

دروس الكفاية

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس الشيخ معين دقيق العملي.

جدول المحتويات

درس ٥٠٦: 5.....

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات: 5.....

5..... الفصل الأول: معنى التعارض.
5..... ص ٤٣٧، قوله رحمه الله: (التعارض هو تنافي الدليلين..)

درس ٥٠٧: 9.....

درس ٥٠٨: 14.....

14..... ص ٤٣٨، قوله رحمه الله: (.. وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها..)

درس ٥٠٩: 18.....

18..... ص ٤٣٩، قوله رحمه الله: (وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وأن كانت متنافية بحسب مدلولاتها..)

درس ٥١٠: 22.....

22..... الفصل الثاني: أصالة التساقط.
22..... ص ٤٣٩، قوله رحمه الله: (التعارض وأن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين..)

درس ٥١١: 26.....

28..... ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وأما بناءً على حجيتها من باب السببية..)

درس ٥١٢: 30.....

32..... ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين..)
34..... ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً..)

درس ٥١٣: 35.....

37..... ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وحكم التعارض بناءً على السببية..)
40..... الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار.
40..... ص ٤٤١، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات..)

درس ٥١٤: 41.....

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات 2

ص ٤٤٢، قوله رحمه الله: (منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق..) 41.....

درس ٥١٥: 47.....

ص ٤٤٤، قوله رحمه الله: (.. مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب..) 47.....

درس ٥١٦: 53.....

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن..) 56.....

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين..) 57.....

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (وهل التخيير بدوي أم استمراري؟) 58.....

درس ٥١٧: 61.....

الفصل الرابع: في التعدي عن المرجحات المنصوصة. 61.....

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المنصوصة

المنصوصة..) 61.....

درس ٥١٨: 66.....

ص ٤٤٧، قوله رحمه الله: (وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة..) 66.....

ص ٤٤٧، قوله رحمه الله: (هذا مع ما في عدم بيان الامام..) 69.....

ص ٤٤٨، قوله رحمه الله: (ثم إنّه بناءً على التعدي..) 70.....

درس ٥١٩: 72.....

ص ٤٤٨، قوله رحمه الله: (وتوهّم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح..) 72.....

الفصل الخامس: اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي. 75.....

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي..) 75.....

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (.. مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً..) 77.....

درس ٥٢٠: 78.....

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة..) 78.....

الفصل السادس: ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم أحد الظاهرين على الآخر. 83.....

ص ٤٥٠، قوله رحمه الله: (قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر..) 83.....

درس ٥٢١: 85.....

- 85..... قوله رحمه الله: (ومن أن التقييد أغلب من التخصيص.)
89..... ص ٤٥٠، قوله رحمه الله: (ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ..)
91..... ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام..)

درس ٥٢٢: 92.....

- 92..... ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (ثم إنّه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص..)
96..... الفصل السابع: حكم ما لو وقع التعارض بين أكثر من دليلين، وانقلاب النسبة
96..... ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين..)

درس ٥٢٣: 98.....

درس ٥٢٤: 104.....

- 104..... ص ٤٥٢، قوله رحمه الله: (.. ما لم يلزم منه محذور انتهائه..)

درس ٥٢٥: 109.....

- 110..... الفصل الثامن: في ترتيب المرجحات.
110..... ص ٤٥٣، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين..)

درس ٥٢٦: 112.....

درس ٥٢٧: 117.....

- 117..... ص ٤٥٣، قوله رحمه الله: (ثم إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات..)

درس ٥٢٨: 121.....

- 121..... ص ٤٥٤، قوله رحمه الله: (وانقذ بذلك أن حال المرجح الجهتي..)
128..... ص ٤٥٥، قوله رحمه الله: (وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور..)

درس ٥٢٩: 128.....

- 130..... ص ٤٥٦، قوله رحمه الله: (وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه..)

درس ٥٣٠: 131.....

- 131..... ص ٤٥٦، قوله رحمه الله: (وفيه ما لا يخفى من الغفلة..)

درس ٥٣١: 137.....

ص ٤٥٧، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا كله إنّما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة..) 137
ص ٤٥٧، قوله رحمه الله: (.. اللهم إلا إنّ يقال: أن باب احتمال التورية..). 139
140 **الفصل التاسع: المرجحات الخارجية وبيان أقسامها.**
ص ٤٥٨، قوله رحمه الله: (موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في
الجملة..). 140

درس ٥٣٢: 143

ص ٤٥٨، قوله رحمه الله: (.. ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر..)
143.....
ص ٤٥٩، قوله رحمه الله: (وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه..). 148

درس ٥٣٣: 149

ص ٤٥٩، قوله رحمه الله: (وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق..). 149

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات

درس ٥٠٦:

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات:

الفصل الأول: معنى التعارض.

ص ٤٣٧، قوله رحمه الله: (التعارض هو تنافي الدليلين..). بعد تمام البحث في المقصد السابع يشرع الماتن رحمة الله عليه في المقصد الثامن ويعنونه بتعارض الأدلة والأمارات، ويبحث عنه في ضمن فصول.

قبل أن نشرع في الفصل الأول لا بأس بتقديم مقدمة تشتمل على أمور:

الأمر الأول: في عنوان البحث.

يظهر من علماء الأصول المتعرضين لهذا البحث أربعة عناوين:

العنوان الأول: التعادل والتراجيح.

العنوان الثاني: التعادل والترجيح.

العنوان الثالث: التعارض.

العنوان الرابع: الجمع بين التعارض والتعادل والتراجيح.

فأي عنوان هو الأولى من بين هذه العناوين؟

يظهر من الشيخ في الرسائل ترجيح العنوان الأول أعني

(التعادل والتراجيح)، بينما يظهر من الأخوند ترجيح العنوان

الثالث (التعارض).

لكل واحد من العنوانين ميزة تخصه، فالميزة في عنوان الشيخ

الأعظم رحمة الله عليه هو أنه في العنوان قد أشار إلى ما يذكر

في تفصيل البحث، لأنه كما سوف يأتي في فصول المقصد

البحث يدور حول أن الخبرين المتعارضين هل لأحدهما مزية على الآخر لكي يترجح عليه فهذا هو الترجيح، أم أنهما متكافئان ليقع البحث عن تساقطهما أو التخيير بينهما، فيكون العنوان الأول عنواناً مشيراً إلى المباحث، بخلاف عنوان التعارض فإنه لا توجد فيه هذه المزية..

بينما يمتاز العنوان الآخر بأنه من الناحية الصناعية الفنية هو الأولى، باعتبار أن التعادل والترجيح مما يتنوع إليه الدليلان المتعارضان، ومقتضى الصناعة فنياً أن نعون بالمقسم لا بالأقسام، مضافاً إلى أن العنوان الثاني من هذين العنوانين عنوان متأثر بالاصطلاح الوارد في الأخبار..

الأمر الثاني: في موقعية هذا البحث من علم الأصول.

هل هو بحث خارج عن المنظومة الأصولية أم لا؟ يظهر من الشيخ أنه خارج لكونه قد أدرجه في الخاتمة، ومن المعلوم أن الداخل في صميم المسائل عبارة عن المقاصد التي تقع بين المقدمة والخاتمة، أما ما يقع على الحاشيتين فهو خارج عن مسائل العلم، فإذا بحث الشيخ التعارض في الخاتمة فهذا يعني أنه خارج..

أما الآخوند فيظهر منه أنه داخل كما يستفاد من عنوانته بالمقصد.

هذا بلحاظ صنيع هذين العلمين، أما بلحاظ الواقع فلتوضيح المطلب بحاجة إلى استعراض ما يمكن أن يستفيد منه الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي، فالأدلة متنوعة:

الدليل الأول: الكتاب.

الدليل الثاني: السنة التي وصلت إلينا في الأعم الأغلب بأخبار الأحاد.

الدليل الثالث: الإجماع.

الدليل الرابع: العقل بكلا نوعيه من المستقلات وغيرها.

كل ذلك يصلح دليلاً لإثبات الحكم الشرعي..

أما الكتاب: فأيات الأحكام منه مع كونها محصورة تشير إلى الكلّيات في الأعم الأغلب، فلا يصلح للفقهاء أن يستنبط منها شريعة يُقال في حقها (ما من واقعة إلا والله فيها حكم حتى أرش الخدش).

وأما الإجماع: فالحجة منه على تقديره غير حاصل، وما هو حاصل ليس بحجة.

وأما العقل: فالقطعي منه نادر، والظني منه ليس بحجة.

فبقيت السنة والمتواتر منها يكاد يندم في باب الأحكام غير الضرورية، والكثير منه هو أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد لكي يتم استنباط الحكم الشرعي منها نحتاج إلى أمرين يرتبطان بمرحلة الاقتضاء وآخر يرتبط بمرحلة عدم المانع..

أما الأمران الأولان: فيتتوعان إلى بحث صغروي وكبروي، ليكون المجموع في مرحلة الاقتضاء أربعة.

أما البحثان الصغرويان: فالأول: يرتبط بالصدور، والآخر يرتبط بالظهور، أما المرتبط بالصدور فصغرى السند الذي يتكفل بها ما يسمى بعلم الرجال، وأما ما يرتبط بالظهور فجزء منه تكفل به علوم اللغة وجزء منه بحث في علم الأصول وهو صغريات حجية الظهور (مباحث الألفاظ).

وأما البحثان الكبرويان: فأحدهما كبرى للصغرى الأولى أعني حجية الخبر، والآخر كبرى للصغرى الثانية أعني حجية الظهور، وبهذا يكون بعد تنقيح هذه الأمور الأربعة قد تم الكلام في مرحلة الاقتضاء..

ولكن هذا لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي الفعلي ما لم ترفع الموانع، والموانع المتصور في المقام هو منافاة مدلول الخبر مع أدلة أخرى سواء كانت من سنخه كخبر آخر، أم من غير

سنخه كظهور آية أو إجماع أو عقل، وهذا البحث أعني بحث التعارض بتكفل بمرحلة المانع..
والآخوند اعتبره داخلاً في علم الأصول بسبب ما أشار إليه في أول الكتاب من أن البحث في التعارض مرجعه إلى البحث عن حجية الخبر، فإن البحث عن حجية الخبر ينطبق على موردين: الأول: بلحاظ ذات الخبر، وأخرى: عن حجية أحد الخبرين المتعارضين، فلا وجه حينئذ للتفصيل بينهما بجعل أحدهما من علم الأصول والآخر خارجاً عن علم الأصول..

الأمر الثالث: في المقصود من التعارض لغة.

التعارض في اللغة تفاعل من العرض، فيقال: عرضت الحوض على الناقة أي أظهرت الحوض لها، وعرضت الطعام على الضيف أي أظهرته له..

وحينئذ يقع الكلام في النسبة بين المعنى اللغوي للتعارض والمعنى الاصطلاحي الذي سوف يأتي، فهل هو من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعام في الحصة مجازاً أو فيها حقيقة على طريقة تعدد الدال والمدلول، أم أنه حصل نقل وحقيقة أصولية؟

وعلى تقدير حصول النقل فهل هو نقل من العام إلى الخاص؟ كما هو الحال في أكثر المنقولات، أم هو من نقل المباين إلى مباينه؟

قد يقال: ما نحن فيه من قبيل الثاني، باعتبار أن التعارض الاصطلاحي من لوازمه الحيرة والإجمال والخفاء، فهو في طرف النقيض للمعنى اللغوي.

درس ٥٠٧:

كان البحث في الأمر الثالث من الأمور التي نبحت عنها في المقدمة..

ذكر البعض أن التعارض المستعمل وصفاً للخبرين ليس بمعناه اللغوي وإنما هو منقول اصطلاحي، والمنقول الاصطلاحي تارة يكون من العام إلى الخاص كما هو الأكثر، وأخرى يكون من المباين إلى مباينه، فاختر أن النقل فيما نحن فيه من قبيل نقل المباين إلى مباينه..

وذلك لأن التعارض تفاعل من العرض بمعنى الظهور، وفي باب التعارض الاصطلاحي كل واحد من المتعارضين ينفي الآخر فلا يكون هناك ظهور بل حيرة وتردد، فهذا من قبيل النقل إلى المباين..

هذا البيان لا يمكن الموافقة عليه، وذلك لأنه:

من جهة لا نسلم تحقق النقل باستعمال هذه الكلمة، فإنه قبل التدوين في علم الأصول جاء لفظ (التعارض) في الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام، ولا يظهر من تلك النصوص أن المستعمل بصدد إبداء اصطلاح ونقل في البين، فالراوي استعملها بما لها من مدلول عرفي..

ومن جهة ثانية إن التعارض وإن كان تفاعلاً من العرض، والعرض ببعض معانيه اللغوية هو الظهور، لكنه لا ينحصر بهذا المعنى بل يطلق على المقابل والمواجه، بأن يسير كل واحد منهما في عرض الآخر أي في مواجهته، وهذا المعنى للكلمة ينسجم مع المعنى الاصطلاحي، فالمعنى الاصطلاحي للتعرض يتناسب مع المدلول اللغوي للكلمة..

تعريف التعارض

بعد وضوح هذه المقدمة يقع الكلام في تعريف التعارض.. هناك تعريف مشهور كان سائداً قبل الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، وهو أن التعارض عبارة عن تنافي مدلولي دليلين أو أكثر، ففي هذا التعريف لوحظ أمران:

الأول: أن جنس التعريف هو التنافي.

الثاني: أن متعلق التنافي هو المدلول دون الدليل.

وعليه فالتنافي المساوق للتعارض يكون وصفاً للمدلول..

بينما نلاحظ أن الشيخ والآخوند -على اختلاف يسير بينهما في التعبير- جعلوا التنافي والتعارض وصفاً للدليلين بحسب الدلالة ومقام الإثبات لا بلحاظ المدلول، وإذا أردنا أن نوضح ذلك بشكل مفصل فنقول:

لا شك أنه إذا ورد خبر يدل على وجوب شيء وآخر على حرمة، فكل واحد من الخبرين دال، وكلٌّ من الوجوب الحرمة مدلول، والتنافي يصح أن يكون وصفاً للمدلولين أعني الوجوب والحرمة، فإنهما ضدان لا يجتمعان..

لكن هذا التنافي بين المدلولين إن كان حيثية تقييدية فالموصوف بالتعارض هو المدلول، أما لو كان التنافي بين المدلولين حيثية تعليلية لاتصاف الدليلين بالتنافي فيكون التعارض وصفاً للدليلين، فالذي يظهر من الشيخ وصريح الآخوند هو الثاني أن التنافي بين المدلولين حيثية تعليلية لوصف الدليل بالتعارض.. والوجه في انتخابهما لذلك: هو أن التعارض في جملة من الأخبار وقع وصفاً للخبرين، ولا شك في عدم التجوز في ذلك بل هو توصيف للشيء بحال نفسه لا بحال متعلقه ومدلوله، فلأجل ذلك يكون التعارض وصفاً للخبرين وتنافي المدلولين هو حيثية التعليلية لوصف الخبر بالتعارض..

بعد ذلك يشير الماتن إلى أن التعريف المتقدم يشتمل على قسمين رئيسيين:

القسم الأول: أن يكون التنافي والتضاد والتناقض في الدليلين على وجه الحقيقة وبالذات، كما لو ورد خبر يثبت الوجوب والآخر ينفيه، وبين الوجوب ونفيه يوجد تناقض بالذات..، وكما لو ورد خبر يثبت الوجوب والآخر يثبت الحرمة فإن بين الوجوب والحرمة تضاد بالذات..

القسم الثاني: أن يكونا كذلك بالعرض، كما لو ورد دليل يدل على وجوب صلاة الظهر في ظهيرة يوم الجمعة، وورد آخر يدل على وجوب صلاة الجمعة في ظهيرة الجمعة، فالتنافي والتعارض الموجود بين هذين الخبرين بالعرض..
والضابط للتمييز بين القسمين:

أما بالنسبة للقسم الأول فيكون فيما لو اجتمعت فيه شروط التناقض والتضاد من وحدة والموضوع والمتعلق والجهة والمكان والزمان..

والضابط في القسم الثاني هو عدم السابق مع وجود تنافٍ بلحاظ شيء خارج عن الدليلين، ففي مثال الجمعة والظهر لا مانع بأن يجب على الإنسان في ظهر يوم الجمعة كل من الجمعة والظهر فإنه لا يوجد تناقض ولا تضاد والمتعلق مختلف، لكن بلحاظ قيام الإجماع على أنه في اليوم واللييلة لا تجب أكثر من خمس صلوات بلحاظ هذا الأمر لا يمكن أن نجتمع بين الخبرين..، فهذا نسميه تنافي بالعرض..

ما يخرج التعريف

بعد وضوح التعريف يقع الكلام فيما يخرج التعريف.. يرى المصنف أن أمثال الحكومة والورود وسائر أنواع الجمع العرفي خارجة عن تعريف التعارض، وهذا أحد أهم وجهي

عزوف الماتن عن تعريف المشهور، لأنه إذا جعلنا التنافي والتعارض وصفاً للمدلول فكلُّ من الدليل الحاكم والدليل المحكوم يتنافيان في المدلول، فإن مدلول حرمة الربا مطلقاً ينافي مدلول جوازه بين الأب والابن، بينما لو جعلنا التنافي وصفاً للدلالة فكل خبرين يلقيان إلى العرف ويجمع بينهما جمعاً عرفياً فلا يكون هناك تنافي في مقام الدلالة، نعم يمكن أن يكون هناك تنافياً بدوياً سرعان ما يزول..

ثم في ختام البحث أشار إلى أنواع ما يخرج عن تعريف التعارض، نقرأه..

تطبيق العبارة:

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً. وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر، مقدماً كان أو مؤخراً¹.

وقع الكلام بينهم في أن الحكومة هل يشترط فيها تقدم الدليل المحكوم صدوراً وزماناً على الدليل الحاكم أم لا؟ يظهر من الشيخ اشتراط التقدم، وصريح الأخوند العدم. وهذا الخلاف مرده إلى خلاف أعمق، فإن الشيخ رحمة الله عليه الحكومة عنده ترجع إلى أن الدليل الحاكم يُفسر ويشرح

¹ هناك بحث بينهم، يظهر من الشيخ الأنصاري رحمة الله عليه أن مورد الحكومة ينحصر فيما لو كان الدليل المحكوم متقدماً، والأخوند يرى أن الدليل الحاكم قد يتقدم وقد يتأخر..

ما يُراد من عقد الوضع أو الحمل في الدليل المحكوم، وحينئذ إن جعلنا الشرح والتفسير فعلياً فلا يكون الدليل الحاكم متقدماً، لأنه عند صدوره وقبل صدور المحكوم لا يتصف الحاكم بالشرح الفعلي نعم يتصف بالشرح الاقتضائي..
بينما الأخوند لا يعتبر هذا المبني، فيكون التقدم والتأخر عنده سيان..

أو كانا على نحو إذا عرضنا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والهرج والضرر والإكراه والاضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلها 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 تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليه بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب.

درس ٥٠٨:

ص ٤٣٨، قوله رحمه الله: (.. وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها..)

بعد أن عرف الماتن حقيقة التعارض الذي وضعت الروايات أسساً لعلاجها وكيفية التعامل معه، بدأ في بيان ما يخرج عن هذه الحقيقة..

وأشرنا في ختام البحث السابق إلى أن التنافي بين الأمارات والاستصحاب ليس من باب التعارض، وهذا في الجملة من المسلمات بينهم، فعقد السلب أمر مسلم عندهم وأعني به أن التنافي بين الأمارات والأصل ليس من التعارض..

وإنما الخلاف في عقد الإيجاب فهل هو من الورد أو الحكومة أو التخصيص أو غير ذلك؟، فيه خلاف، وعرفنا في خاتمة الاستصحاب أن مختار الماتن هو أن تقدم الأمارات على الأصل من باب الورد، وأن مختار الشيخ أنه من باب الحكومة..

وفي المقام يضيف الماتن رحمة الله عليه زيادة توضيح على ما تقدم في خاتمة الاستصحاب، وإن كنا نعتزف بأن المسألة بحاجة إلى بحث أعمق في مكان واحد، خلاصة ما أفاده الأخوند في المقام:

أن الشيخ الأعظم قدس سره في أكثر من موضع في الرسائل بين أن وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب مثلاً هو الحكومة..

هذا الكلام يناقشه الماتن اعتماداً على تفسير الحكومة بمراعاة شرطها، ومراراً ذكرنا أن الورد والحكومة وإن كانا يشتركان في دخالة التعبد فيهما، خلافاً للتخصص حيث إنه لا مجال للتعبد فيه، غاية الأمر الحكومة يكون التعبد فيها في كلٍّ من الإدخال والدخول والإخراج والخروج، وإن ما عبرنا بالدخول

والخروج لأن الحكومة قد تكون موسعة فإدخال وقد تكون مضيقاً فإخراج..

أما في الورد فإن الإدخال والدخول ليس كلاهما من باب التعبد، بل يكون دليل التعبد منقحاً لموضوع حقيقي به يرتفع موضوع الدليل المورود، كما هو الحال في مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان وأدلة الإمارات، فإن الأمانة الظنية لكونها ظنية تحتاج إلى دليل للتعبد، وبعد قيام الدليل على التعبد بها تصبح فرداً حقيقياً لما هو بيان، فيرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان حقيقة..

هذا هو الفارق الواضح بين الحكومة والورد..

وفي باب الحكومة الشيخ الأعظم رحمة الله عليه بنى على أن الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى عقد الوضع أو الحمل في الدليل المحكوم، وهذا النظر بدواً يمكن أن يتصور على نحوين:

النحو الأول: النظر على نحو دلالة الألفاظ، كما لو ورد (من شك في صلاته يعمل بأعمال الشك) وورد أيضاً (لا شك لكثير الشك)، فإن هذا الحديث الثاني ينظر بحسب لسانه إلى موضوع الحديث الأول وهو (من شك)، حيث يكون الأمر بعد لحاظهما معاً أن كثير الشك ليس بشاك إذا كان النظر إلى الموضوع وعقد الوضع، أما لو كان النظر إلى المحمول وعقد الحمل فيعني أن الحكم لا يثبت له، ولذا أرجعوا الحكومة إلى التخصيص لبناً، فكأنه قال من البداية (أن من شك يعمل بالأحكام إلا كثير الشك)..

هذا النوع الأول من لنظر ولنسميه النظر التفسيري والتوضيحي..

النحو الثاني: النظر اللبي والواقعي، والذي يكون في مقام تنافي الدليلين بحيث لا يمكن الأخذ بهما معاً، فنحمل أحدهما على

معنى يؤدي إلى رفع موضوع الدليل الآخر مثلاً وإن لم يكن في لسان الخطاب مفسراً وموضحاً له..
 الشيخ الأعظم رحمة الله عليه اشترط في الحكومة المعنى الأول من النظر..

وحيث يتضح الإشكال عليه، فلو ورد دليل وخبر يدل على حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وكان مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبها، فإن الخبر المذكور ليس بذاته ولا بدليل اعتباره له في مقام الدلالة اللفظية نظر إلى قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) فكيف يكون حاكماً عليه؟!، فإن آية النبأ التي هي دليل الاعتبار وخبر الرواية بحرمة صلاة الجمعة ليس مفسراً لنقض اليقين بالشك، كما أنه ليس مفسراً لحرمة نقض اليقين بالشك، فكيف يكون حاكماً؟!!

نعم بلحاظ النوع الثاني من النظر يمكن ثبوته، ولكن ليس هو المقوم للحكومة، فيصح أن يقال: إن ثبوت حرمة صلاة الجمعة لازمه عدم حليتها أو وجوبها، ففي مقام الواقع ونفس الأمر اجتمع مورد الأمانة والاستصحاب وتعرضت الأمانة لحكم مورد الاستصحاب، لكن هذا لا يجوز لو حده الحكومة..

وذلك لوجهين:

أولاً: بالنقض، حيث قد يقال: إن ثبوت الاستصحاب أيضاً باعتبار أنه يتعرض لبيان حكم مورد الأمانة فيدل بالالتزام على نفي الحكم الذي تدل عليه الأمانة، فهلاً التزمنا بحكومة الاستصحاب على الأمانة؟!!

ثانياً: أن هذا النظر ليس هو المقوم للحكومة..

وعلى هذا الأساس يبطل دعوى الحكومة التي ذكرها الشيخ بين الأمارات والأصول..

هذا إذا كان النظر في الحكومة إلى ذات الأمانة والاستصحاب، أما إذا كان النظر إلى دليل الأمانة، توضيح المطلوب:

أن الحكومة حينئذ قد توجه بالبيان التالي، وهو: أن مفاد دليل اعتبار خبر الثقة -مثلاً- هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدًا، وموضوع الاستصحاب هو احتمال الخلاف، فدليل اعتبار الأمانة يتعرض لعقد الوضع في دليل اعتبار الاستصحاب، فيكون حاكماً عليه..

ولا يجري الإشكال النقضي في المقام لأن دليل الاستصحاب يحافظ على الشك لا أنه ينفي الشك..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن ذلك: أن أدلة الأمارات كما تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ليس مفادها حكماً تكليفيًا، وإنما قضية اعتبار الأمانة شرعاً يرجع إلى تنجز الواقع مع المصادفة والعذر عنه مع المخالفة، وحينئذ إذا كان هذا هو مفاد دليل الاعتبار فلا يكون هذا الدليل ناظرًا إلى عقد الوضع في دليل الاستصحاب مثلاً..

فتحصل من جميع ما تقدم: أن دليل الأمانة وارد على الاستصحاب بالتفسير المتقدم في خاتمة الاستصحاب..

ثم بعد ذلك يريد أن يخرج عن حقيقة التعارض التنافي البدوي بين الظاهر والنص، أو الظاهر والأظهر، كما هو الحال بين القرينة وذو القرينة، فمثلاً إذا ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (لا تكرم الفساق)، فإن الدليل الأول ظاهر في لزوم إكرام الفساق من العلماء بمقتضى أصالة العموم، والدليل الثاني صريح أو أظهر في عدم وجوب إكرام الفساق من العلماء..

في مثل هذه الموارد لا يكون التنافي من قبيل التعارض، لأن العرف عندما يلاحظ كلا الكلامين يرى أن الدليل الأظهر أو النص قرينة على الدليل الآخر، وهذا ما يسمى بالجمع العرفي، فليس كل دليل يتنافى مع الآخر بحيب مدلوليهما يكون من باب التعارض، إلا إذا حصل التنافي في مقام الدلالة والإثبات بحيث يبقى أبناء المحاوراة متحيرين في الجمع بينهما، أما في الموارد الذي يكون هناك تنافي في مقام الثبوت والعرف يرى التصرف في الدليلين بحيث لا يبقى متحيراً فحينئذ لا يكون هذا من مصاديق التعارض الذي سيقت الروايات لعلاجه..

كيف، وفي التنافي البدوي يلتفت العرف إلى المراد، فلا حاجة للإكثار من السؤال من المعصومين، فالأسئلة والأجوبة الواردة في باب التعارض ناظرة إلى ما يتحير فيه أهل المحاوراة، لا إلى مطلق التنافي ولو كان بدوياً زائلاً بأدنى التفات..

وحينئذ يترتب على ذلك ثمرة في غاية الأهمية، وهي أنه لا نلحظ المرجحات السندية حينئذ بين الظاهر والأظهر، وبين الظاهر والنص، فلو فرضنا أن الظاهر في مقام الدلالة كان أقوى سنداً والصريح والنص في مقام الدلالة كان سنده أقل من الأول، فيقدم مع ذلك النص على الظاهر بشرط تمامية الاقتضاء في كليهما..

درس ٥٠٩:

ص ٤٣٩، قوله رحمه الله: (وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وأن كانت متنافية بحسب مدلولاتها..)

نتيجة البحث فيما تقدم أن التعارض الاصطلاحي الذي له أحكامه الخاصة في الروايات لا يصدق على كل مورد يكون قابلاً للجمع العرفي..

ومثل هذه الموارد الخارجة عن حقيقة التعارض خرجت في تعريف الماتن بتقييده التنافي في كونه بحسب الدلالة ومقام الإثبات، فإنه في موارد العام والخاص مثلاً بين المدلولين يوجد تنافي لأن مدلول (أكرم كل عالم) لزوم إكرام العالم وإن كان فاسقاً، ومدلول (لا تكرم الفاسق) حرمة إكرام الفاسق وإن كان عالماً، وبين هذين المدلولين يوجد تنافٍ ظاهر، لكن في مقام الدلالة والإثبات يكون هذا التنافي بدوياً يزول بأدنى التفات.. فتحصل أن الجمع العرفي على أنحاء، وذلك لأن التصرف قد يكون في أحد المتنافيين، وقد يكون في كليهما، وعلى كل تقدير يكون سبب التصرف إما ملاحظة المجموع أو ملاحظة أحد المتنافيين، وفي موارد الجمع العرفي لا يُفرق بين قطعي الصدور وبين ظني الصدور، فيقدم النص والأظهر على الظاهر وإن كان الظاهر قطعي الصدور..

بخلاف موارد التعارض الاصطلاحي فإن الأمر يختلف، فإذا جاء خبران متنافيان في مقام الدلالة ويبقى العرف فيهما في الحيرة والجهالة فهذا له صور وأنحاء، وهذه الأنحاء ناشئة من أنه في كل دليل وخبر لا بد أن نلاحظ أصولاً ثلاثة: أصالة الصدور، وأصالة الظهور، وأصالة الجهة.

وحيث قد يكون كل واحد من الخبرين المتعارضين قطعي الصدور وقطعي الدلالة، لكنه بلحاظ الجهة ليس كذلك فيحتمل أن يكون أحدهما وارداً للتقية..

وقد يكون كل واحد منهما قطعي الدلالة وقطعي الجهة، لكنه ظني الصدور..

ويختلف الحال بين هذه الأنحاء التي أشرت إلى بعضها، فقد يُعلم إجمالاً بكذب دلالة أحد المتعارضين، وقد يعلم إجمالاً بكذب صدور أحدهما، أو بكذب صدور أحدهما في بيان الحكم

الواقعي، فإذا ورد خبران متواتران أو آيتان قرآنيتان ولكن في مقام الدلالة كانا ظاهرين، فهنا لا علم إجمالي بكذب صدور أحدهما لفرض القطع بالصدور، ولكن يوجد علم إجمالي بكذب دلالة أحدهما..

وعلى هذا الأساس يتضح لنا متى يقع التعارض بين أدلة السند، ومتى يقع التعارض بين الدلالة، ففي صورة القطع بالصدور لا يوجد تعارض بحسب أدلة السند لفرض صدورهما معاً، نعم في صورة كونهما مظنوني الدلالة فإن حجية السند في أحدهما تتعارض مع حجية السند في الآخر، وعلى ذلك يقاس سائر الأمثلة..

تطبيق العبارة:

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها بعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه؛ وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً، ضرورة أن نفس الأمانة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمانة نفي

حكم الأصل، حيث إنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك إنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة، إلا بما أشرنا سابقاً وأنفاً، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصاً أو أظهر، حيث إن بناءً العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وأن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا إنها غير متعارضة، لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاوره متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً، بما ترتفع به المناقاة التي تكون في البين؛ ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدّم النص أو الأظهر - وأن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل؛ فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، أمّا للعمل بكذب أحدهما، أو لأجل إنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى.

درس ٥١٠:

الفصل الثاني: أصالة التسايط.

ص ٤٣٩، قوله رحمه الله: (التعارض وأن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين..)

في هذا الفصل يتعرض الماتن رحمة الله عليه لبيان القاعدة الأولية عند التعارض، ولا بد ابتداء من تمهيد بعض الأمور الضرورية..

الأمر الأول: هل يوجد ثمرة لهذا البحث أم لا؟، وعلى تقدير وجودها فهل ثمرة نظرية علمية أم أنها لها آثار عملية؟
قد يقال: إنه لا ثمرة عملية في البين لأن الأصل الأولي مهما كان فهو محكوم للأصل الثانوي المستفاد من الأخبار..
ولكن هذا على إطلاقه غير صحيح، توضيح المطلوب:
أن التعارض له صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون طرفا المعارضة من الأخبار التي ثبتت حجيتها بالتعبد مثل أخبار الأحادي..

الصورة الثانية: أن يكون طرفا المعارضة من غير ذلك كالتعارض بين آيتين أو بين خبرين متواترين أو بين آية وخبر متواتر، فإن جهة صدور في المتعارضين حينئذ لم تثبت بالتعبد..

الصورة الثالثة: أن يكون صدور أحد المتعارضين ثابتاً بالتعبد والآخر بالوجدان، كالتعارض بين خبر واحد وآية أو خبر واحد وخبر متواتر..

إذا اتضح ذلك، فنرجع إلى الأخبار العلاجية فتارة نقول باختصاصها بصورة تعارض الأخبار، وأخرى نبني على إلغاء خصوصية المتعارضين ونعمم على كل متعارضين..

ففي صورة الاختصاص تظهر الثمرة العملية، لأن الأصل الثانوي لا يكون حاكماً على الأصل الأولي في الصورة الثانية والثالثة من صور التعارض، لأن المفروض أن الأصل الثانوي مختص بالخبرين، فهذه ثمرة عملية..

وأما على القول بالتعميم، فتارة يصل الفقيه من أخبار علاج التعارض إلى نتيجة واضحة، وأخرى يتوقف إما لإجمالها، أو لتعارضها فيما بينها، ففي صورة الإجمال والتعارض نحتاج إلى الأصل الأولي في أخبار التعارض وفي صور التعارض.. مثلاً من جملة أخبار العلاج تقول إذا جاءك الخبران المتعارضان فتوقف هذه طائفة، وطائفة أخرى تقول بالتخيير (خذ بأيهما شئت)، وطائفة ثالثة تقول اعمل المرجحات وهذه أيضاً على أنواع بعضها المرجحات السندية وبعضها الدلالية.. إلى آخره.. لنفترض الفقيه وصل إلى نتيجة أن أخبار علاج التعارض فيما بينها متعارضة، ماذا تفعل؟ فتحتاج إلى الأصل الأولي لتعالج التعارض بين هذه الأخبار، أو وصلت إلى نتيجة مجملة فلا ينفكك الأصل الثانوي فتحتاج إلى الأصل الأولي.. فيوجد ثمرة للبحث عن الأصل الأولي..

الأمر الثاني: أن الأنظار في حجية الأمارات مختلفة ومتنوعة إلى قولين رئيسيين، أحدهما الطريقية، والآخر السببية.. مشهور الإمامية ذهبوا إلى القول بالطريقية، ويقصد من الطريقية في المقام غير الطريقية التي مرجعها إلى تتميم الكشف، بل الطريقية بمعنى تتميم الكشف تدرج تحت المسالك المنضوية تحت مسلك الطريقية، نظير اندراج نظرية جعل الحكم المماثل، بل المقصود من الطريقية في المقام بمعنى أن الأمانة مجرد طريق إلى الواقع قد تصيب وقد تخطيء، من

دون أن يحدث بسبب قيامها مصلحة في متعلقها على أنحاء حدوث هذه المصلحة..

وفي قبال الطريقية بهذا المعنى يوجد مسلك السببية ويسمى أيضاً بمسلك الموضوعية، ويقصد من ذلك على نحو الإجمال -لأن في داخله يوجد عدة نظريات- أن الأمانة لها موضوعية أعم من أن تكون بسبب حدوثها وقيامها تحدث مصلحة تجبر الواقع الفائق، أو تحدث مصلحة تقلب الواقع، أو تنشئ واقعاً..

الأمر الثالث: أنه بقيام الأمانة على واقع ما بناء على ما هو الحق عند المشهور من مسلك الطريقية، فإن ملاك الحجية هو غلبة مطابقة الأمانة للواقع وندرة مخالفتها، سواء أفادت الظن بالمطابقة أم لم تفد، بل يكتفون في أغلبهم بالظن النوعي القائم على المطابقة..

الأمر الرابع: يرتبط ببيان نكتة في العلم الإجمالي. العلم الإجمالي كما تقدم في مبحث القطع مرجعه إلى قضية منفصلة، ومتعلقه هو الجامع، ولا نؤمن بأن صاحب الكفاية يرى أن العلم يسري من الجامع إلى الواقع وإلى الفرد، لأن سريانه إلى الواقع والفرد لا يخلو من صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يسري إلى الفرد المعين مفهوماً ومصداقاً، وهذا باطل للانقلاب ينقلب العلم الإجمالي إلى تفصيلي..

الصورة الثانية: أن يسري إلى الواقع المررد مفهوماً، وهذا هو عين تعلقه بالجامع وليس سراية..

الصورة الثالثة: أن يسري إلى الواقع المررد وجوداً ومصداقاً، والمررد الوجودي والمصداقي لا ماهية له ولا هوية..

فالعلم لا يسري من الجامع إلى الخصوصية، ولكن هذا شيء وتنجيذه في بعض الأحيان للخصوصية شيء آخر، وما ذكره الآخوند في تعليقه على الواجب التخيري لا يُقصد منه سريان العلم من الجامع إلى الخصوصية، وتنقيح ذلك ليس محله هنا..

الأمر الخامس: أن الاحتمالات المتصورة في الأصل الأولي متعددة:

الأول: التسايط مطلقاً في المدلول المطابقي والالتزامي للمجموع ولكل واحد من المتعارضين..

الثاني: أن يؤخذ بهما معاً مطلقاً، وهذا صرف احتمال كما لا يخفى..

الثالث: أن نأخذ بأحدهما المعين..

الرابع: أن نأخذ بأحدهما غير المعين..

بعد وضوح هذا التمهيد بأموره الخمسة يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الأصل الأولي في التعارض بناء على مسلك الطريقة.

يختار الماتن رحمة الله عليه أنه المفروض أن التعارض الذي ذكرنا مراراً أنه في رتبة متأخرة عن تمامية المقتضي لكل واحد من المتعارضين، بمعنى أن كل واحد منهما لولا التعارض كان حجة، وبعد الالتفات إلى تعارضهما يحصل لدينا علم إجمالي بكذب أحدهما، وهذا العلم الإجمالي بكذب أحدهما لا يكون مانعاً عن حجبة الآخر..

توضيحه:

أن المقتضي لحجبة أحد الخبرين موجود والمانع مفقود، أما وجود المقتضي فلفرض أن كل واحد من الخبرين حجة في حد

ذاته لولا المعارضة، والمانع المتصور هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، والعلم كذلك يكون مانعاً عن حجيتها معاً لا عن حجية أحدهما، ضرورة أن العلم بكذب أحدهما نقيض لحجيتها معاً وليس نقيضاً لحجية واحد منهما، فلا يكون العلم الإجمالي حينئذ مانعاً..

درس ٥١١:

ما زال الحديث في الأصل الأولي في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقية، واتضح لدينا أن المقتضي لحجية أحدهما موجود والمانع مفقود..

أما أن المقتضي موجود فلفرض أن التعارض كان بين أمارتين معتبرتين لولا التعارض..

أما أن المانع مفقود فما يمكن أن يكون مانعاً وهو العلم الإجمال بكذب أحدهما يمنع عن نقيضه، وذلك لأن المانع مع الممنوع كالنقيضين إذا ثبت أحدهما بطل الآخر، ونقيض العلم الإجمالي بكذب أحدهما الحكم بحجيتها معاً، فبهذا المقدار نرفع اليد عن الحجية..

أما الحكم بحجية أحدهما لا على التعيين فليس ممنوعاً عنه بالعلم بكذب أحدهما، لكن حجية واحد منهما بلا تعيين يسقط الاستدلال بالمدلول المطابقي لكل واحد منهما، فلو كان خبر يدل على وجوب صلاة الجمعة وآخر على حرمتها، فإن كلاً من الوجوب والحرمة لا مثبت لهما، لأن إثبات أحدهما على وجه التعيين مغاير لكون الحجة هو أحدهما لا على التعيين، وإثبات كليهما مغاير للعلم الإجمالي بكذب أحدهما، ولا مرجح في البين، فحينئذ يسقط المدلول المطابقي عن الحجية.. وإنما الكلام في المدلول الالتزامي..

تارة يوجد مدلول التزامي لأحدهما، وأخرى يوجد مدلول التزامي لمجموعهما، يرى المصنف أن الخبرين المتعارضين يصلحان لنفي الثالث بأحدهما بلا تعيين لا بهما، فهنا دعويان: صلاحية الخبرين المتعارضين لنفي الثالث بأحدهما بلا تعيين، وعدم صلاحيتهما معاً لنفي الثالث..

أما الثاني فلغرض العلم بكذب أحدهما، وأما الأول فلأن الحجة على إجماله إن كان مع ما له من الإجمال لازماً فيصالح لنفيه، كما في المثال الثالث يكون هو الإباحة بالمعنى الأخص، فإن أي خبر من الخبرين كان هو الحجة في الواقع لازمه عدم الإباحة بالمعنى الأخص، فهذا يعني أن أحدهما بلا تعيين صالح لنفي الثالث..
هذا كله بناء على مسالك الطريقة..

تطبيق العبارة:

التعارض وأن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً - لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما، هذا بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته،

حاولنا أن نوضح ما ذكره المصنف لكن يبقى هناك إشكالات على تأسيس الأصل بهذه الطريقة وحلها ليس هنا..

ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وأما بناءً على حجيتها من باب السببية..)

[المقام الثاني: في الأصل الأولي في التعارض بناء على مسك السببية.]

أما بناء على السببية فالمسألة يختلف حالها باختلاف موضوع الحجية بناء على السببية، فيوجد احتمالات:
الاحتمال الأول: أن يكون موضوع الحجية هو الأمانة التي لم يعلم كذبها.

على هذا الاحتمال يكون الحكم في المقام كالحكم بناء على الطريقة، أي يكون أحدهما بلا تعيين حجة، ولا يصلح لإثبات مؤداه لكنه يصلح لنفي الثالث..

لتوضيح هذا المطلب: نحتاج إلى التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في منشأ القول بهذا الاحتمال.

ما هو منشأ القول في أن موضوع الحجية هو الأمانة التي لم يعلم كذبها؟

الجواب عن هذا السؤال أن أدلة الأمارات تختلف باختلاف الجهة التي يُراد إقامة الدليل عليها، فالأمانة كالخبر مثلاً ليتم الاستدلال به نحتاج إلى ما يسمى بأصالة الصدور وأصالة الظهور وأصالة الجهة، فإن أصالة الصدور تثبت اعتبار صدوره وحجية سنده، وأصالة الظهور تثبت دلالاته، وأصالة الجهة تثبت أن هذه الدلالة واردة لبيان الحكم الواقعي..

ما يرتبط بأصالة الظهور وأصالة الجهة دليلنا مقتصر على الدليل اللبي وهو سيرة العقلاء، وسيرة العقلاء دليل لبي، والدليل اللبي لا إطلاق له، فلا تشمل السيرة حجية ظهور

وجهة الخبر الذي عُلم كذبه فتختص بالخبر الذي لا يعلم كذبه، وهو المطلوب..

وأما بالنسبة لأصالة السند والصدور، فتارة ينحصر دليل الأصول بسيرة العقلاء فحاله كحال أصالة الجهة والظهور.. أما لو بنينا على وجود أدلة مستقلة لفظية كـ (آية النبأ مثلاً وآية السؤال من أهل الذكر..) فقد يقال: إن مقتضى الإطلاق أن كل خبر ثقة حجة حتى لو علم بكذبه، فقد يقال إنه بمقتضى الإطلاق أن موضوع حجية السند يشمل ما لو عُلم بكذبه..

لكن هذا الإطلاق البدوي لا يصح التمسك به، توضيح ذلك: تارة نبني على مسلك مثل المحقق الكلباسي الذي يشترط حصول الظن بالوفاق، فالأمر واضح أنه يخرج لأننا نعلم بكذبه..

وأخرى لا نبني على هذه النظرية لكن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن نأخذ بالخبر الذي نحتمل صدوره لا بالخبر الذي نقطع بعدم صدوره، باعتبار أن الأمر بالأخذ بخبر العادل لكونه يمكن أن يكون مطابقاً للواقع فلو لم يكن كذلك لا يكون موضوعاً للحجية..

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى وثبت أن موضوع الحجية هو ما لم يعلم كذبه..

الجهة الثانية: أنه إذا كان الأمر كذلك فما ذكر بناء على الطريقة يجري هنا، والوجه في ذلك واضح بعدما تقدم، باعتبار أنه إذا بنينا على السببية في حجية ما لم يعلم كذبه فمقدار ما يخرج هو ما عُلم كذبه، فالأخذ بكلا الخبرين يتنافى مع العلم الإجمالي بكذب أحدهما، فلا بد أن نرفع اليد بمقدار ما ينافيه العلم الإجمالي، والقول بحجية أحدهما لا على وجه التعيين لا يتنافى مع العلم الإجمالي..

فجميع ما ذكر بناء على الطريقية يجري فيما نحن فيه..
هذا هو المبنى الأول بناء على السببية، وهو كالطريقية بلا فرق..

تطبيق العبارة:

وأما بناءً على حجيتها من باب السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناءً العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار، ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

درس ٥١٢:

كان الحديث في أصالة التعارض وما يقتضيه الأصل الأولي مع قطع النظر عن الأخبار، وكنا نتحدث عن ذلك بناء على السببية، ويقصد من السببية في المقام أنه بقيام أمانة على واقع ما يحدث بسبب ذلك مصلحة فيكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة..

وحينئذ بناء على هذا المسلك يمكن أن يتبنى القائل أحد أمرين: الأمر الأول: أن يقال بأن أدلة حجية الأمانة تقتضي حجية خصوص ما لم يعلم كذبه، وكان السؤال كالتالي: أنه لا بد من ذلك واقعاً وفي مقام الثبوت لعدم إمكان التعبد بمعلوم الكذب، فلا حاجة إلى توسل المصنف:

تارة بأن الدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن كما في أصالة الجهة وأصالة الظهور، وكذلك أصالة الصدور بناء على كون الدليل هو سيرة العقلاء..

وأخرى بأن الدليل اللفظي على حجية الأخبار لو فرضنا قيامه تأسيساً على ذلك فإن مناسبات الحكم والموضوع تقيد الإطلاق البدوي لتختص الحجية بما لم يعلم كذبه..
فقد يقال: مع قطع النظر عن نوعية الدليل في مقام الإثبات وحتى لو فرغنا عن إطلاقه لابد أن تختص الحجية بغير معلوم الكذب، لأن معلوم الكذب يقطع بعدم حجيته، ومقطوع عدم الحجية لا يمكن جعل الحجية له..

الجواب عن ذلك: أن هذا يتم على مسلك الطريقية دون مسلك السببية، توضيحه:

أما على مسلك الطريقية الذي مرجعه إلى كون الأمانة طريقاً صرفاً إلى الواقع فما يُعلم كذبه يعلم عدم طريقيته، فلا تجعل له الطريقية..

أما المفروض أننا نتكلم على مبنى السببية، فلا مانع ثبوتاً أن الأمانة والخبر مثلاً الذي نقطع بأن راويه كاذب وإخباره غير مطابق للواقع، فإذا جاء دليل يقول: (صدق الثقة) والمفروض أن الصغرى متحققة وبنينا على أن صدق الثقة يرجع إلى حدوث مصلحة على طبق مؤدى خبر الثقة وإن كان مخالفاً للواقع، فلا مانع حينئذ من شمول الدليل الإثباتي له..

فاتضح أنه على هذا المبنى الأول لا يكون هناك مقتضى للحجية في كلا الخبرين، للعلم بكذب أحدهما، فمقتضى الحجية موجود في أحد الخبرين تعيين أحدهما بلا مرجح والأخذ بهما معاً مخالف لمقتضى الحجية، فيصلحان لنفي الثالث بأحدهما..
فحينئذ تكون نتيجة السببية على هذا المبنى عين نتيجة الطريقية..

هذا كله بما يرتبط بالمبنى الأول..

ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وأما لو كان مقتضى الحجية في كل واحد من المتعارضين..)

المبنى الثاني: أن نلتزم بوجود مقتضى الحجية في كلا الخبرين المتعارضين.

كما لو أنكرنا تقييد دليل الحجية بما لم يعلم كذبه، وذكرنا أنه ما دام ذلك ممكناً ثبوتاً مع عدم التقييد في مقام الإثبات نتمسك بالإطلاق، فالمقتضى لحجية كل واحد من الخبرين يكون ثابتاً..

وحينئذ نحتاج في المقام إلى النظر في المضمون..

فتارة يكون المضمون في الخبرين يرجع إلى وجوب المتنافيين المعبر عنهما بالضدين، كما لو كان أحد الدليلين يأمر بالصلاة والآخر يأمر بإزالة النجاسة، فحينئذ تصبح المسألة من مصاديق باب التزاحم ولا تكون من باب التعارض، إذ ما دام أحد الدليلين يدل على إيجاب متعلق بموضوع والآخر يدل على إيجاب متعلق بموضوع آخر فلا تعارض بينهما في مقام الدلالة، بل ضاقت قدرة المكلف عن امتثالهما بعد فرض وجود المقتضى لحجية كل واحد منهما، ولا يوجد علم إجمالي يقتضي المنع من الاقتضاء، نعم نعم لضيق قدرة المكلف لعدم فعلية أحدهما..

ومقتضى وجود الاقتضاء في كل واحد من الدليلين أن نأخذ بهما، لكن بعد ضيق القدرة يحكم العقل بانتخاب الأهم ولو احتمالاً، ضرورة حكمه بتقدم محتمل الأهمية على غيره، ومع عدم أهمية أحدهما ولو احتمالاً يحكم العقل بالتخير، فالأصل الأولي في هكذا صورة ليس هو التسايط بل هو التخيير.. في

صورة عدم الأهمية وتقديم الأهم في صورة الأهمية.. هذا المورد الأول..

المورد الثاني: كالمورد السابق لكن نستبدل الضدين بالنقيضين، ففي هذه الصورة يأتي الحكم السابق عيناً بلا فرق..

المورد الثالث: أن يكون أحد الدليلين يدل على حكم إلزامي والدليل الآخر على حكم غير إلزامي، كما لو دل أحد خبرين على حرمة ذبيحة الكتابي والآخر على حليتها..

في هذه الصورة للوهلة الأولى قد يقال: إنه لا تراحم ولا تعارض بل نأخذ بالدليل الإلزامي وندع الدليل الترخيصي..

أما أنه لا تراحم في البين فباعتبار أن ما لا اقتضاء له وهو الدليل الترخيصي لا يتراحم ما فيه اقتضاء، نعم يكون بينهما معارضة لكن بلا أن يثبت ما تقدم في حالة التعارض، لأن الأخذ بالدليل الإلزامي يكون مقطوع براءة الذمة دون الدليل الترخيصي..

نعم لو فرضنا أن الدليل الترخيصي يكشف عن وجود ملاك اقتضائي بحيث تكون الإباحة والترخيص ناشئاً عن اقتضاء للإباحة والترخيص لا من قبيل الإباحة اللاقتضائية التي مرجعها إلى عدم ملاك في الإلزام، بل كشف الدليل الترخيصي عن ملاك في الترخيص..

في هذه الصورة تتدرج المسألة في صغريات كبرى التراحم، فيكون من التراحم بين المقترضات، فإذا وصل الأمر إلى ذلك يمكن القول بتقديم الدليل الترخيصي، لكون الخروج عن الأصل الأولي عقلاً ونقلاً في الأشياء وهو قبح العقاب بلا بيان وأصالة الحل وحديث الرفع.. الخروج عنه لا يكون إلا بما هو

معلوم، ومع التزاحم لا يعلم فعلية الدليل الإلزامي، فنأخذ بالدليل الترخيصي بلا مزاحم..

تطبيق العبارة:

وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره.

ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً..)

لو فرضنا أن دليل الحجية لو كان مفاده لزوم الالتزام بما يؤدي الدليل إليه من الأحكام..

وبعبارة أخرى: كان لدليل الحجية جهتان:

الأولى: جهة عملية وهي لزوم العمل على وفقه.

الثانية: ترتبط بأفعال الجوانح، وهي لزوم عقد القلب على وفق ما أدى إليه الدليل من أحكام.

في هذه الصورة يدخل باب التعارض مطلقاً وجميع الموارد المتقدمة في باب التزاحم، لأن المفروض حينئذ أن كل واحد من الدليلين يناهض بالالتزام بمفاده، وبما أنه لا يمكن الالتزام

بحكمين متغايرين في موضوع واحد فلا بد أن نبحث عن الأهم..

لكن الكلام كل الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام، فإنك عرفت مراراً أنه لا دليل عليها..

تطبيق العبارة:

نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به. وكونهما من التزام الواجبين حينئذ وأن كان واضحاً، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية، كما مرّ تحقيقه.

درس ٥١٣:

قول المصنف رحمه الله: (نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً) عند كلمة (مطلقاً) هناك وقفة لكثير من المحشين..

البعض كالسيد الحكيم رحمة الله عليه جعل الإطلاق شاملاً للمسلكين الرئيسيين في الإمارات، أعني الطريقية والسببية، فيكون على الطريقية والسببية من باب التزام إذا كانت جهة البحث ترتبط بالعمل الجواني..

هذا الرأي واضح البطلان، لأنه على الطريقية نعلم بكذب أحدهما فلا يمكن الالتزام بما هو معلوم الكذب ولو إجمالاً، وحينئذ إما أن ننكر وجوب الموافقة الالتزامية كما هو مختار المصنف، وإما أن نقول بوجوبها لكنه يسقط في موارد العلم الإجمالي، وإما أن نقول بوجوبها وعدم السقوط والاكتفاء بالالتزام الإجمالي ولا موقع للالتزام..

فإذاً لا يراد من الإطلاق في المقام التعميم على مبنى الطريقة..
هذا كان الرأي الأول في تفسير هذه العبارة..

الرأي الثاني: أن يكون الإطلاق للتعميم على كلا المسلكين في السببية، لأنه ذكرنا في السببية مسلكين، مسلك يقول أن أدلة الحجية لا تشمل ما علم كذبه لأن سيرة العقلاء دليل لبي، والمسلك الثاني يقول تشمل..، فعلى كلا المسلكين إذا كان البحث من جهة أفعال الجوانح فتدخل المسألة في باب التزامم.. وهذا الرأي أيضاً باعتقادي باطل، لأنه في النوع الأول من السببية ألقناها بالطريقة فتأخذ حكمها، ومعلوم الكذب لا دليل على اعتباره، فيأتي ما تقدم في الطريقة..

الرأي الثالث: أن يقصد من الإطلاق التعميم إلى موارد النوع الثاني من السببية..

والوجه في صحته: أنه على المبنى الثاني للسببية التزمنا بوجود المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين، فإذا كان الأمر كذلك فحينئذ إذا جئنا خبر مثلاً يدل على الوجوب وآخر يدل على الترخيص، فبلحاظ جهة الأعمال الجوارح قلنا إن كان الترخيص لا اقتضائي فلا يزاحم خبر الإلزام، وإن كان اقتضائياً فربما يكون العمل عليه لعدم الدليل حينئذ على الإلزامي..

أما إذا كان الكلام بلحاظ عمل الجوانح فالأمر يدور بين وجوبين، لأن عقد القلب واجب سواء كان المعقود عليه هو الوجوب أم الاستحباب أم الإباحة، فإذا دار الأمر بين وجوبين والمقتضي للحجية فيهما بحسب الفرض تام، فإن كان هناك أهم أو محتمل الأهمية يؤخذ به وإلا فالتخير..
هذا ما يرتبط بعبارة الماتن..

ص ٤٤٠، قوله رحمه الله: (وحكم التعارض بناءً على السببية..)

نرجع بعد ذلك إلى ما ذكره المصنف في مقابل بيانه المتقدم.. اتضح أنه على السببية بالمبنى الثاني نرجع إلى قواعد باب التزاحم، وعنده عبارة كانت مورداً لتعليق المحشين، حيث قال: (حسبما فصلناه في مسألة الضد).. فعلقوا على ذلك بأنه لم يتقدم في مسألة الضد إجمالاً للمسألة فضلاً عن تفصيلها..

هذه العبارة تارة نرجعها إلى كل ما تقدم قبلها وهي ثلاثة أمور: أنه إذا وصلت النوبة إلى التزاحم فالتخيير مع عدم الأهمية، وترجيح المهم مع تعيينه، وترجيح محتمل الأهمية.. هذه ثلاثة أمور..

إن كانت هذه العبارة راجعة إلى الأمور الثلاثة فالحق مع المعلقين، حيث إن الأمر الثالث وهو الترجيح بمحتمل الأهمية لم يأتي له ذكر في باب الضد، وإنما تقدم الكلام عنه في آخر بحث دوران الأمر بين المحذورين..

أما لو أرجعنا العبارة إلى أصل التزاحم وأنه في التزاحم يوجد تخيير وتقديم، فهذا قد تقدم الحديث عنه في بحث الترتب الذي هو من مباحث الضد..

في مقابل ما ذكرناه في الأصل الأولي الذي تبين أنه على الطريقة نقول بالتساقط إلا في نفي الثالث، وعلى السببية بالمبنى الأول الأصل الأولي كالطريقة، وفي المبنى الثاني في غالب الموارد التزاحم.. هذا الذي توصل إليه الماتن..

في مقابل ذلك يستفاد من كلمات جمع من القدماء والمتأخرين أن الأصل الأولي في التعارض هو الجمع بينها بأي طريق ممكن، وهذا ما يستفاد من قولهم: (الجمع مهما كان أولى من الترك)..

نلتفت جيداً إلى أن التعارض بمعناه الواسع يمكن أن ينطبق على موارد ثلاثة:

المورد الأول: موارد الجمع العرفي.

المورد الثاني: المتنافيان ولنسمي ذلك بـ(التباين) بمعنى التنافي بين الدليلين، بحيث لا يوجد جمع عرفي لكن من الممكن الأخذ بكلا الدليلين مع توجيهه، كما لو كان أحد الدليلين يدل على وجوب شيء استغراقاً والآخر يدل على حرمة مجموعة، فيمكن الجمع بينهما بالالتزام بوجوب البعض.. طبعاً هذا ليس جمعاً عرفياً لكنه ممكن..

المورد الثالث: التباين من جميع الجهات، كما لو كان أحد الدليلين يدل على الوجوب الاستغراقي والآخر يدل على الحرمة الاستغراقية، فإن أحدهما لا يكون دليلاً على التصرف في الآخر..

إن أريد من قاعدة الجمع مهما كان المورد الأول فهذا صحيح، لكن الأولوية حينئذ في قولهم (أولى) تكون نظير الأولوية في الأرحام، فهي أولوية تعيينية، وليست من باب أفعال التفضيل.. ولا شك أنه لا يراد منها المورد الثالث لفرض التباين من جميع الجهات، فيراد منها المورد الثاني..

في هذا المورد الثاني يمكن المناقشة:

أولاً: بعدم الدليل، فلا يوجد دليل على أن الجمع مهما كان أولى من الترك..

ثانياً: أن الجمع غير المفهوم عرفاً يؤدي في كثير من الأحيان إلى طرح كلا الأمارتين، إذ يكون الجمع والتصرف مقتضياً لرفع اليد عن كلا الظهورين والظهور أمانة، ففي الواقع أنت لم تجمع..

قد يقال: أنه بالنتيجة قد أخذنا بالخبرين.

نقول: قد عرفت سابقاً أنه إذا كان كلا السنديين قطعياً فالتعارض يكون بين الظهورين، فالغائهما اسقاط للخبرين، وإذا كان السند ظنياً يكون في السنديين والظهورين..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط في تحديد الأصل الأولي..

تطبيق العبارة:

وحكم التعارض بناءً على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة، حسبما فصلناه في مسألة الضد، وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم.

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمانة أو الأمارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين، وفي السنديين إذا

كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنّما هو سقوط المتعارضين في خصوص كلّ ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرّف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعده عليه من عقل أو نقل. فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولي الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

بحمد الله تعالى انتهى البحث في الأصل الأول..

الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار.

ص ٤٤١، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات..)

وما تقدم كان بمقتضى الأصل الأولي، وبيننا الثمرة التي تترتب على ذلك، نعم لو ورد دليل على عدم سقوطهما وهذا الدليل قد يكون دليلاً لبيها كالإجماع، وقد يكون مرجعه إلى الروايات التي ترجح أحد المتعارضين على المتعارض الآخر، فحينئذ نرفع اليد إذا ثبت الدليل عن الأصل الأول..

تطبيق العبارة:

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات، إنّما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلاّ فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلّ المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار. ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر

لعدم القطع بحجيته، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعي الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح، واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار، وهي على طوائف:

درس ٥١٤:

ص ٤٤٢، قوله رحمه الله: (منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق..)

اتضح لدينا ما يلي:

الأمر الأول: أن مقتضى القاعدة الأولية في الأمارات المتعارضة هي السقوط، إلا بمقدار نفي الثالث على المسلك المعمول به وهو الطريقية..

الأمر الثاني: بمقتضى القاعدة الثانوية قد يقال بوجود دليل على عدم سقوط كلا المتعارضين في مورد تعارض الأخبار، وهذا الدليل وإن كان متعدداً إلا أن عنده الأخبار..

الأمر الثالث: أن تلك الأدلة الدالة على عدم سقوط الخبرين المتعارضين لا يخلو، إما أن ينحسم الأمر فيها بتعيين ما يرجع إليه فيؤخذ به بلا إشكال، وإما أن تكون دالة على التخيير بينهما فأيضاً لا إشكال..

أما لو كانت تلك الأدلة مجملة أو متعارضة وكان لأحد الخبرين مزية يحتمل لأجلها الترجيح، فهنا تأتي قاعدة أخرى بعد الفراغ عن عدم السقوط، لأن الأمر يدور بين الأخذ بصاحب المزية تعييناً أو الأخذ به تخبيراً، فيكون صاحب المزية هو المتعين لأنه بالأخذ به يقطع بفراغ الذمة للقطع بحجيته تعييناً أو تخبيراً بخلاف الآخر فلا يقطع بحجيته، وقد عرفت في أول بحث الظنون أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها..

فالأولى حينئذ سوق الكلام إلى الأخبار الواردة في تعارض الخبرين، وهي على طوائف²:

الطائفة الأولى: ما دل على التخيير في الخبرين المتعارضين مطلقاً، وأشار المصنف إلى مجموعة من الروايات..
 وقع النقاش في بعضها في أنها هل هي ناظرة إلى صورة تعارض الخبرين أن أنها ناظرة إلى أصل إثبات حجية خبر الثقة؟، وهذا لا يضر فإن البعض وإن كان فيه نقاش إلا أن البعض لا نقاش فيه..

الطائفة الثانية: ما دل على التوقف مطلقاً، كما ورد بالأمر بالإرجاء إلى أن تلقى إمامك..

الطائفة الثالثة: ما دل على لزوم الأخذ بما يوافق من المتعارضين للاحتياط..

الطائفة الرابعة: ما دل على الترجيح بمزايا ومرجات منصوصة بعضها سنديّة وبعضها دلالية، وإن اختلفت هذه الطائفة في ترتيب المرجحات..

اختلف العلماء في النظر النهائي من هذه الطوائف..
 المشهور أخذوا بأخبار الترجيح، وقيدوا بأخبار الترجيح أخبار التقييد، فتصبح النتيجة النهائية أنه مع وجود المزية نأخذ بصاحبها ومع العدم فالتخيير..

هؤلاء الذين قدموا أخبار الترجيح اختلفوا فيما بينهم:

2 البحث ليس فيه صعوبة، نعنون البحث وبعد ذلك نطبق العبارة..

- ١- بين قائل بالترجيح بالمزايا المنصوصة دون غير المزايا المنصوصة..
- ٢- وبين قائل بالترجيح بمطلق المزايا المفيدة للظن..
- ٣- وبين قائل بالترجيح بمطلق ميزة يكون وجودها مقرباً لصاحبها ومبعداً لعدله، كما اختار ذلك الشيخ الأعظم..

بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه لبيان الرأي المختار:
 فيرى أن أخبار الترجيح عمدتها خبران:
 الخبر الأول: مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة وقرأناها في الشهرة الفتوائية..
 الخبر الثاني: ما يعرف بمرفوعة زرارة، لكن هي في الواقع مرفوعة عن زرارة لا مرفوعة زرارة..
 يعني أشمل خبرين في أخبار الطائفة الرابعة هذين الخبرين..

العمل بهما بنظر المصنف محل إشكال للنقاط التالية:

النقطة الأولى: وجود الاختلاف بينهما في ترتيب المرجحات، فأحدهما يقدم المرجحات السندية والآخر يؤخرها..

النقطة الثانية: المرفوعة ضعيفة جداً، وشرح الشيخ الأعظم هذه (جداً) لماذا؟، فقال:
 أولاً: للإرسال. وثانياً: للإشكال في الكتاب. وثالثاً: للإشكال في مصنف الكتاب..

النقطة الثالثة: أن الخبرين وعلى الأقل المقبولة، واردة في مقام الخصومة لا في مقام الفتوى، والغرض عند الأصولي والبحث عن التعارض في مقام استنباط الحكم الشرعي الكلي لا في مقام التطبيق والقضاء، فالمقبولة حينئذ لا يمكن العمل

بها لأجنبيتها عن مورد البحث، وأما المرفوعة فدلالتها على كونها في باب الخصومة ليست بهذا الوضوح..
 وحينئذ ليس للرواية إطلاق يتمسك به لما نحن فيه، لأن التعميم على ما نحن فيه يكون بأحد طريقتين:

الطريق الأول: التمسك بالإطلاق، وهذا ساقط لأن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق..
الطريق الثاني: أن نتمسك بتتقيح المناط، بدعوى أنه لو رجعنا إلى مناط أعمال الترجيح في صورة الخصومة والتنازع نجد أن هذا المناط بعينه موجود في باب الفتوى، لأن المناط في باب الخصومة هو تعارض الخبرين وفي باب الفتوى الأمر كذلك، فمنشأ الاختلاف في رفع الخصومة هو منشأ الاختلاف في باب الفتوى..

هذا الطريق لا يقبله الماتن لوجود خصوصية في باب الخصومة وهي أن غرض الشارع تعلق برفع الخصومة لكي لا يختل النظام الاجتماعي، فالأمر حينئذ في باب الخصومة يدور بين أمور:

الأول: أن يحكم كل واحد منهما على حسب ما يراه وينتخبه من الروايات، وهذا لا يرفع الخصومة..

الثاني: إما أن نؤجلهما إلى أن يلقيا الإمام، وهذا إبقاء لهما في الخصومة..

الثالث: إما أن نجري الصلح بينهما، وهذا غير ممكن في الأعم الأغلب بين الناس..

الرابع: أن نرجح العمل بصاحب المزية، وهذا الطريق رافع للخصومة..

وهذا الأمر في الفتوى ليس كذلك، لأنه في الفتوى إذا لم نعمل بكل الخبرين يمكن أن العمل بالأصول العملية أو بالقواعد التي

تكون حاكمة في المقام، فلا تتوقف عجلة الحياة، فقياس باب الحكم على باب الفتوى قياس مع الفارق..

النقطة الرابعة: لو تنزلنا وقلنا أن أخبار الترجيح أو المقبولة والمرفوعة ظاهرتان في الترجيح في كلِّ من مقام الحكم ومقام الفتوى، لكن لا نسلم أن هذين الخبرين يصلحان لتقييد أخبار التخبير، وذلك لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة.. أما الأول فواضح..

وأما الثاني فإنه في المقبولة كلما فرض الإمام عليه السلام مزية سأل السائل عن عدمها، إلى أن وصل الأمر إلى التساوي من جميع الجهات، فأمره الإمام أن يؤجل الحكم إلى حين لقاء الإمام، وواضح من هذا الذيل أن الرواية ناظرة إلى زمن الحضور، فلا تصلح لتقييد أخبار التخبير..

تطبيق العبارة:

منها: ما دلّ على التخبير على الإطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام: (قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت). وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه). ومكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت) ومكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان ... إلى أن

قال عليه السلام - (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

ومنها: ما دلّ على التوقف مطلقاً.

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائظ منها.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة، والأعدلية، والأصديقية، والأفقيهة والأورعية، والاثنية، والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الإخبار اختلفت الانظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة للظن، كما ربما يظهر من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الإخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد هما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى؛ ومجرد

مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى. وإن أبيت إلاّ عن ظهورهما في الترجيح في كلاّ المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح..

درس ٥١٥:

ص ٤٤٤، قوله رحمه الله: (.. مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب..)
النقطة الخامسة: الوجه الخامس الذي أورده الماتن رحمة الله عليه على من أخذ بأخبار الترجيح مقيداً بها أخبار التخيير، حاصله:

أن تقييد خبر بآخر لا يكفي فيه أن تكون النسبة بين الخبرين هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وذلك لأن سعة الدائرة وضيقها بمثابة المقتضي للتخصيص والتقييد، وهذا المقتضي إنما يؤثر فيما لو لم يمنع منه مانع في البين، فلو فرضنا أنما كان أوسع دائرة آبياً عن التخصيص فلا يؤثر المقتضي وسعة الدائرة لإثبات التخصيص أو التقييد..

وإبء دليل عن التخصيص يمكن أن يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون لسانه لا ينسجم مع التقييد، كما قيل في قوله تعالى: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً)، وكذلك مثلاً (ما خالف كتاب الله فهو زخرف)..

النحو الثاني: أن يكون الإبء عن التخصيص ناشئاً من أمر مستهجن يترتب على تقدير التخصيص، كما لو لزم من

التخصيص حمل الخبر على الفرد النادر، وما نحن فيه من هذا القبيل، توضيحه:

أننا نسلم بأن أخبار التخيير أوسع دائرة لكونها شاملة لصورة خلو الخبرين عن المزية ولصورة وجود المزية لأحدهما، بينما أخبار الترجيح ناظرة إلى وجود المزية، فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فالمقتضي للتخصيص والتقيد موجود لكن يوجد مانع، وهو أن غالب الأخبار المتعارضة أن يوجد لأحدها مزية، لا أقل من كون أحد المخبرين أعدل من الآخر أو أتقى منه أو أزهد، وخصوصاً إذا أخذنا بمقولة الشيخ الأعظم من الترجيح حتى بالمزية غير المنصوصة..

فيبقى داخلاً في أخبار التخيير الأفراد النادرة، وهذا التكثير من المعصومين عليهم السلام في أخبار التخيير يستقبح حمله على الفرد النادر..

وحيث أن حتى لو رفعنا اليد عن المناقشة السابقة من كون أخبار الترجيح كالمقبولة خاصة بزمن الحضور، لا بد لكي لا يلزم الحمل في أخبار التخيير على الفرد النادر أن نقيد أخبار الترجيح بذلك..

وبعبارة أخرى: الفرق بين المناقشة الخامسة والرابعة، أنه في المناقشة الرابعة أثبتنا بحسب لسان الطائفتين أن النسبة هي العموم والخصوص من وجه، لأن أخبار التخيير مطلقة لوجود المزية ولصورة التساوي وأخبار الترجيح خاصة بزمن الحضور، بينما تلك عامة لزمن الحضور وغيره..

بينما في المناقشة الأخيرة بعد إشكال الحمل على الفرد النادر سوف نضطر لتخصيص أخبار الترجيح، حتى لو فرضنا أنه لم يرد فيها ما يدل على الاختصاص بزمن الحضور..

النقطة السادسة: تكملة للوجه الخامس، وحاصله: أنه بعد محذور الحمل على الفرد النادر لأبد من التصرف في أخبار الترجيح، إما بالحمل على ما تقدم من الاختصاص بزمن الحضور، وإما بحملها على الاستحباب، لا منافاة بين التخيير وبين استحباب ترجيح صاحب المزية..

وربما يشهد للحمل على الاستحباب الاختلاف الكثير بين أخبار الترجيح، فإن الحكم الاستحبابي يمكن أن يقع الاختلاف فيه بخلاف الحكم الوجوبي والتعيني، فأخبار الترجيح عدة أنواع من الاختلافات فيها: بعضها اختلاف في الترتيب، وبعضها اختلاف في العدد للمرجح، وبعضها اختلاف في التقييد بزمن الحضور وغيره.. إذاً يوجد أنواع من الاختلافات بينها..

النقطة السابعة: أننا لا نعتقد بأن كل ما ذكره في ضمن أخبار الترجيح هو منها، فإن ما ذكر من أخبار الترجيح طائفتان: الأولى: أخبار العرض على الكتاب.

الثانية: أخبار الموافقة والمخالفة للعامة. يعتقد الماتن خلافاً للمشهور أن هاتين الطائفتين ليستا من أخبار علاج التعارض، بل هما من أخبار تعيين الحجة وليست من أخبار ترجيح إحدى الحجتين، توضيح ذلك:

أن مقام التعارض يرتبط كما ذكرنا مراراً بمقام المانع، ومقام المانع متأخر رتبة عن مقام الاقتضاء، فما لم يثبت حجية الخبرين في حد ذاتهما لا تصل النوبة إلى البحث عن المانع والمعارض، فإن اللاهجة لا يعارض الحجة..

إذا اتضح ذلك:

نرى أن الخبر المخالف للكتاب لا يوجد فيه اقتضاء الحجية، فأخبار العرض على الكتاب حينئذ ناظرة لتنظيم المقتضي وليست ناظرة إلى رفع المانع، وهكذا أخبار المخالفة والموافقة

للعمامة فإن الخبر المخالف لهم بعد الالتفات إلى قانون التقية يحصل الوثوق بكونه لبيان الحكم الواقعي، بينما الخبر الموافق لهم قد يحصل الوثوق بصدوره تقية، فمع صدوره كذلك لا تجري فيه أصالة الجهة، ومن المعلوم أن أصالة الجهة من متمات الاقتضاء³..

فالحاصل أن أخبار العرض على الكتاب وعلى مذهب العمامة واردة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة وبحث التعارض بحث عن تمييز إحدى الحجتين على الأخرى..

النقطة الثامنة: أنه لو فرضنا لم يكن ما ذكرناه ظاهراً من أخبار العرض، لسانها ليس تمييز الحجة عن اللاحجة بل ترجيح إحدى الحجتين لو فرضنا أننا نسل بذلك..

لكن لا بد من التصرف بها بنحو من أنحاء التصرف، إما بحملها على الاستحباب، وإما بحملها على تعيين الحجة عن اللاحجة وتمييز الحجة عن اللاحجة..

والوجه في هذا اللزوم: هو إطلاقات أدلة التخيير التي ذكرنا أن الإمام عليه السلام فيها لم يستفصل وحكم بالتخيير بين مطلق الخبرين المتعارضين، فلكي لا يلزم حملها على الفرد النادر لا بد من أحد التصرفين المذكورين في أخبار العرض..

النقطة التاسعة: أنه لو رفعنا اليد عما تقدم فإن أخبار الترجيح لو عمناها على أخبار العرض تبثلي بمشكلة داخلية، فإنها فيما بينهما متعارضة، فمثلاً الخبر الذي يدل على الترجيح بالشهرة يدل على ذلك مطلقاً وإن كان المشهور مخالفاً لكتاب الله أو موافقاً للعمامة، والخبر الذي يدل على الترجيح بمخالفة

³ متمات الاقتضاء ثلاثة، أصالة الصدور، وأصالة الظهور، وأصالة الجهة..

العامة بإطلاقه يثبت الترجيح بالمخالفة وإن كان شاذاً نادراً، وإن كان مخالفاً لكتاب الله.. وهكذا..

فحينئذ لنرفع هذا التنافي لابد من التقييد، بأن يقال: خذ بما اشتهر إن لم يكن مخالفاً للكتاب، وخذ بالموافق للكتاب ودع المخالف إلا إذا كان مشهوراً..

والحال أن لسان بعض هذه الأخبار آبٍ عن التخصيص، فكيف يخصص قوله: ما خالف قول ربنا فهو زخرف أو باطل أو لم أقله..؟!!

فحينئذ فراراً عن هذا المحذور لابد أن نرجع للعلاج السابق وهو أن تحمل إما على الاستحباب، وإما على كونها في مقام التمييز الحجة على اللاحجة لا ترجيح إحدى الحجتين..

الاستدلال بغير الأخبار

هذا هو الاستدلال للترجيح بالأخبار، وبقيت أدلة أخرى غير الأخبار، نذكر بعضها..

الدليل الأول: الإجماع المدعى في كلمات جماعة..

يناقش المصنف رحمة الله عليه: أن المقصود من الصغرى أعني الاتفاق والإجماع لا يخلو، إما إجماع جميع الفقهاء، وإما إجماع القدماء، وإما إجماع المتأخرين..

لا شك أن إجماع المتأخرين مع مخالفة القدماء لا يكون حجة، إذ لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، وفيما نحن فيه نجد أن بعض القدماء بل بعض من كان في زمن الغيبة الصغرى خالف، وفيما نحن فيه الكليني رحمة الله عليه في الكافي رجح أخبار التخبير، فلا يوجد اتفاق من الجميع ولا من القدماء بالخصوص فلا قيمة لهذا الدليل..

الدليل الثاني: ما ذكره الميرزا القمي إلا أن المصنف نقله عن الميرزا حبيب الله الرشتي لا القمي، حاصله: أنه لو لم يجب ترجيح صاحب المزية للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا كما هو واضح قياس استثنائي.. المقدمة الأولى فيه: أنه إذا لم نأخذ بذى المزية لزم تقديم المرجوح على الراجح.. المقدمة الثانية: يمكن أن تصور بنحوين: الأول: لكن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح. الثاني: لكن ترجيح المرجوح على الراجح ممتنع قطعاً. فصاحب البدائع صور الكبرى بتصورين.. فينتج -استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم- أنه لا بد من الترجيح لصاحب المزية..

تطبيق العبارة:

.. مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جداً - 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 بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقح حال سائر أخباره، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في إنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو إنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية - بملاحظة الخبر

المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به - غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الإخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم. وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات، أمّا على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى. فتلخص - مما ذكرنا - أن إطلاقات التخيير محكمة، وليس في الإخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم قد استدل على تقييدها، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين. وفيه أن دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة.

ومنها: إنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

درس ٥١٦:

ص ٤٤٥، قوله رحمه الله: (وفيه إنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية..)

كان الكلام في الدليل الذي نقله الماتن عن المحقق الرشتي رحمة الله عليه، هناك مناقشتان للمصنف على الدليل المتقدم..

المناقشة الأولى: ترجع إلى الاشتباه في تطبيق الكبرى على الصغرى، توضيحه:

أن الكبرى التي لأجلها نريد أن نمنع التخيير و نلتزم بالترجيح هي عبارة عن كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.. هذه الكبرى نؤمن بها لكنها لا تنطبق على ما نحن فيه، وذلك لأن الترجيح لا يخلو، إما هو فعل الفقيه، وإما هو فعل الشارع..

فإن كان فعل الفقيه، فإذا كان الشارع لم يمانع من التخيير فاختيار الفقيه لأحد الخبرين لا قبح فيه، ولا يكون ترجيحاً للمرجوح على الراجح..

فإذاً ينحصر الأمر بفعل الشارع، وفيما نحن فيه لو فرضنا أنه يوجد بنظرنا مزية لحديث على آخر ولكن هذه المزية في علم الشارع لا تستوجب تأكيد ملاك الحجية في صاحبها فيكون ضمها إلى الخبر من باب ضم الحجر إلى الإنسان لا أثر له.. وعليه فالحاصل بكلمة مختصرة أن الكبرى وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح صحيحة، لكن بما أن الكلام عن فعل الشارع فلا بد من أن تكون الميزة الموجودة في أحد الخبرين مما تعد ترجيحاً عند الشارع، وهذا لا يتم إلا بإخبار من الشارع، والمفروض أن هذا دليل مستقل، فعندما يأمرني الشارع بإمكان أن أختار ما ليس فيه مزية ليس ذلك إلا لاعتقاده بأن المزية الموجودة لا تستوجب تأكيداً في ملاك الحجية، فلا يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح⁴..

⁴ يعني نفترض عندنا مرجعان كل واحد منهما عادل وعالم، ولكن كان أحدهما أعمى، فخيرني الشارع بينهما، يعني يمكنني أن أختار الأعمى، فهل هنا يقال أنه باختراري للأعمى يعني الشارع سهل عليّ تقديم المرجوح على الراجح؟!، لا بد أولاً أن يثبت أن العمى يجعل هذا المرجح مرجوحاً بما يرتبط بالفتوى وهذا أول الكلام..

المناقشة الثانية: تختص بعبارة صاحب البدائع ولا ترد على عبارة الميرزا القمي، وهو أن صاحب البدائع ترقى من القبح إلى الامتناع، فترجيح تقديم المرجوح على الراجح ليس فقط قبيحاً بل هو ممتنع⁵..

في هذه المناقشة يرى المصنف أنه حصل خلط بين الترجيح وبين الترجح، في الترجيح يعني أن هناك فعلاً اختيارياً مسبقاً بالإرادة، وفي الترجح يعني أن هناك تحققاً لشيء بدون علة، فالترجح بدون مرجح يعني تحقق المعلول من دون علة، هذا مستحيل وممتنع..

أما ما يرتبط بالإرادة والفعل الاختياري فلا امتناع فيه، إذ لو كان ممتنعاً لخرج عن الترجيح إلى الترجح، وهذا انقلاب في ماهية الشيء..

نعم إذا كان مقصود صاحب البدائع الامتناع الخاص أعني الامتناع على الحكيم، بمعنى أن الحكيم بما هو حكيم لا يصدر منه القبيح فهذا صحيح، وهذا هو عين القبح، فالامتناع المطلق غير صحيح ونشأ من الخلط بين الترجيح والترجح..

تطبيق العبارة:

ومنها: إنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً. وفيه إنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية

فيما نحن فيه هكذا، مرة نأخذ بأخبار الترجيح انتهى ولا نحتاج إلى هذا الدليل، وأخرى نقول نحن وهذا الدليل صحيح يقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولكن لا بد أن تثبت أن هذه المزية هي الراجحة والذي لا توجد فيه هو المرجوح..
5 الفرق بين القبيح والممتنع، أن القبيح قد يحصل، أما الممتنع لا يمكن أن يحصل..

بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا. مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ومنها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره. وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن..)
سائر الأدلة يدرجها الماتن تحت قوله: (ومنها غير ذلك..)
يشمل مجموعة من الأدلة يرى الماتن أن الإعراض عنها خير من ذكرها..

من جملة هذه الأدلة التي ذكروها أنه لو لم نلتزم بترجيح صاحب المزية للزم تأسيس فقه جديد، يبتني على عدم تقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق، فإن الخاص والمقيد لا شك في امتيازهم عن العام والمطلق بالأظهرية، فلو لم نقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق للزم أن يؤسس الفقهاء طريقة جديدة ولم يبق للفقهاء قائمة..

يجاب عن ذلك: بأن الموارد الكثيرة التي قيل باستلزامها لتأسيس فقه جديد لو لم نقل بالترجيح في الواقع خارجة عن التعارض لأنها موارد الجمع العرفي، وكلامنا في التعارض المستقر..

تطبيق العبارة:

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين..)
بقي في ختام هذا الفصل مسألتان ترتبطان بما اختاره الماتن من التخيير..

المسألة الأولى: في أن التخيير هل هو تخيير في المسألة الأصولية أم هو تخيير في المسألة الفقهية؟
توضيح ذلك: إذا ورد خبر يدل على حرمة صلاة الجمعة وآخر يدل على وجوبها، فالتخيير في المسألة الأصولية يعني أن للمجتهد أن يأخذ ويعمل بإحدى الحجتين، والتخيير في المسألة الفرعية يعني أن له أن يختار أحد الحكمين..
ما هو ظاهر أخبار التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية (خذ بأيهما شئت) يرجع إلى قولنا صدق ما شئت من خبر الثقة، وهذا مرجعه إلى حجية خبر الثقة، وحينئذ إذا اختار أحد الخبرين فله أن يعمل به لنفسه وله أن يفتي به لمقلده..

أما التخيير في المسألة الفرعية بأن يفتي المجتهد في رسالته، ويقول: المكلف مخير بين الوجوب والحرمة فلا دليل عليه، ولا تجوز الفتوى بلا دليل.

نعم يمكن أن يفتي للمقلد بالتخيير في المسألة الأصولية. قد يقال: بأنه لا فائدة من ذلك، لأن المقلد لا يستطيع أن يعمل بالأخبار لعدم اجتهاده، لأن العمل بالأخبار بحاجة إلى شروط لا تتوفر إلا في حق المجتهد.

قلت: تظهر الثمرة فيما لو أخبر المجتهد بتحقق الشروط مع كون دلالة الخبرين إما صريحة وإما ظاهرة بلا شبهة، مثلاً لو الخبر الأول يقول: (يجب عليك أن تدعوا عند رؤية الهلال) والآخر (يباح لك..). الأول نص في الوجوب والثاني نص في الإباحة، والمجتهد أخبر المكلف المقلد أن الشروط كلها متوفرة فلا مانع أن يعمل..

تطبيق العبارة:

ثم إنه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها.

نعم له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (وهل التخيير بدوي أم استمراري؟) المسألة الثانية: بعد الفراغ عن ثبوت أصل التخيير، فهل التخيير بدوي أم استمراري؟

فمثلاً لو أنه في هذه الجمعة اختار رواية الحرمة فلم يذهب إلى صلاة الجمعة، ففي الجمعة الآتية هل له أن يختار رواية الوجوب؟

فإذا قلنا له ذلك، فهذا يعني أن التخيير استمراري، وإذا منعنا من ذلك فالتخيير ابتدائي..

يختار الماتن رحمة الله عليه أن التخيير استمراري، ويستدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: اجتهادي، وهو الإطلاق، فإن الأخبار المتقدمة لا يوجد فيها تقييد بلحاظ العموم الأزماني، فلم يقل المولى أنت مخير في الآن الأول، فتحصل أن القول بالتخيير الابتدائي تضيق لدائرة التخيير يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام الثبوت، وبالتالي يحتاج إلى كاشف عنه في مقام الإثبات، فمع عدمه نتمسك بالإطلاق..

الدليل الثاني: أن التخيير الاستمراري مقتضى الاستصحاب، حيث إنه في الجمعة الأولى كنت مخيراً وفي الجمعة الثانية أشك في بقاء التخيير أستصحب البقاء..

طبعاً هذا الدليل الثاني يتم لو رفعنا اليد عن الدليل الأول، لأن الدور لا يصل إلى الدليل الفقاهتي إلا بعد فقدان الدليل الاجتهادي..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لم يرتضي ذلك، لا الإطلاق عنده جاري ولا الاستصحاب..، لأنه في كلٍّ من الإطلاق والاستصحاب لا بد من بقاء الموضوع، أما في الاستصحاب فواضح، أما في الإطلاق فإننا نتمسك بإطلاق (أعتق رقبة)

لنفي قيد الإيمان مع بقاء المؤمن على الرقية، أما مع خروجه عن الرقية لا معنى بالتمسك بالإطلاق..
وفيما نحن فيه بعد الاختيار في الجمعة الأولى لا يبقى موضوع لأخبار التخيير، لأن موضوع أخبار التخيير هو المكلف المتحير، وعندما أختار يرتفع التحير، ففي الجمعة الثانية لا يصدق على المجتهد أن متحير فلا تشمله الإطلاقات ولا يجري في حقه الاستصحاب..

يجيب المصنف عن هذا الإشكال: بأن التحير الذي جعل موضوعاً لأخبار التخيير، لا يخلو، إما بمعنى أن التعارض بين الخبرين بعد الاختيار هل هو باقٍ؟، وإما بمعنى آخر..
إن أريد الأول فلا شك أن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله، وإن أريد من الحيرة معنى آخر فلو ارتفع في الجمعة الثانية لا يؤثر لأن التحير بالمعنى الآخر لم يقع موضوعاً في أدلة التخيير..

هذا تمام الكلام في هذا الفصل..

تطبيق العبارة:

وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً.
وتوهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير، ولا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً، كما لا يخفى.

درس ٥١٧:

الفصل الرابع: في التعدي عن المرجحات المنصوصة.

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة..)
 هذا الفصل كما هو معلوم وواضح أن البحث فيه من قبل المصنف بحث تنزلي، وإلا فإن الذي يرفض أخبار الترجيح لكون بعضها ضعيفاً سنداً والبعض الآخر ليس وارداً إلا في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، فحينئذ على مبنى رفض أخبار الترجيح في باب التعارض لا تصل النوبة والدور إلى هذا السؤال، اللهم إلا إذا عمنا السؤال على تمييز الحجة عن اللاحجة..

كيف ما كان، الشيخ الأعظم رحمة الله عليه نسب إلى مشهور المجتهدين القول بالتعدية وأنه لا تقتصر على المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح، من قبيل الترجيح بالشهرة والترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب وبعض صفات الرواي..

فمثلاً لو كان أحد الراويين أضبط من الآخر فالأضبطية مما لم ينص عليه في تلك الأخبار، فهل تكون الأضبطية موجبة للترجيح أم لا؟

الشيخ تبعاً لمشهور المجتهدين اختار التعدية، والمصنف تبعاً لبعض الأصوليين ولمشهور المحدثين اختار عدم التعدية والاقتصار على المرجحات المنصوصة..

أما مشهور المجتهدين فقد استدل لهم بوجوه ثلاثة:

الدليل الأول: أن من جملة المرجحات في أخبار الترجيح الأصدقية والأوثقية، وهذان الوصفان يمكن أن ينظر إليهما من ناحيتين:

الناحية الأولى: ناحية ذاتهما، بأن يقتصر على الأوثقية والأصدقية بحدها وحدودها التي تتميز بها عن سائر الصفات. الناحية الثانية: أن يُنظر إليهما بما هما مصداق للقرب إلى الواقع، فإن حديث الأوثق أقرب إلى الواقع نوعاً من حديث الأقل وثاقه.

بحسب النظرة الأولى يكون أخذ الأوثقية والأصدقية في النصوص على نحو الموضوعية، وبحسب النظرة الثانية يكون على نحو الطريقية، فإذا اقتصرنا على النظرة الأولى واضح أنه لا يصح التعدي، بخلافه فيما لو أخذ على نحو الناحية الثانية..

ومن الواضح أنه عندما يؤخذ هذين الوصفين في موضوع الحجية أو في موضوع الترجيح يؤخذان بما هما مقربان للواقع، فإذا أخذنا على نحو الطريقية فلا مانع من التعدي إلى مطلق ما يوجب القرب للواقع.

يناقش الماتن رحمة الله عليه هذا الدليل بوجهين:

الوجه الأول: أننا نسلم أن الأوثقية والأصدقية توجبا القرب إلى الواقع، وهذا يعني أن الأقربية للواقع دخيلة في حجية شيء أو في ترجيحه، لكن هذا لوحده لا يكفي للتعميم والتعدي ما لم يثبت أن تمام المناط هو الأقربية، فلعل هاتين الصفتين قد أخذتا بما لهما من حد وحدود على وجه الطريقية، بمعنى أن تمام المناط هو الأقربية للواقع لا مطلق الأقربية، بل الأقربية للواقع

عن طريق مخصوص، وهذا لا نافي له في أخبار الترجيح لا ثبوتاً ولا إثباتاً..

يعني كل لفظ يؤخذ في لسان الدليل نحافظ على خصوصيته إلا إذا قام دليل على الغير، قد يكون هذا الذي أخذ في لسان الدليل له جهة نوعية لكن مقيدة بهذا الوصف فلا تشمل كل شيء..

الوجه الثاني: أن بعض المرجحات المنصوصة لا يوجد فيها جهة الأقربية بل إن الترجيح بها صرف تعبد، فإذا كان التعبد دخيلاً في الترجيح أو في تمييز الحجة عن اللاحجة فلا نستطيع أن نلغي موضوعية المرجحات المذكورة في الروايات.. ومن هذه الصفات التي أخذت على نحو التعبد المحض مثل الأفقية، فلو فرضنا راويين يشتركا ويتساويا في الصدق والوثاقة والعدالة، لكن كان أحدهما أفقه من الآخر بمعنى أنه أكثر قدرة على استنباط الحكم الشرعي، فإن الترجيح بصفة حدسية في مورد لا يحتاج إلا إلى الحس لا بد أن يكون تعبدياً..، فهذا يؤكد أن الصفات المذكورة في أخبار الترجيح لها خصوصية..

الدليل الثاني: أن من جملة المرجحات الموجودة في بعض الأخبار الترجيح بالشهرة، وعُلل الترجيح بالشهرة بكون المشهور مما لا ريب فيه، وعدم الريب يأتي على نحوين: النحو الأول: عدم الريب الحقيقي، وهو عدم الريب من جميع الجهات، فلو قلنا عن شخص أنه لا ريب فيه فيشمل إيمانه وعلمه وعدالته..

النحو الثاني: عدم الريب النسبي، فإذا قلنا عن شخص إنه لا ريب فيه فننفي عنه الريب بالنسبة لزيد -مثلاً- لا بالنسبة لكل أحد..

لا شك أن المقصود من عدم الريب في أخبار الترجيح هو عدم الريب النسبي، وذلك ضرورة أن الشهرة المذكورة في أخبار الترجيح هي الشهرة الروائية، والشهرة الروائية يبقى احتمال الخلاف فيها بالوجدان موجوداً..

فإذاً الذي اشتهر نقله بين الأصحاب لا ريب فيه بالنسبة للشاذ وإن كان في حد ذاته فيه ألف ريب، فإذا كان المقصود هو عدم الريب النسبي فيعني ذلك أن الشارع المقدس جوز لنا الأخذ بصفة والترجيح على أساسها ليس لذاتها بل لكونها من ناحيتها توجب رجحان ما تتواجد فيه على غيره، بخلاف ما لو أريد من عدم الريب من جميع الجهات فإننا لا نرجح إلا بما يفيد القطع⁶..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في هذا الدليل بعدم تسليم أن المقصود من عدم الريب هو عدم الريب النسبي بل المقصود منه عدم الريب المطلق، وذلك لأن الشهرة في زمن المعصوم والشذوذ في زمانه يوجد القطع ولو عرفاً بصدور المشهور أو رجحانه، والقطع العرفي بعدم صدور الشاذ والنادر، فالشهرة

⁶ التفت جيداً.. الإمام عليه السلام عندما فرض أن رواية متعارضة مع رواية أخرى، فأمر السائل أن يأخذ من الرواية المشهورة بين الأصحاب، والرواية المشهورة بين الأصحاب نأخذ بها لأنه لا ريب فيها..

إن كان المقصود من عدم الريب من جميع الجهات فهذا يعني أن الشارع المقدس بعلمه الغيبي عرف أن المشهور لا يحتمل فيه الخلاف فلا نستطيع أن نعدي على سائر المميزات الظنية..

أما لو حملنا عدم الريب من جهة فالمناطق في التعدية وعدمها على عموم العلة، فكل ما يوجب عدم الريب في الجملة يكون مرجحاً..

في زمان المعصومين مساوقة للقطع العرفي بالصدور، وحينئذ نحن نسلم لو أن صفة من الصفات لم تكن منصوصة لكن مع ذلك أوجبت لنا القطع بالصدور نأخذ بها.. وهذا ينبغي أن نلتفت إليه في محل النزاع، فإن محل النزاع في الصفات غير المنصوصة التي لا توجب القطع ولو عرفاً بالصدور، أما ما يوجب ذلك فلا إشكال في حجيتها من دون حاجة إلى هذه الأدلة، لأن القطع إن كان حقيقياً فحجيته ذاتية وإن كان عرفياً فحجيته عقلائية..

الدليل الثالث: الذي يذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لتقوية مذهب مشهور المجتهدين، حاصله: أنه ورد في أخبار الترجيح بمخالفة العامة التعليل بقوله: (فإن الرشد في خلافهم..) فهذا يعني أن المناط على الترجيح ما يوجب الرشد، وعليه فكل موجب للرشد يكون مرجحاً نص عليه أم لم ينص..

تطبيق العبارة:

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي، لما في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم. ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأوّل: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلاّ تعبدًا، فافهم.

وأما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأوّل بين الرواة وأصحاب الأئمة -: - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: إنّها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزية ولو لم يوجب إلاّ أقربية ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

درس ٥١٨:

ص ٤٤٧، قوله رحمه الله: (وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة..)
كان الكلام في الدليل الثالث الذي أقامه الشيخ للتعدي عن المرجحات المنصوصة، وتقريبه:
أنّ تعليل ترجيح الخبر بمخالفة العامة بقوله: (إنّ الرشد في خلافهم) يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون في مقام بيان حقيقة واقعية، بمعنى أن كل ما عليه العامة ليس بصحيح وعلى خلاف الواقع.
الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الغلبة والأقربية إلى الواقع. ولا شك في أن الاحتمال الأوّل باطل، ضرورة أن جملة من الأحكام التي يقول بها العامة موافقة للواقع، فينحصر الأمر في أن مخالفة العامة في الغالب تكون أقرب إلى الواقع، فنعرف من الدليل بأن المناط في الترجيح هو الأقربية للواقع، فكل ما كان موجباً للأقربية يؤخذ به وإن لم يكن منصوصاً..

هذا تقريب الاستدلال..

يجيب الماتن عن هذا الاستدلال: أنه في مقام الثبوت يحتمل في قوله: (إن الرشد في خلافهم) وجوه أربعة:

الاحتمال الأول: أن تكون القضية تعبدية محضة، وهذا الاحتمال بعيد عن سياق المرجحات المذكورة، لأنه في الغالب الأمور التي يؤتى بها لأجل التعبد والتسليم لا تعقل..

الاحتمال الثاني: أن تكون المخالفة حسنة في حد ذاتها، فالرشد في المخالفة نفسها مع قطع النظر عن كون المخالف أقرب إلى الواقع أو ليس بأقرب، وهذا يشبه المصلحة السلوكية يعني الآن في نفس سلوك الأمانة والعمل بها مصلحة سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن مطابقة للواقع..

بناء على هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال ما لم يقدّم دليل على أن خصوصية من الخصوصيات العمل بها في حد ذاته حسن.

الاحتمال الثالث: أن يكون التعليل المذكور لأجل غلبة موافقة المخالف للعامة للواقع.

على هذا الاحتمال يتم الاستدلال، لأن المدار حينئذ يكون على ما يوجب القرب إلى الواقع، لكن الإشكال هنا أنه في صدر الإسلام يحصل الوثوق بأن الخبر الموافق للعامة الذي يعارضه خبر مخالف يحصل الوثوق بوجود خلل فيه إما من ناحية الصدور وإما من ناحية الجهة، وهذا ذكرنا مراراً أنه خارج عن محل النزاع، فإن أي ميزة توجد الوثوق ترجيحاً أو تمييزاً للحجة عن اللاحجة نأخذ به لكون الوثوق والاطمئنان حجة عقلانية..

الاحتمال الرابع: أن يكون التعليل للإشارة إلى باب التقية وأن الموافق للعامة صادر لكنه لأجل التقية، وهذا لا مانع منه خصوصاً في صدر الإسلام فإنه إذا تعارض خبران وكان

أحدهما موافقاً للمذهب السائد عند السلطة الظالمة يحصل
اطمئنان بأنه لم يصدر لبيان الحكم الواقعي وما اطمئن به كذلك
لا تجري فيه أصالة الجهة، فلا يكون معارضاً لما تجري فيه
أصالة الجهة..
وعليه فلا يتم الاستدلال بهذا التعليل..

تطبيق العبارة:

**وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة،
لحسنها، ولو سلم إنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف،
فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض
بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، ولا بأس
بالتعدي منه إلى مثله، كما مرّ آنفاً.
ومنه انقذ حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية
فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق
بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الأوّل، لقلّة الوسائط
ومعرفتها.**

هنا إشكال للمشكيني -على ما في ذهني- فهم من الماتن أنه
بصدد ذكر احتمالات ثلاثة، على الأول لا يتم الاستدلال،
وعلى الأخيرين يتم، وبما أن التعليل مجمل يدور أمره بين
الأمر الثلاثة التي على بعضها لا يتم وعلى بعضها يتم فلا
يصح الاستدلال، لأن المجمل لا يصح الاستدلال به، هكذا
فهم المشكيني من المصنف..

فقام وأشكل على الماتن: بأن الإجمال لا يحصل من مطلق
الاحتمال وإنما يحصل من الاحتمال المكافيء، والاحتمال
الأول وإن كان موجوداً في البين إلا أنه باطل، ضرورة أنه

بناء عليه تصبح أوامر الترجيح بمخالفة العامة نفسية لا
طريقة، مع أن ظاهر الأخبار أنه طريقي لا نفسي..
فلاحتمال الأول مدفوع، ويدور الأمر بين الاحتمالين
الأخيرين ويتم الاستدلال بأي واحد منهما..

المصنف رحمة الله عليه -بحسب شرحنا- أنه يريد أن يبطل
الاستدلال على جميع الاحتمالات، لا أنه يريد أن يبطل الاستدلال
من خلال إجمال التعليل، فأبطلنا الاستدلال على الاحتمال
الأول، وعلى الاحتمالين الأخيرين أبطلنا الاستدلال عن طريق
إخراج البحث عن محل النزاع..

ص ٤٤٧، قوله رحمه الله: (هذا مع ما في عدم بيان الامام..)
بعد هذه المناقشة التفصيلية في الوجوه الثلاثة التي ذكرها
الشيخ الأعظم، يأتي المصنف رحمة الله عليه إلى مناقشة
عامة، توضيحها:

أننا نلاحظ في غالب أخبار الترجيح الإمام عليه السلام لم
يعطي ضابطة كلية لها قابلية الانطباق على مصاديق، وإنما
السائل سأل عن تعارض الخبرين ففرض الإمام خصوصية
في أحدهما ترجحه على الآخر، فعاد السائل وفرض التكافؤ
بلحاظ تلك الخصوصية، وهكذا إلى أن أرجع الإمام عليه
السلام بعد التكافؤ في جميع الخصوصيات إلى الإرجاء حتى
لقاء الإمام..

فلو كان المدار في الترجيح على مطلق ما يؤدي إلى الأقربية
لواقع كان على الإمام عليه السلام أن يذكر هذه الكلية وبعض
تطبيقاتها، وحينئذ إذا انتفت الكلية تصل النوبة إلى الإرجاء
والتوقف، وإلا لوجب أن نقدر في الأحاديث بأن يقول الإمام
عليه السلام مثلاً في الأخير: (فإذا حصل التكافؤ فيما ذكر

وفيما يشبهه فارجه حتى تلقى إمامك)، هذا الذي يتناسب مع التعدية..

فهذا اللسان لسان يأبى عن التعدية إلى غير المنصوص..

تطبيق العبارة:

هذا، مع ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره - عليه السلام - بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى.

ص ٤٤٨، قوله رحمه الله: (ثم إنه بناءً على التعدي..)

هذه الفقرة جعلها بعض تلامذة الماتن إشكالاً ثالثاً على القول بالتعدية، وهذا الإشكال يندرج - بهذا الحمل - تحت كبرى كلية وهي أن التعدية تؤدي إلى الالتزام بما لا يلتزم به القائل بالتعدية..

ولكن ظاهر العبارة أن هذه الفقرة ترتبط ببحث جديد وليست إشكالاً ثالثاً على الأدلة السابقة..

تقريب المطلوب:

أنه لو تنزلنا وقلنا بأن الأدلة الثلاثة المتقدمة تثبت التعدية، حينئذ يقع الكلام في سعة التعدية وغيرها، فهل نتعدى إلى كل مزية أم نتعدى إلى خصوص ما يوجب الظن بصاحب المزية أو أقربيته؟

المصنف رحمة الله عليه في هذا البحث يرى أنه على القول بالتعدية يجب علينا التعدي إلى مطلق المزايا ولو لم تكن موجبة للظن أو الأقربية، توضيح ذلك:

أن المزايا المنصوصة على أنحاء:

النحو الأول: ما يكون موجباً للظن بالصدور، مثل الأوثقية والأصدقية.

النحو الثاني: ما يكون موجباً للأقربية إلى الواقع، مثل موافقة الكتاب.

النحو الثالث: ما يكون موجباً لكون فاقد المزية ليس لبيان الحكم الواقعي، مثل موافقة ومخالفة العامة.

النحو الرابع: ما يكون للتعبد، مثل الأفقية والأورعية، بناء على تفسير الأفقية على القدرة على الاستنباط والأورعية بالتورع عند الشبهات، فإن هذين الوصفين لا يوجبان قرباً - كما تقدم-.

وحيث إن كانت المرجحات المنصوصة تتنوع إلى هذه الأربعة فعلياً أن نتعدى في كل واحدة إلى ما يشابهها، ولا تقتصر على الأقربية والظن، لأن بعض ما هو منصوص كالأفقية لا يوجب الأقربية والظن..

تطبيق العبارة:

ثم إنه بناءً على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة مالا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقية، إذا كان موجباً مما لا يوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى

خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كلّ مزية، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى.

درس ٥١٩:

ص ٤٤٨، قوله رحمه الله: (وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح..)
اتضح لدينا أن المصنف رحمة الله عليه يختار بناء على جواز التعدي عن المزايا المنصوصة يختار جواز ذلك بالنسبة إلى كل مزية وإن لم تستوجب الظن بصدور صاحبها أو الأقربية..

هناك كلام يظهر من الشيخ الأعظم في الرسائل ذكره الماتن بعنوان توهم، حاصله:

أنه لو فرضنا تعارض خبران وكان لأحد الخبرين مزية توجب الظن بصدقه، ففي هذه الحالة سوف يحصل الانقلاب من تعارض الحجتين لترجيح إحداهما إلى تمييز الحجة عن اللاحجة..

مثلاً لو كان الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة مؤيداً بالشهرة الفتوائية الموجبة للظن بالصدور، فيكون حينئذ الخبر الدال على الحرمة خبراً على خلافه قام الظن، فيكون خبر الحرمة مظنون الكذب فيسقط عن الحجية، فمع سقوطه عن الحجية تكون المزية الظنية موجبة لتعيين الحجة عن اللاحجة لا لترجيح إحدى الحجتين..

فالمزие الظنية في خبر توجب سقوط الخبر الآخر عن الحجية، وهذا خلاف ما نبحت عنه فنحن نبحت عن ترجيح إحدى الحجتين لا عن تعيين الحجة وتعيين اللاحجة، وعليه فيجب في مقام الترجيح أن تقتصر على المرجحات التي لا تفيد الظن بالصدور..

هذا ما ذكره الماتن بعنوان توهم..

يناقش قدس سره في هذا التوهم بوجهين:

الوجه الأول: أنه يبتني على مبنى فاسد لا نقول به، حيث تقدم في مبحث حجية الظهور أن الأمارات الظنية المبتنية على الظن النوعي لا يُشترط فيها حجيتها الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف، لأجل أن سيرة العقلاء قائمة على الإطلاق⁷.. فإذا كان الأمر كذلك فخير التحريم الذي يحصل الظن بخلافه من الشهرة الفتوائية لا يتضرر على مستوى حجيته.. هذا نقاش كبروي ومبنائي..

الوجه الثاني: أنه لو سلمنا أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين يوجب حصول الظن بالكذب بالنسبة للآخر، لكن هذا ليس على إطلاقه، توضيح المطلب:

أن الظن بالكذب يختص بما إذا عُلِمَ بكذب أحدهما صدوراً، وإلا فقد يُعلم بكذب أحدهما ظهوراً وجهة، فلا ملازمة بين تأييد أحد الخبرين بقريضة ظنية وبين كذب الآخر صدوراً، لإمكان أن يكون صادراً لكن لا نأخذ بظهوره، وإمكان أن يكون صادراً ونأخذ بظهوره لكن يكون وارداً مورد التقية..

فتحصل: أن مجرد قيام قريضة توجب الظن بالصدور لا تؤدي إلى الظن بعدم صدور الآخر حتى لو سلمنا الكبرى بأن الظن بعدم الصدور موجب للسقوط عن الحجية، وذلك لاحتمال أن يكون صادراً لكن يُراد عدم ظهوره أو يحمل على التقية..

في ختام البحث..

⁷ تقدم أن ذلك خلافاً للمحقق الكلباسي..

يرجع إلى أصل المطلب المرتبط بالتعدي عن المزايا المنصوصة، اتضح مما تقدم أن مختار الماتن هو جواز التعدي إلى جميع المزايا وإن لم توجب الظن والأقربية.. هنا يستدرك على ذلك أن الكلام المتقدم يصح فيما لو كان دليلنا على الترجيح بالمزية هو أخبار الترجيح، وقد عرفت أن بعض الخصائص في أخبار الترجيح الترجيح فيها تعدي فنعم على كل مزية..

أما لو كان مدركنا في الترجيح هي كبرى الأخذ بأقوى الدليلين وليس أخبار الترجيح، أو فهمنا من أخبار الترجيح أنها بصدد إمضاء تلك الكبرى، فحينئذ لا مجال إذا أردنا أن نتعدى إلا بالتعدي إلى المزية التي توجب أقوائية أحد الدليلين، ضرورة أن انطباق الكبرى على المقام فرع تحقق الصغرى، والصغرى لا تتحقق إلا باستيجاب المزية لأقوائية أحد الدليلين، والمقصود بأقوى الدليلين إنما هو الأقوى دلالة لا الأقوى مضموناً.. وعليه فلا نستطيع أن نرجح بالشهرة الفتوائية، لأن الشهرة الفتوائية لا تقوي دلالة الدليل وإنما تقوي المضمون، ولا ملازمة بين قوة المضمون وقوة دلالة الدليل على المضمون..

تطبيق العبارة:

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار أخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك، هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجب الظن بصدور

أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى. نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليлите وفي جهة إثباته وطريقيته، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وأن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى، فافهم.

الفصل الخامس: اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي.

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي..).
اتضح لدينا من المباحث السابقة وجود أصليين:
الأصل الأول: الأصل الأولي المقتضي للتساقط إلا بمقدار نفي الثالث.

الأصل الثاني: الأصل الثانوي، وهو عند المصنف التخيير وعند غيره التخيير بعد فقد المرجحات.
لا شك أن الأصل الأولي لا يجري في موارد التوفيق بالجمع العرفي⁸، والوجه في ذلك عدم جريان ما ذكر في الأصل الأولي إلا بما ثبت فيه التعارض والعلم بكذب أحدهما، وهذا الموضوع غير متوفر في موارد الجمع العرفي..
إذا الأصل الأولي يجري في التعارض المستقر ولا يجري في التعارض غير المستقر..

⁸ مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحاكم والمحكوم، وأن يكون أحدهما قرينة على التصرف بكليهما..، وما شاكل من الموارد التي ذكرناها..

أما الكلام ففي الأصل الثانوي: هل يختص بالتعارض المستقر أم يعم التعارض غير المستقر؟

نسب الشيخ الأعظم رحمة الله عليه إلى المشهور الاختصاص وأن الأصل لثانوي يختص بغير موارد الجمع العرفي، وذكر أن الذي يشهد لهذه الشهرة هو تتبع ديدن الفقهاء، فعندما يتعارض عام وخاص لا يلتفتون إلى خصوصيات السند بعد الفراغ عن أصل اعتبار سنديهما مباشرة يخصصون ولا يلتفتون إن هذا أوثق أو أروع..

[الدليل الأول:]

واستدل لهم لذلك: بأن موضوع أخبار الترجيح أو أخبار التخيير سؤالاً وجواباً هو الحيرة، وفي موارد الجمع العرفي لا يوجد حيرة، لأن العرف يرى أن الظاهر محمول على النص والظاهر محمول على الأظهر، فموضوع أخبار التخيير أو الترجيح لا يجري في موارد الجمع العرفي..

المصنف يسلم بأنه يستفاد من أخبار الترجيح والتخيير أن المخاطب بهما هو المحتار، لكن لا يسلم انتفاء الحيرة في مواد الجمع العرفي، توضيحه:

أنه لو أريد رفع الحيرة مطلقاً، فإلزامية الكلية تكذبها الموجبة الجزئية، فيصح أن يقال إن المكلف في موارد الجمع العرفي يحتار ابتداءً، كما أنه يصح أن يقال أنه في موارد الجمع العرفي يحتار واقعاً وإن لم يحتار ظاهراً، لا يصح أن يقال لا شيء من موارد الجمع العرفي تنتفي فيه الحيرة..
وإن أريد حيرة مخصوصة في أخبار التخيير أو الترجيح، فهذا يكذبه أصالة الإطلاق..

هذا خلاصة جواب الماتن رحمة الله عليه..
هذه المناقشة الأولى للماتن..

تطبيق العبارة:

قد عرفت سابقاً إنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كلّ منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها؟ قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤلاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لأجل ما يترأى من المعارضة وأن كان يزول عرفاً بحسب المال، أو للتحير في الحكم واقعاً وأن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كافٍ في صحته قطعاً،

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (.. مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً..)
المناقشة الثانية:

أن العناوين الواردة في أخبار الترجيح والتخيير لما كانت قابلة للانطباق ذاتاً على موارد الجمع العرفي، فمن المحتمل جداً أن

تكون أخبار الترجيح أو التخيير رادعة عن الطريقة السائدة عند العقلاء..

تطبيق العبارة:

مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفى.

درس ٥٢٠:

ص ٤٤٩، قوله رحمه الله: (ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة..)

كان الكلام في أن أدلة الترجيح أو التخيير هل تختص بالتعارض المستقر أم تشمل أيضاً التعارض غير المستقر؟، وكان البحث في الدليل الأول لما نسب إلى المشهور من الاختصاص بالتعارض المستقر..

[نكرر هذا البحث لأن النقطة الأخيرة لم نوضحها]

والدليل الأول كان خلاصته أن المخاطب بنصوص الترجيح أو التخيير هو المتحير ولا تحير في موارد الجمع العرفي.. وأجاب عن ذلك المصنف رحمة الله عليه بوجوه ثلاثة..

الوجه الأول: أن التحير يمكن فرضه وشمول الأسئلة المتقدمة لموارد الجمع العرفي باعتبار الوهلة الأولى، فإنه في الابتداء يتحير المتلقي..

الوجه الثاني: أن يكون التحير لأجل الحكم الواقعي، وإن كان الحكم الظاهري واضحاً..

الوجه الثالث: -وهو المهم- أن الأسئلة المتقدمة من الرواة في أخبار التخيير أو الترجيح يمكن أن تكون شاملة لموارد الجمع العرفي فيما لو كان التحير بلحاظ المسألة الأصولية المرتبطة بطريقة العقلاء..

صحيح أن العقلاء في مورد العام والخاص لا يتحIRON بل يخصصون، لكن السائل يكون متحيراً في موقف الشريعة من هذا البناء العرفي والعقلائي، فهل هو مرضي لدى الشارع أم ليس بمرضي؟

وعليه فالتحير لا ينحصر في مورد عدم وجود طريقة عند العرف ليختص بموارد التعارض المستقر، بل حتى في موارد التعارض غير المستقر قد توجد حيرة في موقف الشارع من البناء العقلائي، والأسئلة غير آبية عن الانطباق على موارد الجمع العرفي..

فالحيرة يمكن أن تفرض على مستويات ثلاثة، إما على مستوى الحيرة البدوية في ابتداء الأمر، وإما على مستوى الحكم الواقعي، وإما على مستوى إمضاء الطريقة السائدة..

الدليل الثاني: سلمنا أن الأسئلة المتقدمة في أخبار الترجيح أو التخيير شاملة لكلا موردي التعارض المستقر وغير المستقر، لكن القدر المتيقن من هذه الأسئلة هو التعارض المستقر، والقدر المتيقن عند المصنف يمنع من التمسك بالإطلاق، وعليه فنقتصر في جواب المعصوم عليه السلام على التعارض المستقر..

يجيب الماتن رحمة الله عليه: أنه لا إشكال أن القدر المتيقن من الخبرين المتعارضين هو التعارض المستقر، لكن قد عرفت

في بحث الإطلاق أنه ليس مطلق وجود القدر المتيقن يمنع من التمسك بالإطلاق، بل القدر المتيقن في مقام التخاطب، كما لو كان السؤال عن حصة خاصة فأجاب المعصوم بما يشملها ويشمل غيرها، فهذا الجواب يكون متيقنه هو الحصة الخاصة، ونشأ هذا التيقن من مقام التخاطب والسؤال والجواب.. وفيما نحن الأمر ليس كذلك بل هو قدر متيقن من الخارج.. توضيحه:

أنه لمعرفة القدر المتيقن يوجد طرق..

الطريق الأول: في مورد الدليل اللبي، كسيرة العقلاء إذا كانت قائمة في بنائها على حصص معينة وفي غيرها كان البناء مشكوكاً..

مثلاً سيرة العقلاء في خبر الواحد المتيقن أنهم يعملون في الموضوعات، أما في الأحكام نتردد فما نتردد به يكون خارجة القدر المتيقن..

الطريق الثاني: أن يكون المكلف لو قُدِّر له أن يمارس المولوية وأراد أن يخرج إحدى حصص الطبيعة، فالحصة التي يخرجها يكون إخراجها مستهجناً تكون في القدر المتيقن، كما لو قال: (أكرم العلماء) وله حصص عادلة أو فاسقة، فأراد أن يخصص فأخرج عن وجوب إكرام العلماء حصة العادلة هذا يعد مستهجناً فتكون هي القدر المتيقن..

الطريق الثالث: أن ينشأ تيقن بحصة من خلال التخاطب بين المتكلم والمخاطب، كما لو كان السؤال عن حصة خاصة وكان الجواب عاماً، فإن الحصة الخاصة تكون متيقن الجواب، إذ أن أساليب التخاطب تقتضي أن يكون ذاكرة للعموم لا أقل ناظراً إلى الحصة المسؤول عنها وإلا لما تطابق السؤال مع الجواب..

أما الطريقة الأولى: فهي لا تمنع من الإطلاق، إذ لا إطلاق لكي تكون مانعة، لأن الأدلة اللبية لا إطلاق لها..

وأما الطريقة الثانية: فهي لوجودها في غالب المطلقات -إذ ما من مطلق إلا وفيه حصة متيقنة- فلا يكون رفعها مؤونة زائدة ليحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، فلا يمنع من التمسك بالإطلاق..

وإنما الذي يمنع كما حقق في محله هو الثالث، ولا شك أن ما نحن فيه ليس من مصاديق الثالث..

ثم يقول رحمة الله عليه: بعد وضوح هذه المناقشات يتضح أن الصحيح هو القول الثاني غير المشهور، وهو أن أدلة التخيير أو الترجيح تشمل موارد الجمع العرفي..

إذاً وجه القول الثاني ما عرفت من الأسئلة في باب الترجيح والتخيير مطلقة ولا مقيد لها، والقدر المتيقن من الخارج لا يصلح قيماً، فالإطلاق يكون مقتضياً للتعميم مع فقد المانع..

ثم بعد ذلك يقول: **اللهم إلا أن يقال..**

تصادم هذا القول مع دين الفقهاء فحتى ولو على المستوى العلمي الاستدلالي كان هو الصحيح، لكن لتصادمه مع دين الفقهاء لا بد أن نذكر وجهاً مقبولاً، حاصل الوجه:

أن سيرة العقلاء -مع قطع النظر عن الفقهاء- بما هم عقلاء يجمعون بين العام والخاص والمطلق والمقيد بحمل الخاص والمقيد على العام والمطلق، وهذه السيرة قطعاً ليست سيرة مستحدثة بل هي موجودة من زمن وجود الأئمة عليهم السلام وإلى وقتنا الحاضر، فحينئذ لو لم يثبت وجود الرادع عن هذه السيرة وجب العمل بها، فلا استمرار هذه السيرة وسريانها إلى

التشريعات -ضرورة أن التشريعات وصلت إلينا بالألفاظ- فلو كانت هذه السيرة غير مرضية للزم على الشارع أن يردع عنها، وأخبار التخيير والعلاج -وإن كانت بمقتضى ما تقدم شاملة لها- لكن لو كان العرف الذي سرى إلى الشريعة ملتفتاً إلى رادعية الأخبار لتحقق انقطاع السيرة بلا شك.. فتكون السيرة مخصصة لأخبار الترجيح بغير مورد الجمع العرفي..

تطبيق العبارة:

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته إنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني.

اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وإنها سؤلاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الإجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور إنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناءً العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل.

الفصل السادس: ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم أحد الظاهرين على الآخر.

ص ٤٥٠، قوله رحمه الله: (قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر..)

في هذا الفصل الجديد يتعرض الماتن رحمة الله عليه لبحث صغروي، تقدم في أوائل بحث التعارض كبرى لزوم تقديم النص على الظاهر الأظهر على الظاهر، وكما تقدم منشأ هذه الكبرى ديدن العقلاء..

إنما الكلام في الصغرى وفي تشخيص الأظهر من الظاهر.. بعض الموارد الأمر فيها واضح ولا يحتاج إلى بحث.. وإنما نتكلم عن الموارد التي يدخل فيها الحدس لتعيين الأظهرية.. فذكروا موارد لتعيين الأظهرية في صورة اشتباه الحال..

المورد الأول: موارد دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، فذكروا أن التقييد يقدم على التخصيص، مثلاً لو ورد (أكرم عالماً) وورد (لا تكرم كل فاسق)، فالدليل الأول من مصاديق الإطلاق لأن النكرة الواقعة في سياق الإيجاب ليست من أدوات العموم، بينما الدليل الثاني من مصاديق العموم..

فلو كان العام مقيداً للمطلق لكانت النتيجة (أكرم العالم غير الفاسق) وهذا تقييد للإطلاق، أما لو قدمنا المطلق كانت النتيجة (لا تكرم كل فاسق إلا إذا كان عالماً) وهذا تخصيص للعموم، فالأمر يدور بين التقييد والتخصيص..

ذكروا أنه في هذا المورد يقدم التقييد على التخصيص للأظهرية، توضيحه:

أن ظهور العام في الشمول ظهور تنجيزي لعدم كونه معلقاً على شيء، لأنه في صورة التخصيص بالمتصل استعملت صيغة العموم في معناها على مستوى الدلالات الثلاث

(الوضعية، والاستعمالية، والمراد الجدي) لما تقدم عن المصنف في مبحث العام أن التخصيص بالمتصل غاية ما يفعله تضيق دائرة الشيوخ، أما أداة العموم فتبقى مستعملة في معناها ويُراد ذلك..

وأما في المنفصل، فإن دلالة العموم ليست معلقة على عدم المخصص المنفصل، لما عرفت من أن المخصص المنفصل يتصادم مع الحجية لا مع الظهور..
وعليه فصح القول: أن ظهور العام في الاستيعاب ظهور تنجيزي غير معلق..

بينما ظهور المطلق في الاستيعاب ظهور تعليلي، لأن دلالاته ليست بالوضع بل بمقدمات الحكمة، ومن جملة مقدمات الحكمة عدم البيان على التقييد والعام يصلح مقيداً..

فتقييد العام للمطلق لا إشكال فيه، لأن دلالاته معلقة على عدم القيد وهو يصلح للقيدية، أما تخصيص المطلق للعام فلا يكون إلا على وجه دائر، لأن تخصيص المطلق للعام يتوقف على عدم كون العام بياناً، وعدم كونه بياناً على القيد يتوقف على تخصيصه بالمطلق وهو دور..

فاذاً كلما تعارض العام والمطلق يكون المقدم هو العام، والتقييد على الإطلاق والتخصيص..

هذا هو المورد الأول الذي سيأتي المناقشة فيه..

هذا الدليل الأول لهذا المورد..

تطبيق العبارة:

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيها أظهر، وقد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر.

درس ٥٢١:

قوله رحمه الله: (ومن أن التقييد أغلب من التخصيص.) ما زال البحث في المورد الأول من الموارد التي ذكروها لتفقيح الظاهر من الأظهر، وهو مورد دوران الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العام، وتقدم الدليل الأول، ويعبر عنه المصنف بأنه دليل عقلي..

الدليل الثاني: الذي نقله الشيخ عن المشهور وأمر بالتأمل فيه هو: أن التقييد أغلب من التخصيص، وهذه الغلبة عند الدوران تستوجب ترجيح التقييد على التخصيص، لأن الغلبة من موجبات الظن وهو مرجح في باب الظهورات.. هذا ما يمكن أن يقال في توضيح هذا الدليل..

لكن قبل ذكر مناقشة المصنف لكلا الدليلين لابد أن نلتفت إلى نكتة تظهر من الرسائل في المقام، وحاصلها: أن الشيخ قدس سره وإن ذكر هذين الدليلين، أعني الدليل العقلي والغلبة، لكن يفهم من عبارته أن الاستدلال بهما على سبيل منع الخلو، تقريبيه: أنه في بحث الإطلاق وأسماء الأجناس تقدم أنه يوجد نظريتان:

النظرية الأولى: نظرية سلطان العلماء في حاشيته على المعالم، وهي النظرية السائدة إلى وقتنا الحاضر، والتي مآلها إلى أن التقييد ليس فيه تجوز في البين، لعدم كون الإطلاق والسعة مدلولاً لفظياً لأسماء الأجناس، ليكون استعماله في المقيد استعمالاً في غير ما وضع له..

النظرية الثانية: المنسوبة إلى المشهور قبل سلطان العلماء، وتبنتي هذه النظرية على أن الإطلاق والسعة جزء من الموضوع له اسم الجنس، ولازم ذلك أن يكون استعماله في المقيد استعمالاً مجازياً..

فإذا أخذنا بالنظرية الأولى فإن الدليل الأول يصح، لأن الدليل الأول كان يبتني على أن السعة في العموم تنجزية لأنه بالوضع والسعة في الإطلاق تعليقية لأنه بمقدمات الحكمة، وهذا ينسجم مع النظرية الأولى..

بينما لو أخذنا بالنظرية الثانية لا يتم الدليل الأول، لأن السعة حينئذ في كل من العام والمطلق تكون تنجزية..

لأجل ذلك أشكل البعض على الماتن أنه: يظهر من الماتن أن الدليل الثاني المذكور هنا في عرض الدليل الأول، مع أنه تبين أن الذي يظهر من الشيخ أن الدليل الثاني هو على نظرية غير سلطان العلماء، لأن الدليل الأول لا يتم عليها..

هذا الإشكال لا يرد على المصنف، لأن مانعة الجمع تتصور على نحوين:

النحو الأول: مانعة الجمع على كل تقدير..

النحو الثاني: مانعة الجمع على تقدير دون تقدير..

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنه على تقدير البناء على نظرية مشهور القدماء قبل سلطان العلماء لا يتم كلا الدليلين، ولكن على تقدير الالتزام بنظرية سلطان العلماء يمكن الاستدلال بكلا الدليلين، فحينئذ على هذا التقدير يكون الدليل الثاني في عرض

الدليل الأول، وفي الواقع المصنف ينبغي أن يحمّد على تبديله لعبارة الشيخ لا أن يُنكر عليه، لأنه في مانعة الجمع التقديرية لا يصح إما وإما..، وبما أن الكلام لأجل الاختيار فيكون على وفق المبني الصحيح وهو مبني سلطان العلماء، فحينئذ يصح أن نقول يمكن الاستدلال بدليلين..

بعد بيان هذه النكته يناقش المصنف في كلا الدليلين:

أما الدليل العقلي: فهذا يبتني على مبني فاسد لا نقول به، حاصله: تقدم في محله الإشارة إلى وقوع النزاع في إحدى مقدمات الحكمة، حيث إن من جملة المقدمات أن لا يوجد بيان على التقييد..

لكن اختلفوا في أن عدم البيان على التقييد هل يكفي فيه عدم البيان في مجلس الخطاب أم عدم البيان إلى الأبد؟ على الأول يكون شرط الإطلاق عدم القرينة المتصلة، وعلى الثاني يكون شرط الإطلاق عدم القرينتين المتصلة والمنفصلة..

اختار الشيخ رحمة الله عليه أن شرط هو عدم بيان إلى الأبد، واختار المصنف أن الشرط هو عدم البيان في مجلس الخطاب، والدليل العقلي المتقدم يبتني على مختار الشيخ وهو باطل.. فهنا مطلبان بحاجة إلى تحقيق:

الأول: بطلان مبني الشيخ، وهذا تقدم في بحث الإطلاق..
الثاني: توقف الدليل العقلي على مبني الشيخ، وهذا ما نبينه هنا، والوجه فيه:

أن دوران الأمر بين الظهور التنجيزي والظهور التعليقي يبتني على مختار الشيخ، وذلك: لأن الشرط في ظهور اسم الجنس في الإطلاق إن كان عدم البيان في مجلس الخطاب، ومن المعلوم أن العام خارج عن مجلس خطاب المطلق، فالمطلق

بالنسبة للعام ليس معلقاً على عدمه، لأنه خارج مجلس الخطاب، بل هو معلق على عدم بيان في مجلس الخطاب، والمفروض أن عدم تحقق وإلا لما كان له ظهور في الإطلاق..

وعليه فيكون ظهور المطلق ظهوراً تنجزياً، فالتعارض على غير مبنى الشيخ بين ظهورين تنجزيين..

المثال الذي ذكرناه في الدرس السابق (أكرم العالم) و(لا تكرم كل فاسق)، (أكرم العالم) المفروض في مجلس الخطاب لا يوجد قرينة، فالمقتضي موجود والمانع مفقود، فظهور (أكرم العالم) في إكرام أي فرد من العلماء صار ظهوراً تنجزياً..

نعم لو قلنا أن (أكرم العالم) ظهوره في الاستيعاب لا يتم إلا بانتفاء المتصلة والمنفصلة، المتصلة مفقودة، ولكن المنفصلة يصلح العام لها، فيكون ظهور الإطلاق معلق على عدم العام والمفروض أنه موجود، فينتفي..

فهذا معنى أن هذا الدليل لا يتم إلا على مبنى الشيخ، والحال أننا لا نقول به..

هذه مناقشة الدليل الأول..

أما الدليل الثاني: وهو الغلبة، فحاصل النقاش فيه أن أغلبية التقييد في مقابلها كثرة التخصيص، ولذا اشتهر بينهم أنه (ما من عام إلا وقد خص)، فالأغلبية مع الكثرة لا تستوجب ظهوراً عرفياً يستوجب تقديم التقييد على التخصيص، فإن الغلبة إنما يكون لها مجال في الترجيح إذا كانت موجبة للانصراف والظهور في الغالب، وهذا إنما يكون له مجال في ما لو دار الأمر بين غالب ونادر، والحال أنه فيما نحن فيه أن الأمر يدور بين غالب وكثير..

بهذا تم الكلام في المورد الأول..

تطبيق العبارة:

ومن أن التقييد أغلب من التخصيص.
وفيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الابد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: ما من عام إلا وقد خص، غير مفيد، فلا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر.

ص ٤٥٠، قوله رحمه الله: (ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ..)

المورد الثاني: وهو مورد دوران الأمر بين التخصيص والنسخ.

تقدم مفصلاً في بحث العام والخاص تحقيق الصور التي يتعين فيها التخصيص والصور التي يتعين فيها النسخ، ويبقى هناك صور مشكوكة يدور الأمر فيها بين النسخ والتخصيص وهما صورتان:

الصورة الأولى: أن يرد عام متأخراً عن الخاص وعن وقت العمل بالخاص، فحينئذ يحتمل أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر، كما يحتمل أن يكون العام ناسخاً لحكم الخاص، ثبوتاً ممكن ولا يلزم فيه أي محذور..

لنفترض أنه ورد في بداية الشريعة (يجب إكرام العالم العادل) هذا خاص، وجاء زمن العمل به، ثم في السنة العاشرة للهجرة ورد (أكرم كل عالم)، ممكن ثبوتاً أن يكون (أكرم كل عالم) مبتني على (أكرم العالم العادل) فيكون مخصصاً له، ويمكن

أن يكون في أول الشريعة كان الملاك في إكرام العالم العادل والآن بعد مرور مدة وحاجة الأمة الإسلامية لعلماء كثر فالتشجيع أمرت الشريعة أن نكرم كل عالم، فيكون العام ناسخاً للخاص.. من الناحية الثبوتية لا محذور في أن نلتزم بالتخصيص ولا محذور في أن نلتزم بالنسخ..

الصورة الثانية: أن يتقدم العام بأن في بداية الشريعة قال: (أكرم كل عالم)، وحضر وقت العمل به، ثم بعد ذلك ورد الخاص (أكرم العالم العادل)..

في هذه الصورة أيضاً يدور الأمر ثبوتاً بين أن يكون الخاص المتأخر مخصصاً للعام وبين أن يكون ناسخاً ورافعاً لحكمه.. وإنما قيدنا بـ(بعد حضور وقت العمل) لكي لا يأتي محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة من جهة، ولزوم التخصيص من جهة أخرى كما تقدم الإشارة إليه في بحث العام والخاص..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ذكر نقلاً عن جمع من العلماء أن التخصيص في كلا صورتَي الدوران يقدم على النسخ، وذلك لمصادقية البحث للظاهر والأظهر..

والوجه في ذلك: ندرة النسخ في الشريعة الإسلامية وغلبة التخصيص، والوارد مورد الغالب يكون أظهر من الوارد مورد النادر..

تطبيق العبارة:

ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره

ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام..)

المصنف رحمة الله عليه يرى أن الوجه العقلي لا يتم في المقام ولا ينفع لتقديم التخصيص على النسخ، لأن دلالة الخاص على استمرار حكمه إلى الأبد ودلالة العام على الاستمرار كذلك إنما هو ببركة مقدمات الحكمة..

فإذا كانت دلالة الخاص أو العام بالإطلاق لا بالوضع فحينئذ لو أردنا أن نتمسك بالدليل العقلي لأنتج لنا خلاف المدعى، المدعى كان تقديم التخصيص على النسخ، لو تمسكنا هنا بالدليل العقلي كان الواجب علينا أن نقدم النسخ على التخصيص..

والوجه في ذلك: أن دلالة الدليل المتأخر على شموله لمورده زماناً بالصراحة والتنجز..

فلو قال في أو صدر الإسلام (أكرم كل عالم)، ثم في السنة العاشرة قال (لا تكرم العالم الفاسق) هذه عندما وردت في السنة العاشرة لا شك ولا ريب أنها صريحة في شمولها لهذا الزمن التي هي فيه، بينما العام المتقدم شموله للسنة العاشرة للهجرة بواسطة الإطلاق..

فدلالة العام إطلاقية ودلالة الخاص على الشمول لهذا الزمن بالصراحة تنجزية، فينبغي أن نلتزم بالنسخ لا بالتخصيص، فالتمسك بالدليل العقلي يعطي خلاف المقصود..

وهذا يمكن أن يسجل كإشكال آخر على من تمسك بالدليل العقلي في المورد الأول، بأن يقال: بأنه يترتب عليه تالٍ فاسد

لا يلتزم به أصحابه، وهو أن يكون النسخ متقدماً على التخصيص..

تطبيق العبارة:

ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً..

[..وأنّ غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلاّ فهي وأنّ كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلاّ إنّها غير موجبة لها، كما لا يخفى.] هذه العبارة لم تشرح..

درس ٥٢٢:

ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (ثم إنّ بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص..)

ما زال البحث في المورد الثاني وهو دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، حيث إن بعض الفقهاء جعلوا ذلك من دوران الأمر بين الظاهر والأظهر، وأن الأظهر هو الالتزام بالتخصيص دون النسخ، وعللوا ذلك بأن التخصيص كثير وبأن النسخ نادر بل شاذ، وتقدم بأن مجرد الغلبة والكثرة ما لم تستوجب ظهوراً وأنساً في الدوام والاستمرار لا تنفع..

ثم بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه لإشكالية، حاصلها:

أن جملة من العلماء اعتبروا في الالتزام بالتخصيص شرطاً، وهو عدم حضور وقت العمل بالعام المتقدم -مثلاً-.. فمثلاً لو صدر في أول الشريعة عام يأمر بوجود حج الأفراد على كل مستطيع وعمل المسلمون بذلك مدة من الزمن، فالداني كان يحج حج الأفراد والنائي كذلك، وفي السنة العاشرة للهجرة قبيل وفاة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ورد أن النائي وظيفته حج التمتع..

فذكر جملة من الفقهاء أن الدليل الخاص لا يكون مخصصاً للعام بل يلتزم فيه بالنسخ، وذلك لأن المخصص متصلاً كان أم منفصلاً يعتبر من شؤون الكلام الصادر ومما يُحتاج إليه في فهم المراد، فلو التزمنا بالتخصيص هذا يعني أن الخطاب الأول كان فعلياً من ناحية العمل مع كونه قاصراً عن أداء المقصود، فإذا التزمنا بالنص الوارد بعد العمل بأنه مخصص فهذا يعني أن المتكلم أقر البيان المتمم عن الحاجة إليه، ومن المعلوم أن وقت الحاجة هو وقت العمل، ومع الحاجة أقر البيان وهو قبيح..

فالالتزام بالتخصيص مستلزم للقبح، فلا بد من اختيار ما يقابله وهو النسخ..

وحينئذ بالنسبة لآيات الأحكام وللأحاديث النبوية الصادرة في الأحكام لا شك أن في معظمها قد جاء وقت العمل بها وإلا لما صدرت..

حينئذ بالنسبة لروايات المعصومين الصادرة في أزمنة متأخرة، يدور الأمر فيها بين واحد من ثلاثة احتمالات: الاحتمال الأول: أن نلتزم بمخصصيتها لعمومات الكتاب والسنة النبوية، وهذا الاحتمال لازمه تأخير البيان عند وقت

الحاجة، فلا يمكن المصير إليه إلا بالالتزام بعدم القبح في ذلك..

الاحتمال الثاني: أن نلتزم بأن المخصصات الواردة في السنة المعصومين ناسخة لعمومات الكتاب والسنة النبوية، ولازم ذلك كثرة وقوع النسخ، وهو كما ترى..

الاحتمال الثالث: أن نلتزم بسقوط المخصصات الولوية عن الاعتبار، بدعوى أنها وصلت إلينا بأخبار الأحاد، وأخبار الأحاد لا تخصص العموم القرآني ولا تنسخه..

أما الاحتمال الثالث: فقد بحثنا في بحث العموم عن إمكان تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وأن الكتاب وإن كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة، فدلالته قابلة للتصرف، فلا مجال للمصير إلى الاحتمال الثالث..

يختار الماتن من بين الاحتمالين الباقيين الاحتمال الأول، بأن يقال بالتخصيص وملتزم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، توضيحه:

أن القائل باستحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة يقول باستحالة ذلك على الحكيم لا مطلقاً، وعليه فترجع المسألة إلى ما تقتضيه الحكمة، ولا محذور في أن يؤخر الشارع البيان عن وقت الحاجة لمصلحة أهم أو للفرار عن مفسدة..

فمثلاً لنفترض أن مصلحة التدرج في الأحكام وضرورة الإشارة إليها في زمن النبي صلى الله عليه وآله كتاباً وسنةً لكي لا يقف من يتظاهر بالإسلام في وجهها لو أخر بيانها، اقتضت هذه المصلحة أن يؤخر التخصيص إلى العصور المتأخرة، فتكون مصلحة التخصيص جابرة لمفسدة التأخير، ومع الجبران لا يبقى قبح في البيان..

وحينئذ لا مانع من الالتزام بتخصيص تلك العمومات بما ثبت عن المعصومين عليهم السلام، ويمكن أن يعبر عن هذا التخصيص بالنسخ، لكن بهذا المعنى: وهو أن يكون العموم القرآني أو النبوي كحكم ظاهري صوري يقصد منع العموم لكنه كحكم واقعي لا يراد منه إلا الخصوص، فعندما جاء المخصص متأخراً انكشف الحال، فهو نسخ بلحاظ مرحلة الظاهر، ولا محذور في الالتزام بذلك ما دمتنا قد حلينا إشكالية تأخير البيان عن وقت الحاجة..
وقد تقدم بعض ما ينفع في ذلك في العام والخاص..

تطبيق العبارة:

ثم إنه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما، والالتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى. فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وأن كان داخلياً فيه ظاهراً، ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً، فتفطن.

الفصل السابع: حكم ما لو وقع التعارض بين أكثر من دليلين، وانقلاب النسبة.

ص ٤٥١، قوله رحمه الله: (لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين..)

هذا الفصل هو ما شاع عنوانته بمسألة (انقلاب النسبة) فيما تقدم كانت أمثلتنا في التعارض أن يكون التعارض بين طائفتين بين خبرين، وكانت النتيجة أنه في موارد الجمع العرفي وما يسمى بالتعارض غير المستقر نقدم الأظهر على الظاهر، وأما في التعارض المستقر فالذهاب إلى الترجيح أو التخيير على اختلاف المباني.. هذه كانت النتيجة المتقدمة..

فهل الأمر كذلك فيما إذا تجاوزت أطراف المعارضة الطائفتين أم لا؟

ففي بحث تحديد المسافة يوجد ست أو سبع طوائف في تحديد المسافة، بعضها يوم وليلة، وبعضها بياض هذا اليوم، وبعضها ثانية فراسخ، وبعضها أربعة امتدادية، وبعضها اثني عشر فرسخاً، وبعضها أربع فراسخ ذهاباً وإياباً.. وهكذا طوائف متعددة تقع طرفاً في المعارضة، فليس دائماً التعارض ينحصر في طائفتين بل يكون في طوائف متعددة..

لا شك أنه إذا شُخص الأظهر في صورة التعدد يعمل به، وإذا لا يوجد أظهر تصل النوبة إلى الترجيح أو التخيير على المبني، فالبحت أيضاً في هذا الفصل ليس بحثاً كبروياً وإنما البحث صغروي..

ينسب إلى صاحب المستند رحمة الله عليه رأي ظهرت معالمه بوضوح في الفروع الفقهية، توضيح هذا الرأي:

أنه إذا وردت أخبار ثلاثة مثلاً فإذا لاحظنا كل خبر مستقلاً مع الآخر فقد تكون النسبة تقتضي أظهرية أحدهما من الآخر، لكن إذا لاحظنا أحد الخبرين بعد لحاظه مع الثاني سوف تكون النسبة بين الأول والثالث مختلفة عما كانت عليه بلحاظ ذاتيهما على نحو الاستقلال، وقد لا تختلف..

وعليه فلا بد من التمثيل بمثالين:

المثال الأول: لو ورد (أكرم العلماء)، وورد (لا تكرم الفساق منهم)، وورد خبر ثالث يدل على كراهة إكرام أهل مصر خاص من العلماء كما لو قيل (يكره إكرام علماء مصر)، لا شك أن النسبة بين الخبر الأول على حده وكل واحد من الأخيرين على حدة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، لكن لو لاحظنا الخبر الأول مع الثاني فخصصناه لتصبح النتيجة (أكرم العلماء العدول)، فإذا لاحظنا هذا النتاج مع الخبر الثالث تصبح النسبة العموم والخصوص من وجه، لالتقائهما في علماء مصر العدول، وافتراق الأول في علماء عدول غير مصريين، وافتراق الثاني في علماء مصريين غير عدول..

المثال الثاني: لو قيل (أكرم كل عالم)، ثم ورد (لا تكرم الفساق)، وورد أيضاً استحباب إكرام المجاهدين، فإن كل واحد من هذه الأخبار الثلاثة إذا لاحظناه مستقلاً مع الآخر تكون النسبة من وجه، فلو التزمنا بتقييد الأول وتخصيصه بالثاني لتكون النتيجة (أكرم العلماء العدول) فإن النسبة بين هذه النتيجة وبين (أكرم المجاهدين) هي أيضاً من وجه..

إذاً في المثال الأول النسبة اختلفت، وفي المثال الثاني النسبة بقيت على حالها..

المحقق النراقي يلتزم في الأول بانقلاب النسبة، ويترتب على ذلك أنه على القول بالانقلاب نلحظ النسبة الأخيرة، فإن كانت قابلة للجمع العرفي فيها، وإلا فالترجيح أو التخيير -على المبني-..

وإن لم نقل بانقلاب النسبة فنلحظ النسبة الأولى.. فهل يقول الماتن بانقلاب النسبة أو لا؟ يأتي الحديث عن ذلك..

درس ٥٢٣:

ما زال البحث في انقلاب النسبة وفيما طرحه المحقق النراقي.. الذي يظهر من الماتن رحمة الله عليه أن البحث يقع في مقامين: المقام الأول: يبحث عن المتعارضات المتحدة النسبة فيما بينها. المقام الثاني: يبحث فيه عن المتعارضات المتعددة النسبة.. فمثلاً قد يكون الدليل العام نسبته إلى الدليلين الآخرين واحدة كما لو كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق، وقد تكون نسبته إلى أحدهما مغايرة لنسبته إلى الآخر..

فالكلام فعلاً في المقام الأول:

في هذا المقام أوقع الفاضل النراقي البحث في نوعين من الأمثلة..

النوع الأول: ما تظهر فيه ثمرة القول بانقلاب النسبة.

النوع الثاني: ما لا تظهر فيه.

فمثلاً لو ورد (أكرم العلماء)، وورد أيضاً (لا تكرم فساقهم)، وورد ثالثة (يكره إكرام علماء مصر)، فإن نسبة الدليل الأول

إلى كل واحد من الدليلين متحدة وهي نسبة العام إلى الخاص..
(الأول أعم من الثاني وأعم من الثالث)

فحينئذ لو لاحظنا النسبة بين (أكرم العلماء) و(لا تكرم فسادهم)
وأعملنا قاعدة الجمع العرفي لصار العام مخصصاً، ثم بعد
التخصيص تكون النتيجة (أكرم العلماء العدول)، هذه النتيجة
إذا لاحظناها مع الدليل الثالث سوف تتغير النسبة..

فإن قلنا بالانقلاب فلا بد أن تجري التخيير أو الترجيح على
المبنى، لأن نسبة العموم والخصوص من وجه ليست من
موارد الجمع العرفي..

ولو لم نقل بالانقلاب سوف نلتزم بتخصيص العام مرتين ولا
يصل الدور إلى التخيير أو الترجيح..

فهذا المثال من النوع الذي تظهر ثمرة للقول بالانقلاب..
(أكرم العلماء) نسبه إلى كل واحد من الدليلين الآخرين على
حدة نسبة العموم والخصوص المطلق، لكن لو خصصناه
بالأول منهما سوف تصبح نسبة ما بعد التخصيص إلى الدليل
الثالث نسبة العموم والخصوص من وجه، فإذا قبلنا هذا فحينئذ
بين نتيجة التخصيص وبين الدليل الثالث نعمل إما قواعد
التخيير أو الترجيح على الاختلاف المبني، وإذا لم نلتزم
بانقلاب النسبة بل قلنا نلاحظ الثالث مع الأول مستقلاً فتكون
النتيجة متغايرة سوف نلتزم بالجمع العرفي لا بقواعد التخيير
أو الترجيح..

فهذا النوع الأول الذي تظهر فيه الثمرة بالانقلاب أو عدمه..

وأخرى يرد دليل مفاده (أكرم كل عالم)، ودليل آخر مفاده (لا
تكرم الفساد)، وثالث مفاده (يستحب إكرام المجاهدين)، النسبة
بين الأول وبين كل واحد من الدليلين الآخرين على حدة هي
نسبة العموم والخصوص من وجه..

فلو لاحظنا -أولاً- (أكرم كل عالم) مع (لا تكرم الفساق) فلا يخلو ثبوتاً من ثلاثة احتمالات لها وجه:

الاحتمال الأول: أن نلتزم بتخصيص الثاني للأول، لتكون النتيجة (أكرم كل عالم عادل)

الاحتمال الثاني: أن نقول بالتخيير.

الاحتمال الثالث: أن نقول بالترجيح.

على كل تقدير من هذه التقديرات الثلاثة سوف تبقى النسبة مع الدليل الثالث كما كانت النسبة بين الدليل الثالث وذات الدليل

الأول لا تتغير، فهنا لا تظهر ثمرة للقول بالانقلاب وعدمه..

مفاد الدليل الأول (أكرم كل عالم)، نسبته إلى الدليل الثالث

(يستحب إكرام المجاهد) بين المجاهدين والعلماء نسبة العموم

والخصوص من وجه.. هذه لاحظناها كل واحدة على نحو

الاستقلال..

ومرة نقول بانقلاب النسبة لابد أن تلاحظ الأول مع الثالث بعد

ملاحظته مع الثاني، فإذا لاحظناه مع الثاني فإما أن نلتزم

بالتخصيص تصبح النتيجة (أكرم العلماء العدول) وهي مع

(يستحب إكرام المجاهدين) تبقى عموم وخصوص من وجه،

فنعمل قاعدة العموم والخصوص من وجه..

أو التزمنا بالتخيير وأخذنا بالأول سوف تبقى النسبة عموم

وخصوص من وجه، أو التزمنا بالترجيح ورجحنا الأول سوف

تبقى النسبة عموم وخصوص من وجه..، فالنسبة لا تتبدل..

المحقق النراقي رحمة الله عليه يرى القول بانقلاب النسبة،

ربما يستدل له:

أن العام بعدما يخصص فلا يكون مستعملاً في العموم، فمع

عدم استعماله في العموم لا يكون ظاهراً فيه لكي يعارض

الدليل الثالث في ظهوره، بل تخصيصه يكون ظاهراً في معنى جديد فلا بد من لحاظ النسبة مع هذا المعنى الجديد..

المصنف رحمة الله عليه لا يقول بانقلاب النسبة، توضيحه: أن النسبة بين كل دليلين أو أكثر تلاحظ بلحاظ ما يكون الدليل ظاهراً فيه، وعندما نتكلم عن تعارض الروايات والأدلة المتعددة فهذا يعني أن الكلام عن القرينة المنفصلة، فثبت في محله أن القرائن المنفصلة لا تصادم ظهور العام في العموم وأن ظهوره في العموم يبقى على ما هو عليه، وقد تقدم في بحث العام والخاص أن العام مطلقاً مستعمل في العموم، أما في القرينة المتصلة فلما عرفت من عدم التخصيص غاية الأمر دائرة الداخل تحت العموم تكون أضيق في مورد عدم التخصيص بالمتصل، وأما في القرينة المنفصلة فلما عرفت من أن القرينة المنفصلة لا تصادم أصل الظهور الاستعمالي وإنما تصادم حجيته في المراد الجدي..

فإذا كانت الرواية التي تلاحظ مع العام لا تخرجه عن كونه ظاهراً في العموم فسوف يبقى بالنسبة الثالث على حاله.. نطبق على المثال المتقدم (أكرم العلماء)، وورد (لا تكرم فساقهم)، وورد (يكره إكرام علماء مصر)، التعارض إنما هو بين الظهورات، فعندما نلاحظ الرواية الأولى مع الرواية الثانية ظهور العام في العموم لا ينتلم فيبقى على حاله بالنسبة إلى الرواية الثالثة، فتبقى النسبة على حالها..

فينتج ذلك أنه لا بد في الفرض المزبور من أن نخصص العام بكلا الروايات، فكما نخرج الفساق عن دائرة إكرام العلماء كذلك نخرج علماء مصر مثلاً، ولا ينظر إلى المرجحات المتقدمة في أخبار الترجيح ما دام المقتضي لكل واحد من الأدلة الثلاثة موجوداً..

لقائل أن يقول: ينبغي أن نفصل بين المخصص الظني والمخصص القطعي، ففي المخصص القطعي كالأية النص على الخصوصية أو كالأجماع المحصل على الخصوصية. ففي المخصص القطعي يجب علينا أن نلتزم بانقلاب النسبة، لأن العام بعد القطع بالتخصيص لا يكون مستعملاً في العموم، ومع عدم استعماله في العموم لا يكون ظاهراً فيه..

وبعبارة أخرى: نسلم مع صاحب الكفاية بأن التعارض يكون بين الظهورات، لكن نناقش في الصغرى عندما يكون المخصص قطعياً، عندما نقطع بتخصيص أكرم العلماء بالعدول فلا يكون أكرم العلماء مستعملاً بما يشمل العادل والفاسق، وإذا انتفى الاستعمال انتفى الظهور، بل يكون ظاهراً بما هو نتيجة التخصيص، فتلحظ هذه النتيجة مع الدليل الثالث وهذا هو معنى انقلاب النسبة..

نعم في الدليل الظني بما أننا لا نقطع بالخروج يبقى له ظهور..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التفصيل: أنه لا فرق بين التخصيص بالقطعي والتخصيص بالظني المعتبر، لما عرفت مراراً من أن المخصص المنفصل لا يصادم الظهور، وقولكم (إنه مع القطع فلم يستعمل في العموم) غير صحيح، وإنما الصحيح أن نقول: (مع القطع لا يراد العموم) فالمنتفي هو الإرادة الجدية، والظهور معروضه الإرادة الاستعمالية، فالعام مستعمل في العموم حتى مع القطع بالتخصيص، ولو لم يكن العام مستعملاً في العموم لما كان العام حجة في الباقي بعد التخصيص، لما تقدم في الجزء الأول من أنه كما يمكن أن يستعمل في تمام المراتب الباقية يمكن أن يستعمل في بعضها، ولا أولوية لمجاز على مجاز..

إن قلت: إن الشيخ الأعظم أجاب عن هذا المحذور، أعني محذور عدم جواز استعمال العام في تمام المراتب الباقية عن طريق التمسك بأصالة عدم التخصيص، فمثلاً بعد أن نقطع بخروج النحاة عن العلماء نشك في أنه هل خرج غيرهم الأصل عدم التخصيص..

قلت: إن أصالة عدم التخصيص لا تشكل ظهوراً للعام في تمام المتبقي لكي يلحظ مع الرواية الثالثة، لأن المفروض أن العام لم يوضع للباقي وإنما وضع للجميع، كما أنه لا يوجد قرينة تعين انصرافه إلى مرتبة من المراتب، فحينئذ ينتفي الظهور عنه..

اللهم إلا في بعض الموارد التي تتم فيها مقدمات الحكمة فنتمسك بالإطلاق..

تطبيق العبارة:

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهم إنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها. وفيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينتلم به ظهوره،

وأنّ انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانقدح بذلك إنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً..

درس ٥٢٤:

ص ٤٥٢، قوله رحمه الله: (.. ما لم يلزم منه محذور انتهائه..).
النتيجة التي توصل إليها الماتن رحمة الله عليه أنه: في صورة تعارض العام مع أكثر من رواية ودليل فنلحظ النسبة بين العام وكل دليل على حدة ولا نقول بانقلاب النسبة، فإذا كانت النسبة بين العام وكل واحد من الدليلين الآخرين هي نسبة العموم والخصوص المطلق فلا بد أن نلتزم بكون الدليلين الآخرين مخصصين للعام، فيحصل الإخراج الحكمي من العام بواسطة كلا الدليلين..

لكن في بعض الموارد لو التزمنا بتخصيص العام بكل واحد من الدليلين يلزم محذور، والمحذور أحد أمرين: الأول: لغوية العام. والثاني: استهجان إيراده.

أما لغوية العام: ففيما لو كان تخصيصه بكل واحد من الدليلين موجبا لعدم بقاء مورد للعام، يعني لو ورد (أكرم العلماء)، وورد (لا تكرم فساقهم)، وورد (لا تكرم عدولهم) فالتزمنا بتخصيص العام لا يبقى مورد للعام..

وأما الاستهجان العرفي: كما لو كان تخصيص العام بكل واحد من الدليلين موجبا لبقاء الأفراد النادرة تحت العام، ليصبح ذلك من مصاديق ما يسمى بتخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، فهذا وإن لم يؤدي إلى القبح على الحكيم والاستحالة، إلا أن الاستهجان العرفي يمنع من الالتزام به، كما لو ورد (أكرم العلماء) ووردت مخصصات لهذا العام بحيث لم يبقى تحت العام إلا فرد أو فردين مثلاً، فإن العرف يرى أن بيان الحكم في حق فرد أو فردين ليس بحاجة إلى إعطاء قانون عام ثم تجشم تخصيصه..

في هاتين الحالتين لا يستوجب ذلك المصير إلى نظرية الفاضل النراقي وهو الالتزام بانقلاب النسبة، وإنما تحصل المعارضة بين العام ومجموع المخصصات، لأن العام الدال على لزوم إكرام العلماء يباينه المجموع الناتج عن المخصصات، إذ مرجع المخصصات إلى قولنا لا تكرم العلماء إما حقيقية أو حكماً -إذا كان استهجان-، وعليه فيستقر التعارض بين العام من جهة وبين مجموع المخصصات، فيصار إلى الترجيح أو التخيير -على المبني-، وليس هذا انقلاب النسبة..

وحينئذ فلو رجحنا المخصصات فلا مجال للعمل بالعام أو اخترنا المخصصات، بينما لو رجحنا العام أو اخترناه فإنه لا

يطرح من المخصصات الجميع بل يطرح المجموع، ولازم طرح المجموع أن نرفع اليد عما يلزم منه المحذور.. فمثلاً لو قدمنا (أكرم العلماء) على مجموع (لا تكرم العلماء العدول) و(لا تكرم العلماء الفساق)، فلا يلزم من تقديم أكرم العلماء سقوط كلا المخصصين، لأن المحذور جاء من المجموع، فلا بد أن نسقط المجموع وسقوطه يكون بإسقاط أحد المخصصين، فحينئذ يقع التعارض بين المخصصين فلا بد من الترجيح أو التخيير -على المبني-.. نلاحظ أنه استخدمنا الترجيح أو التخيير مرتين، مرة لتقديم العام، ومرة لإسقاط أحد المخصصين، لأن المشكلة لا تأتي إلا من المجموع.. وبهذا يكون قد تم الكلام في المقام الأول، وهو أن تكون النسبة بين العام والأدلة الأخرى نسبة واحدة لا متعددة..

أما المقام الثاني:

فيما لو كانت النسبة بين العام وسائر الأدلة ليست واحدة بل متعددة، مثلاً لو ورد (أكرم العلماء) وورد (لا تكرم فساقهم) وورد (يستحب إكرام الهاشمي)، فالنسبة بين العام والأول من الدليلين نسبة العام مطلقاً، بينما نسبة العام إلى الدليل الثاني هي نسبة العموم والخصوص من وجه..

فعلى القول بانقلاب النسبة: نخصص العام بالدليل الأول، ثم نلحظ النسبة بين الناتج والدليل الثاني، والناتج بعد التخصيص هو (أكرم العلماء العدول).. فهذه النتيجة إذا قسناها إلى الدليل الثاني قد تبقى على ما كانت عليه النسبة بين الدليل الثاني والعام وقد تتغير، فالقول بانقلاب النسبة يقتضي ملاحظة النسبة الجديدة دون القول الآخر..

المصنف رحمة الله عليه في هذا المقام أيضاً لا يرى القول بانقلاب النسبة مطلقاً، لما عرفت من أن المدار في التعارض ولحاظ النسب هو ظهور كل دليل، وعرفت أيضاً أن المخصصات المنفصلة لا تصادم ظهور الدليل، فيبقى العام ظاهراً في العموم فيلاحظ ظهوره في العموم مع الدليل الأخير..

وحيث أن يكون الحكم الأصولي في المثال المذكور: هو أن نخصص العام بالدليل الأول، لكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وأن نتعامل مع العام والدليل الثاني معاملة التعارض المستقر، فنلتزم بالتخيير أو الترجيح، حتى لو فرضنا أنه بعد تخصيص العام بالدليل الأول صارت النسبة بين الناتج والدليل الثاني هي العموم والخصوص المطلق المقتضي للجمع العرفي، حتى مع ذلك تجري التعارض المستقر الترجيح أو التخيير على المبنى..

هنا أيضاً يجري الاستثناء المتقدم في المقام الأول، وكما ذكرنا في المقام الأول أن هذا الاستثناء ليس استثناءً متصلاً كذلك في المقام الثاني، فلو فرضنا أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالدليل الأول مما يستهجن إتيان العام له، كما لو فرضنا في (أكرم العلماء) بعد تخصيصه بالعدول، فإذا أردنا أن نلاحظ النسبة بين العام وبين الدليل الثاني -التي هي بحسب الفرض نسبة العموم والخصوص من وجه- سوف يؤدي ذلك إلى محذور الاستبعاد والاستهجان، فحيث يكون العام الآخر مقدماً ليس من باب انقلاب النسبة بل من باب أنه يكون نصاً في

مورده، بخلاف العام الأول فإنه يكون ظاهراً فيه والنص يقدم على الظاهر..

فهذا وإن كان ربما يلتقي مع نظرية انقلاب النسبة، لكنه ليس من باب انقلاب النسبة بل من باب الجمع العرفي بتقديم النص والأظهر على الظاهر..

هذا إشارة إلى مورد فيه نزاع بين الشيخ والأنصاري والشيخ الأخوند، فراجعوا ما ذكره الشيخ..

تطبيق العبارة:

.. ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بدّ حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرح المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وإنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وأنّ انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من إنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً، لقدّم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفي.

درس ٥٢٥:

قبل الشروع في شرح هذا الفصل نرجع قليلاً إلى الاستدراك الأخير للماتن نزولاً عند رغبة البعض..

لو ورد (أكرم كل عالم)، وورد (لا تكرم الفساق من العلماء)، وورد أيضاً (يستحب إكرام الهاشمي)، فالنسبة بين العام وكل واحد من الدليلين مختلفة، فنسبته إلى الأول العموم المطلق وإلى الثاني العموم من وجه..

فالقائل بانقلاب النسبة يرى أن العام عندما يخصص بالدليل الأول تصبح النتيجة (أكرم العلماء العدول)، وإذا قسناها إلى (يستحب إكرام الهاشمي) سوف تبقى النسبة كما هي، فحينئذ في هذا المثال لا تظهر الثمرة..

بينما لو استبدلنا الدليل الثالث بقولنا (يستحب إكرام العدول) سوف تظهر ثمرة للقول بالانقلاب، لأن (أكرم العلماء العدول) الذي هو نتيجة تخصيص العام بالأول تكون أخص مطلقاً من الثاني، فانقلبت النسبة من العموم من وجه إلى الخصوص المطلق..

فالشيخ رحمة الله عليه التزم أنه لو فرضنا بأن العلماء العدول قلة فحينئذ نلتزم بانقلاب النسبة ولا يلزم محذور من التخصيص، لأننا إذا خصصنا (يستحب إكرام **العدول**) بـ(أكرم العلماء العدول) لا يلزم أي محذور فنقول بانقلاب النسبة..

المصنف رحمة الله عليه يرى أنه في مثل هذا الفرض تقديم الخاص على العام لا يكون من باب انقلاب النسبة، وإنما يكون من باب أن ما بقي من الموارد في العام – وهو أكرم العلماء- سوف يكون العام نصاً فيها، ومن الواضح أن النص يقدم على الظاهر، فتقديمه لا لأجل أننا نقول بانقلاب النسبة.. هذا تعليقنا على الاستدراك الأخير..

الفصل الثامن: في ترتيب المرجحات.

ص ٤٥٣، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن المزاييا المرجحة لأحد المتعارضين..)

هذا الفصل وقع فيه الخلاف في أنه بناء على الأخذ بالمرجحات هل يوجد تراتبية بين المرجحات أم لا يوجد تراتبية؟ يظهر من الوحيد البهبهاني رحمة الله عليه القول بالتراتبية، وذكر أنه لو وجدت المزية الدخيلة في جهة الصدور في خبر فإنها تستوجب تقديمه على الخبر الآخر وإن كان فيه مزية أصل الصدور أو المضمون، فحينئذ يقدم الخبر المخالف للعام على الخبر الذي راويه أعدل أو على الخبر المشهور.. ويظهر من الشيخ الأعظم موافقة الوحيد البهبهاني على أصل مبدأ التراتبية ولكن يخالفه في المقدم، فيرى أن المقدم مرجحات أصل الصدور لا مرجحات جهة الصدور.. بينما ذهب الآخوند الخراساني إلى إنكار التراتبية..

ولتوضيح المطلب بحاجة للتكلم في نقاط:

النقطة الأولى: في تحرير محل النزاع.

لا شك أن هذا البحث سوف يختلف تحرير النزاع فيه باختلاف المباني، فمن يرى أن أخبار الترجيح ناظرة إلى تعيين إحدى

الحجتين سوف يختلف صياغة النزاع عنده عمّن يرى أن أخبار الترجيح ناظرة إلى تمييز الحجة عن اللاحجة..
فعلى الأول: يكون صياغة النزاع بأن يقال: أن هذه المرجحات لترجيح إحدى الحجتين هل هي رتبة واحدة أم لا؟
وعلى الثاني يقال: إن تلك المرجحات التي تعين الحجة من اللاحجة وتميز الحجة عن اللاحجة هل هي مرتبة واحدة أم لا؟

وعلى كل تقدير فلو ورد خبران متعارضان لا يوجد في أحدهما مرجح على الآخر، فتصل النوبة إلى التخيير..
وأما لو وجد خبران متعارضان اشتركا في مزية واحدة فهذا كسابقة يخرج عن محل الكلام.. فتصل النوبة إلى التخيير..
وثالثة تختلف المزية في أحدهما عن المزية في الآخر، وهذا هو محل النزاع..

ومن جهة أخرى ينبغي أن نعلم أن النزاع جارٍ في هذا المورد الثالث سواء قلنا بالالاقتصار على المرجحات المنصوصة أم قلنا بالتعدي، لا يضر هذا في أصل وجود النزاع..

النقطة الثانية:

تقدم مراراً أن الخبر الظني يقع الكلام فيه في جهات ثلاث:
الأولى: جهة الصدور، وهذا ما يتكفل به السند..
الثانية: جهة الظهور، وهذا ما يتكفل به أصالة الظهور..
والثالثة: جهة بيان الجهة التي صدر على أساسها الكلام، بمعنى أنه لبيان الحكم الواقعي أو أنه صادر تقية، وهذه ما يتكفل بها ما يسمى بأصالة الجهة..

المعروف بينهم أن الكلام في الجهة الثالثة يكون بعد تتميم الجهتين السابقتين، فإذا لم يثبت أن الكلام صادر من المعصوم وأنه ظاهر في المعنى المعين كيف نحمله على التقية؟ لا بد أن

نفهم المعنى بعد إحراز صدورهِ من المعصوم كي نقول أنه صادر للتقية..

وعلى هذا الأساس يتضح مبنى القائل بالتراتبية، فالأوصاف الراجعة إلى تقوية السند سوف تكون مقدمة على الأوصاف الراجعة إلى تقوية جهة الصدور، فالأعدلية والشهرة -مثلاً- لا بد أن تكون مقدمة على مخالفة العامة..

درس ٥٢٦:

النقطة الثالثة:

أن المزايًا تتنوع على أحد أساسين:

الأساس الأول: التنوع بحسب ما ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل، حيث قسم المزايًا إلى قسمين رئيسيين: **الأول:** المزايًا الداخلية، ويقصد منها كل مزية لا تكون قابلة للاستقلال.

الثاني: المزايًا الخارجية، وهي ما تكون قابلة للاستقلال..

أما القسم الأول: فهو باعتبار متعلقه [تتنوع إلى أنواع] **الأول:** ما يرجع إلى أصل الصدور مثل الأعدلية، فإن الأعدلية مزية داخلية لعدم صلوحها كدليل مستقل، وهي ترجع إلى أصل الصدور لارتباطها بالبحث السندي..

والثاني: ما يرجع إلى جهة الصدور من كمخالفة العامة، فإن مزية مخالفة العامة لا تصلح دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي..

الثالث: المزية الراجعة إلى المضمون، ومثل الشيخ لذلك يكون أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى (طبعاً هذا بناء على التعدي عن الخصائص المنصوصة)..

هذا كله فيما يرتبط بالمزايًا الداخلية..

أما القسم الثاني: المزاي الخارجية، فقسمها الشيخ إلى قسمين: القسم الأول: ما لا يكون معتبراً في حد نفسه، كالشهرة الفتوائية، فالشهرة الفتوائية تصلح دليل ولكنها دليل غير تام في حد ذاته عند من لا يرى حجية الشهرة الفتوائية، فهذه مزية خارجية مستقلة لو تم اعتبارها تصلح دليلاً حتى لو لم يكن رواية..

القسم الثاني: ما كان معتبراً في حد ذاته، هذا المعتبر في حد ذاته ينوع إلى وجهين:

الوجه الأول: ما يكون مفيداً في أقربية أحد الخبرين، كموافقة ظاهر الكتاب..، فظهور الكتاب في حد ذاته يصلح دليلاً مستقلاً، وثانياً معتبر فهو ليس مثل الشهرة الفتوائية، وثالثاً يوجب أقربية الخبر الموافق له..

الوجه الثاني: ما كان معتبراً في ذاته لكنه ليس دخيلاً في الأقربية، كموافقة الأصل العملي.. لنفترض رواية تقول بوجود صلاة الجمعة، ورواية تقول بحرمة صلاة الجمعة، والرواية التي تقول بالوجوب موافقة للاستصحاب، لأنه في زمن الحضور كانت صلاة الجمعة واجبة، والاستصحاب في حد ذاته ثبت أنه حجة ولكنه في حد ذاته لا يوجب الأقربية، بخلاف الموافق لمضمون الكتاب..

هذا هو التقسيم عند الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

أما عند الأخوند فقد ذكر أن الخصائص والمزايا الأعم من المنصوص وغير المنصوص تتنوع وتختلف فيما بينهما بحسب الموارد المعروضة للمزية، فتارة يكون معروض المزية هو الراوية مثل الأعدلية والأفقهية والأضبعية..

وأخرى يكون معروض المزية هو ذات الخبر مثل الشهرة الروائية..
 وثالثة يكون معروض النسبة هو وجه صدوره كمخالفة العامة..
 ورابعة يكون معروض النسبة هو مضمون الخبر ومتمته كفصاحته وما شاكل ذلك..

النقطة الرابعة:

المصنف رحمة الله عليه يرى أن جميع هذه المزاي ترجع إلى تقوية أصل الصدور، خلافاً للشيخ والوحيد البهبهاني..
 فإذا كلها رجعت إلى أصل الصدور فلا وجه حينئذ للبحث عن مراعاة الترتيب بينها، وهذه هي النقطة العمدة في هذا الفصل..

والكلام في يقع في هذه النقطة في جهات:

الجهة الأولى: في بيان رجوع المزاي بأجمعها إلى أصل الصدور.

توضيحه:

أنه سواء قلنا بأصالة الترجيح أم بأصالة التخيير فمرجع ذلك في الواقع إلى أي الخبرين يعبدنا به الشارع، بأن نبني على صدوره ونطرح الآخر، فالقائل بأصالة الترجيح يدعي أن الشارع عبّداً بصدور ذي المزية وبطرح ما كان على خلافها، والقائل بأصالة التخيير يدعي أن الشارع عبّداً بصدور أحد الخبرين..

وعليه فمرجع البحث كله إلى التعبد بصدور خبر، فعند القائل بأصالة الترجيح هذا يعني أن صاحب المزية كالخبر المخالف للعامة عبّدي الشارع بصدوره، لا أنه عبّدي بصدور الموافق ثم أمرني بحمله على التقية، فإنه أشبه ما يكون بالخلف..

فإذاً حتى المزاي التي ترتبط بأصالة الجهة ترجع في الواقع إلى أصل الصدور..

الجهة الثانية: عبارة عن شبهة في المقام، حاصلها:

أن كل مزية من المزاي إذا أرجعناها إلى أي جهة من الجهات الثلاث، أعني (الصدور، والظهور، والجهة) فلا بد أن ترجع إليها مطلقاً في كل الموارد، لا أنها في مورد ترجع إلى جهة وفي مورد آخر ترجع إلى جهة أخرى..

لنفترض الأعدلية فأنت إذا بنيت في مورد من الموارد أنها ترجع إلى -مثلاً- السند لابد في كل الموارد ترجع إلى السند، لا أنه في هذا المورد ترجع إلى السند وفي ذلك المورد ترجع إلى الظهور والمنتن..

وكذلك الحال في مخالفة العامة فإذا أرجعتها إلى جهة من الجهات الثلاث لابد أن تكون كذلك في كل الموارد..

وعليه فإذا كان عندنا مورد من الموارد نحزر مرجع المزية فلا بد أن تكون كذلك في جميع الموارد..

وعندنا مورد من الموارد نحزر فيه مرجعية مخالفة العامة، كما لو كان التعارض بين دليلين قطعيي الصدور، يعني إذا تعارض خبر متواتر مع آية، أو تعارض خبران متواتران، وكان أحد الدليلين مخالفاً للعامة، في هذا المورد لا نستطيع القول بأن مزية مخالفة العامة ترجع إلى الصدور بمعنى أن الشارع يعبدنا بصدور المخالف وطرح الموافق، فإن التعبد لا مجال له مع القطع بالصدور، فيتعين أن تكون مخالفة العامة راجعة إلى جهة الصدور لا إلى أصل الصدور..

وإذا ثبت في مورد فالأمر كذلك في سائر الموارد..

وحينئذ يتحكم الإشكال على الماتن حيث أرجع مخالفة العامة في الخبرين الظنيين إلى أصل الصدور..

الجهة الثالثة: في الجواب عن الشبهة.

حاصل الجواب: أنه ينبغي أن نفرق بين نوعين من الكبرى المشار إليها، وهي أن القاعدة تقتضي أنه إذا كان شيء عُرفت مرجعيته في مورد فلا بد أن يكون كذلك في سائر الموارد.. نفرق في هذه الكبرى بين أن يكون اكتشاف حكم مورد ناشئاً من وجود مانع، وبين أن يكون ناشئاً من ثبوت المقتضي، فالكبرى نؤمن بها إذا كان اكتشاف المورد ناشئاً من ثبوت المقتضي دون وجود المانع..

وما نحن فيه أعني في الدليلين القطعي الصدور حكماً برجوع مخالفة العامة إلى جهة الصدور لا لأجل أن المقتضي لذلك موجود بل لأجل وجود مانع من إرجاعها إلى الصدور، والمانع هو عدم إمكان التعبد مع القطع بالصدور، وحينئذ فلا يقاس عليه سائر الموارد التي لا يوجد فيها ذلك المانع كما في الخبرين الظنيين..

تطبيق العبارة:

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناءً على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتمته ومضمونه مثل: الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا إنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات

السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلاً وطرح الآخر رأساً؛ وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة إنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصوره؟.

درس ٥٢٧:

ص ٤٥٣، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات..)

النقطة الخامسة: يقع الكلام فيها في تحقيق الخلاف بين العلماء في مسألة بيان أن المزاي التي توجب لرجحان ذي المزية على غيره هل يوجد بينها ترتيب أم لا؟

المصنف رحمة الله عليه يذكرنا في مسألة تقدمت سابقاً، وهي أنه عندما بحثنا عن التعدي إلى المزاي غير المنصوصة كان المدرك المهم في التعدية عبارة عن الظن الموجب للأقربية، فالذي يرى أن الترجيح بالمزاي المنصوصة لأجل إفادتها للظن بالأقربية كان من القائلين بالتعدية، والذي اقتصر على المزاي المنصوصة بالمقابل كان لا بد أن يرى أن ما ذكر من المزاي من باب التعبد..

وفيما نحن فيه لا بد أن يقع الكلام على كلا المبنيين، وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: أن نلتزم بأن ملاك الترجيح بالمزية هي أنها تورث الظن بقرب ذبيها إلى الواقع، فإذا كان الأمر كذلك فلا ترتب بين المزاي، إذ العمدة حينئذ تكون على إفادة الظن، فإذا

وجد في أحد الخبرين مزية وفقدت في الآخر جميع المزايا الموجبة للظن فيقدم ذو المزية، وإذا انتفت المزية من كليهما تصل النوبة إلى أخبار التخيير على المبنى..

وإن وجد في كل واحد منهما عين المزية الموجودة في الآخر من دون زيادة فأيضاً يكون المرجع أخبار التخيير، وإن تفاوتت المزية الموجودة في كل واحد منهما عن المزية الموجودة في الآخر فلا يخلو:

إما أن يتساويا في إفادة الظن بصاحبها في حد ذاته، وإما أن لا يحصل الظن أصلاً، ففي هاتين الحالتين نرجع إلى أخبار التخيير..

وإما أن تكون إحدى المزيتين موجبة للظن بصاحبها دون الأخرى فيعمل على أساسها..

فتحصل أنه بناء على هذا المبنى لا وجه للبحث عن التراتبية بين المزايا، فرب مزية في مورد توجب الظن وفي مورد آخر لا توجبه..

وإن شئت تفصيل ذلك، فنقول:
بناء على مبنى الظن والأقربية لا يخلو الأمر من وجوه ثلاثة رئيسية:

الوجه الأول: أن تفقد المزية الموجبة للظن في كلا الخبرين.
الوجه الثاني: أن توجد المزية الموجبة للظن في أحدهما دون الآخر.

الوجه الثالث: أن توجد في كل واحد منهما مزية.
فعلى الأول يكون المرجع أخبار التخيير، وعلى الثاني يتعين العمل بصاحب المزية -على مبنى الترجيح..

أما الوجه الثالث فلا بد أن يفرض أن المزية الموجودة في كلٍ من الخبرين في حد ذاتها ومع قطع النظر عن الأخرى

الموجودة في الخبر المقابل مما تفيد الظن، وحينئذ يُتصور هذا الوجه على نحوين:

النحو الأول: أن تبقى إفادة المزية للظن مع التعارض، فحينئذ يتكافأ ويكون المرجح أخبار التخيير..

النحو الثاني: أن تكون إحداهما مفيدة للظن دون الأخرى، فيما أن الملاك متواجد في أحد الخبرين وهو الظن بالأقربىة فيؤخذ به..

هذا كله بناء على المبنى الأول أن الترجيح بالمزايا ليس تعبدياً بل لإفادته للظن كما تقدم..

أما الكلام في المقام الثاني: على مبنى التعبد لا لأجل مناط الظن والأقربىة، أن الشارع المقدس جعلنا نقدم صاحب المزية المنصوصة تعبداً..

فللهولة الأولى قد يقال: بأنه يوجد وجه للترتيب بين المزايا، وهو ذكرها مرتبة في المقبولة والمرفوعة، لأنه تلاحظ بدأ بصفات الراوي، ثم الشهرة، ثم مخالفة العامة..

لكن يوجد محذور هنا يمنعنا عن الالتزام بالتراتبية..
توضيح المحذور:

أن أخبار الترجيح بالمزايا كثيرة أجمعها المقبولة والمرفوعة، أما غالب أخبار الترجيح فقد اقتصر على مرجح واحد، فلنفترض أن المقبولة والمرفوعة ورد فيهما خمس مزايا بترتيب معين وفي قبال ذلك رواية اقتصر على مخالفة العامة..

فمن جهة مقتضى الترتيب في الطائفة الأولى أن نلتزم بالتراتبية، ومن جهة أخرى مقتضى الإطلاق في الطائفة الثانية أن نلتزم بالتراتبية، المفروض أن الطائفة الثانية اقتصر على مرجح واحد، وهذا المرجح الواحد ذكر في الطائفة الأولى

في المرتبة الرابعة، فمقتضى الإطلاق في الطائفة الثانية أن نرجح بمخالفة العامة سواء وجدت المزايا المذكورة في المراتب الثلاثة أم لم توجد..

وحينئذ يدور الأمر بين أحد أمرين على سبيل منع الخلو، فإما أن نرفع اليد عن ظهور الطائفة الأولى في الترتيب، وإما أن نرفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية في الإطلاق..

إذا رفعنا اليد عن ظهور الأولى في الترتيب يثبت عدم التراتب في المزايا، وإن رفعنا اليد عن الإطلاق يثبت التراتب..

المصنف رحمة الله عليه يميل إلى رفع اليد عن ظهور الطائفة الأولى في الترتيب، وغاية ما ذكره في المتن في وجه الترجيح أن تقديم الظهور الأول على الثاني بعيد جداً..

وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إن ذكر أشياء في ترتيب معين وإن كان في حد ذاته ظاهر في إرادة الترتيب واقعاً، لكن:

تارة تأتي طائفة أخرى وفي مورد واحد من الموارد تقتصر على ذكر مزية واقعة في الطائفة الأولى في رتبة متأخرة، في هذه الحالة لا يكون الإطلاق مانعاً عن الأخذ بالترتيب، لاحتمال أن ذكر المتكلم للمزية المتأخرة في مورد قد يكون ناشئاً عن فرض أن المورد انعدمت فيه مزايا الرتبة المتقدمة..

لكن عندما تكثر الطوائف المقتصرة على مزية واحدة وفي موارد مختلفة من أنواع التعارض حينئذ يكون الالتزام بكون المتكلم في الطوائف الثانية قد أحرز عدم وجود المزايا المتقدمة في غاية البعد، لأن لازمه حمل الكثير على المورد الخاص دون إعطاء القاعدة والقانون، ونحن وإن كنا نلتزم بكون الظهور الإطلاقي تعليقي لكن لما بعد حمل الكثير على الموارد الخاصة دون إعطاء القاعدة مع عدم البعد في رفع اليد عن الترتيب الذكري لعدم وجود تالٍ فاسد فحينئذ يقدم ظهور

الطوائف الثانية في الإطلاق على ظهور الطائفة الأولى في الترتيب..

تطبيق العبارة:

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعايب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جداً، وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقاً التخيير، ولا كذلك على الأول بل لابد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد.

درس ٥٢٨:

ص ٤٥٤، قوله رحمه الله: (وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي..)

كان الكلام فيما لو قلنا بالاختصار على المزايا المنصوصة فيشكل الأمر، باعتبار أنه لا يمكن حينئذ أن نرجع الترجيح إلى وجود مناط، لأن إرجاعه إلى وجود مناط يلزمنا بعدم الاختصار على المنصوص، بل الشمول لكل ما يتواجد فيه

المناطق، والمفروض أن البحث بناء على الاقتصار على المنصوص..

فلذا قد يقال للوهلة الأولى: إن مقتضى ذكر المرجحات مرتبة في المقبولة والمرفوعة أن يكون أعمالها أيضاً على وجه الترتيب..

المصنف رحمة الله عليه في مقام تحقيق ذلك بناء على الاقتصار يذكر أنه يوجد شاهدان يشكلان قرينة على رفع اليد عن قرينية ذكر الترتيب..

القرينة الأولى: أن أخبار الترجيح لا تنحصر بالمقبولة والمرفوعة، بل يوجد أخبار كثيرة اقتصر بعضها على مرجح واحد وبعضها على إثنين، فلو كان الترتيب بحسب الذكر مطلوباً لما كان هناك وجه للاقتصار على البعض دون البعض بعد الالتفات إلى أن غالب الأخبار كانت على نهج القضية الحقيقية..

القرينة الثانية: أنه لو اعتبرنا الترتيب بحسب الذكر في المقبولة والمرفوعة للزم علينا أن نلتزم بتقييد سائر الأخبار، توضيح ذلك:

أنه في المقبولة والمرفوعة قدم المرجح السندي، وفي كثير من الأخبار اقتصر على المرجح الجهتي (مخالفة العامة)، وفي بعضها اقتصر على المرجح المضموني (موافقة الكتاب)، فلو كان الترتيب بحسب الذكر معتبراً فلا بد أن نقيّد الأخبار الكثيرة التي اقتصرنا على ما دون المرجح السندي، بأن نقيدها بصورة فقده أو بصورة التكافؤ، والالتزام بتقييدها بعيد إلى الغاية..

والوجه في بعد الالتزام بالتقييد هو كثرتها، مع ما ذكرناه من كونها محمولة على نحو القضية الحقيقية..

يضاف إلى ذلك مع ما يُرى من التفاوت اليسير في الترتيب بين المقبولة والمرفوعة، اللهم إلا أن يقال إن المدار على المقبولة دون المرفوعة..

وعلى هذا الأساس فالصحيح عند الماتن أنه لو بنينا على الترجيح، فإن كان المبنى هو إرجاع المرجحات إلى مناط الأقربية أو إفادة الظن فكل خبر يشتمل على مزية تقتضي أقربيته من الآخر وإن كان مشتملاً على مزية مماثلة أو مغايرة يقدم، وإن كان صاحب المزية قد ذُكرت مزيته متأخرة في المقبولة والمرفوعة، وفي صورة التكافؤ يُرجع إلى أخبار التخيير..

وأما لو كان المبنى هو الاقتصار على المرجحات المنصوصة فالنتيجة النهائية أنه إذا وجد المنصوص في أحد الخبرين دون الآخر يرجح صاحب المزية، وإذا وجد المنصوص في كلا الخبرين فعلى مختار المصنف تصل النوبة إلى أخبار التخيير..

وأما على مبنى الترتيب فلا بد أن نقدم صاحب المزية المذكورة أولاً..

في مقابل ما ذكره الماتن رحمة الله عليه يوجد قولان:

القول الأول: ما عليه الوحيد البهبهاني واختاره من معاصري المصنف المحقق الرشتي، حاصل أفاده الوحيد البهبهاني: هو أنه يجب أن نقدم الخبر الذي يشتمل على مخالفة العامة على الخبر المعارض له وإن كان يشتمل على مزية أخرى من المزايا..

وبعبارة أخرى: التعارض عند الوحيد البهبهاني له صور أربع:

الصورة الأولى: أن يخلو الخبران عن المزية، ففي هذه الصورة نرجع إلى أخبار التخيير..

الصورة الثانية: أن توجد مزية في أحدهما دون الآخر، وفي هذه الصورة نقدم صاحب المزية مطلقاً يعني مهما كانت هذه المزية - على المبنى مزية منصوصة أو غير منصوصة-

الصورة الثالثة: أن توجد المزية في كل واحد من الخبرين مع عدم كونها من مخالفة العامة، يعني مثلاً يوجد في شخص أعدل والآخر موافق للكتاب، في هذه الصورة يكون من مصاديق التكافؤ فنرجع إلى أخبار التخيير..

الصورة الرابعة: أن تكون إحدى المزيتين مخالفة العامة، في هذه الصورة يرجح الخبر المخالف للعامة على غيره مهما كانت المزية الموجودة في الغير..، يعني حتى لو كانت المزية الموجودة في الغير مقدمة ذكراً في المقبولة والمرفوعة..

هذا المبنى أصر عليه الميرزا الرشتي رحمة الله عليه، والمصنف قدس سره لم يلتفت إلى دليل هذا القول ولكن أبطله عن طريق ما تقدم، وذلك لأنه إذا بنينا على التعدية إلى غير المنصوص بملاك الظن أو الأقربية فسوف يختلف الحكم في بعض الصور الأربعة، فرب تعارض في خبرين يشتملان على مزية نقدم إحدى المزيتين على الأخرى لكونها تفيد الظن أو الأقربية، وقد يكون الموجب للظن أو الأقربية غير مخالفة العامة فيقدم عليه..

اللهم إلا إذا ادعى الوحيد البهبهاني أن النزاع صغروي، بدعوى أن مخالفة العامة دائماً توجب الأقربية أو الظن، فيصبح النزاع صغروي.. هذا إذا قلنا بالتعدي..

أما إذا اقتصرنا على المنصوص فتارة نلتزم بتقديم المزية المذكورة أولاً في المقبولة على غيرها، وأخرى لا نلتزم، فعلى الأول يكون قول الوحيد واضح البطلان، لأن الترجيح بمخالفة العامة ليس مذكوراً أولاً، وعلى الثاني فيلزم التكافؤ في الصورة الرابعة والرجوع إلى أخبار التخيير..

القول الثاني: ما اختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في أكثر من موضع، حاصله:

أنه إذا تعارض خبر يشتمل على مزية ترتبط بأصل الصدور مع خبر يشتمل على مزية ترتبط بجهة الصدور، واخترنا في تفسير قوله: (إن الرشد في خلافهم) لأجل أن الموافق يحتمل التقية..

في مثل هذه الصورة ذكر الشيخ الأعظم أن الخبر المشتمل على مزية ترتبط بأصل الصدور يكون مقدماً على الخبر المخالف للعامة..

ما هو الوجه؟

علل ذلك بما حاصله: بأن الترجيح بلحاظ جهة الصدور فرع ثبوت أصل الصدور، فلا تصل النوبة إلى جهة الصدور إلا بعد الفراغ عن الصدور، والفراغ عن الصدور يكون في أحد موردين:

المورد الأول: في الخبرين المتواترين، فيصل الدور إلى الترجيح بلحاظ جهة الصدور.

المورد الثاني: الخبران الذين قام الدليل على التعبد بهما، بحيث لا يمكن التعبد بأحدهما وترك الآخر، كما لو كان الخبران متكافئين في الوثاقة، فإن دليل صدق الثقة لا يكون شاملاً لأحدهما دون الآخر، في هذه الصورة يصل الدور إلى الترجيح بلحاظ الجهة، يعني بعد أن يثبت أصل الصدور..

أما في المثال الذي ذكرناه في ما لو كان أحد الخبرين قد جاء به الأعدل والأورع، فإنه بمقتضى الترجيح بالأعدلية والأورعية يكون هو الصادر وغيره لم يثبت صدوره ليرجح بمرجح متأخر عن ثبوت الصدور..
هذا هو الدليل الذي أفاده الشيخ الأعظم..

إن قلت: أنه في بحث الظهور نلاحظ أن الفقهاء يقدمون الأظهر على الظاهر حتى لو كان راوي الظاهر أعدل، يعني لو محمد بن مسلم قال: قال الإمام أكرم كل عالم، راود آخر لا يكون في مرتبة محمد بن مسلم في العدالة قال: لا تكرم العالم الفاسق، الفقهاء يلتزمون بالتخصيص ولا يبالون بأن الراوي الأول أعدل، مع أن الترجيح في الظهور والدلالة فرع الصدور، فلماذا لا يكون ما نحن فيه من هذا القبيل؟

قلت: قياس ما نحن فيه على الترجيح الدلالي قياس مع الفارق، فإنه في صورة تقديم الأظهر على الظاهر نكون قد عملنا بكلا الدليلين غاية الأمر الدليل الأول أجرينا فيه بعض التعديل بلحاظ دلالاته، أما في ما نحن فيه لو رجحنا ما يرتبط بجهة الصدور فنكون قد طرحنا أحد الدليلين، إذ لا معنى للتعبد بصدور لا يعمل به..
هذا تمام الكلام فيما أفاده الشيخ الأعظم..

العبارة:

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في إنه لابد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو إنه لا

مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بدّ حينئذ من التخيير بين الخبرين. فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين - أعلى الله درجته؛ ولا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - قال:

(أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وأنّ كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة).

وقال بعد جملة من الكلام:

(فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، أمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور

متفرع على أصل الصدور) انتهى موضع الحاجة من كلامه،
زيد في علو مقامه.

ص ٤٥٥، قوله رحمه الله: (وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور..)

[المناقشة الأولى:]

المصنف رحمة الله عليه يناقش الشيخ بوجهين:

الوجه الأول: ما تقدم إجمالاً وتفصيلاً مع الوحيد البهبهاني..
الوجه الثاني: أن ما ذكره الشيخ إنما يتم فيما لو لم نرجع المرجح الجهتي إلى كونه من مرجحات أصل الصدور، فإنه لو أرجعناه إلى مرجح أصل الصدور فلا يبقى فرق بينه وبين الأعدلية -مثلاً-..

وهذه النقطة هي أول الكلام الذي يجب الوقوف عنده فإنه قوله: (فإن الرشد في خلافهم) ناظر إلى أن الموافق لا رشد فيه وأنه باطل، فلا بد إذاً أن يبحث عن أن المرجح الجهتي هل هو مرجح بعد الفراغ عن الصدور أم أنه مرتبط بأصل الصدور؟

درس ٥٢٩:

بعد أن بين الماتن رحمة الله عليه نظرية الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر مناقشتين:

المناقشة الأولى: ما يرتضيه المصنف.

المناقشة الثانية: عبارة عن مناقشة صاحب البدائع وهي مناقشة لا يرتضيها المصنف

وكان بحثنا في الشق الثاني من مناقشة المصنف -الوجه الثاني- ، فيرى:

أن كلام الشيخ إنما يتم في قوله: بأن الترجيح بلحاظ جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، فلا يصل الدور إلى الترجيح بالجهة مع وجود مرجح الصدور..

المصنف يرى أن هذا البيان إنما يصح فيما لو كان المستفاد من أخبار الترجيح أن هذا التنوع في مفردات الترجيح يرجع إلى أن المعصوم عليه السلام كان بصدد بيان ثلاثة أنحاء من الترجيح، نحو يرتبط بأصل الصدور، ونحو يرتبط بجهة الصدور، ونحو يرتبط بمفاد ما صدر، فيصح حينئذ أن يقال: إن النحويين الأخيرين رتبتهما متأخرة عن النحو الأول، لأنهما بمثابة النقش للعرش..

أما لو كانت أخبار الترجيح بصدد ذكر تنوع في المرجحات مع كونها ترجع بأجمعها إلى أصل الصدور، فتكون جميع المرجحات كلها في رتبة واحدة ولا يوجد أصل وفرع.. والذي يراه الماتن رحمة الله عليه أن ما نحن فيه من قبيل الثاني، تنوع في الأوصاف التي بأجمعها ترجع إلى أصل الصدور، فإن أدلة حجية الخبر لا تشمل الخبرين المتنافيين فعلاً وفي وقت واحد، فتكون أخبار الترجيح بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة، فما كان راويه أعدل فهو حجة وما يقابله ليس كذلك، وما كان مخالفاً للعامة فهو حجة وما يقابله ليس كذلك، وهكذا.. فنلاحظ حينئذ تكون هذه الأوصاف بأجمعها في رتبة واحدة..

بقي في العبارة بعض الأمور نقرأ ثم نعلق..

تطبيق العبارة:

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات

أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولم يقد دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

ص ٤٥٦، قوله رحمه الله: (وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه..)

المناقشة الثانية: التي أوردها الميرزا حبيب الله الرشتي على أستاذه الشيخ الأعظم، حاصله:

أن القضية التي أقحمها الشيخ الأعظم في دليله قضية عقلية، وهي أن الدور لا يصل إلى المتأخر رتبة إلا بعد المتقدم رتبة، فإذا كان مرجع الاستدلال إلى قضية عقلية نعرف أن القضايا العقلية لا تقبل التخصيص..

فإذا كان الأمر كذلك فيوجد عندنا صورتان يكون المرجح الجهتي فيهما موجوداً..

الصورة الأولى: أن يوجد المرجح الجهتي في أحد الخبرين من دون وجود أي مرجح في الآخر، يعني: أحد الخبرين مخالف للعامة، وأما الموافق ليس راويه أعدل ولا الرواية مشهورة ولا موافق للكتاب..

الصورة الثانية: أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للعامة والخبر الموافق يوجد فيه مزية ترتبط بأصل الصدور، مثل الأعدلية والأفقهية والشهرة..

إذا تم ما ذكره الشيخ الأعظم وجب أن نلتزم بعدم الترجيح بالجهة في كلا صورتين..

أما في الصورة الثانية فهو صريح كلام الشيخ، لوجود المرجح الصدوري لا تصل النوبة للمرجح الجهتي..

وأما الصورة الأولى فباعتبار أن الشيخ رحمة الله عليه ذكر أن أدلة حجية الخبر تشمل كل واحد من الخبرين، فلو أخذنا بالمرجح الجهتي سوف يؤدي ذلك إلى إلغاء حجية الآخر، لأن الحمل على التقية يؤدي إلغاء حجيته، فيلزم من حجيته عدم حجيته..

أما أنه حجة لفرض شمول دليل الحجية لكل واحد من المتعارضين، فإذا كان الحمل على التقية موجباً لسقوطه عن الحجية، فلزم إلغاء دليل الحجية، فيرد المحذور الذي ذكره الشيخ على الصورة الثانية..

فهذا إشكال نقضي على الشيخ حاصله: إن تم كلامك في الصورة الثانية يتم في الأولى، ويؤدي ذلك إلى عدم بقاء مورد للترجيح بالجهة، وهو خلاف أخبار الترجيح..

تطبيق العبارة:

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة.

درس ٥٣٠:

ص ٤٥٦، قوله رحمه الله: (وفيه ما لا يخفى من الغفلة..).
اتضح لدينا أن الشيخ الأعظم رحمة الله عليه يرى التراتبية بين المرجحات السندية وبين المرجح الجهتي، وينحصر عنده

بمقتضى هذه التراتبية العمل بالمرجح الجهتي في الخبرين الظنيين إذا كان متكافئين، أما مع عدم التكافؤ بوجود مزية سنديّة في أحدهما على الآخر فيقدم صاحب المزية السندية وإن كان موافقاً للعامة..

المحقق الرشتي رحمة الله عليه يرى أن لازم كلام الشيخ هو امتناع العمل بالمرجح الجهتي في المتكافئين أيضاً، وذلك لأن الشيخ اعترف بأن دليل حجية الخبر يشمل كلا المتعارضين، فإذا حملنا أحد الخبرين في المتكافئين على التقية فهذا يؤدي إلى طرحه وإلغاءه حقيقة، فلا يعقل التعبد بصدورهما.. هذا إشكال الرشتي على استاذة..

المصنف رحمة الله عليه في مقام الجواب عن هذا الإشكال ذكر:

أن هذا الإشكال نشأ من عدم فهم مراد الشيخ، فهناك أصل في النقد الاجتهادي عبارة تقدم الفهم على النقد، توضيحه: أن دعوى التعبد بصدور المتعارضين يمكن أن تتصور على نحوين:

النحو الأول: التعبد بصدورهما على نحو الفعلية..

النحو الثاني: التعبد بصدورهما على نحو الشأنية..

فلا بد أن نحدد مقصود الشيء من التعبد من دلالة الدليل على التعبد بصدور الخبرين..

فإن كان مقصود الشيخ المعنى الأول فإشكال الميرزا الرشتي يرد عليه، لأن التعبد الفعلي بصدور كلا الدليلين بمثابة النقيض للآزم الحمل على التقية لأن الآزم الحمل عليها هو الطرح، والتعبد الفعلي بدليلين نقيض ل طرح أحدهما..

لكن الكلام في كون هذا المعنى هو مقصود الشيخ، والأمر ليس كذلك، وذلك لأن المقصود من دليل التعبد إما هو الدليل العام وإما هو الدليل الخاص، ونقصد من الدليل العام ما دل على حجية خبر الثقة مطلقاً من قبيل آية النبأ، ونقصد من الدليل الخاص أخبار العلاج لأنها ناظرة إلى المتعارضين..

فإن كان المقصود من دليل الاعتبار هو الأول، وبما أن الحديث فيما نحن فيه عن التعارض المستقر فإن دليل حجية الخبر لا يمكن أن يعبدنا بالفعل بالمتنافيين..

وإن كان المراد الثاني فإن دليل العلاج إن كان المبنى هو تقدم أخبار التخيير فهي لا تدل إلا على التعبد بأحدهما غير المعين، وإن كان المبنى تقدم أخبار الترجيح فقضيتها حجية أحدهما المعين وهو صاحب المزية..

فلم نتصور دليلاً يدل على التعبد الفعلي بكلا المتعارضين، فيتعين أن يكون المراد هو المعنى الثاني، أي التعبد الشأني الذي مرجعه إلى إمكان شمول دليل الحجية لكل واحد منهما على حدة، وهذا المعنى لا يعتبر طرح أحدهما فعلاً نقيضاً له، فلا معنى لتعجب الميرزا الرشتي..

وعليه ففي الإشكال النقضي يعتبر عدم الاختلاف بين المقيس والمقيس عليه، والاختلاف فيما نحن فيه حاصل، لأنه في المتكافئين سنداً يثبت إمكان شمول دليل الاعتبار بكل واحد منهما لتكافؤهما سنداً، فعندما تأتي أخبار الترجيح بمخالفة العامة يقع التفاضل بينهما بأمر وإن كان متأخراً رتبةً لكن ما هو متقدم عليه لم يمنع منه، أما في المتفاضلين سنداً فإن التفاضل السندي اقتضى فعلية التعبد بصاحب المزية السندية وبالتالي لا تصل النوبة إلى التمايز بما هو متأخر رتبةً..

فيكون قياس ما منع منه الشيخ على ما لم يمنع منه قياس مع الفارق..

بعد ذلك لم يكتفي الميرزا الرشتي بالإشكال النقضي المتقدم، بل أردف ذلك بإشكال حلّي، حاصل ما ادعاه:
استحالة تقديم الترجيح بغير المرجح الجهتي على المرجح الجهتي، واستدل على ذلك بما حاصله:
أن لازم كلام الشيخ في المتفاضلين سنداً أن الشارع عبّداً بالخبر الموافق للعامة، والخبر الموافق للعامة يدور أمره بين أحد احتمالين:
الاحتمال الأول: أن لا يكون صادراً من الأصل، لأنه موافق للعامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون صادراً لكن محمول على التقية. وكل خبر يدور أمره بين عدم الصدور أو الصدور تقية لا يعقل للشارع أن يعبدنا به..
أما الأول فواضح، لأن التعبد فرع احتمال الصدور..
وأما الثاني فلما عرفت من أن الحمل على التقية مساوق للطرح..

وعلى كل تقدير كيف يعبدنا الشارع بما هو موافق للعامة؟ فإذا استحال ذلك تعين الطرف المقابل، وهو أن يعبدنا بالخبر المخالف للعامة..

ولتوضيح المطلب فليقس ذلك على الخبر القطعي الصدور الموافق للعامة، فإن الشارع أيضاً لا يمكن أن يعبدنا به، لأنه في صورة القطع بالصدور لا مجال للتعبد، لما تقدم في مبحث القطع من أن الحكم المقطوع لا يناله يد الجعل اثباتاً ونفيّاً، فإذا كان قطعي الصدور لا يعقل فيه التعبد فالأمر بظني الصدور أهون لاحتمال عدم صدوره، بخلاف قطعي الصدور لا يوجد فيه احتمال عدم الصدور..

فما ذهب إليه الشيخ من العجائب والغرائب التي لا تصدر من مثله إلى آخر ما سجعه في المتن..

المصنف في مقام محاكمة هذا الإشكال الحلي يرى أن برهان الرشتي لأبد من إرجاعه إلى أصله، وهذا البرهان بعد التأمل يرجع إلى ما يسمى السبر والاستقصاء التي تعتمد على ركنين: الأول: استقصاء جميع الاحتمالات. الثاني: ابطالها.

والركن الأول في برهان الرشتي مفقود، لوجود احتمال ثالث وهو أن يكون الخبر الموافق للعامة صادراً لبيان الحكم الواقعي، إذ ما أكثر الموافقات بيننا وبينهم..

نعم إنما يمتنع هذا الشيء فيما لو كان معارضاً لدليل قطعي صدوراً وجهة ودلالة، فحينئذ ينحصر الدليل الآخر في عدم الصدور أو في الصدور تقية..

يعني لو فرضنا عندنا رواية متواترة قطعية الصدور، وقطعية الجهة قطعنا بأنها صادرة لبيان الحكم الواقعي، وقطعية الدلالة بأن كانت نص، وجاءت رواية ظنية موافقة للعامة فهذه الرواية يدور أمرها بين عدم الصدور أو الصدور تقية، في هذا المورد كلامكم صحيح، ولكن كلامنا في التعارض بين الظنيين..

لا داعي لقراءة العبارة..

العبارة:

وفيه ما لا يخفى من الغفلة، وحسبان إنه التزم قدس سره في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، أمّا للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية

الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً. والعجب كلّ العجب إنّه؛ لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهةً، كما إنّه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة، مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عن هو تالي العصمة علماً وعملاً.

ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع إنّه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر.

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهةً، وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة، لتعيّن حمله

على التقية حينئذ لا محالة؛ ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ والنسيان كالتبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الاقدام والأقلام في كل ورطة ومقام.

درس ٥٣١:

ص ٤٥٧، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة..).
أشرنا في مباحث سابقة -ص ٤٤٧- أن في مزية مخالفة العامة يوجد احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: أن تكون لصرف التعبد.

وهذا -كما لا يخفى- يتناسب مع دعوى الجمود على المزاي المنصوصة، ولا يتناسب مع مبنى التعدي، فإن كان لوحد فلا إشكال إنه يجب الأخذ به، وإن وُجد مع مزية أخرى في الخبر المقابل عبدنا الشارع بها فحينئذ لا بد من دليل على ترجيح إحدى المزييتين، ومع فقدته يكون المرجح أخبار الترجيح..

الاحتمال الثاني: أن تكون مخالفة العامة في حد ذاتها حسنة.

في هذه الصورة أيضاً لا يمكن أن نبحت أنه في صورة وجود مزية أخرى في الخبر الموافق كيف يكون الترتيب بين المزاي، وذلك لأن حسن المخالفة في حد ذاتها لا تستوجب ترجيحاً لصاحبها على غيره مما يوجد فيه مزية منصوصة إلا بدليل، كما لا تستوجب ترجيح غيرها عليها إلا بدليل..

وعليه فعلى الاحتمال الأول والثاني لا مجال للبحث للذي أثير بين الشيخ الأعظم والميرزا حبيب الله الرشتي رحمة الله عليهما..

وإنما الكلام فيما لو كانت أحاديث المخالفة ناظرة إلى فتح باب التقية، لأنها حينئذ تتصف المخالف بكونها من مرجحات الجهة، توضيحه:

أن الخبر الموافق للعامة تارة يكون صدوره من باب التقية ومرجعها إلى ذكر خلاف الواقع لمصلحة أهم..

ولكن الأمر لا ينحصر بذلك فيمكن لنا أن نحمل الخبر الموافق على التورية والتورية كما ثبت في محله ليست كذباً، لأن الكذب وصف للدلالة على المراد الجدي بينما في التورية المراد الجدي يكون مطابقاً للواقع، فمثلاً لو ورد خبر يدل على حرمة العصير العنبي إذا على حيث ورد فيه (لا تشرب العصير العنبي إذا على) فهو ظاهر في الحرمة، وورد خبر آخر ظاهر في الكراهة التنزيهية، فوقعت المعارضة بين ما يدل على الحرمة وما يدل على الكراهة، وكان خبر الكراهة موافقاً للعامة، فإن حملنا خبر الكراهة على التقية فيرتبط ذلك بالمرجح الجهتي، فيقع الخلاف بين الوحيد البهبهاني وبين الشيخ الأعظم وبين صاحب الكفاية الذي أرجع المرحح الجهتي إلى مرجح صدوري..

ولكن لو حملنا خبر الكراهة على التورية فهذا يعني أن هذا المرحح يرجع إلى المرحح المضموني، لأنه يرجع إلى التعارض بين الظاهر والأظهر، فإن قوله: (لا تشرب عصير العنب إذا على) دلالاته على التحريم أقوى من دلالة الخبر الآخر على الكراهة، لأن التورية خلاف الظاهر، وبالاتفاق حينئذ نرجح مخالفة العامة على سائر المرجحات المنصوصة

وغيرها لاتفاقهم على عدم المرجحات في صورة تعارض الظاهر مع الأظهر -كما في تقديم رواية الخصوص على العموم حتى لو كان راوي العموم أعدل- ويكون خارجاً عن محل النزاع بين الشيخ وبين الوحيد البهبهاني..

تطبيق العبارة:

ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها..

ص ٤٥٧، قوله رحمه الله: (.. اللهم إلا إنَّ يقال: أن باب احتمال التورية..)

في ختام البحث يجيب المصنف عن هذا المطلب بما حاصله: أننا وإن كنا نسلم بأن في صورة تعارض الأقوى دلالة مع الأضعف لا نراعي المرجحات الصدورية، يعني: إذا تعارض الأظهر مع الظاهر لا نراعي المرجحات الصدورية نأخذ بالأظهر، وإذا تعارض النص مع الظاهر لا نراعي المرجحات الصدورية بل نأخذ بالنص..

ولكن هذا ليس على إطلاقه، بل في صورة كون الأقوائية عرفية، لا الأقوائية الناشئة من التأمل والنظر، ففي صورة تعارض العام مع الخاص العرف يفهم أن الخاص قرينة على العام وأن ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيه، أما في مسألة التورية باعتبار أنها كانت بالتأمل والنظر فلا يوجب أن يكون ما يعارضها أظهر، لأن المدار على الصلاحية للقرينية عند

العرف وعندما ندخل الدقة والنظر تخرج المسألة عن كونها عرفية..

تطبيق العبارة:

اللهم إلا إنّ يقال: أن باب احتمال التورية وأنّ كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية، إلاّ إنّه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر.

بهذا تم الكلام في هذا الفصل..

الفصل التاسع: المرجحات الخارجية وبيان أقسامها.

ص ٤٥٨، قوله رحمه الله: (موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة..)

الفصل الأخير والذي يختم فيه المصنف مباحث التعارض يتعرض لمطلب ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وحاصله: أن المرجحات على نوعين: مرجحات داخلية، ومرجحات خارجية، وفرق الشيخ في الرسائل بين هذين النوعين بالصلاحية للاستقلال وعدم الصلاحية..

فمثلاً الأصل العملي كأصالة البراءة إذا تعارض خبر حرمة لحم الأرنب مع خبر حليته يكون أصل البراءة وأصالة الحل مرجحاً لخبر حلية لحم الأرنب، والحال أنه يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً.. هذا نسميه مرجح خارجي..

وفي مقابله المرجح الداخلي وهو الذي لا يصلح للاستقلال عن الخبرين المتعارضين، من قبيل الأعدلية والأفقهية.. إذا اتضح ذلك..

ذكروا أن موافقة الخبر للمرجح الخارجي الذي يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة، وإنما قالوا (في الجملة) احترازاً عن مثل القياس، لأن المشهور رفضوا أن يكون من المرجحات حكماً (يعني لا يجوز الترجيح فهو مرجح خارجي لكن لا يجوز الترجيح به)..

هذه المقولة لا يخفى أنها تتم فيما لو وُجد دليل على ذلك، والشيخ الأعظم أقام عليها عدة أدلة:

الدليل الأول: أننا نقول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة، فالشهرة الفتوائية -مثلاً- وإن لم تذكر في أخبار العلاج لكن بما أنه ثبت التعدي فتكون مرجحاً..

وهذا المرجح الخارجي الذي لك يذكر في النصوص ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما لم يقم دليل على حجيته ولا على عدم حجيته، ونقصد من الدليل الخاص، لأن الدليل العام وهو أن الأصل في مشكوك الحجية عدم الحجية قام على عدم الحجية..

القسم الثاني: ما قام الدليل على نفي حجيته كالقياس.. أما ما قام الدليل على حجيته فلم نذكره لكونه مرجحاً لا مرجحاً، فلم نمثل مثلاً بظهور آية أو بدليل عقلي حجة..

وعليه فإذا قام الدليل على التعدي عن المرجحات المنصوصة فتشمل مثل الشهرة الفتوائية، لعدم وجود دليل على إسقاطها عن الاعتبار..

الدليل الثاني: أنه يوجد عندنا قاعدة ادعي عليها الإجماع، وهي أنه يجب العمل بأقوى الدليلين، فإذا كان لدينا خبران متكافئان وقامت الشهرة الفتوائية على موافقة أحدهما تتحقق الصغرى

وهي أن الخبر الموافق للشهرة هو أقوى الدليلين، والكبرى إجماعية وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين، فثبت المطلوب، فالمرجحات الخارجية يؤخذ بها..

أما الدليل الأول: فقد تقدم المناقشة فيه مبنائياً، وأن المصنف رفض التعدي عن المرجحات المنصوصة كما تقدم في (ص ٤٤٦، في قوله: فصل..)

وأما الدليل الثاني فالمناقشة فيه: فمع قطع النظر عن إمكان المناقشة في الإجماع -لأن مدرك الكبرى الإجماع-.. فإن هذه القاعدة بما أن دليلها لبّي والدليل اللبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن، فإن القدر المتيقن هو الأخذ بأقوى الدليلين إذا كانت الأقوائية ترتبط بمقام الكشف والدلالة لا مطلقاً، ومن الواضح أن صرف موافقة الفتوى لأحد الخبرين لا تستوجب أن يصبح كشف هذا الخبر عن مدلوله أقوى من كشف الخبر الآخر..

لنفترض رواية نصها: (صل الجمعة) صل ظاهر في الوجوب، ورواية نصها (لا تصل الجمعة) لا تصل ظاهر في الحرمة، الشهرة الفتوائية على الوجوب، فهل يجعل ذلك أن (صل الجمعة) أقوى كشفاً ودلالة على الوجوب من كشف (لا تصل) في الحرمة؟ لا..

إذاً الكبرى المذكورة بما أن مدركها الإجماع فيقتصر فيها على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو الأخذ بأقوى الدليلين إذا كانت الأقوائية ترتبط بمقام الكشف والدلالة لا مطلقاً..

تطبيق العبارة:

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة - بناءً على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين، وقد عرفت أن التعدي محلّ نظر بل منع، وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية، ومضمون أحدهما مظنوناً، لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى..

درس ٥٣٢:

ص٤٥٨، قوله رحمه الله: (.. ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر..)
تقدم المناقشة في الدليلين السابقين..

الدليل الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وحاصله: أنه إذا كان أحد الخبرين مطابقاً لأمانة ظنية فهذا له لازم، وهو الظن بوجود خلل في معارضه الآخر، مثلاً الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة والذي يطابق الشهرة الفتوائية التي هي أمانة ظنية لم يقدّم دليل على اعتبارها، سوف يؤدي ذلك إلى الظن الإجمالي بوجود خلل في خبر التحريم، إما أن يكون الخلل في اسناده أو في جهة صدوره (لذلك إجمالي)، ومع الظن بالخلل سوف تتحول هذه المزية الخارجية إلى مزية داخلية (لأنه يصبح مثل خبر عادل وخبر أعدل)..

هذا الدليل الثالث على لزوم الترجيح لموافقة أحد الخبرين على أمانة ظنية لم يقدّم دليل على اعتبارها أو عدم اعتبارها..

مناقشة الدليل الثالث: يناقش الماتن هذا الوجه بأمرين:

الأمر الأول: لا نسلم الصغرى، أعني أن موافقة أحد الخبرين لأمانة ظنية تستلزم الظن بخلل في المقابل.. والذي يشهد لذلك أن هذا قد يتفق حتى مع القطع بوجود جميع ما يعتبر في التعبد في الطرف المقابل لولا المعارضة، مثلاً في التعارض بين مضمونين لا يكون أحدهما موافقاً للعادة كما في بعض أخبار المسافة في القصر..

لنفترض أنه توجد معارضة بين رواية تقول مسير بياض يوم ورواية تقول بياض يوم وليلة وكلا الروايتين لا يوجد موافق من العادة فهم يقولون بأكثر من ذلك، فنقطع أنه لا يوجد أي واحد منهما موافق للعادة، وكلا الخبرين رواه العدل الإمامي الضابط، غاية الأمر إحدى الروايتين موافقة للشهرة الفتوائية، فهل يحصل لك ظن بأن الآخر إما أن يكون راويه غير ثقة وإما أن يكون موافقاً للعادة؟ المفروض أنك تقطع بالمخالفة وتقطع بأن راوية ثقة.. فلا نسلم حصول هذا الظن..

الأمر الثاني: سلمنا الصغرى وأنه يحصل ظن بالخلل، ولكن هذا الظن بالخلل لا يضر، لما هو معروف من أنه لا يعتبر في حجية الخبر الصدق واقعاً كما لا يضر في حجية الخبر الكذب واقعاً، لأنه موضوع الحجية هو احتمال الصدق والكذب، والظن بالخلل لا يرفع هذا الاحتمال..

هذا تمام البحث في مطابقة أحد الخبرين لأمانة ظنية لم يقدّم دليل خاص على عدم اعتبارها..

المقام الثاني: في موافقة أحد الخبرين لأمانة ظنية قام الدليل الخاص على نفي اعتبارها، كما هو الحال في القياس.. فبحسب أنه دليل ظني -مع قطع النظر عن الدليل الخاص القائم على **عدم** اعتباره- لو تمت الأدلة الثلاثة المتقدمة لشمته، لكن لما وردت الأخبار الناهية عن العمل بالقياس وأن السنة إذا قيست محق الدين فهذه الأخبار تكون مانعة عن استعمال القياس ولو لترجيح أحد الخبرين..

بل ربما يقال: أن استعماله فيما نحن فيه من باب أولى أن يكون ممنوعاً كما لو استعملناه في استنباط حكم مسألة شرعية بصورة مباشرة، وذلك لأن محق الدين في المسألة الأصولية قد يكون أكثر وأوضح، وذلك لأن ترجيح أحد الخبرين بالقياس الذي قد يكون متضمناً لعدة أحكام شرعية يكون محق الدين فيه أوضح وأكثر، فلا يصغى إلى ما يمكن أن يتوهم بأن الدين ظاهر في الأحكام الشرعية الفرعية وبحثنا في المسائل الأصولية..

يظهر من صاحب المعارج ومال إليه بعض متأخري المتأخرين ولعله صاحب الرياض إلى أن النصوص المانعة عن العمل بالقياس لا تمنع من الترجيح به في المقام.. والوجه في ذلك من الناحية الفنية: أن الفقهاء تسالموا على الأخذ بالقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، كما هو الحال في مسائل تشخيص الضرر أو العسر، فلو فرضنا أن مادة مضررة لجسم الإنسان فتكون محرمة فنستطيع أن نستفيد من القياس لتشخيص الضرر في مادة أخرى، فإذا صارت مضررة تلك المادة الأخرى ببركة القياس يشملها ما دل على أن تناول المضر حرام..

لاحظ هنا القياس لم نستعمله لاستنباط الحكم الشرعي، وإنما شخصنا أن هذه المادة مضرّة بقياسها مع مادة أخرى وهذا لا مانع منه، لأن العمل بالقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ليس ديناً حتى يؤدي القياس إلى محقه..

قد يقال: ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه في مقامنا لا نعتمد على القياس لا في مسألة شرعية فرعية ولا في مسألة أصولية، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن الكبرى الأصولية منقحة إما هي أقوى الدليلين أو يؤخذ بما يوجب الأقربية إلى الواقع.. وما شاكل ذلك من الأمور المنقحة، والقياس نقح لي موضوع الكبرى الأصولية الثابتة، كتنتيخ القياس لصغرى حرمة الإضرار بالنفس، فلا فرق بينهما..

هذا ما نسب إلى السيد الطباطبائي رحمة الله عليه صاحب الرياض..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الوجه:

بأن هذا الدليل -للأخذ بالقياس فيما نحن فيه- قياس، وقياس في مسألة أصولية، وهو جواز الأخذ بالقياس لترجيح أحد المتعارضين، والمستدل يعترف أن القياس في المسألة الأصولية محق للدين، فحتى يؤخذ به لا بد إما أن يرجع إلى قياس المساواة أو إلى قياس الأولوية، ولا شك أن قياس الأولوية في المقام مفقود، وليس من قياس المساواة لأنه قياس مع الفارق، في الموضوعات الصرفة ونقصد بها الموضوعات الخارجية غير الموضوعات المستنبطة -مثلاً الغناء من الموضوعات المستنبطة- هذه واضح أنها ليست من الدين..

بينما نحن فيه نريد أن نعمل القياس في مسألة ولو بغير طريق مباشر هي من الدين، لأنه بواسطتها يريد أن يقول الأصولي بالترجيح في قبال القاعدة الأولية المقتضية للتساقط،

فهذا قد يكون مؤدياً إلى محق الدين، لأن خرجت عن القاعدة الأولية..

إن قلت: إن القاعدة الثانوية عند المصنف هي التخيير، وفي صورة التخيير قد نأخذ بالخبر الموافق للقياس، فقد يؤدي ذلك إلى محق الدين..

قلت: فرق بين اتفاق الأخذ به كما هو مقتضى نظرية التخيير وبين الإلزام بالأخذ به كما هو مقتضى العمل بالقياس، ولا يقاس أحدهما على الآخر، فإن تجويز الأخف في المحق لا يلزم تجويز الأكثر..

تطبيق العبارة:

.. ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، أما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق؛ والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الامارة الغير المعتمدة لعدم الدليل على اعتبارها.

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وأن كان كالغير المعتمد لعدم الدليل، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الإخبار بناءً على التعدي، والقاعدة بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست محق الدين، مانعة عن الترجيح به، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية.

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد

عليه في مسألة لا أصولية ولا فرعية، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو أعمال له في الدين؛ ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيداً.

ص ٤٥٩، قوله رحمه الله: (وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه..)

المقام الثالث: لو فرضنا أن أحد الخبرين كان موافقاً لصالح للدليلية على وجه الاستقلال، كالكتاب والخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالقرائن المورثة للقطع..

فمثلاً رواية تقول بحرمة صلاة الجمعة ورواية تقول بوجوب وكانت رواية الوجوب موافقة لقوله تعالى: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة..) هذه الآية لو حدها تصلح دليلاً مستقلاً..

في هذه الصورة يكون مخالفة أحد الخبرين للكتاب أو السنة القطعية على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن تكون المخالفة على وجه التباين، وهذه الصورة حكمها في غاية الوضوح وتخرج عن مورد التعارض، لما ذكرناه مراراً أن التعارض في مرحلة المانع ومرحلة المانعية بعد الفراغ عن مرحلة الاقتضاء، والخبر المخالف للكتاب على وجه التباين ليس فيه اقتضاء الحجية لأنه زخرف..

هذا النحو الأول، والنحو الثاني يأتي عليه الكلام..

تطبيق العبارة:

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما: إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الإخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك.

درس ٥٣٣:

ص ٤٥٩، قوله رحمه الله: (وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق..)
كان البحث فيما لو كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والخبر الآخر مخالفاً له، هذه المخالفة على أنحاء..
النحو الأول: أن تكون على وجه التباين، وتقدم حكم ذلك..

النحو الثاني: أن تكون المخالفة بالعموم والخصوص المطلق..
كما لو ورد خبر يدل على حرمة الربا، وورد خبر آخر يدل على حلية الربا المعاوضي -مثلاً-، فإن الخبر الدال على حلية الربا المعاوضي معارض للآيات الدالة على حرمة الربا مطلقاً، والنسبة بين حلية الربا المعاوضي وحرمة الربا مطلقاً هي نسبة العموم والخصوص المطلق..

في هذه الصورة ما هو الحكم؟

مقتضى إطلاق قاعدة الترجيح هو أن نلاحظ المرجحات بين الخبر المخالف والخبر الموافق، وحينئذ لو كان الخبر الموافق

أرجح لكون راويه أعدل مثلاً فإنه يُقدم على المخالف ويلتزم بحرمة مطلق الربا..

أما لو كان الأرجح هو الخبر المخالف لكون راويه أعدل - مثلاً-، فإن النتيجة حينئذ تختلف فسوف يؤدي ذلك إلى تخصيص العموم القرآني -طبعاً بناء على جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الثقة-..

وأما لو تساويا في المرجحات، فحينئذ سوف نلتزم بتخصيص العموم القرآني تخييراً، لأنه حينئذ النوبة تصل إلى إطلاقات أدلة التخيير، فلو اختار الفقيه الخبر المخالف يخصص العموم القرآني..

هذا ما يمكن أن يقال للوهلة الأولى..

لكن لقائل أن يقول: إنه من جملة أخبار الترجيح هي الترجيح بموافقة الكتاب، وهذه الأخبار غير قاصرة عن الشمول لهذا المورد فبإطلاقها تشمل في ما لو كان المخالف مخالفاً بالعموم والخصوص المطلق..

ولكن يمكن أن يناقش ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما اختاره الماتن سابقاً من أن أخبار الترجيح محمولة على تعيين الحجة من اللاحجة وليست ناظرة إلى ترجيح إحدى الحجتين..

الوجه الثاني: أن مسألة الموافقة والمخالفة وردت في طائفتين من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما تسمى بأخبار العرض على الكتاب التي هي في رتبة الشرط للعمل بخبر الثقة..

الطائفة الثانية: أخبار التعارض التي ورد فيها الموافقة والمخالفة للكتاب..

لا شك أن أخبار العرض إذا أريد من المخالفة فيها ما يشمل المخالفة على وجه العموم والخصوص المطلق علينا حينئذ أن نحمل المخالفة في الطائفة الثانية على ذلك، لوحة اللسان ولا وجه للتفريق بينهما، وحينئذ يكون الموافق للكتاب إذا اخترنا أن الطائفة الثانية في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة يكون الموافق للكتاب هو الحجة بخصوصه دون المخالف، وإن لم نلتزم بذلك بل التزمنا بالترجيح فحينئذ نأخذ بالخبر الموافق ونطرح المخالف للترجيح..

لكن هذا الكلام قابل للمناقشة، فإن المخالفة في الطائفة الثانية أعني أخبار العرض يوجد لها مخصص خارجي، وهو العلم الإجمالي بصدور المخالف بالعموم والخصوص المطلق عن المعصومين، فمع هذا العلم الإجمالي يمتنع أن نحمل المخالفة على ما يشمل العموم والخصوص المطلق، لأنه لو حملناها على ذلك لابد أن نلتزم بتخصيصها لأجل العلم الإجمالي، والحال أن لسانها أب عن التخصيص، إذ كيف يخصص قوله: (ما خالف كتاب ربنا فهو زخرف) أو فهو باطل؟! فإن هذا اللسان لا يتناسب مع التخصيص، وحينئذ لابد أن نلتزم أن المخالفة في أخبار العرض لا تشمل من أول الأمر العموم والخصوص المطلق.. هذا تمام الكلام في النحو الثاني..

النحو الثالث: أن تكون المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، وما يعبر عنه بالتباين الجزئي.

يستظهر الماتن أن هذا النحو ملحق بالنحو الأول دون النحو الثاني، ولعل الوجه في ذلك اشتر اكهما في بقاء الحيرة بخلاف العموم والخصوص المطلق، ولذا يسمى بالتعارض البدوي لا المستقر..

وبهذا يكون قد تم الكلام فيما لو كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب..

البحث الأخير..

فيما لو كان أحد الخبرين موافقاً لمثل الاستصحاب، كما لو تعارض خبر يدل على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة مع خبر يدل على حرمتها، فإن الخبر الدال على الوجوب يوافق الاستصحاب، والاستصحاب صالح لو كان لوحده للاستدلال..

وإنما عبر الماتن بمثل الاستصحاب للإشارة بأن الأمر لا ينحصر في الاستصحاب بل يجري في سائر الأصول..

في هذه الحالة يوجد تفصيل..

إذ تارة نبني على أن الاستصحاب حجة من باب الظن والطريقة بأن يكون أمانة من الأمارات، ففي هذه الحالة يمكن القول بالترجيح به..

وإنما عبرت بالإمكان لكون الترجيح يتوقف على مقدمتين:

الأولى: التعدي إلى غير المنصوص..

الثانية: أن تكون هذه الأمانة تشتمل على ملاك التعدي من الأقربية والظن بالصدور، فإن مجرد موافقة خبر للاستصحاب الظني لا يوجب أقربية هذا الخبر أو الظن بصدوره..

وأما لو اخترنا بأن الاستصحاب من الأصول العملية وأنه إنما يعتبر من باب الأخبار تعبدًا لا لإفادته للظن وأن حاله كحال سائر الأصول العملية، على هذا المبنى لا وجه للترجيح بالاستصحاب حتى لو قلنا بالتعدي عن المرجحات المنصوصة، وذلك لأن الاستصحاب على هذا المبنى لا يوجب تقوية مضمون الخبر الموافق، لأنه مجرد بيان لوظيفة عملية عند الجهل بالحكم، وما كان هذا شأنه لا يوجب تقوية لمضمون خبر حتى مع كون مدرك هذه الوظيفة هو الأخبار، فلا وجه للترجيح به..

وبهذا يكون الكلام قد تم في بحث التعارض، وبه ينتهي الكلام في المقاصد..

تطبيق العبارة:

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الإخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور

المخالف الغير المبين عنهم: كثيراً، وإباءٍ مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل) عن التخصيص - غير بعيدة، وأن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر إنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى. وأما الترجيح بمثل الاستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر إنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأما بناءً على اعتباره تعبداً من باب الإخبار وظيفاً للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.