دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثالثة

الجزء العاشر

كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

متن الكتاب :

- ١ -

قاعدة الجمع العرفي

ونتكلم في بحث هذه القاعدة عن : النظرية العامة للجمع العرفي ، وعن أقسام الجمع العرفي –أو أقسام التعارض غير المستقر– وملاك الجمع في كل واحد منها ، وتكييفه على ضوء تلك النظرية العامة ، وعن احكام عامة للجمع العرفي تشترك فيها كل الأقسام ، وعن نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب ، وعن تطبيقات للجمع العرفي وقع البحث فيها .

فهذه خمس جهات رئيسية نتناولها بالبحث تباعا :

١– النظرية العامة للجمع العرفي

تتلخص النظرية العامة للجمع العرفي في ان كل ظهور للكلام حجة ما لم يُعِدِّ المتكلم ظهورا آخر لتفسيره وكشف المراد النهائي له ، فإنه في هذه الحالة يكون المعوَّل عقلائيا على الظهور المُعَدِّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلم ويسمى بالقرينة ، ولا يشمل دليل الحجية في هذه الحالة الظهور الآخر .

وهذا الاعداد تارة يكون شخصيا وتقوم عليه قرينة خاصة ، وأخرى يكون نوعيا بمعنى ان العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع من التعبير وتحديد المراد منه ، والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الاعدادات النوعية العرفية ، فمن الأول قرينية الدليل الحاكم على المحكوم ، ومن الثاني قرينية الخاص على العام .

وكل قرينة ان كانت متصلة بذي القرينة منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساسا ولم يحصل تعارض أصلا ، وان كانت منفصلة لم ترفع أصل الظهور ، وانما ترفع حجيته لما تقدم، وهذا هو معنى الجمع العرفي .

والقرينية الناشئة من الاعداد الشخصي يحتاج اثباتها إلى ظهور في كلام المتكلم على هذا الاعداد ، من قبيل أن يكون مسوقا مساق التفسير للكلام الآخر مثلا .

والقرينية الناشئة من الاعداد النوعي يحتاج اثباتها إلى احراز البناء العرفي على ذلك ، والطريق إلى احراز ذلك غالبا هو ان نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما

في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر أو لا ، فان رأينا ذلك عرفنا ان أحدهما ليس قرينة على الآخر لان القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطل اقتضاءه ، وان رأينا ان أحد الكلامين بطل ظهوره أساسا عرفنا ان الكلام الثاني قرينة عليه .

وعلى هذا الضوء نعرف ان القرينية مع الاتصال توجب إلغاء التعارض ونفيه حقيقة ، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة لما عرفت ، كما أن بناء العرف قائم على أن كل ما كان على فرض اتصاله هادما لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينة ويقدم بملاك القرينية .

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الاجمال ، وستتضح معالمها وتفاصيلها أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقر التي يجري فيها الجمع العرفي .

التوضيح :

- ١ -

قاعدة الجمع العرفي

مقدمة :

من ابتكارات السيد الشهيد البحث في هذه المسائل بهذا النحو المنهجي الذي نجده في بحث تعارض الأدلة ، وترتيب الأبحاث بهذا النحو من ابتكارات السيد الشهيد ، وفي الكتب الأصولية السابقة على السيد الشهيد لا نجد عنوانا يبحث فيه بحثا تفصيليا عن المراد من قاعدة الجمع العرفي والمراد من الحكومة والمراد من الورود ، لا نجد هذه العناوين ، نعم هذه المضامين موجودة ، ولكنها مبعثرة في كلمات الأصوليين ، والترتيب هنا بهذا النحو لا يوجد في الكتب الأصولية السابقة ، والأبحاث بالمنهجية الجديدة للسيد الشهيد تكون واضحة ، ففي الكتب الأصولية السابقة قد لا يصل الطالب إلى معرفة الفرق الدقيق بين الحكومة والورود وبين التقييد والتخصيص وبين التخصص والتخصيص ، والسيد الشهيد استفاد من العلماء السابقين في تأسيس منهجيته الجديدة ، وهكذا كل عالم يأتي ويضيف شيئا إلى ما كتبه العلماء السابقون ، فكل العلماء يشكلون حلقات في سلسلة واحدة ، ومن يأتي لاحقا يضيف شيئا إلى السابقين، وهكذا يتطوّر العلم ويتقدّم .

قاعدة الجمع العرفي :

توجد هنا عدة جهات :

الجهة الأولى :

المراد من الجمع العرفي في التعارض غير المستقر .

الجهة الثانية :

أقسام الجمع العرفي وموارده ، ونبحث هنا عن الحكومة والتقييد والتخصيص والتخصص ، وهنا لا يبحث عن الورود لأن البحث فيه تقدّم سابقا .

الجهة الثالثة :

أحكام الجمع العرفي وعوارضه .

الجهة الرابعة :

نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب عندما نقدِّم أحد الدليلين على الآخر ، فإذا قدمنا الدليل المخصِّص فما هو حكم الدليل العام الذي تخصَّص بهذا المخصِّص ، وإذا قدمنا الدليل المقيِّد فما هو حكم الدليل المطلق الذي تقيَّد بالمقيِّد ، فهل يبقى العام والمطلق أو لا يبقى ، وإذا يبقى أي مقدار منه يبقى ، ولماذا يبقى بعد أن عرفنا أنه ليس هو المراد الجدي للمتكلِّم .

الجهة الخامسة :

تطبيقات قاعدة الجمع العرفي ، ووقع الاختلاف بين الأصوليين في بعض الموارد أنها من الجمع العرفي أو لا ، فإذا لم تكن من موارد الجمع العرفي فتدخل في التعارض المستقر .

التطبيق على الكتاب :

- ١ -

قاعدة الجمع العرفي

ونتكلم في بحث هذه القاعدة عن : (أوّلا) النظرية العامة للجمع العرفي ، و(ثانيا) عن أقسام الجمع العرفي -أو أقسام التعارض غير المستقر- وملاك الجمع في كل واحد منها (- أي من هذه الأقسام -) ، وتكييفه (- أي بيانه -) على ضوء تلك النظرية العامة (، فيتم بيان أنه في الحكومة لماذا يتقدَّم الحاكم على المحكوم ، وهل بنفس الملاك الذي يتقدَّم به الخاص على العام ويتقدَّم المقيِّد على المطلق ويتقدَّم الوارد على المورود أو بملاك آخر ونكتة أخرى ، فيتم

بيان الملاكات والنكات الموجودة في التقديم) ، و(ثالثا) عن أحكام عامة للجمع العرفي تشترك فيها كل الأقسام (من الحكومة والتخصيص والتخصّص والورود والتقييد) ، و(رابعا) عن نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب ، و(خامسا) عن تطبيقات للجمع العرفي وقع البحث فيها .

فهذه خمس جهات رئيسية نتناولها بالبحث تباعا :

التوضيح :

١– النظرية العامة للجمع العرفي

يذكر السيد الشهيد هنا جهات متعدِّدة ، وهي :

الجهة الأولى : المراد من الجمع العرفي :

المراد من الجمع العرفي هو أن كل كلام صدر من متكلِّم وكان ضمن الموازين العرفية والضوابط العقلائية فإن ظهور هذا الكلام حجة ، ومعنى الحجة على المباني المختلفة أنه منجِّز ومعذِّر أو كاشف أو غير ذلك .

فإذا تكلّم الشخص بكلام ونعلم أنه ليست له طريقة في مقام المحاورة غير الطريقة العرفية والموازين العقلائية فيكون ظهور كلامه حجة إذا لم ينصب المتكلم نفسه ما يفسِّر كلامه ، فإذا نصب المتكلم قرينة تفسر كلامه فلا نأخذ ظهور كلامه بل نأخذ بالقرينة ونقدِّم القرينة على كلامه ، وهذه هي قاعدة الجمع العرفي ، وقد يقول المتكلم أنا أريد أن أتكلم بكلام فيه ألغاز بحيث لا يفهم السامع ما أقول ، والذين يقولون بعدم حجية ظواهر القرآن نتيجة قولهم هي أن القرآن قائم على عدم إفهام السامع والقارئ حتى يظل الناس في حاجة إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام في بيان معاني القرآن ، فيقولون بأن القرآن الكريم لا يوجد فيه اقتضاء للظهور لا أن فيه ظهورا ولكن نحن لا نفهمه .

إذن :

معنى قاعدة الجمع العرفي هو أن المتكلم يُعِدُّ قرينة تفسِّر ما أراد من كلامه الأوّل .

التطبيق على الكتاب :

١– النظرية العامة للجمع العرفي

الجهة الأولى : المراد من الجمع العرفي :

تتلخص النظرية العامة للجمع العرفي في أن كل ظهور للكلام حجة ما لم يُعِدِّ المتكلم ظهورا

آخر لتفسيره (- أي لتفسير كلامه -) وكشف المراد النهائي له (- أي لكلامه ، والمراد النهائي هو المراد الجدي وهو المدلول التصديقي الثاني ، وهذا لا يتم إلا في القرينة المنفصلة ، وأما في القرائن المتصلة فلا يأتي هذا الكلام لأنه لا يوجد ظهور تصديقي مع وجود القرينة المتصلة كما سيأتي بيانه -) ، فإنه في هذه الحالة (- أي في الحالة التي يُعِدُّ المتكلم ظهورا آخر لتفسير كلامه وكشف المراد النهائي له -) يكون المعوَّل عقلائيا على الظهور المعَدِّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلم ويسمى (الظهور المعَدّ للتفسير) بالقرينة ، ولا يشمل دليل الحجية في هذه الحالة الظهور الآخر (- أي الظهور الأول للكلام الذي تكلم به المتكلم - ، والأساس هو القرينة التي تفسِّر الكلام الأول) .

التوضيح :

كان الكلام في بيان قاعدة الجمع العرفي ، ومرّ سابقا أنه توجد هنا عدة جهات يذكرها السيد الشهيد تباعا ، والجهة الأولى هي أن المراد من الجمع العرفي هو أن كل متكلم عرفي ظاهر كلامه حجة ما لم ينصب قرينة على الخلاف بحيث تفسّر هذه القرينة كلامه بنحو يختلف عن الظهور الأول ، ويوجد هنا سؤال أجبنا عنه في القسم الأول من الحلقة الثالثة وهو :

ما هو الدليل على كبرى هذه المسألة ؟

الجواب :

الدليل عليها هو الغلبة في الواقع الخارجي والتجربة الخارجية والسيرة العقلائية التي تقول إن كل متكلم عرفي يراعي موازين العرف وضوابط المحاورة بين العقلاء إذا تكلم بكلام فظاهر كلامه حجة إلا إذا فسّر كلامه بنحو يختلف عن ذلك الظهور الأول ، فيكون المفسِّر هو المقدَّم على ذلك الظهور الأول ، ولا يوجد دليل عقلي على إثبات ذلك .

الجهة الثانية : أقسام الجمع العرفي :

هذا المفسِّر وهذه القرينة التي تفسِّر الكلام والظهور الأول الصادر من المتكلم تارة يكون مفسِّرا شخصيّا وقرينة شخصيّة وتارة أخرى يكون مفسِّرا نوعيّا قرينة نوعيّة ، وفي آخر الحلقة الثانية من بحث التعارض ميّز السيد الشهيد بين المفسِّر الشخصي والمفسِّر النوعي .

تارة المتكلم بنفسه يفسِّر كلامه ، وتارة أخرى المتكلم لا يفسِّر كلامه ولكن توجد قوانين عرفية وضوابط عقلائية ، والمتكلم الذي يتكلم على حسب هذه القوانين والضوابط في المحاورة تكون هذه القوانين والضوابط مفسِّرة لكلامه وتجعل الكلام الثاني مفسِّرا للكلام الأول ، ومن

هنا يتّضح بأن المفسِّر الشخصي والقرينة الشخصية لا يتوقف على قبول العرف أو عدم قبوله ووجوده في العرف أو عدم وجوده أو مطابقته لموازين العرف أو عدم مطابقتها لأن المفسِّر الشخصي لا علاقة له بالعرف ، يقول مثلا : أنا قلت " عالم " وأريد من " العالم " حتى ذلك الإنسان العابد الجالس في بيته ، وهذا بخلافه في القرينة النوعية فإنه لا بد أن نرى أن العرف يجعل هذا الكلام قرينة على الكلام الأول ومفسِّرا للكلام الأول بحسب موازين المحاورات العرفية أو لا يجعل ذلك ، هذا أولا ، وثانيا لا بد أن نحرز في الرتبة السابقة أن المشرّع حينما يتكلم يسير على ما يسير عليه العرف ، فيكون للعرف قواعد في المحاورات ولكن المشرّع حينما يتكلم لا يسير على أساس القواعد العرفية في الكلام ، فنحتاج إلى إحراز أمرين : الأمر الأول هو أن هذا من قوانين العرف في المحاورات وهو أن يجعل الكلام الثاني مفسِّرا للكلام الأول ، والأمر الثاني هو المتكلم المشرّع يسير على ما يسير عليه العرف في المحاورات ولا يخالف طريقتهم ، وبذلك نحكِّم على كلام المشرّع تلك الضوابط العرفية التي تجعل الكلام الثاني تفسيرا للكلام الأول ، وواحد من قوانين العرف هو أن الخاص مفسِّر للعام والمقيِّد مفسِّر للمطلق ، وسيأتي بيان مصاديق القرينة الشخصية والقرينة النوعية ، وبيان ضوابط القرينتين بحيث يمكن لنا أن نعرف أن هذه القرينة شخصية أو نوعية ، وبيان طرق تطبيق تلك الضوابط على الكلام الصادر من الشارع بما هو شارع وعلى مفاد الأدلة والظهورات الواردة عن المعصومين عليهم السلام أي تطبيق تلك الضوابط على الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، ففي الرتبة السابقة لا بد من أن نفترض أنهم جروا مجرى العرف والعقلاء في كلامهم ، فإذا كان كذلك فنطبق عليهم القواعد العرفية والعقلائية في الكلام والمحاورات ، وسيأتي تفصيله في الحكومة والتّخصيص والتّقييد ، وسيتبيّن أن الحكومة إعداد شخصيّ ، وأن التخصيص والتّقييد إعداد نوعيّ .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الثانية : أقسام الجمع العرفي :

وهذا الإعداد تارة يكون (إعدادا) شخصيا وتقوم عليه قرينة خاصة (، وسيأتي بيان هذه القرائن الخاصة حين الكلام عن الحكومة فيما بعد حيث يقول السيد الشهيد : " ثم إن النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية " انتهى ، وهذه الوجوه تثبت مصاديق النظر والإعداد الشخصي لتفسير كلام المتكلم) ، و(تارة) أخرى يكون (الإعداد إعدادا) نوعيا بمعنى أن العرف (– لا المتكلم –) أعدّ هذا النوع من التعبير (– أي ظهور الكلام الثاني –) للكشف

عن المراد من ذلك النوع من التعبير (– أي من ظهور الكلام الأول –) وتحديد المراد (– معطوف على الكشف –) منه (– أي من ظهور الكلام الأول –) ، والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الإعدادات النوعية العرفية (، لذلك لا بد أن نحرز أن الشارع يجري في كلامه مجرى العرف) ، فمن الأول (– أي مثال الإعداد الشخصي –) قرينية الدليل الحاكم على المحكوم ، ومن الثاني (– أي مثال الإعداد النوعي –) قرينية الخاص على العام .

التوضيح :

الجهة الثالثة : أحكام الجمع العرفي وعوارضه :

مر سابقا في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن القرينة إما متصلة وإما منفصلة ، وهنا يأتي السؤال التالي :

هل يكون الجمع العرفي في القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة معا أو في القرينة المنفصلة فقط لأنه إذا كانت القرينة متصلة فلا يوجد ظهوران حتى نبحث أنهما متعارضان أو غير متعارضين والجمع العرفي فرع وجود ظهورين متنافيين متعارضين ؟

مثال :

في القرينة المتصلة قال : " رأيت أسدا يرمي " ، فلفظ " الأسد " له ظهور ، واللفظ "يرمي" له ظهور ، فلا يوجد هنا تعارض لأنه لا يوجد ظهوران في الجملة ، فتوجد دلالة تصورية وهي تحصل من عملية الوضع خلافا لنظرية التعهد ، وتوجد دلالة تصديقية أولى ودلالة تصديقية ثانية ، والدلالة التصديقية الأولى هي المراد الاستعمالي أي أن المتكلم يريد أن يخطر هذا المعنى في ذهن السامع ، فتحتاج إلى لافظ ذي شعور ، والدلالة التصديقية الثانية هي المراد الجدي أي أن هذا المعنى مراد له جدّا .

بعبارة أخرى :

درجة الظهور التصوري وهو الظهور الذي ينشأ بسبب الوضع ، ولا يتوقف على أكثر من سماع اللفظ ولو كان من غير ذي شعور ، ودرجة الظهور التصديقي بلحاظ الإرادة الاستعمالية، وهو عبارة عن ظهور حاليّ للمتكلم يدل على أنه قاصد استعمال اللفظ في معناه وإخطاره في ذهن السامع ، وهو يتوقف على أن يكون صادرا من ذي شعور ، ودرجة الظهور التصديقي بلحاظ الإرادة الجدية ، وهو عبارة عن ظهور حاليّ للمتكلم يدل على أنه قاصد لمعنى كلامه جدّا ، ومنشأ الظهورين التصديقيّين الحاليّين هو الغلبة الخارجية ، ومنشأ الظهور

هو أن هذا المعنى مراد للمتكلم فهو حجة منشؤه هو الغلبة الخارجية ، فإن الغالب فيمن يتكلم بكلام هو أن يكون قاصدا تفهيم معناه للمخاطب لا ناطقا باللّفظ فقط ، وجادّا في إرادته ذلك المعنى لا هازلا ولا متّقيا ، ولا يبعد أن يكون ملاك هذه الغلبة هو التّعهّد النوعي العقلائي من قبل المتكلّم في حالات المحاورة ، وهذا الملاك لا يصلح لتفسير الدلالة الوضعية التصورية ، فالسيد الشهيد يقبل نظرية التعهد في الدلالة التصديقية ، ويرفضها في الدلالة التصورية .

ومرّ في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن القرينة المتصلة حينما تأتي فإنها تهدم أصل الظهور التصديقي ولا تهدم الظهور التصوري ، فبمجرد ما يسمع كلمة " أسد " ينتقل ذهنه مباشرة إلى معناه ومدلوله التصوري وهو الحيوان المفترس ، وكذلك لا تهدم الحجية ، فالقرينة المتصلة تهدم المراد الاستعمالي والمراد الجدي ، والنتيجة أن قواعد الجمع العرفي لا تأتي في موارد وجود القرينة المتصلة ، وبناء على ما حقّقه السيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة من أن القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور بل تهدم حجية الظهور ، فالكلام الأول وهو ذو القرينة له ظهور والقرينة المنفصلة لها ظهور آخر فيقع التعارض بينهما فنحتاج إلى قواعد الجمع العرفي .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الثالثة : أحكام الجمع العرفي وعوارضه :

وكل قرينة إن كانت متصلة بذي القرينة منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساسا ولم يحصل تعارض أصلا (، لم يحصل تعارض أي سالبة بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول ، والتعارض فرع وجود ظهورين ، ومع وجود القرينة المتصلة لا يوجد ظهوران تصديقيان ، فالقرينية مع الاتصال توجب إلغاء التعارض ونفي التعارض حقيقة لا أنه يوجد تعارض ثم نجمع بينهما جمعا عرفيا ، فينتفي موضوع التعارض ، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع) ، وإن كانت (القرينة) منفصلة لم ترفع أصل الظهور ، وإنما ترفع حجيته (- أي حجية الظهور -) لما تقدّم ، وهذا هو معنى الجمع العرفي .

التوضيح :

تبيّن أن بحث التعارض يأتي في حالات القرينة المنفصلة لا في حالات القرينة المتصلة لأنه في حالات القرينة المتصلة لا يوجد تعارض حيث إنه لا يوجد ظهوران لأن القرينة المتصلة تهدم الظهور ويوجد ظهور واحد ولا يأتي التعارض حينما يكون الظهور واحدا ، والقرينة المنفصلة لا

تهدم الظهور بل تهدم الحجية ويوجد ظهوران فيقع التعارض بين الظهورين ، والقرينة المنفصلة إما بإعداد شخصي وإما بإعداد نوعي ، والآن يبيّن السيد الشهيد ما هو الإعداد الشخصي وما هو الإعداد النوعي .

التطبيق على الكتاب :

قرينية الإعداد الشخصي :

والقرينية الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها إلى ظهور في كلام المتكلم على هذا الإعداد (الشخصي ، فهنا لا نرجع إلى العرف بل نرجع إلى كلام المتكلم لنرى أن الإعداد الشخصي موجود أو غير موجود سواء طابق ضوابط العرف والعقلاء أم لم يطابق) ، من قبيل أن يكون مسوقا مساق التفسير للكلام الآخر مثلا (، والمفسِّر للكلام الآخر هو أحد مصاديق الإعداد الشخصي ، وتوجد مصاديق أخرى للإعداد الشخصي) .

قرينية الإعداد النوعي :

والقرينية الناشئة من الإعداد النوعي يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفي على ذلك (، فنرجع إلى العرف لنرى أنه هل يجعل القرينة المنفصلة مفسِّرة للكلام الآخر أو لا يجعل ، فيكون المقياس والميزان والضابط هو العرف) ، والطريق إلى إحراز ذلك (البناء العرفي) غالبا (- لا دائما -) هو أن نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر أو لا (يبقى) ، فإن رأينا ذلك (- أي رأينا أنه يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر) عرفنا أن أحدهما ليس قرينة على الآخر لأن القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطِّل اقتضاءه (- أي وتعطِّل القرينة اقتضاء الكلام الآخر لهذا الظهور -) ، وإن رأينا أن أحد الكلامين (- بعد الاتصال -) بطل ظهوره أساسا عرفنا أن الكلام الثاني قرينة عليه (- أي على الكلام الآخر - ، وطريق إحراز ذلك هو أن نجمع الكلامين المنفصلين ونجعلهما متصلين بحيث يصيران كلاما واحدا ، ونرى أنه هل يوجد ظهور واحد في الكلام أو ظهوران ، وبذلك يمكن لنا أن نرى أنه يوجد تعارض أو لا يوجد تعارض ، فإذا نفى التعارض وبطل أحد الظهورين فيوجد جمع عرفي ، فنجعل القرينة المنفصلة متصلة فإذا انتفى موضوع التعارض فبينهما جمع عرفي ، وإذا لم يَنْتَفِ موضوع التعارض وبقي الظهوران فلا يوجد جمع عرفي بينهما، مثلا الروايتان : " ثمن العذرة سحت " و " لا بأس ببيع العذرة " ، نجمع بين الروايتين ونجعلهما

جملة متصلة ، فتكون النتيجة : ثمن العذرة سحت حرام – أي فيه بأس – وبيع العذرة لا بأس فيه ، فيوجد بينهما تعارض وتناف ، فالحكمان منصبّان على شيء واحد ، فالحكم الأول يقول فيه بأس ، والحكم الثاني يقول لا بأس فيه ، فيقع التعارض بينهما ، ومثلا : " أكرم العلماء " و " لا تكرم الفساق من العلماء " ، ونجمع الكلامين : " أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم " ، فلا يوجد بينهما أي تعارض ، ويكون الكلام الثاني قرينة على أن المراد من العلماء في القول الأول هو العلماء العدول) .

وعلى هذا الضوء نعرف أن القرينية مع الاتصال توجب إلغاءَ التعارض ونفيَه حقيقة (، ويخرج عن باب التعارض) ، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة لما عرفت ، كما أن بناء العرف قائم على أن كل ما كان على فرض اتصاله هادما لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينة ويُقَدَّمُ بملاك القرينية (، وهذه ليست من ابتكارات السيد الشهيد ، ولكن له الفضل في تحقيقها ، فهذه التوسعة هي التي عبَّر عنها المحقق النائيني بالقاعدة القائلة بأن كل ما كان قرينة وهادما للظهور التصديقي على فرض اتصاله فهو قرينة هادم للحجية على فرض انفصاله ، وهذه هي عبارة المحقق النائيني ، ولكن السيد الشهيد نقّحها واستفاد منها ، والضابط لكون القرينة المنفصلة يمكن أن يجمع بينها وبين ذي القرينة بجمع عرفي هو بجعل القرينة المنفصلة قرينة متصلة ، فإن هدمت أصل الظهور فحينما تكون قرينة منفصلة فإنها تهدم حجية الظهور ، وأما إذا جعلنا القرينة المنفصلة قرينة متصلة ولم تهدم أصل الظهور فهي حينما تكون قرينة منفصلة لا يمكن أن يوجد بينهما جمع عرفي) .

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الإجمال ، وستتّضح معالمها وتفاصيلها أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقر التي يجري فيها الجمع العرفي (من الحكومة والتّخصيص والتّقييد ، وبحث الورود تقدّم سابقا ، والورود ليس داخلا في باب التعارض) .

متن الكتاب :

٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

الحكومة :

من أهم أقسام التعارض غير المستقر أن يكون أحد الدليلين حاكما على الدليل الآخر ، كما في " لا ربا بين الوالد وولده " الحاكم على دليل حرمة الربا ، فإنه في مثل ذلك يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ، والحكومة تعبير عن تلك النكتة التي بها استحق الدليل الحاكم التقديم على محكومه ، فلكي نحدد مفهومها لا بد ان نعرف نكتة التقديم وملاكه ، وفي ذلك اتجاهان :

الاتجاه الأول لمدرسة المحقق النائيني " قدس الله روحه " : وحاصله ان الاخذ بالدليل الحاكم انما هو من أجل انه لا تعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم لأنه لا ينفي مفاد الدليل المحكوم وانما يضيف إليه شيئا جديدا ، فإن مفاد الدليل المحكوم مرده دائما إلى قضية شرطية مؤداها في المثال المذكور انه إذا كانت المعاملة ربا فهي محرمة ، وكل قضية شرطية لا تتكفل اثبات شرطها ، ولهذا يقال ان صدق الشرطية لا يستبطن صدق طرفيها، ومفاد الدليل الحاكم قضية منجزة فعلية مؤداها في المثال نفي الشرط لتلك القضية الشرطية وان معاملة الأب مع ابنه ليست ربا ، فلا بد من الاخذ بالدليلين معا .

وهذا الاتجاه غير صحيح لان دليل حرمة الربا موضوعه ما كان ربا في الواقع سواء نفيت عنه الربوية ادعاء في لسان الشارع أو لا ، والدليل الحاكم لا ينفي صفة الربوية حقيقة وانما ينفيها ادعاء ، وهذا يعني انه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم بل الشرط محرز وجدانا ، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين ، فلا بد من تخريج لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض .

الاتجاه الثاني : وهو الصحيح ، وحاصله انه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يقدم الدليل الحاكم تطبيقا لنظرية الجمع العرفي المتقدمة ؛ لان الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ، وهذا النظر ظاهر في أن المتكلم قد أعده لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينة ، ومع وجود القرينة لا يشمل دليل الحجية ذا القرينة لان دليل حجية الظهور مقيد بالظهور الذي لم يعد المتكلم قرينة لتفسيره ، فبالدليل الناظر المعد لذلك يرتفع موضوع

حجية الظهور في الدليل المحكوم سواء كان الدليل الحاكم متصلا أو منفصلا ، غير أنه مع الاتصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم أصلا ، وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين أساسا ، ومع الانفصال ينعقد ولكن لا يكون حجة لما عرفت .

ثم إن النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية :

الأول : أن يكون مسوقا مساق التفسير بان يقول : أعني بذلك الكلام كذا ، ونحو ذلك .

الثاني : أن يكون مسوقا مساق نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر ، وحيث إنه غير منتف حقيقة فيكون هذا النفي ظاهرا في ادعاء نفي الموضوع وناظرا إلى نفي الحكم حقيقة.

الثالث : أن يكون التقبل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنيا على افتراض مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة ، كما في " لا ضرر " أو " لا ينجس الماء ما لا نفس له " بالنسبة إلى أدلة الاحكام وأدلة التنجيس .

وإذا قارنا بين الاتجاهين أمكننا ان ندرك فارقين أساسيين :

أحدهما : ان حكومة الدليل الحاكم – على الاتجاه الثاني – تتوقف على اثبات النظر ، واما على الاتجاه الأول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد ، وقد مر بنا في الحلقة السابقة انه لا يحتاج تقدمه على دليل إلى اثبات نظره إلى مفاده بالخصوص ، بل يكفي كونه متصرفا في موضوعه .

والفارق الآخر : ان الاتجاه الثاني يفسر حكومة مثل " لا حرج " و " لا ضرر " و " لا ينجس الماء ما لا نفس له " لوجود النظر فيها ، واما الاتجاه الأول فلا يمكنه ان يفسر الحكومة الا فيما كان لسانه لسان نفي الموضوع للدليل الآخر .

التقييد :

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على أقسام :

القسم الأول : أن يكون دالا على التقييد بعنوانه ، فيكون ناظرا بلسانه التقييدي إلى المطلق ، ويقدم عليه باعتباره حاكما ، ويدخل في القسم المتقدم .

القسم الثاني : أن يكون مفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيد ، كما إذا جاء خطاب " أعتق رقبة " ثم خطاب " أعتق رقبة مؤمنة " .

وفي هذه الحالة إن لم تعلم وحدة الحكم فلا تعارض ، وان علمت وحدة الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الاطلاق بقرينة الحكمة وظهور الثاني في احترازية القيود ، وحينئذ فإن كان الخطابان متصلين لم ينعقد للأول ظهور في الاطلاق لأنه فرع عدم ذكر ما يدل على القيد في الكلام ، والخطاب الآخر المتصل يدل على القيد ، فلا تجري قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق ، وان كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور في كل منهما – لما تقدم في بحث الاطلاق من أن الاطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينة على القيد في شخص الكلام – وقدم الظهور الثاني لأنه قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال ، وقد تقدم ان البناء العرفي على أن كل ما يهدم أصل الظهور في الكلام عند اتصاله به فهو قرينة عليه في فرض الانفصال ويقدم بملاك القرينية .

وهناك اتجاه يقول : إن دليل القيد حتى لو كان منفصلا يهدم أصل الظهور في المطلق ، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بان قرينة الحكمة التي هي أساس الدلالة على الاطلاق متقوِّمة بعدم ذكر القيد ولو منفصلا ، وقد تقدم في بحث الاطلاق ابطال ذلك .

القسم الثالث : أن يكون مفاده اثبات حكم مضاد في حصة من المطلق ، كما إذا جاء خطاب " أعتق رقبة " ثم خطاب " لا تعتق رقبة كافرة " على أن يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفيا لا ارشادا إلى مانعية الكفر عن تحقق العتق الواجب والا دخل في القسم الأول .

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق في أن التعارض هنا محقق على اي حال بلا حاجة إلى افتراض من الخارج ، بخلاف القسم السابق فإنه يحتاج إلى افتراض العلم من الخارج بوحدة الحكم ، ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله إذ يقدم المقيد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق .

التخصيص :

إذا ورد عام – يدل على العموم بالأداة – وخاص جرت نفس الأقسام السابقة للمقيد هنا أيضا ؛ لان هذا الخاص تارة يكون ناظرا إلى العام ، وأخرى يكون متكفلا لاثبات سنخ حكم العام ولكن في دائرة أخص كما إذا قيل " أكرم كل فقير " وقيل " أكرم الفقير العادل " ، وثالثة يكون الخاص متكفلا لاثبات نقيض حكم العام أو ضده لبعض

حصص العام كما إذا قيل " أكرم كل عالم " وقيل " لا يجب اكرام النحوي " أو " لا تكرم النحوي " .

ولا شك في أن الخاص من القسم الأول يعتبر حاكما ويقدم بالحكومة على عموم العام .

واما الخاص من القسم الثاني فمع عدم احراز وحدة الحكم لا تعارض ، ومع احرازها يكون الخاص معارضا للعموم هنا كما كان المقيد في نظير ذلك معارضا للاطلاق فيما تقدم.

واما الخاص من القسم الثالث فلا شك في أنه معارض للعموم .

وعلى اي حال فلا خلاف في تقدم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما ، فإن كان الخاص متصلا لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم ، وان كان منفصلا اعتبر قرينة على تخصيصه فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية لوجود قرينة على خلافه ، وهذا على العموم مما لا خلاف فيه ، وانما الخلاف في نقطة وهي ان قرينية الخاص على التخصيص هل هي بملاك الأخصية مباشرة أو بملاك انه أقوى الدليلين ظهورا فان ظهور الخاص في الشمول لمورده أقوى دائما من ظهور العام في الشمول له ؟

وتظهر الثمرة فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفا على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى ، ومثاله ان يرد " لا يجب اكرام الفقراء " ويرد " أكرم الفقير القانع " ، فان تخصيص العام يتوقف على مجموع ظهورين في الخاص أحدهما الشمول لمورده والآخر كون صيغة الامر فيه بمعنى الوجوب ، والأول وان كان أقوى من ظهور العام في العموم ، ولكن قد لا يكون الثاني كذلك .

والصحيح ان الأخصية بنفسها ملاك للقرينية عرفا بدليل ان اي خاص نفترضه لو تصورناه متصلا بالعام لهدم ظهوره التصديقي من الأساس ، وهذا كاشف عن القرينية كما تقدم .

وهذا لا ينافي التسليم أيضا بان الأظهر إذا كانت أظهريته واضحة عرفا يعتبر قرينة أيضا وفي حالة تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفا بتحكيم الأظهر على الظاهر وفقا لنظرية الجمع العرفي العامة .

ثم إن المراد بالأخصية التي هي ملاك القرينية الأخصية عند المقارنة بين مفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والإفادة لا الأخصية عند المقارنة بين مفاديهما في مرحلة الحجية .

وتوضيح ذلك أنه إذا ورد عامان متعارضان من قبيل " يجب اكرام الفقراء " و " لا يجب اكرام الفقراء " وورد مخصص على العام الأول يقول " لا يجب اكرام الفقير الفاسق " فهذا المخصص تارة نفرضه متصلا بالعام وأخرى نفرض انفصاله .

ففي الحالة الأولى : يصبح سببا في هدم ظهور العام في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق ، وبهذا يصبح أخص مطلقا من العام الثاني ، وفي مثل ذلك لا شك في التخصيص به .

واما في الحالة الثانية : فظهور العام الأول في العموم منعقد ، ولكن الخاص قرينة موجبة لسقوطه من الحجية بقدر ما يقتضيه ، وحينئذ فان نظرنا إلى هذا العام والعام الآخر المعارض له من زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة فهما متساويان ليس أحدهما أخص من الآخر ، وان نظرنا إلى العامين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية وجدنا ان العام الأول أخص من العام الثاني لأنه بما هو حجة لم يعد يشمل كل أقسام الفقراء ، فبينما كان مساويا للعام الآخر انقلب إلى الأخصية .

وقد ذهب المحقق النائيني إلى الاخذ بالنظرة الثانية وسمى ذلك بـ " انقلاب النسبة " ، بينما اخذ صاحب الكفاية بالنظرة الأولى ، واستدل الأول على انقلاب النسبة بانا حينما نعارض العام الثاني بالعام الأول يجب ان ندخل في المعارضة غير ما فرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العام لان ما سقطت حجيته لا معنى لان يكون معارضا .

ونلاحظ على هذا الاستدلال ان المعارضة وان كانت من شأن الدلالة التي لم تسقط بعد عن الحجية ، ولكن هذا امر ، وتحديد ملاك القرينية امر آخر لان القرينية تمثل بناء عرفيا على تقديم الأخص ، وليس من الضروري ان يراد بالأخص هنا الأخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة بل بالامكان ان يراد الأخص مدلولا في نفسه منهما ، فالدليل الأخص مدلولا في نفسه تكون أخصيته سببا في تقدم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفية لان النكتة في جعل الأخصية قرينة هي ما تسببه الأخصية عادة من قوة الدلالة ، ومن الواضح ان قوة الدلالة انما تحصل من

الأخصية مدلولا ، واما مجرد سقوط حجية العام الأول في بعض مدلوله فلا يجعل دلالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حَدِّ خاصٍّ يَرِدُ فيه مباشرة .

فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية .

التوضيح :

٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

الحكومة :

الجمع العرفي يتم في موارد متعدّدة ، ومن أهم أقسام التعارض غير المستقر وأهم موارد انطباق قاعدة الجمع العرفي هو باب الحكومة ، وهي من أهم الأقسام لدقّة المطلب الذي توجد فيه الحكومة أولا ، وثانيا لأنه لا يمكن أن نحكِّم فيه القواعد العرفية العقلائية لأن الإعداد في الحكومة إعداد شخصي لا إعداد نوعي حتى نرجع فيه إلى العرف والعقلاء لكي نشخِّص ما يقولون فيه .

وفي باب الحكومة يُقَدَّمُ الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ، ويأتي السؤال التالي :

هذا التقديم الذي هو نحو من أنحاء الجمع العرفي لماذا سُمِّيَ بـ " الحكومة " ؟

الجواب :

هذا مرجعه إلى النكتة التي على أساسها قُدِّمَتِ القرينة على ذي القرينة ، فعندما نأتي لمعرفة أن القرينة تُقَدَّمُ على ذي القرينة في المقام لا بد أن يكون لدينا ملاك للتقديم ونكتة على أساسها نقول بأن الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم ، وعلى أساس هذا الملاك وهذه النكتة يتضح أنه لماذا هذا النحو من الجمع العرفي نسميه " الحكومة " ، والحكومة نوع من أنواع الجمع العرفي ، كما أن التقييد والتخصيص أنواع أخرى من أنواع الجمع العرفي .

وفي بيان نكتة تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم توجد عدة اتجاهات :

الاتجاه الأول لمدرسة المحقق النائيني :

الدليل الحاكم يثبت شيئا أو ينفي شيئا ، والدليل المحكوم لا يتعرّض لما يثبته الدليل الحاكم أو ينفيه ، فمحطّ نظر المثْبِت غير محطّ نظر النافي ، فلا يلزم التعارض لأن التعارض هو الذي يكون فيه محطُّ نظر الإثبات والنفي شيئا واحدا ، مثلا " صَلِّ " و " لا تُصَلِّ " ، وأما إذا كان محطّ نظر المثبِت شيئا ومحطّ نظر النافي شيئا آخر فلا يقع التنافي والتعارض ، فيمكن الجمع بين

الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، وهذا هو الضابط .

مثال :

" الربا حرام " ، وهو الدليل المحكوم ، والمحقق النائيني قال إن القضايا الحقيقية مرجعها إلى قضية شرطية ومقدَّمها الموضوع وتاليها وجزاؤها المحمول والحكم ، فنقول : إذا كانت المعاملة ربا فهي حرام ، ولكن نعلم أن القضية الشرطية ليس لها علاقة بإثبات الشرط ونفي الشرط ، فالقضية الشرطية لا تقول إن شرطي موجود ومتحقِّق أو شرطي غير موجود وغير متحقِّق بل تقول إذا تحقَّق الشرط فالحكم هو هذا ، وإذا لم يتحقَّق الشرط فتكون سالبة بانتفاء الموضوع فلا يوجد الحكم ، وهنا الدليل المحكوم يتعرّض لإثبات ووجود الملازمة بين الشرط والجزاء أو المقدَّم والتالي ، فهو لا يثبت شيئا ولا ينفي شيئا ، والحاكم لا ينفي الملازمة ولا يقول إن الملازمة غير موجودة ، إذا نفى الملازمة فيكون التعارض مستقرا لأن الإثبات والنفي يكونان على شيء واحد ومحط واحد ومركز واحد ، وأما إذا كان الحاكم يتعرَّض لشرط القضية الشرطية فيقول إن الشرط موجود في التوسعة ، ويقول إن الشرط غير موجود في التضييق ، فلا يتعرض الحاكم لما يتعرض له المحكوم ، فالمحكوم يتعرّض لبيان الملازمة والشرطية والحاكم يتعرَّض لبيان أن الشرط غير موجود ، فلا يوجد تعارض وتنافٍ ، ويوجد جمع عرفي بين الحاكم والمحكوم .

التطبيق على الكتاب :

٢- أقسام الجمع العرفيّ والتّعارض غير المستقرّ

الحكومة :

من أهم أقسام التعارض غير المستقر أن يكون أحد الدليلين حاكما على الدليل الآخر ، كما في " لا ربا بين الوالد وولده " الحاكم على دليل حرمة الربا (- أي " الربا حرام " -) ، فإنه في مثل ذلك يُقَدَّمُ الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ، (ويأتي سؤال وهو أنه لماذا نعبِّر عن هذا النحو من التقديم والجمع العرفي بـ " الحكومة " ؟ ، والجواب هو أن هذا مرتبط بنكتة التقديم ، لذلك يقول السيد الشهيد :) والحكومة تعبير عن تلك النكتة التي بها (- أي بتلك النكتة -) استحق الدليل الحاكم التقديم على محكومه ، فلكي نحدد مفهومها (- أي مفهوم الحكومة -) لا بد أن نعرف نكتة التقديم وملاكه (- أي وملاك التقديم -) ، وفي ذلك اتجاهان :

الاتجاه الأول لمدرسة المحقق النائيني " قدس الله روحه " :

وحاصله أن الأخذ بالدليل الحاكم إنما هو من أجل أنه لا تعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم لأنه (- أي لأن الدليل الحاكم -) لا ينفي مفاد الدليل المحكوم وإنما يضيف إليه (- أي يضيف الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم -) شيئا جديدا (لم يتعرّض له الدليل المحكوم لا إثباتا ولا نفيا ، فمحطّ الإثبات في المحكوم شيء ومحطّ النفي في الحاكم شيء آخر ، فالإثبات والنفي لم يتعرضا لشيء واحد حتى يقع بينهما التعارض ولا يمكن الجمع العرفي بينهما) ، فإن مفاد الدليل المحكوم مردّه دائما إلى قضية شرطية مؤدّاها في المثال المذكور أنه إذا كانت المعاملة ربا فهي محرمة ، و(نعلم أن) كل قضية شرطية لا تتكفل إثباتَ شرطها (، مثلا العالم يجب إكرامه أي إذا كان عالما يجب إكرامه ، ولكن القضية الشرطية لا تثبت أن هذا الشخص عالم أو غير عالم ، وكونه عالما أو غير عالم لا بد من إحرازه بدليل خارجي ، فإذا قال: " النحوي ليس بعالم " ، فهذا من باب التضييق ، وإذا قال : " العابد عالم " ، فهذا من باب التوسعة) ، ولهذا يقال إن صدق الشرطية لا يستبطن صدق طرفيها (، فالقضية الشرطية لا علاقة لها بأن الطرفين ثابتين أو غير ثابتين ، وإنما القضية الشرطية تثبت الملازمة بين الشرط والجزاء) ، ومفاد الدليل الحاكم قضية منجَّزة فعلية مؤدّاها في المثال نفي الشرط (- أي الشرط غير موجود -) لتلك القضية الشرطية وأن معاملة الأب مع ابنه ليست ربا ، فلا بد من الأخذ بالدليلين معا (لأنه لا يوجد تنافٍ وتعارض بينهما ، وعدم الأخذ بالدليلين معا فرع أنه لا يمكن الأخذ بمقتضَى دليل الحجية ، وهنا يمكن الأخذ بالدليلين بمقتضَى دليل الحجية ، فحجية خبر الثقة تقول إن الخبر الأول حجة والخبر الثاني حجة . وتوجد قرينة وهي إلا إذا استحال الأخذ بهما معا ، فإذا استحال الأخذ بهما معا فنرجع إلى دليل الحجية العام لأن أخذهما معا لا يمكن وتركهما معا لا يمكن فماذا نفعل ؟ هل نأخذ بالتخيير مثلا ؟ ، وهنا يمكن الأخذ بدليل الحجية فيهما معا أي في الحاكم والمحكوم معا لأنه لا يوجد تعارض بينهما) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد في الاتجاه الأول :

هذا الاتجاه غير صحيح ، وبيان عدم الصحة هو أننا نسلِّم معكم أن هذا يتعرّض لقضية شرطية وذاك يتعرّض لنفي الشرط أو لإثبات الشرط ، ولكن نسأل : هذه القضية الشرطية ماذا تريد أن تقول ؟

تقول إنه إذا وُجِدَ شرطي فجزائي وحكمي فعليّ ومحقَّق قطعا ؛ لأن الشرط بمنزلة العلة والجزاء بمنزلة المعلول ، فإذا وُجِدَ الربا فالحرمة موجودة قطعا ، والدليل الآخر يقول الربا غير موجود ؛ حتى ينفي الحرمة ، فالقضية الشرطية تقول إن الحرمة موجودة ، والحاكم يقول إن الحرمة غير موجودة لأن الشرط – وهو الزيادة – وُجِدَ وجدانا ، والحرمة وغير الحرمة وردا على مركز واحد ، والشارع اعتبر الشرط غير موجود ادّعاءً ، فالشارع لا يعتبر الزيادة ربًا ادّعاءً ، فالشارع إذا اعتبر الغرفة غير موجودة فإن وجود الغرفة لا يرتفع ، فعندما ننظر إلى الشرط نجده متحقِّقا بين الوالد والولد وجدانا وتكوينا وحقيقة ، والمحكوم يقول إن الحرمة موجودة إذا وُجِدَ الشرط ، والحاكم يقول لا يوجد شرط ادّعاءً حتى ينفي الحرمة ، ففي الزيادة الربوية بين الوالد وولده المحكوم يقول بوجود الحرمة والحاكم يقول بعدم وجود الحرمة فيقع التعارض بينهما .

اللهم إلا أن يقال بأن مراد الشارع ليس هو الربا التكويني الواقعي الوجداني بل ما هو ربا في نظر الشارع واعتبار الشارع ، فما يعتبره ربا فهو حرام ، والزيادة بين الوالد وولده لا يعتبره ربا فلا تكون حراما ، وبذلك لا يوجد تعارض وتنافي ، فالمحكوم يقول إذا وجد الربا فالحرام موجود، ولم يوجد ربا بين الوالد وولده فلا توجد الحرمة .

والرد على ذلك بأن المراد من الربا هو الربا الواقعي سواء اعتبرها الشارع ربا ورتّب عليها الحرمة أم لم يعتبرها ربا ولم يرتّب عليها الحرمة ، ويكون الربا بالمعنى الواقعي فيقع التعارض بينهما.

والرد على الرد هو أن المراد من الربا هو ما عند الشارع ربا لا ما هو في الواقع ربا ، وبناء على هذا لا يقع تعارض بينهما ، ولكن نلتفت إلى أن هذا ليس حكومة بل ورود لأنه يرفع الموضوع حقيقة – لا اعتبارا – ويقول بأن الزيادة بين الوالد وولده ليست في نظر الشارع ربا ، فهي ليست من مصاديق الربا حقيقة ، ولكن بواسطة التعبد الشرعي ، فيكون ورودا ، وقلنا سابقا إن الورود خارج عن باب التعارض ، وكلامنا في الحكومة لا في الورود ، هذا هو الإشكال الأول .

والإشكال الثاني – لم يذكره السيد الشهيد في الحلقات – هو أن هذا البيان لا يفي لتفسير جميع أقسام الحكومة ، ولو سلّمنا به فإنه يفسِّر لنا الحكومة التي هي نفي الموضوع ، وهناك أقسام أخرى من الحكومة سيأتي بيانها .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد في الاتجاه الأول :

وهذا الاتجاه غير صحيح لأن دليل حرمة الربا موضوعه ما كان ربا في الواقع (- فالشارع حينما يأخذ موضوعا فإنه يريد الموضوع الواقعي لا الادعائي والشرعي إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك ، فإذا قال : "الماء طاهر" فإنه يريد الماء الواقعي لا الماء الاعتباري بأن قال مثلا : " اعتبرت الدم ماء " ، فكل موضوعات الأحكام تُحْمَلُ على الموضوعات الواقعية الحقيقية إلا إذا وجدت قرينة على أن مراد الشارع من الموضوع هو ما جعله واعتبره موضوعا -) سواء نُفِيَتْ عنه الرّبويّة ادّعاءً في لسان الشارع أو لا (- أي أو لم تُنْفَ عنه الرّبويّة ادّعاءً في لسان الشارع - ، والمراد من موضوع الدليل المحكوم ما هو ربا واقعا أي ما فيه الزيادة سواء نفاه الشارع ادّعاء أم لم ينفه ادّعاء) ، والدليل الحاكم لا ينفي صفة الرّبويّة حقيقة وإنما ينفيها (- أي ينفي صفة الربوية -) ادّعاء (، والاعتبار الشرعي يستحيل أن ينفي الأمر التكويني) ، وهذا يعني أنه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم بل الشرط محرز وُجْدَانا (وحقيقة ، فالشرط موجود حقيقة والقضية الشرطية تقول إن الجزاء موجودا حقيقة فتكون الحرمة موجودة حقيقة ، والدليل الحاكم يقول إن الشرط غير موجود ادّعاءً ، فالنتيجة أن الجزاء غير موجود ، فالمحكوم يقول إن الجزاء موجود ، والحاكم يقول إن الجزاء غير موجود ، وتارة يصرّح بأن الحرمة غير موجودة ، وتارة أخرى ينفي الموضوع ويريد أن ينفي الحكم أي أن الحرمة غير موجودة) ، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين ، فلا بد من تَخْرِيجٍ لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض (، فيوجد تعارض بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، ولكن هل هو تعارض مستقر أو تعارض غير مستقر ويمكن فيه الجمع العرفي) .

التوضيح :

الاتجاه الثاني للسيد الشهيد :

واختاره السيد الشهيد ، وهو أن الدليل الحاكم يُقَدَّمُ على الدليل المحكوم لأن الدليل الحاكم مُعَدٌّ إعدادا شخصيا لتفسير الدليل المحكوم ، ولكن هذا لا يبيّن لنا وجه التقديم بل يحتاج إلى كبرى عقلائية ، والكبرى العقلائية هي : وكلما أَعَدَّ المتكلم كلاما لتفسير ما ذكره فهو محدِّد لظهور الكلام الأول ، وإذا لم تتم هذه الكبرى العقلائية فقد يقال بتقديم المفسَّر على المفسِّر بدل تقديم المفسِّر على المفسَّر ، فهذه الكبرى العقلائية بتقديم المفسِّر على المفسَّر ، وهكذا

يتبيَّن أن الحكومة فيها كبرى عقلائية لا بد أن نقبلها في الرتبة السابقة وهي أنه كلما صدر كلامان من متكلِّم وكان أحد الكلامين مُعَدًّا لتفسير الكلام الآخر فيكون الكلام الأول هو المحدِّد النهائي لظهور الكلام الآخر ، ودليلنا هو الغلبة الخارجية عند العرف والعقلاء ، فلا يكفي أن نثبت أن الحاكم ناظر إلى المحكوم حتى نقول بأن الحاكم يُقَدَّمُ على المحكوم ، بل لا بد من ضمّ كبرى إليه ، والكبرى هي أنه كلما كان أحد الدليلين ناظرا إلى تفسير الدليل الآخر فالمفسِّر يتقدَّم على المفسَّر ، وهذه مصادرة عقلائية ، فالعقلاء بحسب وضعهم الخارجي يفعلون ذلك ، وهذه من قبيل المصادرة العقلائية التي ذكرناها في أول بحث حجية الظهور ، وهي أنه كلما كان الكلام ظاهرا في معنى فهو حجة ، والدليل على ذلك هو أن العقلاء بحسب الغلبة الخارجية يتعاملون على أساس هذه الظهورات الموجودة في كلامهم ، وهذه مصادرات عقلائية ، وهي موجودة عند العقلاء .

بعبارة أخرى :

الحكومة عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر بمعنى اشتماله على خصوصية تجعله ناظرا إلى مدلول الدليل الآخر ومحدِّدا للمراد النهائي منه ، ومن هنا نستطيع أن نعتبر الحكومة عبارة عن القرينيّة الشخصية لأحد الدليلين على الدليل الآخر حيث يكون الدليل الحاكم مشتمِلا بحكم نظره إلى الدليل الآخر مشتمِلا على ظهور زائد على ظهوره الأول ، فالدليل الحاكم له ظهوران بحسب تحليل العقل ، الظهور الأول هو أنه يبيِّن معنى من المعاني مخالفا مع مفاد الدليل المحكوم ويكون حجة في هذا المعنى ، والظهور الثاني هو أنه يحدِّد المراد من الدليل المحكوم فيتقدّم الحاكم على المحكوم بملاك التفسير حيث يكون الحاكم مفسِّرا للمحكوم ، ففي العرف ظهور ما يعدّه المتكلم لتفسير كلامه يكون هو المحدِّد النهائي لمجموع كلامه إذ من دون التسليم بهذه الكبرى كمصادرة عقلائية فإنه لا يكفي مجرّد فرض الحكومة ونظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر مبرِّرا لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم .

إذن :

النظرية الصحيحة في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هي أن يكون للدليل الحاكم نظر إلى الدليل المحكوم ، فالحاكم لكي يتقدّم على المحكوم لا بد أن يكون ناظرا إلى المحكوم ومفسِّرا له ، والدليل الحاكم له ظهوران بحسب تحليل العقل لا ظهوران بالفعل ، فبحسب تحليل العقل ينحلّ ظهور الدليل الحاكم إلى ظهورين ، الظهور الأول هو أنه معارض لظهور الدليل

المحكوم ، والظهور الثاني هو أنه مفسِّر له ، ومجرّد أن هذا ناظر إلى ذاك وهذا معارِض لذاك لا يكفي لتقدّم هذا على ذاك ، وفي وجه تقديم الحاكم على المحكوم لا يكفي أن نقول إن هذا ظهوره معارِض لظهور ذاك ، مجرد التعارض في الظهور لا يقتضي تقديم هذا على ذاك ولا تقديم ذاك على هذا ، وإنما بالإضافة إلى هذا الظهور – وهو أنه معارِض للمحكوم – له ظهور ثانٍ وهو أنه ناظر ومفسِّر للمحكوم ، وهذه القضية لكي تتم تحتاج إلى كبرى عقلائية ومصادرة عقلائية وهي : وكلما كان يوجد ظهوران أحدهما مفسِّر للآخر فإن المفسِّر يتقدّم على المفسَّر ، والعقلاء بما هو عقلاء يجعلون المحدِّد النهائي للظهورين من خلال المفسِّر ، ولو لم تتم هذه الكبرى فلا يمكن تقديم المفسِّر على المفسَّر ، فهنا نحتاج إلى مصادرة عقلائية .

التطبيق على الكتاب :

الاتجاه الثاني (للسيد الشهيد) :

وهو الصحيح ، وحاصله أنه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يُقَدَّمُ الدليل الحاكم (على الدليل المحكوم) تطبيقا لنظرية الجمع العرفي المتقدِّمة (– وهي أن الإعداد إما أن يكون إعدادا شخصيا وإما إعدادا نوعيا ، ويوجد في الحكومة إعداد شخصي –) ؛ لأن الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم (وهذه هي المقدمة الصغرى ، ففي الدليل الحاكم يوجد ظهوران: الظهور الأول هو أنه معارِض للدليل الآخر ، والظهور الثاني هو أنه ناظر إليه ومفسِّر له) ، (والمقدمة الكبرى هي :) وهذا النظر ظاهر في أن المتكلم قد أَعَدَّهُ لتفسير كلامه الآخر فيكون (هذا النظر) قرينة (، والقرينة تُقَدَّمُ على ذي القرينة لأن العقلاء في محاوراتهم العرفية يُقَدِّمونَ القرينة على ذي القرينة ، والشارع في بيان الأحكام اتّبع طريقة العقلاء في المحاورة) ، ومع وجود القرينة لا يشمل دليلُ الحجية ذا القرينة لأن دليل حجية الظهور مقيَّد بالظهور الذي لم يُعِدِّ المتكلم قرينةً لتفسيره (– أي لتفسير الظهور الأول –) ، فبالدليلِ النّاظرِ المعَدِّ لذلك يرتفع موضوع حجية الظهور في الدليل المحكوم سواء كان الدليل الحاكم متصلا أو منفصلا ، غير أنه مع الاتصال لا ينعقد ظهور تصديقي (– لا ظهور تصديقي أول ولا ظهور تصديقي ثاني –) في الدليل المحكوم أصلا ، وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين أساسا (، فإذا كانت القرينة متصلة فيرتفع الظهور ولا يوجد تعارض فلا نحتاج إلى قواعد الجمع العرفي) ، ومع الانفصال ينعقد (الظهور) ولكن لا يكون (الظهور) حجة لما عرفت (من أن حجية الظهور مقيَّدة بعدم وجود القرينة المنفصلة ، فإذا كانت القرينة منفصلة يوجد ظهور ولكن ترتفع حجية

الظهور) .

التوضيح :

قال السيد الشهيد بأن معنى الحكومة يتّضح بعد بيان نكتة تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ، والحكومة على مبنى المحقق النائيني لها تعريف ، وعلى مبنى السيد الشهيد لها تعريف آخر ، فمعنى الحكومة على مبنى السيد الشهيد هو نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر بنحو يكون مفسِّرا للدليل الآخر .

سؤال : كيف نحرز الصغرى وهي أن هذا الدليل ناظر إلى ذاك الدليل ومفسِّر له حتى تنطبق قاعدة الحكومة ؟

الجواب :

توجد عدة وجوه لإحراز الصغرى :

الوجه الأول :

المولى يصرّح بذلك فيقول إن مرادي كذا ، فعندما يقول : " لا صلاة إلا بطهور " يبيّن الصلاة التي يريدها فيقول : أعني بالصلاة الطواف أيضا ، فيقول : الطواف بالبيت صلاة " ، وإذا قال : يجب إكرام العالم ، فيقول : أعني الزاهد ، أو : أعني العابد ، فيفسِّره صريحا ، ويعبِّر عنه السيد الشهيد بـ " الحكومة التفسيريّة " .

بعبارة أخرى :

الوجه الأول من وجوه الحكومة هو لسان التفسير ، وذلك بأن يكون أحد الدليلين مفسِّرا للدليل الآخر سواء كان ذلك بأحد أدوات التفسير البارزة مثل " أي " و " أعني " أم بما كان مستبطِنا للتفسير ، ويعبِّر السيد الشهيد عن الوجه الأول بـ " الحكومة التفسيرية " .

التطبيق على الكتاب :

ثم إن النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية :

الوجه الأول :

أن يكون مسوقا مساق التفسير بأن يقول : أعني بذلك الكلام (الأول) كذا ، ونحو ذلك .

التوضيح :

الوجه الثاني :

أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى موضوع الدليل الآخر ورافعا للموضوع ادّعاءً – لا

حقيقة- ، فلو رفع الموضوع حقيقة لكان من باب الورود وخارجا عن محل الكلام ، ومرّ في الحلقة الثانية أنه في الورود أحد الدليلين يرفع موضوع الدليل الآخر ولكن لا نحتاج في الورود إلى نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر لأنه أمر وجداني تكويني ، فلو قال المولى : " ما كان ربا في نظري حرام " ، ثم جاء دليل آخر وقال : " لا ربا بين الوالد وولده " ، فهنا الدليل الثاني رافع حقيقة لموضوع الدليل الأول لأنه بين الوالد وولده لا يوجد ربا أصلا ، ويكون مراد المولى من الربا في الدليل الأول هو الربا في نظره ، وفي الدليل الثاني لا يوجد ربا في نظر المولى ، فهو أخرج فردا حقيقة – لا ادّعاء – .

إذن :

في الحكومة يتحقّق النظر إذا كان أحد الدليلين نافيا لموضوع الدليل الآخر ادّعاءً .

ويأتي السؤال التالي :

لماذا يرفع المولى موضوع الدليل الآخر ادّعاءً ؟

الجواب :

يرفع موضوع الدليل الآخر ادّعاءً لأنه إذا انتفى الموضوع – ولو ادّعاء – فالحكم ينتفي ، فالحكومة مرجعها إلى رفع الحكم حقيقة ولكن بواسطة رفع الموضوع .

سؤال : لماذا لا يرفع الحكم مباشرة ويقول : " لا حرمةَ في الربا بين الوالد وولده " ، ويكون من باب التخصيص ، وإنما يرفع الموضوع ادّعاءً أوّلا حتى يرتفع الحكم بواسطة رفع الموضوع ثانيا ؟

الجواب :

إذا خصَّص فإن القرينة تكون قرينة نوعيّة – لا قرينة شخصية – ، وإذا كان من باب التخصيص وتضييق الحكم مباشرة فلا يكون الدليل الثاني ناظرا إلى الدليل الأول ، فيكون هذا دليلا وذاك دليلا آخر مستقلا ، ولا يوجد فيه نظر إلى الدليل الأول ، ولو جمعهما العرف وقال: " إن هذا مخصِّص لذاك " أو " إن هذا مقيِّد لذاك " فأحكام الحكومة لا تجري ، وأحكام الحكومة تختلف عن أحكام التخصيص وأحكام التقييد ، فالمولى إنما قَيَّدَ أو خَصَّصَ وَضَيَّقَ من دائرة الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع ادّعاءً حتى يثبت أن الحاكم ناظر إلى المحكوم، ولو لم يبيِّن أن الحاكم ناظر إلى موضوع المحكوم لما عرفنا أن النَّظَرَ نَظَرٌ شَخْصِيٌّ .

إذن :

الشارع إذا أعمل هذه العناية فهذه العناية ليست لغوا ، وإنما الغرض من العناية هو أن يثبت أن الدليل الثاني ناظر إلى الدليل الأول ، فيجعل الحاكم رافعا لموضوع المحكوم ادّعاءً ولسانا حتى يرفع الحكم ، ومرّ في الحلقة الثانية أن المقصود ليس نفي الموضوع حقيقة بل هو مجرّد لسان وادّعاء للتنبيه إلى أن الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأول ليكون قرينة على تحديد مدلول الكلام الأول .

سؤال : هل يكون الدليل الحاكم نافيا ومضيِّقا للموضوع فقط أو قد يكون موسِّعا للموضوع أيضا ؟

الجواب :

الدليل الحاكم قد يكون نافيا ومضيِّقا للموضوع وقد يكون موسِّعا للموضوع .

مثال المضيِّق للموضوع :

" الربا حرام " و " لا ربا بين الوالد وولده " .

مثال الموسِّع للموضوع :

" لا صلاة إلا بطهور " و " الطواف بالبيت صلاة " .

وفي المقام ذكر السيد الشهيد المضيِّق والنافي للموضوع من باب ذكر المثال ، والسيد الشهيد يصرّح بأن الحاكم لا يختصّ بالتضييق بل قد يكون موسِّعا كما في حالات التنزيل ، لذلك فالوجه الثاني يعبِّر عنها السيد الشهيد بـ " الحكومة التنزيلية " ، والتنزيل أعم من أن يكون مضيِّقا أو موسِّعا ، فلسان التنزيل هو أن يكون أحد الدليلين منزِّلا لشيء منزلة موضوع الدليل الآخر .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن يكون مَسُوقًا مَسَاقَ نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر ، وحيث إنه غير منتفٍ حقيقة فيكون هذا النفي ظاهرًا في ادّعاء نفي الموضوع وناظرا إلى نفي الحكم حقيقة (، وهذا التطويل لرفع الحكم حقيقة برفع الموضوع ادعاء وعدم رفع الحكم مباشرة حتى يثبت نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم ، وبذلك تترتّب أحكام وآثار الحكومة لا آثار التخصيص ولا آثار التقييد) .

التوضيح :

الوجه الثالث :

أن يكون التّقبّل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنيًّا على افتراض مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة ، كأدلة " لا ضرر " ، وتكون مثالا للوجه الثالث من الحكومة وهي التي يعبِّر عنها السيد الشهيد بـ " الحكومة المضمونيّة " ، ومعنى الحكومة المضمونية هو أنه لو لم يكن الدليل المحكوم له واقعية لكان الدليل الحاكم بحسب مناسبات الحكم والموضوع لغوا لا معنى له ، مثلا يقول الشارع : " الوضوء واجب " و " الصوم واجب " و " الحج واجب " ، وهذه الأحكام ليست ضررية ولا تؤدي إلى الضرر لأنه خلاف حكمة المولى أن يشرّع أحكاما ضررية أو تؤدي إلى الضرر لأن المولى يريد أن يوصل عباده إلى كمالاتهم من خلال الأحكام ، فليس معنى " لا ضرر " أنه لا توجد عند المولى أحكام ضررية لأنه لا يترقب من الشارع الحكيم أحكام ضررية حتى ينفي المولى وجود أحكام ضررية عنده ، نعم يشرّع حكما وفي مصلحة المكلفين ولكن لبعض الظروف والشرائط ذلك الحكم الذي يكون في مصلحة المكلف يكون ضرريا ، كما لو قال الشارع : " توضّأ " ، ولكنه في مكان الجو فيه بارد جدا وهو مريض والماء بارد جدا فإذا توضأ يتضرّر ، هذا الوضوء ضرري لا أن الوضوء مطلقا ضرري ، والشارع يريد أن يرفع الإطلاق لا أنه يريد رفع الحكم الضرري لأنه لا يوجد حكم ضرري في الإسلام ، يريد المولى أن يرفع إطلاق الأدلة الأوّليّة ، وإذا لا توجد أدلة أولية فلا معنى لـ " لا ضرر " بناء على هذا التفسير ، فلا بد أن نفرض أدلة في الرتبة السابقة لها إطلاق لحالة الضرر و " لا ضرر " يدل على رفع هذا الإطلاق ، فتكون " لا ضرر " ناظرة ، ولكن ليست تفسيرية فليست حكومة تفسيرية ، ولا نفي الموضوع أو توسعة الموضوع فليست حكومة تنزيلية ، والسيد الشهيد يعبّر عنها بـ " الحكومة المضمونية " .

بعبارة أخرى :

مناسبات الحكم والموضوع المكتنفة بالدليل الحاكم والتي تجعله ناظرا إلى مفاد الدليل المحكوم ، كما في أدلة " لا ضرر " و " لا حرج " فإنها ناظرة إلى إطلاقات الأدلة الأولية لبيان أنه لا يجب عندما يكون الحكم الشرعي ضرريّا ، فأدلة نفي الضرر ونفي الحرج لها ظهور في نفي إطلاقات الأحكام الأولية لا نفي الحكم الضرري والحرجي ابتداءً ، فلا يريد الشارع أن يقول بأنه لا يوجد عنده حكم ضرري وحرجي ، وإذا كان هذا المعنى فإنه لا يستدعي وجود

أحكام أولية لها إطلاقات وتكون أدلة " لا ضرر " ناظرة إليها ، فيكون المعنى أن الشارع يريد أن يخبر المكلفين بأنه لا يوجد عنده حكم ضرري ، فلا يترقّب في الشريعة جعل أحكام ضررية بطبيعتها بل المترقَّب جعل أحكام قد تصبح ضررية أو حرجية في بعض الأحيان ، فتكون أدلة نفي الضرر والحرج بحسب مناسبات الحكم والموضوع ناظرة إلى تلك الإطلاقات وبحكم الاستثناء منها ، ويطلق عليها " الحكومة المضمونية .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

أن يكون التّقبّل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنيًّا على افتراض مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة ، كما في " لا ضرر " أو " لا يُنَجِّسُ الماءَ ما لا نفس له " بالنسبة إلى أدلة الأحكام وأدلة التنجيس (، ففي رتبة سابقة ثبت أن الماء يتنجّس بوقوع الميتة فيه ، ولو لم يوجد هذا الحكم في رتبة سابقة فلا معنى لأن يقول " لا يُنَجِّسُ الماءَ ما لا نفس له ") .

التوضيح :

المقارنة بين الاتجاه الأول والاتجاه الثاني :

يوجد فارقان أساسيان بين الاتجاهين :

الفارق الأول :

ما ذكره المحقق النائيني ليس هو الحكومة بل هو الورود ، فالمحقق النائيني قال إنه إذا كان أحد الدليلين نافيا لموضوع الدليل الآخر ، ومعنى ذلك أنه سواء كان ناظرا إليه أم لم يكن ناظرا إليه ، وإذا لم يكن ناظرا إليه فلا يكون من باب الحكومة بل من باب الورود ، وإذا كان من باب الورود فلا يدخل في التعارض أصلا حتى نبحث عن قاعدة الجمع العرفي بين الحاكم والمحكوم في باب التعارض .

التطبيق على الكتاب :

المقارنة بين الاتجاه الأول والاتجاه الثاني :

وإذا قارنا بين الاتجاهين (– الاتجاه الأول للمحقق النائيني والاتجاه الثاني للسيد الشهيد –) أمكننا أن ندرك فارقين أساسيين :

الفارق الأول :

أحدهما : أن حكومة الدليل الحاكم – على الاتجاه الثاني (للسيد الشهيد) – تتوقف على

إثبات النظر (- أي نظر الدليل الثاني إلى الدليل الأول -) ، وأما على الاتجاه الأول (للمحقق النائيني) فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد ، وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة (- تحت عنوان "الحكم الأول : قاعدة الجمع العرفي"-) أنه لا يحتاج تقدّمه (- أي تقدّم الدليل الوارد-) على دليل (- أي على الدليل المورود -) إلى إثبات نظره (- أي نظر الدليل الوارد -) إلى مفاده (- أي إلى مفاد الدليل المورود -) بالخصوص ، بل يكفي كونه (- أي كون الدليل الوارد -) متصرفا في موضوعه (- أي في موضوع الدليل المورود - ؛ لأن الوارد رافع لموضوع المورود حقيقة) .

التوضيح :

الفارق الثاني :

الحكومة المضمونيّة لا يمكن توجيهها بناء على الاتجاه الأول لأنه في الحكومة المضمونية لا يوجد نفي وتضييق موضوع الدليل الأول أو توسعة موضوع الدليل الأول بل يوجد فيها أن الدليل الحاكم ناظر إلى إطلاقات الأدلة الأولية ، فلا علاقة لها بالموضوع حتى ينفي وَيُضَيِّق دائرة الموضوع أو يُوَسِّع دائرة الموضوع ، فبناء على الاتجاه الأول للمحقق النائيني الحكومة المضمونية تكون خارجة من باب الحكومة ، وأما بناء على الاتجاه الثاني للسيد الشهيد فالحكومة المضمونية داخلة في باب الحكومة .

التطبيق على الكتاب :

الفارق الثاني :

والفارق الآخر : أن الاتجاه الثاني (للسيد الشهيد) يفسر حكومة مثل " لا حرج " و " لا ضرر " و " لا يُنَجِّسُ الماء ما لا نفس له " لوجود النظر فيها (- أي في هذه الحكومة - ، وهذا النظر يكون بحسب مناسبات الحكم والموضوع المكتنفة بالدليل الحاكم) ، وأما الاتجاه الأول (للمحقق النائيني) فلا يمكنه أن يفسر الحكومة إلا فيما كان لسانه (- أي لسان الدليل الثاني -) لسان نفي الموضوع للدليل الآخر (- أي للدليل الأول - سواء كان مُضَيِّقًا أم مُوَسِّعًا ، والضابط الذي يذكره السيد الشهيد لجميع أقسام الحكومة التفسيرية والتنزيلية والمضمونية هو أن الجامع بين جميع أقسام الحكومة هو أن الدليل الحاكم يكون ناظرا إلى مفاد الدليل المحكوم بمعنى أن الدليل الحاكم يشتمل على ظهور زائد على ظهوره الأول المعارِض للدليل المحكوم ، وهذا الظهور الزائد هو أن المتكلم يريد تحديد مفاد الدليل المحكوم على ضوء

الدليل الحاكم ، فيكون قرينة شخصية عليه ، ويوجد مطلب جديد دقيق لم يُشِرْ إليه السيد الشهيد في الحلقات بل أشار إليه في بحث الخارج ، وهو أن تقدّم المحكم على المتشابه هل هو من باب الورود أو من باب الحكومة ؟ هل المحكم بالنسبة إلى المتشابه قرينة شخصية أو قرينة نوعية ؟ ، والجواب هو أنه قرينة شخصية فيكون داخلا في باب الحكومة ، فالمتكلم يقول : إذا ورد عني كلامان أحدهما متشابه والآخر محكم فإني جعلت المحكم هو المرجع والمفسِّر للمتشابه، لذلك يكون المحكم حاكما على المتشابه ، فالقرينة الشخصية كما تتحقق في حالات الحكومة عن طريق نظر أحد الدليلين إلى الآخر كذلك تتحقق القرينة الشخصية في المحكم والمتشابه ، نعم المحكم لا يوجد فيه نظر إلى المتشابه ، ولكن المولى قال : " هن أم الكتاب " ، ومعنى ذلك أن المتشابهات نرجع بها إلى المحكمات ، فالقرينة الشخصية تتحقق أيضا على أساس تعيين أحد الدليلين للقرينية بموجب قرار شخصي عام من المتكلم ، كما قال القرآن الكريم إن المحكمات هي الأصل والمتشابهات لا بد من إرجاعها إلى المحكمات وتفسير المتشابهات على أساس المحكمات ، فالشارع عيّن المحكمات التي هي أم الكتاب للقرينية على المتشابهات وتحديد المراد النهائي من المتشابهات ، ونحن بيّنّا فيما سبق حقيقة الحكومة وأقسام الحكومة ، ولم نبيِّن أحكام الحكومة ، فواحد من أهم أحكام الحكومة التي تختصّ بها الحكومة ولا توجد في غيرها هو أن الدليل الحاكم يتقدّم ولو كانت دلالته من أضعف الظهورات على الدليل المحكوم ولو كانت دلالته من أقوى الظهورات ، ولا يطبَّق عليهما قانون تقديم أقوى الظهورين على أضعف الظهورين ، وهذا يحلّ لنا بعض المشاكل في باب المحكمات والمتشابهات ، فقد نجد أن المتشابه أقوى ظهورا من المحكم ، ومع ذلك نقدِّم المحكم ، فإذا كان التقديم بملاك الأقوى ظهورا فلا بد أن نقدّم المتشابه ، وأما إذا كان التقديم بملاك التفسير فلا بد أن نقدّم المحكم ، وحجية الظهور في الدليل المحكوم مقيَّدة بحكم المصادرة العقلائية المفترَضة للحكومة مقيَّدة بأن لا يَرِد تفسير من المتكلم على الخلاف ، فأي ظهور يدل على وجود ذلك التفسير مهما كان ضعيفا يستحيل أن يكون مزاحما في الحجية مع ظهور الدليل المحكوم ، فلا يقدَّم أقوى الظهورين ، وهذا هو السبب في عدم ملاحظة النسبة أو درجة الظهور بين مفاد الدليل الحاكم ومفاد الدليل المحكوم في موارد الحكومة ، والدليل الحاكم مقدَّم على الدليل المحكوم مطلقا أي سواء كان ظهور الدليل المحكوم أقوى ظهورا أم أضعف ظهورا أم مساويا في الظهور ، والدليل على تقديم الحاكم على المحكوم هو المصادرة العقلائية التي مرّت سابقا ، وهي الكبرى التي تقول إن

المولى إذا ورد منه كلامان وكان أحدهما مفسِّرا للكلام الآخر فإن المفسِّر هو الذي يحدِّد المراد النهائي للمتكلم في الكلام الآخر سواء كان المفسِّر أقوى ظهورا أم أضعف ظهورا) .

التوضيح :

كان الكلام في أقسام الجمع العرفي ، وانتهينا من القسم الأول وهو الحكومة ، وندخل في القسم الثاني وهو التقييد .

التقييد :

إذا جاء دليلان أحدهما مطلق والآخر مقيّد ، فهل نتصرّف في المطلق بما يقتضيه المقيّد أو نتصرّف في المقيَّد بما يقتضيه المطلق ؟ وما هو المحدِّد النهائي لمراد المتكلم : المطلق أو المقيّد ؟

تارة يكون التقييد تقييدا بواسطة القرينة المتصلة وتارة أخرى يكون التقييد تقييدا بواسطة القرينة المنفصلة .

أوّلا : حالة القرينة المتصلة :

" أعتق رقبة مؤمنة " أو " أعتق رقبة ولتكن مؤمنة " ، وهنا لا يوجد تعارض لأنه لا يوجد ظهوران ، فلا يوجد تعارض بين ظهور المقيّد وظهور المطلق لأن المطلق لم ينعقد له ظهور في الإطلاق حتى يكون ظهور المقيّد معارضا له ، وتقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الكلام قبل أن يتمّ لا ينعقد له ظهور ، فإذا تم الكلام انعقد للكلام ظهور في المراد النهائي للمتكلم ، ومقدمات الحكمة التي تثبت الإطلاق مقيّدة بعدم وجود قرينة متّصلة ، وإذا وُجِدَتْ قرينة متّصلة فإنه لا مجال لجريان مقدمات الحكمة لإثبات الظهور الإطلاقي ، فالتقييد هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة باعتبار وجود دالّ على التقييد ، وهذا الدّالّ تارة يكون متصلا وتارة أخرى يكون منفصلا ، ومثال المتصل " أكرم الشعراء ولا تكرم فساقهم " ، ففي صورة اتصال القرينة لا يوجد تعارض حقيقي بين الدّالّين لأن معارضة الإطلاق للدّالّ على التقييد فرع تماميّة مقدمات الحكمة ، ووجود دالّ متّصل على التقييد يكون رافعا حقيقة لموضوع مقدمات الحكمة ، ويكون رفعا حقيقيا لأن مقدمات الحكمة أخذ فيها قيد وهو عدم وجود ما يدل على القيد ، ومع وجود ما هو دالّ على القيد فإن القيد يكون رافعا لموضوع مقدمات الحكمة رفعا حقيقيا ، وعلى هذا الأساس فإن الدّالّ على القيد يكون واردا على الدليل الدال على الإطلاق ، ومعنى الورود هو نفي موضوعه حقيقة ، وإذا كان نافيا لموضوعه حقيقة فلا يبقى دليل على الإطلاق ، وأساسا الدليل الدال على القيد نافٍ لدليلية الدليل

الدال على الإطلاق ، وفي الواقع الدليل الدال على القيد يكون رافعا لنفس الدليل الدال على الإطلاق لا أنه رافع لموضوع الدليل الدال على الإطلاق حيث لا يبقى عندنا ظهور إطلاقي ، والوارد تارة يكون رافعا لموضوع الدليل المورود وتارة أخرى يكون رافعا لدليلية الدليل المورود ، ومعنى أنه رافع للدليلية هو أنه لا يوجد دليلان حتى نرى أنهما متعارضان أو غير متعارضيتن، فبعد الورود لا يبقى دليلان بل يبقى دليل واحد ، هذا في القرينة المتصلة ، ولا توجد أي مشكلة في حالة القرينة المتصلة .

ثانيا : حالة القرينة المنفصلة :

ولها ثلاثة أقسام :

القسم الأول :

إذا قال المولى : " أعتق رقبة " ، ثم قال بعد مدة : " ولتكن تلك الرقبة مؤمنة " أو " ولتكن تلك الرقبة مقيَّدة بالإيمان " أو " بشرط أن لا تكون تلك الرقبة كافرة " أو " ولا يجوز أن تكون تلك الرقبة كافرة " ، ولا يجوز ليس بيانا لحكم تكليفي أي الحرمة بل إرشاد إلى أن متعلَّق العتق – وهو العبد – ينبغي أن لا يكون كافرا ، ويكون الكفر مانعا عن الامتثال ، فلو أعتق كافرا فهو لم يمتثل لا أنه ارتكب حراما ، فيكون إرشادا إلى مانعية الكفر عن الامتثال ، والمانعية حكم وضعي ، فيكون إرشادا إلى حكم وضعي ، وهنا يقدّم المقيّد على المطلق لأنه ناظر إلى المطلق فيكون المقيّد حاكما على المطلق .

التطبيق على الكتاب :

التقييد :

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على (ثلاثة) أقسام :

القسم الأول :

أن يكون (دليل التقييد) دالا على التقييد بعنوانه (–أي فيه تصريح بأن هذا مقيِّد لذاك–) ، فيكون ناظرا بلسانه التقييدي إلى المطلق ، وَيُقَدَّمُ عليه باعتباره حاكما ، ويدخل في القسم المتقدّم (، فيدخل في باب الحكومة لأن المقيّد ناظر إلى المطلق ، والناظر مقدَّم على المنظور إليه) .

التوضيح :

القسم الثاني :

إذا جاء خطابان ، مثلا سأل الإمام عليه السلام عن كفارة الإفطار متعمِّدا في شهر رمضان ، فقال : " أعتق رقبة " ، ثم سأل إماما آخر عليه السلام بعد سنة فقال : " أعتق رقبة مؤمنة " ، هنا توجد ثلاث صور : أن نحرز وحدة الحكم أو أن نحرز تعدد الحكم أو أن نشك في أن الحكم واحد أو متعدّد .

الصورة الأولى : إحراز وحدة الحكم :

نعلم أن الإفطار في شهر رمضان لا يوجد فيه إلا كفارة واحدة وتكليف واحد مردد بين أمرين : إما عتق العبد وإما عتق العبد المؤمن ، فهنا يقع التعارض لأنه يستحيل امتثالهما معا ، فإذا أعتق عبدا فمن الممكن أن المولى يريد عتق العبد المؤمن فلا يكون ممتثلا ، فيقع التعارض بين " أعتق رقبة " و " أعتق رقبة مؤمنة " ، ولكن بعد إحراز وحدة الحكم ، وهذه الصورة داخلة في محل الكلام لأنه يقع تعارض بين المطلق والمقيّد .

الصورة الثانية : إحراز تعدّد الحكم :

يوجد عند المولى حكمان وتكليفان لمن أفطر متعمِّدا في شهر رمضان : عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة ، فإذا ترك أحدهما فإنه يعاقب بعقاب واحد ، وإذا تركهما يعاقب بعقابين ، وهذه الصورة خارجة عن محل الكلام .

الصورة الثالثة : الشك في وحدة الحكم وتعدّده :

وهذه الصورة خارجة أيضا عن محل الكلام .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثاني :

أن يكون مفادُه (- أي مفاد دليل التقييد -) ثبوتَ سنخ (- أي نوع -) الحكم الوارد في الدليل المطلق (- ثبوته -) للمقيّد (- لا ثبوت شخص الحكم لأن شخص الحكم متعدّد ، ولكن من حيث سنخ ونوع الحكم يكون واحدا لأن حكم الوجوب يوجد في كلا الدليلين-) ، كما إذا جاء خطاب " أعتق رقبة " ثم خطاب " أعتق رقبة مؤمنة " (، " ثم " تدل على الخطاب المنفصل) .

وفي هذه الحالة (-أي في حالة القسم الثاني حينما يكون مفاد دليل التقييد هو ثبوت سنخ

الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيّد –) إن لم تُعْلَمْ وحدة الحكم فلا تعارض (، وهذا يشمل صورتين : الصورة الثانية وهي صورة تعدّد الحكم ، والصورة الثالثة وهي صورة الشك في وحدة الحكم وتعدّده ، وفي هاتين الصورتين لا يوجد تعارض) ، و(الصورة الأولى وهي صورة وحدة الحكم أي) إن عُلِمَتْ وحدة الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الإطلاق بقرينة الحكمة (– قرينة الحكمة تقول إنه لو أراد قيدا لذكره ، ولكنه لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، فقيد " الإيمان " غير مراد للشارع –) وظهور الثاني في احترازية القيود (– واحترازية القيود تقول إنه ذكر القيد فيريد القيد ، فقيد "الإيمان" مراد للشارع –، فيقع بينهما تعارض) ، وحينئذ فإن كان الخطابان مُتَّصِلَيْنِ لم ينعقد للأول ظهور في الإطلاق لأنه (– أي لأن الظهور الإطلاقي –) فرع عدم ذكر ما يدل على القيد في الكلام ، والخطاب الآخر المتصل يدل على القيد ، فلا تجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق (لأن القيد قد ذكر في الكلام فلا ينعقد ظهور في الإطلاق حتى نرى أنه يعارض المقيّد أو لا يعارض المقيّد ، ولكن محل الكلام هنا في الخطابين حتى يقع بينهما تعارض ، والكلامين المتصلين لا يوجد فيه خطابان لأنه في حالة الاتصال يوجد دليل واحد ، ولا يقع التعارض في الدليل الواحد) ، وإن كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور في كل منهما – لما تقدم في بحث الإطلاق من أن الإطلاق ينعقد بمجرّد عدم مجيء القرينة على القيد في شخص الكلام (، والظهور الإطلاقي يتم بمجرد انتهاء الكلام ، فالظهور الإطلاقي مقيّد بعدم ذكر القرينة المتصلة سواء وردت قرينة منفصلة أم لم تَرِدْ ، فالدليل الأول " أعتق رقبة " حيث لم يكن مقيّدا بالإيمان ينعقد له ظهور إطلاقي في عتق رقبة أي سواء كانت مؤمنة أم غير مؤمنة ، ثم يأتي الدليل الثاني التي تقول " أعتق رقبة مؤمنة " فيقع التعارض بين الدليلين أي بين المطلق والمقيّد ، ويقدّم المقيّد للضابط الذي ذكره المحقق النائيني وهو أنه كلما شككت في أن هذه قرينة على ذي القرينة وكانت منفصلة فاجمعها في كلام واحد ، فإذا انهدم أصل الظهور فهي في حال الانفصال تهدم حجية الظهور ، وفي المقام إذا جمعنا الخطابين في خطاب واحد وقال " أعتق رقبة ولتكن مؤمنة " فلا يوجد ظهور إطلاقي ، لذلك في حال الانفصال لا توجد حجية للمطلق) – وَقُدِّمَ الظهور الثاني لأنه قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال ، وقد تقدّم أن البناء العرفي على أن كل ما يهدم أصل الظهور في الكلام عند اتصاله به فهو قرينة عليه (– أي على الكلام –) في فرض الانفصال ويقدّم بملاك القرينية (، والبيان المخالِف الأخص موضوعا مُعَدٌّ عرفا لتفسير الأعم موضوعا ولو

كان منفصلا عنه ، وفي المقام الأعم موضوعا هو المطلق والأخص موضوعا هو المقيّد ، ونكتة تقديم المقيّد على المطلق رجعت إلى نفس النكتة التي ذكرت في باب الحكومة ، ولكن مع فرق وهو أنه في باب الحكومة الإعداد شخصي وفي باب التقييد الإعداد نوعي ، فالسيد الشهيد عندما يقول بتقديم المقيّد على المطلق فإنه يقدّمه باعتبار أن المقيّد مفسِّر للمطلق ، ولو لم يكن مفسِّرا له لما قُدِّمَ المقيّد على المطلق وإن كان أحدهما أخص والآخر أعم ، وهكذا نرى أن إثبات تقدم المقيّد المنفصل على المطلق وعدم سريان التعارض بينهما إلى دليل الحجية موقوف على التسليم كبرويّا بنكتة تقدّم الحاكم على المحكوم ، والنكتة هي ظهور ما يُعِدُّهُ المتكلم لتفسير كلامه هو المحدِّد النهائي لمجموع كلماته ، وهذه مصادرة عقلائية ، ونحتاج إلى ضمّ مصادرة عقلائية أخرى تثبت صغرى هذه النكتة ، وهي وجود كاشف نوعي عن إعداد المتكلم للبيان المخالف للأخص بالنسبة إلى الأعم ، فالعرف والعقلاء عندما نرجع إليهم وكان لهم كلامان أحدهما مطلق والآخر مقيّد يجعلون المقيّد مفسِّرا للمطلق ، وتوجد مصادرة عقلائية ثالثة وهي أن الشارع سار على طريقة العقلاء في محاوراتهم) .

التوضيح :

اتجاه آخر :

المطلق لا ينعقد له ظهور في الإطلاق إلا مع إحراز عدم القرينة المتصلة وإحراز عدم القرينة المنفصلة ، وإذا شككنا بأنه توجد قرينة منفصلة أو لا توجد قرينة منفصلة ننفيها بأصالة عدم القرينة المنفصلة فيتمّ للدليل الأول المطلق ظهور إطلاقي .

التطبيق على الكتاب :

اتجاه آخر :

وهناك اتجاه يقول : إن دليل القيد حتى لو كان منفصلا يهدم أصل الظهور في المطلق (– لا أنه يهدم حجية الظهور في المطلق –) ، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بأن قرينة الحكمة التي هي أساس الدلالة على الإطلاق متقوِّمة بعدم ذكر القيد ولو منفصلا ، وقد تقدم في بحث الإطلاق (– في القسم الأول من الحلقة الثالثة –) إبطال ذلك (، وقال السيد الشهيد هناك إن المتعيِّن بالوجدان العرفي هو الأول ، أي الاتجاه الأول دون الاتجاه الثاني الذي هو الاتجاه الآخر المذكور هنا ، ومراد السيد الشهيد هو أن الظهور الإطلاقي ينعقد بمجرّد الانتهاء من الكلام ولا يتوقّف على عدم ذكر القرينة المنفصلة ، وعلى القول بأن الظهور الإطلاقي مقتضيه لا

ينعقد إلا بعد إحراز عدم القرينة المنفصلة ونريد أن ننفي عدم القرينة المنفصلة بأصالة الظهور ، والظهور هو الظهور الإطلاقي الموجود في المطلق ، والظهور الإطلاقي غير منعقد فلا يمكن أن ننفي به عدم القرينة المنفصلة ، ويمكن أن ننفي عدم القرينة المنفصلة إذا انعقد الظهور الإطلاقي، والظهور الإطلاقي متوقف على عدم القرينة المنفصلة ، فكل منهما متوقف على الآخر ، وأصالة عدم القرينة إنما تجري فيما إذا كانت القرينة المنفيّة بالأصل موجبة لتكذيب ظهور متحقّق في مقام الإثبات ، والظهور الإطلاقي غير متحقق لأن الظهور الإطلاقي متوقف على عدم القرينة المنفصلة ، فيلزم على هذا الاتجاه الآخر عدم إمكان التّمسّك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل لأن ظهور الكلام في الإطلاق إذا كان منوطا بعدم ذكر القيد ولو منفصلا فلا يمكن إحراز الظهور الإطلاقي مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل) .

التوضيح :

القسم الثالث :

أن يكون مفاد دليل التقييد إثبات حكم مضادّ في حصة من المطلق .

مثال :

جاء خطاب " أعتق رقبة " ثم جاء خطاب آخر منفصل " لا تعتق رقبة كافرة " بشرط أن يكون الخطاب الثاني المنفصل حكما تكليفيا ، وأما إذا كان حكما إرشاديا فإنه يرجع إلى القسم الأول ، فالحكم الأول هو وجوب عتق الرقبة مطلقا فيشمل الرقبة الكافرة فيكون الحكم هو وجوب عتق الرقبة الكافرة ، والحكم الثاني هو حرمة عتق الرقبة الكافرة ، فيقع التعارض بينهما .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثالث :

أن يكون مفاده (- أي مفاد دليل التقييد -) إثبات حكم مضاد في حصة من المطلق ، كما إذا جاء خطاب " أعتق رقبة " ثم خطاب " لا تعتق رقبة كافرة " (بشرط وهو) على أن يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفيا لا إرشادا إلى مانعية الكفر عن تحقق العتق الواجب وإلا (- أي وإن كان إرشاديا -) دخل في القسم الأول .

وهذا القسم (الثالث) يختلف عن القسم السابق (- أي القسم الثاني -) في أن التعارض هنا محقّق على أي حال (- أي سواء أحرزت وحدة الحكم أم لم تحرز -) بلا حاجة إلى

افتراض من الخارج (بوحدة الحكم) ، بخلاف القسم السابق (- أي القسم الثاني -) فإنه يحتاج إلى افتراض العلم من الخارج بوحدة الحكم (، ففي القسم الثاني نحتاج إلى إحراز وحدة الحكم حتى يقع التعارض ، وأما هنا في القسم الثالث فلا نحتاج إلى إحراز وحدة الحكم حتى يقع التعارض لأن أحدهما يقول بالوجوب والثاني يقول بالحرمة سواء أحرزت وحدة الحكم أم لم تحرز) ، ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله إذ يقدّم المقيّد على المطلق في كلا القسمين (الثاني والثالث) بنفس الملاك السابق (، والملاك السابق هو أنه إذا اتصل به وهدم أصل الظهور فإذا انفصل فإنه يهدم حجية الظهور) .

التوضيح :

التخصيص :

التقييد بالمنفصل له ثلاثة أقسام ، والقسم الأول من التقييد هو أن يكون المقيّد بلسان التقييد مثل " أعتق رقبة " ثم يقول في دليل آخر " ولتكن تلك الرقبة المعتقة مؤمنة " أو "مقيّدة بالإيمان" أو " لا تكون كافرة " ، وهنا يكون الدليل المقيّد حاكما على الدليل المطلق ، ولكن يوجد فرق بين القسم الأول من التخصيص والقسم الأول من التقييد ، ففي القسم الأول من التقييد نستفيد من " أعتق رقبة " الشمول للمؤمنة وغير المؤمنة بمقدمات الحكمة ، وفي القسم الأول من التخصيص نستفيد الشمول بأداة من أدوات العموم ، ونفس الذي جاء هناك يأتي أيضا هنا ، فيقدّم الخاص على العام بملاك النظر والحكومة ، وتأتي باقي الأقسام مع التطبيق على المتن .

التطبيق على الكتاب :

التخصيص :

إذا ورد عام - يدل على العموم (والشمول) بالأداة (، وأما في التقييد فالدال على الشمول هو مقدمات الحكمة) - وخاص جرت نفس الأقسام السابقة للمقيّد هنا أيضا ؛ لأن هذا الخاص تارة يكون ناظرا إلى العام (، وهذا هو القسم الأول ، فيكون الخاص مقدّما على العام بالحكومة) ، و(تارة) أخرى يكون (الخاص) متكفِّلا لإثبات سنخ حكم العام ولكن في دائرة أخص (- وهذا هو القسم الثاني -) كما إذا قيل " أكرم كل فقير " وقيل "أكرم الفقير العادل" (، وهذا كما جاء في القسم الثاني من التقييد كما إذا قيل " أعتق رقبة " وقيل " أعتق رقبة مؤمنة ") ، و(تارة) ثالثة يكون الخاص متكفِّلا لإثبات نقيض حكم العام أو ضدّه لبعض

حصص العام (- وهذا هو القسم الثالث -) كما إذا قيل " أكرم كل عالم " (- وهو دال على وجوب الإكرام -) وقيل " لا يجب إكرام النحوي " (- وهذا مثال إثبات نقيض حكم العام لأن الوجوب وعدم الوجوب نقيضان -) أو " لا تكرم النحوي " (- وهذا مثال إثبات ضدّ بعض حصص العام ، وصيغة النهي تدل على الحرمة ظاهرا ، والوجوب والحرمة متضادان -) .

ولا شك في أن الخاص من القسم الأول يعتبر حاكما ويقدّم بالحكومة على عموم العام (كما تقدّم في القسم الأول من التقييد) .

وأما الخاص من القسم الثاني فمع عدم إحراز وحدة الحكم لا تعارض (لأن هذا يبيّن حكما لشيء وذاك يبيّن حكما لشيء آخر ، فلا يوجد تعارض بينهما) ، ومع إحرازها (- أي إحراز وحدة الحكم -) يكون الخاص معارضا للعموم هنا كما كان المقيّد في نظير ذلك معارِضا للإطلاق فيما تقدم .

وأما الخاص من القسم الثالث فلا شك في أنه (- أي أن الخاص -) معارِض للعموم .

وعلى أي حال (- أي وعلى أي قسم من الأقسام الثلاثة -) فلا خلاف في تقدم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما ، فإن كان الخاص متّصلا لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم (، وفي حال الاتصال لا يوجد تعارض لعدم وجود ظهورين بل يوجد ظهور واحد) ، وإن كان (الخاص) منفصلا (فالخاص يقدم على العام و) اعتبر (الخاص) قرينة على تخصيصه (- أي تخصيص العام -) فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية لوجود قرينة على خلافه (- أي على خلاف ظهور العام - ، ومر سابقا أنه إذا كان يوجد عند العرف كلام بمنزلة القرينة وكلام بمنزلة ذي القرينة فإن القرينة تقدّم على ذي القرينة لأن الكلام الذي هو القرينة يُعَدُّ مفسِّرا للكلام الذي هو ذو القرينة وَيُعَدُّ محدِّدا نهائيا لمراد المتكلم) ، وهذا على العموم (وبنحو الإجمال) مما لا خلاف فيه (، فلا خلاف في أن الخاص يقدّم على العام لأن الخاص قرينة والعام ذو القرينة ، وقال " على العموم " لأنه توجد بعض الخلافات الموكولة إلى دراسات أعمق) ، . . .

التوضيح :

ملاك تقديم الخاص على العام :

قلنا إن القرينة تقدم على ذي القرينة ، وعندما نقول إن الخاص يقدّم على العام لأن الخاص قرينة والعام ذو القرينة يأتي السؤال التالي :

لماذ يعتبر الخاص قرينة والعام ذا القرينة ؟ لماذا لا يكون العكس ؟

الجواب :

لا بد أن نبحث في نكتة قرينية الخاص على العام ، يوجد هنا اتجاهان :

الاتجاه الأول :

قرينية الخاص على التخصيص هي بملاك الأخصية مباشرة ، فالخاص قرينة لأنه خاص .

الاتجاه الثاني :

قرينية الخاص على التخصيص هي بملاك أن الخاص أقوى الدليلين ظهورا لأن شمول الخاص لمورد الخاص أقوى من شمول العام لمورد الخاص ، عندما نقول " أكرم كل عالم " ثم تقول " ولا تكرم العالم الفاسق " ، فالعالم الفاسق مشمول للعام ومشمول للخاص ، ولكن ظهور الخاص أقوى شمولا للعالم الفاسق من شمول العام لأن العام يشمله بالعموم وهو ظهور أضعف والخاص يشمله بظهور أقوى ، والأقوى ظهورا يقدّم على الأضعف ظهورا .

الثمرة على الاتجاهين :

إذا جاء عام " لا يجب إكرام الفقراء " ثم جاء خاص وقال " أكرم الفقير القانع " ، بناء على الاتجاه الأول يقدّم الخاص على العام لأنه خاص ، وبناء على الاتجاه الثاني الأقوى ظهورا يقدَّم عل الأضعف ظهورا فالخاص يقدّم لأنه أقوى ظهورا ، ولكن لو نظرنا إلى ظهور آخر موجود في الكلام وهو " لا يجب إكرام الفقراء " ، فهو ينفي الوجوب بالصراحة لا بالظهور لأنه يقول " لا يجب " ولا يقول " لا تكرم الفقراء " حتى يكون بالظهور ، و " أكرم " يدل على وجوب الإكرام بالظهور لا بالصراحة لأن صيغة الأمر تدل على الوجوب ظاهرا ، وبناء على الاتجاه الثاني لا يقدّم الخاص على العام لأن أقوى الظهورين يقدّم على أضعف الظهورين، وهنا لا يوجد ظهوران بل توجد صراحة وظهور .

رأي السيد الشهيد :

نسأل السؤال التالي :

إذن ما هو ملاك تقديم الخاص على العام ؟ هل هو نفس الأخصية أو أقوائية الظهور ؟

الجواب :

الصحيح عند السيد الشهيد أن الأخصية بنفسها هي ملاك للقرينية عرفا ، وهي مصادرة عقلائية ، فالعرف إذا جاءه كلام عام وكلام خاص فإنه يقدّم الخاص على العام لأن العرف

يرى أن الخاص مفسِّر للعام ، فالخاص مُعَدٌّ إعدادا عرفيا لتفسير العام ، ولكن هذا ليس بنحو مانعة الجمع ، ففي بعض الموارد يقدّم الخاص لا بسبب أخصّيّته بل لكونه أقوى ظهورا من العام ، وفي بعض الموارد لا يكون الخاص أقوى ظهورا ، فليس الملاك هو أقوائية الظهور ، ولكن في بعض الموارد قد تجتمع الأخصية وأقوائية الظهور ، فالملاك هو الأخصية ، وأقوائية الظهور ليس هو ملاك التقديم .

التطبيق على الكتاب :

ملاك تقديم الخاص على العام :

. . . وإنما الخلاف في نقطة وهي أن قرينية الخاص على التخصيص هل هي بملاك الأخصّيّة مباشرة (- أي يقدّم الخاص لأنه خاص -) أو بملاك أنه (- أي أن الخاص -) أقوى الدليلين ظهورا فإن (-تعليل للأظهرية لا للأخصية-) ظهور الخاص في الشمول لمورده (- أي لمورد الخاص -) أقوى دائما من ظهور العام في الشمول له (- أي لمورد الخاص - ، وإذا لم يكن الخاص أقوى ظهورا فلا يقدّم الخاص بل يقدّم العام لأنه أقوى ظهورا) ؟

وتظهر الثمرة فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفا على ملاحظة (مجموع ظهورات لا ظهور واحد فقط كما في مثالنا " أكرم الفقير القانع " ، فإن الفقير القانع لكي يكون أقوى لا بد أن تنضم إليه الصراحة أيضا فيقول " يجب إكرام الفقير القانع " ، وفي مثالنا يجب إكرامه بالظهور لا بالصراحة ، ففي بعض الموارد الخاص لكي نقتنص منه الأقوائية لا بد أن نجمع عدة ظهورات حتى نقول إن هذا أقوى من ذاك ، وفي بعض الموارد لا توجد هذه الأقوائية بلحاظ بعض الظهورات ، ومن هذه الظهورات) ظهور آخر غير ظهوره (- أي غير ظهور الدليل الخاص -) في الشمول المذكور (- أي الشمول لمورده أي لمورد الخاص -) إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى (من قبيل " أكرم " الذي هو ظاهر في الوجوب وليس صريحا في الوجوب) ، ومثاله أن يَرِدَ "لا يجب إكرام الفقراء" وَيَرِدَ " أكرم الفقير القانع " (- فلو نظرنا إلى الفقراء وإلى الفقير القانع فإن شمول الفقراء للفقير القانع ليس كشمول الخاص للفقير القانع ، فمن هذه الجهة شمول الخاص لمورده أقوى من شمول العام لمورد الخاص ، ولكن اقتناص الأقوائية ليس بهذا اللحاظ بل من مجموع الظهورات الموجودة في الدليل الخاص) ، فإن تخصيص العام يتوقف على مجموع ظهورين في الخاص (، فالأقوائية تنشأ من مجموع هذين الظهورين) ، أحدهما (- أي أحد الظهورين -) الشمول لمورده (- وهو الفقير القانع -) و(الظهور) الآخر

كـون صـيغة الأمـر فيـه (- أي في الـدليل الخـاص -) بمعـنى الوجـوب (، وقـد يكـون بمعـنى الاستحباب ، ونحتاج إلى دليل آخر حتى نثبت أن " أكرم " ظاهرة في الوجوب) ، و(الظهور) الأول وإن كـان أقوى من ظهـور العـام في العمـوم (وشموله لمورد الخـاص) ، ولكـن قـد لا يكـون (الظهور) الثاني كذلك (، فإن " يجب " يدل على الوجوب بالصراحة ، وهنا " أكرم " يدل على الوجوب بالظهور ، فلا يكون الخاص أقوى ظهورا من العام بل في ظهور منه أقوى وفي ظهور آخر منه ليس بأقوى ، فلا يصدق على الخاص أنه أقوى دائما من العام بل يكون اقوى في بعض الموارد ويكون أضعف في بعض الموارد الأخرى ، فتظهر ثمرة بين الاتجاهين) .

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أن الأخصّيّة بنفسها ملاك للقرينية عرفا (- سواء كان بلحاظ مجموع الظهورات أقوى أم لم يكن كذلك -) بدليل أن أي خاص نفترضه لو تصوّرناه متصلا بالعام لهدم ظهوره (- أي ظهور العام -) التصديقي من الأساس (- وهو الضابط الذي ذكره المحقق النائيني-) ، وهذا كاشف عن القرينية كما تقدم (، وهو أن كل ظهور معارِض لظهور إذا أردنا أن نرى أنه قرينة أو ليس قرينة نربطه بالكلام الآخر ، فإن كان بعد الاتصال يهدم ظهور الكلام الأول فهو في حال الانفصال مقدّم على حجية الكلام الأول) .

وهذا (ليس بنحو مانعة الجمع ، فإذا كان التقديم بلحاظ الأخصية فلا نقبل التقديم بلحاظ الأظهرية والأقوائية ، فقد يجتمعان ، فهذا) لا ينافي التسليم أيضا بأن الأظهر إذا كانت أظهريته واضحة عرفا يعتبر قرينة أيضا وفي حالة تعارضه (- أي تعارض الأظهر -) مع الظاهر يجمع بينهما عرفا بتحكيم الأظهر (- وهو الخاص -) على الظاهر (- وهو العام -) وفقا لنظرية الجمع العرفي العامة .

التوضيح :

نظرية انقلاب النسبة :

بحث هو من الأبحاث الأساسية في علم الأصول ، وأهمية هذا البحث تنشأ من أن الحاجة إلى هذا البحث كثيرة في الروايات ، وهذا البحث عنوانه في كلمات الأصوليين "كبرى انقلاب النسبة " أو " نظرية انقلاب النسبة " .

إذا ورد عامّان بينهما تعارض مستقر ، فلا يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا ، وكان يوجد خاص لو نظر إلى النسبة بينه وبين أحد العامّين لانقلب التعارض بين العامّين من المستقر إلى

غير المستقر ، فيمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا ، وهذا الخاص كان خاصا لأحد العامّين ، ولو لاحظنا النسبة أوّلا بين الخاص وأحد العامّين لصار هذا العام أخص من العام الآخر لانقلبت النسبة من التعارض المستقر إلى التعارض غير المستقر .

وبعبارة أخرى :

توجد دلالتان لهما ظهور تصوري وظهور تصديقي أول وظهور تصديقي ثاني ، والعامّان متعارضان تعارضا مستقرا فلا يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا ، ولا يعقل أن يكون كلاهما حجة، فإذا نظرنا إلى مدلوليهما ومفاديهما بما هما مدلولان لأداة العموم فهما متباينان وبينهما تعارض مستقر ، وأما إذا نظرنا إلى محموليهما – أي حجيتهما – فبينهما تعارض غير مستقر لأن التعارض يكون بين العام والخاص لأن الخاص عندما يخصِّص أحد العامّين فبعض ظهور العام المخصَّص يكون حجة .

وهنا يأتي السؤال التالي :

هل نلحظ النسبة بين العامّين أو نلحظ النسبة بين أحد العامّين والعام الآخر بعد تخصيصه ؟

أي هل ننظر إلى الدليلين بما هما مدلولان أو بما هما حجتان ؟

الجواب :

يوجد خلاف بين المحقق النائيني وصاحب الكفاية .

الخلاصة :

كان البحث في كبرى انقلاب النسبة ، وأهمية هذه المسألة تنشأ من كثرة الابتلاء والاحتياج إليها في حل التعارض بين الأدلة ، فإذا كان عندنا دليلان عامّان متعارضان تعارضا مستقرا ، وإذا كان التعارض مستقرا فلا بد أن نرجع إما إلى التساقط وإما إلى التخيير وإما إلى الأخبار العلاجيّة وإما إلى التوقف وإما إلى غير ذلك ، وورد خاص مخصِّص لأحد العامّين بنحو جعل النسبة بين العامين المتباينين بعد التخصيص على نحو التعارض غير المستقر ، وإذا دخلا في باب التعارض غير المستقر فنأتي إلى قواعد الجمع العرفي .

الآراء في نظرية انقلاب النسبة :

نأتي إلى الآراء في المسألة :

رأي المحقق النائيني :

انقلاب النسبة .

رأي صاحب الكفاية :

عدم انقلاب النسبة .

ونأتي إلى التفصيل :

رأي المحقق النائيني :

رأيه هو انقلاب النسبة ، فلو ورد دليل مخصِّص لأحد العامّين فإن العام المخصَّص يخصِّص العام الآخر ، والخاص إما يكون خاصا ابتداء وإما يكون خاصا بعلاج وبطريق من الطرق ، والمتحصّل من مدرسة المحقق النائيني في البرهنة على هذه النظرية يمكن إرجاعها إلى أحد بيانين: البيان الأول هو المذكور هنا ، والبيان الثاني متروك إلى أبحاث أعمق ، وأما البيان الأول فيتركب من مقدمتين :

المقدمة الأولى :

عندما يقع التعارض بين دليلين فالتعارض فرع الحجيتين لا فرع المفادين والمدلولين ، نعم يقع التعارض بين المفادين ولكن بلحاظ ما لهما من الحجية ، وإذا فرضنا مفادا بلا حجية له فلا يقع التعارض .

مثال :

قال الشارع " أكرم كل عالم " ، وقال شخص عادي " ولا تكرم الفساق من العلماء " أو " لا تكرم أي عالم " ، فهنا يوجد تعارض بين المفادين ، ولكن قول الشارع حجة وقول الشخص العادي ليس بحجة فلا يوجد تعارض لأنه توجد حجية واحدة فقط .

وسيأتي فيما بعد في " أحكام عامة للجمع العرفي " أن الجمع العرفي إنما يصح بين الدليلين المتعارضين الصادرين من متكلم واحد أو من جهة واحدة حتى يكونا حجة ، وإذا كان أحد الكلامين حجة والكلام الآخر ليس بحجة فلا يقع التعارض بينهما .

إذن :

المقدمة الأولى هي أن التعارض فرع الحجية لا فرع المفاد والمدلول ، وما لا حجية فيه لا يعارض ما فيه الحجية .

المقدمة الثانية :

العام المخصَّص بعضه حجة ، فقبل التخصيص كان العام كله حجة ، وإذا ورد له مخصِّص متصل فأساسا من الأول لا ينعقد للعام ظهور في العموم لكي يقال بأنه يعارض العام الآخر ، وبحثنا ليس في المخصِّص المتصل ، وإنما بحثنا فيما إذا ورد له مخصِّص منفصل ، والمخصِّص المنفصل يُسْقِطُ حجية العام لا ظهور العام ، ويبعِّض حجية العام ، فيجعل بعضه حجة وبعضه ليس بحجة .

مثال :

" أكرم الفقراء " أي يجب إكرام الفقراء ، و " لا يجب إكرام الفقير الفاسق " ، فالعام الأول يكون مخصَّصا وتكون النتيجة أنه يجب إكرام العلماء إلا الفساق أي يجب إكرام الفقراء العدول ، فيكون وجوب الإكرام مختصا بالعدول من الفقراء ، فمفاد الدليل عام ، ولكن حجيته خاصة .

ولم يدل دليل على أن الخاص لكي يخصِّص العام لا بد أن لا يكون للعام معارِض ، والخاص مقدَّم على العام مطلقا أي سواء كان العام معارَضا بعام آخر مباين له أم لم يكن ، ويثبت من العام المخصَّص بعضه وهو حجة بهذا المقدار ، والعام الآخر حجة في دائرة أوسع فيقع التعارض بين الحجة الأخص والحجة الأعم فيقدّم الأخص على الأعم ، وهنا لم نضف قواعد جديدة ، وإنما نفس القواعد السابقة التي تم تنقيحها من أن الخاص يقدّم على العام وأن التعارض يكون بين الحجة والحجة لا بين الحجة واللاحجة ، فننتهي إلى نظرية انقلاب النسبة ، ولم تدخل هنا مصادرة عقلائية إضافية لم يقم البرهان عليها سابقا .

رأي صاحب الكفاية :

رأيه هو عدم انقلاب النسبة ، فكبرى انقلاب النسبة غير تامة عند صاحب الكفاية ، فحتى لو ورد دليل مخصِّص لأحد العامّين فإن العام المخصَّص وإن كان أضيق دائرة من العام غير المخصَّص فإنه العام المخصَّص لا يخصِّص العام الآخر ، فكأن هذا استثناء من تخصيص العام بالخاص .

وقد يقال بأن رأي المحقق النائيني أقرب إلى العرف من رأي صاحب الكفاية ، ولكن المشهور بين الأصوليين هو عدم انقلاب النسبة إلا أن مدرسة المحقق النائيني قد جعلت هذه النظرية نتيجة طبيعية لما تقدّم في نظرية التخصيص من المصادرات المفترضة ، وجعلت نظرية

انقلاب النسبة من تطبيقاتها الواضحة التي يكفي مجرّد تصوّرها للتصديق بصحتها ، ويمكن المناقشة بأن المصادرات العقلائية التي على أساسها تم تقديم الخاص على العام غير تامة ، ولكن هذه المصادرات العقلائية مقبولة من الجميع .

رد السيد الشهيد على رأي المحقق النائيني :

مرّ أن الدليل مركب من مقدّمتين ، والمقدمة الأولى هي أن التعارض لا تقع بين الحجة واللاحجة ، وهذا مما لا كلام ولا نقاش فيه ولا اعتراض عليه ، ولكن نقاشنا يأتي في المقدمة الثانية ، والقاعدة تقول إن الخاص يتقدّم على العام بلحاظ حجيته لا بلحاظ مفاده ، وفي مقامنا تم تقديم العام المخصَّص على العام الآخر ، فنسألهم السؤال التالي :

هل تقديم العام المخصَّص على العام الآخر يكون بلحاظ مفاده أو بلحاظ حجيته ؟

وجوابهم هو أن هذا التقديم يكون بلحاظ حجيته لأن التقديم بلحاظ مفاده يجعله مساويا لمفاد العام الآخر لأن كليهما عام .

والرد عليه هو أنه في بحث التخصيص انتهينا من النقطة التالية وهي أن الخاص يقدّم على العام لأن الخاص قرينة ، ولكن بأي لحاظ يقدّم؟ هل يقدّم لأن مفاده أخص أو حجيته أخص؟

وهذا لم يبيّن في الرتبة السابقة ، فتحتاجون إلى مصادرة عقلائية جديدة ، ونفس المصادرات السابقة ليست كافية بل تحتاجون إلى مصادرة جديدة ، والمصادرة الجديدة هي أن العقلاء عندما يقدّمون الخاص على العام إنما يقدمون الخاص بملاك أخصية الحجية لا بملاك أخصية المفاد ، ولو قلنا بملاك أخصية المفاد فالعام المخصَّص ليس أخص مفادا من العام لأن الخاص منفصل والخاص وقف أمام حجية العام لا مفاد وظهور العام ، فظهور العام انعقد قبل مجيء القرينة المنفصلة .

إذن :

إذا تريدون أن تدّعوا أن نظرية انقلاب النسبة تامة فلا تكفي المصادرات السابقة في التخصيص بل لا بد من مصادرة عقلائية جديدة ، وهي أن العقلاء إنما يقدّمون الخاص على العام بملاك أن الخاص أخص حجيةً لا أنه أخص مفادًا ، فالعامان متساويان مفادًا ، وهذه المصادرة لم تثبت في رتبة سابقة .

بعبارة أخرى :

التعارض إنما هو التنافي في الحجية إلا أن المصادرة العقلائية الإضافية التي كانت مدرك نظرية التخصيص كما يعقل أن تقتضي تقديم الخاص بما هو حجة على العام كذلك يعقل أن تقدّم الخاص بما هو كلام ظاهر على العام ، وتشخيص أن ملاك التقديم هو أي الأخصيتين – أخصية الحجية أو أخصية المفاد والظهور – لم يتقدّم البحث عنه ولم يُقَمْ برهان عليه ، فلا يصح تفريع هذه المسألة على المصادرات السابقة بل لا بد من تحقيق ذلك في المقام والبحث معكم في أن تقديم الخاص بلحاظ القرينية هل هو لأنه أخص حجية أو أخص مفادا وظهورا ، فعلى مدرسة المحقق النائيني لكي تثبت نظرية انقلاب النسبة أن تثبت أن تقديم الخاص على العام بملاك أنه أخص حجية ، والصحيح أن الخاص يتقدّم على العام بملاك أنه أخص مفادا وظهورا لا أنه أخص حجية ، والدليل على ذلك هو لنرجع إلى المصادرات السابقة وأن الخاص لماذا يتقدّم على العام ، فالخاص يتقدّم على العام لأن الخاص في شموله لمورده – أي لمورد الخاص في "لا تكرم الفقير الفاسق" –أقوى ظهورا من شمول العام– في "يجب إكرام الفقراء" – لمورد الخاص ، إما لأن الخاص صريح والعام ظاهر وإما أن الخاص أظهر والعام ظاهر ، والأخص يقدّم على الأعم بلحاظ أنه أخص مفادا وظهورا لا بلحاظ أنه أخص حجية .

الخلاصة :

في بحث التخصيص الخاص يقدّم على العام إما بملاك الأخصية وإما بملاك الأظهرية والأقوائية أي الأقوى ظهورا .

الملاك الأول هو الأخصية ، وفيه يقدّم الخاص على العام لأن الخاص أخص ، ونطبّق عليه ضابط المحقق النائيني وهو أن كل كلام كان في حال الاتصال هادما للظهور فإنه في حال الانفصال يكون هادما للحجية ، والخاص المنفصل إذا جعلناه متّصلا يهدم أصل الظهور ، ففي الانفصال يهدم حجية الظهور ، فإعداد البيان الخاص لكي يكون مفسِّرا لما هو المراد من العام لا يختص بفرض الاتصال بل يجري في فرض الانفصال أيضا ، والضابط في تقدم الأخص على الأعم هو لأنه أخص ، والأخص يقدّم على الأعم وتكون الأخصية ملاكا ومنشأ للتقديم بتطبيق ضابط المحقق النائيني وهو أن الخاص في فرض الاتصال يكون هادما لأصل الظهور فيكون في فرض الانفصال هادما لحجية الظهور فيكون الخاص قرينة ، وكل قرينة مقدّمة على ذي القرينة ومفسِّرة لذي القرينة .

والملاك الثاني هو الأظهرية ، وفيه يقدّم الخاص على العام بملاك أنه أقوى ظهورا من العام ، ومعنى الأقوى ظهورا هو أن الخاص في شموله لمورده – أي لمورد الخاص كالفاسق – أقوى من شمول العام لمورد الخاص ، فالعام يقول "أكرم الفقراء" فيشمل الفاسق وغير الفاسق بالإطلاق وقرينة الحكمة ، والخاص يقول "لا تكرم الفقير الفاسق" فيشمل الفاسق بالظهور ، والظهور أقوى من الإطلاق ، وشمول الخاص للفاسق أقوى من شمول العام للفاسق ، ودائما يكون ظهور الخاص في الشمول لمورده –أي لمورد الخاص– أقوى من ظهور العام في الشمول لمورد الخاص .

سؤال : ما هو الفرق بين الاتجاهين : الأخصية والأظهرية ؛ لأنه قد يقال إن الخاص يقدّم لأخصيته ، والأخص أقوى ظهورا دائما ، فلا يوجد فرق بين قولنا " الأخص " وبين قولنا " الأقوى ظهورا " ؟

الجواب :

يوجد فرق بين الاتجاهين ، وهو أنه إذا قلنا إن الخاص يقدّم بلحاظ أخصيته فإن الخاص يقدّم مطلقا سواء كان بحسب مجموع الظهورات أقوى أم كان بحسب هذا الظهور الخاص وهو شموله لمورده أقوى وإن كان بحسب مجموع الظهورات أضعف ، وأما إذا قدّم الخاص بلحاظ أقوى الظهورين فإن الخاص لا بد أن يكون أقوى في الظهور بحسب مجموع الظهورات لا في هذا الظهور الخاص فقط ، وقد تتفق الأخصية والأظهرية في بعض الموارد .

ومحاولة تقديم الخاص على العام بملاك الأقوائية – لا بملاك الأخصية – لا تتمكن من تفسير تقدّم الخاص على العام في مورد أظهرية دلالة العام من دلالة الخاص ، ولكن بملاك الأخصية يمكن تفسير تقدم الخاص على العام سواء كان ظهور العام أقوى أم لم يكن أقوى ، ورأي السيد الشهيد هو أن الأخصية بنفسها ملاك للقرينية ، وهذا لا ينافي التسليم بأن الخاص إذا كانت أظهريته أقوى فيقدّم الخاص أيضا لأنها ليست مانعة جمع ، فيمكن أن يجتمع فيه الاتجاهان : الأخصية والأظهرية .

مثال :

" لا يجب إكرام أي عالم " ، " أي " من أدوات العموم ، و " أكرم النحوي " ، وبنينا على أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة التي تكون أضعف من دلالة الأداة في العموم ، فتوجد هناك نقطة قوة وهنا نقطة ضعف ، وبالعكس هنا توجد نقطة قوة وهناك نقطة ضعف ، فهذا أخص وليس بأظهر ، وذاك أعم وهو أظهر ، فمن حيث العموم

والخصوص الأخص أقوى ظهورا من الأعم ، ومن حيث الأظهرية الأعم أظهر لأن فيه أداة عموم والأخص بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، فيوجد ظهوران في كل منهما ، ففي العام يوجد ظهوران ، وفي الخاص يوجد ظهوران ، في " أي عالم " ظهوره بأداة العموم فيكون أقوى ، و"أكرم" ظهوره أضعف لأنه بواسطة قرينة الحكمة ، فبلحاظ الاتجاهين تظهر الثمرة ، فإن كان بلحاظ الأخصية " أكرم النحوي " أخص فيقدّم الخاص سواء كان أقوى ظهورا بكلا الظهورين أم أقوى ظهورا بلحاظ ظهور الشمول ، وإن كان بلحاظ الأظهرية فالأخص أظهر في جهة دون جهة لا أظهر مطلقا فلا يقدّم الخاص ، وتكون النتيجة أنه لا بد أن يحمل الأمر في الخاص على الاستحباب ، فنتصرّف في الخاص بواسطة العام ، ولا نتصرف في العام بواسطة الخاص ، وقول السيد الشهيد : " فإن ظهور الخاص في الشمول لمورده " تعليل لبيان أقوى الدليلين ظهورا لا تعليل لملاك الأخصية ، وقوله : "والأول وإن كان أقوى" أي في الشمول لمورده من ظهور العام في العموم ، "ولكن قد لا يكون الثاني كذلك" بل قد يكون بالعكس ، فأحدهما بأداة العموم والآخر بمقدمات الحكمة ، وسيأتي أنه إذا تعارض الشمول الأداتي الوضعي مع الشمول الإطلاقي فيكون التقديم للشمول الأداتي الوضعي .

رجوع إلى محل الكلام :

عامان وخاص مخصَّص لأحد العامين ، والمقدمة الأولى في دليل المحقق النائيني هي أن التعارض يقع بين الحجة والحجة ولا يقع بين الحجة واللاحجة ، فإذا نظرنا إلى العام المخصَّص فمن زاوية دليل الحجية هو أخص من العام الآخر ، ويقع بهذا المقدار تعارض ويقدّم الخاص على العام ، ولكن مرّ سابقا أن الخاص يقدّم على العام ، ولكن لم يبيّن أنه هل يقدّم بلحاظ الحجية أو بلحاظ الأظهرية ؟

قلنا إن الخاص يقدّم على العام ، فهل يقدّم لأنه أخص مدلولا أو لأنه أخص حجة ؟

إذا نظرنا إلى الدليل العام والدليل العام المخصَّص من زاوية دليل الحجية فعندنا أعم وأخص ، ولكن إذا نظرنا إليهما من زاوية المفاد والمدلول فالعامان متساويان لأن كليهما عام ، وتقديم الخاص على العام إن كان بملاك الحجية فرأي المحقق النائيني تام ، وإن كان بملاك المفاد والدلالة فرأي المحقق النائيني غير تام ، والمحقق النائيني لم يثبت في رتبة سابقة أن الخاص يتقدّم على العام بملاك الحجية حتى يكون رأيه تاما ، لذلك يحتاج إلى مصادرة عقلائية إضافية ، فيحتاج إلى دليل إضافي جديد على أن تقديم الخاص على العام يكون بملاك أخصيته لا بملاك

مفاده ، ومن حيث الاحتمال فإن كليهما محتمل ، فتحديد ملاك القرينية آمر آخر لأن القرينية تمثّل بناء عرفيا على تقديم الأخص ، وليس من الضروري أن يراد بالأخص هنا في باب القرينية – لا في باب المعارضة لأنه في باب المعارضة المراد من الأخصية هو الأخصية بلحاظ الحجية ، وبحثنا في باب تقديم الخاص على العام بالقرينية – الأخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة بل يمكن هنا في باب قرينية الخاص على العام أن يراد الأخص مدلولا في نفسه منهما، فالدليل الأخص مدلولا في نفسه تكون أخصيته سببا في تقديم المقدار الداخل من الأخص في المعارضة على معارِضه وهو العام الآخر ، ويمكن أن يراد الأخص بلحاظ دليل الحجية .

ثم السيد الشهيد يترقّى فيريد أن يقيم دليلا على عكس ما يريده المحقق النائيني ، والمحقق النائيني لم يقم دليلا على مطلوبه ومدّعاه وهو أنه في باب القرينية يكون تقدّم الخاص على العام بلحاظ الحجية ، والسيد الشهيد يقيم دليلا على أن تقديم الخاص على العام يكون بلحاظ المدلول لا بلحاظ الحجية ، والدليل كما يلي :

الأخص يقدّم على الأعم بملاك الأخصية ، والأخصية هي من المرتكزات العرفية ، والظهورات والمحاورات العقلائية ليست أمورا تعبّديّة بل هي أمور مبنيّة على نكات كشف عقلائية ، والأخصية التي هي ميزان القرينية بحسب المرتكز العقلائي إنما هي الأخصية بلحاظ ذات المدلول لا بلحاظ المقدار المعتبَر من المدلول أي الحجة لأن النكتة النوعية الملحوظة عقلائيا في هذه القرينية بعد وضوح أن البناءات العقلائية في أمثال المقام ليست تعبدية بل هي بنكات الطريقية والكاشفية ، والخاص يقدّم على العام لا بملاك الأقوائية بل بملاك الأخصية ، والعقلاء عندما يقدّمون الخاص على العام لا تعبّدا بل لأن لديهم نكات عقلائية ، وهذه النكتة العقلائية هي الأقوائية ، ونلتفت إلى أنه لا بلحاظ الأقوائية نقدّم حتى لا يقع تهافت بين ما ذكره السيد الشهيد هناك من أن الصحيح أن التقديم يكون بلحاظ الأخصية ، ويقول السيد الشهيد بأن النكات الملحوظة عقلائيا في القرينية ليست تعبدية بل بلحاظ الكشف العقلائي ، والأخصية توجب مرتبة من تركيز نظر الدليل الخاص على الحكم الخاص أقوى من مرتبة تركيز نظر الدليل العام على ذلك الحكم الخاص ، فعندما نطرحهما على المرتكزات العقلائية نجد أن الخاص إنما قدّم على العام لأن الخاص أقوى ظهورا من العام ، وننتبه أننا لا ندور مدار الأقوائية بل ندور مدار الأخصية ، ولكن إذا سألنا العقلاء الذين يقدمون بملاك الأخصية فإنهم يقولون إن هذا أقوى من ذاك ، لذلك نقدم الخاص ، ولكن في بعض الأحيان

لا نقدم الخاص ، وإذا لم نحرز الأقوائية نقدّم الخاص أيضا لأن ضابط التقديم هو الأخصية لا الأقوائية ، والأخصية موجودة ، وهنا عندما يقول السيد الشهيد " بل هذا " فمعناه أن تقديم الأخص بلحاظ المدلول هو المطابق للمرتكزات العقلائية العرفية لأن النكتة في جعل الأخصية قرينة هي ما تسبِّبه الأخصية عادة – لا دائما – لأنه يمكن أن يتخلف أحيانا ، وهناك قال السيد الشهيد " الأقوائية دائما " ، فلا يوجد تهافت بين ما ذكره السيد الشهيد هناك من أن الصحيح أن الخاص يتقدّم على العام بملاك الأخصية لا بملاك الأقوائية ، وهنا يريد السيد الشهيد أن يعطي ملاك القرينية وأن العقلاء يقدمون الأخص على الأعم بالنكتة العقلائية التي عادة ما تكون موجودة .

سؤال : العام بعد أن سقط مقدار من مدلوله بالمخصِّص المنفصل فما بقي من مدلوله هل هو أقوى ظهورا أو ليس أقوى ظهورا ؟

الجواب :

ليس أقوى ظهورا لأنه عندما يأتي المخصِّص المنفصل يؤثر على الحجية ولا يؤثر على الظهور ، والمفروض أن الظهور قبل التخصيص لم يكن أقوى ، فبعد التخصيص بالمنفصل يظل مساويا للعام الآخر في الظهور ، وقدمنا الخاص على العام بسبب المرتكز العقلائي ، وهذا الظهور العام بعد أن سقط مقدار منه من جهة دليل الحجية لا يصير أقوى ظهورا ، فلا يكون قرينة على العام الآخر .

إذن :

نقبل من المحقق النائيني أن المعارضة من جهة دليل الحجية ، ولكن بحثنا ليس في المعارضة بل في قرينية الخاص على العام ، والخاص إنما يكون قرينة على العام بلحاظ المدلول ، والعام المخصَّص بالمنفصل ليس أخص مدلولا من العام الآخر ، ولا يوجد في العام المخصَّص أقوائية الظهور ، ولا يوجد فيها تلك النكتة العقلائية التي على أساسها يتقدّم الخاص على العام .

التطبيق على الكتاب :

نظرية انقلاب النسبة :

ثم إن المراد بالأخصية التي هي ملاك القرينية الأخصية عند المقارنة بين مفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والإفادة لا الأخصية عند المقارنة بين مفاديهما في مرحلة الحجية (كما هو رأي المحقق النائيني) .

وتوضيح ذلك أنه إذا ورد عامّان متعارضان (تعارضا مستقرا) من قبيل "يجب إكرام الفقراء" و " لا يجب إكرام الفقراء " (- وهذان من حيث الأفراد أي الفقراء متساويان ومن حيث قوة الظهور أي يجب ولا يجب متساويان) وورد مخصِّص على العام الأول (- أي على " يجب إكرام الفقراء " -) يقول " لا يجب إكرام الفقير الفاسق " فهذا المخصِّص تارة نفرضه متصلا بالعام (- وهي الحالة الأولى -) و(تارة) أخرى نفرض انفصاله (- أي انفصاله عن العام ، وهي الحالة الثانية - .

الحالة الأولى : اتصال المخصِّص بالعام :

ففي الحالة الأولى يصبح (المخصِّص المتّصل) سببا في هدم ظهور العام (الأول) في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق (- أي في العدول -) ، وبهذا يصبح (العام الأول) أخصّ مطلقا من العام الثاني (بل أساسا لا ينعقد للعام الأول مفاد وظهور في العموم حتى يوجد بينهما تعارض مستقر) ، وفي مثل ذلك لا شك في التخصيص (- أي تخصيص العام الثاني -) به (- أي بالعام الأول المخصَّص -) .

الحالة الثانية : انفصال المخصِّص عن العام :

وأما في الحالة الثانية فظهور العام الأول (- " يجب إكرام الفقراء " -) في العموم منعقِد ، ولكن الخاص (المنفصل) قرينة موجبة لسقوطه (- أي لسقوط العام الأول -) من الحجية بقدر ما يقتضيه (- أي ما يقتضيه الخاص المنفصل وهو الفاسق) ، وحينئذ فإن نظرنا إلى هذا العام (الأول المخصَّص) والعام الآخر المعارِض له (- أي للعام الأول المخصَّص -) من زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة فهما متساويان ليس أحدهما أخص من الآخر (لأن كليهما عام في مرحلة الظهور ، فلا يكون أحد العامين قرينة على الآخر) ، وإن نظرنا إلى العامين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية وجدنا أن العام الأول أخص (حجية) من العام الثاني لأنه بما هو حجة لم يعد يشمل كل أقسام الفقراء ، فبينما كان (العام الأول) مساويا للعام الآخر (وبينهما تعارض مستقر ، ولكن بعد التخصيص) انقلب (العام الأول) إلى الأخصية (وصار التعارض بينهما غير مستقر ، فالعامان مختلفان في حجية مفاديهما ، فالعام الثاني تمام مفاده حجة ، والعام الأول بعض مفادة حجة) .

رأي المحقق النائيني : انقلاب النسبة :

وقد ذهب المحقق النائيني إلى الأخذ بالنظرة الثانية (-أي نظر إلى العامين من جهة

الحجية–) وَسَمَّى ذلك بـ " انقلاب النسبة " ، بينما أخذ صاحب الكفاية بالنظرة الأولى (– أي نظر إلى العامين من جهة الدلالة والمفاد –) ، واستدل الأول (– أي المحقق النائيني –) على انقلاب النسبة بأنّا حينما نعارض العام الثاني بالعام الأول (المخصَّص) يجب أن نُدْخِلَ في المعارضة غير ما فرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العام (الأول) لأن ما سقطت حجيته لا معنى لأن يكون معارضا (، فلا يقع التعارض بين الحجة وغير الحجة) .

رد السيد الشهيد على رأي المحقق النائيني :

(استدلال المحقق النائيني غير تام ، ونقاش السيد الشهيد في المقدمة الثانية بأمرين : أوّلا : في الرتبة السابقة لم يبيّن المحقق النائيني أن الخاص مقدّم على العام هل بلحاظ المفاد أو بلحاظ الحجية ، وثانيا : يترقّى السيد الشهيد ويقول بأن الخاص يتقدم على العام بلحاظ المفاد ، فيقول السيد الشهيد :) ونلاحظ على هذا الاستدلال أن المعارضة وإن كانت من شأن الدلالة (– أي المقدمة الأولى –) التي لم تسقط بعد عن الحجية ، ولكن هذا أمر (– وأجنبي عن محل الكلام لأن الكلام ليس في المعارَضة بل الكلام في تقديم الخاص على العام بملاك القرينية –) ، وتحديد ملاك القرينية أمر آخر (– وهو محل الكلام ، وهو الأخصية –) لأن القرينية تمثّل بناء عرفيا على تقديم الأخص ، وليس من الضروري أن يراد بالأخص هنا الأخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة (– وهذا لم تقيموا عليه برهانا في الرتبة السابقة –) بل بالإمكان أن يراد الأخص مدلولا في نفسه منهما ، فالدليل الأخص مدلولا في نفسه تكون أخصيته سببا في تقدم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه بل هذا (–أي الأخص مدلولا في نفسه–) هو المطابق للمرتكزات العرفية لأن النكتة في جعل الأخصية قرينة هي ما تسببه الأخصية عادة من قوة الدلالة (، والعقلاء لا يبنون على هذه النكات العقلائية تعبدا بل بنكات الطريقية والكاشفية) ، ومن الواضح أن قوة الدلالة إنما تحصل من الأخصية مدلولا (لا من الأخصية حجية) ، وأما مجرد سقوط حجية العام الأول (المخصَّص بالمنفصل) في بعض مدلوله فلا يجعل دلالته (– أي دلالة العام الأول –) في وضوح شمولها (– أي شمول دلالة العام الأول –) للبعض الآخر (– الباقي وهو العدول –) على حَدِّ خاصٍّ يَرِدُ فيه (– أي في البعض الآخر الباقي –) مباشرة (وهو العادل لو قال " أكرم الفقير العادل " ، فعندما قال " يجب إكرام الفقراء " ثم قال "لا يجب إكرام الفقير الفاسق" ، فتحت وجوب إكرام الفقراء يبقى العدول ، فالنتيجة التي هي " يجب إكرام الفقراء العدول " و " يجب إكرام الفقراء إلا الفساق " من

حيث الظهور اثنان لا واحد لأن " يجب إكرام الفقراء العدول " أقوى ظهورا من " يجب إكرام الفقراء إلا الفساق " الذي يشمل الفقراء العدول وينطبق على الفقراء العدول ، والذي يتقدّم بملاك الأخصية هو الأقوى ظهورا ، وقولنا " يجب إكرام الفقراء إلا الفساق " ليس بمرتبة ذلك الظهور) .

رأي السيد الشهيد :

فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (، ويتّضح عدم كفاية شيء من الوجوه التي تقدّمت في نظرية التخصيص لإثبات انقلاب النسبة ، ولا بد من افتراض مصادرة عقلائية إضافية إذا أريد إثبات ذلك ، وليس كما يقول المحقق النائيني من أنه لا نحتاج إلى مصادرة إضافية ، ومسألة انقلاب النسبة لها آثار عظيمة في الفقه) .

متن الكتاب :

٣- أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامة نذكر فيما يلي جملة منها :

١- لابد لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما وصادرين من متكلم واحد أو جهة واحدة ، وذلك لأن ملاك الجمع العرفي كما تقدم هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعدادا شخصيا أو نوعيا ، وهذا إنما يصح في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحدا ليفسر بعض كلامه بالبعض الآخر .

٢- وأيضا إنما يصح الجمع العرفي إذا لم يوجد علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين لا بين الدلالتين ، والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدلالتين لا بين السندين .

٣- ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات:

الأولى : أن يكون صدور كل منهما قطعيا ، وفي مثل ذلك لا يترقب سريان التعارض إلا إلى دليل حجية الظهور ، والمفروض أنه لا يشمل ذا القرينة مع وجود القرينة ، وبذلك يتم الجمع العرفي .

الثانية : أن يكون صدور كل منهما غير قطعي ، وإنما يثبت بالتعبد وبدليل حجية السند مثلا كما في أخبار الآحاد ، وفي مثل ذلك لا يسري التعارض أيضا لا إلى دليل حجية الظهور ولا إلى دليل حجية السند ، أما الأول فلما تقدم ، وأما الثاني فلأن مفاد دليل التعبد بالسند الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعينه قواعد المحاورة العرفية لكل من المنقولين ، فإذا انحل الموقف على مستوى دليل حجية الظهور وَعُدِّلَ مفاد ذي القرينة على نحو أصبح المفاد العرفي النهائي للدليلين منسجما لم يعد مانع من شمول دليل التعبد بالسند لكل منهما استطراقا إلى ثبوت المدلول النهائي لهما .

الثالثة : أن يكون صدور القرينة قطعيا وصدور ذي القرينة مرهون بدليل التعبد بالسند، والأمر فيه يتضح مما تقدم في الحالة السابقة فإنه لا مانع من شمول دليل التعبد بالسند لذي القرينة استطراقا إلى إثبات مدلوله المعدل حسب قواعد المحاورة العرفية

والجمع العرفي .

الرابعة : أن يكون صدور القرينة مرهونا بدليل التعبد بالسند وصدور ذي القرينة قطعيا، وفي هذه الحالة قد يقال بأن ظهور ذي القرينة باعتباره أمارة لا يعارض ظهور القرينة بالذات ليقال بتقدم ظهور القرينة عليه بالجمع العرفي بل هو يعارض المجموع المركب من أمرين هما : ظهور القرينة وسندها ، إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القرينة أن يكون أحد هذين الأمرين خاطئا ، وعليه فما هو المبرر لتقديم القرينة الظنية السند في هذه الحالة ؟! ، ومجرد أن أحد الأمرين المذكورين له حق التقديم – وهو ظهور القرينة – لا يستوجب حق التقديم لمجموع الأمرين .

وإن شئت قلت إن شمول دليل حجية الظهور لذي القرينة وإن كان لا يعارض شموله لظهور القرينة ، ولكنه يعارض شمول دليل التعبد بالسند لسند القرينة .

ومن هنا استشكل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد .

ويقال في الجواب على ذلك أن دليل حجية الظهور قد أخذ في موضوعه عدم صدور القرينة على الخلاف ، ودليل التعبد بسند القرينة يثبت صدور القرينة على الخلاف ، فهو حاكم على دليل حجية الظهور لأنه يثبت تعبدا انتفاء موضوعه ، فيقدم عليه بالحكومة .

نعم هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ، وهو إمكان دعوى القصور في دليل التعبد بالسند للشمول لخبر مخالف للعام القطعي الكتابي لأن أدلة حجية خبر الواحد مقيدة بأن لا يكون الخبر مخالفا للكتاب ، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى .

التوضيح :

٣– أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه – من الحكومة والتقييد والتخصيص – أحكام عامة ، منها :

الحكم الأول :

قلنا بالقرينية وتقديم أحد الدليلين على الآخر وأنه يجمع بينهما بناء على قاعدة الجمع العرفي على أساس التفسير وأن الحاكم والمقيِّد والمخصِّص مفسِّر للمحكوم والمطلق والعام ، والمفسِّر معدّ إما إعدادا شخصيّا كما في الحكومة وإما إعدادا نوعيا كما في التقييد

والتخصيص، والتفسير فرع وجود اللفظ أو ما هو بحكم اللفظ كالظهور الحالي ، وإذا لم يوجد لفظ وكان دليلا لبّيّا كالإجماع والشهرة وعمل الأصحاب فلا يمكن أن يجمع بينهما جمعا عرفيا لأن الجمع العرفي يكون بين الدليلين اللفظيين ، والأدلة اللبية ليست أدلة لفظية ، فالجمع العرفي يقع بين الدليلين اللفظيين أو فيما يقوم مقام الدليل اللفظي كظهور الحال ، هذا أوّلا .

وثانيا الجمع العرفي يقع بين كلامين صادرين من متكلم واحد حقيقة ، وأما إذا صدر كلامان من مُتَكَلِّمَيْنِ فلا يجمع بينهما جمعا عرفيا ، كما إذا صدر عام من متكلم وصدر خاص من متكلم آخر ، فلا يجمع بينهما بتخصيص أحد الكلامين بالآخر ، وقد يكون الكلامان صادرين من متكلم واحد حكما ، كما في أئمة أهل البيت عليهم السلام ، فهم من حيث الأبدان والأرواح والوجودات الخارجية المادية متعدِّدون ، لذلك لهم عليهم السلام أحكام مختلفة من القيام أو القعود أو بيان الأحكام أو السجن أو قبول ولاية العهد أو غير ذلك ، ولكنهم جميعا يتكلّمون ويبيِّنون أحكام الله تعالى ، وحيث إنهم معصومون فلا نحتمل أن أحدهم يخطئ أو ينسى أو يغفل أو يشتبه ، فهم متعددون حقيقة ولكنهم يعدّون بمنزلة وجود واحد اعتبارا وأثرا .

التطبيق على الكتاب :

٣- أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامة نذكر فيما يلي جملة منها :

الحكم الأول :

لابد لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما (- أي ما بحكم اللفظيين كالظهور الحالي -) وصادرين من متكلم واحد أو جهة واحدة (- كما في أئمة أهل البيت عليهم السلام -) ، وذلك لأن ملاك الجمع العرفي كما تقدم هو إعداد أحد الدليلين لتفسير (الدليل) الآخر إعدادا شخصيا (-كما في الحكومة-) أو (إعدادا) نوعيا (- كما في التقييد والتخصيص -) ، وهذا إنما يصح في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحدا ليفسَّر بعض كلامه بالبعض الآخر .

التوضيح :

الحكم الثاني :

الجمع العرفي يتمّ في مورد لا نجزم ببطلان أحد الدليلين ، فلو قطعنا أن أحد الدليلين كاذب

فلا يوجد جمع عرفي لأن الجمع العرفي فرع تماميّة السندين وتماميّة الصدور من المولى والمشرّع ، ولا يمكن أن يجمع بينهما في الدلالة إذا قطعنا بعدم صدور أحد الدليلين من الشارع .

التطبيق على الكتاب :

الحكم الثاني :

وأيضا إنما يصح الجمع العرفي إذا لم يوجد علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع إذ في هذه الحالة (-التي يوجد فيها علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع-) يكون التعارض في الحقيقة بين السندين لا بين الدلالتين ، والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدلالتين (والمفادين والكلامين) لا بين السندين .

التوضيح :

الحكم الثالث :

لا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات :

الحالة الأولى :

أن يكون كلا الدليلين المتعارضين تعارضا غير مستقر كلاهما من حيث السند قطعي الصدور ، وفي هذه الحالة لا يقع تعارض بين السندين لأنهما قطعيان ، ويمكن الجمع بين الظهورين في رتبة الدلالة ، فلا تصل النوبة إلى أن أحدهما حق والآخر باطل ، وإنما في رتبة الظهور يجمع بينهما .

التطبيق على الكتاب :

الحكم الثالث :

٣- ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات :

الحالة لأولى :

الأولى : أن يكون صدور كل منهما قطعيا (، مثل : آية شريفة وآية شريفة ، آية شريفة ورواية متواترة ، رواية متواترة ورواية متواترة ، ولا يقع تعارض بين السندين ، ويكون التعارض بين الدلالتين) ، وفي مثل ذلك لا يترقب سريان التعارض إلا إلى دليل حجية الظهور (، ولا يسري التعارض إلى حجية دليل السند) ، والمفروض أنه (- أي أن دليل حجية الظهور -) لا يشمل ذا القرينة (- أي المحكوم أو المطلق أو العام -) مع وجود القرينة (- أي الحاكم أو المقيّد أو المخصِّص -) ، وبذلك يتم الجمع العرفي .

التوضيح :

الحالة الثانية :

أن يكون صدور كل من الدليلين غير قطعي وأحدهما منفصل عن الآخر ، هذا خبر ثقة وذاك خبر ثقة ، مثلا " أكرم كل فقير " ، وظهور الدليل الأول تام فيقول " أنا الصادر ، والدليل الثاني غير صادر " ، فيأتي السؤال التالي :

هل هو ينفي ظهور الدليل الآخر أو ينفي سنده وظهوره معا ؟

الجواب :

الأمارة التعبدية وظهور الدليل الأول يقول " إن الدليل الثاني غير صادر أصلا ، وأنا الصادر " ، نعم عندما نأتي إلى المراد الجدي يوجد بحث آخر ، وعندما نأتي إلى مرحلة الحجية يوجد بحث آخر ، والآن كلامنا على مستوى حجية الظهور ، " أكرم كل فقير " يقول " أكرم كل فقير حتى الفقير الفاسق " ، والدليل الآخر يقول " لا تكرم الفقير الفاسق " ، فلو كانا متباينين متعارضين فإن الدليل الأول ينفي صدور الدليل الثاني وظهوره ، وأما إذا كان كلاهما ظنيا فالدليل الثاني يقول أيضا " أنا الصادر والدليل الأول غير صادر " ، وإن أمكن الجمع العرفي بين الظهورين فلا يقع تعارض بين السندين ، وإن لم يمكن الجمع العرفي بين الظهورين فالتعارض يسري إلى السندين .

إذن :

الحالة الثانية هي أن يكون كل من الدليلين غير قطعي الصدور بل ظني الصدور ، وبناء على دليل حجية الظهور الدليل الأول يقول " الدليل الثاني ليس صادرا وظهوره ليس حجة " ، والدليل الثاني يقول " الدليل الأول ليس صادرا وظهوره ليس حجة " ، فإن كان الدليلان متباينين متعارضين فإن التعارض يسري ويستقر على دليل حجية الظهور لأن دليل حجية الظهور لا يمكن أن يشمل المتعارضين بما هما متعارضان لأن مرجعه إلى التناقض ، فلا بد أن يشمل دليل حجية الظهور أحد الدليلين دون الدليل الآخر ، فنقول إما بالتخيير وإما بالتساقط وإما بغير ذلك ، وهذا يأتي إذا لم يمكن الجمع بين المفادين والظهورين ، وأما إذا أمكن الجمع بين المفادين فكل واحد من الدليلين لا يقول " الدليل الآخر غير صادر " بل الدليل الأول يقول " أنا صادر بمقداري " ، والدليل الثاني يقول " أنا صادر بمقداري " ، فالدليل " أكرم كل فقير " يقول " أنا صادر بمقدار الفقير العادل " ، والدليل الثاني " لا تكرم الفقير الفاسق "

يقول " أنا صادر بمقدار أني لا أشمل الفاسق " ، فإذا أمكن الجمع بين الظهورين فلا تصل النوبة إلى التعارض بين السندين .

وتظهر الثمرة فيما إذا كان العام قطعي السند وكان الخاص ظني السند ، ظهور العام يقول " الخاص غير صادر " ، وظهور الخاص لا يستطيع أن يقول " العام غير صادر " ، فإذا كان الأمر كذلك فقد يقال إن الخاص الظني لا يتقدّم على العام القطعي ، لذلك قد يقال بأنه لا يمكن تخصيص عموم الكتاب بخبر الثقة لأن القرآن عام قطعي السند وإن كان ظني الظهور ، وحجية الظهور للقرآن تقول " الخاص غير صادر " ، ولكن يأتي السؤال التالي :

هل الخاص غير صادر من حيث الظهور أو من حيث السند ؟

الجواب :

الخاص غير صادر من حيث السند لأن الخاص من حيث الظهور قرينة .

سؤال : حجية الظهور في العام القطعي هل يعارض الظهور في الخاص الظني أو يعارض ظهوره وسنده ؟

الجواب :

العام يقول " الخاص غير صادر " لأن ظهور العام هو الحق وإن كان ظهور العام ظنيا ، فظهور الخاص ليس حقّا ، وظهور الخاص ليس حقّا لأن الخاص ليس صادرا ، والخاص لا يستطيع أن يقول إن العام ليس صادرا .

إذن :

إذا تعارض عام قطعي السند ظني الظهور والدلالة والمفاد – كالقرآن الكريم – مع خاص ظني السند ظني الدلالة ، فإن نظرنا إلى الظهورين بما هما ظهوران فالخاص يقدّم على العام لأن ظهور الخاص قرينة وظهور العام ذو القرينة ، والقرينة تقدّم على ذي القرينة ، وأما إذا قلنا إن حجية الظهور في العام لا يعارض الظهور فقط في الخاص وإنما يعارض ظهوره وسنده فلا يمكن تقديم الخاص لأن العام صادر والخاص غير صادر ، فيبقى العام على عمومه ولا يؤثر الخاص في العام .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثانية :

الثانية : أن يكون صدور كل منهما (– أي من الدليلين –) غير قطعي (– أي كل منهما

ظني –) ، وإنما يثبت بالتعبد وبدليل حجية السند مثلا كما في أخبار الآحاد ، وفي مثل ذلك لا يسري التعارض أيضا لا إلى دليل حجية الظهور (– لأن بينهما جمع عرفي –) ولا إلى دليل حجية السند (– لأن كلا من السندين لا يُكَذِّبُ السند الآخر لأنه يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا ، وإذا لم يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا فإن أحدهما يكذّب الآخر–) ، أما الأول (– أي لا يسري التعارض إلى دليل حجية الظهور فيهما –) فَلِمَا تقدّم (من أن الخاص قرينة على العام فيقدّم ظهور الخاص على ظهور العام) ، وأما الثاني (– أي لا يسري التعارض إلى دليل حجية السند –) فلأن مفاد دليل التعبد بالسند (– فمعنى أن السند حجة هو –) الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعيّنه قواعد المحاورة العرفية لكل من المنقولَيْنِ (، ويمكن الأخذ بالمفاد العرفي لكل من الدليلين ، وإذا لم يمكن الأخذ بالمفاد العرفي لكل منهما يسري التعارض إلى دليل حجية السند) ، فإذا انحلّ الموقف على مستوى دليل حجية الظهور وَعُدِّلَ مفاد ذي القرينة على نحو أصبح المفاد العرفي النهائي للدليلين منسجما لم يعد مانع من شمول دليل التعبد بالسند لكل منهما استطراقا إلى ثبوت المدلول النهائي لهما (– أي للعام والخاص – ، وكل من الدليلين لا يقول للدليل الآخر إنه غير صادر ، وكل دليل يأخذ مقداره الذي انتهى إليه بعد التعديل ، فدليل حجية السند يمكن أن يكون شاملا للدليلين العام والخاص معا) .

التوضيح :

الحالة الثالثة :

أن يكون صدور القرينة قطعيا كما إذا كان الخاص آية كريمة أو رواية متواترة ، وصدور ذي القرينة مرهون بدليل التعبد بالسند كما إذا كان العام خبر ثقة وهو ظني الصدور ، وهنا الخاص يخصِّص العام لأن الخاص لا يقول إن العام غير صادر ، وهنا يمكن الجمع بين الخاص والعام من حيث الظهور .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثالثة :

الثالثة : أن يكون صدور القرينة قطعيا (– الخاص آية كريمة أو رواية متواترة –) وصدور ذي القرينة مرهون بدليل التعبد بالسند (– العام خبر ثقة وهو ظني الصدور –) ، والأمر فيه يتضح مما تقدم في الحالة السابقة (– أي الحالة الثانية –) فإنه لا مانع من شمول دليل التعبد بالسند لذي القرينة استطراقا إلى إثبات مدلوله المعدّل حسب قواعد المحاورة العرفية والجمع العرفي .

التوضيح :

الحالة الرابعة :

وهي الحالة المهمة ، وهي أن يكون صدور القرينة مرهونا بدليل التعبد بالسند كأن يكون الخاص خبر ثقة وهو ظني الصدور ، ويكون صدور ذي القرينة قطعيا كأن يكون العام آية كريمة أو رواية متواترة ، وهنا لا بد من البحث في مقامين :

المقام الأول :

هل المقتضِي لحجية الخاص موجود أو غير موجود ؟

المقام الثاني :

على فرض تماميّة المقتضِي هل المانع موجود أو غير موجود ؟

دليل حجية خبر الثقة يقول إن الخاص الظني الصدور – كخبر الثقة – حجة سواء كان يعارض عاما قطعي الصدور أم كان يعارض عاما ظني الصدور ، فالخاص الظني الصدور حجة مطلقا ، فيكون المقتضِي موجودا ، وعلى فرض تمامية المقتضي هل العام القطعي الصدور يمنع من تقديم الخاص عليه أو لا يمنع ؟

فالبحث الأول هو : هل الخاص الظني الصدور يتقدّم على العام مطلقا أو يتقدّم إذا لم يكن العام قطعي الصدور ؟

والبحث الثاني هو : دليل حجية خبر الثقة يقول إن خبر الثقة حجة إذا لم يكن معارضا لعام قطعي الصدور ، وأما إذا كان معارضا لعام قطعي الصدور فأساسا حجية خبر الثقة لا تشمل العام القطعي الصدور ، فالمقتضِي غير موجود .

والسيد الشهيد يتكلم على فرض وجود المقتضِي لحجية الخاص الظني الصدور بحيث تشمل العام الظني الصدور والعام القطعي الصدور ، ثم يقول بأنه يوجد ملاك آخر للاستشكال فيتكلم على فرض عدم وجود المقتضِي لحجية الخاص الظني الصدور بحيث من الأساس لا تشمل العام القطعي الصدور .

ومحل البحث هو أن دليل حجية الظهور ودليل حجية السند يشمل الخاص المعارض لعام غير قطعي والخاص المعارض لعام قطعي ، فالمقتضي موجود ، والمقتضِي غير كافٍ ، فلا بد أن يكون عندنا المقتضي وعدم المانع ، فنبحث عن أن المانع موجود أو غير موجود ، فإذا انتفى

المانع يقدّم الخاص على العام ، وإذا وُجِدَ المانع فلا يقدّم الخاص لا لعدم المقتضِي بل لوجود المانع ، وهذا من قبيل أن النار غير موجودة فالمقتضي للإحراق غير موجود ، فالورقة لا تحترق لعدم المقتضِي ، وتارة النار غير موجودة ولكن المانع موجود أيضا كالرطوبة ، فالورقة لا تحترق لوجود المانع لا لعدم المقتضِي ، والسيد الشهيد يتكلم على فرض وجود المقتضِي .

ولو عكس السيد الشهيد لكان أفضل ، وذلك بأن يقول نستشكل أوّلا لعدم وجود المقتضِي ، وثانيا على فرض وجود المقتضِي يوجد مانع يمنع عن جريانه .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الرابعة :

الرابعة : أن يكون صدور القرينة مرهونا بدليل التعبد بالسند (- كأن يكون الخاص خبر ثقة وهو ظني الصدور -) وصدور ذي القرينة قطعيا (- كأن يكون العام آية كريمة أو رواية متواترة -) ، وفي هذه الحالة (الرابعة) قد يقال بأن ظهور ذي القرينة باعتباره أمارة لا يعارض ظهور القرينة بالذات (- فقط بدون سند القرينة -) ليقال بتقدّم ظهور القرينة عليه (- أي على ظهور ذي القرينة -) بالجمع العرفي (- قد يقال إن ظهور ذي القرينة ظني وهو يعارض ظهور القرينة الظني أيضا فالقرينة تقدّم على ذي القرينة لأن الخاص الظني يقدّم على العام الظني ، وقد يقال إن ظهور ذي القرينة يعارض أمرين : ظهور القرينة ودليل حجية سندها ، فالعام القطعي الصدور يقول بأن الخاص غير صادر ، والخاص لا يقول بأن العام غير صادر ، فدليل حجية الظهور في العام يعارض مجموع أمرين : ظهور الخاص وسند الخاص -) بل هو (-أي ظهور ذي القرينة-) يعارض المجموع المركب من أمرين هما : ظهور القرينة وسندها (-أي وسند القرينة - ، العام يقول أنا صادر قطعا ، وظهور العام يقول إن الخاص المعارض غير صادر ، ولكن العام لا يقول إن الخاص ليس بظاهر ، وذلك لأن ظهور الخاص أقوى) ، (وإلى هنا تبيّن أن ظهور ذي القرينة يعارض أمرين ، ولكن هذا لا يثبت لنا بقاء ظهور ذي القرينة لأنه قد يتعارض العام مع الخاص ويتساقطان حتى لو قلنا بأن الخاص لا يخصِّص العام ، فلماذا يبقى العام على عمومه ؟ ، العام يقول إن الخاص ليس صادرا ، وحجية الظهور في العام يعارض مجموع أمرين : الظهور والسند ، فالسند يسقط ، وإذا سقط أحد الأمرين فلا يبقى الخاص ، وإذا لم يبق الخاص فيبقى العام على عمومه ولا يسقط لأن الخاص لا يُسْقِطُ العام بل العام يُسْقِطُ الخاص لأن العام قطعي الصدور ويقول إن الخاص ليس صادرا ، فالإشكال هو

أن الخاص لم يقدَّم على العام فلماذا يبقى العام ؟ ، لذلك يقول السيد الشهيد :) إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القرينة أن يكون أحد هذين الأمرين (–وهو سند الخاص–) خاطئا (، وهنا لم يسقط الظهور لأن ظهور الخاص الذي هو القرينة مقدَّم على ظهور العام الذي هو ذو القرينة، وإنما سقط سند الخاص ، وإذا سقط سند الخاص فظهور الخاص ليس له قيمة) ، وعليه (– أي وبناء على سقوط أحد الأمرين وهنا الساقط هو سند الخاص –) فما هو المبرر لتقديم القرينة الظنية السند في هذه الحالة (ولا يوجد دليل على تقديم الخاص على العام القطعي السند) ؟! ، (وإن قلت إن ظهور الخاص مقدّم ، فالجواب أنه لا يكفي تقديم أحد الأمرين ليكون المجموع مقدَّما ، فظهور الخاص القرينة مقدَّم على العام ذي القرينة بحسب الموازين العرفية ، ولكن هذا لا يلزم منه أن كلا الأمرين مقدّم ، لذلك يقول السيد الشهيد :) ومجرّد أن أحد الأمرين المذكورين له حق التقديم – وهو ظهور القرينة – لا يستوجب حق التقديم لمجموع الأمرين (من ظهور القرينة وسندها) .

بعبارة أخرى :

وإن شئت قلت إن شمول دليل حجية الظهور لذي القرينة (– وهو العام –) وإن كان لا يعارض شموله (– أي شمول دليل حجية الظهور –) لظهور القرينة (– وهي الخاص – ، فدليل حجية الظهور يقول لا يوجد تعارض بين الظهورين) ، ولكنه (– أي ولكن شمول دليل حجية الظهور –) يعارض شمول دليل التعبد بالسند لسند القرينة .

إشكال :

ومن هنا استشكل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد (، فدليل حجية الظهور يشمل العام ، فيقول إن ظهور العام حجة ، وحجية ظهور العام يعارض أمرين : ظهور الخاص وسند الخاص ، ولكن حجية ظهور العام لا تقول إن ظهور الخاص ليس حجة لأن الخاص مقدّم على العام بالقرينية بل تقول إن سند الخاص ليس تاما ، فالخاص غير صادر ، وإذا سقط السند فلا يوجد اعتبار لظهور القرينة) .

التوضيح :

جواب الإشكال :

إذا قبلنا أن دليل حجية الظهور شامل للعام نأتي إلى نفس دليل حجية الظهور لنرى أنه مقيَّد بقيد أو مطلق غير مقيَّد بقيد ، فالظهور حجة ما لم ترد قرينة على الخلاف ، وحجية خبر

الثقة تقول أنا قرينة تعبدية على الخلاف ، فتتقدّم القرينة على ذي القرينة بالحكومة لأن الحاكم يتقدّم على المحكوم تعبّدا لا حقيقة ووجدانا وتكوينا ، فحجية خبر الثقة ظني السند فيصير حاكما لأن الخاص مفسِّر ، والمفسِّر يتقدم على المفسَّر ، فالعام القطعي يكون محكوما بالخبر الظني السند ، ولو كان السند قطعيا لكان من باب الورود لا الحكومة .

التطبيق على الكتاب :

جواب الإشكال :

ويقال في الجواب على ذلك أن دليل حجية الظهور قد أُخِذَ في موضوعه (- أي في موضوع دليل حجية الظهور -) عدم صدور القرينة على الخلاف ، ودليل التعبد بسند القرينة (- فخبر الثقة صادر تعبدا لا قطعا -) يثبت صدور القرينة على الخلاف ، فهو حاكم على دليل حجية الظهور لأنه (- أي لأن دليل التعبد بسند القرينة وهو دليل حجية التعبد -) يثبت تعبدا انتفاء موضوعه (- أي موضوع دليل حجية الظهور -) ، فيقدّم (دليل التعبد بسند القرينة) عليه (- أي على دليل حجية الظهور -) بالحكومة .

التوضيح :

إشكال آخر :

وما سبق كله يأتي في فرض أن الخبر الخاص الظني السند يكون مقتضي الحجية فيه تاما ، ولكن إذا قيل إن ما خالف كلام الله تعالى فهو زخرف ويضرب به عرض الحائط فلا يكون الخبر الظني السند صادرا من الشارع فلا يكون حجة ، فمقتضي الحجية ليس شاملا للخبر الظني السند ، ولا بد أن نرى أن الخاص الذي يعارض العام هل يصدق عليه عرفا أنه خالف كلام الله أو لا يصدق عليه ذلك ؟

فإنه إذا صدق على الخاص أنه خالف كلام الله فلا يكون الخاص حجة ودليل حجية السند لا يشمل الخبر المعارِض لعام قطعي الصدور ، فمقتضي الحجية غير تام ، وأما إذا كان يمكن أن يجمع بينهما جمعا عرفيا فلا يصدق عرفا أنها مخالفة ، فيكون الخاص صادرا ، ولا بد أن نرجع إلى الروايات لنرى ما هو معنى المخالفة .

التطبيق على الكتاب :

إشكال آخر :

نعم هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العام الكتابي (القطعي الصدور) بخبر الواحد

(الظني السند ، وقال "ملاك آخر" لأن الملاك السابق كان على فرض تماميّة المقتضِي ووجود المانع ، وأما هنا فالكلام على فرض عدم تماميّة المقتضِي) ، وهو إمكان دعوى القصور في دليل التعبد بالسند للشمول لخبر مخالف للعام القطعي الكتابي لأن أدلة حجية خبر الواحد (-مثلا-) مقيّدة بأن لا يكون الخبر مخالفا للكتاب (، وأدلة حجية خبر الثقة لا تشمل الخبر المخالف للكتاب ولو كانا على نحو العام والخاص ، فالمقتضِي غير تام) ، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى (، وسيتبيّن أن المراد من المخالفة هو المباينة والعموم والخصوص من وجه، وأما إذا كانت المخالفة بنحو يمكن الجمع العرفي بينهما فلا تسمّى مخالفة ، فتكون خارجة عن دائرة الروايات التي تقول إن ما كان مخالفا للقرآن الكريم فلم نقله ولم يصدر منا ، والنتيجة أنه إذا كان غير مخالف للقرآن الكريم فقد صدر منهم عليهم السلام) .

متن الكتاب :

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

لا شك في أن كل ما يحرز شمول القرينة له من الأفراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة لا بد من تحكيم ظهور القرينة فيها وطرح الدلالة الأولية لذي القرينة بشأنها تطبيقا لنظرية الجمع العرفي ، كما أن ما يحرز عدم شمول القرينة له من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبق عليه مفاده ، وأما ما يشك في شمول القرينة له من الأفراد فهو على أقسام :

القسم الأول : أن يكون الشك في الشمول ناشئا من شبهة مصداقية للعنوان المأخوذ في دليل القرينة يشك بموجبها في أن هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان أو لا ، كما إذا ورد " أكرم كل فقير " وورد " لا تكرم فساق الفقراء " وشك في فسق زيد للجهل بحاله فيشك حينئذ في شمول المخصص له ، فما هو الموقف تجاه ذلك ؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال :

الأولى : أن هذا الفرد يعلم بأنه مصداق للعام للقطع بفقره ، فدلالة العام على وجوب إكرامه محرزة ، ودلالة المخصص على خلاف ذلك غير محرزة لعدم العلم بانطباق عنوان المخصص عليه ، وكلما أحرزنا دلالة معتبرة في نفسها ولم نحرز دلالة على خلافها وجب الأخذ بها ، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

والإجابة الثانية : ترفض التمسك بالعام لأننا بالعام إن أردنا أن نثبت وجوب إكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ، ولكن لا يثبت الوجوب فعلا للشك في التقدير المذكور ، وإن أردنا أن نثبت وجوب إكرامه حتى لو كان فاسقا فهذا ما نحرز وجود دلالة أقوى على خلافه وهي دلالة القرينة ، وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلي للإكرام لأجل تحقق كل ما له دخل في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق فهذا متعذّر لأن الدليل مفاده الجعل لا فعلية المجعول ، وهذا هو الصحيح .

القسم الثاني : أن يكون الشك في الشمول ناشئا من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة ، كما إذا تردد عنوان الفاسق مفهوما في المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيرة خاصة ، فيشك حينئذ في شمول دليل القرينة لمرتكب الصغيرة ، وفي مثل

ذلك يصح التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيرة لأن دلالة العام على حكمه معلومة ووجود دلالة في المخصص على خلاف ذلك غير محرز .

فإن قيل ألا يأتي هنا نفس ما ذكر في الإجابة الثانية في القسم الأول لإبطال التمسك بالعام كان الجواب أن ذلك لا يأتي ، ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة ، وهي أن المخصص القائل " لا تكرم فساق الفقراء " يكشف عن دخالة قيد في موضوع وجوب الإكرام زائد على الفقر غير أن هذا القيد ليس هو أن لا يسمى الفقير فاسقا فإن التسمية بما هي ليس لها أثر إثباتا ونفيا ، ولهذا لو تغيرت اللغة ودلالاتها لما تغيرت الأحكام ، بل القيد هو أن لا تتواجد فيه الصفة الواقعية للفاسق سواء سميناه فاسقا أو لا ، وتلك الصفة الواقعية مردّدة بحسب الفرض بين ارتكاب الذنب أو ارتكاب الكبائر خاصة ، وحيث إن ارتكاب الكبائر هو المتيقَّن فنحن نقطع بأن عدم ارتكابها قيد دخيل في موضوع الحكم بالوجوب ، وأما عدم ارتكاب الصغيرة فنشك في كونه قيدا فيه ، وهكذا نعرف أن هناك ثلاثة عناوين : أحدها نقطع بعدم كونه قيدا في الوجوب وهو عدم التسمية باسم الفاسق ، والآخر نقطع بكونه قيدا فيه وهو عدم ارتكاب الكبيرة ، والثالث نشك في قيديته وهو عدم ارتكاب الصغيرة .

إذا اتضحت هذه المقدمة فنقول إن العام في نفسه يثبت وجوب إكرام الفقير بدون دخالة أي قيد غير أن المخصص حجة لإثبات القيدية لعدم ارتكاب الكبيرة ، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينة وجوبا مقيدا بعدم ارتكاب الكبيرة ، ولا موجب لتقيّده بعدم التسمية باسم الفاسق أو بعدم ارتكاب الصغيرة ، أما الأول فللقطع بعدم قيديته ، وأما الثاني فلعدم إحراز دلالة المخصص على ذلك ، وعليه فيثبت بالعام بعد التخصيص وجوب الإكرام لكل فقير منوطا بعدم ارتكاب الكبيرة ، وهذا الوجوب المنوط نثبته في مرتكب الصغيرة بلا محذور أصلا ، ويسمّى ذلك بالتمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص .

التوضيح :

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

العنوان هنا عنوان جديد ، ولكن المعنوَن ليس بحثا جديدا ، فالبحث هنا هو :

هل يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه أو لا يمكن ؟

وهل يمكن التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّصه أو لا يمكن ؟

إذا كان يوجد عام " أكرم كل فقير " وخاص " لا تكرم فسّاق الفقراء " ، هنا توجد حالات :

الحالة الأولى :

نعلم أن هذا فقير عادل فهو مشمول للعموم - وهو ذو القرينة - فيجب إكرامه .

الحالة الثانية :

نعلم أن هذا فقير فاسق فهو مشمول للخاص - وهو القرينة - فلا يجب إكرامه .

ويأتي الكلام في حالتين أخريين ، وهما :

الحالة الثالثة :

نعرف مفهوم الفاسق ، وعنوان الفاسق معلوم لنا ، ولكن نشك من حيث المصداق ، فلا نعلم أن هذا يصدق عليه أنه فاسق أو لا يصدق ، هل هذا مصداق الفاسق أو ليس مصداقا، فإن كان مصداقا للفاسق دخل في الخاص " لا تكرم فساق الفقراء " ، فلا يجب إكرامه ، وإن كان مصداقا للعادل دخل في العام " أكرم كل فقير " ، فيجب إكرامه ، فلا نعلم أنه فاسق أو غير فاسق ، وهذا هو معنى قولهم : هل يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصِّص وهو " لا تكرم فساق الفقراء " ؟

في هذه الحالة الثالثة ادّعي في كلمات الأصوليين بأنه لا محذور في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّص العام لأن المقتضِي موجود والمانع مفقود ، والمقتضِي هو العام فإن قوله " أكرم كل فقير " يشمل كل فقير حتى الفقير الفاسق ، والفرض هو أن القرينة - وهي الخاص - منفصلة لا متصلة ، وفي مورد دوران الخاص بين الأقل والأكثر ، وأصل الظهور في العام تام ، والكلام هو في حجية الظهور ، والخاص المنفصل لا يخرم ولا يُسْقِطُ أصل ظهور العام بل يسقط حجية الظهور ، وبناء على هذا يكون المقتضِي تاما فيجب إكرام كل فقير

حتى الفقير الفاسق المقطوع بفسقه ، والمانع هو الفقير الفاسق المقطوع بفسقه ، وبهذا المقدار خرجنا عن عموم العام ، وما زاد على ذلك وهو الفقير المشكوك فسقه ليس داخلا في الخاص فيشمله العام .

إذن :

التقريب المشهور لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصِّص هو أن المقتضِي للفرد المشكوك الفسق تام والمانع مفقود ، وكلّما أحرزنا دلالة معتبَرة في نفسها على الشمول وهو العام في مورد الفقير المشكوك فسقه ولم نحرز دلالة على خلافها بأنه فاسق حتى نخرجه من العام وجب الأخذ بتلك الدلالة المعتبَرة التي لم نحرز شيئا على خلافها .

إشكال :

المقتضِي غير تام في نفسه ، يوجد دليل عام ودليل خاص ، والخاص قسّم العام إلى قسمين من حيث الحجية : " العادل يجب إكرامه " و " الفاسق لا يجب إكرامه " ، وشككنا أن الفرد المشكوك فسقه داخل في القسم الأول أو القسم الثاني ، فالمقتضِي غير محرَز لأن نفس ظهور العام بعد تخصيصه صار له قسمان : قسم يجب إكرامه ، وقسم لا يجب إكرامه ، والفرد المشكوك فسقه لا نحرز أنه داخل في القسم الأول حتى يقال بأن المقتضِي تام .

جواب الإشكال :

قلنا في بحث العموم أن " أكرم كل فقير " ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأفراد أي يجب إكرام الفقير الأول ويجب إكرام الفقير الثاني ويجب إكرام الفقير الثالث و . . . ، فكل فرد له وجوبه المستقل ، خرج منه مقدار المحرَز فسقه ، وما زاد على ذلك يبقى تحت العموم ، والفرد المشكوك فسقه غير محرَز الفسق فيبقى تحت عموم العام .

رد جواب الإشكال :

هذا الجواب غير تام .

التطبيق على الكتاب :

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

(توجد هنا عدة حالات ، وهي : الحالة الأولى :) لا شك في أن كلّ ما يُحْرَزُ شمول القرينة (- أي الخاص -) له من الأفراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة (- أي العام - ، فلا

شك في أنه) لا بد من تحكيم ظهور القرينة فيها (- أي في تلك الأفراد -) وطرح الدّلالة الأوّليّة لذي القرينة (-أي لا نعمل بظهور العام-) بشأنها (-أي بشأن تلك الأفراد التي كانت داخلة في نطاق العام ويشملها الخاص-) تطبيقا لنظرية الجمع العرفي (-كالتخصيص-) ، (والحالة الثانية :) كما أن ما يُحْرِزُ عدم شمول القرينة له (- كالعادل -) من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبق عليه مفاده (- أي مفاد ذي القرينة -) ، (ويأتي الكلام في الحالة الثالثة :) وأما ما يشك في شمول القرينة له من الأفراد فهو على أقسام (، ويذكر السيد الشهيد هنا قسمان وهما : التسمك بالعام في الشبهة المصداقية ، والتمسك بالعام في الشبهة المفهومية، وتوجد بحوث وهي : القرينة وهي الخاص متصل ومنفصل ، والخاص يدور بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين ، فالمخصِّص إما أن يكون متصلا بالعام وإما أن يكون منفصلا عنه ، وعلى كل تقدير إما أن يكون الإجمال والدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين ، وهنا ذكر السيد الشهيد أن المخصِّص منفصل وأنه يدور بين الأقل والأكثر في الشبهة المصداقية وفي الشبهة المفهومية) :

القسم الأول (المخصِّص منفصل ويدور أمره بين الأقل والأكثر) :

(الأقل هو المعلوم الفسق ، والأكثر هو المعلوم الفسق والمشكوك الفسق ، فإن قلنا بأنه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فالأخص هو الأقل ويكون المشكوك الفسق داخلا تحت العام وخارجا من الخاص فيكون الخاص هو الأقل ، وإن قلنا بأنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فالأخص هو الأكثر ويكون المشكوك الفسق داخلا تحت الخاص وخارجا عن العام ويكون الخاص هو الأكثر ، وبحثنا في القسم الأول في الخاص المنفصل الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر لا في الخاص المتصل ولا في الخاص الذي يدور أمره بين المتباينين ، فالقسم الأول هو :) أن يكون الشك في الشمول (- أي في شمول القرينة للأفراد -) ناشئا من شبهة مصداقية للعنوان المأخوذ في دليل القرينة (- أي دليل الخاص -) يُشَكُّ بموجبها (- أي بموجب الشبهة المصداقية -) في أن هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان (-أي الفاسق-) أو لا (- أي أو ليس مصداقا لعنوان الفاسق -) ، كما إذا ورد " أكرم كل فقير " وورد " لا تكرم فساق الفقراء " وشك في فسق زيد للجهل بحاله (- وهنا لا يوجد شك في المفهوم لأن مفهوم الفسق واضح بل يوجد شك في أن زيدا مصداق للفاسق أو ليس بمصداق للفاسق لأن زيدا مجهول الحال -) فيشك حينئذ في شمول المخصِّص له (- أي في شمول الفاسق لزيد -) ،

فما هو الموقف تجاه ذلك (، فهل الفرد المشكوك هل يكون مشمولا للعام أو للخاص) ؟
وتوجد إجابتان على هذا السؤال :

الإجابة الأولى :

(الإجابة) الأولى أن هذا الفرد يُعْلَمُ بأنه مصداق للعام للقطع بفقره (، فيكون المقتضِي تاما ، والدليل علم فينحل وجوب الإكرام بعدد الأفراد ، والمخصِّص أخرج معلوم الفسق ، وبقي الباقي تحت ظهور العام لأن المخصِّص منفصل لا متصل) ، فدلالة العام على وجوب إكرامه (- أي إكرام الفرد المشكوك فسقه -) محرَزة ، ودلالة المخصِّص على خلاف ذلك غير محرَزة لعدم العلم بانطباق عنوان المخصِّص عليه (- أي على الفرد المشكوك فسقه -) ، وكلما أحرزنا دلالةً معتبَرةً في نفسها ولم نحرز دلالةً على خلافها (- أي على خلاف الدلالة المعتبرة في نفسها -) وجب الأخذ بها (- أي بالدلالة المعتبرة في نفسها - ، فكلما وجدنا دليلا معتبرا دالا على الشمول وشككنا في وجود المانع فإن المقتضِي يؤثر أثره فنأخذ بالدليل الدال على الشمول -) ، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية (لمخصِّص العام ، وأشكل على ذلك بأن المقتضِي غير تام ، ولكن الإشكال غير وارِد ، وإنما الصحيح هو ما يذكره السيد الشهيد من الإشكال في الإجابة الثانية) .

التوضيح :

الإجابة الثانية :

الصحيح والمشهور بين علمائنا هو أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه بالبيان التالي :

بوجد عام وخاص ، وهذا العام بعد إخراج الخاص منه يتعنون بعنوان يقابل عنوان الخاص ، عندما قال " أكرم كل فقير "كان يشمل العادل والفاسق ، وعندما أخرج الخاص الفاسق بقي العام مختصّا بالعادل ، فالخاص عنوانه هو الفاسق ، والعام ليس عنوانه العادل ولكن لا ينطبق إلا على العادل ، فيجب إكرام العادل ، ولا يجب إكرام الفاسق ، والفرد المشكوك ينطبق عليه إما عنوان العادل وإما عنوان الفاسق ، بنطبق عليه لا يعني أننا نحرز انطباقه عليه ، فإذا خرج من عنوان فإنه بالضرورة يدخل تحت العنوان الآخر ، ونسأل القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه :

هل هذا الفرد المشكوك يجب إكرامه مطلقا – أي سواء كان عادلا أم فاسقا - أو يجب

إكرامه لأنه ليس فاسقا أو يجب إكرامه لأنه عادل ؟

توجد هنا ثلاثة بيانات :

البيان الأول :

إن قالوا " يجب إكرام الفقير إذا لم يكن فاسقا " نقول إنكم لم تحرزوا الشرط وهو عدم الفسق ، وإذا قلتم أحرزنا عدم الفسق فهذا خلاف الفرض بأنه فرد مشكوك .

البيان الثاني :

إن قالوا " يجب إكرام الفقير مطلقا " وهذا المشكوك فقير فنقول إن هذا خلاف الفرض بأنه يوجد مخصِّص فتوجد دلالة وظهور أقوى من ظهور العام ، ولا يتمسك بذي القرينة مع وجود القرينة .

البيان الثالث :

إن قالوا " يجب إكرام الفقير لأنه عادل " فنقول إن الجعل هو "يجب إكرام غير الفاسق" ولازمه هو " يجب إكرام العادل " ، والجعل لا يقول إن المجعول فعلي لأن الحكم لا يثبت موضوعه ولا يقول إن هذا الفرد عادل أو غير عادل ، وهذا معنى قول الأصوليين إن مفاد الدليل هو الجعل وإثبات فعلية المجعول خارج عن دائرة فعل المشرّع .

أنتم تقولون بأن هذا الفرد المشكوك يجب إكرامه لأنه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية نسأل بأي بيان ؟

البيان الأول جوابه أنه خلف الفرض ، والبيان الثاني جوابه أنه خلف الفرض ، والبيان الثالث جوابه أن الحكم لا يثبت موضوعه .

إذن :

لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

بعبارة أخرى :

لا يمكن إثبات حكم الفرد المشكوك لأن الحكم المطلق نعلم خلافه بعد ثبوت المخصِّص ، والحكم المقيَّد أي على تقدير عدم الفسق صحيح ولكن لا ينفعنا مع الشك في شرطه لأن عدم الفسق غير محرَز ، وإذا قلنا بالتمسك بدلالة العام بلحاظ الفرد المشكوك فالنتيجة أن الحكم يثبت موضوعه ، وهذا غير معقول لأن الخطاب المولوي لا يتكفّل إثبات حكم ليس من شؤون المشرّع ، ومن هذا القبيل وجوب إكرام زيد لكونه عادلا واقعا فإن الخطاب الشرعي لا

يكون كاشفا عن ثبوت هذه الصفة لزيد .

التطبيق على الكتاب :

الإجابة الثانية :

والإجابة الثانية ترفض التمسك بالعام لأننا بالعام (– أي بظهور العام – ، وتوجد هنا ثلاثة بيانات ، البيان الأول :) إن أردنا أن نثبت وجوب إكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ، ولكن لا يثبت الوجوب فعلا للشك في التقدير المذكور (– أي للشك في عدم الفسق ولا نعلم أن عدم الفسق محقّق أو غير محقَّق ، والقضية الشرطية صحيحة ، ولكن نريد القضية الفعلية لأن القضية الشرطية غير مفيدة –) ، (البيان الثاني :) وإن أردنا أن نثبت وجوب إكرامه (– أي إكرام زيد وهو الفرد المشكوك –) حتى لو كان فاسقا (– أي وجوب الإكرام الفقير مطلقا أي شاملا للعادل والفاسق –) فهذا ما نحرز وجود دلالة أقوى على خلافه وهي دلالة القرينة (– أي دلالة الخاص –) ، (البيان الثالث :) وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلي للإكرام (– أي هذا الفرد المشكوك يجب إكرامه لأنه عادل ، وكان الجواب أن القضية لا تثبت موضوعها –) لأجل تحقق كل ما له دخل في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق (– أي العدالة –) فهذا متعذّر لأن الدليل مفاده الجعل لا فعلية المجعول (، فأما الموضوع أنه متحقِّق أو غير متحقِّق فهذا خارج عن مفاد الدليل) ، وهذا هو الصحيح (، فعليه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّص العام) .

التوضيح :

القسم الثاني :

أن يكون الشكُّ في شمول القرينة للأفراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة ناشئًا من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة ، وهنا القرينة منفصلة ويدور أمرها بين الأقل والأكثر .

مثال :

تارة يكون عنوان الفاسق معلوما لنا وهو مرتكب الكبيرة ، ومرتكب الصغيرة ليس فاسقا ، ونشك أن هذا الفرد ارتكب كبيرة أو لم يرتكب ، وهذه شبهة مصداقية ، وتارة أخرى نعلم أن هذا الشخص ارتكب صغيرة ، ولكن لا نعلم أن الفاسق هو مرتكب الكبيرة أو الأعم من مرتكب الكبيرة والصغيرة ، فإذا كان الفاسق هو مرتكب الكبيرة فقط فهذا ليس فاسقا قطعا ،

وإذا كان الفاسق هو الأعم فهذا فاسق قطعا ، فيكون هذا الفرد مشكوكا في أنه فاسق أو غير فاسق ، وبحثنا في أن الذي يخرج من العام – وهو الفقير في " أكرم كل فقير " – ما هو ، هل يخرج الأقل أي مرتكب الكبيرة أو يخرج الأكثر أي مرتكب الكبيرة أو الصغيرة ، فيأتي السؤال التالي :

هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّص العام أو لا يجوز ؟

الجواب :

نعم يجوز بنفس البيان الذي تقدّم في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه ، والبيان السابق هو أن المقتضِي تام والمانع مفقود ، المقتضِي هو أن كل فقير يجب إكرامه ، ومرتكب الصغيرة فقير فيجب إكرامه قطعا بمقتضَى العام ، خرج منه الفاسق الذي مفهومه مردّد بين الأقل والأكثر ، وقدره المتيقَّن هو الأقل ، فيكون الأقل خارجا عن وجوب الإكرام ، وما زاد على ذلك يكون داخلا تحت العام ، فيبقى مرتكب الصغيرة تحت العام ، فيجب إكرام مرتكب الصغيرة لأنه فقير وليس داخلا تحت الفاسق .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثاني :

أن يكون الشك في الشمول (– أي في شمول القرينة للأفراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة –) ناشئا من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة ، كما إذا تردد عنوان الفاسق مفهوما في المثال السابق (– وهو " أكرم كل فقير " و " لا تكرم فساق الفقراء " –) بين مطلق المذنب (– أي مرتكب الكبيرة والصغيرة –) و(بين) مرتكب الكبيرة خاصة ، فيشك حينئذ في شمول دليل القرينة (– أي دليل الخاص وهو " لا تكرم فساق الفقراء " –) لمرتكب الصغيرة (، فيشك في أن مرتكب الصغيرة داخل تحت الخاص فالنتيجة أنه لا يجب إكرامه أو خارج عن الخاص فيكون داخلا تحت العام فالنتيجة أنه يجب إكرامه) ، وفي مثل ذلك يصح التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيرة لأن دلالة العام على حكمه معلومة ووجود دلالة في المخصِّص على خلاف ذلك غير محرَز (، والمقدار المحرَز هو الأقل وهو مرتكب الكبيرة ، ومرتكب الصغيرة يكون داخلا تحت العام فيجب إكرامه) .

التوضيح :

إشكال :

التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّصه هو تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه ، فالشك في الشبهة المفهومية يرجع إلى الشك في الشبهة المصداقية ، وإذا تم هذا الإرجاع فيأتي إشكال وتكون النتيجة أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّصه، والإشكال هو ما يأتي بالبيان التالي :

المخصِّص أخرج عن العام ما هو مدلول عنوان الفاسق من الفقراء ، فمدلول عنوان الفاسق خرج من ظهور العام ، وبذلك أصبح ظهور العام منقسما إلى قسمين : القسم الأول هو ما يكون حجة فيه وهو الفقير الذي لا يكون مشمولا لمدلول الفاسق ، والقسم الثاني هو ما لا يكون حجة فيه وهو الفقير المشمول لمدلول الفاسق ، وفاعل الصغيرة يشك في كونه مشمولا لمدلول الفاسق أو غير مشمول لمدلول الفاسق ، فيكون بالنسبة إلى الظهور الباقي على حجيته من العام شبهة مصداقية لا شبهة مفهومية ، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّص العام ، فالمقتضِي غير تام ، والاستدلال كان يقول إن شمول العام للفرد المشكوك محرَز فالمقتضِي موجود والمانع مفقود ، وهذا الإشكال يقول بأن المقتضِي غير تام لأن الفرد المشكوك لا نعلم أنه داخل في القسم الأول أو في القسم الثاني ، فالنتيجة أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّصه .

الخلاصة :

الكلام في القسم الثاني وهو هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّصه أو لا يجوز ، قد يقال بأنه يجوز التمسك لأن المقتضِي تام والمانع مفقود ، وَيَرِدُ نفس الإشكال الذي ورد على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصِّصه ، والإشكال هو أن المقتضِي غير تام لا أن المقتضِي موجود والمانع غير مفقود ، والبحث لا بد أن ينصبّ على هذه النكتة وهي أن شمول العام للفرد المرتكب للصغيرة هل المقتضِي في حقِّه تام أو غير تام ، فإن كان المقتضِي تاما فلا بد أن نبحث عن أن المانع موجود أو مفقود ، فإن وجد المانع فالمقتضِي لا يؤثر أثره ولا نعمل بمقتضَى المقتضِي ، وإن لم يوجد المانع فالمقتضِي يؤثر أثره ونعمل بمقتضَى المقتضِي ، مثلا بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة المقتضِي تام في حقِّه قطعا بحسب مقتضَى ظهور العام ، ولكن المانع موجود قطعا وهو ظهور الخاص لأن القدر المتيقَّن من الفاسق هو مرتكب الكبيرة ،

وبالنسبة لمرتكب الصغيرة هل المقتضِي تام في حقّه أو غير تام ؟

والبحث لا بد أن ينصبّ على أن المقتضِي تام أو غير تام ، والمستشكل قال بأن المقتضِي غير تام لأن العام بعد تخصيصه ينقسم ظهوره إلى قسمين : القسم الأول هو ما يكون حجة والقسم الثاني هو ما ليس بحجة ، ونشك بأن مرتكب الصغيرة يدخل في القسم الأول أو في القسم الثاني ، إذن فالمقتضِي غير تام ولا تصل النوبة إلى المانع ، وإذا لم يكن المقتضِي تاما فلا نبحث عن المانع لأن البحث عن المانع يكون بعد أن يكون المقتضِي تاما .

جواب الإشكال :

وفي الجواب على الإشكال علينا أن نثبت أن المقتضِي تام لمرتكب الصغيرة أي مقتضِي العموم لشموله لمرتكب الصغيرة ، فيكون العام شاملا لمرتكب الصغيرة أي يقول " أكرم مرتكب الصغيرة أيضا " ، ثم نبحث عن أنه يوجد مانع أو لا يوجد مانع ، والقدر المتيقّن للخاص هو مرتكب الكبيرة ، فيخرج مرتكب الصغيرة عن الخاص ويدخل في العام ، فلا يوجد مانع عن شمول العام لمرتكب الصغيرة ، فيكون المقتضي تاما والمانع مفقودا بالنسبة لمرتكب الصغيرة .

إذن :

في الاستدلال على جواب الإشكال أوّلا علينا أن نثبت أن المقتضِي تام وهو أن ظهور العام يشمل مرتكب الصغيرة ، وذلك بالإطلاق ، ثم نثبت عدم وجود المانع ، والقدر المتيقَّن للخاص هو مرتكب الكبيرة ، ومرتكب الصغيرة غير مشمول في الخاص ، فالمانع هو مرتكب الكبيرة فقط ، ومرتكب الصغيرة غير داخل في المانع ، ويبقى مرتكب الصغيرة تحت العام ، ففي مرتكب الصغيرة المقتضي موجود والمانع مفقود .

وتطبيق ذلك على مثال " أكرم كل فقير " و " لا تكرم فساق الفقراء " ، نعلم أن الحكم قيِّد بقيد ، فوجوب الإكرام مقيَّد بأن لا يكون الفقير فاسقا ، ولا نعلم أن هذا القيد أقل أو أكثر ، ويوجد فرضان في القيد :

الفرض الأول :

قيد وجوب الإكرام هو أن لا يسمَّى الفقير فاسقا أي أن لا يصدق عليه عنوان الفاسق ، فيؤخذ عنوان الفاسق موضوعا أي يكون لعنوان الفاسق موضوعية .

الفرض الثاني :

قيد وجوب الإكرام ليس هو عنوان الفاسق بل المراد هو معنوَن الفاسق ، ومعنوَن الفاسق هو ذلك الفاعل الذي يأتي بفعل يؤدّي به إلى الخروج عن زيّ العبوديّة سواء سمِّي فاسقا أم سمِّي عادلا ، فالتسمية غير مهمة والكلام ليس في اللفظ ، فالحكم لا يدور مدار العنوان إثباتا ونفيا بل يدور مدار المعنوَن إثباتا ونفيا ، فنأخذ الفاسق لا بما هو عنوان بل بما هو معنوَن ، لذلك إذا تغيَّرت اللغة وألفاظها ومداليلها فهذا المعنوَن موجود وإن تغيَّر العنوان واللفظ ، فالفاسق بما هو عنوان ليس له موضوعية بل الفاسق بما هو عنوان له مرآتيّة إلى مَحْكِيِّهِ ومعنوَنه ، فيوجد حكم وجوب إكرام الفقير وقُيِّدَ بقيد واقعي ، والقيد الواقعي ليس هو عنوان الفاسق حتى يقال بأننا لا نعلم أن مرتكب الصغيرة فاسق أو غير فاسق فتصير الشبهة مصداقية ، ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، ولا نقول إن القيد هو عنوان الفاسق لأننا لا نعلم أن مرتكب الصغيرة فاسق أو غير فاسق ، فلا يكون البحث في عنوان الفاسق بل في معنوَن الفاسق ، ومعنوَن الفاسق هو الفاعل الذي يرتكب فعلا يخرجه عن زيّ العبوديّة ، ومعنوَن الفاسق قدره المتيقَّن هو مرتكب الكبيرة ، وما زاد عن ذلك فهو باقٍ تحت ظهور العام ، فالمقتضِي موجود والمانع مفقود .

النتيجة :

يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصِّص العام لأن المقتضِي تام والمانع مفقود .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل ألا يأتي هنا نفس ما ذكر في الإجابة الثانية في القسم الأول لإبطال التمسك بالعام كان الجواب أن ذلك (– أي ما ذكرناه في الشبهة المصداقية لمخصِّص العام –) لا يأتي (في الشبهة المفهومية لمخصِّص العام) ، ويتضح ذلك (– أي يتضح أن ما ذكرناه هناك في الشبهة المصداقية لا يأتي هنا في الشبهة المفهومية –) بعد بيان مقدمة ، و(المقدمة) هي أن المخصِّص القائل " لا تكرم فسّاق الفقراء " يكشف عن دخالة قيدٍ في موضوع وجوب الإكرام زائدٍ على الفقر غير أن هذا القيد ليس هو أن لا يسمَّى الفقير فاسقا فإن التسمية بما هي (تسمية) ليس لها أثر إثباتا ونفيا (، وإذا قيل إن القيد هو عنوان الفاسق فيقال بأننا لا نعلم أن مرتكب الصغيرة فاسق أو غير فاسق فتصير الشبهة مصداقية ، ولا يمكن التمسك بالعام في

الشبهة المصداقية لمخصِّص العام ، والأحكام لا تدور مدار الأسماء والعناوين) ، ولهذا لو تغيرت اللغة ودلالاتها لما تغيّرت الأحكام (، لنفرض أننا سمّينا الخمر ماءً فإن حكمه لا يتغيّر لأن النظر يكون إلى صفته الواقعية لا إلى اسمه وعنوانه) ، بل القيد هو أن لا تتواجد فيه (– أي في الفقير–) الصفة الواقعية للفاسق (–وهي الخروج عن العبودية–) سواء سَمَّيْناهُ فاسقا أو لا (–أي أو لم نسمّه فاسقا –) ، وتلك الصفة الواقعية مردّدة بحسب الفرض بين ارتكاب الذنب (– أي مطلق الذنب أعم من الكبيرة والصغيرة ، وهو الأكثر –) أو ارتكاب الكبائر خاصة (– وهو الأقل –) ، وحيث إن ارتكاب الكبائر هو المتيقَّن فنحن نقطع بأن عدم ارتكابها (– أي عدم ارتكاب الكبائر –) قيد دخيل في موضوع الحكم بالوجوب ، وأما عدم ارتكاب الصغيرة فنشك في كونه قيدا فيه (–أي في موضوع الحكم بالوجوب– ، وما زاد عن ارتكاب الكبيرة داخل في عموم العام ، فيكون المقتضِي تاما والمانع مفقودا) ، وهكذا نعرف أن هناك ثلاثة عناوين : أحدها (– وهو العنوان الأول –) نقطع بعدم كونه (– أي كون العنوان –) قيدا في الوجوب وهو عدم التسمية باسم الفاسق (لأن الأحكام لا تدور مدار الأسماء) ، والآخر (– وهو العنوان الثاني –) نقطع بكونه (– أي كون العنوان –) قيدا فيه (–أي في الوجوب–) وهو عدم ارتكاب الكبيرة ، والثالث (– وهو العنوان الثالث –) نشك في قيديته (– أي قيدية العنوان –) وهو عدم ارتكاب الصغيرة .

إذا اتضحت هذه المقدمة فنقول إن العام في نفسه يثبت وجوب إكرام الفقير (– أي وجوب الإكرام لكل فقير –) بدون دخالة أي قيد (– لأن المخصِّص منفصل – ، فظهور العام تام يشمل الفقير العادل والفقير المرتكب للكبيرة والفقير المرتكب للصغيرة –) غير أن المخصِّص حجة لإثبات القيدية لعدم ارتكاب الكبيرة ، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينة وجوبا مقيدا بعدم ارتكاب الكبيرة (، فما قطعنا أنه داخل في الخاص هو مرتكب الكبيرة فيخرج من ظهور العام ، وما زاد عن مرتكب الكبيرة يكون باقيا تحت العام ، فالمقتضِي تام والمانع مفقود) ، ولا موجب لتقيّده (– أي لتقيّد العام –) بعدم التسمية باسم الفاسق (– لأن الأحكام لا تدور مدار الأسماء –) أو بعدم ارتكاب الصغيرة (– لأن الخاص لم يشمل مرتكب الصغيرة ، والقدر المتيقَّن للخاص هو مرتكب الكبيرة –) ، أما الأول (– أي الذي لا موجب لتقيّده بعدم التسمية باسم الفاسق –) فللقطع بعدم قيديته (– أي بعدم قيدية اسم الفاسق –) ، وأما الثاني (– أي الذي لا موجب لتقيّده بعدم ارتكاب الصغيرة –) فلعدم إحراز دلالة المخصِّص على

ذلـك (– أي علـى عـدم تقيّـد العـام بعـدم ارتكـاب الصـغيرة –) ، وعليـه فيثبـت بالعـام بعـد التخصيص وجوب الإكرام لكل فقير منوطا بعدم ارتكاب الكبيرة ، وهذا الوجوب المنوط نثبته في مرتكب الصغيرة بلا محذور أصلا (لأنه فقير وليس مرتكبا للكبيرة ، فيكون مشمولا للعام) ، ويسـمّى ذلـك بالتمسـك بالعـام في الشـبهة المفهوميـة للمخصِّـص (المنفصـل الـدائر بـين الأقـل والأكثر لا المتصل ولا الدائر بين المتباينين لأن تلك فروع أخرى) .

متن الكتاب :

٥- تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات ادّعي فيها تطبيق نظرية الجمع العرفي ، ووقع البحث في صحة ذلك وعدمه ، نذكر فيما يلي جملة منها :

١- إذا وردت جملتان شرطيّتان لكلّ منهما شرط خاصّ ولهما جزاء واحد - من قبيل " إذا خفي الأذان فقصّر " و " إذا خفيت الجدارن فقصّر " - وقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى ، وهنا قد يقال بأن منطوق كل منهما يقدّم على مفهوم الأخرى وينتج أن للتقصير علّتين مستقلّتين إما لأن دلالة المنطوق دائما أظهر من دلالة المفهوم وإما بدعوى أن المنطوق في المقام أخصّ فيقدّم تخصيصا لأن المفهوم في كل جملة يدل على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها ، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الأخرى وعدم وجوده ، والمنطوق في الجملة الأخرى يدل على ثبوت الجزاء في حالة وجود شرطها فيكون مخصِّصا .

ونلاحظ على ذلك منع الأظهرية ومنع الأخصية :

أما الأول : فلأن الدلالة على المفهوم مردّها إلى دلالة المنطوق على الخصوصية التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء ، فالتعارض دائما بين منطوقين .

وأما الثاني : فلأننا لا بد أن نلتزم إما بافتراض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء ، وهذا يعني تقييد المفهوم ، وإما بافتراض أن مجموع الشرطين علة واحدة مستقلة ، وهذا يعني الحفاظ على إطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كل من الشرطيتين بانضمام شرط الأخرى إلى شرطها ، فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ، والنسبة بينهما العموم من وجه ، فالصحيح أنهما يتعارضان ويتساقطان ولا جمع عرفي .

٢- إذا وردت جملتان شرطيّتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطًا وثبت بالدليل أن كلاًّ من الشرطين علة تامة ووجد الشرطان معا فهل يتعدد الحكم أو لا ؟ وعلى تقدير التعدد فهل يتطلب كل منهما امتثالا خاصا به أو لا ؟

ومثاله " إذا أفطرت فأعتق " و " إذا ظاهرت فأعتق " .

والمشهور أن مقتضى ظهور الشرطية في علّيّة الشرط للجزاء أن يكون لكلِّ شرطٍ حكمٌ

مسبَّبٌ عنه ، فهناك إذن وجوبان للعتق ، وهذا ما يسمى بـ " أصالة عدم التداخل في الأسباب " بمعنى أن كلّ سبب يبقي سببا تاما ولا يندمج السببان ويصيران سببا واحدا ، وحيث إن كلّ واحد من هذين الوجوبين يمثل بعثا وتحريكا مغايرا للآخر فلا بد من انبعاثين وتحركين ، وهذا ما يسمى بـ " أصالة عدم التداخل في المسبَّبات " بمعنى أن الوجوبين المسبَّبين لا يكتفى بامتثال واحد لهما ، فإن قيل إن هذين الوجوبين إن كان متعلّقهما واحدا – وهو طبيعي العتق في المثال – لزم إمكان الاكتفاء بعتق واحد ، وإن كان متعلّق كلّ منهما حصة من العتق غير الحصة الأخرى لزم تقييد إطلاق مادة الأمر في " أعتق " ، وهو خلاف الظاهر .

كان الجواب أحد وجهين :

الأول : أن يؤخذ بالتقدير الأول بناء على إمكان اجتماع بعثين على عنوان كلّيّ واحد ، ويقال إن تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضى تعدد الانبعاث والحركة وإن كان العنوان الذي انصب عليه البعثان واحدا .

الثاني : أن يؤخذ بالتقدير الثاني – بناء على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوان واحد – ويلتزم بتقييد إطلاق المادة ، والقرينة على التقييد نفس ظهور الجملتين في تعدد الوجوب مع عدم إمكان اجتماعهما على عنوان واحد بحسب الفرض ، وهذا نحو من الجمع العرفي .

٣– إذا تعارض دليل إلزامي ودليل ترخيصي بالعموم من وجه قدّم الدليل الإلزامي ، وقد يُقَرَّبُ ذلك بأن الدليل الترخيصي ليس مفاده عرفا إلا أن العنوان المأخوذ فيه لا يقتضي الإلزام ، فإذا فرض عنوان آخر أعم منه من وجه دل الدليل الإلزامي على اقتضائه للإلزام أخذ به لعدم التعارض بين الدليلين ، وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي لأن الجمع العرفي يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل ، والبيان المذكور يوضّح عدم التعارض رأسا .

٤– إذا تعارض إطلاق شمولي وآخر بدلي بالعموم من وجه فإن كان أحد الدليلين دالاًّ على الإطلاق بالوضع والأداة والآخر بقرينة الحكمة قدّم ما كان بالوضع سواء اتصل بالإطلاق الآخر أو انفصل عنه ، أما في حالة الاتصال فلأنه بيان للقيد فلا يسمح لقرينة

الحكمة بالجريان وتكوين الإطلاق ، وأما في حالة الانفصال فللأظهرية والقرينية .

وإذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينة الحكمة فهناك قولان : أحدهما أنهما متكافئان فيتساقطان معا ، والآخر تقديم الشمولي على البدلي ، ويمكن أن يفسر ذلك بعدة أوجه :

الأول : أن يقال بأقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي في إطلاقين متماثلين من حيث كونهما وَضْعِيَّيْنِ أو حِكْمِيَّيْنِ ، وذلك لأن الشمولي يتكفل أحكاما عديدة بنحو الانحلال بخلاف المطلق البدلي الذي لا يتكفل إلا حكما واحدا وسيع الدائرة ، والاهتمام النوعي ببيان أصل حكم برأسه أشد من الاهتمام ببيان حدوده ودائرته سعة وضيقا ، فيكون التعهد العرفي بعدم تخلف بيان أصل حكم عن إرادته أقوى من التعهد العرفي بعدم تخلف بيان سعة حكم عن إرادتها ، ولما كان تقديم البدلي يستدعي التخلف الأول وتقديم الشمولي يستدعي التخلف الثاني الأخف محذورا تعيّن ذلك .

الثاني : أن الامر في " أكرم فقيرا " يختصّ بالحصّة المقدورة عقلا وشرعا بناء على أن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولا ، وشمول " لا تكرم الفاسق " للفقير الفاسق يجعل إكرامه غير مقدور شرعا ، فيرتفع بذلك موضوع الإطلاق البدلي ويكون الشمولي واردا عليه ، ولكن تقدم في محلّه أن تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول .

الثالث : أن خطاب " لا تكرم الفاسق " لا يعارض في الحقيقة "وجوب إكرام فقير ما" الذي هو مدلول خطاب " أكرم فقيرا " ، بل يعارض الترخيص في تطبيق الإكرام الواجب على إكرام الفقير الفاسق ، وهذا يعني أن التعارض يقوم في الواقع بين دليل الإلزام في الخطاب الشمولي ودليل الترخيص في الخطاب البدلي ، وقد تقدّم أنه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قدّم الثاني على الأول .

ونلاحظ على ذلك أن حرمة إكرام الفقير الفاسق تنافي الوجوب بنفسه مع فرض تعلقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة بقطع النظر عما يترتب على ذلك من ترخيصات في التطبيق ، فالتنافي – إذن – بين إطلاقي حكمين إلزاميين .

اللهم إلا أن يقال إن الإطلاق البدلي للأمر بالإكرام حاله عرفا كحال إطلاق أدلة الترخيص في أنه لا يفهم منه أكثر من عدم وجود مقتضٍ من ناحية الأمر للتّقيّد بحصة دون

حصة ، فلا يكون منافيا لوجود مقتضٍ لذلك من ناحية التحريم المجعول في الدليل الآخر .

٥- إذا تعارض أصل مع أمارة - كالرواية الصادرة من ثقة - فالتعارض - كما أشرنا سابقا - إنما هو بين دليل حجية الأصل ودليل حجية تلك الرواية ، وفي مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب أن موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل ، ودليل حجية الخبر يجعل الخبر دليلا فيرفع موضوع دليل الأصل حقيقة وهو معنى الورود ، ولكن أخذ العلم في دليل الأصل بما هو دليل لا بما هو كاشف تام يحتاج إلى قرينة لأن ظاهر الدليل في نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاص .

وقد يقال بالحكومة بعد الاعتراف بأن ظاهر دليل الأصل أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو كاشف تام ، وذلك لأن دليل حجية الأمارة مفاده التعبد بكونها علما وكاشفا تاما ، وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ - إثباتا أو نفيا - موضوعا لحكم من الأحكام ، ومن أمثلة ذلك قيامها مقام القطع المأخوذ عدمه في موضوع دليل الأصل ، وبهذا يكون دليل الحجية رافعا لموضوع دليل الأصل تعبدا ، وهو معنى الحكومة .

فإن قيل هذا لا ينطبق على حالة التعارض بين الأمارة والاستصحاب لأن دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضا فيكون بدوره رافعا لموضوع دليل حجية الأمارة وهو الشك وعدم العلم .

كان الجواب أن الشك لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الأمارة لسانا بل إطلاق الدليل يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف ، غير أن العقل يحكم باستحالة جعل الحجية للأمارة مع العلم بخلافها وجدانا ، وهذا الحكم العقلي إنما يُخْرِجُ عن إطلاق الدليل حالةَ العلم الوجداني خاصة ، فلا يكون الاستصحاب رافعا لموضوع دليل حجية الأمارة خلافا للعكس فإن الشك وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لسانا فبجعل الأمارة علما يرتفع موضوعه بالحكومة .

ونلاحظ على ذلك كلّه أن الدليل الحاكم لا تتم حكومته إلا بالنظر إلى مفاد الدليل المحكوم كما تقدم ، ودليل حجية الخبر في المقام وكذلك الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة ، أما السيرة العقلائية فلم يثبت انعقادها على تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحو يساعد على

انتزاع السيرة المذكورة ، وإمضاء السيرة العقلائية شرعا لا دليل على نظره إلى أكثر مما تنظر السيرة إليه من آثار ، وأما سيرة المتشرعة فالمتيقَّن منها العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي ، ولا جزم بانعقادها على العمل بهما في موارد القطع الموضوعي .

والأصح أن نلتزم بأخصية دليل حجية الخبر والظهور ، بل كونه نصا في مورد تواجد الأصول على الخلاف للجزم بانعقاد السيرة على تنجيز الواقع بالرواية والظهور وعدم الرجوع إلى البراءة ونحوها من الأصول العملية .

فالأمارة بحكم هذه الأخصية والنصية في دليل حجيتها مقدّمة على الأصل المخالف لها وإن لم يثبت بدليل الحجية قيامها مقام القطع الموضوعي عموما .

٦- إذا تعارض أصل سَبَبِيّ وأصل مُسَبَّبِيّ كان الأصل السَّبَبِيّ مقدّما ، ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يُغْسَلُ به الثوب المتنجس ، ولا يعارَض باستصحاب نجاسة الثوب المغسول ، وقد فُسِّرَ ذلك على أساس الحكومة لأن استصحاب نجاسة الثوب في المثال موضوعه الشك في نجاسة الثوب بقاء ، واستصحاب طهارة الماء يلغي تعبدا الشك في تمام آثار طهارة الماء بما فيها تطهيره للثوب ، فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسة كما تقدم في الحلقة السابقة .

ولكن يلاحظ من ناحية أن هذا البيان يتوقف على افتراض قيام الإحراز التعبدي بالأصل السَّبَبِيّ مقام القطع الموضوعي ، وقد مرت المناقشة في ذلك ، ومن ناحية أخرى إن التفسير المذكور غير مطّرد في سائر موارد تقديم الأصل السَّبَبِيّ على المُسَبَّبِيّ لأنه يختص بما إذا كان مفاد الأصل السَّبَبِيّ إلغاء الشك وجعل الطريقية كما يدعى في الاستصحاب ، مع أن الأصل السَّبَبِيّ قد لا يكون مفاده كذلك ، ومع هذا يقدّم على الأصل المُسَبَّبِيّ حتى ولو كان مفاده جعل الطريقية ، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان موردا لأصالة الطهارة لا لاستصحابها لبني على تقدّمها بلا إشكال على استصحاب نجاسة الثوب المغسول ، مع أن دليل أصالة الطهارة ليس مفاده إلغاء الشك لتجري الحكومة بالبيان المذكور ، وهذا يكشف عن أن نكتة تقدم الأصل السَّبَبِيّ على المُسَبَّبِيّ لا تكمن في إلغاء الشك بل في كونه يعالج موضوع الحكم ، فكأنه يحل المشكلة في مرتبة أسبق على نحو لا يبقي مجال للحلّ في مرتبة متأخرة عرفًا ، وهذا يعني أن السَّبَبِيّة

باللحاظ المذكور نكتة عرفية تقتضي بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الأصلين السَّبَبِيّ والمُسَبَّبِيّ .

٧ – إذا تعارض الاستصحاب مع أصل آخر كالبراءة وأصالة الطهارة تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي ، والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي أن دليل الاستصحاب حاكم على أدلة تلك الأصول لأن مفاده التعبد ببقاء اليقين وإلغاء الشك ، وتلك الأدلة أخذ في موضوعها الشك فيكون رافعا لموضوعها بالتعبد .

فإن قيل كما أن الشك مأخوذ في موضوع أدلة البراءة وأصالة الطهارة كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب .

كان الجواب أن الشك وإن كان مأخوذا في موضوع أدلتها جميعا ولكن دليل الاستصحاب هو الحاكم لأن مفاده التعبد باليقين وإلغاء الشك بخلاف أدلة الأصول الأخرى .

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظة التي علقناها على دعوى حكومة دليل حجية الأمارة على أدلة الأصول فلاحظ .

والأحسن تخريج ذلك على أساس آخر من قبيل أن العموم في دليل الاستصحاب عموم بالأداة لاشتماله على كلمة " أبدا " ، فيكون أقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع .

التوضيح :

٥– تطبيقات للجمع العرفي

توجد عدة حالات وتطبيقات وقع الاختلاف فيها بين الأصوليين أن الجمع العرفي يجري فيها أو لا يجري فيها وأنه هل يدخل في التعارض غير المستقر فلا يسري التعارض إلى دليل الحجية أو في التعارض المستقر فيسري التعارض إلى دليل الحجية ، من هذه الحالات :

الحالة الأولى :

إذا وردت جملتان مستقلتان شرطيتان شرطهما مختلف وجزاؤهما حكم واحد شخصي – لا حكم واحد نوعي – .

مثال ١ :

" إذا أفطرت فأعتق " و " إذا ظاهرت فأعتق " هنا وجوب العتق حكم نوعي لأن لكل من الحكم امتثال يختلف عن امتثال الحكم الآخر ، فيوجد هنا امتثالان ، وإذا علمنا من الخارج أن للحكمين امتثالا واحدا فيكون الحكم واحدا شخصيا لأن لهما امتثالا واحدا .

مثال ٢ :

"إذا خفي الأذان فقصِّر الصلاة" و "إذا خفيت الجدران فقصِّر الصلاة" ، الشرط هنا متعدِّد "خفاء الأذان" و "خفاء الجدران" ، والجزاء واحد شخصي لأنه يوجد امتثال واحد .

وهذا بخلاف المثال الآخر الذي سيأتي في القسم الثاني فإنه يوجد فيه اختلاف الشرط واتحاد الجزاء ولكن يوجد فيه تعدّد الامتثال ، وبناء على تعدّد الامتثال يكون لكل منهما امتثال خاص به ، فيكون الجزاء واحدا نوعيّا .

وقد مرّ في الحلقة الثانية أن الجملة الشرطية لها مفهوم وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، ونأتي إلى مثال " إذا خفي الأذان فقصِّر الصلاة " مفهومها هو " إذا لم يَخْفَ الأذان فلا تقصِّر الصلاة حتى لو خفيت الجدران " ، و " إذا خفيت الجدران فقصِّر الصلاة " مفهومها " إذا لم تَخْفَ الجدران فلا تقصِّر الصلاة حتى لو خفي الأذان " ، فيحصل تعارض بين منطوق الجملة الأولى ومفهوم الجملة الثانية ، وتعارض بين منطوق الجملة الثانية ومفهوم الجملة الأولى ، ولا يوجد تعارض بين المنطوقين لأنهما مُثْبِتانِ ، وإثبات شيء لا ينفي ما عداه .

سؤال : هل يوجد جمع عرفي بين منطوق إحدى الجملتين مع مفهوم الجملة الأخرى ؟

الجواب :

إذا قلنا بوجود جمع عرفي بينهما فنتيجة الجمع العرفي الأول هي أن منطوق الجملة الأولى يقيِّد مفهوم الجملة الثانية ، ومنطوق الجملة الثانية يقيِّد مفهوم الجملة الأولى ، والنتيجة هي "إذا لم يخف الأذان فلا تقصِّر إلا إذا خفيت الجدران" ، فيكون خفاء الجدران علة مستقلة للتقصير ، ونتيجة الجمع العرفي الثاني هي "إذا لم تخف الجدران فلا تقصر إلا إذا خفي الأذان"، فيكون خفاء الأذان علة مستقلة للتقصير ، فبعد إعمال الجمع العرفي بين منطوق كل منهما ومفهوم الجملة الأخرى فالنتيجة النهائية أنه توجد علتان مستقلتان للتقصير .

سؤال : المنطوق يقدَّم على المفهوم بأي لحاظ ؟ هل يقدَّم بلحاظ الخاص والعام أو بلحاظ أظهر وظاهر ؟

الجواب :

يوجد قولان في المسألة :

القول الأول :

المنطوق يقدَّم على المفهوم بملاك الأظهرية لأن المنطوق أقوى ظهورا عند العرف من المفهوم لأن المفهوم يؤخذ من المنطوق ، فهنا منطوق كل منهما يقدَّم على مفهوم الأخرى بملاك الأظهرية .

القول الثاني :

المنطوق يقدَّم على المفهوم بملاك الأخصية ، فالمنطوق خاص والمفهوم عام ، والخاص يتقدّم على العام بملاك القرينية ، المنطوق يقول "إذا خفيت الجدران فقصّر" ، والمنطوق يتعرّض لحصّة واحدة وهي خفاء الجدران ، والمفهوم يقول " إذا خفيت الجدران فقصّر " ، ومفهوم الأخرى يقول " إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر سواء خفيت الجدران أم لم تَخْفَ " ، والمفهوم يتعرّض لحصّتين ، فيكون المنطوق خاصا والمفهوم عاما ، وهنا لا يقع التعارض بين منطوق كل منهما و" مفهوم الأخرى " بل يقع التعارض بين منطوق كل منهما و" إطلاق مفهوم الأخرى " .

التطبيق على الكتاب :

٥- تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات ادّعي فيها تطبيق نظرية الجمع العرفي ، ووقع البحث في صحة ذلك وعدمه ، نذكر فيما يلي جملة منها :

الحالة الأولى :

إذا وردت جملتان شرطيّتان لكلّ منهما شرط خاصّ ولهما جزاء واحد (شخصي لا نوعي) - من قبيل " إذا خفي الأذان فقصّر " و " إذا خفيت الجدارن فقصّر " - وقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى (- أي وإطلاق مفهوم الأخرى ، وسيصرّح السيد الشهيد بذلك فيما بعد -) ، وهنا قد يقال بأن منطوق كل منهما يقدّم على مفهوم الأخرى وينتج أن للتقصير علّتين مستقلّتين (- ويقدّم منطوق كل منهما على مفهوم الأخرى لأحد وجهين : -) إما لأن دلالة المنطوق دائما أظهر من دلالة المفهوم (- فيقدّم بملاك الأظهرية -) وإما بدعوى أن المنطوق في المقام أخصّ (من المفهوم) فيقدّم تخصيصا (- ووجه التخصيص هو -) لأن المفهوم في كل جملة يدل على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها (- إذا انتفى الشرط أي انتفى خفاء

الأذان فينتفي الجزاء أي ينتفي التقصير أي فلا تقصر –) ، وهذا (المفهوم) مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الأخرى (– أي خفاء الجدران –) وعدم وجوده (– أي عدم خفاء الجدران –) ، والمنطوق في الجملة الأخرى يدل على ثبوت الجزاء (– أي التقصير –) في حالة وجود شرطها (– أي خفاء الجدران –) فيكون (المنطوق) مخصِّصا .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

كلا الوجهين الأظهرية والأخصية غير تام ، والمورد يدخل في التعارض المستقر ، ونأتي إلى الوجهين :

منع الأظهرية :

المفهوم يعارض المنطوق فنسأل : المفهوم من أين تولّد ؟

لو لم يكن المنطوق علة تامة منحصرة فلا يتولّد المفهوم ، فإذا كان كل منطوق يقول " أنا علة تامة منحصرة " أي " أنا فقط وليس غيري " فالتعارض بين مفهوم كل منهما مع منطوق الأخرى ناشئ من التعارض بين المنطوقين ، فالتعارض أولا وبالذات بين المنطوقين ، والمنطوقان لا يوجد بينهما ظاهر وأظهر ، فأولا ملاك الأظهرية غير تام لأن ملاك الأظهرية بين المنطوق والمفهوم وأرجعنا التعارض بين المنطوق والمفهوم إلى التعارض بين المنطوقين .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

ونلاحظ على ذلك منع الأظهرية ومنع الأخصية :

أما الأول (– وهو منع الأظهرية –) :

فلأن الدلالة على المفهوم مردّها (– أي مردّ الدلالة على المفهوم –) إلى دلالة المنطوق على الخصوصية (–الخصوصية هي العلية الانحصارية–) التي تستتبع الانتفاء (– أي انتفاء الجزاء –) عند الانتفاء (– أي انتفاء الشرط –) ، فالتعارض (– أولا وبالذات –) دائما بين منطوقين (، وثانيا وبالعرض بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى ، وأحد المنطوقين ليس أظهر من المنطوق الآخر) .

التوضيح :

كان الكلام فيما إذا وردت شرطيتان مختلفتان ولهما جزاء واحد شخصي ، فيقع التعارض

بين منطوق كل منهما وإطلاق مفهوم الأخرى ، فهل يوجد جمع عرفي بين المنطوق في كل منهما وإطلاق مفهوم الأخرى أو لا يوجد جمع عرفي ؟

ادّعي في المقام أنه يوجد بين كل منطوق الأولى ومفهوم الثانية جمع عرفي ، وكذلك يوجد جمع عرفي بين منطوق الثانية ومفهوم الأولى ، فيقدّم المنطوق على المفهوم إما من باب أن المنطوق أظهر من المفهوم فيقدّم بملاك الأظهرية وإما من باب أن المنطوق خاص والمفهوم عام فيقدّم بملاك الأخصية ويكون الخاص قرينة على العام فيقدّم الخاص على العام .

وتقدّم الكلام عن التقديم بملاك الأظهرية ومرّ بأن التعارض بين المنطوق والمفهوم مرجعه إلى التعارض بين المنطوقين ، ولا توجد أظهرية بين المنطوقين لأن كل منطوق له ظهور ولا يوجد فيهما أظهر وظاهر فيقع التعارض بين المنطوقين .

ونأتي إلى ملاك الأخصية ، وهو أن يدّعى بأن المنطوق أخص دائرة من المفهوم لأن المنطوق يقول " إذا خفيت الجدران فقصِّر " ومفهوم الجملة الشرطية الأخرى يقول " إذا لم يخف الأذان فلا تقصِّر سواء خفيت الجدران أم لم تخف الجدران " ، فالمنطوق يتعرّض لحصة والمفهوم يتعرّض لحصّتين ، فيكون المنطوق خاصا والمفهوم عاما ويقدم الخاص على العام بملاك التخصيص .

منع الأخصية :

ونأتي إلى منع الأخصية ، وهنا نسلِّم بأن التعارض ليس بين المنطوقين كما جاء في ملاك الأظهرية ، وإنما التعارض بين المنطوق والمفهوم ، ولكن قولكم إن المنطوق أخص والمفهوم أعم غير تام بل إن بينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارضان في مورد التصادق والاشتراك ، فالمولى عندما قال " إذا خفيت الجدران فقصِّر " و قال " إذا خفي الأذان فقصِّر " ، هذان الشرطان وهما خفاء الجدران وخفاء الأذان يوجد فيهما احتمالان واقعيّان :

الاحتمال الأول :

كلّ من الشرطين علة مستقلة لتحقق الجزاء ، فخفاء الجدران علة مستقلة للقصر ، وخفاء الأذان علة مستقلة للقصر ، فيكون " خفاء الجدران أو خفاء الأذان " سبب للتقصير .

الاحتمال الثاني :

مع الأخذ بعين الاعتبار أن المتكلمين بحكم متكلم واحد وجهة واحدة ، فالإمام الأول عليه السلام بيّن أحد جزئي العلة ، والإمام الثاني عليه السلام بيّن الجزء الثاني للعلة ، ففي هذا

الاحتمال كل من الشرطين جزء علة لتحقق الجزاء ، فخفاء الجدران جزء علة للقصر ، وخفاء الأذان جزء علة للقصر ، فيكون " خفاء الجدران وخفاء الأذان " سبب للتقصير .

بناء على الاحتمال الأول :

إذا كان كلّ من الشرطين علة مستقلة لتحقق الجزاء يكون المنطوق خاصا والمفهوم عاما ، فمنطوق الجملة الأولى هو " إذا خفي الأذان فقصِّر " ، ومفهوم الجملة الثانية هو " إذا لم تخف الجدران فلا تقصِّر سواء خفي الأذان وحده أو لم يخف الأذان " ، والمعنى أنه إذا خفي الأذان وحده فلا تقصِّر وإذا لم تخف الجدران ولم يخف الأذان فلا تقصِّر ، فالمفهوم فيه إطلاق ، والمنطوق يشير إلى إحدى الحصتين ، فلا بد من تقييد إطلاق مفهوم الأخرى ، هذا إذا كان كل من العلتين علة مستقلة للجزاء .

بناء على الاحتمال الثاني :

إذا كان كل من الشرطين جزء علة لتحقق الجزاء فلا بد أن نقيِّد المنطوق والمفهوم يبقى على إطلاقه ، فإذا خفي الأذان وخفيت الجدران فقصِّر أي إذا خفي الأذان بقيد خفاء الجدران فقصِّر ، هنا المنطوق صار مقيَّدا ، والمفهوم يقول "إذا لم تخف الجدران فلا تقصر سواء خفي الأذان وحده أم لم يخف الأذان" ، فيكون المعنى أنه "إذا خفي الأذان وحده فلا تقصِّر" و"إذا لم تخف الجدران ولم يخف الأذان فلا تقصِّر" ، فهنا المفهوم باقٍ على إطلاقه ، وخفاء الأذان لوحده ليس سببا للتقصير بل خفاء الأذان منضما إلى خفاء الجدران سبب للتقصير .

إذن :

إذا كان الشرط علة مستقلة فمنطوق كل من الجملتين يقيِّد مفهوم الجملة الأخرى ، وإذا كان الشرط جزء العلة فمنطوق كل من الجملتين يقيِّد منطوق الجملة الأخرى ويبقى مفهوم كل من الجملتين مطلقا .

إشكال :

نختار أن المنطوق هو تمام العلة لا جزء العلة ، ونجري مقدمات الحكمة في المنطوق ليثبت لنا الإطلاق في مقابل "الواو" لنفي الواو – لا الإطلاق في مقابل "أو" لنفي أو – ، والإطلاق في مقابل " الواو " يثبت تمامية العلة ، والإطلاق في مقابل " أو " يثبت انحصارية العلة ، فنثبت أن الشرط علة تامة – لا جزء العلة – بإجراء مقدمات الحكمة في المنطوق لإثبات أنه "إذا خفي الأذان فقصِّر سواء خفيت الجدران أم لم تخف الجدران " ، فيكون خفاء الأذن تمام

العلة للتقصير ، وهنا لا يكون المنطوق خاصا بل له حصّتان أيضا كما أن للمفهوم حصّتين ، والمفهوم يقول " إذا لم تخف الجدران فلا تقصِّر سواء خفي الأذان أم لم يخف الأذان " ، فالمنطوق مطلق من جهة ، والمفهوم مطلق من جهة أخرى ، فبين المنطوق والمفهوم عموم وخصوص من وجه ، وإذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فلا يتقدم أحدهما على الآخر، نعم لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق لتقدم الخاص على العام فيتقدم المنطوق على المفهوم لأن المنطوق خاص والمفهوم عام .

التطبيق على الكتاب :

وأما الثاني (- وهو منع الأخصية -) :

فلأننا لا بد أن نلتزم إما بافتراض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء ، وهذا يعني تقييد المفهوم (لأن المنطوق يشير إلى حصة والمفهوم يشير إلى حصتين ، فمنطوق كل من الجملتين يقيِّد مفهوم الجملة الأخرى) ، وإما بافتراض أن مجموع الشرطين علة واحدة مستقلة (، فكل واحد من الشرطين جزء علة) ، وهذا يعني الحفاظ على إطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كل من الشرطيتين (- تقييده -) بانضمام شرط الأخرى إلى شرطها (، ونثبت أن الشرط علة تامة بإجراء مقدمات الحكمة وإثبات الإطلاق في مقابل الواو ، فيكون المنطوق مطلقا ويشير إلى حصتين ، فالمنطوق مطلق والمفهوم مطلق ، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه) ، فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ، والنسبة بينهما العموم (والخصوص) من وجه ، فالصحيح أنهما يتعارضان ويتساقطان (في موضوع التصادق والاشتراك) ولا (يوجد) جمع عرفي (بينهما ، وإذا لم يوجد بينهما جمع عرفي فإن كلاًّ منهما جزء العلة) .

إذن :

الصحيح أن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه لأنهما يتعارضان في حالة وجود أحد الشرطين دون وجود الشرط الآخر ، فالمنطوق في حالة خفاء الجدران وخفاء الأذان يقول "قصِّر" لأنه إذا خفي الجدران فقصر وإذا خفي الأذان فقصِّر ، فإذا خفي أحدهما فلا تقصِّر ، والمفهوم في كل منهما يقول " لا تقصِّر " ، فيقع التعارض بين المنطوق والمفهوم في حالة وجود أحد الشرطين دون وجود الشرط الآخر حيث إن منطوق إحدى الجملتين " قصِّر " يثبت الجزاء ومفهوم الأخرى " لا تقصِّر " ينفي الجزاء ، وهنا الشرط علة مستقلة تامة ، فإذا قلنا بأن الشرط علة تامة فلازمه وقوع التعارض بين منطوق إحداهما ومفهوم الأخرى ، منطوق الجملة

الأولى هو " إذا خفي الأذان فقصِّر " ومفهوم الجملة الثانية هو " إذا لم تخف الجدران فلا تقصِّر سواء خفي الأذان أم لم يخف الأذان " ، وجزء من المفهوم هو " إذا خفي الأذان فلا تقصِّر " ، فيقع التعارض بين منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، وكذلك منطوق الجملة الثانية هو " إذا خفيت الجدران فقصِّر " ومفهوم الجملة الأولى هو " إذا لم يخف الأذان فلا تقصِّر سواء خفيت الجدران أم لم تخف الجدران " ، وجزء من المفهوم هو "إذا خفيت الجدران فلا تقصِّر" ، فيقع التعارض بين منطوق الثانية ومفهوم الأولى ، ففي حالة وجود أحد الشرطين فالمنطوق والمفهوم موجودان ، وهذا هو مورد الاشتراك والتصادق حيث يتعارض المنطوق والمفهوم بنحو العموم والخصوص من وجه .

ويفترق المنطوق عن المفهوم فيما إذا اجتمع الشرطان معا ، فيوجد المنطوق ولا يوجد المفهوم ، فإن المنطوقان يثبتان الحكم أي " قصِّر " ، ولا يوجد المفهوم " لا تقصِّر " لأن كلا المنطوقين موجود ، فيوجد منطوق ولا يوجد مفهوم ، فافترق المنطوق عن المفهوم ، وهذا يكون خارجا عن التعارض .

ويفترق المفهوم عن المنطوق في حالة فقدان كلا الشرطين ، فيوجد المفهوم ولا يوجد المنطوق في حالة فقدان الشرطين ، فيوجد " لا تقصِّر " ولا يوجد " تقصِّر " ، وهذا يكون خارجا عن التعارض .

التوضيح :

الحالة الثانية :

إذا وردت جملتان شرطيتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطًا مع وجود حكمين ، وثبت بالدليل أن كلاًّ من الشرطين علة تامة مستقلة ، فيوجد حكمان ، وفي الحالة الأولى لم يوجد دليل يثبت أن كلا الشرطين علة تامة فلم يثبت أن كليهما علة تامة أو جزء علة ، وأما هنا في الحالة الثانية فثبت أن الشرط الأول علة تامة للجزاء وأن الشرط الثاني علة تامة للجزاء ، فبالنظر البدوي الأوّلي يوجد حكمان .

مثال :

" إذا أفطرت متعمِّدا فأعتق رقبة " و " إذا ظاهرت زوجتك فأعتق رقبة " ، وكل شرط علة تامة مستقلة للجزاء ، فالشرط في الجملة الأولى علة مستقلة لوجوب العتق ، والشرط في الجملة الثانية علة مستقلة لوجوب العتق ، فيوجد هنا حكمان ووجوبان .

ولنفرض أنه قبل أن يعتق عن كفارة الإفطار ظاهر زوجته فهل يتداخل الحكمان ويوجد وجوب واحد ، وهو ما يسمّى بـ " أصالة تداخل الأسباب " ، ويجب امتثالٌ واحدٌ لهما فيجب عتق رقبة واحدة فقط ، وهذا يسمّى بـ " أصالة تداخل المسبَّبات " ، أو لا يتداخل الحكمان فيجب لهما امتثالان فيجب عتق رقبتين ، فيوجد هنا وجوبان للعتق ، وهذا يسمى بـ " أصالة عدم تداخل الأسباب " ، وكل منهما سبب مستقل ، وإذا تعدّد السبب يتعدّد المسبَّب ، ويجب أن يؤتى بامتثالين ومسبَّبين ، وهذا يسمى بـ "أصالة عدم تداخل المسبَّبات" ، وإذا تعدّد المسبَّب فلا بد أن يتعدّد السبب ؟ فهل متعلَّق الوجوبين – وهو العتق – واحد أو اثنان ؟

إذا كان العتق طبيعة واحدة وقلنا بأنه يمكن أن يجتمع عليه حكمان متماثلان فيلزم منه اجتماع المثلين على متعلَّق واحد وهو محال فلا بد من تعدد الامتثال بتعدد الوجوب أي لا يمكن أن يجتمع حكمان متماثلان على متعلَّق واحد .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثانية :

إذا وردت جملتان شرطيّتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطًا (– وإلى هنا الحالة الثانية متفقة مع الحالة الأولى –) وثبت بالدليل أن كلاًّ من الشرطين علة تامة ووجد الشرطان معا فهل يتعدّد الحكم أو لا (يتعدّد) ؟ وعلى تقدير التّعدّد فهل يتطلب كل منهما امتثالا خاصا به أو لا (يتطلّب كل منهما امتثالا خاصا به فيكتفى بامتثال واحد) ؟

مثال :

ومثاله " إذا أفطرت فأعتق " و " إذا ظاهرت فأعتق " .

والمشهور أن مقتضى ظهور الشرطية في علّيّة الشرط للجزاء أن يكون لكلِّ شرطٍ حكمٌ مسبَّبٌ عنه (–أي عن ذلك الشرط–) ، فهناك إذن وجوبان للعتق ، وهذا ما يسمى بـ " أصالة عدم التداخل في الأسباب " بمعنى أن كلّ سبب يبقي سببا تاما ولا يندمج السببان ويصيران سببا واحدا (، فكل منهما سبب مستقل ، فيوجد وجوبان) ، وحيث إن كلّ واحد من هذين الوجوبين (المسبَّبين عن تحقّق الشرط) يمثل بعثا وتحريكا مغايرا للآخر (– أي للبعث والتحريك الآخر –) فلا بد من انبعاثين وتحرّكين ، وهذا ما يسمى بـ "أصالة عدم التداخل في المسبَّبات" بمعنى أن الوجوبين المسبَّبين (من تحقق الشرطين والسببين) لا يكتفى بامتثال واحد لهما (، فإذا تعدّد السبب فلا بد أن يتعدّد المسبَّب ، فلا يمكن أن يتعدّد السبب ويكون المسبَّب واحدا ،

وإذا تعدّد المسبَّب فلا بد أن يتعدّد السبب ، فلا يمكن أن يتعدد المسبَّب ويكون السبب واحدا ، وهذه هي نظرية استحالة توارد علتين على معلول واحد ، فالعلة الأولى ترد على المعلول الأول وتولِّده ، والعلة الثانية ترد على المعلول الثاني وتولِّده ، ولا يعقل أن توجد علتان تولِّدان معلولا واحدا لأن العلة الأولى عندما أوجدت المعلول فالعلة الثانية ماذا توجِد ، إذا توجد نفس المعلول فهو تحصيل للحاصل ، وإذا توجد معلولا آخر فيثبت المطلوب وهو أن المعلول الأول غير المعلول الثاني ، وهنا لا يكتفى بامتثال واحد للوجوبين المسبَّبين من تحقق السّببين لأن المسبَّب متعدّد فيكون الامتثال متعدّدا) ، فإن قيل إن هذين الوجوبين (التقدير الأول :) إن كان متعلّقهما واحدا – وهو طبيعي العتق في المثال – لزم إمكان الاكتفاء بعتق واحد (لأن الطبيعي يوجد بأول فرد فيستحيل أن يتعدّد الامتثال ، إذا نظرنا إلى الوجوبين فإنهما يقتضيان تعدد الامتثال ، وإذا نظرنا إلى المتعلَّق فإن المتعلَّق يتحقّق بأول وجود منه ، وإذا تحقّق بأول وجود منه فإن الوجوب الثاني يقول له " أعتق " فيقول " لقد أعتقت " إلا أن نقول بأن المتعلَّق مقيّد وقال " أعتق مرة ثانية " فيكون المتعلَّق الثاني غير المتعلَّق الأول ، ولكن المفروض أن المتعلَّق مطلق وأن المتعلّقين واحد وهو الطبيعي ، وهنا يقال بتداخل المسبَّبات ، فالسبب متعدّد ولكن يمكن الاكتفاء في المسبَّب بامتثال واحد ، العلة الأولى أوجدت المعلول فالعلة الثانية إذا كانت تريد أن توجد المعلول فالمعلول موجود ويكون تحصيلا للحاصل) ، و(التقدير الثاني :) إن كان متعلّق كلّ منهما حصة من العتق غير الحصة الأخرى لزم تقييد إطلاق مادة الأمر في " أعتق " ، وهو (– أي تقييد إطلاق مادة الأمر في " أعتق " –) خلاف الظاهر (لأن الظاهر أنه مطلق غير مقيَّد ، فلم يقل " أعتق حصة ثانية ") .

إذن :

الشرطان إذا كانا علّتين مستقلّتين فإنهما يقتضيان وجوبين مستقلّين ، والوجوبان المستقلاّن يقتضيان امتثالين مستقلّين ، فيجب عتقان لا عتق واحد ، ولكن المتعلَّق إن كان واحدا – وهو طبيعي المتعلَّق – فقد تحقَّق بأول امتثال فلا يعقل الامتثال الثاني ، وإن كان المتعلَّق متعدّدا فيمكن أن يتعلّق به وجوبان ولكن لا بد أن يكون متعلّق الثاني غير متعلّق الأول ، وهو خلاف إطلاق مادة الأمر " أعتق " ، فنجري مقدمات الحكمة في المادة فيقول بأنه غير مقيد بمرة ثانية فيكون نفس الطبيعي .

التوضيح :

كان الكلام في الحالة الثانية من تطبيقات قاعدة الجمع العرفي ، والحالة الثانية هي فيما إذا وردت جملتان شرطيتان متفقتان جزاء مختلفتان شرطا ، وبهذا المقدار تتفق مع الحالة الأولى ، والخصوصية الجديدة في الحالة الثانية هي أن كل شرط علمنا أنه علة مستقلة لتحقّق الجزاء ، وإذا تعدّد السبب يتعدد المسبَّب قطعا ، وإذا تعدّد المسبَّب – وهو الحكم – يتعدّد الامتثال قطعا ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى عندما ننظر إلى المتعلَّق نجد أن المتعلَّق هو الطبيعي ، والطبيعي يتحقّق بأول وجود منه ، فلا يعقل تعدّد الامتثال إلا في صورة واحدة وهي إذا تعدّد المتعلَّق ، وننفي تعدّد المتعلَّق بإطلاق مادّة الأمر .

إذن :

يجب امتثال واحد أي عتق واحد أو امتثالان أي عتقان .

إن قيل :

يجب عتق واحد لأن الطبيعي يوجد بأول فرد منه ، ولو كان المولى يريد فردا آخر من الطبيعي لكان عليه أن يبيّن ، ولكنه لم يبيّن فلا يريد إلا تحقق الطبيعي .

الجواب لـ " فإن قيل " :

يأتي وجهان :

الوجه الأول :

إما أن نأخذ بالتقدير الأول وهو أن المتعلَّق واحد حقيقة – لا متعدّد حقيقة – في الوجوبين ، والتقدير الأول يكون معقولا إذا قلنا بجواز اجتماع المثلين على عنوان كلي واحد ، ويكون اجتماع المثلين محالا في الأمور التكوينية ، وأما في الأمور الاعتبارية فلا محذور أن يجتمع مثلان – كوجوبين – على عنوان كلي واحد – كالعتق – ، فإذا قلنا بإمكان اجتماع المثلين على شيء واحد فيتعدّد الامتثال لأن كل وجوب يحتاج إلى امتثال مستقل ، ومادة الأمر يكون مطلقا غير مقيَّد حيث لا نحتاج إلى تقييد مادة الأمر ، فقولكم نحتاج إلى تقييد مادة الأمر والتقييد خلاف الظاهر ، فالجواب أنه لا نحتاج إلى تقييد المادة ومع ذلك نقول بتعدّد الامتثال.

بعبارة أخرى :

نبني على التقدير الأول وهو أن المتعلَّق واحد في الوجوبين ، وفرض أن المتعلَّق واحد لا يتمّ إلا على مبنى جواز اجتماع حكمين متماثلين على عنوان كلي واحد ، فإذا قلنا إن هذا واجب

فيوجد حكمان ، وكل حكم يقتضي امتثالا ، فيجب امتثالان ، وهنا لم نتصرّف في المتعلَّق بل بقي المتعلَّق على إطلاقه ، فقولكم إنه لكي نوجِب امتثالين لا بد من جعل المتعلَّق مقيَّدا وإلا لا يمكن وجوب امتثالين ، فالجواب أنه نوجِب امتثالين لوجوبين ومع ذلك لا نلتزم بتقييد المتعلَّق – كالعتق – أي لا نلتزم بتقييد إطلاق مادة الأمر .

إذن :

في الوجه الأول يؤخذ بالتقدير الأول بناء على إمكان اجتماع بعثين على عنوان كلّيّ واحد ، والتقدير الأول هو أن متعلَّقهما واحد وهو طبيعي العتق ، فنسأل :

هل يمكن أن يوجد عنوان كلي واحد يجتمع عليه وجوبان أو لا يمكن ؟

الجواب :

يوجد قولان :

القول الأول :

يمكن أن يجتمع وجوبان على عنوان كلي واحد بناء على القول بأنه لا يلزم اجتماع المثلين ، وهنا تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضي تعدد الانبعاث والحركة وإن كان العنوان الذي انصب عليه البعثان واحدا ، وهنا لا نحتاج إلى تقييد .

القول الثاني :

لا يمكن أن يجتمع وجوبان على عنوان كلي واحد لأنه يلزم اجتماع المثلين .

الوجه الثاني :

وإما أن نأخذ بالتقدير الثاني ، والتقدير الثاني هو أن المتعلَّق متعدّد ، وهذا ينسجم مع مبنى عدم جواز اجتماع وجوبين على عنوان واحد ، فيكون اجتماع المثلين محال ، وهنا يجتمع الوجوبان على شيئين لأن المتعلَّق متعدّد ، ولكن نسأل :

تقولون بأن هذا ينسجم مع فرض أن المتعلَّق متعدّد فمن أين أتيتم بأن المتعلَّق مقيَّد ؟

فالجواب أنه أتينا به من نفس تعدّد الوجوب ، فلأن الوجوب المتعدّد يستحيل أن يكون على متعلَّق واحد فنستكشف من تعدّد الوجوب أن المتعلَّق متعدّد أيضا ، فتوجد قرينة على التقييد ، والقرينة هي نفس تعدّد الوجوب لأن المفروض أن اجتماع المثلين محال ، فمن تعدّد الوجوب وعلمنا من الخارج أن كل شرط هوعلّة مستقلّة للجزاء فيوجد جزاءان أي وجوبان فنستكشف من تعدّد الوجوب أن المتعلَّق لا بد أن يكون متعدّدا ، وإذا تعدد المتعلَّق يتعدّد

الامتثال .

إذن :

إما أن نبني على جواز اجتماع المثلين فيتعدد الامتثال ولا نحتاج إلى تقييد مادة الأمر وإما أن نبني على استحالة اجتماع المثلين فيتعدد الامتثال لأن تعدد الوجوب كاشف عن تعدد المتعلق ، وإذا تعدد المتعلّق يتعدد الامتثال .

التطبيق على الكتاب :

كان الجواب (- أي الجواب لـ " فإن قيل " التي مرّت سابقا -) أحد وجهين :

الوجه الأول :

أن يؤخذ بالتقدير الأول (-وهو أن المتعلّق واحد-) بناء على إمكان اجتماع بعثين (- أي وجوبين -) على عنوان كلّيّ واحد (، وقلنا بأنه يجوز اجتماع مثلين على متعلَّق كلي واحد ، واستحالة اجتماع المثلين تأتي إذا كان المتعلَّق واحدا شخصيا ، وأما إذا كان المتعلَّق واحدا كليا فيمكن أن يتعلَّق به وجوبان) ، ويقال إن تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضى تعدد الانبعاث والحركة (- أي تعدد الوجوب بنفسه يؤدي إلى تعدد الامتثال ولا نحتاج إلى تقييد مادة الأمر ولا نحتاج إلى تعدد المتعلق حتى يقال بأنه خلاف الظاهر -) وإن كان العنوان الذي انصب عليه البعثان واحدا (كليا ، وهنا لم نتصرّف في المتعلَّق حتى يقال بأن التصرف في المتعلَّق خلاف ظاهر الدليل) .

الوجه الثاني :

أن يؤخذ بالتقدير الثاني (- وهو أن المتعلَّق متعدَّد -) - بناء على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوان واحد (شخصي أو كلي ، فاجتماع المثلين على عنوان واحد كلي محال ، ونفس تعدّد الوجوب يكشف عن أن المتعلَّق متعدّد) - ويلتزم بتقييد إطلاق المادة (- أي مادة الأمر -) ، والقرينة على التقييد نفس ظهور الجملتين في تعدد الوجوب مع عدم إمكان اجتماعهما على عنوان واحد بحسب الفرض ، وهذا نحو من الجمع العرفي (، وهو جمع عرفي عقلي دقيق ، وهذا هو عرف خاص عند الأصوليين وليس عرفا عاما عند الناس ، فإذا توجد جملتان مستقلتان وكل منهما تدل على الوجوب ، وإذا قلنا من الخارج أن اجتماع المثلين محال فنستكشف من تعدّد الوجوب أن المتعلَّق لا بد أن يكون متعدّدا ، وهذا شبيه بما قلناه في بحث اجتماع الأمر والنهي ، قلنا هناك إن المتعلَّق واحد ، وحيث إن الشارع أمر ونهى وحيث

يستحيل أن يكون المتعلَّق واحدا فنستكشف من تعدّد الأمر والنهي أن المتعلَّق متعدّد حقيقة وإن كنا لا نراه متعدّدا ، ففي الواقع المتعلَّق متعدّد ، فيوجد عنوان تحت الأمر ، ويوجد عنوان آخر تحت النهي) .

التوضيح :

الحالة الثالثة :

إذا تعارض دليل إلزامي ودليل ترخيصي ، والدليل الذي يُلْزِمُ بشيء مطلق أو عام ، والدليل الذي يُرَخِّصُ بشيء مقيّد أو خاص ، فبين الدليلين عموم وخصوص مطلق ، فهنا الدليل الترخيصي يقيِّد إطلاق الدليل الإلزامي أو يخصّص عموم الدليل الإلزامي ، وهذا واضح لا بحث فيه .

مثال :

دليل مطلق يلزم بالصلاة للبالغ وغير البالغ ، ودليل آخر خاص يُجَوِّزُ ترك الصلاة لغير البالغ ، فنتيجة الجمع العرفي بينهما هي أن الصلاة واجبة على البالغ وغير واجبة على غير البالغ .

والبحث يأتي فيما إذا كان يوجد دليل إلزامي متعارِض مع دليل ترخيصي وبينهما عموم وخصوص من وجه ، فيأتي السؤال التالي :

أيّ الدليلين يُقَدَّمُ في مورد التعارض والتصادق ؟ فهل يقدَّم العام وهو الإلزام أو الخاص وهو الترخيص ؟

مثال :

دليل يقول " الماء يجوز شربه " ، وفيه إطلاق وهو سواء كان الماء طاهرا أم متنجسا ، ودليل آخر يقول " المتنجِّس لا يجوز شربه " ، وفيه إطلاق أي سواء كان المتنجّس ماء أم طعاما ، والنسبة بين الدليلين هو العموم والخصوص من وجه ، ومورد التعارض والتصادق هو الماء المتنجّس ، الدليل الأول يقول إن الماء المتنجِّس يجوز شربه ، والدليل الثاني يقول إن الماء المتنجّس لا يجوز شربه ، فنسأل :

أيهما نقدِّم جواز الشرب أو عدم جواز الشرب أو أنهما يتعارضان ويتساقطان ولا يوجد دليل على الجواز وعدم الجواز ولا بد أن نبحث عن دليل ثالث ؟

الجواب :

لا بد أن نعرف التعارض أوّلا حتى يتّضح أن هذا داخل في التعارض أو غير داخل في التعارض ، وتعريف التعارض هو التنافي بين المدلولين والجعلين ، ويحصل التنافي بين الجعلين إذا قال أحد الدليلين " افعل " وقال الدليل الآخر " لا تفعل " فإنهما يتنافيان .

وأما إذا قال أحد الدليلين " افعل " أي بشرط الفعل وهو الوجوب أو قال " لا تفعل " أي بشرط عدم الفعل وهو الحرمة ، وقال الآخر " أنت مخيِّر بين الفعل وعدم الفعل " أي لابشرط من حيث الفعل وعدم الفعل ، وهذا هو الترخيص ، وبشرط شيء لا يتنافى مع اللابشرط ، فالتعارض يقع بين الإلزامين " افعل " و " لا تفعل " ، ولا يقع التعارض بين الإلزام والتخيير ، فلسان حال المرخِّص يقول " لا مانع من أن تشرب أو لا تشرب " ، وهذا لا يتنافي مع لسان الآخر الذي يقول " يوجد مانع " ، فهذا ليس من موارد التعارض والجمع العرفي بحيث يقدَّم الدليل الإلزامي على الدليل الترخيصي ، فأساسا هذا خارج عن التعارض تخصّصا لأن التعارض يقع إذا كان أحدهما يتنافى مع الآخر ، ومن الواضح أنه لا يوجد تعارض وتنافي بين بشرط شيء وبين لابشرط .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثالثة :

إذا تعارض دليل إلزامي ودليل ترخيصي بالعموم (والخصوص) من وجه قدّم الدليل الإلزامي (على الترخيصي ، فالدليل الإلزامي الذي يقول " المتنجس لا يجوز شربه " يقدَّم على الدليل الترخيصي الذي يقول " الماء يجوز شربه " ، والنتيجة هي أن الماء المتنجس لا يجوز شربه) ، وقد يُقَرَّبُ ذلك (– أي تقديم الدليل الإلزامي على الدليل الترخيصي –) بأن الدليل الترخيصي ليس مفاده عرفا إلا أن العنوان المأخوذ فيه (– أي في الدليل الترخيصي –) لا يقتضي الإلزام (– أي أن الدليل الترخيصي مفاده العرفي هو عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم ، فالدليل الترخيصي لا يقتضي شيئا لا أنه يقتضي العدم أي أن الدليل الترخيصي يكون لابشرط أي المكلف مخيّر بأن يفعل أو لا يفعل لا أنه بشرط شيء أي لا أنه بشرط عدم الفعل –) ، فإذا فرض عنوان آخر أعمّ منه (– أي من العنوان المأخوذ في الدليل الترخيصي –) من وجه (– أي بينهما عموم وخصوص من وجه –) دل الدليل الإلزامي على اقتضائه للإلزام أخذ به (– أي بالدليل الإلزامي –) لعدم التعارض بين الدليلين (الإلزامي والترخيصي ، فإذا جاء دليل آخر

يقتضي الإلزام فلا يتعارضان حتى يقال بأن النوبة تصل إلى الجمع العرفي) ، وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي لأن الجمع العرفي يفترض وجود التعارض (والتنافي) بين الدليلين (- ولو بَدْوًا وحدوثا -) قبل التعديل (والجمع العرفي) ، والبيان المذكور يوضّح عدم التعارض رأسا (لا أنه يوجد تعارض بينهما حتى نأتي إلى الجمع العرفي بينهما ، والجمع العرفي فرع التعارض ، وهنا لا تعارض بين الدليل الإلزامي والدليل الترخيصي ، فيقدَّم الدليل الإلزامي على الدليل الترخيصي ، والحالة الثالثة من موارد الابتلاء في استنباط الأحكام الشرعية) .

التوضيح :

الحالة الرابعة :

وهي أيضا من موارد الابتلاء في استنباط الأحكام الشرعية ، وهي إذا تعارض إطلاق شمولي وإطلاق بدلي ، والفرق بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي جاء في بحث الخاص والعام وفي بحث المطلق والمقيَّد ، الإطلاق الشمولي هو أنه يريد جميع الأفراد ، والإطلاق البدلي هو أنه يريد فردا واحدا على نحو البدل ، وهنا يوجد تعارض بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي بنحو العموم والخصوص من وجه .

مثال :

قال المولى " أكرم فقيرا " مطلق أي سواء كان عادلا أم فاسقا ، عالما أم جاهلا ، كبيرا أم صغيرا ، وكل هذه الإطلاقات بدلية ، وتطبقِّه على أي فقير تريد ، فيكفي أن تكرم فقيرا واحدا فتكون ممتثلا .

وقال " لا تكرم الفاسق " مطلق أي سواء كان فقيرا أم غنيا ، والإطلاق فيه شمولي ، فكل من كان فاسقا لا تكرمه .

ويوجد بين القولين تعارض في الفقير الفاسق ، فالإطلاق البدلي يقول " أكرم " ، والإطلاق الشمولي يقول " لا تكرم " ، فيأتي السؤال التالي :

أيهما يقدَّم الإطلاق البدلي أو الإطلاق الشمولي أو يتعارضان ويتساقطان ؟

الجواب :

توجد هنا عدة صور :

الصورة الأولى :

ثبت أحد الإطلاقين بالوضع عن طريق العموم وثبت الإطلاق الآخر بمقدمات الحكمة ،

فيقدَّم الإطلاق الذي يكون بالأداة والوضع على الإطلاق الذي يكون بمقدمات الحكمة لأن الإطلاق بالأداة يكون له ظهور وضعي والإطلاق بمقدمات الحكمة له ظهور إطلاقي ، والظهور بالأداة ظهوره وضعي لفظي والظهور الإطلاقي ظهوره سكوتي عدمي ، فالإطلاق الوضعي أقوى ظهورا من الإطلاق السكوتي العدمي .

الصورة الثانية :

إذا ثبت الإطلاقان كلاهما بمقدمات الحكمة أو كلاهما بالوضع ، فالإطلاقان متساويان من حيث الأداة أو مقدمات الحكمة ، فأيهما يقدَّم ؟

التطبيق على الكتاب :

الحالة الرابعة :

إذا تعارض إطلاق شمولي وآخر بدلي بالعموم (والخصوص) من وجه (-الصورة الأولى هي:-) فإن كان أحد الدليلين دالاً على الإطلاق بالوضع والأداة (- أي بأداة العموم -) والآخر بقرينة الحكمة قدّم ما كان بالوضع (- على ما كان بمقدمات الحكمة لأن ما كان بالأداة يقول توجد قرينة ، ونريد أن نستند إلى عدم القرينة لإثبات الإطلاق -) سواء اتصل (ما كان إطلاقه بالأداة) بالإطلاق الآخر أو انفصل عنه ، أما في حالة الاتصال فلأنه بيان للقيد فلا يسمح لقرينة الحكمة بالجريان وتكوين الإطلاق (، فإذا كان متصلا فإنه يهدم أصل الظهور ويمنع عن انعقاد أصل الظهور) ، وأما في حالة الانفصال فللأظهرية والقرينية (، فإذا كان منفصلا فإنه يهدم حجية الظهور) .

(والصورة الثانية هي :) وإذا كان كلاهما (- أي الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي -) بالوضع أو (كلاهما) بقرينة الحكمة (- ومثال قرينة الحكمة هو " لا تكرم الفاسق " و " أكرم فقيرا " ، فيقع التعارض في مورد التصادق والاشتراك وهو الفقير الفاسق -) فهناك قولان : أحدهما أنهما متكافئان فيتساقطان معا (لأنهما يتعارضان ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر لأنهما متكافئان ، فلا دليل على وجوب إكرام الفقير الفاسق ولا دليل على عدم وجوب إكرامه ، فنرجع إلى دليل آخر) ، و(القول) الآخر تقديم (الإطلاق) الشمولي على (الإطلاق) البدلي (، فالنتيجة هي " لا تكرم الفقير الفاسق ") ، ويمكن أن يفسر ذلك (- أي تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي -) بعدة أوجه :

التوضيح :

الوجه الأول :

الإطلاق الشمولي أقوى ظهورا من الإطلاق البدلي ، وقد ذكر السيد الشهيد هذا المطلب في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، ويأتي ضمن مقدمات :

المقدمة الأولى :

الشمولية والبدلية هنا بلحاظ الحكم لا بلحاظ المتعلَّق ولا بلحاظ الموضوع ، والمطلق الشمولي في الحكم يتكفل أحكاما عديدة كثيرة بنحو الانحلال أي ينحل الحكم بعدد الأفراد ، والمطلق البدلي يتكفل حكما واحدا واسع الدائرة ، فالبدلي له حكم واحد ولكن في مقام التطبيق يكون المكلف مرخَّصا في تطبيقه على الفرد الأول أو على الفرد الثاني أو على الفرد الثالث .

المقدمة الثانية :

هل العرف يهتم ببيان أصل حكمه أكثر أو ببيان حدود حكمه أكثر ؟

مثلا إذا طلبت ماءً من شخص ولم يأتك بماء – أي لا يفعل أصل الحكم – أو أنه أتى بماء ولكنه ليس ببارد – أي يفعل أصل الحكم ولكنه فاقد لخصوصية من الخصوصيات – فأيهما أشد قبحا ؟

من الواضح أن الأشد قبحا هو الذي لا يفعل أصل الحكم ، فاهتمام المولى ببيان أصل الحكم أشد من اهتمامه ببيان خصوصيات الحكم وحدوده .

إذا قدمنا الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي فهذا معناه أننا قدمنا سعة الحكم على أصل الحكم لأنه في الإطلاق الشمولي يوجد أصل حكم الفقير الفاسق وفي الإطلاق البدلي توجد سعة في حكم الفقير الفاسق ، فإذا قدمنا الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي فيلزم منه أن المولى مهتم بسعة الحكم أكثر من اهتمامه بأصل الحكم ، ففي الإطلاق البدلي كانت السعة شاملة لمائة فرد ، وبعد مجيء الإطلاق الشمولي صارت سعة الحكم شاملة لتسعة وتسعين فردا ، واهتمام المولى بسعة الحكم أكثر من اهتمامه بأصل الحكم يكون على خلاف المقدمة الثانية ، ولكن لو قدمنا الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي فإن لازمه اهتمام المولى بأصل الحكم لا بسعة الحكم .

والسيد الشهيد لا يشكل على الوجه الأول ، ويظهر من ذلك أن الوجه الأول تام .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الأول :

أن يقال بأقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي في إطلاقين متماثلين من حيث كونهما وَضْعِيَّيْنِ (- أي بالوضع باستعمال أداة العموم -) أو حِكْمِيَّيْنِ (- أي بمقدّمات الحِكْمَة - ، والأقوى ظهورا أي الأظهر يقدَّم على الظاهر فيقدَّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي) ، وذلك (- أي ويقال بأقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي - ، ودليل هذه الدعوى مبني على مقدمتين : المقدمة الأولى هي :) لأن (المطلق) الشمولي يتكفّل أحكاما عديدة بنحو الانحلال (- كما تقدَّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة -) بخلاف المطلق البدلي الذي لا يتكفّل إلا حكما واحدا وسيع الدائرة ، (والمقدمة الثانية هي :) والاهتمام النوعي ببيان أصل حكم برأسه أشدّ من الاهتمام (النوعي) ببيان حدوده (- أي حدود الحكم -) ودائرته (- أي ودائرة الحكم -) سعة وضيقا ، (ونتيجة المقدمة الثانية هي :) فيكون التعهد العرفي بعدم تخلف بيان أصل حكم عن إرادته (- أي إرادة الحكم -) أقوى من التعهد العرفي بعدم تخلف بيان سعة حكم عن إرادتها (- أي إرادة السعة -) ، (ونتيجة المقدمتين هي :) ولما كان تقديم (الإطلاق) البدلي يستدعي التخلف الأول (- أي تخلّف أصل الحكم -) وتقديم (الإطلاق) الشمولي يستدعي التخلف الثاني (- أي تخلّف سعة الحكم حيث تقلَّصت سعة الحكم من مائة فرد إلى تسعة وتسعين فردا -) الأخفّ محذورا تعيّن ذلك (- أي تعيّن تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي - ، فالإطلاق الشمولي يقول يوجد في الفقير الفاسق حكم ، وإذا قدمنا الإطلاق البدلي فلازمه تقديم سعة الحكم على أصل الحكم ، وهذا خلاف المقدمة الثانية وما يتفرّع على المقدمة الثانية) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

تقدَّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة بحث وهو أنه هل يعقل أن يتعلَّق أمر بنحو الإطلاق البدلي يتعلَّق بالجامع بين المقدور وغير المقدور أو لا يعقل ؟

المحقق النائيني قال إن التكليف ينصرف إلى المقدور ويستحيل أن يشمل غير المقدور ، ولكن هل غير المقدور عقلا أو الأعم من غير المقدور عقلا وشرعا ؟

وقال المحقق النائيني إنه الأعم من غير المقدور تكوينا وغير المقدور لمانع شرعي .

وفي مقامنا الإطلاق البدلي يقول " أكرم الفقير الفاسق " ، ويوجد مانع عن إكرامه من "لا تكرم الفاسق" ، فلا يكون الإطلاق البدلي شاملا للفقير الفاسق لأن الفاسق غير مقدور شرعا بل يكون شاملا للمقدور ، فيقدَّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي .

إذن :

إذا كان يوجد إطلاق بدلي وإطلاق شمولي وثبتا معا إما بالوضع والأداة وإما بمقدمات الحكمة فهل يتعارضان ويتساقطان أو يقدَّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي أو يقدم الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي ؟

قد يقال إن الإطلاق الشمولي الثابت بمقدمات الحكمة يقدَّم في مورد التعارض على الإطلاق البدلي الثابت بمقدمات الحكمة ، ومثاله هو "أكرم فقيرا" و "لا تكرم الفاسق" ، في "أكرم فقيرا" الإطلاق بدلي ثابت بمقدمات الحكمة ، وفي "لا تكرم الفاسق" الإطلاق شمولي ثابت بمقدمات الحكمة ، فهل الفقير الفاسق يجب إكرامه لأنه مشمول لـ "أكرم فقيرا" أي سواء كان عادلا أم فاسقا أو يحرم إكرامه لأنه مشمول لـ "لا تكرم الفاسق" أو يتعارضان ويتساقطان ؟

يوجد اتجاه يقول بتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي لأحد ثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

الإطلاق الشمولي أقوى ظهورا من الإطلاق البدلي ، والأقوى ظهورا يقدَّم على الأضعف ظهورا .

الوجه الثاني :

تقدَّم بحث في القسم الأول من الحلقة الثالثة وهو أنه هل يعقل أن يتعلَّق وجوب بجامع على نحو الإطلاق البدلي بحيث إن أحد فردي ذلك الجامع مقدور والفرد الآخر غير مقدور ؟

يوجد قولان :

القول الأول للمحقق النائيني :

لا يعقل ذلك ، وذلك الوجوب يكون للفرد المقدور ، والفرد غير المقدور فلا يوجد بإزائه إطلاق بدلي .

القول الثاني للسيد الشهيد :

لا محذور في ذلك .

والوجه الثاني هنا مبني على مبنى المحقق النائيني وهو أنه لا يمكن أن يوجد وجوب يتعلَّق بجامع بحث إن أحد الفردين مقدور والفرد الآخر غير مقدور ، وفي المقام كذلك أيضا ، فعندما نضع يدنا على الفقير الفاسق فهو متعلَّق الإطلاق البدلي في "أكرم فقيرا" ، ولكنه ممنوع عنه شرعا لأنه مشمول في "لا تكرم الفاسق" ، فيكون "أكرم فقيرا" مختصا بالفقير غير الفاسق ، والفقير الفاسق يكون مشمولا في "لا تكرم الفاسق" .

ويوجد اتجاه آخر يقول إن الإطلاق البدلي يقدَّم على الإطلاق الشمولي .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن الامر في "أكرم فقيرا" يختصّ بالحصّة المقدورة عقلا وشرعا بناء على أن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولا (، وهو مبنى المحقق النائيني كما تقدم في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، وهذه هي المقدمة الأولى) ، (والمقدمة الثانية هي :) وشمول "لا تكرم الفاسق" للفقير الفاسق يجعل إكرامه (– أي إكرام الفقير الفاسق –) غير مقدور شرعا (فيختص "أكرم فقيرا" بالفقير غير الفاسق ، والحصة غير المقدورة لا يشملها "أكرم فقيرا" ، وغير المقدورة إما غير مقدورة عقلا وتكوينا وإما غير مقدورة شرعا ، فإذا قال "أكرم فقيرا" وكان يوجد فردان بحيث إن إكرام أحد الفردين مقدور وإكرام الفرد الآخر غير مقدور فإن "أكرم فقيرا" ليس له إطلاق يشمل الفرد غير المقدور بل يختص بالفرد المقدور ، وعدم المقدورية إما عقلا وتكوينا وإما شرعا ، وفي المقام عدم المقدورية يكون شرعا لأنه ممنوع شرعا من إكرام الفقير الفاسق) ، فيرتفع بذلك موضوع الإطلاق البدلي (ارتفاعا حقيقيا لا تعبديا) ويكون (الإطلاق) الشمولي واردا عليه (– أي على الإطلاق البدلي – حيث إن دليل الإطلاق الشمولي يكون واردا بهذا المقدار على دليل الإطلاق البدلي) ، (ورد السيد الشهيد على الوجه الثاني هو :) ولكن تقدم في محلّه أن تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول (والإطلاق البدلي إذا كان أحد فرديه غير مقدور شرعا فإنه لا يختص بالفرد الآخر بل يبقى على إطلاقه ، وإذا بقي على إطلاقه فالفرد غير المقدور يوجد فيه "أكرم فقيرا" ويوجد فيه "لا تكرم الفاسق" فيتعارضان ، فالوجه الثاني يتم إذا قبلنا مبنى المحقق النائيني ، والسيد الشهيد لم يقبل هذا المبنى ، فالوجه الثاني غير تام بناء على رأي السيد الشهيد) .

التوضيح :

الوجه الثالث :

لا يوجد تعارض في المقام بين "أكرم فقيرا" و "لا تكرم الفاسق" ، هناك فرق بين الوجه الأول والوجه الثاني وبين الوجه الثالث ، في الوجه الأول والوجه الثاني كان يوجد تعارض في الفقير الفاسق وكان يريد أن يقدِّم أحد الدليلين على الدليل الآخر أي تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي ، ولكن في الوجه الثالث يريد أن ينفي وجود التعارض في الفقير الفاسق ، فمن أول الأمر أحد الدليلين شامل للفقير الفاسق والدليل الآخر ليس شاملا له ، ففي الوجه الأول والوجه الثاني مقتضَى الدليلين تام في نفسه وكان البحث عن أنه يوجد مانع أو لا يوجد مانع ، وأما في الوجه الثالث مقتضَى الدليلين غير تام في نفسه ، فأحد الدليلين له مقتضٍ والدليل الآخر لا اقتضاء له لا أنه مقتضٍ لعدم الدليل الآخر ، فعدم الاقتضاء شيء واقتضاء العدم شيء آخر ، ففي الوجه الثالث لا يوجد تعارض بين "أكرم فقيرا" و"لا تكرم الفاسق" بل يقع التعارض بين الترخيصات الحاصلة من "أكرم فقيرا" ، وقلنا إن "أكرم فقيرا" هو حكم واحد ولكن في مقام التطبيق واسع أي أنت مرخَّص في أن تكرم الفرد الأول أو الفرد الثاني أو الفرد الثالث أو الفرد . . . ، فيوجد ترخيص بعدد أفراد الفقير لا أنه يوجد إلزام بعدد أفراد الفقير ، لو كان في كل فرد يوجد إلزام بالإكرام والعبارة الثانية تقول "لا تكرم" فيتعارضان في الفقير الفاسق ، ولكن أحدهما يقول يوجد ترخيص في التطبيق ، والترخيص هو عدم اقتضاء لا أنه اقتضاء ، وأما "لا تكرم الفاسق" فهو اقتضاء لعدم الإكرام ، فيدخل في التطبيق الثالث من تطبيقات الجمع العرفي وهو إذا تعارض دليل إلزامي ودليل ترخيصي ، وحقيقة لا يوجد بينهما تعارض ، ولا نقول بتقديم الدليل الإلزامي على الدليل الترخيص لأنه لا يوجد تعارض حتى نقول بتقديم أحد الدليلين على الدليل الآخر ، فأحد الدليلين يوجد فيه مقتضي والدليل الآخر لا يوجد فيه مقتضي فلا يوجد بينهما تعارض ، وفي المقام الإطلاق الشمولي يقتضي عدم الإكرام والإطلاق البدلي لا يقتضي شيئا لا أنه يقتضي الإكرام ، فلا يوجد تعارض بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي ، فالمورد يكون داخلا في الإطلاق الشمولي ، وليس داخلا في الإطلاق البدلي حتى يقال بوجود التعارض بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

أن (الإطلاق الشمولي في) خطاب "لا تكرم الفاسق" لا يعارض في الحقيقة "وجوب إكرام فقير ما" الذي هو مدلول (الإطلاق البدلي في) خطاب "أكرم فقيرا" ، بل يعارض الترخيص في تطبيق الإكرام الواجب على إكرام الفقير الفاسق (لأن الإطلاق البدلي يقول بوجود ترخيصات بعدد الأفراد ، فالإطلاق الشمولي يعارض هذا الترخيص لا أنه يعارض "أكرم فقيرا") ، وهذا يعني أن التعارض يقوم في الواقع بين دليل الإلزام في الخطاب الشمولي ودليل الترخيص في الخطاب البدلي ، وقد تقدّم (في التطبيق الثالث من تطبيقات الجمع العرفي) أنه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قدّم الثاني (- أي الإلزام -) على الأول (- أي الترخيص -) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

الوجه الثالث غير تام لأن مفاد الجعل في "أكرم فقيرا" غير مقام التطبيق فيه ، فمفاد الجعل في "أكرم فقيرا" هو الإلزام لا الترخيص ، وفي مقام تطبيقه يوجد ترخيصات بعدد الأفراد ، إن "أكرم فقيرا" ليس من قبيل "رفع ما لا يعلمون" الذي يفيد الترخيص ، والتعارض يقع بين الجعلين لا بين الجعل ومقام التطبيق ، "أكرم فقيرا" شامل للفقير الفاسق ، و"لا تكرم الفاسق" شامل أيضا للفقير الفاسق فيقع التعارض بينهما في الفقير الفاسق ، والترخيصات تكون في مقام التطبيق ، والتنافي والتعارض تكون في مقام الجعل ، والمقامان مختلفان ، وفي مفاد الجعل يوجد إلزام بالإكرام وإلزام بعدم الإكرام ، ويقع التنافي والتعارض بين الإلزامين .

تصحيح الوجه الثالث :

اللهم إلا أن يقال إن مفاد الإطلاق البدلي في "أكرم فقيرا" هو الترخيص بعدد الأفراد ، وليس مفاد الإطلاق البدلي هو الإلزام بل مفاده هو وجود ترخيصات متعددة في مقام التطبيق والامتثال ، لذلك يقدَّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي لأن الإلزام يُقَدَّم على الترخيص.

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

ونلاحظ على ذلك أن حرمة إكرام الفقير الفاسق (- أي "لا تكرم" -) تنافي الوجوب

بنفسه (- نأتي إلى "أكرم" قبل أن نصل إلى مقام تطبيق "أكرم" على هذا أو ذاك ، ويوجد تنافي بين الحرمة والوجوب -) مع فرض تعلّقه (- أي تعلّق الوجوب -) بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة (- أي الفقير بما هو فقير متعلّق بالوجوب بلا قيد العدالة لأن المتعلّق في "أكرم" هو الفقير مطلقا بدون قيد العدالة ، فهذا الفقير الفاسق يجب إكرامه ، و"لا تكرم" يقول يحرم إكرامه -) بقطع النظر عما يترتب على ذلك (- أي على ذلك الوجوب في مقام التطبيق والامتثال -) من ترخيصات في التطبيق ، فالتنافي - إذن - بين إطلاقي حكمين إلزاميين (وإن كان أحد الحكمين الإلزاميين في مقام التطبيق ينحلّ إلى ترخيصات كما في الإطلاق البدلي ، والحكم الآخر في مقام التطبيق ينحلّ إلى أحكام بعدد الأفراد كما في الإطلاق الشمولي ، والتعارض يقع بين الجعلين والمفادين) .

تصحيح الوجه الثالث :

اللهم إلا أن يقال إن الإطلاق البدلي للأمر بالإكرام حاله (-أي حال الإطلاق البدلي-) عرفا كحال إطلاق أدلة الترخيص (-أي أن مفاد الإطلاق البدلي هو الترخيص-) في أنه لا يفهم منه (-أي من الأمر بالإكرام في الإطلاق البدلي-) أكثر من عدم وجود مقتضٍ من ناحية الأمر للتّقيّد بحصة دون حصة (، فمن ناحية الأمر لا يوجد مقتضٍ للتقيد بحصة دون حصة ، فالإطلاق البدلي يدل على الترخيص ، والإطلاق الشمولي يقول يوجد مقتضٍ للحرمة، ولا يوجد تنافٍ بين لا يوجد مقتضٍ للتقيد بحصة دون حصة الذي هو الترخيص وبين يوجد مقتضٍ للحرمة التي هي الإلزام ، فلا تنافي بين الترخيص والإلزام) ، فلا يكون (الإطلاق البدلي) منافيا لوجود مقتضٍ لذلك من ناحية التحريم المجعول في الدليل الآخر (الدال على الإطلاق الشمولي) .

التوضيح :

الحالة الخامسة :

وهي من التطبيقات المهمة لأن اختلاف المباني يؤدي إلى اختلاف النتائج ، نعلم أن الأمارة تقدَّم على الأصل العملي وأن الدليل الاجتهادي القطعي أو الظني المعتبر يقدَّم على الدليل الفقاهتي الذي هو الأصل العملي .

مثال :

هذا الماء كان مشكوك الطهارة والنجاسة ، وأصالة الطهارة أو " رفع ما لا يعلمون " يقول

بطهارته فيجوز شربه ، ثم جاء خبر الثقة وقال بنجاسته ، والنتيجة النهائية هي أنه لا يجوز شربه لأن الأمارة وهي خبر الثقة تقدَّم على أصالة الطهارة وعلى الأصل العملي .

وكذلك إذا كان يوجد أمارة واستصحاب ، فكان يوجد حالة سابقة وهي الطهارة والآن يشك فيستصحب الطهارة ، وأخبره ثقة بأنه نجس ، فخبر الثقة يقدَّم على الاستصحاب لأن الأمارة تقدَّم على الأصل العملي ، فنحكم بنجاسة الماء .

إذن :

من الناحية الفتوائية لا خلاف في أن الأمارة تقدَّم على الأصل العملي ، ولكن كيف يمكن توجيه ذلك ؟

ويقع البحث في الحالة الخامسة في أن الأمارة لماذا تقدَّم على الأصل العملي في مورد التعارض ؟

وقلنا سابقا بأنه أصلا لا يقع التعارض بين الأمارة والأصل العملي بل يقع التعارض بين دليل الأمارة ودليل الأصل العملي .

وتوجد هنا عدة نظريات : الورود ، والحكومة ، والتخصيص ، وتقدم الفرق بين هذه المصطلحات وخصائص كل واحد منها ، مثلا في الحكومة لا بد أن يكون الحاكم ناظرا إلى المحكوم ، وفي التخصيص لا يكون المخصِّص ناظرا إلى المخصَّص ، وكذلك في الورود لا يكون الوارد ناظرا إلى المورود ، وفي التخصيص يوجد خاص وعام ويقدَّم الخاص على العام لأن الخاص أظهر ، وفي الحكومة لا ننظر إلى الأظهرية .

في تقديم الأمارات على الأصول العملية توجد ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول :

التقديم على أساس الورود .

الاتجاه الثاني :

التقديم على أساس الحكومة .

الاتجاه الثالث :

التقديم على أساس القرينية النوعية والتخصيص والتقييد .

تفصيل الاتجاهات الثلاثة :

الاتجاه الأول : تقديم الأمارات على الأصول العملية بالورود :

جاء خبر الثقة مفاده "رفع ما لا يعلمون" ، والمراد هو أن المكلف مرخَّص في شرب الماء أو في الاقتحام أو في الارتكاب أو في . . . إلى أن تتحقق الغاية التي هي العلم ، وإذا تحقق العلم فهو غير مرخَّص ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو المراد من العلم ؟ هل المراد هو الكاشف التام أي العلم الاصطلاحي أو المراد هو الحجية ؟

الجواب :

إذا قلنا إن المراد من العلم هو مطلق العلم الأعم من الكاشف التام وما جعله المولى كاشفا تاما أي ما جعله المولى حجة على المكلف ، وخبر الثقة يقول أنا حجة فيرفع موضوع "رفع ما لا يعلمون" رفعا حقيقيا ، أي رُفِعَ ما لم يَرِدْكَ حجةٌ ، وخبر الثقة يقول أنا حجة حقيقة لا تعبدا ، فخبر الثقة علم تعبدا ولكنه حجة حقيقة ، فيكون دليل حجية الأمارة رافعا لموضوع دليل الأصل العملي حقيقة ، والرفع الحقيقي للموضوع هو الورود .

رد السيد الشهيد على الاتجاه الأول :

الاتجاه الأول غير تام لأنه مبني على أصل موضوعي لا يقبله السيد الشهيد وهو أن المراد من العلم هو الحجة ، والمتفاهم عرفا هو أن العلم هو الكاشف التام ، وخبر الثقة ليس كاشفا تاما بل هو كاشف ناقص .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الخامسة :

إذا تعارض أصل (عملي) مع أمارة – كالرواية الصادرة من ثقة – فالتعارض – كما أشرنا سابقا – إنما هو بين دليل حجية الأصل (العملي) ودليل حجية تلك الرواية ، وفي مثل ذلك قد يقال بالورود (– وهو الاتجاه الأول –) بتقريب أن موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل (وحجة لا بما هو كاشف تام) ، ودليل حجية الخبر يجعل الخبر دليلا (وحجة واقعا) فيرفع موضوع دليل الأصل حقيقة وهو معنى الورود ، (ورد السيد الشهيد هو :) ولكن أخذ العلم في دليل الأصل (العملي) بما هو دليل (وحجة) لا بما هو كاشف تام يحتاج إلى قرينة لأن ظاهر الدليل في نفسه أخذ العلم فيه (– أي في هذا الدليل –) بوصفه الخاص (– أي بما هو

كاشف تام – ، ولا توجد قرينة في المقام بل المتفاهم العرفي هو حمل العلم على معناه الحقيقي وهو الكاشف التام ، فحمل العلم على الأعم من الحقيقي والتعبدي مؤونة زائدة على خلاف الظاهر الأولي الذي يفهمه العرف من كلمة "العلم" ، ويمكن للمحقق النائيني أن يَرُدَّ ويقول إن كلامنا في الشارع بما هو شارع لا بما هو عاقل وحكيم وفيلسوف ، فعندما يقول العلم فإن مراده هو العلم بما هو حجة ، مثلا حينما يقول الشارع "لا ضَرَرَ" أو "رُفِعَ" فإن المقصود هو الرفع التشريعي ، والسيد الشهيد يقول هو رفع واقعي ولكن بلحاظ عالم التشريع لأن المفروض أن المولى يتكلم بلحاظ عالم التشريع لا بلحاظ عالم التكوين ، وهذا الإشكال يَرِدُ بناء على تصور أن لفظ "العلم" في تعبير الشارع بمعنى العلم عند الشارع وهو ما يحمله العرف عليه أي بما هو حجة لا بما هو كاشف تام ، والكاشف التام هو العلم المنطقي الفلسفي) .

التوضيح :

الاتجاه الثاني : تقديم الأمارات على الأصول العملية بالحكومة :

التفت أصحاب الاتجاه الثاني إلى الإشكال الذي يَرِدُ على الاتجاه الأول وسلَّموا فقالوا بأن المراد في "رُفِعَ ما لا يعلمون" هو العلم بما هو كاشف تام ، ولكن الشارع نزَّل الظن منزلة العلم أو اعتبر الظن علما ، فيرفع موضوع الأصل العملي تعبّدا لا حقيقة ، فيقدَّم دليل الأمارة على دليل الأصل العملي بالحكومة لا بالورود ، مثلا الشارع يقول "إذا قطعت يجب عليك الحج" أو "إذا علمت فَتَصَدَّقْ" ، وجاء خبر ثقة يقول "جعلت الظن علما" أو "نزَّلت الظن منزلة العلم" أو "اعتبرت الظن علما" ، وهذا يدخل في مبحث تقدَّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة وهو هل أن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم ، فهنا أخذ القطع بما هو موضوع لوجوب الحج وموضوع لوجوب التّصدّق ، فهل تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي بما هو كاشف تام أو لا تقوم ، وهناك قال المحقق النائيني بأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي ، فهنا يتقدَّم دليل الأمارة على دليل الأصل العملي بالحكومة لا بالورود ، وأمثلتنا كانت أن القطع مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف تام ، وفي محل كلامنا عدم القطع مأخوذ في موضوع دليل الأصل العملي .

التطبيق على الكتاب :

وقد يقال بالحكومة (– وهو الاتجاه الثاني –) بعد الاعتراف بأن ظاهر دليل الأصل (العملي هو) أخذ عدم العلم في موضوعه (– أي موضوع دليل الأصل العملي) بما هو كاشف

تام (- لا بما هو حجة كما في الاتجاه الأول -) ، وذلك (- أي ويقال بالحكومة -) لأن دليل حجية الأمارة مفاده التعبد بكونها (- أي بكون الأمارة -) علما وكاشفا تاما (، فهو ليس علما حقيقة بل هو علم تعبدا واعتبارا وتنزيلا) ، وبذلك يوجب قيامها (- أي قيام الأمارة -) مقام القطع الموضوعي المأخوذ (- نعت للقطع -) - إثباتا أو نفيا - موضوعا لحكم من الأحكام (، فالقطع إما مأخوذا إثباتا في موضوع الحكم كما في "إذا قطعت فيجب عليك الحج" وإما مأخوذا نفيا أي أن عدم العلم مأخوذ في موضوع الحكم كما في "رفع ما لا يعلمون" ، فالمكلف مرخَّص إذا لم يعلم ، فعدم العلم الوجداني مأخوذ في موضوع الأصل العملي) ، ومن أمثلة ذلك (-أي من أمثلة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي-) قيامها (-أي قيام الأمارة -) مقام القطع المأخوذ عدمه (- أي عدم القطع -) في موضوع دليل الأصل (العملي) ، وبهذا يكون دليل الحجية (- أي حجية الأمارة -) رافعا لموضوع دليل الأصل (العملي) تعبدا (- أي رفعا تعبديا -) ، وهو معنى الحكومة .

التوضيح :

كان الكلام في الحالة الخامسة من تطبيقات الجمع العرفي وهي ما هو الوجه في تقديم دليل حجية الأمارة على دليل الأصل العملي في مورد التعارض بينهما ، وذكر الأصوليون ثلاثة اتجاهات : الاتجاه الأول هو الورود ، وقلنا إن الاتجاه الأول غير تام ، والاتجاه الثاني هو الحكومة ، والاتجاه الثاني يتوقّف على بيان أصل موضوعي في المقام وهو هل أن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم ، ومعنى قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي هو أن القطع مأخوذ جزءا في الموضوع لا بما هو كاشف وطريق إلى الواقع حتى يكون منجِّزا ومعذِّرا لأن القطع تارة يؤخذ بما هو طريق إلى الواقع وكاشف عن الواقع وإذا حصل كشف الواقع بأي طريق ولم يكن عن طريق القطع فيكون منجِّزا ومعذِّرا أيضا ، فالقطع يؤخذ طريقا وآلة للوصول إلى الواقع ، وهذا هو المنجِّز والمعذِّر كما تقدّم سابقا ، وتارة أخرى يؤخذ القطع بما هو جزء الموضوع ، كما تؤخذ الاستطاعة في وجوب الحج ، فيؤخذ القطع جزءا في موضوع حكم من الأحكام ، كما إذا قال الشارع "إذا قطعت يجب عليك الحج" ، فأخذ القطع جزءا في موضوع وجوب الحج .

نأتي إلى أدلة "رفع ما لا يعلمون" ، وفيها المراد من العلم هو العلم باصطلاحه الخاص أي الكاشف التام ، كأن الشارع يقول في الأصل العملي بأن المكلف مرخَّص إذا لم يعلم ، والاتجاه

الأول كان يقول "أنت مرخَّص ما لم تقم حجة" ، وحجية خبر الثقة يقول "أنا حجة واقعا" ، فيكون خبر الثقة واردا على الأصل العملي ، وفي الاتجاه الثاني يقول "أنت مرخَّص ما لم تقطع"، وإذا قام خبر الثقة فلم أقطع لأن الأمارة تفيد الظن إلا أن يقول الشارع "اعتبرت الظن علما" أو "نزَّلت الظن منزلة العلم" ، فإذا جاءت الأمارة فإنها رافعة لموضوع الأصل العملي تعبّدا لا حقيقة وتكوينا ، وهذا هو معنى الحكومة ، والحكومة هي أن دليل حجية الأمارة يرفع موضوع دليل الأصل العملي تعبّدا .

إشكال :

هذا الكلام تام في الأصل العملي غير المحرِز كالبراءة ، وأما في الأصل العملي المحرِز كالاستصحاب فإنه يتعبّدنا بوجود العلم ، فالاستصحاب يقول إن المكلف على يقين أي أنه عالم قاطع ، خبر الثقة قال إن هذا طاهر ، أي أنه عالم بالطهارة علما تعبديا ، والاستصحاب يقول إن هذا مستصحَب النجاسة أي أنه إذا كان على يقين من نجاسته وشكّ فالشارع يعتبره أنه على يقين ، فخبر الثقة يقول يقين تعبدي بالطهارة ، والاستصحاب يقول يقين تعبدي بالنجاسة ، فلا يتقدم خبر الثقة على الاستصحاب أي لا تتقدم الأمارة على الأصل العملي المحرِز ، وإذا قلنا بأن موضوع دليل حجية الأمارة هو الشك وعدم العلم فيكون دليل الاستصحاب رافعا لموضوع دليل حجية الأمارة ، وأما أصل البراءة فلا يقول إن المكلف على يقين من الطهارة ولو تعبدا بل يقول إنه مرخَّص ما لم يعلم ، ولا يقول إن المكلف على علم بأنه مرخَّص ، وحجية الأمارة تقول إن الأمارة علم ، فإذا علم فإن الغاية تتحقق فلا يكون مرخَّصا ، وأما في الاستصحاب فلا يكون مثل البراءة وخصوصا على مبنى المحقق السيد الخوئي الذي قال بأن الاستصحاب أمارة لا أصل عملي ، فإذا كان الاستصحاب أمارة وخبر الثقة أمارة فعند التعارض لا يتقدم خبر الثقة على الاستصحاب لأنهما أمارتان فلا وجه لتقديم خبر الثقة على الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل هذا (البيان الذي ذكرتموه عن الحكومة بأن دليل حجية الأمارة رافع لموضوع دليل الأصل العملي تعبدا –) لا ينطبق على حالة التعارض بين الأمارة والاستصحاب (– أي الأصل العملي المحرِز –) لأن دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضا فيكون بدوره

رافعا لموضوع دليل حجية الأمارة وهو الشك وعدم العلم (، فيكون الاستصحاب أي الأصل العملي المحرز حاكما على الأمارة ، فتوجد حكومة من الطرفين لأن الأمارة حكم ظاهري والشك مأخوذ في موضوعه والاستصحاب يقول باليقين تعبدا ، فالاستصحاب يرفع موضوع الأمارة ، والأمارة تقول باليقين تعبدا ، والاستصحاب مأخوذ في موضوعه الشك ، فالأمارة ترفع موضوع الاستصحاب ، فتوجد حكومة من الطرفين ، فلا يوجد وجه في تقدم خبر الثقة على الاستصحاب في مورد التعارض ، فالقائلون بالحكومة استطاعوا تصحيح وجه تقديم الأمارة على الأصل العملي غير المحرِز ، وأما وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب فإنه يرد عليه هذا الإشكال) .

التوضيح :

جواب الإشكال :

مر سابقا في أوائل القسم الثاني من الحلقة الثالثة من أن الشك مأخوذ في لسان دليل الأصل العملي ولم يؤخذ في لسان دليل حجية الأمارة ، فالأمارة والأصل العملي كلاهما قد أخذ في موضوعهما الشك ثبوتا لأن الأمارة حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوِّم بالشك في الحكم الواقعي والأصل العملي حجة في حالة الشك لأنه في حالات اليقين والظن المعتبر لا مجال لجريان الاستصحاب ، فمن حيث الثبوت والواقع جعلهما كلاهما موضوعه متقوِّم بالشك، ونأتي إلى مقام الإثبات والدلالة واللفظ والإنشاء ، ففي مقام الإثبات نجد أن خبر الثقة لم يؤخذ في موضوعه الشك ، وأما الاستصحاب أخذ في موضوعه الشك "لا تنقض اليقين بالشك" ، وهذا الفارق الإثباتي يقول بأنه لا بد من تقديم دليل الأمارة على دليل الأصل العملي وإن كان استصحابا ، فدليل الأمارة مأخوذ فيه الشك ثبوتا وواقعا ، ومن هنا فإن الأمارة لا تشمل مورد القطع بالخلاف ، فإذا يوجد عنده علم وجداني بأن هذا نجس ثم قام خبر ثقة بأنه طاهر ، فيأخذ بالعلم الوجداني ويترك الأمارة ، فالمقدار الذي يخرج من دليل حجية الأمارة بسبب الشك المأخوذ في مقام الثبوت هو القطع الوجداني بالخلاف ، صحيح أن الأمارة في مقام الثبوت أخذ في موضوعها الشك ولكن بهذا الشك يريد أن يخرج من دليل حجية الأمارة موردا واحدا فقط وهو العلم الوجداني بالخلاف ، وما زاد على ذلك فالأمارة فيه حجة .

ونأتي إلى الاستصحاب ، الاستصحاب فيه قيد وهو العلم الوجداني بالخلاف ، فإذا يوجد

عنده علم وجداني بالخلاف فلا يجري الاستصحاب ، ويوجد مورد آخر لا يجري فيه الاستصحاب أيضا ، وهو فيما إذا كان عنده علم تعبدي ، ففي مورد العلم التعبدي – أي ما اعتبره الشارع علما – يرتفع موضوعه لأنه أخذ فيه الشك والشارع اعتبره عالما فيرتفع موضوع الاستصحاب .

إذن :

الاستصحاب فيه قيد ثبوتي وقيد إثباتي ، قيده الثبوتي يُخْرِجُ العلم الوجداني بالخلاف ، فالاستصحاب ليس حجة في موارد العلم الوجداني بالخلاف ، وقيده الإثباتي يُخْرِجُ العلم التعبدي بالخلاف لأنه أخذ الشك في لسان دليله ، فالاستصحاب ليس حجة في موارد العلم التعبدي بالخلاف ، والأمارة تقول أنا علم تعبدي بالخلاف ، ولم يؤخذ الشك في لسان دليل حجية الأمارة ، فنقدِّم الأمارة على الاستصحاب .

رد السيد الشهيد على الجواب :

هذا من باب الاتفاق ، فلو كان الدليل على حجية خبر الثقة هو قوله تعالى : " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " فقد أخذ " لا تعلمون " في لسان دليل حجية الأمارة ، فلا يوجد فرق بين الأمارة والاستصحاب في أن الشك وعدم العلم أخذ في موضوعهما ، قال السيد الشهيد في أول القسم الثاني من الحلقة الثالثة تحت عنوان "خصائص الأصول العملية" : "إن الفرق بينهما ينشأ من ناحية أخذ الشك في لسان دليل الأصل وعدم أخذه في في لسان دليل حجية الأمارة بعد الفراغ عن كونه مأخوذا في موضوعهما ثبوتا معا ، وهذا الفرق لا يفي أيضا بالمقصود ، نعم قد يثمر في تقديم دليل الأمارة على دليل الأصل بالحكومة ، هذا مضافا إلى كونه اتفاقيا ، فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجية كما لو بني على ثبوت حجية الخبر بقوله تعالى : "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" ، فهل يقال بأن الخبر يكون أصلا حينئذ ؟ " .

إذا كان المدار على أن الشيء أصل عملي هو أخذ الشك في لسان الدليل فيلزم أن يكون خبر الثقة أصلا عمليا .

التطبيق على الكتاب :

جواب الإشكال :

كان الجواب أن الشك لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الأمارة لسانا بل إطلاق الدليل

يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف (، فحتى لو عنده علم إجمالي بالخلاف فالأمارة تظل حجة) ، غير أن العقل يحكم باستحالة جعل الحجية للأمارة مع العلم بخلافها (- أي بخلاف الأمارة -) وجدانا ، وهذا الحكم العقلي إنما يُخْرِجُ عن إطلاق الدليل حالةَ العلم الوجداني (بالخلاف) خاصة ، فلا يكون الاستصحاب رافعا لموضوع دليل حجية الأمارة (- لأن الاستصحاب علم تعبدي بالخلاف لا علم وجداني بالخلاف ، والذي خرج من حجية دليل الأمارة هو العلم الوجداني بالخلاف -) خلافا للعكس (- أي دليل حجية الأمارة بالنسبة إلى دليل حجية الاستصحاب -) فإن الشك وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لسانا فبجعل الأمارة علما (- إما بالتنزيل وإما بالاعتبار -) يرتفع موضوعه (- أي موضوع دليل الاستصحاب -) بالحكومة .

التوضيح :

رد السيد الشهيد :

تقديم دليل حجية الأمارة على دليل الأصل العملي يتوقف على أصل موضوعي وهو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ، والصحيح أن الأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي .

وتقدم في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان "وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي" : "وأما إذا كان القطع مأخوذا بما هو كاشف تام فلا يكفي مجرد اكتساب الأمارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي (، فالأمارة تكون منجِّزة ومعذِّرة ولكنها ليست كاشفا تاما لأن الكاشفية التامة خصوصية تكوينية للقطع ، نعم خصوصية المنجزية والمعذرية تكون للقطع وللأمارة) ، فلا بد من عناية إضافية في دليل الحجية، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية فهو يقول إن مفاد دليل الحجية جعل الأمارة علما ، وبهذا يكون حاكما على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع لأنه يوجِد فردا جعليا وتعبديا لموضوعه فيسري حكمه إليه .

غير أنك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة أن الدليل الحاكم إنما يكون حاكما إذا كان ناظرا إلى الدليل المحكوم ، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظرا إلى أحكام القطع الموضوعي ، وإنما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة خاصة إذا كان دليل الحجية للأمارة هو السيرة العقلائية إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجية الأمارة ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معا ." انتهى كلام السيد

الشهيد .

والأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي لوجهين :

الوجه الأول :

دليل جعل العلمية والطريقية للمحقق النائيني إنما يكون حاكما على دليل القطع الموضوعي إذا كان ناظرا إلى الأثر الطريقي والموضوعي للقطع معا ، ولا يوجد دليل على أنه ناظر إلى أحكام القطع الموضوعي .

الوجه الثاني :

الدليل على حجية خبر الثقة والدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلائية أو سيرة المتشرعة ، والسيرتان قائمتان على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي لأن القطع الموضوعي لا وجود له عند العقلاء حتى نرى أن الأمارة عندهم تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم ، وفي سيرة المتشرعة أيضا القدر المتيقَّن هو أن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي دون القطع الموضوعي .

إذن :

لكي نقول بالحكومة لا بد أن نحرز أن الدليل الحاكم يكون ناظرا إلى مفاد الدليل المحكوم ، والدليل على حجية خبر الثقة وحجية الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة ، والسيرة العقلائية قائمة على أن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي دون القطع الموضوعي لعدم انتشار القطع الموضوعي بين العقلاء ، والمعصوم عليه السلام يمضي ما عليه العقلاء خارجا لا أوسع من ذلك ، والمتيقَّن من سيرة المتشرعة العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي دون القطع الموضوعي .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد :

ونلاحظ على ذلك كلّه (- أي على الوجه الذي ذكرته مدرسة المحقق النائيني من أن دليل حجية الأمارة حاكم على دليل الأصل العملي -) أن الدليل الحاكم لا تتم حكومته إلا بالنظر إلى مفاد الدليل المحكوم كما تقدّم (، وهنا لم نحرز النظر ، وهذا هو الإشكال الأول) ، (وإذا تنزّلنا عن الإشكال الأول وقلنا لا نحتاج إلى النظر فنأتي إلى الإشكال الثاني ونسأل ما هو الدليل على حجية خبر الثقة ؟ ، والدليل هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة ، والسيرة

العقلائية قائمة على أن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي دون القطع الموضوعي ، والمتيقَّن من سيرة المتشرعة العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي دون القطع الموضوعي ، فيقول السيد الشهيد :) ودليل حجية الخبر في المقام وكذلك (دليل حجية) الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة ، أما السيرة العقلائية فلم يثبت انعقادها على تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحو يساعد على انتزاع السيرة المذكورة ، وإمضاء السيرة العقلائية شرعا لا دليل على نظره (– أي نظر الإمضاء الشرعي –) إلى أكثر مما تنظر السيرة (العقلائية) إليه من آثار (، وهو قيام الأمارة مقام القطع الطريقي دون القطع الموضوعي) ، وأما سيرة المتشرعة فالمتيقَّن منها العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي ، ولا جزم بانعقادها (– أي بانعقاد سيرة المتشرعة –) على العمل بهما (– أي بالخبر والظهور –) في موارد القطع الموضوعي .

التوضيح :

تبيّن إلى هنا أنه لا وجه الورود تام ولا وجه الحكومة تام .

رأي السيد الشهيد :

دليل حجية الأمارة يتقدّم على دليل الأصل العملي لا بالورود ولا بالحكومة بل بالأخصّيّة ، الأمارة خاص والأصل العملي عام ، والخاص يتقدّم على العام ، وهنا السيد الشهيد لم يشرح وجه الأخصية ، ثم يترقّى السيد الشهيد ويقول بأن دليل الأمارة نص ودليل الأصل العملي ظاهر ، والنص يتقدّم على الظاهر .

بيان وجه الأخصّيّة :

الأمارة – كخبر الثقة – حجة سواء وُجِدَ في المورد أصل عملي أم لم يوجد ، والأصل العملي حجة سواء وجدت في المورد أمارة أم لم توجد أمارة ، مثلا أصالة الطهارة تقول إن هذا الماء طاهر سواء وجدت أمارة تقول بنجاسته أم لم توجد أمارة ، هذا من طرف الأصل العملي، ومن طرف الأمارة خبر الثقة يقول إن هذا الماء نجس سواء وجد في المورد أصل عملي يقول بطهارته أم لم يوجد أصل عملي ، فبينهما عموم وخصوص من وجه ، فيأتي السؤال التالي :

إن مورد التعارض يدخل في التعارض المستقر فكيف يقال بالأخصية ؟

الجواب :

الأمارة تتقدم على أصالة البراءة ، ومع أن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه إلا

أن ملاك الأخصية موجود وإن لم تكن الأمارة أخص من الأصل العملي .

الخلاصة :

الكلام في التطبيق الخامس من تطبيقات الجمع العرفي ، فإذا تعارضت في واقعة أمارة وأصل عملي فالأمارة تتقدّم على الأصل العملي ، ولكن ما هو الوجه في تقدم الأمارة على الأصل العملي ؟

قال البعض بالورود ، واتضح عدم تماميته ، وقال البعض بالحكومة ، واتضح أنه غير تام ، وجواب السيد الشهيد أن الأمارة تتقدم على الأصل العملي بالأخصية ، فدليل حجية الأمارة تتقدم على دليل الأصل العملي لأن دليل حجية الأمارة أخص من دليل الأصل العملي ، والأخص يتقدّم على الأعم ، وقد يقال بأنه لا توجد بينهما عموم وخصوص مطلق بل بينهما عموم وخصوص من وجه ، فالأمارة تقول إن هذا الماء نجس سواء وجد أصل عملي دال على الطهارة أم لم يوجد ، والأصل العملي يقول إن هذا الماء طاهر سواء كانت هناك أمارة دالة على النجاسة أم لم تكن .

بيان وجه الأخصّيّة :

بيان الأخصية يتوقف على بيان مقدمتين :

المقدمة الأولى :

لا يخلو مورد في الأعم الأغلب من أصل عملي إلا نادرا كما في موارد القرعة .

المقدمة الثانية :

الأمارة إذا جاءت في هذا المورد وجاءت بما ينافي الأصل العملي ، فإذا قدّمنا الأصل العملي على الأمارة فيلزم أن يكون وجود الأمارة لغوا لأنه لا يبقى أي مورد للأمارة ، وإذا عكسنا وقدّمنا الأمارة على الأصل العملي فلا يلزم أن يكون وجود الأصل العملي لغوا لأن كثيرا من الموارد توجد أصول عملية ولا توجد أمارة شرعية ، وعلى هذا الأساس نقدِّم الأمارة على الأصل العملي وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه لأن ملاك الأخصية موجود وإن لم يكن دليل حجية الأمارة أخص من دليل الأصل العملي .

سؤال : ما هو ملاك الأخصية لنرى إن كان موجودا أو لا ؟

الجواب :

إذا قال المولى "أَكْرِمِ العالمَ" ثم جاء دليل آخر يقول "ولا تكرم الفاسق من العلماء" ، وهنا

إذا قدّمنا الخاص على العام فلا يكون العام لغوا لأن العالم على قسمين : فاسق وغير فاسق ، والخاص أخرج الفاسق ، وبقي غير الفاسق تحت العام ، فلا يكون العام لغوا ، ولو عكسنا وقدّمنا العام على الخاص فلا يبقى مورد للخاص فيكون الخاص لغوا ، وقلنا بتقديم الخاص على العام بملاك أنه لو تقدّم العام على الخاص لكان وجود الخاص لغوا ، وهذا بخلاف العكس فإذا قدمنا الخاص على العام فلا يكون العام لغوا ، وفي المقام إذا تقدّم الأصل العملي على الأمارة لكان وجود الأمارة لغوا ، وهذا بخلاف العكس فإذا قدمنا الأمارة على الأصل العملي فإن وجود الأصل العملي لا يكون لغوا ، والأمارة هنا ليست أخص بمعنى الأخص الاصطلاحي بل الأخص هنا بمعنى أنه يوجد فيها ملاك الأخصية لتقديم الأمارة على الأصل العملي ، فالأمارة تتقدّم على أصالة البراءة ، والوجه في تقديمها هو أخصية دليل حجية الأمارة عن البراءة ، وليس المقصود هنا التخصيص الاصطلاحي بل المقصود ملاك التخصيص ، وملاك التخصيص هو أنه لو قدّم العام على الخاص لكان وجود الخاص لغوا بخلاف ما لو قدم الخاص على العام فإن وجود العام لا يكون لغوا ، وفي المقام لو قدّم الأصل العملي على الأمارة لكان وجود الأمارة لغوا ، ولو قدّمت الأمارة على الأصل العملي فوجود الأصل العملي لا يكون لغوا ، فهنا يوجد ظاهر وأظهر .

تقديم الأمارة على الأصل العملي بالنّصّيّة :

العقلاء الذين قالوا بحجية خبر الثقة وبحجية الظهور التي هي من أوضح مصاديق الأمارات العقلائية إذا كان عندهم في واقعة أمارة وأصل عملي مرخِّص فإنهم يقدِّمون الأمارة على الأصل العملي قطعا ، فدليل حجية الأمارة – كخبر الثقة أو الظهور – يقول أنا مقدَّم قطعا ولا يتقدّم الأصل العملي ، وهذه هي النصية في المقام ، وهنا يوجد نصّ وظاهر .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والأصح أن نلتزم بأخصية دليل حجية الخبر و(دليل حجية) الظهور (، وهنا السيد الشهيد لم يبيّن وجه الأخصية ولم يشرح ذلك) ، (ثم يترقّى السيد الشهيد ويقول :) بل كونه (– أي كون دليل حجية الخبر ودليل حجية الظهور –) نصا في مورد تواجد الأصول (العملية) على الخلاف للجزم بانعقاد السيرة (العقلائية) على تنجيز الواقع بالرواية والظهور وعدم الرجوع إلى البراءة ونحوها من الأصول العملية (المرخِّصة) .

فالأمارة بحكم هذه الأخصية والنصية في دليل حجيتها (- أي حجية الأمارة -) مقدّمة على الأصل (العملي) المخالف لها (- أي للأمارة -) وإن لم يثبت بدليل الحجية (- أي حجية الخبر والظهور -) قيامها (- أي قيام الأمارة -) مقام القطع الموضوعي عموما (وبنحو الموجبة الكلية ، والأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي ، فإذا دل دليل في مورد على أن القطع مأخوذ بنحو القطع الموضوعي فلسنا من القائلين بأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي ، والأمارة لو كانت في واقعة فإن العقلاء يقدِّمون الأمارة على الأصل العملي لا بملاك أن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي) .

التوضيح :

الحالة السادسة :

إذا تعارض أصل سَبَبِيّ وأصل مُسَبَّبِيّ فإن الأصل السَّبَبِيّ يتقدم على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، وليس المراد من السببية والمسببية هنا هو الأعم من السببية والمسببية التكوينية والتشريعية بل المراد هنا السببية والمسببية التشريعية .

مثال السببية الشرعية :

طهارة الماء سبب شرعي لجواز شربه ، وطهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب المغسول به .

مثال السببية التكوينية :

العلة سبب تكويني لوجود المعلول .

رجوع إلى محل الكلام :

تارة الأصل الـمُسَبَّبِيّ يعارض الأصل السَّبَبِيّ في أمرين متوافقين ، وهذا خارج عن محل كلامنا هنا ، وتعرّض له السيد الشهيد في الحلقة الثانية ، وتارة أخرى الأصل السَّبَبِيّ يثبت شيئا ينافي ما يثبته الأصل الـمُسَبَّبِيّ .

مثال :

يوجد ثوب متنجس كان على يقين من نجاسته ، ويوجد ماء كان على يقين من طهارته ، ثم شك في نجاسة الماء وغسل الثوب المتنجس قطعا بالماء المشكوك طهارته ، فإذا نظرنا إلى الثوب يوجد يقين سابق بنجاسته وشك لاحق بطهارته ، ومنشأ الشك هو غسله بماء مشكوك الطهارة ، إذا كان الماء طاهرا فهذا الثوب طاهر ، وإذا كان الماء نجسا فالثوب باق على نجاسته، وبعد أن غسل الثوب بالماء المشكوك الطهارة استصحاب نجاسة الثوب يقول إن

الثوب نجس ، واستصحاب طهارة الماء يقول إن الماء طاهر ، واللوازم الشرعية للمستصحَب تثبت ، ومن الآثار الشرعية للمستصحَب هو أنه إذا غسل به ثوب متنجس فإن الثوب يطهر، فهذا الثوب طاهر ، واستصحاب نجاسة الثوب يقول إن هذا الثوب متنجس ، فيأتي السؤال التالي :

أي الاستصحابين يتقدّم : الاستصحاب السَّبَبِيّ أو الاستصحاب المُسَبَّبِيّ ؟

الجواب :

الاستصحاب السَّبَبِيّ يتقدَّم على الاستصحاب المُسَبَّبِيّ لأن الاستصحاب السَّبَبِيّ يتكلم في موضوع دليل الآخر ، دليل الآخر يقول إن الثوب نجس ، الموضوع هو الثوب ، والحكم هو النجاسة ، والاستصحاب السَّبَبِيّ يتكلم في رتبة الموضوع لا في رتبة الحكم حيث يقول إن الثوب طاهر .

قد يقال :

إنهما متكافئان وأن أحدهما في عرض الآخر –لا في طول الآخر– فيتعارضان ويتساقطان .

الجواب :

لكي يقول إن الثوب نجس لا بد أن يثبت . . . ، كان على يقين من نجاسة الثوب والآن بعد الغسل يشك في نجاسته ، واستصحاب الطهارة لا يعطي مجالا للشك في نجاسته ، فيقول له إن الثوب طاهر تعبدا ، والاستصحاب يقول " لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر " ، وهو على يقين من الطهارة تعبدا ، وبذلك ينفي الركن الثاني في الاستصحاب المُسَبَّبِيّ وهو الشك في البقاء ، والاستصحاب السَّبَبِيّ لا يعطي مجالا للشك في البقاء بل يعطي يقينا بالطهارة تعبدا ، هذا هو استدلال الأصوليين .

رد السيد الشهيد :

الرد الأول :

هذا استدلال مبني على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ، وبعبارة أخرى قيام الإحراز التعبدي مقام القطع الموضوعي لأن الشارع قال "انقضه بيقين آخر" ، وهذا ليس يقينا وجدانيا بل هو يقين تعبدي ، فيقوم الإحراز التعبدي مقام اليقين ، والإحراز التعبدي لا يقوم مقام القطع الموضوعي إذا كان أمارة ، وبطريق أولى لا يقوم مقام القطع الموضوعي إذا كان أصلا عمليا كما في مقامنا وهو الاستصحاب السَّبَبِيّ ، فهنا المبنى غير تام .

الرد الثاني :

وإذا تنزّلنا عن الرد الأول فنأخذ بالرد الثاني ، فإذا توجد أصالة الطهارة في الماء ويوجد استصحاب النجاسة في الثوب فتقدِّمون أصالة الطهارة وتبنون على طهارة الثوب المغسول بهذا الماء ، وهنا لا يمكن أن تقولوا إن أصالة الطهارة رفعت موضوع الاستصحاب ، نعم لو كان يوجد استصحاب الطهارة في الماء لقلنا بأنه يرفع أحد ركني استصحاب النجاسة في الثوب ، ولكنكم تقولون بوجود أصالة الطهارة في الماء فتبقى نجاسة الثوب على حالها ، فهنا على فرض تمامية المبنى لا يمكنه توجيه كل موارد تقدّم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، فهذا الوجه المذكور في كلمات الأصوليين أخص من المدَّعى لأن المدَّعى هو أن الأصل السَّبَبِيّ يتقدّم على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، والدليل هو أن الأصل السَّبَبِيّ إذا كان إحرازيا فإنه يتقدّم على الأصل الـمُسَبَّبِيّ مع أن الدعوى أعم ، فالدليل أخص من المدَّعى .

وجه تقدم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ عند السيد الشهيد :

الأصل السَّبَبِيّ يتكلم في رتبة لم تصل نوبة الأصل الـمُسَبَّبِيّ إليه بعدُ ، فالأصل السَّبَبِيّ يعالج موضوع الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، ومعنى المعالجة هنا هو أنه لو تمّ الأصل السَّبَبِيّ فلا مجال للأصل الـمُسَبَّبِيّ ، وأما لو تمّ الأصل الـمُسَبَّبِيّ فإنه لا علاقة له بنفي الأصل السَّبَبِيّ ، فإذا قلنا إن الماء طاهر فإن اللازم الشرعي لطهارة الماء يثبت وهو طهارة الثوب ، وإذا قلنا إن الثوب نجس فلا يثبت أن الماء نجس أو طاهر ، فلا علاقة له بطهارة ونجاسة الماء ، وهذا هو معنى المعالجة وهو أنه إذا جرى الأصل السَّبَبِيّ فإن ينافي الأصل المسَبَّبِيّ ، وأما إذا جرى الأصل الـمُسَبَّبِيّ فهو لا بشرط من حيث الأصل السَّبَبِيّ وليس بشرط لا من حيث الأصل السَّبَبِيّ ، فالأصل الـمُسَبَّبِيّ في نجاسة الثوب لا علاقة له بكون الماء طاهرا أو نجسا في الأصل السَّبَبِيّ .

ويقول السيد الشهيد في الحلقة الثانية تحت عنوان "٥- الاستصحاب في حالات الشك السَّبَبِيّ والـمُسَبَّبِيّ" :

"وتوجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، وهي أنه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني (- لا أنه يرفع موضوع الأصل الثاني ، ولا علاقة له برفع موضوعه -) دون العكس قُدِّمَ الأصل الأول (- وهو الأصل السَّبَبِيّ المعالِج -) على الأصل الثاني (- وهو الأصل الـمُسَبَّبِيّ المعالَج -) .

وهذه القاعدة تنطبق على المقام لأن الأصل السَّبَبِيّ يحرز لنا تعبدا طهارة الثوب لأنها (-أي

لأن طهارة الثوب –) أثر شرعي لطهارة الماء ، ولكن الأصل الـمُسَبَّبِيّ لا يحرز لنا نجاسة الماء (–حتى يقال بأنه ينافي طهارة الماء ، وأما طهارة الثوب فإنها تنافي نجاسة الثوب –) ولا ينفي طهارته (– أي طهارة الماء –) لأن ثبوت الموضوع ليس أثرا شرعيا لحكمه (– أي لحكم الأصل المسَبَّبِيّ ، فلا هو محرِز لنجاسة الماء ولا هو نافٍ لطهارة الماء) ، وعلى هذا الأساس يُقَدَّمُ الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ" .

التطبيق على الكتاب :

الحالة السادسة :

٦– إذا تعارض أصل سَبَبِيّ وأصل مُسَبَّبِيّ كان الأصل السَّبَبِيّ مقدّما ، ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يُغْسَلُ به الثوب المتنجس ، ولا يعارَض (استصحاب طهارة الماء) باستصحاب نجاسة الثوب المغسول (بذلك الماء المستصحَب الطهارة) ، وقد فُسِّرَ ذلك (– من قِبَلِ الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني وغيرهما –) على أساس الحكومة لأن استصحاب نجاسة الثوب في المثال موضوعه (– أي موضوع استصحاب نجاسة الثوب –) الشك في نجاسة الثوب بقاءً (، والشك في البقاء أحد جزئي الموضوع ، والجزء الآخر للموضوع هو اليقين بالحدوث ، والاستصحاب السَّبَبِيّ يرفع أحد جزئي الموضوع وهو الشك في البقاء) ، واستصحاب طهارة الماء يلغي تعبدا الشك في تمام آثار طهارة الماء بما فيها (–أي في تلك الآثار–) تطهيره (– أي تطهير الماء –) للثوب (المتنجِّس) ، فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسة كما تقدم في الحلقة السابقة .

رد السيد الشهيد :

الرد الأول :

ولكن يلاحظ من ناحية أن هذا البيان يتوقف على افتراض قيام الإحراز التعبدي بالأصل السَّبَبِيّ مقام القطع الموضوعي ، وقد مرت المناقشة في ذلك (وأن هذا المبنى غير تام) ، . . .

الرد الثاني :

(ولو تنزّلنا عن الرد الأول فنأتي إلى الرد الثاني وهو أنه لا يفسِّر كل موارد تقدّم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ،) ومن ناحية أخرى إن التفسير المذكور (لو تمّ فهو أخص من المدَّعى فهو) غير مطّرد في سائر موارد تقديم الأصل السَّبَبِيّ على (الأصل) الـمُسَبَّبِيّ لأنه (–أي لأن هذا التفسير المذكور –) يختص بما إذا كان مفاد الأصل السَّبَبِيّ إلغاء الشك وجعل الطريقية

كما يدعى في الاستصحاب (بحيث يكون الأصل السَّبَبِيّ أصلا محرِزا ، وهذا على مبنى السيد الخوئي الذي قال بأن الاستصحاب من الأمارات) ، مع أن الأصل السَّبَبِيّ قد لا يكون مفاده كذلك (- أي لا يكون مفاده جعل الطريقية -) ، ومع هذا (- أي ومع أن مفاد الأصل السَّبَبِيّ لا يكون جعل الطريقية بل هو أصل عملي -) يقدّم على الأصل المُسَبَّبِيّ حتى ولو كان مفاده (- أي مفاد الأصل المُسَبَّبِيّ -) جعل الطريقية (، أي توجد أصالة الطهارة في الماء واستصحاب النجاسة في الثوب) ، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان (الماء) موردا لأصالة الطهارة لا لاستصحابها (- أي لا لاستصحاب الطهارة -) لبني على تقدّمها (- أي تقدّم أصالة الطهارة -) بلا إشكال على استصحاب نجاسة الثوب المغسول ، مع أن دليل أصالة الطهارة (- وهو الأصل السَّبَبِيّ -) ليس مفاده إلغاء الشك (في الأصل المُسَبَّبِيّ) لتجري الحكومة بالبيان المذكور (- أي مع أن الأصل السَّبَبِيّ لا يكون رافعا لموضوع الأصل المُسَبَّبِيّ -) ، . . .

وجه تقدم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل المُسَبَّبِيّ عند السيد الشهيد :

وهذا يكشف عن أن نكتة تقدم الأصل السَّبَبِيّ على (الأصل) المُسَبَّبِيّ لا تكمن في إلغاء الشك بل (تكمن) في كونه (- أي كون الأصل السَّبَبِيّ -) يعالج موضوع الحكم (في الأصل المُسَبَّبِيّ بلا واسطة ، فمباشرة يرفع موضوعه لا أن الأصل السَّبَبِيّ يرفع موضوعَ دليلٍ ، وذاك الدليل يترتّب عليه أصل مسَبَّبِيّ ، فالأصل السَّبَبِيّ يرفع مباشرة موضوع الأصل المُسَبَّبِيّ ، لكن لا الرفع الذي ذكرته الحكومة عند الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني ، وإنما بهذا المعنى من الرفع أي يعالج موضوع الأصل المُسَبَّبِيّ كما بيّنه السيد الشهيد في الحلقة الثانية ، فتجري الحكومة بالبيان الذي يقوله السيد الشهيد وهو أن الأصل السَّبَبِيّ يعالج موضوع الأصل المُسَبَّبِيّ فيرفع موضوع الأصل المُسَبَّبِيّ) ، فكأنه (- أي فكأنّ الأصل السَّبَبِيّ -) يَحُلُّ المشكلة في مرتبة أسبق (- أي قبل أن نصل إلى أن الحكم في الأصل المُسَبَّبِيّ يقول في موضوعه شيئا فالأصل السَّبَبِيّ يحكم في موضوع الأصل المُسَبَّبِيّ ويعالجه فلا يبقى موضوع للأصل المُسَبَّبِيّ حتى يقول الأصل المُسَبَّبِيّ فيه شيئا -) على نحو لا يبقي مجال للحلّ (- بأن يقول الأصل المسببي شيئا -) في مرتبة متأخرة عرفًا ، وهذا يعني أن السَّبَبِيّة باللحاظ المذكور (- بأن يوجد معالِج ومعالَج -) نكتة عرفية تقتضي بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الأصلين السَّبَبِيّ والمُسَبَّبِيّ (، فلو جرى الأصل السَّبَبِيّ فلا مجال لجريان الأصل المُسَبَّبِيّ وينافي جريان المُسَبَّبِيّ ، وبخلافه ما لو

جرى الأصل الـمُسَبَّبِيّ فإنه لا ينافي جريان الأصل السَّبَبِيّ ، وهذه النكتة يراها العرف كافية لتقديم الأصل السَّبَبِيّ على الأصل الـمُسَبَّبِيّ ، فيجري الأصل السَّبَبِيّ ولا يجري الأصل الـمُسَبَّبِيّ).

التوضيح :

الحالة السابعة :

تعارض الاستصحاب مع البراءة أو أصالة الطهارة ، وهذا بحث مرتبط بتعارض الأصول العملية ، ولكن بعضها محرِز وبعضها غير محرِز ، ومثاله إذا كان يوجد عنده في الصباح يقين بنجاسة هذا الماء والآن يحتمل أنه طاهر لاحتمال أنه اتصل بالكرّ ، فالاستصحاب يقول بنجاسة الماء ، وأصالة الطهارة تقول بطهارة الماء لأنها تقول : "كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس" ، وهنا لا يعلم أنه نجس فيبني على طهارته ، فيأتي السؤال التالي :

لماذا يتقدّم الاستصحاب على أصالة الطهارة ؟

الجواب :

ذكروا أن الاستصحاب يرفع موضوع أصالة الطهارة .

رد الجواب :

والرد عليه هو الرد السابق للسيد الشهيد .

الجواب الصحيح :

ما ذكره السيد الشهيد أخيرا .

الكتاب :

الحالة السابعة :

إذا تعارض الاستصحاب مع أصل (عملي) آخر كالبراءة وأصالة الطهارة تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي (، ويتقدّم الأصل المحرِز على الأصل غير المحرِز) ، والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي أن دليل الاستصحاب حاكم على أدلة تلك الأصول لأن مفاده (– أي مفاد الاستصحاب –) التعبد ببقاء اليقين وإلغاء الشك ، وتلك الأدلة (– أي وتلك الأصول العملية –) أخذ في موضوعها الشك فيكون (مفاد الاستصحاب) رافعا لموضوعها (– أي لموضوع تلك الأدلة –) بالتعبد (، فأصالة الطهارة تقول "كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس" ، والاستصحاب يقول "تعلم بالنجاسة تعبدا" ، وتحققت الغاية

"حتى تعلم" ، ويتقدم الاستصحاب على أصالة الطهارة فيبني على نجاسة الماء ، والرد عليه هو أن الإحراز التعبدي لا يقوم مقام القطع الموضوعي) .

إشكال :

فإن قيل كما أن الشك مأخوذ في موضوع أدلة البراءة وأصالة الطهارة كذلك هو (- أي الشك -) مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب (، فالشك وعدم العلم مأخوذ في كلا الموضوعين ، فلماذا يتقدّم الاستصحاب على البراءة وأصالة الطهارة ؟!) .

الجواب :

كان الجواب أن الشك وإن كان مأخوذا في موضوع أدلتها (- أي أدلة الاستصحاب والبراءة وأصالة الطهارة -) جميعا ولكن دليل الاستصحاب هو الحاكم لأن مفاده (- أي مفاد دليل الاستصحاب -) التعبد باليقين وإلغاء الشك بخلاف أدلة الأصول الأخرى (فليس لها مثل هذا اللسان ، فالشك في الاستصحاب يختلف عن الشك في البراءة وأصالة البراءة ، ففي الاستصحاب اعتبر عدم العلم علما ، وفي البراءة وأصالة البراءة لم يعتبر عدم العلم علما ، فيتقدم الاستصحاب على البراءة وأصالة الطهارة) .

رد السيد الشهيد :

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظة التي علقناها على دعوى حكومة دليل حجية الأمارة على أدلة الأصول (العملية) فلاحظ (، وهي أن الأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي) .

الجواب الصحيح للسيد الشهيد :

والأحسن تخريج ذلك على أساس آخر من قبيل أن العموم (- أي الشمول -) في دليل الاستصحاب عموم بالأداة لاشتماله على كلمة " أبدا " ، فيكون أقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع (، فيتقدم الأصل العملي المحرِز على الأصل العملي غير المحرِز لأن الأصل العملي المحرِز الإطلاق الشمولي فيه بالعموم ، والأصل العملي غير المحرز الإطلاق الشمولي فيه بمقدِّمات الحكمة ، وتقدّم سابقا أنه إذا تعارض إطلاقان شموليّان أحدهما بالأداة والآخر بمقدِّمات الحكمة فيتقدّم الذي بالأداة على الذي بمقدِّمات الحكمة لأن الذي بالأداة يكون أقوى ظهورا) .

وهذا تمام الكلام في التعارض غير المستقر ، ويأتي الكلام في التعارض المستقر في البحث التالي .

متن الكتاب :

- ٢ -

التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية

نتناول الآن التعارض المستقر الذي تقدم أن التنافي فيه بعد استقرار التعارض يسري إلى دليل الحجية إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معا .

وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجية وبقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عولج فيها حكم التعارض ، وهذا معنى البحث عما تقتضيه القاعدة في المقام .

والمعروف أن القاعدة تقتضي التساقط ؛ لأن شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول ، وشموله لأحدهما المعيَّن دون الآخر ترجيح بلا مرجِّح ، وشموله لهما على وجه التّخيير لا ينطبق على مفاده العرفي وهو الحجية التّعيينيّة ، فيتعيَّن التساقط .

ونلاحظ من خلال هذا البيان أن الانتهاء إلى التساقط يتوقف على إبطال الشقوق الثلاثة الأولى ، فلنتكلم عن ذلك :

أما الشق الأول – وهو شمول دليل الحجية لهما معا – فقد يقال إن الدليلين المتعارضين تارة يكون مفاد أحدهما إثبات حكم إلزامي ومفاد الآخر نفيه ، وأخرى يكون مفاد كل منهما حكما ترخيصيا ، وثالثة مفاد كل منهما حكما إلزاميا .

ففي الحالة الأولى يستحيل شمول دليل الحجية لهما لأنه يؤدي إلى تنجيز حكم إلزامي والتعذير عنه في وقت واحد .

وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول لأدائه مع العلم بمخالفة أحد الترخيصين للواقع إلى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم إجمالا .

وأما في الحالة الثالثة فإن كان الحكمان الإلزاميان متضادّين ذاتا كما إذا دل دليل على وجوب الجمعة ودل آخر على حرمتها فالشمول محال أيضا لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين في موضوع واحد ، وإن كانا متضادّين بالعَرَض للعلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما ، كما إذا دل دليل على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر فلا استحالة في شمول دليل الحجية لهما معا لأنه إنما يؤدّي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما ، ولا محذور في ذلك .

ولكن الصحيح أن هذا التّوهّم يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي في مقام التعارض فقط ، وهو خطأ فإن كلاًّ من الدليلين المفروضين يدل بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر ، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأحدهما والدلالة الالتزامية للآخر ، وحجيتهما معا تؤدي إلى تنجيز حكم والتعذير عنه في وقت واحد .

فإن قيل هذا يعني أن المحذور نشأ من ضم الدلالتين الالتزاميتين في الحجية إلى المطابقيتين فيتعيّن سقوطهما عن الحجية لأنهما المنشأ للتعارض ، وتظل حجية الدلالة المطابقية في كل من الدليلين ثابتة .

كان الجواب أننا نواجه في الحقيقة معارضتين ثنائيتين ، والدلالة الالتزامية تشكّل أحد الطرفين في كل منهما ، فلا مبرِّر لطرح الدلالة الالتزامية إلا التعارض ، وهو ذو نسبة واحدة إلى كلا طرفي المعارضة فلا بد من سقوط الطرفين معا .

فإن قيل المبرِّر لطرح الدلالة الالتزامية خاصة دون المطابقية أنها ساقطة عن الحجية على أي حال سواء رفعنا اليد عنها ابتداء أو رفعنا اليد عن الدلالتين المطابقيتين لأن سقوط المطابقية عن الحجية يستتبع سقوط الالتزامية ، فالدلالة الالتزامية – إذن – ساقطة عن الحجية على أي حال إما سقوطا مستقلاًّ أو يتبع سقوط الدلالة المطابقية ، ومع هذا فلا موجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقية .

كان الجواب أن الدلالة الالتزامية في كل معارضة ثنائية تعارض الدلالة المطابقية للدليل الآخر ، وهي غير تابعة لها في الحجية ليدور أمرها بين السقوط الابتدائي والسقوط التبعي، فلا مُعَيِّنَ لحلّ المعارضة بإسقاط الدلالتين الالتزاميتين خاصة .

وأما الشق الثاني – وهو شمول دليل الحجية لأحدهما المعيَّن – فقد بُرْهِنَ على استحالته بأنه ترجيح بلا مرجِّح إلا أن هذا البرهان لا يطّرد في الحالات التالية :

الحالة الأولى : أن نعلم بأن ملاك الحجية والطريقية غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض ، وفي هذه الحالة لا شك في سقوطهما معا بلا حاجة إلى برهان لأن المفروض عدم الملاك لحجيتهما .

الحالة الثانية : أن نعلم – بقطع النظر عن دليل الحجية – بوجود ملاكها في كل منهما وبأن الملاك في أحدهما المعيَّن أقوى منه في الآخر ، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية

لذلك المعيَّن ولا يكون ترجيحا بلا مرجِّح للعلم بعدم شموله للآخر ، وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعيَّن ولم نحتمل الأقوائية في الآخر فإن هذا يعني أن إطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط لأنه إما مغلوب أو مساوٍ ملاكا لمعارضه ، وأما إطلاق دليل الحجية لمحتمل الأقوائية فهو غير معلوم السقوط فنأخذ به .

الحالة الثالثة : أن لا يكون الملاك محرزا – بقطع النظر عن دليل الحجية – لا نفيا ولا إثباتا ، وإنما الطريق إلى إحرازه نفس دليل الحجية ، ونفترض أننا نعلم بأن الملاك لو كان ثابتا في المتعارضين فهو في أحدهما المعيَّن أقوى ، وهذا يعني العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر لأنه إما لا ملاك فيه وإما فيه ملاك مغلوب ، وأما إطلاق دليل الحجية للمعيّن فلا علم بسقوطه فيؤخذ به ، ومثل ذلك ما إذا كان أحدهما المعيَّن محتمل الأقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر ، ومن أمثلة ذلك أن يكون أحد الراويين أوثق وأفقه من الراوي الآخر فإن نكتة الطريقية التي هي ملاك الحجية لا يحتمل كونها موجودة في غير الأوثق والأفقه خاصة .

وهكذا يتضح أن إبطال الشمول لأحدهما المعيَّن ببرهان استحالة الترجيح بلا مرجِّح إنما يتّجه في مثل ما إذا كان كل من الدليلين موردا لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه .

وأما الشق الثالث – وهو إثبات الحجية التخييرية – فقد أبطل بأن مفاد الدليل هو كون الفرد مركزا للحجية لا الجامع ، ويلاحظ أن الحجية التخييرية لا ينحصر أمرها بحجية الجامع ليقال بأن ذلك خلاف مفاد الدليل ، بل يمكن تصويرها بحجيتين مشروطتين بأن يلتزم بحجية كل من الدليلين لكن لا مطلقا بل شريطة أن لا يكون الآخر صادقا ، فمركز كل من الحجيتين الفرد لا الجامع ، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجية لأجل التعارض ، ولا تنافي بين حجيتين مشروطتين من هذا القبيل ، ولا محذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كل من الدليلين مستلزما لصدق الآخر ، وإلا رجعنا إلى إناطة حجية كل منهما بصدق نفسه ، وهو غير معقول .

فإن قيل ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع أن نميِّز أنّ أي الحجيتين المشروطتين تحقق شرطها لنعمل على أساسها فأي فائدة في جعلهما ؟

كان الجواب أن الفائدة نفي احتمال ثالث لأننا نعلم بأن أحد الدليلين كاذب ، وهذا

يعني العلم بأن إحدى الحجيتين المشروطتين فعلية ، وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث .

وعلى ضوء ما تقدم يتضح :

أولا : أن دليل الحجية يقتضي الشمول لأحدهما المعيَّن إذا كان ملاك الحجية على تقدير ثبوته أقوى فيه أو محتمل الأقوائية دون احتمال مماثل في الآخر .

ثانيا : أنه في غير ذلك لا يشمل كلاًّ من المتعارضين شمولا منجّزا .

ثالثا : أنه مع ذلك يشمل كلاًّ منهما شمولا مشروطا بكذب الآخر لأجل نفي الثالث ، وذلك فيما إذا لم يكن كذب أحدهما مساوقا لصدق الآخر .

هذه هي النظرية العامة للتعارض المستقر على مقتضى القاعدة .

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر :

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر يجب أن نشير إلى عدة أمور :

الأول : أن دليل الحجية الذي يعالج حكم التعارض المستقر على ضوئه تارة يكون دليلا واحدا وأخرى يكون دليلين ، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التالية :

الأولى : إذا افترضنا دليلين لفظيّين قطعيّين صدورا ظنّيّين دلالة تعارضا معارضة مستقرة ، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية كما تقدم ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية الظهور .

الثانية : إذا افترضنا دليلين لفظيّين قطعيّين دلالة ظنّيّين سندا تعارضا معارضة مستقرة ، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية كما تقدم ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية السند .

الثالثة : إذا افترضنا دليلين لفظيّين ظنّيّين دلالة وسندا فلا شك في سراية التنافي إلى دليل حجية الظهور ، ولكن هل يسري إلى دليل حجية السند أيضا ؟

قد يقال بعدم السريان إذ لا محذور في التعبد بكلا السندين ، وإنما المحذور في التعبد بالمفادين .

ولكن الصحيح هو السريان لأن حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان إحداهما بالأخرى بمعنى أن دليل حجية السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام المنقول لا مجرد التعبد

بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده .

الرابعة : إذا افترضنا دليلين لفظيّين أحدهما ظنّيّ سندا قطعيّ دلالة والآخر بالعكس ولم يكن بالإمكان الجمع العرفي بين الدلالتين فالتنافي الذي يسري هنا لا يسري إلى دليل حجية الظهور بمفرده ولا إلى دليل حجية السند كذلك إذ لا توجد دلالتان ظنّيّتان ولا سندان ظنّيّان ، وإنما يسري إلى مجموع الدليلين بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية السند في أحدهما ودليل حجية الظهور في الآخر ، فإذا لم يكن هناك مرجِّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبقت النظرية السابقة .

الخامسة : إذا افترضنا دليلا ظنّيّا دلالة وسندا معارضا لدليل قطعيّ دلالة وظنّيّ سندا وتعذر الجمع العرفي سرى التنافي بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في ظنّيّ الدلالة ودليل السند في الآخر ، ويؤدي ذلك إلى دخول دليل السند لظنّيّ الدلالة في التعارض أيضا لما عرفت من الترابط .

والمحصّل النهائي لذلك أن دليل السند في أحدهما يعارض كلاًّ من دليل حجية الظهور ودليل السند في الآخر .

السادسة : إذا افترضنا دليلا ظنّيّا دلالة وسندا معارضا لدليل ظنّيّ دلالة وقطعيّ سندا سرى التنافي إلى دليل حجية الظهور لوجود ظهورين متعارضين ، ودخل دليل التعبد بالسند الظنّيّ في المعارضة لمكان الترابط المشار إليه .

الثاني : أن التعارض المستقر تارة يستوعب تمام مدلول الدليل كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد ، وأخرى يشمل جزءا من المدلول كما في العامّين من وجه ، وما تقدم من نظرية التعارض كما ينطبق على التعارض المستوعب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب ، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة وهي أنه في حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنّيّين دلالة وسندا يسري التنافي إلى دليل حجية الظهور وبالتالي إلى دليل التعبد بالسند ، وأما في حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافي يسري إلى دليل حجية الظهور ، ولكن لا يمتد إلى دليل التعبد بالسند بمعنى أنه لا موجب لرفع اليد عن سند كل من العامّين من وجه رأسا .

فإن قيل إن التنافي في دليل حجية الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين ،

ونحن لا نحرز ذلك في المقام إلا بدليل التعبد بالسند ، فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند .

كان الجواب أن هذا صحيح ، ولكنه لا يعني طرح السند رأسا فإن مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار ، ومن آثاره حجية عمومه في مادة الاجتماع وحجية عمومه في مادة الافتراق ، فإذا تعذر ثبوت الأثر الأول للتعارض ثبت الأثر الثاني ، وهو معنى عدم سقوط السند رأسا ، وأما حين يتعذر ثبوت كل ما للكلام المنقول من آثار كما في حالات التعارض المستوعب فيقوم التعارض بين السندين لا محالة .

ومن هنا نستطيع أن نعرف أنه في كل حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنّيّين سندا يقع التعارض ابتداء في دليل التعبد بالسند لا في دليل حجية الظهور لأننا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين إلا من ناحية التعبد بالسند ، فإن كان التعارض مستوعبا سقط التعبد بالسند رأسا في كل منهما وإلا سقط بمقداره ، وأما ما كنا نقوله من أن التنافي يسري إلى دليل حجية الظهور ويمتد منه إلى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكرة حيث إن التنافي بين السندين في مقام التعبد متفرّع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجية على تقدير ثبوتهما ، فكأن التنافي سرى من دليل حجية الظهور إلى دليل التعبد بالسند ، وأما من الناحية الواقعية وبقدر ما نمسك بأيدينا فالتعارض منصبّ ابتداء على دليل التعبد بالسند لأننا لا نمسك بأيدينا سوى السندين .

الثالث : وقع البحث في أن المتعارضين بعد عجز كل منهما عن إثبات مدلوله الخاص هل يمكن نفي الاحتمال الثالث بهما ؟

وقد يُقَرَّبُ ذلك بوجوه :

أولها : التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي الثالث فإنها غير معارضة فتبقي حجة ، وهذا مبني على إنكار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية .

ثانيها : التمسك بدليل الحجية لإثبات حجية غير ما علم إجمالا بكذبه فإن المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضة ، وأما تطبيقه على عنوانِ غَيْرِ معلومِ الكذبِ إجمالا فلا محذور فيه لأنه غير معارض لا بتطبيقه على عنوان معلوم الكذب لوضوح أن جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول ، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيلي كهذا

أو ذاك لعدم إحراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم .

ونلاحظ على ذلك أن الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معا أو لا ، فإن احتمل ففي حالة كذبهما معا لا تعيّن للمعلوم بالإجمال ولا لغير المعلوم بالإجمال لتجعل الحجية له، وإن لم يحتمل كذبهما معا فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلا حاجة إلى التمسك بدليل الحجية .

ثالثها : وهو تعميق للوجه الثاني ، وحاصله الالتزام بحجية كل من المتعارضين ، ولكن على نحو مشروط بكذب الآخر ، وحيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم بحجية أحدهما فعلا ، وهذا يكفي لنفي الثالث ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك .

الرابع : ينبغي أن يعلم أنّا في تنقيح القاعدة على ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضا وهو التعامل مع أدلة الحجية بوصفها أدلة لفظية لا ترفع اليد عن إطلاقها إلا بقدر الضرورة ، إلا أن هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع لأنّ دليل الحجية في الغالب لُبِّيّ مرجعه إلى السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع ، والأدلة اللفظية إذا تمت تعتبر إمضائية فتنصرف إلى نفس مفاد تلك الأدلة اللّبّيّة وتتحدّد بحدودها .

وعلى هذا الأساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا إليها سابقا :

الأولى : ما كنا نفترضه من التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثباتِ حجّيّةٍ في كل من المتعارضين مشروطة بكذب الآخر ، وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث ، فإن هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له إطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته ، وأما إذا كان مدرك الحجية الأدلة اللّبّيّة من السيرة العقلائية وغيرها فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأسا ، فلا يمكن أن نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور .

الثانية : ما كنا نفترضه في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعي سندا مع الدليل اللفظي الظنّيّ سندا وعدم إمكان الجمع العرفي من وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في الأول ودليل حجية السند في الثاني فإن هذا يناسب الإقرار بتماميّة كل من هذين الدليلين في نفسه وصلاحيته لمعارضة الآخر ، مع أن الواقع بناء على أن دليل حجية السند – أي حجية خبر الواحد – السيرة قصوره في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة لظاهر كلام قطعي الصدور من الشارع لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التعبد بنقل

المعارض .

التوضيح :

- ٢ -

التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية

التعارض على قسمين : تعارض غير مستقر وتعارض مستقر ، وانتهينا من القسم الأول من التعارض وهو التعارض غير المستقر الذي يوجد فيه جمع عرفي .

ونأتي الآن إلى القسم الثاني من أقسام التعارض وهو البحث في التعارض المستقر ، وفي هذا القسم يسري التعارض إلى دليل الحجية ، وإذا سرى التعارض إلى دليل الحجية فيكون الكلام في مقامين : المقام الأول في مقتضَى القاعدة ، والمقام الثاني في مقتضَى الأدلة الخاصة .

ولكي يتّضح الفرق بين المقامين تقدّم في مسلك قبح العقاب بلا بيان أنه نعلم بوجود شريعة ، ونضع أيدينا على واقعة معيّنة كالتدخين ، فهل يجوز التدخين أو لا يجوز ؟

نشك أنه صدر من الشارع نهي في هذه الواقعة أو لم يصدر ، وقبل الذهاب إلى النصوص الشرعية أو بعد الرجوع إلى النصوص الشرعية وعدم وجدان نص شرعي دالّ على الحرمة ماذا يقول العقل ؟ هل العقل يقول دَخِّنْ أو يقول لا تُدَخِّنْ ؟

مسلك قبح العقاب بلا بيان يقول بالجواز ، ومسلك حق الطاعة يقول بالحرمة ، فمقتضَى القاعدة في هذه الواقعة هو الجواز بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، والحرمة بناء على مسلك حق الطاعة .

وهنا أيضا كذلك ، مثلا ورد "صَلِّ صلاة الجمعة" و "لا تُصَلِّ صلاة الجمعة" ، ولا يوجد جمع عرفي بينهما ، ويسري التعارض إلى دليل الحجية ، ومعنى سريان التعارض إلى دليل الحجية هو أن حجية خبر الثقة لا تستطيع أن تقول لنا إن الدليل الأول حجة والدليل الثاني حجة لأنه يستحيل الجمع بينهما وخصوصا إذا كان بلسان "تجب صلاة الجمعة" و "تحرم صلاة الجمعة" ، فلا يمكن أن يكون كلا الدليلين حجة ، فإما أن نقول بالتعيين فيكون الدليل الأول حجة أو الدليل الثاني حجة وإما أن نقول بالتخيير بين الدليلين وإما أن نقول بتساقط الدليلين، وأما أن يكون كلا الدليلين حجة فهو غير معقول ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو مقتضَى دليل الحجية في موارد التعارض قبل الوصول إلى الروايات العلاجية التي تقول بأن ما وافق الكتاب أو خالف العامة فخذوا به وما خالف الكتاب أو ما وافق العامة فلا

تأخذوا به ؟

التطبيق على الكتاب :

- ٢ -

التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية

نتناول الآن التعارض المستقر الذي تقدم أن التنافي فيه بعد استقرار التعارض (- وعدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين - ، التنافي) يسري إلى دليل الحجية إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معا .

وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجية وبقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عولج فيها حكم التعارض (، ولكن الروايات التي تريد أن تعالج مشكلة التعارض بين الروايات يتبيّن أن هذه الروايات المعالِجة متعارضة فتحتاج إلى روايات أخرى معالِجة ، فلا يمكن الاستناد إلى الروايات العلاجية لحل مشكلة التعارض ، فنحتاج إلى استخراج بعض الروايات العلاجية لحل مشكلة التعارض في الروايات الأخرى) ، وهذا معنى البحث عما تقتضيه القاعدة في المقام (، وهذه القاعدة تنفعنا في الروايات العلاجية لأنه إذا اتضح مقتضَى القاعدة في المقام فنقول إن المتعارِضين هذا حكمه سواء كان المتعارِضين من الروايات العلاجية أو من غير الروايات العلاجية ، فيكون هذا مقتضَى القاعدة فيها ، ويقع البحث في مقامين : المقام الأول في مقتضَى القاعدة ، والمقام الثاني في مقتضَى الأدلة الخاصة) .

والمعروف (عند الأصوليين) أن القاعدة تقتضي التساقط ؛ (وتوجد هنا ثلاثة شقوق : الشق الأول :) لأن شمولَ دليل الحجية للدليلين المتعارضين (معًا) غير معقول (في نفسه) ، (والشق الثاني :) وشمولَه (- أي شمول دليل الحجية -) لأحدهما المعيَّن دون الآخر ترجيح بلا مرجِّح (، والترجيح بلا مرجِّح محال) ، (والشق الثالث :) وشمولَه (- أي شمول دليل الحجية -) لهما على وجه التّخيير لا ينطبق على مفاده (- أي مفاد دليل الحجية -) العرفي و(مفاده العرفي) هو الحجية التّعيينيّة (أي هذا الخبر حجة لا أن أحد الخبرين حجة ، فالتخيير يقول إن أحد الدليلين حجة إما الدليل الأول وإما الدليل الثاني ، وهذا خلاف مفاد دليل الحجية لأن الدليل حينما يقول "خبر الثقة حجة" فلا يقول إن أحد الخبرين حجة بل يقول إن هذا الخبر حجة ، فهو خلاف مفاد دليل حجية خبر الواحد) ، فيتعيَّن التساقط (لأن شمول دليل الحجية للدليلين المتعارِضين معا محال ، وشموله لأحدهما المعيَّن محال ، وشموله لأحدهما التخييري محال ،

فلا يبقى إلا الشق الرابع وهو تساقط الدليلين المتعارِضين ، ولكي نثبت التساقط لا بد أن نبطل الشقوق الثلاثة الأولى) .

ونلاحظ (-هذا ليس إشكالا من السيد الشهيد ، وإنما مراد السيد الشهيد هو أنه يتضح-) من خلال هذا البيان أن الانتهاء إلى التساقط يتوقف على إبطال الشقوق الثلاثة الأولى ، فلنتكلم عن ذلك :

التوضيح :

إبطال الشق الأول :

أما الشق الأول وهو شمول دليل الحجية -كدليل حجية خبر الثقة كآية النبأ على فرض الحجية - للدليلين المتعارِضين معا -كشموله للخبر القائل بوجوب صلاة الجمعة وللخبر القائل بحرمة صلاة الجمعة - فهذا غير معقول لما يأتي :

أوّلا :

الشق الأول - وهو شمول دليل الحجية للدليلين المتعارِضين - غير معقول ، وهنا لا بد أن نفصِّل الكلام ، فالدليلان المتعارِضان تارة يتعارضان بنحو التناقض ، فأحدهما يقول بالوجود أي "افعل" مثل "صَلِّ" ، والثاني يقول بالعدم أي "لا تفعل" مثل "لا تُصَلِّ" أو "يجوز ترك الصلاة" ، وتارة أخرى يتعارضان بنحو التضاد ، وتضادّهما يكون مرة بالذات ومرة أخرى بالعَرَض .

التطبيق على الكتاب :

إبطال الشق الأول :

أما الشق الأول - وهو شمول دليل الحجية (-كدليل حجية خبر الثقة كآية النبأ على فرض الحجية-) لهما (-أي للدليلين المتعارِضين-) معا (-كشموله للخبر القائل بوجوب صلاة الجمعة وللخبر القائل بحرمة صلاة الجمعة ، فهذا غير معقول -) - (وتوجد هنا حالات : الحالة الأولى :) فقد يقال إن الدليلين المتعارضين تارة يكون مفاد أحدهما إثبات حكم إلزامي (- فيكون منجِّزا مثل "صَلِّ صلاة الجمعة" -) ومفاد الآخر نفيه (- أي نفي الحكم الإلزامي فيكون معذِّرا مثل "لا تُصَلِّ صلاة الجمعة" -) ، (الحالة الثانية :) و(تارة) أخرى يكون مفاد كل منهما (- أي كل من الدليلين المتعارضين -) حكما ترخيصيا (- مثل "لا تُصَلِّ صلاة الظهر" و "لا تُصَلِّ صلاة الجمعة" في ظهر يوم الجمعة -) ، (الحالة الثالثة :) و(تارة) ثالثة

مفاد كل منهما (- أي كل من الدليلين المتعارضين -) حكما إلزاميا (- مثل "صَلِّ صلاة الظهر" و "صَلِّ صلاة الجمعة" في ظهر يوم الجمعة - ، وهنا التعارض ناشئ بالعَرَض لأننا علمنا من الخارج أنه تجب على المكلف في اليوم خمس صلوات فقط ، وإذا كان كلا الإلزامين تام فإنه تجب عليه ست صلوات) .

ففي الحالة الأولى (- أي أحدهما إلزامي والآخر ترخيصي -) يستحيل شمول دليل الحجية لهما (- أي للدليلين المتعارضين -) لأنه يؤدي إلى تنجيز حكم إلزامي والتعذير عنه (- أي عن هذا الحكم -) في وقت واحد (، ويستحيل أن يوجد في متعلَّق واحد في نفس الوقت تنجيز وتعذير) .

وفي الحالة الثانية (- أي كلاهما ترخيصي -) يستحيل الشمول (- أي شمول دليل الحجية لكلا الدليلين المتعارضين -) لأدائه مع العلم بمخالفة أحد الترخيصين للواقع إلى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم إجمالا (- مثل أن يكون مرخَّصا في ترك صلاة الظهر ومرخَّصا في ترك صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ، ونعلم من الخارج أن أحدهما لازم قطعا لأنه تجب على المكلف في اليوم خمس صلوات ، فلو جمعنا بين الترخيصين تلزم المخالفة القطعية لعلمنا من الخارج أن إحدى الصلاتين واجبة ، وكل مخالفة قطعية يقبح أن تصدر من المولى لأن المولى لا يرخِّص في المعصية وقوعا ، ويستحيل ترخيص المولى في المخالفة القطعية وقوعا ، وأما بالإمكان العقلي فيمكن أن يصدر من المولى الترخيص في المخالفة القطعية ولكنه لا يفعل ، فهو قبيح عقلا من حيث الوقوع لا من حيث الإمكان ، فالمعصية قبيحة لأن في ارتكابها انتهاك حق الطاعة للمولى ، ويمكن أن يتنازل صاحب الحق عن حقّه ، فيمكن أن يرخِّص في ارتكاب المعصية ، ولكن من حيث الإمكان لا من حيث الوقوع ، فهو ممكن ولكنه لا يقع ، وحكم العقل بوجوب الطاعة للمولى معلَّق على عدم ورود ترخيص منه ، وهو معلَّق مطلقا أي معلَّق في المقطوعات والمظنونات ، فإذا صدر ترخيص من المولى فلا محذور فيه -) .

(إذن :

إلى هنا اتّضح أن دليل الحجية لا يشمل حالة التنجيز والتعذير ، ولا يشمل حالة الترخيصين الذي يوجد علم إجمالي بوجود واقع إلزامي واحد فيهما .)

وأما في الحالة الثالثة (، والقسم الأول من الحالة الثالثة هي :) فإن كان الحكمان الإلزاميان متضادّين ذاتا كما إذا دل دليل على وجوب الجمعة ودل (دليل) آخر على حرمتها (- مثل

"تجب صلاة الجمعة" و "تحرم صلاة الجمعة" ، والوجوب والحرمة متضادّان ذاتا لأن متعلَّقهما واحد وهو صلاة الجمعة ، والأحكام التكليفية متضادّة ذاتا –) فالشمول (– أي شمول دليل الحجية لكلا الدليلين المتعارضين –) محال أيضا لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين في موضوع واحد (– أي متعلَّق واحد –) ، (والقسم الثاني من الحالة الثالثة هي :) وإن كانا متضادّين بالعَرَض للعلم الإجمالي من الخارج (– أي بسبب العلم الإجمالي من الخارج –) بعدم ثبوت أحدهما ، كما إذا دل دليل على وجوب الجمعة و(دليل) آخر على وجوب الظهر (– أي "تجب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة" و "تجب صلاة الظهر في ظهر يوم الجمعة" –) فلا استحالة في شمول دليل الحجية لهما معا (– فتجب كلتا الصلاتين في ظهر يوم الجمعة لأنه لا يوجد تضاد ذاتي بين الوجوبين ، بالإضافة إلى أن متعلَّقي الوجوبين مختلفين –) لأنه إنما يؤدّي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما ، ولا محذور في ذلك (، وينشأ التضاد العرضي من وجود علم خارجي بأنه تجب صلاة واحدة في ظهر الجمعة ، فأحد الدليلين صادق ، وقد يقال بأنه لا يجب أن يعرف الدليل الصادق لأن العلم الإجمالي يقول بأن أحد الدليلين صادق ولا يشترط في الامتثال أن يعرف الدليل الصادق فيستطيع أن يصلي كلتا الصلاتين ويصيب الواقع فلا يوجد تعارض بينهما) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد :

حتى مع العلم الخارجي بوجوب إحدى الصلاتين إذا نظرنا إلى المدلولين المطابقيين فلا يوجد تعارض ، ولكن لكل منهما مدلول التزامي ، فإذا كانت صلاة الظهر واجبة فمدلولها الالتزامي هو أن صلاة الجمعة ليست واجبة لأننا نعلم من الخارج أن إحدى الصلاتين واجبة ، وإذا كانت صلاة الجمعة واجبة فمدلولها الالتزامي هو أن صلاة الظهر ليست واجبة ، وكلّ من الدليلين يدل بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالدليل الآخر ، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأحدهما والدلالة الالتزامية للآخر بنحو التناقض فيدخل في الحالة الأولى حيث يقع التنجيز والتعذير عن نفس الحكم في نفس الوقت .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد :

ولكن الصحيح أن هذا التّوهّم يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي في مقام التعارض

فقط ، وهو خطأ فإن كلاًّ من الدليلين المفروضين يدل بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر (، لأننا نعلم إجمالا أن إحدى الصلاتين هي الواجبة ، فعندما يقول الدليل إن صلاة الجمعة واجبة فيدل بالدلالة الالتزامية على أن صلاة الظهر ليست واجبة ، وهكذا بالنسبة للدليل الثاني فإنه ينفي الأول بالدلالة الالتزامية ، فيدل التزاما على أن صلاة الجمعة ليست واجبة) ، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأحدهما والدلالة الالتزامية للآخر ، وحجيتهما (- أي وحجية المدلول المطابقي لأحد الدليلين والمدلول الالتزامي للدليل الآخر -) معا تؤدي إلى تنجيز حكم والتعذير عنه (- أي عن هذا الحكم -) في وقت واحد (، فنرجع إلى الحالة الأولى التي قلنا باستحالتها) .

التوضيح :

إشكال :

يمكن الجمع بين الدليلين ولا يوجد تعارض بينهما بالبيان التالي : التعارض نشأ من ضم الدلالتين الالتزاميتين إلى المطابقيتين وشمول دليل الحجية للدلالتين الالتزاميتين ، والضرورة تقدَّر بقدرها فتسقط الدلالتين الالتزاميتين عن الحجية ولا يبقى التعارض ، وتظل حجية الدلالتين المطابقيتين ثابتة ، فلا يمكن الجمع بين المداليل الأربعة ، ومنشأ عدم إمكان الجمع بينها هو شمول دليل الحجية للمدلولين الالتزاميين فنرفع اليد عن حجيتهما ويبقى المدلولان المطابقيان تحت دليل الحجية العام فيكون دليل الحجية شاملا للمدلولين المطابقيين .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل هذا يعني أن المحذور (- أي محذور التعارض -) نشأ من ضم الدلالتين الالتزاميتين في الحجية إلى المطابقيتين فيتعيّن سقوطهما (- أي سقوط الدلالتين الالتزاميتين -) عن الحجية لأنهما المنشأ للتعارض ، وتظل حجية الدلالة المطابقية في كل من الدليلين ثابتة .

التوضيح :

جواب الإشكال :

افترض من يقول بحل التعارض بهذه الطريقة افترض أنه يوجد تعارض واحد ، وفي الجواب نقول إنه يوجد تعارضان لا تعارض واحد ، فليس المدلولان المطابقيان متعارضين ولا المدلولان الالتزاميان متعارضين ، وإنما التعارض يقع بين المدلول المطابقي للأول مع المدلول الالتزامي

للثاني ، ويقع بين المدلول المطابقي للثاني والمدلول الالتزامي للأول ، ونتيجة كلام المستشكل هي أنه إذا كان يوجد تعارض بين المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الالتزامي للآخر فإن المدلول المطابقي حجة على التعيين والمدلول الالتزامي ليس حجة ، فالمدلولان الالتزاميان يسقطان ويبقى المدلولان المطابقيان ، وفي الجواب نقول إن التعارض ليس بين المدلولين الالتزاميين حتى يقال إذا تعارضا تساقطا ، وإنما التعارض بين المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الالتزامي للآخر ، ومعنى سقوط المدلولين الالتزاميين أنه في التعارض الأول والتعارض الثاني يسقط المدلولان الالتزاميان ويبقى المدلولان المطابقيان ، وسيأتي أن شمول دليل الحجية لأحدهما المعيَّن ترجيح بلا مرجِّح ، والترجيح بلا مرجِّح محال .

التطبيق على الكتاب :

جواب الإشكال :

كان الجواب أننا نواجه في الحقيقة معارَضتين ثنائيّتين (فالتعارض يقع بين المدلول المطابقي للأول مع المدلول الالتزامي للثاني ، ويقع بين المدلول المطابقي للثاني والمدلول الالتزامي للأول)، والدلالة الالتزامية تشكّل أحد الطرفين في كل منهما (- أي من المعارضتين الثنائيّتين -) ، فلا مبرِّر لطرح الدلالة الالتزامية إلا التعارض (مع أن التعارض ليس بين الدلالة الالتزامية في الأول مع الدلالة الالتزامية في الثاني ، بل التعارض واقع بين الدلالة الالتزامية في كل منهما وبين الدلالة المطابقية في الآخر -) ، وهو (-أي التعارض-) ذو نسبة واحدة إلى كلا طرفي المعارضة (- أي متساوي النسبة إلى المدلول المطابقي للأول والمدلول الالتزامي للثاني ، وترجيح المدلول المطابقي على المدلول المطابقي ترجيح بلا مرجِّح ، وإذا كان الترجيح بلا مرجِّح باطلا -) فلا بد من سقوط الطرفين معا (لا كما تقول بسقوط المدلول الالتزامي فقط ، وهذا معناه ترجيح أحدهما المعيَّن بلا مرجِّح ، والترجيح بلا مرجِّح باطل كما سيأتي في الشق الثاني ، فلا بد أن تقول بسقوط كل مدلول التزامي مع المدلول المطابقي المقابل له ، فكل من المدلولين الالتزاميين والمدلولين المطابقيين تسقط ، ولا يبقى المدلولان المطابقيان سالمان عن المعارَضة بل يسقطان أيضا كما أن المدلولين الالتزاميين يسقطان ، والنتيجة أن ترجيح الدلالة المطابقية لكل منهما على الدلالة الالتزامية في الآخر ترجيح بلا مرجِّح وهو باطل ، والمستشكل يرجع مرة أخرى ويقول سأبيّن لكم أنه يوجد مرجِّح) .

التوضيح :

كان الكلام في أن منشأ التعارض هو الدلالة الالتزامية في الدليلين ، وبسقوط حجية الدلالتين الالتزاميتين بسبب التعارض يمكن التحفظ على الدلالتين المطابقيتين ، وهذا الكلام غير تام لأن التعارض لم يقع بين الدلالتين الالتزاميتين ، وإنما وقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأحد الدليلين والدلالة الالتزامية للدليل الآخر ، ودليل الحجية متساوي النسبة إلى الدلالة المطابقية لكل منهما والدلالة الالتزامية للأخرى ، فإن قلنا بأنه تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية وتبقى الدلالة المطابقية فإن هذا معناه الترجيح بلا مرجِّح وهو محال وباطل ، وصاحب المحاولة يقول بأنه يوجد مرجِّح في المقام ، فقولكم لو أبقينا الدلالة المطابقية للدليلين تحت دليل الحجية وأسقطنا الدلالة الالتزامية عن الحجية فهذا ترجيح بلا مرجِّح ، فالجواب هو أنه نبقي الدلالة المطابقية فيهما تحت دليل الحجية ونخرج الدلالة الالتزامية فيهما عن دليل الحجية لمرجِّح.

قول المستشكل بوجود مرجِّح :

يوجد مرجِّح لسقوط الدلالة الالتزامية وهو أن الدلالة الالتزامية ساقطة على أي حال ، هنا توجد أربع دلالات : دلالتان مطابقيّتان ودلالتان التزاميّتان ، ويستحيل أن يكون دليل الحجية شاملا لجميع الدلالات ، فإذا قلنا إن دليل الحجية شامل للدلالتين المطابقيتين دون الدلالتين الالتزاميتين فهذا ممكن ، وأما إذا قلنا بأن دليل الحجية شامل للدلالتين الالتزاميتين دون الدلالتين المطابقيتين فهذا غير ممكن لأن الدلالة الالتزامية ساقطة على كل حال دون الدلالة المطابقية لأنها ليست ساقطة على كل حال ، فإما أن نقول بأن دليل الحجية من أول الأمر لا يشمل الدلالتين الالتزاميتين كما يقول صاحب المحاولة ، وإما أن نقول بأن دليل الحجية لا يشمل الدلالة المطابقية ، وإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فالدلالة الالتزامية تسقط عن الحجية أيضا بسبب تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية ، فالدلالة الالتزامية ساقطة على كل حال إما سقوطا مستقلاً من أول الأمر أو بتبع سقوط الدلالة المطابقية ، وأما الدلالة المطابقية فليست ساقطة على كل حال ، وهذا يكفي للترجيح بأن نقول إن الدلالة المطابقية تبقى تحت دليل الحجية وإن الدلالة الالتزامية غير مشمولة لدليل الحجية ، وهذا هو المرجِّح لبقاء الدلالة المطابقية تحت دليل الحجية دون الدلالة الالتزامية ، والمرجِّح هو أن الدلالة الالتزامية ساقطة على كل حال دون الدلالة المطابقية التي ليست ساقطة على كل حال ،

والدلالة الالتزامية ساقطة على كل حال إما ابتداء وأن دليل الحجية من أول الأمر لا يشمل الدلالة الالتزامية فهي ساقطة من أول الأمر وإما أن دليل الحجية لا يشمل الدلالة المطابقية ، وتسقط الدلالة الالتزامية تبعا لسقوط الدلالة المطابقية ، فالدلالة الالتزامية ساقطة عن الحجية على كل حال إما ابتداء وإما تبعا ، وهذا بخلاف الدلالة المطابقية فإنها غير ساقطة على كل حال ، ويمكن أن تكون الدلالتان المطابقتان مشمولتين لدليل الحجية حتى لو لم تكن الدلالتان الالتزاميتان مشمولتين لدليل الحجية .

التطبيق على الكتاب :

قول المستشكل بوجود مرجِّح :

فإن قيل المبرِّر (- أي المرجِّح -) لطرح الدلالة الالتزامية خاصة دون (الدلالة) المطابقية أنها (- أي أن الدلالة الالتزامية -) ساقطة عن الحجية على أي حال سواء رفعنا اليد عنها ابتداء (- كما هو مدَّعى المحاولة الأولى -) أو رفعنا اليد عن الدلالتين المطابقيتين لأن سقوط المطابقية عن الحجية يستتبع سقوط الالتزامية (عن الحجية أيضا) ، فالدلالة الالتزامية - إذن - ساقطة عن الحجية على أي حال إما سقوطا مستقلاً (-كما هو مدّعى المحاولة الأولى-) أو (سقوطا) يتبع سقوط الدلالة المطابقية ، ومع هذا فلا موجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقية(، فسقوط الدلالة الالتزامية محرَز على كل حال ، وتبقى الدلالة المطابقية تحت دليل الحجية بلا معارِض) .

التوضيح :

جواب السيد الشهيد :

الدلالة المطابقية للدليل الأول تعارض الدلالة الالتزامية للدليل الثاني ، والدلالة المطابقية للدليل الثاني تعارض الدلالة الالتزامية للدليل الأول ، فكل دلالة التزامية تعارض الدلالة المطابقية للدليل الآخر لا لنفس الدليل ، وإذا سقطت الدلالة المطابقية للدليل الأول فلا تسقط الدلالة الالتزامية للدليل الثاني ، وإنما تسقط الدلالة الالتزامية للدليل الأول ، وإذا قلنا بأن الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية في الدليل الأول ساقطتان وتبقى الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية في الدليل الثاني فهنا الدلالة الالتزامية غير ساقطة على كل حال ، وكان المرجِّح هو أن الدلالة الالتزامية ساقطة على كل حال ، فهنا لا يوجد المرجِّح .

بعبارة أخرى :

المحاولة الثانية هي أن التساقط جاء من قِبَلِ الدلالتين الالتزاميتين مع أن الدلالتين الالتزاميتين متعيّنتان للسقوط على كل حال إما مستقلا وتخصيصا وإما تبعا وتخصصا لأن الجمع بين الدلالات الأربعة غير ممكن ، فإما أن تسقط جميع الدلالات ، فتسقط الدلالتان المطابقيتان ابتداء ، وبتبعهما تسقط الدلالتان الالتزاميتان ، وتسقط الدلالتان الالتزاميتان بالتخصص والتبع لأن لا موضوع لهما لأن حجية الالتزامية فرع وجود المطابقية ، فلا حجية للالتزاميتين بعد سقوط المطابقيتين بناء على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية ، وإما أن تسقط الالتزاميتان فقط دون المطابقيتين ، وهو معنى التخصيص ، وعلى كلا التقديرين تكون الدلالتان الالتزاميتان ساقطتين فتكون الدلالتان المطابقيّتان على الحجية من دون معارِض .

وجواب السيد الشهيد هو أن هذه المحاولة باطلة أيضا لأنه توجد معارَضتان ، فتوجد معارَضة بين المطابقية في الدليل الأول والالتزامية في الدليل الثاني ، وبين المطابقية في الدليل الثاني والالتزامية في الدليل الأول ، فالمدلول الالتزامي لكل من الدليلين يعارِض معارَضة مستقلة مع المدلول المطابقي للدليل الآخر ، والدلالة الالتزامية في أحد الدليلين ليست تابعة للدلالة المطابقية في الدليل الآخر ، وإنما هي تابعة للدلالة المطابقية في نفس الدليل ، فإذا سقطت المطابقية في أحد الدليلين فإن الالتزامية في الدليل الآخر لا تسقط ، فلا تسقط الدلالة الالتزامية على كل حال ، وإذا سقطت المطابقية في الدليل سقطت الالتزامية في نفس الدليل ، وأما الالتزامية في الدليل الآخر فلا تسقط ، فالدلالة الالتزامية غير ساقطة على كل حال ، ويمكن افتراض سقوط إحدى الدلالتين المطابقيتين مع دلالتها الالتزامية وبقاء الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقية في الدليل الآخر ، فقولهم إن المرجِّح موجود وهو أن الالتزاميتين ساقطتان على كل حال فغير تام لأن الالتزاميتين غير ساقطتين على كل حال ، وهكذا يتبيّن أنه في التعارض في الدليلين المتضادّين بالعَرَض لا يوجد تساقط ، وكل المحاولات لرفع التعارض غير تامة ، وهنا في الحلقة الثالثة يذكر السيد الشهيد محاولتين ، ولكنه في بحث الخارج يذكر ست محاولات لإبطال التعارض بين المتعارِضين المتضادّين بالعَرَض لا المتضادّين بالذات ، والصحيح أن المتضادّين بالعرض متعارضين ولا يمكن رفع التعارض فيهما فيتساقطان .

التطبيق على الكتاب :

جواب السيد الشهيد :

كان الجواب أن الدلالةَ الالتزامية في كل معارَضة ثنائية تعارضُ الدلالة المطابقية للدليل الآخر (، مع سقوط المطابقية للدليل الآخر لا تسقط الدلالة الالتزامية في الدليل الأول) ، وهي (- أي الدلالة الالتزامية - في الدليل الأول) غير تابعة لها (- أي للدلالة المطابقية -) في الحجية (في الدليل الآخر) ليدور أمرها (- أي أمر الدلالة الالتزامية -) بين السقوط الابتدائي والسقوط التّبعيّ ، فلا مُعَيِّنَ لحلّ المعارضة بإسقاط الدلالتين الالتزاميتين خاصة (، ويمكن حلّ المعارضة بأن تسقط إحدى المطابقيتين مع التزاميّتها ، وتبقى المطابقية الأخرى مع التزاميتها ، وكأن المستشكل يقول بأنه لا يوجد طريق آخر لحل التعارض إلا بإسقاط الالتزاميتين ، والسيد الشهيد يقول بأنه يوجد طريق آخر نتخلص به من المعارضة دون سقوط الالتزاميتين ، والطريق الآخر هو أن نبقي المطابقية في أحد الدليلين مع التزاميتها ونسقط المطابقية الأخرى مع التزاميتها ، وهكذا نتخلّص من المعارضة) .

(وهذا كله في الشق الأول .)

التوضيح :

إبطال الشق الثاني :

قلنا توجد ثلاثة شقوق : الشق الأول هو أن دليل الحجية لا يمكن أن يشمل المتعارِضين لأنه غير معقول ، والشق الثاني هو أنه لا يمكن لدليل الحجية أن يشمل أحدهما المعيَّن دون الآخر لبرهان عقلي يقول إن الترجيح بلا مرجِّح محال ، والشق الثالث هو شمول دليل الحجية لهما على وجه التّخيير ، وسيأتي إبطاله .

وفي إبطال الشق الثاني أوّلا لا بد أن ننقِّح البحث ، فقبل أن نصل إلى الروايات الخاصة - وهي الروايات العلاجية - نريد أن نرى أنه إذا ورد دليلان متعارِضان فهل يتساقطان أو لا يتساقطان ؟

المشهور يقول بأنهما يتساقطان مطلقا أي في كل الموارد ، ولا يمكن أن نقول إن الدليل الأول يتقدم في مورد والدليل الثاني يتقدم في مورد آخر ، ولو قطعنا النظر عن المرجِّحات الخاصة - وهي الروايات العلاجية - فمقتضَى التعارض بين الأدلة هو التساقط لأن دليل الحجية لو شمل أحدهما المعيَّن دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجِّح ، ولكن الأمر ليس كذلك ،

نغضّ النظر عن الروايات العلاجية ونأتي إلى نفس الأدلة المتعارضة فقد نجد أن في بعضها ما يمكن أن يرجح على البعض الآخر ، فلو رجَّحنا أحدهما على الآخر فيكون ترجيحا بمرجِّح ، نعم في حالة واحدة لو شمل دليل الحجية أحدهما المعيَّن دون الآخر فإنه ترجيح بلا مرجِّح ، وذلك إذا كانا متساويين من كل جهة ، وأما إذا لم يكونا متساويين من كل جهة فإذا شمل دليل الحجية أحدهما المعيَّن دون الآخر فإنه ترجيح بمرجِّح .

بعبارة أخرى :

نقطع النظر عن الروايات العلاجية ، فإذا رأينا روايتين متعارِضتين فإما أن نقول إن دليل الحجية يشملهما معا فهذا محال ، وإما أن نقول إن دليل الحجية يشمل أحدهما المعيَّن دون الآخر فهو محال لأنه ترجيح بلا مرجِّح ، وليس الأمر كذلك فعندما نأتي إلى الروايتين المتعارضتين فبغضّ النظر عن الروايات العلاجية نرى بأن في بعضها توجد مرجِّحات ، فلو قدّمنا أحدهما على الآخر فيكون ترجيحا بمرجِّح ، نعم في حالة واحدة يوجد ترجيح بلا مرجِّح، وهذه الحالة هي إذا كان شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين على حدّ سواء ولم نجد مرجِّحا من الخارج ، وأما إذا وجدنا لأحد المتعارضين مرجِّحا قبل الوصول إلى الروايات العلاجية وقلنا إن دليل الحجية يشمل هذا المعيَّن دون الآخر فهذا ترجيح مع المرجِّح ، والبرهان الذي ذكروه ليس ساريا في جميع موارد التعارض ، فهذا البرهان يسري في حالة واحدة ولا يسري في حالات أخرى .

والسيد الشهيد يستعرض ثلاث حالات ، ويقول بقطع النظر عن الروايات العلاجية نقدِّم أحدهما المعيَّن ولا يلزم ترجيح بلا مرجِّح لأنه يوجد في أحدهما المعيَّن مرجِّح .

التطبيق على الكتاب :

إبطال الشق الثاني :

وأما الشق الثاني –وهو شمول دليل الحجية لأحدهما المعيَّن– فقد بُرْهِنَ على استحالته (–أي استحالة شمول دليل الحجية لأحدهما المعيَّن –) بأنه ترجيح بلا مرجِّح إلا أن هذا البرهان لا يطّرد في الحالات التالية (، فقبل الوصول إلى الروايات العلاجية توجد حالات يكون فيها دليل الحجية شاملا لأحدهما المعيَّن لأن فيه ترجيحا بمرجِّح ، وهذه الحالات هي) :

التوضيح :

الحالة الأولى :

إذا علمنا أن ملاك الحجية غير موجود في الدليلين المتعارضين معا ، ويوجد دليل – كمفهوم آية النبأ – دل على حجية خبر الثقة ، والحجية حكم ، ولا يوجد حكم بلا ملاك ، ولنفترض أن ملاك الحجية هو الطريقية أو إفادة الظن الغالب ، والمحقق النائيني قال بأن الشارع جعل الحجية للأمارة لكاشفيتها وطريقيتها ، ورأي آخر يقول بأن الشارع جعل الحجية للأمارة لأنها تفيد الظن الغالب نوعا ، فتوجد حجية خبر الثقة ويوجد ملاك حجية خبر الثقة ، وملاك الحجية غير الحجية لأن الحجية حكم ، وكل حكم له ملاك .

وبعد هذه المقدمة إذا جئنا إلى الخبرين المتعارِضين ، خبر ثقة يقول "صَلِّ صلاة الجمعة في ظهر الجمعة" ، وخبر ثقة آخر يقول "صَلِّ الظهر في ظهر الجمعة" ، من حيث دليل الحجية الخبران معتبران لأن دليل الحجية يقول إن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة ، وعلمنا من دليل خارجي أن ملاك الحجية – كالظن الغالب – لا يوجد في كلا الخبرين ، وهنا نرجع إلى بعض الأبحاث التي تقدمت في تفصيلات حجية خبر الثقة أو حجية الظهور وهو أن يوجد ظن بالوفاق أو أن لا يوجد ظن بالخلاف ، والظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف مرتبط بالملاك لا بالحجية ، ودليل حجية خبر الثقة يقول إن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة ، ولكن كان عندك ظن بالخلاف في هذا المورد وظن بالخلاف في ذاك المورد ، ودليل الحجية شامل لهما ، فهذا ثقة وذاك ثقة ، وعلمنا من الخارج أن ملاك الحجية غير موجود لا في الخبر الأول ولا في الخبر الثاني ، فالخبران يتساقطان لعدم وجود المقتضِي – لا لوجود المقتضِي وفقد المانع – ، وإذا قدّمنا أحد الخبرين على الآخر فلا نحتاج إلى الاستدلال بأنه يلزم الترجيح بلا مرجِّح لأن الاستدلال بأن الترجيح بلا مرجِّح محال يأتي في فرض تماميّة مقتضِي الحجية فيهما ، وفي المقام ملاك الحجية غير موجود فيهما ، فيتساقطان لا لأنه يلزم الترجيح بلا مرجِّح بل لأنه لا يوجد فيهما ملاك الحجية .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الأولى :

أن نعلم بأن ملاك الحجية و(الملاك هو) الطريقية (والكاشفية عن الواقع) غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض (، وأما دليل حجية خبر الثقة فإنه يقول إن هذا الخبر حجة

وذاك الخبر حجة) ، وفي هذه الحالة لا شك في سقوطهما (-أي سقوط الدليلين المتعارِضين-) معا بلا حاجة إلى برهان (لزوم الترجيح بلا مرجِّح في تقديم أحدهما على الآخر) لأن المفروض عدم الملاك لحجيتهما (، فلا يوجد مقتضٍ لحجيتهما لعدم وجود الملاك - لا أن المقتضي موجود والمانع غير مفقود - ، فالاستدلال ببرهان أنه لو كان أحدهما المعيَّن حجة دون الآخر للزم الترجيح بلا مرجِّح فهذا يأتي في فرض تماميّة المقتضِي للحجية فيهما وعدم فقد المانع ، وفي المقام المقتضي للحجية غير تام فيهما فيتساقطان لا لأنه يوجد ترجيح بلا مرجِّح بل يتساقطان لأنه لا يوجد ملاك الحجية فيهما) .

التوضيح :

الحالة الثانية :

أن نعلم - بقطع النظر عن دليل الحجية كمفهوم آية النبأ الذي يقول بأن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة - من الخارج بسبب الارتكازات العقلائية مثلا بأن ملاك الحجية والطريقية والكاشفية موجود قطعا في الدليل الأول ومشكوك في الدليل الثاني ، فلا محذور أن نقول إن دليل الحجية يشمل الدليل الأول دون الدليل الثاني لأنه يوجد ترجيح مع المرجِّح لا أنه يوجد ترجيح بلا مرجِّح ، فالملاك في الدليل الأول هو المرجِّح لتقديمه على الدليل الثاني ، فيكون الدليل الأول حجة دون الدليل الثاني لأن ملاك الدليل الأول أقوى من ملاك الدليل الثاني ، والطريقية والكاشفية أقوى في الدليل الأول من الدليل الثاني ، فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية كلاهما معا بل يشمل أحدهما ، مثلا إذا كان خبر العادل حجة ، وعلمنا من الخارج أن درجة عدالة زيد أعلى درجة من عدالة عمرو ، فملاك الحجية والطريقية إلى الواقع والكاشفية عن الواقع أقوى في عدالة زيد من عدالة عمرو ، فهنا دليل الحجية خبر زيد ولا يشمل خبر عمرو ، وبقطع النظر عن الروايات العلاجية شمول دليل الحجية لخبر زيد فقط ترجيح مع مرجِّح ، فقولهم إنه كلما وقع تعارض بين دليلين فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية أحدهما المعيَّن لأنه يلزم ترجيح بلا مرجِّح هذا القول غير تام ، فهنا في هذا المثال بقطع النظر عن الروايات العلاجية نقول إن دليل الحجية يشمل أحدهما المعيَّن قطعا ولا يشمل الآخر قطعا ، وقدمنا أحدهما على الآخر لأنه يوجد ترجيح مع المرجِّح .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثانية :

أن نعلم – بقطع النظر عن دليل الحجية – بوجود ملاكها (– أي ملاك الحجية) في كلّ منهما (– فكل منهما فيه الطريقية لأن الملاك موجود في كليهما ، وأما في الحالة الأولى فكنا نقطع بعدم وجود الطريقية فيهما –) و(نعلم أيضا من الخارج – لا بدليل الحجية –) بأن الملاك في أحدهما المعيَّن أقوى منه في الآخر (، وهذا هو الفرض الأول) ، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعيَّن (الذي ملاك الحجية فيه أقوى) ولا يكون ترجيحا بلا مرجِّح للعلم بعدم شموله (– أي عدم شمول دليل الحجية –) للآخر ، (والفرض الثاني هو :) وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعيَّن ولم نحتمل الأقوائية في الآخر (– وفي الفرض الأول كنا نقطع بأن ملاك الحجية في المعيَّن أقوى من ملاك الحجية في الآخر ، وهنا في الفرض الثاني نحتمل أنه أقوى ولا نقطع بأنه أقوى –) فإن هذا يعني أن إطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط لأنه (– أي لأن الآخر –) إما مغلوب أو مساوٍ ملاكا لمعارضه (فيسقط ويترجَّح الأول عليه) ، وأما إطلاق دليل الحجية لمحتمل الأقوائية فهو غير معلوم السقوط فنأخذ به (– أي فنأخذ بمحتمل الأقوائية – ، فإطلاق دليل الحجية يشمل محتمل الأقوائية دون الآخر لأن الآخر ساقط على كل حال لأنه إما مساوٍ وإما مغلوب فهو ساقط ، وأما الأول فهو ليس ساقطا على كل حال بل ساقط في فرض المساواة دون فرض الأقوائية ، فيوجد مرجِّح للأقوى أو المحتمل الأقوائية للتقديم ، فدليل الحجية يشمل الأقوى والمحتمل الأقوائية) .

التوضيح :

كان الكلام فيما ذكره المشهور من أنه في مورد التعارض المستقر هل هو التساقط أو أمر آخر ، وذكر المشهور أنه قبل أن نصل إلى الروايات العلاجية فإن ترجيح أحد المتعارضين أو تقديم أحدهما المعيَّن على الآخر ترجيح بلا مرجِّح وتقديم بلا دليل ، هذا هو قول المشهور ، والسيد الشهيد حاول ذكر بعض المصاديق فيما لو قدّمنا أحد الدليلين المتعارضين تعارضا مستقرا على الدليل الآخر فهو ليس من الترجيح بلا مرجِّح ، وتمت الإشارة إلى حالتين من هذه الحالات .

الحالة الثالثة :

وهي الحالة التي لا يوجد فيها جزم بعدم وجود ملاك الحجية في المتعارضين ولا جزم بوجود

ملاك الحجية في أحدهما المعيَّن ، فلا يوجد دليل من الخارج على أن الملاك غير موجود فيهما أو أن الملاك موجود في أحدهما ، فلم نملك دليلا من الخارج على نفي ملاك الحجية فيهما ولا دليلا على إثبات ملاك الحجية في أحدهما دون الاخر ، فلا يوجد دليل من الخارج على النفي أو الإثبات ، ويوجد عندنا فقط دليل الحجية العام كمفهوم آية النبأ ، ودليل الحجية يقول إن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة ، ومضمونا الخبرين متعارضان تعارضا مستقرا ولا يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا ، فيأتي السؤال التالي :

في هذه الحالة ماذا يقتضي دليل الحجية ؟

الجواب :

توجد هنا صورتان :

الصورة الأولى :

لا يوجد ترجيح لا لهذا ولا لذاك ، وهنا تنطبق قول المشهور في أنه لو قدمنا أحدهما على الآخر فيكون ترجيحا بلا مرجِّح ، ومثاله "ثمن العذرة لا بأس به" و"ثمن العذرة سحت" ، فهذا حجة وذاك حجة ، ولا يوجد دليل من الخارج يقول إن الملاك غير موجود فيهما معا أو إن الملاك موجود هنا وغير موجود هناك أو يحتمل أن يكون الملاك موجودا هنا ولا يحتمل أن يكون موجودا هناك ، فلا يوجد دليل لا على نفي الملاك ولا على إثبات الملاك ، ويوجد دليل حجية خبر الثقة فقط ، فإذا لم يوجد أي مرجِّح فالخبران يتساقطان .

الصورة الثانية :

نحتمل أنه يوجد ملاك ، وهذا الملاك لو كان ثابتا لكان موجودا في هذا وغير موجود في ذاك ، وهذا كافٍ للترجيح .

في الحالة الثانية كنا نعلم أن الملاك موجود في هذا دون ذاك ، وأما في الحالة الثالثة فنعلم بقضية شرطية وهي لو كان الملاك موجودا لكان موجودا في هذا دون ذاك ، وفي الحالة الثالثة يقدَّم هذا الخبر على ذاك الخبر .

مثال :

كان أحد الراويين أوثق وأفقه ، والملاك هو الطريقية والكاشفية ، ومدارنا ليس على الأوثقية والأفقهية ، قد يكون الراوي أوثق ، ولكن من الممكن أن الكاشفية تكون لغير الأوثق ، وإذا كان الملاك هو الكاشفية فبحسب الارتكازات العقلائية تكون الكاشفية موجودة في خبر

الأوثق أكثر من خبر غير الأوثق ، وفي خبر الأوثق لم نحرز الملاك ، ولكن لو كان الملاك موجودا في خبر الأوثق فهو أقوى من الملاك الموجود في خبر غير الأوثق ، أو الملاك يكون موجودا هنا ولا يكون موجودا هناك ، وهنا يتقدَّم خبر الأوثق على الخبر الآخر .

إذن :

كلام المشهور غير تام حينما قالوا بأنه إذا حصل تعارض بين خبرين تعارضا مستقرا فإنهما يتساقطان ، فنقول بأنه قبل الوصول إلى الروايات العلاجية إذا تساويا من جميع الجهات فإنهما يتساقطان .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثالثة :

أن لا يكون الملاك محرَزا – بقطع النظر عن دليل الحجية – لا (محرَزا) نفيا (– كما في الحالة الأولى –) ولا (محرَزا) إثباتا (كما في الحالة الثانية) ، وإنما الطريق إلى إحرازه (– أي إحراز الملاك –) نفس دليل الحجية (فقط لا أنه يوجد دليل من الخارج يحرز لنا ثبوت الملاك أو يحرز لنا نفي الملاك) ، ونفترض أننا نعلم بأن الملاك لو كان ثابتا في المتعارضين فهو (–أي فالملاك–) في أحدهما المعيَّن أقوى ، وهذا يعني العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر لأنّه (– أي لأنّ الآخر –) إمّا لا ملاك فيه وإما فيه ملاك مغلوب ، وأمّا إطلاق دليل الحجية للمعيَّن فلا علم بسقوطه (– أي بسقوط إطلاق دليل الحجية –) فيؤخذ به (–أي يؤخذ بإطلاق دليل الحجية– في المعيَّن) ، ومثل ذلك ما إذا كان أحدهما المعيَّن محتمَل الأقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر ، ومن أمثلة ذلك أن يكون أحد الرّاويين أوثق وأفقه من الراوي الآخر (–والمفروض أن الأوثقية والأفقهية ليست ملاك الحجية –) فإن نكتة الطريقية (والكاشفية) التي هي ملاك الحجية لا يحتمل كونها (– أي كون نكتة الطريقية –) موجودة في غير الأوثق والأفقه خاصة (بل هي موجودة في الأوثق والأفقه خاصة بحسب الارتكاز العقلائي) .

وهكذا يتضح أن إبطال الشمول لأحدهما المعيَّن ببرهان استحالة الترجيح بلا مرجِّح إنما يتّجه في مثل ما إذا كان كل من الدليلين موردا لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه (وكانا متساويين من جميع الجهات ، وإذا احتمل وجود شيء في هذا دون الآخر فهذا كافٍ لتقديم هذا الدليل على ذاك الدليل ، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجِّح بل يكون الترجيح مع المرجِّح) .

التوضيح :

كان الشق الأول هو أن دليل الحجية لا يمكن أن يشمل المتعارِضين لأنه غير معقول ، والشق الثاني هو أنه لا يمكن لدليل الحجية أن يشمل أحدهما المعيَّن دون الآخر لبرهان عقلي يقول إن الترجيح بلا مرجِّح محال ، وفي الشق قلنا لا بد من التفصيل في أنه يوجد تساوٍ من كل جهة أو لا يوجد ، والشق الثالث هو شمول دليل الحجية للمتعارضين على وجه التّخيير ، وسيأتي إبطاله وأن الحجية التخييرية ليست هي مفاد الدليل ، وإذا وصلنا إلى بطلان الشقوق الثلاثة فينتهي الأمر إلى التساقط .

إبطال الشق الثالث :

سؤال : هل الحجية التخييرية معقولة أو غير معقولة ؟

الجواب :

الحجية التخييرية معقولية ، فمن المعقول أن دليل الحجية يثبت لنا الحجية التخييرية ، فيقول إن أحد الدليلين حجة ، وهذا ليس محالا بل هو ممكن ، ولكن الكلام في أن المفاد العرفي للدليل ما هو ، فيأتي السؤال التالي :

هل المفاد العرفي للدليل هو حجية أحدهما الذي هو الجامع أو حجية الفرد أي هذا الخبر حجة ؟

الجواب :

الارتكاز العقلائي يقول بأن الشارع حينما يقول إن خبر الثقة حجة فلا يريد أن أحد هذين الخبرين حجة بل يريد أن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة ، ولهذا قال السيد الشهيد بأن شمول دليل الحجية للمتعارضين على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفي ، ولم يقل إنه غير معقول ، وأما بالنسبة لشمول دليل الحجية للمتعارضين معا فقال السيد الشهيد إنه غير معقول ، والمفاد العرفي لدليل حجية الخبر أن الخبرين حجة ، يوجد جامع كلي وفرد ، ودليل حجية الخبر يثبت حجية الفرد ، فهذا الفرد حجة وذاك الفرد حجة ، ولا يثبت الجامع الكلي لأن الجامع يتحقق بفرد واحد ، فإذا قلنا بحجية أحد الخبرين فقد تحقق الجامع ، هذا إذا قلنا إن الحجية التخييرية معناها جعل الحجية للجامع أي جعل الحجية لأحد الخبرين ، ولكن لا نقول إن الحجية التخييرية بهذا المعنى بل نقول إن الحجية التخييرية مركزها الفرد لا الجامع ، فلا يَرِدُ إشكال أنه منافٍ للمفاد العرفي لدليل الحجية ، فنقول إن حجية الخبر الأول مطلقة أي

سواء كان الخبر الثاني صادقا أم كاذبا ، وحجية الخبر الثاني مطلقة أيضا أي سواء كان الخبر الأول صادقا أم كاذبا ، مثلا "ثمن العذرة سحت" سواء كان خبر "ثمن العذرة لا بأس به" صادقا أم كاذبا ، "ثمن العذرة لا بأس به" سواء كان خبر "ثمن العذرة سحت" صادقا أم كاذبا، والضرورات تُقَدَّرُ بقدرها ، فنرفع اليد عن إطلاق الدليلين ، فنقول إن الخبر الأول صادق إذا كان الخبر الثاني كاذبا ، والخبر الثاني صادق إذا كان الخبر الأول كاذبا ، فيكون مركز الحجية هو الفرد لا الجامع ، وينسجم مع المفاد العرفي لدليل الحجية ، وكل ما فعلناه هو رفع اليد عن إطلاق دليل الحجية في كل من الخبرين ، فحصلنا على حجيتين وكل منهما ليست مطلقة بل مشروطة بعدم صدق الأخرى ، وهذا معقول ، ولا يتنافى مع المفاد العرفي لدليل الحجية لأن مركز دليل الحجية هو الفرد لا الجامع ، ولكن يوجد هنا قيد يذكره السيد الشهيد وهو أن جعل حجيتين وكل منهما مشروطة بكذب الأخرى يصح إذا لم تكونا متناقضتين ، وأما إذا كانتا متناقضتين فهو ليس معقولا ، ولنفرض أن إحداهما تثبت والآخرى تنفي ، فالنسبة بينهما هي الوجود والعدم ، ونقول إن هذا الخبر حجة إذا كان الخبر الآخر كاذبا ، وإذا كان أحد النقيضين كاذبا فالنقيض الآخر يكون صادقا قطعا ، ومع فرض أنه صادق قطعا فلا معنى لجعل الحجية له لأن هذا معناه أني جعلت الحجية للخبر الذي تعلم وجدانا بصدقه ، وهذا تحصيل للحاصل لأنه لا تحتاج إلى جعل الحجية التعبدية له .

إذن :

إذا كان المتعارضان متناقضين فجعل الحجية المشروطة فيهما غير معقول .

التطبيق على الكتاب :

إبطال الشق الثالث :

وأما الشق الثالث –وهو إثبات الحجية التخييرية– فقد أُبْطِلَ (–حتى ننتهي إلى التساقط–) بأن مفاد الدليل (– أي المفاد العرفي للدليل –) هو كون الفرد مركزا للحجية لا الجامع (، ومعنى جعل الحجية التخييرية هو جعل الجامع مركزا للحجية ، فلا ينسجم مع المفاد العرفي لدليل الحجية) ، وَيُلاحَظُ أن الحجية التخييرية لا ينحصر أمرها بحجية الجامع (– أي بحجية أحد الخبرين –) ليقال بأن ذلك (– أي حجية أحدهما –) خلاف مفاد الدليل (– أي خلاف المفاد العرفي للدليل –) ، بل يمكن تصويرها (–أي تصوير الحجية التخييرية–) بحجيتين (لا مطلقتين بل) مشروطتين بأن يُلْتَزَمَ بحجية كل من الدليلين (– أي كل من الخبرين –) لكن

لا مطلقا (- أي حتى مع صدق الخبر الآخر فيلزم التعارض -) بل شريطة أن لا يكون الآخر صادقا (- أي شريطة أن يكون الآخر كاذبا -) ، فمركز كل من الحجيتين (هو) الفرد لا الجامع ، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجية لأجل التعارض (، ونرفع اليد بمقدار الضرورة ، ومقدار الضرورة ليس هو رفع اليد عن أصل حجية كل منهما أو حجية أحدهما بل هو رفع اليد عن إطلاق الحجية في كل منهما لأن الضرورات تقدَّر بقدرها) ، ولا تنافي بين حجيتين مشروطتين من هذا القبيل ، ولا محذور في ثبوتهما (بشرط) إذا لم يكن كذب كل من الدليلين مستلزما لصدق (الدليل) الآخر (كأن يكونا من قبيل المتناقضين لأن كذب أحد الطرفين لازمه صدق الطرف الآخر قطعا ، ومع صدقه قطعا لا معنى لجعل الحجية التعبدية له) ، وإلا (- أي وإن كان كذب كل من الدليلين مستلزما لصدق الدليل الآخر -) رجعنا إلى إناطة حجية كل منهما بصدق نفسه (- أي الصدق قطعا -) ، وهو غير معقول (لأنه يلزم تحصيل الحاصل) .

التوضيح :

إشكال :

قبلنا أن خبر "ثمن العذرة سحت" حجة إذا كان الخبر الثاني كاذبا ، وخبر "لا بأس بثمن العذرة" حجة إذا كان الخبر الأول كاذبا ، ويكون الخبر الأول حجة إذا أحرزنا شرطه ، وشرطه هو كذب الخبر الآخر ، ونحن لم نحرز شرط أي منهما ، فلا يمكن أن نقول أن الخبر الأول حجة لأن شرطه غير محرَز وهو كذب الخبر الثاني ، ولا يمكن أن نقول إن الخبر الثاني حجة لأن شرطه غير محرَز وهو كذب الخبر الأول ، فالنتيجة أنه لا توجد فائدة من الحجية المشروطة بكذب الخبر الآخر ، ولا تترتب ثمرة على الحجية المشروطة بكذب الخبر الآخر .

جواب الإشكال :

نقول بالحجية المشروطة بكذب الخبر الآخر ونقول بأنه توجد ثمرة ، والثمرة هي فيما لو كان أحد الخبرين يقول بالحرمة ، والخبر الآخر يقول بالوجوب ، فالفعل غير مباح لأنه إما أن الوجوب هو الصادق فهو ليس بحرام وإما أن الحرمة صادقة فهو ليس بواجب ، فعلى كلا التقديرين هو ليس مباحا ، فتترتب ثمرة وهي نفي الحكم الثالث ، فيثبت أن هذا الفعل ليس مباحا ، وهذا كافٍ لجعل الحجية للخبرين بنحو أن يكون كل منهما مشروطا بكذب الخبر الآخر .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع أن نميِّز أنّ أي الحجيتين المشروطتين تحقق شرطها (- وهو كذب الخبر الآخر -) لنعمل على أساسها (- أي على أساس الحجية المشروطة -) فأي فائدة في جعلهما (- أي في جعل الحجيتين المشروطتين -) ؟

جواب الإشكال :

كان الجواب أن الفائدة نفي احتمال (حكم) ثالث لأننا نعلم بأن أحد الدليلين كاذب ، وهذا يعني العلم بأن إحدى الحجيتين المشروطتين فعلية ، وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث .

التوضيح :

النتائج المترتبة على البحث :

ويذكر السيد الشهيد نتائج البحث :

أولا :

دليل الحجية يقتضي الشمول لأحدهما المعيَّن إذا كان يوجد فيه مرجِّح قطعي أو كان محتمَل الترجيح ، فقول المشهور أنه كلما تعارض الخبران ولم يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا فيتساقطان بغض النظر عن الأخبار العلاجية هذا القول غير تام ، ففي بعض الأحيان لا يتساقطان بل نقدِّم أحدهما على الآخر للترجيح مع المرجِّح .

التطبيق على الكتاب :

النتائج المترتبة على البحث :

وعلى ضوء ما تقدم يتضح :

أولا :

أن دليل الحجية يقتضي الشمول لأحدهما المعيَّن إذا كان ملاك الحجية على تقدير ثبوته (-أي ثبوت ملاك الحجية -) أقوى فيه (- أي في المعيَّن -) أو محتمَل الأقوائية (فيه) دون احتمال مماثل في الآخر (، ولو وجد الاحتمال المماثل في الآخر فيتعارضان ويتساقطان) .

التوضيح :

ثانيا :

في غير أحدهما المعيَّن الذي يوجد فيه ملاك الحجية قطعا أو احتمالا لا يشمل دليل الحجية

كلا من المتعارضين شمولا منجّزا ، فيستحيل أن يشمل كليهما شمولا منجّزا ، ففي المورد الذي تتساوى فيه جميع الاحتمالات لا يعقل أن يكون دليل الحجية شاملا لهما بنحو منجّز ولا شاملا لهما بنحو التخيير في الجامع لأنه ليس مفاده العرفي بل دليل الحجية شامل لهما بنحو المشروط .

التطبيق على الكتاب :

ثانيا :

أنه في غير ذلك لا يشمل كلاًّ من المتعارضين شمولا منجّزا .

التوضيح :

ثالثا :

مع فرض عدم شمول الحجية للمتعارضين شمولا منجّزا فإن دليل الحجية يشمل المتعارضين شمولا مشروطا بكذب الآخر ، والفائدة هي نفي الحكم الثالث ، وذلك إذا لم يكن كذب أحد الدليلين مساوقا لصدق الدليل الآخر .

التطبيق على الكتاب :

ثالثا :

أنه مع ذلك (- أي مع فرض عدم شمول دليل الحجية للمتعارضين شمولا منجّزا -) يشمل (دليل الحجية) كلاًّ منهما شمولا مشروطا بكذب الآخر (- والفائدة هي -) لأجل نفي (الحكم) الثالث ، (بشرط :) وذلك فيما إذا لم يكن كذب أحدهما مساوقا لصدق (الدليل) الآخر .

هذه هي النظرية العامة للتعارض المستقر على مقتضى القاعدة (قبل الوصول إلى الأخبار العلاجية) .

التوضيح :

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر :

السيد الشهيد بيّن مقتضى القاعدة في التعارض المستقرّ ، ومقتضى القاعدة ليس هو التساقط مطلقا وليس هو التخيير في الجامع بل إذا كان يوجد مرجِّح فنقدِّم أحدهما المعيَّن على الآخر لهذا المرجِّح ، وإذا لم يوجد مرجِّح فيكون عندنا التخيير المشروط ، فالسيد الشهيد يخالف مشهور الأصوليين في موضعين :

الموضع الأول :

قالوا بالتساقط مطلقا ، ولا نقول بالتساقط مطلقا .

الموضع الثاني :

في الموارد التي تتساوى فيها الاحتمالات في الطرفين لا نقول بالتساقط بل نقول فيهما بالحجية المشروطة .

التطبيق على الكتاب :

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر :

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر يجب أن نشير إلى عدة أمور :

التوضيح :

الأمر الأول :

دليل الحجية الذي يعالج حكم التعارض المستقر تارة يكون هذا الدليل دليلا واحدا وتارة أخرى يكون دليلين ، وسيتّضح من خلال الأمثلة المراد من الدليل الواحد ومن الدليلين .

إذا علمنا أنه إذا وقع تعارض مستقرّ بين خبرين فتارة الدليل الذي على أساسه نريد أن نعالج هذا التعارض المستقر هو دليل واحد وتارة هو دليلان ، ونأتي إلى الحالات التالية ، والحالتان الأولى والثانية لبيان أن دليل الحجية دليل واحد ، والحالات الأخرى لبيان أن دليل الحجية دليلان .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الأول :

أن دليل الحجية الذي يُعالجُ حكمُ التعارض المستقرّ على ضوئه (- أي على ضوء دليل الحجية -) تارة يكون (دليل الحجية) دليلا واحدا وأخرى يكون (دليل الحجية) دليلين ، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التالية :

الحالة الأولى :

إذا افترضنا دليلين لفظيّين قطعيّين صدورًا (- أي من حيث السند ، كالخبرين المتواترين -) ظنّيّين دلالةً (- أي من حيث المتن ، وكلا الخبرين لهما ظهور ، والظهور يفيد الظن -) تعارضا معارضة مستقرة (- ويكون التعارض بين الظهورين لا بين السندين القطعيين -) ، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية كما تقدم ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية

الظهور (لا دليل حجية السند ، فالظهوران متعارضان ، فيسري التعارض إلى دليل حجية الظهور ، ودليل حجية الظهور دليل واحد) .

الحالة الثانية :

إذا افترضنا دليلين لفظيّين قطعيّين دلالةً (- مثلا أحد الخبرين يقول بالجلد ثمانين جلدة والخبر الآخر يقول بالجلد سبعين جلدة ، ولا يوجد ظهور هنا لأن العدد لا ظهور فيه بل هو نص في المطلوب ، فلا يوجد تعارض من حيث الظهور -) ظنّيّين سندًا تعارضا معارضة مستقرة ، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية كما تقدم (في أول بحث التعارض المستقر) ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية السند .

الحالة الثالثة :

(وقع الاختلاف في هذه الحالة في أن التعارض يسري إلى دليلين أو إلى دليل واحد ،) إذا افترضنا دليلين لفظيّين ظنّيّين دلالةً وسندًا (مثلا "ثمن العذرة سحت" و"لا بأس بثمن العذرة" ، ووقع التعارض بينهما بنحو التعارض المستقر) فلا شك في سراية التنافي إلى دليل حجية الظهور (كما مرّ سابقا) ، ولكن (البحث الجديد هو :) هل يسري (التنافي) إلى دليل حجية السند أيضا (أو لا يسري) ؟

الجواب :

قد يقال بعدم السريان إذ لا محذور في التعبد بكلا السندين ، وإنما المحذور في التعبد بالمفادين (والظهورين ، والسندان صحيحان ، ولا يوجد محذور في أن الشارع يتعبّدنا بصدور الخبر الأول وصدور الخبر الثاني ، وإنما المحذور في أنه لا يمكن العمل بالظهورين والمفادين ، ولا يمكن أن يكون كلا الظهورين حجة أي منجِّز ومعذِّر ، فالتعارض يكون بين الظهورين لا بين السندين ، ولا يوجد تلازم بين التعارض في الظهورين والتعارض في السندين ، فالتعارض بين الظهورين لا يسري إلى السندين ، فلا يقع التعارض بين السندين) .

رأي السيد الشهيد :

ولكن الصحيح هو السريان (- أي سريان التنافي من التنافي بين المدلولين إلى حجية الظهورين وإلى حجية السندين -) لأن حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان إحداهما بالأخرى بمعنى أن دليل حجية السند مفاده (- أي مفاد دليل حجية السند -) هو التعبد بمفاد الكلام المنقول لا (أن مفاد دليل حجية السند هو) مجرد التعبد بصدور الكلام بقطع

النظر عن مفاده (- أي مفاد الكلام المنقول - ، فيوجد ترابط بين الظهورين والسندين ، يوجد تعارض بين الظهوين ، وإحراز أن هذا ظهور وحجة وأن ذاك ظهور وحجة متوقف على حجية السندين ، فالتعارض بين الظهورين فرع حجية السندين ، وإذا لم تتحقق حجية السندين فلا يقع التعارض بين الظهورين ، فإذا كان الخبر الأول من المعصوم والخبر الثاني ليس من المعصوم فالخبر الأول حجة سندا والخبر الثاني ليس بحجة سندا وكان الظهوران متنافيين فهنا لا يقع التعارض بين الظهورين لعدم حجية السند الثاني ، فالتعارض بين الظهورين متفرّع على حجية السندين ، فيقع التعارض بين السندين ، هذا مضافا إلى أن الشارع حينما يتعبّدنا بحجية سند الخبر فلا يريد فقط أن يقول بصدور الخبر بل يريد أن يتعبّدنا بمفاد الخبر ، فإذا كان دليل حجية السند معناه التّعبّد بالصدور فقط فلا يوجد تعارض بين حجية السندين ، ولكن دليل حجية السند يريد أن ينتقل من التعبد بالصدور إلى التعبد بمفاد الخبر ، والنتيجة هي أنه يسري التعارض بين الظهورين إلى التعارض بين السندين) .

الحالة الرابعة :

إذا افترضنا دليلين لفظيّين (- كأن يكون الدليل الأول دليلا روائيّا والدليل الثاني يكون دليلا قرآنيا -) أحدهما ظنّيّ سندًا (- كخبر الواحد -) قطعيّ دلالةً (- كأن يكون الخبر نصًّا صريحا في المطلوب -) والآخر بالعكس (- أي قطعيٌّ سندًا كآية قرآنية ظنيٌّ دلالةً مثل "أقيموا الصلاة" الدالة ظاهرا على وجوب الصلاة -) ولم يكن بالإمكان الجمع العرفي بين الدلالتين فالتنافي الذي يسري هنا لا يسري إلى دليل حجية الظهور بمفرده (- لأنه توجد دلالة قطعية ودلالة ظنية -) ولا (يسري) إلى دليل حجية السند كذلك (- أي بمفرده - لأنه يوجد سند ظني وسند قطعي) إذ لا توجد دلالتان ظنّيّتان ولا سندان ظنّيّان ، وإنما يسري (التنافي) إلى مجموع الدليلين بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية السند في أحدهما ودليل حجية الظهور في الآخر (، فالظني في الدليل الأول يقع في قبال الظني في الدليل الثاني ولا يقع في قبال القطعي من الدليل الآخر لأن القطع مقدَّم على الظن ، وفي الدليل الأول السند ظني وفي الدليل الثاني الدلالة ظنية ، والذي نعالج على أساسه التعارض دليلان - لا دليل واحد - وهما دليل حجية الدلالة ودليل حجية السند ، فتتم معالجة التعارض من خلال دليلين لا من خلال دليل واحد) ، فإذا لم يكن هناك مرجِّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقة (التي مرّت سابقا في النظرية العامة في التعارض المستقرّ) .

الحالة الخامسة :

إذا افترضنا دليلا ظنّيّا دلالةً وسندًا (- كخبر الواحد ودلالته ظنية مثل "لا بأس بثمن العذرة" أو "ثمن العذرة سحت" -) معارِضًا لدليل قطعيّ دلالةً وظنّيّ سندًا (- كخبر الواحد الذي يكون نصًّا في المطلوب -) وتعذّر الجمع العرفي (بينهما) سرى التنافي بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في ظنّيّ الدلالة ودليل السند (الظني) في الآخر ، ويؤدي ذلك إلى دخول دليل السند (أيضا) لظنّيّ الدلالة في التعارض أيضا لما عرفت من الترابط (بين السند والدلالة كما عرفنا من الحالة الثالثة ، والظني الدلالة لا يقع في قبال القطعي الدلالة لأن القطع مقدَّم على الظن ، والدلالة الظنية في الثاني تقع في قبال الدلالة الظنية والسند الظني في الأول لأن التعارض يقع بين الظهورات) .

والمحصّل النهائي لذلك أن دليل السند في أحدهما (- أي في الدليل قطعي الدلالة -) يعارض كلاًّ من دليل حجية الظهور ودليل السند في (الدليل) الآخر .

الحالة السادسة :

إذا افترضنا دليلا ظنّيّا دلالةً وسندًا معارِضا لدليل ظنّيّ دلالةً وقطعيّ سندًا سرى التنافي إلى دليل حجية الظهور لوجود ظهورين متعارضين ، ودخل دليل التعبد بالسند الظنّيّ في المعارضة لمكان الترابط (بين الدلالة والسند) المشار إليه .

التوضيح :

الأمر الثاني :

كلامنا كان في التعارض المستقر ، وهنا في الأمر الثاني يتم بيان أقسام التعارض المستقر ، فالتعارض المستقر على قسمين : تعارض مستوعِب لتمام المدلول ، وتعارض غير مستوعِب لتمام المدلول ، وأما العام والخاص والمطلق والمقيّد فيدخل في التعارض غير المستقر .

ونأتي إلى القسمين :

القسم الأول : التعارض المستوعِب لتمام المدلول :

يقع التعارض في حالة التباين بين المدلولين ، فيكون التعارض بين تمام مدلولي الدليلين ، فتمام مدلول الدليل الأول يعارض تمام مدلول الدليل الثاني .

القسم الثاني : التعارض غير المستوعِب :

يقع التعارض في حالة العموم والخصوص من وجه بين المدلولين ، فبينهما جهة اتفاق

وجهتا افتراق ، فالأول يفترق عن الثاني في مورد ، والثاني يفترق عن الثاني في مورد آخر .

والقواعد العامة للتعارض المستقر تجري في القسمين ، ولكن هناك نقطة واحدة يفترق فيها التعارض المستوعِب عن التعارض غير المستوعِب ، وهي أنه في التعارض المستوعِب يسري التنافي من دليل حجية الظهور إلى دليل حجية السند ، فيتعارض الظهوران ويتعارض السندان، وأما في التعارض غير المستوعب فالتنافي لا يسري من دليل حجية الظهور إلى دليل حجية السند ، فيقع التعارض بين الظهورين ولا يسقط السندان لأن السند الأول حجة والسند الثاني حجة ، ويتعارض مدلولا ومفادا الخبرين بمقدار مادة الاجتماع .

إشكال :

إن قيل بأنكم بيّنتم لنا بأن التعارض بين الظهورين مرجعه إلى السندين ، وهنا يوجد تعارض بين الظهورين ، والتعارض بين الظهورين منشؤه حجية السندين ، فيسري التنافي من الظهورين إلى السندين ، فلا يوجد فرق بين التعارض المستقر المستوعِب والتعارض المستقر غير المستوعِب.

جواب الإشكال :

قلنا هناك إن التعارض يسري إلى دليل الحجية لأن معنى دليل حجية السند هو التعبد بمفاد ومدلول الخبر ، وفي التعارض المستوعِب لا يمكن التعبد بمفاد الخبر لا كلاً ولا جزءًا لأنه مستوعِب ، وفي المقام دليل حجية السند يقول إن هذا حجة أي تَعَبَّدْ بكل مفاده وذاك حجة أي تَعَبَّدْ بكل مفاده ، ولكن لا يمكن التعبد بكل مفاديهما ، وإنما يمكن التعبد بجزء مفاديهما لأنه يوجد مورد افتراق لكل منهما ، فيتعبّدنا دليل حجية السند بموردي الافتراق ، ورفعنا اليد عن دليل حجية السند وقلنا بأن حجية السندين يتعارضان لأنه لا يمكن التحفظ عليهما معا ولا على أحدهما المعيَّن ولا على أحدهما التخييري فيتساقطان ، وهنا يمكن أن نتحفظ عليهما معا بحذف جزء من هذا وجزء من ذاك ، والضرورات تقدَّر بقدرها ، مورد الاجتماع لا يمكن التحفظ عليه ولا يكون دليل حجية السند شاملا لمورد الاجتماع ، ولكن موردا الافتراق يمكن التحفظ عليهما ، ويكون دليل حجية السند شاملا لموردي الافتراق ، فخرج مورد الاجتماع عن دليل حجية السند ، ويبقى موردا الافتراق تحت دليل حجية السند ، فهنا القرينة العقلية قالت بأن دليل حجية السند لا يمكن أن يشمل الدليلين بتمام مدلوليهما ، ولكن يمكن أن يشمل دليل حجية السند جزءا من المدلولين ، فبمقدار الجزء يكون داخلا تحت دليل حجية

السند .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الثاني :

أن التعارض المستقر تارة يستوعب تمام مدلول الدليل كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد (مثل "أكرم جميع الفقراء" و"لا تكرم جميع الفقراء") ، وأخرى يشمل جزءا من المدلول (- أي من مدلول الدليل -) كما في العامّين من وجه ، وما تقدم من نظرية التعارض كما ينطبق على التعارض المستوعِب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعِب ، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة وهي أنه في حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنّيّين دلالةً وسندًا يسري التنافي إلى دليل حجية الظهور وبالتالي إلى دليل التعبد بالسند ، وأما في حالات التعارض غير المستوعِب بينهما (- أي بين المدلولين -) فالتنافي يسري إلى دليل حجية الظهور ، ولكن لا يمتد إلى دليل التعبد بالسند بمعنى (- أي معنى عدم الامتداد -) أنه لا موجِب لرفع اليد عن سند كل من العامّين من وجه رأسا (وكلاًّ ، ولكن يمكن رفع اليد عن جزء من حجية السند ويبقى جزء تحت حجية السند ، فيكون دليل التعبد بالسند حجة في جزء مفاده لا في تمام مفاده ، والأمر هنا تعبدي ، فيمكن أن يتعبّدنا الشارع بالسند بجزء ولا يتعبّدنا بالجزء الآخر ، والتعبد بحجية السند هو العمل بحجية المفاد والمدلول ، فجزء من المفاد حجة ، والجزء الآخر من المفاد ليس حجة ، ولا محذور في تبعيض الحجية) .

إشكال :

فإن قيل إن التنافي في دليل حجية الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين (، وإحراز الظهورين يتوقف على إحراز السندين ، ويسري التعارض من الظهورين إلى السندين) ، ونحن لا نحرز ذلك (- أي ظهورين متعارضين -) في المقام إلا بدليل التعبد بالسند ، فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند .

جواب الإشكال :

كان الجواب أن هذا صحيح (، نعم صحيح أن التعارض بين الظهورين نشأ من دليل التعبد بالسند ، والتعارض يسري من الظهورين إلى السندين ، فنرفع اليد عن السندين) ، ولكنه لا يعني طرح السند رأسا (في العامّين من وجه) فإن مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له (- أي للكلام المنقول -) من آثار ، ومن آثاره (- أي آثار الكلام

المنقول –) حجية عمومه في مادة الاجتماع وحجية عمومه في مادة الافتراق ، فإذا تعذر (بدليل عقلي) ثبوت الأثر الأول للتعارض (– أي بسبب التعارض ، والأثر الأول هو حجية عمومه في مادة الاجتماع –) ثبت الأثر الثاني (– والأثر الثاني هو حجية عمومه في مادة الافتراق –) ، وهو معنى عدم سقوط السند رأسا (، فنرفع اليد عن السندين بمقدار التعارض بين الظهورين ، فملاك رفع اليد عن السندين هو التعارض بين المفادين ، فننظر إلى مقدار التعارض بين المفادين ، وبمقدار التعارض بين المفادين والظهورين نرفع اليد عن السندين ، فإن كان التعارض بين الظهورين بجزء فنرفع اليد عن حجية السندين بمقدار هذا الجزء ، وهذا في التعارض غير المستوعِب ، وإن كان التعارض بين الظهورين بتمامه فنرفع اليد عن حجية السند كلاًّ) ، وأما حين يتعذر ثبوت كل ما للكلام المنقول من آثار كما في حالات التعارض المستوعِب فيقوم التعارض بين السندين لا محالة .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

نصل إلى نتيجة مهمة وهي أن التعارض أوّلا وبالذات يقع بين السندين ثم يسري إلى الظهورين لا أنه يقع أوّلا بين الظهورين ثم يسري إلى السندين ، فمن التعارض بين حجية السندين نصل إلى التعارض بين حجية الظهورين ، وما كنا نقوله من أن التعارض يسري من الظهورين إلى السندين كان لتبسيط الفكرة في مقام التعليم ، والصحيح هو أن التعارض في الواقع يسري من السندين إلى الظهورين لأن التعارض بين الظهورين لا ينشأ إلا إذا كان السندان حجة ، وحجية السندين معناها إثبات حجية الظهورين .

سؤال :

مرّ سابقا بأن التعارض أوّلا وبالذات يقع بين الظهورين ، ومنه يسري التعارض إلى السندين ، فكيف التوفيق بين أن التعارض يسري من السندين إلى الظهورين وبين أن التعارض يسري من الظهورين إلى السندين ؟

الجواب :

من جهة نقول إلى التنافي يقع أوّلا وبالذات بين السندين وثانيا وبالعَرَض بين الظهورين ، ومن جهة أخرى نقول إن التنافي يقع أوّلا وبالذات بين الظهورين وثانيا وبالعَرَض بين السندين، وكلا القولين تام ، ولكن كلٌّ منهما تام في محلّه ، إذا نظرنا إلى الواقع ونفس الأمر فمنشأ

التعارض بين الظهورين هو حجية السندان ، فالتنافي يقع أولا بالذات بين السندين ، ويقع ثانيا وبالعَرَض بين الظهورين ، هذا في مقام الواقع ونفس الأمر ، وأما في مقام الإثبات فمن خلال وقوع التعارض بين الظهورين نكتشف التعارض بين السندين ، وإذا لم يوجد تعارض بين الظهورين فلا نلتفت إلى وجود التعارض بين السندين .

إذن :

في المورد الذي نقول بأن التعارض يقع أولا وبالذات بين السندين ومنه ينشأ التعارض بين الظهورين فهذا في الواقع ونفس الأمر ، وأما في المورد الذي نقول بأن التعارض يقع أولا وبالذات بين الظهورين ومنه يسري إلى السندين فهذا في مقام الإثبات والكشف ، فلا تنافي بين القولين .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

ومن هنا نستطيع أن نعرف أنه في كل حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنّيّين سندا يقع التعارض ابتداءً في دليل التعبد بالسند (- لأن التعبد بالسند هو الذي يعبِّدني بمفاد الكلام المنقول-) لا في دليل حجية الظهور لأننا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين إلا من ناحية التعبد بالسند ، فإن كان التعارض مستوعِبا سقط التعبد بالسند رأسا في كل منهما وإلا (- أي وإن لم يكن التعارض مستوعِبا -) سقط بمقداره (- أي بمقدار التعارض -) ، وأما ما كنا نقوله من أن التنافي يسري إلى دليل حجية الظهور ويمتد منه إلى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكرة حيث إن التنافي بين السندين في مقام التعبد متفرّع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجية على تقدير ثبوتهما (- أي ثبوت الظهورين - ، وقلنا إن التنافي بين السندين متفرّع على التنافي بين الظهورين لأنه بعد وجود التعارض بين الظهورين انتقلنا إلى وجود التعارض بين السندين ، فمن خلال وقوع التعارض بين الظهورين اكتشفنا وقوع التعارض بين السندين) ، فكأن التنافي سرى من دليل حجية الظهور إلى دليل التعبد بالسند ، وأما من الناحية الواقعية (والنفس أمرية) وبقدر ما نمسك بأيدينا فالتعارض منصبّ ابتداء على دليل التعبد بالسند لأننا لا نمسك بأيدينا سوى السندين (أي سند هذا الخبر وسند ذاك الخبر ، وقلنا إن الظهورين حجة لأن السندين حجة ، ففي الواقع ونفس الأمر حجية السندين أدّت إلى حجية الظهورين ، فالتعارض بين الظهورين متفرّع على حجية السندين ، قلو لم يكن السندان حجة لما وقع

التعارض بين الظهورين) .

التوضيح :

الأمر الثالث :

تعرّضنا لمسألة وتجاوزناها بسرعة وهي بأنه إذا تعارضت روايتان بنحو التعارض المستقر المستوعِب فنقول إما بالتساقط كما هو مبنى المشهور وإما بالحجية المشروطة بكذب الآخر كما ذكره السيد الشهيد سابقا ، ولكن السيد الشهيد لا يبقى على هذا المبنى في آخر البحث كما سيظهر فيما بعد ، ولو بنينا على التساقط فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن أن ننفي الحكم الثالث أو لا يمكن ؟

مثال :

قام دليل على وجوب صلاة الجمعة في زمن غيبة الإمام عليه السلام ، وقام دليل آخر على حرمة صلاة الجمعة في زمن الغيبة ، والتعارض بينهما تعارض مستقر مستوعِب ، فيتساقطان بناء على رأي المشهور ، فهل يمكن أن ننفي الحكم الثالث ؟ أي هل يمكن نفي الكراهة أو لا يمكن ؟ هل يمكن أن ننفي الاستحباب أو لا يمكن ؟ هل يمكن أن ننفي الإباحة أو لا يمكن ؟

الجواب :

يوجد قولان في المسألة :

القول الأول :

يمكن نفي الحكم الثالث .

القول الثاني :

لا يمكن نفي الحكم الثالث .

ونأتي إلى القولين :

القول الأول :

من خلال الدليلين المتعارضين تعارضا مستقرا مستوعِبا يمكن نفي الحكم الثالث ، وذكرت لتقريب هذا القول عدة وجوه :

الوجه الأول للمحقق النائيني :

في مثال دليل وجوب صلاة الجمعة ودليل حرمة صلاة الجمعة لكل من الدليلين مدلول مطابقي ومدلول التزامي ، وحجية المدلول الالتزامي في عَرْضِ حجية المدلول المطابقي ، فدليل

حجية الخبر له فردان ، الفرد الأول هو المدلول المطابقي ، والفرد الثاني هو المدلول الالتزامي ، فإذا سقط المدلول المطابقي لكل منهما بالمعارضة فلا يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية لأنه لا توجد فيه معارضة لأن الأول مدلوله الالتزامي أنه غير مكروه والثاني مدلوله الالتزامي أنه غير مكروه ، أو غير مباح وغير مباح ، أو غير مستحب وغير مستحب ، يوجد في المدلول المطابقي سبب للتساقط وهو التعارض ، وأما في المدلول الالتزامي فلا يوجد سبب للتساقط ، فيبقى المدلول الالتزامي حجة ، فصلاة الجمعة لا واجبة ولا حرام ، ولكن يمكن نفي الحكم الثالث .

إشكال :

المدلول الالتزامي متفرّع على المدلول المطابقي .

الجواب :

هو متفرّع عليه من حيث الذات والوجود لا من حيث الحجية ، فالمدلول الالتزامي ليس تابعا في الحجية للمدلول المطابقي ، ومن أنكر التبعية في الحجية فهذا الوجه تام عنده ، ولكن من آمن بالتبعية في الحجية فهذا الوجه ليس تاما لأنه إذا سقط المدلول المطابقي في الدليلين عن الحجية يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية أيضا .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الثالث :

وقع البحث في أن المتعارِضَيْنِ بعد عجز كل منهما عن إثبات مدلوله الخاص (– أي مدلوله المطابقي – هل يمكن نفي الاحتمال الثالث بهما (، والاحتمال الثالث هو المدلول الالتزامي) ؟

وقد يُقَرَّبُ ذلك (– أي نفي الاحتمال الثالث –) بوجوه :

الوجه الأول (للمحقّق النائيني) :

أوّلها : التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي (الاحتمال) الثالث فإنها (– أي فإن الدلالة الالتزامية –) غير معارَضة (– أي لا يوجد لها معارِض ، فالمدلول الالتزامي متّفق عليه بين الدليلين –) فتبقي (الدلالة الالتزامية) حجة ، وهذا (الوجه) مبني على إنكار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية .

التوضيح :

الوجه الثاني لصاحب الكفاية :

من غير المعقول أن يقول دليل الحجية "إن هذا حجة وذاك حجة" لأنهما متعارضان ، والضرورات تقدَّر بقدرها ، فإذا قال "إن أحدهما غير المعيَّن حجة" يرتفع التعارض ، ومعنى ذلك أن أحدهما معلوم الكذب والآخر غير معلوم الكذب ، وإذا صار غير معلوم الكذب فيشمله دليل الحجية ، لا نقول نقطع بصدقه لأنه إذا قطعنا بصدقه فلا داعي لجعل الحجية له لأن القطع حجة بذاته ، نقول إنه بعد التعارض بين الخبرين نعلم أن أحدهما كاذب ، والآخر غير معلوم الكذب ولا نقول معلوم الصدق ، وبذلك يرتفع التعارض ، والخبر معلوم الكذب ليس بحجة ، والخبر غير معلوم الكذب حجة ، فإذا كان الخبر غير معلوم الكذب حجة فمدلوله الالتزامي ينفي الاحتمال الثالث .

سؤال : ما هي الفائدة والثمرة المترتبة على كون غير معلوم الكذب حجة ؟

الجواب :

الفائدة هي أن مدلولها الالتزامي حجة ، وإذا كان مدلولها الالتزامي حجة فينفي الحكم الثالث .

الخلاصة :

دليل الحجية يقول إن أحد الخبرين معلوم الكذب والآخر غير معلوم الكذب ، والحجية تشمل غير معلوم الكذب ، والفائدة في ذلك – مع أننا لا نستطيع تشخيص معلوم الكذب من غير معلوم الكذب لأن معلوم الكذب معلوم إجمالا – هي أنه يكفينا أن دليل الحجية يشمل غير معلوم الكذب ، وإذا كان دليل الحجية شاملا لغير معلوم الكذب فإن الاحتمال الثالث ينتفي .

إشكال :

غير معلوم الكذب له معارِض .

الجواب :

لا معارِض له لأنه يوجد احتمالان :

الاحتمال الأول :

المعارِض هو معلوم الكذب الإجمالي ، ولكنه لا يكون معارِضا لأن دليل الحجية لا يشمل

معلوم الكذب ، فغير معلوم الكذب مشمول لدليل الحجية ، ولا يعارضه معلوم الكذب لاستحالة جعل الحجية لمعلوم الكذب ، وإذا لم يكن معلوم الكذب حجة فلا يعارض غير معلوم الكذب الحجة .

الاحتمال الثاني :

المعارِض هو هذا أو ذاك ، هنا نأخذ العنوان التفصيلي لا العنوان الإجمالي ، يكون معارِضا إذا أحرزنا أنه غير ذاك الذي هو غير معلوم الكذب ، فإذا أحرزنا أنهما اثنان فنقول إن هذا معارض لغير معلوم الكذب الإجمالي ، ولكن يمكن أن يكون هو غير المعلوم الكذب فيكونان واحدا .

بعبارة أخرى :

دليل حجية خبر الثقة يقول إن غير معلوم الكذب حجة ، إما أن معارضه هو المعلوم الكذب وهو مستحيل ، وإما أن معارضه هو الآخر الذي هو حجة ، ولكي يكون هذا هو المعارض لا بد أن نثبت أن هذا هو غير ذاك الذي ثبت أنه غير معلوم الكذب حتى يقع التعارض بينهما ، فلا بد أن نحرز المغايرة ، فمن الممكن أن هذا هو نفس غير معلوم الكذب ، فلا توجد مغايرة ، فلا يوجد معارِض .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

ثانيها : التمسك بدليل الحجية لإثبات حجية غير ما علم إجمالا بكذبه فإن المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه (- فيكون ترجيحا بلا مرجِّح -) أو ذاك بعينه (- فيكون ترجيحا بلا مرجِّح -) للمعارضة (- أي من أجل أن يكون هذا بعينه أو ذاك بعينه معارضا - أو القول بحجيتهما معا وهو محال) ، وأما تطبيقه (- أي تطبيق دليل الحجية -) على عنوانِ غَيْرِ معلومِ الكذبِ إجمالا فلا محذور فيه لأنه (- أي لأن تطبيق دليل الحجية على عنوانِ غَيْرِ معلومِ الكذبِ -) غير معارَض لا بتطبيقه (- أي بتطبيق دليل الحجية -) على عنوان معلوم الكذب لوضوح أن جعل الحجية لهذا العنوان (- أي لعنوان معلوم الكذب -) غير معقول (لأن الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، ومع العلم بالكذب لا يوجد شك حتى يمكن جعل الحجية) ، ولا بتطبيقه (- أي بتطبيق دليل الحجية -) على عنوان تفصيلي كهذا أو ذاك لعدم إحراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم (الكذب ، فلا يمكن لنا إحراز

المغايرة ، فمن الممكن أنه هو نفس غير المعلوم الكذب) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد في الوجه الثاني :

الوجه الثاني مقبول ولكن مع تعديل ، والتعديل يأتي في الوجه الثالث ، ويمكن أن يشكل على بيان المذكور في الوجه الثاني بما يلي ، نسأل السؤال التالي :

هل يوجد احتمال كذب كلا الخبرين أو لا يوجد هذا الاحتمال ؟

إن كنت تحتمل كذبهما معا واقعا فدليل الحجية لا ينطبق على أي منهما ، وتريد أن دليل الحجية يشمل غير معلوم الكذب ، ومع هذا الاحتمال لا مورد لشمول دليل الحجية لأحدهما، وبناء على هذا لا يمكن نفي الثالث .

وإن كنت لا تحتمل كذبهما معا فيكون واحدا منهما كاذبا والآخر صادقا ، فإن كان الآخر صادقا فلا يحتاج إلى دليل الحجية ، فهو ينفي الثالث بلا حاجة إلى التمسك بدليل الحجية .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد في الوجه الثاني :

ونلاحظ على ذلك أن الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معا أو لا (يحتمل كذبهما معا) ، فإن احتمل (كذبهما معا) ففي حالة كذبهما معا (-واقعا لأن الاحتمال لا يكفي لعدم شمول دليل الحجية بل لا بد أن يكون الخبران كاذبين واقعا حتى لا يشملهما دليل الحجية ، ولا يكفي الاحتمال لأن حجية خبر الثقة مع احتمال الكذب يجري ، لذلك قال السيد الشهيد : "ففي حالة كذبهما معا" أي في الواقع لأن مجرد الاحتمال لا يكفي لأن لا يشملهما دليل الحجية ، ومع مجيء احتمال كذبهما لعلهما كاذبين واقعا ، فإذا كانا كاذبين واقعا فلا يشملهما دليل الحجية ، ولا يوجد غير المعلوم كذبه ليقال بأن دليل الحجية يشمل غير معلوم الكذب -) لا تعيّن للمعلوم (كذبه) بالإجمال ولا لغير المعلوم (كذبه) بالإجمال لتجعل الحجية له (- أي لغير المعلوم كذبه -) ، وإن لم يحتمل كذبهما معا (- فيحتمل كذب أحدهما ، فيكون الآخر صادقا ، وإذا كان صادقا فلا نحتاج إلى دليل الحجية لأن القطع بأنه صادق يجعله حجة لأن القطع حجة بذاته ولا نحتاج إلى الحجية التعبدية -) فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلا حاجة إلى التمسك بدليل الحجية .

التوضيح :

الوجه الثالث :

أشار إليه السيد الشهيد سابقا ، إن دليل الحجية لما كان دليلا لفظيا فهو مطلق يشمل هذا ويشمل ذاك ويشمل كلاًّ منهما على فرض كذب الآخر ، وحيث إن هذا غير معقول فنرفع اليد عن إطلاق الدليل اللفظي فيهما معا ، فنثبت حجية واحدة مشروطة بكذب الآخر، فإن قلت بأنها غير مفيدة قلنا بأنها ليست مفيدة بحسب مدلولها المطابقي ، ولكن بحسب مدلولها الالتزامي تكون مفيدة في نفي الثالث ، وهذا الوجه تعميق للوجه الثاني بعد إرجاعه إلى حجيتين وكل من الحجيتين مشروطة بكذب الآخر .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

ثالثها : وهو تعميق للوجه الثاني (الذي ذكره صاحب الكفاية) ، وحاصله (- أي وحاصل الوجه الثالث -) الالتزام بحجية كل من المتعارضين ، ولكن على نحو مشروط بكذب الآخر ، وحيث يعلم بكذب أحدهما (- أي أحد المتعارضين -) فيعلم بحجية أحدهما (- أي أحد المتعارضين -) فعلا ، وهذا يكفي لنفي الثالث ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك (سابقا) .

النتيجة :

انتهينا إلى هنا أن الخبرين المتعارضين تعارضا مستقرا لا يتساقطان ، وإنما توجد لهما حجيتان وكل منهما مشروط بكذب الآخر .

التوضيح :

الأمر الرابع :

في الأمر الرابع السيد الشهيد يريد أن يغيِّر بعض النتائج ، إلى هنا كنّا نفترض أن الدليل الدال على حجية خبر الثقة والدليل الدال على حجية الظهور هو دليل لفظي ، والدليل اللفظي فيه إطلاق ، لذلك كنّا نقول بأننا نتصرف في إطلاقه ونجعله مشروطا بكذب الآخر وغير ذلك ، ولكن الدليل على حجية خبر الثقة وحجية الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع ، والأدلة اللفظية التي ذكرت لإثبات حجية خبر الثقة وحجية الظهور تكون أدلة إرشادية وإمضائية لما عليه العقلاء والمتشرعة والإجماع ، فلا يوجد دليل لفظي على هاتين الحجيتين ، وإنما يوجد دليل لُبِّيّ ، والأدلة اللّبّيّة لا يوجد فيها إطلاق لأن الإطلاق يكون في

الأدلة اللفظية .

إذن :

إلى هنا كنا نتكلم على مبنى من يرى أن الدليل على حجية خبر الثقة وحجية الظواهر هو الأدلة اللفظية ، وأما في الواقع فلا يوجد دليل لفظي على هاتين الحجيتين حتى يمكن التمسك بإطلاقها ، وإنما الدليل على الحجيتين هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع ، وهو دليل لبّيّ لا يوجد فيه إطلاق .

سؤال : ما هي النتائج التي تتغير بناء على أن الدليل على حجية خبر الثقة وحجية الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع لا الأدلة اللفظية ؟

الجواب :

تتغيّر نتيجتان من النتائج التي مرّت سابقا :

النتيجة الأولى :

هذا يؤثر في الحجيتين المشروطتين ، وقبلنا الحجيتين المشروطتين على مبنى من يرى أن دليل الحجية دليل لفظي ، ويمكن أن نشترط بأن هذا حجة مشروط بكذب الآخر والآخر مشروط بكذب الأول عندما يكون عندنا دليلان لفظيّان فنتصرف في إطلاقهما ، وفي المقام لا يوجد دليل لفظي لأنه في الواقع لا يوجد دليل لفظي على الحجية ، فلا توجد حجيتان مشروطتان ، فنرجع إلى السيرة العقلائية ونجد عند السيرة العقلائية أنه إذا جاء خبران متعارضان تعارضا مستقرا فإنهما يتساقطان ، وإذا تساقطا فلا يمكن نفي الثالث .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الرابع :

ينبغي أن يعلم أنّا في تنقيح القاعدة (-أي حينما كنا نتكلم عن ما هو مقتضى القاعدة-) على ضوء دليل الحجية كنّا نستبطن افتراضا (- أي كنّا نبني على افتراض وأصل موضوعي -) وهو التعامل مع أدلة الحجية بوصفها أدلة لفظية لا ترفع اليد عن إطلاقها إلا بقدر الضرورة ، إلا أن هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع لأنّ دليل الحجية في الغالب لُبِّيّ مرجعه إلى السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع (وليس دليلا لفظيا حتى يكون له إطلاق ثم نرفع اليد عن إطلاقه بمقدار الضرورة) ، والأدلة اللفظية (لم تتم أوّلا ، وثانيا) إذا تمت تعتبر إمضائية فتنصرف (الأدلة اللفظية) إلى نفس مفاد تلك الأدلة اللّبّيّة وتتحدّد (الأدلة اللفظية) بحدودها (- أي

بحدود الأدلة اللبية – ، فهذه الأدلة اللفظية إمضاء لما عليه الأدلة اللبية ، فتتحدّد الأدلة اللفظية بحدود الأدلة اللبية ، فيوجد انصراف فلا يمكن التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق في الأدلة اللفظية) .

وعلى هذا الأساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا إليها سابقا :

النتيجة الأولى :

ما كنا نفترضه من التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثباتِ حجّيّةٍ في كل من المتعارضين مشروطة بكذب الآخر ، وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث (، وهذا هو الوجه الثالث الذي نفينا به احتمال الثالث) ، فإن هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له (– أي للدليل اللفظي –) إطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته ، وأما إذا كان مدرك الحجية الأدلة اللّبّيّة من السيرة العقلائية وغيرها فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأسا (، وقلنا ذلك القول بناء على وجود المقتضِي لشموله للدليلين المتعارضين ، ومع وجود المقتضي كنا نبتلي بالمانع) ، فلا يمكن أن نثبت بها (– أي بالأدلة اللّبّيّة من السيرة العقلائية وغيرها –) حجيتين مشروطتين على النحو المذكور (– أي مشروطتين بكذب الآخر – ، وإذا كان الدليل هو السيرة العقلائية وغيرها فلا يوجد مقتضٍ) .

التوضيح :

النتيجة الثانية :

قال السيد الشهيد سابقا إنه إذا كان يوجد دليل لفظي قطعي السند ظني الدلالة ودليل آخر لفظي ظني السند قطعي الدلالة ، فيقع التعارض بين الدليلين ، وأما هنا فالسيد الشهيد يقول بأنه لا يقع التعارض لأن العقلاء إذا كان عندهم دليل لفظي قطعي السند – كالآية الكريمة أو الرواية المتواترة – وإن كانت دلالته ظنية وعارضه دليل لفظي ظني السند فإنه يسقط عن المعارضة سواء كانت دلالته قطعية أم ظنية .

فإذا جاء خبر معارِض للقرآن الكريم وكان التعارض تعارضا مستقرا وكان مستوعبا فإنه يسقط تماما ، وإن كان غير مستوعب فإنه يسقط في مادة الاجتماع ، فالسيرة العقلائية تجعل الحجية للخبر الذي لا يعارضه دليل قطعي السند ، وأما إذا عارضه دليل قطعي السند فإن الخبر يسقط عن الحجية .

التطبيق على الكتاب :

النتيجة الثانية :

ما كنا نفترضه في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعي سندا مع الدليل اللفظي الظنّيّ سندا وعدم إمكان الجمع العرفي (- أي في حالة التعارض المستقر -) من وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في الأول (- الذي هو ظني الدلالة -) ودليل حجية السند في الثاني (- لأنه ظني السند -) فإن هذا يناسب الإقرار بتماميّة كل من هذين الدليلين (- أي القطعي السند والظني السند -) في نفسه وصلاحيته لمعارضة الآخر (، فلا بد أن يكون المقتضي تاما في الحجية ، فإذا كان يوجد دليل لفظي فنقول إن المقتضي تام لأن الدليل اللفظي يقول إن خبر الثقة حجة مطلقا سواء تعارض بنحو التعارض المستقر مع دليل قطعي السند أم مع دليل ظني السند ، فيوجد فيه إطلاق ، وأما إذا لم يكن دليل الحجية دليلا لفظيا بل كان السيرة العقلائية فهي لبية ، والقدر المتيقَّن للسيرة العقلائية أنه لا يشمل الخبر المعارض لدليل قطعي السند) ، مع أن الواقع بناء على أن دليلَ حجية السند -أي حجية خبر الواحد- السيرةُ قصوره (- أي قصور دليل حجية السند -) في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة (- لا المعارضة غير المستقرة والتي يوجد فيها جمع عرفي -) لظاهر كلام قطعي الصدور من الشارع (- إما القرآن الكريم وإما خبر متواتر -) لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التعبد بنقل المعارِض (- أي بمفاد المعارِض - ، فلا تجعلوا هذا المعارض حجة ولا تتعبّدوا بمفاده) .

النتيجة :

هذا تمام الكلام في المقام الأول من البحث ، وانتهينا إلى تساقط المتعارِضين لأن الحجية المشروطة مبنيّة على وجود دليل لفظي لحجية خبر الواحد أو حجية الظهور ، ولا يوجد دليل لفظي ، فلو كنا ومقتضى القاعدة من غير مرجِّح - أي التساوي من جميع الجهات — فإننا نحكم بالتساقط ، وننتقل إلى المقام الثاني وهو أن الأخبار الخاصة هل تثبت التساقط أو التخيير أو شيئا ثالثا ؟

متن الكتاب :

- ٣ -

حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض على قسمين :

أحدهما : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعي السند والدليل الظني السند إذ قد يقال بوجود ما يدل على إلغاء حجية الدليل الظني السند في هذه الحالة على نحو نرفع اليد بذلك عما قد يكون هو مقتضى القاعدة من تعارض دليل التعبد بالسند في أحدهما مع دليل التعبد بالظهور في الآخر وتساقطهما ، ونسمي روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب لأنها تقتضي عرض الاخبار على الكتاب .

والقسم الاخر : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنيين سندا إذ قد يقال بوجود ما يدل على عدم التساقط وثبوت الحجية لاحد المتعارضين تعيينا أو تخييرا على نحو نرفع اليد به عما تقتضيه القاعدة من التساقط ، ونسمي روايات هذا القسم بروايات العلاج .

وسنتكلم عن هذين القسمين تباعا .

١- روايات العرض على الكتاب

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجاميع :

المجموعة الأولى :

ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين ، من قبيل رواية أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : "ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف" . (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١٢) .

فإن التعبير بزخرف يدل على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي ، وهذه الروايات تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية ، وبهذا تُقَيِّدُ دليلَ حجّية السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه .

وقد يستشكل في ذلك تارة بأن الروايات المذكورة لا تنفي الحجية وليست ناظرة إليها ، وإنما تنفي صدور الكلام المخالف ، فلا تعارض دليل حجية السند لِتُقَيِّدَهُ ، وإنما تعارض نفس الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف .

وأخرى بأن موضوع هذه الرواية غير الموافق لا المخالف ، ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التي لا تَعَرُّضَ في القرآن الكريم لمضمونها .

وثالثة بأن صدور الكلام المخالف من الأئمة معلوم وجدانا كما في موارد التخصيص والتقييد ، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفة في أصول الدين .

والجواب : أما على الأول فبأن نفي الصدور بروح الاستنكار يدل بالالتزام العرفي على نفي الحجية ، وأما على الثاني فبأن ظاهر عدم الموافقة عدمها بنحو السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة بانتفاء الموضوع التي تحصل بعدم تطرق القرآن للمضمون رأسا ، وأما على الثالث فبأن نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عرفية على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني وإلغائه رأسا ، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما مما لا استنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك .

المجموعة الثانية :

ما دل على إناطة العمل بالرواية بأن يكون موافقا مع الكتاب وعليه شاهد منه ، من قبيل رواية ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث ، يرويه من نثق به ، ومنهم من لا نثق به . قال : "إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله ، وإلا فالذي جاء به أولى به" . (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١١) .

وهذه الرواية ونظائرها تساوق في الحقيقة إلغاء حجية خبر الواحد لأنها تنهى عن العمل به في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم ، ولا محصِّل عرفا لجعل الحجية له في خصوص حالة التطابق لكفاية الدلالة القرآنية حينئذ ، وعليه فَيَرِدُ على الاستدلال بها أنها بنفسها أخبار آحاد ، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفي حجية خبر الواحد ، هذا إضافة إلى أننا لو سلمنا أنها لا تلغي حجية خبر الواحد على الإطلاق فلا شك في أنها

تسلب الحجية عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم ، ومضمونها نفسه لا يوافق الكتاب الكريم بل يخالفه بناء على دلالة الكتاب وغيره من الأدلة القطعية على حجية خبر الثقة ، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها .

المجموعة الثالثة :

ما دل على نفي الحجية عما يخالف الكتاب الكريم ، من قبيل رواية جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، إنّ على كل حق حقيقة ، وعلى كل صواب نورا ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه" . (وسائل الشيعة / ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٣٥) .

وتعتبر هذه المجموعة مخصِّصة لدليل حجية الخبر لا ملغية للحجية رأسا ، ونتيجة ذلك عدم شمول الحجية للخبر المعارض للكتاب الكريم ، وبعد أخذ الكتاب بوصفه مصداقا لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت أن كل دليل ظني يخالف دليلا قطعي السند يسقط عن الحجية ، والمخالفة هنا حيث لم تَرِدْ في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهة ، فلا تختص بالمخالفة التي تقتضي طرح الدليل القرآني رأسا كما في المجموعة الأولى بل تشمل كل حالات التعارض المستقر بما في ذلك التباين والعموم من وجه .

وقد يعترض على ذلك باعتراضين :

الأول : أن هذه المجموعة لا تختص بأخبار الآحاد بل تشمل كل أمارة تؤدي إلى مخالفة الكتاب ، فلا تكون أخص مطلقا من دليل حجية الخبر بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه .

والجواب : أن الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعة – عند التعارض – على دليل حجية الخبر باعتبار حكومتها عليه إذ هي – كأدلة المانعية والشرطية – فُرِضَ فيها الفراغ عن أصل حجية بعض الأمارات ليصح استثناء بعض الحالات من ذلك ، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة ، أضف إلى ذلك أن خبر الثقة هو القدر المتيقَّن منها باعتباره الفرد البارز من الأمارات والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذ الذي كان يترقب مخالفته

للكتاب تارة وموافقته أخرى .

الثاني : أن هذه المجموعة تدل على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجية ، والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين أو العموم من وجه ، كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة لأن ذلك كله يصدق عليه المخالفة ، فيكون مقتضى إطلاقها طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقا سواء كان تعارضا مستقرا أو غير مستقر .

وقد أجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

أحدهما : أن المعارضة بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفة لأن الخاص والمقيد والحاكم قرينة على المراد من العام والمطلق والمحكوم .

والآخر : أننا نعلم إجمالا بصدور كثير من المخصِّصات والمقيِّدات للكتاب عن الأئمة ، وهذا إن لم يشكل قرينة متصلة تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات إلى الأنحاء الأخرى من المخالفة أي التعارض المستقر فلا أقل من سقوط الإطلاقات القرآنية عن الحجية بالتعارض فيما بينها على أساس العلم الإجمالي فتبقى الأخبار المخصِّصة على حجيتها .

ونلاحظ على هذين الوجهين أن المخالفة للقرآن المسقطة للخبر عن الحجية إن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن حجة فكلا الجوابين غير صحيح لأن القرينة المنفصلة والتعارض على أساس العلم الإجمالي لا يرفع أصل الدلالة القرآنية ولا يخرج الخبر عن كونه مخالفا لها .

وإن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثاني صحيح لأن الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الإجمالي ما لم يُدَّعَ انحلاله ، وأما الجواب الأول فهو غير صحيح لأن الخاص مخالف لدلالة العام التي هي حجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص .

وإن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف صح كلا الجوابين لأن مقتضى الحجية في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة ، واختصت المخالفة المسقطة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجه لا يصلح للقرينية .

وأوجه هذه الاحتمالات أوسطها .

ويمكن أن يجاب أيضا بعد الاعتراف بتمامية الإطلاق في روايات هذه المجموعة للمعارَضة غير المستقرة أن هناك مخصِّصا لهذا الإطلاق ، وهو ما ورد في بعض الأخبار العلاجية مما يستفاد منه الفراغ عن حجية الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه .

ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة . . . .) (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٢٩) .

فإن الظاهر من قوله "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان" أن الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض ، فيكون دليلا على عدم قدح المخالفة مع الكتاب في الحجية الاقتضائية ، نعم لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف مع الكتاب لأنه ليس في مقام بيان هذه الحيثية ليتم فيه الإطلاق ، فلا بد من الاقتصار على المتيقَّن من مفاده وهو مورد القرينية .

٢- روايات العلاج

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدة مجاميع ، أهمها مجموعة التخيير ومجموعة الترجيح .

روايات التخيير :

المجموعة الأولى ما استدل به من الروايات على التخيير بمعنى جعل كل منهما حجة على سبيل التخيير ، والحديث عن ذلك يقع تارة في مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجية التخييرية ، وأخرى في مقام الإثبات ومدي دلالة الروايات على ذلك .

أما البحث الثبوتي فقد يقال فيه أن الحجية التخييرية غير معقولة لأنه إما أن يراد بها جعل حجية واحدة أو جعل حجيتين مشروطتين .

أما الأول : فهو ممتنع لأن هذه الحجية الواحدة إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريتها ، وإن كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود – أي الجامع أينما وُجِدَ – لزم سريان الحجية إلى كلا الفردين مع تعارضهما ، وإن كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تَسْرِ إلى كل من الخبرين لأن ما يتعلق بصرف الوجود

لا يسري إلى الفرد ، ومن الواضح أن صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجة في إثباته .

وأما الثاني : فهو ممتنع أيضا لأن حجية كل من المتعارضين إن كانت مشروطة بالالتزام به لزم عدم حجيتهما معا في حالة ترك الالتزام بشيء منهما ، وإن كانت مشروطة بترك الالتزام بالآخر لزمت حجيتهما معا في الحالة المذكورة .

والجواب : أن بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجية كل منهما بشرط ترك الالتزام بالآخر مع افتراض وجوب طريقي للالتزام بأحدهما .

وأما البحث الإثباتي فهناك روايات عديدة استدل بها على التخيير :

منها : رواية علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم أن صَلِّهِما في المحمل ، وروى بعضهم لا تُصَلِّهِما إلا على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك . فوقّع عليه السلام : "مُوَسَّعٌ عليك بِأَيَّةٍ عملت" . وسائل الشيعة : ج ٣ / أبواب القبلة / الباب ١٥ / حديث / ٨ .

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام : "مُوَسَّعٌ عليك بِأَيَّةٍ عملت" ، الواضح في الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكلّ من الحديثين المتعارضين .

ولكن نلاحظ على ذلك :

أولا : أن الظاهر منها إرادة التوسعة والتخيير الواقعي لا التخيير الظاهري بين الحجيتين لظهور كل من سؤال الراوي وجواب الإمام عليه السلام في ذلك ، أما ظهور السؤال فلأنه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي ، على أن قوله : "فأعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك" ، كالصريح في أن السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة ، فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الإمام عليه السلام إلى ذلك أيضا إذ لا وجه لصرف النظر – مع تعيين الواقعة – عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام ، وأما ظهور الجواب في التخيير الواقعي فباعتبار أنه المناسب مع حال الإمام عليه السلام العارف بالأحكام الواقعية والمتصدّي فيما إذا كان السؤال عن واقعة معينة بالذات .

وثانيا : لو تنزلنا وافترضنا أن النظر إلى مرحلة الحكم الظاهري والحجية فلا يمكن أن يستفاد من الرواية التخيير في حالات التعارض المستقر لأنّ موردَها التعارضُ بين مضمونين بينهما جمع عرفي بحمل النهي على الكراهة بقرينة الترخيص ، فقد يراد بالتخيير حينئذ التوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهي لعدم التنافي بينهما لكون النهي غير إلزامي لا جعل الحجية التخييرية بالمعنى المدَّعى .

ومنها : مكاتبة الحميري عن الحجة عليه السلام إذ جاء فيها : يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر ؟ ، فإن بعض أصحابنا قال : لا يجب عليه التكبير ، ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد. فكتب عليه السلام في الجواب : "إن فيه حديثين ، أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى ، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" . وسائل الشيعة : ج ٤ / أبواب السجود / الباب ١٣ / حديث ٨ .

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام : "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" ، والاستدلال بها لعله أوضح من الاستدلال بالرواية السابقة باعتبار كلمة "أخذت من جهة التسليم" التي قد يستشعر منها النظر إلى الحجية والتعبد بأحد الخبرين .

والصحيح أن الاستدلال بالرواية غير وجيه لأن السائل في هذه الرواية لم يفرض خبرين متعارضين ، وإنما سأل عن مسألة اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي ، وإنما يراد الاستدلال بها على التخيير باعتبار ما في جواب الإمام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه في التسليم بأيّهما شاء ، إلا أن هذا الجواب غير دال على التخيير المدّعى ، وذلك لعدة أمور :

الأول : ظهور كلام الإمام عليه السلام في الرخصة الواقعية لا التخيير الظاهري بين الحجتين كما تقدم في الرواية السابقة .

الثاني : أن جملة "وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" تارة تفترض جزءا من الحديث الثاني ، وأخرى تفترض كلاما مستقلا يضيفه الإمام إلى الحديثين .

فإذا كانت جزءًا من الحديث – ولو بقرينة أنه مورد لسؤال الراوي الذي قال عنه الإمام عليه السلام أن فيه حديثين – كان الحديثان متعارضين إلا أنهما من التعارض غير المستقر الذي فيه جمع عرفي واضح ، لا باعتبار أخصية الحديث الثاني فحسب بل باعتبار كونه ناظرا إلى مدلول الحديث الأول وحاكما عليه ، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفا ومقطوع به فقهيا بحيث لا يحتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفي فيه ، فيكون هذا بنفسه قرينة على أن المقصود من التخيير الترخيص الواقعي .

وإذا كانت جملة مستقلة وكان الحديث الثاني متكفِّلا لحكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية وأنه ليس على المصلّي تكبير فيه فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال الراوي ، وهو الانتقال من التشهد إلى القيام ، فيكون هذا بنفسه قرينة على أن المراد هو الترخيص الواقعي .

الثالث : أنه لو تمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجية فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الإمام عليه السلام بنفسه كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنة ثابتة عن آبائه المعصومين عليهم السلام ، فلا يمكن التعدي منه إلى التعارض بين خبرين ظنيين سندا لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجبا لجعل الحجية التخييرية في موردهما خاصة .

ومنها : مرسلة الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال : قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحق . فقال : "إذا لم تعلم فَمُوَسَّعٌ عليك بأيّهما أخذت" . وسائل الشيعة / ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٤٠ .

وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجية بالنحو المدّعى إلا أنها ساقطة سندا بالإرسال .

وقد تقدمت بعض الروايات المستدل بها على التخيير في الحلقة السابقة مع مناقشة دلالتها .

روايات الترجيح :

المجموعة الثانية : ما استدل به من الروايات على ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى لمرجِّح يعود إلى صفات الراوي كالأوثقية ، أو صفات الرواية كالشهرة ، أو صفات المضمون كالمطابقة للكتاب الكريم أو المخالفة للعامة ، وهي روايات عديدة :

فمنها : رواية عبدالرحمن بن أبي عبد الله التي دلت على الترجيح أوّلا بموافقة الكتاب ، وثانيا بمخالفة العامة ، وقد تقدّمت الرواية مع الحديث عنها في الحلقة السابقة ، واتضح من خلال ذلك أنها تامة في دلالتها على المرجّحين المذكورين .

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة ، أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام : "من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت . . ". قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : "ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد . . ." . قلت : فإن كان كلّ واحد اختار رجلا من أصحابنا ، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما ، واختلف فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم . قال : "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر" . قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه . قال : فقال : "ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمَع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشّاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمَع عليه لا ريب فيه ، وإنما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتّبع ، وأمر بيّن غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله" . قال الراوي : قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم . قال : "ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . . ." إلى أن قال الراوي : قلت : فإن وافق حكامهم (أي العامة) الخبرين جميعا . قال : "إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات" .

جامع أحاديث الشيعة / الباب ٧ من أبواب المقدمات / حديث ١٢٤ .

وهذه الرواية تشتمل على المرجّحين السابقين غير أنها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين ، أحدهما الترجيح بصفات الراوي ، والآخر الترجيح بالشهرة ، فإن تمّت دلالتها على ذلك كانت مقيّدة لإطلاق الرواية السابقة ، ودالّة على أن الانتهاء إلى المرجّحين السابقين متوقف على عدم وجود هذين الترجيحين .

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين – بالصفات وبالشهرة – من المقبولة بوجوه :

الأول : أن المقبولة مختصة موردا بعصر الحضور والتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة قوله فيها "أرجئه حتى تلقى إمامك" ، فلا تدل على ثبوت التّرجيحين في عصر الغيبة.

ونلاحظ على هذا الوجه أن اختصاص الفقرة الأخيرة التي تأمر بالإرجاء بعصر الحضور لا يوجب تقييد الإطلاق في الفقرات السابقة خصوصا مع ملاحظة أن التمكن من لقاء الإمام عليه السلام ليس من الخصوصيّات التي يحتمل العرف دخلها في مرجّحيّة الصفات؛ إذ لا يختلف حال الأوثقية في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصري الحضور والغيبة ، وكذلك الأمر في الشهرة .

الثاني : أن الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر لا لإحدى الروايتين على الأخرى في مقام التعارض .

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة إلى الترجيح بالصفات ، وليس صحيحا بالنسبة إلى غيره مما ورد في المقبولة كالترجيح بالشهرة .

أما وجاهته بالنسبة إلى الترجيح بالصفات فلأننا نلاحظ إضافة الصفات في المقبولة إلى الحاكمين حيث قال عليه السلام "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما" ، هذا مضافا إلى أن الإمام عليه السلام قد طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسلة السندين المتعارضين ، وهما الحاكمان من دون أن يفرض أنهما راويان مباشران للحديث ، بينما لو كان الترجيح بهما "بها" ترجيحا لإحدى الروايتين على الأخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة أو على الراوي المباشر كما هو عمل المشهور

ومقتضى الصناعة أيضا ؛ لأن الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعني أن رواية المفضول عدالة منهما إنما تكون حجة في حالة عدم معارضتها برواية الأعدل ، وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الأعدل يكون مُخْبِرًا عن اختلاف شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر ، وبهذا يكون حاكما على نقل الناقل الآخر ؛ إذ يخرج منقوله عن كونه موضوعا للحجية ، وهكذا نعرف أن تطبيق الإمام عليه السلام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثلان أول سلسلة السند لا ينسجم إلا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم .

وأما عدم صحة الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها فلأن سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين إلى ملاحظة الرواية التي يستند إليها كل منهما حيث قال "ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك" ، فأضيفت المميزات إلى الرواية لا إلى الحكم .

ولكن الشهرة في المقبولة التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها ، وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها لأن ظاهر الحديث إضافة الشهرة إلى نفس الرواية لا إلى مضمونها ، وذلك يناسب ما ذكرناه ، ويعني الترجيح بالشهرة على هذا الضوء تقديم الرواية القطعية سندا على الظنية ، وهذا مما لا إشكال فيه كما تقدم ، وليس ذلك ترجيحا لإحدى الحجتين على الأخرى لما عرفت سابقا من أن حجية الخبر الظني السند مشروطة في نفسها بعدم المعارضة لقطعي السند .

فإن قيل إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات لأن الترجيح بالصفات يفترض حجية كل من الخبرين ويرجح إحدى الحجتين على الأخرى.

كان الجواب أن الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين لا إلى الراويين كما تقدم ، فلا إشكال من هذه الناحية .

وهكذا يتضح أن المقبولة لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجتين من الروايات أكثر مما ثبت بالرواية السابقة .

ومنها : المرفوعة عن زرارة قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ قال عليه السلام : "يا زرارة ! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر" . فقلت : يا سيدي ! إنهما معا مشهوران مرويّان مأثوران عنكم . فقال عليه السلام : "خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك" . فقلت : إنهما معا عدلان مرضيّان مُوَثَّقانِ . فقال عليه السلام : "انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه ، وخذ بما خالفهم" . قلت : ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك ، واترك ما خالف الاحتياط" . فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر" . جامع أحاديث الشيعة / المجلد الأول / أبواب المقدمات / ص ٦٢ .

وفي هذه المرفوعة ذكرت مرجّحات ، وهي على الترتيب الشهرة ثم صفات الراوي ثم المخالفة للعامة ثم الموافقة للاحتياط ، ومع التكافؤ في كل ذلك حكمت بالتخيير .

وقد يعترض على الترجيح بالشهرة هنا بنفس ما تقدم في المقبولة من كونها بمعنى استفاضة الرواية وتواترها ، ولكن هذا الاعتراض غير وجيه هنا لأن المرفوعة بعد افتراض شهرة الروايتين معا تنتقل إلى الترجيح بالأوثقية ونحوها من صفات الراوي ، وذلك لا يناسب الروايتين القطعيتين ، ولكن المرفوعة ساقطة سندا بالإرسال ، فلا يمكن التعويل عليها .

وهكذا نعرف أن المستخلص مما تقدّم ثبوت المرجّحين المذكورين في الرواية الأولى من روايات الترجيح ، وفي حالة عدم توفّرهما نرجع إلى مقتضى القاعدة .

بقي علينا أن نشير في ختام روايات العلاج إلى عدة نقاط :

الأولى : أن العاملين بالمجموعة الأولى المستدل بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم في أن التخيير هل هو تخيير في المسألة الأصولية أي في الحجية أو في المسألة الفقهية أي في الجري عملا على وفق أحدهما ، ومعنى الأول أن الإنسان لا بد له أن يلتزم بمضمون أحد الخبرين ، فيكون حجة عليه ، ويسند مؤدّاه إلى الشارع ، ومعنى الثاني أن الانسان لا بد له أن يطبق عمله على مؤدّى أحد الخبرين ، ومن نتائج الفرق أن الفقيه على الأول يفتي

بمضمون ما التزم به واختاره ، وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداء ، وهذا الخلاف لا موضوع له بعد إنكار أصل التخيير .

الثانية : أن هؤلاء اختلفوا أيضا في أن التخيير ابتدائي أو استمراري ، بمعنى أن المكلف بعد اختيار أحد الخبرين التزاما أو عملا هل يجوز له أن يعدل إلى اختيار الآخر أو لا ؟

وقد ذهب البعض إلى كونه استمراريا وتمسك بالاستصحاب ، إلا أن هذا الاستصحاب يبدو أنه من استصحاب الحكم المعلق إذا كان التخيير في الحجية لأن مرجعه إلى أن هذا كان حجة لو أخذنا به سابقا ، وهو الآن كما كان استصحابا ، وعلى أي حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار التخيير .

الثالثة : إذا تمت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدّمة فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟

فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستحباب ، ونلاحظ على ذلك أن الأمر في روايات الترجيح إرشاد إلى الحجية ، فلا معنى لحمله على الاستحباب ، بل المتعيّن الالتزام بتقيّد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجّح .

الرابعة : أن أخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي ؟

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد ، فتكون رادعة بالإطلاق عما تقتضيه القاعدة العقلائية .

وقد يجاب بأن الظاهر من أسئلة الرواة لأخبار العلاج كونهم واقعين في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين ، ومن البعيد أن يقع الراوي بما هو إنسان عرفي في التّحيّر مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين ، فهذه قرينة معنوية تصرف ظواهر هذه الأخبار إلى موارد التعارض المستقر خاصة .

والصحيح أن يقال إن روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدل على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي ، فإن الرواية الأولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر ، ولذلك صار الإمام عليه السلام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين أحدهما مخالف مع الكتاب والآخر موافق معه ، فتدل على أن الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض

لكان حجة في نفسه ، وهذا يعني أن المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة المفترضة بين الخبر والآية ، وليس ذلك إلا لأن تلك المعارضة من التعارض المستقر ، وتلك المخالفة من التعارض غير المستقر .

الخامسة : أن أخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامّين من وجه أو لا ؟

وقد نقل عن المحقق النائيني "قدس الله روحه" الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند – وتسمى بالمرجّحات السندية – كالترجيح بالأوثقية والمرجّحات المضمونية التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب ، فاختار "رحمه الله" أن المرجّحات السندية لا تشمل الفرض المذكور لأن تطبيقها إن كان على نحو يؤدّي إلى إسقاط أحد العامّين من وجه رأسا فهو بلا موجب لأنه لا مُسَوِّغَ لإسقاطه في مادة الافتراق مع عدم التعارض ، وإن كان على نحو يحافظ فيه على مادّتي الافتراق للعامّين فهو مستحيل لأنه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العام في مادة الافتراق ورفضه في مادة الاجتماع مع أن سنده واحد ، وأما المرجّحات المضمونية فبالإمكان إعمالها في مادة الاجتماع فقط ، ولا يلزم محذور .

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدلة ، وبذلك نختم الجزء الثاني من الحلقة الثالثة التي ينتهي الطالب بدراستها من السطوح ، ويصبح جديرا بحضور بحوث الخارج .

وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الأول منها ، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ ، فنسأله سبحانه الذي يسّر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه ، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، ويعمر قلوبنا بذكره وحبه ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين .

التوضيح :

- ٣ -

حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة

في أول بحث التعارض المستقر قلنا بأن الكلام يكون في مقامين :

المقام الأول :

ما هو مقتضى القاعدة بالنسبة للروايات المتعارضة فيما بين أنفسها أو بالنسبة للروايات إذا عارضت دليلا قطعي السند ظني الدلالة ، فالبحث كان أعم أي سواء كان التعارض بين روايتين أو دليلين ظنيين سندا أو بين دليلين أحدهما قطعي السند والدليل الآخر ظني السند وكلاهما ظني الدلالة ولهما ظهور .

وأما هنا اتضح ما هو مقتضى القاعدة سواء كان الدليل على حجية خبر الثقة أو حجية الظهور دليلا لفظيا أم دليلا لبّيّا ، وتقدّم البحث عنه مفصَّلا سابقا .

المقام الثاني :

عندما نأتي إلى المقام الثاني لبحث مشكلة التعارض المستقر بين الروايات أو بين الأدلة التي بعضها ظنية السند وتعارض ظني السند وبعضها ظني السند وتعارض قطعي السند فنبحث في مسألتين لأن الروايات في كل من البابين مختلفة ، فتارة يقع التعارض بين دليل قطعي السند ودليل ظني السند فهنا توجد مجموعة من الروايات التي تبيّن طريقة للعلاج ، وتارة أخرى يقع التعارض بين دليلين ظنيين سندا فهنا توجد مجموعة أخرى من الروايات تبيّن العلاج ، فالروايات في المقام الثاني من البحث وهي الروايات الخاصة أي الروايات العلاجية نجد أنها تنقسم انقساما أوليّا إلى الروايات التي تعالج التعارض بين دليلين أحدهما قطعي السند والدليل الآخر ظني السند ، وهذه هي المسألة الأولى ، والمسألة الثانية هي البحث في الروايات التي تعالج التعارض المستقر بين الأدلة الظنية السند .

والسيد الشهيد في المقدمة يبحث في قسمين :

القسم الأول :

روايات العرض على الكتاب الكريم ، وذكر الكتاب الكريم من باب المثال لأنه الأعم الأغلب ، فالتعارض بين دليل ظني السند ودليل قطعي السند غير القرآن الكريم نادر ، والموجود هو التعارض بين الروايات الظنية السند وبين الآيات الكريمة التي هي قطعية السند .

القسم الثاني :

روايات العلاج ، وهذه الروايات تعرّضت لعلاج التعارض المستقر بين الأدلة الظنية السند .

التطبيق على الكتاب :

- ٣ -

حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض (المستقر) على قسمين :

القسم الأول :

أحدهما : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعي السند والدليل الظني السند إذ قد يقال بوجود ما يدل على إلغاء حجية الدليل الظني السند في هذه الحالة (- في حالة معارضته لدليل قطعي السند كما سيأتي بيانه -) على نحو نرفع اليد بذلك عما قد يكون هو مقتضى القاعدة من (- "من" بيانية لبيان مقتضى القاعدة أي مقتضى القاعدة هو -) تعارض دليل التعبد بالسند في أحدهما مع دليل التعبد بالظهور في الآخر وتساقطهما (، فمقتضى القاعدة هو التعارض والتساقط ، والتساقط فرع تمامية المقتضِي فيهما ، والمفروض أنه بناء على روايات العرض على الكتاب الكريم والتي تسقط الرواية عن المعارضة للكتاب الكريم ، فلا معنى لأن نقول بالتساقط ، فمقتضى القاعدة هناك كان يفترض أن الخبر الظني السند يعارض الدليل القطعي السند ، ومن حيث الظهور يتعارضان ويتساقطان لأنهما ظنيان ، ولكن بناء على روايات العرض على القرآن لو تمّت في نفسها تقول إن المقتضي في الدليل الظني السند غير تام، فلا يوجد تعارض وبالتالي لا يوجد تساقط) ، ونسمي روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب لأنها (- أي لأن هذه الراوايات -) تقتضي عرض الأخبار (الظنية السند) على الكتاب (القطعي السند) .

القسم الثاني :

والقسم الآخر : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنيين سندا إذ قد يقال بوجود ما يدل على عدم التساقط وثبوت الحجية لأحد المتعارضين تعيينا أو تخييرا على نحو نرفع اليد به (- أي بما يدل على عدم التساقط وثبوت الحجية -) عما تقتضيه القاعدة من التساقط (، فمقتضى القاعدة كما تقدم سابقا هو التساقط) ، ونسمي روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وسنتكلم عن هذين القسمين تباعا (، القسم الأول هو روايات العرض على الكتاب ، والقسم الثاني هو روايات العلاج) .

١- روايات العرض على الكتاب

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجاميع :

التوضيح :

المجموعة الأولى :

مضمونها هو ما لم يوافق كتاب الله فهو زخرف أو لم نقله .

المجموعة الثانية :

لكي نأخذ برواية لا بد أن يوجد عليها شاهد من القرآن .

المجموعة الثالثة :

لكي نأخذ برواية لا بد أن لا يكون مخالفا للقرآن .

وسبب تقسيم روايات العرض على القرآن إلى ثلاث مجموعات لأن لكل مجموعة خصائص معيّنة وآثار معيَّنة مترتبة عليها .

نأتي إلى هذه المجموعات :

المجموعة الأولى :

وهي التي مضمونها ما لم يوافق من الحديث القرآنَ فهو زخرف ، وتوجد ثلاثة احتمالات لكلمة "زخرف" :

الاحتمال الأول :

روايات العرض على الكتاب تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية ، فهي بصدد نفي الحجية .

الاحتمال الثاني :

روايات العرض على الكتاب بصدد نفي الصدور لا بصدد نفي الحجية .

الفرق بين الاحتمالين :

بناء على الاحتمال الأول :

الروايات التي قالت ما لم يوافق كتاب الله فهو زخرف معناها أن الخبر الذي لم يوافق الكتاب

فهو ليس حجة ، ودليل حجية خبر الثقة يقول إن خبر الثقة حجة مطلقا أي سواء كان مضمونه موافقا أم مخالفا للقرآن ، وروايات العرض على الكتاب تقول إن خبر الثقة غير الموافق للقرآن ليس حجة ، فتكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق ، فروايات العرض على الكتاب تخصِّص دليل حجية خبر الثقة ، فالخبر المخالف للقرآن يسقط عن الحجية ويبقى القرآن هو الحجة ، وهذا هو الاحتمال الأول الذي يقول بأن روايات العرض على الكتاب بمثابة المخصِّص لدليل حجية خبر الثقة ، فتزيد شرطا في دليل حجية خبر الثقة ، فخبر الواحد حتى يكون حجة شرطه الأول أن يكون الراوي ثقة ، وشرطه الثاني هو أن يكون موافقا للقرآن، فروايات العرض على الكتاب بصدد إضافة شرط على دليل حجية خبر الواحد .

بناء على الاحتمال الثاني :

المراد من "زخرف" بقرينة لم نقله أنه ليس نفي الحجية بل نفي الصدور لا أنه صدر وليس بحجة ، وإنما أصلا لم يصدر ، والقرينة على الاحتمال الثاني هو أن لسان هذه الروايات لسان الاستنكار والتحاشي ولسان أنه لا يمكن أن يصدر منا ما لا يوافق القرآن ، وإذا نقل زرارة أو محمد بن مسلم عن الإمام الصادق فإنه يريد أن يشهد بالصدور ، فيقع التعارض بين شهادة الراوي بأنه صادر وبين هذه الروايات التي تقول بأنه غير صادر ، هناك كان التعارض بين المجموعة الأولى من الروايات وبين دليل حجية خبر الثقة ، وهنا يقع التعارض بين المجموعة الأولى وبين هذا الخبر الذي يشهد بالصدور ، فيأتي السؤال التالي :

هل يوجد جمع عرفي بين المجموعة الأولى وبين الخبر الذي يشهد بالصدور ؟

الجواب :

إذا كانت روايات العرض على الكتاب مطلقة – وهي مطلقة – حيث تقول "ما لم يوافق القرآن لم يصدر" ورواية زرارة مقيّدة حيث تقول "هذا القول صدر من الإمام عليه السلام" ورواية زرارة حجة ومعتبرة فنقدِّم رواية زرارة من باب التقييد ، وفي الاحتمال الأول كانت تسقط عن الاعتبار لأنها تخرج عن دليل حجية خبر الثقة ، فتختلف النتيجة بناء على الاحتمالين ، فبناء على نفي الحجية تكون المجموعة الثالثة مقيِّدة لإطلاق دليل الحجية العام بما إذا لم يكن الخبر مخالفا للقرآن أو بما أن الخبر لا بد أن يكون موافقا للقرآن ، وهذا بحث سيأتي فيما بعد ، وأما بناء على نفي الصدور فإنه يقع التعارض بين شهادة الراوي بصدور الخبر المخالف مع المجموعة التي تقول بأنه لم يصدر النافي لصدور ذلك عنهم عليهم السلام ، وقد

يطبَّق عليهما حينئذ قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير ، بل قد يقال بتقديم الخبر المخالف على أساس الجمع العرفي إذ يحتمل صدوره عنهم واقعا فيكون تخصيصا لعموم هذه المجموعة ، والجمل الخبرية كالجمل الإنشائية تقبل التخصيص ، ولكن هذا الكلام غير تام .

فيأتي السؤال التالي :

هل روايات العرض على الكتاب بصدد نفي الحجية أو بصدد نفي الصدور ؟

الجواب :

يوجد احتمالان في المقام ، ولكي نقول بأن الروايات غير الموافقة للقرآن الكريم تسقط عن الاعتبار لا بد أن يكون المراد من "زخرف" هو أنها ليست حجة ، وإذا قلنا إن المراد من "زخرف" هو أنها ليست صادرة فمعنى ذلك أن حجيتها ثابتة .

الإشكال الأول :

المراد من روايات العرض على القرآن هو نفي الصدور بقرينة تلك الروايات التي فيها "لم نقله" ، ولا توجد قرينة على أنها بصدد نفي الحجية .

جواب الإشكال الأول :

لكي نقول بأن المجموعة الأولى تدل على أن الروايات غير الموافقة للقرآن ساقطة عن الاعتبار لا بد أن نبرز قرينة على أن المراد من "زخرف" و"لم نقله" هو نفي الحجية لا نفي الصدور .

والسيد الشهيد لا يدخل في البحث تفصيلا ، ولكن يقول إن احتمال نفي الصدور غير تام لوجوه ، من الوجوه أن هذه الروايات تأبى التخصيص لأنه من المستحيل أن يصدر من الأئمة عليهم السلام قولا يخالف القرآن ، ومن الوجوه أن الإخبار بصدور ما يخالف القرآن عنهم عليهم السلام في مورد هو كلام للراوي ، فالراوي يقول بأن هذا الكلام صدر من المعصوم عليه السلام ، والجمع العرفي يكون بين كلامين صادرين من المعصوم عليه السلام لا بين كلام المعصوم عليه السلام وكلام الراوي ، فهذه الروايات تقول لم يصدر والراوي يقول صدر ، بالإضافة إلى وجوه أخرى يذكرها في بحث الخارج ، والنتيجة أن هذه الروايات تدل على نفي الحجية لا على نفي الصدور ، وبهذا ينتفي الإشكال الأول .

الإشكال الثاني :

لو أردتم أن تقفوا على حقيقة هذه الروايات فالروايات قالت "ما لم يوافق فهو زخرف" فلا

بد أن يكون الخبر موافقا للقرآن حتى يكون حقا ولا يكون زخرفا ، وهذا هو مدلوله الالتزامي ، وهذا معناه أن كل رواية لا توافق القرآن فهو زخرف سواء أنها لا توافقه حيث لا توجد في القرآن إشارة إليها فتكون سالبة بانتفاء الموضوع حيث لم يتعرّض القرآن لها أم وجدت في القرآن الإشارة إليها وهي غير موافقة للقرآن فتكون سالبة بانتفاء المحمول حيث تعرَّض القرآن لها وخالفها ولم يوافق عليها ، ونرى بأن أغلب الأحكام الفقهية العملية لا يوجد لها موافق في القرآن ولا يوجد في القرآن ذكر لها فلا بد أن نسقط هذه الأحكام عن الاعتبار ، والنتيجة أنه لا يمكن الالتزام بهذه الروايات بسبب هذا الإشكال الثاني .

جواب الإشكال الثاني :

لا يمكن الالتزام بهذا المعنى وهو أن كل ما لم يوافق فهو زخرف لأنه يؤدي إلى عدم العمل بأكثر الأحكام الفقهية العملية لأنه لا يوجد لها موافق في القرآن .

الإشكال الثالث :

نعلم بالقطع بل هو من ضروريات المذهب أنه صدر منهم ما لا يوافق القرآن ، فكم من عام قرآني مخصَّص برواية ، والخاص لا يوافق العام ، وكم من مطلق قرآني مقيَّد برواية ، والمقيَّد لا يوافق المطلق ، فهذه الضرورة قرينة قطعية ضرورية على أن لا نعمل بظاهر هذه الروايات ، وإذا أن نعمل بهذه الروايات فلا بد أن نغلق باب سنة أهل البيت عليهم السلام ، فلا بد أن نتصرف في ظهور هذه الروايات ، ومن التصرف أن نقول بأنها مختصة بأصول الدين ، وفروع الدين تكون خارجة .

التطبيق على الكتاب :

المجموعة الأولى :

ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين (عليهم السلام ، والسيد الشهيد فسّر "ما لم يوافق القرآن" بـ "ما يخالف القرآن" لأنه قد يكون القرآن غير متعرِّض له فلا يكون مخالفا للقرآن من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، وقد تكون هذه المجموعات متعدّدة بحسب ظاهرها ، ولكن واقعها واحد وإن كانت التعبيرات فيها مختلفة ، فالمجموعة الأولى تقول "ما لم يوافق القرآن" والمجموعة الثانية تقول " فوجدتم له شاهدا من كتاب الله" والمجموعة الثالثة تقول " فما وافق كتاب الله") ، من قبيل رواية أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : "ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف" (وسائل الشيعة : ج

١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١٢) (، وفي رواية أخرى : "يا أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله") .

فإن التعبير بزخرف يدل على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي (، وهذا احتمال وهو نفي الصدور) ، وهذه الروايات تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية (- الجار والمجرور متعلّقان بـ "سقوط" أي سقوطه عن الحجية - ، وهذا احتمال آخر وهو نفي الحجية)، وبهذا تُقَيِّدُ دليلَ حجّيّة السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه (-أي في دليل حجية السند- ، فإذا كان دليل حجية السند دليل لفظي فنقول إن هذه الروايات تقيِّد الإطلاق ، وأما إذا قلنا بأن دليل حجية السند دليل لُبِّيّ فمن أول الأمر لا مقتضي لحجية السند الظني في مقابل السند القطعي) .

الإشكال الأول :

وقد يستشكل في ذلك تارة بأن الروايات المذكورة لا تنفي الحجية وليست ناظرة إليها (-أي إلى الحجية -) ، وإنما تنفي صدور الكلام المخالف ، فلا تعارض دليل حجية السند لِتُقَيِّدَهُ (- أي لِتُقَيِّدَ دليل حجية السند -) ، وإنما تعارض نفس الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف (، فتتقدّم الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف على روايات العرض على الكتاب لأن الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف خاصة فتقول "هذا الكلام صدر من المعصوم عليه السلام" وروايات العرض على الكتاب عامة ، والخاص يخصص العام ، أو إذا كانت مطلقة فإن الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف تقيِّدها) .

الإشكال الثاني :

و(يستشكل تارة) أخرى بأن موضوع هذه الرواية غير الموافق لا (أن موضوعها هو) المخالف (حتى تكون سالبة بانتفاء المحمول) ، ولازم ذلك (- أي لازم أن موضوع هذه الرواية هو غير الموافق -) عدم العمل بالروايات التي لا تَعَرُّضَ في القرآن الكريم لمضمونها (، فلا يمكن العمل بأغلب الأحكام الفقهية العملية لأن القرآن لم يتعرَّض لها) .

الإشكال الثالث :

و(يستشكل) ثالثة بأن صدور الكلام المخالف (- أي غير الموافق -) من الأئمة (عليهم السلام) معلوم وجدانا كما في موارد التخصيص والتقييد ، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات (- وهي المجموعة الأولى -) ولو بحملها (- أي بحمل تلك الروايات -) على المخالفة

في أصول الدين (، فلا بد أن نتصرف في ظهور تلك الروايات لأن القرينة قطعية) .

جواب الإشكال الأول :

والجواب : أما على الأول فبأن نفي الصدور بروح الاستنكار يدل بالالتزام العرفي على نفي الحجية (فكأن المستشكل قال إن نفي الصدور أعم من نفي الحجية ، ولكي يتم المطلوب لا بد أن نثبت الأخص لا الأعم أي نثبت نفي الحجية ، فالجواب على الإشكال الأول هو أن هذه الروايات وردت بلسان الاستنكار فالفهم العرفي لها هو أنها بصدد نفي الحجية لا نفي الصدور ، وأخذنا بالفهم العرفي لأنه من الممكن أنه لم يصدر ولكن الشارع تعبَّدنا به وجعله حجة ، ولا محذور عقلي في ذلك ، ولا يوجد تلازم بين عدم الصدور وعدم الحجية ، فمن الممكن أنه لم يصدر ولكن الشارع يتعبدنا به ويكون حجة ، والسيد الشهيد استفاد من نفي الصدور نفيَ الحجية استفاده بالملازمة العرفية لأن هذه الروايات جاءت بلسان الاستنكار ، فإذا استنكر المعصوم عليه السلام صدور الخبر فلا يمكن أن يقول بحجيته ، وهذه الملازمة عرفية لا عقلية ، ونفي الصدور يلازم نفي الحجية ، ولكن ملازمة عرفية لا ملازمة عقلية ، ولا يوجد محذور عقلي بأن المعصوم عليه السلام يقول بأن الخبر لم يصدر ومع ذلك يقول بأنه حجة ويتعبدنا الشارع بحجيته ، ولا يوجد برهان عقلي على استحالته ، وهذا الالتزام العرفي منشؤه نفس الاستنكار ، فالاستنكار يدل عرفا على أنه لم يصدر منا ولو قيل لكم إنه صدر فهو ليس بحجة) ، . . .

جواب الإشكال الثاني :

. . . ، وأما على الثاني فبأن ظاهر عدم الموافقة عدمها (– أي عدم الموافقة –) بنحو السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة بانتفاء الموضوع التي تحصل بعدم تطرق القرآن للمضمون رأسا (، فالرواية التي لم يتعرض القرآن لمضمونها فلا تسقط عن الاعتبار بل تبقى على اعتبارها ، وتلك الروايات لا يوجد فيها إطلاق بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وبنحو السالبة بانتفاء المحمول ، والروايات لا تريد أن تقول بأن كل رواية لا يوجد مضمونها في القرآن فهو زخرف ، فإما لا يوجد على الإطلاق ولم يتعرض القرآن لها وإما يوجد وهي غير موافقة للقرآن ، وهناك مجموعة من القرائن أن تلك الروايات بصدد السالبة بانتفاء المحمول لا بصدد السالبة بانتفاء الموضوع ، فإذا كان القرآن متعرِّضا للمضمون ولم يكن موافقا فهو زخرف ، وهذه قرينة على أن هذه الروايات مختصة بأصول الدين لأن القرآن يتبنى أصول الدين أوّلا ، ولا يتبنى التفصيل في

فروع الدين بل أعطى الكليات ، مثلا قال القرآن "أقم الصلاة" ، وفي أصول الدين يعطى القرآن التفاصيل ولا يعطي الكليات ، فأعطى التفاصيل المرتبطة بالتوحيد والمعاد وشبهات المنكرين والمشككين ، وهذه قرينة على أنها في أصول الدين ، والسيد الشهيد لا يقبل أنها في أصول الدين بل يقول بأنها في فروع الدين ولكن بنحو السالبة بانتفاء المحمول لوجود قرائن ، فما كان من المضامين التي تعرَّض لها القرآن والرواية لم توافقه فهو زخرف ، والمضامين التي لم يتعرَّض لها القرآن فلا ننظر إلى أن الرواية توافق أو لا توافق ، وعدم إمكان العمل بأغلب الأحكام الفقهية العملية نقض على الإشكال الثاني ، فلا يمكن الالتزام بالروايات التي قالت بعدم موافقة القرآن ،) ، . . .

جواب الإشكال الثالث :

. . . ، وأما على الثالث فبأن نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عرفية على تقييد المخالِف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني وإلغائه رأسا ، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما مما لا استنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك (وأن بينهما جمع عرفي ، ومع إمكان الجمع العرفي لا تصدق المخالفة ، والمخالفة فرع التعارض المستقر ، والتعارض غير المستقر الذي يوجد فيه جمع عرفي فلا تصدق عليه مخالفة القرآن ، فتلك الروايات فيها استنكار، فهم عليهم السلام يستنكرون أن يصدر منهم ما يلغي مضمون القرآن لا أن يصدر منهم ما يخصَّص أو يقيِّد القرآن ، ومن ضروريات المذهب أنه صدر منهم ما يخصِّص عموم القرآن ويقيِّد إطلاق القرآن) .

التوضيح :

كان الكلام في الروايات التي أمرت بعرض الروايات الواردة عنهم عليهم السلام على القرآن الكريم ، ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجموعات ، وتقدّم الكلام عن المجموعة الأولى سابقا ، ونأتي الآن إلى المجموعة الثانية .

المجموعة الثانية :

ما دل على إناطة العمل بالرواية بأن يكون موافقا مع القرآن وعليه شاهد منه ، ومضمونها هو أن كل رواية لا يوجد عليها شاهد من القرآن أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يكون معتبَرا ، وهذه المجموعة أخص من المجموعة الأولى لأنها تقول بأنه لا بد أن يكون على الرواية شاهد من القرآن .

رأي السيد الشهيد :

لا يمكن قبول هذه الروايات بظاهرها ، وذلك لعدة إشكالات :

الإشكال الأول :

هذه الروايات بحكم إلغاء حجية خبر الثقة ، فلا يبقى مورد لخبر الثقة ، ويكون جعل الحجية لخبر الثقة لغوا لأن أي رواية تأتي نعرضها على القرآن الكريم ، فإن كان عليها شاهد من القرآن نأخذ بها ، وإن لم يكن عليها شاهد من القرآن فنطرحها ولا نأخذ بها ، وإذا كان يوجد عليها شاهد من القرآن أي يوجد دليل قطعي فلا توجد فائدة من الرواية الظنية ، والمفروض أنه إذا كان يوجد على الرواية شاهد من القرآن فنستغني بالشاهد القرآني ونعمل به سواء أكانت الرواية حجة أم لم تكن حجة ، فهذه الروايات تكون بحكم إلغاء حجية خبر الثقة.

إن قلت :

ليكن الأمر كذلك ، ونبحث في القرآن فيوجد إطلاق وعموم وقواعد ، فإن كان يوجد شاهد من القرآن على تلك الرواية عملنا بها ، وإذا لا يوجد شاهد فنتركها ولا نعمل بها .

الجواب :

لا يمكن ذلك لأنه يلزم أن نلغي حجية خبر الواحد بخبر الواحد ، وهذه الروايات أخبار آحاد لا قطعية ، وحجية خبر الواحد ثابتة بالقطع ، ولو قدمنا هذه الروايات يلزم إلغاء حجية خبر الواحد بخبر الواحد أي يلزم إلغاء دليل قطعي بدليل ظني ، وهذا لا يمكن الالتزام به .

الإشكال الثاني :

هذه الروايات لا بد أن نرى أنه يوجد عليها شاهد من القرآن أو لا يوجد ، ولا يوجد في القرآن شاهد على أنه لو ورد الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإذا كان يوجد عليه شاهد فاقبلوه ، ولو كان يوجد لاستدللنا بالآية الكريمة القطعية السند بدل الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات الظنية السند .

الإشكال الثالث :

يلزم من حجية هذه الروايات عدم حجيتها ، فلو كانت هذه الروايات حجة لكانت تنفي الحجية عن نفسها .

إذن :

تأتي عدة إشكالات على الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات :

الإشكال الأول :

مفاد هذه المجموعة عرفا هو أنها في حكم إلغاء حجية خبر الواحد مع كون هذه الروايات أخبار آحاد ، ولا يمكن الاستناد في إلغاء حجية خبر الواحد إلى خبر الواحد لأن حجية خبر الواحد بالقطع ، فلا يمكن الاستناد إلى خبر الواحد لإلغاء أمر ثابت بالقطع ، وأما كون مفادها بحكم الإلغاء فباعتبار أنها وإن دلت على عدم حجية خصوص ما ليس عليه شاهد من القرآن إلا أن ذلك مساوق عرفا لإلغاء الخبر مطلقا لأن الغرض العرفي من جعل الحجية للخبر إثبات ما لا يوجد عليه دليل مسلَّم من كتاب أو من سنة قطعية ، فإذا كان يوجد عليه شاهد من القرآن القطعي السند أو من السنة القطعية فلا توجد حاجة إلى هذه الرواية الظنية السند ، وأما أن خبر الواحد لا يُسْتَنَدُ إليه في إلغاء حجية خبر الواحد لأنه يستلزم الخلف أو يستلزم إلغاء الدليل القطعي بخبر ظني السند ، وهذا الاعتراض صحيح لا دافع له ، والإشكال الأول تام .

الإشكال الثاني :

لو تنزّلنا عن الإشكال الأول وقلنا بأنه لا يلزم من حجية هذه المجموعة إلغاء حجية خبر الواحد بل يلزم إلغاء بعض أخبار الآحاد وافترضنا أن المستفاد من هذه المجموعة إلغاء حجية صنف خاص من الأخبار تخصيصا لدليل الحجية العام ، ومع ذلك يقال بأن تخصيص دليل حجية خبر الواحد العام بخصوص الخبر الذي عليه شاهد من القرآن تخصيص غير عرفي ، والسيد الشهيد لم يشر إلى هذا الإشكال هنا ، والروايات التي لا يوجد عليها شاهد تكون معارِضة لها لا مخصِّصة ، ومعه لا يبقى ما نثبت به حجية هذه المجموعة التي هي من أخبار الآحاد أيضا ، ويلزم من ذلك تخصيص الأكثر لأن أخبار الآحاد التي عليها شاهد قرآني قليلة، وبواسطة هذه الأخبار أخرجنا كل الأخبار التي لا شاهد عليها ، وهكذا فإن حجية خبر الثقة تختص بالأخبار التي يوجد عليها شاهد قرآني وهي قليلة ، فيلزم تخصيص الأكثر ، تخصيص دليل حجية خبر الواحد العام بخصوص الخبر الذي عليه شاهد من القرآن تخصيص غير عرفي لأنه يلزم منه تخصيص الأكثر .

الإشكال الثالث :

يلزم من حجية هذه الروايات عدم حجيتها ، فلو كانت هذه الروايات حجة لكانت تنفي الحجية عن نفسها ، فدليل هذه المجموعة مستحيل لأنه يلزم من دليليّتها عدم دليليّتها إذ هي أيضا مما لا شاهد قرآني عليها لأنه لا بد أن نعرض مضمونها على القرآن الكريم ، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها .

التطبيق على الكتاب :

المجموعة الثانية :

ما دل على إناطة العمل بالرواية بأن يكون موافقا مع الكتاب وعليه شاهد منه ، من قبيل رواية ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث ، يرويه من نثق به ، ومنهم من لا نثق به . قال : "إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله ، وإلا فالذي جاء به أولى به" . (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١١) .

وهذه الرواية ونظائرها (-أي نظائر هذه الرواية-) تساوق في الحقيقة إلغاء حجية خبر الواحد لأنها تنهى عن العمل به (-أي بخبر الواحد-) في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم(، وهذا معناه إلغاء حجية خبر الواحد إذا لم يكن عليه شاهد قرآني) ، ولا محصِّل عرفا لجعل الحجية له (- أي لخبر الواحد الذي لا شاهد قرآني عليه -) في خصوص حالة التطابق (- أي تطابقه مع القرآن -) لكفاية الدلالة القرآنية حينئذ (- أي حين التطابق مع القرآن - ، فنستدل بالدلالة القرآنية ولا نحتاج إلى الرواية) ، وعليه فَيَرِدُ على الاستدلال بها (- أي بهذه المجموعة -) أنها بنفسها أخبار آحاد ، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفي حجية خبر الواحد (الذي ثبتت حجيته بدليل قطعي ، وهذا هو الإشكال الأول) ، (والإشكال الثاني هو :) هذا إضافة إلى أننا لو سلمنا أنها لا تلغي حجية خبر الواحد على الإطلاق (-بل تخصِّص الإطلاق أي تخصِّص دليل حجية خبر الواحد العام بخصوص الخبر الذي عليه شاهد من القرآن ، فتكون حجية خبر الثقة مختصّة بالأخبار التي يوجد عليها شاهد قرآني وهي قليلة -) فلا شك في أنها تسلب الحجية عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم (، وهذا يلزم منه تخصيص الأكثر وهو تخصيص غير عرفي ، والإشكال الثاني يَرِدُ إذا كان الدليل على حجية خبر الثقة دليلا لفظيا لأنه يوجد تقييد والتقييد يكون للدليل اللفظي لا للدليل

اللّبّيّ ، فإذا كان الدليل هو السيرة العقلائية فإن الإشكال الثاني لا يَرِدُ ، فالإشكال الثاني يأتي بناء على أن دليل حجية خبر الثقة دليل لفظي فنقيِّد إطلاقه ، وإذا قيّدنا إطلاقه فإنه يلزم منه تخصيص الأكثر وهو تخصيص غير عرفي) ، و(الإشكال الثالث هو :) مضمونها (- أي مضمون هذه المجموعة -) نفسه لا يوافق الكتاب الكريم بل يخالفه (-أي يخالف القرآن الكريم-) بناء على دلالة الكتاب وغيره (- أي وغير الكتاب -) من الأدلة القطعية على حجية خبر الثقة (، فيخالف القرآن الكريم إذا قلنا بأن حجية خبر الثقة ثبتت بأدلة قرآنية ، وإذا كان الدليل على حجية خبر الواحد دليلا قرآنيا فهو مطلق شامل الخبر الذي يكون عليه شاهد والخبر الذي لا يكون عليه شاهد) ، فيلزم من حجيتها (- أي من حجية هذه المجموعة -) عدم حجيتها (- أي عدم حجية هذه المجموعة -) .

التوضيح :

المجموعة الثالثة :

وهي المجموعة التي قالت بأن تلك الروايات المخالفة للقرآن الكريم ليست حجة ، ولم تقل إن الروايات الموافقة للقرآن حجة ، وقد يقال بأن هذه المجموعة تقيِّد إطلاق أدلة حجية خبر الثقة ، فإطلاق أدلة حجية خبر الثقة يقول إن كل خبر حجة أي سواء أكان موافقا للقرآن أم لم يكن موافقا للقرآن أي لم يكن مضمونه موجودا في القرآن أم كان مخالفا للقرآن ، والمجموعة الثالثة تقول إن المخالف للقرآن يخرج عن الحجية فلا يكون حجة .

واشتملت هذه المجموعة من أخبار الطرح على مقطعين وعقدين : مقطع وعقد سلبي يردع عن حجية ما خالف القرآن ، ومقطع وعقد إيجابي يأمر بأخذ ما وافق القرآن ، والصحيح هو إرجاع العقد الأول الإيجابي إلى العقد الثاني السلبي لأن هذه الجملة تعبير متعارف عن أن الحق يتّضح والصواب تبدو دلائله وتبشِّر أماراته وليس إخبارا عن ملازمة دائمية بين الصدق وبين ظهور النور والحقيقة ، فلا يوجد دائما على الصدق نور وحقيقة من القرآن ، فلا يستفاد من هذه المجموعة أكثر من نفي حجية ما خالف القرآن ، ولا يشترط موافقة القرآن الكريم .

التطبيق على الكتاب :

المجموعة الثالثة :

ما دل على نفي الحجية عما يخالف الكتاب الكريم (مع أن مضمون الروايات فيه عقد إيجابي وعقد سلبي ، وتمسك السيد الشهيد بالعقد السلبي ، وأرجع العقد الإيجابي إلى العقد

السلبي ، فعندما نقرأ الروايات يوجد فيها مقطع إيجابي ومقطع سلبي ، ولا بد أن نرجع أحد المقطعين إلى المقطع الآخر ، وسيأتي بيانه ، والسيد الشهيد يستفيد من أحد المقطعين فيقول إذا كان مخالفا للقرآن فليس بحجة ولا يُشْتَرَطُ أن يكون موافقا للقرآن) ، من قبيل رواية جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، إنّ على كل حق حقيقة ، وعلى كل صواب نورا ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه" . (وسائل الشيعة / ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٣٥) .

(الرواية فيها مقطعان ، ولم تقل إن ما لم يكن مخالفا فخذوه أي سواء كان موافقا أم لم يأت مضمونه في القرآن حتى يكون موافقا أو غير موافق فتكون الدائرة أوسع ، والرواية بناء على المقطع السلبي تقول ما خالف كتاب الله فدعوه ، وما خالف لا يشترط فيه أن يكون موافقا فسواء كان موافقا أم لم يأتِ مضمونه في القرآن حتى يكون موافقا أو غير موافق ، فقط في حالة وجود المضمون في القرآن وكان الخبر مخالفا للمضمون فيسقط الخبر عن الحجية ، والسيد الشهيد عمل بالمقطع الثاني السلبي وأرجع المقطع الأول "ما وافق كتاب الله" إلى المقطع الثاني ، ولكن هذا أول الكلام لأنه يمكن أن نرجع المقطع الثاني إلى المقطع الأول فتكون بحكم المجموعة الأولى ،) وتعتبر هذه المجموعة مخصِّصة لدليل حجية الخبر (- أي خبر الثقة -) لا ملغية للحجية رأسا (لأنه لم نعمل بالعقد الإيجابي بأن يكون عليه شاهد قرآني بل أن لا يكون مخالفا للقرآن ، وأدلة حجية خبر الثقة مطلقة إلا في مورد مخالفة القرآن الكريم) ، ونتيجة ذلك عدم شمول الحجية (- أي حجية خبر الثقة -) للخبر المعارض للكتاب الكريم ، (والسيد الشهيد هنا يريد أن يتوسّع لتنقيح المناط والملاك ، فلماذا إذا عارض القرآن الكريم خبرٌ ظَنِّيٌّ فإن الخبر الظني يسقط عن الحجية ؟ ، لو بحثنا عن الملاك فلا نجد إلا القطع ، مثلا إذا عندنا سنة متواترة فالملاك موجود ، فإذا عارض خبرٌ ظنِّيٌّ الروايةَ المتواترةَ فإن الخبر الظني يسقط عن الحجية بمخالفة الرواية المتواترة ، فبتنقيح المناط أو بمناسبات الحكم والموضوع تشترك السنة القطعية مع القرآن في أن كل ما خالفهما من الدليل الظني فإن الدليل الظني يسقط عن الحجية لأن الظن الذي يخالف القطع دعوه سواء القطع قرآنا أم سنة قطعية ، فيقول السيد الشهيد :) وبعد أخذ الكتاب بوصفه مصداقا لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت أن كل دليل ظني يخالف دليلا قطعي السند يسقط عن الحجية (، فالملاك في سقوط ما خالف

القرآن عن الحجية هو قطعية سند القرآن ، وإذا كان سند قول رسول الله صلى الله عليه وآله قطعيا فالملاك موجود فيسقط الخبر الظني المخالف للخبر القطعي السند عن الحجية ، ولكن يمكن الرد على ذلك بأنه إذا كان الاستدلال مبنيا على وحدة المناط والملاك فقط فيمكن أن يتأمّل فيه لأنه فيما يرتبط بالقرآن ليس فقط السند قطعي بل أيضا لا يمكن وضع دلالته ، فلا يأتي الوضع والدس والتحريف والتزوير في القرآن الكريم ، فالقرآن فيه خصوصية السند القطعي وعدم التحريف ، وأما في أقوال النبي صلى الله عليه وآله فيمكن الوضع والتحريف ، فيوجد فرق بين الرواية وإن كانت قطعية متواترة وبين القرآن الكريم ، وخاصة على مبنى السيد الشهيد الذي يعتقد بأن التواتر ليس من اليقينيات الست الموجودة في المنطق الأرسطي الذي يقول بأن المتواتر يستحيل أن لا يكون مطابقا للواقع ، فهنا قد يقال بأن ذكر القرآن الكريم في الروايات من باب المثال ، والمراد سواء كان قرآنا أم سنة قطعية) ، والمخالفة هنا حيث لم تَرِدْ في سياق الاستنكار (- كما هو في المجموعة الأولى -) بل في سياق الوقوف عند الشبهة ، فلا تختص بالمخالفة التي تقتضي طرح الدليل القرآني رأسا كما في المجموعة الأولى بل تشمل (المجموعة الثالثة) كل حالات التعارض المستقر بما في ذلك التباين والعموم (والخصوص) من وجه (، فالمخالفة التي وردت هنا ليست هي المخالفة التي تلغي القرآن بل هي المخالفة التي تكون تباينا وعموم وخصوص من وجه ، ولا يدخل العموم والخصوص المطلق لأنه بحث سيأتي بعد ذلك ، ولا يكون هنا إلغاء وطرح الدليل القرآني لأن المجموعة الأولى كان فيها لسان الاستنكار "زخرف" و"لم نقله" و"اضربوا به عرض الجدار" ، وأما هنا فالسياق ليس سياق الاستنكار بل سياق آخر فيقول "فدعوه" ، فالمجموعة الأولى كان يوجد فيها قرائن تبيّن بأنه لم نقل ما يلغي القرآن ، فكانت تختص بصورة التباين ، وأما في المجموعة الثالثة فلا توجد قرائن المجموعة الأولى، فتكون المجموعة الثالثة أعم من التباين والعموم والخصوص من وجه ، وتقدم من السيد الشهيد قوله بأنه إذا تعارض دليل ظني السند مع دليل قطعي السند بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص من وجه فإن الدليل الظني يسقط عن الاعتبار ، ومستند السيد الشهيد هو المجموعة الثالثة من الروايات) .

التوضيح :

لكي يتم الاستدلال بالمجموعة الثالثة فلا بد أن نجيب على الاعتراضين التاليين :

الاعتراض الأول :

المجموعة الثالثة هل قالت إن الخبر المخالف لكتاب الله ليس بحجة أو قالت إن ما خالف كتاب الله ليس بحجة ؟

قالت إن ما يخالف كتاب الله فدعوه ، ويوجد فرق شاسع بين التعبيرين ، فلو قالت إن الخبر المخالف لكتاب الله دعوه كما في المجموعة الثانية "إذا ورد عليكم حديث" فحجية خبر الثقة مطلقة والخبر المخالف يكون مخصِّصا ، فيكون كلامكم تاما ، ولكن المجموعة الثالثة ليست بتعبير "الخبر المخالف فدعوه" بل بتعبير "ما خالف فدعوه" ، وما خالف كتاب الله يشمل خبر الواحد والإجماع والشهرة وأي أمارة أخرى ، فبين أدلة حجية خبر الثقة وبين المجموعة الثالثة عموم وخصوص من وجه لا عموم وخصوص مطلق لأن أدلة حجية خبر الثقة تقول إن كل خبر ثقة حجة سواء كانت عليه أمارة أخرى أم لم تكن ، والمجموعة الثالثة تقول إن كل أمارة إذا كانت مخالفة للقرآن فليست حجة سواء كانت خبر ثقة أم أمارة أخرى ، فيقع التعارض في مورد الاشتراك وهو خبر الثقة المخالف للقرآن ، فأدلة حجية خبر الثقة تقول حجة، والمجموعة الثالثة تقول ليس بحجة ، فيتعارضان في مورد الاشتراك ويتساقطان ، فلا يمكن أن نقول بأن المجموعة الثالثة تخصِّص إطلاق أدلة حجية خبر الثقة .

ولكي يتم الاستدلال بالمجموعة الثالثة وتكون مخصِّصة أو مقيِّدة لأدلة حجية خبر الثقة إذا كان الخبر مخالفا للقرآن فلا بد أن تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق ، وفي المقام النسبة بين أدلة حجية خبر الثقة وبين "ما خالف كتاب الله فدعوه" هي العموم والخصوص من وجه .

التطبيق على الكتاب :

وقد يعترض على ذلك باعتراضين :

الاعتراض الأول :

الأول : أن هذه المجموعة لا تختص بأخبار الآحاد (- ودليل عدم الاختصاص بأخبار الآحاد هو أنها قالت "وما" وهي اسم موصول وهو أعم من خبر الثقة وأي أمارة أخرى -) بل تشمل كل أمارة تؤدي إلى مخالفة الكتاب ، فلا تكون أخص مطلقا من دليل حجية الخبر بل قد تكون النسبة هي العموم (والخصوص) من وجه (، ولكي يتم الاستدلال لا بد أن تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق) .

التوضيح :

جواب الاعتراض الأول :

يوجد جوابان :

الجواب الأول :

المجموعة الثالثة حاكمة على أدلة حجية خبر الثقة ، ومن ضوابط الحكومة أن الحاكم لكي يتقدّم على المحكوم لا يشترط أن يكون أخص من المحكوم ، فحتى لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فإن الحاكم يتقدّم على المحكوم ، فالحاكم بحكم نظره إلى المحكوم فهو مفسِّر له حتى لو كانت النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه وحتى لو كان من حيث الظهور أضعف ظهورا من المحكوم لأن المفسِّر الشخصي مقدَّم على المفسَّر ، والمجموعة الثالثة قالت "ما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه" ، وما خالف كتاب الله حجة في نفسه لأنه في رتبة سابقة ثبتت لنا حجية خبر الثقة ، فقيمتها تكون إذا كانت حجة في رتبة سابقة ، فهذه المجموعة ناظرة إلى أدلة حجية خبر الثقة ، ودليل حجية خبر الثقة يقول إن الخبر المخالف لكتاب الله حجة في نفسه ، وهذه الروايات تقول بأن المخالف لكتاب الله ليس بحجة ، وهذه المجموعة يكون لها معنى بعد الفراغ عن حجية خبر الثقة ، وهي ناظرة إلى استثناء بعض موارد حجية خبر الثقة ، فتكون هذه المجموعة حاكمة على أدلة حجية خبر الثقة ، وتتقدّم عليها بالحكومة .

الجواب الثاني :

لو قدّمنا إطلاق حجية خبر الثقة على المجموعة الثالثة فلا يبقى مورد لهذه المجموعة لأنه في الأعم الأغلب المخالف للقرآن هو الرواية لا الإجماع ولا الشهرة ، وهذا من قبيل ما تقدّم من أنه لو قدمنا الدليل الأول لكان الدليل الثاني في حكم الإلغاء ، فلا بد أن نقدّم إطلاق الدليل الثاني على الدليل الأول أي نقدِّم إطلاق المجموعة الثالثة على دليل حجية خبر الثقة .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض الأول :

والجواب : (والجواب الأول هو :) أن الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعة (– لو تم الإطلاق لأن السيد الشهيد سيناقش بعد ذلك أنه يوجد إطلاق أو لا يوجد إطلاق في هذه المجموعة –) – عند التعارض – على دليل حجية الخبر (– ولم يقل السيد الشهيد إطلاق دليل

حجية الخبر لأن الإطلاق يكون في الدليل اللفظي ، والدليل على حجية خبر الثقة هو السيرة العقلائية فيكون الدليل لبيا ، والإطلاق مختص بالدليل اللفظي ولا يأتي في الدليل اللبي –) باعتبار حكومتها (– أي حكومة هذه المجموعة –) عليه (– أي على دليل حجية الخبر –) إذ هي (– أي المجموعة الثالثة –) – كأدلة المانعية والشرطية (، مثل "لا يجوز لبس جلد ما لا يؤكل لحمه في الصلاة" و"بشترط أن يكون اللباس في الصلاة طاهرا" ، فيشترط الساتر لأنه لو لم يشترط الساتر فلا يقال إن هذا مانع ، ويشترط اللباس لأنه لو لم يشترط اللباس فلا يقال إن هذا شرط ، والقول الأول بيان لمانعية الساتر والقول الثاني بيان لشرطية اللباس) – فُرِضَ فيها الفراغ عن أصل حجية بعض الأمارات ليصح استثناء بعض الحالات من ذلك (– أي من حجية الأمارات –) ، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة ، (والجواب الثاني هو :) أضف إلى ذلك أن خبر الثقة هو القدر المتيقَّن منها (– أي من المجموعة الثالثة –) باعتباره (– أي باعتبار أن خبر الثقة هو –) الفرد البارز من الأمارات والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذ (– أي في وقت الصدور –) الذي كان يترقب مخالفته للكتاب تارة وموافقته (للكتاب تارة) أخرى (، فلا يمكن تخصيص المجموعة الثالثة بغير خبر الثقة وإلا لا يبقى لهذه المجموعة مورد ، فلو قدّمنا إطلاق حجية خبر الثقة على المجموعة الثالثة فلا يبقى مورد لهذه المجموعة ، ولو قيل نجعلهما متعارضة ويسقط مورد الاشتراك بين الدليلين ، فالجواب أنه هو الفرد البارز ، فلو سقط مورد الاشتراك فكأن هذه المجموعة ألغيت ، فهو بحكم إلغاء هذه المجموعة ، ويمكن أن يقال بأن هذه المجموعة نصّ في المطلوب ، وإذا كانت نصا فتقدَّم على الظاهر ، وتكون نصّا لأنه لو تعارضت في مورد الاشتراك وتساقطت فكأنه في حكم إلغائها ، فتكون نصّا في المطلوب) .

التوضيح :

كان الكلام في المجموعة الثالثة ، وهي المعوَّل عليها في القسم الأول وهو روايات العرض على الكتاب ، والمجموعة الثالثة يوجد فيها مقطع وعقد إيجابي ويوجد فيها مقطع وعقد سلبي ، والعقد الإيجابي هو "ما وافق كتاب الله فخذوه" ، والعقد السلبي هو "ما خالف كتاب الله فدعوه" ، والعقد الإيجابي يرجع إلى العقد السلبي ، وتمامية الاستدلال بالمجموعة الثالثة تتوقف على الجواب على اعتراضين ، والاعتراض الأول تقدَّم سابقا ، وتمت الإجابة عليه بجوابين ، والاعتراض الأول هو أن النسبة بين أدلة حجية خبر الثقة وبين المجموعة الثالثة ليست هي

العموم والخصوص المطلق بل هي العموم والخصوص من وجه ، والجواب الأول على الاعتراض هو أن هذا صحيح ولكن المجموعة الثالثة تتقدَّم على أدلة حجية خبر الثقة إما بالحكومة وإما بالأظهرية لأنها نصّ في المطلوب ، فلو قدّمنا أدلة حجية خبر الثقة على المجموعة الثالثة فلا يبقى للمجموعة الثالثة مورد بخلاف العكس ، فتكون هذه المجموعة نصّا في المطلوب .

ونأتي الآن إلى الاعتراض الثاني على الاستدلال بالمجموعة الثالثة :

الاعتراض الثاني :

لو تم الاستدلال لأسقط الروايات المخصِّصة والمقيِّدة والحاكمة على حجية خبر الثقة ، والتالي باطل فالمقدَّم مثله وهو أن هذه الروايات غير تامة من حيث هذه الدلالة ، فلا يمكن أن تفسَّر بهذا النحو ، فلو قلنا إن مضمون المجموعة الثالثة بحسب عقدها السلبي يكون بمعنى أن كل ما خالف القرآن فهو ساقط عن الحجية ، والمباين مع القرآن مخالف له ، وما بينه وبين القرآن عموم وخصوص من وجه مخالف للقرآن ، وما بينه وبين القرآن تخصيص أو تقييد أو حكومة مخالف للقرآن ولذلك احتجنا إلى الجمع العرفي ، والخاص على خلاف العام ، والمقيّد على خلاف المطلق ، والحاكم على خلاف المحكوم ، والمجموعة الثالثة قالت "وما خالف كتاب الله فدعوه" ، فيكون المخصِّص والمقيِّد والحاكم ساقط عن الحجية .

إذن :

الاعتراض الثاني مركَّب من مقدمتين بمنزلة الصغرى والكبرى :

المقدمة الكبرى :

كل ما خالف القرآن فهو ساقط عن الحجية .

المقدمة الصغرى :

التعارض بنحو التباين وبنحو العموم من وجه وبنحو التخصيص والتقييد والحكومة مخالف للقرآن .

النتيجة :

المخصِّص والمقيِّد والحاكم ساقطة عن الحجية ، فالقائل بحجية المجموعة الثالثة الذي يفسِّر هذه المجموعة بهذا المعنى لا بد أن يلتزم بأن جميع الروايات التي تخالف القرآن سواء كانت بنحو التباين أو العموم والخصوص من وجه أو التخصيص والتقييد والحكومة هذه الروايات ساقطه عن الحجية .

ولا يمكن لفقيه أن يلتزم بهذه النتيجة ، فالتالي باطل فالمقدّم مثله باطل أيضا ، لذلك لا بد أن تفسَّر هذه الروايات بتفسير آخر غير التفسير الذي يذكره أصحاب هذا الاتجاه .

والمستشكل يقول بأنه لو تم تفسير المجموعة الثالثة بهذا التفسير فلا بد أن يلتزموا بلازم وهو أن كل رواية مخالفة للقرآن ولو كانت على نحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة ساقطة عن الحجية ، ولا يمكن لفقيه أن يلتزم بذلك .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثاني :

الثاني : أن هذه المجموعة تدل على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجية (، وهذه هي المقدمة الكبرى) ، (والمقدمة الصغرى هي :) والمخالفة (للقرآن) كما تشمل التنافي بنحو التباين أو (بنحو) العموم (والخصوص) من وجه ، كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة لأن ذلك كله يصدق عليه (عنوان) المخالفة (للقرآن) ، فيكون مقتضى إطلاقها (- أي إطلاق المجموعة الثالثة -) طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقا سواء كان تعارضا مستقرا (- بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص من وجه -) أو (تعارضا) غير مستقر (بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة ، والتالي باطل لأن لا أحد يلتزم بأن الروايات المخصِّصة والمقيِّدة والحاكمة ساقطة عن الحجية بل من ضروريات المذهب أن روايات الآحاد المخصِّصة والمقيِّدة والحاكمة مقدَّمة على العام والمطلق والمحكوم القرآني) .

التوضيح :

جواب الاعتراض الثاني :

أجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

الوجه الأول :

عدم تمامية المقدمة الصغرى ، فلكي يتم الاستدلال لا بد أن تكون الصغرى تامة ، والتعارض بنحو التخصيص والتقييد والحكومة لا يصدق عليه عرفا مخالفة الكتاب ، فإذا كان يوجد جمع عرفي بين كلامين فهذا التعارض تعارض بدوي غير مستقر ، ومع التأمل لا يجد أن هناك تعارضا ، فلا توجد مخالفة للقرآن .

الوجه الثاني :

عدم تمامية المقدمة الكبرى ، فلكي يتم الاستدلال لا بد أن تكون الكبرى كلية ، وهنا

الكبرى ليست كلية ، فليس كل مخالفة للقرآن ساقطة عن الحجية ، وإنما بعض أنواع مخالفة القرآن ساقطة عن الحجية ، وبعضها ليست ساقطة عن الحجية ، فتوجد روايات جاءت مخالفة للقرآن ، ونريد أن نرى أنه يوجد إطلاق وعموم أو لا يوجد إطلاق وعموم في القرآن حتى يقع التعارض بين الروايات المخالفة وإطلاق القرآن أو عموم القرآن ، وتسقط الرواية عن الاعتبار إذا كان القرآن حجة في مورد الرواية ، وإذا لا يوجد قرآن في مورد الرواية فلا تسقط الرواية عن الاعتبار لأنه لا توجد مخالفة للقرآن ، ونعلم أن الإطلاقات والعمومات القرآنية مقيَّدة ومخصَّصة، ونعلم علما إجماليا أن بعض المطلقات والعمومات القرآنية ليست حجة ، وما دام أنه لا يمكن لنا أن نشخِّص أيا منها حجة وأيا منها ليست حجة فتتعارض جميع الإطلاقات والعمومات القرآنية فيما بينها بسبب العلم الإجمالي المذكور وتتساقط ، فالرواية لا يبقى لها مخالف من القرآن ، فالوجه الثاني يقول نعم توجد مخالفة للقرآن ولكن القرآن ليس حجة بسبب وجود العلم الإجمالي بأن جميع إطلاقات وعمومات القرآن سقطت عن الاعتبار لأننا نعلم أن بعض القرآن مقيَّد وبعضه مخصَّص ، وحيث إننا لا نستطيع أن نميِّز المقيَّد عن غير المقيَّد والمخصَّص عن غير المخصَّص فتتعارض جميع الإطلاقات والعمومات القرآنية وتتساقط ، وهذه الرواية التي هي مخالفة بنحو التقييد أو بنحو التخصيص أو بنحو الحكومة تبقى على الحجية بلا معارِض .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض الثاني :

وقد أجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

الوجه الأول :

أحدهما : أن المعارضة بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما (- أي أو الحكومة -) ليست بمخالَفة (- من باب عدم تماميّة الصغرى -) لأن الخاص والمقيِّد والحاكم قرينة على المراد من العام والمطلق والمحكوم (، ولا يوجد تعارض بين القرينة وذي القرينة وإن كان يوجد تعارض بدويّ ، ولكن العرف بمجرَّد أن يلتفت يقول بعدم التعارض وعدم التخالف ، وبناء على هذا الوجه الاستدلال بهذه المجموعة تام ، ولا يكون شاملا للتعارض بنحو التقييد أو التخصيص أو الحكومة) .

الوجه الثاني :

والآخر : أننا نعلم إجمالا بصدور كثير من المخصِّصات والمقيِّدات (والحاكم) للكتاب عن الأئمة (عليهم السلام ، وهذه المقدمة من ضروريات المذهب) ، وهذا (العلم الإجمالي) إن لم يشكل قرينة متصلة تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات (– أي روايات المجموعة الثالثة –) إلى الأنحاء الأخرى من المخالفة أي التعارض المستقر (– أي نجعل هذا العلم الإجمالي بمنزلة القرينة لكون المراد من المخالفة لا مطلق المخالفة بل المخالفة بنحو التباين والعموم والخصوص من وجه ، فكلية الكبرى غير تامة ، وكان قولهم إن كل ما خالف القرآن فهو ساقط عن الحجية ، فنقول إن هذه القرينة تدل على أن المخالف للقرآن بنحو التباين والعموم والخصوص من وجه ساقط عن الحجية ، إن قلت إن الرواية مطلقة فما هو مقيِّدها ؟ ، كان الجواب أن مقيِّدها هو العلم الإجمالي الذي هو من ضروريات المذهب من أنه وردت مخصِّصات ومقيِّدات للقرآن الكريم –) فلا أقل من سقوط الإطلاقات القرآنية عن الحجية بالتعارض فيما بينها على أساس العلم الإجمالي (– لأنه يوجد مائة إطلاق ومائة عموم ونعلم قطعا أن خمسين منها مقيَّد وخمسين منها مخصَّص ، ولكن لا نعلم أيًّا منها ، فتتعارض فيما بينها وتتساقط –) فتبقى الأخبار المخصِّصة (والمقيِّدة والحاكمة) على حجيتها (لأنها لا تخالف الإطلاق والعموم القرآني) .

(إذن :

يوجد جوابان : الجواب الأول هو إنكار الصغرى ويقول بأن التعارض بنحو التخصيص والتقييد والحكومة ليس من المخالَفة للقرآن ، والجواب الثاني هو إنكار الكبرى ، فهو من المخالَفة ، ولكن هذه المخالَفة غير شاملة لمحل الكلام .)

التوضيح :

رأي السيد الشهيد في جواب الاعتراض الثاني :

عندما نقول إن هذا خبر مخالِف للقرآن ، والخبر المخالِف للقرآن دعوه أي ساقط عن الحجية ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو المراد من المخالفة للقرآن ؟

الجواب :

توجد ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول :

المخالفة لدلالة قرآنية وإن لم تكن حجة .

الاحتمال الثاني :

المخالفة لدلالة قرآنية بعد فرض حجيتها في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها ، هذا الخبر المخصِّص أو المقيِّد .

الاحتمال الثالث :

المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف .

نأتي إلى الاحتمالات الثلاثة :

الاحتمال الأول :

هو المخالفة لدلالة قرآنية وإن لم تكن حجة ، وهذا الاحتمال غير صحيح لأن المخصِّص يخالف دلالة قرآنية ، لذلك نحتاج إلى الجمع العرفي بينهما ، نعم تلك الدلالة القرآنية ليست حجة ، ولكن فرض المطلب هو أن المخصِّص مخالف لدلالة قرآنية ، ولم نفرض أن الدلالة القرآنية لا بد أن تكون حجة ، فلو بنينا على هذا الاحتمال فكلا الوجهين ساقط عن الاعتبار لأن معنى هذه الرواية هو ما خالف دلالة قرآنية ساقط عن الحجية ، والمخصِّص مخالف للدلالة القرآنية ، فيكون المخصِّص ساقطا عن الحجية ، والعلم الإجمالي يُسْقِطُ الحجية ولا يُسْقِطُ الدلالة لأن الإطلاقات باقية ، والظهور الإطلاقي يتم بمجرد تمام الكلام ، والمخصِّص مخالف للدلالة القرآنية ، فسواء بنينا على الوجه الأول أم على الوجه الثاني فكلا الجوابين غير تام إذا قلنا بأن المراد من المخالفة هو المخالفة لدلالة قرآنية وإن لم تكن حجة .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد في جواب الاعتراض الثاني :

ونلاحظ على هذين الوجهين أن المخالفة للقرآن المسقطة للخبر عن الحجية (فيها احتمالات : الاحتمال الأول :) إن أريد بها (-أي بهذه المجموعة-) المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن (تلك الدلالة القرآنية) حجة فكلا الجوابين غير صحيح لأن القرينة المنفصلة (- هذا في الجواب الأول-) والتعارض على أساس العلم الإجمالي (-هذا في الجواب الثاني-) لا يرفع أصل الدلالة القرآنية ولا يخرج الخبر (المخصِّص أو المقيِّد أو الحاكم) عن كونه (-أي كون الخبر -) مخالفا لها (- أي للدلالة القرآنية - ، فلو كان المراد من المخالفة هو المخالفة لظهور قرآني وإن

لم يكن حجة فكلا الجوابين ساقط عن الاعتبار ، فيكون الاعتراض الثاني بلا جواب) .

التوضيح :

الاحتمال الثاني :

المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبغض النظر عن الخبر المخالِف لها ، وهذا الخبر المخصِّص أو المقيِّد ، فلو قطعنا النظر عن الرواية المخصِّصة للعموم أو المقيِّدة للإطلاق فالدلالة القرآنية حجة ، فإذا كان المراد هو الاحتمال الثاني فإن الجواب الثاني صحيح لأن المراد من المخالَفة هو ما خالف قرآنا حجة في نفسه ، وفي الوجه الثاني القرآن ليس حجة في نفسه بسبب العلم الإجمالي ، فهو لم يخالف قرآنا حجة في نفسه ، فيكون المخصِّص حجة ، والجواب الأول باطل فالمخصِّص ليس حجة .

إذن :

إذا قلنا بأن المراد من المخالَفة التي تُسْقِطُ الخبرَ المخالفَ عن الحجية أي عن الصحة – هو المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها ، وفي الوجه الثاني الدلالة القرآنية ليست حجة في نفسها فالخبر المخصِّص حجة لأنه لم يخالف حجة في نفسها لأن القرآن سقطت حجيته بالعلم الإجمالي ، فالجواب الثاني يقول إن هذا الخبر المخصِّص حجة لأنه لم يخالف دلالة قرآنية حجة في نفسها .

وأما في الجواب الأول فبغض النظر عن المخصِّص الدلالة القرآنية حجة في نفسها ، والقرينة المنفصلة المقيِّدة أسقطت حجيتها ، والخبر إذا كان مخالِفا لدلالة قرآنية حجة في نفسها بقطع النظر عن الخبر المخالِف فهذا الخبر المخصِّص يخالف حجة قرآنية في نفسها ، فالجواب الأول غير صحيح .

التطبيق على الكتاب :

(الاحتمال الثاني :) وإن أريد بها (– أي بالمخالفة –) المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها (– أي في حالة عدم وجود خبر مخصِّص ولا خبر مقيِّد ولا خبر حاكم –) فالجواب الثاني صحيح (– ومعنى صحيح هو أن الخبر المخصِّص حجة –) لأن الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الإجمالي (– بورود مخصِّصات ومقيِّدات –) ما لم يُدَّعَ انحلاله (– أي انحلال العلم الإجمالي – ، فعلى الوجه الثاني إطلاق القرآن ليس حجة ، فهو ساقط عن الحجية بسبب العلم الإجمالي ، والمخصِّص لم يخالف دلالة

قرآنية حجة ، فيكون المخصِّص حجة ، وأما إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي فالدلالة القرآنية تكون حجة ، فالجواب الثاني غير تام أيضا ، والعلم الإجمالي يُسْقِطُ جميع الإطلاقات والعمومات عن الحجية إذا لم ينحل ، وأما إذا انحل العلم الإجمالي فعمومات وإطلاقات القرآن حجة في نفسها لولا المخصِّص والمقيِّد ، فالجواب الثاني غير صحيح أيضا إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي ، فيكون الخبر المخصِّص على الجواب الثاني غير حجة بناء على انحلال العلم الإجمالي، فيكون البحث في أن العلم الإجمالي منحل أو غير منحل) ، وأما الجواب الأول فهو غير صحيح (- أي أن الخبر المخالف يسقط عن الحجية -) لأن الخاص مخالف لدلالة العام (القرآني) التي هي حجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص (، فعلى الوجه الأول إطلاق القرآن حجة ، والمخصِّص خالف دلالة قرآنية حجة ، فالمخصِّص يسقط عن الاعتبار فلا يكون حجة) .

التوضيح :

الاحتمال الثالث :

المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف المخصِّص أو المقيِّد ، على هذا الاحتمال كلا الجوابين صحيح ، فالجواب الأول صحيح فَيُخْرِجُ المخصِّص ويقول إنه حجة ، والجواب الثاني صحيح أيضا ويقول إن المخصِّص حجة ، وأما الجواب الأول فيقول إن المخصِّص حجة لأنه يقول إن الدلالة القرآنية حجة بشرط أن تكون حجة حتى بعد ورود المخصِّص ، وتكون الدلالة القرآنية حجة إذا تم الجمع بينها وبين المخصِّص ، الحجية حتى بعد ورود المخصِّص أي بعد أن جُمِعَ بينهما وَقُدِّمَتِ القرينة على ذي القرينة .

التطبيق على الكتاب :

(الاحتمال الثالث :) وإن أريد بها (- أي بالمخالفة -) المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف صح كلا الجوابين لأن مقتضى الحجية في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة (، فبعد ورود القرينة المنفصلة لا يكون العام حجة) ، واختصت المخالفة المسقطة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجه لا يصلح (الخبر) للقرينية (، فالدلالة القرآنية حجة ويوجد فيها مقتضي الحجية حتى بعد ورود الخبر ، والقرينة المنفصلة لا تهدم الظهور بل تهدم حجية الظهور ، فبغضّ النظر عن القرينة المنفصلة مقتضي الحجية غير موجود بل يوجد مقتضي الحجية بعد أن تُقَدَّمَ القرينة على ذي القرينة ، والجواب الثاني صحيح

لأنه في الجواب الثاني مقتضي الحجية غير موجود أصلا سواء أكان قبل الخبر أم بعد الخبر بسبب وجود العلم الإجمالي بسقوط الحجية ، وما دام أن مقتضي الحجية غير موجود فالمخصِّص لا يكون مخالفا ، فالدلالة القرآنية بناء على الوجه الثاني بغض النظر عن القرينة المنفصلة لم تكن لها الحجية فلا تكون لها الحجية بعد ورود الخبر) .

رأي السيد الشهيد :

وأوجه هذه الاحتمالات أوسطها (، وهو الاحتمال الثاني باعتبار أن الظاهر من الأمر "فدعوه" – عندما قالت الروايات "وما خالف كتاب الله فدعوه" – بطرح ما يخالف القرآن توجيه المكلف نحو العمل بالقرآن الذي هو حجة في نفسه بقطع النظر عن الخبر المخالف ، وهذا هو أوسط الاحتمالات ، وتوجيه المكلف نحو العمل بالقرآن لا يناسب إلا مع انحفاظ مقتضِي الحجية في القرآن بقطع النظر عن ورود الخبر المخالف ، فينتفي الاحتمال الثالث ، كما أن الاحتمال الأول منفي بالإطلاق لأن عنوان المخالفة صادق على أي حال ، والأوجه هو الاحتمال الثاني لأن الشارع عندما يقول إن ما خالف القرآن فدعوه فالمراد من الدلالة القرآنية هو ما تكون حجة بقطع النظر عن المخالف) .

التوضيح :

كان الكلام في المجموعة الثالثة من الروايات التي تضمّنت أنه ينبغي عرض الخبر على الكتاب الكريم ، فإن كان موافقا للقرآن فيؤخذ به ، وإن كان مخالفا فيجب إسقاطه عن الحجية، تارة يقال إن هذه الروايات لا إطلاق فيها للروايات المخصِّصة ، فالمجموعة الثالثة لا إطلاق فيها للمخالفة بنحو التخصيص والتقييد والحكومة ، بل هي من أول الأمر مختصة بالروايات المخالفة بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه ، وهذا كما في الجواب الأول من أن المخالفة لا يراد منها مطلق المخالفة بل يراد المخالفة بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه ، وأما المخالفة والتعارض والتنافي بنحو التخصيص والتقييد والحكومة فليس من المخالفة ، فالوجه الأول ينفي أن يكون لهذه المجموعة إطلاق يشمل تلك الروايات والمخصِّصة والمقيِّدة والحاكمة ، وأشرنا إلى الوجه الأول والوجه الثاني .

الوجه الثالث :

يوجد وجه ثالث يمكن على أساسه أن ندّعي أن هذه الروايات مختصة بتلك الروايات التي عارضت وخالفت القرآن بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه ، وأما الروايات التي

خالفت القرآن بنحو التخصيص والتقييد فليست ساقطة عن الحجية ، فيأتي السؤال التالي :

لا تشمل المجموعة الثالثة الروايات المخصِّصة والمقيِّدة هل من باب عدم وجود المقتضِي أو من باب وجود المانع ؟

الجواب :

في الوجه الثالث لا تشمل المجموعة الثالثة الروايات المخصِّصة والمقيِّدة من باب وجود المانع لا من باب عدم وجود المقتضِي ، فالمقتضِي تام في المجموعة الثالثة حيث تقول إن التنافي بأي نحو كان – أي سواء كان بنحو التباين أم بنحو العموم والخصوص من وجه أم بنحو التخصيص أم بنحو التقييد أم بنحو الحكومة – يؤدي إلى سقوط الخبر المعارض للقرآن عن الحجية ، ولكن في قبال المجموعة الثالثة المطلقة توجد روايات قيَّدت إطلاق هذه المجموعة ، قالت إن المجموعة الثالثة وإن كانت مطلقة إلا أنه بالقرينة المنفصلة تُخْرِجُ من المجموعة الثالثة الروايات المخصِّصة والمقيِّدة والحاكمة ، فيبقى تحت المجموعة الثالثة الروايات المخالفة بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه والتي تسقط عن الحجية .

ومن الروايات المقيِّدة لإطلاق المجموعة الثالثة رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة . . ." .) (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٢٩) .

وهذه الرواية مقيِّدة لإطلاق المجموعة الثالثة حيث قالت " إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه" ، فيأتي السؤال التالي :

هل الإمام عليه السلام بصدد بيان حجية الرواية المخالفة وعدم حجيتها أو بصدد بيان علاج التعارض بين الروايات التي هي حجة في نفسها ؟

هل هذه الروايات بصدد بيان أن أي رواية حجة في نفسها وأي رواية ليست حجة في نفسها أو بصدد بيان علاج التعارض بين الروايات التي تكون حجة في نفسها ؟

الجواب :

من الواضح أنها بصدد بيان علاج التعارض بين الروايات التي هي حجة في نفسها ، وتلك

الروايات الحجة في نفسها تقول إن هذه الرواية حجة سواء كانت مخالفة للقرآن أو غير مخالفة ، والإمام عليه السلام لو كان بصدد بيان أن المخالفة للقرآن ليس بحجة فكان ينبغي أن يقول للسائل بأن ينظر إلى أن هذه الرواية موافقة للقرآن أو مخالفة للقرآن سواء كان لها معارض أم لم يكن لها معارض ، وإذا كانت مخالفة للقرآن فإنها ساقطة عن الحجية ، فلو كانت بصدد بيان حجية الرواية المخالفة وعدم حجيتها وأن المخالف للقرآن ساقط عن الحجية فوجود المعارِض وعدم وجود المعارِض ليس له مدخلية لأن الملاك هو المخالفة للقرآن وعدم المخالفة للقرآن ، ولكن الإمام عليه السلام لم يبيّن هذا المطلب ، وإنما فرغ عن حجية هاتين الروايتين ودخل في بيان كيفية علاج الروايتين المتعارضتين ، وهذا لا يتم إلا مع فرض أن الرواية التي كان لها معارض هي حجة في نفسها سواء كانت مخالفة للقرآن أم كانت موافقة للقرآن .

إذن :

الإمام عليه السلام لو كان بصدد بيان عدم حجية الرواية المخالفة للقرآن فوجود المعارِض وعدم وجود المعارِض لا مدخلية له ، فتكون الرواية المخالفة ساقطة عن الحجية سواء كان لها معارض أم لم يكن لها معارض ، والإمام عليه السلام لم يبيّن ذلك بل بيَّن علاج التعارض ، وهذا لا يتم إلا مع فرض أن الروايتين المتعارضتين حجة في أنفسهما سواء كانتا مخالفتين للقرآن أم لم تكن مخالفتين للقرآن .

إشكال :

لماذا تقولون إن هذه الرواية مخصِّصة مع أنها معارِضة للمجموعة الثالثة ؟

تلك تقول إن الرواية المخالفة للقرآن ساقطة عن الحجية ، وهذه بإطلاقها تقول بأن الرواية المخالفة للقرآن غير ساقطة عن الحجية ، فإما أن تكون هذه مطلقة وتلك مقيِّدة وإما بينهما عموم وخصوص من وجه ، ففي هذا الخبر تلك تقول إنه ساقط عن الحجية وهذه تقول إنه حجة ، فلماذا تقولون إن هذه مقيِّدة لإطلاق تلك ؟

جواب الإشكال :

هذه الروايات لا إطلاق فيها لكل أنواع المخالفة حتى المخالفة بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه ، وإنما هي مختصّة بالمخالفة بنحو التخصيص والتقييد والحكومة أي التي يوجد بينها وبين القرآن جمع عرفي لأن الرواية ليست بصدد البيان من هذه الحيثية حتى نجري فيها الإطلاق ومقدِّمات الحكمة ، فالإمام عليه السلام ليس بصدد إعطاء الحجية للرواية

المخالفة حتى نتمسك بإطلاقها بل هو عليه السلام بصدد بيان حيثية أخرى وهي علاج التعارض بين الروايتين المتخالفتين ، والقدر المتيقَّن من المخالفة هو المخالفة بنحو التخصيص والتقييد والحكومة ، فهذه الطائفة من الروايات تقول إن الخبر المخالف بنحو التخصيص والتقييد والحكومة حجة ، والمجموعة الثالثة تقول إن كل ما خالف القرآن – سواء كان خبرا أم أمارة أخرى أوّلا ، وثانيا سواء كان تباينا أم عموما من وجه أم مخالفة بنحو التقييد – فهو غير حجة ، وهذه أخص من المجموعة الثالثة فتقدَّم هذه الطائفة على المجموعة الثالثة .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

ويمكن أن يجاب أيضا بعد الاعتراف بتمامية الإطلاق في روايات هذه المجموعة (– في الوجه الأول لم نقبل الإطلاق بل كانت المجموعة الثالثة مختصة بالتعارض بنحو التباين وبنحو العموم من وجه –) للمعارَضة غير المستقرة (– يمكن أن يجاب بوجه وجواب ثالث –) أن هناك مخصِّصا لهذا الإطلاق ، و(المخصِّص) هو ما ورد في بعض الأخبار العلاجية مما يستفاد منه الفراغ عن حجية الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه (، ولكن ليست مطلق المخالفة بل القدر المتيقَّن) .

ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة . . . .) (وسائل الشيعة : ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٢٩) .

فإن الظاهر من قوله "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان" أن الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض (، فكل حديث معتبر في نفسه قبل النظر إلى وجود التعارض بينهما وإلى وجود المخالفة للقرآن ، ولو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان أن المخالف للقرآن ساقط عن الحجية لكان يقول انظر إلى هذا الخبر إن كان موافقا أو مخالفا للقرآن فإن كان مخالفا للقرآن فهو ساقط عن الحجية سواء كان له معارض أم لم يكن له معارض) ، فيكون دليلا على عدم قدح المخالفة مع الكتاب في الحجية الاقتضائية ، (فإن قلت هل هذه هذه مطلقة لجميع أنواع المخالفة سواء كانت تخصيصا أم تقييدا أم حكومة أم تباين أم عموم من وجه ؟ ، فالجواب عن ذلك السؤال المقدَّر هو أن

الإمام عليه السلام ليس بصدد البيان من هذه الجهة حتى يمكن إجراء مقدِّمات الحكمة لإثبات الإطلاق لجميع أنواع المخالفة ، فيقول السيد الشهيد :) نعم لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف مع الكتاب لأنه ليس (الإمام عليه السلام) في مقام بيان هذه الحيثية ليتم فيه (- أي في الخبر المخالف -) الإطلاق ، فلا بد من الاقتصار على المتيقَّن من مفاده وهو مورد القرينية (، وهو المورد الذي يكون بين المخالف وبين القرآن جمع عرفي) .

(وهذا تمام الكلام في القسم الأول وهو روايات العرض على الكتاب الكريم .)

التوضيح :

بحوث إضافية على القسم الأول :

توجد مجموعة من الأبحاث نشير إليها إجمالا :

البحث الأول :

هل مخالفة القرآن الكريم تصدق فيما إذا كان الخبر مخالفا مع إطلاقٍ من القرآن أو تصدق فقط إذا كان مخالفا مع عموم القرآن ؟

نعم العموم القرآني قرآن ، ويأتي السؤال التالي :

ولكن هل الإطلاق القرآني قرآن أو ليس بقرآن ؟

الجواب :

يوجد قولان في المسألة ، وتترتب ثمرات مهمة على هذا البحث لأنه إذا قلنا إن الإطلاق القرآني قرآن فالخبر الذي يعارض إطلاق القرآن بنحو العموم من وجه يسقط عن الاعتبار ، وأما إذا قلنا إن الإطلاق القرآني ليس قرآنا فالخبر المخالف لإطلاق القرآن بنحو العموم من وجه فلا يسقط عن الاعتبار ، وذهب المحقق السيد الخوئي إلى أن الإطلاق القرآني ليس قرآنا لأن الإطلاق ليس داخلا في مدلول اللفظ بل الحاكم على الإطلاق هو العقل بواسطة مقدِّمات الحكمة ، وعليه فالمستفاد من القرآن هو ذات المطلق لا إطلاق المطلق كي يقال إن مخالفه زخرف ، ولكن السيد الشهيد يقول بأنه لا فرق بين الإطلاق القرآني والعموم القرآني ، هذا هو المطلب الأول .

البحث الثاني :

قلنا إن الخبر الظني إذا خالف القرآن بنحو العموم من وجه يسقط في مادة الاشتراك ، فيأتي السؤال التالي :

هل يبقى على الحجية في مادة الافتراق أو يسقط عن الحجية ؟

الجواب :

يوجد قولان في المسألة ، وتترتب ثمرات مهمة على هذا البحث ، وهي أن كثيرا من الروايات تعارض الإطلاق القرآني أو العموم القرآني بنحو العموم من وجه فهل تسقط الرواية بجميع مدلولاتها في مادة الاشتراك وفي مادة الافتراق أو تسقط في مادة الاشتراك دون مادة الافتراق فتكون حجة في مادة الافتراق .

البحث الثالث :

هل فقط مخالفة القرآن لها هذه الأحكام أو تشمل مخالفة الروايات القطعية الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أو تشمل أيضا مخالفة الروايات القطعية الواردة عن الأئمة عليهم السلام ؟

والفرق بين القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وآله أن اللفظ القرآني معجز بخلاف اللفظ النبوي خصوصا إذا كان النقل بالمعنى ، والفرق بين ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وبين ما ورد عن الأئمة عليهم السلام أن التقية لا توجد في أقوال النبي صلى الله عليه وآله بخلاف روايات الأئمة عليهم السلام .

ورأي السيد الشهيد هو أن الصحيح تعميم الحكم لكل دليل قطعي السند سواء كان قرآنا أو روايات النبي صلى الله عليه وآله أو روايات الأئمة عليهم السلام .

البحث الرابع :

الروايات التي قالت "ما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه" ما هو المراد من الموافقة والمخالفة فيها ؟ هل المراد الموافقة والمخالفة مع الدلالة اللفظية في القرآن أو مع مضمون القرآن ؟

قد لا تجد في كل القرآن دليلا لفظيا يؤيد هذه الرواية أو يخالفها ، ولكن حينما تنظر إلى مجموع القرآن تجد أن هذه الرواية مخالفة أو موافقة للمضمون القرآني ، لا توجد آية معيّنة مخالفة أو موافقة للرواية حتى تقول بأنه لم نجد في القرآن آية تؤيد أو تخالف ، فلا بد أن نرجع الموافقة والمخالفة لا إلى الدلالة اللفظية للقرآن بل إلى مضمون القرآن ، لذلك لا بد ممن يريد أن يعرف أن هذه الرواية موافقة أو مخالفة للقرآن لا بد أن يكون واقفا على المضمون العام للقرآن .

مثال :

توجد روايات صنّفت البشر إلى أصناف ، مثلا يكره التعامل مع بعض أصناف البشر لأنهم

من الجن ، هذه الروايات ساقطة عن الحجية لأن المضمون القرآني لا يفرِّق بين أصناف البشر ، وعدم التفرقة بين أصناف البشر مرتبط بالفقه العقائدي لا بالفقه العملي .

وهنا نجد ارتباطا بين الفقه العملي والفقه العقائدي ، والاطلاع على الفقه العقائدي والفقه الأخلاقي له علاقة بعملية استنباط الأحكام في الفقه العملي ، والمضمون القرآني يحتوي على الفقه العقائدي والفقه الأخلاقي والفقه العملي ، ومعرفة المضمون القرآني العقائدي والأخلاقي والعملي يساهم في استنباط أحكام الفقه العملي لا فقط الاطلاع على آيات الأحكام في الفقه العملي ، والمضمون القرآني يشمل جميع الأحكام الدينية المختلفة الشاملة لجميع جوانب الحياة والتي يحتاجها البشر في إدارة جميع شؤون حياتهم ، وأهم جانب هو عقائد الإنسان ، وأهم عقيدة هي التوحيد ، وتترتب على التوحيد جميع أحكام الدين في العقائد والأخلاق والفقه العملي .

مثال :

توجد مجموعة من الروايات – حتى لو كانت صحيحة السند – تصوِّر أن المعاد هو الرجوع إلى الدنيا مرة ثانية ، فالنشأة هي نشأة الدنيا ولكن بشكل أكبر كإعطائك بيتا بخمسة آلاف متر مربع بدل بيتك الدنيوي الصغير ، وبدون قيود دنيوية من تكاليف وأحكام وحرام وحلال ، فلا يوجد هناك تكاليف ولا أمور محرمة ، وأما القرآن الكريم فيرى أن المعاد نشأة أخرى غير نشأة الدنيا ، فالروايات التي تقول بأن المعاد هو رجوع إلى الدنيا تكون مخالفة للقرآن الكريم ، فتسقط هذه الروايات عن الاعتبار ، والروايات التي تقول بأن المعاد نشأة أخرى غير نشأة الدنيا تكون موافقة للقرآن ، فالقرآن الكريم يقول :

"نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون" (الواقعة : ٦٠-٦١)

ولو كانت الآخرة هي نشأة الدنيا لقالت الآية وننشئكم فيما تعلمون ، فهذه الروايات نتصرّف في ظهورها لأنها مخالفة للمضمون القرآني .

وعند السيد الشهيد أنه يمكن تفسير مفاد الأخبار المخالفة والموافقة بنحو آخر لا يحتاج معه إلى معظم الأبحاث السابقة مثل التعارض بنحو التباين أو العموم من وجه أو التخصيص أو إرجاع العقد الإيجابي إلى العقد السلبي ، فهذه الأبحاث فرع أن المخالفة والموافقة تكونان مع اللفظ ، وذلك التفسير أنه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف القرآن الكريم أو ما ليس

عليه شاهد من القرآن الكريم طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم ، ما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة في القرآن ، ويكون المعنى بناء على هذا التفسير أن الدليل الظني إذا لم يكن منسجما مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكام القرآن العامة لم يكن حجة وإن لم توجد آية قرآنية معينة مخالف لها ، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّيّة مع آيات القرآن الكريم، مثلا لو وردت رواية في ذم طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن فهذا مخالف مع القرآن الصريح في وحدة البشرية جنسا وحسبا ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم ، وأما مجيء رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فهي ليست مخالفة مع القرآن وما فيه من الحثّ على التّوجّه إلى الله والتقرب منه عند كل مناسبة وفي كل زمان ومكان ، وهذا يعني أن الدلالة الظنية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة مع القرآن وروح تشريعاته العامة ، وممّا يعزِّز هذا الفهم أوّلا أن هذا المعنى هو مقتضَى طبيعة الوضع العام للأئمة المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام الأمر الذي كان واضحا لدى المتشرّعة ورواة هذه الأحاديث ، ومن هنا نرى بأن الأئمة عليه السلام عندما وردت منهم روايات مخصِّصة أو مقيِّدة لم يفهم منها أحد أنها مخالفة للقرآن ، وصارت من ضروريات المذهب ، لذلك فإنهم عليهم السلام عندما يقولون موافق أو مخالف للقرآن ليس مرادهم من الموافق والمخالف أنه موافق أو مخالف لحدّيّة آيات القرآن ، ولو نظرنا إلى المخالفة لحدّيّة آيات القرآن لكان المخصِّص مخالفا أيضا ، وإنما النظر إلى المضمون ، ومن حيث المضمون لا توجد للمخصِّص مخالفة للقرآن لأنه يوجد جمع عرفي ، ومع وجود الجمع العرفي فمن حيث الناحية المضمونية لا توجد مخالفة للقرآن ، ومما يعزِّز ذلك ثانيا أنه على أساس هذه الأحاديث أمروا بالتفقه بالدين والاطلاع على تفاصيله وجزئياته التي لا يمكن معرفتها من القرآن مما يشكِّل قرينة متصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى ، ونجد في بعضها قوله "إذا وجدتم عليه شاهدا أو شاهدين" ، فإن التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعم من الموافق بالمعنى الحرفي اللفظي والموافق بالمعنى المضموني مع عدم الاقتصار على شاهد واحد لأن القرآن إذا كان يؤيّد مطلبا فإنه يوجد في آيات متعدّدة والروح العامة تكون حاكمة فيه ، وممّا يعزِّز ذلك ثالثا من الروايات أن هذا المعنى جاء في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال : "إذا جاءك الحديثان المختلفان فَقِسْهُما على كتاب الله وأحاديثنا ، فإن أشبهها فهو حق ، وإن لم يشبهها

فهو باطل" ، ويشبهها ليس معناه الشبه في اللفظ بل الشبه في المضمون ، وهذا أصل مهم لا بد من الالتفات إليه في مجمَل هذه الروايات أنه يفهم المخالفة والموافقة الحدية لآيات القرآن ، والصحيح أن يفهم أنه المخالفة والموافقة لمضمون القرآن الكريم .

التوضيح :

٢- روايات العلاج

هذه الروايات ليس هدفها العرض على الكتاب الكريم ، فبعد أن وقع التعارض بين الأدلة الظنية ماذا نفعل ؟

إذا وقع التعارض بين الأدلة الظنية أنفسها فتوجد مجموعة من الروايات المتعددة ، روايات قالت بالتخيير ، وروايات قالت بالتوقف ، وروايات قالت بالترجيح ، ويشير السيد الشهيد إلى مجموعتين فقط ، وهي :

المجموعة الأولى :

روايات التخيير .

المجموعة الثانية :

روايات الترجيح .

التطبيق على الكتاب :

٢- روايات العلاج

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدة مجاميع ، أهمها مجموعة التخيير ومجموعة الترجيح .

روايات التخيير :

المجموعة الأولى ما استدل به من الروايات على التخيير (- وتوجد أنواع التخيير فما هو المراد من التخيير هنا ، يأتي في محل آخر -) بمعنى جعل كل منهما حجة على سبيل التخيير (ابتدائي أو استمراري ، يأتي البحث عنه في محل آخر) ، والحديث عن ذلك يقع (في مقامين : المقام الأول هو :) تارة في مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجية التخييرية (، فهل الحجية التخييرية معقولة أو محالة ؟) ، (وإذا كانت الحجية التخييرية معقولة فنأتي إلى المقام الثاني وهو:) و(تارة) أخرى في مقام الإثبات ومدي دلالة الروايات على ذلك (لنرى أنه في الروايات تثبت الحجية التخييرية أو لا تثبت ، ونرى بأنه حتى في الروايات المرتبطة بالفروع المرتبطة بالفقه

العملي تكون القرينة العقلية موجودة ، فتوجد حاجة إلى البحوث العقلية ، ونحتاج إلى بعض القواعد العقلية ، وعلى أساس هذه القواعد العقلية نقول إن الحجية التخييرية ممكنة أو محالة ، وإذا كانت الحجية التخييرية مستحيلة فلا بد من التصرف بظواهر هذه الروايات ، وإذا كانت الحجية التخييرية معقولة فنأتي إلى البحث عن التخيير في الروايات وأنه هل تدل الروايات على التخيير أو لا تدل) .

التوضيح :

أولا : البحث الثبوتي :

قد يقال إن الحجية التخييرية غير معقولة ، والتخيير يتصوّر على أنحاء عديدة :

١- حجية كل منهما بشرط عدم حجية الآخر .

٢- حجية كل منهما بشرط عدم صدق الآخر وعدم مطابقته للواقع .

٣- حجية كل منهما بشرط عدم الالتزام بالآخر .

٤- حجية كل منهما بشرط الالتزام به .

٥- حجية الفرد المردَّد منها .

٦- حجية الجامع بينها .

٧- حجية غير ما علم إجمالا كذبه .

فلكي نثبت استحالتها جميعا أو إمكانها جميعا أو التفصيل لا بد أن ندخل بحثا عقليا مفصَّلا ومؤسَّسا على مبانٍ عقلية ، وهذا في مقام الثبوت ، وبعد ذلك ندخل إلى مقام الإثبات لنرى هل أن الروايات تثبت التخيير المحال أو الممكن أو تفصِّل .

التطبيق على الكتاب :

(أولا : البحث الثبوتي :)

أما البحث الثبوتي فقد يقال فيه أن الحجية التخييرية غير معقولة لأنه (الأول :) إما أن يراد بها (- أي بالحجية التخييرية -) جعل حجية واحدة (لهذا أو لذاك) أو (الثاني : أن يراد بها) جعل حجيتين مشروطتين (أي حجية هذا مشروطة بشروط وحجية ذاك مشروطة بشروط ، وأنحاء المشروطية متعددة كما جاءت في التوضيح) .

التوضيح :

الأول : أن يراد بالحجية التخييرية جعل حجية واحدة :

وهو ممتنع ، جعل حجية واحدة محال لأن جعل الحجية الواحدة إما لهذا بالخصوص أو لذاك بالخصوص فتكون حجية واحدة تعيينية وهذا خلف تخييريّتها لأن كلامنا في الحجية الواحدة التخييرية ، وإما جعل الحجية الواحدة للجامع ، والجامع يتصوّر على نحوين : إما بنحو مطلق الوجود وإما بنحو صرف الوجود ، ومعنى جعل الحجية بنحو مطلق الوجود هو سراية الحجية إلى أي فرد وُجِدَ فيه الجامع أي أنه يجعل الحجية للعنوان ، والعنوان موجود في جميع الأفراد ، كما إذا قال بأنه جعل الحجية للإنسان ، والإنسان موجود في ضمن فرده لأن الكلي الطبيعي موجود بعين وجود الفرد في الخارج ، فإذا جعل الحجية للجامع الموجود في جميع الأفراد فهذا معناه جعل الحجية للمتعارِضين ، وجعل الحجية للمتعارضين معا محال ، وجعل الحجية الواحدة للجامع بنحو صرف الوجود معناه جعل الحجية للجامع بما هو جامع لا الجامع الموجود في الأفراد ، فينظر إلى الجامع بما هو صورة ذهنية ، فيلاحظ الكلي الطبيعي الموجود في الذهن ، وهذه الحجية غير مفيدة لأن الشارع يريد أن يجعل الحجية للأفراد ، والجامع بما هو جامع ليس له مدلول .

التطبيق على الكتاب :

الأول : أن يراد بالحجية التخييرية جعل حجية واحدة :

أما الأول : فهو ممتنع لأن هذه الحجية الواحدة إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريتها ، وإن كانت (الحجية الواحدة) ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود – أي الجامع أينما وُجِدَ (وتحقَّق) – لزم سريان الحجية إلى كلا الفردين مع تعارضهما(، وجعل الحجية للمتعارضين معا محال) ، وإن كانت (الحجية الواحدة) ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تَسْرِ إلى كل من الخبرين لأن ما يتعلق بصرف الوجود لا يسري إلى الفرد ، ومن الواضح أن صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون (صرف وجود الجامع) حجة في إثباته (– أي في إثبات ذلك المدلول –) .

التوضيح :

الثاني : أن يراد بالحجية التخييرية جعل حجيتين مشروطتين :

فهذا حجة بشروط وذاك حجة بشروط ، بخلاف الأول الذي كان يقول هذا حجة أو ذاك

حجة ، ففي المقام توجد هنا حجيتان مشروطتان ، ويمكن تصوير ذلك بأحد نحوين :

النحو الأول :

حجية الدليل مشروطة بالالتزام به ، بمعنى أنه إذا التزم بالأول – كوجوب صلاة الجمعة – فهو حجة عليه ، وإذا التزم بالثاني – كحرمة صلاة الجمعة – فهو حجة عليه ، ونتيجة هاتين الحجيتين المشروطتين عدم حجيتهما معا إذا لم يلتزم بهما معا ، وإذا لم يتحقق الشرط فالمشروط ليس بحجة ، فالدليل الأول ليس بحجة ، والدليل الثاني ليس بحجة ، والمفروض أن أحدهما حجة مطابق للواقع .

النحو الثاني :

الدليل حجة بشرط ترك الالتزام بالدليل الآخر ، فالوجوب حجة بشرط ترك الالتزام بالحرمة ، والحرمة حجة بشرط ترك الالتزام بالوجوب ، ولو ترك كليهما فهما حجتان معا ، فالوجوب حجة والحرمة حجة ، وجعل كلا المتضادين حجة محال .

التطبيق على الكتاب :

الثاني : أن يراد بالحجية التخييرية جعل حجيتين مشروطتين :

وأما الثاني : فهو ممتنع أيضا لأن حجية كل من المتعارضين (– يوجد هنا نحوان ، والنحو الأول هو : –) إن كانت مشروطة بالالتزام به لزم عدم حجيتهما معا في حالة ترك الالتزام بشيء منهما ، (والنحو الثاني هو :) وإن كانت (حجية كل من المتعارضين) مشروطة بترك الالتزام بالآخر لزمت حجيتهما معا في الحالة المذكورة (–أي في حالة ترك الالتزام بشيء منهما–) .

التوضيح :

ويأتي هنا السؤال التالي المقدَّر :

هل توجد طريقة للحجيتين المشروطتين بحيث نتخلص من هذين المحذورين : محذور عدم حجيتهما معا كما في النحو الأول ومحذور حجيتهما معا كما في النحو الثاني ؟

الجواب :

نعم توجد طريقة للحجية المشروطة من أجل أن نتخلص من المحذورين وهي أن حجية كل منهما مشروطة بترك الالتزام بالآخر ، ويوجد دليل من الخارج يقول بأن إحدى الصلاتين واجبة عليك ، فهنا لا يلزم حجيتهما معا .

وتوجد طريقة أخرى وهي أن حجية كل منهما مشروطة بالالتزام به ، ويوجد دليل من الخارج يقول بوجوب الالتزام بأحدهما .

التطبيق على الكتاب :

(سؤال مقدَّر : هل توجد طريقة للحجيتين المشروطتين بحيث نتخلص من هذين المحذورين : محذور عدم حجيتهما معا كما في النحو الأول ومحذور حجيتهما معا كما في النحو الثاني ؟)

الجواب :

والجواب : أن بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجية كل منهما بشرط ترك الالتزام بالآخر مع افتراض وجوب طريقي للالتزام بأحدهما (، وهو حكم ظاهري لأنه ليس واجبا نفسيا ، فيوجد دليل خارجي يدل على الالتزام بأحدهما ، وروح هذا الحكم يرجع إلى الاهتمام وتنجيز مفاد أحد الخبرين في هذا المورد .)

(النتيجة :

(في المقام الأول من البحث الحجية التخييرية معقولة في نفسها .)

التوضيح :

ثانيا : البحث الإثباتي :

سؤال : هل توجد روايات في مقام الإثبات تدل على وقوع الحجية التخييرية ؟

الجواب :

نحتاج إلى مقدمة وهي أن بحثنا هنا في التخيير الأصولي لا في التخيير الواقعي العملي ، التخيير الواقعي هو الإباحة من قبيل شرب الماء ، فأنت مخيَّر في أن تشرب الماء أو لا تشرب الماء ، والتخيير الأصولي وهو التخيير في الحجية ، أدلة الحجية تقول إن هذا الخبر حجة وذاك الخبر حجة ، فيأتي السؤال التالي :

هل يوجد دليل يدل على أن الشارع في مثل هذه الموارد يقول للمكلف أنه يمكن أن يختار هذا (–كوجوب صلاة الجمعة–) أو يختار ذاك (كحرمة صلاة الجمعة) أو لا يوجد ؟

يوجد هنا دليلان أحدهما يقول "صَلِّ صلاة الجمعة" والدليل الآخر يقول "لا تُصَلِّ صلاة الجمعة" والمكلف ليس مخيَّرا بأن يصلي صلاة الجمعة أو لا يصلي صلاة الجمعة ، وهو مخيَّر بأن يأخذ بالحجية الأولى فيجب عليه أن يصلي صلاة الجمعة ، وهو مخيَّر بأن يأخذ بالحجية الثانية

فلا يجوز أن يصلي صلاة الجمعة ، والتخيير واقع في أن يجعل هذا الخبر حجة عليه ويعمل بمفاده أو يجعل ذاك الخبر حجة عليه ويعمل بمفاده ، وبحثنا هنا في التخيير الظاهري بين الحجتين لا في التخيير الواقعي العملي ، فهنا عندما نريد أن نثبت التخيير لا بد أن تثبت الرواية التخيير الظاهري الأصولي أي التخيير بين الحجتين ، وأما إذا كان مفاد الروايات التخيير الواقعي فهذا لا يثبت المدَّعى في المسألة الأصولية .

التطبيق على الكتاب :

(ثانيا : البحث الإثباتي :)

وأما البحث الإثباتي فهناك روايات عديدة استدل بها على التخيير :

(الرواية الأولى :)

منها : رواية علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم أن صَلِّهِما في المحمل ، وروى بعضهم لا تُصَلِّهِما إلا على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك . فوقّع عليه السلام : "مُوَسَّعٌ عليك بِأَيَّةٍ عملت" . وسائل الشيعة : ج ٣ / أبواب القبلة / الباب ١٥ / حديث / ٨ .

(يظهر من الرواية أن السؤال عن نافلة الفجر أنه يصليها وهو راكب على الحيوان أو يصليها على الأرض ، والسائل قال إن بعضهم رووا جواز الصلاة في المحمل ، وروى بعضهم النهي وعدم جواز الصلاة في المحمل ، ولا تكون الصلاة إلا على الأرض ، والصلاة الواجبة لا تصلَّى في حال ركوب الحيوان بل لا بد أن تكون على الأرض .)

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام : "مُوَسَّعٌ عليك بِأَيَّةٍ عملت" ، الواضح في الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكلّ من الحديثين المتعارضين (، فهو مخيَّر بأن يعمل برواية صلهما في المحمل أي أنه مرخَّص بالصلاة في المحمل ، وأن يعمل برواية النهي بأن لا يصليهما في المحمل بل يصليهما على الأرض ، فالخبر الأول حجة عليه ، والخبر الثاني حجة عليه ، وهو مخيَّر بأن يعمل بالحجية الأولى أو بالحجية الثانية ، ولا تدل الرواية على التخيير الواقعي لأن التخيير الواقعي لا يفيد في المسألة الأصولية ، وإنما يدل على التخيير الظاهري الذي هو التخيير في الحجية ، ومحل كلامنا في علم الأصول هو التخيير الظاهري في الحجية) .

التوضيح :

إشكالات السيد الشهيد :

الإشكال الأول :

هذه الرواية لا تدل على التخيير في المسألة الأصولية أي التخيير في الحجية ، فالرواية ليست بصدد بيان التخيير في الحجة ، وإنما تدل على التخيير الواقعي العملي ، وهي بصدد بيان التوسعة والتخيير في مقام العمل ، وذلك لشاهدين :

الشاهد الأول :

القرائن الموجودة في كلام السائل ، وتوجد قرينتان :

القرينة الأولى :

هي أن السائل يسأل في واقعة معيّنة لا في أمر كلي ، وفي الواقعة المعيّنة المناسب لحال السائل هو أن يسأل عن الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري خصوصا إذا كان المسؤول هو المعصوم عليه السلام ، ومقتضَى طبع المطلب إذا كان السؤال في واقعة معيّنة هو أن يسأل المعصوم عليه السلام عن حكمها الواقعي لا عن حكمها الظاهري ، نعم لو كان السؤال عن أمر كلي يمكن أن يسأل عن حكمه الظاهري لأنه لا يستطيع أن يصل دائما إلى الإمام عليه السلام ليأخذ منه الحكم الواقعي في كل واقعة واقعة ، مثلا يسأل الإمام عليه السلام أنه لو ورد حديثان متعارضان فماذا نفعل ؟ ، فالإمام عليه السلام قد يبيّن له الحكم الواقعي أو الحكم الظاهري ، وما دام أن الواقعة معيّنة فمقتضَى طبع السؤال هو أن يعيّن الإمام عليه السلام حكمها الواقعي لا حكمها الظاهري .

القرينة الثانية :

والقرينة الثانية على أن السائل يريد الحكم الواقعي هي قول السائل " فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك" ، والإمام عليه السلام يعمل بالحكم الواقعي لا الحكم الظاهري ، فالإمام عليه السلام يعمل بعلمه ، وعلمه هو عين الواقع .

إذن :

لهاتين القرينتين نستكشف أن سؤال السائل مرتبط بالحكم الواقعي ، ومقتضَى التطابق بين السؤال والجواب هو أن الإمام عليه السلام بيّن الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري ، ولو كان السؤال عن أمر كلي فمن الممكن أن الإمام عليه السلام يبيّن الحكم الظاهري ، ولكن السؤال

عن واقعة معيّنة ، فلا وجه لأن يبيّن الإمام عليه السلام الحكم الظاهري وخصوصا أن السائل يسأل عن الحكم الواقعي ، هذه هي القرائن في كلام السائل .

الشاهد الثاني :

القرائن الموجودة في كلام الإمام عليه السلام ، وهي أنه عليه السلام إذا لم يوجد أي محذور من تقية وغيرها فمقتضَى تبليغه للأحكام أن يبيّن الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري ، والسائل يقول بأنه يوجد خبران ، ويجيب الإمام عليه السلام "مُوَسَّعٌ عليك بِأَيَّةٍ عملت" ، أي أنت مرخَّص بأن تصلّيهما في المحمل أو على الأرض ، ولو كان أحدهما مطابقا للواقع والآخر مخالف للواقع لقال الإمام عليه السلام إما بجواز الصلاة في المحمل وإما بوجوب الصلاة على الأرض وعدم جواز الصلاة في المحمل ، وجواب الإمام عليه السلام يبيّن أنه في الواقع مخيَّر ، فيكون التخيير حكما واقعيا ، فمن حيث الملاك الأول يحقّق الملاك والثاني يحقّق الملاك ، وهذا معناه التخيير الواقعي .

إذن :

من خلال القرائن الموجودة في كلام السائل والقرائن الموجودة في كلام الإمام عليه السلام نستكشف أن هذه التوسعة هي التوسعة العملية والتخيير الواقعي لا التخيير الظاهري الأصولي، وبحثنا هو في التخيير الظاهري الأصولي ، فهذه الرواية لا تنفعنا في المقام .

التطبيق على الكتاب :

(إشكالات السيد الشهيد :)

ولكن نلاحظ على ذلك :

(الإشكال الأول :)

أولا : أن الظاهر منها (-أي من هذه الرواية-) إرادة التوسعة والتخيير الواقعي (- فكلاهما يحقّق الملاك -) لا التخيير الظاهري بين الحجيتين لظهور كل من سؤال الراوي وجواب الإمام عليه السلام في ذلك ، (، وهذان شاهدان ، والشاهد الأول هو :) أما ظهور السؤال (- وفيه قرينتان ، القرينة الأول هي : -) فلأنه مقتضى التنصيص من قِبَلِهِ (- أي من قِبَلِ السائل -) على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي (، مضافا إلى أن السائل يسأل عن حكم واقعة معيّنة لا عن حكم أمر كلي) ، (والقرينة الثانية على أن السائل يريد الحكم الواقعي هي :) على أن قوله : "فأعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك" ، كالصريح

في أن السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة ، (وعليه) فيكون مقتضَى التطابق بينه (- أي بين السؤال -) وبين الجواب (- خصوصا إذا كانت الواقعة معيّنة -) كونُ النظر في كلام الإمام عليه السلام إلى ذلك (الحكم الواقعي) أيضا إذ لا وجه لصرف النظر - مع تعيين الواقعة - عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام ، (والشاهد الثاني هو :) وأما ظهور الجواب في التخيير الواقعي (أولا : للتطابق بين سؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام ، وثانيا :) فباعتبار أنه (- أن بيان الحكم الواقعي هو -) المناسب مع حال الإمام عليه السلام العارف بالأحكام الواقعية والمتصدّي (لبيان الأحكام الواقعية) فيما إذا كان السؤال عن واقعة معينة بالذات (، وأما إذا كانت الواقعة كلية فمن الممكن أن الإمام عليه السلام يبيّن الحكم الظاهري لأنه لا يمكن بيان الحكم الواقعي) .

التوضيح :

الإشكال الثاني :

لو تنزّلنا عن الإشكال الأول ودلّت الرواية على التخيير الأصولي أي التخيير في الحجية فإنها تكون في التعارض غير المستقر حيث يوجد جمع عرفي بين المتعارضين ، وبحثنا هنا في التعارض المستقر ، والرواية جاءت في التعارض غير المستقر لأنه ورد ترخيص "صلّهما في المحمل" ونهي فيجمع بينهما جمع عرفي حيث يحمل النهي على الكراهة ، ويوجد هنا جمع عرفي ، وكلامنا في التعارض المستقر الذي لا يوجد فيه جمع عرفي ، ويوجد تخيير ظاهري أصولي في التعارض غير المستقر ، وبحثنا في التخيير الأصولي في التعارض المستقر ، ولا يمكن التعدي من التعارض غير المستقر إلى التعارض المستقر .

التطبيق على الكتاب :

(الإشكال الثاني :)

وثانيا : لو تنزلنا (عن الإشكال الأول) وافترضنا أن النظر إلى مرحلة الحكم الظاهري والحجية (- والعطف عطف تفسير ، فالحكم الظاهري هو الحجية -) فلا يمكن أن يستفاد من الرواية التخيير (بالمعنى الأصولي) في حالات التعارض المستقر لأنّ موردَها (- أي مورد الرواية -) التعارضُ بين مضمونين بينهما جمع عرفي بحمل النهي على الكراهة بقرينة الترخيص (- "صلّهما في المحمل" ، والأمر في مورد توهّم المنع يدل على الترخيص ، والمعنى ليس هو وجوب الصلاة في المحمل بل المعنى هو جواز الصلاة في المحمل -) ، فقد يراد بالتخيير حينئذ

التوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهي لعدم التنافي بينهما لكون النهي غير إلزامي (- لأن النهي يحمل على كراهة الصلاة في المحمل -) لا جعل الحجية التخييرية بالمعنى المدَّعى (أي التخيير الأصولي في التعارض المستقر) .

التوضيح :

الرواية الثانية :

مكاتبة الحميري عن الحجة عليه السلام إذ جاء فيها : يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر ؟ ، فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ، ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد . فكتب عليه السلام في الجواب : "إن فيه حديثين ، أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى ، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" . وسائل الشيعة : ج ٤ / أبواب السجود / الباب ١٣ / حديث ٨ .

تعليقات على الرواية :

١- الحميري له مكانة كبيرة وموقع علمي كبير لأن الفقهاء يرجعون إليه ويسألونه عن أحكام بعض المسائل .

٢- كيف يسأل الفقيه فقيها آخر ؟

وهنا ممكن أن الفقيه في ذلك الزمان له معنى آخر غير المعنى الموجود عندنا لأن الفقيه لا يسأل فقيها آخر بل هو يستنبط الحكم الشرعي ، ولكن من الممكن أن نقول بأن الفقيه يسأل فقيها أعلم منه .

٣- كيف أن الإمام عليه السلام يقول : "إن فيه حديثين" مع أنه يعلم بالحكم الواقعي ولا يحتاج أن يقول إن فيه حديثين ؟

قد يكون السبب هو إبلاغ الآخرين بأنه قد ورد من آبائه عليهم السلام حديثان في المسألة ، وأنه وارث الإمامة لأنه مطلع على أحاديثهم عليهم السلام ، فهو وارث علومهم عليهم السلام ، فيكون هو الإمام .

٤- قال عليه السلام : "إن فيه حديثين" أي حديثين متعارضين ، وهما صادران منهم عليهم

السلام ، وهذا يدل على أن كلا الحديثين حقّ ، فإذا عمل المكلف بالحديث الأول أو بالحديث الثاني لأنهما صدرا منهم عليه السلام فقد تعبّد بكلامهم عليه السلام ، والشاهد على ذلك أن الإمام عليه السلام يقول في آخر الرواية : " وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" ، فالمطلوب من العبد هو التسليم بما صدر منهم عليهم السلام ، والتسليم يتحقق في الأخذ بالحديث الأول أو الحديث الثاني ، فيقول المكلف "الله أكبر" لأن الأئمة عليهم السلام قالوا قل "الله أكبر" ، ولا يقول المكلف "الله أكبر" لأن الأئمة عليهم السلام قالوا لا تقل "الله أكبر" ، وكلاهما يحقّق الملاك .

٥- قوله عليه السلام " أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير" يدل بإطلاقه على أنه بعد التشهد يقول "الله أكبر" ثم يقول "بحول الله وقوته أقوم وأقعد" ، وقوله عليه السلام " وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير" يدل بأنه في الركعة التي لا يوجد فيها تشهد وجلس جلسة الاستراحة ثم قام فلا يكبر بل يقول "بحول الله وقوته أقوم وأقعد" ، ثم قال عليه السلام " وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" ، فلا يحتاج بعد التشهد والقيام إلى تكبير بل يكفي أن يقول "بحول الله وقوته أقوم وأقعد" .

٦- قوله عليه السلام "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" يدل على التخيير لأن الإمام عليه السلام يقول بوجود حديثين ، وبأيهما أخذت وجعلته حجة عليك كان صوابا .

التطبيق على الكتاب :

(الرواية الثانية :)

ومنها : مكاتبة الحميري عن الحجة عليه السلام إذ جاء فيها : يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر ؟ ، فإن بعض أصحابنا قال : لا يجب عليه التكبير ، ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد . فكتب عليه السلام في الجواب : "إن فيه حديثين ، أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى ، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" . وسائل الشيعة : ج ٤ / أبواب السجود / الباب ١٣ / حديث ٨ .

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام : "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" ، والاستدلال بها (– أي بهذه الرواية –) لعله أوضح من الاستدلال بالرواية السابقة باعتبار كلمة "أخذت من جهة التسليم" التي قد يستشعر منها النظر إلى الحجية والتعبد بأحد الخبرين (اللذين وردا في كلام المعصوم عليه السلام) .

التوضيح :

كان الكلام في الروايات التي استدل بها على لإثبات التخيير الأصولي أي التخيير في الحجية ، وأخذنا الرواية الثانية وهي مكاتبة الحميري عن الحجة عليه السلام حيث قال عليه السلام : "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" .

رأي السيد الشهيد :

لا نريد أن نستدل بكلام السائل لأنه في كلام السائل لم يَرِدْ أنه يوجد خبران متعارضان حتى نقول بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا ، وإنما كان يسأل عن مسألة اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي ، وقال بأن بعض أصحابنا قال وبعض أصحابنا قال ، ونقل الحميري اختلاف الفقهاء ، ولا تجعل الحجية الظاهرية في مورد اختلاف الفقهاء ، وإنما نريد أن نستدل بكلام المعصوم عليه السلام حيث قال عليه السلام "إن فيه حديثين" ، وقال عليه السلام أيضا "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" ، فالاستدلال يكون بكلام المعصوم عليه السلام لا بكلام السائل ، وفي الرواية الأولى كانت توجد قرائن في كلام السائل وقرائن في كلام المعصوم عليه السلام ، وأما في الرواية الثانية فإننا نريد أن نستدل بكلام المعصوم عليه السلام لا بكلام السائل ، وتأتي هنا عدة إشكالات على إثبات التخيير الأصولي أي التخيير في الحجية :

الإشكال الأول :

لو أراد المعصوم عليه السلام أن يبيّن ما هو الواقع لكان قادرا على ذلك ، وإذا نُقِلَ حديثان فإن المعصوم عليه السلام يعلم أيهما مطابق للواقع وأيهما غير مطابق للواقع ، وإذا كان أحدهما مطابقا للواقع دون الآخر فلا يقول عليه السلام للسائل "وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا" ، وحيث إن المعصوم عليه السلام قال هذا القول فنعرف أن التخيير تخيير واقعي – لا تخيير ظاهري أي تخيير في الحجية – ، فواقعا أنت مخيَّر بين أن تكبِّر بعد التشهد وبين أن لا تكبِّر وأن تكتفي بقول "بحول الله وقوته أقوم وأقعد" ، والإمام عليه السلام

قال بوجود حديثين فلو كان بصدد بيان الحجة الظاهرية لكان عليه أن يبيّن أيهما هو الحجة لأنه يعلم المطابق للواقع وغير المطابق للواقع ، وحيث إنه عدل عن بيان أن هذا هو الحجة دون ذاك نستكشف وجود تخيير واقعي بين أن تكبّر وبين أن لا تكبّر ، فكلاهما يجوز .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أن الاستدلال بالرواية غير وجيه (- والإشكال الأول هو -) لأن السائل في هذه الرواية لم يفرض خبرين متعارضين (حتى يقال بأن الواقعة كلية - لا واقعة معيّنة - وأن الإمام عليه السلام أعطاه التخيير في الحجية في حالة الخبرين المتعارضين) ، وإنما سأل عن مسألة اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي ، وإنما يراد الاستدلال بها (- أي بهذه الرواية -) على التخيير باعتبار ما في جواب الإمام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه في التسليم بأيّهما شاء ، إلا أن هذا الجواب غير دال على التخيير المدعى (وهو التخيير الأصولي أي التخيير في الحجية) ، وذلك لعدة أمور :

(الأمر الأول :)

الأول : ظهور كلام الإمام عليه السلام في الرخصة الواقعية لا التخيير الظاهري بين الحجتين كما تقدم في الرواية السابقة (، وهذا الظهور يأتي من أن الإمام عليه السلام لو كان يريد بيان الواقع وأحد الخبرين كان مطابقا للواقع دون الخبر الآخر فهو عليه السلام يستطيع أن يبيّن ما هو المطابق للواقع ، وحيث إنه عليه السلام عدل عن بيان أن هذا الخبر مطابق للواقع دون ذاك الخبر فنكتشف أن التخيير تخيير واقعي عملي) .

التوضيح :

الأمر الثاني :

محل الاستشهاد جملة "وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" ، ويأتي السؤال التالي :

هل هذه الجملة من تتمّة الحديث الثاني أو جملة مستقلة مستأنَفة أضافها الإمام عليه السلام ولا علاقة لها بالحديثين ؟

الجواب :

يوجد احتمالان ، ولعل الاحتمال الأول هو الأقوى والأوضح وهو أن هذه الجملة من تتمّة الحديث الثاني لا أنها جملة مستقلة ، والشاهد على ذلك هو أن السائل يسأل عن التكبير بعد

التشهد والإمام عليه السلام أجابه قال بأنه يوجد حديثان ، فالحديث الأول في التكبير بعد التشهد ، والحديث الثاني لا بد أن يكون عن التكبير بعد التشهد ، وأما إذا كان أحد الحديثين في التكبير بعد التشهد والحديث الثاني لا علاقة له بالتكبير بعد التشهد فلا يوجد حديثان في السؤال ، وكلام الإمام عليه السلام يكون مطابقا لسؤال الرواي إذا كان كلا الحديثين في مورد السؤال ، وهذا يستلزم أن تكون جملة "وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" من تتمّة الحديث الثاني لا أنها جملة مستقلّة مستأنَفة .

بعبارة أخرى :

الاحتمال الأول هو الاحتمال الأقوى بقرينة قوله عليه السلام "إن فيه حديثين" ، ففي مورد سؤال الرواي يوجد حديثان ، الحديث الأول يقول كلما انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير مطلقا أي سواء كان قياما بعد جلسة الاستراحة أم كان قياما بعد التشهد الأول أم كان قياما من الركوع إلى الوقوف أم كان نزولا من الوقوف إلى السجود أم كان قياما من السجود إلى الجلوس أم . . . ، فكلما انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير مطلقا ، والحديث الثاني يقول إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس جلسة الاستراحة ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، والحديث الثاني هو المقيِّد الأول لإطلاق الحديث الأول ، ثم أضاف الإمام عليه السلام مقيِّدا ثانيا حيث قال وكذلك التشهد الأول إذا أردت أن تقوم يجري هذا المجرى الذي هو بعد جلسة الاستراحة فليس عليه التكبير ، فيوجد جمع عرفي بين الإطلاق والتقييد أي أن التعارض تعارض غير مستقر ، وبحثنا هنا في التعارض المستقر .

ونترقّى أكثر من ذلك ، لا أن الحديث الثاني مقيِّد للحديث الأول بل إن الحديث الثاني حاكم على الحديث الأول لأن الحديث الثاني ناظر إلى الحديث الأول ، فيكون مقدَّما عليه بالحكومة ، ويأتي السؤال التالي :

هل المعصوم عليه السلام يقبل قاعدة الحكومة كما يقبلها الأصولي حيث إن قاعدة الحكومة قاعدة للفقيه الذي ابتكر هذه القاعدة لا أنها قاعدة للمعصوم عليه السلام ؟

الجواب :

المعصوم عليه السلام باعتبار أنه إنسان عرفي لا يخالف الظهورات العرفية ، ومن الظهورات العرفية تقديم الحاكم على المحكوم .

التطبيق على الكتاب :

(الأمر الثاني :)

الثاني : أن جملة "وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" تارة تفترض جزءا من الحديث الثاني (لأن كلمة "هذا" يشير إلى شيء سابق ، وهذا السابق موجود في الحديث الثاني ، فتكون الجملة تتمة للحديث الثاني ، وهذا هو الاحتمال الأول) ، و(تارة) أخرى تفترض كلاما مستقلا يضيفه الإمام إلى الحديثين (، وهذا هو الاحتمال الثاني) .

(الاحتمال الأول :)

فإذا كانت (الجملة) جزءًا من الحديث – ولو بقرينة أنه مورد لسؤال الراوي (– ومورد سؤال الراوي هو التكبير بعد التشهد الأول –) الذي قال عنه (– أي عن مورد سؤال الرواي –) الإمام عليه السلام أن فيه (– أي في مورد سؤال الرواي –) حديثين – كان الحديثان متعارضين إلا أنهما من التعارض غير المستقر الذي فيه جمع عرفي واضح ، لا باعتبار أخصية الحديث الثاني (عن الأول) فحسب بل باعتبار كونه (– أي كون الحديث الثاني –) ناظرا إلى مدلول الحديث الأول وحاكما عليه (– أي على الحديث الأول – ، و"حاكما" عطف تفسير على "ناظرا") ، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفا ومقطوع به فقهيا بحيث لا يحتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفي فيه (– أي في التعارض بين الحاكم والمحكوم – ، وهذا جواب عن سؤال مقدَّر وهو أن تقديم الحاكم على المحكوم من ابتكارات الأصوليين ، فهل الإمام عليه السلام يقبل قاعدة الحكومة ؟) ، فيكون هذا بنفسه قرينةً على أن المقصودَ من التخيير (هو) الترخيصُ الواقعي (، والمعنى أن المكلف مخيَّر في أن يكبِّر أو لا يكبِّر بعد التشهد الأول ، هذا على الاحتمال الأول أي إذا كانت الجملة من تتمة الحديث الثاني) .

(الاحتمال الثاني :)

وإذا كانت جملة مستقلة وكان الحديث الثاني متكفِّلا لحكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية وأنه ليس على المصلّي تكبير فيه (– أي في القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية ، وفي هذه الحالة الحديث الثاني غير متعرّض للقيام بعد التشهد –) فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال الراوي (، ولا يوجد تعارض لأن الحديث الأول قال "إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير" ، ومن مصاديق الحديث الأول أنه إذا انتقل من التشهد الأول إلى القيام فعليه

التكبير ، والحديث الثاني قال "إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير" ، فإذا انتقل من جلسة الاستراحة إلى القيام فلا يوجد عليه تكبير ، فيكون الحديث الثاني مقيِّدا لإطلاق الحديث الأول ، فيكون قوله "إن فيه حديثين" لا أن في سؤال الراوي حديثين بل في الانتقال من حالة إلى حالة أخرى يوجد حديثان ، والحديث الأول مطلق والحديث الثاني مقيّد فيوجد جمع عرفي ، ولكن هذا ليس له علاقة بمورد سؤال الراوي وهو التكبير بعد التشهد الأول ، ثم الإمام عليه السلام تبرّع وأراد أن يبيِّن مطلبا آخر وهو أن التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيهما أخذت من باب التسليم فإنه يسعك أي أن بعد التشهد الأول تكبِّر كما هو مقتضى الحديث الأول أو لا تكبِّر ولا محذور فيه ، فلا يكون الحديث الثاني معارِضا ، ولا توجد معارضة حتى يقال بالتخيير أو عدم التخيير ، وفي الإشكال الأول قلنا توجد معارضة ولكن يوجد بينهما جمع عرفي ، وأما هنا فلا توجد معارضة لأن أحد الحديثين تعرّض لسؤال الراوي ، والحديث الثاني لم يتعرّض لسؤال الراوي ، والإمام عليه السلام خيّره ، وهذا التخيير تخيير واقعي ، فهو مخيَّر بين أن يكبِّر وأن لا يكبِّر ، ونقول بأنه مخيَّر لأنه قال باختلاف الأصحاب في التكبير وعدم التكبير ، والإمام عليه السلام قال بأن هذا الذي اختلف فيه الأصحاب أنت مخيِّر فيه تخييرا واقعيا ، فإذا تريد أن تكبِّر فهذا مقتضى الحديث الأول بانتقالك من حالة إلى حالة أخرى ، ويجوز لك أن لا تكبِّر ، فأنت مخيَّر بين التكبير وعدم التكبير بعد التشهد ، فالتخيير تخيير واقعي عملي – لا تخيير في الحجية – ، ولكن هذا الاحتمال احتمال ضعيف لأن معنى ذلك أنه لا يوجد في سؤال الراوي حديثان بل يوجد حديث واحد) ، وهو (– أي مورد سؤال الراوي –) الانتقال من التشهد (الأول) إلى القيام ، فيكون هذا (حيث لم يتعرّض المعصوم عليه السلام له) بنفسه قرينة على أن المراد هو الترخيص الواقعي (، وصحيح أنه حين الانتقال من حالة إلى حالة أخرى يحتاج إلى تكبير ، ولكن الإمام عليه السلام يقول إنه في هذا الذي اختلف فيه الأصحاب أنت مخيَّر بين التكبير وعدم التكبير).

بيان آخر :

يوجد حديثان مرتبطان بمورد السؤال ، السائل سأل الإمام عليه السلام أنه بعد التشهد الأول يكبّر أو لا يكبّر لأنه وقع الاختلاف بين الأصحاب ، فقال الإمام عليه السلام إن فيه حديثين ، فمورد سؤالك فيه حديثان ، وكذلك في أشباه مورد سؤالك يأتي الحديثان لأنه لا

خصوصية للقيام بعد التشهد الأول أو للقيام بعد جلسة الاستراحة ، فالكلام عن الانتقال من حالة إلى حالة أخرى وفيه حديثان ، والانتقال من حالة إلى حالة أخرى يشمل مورد سؤال الراوي وغير مورد سؤال الراوي ، والحديث الأول هو عن الانتقال من حالة إلى حالة أخرى فكبِّر ، والحديث الثاني عن القيام بعد جلسة الاستراحة فلا تكبّر ، ولا توجد خصوصية للقيام بعد جلسة الاستراحة ، وكذلك القيام بعد التشهد الأول لا توجد فيه خصوصية ، ومن الحديثين يريد الإمام عليه السلام أن يقول بالتخيير واقعا بين التكبير وعدم التكبير ، وفي القيام بعد التشهد الأول يجري مجرى القيام بعد جلسة الاستراحة لأنه لا توجد خصوصية للقيام بعد جلسة اللاستراحة ، فيريد الإمام عليه السلام أن يقول إن القيام بعد التشهد الأول يجري مجرى القيام بعد جلسة الاستراحة في الحكم لأنه لا توجد خصوصية للقيام بعد جلسة الاستراحة ، والنتيجة أنه يأتي الحديثان أيضا في القيام بعد التشهد الأول ، فنرجع إلى الإشكال الأول وهو أن التخيير تخيير واقعي لأنه يوجد بينهما جمع عرفي ، ولكن الاحتمال الثاني احتمال ضعيف ، والاحتمال الأول هو الاحتمال الأقوى .

التوضيح :

الأمر الثالث :

لو تمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجية فهذا نقبله في الروايتين المقطوعتين من حيث السند لأن الإمام عليه السلام حينما يقول "إن فيه حديثين" يريد حديثين قطعيين لأن المعصوم عليه السلام يعلم قطعا بوجود حديثين أو وجود حديث واحد أو عدم وجود حديثين لأنه يعلم الواقع ، وعندما أخبر عليه السلام أن فيه حديثين فظاهر كلامه أنه صدر من الأئمة عليهم السلام حديثان في المسألة ، ولا يريد الإمام عليه السلام أن يقول بأنه ينسب إليهم حديثان ، وإذا كان الحديثان صادران فهما قطعيان ، وإذا كانا حديثين قطعيين فاهتمام الشارع بالحديث القطعي أكثر من اهتمامه بالحديث الظني ، فيجعل الشارع الحجية الأصولية أي التخيير في الحجية في الحديثين القطعيين سندا ، وهذا لا يستلزم أن يجعل الحجية التخييرية بين الحديثين الظنيين سندا والذي هو محل الكلام .

التطبيق على الكتاب :

(الأمر الثالث :)

الثالث : أنه لو تمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجية فموردها الحديثان

القطعيان اللذان نقلهما الإمام عليه السلام بنفسه كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنة ثابتة عن آبائه المعصومين عليهم السلام ، فلا يمكن التعدي منه إلى التعارض بين خبرين ظنيين سندا لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجبا لجعل الحجية التخييرية في موردهما (- أي في مورد القطعيين -) خاصة (، ولا يمكن التعدي من الدليلين القطعيين سندا إلى الدليلين الظنيين سندا) .

التوضيح :

الرواية الثالثة :

مرسلة الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال : قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحق . فقال : "إذا لم تعلم فَمُوَسَّعٌ عليك بأيّهما أخذت" . وسائل الشيعة / ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٤٠ .

تعليقات :

١- قول الراوي "يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين" سؤال عن واقعة كلية لا واقعة شخصية معيّنة .

٢- قوله عليه السلام " فَمُوَسَّعٌ عليك بأيّهما أخذت" دال على التخيير في الحجية .

وهذه الرواية أوضح الروايات دلالة على الحجية التخييرية .

التطبيق على الكتاب :

(الرواية الثالثة :)

ومنها : مرسلة الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال : قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحق . فقال : "إذا لم تعلم فَمُوَسَّعٌ عليك بأيّهما أخذت" . وسائل الشيعة ج ١٨ / أبواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٤٠ .

وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجية بالنحو المدّعى إلا أنها ساقطة سندا بالإرسال .

وقد تقدمت بعض الروايات المستدل بها على التخيير (في الحجية) في الحلقة السابقة مع مناقشة دلالتها .

(النتيجة :)

(لم يتم إلى الآن دليل على التخيير في مقام الإثبات وإن كان مقام الثبوت تاما ولا محذور

فيه ، ففي مقام الثبوت التخيير بين المتعارضين معقول ، ولكن في مقام الإثبات لم يدل دليل على التخيير بين المتعارضين بأخذ أيهما تريد ، وإذا لم يوجد تخيير فننتقل إلى البحث التالي عن أنه يوجد ترجيح أو لا يوجد ترجيح .)

التوضيح :

روايات الترجيح :

الروايات الواردة في المقام تارة رجّحت ترجيحا مضمونيّا ، فقالت انظر إلى الروايتين المتعارضتين ، فما كان مضمونها موافقا للقرآن الكريم فخذ بها واطرح الرواية الأخرى ، وإن كانت كلا المضمونين موافقا للقرآن أو كان كلاهما مخالفا أو كلاهما لم يأت في القرآن فارجع إلى العامة ، فإن كان أحد المضمونين موافقا للعامة فخذ بالمخالِف للعامة ، هذا هو الترجيح المضموني ، وجملة من الروايات أشارت إلى هذه النقطة .

وجملة ثانية من الروايات رجّحت بصفات الراوي من أنه أوثق أو أعدل أو أفقه أو أصدق أو أورع .

وجملة ثالثة من الروايات في مقام الترجيح أرجعت إلى صفات الرواية من أنها مجمَع عليها أو مشهورة أو شاذة أو نادرة .

ونفس روايات العلاج التي تريد أن ترجّح وقع التعارض بينها لأن بعضها ترجّح بالكتاب والعامة وبعضها ترجّح بصفات الراوي وبعضها ترجّح بصفات الرواية .

التطبيق على الكتاب :

روايات الترجيح :

المجموعة الثانية : ما استدل به من الروايات على ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى لمرجِّح يعود إلى صفات الراوي كالأوثقية ، أو صفات الرواية كالشهرة ، أو صفات المضمون كالمطابقة للكتاب الكريم أو المخالفة للعامة ، وهي روايات عديدة :

(الرواية الأولى :)

فمنها : رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله التي دلّت على الترجيح أوّلا بموافقة الكتاب ، وثانيا بمخالفة العامة (، وهذا ترجيح طوليّ ، والرواية عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على

أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه" ، فأوّلا تعرض الروايتين على القرآن الكريم ، فما وافقت القرآن فخذ بها ، وما خالفت القرآن فاتركها ، فإن لم تجد في القرآن ما يوافق أو ما يخالف فارجع إلى موافقة العامة أو مخالفتهم ، والبحث في الرواية تارة يقع في سندها ، وتارة أخرى في مفادها ومتنها ومضمونها ، وتارة ثالثة في علاقتها بسائر روايات الترجيح) ، وقد تقدّمت الرواية مع الحديث عنها في الحلقة السابقة ، واتضح من خلال ذلك أنها تامة في دلالتها على المرجّحين المذكورين (: القرآن الكريم ، والعامة ، وهذه الرواية صحيحة سندا ، وأما من حيث المفاد فقد اشتمل مفادها على مرجِّحين طوليّين ، وهذه الرواية مطلقة أي سواء كانت الروايتان من حيث صفات الراوي متّحدة أم مختلفة ومن حيث صفات الرواية متحدة أم مختلفة ، فالرواية تامة سندا ودلالة) .

التوضيح :

نأتي إلى القسم الثاني من روايات الترجيح التي رجّحت بصفات الراوي ، وهي مقبولة عمر بن حنظلة ، أو رجّحت بصفات الرواية ، وهي مرفوعة زرارة ، ومرفوعة زرارة رواها بن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعة ، فالمرفوعة ساقطة سندا ، ويأتي الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة ، وتوجد أيضا مشكلة السند في المقبولة ، وهذه الرواية تلقّاها الأصحاب بالقبول ، ولا يوجد توثيق في عمر بن حنظلة ، ولكن توجد رواية ليزيد بن خليفة قال للإمام الصادق عليه السلام : إن عمر بن حنظلة نبأنا عنك بوقت . فقال عليه السلام : "إذن لا يكذب علينا" .

وهذا توثيق من المعصوم عليه السلام لعمر بن حنظلة ، ولكن المشكلة أن يزيد بن خليفة لا يوجد له توثيق ، والسيد الشهيد عنده يزيد بن خليفة ثقة لأن صفوان بن يحيى نقل عنه ، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون إلا عن ثقة ، فنثبت وثاقة يزيد بن خليفة بواسطة رواية صفوان بن يحيى عنه بسند معتبر في باب كفارة الصوم من الكافي ، وبوثاقة يزيد بن خليفة تثبت وثاقة عمر بن حنظلة ، فالرواية ليست مقبولة عند السيد الشهيد بل هي صحيحة السند .

التطبيق على الكتاب :

(الرواية الثانية :)

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة ، أَيَحِلُّ ذلك؟

قال عليه السلام : "من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت . . ." . قلت: فكيف يصنعان ؟ قال عليه السلام : "ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد . . ." . قلت : فإن كان كلّ واحد اختار رجلا من أصحابنا ، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما ، واختلف فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم . قال عليه السلام : "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر" . قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه . قال : فقال عليه السلام : "ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمَع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشّاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمَع عليه لا ريب فيه ، وإنما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتّبع ، وأمر بيّن غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله" . قال الراوي : قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم . قال عليه السلام : "ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . . ." إلى أن قال الراوي : قلت : فإن وافق حكامهم (أي العامة) الخبرين جميعا . قال عليه السلام : "إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات" . جامع أحاديث الشيعة / الباب ٧ من أبواب المقدمات / حديث ١٢٤ .

وهذه الرواية تشتمل على المرجّحين السابقين (- أي موافقة الكتاب ومخالفة العامة -) غير أنها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين ، أحدهما الترجيح بصفات الراوي ، والآخر الترجيح بالشهرة ، فإن تمّت دلالتها على ذلك كانت مقيّدة لإطلاق الرواية السابقة ، ودالّة على أن الانتهاء إلى المرجّحين السابقين (- أي موافقة الكتاب ومخالفة العامة -) متوقف على عدم وجود هذين الترجيحين (- أي صفات الراوي والشهرة) .

التوضيح :

كان الكلام في روايات الترجيح ، وذكرت المجموعة الأولى أن الترجيح أوّلا بموافقة القرآن ، وإن لم توجد موافقة القرآن فبمخالفة العامة ، وكانت الرواية تامة من حيث السند والدلالة ، ثم انتقلنا إلى مقبولة عمر بن حنظلة على مبنى المشهور ، وصحيحة سندا على مبنى السيد

الشهيد، ويأتي الكلام في دلالتها ، وهذه الرواية تذكر ترجيحين آخرين من صفات الراوي وصفات الرواية ، ثم ننتقل إلى الترجيحين السابقين من موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، ولو تم مضمون هذه الرواية فإنها تكون مقيِّدة لإطلاق الرواية التي قالت إن الترجيح يكون بموافقة الكتاب ثم مخالفة العامة سواء كان يوجد ترجيح بصفات الراوي أم لا وسواء كان يوجد ترجيح بصفات الرواية أم لا ، فتلك الرواية مطلقة وهذه الرواية مقيِّدة ، ويقدَّم المقيّد على المطلق ، ونأخذ في روايات الترجيح بقواعد الجمع العرفي ، فأوّلا نأخذ بصفات الراوي ، فإن لم توجد فبصفات الرواية ، فإن لم توجد فبموافقة الكتاب ، فإن لم توجد فبمخالفة العامة .

إذن :

إذا تم مضمون صحيحة عمر بن حنظلة فلا يمكن الرجوع رأسا بعد التعارض إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامة بل لا بد أن نرجع أوّلا إلى صفات الراوي ثم صفات الرواية ثم إلى موافقة الكتاب ثم إلى مخالفة العامة .

الاعتراض على استفادة هذين الترجيحين :

مضمون هذه الرواية الصحيحة من حيث السند يعترض على استفادة هذين الترجيحين – أي الترجيح بالصفات والترجيح بالشهرة – منها بوجوه :

الوجه الأول :

هذه الرواية مختصّة بعصر الصدور لأنه في آخر الرواية يقول الإمام عليه السلام : "إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك" ، وبقرينة ذيل الرواية تكون الرواية مختصّة بعصر حضور المعصوم عليه السلام ، ونحن كلامنا في المتعارضين في عصر غيبة المعصوم عليه السلام ، فلو تمّت هذه المرجّحات فهي في عصر الحضور ، وكلامنا في عصر الغيبة لا في عصر الحضور .

رد السيد الشهيد :

هذا الاعتراض غير وارد لأن الرواية ذكرت مرجّحات متعدّدة ، ذكرت مرجّحا وهو صفات الراوي ، ثم مرجّح الشهرة ، ثم مرجّح موافقة الكتاب ، ثم مرجّح مخالفة العامة ، والقيد الأخير يرجع إلى المرجّح الأخير ، وإذا كان المرجّح الأخير مقيَّدا بزمن الحضور فهذا لا يستلزم أن تكون جميع المرجّحات مقيَّدة بزمن الحضور ، والإمام عليه السلام قال له "إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك" ، وهذا القيد يرجع للمرجّح الأخير ، والمرجّحات الأخرى لا يوجد فيها قيد زمن الحضور ، صحيح أن المرجّح الأخير مختصّ بزمن الحضور ، ولكن المرجّحات

الأخرى السابقة مطلقة غير مقيَّدة بزمن الحضور ، وهنا نقول بأنه لا دليل على التقييد ، وأن التقييد يرجع إلى المرجِّح الأخير ولا يشمل المرجِّحات السابقة ، وهنا دليلنا هو عدم الدليل على التقييد .

هذا مضافا إلى أن المرجِّحات السابقة بمناسبات الحكم والموضوع نقطع بأنه لا معنى لاختصاصها بزمن الحضور ن فالإمام عليه السلام عندما قال بالترجيح بصفات الراوي أي بالأوثقية أو بالأعدلية أو بالأفقهية لأنها قد تكون – مثلا – موصلة إلى الواقع ، والأوثقية التي توصل إلى الواقع لا تختلف في زمن الحضور عن زمن غير الحضور بمناسبات الحكم والموضوع ، وهنا نقول بأنه يوجد دليل على الإطلاق والتوسعة والشمول ، وهنا دليلنا هو وجود الدليل على الإطلاق لأنه بمناسبات الحكم والموضوع نقطع بأن المرجِّحات السابقة غير مختصة بزمن الحضور ، وإنما تشمل زمن الحضور وزمن الغيبة .

التطبيق على الكتاب :

(الاعتراض على استفادة هذين الترجيحين :)

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين – بالصفات وبالشهرة – من المقبولة (على قول والصحيحة على قول آخر) بوجوه :

(الوجه الأول :)

الأول : أن المقبولة مختصة موردا بعصر الحضور والتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة قوله فيها "أرجئه حتى تلقى إمامك" ، فلا تدل على ثبوت التّرجيحين (– أي الصفات والشهرة –) في عصر الغيبة .

(رد السيد الشهيد على الوجه الأول :)

ونلاحظ على هذا الوجه أن اختصاص الفقرة الأخيرة التي تأمر بالإرجاء بعصر الحضور (–الجار والمجرور متعلِّقان بـ " اختصاص" –) لا يوجب تقييد الإطلاق في الفقرات السابقة (، هذا هو الجواب الأول ، والجواب الثاني هو :) خصوصا مع ملاحظة أن التمكن من لقاء الإمام عليه السلام ليس من الخصوصيّات التي يحتمل العرفُ دخلَها في مرجّحيّة الصفات ؛ إذ لا يختلف حال الأوثقية في كاشفيتها و(في) تأكيد موردها (– أي مورد الأوثقية –) بين عصري الحضور والغيبة (، فالأوثقية كاشفة سواء كنا في عصر الحضور أم في عصر الغيبة –) ، وكذلك الأمر في الشهرة (لما سيأتي من أن الشهرة ترجع إلى أنها مقطوعة سندا ، وإذا كانت مقطوعة

سندا فلا فرق في أنها تقدَّم على الشاذ النادر سواء كنا في عصر الحضور أم في عصر الغيبة) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

لنرجع إلى متن الرواية وسنجد بأن الإمام عليه السلام يتكلم في مقام غير مقام بحثنا ، بحثنا في التعارض بين روايتين وأن أيهما حجة وهل يوجد مرجِّح من حيث صفات الراوي غير موافقة الكتاب ومخالفة العامة أو لا يوجد ، وأما في الرواية فالإمام عليه السلام قدَّم الأوثق وقدَّم الأفقه وقدَّم الأعدل ، ولكنه قدَّمه بما هو حاكم وقاضٍ لا بما هو راوٍ للحديث ، ومحل الكلام هو تعارض الروايتين لا تعارض الحكمين والقضاءين ، قال الراوي : فإن كان كلّ واحد اختار رجلا من أصحابنا ، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما ، واختلف فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم . قال عليه السلام : "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر" .

فالإمام عليه السلام قال : "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما" ، فالكلام في الحديث عن التعارض بين الحكمين والقضاءين لا التعارض بين الروايتين ، فإذا تعارض الحاكمان فيقدَّم حكم الأفقه والأصدق والأورع على حكم الآخر ، وبحثنا يقع في التعارض بين الروايتين لا التعارض بين الحكمين .

التطبيق على الكتاب :

(الوجه الثاني :)

الثاني : أن الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين (-والقضاءين-) على (الحكم) الآخر لا لإحدى الروايتين على (الرواية) الأخرى في مقام التعارض (، وبحثنا يقع في التعارض بين الروايتين لا التعارض بين الحكمين) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

هذا الاعتراض صحيح في الترجيح بالصفات لأنه في المقبولة تمت إضافة الصفات إلى الحاكمين ، وغير صحيح في الترجيح بالشهرة لأنه في الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين إلى ملاحظة الرواية .

أما ورود الاعتراض بحسب الترجيح بالصفات فالإمام عليه السلام طبّق الترجيح بالصفات

على عنوان الحاكم لا على عنوان الراوي ، إن قلت بأن الحاكم هو الراوي المباشر ، وإذا كان الحاكم هو الراوي فيكون التقديم بلحاظ الراوي لا بلحاظ الحاكم ، ولو كان الإمام عليه السلام بصدد تقديم إحدى الروايتين على الرواية الأخرى من خلال صفات الراوي لكان عليه أن يقيِّد بأن يقول إذا كان هذا الحاكم هو الراوي المباشر للرواية ، ولكن الإمام عليه السلام أطلق حيث قال إن الحاكم إذا كان أفقه يقدَّم حكمه سواء كان هو الراوي أم لم يكن هو الراوي وسواء كان راويا مباشرا أم لم يكن مباشرا ، فعنوان الحاكم هو الذي انصبّ عليه عنوان الأفقهية والأصدقية والأورعية ، ولو كان مقصود الإمام عليه السلام عنوان الأفقهية للراوي لكان عليه أن يبيّنه بعنوان أنه إذا كان هو الراوي المباشر ، والترجيح بالصفات يكون إما للراوي المباشر عن المعصوم عليه السلام وإما للرواة الموجودين في سلسلة السند ، والناقل للرواية من كتاب لا يكون راويا للرواية ، فترى صفات الراوي المباشر عن المعصوم عليه السلام أو صفات الرواة الموجودين في سلسلة السند ، والإمام عليه السلام لم يتعرّض إلى أنه راوٍ مباشر أو راوٍ في سلسلة السند ، وإنما قال إن الحكم الذي حكم به أفقههما هو المقدَّم ، فيكون مدارُ الأفقهية والأورعية صفاتِ الحاكم لا صفات الراوي .

التطبيق على الكتاب :

(رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :)

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة إلى الترجيح بالصفات ، وليس صحيحا بالنسبة إلى غيره مما ورد في المقبولة كالترجيح بالشهرة .

(وجاهة الاعتراض بالنسبة إلى الترجيح بالصفات :)

أما وجاهته (- أي وجاهة الاعتراض -) بالنسبة إلى الترجيح بالصفات فلأننا نلاحظ إضافة الصفات في المقبولة إلى الحاكمين (- لا إلى الراويين -) حيث قال عليه السلام "الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما" ، هذا مضافا إلى أن الإمام عليه السلام قد طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسلة السندين المتعارضين ، و(أول سلسلة السندين المتعارضين) هما الحاكمان من دون أن يفرض أنهما (- أي أن الحاكمين -) راويان مباشران للحديث (أو راويان موجودان في سلسلة السند) ، بينما لو كان الترجيح بهما "بها" (- أي الترجيح بالحاكمين بما هما راويان ، وفي التقريرات يوجد "بها" أي الترجيح بالصفات ، والأصح هو "بها"-) ترجيحا لإحدى الروايتين على الأخرى كان ينبغي تطبيقه (-أي تطبيق الترجيح-)

على مجموع سلسلة الرواة أو على الراوي المباشر (الذي ينقل من المعصوم مباشرة) كما هو عمل المشهور ومقتضى الصناعة أيضا (فيقال صفات الراوي ، ولو كان مقصود الإمام عليه السلام الترجيح بحسب صفات الراوي فلا بد من أن يقيِّد الحاكمين بما هما راويان مباشران أو راويان موجودان في سلسلة السند) ؛ (– وتعليل مقتضى الصناعة هو –) لأن الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل و(إذا) ثبت الترجيح بالصفات (– أي إذا قلنا بأن الأعدلية شرط في حجية الخبر عند المعارضة –) فهذا يعني أن رواية المفضول عدالة منهما إنما تكون حجة في حالة عدم معارضتها برواية الأعدل (، وفي حالة المعارضة برواية الأعدل تسقط رواية المفضول عن الحجية) ، وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الأعدل يكون مُخْبِرًا عن اختلاف شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر (، فمدار الأعدلية ليس على الناقل بل المدار على الراوي المباشر أنه أعدل) ، وبهذا يكون (نقل الناقل لرواية الراوي المباشر الأعدل) حاكما على نقل الناقل الآخر (الذي ينقل رواية الراوي المباشر المفضول) ؛ إذ يخرج (الحاكم) منقوله (– أي منقول الناقل الآخر –) عن كونه (– أي كون منقول الناقل الآخر –) موضوعا للحجية (لعدم توفر شرط الحجية فيه وهو الأعدلية) ، وهكذا نعرف أن تطبيق الإمام عليه السلام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثلان أول سلسلة السند لا ينسجم إلا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم (لا بلحاظ صفات الراوي) .

(عدم صحة الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها :)

وأما عدم صحة الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها فلأن سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين إلى ملاحظة الرواية التي يستند إليها كل منهما حيث قال **"ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمَع عليه عند أصحابك"** ، فأضيفت المميزات إلى الرواية لا إلى الحكم .

(سؤال : هل الشهرة هنا هي الشهرة الروائية أو الشهرة الفتوائية ؟)

(الجواب :)

ولكن الشهرة في المقبولة (–أو الصحيحة–) التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية (– بعد الترجيح بالصفات –) ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها (– أي الشهرة الروائية –) ، وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها (– أي على طبق الرواية –) لأن ظاهر الحديث إضافة الشهرة إلى نفس الرواية لا إلى مضمونها (– أي مضمون الرواية –) ،

وذلك (- أي إضافة الشهرة إلى نفس الرواية لا إلى مضمونها -) يناسب ما ذكرناه ، ويعني الترجيح بالشهرة على هذا الضوء (- أي على ضوء الشهرة الروائية -) تقديم الرواية القطعية سندا على الظنية (لأن المقصود من المجمَع عليه هو التواتر فتكون الرواية قطعية السند) ، وهذا مما لا إشكال فيه كما تقدم (، وهذا مطلب وهو تقديم الرواية القطعية السند على الظنية السند -) ، وليس ذلك ترجيحا لإحدى الحجتين على الأخرى (- لأن كلامنا هنا في الروايتين الظنيتين سندا ، وهذا مطلب آخر -) لما عرفت سابقا من أن حجية الخبر الظني السند مشروطة في نفسها بعدم المعارضة لقطعي السند (، ولكن هذا لا يفيدنا في مقامنا لأن بحثنا في التعارض بين الروايتين الظنيتين سندا لا في التعارض بين الرواية القطعية السند والرواية الظنية السند) .

التوضيح :

إشكال :

إذا كان الأمر كذلك فماذا الإمام عليه السلام لم يفرض أوّلا الترجيح بالشهرة ثم الترجيح بالصفات ؟

جواب الإشكال :

هذان الترجيحان ليسا لهما موضوع واحد حتى يكون أحدهما مترتبًا على الأخر بل هما في موضوعين مختلفين ، فالترجيح بالشهرة يكون بلحاظ الرواية ، والترجيح بالصفات يكون بلحاظ صفات الحاكم .

التطبيق على الكتاب :

(إشكال :)

فإن قيل إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات لأن الترجيح بالصفات يفترض حجية كل من الخبرين ويرجّح إحدى الحجتين على الأخرى (بخلاف الترجيح بالشهرة الذي يقول بأن إحدى الروايتين حجة والرواية الأخرى ليست بحجة) .

(جواب الإشكال :)

كان الجواب أن الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين لا إلى الراويين كما تقدم ، فلا إشكال من هذه الناحية .

(النتيجة :)

وهكذا يتضح أن المقبولة لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجتين من الروايات أكثر مما ثبت بالرواية السابقة (، وهو موافقة الكتاب ، فإن لم يكن فمخالفة العامة) .

التوضيح :

كان الكلام في روايات الترجيح ، وقلنا إن الروايات الواردة في المقام متعددة ، الرواية الأولى تثبت الترجيح للموافق للكتاب ، فإن لم يوجد الموافق للكتاب فللمخالف للعامة ، والرواية الثانية تثبت الترجيح للأعدل والأفقه ، فإن لم توجد الأعدلية والأفقهية فللشهرة ، فإن لم توجد الشهرة فللموافق للكتاب والمخالف للعامة ، فتوجد ثلاث مراتب ، المرتبة الأولى الأعدلية والأفقهية ، والمرتبة الثانية الشهرة ، والمرتبة الثالثة الموافقة الكتاب فإن لم توجد فالمخالفة للعامة ، وإلى هنا الرواية تامة سندا ودلالة ، فإذا كان يوجد تعارض بين الروايتين الظنيتين من حيث السند فالضابط إلى هنا تام ، والضابط هو أن الموافق للكتاب يؤخذ به ويطرح الآخر غير الموافق للكتاب ، فإن لم يكن فالمخالف للعامة يؤحذ به ويطرح الآخر الموافق للعامة ، والرواية الثانية تامة سندا غير تامة دلالة .

والرواية الثالثة تعطي طريقا آخر للترجيح ، وهي مرفوعة زرارة قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ قال عليه السلام : "يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر" . فقلت : يا سيدي ! إنهما معا مشهوران مرويّان مأثوران عنكم . فقال عليه السلام : "خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك" . فقلت : إنهما معا عدلان مرضيّان مُوَثَّقانِ . فقال عليه السلام : "انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه ، وخذ بما خالفهم" . قلت : ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك ، واترك ما خالف الاحتياط" . فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف اصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر" . جامع أحاديث الشيعة / المجلد الأول / أبواب المقدمات / ص ٦٢ .

وفي الرواية المرجّح الأول هو الشهرة ، ثم المرجّح الثاني هو الأعدلية والأوثقية أي صفات الراوي عكس الرواية السابقة ، ثم المرجّح الثالث هو مخالفة العامة ، ثم المرجّح الرابع هو الموافقة للاحتياط ، ثم المرجّح الخامس هو التخيير ، والرواية غير تامة من حيث السند فهي ساقطة

بسبب الإرسال ، ولا يمكن التعويل عليها ، ولا يدخل السيد الشهيد بمناقشة الدلالة لأن الرواية سقطت بالإرسال .

سؤال : ما هي النسبة بين الروايات التي أثبتت التخيير والروايات التي أثبتت الترجيح ؟

الجواب :

النسبة هي العموم والخصوص المطلق ، روايات التخيير قالت سواء كان يوجد مرجِّح أم لا يوجد مرجِّح ، وروايات الترجيح تقول إن المرجِّح موجود ، ومع وجود المرجِّح لا تصل النوبة إلى التخيير ، ومع عدم وجود جميع المرجِّحات تصل النوبة إلى التخيير ، والمرجِّحات حسب الرواية الأولى هي موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة ، والرواية الثانية ذكرت مرجِّحات أخرى ، والرواية الثالثة ذكرت مرجِّحات أخرى ، وهنا الأصولي يحدِّد مبناه ويستنبط على أساسه ، هذا على فرض تمامية أدلة التخيير في نفسها .

وذكرنا إلى هنا عدة مراتب : المرتبة الأولى هي مقتضى القاعدة الذي هو التساقط ، ثم المرتبة الثانية هي الروايات ، وقلنا إن التخيير ممكن عقلا ، ونفترض أن الدليل قام على التخيير إثباتا ، ولكن روايات التخيير مطلقة أعم من أن يوجد مرجِّح أو لا يوجد مرجِّح ، ونأتي إلى روايات الترجيح ، والترجيح وقع فيما بينها تعارض ، ونحلّ التعارض بين روايات الترجيح ، ونفترض أننا وصلنا إلى النتيجة التالية وهي أن المرجِّح هو موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة ، فنخصِّص بهذين المرجِّحين إطلاق أدلة التخيير ، ومع عدم وجود المرجِّحين نأتي إلى التخيير ، وإن لم يثبت التخيير إثباتا نرجع إلى مقتضى القاعدة وهو التساقط ، والأصولي يحدّد مبناه أوّلا.

التطبيق على الكتاب :

(الرواية الثالثة :)

ومنها : المرفوعة عن زرارة قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ قال عليه السلام : "يا زرارة ! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر" . فقلت : يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويّان مأثوران عنكم . فقال عليه السلام : "خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك" . فقلت: إنهما معا عدلان مرضيّان مُوَثَّقانِ . فقال عليه السلام : "انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه ، وخذ بما خالفهم" . قلت : ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك ، واترك ما خالف الاحتياط" . فقلت : إنهما

معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : "إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر" . جامع أحاديث الشيعة / المجلد الأول / أبواب المقدمات / ص ٦٢ .

وفي هذه المرفوعة ذكرت مرجّحات ، وهي على الترتيب الشهرة (أوّلا) ثم صفات الراوي (ثانيا) ثم المخالفة للعامة (ثالثا) ثم الموافقة للاحتياط (رابعا) ، ومع التكافؤ في كل ذلك حكمت بالتخيير (خامسا) .

التوضيح :

اعتراض :

قد يعترض على الترجيح بالشهرة هنا بنفس ما تقدم في مقبولة عمر بن حنظلة من كونها بمعنى استفاضة الرواية وتواترها ، وقلنا بأن المراد من الشهرة هو الرواية القطعية أو المستفيضة ، ودع الشاذ النادر أي الرواية الظنية ، ونفس هذا الكلام يأتي في الرواية الثالثة .

جواب الاعتراض :

يوجد فرق بين الشهرة الوارد هنا والشهرة الوارد هناك ، هناك قالت الرواية "خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر" ، وقلنا بأن المراد من الشهرة هناك هو الخبر القطعي ، والمراد من الشاذ النادر هو الخبر الظني ، ولكن هذا المعنى لا يأتي هنا في الرواية الثالثة لأنه ورد فيها أن الإمام عليه السلام قال بعد ذلك "خذ بقول أعدلهما" ، وإذا كان المراد من الشهرة هو الخبر القطعي فلا معنى لأن نرجع إلى أعدلهما لأن الأعدلية تريد أن تثبت أقربية الانكشاف ، ومع كون الخبرين قطعيين فلا معنى لأقربية الانكشاف ، فإن كانا قطعيين فلا معنى لأن نقول خذ بالأقرب إلى الواقع لأنه إذا كانا قطعيين فكلاهما مطابق للواقع ، فالمراد من الشهرة هنا غير المراد من الشهرة هناك .

إشكال :

ولذلك قد يَرِدُ إشكال على التفسير السابق الذي ذكرناه في مقبولة عمر بن حنظلة ، وإذا فسّرنا الشهرة بالخبر القطعي فإنه يستحيل أن يوجد قطعيان متعارضان ويكون كلاهما مطابقا للواقع .

جواب الإشكال :

والجواب أن الخبرين القطعيين من الممكن أن يوجد بينهما تعارض ، القطعيان من حيث السند والظنيان من حيث الدلالة بل حتى لو كانا قطعيين من حيث الدلالة ، ولكن أحد

الخبرين القطعيين صدر تقية ووصل إلينا بالتواتر فهو قطعي سندا وقطعي دلالة إذا كان نصًّا في المطلوب ، والخبر الآخر الذي صدر من غير تقية كان قطعي السند قطعي الدلالة ، فيقع التعارض بينهما .

رد الجواب :

ويمكن أن يرد على الجواب بأن المراد من الشهرة هنا هو استفاضة الرواية لا قطعية الرواية ، وهذه قرينة على أن المراد من الشهرة هناك في المقبولة هو الاستفاضة لا القطعية ، فيتزلزل ذلك الإشكال الذي يَرِدُ على الشهرة من أن المراد هو القطعي في قبال السند الظني .

رد الرد :

ولكن الرواية الثالثة مرسلة فلا يمكن الاعتماد عليها .

بعبارة أخرى :

دعوى أن الشهرة الروائية حينما توجد في المتعارضين معا لا يحصل القطع بالصدور منها مدفوعة بأن هذا إنما يصحّ فيما إذا كان يستبعد صدور أحاديث متعارضة من الأئمة عليه السلام ، ولا استبعاد في صدور الأحاديث المتعارضة عنهم عليهم السلام بعد ما عرف من حالهم الابتلاء بظروف التقية وغيرها من الملابسات التي كانت تضطرهم إلى التحفظ والاحتياط كما تشهد بذلك جملة من الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام ، فلا محذور في أن توجد روايتان قطعيتان سندا قطعيتان دلالة وتكونان متعارضتين ، ولكن مثل هذا التعارض لا يوجد في القرآن الكريم .

التطبيق على الكتاب :

(اعتراض :) وقد يعترض على الترجيح بالشهرة هنا (- أي في الرواية الثالثة -) بنفس ما تقدم في المقبولة من كونها (- أي من كون الشهرة -) بمعنى استفاضة الرواية وتواترها ، (وجواب الاعتراض هو :) ولكن هذا الاعتراض غير وجيه هنا لأن المرفوعة بعد افتراض شهرة الروايتين معا تنتقل إلى الترجيح بالأوثقية ونحوها من صفات الراوي ، وذلك لا يناسب الروايتين القطعيتين (سندا) ، ولكن المرفوعة ساقطة سندا بالإرسال ، فلا يمكن التعويل عليها (- أي على المرفوعة - وهي الرواية الثالثة) .

(النتيجة :)

وهكذا نعرف أن المستخلص مما تقدّم ثبوت المرجّحين المذكورين في الرواية الأولى من روايات

الترجيح (، وهما موافقة الكتاب ، وإن لم توجد فمخالفة العامة ، والرواية الثانية والرواية الثالثة لم تثبت مرجِّحات أخرى) ، وفي حالة عدم توفّرهما (- أي توفّر المرجِّحين -) نرجع إلى مقتضى القاعدة (، ومقتضى القاعدة هو تساقط الخبرين المتعارضين) .

التوضيح :

فوائد :

وتتميما للبحث يشير السيد الشهيد إلى عدة نقاط :

النقطة الأولى :

على فرض أن روايات التخيير تامة في نفسها ، والتخيير الذي يثبت بها ليس التخيير الواقعي الذي هو الإباحة ، وإنما التخيير الظاهري أي التخيير في الحجية ، وهذا التخيير الظاهري وقع الخلاف فيه ، وذاك البحث الذي تقدّم قلنا فيه إن المراد من روايات التخيير هو التخيير الواقعي ، والسيد الشهيد قال إن الروايات دالة على التخيير الواقعي ، وأما هنا فالذين قالوا إن الرواية دالة على التخيير الظاهري وتبيّن حكما ظاهريا ، والحكم الظاهري إما تكليفي وإما وضعي ، فيأتي السؤال التالي :

هل الروايات هنا تبيِّن الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي ؟

الجواب :

وقع الخلاف بينهم ، فبعض قال بالحكم الظاهري التكليفي ، والتخيير هنا تخيير فقهي ، فالمكلف مخيَّر أن يطبِّق عمله على هذا أو على ذاك ، ولكن إذا طبَّق عمله على هذا فإلى الآخِر يطبَّق على هذا ولا يطبِّق على ذاك ، فإذا طبَّق عمله على وجوب صلاة الجمعة فيجب أن يستمر فيه ، وليس مخيَّرا في أن يصلّي صلاة الجمعة مرة ومرة ثانية لا يصلّيها ، وهذا هو التخيير في المسألة الفقهية ، وهو بخلاف التخيير الواقعي الذي هو الإباحة الواقعية فتارة يشرب الماء وتارة أخرى لا يشرب الماء ، وإذا شربت مرة فلا يشترط أن تستمر في الشرب ، وبعض قال بالحكم الظاهري الوضعي أي التخيير في الحجية ، والحجية مسألة أصولية ، فيكون التخيير تخييرا أصوليا ، وتترتب آثار مختلفة بناء على الحكم الظاهري التكليفي والحكم الظاهري الوضعي .

بعبارة أخرى :

في الفرق بين التخييرين لا إشكال في أن الحكم بالتخيير في حالات التعارض حكم شرعي

ظاهري لا واقعي ، وإنما البحث حول تشخيص كونه حكما تكليفيا فرعيا فيكون التخيير في المسألة الفقهية ، أو حكما وضعيا أصوليا فيكون التخيير في المسألة الأصولية ، والمراد بالحكم التكليفي الفرعي – أي التخيير الفقهي – هو الترخيص العملي للمكلفين في تطبيق سلوكهم وفق أحد هذين الدليلين المتعارضين بلا أي التزام قلبي وبلا أي حجية ، فهو مخيَّر في أن يطبق سلوكه وفق الدليل الأول أو وفق الدليل الثاني ، والمراد بالحكم الوضعي الأصولي – أي التخيير الأصولي – هو حجية أحد المتعارضين ، وهو ما يختاره المكلف بإحدى الصياغات المعقولة ، والفرق الثبوتي واقعا بين التخييرين الظاهريين – أي التخيير الفقهي والتخيير الأصولي – يتمثل في أن الحكم التكليفي العملي للمكلفين لا يتحدّد في التخيير الأصولي بنفس ما هو المجعول التشريعي كما هو الحال في التخيير الفقهي ، وإنما يحدّده ما يختاره المكلف ، فما يختاره المكلف ويلتزم به هو الحجة ، وقبل الاختيار والالتزام من الممكن أن الأول يكون حجة ومن الممكن أن الثاني يكون حجة ، فإذا كان أحد المتعارضين يدل على وجوب القصر في المواطن الأربعة واختاره المكلف صار حجة عليه وصار تكليفه العملي وجوب القصر فيها شأنه في ذلك شأن ما إذا لم يكن لدليل القصر معارض أصلا ، وهذه هي النتيجة المتوخّاة من التخيير في الحجية أي التخيير الأصولي ، وأما في التخيير الفقهي فأدلة التخيير تقول إن المكلف مخيَّر في أن يطبّق على الأول أو يطبّق على الثاني .

التطبيق على الكتاب :

(فوائد :)

بقي علينا أن نشير في ختام روايات العلاج إلى عدة نقاط :

(النقطة الأولى :)

الأولى : أن العاملين بالمجموعة الأولى (– ولم نعمل بالمجموعة الأولى ، وقلنا بأن التخيير فيها تخيير واقعي عملي –) المستدل بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم في أن التخيير هل هو تخيير في المسألة الأصولية أي في الحجية (وفي الحكم الظاهري الوضعي) أو في المسألة الفقهية أي في الجري عملا على وفق أحدهما (وفي الحكم الظاهري التكليفي) ، ومعنى الأول (– أي التخيير في المسألة الأصولية –) أن الإنسان لا بد له أن (يختار و) يلتزم بمضمون أحد الخبرين ، فيكون حجة عليه (أولا – على حدّ حجية دليل وجوب القصر في المواطن الأربعة لو لم يكن لدليل وجوب القصر معارض –) ، و(ثانيا) يسند مؤدّاه إلى الشارع (لأنه إذا صار حجة عليه فهو

حكم الشارع ويجوز له أن يسنده إلى الشارع) ، ومعنى الثاني (- أي التخيير الفقهي -) أن الانسان لا بد له أن يطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين (، ولا يجوز أن يسنده إلى الشارع لأن الشارع خيّره بين أن يطبّق عمله على هذا أو على ذاك ، فيجوز أن يسند التخيير إلى الشارع ، ولكن لا يجوز أن يسند الوجوب والحرمة إلى الشارع ، فبناء على التخيير الأصولي ما اختاره المكلف يجوز أن يسنده إلى الشارع ، وأما في التخيير الفقهي فالتخيير يسنده إلى الشارع، وهذه نتيجة نظرية لا عملية) ، (والنتيجة العملية هي :) ومن نتائج الفرق أن الفقيه على الأول (- أي التخيير الأصولي -) يُفْتِي بمضمون ما التزم به واختاره (، فيكتب في الرسالة العملية أن صلاة الجمعة واجبة إذا اختار الوجوب أو يكتب أن صلاة الجمعة محرّمة إذا اختار الحرمة) ، وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداء (، فيكتب في الرسالة العملية أن المكلف مخيَّر بين وجوب صلاة الجمعة وبين حرمة صلاة الجمعة) ، . . .

(رأي السيد الشهيد :)

. . . وهذا الخلاف لا موضوع له بعد إنكار أصل التخيير (الظاهري ، ولا نبحث في أنه تخيير وضعي أصولي أو تخيير تكليفي فقهي لأنه ثبت أن التخيير ليس ظاهريا بل هو تخيير واقعي عملي) .

التوضيح :

النقطة الثانية :

اختلف هؤلاء في التخيير - سواء قلنا بأن التخيير أصولي أو فقهي وسواء قلنا بأن التخيير وضعي أو تكليفي - ، فيأتي السؤال التالي :

هل هذا التخيير ابتدائي أو استمراري ؟

الجواب :

في التخيير الأصولي إذا اختار المكلف في الجمعة الأولى أن هذا حجة فهل يستطيع في الجمعة الثانية أن يختار حجية الآخر أو لا يستطيع ؟

إذا قلنا بأنه لا يستطيع أن يختار حجية الآخر فهذا معناه أن التخيير في المسألة الأصولية ابتدائي ، فله الحق في أن يختار مرة واحدة ، وإذا اختار حجية الخبر الأول فيبني على وجوب صلاة الجمعة ، ويستمر معه وجوب صلاة الجمعة في كل جمعة .

وإذا قلنا بأنه يستطيع أن يختار حجية الآخر فهذا معناه أن التخيير استمراري ، ففي كل

جمعة يختار حجية الخبر الأول أو حجية الخبر الثاني ، ففي الجمعة الأولى يختار حجية الخبر الأول فيبني على وجوب صلاة الجمعة ، وفي الجمعة الثانية يمكنه أن يختار حجية الخبر الثاني فيبني على حرمة صلاة الجمعة .

ونفس هذا الكلام يأتي في التخيير الفقهي ، فهو مخيَّر في أن يطبّق عمله على الأول أو يطبّق عمله على الثاني ، ففي التخيير الابتدائي إذا طبّق عمله في الأسبوع الأول على الأول فلا يمكن أن يطبّق عمله في الأسابيع التالية على الآخر ، فله الحق في أن يختار مرة واحدة فقط، ويستمر على اختياره إلى الأبد .

وفي التخيير الاستمراري يمكنه أن يطبّق عمله في الأسبوع الأول على الأول ويطبّق عمله في الأسبوع الثاني على الثاني ، ففي كل أسبوع له الحق في أن يختار أيًّا منهما يريد ، وفي التخيير الاستمراري لا يظهر فرق بين التخيير الواقعي وبين التخيير الظاهري التكليفي ، ففي التخيير الواقعي يمكن أن تشرب الماء مرة ويمكن أن لا تشرب الماء مرة أخرى ، وفي التخيير الظاهري التكليفي مرة تصلي صلاة الجمعة ومرة أخرى لا تصلي صلاة الجمعة .

التطبيق على الكتاب :

(النقطة الثانية :)

الثانية : أن هؤلاء اختلفوا أيضا في أن التخيير ابتدائي أو استمراري ، بمعنى أن المكلف بعد اختيار أحد الخبرين التزاما (- في التخيير الأصولي -) أو عملا (- في التخيير الفقهي -) هل يجوز له أن يعدل إلى اختيار الآخر أو لا (يجوز) ؟

(فإذا قلنا يجوز أن يعدل إلى اختيار الآخر فالتخيير استمراري ، وإذا قلنا لا يجوز أن يعدل إلى اختيار الآخر فالتخيير ابتدائي .)

وقد ذهب البعض إلى كونه (- أي كون التخيير سواء كان التخيير أصوليا أم فقهيا -) استمراريا وتمسك بالاستصحاب (، فهو في الأسبوع الماضي كان على يقين من وجود التخيير التكليفي الفقهي له ، والتخيير حكم شرعي ، وفي هذا الأسبوع يشك أن التخيير السابق موجود الآن أو ليس موجودا الآن فيستصحب بقاء التخيير الظاهري التكليفي السابق ، وإذا قلنا بأن المراد من التخيير الظاهري هو التخيير الوضعي أي التخيير الأصولي وهو التخيير في الحجية ، ومعنى التخيير في الحجية أنه إذا التزم بمضمون هذا فهو حجة ، ونفترض أنه التزم بالخبر الذي مؤدّاه الوجوب ، فهذا الخبر حجة ، وعندما جاء إلى الأسبوع الثاني يقول لو كنت

قد التزمت في الأسبوع الماضي بجانب الحرمة لكان حجة ، والآن كما كان ، وهذا الاستصحاب تعليقي لا تنجيزي ، فإذا قلنا بالتخيير الظاهري الفقهي التكليفي فالاستصحاب تنجيزي لأن التخيير كان موجودا في الأسبوع الماضي والآن يشك أنه موجود فيستصحب التخيير ، وإذا قلنا بأن التخيير أصولي وضعي أي التخيير في الحجية فهذا واجب عليه إذا التزم به ، وهذا حرام عليه إذا التزم به ، والمفروض أنه التزم بالواجب ، وفي الأسبوع الثاني يريد أن يلتزم بالحرمة لأن التخيير استمراري ، فيقول لو كنت في الأسبوع الماضي قد التزمت بالحرمة لكان حجة ، والآن كما كان ، فيمكنه الالتزام بالحرمة ، وهذا فرق بين التخيير الفقهي وبين التخيير الأصولي ، ففي التخيير الفقهي يمكن على أساس الاستصحاب أن نقول بأن التخيير استمراري ، وأما إذا أنكرنا حجية الاستصحاب التعليقي وأردنا أن نثبت التخيير الاستمراري وكان التخيير تخييرا في الحجية فالاستصحاب ليس بحجة لأن الاستصحاب التعليقي ليس حجة، فلا يمكن إثبات استمرارية التخيير في المسألة الأصولية ، نعم إذا قلنا إن الاستصحاب التعليقي كالاستصحاب التنجيزي حجة فلا تظهر الثمرة ولا يظهر الفرق ، وأما إذا قلنا بحجية الاستصحاب التنجيزي وعدم حجية الاستصحاب التعليقي فلا يمكن إثبات أن التخيير استمراري في التخيير الأصولي بل يكون ابتدائيا) ، . . .

(الرد على قول البعض :)

. . . إلا أن هذا الاستصحاب يبدو أنه من استصحاب الحكم المعلَّق إذا كان التخيير في الحجية لأن مرجعه (- أي مرجع هذا الاستصحاب -) إلى أن هذا (- أي الحكم بحرمة صلاة الجمعة -) كان حجة لو أخذنا به (-أي بهذا الحكم-) سابقا (-أي في الأسبوع الماضي-) ، وهو (- أي الحكم بحرمة صلاة الجمعة -) الآن كما كان استصحابا (- أي بواسطة الاستصحاب - ، فالاستصحاب في التخيير الفقهي تنجيزي والاستصحاب التنجيزي حجة ، ولكن الاستصحاب في التخيير الأصولي تعليقي والاستصحاب التعليقي ليس حجة) ، . . .

(رأي السيد الشهيد :)

. . . وعلى أي حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار (أصل) التخيير (سواء كان التخيير تخييرا فقهيا أم تخييرا أصوليا) .

التوضيح :

النقطة الثالثة :

سؤال : لو تمت أدلة التخيير وتمت أدلة الترجيح فما هي النسبة بينهما ؟

الجواب :

قلنا إن النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق ، وصاحب الكفاية قال يوجد بينهما جمع عرفي بأن نحمل الترجيح على الاستحباب ، والسيد الشهيد يشير إلى قاعد أساسية وهي أنه عندما يتعارض حكمان إلزاميان ونحمل أحدهما من خلال الآخر على غير الإلزامي هذا إذا كان الحكم حكما مولويا ، وأما إذا كان الحكم حكما إرشاديا فهذا الكلام غير تام .

التطبيق على الكتاب :

(النقطة الثالثة :)

الثالثة : إذا تمت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدّمة فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟

(، وهذا السؤال افتراضي لأن السيد الشهيد لم تتم عنده روايات التخيير .)

(الجواب :)

فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستحباب (، وهذا الرأي لصاحب الكفاية) ، . . .

(رد السيد الشهيد :)

. . . ونلاحظ على ذلك أن الأمر في روايات الترجيح إرشاد إلى الحجية ، فلا معنى لحمله (- أي لحمل الأمر -) على الاستحباب ، بل المتعيّن الالتزام بتقيّد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجّح (كما ذكر سابقا) .

التوضيح :

النقطة الرابعة :

أخبار العلاج قالت بأنه إذا ورد الخبران المتعارضان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذ به وإلا فاعرضه على أخبار العامة فما خالف أخبار العامة فخذ به ، فيأتي السؤال التالي :

هل التعارض المراد هو التعارض المستقر أو الأعم من المستقر وغير المستقر ؟

مثال :

إذا دلت رواية على الإطلاق ودلت رواية على التقييد كما في مسألة الربا ، وفيها آية قرآنية "وحرّم الربا" ، وتوجد رواية "الربا حرام" ، وتوجد رواية أخرى "لا ربا بين الوالد وولده" ، يوجد جمع عرفي بين الروايتين ، فإذا قلنا إن روايات العلاج تريد أن تثبت الترجيح لما يوجد فيه جمع عرفي ولما لا يوجد فيه جمع عرفي فنعرض الروايتين على كتاب الله ، ورواية "الربا حرام" موافقة للقرآن الكريم ، ورواية "لا ربا بين الوالد وولده" مخالفة للقرآن الكريم فتسقط الرواية عن الاعتبار ولا يمكن أن تكون حاكمة على رواية "الربا حرام" .

الجواب :

أخبار العلاج لا تشمل موارد الجمع العرفي والتعارض غير المستقر ، وإنما تختص بموارد التعارض المستقر الذي لا يوجد فيه جمع عرفي .

والظاهر من روايات العلاج أن السائل كان في مقام الحيرة بحيث لا يعلم ماذا يفعل ، ولا توجد حيرة مع وجود الجمع العرفي ، فتوجد قرينة داخلية تدل على أن موارد الجمع العرفي لا حيرة فيها ، وروايات العلاج تقول بأن العلاج يكون في موارد الحيرة .

التطبيق على الكتاب :

(النقطة الرابعة :)

الرابعة : أن أخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي ؟

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد (- أي موارد الجمع العرفي -) ، فتكون (روايات العلاج) رادعة بالإطلاق عما تقتضيه القاعدة العقلائية (التي تأتي في موارد الجمع العرفي ، والسيد الشهيد يقول بأنه إذا كان يوجد أمر عقلائي مرتكز في الأذهان فلا يكتفي الأئمة عليه السلام بالإطلاقات للردع عن السيرة المرتكزة في أذهان العقلاء ، فالعقلاء مثلا يحملون العام على الخاص ، ولا يمكن أن يكتفي الشارع بمجموعة من الإطلاقات للردع عن الارتكاز العقلائي المستحكِم في المجتمعات البشرية) .

(الجواب :)

وقد يجاب بأن الظاهر من أسئلة الرواة لأخبار العلاج كونهم (- أي كون الرواة -) واقعين في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين ، ومن البعيد أن يقع الراوي بما هو إنسان

عرفي في التّحيّر مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين ، فهذه قرينة معنوية تصرف ظواهر هذه الأخبار إلى موارد التعارض المستقر خاصة .

(رأي السيد الشهيد :)

والصحيح أن يقال إن روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدل على عدم شمولها (- أي شمول روايات العلاج -) لحالات الجمع العرفي ، فإن الرواية الأولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر(، فهو في نفسه حجة وإن كان مخالفا للقرآن ، ولكن لا يوجد إطلاق يشمل المخالفة بنحو التباين والعموم من وجه ، وإنما القدر المتيقَّن هو المخالفة بنحو يوجد جمع عرفي) ، ولذلك صار الإمام عليه السلام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين أحدهما مخالف مع الكتاب والآخر موافق معه ، فتدل على أن الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجة في نفسه ، وهذا يعني أن المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة المفترضة بين الخبر والآية ، وليس ذلك إلا لأن تلك المعارضة (بين الخبرين) من التعارض المستقر ، وتلك المخالفة (بين الخبر والآية) من التعارض غير المستقر .

(بعبارة أخرى :)

(الجواب غير تام ، وذلك لردّين :

الرد الأول :

توجد حيرة حتى في موارد الجمع العرفي لأن الراوي يحتمل أن الشارع له طريقة خاصة فيقع في الحيرة .

الرد الثاني :

لو تنزلنا عن الرد الأول فإن روايات العلاج لا يوجد فيها جميعا حيرة السائل ، فالروايات التي فيها حيرة السائل لا يوجد فيها إطلاق ، ولكن الروايات التي ابتدأ الإمام بالكلام عن الحديثين المتعارضين فقال عليه السلام "إذا ورد الحديثان المتعارضان" لا يوجد فيها إطلاق .

لذلك انتقل السيد الشهيد إلى بيان آخر ، قال لنرجع إلى الرواية عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه" ، قلنا بأن هذه الروايات حاولت أن تعالج التعارض بين الروايات ، وهذا معناه أنه لو لم يكن للرواية معارض لكانت

حجة في نفسها سواء كانت مخالفة للقرآن أم لم تكن ، ولكن لا مخالفة للقرآن بنحو العموم من وجه ولا بنحو التباين ، وإنما مخالفة للقرآن بنحو يوجد بينهما جمع عرفي ، ووجود جمع عرفي بينهما هو القدر المتيقَّن ، وهذه الرواية العلاجية التي قبلناها – ولم نقبل الروايات العلاجية الأخرى – تفرض نوعين من المعارضة : نوع من المعارضة بين الآية الكريمة والخبر ، ونوع من المعارضة بين الخبر والخبر ، وقلنا بهذين النوعين لأن المعصوم عليه السلام يريد أن يعالج التعارض بين الروايات لا التعارض بين الرواية والآية الكريمة ، والقدر المتيقَّن أن التعارض بين الآية والرواية يكون فيه جمع عرفي ، فينحصر روايات العلاج فيما فيه تباين أو عموم من وجه أي التعارض المستقر لا التعارض غير المستقر .)

التوضيح :

النقطة الخامسة :

هل أخبار العلاج تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامّين من وجه أو لا تشمل ؟

قلنا إن روايات العلاج لا تشمل ما بينهما جمع عرفي ، وإنما تأتي روايات العلاج في التعارض المستقر ، والتعارض المستقر على قسمين : مستوعِب وغير مستوعِب ، فيأتي السؤال التالي :

هل تختص روايات العلاج بالتعارض المستقر المستوعِب أو تشمل المستوعِب وغير المستوعِب ؟

الجواب :

نقل السيد الخوئي عن أستاذه المحقق النائيني أنه فصَّل بين المرجِّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند وبين المرجِّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون ، فبعض المرجِّحات ترجع إلى الراوي وهي المرجِّحات السنديّة ، وبعض المرجِّحات ترجع إلى الدلالة والمضمون مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامة .

اختار المحقق النائيني "رحمه الله" أن المرجّحات السندية تختص بالتعارض المستقر المستوعِب ، ولا تشمل التعارض المستقر غير المستوعِب لأننا إذا وضعنا يدنا على موردي الاتفاق ونريد أن نرجِّح من خلال السند نسقط الخبر الآخر الذي كان من غير الأوثق ، فيأتي السؤال التالي : **ولكن هل نسقطه في تمام مدلوله أو في مادة الاجتماع فقط ؟**

إسقاطها مطلقا بلا موجب لأن التعارض موجود في مورد الاجتماع فقط ، وأما في موردي الافتراق فلا يوجد تعارض بينهما ، فلا يوجد مقتضٍ للإسقاط في موردي الافتراق ، ولكن السند ليس بحجة فتسقط الرواية حتى في موردي الافتراق لأنه لا يمكن أن يكون السند حجة في مورد الافتراق ولا يكون حجة في مورد الاجتماع ، فالسند إما أن يكشف عن تمام المضمون وإما أن لا يكشف عن تمام المضمون .

إذن :

المرجِّحات السندية تختص بالتعارض المستقر المستوعِب ولا تشمل التعارض المستقر غير المستوعِب .

وأما المرجِّحات المضمونية فتشمل التعارض المستقر المستوعِب والتعارض المستقر غير المستوعِب ، فلا محذور في أن هذا السند حجة ، ولكن نصف مضمونه حجة ، والنصف الآخر من المضمون ليس بحجة ، فبالإمكان إعمال المرجِّحات المضمونية في مادة الاجتماع فقط دون مادتي الافتراق .

التطبيق على الكتاب :

(النقطة الخامسة :)

الخامسة : أن أخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامّين من وجه أو لا (تشمل) ؟

وقد نقل عن المحقق النائيني "قدس الله روحه" الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند – وتسمى بالمرجّحات السندية – كالترجيح بالأوثقية و(بين) المرجّحات المضمونية التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب، فاختار "رحمه الله" أن المرجّحات السندية لا تشمل الفرض المذكور (– أي أن المرجِّحات السنديّة تختص بالتعارض المستقر المستوعِب ، ولا تشمل التعارض المستقر غير المستوعِب –) لأن تطبيقها (– أي تطبيق المرجِّحات السندية –) إن كان على نحو يؤدّي إلى إسقاط أحد العامّين من وجه رأسا (– أي في مادة الاجتماع ومادتي الافتراق –) فهو بلا موجب (– أي بلا مقتضٍ –) لأنه لا مُسَوِّغَ لإسقاطه (– أي لإسقاط الخبر –) في مادة الافتراق مع عدم التعارض (حيث لا يوجد تعارض في مادتي الافتراق) ، وإن كان (تطبيق المرجِّحات السندية) على نحو يحافظ فيه على مادّتي الافتراق للعامّين (من وجه) فهو مستحيل لأنه يستلزم التبعيض

في السند الواحد بقبول العام في مادة الافتراق ورفضه (- أي ورفض العام -) في مادة الاجتماع مع أن سنده واحد (، فالسند إما أن يكون حجة وإما أن لا يكون حجة) ، وأما المرجّحات المضمونية فبالإمكان إعمالها في مادة الاجتماع فقط ، ولا يلزم محذور (- أي المحذور الذي جاء في المرجّحات السندية - ، فلا محذور في أن هذا السند حجة ، ولكن نصف مضمونه حجة ، والنصف الآخر من المضمون ليس بحجة) .

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدلة ، وبذلك نختم الجزء الثاني من الحلقة الثالثة التي ينتهى الطالب بدراستها من السطوح ، ويصبح جديرا بحضور بحوث الخارج .

وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الأول منها ، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ ، فنسأله سبحانه الذي يسّر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه ، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، ويعمر قلوبنا بذكره وحبه ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين .

وقع الابتداء في توضيح القسم الثاني من الحلقة الثالثة في ٢٥ جمادى الآخرة ١٤٣٤ هـ الموافق ٦ / ٥ / ٢٠١٣ م ، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في ١١ شعبان ١٤٣٦ هـ الموافق ٣٠ / ٥ / ٢٠١٥ م ، فأسأله سبحانه الذي يسّر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه ، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، ويعمر قلبي بذكره وحبه ، ويجعل ثوابه لوالديّ وعلماء الدين والمؤمنين والمؤمنات ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين .

محتويات الكتاب

١- قاعدة الجمع العرفي ٥

١- النظرية العامة للجمع العرفي ٧

٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر ٨

الحكومة ١٩

التقييد ٣٣

التخصيص ٣٩

٣- أحكام عامة للجمع العرفي ٥٧

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب ٧٠

٥- تطبيقات للجمع العرفي ٨٧

٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية ١٣٧

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر ١٥٨

٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة ١٩٠

١- روايات العرض على الكتاب ١٩٢

٢- روايات العلاج ٢٢٣

روايات التخيير ٢٢٣

روايات الترجيح ٢٤١