

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد اللفظية

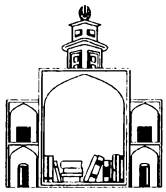
بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء السادس

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



١١٢٩

بدائع البحوث في علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد اللفظية

بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء السادس

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شبكة الفكر

alfeker.net

سيفي، علي اكبر، ١٣٣٥ -
بدايع البحوث في علم الأُصول، يحتوى على قواعد جديدة لها دخل في الاستنباط / تأليف علي اكبر السيفي المازندراني. -- مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣ ش.
ج ٦ -- (مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة. ١١٢٩).
شابك (دورة) ٩ - ٧٥٩ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 759 - 9
عربى.
فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
ج ٦ (چاپ اوّل: ١٤٣٠ ق = ١٣٨٧ ش)
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. الف. جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامى. ب. عنوان.
٤ ب ٩٧ س / ٨ / ١٥٩ BP
٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانهٔ ملّى ايران
١٥٢١٥ - ٨٣ م

بدايع البحوث
في علم الأُصول
(ج٦)

■ تأليف: الأُستاذ الألمعي الشيخ علي أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٤٤٤ □
■ الطبعة: الأُولىٰ □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٠ هـ. ق □
■ شابك ج٦: ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٨٧١ - ٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 871 - 8

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

«الحكومة والورود»

انقلاب النسبة

- قاعدة الحكومة
- قاعدة الورود
- الفرق بين الحكومة والورود
- انقلاب النسبة
- مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين

سبق منّا في ختام مسألة العام والخاص أنّ عادة الأُصوليين قد جرت على البحث عن قاعدتي الحكومة والورود في مسألة التعادل والترجيح. ولكن ينبغي إدراج هاتين القاعدتين في القواعد المحاورية العقلائية؛ نظراً إلى كون كثير من مباحثهما بل عمدتها من قبيل الجمع العرفي بين الأدلّة والنصوص المتعارضة. ويبتني البحث فيها على أساس القواعد المحاورية العرفية.

و من هنا عدّ بعض الفحول الحكومة نوعاً من التخصيص، بل بناءً على كون الدليل الحاكم بياناً بلفظه للعام ومفسّراً للمراد منه، وكون دليل الخاص بياناً للعام بالقرينة العقلية، تكون قاعدة الحكومة أقرب إلى القواعد المحاورية العقلائية اللفظية من دليل الخاص، كما يظهر ذلك من الشيخ الأعظم؛ حيث قال في الفرق بين الحكومة وبين التخصيص: «الفرق بينه وبين التخصيص: أنّ كون المخصِّص بياناً للعامّ، إنّما هو بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه ومفسِّرٌ للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير».[1]

و لأجل ذلك رأينا الأنسب أن نبحث عن الحكومة والورود في ضمن

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤.

القواعد العقلائية المحاورية اللفظية. وجعلنا محلّ البحث عنها عقيب مباحث العام والخاص؛ نظراً إلى مالها من المسانخة والعلاقة بمبحث الحكومة والورود، كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم. وهو أوّل من فتح باب الحكومة والورود، كما سبق منّا بيان ذلك.

و قد بحثنا هناك عن عمدة ما يرتبط بهاتين القاعدتين. ووعدنا أن نتعرّض لمسائلهما المهمّة في مسألة التعادل والترجيح بمرور أهم ما سبق منّا هناك. وأيضاً نبحث ههنا عن نكات ومباحث لم نبحث عنها هناك.

و نعقد الكلام في موضعين:

الأوّل: في الحكومة.

الثاني: في الورود.

قاعدة الحكومة

يدور البحث عمدةً في قاعدة الحكومة حول محورين:

١ ـ تعريف الحكومة وماهيتها.

٢ ـ أقسام الحكومة وشرائطها.

٣ ـ أحكام الحكومة.

أما المحور الأوّل فيقع الكلام فيه:

أوّلاً: في تعريف الحكومة وتنقيح أهم آراء الأُصوليين فيه.

و ثانياً: في الفرق بينهما وبين التخصيص وساير أنحاء الجمع العرفي.

تعريف الحكومة وماهيتها

١ ـ رأي الشيخ الأعظم قدس سره في تعريف الحكومة.

٢ ـ حاصل مجموع كلمات الشيخ الأعظم قدس سره.

٣ ـ رأي صاحب الكفاية قدس سره في تعريف الحكومة.

٤ ـ الفرق بين كلام صاحب الكفاية وكلام الشيخ.

٥ ـ رأي المحقق النائيني قدس سره.

٦ ـ نقد كلام الشهيد الصدر قدس سره.

٧ ـ كلام السيد الامام الراحل قدس سره.

٨ ـ مقتضى التحقيق.

رأي الشيخ الأعظم في تعريف الحكومة

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لتعريف قاعدة الحكومة في ثلاثة موارد.

أحدها: تعريفه للحكومة في مقام بيان وجه حكومة قاعدة «لاضرر» على أدلة الأحكام الأولية فقد عرفت الحكومة هناك بتعرّض أحد الدليلين للآخر من حيث إثبات أو نفي حكمه؛ حيث قال: «و المراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرضاً لحال دليلٍ آخر من حيث إثبات

حكمٍ لشيءٍ أو نفيه عنه. فالأول: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فانه حاكم على ما دل على أنّه لاصلاة إلّا بطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظي: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لاصلاة إلّا بطهور وغيرها، ثابتٌ للمتطهر بالاستصحاب أو بالبيّنة. والثاني الأمثلة المذكورة»[١].

ومقصوده من الأمثلة المذكورة، ما سبق في كلامه: «من أدلة رفع الحرج، ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفى السبيل على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيءٍ ونحوها»[٢].

ثانيها: تعريفه للحكومة في باب الاستصحاب وبيان حكومة الأدلّة الاجتهادية على الاستصحاب. وثالثها: في باب التعادل والترجيح.

ففي الموضع الأوّل عرّف الحكومة بدلالة أحد الدليلين على رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر في نفسه، أو على وجوب العمل والأخذ بما لا يقتضيه الدليل الآخر في نفسه؛ حيث قال: «و معنى الحكومة: أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في موردٍ بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم».[٣]

والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف السابق أنّ المأخوذ في هذا التعريف حكم الشارع في ضمن أحد الدليلين برفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر في نفسه أو بوجوب العمل به، ولكن المأخوذ في التعريف الأوّل تعرّض أحدهما بمدلوله اللفظي لحال الآخر من جهة إثبات حكمه أو نفيه. وجه الفرق أوّلاً: أنّ الحكم برفع اليد عن مقتضى الدليل الآخر غير الدلالة على نفي ثبوت أصل الحكم

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٢) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٤٦٢.
(٣) فرائد الأُصول: ج ٣، ص ٣١٤.

وثانياً: قيّد دلالة الدليل الحاكم في التعريف الثاني بكونها لفظية دون الأوّل.

ولكن هذا الفرق بحسب لفظ التعريف ولكن لبّ مراد الشيخ منهما واحد.

وعرّفه حسب وعده في المقام ـ أعني باب التعادل والترجيح ـ بقوله: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه.

و ميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد.

نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الامام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك ـ لا عموماً ولاخصوصاً ـ لم يكن موردٌ للأدلّة النافية لحكم الشك في هذه الصور».[1]

و حاصل هذا التعريف ـ وهو العمدة في بيان رأي الشيخ ـ: كون أحد الدليلين متعرضاً لحال الدليل الآخر وناظراً إليه بالدلالة على رفع الحكم الثابت له عن بعض أفراد موضوعه؛ بأن يكون مبيّناً لمقدار مدلوله ومسوقاً لبيان حاله. ويكون متفرّعاً عليه، بحيث لو لا ذلك الدليل المحكوم، لكان الدليل الحاكم لغواً. ثمّ مثّل لذلك بالأمثلة المذكورة في كلامه.

حاصل مجموع كلمات الشيخ الأعظم

والمستفاد من مجموع كلماته وتعاريفه الثلاثة المزبورة، كلامه اعتبار أربعة أُمور في تعريف الحكومة.

---

(١) المصدر: ج ٤، ص ١٣ ـ ١٤.

١ ـ دلالة الدليل الحاكم على رفع حكم يقتضيه الدليل المحكوم عن بعض مصاديق موضوعه، أو إثبات حكم لا يقتضيه الدليل المحكوم.

٢ ـ كون الدليل الحاكم متعرّضاً للدليل المحكوم وناظراً إليه ومتفرّعاً عليه. ومقتضى ذلك اشتراط تأخّر الدليل الحاكم عن الدليل المحكوم.

٣ ـ لغوية الدليل الحاكم لو لا الدليل المحكوم.

٤ ـ كون الحاكم دليلاً لفظياً وشارحاً للدليل المحكوم بلفظه. وبذلك فرّق بينه وبين الخاص.

رأي صاحب الكفاية في تعريف الحكومة

يظهر من كلام المحقق الخراساني في أوّل باب التعادل والترجيح، ما حاصله:

أنّ الحكومة إمّا سوق أحد الدليلين ناظراً إلى بيان مقدار المدلول المراد من الدليل الآخر، بلا اعتبار لتأخّر الدليل الحاكم.

و إمّا كون الدليلين بحيث إذا عُرضا على العرف، وفّق بينهما بالتصرف فيهما أو في أحدهما.

فانّه قد عرف الحكومة بقوله: «بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمّية ما أُريد من الآخر مقدّماً كان أو مؤخّراً، أو كانا على نحو إذا عُرضا على العرف وفّق بينهما؛

بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر والاكراه والاضطرار، مما يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية؛ حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً. ويتفق في غيرهما كما لا يخفى.

أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر. ولذلك تقدّم الأمارات المعتبرة على الأُصول الشرعية. فانه لا يكاد يتحيّر أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما؛ حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فانّه يلزم فيه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر».[1]

مقصوده من «وجه دائر» ، أنّ تخصيص أدلّة الأُصول بالأمارات ، فرع ثبوت أصل حجية أدلّة الأُصول. ولكن حجّيتها تتوقف على عدم قيام الأمارات؛ نظراً إلى ارتفاع موضوع الأُصول بقيام الأمارات.

قوله: «بلا وجه» إشارة إلى عدم وحدة موضوعهما، مع اعتبار وحدة موضوع الدليلين في تخصيص أحدهما بالآخر. هذا، مع أنّ الأمارة ناظرة إلى الحكم الواقعي ودليل الأصل ناظر إلى المرتبة الظاهرية، ولا بد في العام والخاص من وحدة الرتبة.

الفرق بين كلام صاحب الكفاية وكلام الشيخ

ويتحصّل من كلامه اعتبار أحد الأمرين الآتيين في الحكومة.

١ ـ كون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر وشارحاً للمقصود منه ومفسّراً له ببيان المقدار المراد من مدلوله.

ويمكن التمثيل لذلك بمثل قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد» بالنسبة إلى أدلّة حرمة الرّبا كقوله « وحرّم الربا»، وقوله: «لا شك لكثير الشك» و«لا شك بعد الفراغ» بالقياس إلى أدلّة أحكام الشكوك.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٩.

٢ ـ كونهما على نحو إذا عُرضا على العرف، يجمع بينهما تارة: بالتصرف في أحدهما المعيّن، مثل حكومة أدلّة نفي الحرج والضرر والاكراه والاضطرار على الأدلّة الأولية. ونظيره حكومة دليل كلّ أهمّ على دليل المهم، من دليلين أوّليّين أو ثانويّين.

وأُخرى: بالتصرف فيهما معاً، بأن يكون كلاهما قرينة على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعيّن. ومثّل لذلك بتقدّم الأمارات المعتبرة على الأُصول الشرعية.

ويفترق كلامه عن كلام الشيخ الأعظم في موضعين:

أحدهما: ما اعتبره الشيخ الأعظم في الحكومة من لغوية الدليل الحاكم لو لا الدليل المحكوم؛ حيث لم يعتبر ذلك صاحب الكفاية.

ثانيهما: ما اعتبره الشيخ كون الدليل الحاكم متفرّعاً على الدليل المحكوم ومتأخّراً عنه؛ حيث نفي ذلك في الكفاية بقوله: «مقدّماً كان أو مؤخّراً». وأيضاً نفاه المحقق النائيني[١] كما سيأتي كلامه.

رأي المحقق النائيني

يظهر من المحقق النائيني[٢] عدم اختصاص الحكومة بالشرح والتفسير اللفظي بمثل: « أي وأعني»، أو بنصب القرينة اللفظية على إرادة المجاز في مثل قولهم: «رأيت أسداً يرمي»؛ حيث إنّ لفظ «يرمي» شارحٌ للمراد من لفظ «أسد». بل الحكومة تأتي في اللبيّات أيضاً. وعلّل ذلك بأنّه لا دليل على اختصاص الحكومة بالتفسير والشرح اللفظي.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٣.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥١٤ وص ٧١٠.

قال: «و لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً لما أُريد من دليل المحكوم، كما توهّمه بعض الأعلام من كلام الشيخ في مبحث التعادل والتراجيح ؛ حيث قال: وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر...

والغرض... أنّه لا يعتبر في الحكومة التفسير وشرح اللفظ، بأن يكون دليل الحاكم مصدّراً بأداة التفسير أو ما يلحق به كتفسير قرينة المجاز لما أُريد من لفظ ذي القرينة، كقوله: رأيت أسداً يرمي ؛ حيث إنّ كلمةيرمي تكونشارحة ومفسّرة لما أُريد من لفظالأسد ـ إلى أنّ قال ـ: و ليت شعري! أنّه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك؟ فانه لم يقم دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة، بل سيأتي في مبحث التعادل والتراجيح أنّ الحكومة لاتختص بالأدلّة اللفظية، بل تأتي في اللبّيات أيضاً».[1]

ويرد عليه: أنّ الظاهر من كلام الشيخ، اعتبار كون المفسّر والشارح دليلاً لفظياً مستقلاً منفصلاً ، لا من أجزاء دليل واحد مثل «يرمي» في مثل قوله: «رأيت أسداً يرمي»، كما توهّم هذا العَلَم. فالقرينة على إرادة المجاز خارجة عن مراد الشيخ. بل لايشمل كلامه ما إذا كان الدليل الناظر متصلاً بالكلام الآخر، بل ظاهره كونه منفصلاً، فلايشمل مثل أي و أعني، وإن كان هو داخل في الحكومة على التحقيق، لكنه يشمل استفادته من كلام الشيخ.

ثم قال المحقق المزبور: «فالتحقيق أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله، ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير، بل لو كان مفاد تصرف أحد الدليلين في مدلول الآخر،

---

(١) المصدر: ص ٥٩٤ ـ ٥٩٣.

ما تقتضيه نتيجةُ تحكيم المقيد والخاص على المطلق والعام، كان ذلك أيضاً من الحكومة».[١]

قوله: «و في عقد حمله»، مثل موارد تقدّم أدلّة نفي الحرج والضرر والاضطرار على أدلّة الأحكام الأوّلية ؛ إذ التصرف حينئذٍ في نطاق الأحكام المستفادة من الأدلّة الأوّلية، لا في موضوعاتها، كما في مثل قوله: «لاربا...» و«لاشك...».

وأيضاً هذا هو مراده من قوله: «بل لو كان مفاد...» ؛ نظراً إلى عدم كون أدلّة نفي الحرج والضرر بلسان الشرح والتفسير.

وقال في مبحث التعادل والترجيح بعد بحث طويل في ذلك: «فتحصّل مما ذكرنا أنّه لا يعتبر في الحكومة شرح اللّفظ وتفسير أحد الدليلين لما أُريد من دليل الآخر. ولا يعتبر أيضاً تقدّم تشريع مفاد المحكوم على مفاد الحاكم. بل الذي يعتبر في الحكومة، هو أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى نحو تصرّف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر، كما هو الغالب».[٢]

حاصل كلام المحقق النائيني

حاصل كلام المحقق النائيني أنّ الحكومة؛ إمّا بتصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر بتضيق أو توسعة نطاق موضوعه.

وإمّا بالتصرف في عقد حمله ؛ بمعنى أنّه لو عُرضا على العرف وفّق بينهما بتصرف يفيد نتيجة التقييد والتخصيص.

ويظهر الفرق الأساسي بين تعريف هذا العَلَم وبين تعريف الشيخ الأعظم

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥٩٤.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٤.

والمحقق الخراساني في ثلاثة:

١ ـ كفاية تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر أو في عقد حمله بالبيان المزبور.

٢ ـ عدم اعتبار كون تعرّض أحد الدليلين لبيان المراد من الآخر بالتفسير والشرح اللفظي في تعريف الحكومة وتحقّقه، بل يدخل فيه أيضاً ما إذا كان تعرّض أحد الدليلين لتحديد نطاق مدلول الآخر بالدلالة اللبية.

نقد كلام الشهيد الصدر

وقد استظهر السيد الشهيد الصدر من كلام المحقق النائيني ما يرجع إلى كون الحاكم والمحكوم من قبيل البيان وعدم البيان؛ لعدم كون الخطاب المحكوم متكفّلاً لاثبات أو نفي موضوع الحاكم، بخلاف الدليل الحاكم، ومن هنا لا تعارض بينهما.

ثم أشكل عليه بما حاصله: أنّ موضوع الدليل المحكوم أمر وجداني واقعي والدليل الحاكم لا ينفيه حقيقةً بل إنّما ينفيه ادّعاءً. ومن هنا يكون التعارض على حاله.

ويرد عليه: أنّ رفع التعارض إنّما هو بالجمع العرفي. وهو حاصل بدلالة أحد الدليلين على نفي الحكم عن بعض أفراد موضوع الآخر، كما في التخصيص. فلو كان أحد الدليلين مثل قوله: «لا يحرم الربا بين الوالد و الولد»، كيف يجمع العرف بينه وبين قوله تعالى: «حرّم الرّبا» بالتخصيص؟ فكذلك بينه وبين قوله: «لاربا بين الوالد والولد» على نحو الحكومة. وذلك لأنّ الدليل الحاكم أيضاً ينفي الحكم عن بعض أفراد موضوع المحكوم في الحقيقة لكنه بلسان نفي الموضوع تعبّداً، بلا اعتبار لنفيه وجداناً.

وقد سبق منّا تقريب كلام العَلَمين ونقد كلام الشهيد الصدر مفصّلاً في

أواخر مباحث العام والخاص، فراجع[١].

كلام السيد الامام الراحل

و إنّ للسيد الامام الراحل كلاماً في تعريف الحكومة، قال ﷺ:

«و أما ضابط الحكومة، فهو أن يتعرض أحد الدليلين بنحو من التعرُّض، ولو بالملازمة العرفية أو العقلية؛ لحيثية من حيثيات آخَر، مما لا يتعرضها ذلك، سواءٌ كان التعرض في موضوعه أو محموله أو متعلّقه أو المراحل السابقة على الحكم أو اللاحقةله.

إلى أن قال:

فلو تعرّض أحد الدليلين لتوسعة دائرة موضوع الآخر، أو تضييقه، أو لحدود محموله أو متعلقه أو حكمه، يكون مقدماً وحاكماً عليه، مثل قوله: «لاسهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو» بالنسبة إلى أدلّة الشكوك. فقوله: زيد عالم أو ليس بعالم، أو الضيافة إكرام أو ليس باكرام، وأمثاله، حاكم على قوله: أكرم العلماء؛ لتعرضه لما لا يتعرضه الآخر. وكذا قوله: ما جعل عليكم في الدين من حرج، حاكم على أدلة الأحكام؛ لتعرضه بمدلوله للجعل الذي لا تتعرضه الأدلة وإن كانت مجعولة بالضرورة؛ لأنّها لمّا لمتتعرض لمجعوليتها، فاذا تعرّض دليل بأنّ الجعل لم يتعلق بأمر حرجيٍّ، يقدم عرفاً على تلك الأدلّة، لا لأقوائية ظهوره، بل هذا نحو آخر من التقدم في مقابل التقدم الظهوري. ولهذا لا تلاحظ النسبة بين الدليلين، فيقدّم العام من وجه على معارضه، فأدنى الظواهر يقدم على أقويها»[٢].

---

(١) بدايع البحوث في علم الأُصول: ج ٤، قاعدة الحكومة.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٢٣٩.

وحاصل ما يستفاد من كلامه: تعميم الحكومة إلى التصرف في ما يرجع بالمآل إلى توسعة أو تضييق نطاق متعلق الحكم أو موضوعه، أو مبادئه ممّايكون في رتبة سبب ثبوت الحكم، أو إلى تضيق دائرة الحكم الأوّلي بنحو خاصٍّ من التصرف في أحد الدليلين أو كليهما؛ بحيث إذا عُرضا على العرف قدّم أحدهما على الآخر بملاك نظره إليه ولغويته لولاه.

وهذا الكلام من هذا العَلَم متين جداً لا غبار عليه، إلّا أنّ ما جعله من المقابلة بين التقدّم الحكومي وبين التقدّم الظهوري، ولا وجه له. وذلك لأنّ التوفيق العرفي بين الدليلين لايحصل إلّا بعد قرينية أحدهما عرفاً على كشف المراد من الآخر. ولايحصل ذلك إلّا بعد اكتساب ذى القرينة ظهوراً بمعونة القرينة.

ولا يخفى أنّ متعلق الحكم ما يتعلق به الحكم، كالاكرام؛ حيث يتعلّق به الوجوب في مثال: «أكرم العلماء». وموضوع الحكم ما يتعلق به متعلق الحكم كتعلق فعل الاكرام بالعلماء بالتعلق المفعولي ؛ أي تعلق الفعل بمفعوله.

ومراده من التعرُّض إلى موضوع الدليل الآخر، مثل قوله: «لاشك لكثير الشك» بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشكوك.

وأما التعرض إلى متعلّقه، مثل: «لا ربا بين الوالد والولد» بالنسبة إلى دليل حرمة الربا.

وأما التعرّض إلى محموله، مثل أدلّة نفي الحرج والضرر والاضطرار بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأولية ؛ حيث لا تتعرض الأدلّة النافية للضرر والحرج إلى موضوع أدلّة الأحكام ولا إلى متعلّقها، بل أنّما تُضيّق دائرة الحكم المستفاد منها. ومراده من التعرّض إلى محمول الدليل الآخر هو التعرّض إلى حكمه، كما بيّناه.

ومراده من المراحل السابقة على الحكم واللاحقة له، ما له نحو تعلّق

بموضوع الحكم أو متعلّقه، كالقيود الراجعة إليهما. ومن اللاّحقة ما يتعلّق بنفس الحكم كالقيود الراجعة إليه.

ولايخفى أنّ الملازمة العقلية في الدلالة الالتزامية ـ التي أدخلها السيد الامام في تعريف الحكومة ـ لاتجعل الدلالة عقلية كما عليه المحقق النائيني، بل لا تنافي كون الدلالة لفظية في رأي السيد الامام وفقاً لمشهور المناطقة والأُصوليين. وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث»، فراجع.

وعليه فبإدخال الملازمة العقلية في الحكومة، لم يخالف السيد الامام الشيخ الأعظم ـ من حيث اعتبار التعرّض والنظارة اللفظية في الحكومة، رغماً للمحقق النائيني.

مقتضى التحقيق

والذي يقتضيه التحقيق في تعريف الحكومة، أنّها: تعرّض أحد الدليلين المتخالفين لمقدار مدلول الآخر نفياً أو إثباتاً؛ إمّا بنظارة لفظية، وهي تارة: بالتصرف في عقد وضعه سعةً وضيقاً بالتعبّد، وأُخرى: بلسان التفسير. وإمّا بنظارة معنوية وذلك بتوفيق عرفي لقرينية أحدهما على تحديد نطاق مدلول الآخر حسب المتفاهم العرفي. وثالثة: برفع موضوع الدليل المحكوم وإعدامه تعبّداً، من غير نظارة. وذلك مثل حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي والأصل التنزيلي على غيره. وأيضاً مثّل لذلك الشيخ الأعظم والمحقق النائيني بحكومة الأمارات على الأُصول الشرعية. ولكن لنا في ذلك كلام سيأتي.

وسيأتي توضيح هذه الاصول في تنقيح كلام المحقق النائيني.

وعليه فالحكومة تارة: بالتصرف في عقد وضع الدليل المحكوم بلسان نفي

موضوعه أو متعلقه أو ما يرجع إليهما من القيود والشرائط والخصوصيات، أو إثبات ذلك تعبُّداً وادّعاءً.

وأُخرى: بلسان التفسير والشرح اللفظي بأداة التفسير ـ مثل أي وأعني ـ، أو بغيرها.

وثالثة: بالتوفيق العرفي بالتصرف في عقد حمله. وذلك فيما إذا كان أحد الدليلين بلسان نفي عنوان ثانوي طارىءٍ على متعلق حكم الآخر أو موضوعه بعد تشريع الحكم فيه للعنوان الأوّلي.

ورابعة: برفع موضوع الدليل المحكوم وإعدامه تعبّداً، من دون أيّة نظارة.

فالأوّل مثل قوله: «لاشك لكثير الشك» وقوله: «لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة» و«لاشك لكثير الشك» بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشك ودليل حرمة الربا، أو مثل «طواف البيت صلاة» بالقياس إلى دليل وجوب الصلاة وأحكامها، أو «زيد عالم أو ليس بعالم» و«الضيافة إكرام» بالقياس إلى مثل قوله: «أكرم العلماء»، وككحكومة قاعدة الطهارة و أصل الاستصحاب على دليل اشتراط الطهور في الصلاة، بقوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» ؛ حيث يثبت بهما الطهور ـ الذي هو حكم وضعي ـ تعبّداً ويحصل به الشرط ظاهراً.

والثاني مثل قوله عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة»[1] فانّه حاكم على دليل اعتبار القبلة[2] بلسان التفسير. ومثل قوله: «التقية في كلّ شيءٍ اضطرّ إليه ابن آدم»،[3] فانه حاكم على أدلّة وجوب التقية بلسان التفسير.

ومن هذا القبيل النصوص الواردة في تفسير السفر الموضوع لوجوب القصر والافطار. ومن ذلك أيضاً جميع النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في

---

(١) الوسائل: ب ١٠ من أبواب القبلة، ح ١.
(٢) المصدر: ب ٩.
(٣) وسائل الشيعة: ب ٣١ من الأمر والنهي.

تفسير آيات الأحكام، فانّها تفسّر الآيات القرآنية بلسان: أي ويعني.

والثالث: نظير حكومة أدلة نفي الضرر والحرج والاضطرار على أدلة الأحكام الأولية. فانّ المنفي بأدلّة «لا حرج ولا ضرر» في الحقيقة نفي الحكم عن أيّ موضوع ضرري وحرجي، لكنه بلسان نفي العنوان الثانوي الطاري، وهو الضرر والحرج.

وقد أشار إلى هذا التقسيم أيضاً المحقق النائيني بقوله: «و قد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد حمل الآخر لا في عقد وضعه، كأدلة نفي الضرر والعسر والحرج، فانها تكون حاكمة على الأحكام الأولية، مع أنّه لا يرجع مفادها إلى التصرف في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرفها إلى نفس الأحكام، كما أوضحناه في رسالة الضرر.

والرابع: نظير حكومة الأصل السببي على المسببي، وحكومة الأصل التنزيلي على غيره. وقد مثل لهذه القسم الشيخ الأنصاري بحكومة الأمارات على الاصول الشرعية، وكذا المحقق النائيني. ولكن لنا في ذلك كلامٌ، سيأتي في مبحث الورود إن شاءالله.

ولكن الغالب في الحكومات رجوع تصرّف الحاكم إلى عقد وضع المحكوم، سواء كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية، كحكومة قوله: لا شك لكثير الشك، على قوله: من شك بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع، أو كانت الحكومة فيما بين الأدلّة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، كحكومة الأمارات على الأُصول؛ فان الحكومة من جميع ذلك ترجع إلى تصرّف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرّف»[1].

والحاصل: أنّ لسان الدليل الحاكم في الغالب تحديد موضوع الدليل

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٣ ـ ٧١٢.

المحكوم تنزيلاً وادعاءً، وموجب للتصرف في عقد وضعه تعبداً، وبتبعه في عقد حمله حقيقة وواقعاً. وفي الحقيقة شأن الدليل الحاكم نفي الحكم عن بعض مصاديق موضوع الدليل المحكوم كالمخصّص، إلّا أنّه بلسان تحديد موضوع الدليل المحكوم بنفيه أو إثباته ادّعاءً وتعبداً.

والضابط في هذا النوع من الحكومة: أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر؛ بحيث لولا الآخر، لأصبح الدليل الناظر لغواً. ومن أجل ذلك إذا عُرضا على أهل العرف لقدّموا الدليل الناظر على المنظور إليه بنفس هذا الملاك.

وهذا هو الوجه في التعبير بالحكومة ظاهراً؛ حيث إنّ الموضوع والمتعلّق بمنزلة السبب للحكم، ويدور الحكم مدارهما سعةً وضيقاً. ولمّا كان الدليل الحاكم في الغالب متكفّلاً بلسانه لتحديد دائرة موضوع أو متعلّق حكم الدليل المحكوم سعةً وضيقاً ويتبعه الحكم، يكون لدلالته حكومة على الدليل المحكوم؛ نظراً إلى تعرّضه وتكفّله لتحديد ما هو بمنزلة السبب لتحديد مدلول الدليل المحكوم، نظير من يقال من أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

ومحصّل الكلام: أنّ في الحكومة يعتبر إمّا تعرّض أحد الدليلين لآخر بنظارة لفظية أو معنوية. وإمّا برفع موضوع الدليل المحكوم تعبّداً، من غير نظارة.

والنظارة اللفظية؛ تارة: يكون بتحديد موضوع الحكم المستفاد من الدليل الآخر أو تحديد متعلّقه تعبّداً، وأُخرى: بلسان التفسير.

والنظارة المعنوية: إنّما تكون بتعرُّض أحدهما لكيفية تشريع الحكم وجعله في الآخر بتحديد عقد حمله، كأدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى الأحكام الأولية. ويمكن التمثيل بذلك أيضاً بما إذا كان الحاكم دليلاً لبيّاً كاستصحاب الطهارة بالنسبة إلى دليل اشتراط الطهارة في الصلاة بمثل قوله:

«لاصلاة إلّا بطهور»، بناءً على ابتناء حجية الاستصحاب على بناء العقلاء وكون الروايات إمضاءً لبنائهم.

فالاستحصاب حينئذٍ دليل لبّيٌ وله نظارة معنوية إلى دليل اشتراط الطهارة. وكذا الاجماع لو اتفق في مورد كونه متعرّضاً لعقد وضع دليل آخر أو لعقد حمله بتعرُّضه لكيفية جعل الحكم في ذلك الدليل الآخر.

وأما رفع موضوع الدليل الآخر، فلابدّ أن يكون بالتعبُّد لا وجداناً ولا بأيّة نظارة.

الفرق بين الحكومة والتخصيص

١ ـ الفروق الثلاثة بين الحكومة والتخصيص في نظر الشيخ الأعظم قدس سره.

٢ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم قدس سره.

٣ ـ كلام المحقق النائيني قدس سره.

٤ ـ مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص.

الفروق الثلاثة بين الحكومة والتخصيص في نظر الشيخ الأعظم

فرّق الشيخ الأعظم بين الحكومة والتخصيص بثلاثة وجوهٍ:

أحدها: كون المخصّص بياناً للعام بقرينة حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع الأخذ بدليل الخاص، ولكن الحاكم بيان للعام وشارحٌ ومفسّرٌ له بلفظه.

ثانيها: صلاحية كل من العام والخاص للتصرف في مدلول الآخر إذا كانا ظاهرين في مدلولهما ولم يكن الخاص قطعياً، وتعيُّن تخصيص العام يحتاج إلى ترجيح الخاص. بخلاف الحكومة، فان الحاكم يصلح بنفسه للتصرف في الدليل المحكوم، بلا حاجة إلى قرينة أُخرى. ولا يصلح الدليل المحكوم للتصرف في الحاكم بلا قرينة أُخرى.

ثالثها: توقّف التخصيص على كون دليل الخاص نصاً أو أظهر من العام. وهذا بخلاف دليل الحاكم، فانه يُقدّم على المحكوم وإن لم يكن أظهر منه، بل كان أضعف منه في الظهور. قال ﷺ:

«والفرق بينه وبين التخصيص؛ أنّ كون المخصِّص بياناً للعامّ، إنّما هو بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه ومفسِّرٌ للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثم الخاص، إن كان قطعيّاً تعيّن طرح عموم العام. وإن كان ظنّيّاً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلٌّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجيح.

بخلاف الحاكم، فإنّه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أُخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينةٍ أُخرى، هي مدفوعة بالأصل. وأمّا الحكم بالتخصيص فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاص، وإلّا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه».[1]

قوله: «لأنّ صرفه عن ظاهره...» أي لأنّ صرف الحاكم عن ظاهره لا يحسن إلّا بقرينة أُخرى ـ غير المحكوم ـ وهي مدفوعة بالأصل.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤ ـ ١٥.

نقد كلام الشيخ الأعظم

هذا، ولكن يرد على الشيخ أوّلاً:

أن المحكّم في الجمع بين الخطابات المتخالفة والمتعارضة، نظر العرف، لا حكم العقل؛ لأنّ المرجع الوحيد في تعيين ظواهر الألفاظ وتشخيص مرادات المتكلمين من خطاباتهم وجعل بعضها قرينة على كشف المقصود من بعضها الآخر، هو المتفاهم العرفي ومرتكزات أذهانهم الناشئة من سيرتهم المحاورية.

هذا، مع عدم حكم للعقل في استظهار مراد المتكلمين، كما هو واضح.

وثانياً: لو كان مراده من حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، لزوم طرح دليل العام في بعض مدلوله مع العمل بالخاص في نظر العقل ـ بعد تعارضهما ـ في موضوع دليل الخاص؛ يرد عليه: أنّ هذا المحذور لازم في الحكومة أيضاً؛ لأنّ الدليل المحكوم يجب طرحه في بعض مدلوله مع العمل بالدليل الحاكم في نظر العقل. وأما أظهرية الخاص وقرينتِه على العام بلحاظ أخصّية موضوعه وكون الحاكم ناظراً ومفسّراً لدليل المحكوم، فهو قرينة عرفية لا ربط له بحكم العقل.

وأمّا استلزام العمل بالعام في جميع أفراده طرح دليل الخاص رأساً، بخلاف العكس؛ حيث لا يلزم من العمل بدليل الخاص طرح عموم العام في جميع أفراده؛ نظراً إلى الجمع بين العمل بالخاص والعمل بالعام في غير افراده المنطبقة على الخاص. ومن أجل ذلك يجب تقدُّم العمل بالخاص عقلاً.

فهذا التقريب عكس ما أفاده الشيخ ﷺ؛ لأنّه صرّح بحصر القرينة العقلية في حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، فلا يمكن أن يكون التقريب المزبور مراده.

هذا مع أنّه لا فرق بين الحكومة والتخصيص بلحاظ هذا التقريب أيضاً؛ لوضوح أنّه يجب طرح الدليل الحاكم أيضاً بالعمل بعموم الدليل المحكوم في جميع أفراده.

وثالثاً: أنّ ظهور الدليل الحاكم لو كان أضعف، لا معنى لتقديمه وتحكيمه على الدليل المحكوم، كيف وهو قرينة على التصرف في دليل المحكوم، وهل يمكن كون ظهور القرينة أضعف من ظهور ذي القرينة؟!

ورابعاً: أنّ في الحكومة أيضاً قد يصلح الدليلان كلاهما للقرينية على رفع اليد عن أحدهما، كما في أدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوّلية، كما أشار إليه المحقق الخراساني، بل من هذا القبيل كلُّ ما إذا لم يكن أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر بمدلوله اللفظي بلسان التفسير والشرح، وعبّرنا عنه بالنظارة المعنوية.

كلام المحقق النائيني

و لكن المحقق النائيني لم يرتض بهذا الفرق ونفى اعتبار كون الحاكم شارحاً لفظياً للمحكوم. وفرّق بينهما بأنّ دليل المخصص في نفسه معارضٌ لدليل العام، وإنما يُقدّم على دليل العام لحكومة أصالة ظهور الخاص على أصالة ظهور العام ؛ نظراً إلى كون نسبة موضوع دليل الخاص أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى موضوع دليل العام. ولكن الحاكم ليس تقديمه على المحكوم من أجل ذلك؛ لعدم كونه في نفسه معارضاً للدليل المحكوم، بل إنّما هو بمقتضى ذات الحكومة التي يتعرّض فيها الحاكم لعقد وضع المحكوم. ولو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه.

قال ﷺ: «إنّ المقابلة بينهما ـ أي بين الحكومة وبين التخصيص ـ إنّما يكون لمكان أنّ أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاكماً على الآخر، ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. وأُخرى: يكون أحد الدليلين في حدّ نفسه معارضاً

للدليل الآخر، إلّا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة على أصالة الظهور في الآخر كالعام والخاص. فان الخاصّ في نفسه معارضٌ مع العام ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة الظهور في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العام في العموم، فترفع المعارضة بينهما».[1]

ولا يخفى أنّ الحكومة في قوله: «إلّا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة...» ليست بمعناها الأُصولي الذي هو محلّ الكلام، بل بمعنى التقدُّم؛ أيّ متقدّمة ومحكّمة.

ويرد على هذا المحقق أنّ أصالة الظهور إنّما تجري عند الشك في المراد، ومع قيام دليل الخاص لا يبقى شك في المراد من دليل العام؛ إذ الخاص قرينة على بيان المراد من الدليل العام، فكيف يُشك في المراد من ذي القرينة مع وجود القرينة.

والحاصل: إنّه كيف يكون قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة» ـ مثلاً ـ قرينة ـ في نظر العرف ـ على تعيين المراد من قوله تعالى: «حرّم الربا» بدلالته على تضييق عنوان الربا الذي هو موضوع الحرمة، فكذلك قوله: «لاتكرم العالم الفاسق» قرينة عرفاً على بيان المراد الجدي من قوله: «أكرم العلماء»؛ لما بين موضوعهما من نسبة العموم والخصوص مطلقاً.

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص

مقتضى التحقيق: أنّ الفرق الأساسي بين الحكومة والتخصيص يتحصّل في ثلاثة أُمور:

أحدها: إنّ الدليل الحاكم في الغالب لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم، وإن كان بحسب المراد الجدّي تحديد حكم الدليل

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٢.

المحكوم، إلّا أنّه بلسان تحديد الموضوع. وهذا بخلاف التخصيص فانّ المخصّص إنّما يتعرّض إلى مخالفة حكم بعض مصاديق العام. وبعبارة أُخرى: يتعرّض الحاكم في الغالب لعقد وضع المحكوم، بخلاف الخاص، فانّه يتعرّض لعقد حمل العام وتضييق نطاق الحكم المستفاد منه.

فانّ قوله: «يحرم إكرام العالم الفاسق» ـ الذي هو دليل الخاص ـ إنّما ينفي حكم وجوب الاكرام الثابت لجميع أفراد العالم بمثل قوله: «أكرم العلماء». وهذا بخلاف قوله: «لاربا بين الوالد والولد» ؛ حيث إنّه ينفي بمدلوله الاستعمالي عنوان الربا ـ الذي هو متعلّق الحكم في الدليل المحكوم في قوله تعالى: «و حرّم الربا» ـ عن بعض مصاديق موضوع الدليل المحكوم. وكذا قوله: «لاشك لكثير الشك» بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشكوك في الصلاة ودليل الاستصحاب بالنسبة إلى دليل اشتراط الطهارة في الصلاة. فانّ الأوّل ينفي تعبّداً الشك الذي هو موضوع أدلّة أحكام الشك، والثاني يوسّع موضوع الطهور باثبات طهارة مشكوك الطهارة تعبداً.

ثانيها: أنّ الحاكم قد يكون بلسان الشرح والتفسير اللفظي لتحديد نطاق مدلول الدليل المحكوم.

وذلك مثل ما ورد في تفسير الوقف الموقّت وغير الموقت، كما في صحيحة الصفار قال:﴿كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله عن الوقف الذي يصح كيف هو؟ فقد روي أنّ الوقف إذا كان غير موقّت فهو باطل مردود على الورثة، وإذا كان موقّتاً فهو صحيح ممضى. قال قومٌ: إنّ الموقت هو الذي يذكر فيه أنّه وقف على فلان وعقبه فاذا انقرضوا فهو للفقراء والمساكين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقال: آخرون... هذا موقّت إذا ذُكر أنّه لفلان وعقبه ما بقوا، ولم يذكر في آخره للفقراء والمساكين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والذي هو غير موقّت أن يقول: هذا وقف، ولم يذكر احداً، فما الذي يصحّ من ذلك؟ وما الذي يبطل؟ فوقّع عليه السلام الوقوف

بحسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله﴾ [١].

فهذه الصحيحة حاكمة بلسان التفسير على ما دل على صحة الوقف الموقت وبطلان غير الموقت، كما في صحيحة ابن مهزيار: ﴿قال: قلت له: روى بعض مواليك عن أبائك عليهم السلام إنّ كل وقف إلى وقت معلوم، فهو واجب على الورثةو كل وقف إلى غير وقت جهلٌ مجهولٌ فهو باطل على الورثة، وأنت أعلم بقول أبائك عليهم السلام فكتب عليه السلام: هكذا هو عندي﴾ [٢].

وذلك لأنّ الأُولى مفسّرة لموضوع الحكم في الثانية فهي حاكمة عليها بلسان التفسير. ومن هنا يعلم أنّ الموقت ليس بمعنى تأجيل الوقف وتوقيته المُجمع على بطلانه.

ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» بالنسبة إلى أدلّة اشتراط الاستقبال في الصلاة. وسيأتي في التطبيقات الفقهية.

وهذا بخلاف باب التخصيص. وذلك لأنّه ليس لدليل الخاص لسان التفسير والشرح اللفظي لدليل العام كما هو واضح، وإنّما يُقدّم على العام لأخصية موضوعه من العام مطلقاً، ولأجل ذلك يراه العام أظهر من العام وقرينةً على بيان المراد منه.

ثالثها: إنّ الحاكم قد يتعرّض إلى كيفية جعل الحكم في المحكوم، كما قلنا في دليل نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوّلية، وهذا بخلاف دليل الخاص؛ حيث لا نظر له إلى كيفية جعل الحكم العام، بل إنّما يتضمّن جعل حكم مخالف لحكم العام، كما عرفت.

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ دليل نفي الحرج هل يكون حاكماً على دليل نفي

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٧، من أحكام الوقوف والصدقات، ح ٢.
(٢) المصدر: ح ١.

الضرر أم لا؟ وإن للسيد الامام الراحل كلاماً في ذلك قد بحثنا عنه مفصّلاً. وأيضاً للعلامة الحلّي والمحقق الكركي كلاماً في بعض الفروع المترتبة على ذلك وقد سبق منّا تنقيح ذلك ونقد كلامهما. فراجع إلى ما أسلفناه حول ذلك في المجلد الرابع من كتابنا «بدايع البحوث».

أقسام الحكومة

١ ـ كلام المحقق النائيني قدس سره ونقده.

٢ ـ كلام السيد الخوئي قدس سره.

٣ ـ مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة.

٤ ـ مقتضى التحقيق في أقسام الحكومة.

كلام المحقق النائيني

قسّم المحقق النائيني الحكومة إلى واقعية وظاهرية.

وعرّف الحكومة الواقعية بما إذا كان مفاد الدليل الحاكم توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه حقيقةً وواقعاً؛ بادخال ما كان خارجاً أو إخراج ما كان داخلاً واقعاً. وذلك مثل حكومة قوله: «لاشك لكثير الشك» على أدلّة أحكام الشكوك وحكومة قوله: «لا ربا بين الوالد والولد» على قوله تعالى: «حرّم الربا». هذا بالتضييق. وأما بالتوسعة، فمثل قوله: «طواف البيت صلاة»[1] بالنسبة إلى دليل وجوب الصلاة وأجزائه وشرائطه.

---

(١) وهذا المضمون يدلّ عليه ما نقله في وسائل الشيعة: ب ٥، من ابواب الوضوء، ح ١، وب ١١ من كفّارات الاستمتاع من كتاب الحج ح ٢. كقوله عليه السلام: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها»، وقوله: «إنّ الطواف فريضة وفيه صلاة». الوسائل: ب ١١، من كفّارات الاستمتاع ح ٢. ومثلهما النصوص الآمرة باعادة الطواف الفريضةإذا أتى بغير وضوء. المصدر: ص ٤٤٣، ب ٣٨.

وعرّف الحكومة الظاهرية بما إذا كان مقتضى الدليل الحاكم إعدام موضوع الدليل المحكوم في عالم التشريع ظاهراً، كحكومة أدلة الأمارات على أدلة الأُصول؛ لزوال الشك ـ المأخوذ في موضوع دليل الأصل ـ بقيام الأمارة بالتعبّد بحجية الأمارة، لا حقيقةً.

قال ﷺ: «ثم إنّ تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارة: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه؛ بادخال ما يكون خارجاً عنه أو باخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم، عقيب قوله:أكرم العلماء، أو كقوله: لا شك لكثير الشك، عقيب قوله:من شك بين الثلاث وأربع فليبن على الأربع وأمثال ذلك.

وأُخرى: يكون باعدام أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر في عالم التشريع، مع بقائه في عالم التكوين.

والقسم الأوّل من الحكومة: إنما تكون فيما بين الأدلّة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية والحكومة فيها واقعية...

وأما القسم الثاني منها: فهو إنما يكون بين الادلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، والحكومة فيها انما تكون ظاهرية.

وذلك كحكومة الامارات مطلقاً على الأُصول الشرعية وحكومة الأُصول التنزيلية على غيرها وكحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي».[1]

قوله: الأُصول التنزيلية: يعنى ما يفيد تنزيل الشك منزلة اليقين كالاستصحاب، أو ما يفيد تنزيل المشكوك منزلة الواقع، مثل أصالتي الطهارة والحلية الدالّتين على تنزيل مشكوك الطهارة والحلية منزلة الطاهر أو الحلال الواقعيين.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥٩٥.

وأما الأصل السببي فهو ما يرفع بجريانه موضوع الأصل الآخر، مثل جريان أصالة عدم التذكية؛ حيث يرتفع به موضوع أصالة الطهارة و الحلية، أو جريان استصحاب النجاسة الرافع لموضوع أصالة الطهارة في مشكوك الطهارة المسبوق بالنجاسة.

نقد كلام المحقق النائيني

وكأنّ وجه هذا التقسيم أنّ لسان الدليل المحكوم في الأوّل بيان الحكم الواقعي كقوله: «لاربا بين الوالد والولد» فانه حاكم على قوله‌تعالى: ﴿و حرّم الربا﴾، وهذا الدليل المحكوم إنّما هو متكفّلٌ لبيان الحكم الواقعي.

ولكن لسانه في الثاني جعل الحكم الظاهري كقاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم أنّه قذر»؛ حيث يدل على جعل الطهارة الظاهرية لمشكوك النجاسة. فاذا قامت أمارة على طهارة ذلك الشيءالمشكوك تكون حاكمة على القاعدة المزبورة.

ولا يخفى ما في تسمية الثاني بالحكومة الظاهرية والأوّل بالحكومة الواقعية من النقاش.

وذلك أوّلاً: لأنّ الحكومة إنّما تكون في الغالب بين الدليلين بلحاظ تصرّف أحدهما في عقد وضع الآخر بتوسعة موضوعه أو تضييقه تعبداً مع بقائه على حاله تكويناً. ولا فرق من هذه الجهة بين القسم الأوّل ـ كما في مثل قوله: «لا ربا بين الوالد والولد»؛ حيث إنّ موضوع الربا حقيقة وواقعاً موجود بينهما ـ كغيرهما بلافرق ـ، وبين القسم الثاني، كقاعدة الطهارة، فانها أيضاً تثبت شرط الصلاة ـ الذي هو الطهارة ـ تعبّداً وظاهراً لا واقعاً.

وثانياً: لأنّ مثل قوله عليه السلام: ﴿لاشك لكثير الشك﴾ وقوله عليه السلام: ﴿من شكّ بين الثلاث

والأربع، فليبن على الأربع» كليهما بصدد جعل الحكم الظاهري. فكيف حَكَم المحقق المزبور بكون الحكومة في القسم الأوّل مطلقاً بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الحكم الواقعي؟!.

وقد أجاد السيد الامام الراحل في ردّ هذا التقسيم؛ حيث قال: «و أما تقسيم الحكومة بالظاهرية والواقعية، كما صنعه بعض أعاظم العصر فمما لا ملاك له كما لا يخفى؛ لأنّ تقديم دليل على دليل آخر إذا كان على نحو الحكومة وتحت الضابط المتقدم، فلا يكون مختلفاً حتى يكون التقسيم صحيحاً. واختلاف النتيجة لا يصحح التقسيم. فتقدُّم: لا شك لكثير الشك على أدلة الشكوك، كتقدُّم «لا تنقض» على أدلة الأُصول، وتقدُّم مفهوم آية النبأ عليها؛ من حيث تعرض الأدلة الحاكمة لما لا يتعرضه الأدلة المقابلة لها. وبالجملة لا يكون نحو تقدُّم الأدلة الحاكمة في الأحكام الواقعية مخالفاً لنحو تقدّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الظاهرية حتى يصح التقسيم»[1]. ولكن هذا البيان منه ﷺ لا يتمّ في إيراد المناقشة، وإنّما يتمّ بما بيّناه.

وعليه فالذي يقتضيه التحقيق أنّه لا محصّل لتقسيم الحكومة إلى الواقعية والظاهرية والتفصيل بينهما على النحو الذي ذكره المحقق المزبور.

وذلك لأنّ الحكومة في الغالب تحديد عقد وضع المحكوم توسعةً أو ضيقاً، وإنّه يكون دائماً بحسب ظاهر لسان الدليل ادّعاءً، لا حقيقةً بل كناية عن إثبات أو نفي حكم الدليل المحكوم.

نعم في موارد تعرُّض الحاكم لعقد حمل الدليل المحكوم، يمكن التفصيل بين ما لو كان الدليلان من قبيل الأمارات، كحكومة دليل نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوّلية، فتكون الحكومة حينئذٍ واقعية؛ نظراً إلى تكفُّل

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٤١.

الدليل الحاكم وتضمُّنه لتحديد نطاق الحكم الواقعي المستفاد من الدليل المحكوم.

وبين ما لو كان الدليل الحاكم أو الدليلان من قبيل الأُصول، فالحكومة حينئذٍ ظاهرية ؛ نظراً إلى تكفُّل الدليل الحاكم وتضمُّنه لتحديد نطاق الحكم الظاهري المستفاد من الدليل المحكوم مثل حكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة والحلية وحكومة أصالة عدم التذكية على استصحاب الطهارة.

لكن لا تأثير لذلك في كيفية تقدّم الحاكم، كما أشار إليه السيد الامام الراحل. نعم كيفية تعرّض الحاكم في هذا القسم ـ المتعرّض فيه لعقد حمل المحكوم ـ يفترق عن لسان التعرض لعقد الوضع.

كلام السيد الخوئي

وقد قسّم السيد الخوئي الحكومة إلى قسمين:

١ ـ ما كان فيه أحد الدليلين موسِّعاً أو مضيقاً لموضوع الدليل الآخر؛ بأن يكون مفسّراً وشارحاً للمراد من الدليل الآخر، بحيث لولاه لكان ذلك الدليل لغواً؛ سواءٌ كان مصدّراً بكلمة التفسير نحو أي وأعني، أم لم يكن.

وهذا النوع الثاني قد يكون ناظراً الى عقد الوضع كقوله ﷺ: ﴿لا ربا بين الوالد والولد﴾ وقد يكون ناظراً إلى عقد الحمل كقوله تعالى: ﴿و ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وقوله ﷺ: ﴿و لا ضرر ولا ضرار﴾ ونحوهما من أدلّة نفي الحرج والضرر؛ فانّها شارحة للأدلة المثبتة للتكاليف الأولية بأنّ المراد ثبوت الأحكام الأولية في غير موارد الحرج والضرر. وقد عرفت أنّ هذا العَلَم قسّم هذا القسم من الحكومة في الحقيقة إلى ثلاثة أقسام.

٢ ـ ما كان فيه أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر،

لابـمدلوله اللـفظي ومـن غـير أن يكـون نـاظراً إلى ذلك الدليـل. ومـثّل لهـذا القسم بحكومة الأمارات على الأُصول الشرعية، مـن البـرائـة والاسـتصحاب وقاعدة الفراغ.

ولكن الذي يخطر بالبال من المناقشة ههنا شبهة عدم الفرق بين هذا النوع من الحكومة وبين الورود.

وقد فرّق هذا العَلَم[1] بين هذا القسم من الحكومة وبين الورود؛ بأنّ الورود عبارة عن الخروج الموضوعي بالوجدان بمعنى ارتفاع عدم البـيان بـوجوده وجداناً، وارتفاع احتمال العقاب وجداناً بقيام الحجة الشـرعية عـلى المـؤمّن، كما في موارد قيام الدليـل الشـرعي بـالنسبة إلى الأُصـول العـقلية كـالبرائـة والاشتغال والتخيير.

فانّ موضوع حكم العقل بالبرائة هو عدم البـيان؛ إذ مـلاكـه قـبح العـقاب بلا بيان وبقيام الدليل الشرعي يتحقق البـيان ويـرتفع مـوضوع حكـم العـقل وجداناً، وإن كان ببركة التعبد بحجية الدليل الشرعي.

وموضوع حكمه في أصل الاشتغال احتمال العقاب وموضوع حكمه فـي التخيير عدم المرجح لأحد طرفي التخيير. وكـل ذلك يـرتفع بـالوجدان بـقيام الأمارة.

وهذا بخلاف موارد قيام الدليـل الشـرعي عـلى الأُصـول الشـرعية، فـانّ الخروج الموضوعي فيها ليس بالوجدان، بل إنّما بالتعبّد، كما في تقدّم الأمارات على الاصول العملية الشرعية، كالاستصحاب والاحتياط والبرائة الشرعيين. فان موضوع هذه الاصول كلّها هو الشك، وإنّ الأمارة بقيامها ترفع حكم الشك

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٤٧.

تعبداً، كما صرّح به الشيخ الأعظم أيضاً[١].

وبذلك فصّل هذا العَلَم بين تقدم الأمارات على الأُصول العقلية وبين تقدّمها على الاصول الشرعية فجعل الاوّل من قبيل الورود والثاني من قبيل الحكومة.

وهذا التفصيل يستفاد أيضاً من صريح كلام الشيخ الأعظم ؛ حيث قال: «فان كان الاصل مما كان مؤدّاه بحكم العقل ـ كأصالة البرائة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليين ـ فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لانّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجِّح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك يرتفع بالدليل العلميّ المذكور. وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الاصل، بمعنى: أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلميّ المذكور وإن لم يرفع موضوعه ـ أعنى الشك ـ إلّا أنّه يرفع حكم الشك، أعني الإستصحاب»[٢].

ولكن يمكن المناقشة في كلام الشيخ الاعظم بأنّه ينافي ما سبق منه في ضابطة الحكومة من تعرّض أحد الدليلين لآخر بمدلوله، بحيث لولا ذلك لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد؛ حيث قال: «وضابط الحكومة ان يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيِّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه. وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد»[٣].

وجه المنافاة عدم كون دليل الأمارة لغواً خالياً عن المورد لو لا دليل

---

(١) فرائد الأُصول / التعادل والتراجيح: ج ٤، ص ١٣ ـ ١٢.

(٢) فرائد الاصول: ج ٤، ص ١٣ ـ ١٢.

(٣) المصدر: ص ١٣.

الأصل الشرعي، كما هو واضحٌ.

ويُفهم من كلام السيد الخوئي أنّه استفاد هذا المعنى من كلام الشيخ الأعظم ؛ حيث جعل ما كان فيه الحاكم رافعاً لموضوع المحكوم بالتعبُّد، قسماً ثانياً للحكومة. لكنّه لم يجعل التفسير والشرح اللفظي ولغوية الحاكم لو لا المحكوم ملاكاً للحكومة في القسم الثاني، بل إنّما جعل ذلك ملاكاً للقسم الأوّل من الحكومة. ومن هنا لا يرد عليه الاشكال المزبور.

مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة

مقتضى التحقيق اعتبار أحد الأمرين في الحكومة على سبيل مانعة الخلوّ.

أحدهما: اعتبار تعرّض أحد الدليلين ونظره إلى الآخر؛ إمّا بنظارة لفظية ؛ بحيث يلزم لغوية الدليل الحاكم لو لا الدليل المحكوم، سواءٌ كان ذلك بلسان تحديد موضوع الدليل المحكوم توسعةً أو تضييقاً، أو كان بلسان تفسير، كما بيّناه آنفاً.

وإمّا بنظارة معنوية بتعرّض أحد الدليلين لعقد حمل الدليل الآخر.

ثانيهما: كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر تعبداً؛ بمعنى رفع حكمه، كما في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي وحكومة الأصل التنزيلي على الأصل غير التنزيلي ؛ حيث يرفعان حكم الشك المأخوذ في موضوع الأصل المحكوم تعبّداً.

مُثّل لذلك بحكومة الأمارات على الأُصول الشرعية، كما الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني وغيرهما؛ معلّلاً بأنّ الأمارة إنّما ترفع حكم الشك المأخوذ في موضوع الأصل الشرعي تعبّداً، ولا ترفع صفة الشك وجداناً وهذا بخلاف الاصول العقلية المأخوذ في موضوعها عدم البيان ؛ حيث يرتفع موضوعها

بقيام الأمارات وجداناً؛ لأنّ الامارة بيانٌ حقيقةً و وجداناً مطلقاً. ومن هنا يكون تقدّم الأمارات على الأُصول العقلية من قبيل الورود.

ولكن فيه نظرٌ ؛ لأنّ التعليل المزبور وإن تمّ في الاصول الشرعية الجارية في الشبهات الموضوعية، إلّا أنّه غير تامّ في الجارية منها في الشبهات الحكمية. وذلك لأنّ الأمارة بقيامها ترفع حالة الشك في الحكم. و ذلك لزوال صفة الشك في الحكم الواقعي بعد قيام الحجة الشرعية عليه. ولكن زواله إنّما هو بسبب التعبّد بالأمارة. نعم لا تزول صفة الشك في الموضوع حقيقةً بالتعبّد بالامارة مثل ما لو قامت البيّنة أو خبر الثقة على بولية أو خمرية ما شُك أنّه بول أو خمرٌ.

والسرّ في ذلك أنّ وجود الموضوع الخارجي أمر تكويني، لا دخل للاعتبار فيه. وهذا بخلاف الحكم؛ لأنّ وجوده اعتبارى. فاذا حكم الشارع بوجوده واعتبره بجعل الأمارة والحجّة عليه، يتحقّق حقيقةً في نظر الشارع، إلّا أن ينكشف عدم حجية تلك الأمارة القائمة في نظر الشارع.

ومن أجل ذلك ترتفع صفة الشك في الحكم حقيقةً بالتعبّد بالامارة الشرعية القائمة عليه، بخلاف الشك في الموضوع، فان بالتعبد بالامارة القائمة عليه إنّما يرتفع حكم الشك، لا صفته وحالته. ومن هنا لا فرق بين حكومة الأُصول الشرعية الجارية في الأحكام وبين الأُصول العقلية في ملاك تقدّم الأمارات عليهما. فينبغي إدراجهما في قاعدة الحكومة.

فتحصّل: أنّ الحكومة تتحقق بأحد الملاكين المزبورين.

ولايخفى أنّ في وجه تقدّم الأدلة الاجتهادية على الأُصول، وأنّه هل من باب الحكومة أو الورود أو التخصيص بلسان الحكومة أو بدونه؟ مباحث وأقوال لايخلو البحث عنها من نفع، وإنّ للسيد اليزدي كلاماً نافعاً، فليراجع[1].

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ٩٤ و٧٦ و٨٩.

مقتضى التحقيق في أقسام الحكومة

مقتضى التحقيق أنّ الحكومة على أربعة أقسام. وذلك لأنّ الحكومة إمّا لفظية أو معنوية. واللفظية منها إمّا بتحديد عقد وضع الدليل المحكوم، أو بلسان تفسير عقد وضع المحكوم. والمعنوية إمّا بالتعرّض إلى عقد حمل المحكوم وبيان كيفية جعل الحكم فيه، وإمّا برفع موضوع المحكوم تعبّداً.

وعليه فالحكومة على ثلاثة أقسام، وهي:

١ ـ الحكومة اللفظية التي تكون بنظارة لفظية، بتحديد عقد وضع الدليل المحكوم توسعة أو تضييقاً.

٢ ـ الحكومةاللفظية، التي هي بلسان تفسير عقد وضع المحكوم.

٣ ـ الحكومة المعنوية: التي هي بنظارة معنوية بتحديد عقد حمل الدليل المحكوم والتعرّض إلى كيفية جعل الحكم فيه، مثل حكومة دليل نفي الحرج والضرر على أدلّة الأحكام الأوّلية.

٤ ـ الحكومة المعنوية التي هي برفع موضوع الدليل المحكوم واعدامه تعبّداً. وذلك مثل حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي وحكومة الأصل التنزيلي على غيره، وقد تقدّم ذكر أمثلة هذه الاقسام.

وقد تقدّم تعريف هذه الأقسام الأربعة بما لها من الأنحاء والأمثلة مفصّلاً، فلا نعيد.

التطبيقات الفقهية

١ ـ المجاري العامّة.

٢ ـ من تحرّىٰ واجتهد في القبلة، وعمل بالظنّ.

٣ ـ حكم الفرار من الزكاة.

٤ ـ سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين.

٥ ـ إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر.

٦ ـ مسألة نجاسة الفقّاع.

المجاري العامّة

تجري قاعدة الحكومة في موارد أدلّة نفي الضرر والحرج والاضطرار والاستكراه وساير موارد حديث الرفع. فانّ هذه الأدلة المبيّنة للأحكام الثانوية تضيق نطاق الاحكام الأولية المستفادة من أدلّتها.

وكذا في كل مورد كان دليلٌ متعرّضاً إلى تحديد عقد وضع دليل آخر توسعةً أو تضييقاً، أو بلسان التفسير في كل دليل ناظر إلى بيان مفاد دليل آخر بلسان أي أو أعني أو ما شابه ذلك من تعابير وسياق التفسير.

وكذا فيما إذا كان دليلٌ رافعاً لموضوع دليل آخر تعبّداً، ولو بغير تعرّض ونظارة. وذلك كموارد حكومة أدلّة الأمارات على الأُصول الشرعية وموارد

حكومة الأصل التنزيلي على غيرها، وموارد حكومة الأصل السببي على غيرها. وقد سبق ذكر أمثلة ذلك مفصّلاً.

ومع ذلك ينبغي ههنا ذكر بعض الفروع الذي استدل فيه الفقهاء بقاعدة الحكومة، وإن كانت مواردها في مختلف أبواب الفقه خارجة عن حدّ الاحصاء.

من تحرّىٰ واجتهد في القبلة وعمل بالظن

و منها: من تحرّى واجتهد في القبلة فصلّى إلى جهة، ثم تبيّن له كون صلاته إلى غير جهة القبلة. فقد وردت ههنا طائفتان من النصوص.

إحداهما: ما دلّ على وجوب إعادة الصلاة الواقعة إلى غير جهة القبلة جهلاً أو نسياناً. كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» كما في صحيحة زرارة.[1]

ثانيتهما: ما دلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة لمثل الشخص المفروض. كما في صحيحة معاوية بن عمار، أنّه سأل الصادق عليه السلام: «عن الرجل يقوم في الصلاة، ثم ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال عليه السلام له: قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة».[2]

فمقتضى الطائفة الأُولى وجوب الاعادة في محل الكلام، إلّا أنّ الثانية حاكمة عليها بتوسعة موضوع الحكم ـ وهو الصلاة إلى القبلة ـ إلى ما بين المشرق والمغرب لمثل الشخص المزبور. والنتيجة الحكم بصحة الصلاة حينئذ، وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، بلا فرق بينهما.

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

(٢) المصدر: ب ١٠، ح ١.

ولو لا هذه الحكومة، تكون النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين نصوص المقام، العموم والخصوص من وجه ويقع التعارض بينهما؛ حيث إنّ حديث «لاتعاد» يختصّ بمورد الجهل والنسيان ويعم ما بين المشرق والمغرب والاستدبار؛ نظراً إلى دلالته على وجوب الإعادة في غير صورة الاستقبال العرفي. وأما رواية «ما بين المشرق والمغرب قبلة» أعم من حالة الجهل والنسيان وغيرهما ويختص بما بين المشرق و المغرب. وموضع اجتماع الدليلين ما إذا وقعت الصلاة ما بين المشرق و المغرب عن جهل ونسيان. فقد دلّ حديث لاتعاد على وجوب الإعادة ودلّت نصوص ما بين المشرق والمغرب على الصحة. فيقع المعارضة بينهما. وتُقدّم الرواية بالحكومة.

ويشهد لذلك كلام المحقق النائيني فانّه ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ قال ما لفظه: «لابد من القول بعدم الاعادة مطلقاً في الوقت وفي خارجه إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق، لقوله ﷺ في عدّة من الاخبار المتقدمة: إنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة. وهذا يكون حاكماً على الاخبار الآتية ومفسّراً لموضوعها وأنّ الصلاة إلى غير القبلة إنّما هي الصلاة التي لم تكن بين المغرب والمشرق لأنّ ما بينهما يكون قبلة، ومع هذه الحكومة لا مجال لملاحظة النسبة وأنها تكون بالعموم من وجه.

وبالجملة: أنّ هذه الاخبار كما تكون حاكمة على قوله ﷺ: لاتعاد الصلاة إلّا من خمس وعدّ منها القبلة فان هذه الاخبار توسّع دائرة القبلة، كذلك تكون حاكمة على قوله ﷺ في الأخبار الآتية «من صلّى إلى غير القبلة» فلا محيص عن القول بعدم وجوب الاعادة مطلقاً إذا كانت الصلاة بين المشرق والمغرب».[1]

---

(١) كتاب الصلاة للمحقق النائيني تقريرات الكاظمي: ج ١، ص ١٩٥.

حكم الفرار من الزكاة

ومنها: من بلغ متعلق الزكاة من أمواله إلى حد النصاب في أثناء الحول، ولكن وهبه أو عاوضه بمتاع آخر قبل تمام الحول واستقرار وجوب الزكاة، كأن وهبه أو عاوضه قبل دخول الشهر الثاني عشر؛ فراراً عن الزكاة.

والمشهور سقوط وجوب الزكاة بمعاوضة متعلقها قبل حلول إذا كان بقصد الفرار. وخالفهم السيد المرتضى ومن تبعه بالقول بعد سقوط وجوب الزكاة حينئذٍ، بل ادعى السيد عليه اجماع الامامية، كما نقل عنه المستمسك[١].

واستدل المشهور بالنصوص المجوّزة للفرار عن الزكاة كموثقة معاوية بن عمّار ومحمد بن مسلم وزرارة.[٢]

ومن هذه النصوص صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله: «**رجل كانت له مأتا درهم فوهبها لبعض إخوانه، أو ولده أو أهله فراراً بها من الزكاة، فعل ذلك قبل حلها بشهر، فقال: إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكاة**»[٣].

بتقريب أنّ الراوي سأل عمّن وهب ماله المتعلّق للزكاة قبل دخول الشهر الثاني عشر. وأجاب الامام عليه السلام بأنّه إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه الزكاة.

وإنّ المتفاهم العرفي من جوابه عليه السلام بمناسبة السؤال والدلالة السياقية عدم وجوب الزكاة في مفروض السؤال.

والحاصل: أنّ هناك طائفتين من النصوص.

إحداهما: ما دلّ على وجوب الزكاة بمضي الحول. وظاهرها اعتبار مضيّ

---

(١) مستمسك العروة: ج ٩، ص ٩٩.

(٢) الوسائل: ب ١١، من أبواب زكاة الذهب والفضّة، ح ٦، و٧ و٥.

(٣) الوسائل: ب ١٢، من أبواب زكاة الذهب والفضة: ح ٢.

سنة كاملة في وجوب الزكاة.

ثانيتهما: ما دلّ على حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر والطائفة الثانية لمّا دلّت على توسعة الحول إلى أول آن دخول الشهر الثاني عشر تعبّداً، تكون حاكمة على الطائفة الأُولى. وذلك لأنّ المتبادر و المتفاهم العرفي من اعتبار مضي الحول في وجوب الزكاة اعتبار تمام اثنى عشر شهراً فيه وإنّما دلّت الطائفة الثانية على تنزيل دخول الشهر الثاني عشر منزلة سنة كاملة.

ولكن هذا بناءً على كون المراد من قول السائل: «قبل حلّها بشهر قبل دخول الشهر الثاني عشر، كما هو ظاهر القبلية.

وأمّا لو كان المراد ما هو أعمٌّ من دخول الشهر الثاني عشر، يكون المتفاهم العرفي من جواب الامام عليه السلام وجوب الزكاة في مفروض السؤال حينئذٍ.

والمتعيّن هو الأوّل. وذلك لقوله عليه السلام في نفس الصحيحة قبل الفقرة المزبورة: «**إنّه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة ولكنّه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شي بمنزلة من خرج ثم أفطر**»[1].

وهذا الوجوب المستفاد من قوله عليه السلام: «**و وجبت عليه فيها الزكاة**»، إنّما هو ثابتٌ مستقرٌّ بناءً على رأي المشهور. ومعناه تنجّز وجوب الزكاة وضمان المقدار الموهوب إذا كانت الهبة في داخل الشهر الثاني عشر».

ولكن خالف في ذلك الشهيدان والكركي وغيرهم؛ بحمل الصحيحة وماشابهها من النصوص على الوجوب المتزلزل؛ بمعنى تعلّق أصل وجوب الزكاة لا استقرارها، نظير أصل تعلّق وجوب الخمس بمجرّد ظهور الربح.

فكيف يكون وجوب الخمس هناك بمجرّد ظهور الربح متزلزلاً بمعنى أنّه لو بقى إلى إنتهاءِ يستقرّ عليه الوجوب ويتنجزّ، ولو لم يبق وخرج عن الملك

---

(١) المصدر.

يبتفى الوجوب؟ كذلك قال هؤلاء الفقهاء في الزكاة ؛ حيث حكموا بتعلّق أصل وجوب الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر متزلزلاً، وباستقرار وجوبها بعد مضى الشهر الثاني عشر وتمامية الحول ؛ بدعوى أنّه الظاهر من حلول الحول ووجوب الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر.

وقد حملوا مادلّ من النصوص على حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر على هذا المعنى. وهذا القول إنّما هو مبنيٌ على ظهور النصوص في اعتبار استمرار ملكية المال المتعلّق للنصاب باقياً على نصابه إلى دخول الشهر الثاني عشر؛ بمعنى أنّه لو اختلّ نصابه أو زالت الملكية نقص ماله عن حدّ النصاب قبل دخول الشهر الثاني عشر، انتفى الوجوب، كما يظهر ذلك من صحيح زرارة وابن مسلم وغيره[1]، كما دلّ على ذلك صحيح عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجلٌ فَرَّ بما له من الزكاة، فاشترى بها أرضاً أو داراً أعليه فيها شيءٌ؟ فقال: لا»[2].

وقد ردّهم في المستمسك بحكومة هذه النصوص على الطائفة الأُولى وتوسعة الحول إلى دخول الشهر الثاني عشر واستقرار الوجوب بذلك.

قال رحمه الله في الاشكال عليهم: «و فيه: أن صريح المصحح استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بالاضافة إلى مورده، أعني: شرطية الملك. ومقتضى إطلاقه استقرار الوجوب بالاضافة إلى بقية الشروط. بل ظاهره الحكومة على أدلة اعتبارها في تمام الحول، فيتعين العمل به. و الحمل على الوجوب المتزلزل بالاضافة إلى جميع الشروط طرح لصريحه بالاضافة إلى مورده، وطرح لظاهره بالاضافة إلى غيره، فلا يجوز ارتكابه بمجرد ظهور نصوص الشرطية في اعتبار استمرارها في تمام الحول، لأنّ التصرف فيها بحملها على المصحح

---

(١) الوسائل: ب ٨، من زكاة الأنعام، ح ١ و٢، وب ١٢، من أبواب زكاة الذهب والفضّة: ح ٣.
(٢) الوسائل: ب ١١، من أبواب زكاة الذهب والفضّة، ح ١.

أولى من التصرف في إطلاقه، مع كونه بلسان الحكومة، فضلا عن طرحه في مورده، كما لا يخفى».[١]

هذا، ولكن التحقيق جواز الفرار من الزكاة قبل حلول الحول بالمعاوضة والهبة ونحوهما. وذلك لما دلّ على ذلك من النصوص، كما عرفت آنفاً دلالة صحيح عمر بن يزيد على ذلك بالصراحة.

وعليه المقصود في هذه الصحيحة ـ المبحوث عنها في المقام ـ وجوب أداء ما فرّ منه لو كان الهبة بعد دخول الشهر الثاني عشر وتعلّق الوجوب. كما يشهد لذلك موثق زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله: «إنّ أباك قال: من فرّ بها من الزكاة عليه أن يؤدّيها، فقال عليه السلام: صدق أبي إنّ عليه أن يؤدّي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شي عليه منه، ثم قال عليه السلام لي: أرأيت لو أنّ رجلاً أُغمى عليه يوماً ثم مات فذهبت صلاته أكان عليه وقد مات أن يؤدّيها؟ قلت: لا، قال عليه السلام: إلّا أن يكون أفاق من يومه، ثم قال عليه السلام لي: أرأيت لو أنّ رجلاً مرض في شهر رمضان ثم مات فيه، أكان يصام عنه؟ قلت: لا، قال عليه السلام: وكذلك الرجل لايؤدّي عن ماله إلّا ما حلّ عليه»[٢].

قوله عليه السلام: «عليه أن يؤدّي ما وجب عليه» في صدر هذه الموثقة، وقوله: «لا يؤدّي عن ماله، إلّا ما حل عليه» في ذيلها، إشارة إلى أنّ الفرار إذا كان بعد حلول الحول واستقرار الوجوب لا يسقط به وجوب الزكاة، بل هو ضامنٌ.

هذا، ولكن استظهرنا سابقاً[٣] من قوله: «قبل حلّها بشهراً» هبة المال المتعلق للزكاة بعد دخول الشهر الثاني عشر؛ نظراً إلى أنّه من كلام السائل وأنّ المتبادر في أذهان العموم من لفظ الحول اثنا عشر شهراً كاملاً. فبناءً على هذا

---

(١) مستمسك العروة: ج ٩، ص ٩٦.

(٢) الوسائل: ب ١١، من أبواب زكاة الذهب والفضّة، ح ٥.

(٣) عند ما بحثنا عن قاعدة الحكومة في ختام مباحث العام والخاص فقد تعرضنا لهذا الفرع هناك في تطبيقات هذه القاعدة.

الارتكاز العرفي يصح إطلاق «قبل حلول الحول بشهر» على أوّل زمان دخول الشهر الثاني عشر في نظر العرف. ومن هنا استنتجنا هناك من جواب الامام عليه السلام وجوب دفع الزكاة وضمان الموهوب في مفروض السؤال.

ولكن التأمل يقضي خلاف ذلك ؛ نظراً إلى ما دلّ على حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر ؛ حيث إنّه قرينة توجب ظهور قبلية حلول الحول بشهر في كون وقوع الهبة قبل دخول الشهر الثاني عشر ؛ مضافاً إلى التصريح بذلك في نفس الرواية في الفقرة السابقة منها، كما سبق نقله آنفاً.

وعلى أيّ حال فالحكومة في المقام إنّما هي باعتبار دلالة الطائفة الثانية من النصوص على توسعة الحول إلى دخول الشهر الثاني عشر تعبُّداً بتنزيله منزلة مضيّ الحول الكامل.

ومقتضى التحقيق في المقام: استقرار وجوب الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر. وذلك لأنّ قوله: «وجبت عليه الزكاة» في الصحيحة المزبورة على وزان قوله: «فأمّا الغنائم والفوائد فيجب عليهم الخمس في كل عام» في صحيحة علي بن مهزيار الطويلة[1]. فكيف دلّت تلك الصحيحة هناك على استقرار وجوب الخمس في نهاية السنة؟ فكذلك هذه الصحيحة تدل على استقرار وجوب الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر.

سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين

ومنها: مسألة سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين، فاستدل السيد الامام الراحل قدس سره لسقوطها عنه بحكومة قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» على قوله «الصلاة لا تترك بحال». بتقريب: أنّ الثاني وإن يقتضي بعمومه أو إطلاقه وجوب

(١) الوسائل: ب ٨، مما يجب فيه الخمس، ح ٤.

الصلاة على فاقد الطهورين وعدم سقوطها عنه، إلّا أنّ الأوّل يضيِّق موضوع الثاني ـ وهو الصلاة ـ بنفي الصلاة عما يؤتي به ، من الركعات والسجدات والأذكار بغير طهور. وكذا يكون حاكماً على قاعدة الميسور.

قال: «إن قوله في صحيحة زارة: « لا صلوة إلّا بطهور» حاكم على مثل قوله: «الصلاة لا تترك بحال» على فرض ثبوته؛ لأنّ الصحيح رافعٌ لموضوعها وهو حاكم على عدم جواز الترك على فرض الموضوع، بل من أوضح موارد الحكومة، كقوله: لا سهو لمن أقر على نفسه بالسهو، مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك وكذا يكون قوله: لا صلوة إلّا بطهور، حاكماً على قاعدة الميسور، إن كان المراد من قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، أنّ الطبيعة الميسورة لا تسقط؛ لعين ما ذُكر».[1]

ولا يخفى أنّ الحكومة في الفرع المزبور من قبيل ما إذا تعرّض دليل الحاكم إلى عقد وضع المحكوم بتضيق موضوعه.

هذا، ولكن يمكن المناقشة في كلام السيد الامام؛ بأنّ في الحكومة لابدّ من تعرّض الدليل الحاكم لنفس موضوع المحكوم. ولازمه كون المقصود من عنوان الموضوع في الدليلين معناً واحداً. وليس المقام في قبيل ذلك .

والوجه فيه: أنّ المراد من الصلاة في «لاصلاة إلّا بطهور» هو الصلاة الكاملة وتامّة الأجزاء والشرائط، حتى تدور صحتها مدار ذلك الشرط أو الجزء. وإلّا فلو لم يحصل جزءٌ أو شرطٌ آخرُ، لم تكن الصحة دائرة مدار ذلك الشرط أو الجزء الذي دلّ الدليل على اعتباره. فلا يلائم ذلك الدوران المستفاد من مثل قوله: «لاصلاة إلّا بطهور». وكذلك الكلام في أدلّة اعتبار سائر الشروط والأجزاء.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الامام: ج ٢، ص ٢١٠.

وهذا بخلاف الدليل المحكوم في مثل قوله: الصلاة لا تترك بحال» أو قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ إذ المراد منه أنّ الميسور من الصلاة ـ مع ما له من النقصان ـ لا يسقط بالمعسور منها.

فالمقصود من الصلاة من هذين الدليلين هو الصلاة الناقصة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط بالمقدار المتمكّن منها.

وعليه فالصلاة الواقعة موضوعاً في الدليل المحكوم غير الصلاة المفروضة موضوعاً في الدليل الحاكم.

إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر

و منها: ما إذا تيمم الجنب بدلاً من الغسل، ثمّ أحدث بالأصغر. وكان له ماءٌ بمقدار الوضوءِ فقط.

فعن المشهور وجوب إعادة التيمم بدلاً من الغسل، وعدم جواز الاكتفاء بالوضوء لو وجد ماءً بقدر الوضوء. ودليلهم ظاهراً عدم دلالة أدلّة التيمّم على أكثر من كونه مبيحاً للدخول في الصلاة، فلا تدلّ على تنزيله منزلة الطهارة المائية مطلقاً. ومن هنا لا يمكن التمسك باطلاقها من جهة إثبات عدم انتقاض التيمم البدل من الغسل بالحدث الأصغر، كما في الغُسل نفسِه.

وفي مقابله القول بعدم وجوب إعادة التيمم، ووجوب صرف الماء الموجود للوضوء وجواز الاكتفاء به؛ نظراً إلى ارتفاع الحدث الأكبر بالتيمم الأوّل وعدم انتقاضه بالحدث الأصغر. والوجه في ذلك إطلاق تنزيل أدلّة التيمّم الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية ؛ رغماً للمشهور. ومقتضاه الانحلال إلى تنزيلين، أحدهما: تنزيل التيمّم البدل من الغسل منزلة الغسل بما له من الأحكام والآثار. ثانيهما: تنزيل التيمّم البدل من الوضوءِ منزلة الوضوء.

وقد قوّى السيد الامام الراحل هذا القول المخالف للمشهور؛ مستدلاً

بمقتضى إطلاق أدلّة البدلية وتنزيل التيمم منزلة الطهارة المائية في جميع الآثار الشاملة لحصول الطهارة الحقيقية. وعلى فرض عدم حصول الطهارة الواقعية بالتيمم مقتضى إطلاقها حصول الطهارة التنزيلية التعبدية؛ نظراً إلى حكومة هذه الأدلّة على أدلّة اشتراط الطهارة في الصلاة؛ بدلالتها على توسعة موضوع دليل الاشتراط إلى الطهارة الترابية.

قال ﷺ: ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ ما لفظه: «هذا فيما إذا قلنا بحصول الطهارة حقيقة واضح، وكذا إذا قلنا بالاستباحة؛ لأنّ القائل بها لا يمكنه رفع اليد عن ظاهر الأدلّة المتواترة، إلّا بما دلّ من دليل عقلي أو نقلي على خلافه. فمع قيامه على عدم حصول الطهارة واقعاً، تحمل الأدلة على حصول التنزيلية منها. فيكون معنى قوله: التراب أحد الطهورين، أنّه أحدهما حكماً، لكن بلسان تحقق الموضوع، وهو من أوضح موارد الحكومة».[1]

ولا يخفى أنّ الحكومة في هذا الفرع من قبيل تعرّض الحاكم لعقد وضع المحكوم بتوسعة موضوعه.

مسألة نجاسة الفقّاع

ومنها: مسألة نجاسة الفقّاع. فقد استدلّ له السيد الشهيد الصدر بوجوه ثلاثة، ثالثها: حكومة النصوص ـ التي أُطلق فيها عنوان الخمر على الفقاع ـ على أدلّة حرمة الخمر ونجاسته.

قال ﷺ: «الثالث: دليل الحكومة، وهو ما دلّ من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع، فيستفاد منه إجراء تمام الأحكام بما فيها النجاسة تمسكاً باطلاق التنزيل، فلاحظ روايات الوشا وابن فضال وعمار ومحمد بن سنان والحسن بن الجهم وزاذان.

---

(١) المصدر: ص ٢٣٢.

وقد ورد في بعضها: هي الخمر بعينها، وفي بعضها التعبير بالخُمَيْرة، وفي بعضها هو خمر مجهول أو خمرة استصغرها الناس».[١]

ولا يخفى أنّ الحكومة في هذا الفرع أيضاً من قبيل التعرّض إلى عقد وضع المحكوم بتوسعة موضوعه. وليس من قبيل التفسير.

وذلك لا لأنّ التفسير كشف القناع، وأنّه لا قناع ولا إبهام لعنوان الخمر حتى يفسَّر ؛ حيث إنّ له معنى معروف. وذلك لأنّ التفسير في باب الحكومة تعبُّدي، وإنّما يتضمّن تحديد عقد وضع الدليل المحكوم بحسب المراد الجدّي، لكنّه بلسان التفسير في ظاهر اللفظ. مثل ما ورد في تفسير القبلة والمسافر. وبذلك يحصل الفرق بين الحكومة التي هي بلسان التفسير وبين المجمل والمبيّن ؛ إذ شأن المبيّن كشف القناع ورفع الابهام عن المجمل، بخلاف الحاكم المفسّر ؛ حيث لا شأن له في الحقيقة، إلّا تحديد عقد وضع الدليل المحكوم توسعةً وتضييقاً.

بل إنّما لأجل أنّه ليس لنصوص الفقّاع لسان التفسير ؛ حيث إنّ كلّاً من الفقّاع والخمر عنوانٌ معروفٌ مستقلٌّ، وإنّهما متغايران، وإنّما المقصود إلحاقه بالخمر حكماً.

---

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج ٣، ص ٤٥٠.

قاعدة الورود

١ ـ أوّل من فتح باب قاعدة الورود

٢ ـ اعتبار ارتفاع موضوع الورود وجداناً.

٣ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم ﷺ.

٤ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٥ ـ عدم انفكاك الارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع.

٦ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم ﷺ.

٧ ـ المناقشة في كلام المحقق العراقي ﷺ.

أوّل من فتح باب قاعدة الورود

الذي وصلت إليه في خلال التحقيق أنّ أوّل من فتح باب قاعدة الورود واستدل بها في مقام الاجتهاد والفتوى، هو الفقيه النحرير المدقّق الخرّيت صاحب الجواهر في مسألة: من ادّعى داراً في يد غيره وأقام بيّنة على كون الدار في يده أو ملكاً له بالأمس.

فحكم المحقق في الشرايع بتقديم البيّنة ؛ خلافاً لجماعة من الفقهاء القائلين بتقديم اليد الفعلية.

ولكن لم يرتض صاحب الجواهر بقول المصنّف، واستشكل عليه بأنّه: لاوجه لتقديم قول المدعى في مفروض المسألة، إلّا استصحاب الملك السابق،

لكنه لا يصلح للمعارضة مع اليد الحالية. وعلّل لذلك بأن اليد أمارة واردة على الاستصحاب مزيلة لموضوعه.

فانه ﷺ ـ بعد نقل كلام الشهيد وردّ مقايسته بين المقام، وبين ما لو قامت البيّنتان، وشهدت إحداهما بالملك الفعلي والأُخرى به وبالملك السابق ـ قال:

«و بالجملة لايخفى على من تأمّل كلمات الجميع ما فيها من الخلط والخبط في موضوعات المسائل ؛ إذ من المعلوم أنّ المراد في المسألة السابقة ـ التي قدّمنا فيها بيّنة الملك القديم على بيّنة الملك الحادث ـ كون كل من البينتين تشهد بالملك فعلاً للمال الخارج عنهما، ويتعارضان في ذلك ولكن إحداهما تشهد مع ذلك بملك سابق لا تعارضها الأخرى فيه، فترجَّح حينئذٍ أو يبقى استصحابه سالماً عن المعارض. وهذه غير الشهادة بالملك أمس فقط أو باليد السابقة الدالة عليه؛ فانّه ليس إلّا استصحاب ذلك، وهو لايصلح معارضاً لما تقضى به اليد الحالية من الملك فعلاً ؛ إذا هو وارد على الاستصحاب وقاطع له فلا مدخلية لهذه المسألة في تلك»[1].

وأيضاً استدل صاحب الجواهر بقاعدة الورود في مسألة عدم ضمان الجناية على المتطلّع على عورات المؤمنين ؛ حيث أفتى الفقهاء بذلك واتفقوا عليه مع رعاية التدرّج في زجر المتطلّع وازعاجه بتقديم الدفاع بالأسهل فلو لم ينفع فبالأصعب.

فحينئذٍ إذا ادّعى الدافع رعاية التدرّج ولم تكن له بيّنة، حكم في الجواهر بعدم الضمان أيضاً؛ تمسكاً باطلاقات عدم حرمة دم المتطلّع على عورات المؤمنين وأسّس ذلك أصلاً مستفاداً من اطلاقات نصوص المقام، وجعله

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

وارداً على أصالة الضمان. وبذلك دفع المناقشة بمعارضتها للأصل المزبور. ومن أجل ذلك جعل صورة دعوى التدرّج أولى في العمل بمطلقات نصوص المقام من صورة الجهل بالحال من غير سبق دعواه.

قال: «وأولى من ذلك العمل باطلاق النصوص المزبورة بعد حصول العنوان؛ لهد الدم مع الجهل بانّ الدافع قد تدرّج أوّلاً أو ادّعى ذلك وحينئذٍ يكون أصل شرعي مستفاد من الاطلاق المزبور وارد على أصالة الضمان، لا يحكم به حتى يعلم حصول سبب الضمان»[١].

وسوف يأتي ذكر هذين الفرعين مفصّلاً في التطبيقات الفقهية.

اعتبار ارتفاع موضوع المورود وجداناً

يستفاد من كلمات الأُصوليين في تعريف الورود: أنه ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر حقيقة ووجداناً، لا تنزيلاً وادّعاءً وتعبّداً، كما في الحكومة.

وممّن صرّح بهذا التعريف المحقق العراقي؛ حيث قال: «أما الورود، فهو عبارة عن: كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقة، بحيث لولا جريانه لكان المورود جارياً»[٢].

ومنهم المحقق النائيني؛ حيث قال: «و أمّا الورود، فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبد بالآخر، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقلية بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعية»[٣].

مقصوده من التمثيل أنّ بقيام كلٍّ من الأمارات والأُصول الشرعية يرتفع موضوع الأصل العقلي وجداناً وحقيقةً بعناية التعبّد بدليل كلٍّ من الأمارة

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٦٦٢.
(٢) نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦.
(٣) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

والأصل الشرعي.

وبهذا المعيار فرَّقوا بين تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية وبين تقدّمها على الأُصول العقلية. فحكموا بأنّ التقدّم الأوّل من قبيل الحكومة و التقدم الثاني من باب الورود ؛ نظراً إلى كون ارتفاع موضوع الأصل العملي الشرعي بـقيام الأمارة تعبدياً بارتفاع حكم الشك، لا ارتفاع صفة الشك حقيقةً. وهـذا بـخلاف الأصل العقلي ؛ حيث إنّ موضوعه ـ وهو عدم البيان في أصل البـرائـة مـثلاً ـ يرتفع بقيام الأمارة وجداناً، كما سيأتي تصريح الشيخ الأعظم بهذا الفرق.

ولكن لايخفى أنّ هذا مبنيٌ على كون ارتفاع موضوع الأصل العقلي بقيام الأمارة وجدانياً، وأما بناءً على كون ارتفاع موضوعه تعبدياً أيضاً ـ؛ كما في الأصل الشرعي ـ؛ بمعنى كون الارتفاع ببركة التعبّد بالأمارة في كليهما، أو قلنا بأنّ ارتفاع الموضوع في كليهما وجدانياً بالمعنى الآتي، فلا مناص لنا في كـلا الفرضين من نفي الفرق بين الأُصول العقلية والأُصول الشرعية في المقام؛ إما بالالتزام بحكومة الأمارات على الأُصول مـطلقاً ـ العـقلية والشـرعية، بـلحاظ التفسير الأوّل ـ، أو الالتزام بورود الأمـارات عـلى الأُصـول بـقسميها أيـضاً، بلحاظ المعنى الثاني. ولمّا كان ظاهر كلمات القوم في إعطاء ضـابطة الورود، إرادة المعنى الثاني، تكـون واردة عـلى الأُصـول مـطلقاً. وسـيأتى بـيان ذلك تفصيلاً.

وعلى أيّ حال، فالورود نظير التـخصُّص؛ لأنّ التـخصُّص أيـضاً خـروج عنوانٍ عن موضوع الخطاب بالوجدان كخروج الجاهل عن مثل خـطاب أكـرم العالم، أو بالقرينة العقلية القطعية؛ نظراً إلى عـدم شـمول الخـطابات لمـا هـو مـخالف للعقل البديهي.

وإنّما الفرق بينهما من جهتين إحداهما: أنّ الورود بين الخطابين بـخلاف

التخصّص؛ فانّ الخارج فيه عنوان من العناوين، لا موضوع خطاب آخر.

وثانيهما: وهي عمدة الفرق بينهما: أنّ خروج الموضوع في التخصص تكويني ومقتضى ذاته بلا عناية التعبد بالدليل، ولكن خروج موضوع المورود إنّما يكون بعناية التعبد بمؤدّى الدليل كما أشار إلى ذلك المحقق النائيني بقوله: «فالورود يشارك التخصُّص في كون الخروج في كلٍّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلّا أن الخروج في التخصُّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، وفي الورود يكون بعناية التعبد»[1].

نقد كلام الشيخ الأعظم

و قد فرّق الشيخ الأعظم في المقام بين الأُصول العقلية وبين الأُصول الشرعية؛ بأنّ تقدم الأمارات على الأُصول العقلية من قبيل الورود، وتقدّمها على الأُصول الشرعية من باب الحكومة.

وبيَّن السر في ذلك أنّ ارتفاع موضوع الأُصول العقلية بقيام الأمارات وجداني، ولكن ارتفاع الموضوع في الأُصول الشرعية بقيام الامارات إنّما هو تعبّدىٌ، بمعنى عدم ترتب آثار الشك وأحكامه، لا زوال صفة الشك تكويناً وحقيقةً.

قال ﷺ: «فان كان الأصل مما كان مؤدّاه بحكم العقل ـ كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليين ـ، فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه ـ أعني الشك ـ إلّا أنّه يرفع حكم الشك.»».[١]

وتبعه في ذلك المحقق العراقي والمحقق النائيني كما سيأتي نصّ كلامهما.[٢]

ويرد عليه: أنه بعد أخذ الشك في الوظيفة في موضوع الأصل الشرعي وارتفاعه بورود الأمارة حقيقةً من دون نظر لدليل الامارة إليه، لا يبقى فرق أساسي بينه وبين الأصل العقلي في ذلك. فان ارتفاع موضوع الأصل الشرعي وإن كان بالتعبد، إلّا أنّه ليس بالادعاء والتنزيل، كما في الدليل الحاكم، وإلّا فارتفاع موضوع الأصل العقلي والشرعي كليهما إنّما هو ببركة التعبّد بمؤدّي الأمارة، من دون أيّ نظر لدليل الامارة له، كما هو شأن الدليل الوارد.

ويمكن تقريب هذه المناقشة بوجهين:

أحدهما: أنّ جعل تقدُّم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة، لا يلائم اعتبار تعرّض الدليل الحاكم لموضوع المحكوم ونظره إليه ؛ لوضوح عدم نظر أدلّة الأمارات إلى أدلّة الأُصول ولا تعرّض لها إلى موضوع الأُصول، بلا فرق في ذلك بين الأُصول العقلية والشرعية.

كما أنّ ذلك ينافي اعتبار لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم في ميزان الحكومة. وذلك لوضوح عدم كون دليل «أمارة لغواً خالياً عن المورد لولا دليل الأصل الشرعي، كما هو واضح، وأشرنا إليه سابقاً.

ومن أجل ذلك يرد الاشكال على الشيخ الأعظم ؛ إذ أخذ الأمرين المذكورين في ضابط الحكومة وميزانها؛ حيث قال:

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦، وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

«وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه. و ميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد»[1].

وذلك لأنّ في تقدم الأمارات على الأُصول الشرعية ـ بقسميها ـ لمّا لم يتحقق هذا المعيار، يخرج عن ضابط الحكومة وميزانها.

اللهم إلّا أن يجعل ذلك ـ أي ارتفاع الموضوع وجداناً ـ ملاكاً مستقلاً لضابط الحكومة وميزاناً تامّاً برأسه، فيدخل حينئذٍ تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية في ضابط الحكومة، بناءً على ما قال الشيخ، من كون ارتفاع موضوعها بالأمارات تعبّدياً، لا وجدانياً.

وقد تبع الشيخ في ذلك المحقق النائيني وتلميذه ؛ حيث جعلا ما كان فيه الحاكم رافعاً لموضوع المحكوم بالتعبُّد، قسماً ثانياً للحكومة. وقد تقدّم تفصيل كلامهما في مسألة الحكومة.

ثانيهما: أنّ ارتفاع موضوع الأصل الشرعي أيضاً وجداني حقيقي، ولاينافي ذلك كونه بعناية التعبد، كما في الورود.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: أنّ ارتفاع موضوع الأصل بقيام الأمارة في الأصل العقلي والأصل الشرعي كليهما، يكون على منوال واحد.

والوجه في ذلك: أنّه بناءً على كفاية ارتفاع موضوع أحد الدليلين تعبّداً

---

(١) المصدر: ص ١٣.

بالدليل الآخر في تحقق الحكومة ـ كما هو التحقيق ـ، فمع ذلك لايمكن الالتزام بكون تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة.

والسرّ في ذلك أنّ موضوع الأصل الشرعي هو الشك في الوظيفة والتحيّر في مقام العمل، لا الشك في الحكم الواقعي.

ولاريب في أنّ صفة الشك في الوظيفة وحالة التحيّر في مقام العمل نفسها تزول حقيقةً ووجداناً بقيام الأمارة؛ لوضوح أنّ من قامت عنده الأمارة لاشك له في الوظيفة والحكم الظاهري. فلا فرق بين الأصل العقلي والأصل الشرعي في ارتفاع موضوغهما وجداناً بقيام الأمارة.

نعم لمّا كان شأن الأمارة إثبات مؤدّاها تعبّداً وتنزيلاً له منزلة الواقع، يكون ارتفاع موضوع الأصل بقيام الأمارة تعبّداً بهذه العناية. وبناءً على هذا الأساس لا فرق في ذلك بين الأصل العقلي والأصل الشرعي؛ ضرورة أنّ شأن الامارة إثبات مؤدّاها بالتعبّد والتنزيل في كلا الموردين فانها ترفع بـقيامها مـوضوع الأصل العقلي والشرعي كليهما حقيقةً ووجداناً، لكن بعناية التعبد في كليهما لأنّ ارتفاع عدم البيان ـ الذي هو موضوع البرائة العقلية ـ إنّما هو بقيام الأمارة، هي بيانٌ للحكم الواقعي تعبداً، وإن كان نفس البيان أمر وجداني إلّا أنّ لسـان الأمارة هو التعبُّد والتنزيل في الأصليين كليهما الواقع تـعبّداً. فـعلى أيّ حـال لا فرق بين الأصل العقلي والشرعي في نوع تقدّم الامارة عليهما.

نعم في الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية يمكن دعوى كون تقدُّم الأمارات عليها بالحكومة ؛ نظراً إلى عـدم ارتـفاع صـفة الشك فـي المـوضوع وجداناً بقيام الأمارة، كما لو قامت البيّنة على بـولية مـايع مشكـوك البـولية. فالبيّنة القائمة لا ترفع الشك فيها وجداناً وإنّما ترفع حكم الشك فيه، ولعلّه مراد الشيخ الأعظم. وهـذا بـخلاف الأُصـول الجـارية فـي الأحكـام، كـاستصحاب

النجاسة أو الطهارة أو الحلية والحرمة؛ فانّ بقيام الامارة يرتفع الشك في الحكم الواقعي وجداناً. ولكن ذلك إنّما في الأُصول الجارية في الأحكام الكلية. وأما الأحكام الجزئية، فانّما هي تابعةٌ لموضوعاتها دائماً. وفيها أيضاً يرجع تقدّم الأمارة على الأُصول الشرعية إلى الورود، كما عرفت في بداية البحث من كلام صاحب الجواهر ؛ لأنّ الشك في الحكم يرتفع وجداناً بالأمارة على أي حال.

وحاصل الكلام في المقام: أنّ الأمارات واردة على الأُصول الشرعية مطلقاً، كما يظهر من صاحب الجواهر، إلّا في الأُصول الشرعية الجارية في الموضوعات الصرفة المجرّدة عن الحكم العارية عن الأثر الشرعي، لكنّها خارجة عن مصبّ النصوص والفتاوى.

عدم انفكاك الارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع

ولكن هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي أنّ ارتفاع موضوع الدليل المحكوم ـ تعبّداً وتنزيلاً ـ لا ينفك غالباً، عن نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم وتعرّضه إليه؛ إمّا بنفي موضوعه باللفظ الصريح، كقوله: «لاربا بين الوالد والولد» وقوله: «لاشكّ لكثير الشك»، وإمّا بنفي موضوعه بظاهره، كما في دليل قاعدة السوق الحاكم على أصالة عدم التذكية؛ حيث دلّت نصوص قاعدة السوق على نفي حكم الشك وعدم ترتيب آثاره، وبذلك تكون ظاهرة في نفي الشك في التذكية ـ المأخوذ في موضوع أصالة عدم التذكية ـ تعبّداً وتنزيله منزلة العدم.

كقول أبي عبدالله عليه السلام: «**لو لم يجز هذا، لم يقم للمسلمين سوق**». في معتبرة حفص ابن غياث[1] وقول أبي جعفر عليه السلام: «**كل إذا كان ذلك في سوق الملسمين، ولا تسأل عنه**» في

(١) الوسائل: ب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

صحيحة الفضلاءِ[١] ؛ لظهورهما في عدم الاعتناء بالشك في التذكية وعدم ترتيب حكم الشك، فينفيانه تعبّداً وتنزيلاً.

وبناءً على ذلك يرجع الملاكان المذكوران لقاعدة الحكومة إلى ملاك واحد بلحاظ الملازمة بينهما وجوداً في الغالب.

ومن هنا لاتدخل موارد ارتفاع موضوع أحد الدليلين تعبّداً في قاعدة الورود، بل هي خارجة عنها وإنّما هي داخلة في قاعدة الحكومة ؛ نظراً إلى عدم انفكاك الرفع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع غالباً. وأما في موارد تقدّم الامارات على الأُصول فارتفاع موضوع الأصل بقيامها وجدانيٌ، حتى في الأُصول الشرعية، كما قلنا إلّا في موارد خاصة ثبت فيها نظر الدليل الرافع بمقتضى لسانه وسياقه ؛ لفرض موضوع الدليل المرفوع في متنه ولفظه.

نقد كلام الشيخ الأعظم

ثم إنّه لا فرق بين كون الدليل الوارد أو الحاكم قطعياً وبين كونه علمياً من الظنون المعتبرة. فانه إذا كان رافعاً لموضوع دليل آخر بالوجدان بمجرد قيامه، يكون وارداً عليه. وإن كان رافعاً لموضوعه تعبّداً وتنزيلاً يكون حاكماً عليه، ولو لم يكن ناظراً ولا متعرضاً إلى ذلك الدليل، كما في تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية الجارية في الشبهات الموضوعية كقيام بيّنةٍ على بولية مايع شُك في بوليته. والأُصول التنزيلية والسببية على غيرهما كتقدّم الاستصحاب على أصالة التذكية في لحم شُك في كونه ميتة. وعلى أصالة الطهارة في المشكوك المسبوق بالنجاسة.

---

(١) الوسائل: ب ٢٩، من الصيد والذباحة، ح ١.

وذلك لأنّ ظاهر كلمات القوم أنّ مرادهم من الارتفاع الوجداني والتعبدي بلحاظ كيفية ارتفاع الموضوع نفسه، لابلحاظ سبب ارتفاعه ودليله. ومن هنا لا فرق في ذلك بين كون الدليل الرافع قطعياً كنصٍّ قطعي السند والدلالة، أو علمياً؛ بأن كان ظنّاً معتبراً كالأمارات المعتبرة.

وعليه فما يظهر من كلام الشيخ الأعظم[1] مورد للمناقشة، وإن رجع عن ذلك في ذيله بقوله: «ويحتمل أن يكون الظني أيضاً وارداً»[2].

والسر في ذلك: أنّ كون مفاد الأمارة تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع لا ينافي ارتفاع صفة الشك في الحكم الواقعي وجداناً بسبب قيام الحجة الشرعية عليه.

وبعبارة أُخرى: إنّ هناك تعبُّدين.

أحدهما: ما يستفاد من دليل الأمارة من تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع وكونه بمنزلة الحكم الواقعي تعبّداً.

وهذا التعبّد إنّما هو في نفس مؤدّى الأمارة.

ثانيهما: ارتفاع الشك المأخوذ في موضوع الأصل تعبّداً؛ بمعنى ارتفاع حكمه بقيام الأمارة وترتّب آثار العلم على المشكوك.

وكلامنا أنّه لا ملازمة بين التعبُّدين؛ بمعنا أنّه يمكن ارتفاع صفة الشك في الحكم الواقعي وجداناً وحقيقةً بسبب قيام الأمارة وبعناية التعبُّد بمؤدّاها.

---

(١) حيث قال: «فان كان المخصص ـ مثلاً ـ دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي. وإن كان المخصِّص ظنّيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأنّ معنى حجّية الظن جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم، في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الاثر لو لا حجية هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فان الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصِّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاءُ للعمل بالعموم. فثبت: أنّ النص واردٌ على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات، وحاكمٌ عليه إذا كان ظنّياً في الجملة، كالخاصّ الظني السند مثلاً». فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٦.

(٢) المصدر.

وهذا هو مراد المحقق النائيني من كلامه في تعريف الورود بأنّه خروج الشي عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبّد بالآخر»[١].

وبناءً على هذا الأساس فلا ملازمة بين كون الدليل الرافع أمارة وبين كون تقدّمها على الأصل من قبيل الحكومة كما يظهر من الشيخ الأعظم. ومن هنا قلنا إنّ تقدم الأمارات على الأُصول الشرعية الجارية في الشبهات الحكمية من قبيل الورود.

المناقشة في كلام المحقّق العراقي

وبما بيّناه قد انقدح وجه المناقشة في كلام المحقق العراقي حيث تبع في المقام الشيخ الأعظم بقوله:

«أما الورود، فهو عبارة عن: كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقة، بحيث لولا جريانه لكان المورود جارياً، كما في الطرق والأمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأُصول العقلية، كالبرائة والاحتياط والتخيير.

فانّ الأمارة بقيامها ـ في مورد على الوجوب أو الحرمة مثلاً ـ تكون بياناً على الواقع، فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البرائة العقلية، كما أنّه يتحقق المؤمّن عند قيامها على الاباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، ويرتفع به ايضاً التحيُّر الذي هو موضوع حكمه بالتخيير».[٢]

وجه الانقداح أنّ في الأصل الشرعي الجاري في الشبهات الحكمية أيضاً يرفع الأمارة موضوعه ـ الذي هو الشك في الوظيفة ـ حقيقةً، وانّ ارتفاعه وان كان بعناية التعبّد بمؤدّى الأمارة إلّا أنّه ليس بالادعاء والتنزيل كما في الدليل

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ٧١٥.

(٢) نهاية الافكار: ج ٤، ص ١٦ ـ ١٧.

الحاكم. هذا مع أن في الأصل العقلي أيضاً يكون الرفع بالتعبد؛ نظراً إلى كون الامارة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه بعناية التعبد بمؤدّاها. ولا ينافي ذلك ارتفاع موضوع الأصل العقلي ـ وهو عدم البيان أواحتمال الضرر أو التحيّر ـ حقيقةً، بلا فرق بينه وبين الأصل الشرعي في ذلك.

فانّ الأمارة شأنها إثبات مؤدّاها تعبّداً وتنزيلاً له منزلة الواقع بلا فرق بين الموردين. وبهذه العناية يرتفع موضوع الأصل العقلي والشرعي كليهما بقيام الامارة، وإن كان ارتفاع موضوع الأصل حقيقاً و وجدانياً بزوال صفة الشك في الوظيفة بقيام الحجة على الحكم الواقعي، من دون فرق في ذلك بين الأصل العقلي وبين الأصل الشرعي.

وذلك لأنّ بقيام الامارة تزول حالة الشك في الوظيفة حقيقةً ووجداناً. ولا إشكال في أنّ موضوع الأصل هو الشك في الوظيفة والتحيّر في مقام العمل، لا الشك في الحكم الواقعي، نعم هو في ظرف الجهل بالحكم الواقعي مع عدم طريق معتبر إليه.

وهذا بخلاف باب الحكومة ؛ فانّ نفي الربا بدليل «لاربا» ـ مثلاً ـ ادّعائي تنزيلي. وذلك لأنّ حقيقة الربا لاتزال باقية ولاتُنفى بهذا الدليل الحاكم، بل إنّما تُنفى به أحكام الربا وآثاره تعبّداً، ولكن في الأصل الشرعي صفة الشك وحالة التحيّر في الوظيفة نفسها تزول بقيام الأمارة؛ ضرورة عدم كون المكلّف شاكاً في تشخيص الوظيفة حقيقةً بعد قيام الامارة.

التطبيقات الفقهية

١ ـ لو شك المصلّي في الجزء السابق بعد دخوله في الجزء اللاحق.

٢ ـ حكم الكنز الموجود مع إنكار المالك اللاحق.

٣ ـ لو ادّعى البايع خيانة المشترى في ردّ السلعة.

٤ ـ لو ادّعى المشتري تغيير المبيع أو تغيير أوصافه.

٤ ـ من ادّعى داراً في يد غيره وأقام البيّنة على كونها له أو بيده بالأمس.

٥ ـ الجناية على من أطلع على عورات المؤمنين.

٦ ـ مسألة الشك بين الثلاث والأربع والخمس.

٧ ـ من أدرك ركعة في الوقت.

٨ ـ من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر.

تظهر الثمرة الفقهية لقاعدة الورود في كل دليل رافع لموضوع دليل آخر بالوجدان من غير نظر إليه. كما في الأمارات بالنسبة إلى الأُصول ـ عقلية كانت أو شرعيةً ـ حيث إنّها بقيامها ترفع موضوع الأُصول العملية حقيقةً ووجداناً، ولو بعناية التعبد بمؤدّى الامارات الشرعية. وكذا الأُصول الشرعية السببية فانّها رافعة لموضوع الأُصول المسبَّبية.

ومع ذلك ينبغي الاشارة إلى بعض الفروع المستدلّ له بهذه القاعدة.

لو شك المصلّي في الجزء السابق بعد دخوله في الجزء اللاحق

من هذه الفروع: من دخل في السورة، فشك في الاتيان بالحمد، أو شك في آية من الحمد وهو حال قرائة الآية اللاحقة.

فوقع الكلام في جريان قاعدة التجاوز فيه؛ نظراً إلى احتمال انصراف قول الصادق عليه السلام: «يا زرارة إذا خرجت من شيءٍ ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيءٍ»[1]. عن مثل مفروض الكلام؛ بدعوى ظهور «شيءٍ» في قوله عليه السلام: «خرجت من شيءٍ» في الأفعال المستقلّة، أو دعوى انصراف «غيره» في قوله: «ثم دخلت في غيره» إلى ذلك.

وعلى فرض إجمال النص في غير المتيقن من مدلوله ـ الذي هو الأجزاء غير المستقلة ـ وقع الكلام في الأصل الذي يُرجع إليه حينئذٍ، فهل هو أصل عدم وجوب الرجوع إلى المشكوك؛ لأصالة عدم عروض السهو الموجب للترك، أو يرجع إلى أصل عدم الاتيان بالمشكوك، أو أصل الاشتغال؟

حَكَم الشيخ الأنصاري بتقدّم الأصل الأوّل على الأخيرين؛ معلّلاً بوروده عليهما؛ لأنّه الأصل السببي.

قال دام ظله ـ بعد بحث مفصّل في ذلك ـ: «ثم لو سلّمنا إجمال الروايات بالنسبة إلى هذه الصور المختلف فيها بحيث يكون القدر المتيقّن من مدلولها هي الصور المتّفق عليها، أو تنزّلنا عن ذلك ـ أيضاً ـ وقلنا باختصاص الروايات بتلك، ولايحتمل فيها الدلالة على معنى يشمل محلّ الخلاف لأجل وجود القرائن الداخليّة أو الخارجية، فالواجب الرجوع في موارد الخلاف إلى الأصل. ولا شك أنّ مقتضى الأصل عدم وجوب الرجوع إلى المشكوك فيه؛ لأصالة عدم عروض السهو الموجب للترك.

---

(١) الوسائل: ب ٣٣، من أبواب الخلل، ح ١.

ولا يعارضها أصل عدم الاتيان بالمشكوك، ولا أصل عدم براءة الذمّة؛ لأنّها واردة عليهما ومزيلة لهما، لأنّ الشك في فعل المشكوك فيه و تركه مسبّب عن الشك في عروض السهو وعدمه، ومع أصالة عدم السهو فيحكم بالاتيان وببرائة الذمّة. وقد حقّقناه في محلّه»[1] ولايخفى أنّ مقصوده من محلّه ـ الذي أرجع إليه ـ مبحث تقدّم الاستصحاب السّببي على المسبّبي في مسألة تعارض الاستصحابين[2].

حكم الكنز الموجود مع إنكار المالك اللاحق

منها: ما لو وجد في الأرض المملوكة بالبيع كنزاً، فعرّفه الواجد المالك ـ الذي كان قبله ـ، فأنكره. فقد وقع الكلام حينئذٍ في وجوب تعريف المالك الأسبق.

فحكم جماعة بوجوبه؛ نظراً إلى كونه أيضاً ذا اليد، فحكمه حكم المالك الذي بعده.

ولكن ناقش في ذلك الشيخ الأعظم ؛ بدعوى ورود اليد اللاحقة على اليد السابقة وكونها مزيلة لها. فاذا لم تمنع اليد اللاحقة عن ملكية الكنز لواجده بعد إنكار ذيها، لا تنفع اليد السابقة القديمة في المنع قطعاً ؛ لزوال موضوعها ـ وهو الملك ـ باستيلاء اليد اللاحقة.

قال ﷺ: «ولو لم يَعرِفه المالك الأوّل، فذكر جماعة أنّه يُعرِّفه المالك السابق عليه ؛ لانّه أيضاً كان ذا اليد، فحكمه حكم من بعده... لكن يمكن دفعه: بأنّ اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها. فما لم يمنع الحادثة بانكار ذيها،

---

(١) أحكام الخلل في الصلاة للشيخ الأنصاري، طبع مطبعة باقري: ص ٩٢.
(٢) راجع فرائد الأُصول / الطبع الجديد: ج ٣، ص ٣٩٤.

لم‌ينفع القديمة. ولذا لو تداعيا تُقدّم الحادثة»[١].

ويحتمل كون مقصوده من ورود اليد اللاحقة تأخُّرها عن السابقة وأنّ اليد المتأخّرة مزيلةٌ لأثر اليد السابقة، كما في الوصية اللاحقة المزيلة لأثر الوصية السابقة. وعليه يخرج كلامه عن موضوع الكلام ؛ إذ ليس التعبير بالورود في كلامه بمعنى قاعدة الورود المبحوث عنها في علم الأُصول.

ولكن الاحتمال الأوّل هو الأظهر الأقوى ؛ لأنّه الأنسب بالمقام.

ولكن يرد على الشيخ أنّ اليد الحالية أيضاً مزيلة لأثر اليد السابقة عليها، فكيف يجب على واجد الكنز أن يعرّفه المالك السابق؟ فكذلك الأسبق ؛ لأنّ ملاك التعريف احتمال ملكية الكنز له، وإلّا فالملاك السابق و الأسبق كلاهما زالت أيديهما باليد اللاحقة. ومن هنا يتقوّى القول بوجوب تعريف السابق.

لو ادّعى البايع خيانة المشتري في ردّ السلعة

منها: ما لو أرجع المشتري سلعة على البايع وادّعى أنّها التي اشتراها وأنّها معيوبة. ولكن البايع أنكر وقال: إنّ هذا السلعة ليست بسلعتي وإنّما سلعتي غير هذه المعيوبة.

فقد حكم جماعةٌ من الفقهاء بتقدُّم قول المشتري ؛ مستنداً إلى أصالة الصحة الواردة على ساير الأُصول المعارضة، كما حكى ذلك السيد الخوئي عن التذكرة والايضاح ووجّهه بما قلناه.

فانّه ـ بعد تحرير المسألة ـ قال: «فذكر فخر المحقّقين أنّ البائع إذا ادّعى خيانة المشتري والمشتري ينكره، فالأصل عدم الخيانة ؛ فانّ مقتضى أصالة الصحة هو أنّ المشتري لم يخن السلعة وهو صادق في إنكاره، وإن كان هنا

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الانصارى طبع مطبعة باقرى: ص ١٤٤.

أُصول أُخرى متعدّدة، وهي أصالة عدم الخيار وعدم حدوث العيب وصحة القبض، فان أصالة الصحة من قبيل الأمارات، فهي واردة على تلك الأُصول التي ليست ناظرة إلى الواقع.

وبالجملة قد ادّعى الفخر في المسئلة الثانية فيما إذا كان الاختلاف في دعوى الخيانة أنّ القول قول المشتري؛ لقيام أصالة الصحة على عدم صدور الخيانة منه، وأنّ بقية الأُصول ساقطة، كما لايخفى»[1].

ولكن يرد على هذا العَلَم أنّ أصالة الصحة إنّما تجري فيما يتصف بالصحة والفساد من العبادات والمعاملات، دون ما لا يقبل الاتصاف بذلك من الأوصاف، كالصدق والأمانة الثابتين بعدم الكذب والخيانة، كما في هذه المسألة.

وقد اعترف هذا العَلَم بذلك واعتبر الخصوصية المزبورة في مجرى أصالة الصحة وقد نقلنا كلامه ونقّحنا ذلك عند البحث عن أصالة الصحة في المجلّد الأوّل من كتابنا «مباني الفقه الفعال»، فراجع.

نعم لو قلنا بسراية النزاع المزبور إلى أصل صحة المعاملة وكونه موجباً للشك فيها ولو لأجل الشك في تحقق القبض الصحيح، تجري أصالة الصحة بمعناه المصطلح حينئذٍ وتُقدّم على ساير الأُصول الجارية؛ لورودها عليها. وعليه لابدّ بالمآل حينئذٍ من الحكم بصحة المعاملة وتقديم قول البايع.

وأما لو قلنا بعدم سراية النزاع المزبور إلى أصل صحة المعاملة ؛ نظراً إلى عدم منافاة عيب السلعة المبيعة مع صحة المعاملة غاية الأمر يوجب خيار العيب، فلا وجه لجريان أصالة الصحة ؛ لما قلنا من فقدان شرط جريانها. نعم

---

(١) مصباح الفقاهة للسيد الخوئي: ج ٧، ص ١٩٢. وقد أورد الشيخ الأنصاري على ذلك باشكال وللسيد الخوئي كلام في محلّه، فليراجع.

لامجوّز لاسناد الخيانة إلى المشتري بغير دليل عليها، إلّا أنّه لا يُثبت كون المتاع معيوباً لعدم الملازمة، مع جريان أصالة سلامة المبيع وعدم كونه معيوباً وأصالة عدم ثبوت الخيار.

فالنتيجة في نهاية الشوط: الحكم بعدم ضمان البايع وعدم جواز ردّ المبيع.

لو ادّعى المشتري تغيير المبيع أو تغيير أوصافه

ومنها: ما لو اختلف المتبايعان في تغيير المبيع أو تغيير أوصافه فادّعاه المشتري وقال: إنّ هذا المبيع غير الذي وقع عليه العقد، ولأجله امتنع من تسليم الثمن. وأنت ترى أنّ مرجع هذا النزاع إلى الاختلاف في أصل وقوع العقد على المتاع المتنازع فيه. فحكم جماعة بتقديم قوله وثبوت خيار الفسخ له؛ معلّلاً بأنّ المشتري هو الذي ينتزع منه الثمن، فلا ينتزع إلّا باقراره أو بإقامة بينة عليه. وآخرون بتقديم قول البايع ووجوب تسليم الثمن؛ تمسكاً بأصالة اللزوم.

وأشكل الشيخ على التمسك بهذا الأصل بدعوى ورود استصحاب عدم تعلق العقد بهذا الوصف الفعلي ـ الذي ادّعى المشترى أنّه غير الذي وقع عليه العقد ـ على أصالة اللزوم؛ نظراً إلى أنّه الأصل السببي.

قال ﷺ: «و بما ذكرنا يظهر فساد التمسك بأصالة اللزوم... توضيح الفساد: أنّ الشك في اللزوم وعدمه من حيث الشك في متعلق العقد. فانّا نقول: الأصل عدم تعلّق العقد بهذا الموجود حتى يثبت اللزوم. وهو وارد على أصالة اللزوم»[1].

وقد لاحظت أنّ الذي جاءَ في كلام الشيخ الأعظم من قبيل ورود الأصل السببي على الأصل المسبّبي.

---

(١) كتاب المكاسب: ج ٤، ص ٢٧٨.

من ادّعى داراً في يد غيره وأقام البيّنة على كونها له أو بيده بالأمس

منها: ما لو ادّعى أحدٌ داراً في يد غيره وأقام بيّنةً على كون الدار في يده بالأمس أو منذ شهر.

فهل تُقدّم اليد حينئذٍ؟ أو تقدّم البيّنة وتُخلع اليد الفعلية عن الدار وتعطى الدار إلى الذي أقام البيّنة؟ وقد وقع الخلاف في ذلك. وكذلك الكلام فيما لو شهدت البيّنة بالملك في الزمان السابق.

فعن جماعة من الفقهاء تقديم اليد وعدم سماع البيّنة ؛ لأنّ اليد والملك ـ السابقين الثابتين بالبيّنة ـ لايثبتان الملك الفعلي إلّا بالاستصحاب، ولكنه مقطوع باليد الفعلية.

وعن جماعة تقديم البيّنة. ومن هؤلاء صاحب الشرايع ؛ حيث أشكل على القول الأوّل بقوله: «و فيه إشكال. ولعلّ الأقرب القبول»[1].

ولكن لم يرتض صاحب الجواهر بقول المصنّف، واستشكل عليه بأنّه لا وجه لتقديم قول المدعي والحكم ببقاء ملكه فعلاً، إلّا الاستصحاب. ولكنه لا يصلح للمعارضة مع اليد الفعلية ؛ نظراً إلى ورود اليد على الاستصحاب ؛ حيث إنّها أمارة.

فانّه ﷺ ـ بعد نقل كلام الشهيد الثاني والمناقشة في كلامه: إذ قوّى قول المحقق بالمقايسة بين المقام وبين ما لو قامت بيّنتان شهدت إحداهما بالملك الفعلي والأُخرى به وبالملك السابق ـ قال: «و بالجملة لايخفى على من تأمّل كلمات الجميع ما فيها من الخلط والخبط في موضوعات المسائل ؛ إذ من المعلوم أنّ المراد في المسألة السابقة ـ التي قدّمنا فيها بيّنة الملك القديم على بيّنة الملك الحادث ـ كون كل من البيّنتين تشهد بالملك فعلاً للمال الخارج عنهما، ويتعارضان في ذلك، ولكن إحداهما تشهد مع ذلك بملك سابق لا تعارضها

---

(١) راجع جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٥٢.

الأُخرى فيه، فترجّح حينئذٍ أو يبقى استصحابه سالماً عن المعارض. وهذه غير الشهادة بالملك أمس فقط أو باليد السابقة الدالة عليه؛ فانّه ليس إلّا استصحاب ذلك، وهو لايصلح معارضاً لما تقضي به اليد الحالية من الملك فعلاً؛ إذ هو وارد على الاستصحاب وقاطع له، فلا مدخلية لهذه المسألة في تلك»[١].

ويعلم من كلامه هذا، أنّ الأمارة واردة على الأُصول الشرعية عند صاحب الجواهر؛ رغماً لما قال الشيخ الأعظم ومن تبعه من الأُصوليين.

كما علمنا بذلك أنّ أوّل من فتح باب قاعدة الورود واستدل بها في مقام الاستنباط والاجتهاد هو صاحب الجواهر.

الجناية على من اطلع على عورات المؤمنين

منها: مسألة من اطلع على عورات المؤمنين بالنظر إلى ما يحرم عليه، فقد أفتى الفقهاء بجواز زجره، فلو لم يرتدع حكموا بجواز رميه بحصاة و عود ومعراض ونحوه؛ ردعاً ودفاعاً. وإذا اتّفق الجناية عليه بذلك، فقد أفتوا بأنّ الجناية حينئذٍ هدر لا ضمان عليه.

وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء فيما إذا توقّف ردع المتطلّع والدفاع عن العِرض عليه، بل أجمعوا على ذلك، كما قال في الجواهر: «بلا خلاف، بل الاجماع بقسميه عليه مع توقف الدفع عليها»[٢].

وأيضاً دلّت عليه النصوص كصحيح حماد وخبر العلاءِ بن الفضيل وأبي بصير وزرارة وصحيح ابن مسلم[٣].

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٦٦٠.

(٣) راجع الوسائل بن ٢٥، من أبواب القصاص، ح ١ و٢ و٤ و٥ و٦.

وأما لو بادر إلى الرمي والضرب من غير زجر حكموا بالضمان ؛ لكونه تعدّياً فيندرج في عمومات الضمان. وإنّما الصورة المزبورة قد خرجت عن الاجماع وإطلاقات النصوص المزبورة.

ثم إنّه لا إشكال في الحكم بالضمان فيما إذا اتفقت الجناية قبل الزجر إذا عُلم بحصول الارتداع والازعاج بالدفع بالأسهل.

وأما عند الجهل بذلك، فقد حكم في الجواهر بعدم الضمان ؛ عملاً باطلاقات النصوص المزبورة. ثم جعل أولى من ذلك في العمل بهذه الاطلاقات ما إذا ادّعى الدافع رعاية التدرج وتقديم الدفاع بالأسهل، ولم تكن له بيّنة فجُهل ذلك. فحينئذٍ قد حكم في الجواهر بعدم الضمان. وجعل الأصل المرجع في المقام عدم الضمان، ما لم يعلم حصول سبب الضمان. واستدل لذلك بورود الأصل المستفاد من النصوص المزبورة ـ وهو هدر دم المتطلّع على عورات المؤمنين ـ على أصالة الضمان.

قال: «و أولى من ذلك العمل باطلاق النصوص المزبورة بعد حصول العنوان؛ لهدر الدم مع الجهل بأنّ الدافع قد تدرّج أوّلاً أو ادّعى ذلك. وحينئذٍ يكون أصل شرعي مستفاد من الاطلاق المزبور وارد على أصالة الضمان، لا يحكم به حتى يعلم حصول سبب الضمان»[1].

والوجه في الورود أنّ موضوع أصالة الضمان حرمة دم المؤمن وماله. ولكن المفروض دلالة مطلقات نصوص المقام على عدم حرمة دم المتطلّع على عورات المؤمنين. فالأصل المستفاد من هذه المطلقات يعدم ويُزيل موضوع أصالة الضمان. ولا يخفى أنّ في الحقيقة يرجع ذلك إلى ورود الأمارة على الأصل ؛ لأنّ النصوص المزبورة المتضمّنة لهدر دم المتطلّع من قبيل الأمارة.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٦٦٢.

ومقصوده من الأصل الشرعي المستفاد من الاطلاق المزبور، ما يستفاد من هذه النصوص، من القاعدة الكلية، وهي: هدر دم كلِّ متطلّع على عورات المؤمنين.

هذا، ولكن لو قلنا بأنّ المستفاد من النصوص المزبورة كون موضوع هدر الدم والمال الدفع بالأسهل عند الامكان، لايبعد الحكم بالضمان ؛ نظراً إلى عدم تكفّل هذه النصوص لاثبات موضوع الحكم عند الجهل، فلا تشمل مفروض الكلام لقصور المقتضي. ومن هنا لاتصلح للمعارضة فضلاً عن كونها واردة على أصالة الضمان.

وهذا الكلام من صاحب الجواهر أيضاً يشهد أنّه أوّل من فتح باب قاعدة الورود.

مسألة الشك بين الثلاث والأربع والخمس

ومنها: مسألة الشك بين الثلاث والأربع والخمس في الصلاة.

المعروف في حكم هذه المسألة ترتب حكم الشك بين الاثنين والثلاث والأربع، من البناءِ على الأربع وإتمام الصلاة، ثم الاحتياط بركعتين من قيام، ثم ركعتين من جلوس[1].

ولكن احتمل الشيخ الأعظم رفع احتمال الخمس بأصالة عدم زيادة الخامسة وإرجاع الشك إلى الشك بين الثلاث والأربع. وقد نفى جريان أصالة عدم زيادة الرابعة بورود ما دلّ على وجوب البناءِ على الأكثر على الأصل المزبور.

---

(١) راجع تحرير الوسيلة: ج ١، ص ٢٠٢، الصورة السابعة من صور الشك في عدد الركعات / منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٣٢، الصورة الثامنة مما له علاج من صور الشك.

قال: «و اعلم أنّ في مسألتنا الرابعة ـ وهي الشك بين الثلاث والأربع والخمس ـ احتمالاً رابعاً، وهو رفع احتمال الخمس بأصالة عدم زيادة خامسة، فيدور الأمر بين الثلاث والأربع، فيعمل عمله.

بيان ذلك: أنّ مقتضى أصالة عدم الزيادة هو نفي الرابعة والخامسة كلتيهما بالأصل، عملنا بها بالنسبة إلى الخامسة؛ لعدم الدليل الوارد عليه بالنسبة إليها، فيرجع إلى الشك بين الثلاث والأربع. ومقتضى الأصل وإن كان هو نفي الرابعة أيضاً، لكن ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر وارد على الأصل، فيبنى على الأربع»[١].

ولا يخفى أنّ الشبهة في المقام لمّا كانت موضوعية بناءً على ما اعتبرناه في الورود من كون الرفع والاعدام وجدانياً، لا تعبدياً، يندرج التعارض المزبور في الحكومة، لعدم ارتفاع صفة الشك في الركعات وجداناً، بل إنّما يكون المصلّي محكوماً بحكم من صلّى أربعاً.

من أدرك ركعة في الوقت

و منها: مسألة من أدرك ركعة في الوقت؛ حيث دلّ قوله عليه السلام: «**من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة**»[٢] على صحة صلاة من ضاق وقته فأدرك ركعة في الوقت ووقعت ساير ركعاته في خارج الوقت.

فوجّه السيد الامام الراحل كيفية دلالته على المطلوب بحكومته أو وروده على أدلّة اشتراط الوقت، أو أنّه حاكم عليها ونتيجتها الورود؛ إذ دلّ على توسعة موضوع الحكم ـ وهو الوقف ـ حقيقةً.

---

(١) أحكام الخلل في الصلاة، ص ٢٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٤ و٥.

قال: «قوله في النبوي: من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة، وكذا في العلوي، يحتمل في بادئ الأمر أحد معان: إما توسعة الوقت حقيقة لمن أدرك الركعة فيكون خارج الوقت وقتاً اضطرارياً، وإما تنزيل الصلوة الناقصة بحسب الوقت منزلة التامة، وإما تنزيل مقدار ركعة من الوقت منزلة تمام الوقت، وإما تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت.

وإنما يتم المطلوب وتوجّه الحكومة أو الورود لو كان المراد منها المعنى الأوّل فانه مع توسعة الوقت حقيقة يرفع خوف الفوت وجداناً، فيصير دليله حاكماً على الصحيحة ونتيجتها الورود ومنفياً لموضوعها تكويناً».[1]

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ المستفاد من النبوي وما بمعناه من النصوص، ـ بناءً على كونه توسعة الوقف ـ، فانّما هو توسعة الوقت تعبداً؛ بمعنى دلالته على صحة الصلاة حينئذ تعبداً بلسان توسعة الوقت ادعاءً وتنزيلاً. وهذا غير الورود؛ حيث لا نظر للدليل الوارد إلى المورود ولا إلى التنزيل والادعاء، بخلاف نصوص المقام.

هذا مع أنّ لسان هذه النصوص تنزيل صلاة من أدرك ركعةً منها منزلة الصلاة التامة، وليس لسانها توسعة الوقت وانما تدل على ذلك بالملازمة، وهذا إنما يلائم الاحتمال الثاني من المحتملات المذكورة في كلام السيد الامام.

وعلى أيّ حال فلا ورود للنصوص المزبورة، ولا نتيجة الورود.

من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر

و منها: من فقد الماءَ فتيمّم للصلاة، ثم وجد الماء، وكذا من توضّأ مع الجبيرة ثم ارتفع عذره. فالتزم المشهور في المتوضي مع الجبيرة بأنّه لا ينتقض بارتفاع عذره،

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٥١.

ولكن في التيمم بانتقاضه بعد وجدان الماء، كما أفتى بذلك في العروة.

وقد حكم السيد الخوئي بأنّ الموردين من وادٍ واحد. وأنّ مقتضى القاعدة فيهما كليهما عدم الانتقاض؛ نظراً إلى كون إطلاق دليل التيمّم والجبيرة وارداً على إطلاق دليل الطهارة المائية في كلا الموردين، إلّا أن النصوص المستفيضة أخرجنا من مقتضى القاعدة في التيمم، ولم ترد في الجبيرة. ومن هنا يُحكَّم في الجبيرة مقتضى القاعدة ويُلتزم بصحة الجبيرة وإجزائه حتى بعد ارتفاع العذر، دون التيمم.

قال ﷺ: «و إطلاق ادلّة الطهورية ـ أي طهورية التراب ـ وارد على إطلاق أدلّة الطهارة المائية لكونها موجبة لخروج المتيمم عن موضوعها ـ وهو المحدث ـ بالوجدان، فلو كنا نحن وهذه المطلقات لقلنا ببقاء الطهارة الترابية بعد وجدان الماء وعدم انتقاضها به.

كما التزمنا والتزم المشهور بذلك في المتوضي مع الجبيرة؛ حيث ذكروا أنه لو ارتفع عذره بعد الوضوء وتمكن من الوضوء الصحيح لم ينتقض وضوئه وذلك لاطلاق ما دل على طهورية الوضوء مع الجبيرة لذوي الاعذار فانه وارد على إطلاق ما دل على وجوب الطهارة المائية لأنّ الموضوع فيها هو المحدث.

والمقام وتلك المسألة من واد واحد، فان المكلف في كلا المقامين غير متمكن من الماء لأنّه معذور، فلا وجه لدعوى شمول إطلاق أدلة الطهارة المائية للمتيمم وكونها مقتضية لوجوب الوضوء أو الغسل في حقه... بل الوجه في ذلك هو الأخبار المتظافرة التي أكثرها صحاح، وقد دلت على أنّ وجدان الماء ناقض للتيمم».[1]

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ١٠، ص ٢٦٤.

تقريب الورود في المقام أنّ إطلاق دليل التيمم والجبيرة لمّا دلّ على حصول الطهارة، يرتفع بذلك موضوع وجوب الطهارة المائية ـ وهو الحدث ـ لا محالة. وهذا يلائم معنى الورود؛ لأنه رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر وجداناً.

ويمكن الاشكال بأنّ الحدث لامعنى لارتفاعه وجداناً، بل إنّما يرتفع بالوضوء الجبيرة والتيمّم حكم الحدث وأثره الثابت بحكم الشارع تعبّداً. والجواب: أنّ بالوضوءِ كيف يرتفع أثر الحدث بحصول الطهارة وجداناً؟ فكذلك بالتيمم؛ إذ جُعل في لسان الدليل أحد الطهورين.

نعم لمّا كان مفاد دليل التيمّم تنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية عند الاضطرار، وكذا دليل الوضوء مع الجبيرة، فمن هنا يكون دليلهما حاكماً على أدلّة الطهارة المائية؛ لأنّ مفادهما تنزيل الطهارة الترابية والجبيرة ـ مع تنجّس عضو الوضوء ـ منزلة الطهارة المائية تعبّداً. وعليه فملاك الورود في المقام غير متحقق.

والحاصل: أنّ دليل التيمم والجبيرة، لمّا دلّ على توسعة موضوع الطهور ـ الذي هو شرط الصلاة ـ بلسان النظارة والتنزيل، يكون من قبيل الحكومة على دليل الاشتراط، وكذا على دليل الوضوءِ ؛ لأنّ إلحاقه بالوضوء تنزيليٌّ. بعد مغايرتهما في الماهية، كما قلنا.

الفرق بين الحكومة والورود

١ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم ﷺ.

٢ ـ كلام المحقق النائيني ﷺ في الفرق بين الحكومة والورود.

٣ ـ عدم اختصاص الورود برفع الموضوع.

٤ ـ مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود التخصيص والتخصُّص.

٥ ـ الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود.

٦ ـ حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم وبين الدليل الثالث.

٧ ـ حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم أنفسهما.

٨ ـ إشارة إلى ثلاث نكات مهمّة.

٩ ـ قاعدة التنزيل.

نقد كلام الشيخ الأعظم

تقدّم آنفاً أنّ المستفاد من كلام الشيخ الأعظم في الفرق بين الحكومة والورود، أنّ ارتفاع موضوع دليل بقيام دليل آخر وجداني في الورود. ومن هنا حكم بأنّ تقدّم الأمارات على الأُصول العقلية من قبيل الورود؛ نظراً إلى ارتفاع موضوع الأُصول العقلية ـ مثل عدم البيان في البرائة ـ وجداناً بقيام الأمارة ؛ لأنّها بيان الشارع، كما جاءَ ذلك في

كلام المحقق العراقي أيضاً.

وهذا بخلاف الحكومة فانّ ارتفاع موضوع دليل المحكوم بقيام دليل الحاكم تعبدي. ومن هنا جعل الشيخ الأعظم تقدّم الامارات على الأُصول الشرعية من باب الحكومة؛ حيث إنّ موضوع الأُصول الشرعية هو الشك، وإنّه لايرتفع بقيام الأمارة وجداناً، بل إنّما يرتفع حكمه بقيام الأمارة تعبّداً.

وقد سبق نص كلامه آنفاً وما يرد عليه من الإشكال. ولكن الإشكال صغروي في تطبيق ضابطة الحكومة على تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية. وذلك لما سبق آنفاً من عدم الملازمة بين

وأما أصل ضابطة الفرق بين الحكومة والورود المستفادة من كلامه، فلاإشكال فيه، بل هو مقتضى التحقيق.

كلام المحقق النائيني في الفرق بين الحكومة والورود

وإن للمحقق النائيني كلاماً دقيقاً جامعاً في تعريف الورود والفرق بينه و بين الحكومة والتخصيص والتخصص. فاليك نصّ كلامه قالﷺ: «و أما الورود فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبد بالآخر، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقلية بالتعبد بالأمارات والأُصول الشرعية.

فالورود يشارك التخصُّص في كون الخروج في كلٍّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلّا أن الخروج في التخصُّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، وفي الورود يكون بعناية التعبد.

وأما الحكومة فقد عرفت أنها عبارة عن تصرف أحد الدليلين في موضوع الآخر رفعاً أو وضعاً، ولكن لا حقيقة بل حكماً... وأما التخصيص عبارة عن

سلب الحكم عن بعض أفراد موضوع العام، بلا تصرف في الموضوع. فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرف في كل منهما إنما يكون في الحكم الشرعي، إلّا أن التصرف في الحكومة إنما يكون بتوسّط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرّف ابتداءً في الحكم».[١]

وكلامه متين لاغبار عليه إلّا أنّه يرد عليه الإشكال صغروياً؛ حيث يلوح من صدر كلامه اختصاص الورود بالاصول العقلية. وقد عرفت في مناقشة كلام الشيخ أنّ تعريف الورود صادق على الأمارات بالنسبة إلى الأُصول الشرعية الجارية في الشبهات الحكمية أيضاً؛ إذ الإمارة ترفع موضوع الأصل الشرعي ـ الذي هو الشك ـ أيضاً حقيقة ووجداناً، و إن كان بعناية التعبد بمؤدّى الأمارة.

عدم اختصاص الورود برفع الموضوع

ومما ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال عدم اختصاص الورود بما إذا كان أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر، بل يأتي أيضاً فيما إذا كان مثبتاً لموضوع الدليل الآخر. وذلك كدليل حجية الامارة بالنسبة إلى دليل جواز الافتاء بالحجة. فان موضوعه ـ وهو الحجة ـ يوجد بدليل حجية الأمارة. فاذا قامت امارة عند الفقيه، يتحقّق بها موضوع دليل جواز الافتاء.

وقد أجاد في التنبيه على هذه النكتة الشهيد الصدر بقوله: «و ينبغي أن يُعلم أنّ مصطلح الورود لا يختص بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر. ومثاله: دليل حجية الامارة بالنسبة إلى دليل جواز الافتاء بحجة؛ فان الأوّل

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

يحقق فرداً من موضوع الدليل الثاني».[١]

وهذا الكلام منه متين؛ لصدق ملاك الورود عليه من جهة تحقق موضوع الدليل المورود وإيجاده وجداناً، مع عدم نظر لدليل الوارد على المورود، إلّا أنه من جهة أخذ كون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود في تعريف الورود، خارج عن اصطلاح القوم؛ لأنّ الدليل الوارد حينئذ موجد لموضوع الدليل الآخر، لا رافعٌ له. وعلى أيّ حال لامشاحّة في الاصطلاح بناءً على توسعة الملاك.

هذا، ولكن صدق الورود أو الحكومة على المثال الذي ذكره إنّما هو منوط بلسان النصوص الواردة. فلو كان لسان النص الوارد النهي عن العمل بغير العلم، يكون دليل الامارة حاكماً عليها؛ نظراً إلى دلالته على تنزيل مؤدّى الامارة منزلة العلم. وأكثر النصوص من هذا القبيل، كقول الباقر عليه السلام: «**من أفتى الناس بغير علم ولا هُدىً من الله، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزد من عمل بفتياه**» في صحيحة أبي عبيدة[٢] ونظيره في موثقة السكوني عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله[٣].

وقول النبي صلى الله عليه وآله: «**من أفتى الناس بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار**»[٤] وغير ذلك من النصوص المتظافرة الواردة بهذا التعبير، كقوله عليه السلام: «**إيّاك أن تفتى الناس بغير علم**»[٥] وقد جمع هذه النصوص في الوسائل في الباب الرابع والخامس والسادس من أبواب صفات القاضي.

نعم لو ورد نصّ بلسان جواز الافتاء بالحجّة لكان دليل اعتبار الأمارة

---

(١) دروس في علم الأُصول: ج ١، ص ٤١٧ والدروس / المجموعة الكاملة: ج ٣.
(٢) الوسائل: ب ٤، من أبواب صفات القاضي، ح ١.
(٣) المصدر: ح ٣٢.
(٤) المصدر: ح ٣٣.
(٥) المصدر: ح ٢ و٣ و٢٩.

واردة عليه كما ذكره الشهيد الصدر، ولكن لم أجد نصّاً بهذا التعبير. اللّهم إلّا أن يراد ذلك من قوله: «ولا هُدىً من الله» في صحيحة أبي عبيدة الحذّاء[١]، أو نقول بعدم اعتبار كون الدليل المورود من قبيل نصٍّ و خطاب شرعي، كما في ورود الأمارات على الأُصول العقلية، فكذلك في المقام. فحينئذٍ لو قلنا إنّ موضوع حكم العقل والشرع، عدم جواز الافتاءِ بغير حجّةٍ ودليل، يكون الورود حينئذٍ بمعنى رفع موضوع الدليل المورود، كما هو المصطلح؛ حيث إنّ موضوعه عدم الحجّة ويرتفع بقيام الحجة بالوجدان، كما في الأُصول العقلية. وعلى أي حال فالاشكال في تطبيق الورود بالمعنى الذي ذكره الشهيد الصدر ـ وهو إيجاد موضوع المورود ـ على المقام. أللّهم إلّا أن يقال: إنّ ما يحكم به العقل والشرع إنّما هو جواز الافتاء بالحجّة، فيكون موضوع دليل جواز الافتاء حينئذٍ الحجّة.

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص

والذي يقتضيه التحقيق الفرق بين الحكومة والورود وبين التخصيص والتخصُّص: أنّ تقديم أحد الدليلين المتخالفين على الآخر إمّا سنديٌ ومن جهة الصدور أو دلاليٌ بالجمع العرفي.

وما دام أمكن التقديم الدلالي لاتصل النوبة إلى التقديم السندي الصدوري؛ لأنّه فرع استقرار التعارض وحصول التكافؤ بين الدليلين. ومع إمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما لايستقرّ التعارض.

ويمكن إعطاء الضابطة في التقديم الدلالي والجمع بين الدليلين المتخالفين بحسب التقسيم الثنائي، بتقريب: أنّ التقديم الدلالي إمّا يكون بالتصرف في موضوع أحد الدليلين، أو في حكمه، بلاتصرف في الموضوع.

---

(١) المصدر: ح ١.

وعلى الأوّل: فامّا أن يكون التصرف في موضوع أحد الدليلين برفع موضوعه، أو توسعته أو تضييقه تعبّداً وتنزيلاً مطلقاً، سواءٌ كان بتعرّض الدليل الآخر ونظره إلى الأوّل، كما هو الغالب، أو لا. فهذا النوع من التقدّم هو الحكومة.

وإمّا يكون بارتفاع موضوع أحد الدليلين وجداناً، لا تعبّداً وتنزيلاً، بل بمجرّد قيام الدليل الآخر، من دون نظره وتعرُّضه إلى مدلول الأوّل. ولكن هذا الارتفاع الوجداني إنّما هو بعناية التعبّد بمؤدّى الدليل الآخر. فهذا النوع من التقدّم هو الورود.

وأمّا إذا لم يكن هذا الارتفاع والخروج الوجداني بعناية التعبّد بمؤدّى الدليل الآخر، بل كان باقتضاء ذات الموضوع وخروجه بمقتضى طبعه، فيكون هذا النوع من التقدّم من قبيل التخصُّص.

وعلى أيّ حال، فالورود نظير التخصُّص؛ لأنّ التخصُّص أيضاً خروج عنوانٍ عن موضوع الخطاب بالوجدان، كخروج الجاهل عن مثل خطاب أكرم العالم، أو بالقرينة العقلية القطعية؛ نظراً إلى عدم شمول الخطابات لما هو مخالف للعقل البديهي. وإنّما الفرق بينهما من جهتين إحداهما: أنّ الورود بين الخطابين بخلاف التخصّص فانّ الخارج فيه عنوان من العناوين، لا موضوع خطاب آخر.

وبعبارة أُخرى: يكون الخروج في الورود باعدام موضوع الدليل المورد ورفعه بعد ثبوته.

ولكن الخروج في التخصص من باب عدم المقتضي للشمول.

ثانيتهما: أنّ خروج موضوع الدليل الوارد، ورفعه إنّما هو بعناية التعبّد بالدليل الرافع، ولكن الخروج في التخصّص إنّما هو بحكم العقل والوجدان،

بلاعناية التعبّد بدليلٍ.

وعلى الثاني: وهو ما إذا كان التصرف في حكم أحد الدليلين ابتداءً، فيكون التقدّم فيه من قبيل التخصيص.

ولايخفىٰ أنّ في الحكومة أيضاً يكون التصرّف في حكم الدليل المحكوم بحسب المدلول التصديقي الجدي، إلّا أن التصرف في الحكومة إنّما يكون بلسان التصرف في الموضوع، وفي التخصيص بالتصرف في الحكم وتقييده ابتداءً.

هذا هو مقتضى التحقيق في الفرق الصناعي الأُصولي بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصُّص.

الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود

تحصّل ممّا بيّناه أنّ عمدة الفرق الصناعي بين الحكومة والورود: أنّ في الورود يرتفع موضوع المورود وجداناً بالوارد من دون نظره إلى المورود. ولكن في الحكومة يرتفع موضوع المحكوم تعبّداً وتنزيلاً بمجرّد قيام الدليل الوارد، من دون نظره إليه أو بتعرضه ونظره إلى المحكوم يدلّ على توسعة موضوعه أو تضييقه تعبّداً وتنزيلاً وينفي حكمه بلسان نفي موضوعه غالباً.

وأمّا الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بينهما في مقام الاجتهاد والاستنباط، فتظهر فيما إذا صادف الفقيه دليلين متخالفين لم يكن أحدهما ناظراً إلى الدليل الآخر، ولكن يرتفع بقيامه موضوع الدليل الآخر وجداناً. فحينئذٍ لاينبغي له أن يقع في حيص وبيص في مقام الاجتهاد والاستنباط؛ نظراً إلى عدم انطباق شيءٍ من ضوابط التخصيص والتخصُّص والتقييد والحكومة على هذا النوع من المخالفة، بل عليه أن يستدل بقاعدة الورود ويقدّم أحد الدليلين على الدليل الآخر المرتفع موضوعه وجداناً بذلك الدليل الوارد.

حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم وبين الدليل الثالث

ثم إنّ من أهم موارد ظهور ثمرة الفرق بين الحكومة والورود ما إذا وقع التعارض بين دليلي الحاكم والوارد. وذلك تارة: مع وجود دليل ثالث معارض لهما أو أحدهما وأُخرى: بلحاظ تعارض دليلي الحاكم والوارد أنفسهما، من دون وجود دليل ثالث. ونذكر ههنا بعض موارد التعارض بينهما لتبيين ثمرة الفرق بينهما.

فمن هذه الموارد: ما إذا شك كثير الشك في ركعات صلاته الفرادىٰ شكاً مبطلاً، وقامت البيّنة على زيادة أو نقصان ركعات صلاته المأتي بها.

فحينئذٍ تشمل هذه الصورة ثلاث طوائف من النصوص.

١ ـ الأدلة الأولية المبيِّنة لحكم الشك في ركعات الصلاة. وهي تدل على بطلان الصلاة في مفروض الكلام.

٢ ـ النصوص النافية للشك عن كثير الشك، بمثل قوله ﷺ: «لاشك لكثير الشك»، فانها حاكمة على تلك الأدلة الأولية؛ نظراً إلى دلالتها على نفي الحكم المستفاد من تلك الأدلة بلسان نفي موضوعها، وهو الشك. فتدلّ هذه النصوص على صحة الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام.

٣ ـ نصوص حجية البيّنة وأدلّة اعتبارها أمارةً.

ومقتضاها قيام الأمارة على زيادة أو نقصان ركعات الصلاة المأتي بها وبطلانها في الفرض المزبور. وموافقة مؤدّاها لمؤدّى الأدلة الأولية المبيّنة لحكم الشك في الركعات، لا ينافي ورودها عليها؛ نظراً إلى ارتفاع موضوعها بقيام الأمارة وجداناً.

ففي هذه الصورة يكون دليل اعتبار البينة وارداً على أدلّة حكم الشك ؛ نظراً إلى ارتفاع الشك في صحة الصلاة وجداناً بقيام الأمارة. ومقتضاه بطلان

الصلاة المأتي بها بقيام البيّنة على زيادة أو نقصان ركعاتها.

ولكن قوله: «لاشك لكثير الشك» حاكم على أدلّة حكم الشك. ويقتضي صحة الصلاة المأتي بها في الفرض المزبور.

فيقع التعارض ههنا بين دليل اعتبار البيّنة، وبين قوله ﷺ: «لاشك لكثير الشك». وبعبارة أُخرى: تقع المعارضة بين دليل الوارد ودليل الحاكم. وبعبارة ثالثة: يقع الدوران بين الحكومة والورود.

ومقتضى القاعدة حينئذٍ تقدّم الدليل الوارد على الدليل الحاكم. فيحكم ببطلان الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام، ولا يُعتنى بقاعدة نفي الشك عن كثير الشك.

هذا لو قلنا بورود دليل الأمارة على أدلّة الشكوك، وإلّا فلو قلنا بحكومته عليها؛ نظراً إلى ارتفاع حكم الشك في الركعات لا صفة الشك فيها ـ كما هو الحق في مطلق الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية ـ، فأيضاً يُقدّم دليل الامارة ؛ لحكومته على الأصلين المزبورين كليهما.

مثال آخر:

ومن موارد التعارض بين الدليل الوارد وبين الدليل الحاكم؛ ما إذا شك المأموم في ركعات الصلاة في الجماعة، مع يقين الامام بعدم الزيادة والنقصان، ولكن قامت البيّنة العادلة عند المأموم على زيادة الركعات أو نقصانها.

فتشمل هذه الصورة ثلاثُ طوائف من النصوص.

١ ـ أدلّة حكم الشك الأولية المقتضية لبطلان الصلاة المأتي بها في هذا الفرض.

٢ ـ دليل نفي شك المأموم مع يقين الامام بمثل قوله: «لاشك للمأموم مع يقين الامام». وهذا الدليل حاكم على الطائفة الأُولى. ويقتضي صحة الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام.

٣ ـ دليل اعتبار البيّنة القائمة عند المأموم على زيادة أو نقصان ركعات الصلاة المأتي بها. وهذا الدليل واردٌ على أدلّة حكم الشك الأولية، ويقتضي بطلان الصلاة.

ولايخفى أنّ موافقة مفاد الدليل الوارد مع مفاد المورود ـ كما في المقام؛ لاقتضاء أدلّة حكم الشك ودليل اعتبار البيّنة كليهما بطلان الصلاة في مفروض الكلام ـ لاينافي وروده عليه؛ نظراً إلى عدم وصول النوبة إلى دليل حكم الشك مع قيام الامارة على المشكوك؛ لارتفاع موضوعه بقيام الأمارة وجداناً.

وبناءً على ذلك يقع التعارض بين الدليل الوارد وبين الدليل الحاكم. ولاإشكال في تقدّم الدليل الوارد ولا يُعتنى بالدليل الحاكم حينئذٍ. ولكنه مبنيٌّ على ارتفاع موضوع الأصل وجداناً؛ بأن قلنا موضوعه الشاك في الوظيفة ؛ لارتفاع صفة الشك في الوظيفة وجداناً بقيام الأمارة. وأما لو قلنا بأنّ موضوعه الشك في الركعات كما هو مفروض المثال، إنّما يرتفع بقيام الأمارة حكم الشك، لا صفته، كما قلنا في تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية الجارية في الشبهات الموضوعية.

وعلى أيّ حال مقتضى تقدّم الدليل الوارد أو الحاكم، الحكم ببطلان الصلاة المأتي بها في كلتا الصورتين المزبورتين. ولا يخفى أنّه لولا تقدّم دليل الأمارة لكان مقتضى حكومة دليل نفي شك كثير الشك ودليل نفي شك المأموم مع حفظ الامام، على أدلّة بطلان الشك في الركعات الحكم بصحة الصلاة المأتي بها في كلتا الصورتين.

والسرّ في تقدّم الدليل الوارد على الحاكم عند الدوران بينهما: أنّ موضوع دليلي الحاكم والمحكوم كليهما هوالشك في الوظيفة.

وهذا الشك يرتفع وجداناً بقيام الامارة الواردة على أدلّة حكم الشك.

وبعبارة أُخرى:

إذا سقط الدليل المحكوم لارتفاع موضوعه وجداناً بقيام الأمارة، لأصبح الدليل الحاكم لغواً، كما هو معيار الحكومة. فاذاً لامناص من تقديم الدليل الوارد على الدليل الحاكم في موارد التعارض بينهما.

حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم أنفسهما

ثمّ إنّ ما بيّناه من تصوير التعارض وتقدّم الوارد إنّما كان في صورة المقايسة بين دليلي الحاكم والوارد وبين الدليل الثالث فيكون حينئذٍ أحد الدليلين حاكماً عليه والدليل الآخر وارداً عليه.

وأما عند المقايسة بين دليلي الحاكم والوارد نفسهما، فلو كان أحدهما حاكماً أو وارداً على الآخر، لا إشكال في تقدّمه عليه.

مثال ذلك: ما إذا شُك في طهارة أو حلية اللحم المشترى في سوق المسلمين لأجل الشك في التذكية. فحينئذٍ تجري أربعة قواعد.

إثنتان منها: قاعدتا الطهارة والحلية. فانّهما تجريان عند الشك في طهارة وحلية أيّ شيءٍ، فتشملان بعمومهما مفروض الكلام. ومقتضاهما طهارة وحليّة اللحم المشكوك طهارته وحليّته.

ثالثتها: أصالة عدم التذكية؛ فانّها واردة على أصالة الطهارة والحلية؛ لأنّها الأصل السببي، وأصالة الطهارة والحلية إنّما تكونان من قبيل الأصل المسبّبي. والأصل السببي وارد على الأصل المسببي. وذلك لارتفاع موضوع الثاني بجريان الأوّل، كما يرتفع الشك في الطهارة والحلية بأصالة عدم التذكية؛ لأنّ منشأ الشك فيهما هو الشك في التذكية، وإن كان ارتفاع الشك في التذكية بجريانها تعبّدياً. ولكن بعد إحراز التذكية تعبّداً يرتفع الشك في الحلية والطهارة وجداناً.

رابعتها: قاعدة سوق المسلمين، فانّ هذه القاعدة أمارة، بناءً على ما حقّقناه في كتابنا «مباني الفقه الفعال» وذلك لاستقرار سيرة المسلمين على معاملة المذكّى مع اللحوم المشتراة في أسواقهم وإنّهم كما يرون أيدي المسلمين كاشفة عن التذكية، كذلك يرون أسواقهم كاشفة عن تذكيتها. ويشهد لذلك إناطة جواز الشراء في مفروض الكلام بكونه في أرض الاسلام وغلبة المسلمين، كما في قوله عليه السلام: «إذا كان الغالب عليه المسلمين، فلا بأس» في موثقة إسحاق بن عمّار[1].

فانه ظاهرٌ في أنّ ملاك جواز الشراء كشف سوق المسلمين وغلبتهم عن تحقّق التذكية واقعاً. وقد حكم الشارع بتتميم هذا الكشف باعتباره حجّةً.

وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في المصدر المزبور، فراجع. ولكنّها في عين حال كونها أمارة تكون حاكمة على أصالة عدم التذكية.

والوجه في ذلك: أنّه متعرّضة لصورة الشك في التذكية وترتفع الشك في التذكية تعبّداً، لاوجداناً.

وذلك لما فُرض في نصوص هذه القاعدة الشك في التذكية، وقد حكم الامام عليه السلام بترتيب آثار التذكية وعدم الاعتناء بالشك.

كما في صحيح البزنطي قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جُبّةً فراءً لايدري أذكيّةٌ هي أم غير ذكيّة أيصلي فيها؟ فقال عليه السلام: نعم، ليس عليكم المسألة. وإنّ أباجعفرٍ عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»[2].

وفي صحيحة الآخر عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الخَفّاف يأتي السوق فيشترى الخُفّ. لايدري أذكيٌّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لايدري؟

(١ و٢) وسائل الشيعة: ب ٥٠، من النجاسات ح ٥ و٦.

أيصلي فيه؟ قال عليه السلام: نعم أنا أشتري الخُفّ من السوق ويُصنع لي وأصليّ فيه، وليس عليكم المسألة»[١].

وقد قلنا إنّ ملاك الحكومة ارتفاع موضوع أحد الدليلين بقيام الدليل الآخر تعبّداً.

ومحصّل الكلام: أنّ في هذه الصورة إذا قايسنا بين قاعدة السوق وبين أصالة عدم التذكية نفسهما تكون قاعدة السوق حاكمة على أصالة عدم التذكية، وإن كانت أصالة عدم التذكية واردةٌ على أصالة الطهارة والحلية.

فمقتضى الصناعة حينئذٍ ملاحظة النسبة بين قاعدة السوق وأصالة عدم التذكية نفسهما. وتقديم قاعدة السوق بالحكومة، وترتيب آثار التذكية. ولا تلاحظ النسبة حينئذٍ بينهما وبين أصالة الطهارة والحلية، حتى يُحكم بتقديم أصالة عدم التذكية لأجل ورودها على أصالة الحلية و الطهارة.

إشارة إلى ثلاث نكات مهمّة ممّا حقّقناه

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه:

أوّلاً: أنّ الأمارة وإن كانت في الغالب غير ناظرة إلى موضوع الأصل الشرعي، كما في الأُصول العملية الأربعة المعروفة، إلّا أنّها قد تكون ناظرة إلى موضوع الأصل الشرعي ومجراه، كدليل اعتبار قاعدة سوق المسلمين؛ حيث تعرّضت نصوصها إلى حالة الشك في التذكية، وهو موضوع أصالة عدم التذكية. وإنّ إثبات نظر الأمارة إلى موضوع الأصل و مصبّه تابع للسان دليل اعتبار تلك الأمارة. ومقتضى القاعدة أنّ مثل هذه الأمارة حاكمة على الأصل الشرعي ؛ حيث إنّها ناظرة إلى تحديد موضوعه، كما في المورد المذكور.

---

(١) المصدر: ح ٦.

وثانياً: إنّ الأمارة حاكمة على الأصل الجاري في الشبهات الموضوعية، كالاستصحاب الجاري في الموضوعات الخارجية، كاستصحاب الليل والنهار والحياة والأوصاف والحالات.

وذلك لأنّ الشك في الموضوع لايرتفع وجداناً وتكويناً بقيام الأمارة، بل إنّما يرتفع تعبّداً وتنزيلاً. وبعبارة أُخرى: يرتفع بقيامها حكم الشك، لا حالة الشك في وجود الشيء الخارجي تكويناً.

وهذا بخلاف الأُصول الجارية في الحكم؛ فان الأمارة واردة عليها. وذلك لأنّ موضوع هذه الأُصول هو الشك في الوظيفة والحكم الظاهري. و هذا الشك يرتفع وجداناً بقيام الأمارة؛ لما بيّناه آنفاً.

وثالثاً: أنّ رفع الدليل الحاكم موضوع دليل المحكوم تعبّداً وتنزيلاً لاينفك غالباً، بل دائماً عن نظره إلى الدليل المحكوم وتعرّضه إليه إمّا بنفي موضوعه لفظاً وصريحاً كقوله: «لاربا بين الوالد والولد» و«لاشك لكثير الشك» أو لفظاً ظاهراً، كدليل قاعدة السوق الحاكمة على أصالة عدم التذكية أو معناً بلسان بيان كيفية تشريع الحكم في الدليل المحكوم، كأدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية الأولية. وذلك لأنّ الدين ـ المنفي فيه الحكم الحربي بدليل نفي الحرج ـ وكذا الاسلام المنفي فيه الحكم الضرري بدليل نفي الضرر، ليسا إلّا مجموع الأحكام والمقررات الشرعية. فأدلّة نفي الحرج والضرر بصدد التعرّض إلى كيفية جعل الأحكام الأولية الشرعية وتحديد تشريعه.

قاعدة التنزيل

بقيت في المقام نكتة:

وهي: أنّ الدليل تارةً: قد يدلّ على توسعة موضوع دليل آخر لُبّاً وبحسب المراد الجدّي بلسان التنزيل صريحاً بمثل قوله: «التيمّم بمنزلة

الوضوءِ». وأُخرى: بتعبير يفيد مفاد التنزيل، كما في أدلّة الأُصول التنزيلية، فانّها قد سمّيت بذلك بلحاظ كون أدلّتها بلسان التنزيل، كأدلّة الاستصحاب وقاعدتي الطهارة والحلية؛ حيث إنّ أخبار الاستصحاب وردت بلسان تنزيل الشك منزلة اليقين السابق، وكذا نصوص قاعدتي الطهارة والحلية جائت بلسان تنزيل مشكوك الطهارة و الحلية منزلة الطاهر والحلال الواقعيين.

والكلام في أنّ التنزيل في هذه النصوص هل يكون بمعنى توسعة نطاق موضوع الدليل المنزَّل عليه وتعميمه من الحقيقي إلى الأعم منه والتنزيلي؛ بأن يكون المراد من مثل قوله: «لا صلاة إلاّ بوضوءٍ» ما هو الأعم من الوضوءِ والتيمّم، فيدلّ على توسعة المعنى المراد الجدي من لفظ الوضوءِ؟ أو يكون المراد معناه الحقيقي، وإنّما دلّ الدليل المنزِّل على إلحاق شيءٍ آخر بالمعنى الحقيقي وإقامته مقامه.

وبعبارة أُخرى واضحة: وقع الكلام أنّ قوله: «التميّم وضوءٌ» ـ مثلاً ـ هل يدل على توسعة المعنى المراد من لفظ الوضوء في قوله: لا صلاة إلاّ بوضوءٍ» وتعميمه إلى التيمّم بحسب المراد الجدّي؟ أو لا، بل لفظ الوضوء استعمل في معناه الحقيقي وأُريد به المعنى الموضوع له جدّاً. ولكن دلّ قوله: «التيمّم وضوءٌ» على إلحاق التيمم بالوضوء ـ عند فقدان الماء ـ وإقامته مقامه حينئذٍ.

مقتضى التحقيق: أنّ كلا التقريرين يلائمان حقيقة التنزيل، ولكن التقريب الثاني هو الأقرب إلى المتفاهم العرفي وأوفق بالاعتبار؛ نظراً إلى مغايرة الوضوء مع التيمّم في الماهية بلحاظ ما أُخذ في الوضوء من غسل الوجه واليدين بالماءِ وهي متباينة مع المسح بالتراب على الجبهة و ظهر الكفّين. فلامناص من الالتزام يكون التنزيل في الحكم لا توسيعاً لأفراد الوضوءِ حقيقة. وعلى أيّ حال لايكون التنزيل من قبيل التعارض؛ حيث إنّ أهل العرف لا يرى

تنافياً بين الدليلين، المنزِّل والمنزَّل عليه.

وقد أجاد السيد اليزدي في تنقيح ذلك؛ حيث قال: «بيان ذلك: إنّه قد يقال إنّ قوله: التيمم وضوءٌ، يكشف عن أنّ المراد من قوله: لا صلاة إلاّ بوضوءٍ، أعم من الوضوء الحقيقي والتنزيلي، فيكون توسيعاً في اللفظ. و قد يقال ـ وهو التحقيق ـ: إنّ المراد من قوله: لاصلاة إلاّ بوضوء، هو الحقيقي، لكن الشارع أضاف إليه ـ بدليل التنزيل ـ شيئاً آخر وهو التيمم لا بعنوان التخصيص ورفع اليد عنه، بل بلسان تقرير العموم على حاله و إقامة شيء آخر مقام بعض أفراده، نعم يكون تخصيصاً في عالم اللُّب، فعلى الوجهين لا يكون التنزيل من التعارض»[1].

قوله: «لابعنوان التخصيص...» ؛ أي لا بعنوان تخصيص عموم اشتراط الوضوء في الصلاة بدليل التيمّم ورفع اليد عن العموم المزبور في موارد التيمّم، بل بلسان جعل البدل للشرط وتقرير العموم على حاله، وإن يرجع في المعنى ولُبّ المراد الجدي إلى التخصيص في الحقيقة.

ولكن مقتضى التأمّل رجوع قاعدة التنزيل في الحقيقة إلى قاعدة الحكومة. وذلك لأنّ في الحكومة أيضاً قد يدل الدليل الحاكم على توسعة موضوع الدليل المحكوم بلسان التنزيل والتعبُّد، كما سبق ذلك مفصّلاً.

وعليه فليست قاعدة التنزيل قاعدة مستقلّة غير قاعدة الحكومة، كما يظهر من كلام السيد اليزدي وعنوانه باب التنزيل مستقلاً، من غير إشارة إلى الحكومة.

---

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ٥١.

قاعدة انقلاب النسبة

١ ـ بيان وجه انقلاب النسبة والسرّ فيه.

٢ ـ انتفاء موضوع انقلاب النسبة بارتفاع التعارض.

٣ ـ لاوجه لملاحظة العام مع مجموع الخصوصات، حتى ينتفي موضوع انقلاب النسبة.

٤ ـ دليل الخاص اللبّي لا دخل له في انقلاب النسبة.

٥ ـ لا تأثير لتخصيص الأكثر المستهجن في انقلاب النسبة.

قد تعرّض الأُصوليون لقاعدة انقلاب النسبة في مبحث التعادل والترجيح. ولكن نبّهنا ـ في ختام مباحث العام والخاص ـ على أنّ الأنسب عقد البحث عنها في باب العام والخاص؛ نظراً إلى دوران عمدة مباحث هذه القاعدة مدار نسبة العموم والخصوص بين النصوص وإعمال قاعدة الجمع العرفي بين الأدلّة. ولا ريب في اندراج الجمع العرفي بين الدليلين في القواعد العقلائية المحاورية.

ثم بحثنا هناك عن هذه القاعدة مفصّلاً بجميع زواياها ونقّحنا آراءَ الفحول والمحقّقين، وقد استنتجنا مما حقّقناه أموراً في نهاية الشوط بعنوان الضابطة في المقام. وإليك أهم هذه الأُمور:

١ ـ إنّ انقلاب النسبة مما لا سبيل إلى انكاره في الجملة في مقام الجمع بين

النصوص المتعارضة إذا كانت أكثر من طائفتين. وذلك؛ لعدم صلاحية العام المخصَّص بمدلوله الاستعمالي للمعارضة مع الدليل الثالث المخالف له مطلقاً، سواءٌ كان عاماً أو خاصّاً.

والوجه في ذلك: أنّ العام المخصَّص قد سقط بالتخصيص عن الحجية بمدلوله الاستعمالي الثابت له قبل التخصيص. ولا يصلح بمدلوله هذا للمعارضة؛ حيث لا معارضة بين الحجة واللا حجّة. بل إنما هو حجّة بمدلوله الجدي الثابت له بعد التخصيص، ويصلح للمعارضة بهذا الظهور. ومن أجل ذلك لا مناص من انقلاب النسبة بين النصوص المتعارضة بتخصيص بعضها.

ومنكر انقلاب النسبة إنما يبتني مبناه على صلاحية العام للمعارضة بمدلوله الاستعمالي الأوّلي حتى بعد التخصيص. ومآل ذلك إلى عدم سقوطه عن الحجية في مدلوله الاستعمالي بمجرّد تخصيصه بإحدى المخصّصات.

وإن كان محطّ دعواهم في توجيه هذا المبنا ملاحظة النسبة بين النصوص المتعارضة في عرض واحد وعدم مرجّح لتقديم بعض المخصصات على البعض الآخر عرفاً، وأنّ النصوص المتعارضة في مقام الجمع العرفي على حدٍّ سواء، من دون تقدُّم لبعضها على الآخر.

ولكن لا يخفى على المتأمّل أنّ بمجرد الجمع العرفي بين اثنين منها بالتقيد أو التخصيص يسقط الخطاب المطلق أو العام بعد التقييد أو التخصيص عن الحجية بمدلوله الاستعمالي، فلا يصلح للمعارضة مع الدليل الثالث بهذا الظهور.

٢ ـ إنّ انقلاب النسبة إنّما يترتب عليه الأثر مع بقاء تعارض الأدلّة على حاله بعد الانقلاب. فلو ارتفع التعارض بعد تخصيص العام بالخاص المخالف له وصار موافقاً مع العام الآخر، ينتفي موضوع انقلاب النسبة، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لاتكرم الفساق»، وورد «لا تكرم العالم الفاسق». فان العام الأوّل إذا

خصّص بالخاص وصار «أكرم العلماء العدول»، لا مخالفة بينه وبين عموم «لاتكرم الفساق»، بل يصيران متباينين وبحصول الموافقة بين العامين وانتفاءِ التعارض، ينتفي موضوع انقلاب النسبة ؛ نظراً إلى عدم ترتّب أثر عليه حينئذٍ ؛ حيث ارتفع التعارض من أصله بذلك. نعم يمكن جعل ارتفاع التعارض وحلّه أثراً لانقلاب النسبة.

٣ـ لا وجه لملاحظة العام مع مجموع الخصوصات؛ لأنّ مجموع الخصوصات بعنوان دليل واحد لا أثر له في النصوص والروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام، بل إنّما الموجود فيها نصوص متعددة، كل واحد منها دليل مستقل ومخصّص عليحدة للعام المخالف لها. فلا وجه لجعل مجموعها دليلاً واحداً في مقام الجمع عرفاً. وأهل العرف يلاحظ كلَّ خاص مع العام المخالف له عند تعدد الخاص، كما يلاحظ كلَّ عام مع الخاص المخالف له عند تعدد العام المخالف. وإذا سقط العام ـ بمدلوله الاستعمالي الثابت له قبل التخصيص ـ عن الحجية بتخصيصه باحدى المخصصات، لا يصلح للمعارضة مع ساير المخصّصات بمدلوله الاستعمالى. وأما صلاحيته للتعارض مع الخاص الأوّل، فانما هو لأجل حجيته بظهوره الاستعمالي الثابت له قبل تخصيصه به.

٤ـ لا دخل لدليل الخاص اللبّي في انقلاب النسبة.

بيان ذلك: أنّه لو كان الخاص دليلاً لبياً عقلياً، يرجع إلى التخصُّص ؛ لأنّ القرينة العقلية حافّة بالخطاب العام من حين إلقائه وتصرفه إلى غير مورد حكم العقل. وعليه فلا ينبغي عدّ القرينة الصارفة العقلية من إحدى المخصّصات وإيجاد انقلاب النسبة بها هذا إذا كان الدليل اللّبي قرينة عقلية أو ارتكازية عرفية الناشئة من سيرة المتشرّعة. وأما إذا كان إجماعاً فلو بلغ حد الضرورة وارتكاز المسلمين أو المتشرّعة فكالقسم الأوّل، وإلّا يكون في حكم المخصّص اللفظي من حيث دخله في انقلاب النسبة ؛ لأنّ تضييق نطاق العام به من قبيل

التخصيص، لا التخصّص.

٥ ـ تخصيص الأكثر المستهجن لمّا كان قبيحاً غير صادر من الشارع، إذا لزم من تخصيص عام، يوجب تقديم ذلك العام على مثله وبذلك تنقلب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق أو التباين. وكذا سائر ملاكات تقديم أحد العامين من وجه على الآخر ـ على ما سبق تفصيله ـ، لا إشكال في دخلها وتأثيرها في انقلاب النسبة ؛ لأنّ بتصييق نطاق أحد العامين بتقديم الآخر في مورد الاجتماع وإخراجه عن نطاق العام ـ المقدَّم عليه ـ تنقلب نسبة العموم إلى التباين بحسب اختلاف نوع شمول العامين، أو المطلقين.

٦ ـ يشترط في انقلاب النسبة عدم بقائها بعد تقديم بعض الأدلّة المتخالفة على بعض فلو بقيت النسبة السابقة لا يحصل انقلابٌ. وضابطة ذلك: كل مورد كان الاختلاف بين اثنين منها العموم من وجه و كان الثالث أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى أحد العامين.

مثل ما لو ورد: «أكرم العلماء» و«لاتكرم الفساق» و«لا تكرم المنجّمين» فانّ النسبة كانت بين العامين الأوّلين العموم من وجه وبعد تخصيص الأوّل بالثالث أيضاً يكون بين الأوّلين العموم من وجه كما كان، من غير تغيير، فلا انقلاب حينئذٍ.

٧ ـ يشترط في انقلاب النسبة بقاءُ دليلين بعد تقديم بعض الأدلّة المتخالفة على بعض فلو بقى دليل واحد، لا انقلاب، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لاتكرم الفساق من العلماء» و«لا تكرم الفساق من النحويّين» فان الثاني والثالث بمنزلة مخصّص واحد؛ لاندراج الثالث في الثاني. ويبقي بعد تحصيل الأوّل «أكرم غير الفساق من العلماء».

ونكتفي ههنا بهذا المقدار من الاشارة إلى هذه القاعدة ونحيلكم إلى مباحث العام والخاص من المجلّد الرابع من كتابنا «بدايع البحوث».

مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين

١ ـ تحقيق كلام السيد اليزدي.

٢ ـ مقتضى القاعدة والتحقيق في المقام.

٣ ـ اختصاص التساقط بما إذا كان تعارض الأصلين.

٤ ـ نكتتان لا ينبغي الغفلة عنهما.

٥ ـ وجوه الجمع والتقديم بين الأُصول المتعارضة.

٦ ـ نقد كلام الشهيد الصدر قدس سره.

٧ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

وقع الكلام في أنّ مقتضى القاعدة عند تعارض الأصلين، هل هو التساقط، أو التخيير أو الترجيح؟ وأنّه هل يمكن ترجيح أحدهما على الآخر أم لا؟.

تحقيق كلام السيد اليزدي

يظهر من السيد اليزدي أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين ـ مع عدم إمكان الجمع واستقرار التعارض ـ التساقط مطلقاً، سواءٌ أرجعنا الأُصول إلى الظنون بلحاظ أدلّتها ـ بأن قلنا: إنّ اعتبار الأُصول من باب الظنّ باعتبار دليله وطريقته وأقربيّة مؤدّاه إلى الواقع ـ، أم لا؛ إذ بناءً على الأوّل يكون حال الأُصول كحال الأدلة ومن قبيل الأمارات؛ لأنّ

جريان الأصلين فرع شمول الأدلّة لهما، وهو غير ممكن؛ نظراً إلى لزوم محذور التناقض، كما في تعارض الأدلّة إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجهٍ من وجوه الجمع العرفي. نعم يمكن حينئذٍ الترجيح بالمرجحات المنصوصة وغيرها بين أدلّة الأُصول المتعارضة.

وأمّا بناءً على الثاني، من كون المدار فيها على التعبد ـ لا الطريقية والأقربية إلى الواقع كما هو المشهور ومقتضى التحقيق ـ، فلا وجه للترجيح بالمرجحات؛ لأنّ شأن الترجيح إنّما هو تعيين ما هو أقرب إلى الواقع، وهذا ينافي البناءَ على التعبد وقطع النظر عن الواقع.

وعليه فلااعتبار في تعارض الأُصول بالمرجّحات الموجبة لقوة احتمال إصابة أحدهما إلى الواقع، بناءً على التعبد ؛ لأنّ ذلك من خواص الطريقية، لا التعبّدية.

قال ﷺ: «وأما تعارض الأصلين ؛ فان جعلنا اعتبار الأُصول من باب الظنّ، فحالها حال الأدلّة. وإن جعلناها من باب التعبّد، فمقتضى القاعدة فيها أيضاً التساقط، دون التخيير والترجيح. أمّا الأوّل، فلأنّه فرع شمول الدليل لكلٍّ منهما، وهو غير ممكن. وأما الثاني، فلأنّ المدار فيها على التعبُّد، لا الأقربية إلى الواقع، فلا اعتبار فيها بالمرجّحات الموجبة للقوّة بالنسبة إلى مطابقة الواقع»[1].

مقتضى القاعدة والتحقيق في المقام

وما ذهب إليه هذا العَلَم في باب تعارض الأصلين هو مقتضى القاعدة، فالمتعيّن تساقطهما، دون الترجيح والتخيير. أما عدم الترجيح، فلان الترجيح مبنيٌ على ملاك الأقربية إلى الواقع، وذلك من خواص الطريقية، دون التعبّد بالتكليف

(١) كتاب التعارض: ص ٢١٠.

الظاهري. وعليه فلا مناص من القول بتساقط الأُصول المتعارضة ـ عند عدم إمكان الجمع العرفي ـ بناءً على ما هو المعروف ومقتضى التحقيق، من ابتناءِ اعتبار الأُصول على التعبُّد؛ نظراً إلى عدم وجاهة الترجيح بالمرجحات حينئذٍ، وإلى استحالة التعبد بالمتناقضين.

وأما ما يُترائىٰ أحياناً من ترجيح بعض الأُصول على بعض، فإمّا يكون من باب الجمع العرفي ورفع التعارض بذلك، كتقديم الأصل السببي على المسببي. نظير تقديم أصالة عدم التذكية على أصالتي الطهارة والحلية عند تعارضهم في لحم حيوان مذبوح.

وإمّا لتعدّد الأُصول الجارية في أحد طرفي الترديد، لا لأجل الترجيح بمرجّح، كما استدرك ذلك السيد اليزدي بقوله: «نعم لابأس بالترجيح بتعاضد بعضها ببعض إذا كان العنوان متعدّداً، إذا قلنا بذلك في الدليلين»[1]. كما لو تعارض أصالة الطهارة والحلية وأصالة صحة فعل المسلم مع أصالة عدم التذكية عند الشك في تحققها. فالترجيح مع جانب أصالة الصحة ووقوع التذكية صحيحاً لتعاضده بأصالتي الطهارة والحلية.

اختصاص التساقط بما إذا كان تعارض الأصلين بالذات

ثمّ إنّه ﷺ خصّ الوجه المذكور في التساقط بما إذا كان تعارض الأصلين بالذات، لا بالعرض كالأصلين الجاريين في طرفي العلم الاجمالي. وعلّل ذلك بأنّ في الأوّل جريان الأصلين المتعارضين بذاته يستلزم التناقض، ولكن في الثاني إنّما المحذور في جريانهما وجود المانع، وهو طرح التكليف المنجّز بالعلم الاجمالي، لا التناقض.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢١٠.

ولايلزم أيضاً تناقضٌ بالنسبة إلى الواقع المعلوم؛ نظراً إلى عدم منافاة بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي على ما هو عليه. وإلّا لزم التناقض في جريان جميع الأُصول بهذا الاعتبار.

قال ﷺ: «ثم إنّ الوجه في التساقط هو ما ذكرنا في تعارض الدليلين. لكن هذا إذا كان التعارض بين الأصلين بالذات، كما في توارد الحالتين من الحدث والطهارة، والخبث والطهارة، أو الوجوب والحرمة مع الجهل بالسابق، بناء على جريان الاستصحابين؛ فان جعل كليهما موجب للتناقض كما في الدليلين. وأما إذا كان التعارض بينهما بالعرض كما في الأنائيين المشتبهين؛ حيث إنّ تعارض الأصلين فيهما إنّما هو بواسطة العلم الإجمالي، فلا يجرى الوجه السابق من لزوم التناقض في جعل كلا الأصلين، إذ من المعلوم عدمه.

وإن كان ربّما يقال بلزوم التناقض بالنسبة إلى دليل الواقع؛ حيث إنّ النجس المعلوم في البين واجب الاجتناب واقعاً، فيلزم من الترخيص في الطرفين عدم كونه واجب الاجتناب، وهو تناقض لكنّك خبير بمنع اللزوم حتى في العلم التفصيلي؛ إذ الحكم الظاهري لا ينافي بقاءَ الحكم الواقعي، بناءً على كونه عذراً. كيف؟ وإلّا لزم التناقض في جميع الأُصول حتى إذا لم تكن مقرونة بالعلم الاجمالي؛ لأنّ إطلاق الترخيص ينافي إطلاق الحرمة الواقعية حتى مع الجهل. فالوجه في التساقط في هذا القسم وجود المانع من جريانهما، وهو استلزامه لطرح التكليف المنجَّز؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في تنجّز الكتليف»[1].

تحرير كلامه: أنّ تعارض الأصلين إما بالذات أو بالعرض.

أما إذا كان تعارض الأصلين بالذات كتعارض الاستصحابين الجاريين في

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢١٠ ـ ٢١١.

توارد الحالتين مع الجهل بالسابق منهما ؛ بأن صدر من المكلّف حدثٌ وطهور ولم يعلم السابق منهما، فانّ استصحاب كلٍّ من الحالتين لا إشكال في جريانه؛ نظراً إلى اليقين السابق بالحالة السابقة والشك في الحالة اللاحقة، إلّا أنّه يناقض بذاته الآخر من ناحية الجعل؛ بمعنى أنّ تشريع كلّ واحد من الأصلين حينئذٍ يناقض جعل الآخر بذاته.

وأما إذا كان تعارضهما بالعرض ؛ بمعنى عدم تناقض في جعلهما بالذات، بل إنّما بواسطة في العروض. وذلك كالأصلين الجاريين في كلّ من المشتبهين بالنجس في العلم الاجمالي ؛ فانّ التعارض في الحقيقة إنّما بين جريانهما معاً وبين تنجز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

فالتعارض بين الأصلين حينئذٍ إنّما هو بواسطة العلم الاجمالي؛ حيث يلزم من جريانهما المخالفة القطعية له، ولا ريب في منجّزية العلم الاجمالي وحجيته على حرمة المخالفة القطعية. وإلّا فكلٌّ من الأصلين بجريانه في أحد المشتبهين بخصوصه، لا يناقض جريانه في المشتبه الآخر في نفسه، مع قطع النظر عما يلزم من جريانهما معاً، من المخالفة القطعية.

وقد يتوهم لزوم التناقض بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وهو وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي؛ بمقتضى خطاب «اجتنب عن النجس»، ولكن لا أساس لهذا التوهم؛ نظراً إلى اختلاف الحكم الواقعي المستفاد من الأمارة عن الحكم الظاهري المستفاد من الأُصول باختلاف الرتبة، كما حُرّر ذلك في محلّه عند الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

نعم لا بد من الحكم بتساقط الأصلين حينئذٍ، لكن لا لأجل التناقض في جعل الأصلين المتعارضين، بل إنّما لأجل لزوم المخالفة القطعية للعلم الاجمالي. وبعبارة أُخرى: لأجل وجود المانع، لا لأجل عدم المقتضي.

نكتتان لا ينبغى الغفلة عنهما

وههنا نكتتان لا ينبغي الغفلة عنهما.

إحداهما: أنّ السرَّ في عدم لزوم محذور التناقض من جريان الأُصول في أطراف العلم الاجمالي، أنّهما لايجريان في طرف واحد، بل كل منهما يجري في أحد الطرفين. وهذا ليس من قبيل الأصلين المتناقضين بل إنّما يكون تعارض الدليلين المتكافئين في موضوع واحد من هذا القبيل.

وأما المانع من جريان الأُصول في أطراف العلم الاجمالي، فإنّما هو بالقياس إلى التكليف الواحد المنجّز بالعلم الاجمالي، لا بلحاظ كلّ واحد من الأطراف الجاري فيه الأصل. ومن هنا يكون تعارض هذه الأُصول بالعرض، كما أشار إليه السيد؛ حيث إنّه لا تناقض بين الأُصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي بلحاظ الأطراف نفسها، فلا تعارض بينها بالذات، بل إنّما هو بواسطة لزوم طرح التكليف المنجَّز بالعلم الاجمالي.

ثانيتهما: أنّ مقتضى القاعدة في الأصلين المتعارضين بالعرض التساقط أيضاً. فلا فرق بين التعارض بالذات وبين التعارض بالعرض في تساقط الأصلين المتعارضين. وإنّما الفرق أنّ تساقطهما في التعارض بالذات إنّما هو لعدم وجود المقتضى في جعلهما كليهما، ولكن في التعارض بالعرض يتساقطان لأجل وجود المانع.

وجوه الجمع والتقديم بين الأُصول المتعارضة

ولكن محذور التناقض وتساقط الأصلين إنّما يلزم فيما إذا لم يمكن الجمع بين الأصلين المتعارضين بأحد أنحاء الجمع ؛ وهي تارةً: بملاك الورود، غالباً، كورود الأصل السببي على المسبّبي، وورد أصل الاستصحاب على أصل البرائة عند تعارضهما. وذلك لأنّ النسبة بينهما و إن كانت هي العموم

والخصوص من وجه بلحاظ أعمية متعلّق الشك في الاستصحاب من الشك في أصل التكليف والشك في المكلّف به واختصاص متعلّق الشك في أصل البرائة بالشك في أصل التكليف فيتعارضان في محل الاجتماع وهو الشك في التكليف إذا كان مسبوقاً باليقين السابق ؛ نظراً إلى شمول دليلهما كليهما له.

ولكن مقتضى الصناعة كون دليل الاستصحاب وارداً على دليل أصل البرائة ؛ لأنّ موضوع أصل البرائة عدم البيان ودليل الاستصحاب بيان، وبجريانه يرتفع الشك المأخوذ في موضوع أصل البرائة ؛ إذ يصير التكليف المشكوك بجريان الاستصحاب متيقّناً وعلماً تعبدياً تنزيلياً.

وأما في الشك في المكلّف به، فلا تعارض في البين؛ لعدم جريان البرائة فيه.

فليس تقديم الاستصحاب على البرائة بملاك الحكومة، كما يظهر من السيد الشهيد الصدر[1].

ومن هذا القبيل ما إذا وقع التعارض بين أصل الاشتغال وبين أصل الاستصحاب. فالاستصحاب واردٌ عليه؛ لأنّ موضوع أصل الاشتغال الشك في الفراغ والاستصحاب يرفع الشك في الفراغ ويُحصّل المؤمن، كما في مستصحب الوضوء حال الصلاة. فانّ استصحاب الوضوء واليقين التعبدي بحصول شرط الصلاة، بجريانه يرفع الشك في الفراغ عن عهدة التكليف بالصلاة تعبّداً، ويُعدِم موضوع أصل الاشتغال.

نقد كلام الشهيد الصدر

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه ضعف ما يظهر من كلام الشهيد الصدر؛ حيث جعل دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البرائة، ودليل البرائة وارداً على أصالة

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٥ / سيأتي نقل نصّ كلامه.

الاشتغال، والأصل السببي حاكماً على الأصل المسبّبي تبعاً للشيخ الأعظم؛ حيث قال: «إذا لاحظنا الأُصول العملية المتقدمة، وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض، مثلاً دليل البرائة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال الثابتة، بحكم العقل على مسلك حق الطاعة، ولكن في حالات أُخرى لايوجد ورود، فمنها حالة التعارض بين البرائة والاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشك في بقاء الحرمة بعد النقاء، فان الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة والبرائة تقتضي التأمين عنها فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البرائة والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البرائة لوجهين:

الأوّل: إنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البرائة؛ لأنّ دليل البرائة أخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاءٌ والمنع عن انتقاضه، فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البرائة وحاكماً على دليلها، وهذا بخلاف العكس فان دليل البرائة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّناً بعدم الحرمة، بل مجرد التأمين عن المشكوك.

الثاني: إنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البرائة؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشك أبداً والتأبيد يجعله أقوى دلالة على الشمول والعموم من دليل البرائة.

ومنها: حالة التعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي. وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب وتقدم أنّ الأصل السببي مقدم. وقد فسّر الشيخ الانصاري ذلك على أساس حكومته على الأصل المسبّبي، فلاحظ».[1]

ظاهر كلامه ﷺ: موافقة الشيخ الأعظم في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي؛ نظراً إلى ماجاءَ في صدر كلامه من نفي الورود عن غير مورد

---

(١) وهو السيد الشهيد الصدر / المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٥.

ورود البرائة على الاشتغال بقوله: «ولكن في حالات أُخرى لا يوجد ورود»؛ فانّ إطلاق نفيه يشمل صورة تقدم الأصل السببي على المسببي.

وأما اتضاح ضعف كلامه فالوجه فيه:

أوّلاً: أنّ دليل الاستصحاب أخصّ موضوعاً من دليل البرائة والنسبة بينهما العموم المطلق. وعلى فرض كونها العموم من وجه باللحاظ المتقدّم ذكره آنفاً، يكون الاستصحاب وارداً على دليل أصل البرائة لارتفاع موضوعه رأساً بجريان الاستصحاب. وذلك لأنّ موضوع البرائة عدم البيان، وأدلّة الاستصحاب بيانٌ من جانب الشارع.

وثانياً: أنّ الأصل السببي واردٌ على الأصل المسببي؛ لارتفاع موضوع الثاني وانعدامه بجريان الأوّل رأساً من دون تضييق أو توسعة. ولا ينافي ذلك الرفع التعبدى ؛ فان المعيار في الورود ارتفاع موضوع دليل المورود وانعدامه رأساً بدليل الوارد سواءٌ كان الرفع وجدانياً أو تعبدياً، وقد سبق منّا وجه ذلك مفصّلاً في قاعدة الورود، كما بيّناه.

وثالثاً: لا ورود لدليل البرائة على دليل الاشتغال ؛ لتباين موضوعهما ؛ حيث إنّ موضوع الأوّل الشك في أصل ثبوت التكليف، وموضوع الثاني الشك في الفراغ عن التكليف المتيقن ثبوته، بل لا تصادق ولا تصادم في مجراهما في الحقيقة. وذلك لأنّ موضوع الاشتغال العقلي أمر المولى؛ لأنّه موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة وباحرازه وتحصيل الفراغ اليقيني قضاءً لحقّ المولوية باتيان كل ما يحتمل دخله في طاعة أمر المولي. وأصل البرائة إنّما يجرى عند الشك في أصل ثبوت التكليف وصدور الأمر. ومن الواضح أنّ جريان أصل البرائة في الجزء المشكوك لايرفع الأمر بالصلاة الذي هو موضوع حكم العقل بالاشتغال. فلا يكون وارداً على دليل أصل الاشتغال ؛ لأنّ المعيار في قاعدة الورود كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع الدليل الآخر.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في تعارض الأصلين: تساقطهما ما لم يمكن الجمع بينهما بورود أو حكومة أو غيرهما من أنحاءِ الجمع، وإن كان الغالب الجمع بينهما بالورود كما بيّناه.

فاذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه يتساقطان مطلقاً، بلا فرق بين البناءِ على كون اعتبار الأُصول من باب الظنّ والأقربية إلى الواقع، أو من باب التعبّد المحض.

وبلافرق بين التعارض الذاتي والعرضي.

بيان ذلك: أنّ حال الأصلين المتعارضين كحال الدليلين المتعارضين بناءً على كون اعتبارها من باب الأخذ بالظنّ وما هو أقرب إلى الواقع. وعليه. فما دام أمكن الترجيح ـ ولو بتعاضد الأُصول الجارية المتوافقة في طرف، في قبال جريان أصل واحد في طرف آخر كما أشار إليه السيد ـ لابد من الترجيح. وإن كان تصويره مشكلاً، بل يشكل الالتزام بذلك؛ إذ ليس اعتبار الأُصول من باب الطريقية حتى يوجب تعدّد الأُصول الجارية في أحد طرفي التعارض قوّة احتمال الاصابة إلى الواقع. بل إنّما يبتني اعتبار الأُصول على التعبُّد المحض بمؤدّى دليل اعتباره في ظرف الشك في الحكم الواقعي وعدم أي طريق إليه ومع قطع النظر عن الواقع.

وإذا لم يمكن الجمع والترجيح لا مناص من تساقط الأصلين المتعارضين مطلقاً، حتى الأُصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي، وإن لا تعارض بين الأُصول الجارية فيها بأنفسها ؛ نظراً إلى تغاير مجاريها. بل انّما تساقطها من أجل وجود المحذور والمانع من جريانها جميعاً؛ لاستلزامه المخالفة القطعية للتكليف المنجّز بالعلم الاجمالي. ومن هنا لا مانع من جريانها في بعض

الأطراف، كما سيأتي توضيح ذلك في التطبيقات الفقهية.

ومما لاينبغي الغفلة عنه في هذا المجال أنّه لا تناقض بين جريان الأصل وبين الحكم الواقعي الثابت في مجرى ذلك الأصل، كأصل التخيير الفقهي العملي الاستمراري ـ الجاري في موراد الدوران بين المحذورين المعلوم مخالفته للحكم الواقعي ؛ ضرورة أنّه إمّا هو الوجوب أو الحرمة ـ، والتخيير الأُصولي والبرائة والاستصحاب المحتمل مخالفتها مع الواقع. وأمّا وجه عدم التناقض والتضاد، فقد سبق أنّه اختلاف الرتبة.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة اقتران نكاح الأُختين.

٢ ـ إذا علم نجاسة أحد الإنائين إجمالاً.

٣ ـ لو رمس رأسه في مايعين علم بكون أحدهما ماءً.

قد تعارضت الأُصول الجارية في كثير من الفروع الفقهية من مختلف أبواب الفقه. وحكم الفقهاءُ فيها بتساقط الأُصول المتعارضة فيما إذا استقرّ التعارض بينها ؛ بأن لم يمكن الجمع بين دليلي الأصلين المتعارضين بتخصيص أو حكومة ـ كتقديم الأصل السببي على المسببي ـ ونحو ذلك من وجوه الجمع العرفي.

مسألة
اقتران نكاح
الأُختين

فمن هذه الفروع:

مسألة: اقتران عقد نكاح الأُختين ؛ بتزويجهما بصيغة واحدة، أو عقد إحداهما بالمباشرة وعقد الأُخرى بواسطة الوكيل وشُك في اقتران العقدين أو سبق أحدهما. فقد حكموا بالبطلان ؛ لحرمة نكاح الأُختين وفساد نكاحهما معاً، ولعدم إمكان إحراز تقدّم أحد العقدين بالأصل ؛ نظراً إلى تعارض الأصلين الجاريين فيهما وتساقطهما مطلقاً، سواءٌ

كان الأصل استصحاب عدم تقدّم كل واحد منهما فيثبت تأخّره وتقدّم الآخر، أو أصالة الصحة في كل منهما، كما علّل السيد الحكيم بذلك فتوى السيد اليزدي ببطلان العقدين في المسألة، بقوله: «لعدم إمكان إحراز السبق بالأصل وإن كان بمعنى عدم سبق العقد على الاخت ولا مقارنته، لأنّ الأصل المثبت لذلك متعارض فيهما، فان كل واحد منهما يصح أن يقال: العقد عليها لم يكن مسبوقاً بالعقد على أُختها، ولا مقارناً له. وأصالة صحة العقد بالنسبة إلى كل واحد منهما أيضاً متعارضة. فيتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر فيهما معاً»[1].

إذا علم نجاسة أحد الإنائين إجمالاً

و منها: ما إذا علم إجمالاً نجاسة أحد الإنائين، ثمّ لاقىٰ أحدهما شيءٌ.

فقد حكم الفقهاء حينئذٍ بطهارة الملاقي؛ نظراً إلى تساقط الأُصول الجارية في الانائين بالتعارض وعدم محكومية الملاقىٰ بعينه بالنجاسة حتى تسري نجاسته بالملاقاة. فتجري فيه أصالة الطهارة سليماً عن المعارض. ولكنّهم استثنوا من ذلك ما لو خص أحدهما بأصل غير معارض كما لو عُلِم إجمالاً بنجاسة ماءٍ أو ثوب. فحكموا بوجوب الاجتناب عن ملاقي الثوب؛ لأنّ أصالة الطهارة الجارية فيهما وإن تتساقط بالتعارض، إلّا أنّ أصالة الحلية في شرب الماء لا معارض له من جانب الثوب.

لكنّها بعد الملاقاة تعارض أصالة الطهارة الجارية في الملاقي؛ لأنّ جريانهما معاً يوجب المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما. فتمنع من جريانها، فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير التفصيل المزبور؛ حيث قال: «إذا

---

(١) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٢٥٣.

حصلت الملاقاة بعد حدوث العلم الاجمالي بالنجاسة ـ كما إذا علمنا بنجاسة أحد الانائين مثلاً، وبعد ما تنجز الحكم وسقطت الأُصول فيهما بالمعارضة، لاقى أحدهما شيءٌ ثالث ـ، فهل يحكم بطهارة الملاقي حينئذٍ للشك في نجاسته أو يجب الاجتناب عنه كالملاقى؟ الصحيح أن يفصّل في هذه الصورة بين ما إذا لم يختص أحد الاطراف بأصل غير معارض فنلتزم فيه بطهارة الملاقي، وبين ما إذا كان لبعض الاطراف أصل كذلك، فنلتزم فيه بوجوب الاجتناب عنه.

وتوضيحه: إنّ لهذه الصورة شقين لأنّ الأُصول في أطراف العلم الاجمالي قد تكون متعارضة بأجمعها سببية كانت أم مسببية، موضوعية أم حكمية، عرضية أم طولية كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين؛ لأنّ استصحاب عدم ملاقاة النجس في كل واحد منهما ـ وهو أصل موضوعي وفي مرتبة سابقة على غيرها من الأُصول ـ معارض باستصحاب عدم الملاقاة في الآخر وهما أصلان عرضيان، وكذا الحال في استضحاب الطهارة في كل واحد منهما ـ وهما أصلان حكميان ـ ثم في المرتبة الثانية قاعدة الطهارة في كل منهما تعارضها قاعدة الطهارة في الآخر وهي أصل سببي، وفي المرتبة الثالثة يتعارض أصالة الاباحة في أحدهما باصالة الاباحة في الآخر، وعلى الجملة لا يمكن الرجوع في هذه الصورة إلى شيء من تلك الأُصول.

وقد يختص أحد أطرافه بأصل غير معارض بشي. وهذا كما إذا علمنا بنجاسة هذا الماء أو ذاك الثوب، فان استصحاب عدم ملاقاة النجاسة في أحدهما معارض باستصحاب عدمها في الآخر، كما أنّ قاعدة الطهارة كذلك، إلّا أن الماء يختص بأصل آخر لا معارض له في طرف الثوب، وهو أصالة الاباحة المقتضية لحلية شربه، وحيث أنّها غير معارضة بأصل آخر فلامانع من جريانها.

وذلك لما ذكرناه في محله من أن تنجّز الحكم في أطراف العلم الاجمالي غير مستند إلى نفسه وإنّما هو مستند إلى تعارض الأُصول في أطرافه

وتساقطها؛ فان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الأطرف حينئذٍ من غير مؤمّن عبارة أُخرى عن تنجّز الواقع بحيث يترتب العقاب على مخالفته. وأما إذا جرى في أحد أطرافه أصل غير معارض فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً؛ فانّ الأصل مؤمّن من احتمال العقاب على تقدير مصادفته الواقع. وبما أنّه غير معارض، فلا مانع من جريانه؛ لعدم العلم التفصيلي ولا العلم الاجمالي في مورده.

وقد ذكرنا في محله أنّ الأصل الجاري في كل من الطرفين إذا كان مسانخاً للأصل الجاري في الآخر واختص أحدهما بأصل طولي غير معارض بشي لا مانع من شمول دليل ذلك الأصل الطولي للطرف المختص به بعد تساقط الأصلين العرضيين بالمعارضة فنقول:

أما الشق الأوّل:

فملاقي أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة فيه، وذلك: لقاعدة الطهارة، واستصحاب عدم ملاقاته النجس، فانهما في الملاقي غير متعارضين بشيءٍ... وأما الشق الثاني، فلا مناص فيه من الاجتناب عن الملاقي كالملاقى، وذلك لأنّ استصحاب عدم الملاقاة في الماء أو قاعدة الطهارة فيه وإن كان معارضاً بمثله في الثوب فيتساقطان بالمعارضة و تبقى أصالة الحلية في الماء لجواز شربه سليمة عن المعارض، إلّا أنّ الثوب إذا لاقاه شيءٌ ثالث يتشكل من ذلك علم اجمالي آخر، وهو العلم بنجاسة الملاقي للثوب أو بحرمة شرب الماء، فالأصل الجاري في الماء يعارضه الأصل الجاري في ملاقي الثوب، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، و بذلك يتنجز الحكم في الأطراف فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب كما يجب الاجتناب عن الماء»[1].

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ١، ص ٤١٥ ـ ٤١٨.

لو رمس رأسه في مايعين علم بكون أحدهما ماءً

ومنها: ما لو رمس الصائم رأسه في مايعين علم إجمالاً بكون أحدهما ماءً. فقد فصّل السيد الخوئي حينئذٍ بين الكفارة وصحة الصوم. فحكم بعدم وجوب الكفارة وببطلان الصوم. وعلّل البطلان بتنجّز العلم الاجمالي بتعارض الأُصول الجارية في أطرافه وتساقطها.

قال: «لو علم إجمالاً بأنّ أحد المايعين ماءً، فانّه بعينه مثل ما لو علم إجمالاً بأنّ أحد العضوين رأس فيجري فيه ما مرَّ من التفصيل بين الكفارة والبطلان، بعد ما كان العلم الاجمالي منجزاً، والأُصول متعارضة حتى أصالة عدم كون هذا المايع ماءً بنحو العدم الأزلي وإن لم يثبت بها كونه مضافاً، فان الأثر مترتب على كون المرتمس فيه ماءً فيجري الأصل فيما هو مورد الأثر ويسقط بالمعارضة»[١].

واستنتج من ذلك بقوله: «فيُفرّق بين الكفارة وبين البطلان فلا يحكم بالأوّل، لعدم إحراز الافطار، ويحكم بالثاني لانثلام النية وعدم الجزم بها بعد تنجز التكليف الواقعي عليه بمقتضى العلم الاجمالي»[٢].

وفيه: أنّ رمس الرأس إمّا في أحد المايعين المفروضين أو في كليهما.

ففي الصورة الأُولى لا إشكال في صحة الصوم وعدم وجوب الكفارة. أما صحة الصوم فلعدم كون رمس الرأس في محتمل الماءِ مفطراً. وأما عدم وجوب الكفارة، فوجهه واضحٌ لعدم تحقق الافطار فضلاً عن تحقق العمد.

ولا يقع اخلال في نية الصوم. وذلك: أنّ الناقض للنية إنّما هو نية القطع أو القاطع وكلاهما مفقودان. أما نية القطع ففقدانها هو المفروض. و أما نية القاطع

---

(١) كتاب الصوم / للسيد الخوئي: ج ١، ص ١٦٤.

(٢) مستند العروة الوثقى: ج ١، ص ١٦٤.

ـ وهو المفطر ـ فهي مفقودة ؛ نظراً إلى عدم كون الرمس في محتمل المائية أو مشكوكها من المفطرات. وأمّا الأُصول الجارية في المايعين فانّما تتساقط عند ارتكاب طرفي الشبهة كليهما ؛ لأجل محذور لزوم المخالفة القطعية كما سبق، لا بارتكاب أحدهما، كما هو المفروض في المقام. فلا مُثبت لعنوان المرتمس في الماء، فيجري استصحاب صحة الصوم بلامعارض، بل يجري الاستصحاب السببي وهو استصحاب عدم رمس الرأس في الماء، فيحكم بعدم حدوث المانع تعبّداً بمقتضى الاستصحاب.

وهذا الاستصحاب لمّا يجري حين الارتماس، ليس الارتماس حينئذٍ قاطعاً مفطراً للصوم حتى تتحقق بنيّته نية القاطع.

وأما في الصورة الثانية: فلا إشكال في بطلان الصوم كما اعترف به هذا العلم ؛ نظراً إلى منجّزية العلم الاجمالي وتساقط الأُصول المتعارضة في أطرافه كما أفاد.

وأما الكفارة فلا وجه لسقوطها حينئذٍ ؛ نظراً إلى تحقق تعمّد الافطار.

وذلك لأنّ الصائم حين رمسه رأسه في المايع الثاني ـ بعد ما رمس رأسه في المايع الأوّل ـ يعلم علماً قطعياً يتحقق المفطر وهو ارتماس الرأس في الماء. ولما كان رمسه هذا عن قصد وعمدٍ يتحقق بذلك تعمد ارتكاب المفطر. ويصدق عُرفاً إنّه تعمّد الافطار، فيدخل بذلك في كبرى من تعمّد الافطار فعليه الكفارة.

هذه نماذج من موارد تعارض الأُصول الجارية في أطراف المسألة. ونظائر هذه الفروع كثيرة جدّاً منبثّة في مختلف أبواب الفقه وشتّى فروعها. ويجدها المتتبع بسهولة.

قواعد حول

التعارض المستقرّ

- تحرير محل النزاع
- مقتضى القاعدة في التعارض المستقرّ
- التطبيقات الفقهية

تحرير محل النزاع

١ ـ إخراج وجوه الجمع العرفي عن محلّ الكلام.

٢ ـ تقسيم التعارض المستقرّ.

٣ ـ استقرار التعارض إنّما هو بلحاظ الدلالة، لا السند.

٤ ـ معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية.

إخراج وجوه الجمع العرفي عن محل الكلام

قد عرفت سابقاً أنّ تعارض الدليلين، تارةً: كن الجمع بينهما عرفاً أو شرعاً، ويُعبر عنه بالتعارض غير المستقرّ، وأُخرى: لا يمكن الجمع بينهما بوجهٍ، ويُعبّر عنه بالتعارض المستقرّ.

وقد بيّنا مفصّلاً أنّ إمكان الجمع بين المتعارضين عرفاً، إنّما هي:

إما لكون أحدهما قرينة كاشفة عن المراد الجدي من الآخر. ولأجلها يتصرّف أهل العرف في الآخر، كوجود المتيقن في مقام التخاطب، أو لزوم محذور التخصيص المستهجن من التصرف في أحدهما أو لكون دلالة أحدهما على الشمول بالأداة والآخر بالمقدمات، أو كون أحد العامين في مقام التحديد بخلاف الآخر كأدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى كبريات أدلّة الأحكام الأوّلية ؛ إذ دليل نفي الحرج والضرر في مقام تحديد نطاق الأدلّة الأوّلية بالتعرض إلى كيفية التشريع وتضييق نطاقه أو لأخصية موضوع أحدهما كما

في العام والخاص، أو لغير ذلك من القرائن السياقية والمقامية والمقالية التي مع وجودها يرى أهل العرف إمكان الجمع بين المتعارضين.

وإمّا لكون أحدهما نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً، فيتصرّف أهل العرف في الظاهر بقرينة النص أو الأظهر. كما لو كان أحدهما ظاهراً في الوجوب أو الحرمة، والآخر نصّاً أو أظهر في الجواز، فيُرفع اليد حينئذٍ عن الظاهر ويحمل الظاهر في الوجوب على الاستحباب والظاهر في الحرمة على الكراهة. ومن هذا القبيل تقديم الخاص على العام، بناءً على مذهب الشيخ الأعظم ومن تبعه.

و إما لكون أحدهما متعرّضاً لموضوع الدليل الآخر وتحديد نطاقه بتوسعة أو تضييق، أو بيان كيفية جعل الحكم فيه وأساس تشريعه، كموارد الحكومة بأقسامه.

وإمّا لرفع موضوع أحدهما وإعدامه بقيام الآخر، كما في قاعدة الورود.

وإمّا لوجود شاهد جمع في البين، من النصّ الوارد من جانب الشارع، كما سبق.

كلّ ذلك يندرج في الجمع العرفي أو الشرعي، وقد سبق فيه تفصيل الكلام، فلا كلام في شيءٍ من ذلك في المقام.

وإنّما الكلام ههنا فيما إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين بوجهٍ من الوجوه عرفاً أو شرعاً. وهو المعبّر عنه بالتعارض المستقرّ.

تقسيم التعارض المستقرّ

وإنّ التعارض المستقر على قسمين:

أحدهما: الاستقرار المستوعب، وهو ما لو كان استقرار التعارض بين المتعارضين بتمام مدلولهما، بحيث لم يكن موضع افتراق لواحدٍ منهما، كما في المتباينين.

ثانيهما: الاستقرار غير المستوعب، وهو ما إذا لم يسر التعارض إلى تمام مدلول المتعارضين ؛ بأن كان لكلّ واحدٍ منهما موضع افتراق لا تعارض فيه بينهما بوجهٍ، وإنّما كان استقرار التعارض بينهما في موضع اجتماعهما، كما في العامين من وجه.

وعليه فالكلام في التعارض المستقرّ يقع في موردين:

أحدهما: تعارض المتباينين في تمام مدلولهما.

ثانيهما: تعارض العامين من وجه بلحاظ موضع اجتماعهما.

استقرار التعارض إنّما هو بلحاظ الدلالة. لا السند

و مما لا ينبغي أن يُغفل عنه في هذا المجال، أنّ استقرار التعارض إنّما هو بلحاظ الدلالة وليس له أيّ ارتباط بالسند. ومن هنا لا فرق بين القطعيين سنداً أو ظنّيين أو مختلفين.

بيان ذلك: أنّ المتعارضين لايخلوان؛ إمّا أن يمكن الجمع بينهما، أو لايمكن.

فعلى الأوّل: ينتفي التعارض بالجمع ولا مانع من العمل بمدلول الدليلين كليهما، من دون فرق بين أن يكونا قطعيّين أو ظنّيين أو مختلفين.

وعلى الثاني: بعد عدم إمكان الأخذ بمدلولهما معاً، لامناص من ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات.

ولا إشكال في ترجيح قطعي السند على ظنّي السند، وعدم ترجيحٍ بين القطعيين أو الظنّيين.

وعليه فالأقوائية من جهة السند لا دخل لها في الجمع بين المتعارضين ورفع التعارض بينهما، بل إنّما هي دخيلة في ترجيح أحدهما على الآخر. وهذا بخلاف الأقوائية في الدلالة فانّها رافعة للتعارض وميسِّرة للعمل بالمتعارضين معاً.

معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية

ينشأ من البيان المزبور سؤال، وهو أنّه إذا لم يكن لاستقرار التعارض بين المتعارضين أيّ ارتباط بالسند، فما معنا ما هو المعروف بينهم، من سراية التعارض إلى دليل الحجية؟!

هذا السؤال، يمكن الجواب عنه: بأنّ المقصود من قولهم المزبور ـ كما يلوح من تعبيرهم ـ كون التنافي في شمول دليل الحجية للمتعارضين كليهما ناشئاً من استقرار التعارض؛ لعدم إمكان الجمع الدلالي بينهما؛ بمعنى أنّه لمّا لا يمكن الجمع الدلالي بينهما واستقرّ التعارض بينهما من حيث الدلالة، يوجد بذلك التنافي في شمول دليل الحجية لهما معاً؛ نظراً إلى استحالة صدور المتناقضين من الشارع الحكيم، وللعلم بكذب أحدهما واستحالة صدور الكذب منه، فلا يمكن الالتزام حينئذٍ بحجية المتعارضين معاً. ومن أجل ذلك يحصل التنافي في شمول دليل الحجية لكليهما في مفروض الكلام. ومن هنا تقتضي القاعدة حينئذٍ تساقط الدليلين ما لم يكن لأحدهما مرجّحٌ. فليس التعارض أوّلاً وبالذات بين المتعارضين بلحاظ سندهما، بل إنّما التعارض أوّلاً وبالذات بين مدلوليهما، ولكن هذا التعارض المستقرّ يوجب محذور التنافي في شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين، بلا اختصاص بالخطابات الشرعية، بل يأتي في خطاب أهل العرف والعقلاء أيضاً، إلّا أنّ التناقض من الشارع الحكيم مستحيلٌ، ولا يستحيل صدور الكلامين المتناقضين من غيره مع قبحه على أيّ حالٍ.

فيكون التعارض بلحاظ السند ثانياً وبالعرض. وهذا المعنى سراية التعارض إلى دليل الحجية.

ثم إنّ الكلام في التعارض المستقر يقع في مقامين:

أحدهما: تحقيق مقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن النصوص الواردة.

ثانيهما: تحقيق مفاد النصوص الواردة في المقام وبيان حكم التعارض المستقر على ضوءِ هذه النصوص.

مقتضى القاعدة في التعارض المستقرّ

١ ـ تنقيح كلام السيد اليزدي في اشتباه الحجّة باللاحجّة.

٢ ـ مقتضى السيرة العقلائية عند استقرار التعارض.

٣ ـ لو كان أحد المتكافئين نصّاً والآخر ظاهراً.

٤ ـ حكم تكافؤ القطعيين.

٥ ـ تحقيق كلام الشيخ الأعظم.

٦ ـ كلام السيد اليزدي وإشكاله على الشيخ وردّ اشكاله.

٧ ـ دليل آخر لتساقط المتكافئين.

٨ ـ تحقيق معنى التخيير في التعارض المستقر.

٩ ـ التخير في باب التعارض أُصولي أو فقهي؟.

١٠ ـ هل التخيير الفقهي مخالف للقاعدة؟.

١١ ـ هل التخيير في باب التعارض بدوي أو استمراري.

تنقيح كلام السيد اليزدي في اشتباه الحجّة باللاحجّة

إذا اشتبه الحجة واللاحجة ـ لأجل تعارض الدليلين أو لسبب غيره كموارد العلم الاجمالي بضعف سند أحد الخبرين، لا لأجل التضاد أو التناقض في مدلولهما، بل لسبب آخر ـ وقع الكلام أوّلاً: في أنّه هل تبطل حجية الحجة؟ أو لا،

بل هي باقية على حجيته حتى مع اشتباهها بغيرها؟. وثمرة حجيتهما وجوب العمل بكلا الدليلين في موارد إمكان العمل بهما. ولا يجوز العمل بالحكم المخالف لهما.

وثانياً: في أنّه على القول ببقائها على حجيتها، فهل يجوز حينئذٍ الرجوع إلى الأُصول العملية التعبدية؟ أو لا يجوز؟

وثالثاً: في أنّه على فرض عدم جريان الأُصول العملية في المفروض الأخير، فهل يكون مقتضى القاعدة عند استقرار التعارض التخيير بأخذ أحد المتعارضين مطلقاً، سواءٌ أمكن الاحتياط؟ أم لا، بل يُقدّم الاحتياط عند إمكانه؟

وقد أشار السيد اليزدي إلى المحاور الثلاثة المزبورة من النزاع بقوله: «إذا اشتبه الحجّة واللاحجة ـ سواءٌ كانا متعارضين أو لا ـ فهل تبطل حجيّة الحجة أيضاً بمعنى أنّ الحجّة هو خبر العدل المعلوم؛ فيجوز الرجوع إلى حكم مخالف لهما أو لا؟ وعلى الثاني، فهل يجوز الرجوع إلى الأُصول العمليّة التعبدية؛ لأنّ مدارها على عدم الحجية المعلومة، أو لا؟ بل الحجّة الغير المعلومة أيضاً دليل اجتهادي بالنسبة إليها، وعلى فرض عدم جريانها: فهل مقتضى القاعدة التخيير بالأخذ بأحدهما لا على التعيين في صورة المعارضة أو لا؟ بل مقتضى القاعدة الاحتياط مع إمكانه، وإلّا فالتخيير»[1]. قوله: «بالنسبة إليها»؛ أي بالنسبة إلى الأُصول العملية.

فالكلام وقع في ثلاث جهات:

أما الجهة الأُولى: فقد يقال ببطلان الحجية في مفروض الكلام؛ نظراً إلى أنّ الحجّة إنّما هي خبر العدل المعلوم بعينه، دون المشتبه المجهول،

فيجوز الرجوع إلى حكم مخالف لهما.

---

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ١٩٠ ـ ١٩١.

ولكن رجّح السيد اليزدي بقاءَ الحجّة على أصل حجيته في الجملة وخالف القول بسقوطها عن الحجية رأساً؛ معلّلاً بعدم سقوط الحجّة عن الحجية رأساً بمجرّد اشتباهها بغير الحجّة، غاية الأمر يثبت بها الحكم الظاهري حينئذٍ، وهذا من آثار الحجّة المشتبهة.

قال ﷺ في تعليل ذلك: «إنّ مجرّد الاشتباه لايخرج الحجة عن الحجية، فلا يجوز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما، وإن لم يعلم صدق أحدهما، ودعوى أنّه يلزم أن يكون للحكم الظاهري أيضاً واقعيّة مدفوعة بمنع بطلانه»[1]؛ أي منع بطلان اللازم؛ بداهة أنّ الحكم الظاهري أيضاً مؤدى الأمارة، وهي لمّا كانت طريقاً إلى الواقع فمؤدّاه حكمٌ واقعيٌ إلّا أنّ تشريعه لمّا كان في طرف الجهل بحكم الواقعة، يُعبّر عنه بالحكم الظاهري.

هذا ولكن هذه الخصوصية موجودٌ في الحكم الثالث أيضاً، فلا يصلح وجهاً لنفيه.

ومن هنا يُعلم أنّ مقصوده معنا آخر، وذلك أنّه لما دار الحكم الواقعي بين المشتبهين فلهما حظٌ من الواقعية، بخلاف الاحتمال الثالث المقطوع بمخالفته للواقع.

وكلامه متينٌ؛ نظراً إلى العلم الاجمالي بوجود الحجة الشرعية وقيامها على أحد الحكمين وهو منجّزٌ. وإلى العلم التفصيلي بعدم مشروعية الحكم الثالث المخالف لهما.

كما لو دلّ أحدهما على استحباب فعل والآخر على كراهته مثل ما دلّ على كراهة القيام عند قدوم الجالس وما دل على استحبابه بالخصوص، أو لأنّه تعظيم للمؤمن في ذاته ـ مع قطع النظر عن عروض العنوان الثانوي ـ، فاذا

---

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ١٩١.

اشتبه الحجة منهما باللاحجة على فرض استقرار التعارض وعدم إمكان الجمع لايجوز القول بالحرمة ـ بالعنوان الاولى في غير موارد صدق الاهانة بترك القيام ـ؛ لأنّ الطائفتين المتعارضتين كلتيهما ينفيانه. ومحل التعارض في هذه النصوص القيام وإلّا فالتفسُّح لا إشكال في استحبابه ؛ نظراً إلى الأمر به في قوله تعالى: «إذا قيل لكم تُفسَّحوا في المجالس فافسحوا...».

ومن هذا القبيل كلّما ما إذا دلّت احدى الطائفتين المتعارضتان على الكراهة والأُخرى على الاستحباب، أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، فلا يمكن القول بالاستحباب أو الكراهة ونحو ذلك مما استقرّ فيه التعارض وكان الحكم الثالث مخالفاً لمؤدّاهما كليهما.

وأما الجهة الثانية: فقد يقال بعدم جواز الرجوع إلى الأُصول العملية ؛ نظراً إلى كون الحجة الغير المعيّنة أيضاً في حد ذاتها دليل اجتهادي، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي.

ولكن جوّز السيد اليزدي الرجوع إلى الأُصول العملية في مفروض الكلام؛ معلّلاً بعدم كفاية وجود الحجة المشتبهة في منع جريان الأصل؛ إذ غاية ما يترتب عليها من الأثر العلم بنفي الاحتمال الثالث، وهذا لايكفي في المنع ؛ حيث يدور الأمر حينئذٍ بين مؤدّى الخبرين، فيجري الأصل في تعيين أحد الاحتمالين.

قال ﷺ: «و الحق في المقام الثاني: أنّه يجوز الرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما، لأنّ وجود الحجّة المشتبهة لا يكفي في عدم جريانه، فيكون كما لو فرض العلم بعدم الاحتمال الثالث، ودون الأمر بين مؤدّى الخبرين، فالحجة المشتبهة بمنزلة القطع في نفي الاحتمال الثالث، ويجرى الأصل في تعيين الاحتمالين»[1].

---

(١) كتاب التعارض: ص ١٩١.

وما قاله متينٌ. وذلك لأنّ غاية ما يترتّب على حجية الحجة المشتبهة نفي الحكم الثالث، لا تعيين أحد المحتملين، ولمّا لاتصلح الحجّة المشتبهة لتعيين أحد الاحتمالين، لا تمنع جريان الأصل، بل إنّما تنفى الاحتمال الثالث. فحينئذٍ لامناص في تعيين التكليف من جريان الأصل وجريانه لاينافي نفي الحكم الثالث.

هذا، ولكن يحتمل جعل أحدهما لا بعينه حجّةً عند استقرار التعارض؛ بمعنى كون الحجة ما اختاره المكلّف. ويمكن تفسير قوله عليه السلام: «إذن فتخيّر» في الأخبار العلاجية، على هذا المعنى ؛ لاقتضاء إطلاق كلامه التخيير مطلقاً، مع أنّ مقتضى الأصل ليس التخيير دائماً، بل ربما تقتضي الاحتياط. فيعلم منه أنّ مراده تخيير المكلّف في العمل بأحد المتعارضين. ومرجع ذلك جعل الاعتبار والحجية لما اختاره المكلّف منهما. ولا يستلزم ذلك التصويب الباطل ؛ إذ التصويب انقلاب الحكم الواقعي إلى ما أدّى إليه رأي المجتهد مع كون الحكم الواقعي واحداً. ولكن في مفروض الكلام يكون الحكم الواقعي مؤدّى الحجة الشرعية، إلّا أنّ الحجة ما اختاره الفقيه من إحدى الحجتين المتعارضتين، من دون انقلاب فيه.

وهذا التخيير بدوي، بمعنى أنّ المكلَّف مُلزم دائماً بالعمل بما اختاره من إحدى الحجتين المتعارضتين ولا يجوز له العدول. وهذا بخلاف التخيير الذي من الأصل العملي، فان التخيير العملي استمراري يجوز فيه العدول.

وبناءً على الاحتمال المزبور، لايجوز الرجوع إلى الأصل في مفروض الكلام.

وأما الجهة الثالثة: فعلى فرض عدم جريان الأصل العملي، قد يقال بالاحتياط ؛ حيث لا دافع عن احتمال الوجوب أو الحرمة.

ولكن قوّى السيد اليزدي جانب التخيير في مفروض الكلام.

وعلّل ذلك بحكم العقل بالبرائة من الوجوب والحرمة بعد سقوط

المتعارضين عن الحجية لاشتباه الحجة بغير الحجة.

قال ﷺ: «والحق في المقام الثالث: ـ على فرض الإغماض عمّا اخترنا في الثاني ـ التخيير لا الاحتياط، وإن كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب أو الحرمة، والآخر على الإباحة؛ لجريان حكم العقل بالبراءة. ودعوى أنّه إذا فرض عدم جريان الأصل العملي، لا رافع لاحتمال الوجوب أو الحرمة، فلابدّ من الاحتياط بحكم العقل؛ لسدّ الاحتمال المذكور؛ مدفوعة بمنع حكم العقل بذلك، بل هو حاكم بالبرائة وإن لم يَجرِ الأصل التعبدي من الاستصحاب أو البرائة الشرعية»[1].

كلامه متينٌ لأنّ أصل الوجوب أو الحرمة في مفروض الكلام مشكوك الثبوت؛ فالعقل يحكم بالبرائة ولا حكم له بلزوم الاحتياط حينئذٍ، وإن يرى رعاية الاحتياط حسناً.

استنتاج السيد ﷺ

و استنتج في الختام بقوله: «فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الحجة واللاحجّة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان و إلّا فالتخيير العملي»[2].

ولا يخفى أنّ في تعبيره «تعارض الحجة واللاحجة» مسامحة؛ إذ لا يصلح ما لا حجية له لأنّ يعارض الحجة، ومن هنا قال مهرة الفن وفحول المحققين: انّما التعارض دائماً بين الحجيتين. وليكن مقصوده اشتباه ما هو حجّة واقعاً بما ليس بحجّة في الواقع.

وأما التخيير العملي، فهو ما لايرى العقل مناصاً منه في مقام العمل بعد حكمه بالبرائة. فالتخيير العملي في طول حكم العقل بالبرائة. وهذا هو مقصود السيد من قوله: «فمرادنا من التخيير ليس إلّا العملي منه الذي هو في معنى

(١ و٢) المصدر.

البرائة في المقام»[١].

وما قال في ختام كلامه هو الذي تقتضيه القاعدة على التحقيق في المقام.

مقتضى السيرة العقلائية عند استقرار التعارض

لا إشكال في أنّ للعقلاء في محاوراتهم سيرة محاورية عند تعارض أقوال المتكلّمين والمقننين. فاذا وجدوا في كلام متكلّم قولين متعارضين، يقومون بصدد الجمع بينهما مهما أمكن، حتى لا يتّهمونه بالتناقض والتهافت في كلامه؛ إذ يرون ذلك خارجاً عن مقتضى العقل والالتفات والجدّ. وإذا لم يجدوا محملاً للجمع بينهما ولا محلاً للتوجيه العرفي العقلائي، يقومون بصدد ترجيح ما هو أقوى طريقاً وأصح سنداً إذا نُقِل بالواسطة. فيقدّمون خبر الثقة على غيره وخبر الاثنين على الواحد، والجماعة على الاثنين، والأضبط على غيره، والمحفوف بالقرينة على غيره.

المعيار عندهم في تقديم أحدهما على الآخر، كلّ ما له دخل في قوّة الطريقية والأمارية، والأقوائية في اعتبار السند. ولا يعتنون بما هو خارج عن الطريق المعتاد المرتكز بينهم مما لا دخل له في اعتبار السند و لا قوّة الأمارية. فاذا لم يجدوا قرينة ولا علامة توجب أقوائية أحدهما سنداً، يحكمون بالتساقط ويتوقفون، فلا يعملون بواحدٍ منهما، بل يرفضونهما معاً.

وقد أجاد السيد اليزدي في بيان ذلك؛ حيث قال: «لا يخفى أنّ طريقة العقلاء في تعارض الطرق المعتبرة عندهم في أمورهم البناء على التساقط في صورة عدم المرجّح، والأخذ بالأرجح مع وجوده إذا كان ذلك الرجحان في مناط اعتبار ذلك الطريق، فيقدّمون خبر الاثنين على الواحد، والأضبط على غيره... وهكذا،

---

(١) المصدر.

ولكن إذا كان الرجحان خارجاً عن المناط لا يعتبرونه كما إذا حصل الظن لهم بالمطلب موافقاً لأحد الطريقين من غير الأُمور الراجعة إلى ذلك الطريق، كالظنّ الناشي من الحدس، أو النوم، أو قول غير أهل الخبرة، أو نحو ذلك. فالمعتبر عندهم ما يرجع إلى مزيّة في نفس أحد الطريقين بحيث يكون الطريق بلحاظ تلك المزية أقوى من الآخر دون ما يكون خارجاً عنه موافقاً له.

وهذا نظير باب الدلالات ؛ فانّ الأُمور الراجعة إلى أظهرية أحد الدليلين بالنسبة إلى الآخر من حيث اللفظ معتبرة عندهم، ويقدمون الأظهر بهذا المعنى على الظاهر ويجعلونه قرينةً عليه. وأما الظّنون الخارجية المطابقة لأحد الظاهرين بحيث لا يكون نفس اللفظ معها أظهر، فلا عبرة بها عندهم. فالمدار عندهم على ظهور اللفظ من حيث هو بملاحظة تلك الأُمور أو أظهريّته كذلك. وكذلك المقام المدار على قوّة إحدى الأمارتين من حيث إنّها أمارة.

هذا، ومن المعلوم من طريقتهم، وكذا طريقتهم في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى الطرق التي قرّرهم الشارع على العمل بها، فلو فرضنا أنّ بنائهم على العمل بخبر العدل مثلاً في مطلق الأُمور عرفية وشرعية ولم يمنعهم الشارع عن ذلك، بل قرَّرهم عليه، فبناؤهم في صورة المعارضة على ما ذكرنا، فليكن هذا على ذكر منك»[1].

لو كان أحد المتكافئين نصّاً والآخر ظاهراً

بقي في المقام نكتة ؛ وهي أنّه لو كان أحد المتعارضين ـ في صورة استقرار تعارضهما وعدم إمكان الحمل وعدم وجود مرجّح لأحدهما من حيث السند ـ نصّاً في مدلوله، والآخر ظاهراً ؛ كأن دلّ أحدهما على الحرمة بالصراحة والآخر على

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

الوجوب بظهوره، فهل يقدّم النص على الظاهر حينئذٍ مع عدم إمكان الجمع بينهما وعدم مرجّح في البين، أم لا؟ يُحتمل الوجهان: التقديم وعدمه.

وجه التقديم: أنّه ليس حينئذٍ من قبيل الترجيح بلا مرجّح ؛ لأنّ للنصّ رجحاناً على الظاهر من حيث قوّة الدلالة.

ووجه عدم التقديم: أنّ التكاذب والتناقض لا يزال فيهما على حاله، من دون تأثير لصراحة أحدهما في حلّه ورفعه.

ولا ترجيح لأحدهما على الآخر بحسب السند، كما هو المفروض. ولا يصلح الترجيح بغير ما يرجع إلى قوّة الطريقية واعتبار السند، كما أشار إليه السيد اليزدي.

ومقتضى التحقيق في المقام: تساقط المتعارضين في مفروض الكلام. وذلك لما سبق أنّ ملاك التكافؤ واستقرار التعارض تناقض الدليلين في مدلولهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأي وجه. وبعد قيام الحجّة على صدور كل واحد منهما لايمكن طرح أحدهما بعينه.

وصراحة أحدهما في مدلوله لا تأثير له إلّا تشديد التناقض وتمامية استقرار التعارض، ولا تصلح سبباً لطرح الآخر بعد حجيتهما كليهما سنداً ودلالةً.

وأما موارد تقديم النص على الظاهر، فانّما تكون فيما لم يُطرح الظاهر رأساً، وإن تُرفع اليد عن ظهوره. ولكن يحمله العرف على ما لا ينافي النص. فالدليلان كلاهما يُؤخذ بهما، بخلاف المقام.

فلا مناص من تساقطهما في مفروض الكلام، أو بالتخيير على التفصيل الذي بيّناه آنفاً.

حكم تكافؤ القطعيين

هذا كله في المتعارضين الظنيين، وأما في القطعيين، فيظهر من السيد اليزدي الحكم بالاجمال؛ حيث قال: «ففي تعادل المتعارضين من المتواترات والمحفوف بالقرائن، لا يحكم بالتخيير، بل يحكم بالاجمال إن لم يكن للجمع الدلالي مجالٌ، إلّا أن يقال: مقتضى القاعدة في تعارض الدلالات التخيير، وقد عرفتَ منعه سابقاً. والفرض أنّ أخبار التخيير لا تشملها ؛ إذ الظاهر من الخبرين الظنيّان، خصوصاً بملاحظة التراجيح المذكورة فيها؛ فانّها لا تناسب الأخبار القطعيّة الصدور، إلّا أن يقال: نمنع عدم الشمول بالنسبة إلى مطلقاتها خصوصاً للخبرين المحفوفين بالقرائن، فيحكم بينهما بالتخيير تعبداً، ألاترى أنّه يؤخذ فيها بمخالِف العامّة وموافق الكتاب والسنة وغيرهما من المرجّحات الغير الراجعة إلى الصدور، فيظهر من هذا أنّ الموضوع أعم من الظنّي والقطعي، غاية الأمر عدم شمول ما اشتمل منها على المرجّحات الصدوريّة، ولا بأس بعد وجود المطلقات. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ محطّ السؤال والجواب في الأخبار أعم من حيث الشك في أنّ الصادر ما هو؟ والشك في أنّ الحكم ماذا؟ فالانصاف هو الحكم بالشمول».[١]

ولايخفى أنّ محطّ كلام السيد في القطعيين من الأخبار؛ نظراً إلى بعض ما ذكرناه من الوجوه وعلل طرّو التعارض وحدوثه في الأخبار. و لا يأتي ذلك بوجه من الوجوه في آيات الكتاب المجيد، كما أخبر سبحانه عن عدم ابتلاها بالتعارض والتناقض بقوله تعالى: «**و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**»[٢].

حاصل ما يستفاد من كلامه أمران:

الأوّل: الحكم باجمال المتعارضين القطعيين من النصوص عند استقرار

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٢) النساء: ٨٢.

التعارض بينهما وعدم إمكان الحمل والجمع بينهما، ومنع الحكم بالتخيير حينئذٍ. ولا يخفى أنّ هذا التخيير في مقابل التساقط ولا يجامعه. وليس مراده منه التخيير العملي الذي بمعنى الاباحة وجواز كلٍّ من الفعل والترك لأجل جريان أصل البرائة العقلية، كما سبق منه اختياره، فانّ هذا التخيير في طول الحكم بتساقط المتكافئين وبعده، لا مقابله.

الثاني: دعوى شمول أخبار التخيير ـ من النصوص العلاجية ـ للمتعارضين القطعيين، وردّ دعوى انصراف هذه الأخبار إلى المتعارضين الظنيين. وتعليل ذلك بوجهين؛ أحدهما: وجود المطلقات في النصوص العلاجية، مما اشتمل على غير المرجحات الصدروية ـ كالترجيح بمخالفة العامّة وموافقة الكتاب ـ؛ حيث إنّ الترجيح بالمرجّحات الصدورية وإن لا يعقل في المتعارضين القطعيين، إلّا أنّ الترجيح بالمرجّحات الراجعة إلى غير جهة الصدور معقول فيهما. فلا مانع من شمول مطلقات النصوص العلاجية للمتعارضين القطعيين.

ثانيهما: أعمّية محطّ السؤال والجواب في النصوص العلاجية من حيث الشك في تعيين الحكم الصادر من الشارع بعد القطع بصدوره، فالعلاج بالتخيير أو غيره في هذه النصوص يمكن أن يكون لغرض تعيين الحكم الصادر من الشارع في النصوص العلاجية، ولا ينافي ذلك القطع بصدور المتعارضين ؛ لامكان كون زعم استقرار التعارض ناشئاً من الجهل بالحكم المقصود من أحدهما أو كليهما ؛ لاختفاءِ القرائن، وإنّما استقرار التعارض بلحاظ تكاذبهما بظاهر مدلولهما.

ومن هنا لامانع من شمول النصوص العلاجية للمتعارضين القطعيين.

ولكن يرد عليه: أنّ الحكم بالاجمال إنّما يصح إذا كان أحدهما صريحاً نصّاً

في مدلوله فيوجب الاجمال في الآخر، وإلّا فلا ينقلب النص ـ في المتعارضين الصريحين ـ إلى المجمل أبداً. بل الظاهر أيضاً بعد انعقاد ظهوره في نفسه لايصير مجملاً بتعارض النص ؛ لأنّ الاجمال والبيان أمرٌ دلالي ثابتٌ لنفس اللّفظ، ولا دخل فيه لما هو خارج عنه مغايرٌ معه. فلا مناص حينئذٍ من التوقف وردّ علمه إلى أهله، لو لم يمكن علاجه بمرجح غير سندي أو بشاهد ثالث، من نصوص الكتاب والسنة. و ذلك إنّما لاستقرار تعارضهما وعدم إمكان الجمع ولا العلاج بوجهٍ، لا لإجمالهما.

وأما الرجوع إلى التخيير العملي الراجع إلى أصل الاباحة ـ بعد الحكم بتساقطهما ـ كما قال السيد، أو التخيير التعبدي في الأخذ بإحدى الروايتين بناءً على عدم التساقط ؛ عملاً باطلاق قوله عليه السلام: «إذن فتخيّر»، فقد سبق البحث عن ذلك آنفاً ولا نعيد.

وأما شمول النصوص العلاجية للقطعيين بالتوجيهين المذكورين في كلام السيد، فهو متينٌ لا غبار عليه.

تحقيق كلام الشيخ الأعظم

وقد عقد الشيخ الأعظم البحث عن مقتضى القاعدة في مقامين:

أحدهما: أنّ مقتضى القاعدة عند استقرار التعارض في المتكافئين هل هو التساقط والحكم بسقوطهما عن الحجية رأساً، كأن لم يكونا، أم لا؟ ولا إشكال في أنّه على فرض التساقط، يُرجع إلى الأصل العملي، ولا يلزم حينئذٍ مراعاة موافقته لواحدٍ من المتعارضين بخلاف ما لو لم نقل بالتساقط.

ثانيهما: أنّ المرجع ـ بعد عدم التساقط ـ هل هو الاحتياط، أو التخيير، أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما؟

ثم نقل عن بعض الأُصوليين[١] تعليل التساقط بانصراف أدلّة اعتبار الأخبار عن المتكافئين اللذين استقرّ فيهما التعارض، بلا فرق بين الاجماع والأدلّة اللفظية في هذا الانصراف.

أما الاجماع، فلاختصاص معقده بغير المتعارضين، مع أنّه دليل لُبّي لاعموم ولا إطلاق له ؛ لكي يتمسّك به في مورد التعارض، بل يؤخذ بالقدر المتيقّن من معقده.

وأما الأدلّة اللفظية، فانّما تدل على وجوب العمل بكلّ خبر عيناً، لا تخييراً. وذلك لأنّ الالتزام بالتخيير مستلزمٌ للتبعُّض والتغاير في مدلولها بارادة وجوب العمل تخييراً في باب التعارض وعيناً في ساير الأبواب من لفظ واحد، وهو غير جائز.

أقول: ظاهر كلامه أنّ الوجه في إشكال ذلك رجوع التبعض المزبور إلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

فلو كان هذا وجه الاشكال، فهو غير وارد؛ لما بيّناه في محلّه من علم الأُصول، من عدم استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. ولكن الاشكال الأساسي عدم وجود الخبر الحجّة لا بعينه في الخارج، كما أشار إليه الشيخ. وهذا هو وجه الانصراف.

وكذا إرادة الواحد الكلّي لا بعينه على نحو البدلية ؛ لأنّه خلاف ظاهر دليل الاعتبار في آحاد أفراد الأخبار بمشخصاتها الخارجية المتعيّنة ؛ إذ الواحد على البدل عنوانٌ انتزاعيٌ لا وجود خارجي له حتى يشمله دليل الحجية.

ثم فصّل بين مسلك السببية ـ المبتني على المصلحة السلوكية ـ وبين مسلك الطريقية؛ بأنّ مقتضى القاعدة القول بالتخيير على الأوّل دون الثاني.

---

(١) وهو السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول ص ٦٨٣.

ووجّه التخيير على الأوّل باستقلال العقل بوجوب طاعة المولى مهما أمكن. فاذا أمر بشيئين ولم يمكن امتثالهما معاً ؛ لكونه جمعاً بين المتناقضين، ولاامتثال أحدهما معيّناً؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجّح ـ كما في المتعارضين ـ، يستقلّ العقل بامتثال أحدهما لا بعينه ؛ نظراً إلى إمكانه وتحقق طاعة المولى وامتثال أمره بذلك، فيقبح تركه في نظره. وهذا هو الوجه في القول بالتخيير، لا بدلالة عموم أو إطلاق الأدلّة اللفظية ؛ حتى يُدّعي انصرافها.

لكن ذلك بناءً على مسلك السببية. وفي الحقيقة يدخل المتعارضان ـ بناءً على هذا المسلك ـ في باب التزاحم.

وأما بناءً على مسلك الطريقية، فلا مناص من التساقط والتوقف. وذلك لا لأجل اشتباه ما هو طريق واقعاً بغيره وعدم العلم به بعينه ـ كتردّد خبر صحيح بين خبرين ـ، بل لنفي كلٍّ منهما طريقية الآخر ؛ لما بينهما من التكاذب الناشيء ممّا بينهما من التضادّ والتناقض. وبعد التكافؤ والتكاذب لا مناص من الترجيح عند إمكانه، وإلّا فالرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما، لا المخالف لهما؛ نظراً إلى عدم سقوطهما عن الحجية في نفي الثالث ؛ حيث لا تكاذب ولا تمانع بينهما من هذه الجهة.

وإليك فقراتٌ من نصّ كلامه في المقام:

قال: «و الكلام فيه: أوّلاً: في أنّ الأصل في المتكافئين التساقط وفرضُهما كأن لم يكونا أو لا؟ ثم اللازم بعد عدم التساقط: الاحتياط أو التخيير، أو التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما؛ لأنّه معنى تساقطهما؟

فنقول ـ وبالله المستعان ـ:

قد يقال، بل قيل: إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما: لأنّ دليل الحجية مختصّ بغير صورة التعارض.

أما إذا كان اجماعاً ؛ فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عمومٌ أو إطلاقٌ لفظيٌّ يفيد العموم.

وأمّا إذا كان لفظاً ؛ فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ؛ لأنّه يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر ـ مثلاً ـ ولاريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع، والعمل بكلّ منهما تخييراً لايدلّ عليه الكلام ؛ إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين، من لفظ واحد و أما العمل بأحدهما الكلّي عيناً فليس من أفراد العامّ؛ لأنّ أفراده هي المشخّصات الخارجية، وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوانٌ منتزعٌ منها غيرُ محكومٍ بحكم نفس المشخّصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً...

وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلّة الأمارات من العمومات أو من قبيل الاجماع، فنقول: إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظيّ لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع ؛ لأنّ ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه في بيان الشبهة لكن، لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفيّة مشروطاً بالقدرة و المفروض أنّ كلاً منهما مقدورٌ في حال ترك الآخر وغير مقدورٍ مع إيجاد الآخر... ، إذا أمر الشارع بشيءٍ واحدٍ استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقلّ بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه ؛ لأنّها ممكنةٌ فيقبح تركها. لكن، هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببيّة.

أمّا لو جعلناه من باب الطريقيّة ـ كما هو ظاهر أدلّة حجّية الأخبار بل غيرها من الأمارات ـ... فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين ؛ للعلم

بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً ؛ لأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض ـ محالاً ـ إمكان العمل بهما... ومن هنا، يتّجه الحكم حينئذٍ بالتوقّف، لا بمعنى أنّ أحدهما المعيّن واقعاً طريقٌ ولا نعلمه بعينه ـ كما لو اشتبه خبرٌ صحيحٌ بين خبرين ـ بل بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤدّاه بخصوصه.

ومقتضاه الرجوع إلى الأُصول العمليّة إن لم نرجّح بالأصل الخبرَ المطابق له»[1].

نقد كلام الشيخ الأعظم

وحاصل كلامه ولبّ مراده في المقام، أنّ مقتضى القاعدة في التعارض المستقر التوقّف والرجوع إلى الأصل الموافق لأحد المتعارضين، إن أمكن، وإن لم يمكن الأصل موافقاً لأحدهما لتساقطهما بالتعارض ونحوه، لابد من الرجوع إلى الأُصول العملية وإن لم يوافق شيئاً منهما.

ولكن يرد عليه: أنّه بناءً على عدم شمول أدلّة اعتبار الخبر للمتكافئين ـ بناءً على الطريقية، كما هو الحق ـ؛ نظراً إلى استلزامه التناقض أو التضاد كما أشرنا إليه كراراً ـ لا وجه للقول بالتوقف، بل ولا القول بالتساقط.

وذلك لأنّ المحذور العقلي المزبور قرينة قطعية صارفة للأدلّة عن شمولها لصورة استقرار التعارض وتصرفها إلى كل خبر في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض المكافيء. ولا فرق في ذلك بين الطريقية والموضوعية.

وبناءً على ذلك لا معنى للقول بالتوقف ولا بتساقطهما أما عدم وجاهة القول بالتوقف، فلأنّه فرع الالتزام بحجية أحد المتعارضين عند استقرار

---

(١) فرائد الاصول: ج ٤، ص ٣٣ ـ ٣٨.

تعارضهما. وهذا لايمكن الالتزام بناءً على قصور أدلّة الاعتبار عن شمولها لهما، كما بنى عليه الشيخ.

وأما عدم وجاهة القول بتساقطهما حينئذٍ، فلأنّ التساقط فرع شمول دليل الحجية لهما معاً، والمفروض انصراف دليل الحجية عنهما في مفروض الكلام؛ نظراً إلى لزوم التناقض من شموله لصورة استقرار التعارض بينهما. فيلزم من ذلك عدم حجيتهما حين التعارض؛ لعدم المقتضي لهما.

ولكن مقتضى التحقيق شمول أدلّة الاعتبار لصورة التعارض، بل لأجل شمولها لصورة التعارض يقع التكاذب والتكافؤ بينهما وينجرّ ذلك إلى تساقطهما.

وذلك لأنّه لو لم تشملهما أدلّة الاعتبار، لا حجية لكل واحد منهما حتى يكذّب صاحبه ويكافئه، حتى ينجرّ ذلك بالمآل إلى تساقطهما. فاتضح على ضوءِ ما بيّناه أنّ التساقط فرع حجيتهما عند التعارض.

فلمّا كانا حجتين يتعارضان ويتكافئان بتكاذبهما، فيتساقطان.

ولا يلزم من ذلك التبعيض في الحجية ولا حجية الواحد لا بعينه، بل حجية كلّ واحد منهما بعينه باقية على حالها حتى حال التعارض فتقع المصادمة والمعاوضة والتكاذب، ثم التساقط بالمآل.

وهذا هو مراد من قال: إنّما التعارض بين الحجيتين وإنّ تعارضهما فرع حجيتهما، كما أن تساقطهما فرع استقرار تعارضهما.

كلام السيد اليزدي وإشكاله على الشيخ و ردّ اشكاله

وقد أجاد السيد اليزدي في تحرير ذلك في المقام حيث إنّه ـ بعد الاشارة إلى لزوم التناقض من شمول الأدلّة للمتكافئين ـ نفي الفرق في ذلك بين القول بالطريقية والموضوعية.

قال ﷺ: «قد عرفت سابقاً أنّ مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط؛ لعدم إمكان شمول الدليل لكلٍّ من المتعارضين حتى يحكم بالتخيير بعد عدم إمكان الجمع، وذلك لأنّه إذا كان معنى حجية الخبر وجوب العمل به فيرجع الأمر في المقام إلى التناقض؛ لأنّه بمنزلة قوله: إفعل ولا تفعل، سواءٌ في ذلك الطريقية والموضوعية. وعلى فرض كون معنى الحجية جعل الطريقية والمرآتية للواقع بحيث يكون العمل من آثاره بنحو القضيّة الطبيعية، فيكون الدليل شاملاً لصورة التعارض، إلّا أنّ لازمه التساقط بالمعنى المصطلح؛ لأنّه يرجع بعد هذا الجعل إلى تعارض المقتضيين كما في العقدين المختلفين من الوكيلين بالنسبة إلى موضوع واحدٍ في آنٍ واحد فانّه لا يحكم بالتخيير، وقد مرّ الكلام سابقاً»[1].

حاصل كلامه: أنّ مقتضى القاعدة في المتعارضين بالتعارض المستقرّ تساقطهما؛ إمّا لعدم شمول أدلّة اعتبار خبر الثقة لهما، وإمّا لتكاذبهما بعد شمولها لهما.

وذلك لأنّ لسان دليل الاعتبار؛ إمّا وجوب العمل بخر الثقة، وإمّا جعل الطريقية. فعلى الأوّل: لا يشمل المتعارضين؛ لرجوع شموله للمتعارضين إلى الجمع بين «إفعل ولا تفعل». ويستحيل تعلّق الأمر والنهي بفعل واحد على نحو القضية الكلية الحقيقية. وعلى الثاني يستلزم شموله لهما تكاذبهما من باب تعارض المقتضيين، فيتساقطان على أيّ حال.

وعلى فرض شمول الأدلّة للمتعارضين ـ بالتوجيه الأوّل لدليل الاعتبار، وهو وجوب العمل ـ، فأيضاً لم يفرّق السيّد بين الطريقية وبين السببية في الحكم بالتخيير وبذلك أشكل على الشيخ الأعظم؛ حيث قال:

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٣٩.

«و على فرض إمكان الشمول بالمعنى الأوّل والاغماض عن التناقض، فلازمه التخيير العقلي ولو قلنا بالطريقية ؛ وذلك لأنّ الملحوظ في الجعل هو الكشف الغالبي الموجود في كلّ منهما، فمناط الحجية موجود في كلّ منهما، فحالهما على هذا التقدير حال الموضوعية ؛ إذ كما أنّه على الموضوعية يقال كل منهما موضوع لوجوب العمل بمقتضى الدليل، فكذا على الطريقية كل منهما موضوع لوجوب العمل على أنّه الواقع على الطريقية.

فتبين أنّ التخيير على المختار ليس إلّا من جهة الأخبار وقد عرفت أيضاً أنّ الشيخ ﷺ فرّق بين الموضوعية والطريقية، وحكم بالتخيير العقلي على الأوّل وبالتوقف على الثاني، ولازمه الرجوع إلى الأصل الموافق إن كان، ومع عدمه فالتخيير بحكم العقل ؛ لأنّ المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث.

لكن لا يخفى أنّ العقل على هذا لايحكم بأزيد من وجوب العمل على طبق أحدهما، ولا يدل على حجيتهما حينئذٍ ولو تخييراً ؛ فانّ لازم عدم الخروج عنهما ليس أزيد من ذلك.

وقد مرّ أيضاً أنّ بعضهم سلك مسلكاً آخر، وهو عدم شمول الدليل التعارض لا بالبيان الذي ذكرنا، بل موافقاً للدليل المشهور المذكور هناك.

ثم حكم بالتوقف على تقدير الطريقية والتخيير على تقدير الموضوعية من جهة العلم بالمصلحة فيهما على الثاني دون الأوّل، وقد مرّ أنّ العكس أولى ؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن يستكشف المصلحة بعد شمول الدليل. نعم بناء على الطريقية ـ وهو الايصال النوعي إلى الواقع ـ معلومة»[1] ؛ أي المصلحة معلومة حينئذٍ.

ولايخفى أنّ مراده من البيان الآخر الموافق للمشهور ـ ظاهراً ـ عبارة عن

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

انصراف دليل الاعتبار عن الحجية التخييرية وحجية الواحد لابعينه.

وأما وجه عدم إمكان استكشاف المصلحة بعد شمول الدليل للمتعارضين، سقوطهما عن الحجية بتكاذبهما، كما أشار إليه آنفاً. وأما مبناه المختار ما أشار إليه، من وجود مناط الحجية في كلا المتعارضين لما فيهما من الكشف الغالبي.

ولكن لا يرد إشكاله على الشيخ. وذلك لأنّ حاصل إشكاله عدم إمكان استكشاف المصلحة ؛ لعدم سبيل إلى كشفها. وإنّ الحكم بالتخيير في كلام الشيخ مبنيٌّ على مسلك السببية. وهذا المسلك يبتني على وجود المصلحة في نفس اتّباع الأمارة وانقيادها، بل حدوثها بذلك. ويكفي في ذلك شمول دليل الاعتبار لكل واحدٍ من المتعارضين في نفسه مع قطع النظر عن عروض التعارض. ولا يتوقف ذلك على القول بالطريقية، بل يتمّ على القول بكون مفاد دليل الاعتبار وجوب العمل بخبر الثقة. ومن هنا يدخل التعارض في باب التزاحم بناءً على مسلك السببية، كما جاءَ في كلام الشيخ. وقد سبق نصّ كلام الشيخ آنفاً. وإنّ ما استدل به للتخيير ـ بناءً على مسلك السببية ـ من البرهان العقلي متينٌ جدّاً، لا غبار عليه.

و قد أشكل السيد الخوئي على الشيخ بمنع دخول المتكافئين في باب التزاحم [1] ولكن الأُولى الاعراض عن الاطناب حول ذلك لانه قليل الجدوى، بل لا طائل تحته. والقول بالسببية بمعنى المصلحة السلوكية لامحذور فيه، بل هو ظاهر الأمر بالعمل بخبر الثقة.

دليل آخر لتساقط المتكافئين

يستفاد من كلام السيد الخوئي في المقام تقريب آخر للاستدلال على تساقط المتكافئين، حاصله: إنّ دليل الاعتبار إن كان من قبيل بناءِ العقلاء، فلم يثبت في

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٦.

سيرتهم بناءٌ على العمل بظاهر كلام يعارضه كلام آخر من المتكلم بالكلام الأوّل. وإن كان دليل الاعتبار من الأدلّة اللفظية، فالوجه في التساقط أنّ ما يتصور في المعاملة مع المتكافئين لايخلو من احتمالات ثلاث.

١ ـ شمول دليل الاعتبار لكلا المتعارضين. وهذا ممتنع لاستلزامه التعبد بالمتناقضين.

٢ ـ شموله لواحد منهما بعينه دون الآخر، وهذا أيضاً ممتنع ؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح.

٣ ـ عدم شموله لشيءٍ منهما. وهذا لا محذور فيه، فهو المتعيّن.

قال ﷺ: «الأصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية. أما إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء، كما في تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين، فواضح ؛ إذ لم يتحقق بناءٌ من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآية التي يعارَض ظاهر ه بظاهر آية أُخرى من المجمل بالعرض، وإن كان مبيّناً بالذات. وكذا الخبران المتواتران. وأما إن كان دليل حجية المتعارضين دليلاً لفظياً ـ كما في البينة ـ فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي، من أنّ الاحتمالات المتصورة بالتصور الأوّلي ـ ثلاثة: فإما أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين، أو لا يشمل شيئاً منهما، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر. لا يمكن المصير إلى الاحتمال الأوّل ، لعدم امكان التعبد بالمتعارضين، فان التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول، وكذا الاحتمال الأخير، لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فالمتعين هو الاحتمال الثاني»[1].

---

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

ولا يخفى من الاشكال في كلامه؛ حيث قابَلَ بين المتعارضين من الآية والسنة المتواترة بظهورهما فجعل حجيتهما من حيث الدلالة مستندة إلى بناء العقلاء، وبين البينة فجعل حجيتها مستندة إلى الدليل اللفظي.

وجه الاشكال أنّ حجية ظواهر الأدلة اللفظية مستندة إلى السيرة العقلائية المحاورية مطلقاً، بلا فرق بين القطعية وبين الظنية منها من حيث السند، بل البينة أيضاً تكون حجية ظهور شهادتها اللفظية مستندة إلى بناء العقلاء.

ومن الواضح عدم ابتناء حجية الآية والسنة المتواترة على بناءِ العقلاء من حيث السند، بل إنّما بحكم العقل الحاكم باستحالة التواطؤ على الكذب عادةً في التواتر، وبمقتضى القطع الذي هو حجّة ذاتاً.

فكان الأنسب أن يقابل بين خبر الثقة وبين البيّنة ؛ نظراً إلى ابتناء حجية الأوّل على بناء العقلاء ـ على مسلك هذا العَلَم ـ وابتناء حجية الثاني على الدليل اللفظي.

ويرد عليه إشكال آخر وهو أنّه لم يُدخل احتمال شمول دليل الاعتبار لواحدٍ منهما لا بعينه في المحتملات المزبورة. وكان الأنسب أن يجعل الدوران ابتداءً بين المحتملات الأربع.

ولكنّه ردّ الاحتمال الرابع بصورة دفع المتوهّم، بقوله: «و توهم أنّ مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير، لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابة للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلاّ إلزام التعبد بالمتناقضين. وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة إلى كل منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر ؛ مدفوع بأنّ لازمه اتصاف كل منهما بصفة الحجية عند ترك الأخذ بهما، فيعود محذور التعبد

بالمتناقضين. مضافاً إلى أنّه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً ليمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان لبياً كالاجماع؛ إذ المتيقن منه غير صورة التعارض»[١].

ويرد عليه أنّ هذا الاحتمال لا يستلزم التناقض بوجه لعدم ابتنائه على الجمع بين المتكافئين، كما هو واضح، بل إنّما اتّصفا بالحجية على نحو البدلية. ولكن إشكاله الاساسي ما سبق في تحرير كلام الشيخ من دعوى انصراف الدليل اللفظي عن الواحد لا بعينه؛ لظهورها في حجية الأخبار بآحادها بما لها من الخصوصيات المتعيّنة، ولأنّ الواحد بعينه أمر انتزاعيٌ لا وجود له في الخارج.

تحقيق معنى التخيير في التعارض المستقر

قد عرفت سابقاً من كلام السيد اليزدي أنّ مقتضى القاعدة الأولية عند استقرار التعارض التخيير العملي، لو لم يجر أصل مطابق لأحد المتعارضين؛ حيث قال في ختام تحقيقه: «فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الحجّة واللاحجّة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلّا فالتخيير العملي»[٢]. ثم قال: «فمرادنا من التخيير ليس إلّا العملي منه الذي هو في معنى البرائة»[٣] وقد قلنا هناك: إنّ مقصوده ما لايرى العقل مناصاً منه في مقام العمل، بعد حكمه بالبرائة. و عرفت هناك مراده من التخيير العملي.

إن قلت: سبق من السيد أنّ مقتضى القاعدة تساقط المتعارضين مطلقاً،

---

(١) المصدر: ص ٣٦٦.
(٢) كتاب التعارض: ص ١١٩.
(٣) المصدر.

بلا فرق بين السببية والطريقية، وبذلك أشكل على الشيخ. وهذا لا يلائم حكمه بالتوقف والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما ؛ لأنّه فرع عدم سقوطهما عن الحجية.

قلت: مقصوده هناك عدم إمكان شمول دليل الاعتبار لكلا المتعارضين للتناقض والتكاذب. ولكن مراده ههنا حجية أحدهما لا بعينه الساري فيهما ولازمه التوقف والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما. فاللحاظان في الموردين مختلفان. نعم ينافي ذلك حكمه بالتساقط هناك.

ولكن قد يقال بالتخيير حسب مقتضى القاعدة. وقبل الخوض في البحث، ينبغي تحقيق المراد من التخيير.

وقد وقع الكلام والنقض والابرام في أنّ مقتضى القاعدة عند استقرار التعارض ـ بعد انتفاء احتمال حجيتهما معاً للزوم التناقض، وحجية أحدهما بعينه ـ هل هو التخيير أو التساقط وطرح المتعارضين كليهما؟

وقد عرفت مما حققناه آنفاً سقوط المتعارضين عن الحجية عند استقرار التعارض. وأنّه لا وجه للقول بالتخيير بمقتضى القاعدة.

وذلك إمّا لانصراف دليل الاعتبار عن الحجية التخييرية ؛ لاستلزامه التبعُّض في المدلول واستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وإمّا لانصرافه عن حجية الواحد لا بعينه، كما يظهر هذان الوجهان من الشيخ الأعظم. وإما لاستلزام شمول دليل الاعتبار لصورة التعارض التناقض، بناءً على كون مفاده وجوب العمل بخبر الثقة ؛ لرجوعه حينئذٍ إلى الجمع بين «إفعل» وبين «لاتفعل»، أو للزوم تكاذب المتعارضين ـ بعد شموله لهما من باب تعارض المقتضيين ـ، بناءً على إفادة دليل الاعتبار جعل الطريقية.

تحقيق كلام السيد في أقسام التخيير

وإنّ للسيد اليزدي في المقام كلاماً[1] في أقسام التخيير. فانّه قسّم التخيير إلى عقلي وشرعي، وقسّم كلّ واحدٍ منهما إلى واقعي وظاهري، فمجموع أقسام التخيير على ما ذكره أربعة.

وتنقيح كلامه: أنّ التخيير تارة: بين المتزاحمين، وقد تعلق التكليف بكل واحدٍ منهما عيناً وإنّما يحكم به العقل في مقام الامتثال؛ لعدم تمكّن المكلّف من الاتيان بهما معاً. وعبّر عنه بالتخيير العقلي الواقعي، وألحق بذلك حكم العقل بالتخيير بين المتعارضين عند استقرار التعارض، بناءً على إمكان جعل

---

(١) وإليك نصّ كلامه:

قال: «للتخيير أقسام: عقلي واقعي كما في المتزاحمين، وميزانه إيجاب الشارع لكل من الشيئين عيناً بعد الفراغ عن تمامية الطلب والمصلحة في كل منهما مع كون المكلّف عاجزاً عن الاتيان بهما. فلو فرض عدم إمكان الايجاب العيني من جانب الشارع لا يحكم العقل بالتخيير، كما في مقامنا ـ بناءً على عدم إمكان جعل المتعارضين ـ؛ فانّه لا يمكن الأمر بالعمل بهما حتى يحكم العقل بالتخيير بسبب العجز، ففي الحقيقة المانع من قبل المكلَّف لا المكلَّف.

وعقلي ظاهري كما في الدوران بين المحذورين مع عدم الدليل على التعيين.

وشرعي ظاهري كما في الخبرين إذا قلنا بالتخيير فيهما من جهة الأخبار العلاجية.

وشرعي واقعي كما في خصال الكفارة؛ وملاكه كون المصلحة الملحوظة للآمر موجودة في شيئين أو أشياء مع كفاية أحدها في إحرازها.

ولو فرض عدم الحكم من الشارع في مثل هذا الموضوع بالتخيير؛ بمعنى عدم العلم به، واستكشفنا كون الأمر كذلك؛ يحكم العقل بالتخيير، وبقاعدة الملازمة يثبت شرعاً أيضاً، فهو أيضاً معدود من التخيير الشرعي؛ بخلاف القسم الأوّل فانّه لا يكون شرعياً بقاعدة الملازمة؛ لعدم جريانها؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم الشرعي فيه هو التعيين.

وعلى ما ذكرنا فلو قلنا بعدم شمول أدلّة الحجية لصورة التعارض، وعلمنا أنّ مناط الحجية الكشف النوعي المحقَّق في كلّ من الخبرين؛ فالعقل يحكم بالتخيير بمقتضى هذا المناط، ويصير تخييراً شرعياً؛ بقاعدة الملازمة، لكنّ الفرض بعيد من حيث عدم إمكان العلم بالمناط، إذ لا أقل من احتمال كون عدم المعارض شرطاً في اعتبارهما، ومع فرض العلم به فالأمر كما ذكرنا، فليكن هذا على ذُكرٍ منك». / كتاب التعارض / للسيد اليزدي: ص ١٩٢ ـ ١٩٣..

المتعارضين في مقام التشريع، ولو على نحو الحجّة التخييرية، أو حجية الواحد لا بعينه، بخلاف ما لو قلنا بعدم إمكانه ؛ لما فيه من المحاذير المشار إليها آنفاً. فلا حكم للعقل بالتخيير حينئذٍ.

وأُخرى: في الدوران بين المحذورين مع عدم دليل على التعيين، فالتخيير حينئذٍ عقلي ظاهري.

وثالثة: في علاج التعارض المستقر بين الخبرين بمقتضى الأخبار العلاجية. والتخيير حينئذٍ شرعي ظاهري في مقام العمل.

ورابعة: فيما كان المصلحة الملحوظة للشارع في شيئين أو أشياء مع كفاية أحدها في إحرازها، كما في خصال الكفارة، والتخيير حينئذٍ شرعي واقعي.

وحينئذٍ لو فُرض عدم دلالة النص الشرعي على التخيير بالخصوص بأداة ونحوها من الدلالات الوضعية، ولكن استكشفنا بحكم العقل التخيير بين موارد تعلَّق بكلٍّ منها أمر الشارع لأداءِ تكليف واحد ـ من دون دليل عليحدة على التخيير ـ ، يندرج التخيير حينئذٍ أيضاً في التخيير الشرعي الواقعي بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل. و كذا في المتعارضين بناءً على الكشف النوعي الغالبي، لا التخيير بالأخبار العلاجية.

هذا، ولكن لمّا لا طريق للعقل إلى مناطات الأحكام، لا يمكن له الحكم بالتخيير ؛ لاحتمال دخل عدم المعارض في اعتبار كلّ من المتعارضين. و مع عدم شمول دليل الاعتبار لا حجية لهما حتى يكشف العقل الواقع بهما.

ولكن يشكل كشف ملاكات الأحكام بحكم العقل بغير دلالة من النصوص الشرعية ؛ إذ لا طريق للعقل إلى ذلك من غير طريق دلالة الشرع.

مناقشة و دفاع

ولا يخفى أنّه يمكن إدراج التخيير المستفاد من النصوص العلاجية في التخيير الشرعي الواقعي بناءً على عدم شمول أدلّة الاعتبار للمتعارضين ؛ إذ لا طريقية لهما حينئذٍ إلى الواقع مطلقاً سواءٌ كان

دليل الاعتبار لفظياً أو لبّياً من إجماع أو سيرة العقلاء.

فبناءً على هذا الأساس يمكن للشارع جعل ما اختاره المكلّف من أحد المتعارضين حجّةً واقعاً. وليس ذلك من قبيل الكلي الذهني الذي لا موطن له إلّا الذهن كما قال الشيخ في الواحد لا بعينه. بل إنّ ما يختاره المكلّف أمر واقعي متحقق في الخارج. ولا يلزم التصويب بعد فرض عدم واقع وراء مفاد النصّ الدالّ على التخيير عند استقرار التعارض.

ولكنّ الحق مع السيد والتخيير حينئذٍ شرعي ظاهريٌ ؛ نظراً إلى العلم بتشريع حكم واقعي أوّلي، وإنّما عرض اليأس عن الظفر به لاستقرار التعارض. وسقوط المتعارضين عن الحجية والطريقية، لا ينافي ثبوت الحكم الواقعي في دفتر التشريع. وبناءً على ذلك لا مناص من توجيه قوله عليه السلام: «إذن فتخيّر» على الحكم الظاهري.

معنيان آخران للتخيير

هذا، ولكن يمكن تقسيم التخيير بلحاظ آخر إلى قسمين ؛ أحدهما من مصاديق الجمع العرفي، والآخر في طول عدم إمكان الجمع.

بيان ذلك:

إنّ التخيير بين المتعارضين في الأخذ باحدهما، تارة: يكون بمعنى الجمع بين المتعارضين والعمل بهما معاً ومانعٌ من استقرار التعارض.

وأُخرى: يكون فرع استقرار التعارض، وإمّا بمعنى ما يقابل التساقط وما يتفرع على التساقط الثابت بحكم العقل أو الأصل العملي الشرعي.

والذي وقع الخلاف فيه في المقام والمعروف بين الفحول نفيه، هو المعنى الثاني، دون الأوّل ؛ لأنّ الالتزام به في موارد إمكانه، لا مناص منه؛ نظراً إلى

حصول الجمع العرفي بذلك بينهما.

وذلك فيما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب فعل في وقت، والآخر على وجوب فعل آخر في ذلك الوقت، وكان المورد من قبيل ما لا يمكن الجمع بينهما في ذلك الوقت، فيقع التعارض حينئذٍ بالعرض. وذلك مثل ما دلّ من النصوص على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، فانّها تنافي باطلاقها ـ الظاهر في التعينية ـ إطلاق أدلّة وجوب الظهر المقتضي للتعيينية أيضاً. ومقتضى الأخذ باطلاقهما الحكم بوجوب الظهر والجمعة معاً في يوم الجمعة. ولكن لمّا علمنا بضرورةٍ من الشرع عدم وجوب فريضتين في وقت واحد، لا مناص من حمل أدلّتهما على الوجوب التخييري. وينبغي إدارج هذا القسم أيضاً في التخيير الشرعي الواقعي ؛ إذ منشأ التخيير ضرورة الشرع القاضية بعدم اجتماع فريضتين في وقت واحد.

و هذا لا كلام فيه، بل يدخل هذا الفرض في باب التعارض غير المستقر.

وإنّما الكلام في المعنى الثاني ـ المقابل للتساقط بعد عدم الترجيح في التخيير الشرعي والمتفرّع على التساقط في التخيير العقلي ـ الدائر فيه أمر المتعارضين بين الأخذ بأحدهما، كما لو دلّ أحدهما على جواز فعل والآخر على حرمته بالصراحة في كليهما، أو دلّ أحدهما على وجوبه والآخر على حرمته فيستقرّ التعارض بذلك بينهما.

وعلى ضوءِ هذا البيان تستطيع أن تعرف المقصود من التخيير الذي في طول عدم إمكان الجمع. وهذا المعنى الثاني هو محل الكلام ومحطّ التقسيم المذكور في كلام السيد.

وهذا المعنى من التخيير مقصود السيد اليزدي من كلامه في المقام؛ حيث قال: «لا إشكال في أنّه لايُحكم بالتخيير في الخبرين إلّا بعد عدم إمكان

الجمع العرفي وعدم وجود المرجّحات المعتبرة، فلابدّ أوّلاً من التأمّل في أنّه هل هناك جمع عرفي أو لا، ومن الفحص عن وجود المرجّحات؛ وذلك لوضوح كون المقام كسائر المسائل الأُصولية ممّا لا يجوز البناء عليه إلّا بعد الفحص، فلا يجوز العمل بخبر العادل إلّا بعد الفحص عن معارضه، وما نحن فيه مثله، بل هو هو؛ لأنّ الرجحان في الخبر الأرجح معارض للمرجوح، فلا يجوزالعمل به ولو تخييراً، إلّا بعد الفحص عن معارِضه. مضافاً إلى أنّ التخيير ـ سواءٌ كان من جهة الأخبار أو حكم العقل ـ معلّق على عدم المزية لأحدهما كما هو واضح، وأصالة العدم لا تجري إلّا بعد الفحص وإن كانت الشبهة موضوعية؛ لأنّها راجعة إلى الحكميَّة الواجب فيها الفحص بالاجماع»[1]. قوله: «و إن كانت الشبهة موضوعية»؛ بلحاظ كون وجود المرجّح والمزية وعدمهما من الموضوعات، إلّا أنّها راجعة بالمآل إلى الحكمية باعتبار مدلول الخبر ومفاده.

التخيير في باب التعارض أُصولي أو فقهيّ؟

وقع الكلام في أنّ التخيير في التعارض المستقر بين المتكافئين هل هو تخيير أُصولي أو فقهي؟ والمقصود من التخيير الأُصولي جواز الأخذ بكلّ واحد من الخبرين المتكافئين بعد البناء على شمول أدلّة الاعتبار لواحدٍ منهما لا بعينه، أو استفادة حجية أحدهما كذلك من نصوص التخيير، كما سيأتي نقلها وتحرير مفادها والبحث عن مدلولها.

وأما التخيير الفقهي، فالمقصود منه هو جواز البناءِ العملي على أحدهما؛ بأن يجوز له في مقام العمل بالحكم الفرعي أن يعمل على طبق أيّهما شاءَ.

ويترتب على التخيير الأُصولي:

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٢٤.

أوّلاً: حجية ما اختاره وبنى على الأخذ به من أيّ الخبرين المتكافئين، فيكون ذلك الخبر المختار المأخوذ طريقاً معتبراً شرعياً تعبّدياً إلى الواقع، كما كان كذلك قبل وقوع التعارض ؛ لأنّ هذا معنى شمول أدلّة الاعتبار لواحدٍ من المتكافئين لا بعينه، كما هو المستفاد أيضاً من مدلول نصوص التخيير.

وثانياً: إنّ التخيير الأُصولي بدويٌّ، لايجوز فيه العدول إلى العمل بالخبر الآخر، بعد ما اختار أحدهما، بخلاف التخيير الفقهي؛ فانه استمراريٌّ.

وثالثاً: جواز الأخذ بلوازم المأخوذ من المتكافئين ؛ لأنّها تكون من قبيل مثبتات الأمارة، وقد ثبت في محلّه حجية الأمارة في مثبتاتها ولوازمها العادية.

وهذا بخلاف التخيير الفقهي؛ لأنّه في الحقيقة من قبيل الأُصول العملية والأصل العملي لا طريقية له إلى الواقع، بل إنّما يُرجع إليه بعد تساقط المتكافئين عن الحجية والطريقية بعنوان الوظيفة العملية الظاهرية. وقد حُقِّق في محلّه عدم حجية مثبتات الأُصول ولوازمه العادية. نعم في اللوازم الشرعية لا فرق بينهما. وإشكال الأصل المثبت إنّما يأتي في اللوازم العادية والعقلية إذا رتّبناها على الأصل العملي، دون الأمارة؛ لأنّ ترتّب اللوازم العادية والعقلية إنّما هي مقتضى ذات الطريقية والكاشفية عن الواقع. وإلّا فمن حيث ترتّب الآثار الشرعية لا فرق بين الأمارة والأصل ؛ لأنّه مقتضى الحجية الشرعية التعبدية مطلقاً، سواءٌ كان الحكم الثابت بها ظاهرياً كما في الأُصول، أم واقعياً كما في الأمارات.

وقد عبّر السيد اليزدي عن التخيير الأُصولي بالتخيير الأخذي ؛ نظراً إلى كون التخيير في أخذ أيّ المتكافئين حجّةً على الحكم الواقعي. وعبّر عن التخيير الفقهي بالتخيير العملي؛ نظراً إلى ابتنائه على الأصل العملي الذي ينتهي إليه المكلّف في مقام العمل بالوظيفة الشرعية.

هل التخيير الفقهي مخالف للقاعدة؟

ثم إنّه يظهر من السيد أنّ التخيير الفقهي العملي مخالف للقاعدة وذلك ؛ إما لرجوعه إلى الإباحة، وهو مخالف لمدلول المتعارضين كليهما، من الوجوب والحرمة.

وإمّا رجوعه إلى جعل حكم ظاهري مطابق لأحد المتعارضين أو مخالف لهما. وذلك طرح للخبرين أو أحدهما لابعينه.

ومن هنا اشكل السيد على القسم الثاني أيضاً بعد جزمه بفساد المعنى الأوّل، بقوله: « وهذا الوجه ليس مثل السابق في وضوح الفساد إلّا أنّه أيضاً فاسدٌ لما عرفتَ من أنّ ظاهر الأخبار حجيَّة الخبرين وكون كل واحد طريقاً إلى الواقع، بمعنى العمل على طبقه على أنّه الواقع»[1].

وأما الوجه في قطعية فساد المعنى الأوّل، فهو كونه مغايراً لمفاد كلا المتكافئين ومغايراً لظاهر دليل الاعتبار كما قلنا.

لأنّ مرجعه إلى الاباحة وهي غير الوجوب والحرمة في موارد الدوران بينهما، وأيضاً يستلزم ذلك تعيين العمل بأحد المتكافئين في موارد الدوران بين الاباحة وغيره، كما لا يخفى على المتأمّل.

كلام السيد اليزدي

وقد أطنب السيد اليزدي في تحقيق هذه المسألة، وإليك نبذةٌ من فقرات كلامه.

قال ﷺ: «هل التخيير بين الخبرين حكم عملي ظاهري بمنزلة الأصل أو حكم أُصولي كذلك؟

وبعبارة أُخرى: هل هو أخذي أو عملي؟ وجهان؛ أقواهما، بل المتعيَّن هو الأخذي، فيكون الخبران حجة، ومع الأخذ بكلٍّ منهما له دليل اجتهادي على

(١) كتاب التعارض: ص ٣٠٤.

الحكم نظير الخبر بلا معارض.

وإن كان الحكم بالتخيير بمنزلة الأصل التعبّدي، فانّه حينئذٍ أصل تعبّدي في المسألة الأُصولية بخلافه على تقدير كونه عمليّاً، فانّه أصل تعبدي في المسألة الفرعية، وإنّما قلنا إنّ المتعيّن هو الأخذي ؛ لأنّه ظاهر الأخبار من غيرتأمّلٍ وإنكار، بل لو قلنا به من باب حكم العقل فكذلك ؛ لأنّ الظاهر أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الخبرين لا بين المفادين...

هذا في التخيير العملي يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون بمعنى أنّه في مقام العمل مخيَّرٌ بين الاحتمالين في موضوع الخبرين ؛ كصورة عدم الخبر، حتى يكون ـ في صورة كون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة ـ مخيّراً في الظاهر بين الفعل والترك بحيث يرجع إلى الاباحة. وفي صورة كون أحدهما دالاًّ على طهارة شيءٍ والآخر على نجاسته مخيَّراً بين الاجتناب وعدمه. ولازم هذا، الأخذ بمضمون خبر الطهارة. وفي صورة كون أحدهما دالاًّ على الوجوب والآخر على الاباحة، يكون كأنّه أخذ بخبر الاباحة. وكذا في الدوران بين الاباحة والحرمة، وبين الاستحباب والوجوب، بل في جميع صور الدوران بين الأحكام التكليفية، وفي صورة كون أحدهما دالاً على وجوب شيءٍ آخر يكون مخيَّراً بينهما.

وهذا الوجه مقطوع بفساده ؛ خصوصاً إذا أريد الواقعي منه، كما قد يحتمل.

الثاني: أن يكون بمعنى أنّه مخيَّر بين العمل بمقتضى كل واحد منهما حتى إنّه يأتي بعنوان الوجوب أو الحرمة، كما في صورة الأخذ إلّا أنّه لا على وجه العمل بالخبر، بل بمعنى أنّه في موضوع ورود الخبر، الشارع جعل له حكماً مطابقاً له، فلا يكون المفاد حكماً واقعياً له، بل حكم ظاهري مطابق الخبر... مع عدم جعله حجّةً ودليلاً، حتى يكون طريقاً... وهذا مطابقٌ للتخيير الأخذى في

مقام العمل... فتحصّل أنّ الحق هو التخيير الظاهري الأخذي الذي لازمه كون كل من الحكمين حكماً واقعياً له مادام آخذاً به، فهو تخيير في المسألة الأُصولية بالتخيير الظاهري التعبّدي، ومستلزم للتخيير في المسألة الفرعيّة أيضاً، إلّا أنّه لا على وجه التخيير بين الخصال حتى كون الواجب تخييريّاً، بل بمعنى التخيير بين الواجبين العينيين مثلاً كما عرفت سابقاً.

ثم إنّه يتفرع على المختار أنّه يجوز له الأخذ بلوازم كلّ من الخبرين أيضاً مادام آخذاً به كما إنّه يأخذ بلوازم كل من الحكمين إذا كانت تلك اللوازم في المقامين شرعيةً أو كانت غيرها، ولكن كانت ممّا يترتب عليها حكم شرعي، وهذا بخلاف ما لو قلنا إنّ التخيير عملي»[1].

حاصل كلامه: الحكم بتعيُّن التخيير الأُصولي الأخذي. ولازمه بقاءُ المتعارضين على حجيتهما على نحو التخييري الواحد لا بعينه، فيكون للآخذ بأحدهما ـ تخييراً أُصولياً ـ دليلٌ اجتهاديٌ.

والتخيير حينئذٍ أصل تعبّديٌ في المسألة الاجتهادية الأُصولية، دون الفرعية العملية.

والوجه في كون التخيير في باب التعارض أُصولياً على القاعدة ظهور الأخبار في ذلك والظاهر أنّ مراده من الأخبار أخبار التخيير. وكذلك لو كان بحكم العقل.

والتخيير العملي مرجعه؛ إلى الحكم بالاباحة أو العمل بمؤدّي كل من المتعارضين بعنوانه ـ حتى بعنوان الوجوب أو الحرمة ـ ، لكن لا بما أنّه حجّةٌ، بمعنى جعل حكم مماثل له ظاهراً.

أما الأوّل: فمقطوع الفساد، ولا سيّما لو كان المراد من الإباحة الواقعية

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٠٣ ـ ٣٠٦.

منها؛ حيث إنّه يدور ذلك بين مخالفة المتعارضين كليهما ـ وذلك فيما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة ـ، وبين ترجيح أحد الخبرين والأخذ به تعييناً، وذلك فيما إذا دار الأمر بين الاباحة وبين غيرها من الوجوب والحرمة.

و أما الثاني، فهو راجع إلى التخيير الأُصولي في مقام العمل.

ثم فرّع على ذلك جواز الأخذ بلوازم الخبرين، من الآثار الشرعية أو غيرها ؛ نظراً إلى بقائهما على طريقيتهما وأماريتهما بناءً على التخيير الأُصولي، وإلى حجية مثبتات الأمارة وترتيب لوازمها مطلقاً، بخلاف التخيير الفقهي ؛ لرجوعه إلى الأصل العملي.

المناقشة في كلام السيد وبيان مقتضى التحقيق

ولكن يرد عليه في حكمه بالتخيير الأُصولي أنّ حكمه بذلك لو كان بدليل العقل، فهو مناقش بعدم حكم للعقل بهذا التخيير؛ إذ لا سبيل له إلى إحراز حجية أحد المتعارضين إلّا طريق الشرع، والمفروض تكاذبهما بعد شمول دليل الاعتبار لهما، لو لم نقل بعدم شموله لهما لما يستلزم شموله لهما من التناقض والتكاذب. فعلى أيّ حال فهما ساقطان عن الحجية ؛ إمّا لقصور المقتضي، أو لتعارض المقتضيين وتكاذبهما.

وإن كان الحكم بالتخيير بدليل الشرع ـ وهو الأخبار العلاجية ـ، فهو خارج عن محل الكلام ؛ إذ الكلام في مقتضى القاعدة. وأما الأخبار العلاجية، فسيأتي البحث والكلام فيها سنداً ودلالةً.

بل مقتضى القاعدة كما قلنا، إنّما هو تساقط المتعارضين وثبوت التخيير الفقهي العملي بحكم العقل.

وأما الإشكال بأنّ مرجع التخيير الفقهي إلى الاباحة ـ في ما إذا أفاد أحد المتعارضين الوجوب والآخر الحرمة ـ وإلى تعيين أحد المتعارضين وترجيحه ـ وهو المفيد للإباحة ـ فيما إذا أفاد أحدهما الاباحة والآخر الوجوب أو الحرمة؛

فهو مدفوع: بأن الحكم بالاباحة أو التخيير العقلي إنّما هو في مرتبة الحكم الظاهري، ومؤدّى الخبرين إنّما هو الحكم الواقعي، فلا مساس لأحدهما بالآخر. هذا مع عدم إمكان حصول العلم بالحكم الواقعي بعد سقوط الخبرين عن الحجية ـ كما هو المفروض ـ في مجرى التخيير الفقهي العملي. فمن أين نحرُز أنّ الاباحة الظاهرية مخالفٌ للحكم الواقعي بعد البناءِ على عدم طريق لنا إلى الحكم الواقعي؟! ودعوى القطع بعدم خلوّ الواقع عن مفاد الخبرين المتعارضين، جزافية بعد سقوطهما عن الطريقية والأمارية، مع كونهما ظنّيان بذاتهما.

ولا يخفى أنّ هذا كلّه إنّما يبتني على القول بالتخيير بمقتضى القاعدة في التعارض المستقر. وو قد بيّنا واستدللنا آنفاً على أنّ مقتضى القاعدة تساقط المتكافئين.

تحرير كلام السيد الامام الراحل

ثم إنّه يظهر من السيد الامام أنّ التخيير في المتكافئين أُصولي على أيّ حال ؛ لعدم كون الأخذ بأحد الخبرين أو بمفاده من قبيل التخيير في المسألة الفرعية وأنّ هذا ممّا لا ينبغي الكلام فيه. وإنّما الكلام في تعيين ماهية التخيير الأُصولي ونوع اعتباره، بأنّ التخيير الأُصولي هل يتكفّل الجعل الطريقية والأمارية لما اختاره المكلّف، من أحد الخبرين ؛ نظراً إلى كون الأخذ بأحد المتعارضين من قبيل الأخذ بالحجّة على الحكم الكلّي أو ليس كذلك، بل إنّما يتكفّل لتعيين

الوظيفة الظاهرية، ومن قبيل الأصل العملي. وبعبارة أُخرى: يكون الكلام في أنّ التخيير الأُصولي هل هو بمعنى الأخذ بأحد الخبرين بما هو أمارة وطريق؛ لكي تترتب آثار الامارة؟ أم لا، بل إنّما هو بمعنى التعويل على أصل التخيير الذي هو من الأُصول العملية.

قال ﷺ: «لا إشكال في أنّ التخيير بالأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير في المسئلة الفرعية، بل في المسئلة الأُصولية؛ ضرورة أنّ الأخذ بخبر الثقة أخذ بما هو حجة في الفقه. ووجوب الأخذ بأحد الخبرين يجعله حجة على الواقع، فيكون تخييراً في المسئلة الأُصولية. إنّما الكلام في أنّ معنى التخيير في المسئلة الأُصولية هل هو جعل أحد الخبرين طريقاً وأمارة إلى الواقع، أو يكون من قبيل الأصل المعوَّل عليه لدى الشك في الوظيفة، أو لا ذاك ولا ذلك كما سنشير إليه»[1].

ثم استظهر كون التخيير في المقام من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشك في الوظيفة. وقال برجوع ذلك إلى جواز الأخذ بأيّ واحد من الخبرين المتكافئين بما هو حجّةٌ، لا أمارة. لكن لا بمقتضى القاعدة، بل بدلالة النصوص الظاهرة في التوسعة للجاهل بجعل أحد المتكافئين حجّةً على الواقع لا طريقاً. ولكنه ﷺ جعل مقتضى التحقيق في نهاية الشوط إفادة نصوص التخيير مشروعية الأخذ بأحد المتعارضين بما أنّه طريق عقلائي بذاته. ولازم ذلك ترتب جميع آثاره، شرعيةً كانت أو غير شرعية. ولا ينافي ذلك كون التخيير من قبيل الأصل العملي.

قال ﷺ: «و يمكن أن يستدل على الثاني بأنّ ظاهر أدلّة التخيير يقتضي ذلك؛ لأنّ مفادها التوسعة للجاهل بالواقع، فهل مفاد قوله ﷺ في رواية ابن الجهم:

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٥٦ ـ ٥٧.

فاذا لم تعلم فموسع عليك بايّهما أخذت، إلّا كمفاد قوله: الناس في سعة ما لا يعلمون؟ فمفادها ليس إلّا تعيين الوظيفة لدى الشك في الواقع، فيكون من قبيل الأصل المعول عليه لدى الشك. وهذا لاينافي كون أحد الخبرين حجة على الواقع بعد إيجاب العمل على طبقه، أو حجة للعبد إذا كان مفاد الأدلّة التوسعة في الأخذ ؛ لأنّ الحجة على الواقع غير الامارة عليه، كما أنّه لو أوجب المولى الاحتياط في الشبهة البدوية، فيصير حجة على الواقع بعد إيجابه ولا يمكن أن يكون طريقاً إليه ؛ لأنّ نسبته إلى الواقع ومقابله على السواء...

والتحقيق أن يقال: إن المتفاهم من أدلّة الترجيح والتخيير لدى التعارض أنّ إيجاب العمل على طبق الخبر ذي المزية، أو أحدهما إذا تكافئا، أو التوسعة في الأخذ بأحدهما، ليس إلّا من حيث كونه خبراً كاشفاً عن الواقع. وإنّهما وإن تساقطا بنظر العرف، لكن لم يتساقطا بنظر الشارع، بل وجوب الأخذ بأحدهما معيناً أو مخيراً في حال التعارض كوجوبه قبله. وبالجملة أوجب الشارع العمل به ؛ لكونه ذاتاً طريقاً إلى الواقع. وإيجاب العمل بهذا اللحاظ لا محذور فيه. وليس كجعل الطريقية الفعلية إلى المتناقضين.

والحاصل: أنّ العرف يفهم من قوله: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت، أنّ له الأخذ بأحدهما في حال التعارض كأخذه به قبله، فكما كان يأخذ به وبلوازمه قبله فكذا الحال بعده. وهذا لاينافي جعل الوظيفة في حال الشك؛ لأنّ حاصله أنّ الوظيفة في حال الشك في صدق أحد الخبرين هي الأخذ بأحدهما بمالهما من المفاد مطابقة والتزاماً. فالوظيفة هو الأخذ بأحد الطريقين بما هو طريق عقلائي»[1].

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٥٧ ـ ٥٨.

نقد كلام السيد الامام

و لا يخفى عليك أنّ ما استدلّ له السيد الامام من حجية ما أخذه المكلّف من المتعارضين على الحكم الواقعي، لا جعله أمارةً وطريقاً، وما ذهب إليه من حجيته بخصوصيته الذاتية التي هي الطريقية، إنّما استظهره من الأخبار العلاجية. ولكن الكلام في مقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية.

وعلى أيّ حالٍ فما استظهره من أخبار التخيير، في نهاية الشوط وجعلَهُ مقتضى التحقيق ـ من ظهور نصوص المقام في كون أحد الخبرين حجّة في ظرف الشك بما أنّه طريق عقلائي بذاته ـ، لا يمكن المساعدة عليه؛ نظراً إلى فرض سقوط المتعارضين عن الأمارية والطريقية في نظر الشارع بالتكافؤ وعدم وجود المرجّح، وإلى كون هذه الأخبار في مقام تعيين الوظيفة الظاهرية في فرض اليأس عن الواقع ؛ لعدم طريق إليه.

وما يستفاد من هذه النصوص ـ من الترخيص في الأخذ بأيّ الخبرين المتعارضين ـ مآله إلى إعطاءِ الحجية الظاهرية إلى ما اختاره المكلّف وأخذه من أحد المتعارضين عند انقطاع يده عن التكليف الواقعي؛ لفرض تساقط الخبرين المتعارضين عن الاعتبار، ومعنا سقوط الخبرين عن الأمارية والاعتبار أنّه لا طريقية ولا كاشفية لهما عن الواقع حينئذٍ في نظر الشارع وبعد إلغاء خصوصية الكاشفية والطريقية من جانب الشارع وعدم شمول دليل الاعتبار للمتكافئين، لا يمكن أخذ هذه الخصوصية الملغاة واعتبارها في لسان أخبار التخيير.

وحاصل الكلام: أنّ مفاد أخبار التخيير جعل الحجّة الظاهرية لأحد المتكافئين لا بعينه، فيؤخذ بما أنّه حجّة على التكليف الظاهري، من دون طريقية وكاشفية له عن الواقع.

وأما الاشكال بعدم وجودٍ للواحد لا بعينه في الخارج ؛ لأنّه كلّيٌ ذهني لاموطن له إلّا الذهن، فواضح الدفع؛ نظراً إلى أنّ المتّصف بالحجية إنّما هو الجامع بين المتعارضين، وهو ما اختاره المكلّف وأخذه. كيف؟ والامام عليه السلام أمر بالتخيير وجوّزه في الأخبار العلاجية؟! ؛ فانّ الوقوع والوجدان أدلّ دليل.

هل التخيير في باب التعارض بدويٌ أو استمراريٌ

وقع الكلام في أنّ التخيير بين المتكافئين في باب التعارض المستقر بدوي لا يجوز العدول إلى الآخر بعد الأخذ بأحدهما، أو استمراري يجوز فيه العدول. حُكي عن العلامة وغيره[1] أنّه استمراريٌ.

وقد عُلِّل ذلك بأنّه لا دليل من العقل والشرع على خلافه، وأنّه من قبيل ما إذا تبدّل رأي المجتهد، فكيف هناك يعمل بالأمارتين المتخالفتين؟ كذلك في التخيير الاستمراري.

وقد أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «و لو حَكَمَ على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأُخرى في واقعةٍ أُخرى؟

المحكيّ عن العلامة وغيره: الجواز، بل حكي نسبته إلى المحقّقين لما عن النهاية: من أنّه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه ـ كما لو تغيّر اجتهاده ـ إلّا أن يدلّ دليلٌ شرعيٌ خارج على عدم جوازه»[2].

استدلال الشيخ الأعظم للتخيير البدويّ

ولكن أشكل الشيخ الأعظم على ذلك:

بما تحريره: أنّ جواز العدول إلى الآخر بعد الأخذ

---

(١) كما قال الشيخ في الفرائد: ج ٤، ص ٤٣. وحكاه السيد المجاهد عن العلامة في النهاية والتهذيب وعن السيد العميدي.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٢.

بأحد المتكافئين يحتاج إلى دليل ؛ لأنّ القاعدة تقتضي عدم حجية الآخر بعد الأخذ بأحدهما؛ نظراً إلى تحقق التخيير ورفع التحيُّر بذلك.

ولا دليل عليه من النصوص ؛ لأنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحير، فلا نظر لها إلى ما بعد رفع التحيّر بالتخيير البدوي.

وأما العقل، فهو ساكت عن ذلك، إلّا في باب التزاحم ؛ فانّ مقتضى القاعدة العقلية فيه جواز استمرار التخيير، وليس باب التعارض من هذا القبيل، إلّا بناءً على القول بالسببية، لعدم احتمال تعيينية المأخوذ؛ لفرض المصلحة في كليهما حينئذٍ، بخلاف مسلك الطريقية.

وأما استصحاب التخيير غير جار ؛ لعدم تمامية أركان الاستصحاب ؛ لأنّ الذي ثبت له الاختيار في السابق يقيناً، كان من لم يتخيّر ولم يلتزم بأحد الخبرين، ولكنه في الآن اللاحق اختار والتزم بأخذه، فالموضوع قد تبدّل.

وإليك نصّ كلامه، قال ﷺ:

«يشكل الجواز؛ لعدم الدليل عليه ؛ لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه، فالظاهر أنّها مسوقةٌ لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداءِ الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما. وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما، فهو ساكت من هذه الجهة أيضاً، و الأصل عدم حجية الآخر له بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهدٍ إلى مثله.

نعم، لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين، كان الأقوى استمراره ؛ لأنّ المقتضي له في السابق موجودٌ بعينه. بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين، فانّ احتمال تعيين ما التزمه قائمٌ، بخلاف التخيير الواقعي، فتأمّل.

واستصحاب التخيير غير جارٍ؛ لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم‌يتخيّر، فإثباته لمن اختار والتزم، إثبات للحكم في غير موضوعه الأوّل»[١].

إشكال السيد اليزدي على الشيخ الانصاري ﷺ ودفع اشكالاته

وقد أشكل السيد اليزدي على الشيخ بقوله: «ومايقال من أنّ الأخبار مسوقةٌ لبيان وظيفة المتحيِّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيِّر بعد الالتزام بأحدهما.

مدفوع: بمنع ذلك بعد ما عرفت من قوله عليه السلام: حتى ترى القائم، فانّ مقتضى التوسعة إلى زمان القائم كونه استمرارياً، وإلّا فهو مثل التعيين في كونه ضيقاً؛ حيث إنّه إذا أخذ من أحدهما من أول وهلةٍ، فلا يجوز له الأخذ بالآخر. ومجرَّد جواز أخذه من أول الأمر لكلّ منهما، لايستلزم التوسعة المذكورة، ولعمري إنّه واضح»[٢].

ولكن الانصاف عدم ورود إشكاله، فضلاً عن كونه واضحاً. وذلك أنّ امتداد التوسعة إلى زمان القائم، لا ينافي التخيير البدوي، بل صادق عليه. ومعناه أنّه أيّ مكلّف صادف خبرين متكافئين، يسع له الأخذ بأيّهما شاء. وهذه السعة تلائم التخيير البدوي. وهو حكم شرعي ثابت إلى زمان القائم(عج)؛ نظراً إلى ارتفاع الجهل بالحكم في زمانه عليه السلام. ولا إشكال في صدق عنوان السعة على التخيير البدوي، كما لا إشكال في صدق امتداده إلى زمان القائم بهذه المعنى أيضاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم» وإن كان خطاباً لشخص السائل، إلّا أنّه من

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) كتاب التعارض: ص ٢٨٩.

باب: «إيّاك أعنى واسمعي يا جاره». كما نبّهنا في بعض مباحثنا الأُصولية[١] على أنّ الخطابات الشرعية الشخصية كلّها مؤوّلة إلى القضايا الحقيقية. هذا مع أنّ إرادة بقاء الحكم بالتخيير البدوي إلى زمان القائم بمكان من الامكان ولا يبعد من سياق الكلام وظاهره.

وأضاف السيد في الاشكال على الشيخ بقوله:

«و الحاصل: أنّه على فرض تسليم أنّ الموضوع هو الحيرة في الأخذ، فان كانت الحيرة من حيث إنّ أيّاً منهما واجب الأخذ واقعاً، فهي باقية بعد الأخذ أيضاً. وإن كانت الحيرة في مقام الأخذ، فقد ارتفعت بمجرّد حكم الامام عليه السلام بالتخيير، وإن كان الحيرة من حيث الدواعي النفسانية، فلا معنى له»[٢].

مقصوده ظاهراً أنّ رفع الحيرة لا ينبغي أن يكون ملاكاً للأمر بالتخيير؛ إذ لا تأثير للتخيير في رفع الحيرة على أيّ حال.

ولكن يرد عليه: أنّه لا إشكال في كون السائل عن وظيفته عند المواجهة مع المتكافئين متحيّراً في وظيفته، وليس الداعي له إلى السؤال، إلّا رفع التحيّر في تشخيص وظيفته الشرعية. وأما ما هو حجّة واقعاً من بين المتكافئين، فلا إشكال في عدم كون السائل بصدد التعرف والاستطلاع عليه ؛ لأنّه غير مقدور في فرض استقرار التعارض و غير قابل للوصول في فرض التكافؤ، بل إنّما هو بصدد تعيين وظيفته الشرعية وتكليفه المنجّز ظاهراً. ولا إشكال أيضاً في رفع التحير في الوظيفة بحكم الامام بالتخيير، ولو بدوياً.

وأيضاً أشكل على الشيخ، بقوله:

«و ما يقال: من أنّ الموضوع هو المتحيِّر وقد ارتفع التحير بالأخذ، لا أقل من

---

(١) بدايع البحوث: ج ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) كتاب التعارض: ص ٢٩٠.

الشك في الموضوع ؛ وأنّه باقٍ أم لا؟

فمدفوع بمنع ذلك، بل الموضوع من تعارض عنده خبران، مع أنّ التحير أيضاً غير مرتفع كما عرفت.

فان قلت: لعلّ الموضوع من لم يختر. وإذا اختار أحدهما، يرتفع الموضوع.

قلت: هذا الاحتمال مدفوع بملاحظة أنّ تشخيص الموضوع في الاستصحاب بيد العرف؛ إذ الموضوع عندهم في مثل المقام هو الشخص المتعارض عنده خبران وهذا واضحٌ»[1].

وفيه: أنّ حكم الامام بالتخيير إنّما صدر منه ﷺ جواباً لمن تردّد في الأخذ بمفاد أيّ الخبرين ولم يعلم أنّ تكليفه الشرعي هل هو الحكم المستفاد من هذا الخبر أو ذاك. وهل هذا، إلّا التحيّر في تشخيص الوظيفة؟!.

وبما بيّناه قد بان ضعف ما ذهب إليه السيد اليزدي، من كون التخيير في المقام استمرارياً. ومع ذلك ينبغي نقل كلامه واستدلاله.

قال: «و كيف كان، الحق هو القول بأنّه استمراري مطلقاً ؛ وذلك لأنّ الدليل عليه إمّا الأخبار أو حكم العقل ـ بناءً على أنّ مقتضى القاعدة هو التخيير ـ وعلى التقديرين فهو استمراري.

أمّا على الأوّل ؛ فلأنّها مطلقة في التوسعة والتخيير، ومقتضاها ذلك، خصوصاً مثل قوله ﷺ: حتى ترى القائم، وقوله ﷺ: فهو في سعة يلقاه، بل هذا هو الظاهر من قوله ﷺ: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك، فانه يظهر فيه أنّ الوجه هو التسليم، ومن المعلوم أنّه حاصل بالاستمرار...

وأما على الثاني؛ فلأنّ العقل ـ بناء على حكمه بالتخيير ـ إنّما يحكم من حيث

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

إنّ مناط الحجية وهو المصلحة الموجودة في الخبر موجود في كل واحد. وإذا كان كذلك ـ بناءً على السببية ـ، فلازمه الاستمرار: لأنّ التخيير حينئذٍ نظير التخيير بين الخصال. بل لو حكم بالتخيير بناءً على الطريقية ـ وإن كان خلاف التحقيق ـ، فهو لوجود المناط، وهو الايصال النوعي إلى الواقع، والظن النوعي في كل حين. والمفروض أنّه موجود في كلٍّ منهما في كل حينٍ، ولازمه الاستمرار أيضاً»[١].

وفيه: أوّلاً: أنّ عنوان السعة وامتداد زمانها إلى زمان لقاءِ القائم(عج) يلائم التخيير البدوي، كما بيّنا وجهه آنفاً.

وثانياً: إنّ التعبّد والتسليم بأمر الامام؛ إنّما يناسب التخيير البدوي؛ نظراً إلى كون معناه ومآله إلى معاملة الحجة مع ما أخذه ابتداءً. ولا يكون ذلك إلّا من باب التسليم والتعبّد، وإلّا يستلزم الترجيح بلا مرجّح. و لا يلائم التخيير الاستمراري لاستلزامه معاملة الحجة مع المتعارضين كليهما في واقعة واحدة، ولو تدريجاً. يؤول ذلك إلى الجمع بين المتناقضين.

وثالثاً: حكم العقل بالتخيير إنّما هو مبنيٌّ على السببية، كما اعترف السيد نفسه بذلك في قوله: «هذا، ولكن التحقيق عدم حكم العقل بالتخيير، إلّا بناءً على السببية التي هي خلاف التحقيق كما عرفت مراراً»[٢].

ورابعاً: على القول بالسببية حكم العقل بالتخيير البدوي، بمكان من الامكان ولا دافع لاحتماله، كما اعترف السيد بقوله: «و على فرضه أيضاً يمكن الخدشة في استمرارية التخيير من جهة احتمال أنّ المناط في حكم العقل العمل بكلٍّ من الخبرين على ما هو مفاده، وهو كون الحكم كذا دائماً. فكون المصلحة

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ و ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٢) المصدر: ص ٢٩١.

في العمل بكل واقعةٍ واقعةٍ مشكوك. فبناءً على السببية ليس المقام من قبيل خصال الكفارة، إلا في صورة العمل بكل من الخبرين دائماً»[١].

دفع إشكال صاحب الكفاية

وعلى ضوءِ ما بيّناه تعرف ما في كلام صاحب الكفاية وإشكاله على الشيخ من الضعف؛ حيث قال: «و هل التخيير بدويٌّ أم استمراري؟ قضيّة الاستصحاب ـ لو لم نقل بانّه قضيّة الاطلاقات أيضاً ـ كونه استمرارياً. وتوهّم أنّ المتحيّر كان محكوماً بالتخيير، ولا تحيّر له بعد الاختيار ـ فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما ـ، فاسد؛ فإنّ التحيّر بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى»[٢].

وجه الضعف: ما اتضح لك آنفاً، من كون سؤال السائل بداعي رفع التحير وكذلك جواب الامام، ومن رفع تحيّره بتجويز الامام عليه السلام له التخيير البدوي، من غير توقّف على استمراره. كما يشهد للتخيير البدوي قرينة مقام السؤال والجواب؛ نظراً إلى كون الدوران بين الحجتين، وإلى استلزام التخيير الاستمراري فيهما التناقض، ولو بالتدريج، لأنّه واقعة واحدة، كما قلنا آنفاً.

وعليه فلا يرد على الشيخ الأعظم شيءٌ من إشكالات السيد اليزدي ولا صاحب الكفاية.

ومن هنا تعرف عدم ورود شيءٍ من اشكالات السيد الامام الراحل[٣] أيضاً على الشيخ الأعظم، فانه تبع المحقق الخراساني والسيد اليزدي في الاشكال على الشيخ.

---

(١) المصدر.

(٢) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٧.

(٣) راجع الرسائل: ج ٢، ص ٦٠ ـ ٦٢.

هل يسقط المتعارضان في نفي الحكم الثالث؟

وقع الكلام في أنّ المتعارضين إذا سقطا عن الحجية باستقرار التعارض و عدم مرجّح لأحدهما، فهل يكون مقتضى تساقطهما عدم حجّيتهما في نفي ذلك الحكم الثالث؟ ؛ نظراً إلى كون دلالتهما على نفي الحكم الثالث بالالتزام، وكون الدلالة الالتزامية تابعةً للدلالة المطابقية. فاذا سقط المتعارضان عن الحجية في دلالتهما المطابقية، لاوجه لبقائهما على الحجية في مدلولهما الالتزامي.

وقد استدلّ لعدم سقوط المتكافئين عن الحجية على نفي الحكم الثالث المخالف لهما بوجوه، أهمها وجهان:

أحدهما: ما أشار إليه السيد اليزدي بقوله: وقد يقال: «إنّ تساقطهما إنّما هو في مقدار المعارضة، وهو المدلول المطابقي لكلّ منهما، وبالنسبة إلى المدلول الالتزامي ـ وهو نفي الثالث ـ لا تعارض بينهما، بل هما متعاضدان فيه»[١].

وقد حرّره بعض المحققين[٢].

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢٠٤.

(٢) وهو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ٢، ص ٢٢٧. فانّه علّل ذلك بقوله: لأنّ المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دلالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلّة الحجية لهما معاً في ذلك. وقد سبق أن قلنا إنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت أحدى الدلالتين تابعة للأُخرى في الوجود، فكيف الحال في الدلالتين اللتين لاتبعية بينهما في الوجود في الحكم فيه بعدم سقوط حجية أحداهما بسقوط الأُخرى أولى. وأيضاً حرّره السيد الخوئي ـ على ما في تقريراته ـ بقوله: إنّ اللازم وإن كان تابعاً للملزوم بحسب مقام الثبوت والاثبات، فان وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم وكل دليل يدل على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم أيضاً، إلّا أنّه ليس تابعاً للملزوم في الحجية، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجية في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضاً. ←

بما ينبغي تحريره: أنّ تساقط المتعارضين عن الحجية في مدلولهما المطابقي، إنّما كان لأجل وجود المانع وهو تكاذب كل واحدٍ منهما الآخر و العلم بكذب أحدهما لا بعينه في المدلول المطابقي. وهذا المانع مفقود في المدلول الالتزامي الذي يكون المتعارضان كلاهما متفقين فيه. وإن الدلالة الالتزامية وإن كانت تابعة للدلالة المطابقية، إلّا أنّها في أصل الوجود، لا في الحجية. ولاريب في أصل وجود الدلالة المطابقية للمتعارضين في حدّ نفسه مع قطع النظر عن استقرار التعارض، فتثبت الدلالة الالتزامية بتبعه لا محالة. وإنّما يمنع استقرار التعارض عن حجيتهما في المدلول المطابقي، لا عن وجود مدلولهما المطابقي، ولا عن وجود المدلول الالتزامي الموجود بتبعهما، ولا عن حجيته ؛ لعدم دخل لحجيته في استقرار التعارض، بل ولا في أصل التعارض.

وقد ردّه السيد الخوئي بقوله: «و فيه: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ اللازم تابع للملزوم في الحجية أيضاً، كما أنّه تابع له بحسب مقام الثبوت والاثبات. وأما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجية اللازم، فنجيب عنه أوّلاً بالنقض وثانياً بالحل»[1].

ثم ذكر موارد للنقض بالفروع الفقهية التي لم يأخذ الفقهاء فيها بالمدلول الالتزامي بعد سقوط البينة عن الحجية في مدلولهما المطابقي. و من أراد

← و الوجه في ذلك أنّ الأخبار عن الملزوم بحسب التحليل إخباران: أحدهما إخبار عن الملزوم. وثانيهما: إخبار عن اللازم، ودليل الحجية شامل لكليهما وبعد سقوط الاخبار عن الملزوم عن الحجية للمعارضة، لا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم؛ لعدم المعارض له لموافقة المتعارضين بالنسبة إلى اللازم، فنفي الثالث مستند إلى الخبرين. وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ فان نفي الثالث على مسلكه مستند إلى أحدهما لابعينه هذا ملخّص كلامه». / مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٦٨.

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٦٨.

الفحص فليراجع كلامه[١].

وأجاب حلاّ بما حاصله: أنّ الإخبار عن الملزوم إنّما هو إخبارٌ عن اللازم بحصته الخاصة المترتبة على الملزوم لا بوجوده السعي، فلا ينافي ثبوت الحكم الثالث بدليل آخر أو أصل، بعد انتفاء حجية الخبر في الملزوم الذي هو المدلول المطابقي. قال: «و أما الحلّ فهو أنّ الاخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصة خاصة هي لازمة له. فان الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان بل إخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البينة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب لا محالة. وأما النجاسة بسبب آخر، فهي وإن كانت محتملة، إلّا أنّها خارجة عن مفاد البينة رأساً. وكذا في المقام، الخبر الدال على الوجوب يدل على حصّة من عدم الاباحة التي هي لازمة للوجوب، لا على عدم الاباحة بقول مطلق. والخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحة اللازم للحرمة لا مطلق عدم الاباحة، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي للمعارضة، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً»[٢].

ثانيهما: ما عن صاحب الكفاية. وحاصله: أنّه لا يكون نفي الثالث بالمتعارضين كليهما، بل إنّما بالحجّة منهما واقعاً؛ نظراً إلى العلم بكذب أحدهما. ولكنه لما لم يكن معلوماً بعينه وكانا متفقين في نفي الحكم الثالث، فمن هنا لا يمنع عدم معلومية الباقي منهما ـ على حجيته بعينه ـ عن صلاحيته للدليلية على نفي الحكم الثالث. وقد أشار إليه في الكفاية بقوله: «نعم يكون نفي الثالث بأحدهما ؛ لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه ـ من عدم

---

(١) المصدر: ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) المصدر: ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

التعيُّن لذلك ـ، لا بهما»[١].

هذا، ولكن يظهر من السيد اليزدي سقوط المتكافئين عن الحجية رأساً حتى عن الحجية على نفي الثالث. وعلّل ذلك بما حاصله: أنّ المتفاهم العرفي في المتكافئين سقوطهما عن حيّز الحجية والاعتبار مطلقاً. ومن هنا حكم بجواز الرجوع إلى الأصل المخالف للمتعارضين بعد سقوطهما عن الاعتبار.

وقد استنتج هذه النتيجة بعد بحث مفصّل طويل غير خال عن الاطناب. وإليك فقراتٌ من نص كلامه. قال: «قد يقال: إنّ تساقطهما إنّما هو في مقدار المعارضة، وهو المدلول المطابقي لكلّ منهما، وبالنسبة إلى المدلول الالتزامي ـ وهو نفي الثالث ـ لا تعارض بينهما، بل هما متعاضدان فيه...

والتحقيق أن يقال: ـ على فرض إمكان شمول الدليل لكلّ منهما على الوجه المذكور ـ إنّ ذلك يحتاج إلى قرينة خارجيّة، ولا يكفي مجرَّد عمومات أدلّة الحجية. فانّه إذا فرض تعارض الخبرين وعدم إمكان العمل بهما بمفادهما، لا يفهم العرف شمولها لهما على الوجه المذكور، بل يحكمون بخروجهما بالمرّة، فالحق جواز الرجوع إلى الأصل المخالف...

وكيف كان؛ فقد ظهر من جميع ما مرَّ أنّ الأصل في المتعارضين التساقط؛ بأحد الوجهين، والرجوع إلى الأصل كائناً ما كان، دون التخيير العقلي؛ لأنّه فرع شمول الدليل لكل منهما ـ بحيث لو أمكن الجمع وجب ـ، أو العلم بالمناط ووجوده في كل منهما، ودون التوقف؛ لتوقفه على كون أحدهما حجَّة في الواقع، ودون الاحتياط؛ لعدم الدليل عليه بعد عدم شمول الدليل. مع أنّه على فرضه، فاللازم التخيير كما عرفت. ولا فرق في ذلك بين الأدلة على الأحكام والأمارات على الموضوعات»[٢].

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٨٥.

(٢) كتاب التعارض: ص ٢٠٤ و٢٠٨ ـ ٢٠٩.

بيان مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق: ما ذهب إليه السيد الخوئي. وقد عرفت الوجه في ذلك من كلامه.

وحاصله: أنّ المتفاهم العرفي في الاخبار عن الملزوم، ثبوت اللازم بحصته الخاصّة المترتبة على الملزوم، لا بوجوده السعي الطبيعي. فالمتكافئان، إنّما الثابت لمدلولهما المطابقي هو المدلول الالتزامي بحصته الخاصّة المتقومة بالمدلول المطابقي. وهو ينتفي لا محالة بسقوطهما عن الحجية في المدلول المطابقي لمكان التبعية. وأما الحصّة الأُخرى من اللازم الثابت بدليل آخر، فلا تعرّض للمتكافئين ـ بعد سقوطهما ـ إليه بوجه.

فالأقوى في المقام: صلاحية المتكافئين بعد سقوطهما لنفي الحكم الثالث، وعدم مانع من الالتزام به، بلا فرق في ذلك بين الدليل اللفظي وبين غيره، كما صرّح به السيد الخوئي في ختام البحث عن ذلك بقوله: «فتحصّل ممّا حققناه في المقام أنّه بعد تساقط المتعارضين، لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواءٌ كان مدركه الأصل أو عموم الدليل»[1].

وكذلك لو كان دليل الاعتبار بناء العقلاء أو الاجماع؛ إذ بعد إثبات حجية خبر الثقة بأيّهما يأتي الكلام السابق طابق النعل بالنعل.

حكم تعارض الفقرتين في رواية واحدة

وقع الكلام في أنّه إذا اشتملت رواية واحدة على فقرتين متعارضتين في المدلول واستقرّ التعارض بينهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما، هل تكونان في حكم خبرين متعارضين مستقلّين فيترتب حكم التعارض المستقرّ من التساقط والطرح أو التخيير، أم لا؛ نظراً إلى انصراف النصوص العلاجية عن هذه الصورة.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٧٠.

يظهر من السيد اليزدي كونهما في قوّة الخبرين المتعارضين، لكنه حكم بالتخيير بين العمل بالفقرتين جرياً على ما ذهب إليه في المتكافئين.

قال: «إذا فُرض في خبر واحد كلامان متعارضان ـ سواءٌ أُسند كلٌّ منهما إلى الامام مستقلاً، كأن يقول: قال الامام عليه السلام: كذا، وقال أيضاً كذا، أو لا؛ بأن ينقل عنه كلاماً يكون ذيله معارضاً لصدره ـ، فهل يحكم فيه بالتخيير، لأنّه في قوّة خبرين متعارضين، أو لا؟ الظاهر الأوّل، ودعوى الانصراف ممنوعةٌ. ومن ذلك يظهر حال الرجوع فيها إلى المرجّحات الغير الصدورية وعدمه. وأمّا المرجّحات الصدورية، فلا مورد لها؛ لأنّ المفروض وحدة الراوي في جميع الطبقات»[1].

وفيه: أوّلاً: يصير الخبر باشتماله على الفقرتين المتناقضتين مضطرب المتن. ويوجب ذلك ضعف الخبر.

وثانياً: إنّ الأخبار العلاجية لا إشكال في انصرافها عن الرواية الواحدة المشتملة على الفقرتين المتضادّين؛ لظهورها الواضح البيّن في خبرين مستقلين مرويين بطريقين. هذا مع أنّ الأمر في الرواية الواحدة أصعب. وذلك لأنّ التناقض والتهافت في كلام واحد يمنع من انعقاد مدلوله الاستعمالي، فلا ينعقد لمثل هذا الكلام ظهور. ومن هنا يوجب ضعف الرواية، بل يسقط الرواية عن الحجية؛ لأنّ ذلك قرينة عن عدم صدورها عن المعصوم عليه السلام.

وثالثاً: على فرض إندراج مثل الخبر المزبور في باب التعارض، لا مناص من تساقط الفقرتين عن الحجية؛ لأنّه الذي يقتضيه التحقيق في التعارض المستقرّ، كما سبق، فالنتيجة في كلتا الصورتين واحدة.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

حصيلة التحقيق

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه ـ من أوّل هذه المسألة إلى الآن ـ في تحقيق مقتضى القاعدة؛

أوّلاً: إنّ مقتضى القاعدة تساقط المتعارضين المتكافئين عن الطريقية والأمارية والحجية بتكاذبهما المستلزم للتناقض.

وثانياً: لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، الموافق لأحدهما؛ نظراً إلى ما سبق آنفاً، من توافقهما على نفي الحكم الثالث، فلا يجوز مخالفتهما معاً؛ لاستلزامها العلم بمخالفة الواقع.

والاشكال بكونهما ظنّيين لايوجب تطرّق احتمال ثبوت حكم ثالث بعد دوران الحكم الواقعي بين مؤدّى المتعارضين؛ لإجماع أو ضرورة أو تسالم الأصحاب.

وثالثاً: إنّ العلم الاجمالي بكذب أحد المتعارضين، يوجب تطرّق احتمال الكذب وسريانه إلى كلّ واحدٍ منهما. ومن هنا لا يجوز الأخذ بواحد منهما بعنوان أنّه طريق وأمارة ولا ترتيب مؤدّاه بعنوان الحكم الواقعي.

كما أشار إليه في الكفاية بقوله: «التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً؛ حيث لايوجب إلّا العلم بكذب أحدهما. فلايكون هناك مانع عن حجّية الآخر، إلّا أنّه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً ـ فانّه لم يعلم كذبه، إلّا كذلك، واحتمال كون كلّ منهما كاذباً ـ، لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤدّاة؛ لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى»[1].

ورابعاً: إنّ مقتضى نصوص التخيير في باب التعارض التخيير الأُصولي البدوي. وهو التخيير بين الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين من دون جواز

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

العدول إلى الآخر. فلا يجوز التخيير الاستمراري، كما قال الشيخ الأعظم ﷺ.

وخامساً: أنّ التخيير بمقتضى القاعدة فقهيٌّ ظاهريٌّ، لا أُصوليٌّ ولا واقعيٌّ، بناءً على ما هو التحقيق من طريقية الأمارات، لا سببيتها.

وذلك: أوّلاً: لأنّ التخيير لا موجب له إلّا العلم بإصابة أحدهما للواقع. ولكن لا مُلزم للالتزام بذلك في المتعارضين، بداهة إمكان كونهما كاذبين معاً؛ حيث لا يتوقف استقرار التعارض على إصابة أحدهما ومطابقته للواقع، بل إنّما يتوقف على العلم بكذب أحدهما. وعليه فلم يعلم بمطابقة أحدهما للواقع، حتى يجب التخيير بينهما من أجل إحراز الواقع.

وثانياً: على تقدير العلم بأصابة أحدهما للواقع لاجماع أو تسالم أو ضرورة لا وجه للتخيير الواقعي بينهما أيضاً. وذلك لأنّ آخرهما مخالفٌ للواقع قطعاً ولا وجه للتخيير بين الواقع وبين غير الواقع. اللّهم إلّا بلحاظ مرتبة الظاهر ورفع التحيُّر في مقام الامتثال.

ثم إنّ ههنا مباحث أُخرى حول التخيير الثابت بمقتضى القاعدة، قد بحث عنها السيد اليزدي[1]. وقد أعرضنا عنه؛ نظراً إلى ابتناءِ التخيير بمقتضى القاعدة على القول بالسببية المجمع على بطلانه بين الأصحاب، فلا فائدة في البحث عن ذلك.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣١٢ ـ ٣٢٤.

التطبيقات الفقهية

١ ـ من أدرك الامام بعد ما رفع رأسه من السجدة.

٢ ـ مسألة التولّي من قبل الجائر.

٣ ـ مسألة العدول عن سورة الجحد في الصلاة يوم الجمعة.

وقد حكم جماعة من الفقهاء بالتخيير في كثير من الفروع الفقهية عند استقرار النصوص الواردة في المسألة وفقد المرجحات، مستدلاً بقاعدة التخيير حينئذٍ. وبعضهم حكم بالتساقط والرجوع إلى مقتضى القواعد العامة والأُصول.

فمن هذه الفروع:

من أدرك الامام بعد ما رفع رأسه من السجدة

مسألة من أدرك الامام بعد ما رفع رأسه عن السجدة الثانية، فقد تعارضت النصوص في هذه المسألة فأُمِر في بعضها بالجلوس مع الامام والقيام معه[١] وفي بعضها الآخر ورد النهي عن القعود قبل قيام الامام[٢].

---

(١) راجع الوسائل: ب ٤٩، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، ومن لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٦٠، ص ١١٨٤.

(٢) الوسائل: ب ٤٩، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

فقد حكم المحقق النراقي بالتخيير. فانّه ـ بعد ذكر النصوص الآمرة بالقعود ـ، قال:

«فالقول بالتخيير هناك أيضاً أظهر، بل كان تعيّن الأخير أقرب لولا دعوى الشهرة على الأوّل. وأما ترجيح الأوّل بها بل بالإجماع ضعيف؛ لمنع صلاحيّة الشهرة ما لم يبلغ خلافها حدّ الشذوذ للترجيح، وعدم ثبوت الاجماع.

وعدم معلومية القائل بالتخيير هنا غير ضائر؛ إذ المتبوع هو الدليل دون القائل ما لم يثبت الاجماع على عدم القول بمقتضى الدليل»[١].

ولكن مقتضى التحقيق ـ بناءً على ما سبق منّا ـ ترجيح النصوص الآمرة بالجلوس والمتابعة بالشهرة الفتوائية بين القدماء، كما اعترف بهذه الشهرة في الرياض[٢].

وتحقيق المسألة: أنّ فيها وردت طائفتان من النصوص: إحداهما: ورد فيها الأمر بالجلوس مع الامام حتى يفرغ عن التسليم ثم يقوم ويصلي صلاته.

مثل موثقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**سألته عن الرجل يدرك الامام و هو قاعد يتشهد وليس خلفه إلّا رجل واحد عن يمينه، قال: لا يتقدّم الامام ولا يتأخّر الرجل، ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام، فاذا سلّم الامام قال الرجل فأتمّ صلاته**»[٣] ومثلها في الدلالة عدّة نصوص معتبرة[٤].

ثانيتهما: ما ورد فيها النهي عن القعود مع الامام.

كموثقة عمار الأُخرى، قال: «**سألت أباعبدالله عن رجل أدرك الامام وهو جالس بعد الركعتين قال: يفتتح الصلاة ولا يقع مع الامام حتى يقوم**»[٥].

---

(١) مستند الشيعة: ج ٨، ص ١٦٠.
(٢) الرياض: ج ١، ص ٢٤٣.
(٣) الوسائل: ب ٤٩ من صلاة الجماعة ح ٣.
(٤) المصدر: ح ١ و ٢ و ٦.
(٥) المصدر: ح ٤.

ومقتضى الصناعة الجمع بين هاتين الطائفتين بحمل الثانية على ما لو أدرك الامام وهو يتشهد عقيب الركعة الثانية، في الرباعية. وحمل الأولى على ما لو أدرك الامام وهو يتشهد في الركعة الأخيرة، بل هذا ظاهر كل واحد من الطائفتين. فلا تعارض في البين حتى تصل النوبة إلى الترجيح أو التخيير.

مسألة التولّي من قبل الجائر

ومنها: مسألة التولّي من قبل الجائر إذا تمكّن بذلك من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وإحقاق حقوق المظلومين: حيث يعارض أدلّة ذلك ما دلّ على حرمة التولي من قبل الجائر بالعموم من وجه ويستقر التعارض في مادّة الاجتماع، فحكم الفقهاء فيه بالتخيير، كما أشار إليه في الجواهر في ختام البحث عن ذلك، بقوله:

«أللّهم إلّا أن يقال ـ ولو بمعونة كلام الأصحاب، بناءً على حرمة الولاية في نفسها ـ: إنّه تعارض ما دلّ على الأمر بالمعروف، وما دلّ على حرمة الولاية من الجائر، ولو من وجه. فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، رفعاً لقيد المنع من الفعل مما دلّ على الحرمة»[1]

وقد يقال: إنّ هذه المسألة من قبيل اجتماع الأمر والنهي وتوقف الواجب على مقدمة محرّمة، نظير الدخول في الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق، لا تعارض الأخبار المبحوث ههنا في المقام.

ويشهد لما قلنا اعتراض السيد الخوئي على صاحب الجواهر بذلك، بعد نقل كلامه، حيث قال:

«ففي الجواهر: يمكن أن يقال ـ ولو بمعونة كلام الأصحاب ـ، بناءً على حرمة الولاية في نفسها: إنّه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف وما دل

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٤.

على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعاً لقيد المنع من الترك مما دلّ على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة.

وفيه: أنّ ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه، ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته، وحيث أنّه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد، فيقع بينهما التعارض، ويرجع إلى قواعده. ومن المقطوع به أنّ الملاك المذكور ليس بموجود في المقام.

والوجه فيه: أنّ موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر، وكل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأوّلي، فلا شيءَ من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر.

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة، وعليه فيقع التزاحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة، نظير الدخول إلى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق، أو إنجاء الحريق، ويرجع إلى قواعد باب التزاحم المقررة في محله، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك، وقد يتساويان في الملاك، فيتخير المكلّف في اختيار أي منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعدة»[1].

والحق في المسألة مع السيد الخوئي. وذلك أنّه يعتبر في باب التعارض تعلّق حكمين متناقضين بموضوع واحد في مقام الجعل والتشريع، ولكن في باب اجتماع الأمر والنهي يعتبر تصادق العنوانين ـ اللّذين جعل لكل واحد منهما

---

(١) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

حكمه بذاته وعنوانه الأوّلي ـ في مقام الامتثال بتطبيق المكلّف من دون منافات بين الدليلين في مقام الجعل.

وفي المقام حكمان لهما موضوعان متغايران ؛ لأنّ الوجوب تعلق بالامر والنهي والحرمة بالتولّى نظير تعلّق الأمر بالصلاة والنهي بالغصب. فلا تعارض بينهما في مقام الجعل. وليس بينهما عموم وخصوص من وجه كالعالم والفاسق حتى يتعارضا في محل اجتماع العنوانين بل الموضوعان في المقام في الصلاة والغصب متغايران متباينان.

فلا تعارض بينهما في مقام الجعل وإنّما التعارض بينهما في مقام التطبيق والامتثال ؛ لأنّ المكلّف بتطبيقه أحدهما على الآخر ـ أما اختياراً و عمداً أو لأجل توقف الامتثال على تطبيق أحد العنوانين على الآخر.

ومن هنا لا تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع في الموردين.

هذا، وقد يفرّق بين الموردين بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان توصليان يقتضي عنوانهما شمول موارد توقّفهما على التولّي من قبل الجائر من مصاديقهما بخلاف الصلاة؛ حيث أُخذ ذاتها قصد القربة. ولا يمكن تحققها في مورد الغصب. ومن هنا لا إطلاق لدليل وجوب الصلاة بالنسبة إلى الصلاة في الأرض المغصوبة فلا يشملها بالاطلاق ولكن دليل وجوب الأمر والنهي يشمل باطلاقه ما كان من مصاديقهما منطبقاً على التولي من قبل الجائر.

وفيه أنّ الفرق لا دخل له في المقام؛ نظراً إلى ما يوجد من التباين بين ذات الأمر والنهي وبين المتولى، وكذا التباين الموجود بين ذات الصلاة وبين الغصب. ومع وجود التباين بين العنوانين في أصل الماهية لا تأثير للتوصلية وعدمه.

فتحصّل أنّه لا تعارض ولا تضادّ بين الدليلين في الموردين من ناحية الجعل والتشريع وإنّما ينشأ من ناحية تطبيق المكلّف ومقام الامتثال.

مسألة العدول عن سورة الجحد في الصلاة يوم الجمعة

ومنها: مسألة العدول عن سورة الجحد إلى الجمعة أو المنافقين في يوم الجمعة؛ إذ وقع التعارض فيها بين ما دلّ على النهي عن العدول من سورة الجحد إلى غيرها كقول أبي عبدالله عليه السلام: «**يرجع من كل سورة، إلّا من قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون**» في صحيحة ابن أبي نصر وصحيحة الحلبي[1] وبين ما دلّ على جواز العدول منها إلى سورتي الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة.

كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «**سألته عن القرائة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها وارجع إليها**»[2] هذه الرواية صحيحة؛ إذ رواها صاحب الحدائق عن كتاب علي بن جعفر وطريق صاحب الحدائق إلى شيخ الطائفة صحيحة.

والنسبة بين مدلول هذه الصحيحة وبين مدلول الطائفة الأُولى، إنّما هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ دلّت الأُولى على منع العدول عن الجحد مطلقاً، والثانية على جواز العدول إلى الجمعة والمنافقين في خصوص يوم الجمعة مطلقاً، بلا فرق بين العدول عن الجحد أو عن غيره.

وقد حكم السيد الخوئي ـ بعد الاذعان باستقرار التعارض بين الطائفتين بالعموم من وجه ـ بالتساقط والرجوع إلى الأصل المقتضي للجواز.

قال دام ظله ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيقها سنداً ودلالةً ـ: «و حينئذٍ تكون النسبة بينها وبين ما دل على عدم جواز العدول عن الجحد إلى غيرها

---

(١) الوسائل: ب ٣٥ من أبواب القرائة، ح ١، و ٢ و ٣.

(٢) الوسائل: ب ٦٩ من أبواب قرائة الصلاة ح ٤.

ـ كما سبق ـ نسبة العموم من وجه، إذ الأُولى مطلقة من حيث الجحد وغيرها وخاصة بيوم الجمعة، وبما إذا كانت المعدول إليها خصوص الجمعة أو المنافقين، والثانية بعكس ذلك. فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وبعد التساقط يرجع إلى الأصل المقتضي للجواز»[1].

ومرجع الجواز إلى التخيير العقلي الفقهي بين الفعل والترك.

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٣٨٤.

حكم التعارض المستقر

على ضَوءِ الأخبار

- تحقيق مفاد الأخبار العلاجية
- تحرير الآراء في تحقيق مدلولها
- التطبيقات الفقهية

تحرير محل الكلام

قد سبق أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في التعارض المستقرّ تساقط الخبرين المتكافئين عند فقد المرجّح. ولكن الأخبار المتظافرة ـ بما لها من الاختلاف والتنوّع في الدلالة ـ قد دلّت على عدم التساقط ؛ إذ هي بين ما دلّ على الترجيح مطلقاً، وما دلّ على التخيير مطلقاً، وما دلّ على التخيير في طول عدم امكان الترجيح، وما دل منها على الاحتياط في العمل بعد التوقف ولو خالف مفاد كل واحدٍ من المتكافئين كالجمع بين الظهر والجمعة، وما يستفاد منها وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط. ولكن أخبار التخيير أكثر وأدلّ.

ومن هنا وقع الكلام بين فحول المحقّقين وأعلام الأُصوليين في مفاد هذه النصوص والنقض والابرام في ما يُقدّم منها.

تحقيق مفاد الأخبار العلاجية

١ ـ ذكر طوائف نصوص المقام.

٢ ـ نقد وتوجيه لكلام السيد الامام الراحل قدس سره.

٣ ـ تحقيق النصوص الآمرة بالتوقف.

ذكر طوائف نصوص المقام

وقد وردت في المقام نصوص يمكن تقسيمها إلى طوائف:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على التخيير بين المتكافئين في طول عدم امكان ترجيح وعدم امكان الاحتياط.

فمن هذه النصوص مرفوعة زرارة، رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالى اللئالي، عن العلامة مرفوعاً، عن زرارة:

قال: «قال سألت أباجعفر عليه السلام، فقلت: جُعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودَع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدى إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان.

فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما العامّة، فاتركه، وخذ بما خالف؛ فانّ الحق فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفَين، فكيف أصنع؟

قال عليه السلام: إذن فخُذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

قلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذ به وتَدَع الآخر»[١].

في هذه الرواية قدّم الامام عليه السلام الأخذ بالمرجحات وترجيح أحد الخبرين المتعارضين بها، ثم جوَّز، بل أمر بالتخيير بين المتكافئين عند فقد المرجحات المذكورة.

ومنه يُفهم تقديم الترجيح على التخيير بوضوح إلّا أنّ سندها ضعيف لمكان الرفع. وقد بينا في كتابنا «مقياس الرواية» وجه ضعف الرواية بالرفع، فراجع.

وأيضاً قد أثبتنا في خاتمة كتابنا «مقياس الرواة» عدم اعتبار روايات كتاب «عوالى اللئالي»، فراجع.

ومنها: ما رواه أبوطالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: تجيئُنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال عليه السلام: ما جائك عنّا، فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا. فان كان يشبههما فهو منّا. وإن لم يكن بشبههما، فليس منّا. قلت: يجيئُنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[٢].

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على التخيير. وأما سنداً، فهي ضعيفةٌ بالارسال، وإن شهد الطبرسي في مقدمة الاحتجاج باشتهار أكثر الروايات المحذوفة أسناها. وقد بحثنا عن حد اعتبار روايات الاحتجاج في خاتمة كتابنا «مقياس الرواة»، فراجع.

ولكن مقتضى الصناعة تقديم روايات الترجيح على التخيير المستفاد من

---

(١) عوالى اللآلي: ج ٤، ص ١٣٣.

(٢) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي: ح ٤٠.

هذه الرواية ومثلها بالورود. والوجه في ذلك؛

أوّلاً: أنّ الامام عليه السلام إنّما حَكَم بالتخيير والتوسعة في صورة عدم طريق للمكلّف إلى العلم بما طابق الحق من الخبرين المتعارضين. ونصوص الترجيح حجة على تعيين الحق منهما ببيان ملاكات الترجيح، فان نصوص الترجيح تعدم موضوع دليل التخيير ؛ لأنّ موضوع دليل التخيير في هذه الأُصول عدم العلم بالحق ونصوص الترجيح حجّة توجب العلم بالحق، ولو تعبّداً. ومن أجل ذلك يكون الأنسب ذكر هاتين الروايتين في عداد نصوص الترجيح.

وثانياً: بأنّ في نفس هاتين الروايتين قدّم الترجيح ببعض تلك المرجحات على التخيير.

ومنها: ما رواه الطبرسي ـ مرسلاً ـ في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه**»[1].

هذه الرواية وإن يحتمل كونها في مقام تشريع حجية خبر الثقة ومشروعية الأخذ به إلى أن يخبر الحجة(عج) بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، إلّا أنّ ظاهرها النظر إلى صورة تعارض الأخبار ؛ نظراً إلى دلالة التعبير بالتوسعة حتى لقاء الامام عليه السلام في الترخيص الظاهري الذي لا مناص منه بعد تكافؤ الخبرين المتعارضين كما جاءَ هذا التعبير في ساير نصوص المقام الدالّة على التخيير. ويشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام: «**و كلّهم ثقة**» لظهوره في ترجيح قول الثقة على غيره وطرح خبر غير الثقة، و هذا إنّما يناسب باب التعارض.

والأقوى تمامية دلالة هذه الرواية على المطلوب.

وذلك أوّلاً: لدلالة قوله عليه السلام: «**و كلّهم ثقة**» ؛ إذ لو كان المراد بيان مشروعية

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

العمل بقول الثقة لم يكن دخلٌ لوثاقة الكل بل يكفى وثاقة أحد المخبرين عن الامام في وجوب الأخذ بالخبر إذا كان الاخبار بلا واسطة كما هو ظاهر كلام الامام عليه السلام. وإنّما هو دخيل عند تعارض الأخبار؛ إذ يوجب جواز الأخذ بكل واحد من الخبرين.

وثانياً: قوله عليه السلام: «فموسّع عليك» ظاهر في تفريع الاباحة الظاهرية على وثاقة جميع الرواة.

وهذا لا يلائم مقام تشريع حجية خبر الثقة؛ إذ يجب الأخذ بخبر الثقة. و إنّ ثبوت الاباحة الظاهرية للأخذ بخبر كل الرواة إنّما يتفرع على حجية الخبرين المتعارضين كليهما عند استقرار التعارض.

وهذا احتراز عما إذا لم يكن رواة الخبرين المتعارضين كلهم ثقة بل كان راوى أحدهما غير ثقة. فلا يجوز حينئذٍ الأخذ بخبر الرواة كلهم بل يتعين الأخذ بخصوص خبر الثقة وطرح خبر غير الثقة.

وبهذا البيان تتم دلالة الرواية على المطلوب. وهو تعيين التخيير عن استقرار التعارض. ولكن سند هذه الرواية ضعيف بالارسال.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن عثمان ابن‌عيسى، والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: **«سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»**[1]. هذه الرواية موثقة؛ لوقوع سماعة في طريقها. ولا إشكال في وثاقة سائر رواتها.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

وأما دلالةً، فقوله عليه السلام: «فهو في سعةٍ حتى يلقاه» ظاهرٌ في جواز العمل بأيّهما، حتى يلقى الامام عليه السلام. وأما قوله: «يُرجئهُ» ؛ أي يؤخّره. وضمير الهاء فيه يرجع إلى الأمر الذي ورد فيه روايتان متعارضتان، في مفروض كلام السائل. والمقصود أنّه يؤخّر ذلك الأمر، فلا يأخذ بواحد من المتعارضين الواردين فيه. ترجيحاً له على الآخر، بل في سعة ورخصة في العمل بأيّ الخبرين المتعارضين شاء ويجوز له الأخذ بأيّهما حتى يلقىٰ الامام عليه السلام فيخبره عن الحجة المطابقة للواقع من بينهما ويبيّن له الحكم الواقعي ويرفع عنه التحيُّر.

ومرجع ذلك إلى التخيير الأُصولي، كما عليه المشهور. إلّا أنّه أخص من المدّعى ؛ لاختصاصه بالدوران بين المحذورين، مع احتمال ارادة التخيير العملي الفقهي الثابت بحكم العقل، فينصرف إليه بالقرينة العقلية.

نقد وتوجيه لكلام السيد الامام الراحل

هذا، ولكن السيد الامام الراحل رحمه الله حمل هذه الموثقة على التوقف المطلق و عدم جواز العمل بواحد من المتعارضين حتى لقاءِ الامام. وعليه فيكون معنى قوله: «فهو في سعة» ؛ أنّه في سعةٍ من ترك العمل بالخبرين المتعارضين.

ولعلّ مقصوده التخيير العقلي ؛ حيث إنّك ترى أنّ أمر المكلّف لا محالة يدور في مثل مورد السؤال بين الفعل والترك، فهو مخيّرٌ عقلاً في الواقعة ـ الوارد فيها الأمر والنهي ـ بين الفعل والترك. وليس هذا من قبيل الأخذ بأحد المتعارضين.

والحاصل: أنّ المقصود من الارجاء، هو التأخير في الأخذ بأحد المتعارضين؛ تقديماً له على الآخر، ولا ينافي ذلك كل واحد من التخيير الأُصولي والفقهي كليهما، إلّا أنّ القرينة العقلية تصرف قوله عليه السلام: «فهو في سعة»

إلى التخيير الفقهي بعد الأمر بالارجاءِ. والفرق أنّ التخيير على الأوّل بدوى ومن باب الأمر بالحجة وعلى الثاني استمراري ثابت بحكم العقل والاباحة حينئذٍ ظاهري ولكن في التخيير الأُصولي، كلّ حكم اختاره؛ أخذاً باحد الخبرين واقعي. ولا مانع من ارادة هذا المعنى في موثقة سماعة كما يظهر من المشهور، إلّا في موارد لم يكن الأمر دائراً بين المحذورين. فيمكن حمل الارجاءِ على ترك العمل بهما ؛ بأن لم يعمل بواحد منهما حتى لقاءِ الامام عليه السلام. ومرجع ذلك إلى الحكم بالتساقط، كما هو مقتضى القاعدة في المتكافئين، كما هو ظاهر قوله عليه السلام «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله»[1].

ومحصّل الكلام: أنّ قوله: «فهو في سعة» يلائم التخيير العملي في مواردالدوران بين المحذورين، كما هو مقتضى حكم العقل حينئذٍ، كما في مورد الموثقة.

وأما طرح المتعارضين كليهما والرخصة في مخالفتهما معاً، فهو في غير مورد الدوران بين المحذورين وخارج عن مورد الموثقة المزبورة، ولا يمكن إلغاءُ خصوصية موردها وو التعدّي إلى غيره كما لا يخفى. هذا مع عدم استفادة كبرى كلية من كلام الامام؛ نظراً إلى رجوع الضمير المفعولي في «يرجئه» إلى الأمر الدائر بين المحذورين بورود الأمر والنهي فيه، وإلى رجوع ضميره الفاعلي وكذا الضمير المنفصل في قوله: «فهو» راجع إلى من دار أمره بين المحذورين. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«و مورد هذه الرواية دوران الأمر بين المحذورين؛ حيث إنّ أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى. والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك، وقول

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي: ح ٤٢.

الامام عليه السلام فهو في سعة... الخ، لايدل على أزيد منه»[١].

ومن هذه النصوص: ما عن الفقه الرضوي: «و النفساء تدع الصلاة، أكثره مثل أيّام حيضها ـ إلى أن قال ـ وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً، وبأيّ هذه الأحاديث أُخذ من جهة التسليم جاز»[٢].

لاإشكال في دلالة هذه الرواية على التخيير في الأخذ بأحد الأخبار المتعارضة المتكافئة عند استقرار التعارض. وهي ثلاث طوائف. وجه التعارض أنّ في الثمانية الزائدة عن عشرة أيام يقع التعارض بين الطائفتين الأُوليين ؛ لدلالة الأُولى على جواز الصلاة في خلال الثمانية وتدلّ الثانية على عدم الجواز. وفي الخمسة الزائدة عن الثمانية عشر تدل الثانية على جواز الصلاة، والثالثة على عدم جوازها. والتخيير المأمور به في هذه الرواية أُصولي بدويٌ.

ولكن هذه الرواية ضعيفة سنداً، بل لم يُعلم كون مرويّات الفقه الرضوي متون الروايات. وقد بحثنا عن ماهية هذا الكتاب وبيّنا ما قيل في اعتبار رواياته من النقض والابرام مفصّلاً في كتابنا «مقياس الرواة» فراجع.

وحاصل ما حقّقناه هناك في نهاية الشوط: عدم صلاحية شيءٍ من الوجوه المستدلّ بها لاثبات اسناد الكتاب المزبور إلى الامام الرضا عليه السلام، بل كلها مبتنية على الحدس والظنّ والرأي. وعمدة الاشكال في هذا الكتاب أنّه ليس له سندٌ متصلٌ إلى الامام الرضا عليه السلام؛ حتى يُنظر في حال رواته، بل لم يُسند شيءٌ من المنقولات فيه إلى الامام عليه السلام حتى تندرج في المراسيل. ومن هنا لم يُعلم كونها روايات حتى المراسيل.

وههنا روايات أُخرى استُدِلّ بها للتخيير لا تتم دلالتها.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤٢٤.

(٢) الفقه الرضوي: ص ١٩١.

منها: مكاتبة الحميرى إلى صاحب الزمان فورد الجواب عنه(عج): «إنّ فيه حديثين : أما أحدهما: فاذا انتقل من حالة إلى أُخرى، فعليه التكبير. وأمّا الآخر: فانه روي أنّه إذا رفع رأسه من السّجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»[١].

هذه الرواية ـ مضافاً إلى ضعف سندها بالارسال ـ ليس موردها من قبيل التعارض المستقر؛ نظراً إلى إمكان الجمع العرفي بين الحديثين المرويين فيها والأخذ بكليهما؛ لأنّ الأوّل ورد في مطلق الانتقال من حالة إلى أُخرى، والثاني إنّما روى في خصوص القيام عقيب العقود. هذا مع استحباب التكبير في كلا الموضعين المذكورين في كلام الراوي.

هذا، مع احتمال التوسعة من أجل الرخصة في ترك المندوب، كما احتمله السيد الامام الراحل[٢].

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي‌الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض. فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك؟ فوقّع عليه السلام موسّع عليك بأيّة عملت»[٣].

هذه الرواية ظاهرة في التخيير الواقعي؛ بمعنى أنّ الامام قد بيّن في الجواب حكم المسألة، نظير المرسل السابق.

والوجه في ذلك أوّلاً: أنّ بين الروايتين المسؤول عنهما جمع عرفيٌّ بحمل النهي على الكراهة. فليس من موارد التعارض المستقرّ، والامام عليه السلام من أجل ذلك حكم بالتخيير الراجع إلى الاباحة بالمعنى الأعم الملائم لكراهة المنهي عنه.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٤٥.

(٣) الوسائل: ب ٣٩، من صفات القاضي، ح ٤٤.

وثانياً: قول السائل: «فأعلمني كيف تصنع» ظاهرٌ في السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة لعدم فرض وقوع تعارض بين الأخبار عند الامام عليه السلام.

وثالثاً: أنّ شأن الامام العالم بالأحكام الواقعية يقتضى الاجابة ببيان الحكم الواقعي، مع فرض عدم قرينة صارفة إلى الحكم الظاهري كما هي موجودة في موارد استقرار التعارض. ولكنها مفقودة في مثل المقام القابل للجمع العرفي بحمل النهي عن الكراهة والأخذ بالنص على الجواز. وعليه فلا ربط لها بالتخيير الظاهري بين الحديثين المتعارضين.

ومنها: مرسل الكافي المروي في ذيل موثقة سماعة ـ السابقة ذكرها ـ بقوله: «**و في روايةٍ أُخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**».[1]

وإنّه ـ مضافاً إلى ضعفه بالارسال يحتمل كونه ذيل الموثقة المروية قبله، لا رواية أُخرى مستقلّة.

هذه النصوص مجموع ما استدل به ـ من الأخبار العلاجية ـ، للتخيير. وقد عرفت أنّ الدالّ منها على المطلوب ضعيفٌ سنداً، كمرفوعة زرارة، ومرسلي الطبرسي عن الحسن بن الجهم والحارث بن المغيرة، و أما موثقة سماعة فهي ناظرة إلى خصوص صورة الدوران بين المحذورين.

والمعتبر منها لم تتمّ دلالته على المطلوب، إلّا موثقة سماعة، وهي إنّما دلّت على التخيير العملي عند الدوران بين المحذورين مع حكم العقل بذلك، كما قلنا، بل أمر الامام عليه السلام فيها بالارجاء حتى لقاءِ الامام ظاهرٌ في تساقطهما والتوقف. نعم مرسل الطبرسي عن الحارث بن المغيرة تتمّ دلالته على المطلوب، ولكن سنده ضعيف بالارسال.

---

(١) المصدر: ح ٦.

هذا كله، مع ما قلنا من أنّ الدال منها على التخيير لا ينافي نصوص الترجيح؛ لامكان حمله على صورة عدم إمكان العلاج بالترجيح، كما هو مقتضى الصناعة والمساعد للاعتبار.

الطائفة الثانية: نصوص الترجيح. وهي نصوص كثيرة سيأتي ذكرها في طليعة البحث عن المرجحات المنصوصة.

وهاتان الطائفتان هي عمدة النصوص الواردة في المقام.

تحقيق النصوص الآمرة بالتوقف

الطائفة الثالثة: النصوص الآمرة بالتوقف.

فمن هذه النصوص:

مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبدالله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحا كما ـ إلى أن قال ـ: فان كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكون الناظرين في حقّهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهماو أفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال: فقلت: عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فانّ المجمع عليه لا ريب فيه.

إلى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم؟

قال عليه السلام: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمَه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال عليه السلام: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟

قال عليه السلام: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ؛ فانّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[١] .

هذه الرواية تارة: يقع الكلام في سندها، وأُخرى: في دلالتها.

أما سندها، فقد عبّر كثيرٌ من الفقهاء عنها بالمقبولة في بابي القضاءِ وتعارض الأخبار. والوجه في ذلك: أنّ الأصحاب ـ من القدماء والمتأخرين ـ تلقّوا روايته بالقبول واستدلوا بها في مواضع عديدة، كالشيخ المفيد ؛ حيث قال: «و يدّل على شرط المقاصّة ببعض الأجل رواية عمر بن حنظلة»[٢] ، وأيضاً استدلّ بها أبو الصلاح الحلبي[٣] والشيخ في الخلاف[٤] في صلاة الجمعة. وابن ادريس في السرائر[٥] في باب القضاء.

وقد استدل المحقق في المعتبر على بطلان العدول إلى الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور برواية حنظلة ؛ حيث قال: «و لو عدل إلى غيره لكان عدولاً عن المجمع على الطهارة به إلى الشاذ الذي ليس بمشهور، وهو باطل بخبر عمر بن حنظلة»[٦] واستدل به في مواضع أُخرى[٧] ، كالمعتبر والرسائل التسع[٨] وإنّ الاستدال مشهور القدماء بخبره كاشف عن كونه معمولاً به بينهم ولا يضرّه عدم الاكتفاء به في الاستدلال ؛ لأنّ الاستدلال بأدلّة متعددة لا ينافي حجية جميعها، بل يثبتها.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) خلاصة البحار للشيخ المفيد ص ٥٥.

(٣) الكافي: ص ٤٢٤.

(٤) الخلاف: ج ١، ص ٦٣١.

(٥) السرائر: ج ٣، ص ٥٣٩.

(٦) المعتبر: ج ١، ص ٦٢ طبع مكتبة مدرسة الامام أميرالمؤمنين عليه السلام.

(٧) المعتبر: ج ٢، ص ٤٩ و ٢٤٥ وج ١، ص ٢٣٩.

(٨) الرسائل التسع: ص ١٢٢.

هذا حال القدماء، وأما المتأخّرون فكلماتهم مشحونة بالاستدلال بخبر عمر بن حنظلة وبالتعبير عنه بالمقبولة. ولا سيما أنّه وقع في طريق روايته هذه صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الاجماع، بل من الثلاثة الذين سوّت الطائفة بين مسانيدهم ومراسيلهم.

فالأقوى اعتبار سند هذه الرواية، ولو لانجبار ضعف سندها بعمل مشهور القدماء والمتأخرين.

وأما دلالة: فلا إشكال في دلالته على التوقف عند استقرار التعارض وتكافؤ المتعارضين وعدم إمكان الترجيح لفقدان جميع المرجحات المنصوصة. وإنّ مفاد هذه المقبولة مطابق لمقتضى القاعدة في التعارض المستقر.

بل هي صريحة في تساقط المتكافئين عند فقدان المرجحات المنصوصة واستقرار التعارض ؛ لدلالة قوله في ذيلها: «**إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك فانّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**»[1].

وهذه المقبولة هي عمدة ما ورد في المقام. وأما ساير ما دلّ على التوقف عند الشبهة، ليست ناظرة إلى صورة تعارض الخبرين. هذا، مع أنّ بوجود المرجحات المنصوصة ترتفع الشبهة، بل التخيير أيضاً عند فقد المرجحات ليس من قبيل الاقتحام في الشبهة؛ نظراً إلى استناده إلى نصوص أهل البيت عليهم السلام.

وأما النصوص الدالة على الاحتياط، فلا ربط لها بباب تعارض الأخبار.

---

(١) المصدر.

تحرير الآراء في تحقيق الأخبار العلاجية

١ ـ تعيين رأى المشهور.

٢ ـ كيف يلائم التخيير مع مقتضى القاعدة.

٣ ـ مناقشات السيد اليزدي ﷺ في كلام الشيخ الأعظم ﷺ.

٤ ـ الاجابة عن مناقشة السيد.

٥ ـ تحرير كلام الآخوند ﷺ في تقسيم نصوص المقام.

٦ ـ بيان مقتضى التحقيق في نظر صاحب الكفاية ﷺ.

٧ ـ نقد كلام المحقق الخراساني ﷺ.

٨ ـ تنقيح الكلام المحقق العراقي ﷺ ونقده.

تعيين رأي المشهور

والمشهور بينهم تقديم نصوص التخيير عند فقد المرجحات ، كما أفاده الشيخ الأعظم ـ بعد تحرير المسألة بمقتضى القاعدة ـ؛ حيث قال: «هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية إلّا أنّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجّح.

وحينئذٍ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم

أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوهٌ:

المشهور ـ وهو الذي عليه جمهور المجتهدين ـ الأوّل؛ للأخبارالمستفيضة، بل المتواترة الدالّة عليه»[1].

ولايخفى أنّ ما ادّعاه من تواتر نصوص التخيير دون إثباته خرط القتاد. وقد عرفت آنفاً حال هذه النصوص عدداً وسنداً ودلالةً ؛ فانّ غاية ما يمكن أن يُدّعى في المقام استفاضة هذه النصوص ؛ لأنّ ما تمّ من هذه النصوص سنداً ودلالةً إنّما هو موثق سماعة وما تمّت دلالته إنّما هو مرفوعة زرارة ومرسلي الطبرسي عن الحسن بن الجهم والحارث بن المغيرة، هذا مع أنّ مورد الموثقة إنّما هو خصوص صورة الدوران بين المحذورين. وأما ساير نصوص المقام فقد عرفت ضعف دلالتها على المطلوب.

هذا، مع أنّ المرفوعة إنّما دلّت على الرجوع إلى التخيير في طول الاحتياط. وهذا غير ما ذهب إليه المشهور من تقديم التخيير بعد فقدان المرجحات. فلاتصلح المرفوعة لأن تكون مستند المشهور. فما يصلح أن يكون مستندهم ينحصر في مرسلتي الطبرسي المزبورين.

فاذاً لم يبق في البين من نصوص التخيير ما تمّ سنداً ودلالةً. فكيف ادّعى الشيخ تواتر هذه النصوص؟!.

بل لايمكن إثبات حجية ما تمّ دلالته على المطلوب من هذه النصوص، إلّا بناءً على انجبار ضعف سندها بعمل المشهور. وقد ادّعى الشيخ الأعظم ذهاب المشهور إلى الحكم بالتخيير في المقام. ولا إشكال أنّ الجابر لضعف سندها إنّما هو ذهاب المشهور من قدماءِ الأصحاب؛ عملاً بهذه النصوص.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٩.

تحقيق رأي المشهور في المقام

والظاهر تحقق الشهرة القدمائية الجابرة لضعف سند أخبار التخيير ؛ نظراً إلى ذهاب جمع من أعاظم القدماء إلى التخيير في المقام ؛ باستناد هذه النصوص.

فمن هؤلاء المحدّث الكليني؛ حيث قال:

«لا يسع أحداً تمييزاً شيء مما اختلف الرؤية فيه عن العلماء برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: اعرضوا على كتاب الله فما وافي كتاب الله عزّوجلّ فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فانّ الرشد في خلافهم، وقوله: خذوا بالمجمع عليه فانّ المجمع عليه لاريب فيه، ولا نحن لانعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[1].

ومنهم شيخ الطائفة الطوسي؛ حيث أنّه ـ بعد الحكم بالتخيير في ما إذا أمكن العمل بكل واحد من الخبرين المتعارضين بالتعارض البدوي غير المستقرّ الذي يمكن الجمع العرفي بينهما بالتخيير ـ قال: «و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلّا بعد طرح الآخر جملة لتضادّهما وبعد التأويل بينهما، كان العامل أيضاً مخيّراً في العمل بأيّهما شاء من جهة التسليم، ولايكون العاملان بهما على هذا الوجه إذا اختلفا وعُمِل كل واحد منهما على خلاف ماعُمِل عليه الآخر مخطئاً ولا متجاوزاً حدّ الصواب إذا روي عنهم عليهم السلام انّهم قالوا إذا أورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجّحون به أحدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيّرين في العمل بهما»[2].

وإنّ لكلامه دلالة واضحة على الحكم بالتخيير الأُصولي عند استقرار التعارض.

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ٨ ـ ٩.

(٢) الاستبصار: ج ١، ص ٤ ـ ٥.

ومنهم المحقق صاحب الشرايع ؛ حيث قال: في المعارج: «و أمّا إن كانا عن الأئمّة عليهم السلام وجب القول بالتخيير، سواءٌ علم تاريخهما أو جُهل ؛ لأنّ الترجيح مفقودٌ عنهما والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله فوجب القول بالتخيير».[١]

بل يظهر من صاحب المعالم اتفاق الأصحاب على التخيير عند اليأس من الترجيح ؛ حيث قال: «تعادل الأمارتين ـ أي الدليلين الظنّيين عند المجتهد يقتضى تخييره في العمل بأحدهما. لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً... وإنّما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه»[٢].

ولا ريب أنّ مستندهم في الحكم بالتخيير في المقام إنّما هو نصوص التخيير، كما جاءَ في كلام الكليني وشيخ الطائفة. وعليه فمقتضى التحقيق انجبار ضعف سند أخبار التخيير بعمل المشهور من قدماءِ الأصحاب.

كيف يلائم التخيير مع مقتضى القاعدة

ولكن قبل الخوض في البحث ينبغي الكلام في توجيه القول بالتخيير، بل إمكانه؛ إذ أوّل شبهة يخطر بالبال في هذا المجال أنّ مقتضى القاعدة إذا كان تساقط المتكافئين ؛ لما في شمول أدلّة الاعتبار لهما من محذور التناقض، كيف يمكن القول بالتخيير الأُصولي في الأخذ بالخبرين. ومن هنا قلنا أنّ القول بالتخيير خلاف مقتضى القاعدة بناءً على مسلك الطريقية.

وحلّ هذه العويصة أنّ الذي كان مستلزماً لمحذور التناقض ـ على ما سبق بيانه ـ هو الجمع بين المتكافئين بالأخذ بهما معاً. وأما التخيير فلا يستلزم هذا المحذور؛ إذ مرجعه إلى حجية أحدهما لا بعينه.

غاية الاشكال أنّ أدلّة الاعتبار منصرفة عن تشريع حجية الخبر بهذا النحو.

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٢٥.

(٢) معالم الدين: ص ٢٤٢.

فعدم القول بالتخيير بمقتضى القاعدة إنّما هو لقصور دلالة أدلّة حجية الخبر عن إثبات حجية الواحد منه لا بعينه، لا لأجل محذور التناقض. وقد أجبنا عن هذا المحذور بامكان تعلّق جعل الحجية بطبيعي الواحد الجامع بينهما على نحو لابعينه، كما في ايجاب إحدى الخصال في باب الكفّارات.

وعليه فاذا دلّ من جانب الشارع دليل على حجية أحد الخبرين المتكافئين على نحو لا بعينه، لا محذور فيه بأيّ وجه. والمدّعى في المقام دلالة النصوص على حجية أحد الخبرين المتكافئين بهذا النحو. غاية الأمر يكون هذا النوع من تشريع الحجية يجعل جديد مغاير لمفاد أدلّة حجية خبرالثقة.

مناقشات السيد اليزدي في كلام الشيخ الأعظم

ثم إنّه قد أشكل السيد اليزدي على الشيخ الأعظم بوجوه، حاصله:

١ ـ منع تواتر مجموع نصوص المقام، فضلاً عن خصوص الدالّة منها على التخيير. وأما نصوص الاحتياط المطلقة وإطلاقات التوقف عند الشبهة، فلا ربط لها بالخبرين المتكافئين في التعارض المستقرّ، حتى تدخل في مقصود الشيخ.

قال ﷺ: ـ بعد نقل كلام الشيخ ـ: «أوّلاً: دعواه تواتر الأخبار في المقامين في محل المنع ؛ خصوصاً بالنسبة إلى الثاني، إذ الأخبار الدالّة على التخيير والاحتياط والتوقف ليست ـ فيما رأينا ـ بالغةً حدّ التواتر، فضلاً عن الأخبار الدالة على التخيير فقط.

فان قلت: لعل نظره إلى الأخبار الدالّة على الاحتياط بقول مطلق، أو التوقف في الشبهات.

قلت: تلك الأخبار لاتثمر في المقام ؛ إذ هي ليست واردة في الخبرين

المتعارضين»[١].

٢ ـ القول بالتوقف والاحتياط في العمل ـ ولو كان مخالفاً لهما ـ، ينافي دلالة نصوص المقام على عدم تساقط المتكافئين.

قال ﷺ: «و ثانياً: يظهر منه أنّ كلّ واحدة من الفِرَق الثلاث من الأخبار ـ أعني أخبار التخيير والاحتياط والتوقف ـ مقتضاها عدم التساقط، وأنّ الحجة موجودة بين الخبرين، وهذا بالنسبة إلى الطائفة الثالثة محلُّ منع، إذ دلالتها على ما ذكر مبنية على دلالتها على وجوب الاحتياط بالبيان الذي ذكره؛ من أنّ التوقف في الفتوى الذي هو مفادها مستلزم للاحتياط في العمل، كما فيما لا نصّ فيه؛ وهو ممنوع، إذ التوقف في الفتوى سواء كان بمعنى عدم القول والافتاء على طبق أحد الخبرين، أو عدم العمل به على أنّه حكم الله ـ كما هو شأن العمل بالخبر ـ لايستلزم إلّا الرجوع إلى الأُصول»[٢].

٣ ـ جعل الاحتياط بقسميه ـ أحدهما: الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، ثانيهما: الاحتياط في العمل مطلقاً ولو خالفهما ـ من قبيل مقتضى التوقف، غير وجيه؛ لأنّهما متباينان؛ إذ الأوّل احتياط في الجملة وإنّما يمكن في خصوص مطابقة أحد المتكافئين للاحتياط، بخلاف الثاني.

قال ﷺ: «و من الغريب أنّه جعل كلّاً من الأخذ بما طابق منهما الاحتياط فقط، والاحتياط المخالف من مقتضى التوقف؛ مع أنّهما متباينان، إذ الأوّل احتياط في الجملة، أي في خصوص صورة مطابقة أحدهما للإحتياط، دون صورة مطابقتهما معاً للإحتياط؛ فانّ مقتضى هذا الوجه التخيير في هذه الصورة، كما هو مفاد المرفوعة، والثاني احتياط في كلتا الصورتين، فكيف يمكن كونهما معاً مقتضى التوقف»[٣].

---

(١) كتاب التعارض: ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٢) المصدر: ص ٢٢٨.
(٣) كتاب التعارض: ص ٢٢٩.

الاجابة عن مناقشة السيد

ولا يخفى ما في اشكاله الأخير من الضعف وعدم الوجاهة ؛ إذ لا أثر في كلام الشيخ من الدلالة على جعل الأخذ بما طابق الاحتياط من قبيل التوقف، بل في كلامه ما يدل على خلاف ذلك. وذلك قوله: «و أما أخبار التوقّف الدالة على الوجه الثالث ـ من حيث إنّ التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لا نصّ فيه ـ فهى محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها»[1].

وأما اشكاله الثاني، فهو متينٌ إذا كان مراده التخيير الفقهي كما هو الظاهر ؛ لعدم الملائمة بين عدم التساقط وبين التخيير الفقهي ؛ إذ التخيير الفقهي فرع تساقط الخبرين المتعارضين، كما سبق.

وأما إشكاله الأوّل، فهو وارد ؛ إذ عرفت أنّ أخبار التخيير لم تبلغ حدّ الاستفاضة، فضلاً عن التواتر ؛ إذ الدال منها ثلاث روايات، وهي مرفوعة زرارة ومرسلتا الطبرسي، مع دلالة المرفوعة على الرجوع إلى التخيير في طول الاحتياط، وهذا غير ما ذهب إليه المشهور، من تقديم التخيير على ساير وجوه العلاج عند فقدان الترجيح.

هذا، مع أنّه ليس واحدٌ منها معتبراً. وإنّما صحّحنا سندها بعمل المشهور.

مقتضى التحقيق في المقام

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ المستفاد من النصوص المعتبرة في المقام تقديم الأخذ بالمرجحات المنصوصة مع وجودها، وإلّا فالتخيير الأُصولي البدوي ؛ بمعنى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين في غير موارد الدوران بين المحذورين كما أفاده المرسلان.

ويمكن حمل عمل المشهور على ذلك. وأما في موارد الدوران بين

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٠.

المحذورين، فالظاهر الحكم بالاباحة الظاهرية كما أفاده موثقة سماعة. وقد سبق ذكرها وتقريب دلالتها في ضمن أخبار التخيير.

هذا، ولكن إطلاق كلمات الأصحاب يقتضي القول بالتخيير الأُصولي في هذه الصورة أيضاً، بل هو ظاهر إطلاق النصوص الثلاثة المزبورة.

وعليه فقوله في الموثقة: «فهو في سعة حتى يلقاه» أي في سعة من الأخذ بكلّ واحد من الخبرين ومخيّر في العمل بأحدهما فيأخذه ويدع الآخر.

وعليه فالتخيير في موارد الدوران بين المحذورين أيضاً أُصولي بدوي، هذا مع أنّ التخيير الفقهي الاستمراري في هذه الصورة ينجرّ إلى المخالفة القطعية.

هذا، ولكنه لايلائم الأمر بالارجاء وتأخير العمل بالمتعارضين المتحقق بترك الأخذ بهما كليهما ؛ بقوله: «يُرجئه حتى يلقى من يخبره» في الموثقة، بل إنّما يلائم سقوطهما عن الحجية، ويساعد جعل الاباحة و الترخيص ظاهراً. ومرجعه إلى التخيير الفقهي الاستمراري.

فالأقوى هو القول بالتخيير الأُصولي البدوي ـ عند استقرار التعارض وفقدان جميع المرجحات ـ في غير مورد الدوران بين المحذورين، وبالتخيير الفقهي الاستمراري في موارد الدوران بين المحذورين. وأما محذور المخالفة القطعية، فهو مندفع بعد البناءِ على تساقط الخبرين المتعارضين والالتزام بالاباحة الظاهرية، كما هو مفاد الموثقة. وهي معتبرة غنية عن الانجبار بعمل المشهور.

تحرير كلام الآخوند في مفاد نصوص المقام ونقده

وقد استدل المحقق الخراساني بما حكاه من الاجماع وبدلالة نصوص كثيرة على عدم سقوط الخبرين المتكافئين بالتعارض المستقر، وأيضاً حكاه على حجية خصوص الخبر الراجح منهما. مضافاً إلى اقتضاءِ القاعدة تعيُّن حجيته ؛

نظراً إلى القطع بحجيته على أيّ حال ـ تعييناً أو تخييراً ـ بخلاف المرجوح.

قال ﷺ: «لايخفى أنّ ما ذُكر من قضية التعارض بين الأمارات إنّما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلّا فربّما يدّعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار الآحاد كما اتّفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار.

ولا يخفى أنّ اللازم فيما إذا لم تنهض حجّة على التعيين والتخيير بينهما هو الاقتصار على الرّاجح منهما للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته والأصل عدم حجيته ما لم يقطع بحجيته، بل ربّما ادّعي الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح»[1].

ويرد عليه: أنّ احتمال التعيين لاينفع في وجوب الأخذ بمحتمل التعيين بعد فرض الشك في أصل حجيته بعينه؛ ضرورة عدم حصول القطع بالحجية لأجل وجود الراجح الظنّي. وأما الدوران بين التخيير والتعيين، فهو ممنوع؛ إذا القول بالتوقف والاحتياط عند فقدان المرجح بمكان من الامكان، كما ذهب إليه جماعة. نعم بناءً على رأي المشهور ـ وهو تعيُّن التخيير ـ يصح هذا الدوران.

ثم استدل لحجية خصوص الراجح عند وجود المرجح بما دلّ عليه من أخبار الترجيح. ولتمهيد ذلك قسّم الأخبار العلاجية إلى طوائف.

الطائفة الأُولى: ما دلّ على التخيير مطلقاً.

الثانية: ما دلّ منها على التوقف مطلقاً.

الثالثة: ما دلّ منها على الأخذ بما طابق الاحتياط من الخبرين المتكافئين.

الرابعة: ما دلّ منها على الترجيح بمزايا ومرجّحات خاصّة منصوصة.

قال ﷺ «واستُدلّ عليه بوجوه آخر أحسنها الأخبار، وهي على طوائف»[2] ثم ذكر طوائف الأخبار العلاجية.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٨٩.

(٢) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٨٩.

ثم أضاف أنّ لأجل اختلاف مدلول هذه النصوص اختلفت الأنظار. فمنهم من أوجب الترجيح وبنصوصه قيّد إطلاقات التخيير. وإنّهم بين من اقتصر على المرجحات الخاصة المنصوصة، ومن تعدّى منها إلى كلّ مزية موجبة لأقوائية الدلالة والأقربية إلى المراد، كما اختاره الشيخ الأنصاري، أو موجبة للظنّ كما يظهر من غيره.

قال ﷺ: «و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الانظار. فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيّدين بأخباره اطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدّى منها إلى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذى المزيّة واقربيّته كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه والمفيدة للظن كما ربّما يظهر من غيره».[1]

الفرق بين مبنى الشيخ الانصارى ومبنا المحقق الخراساني في المقام أنّ الشيخ جعل تقديم الترجيح مسلّماً ومفروغاً عنه وصوّر الاختلاف بين التخيير والاحتياط والتوقف في طول الترجيح، بخلاف الآخند. فانه جرّ محل الاختلاف إلى الترجيح، فجعل تقديم التخيير مطلقاً و كذا التوقف مطلقاً من الأقوال.

ما حققه صاحب الكفاية من المناقشات في تقديم الترجيح ونقد كلامه

ثم إنّ صاحب الكفاية قد ناقش في تقديم نصوص الترجيح وتقديم إطلاقات التخيير بها، وجعل ذلك مقتضى التحقيق، وإليك تحريره:

إنّ أجمع خبر لمزايا الترجيح مرفوعة زرارة ومقبولة حنظلة[2]

---

(١) المصدر: ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٢) عوالى اللئالي: ج ٤، ص ١٣٣ ح ٢٢٩ و ٢٣٠. / مستدرك الوسائل: ج ١٧، ص ٣٠٣، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢ / الوسائل: ب ٩ من صفات القاضي ح ١.

وفيهماجهات من الضعف:

١ ـ ضعف سند المرفوعة، كما صرّح به المحدث البحراني في مقدمة الحدائق والشيخ في الفرائد.

أقول: لا يمكن جبر ضعف سندها بعمل مشهور القدماء؛ لأنّ ظاهر كلماتهم، بل صريحهم الحكم بالتخيير في طول الترجيح، لا في طول الاحتياط كما هو صريح المرفوعة.

٢ ـ قوّة احتمال اختصاص المزايا المذكورة فيهما بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة، كما أنّ ذلك موردهما. والتعدّي منه إلى مقام الفتوى مشكلٌ؛ نظراً إلى ضرورة فصل الخصومة على أيّ حال. ويتوقف ذلك على ترجيح أحد الحكمين بإحدى المزايا المذكورة فيهما.[١]

٣ ـ الاختلاف الكثير بين هذه النصوص في تعداد المرجحات وترتيبها يشهد للحمل على الاستحباب؛ حيث قال: «لوجب حملها عليه وعلى ما لاينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب. ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار»[٢].

وفيه: أنّ المزايا إما طولية، أو عرضية، أو متخالفة فاذا كانت طولية، يُراعى الأولى فالأولى. وإن كانت عرضية، من دون تقدّم بينهما يكفى وجود أحدهما

---

(١) قال ﷺ: «فالتحقيق أن يقال إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدّاً والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لايخلو عن إشكال لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بها مورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ولا وجه معه للتعدّى منه إلى غيره كما لا يخفى ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أنّ رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استند إليه من الروايتن لا يكاد يكون إلّا بالترجيح». / كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٢.

(٢) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٣.

للترجيح. وإن كانت متخالفة ؛ بأن دلّ بعض أخبار الترجيح على تقدُّم مرجح على غيره ـ من ساير المرجحات ـ، ولكن دلّ بعضها الآخر على تأخّره على ذلك الغير. وذلك مثل تقدّم الشهرة على الأعدلية في المرفوعة وتقدّم الأعدلية على الشهرة في المقبولة. وفي هذين المرجحين تقدم المقبولة لاعتبار سندها، دون المرفوعة؛ لعدم انجبار ضعفها بعمل المشهور ؛ لمّا بيّناه آنفاً.

وعلى فرض استقرار التعارض بينهما في بعض المرجحات كالأعدلية والشهرة ـ نظراً إلى انجبار ضعف سند المشهورة بعمل المشهور، وإلى أنّ الترجيح بقبول الأصحاب في المقبولة غير قابل للاستناد بعد فرض كون أصل التقديم بالمرجحات محل النزاع وأوّل الكلام ـ غاية ما يلزم حينئذٍ القول بالتخيير. ومرجع ذلك إلى كفاية كلٍّ منهما للترجيح. وذلك وإن يرجع إلى التخيير الأُصولي كما يقول به صاحب الكفاية، إلّا أنّه بناءً على المختار يكون في طول عدم المرجح ـ وذلك إذا لم نرجّح المقبولة ـ، لا من باب ترك العمل باخبار الترجيح وتقديم اطلاقات التخيير، كما يقول به صاحب الكفاية.

وأما دعوى سقوط المرفوعة والمقبولة بجميع فقراتهما لأجل تعارضهما باختلاف الترتيب فهي غير وجيه ؛ لأنّ التعارض بينهما إنّما هو في ترتيب الأعدلية والشهرة، لا في ترتيب ساير المرجحات. ولا إشكال في جواز تبعّض فقرات الحديث من حيث الحجية. فلو سقطت فقرة عن حجيتها على الترتيب، لايلزم منه سقوط الخبر عن الحجية في ساير فقراتها.

وأما الاقتصار على بعض المرجحات في بعض نصوص الترجيح فلا يوجب التعارض ؛ لعدم مفهوم في البين ، لا مفهوم العدد مع عدم حجيته، ولامفهوم التحديد ؛ لعدم كون أقسام المرجحات في كلام الامام ابتداءً، بل إنّما

في مقام جواب السائل[١].

ويرد على هذه الفقرة من كلامه: أنّ ما ورد في صدرهما ـ من الترجيح بالصفات ـ وإن كان ناظراً إلى اختلاف الحَكَمين في حكمهما، إلّا أنّ الامام انتقل بعد ذلك إلى بيان مزايا الترجيح في الاختلاف بين الروايتين اللتين مستند حكم القاضيين.

ويشهد لذلك حكم الامام في ذيل المرفوعة ـ بعد فقدان المرجحات وعدم امكان الاحتياط ـ بالتخيير، وهذا لايناسب فصل الخصومة وقلع مادّة النزاع وكذا أمره عليه السلام في ساير نصوص المقام عند انتفاء المرجّحات بالتوقف والتأخير في الحكم إلى لقاءِ الامام عليه السلام.[٢] وهذا لايناسب مقام الحكومة والقضاء؛ لانجراره إلى تعطيلهما.

٤ ـ مجرد مناسبة المزايا المذكورة فيهما لمقام الفتوى لايصلح للدليلية على جواز التعدي. مع ما في المناسبة من الاشكال ؛ نظراً إلى عدم امكان لقاءِ الامام في زمان الغيبة، وهذا قرينة على كون نظر الامام عليه السلام إلى زمان الحضور. وهذا مانع من التعدي إلى مقام الفتوى في زمان الغيبة كما هو محلّ الكلام. ومن هنا يشكل تقييد إطلاقات التخيير ـ من غير استفصال بالمزايا المرجِّحة ـ بهذين الخبرين.

ويرد على كلامه هذا: أنّ المقصود من الارجاء حتى لقاء الامام عليه السلام، يحتمل

---

(١) ولا يخفى أنّ الحمل على الاستحباب في كلام صاحب الكفاية يكون باستناد اختلاف نصوص الترجيح في تعداد وترتيب المرجّحات ؛ حيث قوّى أوّلاً: اختصاص المقبولة بزمان حضور الامام عليه السلام وثانياً: حملها على استحباب الترجيح واستشهد لذلك بما وقع من الاختلاف الكثير بين نصوص الترجيح. / كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٣.

(٢) قال قدس سره: ولذا أمر عليه السلام عليه بارجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى» / المصدر.

أن يكون تأخير الواقعة؛ بمعنى ترك معاملة الحجّة مع أحد المتعارضين بعينه، وجواز الأخذ بما اختاره منهما إلى زمان ظهور الحجّة(عج)، كما يمكن أن يكون المراد الأمر بالتوقف والاحتياط، أو التخيير العملي والترخيص في الفعل والترك ظاهراً إلى زمان قيام الحجة(عج) ؛ نظراً إلى انتهاء أمد الجهل بالحكم الواقعي ببيان الامام عليه السلام، بل هذا هو الظاهر من كلمات القائلين بالتوقف والاحتياط وبالتخيير الفقهي العملي في المقام.

٥ ـ إطلاق الأمر بالتخيير وترك الاستفصال المزبور، يبعّد نظر هذين الخبرين إلى مقام الفتوى في زمان الغيبة، وإلّا ليلزم حمل اطلاقه على صورة تساوى الخبرين المتعارضين من جميع الجهات. وهو بعيد ؛ لندرة تساوى الخبرين المتعارضين من جميع جهات المزايا المنصوصة.[1]

وفيه: أنّ مورد التخيير حينئذٍ لا ينحصر في صورة تساوي الخبرين من جميع الجهات، بل من ذلك أيضاً صورة عدم وجود مرجّح لواحد من المتعارضين، وليس ذلك بعزيز.

هذا، مع كفاية تساويهما في بعض المزايا ـ مع فقدان سايرها ـ للحكم بالتخيير، كما يظهر لمن تتبع في تضاعيف مختلف الفروع الفقهية الواردة فيها

---

(١) قال قدس سره: ومجرّد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لايوجب ظهور الروائية في وجوبه ولو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى وأن أبيت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكّن من لقاء الامام عليه السلام بهما لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكّن من لقائه عليه السلام ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح مع أنّ تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جدّاً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب ويشهد به الاختلاف الكثير ما دلّ على الترجيح من الاخبار ومنه قد انقدح حال سائر أخباره. / المصدر: ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

الأخبار المتعارضة.

٦ ـ استبعاد كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجّحات، بل الظاهر كون مخالفة الكتاب وموافقة العامة مانعين عن حجية الخبر؛ نظراً إلى ما دلّ من النصوص الصحيحة على كون الخبر المخالف للكتاب زخرفاً باطلاً لم يقل به الأئمة عليهم السلام، وإلى سقوط الخبر عن الحجية بتقية الامام عليه السلام في أصل إلقائه.

ومن هنا يُظنّ قويّاً، بل يعلم أنّ نصوص المقام في مقام إعطاء الضابطة لتمييز الحجة عن اللاّحجّة، لا الترجيح.

وفيه: أنّ موافقة الكتاب إنّما تكون مرجحاً لما وافقه بالعموم من أحد الخبرين المتعارضين، وكذا مخالفة الكتاب في ترجيح معارض ما يخالفه من الخبرين. والوجه فيه واضحٌ ؛ لأنّ أحد الخبرين المتعارضين إذا خالف الكتاب بالتضاد أو التناقض ـ غير القابل للجمع ـ يسقط لا محالة عن الحجية.

وذلك لأنّ كل واحد من الكتاب والسنة إذا كان وحده حجّة موجبة لسقوط الخبر المخالف لهما عن الحجية، يوجب سقوطه عن الحجية فيما إذا كان مبتلى بالمعارض، بالفحوى والأولوية القطعية، كما علّل بذلك المحقق في المعارج[1]، وسيأتي نصّ كلامه.

ثم استنتج من جميع ذلك في نهاية الشوط، تقديم نصوص التخيير وعدم صلاحية تقييد إطلاقاتها بنصوص الترجيح؛ حيث قال ـ بعد بيان الوجوه المزبور ـ: «فتلخّص مما ذكرنا أنّ إطلاقات التخيير محكّمة، وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها»[2]. ومرجع كلامه هذا إلى تعيُّن القول بالتخيير الأُصولي

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٢٣.

(٢) قال رحمه الله: «مع أنّ كون أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في أنّه زخرف ←

وتقديمه على الترجيح. وهذا قد استقرّ عليه رأي صاحب الكفاية في المقام.

ولكنّك قد عرفت ضعف ما تمسَّك به من الوجوه. فلا يصلح حينئذٍ للمعارضة ؛ حيث إنّ التعارض بين الحجتين، لا بين الحجة واللاحجّة.

فانّك إذا تتبّعت في موارد الترجيح بموافقة الكتاب لتجدَنَّ جميع موارده من قبيل ما قلناه.

مناقشات صاحب الكفاية في وجوه تقييد مطلقات التخيير بنصوص الترجيح

ثم ردّ احتمال تقييدإطلاقاتالتخيير بالمناقشة في الوجوه الثلاثة المستدلّ بها لتقييد مطلقات التخيير بنصوص الترجيح، وهي:

١ ـ دعوى الاجماع على تقديم الترجيح ؛ معلّلاً بمجازفة دعواه بعد اختيار مثل الكليني ـ الذي هو في عهد الغيبة الصغرى ـ التخيير في المقام أخذاً باطلاقاته.

٢ ـ توجيه التقييد بلزوم محذور الترجيح بلا مرجّح مع ترك العمل بنصوص الترجيح.

وناقش فيه: باحتمال عدم كون هذه النصوص بصدد الترجيح ـ كما أُشير

← وباطل وليس بشي أو أنّه لم نقله أو أمر بطرحه على الحدار وكذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق بصدروه كل وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلّة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجّة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الاطلاقات أما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً هذا ثم أنّه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد في اخبار المرجّحات وهي أبية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربّنا لم أقله أو زخرف أو باطل كما لا يخفى فتلخّص مما ذكرنا أنّ اطلاقات التخيير محكمة وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها» المصدر: ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

إليه آنفاً ـ، فلا ترتبط تلك المزايا المذكورة حينئذٍ بملاك الترجيح.

٣ ـ الاستدلال بامتناع الترجيح بلا مرجح ولزوم هذا المحذور على القول بالتخيير مع وجود المرجّح. وقد ناقش فيه: بأنّ الترجيح الممتنع إنّما هو الترجيح في وجود الممكن بلا علّة، لا الترجيح بلا داع عقلائي فانّه ليس بمحال، بل إنّما هو قبيح، نعم إنّما يمتنع صدوره من الشارع؛ لاستحالة صدور القبيح من الحكيم، لا لامتناعه الذاتي.

هذا تحرير كلام المحقق الخراساني في تحقيق مفاد نصوص التخيير والترجيح.[1]

نقد كلام المحقق الخراساني

ويمكن المناقشة فيما أقامه من الوجوه ـ مضافاً إلى ما أوردناه في خلال تحرير كلامه ـ:

أوّلاً: أنّ ورود المقبولة والمرفوعة في مورد الحكومة وفصل الخصومة

---

(١) قال ﷺ: «نعم قد استُدلّ على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر منها دعوى الاجماع على الأخذ باقوى الدليلين وفيه أنّ دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النوّاب والسفراء قال في ديباجه الكافي ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير مجازفة ومنها أنّه لو لم يجب ترجيح ذى المزية لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً وفيه أنّه إنّما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكّد ملاك الحجية في نظر الشارع ضرورة امكان أن تكون تلك المزية بالاضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح هذا مضافاً إلى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع من أنّ الترجيح بلا مرجّح في الافعال الاختيارية ومنها الأحكام الشرعية لا يكون إلّا قبيحاً ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم تعالى وإلّا فهو بمكان من الامكان لكفاية ارادة المختار علّة لفعلة وإنّما الممتنع هو وجود الممكن بلا علّة فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح إلّا من باب امتناع صدوره منه تعالى وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره وبالجملة الترجيح بلا مرجّح بمعنى بلا علّة محال وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال فلا تشتبه». / المصدر: ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

لا يصلح لتخصيص مضمونهما بموردهما بعد إلقاءِ الكبرى الكلية من جانب الامام في الترجيح بغير الصفات.

وثانياً: إنّ التوقف والتأخير إلى لقاء الامام في زمان الحضور، لا ينافي التوقف في الأخذ بأحدهما معيناً والتخيير بينهما إلى قيام الحجّة(عج)، بل إنّهما من واد واحد، غاية الأمر في زمان الحضور حكم بالتوقف المطلق، حتى عن التخيير ؛ نظراً إلى امكان لقاءِ الامام وتعلّم حكم المسألة، بخلاف زمان الغيبة.

وثالثاً: إنّ الفرق بين مقام الحكومة والفتوى من حيث توقف فصل الخصومة على الترجيح دون الفتوى، وإن كان مما لا يُنكر، إلّا أنّ التخيير الأُصولي والفقهي والتوقف والرجوع إلى الأصل في مقام الفتوى بمكان من الامكان.

وعليه فلا فرق بين مقامي الحكومة والفتوى من ساير الجهات، هذا مع عدم ورود ساير النصوص في مورد الحكومة، بل وردت موثقة سماعة في مورد الخبرين المتعارضين، مع ورود نفس التعبير المزبور بقوله: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»[1]، بل ذيله يدل على جواز التخيير العملي مطلقاً، كما سبق.

ورابعاً: ما قال من عدم حجية الخبر الصادر عن تقية، وأنَّ صدوره عن تقية مانع من أصل حجية الخبر، فهو حقٌّ في حدّ نفسه، إلّا أنّه لا يستلزم صدور كل خبر موافق للعامة عن تقية، بل هذا مما لا يمكن الالتزام به ؛ ضرورة توافق العامة والخاصة في كثير من الأحكام.

فلا ينافي كون التعارض وفقدان بعض المرجحات ملاكاً لحمل الموافق

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

على التقية بدلالة هذه النصوص.

وخامساً: لا يُظنّ بالشارع ترخيص الفقيه في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بغير مرجّح، بلا داع عقلائي ؛ لأنّه قبيح، والترخيص في ارتكاب القبيح قبيح من الشارع الحكيم، كارتكاب القبيح نفسه. وعليه فترخيص الشارع بترجيح أحد المتعارضين بلا مرجّح قبيح، بل ممتنع ؛ نظراً إلى امتناع صدور القبيح من الحكيم. بلا فرق بين الترجيح في وجود الممكن بلا علّة وبين الترجيح بلا داع عقلائي. وإنّما الفرق في وجه الاستحالة.

وسادساً: إنّ المستفاد من كلام الكليني، بل صريح شيخ الطائفة والمحقق وصاحب المعالم، اختصاص الرجوع إلى التخيير بصورة فقدان الترجيح. وقد سبق ذكر نص كلماتهم.

حاصل مقتضى التحقيق

حاصل مقتضى التحقيق في المقام أنّ: مقتضى القاعدة والمساعد للاعتبار العقلائي إنّما هو تقييد إطلاق نصوص التخيير بنصوص الترجيح ؛ بمعنى تحكيم المرجحات المنصوصة إنّما يمكن ما دامت إحدى المزايا المذكورة في النصوص موجودة، وإلّا فيحكم بالتخيير، كما يشهد لذلك ذيل المرفوعة المنجبر ضعفها بعمل المشهور.

وعليه فالمتعيّن تقديم نصوص الترجيح على التخيير وحمل نصوص التخيير وتقييد إطلاقاتها بما إذا لم يكن هناك إحدى المرجحات المنصوصة موجودة.

وقد أجاب السيد الخوئي عن صاحب الكفاية بوجوه، فليراجع.[1]

---

(١) مصباح الأُصول: ص ٤٠٥ ـ ٤١٢.

تنقيح كلام المحقق العراقي ونقده

ناقش المحقق العراقي بأنّ صدر المقبولة ناظر إلى الحكومة وذيلها إلى ترجيح أحد الحُكمين في مقام الحكومة بترجيح مستنده. وهذا خلاف ظاهر كلمات الأصحاب؛ لأنّ ظاهرهم كون اختيار الحاكم عند التعارض بيد المدعي، من دون إناطة ذلك بترجيح مستنده؛ حيث قال:

«ولكن في دلالة صدر المقبولة على الترجيح بصفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأوثقية نظر؛ إذ ظاهره كونه في مقام ترجيح الحاكم في مقام الحكومة... وأما ذيلها وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث حكايتها، من الأشهرية وأمثالها، ولكن ظاهره كونه من جهة رجوع المترافعين عند تعارض الحكمين إلى ترجيح أحد الحكمين بترجيح مستنده، وهو أيضاً خلاف ديدن الأصحاب؛ إذ ليس بناؤهم عند تعارض الحكمين على الرجوع إلى مستند الحكم، بل بناؤهم على كون الاختيار بيد المدّعى، كما هو الشأن من الأوّل على كون تعيين الحاكم بيده على ما حكاه صاحب المستند بأنّ اجماع أصحابنا عليه.

وحينئذٍ فصحّ أن يقال إنّ مثل تلك الفقرة من الذيل أيضاً غير معمول به لدى الأصحاب، فمن أين المقبولة حجّة في محل البحث»[1].

وناقش في المرفوعة بوهنها؛ لاشتمالها على الترجيح بموافقة الاحتياط. وذلك غير معمول به عند الأصحاب، مع نقل قوله: «فأرجه» في رواية عوالي اللئالي.

وهذا قرينة على نظرها إلى زمان الحضور، قال: «و أما خبر المرفوعة فهو

---

(١) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٤٧٣.

وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث صفاتها أو صفات الراوى بما هو راوٍ، ولكن من جهة اشتماله على الترجيح بموافقة الاحتياط موهون بعدم عمل المشهور على وفقه فتأمّل.

مع أنّ في عوالي اللآلي بعد نقل تلك الرواية قال: وفي رواية أُخرى فأرجه حتى تلقى إمامك. وظاهره اشتراك الروايتين من جميع الجهات إلّا في هذه الفقرة. وحينئذٍ فمن المحتمل كون ذلك من باب الاختلال في المتن. ولازمه احتمال اختصاص مورد الرواية ووجوب الترجيح بهذه الأُمور بزمان الحضور، كما هو ظاهر المقبولة أيضاً ؛ فمن أين يصلح مثل تلك الرواية لتقييد المطلقات التخييرية؟»[1].

وقد قوّى اعتبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. وناقش في احتمال كون نصوص الترجيح بهما في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة ؛ نظراً إلى قرينية اقتران طرح مخالف الكتاب بأخذ موافقه، ولزوم طرح كل خبر موافق للعامة، على نظرها إلى الترجيح ؛ نظراً إلى حصول الموافقة بالعموم والاطلاق، وإلى القطع بعدم كون كثير من الروايات الموافقة للعامة في مقام التقية.

وأيّد ذلك باستقرار ديدن الأصحاب على العمل بهما معاملة المرجح عند التعارض، بل عدم الاعتناء بساير المرجحات مع وجودهما. وقد استند إلى ذلك لاثبات عدم صلاحية ساير المرجحات لتقييد اطلاقات التخيير.

قال: «نعم الذي يصلح لتقييدها ما ورد في الأمر بالعمل بما وافق الكتاب والسنّة وطرح ما خالف، بأنّ قضية اقتران الأُولى بالثانية شاهدة كون الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب من باب علاج التعارض بالترجيح لا من باب تميّز الحجة عن اللاحجّة في نفسه مع قطع النظر عن مرحلة التعارض، كيف ولازمه وجوب

---

(١) المصدر: ج ٢، ص ٤٧٤.

طرح الموافق للعامة ولو لم يكن معارضاً، وهو كماترى.

ويؤيّد ذلك كون ديدن الأصحاب في الفقه على مثل ذين الترجيحين، بل وديدنهم على الترجيح المزبور وإن كانت الرواية الأُخرى واجدة لسائر الصفات، وذلك أيضاً من موهنات الترجيح بالبقيّة، خصوصاً لو لوحظ الترتيب بينهما على حسب ذكر الترجيح بصفات رواية الراوي من المرجحات الداخليّة مقدّمة على مثل تلك المرجحات الخارجية.

وعليه فيقتصر في مقام الترجيح بخصوص هذين المرجّحين في قبال اطلاقات التخيير، وفي غيرها يؤخذ بها ولا يعتنى بسائر المرجّحات»[1].

ولا يخفى ما في كلامه من وجوه الاشكال وقد تبيّن بعضها من خلال ما بيّناه.

وذلك أوّلاً: أنّه بعد ملائمة ومناسبة كون ذيل المقبولة ناظراً إلى الترجيح بين الروايات المتعارضة في مقام الفتوى لا وجه للاقتصار على الترجيح في خصوص مستند الحكم. كما بيّنا وجه ذلك مفصّلاً في خلال البحث. وما ادّعاه من القرينة على ذلك لا تصلح لصرفها إلى مقام الحكومة.

وثانياً: لا يصلح مرويّ العوالى للاستشهاد ؛ نظراً إلى ضعف سنده.

وثالثاً: كون فقرة حديث غير معمول بها لا يضرّ بحجية سائر فقراتها المعمول بها؛ نظراً إلى ما ثبت في محله من جواز تبعُّض حديث واحد في فقراته من حيث الحجية. فلا يقبل دعوى وهن المرفوعة باشتمالها على الاحتياط.

ورابعاً: استقرار ديدن الأصحاب على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة السنة مع وجود سائر المرجحات، لا يستلزم سقوط سائر المرجحات رأساً، بل غاية ما يلزم من ذلك كونها في طولهما.

---

(١) المصدر: ص ٤٧٥.

التطبيقات الفقهية

١ ـ حكم من توضّأ قبل الاستنجاء.
٢ ـ كفّارة إفطار صوم الاعتكاف بالجماع.
٣ ـ مسألة مفطرية الارتماس في الماء.
٤ ـ لو زنى بمملوكة أبيه قبل أن يطأها الأب.

قد اختلف آراء الفقهاء في مقتضى القاعدة عند استقرار التعارض بين النصوص وعدم إمكان الجمع. وظهر هذا الاختلاف وأثمر في فتاواهم في كثيرٍ من الفروع الفقهية في مختلف أبواب الفقه مما تعارضت فيها النصوص واستقرّ تعارضها. فحكم بعضهم بالترجيح، و آخر بالتخيير، وجماعة بالتساقط، ورابع جمع بين الثلاث طولياً.

وإنّما نشأ اختلافهم في ذلك في الاستظهار من الأخبار العلاجية.

وقد صارت فروع كثيرة معارك آرائهم من أجل اختلاف مبانيهم في ذلك.

حكم من توضّأ قبل الاستنجاء

فمن هذه الفروع: مسألة من توضّأ قبل الاستنجاء. فقد اختلفت الفتاوى في وجوب إعادة الوضوء عليه. وقد قوى السيد اليزدي عدم وجوبها وإنّما احتاط استحباباً.

ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص الواردة، فبعضها أمر بالاعادة و دلّ بعضها على صحته.

ولا يمكن الجمع بين الطائفتين المتعارضتين في المقام ؛ لأنّ الأمر بالاعادة لمّا كان إرشاداً إلى فساد الوضوء، لا يمكن حمله على الاستحباب ؛ لأنّ الاستحباب إنّما هو الترخيص في الترك مع رجحان الفعل وهذا لا يتصور في الارشاد إلى الفساد، ومن هنا لا تجري قاعدة رفع اليد عن الظاهر بقرينة النص.

وحمل بعضهم الطائفة الآمرة على التقية وخالف جماعة هذا الحمل. و قد حكم السيد الخوئي بتساقط الطائفتين ـ لو لا الترجيح بمخالفة العامة ـ والرجوع إلى مطلقات أدلّة الوضوء النافية لاشتراط الاستنجاء، و مقتضاه الحكم بالصحة.

فانّه ﷺ: ـ بعد تصوير التعارض في النصوص الواردة في المسألة ـ قال: «و الجمع بينهما بحمل الأمر باعادة الوضوءِ في الطائفة الأُولى على الاستحباب غير صحيح ؛ لأنّه إنّما يصح فيما إذا كان الأمر في المتعارضين مولوياً. وليس الأمر كذلك ؛ لأنّ الأمر بالاعادة في الطائفة الأُولى إرشاد إلى بطلان الوضوء واشتراطه بالاستنجاء.

وعليه فالصحيح في الجمع بينهما حمل الطائفة الآمرة بالاعادة على التقية، وإلّا فهما متعارضتان ولا بدّ من الحكم بتساقطهما والرجوع إلى إطلاقات أدلّة الوضوء كما في الآية المباركة والروايات لعدم تقييد الأمر بالغسل فيها بالاستنجاء. فمقتضى الاطلاقات عدم اشتراط الاستنجاء في الوضوء»[1].

ولكن الظاهر أنّ الرجوع إلى الاطلاقات المزبورة ـ وهي اطلاقات أدلة الوضوء ـ من باب الترجيح بموافقة الكتاب والسنة.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٤، ص ٣٦٠.

كفارة افطار صوم الاعتكاف بالجماع

ومنها: كفارة إفطار صوم الاعتكاف بالجماع.

فاختلفوا في أنها من قبيل كفارة إفطار صوم رمضان مخيّرة، أو من قبيل كفارة الظهار مرتّبة.

ومنشأ الاختلاف في ذلك اختلاف الأخبار، واستقرار تعارضها؛ لعدم إمكان الجمع العرفي بينها بوجه. ولكن السيد الخوئي حكم بترجيح الطائفة الدالة على الكفارة المخيّرة؛ إما لترجيحها بمخالفتها للعامة، أو للحكم بتساقط الطائفتين بعد استقرار التعارض وفقدان المرجح والرجوع إلى أصل البرائة عن التعيين اللازم من الترتيب.

قال ﷺ: ـ بعد تحقيق مفاد نصوص الطائفتين وردّ الوجوه المحتملة في الجمع بينها ـ: «فالانصاف أنّ الطائفتين متعارضتان ولايمكن الجمع العرفي بينهما بوجه. ومع ذلك فالأقوى ما ذكره المشهور من أنّها كفارة الافطار في شهر رمضان دون الظهار.

إما لترجيح موثقة سماعة على الصحيحتين[1]؛ نظراً إلى مخالفتها

---

(١) ففي موثقتين لسماعة ـ ولايبعد كونهما رواية واحدة مروية بطريقين ـ أنّها مخيرة ككفارة شهر رمضان.

أحداهما ما رواه الصدوق عنه قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان، والأُخرى ما رواه الشيخ باسناده عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً.

و بازاء ذلك صحيحتان دلّتا على أنّها مرتبة كما في كفارة الظهار: أحداهما: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف بجامع أهله، قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر.

و الأُخرى صحيحة أبي ولاد الحناط عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتى واقعها، فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضى ثلاثة أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر». / مستند العروة: ج ٢ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

للعامةولو في الجملة ؛ حيث إنّهم اختلفوا في هذه المسألة، فعن جماعة منهم إنكار الكفارة رأساً. فلا تترتب على جماع المعتكف عدا الحرمة الثابتة بنص الآية، ولا ملازمة بين التحريم والتكفير كما هو ظاهر.

وعن آخرين ثبوتها وهم بين من يقول بأنّها كفارة يمين، ومن يقول بأنّها كفارة ظهار. وأما أنّها كفارة شهر رمضان، فلم يذهب إليه أحد منهم، ولأجله كانت الموثقة أبعد منهم، فكانت أقرب إلى الصواب.

وإما لأنّه بعد التعارض والتساقط يرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه البراءة عن التعيين، فان المقام من مصاديق الدوران بين التعيين والتخيير، وقد اختلف في هذه الكبرى على قولين حسبما بيّناه في الأُصول، فمنهم من ذهب إلى التعيين؛ نظراً إلى قاعدة الاشتغال؛ إذ لا يحرز الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال إلّا بالاتيان بما يحتمل تعينه. ومنهم من ذهب إلى التخيير ـ وهو الصحيح ـ إذ لم يعلم تعلق التكليف إلّا بالجامع وأما خصوصية الفرد المحتمل تعينه كالعتق في المقام فتعلق التكليف به مشكوك من أصله، وهي كلفة زائدة مجهولة فيدفع بأصالة البرائة؛ إما عقلاً وشرعاً كما هو الصحيح، إما شرعاً فقط، بناء على ما سلكه صاحب الكفاية من انكار جريان البرائة العقلية في باب الأجزاء والشرائط»[1].

والحق مع السيد الخوئي في المقام ؛ إذ التكليف المعلوم إنّما تلعق بجامع الكفارة عارياً عن وصف الترتيب والتخيير. وعليه فتعلق التكليف بكل من الكفارة المرتّبة والمخيّرة بوصف ذلك مشكوك في أصله. وحينئذٍ تجري البرائة عن قيد الترتيب والتعيين؛ لأنّه قيد زائد عن ذات الكفارة وطبيعيها وإثباته بحاجة إلى الدليل والمفروض عدم الدليل لسقوطه عن الحجية. وأما التخيير

---

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

فلايقتضي أكثر من طبيعي الكفارة ؛ لعدم تضمّنه قيداً زائداً ؛ بل هو مقتضى صدق الطبيعي على كل واحد من الخصال على حدٍّ سواءٍ.

مسألة مفطرية الارتماس في الماء

ومنها: مسألة مفطرية الارتماس في الماء. فالمشهور على مفطريته، وخالفهم جماعة من فحول الفقهاء، فاقتصروا على حرمته التكليفية للصائم وحكموا بعدم مفطريته وأنّه لا يوجب قضاءً ولا كفارة. ومن هؤلاء الشيخ والعلامة والشهيد الثاني والمحقق في الشرايع وصاحب المدارك.

ومنشأ ذلك اختلاف الروايات الواردة.

فمنها: ما دلّ على النهي عن ارتماس الصائم وعلى مفطريته، وهذه الطائفة عدّة روايات صحاح.

وفي مقابلها موثقة اسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً، عليه قضاءُ ذلك اليوم؟ قال عليه السلام: **ليس عليه قضاؤه ولا يعودنّ**»[1].

وقد صرّح السيد الخوئي باستقرار التعارض بين الطائفتين ومنع ما قيل من وجوه الحمل، كحمل النصوص الناهية على الحرمة التكليفية أو على الكراهة الوضعية، ومنع أيضاً الترجيح بالكتاب؛ لعدم تعرضه للمقام.

ولكنّه حكم بترجيح الطائفة الأُولى الدالة على مفطرية الارتماس إما لشهرتها الروائية، أو لمخالفتها للعامة.

قال دام ظله: ـ بعد تنقيح نصوص المقام وتصوير استقرار معارضتها: «إذاً فهذه الموثقة ـ الظاهرة بل الصريحة في عدم البطلان ـ تعارض النصوص المتقدمة،

---

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب ما يمسكه الصائم، ح ١.

وقد تصدى غير واحد للجمع بينهما بأحد وجهين:

الأوّل ما ذهب إليه جماعة ونسب إلى بعض الأكابر من حمل الطائفة الأُولى ـ بقرينة نفي القضاء في هذه الرواية والنهي عن العود الظاهر في مجرد الحرمة ـ على الحرمة التكليفية.

ولكنه كماترى ؛ لاباء جملة منها ـ ولا سيما صحيحة ابن مسلم التي هي كالصريحة في البطلان كما مر ـ عن ذلك كما لايخفى.

الثاني: حمل النهي في تلك الطائفة على الكراهة الوضعية، فان الاضرار بالصوم قد يكون حقيقاً كالاكل والشرب، وأُخرى مسامحياً كأنّه يبطل به الصوم كالارتماس، نظراً إلى أنّه يستوجب مرتبة من البطلان كمرتبة عدم القبول مثلاً فيحمل الاضرار في الارتماس على الاضرار ببعض مراتبه وإن كان أصل الصوم صحيحاً.

ولكن هذا أضعف من الوجه الأوّل، إذ الكراهة الوضعية لا نتعقّل لها معنىً صحيحاً ... وعلى الجملة فكراهة البطلان كاستحباب البطلان لا يرجع إلى محصل ولا يساعده الفهم العرفي بوجه. إذاً لا محيص عن الاذعان باستقرار المعارضة بين هذه الموثقة وبين النصوص المتقدمة.و حينئذٍ فان قلنا بأن الطائفة المانعة روايات مستفيضة مشهورة بحيث يعلم أويطمأن بصدوربعضها عنالامام عليه السلام ولوإجمالاً، و هذه رواية شاذة، لا تنهض للمقاومة معها، فتطرح بطبيعة الحال.

وإن أغمضنا عن ذلك، فلا محالة تصل النوبة إلى الترجيح الذي هو منحصر في الترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة.

أما الكتاب فلدى عرضهما عليه لم نجد فيه شاهداً لشيءٍ منهما... أما العامّة... فتكون الموثّقة موافقة لهم فتحمل على التقية وتطرح لأنّ الرشد في

خلافهم، ويكون الرجحان للطائفة المانعة.

فظهر مما ذكر أنّ الأقوى ما هو المشهور من مفطرية الارتماس وبطلان الصوم به للنصوص المتقدمة السليمة عن المعارض المكافيء حسبما عرفت»[1].

ويرد عليه: أنّ الأعدلية والأوثقية من المرجحات المنصوصة قبل الشهرة أو بعدها ـ على اختلاف بين المقبولة والمرفوعة ـ فكان ينبغي أن يذكرها من مرجحات الطائفة الأُولى في المقام.

ويمكن دفع الايراد بسقوط هذا المرجح بالتعارض للتقديم والتأخير كما قال به صاحب الكفاية أو عدم إمكان إحرازها كما قال به البهبهاني.

ولكن إحرازها في المقام ممكن بل مسلم؛ لأنّ راوي الموثقة غير امامي.

لو زنى بمملوكة أبيه قبل أن يطأها الأب

ومنها: ما لو زنى بمملوكة أبيه قبل أن يطأها الأب. فوقع الاختلاف في حليتها للأب. ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص. وقد حكم السيد الخوئي ـ بعد اعترافه باستقرار التعارض بين النصوص الواردة في المسألة ـ بترجيح ما دلّ على حلّيتها له؛ نظراً إلى موافقته للكتاب؛ حيث قال: «إذن فالنصوص الواردة في المقام متعارضة ومقتضى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة أو الرجوع إلى الأدلة العامة هو العمل بمضمون نصوص الجواز، فانّ مقتضى قوله تعالى: واحلّ لكم ما وراء ذلكم وقولهم عليهم السلام: الحرام لا يحرم الحلال، هو الجواز إذا لم يثبت كون المقام من المستثنى منه في الآية كما أنّ المقام مشمول للنص بل

---

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

هو من أظهر مصاديقه فان الجارية حلال للأب فعلاً باعتبار أنّه مالك لها وفعل الابن حرام جزماً فلا يقتضى فعله حرمتها على الأب»[1].

هذه نماذج من فروع استقرّ فيها تعارض النصوص، ونظائرها كثيرة فوق حدّ الاحصاء في المقام. وسيأتى ذكر نماذج أُخرى منها في خلال المباحث اللاحقة.

(١) كتاب النكاح: ج ١، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

قواعد في

الترجيح والمرجّحات

- ملاكات الترجيح /أدلّة تقديمه
- أقسام المرجّحات / المنصوصة وغيرها
- تحقيق نصوص الترجيح
- التعدى عن المرجحات المنصوصة
- ترتيب المرجّحات

ملاكات الترجيح

وأدلّة تقديمه

- ملاكات الترجيح
- تقديم الترجيح على سائر العلاجات
- التطبيقات الفقهية

ملاكات الترجيح

١ ـ هل نتمكن من إحراز وجود المرجّحات؟.

٢ ـ تنقيح محل الكلام وتعيين.

٣ ـ تنقيح كلام المحقق العراقي في وحدة النسبة المرجحات.

٤ ـ تنقيح ملاكات الترجيح.

٥ ـ ما هو الملاك المتّبع في كلّ من الثلاثة.

٦ ـ الترجيح بتعدّد العنوان والفرد وأقوائية المصلحة.

قد تعرض جماعة من الفحول لتعريف الترجيح والنقض والابـرام حـوله. ولكن لا طائل تحته ؛ لعدم ترتب فائدة أُصولية ولا ثمرة فقهية عليه.

والسرّ في ذلك عدم أخذ لفظ الترجيح ولامادّته ملاكاً للتقديم ولا في موضوع الحكم ولا متعلّقه في لسان شيءٍ من نصوص المقام. فلا دخل للفظ الترجـيح ولامادّته في شيءٍ ممّا يرتبط بمفاد الأخبار العـلاجية ولا بـما دل مـنها عـلى الترجيح بالمرجحات في باب تعارض الأخبار، فالأولى الاعراض عن تعريفه.

هل نتمكن من إحراز وجود المرجّحات؟

قبل الورود في البحث عن ملاكات الترجيح يـنبغي التنبيه على نكتةٍ، وهي إمكان إحراز المرجحات ؛ لما وقع فيه من الاشكال والنقض والابرام.

يظهر من المحدّث الكبير الكليني عدم التمكّن من إحراز وجود كثير من المرجّحات المنصوصة في باب التعارض ؛ حيث قال في مقدّمة الكافي: «فاعلم يا أخي أرشدك الله أنّه لا يسع أحداً تمييز شيءٍ مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردُّوه. وقوله عليه السلام: دعوا ماوافق القوم فانّ الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لاريب فيه، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام»[1].

ومن هنا أشكل الوحيد البهبهاني على الأخباريين في منعهم التعدي عن المرجّحات المنصوصة وفي اعتراضهم على المجتهدين الأُصوليين بأنّهم يتعدّون عن المرجّحات المنصوصة.

فانّه أشكل عليهم بقوله: «مع أنّه يرد على الأخباريين: أنّ المرجحات المنصوص عليها بالخصوص لاتثبت لنا الآن؛ إذ لا نعرف أنّ الأعدل من هو إلّا نادراً، وكذا المشتهر بين أصحاب الرّاوي، وكذا للتقية الموافق في ذلك الزّمان، فانّا كثيراً ما نرىٰ أنّ ذلك الزمان في التقية مغاير لما في هذه الأزمان.

وكذا الأمر في موافقة السنة.

وكذا الأمر في موافقة القرآن، فانّهم يزعمون: أنّه ما لم يظهر تفسيرالقرآن من المعصوم عليه السلام لا يكون فيه حجية.

وكذا موافقة ما حكّامهم وقضاتهم إليه أميل. حتى أنّ الكليني مع غاية قرب عهده ونهاية مهارته في الحديث وشدّة جهده في التحصيل والتنقيح والتصحيح اعترف في أوّل كتابه بالعجز عن درك هذه المرجّحات إلّا ما قلّ،

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ص ٨ و ٩.

فكيف الحال بالنسبة إلينا في هذا الزمان؟

وبالجملة: كثير من المرجحات لا يظهر أصلاً»[١].

قوله: «لا تثبت لنا الآن» ؛ أي لا تثبت لنا في زماننا هذا البعيد عن عصر الشارع.

والانصاف: أنّ كلامه في مثل الأعدلية والأورعية والأصدقية ونحو ذلك مما يرجع إلى صفات أشخاص الراوي، متينٌ جدّاً.

وأما في سائر الملاكات، فممنوع حتى في مثل الشهرة الروائية ومخالفة العامة. وذلك لأنّ كثرة طُرق أحد المتعارضين كاشفة عن شهرته الروائية في زمان المعصوم عليه السلام، وكذا كثرة ما يوافقه من النصوص، بل احراز ذلك في زماننا أسهل ؛ نظراً إلى تدوين جميع الأخبار والنصوص الفقهية المأثورة في كتب الاحاديث وتبويبها في أبوابها المناسب من أدلّ الطهارة إلى آخر الديات.

كما أنّ نقل قدماء الأصحاب عن آراءِ علماء العامة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام كافٍ لتعيين ما يخالف العامة في زمانهم عليهم السلام من بين المتعارضين. وأما الموافق للكتاب والسنة، فلا إشكال في إمكان إحرازه.

تنقيح محل الكلام وتعيين المحاور الأصلية للبحث

يقع الكلام في الترجيح بمقتضى القاعدة من ثلاث جهات:

١ ـ هل الترجيح بأيّ مرجّح ومن أيّ وجه كان ـ صدورية أو جهتية أو دلالية ـ، أو من وجه خاص؟

٢ ـ هل الاعتبار بالمرجح المنصوص أو لا؟

٣ ـ مع الشك في تحقّق مرجّح أو في اعتباره، هل المرجع الاحتياط بالأخذ

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ٢١١ ـ ٢١٢.

بمحتمل الأهمية عند الشارع؟

هذه الجهات الثلاثة هي المحاور الأصلية في حكم الترجيح بمقتضى القاعدة، كما أشار إليه السيد بقوله: «و المقصود أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين، هل هو الأخذ بالأرجح من أيّ وجهٍ كان؟ أو الأرجح من خصوص بعض الوجوه؟ أو عدم الأخذ به إلّا مع ورود نص بترجيحه مثل المرجّحات المنصوصة؟ وأنّ مع الشك في أنّ الشارع هل جعله مرجّحاً أم لا، فهل يجب الاحتياط بالأخذ بما يحتمل كونه أرجح عنده أو لا؟ وكذا مع الشك في الوجود»[1].

وينبغي لتحقيق المحاور الثلاثة المزبورة تنقيح ملاكات الترجيح وإعطاء الضابطة في ذلك.

تنقيح كلام المحقق العراقي في وحدة نسبة المرجحات

يظهر من المحقق العراقي وحدة نسبة جميع المرجحات وعدم تقدّم بعضها على المرجحات الصدورية والجهتية والدلالية.

وقد علّل ذلك بما حاصله:

أنّ كلّ واحد من الأُصول الثلاثة ـ وهي أصالة الصدور الراجعة إلى إلغاء احتمال عدم الصدور، وأصالة الجهة الراجعة إلى نفي احتمال كون الصدور بداعي التقية، وأصالة الظهور الراجعة إلى إلغاء احتمال إرادة خلاف الظاهر ـ لا يجري بدون جريان الآخر ؛ ضرورة انتهاء كل منهما إلى العمل بالخبر ولا ينتهي إلى ذلك بانفراده، بل لابد من انضمام الباقي. و السرّ في ذلك أنّه ما دام لم ينسدّ باب الاحتمالات الثلاثة، لا يصير الخبر قابلاً للعمل.

ولازم ذلك عدم تقديم شيءٍ من الأُصول الجارية في السند والجهة والدلالة

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٤.

على الآخر. ومن هنا يقدّم الجمع الدلالي العرفي على التقديم والترجيح ؛ لأنّ بالجمع العرفي يتيسّر العمل بالرواية، فلا حاجة إلى التقديم.

ثم استنتج من ذلك عدم تقدّم بعض المرجحات المنصوصة على الآخر، وأنّ كلّها في عرض واحد، سنداً كانت أو جهة أو دلالة.

قال ﷺ: «لا شبهة في أنّ مرجع أصالة الظهور إلى احتمال مخالفة دلالة الكلام على مراده واقعاً، كما أنّ مرجع أصالة السند أو الجهة إلى الغاء احتمال عدم صدوره أو عدم كونه لسان المراد الجدّي الواقعي قبال احتمال التقيّة والتورية؛ ومن المعلوم أنّ كل واحد من تلك الأُصول الثلاثة لا يكاد يجري بدون جريان الآخر، لأنّ شرط جريان كلّ واحد انتهائه إلى العمل وبدون جريان البقية يستحيل انتهاء الجاري من بقية الأُصول إلى العمل...

ولازم هذا البيان عدم تقديم أحد الأُصول الثلاث الجارية في السند أو الجهة أو الدلالة على الآخر على وجه يكون جريان بعضها نافياً لموضوع الآخر ؛ ولازم ذلك أيضاً تزاحم الأُصول الثلاثة عند العلم بمخالفة أحدها للواقع وسقوطها من الاعتبار، إلّا في صورة يبقى بظهورها مقدار من الدلالة القابلة للأخذ بها؛ إذ حينئذٍ لا بأس بالأخذ بالجميع بملاحظة العمل المترتب عليه بالنسبة إلى هذا البعض وطرح الأُصول المزبورة بالنسبة إلى البقية، وذلك هو النكتة في تقديم الجمع الدلالي العرفي على الجهة أو السند...

ومن هذا البيان ظهر الحال أيضاً في المرجحات الجهتية والصدورية من كون كل واحد في عرض الآخر بلا وجه تقدّم...

فحينئذٍ صح لنا دعوى وحدة النسبة بين جميع المرجحات أجمع، بلااحتياج إلى إرجاع المرجحات الجهتية إلى الصدورية كما صنع في الكفاية

ولااقتضاء في طبع أحد المرجحين تقدّمه على الآخر كما أفاده الشيخ»[١].

يرد عليه: أنّ دخل الأُصول الثلاثة المزبورة كلها، وكذا دخل جميع المرجحات في جواز العمل بأحد الخبرين المتعارضين أو كليهما في الجملة، لا يستلزم العرضية؛ ضرورة عدم منافاة ذلك للطولية كما هو واضحٌ. غاية الأمر يلزم تقديم العمل بالخبر المترجح ببعض المرجحات على العمل بذي المرجح الآخر. وسوف يأتي مزيد توضيح ذلك في خلال البحث.

تنقيح ملاكات الترجيح

لا إشكال في أنّه لا بدّ للترجيح بأيّ مرجح من دليل شرعي أو عقلي أو عقلائي أمضاه الشارع، ولو بعدم الردع. وإنّ الترجيح العقلي قد يكون بملاك احتمال وجود المرجح أو احتمال مرجحية الموجود في أحد المتعارضين، دون الآخر، كما يفهم ذلك من كلام السيد اليزدي. حيث قال:

«لا إشكال في أنّ كون الشيءِ مرجّحاً لأحد الدليلين، مثل كون الشيءِ دليلاً، في أنّه يحتاج إلى الدليل، لا بمعنى أنّه يجب أن يرد من الشارع أنّ الشيءَ الفلاني مرجّح، بل أعم من ذلك ومن كونه مرجّحاً عقليّاً، أو عقلائيّاً وقد أمضاه الشارع، أو مشكوك المرجّحية مع حكم العقل بوجوب العمل عليه من باب القدر المتيقّن أو نحو ذلك، فلابدّ من الانتهاء إلى العلم بأنّه يجب الأخذ به، فقد يكون احتمال وجود المرجّح أو مرجّحية الموجود مرجِّحاً عند العقل، لا بمعنى أنّ العقل يحكم بوجوب التقديم عند هذا الاحتمال، كما لو فرضنا حكمه بوجوب شيء مع الشك في وجوبه ـ وإن كان صحيحاً أيضاً ـ، بل بمعنى أنّ نفس الاحتمال مزيّة

(١) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

في أحد الخبرين، والعقل يحكم بتقديم ذي المزيّة».[١]

مقصوده أنّ العقل لمّا يرى احتمال ذلك مرجحاً ولا محالة يحكم بتقديم ذى المرجّح. والوجه فيه: أنّ محتمل الترجيح متيقّن الحجية إمّا تعييناً أو تخييراً، بخلاف غير محتمله فانّه حجة على القول بتقديم إطلاقات الترجيح وليس بحجة على القول بتقييد اطلاقات التخيير بنصوص الترجيح. وهذا هو السرّ في حكم العقل بتقديم محتمل الأهمية.

حاصل كلامه: أنّه كما يحتاج الخبر في أصل اعتباره إلى الدليل كذلك يحتاج في ترجيحه على معارضه إلى الدليل. وبعبارة أُخرى: كما يحتاج الدليل في دليليته إلى الدليل، كذلك المرجح يحتاج في مرجحيته إلى الدليل.

ودليل صلاحية كلّ مزية من المزايا ـ المنصوصة وغيرها ـ لايخلوا ثبوتاً ؛ إمّا هو العقل، أو بناءُ العقلاء أو النصّ الشرعي. والدليل العقلي: إمّا لحكم العقل مستقلاً بدليلية مزية وصلاحيتها للترجيح، كحكمه بترجيح الخبر المشهور المجمع عليه على الشاذ النادر ؛ لأنّ المجمع عليه لاريب فيه. فلو لم يرد ذلك في نصّ لكان العقل يحكم به. أو حكمه بتقديم الخبر المتواتر على خبر الواحد بملاك عدم تطرّق احتمال الكذب في المتواتر.

وإما لحكمه بتقديم محتمل الترجيح بملاك القطع بحجيّته تعيناً أو تخييراً. فانّ مرجّحية المرجح وإن لا يحكم بها العقل حينئذٍ ولا دليل آخر عليه، إلّا أنّ احتمال مرجحيته يحقق موضوع حكم العقل.

وبعبارة أُخرى: إنّ العقل كما يستقل بترجيح ذي المزية حيث يراه ممّا لا ريب فيه كترجيح المجمع عليه والمتواتر على الخبر الواحد لاستقلاله بكبرى

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٣.

تقديم كل ما لا ريب فيه على ما فيه ريبٌ، كذلك يستقل بتقديم محتمل الترجيح حيث يراه آمن من العقاب المحتمل، بل إنّما يرى تحصيل المؤمّن في تقديم محتمل الترجيح، لا تقديم غير محتمله.

ولكن حكمه بتقديم محتمل الترجيح إنّما هو في طول حكمه بتقديم ذي المزية وفي فرض فقدان المزية ؛ لأنّه إنّما يرى محتمل الترجيح آمن من غير محتمله، لا من ذي المزية الذي هو مقطوع الترجيح.

ما هو الملاك المتّبع في كلّ من الثلاثة

ثمّ إنّه إذا قلنا باعتبار الأخبار من باب الطريقية ـ؛ نظراً إلى استظهار ذلك من نصوص اعتبار خبر الثقة ـ، مقتضى القاعدة الأخذ بالأرجح، إذا كان الرجحان من حيث الطريقية النوعية. ولكن بناءً على كون اعتبارها كذلك لبناء العقلاء، تدور الأرجحية مدار جريان سيرة العقلاء على النحو الذي جرت عليه سيرتهم. وأما بناءً على كون اعتبارها من باب التعبّد بمدلول الأخبار العلاجية، يكون المتّبع في ملاك الترجيح لسان نصوص الترجيح الواردة في العلاج بين الخبرين المتعارضين.

وأمّا بناءُ العقلاء فقد استقرّ على الترجيح بما يوجب قوّة الطريقية النوعية لا قوّة الدلالة والمضمون وبناؤهم حجّة، إلّا مع ردع الشارع ولا ردع، بل ـ على فرض الحاجة إلى الامضاء ـ يمكن أن يكون أخبار الترجيح إمضاءً لها، بل هو الظاهر من كلمات القدماء، كما أشار إلى ذلك السيد اليزدي بقوله:

«و الحاصل: أنّ بناء العقلاء على اعتبار كلّ ما يوجب قوّة الطريق في نوعه وطريقيّته، دون ما يوجب قوّة مضمونه من الظنون الخارجيّة في مطلق الطرق ومطلق الأُمور شرعية وغيرها. وبناؤهم حجّة إلّا مع الردع، و لا ردع. وعلى

فرض الحاجة إلى الإمضاء، والتقرير، فهو حاصل، بل يمكن أن تنزّل أخبار الترجيح على ذلك، كما سيأتي، وعليه عمل العلماء أيضاً.

والظاهر أنّ ذلك منهم ليس بملاحظة الأخبار؛ لأنّهم يُعلِّلون بغيرها. مع أنّه قيل إنّ المتقدّمين لم يلتفتوا إلى أخبار الترجيح، بل إنّما وقف عليها المتأخرون مثل أخبار الاستصحاب، ومع ذلك عملهم على إعمال الترجيح»[1].

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ ما نقله عن القائل المجهول من عدم عناية القدماء بأخبار الترجيح في حكمهم بالترجيح، مما لا يمكن الالتزام به ؛ لما عرفت من صريح كلام الكليني والشيخ والمحقق من استنادهم بالأخبار العلاجية في حكمهم بالترجيح.

وقد يمكن المناقشة في قوله: «دون ما يوجب قوّة مضمونه من الظنون الخارجية...» بأن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ترجيح بحسب المضمون أيضاً، والجواب: أنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامة إنّما تكونان من المرجحات بدلالة أخبار الترجيح لا لأجل بناء العقلاء.

نعم يرد هذه المناقشة على قوله: «بل يمكن أن تنزّل أخبار الترجيح على ذلك»، ولكن يمكن الجواب: بأنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامة وإن كانتا بحسب المضمون، إلّا أنّهما أمارتان كاشفتان عن صدور الخبر أو جهة صدوره في نظر الشارع.

الترجيح بتعدد العنوان. والفرد. وأقوائية المصلحة

يظهر من السيد اليزدي أنّ الترجيح في باب تزاحم الواجبين وباب تعارض الأمارات تارةً يكون بتعدد العنوان، وأُخرى: بتعدّد الفرد، وثالثةً بأقوائية

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

المصلحة. فذكر ﷺ في المقام ثلاث ملاكات للترجيح.

أما الأوّل، فقد مثّل له من تزاحم الواجبين بدوران الأمر بين إكرام زيد أو عمروٍ وكان زيد عالماً وعمروٌ عادلاً أيضاً. فيُحكم بتقديم إكرام العمرو ؛ لأنّ الأمر باكرامه ثبت بدليلين، بخلاف إكرام زيد.

ويمكن التمثيل لذلك في تعارض الأمارات بما لو دلّ دليلٌ على وجوب طاعة الزوج على الزوجة في بعض شؤون العيش، ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه، فتعارض الدليلان. ولكن كان الزوج فقيهاً جامعاً للشرائط، فحكم بمنع خروج الزوجة عن بيته، مثلاً. لا إشكال في ترجيح ما دلّ على وجوب طاعته حينئذٍ، من أجل جهتين، إحداهما: وجوب طاعة الزوج، ثانيتهما: وجوب طاعة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى؛ لأنّ الجهة الثانية سليم عن المعارض.

وعلّل ذلك بأنّ أحد عنواني ذي العنوانين سليمٌ عن المزاحم، ولا دليل على تركه ومن أجل ذلك حكم بتقديم ما ثبت حكمه من أجل جهتين بدليلين على ماثبت حكمه من جهة واحدة بدليلها[1].

وأما الملاك الثاني، فقد مثّل له السيد ﷺ في تزاحم الواجبين بما إذا دار الأمر بين ترك فرد وبين ترك فردين من واجب أو فردين من واجبين. ومثّل لذلك في تعارض الأمارات بما لو تعارض خبران مع خبر واحد، وبما لو وقع التعارض

---

(١) حيث إنّه قال: «المرجح لأحد الواجبين على الآخر أو لأحد الدليلين على الآخر قد يكون تعدد العنوان في أحدهما أو تعدد الفرد من عنوان واحد أو عنوانين، وقد يكون أكديّة المناط أو المصلحة في الجعل.

أما الأوّل ففي الواجبين مثل ما إذا دار الأمر بين إكرام زيد أو عمرو، وكان أحدهما عالماً والآخر عادلاً أيضاً. وفرض وجوب إكرام كل من العالم والعادل، فانّه لا إشكال في تقديم ذى العنوانين ؛ لأنّ أحد العنوانين فيه سليم عن المزاحم، فلو تركه ترك الواجب بلا جهة» / كتاب التعارض السيد اليزدي: ص ٣٢٩.

بين خبر وبين خبر وإجماع في المثال الثاني[١].

هذا، ولكن التأمل يقضي بأنّ في هذين القسمين ليس التقديم من باب الترجيح، بل من باب الأخذ بما لا معارض له من الدليل؛ حيث إنّ في أحد طرفي الترجيح يقع أحد الدليلين بلا معارض.

نعم، في مثل التعارض بين خبر وخبرين، يكون التقديم من باب الترجيح؛ لكون طرفي المعارضة كليهما من أخبار الآحاد.

وأما الملاك الثالث ـ وهو الآكدية في المناط والأقوائية في المصلحة ـ، فقد مثّل له بقوله:

«ففي الواجبين كما إذا كان أحدهما أعلم أو أعدل، لكن يعتبر أن تكون الآكديّة بمقدار يكفي في الوجوب وحده، وإلّا أفاد الأولوية فقط. وفي الأمارتين كما إذا علمنا أنّ العمل بالخبر إنّما هو من جهة الايصال إلى الواقع والأقربية إليه نوعاً، وكان أحدهما أقوى في ذلك في نوعه كخبر العادل مع الموثوق به من غير الامامي أو مع خبر الممدوح بناء على حجيّتها ونحو ذلك، كخبر الأضبط أو الأعدل بالنسبة إلى غيرهما، وكالخبر بالنسبة إلى الشهرة؛ بناءً على حجيتها من حيث هي، بل لو اقترن بأحد الخبرين كلُّ ما يوجب أقربيّته إلى الواقع؛ لأنّه به يكون أقوى في الطريقية»[٢].

وفيه: أنّه لا إشكال في كون آكديّة المناط وأقوائية الطريقية مناطاً للترجيح كبروياً. ولكن الكلام في إحراز الصغرى. وإنّ احراز آكدية المناط وأقوائية

---

(١) حيث قال: «وكما إذا تعارض خبران مع خبر واحد بأن كان في أحد الطرفين أزيد من خبر واحد، فانّه يقدم الخبران على الخبر الواحد وإن كان الواحد أيضاً من حيث هو حجّة. وكما إذا تعارض الخبر والاجماع المنقول ـ على فرض حجّيته ـ مع خبر واحد... وهكذا، ولا فرق في ذلك بين الاعتبار الأمارات من باب الطريقية أو الموضوعية»/ كتاب التعارض: ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٣٠.

المصلحة بما ذكره من الموارد مشكل، بل غير ممكن في مثل الأعدلية والأوثقية، كما سبق من الوحيد البهبهاني.

نعم غاية ما يمكن الالتزام به حدوث احتمال الترجيح في واجد المناط، فيكون بذلك محتمل الترجيح. وبذلك يتحقق موضوع حكم العقل بتقديم محتمل الترجيح، من دون أن يكون كل واحد من المذكورات في كلامه بنفسه محرزاً للأقوائية في الطريقية ولا آكدية المناط. فلا يصلح للدليلية على الترجيح بعنوانها.

تقديم الترجيح على ساير العلاجات

١ ـ تحرير الآراء في الترجيح.

٢ ـ مسلك السيد اليزدي.

٣ ـ أدلّة المشهور ومناقشات السيد.

٤ ـ الوجه الذي استدل به السيد على مرامه.

٥ ـ بعض الوجوه الضعيفة.

٦ ـ حكم الشك في مرجحيّة شيءٍ.

٧ ـ ليس المقام من قبيل تقديم محتمل الأهمية.

تحرير الآراء في الترجيح

وقد اختلفوا في تقديم الترجيح على أقوال:

أحدها: ما ذهب إليه المشهور من القول بتقديم الترجيح مطلقاً، بلا فرق بين تعارض الأخبار وبين تعارض غيرها من الأدلّة المتعارضة.

ثانيها: عدم القول بالترجيح ـ والحكم بالتساقط والتخيير والتوقف ـ مطلقاً.

ثالثها: التفصيل بين تعارض الأخبار وبين غيرها من الأدلّة المتعارضة.

ففي الأوّل القول بتقديم الترجيح، وفي الثاني القول بالتساقط والحكم بمقتضى الأصل.

وعلى الأوّل ـ أعني تعارض الأخبار ـ وقع الخلاف في التعدي عن

المرجحات المنصوصة. وقد نسب السيّد اليزدي هذا التفصيل إلى من اقتصر على المرجحات المنصوصة، كما عن المحقق النراقي. وإلى السيد الصدر عدم جواز التعدي عنها في خصوص الأخبار، دون غيرها من الأدلّة المتعارضة.[1] فحكم فيها بالتوقف في الافتاء والتخيير الفقهي.

وأيضاً اختلفوا في اعتبار المرجحات. والقائلون بالانفتاح ـ وهم أكثر الفقهاء والمجتهدين ـ اختلفوا في التعبد بالمرجحات المنصوصة أو بما يفيد الظنّ بالحكم الواقعي، أو الظنّ بصدور أحد الخبرين المتعارضين، أو بمطلق المزية ولو لم يفد الظنّ بالصدور.

وأما بناءً على الانسداد، فلا إشكال في ترجيح ما أفاد الظنّ من الخبرين المتعارضين، بل لاتعارض في الحقيقة حينئذٍ، إلّا على القول بحجية الخبر من باب الظنّ المطلق، فيقع التعارض ويحكم بتقديم ما أفاد الظنّ منهما حال التعارض كما قال السيد[2].

---

(١) قال ﷺ في تحرير محل النزاع: « اختلفوا في وجوب العمل بالأرجح من الدليلين وعدمه على قولين أو أقوال ؛ فعن المشهور أنّه يجب العمل بالأرجح مطلقاً في الأخبار وغيرها من الأدلّة المتعارضة، وعن بعضهم عدمه، وأنّه يحكم بالتساقط والتخيير أو التوقف، كلّ على مذهبه، ويحتمل التفصيل بين الأخبار فيجب العمل فيها بالراجح منها بالمرجّحات المنصوصة أو مطلقاً وبين غيرها من الأدلّة المتعارضة فلا، بل يحكم بمقتضى الأصل... و لعل هذا مذهب المقتصر في الترجيحات على المذكورة في الأخبار، بل هو لازم مذهب الأخبارية ؛ حيث إن الدليل الدالّ على وجوب الترجيح خاصّ بها ـ سواء تعدينا عن المرجحات المنصوصة أو لا ـ على الوجهين في فهم الأخبار، وهو الظاهر من النراقي في المناهج. هذا ويحكى عن السيد الصدر شارح الوافية القول بعدم وجوب العمل بالمرجّحات المنصوصة، وأنّه مسلّم في خصوص الأخبار، وإلّا فالحكم هو التوقف في الافتاء والتخيير في العمل». / كتاب التعارض: ص ٣٦٨ ـ ٣٦٧.

(٢) حيث قال ﷺ: «ثم إنّ القائلين بالعمل بالأرجح منهم من يجعل المدار على الظنّ بالواقع ومنهم من يجعل المدار على وجود مزيّة لأحد الخبرين وإن لم يفد الظنّ بالواقع، ويحتمل القول بوجوب العمل بالمرجّحات المنصوصة تعبداً أوبغيرها إذا أفاد الظن بالواقع أوالصدور. ←

مسلك السيد اليزدي

ذهب السيد إلى تعيُّن الترجيح بما يوجب قوة الطريقية النوعية ـ لا قوة الدلالة ـ مطلقاً بلا فرق بين تعارض الأخبار وبين غيرها. واستدل لذلك ببناءِ العقلاء وسيرة الأصحاب، بل الصحابة والتابعين.

حيث قال: «إن بنائهم في مقام التعارض على الأخذ بأرجح الطريقين من حيث هو، ولو كان ذلك بملاحظة الأُمور المنضمة إليه من الخارج إذا كانت موجبة لقوّة طريقيّته لا لقوّة مدلوله»[١].

وأيضاً قال: «و الحق هو وجوب العمل بأرجح الدليلين سواء كانا خبرين أو غيرهما أو مختلفين إذا كان ذلك الرجحان ممّا يوجب قوّة أحدهما في الطريقية ولا يجب الأخذ به إذا لم يكن كذلك حسبما أشرنا إليه سابقاً.

لنا على ذلك بناء العقلاءُ وعمل العلماء بل الصحابة والتابعين على ما نقل عنهم»[٢].

وأيضاً: استدل لذلك بالاجماع المحكى الموجب للقطع بالحكم، لا لكشفه عن رأي المعصوم تعبّداً.[٣]

← ثم إنّ هذا كلّه بناءً على عدم القول بالظنّ المطلق لدليل الإنسداد، وإلّا فالمدار على ما أفاد الظنّ من الخبرين، بل لا تعارض في الحقيقة إلّا أن يحكم بحجيّة الخبر من باب الظنّ المطلق، لا بحجية الظن المطلق بمعنى أنّ الحجّة ما أفاد الظنّ نوعاً» / كتاب التعارض للسيد اليزدي، ص ٣٦٨.

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٤.

(٢) وزاد في تعليل ذلك: «فعن غاية المبادي: أجمع الصحابة على العمل بالأرجح عند التعارض، وعن غاية المأمول: يجب العمل بالترجيح ؛ لأنّ المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين أنّه متى تعارضت الأمارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح، وعن الإحكام وجوب العمل بالدليل الراجح لما علم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظّنين». / المصدر: ص ٣٦٩.

(٣) قال ﷺ: «و عن المبادي دعوى الاجماع على وجوب العمل بأرجح الخبرين إلى غير ذلك، وفي المناهج دعوى الاجماع على وجوب الأخذ بالأرجح، ويمكن استفادة الاجماع ←

أدلّة المشهور ومناقشات السيد

عرفت آنفاً أنّ المشهور ذهب إلى القول بالترجيح مطلقاً، بلا فرق بين تعارض الأخبار وغيرها من الأدلّة المتعارضة. وقد استُدلّ لهم بسبعة وجوه؛ وهي: ١ ـ الأصل، ٢ ـ الاجماع، ٣ ـ انسداد باب العلم، ٤ ـ اختلال نظم الفقه لو لا الترجيح، ٥ ـ دفع محذور ترجيح المرجوح، ٦ ـ بناءُ العقلاء، ٧ ـ دلالة الأخبار العلاجية، ٨ ـ تقرير النبي صلى الله عليه وآله، ٩ ـ بعض الآيات.

وقد نقل السيد اليزدي[1] هذه الوجوه التسعة، وناقش في آحادها، غير الوجه السادس والسابع. وعمدة ما استدل به السيد على ما اختاره ـ و هو رأي المشهور على تفصيل عرفت منه آنفاً ـ، هذان الوجهان.

وينبغي ههنا تنقيح هذه الأدلّة ومناقشات السيد، وما استدلّ به على مختاره، على وجه الايجاز ومع رعاية الاختصار.

أما الوجه الأوّل: وهو الأصل. والمقصود منه أصل العمل بالأرجح ؛ نظراً إلى أنّه المتيقن حجيته ؛ حيث علمنا بالنص والاجماع حجية أحد الخبرين: إمّا لابعينه تخييراً أو خصوص الراجح بعينه. فالراجح مقطوع الحجية ومتعيّن الأخذ على أيّ حال. فأصل الاحتياط العقلي يقتضي وجوب الأخذ بمحتمل الرجحان دون المرجوح. كما أشار إليه السيد بقوله: «إذا تعاض خبران وقلنا إنّ حجيته الأرجح معلومة مع قطع النظر عن المرجوح وحجيتة المرجوح مشكوكة مع قطع النظر عن الأرجح، فانّ الشك في تعيين الأوّل ناشٍ عن حجية الثاني

← القولي أيضاً بملاحظة فتاويهم بعد ضمّ الدعاوي المذكورة، وملاحظة بنائهم في مقام العمل، وكيف كان فهذا الاجماع سواء كان قوليّاً أو عمليّاً حجّة ؛ لانه مفيدٌ للقطع بالمطلب، لا لانه وصل إليهم من الإمام عليه السلام في ذلك شي، أو لأنّ الامام عليه السلام قرّرهم على هذه الطريقة أو لكشفه عن كونه طريقة العقلاء، ولم يكن ردع من الامام عليه السلام عن العمل عليها» / المصدر: ص ٣٦٩.

(١) كتاب التعارض: ص ٣٧١ ـ ٣٧٤ و ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

المدفوعة بالأصل»[١].

وقال: «فالمفروض العلم بكون الأرجح دليلاً وكاشفاً عن الواقع والمفروض العلم بأن الشارع جعله حجّة ودليلاً إمّا معيناً أو مخيّراً، والخبر الآخر مشكوك الدليلية فلا يجوز العدول عن معلوم الدليلية إلى مشكوكها؛ لأنّه تشريعٌ»[٢].

ولكن التأمّل يقضي بأنّ مراد السيد من الأصل ليس هذا المعنى؛ لأنّ كلامه المزبور إنّما هو ناظرٌ إلى إثبات جواز العمل بمشكوك الرجحان، لا وجوب تقديم مقطوع الرجحان، أللّهم إلّا يدّعى تأسيس أصل العمل بالراجح من كلامه هذا بالملازمة والفحوى.

مع أنّ الاحتياط العقلي في محتمل الترجيح لا ملاك، بل لا موضوع له؛ لأنّه فرع تنجّز التكليف ومع استقرار التعارض والشك في المرجحية لا يتنجّز التكليف، حتى يجرى قاعدة الاحتياط العقلي.

ويمكن كون مراده من الأصل، أصالة التعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير. وهذا وإن يرتبط بالمقام ـ وهو تقديم الترجيح ووجوب العمل بالراجح ـ بدعوى كون الراجح مقطوع الحجية على أيّ حال تعييناً أو تخييراً، إلّا أنّ جريان هذا الأصل فرع الدوران بين الترجيح والتخيير، ولكنّه ممنوع؛ إذ لا دافع من احتمال التساقط والرجوع إلى الأصل، كما ذهب إليه جماعة من الفحول.

ويحتمل أيضاً أن يكون مراده من الأصل مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار خبر الثقة، حيث يمكن بذلك تأسيس أصل حجية خبر الثقة، إلّا إذا قام الدليل على سقوطه عن الحجية. وفي المتعارضين إنّما قام الدليل على سقوط المرجوح عن الحجية، وأما الخبر الراجح فسقوطه بالتعارض مشكوك غير معلوم؛ لأنّ التخيير أو التساقط مقطوع في فرض عدم وجود المرجح وأما مع وجوده فغير مقطوع.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٦٣.

(٢) المصدر: ص ٣٦٥.

فالمرجح المحكَّم حينئذٍ أصل حجية خبر الثقة المستفاد من عموم دليل الاعتبار.

وقد أجاب عنه السيد بأنّ إطلاق أدلّة الاعتبار لا يعود ثانياً بعد انكساره وسقوطه بالتعارض المستقرّ.[١]

الوجه الثاني: الاجماع على العمل بالأرجح في باب التعارض، كما عرفت دعواه من الجرجاني في غاية المبادي، وعن الآمدى على ما حكى عنه السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول[٢] وعن العلامة في مبادىء الوصول،[٣] وعن الفاضل النراقي في مناهجه،[٤] وغيرهم. وقد نقل ذلك كله السيد اليزدي[٥] وسبق نقل كلامه آنفاً في الهامش.

والظاهر أنّ مرادهم من الاجماع، ليس معناه المصطلح عند الأصحاب، من الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم تعبّداً، وإن كان كاشفاً عنه ؛ نظراً إلى انعقاده على العمل فهو نظير الاجماع على المسألة الفرعية من هذه الجهة، كما أشار إليه السيد بقوله:

«و كيف كان فهذا الاجماع سواءٌ كان قوليّاً أو عمليّاً حجّة ؛ لأنّه مفيد للقطع بالمطلب، لا لأنّه وصل إليهم من الامام في ذلك شيءٌ أو لأنّ الامام عليه السلام قرّرهم على هذه الطريقة أو لكشفه عن كونه طريقة العقلاء، ولم يكن ردع عن الامام عليه السلام عن العمل عليها.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يضرّ كونه في المسألة الأُصولية ؛ لأنّه ليس المقصود إثبات وصول الحكم من الامام عليه السلام كالمسائل الفرعيّة فهو نظير الاجماع على

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٩.
(٢) مفاتيح الأُصول: ص ٦٨٦.
(٣) مبادىءُ الوصول: ص ٢٣٢.
(٤) مناهج الأُصول: ص ٣١٧.
(٥) كتاب التعارض: ص ٣٦٩.

حجيّة الخبر الواحد.

مع أنّ الاجماع إذا تحقق في المسألة الأُصولية أيضاً فهو حجّة ؛ لأنّ الاشكال في حجيته إنّما هو من جهة عدم كونه كاشفاً عن رضا الامام عليه السلام وفي مثل مقامنا لمّا كان متعلِّقاً بالعمل فهو نظير الاجماع في المسائل الفرعية يحصل منه الكشف عن رضا الامام عليه السلام، وليس كالاجماع في المسائل العقلية»[1].

والحاصل: أنّه لا فرق بين الاجماع في المقام وبين الاجماع في المسائل الفرعية الفقهية ؛ لأنّ معقد الاجماع في المقام إنّما هو وجوب العمل بالأرجح أو وجوب تقديم الترجيح على التخيير والتوقف والعمل بالأصل. فلا فرق بين المقامين من حيث مناط الكشف عن رأي المعصوم تعبّداً، إلّا ما استُمسك من الوجوه لتقديم الترجيح فيصير الاجماع بذلك مدركياً، كما ربّما يتفق ذلك هناك. ومن هنا لا يصلح الاجماع للاستدلال به في المقام.

هذا مع أنّ وجود المخالف مما لا ريب فيه في المقام، كما عرفت وستعرف. فتحصيل الاجماع مشكلٌ.

وقد ناقش السيد في هذا الوجه؛ بأنّ المتيقن من معقد الاجماع هو العمل بالمرجح الموجب قوّة الطريقية النوعية لأحد المتعارضين، لا مطلق المزية؛ حيث قال بعد نقل هذه الاجماعات: «ثم إنّ كلمات المدّعين للإجماع وإن كانت مطلقة في وجوب العمل بالأرجح إلّا أنّ القدر المتيقن هو العمل بما يوجب قوّة أحد الطريقين لا مطلق المزيّة أو الظنّ بالواقع»[2].

الوجه الثالث: انسداد باب العلم ولزوم العمل بأحد المتعارضين ؛ نظراً إلى انحصار الطريق إلى الواقع فيهما وعدم امكان العلم بما هو حجّة منهما؛ لاشتباهها بغير الحجة. فلا بدّ من تعيين الحجّة منهما على التكليف المعلوم

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٦٩.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

ثبوته لنا بالاجمال. فاذا لم يمكن العلم بالحجّة، لابدّ من الاكتفاء بالظنّ بها الحاصل في الأرجح.

وناقش فيه السيد[١] أولاً: بمنع وجوب العمل بأحدهما؛ لاحتمال تساقطهما بالتكافؤ. وثانياً: بأنّه على فرض وجوب العمل بأحدهما، لايجب العمل بأحدهما المعين بعد عدم امكان العلم بالحجّة منهما واقعاً. وثالثاً: بمنع بقاءِ التكليف ـ المعلوم بالاجمال أصل ثبوته ـ بعد عدم امكان تمييزه بالعلم.

ورابعاً: بأن الحجة الواقعية ليست أحدهما المعين واقعاً ليجب تمييزه بالظنّ؛ نظراً إلى استواءِ ملاك الحجية بالنسبة إليهما واحتمال خروج الحجة الواقعية عنهما؛ لأنّهما ظنّيان واحتمال خطأهما معاً بمكان من الامكان فيما إذا لم يقم اجماع أو ضرورة على عدم خلوّ المتعارضين من الحكم الواقعي.

الوجه الرابع: لولا الأخذ بالأرجح، لزم الاختلال في نظام الفقه والهرج و المرج في الاجتهاد؛ حيث يلزم القول بالتخيير حتى في مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والظاهر والنص المتعارضين.

وناقش فيه السيد: أوّلاً: بأنّ غالب الموارد المذكورة ـ المنقوض بها ـ من قبيل الجمع العرفي وليست من قبيل التعارض المستقرّ، فهي خارجة عن محلّ الكلام. وذلك لأنّه يوجد في هذه الموارد جمع دلالي، فلا يستقرّ التعارض.

---

(١) قال: «الثالث: أنّ العمل بأحد الدليلين لازم، وباب العلم به منسد فيجب في تعيينه العمل بالظنّ.

وفيه: أنّ وجوب العمل بأحدهما أول الكلام، فيحتمل التساقط وعلى فرضه فليس العمل بأحدهما المعيَّن واقعاً واجباً ليجب تعيينه بالعلم أو الظنّ، وعلى فرضه فلا نسلّم بقاء التكليف حتى مع عدم إمكان تميزه بالعلم.

و بالجملة؛ المفروض أنّ كلّاً من الدليلين في ملاك الحجة سواء فليس الحجة أحدهما المعيَّن واقعاً ليجب تميزه بالظنّ، مع أنّ الظنّ بالواقع لا يثمر في تشخيص الحجّة من الخبرين إلّا إذا كان الحجة في الواقع هو المطابق للواقع وليس كذلك خصوصاً مع احتمال كون الواقع خارجاً عنها» / كتاب التعارض: ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

وثانياً: بأنّ أحد الدليلين المتعارضين عند استقرار التعارض ساقطٌ عن الحجية غالباً؛ لإعراض الأصحاب أو لغيره من الوجوه.[١] وسائر موارد الاستقرار ليست في حدٍّ من الكثرة، بحيث يلزم الاختلال والهرج و المرج في الفقه من القول بالتخيير والرجوع إلى الأصل.

الوجه الخامس: عدم القول بالترجيح عدولٌ عن الراجح إلى المرجوح، وهو قبيحٌ عقلاً.

وناقش فيه السيد؛ بأنّ هذا الوجه إنّما يتم لو قلنا بأنّ الشارع أراد منّا التكليف الواقعي مطلقاً، ولو بالعمل بالظنّ في تعيين الحجّة على الواقع، بخلاف ما لو قلنا بأنّه إنّما أراد العمل بالتكليف الواقعي من طريق الامارات المعتبرة، لابأيّ ظنّ، كما يدل عليه لسان أدلّة اعتبار الأمارات. و حاصل هذا الاشكال ابتناء هذا الوجه على دليل تمامية مقدمات الانسداد في المقام.

ويمكن المناقشة فيه أيضاً بنفي الملازمة بين عدم القول بالترجيح وبين العدول عن الراجح إلى المرجوح؛ لامكان التوقف والعمل بما وافق منهما الاحتياط.

الوجه الذي استدل به السيد على مرامه

الوجه السادس: استقرار بناء العقلاء في محاوراتهم - عند المواجهة مع الخبرين من حيث الوثوق بالصدور فما كان منهما أوثق صدوراً وأقوى صحةً وأقرب إلى

---

(١) قال ﷺ في ردّ هذا الوجه: هذا، ويمكن أن يُمنع لزوم الاختلال من الأصل ؛ لأنّ في غالب الموارد يكون هناك جمع دلالي ومع عدمه يكون في الغالب أحد الخبرين ممّا يكون خارجاً عن الحجية من جهة كونه موهوماً بإعراض الأصحاب.. ونحو ذلك وفي غير الموردين لا يلزم الاختلال بالتخيير والرجوع إلى الأصل ؛ لعدم كونه في الكثرة بحيث يلزم الإختلال... ومع فقده، فكثيراً ما يكون أحد الخبرين أو الدليلين خارجاً عن الحجّية ؛ لإعراض الأصحاب وغيره وفي سائر الموارد، ولا يلزم الاختلال كما لا يخفى على من كان مُطّلعاً على الفقه في الجملة». / كتاب التعارض: ص ٣٧٠ ـ ٣٧١ و ٣٧٣.

الواقع يأخذون به. وبناءً على هذا الوجه لا فرق بين كون التعارض في الأخبار وبين غيرها من الأدلّة.

هذا الوجه والوجه السابع قد اتّكل عليهما السيد اليزدي.

وقد استدل بهذا الوجه السيد اليزدي ـ بعد اختيار رأي المشهور ـ بقوله: «الحق هو وجوب العمل بأرجح الدليلين سواء كانا خبرين أو غيرهما أو مختلفين إذا كان ذلك الرجحان ممّا يوجب قوّة أحدهما في الطريقية ولا يجب الأخذ به إذا لم يكن كذلك حسبما أشرنا إليه سابقاً.

لنا على ذلك بناءُ العقلاء»[1]، وجعل هذا الوجه سادس الأدلّة في الاستدلال لرأي المشهور، وردّ إشكال بعض الأفاضل على ذلك.

قال ﷺ: «السادس: بناءُ العقلاء وقد عرفت أنّه يوافق المختار ولم يعلم بنائهم على العمل بكل مزيّة.

وأورد عليه بعض الأفاضل بمنع صغرى وكبرى هذا الدليل.

وأنت خبير بما فيه؛ إذ تحقق بنائهم ممّا لا يعتريه ريب كما أنّ حجيّته كذلك»[2].

وهذا الوجه متين، لا غبار عليه. إلّا أنّه مخصوص بالمرجحات الصدورية ولا يتمّ في المرجّحات الدلالية كموافقة الكتاب، والسنة ومخالفة العامة، ومذهب المشهور أعمٌّ. أللّهم إلّا أن يُرجع إلى قرائن الصدور.

الوجه السابع: الأخبار العلاجية المصرّحة بترجيح أحد الخبرين المتعارضين وتقديمه على الآخر بأُمور ؛ مثل موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة والشهرة الروائية.

وهذا الوجه لايختص بالمرجحات الصدورية؛ لاشتمال الأخبار العلاجية

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٦٨.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٨٥.

على الوجوه الراجعة إلى قوّة الدلالة مثل موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، أللّـهم إلّا أن يـرجـع ذلك كـله إلى المـرجّـحات الصـدورية، ولو بـقرينة هـذه النصوص؛ لأنّ لسانها جعل ذلك قرينة صدور الرواية الواجدة لها وعدم صدور الرواية الفاقدة لها، كما عرفت في بداية هذا المبحث.

وعلى أيّ حال هذا الوجه مخصوص بالمرجحات المنصوصة؛ حيث لادلالة لشيء منها على الترجيح بكلّ مزية، كما سيأتي نقل هذه النصوص، إن شاءَ الله.

نعم استظهر السيد اليزدي من هذه النصوص الترجيح بكلّ ما يوجب قوّة أحد الخبرين المتعارضين من حيث الطريقية والوثوق النوعي بالصدور.

قال ﷺ: «السابع: الأخبار. وهي أخصّ من المدعى خصوصاً إن لم نفهم منها التعدي عن المنصوصات بل سيأتي أنّها توافق المختار من حيث إنّ المـفهوم منها العمل بكل ما يوجب قوّة أحد الخبرين في الطريقية لا بكل مـزيّة تـوجب الأقربية إلى الواقع أو لا توجب أيضاً»[1].

بعض الوجوه الضعيفة

الوجه الثامن: تقرير المعصومين عليهم السلام، كـما أشـار إليـه السيد اليزدي بقوله:

«أو لأنّ الامام عليه السلام قرّرهم على هذه الطريقة أو لكشـفه عـن كـونه طـريقة العقلاء ولم يكن ردعٌ من الامام عليه السلام عن العمل عليها»[2].

وحُكي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قرّر معاذاً في ترتيب الأدلّة وتقديم بـعضها عـلى بعض حين بعثه قاضياً إلى اليمن. ولكن لا سند معتبر لهذا النقل.

وقد جعل السيد هذا الوجه وما بعده من الوجوه الضعيفة ؛ حيث قـال: «و منها: التقرير لما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله قرّر معاذاً في ترتيب الأدلة وتقديم بعضها

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٨٥.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٦٩.

على بعض حين بعثه قاضياً إلى اليمن، حكي الاستدلال به عن العلامة في النهاية. وفيه أوّلاً: أنّه غير ثابت... وثانياً: يمكن أن يكون فعل معاذٍ الترتيب والتقديم في الجمع الدلالي، ويمكن أن يكون بتقديم ما هو حجّة لواجديّته لشرائط الحجية على ما ليس بواجد لها. وبالجملة: فعل مجمل، فلا ينفعه التقرير»[١].

الوجه التاسع: بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: «**أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون**»[٢] وقوله: «**قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون**»[٣]، وغير ذلك من الآيات.

وناقش فيه السيد بقوله: «و الجواب: أنّ هذه الآيات ظاهرة في عدم جواز الركون إلى هؤلاء أصلاً ولو في غير صورة المعارضة، مع إمكان إرادة نفي الاستواء في الدرجات الأُخرويّة»[٤].

ولا يخفى أنّ هذه الآيات لا ربط لها بالمقام؛ لنظرها إلى الدرجات المعنوية والهداية والكمال، لا اعتبار القول، فضلاً عن صورة المعارضة.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام رأي المشهور. ويمكن الاستدلال لذلك بثلاثة وجوه.

أحدها: بناءُ العقلاء حيث استقرّ بناؤهم على الترجيح بما يوجب أقوائية الظنّ بالصدور في باب تعارض الأخبار. ويمكن دعوى عدم انحصار ذلك في المرجحات المنصوصة.

والحاصل: أنّ سيرة العقلاء يمكن دعوى جريانها واستقرارها في باب تعارض الأخبار على تقديم الترجيح على التوقف والتخيير، فيما إذا كانت هناك

---

(١) المصدر: ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.
(٢) السجدة: ١٨.
(٣) الزمر: ٩.
(٤) كتاب التعارض: ص ٣٨٦.

خصوصية ومزية توجب قوّة احتمال صدور أحدهما دون الآخر بحيث تركن إليها النفس.

ولم يرد من الشارع ردعٌ لهذا البناء، بل تؤيّدها الأخبار العلاجية.

ثانيها: حكم العقل بوجوب ترجيح ماله مزية وخصوصية مقوّية لاحتمال صدوره، دون الآخر بحيث تركن النفس إلى العمل بذي المزية. و ذلك لا من باب حكمه بتقديم محتمل الترجيح، بل لكون المزية الكائنة في أحد المتعارضين مورثة لوثوق النفس وركونها إلى صدوره، كالشهرة الروائية أو التواتر، أو الشهرة العملية القدمائية ونحو ذلك مما ينفي الارتياب عن صدور ذي المزية.

وأما كلّ مزية موجبة لاحتمال ترجيح ذى المزيّة على الآخر دون العكس، فمقتضى التحقيق أنّه لا حكم للعقل بتقديم محتمل الترجيح بملاك كونه محصّلاً للأمن من العقاب أو لكونه آمَن من العقاب. وذلك لعدم حجية لاحتمال الترجيح ما لم يقم عليه دليل. وأما حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمّن من العقاب المحتمل، فهو فرع تنجز التكليف. ومجرد احتمال الترجيح لا يتنجّز به التكليف حتى يتحقق به ملاك حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمّن من العقاب. فلا حكم للعقل حينئذٍ بوجوب تحصيل المؤمّن من العقاب، حتى يرى العمل بذي المزية آمن من العقاب المحتمل بالنسبة إلى فاقد المزية.

ثالثها: الأخبار العلاجية وقد سبق تنقيحها سنداً ودلالةً. وبيّنا هناك أنّ الدال منها على وجوب تقديم الترجيح ـ وعمدته المرفوعة والمقبولة ـ و إن كان ضعيف السند، إلّا أنّ عمل قدماء المشهور وفتواهم بمضمونه جابرٌ لضعف سندها. وقد نقلنا هناك نصّ كلمات أعاظم القدماء، ونسبة صاحب المعالم ذلك إلى اتّفاق الأصحاب والشيخ الأعظم إلى مشهورهم. وأما اقتصارهم على المرجحات المنصوصة لا يضرّ في المقام.

حكم الشك في مرجّحية شيءٍ

وأما الجهة الثالثة: ـ وهي حكم ما شُك في جواز الترجيح به شرعاً في باب التعارض ـ فلا ريب أنّ محلّ الكلام ما إذا شك في ترجيح أحد المتعارضين بعينه بعد العلم بعدم مرجّح للآخر. وإلّا فلو كان احتمال الترجيح في كليهما على حدٍّ سواء، ليخرج عن محل الكلام ويدخل في المتكافئين بالمآل.

فيقع الكلام في ثلاثة أُمور:

أحدها: ما إذا كان الشك في الترجيح بشيءٍ راجعاً إلى الشك في أصل اعتبار محتمل الترجيح ـ بعد العلم بعدم حجية غير محتملة ؛ لاستقرار التعارض وعدم إمكان الجمع بوجهٍ ـ، بحيث لو لا الترجيح لتساقط الخبران.

فقد حكم السيد حينئذٍ بعدم جواز الترجيح. وعلّل ذلك بعدم الدليل على الترجيح ـ بعد عدم شمول دليل الاعتبار لهما وفرض الشك في صلاحيته للمرجّحية ـ؛ لأنّ الأصل عدم حجيته.

قال ﷺ: «إذا شُك في كون شيءٍ مرجِّحاً شرعاً... إن كان ذلك في قبال التساقط بحيث لو لم ترجح يحكم بسقوطهما عن الاعتبار؟ فمقتضى القاعدة عدم الترجيح ؛ إذ المفروض عدم الدليل عليه، فيرجع إلى الشك في حجيّة الأرجح بعد معلوميّة عدم حجيّة المرجوح، والأصل عدم الحجيّة ؛ إذ أدلّة الحجيّة لا تشمل المتعارضين بالفرض»[1].

وكلامه متين لاغبار عليه، والأمر واضحٌ.

وقد أشكل السيد على ذلك: بأنّ غير محتمل الرجحان من الخبرين المتعارضين إذا عُلم عدم حجيته ـ كما هو المفروض ؛ لسقوطه عن الحجية بالتكافؤ ـ، فأي مانع من شمول دليل الاعتبار لمحتمل الرجحان؟

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

ثم أجاب نفسه بأنّ العلم بعدم حجية المرجوح إنّما هو لأجل التعارض، لا مطلقاً، وإلّا فشمول دليل الاعتبار بالنسبة إليهما على السواء.[١] و إطلاق دليل الاعتبار بعد انكساره وسقوطه بالتعارض لا يعود ثانياً.

هذا ولكن قد يدّعى حكم العقل بتقديم محتمل الترجيح بملاك كونه آمن من العقاب بالنسبة إلى الآخر. وليس ذلك لأجل إطلاق أدلّة اعتبار الخبر حتى يرد الاشكال.

نعم لو كان الشك في أصل وجود المرجح ينتفي موضوع حكم العقل لنفي احتمال وجود المرجح باستصحاب عدمه. بل احتمال مرجّحية الموجود أيضاً لا ينجّز التكليف ؛ إذ لا حجية له حتى يحكم العقل بتحصيل المؤمّن منها.

ثانيها: ما إذا لم يكن الشك في الترجيح راجعاً إلى الشك في أصل اعتبار محتمل الترجيح، بل الشك في وجود ما هو معلوم المرجحية.

فمقتضى القاعدة حينئذٍ أيضاً عدم الترجيح لأصالة عدم وجود المرجّح عند الشك في وجوده، فيبقى الخبران المتعارضان على تكافؤهما. ويتحقق بذلك موضوع حكم العقل بالتخيير العملي.

فمقتضى القاعدة في كلتا الصورتين عدم الترجيح، كما أشار إليه السيد اليزدي بقوله: «فمقتضى القاعدة كما عرفت عدم الترجيح: إمّا لأنّ إطلاق الأدلّة يقتضي عدم الاعتناء بذلك الاحتمال، وحينئذٍ فالعقل يحكم بالتخيير، وإمّا لأنّ أصالة العدم الجارية في نفيه فيتحقق موضوع حكم العقل... وأما الشك في

---

(١) قال ﷺ: «مدفوعة: بانّ ذلك إنّما يصح لو كان معلوميّة عدم حجيّة المرجوح مع قطع النظر عن المعارضة، وأمّا إذا كان العلم بذلك من جهة أنّه إمّا مرجوح شرعاً أو معارض بالآخر فيسقط من جهة المعارضة فلا يمكن التمسك بالاطلاق بالنسبة إلى الأرجح ؛ إذ المفروض أنّه متساوي النسبة إليهما، واختصاصه بالأرجح فرع معلوميّة كون الرجحان معتبراً والأصل ينفي اعتباره» / المصدر: ص ٣٤٩.

وجود ما هو معلوم المرجّحية فيجرى فيه الوجه الثاني فقط»[١].

ليس المقام من قبيل تقديم محتمل الأهمية

ثالثها: هل المقام من قبيل تقديم محتمل الأهمية؟ وقد يقال: إنّ المقام من قبيل تقديم محتمل الأهمية. ولا إشكال في حكم العقل بتقديمه، كما حقق في محلّه، ولكنه غير وجيه. وذلك لأنّ تقديم محتمل الأهمية إنّما يحكم به العقل في باب التزاحم، لا في باب التعارض.

والسر في ذلك أنّ الدوران هناك بين تكليفين قطعيين، إلّا أنّ المكلّف لايتمكن من امتثالهما معاً في زمان واحد، فلا مناص له من الاتيان بأحدهما. فحينئذٍ لو احتمل أهمية أحدهما يحكم العقل بلزوم تقديمه ؛ تحصيلاً للفراغ اليقيني عن الاشتغال اليقيني بالتكليف القطعي وتأميناً للعقاب المحتمل. وهذا بخلاف باب التعارض ؛ إذ التكليف أصلُه غير ثابت بعد تساقط الخبرين عن الحجية بالتكافو. ولا حجية لاحتمال مرجحية المزية الموجودة ولا احتمال وجود المرجّح حتى يتنجّز به التكليف فلا حكم للعقل حينئذٍ بوجوب تحصيل المؤمّن.

وقد بحثنا عن ذلك في قاعدة الأهمية في المجلد الثالث من كتابنا: «مباني الفقه الفعّال» في مبحث الدوران بين التعيين والتخيير.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٥٠.

التطبيقات الفقهية

١ ـ حكم المسافر الذي لم يصلّ في سفره حتى رجع إلى وطنه.

٢ ـ حكم خُرءِ الطيور المحرّمة.

٣ ـ من شك بين الاثنتين والأربع بعد إكمال السجدتين.

٤ ـ مسألة تعيين حد الترخُّص.

٥ ـ مسألة إفطار الصائم عن جهل بالحكم.

٦ ـ مسألة وجوب الجهر بالقرائة على الرجال.

وقد اختلف الفقهاء في تقديم الترجيح على التخيير وبالعكس، بل في أصل الترجيح؛ لاختلافهم في ملاكات الترجيح. وهذا الاختلاف ظهر منهم وأثمر في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

حكم المسافر الذي لم يصلّ في سفره حتى رجع إلى وطنه

فمن هذه الفروع: مسألة المسافر الذي لم يصلّ في سفره حتى رجع إلى وطنه في داخل الوقت. فهل يجب عليه القصر؛ رعايةً لزمان تعلّق الوجوب؟ أو يجب عليه الاتمام؛ رعايةً لحال الأداء؟ أو التخيير بينهما؟ فقد اختلفوا على أقوال ثلاثة.

والمشهور على رعاية حال الأداء ووجوب الاتمام. ونُسب إلى جماعة منهم الصدوق في المقنع والعمّاني وجوب القصر؛ رعايةً لزمان تعلّق الوجوب. وذهب الشيخ في النهاية ومن تبعه إلى التخيير بينهما.

ومنشأ الاختلاف في ذلك تعارض النصوص الواردة في المقام؛ حيث دلّت طائفة منها على رعاية حال الأداء ووجوب الاتمام، مثل صحيح إسماعيل بن جابر، ومعتبرة زرارة، وصحيح العيص بن القاسم، قال: «**سألت أبا عبدالله عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر، ثم يدخل بيته قبل أن يصلّيها. قال عليه السلام: يصليها أربعاً. وقال عليه السلام: لايزال يقصّر حتى يدخل بيته**»[1].

وبازائها دلّت طائفة أُخرى على وجوب القصر؛ رعايةً لزمان تعلّق الوجوب ووجوب القصر، مثل صحيح محمدبن‌مسلم، قال: «**سألت‌أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره، وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال عليه السلام: يصلّي ركعتين، وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة، فليصلّ أربعاً**»، ونظيره صحيحه الآخر[2].

وهناك طائفة ثالثة ودلّت على التخيير بين القصر والاتمام، وهي صحيحة منصور بن حازم. قال: «**سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله فسار حتى يدخل أهله، فان شاء قصَّر وإن شاء أتمّ والاتمام أحبّ اليَّ**»[3].

وقد حمله العلامة في المنتهى على القصر حال السفر والتمام لو صبر حتى دخل وطنه. واحتمل صاحب الوسائل التقية.

قال في ذيل الصحيح المزبور: «أقول: يحتمل أن يكون المراد: إن شاء صلّى في السفر، قصّر. وإن شاء، صبر حتى يدخل أهله وصلّى تماماً. ذكره العلاّمة

---

(١) الوسائل: ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢ و٣ و٤.
(٢) المصدر: ح ٥ و١١.
(٣) الوسائل: ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر ح ٩.

في المنتهى، وحمل الحديث عليه. ويحتمل الحمل على التقية»[١]، وهذا أحد وجوه الجمع.

ولايخفى أنّ مقتضى القاعدة في المقام إنّما هو الجمع بين الطائفتين بشهادة هذه الصحيحة وحملهما على الجواز الملائم للتخيير العملي، ولكن القرينة قامت في المقام على كون الجواز مخالفاً لسنّة النبي صلى الله عليه وآله ـ كما صرّح الامام عليه السلام بذلك مع التأكيد بالحلف بالله تعالى ـ، تحمل هذه الصحيحة على التقية.

ولكن في الحمل على التقية إشكال. وهو أنّ العامّة إنّما جوّزوا التمام حال السفر؛ لما فسّروا قوله تعالى: «**فليس عليكم جناحٌ أن تقصروا من الصلاة**»[٢] بجواز التقصير في السفر. وقد وردت النصوص الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام تفسير الآية بوجوب القصر في السفر. وهذا من أحد الفوارق بين العامة والخاصة في باب الصلاة.

كما أنّ في صحيحة اسماعيل بن جابر أيضاً إنّما حلف الامام عليه السلام على كون الاتمام في السفر خلاف سنّة النبي صلى الله عليه وآله.

ولكن مورد صحيحة منصور إنّما هو الصلاة في الحضر بعد رجوعه من السفر، ولم يُعهد فتوى العامة بتجويز القصر حينئذٍ حتى تحمل هذه الصحيحة على التقية.

ولكن حمل العلامة محمل عُرفي جدّاً. وبهذا الحمل تلحق هذه الرواية في عداد النصوص الدالة على رأي المشهور، فلا يصلح حينئذٍ أن يكون شاهد جمع في المقام.

وذُكر وجوه أُخرى من الجمع بين هذه النصوص.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحقيق النصوص المتعارضة وما ذُكر من

---

(١) المصدر: ذيل الحديث ٩.

(٢) النساء: ١٠١.

وجوه الحمل. فانّه ـ بعد المناقشة في وجوه الحمل ـ قال: «إذاً فالصحيح أنّ الروايات متعارضة ولا سبيل إلى الجمع العرفي بوجه.

وعليه فيحتمل أن تكون الروايات الدالة على التمام في السفر محمولة على التقية، كما لايبعد استفادته من قوله عليه السلام في صحيحة اسماعيل بن جابر: «**فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله**».[1]

فكأنّ العامة كانوا يصلون تماماً في السفر، ولأجله عبَّر بهذا التعبير فتأمل.

فان أمكن هذا الحمل فهو، وإلّا فينتهي الأمر إلى التساقط. والمرجع حينئذٍ عمومات الكتاب والسنة الدالّة على لزوم التقصير في السفر كما مرّ، إذا لم يثبت شيءٌ على خلافها.

وإن شئت قلت: إنّ تلك العمومات مرجحة لنصوص الاعتبار بالأداء. فأخبار الاعتبار بالوجوب ساقطة لمعارضتها بتلك النصوص الموافقة لعمومات الكتاب والسنة.

فتحصّل إنّ ما عليه جمهور المتأخرين من أنّ الاعتبار بحال الأداء لا حال تعلق الوجوب هو الصحيح»[2].

وقد عرفت من كلام هذا العَلَم أنّه يرى تحقّق موافقة الكتاب والسنة بموافقة عمومهما، لا موافقة نصّهما الصريح؛ حيث يكون الخبر المخالف حينئذٍ ساقطاً عن الحجية ولا تصلح للمعارضة.

هذا، ولكن يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الثانية على إرادة الدخول في

---

(١) وإليك متن هذه الصحيحة: «عن اسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر، فلا أُصلّي حتى أدخل أهلي فقال: صلّ وأتمّ الصلاة. قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أُريد السفر، فلا أُصلّي حتى أخرج؟ فقال عليه السلام: فصلّ وقصّر. وإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله». / المصدر: ح ٢.

(٢) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٨، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

بلده والرجوع من سفره وإرادة الخروج إلى السفر، فحكم عليه السلام بالقصر في حال الرجوع قبل الدخول في البلد وبالاتمام حين يريد الخروج قبل أن يتجاوز عن حدّ الترخيص الشرعي. فيرتفع بذلك التعارض.

حكم خُرءِ الطيور المحرّمة

منها: مسألة حكم خُرءِ الطيور المحرّمة. فاختلفوا في طهارته. ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص الواردة. فدلّت طائفة منها على طهارته مثل صحيح أبي بصير ومرسل المقنع.

ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلُّ شيءٍ يطير، فلا بأس ببوله وخُرئه**»[1].

وفي وما وجده المحدّث المجلسي بخطّ الشيخ محمد بن علي الجبعي نقلاً عن جامع البزنطي عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**خرءُ كلّ شيء يطير وبوله لا بأس به**»[2].

ودلّت طائفة أُخرى بازائها على نجاسته كصحيح ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[3].

ولكن المشهور عملوا بالنصوص الدالة على الطهارة؛ ترجيحاً لها بالشهرة الروائية، أو حملاً للمعارض على الكراهة. ولكن حيث لا معنى للحمل على الكراهة في الأحكام الوضعية الارشادية، يستقرّ التعارض ويقدّم الترجيح.

قال السيد الحكيم في توجيه ترجيح الطائفة الدالّة على الطهارة: «لأنّها وإن كانت معارضة برواية ابن سنان، إلّا أنّها أظهر؛ لأنّ دلالتها على الطهارة بالمنطوق، ودلالة رواية ابن سنان على النجاسة بالمفهوم، و دلالة المنطوق

---

(١) الوسائل: ب ١٠ من النجاسات ح ١.
(٢) بحار الانوار: ج ٨٠، ص ١١٠، ح ١٤.
(٣) الوسائل: ب ٨، من أبواب النجاسات، ح ٢ و٣.

أقوى... نعم مخالفة الرواية للمشهور محققة، ولكنه لايقدح في حجيتها؛ لاحتمال كون الوجه في عدم اعتمادهم عليها ترجيح غيرها عليها سنداً أو دلالة أو نحو ذلك، فلاحظ كلماتهم».[1] مقصوده أنّ عدم اعتمادهم على صحيحة ابن‌سنان ليس لأجل إعراضهم حتى يوجب وهن سنده، بل إنّما لأجل ترجيح الخبر الدال على الطهارة.

ولكن يرد على هذا العَلَم: أنّ صحيح ابن سنان إنّما دلّ على نجاسة بول الطيور المحرّمة بالعموم، لا بالمفهوم؛ حيث يشمل عنوان «ما لا يؤكل لحمه» الطيور المحرّمة بالعموم.

ومن هنا يكونان من جهة قوّة الدلالة سيّان، إلّا أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فيقع التعارض بينهما في محل الاجتماع وهو الطيور المحرّمة، فيدلّ صحيح أبو بصير بعمومه على طهارة خُرئه ويدل صحيح ابن سنان بعمومه على نجاسته. فدعوى أظهرية صحيح ابن سنان غير وجيهة.

ومقتضى القاعدة التساقط ؛ لعدم معنى للتخيير في الحكم الوضعي. والمرجح بعد التساقط قاعدة الطهارة.

من شك بين الثنتين والأربع بعد إكمال السجدتين

ومنها: من شك بين الاثنتين وبين الأربع بعد إكمال السجدتين ؛ حيث اختلفوا في صحة الشك ومبطليته. فعن المشهور الصحة والحكم بالاتمام والبناء على الاربع والاحتياط بركعتين. وخالفهم جماعة فحكموا بالبطلان ووجوب الاعادة.

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢٧٧.

ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص الواردة؛ حيث دلّت طائفة منها على القول المشهور، وهي صحاح محمد ابن مسلم وزرارة والحلبي وابن أبي يعفور[١].

ففي صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: «**قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال عليه السلام: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد، ولا شيءَ عليه**»[٢].

وبازائها دلّت صحيحة أُخرى عن محمد بن مسلم على البطلان ووجوب الاعادة.[٣]

قال: «**سألته عن الرجل لا يدري صلّى ركعتين أم أربعاً، قال عليه السلام: يعيد الصلاة**»[٤].

ولا يضرّ إضمار مثل محمد بن مسلم بصحة الراوية. وقد حمله في الوسائل على صورة عروض الشك ما قبل إكمال السجدتين.

ولكن المشهور حكموا بترجيح الطائفة الأُولىٰ لشهرتها الروائية والفتوائية القدمائية. وهذا على فرض عدم إمكان لو الجمع بينهما بحمل الصحيحة على ماقبل إكمال السجدتين، كما أشار إليه السيد الخوئي ؛ حيث إنّه ـ بعد تحقيق نصوص المقام والاشارة إلى الحمل المزبور ـ قال:

«و كيف ما كان فان أمكن هذا الجمع فلا إشكال، وإلّا ـ كما استبعده الهمداني رحمه الله ـ، فلا ينبغي التأمل في ترجيح تلك النصوص ؛ لكثرتها وشهرتها، وشذوذ هذه، فلا تنهض لمقاومتها. ومع الغض عن ذلك وتسليم استقرار المعارضة فتتساقطان، والمرجع حينئذٍ إطلاق نصوص البناء على الاكثر وهي الروايات الثلاث لعمار التي إحداها موثقة»[٥].

---

(١) الوسائل: ب ١١، من الخلل: ح ١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦.
(٢) المصدر: ح ٣.
(٣) المصدر: ح ٧.
(٤) المصدر: ح ٧.
(٥) كتاب الصلاة / للسيد الخوئي: ج ٦، ص ١٨٥.

مسألة
تعيين حد
الترخّص

ومنها: مسألة تعيين حد الترخُّص، فهل هو الجمع بين تواري الجدران وخفاء الأذان، أو الاكتفاء بأحدهما، أو الاقتصار على خصوص الأول، أو بالعكس؟ فاختلفوا على أقوال أربعة. والمشهور الجمع بينهما. ونسب إلى أكثر المتقدمين بل إلى مشهورهم اعتبار أحد الأمرين، ونُسب الثالث و الرابع إلى غيرهم.

ومنشأ الاختلاف تعارض نصوص المقام ؛ حيث دلّ بعضها على الأوّل وآخر منها على الثاني. فوقع الاختلاف في تقييد إطلاق أحدهما بالآخر والقول بالجمع، أو بين البناء على تعارضهما وتساقطهما والقول بالتخيير الفقهي، أو بين إعمال قواعد الترجيح.

وقد أجاد السيد الحكيم في تحرير مباني الأقوال وتنقيح نصوص المقام ومقتضى القاعدة؛ حيث قال: « ومنشأ الاختلاف المذكور اختلاف الأخبار، إذ هي بين ما يشير إلى الأوّل كصحيح ابن مسلم، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج، متى يقصر؟ قال عليه السلام: إذا توارى عن البيوت، وبين ما يدل على الثانى كصحيح ابن سنان عنه عليه السلام: عن التقصير، قال عليه السلام: إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتِمّ. وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر. وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك وصحيح حماد بن عثمان المروي عن المحاسن عنه عليه السلام: إذا سمع الاذان أتمّ المسافر، وما تقدّم في خبر إسحاق عنه عليه السلام: أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟.

فمبنى القول الأوّل المذكور في المتن: تقييد منطوق إحدى الطائفتين بالآخر. ومبنى الثاني: إمّا تقييد مفهوم إحدى الطائفتين بمنطوق الأُخرى أو رفع اليد عن المفهوم فيهما بالمرة، أو رفع اليد عن خصوصية الشرط في كل منهما

وجعل الموضوع هو الجامع بينهما، أو البناء على التعارض فيكون الحكم التخيير، بناءً على أنّه تخيير في المسألة الفرعية. و مبنى الأخيرتين التعارض. والترجيح إمّا للأُولى، أو للأخيرة»[1].

ومقتضى الصناعة في المقام الأخذ بالمنطوقين ورفض المفهومين ؛ لأنّ موجب التعارض إنّما هو مفهومهما وبرفضهما يرتفع التعارض والمنطوق لما كان أقوى دلالة من المفهوم يُقدّم.

ومرجع ذلك في الحقيقة إلى تقييد إطلاق مفهوم كل واحد من الشرطيتين بمنطوق الآخر. ونتيجة ذلك استقلال كلّ واحدٍ من خفاء الأذان وتواري الجدران في السببية للقصر.

مسألة إفطار الصائم عن جهل بالحكم

ومنها: مسألة إفطار الصائم عن جهل بالحكم ـ تقصيراً أو قصوراً ـ، فالمشهور بطلان الصوم ووجوب القضاء ؛ خلافاً لجماعة، منهم الحلّي و الشيخ في التهذيب وصاحب الحدائق وغيرهم.

ومنشأ الاختلاف وقوع المعارضة بين ما دلّ ـ بعموم النكرة في سياق النفي ـ على عدم القضاء وصحة الصوم، وبين عمومات بطلان الصوم بتناول المفطرات ووجوب القضاء ؛ حيث إنّ الطائفتين تتعارضان بالعموم من وجه. ورجّح المشهور أدلّة المفطرية والقضاء ؛ نظراً إلى شمولها بالاطلاق للجاهل بالحكم، بل ظهور بعضها في الجاهل.

ولكن منع السيد الحكيم ذلك أوّلاً: بعدم إعمال قواعد الترجيح في تعارض العامين من وجه. وثانياً: بعدم صلاحية الشهرة الفتوائية للترجيح.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٨٩ ـ ٩٠.

حيث إنّه ـ بعد تعليل القول المشهور باطلاقات أدلّة المفطرات ووجوب القضاء بتناولها ـ قال: «و عن ظاهر الحلّي، والشيخ في موضع من التهذيب: العدم مطلقاً، وحكي أيضاً عن ظاهر الجامع، واختاره في الحدائق؛ لاطلاق موثق أبي بصير وزرارة، قالا جميعاً: سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله وهو في شهر رمضان، أو أتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له. قال عليه السلام: ليس عليه شيءٌ، المعتضد باطلاق صحيح عبد الصمد، الوارد فيمن لبس قميصاً حال الاحرام: أيُّ رجل ركب أمراً بجهالة، فلا شيءَ عليه.

وحمل الموثق على الجاهل القاصر غير ظاهر. ومثله: حمله على نفي خصوص الكفارة، فانّه خلاف إطلاقه.

ودعوى: أنّ بينه وبين أدلّة المفطرية عموماً من وجه، والترجيح لها ـ من وجوه: منها: الشهرة. ومنها: ظهور جملة من أدلة القضاء في الجاهل ـ، غير ظاهرة، إذ الشهرة الفتوائية لا تصلح للترجيح. مع أنّ إعمال الترجيح في تعارض العامين من وجه خلاف التحقيق»[1].

ويستفاد من كلامه اختصاص اعمال قواعد الترجيح ـ حتى بالمرجحات المنصوصة المستفادة من الأخبار العلاجية ـ بموارد التعارض على وجه التباين، وعدم جريانها في التعارض على نحو العموم من وجه. وأيضاً صرّح بذلك في مواضع أُخرى[2]. ولكن لم يبيّن وجه ذلك، لعلّه دعوى ظهور أخبار الترجيح في موارد التعارض بالتباين و انصرافها عن العامين من وجه. ولكنه غير وجيه لعدم قرينة على ذلك بل إطلاق هذه النصوص يدفع هذا الاحتمال.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) مستمسك العروة: ج ١١، ص ١٦٧.

مسألة وجوب الجهر بالقرائة على الرجال

ومنها: مسألة وجوب الجهر بالقرائة على الرجال في الصبح والأوليين من المغرب والعشاء. فقد اختلف الأصحاب في المسألة. والمشهور على الوجوب، وخالفهم جماعة منهم السيد المرتضى وابن الجنيد من القدماء وصاحب المدارك والسبزواري من المتأخرين.

وجه الاختلاف معارضة نصوص المقام. فقد دلّت طائفة على رأي المشهور وعمدتها صحيحتان لزرارة.(١)

ففي إحداهما: عن أبي جعفر عليه السلام: «**في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمّداً، فقد نقض صلاته وعليه الاعادة، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيءَ عليه و قد تمت صلاته**»(٢).

وفي ثانيتهما: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**قلت له: رجل جهر بالقرائة فيما لاينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه وترك القرائة فيما ينبغي القرائة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القرائة فيه، فقال: أي ذلك فعل ناسياً أو ساهياً، فلا شيءَ عليه**».(٣)

وبازائهما صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «**سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقرائة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل**»(٤).

قال صاحب الوسائل في ذيل هذه الصحيحة: «أقول: حمله الشيخ على التقية لأنّه موافق للعامّة، وحمله بعض علمائنا على الجهر العالي بمعنى رفع الصوت وزيادة على أقل الجهر»(٥).

---

(١) الوسائل: ب ٢٦، من أبواب القرائة: ح ١، ٢.
(٢) الوسائل: ب ٢٦، من أبواب القرائة ح ١.
(٣) المصدر: ح ٢.
(٤) الوسائل: ب ٢٥، من أبواب القرائة ح ٦.
(٥) المصدر: ذيل الحديث المزبور.

وقد ذكروا للطائفتين محامل من الجمع والحمل، وناقش السيد الخوئي في جميعها، ثم قال: «فلابدّ من ملاحظة الترجيح بعد استقرار المعارضة وامتناع الجمع الدلالي. وحيث إنّ صحيحة علي بن جعفر موافقة للعامة ؛ لأنّهم لا يرون وجوب الجهر أبداً، فلا مناص من حملها على التقية، كما صنعه الشيخ، فتطرح ويكون الترجيح مع تينك الصحيحتين المخالفتين للعامة. فيتعين العمل بهما، كما عليه المشهور»[١].

وهذه نماذج من الفروع الفقهية التي تعارضت النصوص الواردة فيها واستقرّ تعارضها، ونظائر هذه الفروع كثيرة خارجة عن حد الاحصاء في المقام.

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٤٠٢.

المرجحات المنصوصة

- تحقيق نصوص الترجيح
- تعداد المرجحات المنصوصة وترتيبها
- ملاكات الترجيح بمخالفة العامة

تحقيق نصوص الترجيح

١ ـ مقبولة عمر بن حنظلة.

٢ ـ مرفوعة زرارة.

٣ ـ حاصل كلام صاحب الكفاية ونقده.

٤ ـ روايتا ابن الجهم والميثمي.

٥ ـ صحاح القطب الراوندي.

٦ ـ النصوص الدالة على الترجيح بالأحدثية.

٧ ـ إشكال السيد الخوئي على الترجيح بالأحدثية.

٨ ـ دفع مناقشات في نصوص الترجيح.

قد سبق في تحقيق مفاد الأخبار العلاجية تقديم الترجيح على التساقط والتوقف والتخيير. وينبغي ههنا ـ قبل الورود في البحث عن المرجّحات المنصوصة ـ تحقيق نصوص الترجيح وتبيين مفادها.

وقد ادّعى السيد اليزدي تواتر هذه الطائفة من النصوص في الجملة؛ حيث قال: «وهي كثيرة قريبةٌ من التواتر، بل متواترة في الجملة»[1].

مقبولة عمر بن حنظلة

فمن هذه النصوص: مقبولة عمر بن حنظلة، وقد رواها المشايخ الثلاثة بأسنادهم. ولا إشكال في اعتبار سندها،

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٨٧.

إما لاعتماد الأصحاب على روايات عمر بن حنظلة في مختلف أبواب الفقه ومن هنا عبّروا عنها بالمقبولة، أو لإنجبار ضعف سندها باستناد مشهور القدماء والمتأخرين إليها في المقام. وعلى أيّ حال فالأقوى اعتبار سندها. وقد سبق نقلها بطولها وتحقيق سندها في تحقيق الاخبار العلاجية.

وأما دلالةً، فقد اشتملت على جُلّ المرجّحات المنصوصة، كما اعترف به غير واحد. وهي: ١ ـ صفات الراوي، من الأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية في عرض واحد؛ بحيث لا يفضل إحدى هذه الصفات على الأُخرى. والظاهر أنّ واو العطف في قوله عليه السلام: «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما**» بمعنى «أو».

وذلك لا بقرينة سؤال الراوي بعد ذلك عن وجود بعض هذه الصفات في كليهما بحيث لا يفضل أحدهما على الآخر، وعدم سؤاله عن وجود بعض الصفات دون بعض حتى يُدّعىٰ ذلك عن فهم الراوي من كلام الامام عدم اشتراط اجتماعها، وكفاية كل واحد من هذه الصفات للترجيح في عرض واحد، من دون تقدّم بعضها على الآخر.

وذلك لأنّ للسؤال عن صورة تعارض بعضها مع بعض كان حينئذٍ وجهٌ أيضاً ـ رغماً لما قال الشيخ ـ، إلّا أن قلّة موردها وغلبة صورة فقدان بعضها أو جميعها أوجبتا صرف ذهن السائل عن السؤال الأوّل إلى الثاني، فسأل عنه. وذلك أنّه قلّما يتّفق إحراز كون أحد الراويين أعدل و الآخر أورع مثلاً وهكذا. وهذا بخلاف إحراز فقدان بعض هذه الصفات أو جميعها، فليس وقوع ذلك بعزيز.

بل إنّما لأجل عدم سؤال الراوي عن صورة وجود بعض هذه الصفات في أحدهما، وتركيز سؤاله على صورة وجود بعضها في كليهما. فيكشف ذلك عن فهمه من كلام الامام عليه السلام كفاية واحدة من هذه الصفات.

هذا كلُّه بناءً على عدم اختصاص هذه الفقرة من المقبولة بمقام الحكم وفصل الخصومة، كما هو الظاهر. ويشهد لذلك اختصاص إمكان إحراز أعدلية أحدهما ـ وكذا الأورعية والأوثقية ـ بحضورهما ومعاصرتهما مع المتخاصمين عادةً، وذلك إنّما يكون في الحاكمين، لا رواة الأحاديث والفتوى بها في عصر الغيبة.

كما يظهر ما قلناه من كلام الشيخ الأعظم قدس سره[1] والسيد اليزدي[2].

٢ ـ الشهرة بين الرواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام ٣ ـ موافقة الكتاب، ٤ ـ مخالفة العامة ومخالفة ميل حكّامهم وقضاتهم.

وقال الشيخ[3] في تحرير مدلول هذه المقبولة وبيان الاستظهار منه، ما حاصله:

إنّ هذه المقبولة، وإن كان صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع

---

(١) حيث قال: نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع.

لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلٍّ منها؛ ولدا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معاً عدلان مرضيّان لا يفضُل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل.

وكذا يوجّه الجمع بين موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة، مع كفاية واحدة منها إجماعاً. / فرائد الأُصول ج ٤، ص ٦١.

(٢) حيث قال: «مقبولة عمر بن حنظلة، وهي مشتملة على جلّ الترجيحات والمرجحات المنصوصة.

منها: صفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية وظاهرها اجتماعها في الرواية الواحدة، إلّا أنّه يمكن أن يقال بكفاية كلّ واحدةٍ؛ لأنّ المعلوم من الخارج حسبما سيأتي أنّ الغرض تعداد المرجحات، فتكون الواو بمعنى أو خصوصاً بملاحظة قوله ـ بعد ذلك ـ: لا يفضل واحد منها على الآخر؛ حيث إنّه يستفاد منه أنّ الرواي فهم أنّ الغرض مجرَّد زيادة أحد الخبرين على الآخر. ويؤيده أنّ الراوي قال: إنّهما معاً عدلان مرضيَّان عند أصحابنا؛ حيث اقتصر على ذكر العدالة فقط، بعد كون المرضي بمعنى العدل، ولم يذكر البقيَّة.

وبالجملة: الانصاف أنّه يستفاد منه كلّ واحد من الأوصاف المذكورة» / كتاب التعارض: ص ٣٨٧.

(٣) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٥٩ ـ ٦٠.

المنازعة، مع ما في حلمها على ذلك من إشكالات عديدة، ولكن لا إشكال في ظهورها، بل صراحتها في وجوب الترجيح بما ذكر فيها من المرجّحات عند تعارض الأخبار.

هذا، ولكن في دلالة المقبولة إشكال، وهو أنّها دلّت على تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، مع أنّ عمل المشهور على خلافه؛ حيث قدّموا الترجيح بالشهرة. ومن هنا أشكل الشيخ الأعظم بقوله: «نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتّب المرجحات؛ فانّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس ـ على ما يدلّ عليه المرفوعة الآتية ـ فانّهم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلى صفات الراوي أصلاً.

أللّهم إلّا أن يمنع ذلك؛ فانّ الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع، لم يبعد ترجيح روايته ـ وإن انفرد منها ـ على الرواية المشهورة بين الرواة؛ لكشف اختياره إيّاها مع فقه وورعه عن اطّلاعه على قدح في الرواية المشهورة ـ مثل صدورها تقيّة ـ أو تأويلٍ لم يطّلع عليه غيرُه لكمال فقاهته وتنبّهه لدقائق الأُمور وجهات الصدور. نعم، مجرّد أصدقية الراوي وأروعيّته لا يوجب ذلك، ما لم ينضّم إليهما الأفقهية.

هذا ولكنّ الرواية مطلقةٌ، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفقه من هذا المتفرّد برواية الشاذّ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضيّ بحكومته. مع أنّ أفقهية الحاكم بإحدى الروايتين لا تستلزم أفقهية جميع رواتها، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأُخرى، إلّا أن ينزّل الرواية على غير هاتين الصورتين»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٦٠ ـ ٦١.

ولكن لايقدح هذا الاشكال في ظهورها في الترجيح بالمزايا المذكورة فيها عند تعارض الأخبار، كما قال الشيخ: «و بالجملة: فهذا الاشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب و السنة، ومخالفة العامّة».[1]

ولكن الذي يسهل الخطب أنّ الأصدقية والأورعية والأوثقية غير قابل للاحراز غالباً.

وأما أفقهية راوي الرواية غير المشهورة، فلا يبعد تقديم الترجيح بها على الشهرة الروائية بين المفضولين. ولكن مورد ذلك أيضاً قليل نادرٌ، ولعلّ المشهور لأجل ذلك لم يعتنوا بذلك قولاً وعملاً في موارد تعارض الأخبار في مطاوي الفقه وانعطف نظرهم إلى تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة السنة.

والشاهد لذلك أنّهم لم يتعرّضوا لصورة الدوران بين رواية الراوي الأفقه وبين الرواية المشهورة. فيمكن حمل إطلاق كلامهم وحكمهم بتقديم الشهرة الروائية على غير هذه الصورة ؛ بارادة تقديم الترجيح بها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

والحاصل: أنّ وجه تقديم المشهور الرواية المشهورة، والترجيح بالشهرة دون الترجيح بالصفات قولاً وعملاً، عدم تعرُّض الأصحاب إلى صورة الدوران بين الصفات والشهرة ؛ حيث قلّما يتّفق كون راوي الرواية الشاذة أورع أو أفقه، أو أعدل من جميع رواة الرواية المشهورة، بل الأمر في الغالب بالعكس حسب ما صادفت ووجدته في موارد تعارض الأخبار في مختلف أبواب الفقه.

---

(١) المصدر: ص ٦١.

مرفوعة زرارة

ومنها: مرفوعة زرارة، وقد سبق نقلها في تحقيق الأخبار العلاجية. وهي ضعيفة بالرفع، ولم يروها من أصحابنا، إلّا ابن أبي الجمهور الأحسائي في عوالي اللئالي.

وهي أيضاً تشتمل على عمدة المرجّحات بالترتيب التالي، وهو:

١ ـ الشهرة الروائية. واحتمل كون المراد من قوله ﷺ: «ما اشتهر بين أصحابك» ما يعمّ الشهرة العملية، ولكنه خلاف ظاهر سياق المرفوعة، ولا سيما بلحاظ زمان صدورها.

٢ ـ الأعدلية والأوثقية معاً. ويحتمل كون المراد منهما صفة واحدة، و عليه فالعطف تفسيريٌّ، كما احتُمِل كون الواو بمعنى «أو» وكفاية كلٍّ منهما للترجيح، كما عن السيد اليزدي[1].

٣ ـ مخالفة العامة؛ أي أكثرهم، لا جميعهم ؛ لصدق مخالفتهم بذلك وتحقّق ملاك التقية حينئذٍ.

٤ ـ موافقة الاحتياط، بناءً على كون المراد الترجيح به كما هو الظاهر، لا الرجوع إليه بعد التساقط.

٥ ـ الحكم بالتخيير عند فقد المزايا الأربعة المذكورة كلّها.

ولا يخفى أنّ ظاهرها تقديم الترجيح بالشهرة على الصفات، عكس ما ورد في المقبولة من الترجيح بالصفات على الشهرة، ولكن بناءُ الأصحاب على تقديم الترجيح بالشهرة، فوافقوا مفاد المرفوعة وخالفوا المقبولة في هذه الفقرة.

حاصل كلام صاحب الكفاية ونقده

وقد سبق تفصيل كلام صاحب الكفاية حول المرفوعة والمقبولة وما فيه من جهات المناقشة. وينبغي تنقيح ذلك على وجه الاختصار.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٣٨٨.

حاصل كلامه: أنّ هاتين الخبرين أجمع خبر لمزايا الترجيح، وفيهما جهات من الضعف.

١ ـ ضعف سند المرفوعة.

٢ ـ اختصاص المزايا ـ المذكورة فيهما ـ بمقام الحكومة لرفع النزاع، لتوقف فصل الخصومة على الترجيح، ولعدم المناسبة بمقام الفتوى ؛ نظراً إلى عدم إمكان لقاءِ الامام عليه السلام في زمان الغيبة، مع عدم كفاية مجرد المناسبة للتعدّي إلى مقام الفتوى.

٣ ـ حملهما على استحباب الترجيح ؛ نظراً إلى اختلاف المرجحات ـ المذكورة فيهما ـ في تعدادها وترتيبها.

٤ ـ إطلاق الأمر بالتخيير لمقام الفتوى في عصر الغيبة يبعّد تقديم الترجيح ؛ نظراً إلى لزوم حمل إطلاق التخيير حينئذٍ على صورة تساوي الخبرين من جميع الجهات، وهذه الصورة نادرة الوقوع. فيلزم حمل الاطلاق المزبور على فرد نادرٍ، وهذا مستهجن.

٥ ـ مخالفة الكتاب مانع من أصل حجيته الخبر، لا من قبيل المرجحّ، كما دلّ عليه ما جاءَ في النصوص أنّ مخالف الكتاب زخرف باطل لم يقل به الأئمة عليهم السلام.

فاستنتج صاحب الكفاية من ذلك عدم صلاحية نصوص الترجيح لتقييد إطلاقات التخيير، ثم ردّ احتمال تقييدها بالمناقشة في الوجوه الثلاثة المستدلّ بها لذلك.

فناقش في دعوى الاجماع على تقديم الترجيح بمجازفة دعواه بعد اختيار مثل الكليني التخيير في المقام، وناقش في لزوم محذور الترجيح بلا مرجح لو لا الترجيح باحتمال عدم كون ذكر تلك المزايا ناظراً إلى الترجيح في مقام الفتوى.

مع أنّ الممتنع إنّما هو ترجيح وجود الممكن بلا علّة، فلا يرتبط بالاعتبارات.

وقد سبق منّا آنفاً الاجابة عن مناقشاته بوجوه، حاصلها:

١ ـ ورود صدر المقبولة والمرفوعة في مورد الحكومة لا يُخصّص عموم الكبرى الكلية التي ألقاها الامام عليه السلام في ذيلهما لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر.

٢ ـ يمكن حمل التأخير إلى لقاء الامام عليه السلام على التوقف في الأخذ بأحدهما معيّناً، فلا ينافي التخيير في طول الترجيح.

٣ ـ توقف فصل الخصومة على الترجيح دون الفتوى، وإن كان مما لا يُنكر، إلّا أنّه لايثبت الاختصاص بالحكومة بعد إمكان الفتوى بكل من الترجيح والتخيير الأُصولي والفقهي والتوقف والرجوع إلى الأصل.

٤ ـ عدم حجية الخبر الصادر عن تقية لا يستلزم صدور كل خبر موافق للعامة عن تقية، بل إنّما يصار إلى حمل الموافق على التقية لأجل استقرار التعارض بدلالة الاخبار العلاجية الواردة في المتعارضين، فالموافق حجة أيضاً قبل التعارض.

٥ ـ ترجيح أحد المتعارضين بلا ملاك عقلي ولاعقلائي قبيح والترخيص فيه أيضاً قبيح، والعقل يحكم بامتناع القبيح من الشارع.

٦ ـ كلام القدماء إنّما هو التخيير في طول الترجيح، لا تقديمه على الترجيح، كما سبق نصّ كلماتهم.

٧ ـ لايلزم من تقديم الترجيح حمل اطلاقات التخيير على فرد نادر؛ لأنّ صورة فقدان المرجحات لكلا المتعارضين مورد التخيير أيضاً. هذا، مع كفاية تساوي الخبرين في بعض المزايا ـ مع فقدان سايرها ـ للتخيير.

٨ ـ الاختلاف في تعداد المرجحات والاقتصار ببعضها في بعض الأخبار

العلاجية لا مفهوم له؛ حتى يقع تعارضٌ في البين، وأما تعارض المقبولة والمرفوعة في الترتيب فانما هو بين خصوص الشهرة والأعدلية. وسقوطهما لأجل التعارض في بعض الفقرات لا يضر بحجية ساير فقراتهما.

هذا، مع ترجيح المقبولة لاعتبار سندها، وعدم انجبار ضعف سند المرفوعة لما قلناه.

فالحق مع الشيخ الأعظم[١] ؛ حيث حكم بأنّ المقبولة ظاهرة، بل صريحة في وجوب الترجيح بالمرجحات المزبورة بين الأخبار المتعارضة.

روايتا ابن الجهم والميثمي

ومنها: رواية الحسن بن الجهم المروية في الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال: «**قلت له: تجيئُنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جائك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فان كان يشبههما، فهو منّا. وإن لم يكن يشبههما، فليس منّا**»[٢]. وقد تقدّم نقلها بتمامها آنفاً في تحقيق الأخبار العلاجية.

فانّها دلّت على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، وظاهرها كفاية موافقة كلِّ واحد منهما ؛ لانحلال التثنية. وقوله: «يشبههما» ؛ أي ؛ يوافقهما في المضمون. ولكنّها ضعيفة السند بالارسال.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عبدالله المسعمي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، ـ في حديث ـ عن الرضا عليه السلام قال: «**فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب**.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٦٠. (٢) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام، فاتّبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره.

وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرِّمه ،فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً»[1].

هذه الرواية معتبرة؛ لما قال الصدوق إنّه نقلها من كتاب «الرحمة» ، وإلّا فهي ضعيفة بالمسمعي ؛ لعدم توثقيه من أحد. قال الصدوق في ذيل هذه الرواية: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد ابن الوليد رضي الله عنه سيِّءَ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث. وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب ؛ لأنّه كان في كتاب «الرحمة»، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لي»[2] ، وإن لا تكون قرائته لأُستاذه وعدم إنكاره حجّةً لنا في اعتبار هذه الرواية؛ لابتنائه على مبنى القدماء من الاتكال على القرائن في تصحيح الروايات، ولكن الأمر سهل بعد وجود صحاح موافقة لهذه الرواية في المضمون. هذا من جهة السند.

وأما من جهة الدلالة، فيستفاد منها بظاهرها الترجيح بموافقة الكتاب مطلقاً وبموافقة السنة في الأحكام الالزامية فقط. ولكن ههنا نكتة في تعيين مصبّ التعارض، وعدم الفرق بين كون الموافق لأحدهما السنة أو الكتاب ؛ إذ لا خصوصية للسنة من هذه الجهة ؛ إذ ربما يكون أحد المتعارضين في غير الحكم الالزامي موافقاً للكتاب أيضاً. فلو بنينا على ترجيح أحدهما بموافقة الكتاب لا بد أن نقول بذلك في الترجيح بالسنّة أيضاً.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٢١ وعيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ٢٠، ح ٤٥.
(٢) عيون أخبار الرضا / طبع منشورات الأعلمي، ج ٢، ص ٢٠ ذيل الحديث، ٢١.

هذا، ولكن ذلك فيما إذا استقرّ التعارض بحيث لم يمكن الجمع، كما إذا دلّ أحدهما على الكراهة والآخر على الاستحباب. وأمّا بين الكراهة أو الاستحباب وبين الجواز، فلا تعارض، بلا فرق في ذلك بين الكتاب والسنة. وإنّما تعرّض الامام عليه السلام للتعارض في غير الالزاميات من السنة ؛ لأنّ وقوع ذلك في تعارض النصوص أكثر.

وقوله عليه السلام: «**فما كان في كتاب الله موجوداً... الخ**» ظاهرٌ في إرادة الموافقة ولو بالعموم. وقوله عليه السلام: «**و ما لم يكن في الكتاب...**» ظاهرٌ في عدم تعرّض الكتاب لمضمون واحدٍ من الخبرين، ولو بالعموم.

ومن هذا القبيل ما سبق من الأخبار الدالّة على طرح ما خالف الكتاب أو السنة؛ لشمولها بالاطلاق مورد التعارض.

صحاح القطب الراوندي

ومنها: ما رواه القطب الراوندي عن محمد وعلي ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات علي بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الرحمان بن أبي عبدالله، عن الصادق عليه السلام.

قال: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه. فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه**»[1].

لا إشكال في صحة سند هذه الرواية؛ إذ علي بن عبدالصمد النيسابوري وابناه علي ومحمد كلّهم من الثقات، قد شهد بوثاقتهم ابن شهر آشوب والشيخ

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

منتجب الدين[١]، وساير رجالها من الثقات والأجلاّء المعروفين.

وقد دلّت هذه الصحيحة على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب، ثم الترجيح بمخالفة أخبار العامة. وظاهرها إناطة الترجيح بمخالفة أخبارهم، لا فتاواهم وآرائهم.

ولكن مقتضى التحقيق عدم الفرق. وذلك أوّلاً؛ لأنّه لا تعارض ولا تخالف بين المثبتين باثبات الترجيح بكلّ من مخالفة أخبار العامة وفتاواهم. وثانياً: لأنّ الملاك فيهما واحد وهو صدور الخبر الموافق للعامة عنهم تقية. ولا فرق في هذا الملاك بين الموردين؛ إذ كلّ منهما يوجب التقية. نعم يعتبر في الترجيح مخالفة فتاوى العامة المعاصرين للأئمة عليهم السلام، لا المتأخرين عنهم؛ لعدم وجه للتقية عمّن لم يوجد بعد، كما هو واضح.

ومن هذه النصوص ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة ولا منافاة بينها وبين الطائفة السابقة الدالّة على الترجيح بموافقة الكتاب؛ ضرورة عدم المنافاة، ولازم ذلك كفاية كل واحد منهما للترجيح.

منها: ما رواه القطب باسناده الصحيح عن ابن فضّال، عن الحسن بن الجهم، قال: «**قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعُنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال عليه السلام: لا والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا. فقلت: فيُروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيءُ ويروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال عليه السلام: خذ بما خالف القوم. وما وافق القوم، فاجتنبه**»[٢].

هذه الرواية موثقة بابن فضّال. وقد دلّت على الترجيح بمخالفة العامة.

ونظيرها ما رواه القطب بسنده عن الحسين بن السري عن أبي عبدالله عليه السلام:

---

(١) راجع معجم رجال الخوئي: ش ٨٢٥٦ و٨٣٤٣ و١١٣٣٨.

(٢) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي، ح ٣١.

«**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم**»[١].

ومنها: ما رواه القطب بسنده الصحيح عن محمد بن عبدالله قال: «**قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال عليه السلام: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه**»[٢].

هذه الرواية صحيحة ؛ فانّ رجال سندها من الثقات المعروفين. ومحمد بن عبدالله متردّد بين خادم الرضا عليه السلام وبين محمد بن عبدالله الأشعرى. وكلاهما ثقة. والظاهر أنّه الأشعري؛ لأنّه المعروف بنقل الرواية عن الرضا عليه السلام.

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذبه، والآخر ينهانا عنه؟ قال عليه السلام: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لابدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة**»[٣].

هذه الرواية مرسلة، إلّا أنّها مشهورة بالشهرة الروائية بشهادة الطبرسي في مقدمة الاحتجاج. وهذا مبنيٌّ على كون مقصوده من الاشتهار الشهرة الروائية. قال في مقدمة الاحتجاج: «و لا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بأسناده، إمّا لوجود الاجماع عليه، أو موافقته لما دلّت العقول عليه أو لاشتهارد في السِيَر والكتب بين المخالف والمؤالف، إلّا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام فانّه ليس في الاشتهار على حدّ ما سواه».[٤]

وقد استبعدنا في كتابنا «مقياس الرواة» حصول الشهرة الروائية في آحاد روايات الاحتجاج، مع عدم ارتباط أكثر رواياته بالفقه.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي: ح ٣٠.

(٢) المصدر: ح ٣٤.

(٣) المصدر: ح ٤٢.

(٤) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ٣٨٠.

وقد دلّت هذه الرواية بالصراحة على الترجيح بمخالفة العامة.

ثم إنّ هذه النصوص الأخيرة باطلاقها دلّت على الترجيح بمخالفة العامة سواءٌ كان المعارض موافقاً للكتاب أم لا. ولازم ذلك وقوع التعارض بين هذه النصوص وبين مطلقات الترجيح بموافقة الكتاب والسنة.

وحلّ هذه المشكلة بتقديم موافقة الكتاب والسنة القطعية على مخالفة العامة في علاج التعارض.

وذلك بشهادة صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله المذكورة آنفاً؛ لما ورد فيها من التصريح بذلك وأيضاً تشهد لذلك مقبولة عمر بن حنظلة.

النصوص الدالة على الترجيح بالأحدثية

ومنها: ما دلّ على الترجيح بأحدثية الصدور مثل مرسل الحسين بن المختار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**أرأيتك لوحدّثتك بحديث العامَ ثمّ جئتني من قابل، فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير، فقال عليه السلام: لي رحمك الله**»[1]. قوله: «لو حدّثتُك بحديث العام ثم جئتنى من قابل...»؛ مقصوده عليه السلام ظاهراً: لو حدّثتك بحديث في هذه السنة ثم جئتنى في السنة الآتية. فليس لفظ العام بمعنى المقابل للخاص المقصود في باب العام والخاص.

وقد حمله الصدوق على زمان حياة الامام عليه السلام؛ حيث نقل عنه في الوسائل أنّه قال في توجيهه: «إنّ كلّ امام أعلم بأحكام زمانه من غيره من الناس»[2]. وقال في الوسائل: بعد نقله: «و هو موافق لظاهر الحديث. و على هذا يضعف الترجيح به في زمان الغيبة وفي تطاول الأزمنة، ويأتي ما يدلّ على ذلك»[3].

ونظيره صحيح الكناني: قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: «**يا أبا عمرو أرأيت**

---

(١) المصدر: ح ٧. (٢) المصدر: ذيل الحديث ٧. (٣) المصدر.

لوحدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال عليه السلام: قد أصبت يا أبا عمرو. أبى الله إلّا أن يُعبد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله عزّوجلّ لنا في دينه إلّا التقية»[1].

ومرسل الكليني، قال: وفي حديث آخر: «**خذوا بالأحدث**».[2] هذه النصوص قد دلّت بظاهرها على الترجيح بالأحدثية.

إشكال السيد الخوئي على الترجيح بالأحدثية

وقد أشكل السيد الخوئي على الترجيح بالأحدثية، بما حاصله يرجع إلى وجهين:

أحدهما: إختصاص هذا المرجح بزمان حياة الامام عليه السلام؛ نظراً إلى إمكان صدور الخبر المتقدم بداعي التقية والمتأخر لغرض بيان الحكم الواقعي ويحتمل العكس. وعلى أيّ حال فالامام عليه السلام أعرف بمصالح زمانه. وإنّ الصادر عن تقية وما صدر لبيان الحكم الواقعي، كليهما معلومان للرّاوي بسبب القرائن القطعية الموجودة في زمان حياة الامام فيأخذ بالذى صدر لبيان الحكم الواقعي، ويدع الآخر. وهذا بخلاف زماننا؛ حيث إنّ الصادر منهما بداعي بيان الحكم الواقعي غير معلوم لنا حتى نحمل معارضه على التقية؛ فانّ أمرهما ـ من حيث تقدم صدور أحدهما على الآخر ـ بالنسبة إلينا على حدٍّ سواءٌ.

ثانيهما: لو كان المراد من النصوص المزبورة ترجيح المتأخّر صدوره على المتقدم من الخبرين المتعارضين، لكانت هذه الطائفة من الأخبار منافية لجميع أخبار الترجيح؛ إذ بناءً على ذلك ليُصبح ذكر سائر المرجحات المنصوصة لغواً. أللّهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على صورة العلم بتاريخ

---

(١) المصدر: ح ١٧.

(٢) المصدر: ح ٩.

المتعارضين، كأن صدر أحدهما عن الامام في سنة معيّنة وصدر الآخر منه في سنة أُخرى بعد الأُولى. وحينئذٍ تبقى بعده، فتبقى سائر المرجحات المنصوصة على حالها.

قال ﷺ: «و أما الرواية الدالة على وجوب الأخذ بالمتأخر من المتعارضين، فموردها المكلّف العالم بصدور كلا الحكمين عن الامام ﷺ المعاصر له. ولابدّ له من العمل بالمتأخّر؛ لأنّ المتقدّم لو صدر عن تقية لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي. ولو كان المتأخر صادراً عن تقية يجب الأخذ به أيضاً، لوجوب رعايتها فان الامام ﷺ أعرف بمصالح الوقت. وهذا غير جار في حقنا، فان المتقدّم والمتأخر بالنسبة إلينا على حد سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، ونحتمل أن لا يكون شيءٌ منهما صادراً. وعلى تقدير صدورهما واقعاً، لا نعلم أن أيّا منهما صدر لبيان الحكم الواقعي ليكون عملنا عليه مع عدم المقتضى للتقية في حقنا، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى مرجح آخر.

مضافاً إلى أنّه لو كان المراد في هذه الرواية كون التأخر مرجّحاً لأحد المتعارضين، لكانت منافية لجميع أخبار الترجيح، ضرورة تأخر صدور أحد المتعارضين عن الآخر، فلابد من طرح هذه الرواية؛ إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح.

نعم مجهولي التاريخ خارج عن مفاد هذه الرواية. ولكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيهما... أللّهم إلّا أن يقال: إنّ بقاء جميع الأخبار العلاجية بلا مورد على تقدير العمل بهذه الرواية قرينة على اختصاص هذه الرواية بصورة العلم بتاريخ المتعارضين. وأما مع الجهل بالتاريخ كان المرجع بقية الروايات، فلا يلزم حينئذٍ طرح هذه الرواية لمنافاتها معها»[1].

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

ويرد على هذا العَلَم: أنّ الخبر الأخير لو كان صادراً بداعي التقية لا حجية له على الحكم الواقعي، وليس العمل به مجزياً عن التكليف الواقعي فيما بين المكلّف وبين الله قطعاً، إلّا إذا كان المكلّف نفسه واقعاً في مقام التقية، وليس معنا ذلك حجية الخبر على حكم الله الواقعي في غير موضع التقية. ولا فرق في هذه الضابطة القطعية بين الأصحاب والرواة المعاصرين للامام عليه السلام وبين غيره ولا بين زمان الحضور وزمان الغيبة كما هو واضحٌ.

وعليه فلا مناص من حمل هذه الطائفة من النصوص على ما إذا صدر الخبر الأوّل بداعي التقية وصدر الخبر الأخير الأحدث لبيان الحكم الواقعي. وكان الراوي ـ الذي سأل عنه الامام اختباراً ـ عالماً بحقيقة الحال ؛ أي وجه صدور الخبرين.

وحينئذٍ فغاية مدلول هذه النصوص وجوب ترجيح الخبر الصادر لبيان الحكم الواقعي على الصادر لجهة التقية. ولا فرق في ذلك بين زمان الحضور وزمان الغيبة، ولا بين الأصحاب المعاصرين للامام عليه السلام و بين غيرهم من فقهاء عصر الغيبة.

وأما الاشكال الذي ذكره هذا العَلَم، من لزوم تعطيل سائر المرجحات لو أخذنا بمزية الأحدثية، لا اختصاص له بما يواجهه الفقيه في عصر الغيبة من النصوص المتعارضة، بل هو على قوّته في تعارض النصوص في عصر الحضور أيضاً.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التأمل والتحقيق: أنّ هذه الطائفة من النصوص لابدّ من حملها على ما إذا كان الامام عليه السلام في مقام التقية حينما صدر عنه الحديث الأوّل الأسبق، وصدر منه الحديث الأحدث

المتأخّر لبيان الحكم الواقعي، وكان الراوي المعاصر له عالماً بواقع الأمر، كما يظهر ذلك من سياق هذه النصوص. ولا يحتمل العكس.

وذلك أوّلاً: لأنّ الخبر الصادر عن تقية لايجوز الأخذ به على أيّ حال، بلا فرق بين زمان الحضور والغيبة، ولا بين الأصحاب والرواة المعاصرين وبين غيرهم ؛ حيث لم يصدر الحديث منه عليه السلام لجهة بيان الحكم الواقعي، بل المفروض أنّه مخالف للحكم الواقعي، وإن كان صدوره من الامام جائزاً، بل واجباً ؛ لأنّه عليه السلام كان في مقام التقية.

وثانياً: لأنّ مورد هذا الخبر ما إذا صدر الحديثان المختلفان عن إمام واحد في زمانين معلومين للرواي. وهذا لايمكن لنا احرازه في عصر الغيبة، إلّا نادراً. نعم لو صدر أحدهما عن إمام والآخر عن إمام آخر عليهما السلام يكون تأخّر صدور الصادر عن الامام المتأخر معلوماً لنا حينئذٍ ، لكنه خارج عن مفاد نصوص الأحدثية. ولا عموم ولا إطلاق لهذه النصوص لكي يُتعدّى به إلى غير موردها. ولا يمكن إلغاء الخصوصية المزبورة إلى غير موردها، كما قلنا.

وثالثاً: على فرض الأخذ بمفاد هذه النصوص والحكم بكون الأحدثية ملاكاً للترجيح، يلزم من ذلك تقديم ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة؛ لصدور بعضها عن الامام الرضا، مثل معتبرة الميثمي وما رواه الراوندي بسنده الصحيح عن محمد بن عبدالله الأشعري. وصدور بعضها عن الامام الكاظم عليه السلام مثل موثقة ابن فضّال عن الحسن بن الجهم، ولكن نصوص الأحدثية صدرت عن الامام الصادق عليه السلام.

وأما قوله عليه السلام: «**أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرٌ لي ولكم...الخ**» في ذيل صحيح الكناني، ففي مقام ترغيب الأصحاب إلى التقية والاشارة إلى حكمة تشريعها؛ لئلا يشتبه الأمر عليهم.

وعلى أيّ حال إنّ الأحدثية من القرائن المختصّة بزمان الامام عليه السلام، وكان الخبر الأحدث في عصره عليه السلام محفوفة بقرائن دالّة على مطابقة مضمونه مع الحكم الواقعي. وإنّما كان ذلك معلوماً للرواة وأصحاب الأئمة بالقرائن الموجودة في ذلك العصر. كما أشار إليه السيد اليزدي[١]، والشيخ المظفّر في أُصول الفقه[٢].

وحاصل الكلام: أنّ مفاد هذه النصوص بيان ترجيح ما صدر لبيان الحكم الواقعي ورفض الخبر الصادر عن تقية فيما إذا أُحرز صدور أحد الخبرين المتعارضين بداعي التقية، وتنبيه الأصحاب على الالتفات إلى ذلك، والاشارة إلى حكمة التقية؛ لئلاّ يلتبس الأمر عليهم.

دفع المناقشات في نصوص

وقد نوقش في دلالة هذه النصوص على تقديم الترجيح بالمزايا المذكورة بوجوه:

١ ـ إنّها ضعيفة السند، والمسألة الأُصولية لا يكفي لاثباتها خبر الواحد، بل لابد من تحصيل العلم.

والجواب: أنّها متظافرة بالغة حدّ التواتر المعنوي في إثبات المطلوب، مع وجود نصوص أُخرى صحيحة ومعتبرة بين هذه النصوص، مثل صحاح الراوندي ومعتبرة الميثمي، وأجمعها مزيةً مقبولة حنظلة، وهي معتبرة.

هذا، مضافاً إلى أنّ دعوى عدم حجية خبر الواحد في المسألة الأُصولية ـ غير مسألة حجية خبر الواحد ـ مورد للمناقشة، بل تخصيص إطلاقات أدلّة حجية خبر الواحد بحاجة إلى الدليل، وهو لم يثبت في المسألة الأُصولية، نعم خصوص مسألة حجية خبر الواحد لا يمكن إثباتها بخبر الواحد؛ لأنّه دوريٌّ.

٢ ـ إنّها خطابات شفاهية واردة في وقائع شخصية.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤١٩.

(٢) أُصول الفقه: ج ٢، ص ٢٤٨.

وقد أجبنا عن هذا الاشكال مراراً بأنّ الخطابات الشفاهية الشخصية مؤوّلة إلى قضايا حقيقية بقرينة صدورها في مقام التشريع والتقنين. فانّها من قبيل قولهم: «إيّاك أعنى واسمعى يا جاره».

هذا، مع أنّ بعض هذه النصوص ليست شخصية، بل من قبيل القضايا الحقيقية، كما لا يخفى.

٣ ـ هذه النصوص معارضة بنصوص التوقف والتخيير، بل معارضة بعضها مع بعض ؛ إذ في بعض هذه النصوص لم يذكر إلّا الترجيح بمخالفة العامة. وباطلاقه ينفي الترجيح بموافقة الكتاب. فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامة والآخر موافقاً للكتاب يقع التعارض بين إطلاق هاتين الطائفتين.

وأجاب عنه السيد[1] أوّلاً: بأنّ غاية الأمر سقوطهما في مادة الاجتماع، وأما في مادة الافتراق، فلا معارضة بينهما. فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامة أو مخالفاً للكتاب لا إشكال في العمل بمفاد كلتا الطائفتين.

وثانياً: بأنّ المقبولة جامعة لجميع هذه المرجّحات، وقد ذكر فيها الترتيب وتصلح أن تكون شاهد جمع بين الطائفتين المزبورتين.

وجوابه الثاني متين لا غبار عليه. وبناءً على هذا الأساس، فلو كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة والآخر موافقاً للكتاب يُحكم بتقديم ما وافق الكتاب، وإن وافق العامّة أيضاً.

ويمكن الاستشهاد للجمع بين النصوص المتضمّنة لهاتين المزيتين بصحيحة عبد الرحمان بن أبي عبدالله التي رواها الراوندي؛ إذ صرّح فيها بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بموافقة العامة. وكذا معتبرة الميثمي.

والجواب الأساسي عن الاشكال المزبور، أنّ الاختلاف المشار إليه من

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٠١.

قبيل الاختلاف بالعموم والخصوص، والاطلاق والتقييد. ومقتضى القاعدة تقييد مطلقات الترجيح ببعض المزايا وتخصيص عموماته بالنصوص الدالة على التفصيل والترتيب كالنصوص المشار إليها آنفاً.

وإنّما يقع التعارض بين الأخبار العلاجية إذا اختلفت في تقديم بعض المرجحات. ولم يقع هذا الاختلاف إلّا بين المقبولة والمرفوعة في تقديم رواية الأعدل على المشهور وبالعكس، ومقتضى التحقيق تقديم المقبولة؛ لاعتبار سندها، كما قلنا سابقاً.

وبهذا البيان يندفع الاشكال: بأنّ نصوص المقام في غاية الاختلاف من حيث تعداد المرجحات، ففي بعضها اقتُصر على مرجّح واحد وفي أُخرى: ذكر اثنان، وفي ثالثة: أكثر من ذلك ؛ نظراً إلى الجمع بينها بشهادة المقبولة. وصحيحة عبدالرحمان ومعتبرة الميثمي ونحوها.

٤ ـ إشكال آخر في المقبولة، وهو ما سبق من إفادتها تقديم الصفات على الشهرة وبناءُ الاصحاب على خلاف ذلك.

والجواب أوّلاً: أنّ الترجيح بالصفات في صدر المقبولة ليس ناظراً إلى تعارض النصوص، بل إلى الاختلاف في الحكم بين القاضيين.

وذلك لتصريح الامام عليه السلام بترجيح حكم أحد الحَكَمين على الآخر بقوله عليه السلام: «**الحكم ما حَكم به أعدلهما...**».

ويشهد لذلك ماروواه الصدوق، باسناده عن داود بن الحصين عن أبي‌عبدالله عليه السلام: في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكمٍ وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟

قال عليه السلام: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه،

ولايلتفت إلى الآخر، بناءً على كونها رواية مستقلّة، لا قطعة من المقبولة.

وما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما.

قال: كيف يختلفان؟

قال: حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»[١].

ومن هنا استظهر السيد الامام الراحل من الفقرة المزبورة ترجيح أحد الحُكمين بقوله: «و لهذين الجملتين أيضاً ظهور قويّ، في أنّ الترجيح مربوط بحكم الحاكمين، لا بالفتوىٰ والرأي، ولابالرواية»[٢]. ثم استشهد لذلك بالروايتين المزبورتين ووجّه الاستشهاد بهما بقوله: «حيث تدلّ على نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبولة، ومع ذلك لم يستدلّوا بهما على الترجيح في باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلّا لعدم ربطهما بما نحن فيه»[٣].

نعم بعد ذلك انتقل الامام عليه السلام إلى ذكر مزايا الترجيح بين الخبرين المتعارضين وبدأ بالترجيح بالشهرة.

وثانياً: على فرض شمول الترجيح بالصفات لتعارض الروايات في مقام الفتوى، يمكن الالتزام بتقديم مثل الأفقهية على الشهرة الروائية ؛ إذ إعراض الأفقه عن نقل الخبر المشهور كاشف عن وجود جهة مضعفة موجبة لترجيح معارضة، مع إمكان منع تحقق الشهرة في أحد المتعارضين في فرض اجتماع الصفات في معارضه. ولعلّ من أجل ذلك لم يذكر الكليني الصفات من

---

(١) از ص ١٧٣ ـ ١٧٤ تعادل امام (٢) التعادل والتراجيح للسيد الامام: ص ١٧٣.
(٣) المصدر: ص ١٧٤.

المرجحات في ديباجة الكافي.

وأما وجه ما صدر من الأصحاب، من تقديم الترجيح بالشهرة فلعلّه عدم تعرّضهم لصورة الدوران بين الصفات والشهرة ؛ نظراً إلى ندور اتفاق كون راوي الرواية الشاذة أورع، أو أفقه، أو أعدل من جميع رواة الرواية المشهورة، بل الأمر في الغالب بالعكس، كما أشرنا إليه سابقاً. هذا، مع عدم إمكان احراز الأورعية والأعدلية عادةً.

٥ ـ إنّ المقبولة في مورد الترافع إلى الحاكم واختلاف الحاكمين في مقام فصل الخصومة.

وأجاب عنه السيد[1] بأنّ الحاكم في عصر الامام عليه السلام كان حكمه بنقل الرواية، ولكنّه خلاف ظاهر حكم الحاكم بوصف أنّه حكم لرفع الخصومة. وقد أجبنا مفصّلاً عن هذا الاشكال سابقاً.

٦ ـ إنّ مخالفة العامة لا تصلح أن تكون مرجّحةً ؛ لأنّ مخالفة جميعهم لايمكن العلم به ومخالفة بعضهم توافق البعض الآخر منهم لامحالة. وأما مخالفة حكامهم فغير مضبوط.

وأجاب عنه السيد: بأنّ المخالفة لبعض العامّة إنّما تكون مرجّحاً إذ لم يعلم رأي البعض الآخر من العامة وإنّه موافق للخبر الآخر، وإلّا فكلٌّ من الخبرين المتعارضين يكون موافقاً لجماعة من العامة. وبعبارة أُخرى: المقصود مرجحية مخالفة العامة في الجملة إذا أُحرز ذلك في أحد المتعارضين دون الآخر. وإلّا فلو علم كون الخبر الآخر مخالفاً للبعض الآخر من العامة، تسقط هذه الخصوصية عن المرجحية.

٧ ـ إنّ الاجماع على نقل أحد المتعارضين في عصر الأئمة عليهم السلام مما لا يمكن

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤١١.

تحصيله؛ لاختفاء كثير من القرائن علينا وضياع كثير من الأُصول و الجوامع الروائية ـ الموجودة في عصر المعصومين عليهم السلام ـ علينا.

وكذلك الشهرة الروائية في عصر المعصومين؛ حيث علَّل الامام عليه السلام تقديم المشهور بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

وفيه: أنّ اختفاء بعض القرائن وضياع بعض الأُصول الروائية الأصلية وإن لا يمكن إنكاره، إلّا أنّ غاية مايلزم من ذلك قلّة تلك القرائن والأُصول، لا زوالها وانعدامها رأساً، بل قلّتها ممنوعة بعد نقل أكثرها في الجوامع الروائية المدوّنة في عصر المشايخ الثلاثة ـ وهم الكليني والصدوق والشيخ الطوسي ـ وقبله ؛ فانّ الأُصول الروائية المدونة فيها سهل الوصول بعد جمعها وتبويبها في الكتب الأربعة ووسائل الشيعة و بحار الانوار وغيرها من الكتب الروائية.

وإنّ كثرة طرق أحد الخبرين المتعارضين في هذه الكتب كاشفة عن اشتهاره الروائي بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. وهذا كاف لإدراجه في كبرى قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**».

وقد أُورد على روايات الترجيح سنداً ودلالةً إشكالات أُخَر، ونوقش في مضامينها بمناقشات عديدة وأُجيب عنها بوجوه. وقد وقع حول ذلك الكلام والبحث والنقض والابرام مفصّلاً، وقد ذكرنا عمدتها في خلال المباحث السابقة، وذكرها السيد في كتابه[1]، فراجع.

---

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ٣٨٧ ـ ٤٣٧.

تعداد المرجحات المنصوصة وترتيبها

١ ـ تنقيح كلمات الأصحاب في تعداد المرجحات المنصوصة.

٢ ـ الأحدثية والصفات ليستا من المرجحات.

٣ ـ ترتيب المرجحات المنصوصة.

٤ ـ كلام الفاضل التوني وموافقته للترتيب المختار.

٥ ـ كلام المحدث البحراني ونقده.

٦ ـ نقد ما قاله الشيخ من الترجيح بمخالفة ميل حُكّامهم.

٧ ـ كلام الشيخ الأعظم في ضابطة الترتيب.

٨ ـ مناقشة السيد اليزدي ونقدها.

٩ ـ مناقشة كلام الشيخ وبيان مقتضى التحقيق.

تنقيح كلمات الأصحاب

جعل الفاضل النراقي[١] تعداد المرجحات المنصوصة ثمانية، وجعل المعتبر منها ثلاثة. واستشكل في الباقي. وقد اقتصر الكليني أيضاً في مقدمة الكافي[٢] على ثلاثة منها، إلّا أنّه جعل الشهرة بدل الأحدثية[٣] وتبعه في ذلك صاحب الحدائق في الدرر النجفية[٤].

---

(١) مناهج الأُصول: ص ٣١٧.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٨.

(٣) وقد سبق نقل نصّ كلامه في بداية البحث عن قواعد الترجيح عند الكلام في التمكن من احراز المرجحات المنصوصة، فراجع.

(٤) الدرر النجفية: ج ١، ص ٢٩٢.

وقد نقل ذلك كله السيد اليزدي وطعن عليه بحزازة ما ذكر الفاضل النراقي من الوجوه.

قال ﷺ: «ثم إنّ صاحب المناهج ذكر في تعداد المُرجّحات المنصوصة وجهاً لايخلو عن حزازة، قال:

هي ثمانية: الأوّل: الأخذ بالأخير والأحدث. الثاني: بالمجمع عليه. الثالث: بموافقة الكتاب والسنّة ومخالف العامّة. الرابع والخامس والسادس: بكل منها فقط. السابع: بالموافق للكتاب وحديثهم. الثامن: بما يخالف ميل الحكّام والقضاة من العامّة. وترك الصفات؛ لأنّها من مُرجّحات الحَكَمَين دون الراويين.

ثم إنّه جعل المعتبر منها ثلاثة: الأحدثية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة. واستشكل في البقيّة؛ فراجع وقد أشرنا إليه سابقاً وآنفاً.

واقتصر صاحب الحدائق أيضاً في الدُّرر النجفيّة على ثلاثة من المذكورات: الموافقة للكتاب، ومخالفة العامّة، والشهرة والشذوذ، وسيأتي نقل كلامه، وقد تبع في هذا الاقتصار الكليني في الكافي حيث إنّه أيضاً لم يذكر إلّا هذه الثلاثة»[1].

الأحدثية والصفات ليستا من المرجحات

ولكن مقتضى التحقيق ـ كما سبق منّا ـ: أنّ الصفات المذكورة في المقبولة ليست من مزايا الترجيح في تعارض الأخبار، بل من المرجحات في تعارض حكم الحكمين. ولا دليل على الترجيح بالصفات غير المقبولة والمرفوعة.

وقد عرفت أنّ المقبولة بصدد ترجيح حكم أحد الحَكَمين بالصفات، كما أنّ المفروض ضعف سند المرفوعة، فلا محالة تنحصر المرجحات المنصوصة

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٢٥.

في غير الصفات.

أما الأحدثية، فقد سبقت المناقشة في الترجيح بها، وحمل نصوصها على ما إذا علم الراوي ـ المعاصر للامام ـ صدور الأحدث لبيان الحكم الواقعي وصدور الخبر المتقدّم للتقية.

وأما ميل حكام العامة ـ المعاصرين للأئمّة عليهم السلام ـ وتعيين ما يخالفه، فيشكل لنا إحرازه وتعيينه ؛ لما كان في آرائهم من شدّة الاختلاف في غالب الفروع من مختلف أبواب الفقه، وإن كان إحراز ذلك للرواة المعاصرين للأئمة عليهم السلام ممكناً. نعم إحراز مخالفة أحد الخبرين لأخبار العامة أو لفتاوى جماعةٍ منهم لنا بمكان من الامكان، ولو باخبار مثل شيخ الطائفة والمحقق والعلامة، ومن تقدّمهم أو عاصرهم.

والحاصل: أنّ الحق في المقام اختصاص الترجيح بالصفات بباب التعارض في حكم الحاكمين. وأما الأحدثية فليست من المرجحات المنصوصة لما قلنا. فالحقّ في نهاية الشوط مع المحدّث الكليني فيما ذهب إليه من الاقتصار على المرجحات المنصوصة الثلاثة. وهي الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

ترتيب المرجحات المنصوصة

وأما ترتيب المرجحات المنصوصة، فمقتضى التحقيق أنّه على حسب الترتيب التالي.

١ ـ الشهرة الروائية.

٢ ـ موافقة الكتاب وطرح ما خالفه على نحو التناقض أو التضاد.

٣ ـ موافقة السنة وطرح ما خالفها على الوجه المزبور.

٤ ـ مخالفة العامة المعاصرين للأئمة؛ بمعنى إحراز مخالفة أحد الخبرين

لأخبارهم أو فتاوى جماعة معتنى بهم من العامة.

والدليل على ذلك مقبولة حنظلة وصحيحة عبدالرحمان ومعتبرة ميثمي، وغير ذلك من النصوص المفصّلة، كمرفوعة زرارة وغيرها.

فانّ هذه النصوص دلّت أوّلاً: على وجوب الترجيح بهذه المرجحات؛ لماورد فيها من أمر الامام عليه السلام بذلك.

وثانياً: على الترتيب بينها ؛ نظراً إلى ما ورد فيها من ترتيب بعضها على بعض ـ على النحو المزبور ـ بدلالة مفهوم «إن» الشرطية.

وأما الأحدثية، فقد عرفت عدم تمامية ما استُدِلّ به من النصوص للترجيح بها، وما في إناطة الترجيح بها من المحذور.

وأما ميل حكامهم، فلم يدل على الترجيح به، إلّا المقبولة.

ولكن لابدّ من حمل ذلك على ميل حُكّام العامة المعاصرين للأئمّة المعصومين عليهم السلام ؛ نظراً إلى عدم تصوّر تقية الأئمة عليهم السلام من العامة المتأخرين عن عصرهم عليهم السلام ؛ حيث لم يكونوا موجودين في زمان حياتهم عليهم السلام حتى يتّقوا منهم في بيان الأحكام.

وحينئذٍ نقول: إنّ ميل حُكّامهم في عهد الأئمة عليهم السلام غير قابل للاحراز لنا ؛ حيث لم يُدوَّن ذلك في كتاب حديث أو فتوى، إلّا ما شذّ وندر. وهذا بخلاف أخبارهم وفتاواهم. وذلك لما علمنا ورأينا بالوجدان والمشاهدة من استقرار دأب المسلمين على ثبت الأحاديث وضبطها وتدوينها في الجوامع والأُصول والكتب الروائية من صدر الاسلام إلى زماننا هذا، وكذلك الفتاوى ؛ حيث إنّ دأب أصحاب الفتاوى منذ حدوث منهج الاجتهاد وطريقة الاستنباط والافتاء، قد استقرّ على كتابة الفتاوى و تدوينها في الكتب الفتوائية من بدءِ زمان الغيبة ـ بل قبلها ـ إلى زماننا هذا. هذا مع أنّ الفتاوى كان مورد عمل العامة وابتلائهم

وكانت الدواعي متوفّرة إلى ثبتها وحفظها وضبطها، وهذا بخلاف الأحكام الصادرة من الحكام؛ فانّها كانت أحكام إنشائية في وقائع شخصية لرفع المنازعات و الخصومات ولم تكن مورد عمل عامّة المسلمين، ومن هنا لم يكن داعي لثبتها وضبطها وتدوينها في الكتب، بل إنّما كانت معلومة لخصوص الأصحاب والرواة المعاصرين لعهد الأئمة عليهم السلام ولا طريق لنا إلى العلم بها.

وأما الصفات، فقد عرفت أنّها إنّما ذكرت في المقبولة لترجيح أحد الحكمين على الآخر، ولا نظر لها إلى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين. نعم ذُكرت الصفات في المرفموعة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين، ولكن المرفوعة ضعيفة السند. هذا، مع أنّ إحراز أعدلية، أو أوثقية، أو أورعية بعض الرواة عن الآخرين غير ممكن لنا عادةً، كما قلنا سابقاً؛ لعدم نقلها في الجوامع الرجالية، إلّا نادراً. وعليه فلم يبق في نهاية الشوط من بين المرجحات إلّا الأربعة المذكورة.

ولكن المحقق (صاحب الشرايع) ذكر في المعارج ثلاث مرجحات بالترتيب التالي:

١ ـ موافقة الكتاب.

٢ ـ موافقة السنة.

٣ ـ إجماع الأصحاب.

وقد علّل تقديم الترجيح بهذه المزايا الثلاثة بوجهين:

أحدهما: إنّ كل واحد من الوجوه الثلاثة حجة في نفسه منفرداً، فكذلك يصلح الترجيح به عند تعارض الخبرين.

ثانيهما: إنّ المخالف لكلٍّ من هذه الثلاثة ساقط عن الحجية والاعتبار لو لا التعارض، فهو ساقط عن الاعتبار عند المعارضة بالفحوى والأولوية القطعية.

قال رحمه الله: «إذا تعارض خبران، وأحدهما موافق لعموم القرآن أو السنة

المتواترة أو لإجماع الطائفة ؛ وجب العمل بالموافق، لوجهين:

أحدهما: أنّ كلّ واحد من هذه الأُمور حجّة في نفسه، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر الموافق له.

الثاني: أنّ المنافي لا يُعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنّك به معه؟»[١].

ويرد عليه: أنّ لفظ المجمع عليه لم يرد إلّا في المقبولة، في قوله عليه السلام: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ؛ فانّ المجمع عليه لاريب فيه»[٢].

والمراد به الخبر المشهور بالشهرة الروائية، لا الاجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم تعبّداً، ولا الشهرة العملية.

وذلك أوّلاً: بقرينة المقابلة في قوله: «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور. فيعلم منها أنّ المقصود من المجمع عليه هو المشهور.

وثانياً: بقرينة فهم السائل ؛ حيث إنّه سأل بعد ذلك بقوله: «فان كان الخبران عنكم مشهورين».

أما وجه كون المراد الشهرة الروائية، لا العملية ؛ فلاسناد الشهرة في كلام الامام عليه السلام إلى نفس الرواية ؛ حيث وصفها بقوله: «و لايُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» وتوصيف الخبر بالمشهور ظاهر في شهرته من حيث الرواية، هذا مع عدم كون الافتاء بالمعنى المراد من الشهرة الفتوائية معمولاً بين الأصحاب في عهد الأئمة عليهم السلام.

وقد يقال إنّ الاجماع في الرواية يوجب دخولها في السنة القطعية، كما

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٢٣.

(٢) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي، ح ١.

صرّح بذلك السيد الخوئي[١].

وفيه: أنّ الاجماع إذا تحقق على نقل الرواية والاستناد إليه يوجب دخول الرواية في السنة القطعية، دون الاجماع على العمل بما يطابق مضمونها من غير إحراز الاستناد إليها، كما هو المأخوذ في تعريف الاجماع في الاصطلاح. فان الاجماع إنّما يكشف عن رأي المعصوم كشفاً حدسياً اطمئنانياً. ومن الواضح أنّ ذلك لا يثبت السنّة القطعية، كما تشكف عنها السنة المتواترة التي عُدّت موافقتها من المرجحات في نصوص الترجيح.

كلام الفاضل التوني وموافقته للترتيب المختار

هذا، ولكن الفاضل التوني ـ بعد ما استظهر من المقبولة تقديم الترجيح بالصفات على العرض على الكتاب ـ استظهر من كثير من نصوص المقام تقديم الترجيح بالعرض على كتاب الله؛ حيث قال:

«و اعلم: أنّ ظاهر الرواية التاسعة أنّ الترجيح باعتبار السَنَد، من أوثقيَّة الراوي ونحوها وكثرته، مقدَّم على العَرْض على كتاب الله.

وعلى هذا، فاذا تعارض حديثان، ويكون راوي أحدهما أوثق وأفقه وأورع من راوي الآخر يكون العمل بالأوّل متعيّناً، وإن كان مخالفاً للقرآن.

ولكن ظاهر كثير من الروايات: أنّ العَرْض على كتاب الله مقدَّم على جميع أقسام التراجيح، بل روى الكليني في باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، أخباراً كثيرة دالة على أنّ الخبر غير الموافق لكتاب الله فهو زخرف، وغير مقول للنبي صلى الله عليه وآله ويلزم طرحه، وإن لم يكن له معارض أصلاً.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤٢١.

وعلى هذا، فاذا تعارض حديثان:

ينبغي عرضهما على القرآن أو السُنة المقطوع بها، والعمل بالموافق لهما.

وإن تُعلَم الموافقة والمخالفة لها، فالترجيح: باعتبار الصفات المذكورة للراوي.

ومع التساوي فيها، فالترجيح: بكثرة الراوي، وشهرة الرواية.

ومع التساوي، فبالعرض على روايات العامّة، أو مذاهبهم، أو عمل حكّامهم والعمل بالمخالف لها. وتأخُّر هذا عمّا قبله مما صُرِّح به في التاسعة والحادية عشر.

وإن لم تُعلَم الموافقة أو المخالفة للعامّة، فالعمل بالأحوط منهما؛ للرواية العاشرة»[1].

ويرد عليه أوّلاً: ما أوردناه على الترجيح بالصفات، من ضعف سند المرفوعة ونظر المقبولة في الترجيح بالصفات إلى ترجيح أحد الحكمين المتعارضين، مع عدم إمكان إحرازها لنا عادةً وعدم نقلها في الجوامع الروائية، إلّا نادراً.

وثانياً: أنّ المخالفة للكتاب تارة: على وجه التضاد أو التناقض غير القابل للجمع، ولا إشكال في سقوط المخالف للكتاب بهذا المعنى عن الحجية في نفسه ولو لم يكن له معارضٌ.

وأُخرى يكون: أحدهما موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه، وهذا المعنى من الموافقة إنّما هو المقصود من ترجيح ما وافق الكتاب في نصوص المقام.

وثالثاً: إنّ الشهرة الروائية قد دلّت المقبولة والمرفوعة بالصراحة على تقديم الترجيح بها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، ولم يتعرّض أيٌّ

---

(١) الوافية: ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

نصٍّ آخر للترجيح بها، فمن أين حكم الفاضل التوني على تأخّرها عن موافقة الكتاب والسنة؟!.

كلام المحدث البحراني

ونظيره كلام المحدّث البحراني في الدرر النجفية ـ على ما نقل عنه السيد اليزدي ـ؛ حيث قال:

«الذي ظهر لي من تتبع الأخبار وعليه أعتمد، وإليه أستند أنّه متى تعارض الخبران على وجهٍ لا يمكن ردُّ أحدهما إلى الآخر، فالواجب أوّلاً هو العرض على الكتاب العزيز؛ وذلك لاستفاضة النصوص بالعرض عليه، وأنّ ما خالفه زخرفٌ وباطلٌ، ولعدم جواز مخالفة أحكامهم الواقعيّة للكتاب العزيز...

إلى أن قال: ويدلُّ على تقديمه على مخالفة العامّة صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة...

فانّ ظهر المحكم من الكتاب وإلّا فالتوقف عن هذه القاعدة، والعرض على مذهب العامّة والأخذ بخلافهم؛ لاستفاضة النصوص بالامر بالأخذ بخلافهم، وإن لم يكن في مقام التعارض بين الأخبار والاختلاف فيها...

إلى أن قال بعد ذكر نصوص دالّة على ذلك:

وحينئذٍ ففي مقام التعارض بطريق أُولى. ثم مع عدم امكان العرض على مذهبهم فالأخذ بالمُجمع عليه للمقبولة والمرفوعة والمرسل الذي تضمّنه كلام ثقة الاسلام من قوله عليه السلام: خذ بالمجمع عليه، إلّا أنّ في تيسُر الاجماع لنا في مثل هذه الأزمان نوع إشكال، فهذه القواعد حصولها، فلا يمكن خلافها. ومع عدم إمكان الترجيح بها، فالوقوف على ساحل الاحتياط...

وأما مع الترجيح بالأوثقية والأعدلية، فالظاهر أنّه لا ثمرة له بعد الحكم

بصحة أخبارنا التي عليها مدار ديننا، ومنها نأخذ شريعتنا، ولعلّ ما ورد في المقبولة محمول على الحكم والفتوى، كما هو موردها، أو يقال باختصاص ذلك بزمان قبل وقوع التنقية في الأخبار وتصفيتها من شوب الأكدار»[1].

نقد كلام المحدث البحراني

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّه لا شاهد لتقديم موافق الكتاب ومخالفة العامّة على الشهرة الروائية، بل المصرّح به في المرفوعة عكس ذلك، مع أنّ المشهور استقر عملهم على ذلك، بل في المقبولة قُدّم المجمع عليه ـ والمراد به المشهور بالشهرة الروائية ـ على موافق الكتاب والسنة أيضاً.

وعلى أيّ حال لا شاهد لما قاله المحدّث المزبور من تقديم موافقة الكتاب ومخالفة العامة على الشهرة الروائية، بل النص وعمل المشهور على خلافه.

وثانياً: إنّ الخبر المجمع عليه لمّا كان المراد منه الخبر المشهور بالشهرة الروائية، فانّ تحصيل الشهرة الروائية في زماننا بعد تدوين الجوامع الروائية وتبويبها في مظانّها بمكان من الامكان بل السهولة.

فإذا وجدنا بعد الفحص نقل أحد الخبرين المتعارضين بطرق عديدة ورواة ثقات كثيرين وتفرّد الخبر المعارض له بطريق واحد، لا ينبغي الاشكال في كون الخبر الأوّل مشهوراً والآخر شاذّاً.

نعم لو كان مراده إجماع جميع الأصحاب على نقل وقبول رواية فتحصيل ذلك مشكل جدّاً، ولكنّ المجمع عليه بهذا المعنى ليس مقصوداً في المقبولة؛ لما ذكرناه من القرائن على أنّ المقصود من المشهور بالشهرة الروائية.

ويؤيد ما اخترناه في المقام كلام الشيخ في الفرائد؛ حيث إنّه صرّح بلزوم

---

(١) الدرر النجفية: ج ١، ص ٣١١ / كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ٤٣٠ ـ ٤٣٢.

رعاية الترتيب ـ المذكور في نصوص الترجيح ـ بين المرجحات بقوله: «إعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنّما هو بين الحَكَمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما ـ: هو أنّ الترجيح أوّلاً بالشهرة والشذوذ، ثم بالأعدليّة والأوثقية، ثم بمخالفة العامة، ثم بمخالفة ميل الحكّام.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة فهو من باب إعتضاد أحد الخبرين بدليلٍ قطعيّ الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل. ولأجل ما ذُكر لم يذكر ثقة الاسلام، رضوان الله عليه، في مقام الترجيح ـ في ديباجه الكافي ـ سوى ما ذُكر»[1].

ولكن قد اتضح لك على ضوء ما بيّناه آنفاً وسابقاً أنّ المقصود من موافقة الكتاب في نصوص الترجيح إنّما هو موافقة أحد الخبرين المتعارضين لعموم الكتاب أو إطلاقه ومخالفة الآخر كذلك. وليس المقصود المخالفة على وجه التضاد أو التناقض غير القابل للجمع. ومن هنا لا وجه لكلام الشيخ، وكذا في الصفات يرد على الشيخ ما أوردناه سابقاً.

وأما موافقة الأصل فلا أثر منها في نصوص الترجيح بعنوان المزية المرجحة، فلا ينبغى عدّها من المرجحات المنصوصة.

فالذى يقتضيه التحقيق ما ذكرناه في المرجحات المنصوصة عدداً وترتيباً. والعرض على كتاب الله وسقوط الخبر المعارض للكتاب على وجه التضاد أو التناقض مما لا ريب فيه، سواءٌ كان له من الأخبار معارضٌ أم لا.

ولكن المخالفة بهذا المعنى ليس مقصوداً من موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما في نصوص الترجيح كما قلنا.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٣.

نقد ما قاله الشيخ من الترجيح بمخالفة ميل حُكّامهم

ولكن ما ذكره من الترجيح بمخالفة ميل حكامهم بعد مخالفة العامة، لا يخلو من مناقشة سبقت منّا، من الاشكال في إحراز مخالفة آراء قضاتهم وحُكّامهم ؛ لما فيها من شدّة الاختلاف، مع عدم دخل لحكم حكامهم المتأخرين عن عصر الأئمة في صدور الخبر الموافق لهم عن تقيةٍ. وقد سبق آنفاً بيان وجه ذلك مفصّلاً.

وقد أشكل عليه السيد اليزدي بما حاصله:

أنّ ما ذكره من مراعاة الترتيب المذكور في الأخبار مشكل بناءً على مذهبه من التعدى عن المرجحات المنصوصة ؛ حيث إنّ مدلولها حينئذٍ الترجيح بكلّ مزية، ويكون ذكر ما جاءَ فيها من المرجحات المنصوصة من باب التمثيل.

فانّه ﷺ قال ـ بعد الاشارة إلى كلام الشيخ الأعظم ـ: «أقول: ظاهر كلامه مراعاة الترتيب المذكور في الأخبار، وهو مشكل ؛ بناءً على مذهبه من التعدي عن المنصوصات؛ من جهة أنّ المفهوم من الأخبار أنّ المدار على مطلق المزيّة»[1].

ويمكن الدفاع عن الشيخ بأنّ بنائه على التعدى عن المرجحات المنصوصة لا ينافي اقتصاره ههنا على بعض المرجحات المنصوصة و استظهار الترتيب المزبور؛ لأنّ كلامه منعقد ههنا في خصوص المرجحات المنصوصة. نعم لو قلنا بأنّها في نصوص المقام من باب المثال لتمّ إشكاله، ولكن الالتزام بذلك في نفسه، بل نسبته إلى الشيخ مشكل، وليس ذلك لازم القول بالتعدّي كما ستعرف وجهه.

نعم ما ذكره من الترجيح بموافقة الأصل خارجٌ عن المرجحات المنصوصة ؛ لعدم إشارة إلى ذلك في نصٍّ من نصوص الترجيح.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٣٤.

كلام الشيخ الأعظم في ضابطة الترتيب

يظهر من الشيخ الأعظم في ضابطة الترتيب أنّ الترجيح بالمرجّح الدلالي مقدّم على الترجيح بالمرجح الصدوري كالشهرة الروائية، وهو مقدّم على المرجح الجهتي الراجع إلى جهة الصدور، بناءً على كون الترجيح بمخالفة العامة لأجل احتمال التقية في الخبر الموافق للتقية، لا لأجل كون الرشد في خلافهم وكون الخبر المخالف أقرب إلى الواقع وأبعد عن الباطل ؛ لدخول مخالفة العامّة حينئذٍ في المرجحات الدلالية المتقدّمة على الصدورية.

قال ﷺ: «قد عرفت أنّ الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالةً موافقاً للعامّة قُدّم على الأضعف المخالف؛ لما عرفت: من أنّ الترجيح بقوّة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح.

أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور؛ بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامّة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقية في الموافق ؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظٌ في الخبرين بعد فرض صدورهما ... أما لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد من الباطل ـ كما يدلّ عليه جملة من الأخبار ـ فهي من المرجحات المضمونيّة»[1].

وعرفت من كلامه أنّه وجّه تقديم الترجيح بالصدور على الترجيح بجهة الصدور أنّ الترجيح من حيث جهة الصدور إنّما هو بعد الفراغ عن صدور الخبرين قطعاً وجدانياً أو تعبّداً. والخبر الشاذ النادر ـ المعارض للخبر المشهور ـ لم يُحرز أصل صدوره.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

ووجّه تقديم المرجح الدلالي بأنّ الترجيح به راجعٌ إلى الجمع العرفي و هو مانع من استقرار التعارض.

مناقشة السيد اليزدي ونقدها

ولكن أشكل عليه السيد اليزدي بأنّ الترجيح بمخالفة العامة بناءً على كونه لاحتمال التقية في الخبر الموافق، فأيضاً راجعٌ إلى الترجيح بحسب الدلالة.

وعلّل ذلك بأن دلالة ما صدر لبيان الحكم الواقعي أقوى من الصادر للتقية. قال ﷺ ـ بعد الاشارة إلى كلام الشيخ ـ: «قلت: لا يخفى أنّه على الثاني أيضاً يرجع إلى ترجيح المضمون؛ لأنّ أحد الخبرين إذا كان لبيان الحكم الواقعي والآخر لا لبيانه، فلا شكّ أنّ مضمون الأوّل أقوى من الثاني، فيكون حاله حال سائر المرجّحات المضمونيّة، ولا فرق بين تقوية المضمون أوّلاً، أو بملاحظة عدم صدوره تقيّة»[1].

ويرد عليه: أنّ التعارض إنّما هو بحسب الدلالة اللفظية، ولا دخل لداعي صدور الكلام وغرض المتكلّم من إلقائه في الدلالة اللفظية، غاية الأمر يكون العلم بالمقصود قرينة صارفة للفظ عن معناه الموضوع له إذا كان مدلوله على خلاف المقصود المعلوم. ففي الحقيقة يكون صدور الخبر بداعي التقية موجباً لرفع اليد عن مدلوله وبذلك يرتفع التعارض، كما أنّ بالترجيح بإحدى المرجحات السندية أيضاً يرتفع التعارض. وهذا غير الجمع الدلالي بتلاؤم الخبرين في الدلالة اللفظية وعدم التضاد و التناقض بين مدلوليهما في نظر أهل العرف.

فتحصّل أنّ الترجيح بمخالفة العامة؛ لاحتمال صدور الخبر الموافق للعامة عن تقية، لايدخل في الترجيح بحسب الدلالة والمضمون، كما أفاده الشيخ الأعظم.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٩٦.

مناقشة كلام الشيخ وبيان مقتضى التحقيق

ولا يخفى أنّ مراد الشيخ من الترجيح الدلالي ظاهراً هو الجمع العرفي، كما يظهر من تعليل ذلك بقوله: «لما عرفت من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول»، ولما سبق منه من التصريح من أنّ مرجع الترجيح في الدلالة إلى ترجيح الأظهر على الظاهر[١]، وعلى هذا الأساس عدّ من الترجيح الدلالي: ترجيح العموم الأزماني على العموم الأفرادي، وترجيح العموم على الاطلاق، وتقديم بعض المفاهيم على بعضها الآخر، وتقديم الحقيقة على المجاز، وتقديم الجمع المحلّى باللام على المفرد المحلّي باللام.[٢]

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ الجمع الدلالي بين الخبرين المتعارضين لا ينبغي عدّه من قبيل الترجيح، كما يظهر من الشيخ؛ حيث جعله من قبيل المرجّح الدلالي.

وذلك لما أسلفناه من أنّ الترجيح إنّما تصل النوبة إليه إذا استقرّ التعارض بين الخبرين بحيث لم يمكن الجمع الدلالي العرفي ولا بشاهد الجمع الشرعي من النصوص المفصّلة.

وثانياً: أنّ الكلام في المرجحات المنصوصة. وإنّ المستفاد من نصوص الترجيح تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب ـ موافقة عمومه أو إطلاقه ـ وكذا هو على موافقة السنة، ثم الترجيح بمخالفة العامة، كما بيّنا وجه ذلك آنفاً.

وهذا مخالف لما أفاده الشيخ من المعيار في الترتيب؛ حيث حذف الترجيح بموافقة الكتاب والسنة بين الشهرة ومخالفة العامة والسر فيه أنّه أخذ مخالفة الكتاب بمعنى المخالفة على وجه التضاد أو التناقض غير القابل للجمع كما سبق

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٣.

(٢) المصدر: ص ٩٣ ـ ١٠١.

منه آنفاً. وقد عرفت المناقشة فيه منّا، فلا نطيل بالاعادة.

وأما مقتضى التحقيق في المقام: أنّ الكلام تارة: في رعاية الترتيب بين المرجحات المنصوصة، واُخرى: في الترتيب بين مطلق المرجحات. و إنّ ماذكرناه من الترتيب واستظهرناه من نصوص الترجيح، إنّما هو الترتيب بين خصوص المرجّحات المنصوصة، لا مطلق المرجحات.و أمّا لزوم رعاية الترتيب بين مطلق المرجحات وكيفية الترتيب بينها، وكذا في جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، فهو بحث آخر، سيأتي الكلام فيهما، إن شاء الله.

تنقيح ملاك الترجيح بمخالفة العامة

١ ـ نكتتان في المراد من مخالفة العامّة.

٢ ـ تنقيح ما يتحقق به مخالفة العامة.

٣ ـ لا يشترط شذوذ الموافق في الترجيح بمخالفة العامة.

٤ ـ الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة.

نكتتان في المراد من مخالفة العامة

قبل الخوض في البحث ينبغي الالتفات إلى نكتتين في المقصود من مخالفة العامة المرجَّح بها.

الأُولى: إنّ ملاك الترجيح بمخالفة العامة آراءُ العامة المعاصرين للامام عليه السلام، لا المعاصرين منهم لزماننا والأعصار المتأخرة عن عصر المعصومين عليهم السلام، كما قلنا سابقاً.

والوجه فيه: أنّ المتأخرين عن عصر الأئمة لم يكونوا موجودين حتى يتقوا عليهم السلام منهم في بيان الأحكام.

الثانية: إنّ الملاك في الترجيح ليس مخالفة جميع العامة، بل مخالفة جماعة منهم محقّقة لموضوع التقية؛ نظراً إلى تحقق ملاك التقية والحمل عليها والترجيح بها بذلك، وإلى عدم إمكان تحصيل موافقة جميعهم ؛ لما في آرائهم من شدّة الاختلاف والتشتُّت.

ولا بدّ من عدم إحراز مخالفة الخبر الآخر لرأي ساير العامة، فيما كان احدهما مخالفاً لرأي طائفةٍ منهم، وكذا لابد من عدم إحراز موافقة الآخر لرأي ساير العامة فيما إذا أحرزنا موافقة أحدهما لرأي بعضهم. وإلّا كل من المتعارضين يكون موافقاً لبعض العامة ومخالفاً لبعض آخرين منهم. ومن هنا فرض الراوي موافقتهما معاً للعامة أو مخالفتهما معاً لرأيهم في المقبولة والمرفوعة.

تنقيح ما يتحقق به مخالفة العامة

وممّا ينبغي تحقيقه في المقام تنقيح ما يتحقق به مخالفة العامة.

بيان ذلك: إنّ مخالفة العامة تارة: بملاحظة أقوالهم وفتاواهم. وأُخرى: بلحاظ أخبارهم المروية عن النبي صلى الله عليه وآله. وثالثة: بلحاظ ميل حُكامهم وقضاتهم في أحكامهم. ورابعة: بلحاظ مشابهة قواعدهم وأُصولهم.

وقد سبق ما دلّ على بعض هذه الوجوه، من الأخبار العلاجية.

وهل المعتبر الأوّل أو يكفي الباقي؟. وهل يعتبر مخالفة جميع العامة، أو أكثرهم؟ أو يكفي مخالفة بعضهم؟ وكذا في موافقتهم.

مقتضى التحقيق: جواز الترجيح بالأوّلين دون الأخيرين.

أما جواز الترجيح بالأوّلين فلما سبق منّا من دلالة نصوص الترجيح ـ بالظهور والصراحة ـ على الترجيح بهما، ولا مكان إحراز هما لنا.

وأما عدم جواز الترجيح بميل حكامهم، فلما سبق من عدم اعتبار ميل حكّامهم المعاصرين لنا ولا المتأخرين عن عصر الأئمة عليهم السلام، وعدم إمكان احراز ميل الحكّام المعاصرين لهم عليهم السلام.

وأما مشابهة قواعدهم وأُصولهم فلا اعتبار بها للترجيح، إلّا ما كان ساقطاً عن الحجية لابتنائه على القياس والاستحسان ونحوهما. ومثل هذا لا يصلح

للمعارضة وخارج عن محل البحث.

وإن كان المراد ملائمة أحدهما للقياس والاستحسان والملاكات العقلية الظنية، فلا يوجب ذلك ضعف الرواية الملائمة لذلك بعد فرض تماميتها سنداً ودلالةً. وذلك لأنّ الممنوع ابتناء الحكم الشرعي على ذلك، لا ملائمة الرواية له ؛ إذ الدليل حينئذٍ إنّما هو قول المعصوم، لا القياس والملاك العقلي الظنّي، وإن كانت الرواية تلائمه.

وقد أجاد السيد اليزدي في تحرير محل النزاع وتنقيح الآراء. فانّه بعد الاشارة إلى الوجوه الأربعة المزبورة، قال: «و هل يعتبر في الترجيح بالوجه الأوّل موافقة أقوال جميعهم أو يكفي البعض أو الأكثر بحيث يصدق الإستغراق العرفي وحينئذٍ ؛ يظهر ممّا حكي عن المسالك موافقة أكثرهم على وجه يصدق الإستغراق العرفي، واختاره في الرسالة، ويظهر من الوحيد البهبهاني كفاية موافقة البعض، وهذا هو الأقوى»[1].

وعلّل مختاره بقوله: «لأنّه الظاهر من قوله عليه السلام واترك ما وافق القوم أو خذ بما خالف العامّة، فانّ الظاهر أنّ المراد موافقتهم في الجملة ؛ فلو كان أحد الخبرين موافقاً لبعضهم، وكان الباقون ساكتين يصدق أنّه موافق لهم، ولايضر كون لفظ القوم أو العامّة ظاهراً في الجميع من حيث هو ؛ لأنّ المنساق منهما في المقام ما ذكرنا؛ خصوصاً بملاحظة قوله في المقبولة: قلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران...، وفي المرفوعة: قلت: ربّما كانا موافقين لهم، أو مخالفين...، فانّهما ظاهران في أنّ الراوي فهم من الموافقة الأعم من موافقة البعض والكلّ»[2].

---

(١) كتاب التعارض: ص ٥٢٠ ـ ٥٢١.

(٢) كتاب التعارض: ص ٥٢١.

حاصل كلامه: أنّ قوله «خذ بما خالف العامة واترُك ما خالف القوم» ظاهر في موافقة بعضهم وسكوت الباقين ؛ لصدق أنّه موافق للعامة حينئذٍ عرفاً. وسؤال الراوي بعد ذلك بقوله: «فان وافقهم الخبران...» قرينة على أنّه فهم من كلام الامام موافقة العامة في الجملة ؛ بالمعنى الأعم من موافقة البعض والكل. وكلامه جيّدٌ.

هذا مع ندرة اتفاق جميع العامة على قول. وعلى فرضه قلّما كان يتفق إحراز ذلك.

لا يشترط شذوذ الموافق في الترجيح بمخالفة العامة

حكي عن الشيخ المفيد اعتبار شذوذ الخبر الموافق للعامة في الترجيح بمخالفة العامة؛ بأن يكون الموافق شاذّاً غير معمول به عند الأصحاب والمخالف معمولاً به عندهم. وعليه فلو كان الخبر الموافق للعامة معمولاً به عند الأصحاب والخبر المخالف لهم مورد اعراضهم، لا تصلح مخالفة العامة لترجيح الخبر المخالف للعامّة بها حينئذٍ.

وقد أشكل عليه السيد اليزدي ـ بعد نقل المحكي عن المفيد ـ بقوله: «هذا الكلام بظاهره مختل النظام؛ إذ لو أريد من الشاذّ ما لا يكون بالغاً حدَّ الحجيّة بأن يكون موهوناً بإعراض الأصحاب، فهو خارج عن باب التعارض والترجيح. وإن أُريد منه ما يكون حجّة من حيث هو ؛ لكن كان الخبر الآخر مشهوراً دونه ، فهو راجع إلى الترجيح بالشهرة والشذوذ، و لا دخل له بالترجيح بمخالفة العامة. نعم يمكن أن يكون مراده أنّه يشترط في الترجيح بمخالفة العامّة كون الخبر المخالف معمولاً به بين الأصحاب بأن يكون موافقاً للشهرة الفتوائية، وكون الموافق شاذاً بمعنى كونه على خلاف المشهور، وعلى هذا فلا يخرج عن

المقام؛ إلّا أنّ هذا الاشتراط مخالفٌ لإطلاق الأخبار، مع أنّه مخالف لما حكي عنه من منع الترجيح بمخالفة العامّة، وتأويل الأخبار الدالّة عليه بما هو خارج عن المقام، ولابد من الرجوع إلى كلامه؛ فلعلَّ في النقل خَلَلاً»[1].

ولكن يرد على السيد من التناقض بين صدر كلامه وذيله حيث أشكل على المفيد بخروج ما أعرض عنه الأصحاب عن موضوع التعارض؛ لوهنه باعراضهم وسقوطه عن الحجية، ولكن في ذيل كلامه وجّه كلام المفيد باشتراط كون الخبر المخالف للعامّة موافقاً لفتوى مشهور أصحابنا، وكون الموافق للعامة مخالفاً لرأيهم، فلو كان الأمر بالعكس لا تصلح مخالفة العامة للترجيح بها.

أللّهم إلّا أن يكون مراد السيد من اعراض الأصحاب في صدر كلامه اعراض جميع الأصحاب أو جلّهم ومعظمهم؛ بحيث لا يعمل به إلّا واحدٌ أو اثنين.

وعلى أيّ حال مقتضى التحقيق في المقام: أنّه بناءً على كون إعراض الأصحاب موهناً لسند الحديث، لاريب في صحة الاشتراط المزبور؛ لخروج الخبر المخالف للعامة حينئذٍ عن مدار التعارض؛ نظراً إلى سقوطه عن الحجية باعراض الأصحاب وعن صلاحيته للمعارضة بالمآل. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ المفيد من المحكي عنه.

وأما بناءً على عدم وهن سند الخبر الصحيح باعراض الأصحاب كما اخترناه في الخبر الصحيح الذي أعرض عنه مشهور قدماءِ الأصحاب ـ لا جميعهم أو جُلّهم ـ، فيشكل الاشتراط المزبور؛ نظراً إلى عدم الانثلام في حجية الخبر المخالف باعراض الأصحاب حينئذٍ، أللّهم إلّا أن يقال بأنّ إعراضهم وإن لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية، إلّا أنّه لا ينافي صلاحيته لمنع ترجيح الخبر المخالف؛ نظراً إلى ما يحصل من التكافؤ والتمانع بين

---

(١) كتاب التعارض: ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

القرينتين المتخالفتين.

والتحقيق: أنّ ذلك وإن كان ممكناً لا محذور فيه، إلّا أنّه بحاجة إلى الدليل؛ لأنّ الخبر المخالف للعامة ـ بعد ترجيحه بمقتضى إطلاقات الأخبار العلاجية ـ باقٍ على حجيته بعينه، وإسقاطه عن الحجية بحاجة إلى الدليل واعراض مشهور القدماء لا يصلح لذلك بناءً على عدم وهنه باعراض المشهور. نعم لو أعرض عنه جميع الأصحاب أو جُلّهم، لا إشكال في عدم جواز ترجيحه على الموافق للعامة ـ المعلول به عند أصحابنا ـ؛ لسقوطه عن الحجية في نفسه حينئذٍ، فضلاً عن صورة وجود المعارض له.

والحاصل: أنّه لو أحرزنا بعد الفحص تسالم الفقهاء ـ القائلين بعدم وهن سند الخبر الصحيح باعراض المشهور ـ على عدم ترجيح الخبر المخالف للعامة الذي أعرض عنه الأصحاب، مقتضى القاعدة حينئذٍ ابتناء جواز الترجيح وعدمه على وهن مدلول مطلقات الأمر بترجيح المخالف للعامة باعراضهم عن العمل بها في مفروض الكلام.

ولكن مقتضى التحقيق: عدم وهن مدلولها باعراضهم عن العمل باطلاقها في المقام بعد العمل به في غير المقام، مما كان الخبر المخالف للعامة معمولاً به عند الأصحاب.

هذا مقتضى القاعدة. وأما إحراز صغرياتها بحاجة إلى الفحص التام عن موارد ترجيح المخالف للعامة في كلمات الفقهاء.

الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة

قد احتمل الشيخ الأعظم الأنصاري أربعة وجوه للترجيح بمخالفة العامة حسب القواعد وما يستفاد من الأخبار الواردة في الأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم.[1]

---

(١) وإليك مايُهمّنا من فقرات كلام الشيخ الأعظم، قال: «إنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة ←

وهي ما يلي:

١ ـ مجرّد التعبّد. ومراده ظاهراً ترجيح المخالف للعامّة لمحض التعبّد بماورد في نصوص الترجيح من الأمر بترجيحه، لا بما أنّه أمارة و كاشف عن الحكم الواقعي. وقد استظهره الشيخ الأعظم من كثير النصوص. ونسب إلى المحقق استظهار ذلك من كلام شيخ الطائفة؛ بقوله: «الأوّل مجرد التعبّد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ»[١].

ولكنّه أشكل على هذا الوجه؛

أولاً: بأنّ الملاك في ترجيح أحد المتعارضين الكشف النوعي، وأنّه أجنبيٌ عن التعبّد.

وثانياً: بأنّه ينافي التعليل المذكور في الأخبار العلاجية، ولعلّ مقصوده ما عُلِّل فيها بأنّ الرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم بمعزل عن الحق.

قال ﷺ: «أما الوجه الأوّل ـ فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنيّ اعتبارهما على الكشف النوعيّ ـ ينافيه التعليلُ المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدّمة»[٢].

٢ ـ كون الرشد في خلافهم، كما صرّح به في قوله ﷺ: «**دعوا ما وافق القوم**؛

← يمكن أن يكون بوجوه: الأوّل: مجردّد التعبّد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ. الثاني: كون الرشد في خلافهم، كما صرّح به في غير واحد من الأخبار المتقدّمة، ورواية عليّ بن اسباط... وأصرح من ذلك كله خبر أبي اسحاق الأرجائي... الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجّح ليس الأقربية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره. ويشهد لهذا الاحتمال بعضُ الروايات... الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّةً. ويدلّ عليه قوله ﷺ في روايةٍ: «سمعته مني يشبه قولَ الناس، ففيه التقيّة، وما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢١ ـ ١٢٢. (١ و٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢١ و١٢٣.

فانّ الرشد في خلافهم» في مرسل الكليني[١] ولكنّه ضعيف بالارسال، ولم يرد هذا التعبير في رواية اُخرى. مع احتمال نقله بالمعنى.

وأيضاً يدل على ذلك ـ كما ذكره الشيخ الأعظم ـ خبر علي بن اسباط، قال: «**قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال عليه السلام: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك فاذا أفتاك بشيءٍ فخذ بخلافه ؛ فانّ الحق فيه**»[٢].

هذه الرواية وإن رواها الصدوق وشيخ الطائفة في العيون والعل والتهذيب بأسانيدهما، إلّا أنّ كلّها تنتهي إلى أحمد بن محمد السيّاري البصري، وهو ضعيف الحديث، قد ضعّفه النجاشي والشيخ والغضائري.

ومن ذلك مرفوعة أبي إسحاق الأرجائي، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «**أتدرى لِمَ اُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟ فقلت: لا أدرى فقال: إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين، إلّا خالف عليه الاُمّة إلى غيره إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أميرالمؤمنين عليه السلام عن الشي الذي لا يعلمونه. فاذا أفتاهم، جعلوا له ضدّاً من عندهم ؛ ليلتبسوا على الناس**»[٣]، وهي ضعيفة بالرفع.

ومثلهما خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «**ما أنتم والله على شيء ممّا هم فيه، ولا هم على شي مما أنتم فيه، فخالفوهم فما هم من الحنيفيّة على شيءٍ**»[٤].

وهو ضعيف بوقوع علي بن أبى حمزة في طريقه. فلا يصلح شيءٌ من هذه الروايات الثلاث للدليلية والاحتجاج به على ابتناء الترجيح بمخالفة العامة على هذا المعيار.

وأشكل الشيخ على هذا الوجه بأنّ خلاف العامّة ليس حكماً واحدً حتى

---

(١) الكافي ج ١، ص ٨.
(٢) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي، ح ٢٣.
(٣) المصدر: ح ٢٤.
(٤) المصدر: ح ٣٢.

يكون على الحق. ولا ينفع كون الحق والرشد بين المحتملات المخالفة لهم في كشف الحكم الحق، إلّا أن يُعلم أو يُظنّ غلبة الباطل على أحكامهم وندور وجود الحق فيها، لكنّه خلاف الوجدان.

قال ﷺ: «إلّا أنّه يشكل الوجه الثاني: بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم ؛ لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً حتّى يكون هو الحق، وكونُ الحقّ والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم، ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحقّ فيها نادراً، لكنّه خلاف الوجدان»[1].

ثم دفع الاشكال المزبور أولاً: بحمل هذه النصوص على الغالب، من المسائل الاتفاقية بينهم ؛ حيث يكون الحكم فيه دائراً بين رأي العامّة والخاصة، فلا يكون هناك المخالف للعامة متعدداً بل يتعين في حكم واحد. وثانياً: بالتنزُّل عن انكار غلبة الباطل على أحكامهم والاعتراف به ؛ استناداً إلى صراحة بعض النصوص المتقدمة آنفاً.

قال ﷺ: «و يمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار، بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين ؛ لأنّ الغالب أنّ الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامّة مختلفين، ومع اتّفاقهم لا يكون في المسألة وجوهٌ متعدّدة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً: من غلبة الباطل في أقوالهم، على ما صُرّح به في رواية الأرجائي المتقدّمة، وأصرح منها ما حكي عن أبي حنيفة من قوله: خالفتُ جعفراً في كلّ ما يقول، إلّا أنّي لا أدري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما، وحينئذٍ فيكون خلافهم أبعد من الباطل»[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

وقد جزم الشيخ بتعيّن هذا الوجه؛ حيث قال: «فتعيّن الوجه الثاني؛ لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار»[١].

ولكن يرد عليه، أوّلاً: ضعف أسناد الأخبار المستدلّ بها لهذا الوجه.

وثانياً: غلبة عدم انحصار فتاوى العامة في مختلف في المسائل بين القولين؛ نظراً إلى عدم اتفاق العامة في أغلب الموارد. وهذا لا ينافي غلبة الباطل في أقوالهم.

وثالثاً: إمكان حمل هذه النصوص على الوجه الرابع.

٣ ـ حُسن مجرد المخالفة لهم، ومرجعه إمّا إلى التعبّد أو إلى أقربية الخبر المخالف للعامة إلى الواقع. واستشهد لذلك ببعض النصوص.

مثل مرسل داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**و الله ما جعل الله لأحد خيرة في اتّباع غيرنا، وأنّ من وافقنا خالف عدوّنا، ومن وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا ولا نحن منهم**»[٢].

وخبر الحسين بن الخالد عن الرضا عليه السلام، قال: «**شيعتُنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا**»[٣].

وناقش في هذا الوجه بما أورد على الوجه الأوّل، مضافاً إلى منافاته لدلالة رواية أبي بصير ـ المتقدمة آنفاً ـ بالصراحة على إناطة الأمر بمخالفتهم بكون أحكامهم وفتاواهم مخالفةً للواقع.

ويمكن المناقشة فيهما أيضاً بضعف سندهما، مضافاً إلى ملائمتهما للتوجيه الرابع؛ نظراً إلى ما جاءَ في ذيلهما، من التحذير عن الأخذ بما وافقهم بقوله: «فليس منّا»؛ حيث إنّ صدور الحكم الموافق لهم إذا كان في مقام التقية،

---

(١) المصدر: ص ١٢٣.
(٢) الوسائل: ب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٣.
(٣) المصدر: ح ٢٥.

لالبيان الحكم الواقعي، ليس من حكمهم واقعاً، فلا يكون الأخذ به إتباعاً للأئمة عليهم السلام، وهذا معنى قوله عليه السلام: «**فليس منّا**».

ولكن مقتضى التأمل في مفاد هذين الخبرين أنّه لا ربط لمفادهما بمجرد حسن المخالفة، بل المستفاد منهما وجوب طرح الموافق وعدم جواز العمل به ووجوب الأخذ بالخبر المخالف لهم ؛ لأنّه الظاهر من نفي الخيرة في موافقتهم وتبرّي الأئمة عليهم السلام عن الآخذ بالخبر الموافق لهم.

٤ ـ صدور الخبر الموافق لهم عن تقية، لا لبيان الحكم الواقعي.

ويدل على ذلك ـ مضافاً إلى ما تقدّم من النصوص العلاجية والترجيح ـ ما استشهد لذلك الشيخ الأعظم.

مثل قوله عليه السلام: «**ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقية. وما سمعته منّي لايشبه قول الناس، فلا تقية**» في موثقة عبيدة بن زرارة[1].

وقد حكم الشيخ الأعظم قدس سره بتعين هذا الوجه والوجه الثاني. ودفع بعض الاشكالات عنه.

وقال في نهاية الشوط: «فتلخّص مما ذكرناه أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين ـ على ما يظهر من الأخبار ـ: أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونيّة، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة ؛ لعدم احتمال التقية. ويدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية ؛ معلّلاً بأنّه لا ريب فيه، بالتقريب المتقدّم سابقاً»[2].

---

(١) الوسائل: ب ٣، من أبواب الخلع، ح ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢٧.

ولكن عرفت منّا أنّه لا منافاة، بل لا تغاير بين الوجهين ؛ لأنّ التقية هي الجهة الداعية للامام إلى إلقاء الحكم الموافق لهم الذي هو الباطل. ومن هنا يكشف موافقة أحد الخبرين المتعارضين للعامة عن صدوره من الامام عليه السلام بداعي التقية.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ التعبّد بمخالفة العامّة للترجيح ـ المقابل لكاشفية مخالفة العامة وطريقيتها إلى الحكم الواقعي الذي هو مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ خلاف ظاهر هذه النصوص. وأما الوجهان الآخران، فيرجعان إلى الوجه الرابع في الحقيقة.

و إن شئت فقل: إنّ الوجه الرابع والثالث يرجعان إلى الثاني. وعلى أيّ حال، فمرجع الوجه الثاني والرابع إلى مآلٍ واحد.

ضابطة الحمل على التقية

١ ـ اعتبار وجود قائل من العامة.

٢ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٣ ـ تحرير كلام صاحب الحدائق.

٤ ـ مناقشات الوحيد البهبهاني في كلام صاحب الحدائق ونقدها.

٥ ـ هل القرينة الصارفة من المرجحات الجهتية؟

سبق آنفاً أنّ من المرجحات هي المرجحات الجهتية. وعمدتها صدور الخبر لجهة بيان الحكم الواقعي، لا لأجل التقية. فالترجيح دائماً للخبر الصادر عن غير جهة التقية على الصادر عن تقية، بل الخبر الصادر عن تقية لا حجية له في نفسه. وهذا لا كلام فيه.

شبهة و إجابة

وينشأ من ذلك شبهة، وهي أنّ الخبر الصادر عن تقيةٍ لو كان ساقطاً عن الحجية في نفسه، فكيف يصلح الخبر الموافق للعامة الصادر عن تقية لمعارضة الخبر المخالف للعامّة؟ كما هو مقتضى الترجيح بمخالفة العامة؟ ؛ حيث إنّ الموافق إذا كان ساقطاً عن الحجية في نفسه لاتعارض في البين حتى تصل النوبة إلى الترجيح.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّ المعارضة في باب تعارض الأخبار إنّما هي بين المخالف والموافق للعامة. وليس كل خبر موافق للعامة صادراً لجهة التقية، كما في الأحكام المتفق عليها بين الطريقين، وهي كثير جدّاً.

وإنّما الساقط عن الحجية ما علم من الأخبار صدوره عن تقية، لا مطلق الخبر الموافق للعامة.

وإنّما حمل الفقهاءُ الخبر الموافق للعامة على التقية بترجيح الخبر المخالف للعامة لأجل التعبد بالأخبار العلاجية.

فالموافق للعامة عند المعارضة لم يُعلم صدروه لجهة التقية، بل إنّما يحمل على التقية بسبب ترجيح المخالف تعبّداً بالنص.

اعتبار وجود قائل من العامّة

ثم إنّه وقع الكلام في ملاكات حمل الخبر على التقية.

ولا إشكال في كون تعارض الخبرين الموافق والمخالف للعامة من إحدى ملاكات حمل الخبر الموافق على التقية، بدلالة الأخبار العلاجية ؛ لأنّ ذلك موضوع الحكم بالترجيح في هذه النصوص.

وإنّما الكلام في أنّه هل لحمل الخبر الموافق على التقية ملاكٌ آخر؟ وأنّ موافقه العامة هل يتشرط في حمل الخبر على التقية، أوله ملاكٌ آخر؟.

فوقع الكلام أولاً: في أنّ الداعي إلى بيان خلاف الحكم الواقعي من جانب الامام عليه السلام هل ينحصر في التقية.

وثانياً: في أنّه هل يعتبر في حمل الخبر على التقية وجود قائل من العامة بمضمونه، أم لا يعتبر ذلك؟ بل يمكن الحمل على التقية لدواعي ومصالح أُخرى غير موافقة العامة.

تحرير كلام الشيخ الأعظم

يظهر من الشيخ الأعظم أنّ المصالح الداعية إلى بيان خلاف الحكم الواقعي من جانب الامام عليه السلام وإن لا تنحصر في التقية ثبوتاً، إلّا أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وجه لذلك غير التقية، كما أنّ أمارة التقية أيضاً تنحصر في موافقة مذهب العامة.

قال قدس سره: «و أما الترجيح من حيث وجه الصدور، فبأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيءٍ يُحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي: من تقيةٍ أو نحوها من المصالح. وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلّا أنّ الذي بأيدينا أمارةُ التقيّة، وهي: مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيةً عنهم عليهم السلام احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر»[1].

ثم ذكر الوجوه الأربعة ـ المتقدم ذكر سابقاً ـ للترجيح بمخالفة العامة. وبعد المناقشات والنقض والابرام، استقرّ رأيه في نهاية الشوط على توجيه الترجيح بمخالفة العامة ـ مضافاً إلى دلالة النص ـ بوجهين ؛ أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من الباطل وأقرب إلى الحق الواقع. ثانيهما: عدم إحتمال صدوره لجهة التقية[2].

والذي يظهر من مجموع كلامه اعتبار وجود قائل بمدلول الخبر المحمول على التقية في حمله على التقية وترجيح الخبر المخالف للعامة.

تحرير كلام صاحب الحدائق

ولكن يظهر من صاحب الحدائق عدم اعتبار وجود قائل من العامة بمدلول الخبر في حمله على التقية.

واعترف بأنّ هذا خلاف ما عليه الأصحاب، لكنّه علّل مخالفتهم بنصوص.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) راجع الفرائد: ج ٤، ص ١٢٧.

قال: «وحيث إنّ أصحابنا رضوان الله عليهم خصّوا الحمل على التقية بوجود قائل من العامة. وهو خلاف ما أدّى إليه الفهم الكليل والفكر العليل من أخبارهم صلوات الله عليهم، رأينا أن نبسط الكلام بنقل جملة من الأخبار الدالة على ذلك، لئلا يحملنا الناظر على مخالفة الأصحاب من غير دليل وينسبنا إلى الضلال والتضليل.

فمن ذلك ما رواه في الكافي في الموثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها، فأجابه بخلاف ماأجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي. فلمّا خرج الرجلان، قلت: يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان، فأجبت كلَّ واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال عليه السلام: يا زرارة إنّ هذا خيرٌ لنا وأبقى لكم. لو اجتمعتم على أمر واحد، لصدّقكم الناس علينا، ولكان أقل لبقائنا وبقائكم. قال: ثم قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فأجابني بمثل جواب أبيه[1].

فانظر إلى صراحة هذا الخبر في اختلاف أجوبته عليه السلام في مسألة واحدة في مجلس واحد وتعجب زرارة، ولو كان الاختلاف إنّما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه، ولما تعجب زرارة من ذلك؛ لعلمه بفتواهم عليهم السلام أحياناً بما يوافق العامة تقيةً. ولعلّ السر في ذلك أنّ الشيعة إذا خرجوا عنهم مختلفين كلّ ينقل عن إمامه خلاف ما ينقله الآخر، سخف مذهبهم في نظر العامة، وكذّبوهم في نقلهم. نسبوهم إلى الجهل وعدم الدين، وهانوا في نظرهم، بخلاف ما إذا تّفقت كلمتهم وتعاضدت مقالتهم. فانّهم يصدّقونهم ويشتدّ بغضهم لهم ولإمامهم ومذهبهم، ويصير ذلك سبباً لثوران العداوة، وإلى ذلك يشير

---

(١) الكافي: ج ١، ص ٦٥، ح ٥.

قوله عليه السلام: ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدّقكم الناس علينا...الخ.

ومن ذلك أيضاً ما رواه الشيخ في التهذيب في الصحيح ـ على الظاهر ـ عن سالم أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله إنسان وأنا حاضر، فقال: ربما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلّي العصر، وبعضهم يصلّى الظهر؟ فقال عليه السلام: أنا أمرتهم بهذه لو صلوا على وقت واحد، لعُرِفوا فأُخذ برقابهم[١]. وهو أيضاً صريح في المطلوب؛ إذ لا يخفى أنّه لا تطرق للحمل هنا على موافقة العامة، لاتفاقهم على التفريق بين وقتي الظهر والعصر ومواظبتهم على ذلك.

وما رواه الشيخ في كتاب العدة مرسلاً عن الصادق عليه السلام: إنّه سئل عن اختلاف أصحابنا في المواقيت، فقال عليه السلام: أنا خالفت بينهم[٢].

وما رواه في الاحتجاج بسنده فيه عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أنّه ليس شيءٌ أشد عليّ من اختلاف أصحابنا. قال ذلك من قبلي.[٣]

وماروا ه في كتاب معاني الأخبار عن الخزاز عمّن حدّثه عن أبي الحسن عليه السلام قال: اختلاف أصحابى لكم رحمة. وقال عليه السلام: إذا كان ذلك جمعكم على أمر واحد[٤]. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه السلام: أنا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برقابكم»[٥].

وما رواه في الكافي بسنده فيه عن موسى بن أشيم قال: وكنت عند أبي عبدالله عليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله عزّوجلّ، فأخبره عليه السلام بها ثم دخل عليه داخل، فسأله عن تلك الآية فأخبره عليه السلام بخلاف ما أخبر به الأوّل. فدخلني من ذلك ما شاء الله ـ إلى أن قال: فبينما أنا كذلك إذا دخل عليه آخر فسأله عن تلك

---

(١) الوسائل: ج ٣، ص ١٠١، ح ٣ وتهذيب الأحكام: ج ٢، ص ٢٥٣، ح ١٠٠٠/٣٧.
(٢) عُدة الأُصول: ج ١، ص ٣٤٣.
(٣) علل الشرايع: ج ٢، ص ٣٩٥، ب ١٣١.
(٤) علل الشرايع: ج ٢، ص ٣٩٥، ب ١٣١، ح ١٥.
(٥) علل الشرايع: ص ٣٩٥، ب ١٣١، ح ١٥.

الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي. فسكنت نفسي وعلمت أنّ ذلك منه تقية.

قال: ثم التفت إليّ فقال عليه السلام: يا ابن أشيم إنّ الله عزّوجلّ فوّض إلى سليمان بن داوود فقال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب. وفوّض إلى نبيه صلى الله عليه وآله، فقال: ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. فما فوّض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد فوّضه إلينا»[١].

يستفاد من كلام صاحب الحدائق قدس سره واستشهاده بالنصوص المزبورة أنّ تقية الأئمة عليهم السلام في بيان الحكم لم يكن منحصراً في موافقة العامة ولا وجود قائل منهم بمفاد الخبر، بل ربما كان في غير هذا المورد لغرض حفظ مواليه وأصحابه عن ضرر العامة.

مناقشات الوحيد البهبهاني في كلام صاحب الحدائق ونقدها

هذا، وقد أشكل عليه الوحيد البهبهاني بقوله: «إعلم أنّ كون الحكم تقيةً إنّما هو إذا كان موافقاً لمذهب العامّة كلّهم أو بعضهم؛ على ما هو المعروف من الأصحاب القدماء والمتأخرين، إلّا أنّه توهّم بعض الأخباريين فجوّز كونه تقيةً، وإن لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامّة، بل لمجرّد تكثير المذهب في الشيعة؛ كي لا يعرفوا، فيؤخذوا ويقتلوا. وهذا التوهّم فاسدٌ من وجوه»[٢].

والوجوه التي تمسك بها في ردّ كلام صاحب الحدائق أربعة،[٣] وهي:

١ ـ الحكم إذا صدر بداعي إيجاد الاختلاف ولم يكن موافقاً لمذهب أحدٍ من العامة، لا محالة يكون رشداً وصواباً؛ لما عُلّل به مخالفتهم في نصوص المقام

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٥ ـ ٨.
(٢) الفوائد الحائرية: ص ٣٥٣.
(٣) المصدر: ص ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

بقوله عليه السلام: «فانّ الرشد في خلافهم»[١] ، فلا وجه لحمله على التقية.

وفيه: أنّ مشروعية التقية بل وجوبها إنّما هو لغرض دفع ضرر العامة وحفظ المذهب، فاذا حصل هذا الغرض بل توقف على إيجاد الاختلاف في الحكم المنسوب إلى أهل البيت، لا مانع من مشروعية التقية. وأما قوله عليه السلام: «فانّ الرشد في خلافهم» فمقصودهم ما إذا وردت في المسألة طائفتان من الأخبار؛ إحداهما: مخالفة للعامة، والأُخرى: موافقة لهم، كما هو المفروض في الأخبار العلاجية، لافي مفروض الكلام.

٢ ـ إنّ العامة استقرّ عادتهم على إيذاءِ الشيعة بمجرّد الاتهام، فكيف إذا اطّلعوا على أنّهم يفعلون ما لا اعتقاد لهم به. وكان دأب الأئمة عليهم السلام الاحتراز الشديد عن التعرّض لما يوجب اتّهام الشيعة ويكون مستمسكاً للعامة في إيذاءِ الشيعة.

مضافاً إلى أنّهم بمجرد اطلاّعهم عن حكم للشيعة لا يوافقونهم، بل يتهمونهم بالرفض، ولا يصبرون إلى مجيء حكم مخالف من الامام عليه السلام.

وفيه: أنّ ملاك اختلافهم وسبب إيذائهم الشيعة عدم موافقة الشيعة لهم في الحكم سواء كان حكم الشيعة متخالفاً ـ يعارض بعضها بعضاً ـ أم لا. إلاّ أنّهم في صورة الاختلاف لا يتمكّنون من معرفة قول الامام عليه السلام حتى يتّهمونه ويؤذون الشيعة، فالاختلاف مانع من الاتهام والايذاء ؛ لما يرون بزعمهم للشيعة ولأئمّتهم من تشتت الآراء، كما قال صاحب الحدائق.

٣ ـ إنّ الحق عندنا حكم واحد، فما ذا بعد الحق إلاّ الضلال، مع ما فيه من خطر الاضلال والبدعة.

وفيه: أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يُعلمون أصحابهم بالحكم الحق، وكانوا يبيّنون لهم وجه إيقاع الاختلاف في الحكم؛ لغرض السدّ عن محذور الإضلال والبدعة

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

ولتنبيههم على أهمية التقية.

٤ ـ كيف يمكن الاطلاع على صدور أحد المتعارضين عن تقية حينئذٍ مع كونهما معاً مخالفاً للعامة؟

والجواب: أنّ الترجيح لايتوقف على إحراز صدور أحدهما عن تقية، بل يكفي موافقة أحد المتعارضين ومخالفة الآخر للعامة. وإنّما دلالة الأخبار العلاجية على ترجيح الخبر المخالف أمارة كاشفة عن صدور الموافق لهم لجهة التقية.

ولكن لاينافي ذلك كشف صدوره عن تقية بطريق أُخرى غير موافقة العامة، وهو إيجاد الاختلاف بين أحكام الشيعة.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق ـ بعد اللتيّا والتي ـ أنّ صدور الأخبار المتخالفة عن الأئمة عليهم السلام على وجه التقية بطريق إعلان الاختلاف بين الشيعة ـ لا باظهار موافقة العامة ـ لا محذور فيه، بل دلّت الأخبار على وقوعه.

ولكن إحراز ذلك لنا والترجيح به أحد الخبرين المتعارضين على الآخر مشكلٌ جدّاً. فالحق مع المحدث البحراني في أصل صدور ذلك من الأئمة عليهم السلام في عصرهم، ومع الوحيد البهبهاني من حيث الاشكال في إحراز ذلك في أحد الخبرين المتعارضين بعينه.

هل القرينة الصارفة من المرجحات الجهتية؟

وههنا نكتة ينبغي التنبيه عليها. وهي أنّ السيد اليزدي قد ذكر من المرجحات الجهتية ما إذا دلّت أمارةٌ ـ غير التقية ـ على أنّ الامام عليه السلام لم يرد ظاهر كلامه. وإن شئت فقل ما إذا وجدت هناك قرينة صارفة لأحد الخبرين عن ظاهره.

قال رحمه الله: «ثم إنّه يمكن أن يعدّ من المرجِّح الجهتي أيضاً ما إذا كان هناك

أمارة أُخرى غير التقية على أنّ الامام عليه السلام لم يُرد من الخبر ظاهره، وأنّه أخّر البيان إلى وقت الحاجة. فاذا كان أحد الخبرين وارداً في مقام الحاجة والآخر في غيره، أمكن ترجيح الأوّل وحمل الثاني على أنّه أخّر البيان لمصلحةٍ، خصوصاً إذا كان هناك أمارة على عدم إرادة الظاهر، كأن يكون مشتملاً على فقرات علمنا من الخارج أنّ جملةً منها أريد منها خلاف ظاهرها.

ولا يتوهّم أنّ هذا راجعٌ إلى الترجيح الدلالي ؛ لأنّ المفروض أنّ كلّاً منهما ظاهرٌ في مؤدّاه، وليس أحدهما أقوى دلالةً من الآخر، ولا يجعل أحدهما قرينةً على التأويل في الآخر، بأن لم يكن المعنى التأويلي مُتعيّناً، فيكون نظير التقية، بناء على وجوب التورية على الامام»[1].

وفيه: أنّ ههنا سؤال مع السيد، وهي أنّ تلك القرينة المعهودة في كلامكم هل هي صارفة أم لا؟

وهل تصلح لصرف أحد الخبرين المتعارضين عن ظارهره أم لا. فلو كانت صالحة لذلك، تكون قرينة على تأويله ويرتفع بذلك التعارض ويدخل ذلك في الجمع الدلالي فلا ترجيح في البين ؛ لأنّه فرع استقرار التعارض وهو لا يستقر بعد الجمع الدلالي العرفي. وإن لا تصلح لذلك، فالتعارض لايزال باق على استقراره، من غير ترجيح.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق: أنّ كلام صاحب الحدائق متينٌ في الواقع وهو مقتضى القاعدة، وفي الاستدلال بهذه النصوص كفاية لاثبات نفي حصر المصلحة الداعية إلى التقية في موافقة العامة. ولكن لابد من إثبات كون صدوره لاجل إلقاء الاختلاف

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٧٨.

بين الأصحاب بداعي التقية.

فلو ثبت ذلك في مورد وأُحرز صدور أحد المتعارضين بداعي ذلك، دون الآخر المعارض له، كان الترجيح لمعارضه.

فالأقوى عدم اعتبار موافقة العامة لمدلول الخبر في حمله على التقية ولا وجود قائل منهم بمدلوله، لكن لابد من إحراز صدوره تقيةً عن ضرر العامة ودفعاً لخطرهم. ولو بغير موافقة العامة، وهو إلقاء الاختلاف في رواياتهم المرويّة عن أصحابهم.

ضابطة الترجيح بموافقة الكتاب والسنة

١ ـ تحقيق نصوص ما خالف الكتاب.

٢ ـ تنقيح ضابطة الترجيح بموافقة الكتاب وطرح مخالفه.

٣ – تنقيح محل النزاع.

٣ ـ تفصيل الشيخ الأعظم.

٤ ـ المناقشة في كلام الشيخ الأعظم.

وقع الكلام في المراد من موافقة كل من الكتاب والسنة في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بهما. وينعقد الكلام في مقامين ؛ أحدهما: موافقة الكتاب. ثانيهما: موافقة السنة.

أما موافقة الكتاب، فقد وردت طوائف أربعة من النصوص في الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه من الخبرين المتعارضين.

تحقيق نصوص طرح ما خالف الكتاب

إنّ النصوص الدالّة على طرح ما خالف الكتاب يمكن تقسيمها إلى أربع طوائف:

١ ـ منها: ما كان بلسان إنكار صدور ما خالف الكتاب، مثل صحيحة أيوب بن الحر، قال: «**سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: كلّ شيءٍ مردود إلى**

الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[١].

وخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، قال: «**قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جائك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فان كان يشبههما، فهو منّا. وإن لم يكن يشبههما، فليس منّا**»[٢].

وصحيحة أيوب بن راشد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**ما لم يوافق من الحديث القرآن، فهو زخرف**»[٣]؛ فإنّ التعبير بالزخرف كناية عن إنكار صدوره عن الامام عليه السلام.

وخبر هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيّها الناس ما جائكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله**»[٤].

٢ ـ ومنها ما كان بلسان إناطة جواز الأخذ بموافقة الكتاب ومنع الأخذ بما خالف الكتاب، كرواية ابن أبي يعفور، قال: «**سألت أبا عبدالله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به. قال صلى الله عليه وآله: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أولى به**»[٥].

ومعتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وماخالف كتاب الله فدعوه**»[٦].

وصحيح جميل عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**»[٧].

وخبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**انظروا أمرنا وما جائكم عنّا، فان وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، و إن اشتبه الأمر**

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.
(٢) المصدر: ح ٤٠.
(٣) المصدر: ح ١٢.
(٤) المصدر: ح...
(٥) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١١.
(٦ و٧) المصدر: ح ١٠ و٣٥.

عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شُرِحَ لنا»[١].

٣ ـ ومنها: ما كان بلسان الأمر بردّ ما لم يعلم صدوره من الأحاديث المتخالفة المتعارضة، مثل ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر: «**كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا**»[٢].

٤ ـ ومنها: ما كان بلسان الارجاء والتأخير حتى لقاءِ الامام عليه السلام.

كموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه**»[٣].

وفي خبره الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام: «**قلت يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال عليه السلام: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لابدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة**»[٤].

وفي مقبولة حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث بعد ذكر جميع المرجحات ـ قال: «**قلت فان وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال عليه السلام: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك؛ فانّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**»[٥].

تنقيح ضابطة الترجيح بموافقة الكتاب و طرح مخالفه

وقد يتوهم التنافي بين مضمون ما دلّ بعمومه على طرح كل خبر مخالف للكتاب وبين الأخبار العلاجية الدالّة على تقديم العلاج بالترجيح باحدى المرجّحات المذكورة فيها على الطرح.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.
(٢) المصدر: ٣٦.
(٣) المصدر: ح ٥.
(٤) المصدر: ح ٤٢.
(٥) المصدر: ح ١.

ولكنّه مدفوع بأدنى تأمُّل. وذلك لأنّ ما يقال من تقديم الترجيح على الطرح، فالمقصود به طرح الخبرين المتعارضين، كما يقول به القائل بسقوط المتعارضين من أوّل الأمر والرجوع إلى الأصل.

ولكن المراد من طرح المخالف للكتاب طرح خصوصه، مطلقاً سواءٌ كان في نفسه مع عدم المعارضة أو مع المعارضة. وإلّا فكل ترجيح في باب التعارض يستلزم طرح غير المرجّح. لكنّ المخالف للكتاب في هذه النصوص ما كان مخالفاً له على وجه التضاد أو التناقض بحيث لم يمكن الجمع بينهما.

وذلك لسقوطه عن الحجية في نفسه، فضلاً عمّا لو ابتُلي بالمعارض، فلا يصلح للمعارضة ؛ لأنّ المعارضة إنّما هي بين الحجتين لا بين الحجة واللاّحجة، وإن كان بحسب مدلوله مضادّاً أو مناقضاً لما يعارضه في المدلول.

وعلى أيّ حال لا إشكال في وجوب طرحه مطلقاً.

هذا إذا كان المخالفة على وجه غير قابل للجمع من التضاد أو التناقض.

وأما إذا كانت على الوجه القابل للجمع من أنحاء مخالفة العموم والخصوص، فالمستفاد من الأخبار العلاجية طرح ما يخالف الكتاب على هذا الوجه، إذا كان معارضه لا يخالف الكتاب بوجه، ولو لم يوافقه؛ بمعنى عدم تعرّض الكتاب لمضمونه بأيّ وجه.

وعليه فاذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما مخالفاً لعموم الكتاب والآخر غير مخالف له ـ ولو لم يكن موافقاً لعدم تعرّض الكتاب لمضمونه بوجه ـ، يُطرح المخالف ويؤخذ بغير المخالف. مع أنّ مقتضى القاعدة عند فقدان المعارض تخصيص عموم الكتاب بخبر الثقة، وكذلك في التقييد والحكومة والورود. ولكن هذه القواعد الأربعة ـ أعنى التخصيص والتقييد والحكومة والورود ـ إنّما تُحكم إذا لم يكن الخبر الخاص والمقيّد والحاكم

والوارد معارَضاً بخبر آخر، وإلّا لابدّ من طرحه. وإنّ للشيخ الأعظم تفصيلاً في المقام سيأتي، إن شاء الله.

هذا كله في الخبر المخالف للكتاب.

وأما الموافق للكتاب فتارة: يكون موافقته للكتاب بالمطابقة، وأُخرى: بالعموم أو الاطلاق ؛ بأن يكون مدلوله من بعض مصاديق عموم أو إطلاق الكتاب.

فعلى الأوّل: لا ريب في تقديم الموافق للكتاب ؛ لأنّ الكتاب أيضاً ـ كالخبر الموافق له ـ يكون طرفاً للمعارضة حينئذٍ.

وأما على الثاني ؛ بأن كان مورد التعارض فرعاً جزئياً، ودلّ كلّ واحد من الخبرين المتعارضين على حكم مضادّ أو مناقض لما دلّ عليه الخبر الآخر في ذلك الفرع، ولكن كان أحدهما موافقاً لعموم أو إطلاق الكتاب المجيد، من دون تعرُّض الكتاب لمدلول الخبر الآخر حتى بالعموم أو الاطلاق. فالمستفاد من الأخبار العلاجية ترجيح الموافق للكتاب حينئذٍ.

ولا يخفى أنّ الموافقة بهذا المعنى هو المقصود في نصوص الترجيح بموافق الكتاب، مثل المقبولة والمرفوعة ومعتبرة الميثمي وصحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله وغيرها من الأخبار العلاجية المتقدم ذكرها.

وحاصل الكلام: أنّ كلّ واحد من الخبر الموافق والمخالف للكتاب ؛ إمّا له معارض أم لا. والمخالفة إمّا على وجه التناقض أو التضاد غير القابل للجمع، أو على الوجه القابل للجمع ؛ من العموم والخصوص، والاطلاق والتقييد، والحكومة، والورود. والموافقة إمّا بالمطابقة، أو بالعموم أو الاطلاق.

فمجموع الأقسام المتصوّرة للخبر الموافق والمخالف للكتاب ثمانية.

١ و ٢ ـ الموافق بالمطابقة، مع المعارض أو بلا معارض.

٣ و ٤ ـ الموافق بالعموم أو الاطلاق، مع المعارض أو بلا معارض.

٥ و ٦ ـ المخالف القابل للجمع ـ بأحد أنحائه المذكورة ـ مع المعارض أو بلامعارض.

٧ و ٨ ـ المخالف غير القابل للجمع ـ على وجه التضاد أو التناقض ـ مع المعارض أو بلا معارض.

وإنّما المرتبط بالمقام من هذه الصور الثمانية ما إذا كان الخبر مع المعارض.

وقد عرفت بالبيان المتقدّم حكم كل واحد من الأقسام. وهذا أحسن ضابطة في الترجيح بموافقة الكتاب وطرح ما خالفه، ولم أر في كلام أحد تقسيم صور المسألة وتنقيح حكمها بهذا النحو.

وقد اتضح على ضوءِ ما بيّناه أنّ المخالفة للكتاب على وجه التناقض أو التضاد غير القابل للجمع، ليست من المرجحات؛ حيث لا يستقرّ التعارض بينهما بعد سقوط المخالف عن الحجية. فالمقصود من الموافقة في الأخبار العلاجية إنّما هي الموافقة بالعموم والاطلاق.

وبعبارة أُخرى: عموم أخبار طرح ما خالف الكتاب مأخوذٌ مطلقاً، سواءٌ كان الخبر المخالف للكتاب مبتلى بمعارض، أم لا. ولكن المراد من المخالفة الموجبة لسقوط الخبر عن الحجية إنّما هو التعارض المستقر الذي لا يمكن فيه الحمل والجمع العرفي بوجهٍ.

تنقيح محل النزاع

لا إشكال في كون المخالفة على وجه التضاد والتناقض ـ غير القابل للجمع العرفي ـ ملاكاً للطرح الخبر المخالف للكتاب في نفسه، ولو لم يكن مبتلى بالمعارض، فضلاً عن كونه مبتلى به، كما عرفت من كلام المحقق صاحب الشرايع.

وإنّما الكلام في طرح المخالف للكتاب على غير وجه التضاد والتناقض، كالمخالفة على وجه العموم والخصوص المطلق، والنص والظاهر، ونحو ذلك مما يمكن فيه الجمع العرفي.

كأن يدل ـ مثلاً ـ خبر على حرمة التصدق على المخالف، والآخر على جوازه، ودلّ عموم الكتاب على الجواز، بل الاستحباب، كقوله تعالى: «**إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراءُ فهو خيرٌ لكم**»[1]. وقوله: «**و أما السائل فلا تنهر**»[2].

فانّ النسبة بين الخبر الناهي عن التصدّق بالمخالف وبين عموم الكتاب الآمر به، هي العموم والخصوص المطلق. والكلام في أنّ هذه المخالفة هل تصلح لترجيح الموافق وطرح الخبر المخالف للكتاب؟ أم لا.

تفصيل الشيخ الأعظم

وقد فصّل الشيخ الأعظم الأنصاري حينئذٍ بينما لو احتاج الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له إلى تصرّف في ظاهر أحدهما، وبين ما لو لم يحتج إلى صرف أحدهما عن ظاهره بل يقدم الخبر على الكتاب لكونه نصّاً والكتاب ظاهراً. وبعبارة أُخرى: فصّل ـ بحسب اصطلاحه ـ بين الترجيح الدلالي وبين الجمع الدلالي.

فحكم في الثاني بعدم الترجيح بموافقة الكتاب ولا طرح المخالف له. وفي الأوّل بالترجيح بموافقة الكتاب وطرح المخالف له. وجعل هذه الصورة مقصودة من الموافقة المرجّحة بها الخبر الموافق للكتاب، وصرّح بأنّ هذا المعنى من المخالفة مراداً من طرح الخبر المخالف للكتاب في باب التعارض.

والسرّ في ذلك أنّه قد صوّر الشيخ لمخالفة الكتاب في الخبرين

---

(١) البقرة: ٢٧١.

(٢) الضحى: ١٠.

المتعارضين ثلاث صور.

١ ـ ما إذا كانت مخالفة الخبر مع الكتاب بالتضاد والتناقض بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فحكم حينئذٍ بسقوط الخبر المخالف عن الحجية في نفسه، فضلاً عن صورة وجود المعارض له في مفروض الكلام.

٢ ـ ما إذا كانت مخالفته مع الكتاب على الوجه القابل للجمع، لكن لا بصرف أحدهما عن ظاهره. وجعل من ذلك تقديم النص على الظاهر، وعدّ من هذا القبيل التخصيص، ومنه تقديم النص في الجواز على الأمر و النهي الظاهرين في الوجوب والحرمة. وحملهما على الاستحباب والكراهة؛ لأجل النصّ في الجواز، فحكم حينئذٍ بعدم الترجيح بموافقة الكتاب.

٣ ـ ما إذا كانت مخالفته مع الكتاب على الوجه القابل للجمع أيضاً، لكنّه بصرف أحدهما عن ظاهره. وجَعَل من قبيل ذلك تقديم الأظهر على الظاهر وعبّر عنه بالترجيح الدلالي، وعدّ من ذلك ترجيح العموم الأزماني على العموم الأفرادي، وترجيح العموم على الاطلاق، وتقديم الحقيقة على المجاز، وتقديم بعض المفاهيم على بعضها، وتقديم الجمع المحلّى باللام على المفرد المحلّى باللام[1]، وحكم في هذه الصورة بالترجيح بموافقة الكتاب وطرح المخالف له. وجزم بأنّها المقصودة من الأخذ بموافق الكتاب وطرح مخالفه في الأخبار العلاجية.

ولا يخفى عليك: أنّ تقديم النص على الظاهر في نظر الشيخ من الجمع الدلالي، لا من الترجيح الدلالي. ولكن تقديم الأظهر على الظاهر في نظره من قبيل الترجيح الدلالي، كما صرّح بذلك الشيخ في قوله: «إنّ تقديم النص على الظاهر خارجٌ عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة؛ إذ الظاهر لا يعارض النصّ حتى يرجّح النص عليه... فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٣ ـ ١٠١.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٨٩.

والأظهر ؛ نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلٍّ منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر»[١].

وقد حكم ﷺ [٢] بتقدُّم الترجيح الدلالي على الترجيح بجميع أنحاء المرجحات المنصوصة وغيرها.

فالكلام حينئذٍ ـ حسب تصوير الشيخ ـ في صورتين.

إحداهما: ما إذا لم يحتج الحمل إلى تصرف في أحد الدليلين وصرفه عن ظاهره. وقد حكم الشيخ بعدم كون موافقة الكتاب حينئذٍ مرجّحاً للخبر الموافق له ولا مخالفته بهذا المعنى موجباً لطرح الخبر المخالف له. بل مقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلى سائر المرجحات، فلو كان هناك مرجح للخبر المخالف، يقدَّم على الموافق له، ويجمع بينه وبين الكتاب بالتخصيص ونحوه؛ لأنّه والكتاب من قبيل النص والظاهر.

وإن لم يكن هناك سائر المرجحات يعمل بمقتضى القاعدة ـ على المبنا ـ من التخيير الأُصولي أو التساقط أو التوقف والاحتياط. وعلى فرض التساقط يرجع إلى عموم الكتاب.

وعلى أيّ حال لايجوز الترجيح بموافقة الكتاب لا طرح مخالفه في شيء من فروض هذه الصورة.

فانّه قال في مفروض الكلام:

«و مقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يُلاحظ أوّلاً جميع مايمكن أن يُرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فانّ وُجد شيءٌ منها رُجّح المخالف به وخصّص به الكتاب ؛ لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب...

---

(٢) المصدر: ص ٨٠ و٩٣.

فاذا عولجت المزاحمة بالترجيح، صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

ولو لم يكن هناك مرجّحٌ.

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير ـ إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير ـ كان اللازم التخيير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب؛ لما سيجيء: من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير.

وإن قلنا بالتساقط أو التوقف، كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

فتلخّص أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة في شيءٍ من فروض هذه الصورة»[١].

ثانيتهما: ما إذا احتاج الحمل والجمع بين الكتاب والخبر المخالف له إلى صرف أحدهما على ظاهره. ومقصوده من ذلك وجوه الجمع الدلالي المندرجة تحت عنوان تقديم الأظهر على الظاهر.

وقد صرّح الشيخ بالترجيح بموافقة الكتاب وتقديم الخبر الموافق له وطرح الخبر المخالف للكتاب حينئذٍ، بل جعل هذه الصورة مقصودة من الترجيح بموافقة الكتاب في باب تعارض الأخبار؛ حيث قال: «**فالترجيح بموافقة الكتاب منحصرٌ في هذه الصورة الأخيرة**»[٢].

وجعل الترجيح بموافقة الكتاب بهذا المعنى مقدَّماً على الترجيح بالمرجّحات السندية والمرجحات الخارجية. واحتمل كون ذلك هو الوجه في مافعله شيخ الطائفة[٣] في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢ و٣) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤٩.

المرجحات؛ حيث قال:

«لكن هذا الترجيح مقدّم على الترجيح بالسند... وعلى الترجيح بمخالفة العامة... وعلى المرجحات الخارية... ولعلّ ما ذكرناه هو الداعي للشيخ ﷺ في تقديم الترجيح بهذا المرجّح على جميع ما سواه من المرجّحات، وذِكْر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح»[1].

المناقشة في كلام الشيخ الأعظم

ويرد عليه أوّلاً: إنّ في الجمع بين النص والظاهر أيضاً لا بدّ من التصرف في ظاهر الدليل. فان دلّ أحدهما بصيغة الأمر على وجوب شيءٍ أو بصيغة النهي على حرمته ودلّ الخبر الآخر على جوازه بالتنصيص والصراحة. لا يمكن الجمع بينهما إلّا بصرف صيغة الأمر عن ظاهرها والتصرف في مدلولها بالحمل على الاستحباب، وكذا حمل ظاهر النهي على الكراهة، وهل هذا إلّا التصرف في أحد الدليلين؟ وكذا في التخصيص يرفع اليد عن بعض مدلول العام ويتصرف في مدلوله الاستعمالي بحمله على خصوص غير المخصَّص.

ومن هنا قال جماعة: إنّ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص من قبيل المجاز، وإن كان هو خلاف التحقيق لأنّ المجاز والحقيقة يدوران مدار المدلول الاستعمالي، لا التصديقي الجدي، وإنّما الخاص كاشف عن المدلول الجدي بعد استعمال العام في العموم. ولكن هذا الكشف إنّما يكون من قبيل الحمل العرفي الراجع إلى التصرف في العام ـ أي في مدلوله الاستعمالي ـ بقرينة الخاص. بل التصرف في الدليل ليس إلّا التصرف في مدلوله الاستعمالي وصرفه عن ظهوره الوضعي.

---

(١) العدّة: ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

وثانياً: نصوص الترجيح بموافقة الكتاب مطلقةٌ تشمل باطلاقها ما كان الخبر الآخر مخالفاً بالوجهين المزبورين كليهما. ولا دليل للتقييد بأحد المعنيين بعد صدق المخالف على كليهما، وبعد احتياجهما إلى التصرف للجمع.

والحاصل: أنّ الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له عرفاً، لا فرق بين أنحائه ؛ إذ لا وجه للفرق بعد احتياج الجمع في جميع موارده إلى التصرف في ظاهر أحد الدليلين حتى بين العام والخاص وبين النص و الظاهر ؛ ضرورة لابدية صرف العام عن ظهوره في العموم بقرينة الخاص المنفصل وكذا صرف الظاهر الأمر الظاهر في الوجوب والنهي الظاهر في الحرمة عن ظاهره بقرينة النص على الجواز في الخبر المعارض.

وأما وجه تقديم بعض الأصحاب موافقة الكتاب على ساير المرجحات، فانّما هو ما بيّناه من المقام كون المخالفة بمعنى التضاد أو التناقض غير القابل للجمع، ولعلّه مراد شيخ الطائفة في العدّة والمحقق في المعارج وغيرهم في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على جميع المرجحات ؛ لأنّ مخالف الكتاب حينئذٍ إذا كان مضادّاً ومناقضاً للكتاب يسقط عن الحجية قطعاً ولا مناص حينئذٍ من الأخذ بموافق الكتاب.

فليس الوجه في كلام الأصحاب ما قال الشيخ الأعظم في ذيل كلامه في توجيه كلام شيخ الطائفة.

مقتضى التحقيق في المقام

الذي يقتضيه التحقيق: أنّ موافقة الكتاب ومخالفته في نصوص الترجيح بمعنى موافقة أحد الخبرين المتعارضين أومخالفته مع عموم الكتاب أوإطلاقه. ومرتبته بعد الشهرة الروائية وقبل موافقة السنة، كما دلّت عليه المقبولة والمرفوعة ومعتبرة ميثمي.

وأما لو قلنا بأن عموم الكتاب مرجعاً بعد سقوط الخبرين بالتعارض وعدم الترجيح، لخرج عن كونه مرجّحاً، وهذا خلاف ظاهر نصوص الترجيح. فالمتعيّن جعل موافقة عموم الكتاب أو إطلاقه من المرجحات، كما هو المستفاد من نصوص الترجيح.

وقد سبق أنّ المقصود من المجمع عليه في المقبولة هو الشهرة الروائية بقرينة جعل الامام عليه السلام المقابلة بينه وبين الشاذ النادر الذي ليس بمشهور. وأيضاً بقرينة سؤال السائل بعد ذلك بقوله: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». فان توصيف الخبر بالمشهور ظاهرٌ في اشتهاره من حيث الإخبار والرواية، لا من حيث الفتوى. وكون فتوى القدماء بنقل الأخبار لا قرينية له على كون المراد من المجمع عليه في المقبولة الشهرة الفتوائية ؛ ضرورة عدم كون أكثر الرواة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام من أصحاب الفتوى، مع مخالفته لظاهر توصيف الخبر بالمشهور بما أنّه خبر، لا حكم.

وأما نفي الريب فليس مطلقاً، بل بمعنى نفي الريب العرفي النسبي المساوق للاطمئنان وهذا حاصل في الشهرة الروائية بالقياس إلى الخبر الشاذ النادر. كيف والشهرة الفتوائية ـ بناءً على هذا التوجيه ـ جُعلت مما لا ريب فيه؟! مع أنّ الشهرة الروائية أولى بذلك. وبهذا البيان اتضح لك ما في كلام السيد الامام الراحل[1] من الاشكال.

حاصل الكلام في المقام

وحاصل الكلام في المقام: أنّ ظاهر النصوص الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب وطرح مخالفه ـ في باب تعارض الأخبار ـ يعمّ كلا المعنيين للمخالفة القابلة للجمع مع الكتاب.

---

(١) التعادل والتراجيح: ص ١٧٥ ـ ١٧٩.

وبعبارة أُخرى: مخالفة الكتاب على الوجه القابل للجمع ظاهر هذه النصوص مطلقاً، سواءٌ كانت المخالفة من قبيل النص والظاهر، أو من قبيل الأظهر والظاهر؛ نظراً إلى توقف الجمع في كليهما على التصرف في أحد الدليلين لا محالة. والسرّ في ذلك إطلاق نصوص الترجيح.

ولعلّ لبّ مراد الشيخ يرجع إلى أنّ في القسم الأوّل يكتسب الخبر المخالف للكتاب قوّة مانعة من ترجيح الموافق عليه ؛ نظراً إلى ملائمته مع الكتاب بحيث لا يحتاج إلى ترجيح دلالي، وهذا بخلاف القسم الثاني الذي فيه الخبر المخالف أظهر من الكتاب.

ولكنه ليس بفارق مقيد لاطلاق نصوص الترجيح، بل من قبيل الاجتهاد في قبال النص.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة نجاسة الخمر.

٢ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٣ ـ بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء.

٤ ـ استحباب الزكاة في مال التجارة.

٥ ـ ارث الزوجة عن زوجها الميت.

٦ ـ حكم الصلاة في الثوب النجس نسياناً.

٧ ـ مسألة السجود على القطن.

٨ ـ تساوى حدّ شرب الخمر بين الحرّ والعبد.

٩ ـ مسألة نقض الوضوء بخروج المذي.

وقد استدل الفقهاء في كثير من المسائل الفرعية ـ في مختلف أبواب الفقه ـ لترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالمرجحات المنصوصة. وقدّموا فيها الترجيح على سايرأنحاء العلاج.

وفي كثير من هذه الفروع وقع الاختلاف والنقض والابرام في جريان قاعدة الترجيح وفي تقديم الترجيح بواحدٍ من المرجحات المنصوصة على الترجيح بالآخر منها.

مسألة نجاسة الخمر

فمن هذه الفروع مسألة نجاسة الخمر ـ بعد التسالم على حرمة شربه ـ حيث اختلفت فيه الروايات الواردة.

قال السيد الخوئي: «نجاسة الخمر هي المعروفة بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا من جماعة من المتقدمين كالصدوق ووالده في الرسالة والجعفي والعماني وجملة من المتأخرين كالأردبيلي وغيره...

كما أنّ الكتاب العزيز لا دلالة له على نجاستها ؛ حيث إنّ الرجس في قوله عز من قائل: إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه، ليس بمعنى النجس بوجه؛ لوضوح أنّه لا معنى لنجاسة بقية الأُمور المذكورة في الآية المباركة، فانّ منها الميسر وهو من الأفعال، ولا يتصف الفعل بالنجاسة أبداً. بل الرجس معناه القبيح المعبر عنه في الفارسية بـ پليد وزشت. وعليه فالمهمّ هو الأخبار. ولقد ورد نجاسة الخمر في عدّة كثيرة من الروايات:

ففي جملة منها ورد الأمر بغسل الثوب إذا أصابته خمر أو نبيذ. وفي بعضها أمر باراقة ما قطرت فيه قطرة من خمر. وفي ثالث: لا والله ولا تقطر قطرة منه ـ أي من المسكر ـ في حُبٍّ إلّا أُهريق ذلك الحُب. وفي رابع غير ذلك، ممّا ورد في الأخبار الكثيرة البالغة حدَّ الاستفاضة. بل يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن الأئمة عليهم السلام فلا مجال للمناقشة فيها بحسب السند كما أنّ دلالتها وظهورها في نجاسة الخمر مما لا كلام فيه.

وفي قبالها روايات كثيرة ـ فيها صحاح وموثقات ـ وقد دلّت على طهارة الخمر بصراحتها وهي من حيث العدد أكثر من الاخبار الواردة في نجاستها ودعوى العلم بصدور جملة منها عن الأئمة عليهم السلام أيضاً غير بعيدة، كما أنّها من

حيث الدلالة صريحة أو كالصريح؛ حيث نفوا عليهم السلام البأس عن الصلاة في ثوب أصابه خمر معلّلاً ـ في بعضها ـ بأن الثوب لا يسكر، فكأن مبغوضية الخمر إنّما هي في إسكارها المتحقق بشربها. وأما عينها ـ كما إذا أصاب منها الثوب مثلاً ـ فممّا لا بأس به.

وهاتان الطائفتان متعارضتان متقابلتان، فلا بد من علاجهما بالمرجحات. وهي تنحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ما قدمناه في محلّه. وكلا المرجحين مفقود في المقام: أما موافقة الكتاب فلما مر من أنّه ليس في الكتاب العزيز ما يدل على نجاسة الخمر أو طهارتها. وأما مخالفة العامة، فلأن كلاً من الطائفتين موافقة للعامة من جهة ومخالفة لهم من جهةٍ»[1].

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر: «يُدّعىٰ تقديم أخبار النجاسة بحمل أخبار الطهارة على التقية، إعمالاً للمرجح العلاجي في مقام التعارض.

والتقية تدّعى بأحد وجهين:

أولهما: إنّ أخبار الطهارة موافقة لمذهب بعض العامة، كما أشار الشيخ الطوسي قدس سره. والتحقيق: أنّ المشهور في الفقه السني بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة.

والوجه الثاني: الذي ذكر في تصوير التقية: هو أن تكون روايات الطهارة تقية من الحكام والسلاطين، الذين كانوا يشربون الخمور ولا يجتنبون مساورتها.

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم، إلى درجة لم أكن أرضى بأن يتفوّه به فقيه»[2].

ولا يخفى أنّ هذا الوجه نقله في الوسائل عن شيخ الطائفة بقوله:

---

(١) كتاب الطهارة / للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٨٩ ـ ٩١.

(٢) شرح العروة الوثقى / للشهيد محمد باقر الصدر: ج ٣، ص ٣٥٤.

«حمل الشيخ هذه الأخبار على التقية من سلاطين ذلك الوقت وجمع من علماء العامة»[١].

وقد وجّه الشهيد غرابة هذا الوجه؛ بدعوى ما حاصله:

أنّ المراد من مخالفة العامة مخالفة فتاوى فقهائهم لا عمل طواغيتهم والفساق منهم، وبدعوى كون الأئمة أجلّ من الافتاء بغير الواقع ؛ تبريراً لفسق حكام الجور، وبدعوى إنكار كون الخلفاء شاربي الخمر في عصر الصادق عليه السلام.

ولكن كل ذلك مناقشٌ ؛ لأنّ ملاك التقية هو الخوف على النفس وحصوله بذلك بمكان من الامكان، كما أنّ شرب الخمر ليس ببعيد عن عادة الطواغيت وخلفاء الجور، ونفي ذلك خلاف مقتضى عادتهم.

ثم إنّ مراده من المشهور بين العامة ما اشتهر بينهم بعد عصر الأئمة عليهم السلام أو في عصرنا، فلا دخل له في ترجيح أحد المتعارضين؛ إذ لا يعقل تقية الأئمة عمّن لم يوجد بعدُ منهم. ومن البعيد كون مراده ما كان مشتهراً بينهم في عصر المعصومين عليهم السلام ؛ لعدم إمكان الاطلاع على ذلك، ولا سيما بعد نفي شيخ الطائفة شهرة أحد الحكمين بين أهل عامّة ذلك الزمان.

ثم إنّه بعد إنكار وجود المرجّح في المقام، حَكَم بالتساقط والرجوع إلى الأصل ؛ حيث قال: «بعد افتراض عدم عدم وجود المرجح العلاجي يُبنى على التساقط، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه إلى أصالة الطهارة ونحوها من الأُصول المؤمّنة»[٢].

ولكنّه قيّد ذلك بعدم وجود عامٍّ فوقاني في نصوص المقام يصلح للرجوع إليه، لا للمعارضة وجعل طائفة من أخبار النجاسة من هذا القبيل.

---

(١) الوسائل: ب ٣٨ من أبواب النجاسات ذيل الحديث ١٢.

(٢) المصدر: ص ٣٥٢.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام ترجيح نصوص النجاسة بالدليل الخاص، لا لأجل إعمال مقتضى القاعدة في باب التعارض ولا للعمل بالأخبار العلاجية.

ويمكن تقسيم المرجحات المنصوصة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

أحدهما: المرجحات المنصوصة بالنصوص العامة العلاجية، وقد عرفت تفصيل البحث عن ذلك آنفاً.

ثانيهما: المرجحات المنصوصة بالنصوص الخاصة. وهي النصوص التي سُئل فيها عن تعارض الطائفتين من النصوص في مسألةٍ وكيفية العمل بهما، فأجاب فيها الامام عليه السلام صريحاً بالأخذ بإحدى الطائفتين وطرح الآخر، كما في مسألتنا هذه.

فالترجيح حينئذٍ إنّما هو بالدليل الخاص، وهو النص الصريح في الترجيح في خصوص مورد التعارض.

وذلك الدليل الخاص في المقام:

صحيح علي بن مهزيار، قال: «**قرأت في كتاب عبدالله بن محمد إلى أبي‌الحسن عليه السلام: جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل أنّهما قالا: لابأس بأن تصلّي فيه، إنّما حُرِّم شربها. وروي عن غير زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، وإن صلّيت فيه فأعد صلاتك. فأعلمني ما آخذ به. فوقع عليه السلام: بخطه وقرأته: خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام**»[1].

ويؤيّده خبر خيران الخادم، قال: «**كتبت إلى الرّجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّى فيه أم لا؟ فانّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال**

---

(١) الوسائل: ب ٣٨ من أبواب النجاسات.

بعضهم: صل فيه؛ فانّ الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصلّ فيه فكتب عليه السلام: لا تصل فيه؛ فانّه رجسٌ»[١].

فانّ هذين الخبرين ـ ولا سيّما صحيح علي بن مهزيار ـ حجّةٌ على طرح نصوص الطهارة والأخذ بنصوص النجاسة ؛ حيث تعرّض الامام عليه السلام فيها لمعارضة الطائفتين وصرّح بطرح ما دلّ على طهارة الخمر. ويؤيّده ذهاب أكثر فقهائنا قدمائهم ومتأخريهم إلى نجاسته.

وأما صدور الطائفة الدالة على الطهارة غير قابل للانكار، فلا وجه لصدورها إلّا التقية، كما نقل في الوسائل[٢] عن شيخ الطائفة أنّه حملها على التقية من سلاطين الوقت وجماعة من العامّة.

وأما عراض المشهور من الطائفة الدالة على الطهارة فتحققه من القدماء غير معلوم بعد ذهاب مثل الصدوق ووالده والعُمّاني والجعفي إلى القول بالطهارة وموافقة جملة من المتأخرين، وبعد كون النصوص الدالة على الطهارة أكثر. وعلى فرض إعراضهم كون الشهرة الفتوائية من المرجحات محل الاشكال. وفي الترجيح بالشهرة الفتوائية كلام سيأتي في البحث عن المرجحات غير المنصوصة.

ولكن لا حاجة إلى ذلك لعلاج التعارض في المقام بعد وجود النص الصريح في ترجيح الطائفة الدالة على النجاسة، كما عرفت.

وعلى أيّ حال بعد وجود الدليل على طرح النصوص الدالّة على الطهارة، لاوجه للانكار.

---

(١) المصدر: ح ٤.

(٢) الوسائل: ب ٣٨ من أبواب النجاسات ذيل الحديث ١٢.

بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء

ومنها: مسألة بطلان الوضوء بجفاف أعضاء الوضوء بالتأخير. فقد اختلفت فيه الفتاوى؛ لتعارض ما ورد فيها من النصوص، ولما وقع الاختلاف في إمكان الجمع وعدمه إمكانه. وقد ناقش السيد الخوئي في كلام القائلين بامكان الجمع بالاطلاق والتقييد، ونفي ذلك وصرّح باستقرار التعارض بين نصوص المقام ولزوم الترجيح بمخالفة العامة.

قال ﷺ: «ثم إنّه ورد في صحيحة حريز: في الوضوء يَجُفّ، قال: قلت فان جفّ الأوّل قبل أن اغسل الذي يليه؟ قال عليه السلام: جف أو لم يجف أغسل ما بقي، قلت: و كذلك غسل الجنابة؟ قال عليه السلام: هو بتلك المنزلة وابدأ بالرأس ثم أفِض على سايرِ جسدك. قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال عليه السلام: نعم»[1].

وهي تعارض الموثقة والصحيحة المتقدمتين؛ لدلالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة. ومن هنا جمع بينها وبين الروايتين الشيخ ﷺ جمعاً دلالياً بحمل مطلقهما على مقيدهما؛ بدعوى أنّ صحيحة حريز مطلقة لدلالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة مطلقاً، سواء استند إلى التأخير أم إلى شي آخر من حرارة الهواء أو الريح الشديد. والموثقة والصحيحة دلتا على بطلان الوضوء من جهة خصوص الجفاف المستند إلى التأخير فهما أخصّ من صحيحة حريز.

ومقتضى قانون الاطلاق والتقييد تقديم الدليل المقيد والأخص وتقييد المطلق به. ونتيجة ذلك في المقام هو الحكم ببطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة عند استناده إلى التأخير بخلاف الجفاف غير المستند إليه.

وقد جمع «قد» بينهما مرّة أُخرى بحمل الصحيحة على التقية؛ لأنّ مذهب

---

(١) الوسائل: ب ٣٣، من أبواب الوضوء: ح ٤.

كثير من علماء العامة عدم اعتبار الموالاة في الوضوء وعدم بطلانه بجفاف الأعضاء المتقدمة.

والصحيح هو ما أفاده أخيراً. وذلك لما قدمناه غير مرة من أنّ الأمر بالاعادة إرشاد إلى البطلان. وعليه فالموثقة والصحيحة دلتا على بطلان الوضوء عند جفاف الأعضاء المتقدمة بالتأخير. وهذه الصحيحة دلّت على عدم البطلان بذلك، فهما متعارضتان، ولا بد من الرجوع إلى مرجحات المتعارضين. وحيث إنّ الصحيحة موافقة للعامة وهما مخالفتان معهم، فلا مناص من طرح الموافق والأخذ بما خالفهم.

وأما ما صنعه أولاً من حمل مطلقهما على مقيدهما، ففيه: أنّ الصحيحة إنّما دلّت على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة عند استناده إلى التأخير ولم تدلنا على عدم بطلان الوضوء بمطلق الجفاف.

وهذا يظهر بملاحظة قوله عليه السلام: «هو» ـ أي الغسل ـ بتلك المنزلة؛ أي بمنزلة الوضوء؛ حيث يدلنا على أنّهما متحدان بحسب الحكم. وبما أنّه عليه السلام صرّح بعد ذلك بعدم بطلان الغسل وإن أخّر بعض اجزائه بعض يوم، فيعلم من ذلك أنّ الوضوء أيضاً كذلك. وإنّ مراده بالجفاف في الوضوء هو الجفاف المستند إلى التأخير وإنّه غير قادح في صحته. وعليه فالصحيحة والروايتان متعارضتان وليستا من المطلق والمقيد في شيٍ»[1].

وأما الروايتان المتعارضتان للصحيحة المزبورة، إحداهما: موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إذا توضّأت بعض وضوئك وعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك، فأعد وضوئك؛ فانّ الوضوءَ لا يُبعّض**»[2].

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٤، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

(٢) الوسائل: ب ٣٣، من أبواب الوضوء ح ١.

ثانيتهما: صحيحة معاوية بن عمار، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «**ربّما توضّأت فنفد الماءُ، فدعوت الجارية، فأبطأتْ عليّ بالماءِ، فيجفّ وضوئي؟ فقال عليه السلام: أعد**»[1].

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق ما قاله السيد الخوئي قدس سره.

والوجه في ذلك: أنّ ذيل صحيح حريز يدل على استناد جفاف الأعضاء إلى التأخير بتقريبين.

أحدهما: أن يكون مركز السؤال والجواب ثلاثة أُمور:

السؤال الأوّل: عن حكم جفاف الأعضاء المتقدّمة في نفسه في الوضوء.

السؤال الثاني: عن حكم نفس الأمر المزبور، لكن في الغسل. فأجاب الامام عن السؤال الأوّل بالأمر بغسل باقي الأعضاء وصحّة الوضوء. وعن الثاني بمثل ذلك بقوله عليه السلام: «**هو بتلك المنزلة**». وهذا التعبير يدلّ على أنّ الحكم ثابت في الأصل للوضوء. وأنّ الغسل ملحق به؛ لكونه بمنزلة الوضوء. فدلّ على أنّ عدم انتقاض التطهير بجفاف العضو المتقدّم والأمر بالمضيّ ثابت في الأصل للوضوء قبل ثبوته للغسل.

السؤال الثالث: عن مقدار طول زمان الجفاف، بأنّه لايضرّ وإن طال زمان الجفاف إلى بعض يوم؟

وبناءً على هذا التقريب: يكون هذا سؤال مستقل عن موضوع آخر غير الأوّلين، فيرتبط حينئذٍ بكل من الوضوء والغسل على السواء. ولكن يبعّده عدم طول جفاف أعضاء الوضوء إلى بعض اليوم عادةً، وهذا بخلاف الغسل. فيناسب الغسل.

ثانيهما: بتقريب كون السؤال الثالث مرتبطاً بالغسل وعن حكمه إذا طال

---

(١) المصدر: ح ٣.

جفاف بعض أعضائه ـ كالرأس والرقبة والوجه مثلاً ـ إلى بعض اليوم ؛ نظراً إلى كون طول زمان جفاف أعضاء الغسل أكثر من زمان جفاف أعضاء الوضوء.

وحينئذٍ نقول: بناءً على هذا التقريب أيضاً يتمّ كلام السيد الخوئي ؛ لأنّ السؤال الأخير وجواب الامام وإن كان مرتبطاً بالغسل، إلّا أن قوله عليه السلام: «**هو بتلك المنزلة**» دلّ على ثبوت حكم الغسل للوضوء في الأصل بلا فرق بينهما.

أللّهم إلّا أن يقال: إن قوله عليه السلام: «**هو بتلك المنزلة**» ؛ ناظر إلى عدم إضرار أصل الجفاف، ولكن بعض اليوم ناظر إلى خصوص الغسل. وليس هذا الحمل ببعيد عن المتفاهم العرفي.

ولكن الأظهر ما استظهره السيد الخوئي، وتأخير الجفاف في كل من الوضوء والغسل بحسبه.

استحباب الزكاة في مال التجارة

ومنها: مسألة استحباب الزكاة في مال التجارة، حكم به السيد في العروة. ولكن خالفه السيد الخوئي بدعوى تعارض النصوص الواردة فيه وعدم إمكان الجمع بينهما، فامّا أن يُرجّح النافي منها ؛ نظراً إلى مخالفته للعامة أو تتساقطان ؛ لعدم إمكان حمل الأمر منها على الاستحباب.

قال: «بل الأصح عدم الاستحباب، لتعارض النصوص على وجه لا تقبل الجمع، فقد ورد في جملة منها ثبوت الزكاة فيما لو أمسك لكي يجد الربح، في مقابل من تربّص به؛ لأنّه لا يجد من يشتريه برأس المال.

كصحيحة اسماعيل بن عبد الخالق، قال: سأله سعيد الأعرج وأنا أسمع، فقال: إنّا نكبس[1] الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة

---

(١) قال الخليل: الكبس طمّك حفرةً بتراب. والظاهر إنّ المقصود ههنا طمّ الظروف من الزيت والسمن للادّخار.

والسنتين هل عليه زكاة؟ قال عليه السلام: إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك، فعليك زكاته. وإن كنت إنما تتربّص به لأنّك لاتجد إلّا وضيعة، فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة، فاذا صار ذهباً أو فضة فزكِّه للسنة التي اتجرت فيها.

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله عن رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه، وقد زكى مالُه قبل أن يشتري المتاع، متى يزكّيه؟ فقال عليه السلام: إن كان أمسك متاعه يبتغي به رأس ماله، فليس عليه زكاة. وإن كان حبسه بعدما يجد رأس ماله، فعليه الزكاة بعد ما أمسكه من بعد رأس المال.

وبإزائها ما دل على عدم الزكاة، وإن قوبل برأس المال أو أكثر، ما لم يبعه ويحول الحول على الثمن.

كصحيحة سليمان بن خالد عن رجل: كان له مال كثير فاشترى به متاعاً ثم وضعه فقال: هذا متاع موضوع فاذا أحببتُ بعتُه فيرجع إلى رأس مالي وأفضل منه هل عليه فيه صدقة وهو متاع؟ قال عليه السلام: لا حتى تبيعه، قال: فهل يؤدى عنه إن باعه لما مضى إذا كان متاعاً. قال عليه السلام: لا،

وصحيحة زرارة: إنّ أباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: عثمان: كل مال من ذهب أو فضّة يدار به ويعمل به ويُتَّجر به، ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول. فقال أبوذر: أما ما يتجر به أو دير وعُمل به، فليس فيه زكاة. إنّما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً، فاذا حال عليه الحول ففيه الزكاة. فاختصما في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. قال: فقال: القول ما قال أبوذر.

وهاتان الطائفتان كماترى متعارضتان، لأنّ قوله عليه السلام: فيه الزكاة وقوله: ليس فيه الزكاة متهافتان في نظر العرف وغير قابلين للتصرف بالحمل على الاستحباب... إذاً تستقرّ المعارضة هنا ؛ فاما أن يحمل ما دل على الزكاة على التقية ـ كما لا يبعد ـ أو تسقطان. وعلى التقديرين فلم يثبت الاستحباب الشرعي

بعنوان الزكاة»[١].

موضع تعارض الطائفتين ما إذا كان ادّخار المال المشترىٰ لطلب الربح والزيادة عن رأس المال فدلّت الأُولى على ثبوت الزكاة فيه، والثانية على عدمها.

والوجه في عدم القابلية للحمل قرينة السياق والموازنة في صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق بين مال التجارة وبين الذهب والفضّة. فانّ وحدة السياق والمسانخة بينهما تقتضي كون ثبوت الزكاة فيهما من سنخ واحد، فكما أنّ ثبوت الزكاة في الذهب والفضّة على نحو الوجوب، فكذلك في مال التجارة. ومن هنا لا يمكن حمل الصحيحة على الاستحباب.

وظاهر كلام السيد الخوئي أنّ نفس التعبيرين ـ «فيه الزكاة» و«ليس فيه الزكاة» ـ يراهما أهل العرف متهافتان، غير قابل للجمع والحمل.

إرث الزوجة عن زوجها الميت

ومنها مسألة إرث الزوجة عن زوجها الميت إذا لم يكن له وارثٌ غيرها. لا إشكال ولا خلاف في أنّ لها ربع التركة. وإنّما الخلاف في أنّ الباقي هل يُرَدّ عليها ـ كما يرد على الزوج الوارث لها ـ؟ أم لا يردّ، أو يرد مع غيبة الامام، لا مع حضوره، أو يرد في الزوجة القرينة دون غيرها، على أربعة أقوال.

ومنشأ اختلافهم في الفتوى تعارض النصوص.

والمشهور عدم جواز الرد مطلقاً، كما صرّح به في المسالك بقوله: «أحدهما: ـ وهو المشهور ـ عدمه مطلقاً»[٢]. وخالفهم المفيد في المقنعة.

وأمّا التفصيل المزبور فقد ذهب إليه جماعةٌ من القدماء والمتأخرين؛ حيث حملوا الدالة منها على الرد على حال غيبة الامام عليه السلام، وأيضاً حملها الشيخ على

---

(١) كتاب الزكاة للسيد الخوئي: ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.
(٢) مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ١٧.

ما إذا كانت الزوجة من أقرباء الزوج. واعترض ابن ادريس على الشيخ بانكار أصل التعارض والجمع المزبور كليهما. وصدّق الشهيد ابن ادريس في إنكار الجمع، ولكن ردّه في إنكار أصل التعارض ؛ حيث قال:

«قال ابن ادريس: ما قرّبه الشيخ في ذلك أبعد ممّا بين المشرق والمغرب، لأنّ الجمع إنّما يكون مع التعارض وإمكان الجمع، وهو منفي هنا، لأنّ فتوى الأصحاب لا يعارضها خبر الواحد، ومال الغير لا يحلّ بغيبته.

وممّا قرّرنا نحن سابقاً لك أن تستدلّ على صدق ما ادّعاه ابن ادريس من البعد والزيادة عنه بأن الخبر الصحيح دلّ على السؤال للباقر عليه السلام وهو حي ظاهر عن رجل مات وترك امرأته، فكيف يحمل الجواب منه عليه السلام على حال غيبة الامام المتأخّرة عن الجواب بأزيد من مائة وخمسين سنة؟! هذا هو الذي يقتضى البعد المذكور.

وأما ما ذكره من عدم التعارض فليس بجيّد، لأنّ فتوى الأصحاب مختلفة، والأخبار متعارضة، فلا بدّ من مراعاة الجمع بينها لمن يعتبر خبر الواحد، خصوصاً مع صحّته.

والشيخ حمل الخبر أيضاً على أنّ الزوجة قريبة للزوج، فترث الباقي بالقرابة، واستشهد عليه برواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها، قال: يدفع المال كلّه إليها»[1].

مقتضى التحقيق في المقام: التفصيل الثاني المنسوب إلى شيخ الطائفة ؛ بجواز الرد إذا كانت الزوجة من الأقرباء وعدم جوازه في غيرها.

والدليل على ذلك صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل ؛ إذ لا إشكال في

---

(١) مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٧٤ ـ ٧٥. ومصدر الرواية: الوسائل ب ٥ من ميراث الأزواج، ح ١.

سندها ولا في دلالتها على المطلوب.

ولا دليل من النصوص على جواز الردّ مطلقاً إلّا صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «**رجل مات وترك امرأته؟ قال عليه السلام: المال له. فقال: امرأته ماتت وتركت زوجها؟ قال عليه السلام: المال له**»[1].

وهذه الصحيحة قد حملها الشيخ على ما إذا كانت الزوجة قريبةً للزوج، كما نقل عنه في الوسائل بقوله: «ذكر الشيخ أنّه يحتمل شيئين: أحدهما: ماذكره ابن بابويه، من أنّه محمول على حال غيبة الامام. والآخر، وهو الأولى أنّه إذا كانت المرأة قريبة له. واستدلال بما يأتي»[2].

ومقصود صاحب الوسائل ممّا يأتي ماذكره في الباب الخامس، وقد عرفته.

حكم الصلاة في الثوب النجس نسياناً

ومنها: مسألة الصلاة، في الثوب المتنجّس نسياناً؛ حيث تعارضت النصوص فيها بدلالة بعضها على إيجاب الاعادة وبعضها على عدم وجوبها. وقد حمل الفقهاء كل طائفة منهما على محامل، كما أشار إليها السيد الامام الخميني قدس سره. ولكنّه ـ بعد ذكر بعض هذه المحامل والتوجيهات ـ حَكَم باستقرار التعارض بين الطائفتين وقدّم النصوص الدالة على وجوب الاعادة ؛ ترجيحاً له أو لقصور معارضة.

قال قدس سره: «و الانصاف أنّ الروايات متعارضة، والترجيح لروايات ايجاب الاعادة، بل الظاهر عدم عمل متقدمي أصحابنا بروايات نفي الاعادة وأعرضوا عنها، فلا تصلح للحجية، لما ذكرنا أنّ العمل بالأخبار لبناء العقلاء وإمضاء الشارع، وفي مثل تلك الروايات التي لم يعمل بها رواتها لا يتكل العقلاء عليها،

---

(١) الوسائل: ب ٤، من ميراث الأزواج، ح ٩.

(٢) الوسائل: ٤، من ميراث الأزواج ذيل الحديث، ح ٩.

فهي ساقطة عن الحجية، لا مرجوحة بعد الفراغ عن حجيتها.

ومع الغض عنه فالترجيح مع أخبار الاعادة، لموافقة مقابلاتها للعامة كأبي حنيفة والشافعي في القديم والأوزاعي، حيث ذهبوا على ما حكى عنهم إلى عدم وجوب الاعادة في الناسي وغيره»[١].

وأنت ترى أنّ السيد الامام قد حكم بوجوب الأخذ بمفاد النصوص الآمرة بالاعادة؛ إمّا لاعراض قدماء الاصحاب ـ الذين هم رواة هذه النصوص ـ عن النصوص المجوّزة وسقوطها عن الحجية وعن الصلاحية للتعارض، فلاترجيح حينئذٍ؛ حيث لا تعارض بين الحجّة واللاحجّة.

وإمّا لأنّ النصوص الآمرة بالاعادة مخالفة للعامة، على فرض وقوع التعارض.

ولا يخفى أنّ مرجع الوجه الأوّل إنّما إلى الترجيح بالشهرة الفتوائية القدمائية؛ إذ عمل المشهور بأحد المتعارضين يستتبع إعراضهم عن الآخر لامحالة.

مسألة السجود على القطن

ومنها: مسألة السجود على القطن، فلم يجوّزه الفقهاء؛ نظراً إلى ترجيح ما دلّ على منعه ـ من بين النصوص المتعارضة في المقام ـ على النصوص المجوّزة؛ لأجل مخالفة النصوص المانعة مع العامّة، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «و عرفت أنّ الأخبار في القطن والكتان وإن كانت متعارضة، إلّا أنّ الأخبار المجوزة محمولة على التقية. فالأقوى عدم جواز السجود عليهما. نعم لا بأس بالسجود على الخشب و الورق، ووجهه ظاهر»[٢].

---

(١) كتاب الطهارة / للسيد الامام الخميني: ج ٣، ص ٥٨٢.

(٢) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ١٨٣.

تساوي حدّ شرب الخمر بين الحرّ والعبد

ومنها: مسألة تساوى حدّ شرب الخمر بين الحر والعبد. فالمشهور على التساوي. ويدل على خلاف المشهور معتبرة أبي بكر الحضرمي الدال على ثبوت نصف حدِّ الخمر في حق العبد. وقد رجّح السيد الخوئي الطائفة الموافقة للمشهور بدليل شهرتها الروائية والفتوائية ومخالفتها للعامّة.

قال ﷺ ـ بعد ذكر النصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «فالصحيح ما ذكرنا من أنّ الروايات متعارضة. والتقديم مع الروايات الدالة على التساوي، فانها مشهورة رواية وفتوى، ورواية أبي بكر شاذة وموافقة للعامة، على ما ذكره الشيخ ﷺ»[1].

مسألة نقض الوضوء بخروج المذي

ومنها مسألة نقض الوضوء بالمذي.

فقد اختلفت النصوص الواردة فيه، بدلالة بعضها على عدم ناقضية المذي مطلقاً. وبعضها على ناقضيته مطلقاً، ودلالة طائفة ثالثة على التفصيل بين ما خرج منه بشهوة فينقض الوضوء، وما خرج بغير شهوة، فلا ينقض، ورابعة على عدم ناقضية خصوص الخارج من الشهوة..

وقد حكم السيد الخوئي باستقرار التعارض بينها؛ لعدم إمكان الجمع وبترجيح الطائفة الأُولى بالشهرة الروائية وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

قال ﷺ ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «و الطائفة الأُولى الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالذى مطلقاً والطائفة الثانية الدالة على انتقاض

---

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٢٧٤.

الوضوء به متعارضتان. والنسبة بينهما هي التباين والترجيح مع الطائفة الأُولى من جهات:

الأُولى: أنّها مشهورة، وهي تقتضي ترجيحها على الطائفة الثانية بناء على أنّ الشهرة من المرجحات.

الثانى: أنّها توافق العام الفوق وهي الأخبار الحاصرة للنواقض في البول والغائط والريح والمنى لاقتضائها عدم انتقاض الوضوء بغيرها من الأسباب وموافقة السنة من المرجحات.

الثالثة: أنّها موافقة للكتاب لأنّ مقتضى إطلاق قوله: عز من قائل: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم... وإن كنتم جنباً فاطهروا، أنّ من قام من النوم أو غيره من الأحداث الصغيرة إلى الصلاة فتوضأ أو كان جنباً فاغتسل، له أن يدخل في الصلاة مطلقاً؛ أي خرج منه المذي بعد الغسل أو الوضوء أم لم يخرج فمقتضى إطلاق الآية عدم انتقاض الوضوء بالمذي. وقد ذكرنا في محله أنّ الرواية المخالفة لاطلاق الكتاب إذا كان معارضاً بما يوافق الكتاب سقطت عن الحجية وموافقة الكتاب من المرجحات.

الرابعة: أنّها مخالفة للعامة لأنّ أكثرهم ـ لو لا كلهم ـ مطبقون على النقض به فالطائفة الثانية ساقطة عن الاعتبار... وأما الطائفة الثالثة فهي ساقطة لابتلائها بمعارضة الطائفة الرابعة، كما قال المحقق المزبور»[1].

هذه نماذج من فروع فقهية من موارد استقرار التعارض التي حكم فيها الفقهاءُ بترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالمرجحات المنصوصة.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

المرجحات غير المنصوصة

- قاعدة التعدي عن المرجحات المنصوصة
- أقسام المرجحات غير المنصوصة
- هل موافقة الأُصول من المرجحات؟
- ضابطة الترتيب بين المرجحات غير المنصوصة
- التطبيقات الفقهية

قاعدة التعدّي عن المرجحات المنصوصة

تنقيح محل النزاع وتحرير الآراء

وقع الخلاف بين الأصحاب في جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة عند تعارض الأخبار؛ بمعنى أنّه عند فقدان المرجحات المنصوصة أو حصولها في المتعارضين كليهما، هل يجوز ترجيح أحد المتعارضين بالمرجحات غير المنصوصة؟ أم لا يجوز، بل لا بدّ حينئذٍ من القول بالتخيير الأُصولي أو التساقط والتخيير الفقهي أو الرجوع إلى الأصل على اختلاف المباني.

ذهب أكثر الفقهاء والأُصوليين إلى التعدي، بل نُسب ذلك إلى المشهور، كما عن السيد اليزدي، حيث قال: «و المشهور على التعدي إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعاً»[1].

وخالفهم جماعة من فحول الفقهاء والمحدّثين من القدماء والمتأخرين والمعاصرين وآختاروا عدم جواز التعدي. وأقدمهم المحدّث الكليني وآخرهم السيد الامام الخميني ﷺ. ومنهم المحدث البحراني ﷺ وصاحب الكفاية. وسيأتي نقل كلامهم بنصّ عباراتهم وتحرير مرامهم.

وفي المقام تفصيل بين صفات الراوي وغيرها، ففي الصفات يقال بجواز

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٣٩.

التعدي عن منصوصاتها، وفي غير الصفات بعدم جواز التعدي، كما أشار إليه السيد اليزدي، بقوله: «و يُحتمل في المسألة التفصيل بين صفات الراوي وغيرها، ففي الصفات يقال بالتعدي عن منصوصاتها، وفي غيرها لا يقال بالتعدي»[1].

(١) كتاب التعارض: ص ٤٣٩.

تحرير آراء القائلين بالتعدي

١ ـ تحرير كلام الشيخ الطائفة.

٢ ـ نقد كلام الشيخ الطائفة.

٣ ـ تحرير كلام المحقق (صاحب الشرايع) ونقده.

٤ ـ نقد كلام الوحيد البهبهاني.

٥ ـ تنقيح كلام الشيخ الأعظم ونقده.

٦ ـ ملاك الأقربية إلى الواقع باستناد الترجيح بالصفات.

٧ ـ الاستناد إلى قوله عليه السلام لأنّ المجمع عليه...

٨ ـ التعليل بأنّ الرشد في خلافهم.

٩ ـ قوله عليه السلام: دَعْ ما يريبك إلى ما يريبك.

ذهب أكثر العلماء ـ كما أشرنا آنفاً ـ إلى جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة.

تحرير كلام شيخ الطائفة

منهم: شيخ الطائفة. فانّه تعرّض لذكر المرجحات بقوله: «فأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فانّه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياءَ»[1].

---

(١) العُدّة في أُصول الفقه: ج ١، ص ١٤٧.

ثم ذكر المرجحات المنصوصة وغيرها مختلطاً، وعمدتها بالترتيب التالي.

١ ـ موافقة الكتاب والسنة، كما أشار إليه شيخ الطائفة بقوله: «منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفاً لهما، فانّه يَجِبُ العَمَل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما»[١].

وهذه المزية من المرجحات المنصوصة، وقد سبق البحث عنها.

٢ ـ موافقة الاجماع، كما أشار إليه الشيخ بقوله: «و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المُحقّة والآخر يُخالفه، وَجَب العمل بما يُوافق إجماعهم ويُترك العمل بما يخالفه»[٢].

وقال: «فاذا كان مع إحدى الروايتين عملُ الطائفة بأجمعها فذلك خارجٌ عن الترجيح بل هو دليل قاطعٌ على صحته وإبطال الآخر»[٣].

ولا يخفى أنّ الاجماع ليس بمعناه المصطلح بين الفقهاء من المرجحات المنصوصة، بل المنصوص منها إنّما هو الشهرة الروائية كما عرفت.

وفي كلام الشيخ ههنا تهافت؛ إذ عدّ الاجماع من المرجحات في كلامه الأوّل، ولكن حكم بخروج ذلك من المرجحات في كلامه الثاني.

٣ ـ الترجيح بالصفات؛ كالترجيح بالعدالة. وقد أشار إليه الشيخ، بقوله: «فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيءٌ من ذلك، وكانت فُتيا الطائفة مختلفةً، نُظِرَ في حال رُواتهما. فما كان راويه عدلاً، وجب العمل به وترك العمل بما لم يَروِه العدل»[٤].

وفيه: أنّ المروي عن العدل حجة والمروي عن غيره لا حجية له، فلا يصلح للمعارضة حتى تصل النوبة إلى الترجيح.

ومن ذلك التقديم بالأعلمية والأفقهية والأضبطية، كما جاءَ في كلام الشيخ، قال: «و إذا كان أحد الراويين أعلم وأفقه وأضبط من الآخر، فينبغي أن يُقدّم

(١ و٢ و٤) العُدّة في أُصول الفقه: ج ١، ص ١٤٧.

(٣) المصدر: ص ١٥٥.

خبره على خبر الآخر ويُرجّح عليه، ولأجل ذلك قدَّمت الطائفة ما يرويه زُرارة ومحمّد ابن مسلم، وبُريد، وأبو بصير، والفُضيل بن يسار ونُظَراؤهم من الحُفّاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال.

ومتى كان أحدُ الراويين مُتيقّظاً في روايته والآخر ممّن يلحقه غفلةٌ ونسيان في بعض الأوقات، فيَنبغي أن يُرجّح خبر الضابط المتيقّظ على خبر صاحبه؛ لأنّه لا يؤمَن أن يكون قد سَهَا أو دخل عليه شُبهةٌ أو غلطٌ في روايته ـ وإن كان عدلاً لم يتعمَّد ذلك ـ وذلك لا يُنافي العدالة على حال»[١].

ولكن قد عرفت أن الصّفات لا تتم دلالة الأخبار العلاجية على الترجيح بمنصوصها، فضلاً عن غير منصوصها، إلّا إذا أوجب العلم أو الاطمئنان بصدور أحد الخبرين المتعارضين دون الآخر، وإلّا فلا دليل عليه.

٤ ـ الشهرة الروائية ؛ حيث قال: «فان كان رواتهما جميعاً عدلين، نُظر في أكثرهما رواةً، عُمِلَ به وتُرك العمل بقليل الرواة»[٢].

وقد عرفت أنّ الشهرة من المرجحات المنصوصة، بل هي متقدّمة عن سائر المرجحات المنصوصة.

٥ ـ مخالفة العامة؛ حيث قال: «فان كان رواتهما متساوين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامّة ويُترك العمل بما يُوافقهم»[٣]. وهي من المرجحات المنصوصة، كما عرفت سابقاً.

٦ ـ الترجيح بامكان العمل بأحدهما، فيُعمل ويُطرح الخبر الآخر غير القابل للعمل؛ حيث قال:

«و إن كان الخبران يوافقان العامة أو يخالفانها جميعاً نُظر في حالهما. فان كان متى عُمل بأحد الخبرين، أمكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه

---

(١) المصدر: ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢ و٣) المصدر: ص ١٤٧.

وضَرب من التأويل، وإذا عُمل بالخبر الآخر لا يُمكن العمل بهذا الخبر جميعاً منقولان مجمع على نقلهما، وليس هناك قرينة تدلّ على صحة أحدهما، ولا ما يُرجح أحدهما به على الآخر، فينبغي أن يُعمل بها إذا أمكن، ولا يُعمل بالخبر الذي إذا عُمل به وجب إطراح العمل بالخبر الآخر»[١].

٧ـ الترجيح بامكان حمل أحدهما على ما يوافق الآخر، فيعمل ويطرح الخبر الآخر غير القابل للحمل؛ حيث قال: «و إن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما وأمكن حمل كلّ واحدٍ منهما على ما يُوافق الخبر الآخر على وجهٍ، كان الانسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاءَ»[٢].

هذه المزية وما قبلها ليستا من قبيل المرجحات، بل من قرائن الجمع العرفي؛ حيث لا يستقر التعارض بين الخبرين حينئذٍ حتى يحتاج إلى الترجيح.

٨ـ تقديم النقل باللفظ على النقل بالمعنى؛ إذا لم يكن الناقل بالمعنى معروفاً بالضبط والمعرفة؛ حيث قال:

«و إذا كان أحد الراويين يروى الخبر بلفظه والآخر بمعناه يُنظر في حال الذي يرويه بالمعنى، فان كان ضابطاً عارفاً بذلك فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لأنّه قد أُبيح له الرواية بالمعنى واللفظ معاً، فأيّهما كان أسهل عليه، رَواه.

وإن كان الذي يروى الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى، أو يجوز أن يكون غالطاً فيه، ينبغي أن يؤخذ بخبر من رواه باللفظ»[٣].

٩ـ ترجيح المنقول بالسماع على المروي بالقرائة؛ حيث قال: «و إذا كان أحد الراويين يروى سماعاً وقراءةً والآخر يرويه إجازةً، فيَنبغي أن يُقدّم رواية السامع على رواية المستجيز.

اللّهم إلّا أن يروي المستجيز باجازته أصلاً معروفاً، أو مصنَّفاً مشهوراً،

(١ و٢) المصدر: ص ١٤٨.

(٣) المصدر: ص ١٥٢.

فيسقط حينئذٍ الترجيح»[١].

١٠ ـ ترجيح رواية معروف الحال على رواية مجهول الحال؛ حيث قال: «وإذا كان أحد الراويين معروفاً والآخر مجهولاً، قُدِّم خبر المعروف على خبر المجهول، لأنّه لايؤمن أن يكون المجهول على صفة لايجوز معها قبول خبره»[٢].

١١ ـ ترجيح الخبر المشتمل على الزيادة على غير المشتمل منهما؛ معلّلاً بأنّ الأوّل في حكم الخبرين، فيبقى في المقدار الزائد بلا معارض؛ حيث قال: «وإذا كان إحدى الروايتين أزيد من الرواية الأُخرى، كان العملُ بالرواية الزائدة أولى؛ لأنّ تلك الزيادة في حكم خبر آخر ينضاف إلى المزيد عليه.

١٢ ـ ترجيح الخبر الذي عمل به أكثر الأصحاب على الذي لم يعمل به إلّا قليلٌ منهم؛ حيث قال: «فان كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة، ينبغي أن يُرجّح على الخبر الآخر الذي عمل به قليلٌ منهم»[٣].

وهذه المزية هي الشهرة العملية القدمائية، وهي غير منصوصة. والوجه في الترجيح بها وجود ملاك الحجية في الشهرة العملية. ومن أجل ذلك يجبر بها ضعف الرواية إذا أُحرز استناد مشهور القدماء إليها في فتاواهم.

نقد كلام شيخ الطائفة

هذا حاصل كلام شيخ الطائفة في المقام.

وقد عرفت من كلامه أنّه قد تعدّى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّه ﷺ خَلَط بين المرجحات السندية والمرجّحات الدلالية الراجعة إلى الجمع العرفي، ولم يُقدّم المرجحات الدلالية. ولكن مقتضى القاعدة تقديمها؛ لأنّ بها يجمع بين المتعارضين ويحمل أحدهما على الآخر.

---

(١) المصدر: ص ١٥٣. (٢) المصدر: ص ١٥٤. (٣) المصدر: ص ١٥٥.

والمرجح الدلالي من بين المذكورات هو الرقم السادس والسابع منها. بل لاترجيح ؛ لأنه فرع التعارض، ويرتفع التعارض بالجمع الدلالي العرفي.

وثانياً: أنّه قدّم الترجيح بموافقة الكتاب وبالصفات على الترجيح بالشهرة الروائية، وقد عرفت ضعف هذه المبنا.

وثالثاً: إنّ الترجيح بالصفات قد عرفت الكلام فيه بأنّه لا دليل عليه غير المقبولة والمرفوعة. وأنّ الصفات المذكور فيهما راجعة إلى الترجيح أحد الحكمين على الآخر عند تعارض حكم الحَكَمين في مقام القضاء وفصل الخصومة. هذا، مع ضعف سند المرفوعة، من غير انجبار بعمل المشهور ؛ إذ لا شهرة فتوائية في الترجيح بالصفات، كما عرفت من كلام الكليني ومن وافقه.

هذا مع أنّ الترجيح لا يتصوّر بين خبر العادل وبين المروي عن غير العادل، كما جعل المحقق ذلك من قبيل الترجيح ؛ إذ لا حجية للثاني، فلا تعارض ولا ترجيح حينئذٍ.

ورابعاً: إنّه ذكر بعض الأُمور من المرجحات كمعروفية أحد الراويين والجهل بحال الآخر والعدالة في أحدهما وعدمها في الآخر، مع أنّ ذلك شرط في أصل اعتبار الخبر واتصافه بالحجّة. وإنّ التعارض فرع حجية الخبرين.

وخامساً: إنّ ما لم يرد فيه نصّ من المرجحات لابد إما أن يوجب العلم أو الاطمئنان النوعي، أو مما جرت به سيرة العقلاء وأهل المحاورة، أو إجماع الأصحاب عليه، وإلّا فلا وجه للترجيح به.

تحرير كلام المحقّق (صاحب الشرايع) ونقده

يتحصّل كلام المحقق حول ما يرتبط بالمقام في أُمور:

١ ـ وجوب الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وطرح مخالفهما. وقد سبق نص كلامه وتعليله لذلك بوجهين. ويعلم من تعليله أنّ

مقصوده من مخالفة الكتاب المخالفة على وجه التناقض أو التضاد، بحيث لايمكن الجمع بينهما ويسقط به الخبر المخالف عن الاعتبار، ولو لم يكن مبتلى بمعارضٍ، فضلاً عن صورة ابتلائه بالمعارض.

٢ ـ وقد وافق المحقق شيخ الطائفة في الترجيح بالأضبطية والأعلمية مُحتجّاً لذلك بما جاءَ في كلام الشيخ من التعليل بسيرة الطائفة، وأضاف التعليل بأبعدية رواية العالم والأعلم عن احتمال الخطأ. قال ﷺ ـ بعد نقل كلام الشيخ واحتجاجه ـ: «و يمكن أن يُحتج لذلك: بأنّ رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ وأنسب بنقل الحديث على وجهه، فكانت أولى»[١].

٣ ـ وافقه في ترجيح النقل باللفظ، إذا لم يكن الناقل بالمعنى معروفاً بالضبط والمعرفة ؛ حيث قال ـ بعد نقل ذلك ـ: «و هذا حقٌّ ؛ لأنّه أبعد من الزلل»[٢].

٤ ـ وافق الشيخ فيما إذا كان أحد المتعارضين مرويّاً بالسماع والآخر بالاجازة فحكم بترجيح المسموع، إلّا أن ينتهي الآخر إلى أصل مسموع أو مصنّف مشهور. قال ﷺ: «إذا روى الخبر سماعاً، وروى المعارض إجازة ؛ كان الترجيح لجانب المسموع، إلّا أن يكون أجازه على أصل مسموع، أو مصنّف مشهور، فيكونان متساويين»[٣].

والوجه فيه: أنّ النقل عن الكتاب أبعد عن الخطاء من النقل عن غيره بمجرد الاجازة.

٥ ـ وافقه في ترجيح المشتمل على الزائد على غير المشتمل منهما؛ معلّلاً بأنّ المشتمل على الزائد في حكم الخبرين باعتبار الأصل والقدر الزائد، لا لأجل الترجيح[٤].

(١ و٢) معارج الأُصول: ص ٢٢٣ و ٢٢٤.
(٣) المصدر: ص ٢٢٤.
(٤) قال: «إذا رُويت روايتان، وفي إحداهما زيادة عن الأُخرى ؛ قال الشيخ: عُمل على الرواية ←

٦ ـ ترجيح المروي بالمشافهة على المروي بالمكاتبة ؛ حيث قال: «إذا كان أحد الخبرين مشافهة، والآخر مكاتبة ؛ كان الترجيح لجانب المشافهة لأنّ المكاتبة تحتمل من الخلل ما لا تحتمله المشافهة»[١].

٧ ـ مرجحات أُخرى ذكرها المحقق راجعة إمّا إلى أصل اعتبار الخبر أو إلى الجمع العرفي. ومن جملة المرجحات التي ذكرها، موافقة الأصل و نقل فيه قولين، ثم جعل ملاك التقدم حينئذٍ تأخر الصدور[٢] فيما إذا وردا عن النبي صلى الله عليه وآله وعُلم تاريخهما وحَكَم بالتوقف إذا جُهل تاريخهما.

وأما إذا وردا عن الأئمة حكم بالتخيير مطلقاً سواءٌ علم تاريخهما أو جهل ؛ نظراً إلى عدم كون تأخر الصدور حينئذٍ من المرجحات، وإلى عدم احتمال النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله من جانب الأئمة عليهم السلام.

وكذا في الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام بعضها بالنسبة إلى بعض. وذلك لأنّهم كلّهم يخبرون عن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة من جانب

← المتضمّنة للزيادة، لأنّها في حكم خبرين. ولقائل أن يقول: أتعنى بذلك أنّه يُعمل بالزيادة كما يُعمل بالأصل؟ أم تعني مع التعارض يكون أرجح؟ إن أردت الأوّل فمسلّم، وإن أردت الثاني فممنوعٌ». / المصدر: ص ٢٢٤. (١) المصدر: ص ٢٢٦.

(٢) قال قدس سره: «إذا كان أحد الخبرين موافقاً للأصل ؛ قال قوم: يكون أولى لأنّ الظاهر أنّه هو المتأخّر. وقال آخرون: الناقل أولى ؛ لأنّ له حكم النقل والموافق للأصل يُستغنى بالأصل عنه. فينقلب على الظن أنّه لا حاجة للشارع إلى ذكره للاستغناء بحكم الأصل.

والحق أنّه إما أن يكونا عن الرسول صلى الله عليه وآله أو عن الأئمة عليهم السلام:

فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعُلم التأريخ ؛ كان المتأخّر أولى، سواء كان مطابقاً للأصل أو لم يكن، وإن جُهل التأريخ ؛ وجب التوقّف، لأنّه كما يُحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً.

و أمّا إن كانا عن الأئمة عليهم السلام ؛ وجب القول بالتخيير، سواء عُلم تأريخهما أو جُهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما، والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله، فوجب القول بالتخيير». المصدر: ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

النبيﷺ، وحق الفسخ والتشريع الابتدائي مخصوص بالنبيﷺ.

ولا ينافي ذلك تخصيص أو تقييد بعض أخبارهم ببعضها الآخر؛ لأنّهمعليهم السلام بمنزلة متكلّم واحد، ولكون التخصيص والتقييد من قبيل الجمع العرفي، كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله: «إنّ الأئمةعليهم السلام بمنزلة متكلم واحد، فانهم يخبرون من الاحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة في عصر النبيﷺ ولهذا يخصّص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم فانه لولا أن كلهم بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام أحد بالخاص الصادر من شخص آخر. فاذا يكون الخاص الصادر من الصادق عليه السلام مقارناً مع العام الصادر من أميرالمؤمنين عليه السلام بحسب مقام الثبوت، وإن كان متأخّراً عنه بحسب مقام الاثبات. وكذا الخاص الصادر من الباقر عليه السلام فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلّق الارادة الجديّة من لفظ العام بالمقدار المشمول له، كذلك الخاص المتأخر أيضاً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له. وكلاهما في مرتبة واحدة»[١].

وقال: «فما فيها من أنّهمعليهم السلام جميعاً بمنزلة متكلم واحد، إنّما هو ناظرٌ إلى هذا المعنى، يعنى أنّ لسان جميعهم لسان حكاية الشرع»[٢].

فليس معنى ذلك أنّهم كالنبيﷺ في الولاية على التشريع الابتدائي المستقل عن تشريع النبيﷺ.

وأما النصوص الدالة على تفويض الولاية على التشريع إلى الأئمة المعصومينعليهم السلام،[٣] فانّما معناه ولا يتهم على اسناد الأحكام إلى الشارع وإخبارهم عما أودع إليهم من الأحكام المجعولة في الشريعة في عصر النبيﷺ

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٩٣.
(٢) محاضرات في علم الأُصول: ج ٥، ص ٣٢٧.
(٣) راجع أصول الكافي: ج ١، ص ٢٦٥.

ـ كما أشار إليه السيد الخوئي ـ لا بمعنى التشريع الابتدائي. وسيأتي الكلام فيه.

هذا عمدة كلام المحقق في المقام. وقد ذكر مرجحات أُخرى راجعة؛ إمّا إلى أصل اعتبار الخبر، أو إلى الجمع المرجحات المزبورة ـ غير الرقم الأوّل ـ من قبيل المرجحات غير المنصوصة.

وسيأتي البحث عن آحادها. ولكن لا يخفى أنّه لا دليل عليها من النصوص.

والنكتة الأصلية التي يدور الترجيح مدارها أنّ مجرد احتمال أقربية أحدهما إلى الاصابة، هل يوجب الترجيح؟ والجواب: أنّه لا يصلح ملاكاً للترجيح.

وذلك لأنّه بعد تكافؤ المتعارضين وسقوطهما عن الحجية لو لا الترجيح يكون المرجح في حكم إعطاء الحجية لأحدهما؛ نظراً إلى دوران حجية المحتمل مدار الترجيح به. ومن هنا يكون صلاحيته للترجيح بحاجةٍ إثبات بالدليل، كما سبق في كلام المحقق اليزدي في بعض المباحث السالفة في هذا الكتاب.

وعليه فلا يجوز ترجيح أحد المتعارضين بما يوجب احتمال أقربيته إلى الأصابة، إلّا بدليل شرعي؛ لأنّ الكلام في الحجة الشرعية فلا بد من ذلك من تبعية النصوص العلاجية المبيّنة لملاكات الترجيح، أو السيرة العقلائية الممضاة من قِبَل الشارع.

وممّن تعدّى عن المرجحات المنصوصة العلامة الحلّي وله كلام طويل في ذلك، فراجع[1].

نقد كلام الوحيد البهبهاني

وممّن تعدى عن المرجحات المنصوصة هو الوحيد البهبهاني. ووجّه ذلك باعتبار الظنّ بأقربية أحد المتعارضين إلى أصابة الحق الواقع.

---

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ومبادي الوصول: ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

وأنّ عليه بناءُ المجتهدين وفقهائنا الكبار المتقدمين. واعترض على نقض هذا الديدن وشيوع مخالفته من عصر صاحبي المعالم والمدارك إلى زمانه؛ بأنّ ذلك أوجب الاختلال في نظام الفقه.

قال ﷺ في توجيه التعدي عن المرجحات المنصوصة ـ بعد ذكرها ـ: «و أما المجتهدون فلمّا كان بناؤهم على التحرّي وتحصيل ما هو أقرب إلى ظنّهم في السند، والدلالة، والتوجيه فلا يستشكلون في هذه الأخبار أيضاً، وكلّ يبني الأمر فيها على ما هو الأقرب عنده»[1].

وقال بعد ذكر المرجحات غير المنصوصة: «ثم اعلم أنّه قد شاع بعد صاحبي المعالم والمدارك أنّهم يطرحون أخبارنا المعتبرة التي اعتبرها فقهاؤنا القدماء، بل والمتأخرون أيضاً ـ كما بيّنته وأثبته في التعليقة ـ طرحاً كثيراً بسبب أنّهم لا يعتبرون من الأمارات الرجالية سوى التوثيق، وقليل من أسباب الحسن.

وبسبب ذلك اختلَّ أوضاع فقههم وفتاواهم، وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالباً.

وذلك فاسد؛ لأنّ أسباب التثبّت الظنيّة موجودة في غاية الكثرة، وحصول الظنّ القويّ منها لا يتأمّل فيه.

ومرّ اعتبار الظنّ في التثبّت كاعتباره في ثبوت العدالة من دون تفاوت.

وهذه الأسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلاليّة، وأهل الرجال في علم الرجال. فلا بدّ من معرفتها وملاحظتها، لئلاّ يطرح الأخبار المعتبرة الكثيرة، ولا يخالف طريقة فقهاء الشيعة القدماء والمتأخّرين منهم، ولا يبقىٰ في التحيُّر والتردُّد في معظم المسائل الفقهية»[2].

(١ و٢) الفوائد الحائرية: ص ٢٢١ و٢٢٤.

ويرد عليه: أنّ مجرد الظنّ بأقربية أحدهما إلى الواقع لا يكفي في إعطاء الحجية لأحد المتعارضين بعد سقوطه عن الحجية بالتكافؤ على القاعدة، كما قلنا، إلّا أن يقوم على الظنّ بذلك دليل من الشارع، كما ورد في الأخبار العلاجية وأخبار الترجيح المتقدمة ذكرها. أو كان ممّا جرت عليه سيرة العقلاء في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، كالأقربية إلى الواقع والأقوائية في الطريقية، لا في الدلالة والمضمون، كما سبق بيان ذلك في كلام صاحب العروة.

ولذلك لا بدّ من الاقتصار على المرجحات المنصوصة، إلّا فيما جرت عليه سيرة العقلاء ولم يثبت من الشارع ردعٌ عنها. كما سبقت الاشارة إلى ذلك.

وأما ما قال من اختلال أوضاع الفقه، فلا نسلّم لزومه من الاقتصار على المرجحات المنصوصة والأمر بالعكس؛ حيث ينجرّ التعدي إلى مطلق ما يوجب احتمال رجحان أحدهما ويدور الترجيح مدار أُمور ذوقية ويشتدّ فيه الاختلاف ويختل فيه أساس الاجتهاد ونظام الفقه.

تنقيح كلام الشيخ الأعظم ونقده

وممّن قال بالتعدي عن المرجحات المنصوصة وعدم الاقتصار عليها، هو الشيخ الأعظم، فانّه جعل التعدي مقتضى الأصل بعد المفروغية عن وجوب العمل بأحد المتعارضين؛ بناءً على ما ذهب إليه من التخيير في المقام، وكون الدوران بين التعيين والتخيير. وعلّل ذلك بأنّ جواز العمل بالمرجوح حينئذٍ مشكوك.

ثم أشكل على ذلك بحكومة أخبار التخيير على الأصل المزبور، والتزم بأنّه لا بد في التعدي عن المرجحات المنصوصة من الاستدلال بأحد الوجهين.

احدهما: استنباط جواز الترجيح بكل مزيةٍ من أخبار الترجيح وكون المزايا المذكورة فيها من باب التمثيل أو ذكر المزايا الغالبة.

ثانيهما: الالتزام باختصاص أخبار التخيير وتقييد إطلاقاتها بصورة التكافؤ وعدم إمكان الترجيح بأيّ وجهٍ ؛ لفقدان جميع ما يصلح للمرجحيّة منصوصةً كانت أو غيرها.

وجعل الوجه الأوّل مقتضى التحقيق وتدقيق النظر، والثاني مقتضى التأمّل الصادق. ونسب التعدي إلى جمهور المجتهدين وإلى بعضهم[1] دعوى الاجماع على ذلك.

فانّه قال بعد بحث مفصّل في ذلك:

«أقول: قد عرفت أنّ الأصل ـ بعد ورود التكليف الشرعيّ بالعمل بأحد المتعارضين ـ هو العمل بما يُحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع؛ لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوكٌ حينئذٍ.

نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقّف والاحتياط، كان الأصل عدم الترجيح إلّا بما علم كونه مرجّحاً. لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ هو التخيير، فالأصل هو العمل بالراجح.

إلّا أن يقال: إنّ إطلاقات التخيير حاكمةٌ على هذا الأصل، فلابدّ للمتعدّي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين: إمّا أن يستنبط من النصوص ـ ولو بمعونة الفتاوى ـ وجوب العمل بكلّ مزية توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع، وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

والحق: أنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأوّل، كما أنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ؛ ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادّعى بعضهم ظهور

---

(١) و هو السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ص ٦٨٦ و ٦٨٨.

الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الاجماع عليه عن جماعةٍ»[١].

ولا يخفى أنّ مقصوده ظاهراً من الأصل ـ في صدر كلامه ـ أصالة التعيين المقتضية لترجيح محتمل الترجيح عند الدوران بين التعيين والتخيير. ومستند هذا الأصل حكم العقل؛ نظراً إلى حكمه بأخذ متيقن الحجية ورفض مشكوكها عند الدوران بينهما.

ملاك الأقربية إلى الواقع باستناد الترجيح بالصفات

اتضح من كلام الشيخ، أنّه جعل ملاك ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر مطلق الأقربية إلى الواقع. وقد استند في ذلك إلى فقرات من الأخبار العلاجية، وهي أربع:

١ ـ ما ورد في المقبولة من الترجيح بالأصدقية وفي المرفوعة بالأوثقية.

واستظهر من اعتبار هاتين الصفتين حيثية الأقربية إلى الواقع، ونفي خصوصيتهما. ومثلهما الأعدلية والأفقهية.

وعليه فلا بدّ من الترجيح بكل ما له دخل في الأقربية إلى الواقع كالأضبطية وغيرها، ولو من غير الصفات.

ويؤيّده سؤال الراوي ـ بعد ذكر الصفات ـ عن صورة تساوي الراويين من حيث الصفات بقوله: «لا يفضل أحدهما على صاحبه»، فلو كان كلّ صفة مزية مستقلّة بخصوصها، لكان الأنسب السؤال عن حكم صورة وجود بعض الصفات.[٢]

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٦.

(٢) قال: «و كيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقراتٌ من الروايات: منها: الترجيح ←

ويرد على هذا الوجه أوّلاً: أنّ الترجيح بالصفات ناظر إلى اختلاف حكم الحَكَمين لا تعارض الخبرين، فلعلّ لمطلق الأقربية إلى الواقع دخلاً في ترجيح أحد الحكمين في مقام القضاء؛ نظراً إلى لابدّية فصل الخصومة وقطع النزاع على أيّ حال، وهذا بخلاف تعارض النصوص؛ نظراً إلى وجود ما يصلح للرجوع إليه عند تساقط الخبرين المتعارضين.

وثانياً: ما أشكل عليه المحقق الخراساني بقوله:

«فانّ جعل خصوص شيءٍ فيه جهة الارئة والطريقية حجةً أو مرجحاً، لادلالة فيه على أنّ الملاك فيه بتمامه جهة إرائته، بل لا إشعار فيه كما لايخفى؛ لاحتمال دخل خصوصيّة في مرجّحيته أو حجّيته، لا سيّما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبّداً»[1].

← بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة؛ فانّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع ـ في نظر الناظر في المتعارضين ـ من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلية خصوصيّة سببٍ، وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان اعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص. وحينئذٍ، فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدّي من صفات الراوي المرجِّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها؛ لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم تُعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فاذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق. ويؤيّد ما ذكرنا: أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الراويين، وإنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: لا يَفضُل أحدهما على صاحبه، يعني: بمزيةٍ من المزايا أصلاً، فلو لا فهمُه أنّ كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزيّةٌ مستقلّة، لم يكن وقعٌ للسؤال عن صورة عدم المزيّة فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٨.

الاستناد إلى قوله عليه السلام: «لأنّ المجمع عليه...»

٢ ـ ما ورد في المرفوعة من تعليل الأخذ بالمشهور، بقوله: «فان المجمع عليه لا ريب فيه»؛ حيث إنّه لا يكون المراد الاجماع المصطلح بقرينة المقابلة مع الشاذ، ولحوقه بفرض الخبرين مشهورين معاً. بل المراد أنّ الرّيب الموجود في الشاذّ ليس موجوداً في الخبر المشهور. ومرجع ذلك إلى الترجيح بالأبعدية عن الخطأ والأقربية إلى الواقع[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّه لا إشكال في كون الملاك في بعض المرجحات المنصوصة الأقربية إلى الواقع، إلّا أنّه مع ذلك احتمال الخصوصية فيما نُصّ عليه من المرجحات غير منفي، ولو كانت تلك الخصوصية أكثرية درجة قربه إلى الواقع بالقياس إلى غير المنصوص مما يوجد فيه ملاك الأقربية. وعلى أيّ حال دعوى تنقيح الملاك القطعي في المقام مشكلة بعد احتمال الخصوصية.

وثانياً: ما أشكل به صاحب الكفاية على الشيخ الأعظم، بقوله: «و أما الثاني، فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أنّ الشهرة في الصدر الأوّل بين الرّواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية

---

(١) قال قدس سره: «و منها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: فانّ المجمع عليه لا ريب فيه. توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورةً كونها معروفةً عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلّا القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعيّاً من جميع الجهات ـ قطعي المتن والدلالة ـ حتّى يصير ممّا لاريب فيه، وإلّا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأُخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه: أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوبُ الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٧.

ممّا يطمئنّ بصدورها؛ بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: إنّها مما لاريب فيها كما لايخفى. ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله ممّا يوجب الوثوق والاطمينان بالصدور، لا إلى كلّ مزية ولو لم توجب، إلّا أقربيّة ذي المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها»[1].

وإشكاله هذا متينٌ جدّاً؛ لأنّ «الريب» في كلامه عليه السلام ظاهرٌ في الريب العرفي المتعارف استعماله، لا الدّقي الخارج عن المتفاهم العرفي. ونفي الريب العرفي يساوق الوثوق والاطمئنان، ولا إشكال في الترجيح بهذه الحالة لو حصلت في أحد المتعارضين، إلّا أنّه لو بنينا على حصولها في الرواية المشهورة في نفسها ـ مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية ـ، لا يمكن التعدي إلى غيرها من المرجحات غير المنصوصة ما لم يحصل فيه الوثوق بالصدور، وإن كان فيه ملاك الأقربية إلى الواقع بالنسبة إلى معارضه.

التعليل بأنّ الرشد في خلافهم

٣ ـ ما ورد في الأخبار العلاجية من التعليل للترجيح بمخالفة العامة بأنّ الحق والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقية. بتقريب أن مخالفة العامة ليست دائمة الاصابة إلى الحق، بل إنّما هي أمارة غالبية على الحق و الرشد. فيُعلم من ذلك أنّ ملاك الترجيح بها إنّما هو مجرد الأقربية إلى الواقع والأبعدية عن الباطل.

وما ورد في تعليل العرض على الكتاب والسنة بقوله عليه السلام: «**ما جائكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فان أشبههما فهو حقٌ وإن لم يشبهما فهو باطلٌ**»[2]؛ نظراً إلى ظهوره في إناطة الترجيح بأقربية ما هو أشبه

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

بالكتاب والسنة إلى الواقع.

ويمكن المناقشة فيه ـ مضافاً إلى ما ناقشنا به في الوجه الثاني ـ بما أشكل عليه في الكفاية بقوله: «و أما الثالث، فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها. ولو سلّم أنّه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، لا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لايخلو من الخلل صدوراً أو جهة ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله كما مرّ آنفاً».[1]

وأما قوله عليه السلام: «فان أشبههما...»، فنمنع ظهوره في إناطة الترجيح بالأقربية إلى الواقع، بل موافقة الكتاب بنفسها ملاكٌ للترجيح.

ودعوى كون موافقتهما أمارة غالبية لمطابقة الواقع غير وجيهة. وذلك لأنّ المقصود من موافقة الكتاب والسنة في نصوص الترجيح موافقتهما بالعموم كما مرّ بيان وجه ذلك بالتفصيل. والغالب في عمومات الكتاب والسنة التخصيص كما اشتهر بين الفحول أنّه ما من عام إلّا وقد خُصّ. فاذا كان الأغلب ابتلاء عمومات الكتاب والسنة بالمخالفة، كيف يكون موافقة الخبر لعمومهما أمارة غالبية لمطابقة الواقع؟!

قوله عليه السلام دَعْ ما يريبك إلى ما لا يريبك

٤ ـ قوله عليه السلام **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**، بتقريب دلالته على أنّه إذا دار الأمر بين خبرين في أحدهما ريب وفي الآخر ليس ذلك الريب يجب الأخذ به وطرح ما فيه الريب. وعليه فالخبر المنقول بالمعنى؛ لما كان فيه ريباً ليس ذلك الريب في الخبر المنقول باللفظ، فيجب الأخذ به وطرح المنقول بالمعنى. وكذا في سائر

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٨.

المرجحات غير المنصوصة.[١]

وفيه: أنّه لا إشكال في وجود جهة مريبه في الخبر المرجوح وعدم وجودها في الراجح بالمرجحات المنصوصة أيضاً، لكنه لا يقتضي التعدي؛ لما في المرجحات المنصوصة من احتمال الخصوصية، ولأنّ مقتضى الأصل الذي أسّسناه، كون المرجح في باب تعارض الأخبار بحاجة إلى دليل شرعي.

هذا مضافاً إلى ضعف الخبر المتضمّن لقوله: «دع ما يريبك...» بالارسال[٢].

هذا حاصل الوجوه التي أقامها الشيخ الأعظم على مرامه وقد عرفت ما في آحاد هذه الوجوه من الاشكال والمناقشة.

---

(١) قال: ومنها: قوله عليه السلام: ما دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك، دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريبٌ ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفى. وحينئذٍ فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً باللفظ والآخر بالمعنى وجب الأخذ بالأوّل؛ لأنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفيٌّ فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلّة الوسائط. إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٨.

(٢) الوسائل: ب ١٢، من صفات القاضي: ح ٣٨.

آراءُ القائلين بعدم جواز التعدي

١ ـ استدلال بعض المحققين للتعدّي والمناقشة فيه.

٢ ـ تحرير كلام السيد اليزدي ونقده.

٣ ـ كلام السيد الامام.

٤ ـ حصيلة البحث ومقتضى التحقيق.

وقد ذهب جماعة من فحول المحققين من الفقهاءِ والمحدثين والأُصوليين إلى عدم جواز التعدي من المرجحات المنصوصة.

منهم: المحدث الكليني وقد عرفت سابقاً نصّ كلامه.

ومنهم: الفقيه النحرير المحدث البحراني؛ حيث قال: «و قد ذكر علماءُ الأُصول من وجوه الترجيحات في هذا المقام بما لا يرجع أكثره إلى محصَّل. والمعتد عندنا على ما ورد من أهل بيت الرسول عليهم السلام ، من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات».[1]

ومنهم: صاحب الكفاية ؛ حيث قال ـ بعد إشكاله على آحاد الوجوه التي أقامها الشيخ الأعظم على التعدي ـ: «هذا مع ما في عدم بيان الامام للكلّية كي لايحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكر من المزايا المنصوصة من الظهور في أنّ المدار في الترجيح

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٩٠.

على المزايا المخصوصة كما لا يخفى».[١]

حاصل استدلاله لاستظهار وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم جواز التعدي عنها من الأخبار العلاجية، وجهان:

أحدهما: عدم بيان الامام كبرى كلية مفيدة للترجيح بكلّ مزية توجب أقربية أحد الخبرين المتعارضين إلى الواقع، حتى لا يحتاج بذلك السائل إلى تكرار سؤاله عن آحاد المزايا. فلو كان الملاك في الترجيح مجرد الظن بالأقربية إلى الواقع والأبعدية عن الباطل، لبيّن الامام عليه السلام ذلك بالقاء كبرى كلية؛ حتى لا يحتاج السائل إلى تكرار سؤاله عن آحاد المزايا.

ثانيهما: أمره عليه السلام بالارجاء والتأخير إلى لقاء الامام في فرض تساوى الخبرين المتعارضين في المزيا المنصوصة ؛ فانّه بمعنى إعلام قطع الترجيح وعدم وجود مرجح آخر في البين. وظاهره حصر المرجحات في المزايا المنصوصة.

وهذان الوجهان لا غبار عليهما وبمكانٍ من القوة والمتانة جدّاً.

وكذا يظهر من غيرهم من الفحول كما سبق ذكر أساميهم. ومنهم السيد الامام، فانّ كلامه صريح في عدم جواز التعدي، كما سيأتي.

استدلال بعض المحققين للتعدّي والمناقشة فيه

وقد أفاد بعض المحققين[٢] إعطاء الضابطة في التعدي عن المرجحات المنصوصة بما حاصله:

إنّ جواز التعدي وعدمه يدور مدار المبنا المختار في تعارض الخبرين. فلو بنينا على التساقط، يكون مقتضى القاعدة عدم جواز

---

(١) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٤٠٠.

(٢) وهو الشيخ المظفر في أُصول الفقه: ج ٢، ٢٦١، ٢٦٣.

الترجيح إلّا إذا علم مرجّحية شيءٍ بدليل. ويكفي في الدليلية دليل أصل اعتبار الأمارة. وحينئذ يمكننا أن نقول بجواز الترجيح بكل مزية توجب الاقربية إلى الواقع نوعاً ؛ نظراً إلى أنّ بناءَ العقلاء ـ التي هي أقوى أدلّة حجية خبر الثقة ـ جارية على الأخذ بما هوأقرب إلى الواقع من بين الخبرين المتعارضين.

وأما بناءً على التخيير، فان قلنا بالتخيير العقلي العقلي ـ وهو المراد بقوله: إن قلنا بأنّ القاعدة الأُولية في المتعارضين هو التخيير ـ، فمقتضى القاعدة الأوّلية حينئذٍ تعيُّن الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع من المتعارضين. ومرجع ذلك إلى التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع. وذلك لكونه من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير. ولا بد من الأخذ بمحتمل التعيين بمقتضى أصالة التعيين وقاعدة الاشتغال وتحصيل الفراغ اليقيني.

وأما إذا قلنا بالتخيير الأُصولي الشرعي ـ المستفاد من الأخبار ـ فلابدّ من تحكيم مدلول أخبار التخيير في الحكم بالتخيير حتى مع وجود المرجحات المنصوصة وغيرها، أو نقول باختصاص الحكم بالتخيير بصورة التكافؤ وفقدان المرجحات.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ بناءَ العقلاء إنّما هي دليل اعتبار خبر الثقة بلحاظ جريان سيرة العقلاء على الأخذ به وترتيب آثار الحجّة عليه في نفسه مع قطع النظر عن صورة التعارض. وانّ القائلين بدليلية بناء العقلاء انما استدلوا بها لاعتبار خبر الثقة بهذا التقريب.

وأما جريان سيرة العقلاء على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بكل ما يوجب أقربيته إلى الواقع وإن لم يحصل الوثوق والاطمئنان النوعي بالاصابة إلى الواقع ـ كما في صورة قبل التعارض ـ، فيشكل الالتزام به، وعهدة دعواه على مدعيه.

وثانياً: بناءً على التخيير الشرعي الأُصولي وتحكيم مفاد أخبار التخيير،

يُحكّم مدلول أخبار التخيير حتى بناءً على الترجيح في صورة فقدان المرجحات المنصوصة كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم ؛ لأنّه بناءً على تقديم أخبار الترجيح إنّما يقيد اطلاقات نصوص التخيير بالمتيقن من مدلول نصوص الترجيح وهو الترجيح بالمرجحات المنصوصة. وأما عند فقدان المرجحات المنصوصة لا مانع من تحكيم اطلاقات أخبار التخيير حينئذٍ أيضاً.

واتضح بهذا البيان ضعف ما جاء في كلام هذا المحقق بقوله: «فانّ استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأيّ مرجّح كان»[1].

وذلك لامكان تقييد اطلاقات نصوص التخيير بالمتيقن من مدلول أخبار الترجيح، وهو الترجيح بخصوص المرجحات المنصوصة ولازم ذلك تحكيم اطلاقات أخبار التخيير والأخذ بها في صورة وجود جميع المرجحات غير المنصوصة، وحينئذٍ لاينافي الأخذ بأخبار التخيير اعتبار الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة عند فقدان المنصوصة.

نعم، يمكن الالتزام بالتعدي إلى كلّ مزية توجب الوثوق النوعي باصابة أحدهما إلى الواقع ـ كالاشتهار المقابل للندور والشذوذ والنقل باللفظ المقابل للمنقول بالمعنى من غير الأفقه الأعرف ونحو ذلك.

وذلك أوّلاً: لجريان سيرة العقلاء على ذلك في مقام تعارض الأخبار.

وثانياً: لما ورد في الأخبار العلاجية من تعليل الترجيح بالشهرة الروائية بأنها مما لا ريب فيه ؛ نظراً إلى ظهوره في نفي الريب عرفاً، ولا ريب عند أهل العرف فيما يوجب الوثوق النوعي. وأما خبر: « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فهو ضعيف بالارسال.

---

(١) أُصول الفقه: ج ٢، ص ٢٦٣.

تحرير كلام السيد اليزدي ونقده

وقد قوّى السيد اليزدي في المقام جواز التعدي إلى كلّ مزية توجب قوّة أحد المتعارضين في طريقيته النوعية إلى الواقع، سواءٌ حصل منه الظن الفعلي الشخصي بالواقع أم لا ؛ رغماً لما استظهره من كلام المحقق القمي من كون المدار في الترجيح على الظن النوعي بالواقع ما دام لم يُعارَض بالظن الشخصي.

قال ﷺ: «و يظهر من المحقق القمي أنّ المدار على الأقرب إلى الواقع نوعاً، إلّا إذا حصل الظن الفعلي بالواقع مطابقاً للآخر، فالمدار عنده على الظنّ بالواقع فعلاً مع وجوده، ونوعاً مع عدمه، والأقوى التعدي إلى كلّ ما يوجب قوّة الطريق في طريقيّته النوعيّة، سواء حصل منه الظنُّ الفعلي بالواقع، أو بالصدور أو لا، بل وإن كان الظنّ الفعلي على خلافه، إذا كان ذلك الظنّ حاصلاً من الخارج، من الأُمور الغير المعتبرة عند العقلاء».[1]

وقد استدل لما اختاره في المقام ببناء العقلاء ؛ حيث قال:

«و الحاصل أن بناء العقلاء على اعتبار كل ما يوجب قوّة الطريق في نوعه وطريقيَّته، دون ما يوجب قوّة مضمونه من الظنون الخارجية في مطلق الطرق ومطلق الأُمور شرعية وغيرها. وبناؤهم حجّة إلّا مع الردع و لا ردع، وعلى فرض الحاجة إلى الامضاء، والتقرير فهو حاصلٌ، بل يمكن أن تُنزَّل أخبار التراجيح على ذلك كما سيأتي، وعليه عمل العلماء أيضاً.

والظاهر أنّ ذلك منهم ليس بملاحظة الأخبار ؛ لأنّهم يُعلِّلون بغيرها. مع أنّه قيل إنّ المتقدمين لم يلتفتوا إلى أخبار التراجيح، بل إنّما وقف عليها المتأخرون مثل أخبار الاستصحاب، ومع ذلك عملهم على إعمال المرجحات».[2]

محصّل كلامه: أنّه قد استقرّت سيرة العقلاء على الترجيح بكل مزية توجب

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٣٩.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

قوّةً في الطريقية النوعية، لا قوّة الدلالة والمضمون. وإنّ بنائهم حجّة، إلّا مع ردع الشارع، ولا ردع منه في المقام، بل يمكن استظهار إمضائها من الأخبار العلاجية، على فرض الحاجة إلى الامضاء، مضافاً إلى عدم الردع.

ويظهر منه دعوى اتفاق العلماء على ذلك بقرينة قوله: «و عليه عمل العلماء أيضاً في خلال كلامه المنقول آنفاً. وقوله: « وكيف كان فلا ينبغي التأمل فيما ذكرنا بملاحظة مجموع ما ذكره من الاجماع وبناء العقلاء».[١]

ويرد عليه: أنّ دعوى الاجماع لا وجه لها بعد مخالفة فحول من المحدثين والفقهاء والأُصوليين من القدماء والمتأخرين والمعاصرين. و أما بناءُ العقلاء، فقد عرفت أنّ إحراز جريان سيرتهم على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بكل ما يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع، مشكل جدّاً لو لم يكن عدمه مقطوعاً. وإنّما جرت سيرتهم على ترجيح ما حصل الوثوق بصدوره بأيّ سبب، ولا اعتبار لهم بقوة الدلالة والمضمون. وأما الأخبار العلاجية فلا تصلح لامضاء ما ادّعاه؛ لاحتمال خصوصية في المرجحات المنصوصة، من حصول الوثوق بالصدور أو درجة عالية من الأقربية إلى الواقع.

وأيضاً استند في ذلك إلى فقرات من اخبار التخيير والترجيح كقوله: «أصدقهما في الحديث» وتعليله بقوله: « فان المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله: «ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقية».[٢]

وقوله: « فانّ الرشد في خلافهم».[٣]

ونظير ذلك من التعابير المشعرة باناطة الترجيح بكل مزية وخصوصية توجب الظن بالأقربية إلى الواقع ونفى الارتياب مما سبق مفصّله في كلام الشيخ الاعظم وقد عرفت جوابه هناك، فلا نعيد.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٤١.
(٢) الوسائل: ب ٩ من صفات القاضى، ح ٤٦.
(٣) المصدر: ح ١٩.

كلام السيد الامام

وممّن ذهب إلى عدم جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة السيد الامام الراحل.

فانه ذكر الوجوه التي استدل بها الشيخ الأعظم لجواز التعدى وناقش في جميعها وعدّها من التقربيات الظنية الخطابية واحتمل اعتماد الشيخ في جواز التعدى على الشهرة والاجماع والمنقولين وأنّ استدلاله بفقرات الأخبار العلاجية لغرض عدم خلوّ الواقعة من الأدلّة اللفظية.

قال ﷺ: «التعدى من المنصوص إلى غيره بهذه التقريبات الظنّية الخطابيّة، خارج عن مذاقنا ولعلّ اعتماد الشيخ كان على الشهرة والاجماع المنقولين وأراد الاستدلال عليه بالأدلة اللفظيّة؛ لئلاّ تخلوا الواقعة من دليل لفظيّ، وإلّا فهذا النحو من الاستدلال خلاف مسلكه في الفقه».[١]

ثم قال في ختام المناقشات: «فتحصّل من جميع ما ذكرنا: انحصار المرجّح المنصوص في خصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، ولا يستفاد من الأدلّة التعميم».[٢]

حصيلة البحث ومقتضى التحقيق

تحصّل من جميع ما ذكرناه أن التحقيق يقتضي أوّلاً: أنّ الترجيح بالصفات يختص بتعارض حكم القاضيين. ولا يجوز الترجيح بها في باب تعارض الأخبار، وعليه فلا ينبغى عدّ الصفات المذكورة في المقبولة والمرفوعة من المرجحات المنصوصة في باب تعارض الأخبار. ولا يتمّ ساير ما استند إليه الشيخ الأعظم من فقرات الأخبار العلاجية.

وثانياً: أنّ التعدى عن المرجحات المنصوصة لا يجوز إلّا بمزية وقرينة

---

(١) التعادل والترجيح للسيد الامام الراحل: ص ٢٠٥.

(٢) المصدر: ص ٢١٠.

موجبة للوثوق النوعي بصدور الخبر لتلك لتلف المزية وبعدم صدور الآخر ؛ نظراً إلى شمول دليل الاعتبار لمثله، دون الخبر الآخر المرجوح المظنون عدم صدور.

ولاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالخبر الواجد للمزيّة الموجبة للوثوق بصدوره، دون الخبر الفاقد لها المظنون عدم صدوره. ومن هنا قيَّدنا الوثوق بالنوعي؛ لأنّه مجرى السيرة العقلائية.

وثالثاً: إنّ إخبار الترجيح لايستفاد منها الترجيح بكل مزية يوجب الأقربية إلى الواقع ؛ لاحتمال خصوصية في ما ذكر فيها من المرجحات.

وأما أيّة مزيّةٍ من المزايا غير المنصوصة توجب الوثوق بصدور الواجد لها من بين الخبرين المتعارضين؟ فهي مزيّتان، وسوف يأتي البحث عنهما في بيان أقسام المرجحات.

أقسام المرجحات غير المنصوصة

١ ـ عمدة المرجحات غير المنصوصة المستفادة من كلمات الأصحاب.

٢ ـ بيان أقسام رئيسية للمرجحات.

٣ ـ تحرير كلام السيد اليزدي في أنحاء المرجحات الصدورية.

٤ ـ حاصل كلام الشيخ الأعظم في أقسام المرجحات.

٥ ـ مقتضى التحقيق في المرجحات غير المنصوصة.

عمدة المرجحات غير المنصوصة

يستفاد من كلمات القائلين بجواز التعدي ـ مثل شيخ الطائفة والمحقق (صاحب الشرايع) والعلاّمة وغيرهم ـ جوازالترجيح بعدّة مزايا غيرمنصوصة، وعمدتها هي:

١ ـ الترجيح بامكان العمل بأحد الخبرين، فيُعمل به ويُطرح الخبر الآخر غير القابل للعمل ؛ لاعراض الأصحاب، أو مخالفته لقاعدة عقلية مستقلّة، أو شرعية مسلّمة، ونحو ذلك.

٢ ـ الترجيح بامكان حمل أحدهما على ما يوافق الآخر، فيُعمل به ويُطرح الآخر غير القابل للحمل عليه بوجه، ولو تبرّعاً أو تبعيضاً على ما سبق في بيان أنحاء الجمع بين المتعارضين. ففي المثال لو حملنا أخبار الترجيح على التخيير ـ بأن يُحمل أخبار الترجيح على ما إذا لم يمكن التخيير ـ، يلزم إلغاءُ أخبار

الترجيح رأساً، دون العكس.

٣ ـ ترجيح المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى، إذا لم يكن الناقل بالمعنى معروفاً بالعلم والضبط.

٤ ـ ترجيح المنقول بالسماع على المروي بالقرائة ؛ لأنّ في التحمل بالسماع يقرأ الشيخ الأستاذ وفي التحمّل بالقرائة يقرأ التلميذ.

٥ ـ ترجيح رواية معروف الحال على رواية مجهول الحال.

٦ ـ ترجيح الخبر المشتمل على الزيادة على غير المشتمل من المتعارضين؛ لأنّ الأوّل في حكم الخبرين، فالمقدار الزائد منه يبقى بلا معارض. مع جريان أصالة عدم الزيادة المبنية على الالتفات وعدم الغفلة.

٧ ـ ترجيح الخبر الذي عمل به أكثر الأصحاب على الذي لم يعمل به إلّا قليلٌ منهم.

هذه المرجحات السبعة غير المنصوصة جاءَ في كلام شيخ الطائفة[١] وقد سبق نقل نصّ كلامه.

وقد وافق أكثرها المحقق (صاحب الشرايع)، وأضاف مزية أُخرى، وهي:

٨ ـ ترجيح المروي بالمشافهة على المروي بالمكاتبة.

وأضاف عليها العلامة الحلّي ﷺ[٢] مزايا أُخرىٰ، وهي:

٩ ـ علوّ الاسناد فيُرجّح أعلى سنداً ؛ يعنى أقلّ واسطة وأكثر وثاقةً وجلالة.

١٠ ـ ترجيح منقول الفصيح على مرويّ غيره.

١١ ـ ترجيح المقترن بالتعليل للحكم على غيره وكذا المؤكّد بتأكيدٍ على غيره. هذا يرجع إلى المرجّح الدلالي.

---

(١) راجع العدّة: ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٥٥.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ومبادىء الوصول: ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

١٢ ـ ترجيح ما عمل به بعض العلماء على غير المعمول به.

١٣ ـ ترجيح المروي عن أكثر مجالسةً للعلماء والمحدثين على غيره.

١٤ ـ ترجيح منقول الجازم على مروي الظانّ.

١٥ ـ ترجيح مروي الحافظ على الراجع إلى الكتاب.

١٦ ـ ترجيح مروي المعروف بالرياسة والمنصب على غيره، لأنّ رياسته تدعوه إلى الدقة والاتقان في النقل.

١٧ ـ ترجيح المتأخر صدوره على المتقدم صدوره.

١٨ ـ ترجيح المحرِّم على المبيح والنافي للحدّ والطلاق على مثبتهما.

وقد أضاف الوحيد البهبهاني مزيتين أُخريين:

١٩ ـ موافقة مشهور القدماء لأحد الخبرين المتعارضين بالاستناد إليه في فتواهم.

٢٠ ـ موافقة مشهور المتأخرين، ولعلّه إذا لم يكن المعارض معمولاً به عند مشهور القدماء.

بيان أقسام رئيسية للمرجحات

وقد قسموا المرجحات إلى أقسام رئيسية من جهات:

إحداها: ما عن السيد اليزدي، فانه قسّمها إلى صدورية ومضمونية وأخذية عملية.

قال: «و أعلم أنّ جميع المرجحات راجعةٌ إلى ثلاثة أنواع: لأنّها إمّا ترجح الصدور، أو ترجح المضمون، أو ترجح الأخذ والعمل، وبعبارة أُخرى إمّا توجب الأقربية إلى الصدور، أو الأقربية إلى الواقع، أو لا تفيد الأقربية، بل توجب رجحان الأخذ بأحد الخبرين في مقام العمل»[1].

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٤٥.

ثم أشكل على القسم الثالث بقوله: «و يمكن منع اعتبار هذا القسم من المرجح ؛ إذ لا معنى للترجيح بما لا يوجب قوّةً في أحد الخبرين ـ لا صدوراً ولا مضموناً ـ فهو مرجعٌ لا مرجّحٌ»[1].

وإشكاله لايرجع إلى محصّل. وذلك؛ لأنّه لوقامت الحجة على رجحان العمل بأحد الخبرين، لا وإشكال في ترجيح ذلك الخبر على معارضة أخذ بالحجّة.

وقد قسم العلاّمة الحلّي المرجحات إلى خمسة أنحاء،

١ ـ ما يتعلق بسند الخبر ؛ من حيث الصفات وجهة الصدور.

٢ ـ ما يتعلق بزمان وروده ؛ من حيث التأخُّر والتقدُّم.

هذا إذا كانت الروايتان المتعارضتان صادرتان من النبيﷺ ؛ نظراً إلى نسخ السابقة منهما باللاحقة، كما مضى في كلام صاحب الشرايع. و أما الاخبار الصادرة من الأئمة عليهم السلام، فلا وجه لاناطة الترجيح بتأخّر زمان صدورها؛ لما سبق من عدم تمامية ما استدلّ به من النصوص للترجيح بالأحدثية.

٣ ـ ما يرتبط بمتن الخبر ولفظه، كترجيح الحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي أو العرفي على الدال بالوضع اللغوي.

٤ ـ ما يرتبط بمضمون الخبر ومدلوله، كتقديم المروي باللفظ على المنقول بالمعنى، والمحرِّم على المبيح، والنافي للحد على مثبته ونحو ذلك.

٥ ـ ما يترتبط بأمر خارج عن سند الخبر ولفظه ومدلوله كالموافقة للأصل من الاصول، وموافقة الكتاب والسنة، واستناد مشهور القدماء إليه في فتاواهم. ونحو ذلك.

قال العلامة: «إذا تعارض نقليان رُجح إمّا بالسند، أو بوقت الورود، أو بالمتن، أو بمدلول أو بأمر خارجي»[2].

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٥٥.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٢٧٨.

ثم ذكر لكل قسم أمثلةً، فراجع[١].

وهناك تقسيم ثالث للشيخ الأعظم، فانّه قسّم المرجحات إلى داخلية و خارجية، وقسم الدّاخلية إلى صدورية وجهتية ومضمونية، ومثّل لكلّ قسم بأمثلة ثم جعل الثلاثة كلّها في طول المرجحات الدلالية.

قال ﷺ: «في بيان المرجحات: وهي على قسمين: أحدهما: ما يكون داخليّاً، وهي كل مزيةٍ غير مستقلّةٍ في نفسها، بل متقوّمة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجيّاً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبرٌ، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها»[٢].

ثم قال ﷺ: «أما الداخلي فهو على أقسام؛ لأنّه:

إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجِّح كون الخبر أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنه كالأفصحية. وهذا لا يكون إلّا في أخبار الآحاد.

وإمّا أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامّة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناءً على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية.

وإمّا أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى؛ إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامّة بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات: من أنّ خلافهم أقرب إلى الحق. وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

وهذه الأنواع الثلاثة كلّها متأخّرة عن الترجيح باعتبار قوّة الدلالة، فانّ الأقوى دلالةً مقدّم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين

---

(١) المصدر: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٨.

الأصحاب ؛ لأنّ صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرّر في محلّه تخصيصُ الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد.

فكلّما رجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الأُخر»[١].

وبيّن السر في ترجيح المرجحات الدلالية بأنّ الترجيح الدلالي في الحقيقة من قبيل الجمع العرفي وبامكانه ينتفي أصل التعارض ويصير المتعارضان حينئذٍ كالكلام الواحد. وقد أجاد في توجيه ذلك ؛ حيث قال: «و السر في ذلك ماأشرنا إليه سابقاً: من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجهٍ عرفيٍّ يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزءَي كلامٍ واحد لمتكلّم واحد.

وبتقريرٍ آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية، وصيروتهما كالكلام الواحد ـ على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبّد بصدور الخبرين ـ فيدخل في قوله عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا... إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فرُدّوا متشابهها إلى محكمها. ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصٌّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحيّر السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلّا ببيانٍ آخر لأحدهما أو لكليهما»[٢].

وفي أقسام المرجحات مباحث مفصّلة طويلة لا يهمّ التعرض لها فمن أراد فليراجع إلى الفرائد[٣].

لكن ههنا نكات مهمّة أساسية ينبغي التعرُّض إليها.

---

(١) المصدر: ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢) المصدر: ص ٨١.

(٣) فرائد الاصول: ج ٤، ص ٨٢ ـ ١٥٠.

تحرير كلام السيد اليزدي في أنحاء المرجحات الصدورية

وقد قسّم السيد اليزدي[١] المرجحات الصدورية إلى أقسام رئيسية:

أحدها: ما يتعلق بالسند.

ثانيها: ما يتعلق بالمتن.

ثالثها: ما يتعلّق بما هو خارج عن السند والمتن.

أما ما يتعلق بالسند، فهو بالترتيب التالي:

١ ـ ما يتعلق بصفات الراوي، كالاسلام والايمان والفطحية والواقفية والزيدية والعدالة والوثاقة والفقاهة والورع والبلاغة والفصاحة والضبط وكثير الرواية والاشتهار والمعروفية بين الاصحاب ونحو ذلك.

٢ ـ ما يتعلق بكيفية إثبات صفات الراوي، كاثباتها بالعلم والشياع، أو البيّنة، أو خبر العدل، أو ورود خبر صحيح أو ضعيف في حال الراوي؛ لاثبات عدالته أو وثاقته أو تشيُّعه، ونظير ذلك.

٣ ـ ما يتعلق بأصناف الرواية من مرسل أو مقطوع، أو مسند، أو مرفوع أو مضمر أو ضعيف منجبر ضعفه بعمل المشهور، وصحيح أو حسن، أو موثق، وغير ذلك من أصناف الرواية وقد بحثنا عنها في كتابنا «مقياس الرواية»[٢].

ومن ذلك مثل كون الراوي مخاطباً أو سامعاً وكون زمان التحمُّل ليلاً أو نهاراً، وكون مكان التحمل مما يقتضي التقية أو غيره، ونحو ذلك.

٤ ـ ما يتعلق بتعدد الراوي واتحاده في بعض الطبقات.

٥ ـ ما يتعلّق بقلة الواسطة الدخيلة في علوّ السند.

وقد ذكر السيد اليزدي جميع هذه الأقسام وذكر لكل قسم أمثلة، وإليك أهم فقرات نصّ كلامه من رؤس الأقسام المزبورة.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) مقياس الرواية: ص ٤١ ـ ١٠٦.

قال: «ما يتعلّق بالسند، وهي على أصناف:

منها: صفات الراوي... ومنها: ما يتعلق بكيفية إثبات هذه الصفات... ومنها: ما يتعلق بكيفية الرواية، من الارسال والاسناد والرفع، ومنها: ما يتعلق بكيفية الرواية، من تحمل القرائة... ومنها: ما يتعلق بتعدّد الراوي و اتحاده في بعض الطبقات أو جميعها. ومنها: ما يتعلّق بكثرة الواسطة و قلّتها»[1].

وأما ما يتعلّق بالمتن فقد مثّل له السيد بالفصاحة والركاكة والأفصحية، واضطراب المتن، والنقل باللفظ وبالمعنى. واحتمل كون الأخير من المرجحات المضمونية.

وأما ما كان خارجاً عن السند والمتن، فعرّفها بالقرائن الخارجية الموجبة للظنّ بصدور الخبر، ولم يذكر لها مثالاً. ويمكن أن يعدّ من هذا القبيل اجماع الأصحاب على مدلول أحدهما، والشهرة القدمائية الموجبة للوثوق بصدور الخبر، أو تدوينه في الكتب والأُصول المعتمدة، وكثيرٌ من القرائن التي كان القدماء يعتمدون عليها في الحكم بصحة الخبر.

حاصل كلام الشيخ الأعظم في أقسام المرجحات

سبق آنفاً أنّ الشيخ الأعظم قد قسّم المرجحات، أوّلاً إلى داخلية وخارجية.

و ثانياً: قسّم المرجحات الداخلية إلى صدورية وجهتية ومضمونيةٍ. و مثّل لكل قسم بأمثلة، وجعل الكلّ في طول المرجحات الدلالية.

وثالثاً: قسّم المرجحات الخارجية إلى قسمين،

أحدهما: ما يكون معتبراً في نفسه. وذكر من قبيله موافقة الكتاب والسنة،

---

(١) كتاب التعارض: ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

ويمكن عدّ موافقة الاجماع من هذا القبيل أيضاً[١].

ثانيهما: ما لا يعتبر في نفسه، بل إنّما يصلح لمجرد الترجيح به. ومثّل له بالشهرة الروائية والفتوائية، ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه، و جعل من ذلك الأفقهية ومخالفة العامة. وجعل من ذلك الموافقة لكلّ أمارة لم يقم دليل شرعي على اعتبارها بالخصوص.

قال ﷺ: «أما المرجحات الخارجية. وقد أشرنا إلى أنّها على قسمين:

الأوّل: ما يكون غير معتبر بنفسه. والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليلٌ كان هو المرجع.

فمن الأوّل: شهرة أحد الخبرين :

إمّا من حيث الرواية، بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناءً على كشفها عن شهرة العمل.

أو اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه. ومنه: كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به.

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامّة، بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها.

ومنه: كلّ أمارةٍ مستقلّة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم، كالقياس»[٢].

وقال بعد أسطر:

«و أما القسم الثاني : ـ وهو كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين ـ، فقد أشرنا إلى أنّه على قسمين:

---

(١) فرائد الاصول: ج ٤، ص ١٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

الأوّل: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين.

والثاني: ما لا يكون كذلك.

فمن القسم الأوّل: الكتاب والسنة والترجيح بموافقتها مما تواتر به الأخبار...

وأما القسم الثاني ـ وهو ما يكون معاضداً لأحد الخبرين ـ فهي عدّة أُمور: منها: الأصل...

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب...»[1].

وقد استوفينا البحث عن جميع هذه الأقسام في خلال المباحث السابقة إلى الآن فلا نعيد.

مقتضى التحقيق في المرجحات غير المنصوصة

هذه عمدة المرجحات غير المنصوصة المذكورة في كلمات فحول الأُصوليين. وهي من بين ما لا يصلح للترجيح به أصلاً. كمجرد إمكان العمل أو الحمل التبرعي وترجيح المروي بالمشافهة على المروى بالمكاتبة والمروي عن أكثر مجالسة للعلماء على غيره ومروي المعروف بالرياسة على غيره، والمحرِّم على المبيح والنافي على المثبت و غير ذلك.

وبين ما لا يفيد إلّا الاحتمال والظنّ. وأما المفيد منها للوثوق النوعي لايتجاوز عن اثنين.

أحدهما: المنقول باللفظ ولا سيما من العالم العارف بالحديث. فانّه يوجب الوثوق بصدوره والوثوق بالتحريف والتغيير في المنقول بالمعنى عند معارضيتهما لكن لا بد من إحراز كون أحدهما منقولاً بالمعنى والآخر منقولاً باللفظ. وإثبات كون أحد الخبرين المتعارضين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤٦ ـ ١٥٧.

بالمعنى مشكلٌ، إلّا باعتراف الراوي نفسه، و لا بد من إحراز ذلك ولا يكفى مجرد احتماله.

ثانيهما: كون أحد الخبرين معمولاً به عند مشهور القدماء بالاستناد إليه في فتاواهم، وإعراضهم عن الآخر، بعد كونهما معتبرين بلا ضعف في سندهما.

فانّ هذه المزية توجب الوثوق النوعي بصدور ما عمل به مشهور القدماء، وإن لا يدخل في قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**» ؛ لظهوره في الشهرة الروائية، بل إنّما لأجل حصول الوثوق النوعي بصدوره بها، كما أنّ بها ينجبر ضعف سند الخبر على المختار المحرَّر في بعض كتبنا.(١)

إن قلت: عدم تعرّض الامام لترجيح موثوق الصدور من المتعارضين وإعطاء الضابطة ببيان الكبرى الكلّية المفيدة لذلك وعدم سدّه عن تكرار سؤال السائل، قرينة على ردعه لهذا الملاك، كما ناقش بذلك صاحب الكفاية في استظهار الشيخ الأعظم التعدي في الترجيح بكل ما يفيد الأقربية إلى الواقع.

قلت: أولاً: جريان سيرة العقلاء على الترجيح بكل ما يفيد الأقربية إلى الواقع ممايشكل إحرازه، ولكن جريانها على الترجيح بموثوق الصدور من المتعارضين مما لا ريب فيه ومقطوعٌ به. وعدم تعرض الامام لذلك لأجل وضوحه، فهو من قبيل عدم تعرّضه للعلم والاطمئنان بصدور أحدهما دون الآخر.

وثانياً: يمكن إدخال ما ذكرناه من الملاك في قوله عليه السلام: «فانّ المجمع عليه لاريب فيه» ؛ حيث دلّ على كون الترجيح بكل ما لاريب فيه أمراً مفروغاً عنه. ولمّا كان الريب ههنا عرفياً ـ كما قلنا ـ، فمن هنا يدخل الملاك المزبور فيه. وذلك لأنّ الموثوق صدروه مما لا ريب فيه عند عرف العقلاء.

ثم إنّه يمكن أن يُعدَّ من قبيل معارضة المنقول باللفظ مع المنقول بالمعنى

---

(١) راجع مقياس الرواية: ص ١٢٥ ـ ١٤١.

معارضة المكاتبة مع المروى بساير أنحاء التحمُّل إذا عُلم أو ظنّ النقل بالمعنى من جانب الراوي. ولا سيما إذا كانت المكاتبة قليلة الواسطة كالتوقيعات الواصلة على أيدى السفراء الثقات والنواب الخاصة المروية بطرق أجلاّء المحدثين كالمشايخ الثلاثة في الكتب الأربعة ؛ لأنّ المروى في هذه المكاتبات عين ألفاظ الامام حينئذٍ لا يتحمل عادةً النقل بالمعنى.

وعليه فمقتضى التحقيق عدم جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة، إلّا إلى هاتين المزيتين. وهذا التعدى يبتنى أوّلاً: على إحراز سيرة العقلاء على ترجيح الموثوق الصدور من المتعارضين. ولا ريب في جريانها. ولا ينافي ذلك فرض نقل الخبرين كليهما بطريق الثقة. وذلك لعدم الوثوق بصدورهما عند التعارض، ولكن قد يوثق بصدور احدهما بقرائن مورثة لذلك.

وثانياً: على كون الشهرة العملية والنقل باللفظ ـ في التعارض المفروض ـ موجباً للوثوق النوعي بالصدور. ومقتضى التحقيق افادتهما له.

وثالثاً: على عدم ردعها من جانب الشارع، ولم يثبت، بل تقريرها ثابت.

التطبيقات الفقهية

١ ـ لو تذكّر الركعة المنسيّة بعد الفراغ وفعل المنافي.

٢ ـ إذا عدل عن قصد السفر قبل حدّ المسافة.

٣ ـ صلاة من انحصر ثوبه في النجس.

٤ ـ مسألة وطي الزوجة دبراً.

٥ ـ مسألة ذكر سجدتي للسهو.

قد رجّح بعض الفقهاء إحدى الطائفتين من النصوص المتعارضة على الأُخرى ببعض المرجحات غير المنصوصة في مختلف الأبواب والفروع الفقهية. ومن تلك المرجحات الشهرة الفتوائية. وإليك نماذج من هذه الفروع.

لو تذكر الركعة المنسية بعد الفراغ وفعل المنافي

من هذه الفروع: مسألة من نسي ركعة من صلاته، ثم تذكّر بعد الفراغ منها وبعد ارتكابه فعل ما ينافي الصحة عمداً أو سهواً. فالمشهور في هذه الصورة بطلان الصلاة ؛ خلافاً للصدوق في المقنع ـ على ما نُسب إليه ـ ؛ حيث حكم بالصحة وعدم وجوب القضاء.

ومنشأ الاختلاف في ذلك وقوع المعارضة بين نصوص المقام وقوّة

مايخالف منها رأي المشهور سنداً ودلالة، مع عدم إمكان حمله على التقية ؛ لتوافق العامة مع المشهور. وقد حكم السيد الخوئي بترجيح الطائفة الموافقة للمشهور، وإلّا فالتساقط والرجوع إلى عموم ما دلّ على البطلان بفعل المنافي. والنتيجة وجوب القضاء.

قال ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «هذه الأخبار كماترى تعارض الطائفة الأُولى معارضة واضحة، ولا سبيل إلى التوفيق بينهما بوجهٍ ؛ لصراحة هذه في البطلان كصراحة ذلك في الصحة، والسند قوى من الطرفين كالدلالة، كما لا سبيل إلى الحمل على التقية؛ لاتفاق العامة أيضاً على البطلان كما قيل كالخاصة. فما قيل في وجه الجمع ـ من الحمل على الاستحباب أو على النافلة، أو على من لم يستدبر، أو لم يستيقن الترك أو التقية كما استجود الأخير في الحدائق، بناءً على ما أصّله في مقدمات كتابه من عدم اشتراط الموافقة للعامة في الحمل على التقية ـ كل ذلك ساقط لايمكن المصير إليه ؛ لعدم كونه من الجمع العرفي في شيء. والجمع التبرّعي المبني على ضرب من التأويل الذي كان يسلكه الشيخ لانقول به كمبنى الحدائق في التقية.

اذاً لا مناص من الالتزام باستقرار المعارضة. وحينئذٍ فان أمكن إعمال قواعد الترجيح، وإلّا فمقتضى القاعدة التساقط. ولا شكّ أنَّ ما دلّ على البطلان مطابق لفتوى المشهور، بل لم ينقل القول بالصحة إلّا عن الصدوق في المقنع كما مر. فما دلّ على الصحة معرض عنه عند الأصحاب، فان كفى ذلك في الترجيح على ما يراه القوم، أو قلنا بأنّ ما دلّ على البطلان يعد من الروايات المشهورة المجمع عليها بين الأصحاب وما بإزائها من الشاذ النادر، قدّمت تلك الأخبار، وإلّا فيتساقطان. فيرجع حينئذٍ إلى عمومات أدلة القواطع من الحدث والاستدبار ونحوهما التي نتيجتها البطلان أيضاً، لعدم إمكان تدارك الفائت بعد

حصول المبطل. فالمتعيّن ما عليه المشهور»[١].

ولا يخفى أنّ مبنى صاحب الحدائق لا ينطبق على المقام؛ إذ بطلان الصلاة إذا كان موافق العامة يكون صحتها مخالفاً لهم لا محالة. وكلام صاحب الحدائق فيما إذا كان المتعارضان كلاهما مخالفاً أو موافقاً للعامة وإنّما كان صدورهما عن الامام عليه السلام لأجل وقوع الاختلاف بين أصحابه لئلاّ يُعرفوا عند العامة، دون ما إذا كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخلفاً لهم.

ثم قال في ختام البحث عن ذلك كله:

«و المتحصّل من جميع ما قدّمناه أنّ الروايات في المقام متعارضة متساقطة والمرجع حينئذٍ عموم ما دل على البطلان بارتكاب المنافي، إذ لم يثبت شيءٌ على خلافه»[٢].

ولكن قد عرفت مما سبق منّا صلاحية الشهرة الفتوائية القدمائية للترجيح، ولا سيّما بهذه الشهرة العظيمة المنحصر مخالفها في الصدوق وحده في المقنع. نعم هي من المرجحات غير المنصوصة، كما عرفت سابقاً. هذا، إذا لم نقل بتحقق الشهرة الروائية في جانب النصوص الدالة على البطلان، وإلّا فلا إشكال في كونها من المرجحات.

ولكن لا فرق بين ما سلكناه وبين سلكه السيد الخوئي في المقام من حيث النتيجة الفقهية.

إذا عدل عن قصد السفر قبل حدّ المسافة

ومنها: مسألة المسافر إذا عدل عن قصد السفر بعد الاتيان بصلاته قصراً، وقبل أن يبلغ إلى حدّ المسافة الشرعية، فهل يجب عليه الاعادة أو القضاء أم لا؟

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٦، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢) المصدر: ص ٨٣.

فالمشهور بين القدماء على نفي الاعادة والقضاء حينئذٍ، وخالفهم الشيخ وحده في الاستبصار. ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص واستقرار تعارضها؛ لقوّة سند الطائفتين سنداً ودلالة.

فحينئذٍ أنّ بنينا على الترجيح بالشهرة الفتوائية القدمائية، لا بد من الحكم بنفي الاعادة والقضاء، وإلّا فتتساقط الطائفتان ويرجع إلى مقتضى القواعد الأولية وهي الحكم بالبطلان ؛ لشمول عمومات وإطلاقات وجوب الصلاة في الوقت وقضائها عند الفوت، ولعدم شمول أدلة القصر لمثل المقام ؛ لعدم بلوغ المسافة.

ولمّا بنينا على الترجيح بالشهرة القدمائية، نُرجّح الطائفة الموافقة لرأي المشهور. ونحكم بنفي الاعادة والقضاء.

ولكن السيد الخوئي قال ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «وحينئذٍ فان جعلنا عملهم مرجّحاً للرواية، أو قلنا إنّ الاعراض موجب لسقوط الصحيحة عن الحجية فيتعين العمل بصحيحة زرارة، وإلّا ـ كما هو الصحيح ـ فالروايات متعارضة متساقطة.

والمرجع حينئذٍ ما تقتضيه القاعدة؛ من لزوم الاعادة؛ عملاً بالروايات الكثيرة الدالة على أنّه لا تقصير في أقل من بريدين، أو ثمانية فراسخ. وبما أنّه لم يقطع هذا المقدار حسب الفرض لمكان العدول عن القصد قبل بلوغ المسافة، فالوظيفة الواقعية لم تكن إلّا التمام وإن تخيّل أنّها القصر. فلا مناص من إعادتها بعد عدم قيام الدليل على الاجزاء حسبما عرفت ـ إلى أن قال في ختام البحث ـ: فتحصّل أنّ وجوب القضاء ـ فضلاً عن الاعادة لو لم يكن أقوى، فلا ريب أنّه أحوط»[1].

---

(١) كتاب الصلاة / للسيد الخوئي: ج ٨، ص ٩١ ـ ٩٣.

ولكن مقتضى ما بنيناه من الترجيح بالشهرة العملية القدمائية، الحكم بالصحة ونفي الاعادة.

صلاة من انحصر ثوبه في النجس وتمكن في نزعه

ومنها: مسألة ما إذا انحصر ثوب المصلّي في نجس وتمكّن من نزعه، فقد اختلف الفقهاءُ في وجوب الصلاة في ذلك الثوب النجس، أو نزعه والصلاة عارياً، أو التخيير، على أقوال، قوّى السيد اليزدي في العروة الأوّل.

ومنشأ اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، تعارض الأخبار الواردة فيها، وقد وقع الكلام في ترجيح بعضها على بعض بالمرجحات غيرالمنصوصة اختلافاً شديداً.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير ذلك؛ حيث قال:

«ومنشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة في المسألة فقد ورد في جملة من الاخبار الصحاح الأمر بالصلاة في الثوب المتنجّس... و بازائها جملة من الأخبار دلّت على وجوب الصلاة عارياً... ومنها غير ذلك من الأخبار. هذه هي الاخبار الواردة في المسألة.

فمن الأصحاب من رجح الطائفة السابقة على الثانية لاشتمالها على المرجح الداخلي أعنى صحتها وكونها أكثر عدداً من الثانية لاشتمالها على المرجح الداخلي أعنى صحتها وكونها أكثر عدداً من الثانية. ومنهم من عكس الأمر لاشتمال الطائفة الثانية على المرجح الخارجي أعنى عمل المشهور على طبقها. ومنهم جمع ثالث قد أخذوا بكل واحدة من الطائفتين لما فيهما من المرجحات ومن هنا ذهبوا إلى التخيير بين الصلاة عارياً وبين الاتيان بها في الثوب المتنجّس.

وذهب صاحب المدارك إلى عدم المعارضة بين الطائفتين لأنّ الطائفة الأُولى صحاح بخلاف الثانية ولا اعتبار بغير الصحيحة ولو كان موثقة.

وما ذكره ﷺ متين على ما سلكه من عدم حجية غير ما يرويه الامامي العدل أو الثقة. وأما بناء على ما هو الصحيح المعمول به من كون الموثقة كالصحيحة في الاعتبار فلا وجه لما أفاده لأنّ الطائفتين حينئذٍ على حد سواء ولا يكون وصف الصحة مرجحّاً أبداً ومعه لا مزية في البين والطائفتان متعارضتان»[1].

ولكنّه ـ بعد بحث مفصّل ـ عالج بين الطائفتين بقوله: «فالصحيح في وجه المعالجة أن يقال: أنّ لكل من الطائفتين نصاً وظهوراً ومقتضى الجمع العرفي بينهما أن نرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الأُخرى على ما هو الضابط الكلي في علاج المعارضة بين الدليلين حيث يقدم ما هو أقوى دلالة على الآخر فالأظهر يتقدم على الظاهر والنص يتقدم على الأظهر وهذا جمع عرفي لا تصل معه النوبة إلى الترجيح ؛ وحيث أنّ الطائفة الثانية صريحة في جواز الصلاة عارياً وظاهرة في تعينها، فان الاطلاق في صيغ الأمر والجملات الخبرية وسكوت المتكلم عن ذكر العدل في مقام البيان يقتضى التعيين. والطائفة المتقدمة صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجّس وظاهرة في تعينها فنرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الأُخرى لا محالة والنتيجة هي التخيير وأنّ المكلّف لا بدّ من أن يأتى باحدهما فاما أن يصلى في الثوب المتنجّس وإمّا أن يصلى عارياً كما ذهب إليه جمعٌ من المحققين»[2].

مقتضى القاعدة في المقام، بناءً على ما سلكناه: عدم جواز الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة، إلّا ما أوجب الوثوق النوعي بصدور أحد المتعارضين وعدم صدور الآخر. ومثل هذا المرجح مفقودٌ ؛ نظراً إلى قوّة سند

---

(١) كتاب الطهارة / للسيد الخوئي: ص ٣٨٦ ـ ٣٨٨.
(٢) المصدر: ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

كلتا الطائفتين وعدم إمكان الوثوق بعدم صدور واحدةٍ منهما.

ولمّا كانت المرجحات المنصوصة مفقودة في المقام، مقتضى القاعدة في المسألة تساقط الأخبار والقول بالتخيير. ولا عموم فوقاني يُرجع إليه، إلّا أصل الأمر بالصلاة وأنّها لا تسقط بحال؛ ضرورة تكافؤ عمومات وجوب الستر مع عمومات وجوب التطهير.

هذا، ولكن السيد الامام الخميني ﷺ حكم بترجيح النصوص الآمرة بالصلاة عارياً، لمخالفة هذه الطائفة للعامة ولأنّ الشهرة القدمائية الفتوائية على طبقها. قال ﷺ ـ بعد بحث مفصّل في ذلك ـ: «فصارت الروايات متعارضة، فلا ينبغي الاشكال في ترجيح الروايات الحاكمة بالصلاة عارياً على معارضاتها، بل لا تصلح هي للحجية، لاعراض الطبقة الأُولى من أصحابنا عنها، والميزان في وهن الرواية هو إعراض تلك الطبقة المتقدّمة... ففي مثل المقام يقال كلّ ما ازدادت الروايات حصة وكثرة ازدادت ضعفاً ووهناً، هذا مع موافقتها لمالك وغيره ممن تقدم ذكره ولأبي حنيفة غالباً، والروايتان الآمرتان بالصلاة عارياً مخالفتان لأبي حنيفة ومالك وهما من عمد الفقهاء من أهل الخلاف في عصر صدور الروايات، ولم يكن الشافعي موجوداً فيه، بل لعلّه لم يكن معتمداً في زمن أبي الحسن عليه السلام، فانه كان شاباً في عصره، فلا ينبغي الاشكال في تعيُّن الصلاة عارياً»[1].

مسألة وطي الزوجة دبراً

ومنها: مسألة وطي الزوجة دُبراً فالمشهور شهرة عظيمة جوازه على كراهية، بل ادّعى غير واحد الاجماع عليه. وخالفهم جماعة فحكموا بالتحريم، ونقله في المستمسك[2] عن

(١) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٥٩٦ ـ ٥٩٧.

(٢) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٢.

كشف اللثام والقميين وابن حمزة والشيخ أبي الفتوح الرازي والراوندي والسيد أبي المكارم.

منشأ الاختلاف في ذلك اختلاف النصوص ؛ كتاباً وسنةً. فاستُدل للجواز بقوله تعالى: «**فاذا تطهّرن فأتوهن من حيث أمركم الله**»[١].

والعمدة هي النصوص لعدم دلالة واضحة للآية على المنع مع تفسيرها في خبر ابن أبي يعفور[٢] بموضع طلب الولد.

وعلى أيّ حال النصوص الواردة في ذلك متعارضة وقد صرّح السيد الحكيم بعدم امكان الجمع بينها.

قال ﷺ: «فاستدلال بالآيتين محل تأمل وإشكال بالنظر إليهما. وأما بالنظر إلى النصوص فهي متعارضة في تفسيرها والجمع العرفي بينهما مشكل. لأنّ خبر ابن أبي يعفور ظاهر في تفسير الآية الأُولى مما يقتضى جواز الوطء في الدبر، ومصحح معمر بن خلاد ظاهر في تفسيرها بغير ذلك. ولعل الجمع بينهما يقتضى أنّ الاستدلال بالآية الأُولى من باب المجاراة والاقناع، لا من باب بيان الحقيقة والواقع»[٣].

ولكن مقتضى القاعدة ترجيح نصوص الجواز بالشهرة الفتوائية القدمائية.

مسألة ذكر سجدتي السهو

ومنها: مسألة وجوب ذكر خاص في سجدتي السهو فقد تعارض فيه النصوص؛ حيث دلّ موثق عمار على عدمه وصحيح الحلبي على وجوبه[٤] وحمل بعض الموثقة على التقية.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.
(٢) الوسائل: ب ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.
(٣) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٤.
(٤) الوسائل: ب ٢٠، من أبواب الخلل، ح ١ و٣.

وحكم السيد الخوئي ـ على فرض عدم الحمل على التقية لو لم يثبت ما نسب إلى العامّة، من عدم وجوبه ـ بترجيح صحيح الحلبي لاشتهار نقله؛ نظراً إلى نقله المشايخ الثلاثة بأسانيد عديدة، ولأضبطية الحلبي عن عمّار.

قال ﷺ: «و عليه فان ثبت ما نُسب إلى العامة... فيتعين العمل بالصحيحة»[1].

ولكن يرد عليه: أوّلاً: أنّ نقل المشايخ الثلاثة روايةٌ في كتبهم الأربعة، لايكفي اشتهارها الروائي؛ لعدم معاصرة هؤلاء المشايخ الأئمة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم. اللّهم إلّا أن تكثر طُرقهم إلى حدٍّ توجب كثرة طرق الرواية بحيث تبلغ بذلك إلى حدّ الشهرة الروائية.

وثانياً: كون الأضبطية من المرجحات محلّ تأمّل، كما سبق في البحث عن المرجحات غير المنصوصة.

---

(١) كتاب الصلاة / للسيد الخوئي: ج ٦، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

هل موافقة الأُصول من المرجحات؟

١ ـ تعيين رأي مشهور الأُصوليين.

٢ ـ تنقيح مقتضى القاعدة ومحلّ الكلام.

٣ ـ نقد أدلّة القول بالترجيح بموافقة الأصل.

٤ ـ أدلّة القول بترجيح الخبر المخالف للأصل.

٥ ـ مقتضى القاعدة عند الدوران بين التعيين والتخيير.

٦ ـ ضابطة الترتيب بين المرجحات غير المنصوصة.

تعيين رأي مشهور الأُصوليين

نسب الشيخ الأعظم إلى أكثر الأُصوليين القول بترجيح الخبر المخالف للأصل في باب تعارض الأخبار. واستظهر مخالفة ما عليه جمهور الأُصوليين مع ما عثر عليه في الكتب الفقهية الاستدلالية في المسائل الفرعية ؛ حيث رجّحوا هناك الخبر المعتضد بالأصل.

قال ﷺ: «بقي هنا شيءٌ، وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرِّر ـ وهو الموافق للأصل ـ على الناقل، وهو الخبر المخالف له.

والأكثر من الأُصوليين ـ منهم العلامة وغيره ـ على تقديم الناقل، بل حكي هذا القول عن جمهور الأُصوليين، معلّلين ذلك؛ بأنّ الغالب فيما يصدر من

الشارع الحكمُ بما يَحتاج إلى البيان ولا يُستغنى عنه بحكم العقل، مع أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعيّة الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لايحضرني الآن موردٌ لما نحن فيه ـ أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل ـ فلابدّ من التتبّع»[1].

وحاصل كلامه: أنّ الذي ذهب إليه مشهور الأُصوليين ترجيح الخبر المخالف للأصل. ولكن الموجود في الكتب الاستدلالية للفقهاء ترجيح الخبر الموافق للأصل.

ويخطر بالبال أنّه لعلّ الفقهاء اتّكلوا على الأصل من باب المرجع، لا المرجّح، كما سيتضح ذلك في التطبيقات الفقهية.

تنقيح مقتضي القاعدة ومحلّ الكلام

مقتضى القاعدة عدم الترجيح بالأصل مطلقاً، سواءٌ قلنا بالتساقط، أم لا.

أما بناء على التساقط؛ لوضوح عدم كون الترجيح معقولاً بعد البناءِ على سقوط الخبرين عن الحجية.

وأما بناءً على عدم التساقط، فلو بنينا على التوقف، ينافيه الترجيح وكذا لو بنينا على التخيير. وأما بناءً على تقديم الترجيح على التخيير ـ كما هو الحق ـ فلو كان هناك مرجعٌ صالحٌ للترجيح به، لا تصل النوبة إلى الأصل. وذلك لفرض قيام الأمارة وهي الراجح من الخبرين المتعارضين بغير الأصل. فلا كلام في ذلك كله.

وإنّما الكلام في صورة فقد جميع المرجحات. فوقع الكلام في أنّه هل يجوز الترجيح بالأصل بناءً على تقديم الترجيح أم لا؟

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

نقد أدلّة القول بالترجيح بموافقة الأصل

يظهر من جماعة من الفحول جواز الترجيح بالأصل. وعلل لهم المحقق (صاحب الشرايع) بأنّ الظاهر كون الموافق للأصل هو المتأخر. قال ﷺ: «إذا كان أحد الخبرين موافقاً للأصل، قال قوم: يكون أولى ؛ لأنّ الظاهر أنّه هو المتأخر»[1].

وإشكاله واضحٌ؛ لعدم ملازمة بين الموافقة للأصل وبين تأخّر الصدور لولم يكن الأمر بالعكس، بل هو الظاهر ؛ لأنّ المخالف للأصل يحتاج إلى ذكر دليل لتقييد مقتضى الأصل.

وعلّل لهم الشيخ الأعظم بالبناء على حصول الظنّ النوعي بالحكم الواقعي بمطابقة الأصل ؛ حيث قال: «إنّ الفقهاءَ إنّما رجّحوا بأصالة البرائة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعي بمطابقة الأصل»[2]. ولعلّ الوجه في حصول الظنّ النوعي بمقتضى الأصل أنّ له جذراً في الارتكاز العقلائي بل مقتضى الفطرة والعادة.

ولكن لايصلح ذلك للدليلية على الترجيح لعدم حجية شرعية على ذلك.

ونقل الشيخ عن بعض معاصريه[3] ثلاثة وجوه للعمل بالأصل، اثنان منها من قبيل المرجّح، والثالث من باب المرجع. قال ﷺ: «و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل المخالف، من:

أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ على حجية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ على حجية الموافق، وتخصيص آخر فيما دلّ على حجية الأُصول.

وأنّ الخبر الموافق يفيد ظنّاً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل سليماً عن

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.
(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٥١.
(٣) وهو السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ص ٧٠٧.

المعارض»[١].

وحاصل كلام المحقق المشار إليه ـ وهو السيد المجاهد ـ تعليل ترجيح الموافق للأصل بثلاثة وجوه؛ وهي:

١ ـ أنّ العمل بموافق الأصل يوجب تخصيص دليل واحد، وهو تخصيص دليل اعتبار الخبر المخالف للأصل.

ولكن العمل بالمخالف للأصل مستلزم لتخصيص دليلين؛

أحدهما: تخصيص دليل اعتبار الخبر الموافق للأصل.

والآخر: تخصيص دليل اعتبار الأصل نفسه.

٢ ـ أنّ الخبر الموافق للأصل يفيد ظنّاً بالحكم الواقعي والأصل يفيد الظنّ بالحكم الظاهري، فيتقوّى به الخبر الموافق له.

٣ ـ إنّ الخبرين إذا تساقطاً بالتعارض، يبقى الأصل سليماً عن المعارض، فيُرجع إليه.

ويرد عليه ما سبق آنفاً من أنّ الأصل لا اعتبار به في مرتبة قيام الأمارة، فلا يصلح لشيءٍ من الدليلية والترجيح. فلا يُلاحظ دليلاً في رتبة الخبرين المتعارضين حتى يلزم من تقديم الخبر المخالف له تخصيصاً لدليله. ولا اعتبار له بوجه حتى يتقوّى به الخبر الموافق له.

أدلّة القول بترجيح الخبر المخالف للأصل

من الوجوه التي استُدِل بها لترجيح الخبر المخالف للأصل: احتياج مخالفة الأصل إلى الدليل، دون موافقته. فيتقوّى بذلك صدور الخبر المخالف للأصل، وعدم صدور الموافق له.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٥٣.

نقل هذا الوجه المحقق (صاحب الشرايع) عن القائلين بهذا القول. قال ﷺ «و قال آخرون الناقل أولى، لأنّ له حكم النقل، والموافق للأصل يُستغنىٰ بالأصل عنه، فيغلب على الظن أنّه لاحاجة للشارع إلى ذكره، للاستغناء بحكم الأصل»[1].

ولكن المحقق نفسه لم يعتن بموافقة الأصل ومخالفته، بل حَكَمَ بترجيح ما عُلم بتأخر صدوره من الخبرين المتعارضين سواءٌ كان موافقاً للأصل أو مخالفاً له.

قال ﷺ: «و الحق أنّه إمّا أن يكونا عن الرسول ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام.

فإن كانا عن النبي ﷺ وعُلم التاريخ ؛ كان المتأخّر أولىٰ، سواء كان مطابقاً للأصل أو لم يكن. وإن جُهل التاريخ ؛ وجب التوقف، لأنّه كما يُحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً.

وأما إن كانا عن الأئمة عليهم السلام ؛ وجب القول بالتخيير، سواء عُلم تاريخهما أو جُهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما، والنسخ لا يكون بعد النبي ﷺ، فوجب القول بالتخيير»[2].

والوجه في ما جاءَ في كلامه من الفرق بين كلام النبي ﷺ وكلام الأئمة عليهم السلام أنّ المتأخّر من كلام النبي ﷺ ينسخ المتقدّم منه دون المتأخر من كلام الأئمة عليهم السلام.

وقد يقال: إنّ مقولة النسخ لا ربط له بمقولة التعارض وفي تحقق النسخ لابدّ من إحراز كون الخبر المتقدم الصادر عن النبي ﷺ معمولاً به بين المسلمين مدّةً بخلاف باب التعارض. لكنه غير وجيه؛ لأنّ المعتبر في تحقق النسخ ثبوت الحكم السابق من جانب الشارع بدليل معتبر ؛ لصدق مفهوم النسخ حينئذٍ وليس للنسخ حقيقة شرعية، بل من العناوين العرفية، فالمحكم فيه نظر أهل العرف.

وأما الترجيح بالتأخر وأحدثية أحد الخبرين في باب التعارض فقد سبق

(١ و٢) معارج الأُصول: ص ٢٢٥.

الكلام فيه مفصّلاً.

مقتضى التحقيق في المقام عدم الاعتبار بموافقة الأصل ولا بمخالفته في الترجيح، فلا يصلح شيءٌ منهما لترجيح أحد المتعارضين المتصف به على الآخر؛ لما سبق منّا في تحرير مقتضى القاعدة في بداية هذا المبحث.

ويشهد لما قلنا ما سبق من كلام الشيخ الأعظم، وأيضاً أجاد في ذلك السيد اليزدي؛ حيث قال: «و التحقيق: عدم كون اعتبار الأُصول من باب الظن، وعلى فرضه فالظنّ إنّما يحصل منها مع عدم الدليل، ولو على طبقها، فلا تكون مرجِّحة مطلقاً»[1].

مقتضى القاعدة عند الدوران بين التعيين والتخيير

إنّ من ملاكات ترجيح أحد المتعارضين على الآخر احتمال تعيينه عند ما دار الأمر بين التعيين والتخيير بينهما.

قد سبق أنّه بناءً على القول بعدم التساقط والتوقف وبتقديم الترجيح على التخيير، إذا احتُمل الترجيح في أحد المتعارضين مقتضى القاعدة العقلية حينئذٍ الحكم بترجيح محتمل الترجيح؛ لأنّ المقام من قبيل الدوان بين التعيين والتخيير. والعقل يحكم بالتعيين. وهذا هو المراد من أصاله التعيين.

إلّا أنّ هذا الأصل يقطعه إطلاق نصوص التخيير؛ لأنها أمارة وهي واردة على الأصل كما قلنا سابقاً.

نعم احتمال التعيين يوجب الاحتياط الاستحبابي في محتمل التعيين على القاعدة؛ لأنّ الاحتياط يدور مدار الواقع المحتمل. ولمّا لم يتنجّز، يحسن ويستحب رعايتُه.

---

(١) كتاب التعارض: ص ٥٧٠.

ثم إنّه قد يميل لمجرى هذه القاعدة بالأخبار الدالة على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة والنصوص الدالة على وجوب صلاة الظهر فيها ؛ حيث دلّ كل منهما باطلاقه على وجوب مؤدّاه تعييناً. ولمّا علمنا بضرورة الشرع عدم وجوب فريضتين في وقت واحد. يقع التعارض بين إطلاق الدليلين.

والأمر يدور بين وجوب الجمعة تعييناً وبين وجوبها ووجوب صلاة الظهر تخييراً، فقد يقال: إنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ ترجيح محتمل التعيين، والحكم بتعيين الجمعة في المثال.

ولكنّه خلاف مقتضى التحقيق بل مقتضى القاعدة التخيير؛ إذ محطّ التعارض هو الحكم بوجوبهما معاً ولا تعارض في الحكم بوجوب أحدهما لا بعينه. والتعيين محتمل في كليهما لإحتمال عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة. والسرّ فيه شمول دليل الاعتبار لكلّ واحد منهما على نحو لا بعينه، بلا محذور. وأما التعينية، فتُتحمّل في كليها.

ضابطة الترتيب بين المرجحات غيرالمنصوصة

سبق في المرجحات المنصوصة لزوم رعاية الترتيب بينها وبيان الوجه في ذلك. وأما غير المنصوصة فما يرجع منها إلى الترجيح بحسب الدلالة مقدّمٌ على ما هو بحسب المضمون وما هو بحسب المضمون مقدّمٌ على ما هو بحسب السند وما هو بحسب السند مقدّم على ما هو بحسب جهة السند.

ومن هنا قدّمنا الترجيح بالشهرة الروائية من الترجيح بمخالفة العامة، صرّح بهذا التقديم في المرفوعة والمقبولة كلتيهما.

وقد سبق بيان مايرتبط بكل واحد من هذهالجهات منالمرجحات، فلا نعيد.

ويشهد لبعض ما قلناه كلام الشيخ الأعظم حيث قال: «**إنّ الرجحان بحسب**

الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان : أي الرجحان من حيث جهة الصدور»[١].

والفرق بين الدلالة والمضمون أنّ المضمون ربما يثبت بغير طريق الدلالة اللفظية، كأن يثبت بالشهرة الفتوائية القدمائية، كما سبقت الاشارة إليه في كلام السيد اليزدي.

ولاريب في تقدم الدلالة اللفظية على القرائن الخارجية الظنّية، إلّا أن يكون قطعية كالاجماع.

ولكن سبق أنّ الترجيح بحسب الدلالة لا يكون من قبيل الترجيح في باب التعارض، بل من قبيل الجمع الدلالي العرفي الرافع للتعارض.

هذا، ولكن لا اعتبار بأكثر ما ذكروه من المرجحات المضمونية كتقديم الحاظر على المبيح، والموافق للأصل على مخالفة أو بالعكس، والدال على الحرمة على الدال على الوجوب، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «و لا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له»[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٣٦.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٥٨.

التطبيقات الفقهية

١ ـ حكم المفطر عن جهل بالحكم.

٢ ـ حكم مهر امرأة تزوّجت في عدّتها مشتبهة.

٣ ـ مسألة دية كسر الفك.

وقد عالج الفقهاء تعارض النصوص الواردة في كثيرٍ من الفروع الفقهية في مختلف المسائل بالرجوع إلى الأصل.

حكم المفطر عن جهل بالحكم

ومنها: مسألة قضاء من أفطر صومه عن جهل بالحكم؛ حيث تعارضت النصوص فيه بالعموم من وجه ورجّح بعضهم النصوص الدالّة على المفطرية بالشهرة وغيرها.

ولكن اعترض عليهم السيد الحكيم بمنع إعمال الترجيح بالمرجحات في التعارض بالعموم من وجه، وتقوية دلالة ما دلّ على نفي القضاءِ، وعلى فرض عدم أقوائية إحدى الطائفتين واستقرار التكافؤ، حَكَم بالرجوع إلى الأصل المقتضي لنفي المفطرية.

قال ﷺ: ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «و دعوى: أنّ بينه وبين أدلة المفطرية عموماً من وجه، والترجيح لها من وجوه: منها: الشهرة.

ومنها: ظهور جملة من أدلة القضاء في الجاهل، غير ظاهرة؛ إذ الشهرة الفتوائية لا تصلح للترجيح. مع أنّ إعمال الترجيح في تعارض العامين من وجه خلاف التحقيق. وظهور جملة من أدلّة القضاء في الجاهل أول الكلام.

فالتحقيق: أنّ إطلاق الموثق في نفي القضاء أقوى من إطلاق أدلة المفطرية، كما هو الحال في أمثاله مما يظهر لعنوان الموضوع خصوصية تناسب الحكم، كالجهل في المقام. ولو سلم عدم الترجيح في الظهور فاللازم الرجوع إلى الأصل المقتضي لنفي المفطرية. وأما التقييد بغير المقصر فخال عن الوجه. فالبناء على الصحة في الجاهل وإن كان مقصّراً أقوى»[١].

ونظيره ما جاء في كلام السيد الخوئي؛ حيث قال: «و بعد تساقط الاطلاقين المتعارضين وإن كان بالعموم من وجه على ما بيّناه في بحث التعادل والتراجيح يرجع إلى الأصل وهو أصالة البرائة من تقيُّد الصوم بذلك»[٢].

حكم مهر امرأة تُزوِّجت في عدّتها مشتبهاً

ومنها: ما لو تزوّج امرأة في عدّتها مشتبهاً من دون وطي، فهل عليه مهرها ـ ولو نصفه ـ؟ فاختلفت فيه الاخبار وتعارضت، فدلّ صحيح ابن سنان أنّ عليه نصف المهر، ودل صحيح سليمان بن خالد وأبي بصير وخبر علي بن حمزة[٣] على عدم ثبوت مهرٍ لها أصلاً.

وقد حكم السيد الخوئي باستقرار التعارض بين نصوص المقام وتساقطها والرجوع إلى الأصل؛ حيث قال: ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها وبيان وجه معارضتها ـ: «فانّ هاتين المعتبرتين ـ وتؤيدهما الرواية ـ

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٥٣.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ب ١٧، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة: ح ٢١، ٧، ١٣، ٨.

تدلاّن بكل صراحة ووضوح على عدم استحقاقها لشيٍ من المهر في فرض عدم الدخول. ومن هنا فان قدّمنا هاتين المعتبرتين على صحيحة عبدالله بن سنان ؛ نظراً للاعراض القطعي عنها ؛ حيث لا يوجد قول منّا باستحقاقها المهر في الفرض، فهو، وإلّا فمقتضى التعارض هو التساقط والرجوع إلى الأصل. وهو يقتضي عدم استحقاقها شيئاً كما هو واضحٌ»[١].

هذا، ولكن مقتضى التحقيق ـ بناءً على ما سبق منّا ـ ترجيح الطائفة النافية للمهر بالشهرة الفتوائية العظيمة، وباعراض الأصحاب عن الطائفة المثبتة. ولكن لا فرق من حيث النتيجة، فعلى أيّ حال لا استحقاق للمهر أصلاً.

مسألة دية كسر الفك

ومنها: دية كسر الفكّ. فالمشهور أنّها ثلاثون ديناراً. وأفتى جماعة بأنّها ثلثا دية النفس. ومنشأ الاختلاف تعارض ما رواه الكليني والصدوق عن كتاب ظريف وما رواه الشيخ عنه في التهذيب. فحكموا بترجيح الأوّل ؛ نظراً إلى وأضبطية الكليني من الشيخ، مع اعتضاده بنقل الصدوق، وأصالة البرائة من الزائد، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «و بما أنّه لا دليل على ثبوت للزائد على الثلاثين، فيرجع في نفيه إلى أصالة البرائة. هذا مضافاً إلى ما هو المشهور من ترجيح ما رواه الكليني عند المعارضة في النقل؛ لأنّه أضبط ولا سيما مع موافقته لما رواه الصدوق»[٢].

هذه نماذج من الفروع التي حكم الفقهاء بترجيح إحدى الطائفتين من النصوص المتعارضة على الأُخرى ببعض المرجحات غير المنصوصة. والرجوع إلى الأصل عند فقدان جميعها.

---

(١) كتاب النكاح للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٦٠.
(٢) مباني تكملة المهاج: ج ٢، ص ٣٣٦.

الحمد لله أوّلاً وآخراً وصلواته على

محمد وآله عليهم السلام الطيّبين سرمداً. وقد حصل

الفراغ من تسويد مباحث التعادل والترجيح يوم الخميس

من الرابع والعشرين شهر جمادى الأُولى بسنة ١٤٢٨ هـ ق العبد

الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي المازندراني.

الفهرس

العنوان **الرقم**

الحكومة والورود

تعريف الحكومة وماهيتها ٨

رأي الشيخ الأعظم في تعريف الحكومة ٨

حاصل مجموع كلمات الشيخ الأعظم قدس سره ١٠

رأي صاحب الكفاية في تعريف الحكومة ١١

الفرق بين كلام صاحب الكفاية وكلام الشيخ ١٢

رأي المحقق النائيني قدس سره ١٣

نقد كلام الشهيد الصدر قدس سره ١٦

كلام السيد الامام الراحل قدس سره ١٧

مقتضى التحقيق ١٩

الفرق بين الحكومة والتخصيص

الفروق الثلاثة بين الحكومة والتخصيص في نظر الشيخ الأعظم قدس سره ٢٤

نقد كلام الشيخ الأعظم ٢٦

كلام المحقق النائيني قدس سره ٢٧

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص ٢٨

أقسام الحكومة

كلام المحقق النائيني ﷺ ٣٢
نقد كلام المحقق النائيني ﷺ ٣٤
كلام السيد الخوئي ﷺ ٣٦
مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة ٣٩
مقتضى التحقيق في أقسام الحكومة ٤١

التطبيقات الفقهية

المجاري العامّة ٤٢
من تحرّى واجتهد في القبلة وعمل بالظنّ ٤٣
حكم الفرار من الزكاة ٤٥
سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين ٤٩
إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر ٥١
مسألة نجاسة الفقّاع ٥٢

قاعدة الورود

أوّل من فتح باب قاعدة الورود ٥٤
المعيار في الورود ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر وجداناً ٥٦
نقد كلام الشيخ الأعظم ٥٨
مقتضى التحقيق في المقام ٦٠
عدم انفكاك الارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع ٦٢
نقد كلام الشيخ الأعظم ٦٣
المناقشة في كلام المحقق العراقي ﷺ ٦٥

التطبيقات الفقهية

لو شك المصلّي في الجزء السابق بعد دخوله في الجزء اللاحق ٦٨

حكم الكنز الموجود مع إنكار المالك اللاحق ٦٩
لو ادّعى البايع خيانة المشتري في ردّ السلعة ٧٠
لو ادّعى المشتري تخيير المبيع أو تغيير أوصافه ٧٢
من ادّعى داراً في يد غيره وأقام البيّنة على كونها له أو بيده بالأمس ٧٣
الجناية على من اطلع على عورات المؤمنين ٧٤
مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس ٧٦
من أدرك ركعة في الوقت ٧٧
من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر ٧٨

الفرق بين الحكومة والورود

نقد كلام الشيخ الأعظم ٨١
كلام المحقق النائيني في الفرق بين الحكومة والورود ٨٢
عدم اختصاص الورود برفع الموضوع ٨٣
مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصُّص ٨٥
الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود ٨٧
حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم وبين الدليل الثلاث ٨٨
حكم التعارض بين دليلي الوارد والحاكم أنفسهما ٩١
إشارة إلىٰ ثلاث نكات مهمّة ممّا حقّقناه ٩٣
قاعدة التنزيل ٩٤

قاعدة انقلاب النسبة

بيان وجه انقلاب النسبة والسرّ فيه ٩٧
انتفاءُ موضوع انقلاب النسبة بارتفاع التعارض ٩٨
لاوجه لملاحظة العام مع مجموع الخصوصات، حتى ينتفي موضوع انقلاب النسبة ٩٩

دليل الخاص اللبّي لا دخل له في انقلاب النسبة ٩٩
لا تأثير لتخصيص الأكثر المستهجن في انقلاب النسبة ١٠٠

مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين

تحقيق كلام السيد اليزدي ١٠١
مقتضى القاعدة والتحقيق في المقام ١٠٢
اختصاص التساقط بما إذا كان تعارض الأصلين ١٠٣
نكتتان لا ينبغي الغفلة عنهما ١٠٦
وجوه الجمع والتقديم بين الأُصول المتعارضة ١٠٦
نقد كلام الشهيد الصدر ١٠٧
مقتضى التحقيق في المقام ١١٠

التطبيقات الفقهية

مسألة اقتران نكاح الأُختين ١١٢
إذا علم نجاسة أحد الإنائين إجمالاً ١١٣
لو رمس رأسه في مايعين علم يكون أحدهما ماءً ١١٦

قواعد حول التعارض المستقرّ

تحرير محل النزاع

إخراج وجوه الجمع العرفي عن محلّ الكلام ١٢١
تقسيم التعارض المستقرّ ١٢٢
استقرار التعارض إنّما هو بلحاظ الدلالة، لا السند ١٢٣
معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية ١٢٤

مقتضى القاعدة في التعارض المستقر

تنقيح كلام السيد اليزدي في اشتباه الحجّة باللاحجّة ١٢٥

استنتاج السيد اليزدي ﷺ ١٣٠
مقتضى السيرة العقلائية عند استقرار التعارض ١٣١
لو كان أحد المتكافئين نصّاً والآخر ظاهراً ١٣٢
حكم تكافؤ القطعيين ١٣٤
تحقيق كلام الشيخ الأعظم ١٣٦
نقد كلام الشيخ الأعظم ١٤٠
كلام السيد اليزدي وإشكاله على الشيخ وردّ إشكاله ١٤١
دليل آخر لتساقط المتكافئين ١٤٤
تحقيق معنى التخيير في التعارض المستقر ١٤٧
تحقيق كلام السيد في أقسام التخيير ١٤٩
مناقشة ودفاع ١٥٠
معنيان آخران للتخيير ١٥١
التخير في باب التعارض أُصولي أو فقهي؟ ١٥٣
هل التخيير الفقهي مخالف للقاعدة؟ ١٥٥
كلام السيد اليزدي ١٥٥
المناقشة في كلام السيد وبيان مقتضى التحقيق ١٥٨
تحرير كلام السيد الامام الراحل ﷺ ١٥٩
نقد كلام السيد الامام ﷺ ١٦٢
هل التخيير في باب التعارض بدويّ أو استمراريّ ١٦٣
استدلال الشيخ الأعظم للتخيير البدويّ ١٦٣
إشكال السيد اليزدي على الشيخ الأنصاري ﷺ و دفعه ١٦٥
دفع إشكال صاحب الكفاية ١٦٩

هل يسقط المتعارضان فى نفي الحكم الثالث؟ ١٧٠
بيان مقتضى التحقيق ١٧٤
حكم تعارض الفقرتين فى رواية واحدة ١٧٤
حصيلة التحقيق ١٧٦

التطبيقات الفقهية

من أدرك الامام بعد ما رفع رأسه من السجدة ١٧٨
مسألة التولّي من قبل الجائر ١٨٠
مسألة العدول عن سورة الجحد في الصلاة يوم الجمعة ١٨٣

حكم التعارض المستقر على ضَوءِ الأخبار

تحرير محلّ الكلام ١٨٦

تحقيق مفاد الأخبار العلاجية

ذكر طوائف نصوص المقام ١٨٧
نقد وتوجيه لكلام السيد الامام الراحل ﷺ ١٩١
تحقيق النصوص الآمرة بالتوقف ١٩٦

تحرير الآراء في تحقيق الأخبار العلاجية

تعيين رأي المشهور ١٩٩
كيف يلائم التخيير مع مقتضى القاعدة ٢٠٢
مناقشات السيد اليزدي في كلام الشيخ الأعظم ٢٠٣
الاجابة عن مناقشة السيد ٢٠٥
مقتضى التحقيق في المقام ٢٠٥
تحرير كلام الآخوند في تقسيم نصوص المقام ٢٠٦
بيان مقتضى التحقيق في نظر صاحب الكفاية ٢٠٨

مناقشات صاحب الكفاية في وجوه تقييد مطلقات التخيير ٢١٤
نقد كلام المحقق الخراساني ٢١٥
تنقيح الكلام المحقق العراقي ونقده ٢١٨

التطبيقات الفقهية

حكم من توضّأ قبل الاستنجاء ٢٢١
كفّارة إفطار صوم الاعتكاف بالجماع ٢٢٣
مسألة مفطرية الارتماس في الماء ٢٢٥
لو زنى بمملوكة أبيه قبل أن يطأها الأب ٢٢٧

قواعد في الترجيح والمرجّحات

ملاكات الترجيح

هل نتمكن من إحراز وجود المرجّحات؟ ٢٣٣
تنقيح محل الكلام ٢٣٥
تنقيح كلام المحقق العراقي في وحدة نسبة المرجحات ٢٣٦
تنقيح ملاكات الترجيح ٢٣٨
ما هو الملاك المتّبع في كلّ من الثلاثة؟ ٢٤٠
الترجيح بتعدّد العنوان والفرد وأقوائية المصلحة ٢٤١

تقديم الترجيح على سائر العلاجات

تحرير الآراء في الترجيح ٢٤٥
مسلك السيد اليزدي ٢٤٧
أدلّة المشهور ومناقشات السيد ٢٤٨
الوجه الذي استدل به السيد على مرامه ٢٥٣
بعض الوجوه الضعيفة ٢٥٥

مقتضى التحقيق في المقام ٢٥٦
حكم الشك في مرجحيّة شيءٍ ٢٥٨
ليس المقام من قبيل تقديم محتمل الأهمية ٢٦٠

التطبيقات الفقهية

حكم المسافر الذي لم يصلّ في سفره حتى رجع إلى وطنه ٢٦١
حكم خُرءِ الطيور المحرّمة ٢٦٥
من شك بين الاثنتين والأربع بعد إكمال السجدتين ٢٦٦
مسألة تعيين حد الترخُّص ٢٦٨
مسألة إفطار الصائم عن جهل بالحكم ٢٦٩
مسألة وجوب الجهر بالقرائة على الرجال ٢٧١

المرجحات المنصوصة

تحقيق نصوص الترجيح

مقبولة عمر بن حنظلة ٢٧٥
مرفوعة زرارة ٢٨٠
نقد كلام المحقق الخراساني ٢٨٠
روايتا ابن الجهم والميثمي ٢٨٣
صحاح القطب الراوندي ٢٨٥
النصوص الدالة على الترجيح بالأحدثية ٢٨٨
إشكال السيد الخوئي على الترجيح بالأحدثية ٢٨٩
مقتضى التحقيق في المقام ٢٩١
دفع مناقشات في دلالة النصوص ٢٩٣

تعداد المرجحات المنصوصة وترتيبها

تنقيح كلمات الأصحاب في تعداد المرجحات المنصوصة ٢٩٩

الأحدثية والصفات ليستا من المرجحات ٣٠٠
ترتيب المرجحات المنصوصة ٣٠١
كلام الفاضل التوني وموافقته للترتيب المختار ٣٠٥
كلام المحدث البحراني ٣٠٧
نقد كلام المحدّث البحراني ٣٠٨
نقد ما قاله الشيخ من الترجيح بمخالفة ميل حُكّامهم ٣١٠
كلام الشيخ الأعظم في ضابطة الترتيب ٣١١
مناقشة السيد اليزدي ونقدها ٣١٢
مناقشة كلام الشيخ وبيان مقتضى التحقيق ٣١٣

تنقيح ملاك الترجيح بمخالفة العامة

نكتتان في المراد من مخالفة العامّة ٣١٥
تنقيح ما يتحقق به مخالفة العامة ٣١٦
لا يشترط شذوذ الموافق في الترجيح بمخالفة العامة ٣١٨
الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة ٣٢٠

ضابطة الحمل على التقية

اعتبار وجود قائل من العامة ٣٢٨
تحرير كلام الشيخ الأعظم ٣٢٩
تحرير كلام صاحب الحدائق ٣٢٩
مناقشات الوحيد البهبهاني في كلام صاحب الحدائق ونقدها ٣٣٢
هل القرينة الصارفة من المرجحات الجهتية؟ ٣٣٤
مقتضى التحقيق في المقام ٣٣٥

ضابطة الترجيح بموافقة الكتاب والسنة

تحقيق نصوص ما خالف الكتاب ٣٣٧

لا تنافي بين أخبار الطرح وبين الأخبار العلاجية ٣٣٩
تنقيح محلّ النزاع ٣٤٢
تفصيل الشيخ الأعظم ٣٤٣
المناقشة في كلام الشيخ الأعظم ٣٤٧
مقتضى التحقيق في المقام ٣٤٨
حاصل الكلام في المقام ٣٤٩

التطبيقات الفقهية

مسألة نجاسة الخمر ٣٥٢
مقتضى التحقيق في المقام ٣٥٥
بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء ٣٥٧
مقتضى التحقيق في المقام ٣٥٩
استحباب الزكاة في مال التجارة ٣٦٠
إرث الزوجة عن زوجها الميت ٣٦٢
حكم الصلاة في الثوب النجس نسياناً ٣٦٤
مسألة السجود على القطن ٣٦٥
تساوي حدّ شرب الخمر بين الحرّ والعبد ٣٦٦
مسألة نقض الوضوء بخروج المذي ٣٦٦

المرجحات غير المنصوصة

قاعدة التعدّي عن المرجحات المنصوصة

تنقيح محل النزاع وتحرير الآراء ٣٧١

تحرير آراء القائلين بالتعدي

تحرير كلام الشيخ الطائفة ٣٧٣

نقد كلام الشيخ الطائفة ٣٧٧
تحرير كلام المحقق (صاحب الشرايع) ونقده ٣٧٨
نقد كلام الوحيد البهبهاني ٣٨٢
تنقيح كلام الشيخ الأعظم ونقده ٣٨٤
ملاك الأقربية إلى الواقع باستناد الترجيح بالصفات ٣٨٤
الاستناد إلى قوله عليه السلام لأنّ المجمع عليه ٣٨٨
التعليل بأنّ الرشد في خلافهم ٣٨٩
قوله عليه السلام: دَعْ في ما يريبك إلى ما يريبك ٣٩٠

آراء القائلين بعدم جواز التعدي

استدلال بعض المحققين للتعدّي والمناقشة فيه ٣٩٣
تحرير كلام السيد اليزدي ونقده ٣٩٦
كلام السيد الامام ٣٩٨
حصيلة البحث ومقتضى التحقيق ٣٩٨

أقسام المرجحات غير المنصوصة

عمدة المرجحات غير المنصوصة المستفادة من كلمات الأصحاب ٤٠٠
بيان أقسام رئيسية للمرجحات ٤٠٢
تحرير كلام السيد اليزدي في أنحاء المرجحات الصدورية ٤٠٦
حاصل كلام الشيخ الأعظم في أقسام المرجحات ٤٠٧
مقتضى التحقيق في المرجحات غير المنصوصة ٤٠٩

التطبيقات الفقهية

لو تذكّر الركعة المنسيّة بعد الفراغ وفعل المنافي ٤١٢
إذا عدل عن قصد السفر قبل حدّ المسافة ٤١٤

صلاة من انحصر ثوبه في النجس ٤١٦
مسألة وطي الزوجة دبراً ٤١٨
مسألة ذكر سجدتي السهو ٤١٩

هل موافقة الأُصول من المرجحات؟

تعيين رأي مشهور الأُصوليين ٤٢١
تنقيح مقتضى القاعدة ومحلّ الكلام ٤٢٢
نقد أدلّة القول بالترجيح بموافقة الأصل ٤٢٣
أدلّة القول بترجيح الخبر المخالف للأصل ٤٢٤
مقتضى القاعدة عند الدوران بين التعيين والتخيير ٤٢٦
ضابطة الترتيب بين المرجحات غير المنصوصة ٤٢٧

التطبيقات الفقهية

حكم المفطر عن جهل بالحكم ٤٢٩
حكم مهر امرأة تزوّجت في عدّتها مشتبهة ٤٣٠
مسألة دية كسر الفك ٤٣١
الفهرس ٤٣٣