حينئذٍ هو التخيير، لكن مع تسليم الإجماع عليه يكون هو - أعني الإجماع - هو المدرك فيه من دون حاجة إلى هذه التكلّفات.

ويمكن أن يقال: إنَّ باب الاختلاف في الفتوى أجنبيّ عن باب التعارض، بل هو من باب التزاحم، فإنّا وإن منعنا من كون التدافع بين الحجّتين من باب التزاحم كما حقّقناه في باب تعارض الأصول في أطراف العلم الإجماليّ، إلّا أنَّه فيما نحن فيه من التدافع في الفتوى لا بُدَّ من الالتزام بكونه من باب التزاحم دون التعارض، فإنَّ حاصل التعارض هو التكاذب في الحكاية عن الواقع فيما يكون مدار الحجّيّة فيه على حكايته عن الواقع، كما في الخبرين المتعارضين، وكما هو الحال في حجّيّة قول أهل الخبرة، فإنَّ ملاكها هو الحكاية عن الواقع، غايته أنَّها حكاية بطريق الحدس لا بطريق الحسّ، ولأجل ذلك لو وقع التعارض في أقوال أهل الخبرة كأهل اللغة لا نرجع إلى التخيير، بل لا بُدَّ في ذلك من الحكم بالتساقط، أمّا ما يكون ملاك الحجّيّة فيه هو مجرّد الظنّ والنظر والرأي -كما في باب حجّيّة فتوى المجتهد؛ لأنَّ ملاك الحجّيّة فيها هو الرأي لا القول الحاكي عن الواقع حكاية اجتهاديّة- فلا يكون من باب التعارض، بل يندرج في ضابط التزاحم؛ إذ لا تكاذب بين الحجّتين وإنَّما وقع بينهما التزاحم في مقام العمل، حيث إنَّ رأي هذا المجتهد مشمول لدليل الحجّيّة كرأي ذلك المجتهد، وقد اتّفق عدم إمكان الأخذ بكلا الحجّتين، فيكون واقعًا في مقام الامتثال، فهو ملحق بالتزاحم بين التكليفين الواقع في مقام

الامتثال نظير تزاحم إنقاذ الغريقين، وحيث قد تساويا يحكم العقل بالتخيير بينهما، ونرجع في كونه بدويًّا لا استمراريًّا إلىٰ ما تقدّم من سقوط الاستصحاب والإطلاق.

وأمّا ما أشكلنا به سابقاً من أنَّه لا بُدَّ في الحكم بالتخيير من عدم إمكان الطرح والمفروض إمكان ذلك بالرجوع إلىٰ الاحتياط، فيمكن الجواب عنه علىٰ هذا التقدير بأنَّه مع وجود الحجّة الفعليّة لا يمكن الطرح والرجوع إلىٰ الاحتياط.

**نعم**، لا مانع من جواز الرجوع إلىٰ الاحتياط حتّىٰ مع وجود الحجّة بلا مزاحم، لكنَّ ذلك غير الحكم بلزوم الطرح ولزوم الرجوع إلىٰ الاحتياط، فإنَّ ذلك غير ممكن مع وجود الحجّة في البين، غايته أنَّها مزاحمة بمثلها فيكون المكلّف مخيّرًا بينهما.

**ومن ذلك يظهر لك**: أنَّه لا يمكن الجواب عن الإشكال المزبور علىٰ تقدير التعارض لا التزاحم؛ لأنَّ التعارض لمّا أوجب التساقط فلم يكن حجّة فعليّة في البين لزم المصير إلىٰ الاحتياط، فيكون الاحتياط لازمًا علىٰ التعارض بخلافه علىٰ التزاحم.

ثمّ إنَّه بناءً علىٰ هذا المسلك - أعني مسلك التزاحم - يسهل الأمر في الصورة الثالثة.

**الصورة الثالثة فيما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى**

**الصورة الثالثة**: وهي ما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوىٰ.

إذ لا يكون بينهما تزاحم في هذه الصورة، بل يكون العمل علىٰ طبق فتوىٰ كلّ منهما من دون حاجة إلىٰ التخيير؛ إذ لا موجب له، لما عرفت من أنَّ أوّل قيوده عدم إمكان الجمع، والمفروض انتفاؤه في هذه الصورة، ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الصورة الرابعة.

**الصورة الرابعة في الاختلاف في الفتوى والفضيلة**

**الصورة الرابعة**: وهي ما لو اختلفا في الفتوىٰ مع اختلافهما في الفضيلة.

فإنّ ملاك التخيير وإن كان موجودًا فيها، إلّا أنَّه إنَّما يرجع إليه إذا لم يكن في البين ما يكون موجبًا لرجحان أحدهما علىٰ الآخر، والمفروض وجوده هنا وهو الأعلميّة، فينحصر الرجوع إليه، ولا يزاحمه المفضول في ذلك وإن كان كلّ منهما حجّة في نفسه.

ثمّ لو قلنا بعدم جريان باب التزاحم فيما نحن فيه، فإن سلكنا سبيل القدر المتيقّن، كان المتعيّن هو الأفضل في الصورتين، وسقطت فتوىٰ المفضول عن الحجّيّة في الصورتين.

**اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال** في الصورة الثالثة - وهي ما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوىٰ -: إنّه ليس في البين قدر متيقّن، وإنَّما يكون القدر المتيقّن في الصورة الرابعة، ففي الصورة الثالثة يكون العمل علىٰ طبق فتوىٰ كلّ منهما؛ إذ لا معارضة بينهما، وإنّما يقع بينهما التعارض الموجب لفتح باب القدر المتيقن في الصورة الرابعة فقط، وبناءً علىٰ هذا الأخير يكون مسلك القدر المتيقن موافقًا في النتيجة لما أفاده الأستاذ الأعظم (قدّس الله روحه الطاهرة) في المسألتين من التمسّك لحجّيّة فتوىٰ كلّ منهما في الصورة الثالثة بالإطلاق، ولاختصاص فتوىٰ الأعلم بالحجّيّة في الصورة الرابعة بما دلَّ علىٰ ترجيح الأفقه في مورد اختلاف الفتوىٰ من المقبولة وغيرها.

وهكذا الحال بناءً علىٰ كون المقام من باب التزاحم؛ فإنَّه بناءً علىٰ ذلك تكون النتيجة موافقة مع ما أفاده تدّظ، وحيث إنَّ ما أفاده تدّظ قابل للمناقشة:

**أوّلًا**: بمنع كون الإطلاق في مقام البيان من هذه الجهة.

**وثانيًا:** بمنع دلالة المقبولة علىٰ ما نحن بصدده؛ لانحصار مدلولها بمورد الاختلاف في الحكم عند الترافع مضافًا إلىٰ اشتمالها علىٰ الترجيح بالأورعيّة مع الأفقهيّة، وذلك ممّا لم يقل أحد بكونه مرجّحًا في باب الفتوىٰ إلّا أن يدفع ذلك موروده حتّىٰ علىٰ تقدير اختصاصها بالحكم، إذ لم يقل أحد علىٰ الظاهر بالترجيح فيه بالأورعيّة، فلا بُدَّ من الالتزام بسقوط هذه الفقرة؛ لعدم العمل بها.

فلا بُدَّ من سلوك أحد المسلكين، أعني كون المسألة من باب التزاحم، أو دعوىٰ كون القدر المتيقّن مختصًا بما إذا حصل بينهما اختلاف في الفتوىٰ دون ما إذا اتّفقا فيها.

لكن في النفس شيئًا من كون المسألة من باب التزاحم بناءً علىٰ ما أفاده تدثُّ في المبحث المشار إليه من أنَّ المدار في ذلك الباب علىٰ كون كلّ من التكليفين رافعًا للقدرة علىٰ امتثال الآخر، وذلك مفقود في باب الحجج بالمرّة؛ إذ ليست حجّيّة الحجّة مشروطة عقلًا بالقدرة.

كما أنَّ المسألة المذكورة ليست أيضًا من باب التعارض، بل هي من باب مستقلّ.

وحاصله: أنَّ عموم الحجّيّة لكلّ فتوىٰ لا يكون إلّا بدليًّا وهو عبارة أخرىٰ عن التخيير العقليّ بخلاف عموم الحجّيّة لكلّ خبر -مثلًا- فإنَّه لا يكون إلّا شموليًّا، فلأجل ذلك يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط لولا أدلّة التخيير، فيكون التخيير فيه شرعيًّا، فإنَّ كلّ واحدة من الفتويين المتدافعتين وإن كانت مصداقًا لطبيعة الحجّة التي

يرجع إليها الجاهل - كما في الخبرين المتعارضين، فإنَّ كلّ واحد منهما مصداق لطبيعة الحجّة التي يرجع إليها المجتهد -، ولكن لا يخفىٰ الفرق بين العمومين، فإنَّ عموم الحجّيّة لكلّ خبر لا يكون إلّا استغراقيًّا، ولا بُدَّ حينئذٍ في مقام التدافع من الحكم بالتساقط إلّا إذا قام الدليل الشرعيّ علىٰ التخيير، بخلاف العموم في حجّيّة فتوىٰ المجتهد؛ فإنَّه لا يكون إلّا بدليًّا؛ للقطع بأنَّه لا يجب علىٰ العاميّ أن يقلِّد جميع المجتهدين، ومن الواضح أنَّ لازم العموم البدليّ هو التخيير العقليّ.

ومن ذلك يتّضح لك أنَّ التدافع بين الفتويين ليس من باب التزاحم، لما تقدّمت[1] الإشارة إليه، كما أنَّه ليس من باب التعارض؛ لعدم كون ملاك الحجّيّة فيها هو الحكاية عن الواقع لتكون إحدىٰ الفتويين مكذّبة للأخرىٰ كي يندرجا في باب التعارض، بل إنَّه باب آخر لا ربط له بذلك الباب ولا بهذا الباب، وحينئذٍ فيكون التخيير فيه علىٰ القاعدة غير محتاج إلىٰ إجماع ونحوه ممّا قدّمناه من التكلّفات، هذا كلّه مضافًا إلىٰ أنَّ كونه من باب التزاحم أو من باب التعارض إنَّما يتمّ لو كان عموم الحجّيّة لكلّ فتوىٰ علىٰ العموم الشموليّ ليقع التدافع بين الحجّتين دون ما لو كان العموم بدليًّا.

نعم، يرد الإشكال في باب الرجوع إلىٰ أهل الخبرة، كأهل اللّغة، فإنَّ الظاهر أنَّه مثل ما نحن فيه من كون العموم فيه بدليًّا، ومقتضاه التخيير في مورد اختلافهم، مع أنَّهم بنوا علىٰ السقوط.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٧٠) من هذا الجزء.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّهم إنَّما حكموا بالسقوط من جهة عدم حصول الظنّ الاطمئنانيّ من أقوالهم عند اختلافها، وقد عرفت فيما تقدّم أنَّه يشترط في حجّيّة أقوالهم الظنّ الاطمئنانيّ.

ومن ذلك كلّه تعرف الخلل فيما أفاده في تقريرات الشيخ تدّس[1] من القيود الثلاثة للحكم العقليّ بالتخيير - أعني عدم إمكان الجمع، وعدم إمكان الطرح، وعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح - فإنَّك قد ظهر لك أنَّ عدم إمكان الجمع لا يتوقّف عليه التخيير العقلي فيما نحن فيه، بل إنَّ ملاكه هو جعل الحجّيّة لكلّ فتوىٰ علىٰ البدل، والظاهر أنَّه لا فرق في ذلك بين كون دليل حجّيّة الفتوىٰ لفظيًّا أو كونه لبّيًّا، مثل «الإجماع» ومثل «السيرة علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة» وغير ذلك من الأدلّة، بل إنّ ذلك جارٍ حتّىٰ لو كان العموم استغراقيًّا.

وحاصل الدعوىٰ هو الفرق بين رجوع المجتهد إلىٰ أخبار الآحاد، ورجوع العاميّ إلىٰ فتوىٰ المجتهد، فإنَّ مبنىٰ الأوّل علىٰ الجمع بين جميع ما ورد في المسألة من الأخبار، وأنَّه يلزم العمل بها جميعًا، فلذلك يقع التعارض بينها الموجب بحسب القاعدة للتساقط لولا أدلّة التخيير، بخلاف الثاني فإنَّه مبني علىٰ الاكتفاء بفتوىٰ أحد المجتهدين حتّىٰ لو كان الدليل متكفّلًا لحجّيّة فتوىٰ كلّ مجتهد، فإنَّ كون كلّ فتوىٰ حجّة لا يُوجب علىٰ العاميّ العمل بكلّ فتوىٰ، بل لا يجب عليه إلّا العمل علىٰ طبق أحدها، فلا يقع بينها تعارض لو كانت مختلفة، كما لا يقع بينها

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء.

تزاحم، ونتيجة ذلك هو التخيير بينها.

نعم، في خصوص ما لو كانت فتواهم مختلفة وكانوا مختلفين بالفضيلة يكون القدر المتيقّن هو حجّيّة فتوىٰ الأفضل؛ لدوران الأمر بين التخيير بين فتواه وفتوىٰ المفضول، أو تعيّن فتواه فقط، فيكون حجّيّة فتواه قدرًا متيقّنًا؛ إذ لو سلّمنا الإطلاقات فليست هي في مقام البيان من هذه الجهة.

ولا يخفىٰ أنّه لو كان العموم فيما نحن فيه شموليًّا -كما في باب حجّيّة الأخبار -لا بدليًّا -كما في باب القضاء- لكان مقتضىٰ العموم الشموليّ هو أنّه يجب علىٰ العاميّ العمل علىٰ ما أجمع عليه علماء عصره، وفي مورد اختلافهم مع تساويهم في العلميّة يلزمه الاحتياط، إلّا أن نقول بجريان أدلّة التخيير الواردة في تعارض الخبرين فيما نحن فيه بدعوىٰ شمول تلك الأدلّة لتعارض الفتويين، وهذه الدعوىٰ ممنوعة كما عرفت، وحينئذٍ فيكون مقتضىٰ القاعدة هو التساقط عند اختلاف الفتوىٰ والرجوع إلىٰ مقتضىٰ الأصل وهو الاحتياط، فيكون الحاصل: أنّ العامّي يجب عليه العمل علىٰ طبق إجماع أهل عصره، وعند اختلافهم يلزمه الاحتياط.

اللّٰهُمَّ إلّا أن نقول بأنّه عند الاختلاف تكون المسألة من قبيل التزاحم، وقد عرفت منع كونها من قبيل التزاحم.

**في استدلال الشيخ الأنصاريّ على جواز تقليد المفضول**

ومن ذلك كله يظهر لك الإشكال فيما أفيد عن الشيخ قدس سره في الرسالتين الملحقتين بالتقريرات[1] عند الكلام علىٰ الاستدلال علىٰ جواز تقليد المفضول بكون المسألة من قبيل الدوران بين التخيير

(١) يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

والتعيين، والأصل ينفي التعيين.

قال في الأولىٰ ما محصّله: إنَّ التخيير هنا من قبيل التزاحم، أو من قبيل دوران الأمر بين المحذورين.

ونفىٰ في الثانية كونه من باب التزاحم، وجزم بكونه من باب دوران الأمر بين المحذورين، فقال: بل هو من باب التخيير الناشيء من تعارض احتمال مؤدّىٰ أحد الطريقين كالوجوب لاحتمال مؤدّىٰ الآخر كـ«الحرمة»، فالتخيير الذي يضطرّ إليه العقل بعد اليأس عن التوقّف الذي كان علىٰ وفق القاعدة في تعارض الأمارات والحجّج لولا قيام الإجماع علىٰ خلافه ليس إلّا التخيير الذي يحكم به عند دوران الأمر بين مؤدّاهما مع عدم موافقة الأصل لشيء منهما، إلىٰ أن يقول: والحاصل أنَّه إذا تعارضت الحجّتان علم بأنَّ الطريق أحدهما ليس إلّا؛ لأنَّ الطريق عبارة عمّا يجب الاخذ به فعلًا ولا يمكن الاتّصاف بالوجوب الفعليّ إلّا أحد المتعارضين... إلخ[1].

ولا يخفىٰ ما في ذلك كلّه من الاضطراب.

**مناقشة استدلال الشيخ على جواز تقليد المفضول**

أمّا دعوىٰ كون ما نحن فيه من قبيل التزاحم، فقد عرفت ما فيه، مضافًا إلىٰ ما تقدّمت الإشارة إليه من أنَّ التزاحم لا يجري مع المندوحة، وقد عرفت وجود المندوحة وهي العمل بالاحتياط، مع أنَّه بعد ما عرفت من كون ما يجب العمل به هو مطلق الفتوىٰ علىٰ نحو العموم البدليّ لا معنىٰ للتزاحم أصلًا.

وأمّا دعوىٰ كون ما نحن فيه من قبيل الدوران بين المحذورين فهو أشدّ بعدًا من سابقه.

---

(١) يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

**أمّا أوّلًا**: فلأنَّ التنافي بين الفتويين لا ينحصر بأن يكون مؤدّىٰ إحداهما الوجوب، ومؤدّىٰ الأخرىٰ التحريم، بل يقع التنافي بينهما إذا كان مؤدّىٰ إحداهما الوجوب، والأخرىٰ الإباحة أو الاستحباب.

**وأمّا ثانيًا**: فلأنَّ إرجاع التنافي إلىٰ التنافي بين المؤدّيين يتأتّىٰ في حجّيّة الأخبار، فلِمَ حكمتم بكون أنَّ مقتضىٰ القاعدة في الأخبار هو التساقط دون مسألة تعارض الفتويين فحكمتم فيها بالتخيير؟

اللَّهُمَّ إلّا أن يدّعىٰ - كما هو ظاهر كلامه - أنَّ القاعدة هنا تقتضي التساقط والتوقّف، مثل «باب الأخبار»، لكن قام الإجماع علىٰ عدم السقوط في باب الحجج الشرعيّة فوجب المصير[1].

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ الإجماع لو تمَّ فيما نحن فيه لكان عبارة أخرىٰ عن قيام الإجماع علىٰ التخيير، فيكون التخيير شرعيًّا لا عقليًّا.

**وأمّا ثالثًا**: فلأنَّ إرجاع التنافي إلىٰ التخيير بين المؤدّيين يُوجب كون التخيير في المسألة الفرعيّة دون التخيير في الحجّيّة التي هي مسألة أصوليّة، ولازم ذلك هو كون التخيير استمراريًّا.

**وأمّا رابعًا**: فلأنَّ ما أفيد بقوله: «والحاصل» بما حاصل[2] أنَّ مجرّد التعارض بين الحجّتين موجب للعلم بحجّيّة أحدهما فقط، لو سلّم كان جاريًا في حجّيّة الأخبار المتعارضة، فيكون الحكم بالتخيير فيها علىٰ القاعدة، فلِمَ قلتم: إنَّه ثبت بالنصّ أو بالإجماع علىٰ خلاف القاعدة؟

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المصير إليه).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (حاصله).

وأمّا ما أفيد في الرسالتين المذكورتين من إبطال الوجه الأوّل - أعني كون المسألة من باب دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد - بما حاصله أنَّ احتمال التقييد ملازم لكون الحكم في فاقد القيد مشكوكًا، وذلك لا يتأتّىٰ فيما نحن فيه؛ للعلم بكون فاقد الأعلميّة حجّة ولو شأنًا، والشاهد علىٰ ذلك هو عدم الشكّ في حجّيّة فتواه في مورد عدم مخالفتها لفتوىٰ الأعلم، ففيه:

**أوّلًا**: أنَّه مناقض لما استدلّ به من الرجوع إلىٰ أصالة عدم حجّيّة فتوىٰ غير الأعلم، فإنَّ ذلك لا يلتئم مع كون حجّيّة فتواه معلومة.

**وثانيًا**: أنَّ هذا المستدلّ يدّعي إطلاق دليل الحجّيّة، وأنَّ احتمال التقييد بالأعلم منفي بالأصل، فينبغي أن يرد عليه بأنَّ الأصل إنَّما يجري في التقييد إذا كان متضمّنًا للكلفة الزائدة، كما لو تردّد الأمر بين كون الواجب هو عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة؛ فإنَّه يمكن أن يجري البراءة في احتمال التقييد؛ لكونه كلفة زائدة، بخلاف دوران الأمر في الحجّيّة بين الإطلاق والتقييد؛ فإنَّه لا تجري فيه البراءة من القيد، بل يكون الجاري هو أصالة عدم حجّيّة فاقد القيد؛ لكونه مشكوك الحجّيّة حينئذٍ.

وأمّا الردّ عليه بما أفيد من أنَّه ليس المقام من دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد بدعوىٰ أنَّه لو كان من ذلك القبيل لكان مورد عدم القيد -وهو فتوىٰ غير الأعلم- مشكوكًا، مع أنَّه في المقام لا شكّ في حجّيّته شأنًا ولو في مورد عدم المخالفة لفتوىٰ الأعلم، فذلك ممّا يؤكّد دعوىٰ هذا المستدلّ.

**وأمّا ثالثًا**: أنَّه لو سلّمنا عدم الشكّ في حجّيّة فتوىٰ غير الأعلم في

مورد موافقته لفتوىٰ الأعلم فذلك لا يخرجه عن كونه مشكوك الحجّيّة في مورد المخالفة لفتوىٰ الأعلم، فيكون مقصود المستدلّ بكون المقام من قبيل احتمال التقييد هو النظر إلىٰ خصوص مورد المخالفة، كما ذكرنا ذلك في بيان أنَّ كون الأعلم قدرًا متيقّنًا إنَّما هو في مورد المخالفة بين الفتويين دون مورد الموافقة بينهما، وحينئذٍ فيكون كون المقام من قبيل الترديد بين الإطلاق والتقييد منحصرًا بمورد المخالفة دون مورد الموافقة فلا يكون العلم بحجّيّة فتوىٰ غير الأعلم في مورد الموافقة منافيًا لكون المقام من قبيل الترديد بين الإطلاق والتقييد.

**والحاصل:** أنَّك بعد أن عرفت أنَّ عموم الحجّيّة لكلّ فتوىٰ من باب العموم البدليّ، وأنَّ ذلك عبارة أخرىٰ عن التخيير، لو شككنا في أنّ الحجّة هو خصوص فتوىٰ الأعلم أو مطلق المجتهد، فلا ريب في كون ذلك من باب الدوران بين الإطلاق والتقييد، غايته: أنَّ كونه من ذلك تابع لاحتمال التخصيص المذكور، فإن كان ذلك الاحتمال مختصًّا بصورة تخالف فتواهما كان كون[1] المقام من الدوران بين الإطلاق والتقييد مختصًّا بتلك الصورة، فلا ينافيه دعوىٰ العلم بحجّيّة فتوىٰ غير الأعلم في صورة التوافق بين الفتويين، وإن كان ذلك الاحتمال جاريًا في كلتا الصورتين كان المقام من قبيل الدوران المذكور في كلتا الصورتين، ولا بُدَّ أن تكون حجّيّة فتوىٰ غير الأعلم مشكوكة في كلتا الصورتين.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (كان).

وبقيت جهات أخر فيما أفاده في الرسالتين فيما يتعلّق بهذا المبحث أعرضنا عنها، منها: تقسيم العموم في أدلّة التقليد إلىٰ الأقسام الثلاثة، وثالثها العموم البدليّ، فإنَّك قد عرفت أنّ رجوع العامّيّ إلىٰ العالم لا بُدَّ أن يكون بدليًّا من أي دليل أخذناه حتّىٰ العموم الشموليّ، فإنَّ شمول دليل الحجّيّة لكلّ فتوىٰ غير لزوم العمل علىٰ طبقها.

وإن شئت قلت: إنّ قول الشارع كلّ فتوىٰ حجّة لا يوجب لزوم العمل بها أجمع؛ لأنَّ ذلك القول لا ينافي كون الحجّيّة بدليّة، نظير قولنا: كلّ واحد من خصال الكفّارة واجب غير منافٍ لكون الوجوب تخييريًا.

**والحاصل**: أنَّ الذوق العرفيّ يشهد بأنَّ مرجع حجّيّة جميع الأخبار إلىٰ لزوم العمل بها أجمع، ومرجع حجّيّة فتوىٰ جميع المجتهدين علىٰ العاميّ هو لزوم تطبيق عمله علىٰ طبق أحدها، فإنَّها وأن كانت كلّها حجّة إلّا أنَّه ليس المطلوب منه أن يطبّق عمله علىٰ جميع الفتاوىٰ من دون فرق في ذلك بين القول بأنَّ المجعول ابتداءً هو الحجّيّة، وإن وجوب العمل متفرّع عليها، أو نقول بأنَّ المجعول ابتداءً هو وجوب العمل، وأن الحجّيّة منتزعة، فإنَّ وجوب العمل بالفتوىٰ لا يكون إلّا علىٰ نحو العموم البدليّ علىٰ كلّ من الوجهين.

أمّا الأوّل: فلأنَّ الحجّيّة، وإن كانت مجعولة لكلّ فتوىٰ إلّا أنَّ وجوب العمل يكون بدليًّا، ويكفي في صحّة جعل الحجّيّة لكلّ فتوىٰ علىٰ نحو العموم الشموليّ هو لزوم العمل بواحد منها علىٰ نحو البدل.

وأمّا علىٰ الثاني فأوضح؛ لأنَّ وجوب العمل لو كان هو المجعول،

وأنَّ الحجّيّة منتزعة تكون الحجّيّة بدليّة أيضًا.

**وبالجملة**: أنَّه لا ينبغي الريب في أنَّ وجوب العمل بالفتوىٰ لا يكون إلّا بدليًّا بخلاف وجوب العمل بخبر العدل؛ فإنَّه لا يكون إلّا شموليًّا؛ إذ لو كان وجوب العمل بالفتوىٰ شموليًّا كالعمل بخبر العدل لكان اللازم علىٰ العامّيّ الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من الفتاوىٰ، كما يصنعه المجتهد في أخبار العدول.

**ثمّ إنَّ** في تقرير بعض الأجلة من الأصحاب لدرس أستاذنا الأعظم (قدّس الله روحه الطاهرة) ما نصّه:

«وبالجملة: مقتضىٰ الأصل والقواعد العامّة أنَّ في مورد التعارض المدار علىٰ فتوىٰ الأعلم.

ولكنّه يمكن أن يُقال باختصاص ذلك بما إذا كان قوله مطابقًا لفتوىٰ المشهور والاحتياط في المسألة، وإلّا فليس المدار عليها، أمّا إذا كان قوله مخالفًا لفتوىٰ المشهور فليس بناء العقلاء الرجوع إليه مع أنَّ مناط حجّيّة قوله طريقيّته.

**نعم**، بناءً علىٰ التعبّد في الرجوع إلىٰ الأعلم، فمقتضىٰ المقبولة[1] كون الترجيح بالأعلميّة مقدّمًا علىٰ الترجيح بالشهرة بناءً علىٰ الترتيب بين المرجّحات، ولكن حيث إنَّ المقبولة معارضة مع ما رواه ابن أبي جمهور من تقديم الشهرة علىٰ صفات الراوي، وعمل العلماء أيضًا علىٰ ذلك علىٰ ما في رسائل شيخنا الأنصاريّ قدّس سرّه[2]، فيتعيّن

(١) يُنظر: صفحة (١١٠، و١٦٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٧١.

الرجوع إلىٰ ما هو طريقة العقلاء من عدم الرجوع إلىٰ الأعلم لو كان قوله مخالفًا لفتوىٰ المشهور، وأمّا إذا كان قوله مخالفًا للاحتياط فالمتّبع وإن كان قوله بحيث إنَّه لو أفتىٰ بعدم وجوب السورة في الصلاة لم يجز للمقلّد قراءتها بقصد الوجوب إلّا أنَّ للاعتماد علىٰ قول غيره محلًّا ومجالًا فيأتي بها بداعي الاحتياط ورجاء المطلوبيّة، انتهىٰ.

**قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ المجتهد لو كان دأبه مخالفة المشهور فذلك ممّا يُوجب تطرّق الخدشة في أعلميّته واعوجاج طريقته وعدم استقامة سليقته، أمّا إذا لم يكن كذلك، بل اتّفق أنَّه خالفهم في بعض الفتاوىٰ، فعلىٰ الظاهر أنَّ مجرّد مخالفتهم في بعض الفتاوىٰ لا يُوجب تقدّم فتوىٰ غير الأعلم علىٰ فتواه المذكورة، وما أفيد من عدم بناء العقلاء علىٰ الرجوع إليه في ذلك يمكن منعه، مع أنَّك قد عرفت أنَّه ليس المدرك في حجّيّة الفتوىٰ هو بناء العقلاء، بل المدرك فيه هو الأدلّة الخاصّة بباب التقليد حسبما عرفت تفصيله، وكون الحجّيّة من باب الطريقيّة لا يوجب سقوط فتوىٰ الأعلم إذا كانت مخالفة للمشهور بعدما عرفت من كون القدر المتيقّن من دليل الحجّيّة هو خصوص فتوىٰ الأعلم.

وأمّا المقبولة، فقد عرفت[1] المناقشة في دلالتها علىٰ ذلك ولو سلّمنا دلالتها عليه، فلا وجه لمعارضتها بالمرفوعة، وما عن الشيخ قدّس سرّه[2] من عمل الأصحاب بها إنَّما هو في خصوص مرجّحات الرواية دون

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٠، و٢٧١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٦٩.

مرجّحات الفتوىٰ، مع أنَّ كون الشهرة مرجّحة ولو في باب الروايات إنَّما يكون مقدّمًا علىٰ باقي المرجّحات دون الأعلميّة والأفقهيّة، كما صرّح به بقوله: «مع أنّا نمنع أنَّ عمل المشهور علىٰ تقديم الخبر المشهور رواية علىٰ غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الراوي خصوصًا الأفقهيّة»[1]، انتهىٰ.

بل يمكن أن يُقال: إنَّ المراد في الروايتين شهرة الرواية ولا دخل لها بالشهرة الفتوائيّة إلّا بنحو من الإلحاق، ولأجل ذلك نقول: إنّا لو قلنا بدلالة المقبولة علىٰ اختصاص الحجّيّة بالأعلم، فلا نرجّح بالشهرة حتّىٰ لو تساويا في الفضيّلة؛ إذ لا دليل علىٰ الترجيح المذكور.

وأمّا ما أفيد فيما يتعلّق بما إذا كانت فتوىٰ الأعلم علىٰ خلاف الاحتياط، فلا يخفىٰ[2] لا ينتج عدم الحجّيّة، ومجرّد القدرة علىٰ الاحتياط لا أثر له في ناحية الحجّيّة، حتّىٰ أنَّ فتوىٰ غير الأعلم لو كانت موافقة لفتوىٰ الأعلم في كون كلّ منهما علىٰ خلاف الاحتياط - أعني أنَّ كلًّا منهما أفتىٰ بعدم وجوب السورة - فإنَّ ذلك لا يُوجب سدّ باب الاحتياط.

**وبالجملة:** أنَّ الإتيان بها بداعي الاحتياط ورجاء المطلوبيّة ليس من جهة الاعتماد علىٰ قول غير الأعلم، بل إنَّ ذلك مستحسن حتّىٰ لو كان فتوىٰ غير الأعلم علىٰ عدم الوجوب أيضًا، فإنَّ الاحتياط ممكن ومستحسن علىٰ كلا التقديرين.

---

(١) فرائد الأصول: ٤/ ٦٩.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (فلا يخفىٰ أنّه).

ثمّ لم أتوفّق لمعرفة الفرق بين مخالفة الشهرة ومخالفة الاحتياط، وما هو الموجب لكون الأولىٰ مسقطة لفتوىٰ الأعلم دون الثانية، مع أنَّ كلًّا منهما قد تضمّنته المرفوعة المزبورة.

إنَّ[1] المحقّق القمّيّ ادّعىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز العدول عن تقليد مجتهد إلىٰ مجتهد آخر في المسألة التي قلّده فيها، وقال تدّثُ: «ولعلّ وجهه أنَّ قول المجتهد كالأمارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه»، إلىٰ أن قال: «ثمّ إن ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول»[2]، فحاصل كلامه تدّثُ أنَّ في مورد التساوي لا يجوز العدول، وإذا ظهر له رجحان غيره يجوز، ولا يخفىٰ أنَّ في مورد التساوي يحكىٰ عن المحقّق[3] والشهيد الثانيين[4] جواز العدول، وفي مورد الرجحان إذا كان منشؤه العلم تجب.

وأمّا الورع ونحوه فلا يُوجب جهة رجحان في باب التقليد حتّىٰ يُوجب جواز العدول من غير الأورع إلىٰ الأورع، مع تساويهما في العلم والفضيلة، مع أنّه لو كان موجبًا للترجيح بناءً علىٰ استفادة مرجّحيّة المرجّحات في باب الخبرين المتعارضين لكلّ أمارتين متعارضتين فيجب العدول.

---

(١) هذا المقطع من قوله: «أنَّ المحقّق القمّيّ» إلىٰ قوله «فتدبّر» منقول ممّا حرّره عنه تدّثُ بعض الأجلّة من تلامذته، وهو المرحوم الشيخ موسىٰ الخونساريّ رحمه الله، (منه تدّثُ).

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٤/ ٥٥٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: رسائل المحقّق الكركيّ: ١/ ٨٠.

(٤) يُنظر: المقاصد العليّة: ٥١.

**وبالجملة**: مسألة العدول لا تخلوّ من أمرين: إمّا الوجوب، وإمّا الحرمة، فالجواز لا وجه له، وقد تقدّم[١] أنَّ في مسألة البقاء على تقليد الميّت أيضًا لا بُدَّ من القول بوجوب البقاء أو حرمته، والتخيير بينهما لا معنىٰ له.

**وكيف كان**، فالظاهر من المحقّق القمّيّ قدّس سرّه[٢] ابتناء مسألتنا هذه علىٰ التخيير في مسألة تعارض الخبرين، وأنَّ النزاع فيها هو النزاع في تلك المسألة من أنَّ التخيير بدويّ أو استمراريّ، فمَن حَمَل الأخبار الدالّة علىٰ التخيير في المسألة الأصوليّة فقال بأنَّه بدويّ؛ لأنَّ المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين يخرج عن التخيير الذي هو موضوع التخيير، وتتمّ الحجّة عليه، ومن قال بأنّها دالّة علىٰ التخيير في المسألة الفرعيّة فقال بأنَّه استمراريّ، وحيث إنَّه قدّس سرّه جعل قول المجتهد كالأمارة الراجحة، فقال: لا يجوز له العدول عنه، مع أنَّه لا يخفىٰ عليك أنَّ مسألتنا هذه لا تبتني علىٰ تلك المسألة، فإنَّ التخيير في تلك المسألة شرعيّ فيمكن أن يُقال: إنَّه بدويّ والتخيير في مقامنا عقليّ؛ لأنَّ التخيير في تقليد المجتهدين المتساويين ليس إلّا أنَّ كلًّا منهما مصداق للطبيعة التي يرجع إليها الجاهل، وبعد الرجوع إلىٰ أحدهما والعمل برأيه لا يخرج الآخر عن المصداقيّة، ولا يوجب الالتزام بتقليد أحدهما أو تعلّم فتاويه أو العمل برأيه تعين قوله واستصحاب حجّيّة قول من قلّده، مضافًا بأنَّ الشكّ فيه

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٤/ ٥٥٥، وما بعدها.

مسبّب عن الشكّ في بقاء التخيير، واستصحاب التخيير حاكم عليه غير جارٍ؛ لأنَّ حجّيّة قوله غير مشكوكة حتّىٰ تستصحب؛ لأنَّ المفروض أنَّه علىٰ القول ببقاء التخيير أيضًا قول هذا المجتهد حجّة.

وأمّا تعيّن قوله فلم يثبت في زمان حتّىٰ يستصحب، ولو فرض انحصار المجتهد أو الأعلمية أوّلًا فيه ثمّ بعد ذلك صارا متساويين؛ لأنَّ التعيين من باب الحصر غير التعيين مقابل التخيير.

**نعم**، المناقشة في استصحاب التخيير أيضًا في محلّه؛ لأنَّ موضوعه المتحيّر أو الجاهل أو من لا طريق له، وبمجرّد التقليد يخرج عن هذه العناوين، فهو في حكم المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين، إلّا أن يُقال: إنَّ المجتهد بعد الأخذ بأحدهما ينكشف الواقع عنده، فلا مجال لأخذه بالآخر بعد ذلك، وهذا بخلاف المقلّد فإنَّه بعد الأخذ أيضًا ليس عالمًا بالواقعيّات، بل هو عالم بأنَّ غيره يعلم.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا غير فارق لأنَّ فتوىٰ المجتهد طريق للمكلّف كطريقيّة الطرق والأمارات للمجتهد، فإذا لم يجرِ استصحاب التخيير، ولا استصحاب التعيين، ولم نحرز استقلال العقل بجواز الرجوع إلىٰ الآخر بعد تقليد أحدهما وادّعي الإجماع أيضًا علىٰ عدم جواز العدول فيصير قول الآخر مشكوك الحجّيّة؛ لأنَّه وإن لم يتمّ الإجماع لوجود المخالف، كما عرفت إلّا أنَّ دعواه كافٍ للشكّ في جواز العدول، فتدبَّر[1].

(١) منقول ممّا حرّره بعض أجلّة تلامذة الأستاذ الأعظم تدّظ عن درس، نقل ليلة ١٦ شعبان ١٣٥٦، (منه تدّظ).

فـــائـــدة في قضيّة الإمام الجـواد عليه السلام مع عمّه

**فائدة:** يمكن أن يُؤيّد أو يستدلّ لوجوب تقليد الأعلم بما ورد في قضيّة الجواد عليه السلام[1] مع عمّه عبد الله وعتابه عليه السلام له بما محصّله أنّه: **«لِمَ تفتِ الناس وفي الأرض من هو أعلم منك»**[2] فراجع القضيّة المذكورة.

وقد ذكر الشيخ قدس سره في المكاسب في الولاية العامّة للفقيه أخبارًا كثيرة واردةً في شأن الفقهاء استدلّوا بها على الولاية العامّة.

وأجاب الشيخ قدس سره عنها بقوله: «لكنَّ الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم

---

(١) ورد في بحار الأنوار: ٥٠/ ١٠٠، ب٥، ح١٢، عن عيون المعجزات لمّا قبض الرضا عليه السلام كان سنّ أبي جعفر عليه السلام نحو سبع سنين - إلى أن قال في أواخر القصّة - ففرحوا ودعوا له وأثنوا عليه، وقالوا له: إنّ عمّك عبد الله أفتى بكيت وكيت، فقال: يا عمّ، إنّه عظيم عند الله أن تقف غدًا بين يديه، فيقول لك: لِمَ تفتي عبادي بما لم تعلمه وفي الأمّة من هو أعلم منك؟:

وفي الأوّل من البحار في المقدّمة في تعداد الكتب المنقول عنها وأسماء مصنّفيها، قال: كتاب عيون المعجزات ينسب إليه (أي إلى السيّد المرتضى علم الهدى) ولم يثبت عندي، إلّا أنّه كتاب لطيف عندنا منه نسخة قديمة ولعلّه من مؤلّفات بعض قدماء المحدّثين، يروي عن أبي محمّد بن همام وعم محمّد بن عليّ بن إبراهيم.

وفي عيون المعجزات للحسين بن عبد الوهاب في طبقة الشريف الرضي والمرتضى قال: «لمّا أفتى عبد الله بن موسى بغير ما أنزل الله... إلخ». وذكره المسعوديّ في إثبات الوصيّة. وابن جرير في دلائل الإمامة. يُنظر: الاجتهاد والتقليد: ١٤٥.

(٢) بحار الأنوار: ٥٠/ ١٠٠، ب٥، ح١٢، فضائله، ومكارم أخلاقه... إلخ.

من حيث الأحكام الشرعيّة لا كونهم كالنبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم في كونهم أولىٰ بالناس في أموالهم»[١].

ومراده بذلك أنَّها واردة في بيان حجّيّة أقوالهم في الأحكام الشرعيّة، فيكون ذلك عبارة أخرىٰ عن التقليد، ومن جملة تلك الأخبار التي ذكرها في المكاسب قوله عليه السلام في نهج البلاغة: «**أولىٰ الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به** ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ الآية»[٢].

وهذه الأخبار وأمثالها وإن كان المراد الواقعيّ بالأعلم فيها هو الإمام عليه السلام إلّا أنَّها تتضمّن كبرىٰ كلّيّة تكون هي مناط الاستدلال، ويكون حاصل الفقرة المذكورة عن النهج أنَّ اللازم علىٰ المكلّف هو تعرّف الأحكام الشرعيّة التي جاء بها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم منه صلى الله عليه وآله وسلم، وفي مورد عدم وجوده صلى الله عليه وآله وسلم يكون الأولىٰ بذلك من الأمّة هو الأعلم بما جاء به ذلك النبيّ هذا حاصل هذه الكبرىٰ.

غايته: إنّا معاشر الشيعة نقول: إنَّ الأعلم في زمان وجودهم عليهم السلام منحصر بهم عليهم السلام وفي زمان الغيبة لا يكون هذا الباب -أعني باب تعرّف الأحكام- منسدًّا لغرض بقاء التكليف بتلك الأحكام، فنظرًا إلىٰ هذه الكبرىٰ يكون المرجع في تعرّف تلك الأحكام منحصرًا بمن هو الأعلم بتلك الأحكام، ولو فرضنا انسداد باب العلم في

---

(١) يُنظر: كتاب المكاسب: ٣/ ٥٥٣.

(٢) يُنظر: نهج البلاغة: ٦١٦، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام الحكمة (٩٦)، والآية من سورة آل عمران: ٦٨.

زمان الغيبة لكان هذا الفرض موجبًا لعدم تماميّة استدلاله ﷺ بهذه الكبرىٰ علىٰ تعيّن نفسه للمرجعيّة؛ إذ للخصم أن يجيب عن استدلاله المذكور بمثل ذلك، ويقول: إنَّ باب تعرّف الأحكام من النبيّ ﷺ قد انسدّ بموته فلا أحد يرجع إليه بعد موته، ويلزم الرجوع إلىٰ الظنّ حينئذٍ، فتأمّل.

لكنَّ المنقول مشتمل علىٰ جملة «لم أفتيت بما لم تعلم» فيكون المنع عنه لأجل أنَّه غير مجتهد، لا لأجل أنَّه غيره أعلم منه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ قوله: «وفي الأمّة من هو أعلم منك» يدلّ علىٰ أنَّ الميزان والملاك في عدم الجواز هو وجود الأعلم، ويمكن أن يُقال: إنَّ من قطع بشيء هو خلاف الواقع هو وجود الأعلم.

**ثمّ إنَّه** وإن كان ظاهره المنع من الفتوىٰ، والمجتهد الغير الأعلم لا حرج عليه في ابداء نظره ورأيه لأجل ترتّب فائدة علىٰ ذلك من إجماع ونحوه، إلّا أنَّ المراد هو المنع عن الإفتاء في مقام العمل أو التصدّي للفتوىٰ ونحو ذلك ممّا يكون غير الأعلم ممنوعًا منه وأفتىٰ به يصدق[1] عليه أنَّه أفتىٰ بغير علم بالواقع، فهذا الرجل وإن كان مجتهدًا، إلّا أنَّه لمّا أخطأ صحّ لمن كان عالمًا بالواقع أن يقول عنه: إنَّه أفتىٰ بغير علم، وهذه الفتوىٰ الصادرة عن المجتهد وإن كان لا يعاقب عليها، إلّا أنَّه مع وجود الأعلم يعاقب عليها إذا كانت بعنوان التصدّي للإفتاء، أو كانت في مقام العمل بها.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (فيصدق).

وفي الوسائل في أبواب الحدود في باب ما يثبت به الكفر والارتداد رواية ينتهي سندها إلىٰ الفضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه، فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعىٰ الإمامة وليس بإمام فهو كافر**»[1]؛ إذ لا يبعد بقرينة المقابلة أن يكون الشقّ الأوّل منها ناظرًا إلىٰ من خرج يدعو الناس إلىٰ أخذ الأحكام منه من دون دعوىٰ الإمامة، وحينئذٍ يكون مورده الفتوىٰ وحجّيّتها وأنَّ من ادّعىٰ ذلك لنفسه، وكان في الناس من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع.

**الفرع الثالث في البقاء على تقليد من قلّده**

**الثالث**: أنّه لو مات من كان مقلّدًا له، فقال جماعة بجواز العدول عنه إلىٰ الحيّ.

**والتحقيق**: أنَّه إن قلنا باشتراط الحياة ابتداءً واستدامةً كان العدول واجبًا مطلقًا، سواء كان الثاني أعلم من الميّت أو كان الميّت أعلم أو كانا متساويين، وإن قلنا بعدم اشتراط الحياة في الاستدامة، فإن كان الميّت أعلم من الحيّ كان البقاء علىٰ تقليد الميّت واجبًا، وكذا لو كانا متساويين، وإن كان الحيّ أعلم كان العدول واجبًا.

**اللَّهُمَّ**[2] **إلّا أن** يدّعىٰ الإجماع علىٰ جواز العدول، وعهدة ذلك علىٰ مدّعيه، كدعوىٰ الفرق بين شرط الحياة وبين بقية الشرائط بأنَّ لزوم العدول عند اختلال باقي الشرائط ثبت بالإجماع بخلاف شرط الحياة فيكون علىٰ مقتضىٰ القاعدة من جواز العدول بناءً

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٨/ ٣٥٠، كتاب النكاح، ب١٠ من أبواب حد المرتّد، ح٣٦.

(٢) أرّخ المقرّر تتمّة هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ رمضان، ١٣٤٩هـ).

علىٰ أنَّ الاشتراط إنّما يكون في الابتداء لا في الاستدامة.

وعلىٰ كلّ حال فلو قلّد شخصًا وعمل علىٰ طبق فتواه، ثمّ مات وقلّد من يقول بجواز البقاء، ثمّ مات وقلّد من يقول بوجوب البقاء، لم يكن تقليده للثالث موجبًا للزوم بقائه علىٰ تقليد الثاني في فتواه بجواز البقاء؛ لأنَّ التقليد في مسألة البقاء لا يعمّ نفس البقاء، بل إنّما هو مختصّ بالفتاوىٰ المتعلّق بالأحكام الفرعيّة دون نفس الفتوىٰ في البقاء*.

**والحاصل**[1]: أنّ مسألة الفتوىٰ في جواز البقاء وعدمه من قبيل الطريق إلىٰ الفتوىٰ المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، وليست هي علىٰ نحو الموضوعيّة كي تدخل أيضًا تحت الفتوىٰ بجواز البقاء أو بحرمته أو وجوبه ليتوجّه حينئذٍ الإشكال السابق.

**ثمّ إنّ** للشيخ قدس سره في الرسالة المنسوبة[2] إليه تقسيمات مفصّلة في ما يتعلّق بمسائل البقاء أغلبها لا محصّل لها، وليس المدار في ذلك إلّا علىٰ الحكم الكلّيّ الكبرويّ دون أشخاص الوقائع فيسقط جميع ما أفاده قدس سره في تلك الأقسام.

---

* **قلتُ**: وبذلك ينحلّ الإشكال فيما لو كانت فتوىٰ الثاني هي حرمة البقاء، وكانت فتوىٰ الثالث هي وجوب البقاء، بأن يقال: إنَّ تقليده للثالث في مسألة البقاء حينئذٍ يلزم من وجوده عدمه، حيث إنَّه أوجب عليه البقاء علىٰ تقليد الثاني، وكان الثاني يفتي بحرمة البقاء فتكون النتيجة حينئذٍ هي التزامه بعدم البقاء.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ رمضان، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: رسالة الاجتهاد والتقليد (رسائل فقهيّة): ٦٧.

في مسألة العدول وتبدّل الرأي

وبقي الكلام في مسائل العدول وتبدّل الرأي من حيث الإجزاء وعدمه، وحيث إنّا نقول بالطريقيّة فمقتضىٰ القاعدة عدم الإجزاء إلّا أنَّه قد ادّعىٰ الإجماع علىٰ عدم لزوم الإعادة والقضاء في العبادات، ولا يبعد تحقّقه في خصوص ما ذكر من عدم لزوم الإعادة والقضاء في العبادات.

أمّا ما عدا ذلك من مثل «الطهارة» و«النجاسة» و«صحّة العقد وعدمه» فالأمر في ثبوت ما يُوجب الخروج عن مقتضىٰ الطريقيّة من لزوم إعادة العقد ونقض آثار الفتوىٰ السابقة فيما يتعلّق بمثل «الطهارة» و«النجاسة» في غاية الإشكال.

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلّىٰ الله علىٰ خير محمّد وآله الطاهرين.

هذا ما أمكنني رسمه ممّا استفدته منه (دام ظلّه) في هذه الليالي علىٰ كثرة الأشغال وتشتّت البال، ولقد فاتني الكثير من ذلك ممّا لم يمكنني ضبطه وفاتني تحريره، أو قصر نظري القاصر عن إدراكه، ولعلّ أغلب هذه الذي رسمته مخالف لما أفاده (دام ظلّه)، وإنَّما أرسم ما أمكنني من ذلك حسب استعدادي القاصر ومزاحمة استفاداتيّ منه (دام ظلّه) بما يكون مانعًا عن أقلّ استفادة، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت، ومنه استمدّ التوفيق والمعونة، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

**حرّره أقلّ الطلبة حسين الحلّيّ**

# فهرس المحتويات

## في التعادل والتراجيح


خاتمة في التعادل والتراجيح ..... ٩

أصوليّة المسألة ..... ٩

في تعريف التعارض وحقيقته ..... ١٠

المرحلة الأولى: في التنافي بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ .... ١١

زيادة بيان للمرحلة الأولى ..... ١٢

المبنى المختار في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ..... ١٤

توضيح لما تقدّم..... ١٨

المرحلة الثانية: في حقيقة الحكومة وأنّها غير التعارض..... ٢٣

المرحلة الثالثة: في التزاحم غير التعارض ..... ٢٤

في ضابط التزاحم..... ٢٤

زيادة بيان في ضابط الحكومة ..... ٣٢

الفرق بين التخصّص والورود والحكومة ..... ٣٥

مقدّمة في توضيح أقسام الدلالة..... ٣٨

في تخصيص العامّ بالخاصّ..... ٤٢

## الكلام
## في أحكام باب التعارض

### المبحث الأوّل
### في الجمع الدلاليّ

زيادة بيان لموارد الجمع الدلاليّ ..... ٥٥
ما يلحق بموارد الجمع الدلاليّ ..... ٥٦
فيما يلحق بالنصّ والظاهر والقرينة وذيها ..... ٥٩
أحدها: في كونه بمنزلة النصّ للآخر ..... ٥٩
ثانيها: في كونه موجبًا لرفع الآخر ..... ٥٩
ثالثها: فيما يوجب انقلاب النسبة ..... ٦٠
في تقديم التخصيص على النسخ ..... ٦٠
توضيح أصول وموارد الجمع الدلاليّ وما يلحق بها ..... ٦١
فيما يلحق بالنصّ والظاهر ..... ٦١
فيما يلحق بالقرينة وذيها ..... ٦٣
زيادة بيان فيما يلحق بالقرينة وذيها ..... ٦٤
في تقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ ..... ٦٤
في تقدّم العموم الشموليّ على العموم البدليّ ..... ٦٦
في تقديم التقييد على التجوّز ..... ٦٦
في تقديم بعض المفاهيم على الأخرى ..... ٦٧
في التعارض بين ثلاث أدلّة ..... ٦٨
الأوّل: أن تكون الأدلة عامٌّ وخاصّيين ..... ٦٨

١- لو كان الخاصّان متباينين .....٦٨
٢- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق .....٦٨
٣- لو كان الخاصّان بينهما عموم وخصوص من وجه .....٧٠
تنقيح هذا المبحث في صور الخاصّين اللذين يقابلان العامّ .....٧١
في موارد عدم جريان انقلاب النسبة .....٧٤
في مورد جريان انقلاب النسبة.....٧٥
الثاني: أن يكون لنا عامّان وفي مقابل أحدهما خاصّ.....٨٠

## المبحث الثاني

## في التعادل وأنّ الأصل التخيير أو التساقط

مناقشة دعوى أنّ الجمع أولى من الطرح.....٨٣
زيادة بيان في ردّ دليل قاعدة الجمع أولى من الطرح .....٨٥
في كون الحجّيّة من باب الطريقية الصرفة .....٨٧
في التعبّد بالمجمل .....٩١
في كون الحجّيّة من باب السببيّة.....٩٢
في مقتضى السببيّة في حقوق الله والناس .....٩٨
في كون المرجع هو الأصل احتياطًا كان أو غيره .....٩٩
في كون مقتضى الروايات العلاجيّة التخيير أو التوقّف .....٩٩
في أصناف ترجيح المتعارضين .....١٠٢
تنبيهات.....١٠٣
الأمر الأوّل: في جريان التخيير في تعارض أقوال اللغويّين
ونحوهم .....١٠٣

الأمر الثاني: في جريان التخيير وعدمه في اختلاف النسخ .... ١٠٣
الأمر الثالث: في كون التخيير مسألة أصوليّة أو فقهيّة ..... ١٠٥
في دوران الأمر بين التخيير والتعيين وأقسامه ..... ١٠٨
الأمر الرابع: في لزوم الفحص عن المرجّحات قبل التخيير .. ١١٠

## المبحث الثالث

## في التراجيح

الأوّل: في أصل وجوب الترجيح ..... ١١١
الثاني: في عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة ..... ١١٣
بيان الإشكال في رواية عوالي اللآلي..... ١١٤
الإشكال في الجمع بين الأخبار المذكورة ..... ١١٨
الثالث: في طوليّة المرجّحات ..... ١٢٢
فذلكة ما تقدّم ..... ١٢٦
الأمر الأوّل: في ترتيب المرجّحات..... ١٢٦
الأمر الثاني: في المراد بعدم التعبّد بصدور ما هو تقيّة..... ١٢٨

## المبحث الرابع

## في تعداد المرجّحات

الأوّل: في المرجّحات الصدوريّة ..... ١٣٥
في الشهرة العمليّة..... ١٣٧
في الشهرة الفتوائيّة..... ١٣٨
الجهة الأولى في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة..... ١٣٩
الجهة الثانية في مرجّحيّة الشهرة عند التعارض ..... ١٤٠

الجهة الثالثة في كون الشهرة كاسرة ..... ١٤٢
الجهة الرابعة في كون الشهرة جابرة ..... ١٤٢
الثالث: في المرجّحات الجهتيّة ..... ١٤٢
الرابع: في المرجّحات المضمونيّة ..... ١٤٤
في الأخبار المتعرّضة لموافقة الكتاب ومخالفته ..... ١٤٦
في الترجيح بمخالفة العامّة على مخالفة الكتاب ..... ١٥٠
في أقسام مخالفة الأخبار للكتاب ..... ١٥١
في رجوع المتخالفين من وجه إلى المرجّحات الصدوريّة ..... ١٥٣
في جريان المرجّح الجهتيّ في المتعارضين ..... ١٥٥
في المرجّح المضمونيّ ..... ١٥٦

## في الاجتهاد والتقليد

### المبحث الأوّل: في الاجتهاد

الجهة الأولى: في تعريف الاجتهاد ..... ١٦٢
الجهة الثانية: في تقسيمه إلى المطلق والتجزّي ..... ١٦٣
الجهة الثالثة: في حجّيّة الاجتهاد المطلق والمتجزّئ والأحكام المترتّبة عليهما ..... ١٦٦
في مراتب الاجتهاد ..... ١٦٦
المرتبة الأولى: الاجتهاد في الظهورات ..... ١٦٧
المرتبة الثانية: في توقّف الاجتهاد على فنّ الرجال ..... ١٦٧
المرتبة الثالثة: في الاجتهاد في فنّ المعاملات ..... ١٦٩
الجهة الرابعة: في شروط من يرجع إليه في الفتوى ..... ١٦٩

الشرط الأوّل: الاجتهاد المطلق..... ١٦٩
في اشتراط الاجتهاد المطلق بالقضاء ..... ١٦٩
في عدم ثبوت الولاية الحسبيّة للمتجزئ ..... ١٧١
في عدم جواز تقليد المتجزئ ..... ١٧٣
في تقريب إشكال لزوم الدور أو التسلسل ..... ١٧٣
الشرط الثاني: الحياة..... ١٧٨
المقام الأوّل: في التقليد الابتدائيّ ..... ١٧٨
في أنّ مسألة التقليد عقليّة أو فطريّة..... ١٧٨
المقام الثاني في التقليد الاستمراريّ ..... ٢٠٢
في مناقشة الاستدلال بالاستصحاب على عدم اعتبار الحياة..... ٢٠٣
أدلّة أخرى على جواز البقاء على تقليد الميّت..... ٢٠٣
الأمر الأوّل: إطلاق الأدلّة السمعيّة..... ٢٠٤
الأمر الثاني: في التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء ..... ٢٠٦
إشكالات على التمسّك بالسيرة العقلائيّة على البقاء ..... ٢٠٨
في مسألة البقاء على تقليد الميّت..... ٢٢٣
المقام الأوّل: في توهين القول بالجواز في الجملة..... ٢٢٤
في أدلّة القول بالجواز..... ٢٢٦
المقام الثاني: في القول بجواز البقاء بالوجوب أو المنع ..... ٢٢٨
المقام الثالث: في القول بالتفصيل بين المسائل..... ٢٢٩
الشرط الثالث: الأعلميّة ..... ٢٣٠

في وجوب تعلّم المسائل العامّة البلوى ..... ٢٣٣
في وجوب الفحص عن فتوى الأعلم..... ٢٣٥
الشرط الرابع: العدالة..... ٢٤١
فيما يتوقّف عليه الاجتهاد ..... ٢٤٢
في مسألة التخطئة والتصويب ..... ٢٤٣
في معنى التصويب المعتزليّ ..... ٢٤٤
في بيان الحقّ في المسألة..... ٢٤٦

## المبحث الثاني: في التقليد

المبحث الأوّل: في حقيقته ..... ٢٥١
المبحث الثاني: فيما يجب التقليد فيه..... ٢٥٧
المبحث الثالث: التقليد في المسائل الأصوليّة..... ٢٥٧
المبحث الرابع: البحث عمّن يجب تقليده..... ٢٥٩
المبحث الخامس: في الأحكام ..... ٢٥٩
الفرع الأوّل: في موارد العدالة في التقليد..... ٢٥٩
الفرع الثاني: في فرض تساوي المجتهدين ..... ٢٦١
في الصور المحتملة عند تعدّد المجتهدين..... ٢٦١
الصورة الأولى: في ما لو تساويا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى..... ٢٦١
الصورة الثانية: أن يتساويا في الفضيلة ويختلفا في الفتوى. ٢٦٢
الصورة الثالثة: فيما لو اختلفا في الفضيلة واتّفقا في الفتوى٢٦٩
الصورة الرابعة: في الاختلاف في الفتوى والفضيلة ..... ٢٧٠

في استدلال الشيخ الأنصاريّ على جواز تقليد المفضول ..... ٢٧٤
مناقشة استدلال الشيخ على جواز تقليد المفضول ..... ٢٧٥
فائدة في قضيّة الإمام الجواد عليه السلام مع عمّه ..... ٢٨٦
الفرع الثالث: في البقاء على تقليد من قلّده ..... ٢٨٩
في مسألة العدول وتبدّل الرأي..... ٢٩١