نهاية الدراية
في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الاصفهاني
المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الخامس والسادس

تحقيق
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء السادس

تحقيق
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التعادل والترجيح

[١] قوله قدس سره: التعارض هو تنافي الدليلين ... الخ[1]

التنافي تارة ــ ينسب الى المدلولين من الوجوب والحرمة، أو الوجوب وعدمه مثلاً، وأخرى ــ ينسب إلى الدالين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلون الدال بلون المدلول لفنائه فيه، وثالثة ــ إلى الدليلين بماهما دليلان وحجتان، فيكونان متنافيين في الحجية والدليليه.

ومن الواضح: إن التنافي ــ وهو عدم الاجتماع في الوجود ــ منسوب إلى المدلولين بالذات؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة، أوكل واحد منهما مع عدمه - بالذات - ومنسوب إلى الدليلية والحجية أيضاً ــ بالذات ــ لامتناع حجيتهما معاً، خصوصاً إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل؛ فانه راجع إلى اجتماع الوجوب والحرمة الفعليين، أو هما مع عدمهما.

وأما الدالان ــ بما هما كاشفان ــ فغير متمانعين في الوجود بالذات، بل بالعرض؛ إذ ليس الكلام في المقام في الكاشفين بالكشف التصديقي ــ القطعي، أو الظني ــ الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، ومن البين إمكان اجتماعهما في الوجود: فان المفهومين غير متمانعين، بل التمانع في مطابقهما.

والكاشف في مرتبة كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمانع بينهما من

---

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

حيث نفسهما، لكنه يوصف الدالان بوصف المدلول ــ بالحمل الشايع ــ بالعرض، لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً، فتنافي المدلولين واسطة في عروض التنافي على الدالين، لا واسطة في الثبوت.

فالتعارض: ان كان عبارة عن التنافي في الوجود، فهو ــ حقيقة و بالذات ــ لا يعقل إلا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان وحجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقة في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات وإن كان التعارض أخص من مطلق التنافي ــ نظراً إلى أنه لايوصف الوجوب والحرمة بأنهما متعارضان، وإن وصفا بأنهما متنافيان، وكذلك الحجية لا توصف بالمعارضة، وإن وصفت بالمنافاة، بل يوصف مادل على الوجوب، ومادل على عدمه ــ مثلاً ــ بالمعارضة، فيقال: تعارض الخبران، لا تعارض الحكمان - فالتعارض حينئذ من أوصاف الدال بما هو دال ــ بالذات ــ لا بالعرض؛ إذ لابد من انتهاء ما بالعرض إلى مابالذات، والمفروض أنه لايوصف المدلول بذاته بالمعارضة، بل بالمنافاة وشبهها.

فحقيقة معارضة الخبرين كون أحدهما دالاً على ما ينافي ما يدل عليه الآخر، ولا منافاة بين أن يكون تنافي الدالين بالعرض، وتعارضهما بالذات.

وهذا هوالصحيح الموافق للإطلاقات العرفية، فيصح ماأفاده (قدس سره) من كون التعارض بلحاظ مقام الاثبات ومرحلة الدلالة، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الاظهار؛ فان الدالين المتنافيين لكل منهما ثبوت، ويُظهر كلٌ منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فانه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

وسيأتي إن شاء الله تعالى ثمرة كون التعارض ــ حقيقة ــ من أوصاف الدال، أومن أوصاف المدلول.

[٢] قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ[1]

ربما يتخيل[2] إن استحالة الاجتماع في المتضادين لأوّلهما إلى المتناقضين؛ لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، وإنّ اعتبار وحدة الموضوع فيهما، لرجوعهما إلى المتناقضين، المعتبر فيهما الوحدات الثمانية، مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث

---

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) بحرالفوائد للمحقق الاشتياني: ج ٤: ص ٣.

اعتبر وحدة الموضوع ــ في المتعارضين ــ على وجه التضاد.[1]

وهي غفلة واضحة؛ فان المتقابلين المتنافيين بالذات لاينحصر ان في خصوص السلب والايجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب والايجاب، أو بالعدم والملكة، أو بالتضاد، أو بالتضائف. ولكلٍ خاصية مخصوصة ووحدة الموضوع معتبرة في مطلق التقابل. بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحدة الموضوع، أو المحل في المتضادين.

فتوهم عدم استحالته بالذات ــ كتوهم عدم اعتبار وحدة الموضوع الشامل للمحل فيه ــ فاسد جداً.

ثم إن تضاد الوجوب والحرمة ــ الموجب لتعارض الدليلين ــ بناء على جريان التضاد والتماثل في الاحكام الشرعية ــ على خلاف ما حققناه في محله[2] ــ إنما يصح إذا كان التحريم بمعنى الزجر والردع، وهو أمر ثبوتي كالبعث، ومتعلقهما الفعل.

وأما إذا كان التحريم بمعنى طلب الترك، فلا تماثل، ولا تضاد؛ لأن موضوع طلب الفعل غير موضوع طلب الترك.

نعم إجتماع الطلبين كذلك محال بالعرض، لاستحالة اجتماع الفعل والترك، واقتضاء المحال محال، فالاقتضاء إن الطلبيان محال، لا لتضادهما، ولا لتماثلهما، ولا لتناقضهما، بل لأنهما اقتضاء أمر محال، وما يلزمه المحال محال.

ولا يخفى عليك أن استلزام اجتماع الضدين لاجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركاً ــ نظراً الى أن التنافي بنحو التناقض إذا عم التناقض بالذات وبالتبع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان في المتناقضين بالتبع ــ فلا حاجة إلى ذكر التضاد.

ووجه عدم صحة الاستدراك: إن جهة التنافي في المدلولين المتنافيين مختلفة:

ففي المتنافيين بنحو التناقض بالذات لابد فيهما من الجمع الرافع للمناقضة، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، وفي المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بأن كان المدلول المطابقي في أحد الدليلين هوالوجوب، وفي الآخر هو الحرمة، تلك الجهة التي تجب رعايتها ــ بالجمع، أو الترجيح، أو التخيير ــ حيثية الوجوب والحرمة، لا لازمهما، وهو عدم الوجوب في طرف الحرمة، وعدم الحرمة في طرف الوجوب.

وتحصر رعاية المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقيين منافاة، كما

---

(١) الرسائل: ص ٤٣١.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢: التعليقة ٦٢.

إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، ووجوب الجمعة، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما؛ فان جهة المنافاة منحصرة في وجوب كل منهما وعدمه، أو إذا علمنا من الخارج بأن إحداهما واجبة، والأخرى محرمة، فان كلاً من الدليلين، الدالين على وجوبهما يدل على حرمة الآخر بالالتزام؛ وجهة المنافاة بالتبع ــ وهي المنافاة بنحو التضاد ــ هي اللازمة مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخيير، فتدبر جيداً.

وأما التنافي من حيث الدليلية والحجية، فتوضيح الحال فيه: إن الحجية في كل من الطرفين وصف ثبوتي، فلا تنافي من حيث التناقض، ومتعلقها ــ إذا كان فعلين متضادين بالذات أو بالعرض ــ متعدد، فلا تنافي من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافي من حيث المناقضة، أو المضادة في الدليلية والحجية.

والجواب: أما إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم المجعول في كل طرف ــ على طبق مدلوله المنافي لمدلول الآخر ــ بالمناقضة أو المضادة.

وأما إذا كانت بمعنى المنجزية والمعذرية، ففي مورد قيام الخبرين على وجوب شيء وعدمه، من حيث كونهما صفتين ــ قائمتين بالخبرين ــ غير متنافيتين بالذات بنحو التناقض، ولا بنحو التضاد، لكونهما ثبوتيين، ولتعدد موضوعهما، إلا أنه بلحاظ مضايفهما ــ وهو تنجز الحكم والمعذورية عنه ــ ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد ــ متضادان.

وبلحاظ استحقاق العقاب ــ على الترك مثلاً، وعدم الاستحقاق عليه ــ متناقضان.

وفي مورد قيام الخبرين ــ على وجوب شيء وحرمته ــ وصفان متماثلان.

لكنه لتعدد موضوعهما غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما.

وبلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافي التضاد بالعرض.

كما أنه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل والترك متضادان بالعرض، لأنه لازم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد، ولازم المحال محال.

[٣]قوله قدس سره: وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما... الخ[1]

ظاهره عدم المعارضة في مرحلة الدلالة مع المنافاة بين المدلولين. مع أن الدال ــ بما هو دال ــ بملاحظة فنائه في مدلوله يوصف بوصفه بالعرض، فيستحيل منافاة المدلولين،

---

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

وعدم منافاة الدالين.

وإن أُريد عدم المنافاة من حيث الدليلية والحجية، فمن الواضح: إن الحكومة إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكل منهما حجة في نفسه على مدلوله، المنافي لمدلول الآخر، ويستحيل حجيتهما الفعلية على مدلولين متنافيين، وهذا شأن كل دليلين متعارضين.

فالتحقيق: إن الحاكم والمحكوم لهما جهتان:

إحداهما من حيث اللّب والواقع، وهو ليس إلا إثبات الحكم ورفعه.

والاخرى ــ من حيث اللسان والعنوان.

وفي هذه المرحلة لا تنافي بين مدلولهما العنواني، مثلاً «لا شك لكثير الشك» بالاضافة إلى أدلة الشكوك، ليس بحسب اللّب والواقع إلا رفع حكم الشك عن كثير الشك، وهو منافٍ لحكم الشك الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه.

كما أنه بحسب اللسان والعنوان، ليس إلا رفع الموضوع، وأدلة الشكوك لا تتكفل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنواناً لا منافي له، فلا تعارض دليلاً ودالاً ومدلولاً من حيث الحكومة، وإن كان له المعارض والمنافي مدلولاً ودالاً ودليلاً من غير جهة الحكومة.

لايقال: ليس غرضه (قدس سره) إن الحاكم والمحكوم متنافيان مدلولاً دائماً، بل غرضه ــ رحمه الله ــ إن تنافي المدلولين ليس مناط التعارض، إذ ربما يكون المدلولان متنافيين ولا تعارض، كما في الأمارة والأصل، فان موضوع الأصل، وإن أخذ فيه الجهل، إلا أنه من مراتب موضوع الحكم الواقعي، فهما متنافيان مدلولاً لوحدة الموضوع، ومع ذلك لا تعارض بين دليلهما، لانتفاء الجهل بقيام الأمارة تنزيلاً، فلا موقع لاجتماع الدليلين والحجتين، حتى يكونا متعارضين.

لانا نقول: ما كان بينهما التنافي ــ وهو مفاد الأمارة، ومفاد الأصل ـ لا حكومة بينهما، وما كان بينهما الحكومة لا تنافي بينهما مدلولاً؛ إذ الحكومة لدليل اعتبار الأمارة على الأصل، لا لمدلول الأمارة على الأصل.

وسيجيء ــ إن شاء الله تعالى ــ إن مفاد دليل اعتبارها رفع موضوع الأصل تنزيلاً، وهو غير منافٍ لأثبات حكم لذلك الموضوع، وإنما ينافيه نفس إثباته الذي لا يتكفله دليله.

إلا أن الصحيح ــ كما عرفت ــ إن التعارض من شؤون الدالين بما هما دالان، لا من

شؤون المدلولين ولا من شؤون الدليلين بما هما حجتان.

[٤] قوله قدس سره: مقدماً كان أو مؤخراً... الخ[١]

تعريض ــ كما صرح (قدس سره) به في تعليقته المباركة[٢] ــ على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في ضابط الحكومة[٣]: من تفرع الحاكم على المحكوم، بحيث لو لم يكن المحكوم، لكان الحاكم لغواً.

ولا يخفى عليك أن الحكومة بالمعنى الذي يراه الشيخ الأجل (قدس سره) من الشرح والتفسير، وورود الحاكم، في مقام تحديد ماله ثبوت إطلاقاً، أو عموماً:

تارة ــ تكون في مقام الشارحية الفعلية في أحد الازمنة، فلا محالة يستدعي مشروحاً فعلياً في أحد الازمنة، وإلا لكان لغواً، بل خلفاً محالاً. ولا منافاة لذلك، مع كون الشارحية والمشروحية متضايفتان، وهما متكافئان في القوة والفعلية، فلا معنى للشارحية بالفعل، إلا إذا كان هناك مشروح بالفعل لا متأخراً عنه.

وجه عدم المنافاة: إن التضايف بين الشارح بالذات، والمشروح بالذات، لا المشروح بالعرض، والمشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته ــ وهو وجوده العنواني ــ له ثبوت فعلي بثبوت الشارح بالذات، والمتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض. كما لا منافاة بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالذات طبعاً، وتقدم الشارح بالحمل الشايع على ذات المشروح بالحمل الشايع بالزمان.

وأخرى ــ تكون في مقام الشارحية بالاقتضاء، بحيث لو تحقق دليل متكفل للحكم إطلاقاً أو عموماً، لكان هذا تحديداً له، ومثله لا يقتضي وجود المحكوم في أحد الأزمنة رأساً، فضلاً عن تأخره عنه زماناً، بل الحاكم بالاقتضاء يستدعي المحكوم بالاقتضاء، والتأخر الطبعي أيضاً محفوظ هنا، ولا يضره عدم المحكوم رأساً؛ لما عرفت.

وأما الحكومة بالمعنى الآخر، وهو مجرد إثبات الموضوع أو رفع الموضوع تنزيلا:

فنقول: إن إثبات الحكم لبّاً أو سلبه لبّاً، وإن كان لايقتضي ثبوت الحكم لما نزّل الموضوع منزلته، إلا أنه حيث كان بلسان إثبات موضوعه عنواناً، أو نفي موضوعه، فلابد من فرض ثبوت الحكم لذلك العنوان اقتضاء، أو فعلاً على الوجه المتقدم.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) ص ٢٥٦: ذيل قول الشيخ «وضابط الحكومة...»

(٣) الرسائل: ص ١٣٢.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) وجيه على الوجه المتقدم.

[٥] قوله قدس سره: أو بنحوٍ إذا عُرضا على العرف وفق بينهما... الخ[١]

قد عرفت تفصيل القول ــ في حمل الأحكام المترتبة على العناوين الأولية على الاقتضائية، والمترتبة على العناوين الثانوية على الفعلية ــ في البحث عن قاعدة نفي الضرر فراجع.[٢]

[٦] قوله قدس سره: وليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ[٣]

لا يخفى أن كلا من المتعارضين، وإن كان يطرد الآخر ثبوتاً، فكل منهما بالالتزام العقلي ينفي الآخر ويدفعه، إلا أنه يختص الحاكم بمزيد خصوصية لمدلوله المطابقي، أو الالتزامي اللفظي، بحيث يكون بدلالته اللفظية ــ ولو كانت إلتزامية ــ نافية للآخر، دون الآخر.

ولا يجب أن يكون الحاكم بمنزلة (أعني) وأشباهه، بل إذا كان له دلالة لا منافي لها يؤخذ بها.

وتوضيحه على ما يستفاد من كلمات العلامة الأنصاري (قدس سره)[٤] وأشار إليه شيخنا (قدس سره) في أواخر عبارته[٥]: إن الدليل الدال ــ بالمطابقة ــ على تصديق العادل، يدل بالالتزام اللفظي على إلغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا إلغاء حكمه وأثره شرعاً، فاذا قامت أمارة على حرمة شرب التتن ــ مثلاً ــ فاحتمال خلاف الحرمة الواقعية هو احتمال حليته واقعاً، وحكم هذا الاحتمال بدليل كل شيء لك حلال هي الحلية الظاهرية، بخلاف احتمال خلاف مفاد كل شيء لك حلال، فان خلاف الحلية الظاهرية في موضوعها هو عدم الحلية الظاهرية، أو الحرمة الظاهرية، وإلغاؤها لا ربط له بالغاء حرمة شرب التتن المترتبة على ذات الشرب، لا على المحتمل.

فدليل التصديق في طرف الأمارة، يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، ولا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمارة، وحيث أنه دلالة إلتزامية لفظية، مأخوذة من اقتضاء نفس عنوان التصديق، المتقوم بعدم احتمال الخلاف، ولا منافي لها، فيؤخذ بها.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) نهاية الدراية: ج ٤: التعليقة ١٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٧٩.

(٤) الرسائل: ص ٤٣٢.

(٥) الكفاية ٢: ص ٣٨١.

إلا أن التحقيق: إن هذا التقريب غير صحيح.

أما أولاً؛ فلأن دليل اعتبار الأصل، وان كان لاينفي الحكم الذي أدت إليه الأمارة، الاّ أنه يثبت حكم موضوع نفسه، فدليل اعتبار الأمارة ينفي مفاد الأصل، ودليل اعتبار الأصل يثبت مفاده، وكفى بتنافيهما نفياً و إثباتاً.

وبالجملة: مدلول الأصل بالمطابقة مناف لمدلول دليل الأمارة مطابقة والتزاماً، وليس من شرط التعارض أن يطرد كل منهما الآخر بمدلوله اللفظي.

وأما ثانياً، فليس مفاد دليل الاعتبار إلّا جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمارة، لا إلغاء حكم الاحتمال، ولا إلغاء الحكم المحتمل، لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبالجملة: لا يتكفل دليل الاعتبار إلّا ما يتكفله نفس الأمارة المعتبرة ــ سواء كان مفادها حكماً واقعياً أو ظاهرياً ــ لا أن مفاده جعل حكم مماثل، وجعل عدم ضده، أو نقيضه، واقعاً او ظاهراً.

بل ربما لا يكون لإحتمال خلافه حكم، حتى يجب إلغاؤه، كما في طرف الأصل، فانه لا أثر شرعاً؛ لاحتمال خلاف ما أفاده الأصل، كما لا يخفى.

وأما ثالثاً؛ فلأن التصديق المأمور به، إذا كان تصديقاً جنانياً ــ بأن يتعلق الأمر باعتقاد صدقه، كناية عن العمل الذي هو لازم اعتقاد الصدق ــ لأمكن دعوى إلغاء احتمال الخلاف؛ فان اليقين بالصدق متقوم بعدم احتمال الخلاف، بل الأمر بالاعتقاد نهي عن الاحتمال مطلقاً ــ موافقاً كان أو مخالفاً.

الاّ أن التصديق المأمور به هو التصديق العملي، وهو إظهار صدق المخبر بعمله، سواء كان التصديق العملي عنوان العمل، كما في النقض عملاً، والابقاء عملاً في باب الاستصحاب، أو كان فعلاً توليدياً من العمل، فان العمل ما به يظهر صدق المخبر، لا أنه إظهار صدقه، كما هو الحق.

وعليه فالتصديق العملي ــ ولو عنواناً ــ لايتقوم ولا يلازم عدم احتمال الخلاف، حتى يكون التعبد بالتصديق تعبداً بعدم احتمال الخلاف، ليؤل إلى التعبد بعدم حكمه، بل لازمه عدم إظهار كذبه عملاً، وأين ذلك من الغاء احتمال خلافه بالغاء حكمه؟ فتدبر.

وأما رابعاً؛ فبأنا سلمنا أن المراد هو التصديق جنانا ــ بعنوان الكناية ــ إلّا أن عنوان الدليل ليس نفي احتمال الخلاف، حتى يكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل الأمر باعتقاد صدقه عنواناً يستتبع النهي عن احتمال خلافه، وكما أن الأمر بالتصديق

الجناني كناية عن لازمه، وهو العمل، كذلك النهي عن احتمال خلافه عنواناً كناية عن لازمه، وهو الترك، نظراً إلى أنّ المعتقد يعمل،وأنّ من لا يعتقد لا يعمل.

ولا معنى للأمر بالغاء حكم الاحتمال،لا عنواناً ولا لبّاً، بل المعقول نفي حكم الاحتمال لبّاً بنفي الاحتمال عنواناً، وليس ذلك لازم الأمر بالتصديق ولو جناناً.

وأما خامساً، فلأن كل ذلك إذا كان عنوان دليل الاعتبار هو التصديق، لا سائر العناوين التي لامساس لها باحتمال الخلاف مفهوماً كعنوان (إسمع له وأطعه) وأشباه ذلك.

نعم التحقيق: إن الحكومة الموجبة لتقديم الحاكم على المحكوم، وإن كانت لبّاً تخصيصاً لا تدور مدار الشرح والتفسير، ولو بعنوان إلغاء احتمال الخلاف وحكمه، فضلاً عن أن يكون بمنزلة (أعني) واشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم اثبات الموضوع، أو نفيه كفىٰ في التقديم، وذلك لأن المحكوم غير متكفل إلّا لأثبات الحكم لموضوعه، لا انه متكفل لأثبات موضوعه، فلا ينافي ــ بوجه ــ ما دل على نفي الموضوع أو اثباته، كما في «لاشك لكثير الشك» بالاضافة الى أدلة الشكوك.

وحينئذ إذا فرض كون مفاد دليل الاعتبار تنزيل الظن ــ أو مايفيده ــ منزلة العلم، كان إثباتاً للغاية الرافعة لحكم الأصل، فهو رفع الحكم شرعاً لبّاً بلسان تحقق الغاية.

وكذا إذا فرض كون مفاده نفي الشك والجهل، فهو رفع الحكم الثابت له بدليل الأصل، بعنوان رفع موضوعه شرعاً، وحيث أنه دلالة لفظية، لا منافي لها بعنوانها، كان صالحاً لأن يتصرف بها في الدليل المتكفل لاثبات الحكم لهذا الموضوع المنفي.

دون ما إذا كان عنوان الدليل ابتداء نفي الحكم في قبال إثباته، أو إثباته في قبال نفيه، فانه تخصيص، أو تقييد محض، فيراعى فيه مايجب رعايته فيهما.

إنما الكلام في مساعدة دليل اعتبار الأمارة على مثل هذا المعنى.

وربما يتخيل: إن قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)[1] الخبر، دليل على إلغاء الشك، بالغاء حكمه عند رواية الثقة.

ويندفع: بأن المراد من التشكيك ليس هو التشكيك لساناً، ولا التشكيك جناناً، بل المراد هو التشكيك عملاً، ففاده عدم العذر في إظهار الشك عملاً، بترك ما روى الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روى أنه حرام، وأين ذلك من نفي الشك لنفي حكمه؟

---

(١) الوسائل ١٨: ص١٠٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٠.

وبالجملة ليس لسان الخبر نفي العذر في الشك، فضلاً عن نفي الشك مريداً به نفي كونه عذراً، ليكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل المراد النهي عن إظهار الشك بعمله، أو مجرد عدم المعذورية، لمكان منجزية الأمارة.

وأوضح منه ــ فساداً ــ توهم دلالة قوله عليه السلام (نعم) بعد سؤال الراوي (فلان ثقة آخذ منه معالم ديني)[1] نظراً إلى أنه بمعنى: خذ، فيكون دالاً على أن تناول الواقع من الراوي، ووصوله منه عبارة أخرى عن إلغاء الشك، وعدم الاعتداد باحتمال خلافه.

وجه وضوح الفساد: إن الأخذ لازمه العمل، حيث لاعمل بلا أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، فليس الأخذ منه منزلاً منزلة الأخذ من الإمام ــ عليه السّلام ــ حتى يكون وصوله منه منزلاً منزلة وصوله منه ــ عليه السّلام ــ.

مع أن غايته تنزيل المأخوذ من الراوي منزلة معالم الدين، لا منزلة معالم الدين الواصلة، حتى يكون الوصول الذي هو لازم الأخذ بمنزلة وصول الواقع، فليس مفاده، إلّا جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي.

وقد نبهنا عليه في بعض مباحث القطع والظن فراجع.[2]

نعم ــ قد ذكرنا في محله[3]: إن مثل قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[4] إن كان من أدلة حجية الخبر، أمكن استفادة تنزيل الخبر منزلة العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال، لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب؛ فالجواب منزل منزلة العلم، إما لأن المراد بالعلم حقيقة مايعم خبر الثقة، ويكون الخبر وارداً، أو لأنه منزل منزلة العلم في تنجيزه للواقع، وفي كونه غاية رافعة لحكم الأصل، فيكون من إثبات الموضوع تنزيلاً، فيكون حاكماً. وهكذا قوله عليه السّلام في المقبولة (وعرف أحكامنا)[5] مع أن أدلة الأحكام غالباً ظنية الدلالة، أوالسند، أوهما معاً، وقد أطلق عليها المعرفة بأحد الوجهين المذكورين آنفاً، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فراجع.

[٧]قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس ... الخ[6]

---

(١) الوسائل: ج١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص١٠٧: ح٣٣.

(٢) نهاية الدراية: ج٣: التعليقة ٢٢.

(٣) نهاية الدراية: ج٣: التعليقة ١١٤.

(٤) النحل ١٦: الآية ٤٣ والانبياء ٢١: الآية ٧.

(٥) الوسائل: ج١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص٩٨: ح١.

(٦) الكفاية ٢: ٣٧٩.

هذا وجيه بناء على تفسير الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، والحاجة إلى عنوان التعبد بالغاء احتمال الخلاف، وأما بناء على تفسيرها بمجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً فلا؛ وذلك لأن تنزيل الظن منزلة العلم ــ في المنجزية ــ يجدي في الحكومة، لا بمعنى أن المراد من العلم المأخوذ في الأدلة مطلق الحجة القاطعة للعذر، فان إعطاء صفة الحجية للأمارة يوجب ورودها، لأنها حجة حقيقة، بل بمعنى أن العلم على حقيقته، وإنما نزل الظن منزلة العلم بعنوانه في أثره، فهو علم تنزيلاً، ومنجز حقيقة، فلا ورود، بل حكومة صرفة. فتدبر جيداً.

[٨]قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينة على التصرف ... الخ[1]

لا يخفى عليك أن التعارض إذا كان عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين، فالتنا في بين مدلول العام ومدلول الخاص وأشباههما محقق لاشك فيه، وكذا إذا كان التعارض من شؤون الدال بما هو دال لفنائه في المدلول.

نعم إذا كان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في الدليلية والحجية ــ كما هو مبنى المتن وإن كان خلاف ظاهر نسبته إلى مرحلة الدلالة ومقام الاثبات ــ أمكن القول بأنه لا تعارض بين النص والظاهر، والأظهر والظاهر.

وبيانه: بأن معنى التنافي في الدليلية والحجية عدم إمكان اجتماعهما في الحجية فعلاً، وتزاحمهما فيها، وذلك لايكون إلّا مع تمامية المقتضي للحجية في مقام الاثبات، فكل منهما حجة بالذات، ويتمانعان، ويتزاحمان في الفعلية، فاذا كان لأحدهما خصوصية معينة، كان هو الحجة بالفعل، وإلاّ سقطا معاً عن الحجية الفعلية، مع بقائهما على الحجية الذاتية.

وهذا إنما يعقل فيما إذا كانت حجية الحجة بعموم، أو إطلاق لفظي كالخبر الثابت حجيته بالآيات، أو الروايات. وأما الدلالة، فلا دليل على حجيتها إلّا بناء العقلاء عملاً، ولا يعقل بناء ان منهم عموماً وخصوصاً، إطلاقاً وتقييداً، ليكون أحد البناءين مخصصاً، أو مقيداً للآخر.

فان العمل، إما على الظاهر الذي ليس في قباله نص، أو أظهر، فلا مقتضى لحجية مثل هذا الظاهر إثباتاً. وإما على طبق الظاهر، حتى إذا كان في قباله أحد الأمرين من النص والأظهر. فالمقتضي موجود، إلّا أنه خلف، لفرض تقديم النص، أو الأظهر عملاً

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨١.

على الظاهر.

كما أنه إذا كان التعارض بين الظاهرين المتساويين في الظهور لاعمل على طبق أحدهما، فلا مقتضي إثباتاً لشيء منهما، فلا تزاحم بين المتنافيين مدلولاً في الدليلية، بحسب مقام الدليلية والحجية مطلقاً، حتى يقال بأن موارد الجمع خارجة عن مرحلة التعارض، لتعين أحد الدليلين للحجية.

وعليه، فاذا كان التعارض بلحاظ مقام الدليلية، ومرحلة الحجية. فلابد من فرضه بلحاظ المقتضي ثبوتاً، لا إثباتاً، حتى يعقل فرض التزاحم المبني على وجود المقتضي من الطرفين، إذ التمانع بعد مرتبة الاقتضاء.

وحينئذ نقول: المقتضي ــ المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر ــ هو كشفه نوعاً عن المراد الجدي . وهذا المعنى محفوظ في الظاهر مطلقاً ــ كان في قباله نص، أو أظهر، أم لا ـ غاية الأمر: إن النص لكونه لايقبل التصرف فيه، بمنزلة المقتضي الذي لايقبل المانع، والأظهر ــ لكان أقوائية ملاكه ــ يقبل المانع في حد ذاته، لكنه لقوته لايقبله بالفعل، فالتأثير له فعلاً، فالظاهر والنص متنافيان ذاتاً في الحجية. غير متنافيين فعلاً، بخلاف الظاهرين المتساويين، فانهما متنافيان ذاتاً وفعلاً في الحجية.

وحينئذ، فان كان المهم البحث عن المتنافيين بالفعل، بلحاظ المقتضي في مقام الثبوت، فموارد الجمع خارجة عن المتعارضين بهذا المعنى. وإن كان المهم البحث عن أحكام المتنافيين بالذات ثبوتاً، فموارد الجمع ــ كغيرها ــ داخلة في المتعارضين. وتسالم العرف على تقديم النص أو الأظهر، وعدم التزاحم فعلاً لايوجب الغنى عن البحث عنه، كما أن التسالم على حجية الظاهر لايوجب الغنى عن البحث عنها.

ثم إنه تبين مما ذكرنا: أن عدم النص والأظهر جزء موضوع المقتضي في مقام الاثبات، لا أنه مانع، فانه غير معقول، كما عرفت، فليس تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما.

كما أنه تبين أن عدم النص والأظهر ليس مقوماً للمقتضي في مقام الثبوت، بل النص والأظهر مانع عن تأثير الظاهر.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث حجية الظواهر.[1]

وعليه، فالنص أو الأظهر القطعي السند وارد على دليل اعتبار الظاهر، حيث أنه

---

(١) نهاية الدراية: ج٣: التعليقة ٨٣.

يرتفع به موضوعه المتقوم بنقيضه حقيقة.

والظني السند منهما حاكم على دليل اعتباره؛ لانه رافع لجزء موضوعه تنزيلاً، لا الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، حتى يقال بأنه لايعقل الحكومة بالاضافة إلى الادلة اللبية[1]، بل بمعنى إثبات الموضوع ورفعه تنزيلاً،وهو أمر معقول.

ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) إن اعتبار الظاهر، إن كان لأجل إصالة عدم القرينة، فالنص مثلاً وارد تارة، وحاكم أخرى. وإن كان لأجل إفادته للظن النوعي، فالنص مطلقاً وارد.[2]

والوجه في الأول: إن الأصل متقوم بالشك، فتارة يرتفع وجداناً، واخرى تنزيلاً، فصح الورود على الأول، والحكومة على الثاني.

والوجه في الثاني ما أفاده: من أنا لم نجد، ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام ــ من حيث هو ــ على الخاص، وإن كان أضعف الظنون المعتبرة، فيعلم منه أن حجية الظاهر متقيدة بالأعم من العلم، والعلمي بخلافه.

وأورد عليه، تارة ــ بأنه لازم أعم للورود والحكومة، فلا يتعين الأول على الوجه الثاني، وأخرى ــ بأنه لانجد من أنفسنا تقيد المقتضي للحجية بعدم الظن المعتبر على خلاف الظاهر، بل يقدم عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، وثالثة ــ بأن التعليق ثابت من الطرفين، فكما أن حجية الظاهر معلقة على عدم الظن المعتبر على خلافه، كذلك اعتبار سند النص معلق على عدم المعارض.

والكل مندفع، أما الأول ــ فبما عرفت آنفاً ــ من أنه ليس للعقلاء بناءان بنحو العموم والخصوص، بل البناء العملي على اتباع الظاهر، ما لم يقم حجة على خلافه، لا ما لم يقم علم على خلافه، حتى يكون دليل النص ــ مثلاً ــ منزلاً منزلة العلم المغيّىٰ به حجية الظاهر، بل محقق للحجة المغيّى بها الحجية.

وفيه كلام سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ.

وأما الثاني؛ فلان ما لايساعده الوجدان تقيد المقتضي ثبوتاً لا تقيد المقتضي إثباتاً، بل غيره غير معقول.

وأما الثالث: فبأن المقتضي للحجية إثباتاً ــ في طرف الدلالة ــ مقيد قطعاً

---

(١) أُنظر: درر الفوائد للمحقق الحائري: ج ٢: ص ٢٦٤.

(٢) الرسائل: ص ٤٣٢ ــ ٤٣٣.

والمقتضي للحجية ـ في طرف السند ـ غير مقيد في مقام الاثبات، بل المقتضي في الطرفين ـ من حيث السند ـ تام في مقام الإثبات.

مضافاً إلى أن سند النص غير مناف بذاته للظاهر، حتى يجيئ التعليق، بل ينافيه بتبع مدلوله، الذي لايقاومه الظاهر، فالظاهر لايقاوم ما ينافيه، ولا ينافي مايقاومه. فتدبر.

نعم يرد عليه (قدس سره): إن أصالة عدم القرينة لايراد منها استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عدمها عند احتمالها، وعليه فبناؤهم ـ عملاً ـ على اتباع الظاهر، مع عدم القرينة الصارفة. وبناؤهم على عدمها.

إما مع العلم وجداناً بعدمها، فلا معنى لاتباع الظاهر مع عدم العلم بعدمها.

واما مع عدم قيام الحجة علماً، أو عملاً عليها، فالمبنى الأول كالثاني في أن مقتضى تقيد بنائهم العملي بعدم الحجة ورود النص مطلقاً، وإن كان سنده ظنياً، لأنّ دليل اعتباره محقق لحجيته، المتقومة بعدمها حجية الظاهر.

والتحقيق: إن بناء العقلاء ليس متقيداً ـ بعدم العلم بالقرينة ـ بعنوان العلم حتى يكون النص القطعي وارداً، والظني حاكماً، لتنزيله منزلة العلم، مع أنهم لايقتصرون على العلم في رفع اليد عن الظاهر، وليس لهم بناء ان ـ عموماً وخصوصاً ـ

وكذا ليس بناؤهم متقيداً بعدم الحجة على القرينة بعنوان الحجة، حتى يكون دليل حجية سند النص ـ بملاحظة كونه محققاً لحجة ـ وارداً، لاحاكماً؛ إذ العمل على الظاهر الذي لم يقم على خلافه العلم، وما هو معتبر عند العقلاء من الخبر ونحوه، والحجية تنتزع من عملهم، لا أن بناءهم متقيد بعدم الحجة بعنوانها.

وعليه، فسند النص، إن كان معتبراً عند العقلاء، فهو من أفراد ما يرفع اليد به عن الظاهر حقيقة فالنص وارد.

وإن لم يكن معتبراً عندهم، فوجوده كعدمه عندهم، في عدم رفع اليد عن الظاهر بسببه، فاعتباره شرعاً لا يكون محققاً للحجة، حتى يكون وارداً، ولا تنزيلاً له منزلة العلم المتقيد بعدمه حجية الظاهر، حتى يكون حاكماً بهذه الملاحظة، بل ـ في الحقيقة ـ نهي عن اتباع هذا الظاهر تنزيلاً للنص الغير المحقق منزلة المحقق، فله الحكومة بهذه العناية لا تنزيلاً للأمارة منزلة العلم.

بل الحكومة بهذه الملاحظة ـ أيضاً ـ مخدوشة؛ إذ ليس لوجود النص واقعاً أثر عند العقلاء، حتى يكون تنزيل النص الظني منزلة النص الواقعي مجدياً، بل المؤثر ـ كما بيناه

في مبحث حجية الظواهر[1] ــ هو النص الواصل لابهذا العنوان، بل بأنحاء الوصول عند العقلاء، والمفروض أنه ليس هذا منها.

نعم تنزيل الأمارة منزلة العلم، الذي هو أحد أفراد مايرفع اليد بسببه عن الظاهر لابأس به، فيكون حاكماً بهذه الملاحظة.

ثم إن الترديد الذي ذكره (قدس سره) في مبنى حجية الظواهر فيه كلام قد فصلنا القول فيه في مبحث الظواهر، وقد ذكرنا هناك: أن التعويل على أصالة عدم القرينة له مقام، والتعويل على اصالة الظهور والكاشفية النوعية له مقام آخر. فراجع.[2]

[٩] قوله قدس سره: التعارض وإن كان لايوجب إلا سقوط ... الخ[3]

لايخفى عليك أن محتملات صورة التعارض ــ بناء على الطريقية ــ أمور:

منها حجية أحد المتعارضين بلا عنوان.

ومنها حجية الموافق منهما للواقع.

ومنها حجية كليهما معاً.

ومنها سقوطهما معاً عن الحجية.

وحيث أن الحكم بسقوطهما مبني على بطلان سائر المحتملات فنقول:

أما حجية أحدهما ــ بلاعنوان ــ فالوجه فيها: إن المقتضي للحجية ــ ثبوتاً ــ احتمال الاصابة، وهو موجود في كلا الخبرين، والمانع هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما، وهو متساوي النسبة إلى المقتضيين؛ إذ لا تعين لواحد منهما بحسب مرحلة العلم الاجمالي، وإذا كان المقتضي في الطرفين موجوداً، وكان المانع متساوي النسبة إليهما، ولم يكن حسب الفرض مانعاً عنهما معاً، ولا عن أحدهما المعين، فأحد المقتضيين بلاعنوان يؤثر في مقتضاه، وأحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

ويندفع: أولاً ــ بما مرّ منا مراراً: إن الصفات الحقيقية والاعتبارية لايعقل أن تتعلق بالمبهم والمردد؛ اذ المردد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً، ماهية وهوية، وما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوّماً ومشخصاً لصفة حقيقية، أو اعتبارية. وقد دفعنا النقوض الواردة عليه في غير مقام. فراجع.

وثانياً: إن حقيقة الحجية ــ سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل

---

(١) و(٢) نهاية الدراية: ج٣: التعليقة ٨٣.

(٣) الكفاية ٢: ٣٨٢.

إيصالاً للحكم الواقعي بعنوان آخر ــ سنخ معنى لايتعلق بالمردد؛ بداهة أن الواقع ـ الذي له تعين واقعاً ــ هو الذي يتنجز بالخبر، وهوالذي يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هوالمردد والمبهم؟ أو الواصل هوالمردد والمبهم؟.

وثالثا: إن الأثر المترقب من الحجية ــ بأي معنى من المعنيين ــ هولزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجة، والحركة نحوالمبهم والمردد واللامتعين غير معقولة.

فحجية أحد الخبرين بلاعنوان ــ بلحاظ كونها صفة من الصفات، وبلحاظ نفس معنى الحجية، وبلحاظ الأثر المترقب منها ــ غير معقولة.

ومما ذكرنا تعرف الجواب عن البرهان، فان اقتضاء أمر محال محال.

وأما حجية أحدهما المعين ــ وهو الخبر الموافق للواقع ــ فالوجه فيها: إن كلاً من الخبرين، وإن كان حجة ذاتية، بمقتضى مقام الاثبات، ومرحلة الثبوت، إلا أن الحجة الفعلية ــ الموجبة لتنجز الواقع، والموصلة إليه بعنوان آخر ــ شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة في اشتباه الحجة بغير الحجة.

والجواب: إن مورد البحث ليس في فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في أحد الخبرين، والا لتنجز بالعلم، وإن قطع بعدم حجية الخبرين، كما أنه ليس في صورة العلم الاجمالي بوجود الحجة، كما إذا علم إجمالاً بحجية الخبر، أو الشهرة، حيث أن الحكم الطريقي يتنجز بالعلم الاجمالي، كالحكم الحقيقي، وذلك لأن تمامية المقتضي ــ ثبوتاً وإثباتاً ــ مفروضة، فكلاهما حجة ذاتية بالعلم التفصيلي، لا الاجمالي.

بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبر ان يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي، لاحتمال كذبهما معاً واقعاً، وحينئذ يتمحض الكلام في أن موافقة أحد الخبرين للواقع ــ واقعاً ــ يوجب تعين الموافق الواقعي للحجية الفعلية، بصرف مقتضي الإثبات والثبوت إلى الموافق الواقعي، لمجرد موافقته واقعاً، أم لا؟

وحيث أن التنجز، ووصول الواقع بعنوان آخر يتقوم في مرحلة الفعلية بالوصول، لابمجرد وجود المنجز والموصل واقعاً ــ وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي للتنجز ــ فلا محالة، لايجدي الموافقة الواقعية للتنجز الفعلي، والوصول الفعلي؛ واحتمال الموافقة موجود ــ في كلا الخبرين ــ لايختص به أحدهما.

وأما حجية كليهما معاً، فالوجه فيها: إن مقتضى الاثبات ــ في كل منهما ــ تام؛ إذ لو كان مقيداً بعدم المعارض، كان كلا الخبرين خارجاً عن العام، لابتلاء كل منهما

بالمعارض، ولو كان مهملاً، لم يكن الدليل شاملاً لشيء منهما في حد نفسه. فاللازم فرض الاطلاق ــ في مقام الاثبات ــ ليكون كل منهما في حد ذاته قابلاً للحجية الذاتية، ومتمانعين في الحجية الفعلية.

وأما المقتضي في مقام الثبوت، فهو احتمال الاصابة شخصاً، وغلبة الأصابة نوعاً، وهذه هي المصلحة الطريقية، لرعايه المصلحة الواقعية الحقيقية. والكذب الواقعي ليس بمانع، حتى يكون العلم الاجمالي به علماً بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين.

ولا يقاس بالعلم التفصيلي فانه مزيل لما يتقوم به المقتضي ــ وهو احتمال الاصابة ــ لأنه مانع، أو أنه علم بالمانع. ومن الواضح: إن احتمال الاصابة ــ في كل منهما ــ يجامع العلم الاجمالي بعدم إصابة أحدهما، فانه ينافي احتمال إصابتهما معاً لا أنه ينافي احتمال الاصابة في كل منهما، ومقتضى الحجية ــ في كل حجة ــ احتمال إصابة نفسها، لا احتمال إصابتها منضماً إلى إصابة غيرها.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في وجه حجية كلا الخبرين، كما كان يحتمله شيخنا العلامة ــ رفع الله مقامه ــ في بحثه.

والجواب: إن الأمر في وجود المقتضي ــ ثبوتاً واثباتاً ــ وعدم المانع كما أفيد. إلا أن سنخ المقتضي لا يقبل التعدد؛ لأن تنجز الواقع الواحد ــ على تقدير الاصابة ــ لا يعقل فعليته في كليهما، والمفروض أن الواقع ــ على تقدير ثبوته ــ في ضمن أحدهما، فهذا الأمر التقديري غير قابل للفعلية إلا في أحدهما، وإلا فالأمر التعليقي محفوظ، حتى مع العلم بكذب به تفصيلاً، لصدق الشرطية مع كذب طرفيها. فلابد من كون الواقع قابلاً للتنجز في كليهما، مع أنه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما.

وإن شئت قلت: إن المقتضي لأصل جعل الحجة هي المصلحة الواقعية، وهي واحدة على الفرض، وكون المجعول حجة مما يحتمل فيه الاصابة شخصاً، ومما يصيب نوعاً، بمنزلة الشرط لتأثير ذلك المقتضي الوحداني لجعل الخبر من بين سائر الأمارات حجة. وتعدد الشرط لا يجدي في تعدد المقتضي، مع وحدة مقتضيه.

مضافاً إلى بداهة فساده فيما إذا كان أحد الخبرين متضمناً للوجوب، والآخر لعدمه، أو أحدهما متكفلاً للوجوب والآخر للحرمة، فان تنجز الواقع مع العذر عنه في الأول لا يجتمعان، وتنجز الحكمين المتضادين في الثاني لا يجتمعان.

وحيث عرفت عدم صحة حجية أحدهما بلاعنوان، وعدم صحة حجية أحدهما المعين، وعدم صحة حجية كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجية الفعلية هو المتعين

من بين سائر المحتملات.

ومما ذكرنا تعرف ـ أيضاً ـ أنه لامجال لاحتمال التخيير، لا بمقتضى مقام الاثبات، لأن مفاد الدليل حجية أفراد العام تعييناً، ولا بمقتضى مقام الثبوت؛ لأن التخيير ـ بين الواقع وغيره ـ لامعنى له. والمصلحة الطريقية مصلحة الجعل، لا كمصلحة الواقع واجب التحصيل، ولا كمصلحة المؤدّى ـ على الموضوعية ـ لازمة المراعاة.

وليست المصلحة الطريقية موجبة للحكم بالتخيير من الجاعل، لما عرفت من أن المقتضي الحقيقي رعاية المصلحة الواقعية، ولا معنى لأن تكون تلك المصلحة باعثة على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصّلها، وما لا يحصّلها.

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تتمة الكلام فيما بعد.

[١٠] قوله قدس سره: نعم يكون نفي الثالث باحدهما ... الخ[1]

ظاهره (قدس سره) نفي الثالث بأحدهما بلاعنوان، لا بالمعين واقعاً، ولابهما معاً، مع تسليمه (قدس سره) انه ليس الحجة في مدلوله المطابقي، لعدم تعينه.

وهذا ـ بناء على أنّ عدم حجية اللامتعين بلحاظ عدم ترتب الغرض المترقب من الحجة، وهي الحركة على طبقها ـ كما يظهر منه (قدس سره) في مسألة الواجب التخييري على ما أفاده (قدس سره) في هامش الكتاب[2] ـ وجيه، إذ عدم صحة جعل الحجية لهذا الغرض لاينافي صحة جعلها لنفي الثالث.

وأما ـ بناء على عدم معقولية تعلق الصفة الحقيقية أو الاعتبارية باللامتعين، أو عدم تعلق الحجية من حيث نفسها به، فلا يعقل نفي الثالث به، إذ لاحجة على الملزوم. كي تكون حجة على اللازم.

ومنه يظهر عدم صحة نفي الثالث بأحدهما المعين واقعاً، بما هو حجة على الملزوم لعدم حجيته ـ كما عرفت ـ وعدم صحة نفيه بهما معاً ـ بما هما حجتان ـ لعدم حجيتهما معاً، بل اللازم نفي الثالث بالخبرين بذاتهما. لابما هما حجتان على الملزوم، والحجة على الملزوم حجة على لازمه، وذلك لأن الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابقي، وعن مدلولهما الالتزامي، وعدم حجية الخبرين عن الملزوم ـ لمكان التعارض ـ لايمنع عن حجية الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. والتبعية في الوجود ـ في مرحلة الدلالة والكاشفية ـ

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨٥.

(٢) الكفاية ١: ٢٢٦.

لا تستدعي التبعية في الحجية.

نعم: قد أشكلنا عليه في محله[١]، بأن الدلالة الالتزامية التصورية، وان كانت متحققة مع عدم الالتفات من المتكلم إلى اللازم والملازمة، الا أن العبرة في الإخبار والحكاية القصديين بالدلالة التصديقية، ومع عدم الالتفات إلى اللازم لاخبر عنه من المخبر، وإن كان هو لازم المخبر به، لأنه لازم مخبر به، وحيث لاخبر عن اللازم؛ فلا حجة عليه.

ويندفع فيما إذا كان اللازم من اللوازم العادية الملتفت إليها نوعاً، ولو ارتكازاً، بنحو الاجمال، لابنحو التفصيل، بأنه يؤاخذ المخبر بالملزوم واللازم، ولا يلتفت إلى دعوى عدم إلتفاته إلى اللازم.

كما يمكن التعبد باللازم مطلقاً ــ بوجه آخر ــ فيما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الالتزام، فان الالتزام بالملزوم لايجامع عدم الالتزام بلازمه، فالتعبد بالالتزام بالملزوم يستلزم التعبد بالالتزام بلازمه، فيجب الالتزام باللازم، لا من حيث أنه مخبر به تبعاً، بل من حيث أن لزوم الالتزام بالمخبر به يستلزم لزوم الالتزام بلازمه.

ولذا نقول: إن الأخذ باللازم ــ بناء على هذا المبنى ــ لا يختص بموارد الأمارات، بل يجري في جميع موارد التعبد، ولو كان من الأصول العملية.

إلا أن هذا المبنى ــ أيضاً ــ إنما يصح، إذا كان التعبد بالالتزام بعنوانه، وأما التعبد بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الابقاء، وعدم النقض عملاً، فلا يقتضي التعبد باللازم، إذ ايجاب شيء لايقتضي ايجاب لازمه بوجه، اذا لم ينطبق عليه بنفسه عنوان التصديق العملي، أو الابقاء العملي.

وتمام الكلام في محله.

إلا أنه ــ بناء على هذا المبنى ــ يكون التعبد باللازم بتبع التعبد بالملزوم ــ في الخبر الموافق ــ إذ لا يجب الالتزام واقعاً بالمخالف، فنفي الثالث مستند اليه.

[١١] قوله قدس سره: وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ[٢]

إلا أنه لمكان الطريقية عندهم لالتقيد المصلحة المقتضية للسببية، كما أن ما أفاده (قدس سره) من التسوية فيما بعد، بين بناء العقلاء، والأدلة اللفظية، من حيث عدم

---

(١) نهاية الدراية: ج ٥: التعليقة ٩٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٥.

شمول المقتضي ــ في مقام الاثبات ــ للمتعارضين، فيه ما قدمناه[1] من أن البناء العملي ليس فيه خصوص وعموم، وإطلاق وتقييد، فلا محالة لا يعم المقتضي ــ إثباتاً ــ للمتعارضين؛ بخلاف الأدلة اللفظية، فانها قابلة لذلك. والتعارض بلحاظ الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية.

نعم: المقتضي في مقام الثبوت ــ في كليهما على حد سواء ــ بمعنى أن المقتضي للبناء موجود مع المانع، وكذا المقتضي للاعتبار ــ شرعاً ثبوتاً ــ موجود في كليهما، مع المانع.

[١٢] قوله قدس سره: وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد... الخ[2]

أي ثبوتاً وإثباتاً، ولايتصور ذلك إلا في الأدلة اللفظية.

وتوضيح المقام: إن السببية ــ كما قيل ــ تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون في نفس عنوان تصديق العادل، وتطبيق العمل على قوله ـ مثلاً ــ مصلحة مقتضية لجعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر مثلاً؛ فاذا كان هناك خبران متنافيان مدلولاً؛ كان كل منهما مشتملاً على مصلحة، وحيث لا يمكن استيفاؤهما وامتثال الحكم المجعول على طبقهما، يحكم العقل بالتخيير بينهما، كما في كل واجبين متزاحمين، على تفصيل سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ.

ثانيهما: أن تكون مصلحة الحكم الواقعي ــ في مقام تأثيرها في الحكم الواقعي ــ متقيدة بعدم قيام الأمارة على خلاف الواقع، فلا محالة يسقط الحكم الواقعي، ويكون الحكم الفعلي دائماً على طبق الأمارة المخالفة.

والحكم الواقعي: إما له ثبوت بثبوت مقتضيه ــ وهي المصلحة ــ وإما له ثبوت إنشائي فقط؛ اذ لا تقيد لتأثير المصلحة، إلا في مقام الفعلية، كما عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره).

وحينئذ ربما يتخيل[3] أن النتيجة في هذه الصورة هو التوقف، لا التخيير؛ إذ لا تأثير للأمارة الموافقة في الحكم، لا إثباتاً، ولا نفياً، غاية الأمر: إنه لو كانت الأمارة الموافقة وحدها؛ كان الحكم الواقعي فعلياً بمصلحته الغير المزاحمة، وإذا كانت مع الأمارة المخالفة، كان الحكم الواقعي ساقطاً عن الفعلية؛ لمزاحمة مصلحته المؤثرة في فعليته بقيام الأمارة المخالفة، ولا تزاحم الأمارة الموافقة لها، حيث لا شأن لها في حفظ فعلية الواقع،

---

(١) التعليقة ٨.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٥.

(٣) درر الفوائد للمحقق الحائري: ج ٢: ص ٢٧٦.

حتى تقبل المزاحمة مع المخالفة.

وعليه فحيث أن الحكم الفعلي على طبق الأمارة المخالفة، ولم يتميز الأمارة المخالفة من الموافقة، وجب التوقف، ولا مجال للتخيير المبني على قبول كل من الحكمين للفعلية.

وفي الحقيقة هذا قول بالسببية في الأمارة المخالفة، والطريقية في الأمارة الموافقة.

ويندفع أولاً: بأنه مبني على التصويب الباطل، الذي لايقول به العامل بسببية الأمارة، وذلك لأن مصلحة الواقع، ومصلحة الأمارة المخالفة: إما متنافيتان بالذات، بحيث لاتجتمعان في الوجود. وإما متنافيتان بالعرض، لتنافي مقتضاهما، فتتنافيان في التأثير، لافي الوجود.

فان كانتا من قبيل الأول، فلا محالة لا ثبوت لمصلحة الواقع، حتى يكون لمقتضاها ثبوت عرضي، من باب ثبوت المقتضى بثبوت المقتضي، ليكون للواقع نحو من الثبوت المشترك بين العالم والجاهل.

وإن كانتا من قبيل الثاني، فهذا النحو من الثبوت ــ لبقاء المصلحة على حالها ــ لايجدي في بقاء الحكم المشترك، إذ هذا الثبوت بالحقيقة للمصلحة، لا للحكم.

مع ما بينا في محله: من أنه لا ثبوت بالذات للمصلحة ــ القائمة بالفعل عند إتيانه ــ حتى يكون لمقتضاها ثبوت بثبوتها عرضاً.

غاية الأمر: إن تقررها الماهوي يوجب شأنية الحكم، والحكم الشأني ليس له ثبوت بوجه. وأما ثبوته الانشائي ــ كما عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه)[1] ــ فخدوش ــ أيضاً ــ بما فصلنا القول فيه في محله:[2]

من أن الانشاء بلا داع محال، والانشاء بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي، فعليته فعلية ذلك الداعي، لافعلية البعث والزجر، فليس مثله من مراتب الحكم الحقيقي، الذي يترقب منه الفعلية والتنجز، فلا محالة يكون الحكم الواقعي هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام مابيد المولى، وتمام ماهو الفعلي من قبله؛ فاذا كان منبعثاً عن مصلحة ــ متقيدة في مقام تأثيرها في الفعلي بهذا المعنى ــ لم يكن للإنشاء بداعي جعل الداعي ثبوت عند قيام الأمارة المخالفة، لفرض غلبة مقتضيها على مقتضي الحكم الواقعي.

ومنه يتبين أن هذا النحو من السببية تصويب مجمع على بطلانه.

(١) راجع تعليقته الأولى على مبحث ظن الرسائل: ص٣٦ وأيضاً الفوائد: ص٣١٤.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج٣: التعليقة ٨ و٢٩.

وأما الفعلية البعثية والزجرية، فهي متقيدة عقلاً بوصول الانشاء بداعي جعل الداعي، لا بعدم وصول خلافه، حتى يكون تأثير المقتضي منوطاً بعدم قيام الأمارة المخالفة. فتدبر جيداً.

وثانياً: بأن الالتزام بسببية الأمارة، تارة بملاحظة تفويت مصلحة الواقع، بنصب الأمارة التي قد تؤدي إلى خلاف الواقع. وأخرىٰ بملاحظة أن ظاهر الأمر بعنوان، كونه عنواناً، لامعرفاً لشيء آخر هو المأموربه لبّاً، فيكشف عن اقتضائه للأمربه بنفسه.

فان كان الالتزام بالسببية للوجه الاول، فلازمه الاقتصارعلى سببية الأمارة المخالفة المفوتة لمصلحة الواقع.

إلا أن هذا المبنى يقتضي مسانخة مصلحة المؤدى، مع مصلحة الواقع، حتى تتدارك بها، فلا معنى لتقيد مصلحة الواقع ــ في تأثيرها ــ بعدم قيام الأمارة، فانه مبني على تنافي المصلحتين، بل أقوائية مصلحة الأمارة، لتقيد تأثير مصلحة الواقع بعدم تأثيرها.

وبالجملة: الغلبة علامة التنافي في التأثير، والتدارك آية الموافقة والمسانخة.

وأما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فهو لازم على أي حال، ولا يتوقف الجمع بينهما على التقيد الراجع إلى عدم الجمع.

وإن كان الالتزام بها للوجه الثاني، فمقتضاه سببية الأمارة مطلقاً، لتساوي عنوان التصديق والتطبيق الذي فيه المصلحة، بالنسبة إلى العمل بالأمارة الموافقة، والعمل بالامارة المخالفة، ولا يمكن حمل الانشاء الواحد على إرادة تنجيز الواقع ــ بجعل العنوان معرفاً ــ وعلى جعل الحكم المماثل جداً ــ بقصد العنوانية . .

وبعبارة أخرى: عنوان التصديق:

إما لوحظ معرفاً لفعل صلاة الجمعة، التي أخبر العادل بوجوبها، فيكون المراد بايجابه تنجيزه، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع.

وإما لوحظ عنواناً محضاً، وموضوعاً بنفسه للحكم. والجمع بين المعرفية والعنوانية ــ في إطلاق واحد بالاضافة إلى الأمارة الموافقة، والامارة المخالفة ــ غير معقول فدليل الاعتبار، إما يكون متكفلاً للطريقية مطلقاً، أو للموضوعية مطلقا.

وثالثا: إن الفعلية المتقيدة بعدم قيام الأمارة على الخلاف، إن كانت فعلية الحكم من قبل المولى، المساوقة لأصل ثبوت الحكم الواقعي، فالامارة الموافقة ــ التي شأنها تنجيز التكليف، وجعله بالغاً درجة البعث والزجر ــ لا تزاحم الامارة المخالفة الرافعة لأصل الحكم.

وإن كانت فعلية الحكم بمعنى وصوله إلى درجة البعث والزجر، كما هو مسلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقته الأنيقة[1]، فالامارة الموافقة ــ بناء على طريقيتها ــ مزاحمة للأمارة المخالفة؛ لأن الموافقة مقتضية لايصالها درجة الفعلية بهذا المعنى، والامارة المخالفة مانعة عنها، لا أنه لا تزاحم بينهما، وإنه لاشأن للامارة الموافقة، وإن الحكم الفعلي على طبق الامارة المخالفة ــ كما قيل ــ فتدبر.

[١٣]قوله قدس سره: فانه حينئذ لايزاحم الآخر ضرورة ... الخ[2]

لا يخفى عليك: إن الحكم باستحباب شيء، تارة من حيث **وجود** المقتضي لأصل الرجحان، وحيث لا اقتضاء لحد وجودي منه، ويكفي في الندبية عدم تفصله بفصل الوجوب، فلذا يحكم عليه بالاستحباب.

وأخرى ــ من حيث وجود المقتضي، لحد خاص من الرجحان ملزوم لحد عدمي، وهو عدم مرتبة الفوق، فالندبية **لاقتضاء** ذلك الحد الوجودي الملزوم لحد عدمي ــ لا لمجرد كون الفصل عدمياً ــ يكفي فيه عدم علة الوجوب.

وثالثة من حيث وجود المقتضي لذلك الحد الوجودي الضعيف، ووجود المقتضي لعدم مرتبة الفوق، فالمقتضي يقتضي الوقوف على هذا الحد الوجودي الضعيف.

وحيث أن الصورة الأولى غير معقولة ــ في مقام الثبوت ــ لعدم الاهمال في الواقع، فالمقتضي محدود بحسب الواقع، والاهمال إنما يتصور في مقام الاثبات فقط فلا محالة ينحصر الأمر بحسب مقام الثبوت في الصورتين الأخيرتين.

وفي الأولى منهما لا تزاحم؛ لأن اللااقتضاء ــ بالاضافة إلى مرتبة الفوق ــ لايزاحم ماله اقتضاء ثبوتها، فالحكم على طبق الأمارة على الوجوب، لأن الامارة على **الاستحباب** تحدث مصلحة مقتضية لحد ضعيف من الرجحان، والأمارة على الوجوب تقتضي حدوث مصلحة أخرى مقتضية لمرتبة أخرى زائدة على الأولى، وحينئذ، فكما لا تزاحم ثبوتاً لا تنافي إثباتاً.

وفي الثانية من الصورتين يتزاحم الأمارتان، لأن إحداهما تقتضي الوقوف على حد مخصوص، والأخرى تقتضي الترقي، والبلوغ إلى المرتبة العليا، لكن كل **مقتض اقترن** بالمانع لايؤثر، فلا تأثير لشيء منهما في الوقوف على الحد المذكور، ولا في عدمه. وأما

---

(١) التعليقة الأولى على مبحث الظن: ص٣٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٧.

مقتضى الحد الوجودي، وهو الرجحان الضعيف، فلامانع منه، فيؤثر أثره، فيحكم حينئذ بالاستحباب الفعلي.

هذا كله بالاضافة إلى ملاحظة المقتضيين، من حيث نفسهما كلية، إلاّ أن مقتضى دليل الاعتبار على السببية ــ دائماً ــ كون المقتضيين على نهج الصورة الثانية من الأخيرتين، بمعنى كون الحكم الاستحبابي بالاضافة إلى حده العدمي عن إقتضاء، لا عن لااقتضاء. وذلك لأنه لاشبهة في أن الامارة ــ المتكلفة للاستحباب ــ تقتضي الاستحباب الفعلي لو كانت وحدها، وإن كان الحكم ــ واقعاً ــ هو الوجوب، مع أن مقتضي الاستحباب لايزاحم مقتضي الوجوب.

فيعلم ــ من تأثير مقتضي الاستحباب في فعلية الاستحباب، دون مقتضي الوجوب واقعاً في الوجوب ــ أن الاستحباب كما أنه له مقتضى الحد الوجودي، له مقتضى الحد العدمي، وأن مقتضيه ــ لحده العدمي بالاضافة إلى مقتضي الوجوب الواقعي ــ أقوى، فلذا أثر مقتضي الاستحباب، دون مقتضي الايجاب.

وعليه: فمقتضى الاستحباب، المجعول على طبق مؤدى الأمارة عن اقتضاء، فيزاحم مقتضى الوجوب المجعول على طبق مؤدى الأمارة على الوجوب. غاية الأمر: إن تأثيره في الاستحباب الفعلي ــ بالاضافة إلى مقتضي الوجوب الواقعي ــ لأقوائيته، وبالاضافة إلى مقتضي الوجوب الظاهري لتساقط المقتضيين بالمزاحمة، وعدم الوجوب الفعلي يكفي فيه عدم العلة.

فهذا هو الوجه فيما أفاده قدس سره فيما بعد: من أن مقتضى دليل الاعتبار كون الحكم الغير الالزامي عن اقتضاء، مع أنه عناية زائدة على طبع المستحبات، فانها في أنفسها بالاضافة إلى حده العدمي لا اقتضاء.

ومما ذكرنا يعلم حكم الاباحة، وأنها هنا اقتضائية، وإن كانت في نفسها لا اقتضائية. فتدبره، فانه حقيق به.

والتحقيق: بناء على ما قدمنا ــ من عدم تقيد المصلحة الواقعية في مقام تأثيرها في إنشاء الوجوب والحرمة، لئلا يلزم التصويب المجمع على بطلانه ــ أنه لاموجب للالتزام بكون الحكم الغير اللزومي عن اقتضاء لعدم مرتبة الفوق، بل المصلحة الواقعية على تأثيرها الواقعي، الغير المنافي الحكم المجعول على طبق المؤدى، لعدم فعلية الواقع بعثاً أو زجراً، حتى ينافي بعثاً آخر وزجراً، أو استحباباً فعلياً أو ترخيصاً فعلياً.

وعليه: فالاستحباب المجعول على طبق المؤدى ــ كسائر موارد الاستحباب ــ

استحباب ليس في مورده ما يقتضي الوقوف على حده، حتى يزاحم المقتضي للترقي من ذلك الحد، بقيام إمارة أخرى على وجوبه مثلاً. ومثله الكلام في الاباحة المجعولة على طبق المؤدى، حيث لا موجب لأن تكون عن اقتضاء للوقوف على الاباحة. فتدبر.

[١٤]قوله قدس سره: لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام... الخ[1]

الحجية: إما بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر ــ بناء على الطريقة ــ وجعل الحكم المماثل للمؤدى على أي تقدير ــ بناء على السببية ــ وأما بمعنى لزوم الالتزام: فتارة ــ يجب الالتزام بواقع المؤدى ــ بنا على الطريقية ــ واخرى ــ يجب الالتزام بالمؤدى على أي تقدير ــ بناء على السببية ــ وعليه فالمصلحة في الالتزام بمؤدى كل واحد من الخبرين ــ بناء على الموضوعية ــ وحيث لايمكن الالتزام الجدي بالضدين، أو المتناقضين ــ مع وجدان كل من الالتزامين للمصلحة اللزومية، مع عدم الاهمية فلذا يحكم ــ العقل بالتخيير بين الالتزامين الواجبين بذاتهما.

وأما ما فاده (قدس سره) من أن باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً، فلا يراد منه الاطلاق من حيث الطريقة والموضوعية، إذ لايجب الالتزام بمؤدى الخبرين على الأول؛ للعلم بكذب أحدهما، بل يراد منه الاطلاق من حيث كون الاستحباب ــ مثلاً ــ عن اقتضاء لحده العدمي، أم لا، وذلك لأن المدلول، وإن كان الاستحباب الذي لااقتضاء لحده العدمي، إلّا أن الالتزام به واجب، وإن كان العمل مستحباً، فيتم ما أفاده من عدم إمكان الالتزام بكليهما، فيتخير في الالتزام بأحدهما، كما في كل واجبين متزاحمين، غاية الأمر إن الواجب هنا هو الالتزام بالحكم. فتدبر.

والتحقيق في دفع احتمال كون الحجية مطلقاً بهذا المعنى، هو أن الالتزام الذي فيه مصلحة لزومية:

تارة ــ يراد منه الالتزام الجدي، وهو في نفسه غير معقول، ولو في غير مورد التعارض، إذ الالتزام الجدي بما لا ثبوت له وجداناً، ولا تعبداً غير معقول، ولا ثبوت له وجداناً، كما هو المفروض، ولا تعبداً أيضاً إذ المفروض أن دليل الاعتبار غير متكفل للحكم المماثل على طبق المؤدى، حتى يكون للواقع ثبوت تعبدي، بل تمام مفاده الالزام بالالتزام، فلا تعبد إلاّ بالالتزام.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨٧.

ومنه يعلم أن المورد ليس من الموارد التي يستكشف منها حكم ظاهري بدلالة الاقتضاء ليصح الالتزام به، إذ المفروض قصر دلالة دليل الاعتبار على لزوم الالتزام بالمؤدى في قبال جعل الحكم المماثل، لا الالزام بالالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل.

وأخرى ـ يراد منه الأمر بالالتزام كناية عن الأمر بالعمل، حيث أن الملتزم بحكم عملي، يعمل، فحينئذ لا أمر حقيقة إلاّ بالعمل، فيكون معنى الحجية جعل الحكم المماثل، غاية الأمر بعنوان الأمر بالالتزام كالأمر بعنوان التصديق ـ بمعنى اعتقاد صدقه ـ حيث أن المعتقد لصدق المخبر يعمل بما أخبر به.

وثالثة ـ يراد منه الأمر بالبناء على الثبوت، وحيث أن ثبوته الواقعي ليس إختيارياً للمكلف، فلا محالة يراد منه معاملة المكلف مع غير الثابت معاملة الثابت، فيكون أيضاً كناية عن الأمر بالعمل، فيكون في الحقيقة إثباتاً لمماثل الواقع، بعنوان أمر المكلف بالبناء على ثبوته، لأن لازم البناء على ثبوته هو ثبوته.

فالمعاملة مع الظن معاملة العلم، وتنزيله منزلته:

تارة ـ من الشارع بأن يقول: الظن علم، ومعناه إعطاء الظن شرعاً حكم العلم.

و أخرى ـ من المكلف بأن يقول الشارع: ابن على الظن أنه علم، ونزله منزلته، فيكشف أيضاً عن أنه له حكمه شرعاً، ومرجع الكل إلى جعل حكم العلم للظن. هذا هو الذي ينبغي ان يقال.

وأما ما في المتن من دفع هذا الاحتمال: بأنه لاتجب الموافقة الالتزامية عقلاً، ولا نقلاً في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية.

فمخدوش من وجهين:

أحدهما: إن الجواب في خصوص المقام لايتوقف على ذلك، بل لو فرض وجوب الالتزام عقلاً أو نقلاً، لما كان مجدياً هنا، لعدم الموضوع وجداناً وتعبداً ـ كما عرفت ـ كما أنه لو فرض عدم وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام العملية، صح إيجاب الالتزام بالخصوص هنا مقدمة للعمل، حيث أن الواقع غير مقطوع به، حتى يكفي في الدعوة إلى العمل، فلابد من جعله متمكناً في قلبه بالالتزام به ليدعوه الى العمل.

وثانيهما: ما عرفت من أنه لا تكليف ظاهري ـ هنا ـ إلا نفس الالزام بالالتزام، لا أنه هنا تكليف ظاهري ـ يتكلم في موافقته الإلتزامية وعدمها ـ.

نعم إذا أريد لزوم الالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل، كما يظهر من قوله:

(لا مجرد العمل على وفقه... الخ) يندفع عنه الإيراد بعدم معقولية الالتزام، مع عدم الحكم، وإن كان هناك خبر واحد.

لكنه يرد عليه عدم معقولية التخيير، سواء أُريد بالاطلاق شمول البحث للطريقية والموضوعية، أو شموله للاستحباب عن اقتضاء وغيره.

أما الأول فواضح، إذ لا حكم على الطريقية إلّا الحكم الواقعي، فلا التزام إلاّ به، فيجري في لزوم الالتزام ما يجري في لزوم العمل.

وأما الثاني فان الحكم ــ بناء على الاستحباب عن اقتضاء ــ هو عدم تأثير المقتضيين، فلا حكم إلاّ الاستحباب بذاته، لا بحده العدمي عن اقتضاء، وبناء على الاستحباب لا عن اقتضاء، لا تاثير إلا لمقتضي الوجوب، فلاحكم إلاّ الوجوب، فكيف يعقل وجوب الالتزام بحكمين حتى يتخير بينهما.

[١٥] قوله قدس سره: أو محتملها في الجملة كما فصلناه في مسألة الضد... الخ[1]

لم يتقدم منه (قدس سره) في مسألة الضد تفصيل، ولا إجمال من هذه الحيثية. نعم فصل ــ في تعليقته المباركة على رسالة التعادل والتراجيح[2] ــ بين ما إذا كان منشؤه احتمال الإهمية شدة الملاك وقوة المناط، وما إذا كان منشؤه حدوث ملاك آخر، وانطباق عنوان آخر على المورد؛ فان كان منشؤه احتمال حدوث ملاك آخر وانطباق عنوان، فمرجعه إلى احتمال تكليف آخر، وهو مرفوع بأدلة البراءة. وإن كان منشؤه احتمال شدة الملاك وقوة المناط، فمرجعه إلى تأكّد الطلب، وتأكد الطلب غير مجعول بجعل مستقل، بل جهة وحيثية في المجعول المفروغ عنه، فلا تعمّه ادلة البراءة.

ففي الأول يحكم العقل بالتخيير لبقائهما ــ بعد جريان البراءة عن الزائد ــ على التساوي، وفي الثاني حيث لا تجري البراءة عن شدة الطلب، فلا دافع لتعينه المحتمل، ولا يحكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف ــ الثابت في الجملة ــ إلاّ بامتثاله في محتمل الأهمية. وسيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ تحقيق القول من حيث التعيين والتخيير هنا.

إلاّ أن الحق أنه لافرق بين شدة الملاك وتعدده، سواء لوحظ الطلب والارادة، أو البعث والتحريك.

أما الأول: فلأن حدوث ملاك في الموضوع المتعلق به الارادة النفسانية لا يوجب الاّ

---

(١) الكفاية: ٢: ٣٨٧.

(٢) ص ٢٦٩: ذيل قول الشيخ: «وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما».

شدة الارادة وخروجها من حد الضعف الى الشدة، لاستحالة تعلق، إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين شدة الملاك وزيادته من حيث التأثير في شدة الطلب وقوة الإرادة.

وأما الثاني، فلأن البعث والتحريك أمر اعتباري، ينتزع عند العقلاء عن الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا حركة ولا اشتداد في كل المقولات، بل في بعضها فضلاً عن الاعتباريات، فشدة الملاك ــ كزيادته ــ لا يوجب خروج البعث عن حد الضعف إلى حد الشدة، كما أن تعلق بعثين فعليين بمتعلق واحد ــ في الاستحالة ــ كتعلق إرادتين بموضوع واحد، فرجع احتمال شدة الملاك، أو زيادته إلى صيرورة الحكم التعييني بذاته تعيينيا بالفعل،

ومثله، وإن لم تجر فيه أدلة البراءة الشرعية، حيث لا وضع حتى يكون له رفع، للقطع بثبوت الحكمين التعيينيين بذاتهما شرعاً، إلاّ أنه تجري فيه البراءة العقلية، للشك في ترتب العقاب على ترك محتمل الأهمية بالخصوص، وبعد حكم العقل بقبح العقاب عليه بلا بيان، يبقى المحتمل على حاله من المساواة مع غيره، فيبقى التخيير العقلي على حاله.

لايقال: احتمال مانعية أحدهما عن الآخر بالخصوص ــ دون العكس ــ يوجب القطع بتعين محتمل الأهمية، لتساويهما في جميع الاحتمالات المتمانعة، إلاّ هذا الاحتمال المختص بأحدهما بعينه.

لأنا نقول: احتمال مانعية أحدهما ــ بالخصوص ــ يسقط الآخر عن القطع بالمانعية، لكنه لايثبت مانعية أحدهما بالخصوص، لأحتمال عدم الأهمية، فيدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع القطع بثبوت مانعه، وما يقطع بثبوت مقتضيه، مع احتمال مانعه، فلا قطع بالمقتضي، فلا قطع بالحكم الفعلي في أحدهما بالخصوص.

[١٦] قوله قدس سره: اذ لادليل عليه فيما لايساعد عليه العرف ... الخ[1]

توضيح المقام: إنك قد عرفت سابقاً: أن التعارض المبحوث عنه هنا، إما التنافي في الدليلية والحجية، وجميع موارد الجمع العرفي المقبول، خارج عن مورد البحث، سواء كان من قبيل النص والظاهر بقول مطلق، أو الأظهر والظاهر بقول مطلق، أو الاضافي من كل منهما، لما مرّ من عدم المقتضي في مقام الاثبات إلاّ للظاهر الذي ليس في قباله نص أو أظهر مطلقاً، سواء كان النص، أو الأظهر حقيقياً، أو إضافياً.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨٨.

(٢) التعليقة ٨.

وإما التنافي ثبوتاً وفي الدلالة، لا الدليلية الحجية، فجميع موارد الجمع المقبول وغيرها داخل في مورد البحث، غاية الأمر لكل منها حكم خاص عرفاً، ويتفاوت الأمر بتفاوت الغرض المهم للباحث عن التعارض، وقد مرّ من المصنف (قدس سره)[1] ان صورالنص والظاهر، والأظهر والظاهر، واشباهها خارجة عن مورد التعارض. وعليه ففي مورد التعارض لا جمع، وفي مورد الجمع لا تعارض.

والتعارض بهذا المعنى هو المناسب للأخبار العلاجية، المسؤل فيها عن حكم الخبرين المتعارضين، فان المفروض فيها تحيرالسائل، مع أنه لاتحير للعرف في موارد الجمع العرفي المقبول.

كما أن المناسب لمورد قاعدة (إن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) هو التعارض بالمعنى الأعم، فانه المقسم لما يمكن فيه الجمع، وما لايمكن فيه الجمع.

وعلى أي حال، فالكلام فيما يمكن فيه الجمع، وما لايمكن فيه الجمع يتضح ببيان صورالمتعارضين:

فمنها ــ ما مر: من كون أحدهما نصاً، أو أظهر بقول مطلق، والآخر ظاهراً بقول مطلق، وقد مرّ الكلام فيه وبينا هناك[2] ورودهما تارة، وحكومتهما أخرى، على الظاهر الذي يكون في قبالهما.

ومنها ــ ما اذا كان النص والظاهر، أو الأظهر والظاهر اضافيين، كما إذا ورد (لا تفعل) وورد (إنه جائز)، فان صيغة (لا تفعل) نص في طلب الترك، وظاهر في الحرمة، وقوله (جائز) نص في الجواز المطلق، وظاهر في الاباحة الخاصة، فيرفع اليدعن ظهور كل منهما بنص الآخر، بعين ما مرّ في النص والظاهر الحقيقيين، فينتج الكراهة المجامعة مع الترخيص المطلق.

ومنها: ما إذا كان لكل من المتعارضين قدرمتيقن ــ في الارادة ــ من الخارج، كما إذا ورد (ثمن العذرة سحت)[3] وورد (لابأس ببيع العذرة)[4] فان عذرة الانسان قدر متيقن في الأول، وعذرة ماكول قدرمتيقن في الثاني.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨١.

(٢) التعليقة ٨.

(٣) و(٤) الوسائل: ج ١٢: الباب ٤٠ من أبواب مايكتسب به: الحديث ١ و٢ و٣.

وربما يتوهم: إن ذلك بمنزلة النص، إذ بعد فرض صدوره لايتحير العرف في حمل الأول على عذرة الانسان، وحمل الثاني على عذرة المأكول.

وفيه: إن النصوصية والأظهرية من أوصاف الدلالة، ولفظ العذرة لايتفاوت حاله ــ بما له من المعنى ــ بحسب وقوعه موضوعاً لحكمين متباينين في دليلين ــ والعرف لايتحير في الأخذ بالمتيقن، لا في القصر على المتيقن، وذلك بعد الأخذ بمقتضى أحد الدليلين معيناً، لا أنه متيقن بقول مطلق، وإلاّ لزم الحكم بناً بحرمة بيع عذرة الانسان، وجواز بيع عذرة المأكول، كما هو مقتضى تقديم نصوصية كل من الدليلين على ظهور الآخر.

ومنها: ما إذا كان لكل من الدليلين أقرب المجازات، فانه يقال: بأن فرض صدورهما بمنزلة القرينة الصارفة عن ظهورهما، والأقربية إلى المعنى الحقيقي عرفاً بمنزلة القرينة المعينة، فيراهما العرف قالبين عرفاً لمعنيين مجازيين متلائمين، بعد رفع اليد عن ظهورهما الوضعي، فلا تحير للعرف حتى يندرج الدليلان تحت المتعارضين.

والجواب: إن التعبد بالمتنافيين غير معقول، فلابد من فرض المدلولين متلائمين عرفاً، حتى يكون التعبد بصدورهما تعبداً بالمتلائمين. والمفروض إن المدلولين بنفسهما متنافيان، وإنما يتلائمان بعد فرض التعبد بصدورهما ــ الصارف لظهورهما ــ فما لم يكونا متلائمين لا تعبد بصدورهما، وما لم يتعبد بصدورهما لايكونان متلائمين.

ولا مجال لقياس التعبد بصدورهما بالقطع بصدورهما ــ في كونه قرينة صارفة عن ظهورهما ــ وذلك لأن القطع بصدور كلامين ظاهرين فيما يتنافيان معقول، فيكون قرينة على عدم إرادة ما يكون الكلام ظاهراً فيه، بخلاف التعبد بكلامين متنافيين ظاهراً فان التبعد ليس إلاّ بجعل الحكم المماثل، وجعل حكمين متنافيين ــ على طبق الظاهر بن المتنافيين ــ غير معقول، فلا يعقل التعبد إلاّ بالمعنيين المجازيين المتلائمين، مع أنه لولا القرينة الصارفة ــ المنحصرة في التعبد بالصدور ــ لايعقل التعبد بهما، كما لا يخفى.

ومنها: ما إذا لم يكن لكل من الدليلين إلاّ مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي. فربما يتوهم أيضاً: إن مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به ــ بضميمة صون الكلام عن اللغوية ــ حملهما على المجاز البعيد أو على أحد المجازات.

وفيه: إنه في فرض القطع بالصدور كذلك، إلاّ أنه لا دخل له بالجمع العرفي المستند إلى اقتضاء المداليل الكلامية، بل ذلك لاقتضاء القرينة العقلية، كما ربما يتفق في دليل واحد يتكفل ما هو خلاف البرهان. وأما في فرض التعبد بالصدور، فقد مرّ الاشكال

فيه.

مضافاً إلى أن التعبد بأحد المجازات تعبد بالمجمل، وهو غير معقول، وان كان القطع بارادة المجمل معقولاً كما هو واضح.

ومن جميع ماذكرنا تبين: أن في موارد الجمع العرفي ــ المبني على صلاحية كل من الدليلين للقرينية على الآخر ــ لامانع من شمول دليل التعبد بصدورهما؛ لأنه تعبد بمعنيين متلائمين، وفي غيره لايعقل الشمول، لأنه تعبد بالمتنافيين. ودليل التعبد بالصدور، ودليل التعبد بالظهور على السوية ــ في لزوم مراعاتهما ــ فلا محالة تقع المزاحمة بين التعبد بصدور كل منهما، مع التعبد بظهور الآخر، ولا معين لأحد الأمرين، فيتساقطان ــ بناء على القاعدة الأولية ــ. ويتعين الراجح أو يتخير بينهما إن لم يكن مرجح ــ بناء على القاعدة الثانوية ــ. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ولا ينبغي توهم عدم المزاحمة بين دليل التعبد بالصدور، ودليل التعبد بالظهور، لتأخر رتبه التعبد بالظهور عن التعبد بالصدور، فان التقدم والتأخر الطبعيين، إنما يكونان بين التعبد بصدور شيء وظهور نفسه، لا بين التعبد بصدور أحد الدليلين، وظهور الآخر، والمزاحمة في الثاني، فما كان بينهما التنافي لاتقدم ولا تأخر بينهما، وما يكون بينهما التقدم والتأخر لا تنافي بينهما.

كما لا ينبغي توهم السببية والمسببية بين الشك في صدور أحدهما، وإرادة ظهور الآخر، اذليس من آثار صدور أحدهما عدم إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه، ولا إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه من آثار عدم صدور الأول، بل هما متنافيان في الوقوع، ووقوع أحدا المتنافيين يلازم عدم وقوع الآخر، إذ المفروض عدم صلاحية كل منهما للتصرف في الآخر بنفسه، حتى يكون التعبد به تعبداً بالقرينة. وليس مجرد التعبد بالصدور قرينة،بل مناف للتعبد بظهور الآخر.

[١٧] قوله قدس سره: مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمارة أو الامارتين... الخ[1]

أي في الجمع، من دون أن يكون لأحدهما أو لكليهما صلاحية التصرف في أحدهما، أو في كليهما. ومحذور مثل هذا الجمع طرح أصالة الظهور في أحدهما، أو في كليهما، خلافاً للشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره)[2] في الثاني، نظراً إلى أن المتيقن من السندين

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨٨.

(٢) الرسائل: ص ٤٣٤.

أحدهما معيناً أو مخيراً، سواء قلنا بالجمع أو بعدمه، فترك التعبد بظاهر ما لم يحرز التعبد به ــ وهو ما عدا المتيقن ــ ليس مخالفاً لأصالة الظهور، فلا يلزم إلاّ طرح أصالة الظهور في ذلك المتيقن، ونتيجته دوران الأمر بين ترك التعبد بصدور ما عدا المتيقن، أو ترك التعبد بظهور المتيقن في الجمع، والطرح على حد سواء في مخالفة أصالة الصدور أو اصالة الظهور. هذا.

وتوضيح المقام: إن الجمع تارة في قبال التساقط ــ الذي هو مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين ــ، فيكون المدعى: إن الجمع أولى من طرح السندين؛ إذ المانع عن التعبد بصدورهما تنافيهما بحسب الظهور البدوي، فيمتنع جعل حكمين متنافيين، ومع رفع اليد عن ظهور أحدهما، أو كليهما يكون التعبد بصدورهما تعبداً بالمتلائمين لا بالمتنافيين.

وحينئذ، فيجاب بأنه ما المرجح للتعبد بالصدور دون التعبد بالظهور، وحيث لايمكن التعبد بالظهور، فلا يمكن التعبد بالصدور.

وأخرى في قبال الترجيح والتخيير ــ الذي هو مقتضى الأصل الثانوي ــ فيكون المدعى أن الجمع أولى من الترجيح ــ الذي لازمه طرح لمرجوح ــ، ومن التخيير ــ الذي لازمه طرح أحد الخبرين ــ.

وهذا المعنى لايتوقف على ملاحظة الأخبار العلاجية، فان مقتضى الاخبار العلاجية تعين الأخذ بالراجح، أو التخيير، لا أن أحدهما المعين أو المخير قدر متيقن، كما هو صريح صدر كلام الشيخ (قدس سره)، بل المتيقن نتيجة الاجماع على عدم سقوط المتعارضين الذي اقتضاه الأصل الأولى.

فما يوهمه كلام شيخنا الاستاذ (قدس سره) ــ في تعليقته الأنيقة[1] على الرسائل في مورد الايراد على ما أفاده الشيخ (قدس سره) ــ من أنه مبني على ملاحظة الأخبار العلاجية، مردود بما عرفت، بل مبني على مجرد عدم سقوط المتعارضين عن الحجية في الجملة.

وعليه، فملاحظة قاعدة الجمع ــ بالاضافة إلى مقتضى الأصل الأولى ــ يوجب أن يكون البحث عن الجمع ــ في قبال التساقط ــ علمياً فقط؛ لوضوح أن مقتضى الأصل الثانوي ــ المحقق بالاجماع ــ عدم سقوطهما عن الحجية.

مضافاً إلى صراحة كلام الشيخ ابن أبي جمهور(ره)[2] في بيان قاعدة الجمع: أنه أولى

---

(١) التعليقة على الرسائل: ص ٢٦٠: ذيل قول الشيخ: ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين...

(٢) عوالي اللئالي: ج ٤: ص ١٣٦.

من ترك أحدهما، لا من التساقط، وأنه إذا لم يمكن الجمع، فأرجع إلى مقبولة عمر بن حنظلة[1]، فيعلم منه أن الجمع أولى من الترجيح والتخيير.

إلّا أنه بناء على هذا المبنى ــ المفروض معه تيقن أحد الخبرين ــ أيضاً يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا من لزوم طرح إمارتين، فان فرض الجمع فرض شمول دليل التعبد بالصدور لكلا الخبرين، وفي هذا الفرض يكون دليل التعبد بالظهور ــ في نفسه ــ قابلاً لشمول كلا الظاهرين، فيكون رفع اليد عنهما مخالفاً للأصل.

فابطال الجمع، تارة بعدم المقتضي له عقلاً ونقلاً، وأخرى بلزوم محذور الطرح من فرض الجمع. فأبطال هذا الفرض والتقدير، كما عن الشيخ (قدس سره) أمر، ولزوم المحذور على هذا الفرض والتقدير أمر آخر. فالصواب ما في الكتاب، والله أعلم بالصواب.

[١٨] قوله قدس سره: والا فربما يدعي الاجماع على عدم ... الخ[2]

فيكون الاجماع كالاخبار العلاجية، كاشفاً عن حجية أحد الخبرين بالفعل بجعل جديد. فان قصور أدلة الحجية العامة عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعييناً أو تخييراً.

غاية الأمر إن مقتضى الاجماع هي حجية أحد المتعارضين في الجملة، ومقتضى الأخبار العلاجية حجية الراجح تعييناً، وحجية المتعادلين تخييراً. وحيث أن المفروض قيام الاجماع على عدم التساقط في المورد الذي يكون مقتضى طبعه التساقط، فلا محالة تكون الحجية الفعلية ــ تعييناً أو تخييراً ــ في المتعارضين المبني على الطريقية، دون السببية، فان مقتضى طبعها عدم التساقط، من دون حاجة إلى الاجماع وغيره.

وبناء عليه، فلابد من تعقل التخيير على الطريقية، حتى يحكم بالتخيير في صورة التعادل.

فنقول: نحن وإن ذكرنا سابقاً[3] أن التخيير بين مايتضمن الواقع، وما لا يتضمنه ــ مع سوق الحجية لمراعاة المصلحة الواقعية القائمة بأحدهما المعين واقعاً ــ غير معقول، إلّا أنه من الواضح بعد التأمل: إن مجرد موافقة الأمارة للواقع لاينجز الواقع، وإلاّ لكانت كل أمارة موافقة للواقع واقعاً منجزة للواقع، بل لابد من مصلحة في الطريق، بحيث تكون هي

---

(١) الوسائل: ج١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٣) التعليقة ٩.

الموجبة لجعلها منجزة للواقع عند الإصابة، ومعذرة عنه عند الخطاء.

ومن البين: إن جعل كلتا الأمارتين منجزة للواقع ــ مع وحدة الواقع تعييناً ــ غير معقول، لكن جعل كل منهما منجزة للواقع تخييراً، فهو معقول.

والمراد من المنجزية والمعذرية التخييريتين أن كل واحدة من الأمارتين منجزة للواقع على تقدير الاصابة، وعلى تقدير عدم موافقة الأُخرى، وإن كل واحدة منهما معذرة ــ على تقدير الخطأ ــ بموافقتها، أو موافقة عدلها، فتتضيق دائرة المنجزية في كل منهما، وتتسع دائرة المعذرية في كل منهما.

بخلاف الأمارة الواحدة، فانها منجزة للواقع عند الاصابة ــ سواء أتي بشيء آخر أم لا، ومعذرة عند الخطأ بخصوص موافقتها دون شيء آخر.

فكما أن الايجاب التخييري إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، لا بجواز الترك مطلقاً، حتى تنافي حقيقة الايجاب، ولا الايجاب المحض حتى ينافي التخييرية، كذلك المنجزية مشوبة بجواز ترك موافقة الأمارة الموافقة واقعاً بموافقة عدلها، وكذلك المعذرية، كما تحصل بموافقتها، كذلك بموافقة عدلها. وحينئذ لا عقاب على الواقع عند إصابة أحدهما إلاّ بترك موافقتهما معاً، كما أنه يعذر عن مخالفة الموافق بموافقة المخالف ــ زيادة على العذر ــ عند خطأ ما وافقه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

[١٩] قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجيته ... الخ[1]

بعد ما عرفت[2] أن المنجزية التخييرية متقومة بعدم موافقة العدل المعذر نقول:

إن المعذرية الواقعية ليست ملاكاً للعذر، بل المعذرية الواصلة. كما أن المنجزية كذلك. ومن المعلوم أن الراجح علم كونه منجزاً، إما تعييناً أو تخييراً، والمرجوح لم يعلم كونه معذراً، فلا تكون موافقته معذرة بالفعل، فيجوز الاقتصار على موافقة الراجح عقلاً؛ لأنه معذر قطعاً، سواء وافق الواقع أم لا. ولا يجوز الاقتصار على موافقة المرجوح؛ لإنه لم يعلم كونه معذراً عن مخالفة الراجح المعلوم منجزيته على أي تقدير؛ فان منجزيته التخييرية، وإن لم يوجب العقاب على مخالفته عند مصادفته، إلاّ أنه على تقدير موافقة المعذر، وحيث لم يصل معذرية المرجوح، فهو غير معذر، فلا دافع لعقاب مخالفة الراجح عند مصادفته.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٢) في التعليقة السابقة.

ومنه تبين أن إصالة البراءة غير جارية بعد وصول المنجزية، وعدم وصول المعذرية، لا أنها جارية لكنها لا تقتضى معذرية المرجوح؛ لأن نفي العقاب عن الراجح كاف ــ مع موافقة المرجوح ــ بتقريب: إن الواقع إن كان في ضمن الراجح، فلا عقاب عليه بالفرض، وإن كان في ضمن المرجوح، فقد أتى به، فلا حاجة إلى العلم بمعذّرية المرجوح.

ومما ذكرنا يتضح أيضاً: أن أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً، وحكومتها على أصالة عدم حجية المرجوح فاسدة. أما أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً؛ فلأن المزية على تقدير اعتبارها شرعاً معناها كونها مقتضية للحجية التعيينية، وأصالة عدم المقتضي لايترتب عليها شرعاً عدم مقتضاه، فان الترتب وعدمه عقليان لاشرعيان، فليس مقتضى الأصل المزبور عدم حجية الراجح تعييناً، فضلاً عن حجية المرجوح تخييراً.

ومن الواضح أن موضوع جواز الاقتصار عقلاً كونه معلوم الحجية، وموضوع عدم جواز الاقتصار عقلاً كونه مشكوك الحجية، ومثل هذا لاينتفي، ولا يثبت بالأصل المزبور.

وأما حكومة الأصل المزبور على أصالة عدم حجية المرجوح؛ فان أُريد من الأصل المحكوم استصحاب عدم الحجية، فقد مرّ أن أصالة عدم اعتبار المزية لا تنفي الحجية التعيينية، ولا تثبت الحجية التخييرية، فلا حكومة.

وإن أُريد من الأصل المحكوم القاعدة العقلية المقتضية لعدم جواز الاقتصار على ما لم يعلم معذّريته عن الواقع، فقد مرّ ان موضوع الحكم العقلي المزبور ما لم يعلم معذريته، لا غير المعذر واقعاً، وهذا الموضوع غير مرفوع بأصالة عدم اعتبار المزية لا وجدانا ولا تعبدا. اما وجدانا فواضح، واما تعبدا فلان اصالة عدم اعتبار المزية لا تثبت معذرية المرجوح حتى يكون معلوم المعذرية تعبداً، كما أنه ليس مقتضاها التعبد برفع الشك عن المعذّرية، حتى لايكون غير معلوم المعذّرية، فتدبر جيداً.

هذا كله فيما يقتضيه الأصل الثانوي على الطريقية.

وأما على الموضوعية والسببية، فقد مرّ سابقاً: إن مقتضى الأصل الأولى هو حجية أحدهما المعين فعلاً تارة، وحجية أحدهما المخير فعلاً أخرى.

فلا موقع للاجماع على حجية أحدهما في الجملة، فانه قطعي لا يكون الاجماع كاشفاً عن تعبد جديد، كما لا موقع للاخبار العلاجية بحيث تكون أدلة الحجية الفعلية شرعاً؛ إذ لايعقل جعل حكم مماثل ــ تعييناً أو تخييراً ــ بعد ثبوته بمقتضى أدلة الحجية العامة، فلابد من أن يحمل على سوقها لإفادة الراجح، الذي يكون بحكم العقل متعيناً، ولأفادة التخيير بما هو عاقل، لا بما هو شارع. إلّا أن يلتزم بالسببية في خصوص مورد التعارض

والطريقية في غيره، فان جعل حكم جديد معقول حينئذ، وقد مرّ ماينبغي أن يقال في صورة السببية ولا بأس باعادة الكلام تتميماً للفائدة، فنقول فيما إذا لم يعلم اعتبار المزية شرعاً أوعقلاً وجوه:

أحدها: كونه من باب الشك في التعيين والتخيير، وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة.

ثانيها: كونه من باب دوران الأمربين المتزاحمين.

وثالثها: كونه من باب دوران الأمربين المحذورين أحياناً.

وتحقيق المقام: إن رجوع الأمر إلى التعيين والتخيير ــ شرعاً ــ فيما إذا علم بالملاك ــ في المعين ــ ويحتمل وجوده في الآخر. فربما يقال بالاشتغال، نظراً إلى أن تعلق الطلب بالمعين ــ المقطوع وجود الملاك فيه ــ معلوم، وسقوطه بموافقة الآخر مشكوك ، للشك في كونه ذا ملاك وفي كونه مطلوباً،والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وربما يقال: بأن مطلوبية الجامع معلومة، والشك في دخل الخصوصية، فيرتفع بأدلة البراءة الشرعية، أو العقلية، وتمام الكلام في محله.

إلاّ أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لفرض السببية والموضوعية، ومقتضاها وجود الملاك في الطرفين، وتعلق الحكم التعييني الشرعي في حد ذاته بكل منهما، والشك في أن ماله المزية أقوى ملاكاً، حتى يتعين شرعاً، فيكون الحكم الشرعي على طبقه فعلياً، أو ليس كذلك ، حتى يبقى حكم التعييني في حد ذاته على حاله، فيقتضي التخيير عقلاً، لتمانعهما في الفعلية.

وحيث علم أن المورد من الواجبين المتزاحمين، وأن التعيين والتخيير فيه عقلي، وليس من موارد التعيين والتخيير الشرعيين، فاعلم أن في المسألة وجوهاً بل أقوالاً:

قول بلزوم الأخذ بمحتمل الأهمية عقلاً. وقول بالتخيير عقلاً. وقول بالتفصيل بين ما إذا كان منشأ احتمال الأهمية حدوث ملاك آخر يستتبع حكماً شرعياً على طبقه، وما إذا كان منشؤه تأكد الملاك وقوته، كما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقته الأنيقة[1] على الرسائل. وقد تقدم الوجه فيه مع جوابه فراجع[2].

وأما وجه القول بتعين محتمل الأهمية الذي ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري

---

(١) ص ٢٦٩، ذيل قول الشيخ: «وكذا لواحتمل الأهمية في أحدهما... الخ».

(٢) التعليقة ١٥.

(قدس سره) في رسالة التعادل والترجيح[1]، حيث ألحقه بمقطوع الأهمية، فهوراجع إلى ما ذكرناه سابقاً: من أن الخبرين متساويان في جميع الاحتمالات الموجبة للتمانع في الفعلية، ويختص الراجح بما ليس في المرجوح، فمحتمل الأهمية يحتمل أن يكون مانعاً بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره، ولا يحتمل غيره أن يكون بالخصوص مانعاً عن فعلية الطلب في محتمل الأهمية.

لكنك قد عرفت سابقاً:[2] إن عدم احتمال مانعية غير محتمل الأهمية بالخصوص لايجدي ، لأن احتمال مانعيته المشتركة بينه وبين محتمل الأهمية كاف في التمانع، لأن المفروض احتمال الأهمية، فيحتمل عدمها أيضاً، غاية الأمر: إنه في صورة العلم ــ بعدم الأهمية ــ يقطع بعدم الفعلية التعيينية، وفي صورة احتمال عدمها يحتمل عدم الفعلية، فلا قطع بالفعلية التعيينية على أي حال.

والتحقيق: إن الحكم على الموضوعية في كل من الخبرين ــ كما مر ــ تعييني بذاته، وإنما يكون تعيينياً ــ بالفعل ــ في صورة قوة الملاك ، فان أمكن جعل حكم تعييني ــ فعلاً ــ على طبق الأهم، جرى حديث الشك في جعل حكم تعييني من الشارع حينئذ، فمقتضى أدلة البراءة الشرعية رفعه.

وإن لم يمكن جعل حكم تعييني، مع وجود الحكم الحقيقي، الذي هو في حد ذاته تعييني، ولا يعقل تصرف من الشارع، بعد صدور حقيقة الحكم منه، باخراجه من حد إلى حد، بل معنى فعلية التعيينية ــ الذاتية ــ حكم العقل بامتثال أحد الطرفين بالخصوص، فانه الذي يصح انتزاع البعث الفعلي منه، دون غيره، فحينئذ لا يحتمل ــ في محتمل الأهمية ــ جعل شرعي يقبل للرفع.

كما أنه لامعنى لإجراء البراءة العقلية، التي مقتضاها عدم العقاب على التكليف الذي لاحجة عليه، فانه لا يحتمل تكليف، ليكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان للتكليف، بل حكم العقل بعدم العقاب عليه ــ بالخصوص ــ من باب حكم العقل النظري، لا من باب حكم العقل العملي، فان العقاب على مخالفة أحدهما بالخصوص عقاب بلا موجب، لاعقاب بلا بيان.

وعليه، فلا يستتبع إحتمال الأهمية احتمال حكم شرعي، ولا خصوصية شرعية

---

(١) الرسائل: ص٤٤٣.

(٢) التعليقة ١٥.

لاحقة للحكم الثابت في الطرفين، بل لابد من أن يستتبع خصوصية في نظر العقل، يوجب وقوفه عن الحكم بالتخيير.

وليس وجه حكم العقل ــ بالتخيير في المتزاحمين ــ إلا كونهما متمانعين في الفعلية، المقتضية للجري على وفق أحدهما بالخصوص، وقوة أحد الملاكين واقعاً لايوجب التعين في وجدان العقل؛ لاستحالة التأثير من دون حضوره في أفق نفس الحاكم، فاحتماله ليس احتمال المانع، إذ لامانعية إلا في وجدان العقل، ونفس احتمال قوة الملاك ليس مانعاً؛ لأن التمانع بين المقتضيين في وجدان العقل، فلابد من أن يرجع اختصاص أحد المقتضيين بالتأثير في وجدان العقل إلى غلبته في وجدان العقل، فكما أن الغلبة الواقعية لا أثر لها في وجدان العقل، فكذا احتمالها، فانه ليس من شؤون أحد المقتضيين من حيث اقتضائه، حتى يكون به غالباً في وجدان العقل، فنفس كل من الخطابين الواصلين مقتضٍ متمانع في وجدان العقل، ولا غلبة في وجدان العقل، فلا حاجة إلى إحراز التساوي واقعاً، حتى يقال بأنه كما لم يعلم الغلبة، كذلك لم يعلم التساوي، إذ التساوي واقعاً ليس مناطاً للتخيير العقلي، كي لايكون معلوماً، بل التساوي في وجدان العقل، وهو محقق على الوجه المسطور.

ومن جميع ما ذكرنا تبين قوة القول بالتخيير في محتمل الأهمية، سواء قلنا بامكان جعل الحكم ــ شرعاً ــ على طبق محتمل الأهمية واقعاً، أو خروجه من حد إلى حدّ شرعاً أم لا. غاية الأمر نقول بالبراءة شرعاً أو عقلاً على الأول، دون الثاني.

ومما ذكرنا تبين أن التخيير ــ هنا على أي تقدير ــ ليس من التخيير في صورة دوران الأمر بين المحذورين، إذا كان مؤدى أحد الخبرين الوجوب، ومؤدى الآخر الحرمة، كي يتوهم أنه لامجال للبراءة في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فمع احتمال الأهمية يتوقف العقل عن التخيير، وذلك لأن التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس لأجل لزوم الموافقة الاحتمالية، بل الموافقة الاحتمالية قهرية، ومعنى حكم العقل بالتخيير إذعان العقل بأنه لاحرج في فعله وتركه، حيث أن الحكم الواقعي أيّاماً كان لايتنجز بالعلم، ليكون المقدور من امتثاله موافقته احتمالاً.

بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ثبوت المقتضي في كلا الطرفين، فيكون عند احتمال الحكم على طبق محتمل الأهمية مجال للبراءة شرعاً أو عقلاً، دون ما اذا لم يكن المقتضي إلا في أحدهما، فانه مع فرض عدم قبوله للتنجز لا يجدي القطع بالأهمية، فضلاً عن احتمالها.

وأما إذا لم يحتمل الحكم على طبق المحتمل، وكان التخيير عقلياً محضاً، فالأمر في الفرق بين التخيير هنا، والتخيير هناك أوضح، لعدم توقفه على جريان البراءة هنا، حتى يتوهم التوقف عن الحكم بالتخيير عند عدم جريان البراءة في المثال المفروض.

فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فانه من مزال الأقدام.

هذا كله بملاحظة مقام الثبوت، وقد عرفت أن مقتضى الأصل الثانوي ــ على الطريقية ــ هو التعيين فيما إذا كان أحدهما ذا مزية مفقودة في الآخر. وإن مقتضى الأصل الأولي هو التخيير على السببية، ولو في محتمل الأهمية.

وأما مقام الاثبات، فالظاهر من الأدلة العامة على حجية الخبر هي الطريقية، ولا مانع من حمل أدلة الحجية الفعلية ــ أعني الأخبار العلاجية ــ[1] على التعيين والتخيير الطريقيين، كما عرفت إمكانه.

نعم ربما يستظهر منها السببية، ولو في صورة التعارض فقط، نظراً إلى إعمال بعض المرجحات، التي لا توجب قوة الصدور، والقرب إلى الواقع، والتصريح بأن التخيير لمجرد التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام.

وعليه، فيمكن القول بالتعيين ــ في صورة احتمال المزية المعتبرة ــ بدعوى أن الراجح ذا مصلحة، وأن المرجوح ليس فيه المصلحة أصلاً، وأن ثبوت المصلحة ــ في الطرفين ــ مخصوص بصورة تعادل الخبرين، فان الظاهر: إن المصلحة ــ المقتضية للتخيير ــ مصلحة التسليم المختصة بالمتعادلين، لا أن هذه المصلحة هي المقتضية للأخذ بالراجح بوجه أقوى.

وحينئذ، فالأصل يقتضي التعيين مطلقاً، سواء قلنا بأن مفاد الأخبار العلاجية جعل الحجية على وجه الطريقية أو على وجه الموضوعية.

وسيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ تحقيق حال الأخبار العلاجية من حيث اقتضاء الترجيح والتخيير.

[٢٠] قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات... الخ[2]

مجموع ما ورد في الباب، مما يتضمن التخيير تسعة، وقد ذكرت أربعة منها في المتن.

والخامسة ــ ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام، وفي آخره: (وبأيهما

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩١.

شئت وسعك الاختيار من باب التسليم[١]). . . الخبر.

والسادسة ــ ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره، والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: (يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه)[٢].

والسابعة ــ ما في الكافي بعد الخبر المزبور: وفي رواية أخرى (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)[٣]

والثامنة ــ ما في ديباجة الكافي حيث قال: لقوله عليه السلام: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)

والتاسعة ــ مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللئالي، وفي آخرها: (اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر)

والجواب: أما عن الأولى، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، حيث قال: (قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال عليه السلام: ما جاءك عنا، فقس على كتاب الله وأحاديثنا، فان كان يشبههما، فهو منا، وإن لم يكن يشبههما، فليس منا. قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟ قال عليه السلام: فاذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت)[٦].

وروى شخص هذا الراوي عن موسى بن جعفر عليه السّلام أيضاً: العرض على الكتاب والسنة في الحديثين المختلفين[٧] كما روي عنه عليه السّلام: الأخذ بما يخالف العامة[٨].

والغرض: إن التخيير ليس على الاطلاق، بل بعد الترجيح، ولو في الجملة. فقوله (ولا نعلم أيهما الحق) إما لموافقتهما معاً للكتاب، أو عدم موافقتهما معاً للكتاب.

نعم بناء على ماسيجيء ــ من شيخنا (قده) ــ من أن العرض على الكتاب ليس

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠: حديث ٤٥ والوسائل ١٨: ٨١: حديث ٢١

(٢ و ٣) الكافي ١: ٥٣: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ٧ والوسائل ١٨: ٧٧ حديث ٥ و ٦

(٤) الكافي ١: ٧ والوسائل ١٨: ٨٠ حديث ١٩

(٥) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ حديث ٢٢٩.

(٦) الوسائل ١٨: ٨٧ باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٠.

(٧ و ٨) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٨٥: باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٨ و ٣١.

من المرجحات لأحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجة عن اللاحجة[١]، يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بأعمال المرجحات. لكنه سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ مافيه.

وأما حمل صدره ــ لأطلاقه ــ على عدم كون الجائي بالخبر ثقة، فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقة، وفي هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد؛ إذ مثله لايؤخذ به مع عدم الاختلاف، وظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتحير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضي للعمل به.

إلا أنه يقرّب هذا الحمل ما في بعض الروايات قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لانثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه وآله، والا فالذي جاءكم به أولى به.[٢]

وعليه، فنشأ تحير السائل ليس كونهما حجتين بالذات، بل حيث أنه منسوب إليهم عليهم السّلام، له أن يرده مطلقاً أو يجب عليه رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط؟ فتدبر.

وأما عن الثانية[٣] فوردها التمكن من لقاء الإمام ــ القائم بالأمر في كل عصر ــ وصورة ترقب لقائه عليه السّلام، كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبة. والرخصة في التخيير في مدة قليلة لا تلازم رخصته فيه أبداً.

وأما عن الثالثة[٤] والرابعة[٥] فبأن موردهما المستحبات المبني أمرها على التخفيف والسهولة، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

وأما عن الخامسة فمضافاً إلى أن مورد التخيير فيها، الأمر غير الالزامي والنهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: وأما ما كان في السنة نهي إعافة وكراهة ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله أو كرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار... الخ[٦].

يمكن أن يقال: إن التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لازم الكراهة، وهي الرخصة في فعل المكروه، لا الاباحة الخاصة، كما يظهر من صدر الرواية

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٧: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤١.

(٤و٥) الوسائل ١٨: ٨٨ و٨٧: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٤ و ٣٩.

(٦) قد تقدم مصدرها.

من أن ما جاء عن رسول الله صلّى الله عليه وآله نهي حرام، ثم جاء خلافه، لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنا لانرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلّى الله عليه وآله، ولانأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلّى الله عليه وآله... الخ.

وبالجملة. فقد صرح ــ عليه السّلام ــ في خصوص هذه الرواية بالعرض على الكتاب والسنة في الأمر اللزومي، والنهي التحريمي، فلا إطلاق للتخيير من حيث الشمول الألزامي، ومن حيث عدم إعمال المرجح.

وأما عن السادسة[1]: فبأن حالها حال الثانية، من حيث التقيد بالتمكن من لقاء الامام عليه السّلام، بل كل من يخبره بحكم الواقعة، كنوابه ــ عليه السّلام ــ عموماً، أو خصوصاً، بل سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ أنها من أدلة التوقف، لامن أدلة التخيير.

وأما عن السابعة والثامنة[2]، فبأنه لم يعلم من الكافي أنهما غير منقولتان بالمعنى، وغير مستفادتان من سائر الأخبار المتقدمة، بل ظاهر ديباجة الكافي أنه إشارة إلى ماورد ــ في باب التراجيح ــ من الأخبار الآمرة بالأخذ بالمشهور. وبما يوافق كتاب الله، وبما يخالف القوم، لا أنّ ماذكر فيها روايات مستقلة في قبال سائر الروايات الواردة في باب التراجيح.

ومن الواضح: أن الرواية السابعة ليست بنفسها رواية مستقلة بلا صدر ولا ذيل، فإما هي مأخوذة مما تقدم، وقد عرفت حاله، وإما لها صدر غير معلوم الحال، حتى يؤخذ باطلاقها. ولا يصح أن تجعل هذه الفقرة بدلاً عن تتمة الرواية السادسة، وإلا لكان المناسب أن يقول: بأيهما أخذ من باب التسليم وسعه، لا بنحو الخطاب، كما هو واضح.

وأما عن التاسعة[3]، وهي المرفوعة، فحالها في التقيد، وإن التخيير بعد إعمال المرجحات أوضح من أن يذكر.

فالانصاف عدم الاطلاق في ماتضمن التخيير بين الخبرين.

[٢١] قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ[4]

المرجحات المنصوص عليها في الأخبار كثيرة[5] منها: الترجيح بالأحدث. ومنها:

---

(١) قد تقدمت.

(٢) قد تقدمتا

(٣) تقدم مصدرها.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٥) راجع الاخبار: الوسائل ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

الترجيح بالصفات. ومنها: الترجيح بالشهرة. ومنها: الترجيح بموافقة الكتاب. ومنها: الترجيح بمخالفة العامة.

والأخبار العلاجية أيضاً مختلفة من حيث استجماعها لجملة من المرجحات، والاقتصار على بعضها.

فنقول: أما الترجيح بالأحدثية، فظاهر بعض أخباره عدم ارتباطه بترجيح أحد الخبرين على الآخر، كما في رواية الكناني عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث، أو افتيتك بفتيا (ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سرّاً، والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله عزّوجلّ لنا في دينه إلا التقية)[1] ومثله رواية أُخرى[2].

ومن البين أنه لا ربط له بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامة المكلفين، بل لأنّ من القي إليه الكلام الأخير حكمه الفعلي ذلك، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً من باب التقية. وهذا وجه تحسين الامام عليه السّلام له، لا أنّ الأخير كاشف عن ورود السابق مورد التقية، حتى يشكل: بأنه لعل الأخير صدر تقية، كما حكي عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في كلام بعض أجلاء تلامذته (قده).[3]

نعم بعض أخباره الآخر يؤمي إلى كونه من المرجحات، كما في رواية المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام: إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به، حتى يبلغكم عن الحي، فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبوعبدالله عليه السّلام: إنا والله لا ندخلكم إلا في ما يسعكم[4].

وهي أيضاً بقرينة امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحي ظاهر في أن الحكم الفعلي ايّاً ما كان هو الثاني، إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفة عامة المكلفين ذلك، ولو في غير زمان الحضور ــ الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السّلام وشيعتهم، من حيث الاتقاء من الاعداء ــ.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٧: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٧ وهي مرسلة الحسين بن المختار

(٣) هو العلامة الأشتياني. انظر الجزء الرابع من كتابه «بحر الفوائد»: ذيل الصفحة ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٨.

وأما الترجيح بالصفات، فالمتكفل له مقبولة عمر بن حنظلة[١] ومرفوعة زرارة[٢] وهما أيضاً مختلفتان من حيث تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة وغيرها في الأولى، وتأخيره عنه في الثانية.

والعمدة هي المقبولة لضعف سند المرفوعة، فلا دليل على الترجيح بالصفات إلا المقبولة، ومن البين بالتأمل إن موردها الحكمان، دون الراويين، والحكم والفتوى ــ في الصدر الأول ــ من الرواة وإن كانا بنقل الرواية، إلّا أن اعتبار شيء في الناقل ــ بما هو حاكم وفاصل ــ غير اعتباره فيه بما هو راوٍ ومحدث.

وبالجملة: المقبولة متكفلة لترجيح أعدل الحكمين، لا أعدل الراويين، كما في روايتي داود بن الحصين[٣] وموسى بن أكيل[٤] الواردتين في ترجيح أحد الحكمين على الآخر في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته، ويؤيده ذكر الأفقهية في عداد الصفات، فانه يناسب مقام الاستفادة والحكم على طبق ما استفاده، ولذا لم يذكر هذه الصفة في المرفوعة المتمحضة في الترجيح من حيث الرواية.

ولعله لعدم الدليل على الترجيح بالصفات لم يتعرض له ثقة الاسلام (قده) في ديباجة الكافي[٥]، لا من حيث أن أخبار كتابه كلها قطعية الصدور، فلا يحتاج إلاّ إلى مرجحات المضمون أوجهة الصدور، فانه على فرض صدقه ينتقض بالشهرة التي عدها من المرجحات، وهي مرجحة للصدور، إذ المراد منها الشهرة في الرواية، لا في الفتوى والعمل. مع أنه (قده) في مقام بيان العلاج للأخبار المتعارضة كلية، لا لأخبار كتابه بالخصوص، كي يتوهم أنّ قطعية صدورها تمنع عن ذكر مرجحات الصدور.

وأما دعوى أن عدم تعرضه (قده) للترجيح بالصفات، لكونه من ارتكازيات أهل العرف ــ بما هم أهل العرف ــ لئلا ينتقض بموافقة الكتاب، حيث أنها من ارتكازيات المتشرعة بما هم متشرعة. فمدفوعة: بأن الترجيح بالمشهور والمجمع على نقله في قبال الشاذ النادر أيضاً ارتكازي للعرف، ومع ذلك فقد تعرض له.

وأما المرفوعة الدالة على الترجيح بالصفات في الراويين، فهي ــ كما عرفت ــ

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٠: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٥.

(٥) الكافي ١: ٧.

ضعيفة السند. ودعوى جبر ضعفها بشهرة العمل على طبقها؛ لأن المشهور على تقديم المشهور رواية على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعه، مدفوعة بأن المقبولة ــ بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكمين ــ موافقة لعمل المشهور، فان أول المرجحات الخبرية فيها هي الشهرة أيضاً، فلعل استناد المشهور عملاً إلى المقبولة، دون المرفوعة، كيف؟ وما في ديباجة الكافي من الترجيح بالشهرة ابتداء، ليس إلا من أجل المقبولة التي رواها في الكافي[1]، لا من أجل المرفوعة التي لا أثر لها في الكافي، ولا في غيره من جوامع الأخبار.

ومما ذكرنا تبين أنه لامخالفة بين المقبولة والمرفوعة في كون أول المرجحات الخبرية هي الشهرة.

واما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهرة وغيرها ــ في المقبولة ــ كما تعرض له في المرفوعة، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكمين اللذين هما الراويان للمتعارضين، لما مرّ من أن الحكومة والافتاء في صدر الأول، كان بالرواية، لا استناداً إلى الرواية.

وربما يتخيل أن المرفوعة ــ على فرض صحة سندها ــ لا تدل على الترجيح بالصفات، فان المراد من الأعدل والأوثق هو العادل والموثوق، لامن كانت هذه الصفة فيه أكثر وأشد، نظير «أولو الارحام بعضهم أولى ببعض»[2] فيرجع الأمر إلى وجوب الأخذ بخبر العادل، لكونه حجة، وطرح الآخر لكونه غير حجة.

ووجه صرف (أفعل) التفضيل عن ظاهره، قوله بعد ذلك (قلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان) فيفهم منه إن المفروض سابقاً في صدر الخبر مما لم يؤخذ فيه العدالة والوثوق[3].

وأنت خبير بأن هذه عبارة متداولة في بيان عدم التفاضل، ولذا عقّبه في المقبولة بقوله (لايفضل واحد منهما على الآخر).

مع أنه كيف يتحير زرارة ــ مع جلالة قدره ــ في الخبرين، اللذين لم يفرض حجّيتهما الذاتية بقوله (فبأيهما آخذ).

---

(١) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٢) الأنفال: الآية ٧٥.

(٣) راجع درر الفوائد للمحقق الحائري: ٢: ٢٩٢.

ولا يقاس هذا الخبر بما تقدم، من الخبر المتضمن للسؤال عن اختلاف الحديث، الذي يرويه من يوثق به، ومن لا يوثق به، فانه لا يقاس زرارة بغيره، ولا يقاس السؤال عن مجرد الاختلاف بالسؤال بقوله (بأيهما آخذ) فانه ظاهر في الأخذ بالخبر، لا في رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط، الذي احتملناه في السابق.

مضافاً إلى أن المفروض في صدر الخبر، إن كان مجرد تعارض الخبرين، ولو لم يكونا مستجمعي الشرائط، وكانت الشهرة ملاك الحجية، إما لكونها موجبة للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فلا محالة ــ إذا كانا مشهورين ــ كانا حجتين بالذات، فما معنى إنّ كون أحد الراويين غير عادل يوجب سقوط روايته عن الحجية الذاتية، كما هو صريح كلام هذا المتخيل.

ولو قلنا بأنّ اشتهار الخبرين يوجب حجيتها الذاتية، وكون أحد الراويين عادلاً يوجب ترجيح روايته على الأخرى، المفروضة حجيتها الذاتية أيضا صح لنا الترجيح بالأعدلية، فان هذه الصفة الموجبة للرجحان شرعاً أشد في أحدهما، فيكون أرجح من الآخر شرعاً.

مع أن الشهرة لو كانت موجبة للقطع بالصدور، بل موجبة للقطع بمضمونه، كما في آخر عبارة هذا المتخيل، فلا مجال لإعمال الترجيح بالعدالة، التي لا تعقل إلا أن تكون من مرجحات الصدور، فتدبر جيدا.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في وجه تقديم المقبولة على المرفوعة ــ مع فرض اختلافهما من حيث تقديم الشهرة على الترجيح بالصفات في الثانية، وتأخيرها عنه في الأولى ــ بدعوى أن المقبولة بمقتضى المرفوعة الآمرة بتقديم المشهور على غيره مقدمة على المرفوعة المنافية لها؛ لأن المقبولة مشهورة، والمرفوعة شاذة[1].

فمدفوع: بأن المقبولة وان كانت منقولة في كتب المحمدين الثلاثة بطرق مختلفة[2] إلا أنه لا أظن أنها مقبولة من حيث الشهرة في الرواية، بل لأنّ صفوان بن يحيى في السند، وهو من أصحاب الاجماع، فتقبل الرواية لهذه الجهة، وإن لم يوثق عمر بن حنظلة صريحاً، مع أن شمول الأخبار العلاجية لعلاج نفسها، لا يمكن إلا بنحو القضية الطبيعية أو

---

(١) الرسائل: ٤٤٧.

(٢) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.
الفقيه ٣: ٥: باب الاتفاق على عدلين في الحكومة: حديث ٢.
التهذيب ٦: ٣٠١: باب الزيادات في القضايا والأحكام: حديث ٨٤٥.

بتنقيح المناط. مع أن تقديم المقبولة بمقتضى المرفوعة يستلزم المحال، إذ يستلزم العمل بها طرحها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

هذا كله في الترجيح بالصفات.

وأما الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

فنقول: أما الترجيح بالشهرة، فقد يقال، كما أشرنا إليه: إن شهرة الرواية بين الأصحاب ــ في الصدر الأول ــ توجب كون الخبر مقطوع الصدور، ولا أقل من كونه موثوقاً بصدوره، فالخبر الشاذ مقطوع العدم، أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب، فعن شيخنا (قده)[1]: إن ظاهر قوله عليه السلام (ما خالف قول ربنا لم أقله، وأنه زخرف وباطل)[2] وأمثال هذه التعبيرات[3]، إن المخالف غير حجة، وإن كان وحده، لامن حيث كونه في قبال الموافق، ليكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تميز الحجة عن اللاحجة.

بل بهذا الاعتبار يكون صدور الخبر المخالف للكتاب أو ظهوره موهوناً، للوثوق بعدم أحدهما، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور.

وأما الترجيح بمخالفة العامة، فبأن الاخبار ــ الآمرة بطرح الخبر الموافق لهم[4] أوالعمل على خلاف فتوى القوم[5] ــ ظاهرة في عدم صدور الموافق إلاّ تقية، وأن الحق في خلافه، من دون اختصاص بورود الموافق لهم ــ في قبال المخالف لهم ــ وبأنه حينئذ باب تميز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة، بل بملاحظة هذه الأخبار يكون المخالف موثوقاً بصدوره أو ظهوره، والموافق موثوقاً بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور، ولا تجري حينئذ أصالة عدم صدوره تقية.

أقول: أما عدم المقتضي لحجية الشاذ، والمخالف للكتاب، والموافق للعامة ــ بملاحظة عدم الوثوق بالصدور والظهور، أو الوثوق بعدمهما، وكونهما موهونين ــ ففيه:

أما حجية الصدور، فبناء على أن يكون مدرك حجية الخبر الأخبار الآمرة بالرجوع

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٩ و٧٨ و٨٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٥ و١٢ و١٤ و٤٨.

(٣) نحو: دعوه، ورذوه: ـــ راجع الباب: حديث ١٠ و٢٩.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٤ و٨٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٩ و٣٤.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٣: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٣ و٢٤.

إلى الثقة[1]، فظاهرها كفاية وثاقة الراوي ــ في قبول خبره ــ من دون إناطته بالوثوق الفعلي بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلي أو الظن بعدمه.

وبناء على كون المدرك بناء العقلاء، فالظاهر أن بناءهم على العمل بخبر الثقة ــ كالبناء على العمل بالظهور ــ ليس إلا من حيث كونه في نفسه، ولو خلّي وطبعه مفيداً للظن بالصدور، أو بكونه مراداً، لا أنه منوط عندهم بالظن الفعلي، أو بعدم الظن الفعلي بالخلاف.

وأما حجية الظهور، فالأمر فيها أوضح، وقد فرغنا عن عدم إناطتها بشيء من الأمرين ــ في البحث عن حجية الظواهر ــ فراجع[2]، فلا مانع من جريان أصالة الصدور والظهور.

وعليه، فالمحتمل في الخبر الموافق لهم:

إن كان اتقاء الامام عليه السّلام منهم، فرجع الأمر إلى عدم إرادة الظاهر، والظاهر حجة على الارادة الجدية إلى أن يتبين خلافه.

وإن كان القاء الحكم المنبعث عن مصلحة محدودة إلى زمان ارتفاع التقية عن المخاطب، فالاطلاق حجة إلى أن يتبين خلافه، فان الكلام ظاهر لمكان إطلاقه في انبعاثه عن مصلحة مرسلة غير محدودة بحد زماني.

وهذه الأصول كلها لامانع لها بمجرد قيام الخبر المعارض لها.

وأما الكلام في اقتضاء الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة القوم ماذكر، مما يوجب خروجها عن مسألة ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

فنقول: أما الشهرة فكونها موجبة للقطع بصدور المشهور ــ لو سلم ــ فانما هو في الشهرة روايةً وفتوىً وعملاً، لا الأولى فقط.

وأما الوثوق الفعلي بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلي بصدور مايقابله، بل لايمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، ولذا فرض الشهرة في الخبرين، مع أن فرض القطع بالصدور، أو الوثوق به في الطرفين يمنع عن إعمال مميزات الصدور ــ عن عدمه ــ بموافقة الكتاب، ومخالفته، ومخالفة القوم، وموافقتهم، كما في المقبولة، أو بالترجيح بالصفات أيضاً، كما في المرفوعة.

---

(١) راجع الوسائل ١٨: باب ١١ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤ و٣٣ و٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٧٤.

وأما موافقة الكتاب:

فتارة يحمل على المخالفة ثبوتاً لا إثباتاً، كما عن شيخنا (قده) في مباحث الألفاظ[١].

وأخرى على عدم صدور المخالف، ولو كان وحده، كما أفاده هنا.

وثالثة على حصر مواردها في العقائد.

أما المخالفة ثبوتاً بمعنى أن مايصدر منهم ــ عليهم السّلام ــ لايخالف الكتاب واقعاً، بل يوافقه واقعاً، إما لارادة المؤوّل من الكتاب، أو من الخبر ــ فهي وإن كانت محتملة من قوله عليه السّلام (لانقول مايخالف قول ربنا) إلا أن الأخبار الآمرة بضرب المخالف على الجدار[٢] وأنه زخرف، وأنه باطل، لايراد منها إلّا ماهو ظاهر في المخالفة للكتاب، وهو القابل للعرض على الكتاب، دون ما يخالف واقعاً لما هو المراد واقعاً من الكتاب.

وأما ورودها في غير مقام التعارض، فظاهر جلة من أخبارها[٣] وإن كان بحيث يعم ما لو كان المخالف وحده، الآ أن صريح المقبولة والمرفوعة، ورواية العيون والراوندي، والعياشي عن الحسن بن الجهم[٤] إعمال هذا المرجح في مورد تعارض الخبرين.

وأما ورودها في العقائد، فصريح المقبولة ورودها في التنازع في الدين والميراث، بل ظاهر جلة أخرى أيضاً عدم اختصاصها بالعقائد.

والتحقيق: إن مورد الترجيح المبحوث عنه ما إذا كان الخبر صدوراً وظهوراً بحيث لو لم يكن في قباله خبر معارض لكان حجة شرعاً.

ومورد جلة من أخبار موافقة الكتاب، ومخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، ومثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب، فانه الذي يصح أن يقال في حقه «إنه زخرف، وباطل، وإني لم اقله، وإنه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا»[٥] وهو صريح رواية العيون، حيث قال عليه السلام (فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما

---

(١) الكفاية ١: ٣٦٧.

(٢) إنظر مقدمة تفسير التبيان ١: ٥ للشيخ الطوسي قدس الله نفسه وتفسير الصافي للفيض الكاشاني ره «قال النبي صلّى الله عليه واله وسلم: اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله.... وما خالفه فاضربوابه عرض الحائط».

(٣) راجع الوسائل ١٨: ٨٦: حديث ٣٥ و٣٢.

(٤) العيون ٢: ٢٠: حديث ٤٥.

الوسائل ١٨: ٨٤: حديث ٢٩.

الوسائل ١٨: ٨٩: حديث ٤٨.

(٥) بحارالأنوار ٢: باب ٢٩ من كتاب العلم: حديث ٩٢.

أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله، رسمها بيّن قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لايسع الأخذ به)[١] الخبر.

ومورد بعضها الآخر كالمقبولة بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنما المانع وجود المعارض، فان الأمر بأخذ الخبر الموافق، وترك المخالف وقع بعد فرض كونهما مشهورين، قد رواهما الثقات. وقد فرض موافقتهما معاً للكتاب في مورد الترجيح بمخالفة العامة، ولا يكون إلا الموافقة لظاهر الكتاب، وإلا لكان اللازم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فتدبر.

وأما مخالفة العامة، فجمل القول فيها:

إن أخبارها المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة، وترك ما وافقها، كلها منقولة عن رسالة القطب الراوندي[٢]، وقال الفاضل النراقي(قده): إنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجية فيما نقل عنها[٣].

نعم هناك روايتان أخريان: إحداهما المقبولة المروية في الكافي[٤] ثانيتهما رواية سماعة المروية في الاحتجاج[٥]، ولضعف الثانية لإرسالها وانحصار الدليل في الأولى، حكي عن المحقق (قده)[٦] ــ في رد الترجيح بها ــ بأنه لايثبت مسألة علمية برواية رويت عن الصادق عليه السّلام.

فالإيراد على المحقق (قده) بأن أخبارها بالغة حد الاستفاضة، بل التواتر غفلة عن حقيقة الأمر.

نعم: الظاهر من بعض الأخبار: إن الأخذ بما يخالف العامة كان أمراً مسلماً بين الشيعة ــ في مقام الشبهة ــ وإن لم يكن خبر، ولا تعارض، كما في رواية الأرجاني، حيث قال: (قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت لا أدري، فقال عليه السلام: إن عليّاً ــ عليه السّلام ــ لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الأمة إلى غيره، إرادة لأبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السّلام

---

(١) العيون ٢: ١٩: ٤٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٥.

(٣) راجع مناهج الأحكام والأصول: تعارض الأدلة: المقدمة الثالثة من مقدمات المرجحات بعد بيان الأخبار.

(٤) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٥) الأحتجاج ٢: ٣٥٧ (احتجاجات الأمام الصادق(ع).

(٦) معارج الأصول: ١٥٦ (الفصل الخامس).

عن الشيء الذي لايعلمونه، فاذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عند أنفسهم ليلتبسوا على الناس...) الخبر[١].

ومثله رواية علي بن اسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال عليه السلام: إئت فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فاذا افتاك بشيء من أمرك، فخذ بخلافه فان الحق فيه[٢].

ومثله أيضاً رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: ما سمعت مني يشبه قول الناس، فيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس، فلا تقيه فيه[٣].

ومن البين أنه لم يفرض في هذه الموارد خبر، فضلاً عن التعارض، فيعلم منها طرح الموافق، وإن كان وحده.

ومورد الترجيح ما إذا كان الخبر بحيث لو لم يكن له معارض لكان حجة.

والتحقيق: إن رواية عبيد بن زرارة موردها ما يكون الصادر عن الامام عليه السلام موافقاً لما تفرد به العامة، وما اتخذوه طريقة وشعاراً لهم، فيكون نظير رواية نضر الخثعمي، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول عليه السلام: من عرف أنّا لانقول إلّا حقاً، فليكتف بما يعلم منا، فان سمع منا خلاف ما يعلم، فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه[٤].

ومن الواضح: إن مورد الأولى كالثانية فرض فيهما تفرد العامة بشيء، وأن ما عند الخاصه غيره، وفي مثله لاريب في عدم حجية الخبر الموافق.

وأما رواية الأرجاني، فلا تعرض فيها لصورة التعارض وغيرها، فلا تأبى عن الحمل على ما يساوق المقبولة الظاهرة في الترجيح، بتقريب:

إن العامة وان كانوا يشتركون مع الخاصة أحياناً، إلا أنهم غالباً على الضد منهم، فكونهم كذلك أمارة غالبية تعبدية على أن ماهم عليه خلاف الواقع. ففي ما إذا كان هناك خبران متساويان في أصل ملاك الحجية ــ صدوراً وظهوراً وجهة ــ يكون الموافق منهما مشتملاً على ما يوجب ضعف الملاك، والمخالف مشتملاً على ما يوجب قوته، وهذا

---

(١) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٣.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٦: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٣.

مورد الترجيح

بخلاف ما إذا أزال أصل الملاك من الموافق، أو كانت الأمارة الغالبية التعبدية بحيث تسقطه عن الحجية، ولو كان وحده، فانه أجنبي عن مورد الترجيح.

وقد عرفت انه لا دليل على سقوط الخبر بمجرد الموافقة عن الحجية فتدبر جيدا.

[٢٢] قوله قدس سره: لايكاد يكون إلا بالترجيح ... الخ[1]

المراد به في قبال التخيير؛ فان التخيير وإيكال الأمر إلى المترافعين، واختيارهما، حيث أنه يوجب اختيار كل من المتنازعين ما يوافق مدعاه، فلا محالة يبقى النزاع على حاله: وأما التوقف فهو مساوق لإيقاف الدعوى لا لفصل الخصومة.

وعليه فلابد في مورد التنازع، إما من قطعه بالترجيح إن أمكن، وإما من إيقاف الدعوى بالتوقف إن لم يكن هناك ما يوجب الترجيح.

وهذا هو الوجه في الفرق بين المقبولة والمرفوعة، حيث أنه أمر بالتوقف في الأولى، مع عدم المرجح وبالتخيير ــ مع عدمه ــ في الثانية، فان مورد الأولى هي الحكومة، وفي الثانية هي الرواية، التي لا تنافي التخيير أخيراً.

[٢٣] قوله قدس سره: ولذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعة ... الخ[2]

أي لم يأمر بالتخيير أخيراً ــ كما في المرفوعة ــ وإلا، فالتوقف يناسب ايقاف الدعوى، ويناسب مقام الفتوى أيضاً، فالترجيح والتوقف كلاهما يناسب الحكومة والفتوى، لكنه لابد منهما في الأولى، بخلاف التخيير في قبالهما، فانه لايناسب إلا الثانية. فتدبر.

[٢٤] قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام ... الخ[3]

بشهادة تقيد التوقف المذكور فيها أخيراً بالتمكن من لقائه عليه السلام، ومورد الترجيح بعينه مورد التوقف، فان المأمور بالتوقف هو المأمور بالترجيح، فلا تكون المقبولة المشتملة على المرجحات مقيدة لإطلاقات التخيير على فرض ثبوتها.

[٢٥] قوله قدس سره: ولذا ما أرجع الى التخيير... الخ[4]

إستكشاف كون المورد هي الحكومة - من عدم الارجاع إلى التخيير أخيراً -

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٣.

صحيح كما بيناه، إلا أن الكلام ــ هنا ــ مع قطع النظر عنه، والتنزل وتسليم كون المورد ما يعم الفتوى، وعليه، فاستكشاف كون الترجيح في زمان التمكن من عدم الارجاع إلى التخيير، إنما يصح إذا لم يكن تقييد التخيير بصورة التمكن من لقائه عليه السّلام صحيحاً، مع أن بعض أخباره مقيد به كما عرفت[1].

[٢٦] قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الواردة... الخ[2]

هذا إنما يرد إذا وجب ــ في مقام الجمع بين المطلق والمقيد ــ حمل المطلق على ما لاينافي المقيد، فان حمل المطلق ــ حينئذ ــ على صورة التساوي حمل على النادر، دون الغالب، الذي لاينافي عدم التقييد عرفاً، وحمله على صورة التمكن من لقاء الامام ــ عليه السّلام ــ لا ينافي التخيير بقول مطلق في زمان الغيبة، وكذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وأما لو لم يجب ذلك في الجمع بين المطلق والمقيد، بل يكون الاطلاق بعنوان ضرب القاعدة، وإعطاء الحجة، والتقييد للإخراج من تحت القاعدة، والحمل من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما ــ كما في العام والخاص ــ فلا يرد ما في المتن ــ كما هو واضح ــ فتدبر.

[٢٧] قوله قدس سره: وكذا الخبر الموافق لهم ضرورة... الخ[3]

قد عرفت ــ سابقا[4] ــ إن خروج المسألة عن باب الترجيح:

تارة لكون أخبار الباب توجب كون الموافق للقوم، أو المخالف للكتاب، بحيث لوكان وحده لم يكن بحجة.

وأخرى توجب فقد ملاك الحجية فيهما، من حيث عدم الوثوق بالصدور أو الظهور.

وعليه، فمقتضى العطف في كلامه (قده) بقوله (وكذا الخبر الموافق) أن يكون حاله حال المخالف للكتاب في الجهة الأولى، مع أن مقتضى تعليله بقوله(ره): ــ ضرورة... الخ ــ النظر إلى الجهة الثانية، فالعطف والتعليل متباينان، فتدبر.

[٢٨] قوله قدس سره: للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات... الخ[5]

---

(١) التعليقة ٢٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٤) التعليقة ٢١.

(٥) الكفاية ٢: ٣٩٥.

أي فيما اقتصر فيه على خصوص الترجيح بموافقة الكتاب، أو بموافقة المشهور، أو بمخالفة العامة، مع أن التقييد بعيد لإباء مثل قوله عليه السلام (زخرف أو باطل)[1] بما إذا لم يكن أعدل، أو إذا لم يكن مشهوراً. بخلاف ما إذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فانه لا تقييد في المستحبات، فضلاً عما إذا لم يكن في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.

وفيه أولاً: إن حملها على الاستحباب، وإن كان لايقتضي التقييد، لأمكان كون المستحب ذا مراتب، الاّ أن حملها على التمييز، دون الترجيح، وإن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، إلاّ أنه لابد من التقييد في مرحلة التمييز كالترجيح، لأن مقتضى الخبر - المتكفل لتمييز الحجة عن غيرها بالشهرة مطلقاً - إن ملاك الحجية الفعلية في المشهور، دون غيره، وإن كان النادر موافقاً للكتاب، ومقتضى الخبر المتكفل لتمييز الحجة عن غيرها بموافقة الكتاب مطلقاً إن ملاك الحجية الفعلية في الموافق للكتاب، وإن كان المخالف مشهوراً، فيقع التعارض في مرحلة التمييز.

وثانياً: قد عرفت: إن ما تضمن لكون المخالف للكتاب زخرفاً و باطلاً في ما إذا كان مخالفاً لنص الكتاب ، ولا تقييد في مورده. وما تضمن لمجرد الترجيح بموافقة الكتاب، كالمقبولة[2] الخالية عن ذلك التعبير، لايأبى عن التقييد.

[٢٩] قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكليني... الخ[3]

لايخفى عليك ان ماذكره ثقة الاسلام الكليني (قده) في ديباجة الكافي ليس انكاراً للترجيح مطلقاً، ولا إثباتاً للتخيير مطلقاً، بل ظاهره (قده) الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة القوم وبالشهرة.

وحيث أن المعلوم من هذه المرجحات لايفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال (قده) لانجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من رد علم ذلك إلى العالم، وقبول ماوسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى[4].

ولا يخفى أن غرضه (قده) أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم، ولا اوسع من التخيير - بنحو اللف والنشر المرتب - لا أن التخيير أحوط وأوسع، كما يومي إليه مانقله

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٨ و٨٩: حديث ١٢ و١٤ و٤٨.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٥: حديث ١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٤) الكافي ١: ٧: المقدمة.

بالمعنى في المتن، وتصدى لتصحيح موافقة التخيير للاحتياط شيخنا الأعظم (قده) في رسائله[1].

نعم مثل هذا الاتفاق ــ مع وجود المدارك العقلية، والنقلية المستند إليها ــ لايكشف عن رأي المعصوم؛ فتدبر.

[٣٠] قوله قدس سره: وفيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية... الخ[2]

بيانه: أنه يمكن أن تكون المزية بنفسها ملاكاً للحجية ــ أي مجرد وجودها ــ كالبصر والكتابة في القاضي، فانهما ــ على فرض اعتبارهما ــ لا يتأكد الملاك بما هو ملاك باشتدادهما بذاتهما، فلا يكون الأقوى بصراً، والاجود خطاً أرجح في مرحلة القضاء، فيمكن أن يكون اعتبار الوثوق والعدالة كاعتبار البصر والكتابة من حيث عدم اشتداد الملاك ــ بما هو ــ باشتدادهما بذاتهما. هذا إذا كان القوة والاشتداد في ذات الملاك والمقتضي.

وأما إذا كان الاشتداد فيما كان شرطاً لتأثير الملاك، لا متقضياً بنفسه فالأمر أوضح؛ لان الشرط ليس مؤثراً في الحجية أونفوذ الحكم، حتى يكون الاشتداد موجباً لقوة المؤثر، ليكون أحد الخبرين أقوى ملاكاً واقتضاء.

والظاهر أن البصر والكتابة في القاضي من هذا القبيل؛ لأن الملاك في نفوذ القضاء هوالعلم والمعرفة، كما هوظاهر المقبولة.

بل الظاهر: إن اعتبار الوثوق والعدالة في المفتي أيضاً من هذا القبيل فان ملاك الطريقية ــ و حجيّةالفتوى ــ علمه ومعرفته، كما يشهد له حكم العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، والوثوق والعدالة شرط لحجية الفتوى، لاملاك ومقتضٍ لها.

إلا أن الظاهر أن ملاك حجية الخبر ــ بناء على الطريقية ــ هو الوثوق بخبره، ورجحان صدقه، فهو المقتضي للحجية في نظر العقلاء، فلا محالة يكون الأوثق أقوى ملاكاً.

وكون الوثوق ورجحان الصدق بعض الملاك - لوجود خصوصية أخرى موجبه للتعبد به مع احتمال مخالفته للواقع ــ غير مناف لما ذكرنا، إذ كون الأوثق مساوياً لغيره ــ في تلك الخصوصية ــ لا ينافي كونه أقوى منه في رجحان الصدق، إذ لايجب أن يكون

---

(١) الرسائل: ٤٤٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٦.

الراجح أرجح من غيره في جميع الجهات، بل هو بقول مطلق أرجح إذا كانت له مزية لا تكون في غيره.

ومما ذكرنا تبين: أن النقض ــ بمثل البصر والكتابة ــ غير وارد، لأنها شرط، وهو أجنبي عن المقتضي، ليلاحظ أقوى المقتضين، وأنه لانقض في طرف المقتضي. ويشهد له حكم العقلاء ــ في مقام الرجوع إلى أهل الخبرة ــ بتقديم قول الأعلم في مقام التعارض، لأن الملاك علمه وخبرته، وهو فيه أقوى. وعليه فلا عبرة بكل مزية، بل بمزية في نفس الملاك والمقتضي، وهو يختلف باختلاف المقامات، ففي الافتاء والقضاء العبرة بوفور علمه ومعرفته، دون غيره، وفي باب الأخبار بقوة وثاقته لابمزيد فقاهته. فتدبر.

[٣١] قوله قدس سره: مضافاً الى مافي الاضراب من الحكم بالقبح ... الخ[1]

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الارادي، وثبوت الارادة فيه مفروغ عنه، وإلاّ لكان ترجحاً بلا مرجح، وهو مساوق للمعلول بلاعلة، وامتناعه بديهي لايختلف فيه أحد، فهو الموضوع الارادي، قالوا بقبحه تارة، وبأمتناعه أخرى.

بيانه: إن الأشاعرة بنوا على خلو أفعال الله تعالى التكوينية والتشريعية عن الغايات الذاتية والعرضية، وعن الحكم والمصالح الواقعية، نظراً إلى جواز الترجيح بلا مرجح، لإمكان الإرادة الجزافية، تمسكاً منهم بأمثلة جزئية مذكورة في الكتب الكلامية[2]، بل الأصولية،[3] ونفياً منهم للحسن والقبح بالكلية.فالفعل الإرادي الخالي عن الغرض معلول للإرادة المستندة الى المريد، فلا يلزم المعلول بلاعلة، وحيث لاحسن، ولا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل ــ الخالي عن الغاية والغرض بالذات وبالعرض ــ بكونه قبيحاً.

وأجاب الحكماء ــ بعد إثبات الحسن والقبح عقلاً في كلية أفعال الله تعالى والعباد ــ بأن الفعل الخالي عن الغاية والغرض قبيح من كل عاقل، وبأن تجويز الإرادة الجزافية يؤل الى تجويز الترجح بلا مرجح؛ لان الارادة من الممكنات، فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إرادة أخرى بالآخر إمابارادة اخرى، فيدور أو يتسلسل، وإما بلا إرادة وبلاجهة موجبة لتعلقها بهذا. دون ذاك، كان معناه حدوث الارادة بلا سبب، وهو عين الترجح بلامرجح، وخروج الممكن عن إمكانه بلا موجب. فبالاضافة

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) راجع كشف الفوائد للعلامة: ٤١ وشرح تجريد العقائد للقوشجي: ٢٨٠.

(٣) راجع بحر الفوائد للمحقق الآشتياني: ٢٤٥: في نتيجة دليل الانسداد.

إلى نفس الفعل و إن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلا أنه بالاضافة إلى إرادته ترجح بلامرجح

فعلم مما ذكرنا: أن محل النزاع هوالفعل الارادي، الخالي عن مطلق الغاية والغرض، لاالخالي عن الغرض العقلائي، فانه لم يقع نزاع في إمكانه. كما علم أن القبح بأيّ نظر، وأن الامتناع بأيّ لحاظ، فانه قبيح بالنظر إلى خلوّه عن الحكمة والمصلحة، وممتنع بالنظر الى حدوث الارادة بلاموجب. غاية الأمر إن الموجب في إرادته تعالى منحصر في الحكمة والمصلحة، لامطلق الغرض.

كما علم أنه لافرق بين التكوين والتشريع في شيْ من الامتناع والقبح، و إن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قده) اختصاص الامتناع بمورد التكوين، والقبح بمورد التشريع[1]، مع أن كل تكوين وتشريع بلا غاية قبيح، وكل إرادة بلا سبب محال، ولك إرجاع كلامه إلى ماذكرناه، كما عن بعض أجلة تلامذته[2] قدس سرهما.

وأما مسألة ترجيح المرجوح على الراجح، فهي أجنبية عن مقاصد الحكماء والأشاعرة في تلك المسألة المتداولة، إلّا أنه يمكن فرضها قبيحاً تارة، وممتنعاً أخرى. فبالنظر إلى خلوّ الفعل عن جهة مصححة ــ من حكمة ومصلحة ــ قبيح، وبالنظر إلى حدوث الارادة ــ بلا سبب ــ ممتنع، ويزيد على الترجيح بلا مرجح بان ترك الراجح مع وجود غاية مصححة قبيح اخر، وتخلف الارادة عما يوجبها محال اخر.

وأما تطبيقها قبحاً وامتناعا على ما نحن فيه فنقول:

بعد فرض اقوائية احد الخبرين فيما هوملاك الحجية والمؤثر فيها، وفرض التعبد بهذا الملاك دون ملاك اخر لئلا يلزم الخلف، ان الداعيين المتماثلين أو المتضادين بالاضافة الى ارادة شيئين ــ غير ممكني الجمع ــ يستحيل تأثيرهما معا، فاذا فرض ان احدهما اقوى فالتأثير للاقوى، لأستحالة عدم تأثير الاقوى وتأثير الاضعف، وحيث ان العدول عما هو اوفى بالغرض الى غيره مناف للحكمة فهوقبيح. فافهم واستقم.

[٣٢]قوله قدس سره: لكفاية أرادة المختار علة ... الخ[3]

مع إنبعاثها عن موجب، و إلاّ كان قولاً بالارادة الجزافية، وقد عرفت استحالتها.

---

(١) راجع الرسائل: ١٤٦: مبحث الانسداد في الرد على الفاضل النراقي.

(٢) هوالمحقق الآشتياني في بحرالفوائد: ٢٤٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٦.

[٣٣]قوله قدس سره: ولا وجه للافتاء به في المسألة الفرعية... الخ[١]

لأن حكم الواقعة واقعاً تعييني، لاتخييري، فكيف يجوز الافتاء بالتخيير بين وجوب القصر و وجوب الا تمام مثلاً؟

والتحقيق مامر مراراً، من أن أدلة حجية الخبر كلية، وأدلة الحجية الفعلية تعييناً أو تخييراً ــ في مورد التعارض ــ مفادهما جعل أحكام مماثلة لمؤدياتها، فحجية الخبر الراجح، القائم على وجوب القصر ــ مثلاً ــ إيجاب القصر تعييناً، بلسان ايجاب التصديق مثلاً، وحجية الخبرين المتعادلين تخييراً ــ القائمين على وجوب القصر والا تمام ــ إيجاب القصر والا تمام تخييراً، بلسان (إذن فتخير) ولا منافاة بين أن لايكون حكم الواقعة ــ بعنوانها الأولي ــ وجوب القصر، والا تمام تخييراً، وأن يكون حكمها ــ بعنوان قيام الخبرين المتعادلين ــ وجوبها تخييراً.

وليس الحكم الأصولي لبّاً إلاّ الحكم العملي الفرعي، و إنما يختلفان عنواناً.

والحكم الأصولي ــ وإن كان يتوجه إلى المجتهد، فانه الذي جاءه النبأ، وجاءه الحديثان المتعارضان، أو تيقن بالحكم سابقاً، وشك في بقائه لاحقاً، فهو المأمور عنواناً بالتصديق و بالترجيح، و بالتخيير و بالإبقاء.

لكنه إذا لم يكن للحكم مساس به، بل بمقلديه، فلا يعقل جعل الحكم المماثل عليه لبّاً، بل هو المأمور عنواناً، ومقلده مأمور لبّاً، حيث أنه بأدلة جواز الإفتاء، ووجوب التقليد يكون المجتهد نائباً عن المقلد فيما يمسه، فهو المحكوم بتلك الأحكام عنواناً، ومقلده محكوم بها لبّاً.

وعليه، فلا مجال إلاّ للإفتاء بالحكم المجعول في حق المقلد لبّاً، وهو على الفرض وجوب القصر والا تمام تخييراً بلسان (إذن فتخير) وبعنوان (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك). فتدبره فانه حقيق به.

[٣٤]قوله قدس سره: قضية الاستصحاب لولم نقل... الخ[٢]

ظاهره استصحاب التخيير الثابت بقوله عليه السّلام: (اذن فتخير)[٣] وبقوله

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

عليه السّلام بايهما اخذت من باب التسليم وسعك[1] وهو الحاكم ــ في لسان[2] شيخنا العلامة الأنصاري (قده) ــ على استصحاب الحكم المختار.

لكنك بعد ما عرفت من أن مفاد أدلة الحجية تعييناً، أو تخييراً جعل الحكم المماثل لبّاً، فليس ــ هناك ــ إلا حكم مجعول واحد ــ إما تعييناً أو تخييراً ــ فلا اثنينية حتى يتصور حاكم ومحكوم، فالحكم المجعول هنا اوّلاً ليس الا وجوب القصر والا تمام تخييرا بلسان (إذن فتخير) واستصحابه لاينافي بقاء التخيير، ليحتاج دفعه إلى استصحاب حاكم عليه، فان المختار هو وجوب القصر، الذي له عدل، وهو وجوب الا تمام، فكيف يقتضي استصحابه التعين، كما أن ثبوته سابقاً لم يكن موجباً لتعينه، بل كان متقوماً بعدله.

فان قلت: الثابت بأدلة التخيير وجوب الالتزام بأحد الخبرين، ووجوب الالتزام بهذا أوذاك أمر، ووجوب القصر أو الا تمام أمر آخر، والأول حكم أصولي تخييري، والثاني حكم فرعي عملي تعييني، كما هو مفاد الدليلين المتعارضين، فيتصور الحاكم والمحكوم.

قلت: ليس الواجب بأدلة حجية الخبر كلية أوفي مرحلة التعارض إلّا العمل بمفاد الخبر، لاحكم جناني يعبر عنه بالالتزام، مع أن الالتزام الجدي بالحكم موقوف على حكم حقيقي، ولا يعقل هنا حكمان فعليان تعييناً، حتى يجب الالتزام بأحدهما تخييراً، فلابد من القول بجعل حكمين مماثلين تخييراً، ليمكن الالتزام الجدي بهما تخييراً.

ومن البين أن استصحاب مثل هذا ــ الحكم المختار ــ لايوجب تعينه ليتوقف دفعه على استصحاب وجوب الالتزام تخييراً.

لايقال: وإن كان الاستصحابان متوافقين في نتيجة الأمر إلّا أنه لامجال للمحكوم، وإن كان موافقاً للحاكم.

لانا نقول: على فرض وجوب الالتزام لامجال للحكومة الاصطلاحية لعدم ترتب الحكم المختار على وجوب الالتزام شرعاً، حتى لايكون مجال لاستصحاب المترتب مع استصحاب المترتب عليه، بل الأمر بالعكس؛ اذ نسبة وجوب الالتزام ــ إلى الحكم الملتزم به ــ نسبة الحكم إلى موضوعه، ومع إمكان استصحاب الموضوع لامجال

---

(١) الكافي ١: ٧ والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٦.

(٢) أي في اصطلاح الشيخ.

لاستصحاب الحكم.

نعم بقاء الحكم المختار على حاله ــ حتى بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به ــ ملازم لعدم بقاء وجوب الالتزام تخييراً، كما أن بقاء وجوب الالتزام تخييراً ملازم لعدم بقاء الحكم المختار على حاله بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به.

وقد تقدم شطر من الكلام في محور وجوب الالتزام عند تأسيس الأصل بناء على الطريقية والموضوعية، فراجع.[1]

[٣٥] قوله قدس سره: ولا تحير له بعد الاختيار... الخ[2]

لايخفى عليك أن التحير ــ في الحكم الواقعي ــ متحقق، حتى فيما إذا كان أحد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لاتخيير، مضافاً إلى أنه لايرتفع بالاختيار.

والتحير في الحكم ــ العقلي ــ في المتعادلين يرتفع بنفس العلم بالتخيير، ومثله يستحيل أن يكون عنواناً لموضوعه، كيف؟ وهو يرتفع بمجرد العلم بالحكم الفعلي، فكيف يدور الحكم الفعلي مداره؟ بل هو شرط لحدوثه، لا عنوان لموضوعه، بل الموضوع من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزية معتبرة لأحدهما على الآخر، وهو محفوظ إلى الآخر، لاينقلب عما هو عليه بالاختيار، ولا بالعلم بالحكم الفعلي، فلا مانع من الاطلاق ــ اذا تمت سائر مقدماته ــ ولا من الاستصحاب.

وأما ما في كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في مقام الخدشة في الاستصحاب: من أن موضوع الحكم من لم يختر، ولم يلتزم بأحد الخبرين، فاثباته لمن اختار، والتزم بأحد الخبرين إثبات للحكم في غير موضوعه[3].

فمندفع: بأن الموضوع ذات من لم يختر، ولم يلتزم، لا بهذا العنوان، لاستحالة طلب الاختيار والالتزام من المعنون بعنوان عدم الاختيار وعدم الالتزام، لامتناع اجتماع النقيضين، كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ الفعل أو تركه عنواناً لموضوعه، فلا حاجة الى دعوى كفاية الوحدة العرفية.

وأما ما ربما يتخيل من أن الغرض ليس ثبوت الحكم للمتحير، فان ارتفاعه قطعي، لا أنه مشكوك، بل الغرض إن موضوع الحكم لم يعلم أنه المتحير، حتى يكون مرتفعاً أو

---

(١) التعليقة ١٤

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) الرسائل: ٤٤٠: ذيل إن التخيير في المتعادلين مختص بالمجتهد أم لا؟

أعم منه، حتى يكون باقياً، واستصحاب الحكم غير جار للشك في بقاء الموضوع، لكن استصحاب بقاء الموضوع على اجماله مجد للتعبد بحكمه.

فندفع: بأن الغرض إن كان استصحاب الشخص المعين، فهو مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء، وإن كان استصحاب الشخص المردد، فهو غير معقول، لما مرّ مراراً إن المردد لا ثبوت له ماهية وهوية.

و إن كان استصحاب الكلي، ففيه أن الأثر مترتب على أحد الخاصّين على الفرض، لا على الجامع بينهما، ومع عدم الأثر للجامع لا معنى للتعبد به، فاستصحاب موضوع الحكم بالتخيير للتعبد بحكمه بجميع وجوهه بلاوجه. فتدبر.

[٣٦]قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص ... الخ[1]

بيانه: إن المرجحية على طبق الحجية، فكما أن جعل خبر الثقة حجة لايوجب التعدي الى حجية كل ما يوجب الوثوق، لاحتمال خصوصية للخبر، كذلك جعل خصوص أصدقية المخبر وأوثقيته مرجحة لايوجب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، لاحتمال خصوصية لهذا الصنف من المرجح. خصوصاً مع ملاحظة أن الحكم لم يعلق على الصدق الخبري، بل على الصدق المخبري، فانه لوعلق الحكم على ما كان أصدق وأطبق على الواقع من غيره، لجاء احتمال التعدي إلى كل ماكان أطبق على الواقع من غيره، بل علق الحكم على ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر لمداقّته بحسب اعتقاده في نقله، فان اعتبار هذه الصفة، وان كان أيضاً للملازمة العادية بين الصدق المخبري والصدق الخبري بعد البناء على عدم الخطأ في الحسّ المشترك بين الراويين، إلّا أن المرجح هوالملزوم لهذا الوصف في الخبر، دون لازمه، فلا يتعدى إلى مايشترك مع هذا اللازم، ولو لملزوم آخر ــ فافهم وتدبر ــ خصوصاً مع ماعرفت[2] من أن الترجيح بالصفات مورده الحكمان، لا الراويان.

[٣٧]قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها الآ تعبداً... الخ[3]

كالأعدلية والأورعية والأفقهية.

ويمكن أن يقال: إن الأعدلية والأورعية أيضاً بلحاظ شدة مراقبته، وكثرة مداقّته في

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) التعليقة ٢١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

النقل، للملازمة الغالبية بين التورع في جهة النقل، وتورعه في سائر الجهات، بخلاف الأصدقية المحضة، فانه ربما تأبى نفسه عن الكذب، وإن كان لايبالي بسائر المحرمات، كما هو المشاهد في كثير من الفساق، بل الكفار، فاعتبار الأورعية بلحاظ هذه الجهة، لابلحاظ الجهات الأجنبية عن مرحلة النقل، كي يكون مرجحاً تعبدياً.

وأما إعتبار الأفقهية، فلأن الغالب حيث يكون النقل بالمعنى، فلكثرة الفقاهة وقوة النباهة دخل في بيان ماصدر من المعصوم -عليه السلام-، لا لمجرد اطلاعه على ما هو أجنبي عن مرحلة النقل والرواية، كي يكون مرجحاً تعبدياً، ولعله (قده) أشار إليه بقوله (ره): فافهم.

[٣٨]قوله قدس سره: وأما الثاني فلتوقفه على عدم كون... الخ[1]

الباعث للشيخ الأعظم (قده) على جعل نفي الريب إضافياً ــ ليتعدى منه إلى كل ما كان كذلك ــ هو تخيل أن نفي الريب من جميع جهات الصدور والدلالة والجهة، فان مثله لاريب فيه ــ بقول مطلق ــ ولا يمكن إرادته من الخبر، وإلّا لا يعقل فرض الشهرة في الطرفين، مع أنه مفروض في المقبولة والمرفوعة[2].

لكنه إذا أُريد من نفي الريب ــ بقول مطلق ــ نفيه من حيث الصدور فانه المترقب من الشهرة في الرواية، ونفي الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور رواية وفتوى وعملاً، وهو غير مفروض في المقبولة والمرفوعة، ولا في غيرهما، فبعد حصر نفي الريب ــ بقول مطلق ــ في دائرة الصدور، لا مانع من فرض الشهرة في الطرفين، كما أنه لايوجب التعدي إلى ما لاريب فيه صدوراً بالاضافة إلى غيره، نعم يتعدى منه إلى كل ما لاريب فيه ــ بقول مطلق ــ من حيث الصدور.

[٣٩]قوله قدس سره: وأما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد... الخ[3]

توضيحه: إن كون الرشد في خلافهم يحتمل أمرين:

أحدهما: إن مخالفتهم مطلوبة، لأن الرشد في مخالفتهم، كما ورد في اليهود (خالفوهم ما استطعتم)[4] ونفس هذا العنوان مرغوب فيه، فلا دخل له بأقربية ما خالفهم إلى الواقع

---

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) راجع الرسائل: ٤٥٠ ذيل المقام الثالث.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٤) ماعثرنا عليه عاجلاً (ان اليهود والنصارىٰ لايصبغون، فخالفوهم) صحيح مسلم ٣: ١٦٦٣: كتاب اللباس والزينة.

من ما وافقهم ليتعدى إلى كل ما هو أقرب إلى الواقع من غيره.

ثانيهما: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً، دون مخالفتهم فقوله عليه السلام (خلافهم) على الأول مصدر مبني للفاعل، وعلى الثاني مصدر مبني للمفعول، ووصف لمضمون الخبر، والظاهر من جميع الأخبار الواردة في هذا المرجح هو الثاني، فان قوله عليه السّلام في المقبولة (ما خالف العامة فيه الرشاد) وقولهم عليهم السلام في سائر الأخبار (خذوا بما خالفهم وذروا ما وافقهم)[1] ظاهر فيما ذكرنا، وما في ديباجة الكافي من قوله استناداً إلى الرواية (فان الرشد في خلافهم) إشارة إلى ماورد في الأخبار، لا أنه بنفسه خبر بمضمونه ليؤخذ بالاحتمال الأول.

نعم في بعض الأخبار (فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيْ)[2] وهو ظاهر في المعنى الأول، إلّا أن وروده في باب ترجيح أحد الخبرين على الآخر غير معلوم. مع أن تعليله عليه السّلام (بأنهم ليسوا من الحنيفية على شيْ) يعطي المعنى الثاني، وهو أن مطلوبية المخالفة لمخالفة ما هم عليه للواقع، لا أنّ مخالفتهم بما هي مطلوبة. فتدبر.

وبناء على المعنى الثاني، نقول: بعد البناء على كون المخالفة مرجحة - لاموجبة لزوال ملاك الحجية عن الموافق، ليخرج عن محل الكلام، كما عرفت فيه الكلام مفصلاً[3] - إن المخالف إذا كان في قبال الموافق، لابد من أن يتقوى به ملاك الحجية، ويضعف المقابل بموافقته ملاكه، بحيث لو كان الموافق وحده لأخذ به لوجدان ملاك الحجية.

وحينئذ فالاعتبار بقوة ملاك الحجية وضعفه، لابالقرب إلى الواقع وبعده، فان القرب والبعد اجنبيان عن ملاك الحجية.

ومن البين أن ملاك حجية الظهور بالنسبة إلى المراد الجدي، هو كون المتكلم ــ الشاعر المختار عند إلقاء الكلام على المخاطب ــ ليس بطبعه إلاّ بصدد بيان مراده الواقعي، فعدم إرادته اتقاءً عن الغير، خلاف هذا الظاهر الذي عليه المدار في باب المحاورات عرفاً، فاذا صدر منه كلامان متنافيان أحدهما يوافق مقالة عدوّه الذي ينبغي الاتقاء من شره، والآخر يخالفه، فلا محالة يتقوى جانب ذلك الظاهر المؤسس في المخالف، ويضعف في الموافق.

فتارة تكون تلك الأمارة ــ الموجبة للتقوية أو للضعف ــ أمارة متبعة عرفاً، فتكون

---

(١) و(٢) الوسائل ١٨: ٨٥: حديث ٢٩ و٣١ و٣٢.

(٣) التعليقة ٢١.

من المرجحات العرفية، وأُخرى تكون متبعة شرعاً، فتكون من المرجحات التعبدية، وثالثة لا تكون متبعة عرفاً ولا شرعاً، فلا يترجح شيْ منهما على الآخر.

ومخالفة العامة في قبال موافقتهم قد اعتبرت شرعاً مرجحة، دون غيرها، وإن كان بحسب الخارج أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، لخصوصية فيه من غيره، إذ كما أن أقربية أمارة من أمارة ليست مناط الحجية، كذلك ليست ملاك المرجحية.

ومنه علم أن ما في المتن من تسليم التعدي إلى كل ما يوجب الوثوق الفعلي بالظهور غير وجيه بظاهره. فتدبر.

[٤٠] قوله قدس سره: ومنه انقدح حال ما اذا كان... الخ[1]

اذ لافرق بين ما اذا كانت المخالفة امارة على الحقية او كانت الموافقة امارة على الباطل فيما سلكه من الوثوق الفعلي بصدوره لبيان الواقع في الأُولى، والوثوق الفعلي بصدوره لا لبيان الواقع في الثانية، ولا فيما سلكناه من كون المخالفة امارة تعبدية مقوّية لملاك الحجية او كون الموافقة امارة تعبدية موجبة لضعف الملاك.

[٤١] قوله قدس سره: اذا كان موجبها مما لا يوجب... الخ[2]

قد عرفت: إن اعتبار الأورعية بلحاظ الملازمة العادية بين التورع من سائر الجهات والتورع في النقل، وأن اعتبار الافقهية بلحاظ غلبة النقل بالمعنى. وللافقهية ـ حينئذ ـ دخل تام في مرحلة النقل على وجه يوافق المرام، فلا شهادة لاعتبار هاتين الصفتين من صفات الراوي على التعدي إلى كل مَزية غير موجبة للظن أو الأقربية.

[٤٢] قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لايضر... الخ[3]

هذا هو الحق، إلّا أنه قد تقدم منه (قدس سره) ـ في مسألة كون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة من باب تمييز الحجة عن اللاحجة ـ بأن الموافقة، والمخالفة توجب الظن بصدور المخالف والموافق لا لبيان الواقع، وأنه لا يعمهما أدلة اعتبار السند والظهور، فراجع[4] وتأمل.

[٤٣] قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب... الخ[5]

---

(١) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٢) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠١.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٥ ـ ٣٩٣.

(٥) الكفاية ٢: ٤٠١.

الجمود على عنوان أقوى الدليلين، وإن كان يقتضي ذلك، إلا أن الدال إذا كان فانياً في المدلول، وكان أحد المدلولين أقرب إلى الواقع، فالدال عليه أقرب، ولذا يوصف الخبر المخالف للعامة بكونه أقوى، مع أنه ليس إلا من أجل كون مضمونه أقرب إلى الحق، أو أبعد عن الباطل عند من يجعل مرجحية المخالفة من هذه الحيثية، لا لكون المخالفة أمارة تعبدية على الحجية الفعلية. فتدبر.

[٤٤] قوله قدس سره: وقصارى ما يقال في وجهه ... الخ[1]

توضيح المقام: إن التعارض بين الحديثين ــ كما عرفت في أول الباب ــ لاينسب إليهما إلا بلحاظ الدلالة، لا المدلول بذاته، ولا الحديثين من حيث الدليلية والحجية، ولذا قلنا سابقاً ان التعارض بهذا المعنى ثابت بالنسبة إلى العام والخاص أيضاً.

إلا أن السؤال عن حكم تعارض الحديثين باعتبار الأثر المترتب عليهما، لا باعتبار مجرد التعارض بين الكاشفين، ولو لم يكن لهما حجية ودليلية، فلا منافاة بين أن يكون التعارض باعتبار الكاشفية والدلالة، وأن يكون السؤال عن حكمه باعتبار الحجية والدليلية.

ومن البين: إن السؤال بدواً باعتبار صدورهما ــ من حيث كونهما خبراً قابلاً للصدور وعدمه ــ ولذا لم يقع سؤال عن الآيتين المتعارضتين، ولا عن المتواترين المتعارضين، حتى يكون مآله إلى التحيّر في حال ظاهرين متعارضين، ليحمل تارة ــ على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف بالجمع بينهما، في مثل العام والخاص، وأخرى ــ على احتمال الردع عن الطريقة العرفية.

وإذا كانت جهة السؤال متمحضة في التعبد بالصدور، فلامحالة لا مجال للتحيّر في التعبد بالصدور، إلا في مدلولين غير متلائمين عرفاً، فان المتلائمين عرفاً لا مانع عن التعبد بصدورهما بأدلة حجية الخبر، المفروض شمولها في حد ذاتها للمتعارضين، وبعد فرض تساويهما في المرجحات من حيث الصدور ــ حتى بفرضهما مشهورين قد رواهما الثقات جميعاً ــ أمر بالترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة العامة، فانهما أمارتان تعبديتان على أن المراد الجدي على طبق الموافق للكتاب، والمخالف للعامة، ولو مع فرض صدور المخالف للكتاب والموافق للعامة منهم عليهم السّلام.

مع أن التعارض غير مفروض في خصوص العام والخاص، ليحمل على احتمال

---

(١) الكفاية ٢: ٤٠٢.

الردع عن الطريقة العرفية، بل غاية الأمر شموله له، فكيف يحمل السؤال عن المدلولين المتلائمين، والغير المتلائمين على احتمال الردع المخصوص بالأول.

بل السؤال عن خصوص ما لايتلائمان باحتمال جعل أمارة تعبدية لترجيح أحدهما على الآخر، وانطباق عنوان عليها يقتضي التخيير بينهما، أو التوقف، وردّ علمه إليهم عليهم السّلام، والاحتياط في مقام العمل مثلاً.

مع أنه لم يذكر في جميع الأخبار العلاجية على كثرتها حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ومن الواضح أن الردع عن هذه الطريقة في خصوص الأخبار الدائر أمرها بين الترجيح والتخيير والتوقف، وإعمالها في الكتاب المشتمل على العموم والخصوص ونحوه بعيد في الغاية، فليس الوجه إلا اختصاص مورد الترجيح والتخيير، بغير مورد الجمع العرفي، وحمل الأسئلة على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف، ولو من غير أجلة الرواة . وإن سلم: إلاّ أن تقرير الامام عليه السّلام في مقام الجواب بالارجاع كلية إلى الترجيح والتخيير، لامحمل له إلا الردع عن الطريقة العرفية في خصوص الأخبار، وقد عرفت أنه بعيد في الغاية.

فان قلت: ظاهر جملة من الأخبار العلاجية أن موردها يعم النص والظاهر، والظاهر والأظهر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

منها ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره والآخر ينهاه كيف يصنع؟ قال عليه السّلام يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه)[1].

فان الأمر ظاهر في طلب الفعل، ونص في الجواز، والنهي ظاهر في التحريم، ونص في طلب الترك، ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل، مع أنه عليه السّلام حكم بالتخيير.

منها: مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه: (يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فان بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجزيه أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب عليه السّلام في الجواب: فيه حديثان أما أحدهما، فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى، فعليه التكبير، وأما الآخر، فانه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه في

---

(١) الكافي ١: ٦٦: حديث ٧، والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٥.

القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا[1].

فحكم عليه السّلام بالتخيير مع أن الثانية أخص من الأولى، فينبغي حمل العام على الخاص.

ومنها: مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السّلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السّلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّها في المحمل، وروي بعضهم لا تصلّها إلاّ على وجه الأرض فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك، فوقع عليه السّلام: موسع عليك بأيّه عملت)[2].

فحكم عليه السّلام بالتخيير مع أنهما من النص والظاهر، لظهور الثانية في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، ونصوصية الأولى في الجواز، فيحمل الظاهر على النص، ويحكم بالجواز مع الكراهية، ولو بمعنى أنه ترك الأفضل، فيعلم من الجميع أن العلاج بالترجيح، أو التخيير لا يختص بغير النص والظاهر وشبههما.

قلت: أما الرواية الأولى، فلادلالة لها على كون المورد من قبيل النص والظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقة الأمر، والآخر حقيقة النهي، وهما متباينان، لا أن مورد أحدهما صيغة (إفعل) والآخر صيغة (لا تفعل) ليكونا من النص والظاهر.

مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام (فهو في سعة حتى يلقاه) ليس حكماً بالتخيير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين، لقوله عليه السلام (يرجئه حتى يلقى من يخبره) فقد أمر بالتوقف وعدم التعبد بأحدهما لا معيناً ولا مخيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، وهو التساقط مع تعارض الحجتين، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الحجتين.

وأما الثانية فقد أجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في رسالة البراءة: من أن الحديث الأول المتضمن للعموم، لعله نقل بالمعنى، وكان لفظه بحيث لا تكون من موارد حمل العام على الخاص؛ إذ القابل للحمل ما إذا كان الفرد الخارج مشمولاً للعام بنحو العموم اللفظي، لا بنحو التصريح به وبسائر الأفراد بعينها، فانه من موارد التعارض حقيقة، لا

---

(١) الاحتجاج للطبرسي ج ٢: ٤٨٣: توقيعات الناحية المقدسة، والوسائل ١٨: ٨٧: حديث ٣٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٤.

من باب النص والظاهر أو الأظهر والظاهر، فيكون الحكم التخيير ظاهراً في محله، لتساوي المتعارضين في الظهور.

وعدم بيان الحكم الواقعي ــ مع أنه سئل عنه،لا عن علاج المتعارضين ــ لأجل تعليم قاعدة كلية للمتعارضين، مع عدم المصلحة لبيان الحكم الواقعي بخصوصه[1].

إلا أنه يتوجه عليه: إن الغرض إذا كان ذلك ، فلابد من بيان المتعارضين على وجه يكون علاجه ما حكم به، لا ما يكون ظاهراً في غيره، ولايقع النقل بالمعنى من العارف بمقامات الكلام هكذا، فضلاً عن الامام عليه السّلام.

ثانيها: ما أفاده بعض الأجلة (قدس سره)[2]: من أن حكمه عليه السلام بالتخيير، دون الحمل،لعلمه عليه السلام بارادة العموم حقيقة، لالفظاً واستعمالاً فقط، ومع كون العموم مراداً جداً، لا موقع للحمل.

ويتوجه عليه: إن مقتضى هذا الفرض، إما الحكم بخصوص استحباب التكبير وإما الحكم به وباستحباب (بحول الله وقوته إلى آخره) معاً ، لاالتخيير، لفرض إرادة التكبير واقعاً في هذه الحالة.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقته المباركة[3] على رسالة البراءة: من أن الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضي لاستحباب كل من التكبير، وبحول الله وقوته... إلى آخره، والتخيير عقلي لتزاحم المقتضيين، وإنما علم تزاحمهما من نفي التكبير في الخبر الثاني، لوجود مقتضي استحباب (بحول الله الى آخره) المفهوم من الكلام بالالتزام.

ولا ينحصر التزاحم في تضاد الفعلين، ليتوهم عدم التزاحم هنا، ولو كانا واجبين فضلاً عما إذا كانا مستحبين، بل من انحاء التزاحم تزاحم المصلحتين المقتضيتين لإيجاب الفعلين، أو لاستحبابهما بحيث لو أتى بأحد الفعلين المحصل لإحدى المصلحتين لايبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى بالفعل الاخر.

ويشهد لما افاده قدس سره ان الاخبار الواصلة الينا كلها خالية عن نفي التكبير بل مثبتة لقول (بحول الله وقوته الى اخره)، فلا ينفي التكبير الا باثبات القول المخصوص، فاما

---

(١) الرسائل: ٢٣٢: ذيل المسألة الثالثة «تعارض النصين».

(٢) هوالمحقق الهمداني: راجع هامش الرسائل: ٢٣٣: المسألة الثالثة في دوران الامربين الوجوب وغيره.

(٣) التعليقة: ١٣٧: ذيل قول الشيخ «إلاّ ان جوابه بالأخذ باحد الخبرين الخ».

ان لايكون التكبير مستحبا اصلا في هذه الحالة،او مستحبا مزاحما بمستحب اخر، ومع ثبوت المقتضى لاستحبابه كما عن الامام عليه السّلام لايكون نفيه الا بالتضاد المقتضى للتخيير عقلا.

لكنه لايلائمه قوله عليه السلام: «بايتهما اخذت من باب التسليم كان صوابا» وان ظاهره ــ كسائر اخبار التخيير بين الخبرين ــ كون التخيير تعبديا لمصلحة التسليم، لا عقليا لتزاحم المقتضيين.

ويمكن ان يقال ان في المورد مقتضى التخيير عقلا وتعبداً كلاهما محقق، فمن حيث الاستحباب واقعاً لكل منهما مقتض مزاحم بالاخر، ومن حيث كونهما مدلولين لخبرين فيهما مصلحة التسليم لما ورد عنهم عليهم السّلام المقتضية للتخيير، لتضاد الحكمين بحسب الفعلية واقعا، وانما نسب التخيير الى مصلحة التسليم لان الفعلية التخييرية انما كانت بقيام الحجة المزاحمة بحسب مدلولها لحجة اخرى.

إلّا أن الذي يبعد هذا الوجه، إن الخبرين المذكورين في جوابه عليه السّلام يدل أحدهما على التكبير، والآخر على عدمه، لاعلى استحباب (بحول الله) فليس مفروض الجواب دوران الأمر بين مستحبين متزاحمين. فتدبر جيداً.

وأما الثالثة، فالجواب عنها: إن ظاهر السؤال حيث قال (فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك) هو طلب الواقع، لاعلاج التعبد بالظاهر. وحيث كان الواقع موافقاً للظاهر ــ من حيث كون الصلاة مستحبة في نفسها، من غير اشتراطها في وقوعها مستحبة بايقاعها على وجه الأرض، وكان ايقاعها على وجه الأرض أفضل الأفراد ــ فلذا أجاب بالتوسعة. فهذه توسعة واقعية لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعة تعبدية بين الحجتين المتعارضتين، وليس في الجواب عنوان التسليم للخبر كي يعينه في التخيير التعبدي؛ فافهم واستقم.

ولابأس بالتكلم في العامين من وجه من حيث شمول الأخبار العلاجية لهما بلحاظ مورد الاجتماع وعدمه.

فنقول: الخبران المتكفلان لحكم العامين من وجه إما أن يكون مفادهما الحكم الاقتضائي، أو الحكم الفعلي.

فان كان الأول، فتارة يراد من الحكم الاقتضائي هو الحكم الطبعي أي الحكم على ذات الشيء بلحاظ نفسه، لا من جميع الجهات، فحينئذ لا إطلاق له من حيث العوارض، فلاشمول لمورد الاجتماع حتى يكونا متنافيين.

وأُخرى يراد من الحكم الاقتضائي الانشاء بداعي بيان المقتضي والملاك ، فيكون إرشاداً إلى ثبوت المقتضي في كل منهما، فلا منافاة أيضاً، ولو مع الاطلاق والنظر إلى عروض العوارض، اذ التنافي بين الحكمين الفعليين، لابين ثبوت المقتضي لهما.

وثالثة: يراد من الحكم الاقتضائي ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، أي الانشاء بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، لا البعث الفعلي، وهذا أيضاً غير داخل في المتعارضين، لعدم التنافي بين الحكمين بهذا النحومن الثبوت.

نعم هذا الشق أحسن الشقوق وأولى بصدق الحكم الاقتضائي عليه؛ لأنه من سنخ الحكم، الذي هوالانشاء بداعي البعث، لا بسائر الدواعي التي هي أجنبية عن مقولة الحكم، مع انحفاظ الاطلاق والشمول فيه.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث اجتماع الأمر والنهي[1] وغيره.

وعلى أي حال ففي الشقين الأخيرين لا يحكم بفعلية أحدهما إلا إذا احرز أقوائية مقتضيه من الآخر، وعلى فرض عدم الاحراز لا دلالة على الحكم الفعلي، حتى يدخل الدليلان في المتعارضين ليرجع فيه إلى المرجحات السندية وغيرها.

وإن كان الثاني بأن كان كل منهما دالاً على الحكم الفعلي، أي على الانشاء بداعي البعث جداً، لا بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، كما هو ظاهر الانشاء الحكمي الطلبي.

فنقول: تارة ـ يعلم من الخارج بكذب أحدهما، وأنه لاحكم، ولا مقتضى له إلا في أحد الطرفين، فهو داخل في المتعارضين ، من دون مجال لإحراز اقوائية المقتضي في أحد الطرفين، وأعمال قاعدة التزاحم ، وسنبين إن شاءالله تعالى ما ينبغي أن يقال فيه في مورد الاجتماع.

واخرى لاعلم من الخارج بكذب أحدهما، والتحقيق فيه ما حققناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي[2]: من أن الدليلين الظاهرين في الحكم الفعلي ـ على الاطلاق ـ يدلان بالالتزام على ثبوت العلة التامة، لدلالة دليل المعلول على ثبوت علته التامة:من وجود المقتضى، وعدم المانع والمزاحم. وقيام دليل آخر على حكم مضاد له،لايوجب إلا اثبات المزاحم له. فلايسقط إلا الدلالة الالتزامية على عدم المزاحم، ولا موجب بوجه

---

(١) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٤٥.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٥٥.

أصلاً لسقوط دلالته الالتزامية على ثبوت المقتضى. فعدم المعلول وإن كان كلية، إما بعدم المقتضي أو بعدم الشرط أو وجود المزاحم، إلا أن الدليل على ثبوت المقتضي مفروض هنا، من دون حجة على خلافه، لا من الخارج، ولا من الدليل الآخر المنافي له.

وعليه فاذا أحرز أقوائية أحد المقتضيين، فقد أحرز فعلية مقتضاه، فلا تعارض حسب الفرض، وإن لم يحرز أقوائية أحد المقتضيين من الخارج، فهما دليلان متعارضان في مادة الاجتماع، ولا مانع من شمول الأخبار العلاجية لهما.

غاية الأمر: إن الأرجح سنداً أو دلالة يكون أقوى مقتضياً، لا لأن قوة مقام الا ثبات كاشفة عن قوة مقام الثبوت، لأن قوة الكاشف أجنبيه عن قوة المنكشف، بل بلحاظ أن حجية الخبر ــ على الطريقية ــ كلية، وفي مورد المعارضة ليست إلا بلحاظ المصلحة الواقعية، الباعثة على الحكم في نفسه، وعلى جعل الحكم المماثل بعنوان كونه مما أخبر به العادل على وجه المعرفية، لا العنوانية المحضة.

فالتعبد بالمماثل إذا كان في طرف الأرجح منبعثاً عن تلك المصلحة المنبعث عنها الحكم الواقعي، فلامحالة تكون تلك المصلحة الواقعية أقوى من المصلحة الباعثة على جعل حكم آخر في المورد؛ إذ يستحيل تأثير الأضعف دون الأقوى، فالمعاملة في بدو الأمر معاملة التعارض، وبحسب اللب معاملة التزاحم.

نعم إذا كانت حجية الخبر من باب الموضوعية، إما كلية، أو في خصوص مورد المعارضة، فلا استكشاف، بل معاملة التعارض أولاً وآخراً بالنسبة الى الحكم الواقعي.

و ذلك لأن التعبد بالمماثل غير منبعث عن المصلحة الداعية إلى جعل الحكم الواقعي، بل عن مصلحة أخرى قائمة بالأخذ بخبر الأعدل بما هو، وأقوائية هذه المصلحة أجنبية عن أقوائية تلك المصلحة.

ومثله الحال فيما إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين في مورد الاجتماع، فانه يتعين الأرجح من دون استكشاف للاقوائية ثبوتاً؛ إذ لاطرف في الواقع، ليكون الأرجح أقوى منه، بل قوة مقام الإثبات في أحد الطرفين مرجحة شرعاً لكون الأرجح هو المطابق للواقع.

وليس معنى المرجحية كونه طريقاً شرعاً إلى كذب الآخر، حتى يقتضي سقوط الآخر، حتى في غير مورد الاجتماع. بل قوة ملاك الحجية في أحد الطرفين وضعفه بالنسبة إليه في الآخر، لازوال ملاك الحجية، ليتوهم أنه دليل واحد، ولا يعقل تبعيض الملاك ثبوتاً وسقوطاً، بل الآخر واجد لملاك الحجية، بحيث لو كان وحده لأخذ به.

ومن الواضح: إن ضعف ملاك الحجية إنما يقتضي عدم الحجية الفعلية بالاضافة إلى مورد المعارضة الذي قام عليه ما هو أقوى ملاكاً منه شرعاً.

نعم إذا علم من الخارج بعدم صدور أحد العامين رأساً، فحينئذ يقتضي التعبد بالأرجح سقوط الآخر، حتى في مورد الافتراق، بخلاف ما إذا علم بعدم إرادة العموم من أحد العامين، فانه كما قلنا: لا يسقط العام المرجوح إلا في مورد التعارض، وهو مورد الاجتماع.

كما أنه فرق بين قسمي العامين من وجه، وهو إن ما علم من الخارج بكذب أحدهما لا يرجع إلى المرجوح منهما أصلاً، ولو سقط الراجح عن الفعلية ــ لغفلة أو لمزاحمة بالاهم ــ بخلاف ما إذا لم يعلم بكذب أحدهما، فانه لا مانع من فعلية المرجوح إذا سقط الراجح عن الفعلية، لفرض وجود المقتضي للحكم فيه، مع عدم المزاحم عن الفعلية.

وذلك لما ذكرنا في محله: إن التزاحم في الملاك في مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره في الجعل لمزاحمته بالأقوى، وحيث أن جعل الحكم لاستيفاء المصلحة، فالأقوى أولى بالاستيفاء، ومقتضاه الأولوية بالاستيفاء إذا أمكن استيفائه تشريعاً، وإلا كان إهمالاً للمصلحة القابلة للاستيفاء، من دون موجب.

وحيث أن الانشاء بداعي البعث لا يترقب منه إلا الباعثية لوصوله، فمع عدم إمكان وصوله ــ لغفلة أو لنسيان ــ لا يعقل جعل الداعي، حتى في هذه الحال، فلا محالة يكون الجعل مقصوراً على صورة الالتفات، وعدم النسيان.

وبقية الكلام في محله. فتدبر جيدا.

[٤٥] قوله قدس سره: او للتحيّر في الحكم واقعا ... الخ[1].

إلا أن مثل هذا التحير لا يرتفع بالاخبار العلاجية، حتى يقوم السائل مقام الاستعلاج، فان الأخبار العلاجية لا تقتضي إلا التعبد بأنه مراد واقعاً، لا الكشف عن كونه مراداً واقعاً حقيقة. فتدبر.

[٤٦] قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتامل ... الخ[2].

لعله إشارة إلى دعوى لزوم إمضاء الطريقة العقلائية، وعدم كفاية مجرد عدم ثبوت

---

(١) الكفاية ٢: ٤٠٢.

(٢) الكفاية ٢: ٤٠٣.

الردع، وقد مرّمنا الكلام فيه في مبحث حجية الخبر الواحد[١] و في باب الاستصحاب[٢] فراجع.

[٤٧]قوله قدس سره: وفيه ان عدم البيان الذي هوجزء... الخ[٣].

توضيح المقام: إنا قد بينا في مبحث المطلق والمقيد[٤]: إن المراد من مقام البيان، تارة مقام بيان مرامه بشخص كلامه، وأخرى الأعم من البيان حال القاء الكلام والبيان إلى حال انفاذ المرام.

فان أريد الأول، فالبيان الذي هوجزء المقتضي هوعدم البيان في شخص المقام، وفي حال القاء الكلام، وبيان القيد بعده ليس عدمه جزء المقتضي،بل ينعقد الظهور الاطلاقي بمجرد عدم بيان القيد حال إلقاء الكلام، وتقديم المقيد على المطلق ــ حينئذ ــ من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، إلا أن البيان بهذا المعنى أمر اتفاقي، والالتزام به في جميع المطلقات بلا ملزم.

وإن أُريد الثاني ــ أي البيان بالمعنى الأعم ــ فان كان المقيد وارداً قبل الحاجة، فلاينعقد معه ظهور إطلاقي، فعدمه إلى وقت الحاجة مقوّم للمقتضي؛ فلاظهور للمطلق إلا الظهور الذاتي الوصفي في نفس الطبيعة المهملة، وظهوره الفعلي في الاطلاق مراعي بعدم بيان القيد قبل وقت الحاجة.

وإن كان المقيد وارداً بعد وقت الحاجة، فلا محالة ينعقد الظهور لذات المطلق في الاطلاق، لتمامية مقدماته الموجبة لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون للمقيد الوارد بعد وقت الحاجة ظهور آخر معارضاً للمطلق، فلابد من ملاحظة اقوى الظهورين.

فان قلت: المقيد الوارد بعد وقت العمل، وان لم يصلح للمانعية عن انعقاد الظهور، إلا أنه يصلح للكشف عن اقتران ذات المطلق بما يمنع عن انعقاد الظهورله في الاطلاق.

قلت: وجوده الواقعي لا يصلح للمانعية عن انعقاد الظهور، بل المانع وجوده الواصل،والمفروض أنه غير واصل قبل وقت العمل، فلا يوجب ورود المقيد بعد وقت العمل، إلا احتمال عدم إرادة الاطلاق، ومثله لا يمنع عن انعقاد الظهور.

---

(١) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١١٦.

(٢) نهاية الدراية ٥: التعليقة ١١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٢٢٥.

ومنه تبين أن العام إذا كان وارداً قبل وقت العمل ــ ولو بعد إلقاء الكلام ــ صح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور للمطلق، فكون ظهور العام تنجيزياً، وظهور المطلق تعليقياً على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره)[1] وجيه في هذه الصورة.

بخلاف ما إذا كان ورود العام بعد وقت العمل، فانهما ظهوران تنجيزيان، وفي مثله يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره): من أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في مقام البيان، لا إلى الابد.

فكل من الكلامين صحيح على وجه لا مطلقاً.

نعم هنا احتمال آخر تعرضنا له في مبحث العام والخاص[2]، وهو: إن العام وإن كان ظهوره في العموم وضعياً إلا أن حجيته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدي، فاذا كان عادة المتكلم بيان مرامه الجدي ــ ولو بكلامين منفصلين ــ قبل وقت العمل، فلا كاشفية نوعية للعام عن إرادة الشمول جداً، إلا إذا لم يتعقبه ما يخصصه قبل وقت العمل.

فكما أن أصل ظهور المطلق ــ في الاطلاق ــ مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت العمل، كذلك كاشفية العام نوعاً عن إرادة العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فالمطلق صالح للمنع عن تمامية الكشف النوعي عن المراد الجدي، والعام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقي، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكلية، بل لابد من ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأقوائية أحدهما في الظهور، أو الأخر في الكاشفية النوعية. فتدبر جيداً.

[٤٨] قوله قدس سره: وأغلبية التقييد مع كثرة ... الخ[3].

وفي رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) الاستدلال بهذا الوجه[4] ــ بناء على كون التقييد مجازاً ــ وهو أوجه مما في المتن؛ إذ بناء على عدم المجازية تكون إرادة الخصوص من العام مجازاً، وإرادة المقيد من المطلق لا يستلزم التجوز، فلا تصل النوبة إلى ملاحظة الأغلبية والأكثرية.

---

(١) الرسائل: ٤٥٧: في تعارض الاطلاق والعموم.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٨٤.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) الرسائل: ٤٥٧ في تعارض العموم والاطلاق.

نعم بناء على مسلك شيخنا (قدس سره) من أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، لاستعمال العام في العموم ضرباً للقاعدة وإعطاء للحجة[1] ـ يجدي الاستدلال بالأغلبية، إلّا أن المبنى محل نظر، كما مرّ في مباحث الألفاظ مراراً[2].

ثم إن الشيخ (قدس سره) قال بعد بيان الوجه: (وفيه تأمل)، وأفاد ـ في الهامش المنسوب إليه ـ أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم أنه أغلب، نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق، ولو قلنا: إنها بالوضع. انتهى[3].

وليس في ظاهر النظر وجه للأقوائية، مع اشتراكهما في الوضع، وفي كون العام والمطلق يمكن أن يكون كل منهما شمولياً، وأن يكون بدلياً، إلا أن يقال: إن الأفراد في العام مقوم الموضوع له، ومصب الدلالة الوضعية، بخلاف الحالات في المطلق، فان الموضوع له فيه هي الطبيعة السارية في جميع الأحوال، فالموضوع له ذات الطبيعة السارية، والحالات لوازمها، لا مقومها ومصب الدلالة. فتأمل.

[٤٩] قوله قدس سره: ومنها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ ...الخ[4].

لا يخفى عليك أن تخصيص العام بالخاص مطلقاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ونسخ الحكم مشروط مطلقا بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجداً للمصلحة، وفاقداً لها، ولئلا يلزم جعل الداعي ورفعه معاً في زمان يترقب فيه الدعوة إلى الفعل. ـ كما بينا في محله ـ. فيتمحض دوران الأمر بين الناسخية والمخصصية ـ في الصورة الأولى من الصورتين المذكورتين في المتن ـ حيث أن الخاص فرض تقدمه على العام، فهو صالح للمخصصية؛ لوروده قبل وقت العمل بالعام، والعام صالح للناسخية، حيث فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالخاص. بخلاف الصورة الثانية، لتقدم العام على الخاص، فالخاص إن كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح إلا للمخصصية، دون الناسخية لفقد شرطها، وإن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح بنفسه للمخصصية، لفقد شرطها.

فلا بد في تعقل الدوران في هذه الصورة من أحد أمرين:

---

(١) راجع الكفاية ١: ٣٣٦.

(٢) راجع نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٨٤.

(٣) راجع حاشية المحقق الخراساني على الرسائل: ٢٧٦: ذيل قول الشيخ: «وأما على القول بكونه مجازاً...»

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٤.

الأول ــ كشف الخاص عن اقتران العام بما يوجب قصره على بعض أفراده، أو ورود ما يوجب قصره عليه قبل حضور وقت العمل، فهو صالح للناسخية بنفسه، وصالح للكاشفية عن ورود المخصص قبل وقت العمل.

الثاني ــ أن يكون الخاص مخصصاً للعام واقعاً وموجباً لقصره على ما عدا الخاص واقعاً ــ لا فعلاً ــ ويكون وروده بعد وقت العمل، لأجل عدم المصلحة في صيرورة التكليف الواقعي فعلياً إلا في زمان ورود الخاص، فان قبح تأخير البيان إنما يتوجه، إذا كان الغرض فعلاً متعلقاً بما عدا الخاص، لا الغرض الواقعي المزاحم بمصلحة أُخرى في عدم بيان المخصص.

والالتزام بالأول بعيد، لكثرة المخصصات والمقيدات الواردة في الأزمنة المتاخرة، وبعد خفائها جميعاً، مع ثبوتها ووصولها إلى المكلفين في الأزمنة السابقة؛ بداهة ان وجودها الواقعي قبل حضور الوقت غير صالح للمخصصية، ووصولها ــ جميعاً ــ وخفاؤها في غاية البعد، فينحصر الأمر في الثاني، وهو تخصيص باعتبار خروج بعض الأفراد واقعاً، ونسخ باعتبار انتهاء أمد الحكم العمومي الفعلي بورود الخاص بعد وقت العمل.

ففي الحقيقة يدور الأمر بين كون الخاص موجباً لانتهاء أمد الحكم الواقعي الفعلي، أو موجباً لانتهاء أمد الحكم الفعلي، ولو لم يكن واقعياً ــ أي غير منبعث عن المصالح الأولية ــ وإلا، فليس من حقيقة الحكم الظاهري المصطلح، وحينئذ لا يبقى مجال لاستبعاد النسخ، الذي حقيقته انتهاء أمد الحكم الفعلي، من غير مدخلية لانبعاثه عن المصالح الأولية أو الثانوية.

نعم: يشكل الوجه الثاني بما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في خصوص الخطابات المختصة بالمشافهين[1]، حيث أن العلم بعدم المخصص لا يلازم العلم بارادة العموم واقعاً، حتى يترتب على أصالة عدم المخصص إرادة العموم واقعاً تعبداً؛ إذ لايزيد الأصل على العلم.

وقد عرفت أن عدم صدور المخصص يجامع عدم إرادة العموم واقعاً، وأما إرادة العموم بحسب التكليف الفعلي للمشافهين، فلايجدي في حق غيرهم بأدلة الاشتراك، إذ لااشتراك إلا في الحكم الواقعي، لا في الحكم الفعلي الذي يختلف باختلاف حالات المكلفين ــ سواء سمي تكليفاً ظاهرياً أم لا. بخلاف ما إذا كانت الخطابات شاملة

---

(١) راجع الرسائل: ٤٥٧: في دوران الامر بين النسخ والتخصيص.

لعموم المكلفين ــ من المشافهين وغيرهم ــ فان ظاهرها فعلية التكليف العمومي، سواء كان بحسب الواقع واقعياً، أولا.

وأجاب (قدس سره) عن هذا المحذور المبني على الوجه المذكور: بأن مقتضى الأصل ــ المؤسس في باب المحاورات ــ الحكم بارادة ظاهرها واقعاً، إلا إذا علمنا ــ ولو بالخاص المتاخر ــ عدم إرادته واقعاً مع إرادته فعلاً.

وأنت خبير بأن مقتضى الأصل ليس إلا الحكم بأن الظاهر مراد جداً حقيقة، سواء كان منبعثاً عن المصلحة الأولية أو الثانوية، ولايختص بالأولى حتى تكون إرادة العموم فعلاً على خلاف الأصل، حتى يفترق صورة الاطلاع على الخاص وعدمه.

فلابد في دفع المحذور عن أصالة عدم المخصص، الراجعة إلى أصالة الظهور، بأن يقال: إن الخطاب وإن كان مخصوصاً بالمشافه، إلا أن ظاهره أنه تكليف المخاطب بذاته، لا بعنوان آخر، فيكون ظاهراً في التكليف الواقعي، المنبعث عن المصالح الواقعية الذاتية، دون العرضية، فيشترك غير المشافه، مع المشافه ــ في هذا التكليف ــ بأدلة الاشتراك. والوقوف على الخاص المتأخر يكشف عن أن التكليف لم يكن مرتباً على المكلف بذاته، بل بعنوان آخر بحسب مقام الفعلية، لا بحسب مرتبة الواقع. فافهم وتدبر.

[٥٠] قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد... الخ[1]

لايخفى عليك أن لكل من العام والخاص حيثيتين: حيثية الظهور الوضعي في الشمول، وفي القصر على ماعدا الخاص، وحيثية الظهور الاطلاقي في الدوام والاستمرار. والتخصيص بلحاظ الحيثية الأُولى، والنسخ بلحاظ الحيثية الثانية، فالخاص بظهوره الوضعي ليس ناسخاً للعام المتقدم، وكذا العام ليس بظهوره الوضعي ناسخاً للخاص المتقدم حتى يجري الوجه العقلي المتقدم.

وحيث أن ظهور الخاص والعام في الاستمرار والدوام بالاطلاق بلا كلام، ولم يصلح أحد المطلقين لتقييد الاخر ــ لتساوي النسبة من حيث توقف انعقادالظهور، وعدم الظهور هذه الوضعي من الجهة ــ حتى يتعين للمانعية، فكل منهما مقتض بلامانع، فينعقد لكل منهما ظهور. ولوفرض أقوائية أحدهما، لكان من باب تقديم إحدى الحجتين على الأُخرى، لا من باب تنجيزية الظهور في إحدهما وتعليقيته في الآخر.

---

(١) الكفاية ٢: ٤٠٥.

[٥١] قوله قدس سره: وإن غلبة التخصيص إنما توجب... الخ[1]

يمكن أن يقال: إن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص دون النسخ، ليقال: بأنه لاعبرة بالظن الخارجي في باب التمسك بالظهورات ما لم يصل إلى حد يكون من القرائن الحافّة باللفظ، بل بملاحظة أن حجية الظواهر بلحاظ كشفها النوعي عن المراد، والكواشف النوعية عن إرادة العموم ــ لكثرة ورود التخصيصات ــ بلغت من الضعف مبلغاً لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن خصوص المخصصات، بخلاف الكواشف النوعية عن استمرار الحكم، فانها لم يختل بورود الناسخ لها، إلا أقل قليل. فهذا وجه اقوائية الظهور الاطلاقي من الظهور الوضعي في خصوص المقام، وعليه جرى (قدس سره) في مباحث العام والخاص من الكتاب[2]، فتدبر.

[٥٢] قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها... الخ[3]

لايخفى عليك أن الخاص المتأخر، إن كان متكفلاً لنفي الحكم الفعلي وقصر العام بحسب حكمه الفعلي على ما عداه، فمقتضاه عدم الحكم الفعلي أياً ما كان بالنسبة إلى الخاص من الأول، فلا معنى لكونه ناسخاً.

إلا أنه غير معقول هنا؛ إذ المفروض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام، فلايعقل أن يكون متكفلاً لنفي الفعلية ــ وإن كان متكفلاً لنفي الحكم الواقعي في مورد الخاص ــ فلا يكون إلا تخصيصاً، إذ ليس بمدلوله، ولا من حيث لزوم تقديمه على العام ــ بما هو عام ــ متكفلاً لانتهاء أمد الحكم الفعلي، بل انتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً بلحاظ انتهاء مصلحة إخفاء الخاص بتبدله بنقيضه وهو إظهاره، فلازم وصول الخاص من المولى أنتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً.

ولذا يصح أن يقال: إن الخاص مخصص فقط، لاناسخ، وإن كان لازم وصوله حصول نتيجة النسخ، من حيث انتهاء أمد الحكم الفعلي قهراً.

[٥٣] قوله قدس سره: وفيه إن النسبة إنما هي بملاحظة... الخ[4]

توضيح المقام يتوقف على تمهيد مقدمة هي:

إن الكلام، تارة في ما يوجب ملاحظة أحد الخاصين ــ بخصوصه ــ مع العام، أو

---

(١) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٢) راجع الكفاية: ١: ٣٧١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٦.

ملاحظة الخاص مع أحد العامين من وجه.

وأُخرى ــ في انقلاب النسبة بواسطة تقديم أحد الخاصين أو ملاحظة الخاص مع أحد العامين.

أما الكلام في الأول، فنقول: إذا فرض هناك خاصّان في قبال عام، فهما من حيث عدم جهة موجبة لتقديم أحدهما، يكون تقدمه في ملاحظته مع العام وتخصيصه به أوّلاً ترجحاً من غير مرجح، فيكون من المعلول بلا علة.

وأما مع فرض عدم انقلاب النسبة بملاحظته اوّلاً، فيكون ترجيحاً بلامرجح، حيث أنه لافائدة في لحاظه اوّلاً، إلّا ترتب أثر عليه، ومع عدمه يكون لغواً، فيدخل تحت عنوان الترجيح بلا مرجح.

وما أفاده (قدس سره) في المتن من عدم انقلاب النسبة، فلاموجب لتقديمه على الآخر يصلح للعنوان الثاني، وإن كان الأول أولى.

وأما إذا فرض عامان من وجه، وكان في قبال أحدهما ــ بالخصوص ــ خاص، فهل هو كالأول من عدم الموجب أو عدم الفائدة، أو لابد من تقديمه، لما عن الشيخ الاعظم (قدس سره) من محذور إلغاء النص، أوطرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل[1].

وهو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافي للخاص على المنافي له، لا مطلقاً، كما هو واضح؛ يرد عليه: أن العام حيث أنه مبتلى بالمعارض، فلاعموم متيقن في البين ليجب تخصيصه بالخاص، والأخذ بالخاص ــ على أي حال ــ مع فرض عدم انقلاب النسبة غير تقديم الخاص على العام تخصيصاً له؛ وطرح الظاهر رأساً أوإلغاء النص، إنما لايجوز إذا كان بلا موجب، وأما معه فلاوجه للحكم ببطلانه.

وسيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ حكم هذه الصورة.

وأما الكلام في الثاني أعني انقلاب النسبة في الصورتين وعدمه، فتوضيح الحال فيه: إن اللفظ بواسطة الوضع يكون قالباً بالقوة للمعنى، ووجهاً له، فيكون ظهور المعنى وبروزه به. وهذا هو الظهور المحفوظ دائماً، ولو مع استعمال اللفظ في غير معناه مع القرينة. ولايزول هذا الظهور الذاتي الوضعي، إلا بهجر المعنى. وبواسطة الاستعمال يكون الظهور فعلياً، فامّا في نفس ما هو ظاهر فيه بذاته وبالقوة، وإما في غيره بملاحظة القرينة. وهذا الظهور الفعلي أيضاً لاينقلب عما هو عليه، فانه من شؤون ايجاد المعنى باللفظ، والموجود

---

(١) الرسائل: ٤٦١: في بحث انقلاب النسبة.

لاينقلب عما هوعليه.

إلا أن هذين الظهورين مربوطان بنفس المعنى، لا بارادة المعنى من اللفظ جداً، فان الارادة الجدية غير الارادة الاستعمالية، وإصالة الظهور لاتجدي إلا لإحراز إرادة المعنى من اللفظ استعمالاً، لا إرادته منه جداً والحجية مربوطة بالثانية.

فان مقتضى الأصل العقلائي ــ في باب المحاورات المبنية على الافادة والاستفادة ــ كون الظاهر كاشفاً نوعياً عن الارادة الجدية، كما أن مقتضى الوضع أو القرينة كونه مستعملاً فيما هوظاهر فيه ذاتاً أو عرضاً. والمعارضة والحجية، وتقديم إحدى الحجتين على الأُخرى من شؤون هذه الكاشفية النوعية عن المراد بالارادة الجدية، والاّ فمجرد الاستعمال لا حجية فيه، حتى يتصور التعارض في الدليلين والحجتين، أو تقديم حجة على حجة.

ومنه تعرف إن عدم انقلاب الظهور، وما يترتب عليه ليس له دخل في انقلاب النسبة التي هي مبنى التعارض والترجيح، إلاّ بالنظر إلى مآل الأمر ونتيجته. وذلك: لأن إلقاء الظاهر ــ في مقام الافادة والاستفادة ــ كاشف طبعي نوعي عن إرادة الظاهر حقيقة وجداً، وهذه الكاشفية النوعية ملاك الحجية، دون الكاشفية الفعلية الشخصية. فالقطع بعدم إرادة العموم، أو قيام الحجة على عدم إرادته، ينافي كشفه الفعلي عن إرادة العموم، لا كشفه النوعي، ومع انحفاظ كشفه ــ النوعي العمومي ــ يعامل مع الخاص الآخر هنا معاملة العام مع الخاص، ولا فرق بين أن يكون المتكلم من عادته إفادة مرامه بشخصين من كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأن هذا البناء لايغير الكاشفية النوعية، التي عليها المدار في الدلالة على المراد الجدي، وإنما يؤثر في عدم ترتيب الأثر على كلام من مثله، ما لم يظهر عدم القرينة المنفصلة، ولا شهادة لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لعدم حصول الكاشفية النوعية، فان عدم الظفر به لايحدث كاشفية لما لا كشف له، كما أن الظفر به لايوجب اختلال كشفه، وإلاّ لسرى إجمال المخصص المنفصل إلى العام. فتدبر جيّداً.

نعم ربما لا يجوز تخصيص العام به، لا من حيث اختلال في كشفه، وصيرورته أقوى، بل لأنّ تخصيصه به يوجب عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم، كما إذا كان من الأول خاص واحد يستوعب أكثر أفراد العام، فان حيثية العموم والخصوص محفوظة. ومع ذلك لايجوز التخصيص؛ للمحذور المذكور.

ومنه اتضح: عدم انقلاب النسبة حتى في الصورة الثانية، فيما إذا خصص أحد

العامين بالخاص المقابل له، فان الكشف النوعي بنحو العموم من وجه مع العام الآخر محفوظ، وعدم إمكان تقديم العام الآخر ــ للزوم إلغاء العام رأساً ــ لا دخل له بانقلاب النسبة ونحوه.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم إن الصورة الأُولى ينبغي ملاحظة الخاصين مع العام في مرتبة واحدة، فيخصص بهما العام ما لم يلزم منه محذور عدم بقاء المورد، أو ما هو كالعدم من حيث القلة، وإلا كان العام مع مجموع الخاصين من قبيل المتباينين، فيعامل معهما معاملتهما على التفصيل المذكور في المتن.

وأما الصورة الثانية ففيها مسلكان:

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره)[1] من انقلاب النسبة أحياناً، كما إذا ورد: إكرم العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول، فانه يخصص الأول بالثاني، فيكون نسبة الأول ــ بعد التخصيص بالثاني ــ إلى الثالث نسبة الأخص إلى الأعم، فيخصص الثالث بالأول.

وقد مر عدم الموجب، للاحظة الخاص أولاً، وعدم انقلاب النسبة، كما بنى (قدس سره) عليه في الصورة الأولى.

ثانيهما: ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) في الكتاب من لزوم ملاحظة الخاص أولاً، وعدم انقلاب النسبة، فيعامل مع الأول والثالث معاملة العامين من وجه ــ بعد التخصيص بالثاني أيضاً ــ واستثني منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا مادة الاجتماع؛ فانه لايجوز تقديم العام الآخر عليه، لأنه لايجوز تخصيصه به أيضاً، بل يقدم على العام الآخر، لا من أجل القول بانقلاب النسبة، بل لأنه ــ بعد تخصيصه بالخاص ــ كالنص فيما بقي تحته، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه.

وفيه أولاً: ما مر، من عدم الموجب للتخصيص، ما لم يتعين في قباله عموم، فان العموم، وإن كان محفوظاً مع الجمع الدلالي بينه وبين العام الآخر، وأما إذا قدم عليه للترجيح السندي، فلا محالة يسقط العام في مورد الاجتماع، فلاسند إلا لمادة الافتراق، فالعموم بما هو عموم لا سند له.

وثانياً: إن تقديم العام الآخر ــ على العام المخصص ــ ليس بملاك التخصيص، ليقال: بأنه لايجوز التخصيص إلى حد لا يجوز تخصيصه، بل بملاك الترجيح السندي بين

---

(١) الرسائل: ٤٦١.

المتباينين في مورد التعارض.

وثالثاً: بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبة المبني عنده (قدس سره) على عدم انقلاب الظهور، لافرق بين العامين في الظهور اوّلاً وآخراً، فلا يتفاوت ظهور العام المخصص في شموله لمورد الاجتماع بملاحظة التخصيص قبله وبعده.

بل الصحيح أن يقال: بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أوّلاً، حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم ليقال بتخصيصه ام لا؟ فحينئذ، إن قدمنا العام المنافي على العام الغير المنافي للخاص ـ لرجحانه على الآخر ـ فيتحقق هناك عموم، فيخصص حينئذ بالخاص. وإن قدمنا العام الغير المنافي على العام المنافي ـ لرجحانه عليه ـ فحينئذ لا يبقى للعام إلا مادة الافتراق، الذي في قباله خاص، فحينئذ إن كان الخاص بعض أفراد مادة الافتراق، فيخصص العام به أيضاً لانحفاظ العموم والخصوص، وعدم انقلاب النسبة، وعدم حدوث قوة لظهور العام، ولا لكاشفيته النوعية عن المراد الجدي.

وإن كان الخاص مستوعباً أو كالمستوعب لمادة إفتراق العام، فالعام في مورد الافتراق ـ الذي هو ظاهر فيه بنحو العموم ـ كالمباين للخاص، الذي هو أظهر منه، فيقدم الخاص على العام، لا من باب التخصيص، لئلا يكون له مجال، بل لأن العام والخاص متباينان، وأحدهما ظاهر، والآخر أظهر أو نص، ويقدم النص والأظهر على الظاهر مطلقاً، سواء كان بعنوان التخصيص، الذي معناه الجمع بين الدليلين، أو بعنوان تقديم مباين على مباين، لقوته بالنسبة إليه. إذ بناء العقلاء على العمل بالظاهر، الذي ليس في قباله نص أو أظهر، كما أن بناءهم على العمل بالعام في ما عدا مورد الخاص. فتدبر جيداً.

لايقال: تقديم النص والأظهر على الظاهر، ليس كالترجيح السندي بحيث يقتضي طرحه رأساً، بل بأن يكون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الظاهر، وهنا بعد إخراج مورد الاجتماع ـ عن تحت العام ـ لايمكن ابقاء الظاهر بالتصرف فيه، بل لازم تقديم الخاص عليه في مورد الافتراق طرحه كلية، لا التصرف فيه.

لأنا نقول: ألحق إنه لايشترط في تقديم أحد المتباينين على الآخر جعله قرينة على ارادة خلاف ظاهره، بل ربما يقتضي طرحه كلية، كما إذا كان دليل حرمة إكرام زيد نصاً ـ في التحريم، ودليل وجوب إكرامه ظاهراً فيه، فانه لاشبهة في تقديم دليل الحرمة، وطرح دليل الوجوب، لعدم إمكان حمله على خلاف ظاهره من الاستحباب أو الجواز، لمنافاة كليهما للحرمة.

غاية الأمر إنه ربما يطرح السند، فيلزمه طرح الظاهر وربما يطرح الظاهر، فيلزمه طرح السند، فلا تغفل.

[٥٤] قوله قدس سره: حتى موافقة الخبر للتقية، فانها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين... الخ[1].

تنقيح المرام إن الكلام في مقامين:

أحدهما: رجوع المرجح من حيث جهة الصدور إلى المرجح من حيث نفس الصدور

ثانيهما: تأخر رتبة جهة الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجح الجهة مزاحماً لمرجح الصدور.

فنقول: اما المقام الأول، فظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) رجوع جميع المرجحات، حتى مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، نظراً إلى أن أدلة الترجيح والتخيير دليل الحجية الفعلية، فيكون مفادها إما جعل الحكم فعلاً معيناً على طبق الراجح من الخبرين، وإما جعل الحكم مخيراً على طبق الخبرين المتعادلين.

وعليه، فمعنى الترجيح من حيث الجهة جعل الحكم على طبق ما خالف العامة دون الموافق، لا جعل الحكم على طبق الموافق ثم حمله على التقية، فان مرجعه إلى التناقض، وهو: جعل الحكم على طبقه، وعدم جعل الحكم على طبقه، وحيث لا تعبد في مقطوعي الصدور، فلا يلزم من حمل الموافق على التقية ذلك المحذور.

توضيحه: إن الكلام له جهات، إحداها: من حيث أنه كلام صادر. وثانيتها: من حيث تضمنه للحكم. وثالثتها: من حيث كونه لبيان الواقع أولا ؟

والقطع بصدور الخبرين راجع إلى الجهة الأولى، فيبقى مجال لحمله على كونه لا لبيان الواقع، وما هو قابل للتعبد هي الجهة الثانية، فانه لا معنى له الا جعل الحكم، وأما الصدور بما هو فلا معنى للتعبد به.

ومن الواضح: أنه بعد فرض القطع بالصدور يبقى مجال للتعبد بعدم الحكم على طبقه، وأما مع فرض التعبد بالحكم، فلا مجال لحمله على أنه ليس لبيان الواقع، للتناقض.

---

(١) الكفاية ٢: ٤١٠.

هذا، وأنت خبير بأن مرجع ما أفاده (قدس سره) إلى دعوى التلازم بين عدم رجوع المرجح من حيث الجهة إلى المرجح من حيث الصدور، وتفرع الحمل على التقية على التعبد بالصدور، المستلزم للمحذور المذكور، مع أنه لا ملازمة بينهما.

بيانه: إن جعل الحكم الحقيقي الفعلي، إذا كان متوقفا ــ في موقع الشك ــ على جهات مختلفة من الصدور، والظهور، وجهة الصدور، فلابد من التعبد بجميع تلك الجهات، حتى تكون فعليته فعلية جعل الحكم الحقيقي الوحداني.

ومن الواضح: إن ملاك التعبد بالصدور غير ملاك التعبد بالظهور، وهما غير ملاك التعبد بجهة الصدور، والدليل على كل واحد غير الدليل على الاخر.

فان ملاك التعبد بالصدور كونه خبر ثقة مثلاً، وملاك التعبد بالظهور كونه كاشفاً نوعياً، وملاك التعبد بموافقة الظاهر للمراد الجدي-دون أمر آخر-هو أن الغرض ــ الطبعي العقلائي ــ بيان المراد الجدي بالمراد الاستعمالي.

وكما أن التلازم بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور لايوجب الوحدة، ولا ينافي الاثنينية ــ ملاكاً ودليلاً ــ مع أنه لايعقل التعبد بصدور ما لا تعبد بظهوره، ولا يعقل التعبد بظهور ما لا تعبد بصدوره، كذلك التلازم بين التعبد بالصدور، وكونه لبيان الحكم واقعاً ــ لا عدم كونه لبيانه ــ لا يوجب الاتحاد ملاكاً ودليلاً، ولا ينافي الاثنينية كذلك.

وإن كان مرجع جميع هذه التعبدات إلى جعل حكم حقيقي وحداني فعلي.

فان أُريد الصدور من رجوع مرجح الجهة الى مرجح هذا المعنى فهو لا ينافي التعدد ملاكاً ودليلاً، ولا يوجب الاتحاد المنافي للترتيب بين المرجحات وتفرع بعضها على بعض.

وإن أُريد الرجوع الحقيقي ملاكاً ودليلاً، فقد عرفت ما فيه.

وأما التلازم المدعى بين عدم رجوع مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، وكون الحمل على التقية بعد التعبد بالصدور المستلزم للمحذور.

ففيه أولاً: إنه مبني على إرادة فعلية التعبد بالصدور ــ بقول مطلق ــ فانه المنافي للحمل على التقية، لا التعبد من قبل الصدور.

وثانياً: إن مقتضى الاثنينية الفعلية وكون المرجحين في عرض واحد محذور التناقض، وأما إذا كان مرجح الجهة في طول مرجح الصدور فلا؛ إذ مع فرض رجحان الصدور يقدم الراجح صدوراً، ولا يلتفت إلى الراجح جهة، وإنما تصل النوبة إلى

رعاية مخالفة العامة، إذا لم يكن أحدهما راجحاً من حيث نفس الصدور، فلا يلزم المحذور هذا.

وأما المقام الثاني فتوضيح القول فيه: إن كون الصادر لبيان الحكم واقعاً ــ لا لنكتة أخرى ــ وإن كان مترتباً على فرض الصدور حقيقة أو تعبداً ــ ملاكاً ــ فان الجهة من شؤون الصادر، ففيما لاصدور له لايتصور كونه لبيان الحكم أو لغيره، كما أن أصل المرجحية فرع الحجية الاقتضائية الملاكية ــ كما مر مراراً ــ إلا أن المجدي ــ في المقام ــ هو التفرع والترتب في المرجحية، لا ترتب المرجحية على الحجية.

فلابد من إقامة برهان على أن تأثير ملاك التعبد بالجهة مترتب على عدم تأثير ملاك التعبد بالصدور، اما لعدم وصول النوبة اليه ــ عقلاً، أو جعلاً ــ أو لتساويهما في ملاك التعبد بالصدور، حتى إذا كان الخبر الموافق للعامة أعدل، وكان خبر الغير الأعدل مخالفاً لهم كان التأثير للأعدلية، دون مخالفة الآخر للعامة.

أما عدم وصول النوبة إلى تأثير ملاك التعبد بالجهة جعلاً، فمبني على استفادة الترتيب من المقبولة[1] في مقام المرجحية، وهو أجنبي عن حديث تفرع جهة الصدور على أصل الصدور، بل لو كانت المقبولة على العكس من ذلك لقلنا بمقتضاها مع عدم الترتب الطبعي.

وأما عدم وصول النوبة إليه عقلاً، فلا موهم له إلا حكومة دليل المرجح من حيث الصدور على دليل المرجح من حيث جهة الصدور.

بتقريب: إن مقتضى التعبد بصدور خبر الأعدل التعبد بعدم صدور خبر غير الأعدل، فيكون رافعاً لموضوع المرجح من حيث الجهة، إذ هو فرع الصدور المنفي بدليل مرجح الصدور. بخلاف دليل المرجح لجهة الصدور، فان مقتضاه ليس التعبد بعدم صدور الموافق للعامة، بل بعدم كونه لبيان الحكم الواقعي، فلا يكون بلسانه رافعاً لموضوع التعبد بالصدور.

ويندفع بأن مقتضى دليل المرجح ــ من حيث الصدور ــ هو التعبد بصدور خبر الأعدل، لا التعبد بعدم صدور خبر غيره؛ لأن عدمه ليس من الآثار المترتبة عليه، حتى يكون من مقتضيات التعبد به.

مع أن عدم الصدور ــ في ذاته ــ ليس قابلاً للتعبد، بل لازم التعبد بصدور أحد

---

(١) الوسائل ١٨/٧٥.

المتنافيين عدم التعبد بصدور الآخر، وهذا غير مانع عن إعمال دليل المرجح من حيث الجهة؛ لأن تفرعها لا يستدعي إلا كونه واجداً في نفسه لشرائط الحجية ذاتاً.

ومن الواضح: إن خبر غير الأعدل بحيث لو كان وحده لكان مما يؤخذ به، فلا يكون موضوع التعبد بالجهة مرفوعاً، لا بدليل المرجح للصدور، ولا بلازمه، كما أن التعبد بالجهة ليس مقتضاه حمل الآخر على التقية تعبداً؛ إذ ما هو قابل للتعبد سنخ الحكم، دون غيره، فليس مرجعه إلا إلى جعل الحكم المماثل على طبق المخالف للعامة دون الموافق، لا إلى التعبد بصدور الموافق تقية، فكلا الدليلين في عدم التعبد بالآخر متساويان.

[٥٥] قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ[1]

لا يخفى عليك ان ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في قوله: (قلت لامعنى للتعبد إلى آخره)[2] ليس في مقام إثبات تأخر رتبة المرجح من حيث الجهة عن المرجح من حيث الصدور، بل في مقام دفع توهم تقدم رتبة المرجح من حيث الجهة على المرجح من حيث الصدور المذكور في قوله (إن قلت إلى آخره) قياساً بالمرجح من حيث الدلالة.

وحاصل الدفع: إن التعبد فعلاً بالمتلائمين ــ بلحاظ قرينية أحدهما على الآخر ــ معقول، فلا تصل النوبة إلى إعمال المرجح الصدوري؛ فانه فرع التعارض ــ المفقود مع الملائمة بينهما ــ بخلاف التعبد فعلاً بالخبرين، المحمول أحدهما على صدوره لا لبيان الحكم الواقعي، فانه لا يعقل التعبد به.

ومنه يعلم: إن التعبد المنفي ــ هنا ــ هو التعبد الفعلي، كما أن التعبد المثبت ــ في مورد الترجيح من حيث الدلالة ــ أيضاً هو التعبد الفعلي.

نعم التعبد الملحوظ ــ في قبال القطع بالصدور لإعمال المرجح من حيث الجهة ــ هو التعبد الملاكي الاقتضائي. وكيف يعقل نسبة لزوم التعبد الفعلي بالخبرين ــ في مورد إعمال المرجح من حيث الجهة ــ إليه (قدس سره)، مع أن صريح كلامه (قدس سره) عدم إمكانه، فلا نقض بالمتكافئين، فانه أجنبي عن مورد كلامه، بل ملاك تقديم المرجح الصدوري تقدم رتبة الصدور على الجهة، لما مرّ في وجهه. وقد عرفت دفعه ايضاً.

[٥٦] قوله قدس سره: وأنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ[3]

---

(١) الكفاية ٢: ٤١٤.

(٢) الرسائل: ٤٦٨: الامر الخامس.

(٣) الكفاية ٢: ٤١٥.

مضافاً إلى أن مورد إعمال المرجحات التعبدية ما إذا كانت أمارة الصدور، أو أمارة جهة الصدور، فلامحالة يكون مجال لاحتمال عدم الصدور، أو احتمال الصدور[1] لبيان الحكم الواقعي، وإلا فمورد البرهان، وامتناع التعبد خارج عن مورد إعمال المرجح التعبدي، كما هو واضح.

وعن هذا المحقق ــ المشار إليه في المتن ــ تقريب تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري بطريق الأولوية.

ومحصله: إن قطعية الصدور لا تمنع عن حمل الموافق على التقية، فالتعبد بالصدور أولى بعدم المنع من حمل الموافق على التقية.

ويندفع: بما مرّ من أن قطعية الصدور لا تقتضي إلا صدور الكلام، لا الحكم الفعلي، فان القطع بحكمين فعليين متنافيين غير معقول، بخلاف التعبد بالصدور، فان صدور الكلام بما هو غير قابل للتعبد، بل باعتبار اشتماله على الحكم، ولا يعقل التعبد بالحكم وحمله على التقية، فلامساواة فضلاً عن الأولوية.

ومنه علم أنه لافرق في هذا المحذور بين أن يكون كلا الخبرين مقطوعي الصدور، أو كان أحدهما قطعياً والآخر تعبدياً، فان الموافق غير قابل للتعبد وحمله على التقية، سواء كان في قبال القطعي، أو التعبدي.

وأما إذا كان القطعي موافقاً للعامة، والتعبدي مخالفاً لهم، فانما يؤخذ بالمخالف، ولا ينظر إلى المرجح صدوراً، لعدم مجال لإعمال المرجح صدوراً، حيث أن طرفه قطعي الصدور، ولا معنى لإعمال المرجح صدوراً إلا فيما إذا احتمل عدم الصدور في المرجوح، ومورد المزاحمة بين المرجح الصدوري، والمرجح الجهتي ما إذا كانا تعبديين صدوراً وجهة، لا ما إذا كان كلا الطرفين أو أحدهما قطعياً.

[٥٧] قوله قدس سره: موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه... الخ[2]

الترجيح بها ــ كما في المتن ــ لوجهين:

أحدهما ــ البناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة، بتقريب: إن موافقة الكتاب مثلاً لا توجب إلا أقربية مضمون الموافق للكتاب للواقع، مع أن الكتاب أمارة مستقلة، لا توجب قوة دلالة أحد الخبرين، ولا قوة ملاك حجيته، وبعد إلغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين أيضاً موجبة لأقربية ما يوافقها

(١) يحتمل سقط كلمة «لا» هنا.

(٢) الكفاية ٢: ٤١٧.

للواقع.

وثانيهما ــ قاعدة العمل بأقوى الدليلين، ومقتضى الجمود على ظاهرها، وإن كان أقوائية أحد الدليلين دليل بما هو وكاشف، وكثير من المرجحات حتى المنصوصة منها لا توجب قوة الكشف والدلالة.

الا أن التأمل الصادق يشهد بأعم من ذلك، للزوم الاقتصار في مورد القاعدة حينئذ على النص والظاهر، والاظهر والظاهر، فانهما مورد قوة الكشف والدلالة، بل المراد أقوائية أحد الخبرين بأيّ وجه كان، سواء كان من حيث ملاك حجيته ودليليته، كالاعدلية والأورعية والاصدقية، أو من حيث دلالته وكاشفيته، كالاظهر مثلاً، وكالمنقول باللفظ في قبال المنقول بالمعنى، أو من حيث مضمونه كالموافقة للكتاب، والمخالفة للعامة، والمطابقة للشهرة الفتوائية، فانه إذا لوحظ فناء الدال في مدلوله، كان الخبر موصوفاً بالأقربية إلى الواقع، لكون مضمونه أقرب إلى الواقع.

بل يمكن أن يقال: إن الشهرة الفتوائية إذا كانت مستندة إلى أحد الخبرين ــ مع ظفر المشهور بمعارضه ــ من دون وجه للجمع الدلالي، تكون كاشفة عن وجود أحد المرجحات المنصوصة فيه، إذا كان بناؤهم على عدم التعدي، أو عن أقربية مضمونه ــ عندهم ــ إلى الواقع، إذا كان بناؤهم على التعدي.

إلا أنه، إنما يجدي إذا كان كاشفاً قطعياً عن ذلك، وإلا فمجرد الظن بالمرجح ــ بالمعنى الاخص أو الاعم ــ يحتاج إلى دليل على لزوم اتباعه في المرجحية.

[٥٨] قوله قدس سره: والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر... الخ[1]

حتى يكون لازم الظن ــ بصدق الموافق، والظن بكذب المخالف ــ الظن بحجية الأول، والظن بعدم حجية الآخر، إلا أنه تقدم منه (رحمه الله) في ذيل الأخبار العلاجية ما ينافي هذا الكلام[2]، وإن كان الحق ما أفاده (قدس سره) هنا، كما نبهنا عليه هناك.

[٥٩] قوله قدس سره: ضرورة إن استعماله في ترجيح... الخ[3]

يمكن أن يقال: إن معنى (إن دين الله لايصاب بالعقول)[4] هو أن مثل القياس لايكون طريقاً شرعاً، وواسطة في إثبات حكم من الأحكام ــ فرعياً كان أو أصولياً ــ

---

(١) الكفاية ٢: ٤١٧.

(٢) راجع الكفاية ٢: ٣٩٣-٣٩٥، والتعليقه ٢١ من هذا الكتاب.

(٣) الكفاية ٢: ٤١٨.

(٤) بحارالأنوار ٢: الباب ٣٤ من كتاب العلم: ٣٠٣: حديث ٤١.

ومقتضاه إن الظن القياسي لا يثبت به شرعاً وجوب، ولاحرمة، ولا حجية، ولا مرجحية، وهنا كذلك؛ إذ الحكم الفرعي من الوجوب والحرمة يثبت بالخبر الموافق، ومرجحية الظن القياسي يثبت بأدلة الترجيح المتكفلة أمرجحية كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع؛ فليس القياس واسطة في إثبات حكم ديني ــ فرعي أو أصولي ــ حتى يقال: إن دين الله لايصاب بالعقول.

نعم: كما إن الأدلة المانعة ــ عن العمل بالقياس ــ توجب خروج الظن القياسي عن تحت الدليل الدال على حجية كل ظن، كذلك توجب خروجه عن تحت أدلة الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، فكما ليس له الحجية، كذلك ليس له المرجحية.

ولا يجدي دعوى الفرق بأن نسبة أدلة الترجيح إلى دليل المنع عن القياس بالعموم من وجه، بخلاف دليل الحجية، فان النسبة بينها وبين دليل المنع بالعموم المطلق. وذلك بعد التسليم، وعدم كون دليل المنع أظهر من دليل الترجيح، نقول: إن مقتضى القاعدة التساقط في مادة الاجتماع، فلا دليل على الترجيح بالظن القياسي.

[٦٠] قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما ان كانت ... الخ[1]

توضيح المقام: إن مخالفة الخبر للكتاب، إما بالتباين أو بالعموم والخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه؛ فان كانت بنحو التباين فهما:

تارة متعاوتان بالنصوصية والظهور، فيقدم النص والأظهر ــ سواء كان الكتاب نصاً أو أظهر، أو كان الخبر كذلك؛ فان حمل الظاهر على النص والاظهر بمقتضى القاعدة العرفية في باب المحاورات لايختص بشيء، وعليه، فالخبر المخالف الذي هو مقدم في حد ذاته لنصوصيته أو أظهريته لايطرح لمخالفته مع الكتاب، لو كان وحده.

إنما الكلام في ابتلائه بمزاحم مثله في النصوصية والظهور، ومقتضى القاعدة الأولية التساقط، وإن كانت النتيجة مع الموافق عملاً.

وأما بمقتضى أدلة الترجيح، فاللازم تقديم الخبر الموافق لظاهر الكتاب، بل لعله القدر المتيقن من مورد الترجيح. فتدبر.

وأما إذا كان الكتاب نصاً، أو أظهر من المخالف، فهو مورد سقوط المخالف عن الحجية رأساً، بحيث لو كان وحده ما صح الأخذ به، فانه القدر المتيقن من الأخبار

---

(١) الكفاية ٢: ٤١٩.

الدالة على أنه زخرف وباطل؛ وقد مر[1] أنه من باب تمييز الحجة عن اللاحجة، لا من باب الترجيح بموافقة الكتاب.

وتوهم أن مثله عديم المورد، أو قليلاً جداً، فلا معنى لحمل أخبار كونه زخرفاً وباطلا عليه، مدفوع: بأن قلّته أو عدمه إنما هو بعد تهذيب الأخبار، وتنقيحها عن مثله، وإلا كان مثله كثيراً عند صدور هذه الأخبار.

ودعوى أن جعل ما يخالف نص الكتاب لايكاد يصدر من عاقل، حيث لايترتب عليه الغرض. مدفوعة بأن الغرض من جعله ودسّه في الأخبار ليس الأخذ به، بل لإسناد الأباطيل إليهم ــ عليهم السّلام ــ وصرف الناس عنهم ــ عليهم السّلام ــ.

وأخرى: متساويان في النصوصية والظهور، فان كانا نصين، فهو من موارد كونه زخرفاً وباطلاً، وبلحاظ معارضته بالخبر الموافق من موارد تمييز الحجة عن اللاحجة كما مرّ.

وإن كانا ظاهرين، فان كان المخالف وحده، فهو غير داخل في مورد الترجيح موضوعاً لعدم المقابل له، كما أنه لايعمه مادل على أنه زخرف وباطل، لأن ورود ما ينافي بظاهره ظاهر القرآن غير عزيز، بل أغلب التفاسير الواردة التي لايساعدها ظاهر الكتاب كذلك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم إذا كان في قباله خبر دخل في مورد الترجيح بموافقة الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأُخرى بوجود مزية لها، وهي الموافقة لظاهر الكتاب هذا.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، فالخاص بحيث لو كان وحده يؤخذ به ويخصّص به عموم الكتاب. ولا يعد مخالفاً للكتاب، ليندرج تحت مادل على أنه زخرف وباطل، كما مرّ في رواية العيون.

نعم حيث كان في قباله خبر معارض له، فلابد من تقديم الموافق، لكونه ذا مزية بموافقته لظاهر الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجتين على الأُخرى.

ولا وجه لدعوى أن أدلة الترجيح كالمقبولة والمرفوعة، وأدلة العرض على الكتاب كلها من باب تمييز الحجة عن اللاحجة. فانها تفرغان عن لسان واحد. وذلك لخلو المقبولة والمرفوعة عن مثل تلك التعبيرات، بل ظاهرهما إن الخبر بحيث لو كان وحده لأُخذ به، وإن لم يوافق الكتاب.

---

(١) راجع التعليقة ٢١.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم من وجه، فالأمر من حيث القاعدة، وفرض انفراد المخالف ما يقتضيه غير هذا المورد، ولا يشمله أدلة العرض على الكتاب، إذ ليس في المخالف إلا المخالفة لظاهر الكتاب عموماً، وهو غير عزيز، ومن حيث الترجيح بموافقة الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق، لمكان مزية الموافقة لظاهر الكتاب.

ومن جميع ما ذكرنا تبين مواقع النظر في ما أفاده (قدس سره) في الصور الثلاث، فتامل جيداً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد والتقليد

[٦١] قوله قدس سره : ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ... الخ [1].

بل المناسب لمفهومه هو استنباط الحكم من دليله وهو لا يكون الّا عن ملكة. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة. وهو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه والعارف بالاحكام عليه، لا انه من الملكات، واستفادة الحكم من اثارها ـ كما في ملكة العدالة والشجاعة والسخاوة ـ .

كما انه تختلف هذه القوة مع سائر الملكات بحصول تلك الملكات ـ احيانا ـ من الافعال المسانخة لآثارها التي تكون تلك الملكات مصادرها، بخلاف القوة على الاستنباط فانها تحصل دائما بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط ، لا بنفس الاستنباط ، فانه يستحيل بلاقوة عليه.

ولا يخفى انه ليست ملكة الاستنباط الّا تلك القوة الحاصلة من معرفة ما ذكر، لا قوة اخرى تسمى بالقوة القدسية وانها نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فان الاجتهاد ـ بمعنى: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم ـ ممكن الحصول للعادل ، والفاسق والمؤمن والمنافق، لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصلة من اتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم، من دون حاجة الى قوة قدسية الهية أو قذف نور منه تعالى في قلب المستنبط، وان كان كل قوة

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٢٢ .

وكمال علمي أو عملي منه تعالى.

وتفاوت إرباب العلوم النظرية في جودة الاستنباط وسرعته من ناحية جودة الفهم واتقان المقدمات.

نعم تزيد هذه القوة باعمالها في الاستنباط كما في سائر الملكات فتدبر.

[٦٢] قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به ... الخ [١].

قد عرفت أنفاً ان الاجتهاد عمل يحصل من القوة المزبورة، لانفسها، الّا ان المطلق منه ـ اصطلاحاً ـ في قبال التجزيء ليس الّا بالمعنى المذكور، لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل ولو لم يستنبط الّا البعض مجتهد مطلق لا متجز.

وليعلم ان المجتهد ـ بعنوانه ـ لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية، بل الموضوع في الروايات هو الفقيه [٢] والراوي [٣] ومن يعرف احكامهم [٤] عليهم السّلام أو شيئاً منها [٥].

ولجمع رواية في هذا الباب مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السّلام: ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً الخبر [٦].

فانه ربما امكن ان يقال انه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً، نظراً الى قوله عليه السّلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا) فان النظر في الشيء هو النظر العلمي في قبال: النظر الى الشيء، فانه بمعنى الرؤية والابصار، ولذا ورد في حكاية الخليل عليه السّلام ان المراد من قوله تعالى: «فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم» [٧] هو النظر في مقتضياتها واثارها، لا النظر اليها بابصارها.

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٣.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٤ حديث ٢٠.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٤) انظر المقبولة الآتية.

(٥) انظر الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

(٦) الوسائل ١٨: ٩٨: باب ١١ من ابواب صفات القاضي: حديث ١.

(٧) الصافات: ٨٨.

وعليه فالمراد من المقبولة ـ والله تعالى اعلم ـ: ان القاضي يجب ان يكون ممن يستند في قضائه الينا، بروايته عنا، وحيث ان الرواية تجامع عدم الدراية. ولذا ورد عنهم عليهم السّلام رب حامل فقه وليس بفقيه. أو الى من هو افقه منه [1] ـ فلذا قال عليه السّلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا) وحيث ان النظر فيهما يجامع عدم التمكن من تطبيق الكليات على مواردها فلذا قال عليه السّلام: (وعرف احكامنا) ولم يقل: وعلم احكامنا، اذ العلم لايتعلق الّا بالكلي، والمعرفة تتعلق بالشخصي. ولو قلنا ان المعرفة اعم فالوجه بالترتب المزبور ان النظر في مضمون الرواية ربما يجامع عدم الوقوف التام على المرام كما يقال نظرت في كتاب كذا وتأملته ولم اتحصل معناه.

ثم اعلم ان المعتبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه والعارف بالاحكام، ومن الواضح ان العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السّلام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها ـ كجلّ الرواة دون اجلّائهم ـ مما لاريب في ترتب الاحكام المزبورة عليه وان لم يصدق عليه عنوان المجتهد.

نعم في زمان الغيبة لايمكن تحصيل المعرفة باحكامهم عليهم السّلام الّا بواسطة اعمال القوة النظرية، فيلازم الفقاهة والمعرفة للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكة.

انما الاشكال في صدق الفقاهة والمعرفة على علم المقلد ومعرفته بعد اخذ الفتوى من المفتي، نظرا الى حجية رأى المفتي على المستفتي كحجية الرواية على المفتي.

فكما ان مقتضى حجيّته لخبر جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الراوي، كذلك مقتضى حجيّة الرأي على المقلد جعل الحكم المماثل على طبق ما يفتي به.

وكما ان المجتهد يعلم الحكم الفعلي لحجية مدركه عليه كذلك المقلد يعلم الحكم الفعلي لحجية الفتوى عليه.

ودعوى سلب العلم والمعرفة في مرحلة التقليد ـ فيقال انه ليس بعالم بل

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٣: باب ٨ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٣ و ٤٤.

اخذه تقليدا من فلان- صادقة فيما لا دليل على حجية رأيه وقوله، كالتقليد المذموم في الايات والروايات.

الّا ان يقال ان المقلد ليس بعالم بقول مطلق عند العرف، بل عالم بحكمه في رأى مجتهده، ولذا لايكون رجوع الجاهل الى مثله في سائر المقامات من باب الرجوع الى العالم واهل الخبرة بل من باب الرجوع الى الناقل لما علمه من اهله اذا كان ثقة في نقله فتدبر جيدا.

[٦٣] قوله قدس سره: و ادلة جواز التقليد انما دلت على جواز ... الخ[١].

يمكن ان يقال يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلا على احكامهم عليهم السّلام، كما يشهد له اطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السّلام (يعرف هذا واشباهه من كتاب الله) [٢] وقوله عليه السلام (انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا) [٣] اذ ليس هناك بحسب المتعارف الّا الاستفادة من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم عليهم السّلام، مع وضوح ان حجية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي، بل بمعنى صحة المؤاخذة على مخالفته وتنجز الواقع به.

وهكذا الامر اذا قلنا بان الخبر حجة ببناء العقلاء، فانه ليس منهم الّا صحة الاحتجاج به لا جعل الحكم المماثل منهم.

ومنه يتبين ان المعرفة في قوله عليه السّلام (وعرف احكامنا) بعد قوله عليه السّلام (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) باعتبار منجزية الخبر بسنده ودلالته للواقع. فهو عارف بالاحكام لقيام الحجة سنداً ودلالة عنده على الاحكام.

بل الظاهر من قوله تعالى «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» [٤] هو

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٤.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٧: باب ٣٩ من ابواب الوضوء: حديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٤: باب ٩ من صفات القاضي: حديث ٢٧.

(٤) الانبياء: ٧ والنحل: ٤٣

الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر اخرما وراء الجواب. وليس صدق العلم على الجواب الا باعتبار حجيته سنداً ودلالة.

فالمعلوم بالجواب هو ما سئل عنه، لا الحكم المماثل له، ولذا قلنا بان الاية دليل حجية الفتوى والرواية.

وعليه فالمراد بالعلم بالحكم ومعرفته قيام الحجة القاطعة للعذر عليه ـ سواء كانت حجة من قبلهم عليهم السّلام أو من العرف أو من العقلاء ـ.

ومنه تعرف انه لاحاجة الى تكلف ارادة العلم بموارد قيام الحجة على احكامهم من العلم بها، فان الظاهر من المقبولة وشبهها معرفة احكامهم عليهم السّلام،لا معرفة موارد قيام الحجة عليها.

[٦٤] قوله قدس سره : وقضية مقدمات الانسداد ليست ... الخ[1].

تحقيق المقام وتنقيح المرام ان الاحكام تختلف، فبعضها يختص بالمجتهد كجواز الافتاء ونفوذ القضاء، وبعضها الاخر وان كان يعم المجتهد والمقلد لكنه اخذ في موضوعه ما يوجب عدم فعلية الحكم الّا بالنسبة الى المجتهد، كوجوب تصديق العادل، ووجوب الاخذ بالراجح من الخبرين ،والتخيير بين المتساويين منهما، وحرمة نقض اليقين بالشك .

فان المجتهد هو الذي جاءه النبأ،وهو الذي جاءه الحديثان المتعارضان،وهو الذي ايقن بالحكم الكلي وشك في بقائه، دون المقلد الغافل عن كل ذلك . فحينئذ ان كان للحكم المزبور مساس عملا بالمجتهد صارالحكم بفعلية عنوان موضوعه فعليا في حق المجتهد، وان لم يكن له مساس عملا به بل بمقلده فلا معنى لفعلية الحكم بالاضافة الى المجتهد اذ ليس له تصديق عملي ولا نقض عملي.

بل المجتهد بأدلة جواز الافتاء والتقليد نائب عن المقلد الذي للحكم مساس به عملا، فالنبأ الذي له مساس بالمقلد يكون وروده على المجتهد بمنزلة وروده على المقلد وهكذا، ويكون فتوى من جاءه النبأ متمما لفعلية الحكم في حق المقلد، فالمجتهد وان كان من حيث انه جاءه النبأ محكوماً بالتصديق الّا انه محكوم

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٢٤

به عنوانا والمقلد محكوم به لبّا، وهكذا يكون المجتهد مكلفا بإبقاء اليقين عنوانا والمقلد مكلفاً به لبّا. هذا بناء على جعل الحكم المماثل.

واما بناء على تنجيز الواقع فنقول: ان قيام المنجز عند المجتهد بأدلة جواز التقليد بمنزلة قيامه عند المقلد، فالفتوى متمم لمنجزية الخبر مثلا للواقع على المقلد.

ومنه يعرف حال الحجة العقلية والاصول العقلية التي ليس شأنها الّا المنجزية أو المعذرية، فان المقلد العامي حيث انه لاخبرة له بحقائقها ومجاريها وموارد تطبيقها على مصاديقها وإمكان تصرف الشارع في مواردها نفيا واثباتا فلذا انيط كل ذلك بنظر المجتهد بأدلة جواز التقليد في كل حكم كلي واقعي أو ظاهري.

واما فرض استقلال عقل العامي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد فهو كفرض قطع العامي بالحكم على خلاف قطع المجتهد به، فانه وان كان المتبع عقله وقطعه،الّا انه اجنبي عما نحن فيه من لزوم التقليد في ما لا طريق للمقلد اليه.

نعم يمكن الخدشة في قصور دليل التقليد ـ كالمقبولة[1] ـ عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الاعم من قيام الحجة الشرعية والعقلية، نظراً الى انها غير منبعثة عن رواياتهم.

مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفة الاحكام عقيب النظر في الحلال والحرام منبعثة عن الروايات الواردة عنهم عليهم السّلام،

ولا منافاة بين كون الظن بالحكم ـ سواء كان متعلقا بالواقع أو بمؤدى الطريق حجة عقلا على الظّان أو حجة شرعا بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، وكون مثله غير مشمول للمقبولة لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الاعم ناشئة من الرواية، والمعرفة التي انيطت بها حجية الفتوى معرفة خاصة.

وهذا غير كون الرجوع الى مثله من باب رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم، فانه يندفع بالتوسعة في المعرفة.

الّا ان التقليد منوط بمعرفة خاصة لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدي الى المعرفة الحاصلة من ظواهر الكتاب ومن الاجماع المحصل يعلم ان الفرض كونه

---

(١) الوسائل ١٨: ٩٩: باب ١١ من صفات القاضي: حديث ١

عارفا باحكامهم عليهم السلام، وانّ ذكر رواية الحديث لكونها الغالب من طرق معرفة الاحكام، وانه في قبال الاستناد الى القياس والاستحسان المعمول عند العامة. والله اعلم.

[٦٥] قوله قدس سره: ولو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق ... الخ [١].

نظرا الى انه ظن خاص بالاضافة الى الظان لا الى غيره.

ويندفع بان الغرض ان كان مانعية قيامه به عن شمول ادلة التقليد له فاليقين والشك في الحكم الكلي ايضا كذلك، فكما ان يقين المجتهد وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه بأدلة جواز التقليد كذلك ظنه بالحكم الكلي المفروض كونه حجة شرعا بمنزلة ظن المقلد به بأدلة التقليد، وان كان قصور المقدمات عن شمولها لحجية الظن على غير الظان فهو مسلّم الّا ان المعمم له والمتمم لحجيته بالنسبة الى المقلد ادلة التقليد كما ان الاستصحاب المتقوم باليقين والشك كذلك.

والتحقيق ان مورد التقليد عنده قدس سره ما اذا علم بالحكم ليكون التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم، وحيث انه في الظن الانسدادي بناء على الحكومة لا علم بالحكم ـ حيث لاحكم مماثل لما ظن به من الحكم ـ فلا معنى للتقليد.

واما بناء على الكشف واستكشاف حجية الظن شرعا فمقتضاه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فيتحقق مورد التقليد، ويكون الرجوع حينئذ من باب رجوع الجاهل الى العالم لا الى الجاهل، كما في الحكومة، ولا موجب لعدم شمول ادلة التقليد الّا قيام الظن بالمجتهد وقصور دليل جواز التقليد عن شمول الظن الذي يختص بالظان.

ولا يقاس بالخبر، فانه حجة على الكل، والمجتهد يكون له خصوصية الظفر بالحجة عليه وعلى مقلده، فلا قصور من هذه الحيثية لإدلة التقليد وشمولها لمثله.

بخلاف الظن القائم بالظان، فانه حجة على من تحقق له الظن وهو المجتهد

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٥

فقط.

والجواب ـ بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين والشك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه ـ هو ان المقدمات تقتضي حجية الظن المتعلق بالحكم. فاذا تعلق الظن بحكم الغير وكان على طبقه حكم مماثل مجعول فلامانع من شمول ادلة التقليد له. ومع تمامية المقدمات بالاضافة الى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجيته والاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظن به، فان قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجة على حكم الله تعالى في حق الغير. ولعله اشار قدس سره الى بعض ماذكرنا بالامر بالتأمل فتدبر.

[٦٦] قوله قدس سره: نعم الّا انه عالم بموارد قيام الحجة ... الخ [١].

قد مر ان الظاهر من المقبولة ان يكون المرجع عارفاً باحكامهم عليهم السّلام، لاعارفا بموارد قيام الحجة على احكامهم عليهم السّلام، فتفسير المعرفة بالحجة القاطعة للعذر اولىٰ من التصرف المزبور. وما هو المسلّم عند العقلاء ليس الّا رجوع من ليس له الحجة الى من له الحجة، لا خصوص الجاهل الى العالم.

[٦٧] قوله قدس سره: رجوعه اليه فيما انّما هو لاجل ... الخ [٢].

إلّا انه يجدي بعد فرض الشك مثلاً من المقلد، غاية الامر [انّ] عجزه الفحص عما يوجب زوال شكه يقتضي الرجوع الى القادر.

واما مع عدم الالتفات منه فلا موضوع للاصل الجاري في حقه حتى يكون له الرجوع الى من كان قادراً على ما يوجب استقرار شكه، بل الحق فيه ما مر [٣] فراجع.

• • •

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٥

(٢) الكفاية ٢: ٤٢٦

(٣) من انه من باب النيابة، لارجوع الجاهل الى العالم. التعليقة ٦٤

[٦٨] قوله قدس سره : الّا ان يدعى عدم القول بالفصل ... الخ [١].

وانما لم يدع ذلك في التقليد، لانّ ملاكه الرجوع الى العالم، فلا معنى لالحاق غيره به، بخلاف نفوذ الحكم فانه ليس بذلك الملاك ، بل بملاك تعبدي يقبل التوسعة والتضييق، اذ ليس في البين الّا ظهور (عرف احكامنا) في المعرفة الحقيقية، وبعدم القول بالفصل يعلم ان الملاك اوسع، وانه مجرد الحجة على الحكم.

الّا انك قد عرفت عدم الحاجة في التوسعة الى عدم القول بالفصل.

[٦٩] قوله قدس سره : الّا ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم ... الخ [٢].

هذا ايضا لما ذكرنا من ان ملاك جواز التقليد اذا كان رجوع الجاهل الى العالم فعلمه بغير مورد التقليد لا يعقل ان يكون محققا لرجوع الجاهل الى العالم في مورد الرجوع اليه.

بخلاف علمه بجملة من الاحكام فانه يمكن ان يكون مناطا لنفوذ قضائه وان لم يكن له علم حقيقة ببقية الاحكام.

نعم اذا كان مورد النزاع شبهة حكمية فلعلمه ومعرفته دخل في نفوذ قضائه في موردها، وظاهر المقبولة[٣] التي امر فيها بالرجوع الى مستند الحكمين ذلك ايضا.

فالمراد من قوله عليه السّلام اذا حكم بحكمنا ـ بضميمة صدرها ـ: انه اذا حكم بما عرفه من احكامنا، فلا يشمل ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم عليهم السّلام، فلابد من الجواب بصدق المعرفة كلية على قيام الحجة على احكامهم عليهم السّلام.

مع امكان دعوى ان المراد: اذا قضى بقضائنا،اي بالموازين الثابتة عندنا

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٢٦

(٢) الكفاية ٢ : ٤٢٦

(٣) الوسائل ١٨ : ٩٩: حديث ١

لفصل الخصومة في مقام الحكومة، فلا نظر له الى ان المتعلق للقضاء ما عرفه من احكامهم عليهم السّلام.

واما ما في المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم عليهم السّلام، حيث انه منصوب منهم، فهو يناسب ارادة القضاء من مدخول الباء، لا المقضيّ به، وهو خلاف الظاهر.

وبالجملة فرق بين ان يقال قضائه قضائهم عليهم السّلام حيث انه من قبلهم عليهم السّلام، وان يقال ما قضى به منهم، فانه لا يكون الّا بما عرفه من احكامهم عليهم السّلام التي وقع عليها القضاء، فتدبر.

[٧٠] قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة ... الخ (١).

لا يخفى عليك ان محذور الطفرة لا يدور مدار كون الملكة المطلقة متفاوتة مع غيرها بالشدة والضعف، وحصول المرتبة الشديدة مسبوق بحصول المرتبة الضعيفة، والّا لزم الطفرة، بل لو كانت متفاوتة بالزيادة والنقص ـ كما هو الحق ـ للزم المحذور المزبور، لحصول الزيادة بالتدريج عادة، فيلزم الطفرة مع عدم سبق الزائد بالناقص.

واما انهما متفاوتتان بالزيادة والنقص فلانّ معرفة كل علم من العلوم النظرية توجب قدرة على استنباط طائفة من الاحكام المناسبة لتلك المباديء، ـ كالاحكام المتوقفة على المباديء العقلية، أو المتوقفة على المباديء اللفظية ـ فالقدرة الحاصلة على استنباط طائفة غير القدرة الحاصلة على استنباط طائفة اخرى، لا ان معرفة بعض المباديء توجب اشتداد القدرة الحاصلة بسبب مباد اخر، والاقوائية كما تكون بالشدة والضعف كذلك بالزيادة والنقص، فان التشكيك غير الاشتداد، وما يختص بالشدة والضعف هو الاشتداد الذي هو الحركة من حد الى حد.

وعليه فليس التجزيء منافيا لبساطة الملكة، بتوهم ان البسيط لا يتجزئ

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٨

ولا يتبعض، فان كل قدرة بسيطة، وزيادتها توجب تعدد البسط، لا تبعض البسيط.

ويمكن ان يقال ان النفس بالاضافة الى معقولاتها كالمادة بالنسبة الى الصورة. فالنفس ـ بحسب الفطرة الالهية ـ عقل هيولاني، وصيرورتها عقلا بالفعل بمعدات لذلك، فعدم التعقل بالفعل لا لعدم قابلية النفس، بل لعدم السبب أو المعد.

كما ان القوة البدنية المنبثة في العضلات قوة على كل ماينا سب تلك العضلة من قبض وبسط، ومعرفة الكتابة والخياطة لا توجب شدة قوة اليد ولا زيادتها، بل معدة لتأثير السبب وصيرورة ما بالقوة فعليا، فكذا معرفة العلوم النظرية معدة لفعلية الاستنباط وصيرورة العقل الهيولاني ـ بالاضافة الى الاحكام الشرعية ـ عقلا بالفعل، لا انها تحدث في النفس قوة على معرفة تلك الاحكام، أو اشتداد قوتها أو زيادتها، فليس ما وراء النفس ـ التي هي عقل هيولاني بحسب فطرتها ـ ملكة اخرى ليقال انها بسيطة وان البسيط لا يتجزئ، أو انها مسبوقه بالضعف أو النقص لئلا يلزم الطفرة. وهذا طور اخر من الكلام وبالله الاعتصام.

[٧١] قوله قدس سره: الّا ان قضية ادلة المدارك ... الخ[1].

فانه الذي جاءه النبأ، أو تيقن فشك، أو جاءه الحديثان المتعارضان، والمفروض قدرته على الأخذ به ودفع معارضاته.

وعدم قدرته على امر اخر اجنبي عن معرفة هذه الاحكام، غير ضائر بفعلية الاستنباط في مفروض المقام، فلاموجب لاختصاصه بالمطلق القادر على استنباط بقية الاحكام مع فرض عدم الارتباط بينهما كما لايخفى.

• • •

(١) الكفاية ٢: ٤٢٨

[٧٢] قوله قدس سره: وهو ايضا محل الاشكال ... الخ[١].

لايخفى ان قضية الفطرة والسيرة الآتيتين[٢] لا يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها، وهو كون الشخص عالما في مايرجع اليه، سواء علم غيره مما لادخل له به ام لا.

واما الادلة اللفظية فتحقيق الحال فيها: ان المأخوذ في موضوعها عنوان الفقيه والعارف بالاحكام، ولازمه اعتبار مقدار من الفقاهة والمعرفة بحيث يصدق على المرجع انه فقيه وعارف بالاحكام.

فربما يكون ذا ملكة مطلقة ولا يجوز تقليده لعدم استنباط الحكم رأسا أو بمقدار غير معتدّ به، وربما لايكون ذا ملكة مطلقة لكنه قد استنبط مقداراً معتدا به بحيث يصدق عليه انه فقيه أو عارف بالاحكام فيجوز تقليده، لصدق عنوان اخذ في موضوع دليل الرجوع اليه.

فعدم وجدان ملكة استنباط باقي الاحكام لايخلّ بصدق الفقيه والعارف، كما ان وجدان ملكة الكل لايجدي في صدق الفقيه والعارف.

ودعوى ان الملكة المطلقة لاتحصل عادة الّا بعد مزاولة استنباط جملة معتدّ بها من الاحكام، فالملكة المطلقة ملازمة لصدق الفقيه والعارف،دون ملكة البعض.

مدفوعة بان ملكة استنباط كل حكم لابد من حصولها قبله، وملكة استنباط غيره لايعقل حصولها عن استنباط الاجنبي عنه، بل عن العلوم التي هي كالمباديء لها، فا استنبطه صاحب الملكة المطلقة ليس عن ملكة مطلقة. فلا حصول الملكة المطلقة بمزاولة الاستنباط، ولا استنباط مثله عن ملكة مطلقة، فبعد فرض فعلية الاستنباط بمقدار معتدّ به يكون المطلق والمتجزئ على حد سواء، كما انه مع عدمها كذلك . فتدبر جيدا.

فان قلت اذا كان صاحب الملكة المطلقة ـ مع عدم الاستنباط بمقدار معتدّ

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٨.

(٢) السيرة في التعليقة ٧٨ والفطرة في التعليقة ٧٩

به ـ لا يصلح للمرجعية فيجوز له التقليد في عمل نفسه ايضا؛ فانه غير مجتهد اي غير مستنبط عن ملكة بالمقدار اللازم، مع ان المعروف عدم جواز التقليد له، وتعيّن الاجتهاد عليه.

قلت دليل الصلوح للمرجعية غير دليل جواز التقليد. فالمرجع يجب ان يكون فقيها وعارفا، واما من لم يكن فقيها ولا عارفا يجب عليه التقليد ام لا ؟ فهو امر اخر. وقد حققنا في محله ان من يتمكن من الاستناد الى الحجة يصح توجه الاحكام اليه، ولا يجوز له الاستناد الى من له الحجة. ولعلنا نتكلم فيه ان شاء الله تعالى في مباحث التقليد.

[٧٣] قوله قدس سره :واما جواز حكومته وفصل خصومته فأشكل ... الخ [١].

وجه كونه أشكل وجود مثل الفطرة والسيرة في مرحلة التقليد، دون الحكومة.

وقد عرفت ان صدق المعرفة والفقاهة ـ بمقدار معتد به ـ لازم على اى حال، وبعد صدقه فاعتبار ملكة بقية الاحكام بلا موجب، كما لا موجب للاكتفاء بمجرد الملكة المطلقة عن مقدار معتد به من المعرفة، خصوصاً في الحكومة التي ينحصر دليلها في التعبد. وظاهر قوله عليه السلام (عرف احكامنا) فعلية المعرفة، لا قوة معرفتها كما هو واضح.

ولا يخفى ان مشهورة ابي خديجة [٢] ليست بأوسع دائرة من المقبولة [٣] بتوهم قوله عليه السلام (يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا) ـ على اختلاف النسخ ـ فان المراد معرفة شيء معتد به لا معرفة قضاء واحد.

وتوهم ان حرف الابتداء للبيان لا للتبعيض، فلابد من معرفة جميع قضاياهم لا مقداراً معتداً به، أو معرفة طبيعي قضائهم عليهم السلام، ومعرفة

---

(١) الكفاية ٢: ٤٢٩

(٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من صفات القاضي: حديث ٥

(٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١

الطبيعة بحدها لا تكون مع الجهل بمقدار معتدبه.

مدفوع بان حرف الابتداء بناء على ان مدخوله (القضايا) ليس للبيان قطعاً، والّا لقال عليه السلام: أشياء من قضايانا، ليوافق البيان للمبين به، بل لو كان مدخوله الطبيعة صح التبعيض بمعنى اقتطاع متعلقه عن مدخوله وان لم يصح عنوان التبعيض، نظراً الى ان الفرد ليس بعض الطبيعة، بل بناء على كونه للبيان يصح صدق انه يعلم قضائهم عليهم السلام بقول مطلق اذا علم مقداراً معتداً به. فتدبر.

[٧٤] قوله قدس سره: ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم ... الخ [١].

اعلم ان الوجوه المتصورة في المقام ـ كما يظهر من مجموع الكلام ـ ثلاثة:

احدها: ان لا يكون قبل الاجتهاد وحصول الظن حكم اصلا، بل يحدث الحكم حال حصول الظن به. وهذا هو الذي اشتهر عند الاصحاب من انه محال، لاستلزامه الدور أو الخلف.

واستلزامه للدور تارة بملاحظة توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه وقد بينا في محله من ان الحكم بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، لا من قبيل عوارض الوجود فلا تعدد في الوجود بين الموضوع وحكمه، بل الحكم متقوم بموضوعه في مرتبة ثبوته، وثبوت الموضوع بثبوت الحكم في هذه المرحلة.

واخرى بملاحظة ان مثل العلم أو الظن بالحكم ليس كالفعل مطلوبا بطلبه حتى يكون مقوما للحكم في مرحلة ثبوته لئلا يكون تعدد في الوجود، بل مقتضاه جعل الحكم في فرض العلم أو الظن بحقيقة الحكم، ولازمه ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه وهذا محذور الدور، وهو تقدم الشيء على نفسه، وان لم يكن عين الدور المبني على فرض موجودين يتوقف كل منهما على الاخر.

وقد دفعناه في محله بان فرض الثبوت غير الثبوت تحقيقا، فتوقف ثبوته التحقيقي على فرض ثبوته ليس مقتضاه ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، بل

---

(١) الكفاية ٢: ٤٣٠

مقتضاه ثبوته الفرضي قبل ثبوته التحقيقي.

مع ان العلم بالحكم حقيقة او الظن به كذلك لا يتوقف على ثبوته التحقيقي، لان ما هو حكم بالحمل الشائع لا يعقل ان يكون مقوما لصفة العلم، بل المعلوم بالذات ماهية الشيء، لا وجوده، اذ العلم نحو من الوجود والوجود لايعقل ان يكون معروضا للوجود ـ سواء كان العارض مماثلا للمعروض أو مقابلا له ـ، فان المماثل لايقبل المماثل والمقابل لايقبل المقابل.

ومنه تعرف انه لاخلف، اذ التقدم والتأخر بالطبع بين العلم والظن وماهية المعلوم والمظنون، دون وجودهما، فما هوالمتقدم بالطبع ماهية الحكم، وما هو المتأخر عن العلم والظن وجوده الحقيقي، كيف والحكم قائم بالحاكم ومقوم العلم قائم بالعالم.

هذا كله بالاضافة الى جعل الحكم على طبق مايعتقده القاطع والظان عند حصول القطع أو الظن. واما بالاضافة الى الملتفت الى انه لا حكم قبل العلم والظن ففيه محذور، فان من يعتقد انه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم، لانه من اجتماع النقيضين، وجعل الحكم المبني عليه محال لان المبني على المحال محال.

الا ان يفرض كون العلم بالمقتضى ثبوتا شرطا في تأثيره، فبمجرد العلم تتم العلة لثبوت الحكم، فيكون جعل الحكم مقارنا زمانا مع العلم به،للعلم بتمامية علته.

لكنه يصح في العلم بالحكم المنبعث عن العلم بمقتضيه ثبوتا، لا عن العلم بمقتضيه اثباتا، فانه لايكون الا مع جعل الحكم قبل العلم به.

والتحقيق ان نفس هذا الفرض غيرخال عن المحذور، لان العلم بالمصلحة مثلا شرط في تأثيرها في جعل الحكم في طرف المولى، لافي ناحية العبد، بل نفس جعل الداعي كاف في تأثيره في الدعوة من قبل المولى ـ سواء علم العبد بالمصلحة أم لا ـ وليس الشرط الامصححا لفاعليته[1] أو متمما لقابلية القابل. فتدبره جيدا.

---

(١) اي الفاعل، وهوجعل الداعي.

ثانيها: ان يكون الحكم مجعولا قبل حصول الظن مثلا،الا انه على طبق المظنون، بنحو القضايا الحقيقية، فلا حكم من الاول في حق من لاظن له به اصلا.

وهذا هو مورد دعوى الاجماع وتواتر الاخبار على خلافه، وظاهرهم عدم استلزامه لمحذور عقلي، مع ان الدور أو الخلف ان كان صحيحا لجرى في هذه الصورة أيضاً، لأنّ مبني توهم الدور والخلف تعلق الظن بوجود الحكم حقيقة، لا بماهيته وعنوانه، فيتوقف الظن بوجود الحكم المجعول على وجوده، ويتوقف وجوده المجعول على موضوعه المتقوم بالظن بوجوده، فمحذور الدور والخلف ومحذور فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته جار هنا، فلايمكن عقد قضية حقيقية متكفلة لترتيب الحكم على المظنون.

والفرق بين الصورتين انه في الصورة الاولى لاحكم قبل الظن، فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، وفي الصورة الثانية لا ظن قبل الحكم فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، الا ان المحذور مندفع في كلا الموردين بما عرفت.

نعم نظير الاشكال الاخير جار هنا،فان من يلتفت الى ترتب الحكم على طبق ظنه به كيف يظن به، فان فرض مثل هذا الحكم مع فرض الموضوع متنافيان.

الا ان يقال ان الموضوع هو الظن بالحكم اقتضاء، فان من يظن بالمقتضى فيظن بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضى، لابوجوده الخاص في نظام الوجود، والظن بهذا النحو من الثبوت متمم للعلة التامة لثبوت الحكم حقيقة، فلا منافاة بين الظن بالحكم والقطع بترتب الحكم على طبق المظنون. لكنه يؤل الى ان المصلحة بوجودها المظنون علة تامة للحكم، وهو غير معقول، لاستحالة انبعاث المعلول الّاعن علة واقعية، لا تقديرية، فلا بد من فرض مصلحة اخرى في الفعل المظنون كونه ذا مصلحة.

هذا مع لزوم محذور اخر ـ غير محذور التناقي المذكور ـ وهو ان الظن بالحكم معناه الظن بثبوت الحكم لذات المتعلق، فلا يكون مقصورا على طبق المظنون، واما الظن بثبوت الحكم للمظنون بهذا الظن فغير معقول، لاستحالة الظن بثبوت الحكم

للموضوع المتقوم بالظن بثبوت الحكم له.

ثالثها: ان يكون هناك حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل،الا ان الحكم الفعلي على طبق مايؤدى اليه الاجتهاد، فربما يتوافق الواقعي والفعلي، وربما يتخالفان، فيكون التصويب في مرحلة الفعلية،لا في مرحلة الواقع.

وهذا المعنى من التصويب بلا محذور، ولا اجماع ولا دليل نقلي على خلافه، بل كما افيد هو لازم القول بموضوعية الأمارات وسببيتها [١].

وتوضيح الكلام وتنقيح المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام.

فنقول وبالله الاعتصام: مسلك شيخنا قدس سره في هذا الموضع من الكتاب كما في اخر مبحث الاجزاء [٢] ـ طبقا لما في تعليقته الأنيقة [٣] على الرسائل ـ ان الاحكام الواقعية احكام انشائية، وان فعليتها منوطة بعدم المانع، وانها في نفسها تجامع الجهل بها، وعليه فالإنشاآت المنبعثة عن مصالح واقعية محفوظة، سواء كانت هناك مصالح اخر تقتضي الحكم الفعلي على خلافها ام لا، فلا كسر ولا انكسار في مرتبة الواقع، بل في مرحلة الفعلية، ولاجله لايلزم التصويب، سواء كان هناك على خلاف الواقع حكم فعلي ام لا.

الا ان هذا المعنى غيرصحيح عنده قدس سره كما اشارااليه في اوائل مباحث الظن [٤]، وان ماتؤدي اليه الأمارة حكم فعلي من وجه.

وقد وجهناه هناك [٥] بان الانشاء بلا داع محال، والانشاء بداع اخر ـ غيرجعل الداعي ـ ليس من مقولة الحكم ولا يترقب منه الفعلية البعثية والزجرية، بل فعلية ذلك الانشاء فعلية مايدعو اليه من ارشاد أو امتحان أو جعل القانون. فلامحالة لابد من ان يكون الانشاء المترقب منه البعث والزجر هوالانشاء بداعي جعل الداعي،وهو الفعلي من قبل المولى.

والمراد من الفعلي من وجه في قبال ما اذا وصل، فانه فعلي بقول مطلق،

---

(١) راجع الكفاية ٢: ٤٣١

(٢) الكفاية ١: ١٣٧

(٣) ص ٣٦ ذيل قول الشيخ قدس سره: «المقصد الثانى فى الظن والكلام...»

(٤) الكفاية ١: ٥٢

(٥) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٦٥ والتعليقة ٣٠

وذلك لان الانشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله ـ بنحو من انحاء الوصول ـ يستحيل ان يكون في نفسه صالحا للدعوة، وان بلغ من القوة ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول.

ومنه يعلم ان عدم فعلية الحكم الواقعي ليس لمانعية الحكم الاخر المنبعث عن مقتض اقوى، بل لعدم الوصول ـ المنوط به صيرورته باعثا وداعيا ـ وان لم يكن هناك حكم على خلافه، وان جعل الحكم على خلافه لايدور مدار اقوائية مقتضيه، بل وان كان مقتضيه اضعف من مقتضى الحكم الواقعي.

وحيث عرفت ان الحكم الواقعي المجعول هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وان صيرورته مصداقا للبعث حقيقة منوطة عقلا بالوصول ـ لاشرعا ـ وانه لامقتضى اخر غير المقتضى الواقعي، لبلوغه مرتبة البعث، فلو فرض هناك حكم اخر عن مقتض اخر على خلاف المقتضى الواقعي وكان مقتضى الحكم الظاهري غالباً على مقتضى الحكم الواقعي ـ والغلبة اية التنافي ـ فلا محالة يسقط الحكم الواقعي بسقوط مقتضيه عن التأثير، فيلزمه التصويب في الواقع. فاما لا كسر ولا انكسار واما يلزم التصويب. فالالتزام بالكسر والانكسار وعدم التصويب مبني على ذلك المبنى الذي هو غير مرضيّ عنده قدس سره.

والتحقيق ان فرض التزاحم بين المقتضيين ـ ليلزم ارتفاع الحكم الواقعي من البين ـ هو بنفسه غير معقول، فلا تصويب حتى على القول بموضوعية الأمارات والإجزاء التام.

بيانه ان المصالح المقتضية لجعل الاحكام الواقعية تتصور على وجوه اربعة:

احدها: ان تكون المصلحة المقتضية للانشاء بداعي جعل الداعي متقيدة بعدم الجهل بمقتضاها أو بعدم قيام امارة على خلاف مقتضاها، ففي صورة الجهل أو قيام الامارة على الخلاف لا مصلحة اصلا، فلا حكم اصلا حتى على حد ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، حيث لا ثبوت لمقتضيه، وما بالعرض يتوقف على ما بالذات.

وهذا من اوضح افراد التصويب فان محذوره محذور تخصيص الحكم بالعالم. فان مرجع تقيد مقتضاها بالعلم تقيد المقتضي بالعلم بنفسه، ويندرج في

هذا الفرض كلا الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثانيها: ان تكون المصلحة ثابتة حتى في صورة الجهل بمقتضاها أو قيام الامارة المخالفة لمقتضاها، فمقتضاها ثابت ـ دائما ـ بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، لكن مصلحة الحكم الواقعي مزاحمة في التأثير بمصلحة الحكم الظاهري، واذا فرض اقوائية الثانية من الاولى فلامحالة يسقط مقتضاها، وان كان له ثبوت اقتضائي.

وهذا هو بعينه مورد اجماع الاصحاب وتواتر الاخبار، فان هذا النحو من الثبوت ثبوت عرضي لا ثبوت حقيقي.

الا ان فرض المزاحمة في التأثير غيرمعقول، لان تنافي المقتضيين في التأثير تناف بالعرض فلابد من تنافي مقتضاهما، وليس مقتضاهما الا الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا تنافي بين الانشائين بداعيين، بل التنافي بين بعثين حقيقيين أو زجرين كذلك أو بعث وزجر كذلك. واما تنافيهما من حيث انتهائهما الى جعل داعيين متماثلين او متضادين ففير لازم، لان جعل الداعي المعبر عنه بالحكم الظاهري في ظرف عدم وصول الحكم الواقعي، وهو ظرف عدم البعث الحقيقي. فاما ان يصل الواقع ويكون بعثا حقيقيا فلاموضوع للحكم الظاهري، واما لاوصول له فلا بعث حقيقي كي يمنع عن بعث على خلافه ـ في ظرف عدم وصوله ـ. فبهذا الوجه دفعنا التنافي بين الحكم الواقعي والظاهرى في محله.[1]

ثالثها: ان تكون المصلحة المقتضية للحكم الواقعي والمصلحة الباعثة على الحكم الظاهري متضادتين وجوداً، لا متزاحمتين تأثيرا، فمع فرض فعلية الحكم الظاهري الكاشفة عن اقوائية مقتضيه لا مصلحة للحكم الواقعي، لاستحالة وجود احد المتنافيين بعد وجود الاخر، فلا حكم واقعي حتى بنحو الثبوت بثبوت مقتضيه، فيلزم التصويب، وان كان يستلزم الاجزاء بمعنى عدم الاعادة بموافقة الامر الواقعي بعد كشف الخلاف، حيث لايعقل الامر بالواقع.

الا ان التحقيق عدم لزوم التصويب، لان جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين انما يكون مستحيلا اذا لزم منه التسبيب الى ايجاد المتضادين،

---

(١) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٥٥

ولا تسبيب جدا الا بلحاظ مرحلة البعث، وحيث عرفت ان احد البعثين في طول الاخر بحيث لا ينتهي الامر الا الى بعث فعلي واحد، فلامحالة لا ينتهي الامر الى التسبيب الجدي الى ايجاد المتضادين. فالانشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

واما عدم فعلية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الحكم الظاهري فهو لايستلزم التصويب، لان سقوط الحكم بعد ثبوته الى حال حصول ملاكه أو الى حال امتناع ملاكه بوجود مايضاده اجنبي عن التصويب ـ بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل ـ وليس جعل الحكم الواقعي حينئذ لغوا، لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولو بالاضافة الى بعض افراد المكلفين.

رابعها: ان تكون المصلحتان متساوتين، وتقوم مصلحة الحكم الظاهري مقام مصلحة الحكم الواقعي، وهو يقتضي الاجزاء من دون لزوم التصويب، لانه من باب سقوط الحكم بحصول ملاكه.

هذا كله بالاضافة الى المصالح الواقعية والظاهرية من حيث التصويب والاجزاء.

واما بالنسبة الى اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد كالجمعة المحرمة واقعا الواجبة ظاهرا، فالكلام فيها مرتبط بالتصويب فقط دون الاجزاء.

ومجمل القول فيها: ان المصلحة والمفسدة وان كانتا متباينتين، الّا انهما ربما تكونان متقابلتين وجودا وربما لا تكونان كذلك.

فان كانتا متقابلتين وجودا فلامحالة تندكّ احديهما في جنب الاخرى. ففي الفرض تكون الجمعة بما هي ـ لو خليت ونفسها ـ ذات مفسدة وبما هي مجهولة الحكم مثلا ذات مصلحة، كالكذب الذي ـ لو خلي وطبعه ـ يكون قبيحا وبعنوان انجاء المؤمن حسن، فلابد من الحكم عليها هنا بالوجوب وهناك بالحسن، فلا مفسدة في حال الجهل ليكون الحكم الواقعي المنبعث عنها موجودا، فلا ثبوت للحكم بثبوت مقتضيه ايضا. وهذا الفرض يستلزم التصويب.

وان كانتا متباينتين فقط فلا تصويب الا من حيث توهم المزاحمة في

التأثير.

وبعد ما عرفت من ان الامر لاينتهي الى حكمين فعليين — كما فصلناه في الوجه الثاني — تعرف عدم لزوم التصويب.

وسيجئ ان شاءالله تعالى ماينافي بعض ماذكرناه في كلام [illegible] خ الاعظام قدس سره. هذا ماينبغي ان يقال في هذا المجال من حيث التصويب والاجزاء.

ولشيخنا العلامة الانصاري قدس سره في اول مبحث الظن من الرسائل [1] طور اخر من الكلام لابأس بايراده في المقام.

فنقول قال قدس سره ـ في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية واشتمالها على مصلحة ما وراء مصلحة الواقع ـ: انه يتصور على وجوه:

احدها: ان الحكم مطلقا تابع لقيام الامارة بحيث لايكون ـ مع قطع النظر عن قيامها ـ حكم في حق الجاهل، فتكون الاحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها. وذكر ان هذا القسم تصويب باطل، وتواترت الاخبار والاثار بوجود الحكم المشترك. ويندرج تحت هذا القسم ما تقدم من الوجهين الاولين. فان المعروف استحالة الاول وبطلان الثاني بالاجماع والاخبار.

ثانيها: ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ثبوت الحكم المشترك واقعا لولا قيام الامارة على خلافه.

بتقريب ان مصلحة العمل بالامارة غالبة على مصلحة الواقع. فالحكم الواقعي فعلي في حق غيرالظان بخلافه، وشأني في حقه: بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن بخلافه.

وقد نص هنا بعدم ثبوت الحكم الواقعي في حق الظان بخلافه، بدعوى ان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ الحكم، وقد افاد سابقا ولاحقا بانه تصويب، الا انه افاد ايضا بانه ليس مجمعا على بطلانه، بل افاد في اواخر كلامه ان الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام بوجوده هو الحكم المنزل المتعلق بالعباد الذي امر السفراء بتبليغه، ويكفي في نحو ثبوته انه لايعذر فيه اذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا الى اخر ما افاده قدس سره

---

(١) الرسائل: ٢٧

اقول: فرض غلبة مصلحة الحكم الظاهري على مصلحة الحكم الواقعي كما عرفت سابقا- منحصر في تزاحمهما من حيث التأثير،أو تضادهما من حيث الوجود، وقد عرفت انه لو صح احد الامرين -من المزاحمة في التأثير والتضاد في الوجود- للزم التصويب، غاية الامر انه على الاول للحكم ثبوت اقتضائي بثبوت مقتضيه، دون الثاني فانه ليس له ثبوت اصلا،لعدم ثبوت ملاكه في فرض وجود ضده.

الا ان الذي يسهل الخطب عدم معقولية الفرض من التزاحم والتضاد.

واما فرض الغلبة بفرض مصلحة في الجمعة يتدارك بها مايفوت من مصلحة الظهر- كما في طي كلامه قدس سره في قوله: ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الى اخره- أو فرض الغلبة بفرض تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بمصلحة الحكم الظاهري - كما في اواخر كلامه قدس سره- فكلاهما غيرخال عن المناقشة.

اما الاول فبان المصلحة في فعل الجمعة مع المصلحة في فعل الظهر انما تتدارك احداهما بالاخرى اذا كانتا متساختين، فلا تزاحم ولا تضاد كي ينتفي المتدارك وجودا أو اثرا، حتى يكون الحكم بلاصفة.

والمتدارك بهذا المعنى بعد موافقة الحكم الظاهري، لافي مقام الجعل، فلامانع من بقاء الحكم الواقعي الى حصول ملاكه أو مايساخه. وليس هذا من التصويب اصلا.

واما الثاني فله فرض صحيح تعرضنا له بعد ذكر الوجوه الخمسة (١) وهو فرض المفسدة في نفس فعل الجمعة بما هي واقعا، وفرض المصلحة في فعلها من حيث قيام الامارة على وجوبها.

لا بالوجه الذي افاده قدس سره من تدارك مفسدة المخالفة بمصلحة العمل على طبق الأمارة، فان مفسدة المخالفة ليست من المفاسد التي هي ملاكات الاحكام بل مفسدة نفس فعل الجمعة ملاك تحريمها لامفسدة معصية حكمها كما

---

(١) عد الوجوه خمسة، باعتبار ذكر صورة «اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد» بعد الوجه الرابع من الوجوه الاربعة.

مرمراراً.

واما في الفرض الذي صححناه فقد عرفت ان معنى تدارك المفسدة اندكاكها واضمحلالها في جنب المصلحة. وعليه فلامحالة ينتفي الحكم الواقعي بانتفاء ملاكه.

وكونه ذا ملاك ـ لولا قيام الامارة ـ لايوجب ثبوت الحكم حتى بثبوت المقتضى، اذ لامقتضى على الفرض.

واما ما افاده قدس‌سره من ثبوت الحكم الواقعي المنزل المتعلق بالعباد.

فان اريد منه الحكم المرتب على موضوعه بنحو القضية الحقيقية،فلابد من ان يكون في الموضوع ـ اذا لوحظ فانيا في مطابقه،من مصلحة أو مفسدة، فمع عدمها لفرض زوالها ـ فيما قامت الامارة على خلافه ـ يكون الالتزام بالحكم التزاما بالمعلول بلاعلة.

وان اريد ان عنوان الموضوع ـ المحكوم عليه بحكم ظاهري ـ متقيد بما يقتضي وجود الحكم الواقعي، فكيف ينافيه فيندفع بانه التزام بثبوت الحكم عنوانا، لا حقيقة ولا ملاكا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومنه يظهر انه لا معنى لثبوته بحيث اذا علم به لايعذر فيه، اذ قد عرفت استحالة ثبوته مع عدم الملاك ، وفرض العلم فرض ثبوته بالعلم، لاختصاص ملاكه الفعلي بصورة العلم أو عدم قيام الامارة، وليس معنى ثبوت الحكم المشترك ثبوته الشأني ولو بشأنية ملاكه.

ثالثها: ان يكون الفعل على مافيه من المصلحة الواقعية ولا يوجب قيام الامارة مصلحة فيه، بل المصلحة في الامر بتطبيق العمل على الامارة كما في بعض عباراته قدس‌سره أو في نفس تطبيق العمل كما في جلّ عباراته قدس‌سره.

وعدم لزوم التصويب على الاول واضح حيث ان مصلحة الفعل على ماهي عليه، من دون حدوث صفة اخرى غالبة عليها في نفس الفعل.

وعدمه على الثاني بملاحظة ان الامارة في الوجه الثاني [1] توجب حدوث

---

(١) من الوجوه الثلاثة في كلام الشيخ الاعظم قدس‌سره.

المصلحة الغالبة في نفس الفعل، فيكون الحكم المنبعث عن مثل هذه المصلحة حكما واقعياً لنفس الفعل، وانكشاف الخلاف يوجب تبدل الموضوع، بخلاف الوجه الثالث فان الامارة لاتحدث مصلحة في الفعل، بل توجب مصلحة في تطبيق العمل على مدلول الامارة من حيث انها حاكية عن الحكم الواقعي، فعنوانها مقتض لثبوت الحكم الواقعي، لا مناف له.

اقول كلا الوجهين غيرخال عن المحذور.

اما الاول فلان مصلحة الجعل غيراستيفائية، بل قائمة بفعل الآمر. لابفعل المأمور، فكيف يتدارك بها مايفوت من المصلحة الواقعية، كما رتبه قدس سره عليه، كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى.

مع ان البعث نحو تطبيق العمل اذا كان عن ارادة متعلقة به، فلابد من فرض مصلحة في المراد، فيعود المحذور من مزاحمة المصلحتين.

واذا لم يكن منبعثا عن ارادة تشريعية - كما تفردنا به وتعرضنا لوجهه مراراً - فلابد من انبعاث البعث الحقيقي عن مصلحة في المبعوث اليه، فان البعث كما مر مراراً ايجاد تسبيبي من المولى لفعل العبد، فالغرض متعلق بالوجود لا بحيثية صدوره من المولى.

وما اشهر من حديث مصلحة التسهيل فليس هذه المصلحة في البعث الّا باعتبار ان الرخصة في ترك تكلف تحصيل العلم في مقام الامتثال تسهيل تشريعا، لان الاقتصار على العمل بالأمارات سهل، فايجابه تسهيل من الشارع، لا ان ايجاب العمل - مع قطع النظر عن سهولة العمل بالامارات - يقوم به مصلحة التسهيل. فتدبر جيدا.

واما الثاني ففيه اولاً ان قيام الامارة المخالفة - على الوجه الثاني المذكور في كلامه - ليس واسطة في ثبوت المصلحة لنفس الفعل ليكون الحكم المنبعث عنها حكما واقعيا، بل الفعل بعنوان كونه مما قامت الامارة فيه على حكم مخالف للواقع ذو مصلحة [1] في نفسه، فالحكم مرتب عليه بهذا العنوان بنحو القضايا الحقيقية، ولا فرق بين عنوان كونه مما قامت عليه الامارة وعنوان تطبيق العمل على الامارة،

(١) في الاصل «ذامصلحة» والصحيح ما اثبتناه.

كما لافرق في التزاحم والغلبة بين العنوانين العرضيين والطوليين عنده قدس سره.

وثانياً: ان الفرق بين الوجهين ـ بمجرد ان عنوان تطبيق العمل على مدلول الامارة يقتضي ثبوت الحكم الواقعي فلا تصويب ـ غيرمفيد، لما مرمن ان مقتضاه ثبوت الحكم الواقعي عنوانا، لاحقيقة ولا ملاكا، وهذا غيركاف في دفع محذور التصويب. وتقدم الكلام في بقية ما افاده قدس سره في المقام.

واما ما افاده في الوجه الثالث كما استفيد من كلامه قدس سره ـ من ترتيب الاثار في حال الجهل بمقدار الفوت ـ فتقريبه: ان الصلاة لها مصالح:

احداها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في وقت الفضيلة.

وثانيتها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها في الوقت وهي مصلحة الوقت.

وثالثتها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها ـ ولوفي خارج الوقت ـ وهي مصلحة طبيعي الصلاة بما هي صلاة.

فحينئذ ان اتى بالصلاة في وقت الفضيلة وانكشف الخلاف بعد مضيها نلتزم بادراك مصلحة وقت الفضيلة فقط، وبقاء مصلحة الوقت ومصلحة الطبيعة. وان انكشف الخلاف بعد خروج الوقت نلتزم بادراك مصلحة الوقت ايضا وبقاء مصلحة الطبيعة. وان لم ينكشف الخلاف اصلا نلتزم بادراك جميع مصالحها.

والسر في ذلك ان فوت المصلحة ـ بسبب العمل بالامارة ـ هو الباعث على الالتزام بالتدارك فلامحالة يتقدر بقدره، وهذا في الحقيقة برزخ بين الطريقية المحضة والسببية المحضة.

ويصح ان يقال بعدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، غاية الامر انه في الصورة الاخيرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

اقول اولاً: انه مبنيّ على تعدد المصالح لا تعدد مراتب مصلحة الصلاة، اذ لوكانت مراتبها مختلفة لكان الإتيان بها في وقت الفضيلة مشتملا على المصلحة بالمرتبة العليا وهي بنفسها لزومية وبحدها غيرلزومية، فلا اثر لانكشاف الخلاف، لاستحالة حصول حدها دون اصلها، وكان الاتيان بها في الوقت دون وقت الفضيلة مشتملا على المصلحة بالمرتبة اللازمة بحدها، ولا اثر ايضا لانكشاف الخلاف وان كان اتيانها في خارج الوقت مشتملا على المصلحة بمرتبة لزومية دون

تلك المرتبة.

وثانيا: ان دليل التعبد بالامارة اذا كان متكفلاً لحكم حقيقي وبعث جدي فلامحالة يكون مماثلا لمؤداها، فاذا ادت الى وجوب صلاة الجمعة كان مقتضى التعبد بها ايجاب الجمعة، وان كان هذا الواجب في وقت الفضيلة مشتملا على مصلحة غير لزومية ويكون الفرد المأتي به في هذا الوقت افضل الافراد.

ولا يعقل انبعاث الايجاب المماثل عن خصوص المصلحة الغير اللزومية، كما لا معنى لجعل الاستحباب بالتعبد بالامارة الحاكية عن وجوب الجمعة في تمام الوقت بعنوان انه الواقع.

وثالثا: ان مقتضى التقدير بمقدار الفوت انه لو اتى بالجمعة مثلا في غير وقت الفضيلة وانكشف الخلاف في جزء من الوقت لكان اللازم عدم كونها مامورا بها اصلاً، حيث انه لم يفت منه شيء بسبب التعبد بالامارة، وحيث ان الفعل حينئذ غير مشتمل على مصلحة اصلا يستحيل ان يكون واجبا، للزوم المعلول بلاعلة.

مع انه خلاف دليل التعبد بالامارة، ولايمكن الالتزام بكون مفاد دليل التعبد حكما حقيقيا تارة، وحكما طريقيا لتنجيز الواقع اخرى. فتدبر جيدا.

[٧٥] قوله قدس سره: واما الاعمال السابقة الواقعة ... الخ[1].

الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجزاء المتقدمة في مباحث الاوامر اختصاص تلك المسألة بخصوص الواجبات وعموم هذه المسألة للتكليفيات والوضعيات وللعبادات والمعاملات وغيرها من ابواب الفقه.

واما تحقيق حال المسألة فنقول: ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعياً وكان مؤدى الاجتهاد الثاني كذلك فمقتضاه عدم الحكم في السابق، فلا تكليف سابقاً ولا وضع، فلا معنى لمضيه وعدم نقضه.

وان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعيا ومؤدى الاجتهاد اللاحق تعبديا أو كان مؤداهما تعبديا فربما يقال بالمضي وعدم النقض، لعدم انكشاف الخلاف

---

(١) الكفاية ٢: ٤٣٢.

حقيقة حتى ينتقض جداً. ولان الحجة اللاحقة كالسابقة أو اضعف. ولان حجية اللاحقة لا اطلاق لها بالاضافة الى الاعمال السابقة،بل هي حجة من حين قيامها، فهي حجة بالاضافة الى الاعمال المستقبلة دون الماضية.

والكل ضعيف لان المفروض قيام الحجة الشرعية على خلاف السابق ،والا لم يكن لها اثر في اللاحق ايضا، فمقتضى حجيتها فعلا ترتيب الاثر على مقتضاها شرعا ـ حالا وقبلا ـ وان لم ينكشف الخلاف حقيقة،

والحجة اللاحقة وان كانت مماثلة للحجة السابقة،الا ان المفروض اضمحلال الحجة السابقة،لفرض لزوم العمل على طبق الحجة اللاحقة،والمفروض زوال القطع بالحكم قبلا وان لم يقطع بعدمه ايضا.

واما عدم اطلاقها الا للوقائع المتجددة فتارة لقصور مضمونها واخرى لقصور حجيتها.

والاول خلف،اذ المفروض قيام الحجة مثلا على جزئية السورة للصلاة، من دون اختصاصها بزمان دون زمان.

والثاني بلا موجب الا توهم استحالة منجزية امر متأخر لحكم متقدم، وهو غيرلازم هنا، اذ لانقول بان جزئية السورة منجزة قبل قيام الحجة ـ بسبب قيامها فيما بعد ـ بل اثر تنجز جزئية السورة فعلا تدارك ما وقع قبلا، فان كلفة جزئية السورة مطلقا اتيانها حالا، وتدارك الخالي عنها قبلا، وكلاهما اثر فعلي فلم يتقدم التنجز على المنجز.

واما توضيح الحال بعد انكشاف الخلاف حكما وتعبداً من حيث نقض الاعمال السابقة فنقول: اذا كان مؤدى الاجتهاد السابق ما قامت عليه امارة شرعية كالخبر مثلا فإما ان نقول بحجيتها من باب الطريقية أو الموضوعية.

فان قلنا بالطريقية فعلى اىّ حال يجب نقض الاثار، فان حجيتها ـ على هذا الوجه ـ إما ان لا تتضمن انشاءً طلبيا اصلا كما اذا اعتبرها عنوان الحجية والمنجزية للواقع،وإما ان تتضمن انشاءً طلبيا: فهو إما ان يكون بداعي تنجيز الواقع فكالاول لاشأن لها الا تنجيز الواقع عند المصادفة، وإما ان يكون بداعى جعل الداعي ـ بعنوان ايصال الواقع ـ فلامحالة يكون مقصوراً على صورة مصادفة

الواقع.

فعلى اي تقدير لاحكم حقيقي في صورة المخالفة حتى يكون موافقته موافقة تكليف فعلي ظاهري.

وان قلنا بالموضوعية فمقتضاها اشتمال الفعل المأتي به ـ بعنوان ثانوي ـ على المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع، الّا ان تلك المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع تارة تكون مسانخة لها بحيث تقوم مقامها،واخرى لا تكون كذلك.

وحيث ان تلك المصلحة لم يفرض مقابلتها لمصلحة الواقع فلاوجه لدعوى الغلبة الموجبة لسقوط مصلحة الواقع عن التأثير حتى يتوهم التصويب على الموضوعية كما مر قريبا.

فان كان جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الامارة منبعثا عن مصلحة بدلية، فلامحالة يقتضي الاجزاء ولامجال للنقض بالاعادة والقضاء.

وان كان الحكم المماثل منبعثا عن مصلحة اخرى غيرمصلحة الواقع فقط، فهو وان كان مقتضيا لجعل الحكم حقيقة في ظرف عدم وصول الواقع، الّا ان المصلحة حيثُ انها ليست بدلية فلاموجب لسقوط الحكم الواقعي باحراز ملاكه.

ومنه تبين ان القول بالموضوعية لايقتضي الإجزاء وعدم النقض ثبوتا وكذلك اثباتا، فان غاية مايقتضيه ظهور الامر في الانشاء بداعي جعل الداعي ـ لابداعي تنجيز الواقع، وظهوره في عنوانية موضوعه، وانه بما هو مطلوب لابما هو معرف للواقع ـ هو انبعاث هذا الحكم الحقيقي عن مصلحة غيرمصلحة الواقع، واما بدليتها عن مصلحة الواقع فلاموجب لها.

ودعوى لزوم كون المصلحة بدلية لئلا تفوت مصلحة الواقع من دون تدارك.

مدفوعة ـ مضافا الى انه مشترك الورود على الطريقية والموضوعية ـ بما تقرر في مقره: من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحة فضلا عن كونها بدلية، اذربما يكون ايكال العبد الى طرقه العلمية موجبا لفوات الواقعيات اكثر من العمل بالامارات، وموجبا لوقوعه في مفسدة اعظم من فوات مصلحة الواقع احيانا.

مع ان تفويت مصلحة بايصال مصلحة اخرى مساوية لها أو اقوى لاقبح فيه، بل لابد منه وان لم تكن مسانخة للفائتة.

فان قلت:اذا كانت المصلحتان مما يمكن اجتماعهما وجب الامر بتحصيلهما معا تعيينا، والّا لزم الامر بهما تخييراً.

والاول خلاف الاجماع، لعدم لزوم اتيانهما معا، لعدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية بتكلف تحصيل الطرق العلمية أو الاحتياط، بل له الاقتصار على تحصيل مصلحة المؤدى.

والثاني خلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر في التعييني ـ كالامر الواقعي ـ وخلاف ماهو المفروض من تحصيل المصلحة الواقعية بعد انكشاف الخلاف، بخلاف ما اذا كانتا متسانختين وكانت احداهما بدلا عن الاخرى فانه يندفع المحذوران كما هو واضح.

قلت:المصلحتان وان كانتا قابلتين للاجتماع الّا ان عدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية لعدم كون الغرض بحد يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلمية ـ مثلا ـ بل بحيث لو وصل عادة كان فعليا، فمع عدم الوصول العادي وقيام الامارة لايكون الفعلي الّا تحصيل الغرض من المؤدى، كما انه مع الوصول عادة لا موقع للتعبد بالمؤدى، فالمصلحتان تعينيتان في ذاتهما.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الواقع:والمؤدى متباينين ـ كالظهر والجمعة ـ أو اقل واكثر، لان فعلية الامر في الثاني بمقدار ما علم تعلقه به لا توجب الاجزاء، فانه لايكشف ـ على الموضوعية ـ الّا عن مصلحة ملزمة في الاقل بعنوان قيام الخبر عليه، لا عن المصلحة الواقعية بنفسها أو بما يسانخها.

كما انه لو فرض عدم تعدد الغرض ـ فمع فعلية الامر بالظهر لا امر اخر بالجمعة ـ لا اختصاص له به بل يجري في الاقل والاكثر.

ومن جميع ما ذكرنا تعرف ان الاجزاء وعدم النقض لايدور مدار الموضوعية، كما ان عدم الاجزاء ولزوم النقض لايدور مدار الطريقية، لإمكان عدم بدلية المصلحة مع الالتزام باصلها، ولامكان قيام الدليل من الخارج على عدم تعدد الفريضة فيكشف عن المصلحة البدلية، وان كان مقتضى دليل الامارة

هي الطريقية التي لا تقتضي مصلحة اصلا في صورة المخالفة للواقع.

نعم ـ بناءً على الموضوعية ـ فرق بين الواجبات والعقود والايقاعات، فان مصالح الواجبات استيفائية، فيمكن بقاء مصلحة الواقع على حالها، فلابد من استيفائها بعد كشف الخلاف.

بخلاف مصالح اعتبار الملكية والزوجية بالعقود والاسباب، اومصالح اعتبار سائر الاعتبارات في الايقاعات، فانها غير استيفائية، فمع الموضوعية وسببية العقد الفارسي للملكية ـ لما في اعتبارها به من المصلحة ـ تحققت الملكية الاعتبارية بالعقد الفارسي حقيقة، وليس له كشف الخلاف، بل ينتهي امد سببية العقد الفارسي، لكونها في ظرف عدم وصول الواقع، وان السبب بذاته وبعنوانه الاولى هو العقد العربي.

الا انه على الطريقية المحضة لافرق بين التكاليف والاسباب.

وحيث ان الحق في باب التعبد بالخبر الذي هوالعمدة في باب الامارات هي الطريقية فالحق لزوم النقض مطلقا الا في ماقام الدليل فيه على عدمه.

[٧٦] قوله قدس سره: ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول... الخ [١].

الظاهر منه قدس سره انه استظهر من الفصول [٢] التفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها، كما عن بعض الاجلة قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود والايقاعات وبين الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه.

وبالجملة كلام صاحب الفصول رحمه الله ـ بحسب العنوان ـ هو التفصيل بين مايتعين في وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى، وما لايتعين في وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى. وذكر في القسم الاول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولوفي زمانين، وفي الثاني انه رجوع عن حكم الموضوع.

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٣٣

(٢) راجع الفصول: ٤٠٩ : رجوع المجتهد عن الفتوى.

ومثّل قدس سره للاول بما اذا بنى على عدم جزئية شيء أو عدم شرطيته للعبادة ثم رجع، أو اذا بنى على صحة الصلاة في شعر الارانب والثعالب ثم رجع، او اذا بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع، أو اذا تطهر بما يراه طاهرا أو طهوراً ثم رجع، أو اذا عقد أو اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع.

ومثّل قدس سره للثاني بما اذا بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره، أو بنى على طهارة العرق من الجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها.

ومن الامثلة والعنوان يظهر فساد كلا الاستظهارين. فان العنوان وان كان موهما للتفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها الّا ان الامثلة لا تساعده، والامثلة وان كانت توهم التفصيل الثاني الّا ان العنوان لا يساعده.

وقد بلغ الاجمال في كلام صاحب الفصول قدس سره الى حد، بحيث قال بعض الاجلة [1] رحمه الله حاكيا عن استاده العلامة الانصاري قدس سره انه ارسل الفصول الى صاحبه قدس سره بواسطة بعض الاعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل المراد من العنوان الواقع في كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال عن كلامه زيد في علو مقامه. وهو عجيب.

والظاهر في نظري القاصر ان المراد مما افاد في العنوان هو ان الوقائع التي هي محط الفتوى ومصب الراى على قسمين.

احدهما: ما ينقضي بانقضاء الزمان وليس للزمان عليه مرور ان كالصلاة بلا سورة،أو الواقعة في شعر الارانب والثعالب،أو الواقعة فيما بنى على طهارته،وكذا العقد الفارسي والايقاع كذلك مثلا ـ فحيث لابقاء لها بل لها ثبوت واحد، وهي على الفرض وقعت صحيحة،فلا دليل على انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة،كما هو مبنى القول بموضوعية الامارات. وهذا معنى ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

وثانيهما: ما لاينقضي بانقضاء الزمان بل له بقاء وان تغير حكمه

---

(١) هكذا في الاصل.

كالحيوان الذي بني على حليته فذكاه، فانه باق، والمفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة، واما التذكية فهي مبنية على حليته، وهو على الفرض ـ فعلا ـ محرم، وكعرق الجنب من الحرام وملاقيه فانهما موضوعان مرعليهما الزمان مرتين، وحكمهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر.نعم لوكان قد صلى في ملاقي عرق الجنب كانت صلاته صحيحة، وكالمرأة المرتضعة بعشر رضعات فانها باقية، وحكمها فعلا انها محرمة.

والفرق بين العقد الفارسي والعقد على المرتضعة بعشر رضعات ان محط الفتوى هو العقد في الاول وقد مضى صحيحا فلا ينقلب فاسداً،ومحط الفتوى في الثاني هي المرأة المرتضعة ـ اذ النقص فيها لافي العقد ـ ومصب الرأى باق فعلاً، والمفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء امد حكمها الاول، فهي بالاضافة الى الرأى الثاني موضوع اخر.

والمراد مما وقع في العنوان ـ من تعين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى، وعدم تعينه بأخذه بها ـ ان الواقعة التي لايبقاء لها لاتقع صحيحة الّا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوحداني لايقع شرعا الّا صحيحا على الفرض، فلا ينقلب، بخلاف ما له بقاء فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى.

وليس المراد ان وقوعه شرعا لايكون منوطا بالفتوى ليحمل على ارادة الموضوعات الواقعية، بل عدم تعين وقوعها وتمحضها في الصحة، بل لها تعين اخر بتجدد الرأي، والا فلو فرض عدم تبدل الرأي فيها وقعت صحيحة نافذة. هذا ما يقتضيه التأمل في كلامه لتحصيل مرامه والله العالم.

[٧٧] قوله قدس سره : مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ... الخ[١].

لايخفى عليك ان الاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزية اليقين السابق أو معذريته،في اللاحق ـ كما هو ظاهره ـ حاله حال الامارة على الطريقية المحضة التي لا تتكفل انشاء طلبياً اصلا.

وبناء على كون مفاده جعل الحكم المماثل بعنوان ايصال الحكم في

---

(١) الكفاية ٢: ٤٣٤

اللاحق كما في السابق، فحاله حال جعل الحكم المماثل في الامارة على هذا الوجه المقصور على صورة مصادفة الواقع.

وبناء على جعل الحكم المماثل على اي تقدير فحاله حال الامارة على الموضوعية.

وقد مر ان مجرد انبعاث الحكم عن مصلحة غير مصلحة الواقع لا يقتضي البدلية والمسانخة.ولا اجزاء الّا على هذا الوجه، دون مجرد المصلحة.

ومنه تعرف حال البراءة النقلية، فانا وان قلنا بان مقتضاها نفي الحكم حقيقة فعلا، وجعل عدم الوجوب وعدم الجزئية مثلا ـ دون جعل المعذرية ـ الّا ان فعلية الامر بما عداه لا تقتضي الّا كون الامر بالباقي منبعثا عن مصلحة، اذ لايعقل الامر حقيقة الّا كذلك ، لكنه لا تتعين تلك المصلحة ان تكون بدلية، حتى يتعين الاجزاء.

فان قلت ان عدم الجزئية تارة بعدم جعل منشأ انتزاعها، ومقتضاه تعلق الامر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحة بدلية فيه .

واخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية، حتى يكون عدم الجزئية مجعولا بالتبع، فمقتضاه حينئذ جعل عدم وجوب المركب من المشكوك ، لا مجرد المعذرية كما هو مبنى الطريقية دون الموضوعية، فيكشف عن عدم المصلحة الملزمة في المركب من المشكوك ، وحيث ان تعلق الامر الفعلي بما عدا المشكوك محقق، ولا امر به الّا بعنوان نفسه، فلا محالة يكشف عن الغرض المرتب على الصلاة بما هي صلاة.

ومنه تعرف الفرق بين مايدل على نفي الجزئية والشرطية،وما يدل ـ من الاصل والامارة ـ على ثبوتهما، فان منشأ انتزاعهما ثبوتا هو الامر الفعلي بالمركب من الجزء المشكوك ـ مثلا ـ بعنوان اخر، فلا يكشف الّا عن مصلحة فيه، لا عن المصلحة المرتبة على الصلاة بما هي.

قلت اما كشف جعل عدم وجوب المركب عن عدم المصلحة الملزمة فمعناه عدم كون الغرض بحد لابد من ايصاله، لئلا يلزمه نقض الغرض من جعل

عدم الوجوب، لا عدم [١] المصلحة الملزمة رأسا، للزوم المخلف من تعلق الامر الواقعي به.

واما كشف الامر بما عدا المشكوك فعلاً عن ترتب الغرض من الصلاة فغايته ترتب مرتبة من الغرض، لابتمامه، والّا لزم مساواة الزائد والناقص في محصلية غرض واحد. فلابد من دليل على مصلحة بدليّة، أو عدم امكان استيفاء الباقي. فتدبر جيدا.

[٧٨] قوله قدس سره: في التقليد وهو اخذ قول الغير ... الخ [٢].

توضيح المقام ان الكلام تارة في مقتضى مفهوم التقليد الواقع في قوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه)[٣] واخرى في حقيقة ما يعبر عنه بالتقليد التي يقتضي الادلة العقلية والنقلية جوازها.

اما الاول فنقول: التقليد مفهوما جعل الغير ذا قلادة ومنه تقليد الهدى، وهو يناسب العمل استنادا الى رأي الغير، فانه جعل العمل كالقلادة في رقبته. واما مجرد التعلم أو اخذ الرسالة أو الالتزام القلبي فلايكون جعلاً لشيء في رقبة الغير حتى يكون جعله ذا قلادة.

ومنه تعرف ان مفهومه اللغوي اوفق بالعمل من الأخذ للعمل. فما عن الشيخ الاعظم قده سره [٤]: من انه بمعنى الأخذ للعمل اوفق بمفهومه اللغوي غير وجيه.

واما ان التقليد سابق على العمل و إلّا لكان العمل بلا تقليد.

ففيه ان التقليد ان كان عنوانا للعمل بتقريب ان العمل استنادا الى رأى الغير تقليد، لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد، بل نفس مثل هذا العمل عين التقليد، ولا موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد حتى يلزمه السبق، فانه بحسب الفرض اول الكلام: من انه نفس العمل أو الأخذ للعمل. وقد عرفت ان

---

(١) في النسخة «عن» بدل «عدم» والظاهر انها تصحيف.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٤

(٣) الوسائل ١٨: ٩٤: الباب ١٠ من صفات القاضي: حديث ٢٠

(٤) مجموعة رسائل: رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٤٧.

الانسب بمفهومه هو الاول.

ولا تقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يقتضي سبق الاول على العمل سبق الثاني عليه، فان الاجتهاد اما تحصيل الحجة على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه، وليس عدمه المقابل له تقليداً، لان من لم يحصل الحجة على الحكم او من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلداً مع عدم العمل أو عدم الاخذ للعمل، فلا تقابل بينهما بتقابل العدم والملكة أو السلب والايجاب.

واما التقابل بينهما بتقابل التضاد نظرا الى ان الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، والتقليد أخذ الحكم عن الغير،لا عن مدركه.

ففيه ان الأخذ بمعنى الالتزام والعمل اجنبي عن حقيقة الاجتهاد اذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم،ولا عمله به.

والأخذ بمعنى التعلم الراجع الى تحصيل العلم بالحكم وان كان مشتركا بين المجتهد والمقلد، والأخذ عن مدرك وعن الغير متقابلان، الّا انه لا دليل على ان الاجتهاد والتقليد متقابلان، حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم -تحقيقا للتقابل- بل التقليد في قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع ان الاحتياط ليس الّا عنوانا للعمل، فالتقابل حقيقة بين العمل استناداً الى المدرك أو الى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع.هذا كله فيما يقتضيه مفهوم التقليد.

واما الثاني وهو ما يقتضيه الادلة العقلية والنقلية.

فنقول: من الاولى: قضية الفطرة، وسيجيء [1] ان شاء الله تعالى ان مقتضاها -لو تمت- رفع الجهل بعلم العالم حقيقة، حيث انه كمال القوة العاقلة، لا الالتزام بقول الغير تعبدا، أو العمل به كذلك ، أو التعلم منه الذي هو اخص من رفع الجهل بعلم العالم، فان التعلم الذي هو مقدمة للعمل لايدور مدار حصول العلم بالحكم، بل احراز الفتوى ورأي الغير فقط.

فالتقليد بالوجه الذي يقتضيه الفطرة ليس بأحد المعاني المبحوث عنها هنا. مع ما سيأتي ان شاء الله تعالى في اقتضاء الفطرة.

ومنها: قضية السيرة، ومن البين ان ماجرت عليه سيرة العقلاء في

---

(١) التعليقة الآتية (٧٩).

مقاصدهم حفظا لنظام امورهم هو العمل بقول العارف بشيء، لاعقد القلب عليه، ولا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمي، وان كانا من المقدمات احيانا، فان كل ذلك اجنبي عن مقاصد العقلاء في مرحلة انتظام امورهم.

ومنها: ماسيأتي ان شاء الله تعالى منا ـ من ان الاستناد الى من له الحجة لمن لايتمكن من الاستناد الى الحجة لازم بحكم العقل ـ ومقتضاه هو الاستناد عملا وفي مرحلة امتثال احكامه تعالى، لا الانقياد قلبا،او الأخذ كتبا أو علما.

ومن الثانية: اية النفر(١) وهي على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل الّا على العمل على طبق ما انذر به المنذر، فانه المراد من التحذر القابل لتعلق الوجوب به، وهو الذي يقتضيه الخوف عادة، دون الالتزام قلبا،او الأخذ علما أو كتبا.

ومنها: اية السؤال (٢) ان كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب. فالمراد القبول عملاً، لاقلبا، فضلا عن الأخذ بوجوده الكتبي، فان المطلوب في العمليات ـ بعد ايجاب قبول الجواب ـ ليس الّا القبول العملي.

واما ان كانت مسوقة لتحصيل العلم فهي اجنبية عن التقليد التعبدي. فتدبر.

ومما ذكرنا تعرف حال سائر الادلة النقلية مثل مادل على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فانه يلازم القبول عملا ـ عرفا ـ لاسائر انحاء القبول، اذ المفروض فيها العمليات المطلوب فيها العمل، دون الانقياد قلبا، فضلا عن غيره. فتدبر.

[٧٩] قوله قدس سره : يكون بديهيا جبليا فطريا ... الخ (٤).

الكلام في مقامين: احدهما: في مستند العامي الحامل له على التقليد.

ثانيهما: في مقتضى الادلة وان لم يصلح لحمل العامي على التقليد،

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣ والانبياء: ٧.

(٣) الروايات الدالة على ذلك كثيرة متفرقة في الابواب. راجع الوسائل ١٨: الباب ٤ و٦ و ١١ من صفات القاضي وايضاً هذه الابواب من المستدرك.

(٤) الكفاية ٢: ٤٣٥.

لتوقف استفادته على الاجتهاد ـ المفروض عدم القوة عليه ـ أو على التقليد ـ المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملا للعامي ـ.

اما المقام الاول فصريح شيخنا قدس سره هنا انه بديهي جبلي فطري وكفى به حاملا للعامي ان صح الامر.

والتحقيق ان الفطري المصطلح عليه في فنه هي القضية التي كان قياسها معها، مثل كون الاربعة زوجا لانقسامها بمتساويين، وما هو فطري بهذا المعنى هو كون العلم نوراً وكمالا للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، ولا نفس رفع الجهل بعلم العالم. والفطري ـ بمعنى الجبلة والطبع ـ شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجداني ـ لاجبلي ولا فطري ـ ورفع الجهل بعلم العالم جبلي. فيصح ان يقال: ان التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلي، لا لزومه تعبدا من الشارع أو من العقلاء.

ومجرد دعوة الجبلة والطبع الى رفع الجهل لايجدي لكون التقليد ـ بمعنى الانقياد للعالم ولو من دون حصول العلم الذي هو كمال العاقلة ـ جبليا طبعيا. والكلام فيه دون غيره، فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطري باحد المعنيين، ولا نفس التقليد المزبور فطري بوجه اصلا.

مضافا الى ما في الجمع بين البداهة والجبلة والفطرة، فان ما هو فطري اصطلاحي يناسب البداهة ولا يناسب الجبلة، وما هو فطري عرفي يناسب الجبلة ولا يناسب البداهة. ولقد خرجنا بذلك عن مرحلة الادب. والله تعالى مقيل العثرات.

والذي يمكن ان يقال مع قطع النظر عن الادلة الشرعية: هو ان العقل ـ بعد ثبوت المبدأ، وارسال الرسل، وتشريع الشريعة، وعدم كون العبد مهملا ـ يذعن بان عدم التعرض لأمتثال اوامره ونواهيه خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى.

ثم ان كيفية امتثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كي يتمكن من

الامتثال العلمي بالسماع من المعصوم ونحوه،واما بأتيان جميع المحتملات الموجب للقطع بامتثالها.

ومع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامتثالها لكان العسر والحرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن،العقل بنصب طريق اخر في فهم التكاليف وكيفية امتثالها، لئلا يلزم اللغوية ونقض الغرض ـ من بقاء التكاليف وعدم نصب الطريق اليها ـ.

وهو منحصر في امرين: اما الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم لمن يتمكن منه، أو التقليد وهو الاستناد الى من له الحجة على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلا هو التقليد، لاحتمال تعينه، حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب، دون تعين الظن، فلا يقين ببراءة الذمة الا بالتقليد. فتدبرجيدا.

وليعلم ان الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعا، والا فكما لا فرق في نظر العقل في مقام الامتثال بين الامتثال التفصيلي والاجمالي ـ بملاك حصول القطع ببراءة الذمة ـ كذلك لافرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام وتحصيل الحجة عليها ـ بملاك الاشتراك في القاطعية للعذر ـ.

نعم الاكتفاء بالتقليد مع ملكة الاجتهاد والتمكن من استنباط الحكم من مدركه محل الكلام، فعن المشهور انه غير جائز، والمنسوب الى السيد المجاهد قدس سره في المناهل الجواز[1].

والاقوى هو الاول، لان مقتضى الفطرة تحصيل العلم، لانه كمال للعاقل، كما ان الجبلة والطبع تبعث الى رفع الجهل، لا الانقياد للعالم، وعلى فرضه فمقتضاها الانقياد للعالم لو لم يتمكن بنفسه من تحصيل الحجة والعلم ـ بمعنى القاطع للعذر ـ.كما ان مقتضى حكم العقل الاستناد الى من له الحجة لو لم يتمكن من الاستناد الى الحجة، لعدم اليقين ببراءة الذمة الا مع عدم التمكن.

كيف وقد مر أن المعروف عدم جواز التقليد لصاحب الملكة، وليس الغرض استقلال العقل بتعين الاجتهاد، بل عدم استقلاله بجواز التقليد كما في

---

(١) نسب اليه الشيخ الاعظم «قدس سرهما» في رسالة الاجتهاد والتقليد: انظر مجموعة رسائل: ٥٣.

نظائره من تقليد الحي وتقليد الاعلم على ماسيأتي ان شاء الله تعالى.

وأما مقتضى الادلة اللفظية فنقول: ان الوجه في اختصاص ادلة الاحكام بالمجتهد تمكنه وعجز العامي عن الاخذ بها، فلامانع من فعليتها وتنجزها في حق صاحب الملكة، فلا مجال لشمول ادلة التقليد له، فان موردها من لا حجة له على الحكم، والمفروض ان المتمكن يتنجز في حقه الحكم، حيث انه بحيث لو راجعه لظفر به. ومنه تعرف انه لا وجه لدعوى اطلاق ادلة التقليد بحيث يعم المتمكن. فتدبر.

[٨٠] قوله قدس سره: واما الايات فلعدم دلالة مثل ... الخ [١].

هذا هو المقام الثاني المتكفل لوجوب التقليد في نفسه، وان لم يصلح لحمل العامي عليه، كما تقدم.

وتوضيحه ان اية النفر [٢] ـ كما ذكرنا في مبحث حجية الخبر الواحد [٣] ـ وان كانت ادل على حجية الفتوى من حجية الرواية، نظرا الى ظهور دخل الفقاهة في الحجية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

واطلاق وجوب الانذار بما تفقه فيه يقتضي حجية الانذار بدلالة الاقتضاء، وظاهرها التحذر بما انذروا به، لا بالعلم بما انذروا به.

ولا يصدق الاخبار عن ترتب العقاب على شيء ـ مطابقة أو التزاما ـ الا اذا كان مقتضيا للخوف عادة، ولا يكون كذلك الا اذا كان حجة، والا فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لايكون كل اخبار انذارا.

الا انه مع ذلك كله نقول: ان التفقه ان كان موقوفا على اعمال النظر كانت الاية دليلا على حجية الفتوى، وان لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسماع من المعصوم عليه السلام تفقها، فلا دلالة لها على حجية الفتوى، بل على حجية خبر الفقيه. والانذار بحكاية ما سمعوه من الامام عليه السلام ـ من

---

(١) الكفاية ٢: ٤٣٥.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٠٨ و ١١٠.

بيان ترتب العقاب على شيء،فعلا أو تركا- ممالا ينبغي الريب فيه، بل كان في الصدر الاول الافتاء والقضاء بنقل الخبر.

واما اية السؤال (١) فظاهرها وان كان ايجاب السؤال لأن يعلموا، حيث انهم لايعلمون، والظاهر ان يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حجية الجواب بما هو، الّا ان المسؤل بحسب سياق الاية اهل الكتاب، وبحسب التفاسير (٢) الواردة فيها الائمة عليهم السّلام، فهي على ايّ حال اجنبية عن حجية الفتوى والرواية معا.

الا ان يقال انه بالاضافة الى علماء اهل الكتاب جار مجرى الطريقة العقلائية -من ارجاع الجاهل الى العالم- فتأمل جيدا.

واما الاخبار الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فهي وان كانت احسن ما في الباب، الا ان الافتاء حيث كان في الصدر الاول بنقل الخبر، وكان نشر الاحكام في زمان النبي والامام عليهما السّلام بنقل الاخبار والاثار -لا باعمال الراي والنظر- فلذا لاتدل الّا على حجية الخبر. فتدبر.

ومنه تعرف مافي الاستدلال بقوله عليه السّلام (فللعوام ان يقلدوه) (٤) فان قبول اخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفا، كما يدل عليه مورد هذا الخبر. فراجع.

بل الحق ان مادة الفتوى -حتى بلسان الشرع- غير متقومة بالرأي والنظر المخصوص بالمجتهد كما في قوله تعالى «ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة» (٥) وقوله عليه السّلام (اذا افتيتك بشيء) (٦) بل لاتختص بالاحكام كما في قوله تعالى (واستفتهم اهم اشد خلقا) (٧) وقوله تعالى (ولا تستفت فيهم منهم

---

(١) النحل: ٤٣ والانبياء: ٧.

(٢) راجع تفسير نورالثقلين ٣: ٥٥: حديث ٨٧-١٠٢.

(٣) الوسائل ١٨: باب ٤ و٦ و١١ من ابواب صفات القاضي.

(٤) الوسائل ١٨: ٩٤: باب ١٠ من ابواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٥) النساء: ١٧٦.

(٦) الوسائل ١٨: ٧٩: حديث ١٧، منقول بالمعنى وفي العيون ١: ٢٧٥: حديث ١٠ «فاذا افتاك بشيء...».

(٧) الصافات: ١١.

احدا) [١]، فالافتاء ليس الا اعطاء معلومه ـ حكما كان أو غيره ـ فيصح اطلاقه على الاخبار بالحكم حقيقة، لا من حيث شيوع الافتاء بنقل الخبر في الصدر الاول، كما قيل.

[٨١] قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق ... الخ [٢].

لان الاظهار والظهور ـ كالايجاد والوجود ـ متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلايعقل ان يكون له اطلاق لصورة عدم العلم، لان عدم الظهور لاينفك عن عدم الاظهار.

ومنه يعلم انه لاموقع لدلالة الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لان الواجب ـ وهو الاظهار ـ لايتحقق الا مع الظهور الذي لايبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف اظهار الفتوى فانه يلازم ظهور الفتوى الجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول.

ومن الواضح ان الافتاء بمفهومه لايقتضي الا اظهار الفتوى، لا الواقع، ولم يتقيد وجوبه بغاية مخصوصة ـ وهي اظهار الواقع به ـ حتى يكون بمنزلة ايجاب اظهار الواقع.

[٨٢] قوله قدس سره: للقطع بحجيته والشك في حجية غيره ... الخ [٣].

الكلام في الاصل تارة فيما يصح ان يكون مستنداً للعامي بحسب مايستقل به عقله، واخرى فيما يقتضيه القاعدة بعد النظر في ادلة وجوب التقليد شرعا، وهذا هو الذي يلحاظه للمفتي ان يفتي بالرجوع الى غير الاعلم. ففائدة الاول ترجع الى العامي، وفائدة الثاني ترجع الى المفتي.

اما الكلام في الاول: فقد استوفيناه في مبحث التعادل والترجيح [٤] وقد

---

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٦.

(٣) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٤) نهاية الدراية ٦: التعليقة ١٩.

ذكرنا ان المعذرية الواقعية ـ كالمنجزية ـ غيرمجدية في دفع عقاب الواقع وفي ترتبه، بل الواصلة منهما. ومعذرية العمل على طبق فتوى الافضل واصلة، دون فتوى المفضول. فراجع.

واما الكلام في الثاني: فبيانه ان الفتوى ان كانت في نظر المجتهد حجة من باب الطريقية المحضة ـ ولو بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان ايصال الواقع ـ فالامر فيه كما مرفي الاول. ولعله اليه ينظر قدس سره حيث ساوى بين المقامين.

وان كانت حجة من باب الموضوعية والسببية واشتمال كل منهما على المصلحة المقتضية لجعل الحكم على طبقه، فالمسألة وان كانت ذات وجوه بل اقوال: من رجوعها الى الشك في التعيين والتخيير وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة، ومن رجوعها الى المتزاحمين، ومن رجوعها الى الدوران بين المحذورين احيانا.

الا ان الصحيح هو الثاني، فان مورد الاول ما اذا علم بالملاك في المعين واحتمل وجوده في الاخر، والمفروض بناء على الموضوعية وجوده فيهما معا، وانما الشك في اقوائيته في احدهما من الاخر. فالحكم في كل منهما تعييني في حد ذاته ـ شرعا ـ والتخييرية لتمانعهما عقلاً في الفعلية.

وقد اوضحنا الحال فيه في مبحث التعادل والترجيح [1]، وبيّنا هناك ان ميزان التساوي ـ الموجب لحكم العقل بالتخيير في الجري على طبق كل منهما ـ هو التساوي في وجدان العقل، ومع عدم وصول قوة الملاك في احدهما يكونان متساويين في وعاء وجدان العقل. فراجع.

[٨٣] قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه ... الخ [2].

في رسالة تقليد الاعلم [3] لشيخنا العلامة الانصارى قدس سره حكاية المنع عنه عن بعض معاصريه.

---

(١) نهاية الدراية ٦: التعليقة ١٩.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٣) انظر مجموعة رسائل: رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٨٢.

فقال قدس سره في طريق دفعه: ان الكلام ان كان في جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلاوجه لمنعه، وان كان في صحة عمل المقلد بها فلا اشكال في الصحة بعد جواز التقليد فيها، وبعد علم المقلد بان هذه المسألة يجوز التقليد فيها.

واستند قدس سره في الاول الى عموم ادلة جواز التقليد، وفي الثاني الى ما هو المركوز في ذهنه من رجوع الجاهل الى العالم.

ولكنه لايخلو عن محذور، اذ ليس كل ما يقتضيه الادلة ويستنبطه المجتهد تقليدياً، الا ترى ان مقتضى الادلة جواز التقليد مع انه ليس بتقليدي،للزوم الدور والتسلسل.

فليس كل مايستفيده المجتهد قابلاً للفتوى على طبقه، كما تبين ان عموم جواز التقليد لاينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد، فان الاستناد في الصلاة والصوم الى الفتوى امر، والاستناد الى نفس الفتوى في جعلها مستنداً امر اخر، لاستلزامه للمحاذير العقلية.

ومنه تبين ان علم المقلد بجواز التقليد لما ارتكز في ذهنه،غير علمه بجواز التقليد حتى في مسألة جواز التقليد، فان مرجعه الى ارتكاز الخلف في ذهنه، لانه حينئذ مقلد في جواز التقليد،لا ان مستنده في جواز التقليد ما ارتكز في ذهنه واستقل به عقله.

فاللازم بيان ما يتخيل في وجه المنع ودفعه.

فنقول: كما ان التقليد في مسألة جواز التقليد، وتقليد الاعلم في لزوم تقليد الاعلم، وتقليد غيرالاعلم في جواز تقليد غير الاعلم، كله مستلزم للدور، وتقليد غيرالاعلم في وجوب تقليد الاعلم مستلزم للخلف وانه يستلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الاعلم في جواز تقليد غيرالاعلم هو الخلف وشبهه، لان المفروض وجوب تقليد الاعلم معينا وعدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الاعلم في جواز تقليد غيرالاعلم لزم من وجوب تقليده معينا عدم وجوب تقليده معينا ومن حجية فتواه بالخصوص عدم حجية فتواه بالخصوص.

وبتقريب اخركما ان اصل التقليد لايعقل ان يكون بالتقليد بل لابد من

انتهاء التعبد الى القطع، كذلك خصوصية المقلِّد،اذ مجرد استقلال العقل بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلد ـ من الجهات المعتبرة عقلا في المقلد ـ لايجدي في الاستناد الفعلي، فلابد من ان لا تكون الخصوصية تقليدية.

ويندفع هذا التخيل بانه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لايعقل وجوبه، ومع استقلاله به لامجال لوجوبه، والخصوصية كأصله في ذلك ، فانه مع عدم استقلال العقل لامجال للرجوع الى واجدها أو فاقدها تعبدا، ومع استقلال العقل بلعتبارها لامجال للتقليد فيها، الا ان العقل اوجب الرجوع الى الاعلم،لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصية في المرجعية،بل لعدم احراز جواز الرجوع شرعا الى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوبه معينا ـ بمعنى استقلاله بوجوبه التعييني ـ حتى يلزم الخلف من تقليد غير الاعلم بفتوى الاعلم، بل معناه انه لا يستقل بجواز الرجوع الى غيره.

فحيث صح الرجوع الى الاعلم استنادا في اصله الى حكم العقل استقلالا وفي خصوصيته الى الاحتياط، كانت الخصوصية قابلة للتقليد،كما انها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال.

نعم ان استقل عقل العامي بتعيين الاعلم بحيث يرى التسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل، كما ربما سيأتي ان شاء الله تعالى فلامحالة لامجال لتقليد الاعلم في هذه المسألة. فتدبر جيدا.

[٨٤] قوله قدس سره : ولا اطلاق في ادلة التقليد ... الخ[١].

تقريب الاطلاق ان شمول قوله عليه السلام ـ(فانهم حجتي عليكم) [٢] وقوله عليه السلام (اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا) [٣] وقوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا) [٤] وقوله عليه السلام (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٣٩ .

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠١ : حديث ٩ .

(٣) الوسائل ١٨ : ١١٠ : الباب ١١ من صفات القاضي: حديث ٤٥ .

(٤) الوسائل ١٨ : ٤ : حديث ٥ .

وحرامنا وعرف احكامنا) [١] وقوله عليه السّلام (واما من كان من الفقهاء الى قوله عليه السّلام فللعوام ان يقلدوه) [٢] الى غير ذلك من الاخبار ـ لصورة التفاوت في الفضيلة والاختلاف في الفتوى مما لاوجه لإنكاره، لكثرة التفاوت في الفضيلة وشيوع الاختلاف في الفتوى.

بل لابد من القول بشمولها لصورة الاختلاف، والا لم يكن دليل نقلي على حجية شيء من المتعارضين.

واما المنع عن شمولها للمتعارضين ـ لاستلزامه المحذور ـ فمدفوع بانه على الموضوعية لامانع من شمولها، غاية الامر هما كالواجبين المتزاحمين، والتخيير بحكم العقل لاينافي ظهور الادلة في الحكم التعييني، فان كلاً من المتعارضين حجة بذاته معينا، والعقل يخير في تطبيق العمل على كل منهما.

واما على الطريقية فالاصل الاولى وان كان يقتضي التساقط، لكنه بناء على عدمه ـ اما للاخبار العلاجية كما في الخبرين المتعارضين، أو للاجماع كما فيما نحن فيه ـ يمكن استكشاف المنجزية والمعذرية بنحو التخيير بالتقريب الذي قدمنا بيانه في مبحث التعادل والترجيح. فراجع [٣].

وربما يقال بعدم شمولها لصورة التعارض في مثل المقبولة، والا لما سأل السائل عما اذا اختلف الحكمان، ولكان تعيين الامام عليه السّلام للاعدل والافقه مخصصاً لصدر الخبر.

ويندفع بان الاطلاق لصورة الاختلاف في الفتوى امر، ولصورة حكم الحاكم على خلاف ماحكم به الاخر ـ لا على خلاف فتوى الاخر ـ امر اخر، ومورد الكلام هو الاول، ومورد النقض والمسؤل عنه في المقبولة هو الثاني.

ومن البين ان مورد الافتراق بين الاختلاف في الفتوى، والحكم على الخلاف هو القضاء. ولا يتصور مثله في الفتوى. كما لايخفى.

نعم يمكن الخدشة في الاطلاق من وجهين.

---

(١) الكافي ٧: ٤١٢ والوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٥: حديث ٢٠.

(٣) نهاية الدراية ٦: التعليقة ١٨.

احدهما: ان مورد الاطلاقات هي الرواية دون الفتوى، بل قد عرفت ان مافيه مادة الافتاء والاستفتاء غيرظاهر في الفتوى المصطلح عليها المتقومة باعمال الرأي والنظر، بل مادتها حتى بلسان الشرع كذلك، كما مر.

مضافا [الى] ان الافتاء في الصدر الاول في مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات، لا باظهار الرأي والنظر بجعل الرواية المحكية مستندا لرأيه، وعليه فالاطلاقات غير متكفلة لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقها.

واليه يؤل الجواب الاول في المتن حيث قال قدس سره: بعد الغض عن نهوضها الى اخره.

لكنه بالتقريب المزبور،لايما افاده عند المناقشة في دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه.

ثانيهما: ان الاطلاقات وان كانت شاملة للفتوى -بالمعنى المصطلح عليه- ولصورتي التفاوت في الفضل والاختلاف في الرأى،لكن مقتضاها الحجية الذاتية الطبعية،لا الفعلية، لئلا يلزم منها محذور الاستحالة.

الّا ان يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور في شمول المتعارضين وفي الحجية التعينية، كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية. والانشاء بداعي بيان الملاك خلاف الظاهر.

فهنا ظهورات ثلاثه، لا ترجيح لبعضها على بعض. فتدبر.

واما الجواب الثاني في المتن فرجعه الى ان مفاد الادلة هي الحجية الاقتضائية الطبعية، فهي متكفلة للانشاء بداعي جعل الداعي مثلا لكنه مهملا، من دون نظر الى الطوارىء والعوارض، بخلاف الحجية الذاتية فانها ثابتة مع كل عارض،الّا انها غير فعلية بنحو التعينية. وعلى اي حال لابد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

• • •

[٨٥] قوله قدس سره: واما الثاني فلان الترجيح [مع المعارضة] في مقام الحكومة ... الخ [١].

لايخفى عليك ان الاستدلال بمثل المقبولة تارة بدعوى الملازمة بين الحكم والفتوى، فحينئذ يصح الجواب بابداء الفارق بينهما كما في المتن، واخرى بدعوى شمول الحكم للقضاء والإفتاء فلا مساس حينئذ لإبداء الفارق.

اما الملازمة بين الحكم والفتوى باعتبار الافضلية في كل منهما ـ كما ادعاها جماعة، بل ادعى الاجماع على التلازم بين الرجوع الى الافضل والترافع عنده ـ فمدفوعة بانه لادلالة للمقبولة على لزوم الترافع عند الافضل حتى يجب اخذ الفتوى منه بالملازمة، لان غاية دلالتها عدم نفوذ الحكم مع حكم الافضل بالخلاف، لا ان وجود الافضل ومخالفته في الفتوى يمنع عن الترافع عند غيره، حتى يمنع عن الرجوع الى المفضول في مرحلة الاستفتاء بالملازمة.

مع ان الاجماع على التلازم غيرثابت، ونقله غيرمجد، خصوصا بعد احتمال استفادة لزوم الترافع عند الافضل من المقبولة.

مع ان اعتبار الافضلية في مقام الحكومة لا يوجب اعتبارها في مرحلة الفتوى.

مع ان اعتبارها في مقام الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف.

فكما ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة انما هو بعد الحكم على الخلاف لا بمجرد الاختلاف، كذلك الترجيح بالافقهية والاعدلية. فالكل ليس من المرجحات الابتدائية حتى يجدي فيما نحن فيه.

والحاصل انه لاموجب للتلازم بين الحكم والفتوى في نفسه، ولذا يجوز ترافع المجتهدين الى ثالث، ولا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر، ويجوز الافتاء بالخلاف على ما افتى به الاخر، ولا يجوز الحكم بخلاف ما حكم به الاخر. وتوضيح هذا

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤٠.

الاجمال ان الملازمة المدعاة هنا ان كانت بين عدم جواز الترافع الى المفضول مع وجود الافضل وعدم جواز الاستفتاء من المفضول مع وجود الافضل،

ففيه ان عدم جواز الترافع غيرثابت بالمقبولة كمامر، ولا بغيرها، بل ظاهر الاخبار والاثارعلى خلافه، فلا موقع للملازمة.

مع لزوم تخصيصها بالشبهة الحكمية، وكون الحكم أو الفتوى من الافضل مخالفا لما يصدر من المفضول، اذ لا ينبغي الريب في عدم لزوم الاستفتاء من الافضل مع عدم مخالفة فتواه لفتوىٰ المفضول، مع ان من يقول بتعين الافضل للمرافعة لايخصصه بما ذكرنا، بل لافرق عنده بين الشبهة الحكمية وغيرها، ومخالفة الافضل وعدمها.

وان كانت الملازمة بين عدم نفوذ حكم المفضول مع حكم الافضل بخلافه،وعدم حجية فتوى المفضول مع فتوى الافضل بخلافه،ففيه:ان اعتبار الافضلية في مقام الحكومة ان كان لخصوصية الحكومة وفصل الخصومة وانها منصب الافضل،فحينئذ لافرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، ولا بين اختلافهما في الفتوى وعدمه، ولا بين صدور الحكم من الافضل بالخلاف وعدمه، فلا موقع للملازمة، لكون المخالفة في الفتوى اجنبية عن اعتبار الافضلية، فلايسري الى الفتوى.

وان كان اعتبار الافضلية في مقام الحكومة لكون الشبهة حكمية،وفصل الخصومة بالفتوى المخالفة لفتوى الافضل،فالعبرة بمرحلة الفتوى لا بمرحلة القضاء بما هو قضاء، ففيه ان اعتبار الافضلية في مقام الفتوى الفاصلة للنزاع مع فتوى اخرى في هذه المرحلة لا يلازم اعتبارها في الفتوى بما هو فتوى، ولذا قلنا ان فتوى مجتهد ليست حجة على مجتهد اخرلكنها نافذة عليه في مقام فصل الخصومة، ومقتضى الاعتبار ايضا اعتبارها في مرحلة فصل الخصومة،حيث لايرتفع نزاع المتخاصمين بالتخيربين الحكمين بل بتعين احد الحكمين.

نعم الملازمة التعبدية بين نفوذ الحكم وحجية الفتوى باعتبار الافضلية في كل منهما معقولة الّا انه لا دليل عليها الّا ما يحكي من الاجماع [1]، وعهدته

---

(١) انظر مجموعة رسائل: رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٧٧.

على مدعيه. هذا كله ان كان الاستدلال بالمقبولة بعنوان الملازمة.

واما ان كان بعنوان شمول الحكم للفتوى ايضا كما في قوله تعالى «ومن لم يحكم بما انزل الله... الخ» [١] خصوصا بملاحظة ان المورد شبهة حكمية ولذا اختلف الحكمان مستندين الى حديثين مختلفين، وبملاحظة ان الترجيحات المذكورة في المقبولة مناسبة للفتوى دون القضاء.

مع ان التحري في مستند الحاكم غير معهود في باب القضاء، فلا مجال لكل ذلك الا بحمل المقبولة على فصل النزاع بفتوائين متعارضين، لا بحكمين متنافيين.

وبعبارة اخرى نفس الفتوى فاصلة للنزاع، لا انشاء الحكم مستنداً الى فتواه المستندة الى الخبر.

وبه تندفع الاشكالات المتوهمة من المقبولة المنافية لما تقرر في باب القضاء.

ففيه ان الحكم في لسان الشرع كذلك، الا انه في خصوص المقبولة ليس كذلك كما في قوله عليه السلام (وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا) [٢] الى غيرذلك من الشواهد.

واما حمل مورد المقبولة على الفتوى تفصيا من الاشكالات فمدفوع بان التفصي لا ينحصر في ذلك بل حملها على فصل الخصومة بنقل الخبر الفاصل ايضا دافع للاشكالات، فيخرج مورد المقبولة عن القضاء والفتوى معا.

بل قد مر ان المتعارف في الصدر الاول هو القضاء والافتاء بنقل الرواية. والامر بالترجيحات بملاحظة الرواية،لا بملاحظة الفتوى،ولا القضاء.

ولا ينافيه الترجيح بالافقهية بتوهم مساسها باعمال الرأى والنظر لا بنقل الخبر، وذلك لان الروايات حيث انها منقولة بالمعنى غالبا فللافقهية دخل في مطابقة النقل لما اراده الامام عليه السلام.

وبما ذكرنا ظهر وجه اخر للجواب عن الملازمة المدعاة في التقريب

---

(١) المائدة: ٤٤ و٤٥ و٤٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤.

المتقدم.

هذا كله مضافا الى ان ملاحظة المرجحات في مرحلة الفتوى الصادرة في مقام فصل الخصومة للنكتة المتقدمة لا يقتضي اعتبارها في الفتوى بما هي. فتدبر.

ومنه تعرف ان عبارة الكتاب قابلة لنفي الملازمة بين الحكم والفتوى كما في التقريب الاول، وقابلة للفرق بين الفتوى الفاصلة للنزاع ومطلق الفتوى، وان كان ظاهرها الاول.

[٨٦] قوله قدس سره : اما الصغرىٰ فلان فتوى غيرالافضل ... الخ (١).

يمكن ان يقال ان الفتوى اذا كانت حجة شرعا أو عقلا لأجل افادة الظن بالحكم وانه اقرب الى الواقع من غيره فلامحالة ليس لأجل مطلق الظن بحكمه تعالىٰ - ولذا لايجوز عمل العامي بظنه - بل لأجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجة قاطعة للعذر، فما هو الحجة عقلا أو شرعا هو الظن الخاص، دون الظن بما افتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد.

وعليه فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في نظر العقل - الحاكم بحجية خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع اليه - في كمال القوة.

واما الظن الاقوىٰ الحاصل من مطابقة فتوى الحي المفضول للأفضل من الاموات ، فحيث انه متقوم بفتوى من لاحجية لفتواه، فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعتبرة، أو المتقوم بما هو كذلك ، فلا عبرة بقوته، كما لا عبرة باصله لو كان كذلك حتى في نظر العقل، لفرض الخصوصية في نظره.

واما الاقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهي غيرمسلمة، اذ المطابقة لامحالة لوحدة المدرك وتقارب انظارهم وافكارهم، فالكل في قوة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مداركهم من مدرك الافضل والّا لزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته وشؤنه.

---

(١) الكفاية ٢ : ٤٤٠ .

ومنه تعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكي احدهما بطرق متعددة دون الاخر، اذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلامحالة يوجب كل حكاية الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السّلام، ولا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه.

[٨٧] قوله قدس سره: واما الكبرىٰ فلان [ملاك] حجية قول الغير ... الخ [١].

ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الاقربية الى الواقع في امارة خاصة من بين سائر الامارات.

وان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك وانّ هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غيرضائر بالمقصود، لان فتوى الافضل وان كانت مساوية لفتوى غيره فى تلك الخصوصية التعبدية،الّا انها اقوى من غيرها في حيثية القرب الذي هو بعض الملاك ، فان الارجح لايجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات، بل اذا كان ارجح من جهة فهو بقول مطلق ارجح من غيره.

هذا اذا كانت تلك الخصوصية التعبدية مما يتقوم بها الملاك وكانت جزء المقتضى.

واما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع في جعل الامارة حجة فالامر اوضح، اذ العبرة في القوة والضعف بحال المقتضى دون الشرط. كما مرفي مبحث التعادل والترجيح [٢] .

ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة ـ اذا اعتبرا في القاضي ـ فانه لايرجح الاقوى بصرا أو الاجود خطاً على غيره.

فكذا هنا، فانّ تمام الملاك كونه عارفا بالاحكام، فكون احد المفتيين اعرف بالاحكام من الاخر لا يوجب الترجيح لوجود ما هو الملاك بحده في غيره، من دون زيادة في الاعرف ولا نقص في العارف.

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤٠ .

(٢) نهاية الدراية ٦ : التعليقة ٣٠.

وجه الفساد ان المعرفة في الافتاء هو الملاك والمقتضي للحجية، فيؤثر قوته في رجحانه وتقديمه، بخلاف البصر والكتابة بل العدالة في القاضي، فانها شرائط. والمقتضى لتعينه علمه بموازين القضاء.

مضافا الى ان المراد بالاعلم هنا ان كان اقوى معرفة ـ بحيث لا تزول بتشكيك المشكك، لقوة مبنى عرفانه ـ فالامر كما في البصر والكتابة، فان قوة البصر وجودة الخط لا تأثير لهما في مرحلة القضاء بل المؤثر اصلهما، وكذا أصل المعرفة بالحكم له تأثير في ايجاب العمل على طبقها، ولا اثر لقوة المعرفة.

واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره لكونه اقوى نظرا في تحصيل الحكم من مداركه الشرعية والعقلية من حيث مبادئ تحصيله وكيفية تطبيقه على مصاديقه، فحينئذ لا مجال للقياس، فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للإستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره، وان كان نظره القاصر حجة عليه وعلى مقلده ذاتا.

فمرجع امر التسوية بين الاعلم وغيره الى التسوية بين العالم والجاهل، لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أونفيه.

ومنه ينقدح وجه لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الى الواقع ولم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع، وهو انه قد تقدم منا ـ في وجه لزوم التقليد عقلا [1] ـ انه من لم يكن له حجة يجب استناده الى من له الحجة.

وحيث ان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره ـ لفرض الاعلمية ـ فيكون بالاضافة الى غيره كالعالم بالاضافة الى الجاهل، فيتعين في مقام ابراء الذمة. لا لقصور حكم العقل، بل لإذعانه ـ بمقتضى فرض الاعلمية، وكون المجتهد ذا حجة على الحكم ـ بكون رأيه اوفق بمقتضيات الحجج، وان التسوية بينه وبين غيره يؤل الى التسوية بين العالم والجاهل.

• • •

(١) نهاية الدراية ٦ : التعليقة ٧٩.

[٨٨] قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم ... الخ (١).

هذا بالاضافة الى الملتفت الى مقتضيات الادلة الشرعية.

واما بالنسبة الى العامي فالحامل له على تقليد الحي بالخصوص هو الحامل له على اصل التقليد، وهو: عدم اليقين بابراء الذمة الّا بتقليد الحي، كما لا يقين له به الّا بالتقليد في قبال غيره.

ولا فرق في هذه المرحلة بين كون الميت افضل من الحي وعدمه ـ بتوهم ان فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره، ولا يعقل التفاوت في الأقربية بين الموت والحياة ـ.

ويندفع بان وجه حكم العقل هنا ليس اقربية فتوى الافضل، كما انه في الحي بالاضافة الى الميت ليس القرب الى الواقع مناطا وملاكا في نظر العقل اصلا، بل وجه حكم العقل واقتصاره على الحي وعلى الافضل كون تقليد الحي بالنسبة الى الميت مقطوعا به من حيث كونه مبرءً للذمة، وكون تقليد الافضل بالاضافة الى غيره كذلك، ولو لدعوى الاجماع في المقامين.

ونتيجة الامرين عدم اليقين بالبراءة الّا بتقليد الحي الافضل من غيره، لا اليقين ببراءة الذمة بتقليد الحي في نفسه وببراءة الذمة بتقليد الافضل في نفسه ليلزم التخيير، أو لأجل الاقربية ليتعين تقليد الافضل وان كان ميتا، اذ لا يعقل اليقين ببراءة الذمة مهملاً ولا يقين بها مطلقا، فلا موجب للتخيير، وليست الاقربية ملاكا فلا موجب للتعيين. فافهم جيدا.

نعم بناء على ما سلكناه اخيرا في تقريب حكم العقل بتعين الاعلم يلزم القول بتعين الاعلم وان كان ميتا، وبالتخيير بين الحي والميت مع عدم التفاضل، اذ بناء على هذا الوجه لا تعين للحياة اصلا.

فإما ان نقول باشتراط الحياة فلايتعين الاعلم ان كان ميتا وإما ان

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤١.

لا نقول باشتراطها فلا يتعين الحي ان لم يكن هناك اعلم، بل يتخير بين الحي والميت.فالتفصيل بين ما اذا كان الميت افضل فيتعين الميت والّا فيتعين الحي بلا وجه.

[٨٩] قوله قدس سره : استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ(١).

ربما يتوهم ان ظنون المجتهد وادراكاته ـ التي هي موضوع وجوب العمل على طبقها ـ مما تزول بالموت، بل عن الوحيد البهبهاني قدس سره زوالها عندالنزع، وانها تزول بالغفلة والنسيان،فكيف بالموت الذي يصير الذهن معه جماداً لاحس فيه.

واجيب عنه وعن امثاله بان القوة العاقلة من قوى النفس الناطقة، وقد برهن على تجردها وبقائها بعد خراب البدن،وان القوة المدركة ليست من القوى الجسمانية.فضلا من ان تكون من الاجسام كما هو ظاهر كلام الوحيد قدس سره.

والتحقيق ان الجسم ـ بما هو جسم ـ كل جزء منه يغيب عن الجزء الاخر فضلا عن غيره،فلا معنى لأن ينال شيئا ويدركه. فتوهم كونه جسما سخيف جدا.

واما كونه جسمانيا أو لا؟ فنقول:

قد حقق في محله ان العاقلة بما هي مدركة للكليات ربما هي عقل بالفعل لايحتاج الى مادة جسمانية ـ لا في ذاته ولا في فعله ـ فالنفس في اول حدوثها انسان بشري طبيعي يحتاج الى مادة جسمانية،لكنها عقل هيولاني وبالقوة. فاذا خرجت من القوة الى الفعل ومن المادية الى الصورية وصارت عقلا بالفعل فلامحالة هي غيرمرهونة بمادة، فهي في هذه المرحلة خارجة عن عالم المواد ودارالفساد،فلذا لاخراب لها بخراب البدن.

الّا ان هذا المقدار من التجرد للقوة العاقلة لا يجدي فيما نحن فيه بل لابد من الالتزام بتجرد قوّتي الخيال والوهم تجرداً برزخياً مثاليا،وذلك من وجهين:

احدهما ان القضايا المدركة للمجتهد وان كانت في حد ذاتها قابلة

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤١.

للتجريد التام بحيث تدخل في الكليات المجردة القائمة بالقوة العاقلة التي لا شبهة في تجردها عن المادة لمكن الاذهان المتعارفة تنتقل من الاحساس بالجزئيات المحسوسة الى صورها الجزئية في الخيال أو الى المضاف الى جزئي في الوهم، فهي مجردة عن المادة فقط، لا عن الصور والخصوصيات الحافّة بالجزئيات المحسوسة.

ومجرد قابليتها للتجريد التام لايجعلها مجردة بحيث تناسب القوة العاقلة حتى تكون باقية ببقاء القوة العاقلة،بل باقية ببقاء قوتي الخيال والوهم. فلابد من اثبات تجرد القوّتين وبقائهما حتى يجدي في بقاء مدركاتهما.

وثانيهما ان آراء المجتهد وان فرضت كلية قابلة للقيام بالعاقلة،الا انها غالبا منبعثة عن مدارك جزئية من اية خاصة،أو رواية مخصوصة لاقيام لهما الا بغير العاقلة، وتلك الاراء لا تكون حجة الّا اذا كانت مستندة الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدوثاً.

فكما أن قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمرة يخرجها عن الحجية حال حياته، كذلك اذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة لها بعد وفاته، لان المفروض عدم تجرد ما عدا القوة العاقلة، فلا مناص عن الالتزام بتجرد قوتي الخيال والوهم المدركتين للصور الجزئية والمعاني الجزئية تجرداً برزخياً. وهو وإن كان خلاف المعروف في فنه إلّا انه مما اقتضاه البرهان كما شيّد اركانه بعض الاركان[1].

ثم إنه بناء على تجرد القوة المدركة ينبغي التفصيل بين ما اذا كانت الحجة على المجتهد ومقلده ظنونه وادراكاته المتعلقة بالحكم الواقعي،وما اذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي.

فانه على الثاني منتف قطعا، لالفناء القوة المدركة بفناء البدن، بل لانكشاف الواقع نفيا واثباتا. فلاجهل بالواقع، فلا قطع بالحكم المماثل، بخلاف الاول فانه محتمل البقاء فيستصحب وترتب عليه جواز تقليده.

وانكشاف الواقع حينئذ غير ضائر، لانّ انقلاب الظن الى القطع خروج من حدّ الضعف الى الشدة،وفي مثله الموضوع باق بذاته -لابحدّه- فلا يمنع عن الاستصحاب.

---

(١) راجع الاسفار الاربعة ٣: ٤٧٥. و ٨: ٢٩٩.

وانقلاب ظنه الى القطع بالخلاف محتمل،ولا يمنع من الاستصحاب.كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره - بل يحققه فان المراد استصحاب نفس موضوع الحكم وهو رأى المجتهد،فيتعبد حينئذ بحكمه وهو جواز التقليد.

واما ما عن بعض الاعلام في تقريراته لبحث شيخه العلامة الانصاري قدس سرهما[1]: من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف والشهود من الموت لادليل على حجيته على المقلد ، فيدور الامر بين ما هو زائل أو باق غير حجة.

فيندفع بان الكشف والشهود الذي لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذي يحتمل عليه الخطاء على صاحبه كما في الحاصل لبعض المرتاضين، لا الحاصل بالموت. فالامر دائر بين بقاء رأيه واعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحيث لا شك فيه،او زواله رأسا مع القطع ببقاء القوة المدركة.

[٩٠] قوله قدس سره : أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعا ... الخ [2].

سيأتي [3] ان شاء الله تعالى بيان عدم ارتفاعه بمرض أو هرم حقيقة،والا لكان ارتفاعه بالموت قطعيا كما سيجيء منه قدس سره دعوى الاولوية، فلا يبقى مجال لأستصحاب بقاء الراى،ولا لأستصحاب جواز العمل به. فانتظر.

[٩١] قوله قدس سره : كاف في جواز تقليده في حال موته ... الخ [4].

وجه الكفاية تارة استصحاب جواز العمل على طبق الرأى حال حدوثه، ولا نعني بالموضوع الا ذلك الرأي السابق الثابت له الحكم مهملا، وأما الحاجة الى احراز بقاء الرأى وجدانا أو تعبدا فانما هو بعد الفراغ عن لزوم بقائه حال العمل، ولو للاجماع المتقدم في كلامه.

واخرى التمسك بالاطلاقات، كما هو احد الوجهين في اثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

---

(١) راجع مطارح الانظار: رسالة تقليد الميت: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٣.

(٣) التعليقة ٩٤.

(٤) الكفاية ٢: ٤٤٣.

وتقريبها: ان الايات المقتضية للرجوع الى اهل الذكر[١] أو التحذر بالانذار[٢] والروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء ... الخ [٣] والرجوع الى رواة الاحاديث [٤] والاعتماد على كل مسن في حبهم [٥] وغيرذلك وان كانت ظاهرة بل صريحة في ان المسؤل عنه والمنذر والفقيه والمرجع حيّ، الّا ان دعوى الاطلاق غير متوقفة على تجريد تلك الموضوعات عن الحياة،بل المدعى انها لاظهور لها في توقف وجوب القبول ـ بعد الجواب،ووجوب التحذر بعدالانذار، ووجوب التقليد بعد الاخذ من الفقيه،ووجوب الاعتماد بعداظهار الراى ـ على حياة المجيب والمنذر مثلا حال القبول والعمل، فبعدم تقيدها بذلك يستكشف اطلاقها لصورتي الحياة والموت حال العمل. هذه غاية التقريب.

ويمكن ان يقال ان ظاهر قول القائل: «اعمل على رأي فلان والتزم به» من دون تقييد وعناية هو العمل على طبق الراي حال العمل،والا لكان عملا بغير الراى، نعم يقبل التقييد بان يقول اعمل على طبق الرأى السابق.

وعليه فنقول ان كانت الادلة المزبورة مسوقة لحجية الرواية فالاطلاقات على حالها غيرمنافية لما ادعينا ـ من الظهور ـ لان الحكاية لازوال لها، فالحكم بعد ما صار محكيا ومخبرا به فهو على حاله الى الابد، فهومحكي عنه،مات الحاكي ام لا.

وان كانت مسوقة لحجية الرأي ـ فحيث ان الرأي يتطرق اليه الزوال ـ فمقتضى ظهورها في تعلق العمل بالرأي من غير تقييد،لزوم بقاء الرأى حال تعلق العمل به، فان كان باقيا ـ وجدانا أو برهانا ـ فهو،والّا فلابد من استصحاب بقائه.

ومنه تبين ان الاطلاقات لا تغني عن الاستصحاب.

---

(١) الانبياء ٧ والنحل ٤٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٩٤: حديث ٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٥) الوسائل ١٨: ١١٠: حديث ٤٥.

[٩٢] قوله قدس سره : لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا ... الخ [١].

توضيح المقام ان مقتضى حجية الرأى والفتوى كسائر الامارات إما جعل الحكم المماثل لما أفتى به على ايّ تقدير ـ من موافقة الواقع وعدمها ـ كما هو لازم موضوعية الامارة،

وإما جعل الحكم المماثل لكنه بعنوان ايصال الواقع، فلامحالة يكون مقصوراً على صورة الموافقة، حيث لا واقع في غيرها ليكون ايصالاً له، كما هو لازم الطريقية، مع التحفظ على ظاهر الانشاء حيث انه ـ لولا القرينة ـ بداعي جعل الداعي،

وإما جعل المنجزية والمعذرية، فيدور مدار موافقة الواقع، كما هو مبنى الطريقية، ومقتضى لسان بعض الادلة كقوله عليه السّلام (فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله) [٢] وقوله عليه السّلام (لاعذر لأحد من موالينا... الخبر) [٣].

فان كان الامر كما في الاول فالاحكام المقلد فيها احكام حقيقية فعلية متيقنة، فلا مانع من استصحابها من حيث تقومه باليقين والشك. نعم من حيث تعلقها وتقومها برأي المجتهد امر اخر سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

وان كان الامر كما في الثاني والثالث فلا يقين بالحكم لا واقعا ولا تعبدا على ايّ تقدير، بل مجرد احتمال ثبوته عند قيام الامارة على تقدير موافقتها، فلابد من توسعة في دائرة الاستصحاب حتى تكون له المجال هنا وفي امثال المقام.

وقد فصلنا الكلام فيه في ذيل ما علقناه على التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، وبيّنا ما هو الوجه هناك. فراجع [٤] تجده وافيا بالمرام ان شاء الله تعالى.

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: ١٠٨: حديث ٤٠.

(٤) نهاية الدراية ٥: التعليقة ٦١.

[٩٣] قوله قدس سره: ان الاحكام التقليدية عندهم ... الخ [١].

تقريبه ان موضوع الحكم الواقعي وان كان مثلا هو القصر أوالا تمام، الّا ان الوجوب الفعلي لم يتعلق به بما هو ،بل بعنوان وجوب اتباع الرأى بلسان وجوب التقليد ووجوب القبول واشباه ذلك . فهو جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، فموضوعه الدليلي ما يراه المجتهد واجبا.

وحيث ان العرف يرون المقلد متمسكا برأي المجتهد فلا يرونه عالما بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالما بحكمه في رأي مجتهده، لا انه ليس عالماً بالحكم مطلقا حتي ينافي فرض جعل الحكم المماثل. فالموضوع العرفي هنا يوافق لموضوع الدليلي.

وبهذا التقريب ايضا يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع،فان العرف يرون الحكم الواقعي منجزاً بالرأي مادام الرأي، لا ان الرأي ينجزه وان زال بعده.

وقد مرفساد قياس الرأي بالرواية. فان النقل والحكاية لازوال له، بخلاف الرأى.

[٩٤] قوله قدس سره: لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعا ... الخ [٢].

تقريب الاولوية ان المرض والهرم مع ان فيهما اختلال بعض القوى اذا كانا موجبين لزوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد،فالموت الذي يختلّ به جميع القوى يوجب زوال الرأى الموجب لعدم جواز التقليد بالاولوية القطعية.

اقول: الملاك في عدم جواز التقليد في المرض والهرم ان كان زوال الرأي فالحق فيهما وفي الموت عدم زوال الرأي، فان الادراكات باقية في محالها.

والنفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشأة اخرى لايمكنها ترتيب الاثر عليها، كما انها كذلك في حال النوم.

---

(١) الكفاية ٢: ٤٤٥ .

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٥ .

فمجرد عدم القدرة على ترتيب الاثر لايكون دليلا على زوال المدركات، والا فمن المستحيل بحسب الحكمة الالهية والعناية الربانية ان تزول العلوم والمعارف ـ الحاصلة للانسان في مدة مديدة من العمر بعد اتعاب شديد ومجاهدات عظيمة في مقام تقوية القوة النظرية وتحصيل الملكات والاخلاق الفاضلة ـ بمجرد المرض أو الهرم في اخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعة الاخرة، والمعرفة بذر المشاهدة.

بل الصحيح ان علاقة النفس مع البدن حجاب قوي ومانع شديد. فاذا زال المانع وارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضرة عنده مشهودة لديه.

نعم تزول الادراكات والملكات بسبب الانهماك في الشهوات والتوجه الى مايضادها.

وان كان الملاك لعدم جواز التقليد ـ في المرض والهرم ـ عدم التمكن من اعمال القوة النظرية، فلا يقدر بالفعل على رد الفرع الى اصله، وهو معنى زوال ملكة الاجتهاد، فمن البين بعد التأمل ان هذا الوجه مختص بالمرض والهرم، ولا يعم الموت، لان انقطاع علاقة النفس مع البدن وارتفاع الشواغل المانعة عن القدرة الفعلية يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع الى اصله من حال حياته. ولعل امره قدس سره بالتأمل للاشارة الى بعض ماذكرنا.

[٩٥] قوله قدس سره: ومنها الاطلاقات الدالة ... الخ (١).

قد عرفت تقريب دلالتها والجواب عنه. فلاحاجة الى الاعادة.

وهذا اخرما ساعده التوفيق من التعليق على ما افاده شيخنا واستاذنا العلامة رفع الله مقامه في دارالمقامة. والحمدلله اولاً واخراً والصلاة على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله باطنا وظاهراً. كتبه بيمناه الداثرة المفتقر الى عفو ربّه في الاخرة محمد حسين الاصفهاني.

• • •

(١) الكفاية ٢: ٤٤٥.

فهرست المطالب للتعادل والترجيح

حول تعريف التعارض ٢٧١
في الفرق بين التنافي و التعارض ٢٧٢
في انّ التعارض من أوصاف الدالّ لا المدلول والحجية ٢٧٢
نظرية المحقق الأشتياني في أول المتضادين إلى المتعارضين ٢٧٢
الإشكال على نظرية المحقق الأشتياني ٢٧٣
حول الحاكم و المحكوم ٢٧٤
ضابط الحكومة على ما أفاده العلاّمة الأنصاري ٢٧٦
حول الحكومة بالمعنى الشارحية ٢٧٦
الحكومة بمعنى إثبات الموضوع أو رفعه تنزيلاً ٢٧٦
في تقديم الامارات على الأُصول الشرعية ٢٧٧
نظرية العلاّمة الأنصاري في وجه تقديم الامارة على الأُصول ٢٧٧
الإشكالات على نظرية العلاّمة الأنصاري ٢٧٨
التحقيق في وجه تقديم الامارة على الأصل ٢٧٩
حول تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨١
تفصيل العلاّمة الانصاري في وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٣
دفع الإشكالات عن العلاّمة الأنصاري ٢٨٣
الحق في الإشكال على العلاّمة الانصاري ٢٨٤
التحقيق في وجه تقديم النص و الأظهر على الظاهر ٢٨٤

مقتضى القاعدة في المتعارضين على الطريقية:

محتملات صورة المتعارضين على الطريقية ٢٨٥
وجه حجّية أحد الخبرين لا بعينه والإشكال عليه ٢٨٥
وجه حجية أحدهما المعين والإشكال عليه ٢٨٦
وجه حجية كلا الخبرين مما والإشكال عليه ٢٨٦

في نفي الحكم الثالث بالمتعارضين ٢٨٨
في تبعية اللّازم عن الملزوم ٢٨٩
القاعدة الأولية في المعارضين بناء على السببية ٢٩٠
في انّ السببية تتصور على وجهين ٢٩٠
في السببية بمعنى تقييد مصلحة الحكم الواقعي بعدم قيام الامارة على خلاف الواقع ٢٩٠
نظرية المحقّق الحائري على التوقّف في السببية بهذا المعنى ٢٩٠
الإشكال على المحقق الحائري ٢٩١
محتملات معنى الاستحباب ثبوتا ٢٩٣
تحقيق المتعارفين فيما اذا كان مودى احدهما حكماً غير الزامي ٢٩٤
في المتعارضين إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي ٢٩٤
دخول المتعارضين في المتزاحمين بناءً على وجوب الالتزام بالمؤدّي ٢٩٥
التحقيق في دفع احتمال كون الحجية بمعنى وجوب الالتزام ٢٩٥
في المتعارضين إذا كان أحدهما محتمل الأهمية ٢٩٧
حول قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٢٩٨
اقسام المتعارضين مما يمكن فيه الجمع ومالا يمكن ٢٩٩
حول مفاد قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٠١
كلام الشيخ ابن أبي جمهور في بيان القاعدة ٣٠٢
القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين ٣٠٣
مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين بناء على الموضوعية ٣٠٥
الأقوال في الواجبين المتزاحمين ٣٠٦
في المتزاحمين مع احتمال أهمية أحدهما ٣٠٦
نظرية العلاّمة الانصاري بالأخذ بمحتمل الاهمية ٣٠٦
الإشكال على العلاّمة الأنصاري ٣٠٧
الحقيق في إثبات التخيير في محتمل الاهمية ٣٠٧
الفرق بين التخيير في محتمل الأهمية والتخيير في الدوران بين المحذورين ٣٠٨
مقتضى الأصل في مقام الإثبات هو التعيين ٣٠٩

الأخبار التي استدلّ بها على التخيير ٣٠٩
الجواب عن الرواية الأولى (الحسن بن الجهم) ٣١٠
الجواب عن الثانية (خبر الحارث بن المغيرة) ٣١١
الجواب عن الثالثة (مكاتبة عبدالله بن محمد) و الرابعة (مكاتبة الحميري)
..... ٣١١
الجواب عن الخامسة (رواية العيون) ٣١١
الجواب عن السادسة (موثقة سماعة) ٣١٢
الجواب عن السابعة و الثامنة (مرسلة الكليني) ٣١٢
الجواب عن التاسعة (مرفوعة زرارة) ٣١٢
الأخبار الدالّة على الترجيح ٣١٢
الترجيح بالاحدثية ٣١٣
الترجيح بالصفات ٣١٤
مقبولة عمر بن حنظلة ٣١٤
وجه عدم تعرض الكليني الترجيح بالصفات ٣١٤
الجواب عن مرفوعة زرارة ٣١٤
اشكال المحقق الحائري على المرفوعة ٣١٥
الجواب عن المحقق الحائري ٣١٥
نظرية العلاّمة الانصاري في تقديم المقبولة على المرفوعة ٣١٦
الجواب عن نظرية العلاّمة الأنصاري ٣١٦
حول الترجيح بالشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة ٣١٧
معنى موافقة الكتاب ٣١٩
التحقيق في الترجيح بموافقة الكتاب ٣١٩
التحقيق في الترجيح بمخالفة العامة ٣٢٠
التحقيق في رواية عبيد بن زرارة، ورواية الارجاني ٣٢١
نظرية الآخوند في أنّ أخبار الترجيح بموافقة الكتاب آبية عن التقييد ٣٢٣
الإشكال على نظرية الآخوند ٣٢٤
حول دعوى الإجماع على الترجيح بأقوى الدليلين ٣٢٤

ماذكره الكليني رحمه الله في ديباجة الكتاب ليس مخالفاً للإجماع ٣٢٤
حق الإشكال على الاجماع ٣٢٥
حول ترجيح الراجح على المرجوح ٣٢٥
التحقيق في موضوع الترجيح بلا مرجح ٣٢٦
تطبيق الترجيح بلا مرجح على المتعارضين ٣٢٧
في جواز الافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية ٣٢٨
حول استصحاب التخيير ٣٢٨
حول حكومة استصحاب التخيير على استصحاب حكم المختار
اشكال العلامة الانصاري على استصحاب التخيير ٣٣٠
الاشكال على العلامة الانصاري ٣٣٠
في التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه ٣٣١
ردّ الوجوه التي استدل بها على التعدي ٣٣١
استدلال العلاّمة الانصاري بالمقبولة على التعدي والجواب عنه ٣٣٢
على القول بالتعدي هل يتعدى إلى كلّ مزية أم لا؟ ٣٣٤
في أنّ التخيير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفي ٣٣٥
حول جملة من الأخبار العلاجية التي استدلّ بها على التعميم بموارد الجمع العرفي ٣٣٦
الإستدلال بموثقة سماعة على التعميم ٣٣٦
الإستدلال بمكاتبة الحميرى على التعميم ٣٣٦
الاستدلال بمكاتبة عبدالله بن محمد على التعميم ٣٣٧
الجواب عن الموثقة ٣٣٧
جواب العلاّمة الأنصاري عن مكاتبة الحميري ٣٣٧
جواب المحقق الهمداني عن مكاتبة الحميري ٣٣٨
جواب المحقق الخراساني عن مكاتبة الحميري ٣٣٨
الجواب عن مكاتبة عبدالله بن محمد ٣٣٩
في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه ٣٣٩
في تعارض العموم والإطلاق ٣٤٣

نظرية العلامة الأنصاري في تعارض العموم و الإطلاق ٣٤٤
في دوران الأمربين النسخ والتخصيص ٣٤٥
حول انقلاب النسبة ٣٤٨
مسلك العلاّمة الأنصاري على انقلاب النسبة فيما إذا ورد عامان و خاص
..... ٣٥١
نظرية المحقق الخراساني على عدم انقلاب النسبة و الإشكال عليها ٣٥١
التحقيق حول ماورد عامان وخاص ٣٥٢
حول رجوع المرجح الجهتي إلى المرجح الصدوري و عدمه ٣٥٣
نظرية المحقق الخراساني على رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري
..... ٣٥٣
الإشكال على نظرية المحقق الخراساني ٣٥٤
حول ترتب جهة الصدورعلى الصدور ٣٥٥
الترجيح في المتكافئين ٣٥٦
حول المرجحات الخارجية بأقسامها ٣٥٧
حول القسم الثاني من المرجحات الخارجية: (كان معتبراً في نفسه و كان معاضداً لأحد الخبرين كالكتاب و السنة). ٣٥٩
حول معاضدة أحد الخبرين بالكتاب و السنة ٣٦٠

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد لغة واصطلاحاً ٣٦٣
الاجتهاد المطلق ٣٦٤
في أنّ مقبولة عمر بن حنظلة مخصوصة بالمجتهد اصطلاحاً ٣٦٤
في التقليد عن المجتهد المطلق ٣٦٥
في تقليد الانسدادي وعدمه ٣٦٦
الانسداد كشفاً وحكومة ٣٦٨
حول نفوذ حكم المجتهد بناء على الانفتاح والانسداد ٣٧٠
حول امكان التجزي ٣٧٢
في حجية اجتهاد المتجزي لنفسه ٣٧٣
في رجوع الغير إلى المتجزي ٣٧٤
في نفوذ حكم المتجزّي ٣٧٥
التخطئة والتصويب ٣٧٦
أقسام التصويب ٣٧٦
التصويب المشهور ٣٧٦
التصويب المجمع على بطلانه ٣٧٨
التصويب الذي لم يقم إجماع أو نقل على خلافه ٣٧٩
مسلك المحقق الخراساني في حقيقة الأحكام الواقعية ٣٧٩
توجيه كلام المحقق الخراساني ٣٧٩
حول أقسام المصالح المقتضية لجعل الأحكام الواقعية ٣٨٠
أوضح أفراد التصويب ٣٨٠
التصويب المجمع على بطلانه ٣٨١
في تضاد المصلحتين ٣٨١
في تسانح المصلحتين ٣٨٢
حول كلام العلاّمة الانصاري في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية حول تبدل رأي المجتهد ٣٨٣

في اجزاء الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول ٣٨٨
الفرق بين الاجزاء هنا و مسألة الاجزاء في الأوامر ٣٨٨
ما استدل به على الاجزاء ٣٨٩
التحقيق حول المسألة ٣٨٩
عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الطريقية ٣٨٩
عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الموضوعية ٣٩٠
الفرق بين الواجبات و العقود و الإيقاعات على الموضوعية ٣٩٢
تفصيل صاحب الفصول بين الحكم ومتعلقه ٣٩٢
استظهار بعض الأجلة من كلام الفصول التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود و الايقاعات. ٣٩٢
توضيح كلام صاحب الفصول ٣٩٣
حول الاجزاء بناء على الاستصحاب و البراءة ٣٩٤
في التقليد لغة ٣٩٦
في التقابل بين الاجتهاد و التقليد و عدمه ٣٩٧
معنى التقليد بمقتضى الأدلة العقلية و النقلية ٣٩٧
حول أدلة جواز التقليد ٣٩٨
الدليل الفطري ٣٩٩
استدلال المحقق الخراساني بالدليل الفطري ٣٩٩
الإشكال على المحقق الخراساني ٣٩٩
الدليل النقلي ٤٠١
مقتضى الأصل العملي ٤٠٣
في تقليد الأعلم ٤٠٤
الإشكال على العلاّمة الانصاري ٤٠٥
الدليل العقلي على منع تقليد الاعلم و دفعه ٤٠٥
حول اطلاق الأدلة اللفظية لتقليد الأعلم ٤٠٦
الخدشه في الاطلاق من وجهين ٤٠٨
الاستدلال بالمقبولة ٤٠٩

دعوى الإجماع على التلازم بين الحكم و الفتوى في اعتبار الأعلم ٤٠٩
دفع الإجماع ٤٠٩
حول التلازم بين الحكم و الفتوى ٤١٠
في أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع ٤١٢
إشكال المحقق الخراساني صغرويا، و رفعه ٤١٢
إشكال المحقق الخراساني كبرويا، و رفعه ٤١٣-٤١٤
التفصيل بين التقليد البدوي و الإستمراري ٤١٥
إستصحاب جواز التقليد في حال الحياة ٤١٦
نظرية الوحيد البهبهاني في زوال المدركات عند النزع ٤١٦
التحقيق في هذه المسألة ٤١٦
انّ تقليد الميت يبتني على تجرد قوتي الخيال و الوهم ٤١٧
التمسك بالاطلاقات على جواز تقليد الميت ٤١٩
وجه عدم جريان الاستصحاب ٤٢٠
عدم جريان الاستصحاب بناءً على جعل الحكم المماثل ٤٢١
في دفع القول بأولوية الموت من المرض و الهرم ٤٢٢