

أبحاث اصولية

كتاب التعارض

الجزء الثاني

(التعارض المستقر)

محمد تقي الشهيدي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين
واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

التعارض المستقر

يقع الكلام في القسم الثاني من التعارض وهو التعارض المستقر، وفيه مسائل.

مقتضى الأصل الاولي في المتعارضين

المسألة الأولى: يقع الكلام في مقتضى الأصل الاولي في الدليلين المتعارضين، والمراد به هو مقتضى الدليل العام للحجية في قبال الأصل الثانوي، أي مقتضى الدليل الخاص الوارد لعلاج مشكلة تعارض الدليلين، فهل الأصل الاولي في الدليلين المتعارضين هو التساقط او التخيير او يفصل بين مسلك السببية فيلتزم بالتخيير وبين مسلك الطريقة فيلتزم بالتساقط؟ نسب الى المشهور القول الأول، وذهب بعضهم الى الثاني، واختار الشيخ الاعظم قده التفصيل.

والتحقيق انه ان كان دليل الحجة ليّا كما لو كان هو السيرة العقلانية، او كان لفظيا لا اطلاق له لفرض كون لسانه لسان امضاء السيرة، فلا ينبغي الاشكال في ان مقتضى ذلك هو التساقط دون التخيير او الترجيح، لقصور مقام الإثبات وعدم سيرة عقلانية تساعد على التخيير او الترجيح.

وان كان دليل الحجة خطابا لفظيا مطلقا، فقد التزم المشهور فيه أيضا بالتساقط، واختاره السيد الخوئي قده مستدلا عليه بما محصله:

٢ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

ان الاحتمالات المتصورة بدوا في اعمال دليل الحجية في المتعارضين
أربعة:

١- ان يشمل دليل الحجية كلا المتعارضين وهذا غير معقول، حتى في مثل تعارض دليل وجوب القيام مع دليل وجوب الجلوس مثلا، لادائه الى التعبد بالمتناقضين، حيث ان دليل وجوب القيام مثلا يدل بالالتزام على عدم وجوب الجلوس فيكون الجمع بين التعبد بهذا المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي لدليل وجوب الجلوس، تعبدا بالنقيضين، وبذلك يختلف عن التعبد باستصحاب نجاسة الانائين مع العلم الإجمالي بطهارة احدهما، حيث ان لازم نجاسة ايّ منهما وان كان هو طهارة الآخر، لكنه ليس بحجة، فلا يؤدي التعبد بنجاستهما الى التعبد بالنقيضين، نعم لو قام دليل على وجوب القيام ودليل آخر على عدم وجوبه او حرمة كان التعبد بنفس المدلولين المطابقين محالا، ولذا يستحيل التعبد بالاستصحاب في مورد توارد الحالتين، بان كان فعل واجبا في زمان وحراما او غير واجب في زمان آخر وشك في المتقدم والمتأخر منهما، حيث يستحيل الجمع بين استصحاب وجوبه واستصحاب حرمة او عدم وجوبه.

٢- ان يشمل دليل الحجية واحداً معيناً منهما، وهذا غير معقول أيضاً، لاستلزامه الترجيح بلامرجح وهو باطل^(١).

١ - لا يخفى ان مرادهم من بطلان الترجيح بلامرجح هو انه بعد تعارض دليل الحجية في الدليلين المتعارضين فاستفادة حجية احدهما المعين دون الآخر لاتستند الى علم او علمي فتكون اتباعا لغير العلم، ويعلم أيضا بعدم جعل الحجية التعيينية لاحدهما المعين اذا احرز عدم مزية له على الآخر توجب ذلك.

٣- ان يشمل دليل الحجية كلاً منهما مشروطاً بعدم الأخذ والالتزام بالعمل بالدليل الآخر، ولكن هذا يؤدي الى محذور التعبد بالنقيضين في فرض ترك الأخذ بأيّ منهما، حيث انه في هذا الفرض يكون كل منهما متصفاً بالحجية فيعود المحذور؛ فلا يتم ما قد يتوهم من "ان محذور التعبد بالنقيضين يقتضي رفع اليد عن اطلاق حجية كل منهما والالتزام بالحجية لكل منهما مشروطة بعدم الأخذ بالآخر، فلا يقتضي المانع العقلي الغاء دليل الحجية في إثبات أصل الحجية في كل منهما بالنحو المذكور، فمقتضى الأصل الاولي عند التعارض هو التخيير" اذ يرد عليه ما ذكر من استلزامه التعبد بالنقيضين في فرض ترك الأخذ بكليهما.

٤- ان يشمل دليل الحجية كلاً منهما مشروطاً بالأخذ به، بدعوى ان المانع العقلي حيث لا يقتضي اكثر من رفع اليد عن اطلاق حجية كل منهما، فلا بد من الالتزام بحجية كل منهما مشروطة بالأخذ به اخذاً بدليل الحجية بالمقدار الممكن، ولكنه يؤدي الى عدم حجية أي منهما في فرض عدم الأخذ بأيّ منهما، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة الى الواقع فيتمسك فيه بالبراءة لولم يكن في البين دليل او أصل منجز آخر، ولا يلتزم القائل بالحجية التخييرية بذلك؛ ولا يقاس المقام بالحجية التخييرية الثابتة بالدليل الخاص، فان لازمه عرفاً وجوب الأخذ باحدهما، وانه على تقدير ترك الأخذ بكليهما يعاقب على الواقع، واین هذا من المقام، حيث استفيد التخيير من تقييد دليل الحجية ولا تعرض له لوجوب الأخذ باحدهما أصلاً؛ فبعد بطلان هذه الاحتمالات الاربعة يتعين القول بالتساقط.

اقول: ينبغي هنا ذكر عدة نکات يتضح من خلالها بعض الملاحظات على ما افاده "فده":

التفصيل بين ما لو كانت الحجية بلسان وجوب العمل بالخبر

وبيين ما لو كانت بلسان جواز العمل

النكتة الأولى: انه لا بد من التفصيل بين ما لو كان مقتضى دليل الحجية هو المعذرية والمنجرية معا، فيستحيل التعبد بحجية الدليلين المتعارضين، لاستلزامه تنجز شئ وعدم تنجزه معا، حيث ان الدليل على وجوب القيام مثلا، منجز له ومعذر بالالتزام عن وجوب الجلوس، فيتعارض مع الدليل على وجوب الجلوس، حيث انه منجز لوجوب الجلوس ومعذر بالالتزام عن وجوب القيام، وهذا محال، ولا يختلف ذلك باختلاف صياغة الحكم الظاهري.

وبيين ما لو كان مقتضى دليل الحجية مجرد المعذرية او مجرد المنجزية، فلا مانع من شموله للمتعارضين، وعليه فلو كان دليل الحجية بلسان التوسعة وجواز العمل، فيدل على التخيير بين المتعارضين، فلو تمّ سند قوله "واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه"^(١) لكان يستفاد منه جواز تقليد أي من المجتهدين، حيث ان الوارد فيه ان "للعوام ان يقلدوه" لا ان على العوام ان يقلدوه"^(٢)، نعم قد يلزم من اجتماع المعذريتين الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، كما في جريان البراءة في اطراف العلم الإجمالي، وهذا مانع آخر عن اجتماعهما، ولكنه لا يترتب على اجتماعهما دائما، كما في مسألة جواز التقليد، فانه لو افتنى مجتهد

١ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١٣١ باب ٧ من ابواب صفات القاضي ح ٢٠

٢ - كما ذكر ذلك في بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٤٦

بوجوب القصر وآخر بوجوب التمام، فمعنى جواز تقليد أي منهما هو معذرية تطبيق العمل على فتواه من الإتيان بالقصر فقط او التمام فقط، واين هذا من الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، بل هو نظير الحجية التخيرية التي التزم بها المشهور في الخبرين او الفتوين المتعارضين؛ نعم قد يلزم من ذلك الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال، كما في مثال القصر والتمام حيث يعلم بوجوب احدهما اجمالا، فمن يرى قبح هذا الترخيص كالسيد الخوئي "قده"، فلا بد ان يمنع من الحجية التخيرية في مثله، وكذا من يرى كونه مناقضا للتكليف المعلوم بالاجمال بنظر العقلاء، فلا بد ان يلتزم بانصراف اطلاق خطاب الحجية عنه، ولكن الظاهر عدم كونه مناقضا للتكليف المعلوم بالاجمال بنظر العقلاء بوجه مطلق، فانه لا يابى العرف عن الحجية التخيرية عند تساوي المجتهدين مثلا، نعم ذكرنا في محله ان جريان البراءة ونحوها في طرفي العلم الإجمالي يعتبر بنظر العقلاء نقضا للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال، ولو لم يمكن مخالفته القطعية كما في العلم الإجمالي بحرمة احد الضدين.

وعليه فلامحذور في شمول دليل الحجية للمتعارضين فيما كان مفاده مجرد المعذرية.

وكذا لو كان مقتضى دليل الحجية مجرد المنجزية، فيكون نظير استصحاب نجاسة انائين يعلم اجمالا بتطهير احدهما، نعم في مثل استصحاب وجوب شئى وحرمته في فرض توارد الحالتين، يلزم محذور التحريك الى المتنافيين، فتقع بينهما المعارضة.

هذا، ولو فرض كون دليل الحجية بلسان وجوب العمل لكنه كان بنحو العموم البدلي كما لو ورد في خطاب الأمر بتقليد احد الفقهاء، فانه

٦ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

لامحذور في شموله لفرض تعارض الفتويين، كما سيأتي بيانه في بحث الاجتهاد والتقليد، فمحذور استحالة شمول دليل الحجية لفرض التعارض يختص بما كان لسانه لسان وجوب العمل بنحو العموم الشمولي.

دفع اشكال استحالة حجية كل من الخبرين المتعارضين بشرط

الالتزام به

النكته الثانية: قد يقال باستحالة حجية كل من الدليلين المتعارضين

مشروطة بالالتزام به، بدعوى انه: لو اريد من الالتزام العمل به ففيه **اولا:** انه يمكن ان يكون العمل منسجما مع كلا الدليلين، كما لو دل احدهما على وجوب فعل والآخر على عدمه فيمكنه العمل بكليهما لان عدم الوجوب لاينافي الإتيان بالفعل فلو اتى به فقد عمل بكلا الدليلين، وحينئذ تكون الحجيتان فعليتين فيعود محذور اجتماع الحجيتين المتنافيتين **وثانيا:** ان الحجية لأجل الداعي الى العمل فلو كانت مشروطة بالعمل لزمت لغويتها.

وان اريد من الالتزام بالدليل البناء القلبي على كون مؤداه هو الواقع أي الموافقة الالتزامية، فان قيل بما قد يتصور من عدم امكان البناء القلبي على وجود شئ وعدمه معا فليس هناك أي محذور ثبوتي في ذلك؛ ولكن لو قيل بامكان البناء على وجود شئ وعدمه معا فلو فرض بناءه عليهما معا عاد محذور اجتماع الحجيتين الفعليتين المتنافيتين، حيث انه بالتزامه بوجوب الفعل واقعا يكون دليل الوجوب حجة فعلية وبالالتزام

بعدم الوجوب واقعا يصير دليل عدم الوجوب حجة فعلية فيتنافيان^(١).
اقول: لنا ان نختار كون الحجية في كل من الدليلين مشروطة بالالتزام بتطبيق العمل على وفقه وحده أي من دون الالتزام بتطبيق العمل على وفق الدليل الآخر؛ والالتزام بتطبيق العمل على وفق الدليل القائم على عدم وجوب فعل يعني الاستناد اليه حين اتيان الفعل او تركه، وكون الالتزام بهذا المعنى شرطا في حجية الدليل لا يوجب لغويتها حتى في مثل الدليل القائم على وجوب فعل، لانه بعد هذا الالتزام يكون الدليل محركا له نحو العمل، حيث ان صدور العمل منه على وفق الدليل لا يلزم الالتزام بتطبيق العمل على وفقه، خاصة اذا كان الشرط هو الالتزام بوجوده الحدوثي؛ على ان التحريك نحو العمل ليس مشروطا بشيئ اذ هو لازم وجوب الأخذ باحد الدليلين، والالتزام بالعمل بأيّ منهما يكون معذرا فقط في الاكتفاء بالعمل بمضمونه، فلما حذور في كون معذرية الدليل مشروطة بالعمل به فضلا عن كونها مشروطة بالالتزام بالعمل به.
كما يمكن ان نختار كون الحجية في أي من الدليلين مشروطة باختيار المكلف لأن يكون هو الحجة في حقه دون الآخر؛ ولولا ما ذكرناه لأشكل الأمر في تخريج الحجية التخيرية التي التزم بها المشهور في تعارض الخبرين لأجل النصوص الخاصة، بل وفي تعارض فتاوى المجتهدين المتساويين.

ثم انه أرجع المحقق الاصفهاني "قده" الحجية التخيرية تارة الى ايجاب التصديق العملي بأحد الدليلين لابعينه^(٢)، وأخرى الى جعل

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٤٨ مباحث الاصول ج٥ ص٦٢٠

٢ - نهاية الدراية ج٦ ص٣٢٨

منجزية كل واحد منهما للواقع على تقدير عدم العمل بالآخر وكذا جعل معذريته على تقدير موافقته او موافقة الآخر^(١)، وبذلك عدل عما ذكره سابقا من أنه لامجال لاحتمال التخيير ثبوتا، لأنه لامعنى للتخيير بين الواقع وغيره ولاتوجب المصلحة التخييرية للحكم بالتخيير، اذ المقتضى الحقيقي رعاية المصلحة الواقعية، ولامعنى لأن تكون تلك المصلحة باعثة على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصلها وما لا يحصلها^(٢).

أقول: إنه وان لم يكن محذور في هاتين الصياغتين المذكورتين في كلامه "قده" للحجية التخييرية، ولكن الأنسب هو كون صياغتها حجية كل منهما مشروطة بالالتزام به، حيث تحتاج تلك الصياغتان الى نحو من التعديل، اذ قد يكون التعارض بين خبرين غير الزاميين كما لو دل خبر على استحباب شئ ودل خبر آخر على عدم استحبابه، او دل خبر على شرطية شئ في المستحب ودل خبر آخر على مانعيته، فلامعنى فيه لإيجاب تصديق أحد الخبرين عملا او منجزيته ومعذريته، هذا وسيأتي ان ظاهر قوله عليه السلام في مكاتبة الحميري "بأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" هو جواز الأخذ بمفاد احد الخبرين على حد الأخذ بمفاد خبر لامعارض له حيث يلتزم بمضمونه ويفتى به، وأما اشكاله السابق على الحجية التخييرية ثبوتا فواضح الدفع، اذ ملاك جعل الحجية للأمارات هو التحفظ النوعي على الواقع، ولاريب في أن الحجية التخييرية أقرب الى حفظ الواقع من عدم حجية أي منهما الموجب لاختيار المكلف احتمالا ثالثا يخالف كلا الطرفين، نعم الاحتياط التام

١ - نفس المصدر ص ٣٠٤

٢ - نفس المصدر ص ٢٨٨

موجب لحفظ الواقع جزما ولكنه ينافي مصلحة التسهيل، وأما حجية احدهما تعيينا فقد لا يكون فيها أي مرجح كما قد ينافي مصلحة التسهيل أيضا.

الإشكال اثباتي في استفادة الحجية التخيرية من الدليل العام

للحجية

النقطة الثالثة: بعد ما ثبت امكان حجية كل من الدليلين المتعارضين بشرط الأخذ به فيقع الكلام في مقام الإثبات واستفادة ذلك من الدليل العام للحجية.

ولكنه يمنع عن ذلك لعدة اشكالات:

الاشكال الأول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من عدم امكان

التمسك بالخطاب العام للحجية لإثبات حجية كل من الدليلين المتعارضين بشرط الأخذ به لاستلزام ذلك جواز ترك الأخذ بأيّ منهما.

ولكن يرد عليه **اولا:** انه لا يحتمل عقلائيا كون زمام اهتمام المولى بالتكليف الواقعي موكولا الى اختيار المكلف رأسا بحيث لو لم يختر أيّا من الدليلين فلا يهتم المولى حينئذ بالواقع، ولأجل هذه النقطة العقلائية يكون لازم الحجية التخيرية تنجز الواقع على المكلف ولو لم يأخذ بأيّ من الدليلين .

وثانيا: ان انفكاك الحجية التخيرية عن وجوب الأخذ باحدهما ان

كان محتملا بحسب الارتكاز العرفي والتمشعي، فيمكن الالتزام بالحجية التخيرية بلايّ محذور ولو لم يلزم الاخذ باحد الدليلين، وان

١٠ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

لم يكن انفكاك الحجية التخيرية عن وجوب الأخذ باحدهما محتملا صار وجوب الأخذ باحدهما بذلك مدلولا التزاميا لدليل الحجية الصالح لاثبات الحجية التخيرية حسب الفرض.

وقد يورد عليه **ثالثا:** ان دليل وجوب التعلم ينجز الواقع الذي يمكن تعلمه ولو بايجاد شرط حجية دليله.

ولكنه لا يخلو عن اشكال، لقوة انصراف دليل لزوم التعلم عن مثل ايجاد شرط الحجية للدليل بعد افتراض كون حجتيه أي منجزيته ومعدريته عن الواقع مشروطة بالالتزام به فيكون نظير السعي الى ايجاد وثيقة الراوي او عدالة المفتي.

الاشكال الثاني: ان للدليلين المتعارضين ثلاث حالات:

١- ان يعلم بعدم مزية لاحد الدليلين على الآخر، فيعلم بعدم حجية أيّ منهما تعيينا لعدم ملاك يقتضي ذلك، وهذا يعني العلم التفصيلي بسقوط الاطلاق الأحوالي لخطاب الحجية في كل من الدليلين، ففي هذه الحالة قد يقال بانه يبقى الاطلاق الأفرادي لخطاب الحجية بلحاظ كل من الدليلين بلامعارض، وهذا يعني حجية كل منهما تخيرا، توضيح ذلك ان لخطاب الحجية بلحاظ كل من الدليلين المتعارضين اطلاقا احواليا واطلاقا افراديا، فاطلاقه الأحوالي بالنسبة الى كل منهما يقتضي كونه حجة سواء التزم به ام لا، واطلاقه الأفرادي لا يقتضي أكثر من حجية هذا الدليل في فرض الالتزام به، فبعد سقوط الاطلاق الأحوالي لخطاب الحجية بالنسبة الى كل من الدليلين المتعارضين لعدم احتمال مزية لأحدهما فيبقى الاطلاق الأفرادي لخطاب الحجية بالنسبة اليهما بلامعارض، فيكون كل منهما حجة بشرط الالتزام به.

ان قلت: اذا كان مؤدى الدليلين وجوب فعلين يعلم اجمالا بعدم وجوب احدهما اتفاقا او لأجل تضادهما، فيحتمل ثبوتنا سقوط الداليتين الالتزاميتين لهما عن الحجية رأسا وبقاء الداليتين المطابقتين على الحجية التعيينية، فيثبت بذلك وجوبهما معا، فيصير مثل استصحابهما مع العلم الإجمالي بارتفاع احدهما حيث لامحذور فيه أصلا، فلا يتعين الاحتمال الثبوتي في حجيتهما تخييرا.

قلت: سيأتي ان هذا الاحتمال مما لا يقبله الارتكاز العرفي، لاستلزامه التفكيك بين الدلالة المطابقة والالتزامية في الامارات.

٢- ان يحتمل مزية في كل منهما كما في تعارض خبر الأعدل والأفقه، فان خبر الأعدل ابعد عن الكذب وخبر الأفقه ابعد عن الخطأ، فالاطلاق الأحوالي في خطاب الحجية بلحاظ كل منهما يكون طرفا للمعارضة مع الاطلاق الأفرادي لخطاب الحجية بلحاظ الآخر، اذ لا يعقل حجية احد المتعارضين تعيينا والآخر تخييرا، حيث انه بالأخذ بالثاني تتحقق حجيتان متنافيتان، وعليه فيكون مقتضى الأصل الاولي في هذه الحالة هو التساقط.

٣- ان يعلم او يحتمل مزية في احدهما بعينه فيدور الأمر بين حجية الدليل ذي المزية تعيينا وبين حجية كل من الدليلين تخييرا، وأما حجية الدليل غير ذي المزية تعيينا فمعلوم العدم وهذا يعني العلم التفصيلي بسقوط الاطلاق الأحوالي لخطاب الحجية بالنسبة الى الدليل غير ذي المزية، حيث ان حجيته تعيينا كانت مساوقة لثبوت الاطلاق الاحوالي لحجيته بان يكون حجة أخذ به المكلف ام لا، نعم حيث يحتمل حجية هذا الدليل تخييرا فهذا يعني حجيته مشروطة بالأخذ به او فقل ثبوت

الاطلاق الأفرادي لخطاب الحجية بالنسبة اليه ولكن هذا الاطلاق الأفرادي متعارض مع الاطلاق الاحوالي لخطاب الحجية بالنسبة الى الدليل ذي المزية، ويستحيل الجمع بين ذاك الاطلاق الأفرادي وهذا الاطلاق الاحوالي اذ يلزم في فرض الأخذ بالدليل غير ذي المزية اجتماع حجتين متنافيتين، وبعد تساقط الاطلاق الافرادي لخطاب الحجية بالنسبة الى الدليل غير ذي المزية مع اطلاقه الاحوالي بالنسبة الى الدليل ذي المزية فيبقى الاطلاق الافرادي لخطاب الحجية بالنسبة الى الدليل ذي المزية بلا معارض، فلو أخذ به المكلف علم تفصيلا بحجته، فما يدعى من استفادة الحجية التخيرية من الخطاب العام للحجية فلا يتم في الحالتين الأخيرتين، ولو تم فانما يتم في الحالة الأولى فحسب.

الاشكال الثالث: ان امتناع شمول خطاب الحجية للمتعارضين معا

لما كان من الواضحات العقلية والعقلانية فيكون ذلك بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهوره في شمولهما معا، وحينئذ فنُدعي عدم انعقاد ظهوره في ان المولى لاحظ فرض التعارض فجعل حجية احدهما المعين لمزية فيه او حجيتها تخييرا، لان ذلك بحاجة الى تدقيق لا يلتفت اليه العرف ولا اقل من عدم احراز الظهور، وان تنزلنا وقبلنا انعقاد ظهوره في شمول المتعارضين وكان المانع بمثابة القرينة المنفصلة المانعة عن الحجية فقط دون الظهور فمع ذلك يمكن ان ندعي عدم احراز بناء العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور خاصة وان النسبة بين الحجية التخيرية والتعيينية نسبة المتباينين بنظر العرف لا الاقل والاكثر^(١)، حيث

ان الحجية التخيرية بحاجة الى كلفة زائدة لايتكفلها الخطاب بالنظر العرفي؛ فالانصاف عدم تمامية استفادة الحجية التخيرية في المتعارضين مطلقا.

هذا كله على فرض وجود خطاب لفظي مطلق في حجية خبر الثقة، كما لا يبعد، وأما ان قلنا بأن عمدة دليلها سيرة العقلاء، والخطابات اللفظية ان تمت دلالتها على حجية خبر الثقة فانما هي بلسان امضاء السيرة، ولاينعقد لها اطلاق في اكثر من ذلك، فلا تصل النوبة الى هذه الاشكالات، لقصور الدليل عن شمول الخبرين المتعارضين رأسا.

تقريب آخر لاقتضاء خطاب الحجية للتخيير بين الخبرين

المتعارضين

النكتة الرابعة: قد يقال ان خطاب الحجية وان كان متعارضا بلحاظ شموله لكل واحد من الخبرين بخصوصه لكن لايمنع ذلك من شموله لأحدهما لابعينه، ويكون مقتضى ذلك التخيير، فكأنه ورد في الخطاب ان احدهما حجة او انه يجب الأخذ باحدهما حيث يظهر منه التخيير قطعا.

وفيه: ان المدلول الالتزامي العرفي للخطاب الخاص الدال على حجية احدهما وان كان هو التخيير فيكون ظاهرا في ان احدهما الذي تاخذ به حجة، ولكنه يختلف عما اذا اريد استفادة حجية احدهما من الدليل العام للحجية، فان العرف لايفهم منه الا حجية احدهما الذي يكون متعينا واقعا بنظر العرف لاحدهما الذي يكون اختيار تطبيقه بيد المكلف، فيكون نظير ما لو علم اجمالا ببطلان احدى الصلاتين كصلاة

الظهر والعصر واحتمل بطلان الأخرى، حيث تجري قاعدة الفراغ في إحداهما لابعينها كما سيأتي، ولكن لا يعني ذلك الحكم بصحة أحدهما تخييراً، وإنما يكون أثره كفاية إعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمة كأنه يعلم إجمالاً بصحة أحدهما، ولذا لو فرض هذا العلم الإجمالي في صلاة المغرب والعشاء لم يجد جريان قاعدة الفراغ هذه ولزم الاحتياط باعادتهما.

ونظير ذلك جريان أصالة العموم فيما لو علم إجمالاً بتخصيص زيد العالم أو عمرو العالم من وجوب إكرام كل عالم وشك في تخصيص الآخر، حيث يثبت به وجوب إكرام أحدهما بنحو يكون فانيا عرفاً في واقع معين، فيجب الاحتياط حينئذ بإكرام كليهما ولا يكون في قوة الأمر بإكرام أحدهما الذي يقبل الانطباق على أيّ منهما بحيث لو أكرم زيدا مثلاً كفي في امثال وجوب إكرام أحدهما، وكذا لو وجب على جميع العبيد إكرام العالم مثلاً ثم علم إجمالاً بتخصيص أحد العبدین واحتمل تخصيص الآخر أيضاً فلا يثبت بأصالة العموم في أحدهما لابعينه وجوب إكرام العالم على أحدهما على نحو الواجب الكفائي، بل تقوم أصالة العموم مقام العلم بعدم تخصيص كليهما، وحينئذ فتجري البراءة عن التكليف في حق كل منهما.

نعم يكون بين خطاب الأمر بإكرام أحدهما وخطاب أمر أحد العبدین بإكرام العالم وبين خطاب حجية أحد الخبرين فرق من حيث أن تعلق الوجوب بإكرام أحدهما يكفي في صيرورته واجباً تخييراً، وكذا يكفي توجه الأمر إلى أحد العبدین بإكرام العالم في صيرورته واجباً كفائياً بناء على المسلك الصحيح من إمكان ذلك في الواجب الكفائي، بينما إن خطاب حجية أحد الخبرين لو لم يلحظ فيه جعل الحجية لأحدهما الذي

يؤخذ به فلا يكفي في الحجية التخيرية، ونكتة الفرق ان كون عنوان احد الفعلين متعلقا للوجوب بلاسريانه الى أي من الفعلين يكفي في الوجوب التخيري، كما أن كون أحد الشخصين موضوعا للوجوب بلاسريانه الى أي منهما يكفي في الوجوب الكفائي فيتنجز التكليف على كل منهما، ولكن المطلوب في الحجية التخيرية هو حجية الخبر الذي يؤخذ به، ومع اقتصار الحجية على الجامع بين الخبرين لا يمكن ترتيب أثر الحجية على خصوص أي من الخبرين، نعم يمكن ان يكون الغرض منه هو التعبد بمطابقة احد الخبرين لابعينه للواقع، فيكون على وزان العلم الإجمالي بصدق احدهما وأثره هو لزوم الاحتياط.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الايرواني "قده" من انه اذا كان الخارج عن دليل الحجية احد الخبرين لاعلى سبيل التعيين واقعا فتتقلب الأفراد الباقية تحت العام بافراد لاعلى سبيل التعيين، فيكون الحجة هو احد الخبرين لاعلى سبيل التعيين واقعا، ومقتضى ذلك هو التخير عقلا، نظير ما اذا قال المولى اكرم العلماء الا واحدا، كان الباقي تحت العموم ما عدا واحد، وهذا قابل للانطباق على كثيرين على سبيل البدل^(١).

تنبيه

اذا وقع التعارض بين دليلين الزاميين، وكان تعارضهما بالعرض اي ناشئا من حجية دلالتهما الالتزامية _ كما لو كان تعارضهما من باب طلب الضدين اللذين لهما ثالث كدليل وجوب القيام مع دليل وجوب

الجلوس، او كان تعارضهما لأجل العلم الإجمالي من الخارج بعدم وجوب احدهما كخطاب وجوب صلاة الظهر وخطاب وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، حيث انه لولا حجية الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين في تكذيب الدلالة المطابقة للدليل الآخر لم يكن اي محذور في حجية دالتهما المطابقيه- ولم يكن مثل تعارض دليل وجوب فعل مع دليل حرمة مما يكون التعارض بينهما بالذات اي بلحاظ حجية دالتهما المطابقيه، حيث يلزم منها التحريك الى الفعل والترك معا وهو مستحيل، فحينئذ قد يذكر لسلامة الدلالة المطابقيه للدليلين الإلزاميين وسقوط دالتهما الالتزامية عن الحجية، وجوه:

الوجه الأول: انه اذا علم بصدق احد الخبرين اجمالا فمقتضى مُرّ الصناعة هو سقوط الدلالة الالتزامية لكل منهما لنفي التكليف الذي يثبته الخبر الآخر لأجل استلزام حجية دالتهما الالتزامية معا للترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، وبذلك يعلم بسقوطهما عن الحجية فتبقى الدالتان المطابقيتان تحت دليل الحجية بلامعارض، حيث ان المعارض لكل منهما كان هو الدلالة الالتزامية للآخر والمفروض سقوطها عن الحجية، نعم حيث ان الارتكاز العرفي يأبى عن قبول التفكيك بين الدالتين المطابقيه والالتزامية في الامارات فيرى العرف اجمال الدليل العام للحجية وعدم شموله للمدلولين المطابقي والالتزامي، نعم لولم يعلم بصدق احد الخبرين إجمالا فلا يتم هذا الوجه، لان حجية الدالتين الالتزاميتين لاتستلزم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم

بالإجمال^(١).

اقول: يرد على هذا الوجه انه اذا قامت امارتان ترخيصيتان وعلم
اجمالا بكذب احدهما وثبوت تكليف في البين اجمالاً فلا يعني ذلك
القطع بعدم حجية كلتا الامارتين تفصيلاً، بل يحتمل ثبوتاً حجية
احديهما دون الأخرى، بلافرق في ذلك بين مسلك الاقتضاء ومسلك
العلية، فان مسلك العلية يمنع من جريان الأصل العملي في احد طرفي
العلم الإجمالي بلامعارض، ولايمنع من حجية الأمانة على الترخيص في
احد الطرفين، والتي تدل بالالتزام على ثبوت التكليف في الطرف الآخر،
وبذلك تقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل خطاب مع الدلالة
الالتزامية والمطابقة للخطاب الآخر ويتساقط الجميع.

وان كان مقصوده ان دليل الحجية منصرف عن الأمارتين او الأصليين
الترخيصيين في اطراف العلم الإجمالي بالتكليف لأجل ارتكاز المناقضة
بنظر العقلاء، فهو وان كان صحيحاً عندنا لكن انصرافه عن شمول
المدلول المطابقي لاحد الدليلين مع المدلول الالتزامي للآخر اوضح ومما
يتفق عليه، لبدهة استحالة التعبد بالمتناقضين.

الوجه الثاني: انه لو كان عندنا اربع خطابات، فكان الخطاب الأول
معارضاً مع الخطاب الثاني والثالث، وكان الخطاب الثاني معارضاً مع
الخطاب الأول والرابع ولكن لم يكن بين الخطاب الثالث والرابع أية
معارضة فقد ذكر السيد الصدر قده انه لا مانع من التمسك بدليل الحجية
بالنسبة الى الخطاب الثالث والرابع، لان التمسك به ليس ترجيحاً

بلامرجح، لافتراض ابتلاء الخطاب الأول والثاني بالتعارض في انفسهما، وطبّق "قده" هذا المبني في بحث قاعدة لاضرر^(١)؛ وفي المقام أيضا قد يقال بانه وان علم اجمالا بكذب الدلالة المطابقية في كل من الدليلين والالتزامية في الدليل الآخر، لكن حيث يعلم بكذب احدي الدالتين الالتزاميتين أيضا لاستلزامهما الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال فلا يكون طرحهما والأخذ بالدالتين المطابقيتين ترجيحا بلامرجح، وهذا الوجه أيضا لا يتم الا اذا علم بصدق احد الخبرين اجمالا.

اقول: يلاحظ على هذا الوجه ايضا ان معنى الترجيح بلامرجح هو كون الخطاب شاملا لكلا الطرفين مع احتمال صدقه في كل منهما في حد ذاته، سواء تساوى احتمال صدقه فيهما ام لا، وهذا الملاك موجود في المقام، حيث ان احتمال حجية الدلالة الالتزامية في احد الخطابين بعينه وعدم حجية الدلالة الالتزامية والمطابقية في الخطاب الآخر موجود وجدانا، وهذا يوجب التعارض بين جميع الخطابات.

وان شئت قلت: لا يشترط في المعارضة كون الطرف الآخر سليما عن المعارض لولا هذا الطرف، بل قد يكون له معارض آخر في نفس الوقت كما لو علم اجمالا بكذب خبر او كذب خبرين آخرين، ومحاولة السيد الصدر قده من ابداء الفرق بين هذا المثال وبين مثل المقام لاترجع الى محصل؛ ثم لا يخفى انه "قده" قبل الاشكال في هذا البحث حسب ما نقل في احد التقريرين عنه^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٥٠٧، وأيضا ج ٥ ص ٢٢١

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٤٤، خلافا لما في مباحث الاصول ج ٥ ص ١٦٤

الوجه الثالث: ما قد يدعى من سلامة الدلالة المطابقية لكل من الخطابين عن الابتلاء بالمعارضة، حيث ان ما يحتمل معارضته مع الدلالة المطابقية لكل منهما هو الدلالة الالتزامية للخطاب الآخر بمقتضى العلم الإجمالي بكذب احدهما فيكون المدلول الالتزامي لكل منهما هو كذب المدلول المطابقي للآخر، وحينئذ يقال بانه يستحيل تعارض الدلالة الالتزامية لكل من الخطابين مع الدلالة المطابقية للخطاب الآخر. ويتم تقريب وجه الاستحالة ببيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان التعارض بين الدليلين فرع تامة المقتضي للحجية في كل منهما، اذ لولم يتم المقتضي لحجية احدهما كان الآخر حجة بالفعل.

المقدمة الثانية: ان تامة المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للدليل تكون بحجية دلالاته المطابقية، لكون حجية الدلالة الالتزامية لدليل في طول حجية دلالاته المطابقية.

فبناء على هاتين المقدمتين اذا فرض التعارض بين حجية الدلالة المطابقية لاحد الخطابين مع حجية الدلالة الالتزامية للخطاب الآخر كان معنى ذلك ان تامة المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للخطاب الثاني هي التي تمنع عن حجية الدلالة المطابقية للخطاب الأول على وزن سائر موارد التعارض، ومآل ذلك -بضم ما مر من كون تامة المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية لخطاب تكون بحجية دلالاته المطابقية- هو توقف حجية الدلالة المطابقية للخطاب الأول على عدم حجية الدلالة المطابقية للخطاب الثاني، توقف وجود الشيء على عدم مانعه، كما يتوقف عدم حجية الدلالة المطابقية للخطاب الثاني على تامة المقتضي لحجية

٢٠ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

الدلالة الالتزامية للخطاب الأول، اي على حجية الدلالة المطابقة للخطاب الأول، توقف عدم الشيء على وجود مانعه، وهذا هو الدور، ومن الواضح ان هذا الاشكال لا يأتي في تعارض الدالتين المطابقتين بالذات كخطاب وجوب صلاة الجمعة مع خطاب عدم وجوبها، اذ حجية كل منهما موقوفة على عدم تمامية المقتضي لحجية الآخر، لاعلى عدم حجية الآخر فلا دور.

ولا يخفى انه لا يعتبر في هذا الوجه الأخير العلم الإجمالي بصدق احد الخبرين، بل يكفي مجرد العلم الإجمالي بكذب احدهما بخلاف الوجهين السابقين.

ويجاب عن هذا الوجه اولاً: بما في البحوث من انكار توقف حجية الدلالة الالتزامية لخطاب على حجية دلالته المطابقة، وانما يكون بين حجية الدالتين التلازم، فالمقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للخطاب انما يتم بانعقاد ظهوره، فيكون ظهور الخطاب مقتضياً للحجية بالنسبة الى المعنى المطابقي والالتزامي في عرض واحد وان قلنا بتلازم سقوط احدهما عن الحجية مع سقوط الآخر، نعم لو كان الكاشف والحاكي عن المعنى الالتزامي هو الكاشف والحاكي المعتبر عن المعنى المطابقي لزم من ذلك كون حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقة، لكن من الواضح ان الحاكي عن المعنى الالتزامي هو ذات الحاكي عن المعنى المطابقي سواء كان معتبراً ام لا، فبناء على ما ذكرناه فالتعارض بين الدلالة المطابقة لاحد الخطابين مع الدلالة الالتزامية للخطاب الآخر وان كان يعني توقف حجية الدلالة المطابقة للخطاب الأول على عدم تمامية المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للخطاب الثاني، ولكن لا يعني ذلك توقف حجية تلك الدلالة المطابقة على عدم

حجية الدلالة المطابقية لهذا الخطاب الثاني، اذ لم يكن تمامية المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية مساوقة لحجية الدلالة المطابقية، وبذلك ارتفعت مشكلة الدور واستقرت المعارضة بين الدلالة المطابقية لخطاب والدلالة الالتزامية للخطاب الآخر^(١).

وثانيا: انه لو سلمنا ان تمامية المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للخطاب تكون بحجية دلالاته المطابقية بنكتة ان الكاشف عن المعنى الالتزامي هو الظهور المعتبر للخطاب في المعنى المطابقي لامجرد ظهور الخطاب مع قطع النظر عن حجيته، وبذلك تكون حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقية، ولكن مع ذلك ندعي انه لايشمل الدليل العام للحجية للدالتين المطابقيتين بلامعارض، لان المقتضي لحجية الدلالة المطابقية لاحد الخطابين اي نفس وجود خطاب تام الاقتضاء للحجية بلحاظ دلالاته المطابقية يمنع عن حجية الدلالة الالتزامية للخطاب الآخر، كما أن مقتضي حجية الدلالة المطابقية للخطاب الثاني باعتبار كونه مقتضيا بالمآل لحجية الدلالة الالتزامية لهذا الخطاب الثاني، يكون مانعا عن حجية الدلالة المطابقية للخطاب الأول.

وان شئت قلت: ان وجه المعارضة بين الدلالة المطابقية لخطاب مع الدلالة الالتزامية لخطاب آخر هو أنه لو فرض عدم شمول خطاب الحجية لتلك الدلالة المطابقية لكانت هذه الدلالة الالتزامية حجة بلامعارض، حيث ان فرض عدم شمول خطاب الحجية لتلك الدلالة المطابقية مساوق لشموله للدلالة المطابقية للخطاب الثاني وبالتبع يشمل دلالاته

الالتزامية أيضا، فمنشأ المعارضة بينهما هو كون كل منهما حجة مع فرض انتفاء الآخر، مع عدم امكان حجيتها معا.

ثم ان هذا كله في فرض وجود خطاب لفظي مطلق على الحجية، وأما بناء على انتفاء ذلك فلامجال لهذه الأبحاث أصلا.

تفصيل الشيخ الأعظم قده في مقتضى الأصل الاولي بين

الطريقة والسببية

يقع الكلام في تفصيل الشيخ الاعظم "قده" بين مسلك الطريقة وبين مسلك السببية، حيث التزم بكون مقتضى الأصل الاولي بناء على مسلك الطريقة هو التساقت وعلى مسلك السببية هو التخيير لأجل اندراجه في باب التراحم.

وينبغي اولا بيان مسالك السببية، فقد قسم الى سببية المصوبة وسببية المخطئة، وقسم الأول الى سببية الاشاعرة وسببية المعتزلة، فالأقسام ثلاثة:

السببية المنسوبة الى الأشاعرة

فهو ما نسب اليهم من اختصاص الحكم بمن علم به او قامت عنده الأمانة عليه، وهذا ممكن ثبوتا بنحو أخذ العلم بالخطاب في موضوع الحكم، بان يقول المولى مثلا تجب الصلاة على من علم بهذا الخطاب، او اخذ العلم بالجعل في موضوع المَجْعول، نعم لا يكفي هذا المقدار لكون الذي قامت عنده حجة على خلاف ذلك الجعل محكوما بما قامت عليه الحجة، الا ان يقول الشارع "كل من كان قامت عنده أمانة على حكمٍ خلاف ذلك الجعل فأجعل له الحكم الذي قامت عليه

الامارة" وهذا ممكن ثبوتا، فلا تصل النوبة الى تخريجه بما في البحوث من أن الشارع لو جعل الحكم على وفق ما قامت الأمانة عليه بان يكون المجعول بعنوان ان ما ادى اليه الأمانة فهو حكم الله، فيوجب ذلك انعدام أمارية الأمانة اذ من يعرف انه ليس اي واقع وراء اخباره فكيف يخبر عن شيء حقيقة، وكذا لا يكون لإخباره أية كاشفية عن الواقع، الا ان يكون ما ذكره بيانا لما نسب اليهم من خلو الواقع عن الاحكام وانما يجعل الشارع الحكم وفق ما قامت عليه الامارة.

والمهم أن السببية بهذا المعنى هذا وان كان ممكنا لكنه باطل بالضرورة، ومخالف لاطلاقات التكليف.

ثم انه قد ينفي انتساب هذا المسلك الى الاشاعرة الا فيما لانص من الكتاب والسنة فيه، فقد ذكر الغزالي في المستصفى انه ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، واليه ذهب القاضي^(١)، وذكر الشوكاني ان المسائل الشرعية التي لانص قاطع فيه اختلفوا في ذلك اختلافا طويلا، فذهب جمع جمّ الى أن كل قول من اقوال المجتهدين فيها حق وان كل واحد منها مصيب، وحكاها الماوردي والرويانى عن الاكثرين، وقال الماوردي هو قول ابي الحسن الاشعري والمعتزلة، وذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واكثر الفقهاء الى ان الحق في احد الاقوال ولم يتعين لنا^(٢).

^١ - المستصفى ص ٣٥٢

^٢ - الارشاد ج ٢ ص ٢٦١

وقد يقال بأن مقصودهم هو أن الوقائع الخالية من النص الثابت بالكتاب والسنة ليست محكومة بحكم شرعي ابتداءً، وإنما فوّضت ولاية التشريع فيها الى الفقهاء، فلهم ان يحكموا فيها بما حصل لهم على وفق الاستحسان او القياس او المصالح المرسلّة، فالمجتهد في هذه الوقائع ليس بصدد استكشاف حكم شرعي حتى يقال بأنه لا يجتمع مع علمه بأنه ليس في الواقع حكم في الرتبة السابقة على اجتهاده، وكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، ولكن هذا المبنى باطل عندنا جزماً لما ورد في الروايات المعتمدة عن أهل البيت عليهم السلام أنه ما من شيء الا وفيه كتاب وسنة.

السببية المنسوبة الى المعتزلة

أما السببية المنسوبة الى المعتزلة فهي ان الحكم ثابت حتى في حق الجاهل به الا اذا قامت الأمانة عنده على خلافه او اعتقد بالخلاف، وهذا ممكن وان كان خلاف اطلاق الأدلة، وبناء على هذا المسلك فان قامت أمانة على الخلاف فان التزم بجعل حكم واقعي على وفقها فلا بد ان يفرض مثل ما مر في التصويب المنسوب الى الأشاعرة، وقد سبق النقل آنفا ان المعتزلة ايضا قالوا بخلو الواقع الذي لا نص فيه من الكتاب والسنة عن الحكم الشرعي.

سببية المخطئة

وقد نسب هذا القول الى بعض الامامية، ويسمى بالمصلحة السلوكية وقد اختاره الشيخ الاعظم "قده" في حال انفتاح باب العلم لأجل دفع شبهة ابن قبة من كون التعبد بالأمانة موجبا لتفويت المصلحة والالقاء في

المفسدة، حيث التزم بان في سلوك الأمانة مصلحة يتدارك بها تلك المصلحة الفائتة بسبب سلوك تلك الأمانة.

اذا عرفت ذلك فنقول: أما على المسلك الثالث أي المصلحة السلوكية فغاية ما يمكن أن يستدل به على الحكم بالتخيير في المتعارضين ما ذكره المحقق العراقي "قده" وهو انه تقع المزاحمة بين مصلحة سلوك كل واحد من الامارتين، وبعد عدم امكان الأخذ بهما معا فلامحيص مع تساويهما في الملاك من التخيير بين الأخذ بواحد منهما^(١).

ثم ذكر اشكال المحقق النائيني "قده" من ان موضوع المصلحة السلوكية هو سلوك الأمانة المعتبرة، وبعد تعارض الامارتين وتساقطهما عن الاعتبار والحجية لايبقى موضوع لها، فمقتضى الأصل الاولي على هذا المسلك هو التساقط لا التخيير^(٢)، فاجاب عنه بان فرض المصلحة السلوكية لتصحيح الأمر بالعمل بالأمانة، ولو فرض الأمر بالعمل بها سابقا لم نحتاج الى فرض المصلحة السلوكية، مضافا الى ان لازمه في مورد عدم المعارضة هو وجود امرين بالعمل بالأمانة: أمر سابق على فرض المصلحة السلوكية، وامر لاحق به.

ويلاحظ عليه: ان موضوع المصلحة السلوكية على القول بها الأمانة التي تمّ فيها المقتضي للحجية من سائر الجهات، وحيث يترتب على حجيتها المصلحة في سلوكها فلا يكون جعل الحجية لها قبيحا، فليس هناك الا أمر واحد بالعمل بالأمانة والمصحح له هو وجود قضية شرطية

١ - نهاية الافكار ج٤ ص١٨٠

٢ - فوائد الاصول ج٤ ص٢٦١

وهو انه لو تحقق الأمر بالعمل بالأمانة تحققت المصلحة السلوكية، لا وجود للجزء أي المصلحة السلوكية فعلا، وبناء على ذلك لا يتم ما يظهر من الشيخ الاعظم "فده" من الحكم بالتخيير في المتعارضين بناء على المصلحة السلوكية.

ثم لا يخفى ان لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية هو انه لو قامت أمانة على حكم مخالف للواقع فيلزم في الإتيان بالمؤدى من الاستناد الى تلك الأمانة وانه لا يكفي مجرد العلم بها، فلو قامت أمانة على عدم وجوب ما هو واجب واقعا فبناء على المصلحة السلوكية لا بد ان يكون في ترك الفعل مستندا الى الأمانة مصلحة تعدل المصلحة الفائتة وحينئذ يمكن التخيير، ولكن لاوجه عقلا لأكثر من موافقة العمل مع الأمانة الواصلة وان لم يستند اليها، ومعه فلا بد ان تكون في ترك الفعل (الذي وصلت الأمانة على عدم وجوبه) مصلحة تعدل مصلحة الفعل، وحينئذ لا معنى للتخيير فيه بمعنى طلب الجامع بين الفعل والترك، فانه طلب للحاصل، بل لا بد من الحكم باباحته فعلا، وهكذا الحكم لو قامت أمانة على حرمة ما هو واجب واقعا او وجوب ما هو حرام واقعا؛ ومن جهة أخرى قد يقال بانه لو قامت الأمانة على وجوب غير الواجب مع العلم بعدم وجوبهما معا كالأمانة على وجوب صلاة الجمعة فليس فيه أي تراحم، اذ يمكن استيفاء المصلحتين باتيان الجمعة والظهر معا، ولكن المهم هو دلالتها على عدم وجوب صلاة الظهر بالالتزام فيدخل في ضمن الأمانة على عدم وجوب ما هو واجب واقعا.

اما حكم المتعارضين على المسلك الأول والثاني للسببية، فان قلنا بان موضوع السببية فيهما أيضا هو الأمانة المعتبرة كما هو الصحيح ولو من باب الأخذ بالمتيقن فيهما، فكذلك يكون مقتضى الأصل الاولي هو

تساقط الامارتين المتعارضتين حتى في ما لو قامت امانة على وجوب شئى وامة اخرى على وجوب ضده، لان المدلول الالتزامي لكل منهما يناقض المدلول المطابقي للآخر ولا يمكن التعبد بهما كما مر سابقا. ولو كان موضوع السببية فيهما ذات الامارة ولو لم تكن معتبرة فحينئذ يمكن الكلام في كون مقتضى الاصل الاولي هل هو التخيير بين الامارتين المتعارضتين ام لا؟ ففي المسألة صور:

الأولى: لو قامت امانة على وجوب فعل واخرى على عدم وجوبه فذكر صاحب الكفاية انه يلزم حينئذ العمل على طبق الامارة القائمة على الوجوب، لان الثانية مما لاقتضاء فيها فلا تصلح ان تزاحم ما فيه الاقتضاء، الا ان يقال ان قضية اعتبار الغير الازامي ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الازامي ويحكم فعلا بغير الازامي.

اقول: ان كانت سببية الامارة القائمة على عدم الوجوب تعنى ان الفعل في هذا الحال ليس مقتضيا للوجوب فلا يجتمع مع كونه مقتضيا له اذ لا يجتمع الاقتضاء واللاقتضاء في شئى واحد، وان اريد ان الامارة القائمة على عدم الوجوب لا تقتضي الوجوب او فقل الفعل من حيث قيام هذه الامارة لا يكون مقتضيا للوجوب فلا ينافي اقتضاء الامارة القائمة على الوجوب، وان اريد حدوث مصلحة في حكم الشارع بعدم الوجوب في حين ان الامارة على الوجوب تحدث المصلحة في حكمه بالوجوب وحيث لا يمكن استيفائهما معا فالمولى يختار واحدا منهما، فهذا امر راجع الى المولى وليس من وظيفة المكلف استيفائه كي يكون مندرجا في قواعد التزاحم، ولا يخفى ان المتناسب مع مسلك سببية المصوبة هو الاول كما لا يخفى، اذ لا يكفي عدم اقتضاء الامارة على عدم الوجوب مثلا في ازالة الوجوب الواقعي.

والحاصل انه في هذه الصورة لا يعقل التخيير اذ لا يعقل طلب الجامع بين الفعل والترك لانه طلب الحاصل، واما التخيير بمعنى اباحة الفعل والترك فهو خارج عن محل الكلام لانه ليس من احكام التزاحم.

الثانية: لو قامت امانة على وجوب فعل وامة اخرى على حرمة فلا يعقل التزاحم الامتثالي في مورده، لان مورده التكليف بالضدين، وانما يتصور فيه التزاحم الملاكي بين مصلحة الفعل وبين مفسدته او مصلحة تركه، ومع تساوي الملاكين فيكون الفعل مباحا، هذا بغض النظر عن المدلول الالتزامي لكل من الامارتين في نفي المدلول المطابقي للأخرى، والا فيرجع الى الصورة السابقة حيث تنفي الأمانة على الحرمة مثلا الوجوب بالالتزام وتمنع عن كون الفعل ذا مصلحة مقتضية للوجوب، ولا يجتمع ذلك مع كون الأمانة على الوجوب سببا لكون الفعل ذا مصلحة مقتضية له، ولا يكون من التزاحم الملاكي ابدا.

الثالثة: لو قامت امانة على وجوب شئ وامة اخرى على وجوب ضده ولم يكن لهما ثالث كالحضر والسفر، فتكون نظير الصورة الثانية اذ لا يتصور بينهما تزاحم امتثالي حيث ان فرض ترك احدهما مساوق لحصول الآخر ولا معنى للتخيير بمعنى طلب الجامع بينهما.

الرابعة: لو قامت امانة على وجوب شئ وامة اخرى على وجوب ضده وكان لهما ثالث كالقيام والجلوس، فيتصور فيهما تزاحم امتثالي بقطع النظر عن المدلول الالتزامي لكل منهما في نفي وجوب الآخر، والا فلا يكون بينهما تزاحم ملاكي فضلا عن الامتثالي كما مر في الصورة السابقة.

الخامسة: لو قامت امانة على وجوب شئ وامة اخرى على وجوب

شئى آخر مع عدم التضادّ بينهما وانما علم عدم وجوبهما معا كصلابة الجمعة والظهر، فان لاحظنا المدلول الالتزامي لكل منهما في نفي وجوب الآخر كان حكم هذه الصورة كحكم الصور السابقة من عدم التراحم الملاكي فيها فضلا عن الامتثالي، وان لم نلاحظ المدلول الالتزامي وجب الإتيان بهما معا بلاي تراحم.

هذا كله بناء على كون المراد من مسلك السببية حدوث مصلحة في عمل المكلف بذاته، واما بناء على حدوث مصلحة في الالتزام بوجود مؤدى الأمانة واقعا او في الأخذ والالتزام بالعمل بالأمانة، فيمكن تصوير التراحم الامتثالي في جميع هذه الصور، لان الواجب بالأمانة الأولى مع الواجب بالأمانة الثانية يكونان من الضدين اللذين لهما ثالث، فيكون مخيرا بين الالتزام بوجود وجوب الفعل وبين الالتزام بعدم وجوبه، وكذا يكون مخيرا بين الالتزام بالعمل على طبق الأمانة القائمة على الوجوب او الالتزام بالعمل على طبق الأمانة القائمة على عدم الوجوب؛ لكنه مضافا الى كونه التزاما بباطل في باطل، حيث ان القول بالسببية باطل في نفسه ومع الالتزام به فلم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحة نفسية، يرد عليه ان المهم اولا في الأمانة امكان التعبد بمدلولها، والمفروض ان مدلولي الامارتين متناقضان، اما مطابقة او التزاما.

وأما السببية بمعنى كون الأمانة سببا لحدوث مصلحة في حكم المولى فقد مر انه لاعلاقة لها بالتراحم في فعل المكلف والذي هو موضوع الحكم بالترجيح او التخيير.

فتحصل ان الصحيح هو كون مقتضى الأصل الاولي تساقط المتعارضين مطلقا بلا فرق بين مسلك الطريقية والسببية.

تفصيل المحقق العراقي في مقتضى الأصل الاولي

ثم ان المحقق العراقي "قده" ذكر أنه انما يكون مقتضى الأصل الأولى التساقط فيما لو علم اجمالا بعدم مطابقة احد الدليلين للواقع حيث يصير المدلول الالتزامي لكل منهما نفي المدلول المطابقي للآخر فيتعارضان في مقام الحجية، نعم لو كانا مثل اقرارين وكان يعلم اجمالا بكذب احدهما فهذا لا يوجب سقوطهما عن الحجية كما لو اقر بمال لزيد ثم اقر به لعمرو فان المدلول الالتزامي لكل منهما وان كان تكذيب الإقرار الآخر لكنه ليس حجة، لانه ليس اقرارا على النفس.

هذا، وأما لو علم اجمالا بكذب احد الخبرين في حكايته لصدور الكلام من الإمام (عليه السلام) بان علم اجمالا بعدم صدور احد الكلامين من الإمام ولكن احتمال مطابقة كلا الحكمين للواقع فلا بأس بالأخذ بكليهما، لان المدلول الالتزامي لكل من الخبرين هو عدم صدور الخبر الآخر من الإمام (عليه السلام) لكنه ليس موضوعا لاثر شرعي، حيث ان عدم صدور الخبر من الإمام (عليه السلام) ليس مساوقا لانتفاء الحكم الشرعي، فلا يترتب عليه تنجيز او تعذير، وليس مدلوله الالتزامي هو عدم مطابقة الخبر الآخر للواقع كي يتعارضان ويتساقطان^(١).

ولا يخفى ان ما ذكره موقوف على وجود اطلاق لفظي في دليل حجية خبر الثقة، والا فلو كان بناء العقلاء دليل الحجية لم يكن له اطلاق يشمل المورد، بل يمكن أن يقال ان حجية هذا الخبر خلاف المرتكز العقلاني في باب حجية الامارات المبتنية على كاشفيتها النوعية التي لا

تتم في المقام لنفي الخبر الآخر مفاد الخبر الحاكي عن قول الامام (عليه السلام)

على أنه يجاب عما ذكره اولاً: بالنقض بما لو اخبر ثقة ان الإمام (عليه السلام) قال كذا واخبر ثقة آخر بان الإمام (عليه السلام) لم يقله، فهل يعتبر الأول حجة بدعوى عدم نفي الخبر الثاني لمطابقة الخبر الأول للواقع؟.

وثانياً: بالحل بان ما يصح للمخبر ان يخبر عنه هو الأمر المحسوس له اي صدور الكلام من الإمام (عليه السلام)، وأما الحكم الشرعي فلا يصح له ان يخبر عنه مباشرة، ولا فرق فيه بين مبنى كون حجية الخبر بمعنى ثبوت كلام الإمام (عليه السلام) به تعبداً ويكون تنجيز الواقع في طول ذلك وبين مبنى تنجيز الحكم الواقعي بالخبر ابتداءً، فان الموضوع للحجية على أي حال هو الاخبار غير المعارض عن الأمر المحسوس وهو كلام الإمام (عليه السلام).

وقد اورد في البحوث على كلام المحقق العراقي "قده" بان المعارضة بين الخبرين واضح جداً على مبنى كون حجية الخبر بمعنى ثبوت كلام الإمام (عليه السلام) به تعبداً، وتنجيز الواقع في طول ذلك، بل على المبنى الصحيح من كون الخبر الحاكي عن كلام الإمام (عليه السلام) منجّزاً للحكم الواقعي ابتداءً، يمكن ايضا ايقاع المعارضة بين الخبرين اللذين يعلم بعدم صدور احدهما من الإمام اجمالاً، بلحاظ ان الخبر المثبت لصدور خطاب التكليف من الإمام (عليه السلام) يدل بالالتزام على كون التكليف الذي يحكي عنه -على تقدير ثبوته- مقترنا بصدور هذا الخطاب من الإمام، فينفي التكليف غير المقارن لصدور الخطاب

عن الإمام، والخبر النافي لصدور هذا الخطاب عن الإمام ينفي بالالتزام التكليف المقارن لصدور هذا الخطاب عنه، وبالجمع بين المدلول الالتزامي لهذين الخبرين ينفي اصل وجود هذا التكليف بكلا شقيه من فرض تقارنه مع صدور الخطاب عن الإمام، وفرض تجرده عنه، فيكون بصدد التأمين عن هذا التكليف، فيتعارض مع المدلول المطابقي للخبر الأول المثبت لصدور خطاب التكليف عنه (عليه السلام)، حيث يكون بصدد تنجيز التكليف فيتعارضان ويتساقطان^(١).

وفيه: أن دعوى كون الخبر عن صدور خطاب التكليف من الإمام (عليه السلام) دالاً بالالتزام على انتفاء التكليف المجرد عن صدور هذا الخطاب، نظير أن ندعي بأن الاخبار عن اي شيء دال بالالتزام على عدم واقع من واقعات الكون كوجوده تعالى المجرد عن ذلك الشيء، فانه ليس الا تكرارا للاخبار بوجود ذلك الشيء، ويشهد على ذلك أنه لو أخبر ثقة بوجود زيد وعمرو في الدار، فان علمنا بخطأه في الإخبار عن وجود زيد فلا ريب في حجية خبره عن وجود عمرو في الدار، مع ان هذا الخبر -وفق بيانه- ينفي بالالتزام وجود عمرو في الدار غير مقترن بوجود زيد فيها.

وعليه فالخبر المثبت لصدور خطاب التكليف وان كان يدل بالالتزام على ثبوت التكليف المقترن لصدور الخطاب لكنه لاينفي التكليف المجرد عنه، بحيث لو علم بعدم صدور خطاب التكليف عنه (عليه السلام) فيكون المدلول الالتزامي للخبر هو انتفاء التكليف رأساً في

هذا التقدير الذي لم يصدر الخطاب عنه (عليه السلام).
نعم كان بإمكانه أن يدعي ان الخبر المثبت لصدور خطاب التكليف من الإمام (عليه السلام) حيث يكون بصدد تنجيز التكليف المقترن بصدور الخطاب عنه (عليه السلام) والخبر النافي يكون بصدد التأمين عن هذا التكليف المقترن بصدور الخطاب فيتعارضان ويتساقطان.

هل مقتضى الأصل الأولي هو التساقت المطلق او التساقت في

الجملة

يقع الكلام في ان مقتضى الأصل الأولي هل هو التساقت مطلقا كما نسب الى المشهور، او في الجملة كما اختاره صاحب الكفاية، حيث ذكر انه حيث لا يعلم الا بكذب احد المتعارضين ويشك في صدق الآخر فيشملة دليل الحجية وان لم يكن له تعين واقعا.

توضيح ذلك: انه تارة يعلم اجمالا بصدق احد الدليلين كما هو كذلك دائما في تنافي مدلولي الدليلين بالتناقض فهذا خارج عن محل الكلام، واخرى يحتمل كذب كليهما، وحينئذ فقد يكون المورد من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة، كما لو علم اجمالا بفقد احد الدليلين لشرائط الحجية دون الآخر، مثل العلم الإجمالي بان الراوي لاحد الخبرين ثقة دون الآخر فلا إشكال فيه، ويلحق به ما لو علم بكذب احد الدليلين الواجدين لشرائط الحجية وكان العلم الإجمالي ذا خصوصية توجب انطباق المعلوم بالاجمال على احدهما المعين حتى ولو كانا كاذبين واقعا، كما لو علم بان خبر زيد كاذب والمفروض اشتباه خبر زيد بخبر عمرو، فانه لا مانع من شمول دليل الحجية لخبر عمرو واقعا، اذ لا يعارضه شمول دليل الحجية لخبر زيد، ولا يضر به تعارض دليل الحجية

بلحاظ شموله لكل من الخبرين بعنوانهما التفصيلي أي هذا الخبر المعين وذاك الخبر المعين، فان ما يصلح لمعارضة حجية خبر عمرو بعنوانه الإجمالي حجية خبر زيد كذلك، والمفروض العلم بكذبه فيصير الخبر المعتر وهو خبر عمرو مشتبهًا بين الخبرين، فيكون بهذا اللحاظ من اشتباه الحجة باللاحجة.

وقد يكون العلم الإجمالي بكذب احد الدليلين ناشئا عن برهان ونحوه، كما لو اخبر ثقة بوجود القيام وثقة آخر بوجود الجلوس فيعلم بكذب احدهما من باب امتناع اجتماع الضدين، فان نسبة هذا العلم الإجمالي الى كل من الطرفين على حد سواء، والشاهد عليه انه لو كان الخبران كلاهما كاذبين اتفاقا لم يمكن تعيين ان أياً منهما هو ما علم اجمالا بكذبه، وهذا ما يسمى بتعارض الحجتين، وصاحب الكفاية قد يرى في هذه الصورة شمول دليل الحجية للدليل الآخر غير ما علم اجمالا بكذبه، مع انه لاتعين واقعا لما علم اجمالا بكذبه ولالدليل الآخر.

ثم انه قد اورد على صاحب الكفاية قد بان ما ذكره في المقام يستلزم التعبد بحجية الفرد المردد وما لاتعين له واقعا، والفرد المردد لاهوية له ولا ماهية، فانه ليس في الخارج الا الفرد المعين دون الفرد المردد، وهذا هو الاشكال الذي وجهه المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي قد هما في المقام على مسلك صاحب الكفاية؛ ولكن الصحيح امكان التعبد به، ولأجل توضيح ذلك نذكر مثالا، وهو انه لو علم اجمالا بعد صلاة الظهر والعصر بانه نقص من احديهما ركوعا وشك في الأخرى، ولم يكن للمعلوم بالاجمال أية خصوصية ذهنية بحيث لو نقص ركوع كليهما لم يمكن تعيين ان المعلوم بالاجمال نقص ركوع أي منهما، فانه لا مانع

من اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الثانية غير ما علم اجمالا بطلانها،
واثره جواز الاكتفاء باعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمّة.

والعرف يرى وجود الفرد المردد في الخارج، ولذا يقول أعلم بطلان
احدى الصلاتين وأشكّ في بطلان الأخرى، فكما يدعي الشك في
بطلان الأخرى مع انه لاتعين لها واقعا فكذلك يراها موضوعا لقاعدة
الفراغ، فليس عندنا محذور اثباتي؛ واما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود
الفرد المردد عقلا، فانما يتم لو كان الموضوع بالذات لقاعدة الفراغ هو
الخارج، مع انه ليس كذلك بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني
وان لوحظ فانيا في الخارج بالنظر التصوري العرفي كما في سائر
موضوعات الأحكام، وعنوان الصلاة الأخرى وان كان بالحمل الاولي
فردا مرددا لكنه بالحمل الشايع موجود ذهني متعين، واثر جريان القاعدة
أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء باعادة صلاة بنية ما في الذمّة.

ونظير المقام بيع الكلي في المعين، حيث ان المبيع يعتبر بنظر العرف
موجودا في الخارج ولكن ليس فردا معيناً من الافراد الموجودة في
الخارج.

وقد اختار السيد الخوئي قده بنفسه في بحث الفقه أنه لو علم اجمالا
بنجاسة أحد الثوبين واحتمل نجاسة الثوب الآخر أنه لامانع من جريان
اصالة الطهارة في الفرد الآخر باعتبار أنه مشكوك النجاسة، وهذا لاينافي
معارضة أصل الطهارة في كل من الثوبين بعينه، فان مجرى اصل الطهارة
عندئذ هو الواحد لابعينه ونعني به الجامع الكلي لالفرد المردد الذي
لاوجود له ولاذات، ويترتب على ذلك جواز تكرار الصلاة في الثوبين
المزبورين، اذ معه يقطع بوقوع الصلاة في ثوب محكوم بالطهارة
بمقتضى الأصل، وعلى الجملة لامانع من قيام الأمر الاعتباري بالجامع

بين الأمرين، بل يمكن ذلك حتى في بعض الصفات الحقيقية كالعلم فانه لامانع من تعلقه بالجامع من دون ان يكون له تعين حتى في علم الله، فيعلم بنجاسة أحد الإنائين وفي علم الله كلاهما نجس فلم يكن هناك تعين للمعلوم الإجمالي حتى في علم الله فاذا ثبت ذلك في الصفات الحقيقية ففي الاعتبارية بطريق اولي^(١).

اقول: اذا كان مقصوده هو اجراء أصل الطهارة في الجامع اي عنوان أحد الثوبين فقد يناقش فيه بأنه ليس مصداقا عرفيا لقوله كل شئى نظيف حتى تعلم انه قدر، ولكن لامانع من اجرائه في عنوان الثوب الآخر، وهو مصداق له عرفا بلاكلام، حيث يقال إنه يعلم بنجاسة احد الثوبين ويشك في نجاسة الثوب الآخر، وهو شئى لايعلم بنجاسته فيحكم بطهارته ظاهرا.

هذا، ولكن ذكر السيد الصدر قداه في المقام ان الفرد المردد المصداقي لاوجود له عقلا، فان الوجود يساوق التعين ولاقل من عدم اطلاق الدليل له عرفا، والفرد المردد المفهومي أي الجامع ليس مصداقا لموضوع الخطاب، فان مفهوم احد الخبرين مثلا ليس خيرا ولاقل من عدم استفادة العرف اطلاق دليل الحجية له، ثم ذكر "قداه" طريقا آخر وهو التمسك باطلاق دليل الحجية لكل من الدليلين مشروطا بكذب الدليل الآخر، وحيث يعلم المكلف بكذب احد الدليلين اجمالا فيحرز بذلك فعلية حجية الدليل الآخر، نعم لو كانا كاذبين لزم من ذلك حجيتهما معا، ولكنه لا يضرّ بناء على مسلك المشهور من تقوم فعلية

الحكم الظاهري بالوصول حيث انه ما لم يعلم بكذب كليهما فلا تكون الحجيتان فعليتين معا، ولو علم بكذبهما معا فينتفي موضوع الحكم الظاهري، كما انه لاتعارض بين هذه الحجية المشروطة في احد الطرفين والحجية المطلقة في الطرف الآخر كي يمنع عن إثبات الحجية المشروطة في كل طرف اطلاق دليل الحجية في الطرف الآخر، لان الحجية المشروطة لاتصبح فعلية في احد الطرفين بعينه الا اذا علم تفصيلا بكذب الآخر، ومعه لايبقى موضوع فيه للحجية المطلقة حتى تتنافى مع الحجية المشروطة، واما بناء على المسلك الصحيح من عدم تقوم فعلية الأحكام الظاهرية بالوصول فقد يقال بان فعلية الحجية فيهما على تقدير كذبهما معا مستحيلة، حيث يلزم في هذا الفرض ثبوت حجتين متنافيتين، ولكن يجاب عنه بان مجرد احتمال كذبهما معا لايمنع عن صحة التمسك باطلاق الدليل لاثبات الحجيتين المشروطتين اللتين يعلم بتحقق شرط احديهما اجمالا، حيث يحتمل ان الثابت واقعا فعلية احدى الحجيتين بان لا يكون كلا الخبرين كاذبين^(١).

ومحصل كلامه انه لو كان دليل الحجية خطابا لفظيا مطلقا لامكن التمسك باطلاقه لإثبات حجية كل من الخبرين المتعارضين بشرط كذب الآخر، وقد حكى عنه في بحث العام والخاص انه قال: لو خصص العام بمخصص عقلي يقتضي عدم اجتماع الحكم على الفردين المتباينين منه معا، بحيث لا بد من خروج احدهما عقلا، كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين او الترايين وشك في نجاسة الآخر فلا يمكن شمول قاعدة

الطهارة لكل منهما معا، ولكن لا مانع من التمسك بعموم قاعدة الطهارة في غير الثوب او التراب المعلوم نجاسته اجمالا وان لم يكن له تعين واقعا، وأثر ذلك جواز تكرار الصلاة بهما مرتين حيث يحرز بالتعبد الطهارة الظاهرية لاحد الثوبين اللذين كرّر الصلاة فيهما او احد الترابين اللذين كرّر التيمم بهما، اذ لا إشكال عندنا في ان السيرة العملية العقلائية قائمة على حجية العام في نفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال ولو لم يكن له تعين واقعا، نعم تبقى المشكلة الثبوتية وهي استحالة التعبد بالفرد المردد بحالها، ولكن يمكن حلها بالالتزام بالحجية المشروطة لكل من الظهورين بشرط كذب الآخر فانه وجه صحيح ومعقول طالما افترض تمامية المقتضي له في مرحلة الإثبات^(١).

وكيف كان فيلاحظ على ما افاده اولاً: انه كما ذكرنا عنوان الفرد الآخر كالصلاة الثانية في المثال المذكور آنفا مصداق عرفي للخطاب فلا مانع من التمسك باطلاقه إثباتا ولا ثبوتا.

ولو توقف حل المشكلة الثبوتية بما ذكره، فحيث ان هذا التخريج الثبوتي مما لا يلتفت اليه الانسان العرفي فلا يمكن حمل بناء العقلاء عليه، لعدم التفاتهم الى مثل هذا التخريج كي يستقر بناءهم عليه، وكذا لا يمكن حمل خطاب الشارع عليه أيضا، لعدم ظهوره في اكثر مما يلتفت اليه المتكلم العرفي، ولكن الانصاف عدم المانع الثبوتي من التعبد بعنوان الفرد الآخر مثل التعبد بصحة الصلاة الأخرى في مثال العلم بطلان صلاة الظهر او العصر اجمالا والشك في بطلان الأخرى، او

التعبد بطهارة الثوب او التراب الآخر غير ما علم نجاسته اجمالا في المثال المذكور آنفا، او حجية الخبر الآخر غير ما علم اجمالا بكذبه مع انه لاتعين له واقعا، واثره جواز الاكتفاء باعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمة في المثال الأول، والاكتفاء بتكرار الصلاة بهما في المثال الثاني، وتمامية الحجة على صدق احد الخبرين في المثال الأخير، فينفي به الثالث.

وان شئت قلت: كما انه قد يحصل للمكلف علم اجمالي بكذب احد الخبرين وصدق الخبر الآخر بلاتعين لهما واقعا كما في تعارض الخبرين بنحو التناقض، فكذا يمكن التعبد بالعلم بصدق احد الخبرين في مورد الشك أيضا بلا إشكال بتخريج ذكرناه آنفا، بلا حاجة الى تكلف الالتزام بجعل حجية كل منهما مشروطا بكذب الآخر.

وثانيا: انه على مسلكه من عدم تقوم فعلية الأحكام الظاهرية بالوصول فلا يمكن جعل حجية كل من الدليلين المتعارضين مشروطة بكذب الآخر، لانه يستلزم ثبوت حجيتين متنافيتين في فرض كذب كلا الدليلين، ومجرد ان المكلف لا يعلم بكذب كليهما لا يصحح التعبد بذلك، فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب الحجية لاثبات حجية كل دليل مشروطة بكذب الدليل الآخر.

نعم بناء على عدم لزوم تطابق صياغة الحكم الظاهري مع روحه تماما كما هو المختار، فتكون روح هاتين الحجيتين المشروطتين بكذب الآخر في الدليلين المتعارضين هو اهتمام المولى بالواقع بترتيب آثار نفي الثالث، فيكون نظير ما لو أخبر ثقة عن ثبوت تكليف في البين اجمالا، وأثره تنجز الواقع باجماله ولزوم الاحتياط، وفي مثال العلم الإجمالي ببطلان احدى الصلاتين تكون روح جريان قاعدة الفراغ في كل منهما هو عدم اهتمام

المولى باكثر من اعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمة فيرتفع هذا الإشكال.

وثالثا: انه حيث لا يحتمل الجمع عرفا بين جعل قاعدة الفراغ في صلاة الظهر مثلا مشروطة ببطلان صلاة العصر مع جعل قاعدة الفراغ في صلاة العصر بنحو مطلق فتسقر المعارضة بينهما، ولو فرض احتمال الجمع بينهما عرفا فان قلنا بعدم لزوم تطابق روح الحكم الظاهري مع صياغته تماما، فحيث ان المقصود بهما ابراز اهتمام المولى بترتيب آثار نفي الثالث في مثال الدليلين المتعارضين، وابرار عدم اهتمام المولى باكثر من إعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمة في مثال العلم الإجمالي ببطلان احدى الصلاتين فلاشكال، وكذا لإشكال فيه لو قلنا بمسلك المشهور من عدم فعلية الأحكام الظاهرية قبل وصولها كما تقدم وجهه؛ وأما بناء على فعلية الأحكام الظاهرية قبل وصولها ولزوم تطابق روح الحكم الظاهري مع صياغته تماما فيكون جعلهما معا مناقضا للتكليف المعلوم بالاجمال ولو بحسب الارتكاز العقلاني، اذ معناه انه في فرض بطلان صلاة العصر لايهتم المولى باعادة اي من الصلاتين، مع انه يعلم ببطلان احديهما على الاقل ووجوب اعادةها، وهكذا الأمر في جميع موارد تعارض الدليلين، فلايمكن إثبات الحجية المشروطة في كل من الدليلين المتعارضين مثلا لكونها طرفا للمعارضة مع الحجية المطلقة في الدليل الآخر، فلايمكن إثبات الحجية المشروطة فيهما، كما تقدم نظيره في التمسك بالدليل العام للحجية لاثبات الحجية التخيرية.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه امكان حجية احد الخبرين لابعينه على وزان جريان الأصول العملية في احد طرفي العلم الإجمالي لابعينه، ولكن بناء على ان دليل حجية خبر الثقة هو سيرة العقلاء وليس خطابا

لفظيا مطلقا فاحراز السيرة على البناء على حجة احد الخبرين المتعارضين لابعينه مشكل جداً، ودعوى ان مقتضي الحجية موجود في كلا الخبرين المتعارضين والمانع وهو العلم الإجمالي بكذب احدهما انما يمنع عن حجيتهما معا، وأما حجة الخبر الآخر غير ما علم اجمالا بكذبه فليس هناك أي مانع من حجيته فالمقتضي لحجيته موجود والمانع مفقود، مدفوعة بالمانع من احراز المقتضي التام لحجيته.

بل بناء على وجود اطلاق لفظي في دليل حجة خبر الثقة ايضا نحتمل ان لم نجزم بانصراف دليل الحجية عن الخبرين المتعارضين بالذات، نعم لو كان التعارض بين الخبرين بالعرض بان علم اتفاقا بكذب احدهما لابعينه كما لو اخبر ثقة بعدالة زيد وآخر بعدالة عمرو وحصل العلم اتفاقا بخطأ احدهما اجمالا واحتمل خطأ الآخر، فلايبعد بناء العقلاء على عدم طرح كلا الخبرين رأسا، فلابد من المعاملة معهما معاملة العلم الاجمالي بالحجة، فان كان مدلول احد الخبرين وجوب فعل ومدلول الآخر وجوب فعل آخر فلابد من الاحتياط ولايجوز الرجوع الى البراءة، ولذا ذكرنا في ما لو علم اجمالا بتخصيص الخطاب العام باحد الخاصين بان وردنا خاصان ضعيفان لكن علمنا اتفاقا بصدور احدهما اجمالا واحتملنا صدور الآخر، فالعقلاء يتمسكون بالعام لإثبات عدم التخصيص بكليهما فينبون على حجة العام في غير ما علم اجمالا بالتخصيص فيه.

هذا، ولو كان العلم الإجمالي بصدور احد الخاصين ذا عنوان يوجب انطباق ما علم اجمالا بصدوره على احدهما المعين واقعا حتى ولو كان كلاهما صادرين، كأن علم اجمالا بصدور الخطاب الخاص المتقدم زمانا، وشك في صدور الخاص المتأخر زمانا واشتبه المتقدم والمتأخر فلا إشكال في اجراء أصالة العموم لنفي تخصيصه بغير الخاص المتقدم.

فرع في وقوع عقدين متضادين في زمان واحد

ثم انه ينبغي ذكر فرع فقهي يكون شبيها بالمقام، وهو انه لو وقع عقدان متضادان في زمان واحد كما لو تزوج رجل باختين او تزوجت امرأة من رجلين، فالمتسالم عليه عندهم بطلان كلا العقدين لولا النص الخاص الوارد في امضاء ما يختاره المكلف، كما ورد في صحيحة ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله (عليه السلام) في رجل تزوج باختين في عقدة واحدة قال: يمسك ايتهما شاء ويخلي سبيل الأخرى وقال في رجل تزوج خمسا في عقدة واحدة: يخلي سبيل ايتهن شاء^(١)، ولكن يمكن ان يذكر في قبالة نكات:

الأولى: لو علم بعدم مزية احد العقدين على الآخر بحيث توجب امضائه تعيينا، فيتمسك باطلاق دليل الامضاء لكل منهما مشروطا باختياره غير المسبوق او المقارن لاختيار الآخر، وقد يذكر النص المتقدم شاهدا على ذلك؛ ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الوجه، فان دليل الامضاء منصرف عرفا عن فرض صدور عقدين متضادين في زمان واحد، كما مر نظيره في استفادة الحجية التخيرية في الدليلين المتعارضين من دليل الحجية، ولو كان لكل منهما دليل مختص به كما لو باع داره من شخص وصالح وكيله عليها شخصا آخر في زمان واحد، فان لم يتم دعوى انصراف خطاب احل الله البيع والصلح جائز بين المسلمين عن مثل هذا الفرض فمع ذلك ندعي انه لا يمكن استفادة الامضاء التخيري من الخطاب، لانه بحاجة الى كلفة زائدة لا يتكفلها الخطاب المطلق

١ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٧٨ باب ٢٥ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ١

عرفا، ولاقل من عدم احراز بناء العقلاء على مثل ذلك، واما النص الوارد في خصوص التزويج باختين او بخمسة في عقد واحد فلا يخلو سنده من اشكال، لقوة احتمال وحدته مع الرواية الثانية في نفس الباب، حيث يروي ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن احدهما (عليهما السلام) نفس الحديث السابق، فيقوى احتمال السقط في السند الأول، ونحن وان كنا نعتمد على مراسيل ابن ابي عمير لأجل شهادة الشيخ الطوسي ره بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة^(١)، ولكن لم يعلم انه هو المرسل في الرواية فلعل المرسل هو جميل بن دراج ولا اعتبار بارساله.

الثانية: لو احتمل وجود مزية لاحدهما على الآخر دون العكس كما قد يمثل ببيع الموكل داره من زيد وبيع الوكيل تلك الدار من عمرو، فقد يقال بانه حيث يعلم بعدم امضاء بيع الوكيل جزما - مع افتراض عدم اختيار الموكل له- فلا مانع من التمسك باطلاق دليل صحة البيع بالنسبة الى بيع الموكل، ولكن الظاهر انصراف دليل صحة البيع عن فرض صدور بيعين متضادين في زمان واحد، ولو فرض تعدد دليل الامضاء كأن باع الموكل داره من زيد وصالح وكيه على تلك الدار من عمرو فلنا ان ندعي الانصراف أيضا، ولولأجل عدم معهودية هذا الترجيح عند العقلاء، فالمهم انه لا يحرز بناءهم على العمل بخطاب مثله.

الثالثة: لو احتمل لكل منهما مزية على الآخر توجب احتمال امضاء الشارع له تعيينا، فقد يقال بان دليل الامضاء وان كان يتعارض في كل منهما ولكن يمكن التمسك بعمومه لنفي احتمال بطلانهما معا، كما مر

نظيره في مثل قاعدة الفراغ ودليل الحجية، واثر ذلك لزوم العمل بالاحتياط، ولكن قد مر ان دليل الامضاء منصرف عن مثل هذين العقدين المتضادين بالذات، وكذا لا يحرز بناء العقلاء على العمل بالعموم في مثله حتى ولو كان العقدان من نوعين مختلفين فيكون لكل منهما خطاب مستقل كالبيع والصلح، حيث ان المفروض في المقام وقوع التعارض بالذات بينهما فيختلف عما مر سابقا من قبول جريان أصالة العموم لنفي التخصيص في غير ما علم اجمالا بتخصيصه، حيث ان التعارض هناك بين أصالة العموم في كل من الفردين الذين علم بتخصيص احدهما اجمالا كان بالعرض.

نعم حيث يحتمل امضاء احد العقدين ثبوتا ولو بعد اختياره فلا بد من ان تتمسك بالأصل العملي لنفي ذلك فيستصحب عدم الزوجية في مثال الزواج وبقاء ملكية المالك السابق في مثال البيع والصلح، واستصحاب الملكية وان كان مبتلى باشكال جريان استصحاب بقاء الحكم الكلي لكن لا يبعد الجزم بجريانه في مثل المقام، ولو لأجل استظهار كون الملكية مغياة شرعا بعدم طرؤ السبب الناقل فيجري استصحاب عدمه، ولولا ذلك لاشكل الأمر في جميع موارد الشك في تحقق السبب الناقل لأجل الشبهة الحكمية.

نظرية نفي الثالث

المسألة الثانية: يقع الكلام في امكان نفي الثالث بالدليلين المتعارضين، بعد افتراض تساقطهما عن الحجية.
ذهب المشهور الى امكان ذلك ويذكر في تخريجه وجهان:

الأول: مبنى صاحب الكفاية "قده" من عدم تساقط الدليلين المتعارضين بنحو مطلق، بل في خصوص ما علم اجمالا بكذبه، ويبقى الدليل الآخر على حجيته بلا تعين له واقعا، وهذه الحجية وان كانت لاتنفيد في إثبات المدلول المطابقي لكل منهما بعينه، الا انها مفيدة بلحاظ المدلول الالتزامي لكليهما كنفى الثالث^(١).

الثاني: مبنى الشيخ الاعظم^(٢) والمحقق النائيني^(٣) "قدهما" من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، لان كلا منهما فرد مستقل لدليل الحجية، فاذا انعقدت الدلالة المطابقية ذاتا انعقدت الدلالة الالتزامية أيضا، وسقوط الدلالة المطابقية بعد ذلك عن الحجية لوجود المعارض مثلا، لا يوجب سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية، مادام لامحذور في بقائها على الحجية، فلو قامت بينة على ان زيدا في الدار، وكان لازمه كون والده في الدار أيضا، فهنا خبران: خبر مطابقي وخبر التزامي وكلاهما حجة، فاذا قامت بينة أخرى على عدم كون زيد في الدار، فيحصل مانع عن حجية الخبر المطابقي للبينة الأولى دون الخبر الالتزامي لها، مع افتراض ان وجود والده في الدار لازم اعم، بحيث

١ - كفاية الاصول ص ٣٩٩

٢ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٦٢

فقد ذكر قده "انه يتجه الحكم بالتوقف لابعنى ان احدهما المعين واقعا طريق ولانعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين، بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بالخصوص"، وذكر في ص ٧٦٠ "التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما"

٣ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٥٥

لا يكون انتفاء كون زيد في الدار مساوقا لانتفاء كون والده فيها. ولا يخفى الثمرة بين الوجه الأول والثاني، فانه على الوجه الأول لا يكون المدلول الالتزامي لاحد الخبرين فقط حجة كما في هذا المثال المذكور، بخلافه على الوجه الثاني.

والصحيح عدم تمامية كلا الوجهين، اما الأول فلما مر سابقا من عدم الدليل عليه اثباتا في المتعارضين بالذات، واما الثاني فلان الصحيح تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية.

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية

ما يمكن ان يقال في تقريب تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" نقضا وحلا، اما النقض فبموارد:

منها: ما لو قامت بينة على وقوع قطرة بول على ثوب، وعلمنا بكذب البينة وعدم وقوع البول على الثوب، ولكن احتملنا نجاسته بشئ آخر كالدّم، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب باعتبار ان الاخبار عن وقوع البول على الثوب اخبار عن نجاسته، لكونها لازم وقوع البول عليه، وبعد سقوط البينة عن الحجية في الملزوم للعلم بالخلاف، لامانع من الرجوع اليها بالنسبة الى اللازم، ولانظن ان يلتزم به فقيه.

ومنها: ما كانت دار تحت زيد وادعاها عمرو وبكر، فقامت بينة على كونها لعمرو وبينة أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، فهل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي

والحكم بعدم كون الدار لزيد وانها مجهولة المالك؟.

ومنها: ما لو اخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو واخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلاحجية لواحد منهما في مدلوله المطابقي مع قطع النظر عن المعارضة، لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام اليمين، فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي والحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه بلا حاجة الى انضمام يمين؟.

ومنها ما لو اخبرت بينة بكون الدار لعمرو واعترف عمرو بعدم كونها له، فتسقط البينة عن الحجية في مدلولها المطابقي، فهل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده؟؛ الى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم باخذ اللازم فيها فقيه او متفقه.

اما الحل فهو ان الاخبار عن الملزوم وان كان اخبارا عن اللازم، الا انه ليس اخبارا عن اللازم بوجوده السعي، بل اخبار عن حصة خاصة هي لازم له، فان الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس اخبارا عن نجاسة الثوب بأيّ سبب كان، بل اخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البينة في اخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم بكذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب بسببه، وكذا في المقام فالخبر الدال على الوجوب يدل على حصة من عدم الإباحة، أي عدمها اللازم للوجوب لاعلى مطلق عدم الإباحة، والخبر الدال على الحرمة حينئذ يعارضه في مدلوله المطابقي والالتزامي، وهكذا في سائر الامثلة^(١).

واورد في البحوث على ما ذكره "قده" من النقوض انها تشترك كلها

في ان المشهود فيها هو الموضوع الخارجي المحسوس، واما الحكم بالنجاسة او الملكية فليس ثبوته شرعا باعتباره مدلولا التزاميا للشهادة، فان ترتبه يكون اثرا شرعيا مصححا لحجية الشهادة لامدلولها التزاميا للمشهود به؛ نعم لو كان المقصود أنّ الشهادة على وقوع البول تنحل الى الشهادة على وقوع الجامع بين البول وبين سائر النجاسات، والى الشهادة على خصوصية وقوع البول، والساقط هو الشهادة الثانية دون الاولى، فالجواب: ان الشهادة على الجامع شهادة ضمنية تحليلية، ولا إشكال في ان المشهود به هو الجامع في ضمن هذه الخصوصية لامطلقا، كما في الشهادة على وجود زيد في الدار فانها شهادة بوجود انسان في الدار في ضمن زيد، ولذا لو علم بعدم كون زيد في الدار فلا يلتزم احد بحجيتها على وجود انسان في الدار، والا لأمكن إثبات الجامع بأية شهادة كاذبة وهذا واضح البطلان.

ثم اورد على الجواب الحلي ان المدلول الالتزامي الذي يدل عليه الدليل هو ذات اللازم، فالأخبار عن جلوس زيد يدل بالالتزام على ذات عدم القيام بملاك امتناع اجتماع الضدين، نعم ينتزع من ثبوت كل من الجلوس وعدم القيام عنوان التقارن والتلازم.

اقول: اما ايراده على المثال الأول للنقض فصحيح، فان الشهادة على الجامع فيه شهادة ضمنية تحليلية، ويبعد ان يلتزم احد بحجيتها مع العلم بكذب الشهادة على الخصوصية، او ابتلائها بالمعارض، فمن يلتزم بانه لو قام دليل على وجوب القيام مثلا ودليل آخر على وجوب الجلوس فيثبت وجوب احدهما في الجملة، فلا بد ان يرى مسلك صاحب الكفاية من حجية احد الدليلين لابعينه، والا فليس وجوب احدهما في الجملة مدلولاً التزامياً للدليلين وانما هو مدلول تضميني تحليلي، بخلاف

نفي اباحة فعل دل دليل على وجوبه ودليل آخر على حرمة؛ ولكن سائر الامثلة يكون من المدلول الالتزامي، فالبينة على كون الدار التي في يد زيد وعمرو تنفي بالالتزام كونها لزيد، وحينئذ فان علم بكذبها او قامت بيينة على انها ليست له فهل يلتزم بحجيتها في نفي كونها لزيد؟.

وكذا يمكن الجواب عن المثال الثاني أيضا، بانه ليس لازم حجية الدلالة الالتزامية للبينتين كون الدار مجهولة المالك، بل لازمها: كونها ملك عمرو او بكر اجمالا، لفرض حجيتها في نفي ملكية شخص ثالث لها، ونفي ملكية الثالث اخبار عن موضوع تكويني لانه يعني نفي موضوعها؛ وقد افتى هو قده وفقا للنص ان المتداعيين لمال في يد شخص ثالث اذا اقام كل واحد منهما بيينة على مدعاه فان حلفا او نكلا جميعا قسّم المال بينهما نصفين، وان حلف احدهما ونكل الآخر كان المال للحالف^(١)؛ وفي المثال الثالث أيضا يمكن ان يورد على السيد الخوئي قده بعدم تحقق البيينة لعدم وحدة الواقعة التي شهد بها العدلان مطابقة؛ على ان البيينة على عدم كون المال ملك زيد لايجدي بحال المدعي حتى لو اقام بيينة على ذلك مطابقة، بل لا بد ان يقيم بيينة على صحة دعويه وهو ملكيته له.

وكذا يمكن ان يجاب عن المثال الرابع مضافا الى ما مر من الجواب الثاني عن المثال الثالث، بانه يمكن التفصيل بين فرض العلم التفصيلي بكذب المدلول المطابقي للبيينة او قيام امانة اقوى كالاقرار في المثال المذكور او بيينة نافية، وبين فرض قيام بيينة أخرى على كون الدار لشخص

آخر، حيث انه في الفرض الاخير يحتمل صدق المدلول الالتزامي لكليهما وهو عدم كونها لشخص ثالث ولكن في غيره يعلم اجمالا بكذب المدلول الالتزامي وهو عدم كون الدار لغير من شهد البيئة بكونها له، اذ يعلم بكونها لشخص آخر اجمالا، كما انه مقتضى الدلالة الالتزامية للبيئة النافية.

واما الجواب الحلبي للسيد الخوئي "قده" فلا يبعد تماميته، وما اورده عليه في البحوث يمكن الجواب عنه بان المدلول الالتزامي وان كان هو ذات اللازم فلو اخبر ثقة بجلوس زيد فلازمه ذات عدم قيامه بمقتضى امتناع اجتماع الضدين، ولكن لا اطلاق لهذا اللازم لحصة من عدم القيام وهي الحصة غير المقارنة للجلوس، وهذا نظير ما يقال من ان الصادر عن العلة ليس هو المعلول بوصف صدوره عنها، بل ذات المعلول، ولكنها تنضيق قهرا ولا تشمل المعلول غير الصادر عن تلك العلة، فما يصدر من النار هو ذات الحرارة، لا الحرارة بوصف صدورها عنها، ولكنها متضيقة قهرا ولا تشمل الحرارة التي لم تصدر من تلك النار؛ فالانصاف تمامية الاشكال الحلبي للسيد الخوئي قده، وهذا يعني ان الدلالة الالتزامية مبتلاة دائما بنفس المانع الذي يمنع عن حجية الدلالة المطابقة من العلم بالكذب او الابتلاء بالمعارض، حتى لو تم مقتضى لحجية الدلالة الالتزامية مع عدم حجية الدلالة المطابقة، بان لم يتم الوجهان الآتيان.

الوجه الثاني: ويختص هذا الوجه بالدلالة الالتزامية العقلية التي

لا يكون اللازم فيها بينا بالمعنى الاخص، وقد لا يلتفت الشخص الذي يخبر عن الواقع الى وجود ذلك اللازم، بل قد لا يعترف بالتلازم أصلا، ولا يشمل الدلالة الالتزامية العرفية التي يكون اللازم فيها من اللازم البين بالمعنى الاخص، بان كانت الدلالة ثابتة على مستوى الدلالة التصورية،

حيث انه في هذا القسم (أي الدلالة الالتزامية العقلية) يكون التعبد بثبوت اللازم في طول التعبد بثبوت الملزوم، ولا يتم فيه ما ذكره الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" من كون الاخبار عن الملزوم اخبارا التزاميا عن اللازم، فليس في هذا القسم عندنا دال واحد ومدلولان، بل دالان ومدلولان، فالدال الأول هو اللفظ والمدلول الأول هو المعنى المطابقي، والدال الثاني هو نفس المدلول الأول أي المعنى المطابقي، والمدلول الثاني هو المعنى الالتزامي، وليس الدال عليه اللفظ، لان الدلالة الالتزامية في هذا القسم دلالة عقلية بمناط التلازم بين وجود المعنى المطابقي والالتزامي واقعا وليست دلالة لفظية، وعليه فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية ولم يثبت المدلول الأول، فلا يبقى دال على المعنى الالتزامي فيثبت بهذا الوجه تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية في هذا القسم.

وهذا بخلاف الدلالة الالتزامية العرفية، فان الدال على كل من المعنى المطابقي والالتزامي هو اللفظ، ولعل من هذا القبيل ما لو تداعى عمرو وبكر مالا في يد زيد واقام كل واحد منهما بينة على دعواه، فان الظاهر منها عرفا نفي كونه لزيد.

ويلاحظ على هذا الوجه ان الدال على المعنى الالتزامي ليس هو ثبوت المعنى المطابقي واقعا ما لم يكشف عنه كاشف، ولا مطلق الحججة على ثبوته، والا لزم حججة مثبتات الاصول العملية أيضا، والادليل المعتبر على ثبوت المعنى المطابقي، بل الدال عليه هو ذات الدال والكاشف عن المعنى المطابقي ولو لم يكن معتبرا، حيث ان الدال على ثبوته يكون دالا وكاشفا عن ثبوت المعنى الالتزامي له بمقتضى التلازم بينهما، وهذا الدال والكاشف محفوظ في كليهما، وان سقط عن الحجية بالنسبة الى

المعنى المطابقي.

الوجه الثالث: ان ملاك الحجية في الإخبار هو أصالة عدم الكذب والخطأ، وفي الإنشاء هو أصالة الظهور وإرادة المعنى من اللفظ، واذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية بظهور كذبها او عدم ارادتها او بابتلائها بالمعارض، فافتراض عدم ثبوت المدلول الالتزامي لايعني افتراض كذب زائد في الاخبار او مخالفة زائدة للظهور في الإنشاء، لان هذه الدلالة لم تكن بدال مستقل وانما كانت من جهة الملازمة بين المدلولين، وهذا الإشكال يتم حتى في اللازم البين بالمعنى الاخص، كما في مثال ما لو تداعى عمرو وبكر مالا في يد زيد، واقام كل واحد منهما بينة على دعواه، فان الظاهر منها عرفا نفي كونه لزيد، ولكن مع ذلك حيث لا يظهر ان شهادتهما بعدم كونه لزيد شهادة مستقلة بل لعلها ناشئة عن الشهادة المطابقية بكونها لعمرو او بكر، فلاتجري فيها أصالة عدم الخطأ الزائد كي تصير بذلك حجة مستقلة، حتى ولو صرح البينة بان المال لعمرو مثلا فليس لزيد؛ ولزيادة التوضيح نذكر نقضا عرفيا، وهو انه لو قامت بينة على ان زيدا في الدار وكان لازمه كون والده موجودا في الدار أيضا، ولنفرض ان البينة صرحت بذلك بان قالت "زيد في الدار فوالده في الدار أيضا"، وقامت بينة أخرى على عدم كون زيد في الدار، وكان وجود والده لازما اعم، فلم يكن نفي كونه في الدار نفيا لوجود والده فيها، فهل ترى بوجدانك العرفي تمامية الحجة على وجود والده في الدار؟.

ثم لا يخفى الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق، حيث انه بناء على الوجه السابق كان تحقق المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقية، ولكن هذا الوجه لايعني عدا التلازم بين حجية

الدلالة الالتزامية والمطابقية، من دون فرض طولية بينهما^(١). وكيف كان فالصحيح كون الدلالة الالتزامية تابعة في الحجية للدلالة المطابقية مطلقا، كما انها تابعة لها ذاتا، فما في البحوث من التفصيل بين الدلالة الالتزامية البيئة عرفا وبين الدلالة الالتزامية غير البيئة، حيث لم يلتزم بالتبعية في الأولى بدعوى انه لو كانت الدلالة الالتزامية بدرجة من الوضوح، بحيث تشكل ظهورا في الكلام زائدا على مدلوله المطابقي، فسوف يكون عدم إرادة المتكلم لها مخالفة زائدة على ما يستلزمه عدم ارادته للمدلول المطابقي، فيكون مثل هذه الدلالة الالتزامية مستقلة عن الدلالة المطابقية في ملاك الحجية، فلا تتبعها في السقوط^(٢)، فغير تامّ لان المناط في التبعية هو عدم ظهور الخطاب في الاخبار المستقل عن المدلول الالتزامي، واحتمال كونه من باب استلزام المعنى المطابقي له، من غير فرق بين كون هذا الاستلزام بينا لدى العرف ام لا. ثم انه قد يقال بان كون اللازم بينا اخص لا يستلزم اكثر من التفات المتكلم اليه عادة، لا كونه بصدد الاخبار عنه، وعليه فعد الدلالة الالتزامية من سنخ دلالة اللفظ لا يتم في غير اللازم البين بالمعنى الاخص، وأما في اللازم البين بالمعنى الاخص فكون اللفظ دالا عليه بمعنى أن اللفظ يوجب تتبع اخطار الملزوم في ذهن السامع اخطار هذا اللازم.

نعم ما ذكره من التفصيل بين الدلالة التضمنية التحليلية والدلالة التضمنية غير التحليلية، بعدم بقاء الأولى على الحجية بعد سقوط الدلالة

١ - وقد مر في صفحة ٢١ ما يمكن ان يكون ثمرة لهذا الفرق.

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٤٤

المطابقة عن الحجية وبقاء الثانية على الحجية ولو سقط المدلول المطابقي^(١)؛ تامّ فانه لو اخبر ثقة بوجود زيد في الدار وعلمنا بكذبه، فلا يمكن إثبات وجود الانسان في الدار به فانه مدلول تضمني تحليلي له، بخلاف ما لو شهد بينة باعلمية زيد وبينة أخرى باعلمية عمرو، فنفي اعلمية غيرهما ليس من باب الدلالة الالتزامية، بل من باب الدلالة التضمنية غير التحليلية، فان البينة على اعلمية زيد تنحل الى دلالات مستقلة تضمنية باعلميته من عمرو وبكر وخالد وغيرهم، وهكذا البينة على اعلمية عمرو تنحل الى شهادات مستقلة تضمنية باعلميته من زيد وبكر وخالد وغيرهم، فيتعارضان في اعلمية زيد من عمرو وبالعكس، ولكن تبقى حجيتهما في اعلميتهما من غيرهما، ففرق بين الدلالة التضمنية غير التحليلية وبين الدلالة الالتزامية او التضمنية التحليلية، حيث انه في الأولى يكون الخطاب مشتملا على دلالات مستقلة، فلو سقط بعضها عن الحجية فلا يوجب ذلك سقوط الدلالات الأخرى، ومن هذا القبيل ما لو ورد مخصص على العام المجموعي، فانه لا يمنع عن حجية العام فيما عدا الخاص، كما لو امره المولى بالامساك من أول النهار الى آخره على نحو المركب الارتباطي، وورد في دليل آخر الترخيص في ترك الامساك في ساعة من النهار، فيتمسك بالعام فيما عدا تلك الساعة، ولا يضر بذلك كون وجوب الامساك في ما عدا تلك الساعة وجوبا استقلاليا، مع انه قبل التخصيص كان وجوبا ضمنيا، حيث ان الضمنية والاستقلالية تكون مستفادة من دال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول،

من غير ان يكون مدلولاً لذات الخطاب.

تنبيهات

التنبيه الاول: اذا علمنا بخطأ شخص في إخباره في مورد او وجدنا له معارضا ولكنه أخبر بنحو مستقل عن وجود ما يكون لازماً أعم له، كما لو أخبر عن وجوب فعل فعلنا بخطأه فيه او تعارض مع خبر دال على استحبابه، ولكنه أخبر ثانياً بعدم حرمة ذلك الفعل ولم نعلم ان منشأ هذا الخبر هو اعتقاده بوجوب ذلك الفعل فينفي حرمة بمناط امتناع اجتماع الضدين او انه ينفي حرمة بوجه مستقل، فقد حكى عن السيد الصدر "قده" ان هذا الخبر الثاني ليس حجة، حيث يحتمل كونه ناشئاً عن خطأه في الخبر الأول فلا تجري فيه أصالة عدم الخطأ الزائد.

ولأجل ذلك التزم بعدم حجية مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبنزطي وان شهد الشيخ الطوسي ره في حقهم بانهم عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، بدعوى انه ثبت نقلهم عن عدة ممن تبين ضعفهم كعلي بن ابي حمزة البطائني او قامت شهادة معارضة بتضعيفهم، فسقطت اصالة عدم خطأهم في توثيق هؤلاء، وحينئذ فعند ما يسندون حديثاً عن رجل فحيث يحتمل ان يكون المراد به هو ذاك الضعيف الذي أخطأوا في توثيقه او ذاك الرجل الذي سقطت اصالة عدم الخطأ في توثيقه بسبب الابتلاء بالمعارض فلا تجري اصالة عدم الخطأ الزائد في شهادتهم بهذا الرجل الذي ارسلوا حديثاً عنه^(١).

ولازم ذلك ان من اعتقد مثل السيد الخوئي "قده" خطأ الشيخ الطوسي "ره" في توثيقه العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبرزطي فلا يجوز ان يعتمد على سائر توثيقات الشيخ "ره"، حيث يحتمل ان يكون منشأه هذا الخطأ الثابت عنده من الشيخ قده، وما اظن احدا يلتزم بذلك، والوجه في ذلك عدم قصور شمول دليل الحجية لهذه الشهادة، سواء كان الدليل الروايات كدليل حجية البيئة وخبر الثقة او بناء العقلاء، فلو شهدت بيئة على عدالة اهل قرية وعلمنا بخطأها في ذلك، ثم شهدت على عدالة شخص معين واحتملنا كون هذه الشهادة ناشئة من الشهادة الأولى، فلا يعذر من يترك العمل بهذه الشهادة الثانية بمجرد احتمال نشوءها عن الشهادة الأولى.

التنبيه الثاني: لا يخفى ان ما مر من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة كان بمعنى ان سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية يستتبع سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية، وهذا لا ينافي تمامية شرائط الحجية في احدهما دون الأخرى احيانا، كما في الإقرار فانه قد يكون المدلول المطابقي لكلام شخص اقرارا على نفسه دون مدلوله الالتزامي، وقد يكون بالعكس، فكل منهما عدّ اقرارا على النفس كان حجة، فاذا اقر بمال لزيد ثم اقر به لعمر، فالثاني انما يكون اقرارا باعتبار مدلوله الالتزامي، أي انه باقراره الأول أترف مال عمرو عليه، فيؤخذ بذلك.

التنبيه الثالث: انه قد يكون المدلول المطابقي للأمانة حجة ومع ذلك تسقط دلالتها الالتزامية عن الحجية لتقدم أمانة أقوى عليها، كما لو قامت البيئة على كون مال ملكا لوالد شخصين وقد مات الوالد، فانكر احد الولدين كونه ملكا لوالده فيعطى نصف المال للولد الآخر ويبقى

النصف الآخر في يد الخصم الذي كان المال بتمامه في يده لتقدم الاقرار على البينة، فلا يكون المدلول الالتزامي للبينة المعتبرة على كون نصف المال للولد غير المعترف وهو كون النصف الآخر للولد المعترف بحجة مع كون مدلولها المطابقي حجة بلاشكال.

تحديد مركز التعارض بين الدليين

المسألة الثالثة: انه لا ريب في كون مركز التعارض في الخبرين القطعيين سندا الظنيين دلالة مع عدم جمع عرفي بينهما هو ظهورهما، فيكون التعارض في شمول دليل حجية الظهور بالنسبة اليهما، كما ان مركز التعارض في الخبرين الظنيين سندا القطعيين دلالة هو سندهما، فيكون التعارض في شمول دليل حجية خبر الثقة لهما، كما انه لو كان هناك خبران وكان كل منهما ظني السند والدلالة، ولكن وجد جمع عرفي بينهما فلا يسري التعارض الى سندهما، بل يحلّ التعارض في مرحلة دلالتهما بمقتضى الجمع العرفي بينهما.

ولكن يقع الكلام في مركز تعارض الخبرين الظنيين سندا ودلالة مع عدم جمع عرفي بينهما، كما لو اخبر ثقة بوجوب اكرام العالم واخبر ثقة آخر بعدم وجوب اكرام العالم واحتملنا كون المراد من الأول وجوب اكرام العالم العادل ومن الثاني عدم وجوب اكرام العالم الفاسق، فوقع الخلاف في أنه هل يشملهما دليل حجية خبر الثقة فيكون التعارض مقصورا على ظهورهما، أم يسري التعارض الى سندهما اي يقع التعارض بين الخبرين في شمول دليل حجية الخبر لهما كما لعلة المشهور؟.

وتذكر لهذا الخلاف عدة ثمرات:

الثمرة الاولى: اذا كان لكل من الخطابين المتباينين قدر متيقن موضوعي مثل ان القدر المتيقن من "اكرم العالم" هو العالم العادل، ومن "لا تكرم العالم" هو العالم الفاسق، او قدر متيقن حكمي مثل ان القدر المتيقن من "اكرم زيدا" هو طلبه الاعم من الاستحباب او الوجوب، والمتيقن من "سيان عندي اكرمت زيدا ام لا" هو عدم وجوبه، وان كان ظاهر الاول الوجوب وظاهر الثاني الاباحة بالمعنى الاخص المقابل للاستحباب، فيقال بانه بناء على القول بعدم سريان التعارض الى السندين فيكون كما لو سمعناهما من الامام (عليه السلام) مباشرة، فان لم تكن نحتمل فيهما التقية لكننا نأخذ بالقدر المتيقن منهما، فيقتضي دليل حجية خبر الثقة الموجب للتعبد بصدورهما مثل ذلك.

اقول: الظاهر عدم تمامية هذه الثمرة، فانه اذا كان خبر ظني الصدور قطعي الدلالة على شيء كدلالته على القدر المتيقن منه، فلا يصلح الخبر الظني الصدور الآخر ان يعارض دلالته لأن دلالته قطعية لا تحتاج الى دليل الحجية، وانما يعارض سنده، وعليه فلا يخلص سند الخطابين في هذين المثالين عن المعارضة على جميع المباني.

نعم ذكر في البحوث أنه لو كان الخبران مجملين كما لو ورد في خبر "الكر الف ومأتا رطل" وورد في خبر آخر "الكر ستمائة رطل" وتردد الرطل بين الرطل العراقي او المكي الذي هو ضعف الرطل العراقي، فلكل منهما ظهور يمكن العمل به، فظاهر الاول أن ما يقل عن الف ومأتي رطل عراقي وهو اقل الرطلين فليس بكرّ جزما، وظاهر الثاني أن ما يزيد على ستمائة رطل مكي اي الف ومأتي رطل عراقي فهو كر، فيكون التعبد بالخبرين بلحاظهما.

ولكن ذكرنا في بحث المجمل والمبين قصور دليل حجية الخبر عن

الشمول لمثلهما، فان بناء العقلاء هو دليل لبي لا اطلاق له للخبرين المتعارضين، كما أن قوله "فاسمع لهما وأطع" في صحيحة الحميري منصرفة عن الخبرين المتعارضين، ولاجل ذلك لانقبل حجية الخبرين المجملين، فان الامر بالسمع والطاعة منصرف جزما او احتمالا عن الخبر الذي يتردد مراده الاستعمالي بين معنى مبتلى بالمعارض وبين معنى آخر، كما لو اشار ثقة الى مكان لا ندري هل هو المكان الذي جلس فيه زيد او عمرو وقال "امر المولى باكرام هذا" واثار ثقة الى مكان مردد بينهما كذلك وقال "نهى المولى عن اكرام هذا"، وان علمنا بأنه لو صدر الخطابان من المولى فمن امر باكرامه هو زيد ومن نهى عن اكرامه هو عمرو.

الثمرة الثانية: اذا وجد في احد الخبرين مرجح سندي كما لو كان روايه اوثق وقلنا بمرجحية صفات الراوي لاجل مقبولة ابن حنظلة او مرفوعة زرارة او قلنا بكون ذلك مقتضى الأصل الأولي، حيث ان دليل حجية خبر الثقة خطاب لفظي معتبر، فيشمل الخبر الواجد للمزية بلامعارض للعلم التفصيلي بعدم شموله للخبر الآخر^(١)، فعلى القول بسريان التعارض الى السندين يتم هذا الترجيح بخلاف ما لو قلنا بعدمه وشمول دليل حجية خبر الثقة للخبرين الظنيين سنداً ودلالة، وانما يكون التعارض بلحاظ حجية ظهورهما، فانه لايمكن حينئذ ترجيح الخبر الواجد للمزية حيث ان دليل حجية الظهور لايشمل فرض التعارض أصلا حيث ان دليلها بناء العقلاء وهو دليل لبي لا اطلاق له.

وهذه الثمرة تامة.

الثمره الثالثه: اذا كانت النسبه بين خطابين متعارضين هي التباين، كأن ورد في خطاب "يجب اكرام العالم" وورد في خطاب آخر "لا يجب اكرام العالم" وتعارض خطاب ثالث مع احدهما بالعموم من وجه كما لو ورد "يجب اكرام العادل" فقد ذكر السيد الصدر "قده" انه على القول بسريان التعارض الى السندين كما هو الصحيح يكون هذا الخطاب الثالث حجة سندا واطلاقا بلامعارض، حيث ان تعارض الخطابين الأولين يسري الى سندهما لكون النسبة بينهما التباين، ولكن لا يسري التعارض بين الخطاب الثاني والثالث الى سندهما، لكون النسبة بينهما العموم من وجه، ومعه يختص التساقت السندي بالخطابين الأولين ويبقى الخطاب الثالث على الحجية سندا واطلاقا، فان حجية خبر الثقة وان فرض كونها بمعنى الامر بالعمل بظهور خبر الثقة وتنجزه للحكم الذي يدل عليه الخبر فاتحد بذلك حجية سند الخبر ودلالته فمع ذلك لا يوجب ذلك مشكله في حجية العامين من وجه، مثل "لا تكرم العالم" و "اكرم العادل" فانه ينحل الامر بالعمل بظهور خبر الثقة الى الامر بالعمل بمورد افتراقهما ومورد اجتماعهما، ويختص التعارض في الامر بالعمل بمورد اجتماعهما، فلا تصح دعوى وجود علم اجمالي بعدم صدور احد العامين من وجه من الامام (عليه السلام) او عدم كونه مراد جديا في مورد الاجتماع^١.

ولكن يخطر بالبال المنع من احراز بناء العقلاء على حجية اطلاق الخطاب الثالث في مادة الاجتماع، بعد تعارضه بالعموم من وجه مع

١- بحوث في شرح العروة الوثقى ج١ ص٤٩٩ بتوضيح منا

خطاب آخر معتبر في حد ذاته لولا الخطاب المعارض له بنحو التباين.
فالعمدة هي الثمرة الثانية، وكيف كان فيوجد حول تقريب القول
بسرطان التعارض الى السندين عدة بيانات:

البيان الاول: ما ذكره في البحوث من ان مفاد دليل حجية خبر الثقة
ليس هو اعتبار العلم بصدور الخبر، بل مفاده تنجيز الحكم الذي يدل
عليه الخبر او التعذير عنه، فلامحالة تقع المعارضة في شمول دليل حجية
السند لهذين الخبرين، حيث لايمكن قيام المنجز والمعذر معا بالنسبة
الى حكم واحد وهو وجوب اكرام العالم في المثال المذكور آنفا^(١).
ويرد عليه أن لازم هذا الكلام انه لو شككنا في حجية ظهور كالظهور
الذي حصل الظن بخلافه للشك في بناء العقلاء عليه، فيمكن التمسك
بصحيحة الحميري للامر بالعمل به، وهذا خلاف الظاهر جدا، فان
الظاهر من مثل "فما قال لك عنّي فعنّي يقول" هو أنه يتعامل مع خبر
الثقة بكلام الامام معاملة العلم به فلو سمعت من الامام (عليه السلام)
كلاما فلو كان ظهوره مشكوك الحجية للظن بخلافه مثلا فكيف يعمل
به للامر بالعمل بخبر الثقة.

وعليه فحتى لو لم نقبل مبنى كون حجية خبر الثقة بمعنى التعبد بكونه
علما بالصدور، والذي يكون له حكومة ظاهرية على موضوع حجية
الظهور وقلنا بان حجية الخبر تعني الامر بالعمل بمفاده او تنجيذه للواقع
وتعذيره عنه الا انه لا يمكن انكار ان ظاهر دليل حجية الخبر حجيته
ومنجزيته للواقع من حيث الغاء احتمال كذبه، وهذا لا ينافي ان يمنع

احتمال عدم حجية ظهوره من تنجز الواقع، وحينئذ لا يكون الخبر حجة لمكان اللغوية وعدم اثر عملي.

بل لنا أن نقول ان حجية الخبر ان كانت بمعنى تنجيز آثار الواقع، فيعني ذلك تنجيز آثار صدور الكلام عن الإمام (عليه السلام)، لانتجيز الحكم الذي يدل عليه الخبر مباشرة، وحينئذ فقد يكون اثره حجية ظهوره، ومعنى تنجيزها تنجيز الحكم الواقعي الذي يظهر من الخبر، وقد يكون أثره حكم شرعي آخر بالمباشرة او بالواسطة، فلو لم يكن لصدور الكلام عن الإمام أي أثر شرعي فتنتفي الحجية الفعلية للخبر الحاكي عنه بانتفاء شرطها، حيث تكون حجية الخبر بمثابة قضية شرطية مفادها أنه اذا كان لمؤدى الخبر أثر شرعي لتنجز به.

البيان الثاني: ما قد يقال من أن حجية الخبر وان فرض كونها مختلفة

ذاتا عن حجية الظهور، لكن حجيته مشروطة بالاعتبار الفعلي للظهور، للغويته بدونه، كما أن اعتبار الظهور مشروط ايضا بحجية الخبر للغويته بدونها لكنه من الدور المعني اي يتوقف ثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ولو في طول ثبوته.

وعليه فان قلنا بأن الشارع أوكل امر تشخيص تحقق هذا الشرط لحجية الخبر الى المكلف، فحيث يعلم بانتفاء حجية احد الظهورين، فيقع التعارض بين حجية الظهورين، ولا يمكن الحكم بحجية واحد معين من الخبرين لعدم احراز شرطها وهو الحجية الفعلية للظهور، ولازمه ارتفاع موضوع حجية السندين لسقوط حجية الظهورين، فلا يكون من تعارض السندين في شيء، فلا تترتب تلك الثمرات، مثل الثمرة الثانية وهي ترجيح احد الخبرين بالمرجح الصدوري كاوثقية الراوي.

ولكن الظاهر أن اطلاق دليل التعبد بالسند متكفل لاحراز تحقق شرطه

وهو حجية الظهور بعد ان كان احراز ذلك من شؤون المولى ويمكنه ان يتصدى لاحرازه، فان من شأنه ذلك في الشبهة الحكمية لحجية الظهور كالشك في حجية الظهور الذي الظن بخلافه، فيصدر منه خطاب دال على الحجية الفعلية للخبر، فيقع التعارض في شموله للخبرين^(١). وفيه أنه ليس من شأن المولى التدخل في تعيين الظهور المعبر من بين الخبرين المتعارضين، فلا يظهر من عموم الامر بالعمل بخبر الثقة الشامل لكل منهما تصدي المولى لاحراز شرطه وهو حجية ظهوره المفروض ابتلاءه بالمعارض.

البيان الثالث: ما في مباحث الاصول من أن حجية الخبر وان فرض كونها مستقلة وغير مشروطة بحجية الظهور، ولكن حيث ان موضوع حجية الظهور ليس هو ظهور كلام أي واحد من الناس، بل ظهور الكلام الصادر من المولى وهو الامام (عليه السلام) والا فكلام غيره ليس موضوعا لاثر شرعي، فيكون دليل حجية الخبر منقحا لموضوع حجية الظهور، وحاكما عليه بحكومة ظاهرية لاثبات موضوعها به ظاهرا. فاذا تعارض خبران فيحصل العلم الاجمالي اولاً بعدم الحجية الفعلية لاحد الظهورين المتنافيين، لكنه مردد بين التخصص بأن لا يكون احد الحديثين صادرا عن الامام (عليه السلام) او التخصص بأن يكون الحديثان صادرين عنه (عليه السلام) لكن لا يكون ظهور احدهما حجة، فتجري اصالة عدم التخصص لاثبات التخصص فيثبت به عدم صدور احد الكلامين من الامام بينما أن دليل حجية الخبرين يثبت صدور

كليهما عن الامام (عليه السلام) فتقع المعارضة بين دليل حجية الظهورين وبين دليل حجية الخبرين سندا، حيث تنفي اصالة عدم تخصيص الاول صدور احد الكلامين من الامام بينما ان عموم دليل حجية الخبرين يثبت صدور كليهما عنه (عليه السلام) وبذلك يكون دليل حجية هذين الخبرين طرفا للمعارضة.

وهذا التقريب وان كان مبني على جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص لكن المختار جريانها في ما لو كان هناك عامان وعلم اجمالا بخروج فرد عن احدهما ودار امر خروجه بين التخصيص والتخصص، بخلاف فرض العلم التفصيلي بخروج زيد مثلا عن عموم "اكرم العالم" حيث يعلم بعدم ارادته من العام وانما يشك في كيفية عدم ارادته وأنه هل هو بنحو التخصيص او التخصص، فلا تجري اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص.

بخلاف ما لو ورد "اكرم كل عالم" و "اكرم كل هاشمي" فعلم اجمالا بخروج زيد من الاول او عمرو من الثاني، ولكن دار امر خروج من علم اجمالا خروجه بين التخصيص والتخصص فاصالة العموم في كل منهما تجري في حد نفسه بعد احتمال شموله لذلك الفرد، فقد يحصل علم اجمالي منجز بأنه اما زيد جاهل فيجب ارشاده او عمرو غير هاشمي فيحرم اعطاء سهم السادة اليه^(١).

اقول: **اولا:** هذا الاشكال يخالف ما تبناه أخيرا في مسألة دوران الأمر بين التخصيص والتخصص من اننا لو كنا نحن ومقتضى العموم لأمكننا

اثبات التخصص به، فلو علم ان خطاب اكرم كل عالم لايشمل زيدا وتردد بين كونه جاهلا او عالما، فمفاد العموم انه لو كان عالما وجب اكرامه، ومفاد عكس حملته انه لو لم يجب اكرامه لما كان عالما، فكان يصح اثبات كونه جاهلا بضم العلم بعدم وجوب اكرامه، ولكن حيث ان مفاد خطاب لانكرم زيدا هو عدم وجوب اكرامه سواء كان جاهلا او عالما فبمقتضى تقدم الخاص على العام يرفع اليد عن تلك القضية الشرطية في حقه^(١).

فان من الواضح أنه لا يختلف حينئذ مثال العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي، ففي مثال العلم الإجمالي بعدم شمول خطاب "اكرم كل عالم" لزيد او عدم شمول خطاب "اكرم كل هاشمي" لعمرو، حيث نعلم اجمالا بورود خطاب خاص على احد هذين العمومين، فإما ان يكون هو النهي عن اكرام زيد سواء كان عالما ام لا، فيقدم على القضية الشرطية المستفادة من عموم خطاب اكرم كل عالم وهي انه لو لم يجب اكرام زيد لما كان عالما، او يكون هو النهي عن اكرام عمرو سواء كان هاشميا ام لا، فيقدم على القضية الشرطية المستفادة من خطاب اكرم كل هاشمي وهي انه لو لم يجب اكرام عمرو لما كان هاشميا، فبذلك يحصل العلم الإجمالي بكذب إحدى هاتين القضيتين الشرطيتين، وفي المقام ايضا يعلم اجمالا بانتفاء القضية الشرطية (التي مفادها انه لو كان الكلام الذي يحكي عنه الخبر صادرا عن الإمام (عليه السلام) لكان ظهوره حجة) بالنسبة الى ظهور احد الخبرين المتعارضين، حيث يكون العلم الإجمالي

بانتفاء الجزاء (اي حجية الظهور بالفعل في احد الخبرين المتعارضين) بمثابة العلم الإجمالي بوجود خاص يدل على عدم حجية الظهور، سواء كان الكلام صادرا من الإمام (عليه السلام) ام لا، ومعه فلا يمكن صدق القضية الشرطية في ظهور كلا الخبرين، وبهذا العلم الإجمالي بانتفاء احدى القضيتين الشرطيتين بالنسبة الى ظهور الخبرين المتعارضين ينحل العلم الإجمالي بعدم صدور احد الكلامين عن الإمام (عليه السلام) او انتفاء القضية الشرطية في احدهما لانتفاء حجية ظهور الكلام الصادر من الامام، فينجو دليل التعبد بسند هذين الخبرين وصدورهما عن الإمام (عليه السلام) عن المعارضة.

وثانيا: ان المقصود من اجراء اصالة عدم التخصيص في مثال العامين حيث كان هو ترتيب آثار التخصص لا ترتيب حكم العام عليه، لأن انطباق موضوع العام عليه كان مشكوكا، فان كان يكفي في جريان اصالة عدم التخصيص ترتيب اثار التخصص فلا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي.

وثالثا: ان المفروض انه ليس دليل حجية الظهور دليلا لفظيا كي يتمسك به لاثبات وجود كلتا القضيتين الشرطيتين، بل دليلا بناء العقلاء، ولايشمل مثل المقام الذي يعلم فيه بانتفاء الجزاء وهو حجية الظهور فعلا في احد الخبرين.

ورابعا: أن مورد النزاع في جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ما اذا كان المخصص على تقدير كون الخروج بالتخصيص منفصلا لا متصلا، والا لم ينعقد ظهور له في العموم، ودليل حجية ظهور الكلام الصادر من الامام ان فرض كونه خطابا لفظيا، فالمقيد العقلي

الواضح يقَيِّده بغير فرض تنافي الظهورين.

هذا ولو تم هذا البيان الثالث الذي نقله في مباحث الاصول عن السيد الصدر "قده" لم يتم ما ذكره من عدم سريان التعارض الى سند العامين من وجه، فانه اذا لم يحتمل اتصال احدهما بمخصص متصل يخرج مورد الاجتماع عنه، فيقال بأن مقتضى أصالة عدم تخصيص حجية الكلام الصادر من الامام (عليه السلام) بعد عدم امكان حجية كلا الظهورين في مورد الاجتماع، أنه لم يصدر منه احد العامين من وجه، فتعارض مع دليل حجية سندهما، والمهم أنه لم يقبل هذا البيان في البحوث والظاهر أنه القاه في درسه وصححه حين ملاحظته للبحوث، كما لا يخفى ان ما ذكر في البحوث في تقريب عدم تعارض سند العامين من وجه (من أن دليل حجية السند حاکمة بحكومة ظاهرية على موضوع حجية الظهور، وحيث لا حجية لظهورهما في مورد اجتماعهما فتكون حاکمة بالنسبة الى موضوع حجية ظهورهما في مورد افتراقهما) لا يتلائم مع مبناه المذكور في البيان الاول.

البيان الرابع: ما هو المختار من أنه وان لم تتم البيانات الثلاثة الثبوتية للقول بسريان التعارض الى سند الخبرين الظنيين سندا ودلالة مع عدم جمع عرفي بينهما، فلو كان دليل التعبد بالسند خطابا لفظيا مطلقا يقتضي التعبد بصدور الخبرين إما باعتبار كونه علما بصدور الكلامين من الامام (عليه السلام) او بجعله منجزا للواقع من حيث الغاء احتمال كذب الراوي، لكن المشكلة اثباتية، فانه ان كان دليل حجية خبر الثقة بناء العقلاء، فلم يحرز بناءهم على حجية هذين الخبرين، بنحو يرتبون آثار صدور الكلامين من الامام، وهكذا لو فرض وجود مرجح جهتي كمخالفة العامة او مضموني كموافقة الكتاب في أحدهما، فانه لم يحرز

بناءهم على التعبد بصدور الخبر الآخر، نعم لو أخبر ثقة بصدور كلام عن الإمام (عليه السلام) بلا معارض، ولكن علمنا من الخارج بانه لو صدر هذا الكلام عن الامام (عليه السلام) فلم يصدر منه الا تقية، فقد يقال بانه يكون على وزان خبر الثقة عن التاريخ من دون ان يترتب أثر شرعي على مدلوله، وانما يكون اثر حجيته بناء على بعض المسالك في حجية خبر الثقة هو جواز الإخبار.

وان كان دليلها الخطابات اللفظية، فان عمدتها صحيحة الحميري "العمري وابنه ثقتان فما أديا عني فعني يؤديان وما قالوا لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطع فانهما الثقتان المأمونان" وهي لا تشمل الخبرين المتعارضين، لأن الامر بالسمع للراوي واطاعته لا يشمل خبرين لا يمكنه العمل بظهورهما لتنافيهما.

نعم لو تم سند رواية المراغي "لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما بروى عنا ثقتنا" فقد يقال بأنها باطلاقها تلغي الشك في صدور الكلامين اللذين اخبر عنهما الراويان عن الامام (عليه السلام) ولو كان ظهورهما متنافيين، الا أن يقال انه لا يظهر منها اكثر من النهي عن التشكيك العملي في قبال البناء العملي، اي لا عذر لاحد في ترك العمل بمفاد خبر الثقة، فيتحد مفادها مع مفاد صحيحة الحميري.

وبما ذكرناه تبين الاشكال الاثباتي فيما يذكر في تقريب القول بعدم سريان التعارض الى سند الخبرين المتعارضيين اذا كانا ظنيين سنداً ودلالة، بدعوى أن حجية الخبر مختلفة ذاتا عن حجية ظهوره كما انها ليست مشروطة بها، وانما يكون لدليل حجية الخبر حكومة ظاهرية على موضوع حجية الظهور فيما كان ظهور الخبر حجة، وان لم يكن ظهوره حجة ولكن وجد اثر عملي آخر لحجية الخبر شمله دليل حجية الخبر،

ويكفي عند جماعة كالسيد الخوئي "قده" في ترتب الاثر على حجية الخبر قيامه مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار بمضمونه^١، وعليه فيقال بأنه لا وجه حينئذ لدعوى سريان التعارض من الداليتين الى سند الخبرين.

فان هذا التقريب وان كان تاما ثبوتا لكن الاشكال في وجود اطلاق في دليل حجية خبر الثقة بنحو يشمل هذين الخبرين.

حكم المتعارضين بلحاظ دليلين للحجية

المسألة الرابعة: اذا تعارض دليل ظني الصدور كخبر الثقة مع دليل قطعي الصدور وظني الدلالة فهنا صورتان:

الصورة الاولى: ان يكون التعارض بينهما بالتباين، فتارة يفرض كون دلالة الخبر الظني الصدور قطعية ولا يحتمل صدوره بداعي التقية فتكون جهة صدوره ايضا قطعية، واخرى يفرض كون دلالة او جهة صدوره ظنية، وبحاجة الى التمسك بدليل حجية الظهور، فهنا فرضان:

الفرض الأول: كون دلالة الخبر الظني الصدور وجهة صدوره قطعية

١ - بدعوى أن العقلاء يعتبرون خبر الثقة علما بالواقع ولم يردع الشارع عن ذلك، ولكن ذكرنا في محله عدم احراز أن العقلاء يرونه علما بالواقع بل غايته أن العقلاء يحتجون به، نعم لا يبعد بناء العقلاء على الاخبار استنادا الى الطرق العقلائية، وهذا يكون موجبا لانصراف ادلة حرمة الاخبار بغير علم او مثل موثقة السكوني "إذا حدثتم بحديث فأسندوه الى الذي حدثكم به، فإن كان حقا فلكم و إن كان كذبا فعليه" وفي مرفوعة محمد بن علي "اياكم والكذب المفترع أن يحدثك الرجل بالحديث فتتركه و تروييه عن الذي حدثك عنه" الكافي ط دار الحديث ج ١ ص ١٢٩، فان الاطلاق لا يصلح للردع عن مرتكز العقلاء.

٧٠ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

فيكون التعارض ابتداءً بين دليل حجية السند في الخبر ودليل حجية الظهور في الخطاب القطعي الصدور، فتوجد هنا مواقف ثلاثة:

الموقف الاول: تقديم الخبر بدعوى ان دليل حجية خبر الثقة مطلق لفظي مثل صحيحة الحميري، ولكن دليل حجية الظهور لبي وهو سيرة العقلاء، والقدر المتيقن منها غير مورد التعارض، وما ورد من روايات تأمر بالرجوع الى الكتاب وعرض الأحاديث عليه ونحوه فلا يظهر منها انها بصدد بيان حجية الظهور حتى ينعقد لها اطلاق.

وكيف كان فيرد عليه أن الارتكاز العقلائي يستنكر أن يكون هذا الخبر الظني الصدور حجة بلا معارض، مع وجود خبر قطعي الصدور ظني الدلالة مع عدم جمع عرفي بينهما، وهذا يوجب انصراف الاطلاق اللفظي في أدلة حجية خبر الثقة عنه.

الموقف الثاني: تقديم ظهور الخطاب القطعي الصدور إما لأجل ان السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة لاتشمل ما لو تعارض مع خطاب قطعي الصدور، كما لو سمعناه من الإمام مباشرة وان لم تكن جهة صدوره او دلالته قطعية، الا أن الظاهر عدم تماميته بعد احتمال صدور الخطاب القطعي بداعي التقية او احتمال انه اريد به خلاف ظاهره وكان الاحتمال معتداً به.

او لأجل ما في البحوث من أن السيرة على حجية الخبر لاتشمل ما لو حصل الظن النوعي بخلافه، بخلاف حجية الظهور، فانها تشمل ما لو حصل الظن النوعي بخلافه، وعليه فمع حصول الظن النوعي بعدم صدور الخبر لأجل وجود دليل قطعي معارض له يسقط هو عن الحجية، ويبقى ظهور الدليل القطعي الصدور على حجيته.

ولكن يرد عليه أنه حتى لو تم ما ذكره من اشتراط كل من منجزية خبر الثقة ومعذريته بعدم حصول الظن النوعي بالخلاف، فمع ذلك قد لا يكون وجود الخبر القطعي الصدور موجبا للظن النوعي بكذب خبر الثقة المخالف له، فانه قد توجد قرائن توجب الظن النوعي بعدم كون الخبر القطعي الصدور مطابقا للإرادة الجدية، كما لو كان موافقا للعامة ولا ينشأ من وجوده ظن نوعي بكذب خبر الثقة.

هذا كله مع الاقتصار على ملاحظة الدليل العام لحجية خبر الثقة، ولكن اذا لاحظنا ما دل على الغاء الخبر المخالف للكتاب والسنة، فان كان الدليل القطعي الصدور هو القرآن الكريم او الحديث الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) فمن الواضح الغاء الخبر الظني الصدور المخالف لهما، وأما لو كان حديثا صادرا عن الإمام (عليه السلام) فطرح الخبر الظني المخالف له يبتني إما على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان المراد بالسنة هو الخبر القطعي الصدور ولا يختص بالسنة النبوية، او على ما ذكره في البحوث من أن العرف يلغي الخصوصية عن الكتاب بلحاظ الحكم بطرح مخالفه الى كل كلام قطعي الصدور من الشارع، ولكن سيأتي في محله انه لا يمكن الغاء الخصوصية من الكتاب والسنة (بعد ما كان ظاهرها السنة النبوية) الا الى الكلام القطعي الصدور والجهة، فبناء على ذلك لو فرض كون الكلام القطعي الصدور ظني الجهة فلا يتم وجه صناعي لطرح الخبر الظني المخالف له.

الموقف الثالث: سقوط كليهما عن الحجية، وهذا يبتني على عدم

تمامية الوجوه السابقة لتقديم الخبر القطعي الصدور.

الفرض الثاني: وهو ما اذا كان الخبر الظني المخالف للدليل القطعي

الصدور ظني الدلالة أيضا فيجري فيه جميع ما ذكر في الفرض السابق، ويضاف إليه ان نكتة تقديم الخبر الظني الصدور في الفرض السابق لمكان قطعية دلالاته على الدليل القطعي الصدور وظني الدلالة لاتأتي في هذا الفرض حتى لو تمت في الفرض السابق.

الصورة الثانية: أن يتعارض الدليل الظني الصدور مع الدليل القطعي الصدور بالعموم من وجه، فقد حكي عن السيد الصدر "قده" انه التزم بتساوقهما في مورد الاجتماع، بدعوى ان المعارضة بينهما لا يوجب حصول الظن النوعي بعدم صدور الدليل الظني الصدور، وما اكثر كلام صادر من الشارع لم يُرد منه عمومته حتى قيل "ما من عام الا وقد خصّ" فيكون مقتضى الحجية موجودا فيه كوجوده في ظهور الدليل القطعي الصدور، فيتعارضان ويتساوقان في مورد الاجتماع^(١).

اقول: لا يخفى ان ما ذكره هنا بالنظر الى مقتضى الدليل العام على حجية خبر الثقة، والا فان لوحظ ما دل على الغاء ما خالف الكتاب، فقد استظهر أن مفاده الغاء ما خالف الكلام القطعي الصدور^(٢)، فيكون عموم هذا الخبر الظني الصدور ملغى عن الحجية، بنكتة انه مخالف للكتاب، أي للكلام القطعي الصدور، ولكن سيأتي في محله عدم امكان التعدي مما دل على الغاء ما خالف الكتاب الا الى كلام قطعي الصدور والجهة، فلايجدي ذلك فيما اذا كان الكلام القطعي الصدور ظني الجهة، كما لو صدر عن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) وكان موافقا

١ - مباحث الاصول ج٥ ص٦٣٨

٢ - نفس المصدر ص٦٥٢

للعمامة، وكذا لو لوحظ ما دل على الغاء الخبر المخالف للسنة مثل ما ورد في صحيحة ايوب بن الحر من ان كل حديث مردود الى الكتاب والسنة^(١)، فقد يدل على الغاء عموم الحديث الظني المخالف للخبر القطعي الصادر بناء على تفسير السنة بالخبر القطعي كما هو مختار السيد الخوئي "قده" ولكن سنذكر ان الظاهر منها الخبر القطعي الصادر والجهة، هذا اذا قلنا بشمول ما دل على الامر برد ما خالف الكتاب والسنة لعموم الخبر المخالف بالعموم من وجه مع الكتاب فقد منع عنه المحقق النائيني والعراقي "قدهما" وسيأتي ان شاء الله أن ما افاده قريب الى الذهن.

حكم تعارض خبر الثقة العدل مع خبر الثقة غير العدل

المسألة الخامسة: لو تعارض خبر الثقة غير العدل مع خبر الثقة العدل وقلنا بوجود اطلاق لفظي يدل على حجية خبر العدل كما قد يدعى ذلك في آية النبأ، او في صحيحة الحميري "العمري ثقني... فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" حيث ذكر بعض الاجلاء أن لفظ الثقة كان ظاهرا في الامامي العدل، فقد يقال بان دليل حجية خبر العدل خطاب مختص بالثاني، فان كان هناك خطاب دال على حجية خبر الثقة بمعنى المتحرز عن الكذب فيكون مشتركا بين الخبرين، وحيث انه مجمل بمناط وضوح عدم شموله للمتعارضين فلا يعارض الخطاب الاول الدال على حجية خبر العدل.

ولكن الصحيح أن الظاهر مما ورد في أدلة حجية خبر الثقة او العدل أن الحجية بنكته الكاشفية النوعية ويزيد ذلك وضوحا لو قلنا بكون ذلك امضاءً للسيرة العقلائية، فلا ينعقد لأي منهما اطلاق يتمسك به لمثل هذا الفرض، نعم بناء على حجية خبر الثقة في الموضوعات فلو تعارض خبر الثقة مع البيئة فحيث يدعى الاطلاق في ادلة حجية البيئة في الموضوعات فيكون خطابا مختصا، والكلام عنه موكول الى محله.

التعارض بين الأدلة المتعددة

المسألة السادسة: لافرق في اقتضاء الأصل الأولي لتساقط الأخبار المتعارضة بين كون التعارض بين خبرين او بين أخبار متعددة، والتعارض بين الأخبار المتعددة تارة يكون بالعلم الإجمالي بكذب كل خبرين منها كما لو ورد في خطابٍ "يجب اكرام العالم" وفي خطاب آخر "يحرم اكرام العالم" وفي خطاب ثالث "يستحب اكرام العالم"، فان التعارض بينها يكون بنحو التباين، او ورد في خطابٍ "يجب اكرام العالم" وفي خطاب "يحرم اكرام الفاسق" وفي خطاب ثالث "يستحب اكرام الشعراء" فان التعارض بينها يكون بنحو العموم من وجه، وقد يكون بالعلم الإجمالي بكذب واحد منها كما لو أخبر ثقة بوجود الدعاء عند رؤية الهلال وأخبر ثقة آخر بوجود صلاة الغفيلة وأخبر ثقة ثالث بوجود صلاة الجمعة وحصل العلم الإجمالي بكذب أحدها.

وأخرى يكون بالعلم الإجمالي بكذب واحد منها او كذب البقية، كما لو روى زرارة عن الإمام (عليه السلام) انه قال "تجب صلاة الجمعة" وروى أيضا عنه انه قال "لا تجب صلاة الجمعة" وروى محمد بن مسلم عنه (عليه السلام) انه قال "لا تجب صلاة الجمعة" حيث يعلم إما بكذب

الخبر الأول او كذب الخبرين الاخيرين فلا إشكال في تساقط الجميع في
الفرض الأول، ولكن الكلام في أنه هل يحكم في الفرض الثاني بتساقط
الجميع مطلقا او أن فيه تفصيلا .

ظاهر السيد الخوئي "قده" الحكم بتساقط الجميع مطلقا، حيث ذكر
في كتاب معجم الرجال انه لو وثق النجاشي "ره" سالم بن مكرم
اباخذيجة مثلا، ووثقه الشيخ الطوسي "ره" في موضع وضعفه في موضع
آخر أن تضعيف الشيخ يكون متعارضا مع كل من توثيق الشيخ نفسه
وتوثيق النجاشي، بينما اختار صاحب قاموس الرجال تساقط توثيق الشيخ
وتضعيفه فيبقى توثيق النجاشي سليما عن المعارض، فنقض عليه السيد
الخوئي قده بما لو تعارض رواية زرارة مع رواية أخرى له ورواية
محمد بن مسلم، فانه لا يحتمل سلامة رواية محمد بن مسلم عن المعارضة .

اقول: لو فرض العلم الإجمالي بعدم صدور احدى روايتي زرارة عن
الإمام (عليه السلام) ولكن كان يحتمل صدور كل من رواية محمد
بن مسلم و رواية زرارة المخالفة لها عنه (عليه السلام) كما ورد في رواية
أن الإمام (عليه السلام) أمر جاريته في يوم كذا ان تغتسل للجنابة بان
تغسل جسدها غير الرأس والرقبة اولا ثم تغسل رأسها ورقبتها وورد في
رواية اخرى أنه أمرها في ذلك اليوم ان تغسل رأسها ورقبتها ثم تغسل
سائر جسدها، وورد في رواية ثالثة ان الإمام (عليه السلام) ذكر في كيفية
غسل الجنابة انه يجب غسل الرأس والرقبة أولا ثم سائر الجسد، فحيث
انه يحتمل صدور الرواية الأولى والثالثة عن الإمام (عليه السلام) معا وان
لزم حمل احديهما على فرض صدورهما على التقية مثلا، بخلاف الرويتين
الأولين، حيث يعلم اجمالا بعدم صدور احديهما عنه (عليه السلام)،
فالظاهر سلامة الرواية الثالثة عن المعارضة، لأنها تحكي كلاما عن الإمام

يدل على وجوب غسل الرأس والرقبة في غسل الجنابة قبل غسل سائر الجسد، ولم تقم حجة بلا معارض على صدور كلام آخر عن الإمام ينافي ذلك، حيث تعارضت الرواية الأولى والثانية بلحاظ الكشف عن صدور كلام عنه (عليه السلام) يدل على عدم وجوب غسل الرأس والرقبة قبل غسل سائر الجسد، فلم يثبت هذا الكلام الآخر عنه (عليه السلام) في حد ذاته حتى يتعارض في نظر العقلاء مع الكلام الأول.

ومن هذا القبيل ما لو اختلف ثقتان في نقل رواية عن ثقة عن الإمام وكان احد الثقيلين مشتملا على حكم مخالف لما ينقله ثقة آخر عن الإمام مثل اختلاف صاحب الوسائل والبحار في نقل رواية ذريح عن الكافي، فروى صاحب الوسائل عن الكافي عن ذريح قال سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول اذا نشّ العصير اوغلا حرم^(١) وروى صاحب البحار عن الكافي عن ذريح اذا نش العصير وغلا حرم^(٢) بينما ان الشيخ الطوسي "ره" روى عن ذريح عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا نش العصير اوغلا حرم^(٣)، فالصحيح انه يتعارض نقل صاحب الوسائل والبحار عن الكافي فلا يثبت نقل الكافي حتى يتعارض مع نقل التهذيب فتثبت بنقل التهذيب حرمة العصير العنبي عند النشيش من دون غليان.

ولكن ذكر في البحوث ان حجية الخبر حيث لا تكون بمعنى التعبد بثبوت كلام الإمام عليه السلام ثم تنجيز الواقع في طول ذلك بل تعني حجية الخبر تنجيز الحكم الواقعي الذي يحكي عنه الخبر ابتداءً،

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٢٨٨ باب ٣ من ابواب الاشرية المحرمة ح ٤

٢ - بحار الانوار ج ٦٣ ص ٥١٠

٣ - تهذيب الأحكام ج ٩ ص ١٢٠

فيتعارض نقل صاحب البحار عن الكافي مع كل من نقل صاحب الوسائل عن الكافي ونقل التهذيب معا، حيث ان نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري منجز للحكم الواقعي أي حرمة العصير عند النشيش من دون غليان ونقل صاحب البحار موضوع لحكم ظاهري مؤمن عنها، فيكون نقل صاحب البحار معارضا له في عرض معارضته لنقل صاحب الوسائل.

وان شئت قلت في تقريب المعارضة: انه يستحيل الجمع بين التعبد بكون نقل صاحب البحار حجة على عدم حرمة العصير بعد النشيش وقبل الغليان عدما مقارنة لنقل الكليني قده للرواية بالواو وبين التعبد بكون نقل الشيخ الطوسي ره حجة على ثبوت حرمة ثبوتا مقارنة لنقل ذريح لها ب "أو" حيث ان لازم التعبد بعدم حرمة المقارن لنقل الكليني قده للرواية بالواو انتفاء حرمة المقارنة لنقل ذريح لها ب "او" وكذا العكس^(١).

وفيه ان الخبر مع الوساطة انما ينجز الحكم الواقعي في طول كشفه العقلاني عن مؤداه الذي هو خبر الراوي المباشر للإمام (عليه السلام)، فاذا لم يثبت خبر الراوي المباشر فيحسب المرتكز العقلاني لا يحصل مجال لتنجيز الحكم الشرعي الذي يدل عليه كلام الإمام (عليه السلام).

ان قلت: لو أخبر ثقة في زمان بعدالة زيد يوم الجمعة وأخبر في زمان آخر بعدم عدالته في يوم الجمعة، وأخبر ثقة آخر بعدالته في ذلك اليوم، فأني وجه لجعل الخبر الثالث سليما عن المعارضة بعد ان كان منافيا مع

الخبر الأول حيث لا يمكن حجية كليهما معا ويكون حجية احدهما دون الآخر ترجيحاً بلامرجح.

قلت: لو ظهر من الثقة الأول أن خبره الثاني كان ناشئاً عن تبدل نظره فالمعتبر في بناء العقلاء هو خبره الثاني دون خبره الأول، ومع عدم معرفة المتقدم منهما والمتأخر فيكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحقة فلا يحرز معارض للخبر الثالث ويكون مقتضى القاعدة البناء على حجيته، وان لم يحتمل تبدل نظره فحيث ان خبر الثقة بنظر العقلاء يكون كاشفاً عن نظره او فقل علمه الحسي بالواقع، والحجة على الواقع هو نظر الثقة وعلمه الحسي، بحيث لو علمنا بعلمه الحسي بشيء من طريق آخر غير إخباره كفانا ذلك، حيث انه لاموضوعية لإخباره بنظر العقلاء، فبناء عليه لما تعارض خبره الأول والثاني في الكشف عن نظره لم يحرز المعارض لنظر الثقة الآخر، وهذا ما جرى عليه بناء العقلاء حيث لا يرون للخبرين المتعارضين الصادرين من شخص واحد كاشفية عن الواقع فيكون خبر الثقة الآخر كاشفاً عن الواقع حجة عليه بلامعارض، وهذا بخلاف ما لو روى زرارة عن الإمام (عليه السلام) حديثين متعارضين وروى محمد بن مسلم حديثاً يوافق أحدهما، فانه لم يصدر من زرارة أي خبر متهافت بعد احتمال صدور كلا الحديثين اللذين رواهما زرارة عن الإمام (عليه السلام) معا وان لزم حمل احدهما على تقدير صدوره على التقية ونحوها.

تطبيقات يشك في كونها من التعارض المستقر ام غير المستقر

بعد ان اتضح احكام التعارض المستقر وغير المستقر على مقتضى الأصل الاولي أي بحسب الدليل العام للحجية ينبغي البحث عن موارد

وقع النزاع في كونها من التعارض المستقر او غير المستقر واهمها أربعة موارد:

١- تعارض العام والمطلق

المورد الأول: اذا تعارض العام والمطلق بالعموم من وجه، كقوله لا تكرم أي فاسق مع قوله اكرم العالم، فقد اختار جماعة منهم الشيخ الاعظم "قده" تقديم العام على المطلق سواء كانا منفصلين ام متصلين^(١)، وفصل صاحب الكفاية "قده" فاختر تقديم العام على المطلق المتصل به دون المنفصل عنه^(٢).

وينبغي التكلم اولاً عن فرض اتصال العام والمطلق، فقد ذكروا في وجه تقديم العام ان دلالة على العموم لما كانت بالوضع، فلا تتوقف على مقدمات الحكمة، بينما ان الدلالة الاطلاقية في المطلق موقوفة على جريان مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان على خلاف الاطلاق، ومع وجود بيان كالعام لاتتم مقدمات الحكمة في المطلق، وبذلك تنتفي الدلالة الاطلاقية فيه، فيبقى العام ظاهراً في عمومه بلا أي مانع.

وذكر في البحوث انه بناء على ان المراد من عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة خصوص عدم بيان القرينة على التقييد، فلا تتوقف مقدمات الحكمة على عدم وجود العام، لعدم كونه قرينة على تقييد المطلق، حيث انه ليس اخص منه، وحينئذ فتتم مقدمات الحكمة في الخطاب المطلق فيتحقق بذلك مقتضي الظهور الاطلاقي فيتزاحم مع

١ - فرائد الاصول ج٢ ص٧٩٢

٢ - كفاية الاصول ص ٢٥٠

مقتضي ظهور العام المتصل به على وزان تعارض عامين متصلين بينهما عموم وخصوص من وجه كقوله اكرم كل عالم ولا تكرم اي فاسق، فان كلا منهما يمنع عن انعقاد الظهور الفعلي لعموم الآخر.

نعم بناء على كون المراد من عدم البيان عدم البيان على خلاف الاطلاق فيكون العام المتصل بالمطلق مانعا عن تمامية مقدمات الحكمة في الخطاب المطلق فيتم هذا الوجه لتقديم العام على المطلق في فرض اتصاله، ولا يختلف في ذلك بين كون عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة هو عدم البيان بالفعل على الخلاف او عدم البيان على الخلاف في حد ذاته لولا الاطلاق، حيث ان المفروض كون العام المتصل بالمطلق بيانا بالفعل على الخلاف لاستناد ظهوره الى الوضع.

نعم لو فرض تعارض مطلقين متصلين كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، فبناء على كون المراد من عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة عدم البيان على خلاف الاطلاق ولو لم يكن بيان القرينة على التقييد فتارة نقول ان المراد منه عدم البيان بالفعل على خلاف الاطلاق فليس شئ من المطلقين بيانا بالفعل على خلاف الاطلاق في الآخر، لفرض منع كل منهما عن صيرورة الآخر ظاهرا بالفعل في الاطلاق، وحينئذ فتتم مقدمات الحكمة في كل منهما وبذلك يتحقق مقتضي الظهور الاطلاقي في كل منهما، فيقع التمانع بينهما في تحقق الظهور الفعلي بعد تمامية المقتضي للظهور في كل منهما، فبناء عليه يختلف المطلقان المتصلان عن العام والمطلق المتصلين حيث ان العام المتصل بالمطلق بيان بالفعل على خلاف الاطلاق لان دلالة على العموم مستندة الى الوضع، بخلاف المطلقين المتصلين حيث لا يكون اي منهما بيانا بالفعل على خلاف الآخر، وأخرى نقول ان المراد من عدم البيان عدم

البيان على الخلاف في حد ذاته لولا الاطلاق، وان لم يكن بيانا وظاهرا بالفعل على الخلاف فحينئذ لاتتم مقدمات الحكمة في أي منهما لكون كل منهما بيانا في حد ذاته لولا الآخر.

وأما بناء على كون المراد من عدم البيان عدم بيان القرينة على التقييد فتتم مقدمات الحكمة في كل منهما لعدم كون اي من المطلقين اخص من الآخر كي يكون بيان القرينة على تقييده، فيقع التمانع بينهما في تحقق الظهور الفعلي بعد تمامية مقتضي الظهور في كل منهما^(١).

اقول: لاعمى لتمامية مقدمات الحكمة في المطلق مع اتصاله بما يمنع من ظهوره الفعلي في الاطلاق، ولو كان مثل كلام مجمل او كلام مقتض لخلاف الاطلاق، حيث انه حينئذ لو تعلق غرضه بالمقيد لما أخلّ بغرضه، ومعه فلاتتم مقدمات الحكمة التي تنتج كون سكوت المتكلم اخلالا بالغرض لو كان غرضه في المقيد، فليس المراد من عدم البيان ما افاده، بل ما يعمّ الكلام المجمل، ولا معنى لدعوى تمامية مقدمات الحكمة في المطلق مع اتصاله بما يمنع من انعقاد الظهور التصوري الاطلاقي له، او اتصاله بما يصلح لمعارضته، اذ حينئذ لا يكون السكوت عن بيان التقييد اخلالا بغرضه.

وبناء عليه فلاريب في عدم تمامية مقدمات الحكمة في المطلق الذي يتصل مطلق آخر به، فضلا عما لو فرض اتصال العام به، ولكن لا يكفي ذلك في دعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم، اذ لعل احتفافه بالمطلق مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في ان المتكلم اراد العموم

وهذا لاينافي وضع العام لإفادة العموم، اذ الظهور التصديقي للكلام في ارادة المتكلم للمعنى الموضوع له يتأثر من عوامل أخرى غير الوضع أيضا، فضلا عن ظهور العام في كونه مرادا جديا للمتكلم، فلعله يصير العام والمطلق المتصلان كعامين متصلين، مثل اكرم كل عالم ولاتكرم أيّ فاسق، فدعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم مع اتصاله بمطلق بينهما عموم من وجه، تحتاج الى مصادرة وجدانية، وغاية ما يقال في تقريبها ان استخدام اداة العموم في العام دون المطلق المتصل به، ينبّه على ان مورد الاجتماع ملحوظ في العام فيريد المتكلم بيان شمول العام له دون المطلق، حيث يقول اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق، ولكنه ان تم ذلك فلايتم في الجمع المحلى باللام ولو قلنا بوضعه للعموم كقوله اكرم العالم ولاتكرم الفاسق، وانما يتم في مثل استخدام "كل" او "أيّ" ونحوهما من ادوات العموم، على ان الصحيح هو المنع عن اطلاق ذلك، فان الموارد مختلفة، فلو قال اكرم كل عالم ولاتكرم الفاسق، فلعل المراد منه استثناء العالم الفاسق وبيان اكرام كل عالم غير الفاسق، فيصير حكم العالم الفاسق مجملا، نعم لايبعد ظهور مثل قوله اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق في اخراج العالم الفاسق من اطلاق الجملة الأولى، ويثبت بذلك حرمة اكرامه، فتدبر.

هذا كله بلحاظ فرض اتصال العام والمطلق المتعارضين بالعموم من وجه.

ثم ان ما يمكن ان يذكر في وجه تقديم العام على المطلق ولو كانا منفصلين وجوه:

الوجه الأول: ان مقدمات الحكمة لاتوجب انعقاد الظهور الاطلاقي في المطلق، وانما توجب حكم العقل بحجيته، وحكم العقل بذلك معلق

على عدم ورود البيان المتصل والمنفصل، وهذا بخلاف العام، فانه ظاهر في العموم، فيكون بيانا واردا على حكم العقل بحجية المطلق، وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده"، ولا يخفى انه لو منع من ظهور المطلق في الاطلاق، فالمتجه هو الالتزام بما التزم به السيد الإمام "قده" من حكم العقلاء بحجية المطلق بمقتضى مقدمات الحكمة، اذ العقل الفطري المحض لا يتدخل في هذه الشؤون، بان يحكم بحجية المطلق بعد ان لم يكن الاطلاق موجبا للقطع الذي تكون حجيته ذاتية، فبناء على ذلك تكون حجية المطلق بحكم العقلاء كما ان حجية ظهور العموم أيضا بحكم العقلاء، وحينئذ فلا بد من ان نلاحظ ان العقلاء هل يعتبرون العام المتعارض مع المطلق بالعموم من وجه حجة فعلية ام لا يعتبرون أيًا منهما حجة فعلية، فاذا لم نحرز كون العام حجة فعلية بحكم العقلاء فلا يتم دعوى تقديم العام على المطلق، اذ لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، فاذا وصلا معا لم يكن أيّ منهما حجة.

هذا، وحكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظلّه" أن تقديم العام على المطلق يبتني على مسلك كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضادّ، بان يكون الاطلاق متقوما بلحاظ السريان وعدم دخل القيد الزائد، وحيث ان الاطلاق الاثباتي أمر عديم جزما لكونه عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل، فلا يمكنه ان يكشف عن الاطلاق الثبوتي، وانما يكون حجة عليه بحكم العقل، فيكون حكمه تعليقا أي مادام عدم البيان على خلافه، فيتقدم عليه العموم بمقتضى ظهوره التجيزي، ولكن بناء على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، تقابل العدم والملكة بمقتضى كون الاطلاق الثبوتي هو عدم التقييد الثبوتي في مورد قابل له، فيكون الاطلاق الاثباتي مطابقا مع

الاطلاق الثبوتي تماما وكاشفا عنه، فينعقد له ظهور تنجيزي، على وزن ظهور العام.

ولكن يلاحظ عليه **اولا**: ان الاطلاق الاثباتي ظاهر في ان غرض المتكلم هو اللابشرط القسمي، حيث انه لو كان غرضه في المقيد لكان السكوت عن بيان القيد اخلافا بغرضه، وهذا خلاف الظاهر النوعي من حال المتكلم، ولا يؤثر فيه الاختلاف في حقيقة اللابشرط القسمي وانه أمر وجودي او عدمي.

وثانيا: قد مر انه بناء على كون المطلق حجة على الاطلاق الثبوتي، فالظاهر كونه حجة عقلائية عليه، كما ان حجية ظهور العام بحكم العقلاء، ولادليل على ان حكم العقلاء بحجية المطلق يختلف عن حكمهم بحجية ظهور العام، بان يكون الحكم في كون الأول تعليقا والثاني تنجيزيا فيتقدم على الاول، بل لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، ومع وصولهما معا فلا يبقى موضوع لحجية أي منهما، وهذا معنى التسايط.

الوجه الثاني: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من ان ظهور العام في العموم تنجيزي، وظهور المطلق في الاطلاق تعليقي، حيث انه يكون مشروطا بعدم البيان، وحيث ان العام بيان فيكون رافعا لظهوره فيتقدم عليه.

وناقش فيه صاحب الكفاية بان ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، لا الى الأبد، فاذا تجرد المطلق عن البيان المتصل على

خلاف الاطلاق تنجز ظهوره، وتعارض مع العام^(١)، وما افاده تامّ كما سيأتي تحقيقه، اذف اليه: انه لو تم ما ذكره الشيخ "قده" فانما يتم فيما لو كان البيان المنفصل هو بيان القرينة على التقييد فلايشمل الكلام المجمل او البيان العام، وان كانا على تقدير اتصاليهما مانعين عن انعقاد الظهور الاطلاقي.

الوجه الثالث: ان ظهور العام لما كان ناشئا من بيان الاستيعاب والشمول لافراده، وكان ظهور المطلق ناشئا عن السكوت عن ذكر القيد الزائد، والظهور الإيجابي(اي الظهور الناشئ عن البيان) اقوى من الظهور السلبي (اي الظهور الناشئ عن السكوت عن بيان القيد الزائد) فيقدم عليه عرفا، والشاهد عليه هو تقديم الخطاب المقيد كقوله اعتق رقبة مؤمنة على الخطاب المطلق في قوله اعتق رقبة، وعليه فيقدم العام على المطلق مالم يكن المطلق محفوفا بخصوصيات اضافية صدفة يجعله في ذلك المورد اقوى من العام.

وحكي عن بعض السادة الأعلام دام ظله انه اذا ثبت صدور العام والمطلق من الإمامعليه السلام، ولم يحتمل ان ذلك من تعابير الرواة، وكان ذلك في روايات مقام التعليم دون مقام الإفتاء^(٢)، فيتقدم العام على المطلق، لان الإتيان بأداة العموم لا بد ان يكون لغرض التأكد لشمول العام لجميع افراده، لانه لو لم يقصد التأكد لصح الاكتفاء بقوله "اكرم العلماء" ولم يحتج الى استخدام اداة العموم كأن يقول "اكرم كل عالم"، فهذه النكته لامحالة تستوجب اظهرية العام على المطلق، واما اذا كانا

١ - كفاية الاصول ص ٤٥٠

٢ - راجع لتوضيح الفرق بين روايات مقام التعليم وروايات مقام الافئاء صفحة ١٠٤

من روايات مقام الإفتاء لم يكن بينهما أي جمع عرفي، وإذا كان أحدهما في مقام الإفتاء والآخر في مقام التعليم فيتقدم ما كان في مقام الإفتاء على الآخر مطلقاً.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه أيضاً فإن ملاك التقديم لما كان هو القرينية وعدم تحير العرف، فنحن نحس بوجودنا العرفي استقرار التحير في كشف مراد المتكلم في فرض تعارض العام والمطلق، ولا أقل من الشك في بناء العرف على تقديم العام.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن العام لما كان في فرض اتصاله مقدماً على المطلق، فبمقتضى ما ذكر في ضابط الجمع العرفي من فرض الخطابين المنفصلين متصلين، فيلزم تقديم العام المنفصل على المطلق أيضاً، وفيه ما مر من أنه قد يشكّل اتصال الخطابين قرينة سياقية، ولا توجد هذه القرينية في فرض الانفصال^(١)، فإذا فرض اتصال العام بالمطلق، وكان بينهما تعارض بالذات بنحو العموم من وجه، فقد يكون الظاهر من استخدام أداة العموم في العام هو إبراز شموله لموارد الاجتماع، كأن يقول "أكرم العالم ولا تكرم أيّ فاسق" وهذا بخلاف فرض الانفصال.

فالانصاف تعارض العام المنفصل والمطلق في مورد الاجتماع، وعدم ترجيح للعام كما هو مختار صاحب الكفاية "قده"، خلافاً لكثير من الاعلام؛ ثم إنه يرد على مثل المحقق النائيني "قده" الذي يدعي أن دلالة العام على العموم موقوفة على جريان مقدمات الحكمة في متعلق أداة

العموم، انه لا يتصور وجه فني لتقديم العام على المطلق، بعد ان كانت دلالتهما معا بمقدمات الحكمة، فيكون حالهما حال المطلقين.

٢- تعارض المطلق الشمولي والبدلي

المورد الثاني: اذا تعارض مطلق شمولي مع مطلق بدلي كما لو ورد في خطاب "لاتكرم الفاسق" وفي خطاب آخر "اكرم عالما"، فعن الشيخ الاعظم "قده" تقديم الأول في مورد الاجتماع، فيحكم بحرمة اكرام العالم الفاسق؛ وخالف فيه صاحب الكفاية "قده" وذكر انه لا موجب للتقديم^(١)، ولكن وافق المحقق النائيني "قده"^(٢) الشيخ الاعظم في ذلك واستدل له بوجوه:

الوجه الأول: ان المطلق الشمولي ينحل الى دلالات متعددة حيث يدل على احكام متعددة بعدد افراده، فتقييده يقتضي رفع اليد عن بعض هذه الدلالات والالتزام بعدم ثبوت الحكم للفرد الخارج، بينما ان المطلق البدلي لا يدل الا على حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لا يقتضي ملاحظة كل فرد واثبات الحكم عليه، فخرج بعض الافراد لا يعني رفع اليد عن بعض دلالاته، وكأنه قده يريد بذلك إبداء نكتة عرفية لقرينية المطلق الشمولي على المطلق البدلي، والّا لا يتم الجمع العرفي بمجرد ما ذكر من الفرق بين المطلق الشمولي والبدلي.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" اولاً: ان ما ذكره لا يشكل قرينية عرفية

١ - كفاية الاصول ص ١٠٤

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٦١

لتقديم المطلق الشمولي على البدلي، وثانياً: ان المطلق البدلي مستلزم لحكم شمولي ترخيصي، اي الترخيص في التطبيق على كل فرد من افراد العام، وتقييد المطلق البدلي يستلزم رفع اليد عن بعض هذه الاحكام الترخيصية، فتقييد كل من الاطلاقين مستلزم للتصرف في جزء من مدلول الآخر، فلا مرجح لاحدهما على الآخر.

ويرد عليه ان مقوم الاطلاق البدلي (او فقل اللابشرطية في متعلق الأمر) هو الترخيص الحيثي في التطبيق، فمثلا اطلاق قوله اكرم عالما يتقوم بالترخيص في تطبيق اكرام عالم على اكرام العالم الفاسق مثلا من حيث امتثال هذا الأمر لامن سائر الجهات، فلا ينافي ثبوت النهي التكليفي عن اكرام العالم الفاسق، نعم لو كان الاطلاق متقوما بالترخيص الفعلي في التطبيق كان متنافيا مع ذلك النهي، ومحصل الكلام ان قوام الاطلاق بالترخيص الحيثي في التطبيق وليس ترخيصا مستقلا حتى يقال بانه مطلق شمولي، نعم لو تم وجود هذا المطلق الشمولي كلازم للمطلق البدلي فلا يرد عليه ما قد يقال من ان مثل خطاب لا تكرم الفاسق لما كان في مدلوله المطابقي مطلقا شموليا وكان المفروض تقديمه على المدلول المطابقي البدلي في قوله اكرم عالما فيقدم على مدلوله الالتزامي أيضا حيث ان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية وتابعة لها في الحجية^(١)، وذلك لان التبعية في الحجية لاتعني التبعية في الجمع العرفي، بان يلاحظ فيه المدلول المطابقي للمطلق البدلي ويغمض العين عن مدلوله الالتزامي وهو الترخيص الشمولي، فيقدم عليه الخطاب الآخر

الذي هو مطلق شمولي بلحاظ مدلوله المطابقي؛ فانه بلاوجه ظاهراً. وما يقال من ان دلالة المطلق البدلي على الترخيص في التطبيق على تقدير تسليمها دلالة التزامية عقلية، وليست دلالة عرفية فلا تؤثر في مقام الجمع العرفي، غير تام، فان الترخيص في التطبيق (مع الغمض عن الإشكال عليه بكونه ترخيصاً حيثياً لاترخيصاً مطلقاً) مدلول عرفي لخطاب المطلق البدلي، فلو أمر المولى باكرام عالم فاكرم العبد عالماً فاسقاً فلم يقبل منه المولى، احتج عليه العبد بنفس خطاب المطلق البدلي احتجاجاً عرفياً.

هذا وقد يورد على المحقق النائيني "قده" بما حكى عن السيد الصدر "قده" من انه في المطلق الشمولي لا يصبّ الحكم على الافراد وانما يصب على الطبيعة، وانحلاله الى احكام عديدة بعدد الافراد عقلي، أي يكون في المجمعول بالعرض حسب تعبيره وليس من الانحلال في الجعل، فرفع اليد عن بعض الافراد فيه ليس رفع اليد عن جزء مدلول الخطاب.

ولكن يمكن ان يجاب عنه بان للمحقق النائيني "قده" ان يدعي ظهور المطلق الشمولي في الانحلال بلحاظ عالم التطبيق والمجمعول بالعرض، وهذه الدلالة في المطلق الشمولي مما لا ينكر، مضافاً الى انه اشكال مبنائي فان المحقق النائيني يرى الانحلال في الجعل.

ثم انه قد يقال ان أصل طرح البحث بعنوان تعارض الاطلاق البدلي والشمولي وترجيح الثاني على الأول لكونه شمولياً غير صحيح، فان الدال على أصل الاطلاق غير الدال على بدليته او شموليته، فالمطلق البدلي فيه دالان احدهما يدل على الاطلاق وكون الحكم ثابتاً للطبيعة بنحو اللابشرطية، والثاني يدل على البدلية وأن الطبيعة لوحظت على نحو صرف الوجود، والمطلق الشمولي أيضاً فيه دالان احدهما يدل على

الاطلاق، والثاني على ان الطبيعة لوحظت فانية في الافراد على نحو الشمول، والتعارض ليس بين الدالّ على بدلية الأول والدالّ على شمولية الثاني حتى يرجح احدهما على الآخر، بل بين الدالّ على اطلاق كل منهما ولا بشرطيته (بمعنى لو كان النهي عن اكرام الفاسق نهيا وحدانيا، بحيث لو اكرم فاسقا لسقط خطاب النهي عن اكرام الفاسق رأسا ولم يكن لترك اكرام سائر الفساق أي أثر، ولكن حيث ان امثاله يكون بترك اكرام أيّ فاسق، فيكون متعارضا أيضا مع اطلاق خطاب اكرم عالما^(١)).

اقول: يحتمل ان يكون المراد من الشمولية هنا اقتضاء خطاب النهي عن الطبيعة لترك جميع الافراد، ولو كان النهي عن كل فرد نهيا ضمنيا، والشمولية بهذا المعنى من نتائج لا بشرطية متعلق النهي -بعد صراحة الخطاب في عدم كون تعلق النهي باكرام مجموع الفساق ولو لأجل لغوية النهي عنه، لان اكرام مجموع الفساق مضمون الترك عادة- والدالّ على الشمولية بهذا المعنى نفس الدال على الاطلاق، فيكون التعارض بين اطلاق خطاب لا تكرم الفاسق مع اطلاق خطاب اكرم عالما، حيث ان مقتضى لا بشرطية متعلق الخطاب الأول ترك اكرام العالم الفاسق أيضا ومقتضى لا بشرطية متعلق الخطاب الثاني سقوطه باكرام عالم فاسق، بمناط ان الانطباق قهري والإجزاء عقلي؛ فحينئذ قد يدعى ان تقديم المطلق البدلي يقتضي رفع اليد عن جزء من مدلول المطلق الشمولي، وهو النهي عن اكرام العالم الفاسق ولو كان نهيا ضمنيا، وهذا بخلاف تقديم المطلق الشمولي؛ فالمهم في الإشكال على الوجه الأول الذي

ذكره المحقق النائيني هو ما ذكره السيد الخوئي "قده" اولاً: من ان المدار في تقديم احد الخطابين على الآخر على القرينية العرفية، لامثل هذه الاستحسانات.

الوجه الثاني: ان ثبوت الاطلاق البدلي يحتاج الى مقدمة أخرى زائدة على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على التقييد، وهي احراز تساوي افراد الطبيعة في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخيير بينهما، وهذا بخلاف الاطلاق الشمولي حيث لايلزم تساوي افراد الطبيعة فيه في الملاك، فان قتل المؤمن حرام وان كان قتل النبي عليه السلام اعظم مفسدة من قتل غيره.

وفيه ان نفس مقدمات الحكمة في المطلق البدلي كافية في كشف وفاء أي فرد من افراد الطبيعة بالملاك، والا لكان سكوت المولى اخلاصاً بالغرض، ولولا ذلك لانسدّ علينا باب التمسك بالاطلاق البدلي عند الشك في وفاء الفرد المأتي به بالملاك والغرض.

الوجه الثالث: ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم المانع من حكم العقل بالتخيير، والمطلق الشمولي يصلح ان يكون مانعاً.

وفيه: ان الاطلاق البدلي بنفسه كاشف عن عدم المانع والا لكان السكوت عن التقييد اخلاصاً بالغرض، ولولا ذلك انسدّ علينا باب التمسك بالاطلاق عند الشك في المانع.

ولو اراد المحقق النائيني من الوجه الثالث ما اختاره في محله من تعلق التكليف بالحصة المقدورة، فيكون خطاب النهي الالزامي عن اكرام الفاسق موجبا لانتفاء القدرة شرعا على اكرام العالم الفاسق، وغير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا.

فيرد عليه **اولا:** عدم تمامية مبناه، حيث ان خطاب التكليف بصرف الوجود لا يقتضي الا القدرة عليه، والمفروض تحقق القدرة على صرف وجود اكرام عالم في فرض المندوحة، ومع عدم المندوحة وانحصار العالم الذي يقدر على اكرامه بالفاسق، فلامرّج لجعل النهي موجبا لانتفاء القدرة على امتثال الأمر، حيث ان الأمر أيضا يقتضي انتفاء القدرة على امتثال النهي عن اكرام العالم الفاسق.

وثانيا: يمكن ان يقال بان تشخيص القدرة الشرعية على اكرام العالم الفاسق لما كان راجعا الى المولى، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب وعدم تقييده باكرام العالم العادل لاثبات كون اكرام العالم الفاسق مقدورا للمكلف شرعا.

فالصحيح عدم تمامية هذه الوجوه التي ذكرها المحقق النائيني قده في تقديم المطلق الشمولي على البدلي.

نعم قد مر في مبحث اجتماع الأمر والنهي انه اذا كان المطلق الشمولي متضمنا لحكم الزامي متعلق بعنوان ثانوي، فيقدم عرفا على الخطاب المتضمن للترخيص بالعنوان الاولي، مثل قوله اكل الجبن حلال مع قوله اكل ما يضرّ بالبدن حرام، وهل يتعدى الى كل خطاب شمولي الزامي ولو كان متعلقا بعنوان اولي، فيقدم عرفا خطاب تحريم اكرام الفاسق على الخطاب الترخيصي مثل يجوز اكرام العالم؟ فقد اختار السيد الصدر قده ذلك، وادعى ان خطاب الترخيص في عنوان لا يقتضي الا الترخيص فيه من حيث نفس العنوان، وهذا لا ينافي انطباق عنوان آخر عليه احيانا يقتضي حرمة، وهذا في الحقيقة اعمال لكلا الدليلين لانه تقديم لاحدهما على الآخر، ولكن أشكل قده على تطبيق هذه الكبرى

على تعارض المطلق البدلي المتضمن للحكم الالزامي مع المطلق الشمولي الالزامي، بدعوى انه لو كان المعارض للمطلق الشمولي هو نفس الأمر بالجامع في المطلق البدلي فهو ليس حكما ترخيصيا، وان كان المعارض له هو ما يستلزمه الأمر بالجامع من الترخيص في التطبيق على كل فرد، ففيه: انه ان ادعي كون الترخيص في التطبيق ترخيصا فعليا من جميع الحثيات، فهذا ينافي ما فرض في الكبرى من ان الدليل الترخيصي لا يدل على اكثر من الترخيص الحثي، والا لكان معارضا مع دليل النهي عنه بعنوان آخر، وان سلم انه ترخيص حثي في التطبيق، فهذا يرفع اساس المعارضة بين المطلق البدلي والشمولي، اذ معنى ذلك امكان اجتماع اطلاق الأمر والنهي معا^(١).

وقد اختار "قده" في مبحث اجتماع الأمر والنهي كون الترخيص في التطبيق حثيا، سواء تعدد عنوان متعلقهما مثل خطاب صل مع خطاب لاتغصب (على المشهور وان ناقش هو في هذا المثال) او اتحد عنوان المتعلق ولكن تعددت الاضافات مثل خطاب اكرم عالما مع خطاب لاتكرم الفاسق.

وان ادعى وجود محذور في اجتماع الامر والنهي في الاخير باعتبار اشتراك العنوان المتعلق للامر وهو عنوان "إكرام عالم" مع العنوان المتعلق للنهي وهو عنوان إكرام الفاسق في جزء وهو عنوان الاكرام، فيكون عنوان الاكرام باعتباره جزء من متعلق الامر محبوبا ضمنا، وحيث ان الصحيح بشهادة الوجدان كون حب الطبيعة مستتبعا لحب كل فرد منها على

تقدير انتفاء سائر الافراد، فتعلق الحب الضمني بطبيعي الاكرام يستتبع تعلق الحب الضمني بالاكرام الموجود في ضمن اكرام الفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد الاكرام، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض باكرام الفاسق مطلقاً^(١).

وقد ذكر نظيره في اجتماع الامر بتعظيم العادل والنهي عن تعظيم الفاسق فيما اذا قام المكلف في موردٍ بغرض تعظيم فاسق وعادل معا، مع أنه يوجد فرد آخر لتعظيم ذلك العادل وهو القيام بغرض تعظيمه فقط، فانه في هذا المثال ايضا يشترك العنوانان في جزء وهو التعظيم^(٢).

نعم ذكر ان هذا محذور اثباتي، بلحاظ ظهور خطاب الامر في تعلق الحب الفعلي بالطبيعة وظهور خطاب النهي في تعلق البغض الفعلي بالطبيعة، والا فيمكن الامر بطبيعة باطلاقها من دون تعلق الحب بها مطلقا بل لأجل اشتمالها على المصلحة مطلقا، فيكون اكرام العالم الفاسق امثالا للامر، ولولم يكن محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، بل يكون مبغوضا، او تعلق النهي بطبيعة من دون تعلق بغض بها مطلقا بل لأجل اشتمالها على المفسدة، فيكون اكرام العالم الفاسق محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، ولايكون مبغوضا وانما تعلق به النهي لمفسدة فيه^(٣).

اقول: الظاهر عدم تمامية الكبرى التي التزم بها السيد الصدر "قده"، اذ ظاهر ما دل على ان اكل الجبن حلال او ان اكرام العالم جائز هو الحلية

- بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٠٣

- بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤١

- بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٣٩

الفعلية لا الحلية الحيثية فقط، والا لم يمكن التمسك بالخطاب لاثبات الترخيص الفعلي مع الشك في مانعية عنوان آخر مقترن به، وكان يلزم الرجوع الى الأصل العملي الذي يكون أصل البراءة تارة واستصحاب الحرمة أخرى، وهذا خلاف الوجدان العرفي، نعم لو كان الالتزام ثابتا على العنوان الثانوي فقد ذكرنا انه يقدم عرفا على خطاب الترخيص الثابت بالعنوان الاولي.

وعليه فلو قلنا بتقوم اطلاق الأمر بالترخيص الفعلي في التطبيق مطلقا - وبذلك يتعين اختيار مسلك امتناع اجتماع الأمر والنهي - فلا بد حينئذ من التفصيل بين ما لو كان خطاب النهي ثابتا بالعنوان الثانوي مثل النهي عن الغضب (على ما تحقق في مبحث اجتماع الأمر والنهي من كونه عنوانا ثانويا منطبقا على فعل المكلف بملاحظة كون فعل المكلف تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فشرب الماء او السجود يكون غصبا بلحاظ كونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه) فلا يبعد تقديمه عرفا على اطلاق الأمر، فيقيد خطاب الأمر بغير مورد النهي، كما في مثال صل ولا تغضب، وبين ما لو كان ثابتا بالعنوان الاولي مثل النهي عن اكرام الفاسق، فتقع المعارضة فيه بين خطاب النهي عن اكرام الفاسق مع اطلاق الأمر باكرام عالم فيتساقطان في مورد الاجتماع فيرجع فيه الى مقتضى الأصل العملي، وهذا ما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي قده.

هذا، ولكن قد اخترنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي ان خطاب الأمر لا يقتضي الا الترخيص الحيثي في التطبيق، لا الترخيص الفعلي في التطبيق بلحاظ عنوان آخر ينطبق عليه احيانا كالغضب الذي ينطبق على الصلاة في المكان المغصوب، ولأجل ذلك التزمنا بعدم المنافاة بين اطلاق الأمر واطلاق النهي معا، وجواز اجتماع الأمر والنهي في موارد

المندوحة مع تعدد العنوان .

نعم في فرض وحدة العنوان وتعدد الاضافة، (مثل خطاب اكرم عالما مع خطاب لا تكرم الفاسق) فنلتزم بعدم اجتماع الامر والنهي: وليس الوجه في ذلك ما مر نقله عن البحوث فانه يبتني على استلزام حب الطبيعة لتعلق الحب بكل فرد من افرادها مشروطا بترك سائر الافراد فانه خلاف الوجدان اذ لازمه أنه لو اشتاق الى شرب الماء مثلا فممنع منه فقد فات منه المحبوب بعدد افراد الماء مع أنه ليس كذلك جزما، مضافا الى أن المحبوب الضمني في اكرام عالم ليس هو الاكرام لابشرط وانما هو الاكرام المضاف الى عالم، فلازم حبه تعلق الحب بكل فرد من عنوان اكرام عالم عند ترك سائر افراد اكرام عالم ولا نظر له اليه بما هو فرد اكرام الفاسق، فيكون نظير اختلاف عنوان متعلق الامر والنهي كما في الصلاة والغضب .

بل الوجه في ذلك أن الظاهر عرفا من خطاب الأمر المتعلق بعنوان انه لا يكون مقتضيا لحرمة أي فرد من افراد الطبيعة المأمور بها ولو اختلفت الاضافة، فظاهر خطاب اكرم عالما ان عنوان الاكرام لا يكون مقتضيا لحرمة أي فرد من افراد العالم ولو اضيف عنوان الاكرام الى الفاسق، فتقع المنافاة بين اطلاق الأمر باكرام عالم واطلاق النهي عن اكرام الفاسق، فقوله "اكرم عالما" يكون ظاهرا في الترخيص الفعلي في التطبيق بلحاظ العنوان المتحد معه ولو مع فرض اختلاف الاضافة كعنوان اكرام الفاسق .

وما ذكرناه من الفرق بين المثاليين وان كان مصادرة، ولكن يمكن بيان منبه عرفي له وهو انه لا إشكال في شمول اطلاق الأمر بالصلاة لموارد سقوط النهي عن الغضب لأجل الاكراه ونحوه، بخلاف ما اذا سقط خطاب النهي عن اكرام الفاسق او خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق

بالنسبة الى عالم فاسق لأجل الاكراه عليه، فانه لا يصح ان يجتريه به في امثال خطاب اكرم عالما، وليس ذلك الا لأجل ان خطاب اكرم عالما مثلا يدل على وفاء كل فرد من افراده بالملاك التام وخطاب النهي عن اكرام الفاسق ينفي ذلك، وهذا يوجب استقرار المعارضة بين مثل خطاب اكرم عالما وخطاب لا تكرم الفاسق، ولكن خطاب النهي عن الغصب لا ينفي وجود الملاك التام في الصلاة في المكان المغصوب بعنوان انها صلاة.

٣- دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

المورد الثالث: ان لدوران الأمر بين النسخ والتخصيص صورتين:

الأولى: ما اذا ورد العام بعد مجيئ وقت العمل بالخاص، فقد يقال بان النسبة بينهما تكون هي العموم من وجه، حيث ان العام لا يتعرض لحكم هذا الخاص في الزمان السابق على صدوره، فلادليل حينئذ على تخصيصه بالخاص المتقدم فلعل العام ناسخ له، وحينئذ فيتساقطان في مورد الاجتماع أي موضوع الخاص بعد زمان صدور العام، ويرجع فيه الى مقتضى الاصل العملي من استصحاب بقاء حكم الخاص بناء على جريان الاستصحاب في نظائره من الشبهة الحكمية، الا ان يفرض كون العام المتأخر دالا على العموم بالوضع ولم تكن دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فبناء على تقديم العام على المطلق فقد يقال بلزوم تقديم العام المتأخر على اطلاق الخاص المتقدم؛ ولكن أجاب عنه الأعلام بأن العام كاشف عن الحكم الثابت في الشريعة من بداية عصر التشريع، فالمنكشف فيه مقارن زمانا مع المنكشف بالخاص المتقدم،

وحينئذ تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، ولا يبعد تمامية هذا الجواب.

ولكن حكي عن بعض السادة الأعلام دام ظله أنه قال لو فرض صدور العام المتأخر عن النبي صلى الله عليه وآله فيحمل على كونه ناسخا للخاص المتقدم اذا كان بعد وقت العمل به، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة من الموالى العرفية، فان النسبة بين العام المتأخر والخاص المتقدم وان كان هو العموم من وجه حيث ان ظاهر العام ثبوت الحكم للخاص من زمان صدور العام لاقبله، فيكون مورد اجتماعهما هو موضوع الخاص بلحاظ الزمان المتأخر عن زمان صدور العام حيث ان الخطاب الخاص باطلاقه يثبت له الحكم الذي يدل عليه بينما يدل العام على خلاف ذلك الحكم، ولكن حيث تكون دلالة العام بالوضع فتقدم على دلالة الخاص على استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام بالاطلاق، وما في الكفاية من أن غلبة التخصيص وندرة النسخ توجب قوة ظهور الخاص المتقدم في استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام المتأخر فيقدم على عموم العام، ففيه: أنه لم يحرز غلبة التخصيص وندرة النسخ في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) وقد ورد في صحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) أخبرني عن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) صدقوا على محمد (صلى الله عليه وآله) أم كذبوا؟ قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا؟ فقال اما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك

الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً^(١).

ولأريب في شموله للنسخ المصطلح وان شمل التخصيص والتقييد أيضاً، نعم لو فرض صدور العام المتأخر من الأئمة فحيث لا يحصل العلم عادة بعدم سبق صدوره من النبي والأئمة السابقين (عليهم السلام) فيؤخذ بظاهره من كون الحكم على وفق العام مجعولاً من أول الشريعة، فتكون النسبة بين العام والخاص هو العموم والتخصيص المطلق فيلتزم فيه بالتخصيص.

أقول: مع الغض عما مر من ظهور العام المتأخر والخاص المتقدم في كشفهما عن حكم مجعول في وقت مقارن، فيلاحظ عليه:

أولاً: إنه لم يفترض دائماً كون الخطاب المتأخر عاماً وضعياً فقد يكون مطلقاً فلا يتم كلامه في هذا الفرض، على أنه قد مر عدم تقديم العام المنفصل على المطلق وفاقاً لصاحب الكفاية.

وثانياً: لو نقل الخاص الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) بعض الأئمة (عليهم السلام) فظاهره استمرار حكمه إلى زمان النقل، فينحصر الفرض بما إذا نقل الخاص عن النبي بطريق آخر.

وثالثاً: إنه لم يعلم من صحيحة منصور بن حازم بيانها لوقوع النسخ في مورد العام والخاص، بل لعله في مورد المتباينين، وبناء على تفسير النسخ بما يعم التخصيص والتقييد فالإخبار عن وقوع طبيعي النسخ لا يعني الإخبار عن تحقق حصة منه وهو النسخ المصطلح، إلا أن يلتزم بظهور النسخ في النسخ المصطلح، ولكن الظاهر أنه لا يلتزم به.

ورابعا: إن ما ذكره بالنسبة الى العام الصادر عن الأئمة (عليهم السلام) من أنه ان احتمال سبق صدور هذا الخطاب العام من النبي (صلى الله عليه وآله) أيضا، فيلتزم بالتخصيص ففيه انه لو كان الخطاب الخاص صادرا من إمام سابق فيتم ما ذكره وأما ان كان الخاص منقولا عن النبي (صلى الله عليه وآله) فلايكشف هذا العام المتأخر عن أكثر من صدوره عنه (صلى لله عليه وآله) في زمان ما، ولعله صدر في وقت متأخر عن وقت صدور الخاص، فبناء على صدور الخاص في وقت متقدم تكون النسبة بينهما عموما من وجه وبناء على صدوره في وقت مقارن لصدور العام او متأخر منه فتكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فلايحرز قرينته على العام.

الثانية: ما اذا ورد الخطاب الخاص بعد مجيئ وقت العمل بعموم العام، فيدور أمر الخاص حينئذ بين كونه ناسخا لعموم العام او مخصصا له، ولاتترتب فائدة في البحث عنه بالنسبة اليها، لان حكما الفعلي هو العمل بالخاص دون العام، وانما تكون فائدة البحث هو استكشاف وظيفة المكلفين الذين كانوا يعيشون قبل صدور الخطاب الخاص، من ناحية الحكم بإجزاء أعمالهم السابقة ونحو ذلك، ولايخفى ان دوران أمر الخاص بين كونه مخصصا او ناسخا لايجرجه عن كونه اخص مطلقا من العام، والدليل على كونه مخصصا للعام لانسخا له هو ان ظاهر الخاص المتأخر نظره الى الحكم المشرّع منذ زمان صدور العام المتقدم، فيكون الالتزام بالنسخ فيه خلاف الظاهر.

وقدحكى عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" أنه قال لو فرض صدور الخاص المتأخر عن النبي (صلى الله عليه وآله) وكان بعد وقت العمل بعموم

العام فيحمل على كونه ناسخا، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة عن الموالي العرفية، ولو فرض صدوره من الأئمة عليهم السلام فحيث ان ظاهر كلامهم أنهم يبينون الحكم المجعول في زمن النبي، واحتمال بيانهم للناسخ المودع عندهم من قبل النبي والذي يعد مخصصا أزمانيا للعام المتقدم خلاف الظاهر جدا، لاستلزامه تبدل حكم الناس بعد صدور هذا الخطاب عما قبله، فيكون ظاهر خطاب الخاص كشفه عن الحكم الثابت في عصر النبي (صلى الله عليه وآله)، فحينئذ حيث يحتمل عادة كون هذا الخاص المروي عن الأئمة (عليهم السلام) تكرارا لما صدر قبل ذلك أيضا فلا مانع من الالتزام بالتخصيص، وان علم اتفاقا بعدم صدور ذلك الخاص قبل ذلك كما قد يدعى في خطاب نجاسة الناصب وخمس أرباح المكاسب فان كان مفاد العام حكما إلزاميا ومفاد الخاص حكما ترخيصيا كفى في المصحح لتأخير بيانه سوق المكلفين الى الكمال، وان كان مفاد العام حكما ترخيصيا ومفاد الخاص حكما إلزاميا ولكن كان مخالفا للتقية بُني على التخصيص أيضا، لأن رعاية التقية تكون مصححا عقلاييا لتأخير بيانه، وان لم يكن مفاد الخاص مخالفا للتقية فلا مصحح عرفا لكتمانه حينئذ والقاء الناس في محذور مخالفة الحكم الإلزامي، فإن أمكن حمله على الحكم الولائي والا فلا بد من حمله على تأكد الاستحباب.

ثم لا يخفى انه لو فرض ورود الخطاب المتأخر قبل مجيئ وقت العمل بالخطاب المتقدم فحيث ذكروا استحالة النسخ حينئذ فتعين التخصيص يكون واضحا ولا يحتاج الى اقامة برهان.

٤- انقلاب النسبة

المورد الرابع: انقلاب النسبة وله صور:

انقلاب النسبة في خطابين متعارضين بالتعارض المستقر

الصورة الاولى: لو كان التعارض مستقرا بين خطابين بأن كانت النسبة بينهما التباين او العموم من وجه ولكن ورد خطاب ثالث مخصص لاحدهما بنحو لو لوحظ المتعارضان بعد اعمال ذلك المخصص انقلبت النسبة بينهما من التعارض المستقر الى غير المستقر، كما لو ورد في خطاب "أكرم العالم" وفي خطاب آخر "لاتكرم العالم" ثم ورد في خطاب ثالث مثلا "لاتكرم العالم الفاسق" فانه مخصص لخطاب اكرم العالم، وبعد ذلك يكون خطاب اكرم العالم حجة في وجوب اكرام العالم غير الفاسق، فيكون بهذا اللحاظ اخص مطلقا من خطاب لاتكرم العالم، ويسمى ذلك بانقلاب النسبة، ومن هذا القبيل ما لو تم تخصيص احد العامين بمخصص لبي منفصل من برهان او اجماع ونحو ذلك، كما لو كان خطاب "يجب اكرام العالم" قطعي الصدور والجهة، وكان القدر المتيقن منه وجوب اكرام العالم العادل، ولكن كان خطاب "لايجب اكرام العالم" ظني الصدور او الجهة، فالعلم الحاصل من الخطاب الأول بوجوب اكرام العالم العادل يوجب تقييد الخطاب الثاني بالعالم الفاسق، فيكون اخص مطلقا من الخطاب الأول فيقيده بخصوص

العالم العادل^(١).

وكيف كان فبناء على قبول نظرية انقلاب النسبة يقدم خطاب اكرم العالم بعد تخصيصه بالعالم غير الفاسق على خطاب لا تكرم العالم، ولكن بناء على عدم قبولها وكون الملاك في الجمع العرفي على ملاحظة الظهور الاستعمالي للخطابين، لامقدار الحجة منهما، فحيث ان تخصيص خطاب اكرم العالم بخطاب لا تكرم العالم الفاسق لا يغير من ظهوره الاستعمالي وانما يضيق مقدار الحجة منه فيبقى خطاب اكرم العالم وخطاب لا تكرم العالم على ما هما عليه من التعارض المستقر.

وقد أنكر المحقق العراقي^(٢) والسيد الصدر "قدهما" نظرية انقلاب النسبة، ونسب ذلك أيضا في بعض الكلمات الى الشيخ الاعظم قده^(٣)،

١ - مثل في كتاب المحكم ج ٦ ص ٩٧ لانقلاب النسبة بما اذا ورد "لا يجب اكرام الشخص لأجل انه حج" وورد ايضا "اكرم زيدا ان حج" وقلنا بتعارض اطلاق موضوع الاول بالنسبة الى زيد مع اطلاق صيغة الامر في الثاني المقتضي لوجوب اكرام زيد، وقلنا بعدم تقدم الجمع الموضوعي باخراج زيد عن موضوع الخطاب الاول على الجمع الحكمي، ثم ورد في خطاب ثالث "لا يجب اكرام زيد اذا حج" فانه يوجب انقلاب النسبة، فيفتى باستحباب اكرام زيد اذا حج، فلا يختص انقلاب النسبة بين المتباينين او العامين من وجه من حيث الموضوع، وفيه أن هذا الخطاب الثالث رافع لمحل التعارض، نظير ما لو ورد مخصص ثالث اخرج مورد الاجتماع من العامين من وجه، واين هذا من انقلاب النسبة والذي مآله الى اخراج الخطابين عن التعارض المستقر الذي لا يوجد جمع عرفي بينهما الى التعارض غير المستقر الذي يوجد جمع عرفي بينهما.

٢ - نهاية الافكار ج ٤ ص ١٦٤

٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٨٦

ولكن لم يظهر من كلامه "قده" ذلك، بل ذكر انه ان كانت النسبة بين الخطابات المتعارضة متحدة، فان كانت النسبة العموم من وجه مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء حيث تكون النسبة بين الكل العموم من وجه فيعارض الكل في مادة الاجتماع، وان كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا بأن كان هناك خطاب عام وورد عليه مخصصان، فيخصص العام بهما في عرض واحد، وان كانت النسبة بين الخطابات المتعارضة مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض الآخر منها إما لأجل الدلالة كما في النصّ والظاهر او الظاهر والأظهر وإما لأجل مرجح آخر قدّم ما حقّه التقديم ثم لوحظت النسبة مع باقي المعارضات، كما اذا ورد في خطاب "أكرم العلماء" وورد في خطاب آخر يستحب إكرام العدول، ثم ورد في خطاب ثالث "لا تكرم العلماء الفساق" فانه اذا خصص الخطاب الأول بالخطاب الثالث، واختص العلماء في قوله "اكرم العلماء" بالعلماء العدول فيصير اخص مطلقا من قوله "يستحب اكرام العدول"، فيخصّص هذا الخطاب بالعدول غير العلماء، والسرّ في ذلك واضح، اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النصّ او طرح الظاهر المنافي له رأسا، وكلاهما باطل^(١)، فان ظاهره قبول انقلاب النسبة في المقام، وانما ينكر انقلاب النسبة فيما لو كانت النسبة بين الخطابات متحدة، كما اذا ورد على العام مخصصات، حيث ان نسبته مع كل منهما نسبة العموم والخصوص المطلق، كما سيأتي توضيحه في الصورة الثالثة، ولاملازمة بين انكار انقلاب النسبة هناك مع

انكار انقلاب النسبة في المقام، فالسيد الخوئي قده بنفسه ممن يذهب الى هذا التفصيل.

وكيف كان فالاقوال فى نظرية انقلاب النسبة في المقام اربعة:

الاول: قبولها مطلقا كما عليه المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" و شيخنا الاستاذ.

الثاني: انكارها مطلقا كما عليه المحقق العراقي والسيد الصدر "قدهما".

الثالث: ما هو ظاهر الكفاية وهو المختار من التفصيل، فتم نظرية انقلاب النسبة في العامين من وجه، دون المتباينين.

الرابع: ما عليه في كتاب الأضواء والآراء من التفصيل بين ما لو كان انقلاب النسبة بسبب مخصص لفظي منفصل، فتم فيه نظرية انقلاب النسبة، كما لو قال "يحرم اكرام مرتكب الكبيرة" فانه حيث يكون قرينة على كشف المراد الجدي من قوله "لا بأس باكرام العاصي"، فالعرف يضمه اليه ويكون مفاد مجموعهما انه لا بأس باكرام مرتكب الصغيرة، فيكون قرينة يخصص به قوله "يحرم اكرام العاصي"، والا لزم الفرق بين فرض كون الخطاب الخاص متصلا بالعام جيث لا اشكال في تخصيص العام الآخر به، و بين فرض كونه منفصلا عنه، وهذا خلاف الوجدان، وأما اذا اوجب غير المخصص اللفظي المنفصل تضيق مقدار حجية احد المتعارضين، وصار اخص من الآخر فلا تتم فيه نظرية انقلاب النسبة، كما لو كان الخطاب الثالث مجملا، مثل قوله "يحرم اكرام الفاسق" فانه بعد تردد معناه بين العاصي او المرتكب للكبيرة ليس ظاهرا في كونه اخص من قوله "لا بأس باكرام العاصي"، ولكنه يوجب ضيق مقدار

حجية خطاب "لابأس باكرام العاصي" بخصوص مرتكب الصغيرة، ويكون مقدار حجيته اخص من خطاب "يحرم اكرام العاصي" ولكنه لا يكفي في الجمع العرفي التابع لقرينية الخطاب، وهكذا لو كانت النسبة بين احد المتباينين والخطاب الثالث عموما من وجه ولاجل تعارضهما وتساقطهما في مورد الاجتماع صار مقدار حجية ذلك الخطاب المتباين اخص من الخطاب المبين الآخر كما لو كان الخطاب الثالث "لا يجب اكرام الجاهل" فتعارض بالعموم من وجه مع خطاب "يجب اكرام العادل" فصار مقدار حجية الخطاب الثاني وجوب اكرام العادل العالم، وصار اخص من خطاب "لا يجب اكرام العادل"، وهكذا علمنا من الخارج باجماع ونحوه تخصيص احد المتعارضين من دون وجود خطاب لفظي فانه وان صار مقدار حجيته اخص من معارضه لكن لا يلتزم فيه بانقلاب النسبة^(١).

دليل القول الاول وهو قبول انقلاب النسبة مطلقا

قد استدل في الكلمات على تمامية نظرية انقلاب السنة ببيان مقدمتين اوردهما السيد الخوئي "قده" في كلماته:

المقدمة الأولى: ان لكل لفظ دلالات ثلاث:

الأولى: الدلالة التصويرية وهي ثابتة للكلام ولو مع العلم بعدم إرادة المتكلم كما اذا كان نائما او نصب قرينة على إرادة غير هذا المعنى، فلو قال رأيت أسدا يرمي انتقل ذهن المخاطب اولا الى الحيوان المفترس،

كتاب التعارض- الجزء الثاني ١٠٧

وان كان يعلم ان مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج الى متكلم ذي شعور.

الثانية: دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الاستعمالية، أي دلالة اللفظ على ان المتكلم اراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه، وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية الأولى، وهذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينة متصلة على الخلاف، اذ مع ذكر كلمة يرمي في قوله رأيت أسدا يرمي مثلا لا تكون كلمة اسد دالة على ان المتكلم اراد تفهيم الحيوان المفترس.

الثالثة: دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الجدية، وتسمى عند القوم بالدلالة التصديقية الثانية وهي موضوع الحجية ببناء العقلاء، وهذه الدلالة متوقفة مضافا الى عدم نصب قرينة متصلة على عدم قيام قرينة منفصلة على الخلاف، فان القرينة المنفصلة وان لم تكشف عن عدم الإرادة الاستعمالية بخلاف القرينة المتصلة، لكنها تكشف عن عدم الإرادة الجدية.

المقدمة الثانية: ان التعارض بين دليلين لا يتحقق الا باعتبار كون كل منهما حجة في نفسه لولا المعارضة، اذ لا معنى للتعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة، وبضم هذه المقدمة الى المقدمة الأولى يستنتج صحة القول بانقلاب النسبة، فانه اذا قام دليل عام ثم ورد مخصص له وقام دليل آخر معارض للعام فلا بد من ملاحظة النسبة بين العام ومعارضه بعد اخراج ما يشمله المخصص، لان العام لا يكون حجة بالنسبة الى ما

خرج منه بالمخصص؛ فالتصديق بانقلاب النسبة لايحتاج الى ازيد من تصويره^(١).

اقول: أما ما ذكر في المقدمة الأولى، ففيه ان القرينة المنفصلة لاتسلب ظهور الخطاب في كونه مرادا جديا، اذ بعد انعقاد ظهور الخطاب في كونه مرادا للمتكلم بمقتضى ظهور حاله في جدية ما يظهر من كلامه فلامعنى لانعدام هذا الكاشف النوعي بالقرينة المنفصلة، والا لزم الشك في الظهور بمجرد الشك في وجود القرينة المنفصلة ولم يجز العمل بالعام حينئذ ولو كان الشك بعد الفحص عنها، نعم القرينة المنفصلة بوصولها تسلب حجية هذا الظهور، فعدم حجية العام بعد مجيئ المخصص المنفصل مما لا يرب فيه، ويكفي هذا المقدار في تمامية المقدمة الأولى، نعم لو تم ما هو ظاهر المقدمة الأولى من كون المخصص المنفصل موجبا لسلب ظهور العام في الإرادة الجدية في المقدار الخارج بالتخصيص لم نحتاج الى المقدمة الثانية كما هو واضح.

وأما ما ذكر في المقدمة الثانية، ففيه **اولا**: ان كون التعارض بين خطابين فرع حجية كل منهما في نفسه لولا المعارضة لا يستلزم كون الميزان في تقديم خطابٍ على خطابٍ آخر عرفا هو اخصية الأول بما هو حجة لولا المعارض، كي يقال ان وجود المخصص المنفصل لخطاب اكرم العالم مثلا حيث أوجب اختصاص حجيته بوجوب اكرام العالم غير الفاسق فمقدار حجيته اخص مطلقا من خطاب لاتكرم العالم، بل لعل الميزان في التقديم هو اخصيته بماله من الظهور من الخطاب الآخر،

وهذا هو الصحيح، فيكون الجمع العرفي تابعا لأخصية ظهور خطاب عن خطاب آخر لا لأخصية مقدار حجيته، ولا اقل من احتمال ذلك فيشكّ في حجية العامين، فتجري اصالة عدم حجيتهما، ولذلك يكون الحق عدم تمامية كبرى انقلاب النسبة.

توضيح ذلك: ان النكتة الشائعة لتوجيه تقديم الخاص على العام اثنتان:

١- ما ذكر من بناء العقلاء على جعل ما يكون حين اتصاله بالخطاب قرينة هادمة لظهوره، قرينة هادمة للحجته حين الانفصال، وحينئذ فقد يقال في المقام بانه لو ضم بعض الخطابات الى بعض، بأن قال المتكلم "أكرم العالم ولا تكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق" كان الكلام ظاهرا في تخصيص النهي عن اكرام العالم بخصوص العالم الفاسق، وعليه ففي فرض الانفصال أيضا يخصص النهي بالعالم الفاسق، لكن لابانهدام الظهور في غير الفاسق بل بانهدام الحجية فيه.

ولكن الجواب عنه ان ما يراد ان يجعل في المقام قرينة على تخصيص "لا تكرم العالم" هو مجموع "اكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق" ولكن المفروض ان هذا المجموع بما هو مجموع لم يوجد منفصلا عن "لا تكرم العالم" حتى يجعل قرينة هادمة لحجته ببيان انه لو كان متصلا به يهدم ظهوره في العموم، وانما وجد بشكل متقطع فحينئذ نحتاج الى دعوى جديدة، وهي دعوى بناء العقلاء على معاملة العام والخاص المنفصل عنه معاملة خطاب واحد متصل مشتمل على كليهما في القرينية على تخصيص العام المعارض له، في حين اننا لم نكن بحاجة الى هذه الدعوى في موارد التخصيص المتعارف، ولم يثبت تمامية هذه الدعوى ان لم يستظهر من بناء العقلاء عدمها، هذا، مضافا الى التأمل في كون

خطاب متصل متضمن للجميع (مثل قوله اكرم العالم ولا تكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق) ظاهرا في كون النهي عن اكرام العالم في الفقرة الثانية مختصا بغير الفاسق، بل قد يرى العرف اجمال هذه الفقرة واجمال الأمر باكرام العالم في الفقرة الأولى.

٢- ما يقال من ان نكتة تقديم الخاص على العام اظهرته بلحاظ ان تركيزه على الحكم الخاص اقوى من تركيز الدليل العام عليه لكون شموله له بالعموم، فلا يكفي ذلك لانقلاب النسبة، حيث ان المخصص المنفصل لا يقوّي ظهور العام المخصّص به، ومجرد سقوط جزء من مدلوله عن الحجية لسبب خارجي لا يغير شيئا من درجة ظهور اللفظ بالنسبة الى باقي الافراد، نعم يعلم خارجا بانه لو كان لهذا الخطاب مفاد جدي فهو في الافراد الباقية، ولكن هذا لا يعني صيرورة دلالة الدليل عليها اقوى واظهر.

نعم لو كان الخطاب الثالث بلسان التفسير كما لو قال: انما عنيت من قولي "اكرم العالم" الفقيه العادل، فلا يبعد تمامية انقلاب النسبة بين خطاب "اكرم العالم" و خطاب "لا تكرم العالم" وأما في غيره فالحق عدم تمامية نظرية انقلاب النسبة.

وثانيا: ان غاية ما يقال في تقريب ما ذكره من كبرى كون المعارضة بين الدليلين فرع حجية كل منهما في نفسه لولا المعارضة هو ان التعارض بين الدليلين يعني منع كل منهما عن حجية الآخر، وهذا فرع تمامية المقتضي في كل منهما للحجية، ولذا لا يعقل التعارض بين خبر الثقة وخبر غير الثقة، ويمكننا ان نذكر لأجل توضيح ذلك مثلا وهو انه لو ورد في خطابٍ يجب اكرام العالم وفي خطاب آخر يحرم اكرام العالم ثم ورد في خطاب ثالث لا يجب اكرام العالم الفاسق، فانه بناء على

تمامية تلك الكبرى يكون الخطاب الثاني حجة في مورد العالم الفاسق فيثبت به حرمة اكرامه ولا يعارضه الخطاب الأول في ذلك، لابتلائه بالمخصص وهو الخطاب الثالث الدال على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق، وهذا ما اختاره في البحوث مع انكاره لنظرية انقلاب النسبة.

ولكن يمكن ان يقال بانه لايجدي هذا التقريب فيما اذا كان دليل الحجية لبا كسيرة العقلاء، فانه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخطاب يحرم اكرام العالم في مورد تخصيص خطاب يجب اكرام العالم بالمخصص المنفصل، فلعل حجيته مشروطة بعدم وجود الخطاب الآخر الذي يكون حجة لولا المخصص والمعارض، والمفروض ان الخطاب الأول حجة كذلك، وهذا لا يكون اسوء حالا من اشتراط حجية خبر الثقة عند جماعة بعدم الظن النوعي بالخلاف، مع عدم كون الظن النوعي معتبرا في حد ذاته، واحتمال ذلك كاف في الرجوع الى أصالة عدم الحجية، وهذا ما يظهر من كلمات السيد الخوئي "قده" في المقام، حيث جعل سقوط العاميين عن الاعتبار رأسا من لوازم انكار انقلاب النسبة^(١).

وكيف كان فالحاصل عدم تمامية نظرية انقلاب النسبة بين المتباينين، وما جاء في كتاب الأضواء من التفصيل بين ما لو كان هناك خطاب مخصص منفصل فتتم نظرية انقلاب النسبة ، وبين غيره فلا تتم، فغير متجه، وان كان عدم تمامية انقلاب النسبة في الثاني اوضح.

وما ذكره كشاهد على تمامية انقلاب النسبة من أنه في العاميين من

وجه اذا اخرج المخصص المنفصل مورد افتراق احد العامين من وجه عن تحته فمن الواضح ان هذا العام من وجه يصير أخص من العام الآخر، ففيه أنه توجد قاعدة عقلائية في العامين من وجه وهي أنه لو لزم من تقديم احدهما على الآخر محذور تعين تقديم الآخر عليه، وان شئت قلت: كلما دار الامر بين رفع اليد عن اصل خطاب او اطلاق خطاب آخر فيتعين الثاني عند العرف ولأجل ذلك يقدم الخاص على العام، فهذه النكتة ان جرت في مورد العامين من وجه بأن لزم من تقديم احدهما على الآخر طرح الآخر رأسا او طرح المخصص المنفصل له فيتعين عرفا تخصيص الآخر بذلك العام الاول بعد صيرورة هذا العام مختصا بمورد الاجتماع.

ولذا لو كان مورد الاجتماع هو القدر المتيقن الخارجي او في مقام التخاطب من احدهما لزم تقديمه على الآخر بينما ان وجود القدر المتيقن للمتباينين لا يرفع التعارض بينهما كما في قوله "ثمن العذرة سحت" مع قوله "ثمن العذرة لا بأس به" مع ان المتيقن من الاول عذرة غير مأكول اللحم ومن الثاني عذرة مأكول اللحم.

ولأجل ذلك نلتزم بأن العلم بخروج مورد افتراق احد العامين من وجه يوجب انقلاب النسبة بينهما، سواء كان ذلك بسبب قيام المخصص المنفصل او العلم الخارجي الناشئ من الضرورة او الاجماع ونحوهما، فما ذكره المحقق العراقي والسيد الصدر "قدهما" من عدم تمامية انقلاب النسبة حتى في العامين من وجه، لأن نكتة تخصيص العام بالخاص إما أقوائية الخاص دلالة او قرينته العرفية، والمخصص المنفصل لأحد العامين من وجه لا يجعله اقوى دلالة على مورد الاجتماع ولا يؤثر في قرينته العرفية تفسير المراد من العام الآخر، غير متجه، فان نفس

استلزم خروج مورد الاجتماع من احد العامين من وجه للمحذور كما في مورد قيام الحجة على خروج مورد الافتراق عنه كافٍ في صيرورته قرينة عرفية على التصرف في العام الآخر، ولذا التزموا بأن كون مورد الاجتماع قدرا متيقنا خارجيا لأحد العامين من وجه يوجب تقديم العرف له على العام الآخر.

فاذن التفصيل بين المخصص اللفظي المنفصل وغيره ليس بتام، ثم ان من الغريب استبعاده لقبول احد انقلاب النسبة بمجرد تضيق مقدار حجية احد المتعارضين ما لم يكن ذلك لاجل وجود مخصص لفظي منفصل، فقد صرح السيد الخوئي "قده" في بحث ابحائه بأن قيام الضرورة على عدم الارادة الجدية على وفق العموم في احد الخطابين المتباينين يوجب انقلاب النسبة بينهما^(١)، كما صرح في البحوث بذلك^(٢).

ويقوى ما ذكرناه من عدم تامة انقلاب النسبة في المتباينين بناء على مبنى بعض الأجلاء من أن المخصص المنفصل للعام لا بد أن يخرج من العموم المورد النادر منه، فمن الواضح أنه لايجتمع كون المخصص المنفصل مخصصا لأحد العامين وهذا العام بعد تخصيصه بذلك المخصص يكون مخصصا للعام الآخر، فلا نعرف وجه ذهابه الى قبول انقلاب النسبة حتى في المتباينين، فان كان يدعي تامة انقلاب النسبة في ما لو كان الخطابان المتعارضان مطلقين ففيه أن تقييد الخطاب المطلق ايضا لا يصح عرفا الا باخراج المورد النادر منه الا ان كان يكشف عن كون المطلق في مقام الاهمال، كما لو قال "قُدَّ المجتهد"

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٧ ص ٢٣٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٣١

ثم قال منفصلا عنه "لا تقلد غير الاعلم" ولكنه ليس عرفيا في الخطابين المتعارضين معا، فلو قال "قلد المجتهد" وقال "لا تقلد المجتهد" وورد في خطاب ثالث "لا تقلد غير الاعلم".

ثم انه بعد انكار نظرية انقلاب النسبة فيناسب ان نتكلم عن فرض شاهد الجمع بان كان الخطاب الثالث الذي يخصص احد العامين بمنطوقه، مخصصا بمفهومه للعام الآخر كما لو كان على نحو الجملة الشرطية كأن قال: "العالم ان كان عادلا فآكرمه" حيث انه يخصص بمنطوقه خطاب "لا تكرم العالم" بغير العادل ويخصص بمفهومه خطاب "آكرم العالم" بالعادل، وهكذا لو كان المخصصان في خطابين وكانا مستوعبين لتمام موضوع العام كأن ورد في خطاب "آكرم العالم العادل" وفي خطاب آخر "لا تكرم العالم الفاسق" فيخصص خطاب "لا تكرم العالم" بالأول وخطاب "آكرم العالم" بالثاني، فيمكن ان يقال انه بناء على ما مر من كون الميزان في الجمع العرفي هو الظهور الاستعمالي للخطابين فيستقر التعارض بين العامين فيتساقطان معاً ولكنه لا يمنع من الرجوع الى شاهد الجمع والعمل على وفقه؛ نعم لو فرض وجود مدلول زائد للعامين أشكال الالتزام به كما لو كان مخصص "آكرم العالم" مثل "يكره آكرام العالم الفاسق" ومخصص "لا تكرم العالم" مثل "أحب آكرام العالم العادل" فلو قلنا بحجية العامين في غير الخارج منهما بالتخصيص لكننا نفتي بوجوب آكرام العالم العادل وحرمة آكرام العالم الفاسق أخذا بظاهر الأمر والنهي، دون ما لو قلنا بتساقطهما والرجوع الى شاهد الجمع فانه لا يمكن الإفتاء بوجوب آكرام العالم العادل لعدم ظهور الحب في الوجوب ولا بحرمة آكرام العالم الفاسق لعدم ظهور الكراهة في الحرمة حيث ان كلمة الكراهة في الروايات مجملة ولا يظهر منها اكثر من الجامع

بين الحرمة والكراهة المصطلحة.

نعم لو تم ما مر سابقا من ان مقتضى توقف المعارضة بين الدليلين على حجية كل منهما لولا الآخر هو ان العام الذي ورد عليه المخصص لا يمنع في مورد تخصيصه عن حجية العام الآخر، فيكون خطاب اكرم العالم حجة في مورد العالم العادل، حيث لا يعارضه خطاب لا تكرم العالم بالنسبة اليه بعد تخصيصه بخطاب احب اكرام العالم العادل، وهكذا يكون خطاب لا تكرم العالم حجة في مورد العالم الفاسق، حيث لا يعارضه خطاب اكرم العالم بالنسبة اليه بعد تخصيصه بقوله يكره اكرام العالم الفاسق، ولكن تقدم الإشكال فيه آنفا فراجع.

تنبيه

لو انحصر المخصص بخطاب واحد مشتمل على الوصف، كقوله اكرم العالم العادل، فبناء على ما هو الصحيح من ثبوت المفهوم في الجملة للوصف المعتمد على الموصوف فيدل بمفهومه على عدم وجوب اكرام العالم باطلاقه، ومن هنا ذكر السيد الخوئي قده انه يجب حمل الخطاب المطلق على ذلك الخطاب المقيد، وعليه فيكون ذلك مثالا لشاهد الجمع، ولكن مر سابقا عدم تمامية هذا الكلام^(١)، وعليه فلا يكفي لشاهد الجمع وجود خطاب واحد مشتمل على الوصف.

فروض انقلاب النسبة بين خطابين متعارضين

ثم ان انقلاب النسبة بين خطابين متعارضين تارة يفرض في خطابين

متباينين ولنفرض المثال قوله "يستحب اكرام العالم" مع قوله "يكره اكرام العالم"، واخرى في العامين من وجه ولنفرض المثال لهما قوله "يستحب اكرام العالم" مع قوله "يكره اكرام الفاسق" فيقع الكلام فعلا في فروض انقلاب النسبة بين خطابين متباينين.

فروض انقلاب النسبة بين خطابين متباينين

ان لانقلاب النسبة بين خطابين متباينين ثلاثة فروض:

الفرض الأول: ما لو ورد مخصص لاحدهما كما لو ورد في خطاب ثالث "لايستحب اكرام العالم الفاسق" فبناء على قبول انقلاب النسبة يخصص به الخطاب الأول اي قوله يستحب اكرام العالم، فيصير في قوة يستحب اكرام العالم غير الفاسق ثم يخصص بهذا الخطاب الأول اي قوله يكره اكرام العالم، وبناء على انكارها فلاريب في تعارض الخطاب الأول والثاني في غير مورد التخصيص، واما في مورد التخصيص فقد مر الكلام فيه آنفا.

الفرض الثاني: ما لو ورد مخصص واحد لكلا الخطابين المتباينين كما لو ورد في خطاب ثالث "يحرم اكرام العالم الفاسق" فانه في هذا الفرض تبقى نسبة التباين بين الخطابين بعد التخصيص أيضا سواء قيل بانقلاب النسبة او بعدمه، وهكذا لو فرض تعدد المخصص كما لو ورد مخصصان لكلا الخطابين معا، الا انه اذا فرض شيء من التعارض بين المخصصين فلا بد من اعمال قواعد التعارض فيهما اولاً، ثم تجعل النتيجة مخصصة لكلا المتباينين، كما لو ورد في خطابٍ خاصٍ "يجب اكرام العالم الهاشمي" والذي هو اخص من خطاب "لاتكرم العالم" وورد

في خطاب خاصٍ آخر "يحرم اكرام العالم الفاسق" والذي هو اخص من خطاب "اكرم العالم" فيسقط هذان الخاصان في مورد الاجتماع، وهو اكرام العالم الفاسق الهاشمي، ويخصصان الخطابين المتباينين في غيره.

الفرض الثالث: ما لو ورد مخصص على احد الخطابين المتباينين

وورد مخصص آخر على الخطاب الثاني ولهذا الفرض شقوق:

الشق الأول: ان يتباين موضوع المخصصين فتارة يكون مجموع

موضوعي المخصصين مستوعبا او كالمستوعب لتمام موضوع المتباينين مثل ما لو ورد "لايستحب اكرام العالم الفاسق" و"لايكره اكرام العالم العادل" فيكون شاهد جمع وقد مر الكلام فيه، وقد لا يكون مستوعبا له كما لو ورد "لايستحب اكرام العالم الأموي" و"لايكره اكرام العالم الهاشمي"، فبناء على انقلاب النسبة تنقلب النسبة بين المتباينين الى العموم من وجه، حيث انه يصير الخطاب الأول هكذا: "يستحب اكرام العالم غير الأموي" والخطاب الثاني: "يكره اكرام العالم غير الهاشمي" فمورد افتراق الأول العالم الهاشمي ومورد افتراق الثاني العالم الأموي ومورد اجتماعهما العالم الذي ليس بهاشمي ولأموي فيؤخذ بهما في مورد الافتراق ويتعارضان في مورد الاجتماع، وكذا بناء على انكار انقلاب النسبة ان قلنا بعدم صلاحية العام المخصَّص للمنع عن حجية العام الآخر في مورد تخصيصه، ولكن سبق النقاش فيه، حيث احتملنا سقوط العامين عن الحجية مطلقا؛ والثمره بين كون التعارض بين العامين بنحو العموم من وجه او بنحو التباين امكان الرجوع الى مرجحات باب التعارض في فرض التباين بخلاف العموم من وجه بناء على اختصاص الترجيح بمرجحات باب التعارض بالخطابين المتباينين اما مطلقا او في

خصوص المرجحات السندية^(١)، مضافا الى انه بناء على التباين وفقد الترجيح يسقط الخطابان ولا يمكن الإفتاء باستحباب اكرام العالم الهاشمي وكراهة اكرام العالم الاموي.

الشق الثاني: ان تكون النسبة بين موضوعي المخصصين العموم من وجه كما لو قال: "لايستحب اكرام العالم الفاسق" وهذا مخصص للعام الأول وقال: "لايكره اكرام العالم الهاشمي" وهذا مخصص للآخر، فيسقطان في مورد الاجتماع ويختص تخصيص العامين بمورد افتراقهما كما لو قال: "لايستحب اكرام العالم الفاسق" و"يستحب اكرام العالم الهاشمي"، وكيف كان فحكم هذا الشق نفس حكم الشق السابق.

الشق الثالث: ان يكون بين موضوعي المخصصين عموم وخصوص مطلق بلاتناف بينهما، كما لو قال: "لايستحب اكرام العالم الأموي الفاسق" وهذا مخصص للعام الأول وقال: "لايكره اكرام العالم الأموي" وهذا مخصص للعام الثاني، وحيث ان موضوع المخصص الأول اخص مطلقا من المخصص الثاني فيصير العام المخصص بالاول اعم مطلقا من العام المخصص بالثاني، اذ يصير مفاد العام الأول "يستحب اكرام العالم غير الأموي الفاسق" ومفاد العام الثاني "يكره اكرام العالم غير الأموي"، فمورد افتراق الأول الأموي العادل حيث ان الثاني لايشمله، فبناء على انقلاب النسبة يخصص العام الأول بالثاني، وبناء على عدم قبول انقلاب النسبة فيأتي فيه الكلام السابق من حجية كل من العامين في مورد تخصيص الآخر مع ما مر فيها من النقاش.

هذا، وان فرض التنافي بين المخصصين كما لو قال "لايستحب اكرام العالم الأموي الفاسق" وقال "يستحب اكرام العالم الأموي" فبعد تخصيص المخصص الثاني بالاول فيخصص كل عامّ بمخصصه، ونتيجة ذلك بناء على قبول انقلاب النسبة صيرورة النسبة بين المتباينين الى العموم من وجه، وبناء على انكار انقلاب النسبة يأتي فيه الكلام السابق أيضا من حجية كل منهما في مورد تخصيص الآخر ويتعارضان في غيره.

الشق الرابع: ان يكون موضوع المخصصين واحدا من غير تناف بين حكمهما، كما لو ورد "لايستحب اكرام العالم الفاسق" و"لايكره اكرام العالم الفاسق" وبعد تخصيص كل من العامين بمخصصه تبقى نسبة التباين فيهما على حالها.

الى هنا كان الكلام في فروض انقلاب النسبة في خطابين متباينين، فيقع الكلام فعلا في فروض انقلاب النسبة بين العامين من وجه.

فروض انقلاب النسبة بين العامين من وجه

ان لانقلاب النسبة في العامين من وجه كقوله "يستحب اكرام العالم" مع قوله "يكره اكرام الفاسق" ثلاثة فروض:

الفرض الأول: ان يرد مخصص يخرج تمام مورد الاجتماع عنهما كما لو ورد "يحرم اكرام العالم الفاسق" فبذلك يرتفع التعارض بينهما، فيختص قوله يستحب اكرام العالم بالعالم العادل، كما يختص قوله يكرم اكرام الفاسق بالفاسق الجاهل، ولاعلاقة لذلك ببحث انقلاب النسبة الذي يكون بصدد ايجاد جمع عرفي بين الخطابين المتعارضين، بلحاظ ما طرء عليهما من النسبة بعد ورود خطاب ثالث، وكذا لو كان

المخصص يخرج تمام مورد الاجتماع عن احدهما كما لو ورد في خطاب يجب اكرام العالم وفي خطاب آخر يحرم اكرام الفاسق، ثم ورد انه لا يجب اكرام العالم الفاسق فحينئذ يتمسك بالخطاب الثاني في مورد الاجتماع.

ان قلت: بناء على ما مر سابقا من عدم احراز حجية كل من الخطابين المتباينين في مورد تخصيص الآخر بمخصص منفصل بدعوى احتمال اشتراط حجيته بعدم وجود خطاب مخالف له يكون حجة في حد ذاته لولا المخصص المنفصل، فلا بد ان يقال في المقام بعدم حجية العام من وجه في مورد الاجتماع لاحتمال اشتراط حجيته بعدم العام الآخر المعتبر في مورد الاجتماع لولا المخصص المنفصل.

قلت: الظاهر هو الفرق بين المقامين عرفا وعقلاء، اذ كان الخطابان هناك متباينين، والعرف كان يعرض عنهما رأسا، ولكن في المقام لا ريب في حجية كل من العامين من وجه في مورد افتراقهما، والظاهر عرفا ان ابتلاء احدهما بالمخصص المنفصل في مورد الاجماع يرفع المانع عن اتساع حجية الآخر بالنسبة الى مورد الاجتماع أيضا.

الفرض الثاني: ان يرد مخصص واحد يخرج تمام مورد الافتراق عن احدهما كما لو ورد "يجب اكرام العالم العادل"، فبناء على انقلاب النسبة يكون خطاب "يستحب اكرام العالم" بعد اخراج العالم العادل منه اخص مطلقا من خطاب "يكره اكرام الفاسق" فيقدم عليه، وبناء على عدم قبول انقلاب النسبة فاختر المحقق العراقي والسيد الصدر "قدهما" تعارضهما في مورد الاجتماع، بنكته أن خروج مورد افتراق أحد العامين بمخصص منفصل لا يوجب أقوائية ظهوره او قرينته العرفية بلحاظ مورد الاجتماع، الا أنه يمكن ان يقال بأن خروج مورد الافتراق عن احدهما

يجعله نصًا عرفا في مورد الاجتماع، وهذا نظير ما لو كان مورد الاجتماع قدرا متيقنا خارجيا لاحد الخطابين بحيث لو ثبت الحكم المدلول عليه في هذا الخطاب في مورد الافتراق عن الخطاب الآخر لزم ثبوت هذا الحكم في مورد الاجتماع بطريق اولي، ولاجل ذلك صار الخطاب كالنص فيه، فأى فرق بينه وبين ما لو أخرج مورد الافتراق عن الخطاب بدليل قطعي او دليل معتبر، فصار بذلك مختصا بمورد الاجتماع، وهذا هو الذي أوجب ان يذهب صاحب الكفاية الى انه اذا لم يكن الباقي تحت احد العامين من وجه بعد تخصيصه الا ما لايجوز ان يجوز عنه التخصيص او كان بعيدا جداً، فيقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه للعموم^(١)، ولا يخفى انه لو تم ما ذكره من نكتة التقديم فلا يبقى مورد للتفصيل، اذ يكفي في ذلك خروج مورد الافتراق بتمامه او بمعظمه حيث يكون هذا العام حينئذ كالنص بالنسبة الى مورد الاجتماع.

ولا يخفى اننا لاندعي ان مجرد لزوم الغاء هذا العام من وجه الذي أُخرج عنه مورد افتراقه يشكّل محذورا يوجب تقديمه على العام الآخر، كي يقال انه لامحذور في الغاء دليل رأسا اذا كان بموجب عقلي او عقلائي كالمعارضة، بل ندعي ان خروج مورد الافتراق يكون مثل ما لو كان مورد الاجتماع قدرا متيقنا خارجيا لاحد العامين حيث يصير نصا في مورد الاجتماع.

ودعوى ان القدر المتيقن الخارجي لايجعل الخطاب من حيث الدلالة

والكاشفية نصا فيه، ولأجل ذلك لم ينفع لحل مشكلة التعارض بين المتباينين وجود قدر متيقن خارجي لهما، غير تامة فانه حتى ولو كان لكل من المتباينين قدر متيقن في مقام التخاطب، كما لو سئل عن بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه فاجيب بان "ثمن العذرة سحت" وسئل عن بيع عذرة ما يؤكل لحمه فأجيب "ان ثمن العذرة لا بأس به" لم يجد بحالهما واستقر التعارض بينهما، وهذا بخلاف العامين من وجه، فانه لو سئل عن اكرام العالم الفاسق فقليل اكرم العالم، لتقدم على خطاب لا تكرم الفاسق بلاشكال.

الفرض الثالث: ان يرد مخصصان يخرجان مورد الافتراق عن كل من العامين من وجه كما لو ورد "يجب اكرام العالم العادل" وورد أيضا "يحرم اكرام الفاسق الجاهل" فقد ذهب المحقق النائيني "قده" الى حجية كل من الخاصين وتعارض العامين في مورد الاجتماع^(١).

ولكن السيد الخوئي "قده" ادعى وقوع التعارض بين الخطابات الاربعة بدعوى انه ليس لنا علم اجمالي بعدم صدور احد العامين حتى ينحصر التعارض بهما، بل لنا علم بعدم صدور احد هذه الخطابات الاربعة، اذ لو لم يصدر احد الخاصين مثلا ارتفع التعارض عن الثلاثة الباقية، حيث انه بعد تخصيص احد العامين يصير اخص من العام الآخر فيقدم عليه، فاذاً لا بد من ملاحظة الترجيح بين تلك الخطابات وطرح احدها والأخذ بالثلاثة الباقية، ومع فقد الترجيح والحكم بالتخير يتخير بينها بطرح احدها والأخذ بالباقي^(٢).

١ - اجود التقريرات ج٢ ص٥٢٠

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٠٠

ولا يخفى انه بناء على ما اختاره السيد الخوئي "قده" من الحكم بالتساقط بعد فقد الترجيح في المتعارضين فيحكم بنظره بتساقط الخطابات الأربعة.

هذا ولكن الصحيح تامة ما اختاره المحقق النائيني، فانه يورد على ما ذكره السيد الخوئي **اولا**: النقض بما اختاره نفسه من انه لو ورد في خطاب "المتنجس يغسل مرة" وفي خطاب آخر "انه يغسل مرتين" وفي خطاب ثالث "انه يغسل بالماء القليل مرتين" وفي خطاب رابع "انه يغسل بالماء الجاري مرة" أنه يؤخذ بالخاصين ويقع بعده التعارض بين الاولين بالعموم من وجه، فيعامل معهما في مورد الاجتماع -أي الغسل بالماء الكرّ- معاملة المتعارضين^(١)، فانه يتوجه عليه نفس ما ذكره هنا من انه لو لم يصدر احد الخاصين لم يكن تعارض في البقية، بل كان احد العامين يخصص بمخصصه، وبعد ذلك يكون اخص مطلقا من العام الآخر بناء على مبناه من انقلاب النسبة.

وثانيا: ان ما فرضه من العلم الإجمالي بعدم صدور احد الخطابات الاربعة، ففيه: ان التعارض لا يوجب العلم بعدم صدور احد المتعارضين اجمالا، كيف وقد يفرض التعارض بين الخطابات القطعية الصدور، نعم لو فرض حصول هذا العلم الإجمالي بعدم صدور احد الخطابات الاربعة اتفاقا، بأن عُلم اجمالا بعدم صدور احد الخاصين او احد العامين من وجه رأسا، فهذا يوجب تساقط جميعها، بل قد ذكرنا سابقا أنه لو علم اجمالا بعدم صدور الخاص او العام، لم يمكن الجمع العرفي بينهما.

وان اريد منه مجرد العلم الإجمالي بكذب احد الخطابات الاربعة وعدم مطابقته للمراد الجدي بملاك التعارض الدلالي بينها، ففيه: أنه ليس هنا تعارض دلالي رباعي الاطراف، بل ثلاث تعارضات دلالية-كل واحد منها ثنائي الاطراف-: الأول: هو التعارض بين العام الأول وخاصه في مورد الافتراق، وهو تعارض غير مستقر ويوجد بينهما جمع عرفي والثاني: هو التعارض بين العام الثاني وخاصه في مورد الافتراق، وهو أيضا غير مستقر والثالث: التعارض بين العامين في مادة الاجتماع، وهو تعارض مستقر حتى لو قلنا بانقلاب النسبة.

ودعوى انه لو فرض انتفاء احد الخاصين لم يستقر التعارض بين العامين حيث ان الخاص الآخر يوجب الجمع العرفي بينهما بناء على انقلاب النسبة فيستنتج من ذلك استقرار التعارض بين الخطابات الاربعة، مدفوعة بان مجرد ذلك لا يوجب استقرار المعارضة بين الخطابات الاربعة كلها حيث ان اختيار احد العامين ليخصص بخاصه اولا حتى يصير بعد ذلك اخص مطلقا من العام الثاني ترجيح بلا مرجح، اذ ليس تخصيص أي واحد من العامين بخاصه اولى واقدم من تخصيص العام الآخر بخاصه، فلأجل ذلك يكون التعارض مستقرا بين العامين فقط ولاوجه لجعل الخاصين طرفا للتعارض المستقر.

وبعبارة أخرى، ان علامة كون التعارض بين الخطابات الاربعة، ان يكون العلم الإجمالي بالكذب رباعي الاطراف، بحيث لو حذف منها طرف واحد احتمال صدق الثلاثة الأخر، والمقام ليس كذلك، اذ لو قيل باننا نعلم اجمالا بكذب الخاص الأول (أي خطاب يجب اكرام العالم العادل) او العام الأول في مورد الاجتماع (أي خطاب يستحب اكرام العالم بالنسبة الى العالم الفاسق) او العام الثاني في مورد الافتراق (أي

خطاب يكره اكرام الفاسق بالنسبة الى الجاهل الفاسق) او الخاص الثاني (أي خطاب يحرم اكرام الفاسق الجاهل) كان خطأ، لانه لو حذف الطرفين الأولان أيضا بقي العلم الإجمالي بالكذب بين الطرف الثالث والرابع، ولو قيل بأننا نعلم اجمالا بكذب الخاص الأول او العام الأول في مورد الافتراق او العام الثاني في مورد الاجتماع او الخاص الثاني كان خطأ أيضا، لانه لو حذف الطرفين الاخيران بقي العلم الإجمالي بالكذب ثابتا بين الطرفين الاولين، ولو قيل باننا نعلم اجمالا بكذب الخاص الأول او العام الأول في مورد الاجتماع او العام الثاني في نفس مورد الاجتماع او الخاص الثاني لكان خطأ أيضا، لانه لو حذف الطرف الأول والاخير لبقى العلم الإجمالي بالكذب ثابتا بين الطرفين الثاني والثالث.

وبذلك يتضح عدم كون التعارض رباعي الاطراف، بل هنا تعارضات ثلاثة، والمستقر منها التعارض بين العامين من وجه في مورد الاجتماع، ومجرد انه لو انضم اليهما احد الخاصين فقط، لانقلب تعارضهما الى التعارض غير المستقر، لايوجب سراية التعارض المستقر الى تمام الخطابات الاربعة، لما ذكرنا من انه في فرض وجود الخاصين معا فالتعارض يبقى مستقرا بين العامين من وجه، اذ تخصيص احد العامين بمخصصه وعدم لحاظ المخصص الآخر، ترجيح بلا مرجح، فلاوجه لادخال الخاصين في اطراف هذا التعارض المستقر، ولايقاس المقام بما اذا ورد خاصان يستوعبان معا تمام موضوع العام، كما لو ورد انه يستحب اكرام العالم ثم ورد في خطاب انه يجب اكرام العالم العادل وفي خطاب آخر انه يحرم اكرام العالم الفاسق، فان التعارض فيه بين العام

ومجموع الخاصين^(١) مستحكم، لعدم صلاحية مجموع الخاصين للقرينية على العام، وقرينية احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذا بخلاف قرينية كل من الخاصين في المقام على تخصيص مورد الافتراق عن العامين من وجه، اذ كل خاص قرينة على تخصيص العام الذي يكون في قبالة.

ان قلت: ان قواعد الجمع العرفي انما تكون لأجل الجمع بين الأدلة بنحو لا تسقط عن الحجية، فلا تنطبق على مثل المقام الذي يقتضي تقديم كل من الخاصين على العامين اللذين في قبالتها، الغاء العامين رأسا، قلت: ليس نكتة الجمع العرفي حفظ الأدلة من السقوط، بل نكته القرينية النوعية لتفسير مراد المتكلم، ولا يضر بذلك ما لو لزم من تقديم الخاص على العام سقوط العام رأسا لأجل معارضته مع العام الآخر، فالصحيح انه في الفرض الثالث يبقى الخاصان على حجيتهما ويسقط العامان من وجه في مورد الاجتماع، بلافراق بين قبول انقلاب النسبة او انكاره.

الى هنا كان الكلام في الصورة الأولى من انقلاب النسبة أي ما اذا كانت النسبة اولا بين الخطابين التباين او العموم من وجه، وقد تبين مما ذكرنا عدم تمامية نظرية انقلاب النسبة فيما لو كانت النسبة بين الخطابين التباين ولكن التزمنا بنتيجة انقلاب النسبة في العامين من وجه.

الثانية: انقلاب النسبة في خطابين يكون بينهما تعارض غير

١ - على خلاف في كون التعارض ثنائي الاطراف او ثلاثي الاطراف، وسيأتي الكلام فيه عن قريب.

مستقر

الصورة الثانية: لو كان بين الخطابين جمع عرفي في حد ذاته، كما لو ورد في خطاب "اكرم العالم" وفي خطاب آخر "لابأس بترك اكرام العالم" ثم ورد في خطاب ثالث "اكرم العالم العادل"، فقد يقال بانه بناء على قبول نظرية انقلاب النسبة يتبدل الجمع الحكمي بينهما الى الجمع الموضوعي، حيث ان الجمع الموضوعي مقدم عندهم على الجمع الحكمي، فالخطاب الثالث يقدم على الخطاب الثاني، والخطاب الثاني بعد تخصيصه به يكون في قوة نفي لباس عن ترك اكرام العالم الفاسق، فيخصص به الخطاب الأول، فيثبت بذلك وجوب اكرام العالم العادل. بل قد يقال بانه كذلك بناء على انكار انقلاب النسبة أيضا، حيث ان الجمع العرفي بين الخطاب الأول والثاني يجعلهما في قوة خطاب واحد دال على استحباب اكرام العالم، ويكون الخطاب الثالث الظاهر في وجوب اكرام العالم العادل مخصصا له، ويمتاز مبنى انكار انقلاب النسبة على مبنى قبول انقلاب النسبة في امكان اثبات استحباب اكرام العالم الفاسق بالتمسك بخطاب الامر باكرام العالم المحمول على الاستحباب بقريئة خطاب الترخيص في ترك اكرام العالم.

الثالثة: انقلاب النسبة في فرض ورود مخصصين على عام واحد

الصورة الثالثة: لو ورد مخصصان او اكثر على عام واحد فيمكن ان يفرض لها عدة فروض:

الفرض الأول: ان يكون المخصصان متباينين موضوعا كما لو ورد "يجب اكرام العالم" ثم ورد "لايجب اكرام العالم الاموي" و"لايجب

اكرام العالم الهاشمي الفاسق" فلا فرق فيه بين قبول انقلاب النسبة وعدمه، لان نسبة العام بعد تخصيصه باحد الخاصين تبقى على العموم والخصوص المطلق مع الخاص الآخر.

هذا اذا لم يلزم من تخصيص العام بكليهما التخصيص المستهجن او بقاء العام بلامورد، وأما اذا لزم منه ذلك فيقع التعارض بين العام والخاصين، كما اذا قام دليل على استحباب اكرام العالم ثم ورد انه "يجب اكرام العالم العادل" وورد أيضا انه يحرم اكرام العالم الفاسق فان تخصيص العام بهما يوجب صيرورته بلامورد^(١)، او يوجب حمله على الفرد النادر^(٢).

فما ذكره السيد الامام "قده" من أنه لا وجه لصيرورة العام طرفا للمعارضة مع اي من الخاصين، لوجود جمع عرفي بينه وبين اي منهما، وأما مجموع الخاصين فليس موضوعا مستقلا للدليل الحجية، وعليه فالتعارض يكون بين الخاصين بالعرض باعتبار استلزام العمل بهما لمحذور طرح العام^(٣)، ففيه أن شمول دليل الحجية لكلا الخاصين لم يكن فيه اي محذور، ولكن حيث ان الخاصين معا لا يصلحان للقرينية على

١ - بناء على عدم الوساطة بين العدالة والفسق بان يكون العادل مطلق من لم يكن عاصيا.

٢ - بناء على ثبوت الوساطة بينهما بان تكون العدالة الملكة النفسانية كما ذهب اليه المشهور او الاستقامة العملية في جادة الشريعة كما ذهب اليه السيد الخوئي قده، فمن كان في بداية بلوغه ولم يرتكب معصية لأجل عدم ابتلائه بها فلا يصدق في حقه الاستقامة العملية، كما انه لم يتحقق له الملكة النفسانية فلا يكون عادلا ولا فاسقا.

تفسير المراد من العام لاستلزامهما طرح العام رأسا، وقرينية احد الخاصين دون الآخر تكون ترجيحا بلا مرجح، فيكون محذور الجمع بين حجيتهما وحجية العام، مستلزما للتعارض بين العام وبين الخاصين.

هذا ولكن وقع الخلاف في ان التعارض هل يكون بين العام ومجموع الخاصين فيكون التعارض ثنائي الاطراف او انه يكون بين كل واحد من الخطابات الثلاثة مع الخطابين الآخرين فيكون التعارض ثلاثي الاطراف، ذهب صاحب الكفاية "قده" الى المسلك الأول والسيد الخوئي "قده" الى المسلك الثاني، وهو الصحيح، حيث ان العلم الإجمالي متعلق بكذب احد الخطابات الثلاثة فيعلم اجمالا اما بكذب العام رأسا او كذب الخاص الأول او كذب الخاص الثاني، وفي مثله يكون كل واحد منها طرفا للمعارضة مع مجموع الخطابين الآخرين، فلا ينحصر التعارض بالتعارض بين العام ومجموع الخاصين، فان الخاص الأول مثلا متعارض مع مجموع العام والخاص الثاني، وكذا الخاص الثاني متعارض مع مجموع العام والخاص الأول.

ولأجل تبين الثمرة المترتبة على هذا الخلاف بين المسلكين لا بد من ملاحظة عدة انحاء:

النحو الاول: أن يكون احد الخاصين راجحا على العام كأن يكون الخاص مخالفا للعامة ومضمون العام بالنسبة اليه موافقا للعامة، والخاص الآخر مرجوحا بالنسبة الى العام، كما لو قام دليل عام على استحباب اكرام كل عالم، ثم ورد في خطاب انه يجب اكرام العالم العادل، وكان وجوب اكرامه مخالفا للعامة، وورد في خطاب آخر انه يحرم اكرام العالم الفاسق وكان تحريم اكرامه موافقا للعامة، فبناء على المسلك الثاني يلزم الأخذ بالعام والخاص الراجح وتقديمهما على الخاص المرجوح، حيث

ان الخاص المرجوح متعارض مع العام والخاص الراجح فيلزم الأخذ بالخاص الراجح وبالعام في غير مورد ذلك الخاص الراجح لمخالفتهما للعامه حسب الفرض.

ولكن بناء على المسلك الاول الذي اختاره صاحب الكفاية من كون المعارضة بين العام ومجموع الخاصين فيكون المتعارضان متساويين، فعلى القول بالتخيير بين المتعارضين مع فقد الترجيح يجوز الأخذ بمجموع الخاصين وطرح العام راسا، ولو أخذ بالعام وطرح مجموع الخاصين وفقا لمسلك التخيير فيلزم بعد ذلك الأخذ بالخاص الراجح وتخصيص العام به وطرح الخاص المرجوح فقط، اذ لايعني طرح مجموع الخاصين طرح كليهما، فحينئذ تكون النتيجة كنتيجة المسلك الثاني، وعلى القول بتساقط المتعارضين مع فقد الترجيح فيحكم بسقوط العام ومجموع الخاصين فيقع التعارض بالعرض بين الخاصين، فيقدم الخاص الراجح على المرجوح، فيفتى بمضمون الخاص الراجح ويرجع في مورد الخاص المرجوح الى مقتضى سائر الأدلة والاصول العملية.

النحو الثاني: أن يكون كلا الخاصين مرجوحين بالنسبة الى العام، كأن كان الخاصان موافقين للعامه، فعلى كلا المسلكين يجب تقديم العام على مجموع الخاصين، وتكون نتيجة ذلك طرح المجموع، لا طرح الجميع -وان كان نسب الى المشهور ذلك- فانه على المسلك الأول الذى هو مسلك صاحب الكفاية يكون التعارض بين العام ومجموع الخاصين لا جميعهما، وعلى المسلك الثاني الذي هو مسلك السيد الخوئي يكون التعارض بين كل واحد من الثلاثة مع الآخرين، فبعد الأخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين يقع التعارض بين الخاصين بالعرض، فان لم نقل بشمول مرحجات باب التعارض او قاعدة التخيير

عند فقد المرجحات للمتعارضين بالعرض - كما هو الصحيح لعدم صدق موضوع المرجحات او التخيير وهو الحديثان المختلفان عليهما- فيحكم بتساقط الخاصين بعينهما، ولكن يمكن أن يقال بأنه بناء على المختار من أن دليل حجية خبر الثقة يشمل احد المتعارضين بالعرض لا بعينه فيكون حجة اجمالية فيجب الاحتياط في المثال الذي ذكرناه باكرام العالم العادل وترك اكرام العالم الفاسق، وهذا ليس طرحا للعام القائم على استحباب اكرام العالم رأسا، حتى يقال بأنه خلاف مقتضى ترجيحه على مجموع الخاصين، فيكون المقام نظير ما لو علمنا اجمالا بورود احد الخاصين، فانه لا ينافي التعبد بصدور العام وحجيته اجمالا.

وأما لو بنينا على شمول المرجحات و التخيير للمتعارضين بالعرض فان كان احد الخاصين راجحا على الآخر أخذ به، وان كانا متساويين فيكون مخيرا في الأخذ باحدهما وتخصيص العام به وطرح الآخر.

النحو الثالث: أن يكون كلا الخاصين راجحين على العام، فلا إشكال حينئذ في طرحه والعمل بهما، على كلا المسلكين.

النحو الرابع: أن يكون الخاصان متساويين مع العام فلا يوجد في العام او فيهما اي مرجح، فبناء على مسلك التخيير في المتعارضين يتخير بين طرح العام والأخذ بكلا الخاصين وبين الأخذ بالعام مع طرح مجموع الخاصين، وقد مر ان طرح المجموع لا يساوق طرح الجميع، فيجب الأخذ باحد الخاصين من باب التخيير بينهما، بناء على شمول التخيير للمتعارضين بالعرض فيخصص العام بالخاص الذي يختاره.

وأما بناء على مسلك تساقط المتعارضين فيسقط العام ومجموع الخاصين، ثم يقع التعارض بالعرض بين الخاصين للعلم الاجمالي بعدم

حجية احدهما لأجل المعارضة مع العام، ولكن يبقى احد الخاصين لا بعينه حجة، لما مر منا من امكان التمسك بدليل حجية خبر الثقة لاثبات حجية احد المتعارضين بالعرض لا بعينه، فيجب الاحتياط في مثال اكرام العالم.

النحو الخامس: أن يكون احد الخاصين مرجوحا بالنسبة الى العام، والخاص الآخر مساويا للعام، كما لو كان الخاص الأول أي وجوب اكرام العالم العادل موافقا للعام ولم يكن للعام موقف حول اكرام العالم الفاسق، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم الأخذ بالعام مع الخاص الثاني وطرح الخاص المرجوح^(١)، والظاهر تمامية ما افاده، حيث ان الخاص المرجوح طرف للمعارضة مع مجموع العام والخاص المساوي، وهذا المجموع بلحاظ مضمون العام المخالف للخاص الأول راجح لكونه مخالفا للعام، فيقدم على الخاص الأول الذي هو موافق للعام. ولكن يشكل ذلك على مسلك صاحب الكفاية من كون التعارض بين العام ومجموع الخاصين، فانه لا يصدق على مجموع الخاصين عنوان موافق للعام، حتى يشمله قوله "خذ بما خالف العامة ودع ما وافق العامة" بعد ان لم يكن للعام موقف حول مفاد الخاص الثاني، فلا يصح ان يقال: ان العام المتعارض مع مجموع الخاصين يكون مخالفا للعام بلحاظ مضمونه المخالف للخاص الأول، ومجموع الخاصين موافق للعام بلحاظ اشتماله على الخاص الأول وبعد تقديم العام على مجموع الخاصين تقع المعارضة بين الخاصين فيطرح الخاص الأول لكونه موافقا

للعامه ويؤخذ بالخاص الثاني .

النحو السادس: أن يكون احد الخاصين راجحا على العام والخاص الآخر مساويا مع العام، كما لو كان الخاص الأول أي وجوب اكرام العالم العادل مخالفا للعامه ولم يكن للعامه موقف حول اكرام العالم الفاسق، فذكر السيد الخوئي "قده" انه يؤخذ بالخاص الراجح وتقع المعارضة بين العام والخاص المساوي، فبناء على التخيير بين المتعارضين يكون مخيرا في الأخذ بأيّ منهما وبناء على تساقطهما يحكم بتساقطهما^(١).

وما ذكره تام على مسلكه من كون المعارضة بين كل واحد من الخطابات الثلاثة وبين مجموع الخطابين الآخرين، لأن الخاص الاول مخالف للعامه بينما أن معارضه وهو مجموع العام والخاص الآخر موافق للعامه باعتبار أن مضمون العام المخالف للخاص الاول موافق للعامه وان لم يكن لهم موقف في مورد الخاص الثاني، وأما على مسلك صاحب الكفاية فقد يقال ان المعارضة تكون بين العام ومجموع الخاصين اي احدهما لا بعينه وليس الخاص الاول بعينه طرفا للمعارضة حتى يقال بترجيحه لكونه مخالفا للعامه فتأمل.

الفرض الثاني: ان يكون المخصصان بحسب الموضوع عامين من وجه، كما اذا قال المولى "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطابٍ "لاتكرم العالم الفاسق" وفي خطاب آخر "لاتكرم العالم الشاعر" فحكمه حكم الفرض السابق من ان العام يخصص بكليهما ما لم يلزم منه تخصيص

الاكثر او بقاء العام بلا مورد، الا انه يختلف عن الفرض السابق في وجود مجال لتوهم انقلاب النسبة هنا اذا لوحظت النسبة بين العام مع احد المخصصين بعد تخصيصه بالمخصص الآخر، ففي المثال المتقدم لو خصص خطاب اكرم كل عالم مع خطاب لا تكرم العالم الفاسق اولاً، فيصير مفاده وجوب اكرام العالم غير الفاسق، والنسبة بينه وبين حرمة اكرام العالم الشاعر عموم من وجه، ولكنه توهم لا يذهب اليه حتى من يقول بانقلاب النسبة، لان ملاحظة العام مع احد المخصصين اولاً ثم ملاحظة نسبته مع المخصص الآخر بلاوجه عرفاً ولو كان المخصص الأول ارجح من الثاني لكونه قطعي الصدور ونحو ذلك.

ودعوى لزوم تخصيص العام اولاً بمورد اجتماع المخصصين اذا كانا غير متنافيين فانه اعمال لكلا المخصصين معا وليس اعمالاً لاحدهما قبل الآخر حتى يورد عليه بكونه جزافاً وترجيحاً بلا مرجح، فاذا خصص العام اولاً بمورد اجتماع المخصصين فتكون النسبة بينه وبين كل من المخصصين عموماً من وجه، ففي المثال المتقدم يخصص وجوب اكرام العلماء بغير الفاسق الشاعر منهم فيدل على وجوب اكرام العالم غير الفاسق الشاعر، وحينئذ فتكون نسبة النهي عن اكرام العالم الشاعر مثلاً اليه عموماً من وجه، حيث انه مورد افتراق الثاني العالم الفاسق الشاعر لأن العام المخصّص لا يدل على وجوب اكرامه؛ فغير تامة أيضاً، لان الخاص قرينة على العام بتمام مدلوله، فلا وجه عقلائي لملاحظة جزء من مفاده في مقام تخصيص العام قبل جزئه الآخر.

نعم لو كان المخصصان متنافيين كما لو ورد "يستحب اكرام كل عالم" ثم ورد "يجب اكرام العالم الشاعر" وورد "يحرم اكرام العالم الفاسق" فيتعارض المخصصان في العالم الفاسق الشاعر، فيخصص العام

بمورد افتراقهما ويرجع الى العام في مورد اجتماعهما باعتباره مرجعا فوقانيا بناء على مسلك التسايط المطلق في المتعارضين، وأما بناء على امكان نفي الثالث بهما فلا يمكن الرجوع الى العام المخالف لمفاد كليهما.

هذا كله لو فرض صدور المخصصين في زمان واحد، وأما لو فرض صدورهما في زمانين فقد يقال بأنه بعد صدور المخصص الأول يتضيق مقدار حجية العام بما عدا ذلك المخصص، فحينما يصدر المخصص الثاني يواجه عاما مخصصا وغير حجة الا فيما عدا المخصص الأول، فبناء على ملاحظة النسبة بين مقدار الحجية من الخطابات المتعارضة كما هو مسلك انقلاب النسبة فتكون النسبة بين مقدار حجية العام المخصّص بالمخصص الأول مع المخصص الثاني عموما من وجه.

فاجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الأئمة (عليهم السلام) كلهم بمنزلة متكلم واحد ويخبرون عن الأحكام المجعولة في الشريعة في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) فالمخصص المتأخر والمخصص المتقدم يكشفان عن عدم تعلق الإرادة الجدية من لفظ العام لمورد التخصيص في مرتبة واحدة^(١).

واورد عليه في البحوث بان كون الخطابات الشرعية ناظرة الى زمان واحد وهو زمان التشريع لا يدفع هذا الإشكال، حيث انه كان الإشكال هو ان العام لا يبقى حجة بعد المخصص الأول الا في ما عداه، فلا ينفذ في الجواب عن هذا الإشكال دعوى كون مدلول المخصص الثاني أيضا

هو الحكم المجعول في أول الشريعة، اذ لايعني ذلك حجية هذا المخصص الثاني قبل وروده حتى يصير مثل ورود المخصصين في زمان واحد.

نعم هذا الجواب يجدي في دفع الإشكال عن بحث آخر، وهو انه اذا كان هناك خاص متقدم وعام متاخر، فانه يقال ان من المحتمل كون العام ناسخا له، او يقال بان العام لايشمل حكم الخاص لما قبل زمان صدوره، فتكون النسبة بينه وبين الخاص المتقدم عموما من وجه، لافتراق الخاص عنه في بيان حكم الخاص قبل زمان صدور العام، فيتعارضان في مورد الاجتماع وهو حكم الخاص بعد صدور العام، فحينئذ يأتي دور هذا الجواب، فيقال بان صدور العام وان كان متاخرا لكنه يكشف عن حكم ثابت من أول الشريعة، فيتحد مع مدلول الخاص زمانا، واما في المقام فلايجدي هذا الجواب.

ثم اجاب هو عن الإشكال بأن تقديم الخاص على العام في كل زمان موقوف على حجية الخاص في ذلك الزمان، وليست حجيته في زمان ما كافية في ارتفاع حجية العام الى الأبد، ولذا لو ورد على الخاص معارض بعد ذلك عادت حجية العام الى حالها، وكذا لو ورد على الخاص مخصص عادت حجية العام بمقداره، وعليه فتخصيص العام في زمن ورود المخصص المتأخر بكل من المخصصين موقوف على حجيتهما في ذلك الزمان، ولاتجدي الحجية في زمان اسبق، ومن الواضح ان حجية كل واحد من المخصصين في زمان ورود المخصص المتأخر في رتبة واحدة، فتخصيص العام باحدهما قبل الآخر ترجيح بلامرجح، ولولا ذلك

لزم تأسيس فقه جديد^(١)، وما افاده متين جدًا.

هذا، وأما بناء على المشهور من كون الحجية دائرة مدار وصول الخطاب (او فقل مدار معرضيته للوصول فيما كان الخطاب الزاميا) فيأتي الإشكال السابق فيما لو كان احد المخصصين واصلا او في معرض الوصول في زمان اسبق على المخصص الآخر، والجواب عنه نفس الجواب، ويلزم من الإشكال فيه شيء غريب، وهو انه يختلف حال فقيه عن فقيه آخر، فقد يكون المخصص الذي وصل الى فقيه او كان في معرض الوصول اليه هو لاتكرم العالم الشاعر مثلا، ثم ظفر بخطاب لاتكرم العالم الفاسق فيتعارض عموم اكرم العلماء المخصص بما عدا الشاعر مع المخصص الثاني بالنسبة الى العالم الفاسق غير الشاعر، واذا عكس الحال تعارض خطاب اكرم العلماء المخصص بما عدا الفاسق مع خطاب لاتكرم العالم الشاعر بالنسبة الى العالم الشاعر غير الفاسق، ولو كانا واصلين او في معرض الوصول الى فقيه آخر في زمان واحد، لم يتحقق في حقه تعارض بين الخطابات أصلا.

تنبيه

اذا كان احد المخصصين للعام مخصصا ليا متصلا، فلا بد من ملاحظة العام مخصصا به، ثم ملاحظة نسبته مع المخصص الآخر، مثال ذلك: انه وقع الخلاف في ان خروج الشبهة الحكمية قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي عن حديث رفع ما لا يعلمون، هل هو بسبب المقيد اللبّي المتصل كالحكم العقلي البديهي او الارتكاز الواضح

العقلاني، او انه ثابت بسبب المقيد المنفصل، ولو بدعوى ان البرهان القائم على عدم جريان البراءة الشرعية فيهما برهان نظري عقلي، فيكون بمثابة المقيد المنفصل، خلافا للسيد الإمام "قده" حيث ادعى ان المقيد العقلي يكون بمثابة قرينة متصلة دائما ولو كان نظريا، فبناء على كون تقيد حديث الرفع بغير الشبهة قبل الفحص او المقرونة بالعلم الإجمالي، بمقيد لبي متصل فتكون النسبة بين حديث الرفع ودليل وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية عموما من وجه، حيث ان مورد افتراق دليل وجوب الاحتياط هو الشبهة البدوية قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي، ومورد افتراق حديث الرفع هو الشبهات الموضوعية، فيتعارضان في الشبهة البدوية الحكمية بعد الفحص، وبناء على كون المقيد منفصلا فيكون دليل وجوب الاحتياط اخص مطلقا من الظهور الاستعمالي لحديث الرفع، فيقدم عليه.

الفرض الثالث: ما اذا كانت النسبة بين المخصصين العموم والخصوص المطلق وكانا غير متنافيين، كما لو ورد اكرم العلماء وورد خطاب خاص مثل لا تكرم العالم الفاسق وورد خطاب اخص مثل لا تكرم العالم الكذاب، فان فرض ورود الاخص منفصلا فيخصص العام بالاخص والخاص معا ولاوجه لتخصيصه بالاخص اولا ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص كي يدعى انها صارت عموما من وجه، اذ النسبة بين العالم غير الكذاب والعالم الفاسق عموم من وجه.

فما عن الفاضل النراقي "قده" من أنه لا بد من ملاحظة النسبة بين العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، غير متجه، ولعله كما ذكر الشيخ الاعظم قده توهم ذلك في العام المخصص بالإجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون

كالمتصل، ولا يظن ان يلتزم بمثله فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين، اذ لاوجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع العام الآخر^(١)، ولا يخفى انه ليس مجرد كون المخصص الاجماع او العقل يقتضي ان يكون من قبيل المخصص المتصل، نعم ان فرض اتصال الخطاب الاخص بالعام كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الكذاب منهم، ثم ورد في خطاب آخر لا تكرم العالم الفاسق، فحيث لا ينعقد للعام ظهور الا في وجوب اكرام العالم غير الكذاب فتكون النسبة بينه وبين النهي عن اكرام العالم الفاسق عموما من وجه، فيتعارضان في مورد العالم الفاسق غير الكذاب.

ودعوى ان الخطاب الخاص المنفصل لو كان متصلا بالعام أيضا لكان مخصصا له، كما لو ورد في خطاب متصل "اكرم العلماء ولا تكرم الكذاب منهم ولا تكرم الفساق منهم" ففي فرض الانفصال لابد ان يكون مخصصا له أيضا بمقتضى قاعدة اسسها المحقق النائيني قده، من ان ما يكون قرينة هادمة للظهور في فرض الاتصال فهو قرينة هادمة للحجية في فرض الانفصال.

فالجواب عنها بان الخاص في فرض الاتصال بالعام يكون قرينة مانعة عن انعقاد ظهور العام بعرضه العريض في عرض مانعية الاخص عنه، ولكن الآن يراد جعل الخطاب الخاص المنفصل قرينة على هدم حجية ظهور العام المتصل به الخطاب الاخص، وهذا ظهور في ما عدا الخاص فالظهور الذي كان الخطاب الخاص هادما له في فرض الاتصال غير

الظهور الذي يراد ان يكون الخطاب الخاص المنفصل هادما لحججته، وهذا ليس من مصاديق تلك القاعدة فانها بصدد إثبات ان القرينة التي كانت حين اتصالها هادمة للظهور ففي فرض انفصالها تكون هادمة لحجية نفس هذا الظهور.

هذا وقد يستشكل على المحقق النراقي فيقال: انه في مثال "اكرم كل عالم" و "لا تكرم العالم الفاسق" و "لا تكرم العالم الشاعر" وفرضنا أن المخصص الاول قطعي الصدور، فلازم كلام المحقق النراقي تخصيص العام به اولا فيصير في قوة "اكرم كل عالم ليس بفاسق فان العام الفاسق يحرم اكرامه" ثم بعد معارضته بالعموم من وجه مع خطاب "لا تكرم العالم الشاعر" وتساقطهما في مورد الاجتماع وهو الشاعر العادل، فلا يثبت الا حرمة اكرام العالم الشاعر الفاسق، فيلزم منه الغاء عنوان الشاعر لحرمة اكرام العالم الفاسق مطلقا شاعرا كان ام لا،

وفيه أنه لا يلزم الغاء العنوان دائما، بل انما يلزم فيما كانت النسبة بين المخصصين عموما من وجه وكان مفادهما حكما واحدا، فلو فرض كون النسبة بين المخصصين العموم والخصوص المطلق، كما هو المفروض في كلام المحقق النراقي "ره" فلا يلزم فيه الغاء العنوان كما لو ورد "أكرم كل عالم" و "لا تكرم العالم العاصي" و "لا تكرم العالم المرتكب للكبيرة" فان لازم تخصيص العام بالاخص اولا أن يصير في قوة "اكرم كل عالم ليس بمرتكب للكبيرة" فلو تعارض بالعموم من وجه مع الخطاب الخاص، فصار مقدار حجية الخاص حرمة اكرام العالم العاصي في الكبيرة لم يلزم الغاء عنوان العاصي.

كما أنه لو اختلف حكم المخصصين لم يلزم الغاء العنوان، كما لو ورد "اكرم كل عالم" و ورد "لا يجب اكرام العالم الفاسق" و "يحرم اكرام

العالم الشاعر" فانه على كلام المحقق النراقي يكون لعنوان الشاعر دخلا في حرمة اكرام العالم الفاسق والا لم يحرم اكرامه وان لم يجب اكرام العالم الفاسق مطلقا.

ثم انه بعد تساقط الخطاب العام المتصل بالاخص والخطاب الخاص في مورد اجتماعهما فان كان هناك عام منفصل عن الاخص كما لو ورد في خطاب آخر اكرم العلماء فيكون مرجعا فوقانيا، خلافا للمحقق النائيني "قده" حيث جعله طرفا للمعارضة مع خطاب الخاص، وادعى ان خطاب الخاص لولم يكن مبتلى بالمعارضة مع العام المتصل بالاخص كان مخصصا لذلك العام المنفصل، ولكن بعد ابتلائه بالمعارض يكون معارضا للعام المنفصل^(١).

اقول: هذا يعني انكار كون العام مرجعا فوقانيا حتى في مورد تعارض الخاصين كما لوورد اكرم العلماء ثم ورد لاتكرم العالم الفاسق وورد اكرم العالم الفاسق ولاظن ان يلتزم به، وان التزم بذلك السيد الخوانساري^(٢) والسيد الميلاني "قدهما" واختاره بعض الاعلام في تعليقه على مباحث الاصول، ولايرد عليه ان جعل العام طرفا للمعارضة مع الخاص المخالف له في عرض معارضة الخاص مع الخاص الاخر غير معقول، لان حجية العام تعليقية وحجية الخاص تنجزية فلا يعقل التمانع بينهما، لان حجيته معلقة على عدم حجية الخاص فكيف يعقل ان يمنع عن حجيته^(٣)، فائا وان كنا نعترف بامتناع تعارض العام مع مخصصه، ولكن من الممكن ان

١ - فوائد الاصول ج٤ ص٧٧٤

٢ - جامع المدارك ج١ ص٢٠٩

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص٣٠٨

تكون حجية العام بنظر العقلاء مشروطة بعدم المخصص المعبر لولا المعارض، ونحن وان كنا لانستبعد ان العقلاء يعتبرون العام بعد تعارض الخاصين مرجعا فوقانيا، لكن ننكر كون ذلك بيهان عقلي، ومن أجل ذلك نحتاج في كل مورد من هذا القبيل الى الجزم ببناء العقلاء، فلو شككنا في بناء العقلاء على العمل في مثله بالعموم كان الأصل عدم الحجية، الا اذا فرض حجية العام قبل ورود الخاصين فيستصحب بقاء حجيته بعده بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ويأتي نظير هذا البيان فيما لو تعارض نصان وكان خطاب ثالث ظاهرا في مدلول احدهما، كما لو تعارض خطاب يجب اكرام العالم مع خطاب لا يجب اكرام العالم، وورد في خطاب ثالث اكرم العالم، فقد ادعى السيد الصدر "قده" لزوم الرجوع الى الخطاب الثالث والأخذ بظاهره بنفس البرهان العقلي، ولكن ذكرنا ان الدافع لاحتمال كون حجيته مشروطة بعدم النص المعبر لولا المعارضة على خلافه ليس الا احراز بناء العقلاء، وهذا غير بعيد في هذا المثال أيضا، نظير ما اذا ورد اكرم العالم ثم ورد لا بأس بترك اكرام العالم وورد أيضا انه في ترك اكرام العالم بأس، فبعد تعارض الخطابين الأخيرين وعدم ثبوت القرينة على الترخيص في الترك فلا بد من العمل بظاهر خطاب الأمر.

الفرض الرابع: ما اذا كانت النسبة بين المخصصين العموم والخصوص المطلق وكان الخطاب الاخص متصلا بالعام ومنافيا للخطاب الخاص، كما لوورد اكرم العلماء ويحرم اكرام الكذاب منهم ثم ورد يكره اكرام العالم الفاسق، فيخصص الخطاب الخاص بالاخص فيدل على انه يكره اكرام العالم الفاسق غير الكذاب، وحينئذ فبناء على نظرية انقلاب النسبة يكون اخص مطلقا من العام المتصل بالخطاب الاخص، وبناء

على عدم قبول نظرية انقلاب النسبة فحيث ان النسبة بين الظهورين العموم والخصوص من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق غير الكذاب.

الفرض الخامس: ما لو ورد خاص منفصل ثم ورد على هذا الخاص نفسه مخصص، فلاريب في تخصيصه به اولا ثم تخصيص العام بما بقي تحته بعد تخصيصه بالخاص، بلا فرق بين قبول انقلاب النسبة وعدمه، لان النسبة بين ظهوري العام والخاص كانت هي العموم والخصوص المطلق حتى قبل ورود الخطاب الاخص فتم بينهما جمع عرفي، نعم لامعنى لتقديم الخطاب الخاص على العام مطلقا بعد تضيق مقدار حجيته بورود الخطاب الاخص.

تعويض عن نظرية انقلاب النسبة

ثم انه بناء على انكار نظرية انقلاب النسبة قد يعوض عنها بوجهين:
الوجه الأول: ذكر في البحوث انه بناء على انكار انقلاب النسبة، قد نصل الى نتيجة الانقلاب، فاذا ورد "اكرم العالم" وورد "لا تكرم العالم" وورد في خطابٍ ثالثٍ "لا تكرم العالم الفاسق" فلا اشكال في أنه في مورد العالم الفاسق يلتزم بحرمة اكرامه لعدم معارض له، وأما في مورد العالم العادل فقد تكون نكتة توجب العمل بمفاد العام الاول بالنسبة اليه فيلزم اكرامه.

توضيح ذلك أن في البين فروضا ثلاثة:

الفرض الاول: ما لو كان العام الذي ورد عليه التخصيص وهو "اكرم العالم" في المثال المفروض قطعي الجهة في الجملة وان احتمل كون

عمومه غير مراد جدًّا، فان للمخصص لازما عقليا وهو انه لو كان حكم العام ثابتا في الجملة فهو ثابت في دائرة ما عدا مورد التخصيص في الجملة، وحينئذ فينتفي حكم العام الآخر في تلك الدائرة كذلك، وحيث نعلم بتحقق هذا الشرط أي ثبوت حكم العام في الجملة، فيترتب عليه ثبوت الجزاء وهو كون حكم العام ثابتا في دائرة ما عدا التخصيص في الجملة وبنحو قضية مهملة، ولا يمكن للعام الآخر ان يعارض تلك القضية الشرطية لكونها اخص مطلقا منه، فان العام الآخر يشمل مورد تخصيص ذلك العام المخصَّص ولا تجري القضية الشرطية فيه، وكذا لا يعارض وجود الشرط لكونه قطعيا فيما لو كان العام المخصَّص الذي هو ظني الجهة في الجملة قطعي الصدور.

فان كان لها قدر متيقن كوجوب اكرام العالم العادل الهاشمي تعين الأخذ به ووقع التعارض بين هذا العام -اي اكرم العالم- والعام الآخر -اي لا تكرم العالم- فيما عداه وهو العالم العادل غير الهاشمي، ولكن ان لم يكن لها قدر متيقن فنعلم اجمالا بتخصيص العام الآخر -اي لا تكرم العالم" في مورد العالم العادل الذي هو غير مورد تخصيص العام الاول، فعمل العالم العادل الهاشمي قد خرج من عموم "لا تكرم العالم" ولعل العالم العادل غير الهاشمي قد خرج منه ونحتمل خروجهما معا، فان قلنا بما هو الصحيح من أن العلم الإجمالي بالتخصيص يوجب سقوط أصالة العموم في اطراف العلم الإجمالي رأسا فيما لم يكن للمعلوم بالاجمال عنوان يختص باحد طرفين واقعا، كما لو قال المولى اكرم كل عالم، ثم نقل بنقل غير معتبر مخصصان له، فعلم بصدور احد المخصصين من باب حساب الاحتمالات بحيث لو كانا صادرين معا لم يتعين المعلوم بالاجمال في أي منهما، فلا يعقل جريان أصالة العموم بلحاظ الفرد الآخر

غير المعلوم بالاجمال، لعدم تعيينه واقعا، والفرد المردد لاوجود له فلا يعقل التعبد به، والمقام مثله، وحينئذ فلادافع لاحتمال خروج تمام اطراف العلم الإجمالي عن تحت العام (أي جميع افراده التي ليست في دائرة تخصيص العام المخصَّص) فتجري أصالة العموم في العام المخصَّص في غير مورد تخصيصه مطلقا بلا ايِّ معارض، وان قلنا بجريان أصالة العموم بلحاظ الفرد الآخر غير المعلوم بالاجمال، فتتعارض مع أصالة العموم في "اكرم العالم" بلحاظه، فتتعارضان وتتساقطان، ولكن العلم الاجمالي بوجود اكرام العالم العادل في الجملة يوجب الاحتياط باكرام كل عالم عادل.

الفرض الثاني: ما اذا كان العام المخصَّص ظني الصدور ولكن كان قطعي الجهة في الجملة، فحينئذ نحتاج الى مقدمة أخرى لتتميم الاستدلال، وهو ان كلام الراوي يدل على كلام الإمام (عليه السلام)، وحيث ان المفروض كون كلامه قطعي الجهة في الجملة فلازمه ثبوت حكم العام في الجملة، فللكلام الراوي دلالة التزامية على هذا اللازم أي ثبوت حكم العام في الجملة، وبذلك يحرز تعبدا تحقق شرط القضية الشرطية التي كانت لازم المخصص، وهو انه لو كان حكم العام ثابتا في الجملة لكان ثابتا في دائرة ما عدا مورد التخصيص، وبذلك يثبت الجزاء وهو ثبوت حكم العام في دائرة ما عدا التخصيص.

ولا يخفى انه لو لم يفرض وجود المخصص المنفصل فلايجدي ذلك في ترتيب هذه النتيجة لوجهين:

١- ان من يروي العام القطعي الجهة في الجملة وان كان يدل كلامه بالالتزام على ثبوت حكم العام في الجملة، لكن لا يكفي ذلك في

تخصيص العام الآخر الذي هو كلام الإمام (عليه السلام) اذ لا يمكن تخصيص كلام الإمام بكلام الراوي، اذ لا معنى لتخصيص كلام شخص بكلام شخص آخر، ولكن لا مانع من ان نحزر بكلام الراوي تحقق شرط القضية الشرطية التي هي لازم المخصص، وهذه القضية الشرطية بعد احراز شرطها تكون مخصصة اجمالاً للعام الآخر في ما عدا تخصيص هذا العام المخصص.

٢- ان ثبوت حكم العام في الجملة قضية مهمة مرددة بين المطلقة والجزئية، فلا تصلح للقرينية على تخصيص العام الآخر، وهذا بخلاف حالة ما بعد ورود المخصص، فانه يدل بالالتزام على انه لو كان حكم العام ثابتاً فانما هو ثابت في ما عدا مورد المخصص، وهذه القضية الشرطية التي احزنا شرطها بكلام الراوي للعام المخصص، اخص مطلقاً من العام الآخر كما هو واضح.

الفرض الثالث: ما اذا كان العام المخصص ظني الجهة، فيستقر التعارض بينه وبين العام الآخر في غير مورد التخصيص، لان أصالة الجد في العام المخصص لا تقوم مقام القطع بالجهة في الجملة، اذ أصالة الجد لا تدل على القضية المهمة أي الجد في الجملة، وانما تدل على قضايا جزئية بعدد افراد العام، فتعارض أصالة الجد في العام المخصص مع دليل اعتبار العام الآخر سندا وجهة، نعم في هذا الفرض لو كان احد العاملين ظني السند والآخر قطعي السند فلا يصلح الأول لمعارضة الثاني، حيث ان الخبر الظني السند المخالف لخطاب قطعي السند ليس

حجة^(١).

ويلاحظ على ما افاده اولاً: ان ما ذكره في المقام من سقوط اصالة العموم في اطراف العلم الإجمالي بالتخصيص رأساً منافٍ لما اختاره بعد ذلك في بحث العام والخاص من دورته الثانية الاصولية من جريان اصالة العموم لنفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال^(٢).

وما اختاره هناك هو الصحيح، كما تبين في محله، وثانياً: ان أصالة العموم التي تجري بلحاظ كل فرد من افراد العام غير المنخصّص كما تكون متعارضة في نفسها لمكان العلم الإجمالي بالتخصيص، فكذلك تكون كل واحدة منها متعارضة مع أصالة العموم في العام المنخصص بلحاظ غير مورد التخصيص، ولاوجه لسلامتها عن المعارضة بمجرد العلم الاجمالي الثنائي بكذب احد العمومين في خطاب "لاتكرم العالم" إما عمومه للعالم العادل الهاشمي او عمومه للعالم العادل غير الهاشمي، كما مرّنا مرارا.

نعم لا بأس بما ذكره من لزوم اكرام العالم العادل مطلقا من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بوجوب اكرام العالم العادل في الجملة، ولكنه مشروط بكون العلم الاجمالي متعلقا بالتكليف فلا يتم في خطاب "يستحب اكرام العالم" كما أنه مشروط بعدم كون الاصل الاولي في غير ما علم وجوبه الحرمة كما لو كان الاكرام بمال المولى، وكذا مشروط بكون اطراف العلم الاجمالي مورد ابتلاء المكلف، فلو كان في مكان لا

١ - قد مر بيان وجهه في صفحة ٣٤٢ وسيأتي التحقيق عنه في صفحة ٥٢٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٢٩٣-٢٩٨، راجع صفحة ٢٢٠

يتمكن من اكرام العالم العادل الهاشمي فلا يتنجز عليه اكرام العالم العادل غير الهاشمي .

وثالثا: ان ما افاده في الفرض الثاني في العام القطعي الجهة الظني السند من وجود شهادة التزامية للراوي بوجود الشرط وهو كون حكم العام ثابتا في الجملة، فيرد عليه: ان هذه الشهادة متعارضة مع دلالة ذلك العام غير المخصّص بالالتزام على نفي هذا الشرط، اذ لازم ثبوت حكم العام غير المخصّص على نحو العموم عدم كون حكم العام المخصّص ثابتا في الجملة، وحيث ان بين العامين تعارضا سنديا فلا يثبت وجود الشرط ودعوى استلزام اخصية القضية الشرطية لكون الدليل على وجود شرطها وهو صدور الخطاب العام المخصص من الامام (عليه السلام) عهدة اثباتها على مدعيها.

ورابعا: ان ما ذكره من ان لازم كلام الراوي الناقل لكلام الإمام (عليه السلام) الذي هو قطعي الجهة في الجملة، وان كان هو ثبوت الحكم المذكور في كلامه في الجملة، لكن لايقدم على عموم العام الآخر، لكونه مدلولاً التزامياً لكلام الراوي.

ففيه ان هذا لازم كلام الإمام، وكلام الراوي يدل على كلام الإمام (عليه السلام) بالمطابقة وعلى هذا اللازم بالالتزام.

على أن لازم كلام الراوي انتفاء الإرادة الجدية في عموم العام الآخر، فهو نظير ما لو اخبر ثقة بانتفاء الإرادة الجدية في عموم كلام صادر عن الإمام (مع جريان أصالة الحس في خبره) فانه يكفي في صيرورته قرينة نوعية تُقدّم على أصالة العموم على ما مر توضيحه سابقا، نعم ما ذكره ثانيا من عدم كون القضية المرددة بين المطلقة والجزئية قرينة عرفية كلام

تأم.

وخامسا: ان ما ذكره في فرض كون العام المخصّص ظني الجهة، من عدم جريان اصالة الجدل لاثبات كون حكم العام ثابتا في الجملة، ففيه: انه لاوجه للمنع عن جريانها لو ترتب عليه أثر، فهو نظير ما لو علم اجمالا بعدم الإرادة الجدية في خطاب اكرم كل عالم بالنسبة الى احد فرديه، واحتمل عدم الإرادة الجدية بالنسبة الى كلا الفردين معا، فان أصالة الجدل تجري بحسب المرتكز العقلائي في الزائد على المقدر المعلوم بالاجمال، فتكون نتيجته لزوم الاحتياط، وقد التزم بذلك في بحث العام والخاص؛ نعم لا بأس بدعوى معارضتها في المقام مع أصالة الجدل في عموم العام غير المخصّص.

الوجه الثاني: ذكر بعض السادة الأعلام دامظه انه يمكن الوصول الى نفس نتيجة انقلاب النسبة غالبا بالبيان التالي، وهو انه تارة يفرض ورود الروايات في مقام التعليم -أي بيان الأحكام الشرعية على نهج القضية الحقيقية بغرض تعليم الرواة- فمع ملاحظة اسباب الكتمان قد ينحل التعارض، فمثلا قد يكون السرّ في امره باكرام العالم مطلقا أن المصلحة الملزمة كانت تقتضي بيان الحكم، الا انه لم يمكن تخصيص الحكم بالفقيه مثلا بلحاظ حضور مختلف اصناف العلماء، وهكذا في قوله لايجب اكرام أي عالم يفرض انه كان ملجأ الى بيان الحكم، ولكن لم يمكنه التحديد باستثناء الفقيه عنه بلحاظ حضور بعض الاشخاص ممن يتقى منهم في المجلس، فحينئذ اذا ورد خطاب يدل على وجوب اكرام الفقيه فيخصص الحكم بالفقيه، وهذا انما يتصور في حق من صرح بانه يختلف كلامه على سبعين وجها، كما ورد في رواية عبد

الأعلى بن أعين^(١).

وأما ان كانت الروايات واردة في مقام الإفتاء أي لأجل بيان الوظيفة الفعلية للمخاطب فالأمر أسهل، كما لو فرض انه سأل ثلاثة اشخاص عن حكم وجوب اكرام العالم، وأحدهم يعيش في بلد لا يوجد فيه الا العالم الفاسق، والثاني يعيش في بلد لا يوجد فيه الا العالم العادل، والثالث يسكن في بلد يختلف العلماء فيه في الفسق والعدالة، وفرض ان وجوب الاكرام يختص بالعالم العادل، فالامام يجيب الأول بانه لا يجب اكرام العالم، ويجيب الثاني بانه يجب اكرام العالم، ويجيب الثالث بانه يجب اكرام العالم العادل، ولا منافاة في ذلك لانه يجيب كل واحد بما يناسب ما يتلى به، فمثله مثال طبيب راجعه ثلاثة اشخاص من بلاد مختلفة، فالأول منهم يعيش في بلد لا يوجد فيه الا الماء العذب، والثاني يعيش في بلد لا يوجد فيه الا الماء المالح، والثالث يعيش في بلد يوجد فيه كلا المائين، وفرض ان شرب الماء العذب في اثناء الاكل مضر، فيقول الطبيب للأول: لاتشرب الماء في اثناء الاكل، ويقول للثاني: اشرب الماء في اثناء الاكل، ويقول للثالث: لاتشرب الماء العذب في اثناء الاكل، ولا منافاة بين هذه الأجوبة.

اقول: يلاحظ عليه -مضافا الى بُعد وجدان مصداق لما افاده في الفقه- ان ما افاده في روايات مقام التعليم لايشكل جمعا عرفيا بمجرد كون المولى ممن يتكلم على سبعين وجها وانه يؤثر في كلامه اسباب التقية والكتمان، اللهم الا ان يحرز ان سكوته عن بيان المخصص كان بداعي

التقية والكتمان، ولكنه اجنبي عن بحث الجمع العرفي والقرينية النوعية. وأما بالنسبة الى مقام الإفتاء فكان ينبغي المثال له بما اذا كان السائل الأول يعيش في بلد يكون الغالب فيه الماء العذب ولكن يوجد فيه الماء المالح أيضا، فقليل له لاتشرب الماء اثناء الاكل، وكان الثاني يعيش في بلد يكون الغالب فيه الماء المالح ولكن يوجد أيضا الماء العذب، فقليل له لاتشرب الماء في اثناء الاكل، والثالث كان يعيش في بلد يتعارف كلا المائين فقليل له لاتشرب الماء العذب اثناء الاكل، ففي هذا المثال يتنافى اطلاق الجواب الأول مع الثاني، ولكن لايبعد ان يكون الجواب الثالث موجبا لحل التعارض بين الجوابين الأولين بعد الالتفات الى كون المتعارف بالنسبة الى السائل الأول غير ما هو المتعارف بالنسبة الى السائل الثاني، وأما ما فرضه من المثال فلاينعقد اطلاق في الجواب كي ينافي اطلاق الجواب الآخر، خاصة بعد ما مرّ منه من كون القدر المتيقن في مقام التخاطب موجبا لانصراف الخطاب الوارد في مقام الإفتاء.

نتيجة الجمع بين روايات ضمان العارية

ثم انه لا بأس بالاشارة الى الجمع بين الروايات الواردة في ضمان العارية تبعا للشيخ الأعظم قده، فنقول ان الاخبار الواردة في ذلك الباب على طوائف:

الأولى: ما يدل على نفي الضمان في العارية مطلقا^(١).

الثانية: ما يدل على نفي الضمان الا مع اشتراط الضمان^(٢).

١ - وسائل الشيعة ج١٩ ص٩٢ كتاب العارية باب ١ ح ٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٩ ص٩١ كتاب العارية باب ١ ح ١

الثالثة: ما يدل على نفي الضمان بدون الاشتراط الا في الدينار^(١).
الرابعة: ما يدل على نفي الضمان بدون الاشتراط الا في الدرهم^(٢).
الخامسة: ما يدل على نفي الضمان بدون الاشتراط الا في الذهب
والفضة فيضمنهما ما لم يشترط عدم الضمان^(٣).

ولا يخفى ان ما حكى عن السيد الخوئي قده من كون النسبة بين
الطائفة الثانية وسائر المخصصات هي العموم من وجه^(٤)، غير تام لان
الحكم بضمنان العارية مع الاشتراط مما أكد عليه في جميع تلك
المخصصات فهي اخص مطلقا من الطائفة الثانية فلا إشكال فيها من هذه
الناحية، وكذا لإشكال في ان عموم المستثنى منه في كل من الطائفة
الثالثة والرابعة ينحصر بعقد المستثنى في الطائفة الأخرى، حيث انه
اخص مطلقا منه، فنحطاب الضمان في عارية الدرهم من غير اشتراط
اخص مطلقا من خطاب عدم ضمان العارية غير الدينار من غير اشتراط،
وهكذا خطاب ضمان عارية الدينار من غير اشتراط اخص مطلقا من
خطاب عدم ضمان العارية غير الدرهم من غير اشتراط.

وانما الذي يوجب الإشكال هو كون النسبة بين الطائفة الثالثة والرابعة
وبين الطائفة الخامسة هي العموم من وجه، حيث ان المفاد السلبي
للطائفة الثالثة والرابعة يدل على عدم الضمان في عارية غير الدرهم
والدينار مع عدم الاشتراط، والمفاد الايجابي للطائفة الخامسة يدل على

١ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٩٦ كتاب العارية باب ٣ ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٩٧ كتاب العارية باب ٣ ح ٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٩٧ كتاب العارية باب ٣ ح ٢

٤ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٩٧

الضمان في عارية الذهب والفضة من دون اشتراط، ويتعارضان في مورد الاجتماع وهو عارية الذهب والفضة غير المسكوكين، ولكن لا يعد دعوى تعين الأخذ بعموم المفاد الايجابي للطائفة الخامسة لإبائه عن اخراج مورد الاجتماع منه، اذ حمله على عارية الدرهم والدينار حمل على الفرد النادر، فان الظاهر من العارية فرض اباحة الانتفاع مع بقاء العين، والانتفاع الغالب بالدرهم والدينار هو المبادلة بهما لابقاءهما والانتفاع بهما بالتزيين او الاقتناء، وهذا لا ينافي التصريح في الطائفة الثالثة والرابعة باستثناء حكم عارية الدرهم والدينار، اذ المستهجن هو حمل المطلق على الفرد النادر لا بيان حكم الفرد النادر، واما حمل العارية على اباحة الانتفاع ولو أدى الى تلف الدرهم والدينار، بدعوى كون الانتفاع المتعارف بهما هو المبادلة التي تؤدي الى خروجهما عن الملك، فلا يخلو عن بُعد، ولو سلمنا بذلك فلا نسلم به في عارية الذهب والفضة، اذ الانتفاع المتعارف بهما لا يختص بالمبادلة، لغلبة التزيين بالذهب والفضة غير المسكوكين.

ولو فرض تعارض الطائفة الثالثة والرابعة مع الطائفة الخامسة فالمرجع بعد تساقطهما في مورد الذهب والفضة غير المسكوكين هو عموم الطائفة الأولى والثانية الدالتين على عدم الضمان.

مقتضى الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين على ضوء

الاخبار العلاجية

قبل ان نبدأ بذكر الأخبار العلاجية ينبغي ان نشير الى ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان تلك الأخبار تختص بالدليلين المظنوني الصدور ولا تشمل المقطوعي الصدور، فلا بد عند تعارضهما من الرجوع الى عام

١٥٤ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

فوقاني او اصل عملي^(١)، فانه يلاحظ عليه ان ادلة التخيير وكذا أدلة المرجحات المضمونية كموافقة الكتاب او المرجحات الجهتية كمخالفة العامة لاتقصر عن شمولهما، وقد صرح بنفسه في دلالة مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة على الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة أن موضوعهما الخبران المشهوران أي القطعيان من حيث الصدور.

روايات التخيير

ولنبداً بالبحث عن روايات التخيير وهي عدة روايات:

موثقة سماعة

منها: موثقة سماعة عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال سأته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه^(٢).

بتقريب ان ظاهر الموثقة الأمر بتأخير الإفتاء بالحكم الواقعي الى ان يلقي من يخبره به بنحو يرتفع تحيره بذلك، وهذا لا يكون عادة الا باخبار الإمام (عليه السلام) ولكنه قبل ذلك في سعة في الأخذ والعمل بأيّ من الخبرين المتعارضين، فتدلّ على تخيير المكلف في تطبيق عمله على اي من الخبرين.

نعم الامر بالارجاء ينافي التخيير الاصولي اي حجية الخبر الذي اخذ به، سواء كان المراد من قوله "يرجئه" هو لزوم تأخير الاخذ باي من

١ - مصباح الأصول ج٣ ص٤٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٨ ابواب صفات القاضي باب ٩ ح ٥

الخبرين او ارجاء ذلك الامر اي الواقعة التي اختلف الخبران فيها كارث الزوجة من الارض، ولكن التخيير الفقهي اي جواز تطبيق العمل على مضمون اي من الخبرين يتلائم مع لزوم تأخير الاخذ باي منهما والالتزام بحجتيه.

ولكن يورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الأول: ما عن جماعة منهم بعض السادة الأعلام (دامظه) من

ان مورد الموثقة تعارض الفتويين، حيث ان التعبير بانه اختلف عليه رجلا ن يتناسب مع اختلاف الفقيهين دون اختلاف الراويين، اذ لا يعبر فيما اذا روى كل من الراويين رواية تخالف رواية الآخر أنهما اختلفا عليه، فقد يروي شخص واحد حديثين مختلفين فلا يقال انه اختلف مع نفسه، مضافا الى أن اسناد الأمر بالأخذ او النهي عن الاخذ الى الرجلين يناسب شأن الفقيه بالنسبة الى العامي، دون الراوي الذي قد يكون حامل فقه ليس بفقيه او حامل فقه الى من هو افقه منه، ولا ينافيه التعبير بقوله "كلاهما يرويه"، اذ يعني ذلك أن مستند فتواهما ليس هو القياس والاستحسان ونحو ذلك، وانما هو الحديث المروي عن الإمام (عليه السلام) كما ورد نظيره في مقبولة عمر بن حنظلة "وكلاهما اختلفا في حديثكم"، مع أن موردها الفتوى او القضاء في الشبهة الحكمية، فتدلّ الموثقة على التخيير بين الفتويين المتعارضين حتى يلقي من يكون كلامه فوق الفتويين مثل الفقيه الأعلم.

اقول: يكفي في صحة التعبير باختلاف الرجلين فرض اختلافهما في نقل الحديث، خاصة مع العلم بعدم صدور احدهما عن الإمام (عليه السلام) اجمالا، وأما جعل اسناد الأمر بالأخذ والنهي عن الأخذ الى الرجلين قرينة على كونه ناظرا الى مقام الإفتاء دون الرواية فجوابه ان

الموثقة تشمل باطلاقها ما لو روى فقيه لقيه آخر حديثا وقرن ذلك بالأمر بالعمل بمضمونه، حيث لا يوجد أيّ منشأ لجهل الفقيه الثاني بالحكم عدا شكه في صدور هذا الحديث عن الإمام (عليه السلام) من دون أيّ خلاف بينهما في الإرادة الاستعمالية او الجدية للحديث، فالراوي لمّا يسدّ باب هذا الشك عليه، فيصحّ له عرفا ان يامر بالعمل به، وهذا نظير ما لو نقل شخص عارف بالفتاوى فتوى لشخص آخر، وقرن نقله لها بالأمر بالعمل بمضمونها، وهكذا تشمل الموثقة ما لو روى عامي حديثا واضح الدلالة وقرنه بأمر الآخرين بالعمل بمضمونه، خصوصا مع ما تقدم في بحث الاوامر من ان الامر ليس مرادفا لكلمة "فرمان" بل مرادف لكلمة "خواستن" فقد ورد في تاريخ الطبري ان مسلم بن عقيل كتب من الكوفة الى الحسين (عليه السلام) يأمره بالقدوم^(١)، وعندئذ فتعدى الى سائر موارد نقل -الحديث بالغاء الخصوصية عرفا.

وقد ورد في الاحتجاج أنه روى سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد من أن نعمل بأحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة^(٢)، فنسب الامر والنهي الى الحديثين.

الايراد الثاني: انه لا يظهر من الموثقة السعة في الالتزام والعمل بأيّ واحد من الخبرين، حيث يختلف ذلك عن مثل قوله في رواية ابن مهزيار الآتية "موسع عليك بأية عملت"، بل يحتمل ان يراد بالسعة في الموثقة

١ - تاريخ الطبري ج٤ ص ٢٥٩

٢ - الاحتجاج ج٢ ص ٣٥٧

السعة العملية من حيث وجود هذين الخبرين، بمعنى عدم مجيء كلفة زائدة للمكلف من قبلهما، فيكون حاله حال من لم يصل إليه أيُّ منهما، وهذا لا ينافي تنجز احد الحكمين بمنجز آخر كالعام الفوقاني او الاستصحاب، كما يحتمل ان يراد بها السعة العملية مطلقا، أي عدم تنجز الواقع في هذا الحال ولو بمنجز آخر.

الايراد الثالث: ما يقال من أنه لو فرض ظهور قوله "هو في سعة حتى يلقاه" في نفسه في بيان التوسعة في العمل باي من الخبرين، الا أنه يوجد هناك ما يصلح للقرينية على خلاف ذلك، وهو تفريعه على قوله "يرجئه حتى يلقى من يخبره" فان الامر بالتأخير ان كان ظاهرا في لزوم تأخير الأخذ المطلق بأي من الخبرين والذي يساوق جعل رأيه وفتواه موافقا لأحدهما لم يتناف مع جواز تطبيق عمله على اي منهما، لكن لا يظهر منه ذلك، بل ظاهره او المحتمل منه لزوم تأخير نفس ذلك الامر، ويراد به تأخير العمل بأي من الخبرين، فلا يجتمع مع جواز تطبيق عمله على اي منهما، وهذا الاحتمال يكون موافقا لمفاد مرسله الاحتجاج التي رواها عن سماعة والتي لا يبعد اتحادها مع هذه الموثقة لسماعة، فقد ورد فيها "لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك".

وقد احتمل السيد اليزدي "قده" كون الامر بالارجاء بمعنى الامر بتأخير الواقعة رأسا فيكون في سعة من ناحية الارجاء، وقال: يكون مورده الواجب الموسع، فيؤخر الواقعة من اول وقتها حتى يتبين له الحكم^(١)، ولكن يرد عليه أن السعة في تأخير الواجب الموسع ليست مغياة بلقاء

الامام بل مغياة بآخر الوقت، فلا يصح ان يكون مورده ارجاء الواجب الموسع، وكان ينبغي أن يمثل بمثل اعطاء سهم ارث الزوجة من الارض فيما اذا وردت رواية أن الزوجة لا تعطى سهما من الارض، بل يعطى الى بقية الورثة، ووردت رواية أخرى تأمر باعطاءه اليها، فتأمر موثقة سماعة بايقاف الامر الى أن يتبين الحكم، فيكون المراد من كونه في سعة كونه في سعة من ناحية تبعات تأخير الواقعة من تأخر وصول الحق الى ذي الحق، نعم ليس ذلك سعة له بقول مطلق، فانه قد يكون غرضه المبادرة الى تلك الواقعة فيقع في الضيق من ناحية تأخيره، الا أنه في سعة من ناحية تبعات تاخير الواقعة شرعا.

الا أن الانصاف عدم عرفية هذا الاحتمال، فانه كثيرا ما لا يحتمل جواز التأخير المؤدي الى ترك الواجب رأسا، فاذا ورد خبر يأمر بالاتيان بشيء في صلاة الفريضة وورد خبر آخر ينهى عنه، فلا يحتمل أن يجوز له تأخير الواقعة والذي يكون بمعنى ترك الصلاة رأسا، وانما يجوز له تأخير الامر بمعنى العمل باي من الخبرين، فان لم يعلم اجمالا بجزئية ذلك الشيء او مانعيته فيتخير بين الاتيان به في الصلاة وعدمه، وان ورد في خبر أن من سافر اربعة فراسخ ولم يرجع ليومه يقصر صلاته، وورد في خبر آخر أنه لا يقصر صلاته، فانه لا يجوز له ترك اداء الصلاة في وقتها رأسا فيكون معنى لزوم تأخير الامر هو عدم العمل بواحد من الخبرين وكونه في سعة من وجودهما هنا لا ينافي وقوعه في ضيق من ناحية لزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام لأجل العلم الاجمالي، ولا ينحصر مورد الموثقة به حتى يقال بأن التعبير بكونه في سعة لا يتلائم مع لزوم الاحتياط عليه، فانه يكفي في عرفية هذا التعبير أنه في غير مورد العلم الاجمالي الذي يمكن فيه الاحتياط كمورد دوران الامر بين المحذورين

او مورد ورود خبر يأمر بالاتيان بشيء في الصلاة وورود خبر آخر ينهى عنه يكون في سعة من ناحية لزوم العمل باحد هذين الخبرين، فيفرضهما كالعدم فيكون مخيرا في الفعل والترك لعدم علم اجمالي منجز، وهذا لا ينافي الامر بتأخير الامر اي العمل استنادا الى اي من الخبرين.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لولا قوله "فهو في سعة حتى يلقاه" كان الظاهر رجوع ضمير "يرجئه" إلى الأمر، لكن معه يرجع إلى الأخذ، فالمعنى يؤخر الأخذ بواحد منهما ولا يعمل بواحد منهما حتى يلقي من يخبره فهو في الواقعة في سعة حتى يلقاه و لا يوجب ورود مثل الخبرين المتعارضين الضيق عليه، و الظاهر اتحاد هذه الموثقة مع مرسلة الاحتجاج، نعم يختلف ذيلهما، و على أي حال يكون معنى يرجئه يؤخره و لا يعمل بواحد منهما^(١)، وفيه أنه لو فرض كون الذيل قرينة على رجوع الضمير الى الاخذ فليس هو الاخذ بالخبر وانما هو الاخذ بالامر، فلا يختلف عن ارجاء الامر، والفرق بين ما ذكره مع الاحتمال الذي ذكرناه أنه على ما ذكره لا يلزم تأخير الواقعة بخلاف ما ذكرناه.

الايراد الرابع: ما ذكره السيد الخوئي قده من ان مورد الموثقة دوران الأمر بين المحذورين، حيث ورد فيها أن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى، والعقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل والترك، وقوله عليه السلام "فهو في سعة" لا يدل على ازيد من حكم العقل.

ويلاحظ عليه **اولا:** انه قد يكون الأمر في مقام توهم الحظر كما في رواية "صل في المحمل"، ولو ادعي ظهور لفظة الأمر فيما يفيد الوجوب

فيكفي شموله لما اذا كان الأمر والنهي ضمنين، حيث يمكن فيه الاحتياط بتكرار العمل، مرّة مع ذلك الجزء المشكوك واخرى مع عدمه، فلا يكون من موارد دوران الأمر بين المحذورين، ومن هذا القبيل ما اذا ورد في رواية أن من سافر اربعة فراسخ ولم يرجع ليومه يقصر صلاته، وورد في رواية أخرى أنه لا يقصر صلاته، حيث يمكن فيه الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام وعليه فتشمل الموثقة باطلاقها لغير مورد دوران الأمر بين المحذورين.

وثانيا: ان الحكم بالتخيير في مورد دوران الأمر بين المحذورين يختص بما اذا لم يكن هناك عام فوقاني او اصل عملي يعين احد الحكمين، (كالاتصحاب بناء على جريانه في الشبهة الحكمية) وحيث ان الموثقة تشمل باطلاقها لمثل هذا الفرض الذي يوجد فيه عام فوقاني او الاصل العملي، فيكون التخيير المستفاد منه على خلاف مقتضى القاعدة، وان فرض اختصاصه بمورد دوران الامر بين المحذورين.

هذا وقد يورد على ما ذكره ايراد ثالث، وهو أن مقتضى القاعدة بناء على مسلكه هو تساقط الخبرين المتعارضين مطلقا وعدم حجيتهما لنفي الثالث، وحيث لم يفرض وجود علم اجمالي بصدق احد الخبرين، فيحتمل اباحة الفعل وعدم وجوبه او حرمة، فلا يكون ذلك من مورد دوران الأمر بين المحذورين بحسب الاصطلاح.

ولكن يرد عليه ان المكلف مخير فيه أيضا بين الفعل والترك ولو بمناط البراءة العقلية والشرعية، فيكون الحكم بالسعة في الموثقة مطابقا لحكم العقل، مضافا الى احتمال التعبد بحجية الخبرين المتعارضين في نفي الثالث، ولأجل ذلك يصير المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين، فلا يمكن حينئذ الغاء الخصوصية في الحكم

الايراد الخامس: ما ذكره في البحوث من قوة احتمال كون الموثقة واردة في الاعتقادات كالجبر والتفويض والبداء، فيرد خبر يأمر بالآخذ بالبداء والآخر ينهى عنه، وذلك لعدة نكات:

١- انه ورد التعبير فيها بالأمر بالآخذ دون الأمر بالعمل، والتعبير بالآخذ يناسب الاعتقادات، فيقال: أخذ بمذهب الجبر او برأي البداء مثلاً، بينما أنه لا يقال أخذ بالصلاة او اخذ بوجوبها.

٢- ان التعبير بجملة "من يخبره" وجعل لقاءه غاية للارجاء يناسب الاعتقادات التي تطلب فيها المعرفة، ولايناسب الفروع التي يطلب فيها الامثال.

٣- ان الأمر بارجاء الواقعة وتأخيرها في الفروع يكون موجبا لتفويت غرض المكلف في الفعل عادة، فلايناسب ان يعبر بعد الأمر بالإرجاء بقوله "فهو في سعة"، (ولذا ورد في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة عند فقد المرجحات في الخبرين المتعارضين الامر بالاحتياط والتوقف بقوله "ارجئه حتى تلقى امامك" من دون تعقيبه بكونه في سعة) ولكن لو كان مورده الاعتقادات فيلائم قوله "فهو في سعة" مع قوله "يرجئه" أي انه يؤخر الاعتقاد في هذا المورد حتى يلقي الإمام عليه السلام، فهو في سعة من حيث وجوب الاعتقاد بشيء حتى يلقاه.

٤- ان ندرة فرض الدوران بين المحذورين في الفروع جداً قد تجعل الموثقة منصرفه الى الاعتقادات.

ولو لم يوجب ذلك كله انصراف الموثقة الى الاعتقادات فلاأقل من كونه موجبا للاجمال.

اقول: الانصاف عدم تمامية ما استشهد به من قرائن على احتمال اختصاص الموثقة بالاعتقادات:

أما القرينة الاولى: ففيها أن الاخذ بمعنى التمسك وقد استعمل في الروايات في الفروع ايضا، ففي رواية الحلبي "كل شيء أمر الناس بأخذه فهو متسعون له، وما لا يتسعون له فهو موضوع عنهم" اي كل ما امر الناس بالتمسك والعمل به فهو مقدور لهم"، وفي رواية جارود ابي المنذر "إذا ورد عليك شيء امر الله به اخذت به، وإذا ورد عليك شيء نهى الله عنه تركته" وفي رواية أخرى "التقية التي امركم الله أن تأخذوا بها"، وفي رواية عيسى بن السري "حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام إذا أنا اخذت بها زكى عملي فقال الامام (عليه السلام)... وحق في الاموال من الزكاة..."

أما القرينة الثانية ففيها أن التعبير بجمله من يخبره يناسب الفروع ايضا فكما أن اخبار المخبر في الاعتقادات مقدمة للاعتقاد بها اخبار المخبر في الفروع مقدمة للعمل بها.

وأما القرينة الثالثة فقد مر في ذيل الايراد الثالث الكلام حول كيفية الجمع بين الامر بالارجاء وبين كونه في سعة، ولا حاجة الى حمل الموثقة على كون موردها الاعتقادات.

وأما القرينة الرابعة ففيها ما مر من عدم اختصاص الموثقة بمورد دوران الامر بين المحذورين، على أن المحذور في حمل المطلق على الفرد النادر، دون بيان حكم الفرد النادر.

فلم تتم اية قرينة من القرائن التي استشهد بها في البحوث على كون مورد الموثقة اختلاف الروايات في الاعتقادات، ويؤيد ذلك أنه لا يبعد حصول الوثوق باتحاد الموثقة مع مرسله الاحتجاج التي لا ريب في كون موردها الفروع.

الايراد السادس: انه بناء على كون المراد من قوله "حتى يلقي من

كتاب التعارض- الجزء الثاني ١٤٣

يخبره" هو لقاء الإمام (عليه السلام) كما هو الظاهر او المحتمل ويؤيده ما في مرسله الاحتجاج "حتى تلقى صاحبك فتسأله" فقد يقال بانها لو دلت على التخيير فانما تدل عليه في فرض التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) فلا تشمل عصر الغيبة.

ولكنه غير تام، فان جعل لقاء الإمام (عليه السلام) غاية للحكم بالتخيير لا يدل عرفا على اختصاص التخيير بفرض التمكن من لقاءه، فان ظاهر جعل شيء غاية وان كان هو اختصاص المغيى بفرض امكان حصوله ذاتا فمثل قوله "البيعان بالخيار ما لم يفترقا" لا يشمل الفرض الذي يكون البايع والمشتري فيه واحدا، كما في بيع ولي الصغيرين مال أحدهما للآخر، وجعل الغاية أمرا ممتنعا يحتاج الى قرينة كقوله تعالى "لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط"^(١) ولكنه لا مانع من شموله لفرض عدم امكان حصولها عرضا، كما يقول والد قد ضل عنه ولده، وقد يعلم بعدم تمكنه من الظفر به "انه لا يزول حزني حتى أرى ولدي".

فالمهم في الإشكال على الاستدلال بالموثقة لإثبات التخيير في مورد تعارض الخبرين هو الإيراد الثاني والثالث.

صحيحة علي بن مهزيار

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى ابي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى

بعضهم أن صلّهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلّهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقندي بك في ذلك؟ فوقّع (عليه السلام): موسّع عليك بأية عملت^(١).

والسند صحيح، لشهادة النجاشي بوثاقة عبدالله بن محمد الحضيني الأهوازي، مضافا الى انه قد شهد ابن مهزيار بكتابه الى ابي الحسن (عليه السلام) وصدور التوقيع منه.

وتقريب الدلالة: ان الظاهر من السعة في العمل باي من الخبرين هو جواز تطبيق العمل على اي من الخبرين، من باب التخيير بين الدليلين المتعارضين، لامجرد السعة من حيث عدم تنجز الواقع بملاك جريان أصل البراءة مثلا.

وأورد عليه جمع من الاعلام بان الظاهر منها كون التخيير بين اتيان نافلة الفجر في المحمل او على الأرض تخييرا واقعيا لظاهريا، توضيح ذلك: ان ظاهر ذكر مورد التعارض في السؤال هو استعمال السائل الحكم الواقعي فيه من الإمام (عليه السلام) بل قوله "فأعلمني كيف تصنع انت لأقندي بك" صريح في ذلك، ومقتضى التطابق بين السؤال والجواب كون الجواب ناظرا الى بيان الحكم الواقعي أيضا، وكذا ظاهر بيان الإمام (عليه السلام) العارف بالاحكام الواقعية ان حكمه بالتخيير واقعي، فانه لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الانسب بيانه، بعد ان كان مورد التعارض منصوبا عليه في السؤال.

اقول: أما ما ذكر من ظهور السؤال في كونه سؤالاً عن الحكم الواقعي

فلاريب فيه، ولكن ما ذكر من أن مقتضى التطابق بين السؤال والجواب كون الجواب ناظرا اليه أيضا، فغير تام، اذ الإمام (عليه السلام) لم يجب عن سؤاله قطعا، حيث انه سأل عن عمله، فترك الإمام جوابه، وكذا لا يتم ما ذكر من ظهور بيان الإمام في الحكم الواقعي، اذ لعل الإمام أراد ان يعلم فقهاء الشيعة طريقة العلاج بين الاخبار المتعارضة بشكل عام، خاصة لو كان المراد من ابي الحسن هو الإمام الهادي (عليه السلام) فلعله رأى ان اقتراب عصر الغيبة أوجب الحاجة الماسّة الى بيان ذلك، لكي يستفيد منه الفقهاء في نظائره في عصر الغيبة.

الا ان المهم في الإشكال على الاستدلال بهذه الصحيحة عدم ظهورها في بيان التخيير الظاهري، خاصة وأنه لا يوجد تعارض مستقر بين الخبرين المذكورين في الصحيحة، حيث ان قوله "صل في المحمل" وارد في مقام توهم الحظر، فهو نص في الترخيص في جواز ايقاع نافلة الفجر في المحمل، وقوله لاتصل الا على الأرض ظاهر في شرطية الصلاة على الأرض، ولاريب في وجود الجمع العرفي بينهما، خاصة لو قيل بان استفادة الوجوب من صيغة الأمر او الحرمة من صيغة النهي بحكم العقل، سواء كان الأمر او النهي استقلاليا او ضمنيا، فانه بناء عليه لا يوجد أيّ تعارض بين الخبرين ولو بنحو التعارض البدوي، حيث ان خطاب الترخيص يكون واردا على حكم العقل.

ان قلت: اذا كان العرف لا يرى تعارضا بين هذين الخبرين فكيف تحيّر عبدالله بن محمد في هذا الأمر مع جلالة قدره، ولماذا لا يقال انه يكشف ذلك عن احساس العرف التعارض بينهما بنحو يوجب التحير؟.

قلت: لعله غفل عن ورود خطاب صل في المحمل في مقام توهم الحظر، ولو التفت الى ذلك وفهم منه الترخيص في الصلاة في المحمل

لما أحسّ بالتعارض بينهما، ويمكن ان يقال بانه اراد من سؤاله استكشاف الحكم الواقعي مع غمض العين عن طريقة الجمع العرفي، والا فالانصاف انه يوجد بينهما جمع عرفي واضح، ولا يضر بذلك ورودهما في مقام الإرشاد الى الشرطية.

ثم انه لو فرض تمامية دلالة هذه الصحيحة على التخيير فلاطلاق لها لفرض تعارض الاخبار في الأحكام الالزامية، هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يتم ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من اثباتها للتخيير مطلقا، حيث انها واردة في مورد تعارض حديثين معينين، ولعل الإمام (عليه السلام) حكم بالتخيير بينهما لأجل عدم وجود أية مزية توجب ترجيح أحدهما على الآخر.

مكاتبة الحميري

ومنها: ما رواه في الوسائل عن كتاب الغيبة للشيخ الطوسي "ره" بسنده عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري في مكاتبته الى صاحب الزمان (عليه السلام) يسألني بعض الفقهاء^(١) عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ 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

١ - الموجود في كتاب الغيبة ص ٣٧٨

"احتجت - ادم عزك- ان تسأل لي بعض الفقهاء"، والظاهر ان الخطاب فيه الى الحسين بن روح ره، فيطلب منه ان يسأل الإمام عليه السلام عن ذلك.

رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً^(١).
فيلمسك بذيل الحديث وهو قوله "بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً" لإثبات التخيير بين الخبرين المتعارضين.
والكلام يقع تارة في سند هذه المكاتبه وأخرى في دلالتها.

سند مكاتبه الحميري

أما الكلام في سندها فقد روى الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الغيبة عن جماعة (والظاهر ان المراد من تلك الجماعة هو ما ذكره الشيخ بنفسه في الفهرست في ترجمة محمد بن احمد بن داود "اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون عنه"، مضافا الى حصول العلم بمقتضى قانون حساب الاحتمالات بعدم خلوّ هؤلاء الجماعة الذين هم من مشايخ الشيخ الطوسي عن ثقة) عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القميّ (الذي قال عنه الشيخ الطوسي أنه شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيهم، حكى ابو عبدالله الحسين بن عبيدالله أنه لم ير احدا يحفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحديث) قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملأه ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات و مسائل انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه

(عليه السلام) او جوابات الشلمغاني، لأنه حكى عنه أنه قال: هذه المسائل انا اجبت عنها، فكتب اليهم على ظهر كتابهم: بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا... . ثم ذكر الشيخ الطوسي "ره" انه قال ابن نوح (و هو احمد بن محمد بن نوح السيرافي، وقد وثقه الشيخ الطوسي والنجاشي): أول من حدثنا بهذا التوقيع ابوالحسين محمد بن علي بن تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج (الدرج هو الكتاب المدرج المطوي) الذي عند ابي الحسن بن داود فلما قدم ابوالحسن بن داود وقرأته عليه، ذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به اهل قم الى الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح، وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند ابي الحسن بن داود، ثم نقل نسخة الدرج، وبعد نهاية هذا الدرج نقل توقيعات أخرى من كتاب آخر، وهذه المكاتبة أول توقيع من ذلك الكتاب، وبعد نهاية هذه التوقيعات كتب الحميري ما لفظه: فان رايت ادام عزك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجيّب في كل مسألة بما العمل به، فعلت مثابا ان شاء الله، ثم نقل الشيخ الطوسي عن ابن نوح انه نسخ هذه النسخة من المدرجين القديمين اللذين فيهما الخط والتوقيعات^(١).

فيظهر مما نقلناه ان الحميري جمع توقيعات وارسلها الى ابي القاسم الحسين بن روح ليتأكد من ان الأجوبة المذكورة فيها من الإمام (عليه السلام) فورد في الجواب ان جميعه جوابنا؛ وقد شهد ابوالحسن

محمد بن احمد بن داود بصدور هذا الجواب بإملاء من الحسين بن روح، حيث قال ابن داود "ان الحسين بن روح اجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي" وبمقتضى احتمال نشوء علمه بذلك عن مقدمات قريبة من الحس نحكم بحجية شهادته.

فما قد يقال (من انه لا يظهر من كلام محمد بن احمد بن داود انه يشهد بكون الجواب باملاء الحسين بن روح، اذ قوله باني وجدت ذلك بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح ليس ظاهرا في انه يشهد مباشرة بكونه املاء الحسين بن روح، لانه يحتمل ان يكون مقصوده انه وجده بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وقد كتب هو ان هذا الجواب بإملاء الحسين بن روح، وحينئذ تتوقف حجية كلام النوبختي على ثبوت وثاقته والمفروض عدم ورود توثيق في حقه).

فيرد عليه: ان ظاهر ما نُقل عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود من ان هذا الدرج كتب به اهل قم الى الحسين بن روح فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، هو انه يشهد بصدور هذا الجواب من الحسين بن روح، ولاشكال في احتمال كون هذه الشهادة ناشئة عن مقدمات قريبة من الحسّ فيحكم باعتبارها بمقتضى اصالة الحسّ.

نعم قد يقال بان هذه المكاتبة ليست موجودة في الدرج الأول، كما مر نقله آنفا بل هي موجودة في الكتاب الآخر، ولم يحرز شهادة ابي الحسن محمد بن احمد بن داود بصدور الجواب من الحسين بن روح بالنسبة اليه، ولكنه ليس كذلك لانه ورد في ذيل هذه التوقيعات المنقولة من هذا الكتاب الآخر نفس ما ذكر اولاً من السؤال عن الحسين بن روح في ان هذه الأجوبة هل صدرت من الإمام (عليه السلام) ام لا؟

حيث ذكر اخيرا بعد ذكر تلك التوقيعات المشتملة على الاسئلة وأجوبتها ما لفظه: فان رأيت ادام الله عزك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجب لي في كل مسألة بما العمل به فعلت مثابا ان شاء الله، وحينئذ فيكون ظاهر ما نقل ابوالحسن محمد بن احمد بن داود اولا من انه ورد فيما كُتب اليهم على ظهر كتابهم أن جميعه جوابنا شموله لجميع هذه التوقيعات، فالظاهر تمامية سند هذه المكاتبة.

ان قلت: يحتمل كون السؤال موجّها الى الحسين بن روح نفسه، وقد صدر الجواب منه لا من الإمام (عليه السلام) ويؤيد ذلك التعابير الواردة في السؤال والتي تناسب الحسين بن روح، مثل قوله في الدرج الأول: "وقد عودتني ادام الله عزك من تفضلك ما انت أهل ان تجريني على العادة وقبلك -اعزك الله- فقهاء انا محتاج الى اشياء تسأل لي عنها" وكذا ورد في ذيله التعبير بقوله: "فرأيك -ادام الله عزك- بالتفضل عليّ بمسألة من تثق به من الفقهاء عن هذه المسائل وإجابتي عنها منعمًا" وكذا نُقل في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي في صدر هذه المكاتبة هذا التعبير: "احتجتُ -ادام الله عزك- ان تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الأول في الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر...".

وقد نقل الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الغيبة عن جماعة عن ابي غالب احمد بن محمد بن سليمان الزراري رحمه الله (وهو من اكابر علماء الشيعة) في قضية اختلافه مع زوجته، انه قال له ابو جعفر محمد بن احمد الزجوزجي: تكتب رقعة وتسأل الدعاء فيها، فكتبت رقعة وذكرت فيها حالي، ومضيت بها انا وابو جعفر محمد بن احمد الزجوزجي الى محمد بن علي، وكان في ذلك الوساطة بيننا وبين الحسين بن روح رضی الله عنه، فدفعناها اليه وسألناه إنفاذها، فاخذها

مني وتأخر الجواب عني اياما، فلقيته فقلت له: قد سائني تأخر الجواب عني، فقال لي: لايسوءك هذا فانه احب لي ولك، واوماً اليّ أن الجواب ان قرب كان من جهة الحسين بن روح (رضي الله عنه) وان تأخر كان من جهة الصاحب (عليه السلام)^(١).

ولم يثبت اشتهاار صدور مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري بتمامها من جهة الإمام الحجة (عليه السلام).

قلت: لاريب في اشتهاار صدور هذه التوقيعات التي بايدنا من الإمام الحجة (عليه السلام) وقد نقلنا آنفا عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمّيّ انه قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل أنفذت من قم يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه أي الإمام الحجة (عليه السلام) او جوابات الشلمغاني؟ فكتب اليهم على ظهر كتابهم: قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا...

ولعل ما كان يصدر من جهة الحسين بن روح نفسه كان واضحا انه ليس من قبل الإمام (عليه السلام) ولم يكن يسمّى توقيعا.

وأما اشتمال السؤال على التعابير التي لاتناسب الإمام (عليه السلام) فلايضر بالمقصود، اذ لاإشكال في ان السؤال كان موجّها الى الحسين بن روح اولاً، ولكن كان المطلوب منه في السؤال ان يأتي بالجواب من الإمام (عليه السلام) وهو الظاهر من قوله "احتجت ان تسأل لي بعض الفقهاء".

ولو فرضنا صدور هذه الأجوبة من الحسين بن روح، فلانحتمل في حقه انه كان يتصدى لذلك بدون اذن من الإمام (عليه السلام) فقد روى الصدوق عن محمد بن ابراهيم بن اسحاق رضي الله عنه، انه بعد ما سمع كلاما من الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح قال فعدت اليه من الغد وانا اقول في نفسي أتراه ذكر ما ذكر لنا يوم امس من عند نفسه، فابتدئني فقال لي: يا محمد بن ابراهيم لأن آخر من السماء فتخطفني الطير او تهوي بي الريح في مكان سحيق احب لي من ان اقول في دين الله عزوجل برأيي او من عند نفسي، بل ذلك عن الأصل ومسموع من الحجة (صلوات الله وسلامه عليه)^(١).

ومحمد بن ابراهيم بن اسحق وان لم يوثق صريحا، ولكن نقل عنه الصدوق كثيرا وترضى له، فلا يبعد الوثوق بكونه ثقة عنده.

على اننا لانحتاج في ذلك الى نص خاص، بل مقتضى ظهور حال الحسين بن روح بما انه النائب الخاص عن الإمام (عليه السلام) انه لا يذكر شيئا من عند نفسه في التوقيعات الا مع قرينة، ويؤكد على ذلك ان المكتوب على ظهر الدرج ان جميعه جوانبا، ولا يحتمل عادة ان يكون جميع اجوبة الدرج الأول والكتاب الآخر من الحسين بن روح نفسه مع انها قد جمعت من توقيعات متشعبة، فيتعين ان يكون جميعه جواب الإمام (عليه السلام) وبذلك اتضح انه لا تتم دعوى قرينية الجواب بان فيه حديثين وانه روي كذا على عدم صدوره من الإمام (عليه السلام) اذ لامحذور في ان يعلم الإمام فقهاء الشيعة طريقة استنباط الأحكام من

الروايات .

فالانصاف تمامية سند هذه المكاتبة وعدم ورود اشكال عليه .

دلالة مكاتبة الحميري

وأما دلالتها فقد اورد عليها عدة ايرادات:

الايراد الأول: انه لا يوجد تعارض مستقر بين الخبرين المذكورين فيها، حيث انه وان لم يوجد بينهما جمع حكمي بان يحمل الخبر الأول على الاستحباب بدعوى كون الخبر الثاني نصا في الترخيص في الترك، حيث ان هذا الجمع بين خطاب "عليه التكبير" وبين خطاب "ليس عليه التكبير" ليس عرفيا ابدأ، لأن كلا منهما ينفي مفاد الآخر.

ولكن يوجد بينهما جمع موضوعي عرفا لكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فيخصص الخبر الأول الدال على استحباب التكبير عند الانتقال من حالة الى أخرى بغير مورد الخبر الثاني، أي القيام بعد الجلوس او بعد التشهد الأول، ومعه فلا يبقى مجال لتوهم الحجية التخيرية بين الخبرين، بل لا بد ان يحمل على التخيير الواقعي، فلا يكون التكبير بعد التشهد الأول مستحبا بعنوانه الخاص، لكن يجوز العمل بالخبر الأول بالإتيان بالتكبير بعد التشهد الأول من حيث انه ذكر مطلق، والذكر مستحب في الصلاة مطلقا^(١).

بل قد يقال: ان الخبر الثاني حاكم على الخبر الأول، حيث فرض في الخبر الثاني استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى حالة أخرى في

الجملة، فقليل انه ليس عليه بعد التشهد الأول تكبير، والحكومة من اوضح انحاء الجمع العرفي، فيتعين حمل التخيير فيه على التخيير الواقعي، لخروج المورد عن باب التعارض المستقر الذي يحتمل فيه التخيير الظاهري^(١).

وفيه **اولا:** الانصاف عدم وضوح الجمع العرفي بين هذين الخبرين، خاصة اذا فرض ورودهما في مقام الإفتاء بان الإمام (عليه السلام) ذكر الحديث الأول لرجل بداعي ارشاده الى وظيفته العملية كي يقوم بها، وذكر الحديث الثاني لرجل آخر كذلك، فالعرف يراهما متعارضين، وحينئذ فيعمل بظهور قوله "بأيّهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" فان ظاهره جواز العمل باي من الخبرين من باب التسليم على حد جواز العمل بسائر الاخبار، وهذا حكم ظاهري، ولاوجه لرفع اليد عن هذا الظهور ما دام يحتمل كون المورد صالحا للتخيير الظاهري.

وأما دعوى حكومة الخبر الثاني على الخبر الأول فلم يظهر لنا وجهها، فان قيام خطاب على انه ليس على المصلي بعد التشهد الأول تكبير، لايدل على استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى أخرى في الجملة، فضلا من ان يكون حاكما عليه، فلعله ورد في مقام دفع توهم استحبابه في هذا المورد، على انه لو استظهر من تخصيصه بالذكر ثبوت استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى اخري في الجملة، فان هذا لايعني حكومته على الخبر الدال بالعموم على استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى حالة أخرى، فيكون نظير ما لو قيل "ليس عليك

حين رؤية العالم الفاسق ان تسلم عليه" فانه لايعني حكومته على قوله "كلما رأيت عالما فعليك ان تسلم عليه"، ويشهد على ذلك امكان وجود هذا الخطاب بدون الخطاب الأول، فلو كان ناظرا اليه لزم ان يصير ناظرا بلا منظور.

وثانيا: ان من المحتمل ان يكون الحديث منقولا بنحو الاجمال، فكان في الأصل قد صرح فيه بالعموم بنحو يأبى عن اخراج مورد القيام بعد الجلوس او بعد التشهد الأول عنه عرفا، كما يحتمل ورود الحديث العام في مورد السؤال عن حكم التكبير بعد التشهد الأول، فلاحظ الإمام عليه السلام ذلك فقال "ان فيه حديثين"، وحينئذ لا يكون مجال لاجراء مورد السؤال عنه، واحتمال ذلك كاف في عدم رفع اليد عن ظهور الجواب في التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فتحصل عدم تمامية الايراد الأول على دلالة المكاتبة على التخيير الظاهري في فرض تعارض الخبرين.

هذا وقد يجاب عن هذا الايراد بجواب آخر وهو ان الظاهر ان الإمام (عليه السلام) فرض قطعية إرادة العموم من الخبر الأول، فلم يبق مجال للجمع العرفي^(١) فلما حذور للالتزام بالتخيير الظاهري في الخبرين، وفيه ان الإمام (عليه السلام) اكتفى ببيان ان فيه حديثين، فمن اين استفيد فرض قطعية إرادة العموم في الحديث الأول؟ واحتمال ذلك ثبوتا لا يوجب الغاء ظهور المكاتبة في ان مناط الحكم بجواز الأخذ باي من الخبرين من باب التسليم هو نفس ورود الخبرين فحسب، ولم يذكر في المكاتبة ما

١ - تعليقة مباحث الاصول ج٥ ص٦٩٠، ولأجل هذه المكاتبة التزم بالتخيير بين الخبرين المتعارضين ص٧٣٨

يدل على فرض قطعية إرادة العموم في الخبر العام، على انه لو فرض قطعية إرادة العموم فهذا يساوق عادة قطعية الحكم الواقعي، ومعه لاتصل النوبة الى جريان احكام التعارض من الحكم بالتخيير مثلاً.

الايراد الثاني: ان السؤال في المكاتبة كان عن الحكم الواقعي، فيكون ظاهر الجواب انه ناظر الى بيان الحكم الواقعي أيضاً، مضافاً الى ان شأن الإمام (عليه السلام) العارف بالاحكام الواقعية هو بيان الحكم الواقعي، لا بيان حكم التعارض، بعد التنصيص في السؤال على موضوع خاص^(١).

وفيه: ان الظاهر عدول الإمام (عليه السلام) عن جواب السؤال عن الحكم الواقعي الى بيان ان فيه حديثين، ثم بيان جواز العمل باي منهما من باب التسليم، وحمل الجواب على بيان التخيير الواقعي خلاف الظاهر جداً، اذ بعد تخصيص العام وعدم استحباب التكبير بعد التشهد الأول، لايجوز الإتيان به بقصد الاستحباب الخاص، وحمله على جواز اتيانه بقصد الذكر المطلق خلاف الظاهر، اذ ليس هذا عملاً بالخبر الأول وتسليماً له، ولعل سر عدول الإمام (عليه السلام) عن بيان الحكم الواقعي الى بيان التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين هو ان الشيعة كانوا في عصر الغيبة، وكانوا احوج الى تعلم كيفية علاج المتعارضين من تعلم الحكم الواقعي في مورد السؤال الذي لا يعدو عن كونه حكماً استحبابياً.

الايراد الثالث: انه يحتمل ان لا يكون قوله "وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى" من تنمة الخبر الثاني، بل لعله كان من كلام امام

الحجة (عليه السلام)، وحينئذ فليس في الخبر الثاني ما يتعارض مع الخبر الأول بالنسبة الى استحباب التكبير بعد التشهد الأول، وحينئذ فلا يبقى مجال لحمل التخيير فيه على التخيير الظاهري في العمل بالخبرين المتعارضين^(١).

وفيه: ان هذا خلاف ظاهر قوله ان فيه (أي في التكبير بعد التشهد الأول) حديثين، فلو فرضنا ان جملة "وكذلك التشهد الأول" من كلام الإمام الحجة (عليه السلام) كان معناه ان الخبر الثاني يدل بالالتزام على عدم استحباب التكبير بعد التشهد الأول أيضا، لعدم الفرق بين حكمه وبين حكم التكبير حين القيام بعد القعود.

الايراد الرابع: ان مورد المكاتبة الخبران القطعيان، حيث نقلهما الإمام عليه السلام بنفسه، ويناسبه التعبير عنهما بالحديث، حيث ان ظاهره اخبار الإمام (عليه السلام) عن تحدّث اجداده (عليهم السلام) بذلك، وحيث يحتمل مزيد اهتمام الشارع بالعمل بالخبرين القطعيين، فلا يمكن التعدي عنهما الى الخبرين الظنيين^(٢).

وفيه: ان الانصاف عدم ظهور التعبير بان فيه حديثين في اخباره (عليه السلام) بتحدّث اجداده بذلك، فانه لا يختلف عرفا عن التعبير بان فيه خبرين، ويشهد لذلك قوله في مابعد "وروي"، واحتمال كون الحكم بالتخيير في هذين الخبرين لأجل كونهما قطعيين واقعا، لا يمنع عرفا عن ظهور الجواب في شموله لمطلق الخبرين المتعارضين ولو كانا ظنيين،

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٤٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٤٥

خاصة بعد ان كان المتعارف في الاخبار المتعارضة هو كونها ظنية الصدور.

الايراد الخامس: ما في كتاب الاضواء من أن التعبير بقوله "بأيهما

اخذت من باب التسليم كان صوابا" يحتمل احد معنيين:

الاول: ان يراد منه أنه مادام يوجد محمل صحيح من جمع عرفي بين الروايات المتعارضة فلا بد من الاخذ بهذه الروايات، وهذا هو الذي يناسبه التعبير بقوله "اخذت من باب التسليم".

ويشهد لهذا المعنى ما في رواية الميثمي "فما كان عن رسول الله نهى اعافه و كراهة أو امر فضل و رجحان فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه... إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران و كان الخبران صحيحين معروفين يجب الاخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت موسع ذلك لك من باب التسليم برسول الله و الرد اليه و الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و ترك التسليم لرسول الله مشركا بالله العظيم"، فدلّت على أنه اذا ورد حديث يشتمل على الامر بشيء او النهي عنه وورد في حديث آخر الرخصة فيه فموسع أن يؤخذ باحدهما او بهما من باب التسليم.

الثاني: أن يكون المراد التخيير الواقعي في العمل باحد الخبرين المتعارضين من باب التقية فقد ورد في بعض روايات التقية التعبير بالتوسعة، فقد روى المعلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم- و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ- فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي- فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال- ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنا و الله- لا ندخلكم إلا فيما

يسعكم^(١)، فلا يمكن استفادة التخيير في غير مورد الثقة^(٢).
ويرد عليه أن مفاد رواية الميثمي يختلف عن مفاد مكاتبة الحميري،
فانه ورد في رواية الميثمي "وجب الاخذ بهما جميعا أو بأحدهما أو
بأيهما شئت من باب التسليم" فجعل الاخذ بالخبرين اخذا بهما او
باحدهما او بايهما شاء، وهذا يكون في الخبرين اللذين يوجد بينهما
جمع عرفي، فيكون العمل بهما معا بالجمع العرفي بينهما ممكنا.
وأين هذا من مفاد مكاتبة الحميري حيث قوبل فيه بين الاخذ باحد
الحديثين مع الأخذ بالحديث الآخر، و ظاهر كون الاخذ باي منهما
صوابا كون هذا المنهج صوابا في التعامل مع الحديثين المتعارضين لا ان
عمله صواب واقعي اي مطابق للحكم الواقعي.

الايراد السادس: ما ذكره المحقق الاصفهاني والمحقق الحائري
قدهما^(٣) من ان موردها الخبران المتعارضان في الأحكام غير الالزامية،
والتخيير فيها لا يستلزم التخيير بين الخبرين المتعارضين في الأحكام
الالزامية.

والظاهر تمامية هذا الاشكال، فلعل روايات الأحكام غير الإلزامية
تختص باحكام لا يشاركها روايات الأحكام الإلزامية كحجية الخبر
الضعيف في المستحبات بناء على المسلك المشهور من حجية الخبر
الضعيف في المستحبات في قاعدة التسامح في أدلة السنن، ولعل الحكم
بالتخيير بين هذين الخبرين بملاك توسعه الأمر على الشيعة ولو بنكتة

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٠٩

٢ - الاضواء والآراء ج ٣ ص ٤٧٦

٣ - نهاية الدراية ج٦ ص ٣١١ درر الفوائد ص ٦٧٠

التقية التي قد تكون بالقاء الخلاف بين الشيعة، كما مر سابقا، فما في تعليقة مباحث الاصول من اثبات التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقا استنادا الى هذه المكاتبة^(١) في غير محله.

رواية الحارث بن المغيرة

ومنها: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (عليه السلام) فترده اليه^(٢).
وقد اورد على الاستدلال بهذه الرواية عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لم يفرض فيها تعارض الخبرين، بل مفاده حجية خبر الثقة الى ظهور الحجة (عليه السلام) وقد مرّ ان دليل حجية خبر الثقة لايشمل فرض التعارض.
ويجاب عن هذا الايراد بجوابين:

الجواب الاول: انه قد مرّ أن استحالة شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين تختص بما اذا كان دليل الحجية بلسان الأمر بالعمل بالخبر ونحو ذلك، دون ما كان بلسان الترخيص والتوسعة فيه نظير هذا الحديث، حيث يفيد المعذرية والتوسعة في العمل بخبر الثقة.
نعم يمكن أن يقال بانصرافه عن فرض تعارض الخبرين بنكتة ارتكازية اختصاص حجية خبر الثقة بنظر العقلاء بغير الاخبار المتعارضة، فان هذه

١ - مباحث الاصول ج٥ ص ٧٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٢٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤١

النكته توجب انصراف دليل الحجية حتى ولو كان بلسان جواز العمل عن الشمول للاخبار المتعارضة، وكذا بنكته أنه اذا كان تعارض الخبرين في مورد العلم الإجمالي بالتكليف كما لو دل أحدهما على وجوب القصر والآخر على وجوب التمام فيلزم من حجيتهما تخييرا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فمن يرى قبح هذا الترخيص كالسيد الخوئي "قده" فلا بد ان يمنع من الحجية التخيرية في مثله، وكذا من يرى كونه مناقضا بنظر العقلاء للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال فلا بد ان يلتزم بانصراف اطلاق خطاب الحجية عنه، ويختلف ذلك عن دليل جواز تقليد الفقيه، مثل قوله "فللعوام ان يقلدوه" حيث ان اختلاف الفقهاء في الفتوى امر متعارف فلا ينصرف عنه، بخلاف دليل جواز العمل بخبر الثقة.

الجواب الثاني: ما ذكره في منتقى الاصول والبحوث من دعوى اختصاص الحديث بفرض تعارض الخبرين، وقد ذكر في البحوث أنه توجد ثلاث فرائن على استظهار اختصاص الحديث بفرض تعارض الخبرين فيكون الحكم بالتوسعة فيه ظاهرا في التخيير الظاهري دون جعل حجية خبر الثقة بشكل عام:

القريئة الأولى: ان الظاهر من قوله "وكلهم ثقة" دخل وثاقة كل الرواة في الحكم بالتوسعة، والظاهر منه ان وثاقة الكل لوحظت بنحو المجموعية، بحيث لو فرض وثاقة بعض دون بعض لم تثبت التوسعة، فيستفاد منه الحجية التخيرية للمتعارضين، حيث ان الذي يكون مشروطا بوثاقة مجموع رواة الخبرين المتعارضين هو الحكم بالحجية التخيرية، بحيث لو كان راوي احدهما ثقة دون الآخر لم تثبت الحجية التخيرية

بينهما، نعم لو لوحظت وثاقة الكل فيه بنحو الانحلالية، بان تكون وثاقة كل راو دخيلة في الحكم بالتوسعة في العمل بخبره، شمل الحديث خبر الثقة مطلقا، لكن لحاظ وثاقة الكل فيه بنحو الانحلالية خلاف الظاهر، وأما الحمل على خبر مروى عن الامام مع الوسائط، فخلاف الظاهر لبعد تركيز الامام الصادق (عليه السلام) مع كثرة الأخبار مع واسطة واحدة في زمانه، مع أنه منافٍ للتعبير بالسماع منهم، فانه في الخبر مع الوسائط لا يصدق التعبير بقوله سمعت الحديث من كلهم، فانه لم يسمع الا من الراوي الأخير.

القريئة الثانية: ان جعل رؤية القائم (عليه السلام) غاية للتوسعة لا يناسب ان يراد من التوسعة جواز العمل بخبر الثقة، اذ خبر الثقة حجة حتى بعد رؤية الإمام (عليه السلام)، فلا بد ان يراد بها التخيير بين الخبرين المتعارضين.

القريئة الثالثة: لو كان المقصود هو بيان حجية خبر الثقة لم يناسب التعبير بالتوسعة، بل كان المناسب ان يعبر بلزوم العمل به^(١).

اقول: قد يجاب عن القريئة الاولى بأنها وان كانت تامة في حد نفسها لكن توجد قرينتان في قبالتها، اولاهما التعبير بكلمة الحديث بصيغة المفرد، فلو كان ناظرا الى فرض تعارض الخبرين لكان المناسب ان يعبر عن الحديث بصيغة التثنية بأن يقال "اذا سمعت من اصحابك حديثين مختلفين، او يعبر بصيغة الجمع، نظير ما ورد في رواية الحسن بن جهم من قوله "تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة"، وثانيتها التعبير بقوله "حتى

تردّه عليه"، فان ظاهره وحدة الحديث المردود الى القائم (عليه السلام) لا اختلاف الحديثين، فتصير الرواية مجملة.

ويجاب عن القرينة الثانية بأنه لامحذور في كون ظهور الإمام الحجة (عليه السلام) غاية لجواز العمل بهذه الأحاديث التي وصلت اليها بطريق الثقات، فلعله (عليه السلام) يبيّن الأحكام الشرعية للناس بشكل واضح، فلا يبقى لهم حاجة في العمل بهذه الأحاديث الظنية.

ويجاب عن القرينة الثالثة بأن التوسعة في العمل بخبر الثقة تكون بلحاظ عدم لزوم الاحتياط او السؤال عن الإمام (عليه السلام) مباشرة وجواز الاستناد الى خبر الثقة مع انه لا يفيد العلم.

الا أن الانصاف انه لا يبعد حصول الوثوق من مجموع هذه القرائن بكون التعبير بأنه اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده عليه ناظرا الى فرض تعارض الحديثين.

الايراد الثاني: ما ذكره في منتقى الاصول من أن الوارد في الرواية "فموسع عليك" ولم يقل "فموسع عليك باي عملت" فلعل المراد منه كونه في سعة من ناحية وجودهما فيفرضهما كالعدم فيرجع الى اصل البراءة، فلا يكون مفادها التخيير في العمل باحدهما^(١)

وفيه أن الظاهر من قوله "فموسع عليك حتى ترى القائم فترده عليه" بقرينة الامر برد الحديث الى الامام (عليه السلام) بعد ظهوره هو السعة في الاخذ بالحديث والعمل به، فيختلف عن موثقة سماعة حيث قبلنا اجمالها خصوصا وان بيان كونه في سعة متصلا بقوله "يرجئه حتى يلقي

من يخبره".

الايراد الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن المراد من القائم ليس خصوص الحجة (عليه السلام)، بل هو الإمام (عليه السلام)، لأنه قائم بامر الامامة، وظاهر كون التخيير مغيبى برؤية الإمام (عليه السلام) هو اختصاص التخيير بفرض التمكن من رؤيته فلايشمل زمان الغيبة، ولايمكن الغاء الخصوصية عن زمان الحضور لان التوسعة على المكلفين في زمان قصير لاتلزم التوسعة عليهم في زمان طويل^(١).

اقول: لفظ القائم في كثير من الروايات مستعمل في الحجة المنتظر (عليه السلام) فقد فحصنا في الكافي فوجدنا لفظ القائم استعمل في اربعة وثلاثين موردا في الحجة (عليه السلام) بل الظاهر من بعضها أنه كان هو المعهود بين السائل والامام:

١- قال أبو جعفر عليه السلام، إن القائم إذا قام بمكة و أراد أن يتوجه إلى الكوفة، نادى مناديه^(٢):

٢- الريان بن الصلت، قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن القائم عليه السلام- فقال: لا يرى جسمه، و لا يسمى اسمه^(٣)

٣- عمار الساباطي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قلت: جعلت فداك، فما نرى إذا أن نكون من أصحاب القائم، و يظهر الحق، و نحن اليوم في إمامتك و طاعتك أفضل أعمالا من أصحاب دولة الحق

١ - نهاية الدراية ج٦ ص٣١

٢ - الكافي ط دار الحديث ج١ ص ٥٧٥

٣ - الكافي ج١ ص ١٣٦

و العدل^(١).

٤- هشام بن سالم: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يقوم القائم و ليس لأحد في عنقه عهد و لا عقد و لا بيعة^(٢)»

٥- أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن القائم عليه السلام، فقال: كذب الوقتون، إنا أهل بيت لانوقت^(٣).

٦- ابن أبي يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول... قلت: جعلت فداك، كم مع القائم من العرب؟ قال: «نفر يسير^(٤)».

٧- سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام و أنا أسمع، فقال: تراني أدرك القائم فقال: يا أبا بصير، أ لست تعرف إمامك؟ فقال: إي و الله، و أنت هو و تناول يده فقال: و الله، ما تبالي يا أبا بصير ألا تكون محتبياً بسيفك في ظل رواق القائم صلوات الله عليه^(٥).

٨- من مات و هو عارف لإمامه، كان كمن هو مع القائم في فسطاطه^(٦)

٩- و له ما أكل منها حتى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف^(٧).

١٠- عمر بن زاهر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل عن القائم: يسلم عليه بإمرة المؤمنين؟ قال: لا، قلت: جعلت فداك، كيف

١ - الكافي ج٢ ص ١٤٠

٢ - الكافي ج٢ ص ١٦٥

٣ - الكافي ج٢ ص ٢٤٢

٤ - الكافي ج٢ ص ٢٤٦

٥ - الكافي ج٢ ص ٢٥١

٦ - الكافي ج٢ ص ٣٤٩

٧ - الكافي ج٢ ص ٣٤٩

يسلم عليه؟ قال: يقولون: السلام عليك يا بقية الله^(١).

١١- الإمام يبشرهم بقيام القائم و بظهوره، و بقتل أعدائهم، أما قوله:

«حتى إذا رأوا ما يوعدون» فهو خروج القائم^(٢)

١٢- محمد بن حمران، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لما كان

من أمر الحسين عليه السلام ما كان، ضجت الملائكة إلى الله بالبكاء،

وقالت: يفعل هذا بالحسين صفيك و ابن نبيك قال: فأقام الله لهم ظل

القائم، و قال: بهذا أنتقم لهذا^(٣)

١٣- كتبت أسأله عن القائم إذا قام: بما يقضي؟ و أين مجلسه الذي

يقضي فيه بين الناس؟ فجاء الجواب: سألت عن القائم، قام قضى بين

الناس بعلمه كقضاء داود، لا يسأل البينة؛

١٤- عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: دخلت على فاطمة عليها

السلام و بين يديها لوح، فيه أسماء الأوصياء من و لدها، فعددت اثني

عشر آخرهم القائم عليه السلام^(٤).

١٥- قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من و لدي اثنا عشر نقيبا،

نجباء، محدثون، مفهمون، آخرهم القائم بالحق^(٥).

١٦- اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم عليه السلام، فإذا قام القائم

عليه السلام، قرأ كتاب الله- عز و جل- على حده^(٦).

١ - الكافي ج٢ ص ٣٦٠

٢ - الكافي ج ٢ ص ٤١١

٣ - الكافي ج ٢ ص ٥٠٩

٤ - الكافي ج ٢ ص ٤٩٧

٥ - الكافي ج ٢ ص ٧٠٣

٦ - الكافي ج ٤ ص ٦٧١

- ١٧- كرام، قال: حلفت فيما بيني و بين نفسي ألا أكل طعاما بنهار أبدا حتى يقوم قائم آل محمد^(١).
- ١٨- إن الله وضع الحجر الأسود فوضعت في ذلك الركن و من ذلك المكان يهبط الطير على القائم، فأول من يبايعه ذلك الطائر، و هو و الله جبرئيل، و إلى ذلك المقام يسند القائم ظهره^(٢).
- ١٩- أول ما يظهر القائم من العدل أن ينادي مناديه: أن يسلم صاحب النافلة لصاحب الفريضة الحجر الأسود و الطواف^(٣).
- ٢٠- إن القائم إذا قام، رد البيت الحرام إلى أساسه، و مسجد الرسول إلى أساسه، و مسجد الكوفة إلى أساسه^(٤).
- ٢١- موضع رأس الحسين، و موضع منزل القائم^(٥)
- ٢٢- قلت: فأخبرني عن القائم عليه السلام يسير بسيرته؟ قال: لا، إن عليا صلوات الله عليه سار فيهم بالمن؛ للعلم من دولتهم، وإن القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة؛ لأنه لادولة لهم^(٦).
- ٢٣- وسيخرج مع القائم عليه السلام منا عصابة منهم^(٧)
- ٢٤- ومنكم القائم يصلي عيسى ابن مريم خلفه^(٨)
- ٢٥- عن محمد، عن أبيه عن أبي عبد الله، قال: قلت: هل أتاك

١ - الكافي ج ٢ ص ٧٠٤

٢ - الكافي ج ٨ ص ٩

٣ - الكافي ج ٩ ص ٦٢٤

٤ - الكافي ج ٩ ص ٢٣١

٥ - الكافي ج ٩ ص ٣٠٠

٦ - الكافي ج ٩ ص ٤٢٤

٧ - الكافي ج ١٠ ص ٦٤٦

٨ - الكافي ج ١٥ ص ١٣٤

حديث الغاشية، قال: يغشاهم القائم بالسيف،... قال: تصلى نار الحرب في الدنيا على عهد القائم،

٢٦- لو قد قام قائمنا بعث الله إليه قوما من شيعتنا^(١)

٢٧- قوم يبعثهم الله قبل خروج القائم، فلا يدعون وترا لآل محمد إلا قتلوه^(٢)

٢٨- آيتان تكونان قبل قيام القائم لم تكونا منذ هبط آدم إلى الأرض: تنكسف الشمس في النصف من شهر رمضان، والقمر في آخره^(٣).

٢٩- إذا قام القائم عرض الإيمان على كل ناصب^(٤).

٣٠- إذا تمنى أحدكم القائم فليتمنه في عافية؛ فإن الله بعث محمدا رحمة، ويبعث القائم نقمة^(٥)

٣١- إن قائمنا إذا قام مد الله- عز وجل- لشيعتنا في أسماعهم وأبصارهم حتى لا يكون بينهم وبين القائم بريد يكلمهم، فيسمعون وينظرون إليه وهو في مكانه^(٦)

٣٢- علي بن الحسين عليهما السلام، قال: والله لا يخرج واحد منا قبل خروج القائم عليه السلام إلا كان مثله مثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه، فأخذه الصبيان، فعبثوا به^(٧).

٣٣- و لتعلمن نبأه بعد حين قال: عند خروج القائم، ويختلفون في

١ - الكافي ج ١٥ ص ١٣٧

٢ - الكافي ج ١٥ ص ٤٧٦

٣ - الكافي ج ١٥ ص ٤٨٧

٤ - الكافي ج ١٥ ص ٥١٩

٥ - الكافي ج ١٥ ص ٥٣٢

٦ - الكافي ج ١٥ ص ٥٤٨

٧ - الكافي ج ١٥ ص ٥٩٩

الكتاب الذي مع القائم الذي يأتيهم به حتى ينكره ناس كثير، فيقدمهم، فيضرب أعناقهم، و قال: لولا ما تقدم فيهم من الله ما أبقى القائم عليه السلام منهم واحدا، وفي قوله عز وجل: "و الذين يصدقون بيوم الدين" قال: بخروج القائم، وفي قوله عز وجل: «و قل جاء الحق و زهق الباطل قال: إذا قام القائم عليه السلام، ذهبت دولة الباطل^(١)

٣٤- كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل رسول الله صلى الله عليه وآله كفروا به^(٢).

٣٥- خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياي، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني^(٣).

٣٦- قوله تبارك وتعالى: «أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا» يعني أصحاب القائم: الثلاثمائة والبضعة عشر رجلا^(٤)

٣٧- فلما كتب عليهم القتال مع الحسين عليه السلام، قالوا: "ربنا لم كتبت علينا القتال لو لا أخرتنا إلى أجل قريب" نجب دعوتك، ونتبع الرسل، أرادوا تأخير ذلك إلى القائم^(٥)

٣٨- خروج القائم هو الحق من عند الله عز وجل، يراه الخلق لا بد منه^(٦).

نعم يمكن ان نستظهر من الرواية في المقام أن المراد من القائم هو

١ - الكافي ج ١٥ ص ٤٤٨

٢ - الكافي ط ١٥ ص ٤٩٣

٣ - الكافي ج ١٥ ص ٧٠٠

٤ - الكافي ج ١٥ ص ٧٠١

٥ - الكافي ج ١٥ ص ٧٣٣

٦ - الكافي ج ١٥ ص ٨٣٤

الامام (عليه السلام) بمناسبة كون رؤيته غاية للتوسعة في العمل بالحديث، فاذا رآه رده اليه، فانه لا خصوصية في ذلك للحجة المنتظر عرفا، وقد اريد الامام من لفظ القائم في بعض الروايات، مثل صحيحة هشام بن سالم، عن جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سئل عن القائم عليه السلام، فضرب بيده على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: هذا و الله قائم آل محمد صلى الله عليه و آلهقال عنبسة: فلما قبض أبو جعفر عليه السلام، دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فأخبرته بذلك، فقال: صدق جابر ثم قال: لعلكم ترون أن ليس كل إمام هو القائم بعد الإمام الذي كان قبله^(١)، وعن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن القائم، فقال: كلنا قائم بأمر الله، و احد بعد و احد، حتى يجيء صاحب السيف^(٢)، وعن عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يوم ندعوا كل أناس بإمامهم؟ قال: إمامهم الذي بين أظهرهم، و هو قائم أهل زمانه^(٣).

وكيف كان فلو سلم عدم ظهور لفظ القائم في الحجة المنتظر (عليه السلام) فلانسلم اختصاص التخيير المغيبي برؤية الإمام (عليه السلام) بفرض التمكن من رؤيته، كما مر توضيحه في الكلام حول موثقة سماعة، نعم حيث ان الخطاب موجّه الى الحارث بن المغيرة وهو كان يعيش في زمان الحضور، فلاينعقد في الرواية اطلاق بالنسبة الى زمان الغيبة، الا أن الانصاف الغاء الخصوصية عرفا لزمان الحضور، حيث ان

١ - الكافي ج ٢ ص ٦١

٢ - الكافي ج ٢ ص ٧١٠

٣ - الكافي ج ٢ ص ٧١٠

نكتة التوسعة على المكلف الذي يعيش في زمان الغيبة أولى وأكد.

الايراد الرابع: ما مرّ في البحث عن مكاتبة الحميري عن كتاب الاضواء من أنه يحتمل كون المراد من التوسعة في العمل بالحدِيثين المختلفين العمل بهما مع ملاحظة الجمع العرفي بينهما، او التخيير الواقعي في العمل بهما في مقام التقية.

وقد مر الجواب عنه هناك، ونضيف عليه هنا أنه لم يذكر في هذه الرواية مورد خاص لاختلاف الحدِيثين حتى يقال بأن بيان التوسعة فيهما بنكتة وجود جمع عرفي بينهما، خصوصا مع عدم عرفية كون الجمع العرفي مغيباً برؤية الامام حتى يردده عليه اي يرجعه اليه، كما أن حمل التخيير على الاختصاص بمقام التقية تقييد له بلا وجه، بعد شمول الرواية لفرض عدم ابتلاء المكلف بالتقية.

وكيف كان فالمهم في الاشكال على اثبات التخيير في تعارض الخبرين بهذه الرواية ضعف سندها.

رواية الحسن بن الجهم

ومنها ما رواه الطبرسي أيضا في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك

١٩٢ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

بأيهما أخذت^(١)، ولا إشكال في دلالة على التخيير لولا ضعف سنده بالارسال.

ثم انه يقع الكلام في انه هل يدل على التخيير مطلقا ام يدل عليه في فرض فقد المرجحات، فقد يقال بان موضوعه هو عدم العلم بان ايهما الحق ودليل الترجيح يوجب العلم بذلك، ولكن ظاهره عدم العلم بان ايهما مطابق للواقع، ومن جهة أخرى ان صدر الحديث مشتمل على بيان مميّز الحجة عن اللاحجة، حيث ينكر صدور الخبر الذي لا يشبه الكتاب والسنة ولا ريب في صدور الخبر المخصص للكتاب والسنة منهم كثيرا، فلا بد ان يحمل على فرض المخالفة بنحو لا يمكن فيها الجمع العرفي او يحمل على المخالفة الروحية كما سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى.

مرفوعة زرارة

ومنها: مرفوعة زرارة وهي الرواية التي رواها ابن ابي الجمهور الأحسائي في كتاب عوالي اللثالي عن العلامة الحلبي مرفوعا الى زرارة حيث ورد فيها بعد فرض فقد المرجحات: "اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر"^(٢).

واورد السيد الخوئي "فده" على الاستدلال بها بان الراوي فرض كون كلا المتعارضين مشهورين، والظاهر من الشهرة معناها اللغوي وهو الوضوح، يقال "شهر فلان سيفه" أي اوضحه، فالمراد من الخبر المشهور هو الخبر الواضح والقطعي الصدور، فلاتشمل المرفوعة فرض

١ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١٢١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٠

٢ - عوالي اللثالي ج ٤ ص ١٣٣ مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٠٣

كون كل من المتعارضين ظني الصدور.

وفيه أنه لو كان المراد من الخبر المشهور هو الخبر القطعي الصدور لما بقي مجال للترجيح بالأعدلية والأوثقية في تعارض الخبرين المشهورين حسب ما ذكر في المرفوعة، فلا بد ان تكون الشهرة فيها بمعنى لا يوجب كون الخبر قطعي الصدور بان يراد بها الشهرة الفتوائية، او اذا أُريد منها الشهرة الروائية فلا بد ان لا تكون الشهرة بدرجة توجب القطع بالصدور.

هذا، ومن جهة أخرى ان المرفوعة تدل على التخيير في خصوص الخبرين اللذين يكونان موافقين للاحتياط او مخالفين له معا، كما لو امر احدهما بالقصر والآخر بالتمام، والا فلو كان احدهما موافقا للاحتياط دون الآخر فقد أمر في المرفوعة بالأخذ بالخبر الموافق للاحتياط، وهذا قد ينافي سائر الروايات التي فرضت دلالتها على التخيير مطلقا.

هذا، والمهم ضعف سند المرفوعة، لابعبار عدم وجدانها في كتب العلامة التي بايدينا، حيث انه كان له كتب كثيرة في الحديث ولم تصل اليها، فقد عد العلامة بنفسه في كتاب خلاصة الرجال من جملة كتبه كتاب استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار وقال ذكرنا فيه كل حديث وصل اليها، وعد منها أيضا مصابيح الانوار وقال ذكرنا فيه حال احاديث علمائنا وجعلنا كل حديث يتعلق بفن في باب، وعد منها أيضا كتاب الدر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان.

بل باعتبار ان هذه الرواية مرفوعة، حيث لم يذكر فيها سند العلامة الى زرارة.

رواية فقه الرضا

ومنها: ما في فقه الرضا (عليه السلام) من ان النفساء تدع الصلاة

أكثر مثل أيام حيضها وهي عشرة أيام وتستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل فإذا رات الدم عملت كما تعمل المستحاضة وقد روي ثمانية عشرة يوماً وروي ثلاث وعشرين يوماً وبأي هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز^(١)؛ ولا بأس بدلالاتها لولا ضعف هذا الكتاب وعدم حجتيه، والظاهر أنه كتاب فتوى، ولعل الجملة الأخيرة مأخوذة من سائر الروايات.

رواية محمد بن عبدالله المسمعي

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون بإسناده عن محمد بن عبد الله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سئل الرضا (عليه السلام) يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الشئ الواحد، فقال: ... فما كان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله، والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله، مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن

النبي، فما كان في السنة موجودا منهيًا عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله، أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت، وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا^(١).

ثم قال الصدوق ره: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيئ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي^(٢).

ويورد على الاستدلال بهذه الرواية **اولا**: بضعف سندها **وثانيا**: ان موردها الأمر الاستحبابي او النهي الكراهتي، ولا اقل من اقتضاء الجمع العرفي بين الخبرين المذكورين فيها ذلك فيكون التخيير فيها تخييرا واقعيًا **وثالثا**: انها لو دلت على التخيير الظاهري بين المتعارضين فلا تشمل تعارض الروايات في الأحكام الالزامية.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٣ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢١

٢ - عيون اخبار الرضا عليه السلام ج ٢ ص ٢٢

مرسلة الكافي

ومنها: مرسلة الكافي حيث قال: وفي رواية أخرى: بايهما اخذت من باب التسليم وسعك^(١).

والظاهر انها ليست رواية أخرى غير تلك الروايات السابقة، مضافا الى انها مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها.

فتحصل من جميع ما ذكر في المقام ان التخيير بين الخبرين المتعارضين لادليل عليه مطلقا، نعم قد مر انه لا يبعد دلالة مكاتبة الحميري على ثبوت التخيير في روايات الأحكام غير الالزامية، وأما الروايات التي تمت دلالتها على التخيير في مورد تعارض الروايات الدالة على الأحكام الالزامية فكانت ضعيفة السند.

ان قلت: كانت هناك ثلاث روايات تمت دلالتها على التخيير وهي رواية الحارث بن المغيرة ورواية الحسن بن جهم ومرفوعة زرارة واحتمال الجعل والتزوير في جميعها غير عرفي، فيحصل الوثوق بواحد منها.

قلت: -مضافا الى أن مفاد مرفوعة زرارة هو التخيير في خصوص الخبرين المشهورين اللذين لا يوافق اي منهما للاحتياط، كما لو دل خبر على لزوم القصر والآخر على لزوم التمام، فهي تنافي بمضمونها مفاد تلك الروايتين- انه ليس عدم وثاقة الراوي مساوقا لاحتمال الجعل من قبله بل المتعارف فيه ان لا يدقق في النقل، فلعل الصادر واقعا عن الامام (عليه السلام) في رواية الحارث بن المغيرة ورواية الحسن بن جهم، كان

هو التخيير في فرض خاص كفرض لابدية العمل بواحد من الخبرين، لا مطلقا، او أن الصادر واقعا في رواية الحارث هو كون المكلف في سعة من الخبرين المتعارضين يفرضهما كالعدم فيرجع الى العام الفوقاني وان لم يكن فالى الاصل العملي، او انه كان -كما مر عن السيد الخوئي "قده" بصدد بيان حجية خبر الثقة مطلقا، فلا يرتبط بفرض تعارض الخبرين.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان عمل الأصحاب في الفقه على خلاف التخيير بين الخبرين المتعارضين ولو لفقد المرجح لاحدهما، فانا لم نجد موردا افتى فيه بالتخيير واحد منهم^(١).

والظاهر انه لاوجه لهذا الكلام، فان جملة من الأصحاب ذهبوا الى التخيير جزما مثل الشيخ الطوسي "ره" في العدة، حيث قال ان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احد الخبرين على الآخر كُنّا مخيرين كان ذلك جائزا^(٢)، وكذا ذكر المحقق الحلي في المعارج انه اذا كان الخبران عن الأئمة (عليهم السلام) وجب القول بالتخيير^(٣)، وذكر الكليني "قده" في ديباجة الكافي: "اعلم يا اخي انه لايسع احدا تمييز شئ مما اختلف الرواية فيه من العلماء (عليهم السلام) برأيه الا على ما اطلقه العالم (عليه السلام): اعرضوهما على كتاب الله عزوجلّ فما وافق كتاب الله عزوجلّ فخذوه وما خالف كتاب الله عزوجلّ فذروه، وقوله (عليه السلام): دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم، وقوله (عليه السلام) خذوا

١- مصباح الاصول ج٢ ص٥١٢

٢ - عدة الاصول ج١ ص٣٨٨

٣ - معارج الاصول ص٢٢٥

١٩٨ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

بالمجمع عليه فان المجمع عليه مما لا ريب فيه، ونحن لانعرف من ذلك الا اقله، ولانجد شيئاً احوط ولاوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم^(١).

والظاهر ان مراده من الاحوط هو رد علمه اليهم عليهم السلام ومن الاوسع هو التخيير العملي.

تنبيهات

١- شمول أدلة التخيير للعامين من وجه

التنبيه الأول: وقع الكلام في ان ادلة التخيير هل تشمل المتعارضين بالعموم من وجه ام لا، والظاهر ان مثل رواية الحارث بن المغيرة يشمل هذا الفرض، حيث ورد فيها: اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك، لكنها ضعيفة السند، وأما سائر ادلة التخيير مثل موثقة سماعة او صحيحة ابن مهزيار او مكاتبة الحميري او رواية الحسن بن الجهم فلا تشمل هذا الفرض، لأن موردها ليس هو التعارض بالعموم من وجه، خاصة مكاتبة الحميري التي كانت اقوى ادلة التخيير.

٢- التخيير الفقهي والاصولي

التنبيه الثاني: لو افترض تمامية روايات التخيير ولو في فرض فقد

المرجح، فيقع الكلام في ان مدلولها هل هو التخيير الفقهي او الاصولي، والمراد من الأول هو التخيير في تطبيق العمل على أي من الخبرين، من دون ان يصير أحدهما حجة في حقه بعد الالتزام به، وقد يعبر عنه بالتخيير التطبيقي، بينما يكون المراد من الثاني حجية الخبر الذي التزم به المكلف، فيصير هذا الخبر بعد التزام المكلف به حجة في حقه مثل ما لو لم يكن له معارض، فلو كان مثبتا للتكليف تنجز ذلك التكليف وعوقب على مخالفته، ولايختلف بناء على التخيير الفقهي حال المكلف قبل التزامه بالعمل باحد الخبرين او بعده، فيستحق العقاب في فرض مخالفته لكلا الخبرين، وقد يكون أثر التخيير الأصولي انه يجوز له ان يخبر عن ثبوت ذلك التكليف واقعا بناء على قيام الخبر مقام العلم في جواز الإخبار بمؤداه.

والثمرة الأخرى عدم الاجزاء لو كان التخيير استمراريا ، بخلاف التخيير الفقهي الاستمراري فانه الغاء لمنجزية العلم الاجمالي، وكذا يكون اثره بناء على كونه استمراريا انه لو عدل عن احد الخبرين والتزم بالخبر الآخر، فحيث انه يصير حجة فعلية في حقه فيقتضي تدارك الاعمال السابقة التي أتى بها على طبق الخبر الأول، بينما ان التخيير الفقهي لا يقتضي ذلك، وقد ذكروا ان المدلول الالتزامي لدليل الحجية التخييرية هو وجوب الالتزام باحدهما وجوبا طريقيا، كي يخرج المكلف عن عهدة الواقع.

ثم انه بناء على التخيير الفقهي فيلزم على الفقيه ان يفتي به باعتباره حكما ظاهريا مجعولا في حق المكلفين، وبناء على التخيير الاصولي فيجوز له ان يفتي بالتخيير الاصولي ويطبّق هذه الكبرى على مصداقها كي يختار مقلده ايّ واحد شاء من الخبرين، كما يحق له ان يختار احد

الخبرين ويفتي بمضمونه بناء على جواز الاخبار والافتاء بالواقع الذي يحكي عنه خبر الثقة، ولكن لو اطلع المقلد على منشأ فتواه لم يلزمه العمل بها، لان حجية فتوى الفقيه في مرتكز العقلاء ناشئة عن خبريته، والمفروض ان اختياره لاحد الخبرين المتعارضين دون الآخر لم يكن ناشئا عن ذلك، بل كان ناشئا عن دواع نفسية.

هذا وقد ذكر المحقق الإصفهاني قده انه لما كان معنى حجية الخبر هو وجوب تصديقه العملي أي العمل بمؤداه فيكون معنى التخيير الأصولي هو وجوب التصديق العملي لأحد الخبرين المتعارضين على سبيل التخيير^(١)، فلا يختلف حينئذ هذا التفسير عن التخيير الفقهي، ولكن قد مر أن الظاهر من قوله بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا هو جواز الأخذ بمفاد أحد الخبرين زائدا على العمل به، ومعنى ذلك حجية كل منهما بعد الالتزام به على حد خبر لامعارض له، مضافا الى ان ما ذكره لا يشمل فرض تعارض خبرين غير الزاميين كما لو دل خبر على استحباب شئ ودل خبر آخر على عدمه، او دل خبر على شرطية شئ في المستحب وخبر آخر على مانعيته، وقد ذكر في موضع آخر صياغة أخرى عن الحجية التخييرية وهي منجزية كل منهما بشرط عدم العمل بالآخر ومعدريته عند موافقته او موافقة الخبر الآخر^(٢).

وكيف كان فلا إشكال في امكان كل من التخيير الاصولي والفقهي ثبوتا، وقد يقال بان كون حجية الخبر مشروطة بالالتزام به لا تخلو عن غرابة، باعتبار ان الالتزام بان مؤدى الخبر هو حكم الله واقعا لم يكن

١ - نهاية الدراية ج٦ ص٣٢٨

٢ - نفس المصدر ص٣٠٤

واجبا في الاخبار غير المتعارضة فكيف وجب ذلك في الاخبار المتعارضة، على ان هذا الالتزام يكون مترتبا على الحجية والا يكون نوعا من التشريع، فكيف صارت الحجية مترتبة عليه، وحينئذ فيمكن التعويض عن ذلك بان يقال بان الشارع فوّض تشريع الحجية لايّ من الخبرين الى المكلف^(١)، ولكنه أمر غريب لاشتماله على تجويز التشريع، او بان يقال: ان الشارع جعل الحجية لما يختار المكلف ان يكون حجة في حقه مع لزوم اختيار أحدهما على المكلف^(٢).

اقول: يمكن ان يكون معنى الالتزام هو البناء على تطبيق العمل على وفق أحدهما المعين، والبناء على العمل على وفقه إما بنحو البناء على العمل الخارجي او بنحو البناء على الفتوى بمضمونه كما في فتوى المرجع بمضمون احد خبرين متعارضين في حكم مختص بالنساء، فانه لايرد عليه أي اشكال، بل لو كان شرط الحجية هو الافتاء به فلا يكون افتاء بغير حجة بعد تقارنه بججية ما افتي بمضمونه زمانا وان فرض كون الحجية مترتبة على الفتوى.

هذا وقد اورد في تعليقه المباحث على ما افاده (من انه لاغرابة في جعل الحجية لما يختار المكلف ان يكون حجة في حقه) من أنه لاينخلو من غرابة حيث صارت الحجية في طول اختيار المكلف، مع ان المتوقع عادة ان يكون اختيار المكلف في طول الحجية، وكذا وجب عليه اختيار أحدهما للحجية مع انه لم يكن اختيار حجية الخبر واجبا في الاخبار غير

١ - كما لعله الظاهر من مصباح الاصول ج٣ ص٢٦٤

٢ - مباحث الاصول ج٥ ص٧٣٧

المتعارضة^(١)، ولكن الصحيح فغير تامّ فانه لا غرابة في جعل الحجية لما يختاره المكلف لذلك بعد عدم امكان جعل الحجية التعيينية لكل من الخبرين بخلاف الاخبار غير المتعارضة، نظير ما ورد في بعض الروايات بالنسبة الى من تزوج باختين في عقدة واحدة انه يمكسك ايتهما شاء ويخلّي سبيل الأخرى^(٢)، كما أنه لامانع أيضا من وجوب اختيار أحد الخبرين للحجية على نحو الوجوب الطريقي بداعي تنجيز الواقع.

هذا كله بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الإثبات فلا يستفاد من مثل قوله "فهو في سعة حتى يلقاه" او "موسع عليك باية عملت" او "موسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام" اكثر من التخيير الفقهي، لأن مفادها صرف وجود السعة وهو لا يثبت حصة خاصة منها أي التخيير الأصولي، والقدر المتيقن منها هو التخيير العملي الذي يساوق التخيير الفقهي.

وأما قوله (عليه السلام) في مكاتبة الحميري "بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" فقد ادعى جماعة ظهوره في التخيير الاصولي، وقد ذكر في البحوث في تقريبه أن اطلاق جواز الأخذ بالخبر كما يقتضي جواز العمل به كذلك يقتضي جواز الأخذ بمفاده على حد الأخذ بمفاد خبر معتبر لامعارض له حيث يلتزم ويفتى بمضمونه، وهذا يساوق حجية الخبر الذي اخذ به^(٣).

ولكن اورد عليه في تعليقه المباحث بأنه لا يظهر من التعبير بقوله

١ - مباحث الاصول ج٥ ص٣٨

٢ - وسائل الشريعة ج٢٠ ص٤٧٨ باب ٢٥ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح١

٣ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٩٧

"بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" اكثر من التخيير الفقهي والتوسعة في الأخذ العملي باحد الخبرين، كما ذكر نظيره في كتاب الاضواء، واذاف أن لا اختلاف في روح التخيير الفقهي والاصولي، وهي اهتمام المولى بعدم مخالفة الخبرين معا وعدم اهتمامه بموافقة احدهما تعيينا، فلا فرق بين ان يقول الشارع انت مخبر في العمل وفق احدهما او يقول احدهما الذي تختاره حجة.

وما يقال من أن ثمرة التخيير الاصولي جواز الافتاء بمضمون الخبر الذي اخذ به ففيه ان جواز الافتاء من اثار قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فهو حكم واقعي ولا علاقة له بالحكم الظاهري.

والحاصل أن مفاد مكاتبة الحميري إما نفس مفاد صحيحة ابن مهزيار "موسع عليك بأية عملت" او أن مفادها حجية احد الخبرين، لا حجية كل واحد منهما مشروطا بالاخذ به، وحجية احدهما تعني قيامه مقام العلم الاجمالي بصدق احد الخبرين، فيكون منجزا للواقع من حيث حرمة المخالفة القطعية في مثل ما لو دل خبر على وجوب القصر وخبر آخر على وجوب التمام، وأما لو دل خبر على وجوب خمس الهدية وخبر آخر على عدمه فلا يكون منجزا، ويؤيد ما ذكرناه أن حجية الخبر بشرط الالتزام بحجيته خلاف المرتكز من جهة ان الالتزام بالحكم الشرعي يكون في طوله لا بالعكس، ومن جهة ان الموافقة الالتزامية غير لازمة حتى في الحجة التعيينية فكيف يقال في المقام بها^(١).

اقول: أما ما ذكره من عدم اختلاف روح التخيير الفقهي مع التخيير

الاصولي ففيه أنه لا مانع من تعلق اهتمام المولى بالعمل بالخبر الذي التزم بحجيته، كأنه ليس لهذا الخبر معارض.

ومن الغريب التزامه بأنه بناء على قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فيجوز افتاء الفقيه بمضمون الخبر الذي اخذ به كوجوب خمس الهدية، ولكنه من حيث روح الحكم الظاهري يجوز له العمل وفق الخبر الآخر الدالّ على عدم وجوب الخمس.

ومن لا يرى جواز الافتاء بالواقع وفق الامارة القائمة عليه فيمكنه أن يدعي أن ظاهر "بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" جواز الافتاء بمضمون احد الخبرين بعد شمول الأخذ للافتاء، ولذا يفتي المرجع بحكم مختص بالنساء وفق مضمون احد الخبرين، ونحن نرى ان حجية الامارة كافية لجواز الاخبار عند العقلاء.

وأما ما ذكر من عدم ظهور قوله في مكاتبة الحميري "بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" في اكثر من التخيير الفقهي، ففيه أن الافتاء بمضمون احد الحديثين اخذ به، ولا ينحصر الأخذ بالحديث في العمل به او البناء على العمل به، حتى يقال بعدم ظهوره في جعل الحجية له بشرط الاخذ به.

والحاصل أنه يوجد في مكاتبة الحميري احتمالان:

١- أن يكون المراد من الأخذ في قوله "بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" هو العمل بمضمون الخبر ويكون بيانا عرفيا للتوسعة العملية، فيكون مساوقا لمثل قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن مهزيار "موسع عليك بأية عملت".

ولكنه خلاف الظاهر فان الاخذ بالحديث صادق على فتوى الفقيه به حتى لو لم يعمل به كما في فتواه في حكم مختص بالنساء.

٢- ما في البحوث من اطلاق الأخذ بالحديث لكل من الاخذ المفادي كالاقتاء به والاخذ العملي، فلاجل شموله للاخذ المفادي استفاد منه التخيير الاصولي.

وحيثذ فقد يقال شمول الاخذ للاخذ العملي اي العمل بمضمون الحديث يوجب ايضا ان يستفاد منه التخيير الفقهي اي جواز تطبيق العمل على مضمون احد الحديثين، فان لم يحتمل ثبوتهما معا وقع التعارض الداخلي بينهما وان احتمل ذلك كما لا يبعد فيمكن للمكلف ان يختار احدهما للحجية فيصير حجة في حقه كأنه لا معارض له ويمكنه ان يطبق عمله على اي منهما شاء.

هذا، وقد ذكر في البحوث انه يمكن التمسك لاثبات التخيير الاصولي بنفس الخطاب اللفظي العام القائم على حجية خبر الثقة (بناء على وجود خطاب من هذا القبيل) باعتبار ان إثبات الحجية المشروطة في كل من الخبرين المتعارضين به لم يكن ممكنا قبل ذلك، لكونه متعارضاً مع اطلاق نفس هذا الخطاب المقتضي للحجية المطلقة والتعيينية في الخبر الآخر، ولكن حيث ان اخبار التخيير قد اوجبت العلم بعدم الحجية المطلقة لكل من الخبرين باعتبار دلالتها على التخيير، فنتمسك حينئذ باطلاق الخطاب العام لحجية خبر الثقة لاثبات التخيير الاصولي أي الحجية المشروطة في كل منهما.

ان قلت: الخطاب العام لحجية خبر الثقة بعد ان ابتلي بالاجمال والتعارض الداخلي بين الحجية المشروطة لاحد الخبرين مع الحجية المطلقة للخبر الآخر فكيف يمكن ان يجعله الخطاب المنفصل مثل دليل التخيير ظاهراً في شيء.

قلت: ان اطلاق حجية خبر الثقة يدل على قضية شرطية وهي الحجية

المشروطة في كل طرف على تقدير عدم الحجية المطلقة في الطرف الآخر، وقد ثبت هذا التقدير بادلة التخيير^(١).

اقول: ما ذكره مبني على ان يوجد خطاب لفظي مطلق على حجية خب الثقة ونحن وان قوينا ذلك لكن قد مر سابقا انصراف خطاب حجية خبر الثقة عن مورد تعارض الخبرين، والا فشبهة المعارضة في اطلاق دليل الحجية لاتأتي في موردٍ لم يكن أية مزية لأحد الخبرين على الآخر، حيث لايحتمل الحجية التعيينية في أيّ منهما فتكون دلالة خطاب الحجية على حجية كل منهما في فرض الالتزام به بلامعارض.

هذا وقد اورد عليه في الاضواء بأن الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية، وكون الخبر بعد الاخذ به منجزا لغو، فان من اخذ بالحديث فيعمل به، لأن الاخذ مساوق للعمل وان كان معذراً فقط فمن اين ينتجز الحكم الواقعي ما لم يثبت وجوب الاخذ باحدهما وهذا مما لا يقتضيه الدليل العام للحجية^(٢).

وفيه أنه لا مانع من كون حجية الحديث اي منجزيته ومعدريته مشروطة باختياره حجة او بالموافقة الالتزامية لمفاده فان ذلك لا يلزم العمل بمضمونه فيمكن أن يكون منجزا له.

٣- التخيير البدوي والاستمراري

التنبيه الثالث: يقع الكلام بناء على ثبوت التخيير بين الخبرين المتعارضين في أنه بدوي او استمراري، فقد ذكر الشيخ الأعظم "قده"

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٩٧

٢ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٤٨٧

أن موضوع أدلة التخيير لما كان هو المتحير في ابتداء الأمر، ولا إطلاق فيها لحال المتحير بعد الالتزام باحدهما، والأصل عدم حجية الخبر الآخر بعد الالتزام باحدهما، واستصحاب التخيير غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يختر، فثبوته لمن اختار والتزم باحدهما، اثبات للحكم في غير موضوعه^(١).

وأورد عليه في الكفاية بان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق بحاله وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا^(٢).

ولا يخفى ان الشيخ الأعظم "قده" لم يدع كون موضوع التخيير هو المتحير، بل ذكر ان موضوعه هو المتحير في ابتداء الأمر لا المتحير بعد الالتزام باحدهما.

وقرب المحقق الاصفهاني "قده" كلام صاحب الكفاية "قده" بما ذكره بان التحير بلحاظ الواقع موجود حتى فيما كان احد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لا تخيير في هذا الفرض، فليس التحير موضوعا للتخيير، مضافا الى ان التحير في الواقع باق بحاله فلا يرتفع بالالتزام باحدهما، وأما التحير في الحكم الفعلي فيرتفع بنفس العلم بالتخيير، ومثله يستحيل ان يكون عنوانا لموضوع التخيير، اذ يستحيل ان يكون العلم بالحكم رافعا لموضوعه، فالموضوع للتخيير هو من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزية في أحدهما وهو محفوظ حتى بعد الاخذ باحدهما، فلا مانع من اطلاق أدلة التخيير ولامن استصحابه، وأما إشكال الشيخ الاعظم على الاستصحاب فمندفع بأن الموضوع للتخيير هو ذات من

١ - فرائد الأصول ج٢ ص٧٦٤

٢ - كفاية الاصول ص٣٤٦

لم يختر (اي من جاءه الحديثان المتعارضان) لا عنوان من لم يختر، لاستحالة طلب الاختيار من المعنون بعنوان عدم الاختيار، لامتناع اجتماع النقيضين كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ تركه مثلا عنوانا لموضوع التكليف به، مثل ان يقال يجب على تارك الصلاة ان يصلي لانه في فرض اتيانه بالصلاة لا ينطبق عليه موضوع التكليف فلا يشمل التكليف حينئذ، ويستحيل جعل التكليف الذي يكون فرض امتثاله رافعا لفعليته^(١).

أقول: لو كان دليل التخيير مثل مكاتبة الحميري كان ينبغي المنع من اطلاق دليل التخيير، حيث ان الوارد فيها قوله بايهما أخذت من باب التسليم كان صوابا، وظاهره توجيه الخطاب الى من لم يأخذ بأي من الخبرين قبل ذلك، فيكون الموضوع هو من لم يختر أحدهما او المتحير في ابتداء الأمر على حد تعبير الشيخ الأعظم.

وأما ما ادعاه المحقق الاصفهاني من استحالة كون الموضوع هو عنوان من لم يختر، ففيه أنه لامانع من الحكم بجواز اختيار أحد الخبرين او وجوبه في حق من لم يسبق منه اختيار احدهما، كما لامانع من ايجاب تصديق احد الخبرين في حق من لم يسبق منه تصديق عملي لأحدهما، فمن يختار أحد الخبرين بدوا فيكون موضوعا لهذا الحكم، ثم بعد ذلك يكون محكوما بحكم آخر، وهو لزوم العمل بما اختاره ولا يحق له ان يعدل الى اختيار الخبر الآخر، وأين ذلك من كون موضوع الأمر باختيار احدهما هو من لا يختار اصلا، او يكون موضوع طلب الفعل هو من

لا يرتكبه اصلا فانه الذي يقال عنه انه مستلزم لاجتماع النقيضين، او يكون على الاصح فاقدًا لحقيقة التحريك الى الفعل، حيث ان لازمه ان لا يكون الحكم فعليًا في ظرف امثاله، اذ يخرج المكلف عن موضوع الخطاب بمجرد افتراض كونه بصدد الامتثال.

وأما لو كان دليل التخيير مثل قوله "فهو في سعة حتى يلقاه" او "موسع عليك بأية عملت" او "موسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام"، فالظاهر تمامية اطلاقها لاثبات التخيير الاستمراري، اذ مفادها جواز العمل باحد الخبرين وهو ظاهر في الاستمرار لان العمل بالخبر يتعدد بتعدد الوقائع، فلو عمل بالخبر الدال على وجوب فعل مثلا فكلما ياتي بذلك الفعل فيكون عملا مستقلا بذلك الخبر، وهذا بخلاف ما ورد في مكاتبة الحميري من قوله (عليه السلام) "بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا" فانه لا يستفاد منها انحلالية جواز الأخذ بأحد الخبرين، لان استمرار الأخذ بخبر في الوقائع المتعددة لا يكون أخذا آخر به، حيث ان الأخذ بالخبر يشتمل على الالتزام به وهو لا يتعدد بتعدد العمل، ويختلف عن كلمة العمل في مثل قوله موسع بأية عملت، حيث استظهرنا منها الانحلال واستمرار جواز العمل باحد الخبرين، ولا ينبغي الاشكال في ان المنصرف من قوله عليه السلام: "بايهما اخذت من باب التسليم وسعك" توجه الخطاب الى من لم يسبق منه الأخذ بأيّ من الخبرين.

وكيف كان فالروايات الدالة على التوسعة وجواز العمل باحد الخبرين وان لم يظهر منها التخيير الاصولي بل كانت صالحة لإرادة التخيير الفقهي أيضا، ولكن بضمها الى ظهور المكاتبة في التخيير الاصولي يتم الاستدلال على المطلوب، نعم يستلزم ذلك الترخيص في المخالفة القطعية فيما لو كان في المورد علم اجمالي بالتكليف كما في مورد

القصر والتمام، فانه لو عمل بحديث القصر فترة ثم عمل بحديث التمام، فيقع في محذور المخالفة القطعية، نعم لو قيل بان القطع بمخالفة التكليف اجمالا في هذا الفرض لما كان ملازما للقطع بموافقة التكليف في احد الزمانين اجمالا أيضا فلا يكون اسوء حالا بنظر العقل والعقلاء من العمل باحد الخبرين في كلا الزمانين والذي يكون فيه مخالفة احتمالية للتكليف في الجميع، فلا يكون عندئذ محذور في كون التخيير استمراريا حتى في مورد العلم الإجمالي.

فتبين من ذلك انه لو قلنا بانحصار الرواية التامة سندا ودلالة بمكاتبة الحميري فلا ينبغي الإشكال في عدم دلالتها على استمرار التخيير فتصل النوبة حينئذ الى مقتضى الأصل العملي، وهو استصحاب بقاء التخيير بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وما يقال ان موضوع التخيير هو المكلف الذي لم يسبق منه الأخذ باحد الخبرين، وبعد ما أخذ باحدهما فلم يبق الموضوع حتى يجري الاستصحاب، فيلاحظ عليه ان المعتبر في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع والمعروض للحكم بنظر العرف، وموضوع الحكم بالتخيير عرفا هو المكلف الذي تعارض عنده الخبران، وهذا الموضوع باق جزما، فيقال ان هذا المكلف كان منخيرا سابقا في الأخذ باحد الخبرين فيستصحب كونه كذلك بعد ما أخذ بأحدهما.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" بان التخيير الثابت قبل الأخذ باحدهما كان عبارة عن تفويض الشارع أمر الحجية الى المكلف بان يجعل احد الخبرين بعينه حجة في حقه، وهذا المعنى من التخيير غير

قابل للبقاء بعد الأخذ باحدهما، فانه بعد ذلك تتعين عليه الحجة وليس له التخيير في سلب الحجية عن الحجة^(١).

وفيه انه لامانع من استصحاب الحجية التخيرية في الخبر الذي يريد المكلف ان يأخذ به ويترك ما أخذ به سابقا، بناء على جريان الاستصحاب التعليقي، فيقال ان هذا الخبر كان في السابق حجة لو أخذ به ويشك في بقاءه على ذلك بعد ما أخذ بالخبر الأول فيستصحب بقاءه، ودعوى القطع بعدم استمرار التخيير لا يخلو من مجازفة، فانه لامانع من ان يكون للمكلف حق سلب الحجية عن الحجة بالعدول الى حجة أخرى، نعم استصحاب التخيير الأصولي بنحو الاستصحاب التجيزي غير تام، فان استصحاب جواز الأخذ بالخبر الثاني حيث لا يكون جوازا تكليفيا بل وضعيا بمعنى ثبوت الحجية للخبر بعد الأخذ به، فيكون من الاستصحاب التعليقي، واما استصحاب بقاء وجوب الأخذ باحدهما فهو لا يثبت استمرار الحجية التخيرية الا بنحو الأصل المثبت، لعدم كونه موضوعا لها شرعا، وانما يكون بينهما مجرد التلازم.

فالمتحصل انه لامانع من استصحاب حجية الخبر الثاني على تقدير الأخذ به بنحو الاستصحاب التعليقي، ودعوى معارضة هذا الاستصحاب التعليقي باستصحاب تنجيزي يقتضي بقاء حجية الخبر الذي اخذ به سابقا، فجوابها انه قد سبق في بحث تعارض الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التجيزي حل ذلك، فقد قلنا هناك ان استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان في مورد الزبيب مثلا مقدم على استصحاب الحلية

التنجزية الثابتة له قبل غليانه، باعتبار ان هذه الحرمة المعلقة على الغليان لو كانت ثابتة في مورد الزيب لكانت ناسخة بعد تحقق الغليان لتلك الحلية التنجيزية، فالعرف يرى ان استصحاب الحرمة المعلقة ناسخ أيضا بعد تحقق الغليان لاستصحاب الحلية التنجيزية الثابتة للزيب قبل الغليان، وكذلك في المقام، حيث ان التخيير لو كان استمراريا واقعا لكان ناسخا بعد الأخذ بالخبر الثاني لحجية الخبر الذي اخذ به سابقا، لان الحجية الفعلية للخبر الذي أخذ به ناشئة حسب الفرض من جعل الحجية التخييرية، فان كان المجعول هو الحجية التخييرية البدوية فالحجية الفعلية الناشئة منه للخبر الذي أخذ به باقية حتى بعد العدول عنه والأخذ بالخبر الآخر، وان كان المجعول هو الحجية التخييرية الاستمرارية فترتفع الحجية الفعلية عن الخبر الذي أخذ به بمجرد العدول عنه الى الخبر الآخر، وعليه فالعرف يحكم بسريان هذه الناسخة الواقعية الى ناسخة استصحاب بقاء التخيير لاستصحاب حجية الخبر الذي اخذ به سابقا.

نعم لا يأتي في المقام جواب صاحب الكفاية عن اشكال المعارضة في الاستصحاب التعليقي، حيث انه ذكر هناك انه كما كانت الحرمة السابقة في مثال الزيب حرمة معلقة على الغليان فكذلك الحلية السابقة كانت حلية مغيية بالغليان، فكما يجري استصحاب الحرمة المعلقة كذلك يجري استصحاب الحلية المغيية، فينفي به حليته بعد الغليان، وهذا الجواب ان تم في ذلك المثال فلا يتم هنا جزما، فان المدعى معارضة استصحاب الحجية الفعلية للخبر الذي اخذ به سابقا مع استصحاب حجية الخبر المعلقة على الأخذ به، ولم يثبت كون حجية الخبر الذي به سابقا مغيية بالأخذ بالخبر الآخر، حتى يقال ان استصحاب تلك الحجية المغيية في الخبر الذي اخذ سابقا ينفي بقاء

حجيته بعد ما اخذ بالخبر الآخر.

هذا كله في التخيير الاصولي، وأما التخيير الفقهي فلا إشكال في استصحابه بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

روايات الترجيح

اما روايات الترجيح فهي على طوائف:

الأولى: ما دل على طرح ما خالف الكتاب وأخذ ما وافقه

الطائفة الأولى: الروايات الواردة حول طرح ما خالف الكتاب، وهي تكون على نحوين:

الأول: ما لا يختص بفرض تعارض الخبرين

النحو الأول: ما دل على طرح ما خالف الكتاب بشكل عام من غير اختصاصه بفرض التعارض وهو على ثلاثة اقسام:

القسم الأول: ما كان بلسان بطلان ما يخالف الكتاب

كصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول كل حديث مردود الى الكتاب والسنة وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^(١) ونحوها صحيحة ايوب بن راشد^(٢)، وكذا صحيحة يونس عن ابي عبد الله

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٤

٢ - نفس المصدر ح ١٢

(عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن
والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن
المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب
ابي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما
خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله) فإننا إذا
حدثنا قلنا قال الله عز وجلّ وقال رسول الله^(١).

وفى المحاسن عن الحسن بن علي بن فضال عن علي عن أيوب عن
أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلي الله عليه وآله إذا
حدثتم عني بالحديث فانحلوني أهناؤه وأسهله وأرشده فإن وافق كتاب
الله فأنا قلته وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله^(٢).

والظاهر من الخبر الذي لا يوافق الكتاب هو الخبر المخالف له،
لأخبر الذي يتعرض لما لا يتعرض له القرآن أصلا، نظير قولهم لاظن
ذلك أي اظن خلافه.

وقد لا يستفاد منهما استنكار صدور ما يخالف الكتاب عنهم
عليهم السلام، بل لعل ظروف التقية اوجبت احيانا صدوره منهم، وان
كان مضمونه باطلا وزخرفا، نعم ورد في رواية هشام بن الحكم وغيره
عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله)
فقال: ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب
الله فلم أقله^(٣)، وظاهرها نفي صدور ما يخالف الكتاب عن النبي

١ - رجال الكشي ص ٢٢٤ تحت عنوان مغيرة بن سعيد وفي البحار ج ٢ ص ٢٤٩ نقلا عنه.

٢ - المحاسن ج ١ ص ٢٢١

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٥

(صلى الله عليه وآله) لعدم ابتلائه بظروف التقية.

هذا وأما سند الرواية فقد وقع فيه محمد بن اسماعيل، والظاهر انه محمد بن اسماعيل البندقي النيسابوري ويُدعى بِنَدْفَرٍ، ولكنه لم يرد في حقه توثيق، نعم قد أكثر الكليني الرواية عنه بلا واسطة بما يبلغ سبع مائة وواحدا وستين مورداً، والانصاف انه يوجب الاطمئنان بوثاقته عنده، كما انه لو بنينا على نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات فيمكن توثيقه لوقوعه في اسناد هذا الكتاب.

ثم ان الظاهر من الخبر الموافق للكتاب فيها هو الخبر غير المخالف بمناسبة ان لسان نفي الصدور او لسان الاستنكار لا يناسب ان يكون ناظراً الى الخبر بمجرد عدم كون مضمونه مذكوراً في القرآن، بعد ان كان من الواضح لدى المشرعة ان شأن النبي والأئمة (عليهم السلام) بيان الأحكام التفصيلية غير المذكورة في القرآن، ويؤيد ذلك التعبير عما يقابله بالخبر المخالف للكتاب، فيكون معنى الخبر الموافق هو الخبر الذي يلائم مع الكتاب ولا يخالفه.

والظاهر ان هذا القسم لا يشمل الا الخبر المبين للكتاب، فانه الذي يناسب ان يستنكر او يقال عنه انه زخرف، لا الخبر الاخص او العام من وجه مع الكتاب، اذ صدر منهم الخبر الاخص من الكتاب كثيراً، ولا يختلف العام من وجه عنه الا في انه نص والعام من وجه ظاهر، فلو صرح في خطاب العام من وجه بمورد الافتراق لصار مثله.

وقد يحتمل ان يراد منه الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة، فانه الذي يناسب ان يقال عنه انه زخرف، فيكون المقصود انهم (عليهم السلام) لا يخالفون حكم الله ورسوله، وهذا لا يعني عدم مخالفتهم لظاهر الكتاب والسنة ولو لم يكن مراداً جدياً، وقد قوى

صاحب الكفاية هذا الاحتمال^(١) الا ان الظاهر ان هذه الروايات بصدده اعطاء ضابطة، حتى يردّ الناس كل حديث الى الكتاب والسنة ويعرضوه عليهما، ولا طريق لهم الى المراد الجدي من الكتاب والسنة الا من ظاهرهما.

القسم الثاني: ما دل على اناطة العمل بالخبر بكونه موافقا للكتاب لامجرد عدم كونه مخالفا له، كمعتبرة ابن ابي يعفور^(٢) قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم لاثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم به اولى به^(٣)، والكبرى المذكورة في جواب الامام (عليه السلام) لاتختص بفرض تعارض الحديث حتى لو فرض كون السؤال مختصا به بناء على تفسير كلمة اختلاف الحديث بتعارض الحديث، مع انه يحتمل ان يكون بمعنى تنوع الحديث ولو من حيث وثاقة الراوي وعدمها.

ويوجد في هذه المعتبرة عدة احتمالات:

الاحتمال الاول: أن يراد منها استنكار صدور الحديث الذي لا يكون في الكتاب والسنة ظاهر يوافق مضمونه ولو بالعموم والاطلاق، بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولى به" انه اولى به من الإمام

١ - كفاية الأصول ص ٢٣٧

٢ - لم نعر عنها بالصحيحة لوجود ابان بن عثمان في سندها واختلف في كونه شيعيا اثنا عشريا لما ذكر الشيخ الطوسي "ره" كونه ناسيا، الا أن المهم كونه ثقة.

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١١

(عليه السلام) اي يليق به لا بالامام (عليه السلام)، ويراد من الشاهد في قوله "فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او قول رسول الله" الدليل لا مجرد المؤيد والنظير.

وبناء على هذا المعنى فلا بد من حمل هذه المعتبرة على التقية والمجاملة مع العامة، اذ من الواضح ان شأن الأئمة (عليهم السلام) ليس بيان خصوص ما يوافق ظهور الكتاب والسنة التي توجد في ايدي الناس، فقد ورد عنهم مخصصات كثيرة لهما.

الاحتمال الثاني: أن يراد منها استنكار صدور حديث لا يكون في القرآن والسنة مؤيد ونظير لمضمونه، بأن يراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولى به" انه اولى به من الإمام، ولكن يراد من الشاهد المؤيد والنظير لا الدليل، نظير ما ورد في رواية عبد الله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم^(١)، فانه لو كان الشاهد بمعنى الدليل والظهور لما كان لذكر وجود شاهدين وجه، نعم التعبير بوجود نظير او نظيرين عرفي.

وهذا الاحتمال اقرب من الاحتمال الاول، وان كان ظاهر الشاهد في حد نفسه هو الدليل، لتعارف التعبير عن النظير والمؤيد بالشاهد والشواهد، كما اتضح من مرسله ابن بكير، وبناء على هذا المعنى فلا بد أن تحمل المعتبرة على نفي صدور ما كان مخالفا روحيا للكتاب، والا فكم من حديث صادر عن الأئمة (عليهم السلام) لا يوجد له مؤيد ونظير

من الكتاب والسنة القطعية.

الاحتمال الثالث: ان يراد منها نفي حجية حديث ظني الصدور ما لم يوافق مضمونه ظهور الكتاب والسنة، بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولى به" انه اولى به منكم أي اعرف منكم بصدق خبره او كذبه، ويكون المراد من الشاهد الدليل.

وهذا يعني عرفا الغاء حجية خبر الواحد، حيث ان فرض الحجية لخصوص الخبر الذي يوافق ظهور الكتاب او السنة القطعية لغو عرفا، وان وجدت ثمرة فنية لحجيته كما لو ورد مخصص قطعي الصدور على عام كتابي، و ورد خبر ظني الصدور وكان أخص من ذلك المخصص قطعي الصدور، حيث يقال بأنه بناء على حجية الخبر الموافق لعموم الكتاب يصير هذا الخبر الظني حجة ويخصص به ذلك المخصص القطعي الصدور بخلاف ما اذا بني على عدم حجيته، حيث يلزم عندئذ تخصيص العام بالمخصص القطعي الصدور مطلقاً^(١).

الاحتمال الرابع: نفس الاحتمال الثالث، مع اختلاف أن يراد من

١ - لا يخفى ان هذه الثمرة تبتي على حجية الخبر الظني الصدور اذا كان موافقا لعام كتابي، وان كان مخالفا لمخصص قطعي الصدور لذلك العام الكتابي، وهذا محل منع فيما اذا كان جهة صدور هذا المخصص القطعي قطعية أيضا ولم يحتمل فيه التقية، كما لو كان قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) بل بناء على ما ذكره بعضهم من الغاء الخصوصية عرفا في مثل هذه الأحكام عن الكتاب او قول رسول الله الى كل خبر قطعي الصدور ولو لم يكن قطعي الجهة، فتنتفي هذه الثمرة مطلقا، لافتراض كون هذا الخبر الظني الصدور الموافق لعموم الكتاب مخالفا لعموم الخبر القطعي الصدور المخصص للكتاب.

الشاهد المؤيد والنظير، فيكون الغاءً لحجية خبر ظني الصدور لا يوجد مؤيد ونظير لمضمونه من الكتاب والسنة القطعية، ولكنه لا يعني كفاية وجود المؤيد والنظير للخبر في الكتاب والسنة القطعية في حجيته ولو لم يكن خبر ثقة، اذ لم يذكر الجزاء في المعتمدة فان كان هو "فخذوا به" تم الاشكال، ولكن لعل الجزاء المحذوف هو أنه يصلح أن يؤخذ به، اي ان تمت سائر شرائط حجيته ككون روايه ثقة فيؤخذ به.

وهذا الاحتمالان مخالفان للظاهر من حيث كون التعبير بأن الحديث الذي لا يكون عليه شاهد من الكتاب والسنة فراويه اولى به ظاهر في أنه هو الذي يليق به، وهذا يعني استنكار صدوره من الامام (عليه السلام) لا مجرد نفي حجيته.

ثم انه لو استظهر من المعتمدة الاحتمال الثالث وكان مفادها نفي حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم، فقد ذكرت سبعة اجوبة عنها:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان ما دل على حجية خبر الثقة كصححة الحميري "العمري ثقتي فما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" اخص مطلقاً من هذه المعتمدة الدالة على عدم حجية مطلق الخبر^(١).

وفيه **اولا:** ان هذا الجمع ليس عرفياً، بعد تصريح السائل بمورد التخصيص، فانه نظير ما لو سأل السائل "هل نكرم العالم العادل والفاسق" فاجاب المولى "نعم" ثم قال المولى في كلام آخر "لاتكرموا العالم الفاسق".

وثانيا: ان النسبة بين هذه المعتمدة وبين الادلة اللفظية الدالة على حجية خبر الثقة عموم من وجه، فمثلا صحيحة الحميري تشمل اخبار الثقة كالعمرى عن الاحكام الولائية للامام (عليه السلام) بينما أن هذه المعتمدة لا تشملها، وان كانت اعم من خبر الثقة وخبر غير الثقة، كما انها لا تشمل فرض افادة الخبر للعلم والاطمئنان، بينما أن صحيحة الحميري اعم وتصلح للتقييد بفرض افادة خبر الثقة للاطمئنان، فانها ليست بلسان جعل الحجية لخبر الثقة، حتى لا تصلح للتقييد بفرض افادته الاطمئنان، اذ حينئذ يكون المدار عليه لا على الخبر، بل بلسان أن العمرى ثقته بما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون، واطلاق ذلك لفرض عدم حصول الاطمئنان من خبر الثقة كاشف عن حجية الخبر تعبدا، ولكنه قابل للتقييد بفرض افادة الاطمئنان، فيكون الغرض من بيان الامام (عليه السلام) لذلك حصول الاطمئنان للسائل بصدق العمرى.

وهكذا آيتا النبأ والنفر فانه -مع غمض العين عما مر فى بحث خبر الواحد من المناقشة فى دلالتها على حجية خبر الثقة- انما تكون دلالتها بالاطلاق لفرض عدم افادة الخبر للاطمئنان، على أن المعتمدة لا تشمل خبر الثقة فى الموضوعات بينما أن آية النبأ اعم من الموضوعات والاحكام.

الجواب الثانى: ما ذكره ايضا من أنه لو لم يمكن توجيه الرواية فى دلالتها على عدم حجية خبر الثقة فلا بد من حملها على فرض التعارض وترجيح الخبر الذى يوجد له شاهد من كتاب الله وسنة رسول الله، والا فهى معلومة الكذب، للعلم بكذبها للعلم بصدور احاديث مخصصة

لعمومات الكتاب والسنة عنهم (عليهم السلام)،^(١) وفيه أن العلم بصدور مخصصات عنهم (عليهم السلام) لا ينافي الغاء حجية الخبر غير المفيد للاطمئنان، خصوصا بناء على الاحتمال الرابع من كون مفاد المعبرة الغاء حجية الخبر الذي لا يوجد له مؤيد ونظير من الكتاب والسنة فان الالتزام به سهل، ولا يعلم بكذبه، فان الشيخ الطوسي "ره" التزم بعدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد غير المفيد للعلم، وتوقف فيه المحقق الحلبي "ره" في المعارج.

الجواب الثالث: ما يقال من ان معتبرة ابن ابي يعفور نفسها خبر ثقة وقد مر في بحث خبر الواحد انه يلزم من حجية خبر الواحد الدال على عدم حجية خبر الواحد محذور الخلف، فان حجيته يستلزم التعبد بعدم حجيته بعد عدم الفرق بين هذا الخبر وسائر اخبار الآحاد في نكته عدم الحجية.

وفيه ان حجية معتبرة ابن ابي يعفور بناء على الاحتمال الثالث الذي يكون بصدد الغاء حجية خبر الثقة وان كانت مستحيلة، فلا تصلح لتقييد دلالة مثل صحيحة الحميري بفرض حصول الاطمئنان من خبر الثقة، لكن احتمال صدق مضمونها كاف في الشك في امضاء بناء العقلاء على حجية خبر الثقة ان كان مستند حجيته بناء العقلاء، ودعوى عدم كفاية وجود رواية واحدة في الردع عن السيرة الراسخة العقلانية، ممنوعة، فقد تحقق الردع عن سيرة العقلاء في المعاملات احيانا برواية واحدة، كما في خيار الرؤية.

نعم ان كان المستند سيرة المتشركة فباستمرارها نستكشف إنا حجية خبر الثقة شرعا، لكن الجزم بانعقاد سيرة المتشركة على العمل بالروايات غير المفيدة للاطمئنان الشخصي او النوعي مشكل.

الجواب الرابع: ما في البحوث من أن ارتكاز العقلاء على حجية خبر الثقة في الاحكام والموضوعات بمثابة قرينة متصلة فتوجب انصراف المعتبرة الى اصول الدين، وفيه أن كثرة اخبار الثقات في الاحكام تمنع من انصراف المعتبرة الى اصول الدين.

الجواب الخامس: ما في البحوث ايضا، من أن آية النفر اخص مطلقا من المعتبرة لاختصاص الآية بقرينة ذكر التفقه في الدين تختص بالاحكام ولا تشمل الاعتقادات، والمعتبرة اعم، فتحمل المعتبرة على عدم حجية خبر الثقة في الاعتقادات.

وفيه -مع غمض العين عن عدم كون التفقه في الدين قرينة على عدم شمول الآية للاعتقادات لكون التفقه في النصوص اعم من التفقه في العقائد الدينية- ما قد مر من أن الآية على فرض دلالتها على حجية خبر الثقة فانما تدل عليها بالاطلاق، لامكان تقييد وجوب التحذر من انذار المنذر بما لو حصل العلم من انذاره.

الجواب السادس: ما في مباحث الاصول من أن صحيحة الحميري تعارض معتبرة ابن ابي يعفور، وصحيحة الحميري قطعية السند والجهة، اذ لا يحتمل صدورهما تقية، فتصير المعتبرة خيرا ظنيا مخالفا للخبر القطعي السند والجهة، فلا بد من طرحها، لما سيأتي من أن ما دل على أن ما خالف الكتاب فهو مردود، يشمل كل ما كان مثل الكتاب قطعي

السند والجهة .

وفيه أن النسبة بين صحيحة الحميري ومعتبرة ابن ابي يعفور ليست هي التباين، بل المعتبرة اخص مطلقا من الصحيحة لاطلاق الصحيحة لخبر الثقة الحاكي عن الأحكام الولائية، وقد يشهد له الأمر بالسمع والطاعة، ولاوجه لدعوى ان حملها على الأحكام الولائية حمل على الفرد النادر، خاصة وانها وردت عن العسكريين (عليهما السلام) بالنسبة الى العمري وابنه، وقد كانا من الوكلاء، فبناء على ذلك يمكن تخصيصها بالمعتبرة . كما أن الصحيحة باطلاقها تدل على لزوم قبول الخبر غير المفيد للاطمئنان، بينما أن المعتبرة تدل على عدم حجية خبر الثقة غير المفيد للاطمئنان في الاحكام .

الجواب السابع: ما في البحوث أيضا من انه بناء على استظهار اختصاص آية النفر بالفروع بقريئة ذكر كلمة التفقه في الدين، فتكون النسبة بينها وبين معتبرة ابن ابي يعفور هي العموم من وجه، فمورد افتراق الآية فرض حصول العلم بصدق الخبر، ومورد افتراق الرواية خبر الثقة في الاعتقادات، ومورد اجتماعهما خبر الثقة غير المفيد للعلم في الفروع، وحينئذ فحيث قام خبر الثقة على حجية خبر الثقة في الفروع، مثل صحيحة الحميري، حيث انها ظاهرة في حجية خبر الثقة في الفروع بقريئة الأمر بالسمع والطاعة، فان علم بصدور هذه الصحيحة عن الإمام (عليه السلام) فهو المطلوب، وان لم يعلم بذلك فيمكن تطبيق كبرى كلية عليها نذكرها في ضمن مثال، وهو انه لو ورد في خطاب "خبر الثقة حجة" وفي خطاب آخر "خبر الفاسق ليس بحجة" ثم أخبر ثقة فاسق بأن خبر الثقة الفاسق حجة، فيستحيل تعارض الخطابين الاولين في مورد خبر الثقة الفاسق، لأن التعارض فرع تامة مقتضي الحجية في كل منهما

حتى يصلح ان يمنع كل منهما عن حجية الآخر، والمفروض أن تمامية مقتضي حجية العام موقوفة على عدم ورود مخصص معتبر عليه، فتكون تمامية مقتضي حجية الخطاب الثاني فرع عدم حجية الخطاب الثالث، والا لكان مخصصا له، وعدم حجية الخطاب الثالث فرع عدم حجية الخطاب الأول، اذ لو كان حجة لاقتضى حجية خبر الثقة الفاسق ومنه هذا الخبر، فتكون تمامية مقتضي حجية الخطاب الثاني موقوفة على عدم حجية الخطاب الأول، فكيف يمكن ان تكون مانعة عن حجيته، اذ ما يتوقف وجوده على عدم شئ يستحيل ان يكون مانعا عن وجود ذلك الشئ.

وأما تطبيقها على المقام فهو انه لايمكن ان تكون معتبرة ابن ابي يعفور معارضة مع آية النفر، لورود مخصص منفصل للمعتبرة وهو صحيحة الحميري، فيكون اطلاق آية النفر دليلا على حجية هذه الصحيحة بلامعارض، والصحيحة تدل على حجية خبر الثقة في الفروع^(١).

وفيه اولا: ان ما ذكره من الكبرى غير تام، وذلك لوجهين:

احدهما: ان الحجية حكم عقلائي ولا تخضع للبرهان العقلي القائم على امتناع المعارضة، فان من المحتمل كون حجية الخطاب الأول (أي ما دل على ان خبر الثقة حجة) مشروطة بعدم الخطاب الثاني (أي ما دل على عدم حجية الخبر الفاسق) الذي يكون تامّ الاقتضاء للحجية لولا المخصص المعتبر، خاصة في مثل المقام مما يكون حجية المخصص (أي خبر الثقة الفاسق الدال على حجية خبر الثقة الفاسق) فرع حجية

الخطاب الأول، فيرى العرف تكافئ الخطابين فكأنّ المانع عن حجية الخطاب الثاني نفس الخطاب الأول، وحينئذ فلا يكون أيّ منهما حجة.

ثانيهما: امكان دعوى ان حجية خبر الثقة الفاسق الدال على حجية خبر الثقة الفاسق لغو عرفا، لانه ما لم يثبت حجية الخبر الثقة الفاسق لم يجز التمسك بهذا الخبر ولو ثبتت حجيته لم يكن حاجة الى التمسك به، فلا يكون مخصصا معتبرا حتى يمنع عن تمامية مقتضي حجية الخطاب الثاني، وعليه فيتحقق فيه شرط المعارضة مع الخطاب الأول.

وثانيا: ان تطبيق تلك الكبرى على المقام غير تام، لما مر من أن صحيحه الحميري ليست اخص مطلقا من معتبرة ابن ابي يعفور، بل المعتبرة اخص مطلقا منها.

على أن صحيحة الحميري كما ذكر في البحوث قطعية الصدور فلا تنطبق عليه تلك الكبرى كما هو واضح.

فحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية هذه الاجوبة عن معتبرة ابن ابي يعفور بناء على ظهورها في الاحتمال الثالث اي نفي حجية خبر الثقة غير المفيد للاطمئنان.

وأما بناء على ظهورها في الاحتمال الرابع وهو اشتراط حجية خبر الثقة بوجود مؤيد ونظير له في الكتاب والسنة القطعية، فلا يأتي فيه اشكال لزوم الخلف، اذا فرضنا ان حجية الخبر الذي لاشاهد له من الكتاب والسنة أمر لم يتعرض له القرآن والسنة أصلا، فانه وان كانت هذه المعتبرة بنفسها خيرا لاشاهد له من الكتاب والسنة، لكن لامانع من حجيتها لنفي حجية سائر الاخبار التي لاشاهد لها من الكتاب والسنة، حيث ان احتمال الفرق بينها وبين تلك الاخبار عرفي، لانها تقرّب نحو العمل بالكتاب

دون تلك الاخبار، نعم لو دل الكتاب على حجية الخبر الواحد كانت هذه المعتمدة مخالفة للكتاب ومبعدة عن العمل به فيتوجه اشكال الخلف.

هذا ولكن مجرد احتمال التفكيك بين المعتمدة وبين سائر الاخبار التي لاشاهد لها من الكتاب والسنة لا يكفي لاثبات حجيتها لنفي حجية تلك الاخبار، اذ المهم هو احراز تمامية المقتضي لحجيتها، فلا يكفي مجرد هدم المانع، والظاهر كون حجية خبر يقتضي باطلاقه عدم حجية نفسه خلاف مرتكز العقلاء.

القسم الثالث: ما دل على الغاء حجية ما خالف الكتاب، وهو ما رواه في الوسائل عن رسالة القطب الراوندي التي ألفها في "احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها"، بالسند الآتي عن الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة^(١) وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^(٢)، ونحوها موثقة السكوني^(٣)، فيكون قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" حاكما على أدلة حجية الامارات الظنية ومنها خبر الثقة، ان لم نقل بكونه هو القدر المتيقن منه في مقام التخاطب.

١ - المتناسب في المقام هو كون المراد من الحقيقة هو العلامة كما يظهر من مفردات الراغب مادة الحق وكذا حكي في لسان العرب ان احد معانيه ذلك.

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ص١١٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح٣٥

٣ - نفس المصدر ح ١١

وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: وقع الكلام في ان قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" هل يشمل الخبر الذي بينه وبين الكتاب جمع عرفي ام لا، فقد ذكر وجهان للمنع من شموله له:

الوجه الاول: ادعى جماعة منهم السيد الخوئي قده^(١) عدم صدق المخالفة عرفا على موارد الجمع العرفي، خاصة بعد ان كان المتوقع منهم (عليهم السلام) تبين تفاصيل الاحكام مما يكون حاكما او مخصصا ومقيدا لعمومات الكتاب الكريم.

وقد يورد عليه كما في البحوث بصدق المخالفة عرفا حتى على مورد الحكومة، غاية الأمر ان العرف لا يتحير في مورد الجمع العرفي في تقديم احدهما على الآخر بالقرينية^(٢).

ولكن الانصاف ان للمخالفة استعمالين: فتارة تستعمل في معنى اعم يشمل موارد الجمع العرفي، وأخرى تستعمل في معنى اخص، وهو التعارض المستقر، فلو لم ندع ان ظاهرها هو الثاني فلاقل من الاجمال، فان مرادها في الفارسية "ناسازگارى"، وهذا غير صادق على موارد الجمع العرفي، ولو لم يكن هذا واضحا فلاقل من وضوح عدم صدق المخالفة على موارد الحكومة على عقد الحمل فضلا عن الحكومة على عقد الوضع، فان قرينية الحكومة شخصية، حيث ان قرينته تكون باعداد شخصي من قبل المتكلم، والقرينية في سائر موارد الجمع العرفي نوعية،

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٠٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٢٩

حيث انها تكون باعداد نوعي من قبل العقلاء، فانهم يعتبرون الخاص قرينة على العام دون العكس.

ثم انه بعد ان تم دعوى ان قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" لايشمل الخبر الذي يكون بينه وبين الكتاب جمع عرفي، فيتمسك لحجية هذا الخبر بمثل صحيحة الحميري "العمري ثقني فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون" وقد ذكرنا في محله وجود قرائن توجب الاطمئنان بصدورها.

الوجه الثاني: ما في البحوث من أن العلم الإجمالي بصدور مخصصات لعمومات الكتاب عنهم (عليهم السلام) يوجب سقوط تلك العمومات عن الحجية، وحينئذ فلايكون الخبر المخصص لعموم الكتاب مخالفا للظاهر المعبر منه، والظاهر من قوله "فما خالف كتاب الله فدعوه" هو طرح الخبر المخالف للظاهر المعبر لولا هذا الخبر، حيث انه بصدد توجيه الناس للعمل بالكتاب، والمفروض ان العلم الإجمالي أوجب سقوط عمومات الكتاب عن الاعتبار.

ولكنه اجاب عنه بأن العلم الإجمالي بتخصيص عمومات الكتاب قد انحل بالظفر بمخصصات قطعية من خلال التواتر او الإجماع والشهرة، فحينئذ يكون الخبر الأخص مطلقا من سائر عمومات الكتاب مخالفا للكتاب، اي للظهور المعبر من الكتاب^(١).

اقول: يمكن أن يمنع من انصراف الخبر المخالف للكتاب الى الخبر المخالف لظهوره المعبر، بحيث لا يشمل الخبر المخالف لظهور

الكتاب الذي كان طرفا للعلم الاجمالي بتخصيصه او تخصيص ظهور آخر من الكتاب، فوجب ذلك سقوط هذا الظهور عن الاعتبار، وهذا ما نقل في مباحث الاصول عن السيد الصدر "قده"^(١).

ولو فرض تامة دعوى الانصراف فمع ذلك يكفي في الجواب عن الوجه الثاني أنه حتى لو لم ينحل العلم الإجمالي بالظفر بعدة مخصصات لعمومات الكتاب فمع ذلك تكون الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب مخالفة للظاهر المعبر من الكتاب لولا ورود تلك الأخبار، لان العلم الإجمالي بتخصيص عمومات الكتاب لا يمنع من جريان أصالة العموم لنفي ورود تخصيص زائد على المقدار المعلوم بالاجمال، على عمومات الكتاب.

ثم انه على فرض صدق الخبر المخالف على الخبر الأخص من الكتاب كما هو مختار السيد الصدر "قده" فقد ادعى أن المهم في وجه اخراج موارد الجمع العرفي عن صحيحة جميل هو رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال: قال الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه^(٢).

بتقريب ان الظاهر منها تصدي الإمام (عليه السلام) لعلاج التعارض بين حديثين معتبرين في حد ذاتهما، فيستفاد منها حجية الخبر المخالف

١ - مباحث الاصول ج٥ ص٦٤٧

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩

للكتاب في الجملة، والقدر المتيقن منه حجية الخبر الذي يجمع العرف بينه وبين الكتاب بسهولة^(١)، ولكن سيأتي أنه توجد شبهة في دلالة رواية الراوندي على الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب، حيث يحتمل كون الرواية في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، فتكون مثل رواية الحسن بن جهم عن العبد الصالح (عليه السلام) قال اذا جاءك الحديتان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل^(٢).

فالمهم عدم احراز صدق عنوان الخبر المخالف للكتاب على الخبر الاخص من عموم الكتاب، وحينئذ يتمسك لاثبات حجيته بمثل صحيحة الحميري، والا فيشكل دعوى حجيته ما لم يفد الاطمئنان، نعم اذا احرز قيام السيرة التشريعية على العمل بخبر الثقة الأخص من الكتاب ولو لم يفد الاطمئنان، او قلنا بأن الارتكاز العقلاني القائم على حجية خبر الثقة يوجب انصراف قوله (عليه السلام) ما خالف كتاب الله فدعوه الى الخبر المخالف الذي لا يكون بينه وبين الكتاب جمع عرفي، امكن اثبات حجية الخبر الاخص من الكتاب، ولكن الجزم بثبوت السيرة التشريعية على العمل بخبر ظني الصدور خصوصا اذا كان مخالفا لعموم دليل قطعي الصدور مشكل، وهكذا الجزم بثبوت ارتكاز العقلاء على حجية خبر الثقة غير المفيد للاطمئنان.

الجهة الثانية: القدر المتيقن من قوله (عليه السلام) في روايتي جميل

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص

٢ - نفس المصدر ج ٤٨

والسكوني "ما خالف كتاب الله فدعوه" هو الخبر المبين للكتاب، وأما عموم الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه، فوقع الخلاف في شموله له، فقبله جماعة كالسيد الخوئي "قده" وانكره المحقق النائيني والمحقق العراقي "قدهما"^(١)، ولعل وجهه أنه يستظهر من جملة "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا" أن ما خالف كتاب الله حيث لا يشتمل على النور والحقيقة فليس بحق وصواب، بل يكون باطلا وخطاء، فيكون بمثابة نفي الصدور لانفي الحجية فقط، وقد مرّ انه يختص حينئذ بالخبر المتباين مع الكتاب، وأما عموم الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه فمحتمل الصدور والمطابقة للواقع اذ ليس اسوء حالا من الخبر المخصص لعموم الكتاب والذي يحتمل صدوره ومطابقته للواقع.

اقول: انه وان لم يظهر من هذه الجملة نفي الصدور، حيث يقال انها تعبير متعارف عن غلبة وضوح الحق لالتلازم الدائم بين الحق وظهوره، وقد يستشهد على ذلك بتطبيق عنوان الشبهة على المورد في رواية جميل والظاهر من الشبهة احتمال المطابقة للواقع، فيقال حينئذ ان عموم الخبر المخالف لعموم الكتاب مصداق لقوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" وبذلك يطرح عمومه فيما خالف الكتاب.

الا أن الانصاف تناسب التعبير بقوله "فدعوه" مع كونه بصدد الامر برفض ما خالف الكتاب وأنه ليس مما يصدر من الامام (عليه السلام)، وتطبيق الشبهة يكون بلحاظ ما قبل الرجوع الى الكتاب، ومع احتمال

كونه بصدد نفي الصدور فلا يشمل عموم الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه، وحينئذ فيشكل الحكم بتقديم عموم الكتاب على عموم الخبر المعارض له بالعموم من وجه، بل مقتضى الصناعة تساقطهما.

الجهة الثالثة: ان ظاهر قوله "ما وافق كتاب الله فخذوه" ليس جعل الحجية لكل خبر موافق للكتاب ولو لم يكن مخبره ثقة، حيث ان جعل الحجية لخصوص الخبر الموافق للكتاب لغو عرفا كما مر سابقا، كما انه ليس ظاهره جعل الحجية لكل خبر لا يخالف الكتاب سواء كان موافقا له ام لا، اذ الحجية بنكته الكاشفية عرفا، ومجرد عدم المخالفة للكتاب لا يجعل الخبر كاشفا نوعا عن الواقع ما لم يكن مخبره ثقة، بل ظاهره انه لا يوجد في الخبر الموافق للكتاب مانع عن الحجية مثل ما يوجد في الخبر المخالف للكتاب.

الجهة الرابعة: ان كثيرا من الروايات يتعرض لما لا يتعرض له القرآن فلا يوافق القرآن ولا يخالفه، فان كان شرط الحجية هو الموافقة للكتاب كان معناه الغاء حجية خبر الثقة، فيكون نظير معتبرة ابن ابي يعفور بناء على ظهورها في اناطة حجية الخبر الظني بموافقة الكتاب، وان كان شرط الحجية هو عدم المخالفة للكتاب فلا يقتضي الغاء حجية تلك الروايات التي لاتوافق الكتاب ولا تخالفه، وحينئذ فان احتملنا كون حكم هذه الروايات مسكوتا عنه في هذا الخطاب فيرجع بعد ذلك الى عموم دليل حجية خبر الثقة، وان قلنا بما هو الظاهر من أن عدم تعرض الصحيحة لحكم هذه الروايات التي هي الغالب في الروايات بعيد عرفا، فلا بد إما من تفسير الموافقة بعدم المخالفة، او تفسير المخالفة بعدم

الموافقة، فحكى عن السيد الصدر "قده" في البحوث ان ظاهر قوله "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا" الأمر بالأخذ بموافق الكتاب لانه نور على الصواب، وأما الخبر الذي لا يوافق الكتاب فليس نورا على الصواب، وحينئذ فتدل الرواية على الغاء حجية خبر الثقة، وكما مر في معتبرة ابن ابي يعفور فإما أن تحمل على نفي حجية خبر الثقة في اصول الدين لاجل ارتكاز العقلاء على حجية خبلا الثقة في غير اصول الدين، او تحمل على التقية والمجاملة مع العامة^(١).

وحكى عنه في مباحث الاصول أن ارتكازية حجية خبر الثقة تعين حمل الموافقة على عدم المخالفة^(٢).

والظاهر هو تامة ما ذكر في المباحث من حمل الموافقة على عدم المخالفة، فان حمل المخالفة على عدم الموافقة مما لا يصار اليه عرفا، ولكن حمل الموافقة على عدم المخالفة بقربنية ذكرها في قبالتها عرفي، فتكون الموافقة بمعنى "سازگاری" فتكون نظير ما ورد في صحيحة ايوب بن الحر "ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف" وحينئذ فيراد من قوله "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا" انه اذا لم يخالف الخبر كتاب الله فهذا يكفي في كونه نورا بعد اقتضائه للكشف عن الواقع بمناط كونه خبر الثقة، ولو فرض الاجمال في رواية جميل بن دراج فيتمسك في الخبر الذي يتعرض لما لا يتعرض له القرآن بدليل حجية خبر الثقة بلا إشكال.

وأما ما ذكره في البحوث من حمل الرواية على التقية والمجاملة مع

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٢٤

٢ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٤٥٠

العامه فهو يتناسب مع أن تكون هذه الرواية كمعتبرة ابن ابي يعفور ظاهرة في نفي الصدور، والمفروض أنه استظهر منها نفي الحجية، وأما ارتكاز العقلاء على حجية خبر الثقة فمما لا نجزم به ما لم يفد الوثوق والاطمئنان النوعي.

تفصيل السيد الخوئي بين العموم والاطلاق

تنبيه: قد ذكر السيد الخوئي "قده" انه اذا تعارض خبر مع الكتاب بالعموم من وجه، فتارة يكون أحدهما عاما والآخر مطلقا فيتقدم العام على المطلق بمقتضى ما مر منه في بحث تعارض العام والمطلق، وان كانا عامين سقط عموم الخبر عن الحجية لكونه مخالفا للكتاب، ولو كانا مطلقين فحيث ان الخبر لا يعتبر مخالفا للكتاب حينئذ وانما يعتبر مخالفا لاطلاقه، واطلاق الكتاب خارج عن مدلول الكتاب، حيث انه مستفاد من السكوت عن بيان التقييد والسكوت ليس من الكتاب، فحينئذ فتقع المعارضة بينهما ويتساقطان في المجمع^(١).

ولكن سيأتي ان السكوت حيثية تعليلية لانعقاد الظهور الاطلاقي في نفس الخطاب، مضافا الى ورود النقض عليه بما اذا كانت النسبة بين الخبر والكتاب التباين كما لو ورد في الكتاب اكرم العالم وورد في الخبر لاتكرم العالم حيث ان المدلول الوضعي فيهما هو ثبوت الحكمين بنحو القضية المهمة ولاتعارض بينهما، وانما التعارض بلحاظ ثبوت الاطلاق في كل منهما، ولا يلتزم هو في مثله بان الخبر ليس مخالفا للكتاب.

واورد عليه في البحوث أيضا بان ما دل على الغاء ما خالف الكتاب ظاهر عرفا في الغاء ما خالف شيئا قطعي الانتساب الى الشارع، اذ لا يظهر عرفا خصوصية في الكتاب بلحاظ الحكم بلزوم طرح مخالفه، وانما يعتبره العرف مثلا لكل ما يكون قطعي الانتساب الى الشارع، وحينئذ فنقول ان سكوت الشارع عن بيان التقييد في الاطلاق الكتابي قطعي وهذا السكوت كاشف عن كون الحكم مطلقا، فيكون اطلاق الخبر مصدقا لما خالف شيئا قطعي الانتساب الى الشارع، ولو قلنا بان اطلاق الخبر ليس مدلولا للخبر، الا انه لا يختص خطاب الأمر بطرح المخالف للكتاب بطرح الخبر المخالف للكتاب، بل يعم كل ما خالف الكتاب ولو كان هو اطلاق الخبر^(١).

ولكن الظاهر عدم امكان الغاء الخصوصية من الكتاب الى كل ما كان قطعي الانتساب الى الشارع بنحو يشمل سكوته عن بيان التقييد، لان درجة كشف المدلول الكلامي للكتاب اقوى عادة من درجة كشف سكوته عن بيان التقييد.

وقد يوجه كلام السيد الخوئي بأن مسلكه هو اثلام مقدمات الحكمة بورود البيان المنفصل، فمع ورود هذا الخبر تنثلم مقدمات الحكمة في اطلاق الآية ويرتفع بذلك دلالة الاطلاقية، فلا يكون الخبر مخالفا لدلالة قرآنية حتى يسقط عن الحجية، ولكن سبق النقاش في هذا المبني أيضا في محله.

هذا وقد اورد عليه البحوث اشكالا آخر بأنه لو التزم بانثلام مقدمات

الحكمة بورود البيان المنفصل على الخلاف، فانما يلتزم به في مثل ورود العام، حيث انه بيان بالفعل على الخلاف لاستناد ظهوره الى الوضع^(١)، وأما المطلق فهو ليس بيانا بالفعل على الخلاف بل بيان عليه لولا وجود الخطاب المطلق في الكتاب^(٢).

ولكن يلاحظ عليه: انه يستحيل اشتراط مقدمات الحكمة بعدم البيان الفعلي المنفصل على الخلاف في تعارض المطلقين المنفصلين، حيث ان عدم كون كل منهما بيانا فعليا على خلاف الآخر يوجب انعقاد الاطلاق فيهما وصيرورة كل منهما بيانا فعليا على خلاف الآخر، نظير ما سبق من استحالة اشتراط كل من الخطابين بعدم الفعلي للآخر^(٣).

اللهم الا ان يقال بان المقصود اشتراط مقدمات الحكمة بعدم البيان الوضعي على الخلاف، فلايشمل البيان الاطلاقي ولو كان فعليا، ولكنه لا يتم أيضا، لانتقاضه بما اذا كان ظهور الخطاب المقيد بالاطلاق كقوله "اكرم العالم العادل"، حيث انه باطلاقه صار ظاهرا في الوجوب وأوجب تقييد خطاب "لابأس بترك اكرام العالم" بالعالم الفاسق.

١ - ولا يخفى انه ليس المقصود هو البيان المعبر بل المراد منه البيان الظاهر بالفعل، فانه لو أُريد منه البيان المعبر بالفعل كان من القضية الضرورية بشرط المحمول، حيث أن فرض اعتبار العام المنفصل بالفعل يساوق فرض عدم اعتبار المطلق مع كون النسبة بينهما عموما من وجه، فيكون مآله الى دعوى عدم اعتبار المطلق في فرض عدم اعتباره.

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٣١ و٢٧٨

٣ - صفحة ٢٢٢

تفسير موافقة الكتاب ومخالفته بالموافقة او المخالفة الروحيتين

ان في معنى موافقة الكتاب ومخالفته احتمالا آخر غير الموافقة او المخالفة لظاهر الكتاب وهو ان يراد بهما الموافقة او المخالفة الروحية للكتاب، فمثلا يقال بان ما ورد في ذم طائفة من الناس وبيان خستهم ودنائتهم وانهم قسم من الجن مخالف للكتاب، حيث ان روحه العامة تدعو الى المساواة بين الشعوب، مهما اختلفت اصنافهم والوانهم، او ان ما ورد من جواز البهتان على اصحاب البدع^(١) مخالف لروح الكتاب العامة التي تدعو الى العدل والاحسان حتى في حق العدو، كما انه لو وردت رواية تحلل الكذب والايذاء في اليوم التاسع من الربيع الأول أدعي انها مخالفة للروح العامة للكتاب، وأما لو دل خبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فهذا موافق للروح العامة للقرآن الكريم، حيث يحث على التوجه الى الله والتقرب منه، وهذا نظير ما يقال من ان هذا الشعر لا يوافق اشعار المتبني او ابن فارض، فانه لا يعني ان مضمون هذا الشعر مخالف لما تعرض له المتبني او ابن فارض، بل المراد منه انه لا ينسجم مع اشعارهما.

وقد يذكر كقرينة على هذا التفسير ما جاء في رسالة ابن بكير عن ابي جعفر (عليه السلام) ان جائكم عنا حديث فوجدتم له شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به^(٢) فانه لو كان المقصود موافقة ظهور الكتاب، فلا أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينة على ان المقصود وجدان

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٦٧ باب ٣٩ من ابواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٨

الاشباه والنظائر، يعني ان وجدتم له نظيرا او نظيرين في الكتاب فخذوا به وهذا يعني الموافقة الروحية الكتاب، وقد ورد في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل^(١) وهي حسب ظاهر سياقها لاتختص بفرض التعارض، وكذا ورد في صحيحة يونس: لاتقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب ابي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله) فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عزوجلّ وقال رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢) وفي صحيحة ابن ابي يعفور: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او قول رسول الله والا فالذي جائكم به اولى به^(٣).

وحيث اننا لانحتاج الى كثير من الأبحاث السابقة، ولم يستبعد في البحوث إرادة هذا المعنى من الموافقة او المخالفة للكتاب، واختاره أيضا بعض السادة الأعلام "دام ظلّه"، نعم تطبيق هذه الكبرى على مصاديقها لاتخلو من صعوبة، وليس لها إطار محدد.

وبناء على هذا التفسير فقد استفاد من صحيحة ابن ابي يعفور ان شرط حجية خبر الثقة ان يوجد للحديث الذي يرويه شاهد ونظير في الكتاب والسنة، فلو شك في وجود نظير وشاهد له فلازم ذلك عدم حجيته ما لم

١ - نفس المصدر ح ٤٨

٢ - رجال الكشي ص ٢٢٤ تحت عنوان مغيرة بن سعيد وفي البحار ج ٢ ص ٢٤٩ نقلا عنه.

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١١

يفد الوثوق الشخصي، ويمكن ان يقال بان عدم معهودية هذا الشرط لحجية خبر الثقة في الأحاديث يكشف عن بطلان هذا الاحتمال، اذ لو كان لبان، الا ان تحمل الصحيحة على انها بصدد إلغاء حجية الخبر الذي يكون مخالفا روحيا للكتاب والسنة بان لا يكون مفاده متسانخا مع الأحكام الشرعية الأخرى، لا لزوم وجود نظائر مفاده في الكتاب والسنة، او يقال بان من المحتمل ان تكون هذه الصحيحة بلسان استنكار صدور حديث لا يكون له شاهد من الكتاب والسنة، كما سبق بيانه في أول البحث، وهذا مخالف للواقع قطعاً، فلا بد من حمله على التقية.

ويمكن ان يقال ان حمل ما دل على طرح مخالف الكتاب على طرح مخالف روحي له لا يختلف عن تفسير المشهور، حيث ان المخالفة الروحية للكتاب تساوق المخالفة لظاهر مجموع الكتاب بنحو يكون بينه وبين ظهور مجموع الكتاب التباين عرفاً، ولو لأجل ان ظهور الكتاب آب عن التخصيص في المورد، فيقال مثلاً ان قوله "اذا رأيتم اهل البدع من بعدي فباهتوهم" يخالف الأمر بالعدل وأنه لايجرمكم شأن قوم على الأعداء تعدلوا واشباه ذلك، وهي آية عن التخصيص بمثل ذلك عرفاً، والا فمجرد الظن بمخالفة حديث لروح الكتاب والاهداف العليا للشارع لا يعني من الحق شيئاً.

هذا والتحقيق انه لايبعد ظهور ما دل على بطلان ما خالف الكتاب مثل قوله "ما خالف كتاب الله فهو زخرف" او "لمأقله" في ما يشمل مخالفة الكتاب بالتباين والمخالفة الروحية له، وكذا رواية جميل والسكوني الأمرين برد ما خالف الكتاب، كما لايبعد ظهور مثل صحيحة ابن ابي يعفور مما ورد فيه التعبير بوجود شاهد من كتاب الله في الموافقة الروحية للكتاب او عدم المخالفة الروحية له على الأقل.

الثاني: ما دل على طرح ما خالف الكتاب وأخذ ما وافقه في فرض تعارض الخبرين

النحو الثاني: ما دل على تقديم الخبر الموافق للكتاب على الخبر
المخالف للكتاب في فرض تعارضهما، وهو ثلاث روايات:

١- رواية القطب الراوندي

الرواية الأولى: روى في الوسائل عن سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها، عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن ابي البركات علي بن الحسين عن ابي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه^(١)

الكلام في سند رواية القطب الراوندي

يقع الكلام اولاً في سندها، والاشكال فيه من عدة جهات:

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح٢٩، روضة المتقين ج٦ ص٤٢، بحار الأنوار ج٢ ص٢٣٥ الفوائد المدنية ص ٣٨١ الحدائق الناضرة ج ١ ص ٩٤، إلا أنه يحتمل نقل الحدائق عن الوسائل لتأخره عنه.

الجهة الأولى: ما قد يقال: من ان احتمال وجود كتاب للشيخ الراوندي في احوال احاديث اصحابنا احتمال موهوم، حيث ان اثنين من تلاميذه وهما ابن شهر آشوب في كتاب معالم العلماء والشيخ منتجب الدين في الفهرست ذكرا كتبه، حتى ان الشيخ منتجب الدين عدّ منها مثل رسالة مسألة في الخمس، ومسألة أخرى له في الخمس أيضا ورسالة في غسل الجنابة باسم شجار العصابة في غسل الجنابة، ولكن لم يذكر أيُّ منهما هذه الرسالة.

ويلاحظ عليه: ان سكوتهما عن ذكر هذه الرسالة لا يكفي لنفي كونها له، اذ لم يظهر منهما انها كانا بصدد احصاء كتبه، بل قالوا ان له كتباً ومصنفات، منها كذا وكذا...، ولذا يذكر ابن شهر آشوب كتاباً له باسم جنى الجنتين في ذكر ولد العسكريين^(١) بينما لا يذكره الشيخ منتجب الدين، والشيخ منتجب الدين يذكر عدة كتب اخرى^(٢) لا يذكرها ابن شهر آشوب، على ان من المحتمل ان هذه الرسالة وصلت الى تلميذ ثالث للشيخ الراوندي ولم يصل الى ابن شهر آشوب ومنتجب الدين، خاصة اذا فرض صيرورة هذا التلميذ الثالث تلميذا له بعد تركهما لتلمذته، وقد ذكر العلامة المجلسي "قده" في البحار ان للشيخ الراوندي رسالة الفقهاء وقد نقل لنا بعض الثقات من هذه الرسالة^(٣)، والمظنون انها نفس هذه الرسالة التي ينقلها صاحب الوسائل، ولعله لم يكن لها اسم خاص فكلّ سماه باسم، وكذا حكى عن صاحب هداية الابرار الذي

١ - معالم العلماء ص ٥٥

٢ - الفهرست للشيخ منتجب الدين ص ٦٨

٣ - بحار الانوار ج ٢ ص ٢٣٥

كان معاصراً لصاحب الوسائل انه نقل منها، وكذا نقل منها المحقق محمد تقي المجلسي "ره" في شرحه على كتاب الفقيه^(١)، فاحتمال كون هذه الرسالة للشيخ الراوندي ليس موهوماً جزماً، ولو فرض كونها رسالة مختصرة ليس لها اسم فلا استبعاد في ان يجهلها او يترك ذكرها ابن شهر آشوب ومنتجب الدين.

الجهة الثانية: ان احتمال كون هذه الرسالة للشيخ الراوندي لا يكفي

في حجية نقل صاحب الوسائل رواية منها، والاشكال لا ينشأ من عدم ذكر صاحب الوسائل طريقه الى هذه الرسالة، فانه ذكر طريقه الى كتاب الخرائج والجرائح وكتاب قصص الانبياء باسناده الى العلامة الحلبي "ره" عن والده عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي احمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي^(٢)، وهذا سند معتبر، ثم قال في موضع آخر: ونروي باقي الكتب بالطرق السابقة^(٣)، وهذا يشمل هذه الرسالة، والطريق المناسب اليها هو هذا الطريق المذكور الى كتابي الراوندي.

ويؤكد على ذلك انه ورد في اجازة العلامة لبني زهرة^(٤) انه يروي جميع كتب سعيد بن هبة الله الراوندي بهذا الطريق المذكور في الوسائل عن العلامة الى كتاب الخرائج والجرائح وقصص الانبياء، فهذا يؤكد من ان طريق صاحب الوسائل الى هذه الرسالة التي اخبر بكونها للشيخ الراوندي

١ - روضة المتقين ج٦ ص٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ١٨٤

٣ - نفس المصدر ص ١٨٩

٤ - بحار الانوار ج ١٠٤ ص ٦٠

نفس هذا الطريق .

والاشكال بانه لو وصلت هذه الرسالة الى صاحب الوسائل من طريق العلامة عن والده فلماذا لم يذكر العلامة ولاالمحقق الحلي استاذ والد العلامة هذه الرواية في كتبهما؟ فهذا يوجب الاطمئنان بان هذه الرسالة لم تكن بيدهما فكيف يمكن ان يقع العلامة في طريق صاحب الوسائل اليها، فلايمكن التعويل عليها.

مدفوع بانهما لم يكونا بصدد ذكر روايات باب الترجيح أصلا، وقد اكتفى المحقق الحلي في المعارج بقوله: "قال الشيخ الطوسي "ره" اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق (عليه السلام) وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولايخفى عليك مافيه مع انه طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره^(١)" فترى انه لايعتني بالروايات في المقام بدعوى انها اخبار آحاد لايبث بمثلها مسائل الاصول، وعليه فسكوتهم عن هذه الرواية لايدل على انهم لم يعثروا عليها.

فالاشكال لاينشأ من ذلك، وانما ينشأ من ان طريق صاحب الوسائل الى كتب الاصحاب لم يكن طريقا الى تفاصيل تلك الكتب ونسخها، ولم يكن يرى نفسه ملزما بان يتعرّف على تلك الكتب من طريق المشايخ، فضلا من ان يأخذ النسخة منهم، فالعلامة الحلي أجاز لعدة جماعات مثل بني زهرة^(٢) ان يرووا عنه كتب الشيخ الراوندي من دون ان يصرح باسم كتاب خاص، وصاحب الوسائل صار من جملة من شملته

١ - معارج الاصول ص ٢٢٥

٢ - بحار الانوار ج ١٠٤ ص ٦٠

هذه الاجازة بواسطة المشايخ الى العلامة، ولكنه اجتهد في احراز كون هذه الرسالة وغيرها للشيخ الراوندي.

ولنا على ذلك شواهد، منها: ما جاء في امل الآمل الذي هو تاليف صاحب الوسائل: "اقول: وقد رأيت له (أي للشيخ الراوندي) كتاب قصص الأنبياء أيضا وكتاب فقه القرآن ورسالة في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها" فترى انه عبر انه رأى تلك الكتب فلو كان له طريق الى تفاصيل تلك الكتب او نسخها لكان المناسب ان يذكر ذلك.

ومنها: انه كتب على ظهر كتاب النوادر لاحمد بن محمد بن عيسى "يروى المصنف عن الحسين بن سعيد وعن مشائخه أيضا فانهما شريكان في المشائخ ويروي أيضا عن ابيه كثيرا، وهو ينافي ظن من ظن انه من كتب الحسين بن سعيد اذ ليس له فيه رواية أصلا، واعلم اني قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين عليهما آثار الصحة والاعتماد، ثم اني تتبعت ما فيه من الأحاديث فوجدت أكثرها منقولة في الكتب الاربعة وامثالها من الكتب المشهورة المتواترة والباقي قد روي في الكتب المعتمدة ما يوافق مضمونه فلاوجه للتوقف فيه، وقد رايت احاديث كثيرة نقلها الشيخ والشهيد وابن طاووس والحميري والطبرسي وغيرهم في مصنفاتهم من نوادر احمد بن محمد بن عيسى وتلك الأحاديث موجودة هنا، وبالجملة القرائن على اعتباره كثيرة وليس فيه ما ينكر ولا ما يخالف الأحاديث المروية في الكتب الاربعة ونحوها والله اعلم".

وكتب في الصفحة الاخيرة منه: "هذا ما وجدناه من كتاب نوادر

كتاب التعارض- الجزء الثاني ٢٤٥

احمد بن محمد بن عيسى "قده" في نسخة معتبرة قوبل بنسختين صحيحتين عليهما خطوط جماعة من الفضلاء"^(١).

وهذا التعبير لايناسب ان يكون له طريق الى هذا الكتاب بواسطة المشايخ، مع ان هذا الكتاب من جملة الكتب التي ذكر طرقة اليها في خاتمة الوسائل.

ومنها: ان العلامة المجلسي يقع في طريق صاحب الوسائل الى العلامة الحلبي الذي يقع في طريق صاحب الوسائل الى كتاب قصص الأنبياء، وقد ذكر العلامة المجلسي في البحار "ان كتاب قصص الأنبياء للشيخ الراوندي أيضا على ما يظهر من اسانيد الكتاب واشتهر أيضا، ولايعد ان يكون تأليف السيد فضل الله الراوندي كما يظهر من بعض اسانيد السيد ابن طاووس وقد صرح هو بكونه له في كتاب فلاح السائل"^(٢)، فيظهر من العلامة المجلسي انه يجتهد في انتساب كتاب قصص الأنبياء للشيخ الراوندي او للسيد الراوندي، وهذا يكشف عن ان طريق صاحب الوسائل لم يكن طريقا الى تفاصيل الكتب.

ومنها: انه ذكر في الوسائل "ان مصنفات الصدوق واكثر الكتب التي ذكرناها ونقلنا منها، معلومة النسبة الى مؤلفيها بالتواتر، والباقي منها علم بالاخبار المحفوفة بالقرائن وذكرها علماء الرجال واعتمد على نقلها العلماء الاعلام ووجدت بخطوط ثقات الافاضل ورأينا على نسخها خطوط علماءنا المتأخرين وجمع من المتقدمين بحيث لامجال للشك

١ - كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى طبعة مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام ص١٣، صورة نسخة مكتبة السيد الحكيم قده العامة وعليها خط صاحب الوسائل.

٢ - بحار الانوار ج١ ص١٢

في صحتها والثبوت لمؤلفيها"^(١) فترى ان هذا الكلام لايناسب ثبوت طريق له على تفاصيل تلك الكتب فضلا عن نسخها.

وقد ذكر المحدث النوري "ره" ان صاحب الوسائل يتشبه للاعتماد على كتاب حول نسبته الى مؤلفه الى وجوه ضعيفة وقرائن خفية^(٢).

هذا وبشكل عام اننا نعتقد ان الطرق المذكورة في كلمات كثير من الاصحاب الى الكتب والروايات لم تكن الا لأجل التيمن والتبرك، فقد نقل في المستدرک عن الشهيد الثاني ان الاجازة كان لمجرد التبرك والتيمن، وورد في اجازة المحقق الكركي: "أجزت له ان يروي جميع ما للرواية فيه مدخل مما يجوز لي وعني روايته" فهل هذا يلائم كون الاجازة طريقا الى تفاصيل الكتب ونسخها.

وكذا نقل عن الشهيد الثاني انه قال: رأيت خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم، منهم: السيد جمال الدين بن طاووس لولده غياث الدين، وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم.

وكتب العلامة على ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي: اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي ورواياتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في اجازته لبني زهرة مثل ذلك^(٣).

ومثله قول الشهيد في اجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين

١ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ٢١٧ ومثله ما في ص ١٥٣

٢ - خاتمة المستدرک ج ١ ص ٣١

٣ - مستدرک ج ٣ ص ٣٧٣ الى ٣٧٥، خاتمة المستدرک ج ٢ ص ١١ - ٢٠ الطبعة الحديثة

علي بن خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف والضابط ان يصح عنده السند في ذلك لي وله^(١).
وأما كون تلك الطرق الى النسخ المعينة من تلك الكتب فهذا اكثر استبعادا لان كثرة تلك الكتب التي ذكر الأصحاب طرقهم اليها بمرتبة تمنع من انعقاد ظهور كلامهم في ذلك، وهذا هو الشيخ الطوسي "ره" قد ذكر في الفهرست طرقه الكثيرة الى الكتب والروايات مما يبعد جدا ان تكون هذه الطرق كلها طرقا الى تفاصيل الكتب والروايات، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسماع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها وكل ذلك غير محتمل عادة مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق اليها، ويشهد على ذلك انه قد ذكر في الفهرست في ترجمة ابي الفرج الاصفهاني: له كتاب الأغاني كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب اخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولايحتمل عادة ان يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الاغاني الكبير مع اشتماله على ما لايمت الى العلوم الشرعية بصلة، وكذا ذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال انه قيل ان له ثلاثين كتبا، ثم قال اخبرنا بكتبه ورواياته، مع ان المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل"، وبناء على ذلك فليس لصاحب الوسائل طريق حسي الى هذه الرسالة، فضلا عن النسخة التي ينقل منها، بل لابد لنا من احراز انتسابها الى الراوندي وصحة النسخة التي ينقل منها صاحب

الوسائل.

نعم انه لايبعد حصول الاطمئنان بذلك، لان السند المذكور في الوسائل في هذه الرواية المنقولة عن رسالة الشيخ الراوندي من الاسانيد المعروفة للشيخ الراوندي الى الصدوق، وقد نقل هذه الرواية غير صاحب الوسائل ايضا مثل المجلسيين، كما تقدم.

الثالثة: انه اورد في البحوث اشكالا آخر في سند الرواية، وهو ان الراوندي يروي هنا عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد عن ابيهما، وحينئذ قد يقال ان محمدا وعليا ليسا ابني علي بن عبد الصمد بل هما ابنا عبد الصمد، باعتبار ان محمدا وعليا ابني عبد الصمد شخصان معروفان يعتبران من مشايخ ابن شهر آشوب، وقد وقعا في طريق صاحب الوسائل^(١)، ومن البعيد ان يروي الشيخ الراوندي عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد، في حين ان ابن شهر آشوب الذي هو في الطبقة المتاخرة من الشيخ الراوندي وتلميذ له، يروي عن نفس علي بن عبد الصمد، فلاجل ذلك يقوى احتمال تصحيف في سند هذه الرواية، وان يكون السند: محمد وعلي ابني عبد الصمد عن ابيهما، وحينئذ فيسقط السند عن الاعتبار لأجل كون عبد الصمد مجهولا.

ثم اجاب عن هذا الإشكال بانه كان شخص اسمه علي بن عبد الصمد وهو الجد الاعلى للأسرة، وكان في طبقة الشيخ الطوسي والسيد المرتضى ويروي عن الصدوق بواسطة واحدة فيما اطلعنا عليه، ولكن

يقال انه يروى عن الصدوق بلا واسطة ايضاً^(١) وهذا علي بن عبد الصمد له ثلاثة اولاد كلهم علماء: محمد وعلي والحسين، ومحمد وعلي كانا من مشايخ الراوندي.

ثم انه كان لهذا الجد (أي علي بن عبد الصمد) حفيد اسمه عبد الصمد، ولم يكن ابن محمد قطعاً لانه يعبر ابن عبد الصمد هذا عن محمد بانه عم ابيه^(٢)، فعبد الصمد إما ابن علي او ابن الحسين او ابن ولد رابع لعلي بن عبد الصمد لم يُذكر، وهذا عبد الصمد له ولدان: محمد وعلي، هما شيخا ابن شهر آشوب وابن طاووس.

وهذا يتضح من عدة روايات: منها ما جاء في مهج الدعوات لابن طاووس، حيث قال: قال علي بن عبد الصمد أخبرني جدي قال حدثنا والدي الفقيه أبو الحسن- قال حدثنا جماعة من أصحابنا منهم السيد أبو البركات...^(٣).

فترى أن ابن طاووس يروي عن علي بن عبد الصمد عن جده الذي هو احد اولاد جد الأسرة ابي الحسن علي بن عبد الصمد، قال -اي قال جده- حدثنا والدي الفقيه أبو الحسن قال حدثنا جماعة من أصحابنا منهم السيد أبو البركات.

١ - لعله ناظر الى كلام الشيخ الحر في امل الآمل وكلام الشيخ منتجب الدين في الفهرست من انه قرأ على ابي جعفر، ولكن ليس المراد من ابي جعفر هو الشيخ الصدوق، بل الظاهر منه عند الاطلاق هو الشيخ ابو جعفر الطوسي.

٢ - سيأتي نقله عن كتاب مهج الدعوات للسيد ابن طاووس.

٣ - مهج الدعوات ص ٥ و ٢٨ و ٣٣ و

واستنتج من ذلك أن محمدا وعليا ابني علي بن عبد الصمد اللذين هما من مشايخ الشيخ الراوندي يختلفان عن محمد وعلي ابني عبد الصمد اللذين هما من مشايخ ابن شهر آشوب وابن طاووس اللذين هما في طبقة واحدة تقريبا، وعليه فوالد محمد وعلي المذكور في سند رواية الشيخ الراوندي هو علي بن عبد الصمد الذي لا ريب في وثاقته^(١).

اقول: ان محمدا وعليا هما ابنا علي بن عبد الصمد وقد ينسبان الى الجد، فيقال "محمد وعلي ابنا عبد الصمد" وقد ذكر في كتاب رياض العلماء انه شاع اطلاق علي بن عبد الصمد على علي بن علي بن عبد الصمد أيضا^(٢)، فمحمد وعلي ابنا علي بن عبد الصمد من مشايخ الشيخ الراوندي (المتوفى سنة ٥٧٢) وابن شهر آشوب المتوفى (سنة ٥٨٨) معا، فانه كان بعض مشايخهما مشتركا، ومحمد وعلي يرويان عن ابيهما ابي الحسن علي بن عبد الصمد، وقد قرأ ابوالحسن علي بن عبد الصمد على الشيخ ابي جعفر، على ما ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست، والظاهر من ابي جعفر هو الشيخ الطوسي، والشيخ ابوالحسن علي بن عبد الصمد يروي عن السيد ابي البركات علي بن الحسين الخوزي عن الشيخ الصدوق.

نعم يوجد شخص آخر اسمه علي بن محمد بن علي بن علي بن عبد الصمد، وهذا كان شيخ ابن طاووس المتوفى سنة ٦٦٤، وهو حفيد علي بن علي بن عبد الصمد الذي كان شيخ ابن شهر آشوب والراوندي، وهذا الحفيد يروي تارة عن جده وأخرى عن اخي جده محمد بن علي

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٥٣

٢ - رياض العلماء ج٤ ص١١٢

بن عبد الصمد، فقد ورد في مهج الدعوات لابن طاووس: قال الشيخ علي بن عبد الصمد (يعنى علي بن محمد بن علي بن علي بن عبد الصمد وانما نسب الى الجد لأجل الاختصار، فقد ذكر في موضع من مهج الدعوات: رواه ابوالحسن علي بن محمد بن علي بن عبد الصمد التميمي^(١) حدثنا الشيخ الفقيه ابوجعفر محمد بن ابي الحسن عم والدي واخبرني جدي (أي علي بن علي بن عبد الصمد) قال حدثنا والدي الفقيه ابوالحسن رحمه الله (أي علي بن عبد الصمد) قال حدثنا جماعة من اصحابنا رحمه الله، منهم السيد ابوالبركات قالوا حدثنا الصدوق^(٢).

ولعلي بن محمد بن علي بن علي بن عبد الصمد كتاب يسمى بمنية الداعي وغنية الواعي، وقد ذكره المحقق آغا بزرك الطهراني في الذريعة، وقال انه للشيخ علي بن محمد بن علي بن ابي الحسن علي بن عبد الصمد التميمي النيشابوري من اسباط الشيخ ابي الحسن علي بن عبد الصمد المذكور الذي قرا على السيد ابي البركات في سنة ٤١٤ ذكره السيد رضي الدين بن طاووس في امان الاخطار وينقل عنه، وكذا الشيخ الكفعمي في كتبه ونسبه الشيخ الحر في كتاب إثبات الهداة وينقل عنه في الرياض بعض اسانيده منها رواية عن جده علي بن ابي الحسن علي، قراءة عليه في سنة ٥٢٩ وروايته عن عم ابيه الشيخ محمد بن ابي الحسن علي، وهذان الاخوان محمدا وعلي ابنا الفقيه ابي الحسن علي بن عبد الصمد يروي عنهما جمع من المشايخ منهم ابن شهر آشوب المتوفى سنة ٥٨٨ وسعيد بن هبة الله الراوندي المتوفى سنة ٥٧٢ والسيد فضل الله

١ - مهج الدعوات ص ٣

٢ - مهج الدعوات ص ٣٦

الراوندي^(١).

ومما يشهد على اتحاد محمد بن عبد الصمد مع محمد بن علي بن عبد الصمد انه ذكر الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين بالنسبة الى كليهما انه فاضل جليل من مشايخ ابن شهر آشوب.

ومن الغريب أنه ادعى في البحوث كون شيخ ابن طاووس متحدا مع شيخ ابن شهر آشوب، فانه كيف يكون شيخ ابن طاووس المتوفى سنة ٤٦٤ متحدا مع شيخ ابن شهر آشوب المتوفى سنة ٥٥٨.

وأما ما في موضع من مهج الدعوات من أنه قال الشيخ علي بن عبدالصمد أخبرني الشيخ الفقيه جدي علي بن الحسين بن عبدالصمد، قال حدثني والذي الفقيه ابو الحسن^(٢)، فهذا ينافي ما قلنا من أن علي بن عبد الصمد الذي كان شيخ ابن طاووس هو حفيد علي بن علي بن عبد الصمد، فيقال بأن سند رواية الراوندي يصير محمد و علي ابنا الحسين بن عبدالصمد، عن ابيهما، وابوهما وهو الحسين لم يوثق بخلاف اخيه علي بن عبد الصمد الذي وثقه الشيخ منتجب الدين في فهرسته، ولكن هذه النسخة مغلوطة جزما، فان هذا السند قد تكرر في مهج الدعوات وفي الجميع ينقل شيخ ابن طاووس عن جده علي، مثلا يذكر في ص ١٨ وقال الشيخ علي بن عبدالصمد حدثني الشيخ الفقيه عمّ والذي ابوجعفر محمد بن علي بن عبدالصمد و حدثني الشيخ جدي قال حدثني الفقيه والذي ابوالحسن علي بن عبدالصمد، كما أن الراوندي في كتاب الخرائج والجرائح يقول: محمد وعلى ابنا علي بن

١ - الذريعة ج ٢٣ ص ٢٠٢

٢ - مهج الدعوات ص ١٠

عبدالصمد عن ابيهما، على أنه لو فرض صحة نسخة الحسين فقد وصفه ابنه الفقيه بالوالد الفقيه وهو ظاهر في التوثيق.

فالمتحصل انه لإشكال في السند من هذه الناحية.

الرابعة: ان السيد ابا البركات لم يوثق في الرجال صريحا، عدا ما ذكره الشيخ الحر في تذكر المتبحرين من انه عالم صالح محدث، وحينئذ فقد يقال ان الفاصل الزمني بين الشيخ الحر والسيد ابي البركات يبلغ ٧٠٠ سنة تقريبا وهذا يوجب ضعف احتمال كون شهادته ناشئة عن مقدمات حسية.

ولكن ذكر في البحوث ان احتمال وجدانه لمستندات لم تصل اليها بطريق صحيح احتمال غير بعيد، فلعله مثلا اطمان بمقدمات حسية بصحة النسخة التي ينقلها صاحب رياض العلماء من كتاب عيون اخبار الرضا (عليه السلام) من انه ورد في اسنادها الى الشيخ الصدوق انه حدثنا الإمام الزاهد ابوالبركات الخوزي عن الصدوق، ولاريب في كون هذا التعبير دالا على مرتبة عالية من وثاقته.

ولكن الانصاف ان احتمال كون شهادة الشيخ الحر ناشئة عن الحس لأجل وجدانه مستندات صحيحة غير ما وصلت اليها، ليس بمرتبة نحز بناء العقلاء على الاعتماد على شهادته باجراء أصالة الحس، خاصة وانه ذكر في الفائدة الثانية عشرة من خاتمة الوسائل من جملة قرائن الوثاقة نص العلماء على مدح شخص وجلالته وان لم يوثقوه مع كونه من اصحابنا، او عدّه من اصحاب الاصول^(١) فترى انه يستند الى ما لا يصح

الاستناد اليه في ذلك، فيبقى الإشكال في السند من ناحية السيد ابي البركات، الا ان يحصل من نقل الأجلء كتب الصدوق "ره" عن طريقه، بضم ما ورد في كتاب مهج الدعوات من انه قال علي بن عبد الصمد حدثنا جماعة من اصحابنا رحمهم الله منهم السيد العالم ابو البركات^(١)، الاطمئنان بوثاقته عندهم او حسن ظاهره الكاشف تعبدا عن كونه عادلا، وعليه فلا يبعد تمامية سند الرواية.

الكلام في دلالة رواية الراوندي

ان دلالة رواية الراوندي على ترجيح الخبر الموافق لعموم الكتاب على الخبر المعارض له الاخص مطلقا من الكتاب تبني على شمول عنوان المخالف للكتاب في الرواية للخبر الاخص من الكتاب، وله خمس تقرّيات:

التقريب الأول: ما ذكره السيد الصدر "قده" من ان يدعى ظهور رواية الراوندي في ان الإمام كان بصدد حل مشكلة التعارض بين خبرين معتبرين في نفسها لولا التعارض، فتدل الرواية على حجية الخبر المخالف للكتاب في حد نفسه لولم يكن له معارض، لكن حيث انها ليست في مقام بيان هذا الحكم فلا ينعقد لها اطلاق في ذلك فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو حجية الخبر الذي يجمع العرف بينه وبين الكتاب بسهولة، فلو كان للكتاب ظهور قوي في العموم لم يمكن الالتزام بحجية الخبر الاخص منه، وان وجد بينهما جمع عرفي خارج عن القدر

المتيقن فيشملة ما دل على الغاء الخبر المخالف للكتاب عن الحجية^(١).

التقريب الثاني: ان يشمل الامر بطرح ما خالف الكتاب في رواية

الراوندي للخبر المخالف له بنحو التباين او العموم من وجه، فيكون بالنسبة اليه في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، ويشمل ايضا فرض كون الخبر المخالف بنحو الاخص المطلق من الكتاب فيكون بالنسبة اليه في مقام الترجيح في باب التعارض، نعم قد ورد في بعض الروايات ما يدل على الغاء الخبر المخالف للكتاب عن الحجية ولو لم يكن له معارض، مثل قول ما خالف قول ربنا لم نقله او زخرف، ولكن كثرة ورود المخصصات عن لسان الأئمة (عليهم السلام) وابعاء هذه الروايات الواردة في ان ماخالف قول ربنا لم نقله او زخرف او باطل عن التخصيص، صارت قرينة على إرادة فرض المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه من هذه الروايات، فتكون هذه الروايات في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، الا ان هذه القرينة لاتوجد في رواية الراوندي، وهذا ما نفى عنه البعد في الكفاية وقد ذكره بعنوان "اللهم الا ان يقال"^(٢).

التقريب الثالث: ان يقال بانه وان لم يشمل الخبر المخالف للكتاب

للخبر الاخص منه في حد ذاته، اذ الخاص قرينة على العام، ولايصدق على القرينة انها مخالفة مع ذي القرينة، فان المخالفة ظاهرة في ما يعبر عنه في الفارسية ب"ناسازگاری" ولكن حيث تكون رواية الراوندي ظاهرة في ان الإمام (عليه السلام) كان بصدد حل مشكلة التعارض بين الخبرين

١ - مباحث الاصول ج٥ ص٣٤٨ وبحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٠٢

٢ - كفاية الاصول ص ٣٦٠

المعتبرين في نفسهما، فيصير ذلك قرينة على حمل المخالفة في هذه الرواية على معنى يلائم مع حجية الخبر المخالف للكتاب لولم يكن له معارض، وهي المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق.

ولكن قد يقال انه لايشمل عنوان المخالف للكتاب للخبر الاخص منه عرفا، خاصة بعد ان كان المتوقع منهم (عليهم السلام) تبين تفاصيل الاحكام الواردة في الكتاب مما قد يكون حاكما او مخصصا ومقيدا له - كما مر بيانه آنفا- ولاقرينة على إرادة معنى آخر منه في رواية الراوندي، اذ أي مانع من ان يطبق الإمام (عليه السلام) على الحديثين المختلفين قواعد تميز الحججة عن اللاحجة، فأى اشكال في ان يقال مثلا "اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فان كان راوي احدهما ثقة دون الآخر فخذوا بخبر الثقة" او يقال "اذا اختلف شخصان في تشخيص الأعلم فان كان احدهما خبرة دون الآخر فخذوا بقوله، وان كان كلاهما خبرة فخذوا بقول من هو اقوى خبرة" فان هذا البيان عرفي وليس فيه مخالفة الظاهر، خاصة اذا كان بيان أمر يغفل عنه الناس، ومن هذا القبيل رواية الحسن بن جهم عن العبد الصالح (عليه السلام) قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل^(١).

التقريب الرابع: ما يقال من أن قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية "فان لم تجدوهما في كتاب الله" قرينة على أن انتفاء هذا المرجح يكون في فرض عدم وجود مضمون الخبرين في ظهورات الكتاب، فلو كان

هناك عموم في الكتاب على وفق احدهما فلا يصدق عدم وجدانهما في كتاب الله، فيكون قرينة على كون المراد من المخالفة ما يشمل مخالفة ظهور الكتاب ولو كان بينه وبين الكتاب جمع عرفي.

ويرد عليه أن العكس محتمل، بأن يكون المراد من المخالفة في صدر الرواية نفس المراد من الاختلاف في قوله "اذا ورد عليكم حديثان مختلفان" فلا تشمل مورد الجمع العرفي فتصلح أن تكون قرينة على كون المراد من عدم وجدانهما في كتاب الله عدم وجدان مضمونهما بالخصوص في الكتاب لا بالعموم المطلق.

التقريب الخامس: ان يقال بناء على ما سيأتي من قرب ظهور مقبولة ابن حنظلة في الترجيح بموافقة ظهور الكتاب، لأن الوارد فيها "ما وافق حكمه حكم الكتاب... فيؤخذ وما خالف حكمه حكم الكتاب... فيترك" فيمكن أن تكون قرينة منفصلة على كون المراد من رواية الراوندي مثلها، ولكن الجزم بذلك مشكل.

فتحصل مما ذكرناه أن من المحتمل كون رواية الراوندي على وزن سائر الروايات وفي مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، وممن نصّ على ذلك الشيخ الأعظم قده في بداية كلامه^(١) (وان عدل عنه في آخر كلامه^(٢)) وقد قوى صاحب الكفاية هذا الاحتمال، وذكر ما حصله بتوضيح منا: ان مثل رواية الراوندي وسائر الروايات الواردة في طرح الخبر المخالف للكتاب تفرغان عن لسان واحد، فالخبر المخالف للكتاب في الجميع

١ - فرائد الاصول ج٢ ص٨١٩

٢ - نفس المصدر ص٨٢٠

بمعنى واحد، وحيث ان المراد به في تلك الروايات الخبر المخالف بنحو التباين او العموم من وجه مع الكتاب فتكون رواية الراوندي مثلها^(١). ولعل ظاهر كلام الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة ومراده من الترجيح بموافقة الكتاب ليس هو الترجيح بموافقة عموم الكتاب او اطلاقه، حيث ذكر في بداية المرجحات الترجيح بموافقة الكتاب والسنة القطعية وكذا موافقة اجماع الفرقة المحقة^(٢)، ولا ريب في تقدم موافقة اجماع الفرقة المحقة على الترجيح بموافقة عموم الكتاب او اطلاقه، فذكرها بعد الترجيح بموافقة الكتاب يدل على أن المراد من موافقة الكتاب ومخالفته هو ما يكون مميذا للحجة عن اللاحجة، اي المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه.

وكذا ذكر المحقق الحلبي "ره" في المعارج في مقام الاستدلال على الترجيح بموافقة الكتاب: أن المخالف للكتاب لا يعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنك به معه^(٣).

وقال صاحب الحدائق: الذي ظهر لي من الأخبار انه متى تعارض الخبران على وجه لا يمكن رد احدهما الى الاخر فالواجب اولا العرض على الكتاب، وذلك لما دل على عرض الأخبار عليه ولو في غير فرض التعارض، وكذا ما دل على ما خالفه زخرف، وأما ما ورد منحصرا او مقيدا له فليس من المخالفة في شئ^(٤) وذكر المحقق النائيني قده ان

١ - كفاية الاصول ص ٤٣٥ و ص ٤٦٠

٢ - العدة ج ١ ص ١٤٧

٣ - معارج الاصول ص ١٥٥

٤ - الحدائق الناضرة ج ١ ص ٩

الذي يكون مرجحا لأحد المتعارضين فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه وأما الموافقة والمخالفة بالعموم المطلق فليست من المرجحات لعدم المعارضة بين العام والخاص^(١). وكيف كان فالانصاف ان هذا الإشكال الأخير لا يخلو من وجه، لثلاث نكات:

١- الاشكال في صدق المخالفة مع الكتاب لموارد الجمع العرفي.
٢- ان المراد من الاختلاف في قوله "اذا ورد عليكم حديثان مختلفان" هو الاختلاف بنحو التباين او العموم من وجه، فان أُريد من المخالفة في جزاء ذلك الشرط أي قوله "فما خالف كتاب الله فردوه" معنى آخر وهو المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، فيكون خلاف ظاهر السياق في وحدة معاهما.

٣- ما في الكفاية من قوة احتمال ظهور سياق الروايات الواردة في موضوع الخبر المخالف للكتاب في وحدة المراد من المخالفة في الجميع، وحيث أُريد من المخالفة في كثير منها المخالفة التي لا تقبل الجمع العرفي فلعل رواية الراوندي مثلها.

هذا وقد يقال بأن ما دل على نفي صدور الخبر المخالف للكتاب وأنه زخرف ظاهر في إرادة المخالفة بالتباين او المخالفة الروحية للكتاب، فان بنينا على كون ما في رواية السكوني وجميل من قوله "ما خالف كتاب الله فخذوه" ظاهرا في نفي حجية ما خالف الكتاب فيشمل الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه أيضا، فالتغاير بين معنى المخالفة في

هذه الروايات أمر لامحيص عنه ظاهرا، لكن سبق المنع من ظهوره في نفي الحجية فلعله بصدد نفي الصدور ومعه فلا يشمل المخالف للكتاب بالعموم من وجه، فلا يثبت التغير في معنى المخالفة للكتاب في الروايات.

والمتحصل ان الاستدلال برواية الراوندي على الترجيح بموافقة الكتاب مشكل، خاصة فيما لو وقع التعارض بين خبر حاكم على الكتاب كقوله "لاربا بين الوالد والولد" مع خبر آخر، فان الخطاب الحاكم الصادر ممن صدر منه الخطاب المحكوم او من هو في قوته ممن ثبت له شان التفسير وهم الأئمة (عليهم السلام) ظاهر في كونه مفسراً للخطاب المحكوم ولايعدّ مخالفا له عرفا، كيف ولسانه لسان المسالمة لاالمخالفة، فما في البحوث من تعميم المخالفة الى مورد الحكومة غير تامّ جدا.

وما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن خروج الخبر الأخص المطلق من مورد الترجيح يوجب حملها على الفرد النادر الذي يلحق بالمعدوم لندرة المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه في الأخبار المتعارضة^(١) فلم يتبين لنا وجهه، لعدم احراز ندرة ذلك خاصة في زمن الأئمة (عليهم السلام) حيث لم تكن الروايات الموجودة بأيدي الناس آنذاك مهذبة عن الروايات المخالفة للكتاب، كيف وقد ورد في غير واحد من الأخبار ان ماخالف كتاب الله زخرف وما خالف كتاب الله فدعوه، وما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله ولا تصدّقوا علينا ما

خالف الكتاب والسنة، مضافا الى انه لامانع من بيان حكم الفرد النادر، والمستهجن هو حمل العمومات والاطلاقات على الفرد النادر.

٢- مقبولة عمر بن حنظلة

الرواية الثانية: روى الكليني في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة:

قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقا ثابتا لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به^(١).

قلت: فكيف يصنعان قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا 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: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيتترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا قال: إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في

الهلكات^(١).

الكلام في سند المقبولة

قد نوقش في سندها بعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، ولأجل ذلك حكم مثل السيد الخوئي "قده" بعدم اعتبار المقبولة سندا، ولكن يمكن ان يذكر عدة طرق لتصحيح سندها:

الاول: ان الاصحاب تلقوا هذه الرواية بالقبول بلحاظ افتائهم بحرمة العين الشخصية المملوكة للمدعي، اذا رجع الى قاضي الجور فحكم بصالحه ودفع اليه العين، ولا مستند له الا ما ورد في هذه الرواية من قوله "وما يحكم له فانما ياخذه سحتا وان كان حقه ثابتا" فان هذه الجملة لم ترد في أية رواية أخرى فيكون اعتماد المشهور بهذه الرواية جابرا لضعف سندها.

ولكن يلاحظ عليه: انه لم يعلم استناد مشهور الفقهاء اليه وافتائهم بمضمونها من حرمة العين الشخصية، مضافا الى المناقشة في كبرى جبر ضعف سند الرواية بعمل المشهور.

الثاني: انه بناء على مسلك التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنزطي يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة برواية صفوان عنه في الفقيه^(٢) وبما رواه يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبدالله ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبدالله عليه السلام اذا لا يكذب علينا^(٣)

١ - الكافي ج ١ ص ٤٨، ونحوه التهذيب ج ٤ ص ٣٠٣

٢ - من لايحضره الفقيه ج ٣ ص ٤٦١

٣ - فروع الكافي ج ٤ باب كفارة الصوم ص ١٤٤

وهو ظاهر في وثيقة عمر بن حنظلة وحيث ان صفوان يروى عن يزيد بن خليفة في عدة موارد^(١) فيثبت بذلك وثاقته، فتكون هذه الرواية معتبرة فيثبت بها وثيقة عمر بن حنظلة، والمهم هو التكلم حول تمامية هذا المسلك.

نظرية التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنزطي

إن الاصل في توثيق من روى عنه احد الثلاثة هو ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في كتاب عدة الاصول: انه إذا كان أحد الراويين مسندا والآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير، و صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم^(٢).

فيكون هذا الكلام منه شهادة على معروفة هؤلاء الثلاثة بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، ومادما نحتمل صحة هذه الشهادة ونشوءها عن الحس او القريب من الحس فتكون حجة، يمكن ان نستدل بها على تمامية مسلك التوثيق العام لمشايخ الثلاثة، فالمهم البحث عما يذكر كمانع عن الأخذ بهذه الشهادة.

فقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان هذه الدعوى من الشيخ اجتهاد منه

١ - منها: الكافي ج٤ ص١٤٤، الكافي ج٢ ص٧٦، الفقيه ج٢ ص٤١٠، التهذيب ج٥ ص١٣٤ و ج٧ ص١٣٧

٢ - عدة الأصول ص١٥٣

قد استنبطه من اعتقاده تسوية الأصحاب بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، وهذا الاعتقاد غير صحيح.

اذ أولاً: ان التسوية المزبورة لم تثبت، وإن ذكرها النجاشي أيضاً في ترجمة محمد بن ابي عمير، وذكر أن سببها ضياع كتبه وهلاكها، إذ لو كانت هذه التسوية صحيحة، وأما معروفاً متسالماً عليه بين الأصحاب، لذكرت في كلام أحد من القدماء لا محالة، وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر، فمن المطمأن به أن منشأ هذه الدعوى هو دعوى الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، وقد زعم الشيخ أن منشأ الإجماع هو أن هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة، وقد مر قريباً بطلان ذلك.

ويؤكد ما ذكرناه أن الشيخ لم يخص ما ذكره بالثلاثة المذكورين بل عممه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلا عن يوثق به، ومن الظاهر أنه لم يعرف أحد بذلك من غير جهة دعوى الكشي الإجماع على التصحيح، والشيخ بنفسه أيضاً لم يدع ذلك في حق أحد غير الثلاثة المذكورين في كلامه.

ومما يكشف عما ذكرناه - من أن نسبة الشيخ التسوية المذكورة إلى الأصحاب مبتنية على اجتهاده، وهي غير ثابتة في نفسها - أن الشيخ بنفسه ذكر رواية محمد بن ابي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام)^(١)، ثم قال في كلا الكتابين: فأول ما فيه أنه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة.

وثانياً: فرضنا أن التسوية المزبورة ثابتة، وأن الأصحاب عملوا

بمراسيل ابن ابي عمير، وصفوان، واليزنطي وأضرابهم، ولكنها لا تكشف عن أن منشأها هو أن هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، بل من المظنون قويا أن منشأ ذلك هو بناء العامل على حجية خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب هذا إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين: منهم العلامة "فده" على ما في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن عبد الله، وعليه فلا أثر لهذه التسوية بالنسبة إلى من يعتبر وثاقة الراوي في حجية خبره.

وثالثا: ان هذه الدعوى، وأن هؤلاء الثلاثة وأضرابهم من الثقات لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة دعوى دون إثباتها خرط القتاد، فإن معرفة ذلك في غير ما إذا صرح الراوي بنفسه أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة أمر غير ميسور، و من الظاهر أنه لم ينسب إلى أحد هؤلاء إخباره وتصريحه بذلك، وليس لنا طريق آخر لكشفه، غاية الأمر عدم العثور برواية هؤلاء عن ضعيف، لكنه لا يكشف عن عدم الوجود، على أنه لو تمت هذه الدعوى فإنما تتم في المسانيد دون المراسيل، فإن ابن ابي عمير بنفسه قد غاب عنه أسماء من روى عنهم بعد ضياع كتبه، فاضطر إلى أن يروي مرسلا على ما يأتي في ترجمته، فكيف يمكن لغيره أن يطلع عليهم ويعرف وثافتهم، فهذه الدعوى ساقطة جزما.

ورابعا: قد ثبت رواية هؤلاء عن الضعفاء في موارد ذكر جملة منها الشيخ بنفسه، ولا أدري أنه مع ذلك كيف يدعي أن هؤلاء لا يروون عن الضعفاء؟ فهذا صفوان روى عن علي بن ابي حمزة البطائني كتابه، ذكره الشيخ، و هو الذي قال فيه علي بن الحسن بن فضال: كذاب ملعون. و روى محمد بن يعقوب بسند صحيح عن صفوان بن يحيى عن علي

بن ابي حمزة^(١)، و روى الشيخ بسند صحيح عن صفوان، وابن ابي عمير عن يونس بن ظبيان^(٢)، ويونس بن ظبيان ضعفه النجاشي والشيخ، و بسند صحيح عن صفوان بن يحيى عن ابي جميلة^(٣)، وأبو جميلة هو المفضل بن صالح ضعفه النجاشي، و روى أيضا بسند صحيح عن صفوان، عن عبدالله بن خدّاش^(٤) وعبدالله بن خدّاش ضعفه النجاشي، و هذا ابن ابي عمير، روى عن علي بن ابي حمزة البطائني كتابه، ذكره النجاشي والشيخ، وروى محمد بن يعقوب بسند صحيح عن ابن ابي عمير عن علي بن ابي حمزة^(٥)، وروى بسند صحيح عن ابن ابي عمير عن الحسين بن أحمد المنقري^(٦)، والحسين بن أحمد المنقري، ضعفه النجاشي والشيخ، وروى الشيخ بسند صحيح عن ابن ابي عمير، عن علي بن حديد^(٧) وعلي بن حديد ضعفه الشيخ في موارد من كتابه وبالغ في تضعيفه، وتقدمت روايته عن يونس بن ظبيان آنفا.

و هذا أحمد بن محمد بن ابي نصر، روى عن المفضل بن صالح في موارد كثيرة، وروى عنه أيضا في موارد كثيرة بعنوان ابي جميلة، روى محمد بن يعقوب بسند صحيح عن أحمد بن محمد بن ابي نصر عن

١ - الكافي ج ١ الكتاب ٣ باب النهي عن الجسم والصورة ١١ الحديث ١
٢ - التهذيب ج ٥ باب ضروب الحج الحديث ٩٥ والاستبصار ج ٢ باب أن التمتع فرض من نأى عن الحرم الحديث ٥١٣
٣ - الكافي ج ٦ الكتاب ٨ باب النوادر من كتاب الزي والتجمل ٦٨ الحديث ٧
٤ - الكافي ج ٧ الكتاب ٢ باب ميراث الولد ١٤ الحديث ٤
٥ - الكافي ج ٣ الكتاب ٣ باب النوادر من كتاب الجنائز ٩٥ الحديث ٢٠
٦ - الكافي ج ٢ الكتاب ٣ باب فضل القران ١٢ الحديث ١٨
٧ - التهذيب ج ٧ باب من أحل الله نكاحه من النساء الحديث ١١٧١ والاستبصار ج ٣ باب أن حكم المملوكة في هذا الباب حكم الحرة الحديث ٥٧٥

المفضل بن صالح^(١)، و روى بسنده الصحيح عن أحمد بن محمد بن ابي نصر، عن عبد الله بن محمد الشامي^(٢) وعبد الله بن محمد الشامي ضعيف، وروى الشيخ بسند صحيح عن أحمد بن محمد بن ابي نصر، عن الحسن بن علي بن ابي حمزة^(٣) والحسن بن علي بن ابي حمزة ضعيف، ثم إنا قد ذكرنا جملة من الموارد التي ورد فيها رواية هؤلاء الثلاثة من الضعفاء، وهي غير منحصرة فيما ذكرناه ستقف على بقيتها عند تعرضنا لجميع من روى هؤلاء عنهم.

إن قلت: إن الرواية عن هؤلاء الضعفاء لا تنافي دعوى الشيخ أنهم لا يروون إلا عن ثقة، فإن الظاهر أن الشيخ يريد بذلك أنهم لا يروون إلا عن ثقة عندهم، فرواية أحدهم عن شخص شهادة منه على وثاقته، و هذه الشهادة يؤخذ بها ما لم يثبت خلافها، وقد ثبت خلافها، كالموارد المتقدمة.

قلت: لا يصح ذلك، بل الشيخ أراد بما ذكر: أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة في الواقع ونفس الأمر، لا من يكون ثقة باعتقادهم إذ لو أراد ذلك لم يمكن الحكم بالتسوية بين مراسيلهم ومسائيد غيرهم، فإنه إذا ثبت روايتهم من الضعفاء في موارد روايتهم - وإن كانوا ثقات عندهم - لم يمكن الحكم بصحة مراسيلهم، إذ من المحتمل أن يكون الواسطة هو من ثبت ضعفه، فكيف يمكن الأخذ بها؟ ولذلك قال المحقق في المعتمد في آداب الوضوء: ولو احتج بما رواه ابن ابي عمير عن بعض

١ - الكافي ج ٤ الكتاب ٣ باب بدء البيت والطواف ٢ الحديث ٢ وج ٤ الكتاب ٣ وباب الإباق ١٩ الحديث ٢

٢ - الكافي ج ٤ الكتاب ٤ باب الشواء والكتاب والرؤوس ٤٨ الحديث ٤

٣ - التهذيب ج ٨ باب التدبير الحديث ٩٥٣

أصحابنا، كان الجواب الطعن في السند لمكان الإرسال، ولو قال مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتمال أن يكون الراوي أحدهم. و المتحصل مما ذكرناه: أن ما ذكره الشيخ من أن هؤلاء الثلاثة: صفوان وابن ابي عمير وأحمد بن محمد بن ابي نصر، لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة غير قابل للتصديق، وهو أعلم بما قال^(١).

والظاهر عدم ورود اي من هذه الاشكالات على مسلك التوثيق العام.

أما الاشكال الأول: فلأن حمل شهادة الشيخ الطوسي على كونها ناشئة من الاجتهاد في كلام الكشي خلاف الظاهر جدا، توضيح ذلك ان الكشي ذكر في رجاله في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر و ابي عبدالله (عليهما السلام) "أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب ابي جعفر، وأصحاب ابي عبد الله (عليهما السلام) وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأولين ستة: زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد وأبو بصير الأسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم: مكان ابي بصير الأسدي أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختری" وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام): "أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر: جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وأبان بن عثمان،

قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه -وهو ثعلبة بن ميمون- إن أفته هؤلاء جميل بن دراج، وهم أحداث أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) " وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب ابي إبراهيم، وابي الحسن الرضا (عليهم السلام): "أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر، دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) منهم: يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب، وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب، عثمان بن عيسى، وأفته هؤلاء يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى" .

فاستظهر جماعة من قوله اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء ان كل رواية ثبت بسند صحيح انها رواية هؤلاء فيحكم بصحتها، ولايلحظ الوسائط بينهم وبين الامام عليه السلام، ولكن هذا الاستظهار خاطئ جدا، اذ لا يظهر من كلام الكشي عدا بيان الاجماع على فقاهة هؤلاء ووثاقتهم وتصديقهم فيما يقولون، لا بيان انهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، ومما يشهد على ذلك ان العبارة الأولى من العبائر الثلاثة من الكشي غير مشتملة على التعبير بتصحيح ما يصح عنهم، وانما ورد فيه اجماع العصابة على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه، وظاهر العبارة الثانية والثالثة كون المقصود منهما نفس المقصود من العبارة الأولى، حيث ذكر في العبارة الثانية "من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم" وكذا ذكر في العبارة الثالثة "دون الستة نفر الذين ذكرناهم في

أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) فتكون ميزة اصحاب الاجماع على غيرهم اجماع الطائفة على فقاهتهم ووثافتهم، دون الحكم بصحة رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين المعصوم (عليه السلام) فلاتتم نظرية اصحاب الاجماع، ولكن لوجه لحمل شهادة الشيخ الطوسي على انه اخذها من كلام الكشي، فان حملها على ذلك يحتاج الى قرينة مفقودة في المقام.

وما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لو صح ان الاصحاب كانوا يسوون بين مراسيل الثلاثة ومسانيد غيرهم وكان ذلك امرا معروفا متسالما عليه بين الاصحاب لذكر في كلام احد من القدماء لامحالة، ولكن ليس منه في كلماتهم عين و لا أثر، ففيه: انه لم يصل الينا من كتب القدماء في الرجال الا القليل جدا، وقد ضاع كثير منها، خاصة وان موضع بيان ان هؤلاء الثلاثة لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة هو كتب الرجال، ولم يصل الينا اغلب كتب القدماء في الرجال رغم كثرتها، وأي فرق بين هذه الشهادة من الشيخ في كتاب العدة وبين شهادته بان الطائفة قد عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني حيث اعتمد عليها السيد الخوئي قده^(١)، كما انه يمكن ان يذكر كلام الكشي حول اصحاب الإجماع كتنقض عليه، فانه لم يرد دعوى الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء في كلام غير الكشي.

وأما ما ذكره من ان الشيخ لم يخص ما ذكره في الثلاثة بل عممه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون الا عن يوثق به، ومن

الظاهر انه لم يعرف احد بذلك من غير جهة دعوى الكشي الاجماع على التصحيح، ففيه: انه كيف يمكن نفي معروفة غير هؤلاء الثلاثة بعدم الرواية عن غير الثقة، مع انه يحتمل ذلك في حق مثل علي بن الحسن الطاطري وجعفر بن بشير استنادا الى ما ورد في حقهما من انهما روي عن الثقات وروت الثقات عنهما، وهذا وان لم يظهر منه عدم روايتهما عن غير الثقات لكن لا يمكن نفي احتمال معرفتهما بعدم الرواية عن غير الثقات، وقد استظهر هو من بعض كلمات النجاشي ان النجاشي لا يروي الا عن ثقة، كما استظهر من كلام القمي في ديباجة التفسير بانه لا يروي في تفسيره الا عن ثقة، وقد كان يستظهر سابقا من كلام ابن قولويه في ديباجة كتاب كامل الزيارات بانه لا يروي الا عن الثقات، ثم خص ذلك بمن يروي عنه ابن قولويه بلا واسطة.

وأما ما ذكره الشيخ بنفسه في التهذيب والاستبصار عند ما ذكر رواية محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) من ان اول ما فيه انه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الاخبار المسندة، فيدعى حينئذ معارضة هذا الكلام مع كلامه في العدة. فيمكن الجواب عنه قارة: بان تأليف كتاب العدة كان متأخرا عن تأليف كتاب التهذيب والاستبصار حيث قال في بحث حجية خبر الواحد من كتاب عدة الأصول- في موضع قريب من موضع كلامه بان هؤلاء الثلاثة عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة:- وقد ذكرت ما ورد عنهم (عليهم السلام) من الاحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وتهذيب الاخبار ما يريد على خمسة آلاف

حديث^(١)، ففعل الشيخ "ره" اطلع على معروفة هؤلاء الثلاثة بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة بعد تأليف كتاب التهذيب والاستبصار.

وأخرى: بان كلام الشيخ في التهذيب والاستبصار لا ينافي شهادته في العدة بمعروفة هؤلاء الثلاثة بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، وانما ينافي ما ذكره من تسوية الاصحاب بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، فقد يكون منشأ انكاره للتسوية هو انه تبين له وجود بعض الضعاف في من روى عنه هؤلاء الثلاثة فاذا روي مراسلا فيحتمل ان يكون المرسل عنه احد هؤلاء الضعاف، وهذا يكون عنده سببا لترجيح الأخبار المسندة على مراسيل هؤلاء الثلاثة، من دون ان ينفي بذلك التزامهم بان لا يرووا ولا يرسلوا الا عن ثقة بنظرهم.

وثالثة: بان دأب الشيخ في كتابي التهذيب والاستبصار هو المحاولة في رفع التعارض عن الروايات باي وجه ممكن ردًا لطعن من طعن على الشيعة بكثرة اختلاف رواياتهم، ولذلك يجمع بين الروايات المتعارضة في كثير من الموارد بالجمع التبرعي او يضعف احد المتعارضين، ولذا ترى انه ذكر في الاستبصار بعد نقل رواية عمار الساباطي: انه ضعيف فاسد المذهب، لا يعمل على ما يختص بروايته، مع انه ذكر في كتاب التهذيب: انه قد ضعفه جماعة من أهل النقل وذكروا أن ما ينفرد بنقله لا يعمل به لأنه كان فطحيا، غير أنا لا نطعن عليه بهذه الطريقة، لأنه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل، لا يطعن عليه، وذكر في الفهرست له كتاب كبير جيد معتمد.

لكن في صحة هذا الجواب الأخير تأمل، لان مجرد ما ذكر لا يوجب رفع اليد عن ظهور كلامه فيما احتمل كونه مطابقا للواقع كعدم قبوله التسوية بين مراسيل ابن ابي عمير ومسانيد غيره على خلاف ما ذكره في العدة.

وأما الاشكال الثاني ففيه انه لا يهمنّا شهادة الشيخ بتسوية الاصحاب

بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، وانما يهمنّا شهادته بانهم عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن يوثق به، ولادليل على ان شهادته هذه ناشئة من اعتقاد تسوية الاصحاب بين مراسيلهم ومسانيد غيرهم، بل ظاهره ان تسوية الاصحاب متفرعة عليه، على انه لو كان منشأ حكم الاصحاب بالتسوية هو بناءهم على حجية خبر كل امامي لم يظهر منه فسق وعدم اعتبار الوثاقة فيه لم يختص ذلك بمراسيل هؤلاء واضرابهم.

وأما الاشكال الثالث ففيه: انه يحتمل ان يكون منشأ معروفة هؤلاء

بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة تصریحهم بذلك، ولا يلزم انكشافه لنا بطريق آخر غير شهادة الشيخ بانهم عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، كما انه يحتمل ان يكون منشأها تبين التزامهم بان لا يرووا ولا يرسلوا الا عن ثقة من خلال معاشرّة الاصحاب لهم، وما ذكره من ان ابن ابي عمير قد غاب عنه اسماء من روى عنهم بعد ضياع كتبه فاضطر الى ان يروى مرسلًا على ما ذكره النجاشي في ترجمته، فلا ينافي اطمئنانه بوثاقة من ارسل عنه ولو لأجل انه لم يكن يأخذ الحديث الا عن الثقة، نعم لا يحتمل ان يكون منشأ شهادة الشيخ هو استقراء الاصحاب لمن روى عنه هؤلاء الثلاثة وعدم عثورهم على ضعيف في مشايخ هؤلاء، حيث انه لو فرض ذلك في مسانيد هؤلاء فلا يعقل في مراسيلهم، ولكن

لم لا يجعل ذلك قرينة على ظهور هذه الشهادة في كون منشأ معروفة هؤلاء الثلاثة بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة هو تبين التزامهم بذلك ولو من خلال معايشرة الاصحاب لهم.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لا يفيد في حكم الاصحاب بتسوية مراسيل هؤلاء مع مسانيد غيرهم اذ لو اراد الشيخ بما ذكر: أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة في الواقع ونفس الأمر، لا من يكون ثقة باعتقادهم فلم يمكن الحكم بالتسوية بين مراسيلهم ومسانيد غيرهم، فإنه إذا ثبت روايتهم من الضعفاء في جملة من الموارد -وإن كانوا ثقات عندهم- لم يمكن الحكم بصحة مراسيلهم، إذ من المحتمل أن يكون الوسطة هو من ثبت ضعفه.

ففيه **اولا:** انه يكفي ذلك في العمل بمراسيلهم، لانه لو كان الضعيف الذي روى عنه بين الضعف فمعناه احراز انهم عدلوا عن التزامهم في خصوص الرواية التي علم بانهم رويها عن الضعيف، ولا يعني ذلك عدولهم عن التزامهم بان لا يرسلوا الا عن ثقة في سائر الروايات، وأما اذا لم يكن من روى عنه بين الضعف فغايتة العلم بخطأهم في توثيقهم له او ابتلاؤه بالمعارض، فاذا ارسلوا حديثا عن رجل فمقتضى التزامهم هو توثيقهم لذلك الرجل، فكأنهم قالوا عن رجل ثقة، ولا يعلم بخطأهم في الشهادة بوثاقة هذا الرجل او بوجود معارض لها فتكون حجة.

وثانيا: لو فرض ان هذا المعنى يوجب بطلان الحكم بالتسوية فغايتة خطأ الأصحاب في ذلك، ولا يوجب حمل كلام الشيخ على خلاف ظاهره من معروفة هؤلاء لالتزامهم بان لا يرووا ولا يرسلوا الا عن ثقة، لما ذكرنا من عدم احتمال استقراء الاصحاب لمشايخ هؤلاء بل عدم معقولية

ذلك في مراسيلهم.

واما الاشكال الرابع: ففيه: انه بعد ما استظهرنا من كلام الشيخ في العدة دعوى معروفة هؤلاء بالتزامهم بان لا يرووا ولا يرسلوا الا عن ثقة فلا يتم النقص بروايات هؤلاء عن الضعفاء الا اذا ثبتت روايتهم عن تبين لهم ضعفه حين اخذ الرواية عنه، ولم يثبت ذلك في اي من هذه الموارد:

أما رواية صفوان وابن ابي عمير عن علي بن ابي حمزة البطائني ففيه **اولا:** ان الظاهر هو وثاقته حسب ما بيناه في محله، **وثانيا:** لو فرض كونه ضعيفا وقد تبين ضعفه لهما فانما ذلك بعد ان صار واقفيا ولعلمهما اخذا الرواية عن كتبه المروية عنه قبل انحرافه.

وأما يونس بن ظبيان فلو فرضنا وضوح ضعفه في زمان اخذ صفوان وابن ابي عمير الحديث عنه بمرتبة لا يخفى حاله عليهما فقد يقال ان المفروض ان صفوان وابن ابي عمير روي عن بريد ويونس بن ظبيان قالا سألنا ابا عبد الله عليه السلام ... وظاهر شهادة الشيخ هو عدم رواية هؤلاء الثلاثة لحديث ضعيف، ولا يظهر منها أنهم لا يروون حديثا عن ثقة وغير ثقة، خاصة في مثل هذه الرواية التي لا يمكن تفكيك الراوي الثقة عن غير الثقة فيها، حيث قال بريد ويونس "سألنا..."

وأما ابو جميلة المفضل بن صالح فقد روى عنه كل من صفوان وابن ابي عمير والبرنطي، ولكن لم يثبت تبين ضعفه لهم حين اخذ الحديث عنه، وانما ورد في حقه التضعيف من قبل النجاشي، حيث ذكر في ترجمة جابر بن يزيد انه روى عنه جماعة غمض فيهم وضعفوا منهم المفضل بن صالح، وعن ابن الغضائري انه ضعيف كذاب يضع

الحديث، وغاية ذلك وقوع التعارض بين توثيق هؤلاء الثلاثة مع تضعيف النجاشي وابن الغضائري، فلا يشكّل ذلك نقضا على شهادة الشيخ، إذ ذكرنا ان الظاهر منها هو التزام هؤلاء الثلاثة بان لا يرووا الا عن ثقة بنظرهم، ولعل المفضل بن صالح كان ثقة بنظرهم، وهكذا بالنسبة الى رواية صفوان عن عبدالله بن خدّاش او الحسين بن احمد المنقري.

وأما رواية ابن ابي عمير عن علي بن حديد -فمضافا الى ما مر من ان مجرد ورود تضعيف في حقه لا يشكل نقضا على التزام ابن ابي عمير بان لا يروي الا عن ثقة فلعله كان ثقة بنظره- ان الظاهر وقوع تصحيف فيه، والصحيح هو رواية ابن ابي عمير وعلي بن حديد عن جميل، فان جميل من مشايخ ابن ابي عمير وقد روى عنه كثيرا، بينما ان طبقة ابن ابي عمير وعلي بن حديد واحدة، وقد ذكر صاحب المعالم في مقدمة منتقى الجمال أنّي قد رأيت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ في عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورتها واوا والتبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية، وفشا ذلك في النسخ المتجددة ولما راجعت خط الشيخ ره تبينت الحال^(١).

وأما عبدالله بن محمد الشامي فلم يرد في حقه تضعيف عدا استثناء الصدوق تبعا لابن الوليد من كتاب نواذر الحكمة ما رواه عبدالله بن محمد الشامي، فان لم نناقش فيه بأنه لا يدل على عدم وثاقته لاحتمال ان ابن الوليد والصدوق كانا يعتبران في موضوع حجية الخبر ما

لانرى اعتباره، فغايبته تعارضه مع توثيق البنظي له بروايته عنه، على ان الظاهر ان عبدالله بن محمد الشامي الذي يروى عنه محمد بن يحيى في نوادير الحكمة هو الذي يروي عن احمد بن محمد بن عيسى وغيره من اصحاب العسكري (عليه السلام) على ما ذكره في معجم رجال الحديث، وهو غير عبدالله بن محمد الشامي الذي روى عنه البنظي صاحب الرضا (عليه السلام) لاختلاف طبقتهما.

وأما رواية البنظي عن الحسن بن علي بن ابي حمزة فغريبة جداً، حيث روى أحمد بن محمد بن ابي نصر عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن (عليه السلام) قال: قلت له ان ابي هلك وترك جاريتين قد دبرهما وانا ممن أشهد لهما وعليه دين كثير فما رأيك فقال: رضي الله عن أبيك ورفعته مع محمد (صلى الله عليه وآله) وأهله، قضاء دينه خير له إن شاء الله^(١).

فان المراد من ابي الحسن ليس هو الكاظم (عليه السلام)، حيث يقول الحسن في هذه الرواية له: ان ابي مات وترك جاريتين، وقد مات علي بن ابي حمزة والد الحسن في زمان الرضا (عليه السلام) فالمراد به إما الرضا او الهادي (عليهما السلام) ورواية الحسن عنهما غير محتمل جداً لشدة عدائه مع الأئمة الطاهرين بعد الكاظم (عليه السلام) بل لا يحتمل عادة رواية البنظي عنه فان البنظي كان من خاصة الرضا (عليه السلام) فكيف يروي عن الحسن الذي كان في شدة العداء معه (عليه السلام).

ولا يخفى انه -كما افاد السيد الخوئي- لا ينحصر النقض بهذه الموارد فقد روى صفوان عن محمد بن سنان^(١) ولكن مضافا الى ما مر من عدم احراز ضعفه بمرتبة يتبين حاله لصفوان، فقد يقال بان الظاهر كون المراد من محمد بن سنان في هذه الرواية هو اخو عبدالله بن سنان دون محمد بن سنان الزاهري الذي توفي بعد ٧٢ سنة من وفاة الإمام الصادق (عليه السلام) فيستبعد روايته عنه (عليه السلام) بلا واسطة، كما انه لا يروي عن ابي بصير الا بواسطة عبدالله بن مسكان فلا يصح ان يقال بانه روى هذه الرواية عن ابي بصير عنه (عليه السلام).

وكذا روى ابن ابي عمير عن وهب بن وهب ابي البخري^(٢) الذي قال النجاشي في حقه انه كان كذابا، وذكر الشيخ انه عامي المذهب ضعيف، ولكن يحتمل عدم تبين ضعفه لابن ابي عمير او انه كان يعتقد وثاقته حين اخذ الحديث عنه.

ثم ان -كما ذكر بعض الأجلاء، وسيأتي توضيحه- الظاهر من الثقة في كلام الشيخ هو الشيعي الاثنى عشري العدل^(٣)، ولذا يمكن ان يذكر روايات هؤلاء الثلاثة عن غير الإمامي العدل كتنقض على هذه الشهادة، مثال ذلك:

١- رواية صفوان بن يحيى عن جعفر بن سماعة عن العيص^(٤)، وقد ذكر الشيخ في رجاله ان جعفر بن سماعة واقفي.

١ - محاسن البرقي ص ٤٢٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ١١ باب ٤ من ابواب صلاة الاستسقاء ح ١

٣ - وسيأتي بيانه في صفحة ٥٩٩

٤ - التهذيب ج ٣ ص ٨٥

فاجاب عنه: بان الظاهر تبديل الواو في هذه الرواية المروية في التهذيب بعن، فكان الصحيح هو رواية الحسن بن سماعة عن صفوان وجعفر بن سماعة عن العيص، فان الحسن بن سماعة لا يروي عن اخيه جعفر بن سماعة مع الوساطة حيث انه راوي كتابه مباشرة، وكلاهما تلميذان للعيص، مضافا الى ان رواية صفوان عن العيص مع الوساطة غريب جدا، فان صفوان روى روايات كثيرة عن العيص مباشرة، بل هو راوي كتابه كما ذكره الشيخ والنجاشي.

٢- روايته عن الحسن بن علي بن فضال^(١) الذي كان فطحيا وانما رجع عنه قبيل موته.

فاجاب عنه بان الظاهر وقوع تصحيف في كلام الشيخ في التهذيب حيث ان الوارد فيه "الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى ومحمد بن خالد الأشعري عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن زرارة" والصحيح هو "محمد بن خالد الاشعري والحسن بن علي بن فضال" فان رواية صفوان عن عبدالله بن بكير مع الوساطة خلاف المتعارف، وبهذا يرتفع الاشكال عن رواية صفوان عن الحسن بن علي بن فضال^(٢).

٣- رواية صفوان: حيث ورد عن صفوان: حدثنا الحسين بن قياما^(٣).

١ - التهذيب ج١ ص١٣٧

٢ - اقول: الظاهر عطف جملة محمد بن خالد الاشعري عن الحسن بن علي بن فضال على جملة الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى، فكل من صفوان والحسن بن علي بن فضال روى عن عبدالله بن بكير.

٣ - عيون اخبار الرضا عليه السلام ج١ ص ٢٢٧

فاجاب عنه بان الظاهر وقوع تصحيف في هذه الرواية، والصحيح هو "جاءنا" مكان "حدثنا" كما هو المنقول في اعلام الوري^(١)، وهذا يظهر بالتأمل في متن الرواية حيث ورد فيها: عن عبدالله بن ابي نجران وصفوان بن يحيى حدثنا الحسين بن قياما وكان من رؤساء الواقفة فسألنا أن نستأذن له على الرضا (عليه السلام) ففعلنا فلما صار بين يديه قال له: أنت إمام؟ قال: نعم قال: إني أشهد الله إنك لست بامام قال: فنكت عليه السلام في الأرض طويلا منكس الرأس ثم رفع رأسه إليه فقال له: ما علمك إني لست بامام؟ قال له: إنا قد روينا عن ابي عبد الله (عليه السلام) إن الامام لا يكون عقيما وأنت قد بلغت السن وليس لك ولد قال: فنكس رأسه أطول من المرة الأولى ثم رفع رأسه فقال: إني أشهد الله أنه لا تمضي الأيام والليالي حتى يرزقني الله ولدا مني قال عبد الرحمن بن ابي نجران: فعددنا الشهور من الوقت الذي قال فوهب له أبا جعفر (عليه السلام) في أقل من سنة قال: وكان الحسين بن قياما هذا واقفا في الطواف فنظر إليه أبو الحسن الأول (عليه السلام) فقال ما لك حيرك الله تعالى فوقف عليه بعد الدعوة^(٢)، ومن الواضح ان المناسب مع مضمون الرواية هو "جاءنا الحسين بن قياما".

٤- رواية ابن ابي عمير وصفوان عن زياد بن المنذر ابي الجارود الزيدي فقد روى عنه ابن ابي عمير^(٣) وصفوان^(٤).

١ - اعلام الوري ص ٣١١

٢ - عيون اخبار الرضا عليه السلام ج ١ ص ٢٢٧

٣ - امالي الصدوق مجلس ٢٧ ص 191

٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٩٨

فاجاب عنه بانه لم يثبت رواية ابن ابي عمير وصفوان عنه بسند صحيح، فان الراوي عن ابن ابي عمير جعفر بن محمد بن مالك وقد ضعفه النجاشي وان كان قد وثقه الشيخ، وأما رواية صفوان فهي مذكورة في تفسير القمي والتفسير الموجود بايدينا المعروف بتفسير القمي غير معتبر.

٥- رواية ابن ابي عمير عن محمد بن بن عبدالرحمن بن ابي ليلى^(١)، مع انه كان من قضاة العامة، وكان من اصحاب الرأي.

فاجاب عنه بان محمد بن عبدالرحمن بن ابي ليلى توفي سنة ١٤٧ وتوفي ابن ابي عمير سنة ٢١٧، ولم يذكر انه كان معمراً فلا يمكن روايته عن محمد بن عبدالرحمن بلا واسطة، والثابت من شهادة الشيخ انه لا يروي مباشرة الا عن الثقات فانه يكفي ان لا يروي عن الضعيف مباشرة في صدق انه لا يروي الا عن ثقة، وان كان يروي عن الضعيف بواسطة ثقة.

٦- رواية ابن ابي عمير عن صباح بن يحيى^(٢)، مع انه كان زيديا ضعيفا كما في رجال ابن الغضائري.

فاجاب عنه بانه لم يثبت كونه زيديا فقد ذكر الكشي انه كان من اصحابنا، وكذا ذكر النجاشي انه كان كوفيا ثقة، ولو كان في مذهبه اشكال لنبه عليه عادة.

٧- روايته عن اسماعيل بن عمار^(٣)، مع انه كان فطحيا على ما

١ - امالي الصدوق ص 274 تمام الدين وكمال النعمة ص ٤١١

٢ - علل الشرايع ج ٢ ح ١

٣ - كافي ج ٢ ص ٣٥٦

ذكره ابن شهر آشوب في معالم العلماء.

فاجاب عنه بان المظنون قويا وقوع تصحيح في الكافي وان ابن ابي عمير روى عن اسحاق بن عمار عن اسماعيل بن عمار فانه لم يرد في مورد آخر رواية ابن ابي عمير عن اسماعيل بن عمار، وكان اسماعيل اكبر من اسحاق، فاسحاق يروي عنه عادة، وقد روى في غيبة النعماني عن إسحاق بن عمار الصيرفي انه قال: وصف إسماعيل بن عمار أخي لابي عبد الله (عليه السلام) دينه واعتقاده^(١).

٨- روايته عن أمية بن علي، فقد روى في فلاح السائل عن أحمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن أمية بن علي قال أبو عبد الله (عليه السلام)^(٢)، مع ان النجاشي قال في حقه ضعّفه اصحابنا، وقال ابن الغضائري ضعيف في الرواية مذهبه الارتفاع يعني الغلو.

فاجاب عنه بان المظنون هو تبديل الواو فيه بعن، والصحيح احمد بن هلال عن ابن ابي عمير وامية، حيث ان احمد بن هلال من رواة امية بن علي، وقد كان هو من اصحاب الإمام الجواد (عليه السلام) فلا يتناسب بلحاظ الطبقة ان يروي عنه احمد بن هلال بواسطة ابن ابي عمير.

٩- رواية ابن ابي عمير كثيرا عن ابان بن عثمان، مع ان الكشي قال انه كان من الناووسية وهم طائفة كانوا يقفون على امامة الصادق (عليه السلام) وقد ذكر العلامة الحلي تارة انه كان فطحيا واخرى انه كان واقفيا.

١ - غيبة النعماني ص ٣٤٢

٢ - فلاح السائل لابن طاووس ص ٢٢١

فاجاب عنه بانه قد حكى المحقق الاردبيلي في بحث الكفالة من مجمع الفائدة ان في النسخة الموجودة لديه "القادسية" مكان الناوسية، ويحصل للإنسان من القرائن الاطمئنان بانه لم يكن من الناوسية، فان الشيخ في التهذيب والاستبصار وكذا الصدوق في الفقيه لم يضعفا رواية ابان في مورد من الموارد، ومن البعيد جدا ان يروى عنه ابن ابي عمير كثيرا ومع ذلك يكون هو من الناوسية الذين يقفون على الامام الصادق وينكرون امامة الكاظم ومن بعده (عليهم السلام) وذكر الشيخ والنجاشي في حقه انه روى عن ابي الحسن (اي الرضا) وروى في معاني الأخبار بسند صحيح عن أبان (ابن عثمان) الأحمر قال: سألت بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام...^(١)، وظاهر روايته عن ابي الحسن (عليه السلام) عدم كونه من الناوسية الذي وقفوا على امامة الصادق (عليه السلام).

١٠- رواية صفوان و ابن ابي عمير عن اسحاق بن عمار مع ان الشيخ ذكر في الفهرست ان اسحاق بن عمار الساباطي كان فطحيا وانه ثقة واصله معتمد عليه، وذكر ابن شهر آشوب نظيره في كتاب معالم العلماء. فاجاب عنه بان المحقق التستري ذكر في قاموس الرجال انه حصل خلط للشيخ بينه وبين عمار بن موسى الساباطي الذي كان فطحيا، وقد ذكر النجاشي في حق اسحاق بن عمار انه معتمد ثقة، وظاهر اطلاق كلامه عدم قدحه في مذهبه والا لذكر ذلك عادة، فاسحاق بن عمار ليس فاسد المذهب.

١١- رواية ابن ابي عمير و صفوان عن ابراهيم بن عبد الحميد

الاسدي^(١) مع ان الشيخ ذكر في رجاله انه واقفي .

فاجاب عنه بان فضل بن شاذان ذكر انه صالح، ولا يطلق الصالح على الواقفي، فلم يثبت كونه واقفيا .

١٢- رواية ابن ابي عمير عن اسحاق بن جرير^(٢) مع ان الشيخ ذكر انه كان واقفيا .

فاجاب عنه بانه وثقه النجاشي، وظاهر اطلاقه ذلك عدم قدحه في مذهبه، وقد عدّه الشيخ المفيد في الرسالة العددية من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، وهذا يعني عدم كونه فاسد المذهب .

١٣- رواية ابن ابي عمير والبيزنطي عن الحسين بن مختار^(٣) مع ان الشيخ ذكر في رجاله انه واقفي .

فاجاب عنه بانه قد عدّه الشيخ المفيد من خاصة الامام الرضا (عليه السلام) وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته، ويحتمل انه صار واقفيا في فترة قصيرة ثم رجع عن الوقف، فيمكن ان يكون اخذ الحديث عنه في غير هذه الفترة .

١٤- رواية صفوان عن الحسين بن مهران عن الرضا (عليه السلام)^(٤) مع ان النجاشي ذكر انه كان واقفا .

فاجاب عنه بانه يحتمل ان يكون مراد النجاشي من قوله كان واقفا انه

١ - الفهرست ترجمة ابراهيم بن عبد الحميد

٢ - رجال النجاشي ترجمة اسحاق بن جرير

٣ - وسائل ج٧ ص١٦٥ باب ١٢ من ابواب الذكر ح١، وج١٢ ص٢١٧ باب ١٢٦ من ابواب احكام العشرة ح١٣،

ج٢٤ ص٣٤٩ باب ٥٦ من ابواب آداب المائدة ح٥، عيون اخبار الرضا ج١ باب ٤-٢٣

٤ - تهذيب الاحكام ج٨ ص٢١

كان واقفا في زمان ثم رجع عنه، ويؤيد عدم بقاءه على الوقف روايته عن الرضا (عليه السلام).

١٥- رواية البزنطي وابن ابي عمير كثيرا عن المفضل بن عمر^(١)، مع ان النجاشي قال انه فاسد المذهب مضطرب الرواية لايعبأ به ويستفاد من كلام الكشي انه يراه من الخطائية.

وجوابه: ان الشيخ المفيد في الإرشاد قد عده من شيوخ أصحاب ابي عبد الله وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رضوان الله عليهم، وعده الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة من السفراء الممدوحين، ولعل ما يظهر من كلام الكشي من كونه خطايا يعني انه كان خطايا في زمان فلا ينافي توبته، ويظهر من بيان الإمام الصادق (عليه السلام) كتاب التوحيد له جلاله قدره عنده (عليه السلام).

١٦- رواية ابن ابي عمير عن مالك بن انس^(٢)، الذي هو احد الأئمة الأربعة.

وجوابه: انه لم يرو ابن ابي عمير عن مالك بن انس في الفقه وانما روى عنه فضائل اهل البيت، ونقل فضائل اهل البيت عن المخالفين لا ينافي قوة الرواية التي تكون هي مرادة بمناسبة الحكم والموضوع من التعبير بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن يوثق به، بل المخالف موثوق به في نقله فضائل اهل البيت حيث انه بمعنى من يعتمد عليه، ولا ريب في الاعتماد على المخالف في هذا المجال^(٣)، والموثوق به في الفقه هو من

١ - امالي الصدوق ص ٢٣٨

٢ - الخصال ص ١٦٧، فهرست ترجمة مالك بن انس

٣ - اقول: ان نقل ابن ابي عمير عن مالك بن انس لا ينحصر بفضائل اهل البيت، نعم لارتبطت هذه الروايات بالفقه راجع:

يعتمد على روايته مطلقا، وهو الشيعي العدل، وأما غير الشيعي المتحرز عن الكذب فلا يقبل روايته الا اذا لم يوجد في موردها خبر شيعي عدل، انتهى.

هذا وقد روى محمد بن ابي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي^(١)، وقد ذكر الشيخ في الاستبصار انه كان عاميا^(٢)، وروى ايضا عن جملة من الواقفة كحنان بن سدير وداود بن حصين ودرست بن ابي منصور وسماعة بن مهران ومنصور بن يونس وموسى بن بكر وقد ذكر الشيخ في رجاله انهم من الواقفة، وروى ايضا عن زكريا المؤمن الذي قال النجاشي انه واقفي، وكذا عن عثمان بن عيسى الذي قال النجاشي انه شيخ الواقفة، وكذا عن سيف بن عميرة الذي قال شهر بن آشوب في معالم العلماء انه كان من الواقفة، وكذا عن زياد بن مروان القندي الواقفي، وكذا عن محمد بن اسحاق بن عمار الذي يقال بانه كان واقفيا استنادا الى رواية عيون اخبار الرضا^(٣)، وكذا يروي عن عبدالله بن بكير الذي كان من الفطحية، ولكن يمكن ان يقال في جملة من هذه الموارد انه لم يثبت لنا فساد مذهب هؤلاء حين اخذ ابن ابي عمير الحديث عنهم، فلعله اخذ الحديث منهم قبل وقفهم مثلا او لعلمهم تابوا عن مذهب الوقف ثم اخذ ابن ابي عمير عنهم.

امالي الصدوق ص ١٢٨ و ص ٢٣٤ و ٢٣٥ و ٢٣٦.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٤ باب ٨ من ابواب وجوب الحج وشرايطه ح ٤ و ٢٢٢ باب ٢٥ من ابواب الوقوف بالمشعر ح ١ وج ١٦ ص ١٩٦ باب ٢٣ من ابواب الامر والنهي ح ٩، وذكر في الفهرست ان محمد بن يحيى الخثعمي له كتاب رويناه بهذا الاسناد عن ابن ابي عمير عنه.

٢ - الاستبصار ج ٢ باب من فاته الوقوف ح ١٠٩١

٣ - عيون اخبار الرضا ج ٢ ص ٢١٧

وكيف كان فلو ثبت رواية ابن ابي عمير او صفوان او البنزطي عن تين لهم ضعفه او فساد مذهبه في جملة من هذه الموارد كما لا يعد الاطمئنان بذلك اجمالا، فليس بمستوى يوجب الخلل في شهادة الشيخ بالتزامهم بان لا يرووا ولا يرسلوا الا عن ثقة بلحاظ سائر الموارد، وانما يرفع اليد عن عموم هذه الشهادة في خصوص الروايات التي ثبتت روايتهم عن بين الضعف مسندا لسبب وآخر، ويتعارض توثيقهم لمشايخهم في غير بين الضعف مع تضعيف الآخرين، وفيما عدا ذلك يمكن التمسك بعموم شهادة الشيخ، وبذلك تتم نظرية التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنزطي.

ثم انه ينبغي الكلام استطرادا حول مراسيل هؤلاء فقد ذكر المحقق الحلبي في المعتبر: ولو احتج بما رواه ابن ابي عمير عن بعض أصحابنا، كان الجواب الطعن في السند لمكان الإرسال، ولو قال مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتمال أن يكون الراوي أحدهم.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بجوابين:

الجواب الاول: ما حكى عن السيد الصدر "قده" من ان نسبة من ثبت ضعفه من مشايخ ابن ابي عمير مثلا هي خمسة نفر تقريبا من حوالي اربعمائة شخص، فاحتمال كون الواسطة المجهولة احد الخمسة الذين ثبت ضعفهم دون ثلاثمائة وخمس وتسعين الذين ثبتت وثاقتهم بنفس رواية ابن ابي عمير عنهم او بها وبغيرها من الشهادات هي $\frac{1}{8}$ اي

واحد ورُبُع واحد من مائة^(١)، وهذا احتمال موهوم فلا يعتنى به، حيث يحصل الاطمئنان العرفي بخلافه، ثم اورد قده اشكالا عليه بانه انما يتم لو لم يكن هناك ما يقوي احتمال كون هذه الرواية المرسلة مروية عن ذلك الضعيف، ويمكن ان ندعي وجود ما يقوي هذا الاحتمال بانه لما يروي ابن ابي عمير عن رجل ونحو ذلك من التعبيرات فيحتمل نشوءه من درجة من عدم الاعتناء بالوسيط وعدم الوثوق به فلا يبقى معه اطمئنان لعدم كون هذا الرجل هو الذي ثبت ضعفه، نعم لو روى ابن ابي عمير عن غير واحد مثلا فهذا التعبير يتناسب مع الاهتمام، فيحصل الاطمئنان بعدم كونه ذاك الذي ثبت ضعفه، بل ظاهر التعبير بغير واحد هو عدم كونه اقل من ثلاثة نفر، وبحساب الاحتمالات يحصل درجة عالية من درجات الاطمئنان، فان احتمال كون جميع الثلاثة من الذين ثبت لنا ضعفهم من مشايخ ابن ابي عمير يكون بحساب الاحتمالات هو:

١ - هذا بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير الذي ورد في حقه انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، واما بالنسبة الى مراسيل غيره كمرسلة حماد فلا يكفي مجرد ملاحظة نسبة من ثبت ضعفه الى المشايخ الذين صرح حماد باسمهم، اذ لعل هذا الوسيط المجهول الذين ارسل عنه حماد شخص آخر غير اولئك الذين روى عنهم سائر الروايات، ولعل هذا الشخص ضعيف في نفسه وليس لدينا شهادة بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة لكي ننفي روايته وارساله عن الضعيف عدا المقدار الذي علمنا بشوته.

$$\frac{1}{-X} - \frac{1}{-X} - \frac{1}{-} = \frac{1}{512,000}$$

اقول: ما ذكره من ان التعبير عن المروي عنه برجل او بعض اصحابه ونحو ذلك يحتمل ان يكون ناشئا من درجة من عدم الاعتناء، فخلافا للظاهر، خاصة في إرسال مثل ابن ابي عمير، الذي ذكر النجاشي في حقه: "قيل إن أخته دفنت كتبه في حالة استتارها وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله" بل بشكل عام لا يشعر الارسال عن رجل بعدم الاعتماد به، لنشوء ذلك غالبا عن نسيان اسمه او وجود داع من الدواعي الى عدم التصريح باسمه، خاصة مع توصيفه بمثل بعض اصحابنا ونحو ذلك، ولكن الانصاف انه لا يحصل للإنسان وثوق نفسي بعدم كون الوسيط المزبور الذي أرسل عنه ابن ابي عمير مثلا هو احد من ثبت ضعفه من مشايخه، بل يبقى هذا الاحتمال موجودا على مستوى يعتني به العقلاء بعد ان كان المورد من الأحكام الشرعية الإلزامية، نعم يتم كلامه في مثل التعبير بغير واحد.

٢- ان من ثبت ضعفه من مشايخ ابن ابي عمير مثلا تارة يكون بين الضعف بحيث لا يخفى حاله على ابن ابي عمير، وأخرى لا يكون كذلك.

فان كان بين الضعف فمعنى رواية ابن ابي عمير عنه انه عدل عن التزامه -بان لا يروي عن الضعيف- في هذه الرواية التي رواها عن هذا الضعيف لسبب مجهول لنا، ولكنه لا يعني عدوله عن هذه الالتزام في سائر الروايات، او عدوله عن التزامه بان لا يرسل عن الضعيف، فتمسك بعموم شهادة الشيخ من انه عرف بانه لا يرسل الا عن ثقة.

وان لم يكن بين الضعف فيتحفظ على ظهور شهادة الشيخ بانه عرف انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ويعني ذلك توثيق ابن ابي عمير لهذا الراوي فيكون ثبوت ضعفه لنا بمعنى العلم بخطأه في توثيقه له او ابتلاءه بالمعارض الموجب لسقوط اصالة عدم الخطأ فيه، فاذا روى ابن ابي عمير عن رجل مرسلًا فيشهد بوثاقه هذا الرجل بمقتضى التزامه بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، فكأنه يقول "عن رجل ثقة" ولا موجب لإسقاط هذه الشهادة عن الحجية بمجرد احتمال انها نفس شهادته بوثاقه من ثبت ضعفه، فانه نظير ما لو شهدت بينة بعدالة اهل قرية وعلمنا بخطأها في هذه الشهادة ثم شهدت ثانيا بعدالة شخص معين واحتملنا نشوء هذه الشهادة من تلك الشهادة الأولى فان العقلاء لا يعذرون المكلف في ترك العمل بهذه الشهادة الثانية، وهكذا لو اعتقد شخص مثل السيد الخوئي "قده" بخطأ الشيخ في توثيقه العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنظي ثم رأى شهادة من الشيخ على وثاقه بعض الرواة واحتمل ان يكون منشأ هذه الشهادة ذلك الخطأ الثابت عنده من الشيخ "ره"، فلاوجه لعدم اعتماده على توثيق الشيخ ذلك.

فما حكي عن السيد الصدر "قده" من انه اذا ارسل ابن ابي عمير عن رجل فحيث يحتمل ان يكون هو نفس ذلك الذي ثبت ضعفه والمفروض سقوط اصالة عدم الخطأ في توثيقه فلا يكون خطأه في توثيق هذا الرجل

٢٩٢ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

المجهول خطأ زائدا حتى يجري اصالة عدم الخطأ^(١) فالظاهر عدم تماميته.

ثم انه وقع الكلام في شمول التوثيق العام لمشايخ ابن ابي عمير وصفوان والبنزطي لمن رووا عنه مع الواسطة، والظاهر أنه يكفي في صدق انهم لا يروون الا عن ثقة عدم روايتهم بلا واسطة الا عن الثقة، ولا يضر به رواية ذلك الثقة عن الضعيف، كما انه لو أرسل ذلك الثقة الحديث عن غير ثقة فلا يقال انهم ارسلوه عن غير ثقة.

هذا تمام الكلام حول مسانيد صفوان وابن ابي عمير والبنزطي ومراسيلهم.

الثالث: ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من ان عمر بن حنظلة من المعاريف الذين لم يرد في حقهم قدح في كلمات الأعلام، وهذا يوجب الاطمئنان بوثاقته وحسن ظاهره وتنكشف بذلك عدالته تعبدا. ويلاحظ عليه انه لم يظهر لنا كونه من المعاريف بمرتبة توجب الاطمئنان بوثاقته واعتماد الأجلاء عليه، ولاتزيد روايته على حوالي سبعين رواية.

هذا تمام الكلام في سند المقبولة، وقد تحصل من ذلك انه لا يبعد تمامية سندها.

الكلام في دلالة المقبولة

يقع الكلام من حيث دلالتها في جهات:

الجهة الأولى: قد وقع الكلام في تشخيص المراد من لزوم الأخذ بالخبر الموافق للكتاب وطرح الخبر المخالف له، وانه هل أُريد من المخالفة المخالفة المستقرة أي المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه، فيكون من باب تمييز الحجة من اللاحجة، او أُريد منها ما يشمل المخالفة غير المستقرة أي المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، فيكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى في مقام التعارض، وبناء على عدم صدق المخالفة عرفا على المخالفة غير المستقرة فلا بد من اقامة قرينة على حمل المخالفة في المقبولة على ما يشمل المخالفة غير المستقرة، وما يمكن ان يذكر كقرينة على ذلك عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة بعد ذلك من قوله "أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد" شاهد على ذلك، اذ فرض كون الخبرين موافقا للكتاب لا يمكن الا بان يراد موافقتهما لظاهر الكتاب، والا فيلزم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فيتبين من ذلك ان المراد من الموافقة او المخالفة للكتاب هي الموافقة او المخالفة لظاهره، اعني المخالفة غير المستقرة^(١).

ويلاحظ عليه **اولا:** انه لا يتم هذا البيان حسب نقل الشيخ الطوسي "ره" حيث نقل المقبولة هكذا "أ رأيت ان المفتيين غبي عليهما معرفة

حكمه من الكتاب والسنة^(١) وهذا لا يعني كون الخبرين موافقين للكتاب، ونقل الكليني "ره" غير ثابت لمعارضته لنقل الشيخ "ره".

وثانيا: يحتمل ان يكون المقصود من قوله "عرفا حكمها من الكتاب" ان كلا من الفقيهين حسب تشخيصهما استندا الى الكتاب، وهذا يعني ان الكتاب ذو وجوه يحتمل معاني مختلفة، ولا يلزم ان يكون استناد كل منهما الى الكتاب موافقا لظاهره واقعا، والا لزم منه الاختلاف بين ظهورين من الكتاب وهذا ينافي قوله تعالى: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا^(٢)، وفي نهج البلاغة "الله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء والكتاب يصدق بعضه بعضا ولا اختلاف فيه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، وفي نهج البلاغة "ان الكتاب يُصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ انه لَا اخْتِلافَ فِيهِ فَقَالَ سُبحانَهُ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً".

نعم توجد عدة روايات توهم اختلاف بعض الآيات:

منها: ما في التهذيب عن البروفري عن حميد بن زياد عن الحسن بن سماعة قال حدثني الحسين بن هاشم (مجهول) عن ابن مسكان عن الحلبي عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قال محمد بن علي (عليهما السلام) في اختين مملوكتين تكونان عند الرجل قال علي (عليه السلام) احلتها آية "ما ملكت ايمانكم" و حرمتها آية اخرى "وأن تجمعوا بين الاختين" و أنا انهى عنهما نفسي وولدي.

١ - التهذيب ج٦ ص٣٠١

٢ - سورة النساء الآية ٨٢

ومنها: ما في الكافي بسند صحيح عن رفاة عن ابي عبد الله (عليه السلام) سألته عن الامة الحبلية يشترىها الرجل، فقال سئل عن ذلك أبي فقال (عليه السلام) احلتها آية و حرمتها آية اخرى و أنا ناه عنها نفسى و ولدى، و ظاهرها أن اطلاق آية "والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم أو ما ملكت ايمنهم" يزوج وطئها واطلاق آية "اولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن" يمنع من ذلك.

ومنها: ما في الكافي عن معمر بن يحيى قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عما يروي الناس عن علي (عليه السلام) في أشياء من الفروج لم يكن يأمر بها و لا ينهى عنها إلا أنه ينهى عنها نفسه و ولده فقلت و كيف يكون ذلك قال قد أحلتها آية و حرمتها آية أخرى قلت فهل يصير إلا أن تكون إحداهما قد نسخت الأخرى أو هما محكمتان جميعا أو ينبغي أن يعمل بهما فقال قد بين لكم إذ نهى نفسه و ولده قلت ما منعه أن يبين ذلك للناس فقال خشي أن لا يطاع و لو أن عليا ثبتت له قدماء أقام كتاب الله و الحق كله.

ومنها: ما في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن ابن نجران و ابن ابي عمير عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) فى رجل كانت تحته امرأة فطلقها على السنة، ثم اشتراها بعد ذلك قبل أن تنكح زوجها غيره، قال قد قضى اميرالمؤمنين (عليه السلام) في هذا احلتها آية و حرمتها آية اخرى و أنا ناه عنها نفسى و ولدى.

والظاهر ان نظرها الى آية "الا ما ملكت ايمنكم" وآية "فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره".

والجواب عن هذه الروايات أنها لا تنفي وجود جمع عرفي بين الآيات

التي تحسّ بالاختلاف البدوي فيها، والظاهر مما دل على عدم وجود اختلاف في الآيات هو نفي الاختلاف العرفي بينها المعبر عنه ب "ناسازگاری"، فان العرف يجمع بين قوله تعالى "الا ما ملكت ايمانكم" وبين قوله تعالى "و أن تجمعوا بين الاختين" بحمل الاول على الحكم الاقتضائي اي لولا طرو المانع وحمل الثاني على الحكم الفعلي نظير الجمع بين دليل حلية البهائم وحرمة الغصب، ولأجل ذلك دلت هذه الروايات على الحرمة، بل لعل المراد من هذه الروايات ان من نظر الى الآية الأولى من دون أن يلحظ الآية الثانية قد يفهم منها شيئا، لو لاحظ الثانية يتبدل فهمه، من دون حاجة الى الجمع العرفي، فان آية "الا ما ملكت ايمانكم" لا اطلاق لها لشرائط ملك اليمين التي يجوز وطئها فلا تصلح للاستدلال بها على جواز الجمع بين اختين مملوكتين، فيكون المراد من أحلته آية، هو بالنسبة الى الفهم الساذج غير الدقيق منها.

وثالثا: ان إرادة موافقة ظاهر الكتاب في هذه الجملة لاتلازم إرادة المخالفة لظاهر الكتاب من الجملة السابقة عليها، أي قول الإمام (عليه السلام) "ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة"، خاصة وانه لم يتكرر فيها التعبير بموافقة الكتاب حتى يدعى وحدة معناه في كلتا الجملتين، بل ورد التعبير فيه بقوله "أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة".

ورابعا: ان المخالفة لظاهر الكتاب لاتنحصر في المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، بل قد تكون بنحو العموم والخصوص من وجه، فما افاده لايشكّل قرينة على حمل المخالفة فيها على المخالفة غير المستقرة.

الوجه الثاني: ما قد يقال من ان موضوع لزوم الأخذ بموافق الكتاب وطرح مخالفه في المقبولة هو الخبران المشهوران، وهذا لايناسب إرادة المخالفة المستقرة، سواء أُريد من الشهرة الشهرة الروائية وكون الخبر قطعي الصدور او الشهرة الفتوائية، اذ كيف يكون الخبر القطعي الصدور مخالفا لنص الكتاب، وقد ورد عنهم ان ما خالف الكتاب زخرف، وكيف يكون الخبر المخالف لنص الكتاب موردا للشهرة الفتوائية، أي يفتي بها جمع معتد به من فقهاء الشيعة، فيكون ذلك قرينة على حمل المخالفة في المقبولة على المخالفة غير المستقرة، بان يكون الخبر اخص مطلقا من الكتاب.

ويلاحظ عليه **اولا:** انه قد يفرض كون الخبر مخالفا لظاهر الكتاب، ولكن بنحو العموم من وجه، وهذا لاينافي كون الخبر قطعي الصدور، وما ورد من ان ما خالف قول ربنا زخرف، فقد تقدم انه لايشمل الخبر المخالف للكتاب بنحو العموم من وجه، وكذا يمكن ان يكون عموم هذا الخبر مشهورا ومفتى به عند جمع معتد به من الفقهاء.

وثانيا: ليست الشهرة مساوقة لقطعية الصدور، اذ يكفي فيها شيوع الخبر بين الناس، وهذا لايستلزم القطع ولا الاطمئنان بالصدور، اذا كان معارضه مشهورا مثله كما هو المفروض في المقام، فيمكن ان يكون خبر مخالفا للكتاب بنحو التباين ومع ذلك يكون مشهورا بمرتبة لاوجب القطع بالصدور، كما يمكن ان يكون الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين مفتى به عند جمع معتد به من الفقهاء لغفلتهم عن كونه مخالفا للكتاب، او استظهارهم عدم كون النسبة بينهما التباين.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان تقديم الأمر

بالأخذ بالخبر المشهور على الأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب في المقبولة يكون قرينة على ذلك، اذ معناه لزوم الأخذ بالخبر المشهور وطرح الخبر غير المشهور ولو كان الخبر المشهور مخالفا للكتاب، وحينئذ فلا يمكن ان يراد منه المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه مع الكتاب، لعدم احتمال لزوم الأخذ به في قبال الكتاب بعد ما ورد عنهم عليهم السلام ان ما خالف الكتاب زخرف، فيتعين ان يكون المراد من الخبر المخالف للكتاب هو الخبر الاخص من الكتاب والذي يكون حجة لولا المعارض^(١).

ويلاحظ عليه اولا: ان هذا الوجه يختص بالمقبولة، ولا يتم في رواية الراوندي التي هي المستند الوحيد له "قده" للترجيح بموافقة الكتاب، فانه لم يذكر انه بأية نكتة استظهر منها الترجيح بموافقة الخبر لعموم الكتاب مع انه قد صرح بعدم صدق المخالفة للكتاب على خبر يكون اخص مطلقا منه .

اللهم الا ان يقال بان ما ذكر في المقبولة من لزوم تقديم الخبر الموافق للكتاب على الخبر المخالف له فان لم يكن أي منهما مخالفا للكتاب فيلزم تقديم الخبر المخالف للعام، مذکور بعينه في رواية الراوندي فالظاهر وحدة المراد منهما، وحينئذ فيكفي وجود القرينة على كون المراد من الخبر المخالف للكتاب في المقبولة الخبر الاخص مطلقا من الكتاب، ولكنه انما يتم بناء على اعتبار المقبولة والسيد الخوئي "قده" لا يعترف بذلك.

وثانيا: انه لو أُريد من الشهرة في الرواية الشهرة الروائية والعملية، كما هو مختار المحقق الحائري "قده" في الدرر واستقر بناه في محله^(١)، او اريد منها الشهرة الفتوائية كما استظهره جماعة منهم السيد البروجردي "قده" فمجرد تقديم الأمر بالأخذ بالمشهور على الأمر بالأخذ بموافق الكتاب لا يقتضي ان يشمل باطلاقه لما اذا كان المشهور مخالفا للكتاب، حتى يقال كيف أمر الإمام عليه السلام بأخذه، فلعل الإمام لاحظ فرأى ان الخبر الذي عمل به اصحاب عمر بن حنظلة أي المشهور في عصره (عليه السلام) بنحو صار مخالفه شاذا نادرا، لا يكون عادة مخالفا للكتاب بنحو التباين، نعم يمكن ان يكون مخالفا للكتاب بالعموم من وجه، ولكن لامحذور في حجيته في مورد الاجتماع بعد فرض الشهرة الفتوائية على عمومه وعلى خلاف عموم الكتاب.

نعم لو استظهرنا منها الشهرة الروائية، كما هو مختار السيد الخوئي "قده" بتقريب ان الشهرة بمعنى الوضوح، فيقال سيف شاهر أي واضح فيكون المراد من الخبر المشهور هو الخبر الواضح والقطعي الصدور، فقد يقال حينئذ ان ظاهر الأمر في المقبولة بتقديم الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور في مرتبة سابقة على تقديم الخبر الموافق للكتاب على مخالف الكتاب، هو لزوم تقديم الخبر القطعي الصدور ولو كان مخالفا للكتاب عند تعارضه مع الخبر الظني الصدور، وعليه فلا يمكن ان يراد به المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه بعد ما ورد من ان ما خالف الكتاب فهو زخرف، بل لا يحتمل لزوم

الأخذ به في قبال الكتاب، لعدم ترجيح له عليه بعد كون الكتاب قطعي الصدور أيضا.

ولو ادعي ان تقديم الأمر بالأخذ بالخبر القطعي الصدور على الأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب وطرح الخبر المخالف للكتاب، لعله لأجل عدم افتراض خبر قطعي الصدور يكون مخالفا للكتاب بنحو التباين، كيف وقد ورد عنهم (عليهم السلام) ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف، فجوابه انه لا يمنع ذلك عن افتراض خبر قطعي الصدور مخالف للكتاب بالعموم من وجه، على انه يمكن ان يقال ان ما ورد من ان ما خالف الكتاب فهو زخرف لا ينفي صدور خبر مخالف للكتاب بنحو التباين بداعي التقية، وما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من ان ما جاءكم عني يخالف كتاب الله فلم اقله انما ينفي صدور المخالف للكتاب منه (صلى الله عليه وآله) لانه لم يكن معرضا للتقية.

وكيف كان فظاهر الترتيب في المقبولة هو لزوم الأخذ بالخبر القطعي الصدور عند التعارض مع الخبر الظني الصدور ولو كان ذلك الخبر القطعي مخالفا للكتاب، وحيث لا يحتمل ان يراد به المخالف بنحو التباين او العموم من وجه مع الكتاب فيكون قرينة على حملها على المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق فتتم حينئذ دلالة المقبولة على الترجيح بموافقة الكتاب، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بالمقبولة على ترجيح الخبر الموافق لعموم الكتاب على الخبر المعارض له الذي يكون اخص مطلقا من الكتاب.

ولكن لنا ان نناقش فيه من جهتين:

الأولى: ان ظهور الترتيب وان كان يقتضي حمل عنوان المخالفة في قوله (عليه السلام) وما خالف الكتاب فيترك على خلاف ظاهرها، فيكون

المراد منها المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق، ولكن يعارضه ظهور عنوان المخالفة في المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه، حيث انه يقتضي الغاء ظهور المقبولة في الترتيب ويكون مفادها بناء عليه هو أمر الإمام (عليه السلام) بتقديم الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور، بمعنى عدم منع هذا الخبر الظني عن حجية الخبر القطعي، ولكن ليس معناه عدم ملاحظة الشرائط العامة لحجيته ومنها عدم مخالفته للكتاب بالتباين او العموم من وجه، ثم بعد فرض عمر بن حنظلة كون كلا الخبرين قطعيين من حيث الصدور فصرح الإمام (عليه السلام) ببعض الشرائط العامة للحجية والتي كانت مقدرة غير مذكورة في بيانه الأول، ويعني ذلك عدم كون الإمام عليه السلام بصدد الترتيب كما استظهره صاحب الكفاية "قده" ولعل سر الأمر بالأخذ بالخبر القطعي الصدور اولاً هو ان تشخيصه سهل لعامة الناس.

فالمتحصل هو تعارض ظهور المقبولة في الترتيب المقتضي لحمل عنوان المخالفة فيها على خلاف ظاهره، مع ظهور عنوان المخالفة في المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه المقتضي لرفع اليد عن ظهورها في الترتيب، فتصير المقبولة مجملة من هذه الناحية.

الثانية: بناء على ان المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة الروحية له، فحينئذ نقول لعل الإمام (عليه السلام) حين الأمر بتقديم الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور افتراض عدم وجود خبر قطعي الصدور يكون مخالفاً روحياً للكتاب، بعد ما ورد من نفي صدور ذلك عنهم عليهم السلام.

ان قلت: لا وجه للمنع عن افتراض خبر قطعي الصدور يكون مخالفاً

روحيا للكتاب ولكنه صدر بداعي التقية، وهذا لا ينافي دعوى كونه زخرفاً.

قلت: لو فرض وجوده فلا اقل من ندرته جداً، بحيث يكون ملحقا بالمعدوم، فلا يشكّل سكوت الإمام (عليه السلام) عن بيان هذا الفرض قرينة واضحة على حمل المخالفة فيها على ما هو خلاف ظاهرها، أي المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق مع الكتاب، مضافاً الى أنه لو تم انصراف قوله "المجمع عليه لا ريب فيه" عن خبر أعرض عنه اصحاب الأئمة (عليهم السلام) فإذاً لا يحتمل وجود خبر يكون قطعي الصدور، ولم يعرض عنه الأصحاب، ولم يكن في قبالة الا خبر ظني الصدور، ومع ذلك يكون هذا الخبر القطعي مخالفاً روحياً للكتاب.

ان قلت: فكيف افترض الإمام (عليه السلام) كون الخبرين مشهورين ومع ذلك أمر بطرح المخالف الروحي للكتاب، فان هذا يعني افتراض الإمام (عليه السلام) ان يكون الخبر القطعي الصدور مخالفاً للكتاب، فيكون هذا قرينة على ان المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة غير المخالفة الروحية، بل المخالفة لظاهر الكتاب كالمخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق فيتم الترجيح بموافقة ظهور الكتاب.

قلت: قد مر أنفا ان مجرد الشهرة الروائية ليست مساوقة لقطعية الصدور، اذ يكفي فيها شيوع الخبر بين الناس، بل قد يكون الخبر مشهوراً عن راو واحد يرويه عن الإمام (عليه السلام) نعم لو كان احد الخبرين مشهوراً بين الأصحاب شهرة عظيمة بحيث صدق عليه انه المجمع عليه بين الأصحاب وكان مخالفه شاذاً نادراً فيحصل الاطمئنان عادة بصدوره، ولأجل ذلك قال الإمام (عليه السلام) عنه انه لا ريب فيه.

هذا ولكن سبق النقاش في استظهار المخالفة الروحية من عنوان المخالف للكتاب فيما كان ظاهره نفي حجية الخبر المخالف للكتاب فحسب، كروايتي السكوني وجميل بن دراج، فضلا عن مثل المقبولة او رواية الراوندي، وبناء على ذلك لامانع من شمولها لما اذا كان الخبر مخالفا للكتاب بالعموم من وجه، ولكن لادليل على شمولها لما اذا كان الخبر اخص مطلقا من الكتاب.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن التعبير في المقبولة بأن ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به وما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة فيترك، يشمل الخبر الموافق لعموم الكتاب، فيكون دليلا على ترجيح الخبر الموافق لظهور الكتاب على الخبر المخالف له.

والانصاف قوة هذا البيان، ولا يصح أن نقول (ان شيوع النقل بالمعنى بين الرواة يمنعنا من الاخذ بالتدقيقات التي قد يغفل عنها الرواة حين النقل بالمعنى حسب الذهن الساذج العرفي، فلعل تعبير الامام (عليه السلام) كان هكذا "ما وافق الكتاب والسنة فيؤخذ وما خالف الكتاب والسنة فيترك"، فلما نقله الراوي بالمعنى قال "ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به وما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة فيترك") فان هذا التغيير في النقل بالمعنى خلاف الظاهر، كما أنه لا يصح أن نقول (ان التعبير عن الخبر الموافق للكتاب بالخبر الذي يوافق حكمه حكم الكتاب وعن الخبر المخالف للكتاب بالخبر الذي يخالف حكمه حكم الكتاب تعبير عرفي) فان المخالفة يحتمل أن يراد بها ما يرادف "ناسازگاری" ولكن ظاهر "ما خالف حكمه حكم الكتاب" أن المخالفة وصف للحكم الذي يكون الخبر ظاهرا فيه، وهذا صادق على الخبر

الأخص من الكتاب.

فلأجل هذا الوجه نقبل تمامية الاستدلال بالمقبولة على ترجيح الخبر الموافق لعموم الكتاب على الخبر المعارض له الذي يكون اخص مطلقا من الكتاب.

الجهة الثانية: انه بناء على استفادة الترجيح بموافقة الكتاب من المقبولة، فقد يقال ان المذكور فيها أنه يؤخذ بالخبر الذي وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، فلعل الترجيح بمجموع ذلك فلا يكون لموافقة الكتاب مرجحية مستقلة.

ولكن يلاحظ عليه: انه توجد قرينة في المقبولة على المرجحية المستقلة لموافقة الكتاب، حيث ان الراوي فرض بعد ذلك ان الفقيهين عَرَفَا حكمه من الكتاب والسنة، ولكن كان احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم، فذكر الإمام عليه السلام "ما خالف العامة ففيه الرشاد" فَعُرِفَ من ذلك ان مرجحية مخالفة العامة مستقلة، وحينئذ فلا بد ان تكون مرجحية موافقة الكتاب والسنة مستقلة أيضا، من دون ان تحتاج الى ضم المخالفة للعامة، فانه لولا ذلك تلزم لغوية ذكر مرجحية الموافقة للكتاب والسنة، اذ يكون من ضم الحجر في جنب الانسان، ومن جهة أخرى الظاهر من مرجحية موافقة الكتاب والسنة هو الانحلال، اذ يكفي عرفا الموافقة للكتاب او السنة فقط.

نعم لا يستفاد من المقبولة تقديم الترجيح بموافقة ظهور الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، وحيث لم نقبل دلالة رواية الراوندي على الترجيح بموافقة ظهور الكتاب، وان كان ظاهرها الترتيب، فيشكل الامر فيما اذا كان احد الخبرين موافقا لظهور الكتاب وفتاوى العامة والخبر

الآخر مخالفا لهما، وهذا ما ذهب اليه بعض السادة الاعلام "دام ظله"
وان امكن أن يقال انه حينئذ يكون المرجع الروايات التي ذكر فيها
الترجيح بمخالفة العامة فقط.

الجهة الثالثة: أشكل على الاستدلال بالمقبولة للترجيح في مورد
تعارض الخبرين، بان موردها تعارض قضاء الرجلين اللذين رضي
المتخاصمان بقضائهما، فذكر الإمام (عليه السلام) اولاً ان الحكم ما
حكم به افقهما واورعهما وأصدقهما في الحديث، وبعد ما فرض عمر بن
حنظلة تساويهما في هذه الصفات، انتقل الإمام (عليه السلام) الى بيان
ترجيح احد الحكمين بلحاظ خصوصيات الخبرين اللذين استند
الحاكرمان اليهما، ولا يمكن التعدي منه الى الترجيح في مورد تعارض
الخبرين، حيث ان الغرض في مورد القضاء هو فصل الخصومة ولو بتنفيذ
احد الحكمين مهما امكن، بخلاف تعارض الخبرين، حيث يمكن فيه
الحكم بالتخير، او التساقت والرجوع الى مقتضى الأصل العملي، او
يقال بان مورد المقبولة تعارض فتوى المفتيين - كما حكي ذلك عن بعض
السادة الأعلام "دام ظله" -.

وهذا الإشكال بالنسبة الى الترجيح بالصفات تامّ، كما سيأتي بيانه،
ولكنه لا يتم بالنسبة الى ما عدا ذلك، فان قوله "المجمع عليه لاريب فيه
انما الامور ثلاثة أمر يبين رشدته فيتبع وامر يبين غيه فيجتنب وشبهات بين
ذلك" او قوله "ما خالف العامة ففيه الرشاد" ظاهر في ان تمام الملاك في
الأخذ بالخبر المشهور هو انه لاريب فيه وبين الرشد، وكذا تمام الملاك
في الأخذ بالخبر المخالف للعامة، ان فيه الرشاد من دون خصوصية
لمقام فصل الخصومة، بل مقتضى اطلاق الأمر بالأخذ بالخبر المجمع
عليه او الخبر الموافق للكتاب او المخالف للعامة، هو الأخذ والعمل به

مطلقا من دون اختصاص له بمقام فصل الخصومة.

وهكذا لا يتم الإشكال على الاستدلال بها بان موردها مختص بعصر الحضور والتمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) بقريئة قوله "أرجئه حتى تلقى امامك" فانه يرد عليه ان جعل لقاء الإمام (عليه السلام) غاية في ذيل المقبولة للأمر بالارجاء عند فقد المرجحات لا يدل على تقييد الفقرات السابقة بذلك بعد فرض اطلاقها في نفسها، مضافا الى ان مثل قوله "فان المجمع عليه لا ريب فيه" او ان "ما خالف العامة ففيه الرشاد" لا يناسب الاختصاص بزمان الحضور فقط، فانه ليس للتمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) دخل في ذلك، كما لا تختص نكتة الترجيح بالشهرة او بالصفات عرفا بذلك، فيختلف الأمر بالارجاء والتوقف عنها، حيث يحتمل عرفا اختصاصه بفرض التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام).

هذا ولا يخفى أن موضوع الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب في المقبولة الخبران المشهوران والتعدي منهما الى الخبرين غير المشهورين بحاجة الى الغاء الخصوصية، وهذا غير ثابت عرفا، اذ لعل الشارع يهتم بالواقع في مورد قيام الخبر المشهور فيجعل الحجية على وفقه ولو تخييرا في فرض تعارضه مع خبر مشهور آخر، ولكنه لا يهتم بالواقع في فرض تعارض الخبرين غير المشهورين، فيحتمل أن يكون الحكم فيهما هو التساقط كما هو مقتضى الأصل الاولي في المتعارضين، وهذا بخلاف رواية الرواندي، ان تمت دلالتها على الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب.

٣- رواية الحسن بن الجهم

الرواية الثالثة: روي في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قال قلت له يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك

عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت^(١).

ويلاحظ عليه مضافا الى ضعف سنده بالإرسال، ان الظاهر من جواب الإمام (عليه السلام) انه في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة في عامة الأحاديث، ولا يختص بفرض تعارضها حتى لو فرض ان السؤال كان عن خصوص فرض التعارض، بان يراد من كلمة الأحاديث المختلفة الأحاديث المتعارضة لا الاحاديث المتنوعة، وعليه فيكون وزانه وزان ما ورد من ان ما خالف قول ربنا لم نقله، فلا يشمل ما لو كان الخبر اخص مطلقا من الكتاب.

فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا يبعد الالتزام بترجيح الخبر الموافق لظاهر الكتاب على مخالفه استنادا الى مقبولة ابن حنظلة، وقد يقال امكان تخريج ترجيحه على مقتضى القاعدة، لان ما دل على عدم حجية ما خالف الكتاب مثل رواية جميل بن دراج "ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه"^(٢) يشمل الخبر الاخص من الكتاب أيضا، وانما خرجنا عنه في الخبر الاخص الذي لامعارض له، بملاك انه متيقن من عمل الاصحاب، وحينئذ فنتمسك بعموم دليل حجية خبر الثقة بالنسبة الى الخبر الآخر^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٠

٢ - نفس المصدر ح ٣٥

٣ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٧١٢

وفيه **اولا:** المنع من صدق المخالف للكتاب عرفا على الخبر الاخص، حيث انه يعد قرينة ومفسرا له عرفا، الا ترى ان عنوان المخالف لايشمل الخبر الحاكم كقوله لاربا بين الوالد والولد، فانه لايعتبر مخالفا لقوله تعالى حرم الربا^(١).

وثانيا: بناء على احتمال كون مفاده نفي الصدور كما مر منا سابقا لا نفي الحجية فقط فلا اشكال في عدم شموله للخبر الاخص من الكتاب للعلم الاجمالي بصدور اخبار مخصصة للكتاب عنهم (عليهم السلام).

وثالثا: بناء على كون حجية خبر الثقة مرتكزة في ذهن العقلاء او المتشرعة فتكون بمثابة قرينة متصلة موجبة لانصراف مثل رواية جميل بن دراج عن الخبر الاخص من الكتاب، ولايتم ظهورها في انها بصدد الغاء حجية الخبر الاخص من الكتاب بملاك كونه مخالفا للكتاب، وهذا لاينافي عدم حجية هذا الخبر بملاك ابتلائه بالمعارض.

تنبيهات

١- تفصيل السيد الخوئي قده في الترجيح بموافقة الكتاب بين

موافقة عموم الكتاب وموافقة اطلاقه

الظاهر شمول الترجيح بموافقة الكتاب، لما اذا كان احد الخبرين موافقا لاطلاق الكتاب والآخر مخالفا له، وخالف في ذلك السيد الخوئي قده وادعى ان الاطلاق ليس مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو

العقل ببركة مقدمات الحكمة، وكذا ذكر ان الدال على الاطلاق هو السكوت وعدم ذكر القيد وهذا ليس من الكتاب، فلا يكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب فيختص الترجيح بموافقة عموم الكتاب، حيث انه داخل في مدلول اللفظ فيكون المخالف له مخالفا للكتاب^(١)؛ ويرد عليه انه بحسب النظر العرفي يرى ان عدم ذكر القيد حيثية تعليلية لان يصير الخطاب المطلق ظاهرا في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالا عليه فيرى العرف ان "احل الله البيع" مثلا يدل على صحة البيع المعاطاتي، وكذا يرى ان الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفا للكتاب.

وقد يوجه كلامه "فده" حسب مسلكه من انثلام مقدمات الحكمة بمجئ البيان المنفصل على الخلاف، فيقال بان الخبر المقيد باطلاق الكتاب على تقدير اعتباره يوجب انه يهدم الظهور الاطلاقي فيه فلا يكون مخالفا للكتاب كي يتقدم عليه الخبر المعارض له، ولكن يرد عليه مضافا الى عدم تمامية المبني^(٢)، أن الظاهر من جعل موافقة ظهور الكتاب سببا لاعتبار ما يوافقه وعدم اعتبار ما يخالفه في فرض التعارض هو ملاحظة ظهور الكتاب، مع قطع النظر عن هذا الخبر المقيد واعتباره.

٢- فرض كون احد الخبرين المتعارضين مخالفا للكتاب مع عدم

كون الخبر الآخر موافقا له

قد يتعارض خبران ويكون احدهما مخالفا للكتاب ولكن الثاني

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج٢ ص٢٠٣

٢ - راجع صفحة ٢٨٢

لا يخالف الكتاب ولا يوافق، كما لو قام خبر على ثبوت حكم حرجي كوجوب الوضوء عند الحرج وقام خبر آخر على ثبوت حكم غير حرجي مضاداً للحكم الأول كحرمة الوضوء عند الحرج، فإن الخبر الأول يكون مخالفاً لآية نفي الحرج في حين ان الخبر الثاني لا يوافقها، اذ الآية لاتعيّن هذا الحكم بعد احتمال ثبوت حكم آخر غير حرجي في مورده، فقد يقال حينئذ بعدم شمول دليل الترجيح له^(١).

وهذا تامّ لولا استظهار العرف من روايات الترجيح بمناسبة ورودها في مقام جعل الحجية والطريقية ان الميزان في الترجيح عدم المخالفة مع الكتاب، لوضوح عدم مجيء كثير من الأحكام في الكتاب الكريم، فيكون المراد من الموافقة مجرد عدم المخالفة كما أفيد في البحوث^(٢).

٣- الثمرة العملية بين مرجحية الموافقة للكتاب وعدمها

تظهر الثمرة العملية بين مرجحية الموافقة للكتاب وعدمها في عدة موارد:

المورد الاول: لو كان بين العام الكتائي وبين الخبرين المتعارضين خاص متوسط، كما لو ورد في خبر انه يحرم اخذ الربا من الوالد الفقير وورد في خبر آخر انه لا بأس بذلك، فان كانت موافقة الخبر الأول لظاهر قوله تعالى "حرم الربا" موجبا لحجيته فيخصص به الخاص المتوسط الدال على جواز الربا بين الوالد والولد، ولكن بناء على عدم مرجحية الكتاب فلا تصل النوبة الى الكتاب بعد تساقطهما مع وجود هذا الخاص

١ - مباحث الاصول ج٥ ص٧١١

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٥٧

المتوسط، وقد يقال ان الظاهر من الترجيح بموافقة الكتاب هو موافقة الظاهر المعتبر منه والمفروض ان العام الكتابي سقط عن الحجية لأجل وجود الخاص المتوسط، ولكنه لاوجه لذلك، فان مقتضى الاطلاق هو الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب المعتبر في حد ذاته لولا المخصص، نعم لو كان هذا الخاص المتوسط من السنة اي الخبر القطعي الصدور والجهة انتفى الترجيح بموافقة الكتاب لان المفروض موافقة الخبر الآخر للسنة ايضا.

المورد الثاني: اذا فرض مرجح آخر للخبر المخالف لظاهر الكتاب كأن كان مخالفا للعامة، فبناء على مرجحية موافقة الكتاب فإما ان يقدم الترجيح بموافقه بناء على الترتيب بين المرجحين او يتزاحم المرجحان فيرجع الى عموم الكتاب ولايخصص بالخبر المخالف له.

المورد الثالث: لو تم ما ذكرناه في التنبيه الثاني من شمول الترجيح بموافقة الكتاب للخبر الذي لايوافق الكتاب ولايخالفه، فبناء على ثبوت الترجيح بموافقة الكتاب كان هذا الخبر حجة في مضمونه، بينما لولم نقل بالترجيح وفرض تساقطهما فلايستفاد من الكتاب عدا انتفاء الحكم الذي كان يدل عليه الخبر المخالف فقط.

المورد الرابع: ما ذكره السيد الإمام "قده" من انه لو ورد في الكتاب "ان ظهرت فاعتق رقبة" ثم ورد في خبر "ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة" وورد في خبر آخر "ان ظهرت فيحرم ان تعتق رقبة مؤمنة" فحيث ان الخبر الثاني مخالف لظاهر الكتاب، ولكن الخبر الأول موافق له بلحاظ مورد معارضته مع الخبر الثاني حيث انه ينفي حرمة عتق الرقبة المؤمنة، فيكون بهذا اللحاظ موافقا للكتاب، وحينئذ فان رجحنا الخبر الأول

٣١٢ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

بلحاظ موافقته مع الكتاب لزم تقييد الكتاب بلزوم عتق الرقبة المؤمنة، بينما لو قلنا بتساقطهما كان المرجع اطلاق الكتاب الدال على كفاية عتق رقبة ولو كانت كافرة.

ان قلت: ان الخبر الأول مخالف لظاهر الكتاب أيضا حيث انه يدل على تقييده بكون الرقبة مؤمنة.

قلت: نعم، ولكن المهم انه في مورد معارضته مع الخبر الثاني يكون موافقا للكتاب حيث انه ينفي حرمة عتق الرقبة المؤمنة^(١).

اقول: هذه الثمرة غير تامة، فان كلا من الخبرين بلحاظ نفيه لمدلول الخبر الآخر يكون موافقا للكتاب، ولكن المهم انهما مخالفان له في مدلولهما المطابقي حيث ان احدهما ظاهر في تقييده بالرقبة المؤمنة والآخر ظاهر في تقييده بغير الرقبة المؤمنة، فلاوجه لترجيح احدهما على الآخر بموافقة الكتاب.

الثانية: ما دل على لزوم الأخذ بما وافق السنة وطرح ما خالفها

الطائفة الثانية: قد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

وقد مر انها صحيحة السند، واستظهرنا كفاية موافقة احد الخبرين للسنة ومخالفة الخبر الآخر لها وان لم يتعرض لحكمه الكتاب أصلا، فبناء على ما استقر بناه من كون المقبولة في هذه الفقرة بصدد الترجيح بين

الحجتين المتعارضتين دون تمييز الحجة عن اللاحجة، فتكون موافقة خبير لظهور السنة من المرجحات.

كما ان ما ذكره في البحوث من امكان استفادة الترجيح بموافقة الكتاب من مقتضى القاعدة الاولى يجري بعينه في الترجيح بموافقة السنة بتقريب ان مقتضى ما ورد في صحيحة ايوب بن الحر من "ان كل حديث مردود الى الكتاب والسنة" اشترط حجية الحديث بعدم مخالفته للسنة، وهذا يشمل الحديث الاخص مطلقا من السنة، وانما نرفع اليد عنها بمقتضى السيرة التشريعية في خصوص الخبر الاخص الذي لامعارض له، ويقتضى الحديث الاخص المبتلى بالمعارض تحت عمومها. هذا، والمهم في المقام تشخيص المراد من السنة، حيث يحتمل فيها معنيان:

١- ان يراد بها الخبر القطعي الصدور ولو كان ظني الجهة والدلالة، وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده" ولأجل ذلك ذكر ان الخبر الظني الصدور المعارض مع الخبر القطعي الصدور بنحو التباين او العموم من وجه يعد مخالفا للسنة، فيلزم طرحه بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على طرح ما خالف السنة^(١)، ولكنه حيث لا يرى تمامية سند مقبولة عمر بن حنظلة فلا يلتزم بالترجيح بموافقة احد الخبرين المتعارضين لظاهر خبر قطعي الصدور.

٢- ان يراد منها قول النبي (صلى الله عليه وآله) او فعله او تقريره، فيكون

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٠٤،

والظاهر ان مراده من تلك الاخبار الكثيرة صحيحة ايوب بن الحر وايوب بن راشد وصحيحة يونس.

الخبر المعتبر الكاشف عنها منقحا لموضوع طرح الخبر المخالف للسنة، سواء كان ذلك الخبر الكاشف عنها قطعي الصدور او ظني الصدور، وهذا ما اختاره السيد الإمام "قده" حيث ذكر انه اذا وافق احد الخبرين المتعارضين حديثا معتبرا قد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) كحديث الرفع كان مرجحا له^(١).

اقول: لا يبعد ان يكون الظاهر من كلمة السنة في حد ذاتها هو المعنى الثاني دون الأول، اذ لم يعهد استعمال السنة في الخبر القطعي الصدور، بل استعمالها في مقبولة عمر بن حنظلة في هذا المعنى لا يخلو عن غرابة بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الخبر المشهور بمعنى الخبر القطعي الصدور، فانه يكون مآل قوله (عليه السلام) في الخبرين المشهورين "انه ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به" الى أنه لو كان الخبران قطعي الصدور فان وافق أحدهما الخبر القطعي الصدور فيؤخذ به، وهذا يعني إرادة معنى واحد من كلمة المشهور والسنة مع ظهورهما في التغاير، وكذا يكون لازمه جعل الموافقة للخبر القطعي الصدور مرجحا لاحد الخبرين القطعيين على الآخر، وهو لا يخلو من غرابة، نعم بناء على ما ذكرناه سابقا من عدم كون معنى الخبر المشهور هو الخبر القطعي الصدور فلا يرد هذا الإشكال.

وكيف كان فحمل كلمة السنة على الخبر القطعي الصدور بحاجة الى اقامة قرينة عليه، والظاهر منها في حد ذاتها هو المعنى الثاني.

١ - كتاب الخلل في الصلاة ص ٥٠ الطبعة الجديدة،

ولكنه قد يعبر عن الترجيح بموافقة السنة بالترجيح بموافقة السنة القطعية الرسائل ص ٨٠ فراجع.

نعم قد يقال بان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الفرق بين الكلام الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) او من الإمام (عليه السلام) اذ أي فرق في الكشف عن الحكم الشرعي بينه وبين الخبر الصادر عن الإمام (عليه السلام) بعد ان كان كل منهما ظني الدلالة، ومجرد احتمال كون ظهور كلام النبي (صلى الله عليه وآله) من عموم او اطلاق اكثر مطابقة للإرادة الجدية لو تم، ليس مما يجعله العرف سببا للفرق بين كلام النبي (صلى الله عليه وآله) وكلام الإمام (عليه السلام) نعم حيث لا يكون الخبر الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) في معرض التقية فيكون قطعي الجهة، فلا يمكن الغاء الخصوصية منه الى الخبر الصادر عن الإمام (عليه السلام) الذي يكون ظني الجهة، فيكون مقتضى الغاء الخصوصية هو التعدي الى كل خبر صادر عن المعصوم اذا كان قطعي الجهة سواء كان عن النبي (صلى الله عليه وآله) او عن الإمام (عليه السلام).

هذا ولكن يقع الكلام في ان الترجيح بموافقة الخبر القطعي الجهة هل يعتبر فيه كون ذلك الخبر قطعي الصدور أيضا ام يكفي كونه معتبرا ولو كان ظني الصدور كما عليه السيد الإمام "فده"؟.

مقتضى اطلاق الادلة مثل مقبولة عمر بن حنظلة هو الثاني، اذ بعد ما يكشف الخبر المعتبر عن السنة وهو الكلام القطعي الجهة فينتج بذلك موضوع ترجيح احد الخبرين المتعارضين بسبب موافقته للسنة، وتكون نكتة الترجيح بموافقة ظاهر الخبر المعتبر الكاشف عن كلام المعصوم (عليه السلام) هو تقوي مضمون الخبر الموافق له، نعم لو فرض كون الخبر المخالف له مخالفا للعامة فمعناه كونه قطعي الجهة ايضا فلا توجد حينئذ نكتة طريقية في ترجيح الخبر الآخر عليه بمجرد موافقته لعموم خبر معتبر قطعي الجهة بعد افتراض كون هذا الخبر الموافق له ظني الجهة

دون الخبر المخالف، وعندئذ فيكون دليل الترجيح بموافقة السنة منصرفاً عن هذا الفرض، وان لم نقبل انصرافه عنه لزم ترجيح ذلك الخبر الموافق للعامة على ذلك الخبر المخالف الذي يكون واجداً لمزية الترجيح بمخالفة العامة بمقتضى الترتيب الذي قد يستفاد من رواية الراوندي ومقبولة عمر بن حنظلة.

وكيف كان فالترجيح بموافقة عموم خبر معتبر قطعي الجهة وان كان محتملاً لكونه واجداً لنكتة الترجيح عرفاً الا ان الجزم به مشكل، ويحتمل ان تكون كلمة السنة في هذه الروايات الآمرة بالأخذ بموافق السنة وطرح مخالفتها منصرفاً الى خصوص ما لو كان الخبر قطعي الصدور عن النبي (صلى الله عليه وآله) وبالغاء الخصوصية يتعدى الى كل خبر قطعي الصدور والجهة عن الإمام (عليه السلام) ومما يشهد على عدم إرادة الخبر المعتبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من كلمة السنة ما ورد من الأمر بطرح كل حديث مخالف للسنة، في صحيحة ايوب بن الحر "كل حديث مردود الى الكتاب والسنة وكل شئ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف"^(١)، فانه لا يفهم العرف منها لزوم طرح كل حديث يخالف الخبر الظني الصدور المنسوب الى النبي (صلى الله عليه وآله) ولا يبعد ان يكون المتفاهم عرفاً من كلمة السنة في هذه الصحيحة ولو بقرينة ذكرها في قبال الحديث هو الكلام القطعي الصدور من النبي (صلى الله عليه وآله)، ولكن بالغاء الخصوصية عنها يتعدى الى الكلام القطعي الصدور والجهة من الإمام (عليه السلام)، ويحتمل قويا وحدة

المراد من كلمة السنة في هذه الصحيحة مع مثل مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على الترجيح بموافقة السنة، وعليه فلا يعد ان يكون المراد من الأمر بأخذ موافق السنة وطرح مخالفتها في فرض تعارض الخبرين هو الأمر بأخذ ما يوافق الخبر قطعي الصدور والجهة سواء كان صادرا من النبي (صلى الله عليه وآله) او من الإمام (عليه السلام).

هذا وقد ذكر في البحوث في بحث طرح الخبر المخالف للكتاب كلاما ينفع في المقام، حيث ذكر ان العرف يلغي خصوصية الكتاب ويتعدى الى كل خبر قطعي الصدور، بدعوى ان خصوصية كون الكتاب كلام الله لا يحتمل دخلها في الحكم بعدم حجية ما خالفه، لان الحجية تقوم على اساس الكاشفية، فيختلف عن الحكم بوجود الإنصات مثلا، واحتمال كون الأمر بطرح المخالف للكتاب ناشئا عن نكتة نفسية لا طريقية خلاف الظاهر عرفا، واما خصوصية كونه قطعي الجهة حيث لا مجال فيه للتقية فاحتمال دخلها في الحكم بعدم حجية ما خالفه معقول ثبوتا، ومعه فلا مجال للتعدي منه الا الى الخبر القطعي الصدور والجهة، كالخبر المنقول عن النبي (صلى الله عليه وآله) بسند قطعي، لكن المنسب الى الذهن العرفي من روايات الغاء ما يخالف الكتاب، ان الحكم بالالغاء على اساس كون الكتاب قطعي السند، واما كونه قطعي الجهة فيرتبط بمسألة التقية، ولم تكن التقية معروفة عند الجميع حتى يلحظها العرف في فهم الخصوصية من دليل الغاء مخالف الكتاب، خاصة في مثل رواية هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: "خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: أيها الناس ما جائكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله"، فان خطاب النبي (صلى الله عليه وآله) حينما وجهه الى الناس لم يكن ظاهرا الا

في مقايسة الخبر الظني للكلام القطعي، وأما مسألة التقية فلم تكن مطروحة آنذاك حتى يلتفت إليها العرف^(١).

ولا يخفى ان نكتة الغاء الخصوصية لاتختص بالحكم بطرح الخبر المخالف للكتاب، بل تأتي في ترجيح الخبر الموافق لظهور الكتاب على مخالفه ولا ادري لماذا لم يتعرض له في البحوث، فانه بناء عليه كان ينبغي ان يلتزم بالترجيح بموافقة احد الخبرين لظهور خبر قطعي الصدور، ولكن الظاهر انه لاوجه لالغاء الخصوصية في الحكم بطرح الخبر المخالف للكتاب (او السنة) الى كل خبر قطعي الصدور ولو كان ظني الجهة، فان عدم التفات العرف تفصيلا حين صدور خطاب طرح الخبر المخالف للكتاب الى خصوصية كون الكتاب قطعي الجهة، لا يضرّ بذلك بعد التفاتهم إليها اجمالا وارتكازا، بحيث لو رأوا خبرا قطعي الصدور وظني الجهة لالتفتوا الى الفرق بينه وبين الكتاب.

فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لو استظهر من مقبولة عمر بن حنظلة الترجيح بموافقة الكتاب والسنة كما لا يبعد كان ينبغي عد موافقة احد الخبرين لظاهر كلام قطعي الصدور والجهة من جملة المرجحات. ثم انه بناء على ما ذكره السيد الإمام "فده" من الترجيح بموافقة احد الخبرين لظاهر خبر معتبر مروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) فقد يخطر بالبال ان لازمه انه لو تعارض خبر مروى عن الإمام (عليه السلام) مع خبر مروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) بالتباين او العموم من وجه لزم تقديم الخبر النبوي عليه، حيث يصدق على الخبر الأول انه مخالف للسنة.

ان قلت: ان التعارض بين الخبر المروي عن الإمام عليه السلام مع الخبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) اذا كان بالتباين فيسري تعارضهما الى سندهما، فيكون مقتضى التعبد بصدور أيّ منهما عدم التعبد بصدور الآخر، فحينئذ لا يثبت لنا السنة حتى يطرح الخبر المروي عن الإمام (عليه السلام) بنكته مخالفته لها، مضافا الى ان المراد من السنة ليس هو مجرد صدور كلام من النبي (صلى الله عليه وآله) مثلا، بل ما كان مراد جديا له وكلامه كاشف عنه، وحينئذ فالخبر المروي عن الإمام (عليه السلام) ينفي بالالتزام كون ذلك الخبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) مرادا جديا له مطلقا كما في فرض التباين او في مادة الاجتماع كما في فرض التعارض بنحو العموم من وجه، فلا يثبت ان ذلك الخبر المروي عن الإمام (عليه السلام) مخالف للسنة، بل يتعارض الخبران ويتساقطان.

قلت: نعم، ولكن الظاهر من مثل قوله في صحيحة ايوب بن الحر "كل حديث مردود الى الكتاب والسنة" ان حجية كل حديث مشروطة بعدم مخالفته للسنة، ولكن حجية الخبر الحاكي عن السنة ليست مشروطة في لسان الدليل بعدم مخالفته لذلك الحديث، فيكون دليل حجية ذلك الخبر الحاكي عن السنة نافيا لموضوع حجية ذلك الحديث المخالف له، فيقدم عليه.

نعم قد يقال انه بناء على الغاء الخصوصية من السنة الى الخبر المعتبر القطعي الجهة المروي عن الإمام (عليه السلام)، فلا محذور في الالتزام بالغاء حجية كل حديث مخالف لخبر معتبر قطعي الجهة، حيث يكون هذا الحديث بمقتضى التقابل ظني الجهة طبعاً، فيكون مفاد صحيحة ايوب بن الحر تقديم الخبر القطعي الجهة على الخبر الظني الجهة عند

التعارض، وهذا لامحذور فيه أصلاً، ولكن الظاهر انه لا يفهم من تقابل الحديث والسنة ذلك، اذ المدلول المطابقي للسنة هو السنة النبوية كما مر سابقاً، وحينئذ يفهم عرفاً من هذه الصحيحة الغاء الحديث الذي لا يكون سنة لأجل مخالفته مع السنة، وعندئذ نقول بان الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع هو ما لو كان الخبر الحاكي عن قول النبي (صلى الله عليه وآله) قطعي الصدور، هذا بلحاظ مدلولها المطابقي، ويكون مدلولها الالتزامي بمقتضى الغاء الخصوصية عرفاً هو الغاء الحديث الذي يكون مخالفاً للخبر القطعي الصدور والجهة المروي عن الإمام (عليه السلام).

فرض التعارض بين الكتاب والسنة بالعموم من وجه

ثم انه لو وقع التعارض بين الكتاب والسنة أي الخبر القطعي الصدور فذكر السيد الخوئي "قده" انه لو تعارض عموم الكتاب مع عموم خبر قطعي الصدور فيحكم بتساقطهما^(١).

وما ذكره متين جداً، وما قد يقال من أن مثل موثقة السكوني عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^(٢) حيث تشمل عموم الخبر المخالف بالعموم من وجه مع الكتاب فتشمل هذا الفرض، ففيه أنه قد مر الاشكال في شمولها لمورد التعارض بالعموم من وجه مع الكتاب، على أنه بناء

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٠٤ مستند العروة كتاب الخمس ص١٣

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٠

على الغاء الخصوصية من الكتاب الى كل كلام قطعي الصدور كما هو مختار البحوث فيكون الخبر القطعي بحكم الكتاب، وكذا بناء على الغاء الخصوصية منه الى كل كلام قطعي الصدور والجهة، و فرض قطعية جهة الخبر القطعي الصدور المعارض للكتاب بالعموم من وجه.

الثالثة: ما دل على الترجيح بمخالفة العامة

الطائفة الثالثة: قد دلت جملة من الروايات على الترجيح بمخالفة العامة ونذكر عمدة هذه الروايات:

الرواية الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة، قال قلت: جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا قال ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر^(١).

وقد مر تمامية سندها، ودلالاتها ظاهرة في الترجيح بمخالفة العامة أولا فان وافق الخبران العامة فيترك الذي يكون حكاهم وقضاتهم اليه أميل، وموردها وان كان هو الخبرين المشهورين كما تقدم في الترجيح بموافقة الكتاب، لكن الظاهر من قوله (عليه السلام) "ما خالف العامة ففيه الرشاد" انه لخصوصية لشهرة الخبرين بلحاظ الترجيح بمخالفة العامة، حيث ان نكته ان فيه الرشاد.

ان قلت: انما يتم ذلك فيما لو ورد قوله "ما خالف العامة ففيه الرشاد"

في مقام التعليل ولكنه ليس كذلك، فلعل المراد منه ان الخبر المشهور المخالف للعامة فيه الرشاد يعني غلبة مطابقته للواقع، ولا يمكن التمسك باطلاق الموصول للخبر غير المشهور فانه نظير ما لو سئل شخص أي المسجدين احب اليك فقال ما كان اكبر.

قلت: نعم ولكن الانصاف ان المناسبات العرفية توجب ظهور الجواب في التعميم وان ما خالف العامة فيه الرشاد مطلقا ولولم يكن الخبر مشهورا ما لم يعارضه الخبر المشهور.

الرواية الثانية: مرفوعة زرارة: وهي ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الأخير^(١)، ودلالاتها ظاهرة لولا ضعف سندها.

الرواية الثالثة: رواية الراوندي: فإن لم تجدوهما في كتاب الله

فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه^(١)، والظاهر منها عرفا التعدي الى موافقة احد الخبرين لفتاواهم ولولم تكن على اساس الأخبار بل استندت الى مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، حيث ان الظاهر ان الإمام (عليه السلام) كان يتقي من فتاواهم وآرائهم لا مجرد اخبارهم، هذا وقد تقدم الكلام في سندها.

الرواية الرابعة: رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله (عليه السلام) ما

سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلاتقية فيه^(٢)، وهذه الرواية لم ترد في خصوص الخبرين المتعارضين، وحينئذ فقد يقال بانه لا يحتمل كون حديث شبيها لقول العامة موجبا لسقوطه عن الحجية، ولكن يمكن ان يجاب عنه إما بأن يقال ان مفادها كون التقية في دائرة ما يشبه قول الناس، لا انه يتعين حمله على التقية دائما، ولكن هذا يشبه توضيح الواضحات، فيكون خلاف الظاهر، او بان يقال ان ظاهرها فرض كون الحديث مشتملا على الأساليب التي يستدل بها العامة على استنباط الحكم الشرعي، فتكون قرينة نوعية على صدور الحديث بداعي التقية، وكيف كان فلا علاقة لهذه الرواية ببحث ترجيح المتعارضين، وسندها ضعيف بجهالة الحسن بن أيوب.

الرواية الخامسة: رواية الحسين بن السري قال قال ابو عبدالله

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩

٢ - نفس المصدر ح ٤٦

٣٢٤ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

(عليه السلام) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم^(١)، ودلالاتها واضحة، لولا ضعف سندها بالارسال.

الرواية السادسة: ما رواه في الوسائل عن القطب الراوندي في رسالته التي ألفها في احوال احاديث اصحابنا وإثبات صحتها باسناده عن الصدوق عن محمد بن موسى بن المتوكل عن السعدآبادي عن احمد بن ابي عبدالله عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا فقلت فيروى عن ابي عبدالله (عليه السلام) شيء ويروى عنه خلافه فبأيتهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه^(٢).

ودلالاتها ظاهرة أيضا، وانما الكلام في سندها، أما اسناد صاحب الوسائل الى رسالة الراوندي فقد تقدم الكلام فيه، ولم نستبعد الاعتماد عليه، و أما محمد بن موسى بن المتوكل فالظاهر كونه ثقة، فانه قد اكثر الصدوق الرواية عنه و ذكره في المشيخة في طرقه إلى الكتب في ثمانية و أربعين موردا، و اكثر الترضي له، و قد ادعى ابن طاووس في فلاح السائل الاتفاق على وثاقته^(٣)، ويؤيد ذلك توثيق العلامة و ابن داود له.

وأما السعد آبادي فقد يحصل العلم بوثقته، من خلال قرائن مختلفة

١ - نفس المصدر ح ٣٠

٢ - نفس المصدر ح ٣١

٣ - فلاح السائل ص ١٤٨

ككونه شيخ إجازة الصدوق إلى كتب الاصحاب، ومنها أنه أحد العدة الذين يروي عنهم الكليني عن البرقي. فقد نقل العلامة في الخلاصة عن الكليني أنه قال: كل ما كان في كتابي هذا "عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي" فهم عليّ ابن إبراهيم، و عليّ بن محمد بن محمد بن عبد الله أمية، و عليّ بن محمد بن عبد الله بن أذينة، و عليّ بن الحسين السعدآبادي.

ومنها رواية الأجلاء عنه، كعليّ بن إبراهيم، و عليّ بن بابويه، ومنها قول احمد بن محمد ابني غالب الرازي الذي كان من الاجلاء في حقه "حدثني مؤدبي علي بن الحسين السعد آبادي"^(١) و ان كان من المحتمل كون المراد من المؤدب هو معلمه في صغره، وأنه درس عنده علم الأدب.

بل ورد في مورد واحد في كامل الزيارات نقل ابن قولويه عنه بلا واسطة^(٢)، والصحيح عندنا وفاقا لجماعة كالسيد الخوئي "قده" توثيق مشايخه بلا واسطة، وان يبعد روايته عنه بلا واسطة، أن ابن قولويه يروي كثيرا عن والد الصدوق وهو علي بن الحسين بن بابويه، فيكون هو في طبقة واحدة مع الصدوق الذي ينقل عن والده ايضا، ومن البعيد أن يروي الصدوق عن علي بن الحسين السعد آبادي بواسطة محمد بن موسى المتوكل، ولكن يروي عنه ابن قولويه بلا واسطة، فيحتمل كون ذلك المورد الواحد الذي نجده مشتملا على السقط في النسخة التي بأيدينا

١ - رجال النجاشي ص ٧٧ فهرست الشيخ الطوسي ص ٢٢

٢ - راجع كامل الزيارات ص ١٠٩

من كتاب كامل الزيارات، او لعله ابتداءً به ابن قولويه من باب التعليق على
السند السابق عن محمد بن الحسن بن الوليد، فيكون ابن الوليد قائل
"حدثني علي بن الحسين السعد آبادي" فيخرج عن كونه من المشايخ
بلا واسطة لابن قولويه.

الرواية السابعة: وبالاسناد السابق عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه
عن محمد بن عبدالله قال قلت للرضا (عليه السلام) كيف نصنع بالخبرين
المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف
العامه منهما فخذوه وانظروا الى ما يوافق أخبارهم فدعوه^(١)، ودالاتها
ظاهرة أيضا، لكنها ضعيفة السند لعدم ثبوت وثاقة محمد بن ابي عبدالله.

الرواية الثامنة: مرسله الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران
عن ابي عبدالله (عليه السلام) قلت يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ
به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله
قلت لا بد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة^(٢).

وهذه الرواية ضعيفة السند بالارسال، مضافا الى اشتراط الترجيح
بمخالفة العامة فيها بفرض تحتم العمل باحد الخبرين، فان امكن حملها
على استحباب الإرجاء وتأخير الواقعة في موارد عدم تحتم العمل فهو،
والا كانت متعارضة مع الروايات المطلقة للترجيح بمخالفة العامة، اذ
تقيدها بهذه الرواية ليس عرفيا ابدأ، ويعتبر من الحمل على الفرض
النادر.

١ - نفس المصدر ح ٣٤

٢ - نفس المصدر ح ٤٢

الرواية التاسعة: صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت الرضا (عليه السلام) عن صلاة طواف التطوع بعد العصر، فقال: لا، فذكرت له قول بعض آبائه ان الناس لم يأخذوا عن الحسن والحسين الا الصلاة بعد العصر بمكة فقال: نعم، ولكن اذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه، فقلت: ان هؤلاء يفعلون فقال: لستم مثلهم^(١).

وهي لا ترتبط بفرض تعارض الخبرين، ولعل المراد منها أنه اذا حصل لدى العامة حساسية بالنسبة الى عمل فاجتنبوا عنه فانكم اذا عملتم به اثار حساسيتهم وان كانوا هم احيانا يرتكبون ذلك العمل.

ويحتمل بعيدا ان يراد منها أنهم اذا اهتموا بعمل ولم يكن الاهتمام به من الفريضة او السنة، كما هو المفروض في صلاة طواف التطوع بعد العصر فينبغي الاجتناب عنه حتى لا يكون مثلهم.

وكيف كان فمن مجموع هذه الروايات المستفيضة اجمالا وفيها ما هو معتبر عندنا كمقبولة عمر بن حنظلة يثبت الترجيح بمخالفة العامة.

هذا وقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ان هذا هو مقتضى القاعدة، حيث ان مقتضى القاعدة سقوط الخبر الموافق للعامة عن الحجية بعد فرض وجود المعارض له، ولذا ذكر ان هذه الروايات وردت في مقام تمييز الحجية عن اللاحجة، ويعني بذلك كون مقتضى القاعدة سقوط الخبر الموافق للعامة عن الحجية بعد فرض المعارض له، حيث لا يجري فيه أصالة الجهة عند العقلاء، ولكن الظاهر انه لاوجه للمنع عن جريان أصالة الجهة في الخبر الموافق للعامة المبتلى بمعارض مخالف للعامة

بشكل عام عدا ما احتمله صاحب الكفاية من ان حملة على التقية مقتضى الجمع العرفي^(١).

وتقريبه: ان الخبر المخالف للعادة لما كان نسا في عدم التقية فيكون قرينة على حمل الخبر الموافق لهم على التقية، ولو بان يكون الخبر صادرا عن الإمام (عليه السلام) على وجه التورية، ودعوى اختصاص الجمع العرفي بما اذا كان المعنى الذي يحمل عليه خطاب ذي القرينة ذا أثر عملي كحمل خطاب الأمر بقرينة خطاب الترخيص على الاستحباب، دون حمل الخطاب على التقية، حيث يجعله بلاثر عملي فيلغو التعبد بصدوره، ويكون موجبا لسريان التعارض الى سند الخبرين، غير تامة لان دليل التعبد بصدور الخبر مقيد لبا بفرض وجود أثر عملي له، ولا مانع من ان يكون مقتضى الجمع العرفي خروج خطاب ذي القرينة عن موضوع التعبد بالسند.

وهذا ما اختاره في البحوث، وذكر ان هذا الجمع العرفي انما يكون في فرض انتفاء سائر انحاء الجمع العرفي، ولعل نكته ان الجمع بسائر انحاء الجمع العرفي اكثر شيوعا بين العقلاء من هذا الجمع الذي يكون بملاحظة الظروف الخاصة التي كان يعيشها الإمام عليه السلام^(٢).

ويلاحظ عليه: انه لم يظهر لنا كون ذلك جمعا عرفيا بعد ان كان الخطاب الأول ظني السند، بل لو كان قطعي السند فحيث يحتمل وجود جمع آخر بين الخطابين ثبوتا وان لم يكن جمعا عرفيا، فلا يتعين الحمل على التقية، فلو ورد في خطاب ان الكافر طاهر وورد في خطاب آخر ان

١ - كفاية الاصول ج٢ ص٤٥٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٠٠

الكافر نجس، فالخطاب الأول وان كان نصا في عدم التقية لذهاب العامة الى نجاسة الكفار^(١)، لكن يحتمل ان يكون المراد من الخطاب الأول الكافر الكتابي، ومن الخطاب الثاني الكافر غير الكتابي، وهذا وان لم يكن جمعا عرفيا، لكن يمنع من تعيين حمل الخطاب الثاني على التقية، ولعل وجهه ما ذكره صاحب الكفاية من ان احتمال التورية في الخبر الموافق للعامة وان كان موجودا، الا انه حيث كان بالتأمل والنظر فلا يوجب ان يكون الخبر المخالف للعامة قرينة عليه.

ولو تم هذا الجمع العرفي فلا بد ان يلاحظ ذلك -لولا النص الخاص- قبل الترجيح بموافقة الكتاب وغيرها من مرجحات الصدور، حيث يختص الترجيح بها بفرض التعارض المستقر بين الخبرين دون ما لو كان بينهما جمع عرفي كالعام والخاص.

وقد ذكر في البحوث ان وجه تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة بمقتضى القاعدة الاولى هو ان ترجيح الموافق للكتاب لأجل عدم مقتضي الحجية في الخبر المخالف له، ومن الواضح ان اعمال قواعد الجمع العرفي ومنها حمل الخبر الموافق للعامة على التقية بقرينة الخبر المخالف لهم فرع حجية الخبرين في حد ذاتهما^(٢).

وهذا غريب منه، فانه يعني طرح الخبر المخالف لظاهر لكتاب بمجرد وجود خبر آخر معارض له ولو وجد بين الخبرين جمع عرفي واضح، كما لو ورد في خطاب لابأس بترك اكرام العالم وورد في خطاب آخر اكرم

١ - واحتمال صدوره عن الإمام عليه السلام بداعي القاء الخلاف بين الشيعة غير عرفي جداً، وان ذكرنا ان ذلك من

مناشئ التقية أيضا راجع صفحة ٢٠٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٤١٦

العالم، وكان ظاهر الكتاب موافقا لهذا الخبر الثاني .
وهذا خلف ما ذكره من عدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع
العرفي بدعوى قيام السيرة العقلائية والمتشرعية على الجمع العرفي، وعدم
كون الجمع العرفي في المقام بين الخبر المخالف للعامة والخبر الموافق
لهم جمعا عرفيا بسهولة لا يوجب الفرق بينه وبين سائر موارد الجمع
العرفي، فانه ذكر بنفسه في بحث شمول الاخبار العلاجية لموارد الجمع
العرفي ان السيرة العقلائية القائمة على كبرى الجمع العرفي في حق من
كان ديدنه تفريق القرائن كالشارع الاقدس مستحكمة في أذهان العرف
بدرجة تكون قرينة مانعة عن انعقاد الاطلاق في الاخبار العلاجية، فان
الظاهر منه ان هذه السيرة توجب انصراف الاخبار العلاجية عن جميع
موارد الجمع العرفي ولولم يكن سهلا وواضحا، بقرينة انه بعد ما استدل
على تخصيص تلك الاخبار بغير موارد الجمع العرفي بالسيرة المتشرعية
المستقرة في زمان الأئمة عليهم السلام على الجمع العرفي وكذا برواية
الراوندي التي يستفاد منها حجية الخبر المخالف لظاهر الكتاب وتقديمه
عليه في الجملة، اشكل بان القدر المتيقن من ثبوت السيرة المتشرعية
وكذا رواية الراوندي هو اعمال الجمع العرفي فيما اذا كان واضحا
خفيف المؤونة^(١)، ولم يذكر مثل ذلك في الاستدلال بالسيرة العقلائية .

على ان لازم طرح الخبر المخالف لظاهر الكتاب فيما اذا لم يكن بينه
وبين الخبر الآخر جمع عرفي بسهولة انه لو كان هناك خبر عام وخبر
خاص، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما بسهولة، كما لو كان عموم العام

قويا، وكان الخبر الخاص مخالفا لظاهر الكتاب، فيلزم طرح هذا الخاص، مثال ذلك: انه ورد في الصوم عام قوي، مفاده: انه لا يضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الطعام والشراب والنساء^(١)، بل ذكر المحقق النائيني قده انه من اقوى العمومات، وقد ورد في الروايات ما يدل على مفطرية غيرها، فهذه الروايات لو لم تكن قطعية السند تعين طرحها لمخالفتها لاطلاق الكتاب، حيث ان مقتضى اطلاق الكتاب كفاية الامساك عن الطعام والشراب والنساء، فتكون هذه الروايات مخالفة لظاهر الكتاب، وفي نفس الوقت تكون خارجة عن القدر المتيقن من حجية الخبر المخالف للكتاب، لان الجمع بينها وبين ذلك العام القوي ليس بسهولة.

هذا ولا يخفى ان ما يستفاد من روايات الترجيح بمخالفة العامة ليس مساوقا لحمل الخبر الموافق لهم على الصدور بداعي التقية، بل ينطبق على مثل خبر مروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) او الأئمة السابقين (عليهم السلام) قبل ان يفتي فقهاء العامة بمثله، فانه ينطبق عليه مثل قوله "ما خالف العامة ففيه الرشاد" ونحو ذلك، ويؤيده رواية ابي إسحاق الأرجاني رفعه قال قال ابو عبدالله (عليه السلام) أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدري فقال إن عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس^(٢)، وكذا رواية

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣١ باب ١ من ابواب ما يمسك عنه الصائم ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٦ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٤

٣٣٢ ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء الثامن

علي بن اسباط قال قلت للرضا (عليه السلام) يحدث الأمر لأجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه^(١).

ثم انه لا بد في الترجيح بمخالفة العامة من ملاحظة فتوى مشهور فقهاءهم في ذلك الزمان، ولا يكفي مجرد موافقته لفتوى بعضهم مما لا ينطبق عليه عرفاً موافقة العامة او مخالفتهم، نعم سبق انه يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة انه اذا كان حكام العامة وقضاتهم أميل الى مضمون احد الخبرين فيكون الترجيح مع الخبر الآخر، والمقصود منه إما كون احد الخبرين اقرب الى آرائهم او كون الموافقين لمضمونه فيهم اكثر.

تنبيه

ذكر المحقق الهمداني "فده" انه لو لم يكن الخبر الموافق للعامة مبتلى بالمعارض لكن كان المورد مورد التقية بحيث لو كان الحكم الواقعي على خلاف مذهب العامة لكان بيان الإمام عليه السلام له خلاف ضرورة التقية فلا تجري عند العقلاء اصالة الجد في الكلام الصادر منه عليه السلام الموافق للعامة^(٢).

ولابأس بما افاده في موارد ضرورة التقية دون التقية المداراتية ونحوها، ولعله يشير اليه ما ورد في رواية عبيد بن زرارة "ما سمعتم مني يشبه قول

١ - نفس المصدر ح ٢٣

٢ - مصباح الفقيه كتاب الصلاة ص ٢٩

الناس ففيه التقية^(١)."

الرابعة: ما دل على تقديم الخبر المشهور على غير المشهور

الطائفة الرابعة: ورد الأمر بتقديم الخبر المشهور على غير المشهور

في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، ففي مقبولة عمر بن حنظلة انه قال (عليه السلام): ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك شبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم^(٢).

وفي مرفوعة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت له جعلت فداك يأتي عنكما الخبران والحديثان المعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر^(٣).
وفي المقام جهات من البحث:

الجهة الأولى: انه وان ورد في المقبولة عنوان المجمع عليه لكن

لا ينبغي الإشكال في انه ليس بمعنى ما اتفق عليه الاصحاب، بل بمعنى الخبر المشهور حيث فرض الخبر المعارض له من الشاذ الذي ليس

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٦

٢ - الكافي ج ١ ص ٦٨، ونحوه التهذيب ج ٦ ص ٣٠٣

٣ - عوالي اللئالي ج ٤ ص ١٣٣ مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٠٣

بمشهور، على انه لو أُريد منه ما أُجمع على روايته فلا يتحقق ذلك أبداً، فيكون نظير التعبير بأن الأطباء أجمعوا في تشخيص مرض على كذا، حيث يراد به ان عدة يعتد بهم قالوا بذلك من دون استنكار الآخرين.

ثم ان التعبير بالمجمع عليه بين اصحابك ظاهر في إرادة رواة الشيعة او فقهاءهم، وما حكى عن بعض السادة الاعلام "دامظه" من احتمال كون المراد به الكوفيين، حيث ان عمر بن حنظلة كان كوفياً، وأمره بالأخذ بالمجمع عليه بين اصحابه يعني ما أُجمع عليه اصحابه الكوفيون باعتبار وجود رواة الشيعة الأجلء بينهم، غير تامّ، فان الظاهر من قوله المجمع عليه من اصحابك هو المجمع عليه بين الشيعة، ولا خصوصية عرفاً لاصحاب عمر بن حنظلة، خاصة بقرينة بقوله "فان المجمع عليه لاريب فيه" حيث لم يقل ان المجمع عليه بين اصحابك لاريب فيه، ونظير ما في المقبولة التعبير بما اشتهر بين اصحابك في مرفوعة زرارة.

الجهة الثانية: ان الشهرة على ثلاثة اقسام: الشهرة الروائية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية، والمراد من الشهرة الفتوائية ان يوافق فتوى المشهور مضمون الخبر من ان دون ان يحرز استنادهم اليه ولكن في الشهرة العملية يحرز استنادهم الى هذا الخبر.

وحينئذ فيقع الكلام في ان المراد من الشهرة في المقبولة والمرفوعة هل هي الشهرة الروائية او العملية او الفتوائية او مجموعها او الجامع بينها، واستظهر جمعُ منهم السيد الخوئي "فده" الشهرة الروائية، وجمع آخرون منهم السيد البروجردي والسيد الإمام "قدهما" الشهرة الفتوائية، ويحتمل ان يكون مرادهم منها في المقام الشهرة العملية، اذ يبعد ان يكون مجرد افتاء المشهور بمضمون خبر من دون استنادهم اليه موجبا لصدق اشتهار هذا الخبر بين الاصحاب، الا ان يدعى ان المراد من قوله المجمع عليه

لاريب فيه او ماشتهر بين اصحابك ليس خصوص الحديث، فيعم مضمون الشهرة الفتوائية، ولكنه خلاف الظاهر خاصة في مورد المقبولة، واختار بعضهم كالمحقق الحائري "قده" في الدرر إرادة الشهرة الروائية والعملية معا، وقد يستظهر كفاية الجامع.

أما تقريب الاستظهار الأول وهو ارادة الشهرة الروائية فهو أن ظاهر كون الخبر مشهورا هو اشتهاره بنفسه لا اشتهار الفتوى به فانه يكون من إسناد الشيء الى غير ما هو له.

وتقريب الاستظهار الثاني وهو ارادة الشهرة العملية فهو ما يقال من ان الخبر الذي كان مشهورا رواية فقط لا يصدق عليه بقول مطلق انه المجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب، وانما يكون مجمعا على صدورهم ومشتهرا ذلك فقط، كما انه لا يصح نفي الريب عنه بقول مطلق، فلا يقال للخبر الذي كان مشهورا رواية ولكن أعرض عنه الاصحاب، أنه لاريب فيه بل فيه كل الريب، وكذا لا يصح إدراج الخبر الذي كان مشهورا رواية ولكن لم يعمل به الأصحاب في البيّن الرشد والحلال البيّن، والظاهر من المقبولة أنها تريد إدراج الخبر المشهور في البيّن الرشد والحلال البيّن، فيندرج الخبر الشاذّ المعارض له في البيّن الغيّ والحرام البيّن لامجرد إدراج الخبر الشاذّ في الأمر المشكل والمشتبه.

وتقريب الاستظهار الثالث وهو ارادة مجموع الشهرة الروائية والعملية، ان ظاهر التعبير بالمجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب هو كونه مجمعا عليه ومشتهرا بينهم بقول مطلق، ولا يكون ذلك الا في فرض اشتهاره رواية وعملا، كما ان مقتضى نفي الريب عنه نفي الريب عنه بقول مطلق فيكون مفاده مقطوعا به، وما اختاره الشيخ الأعظم قده من ان المراد منه نفي الريب الاضافي أي ان الخبر المشهور اقرب الى الواقع بالاضافة الى

الخبر الشاذ فخلاف الظاهر جدا، وكذا إدراجه في البيّن الرشد والحلال البيّن ظاهر في كون مفاده مقطوعا به، ولاقل من كونه موثوقا به بنحو تطمئن النفس اليه، فيكون مما لا ريب فيه عرفا وكذا بيّن الرشد عرفا، وعندئذ يقطع او يطمئن ببطلان الخبر الآخر.

وتقريب الاستظهار الرابع وهو كفاية الجامع بين الشهرة الروائية والعملية والفتوائية، ما قد يقال من شمول اطلاق قوله المجمع عليه لا ريب فيه او قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للشهرة الروائية والعملية والفتوائية جميعا، فيكفي تحقق إحديها، ولو منع من شموله بما اذا كان مضمون الخبر مشهورا بالشهرة الفتوائية فتكفي الشهرة الروائية او العملية.

وقد ذكر المحقق النائيني "قده" انه لا إشكال في كون الشهرة الروائية بمعنى اشتهار الرواية بين الرواة وتدوينها في كتب الأحاديث مرجحة بل هي المراد من قوله "فان المجمع عليه لا ريب فيه" ولكن لا يعني ذلك حصول القطع بصدوره، بل مثل هذا الخبر مما تطمئن النفس بصدوره بحيث لا يلتفت الى احتمال عدمه، ولو كان هذا الاحتمال موجودا في خزانة النفس، ولا إشكال أيضا في ان الشهرة العملية تكون مرجحة، بل الترجيح بها اولى من الترجيح بالشهرة الروائية، ولو تعارضت الشهران فالعبرة بالشهرة العملية، وأما الشهرة الفتوائية فتكون موهنة للخبر الآخر، وبذلك يسلم الخبر الذي يوافق الشهرة الفتوائية عن المعارض^(١).

وقد ذكر نظيره المحقق العراقي "قده"، وأضاف أنه لا إشكال في كون

الشهرة الفتوائية موهنة للرواية التي على خلافها، اذ اشتهار الفتوى منهم على خلافها مع كونها بمنظرهم يكشف كشف اطمئناننا عن اطلاعهم على خلل فيها سندا او جهة، نعم لو أحرز ان اعراضهم عنها من جهة مناقشتهم في دلالتها فلا يضر بحجيتها، ولكن مجرد احتمال كون اعراضهم عن جهتها او سندها كاف في عدم حجيتها لانتهاء الوثوق النوعي بالسند او الجهة^(١).

هذا وقد يقوى الاستظهار الأول في المقبولة بقريظة فهم عمر بن حنظلة حيث قال بعد ذلك انه كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، فهذا يدل على انه فهم من الشهرة اشتهار الرواية عن الإمام (عليه السلام) والا لكان ينبغي ان يفرض ان مشهور الشيعة مختلفون في ذلك، فبعضهم يفتي باحد الخبرين والبعض الآخر يفتي بالخبر الثاني، مضافا الى ان ظاهر قوله قد رواهما الثقات عنكم هو تبيين المراد من الشهرة فتكون شهرة روائية لامحالة، والامام (عليه السلام) قرره في فهمه فانتقل الى المرجح الآخر، فيجعل ذلك قريظة على كون المراد من نفي الريب عن الخبر المجمع عليه هو نفي الريب عن صدره، وأما الخبر الشاذ فيكون مشكوك الصدر فيندرج في الأمر المشكوك والمشتبه.

بل قد يقال ان ظاهر قوله ان المجمع عليه لا ريب فيه هو نفي الريب عن نفس ما أجمع عليه، فلو كان المجمع عليه هو صدر الحديث فنفي الريب فيه لا ينافي الريب في سائر جهاته كدلالته وجهة صدره، وكذا يكون المراد من تطبيق بين الرشد عليه ان صدره بين الرشد، بل لما

كانت حجيته مقطوعا بها فيكون اتباعه بين الرشد والحلال البين، وحينئذ فيمكن ان يندرج الخبير الشاذ في بين الغي والحرام البين بلحاظ العلم بحرمة اتباعه وعدم حجيته، كما يمكن ان يندرج بلحاظ مدلوله الواقعي في الأمر المشكل والمشتبه حيث لا يعلم بمطابقته للواقع.

اقول: الظاهر تمامية الاستظهار الثالث، والوجه في ذلك ان الذي كان يتحقق في ذلك الزمان عادة هو رواية عدة معينين من الرواة حديثا عن الإمام (عليه السلام) فكيف يقال بمجرد ذلك ان الأصحاب أجمعوا على نقله، نعم قد كان يشتهر بين الأصحاب نقل راو للحديث عن الإمام (عليه السلام) وحينئذ فان تلقوا نقله بالقبول فيصدق أنه المجمع عليه والمشتهر بين الأصحاب، والا فمجرد اشتهاه نقل ذلك الراوي لا يزيد على سماع المكلف نفسه الحديث من ذلك الراوي مباشرة، ولاتأثير لاشتهاه نقله في قوة كاشفيته، وتلقي اصحاب الأئمة نقله للحديث بالقبول كان مساوقا عادة لقبولهم لمضمونه لاقبولهم لمجرد صدوره فقط، ولولا ذلك لم يصدق على هذا الحديث عرفا انه لا ريب فيه، فان ظاهر قوله المجمع عليه لا ريب فيه هو ان الخبر المجمع عليه لا ريب فيه بقول مطلق، وكذا ظاهر بين الرشد والحلال البين هو ان مضمونه بين الرشد والحلال البين لا مجرد اتباعه، فان ظاهره كون الأمر باتباعه متفرعا على ذلك.

وأما ما ذكر من قرينية فهم عمر بن حنظلة، ففيه ان تلقي الأصحاب في ذلك الزمان نقل الراوي لحديث بالقبول كان مساوقا عادة لقبولهم لمضمونه لاقبولهم لمجرد صدوره فقط، ولا اقل من ان يكون كلام عمر بن حنظلة محتملا لأن يريد بيان انتفاء ما فرضه الإمام (عليه السلام) من كون احد الخبرين مجمعا عليه بين الأصحاب والآخر شاذ نادرا، فيفرض

عمر بن حنظلة أن كلا الخبرين مشهوران بين الأصحاب قد رواهما الثقات عن الأئمة (عليهم السلام) فكل منهما مقبول لدى طائفة من الأصحاب رواية وعملا، واحتمال ذلك كاف في اتباع ظهور كلام الإمام (عليه السلام) في إرادة الشهرة الروائية والعملية معا، ولو فرض ظهور كلام عمر بن حنظلة في الشهرة الروائية فلم يظهر لنا قرينته عرفا على التصرف في ظهور قوله (عليه السلام) ان المجمع عليه لا يرب فيه في الشهرة الروائية والعملية معا، فغايته حصول الإجمال في المقبولة.

ولا يخفى انا لانقصد من هذا الكلام ما قد يقال من ان نقل الحديث في ذلك الزمان كان بمعنى الإفتاء بمضمونه، فاشتهار نقل الحديث يعني اشتهار الإفتاء به، فانه لو فرض كون الإفتاء في ذلك الزمان بنحو نقل الحديث فهذا لا يعني ان كل من يروى الحديث فهو يفتي بمضمونه ولم يكن كثير من الرواة فقهاء، بل نقصد أن الظاهر من كون الخبر مجمعا عليه ومشتهدا بين الاصحاب هو تلقيهم له بالقبول.

وأما ما قد يقال من انه لو كان معنى ان المجمع عليه لا يرب فيه هو ان مضمونه مقطوع به فكيف يمكن فرض ذلك فيما لو كان الخبران مشهورين، فان ذلك يؤدي الى القطع بمضمون خبرين متعارضين، وكون المشهور فيه بمعنى آخر غير ما اريد اولا خلاف وحدة السياق ففيه: ان ما ادعي ايجابه للقطع بمضمون الخبر هو اشتهاره رواية وعملا، شهرة مطلقة بنحو يصدق عليه أنه المجمع عليه بين الأصحاب ويكون معارضه شاذا نادرا، وأين هذا من فرض شهرة كلا الخبرين المتعارضين، حيث ان المراد بها الشهرة النسبية لدى طائفة من الاصحاب، وهذا لا يوجب القطع ولا الاطمئنان بالمضمون، فاتضح تمامية الاستظهار الثالث دون الأول والثاني، وأما الاستظهار الرابع فيرد عليه مضافا الى عدم جامع

عرفي بين شهرة نفس الخبر وشهرة العمل به، أنه بناء على ظهور فرض عمر بن حنظلة ان كلا الخبرين مشهوران في الشهرة الروائية فلا يكفي ذلك لافتراض انتفاء هذا الجامع حتى ينتقل الإمام (عليه السلام) الى مرجح آخر، ولو فرض ظهوره في الشهرة الروائية والعملية معا كما استقر بناه آنفا فيتم الاستظهار الثالث ولا تصل النوبة الى الاستظهار الرابع.

ثم ان المراد من الشهرة العملية هنا هو الشهرة العملية بين اصحاب الأئمة، ولا تكفي الشهرة الفتوائية بين قدماء الاصحاب المعاصرين للشيخ الطوسي "ره" واضرابه، ألا ترى انهم كانوا يفتون بعدم اعتصام ماء البئر ولكن الفقهاء المتأخرين أفتوا باعتصامه.

ثم ان قد فصل في البحوث بين المقبولة والمرفوعة، فاختر ظهور الأولى في الشهرة الروائية وظهور الثانية في الشهرة الفتوائية وذكر اولاً ان التعبير بالخبر المشهور كما يصلح ان يكون بمعنى الشهرة الروائية كذلك يصلح ان يكون بمعنى الشهرة الفتوائية، حيث ان الخبر يشتمل على حيثيتين حيثية الإخبار وحيثية المخبر به، والتعبير بكون الخبر مشهوراً كما يصلح ان يراد به شهرته من حيث انه إخبار، فيكون ذلك مساوقاً للشهرة الروائية، كذلك يصلح ان يراد به كونه مشهوراً بما هو مخبر به، ومعنى ذلك اشتهار الفتوى به بين الاصحاب في قبال الخبر الشاذ، أي الخبر الذي يطرحه الاصحاب ولا يعتنون به، ولكن قامت قرينة في المقبولة على كون المراد من الشهرة فيها هي الشهرة الروائية، وهذه القرينة هي فهم عمر بن حنظلة حيث قال ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، بينما توجد قرينتان في المرفوعة على إرادة الشهرة الفتوائية:

١- انه بعد ما فرض زرارة كلا الخبرين مشهورين أمر الإمام

(عليه السلام) بأخذ ما رواه أعدلهما وأوثقهما، فلو كان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، أي كون الخبر واضح الصدور، فلم يكن لأعدلية الرواي وأوثقيته أثر، ودعوى أنه لو كانت الشهرة الروائية في كلا الخبرين المتعارضين فلا توجب القطع بالصدور، مدفوعة بأنه انما يتم في فرض استبعاد صدور الأحاديث المتعارضة عن الأئمة (عليهم السلام) ولكن لاستبعاد في صدورهما عنهم بعد ما عُرف من حالهم ابتلائهم بظروف التقية، فلا يقدح مجرد تعارض الخبرين المشهورين في حصول العلم بصدورهما معا بنحو معتد به .

٢- اذا كان المراد من الشهرة فيها الشهرة الروائية فكان المناسب ان يأمر الإمام (عليه السلام) عند شهرة كلا الخبرين بالأخذ بالخبر الذي كان رواه أعدل او أوثق، ولم يناسب ان يأمر بالأخذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما، وكذا لم يناسب ان يفرض زرارة بعد ذلك أنهما معا عدلان مرضيان، فانه يظهر منهما كون الراوي واحدا والظاهر منها إرادة الراوي المباشر للإمام (عليه السلام) فلو اريدت الشهرة الروائية لزم تعدد الرواة عنه (عليه السلام).

اقول: أما ما ذكره من قرينية فهم عمر بن حنظلة على إرادة الشهرة الروائية في المقبولة فقد سبق الكلام فيه ولانعيد، وأما ما ذكره من وجود قرينتين في المرفوعة على إرادة الشهرة الفتوائية فلا يتم أيضا، أما القرينة الأولى فجوابها انه لم يظهر لنا كون الشهرة الروائية مساوقة لقطعية الصدور، فان الظاهر انه بمعنى ما شاع وانتشر، فان المشهور هو الظاهر والمترائي، فالخبر المشهور هو الخبر الظاهر للناس والمترائي لهم، وهذا لايعني قطعية صدوره، خاصة اذا كان الخبران المشهوران متعارضين، وربّ مشهور لا اصل له، نعم لو كان احد الخبرين مشهورا والآخر شاذا

نادرا فهذا يوجب عادة العلم او الاطمئنان بصدور الخبر المشهور.
وأما القرينة الثانية فجوابها ما مر من ان معنى اشتهار رواية حديث ليس هو نقل عدد كثير من الرواة له، بل قد يرويه راو واحد عن الإمام (عليه السلام) ولكن يشتهر بين أصحاب الأئمة ويتلقون نقله بالقبول، فهم ليسوا رواة له حتى يلحظ صفاتهم، وانما راويه شخص واحد، فان تلقى معظم الأصحاب روايته بالقبول وبقي الخبر المعارض له شاذا نادرا أوجب ذلك الوثوق بصدوره، ولكن ان كان كلا الخبرين مشهورين بان تلقى جمع معتد به من الأصحاب أحد الخبرين بالقبول وجمع معتد به الخبر الآخر بالقبول فدلّت المرفوعة على الترجيح بصفات الراوي، ولا إشكال في انصرافها الى فرض عدم حصول الوثوق الشخصي بصدورهما، ولكن مجرد كونهما مشهورين لا يساوق عادة الوثوق الشخصي بصدورهما.

الجهة الثالثة: وقع الكلام في ان لزوم الأخذ بالخبر المشهور وطرح الخبر الشاذ النادر من باب تمييز الحجة عن اللاحجة او من باب ترجيح احدى الحجتين المتعارضتين على الاخرى تعبدا، فبناء على إرادة الشهرة الروائية فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الأمر بالأخذ بالمشهور من باب تمييز الحجة عن اللاحجة، حيث ان الشهرة بمعنى الوضوح كما يقال شهر سيفه وسيف شاهر، فالمراد بالخبر المشهور هو الخبر الواضح صدوره بان كان مقطوع الصدور او المطمأن به، فيكون الخبر الظني الصدور المعارض له ساقطا عن الحجية في نفسه، ولا حاجة لنا في ذلك الى التمسك بالمقبولة او المرفوعة بعد ضعف سندهما، فان الخبر الظني الصدور اذا كان مخالفا لخبر قطعي الصدور فيكون مخالفا للسنة، حيث

ان المراد بها كل خبر قطعي الصدور لخصوص النبوي كما هو ظاهر، وقد ورد في الروايات الأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة^(١).

وقد ذكر في البحوث انه ان اريد من الشهرة الشهرة الرواية فما دل على الغاء ما خالف الكتاب يشمل بعد الغاء الخصوصية عن الكتاب كل خبر قطعي الصدور، وحيث ان الخبر المشهور بالشهرة الروائية يكون قطعي الصدور فيسقط الخبر المخالف له عن الحجية، وان اريد من الشهرة الشهرة الفتوائية او العملية فاذا اوجبت هذه الشهرة في مورد الظن النوعي بالخلل في الخبر المخالف للمشهور فتوجب سقوطه عن الحجية لاختصاص بناء العقلاء على حجية خبر الثقة بما اذا لم يحصل ظن نوعي بالخلاف، واعراض المشهور عن السند يوجب ذلك^(٢).

ولكن مر سابقا ان الخبر القطعي الصدور اذا كان قطعي الجهة ايضا فيستفاد من الادلة طرح الخبر الظني المعارض له، وأما لو كان الخبر القطعي الصدور ظني الجهة فلاوجه لدعوى كون تقديمه على الخبر الظني من باب تمييز الحجة عن اللاحجة، فان تمت دلالة المقبولة على تقديم الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور مطلقا لكان من باب الترجيح التعبدي، أما بناء على ما استظهرناه سابقا من كون المراد من الشهرة في المقبولة والمرفوعة الشهرة الروائية والعملية فالظاهر كون تقديم الخبر المشهور على وفق القاعدة ومن باب تمييز الحجة عن اللاحجة، اذ يكون الحكم الذي دل عليه الخبر المشهور مقطوعا به او

١ - مصباح الاصول ج٢ ص١٤١ وج٣ ص٤١٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٤١٦ بتوضيح مستفاد من ج٣ ص٤٢٦، وج٦ ص٥٠ وبحوث في شرح العروة

الوقتى ج٣ ص١٠٤

موثوقا به، ويبيّن الرشد والحلال البيّن، ويكون الحكم الذي يدل عليه الخبر الشاذ مقطوعا او موثوقا بعدمه، فيندرج في بيّن الغي، ولم يظهر من المقبولة إدراجه في الأمر المشكل والمشتبه، بل الظاهر ان نفس اعراض اصحاب الأئمة عن حديث موجب لسقوطه عن الحجية بنظر العقلاء، وهل ترى بناء العقلاء على حجية كلام المولى مع عدم عمل خواصّه وأصحابه الملتزمين بكلماته بمضمونه، بعد عدم احتمال غفلتهم عادة.

الجهة الرابعة: حكي عن بعض السادة الأعلام "دامظله" ان قوله

(عليه السلام) في المقبولة ان المجمع عليه لا ريب فيه إرشاد الى كبرى عقلائية مع ذكر أمثلة لها، فان بناء العقلاء في تعارض الدليلين على انه اذا كان في احدهما مزية توجب صرف سوء الظن الناشئ من العلم الإجمالي بكذب احدهما الى الدليل الآخر فيعمل بالدليل الواحد للمزية، وظاهر قوله (عليه السلام) ان المجمع عليه لا ريب فيه هو بيان ذلك، حيث ان الريب ليس بمعنى الشك بل هو بمعنى سوء الظن مستندا الى شاهد ولو لم يكن معتبرا، ومن هنا لا تقول اذا سُئلت عنم لاتعرفه: ان فيه ريبا، وفي لسان العرب: الريب والريبة الشك والظنة والتهمة، ونقل عن ابن الأثير انه بمعنى الشك مع التهمة، وحيث إن العلم الإجمالي بكذب احد الخبرين المتعارضين يوجب الريب وسوء الظن بهما، فان كان في احدهما مزية توجب صرف سوء الظن الناشئ من العلم الإجمالي الى الخبر الآخر فيبنى على حجية ذاك الخبر، وقد ادعى أيضا أن قوله في المقبولة ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في أن نكتة الترجيح بتلك المرجحات المنصوصة في المقبولة خروج الخبر الواحد لها عن مصداق الشبهة بالنظر العرفي، فيشمل كل مزية أوجبت خروج الخبر الواحد لها عن هذا العنوان.

ونتيجة ذلك **اولا:** عدم اختصاص هذه الكبرى بمورد تعارض الخبرين، بل تعمّ جميع الطرق والأمارات في الشبهات الحكمية والموضوعية.

وثانيا: التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها، مع التحفظ على ان تكون المزية موجبة لصرف الريب وسوء الظن الناشئ من العلم الإجمالي بكذب احدهما الى الطرف الآخر.

وثالثا: اذا فرض عدم انطباق تلك الكبرى على المرجحات المنصوصة اتفاقا فلاوجه حينئذ للترجيح بها، ومن هذا القبيل تعارض اخبار التخيير بين القصر والتمام في الأماكن الاربعة مع أخبار التقصير فيها، فان المشهور بين الاصحاب وان كان هو اخبار التقصير حيث روى في كامل الزيارات عن سعد بن عبدالله انه قال سألت عن ايوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين (عليه السلام) الاربعة الذي روي فيها، فقال: انا أقصر وصفوان يقصر وابن ابي عمير وجميع اصحابنا يقصرون^(١).

ولكن حيث ان الاصحاب كانوا يتأثرون بعوامل أخرى بملاحظة الظروف التي يعيشون فيها، فاشتتار اخبار التقصير عندهم لا يوجب صرف الريب وسوء الظن الى اخبار التخيير.

ويلاحظ عليه: ان الريب عرفا بمعنى الشك، فاذا قيل هذا لاريب فيه كان معناه انه لاشك فيه كما في قوله تعالى ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ، نعم ظاهر القول بان فيه ريبا او ان امره مريب انه يوجد فيه مناشئ توجب الشك في حاله، فلو قيل ان امره مشكوك او ان لي فيه شكا كان مثله،

وقد ورد تفسير الريب في اللغة بالشك، والظاهر ان اطلاقه على مورد التهمة والظنة يكون بالقرينة، ففي مصباح المنير: الريب الظن والشك، رابني الشيء اذا جعلك شاكًا، وارتبت اذا شككت، كيف ولو كان معنى قوله "يؤخذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لاريب فيه" هو ان المجمع عليه ليس به سوء ظن كان معناه لزوم الأخذ بكل خبر لايساء به الظن ولو لم يكن المخبر ثقة، حيث ان هذه الكبرى لاتختص بفرض التعارض، مضافا الى اننا لانتصور بالدقة معنى كون المزية في احد الخبرين موجبة لصرف سوء الظن الناشئ من العلم الإجمالي الى الخبر الآخر، فان العلم الإجمالي بكذب احدهما المساوق للشك التفصيلي في كذب كل منهما لايزال موجودا، كان في احدهما مزية ام لا، الا اذا فرض كون تلك المزية موجبة لحصول الوثوق النوعي بصدق ذاك الخبر او كذب الخبر الآخر.

ومن جهة أخرى ليست المرجحات المنصوطة مصداقا لها دائما، فهل كون حكام العامة او قضاتهم أميل الى احد الخبرين، مع فرض موافقتهما للعامة معا يوجب الوثوق النوعي عادة بصدق احد الخبرين او كذب الآخر؟.

وأما ما ذكره حول قوله "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" فيلاحظ عليه: أنه لم يعلم كون هذا الكلام في مقام التعليل للترجيح بكل ما ذكر في المقبولة من المرجحات، بل ظاهره التعليل به في خصوص الترجيح بالشهرة، نعم بعد ما حكم الشارع بترجيح احد المتعارضين في مقام الحجية فيخرج بذلك عن موضوع الشبهة بلا كلام. ثم ان في البين رواية ثالثة وهي رواية الطبرسي "ره" في الاحتجاج حيث قال ورؤي عنهم انهم قالوا: اذا اختلفت احاديثنا عليكم فنخذوا بما

كتاب التعارض- الجزء الثاني ٣٤٧

اجتمعت عليه شيعتنا فانه لاريب فيه^(١)، ولاريب في ظهورها في العمل بخبر باعتبار اضافة الاجتماع فيها الى الشيعة لالى خصوص الرواة، وهذا يعني مرجحية الشهرة الفتوائية؛ الا ان الرواية ضعيفة سندا للإرسال.

الخامسة: ما دل على الترجيح بالأحدثية

الطائفة الخامسة: قد يستفاد من بعض الروايات الترجيح بالأحدثية أي تأخر زمان صدور الخبر عن زمان صدور الخبر الآخر، وما يمكن ان يستدل عليه عدة روايات:

الرواية الأولى: ما رواه هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبدالله (عليه السلام) يا با عمرو أ رأيت لو حدثك بحديث أو أفيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال قد أصبت يا با عمرو، أ بى الله إلا أن يعبد سرا، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أ بى الله عزوجلّ لنا في دينه إلا التقية^(٢).

والرواية ضعيفة سندا من جهة عدم ورود توثيق في حق ابي عمرو الكناني، نعم نقل في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الوسائل عن محاسن البرقي عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه السلام) مثله^(٣)، ولكن لاريب في سقوط ابي عمرو الكناني عن هذا السند بقريئة كون خطاب الإمام (عليه السلام) متوجها فيه الى ابي عمرو،

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٧

٢- وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٠٧ كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باب ٢٤ ح ١٢

وليس هذا كنية هشام بن سالم، مضافا الى انه لم يوجد هذا الخبر في كتاب المحاسن المطبوع، كما أشير اليه في تعليقه الوسائل.

الرواية الثانية: رواية الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال أ رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت آخذ بالأخير فقال لي رحمك الله^(١)، وهي ساقطة سندا من جهة جهالة الإرسال.

الرواية الثالثة: رواية معلى بن خنيس قلت لابي عبدالله (عليه السلام) اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ، فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله^(٢)، وفي سندها اسماعيل بن مرار ولم يرد في حقه أي توثيق، عدا وروده في تفسير القمي.

نظرية التوثيق العام لرجال تفسير القمي

وقد تبنى السيد الخوئي "قده" التوثيق العام لرجاله بمقتضى الكلام المذكور في مقدمة التفسير حيث ورد فيه "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم"، ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدينا ليس بكامله تفسير القمي، حيث توجد فيه الرواية عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم،

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٩ ابواب صفات القاضي باب ٩ ح ٧

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٩ ابواب صفات القاضي باب ٩ ح ٨

وليس هؤلاء في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة المتوفى سنة ٣٣٣ وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "ره" اسماءهم في كتاب الذريعة.

وقد ذكر ان الظاهر ان الذي جمع هذاالتفسير الموجود بايدينا هو ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر (عليهما السلام) وكان تلميذ علي بن ابراهيم القمي، وقد اضاف الى تفسير القمي جملة من روايات تفسير ابي الجارود وطريقه اليه ما ذكره في أثناء كتاب تفسير القمي بقوله حدثنا ابن عقدة عن جعفر بن عبدالله عن كثير بن عيَّاش عن زياد المنذر ابي الجارود عن ابي جعفر (عليه السلام) وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران^(١) الى آخر القرآن، والغالب ان ابوالفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ابي الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله وقال علي بن ابراهيم، وفي عدة مواضع يقول رجع الى تفسير علي بن ابراهيم^(٢) او يقول رجع الى رواية علي بن ابراهيم^(٣)، او يقول رجع الحديث الى علي بن ابراهيم^(٤)، وبالجملة يظهر من هذا الجامع لكتاب التفسير وهو ابوالفضل العباس انه كان بناءه ان يميّز بين روايات علي بن ابراهيم وروايات تفسير ابي الجارود بحيث لا يشتهبه الأمر على

١ - تفسير القمي ج ١ ص ١٠٢

٢ - راجع تفسير القمي ج ٢ ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩

٣ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٩ و ٣١٣ و ٣٨٩

٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٠ و ٢٨٦

الناظرين^(١).

هذا ومن جهة أخرى أن هناك موارد كثيرة نقلت في كتب القدماء والأعلام الماضين عن تفسير القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بأيدينا مثل ما في كتاب مجمع البيان^(٢) ومناقب آل أبي طالب^(٣)، وقد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترآبادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بأيدينا، وتبلغ ثلاثين موردا تقريبا^(٤)، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بأيدينا وانتسابه الى القمي.

والمهمّ انه لا يستفاد من هذا التفسير الموجود بأيدينا ان التوثيق العام المذكور في مقدمة التفسير^(٥) هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء هذه المقدمة يقول حدثني ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(٦)، فمن المحتمل جدا ان يكون المقدمة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لجهالة امرهما.

وأما ما قد يقال من ان صاحب الوسائل قد نقل هذه العبارة عن تفسير

١ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج٤ ص٣٠٣

٢ - راجع مجمع البيان ج٧ ص٢٤١ في تفسير قوله تعالى "الا ما ظهر منها"، ففي تفسير علي بن ابراهيم الكفّان والأصابع، ولا يوجد هذا في التفسير الموجود.

٣ - راجع مناقب آل أبي طالب ج٤ ص١٦٠

٤ - تأويل الآيات الظاهرة ص٣٣ و١٢٧ و١٧٣ و٢٢٢ و٢٤٩ و٢٦٩ و٢٩٥ و٣١٧ و٤١٣ و٥٢٦ و٥٧٠ و٥٧١ و٥٧٧ و٥٨٤ و٥٩٢ و٧٣٥ و٧٣٩ و٧٤٦ و٧٨٨، الى غير ذلك.

٥ - تفسير القمي ج١ ص٤

٦ - تفسير القمي ج١ ص٢٧

القمي ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى هذا الكتاب، فيظهر الجواب عنه مما مرّ في البحث عن سند رواية القطب الراوندي^(١).

وأما معلى بن خنيس ففي وثاقته كلام مذكور في محله، والظاهر رجوع الضمير في قوله خذوا به الى الحديث الأخير، واحتمال رجوعه الى الجامع حتى يدل على الأمر بالأخذ باحدهما على سبيل التخيير خلاف الظاهر جدًّا، حيث لم يسبق له ذكر.

اقول: لإشكال في ان الترجيح بالأحدثية خلاف المرتكز العرفي بعد

ان كان الخبران المتعارضان ناظرين الى حكم يكون تشريعه في زمان واحد اي في صدر الإسلام، وحينئذ يقع الكلام في دلالة هذه الروايات على التعبد الشرعي بالترجيح بالأحدثية، ولكن الظاهر عدم دلالتها على ذلك بل مفادها أمر آخر، وهو ان الحديث المتأخر ظاهر في كون مفاده وظيفة فعلية للسامع ولو لم يكن مطابقا مع الحكم الأولي، بل كان مطابقا مع الحكم الثانوي الناشئ من ظروف التقية التي كان السامع مبتلى بها (كما في قضية علي بن يقطين حيث امره الإمام الكاظم (عليه السلام) بغسل وجهه ويديه ثلاث مرات في الوضوء) والخطاب السابق لا يعارضه في ذلك وهذا في رواية الكناني والحسين بن المختار ظاهر، حيث ان من المحتمل ان يكون السائل فيهما في مقام الاستفتاء عن وظيفته الفعلية، لا في مقام تعلم الحكم الشرعي الكلي، وكذلك في رواية معلى بن خنيس فانه وان لم يفرض فيها كون الحديث المتأخر موجهها الى سائل خاص يسأل عن وظيفته الفعلية، لكنها تختص بمن كان معاصرا لزمان

صدور الحديث المتأخر، ويحتمل كون الوظيفة الفعلية في حق كل من عاصر ذلك الزمان هو الأخذ بمفاد الحديث المتأخر ولو بنكتة التقية النوعية، ولاتشمل من لم يعاصر ذلك الزمان كما لو كان في عصر الغيبة، ويشهد لما ذكرنا ما ورد في ذيل رواية الكناني من قوله "أبى الله إلا أن يعبد سرا، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله عزوجلّ لنا في دينه إلا التقية" حيث يفهم منه ان الملحوظ كون مفاد الحديث المتأخر وظيفة فعلية للسامع ولو بنكتة التقية، بل نفس التفات السائل في رواية الكناني والحسين بن المختار الى لزوم الأخذ بالأحدث حيث يدل على انه كان مطابقا لمركزه العرفي، مع ان الترجيح بالأحدثية خلاف المرتكز الا اذا احتتمل كون الاحداث ناسخا لما قبله، ولكنه لا يحتتمل ذلك في روايات الأئمة (عليهم السلام) فيكشف ذلك عن كون مفاد الحديث من لزوم الأخذ بالاحداث أمرا آخر غير الترجيح بالأحدثية، فينحصر توجيهه بما ذكرناه من حمله على كون مفاد الاحداث بيان الوظيفة الفعلية للسامع او لكل من كان معاصرا في ذلك الزمان.

فمساق هذه الروايات مساق مثل رواية ابي عبيدة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال قال لي يا زياد ما تقول لو أفئنا رجلا ممن يتولانا بشيء من التقية قال قلت له أنت أعلم جعلت فداك قال إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجرا قال وفي رواية أخرى إن أخذ به أجر وإن تركه والله أثم^(١).

ثم انه لو فرض استظهار الترجيح بالأحدثية، فيمكن ان يقال كما في

البحوث انه لما كان خلاف المرتكز العرفي فلا بد ان يقتصر فيه على مورد النص، ومورد هذه النصوص خصوص معاصرة السامع لزمان صدور الحديث المتأخر، بل مورد رواية الكناني والحسين بن المختار فرض كون الحديثين مقطوعي الصدور، حيث ان السامع سمعهما من الإمام مباشرة، والترجيح بالأحدثية لما كان حكما ظاهريا فلاوجه لإلغاء ما اخذ في موضوعه من القطع بصدور الحديثين، نعم لا يختص مورد رواية معلى بن خنيس بفرض القطع بالصدور كما هو ظاهر^(١).

ثم ان بعض الاعلام المعاصرين قد اختار الترجيح بخصوص الأحدثية بعد ان لم يلتزم بسائر المرجحات لمناقشته في ادلتها سندا او دلالة، واستند في ذلك الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن^(٢).

وقد ذكر في تقريب الاستدلال بها ان مقتضى اطلاق جواب الإمام (عليه السلام) كون الحديث المتأخر ناسخا للحديث المتقدم فيلزم الأخذ بالحديث الناسخ، سواء كان الحديث المتقدم مرويا عن النبي (صلى الله عليه وآله) او عن الإمام (عليه السلام) نعم لو كان الحديث المتقدم مقطوع الصدور عن النبي (صلى الله عليه وآله) فبمقتضى ان ضرورة المذهب عدم جواز نسخه بالخبر الظني الصدور، فترفع اليد عن اطلاق الصحيحة لهذا الفرض فقط، ولاوجه لحمل النسخ فيها على التخصيص

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤

او التقييد^(١).

وبذلك اراد الجواب عما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لو كان المراد من النسخ فيها هو النسخ الاصطلاحي بناء على امكانه بعد انقطاع الوحي، فحيث ان ضرورة المذهب على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني بل هذا مما اتفق عليه الفريقان، فلا بد من حملها على فرض كون النسخ الخبر القطعي الصدور، وهو خارج عن محل الكلام، ولو كان المراد من النسخ معناه اللغوي ليشمل التخصيص والتقييد فلا مانع منه ويكون خارجا عن محل الكلام أيضا^(٢).

وفيه: ان هذه الصحيحة لا ترتبط ببحث حجية الخبر الأحدث، فانه قد فرض في جواب الإمام (عليه السلام) صدور ما يخالف الخبر الذي رواه الثقات عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وذكر الإمام (عليه السلام) انه لامحذور في ذلك، لأن الحديث ينسخ أحيانا كما ينسخ القرآن، وقد مر سابقا ان النسخ لا يتصور في زمان الأئمة (عليهم السلام) لانتهاه عصر التشريع آنذاك، فالمراد منه إما بيان الإمام (عليه السلام) للنسخ الواقع في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) او انه أريد من النسخ التخصيص والتقييد باعتبار ان الخاص او المقيد المتأخرين ينسخان الوظيفة الفعلية الظاهرية في العمل بالعام والمطلق، وكيف كان فلا يظهر من هذه الصحيحة انها بصدد ترجيح الخبر المتأخر بلحاظ الحجية، بل هي بصدد بيان امكان نسخ حديث سابق بحديث لاحق.

ومع غمض العين عن هذا الاشكال فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي

١ - آرائنا ج٣ ص٢٢٧، مباني منهاج الصالحين ج٨ ص٥٨٤

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص٤١٧

"قده"، فان الناسخ في النسخ المصطلح مخصص أزمانى للخطاب المنسوخ كما اعترف به في محله، فلو كان مفاد الخطاب المتأخر هو ثبوت الحكم من زمان صدوره لا من ابتداء الشريعة فيكون مخصصا أزمانيا للحديث السابق، ولانحتاج فيه الى فرض إمكان صدور النسخ من الأئمة (عليهم السلام) بل هم يكشفون عن ضيق المراد الجدي للحديث السابق وعدم شموله للزمان المتأخر، ولو ثبت اجماع على عدم حجية الخبر الظني الذي يكون مخصصا أزمانيا للحديث القطعي الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله فلاموجب لرفع اليد عن حجية ما عدا ذلك، مضافا الى أن هذا الاجماع لو ثبت فهو محتمل المدرك، والمهم أن الحديث المتأخر ظاهر في كون مدلوله هو ثبوت الحكم من ابتداء الشريعة ولاوجه لحمله على التخصيص الأزمانى، حتى ولو احتمل ذلك ثبوتا.

ثم انه بناء على استظهار الترجيح بالأحدثية مطلقا، فتقع المعارضة بين دليله مع دليل التخيير بين المتعارضين، بناء على ما هو الصحيح من ان الأحكام الظاهرية اذا كانت متنافية في نفسها فيقع التعارض بين ادلتها بمجرد ثبوتها واقعا، حيث ان روح الحكم الظاهري التنجيزي هو اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي وروح الحكم الظاهري الترخيصي هو عدم اهتمامه به، فلايمكن ان يهتم المولى بحفظ الغرض اللزومي الذي كان في مفاد الخبر الأحداث بمقتضى لزوم الأخذ بالأحدث، وفي نفس الوقت لايهتم به بمقتضى دليل التخيير، كما أنه لو كان مفاد الأحداث حكما ترخيصيا فمعنى حجيته تعيينا عدم اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي في الخبر الآخر، فيتعارض مع دليل الحجية التخييرية المقتضية لاهتمام المولى بحفظ هذا الغرض اللزومي على تقدير الأخذ به، نعم لو كان مفاد دليل التخيير هو التخيير الفقهي لم يلزم اشكال في هذا الفرض

الأخير.

هذا وأما بناء على المسلك المنسوب الى المشهور من عدم التنافي بين الأحكام الظاهرية قبل وصولها، حيث ان روح الحكم الظاهري هي المنجزية والمعدرية، ولذا ذكر المشهور ان فعلية الحكم الظاهري تتقوم بالوصول، فحجية الخبر الأحدث انما تصير فعلية في فرضين: احدهما ان يعرف الأحدث من المتعارضين، كأن يكون احدهما من امام سابق والآخر من امام لاحق، والثاني ان يكون الخبران المتعارضان مرويين عن امام واحد ولكن دل كل منهما على حكم الزامي، فحينئذ يلزم الاحتياط للعلم الإجمالي بالحجة على التكليف، وأما في الفرض الذي كان الخبران مرويين عن امام واحد ولكن كان احدهما دالا على حكم ترخيصي، ففي هذا الفرض لاتكون حجية الخبر الأحدث فعلية لعدم وصولها تفصيلا ولا اجمالا بعلم اجمالي منجز، ففي مثله لامحذور في شمول دليل التخيير، ولايتعارض مع دليل الأخذ بالأحدث أبداً، وقد ذكر في البحوث انه تكون النسبة حينئذ بين دليل الأخذ بالأحدث ودليل التخيير هو العموم والخصوص المطلق، فيخصّص دليل التخيير به في ذلك الفرضين ويختص التخيير بالفرض الثالث^(١)؛ الا ان الظاهر هو التعارض بينهما حتى بناء على المسلك المشهور لعدم كون خطاب الأخذ بالأحدث اخص مطلقا من خطاب التخيير، والجمع العرفي تابع لأخصية الخطاب.

واما النسبة بين دليل الأخذ بالأحدث مع دليل الترجيح بسائر

المرجحات فهو العموم والخصوص المطلق على المسلك الأول، حيث ان دليل الأخذ بالأحدث يصلح للتقييد بفرض فقد تلك المرجحات، وأما مورد افتراق خطاب الترجيح وهو فرض صدور الخبرين المتعارضين في زمان واحد فهو فرض نادر جداً؛ وبناء على المسلك المشهور فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، حيث يكون الفرض الثالث مورد الافتراق لخطابات الترجيح.

ثم انه بناء على استقرار المعارضة بين خطاب الأمر بالأخذ بالأحدث مع خطاب التخيير، فقد ذكر في البحوث انه قد يقال بان خطاب التخيير لما كان مروياً من الإمام الحجة (عليه السلام) فهو أحدث من خطاب الأخذ بالأحدث فيقدم عليه، إما لأجل ان خطاب الأخذ بالأحدث يأمر باخذه او لأجل استحالة حجية خطاب الأخذ بالأحدث، اذ يلزم من حجيته عدم حجيته، فانه لو كان حجة كان معناه لزوم الأخذ بخطاب التخيير لكونه أحدث منه، ومعنى لزوم الأخذ به هو طرح معارضه أي خطاب الأخذ بالأحدث، واذا استحال حجية خطاب الأخذ بالأحدث فيكون خطاب التخيير حجة بلا معارض.

ولكن كلا الوجهين ممنوعان، اما الوجه الأول فلان لازمه هو حمل خطاب الأخذ بالأحدث على خصوص مورد واحد، وهو فرض تعارض نفس خطاب الأخذ بالأحدث مع خطاب التخيير والحكم بالتخيير بين سائر الاخبار المتعارضة، وهذا يوجب الاستهجان، مضافا الى انه لو تم هذا الوجه فانما يتم فيما لو علم اجمالا بصدور احد الخطابين، حيث يقال حينئذ انه لو كان الصادر هو خطاب التخيير فهو الحجة ولو كان الصادر خطاب الأخذ بالأحدث فهو يقتضي حجية خطاب التخيير بمقتضى كونه أحدث، ولكن المفروض احتمال كذب كلا الخطابين،

وحينئذ يسأل ما هو المستند في حجية خبر التخيير، فان كان هو الدليل العام على حجية خبر الثقة فالمفروض تعارضه بلحاظ شموله لهذين الخطابين، وان كان هو نفس خطاب التخيير فيقع الكلام في حجيته، وان كان هو خطاب الأخذ بالأحدث الذي يقتضي حجية خطاب التخيير لكونه أحدث فالكلام في حجيته أيضا.

وأما الوجه الثاني فيرد عليه ان المستحيل هو حجية اطلاق خطاب الأخذ بالأحدث لفرض تعارض نفسه مع خطاب التخيير، ولايستحيل حجية اطلاقه لسائر موارد التعارض، مع احتمال التفكيك بحجيته بلحاظ سائر موارد التعارض دون مورد تعارض نفسه مع خطاب التخيير^(١)، وما افاده متين جدًا.

السادسة: ما دل على الترجيح بالصفات

الطائفة السادسة: قبل ان نذكر أدلة الترجيح بالصفات فلا باس بنقل كلام الشيخ الطوسي "ره" في العدة حيث قال: انه اذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان يقدم خبره، ولأجل ذلك قدمت الطائفة ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظرائهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال^(٢).

فترى انه يدعي تقديم الطائفة رواية الأعلم والافقه والاضبط، ولكن يحتمل كون اجماعهم مدركيا من باب ان الأوثقية وما له دخل فيها قد تكون بدرجة توجب الوثوق النوعي بصدق خبر الأوثق، او من باب

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٣٦٤

٢ - عدة الاصول ج١ ص١٥٣

استلزام ترك ترجيح بالمزية لمحذور ترجيح المرجوح على الراجح كما سيأتي نقله عن المحقق القمي "قده"^(١).

هذا، وقد يستشهد بكلام الكليني "ره" في أول الكافي على عدم معهودية الترجيح بصفات الراوي عند الاصحاب، حيث لم يذكر من المرجحات عدا الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

وكيف كان فقد ورد الترجيح بالصفات في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال: فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر^(٢)، ومرفوعة زرارة: قال قلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك^(٣)، ويقع الكلام تارة حول المقبولة وأخرى حول المرفوعة.

واما المقبولة فقد استظهر الشيخ الأعظم والمحقق النائيني "قدهما" منها الترجيح بصفات الراوي، واشكل عليه جمع من الأعلام بأنها في مقام ترجيح احد الحكمين على الآخر، ولا يرتبط بالترجيح بصفات الراوي في تعارض الخبرين، وقد يستشهد على ذلك بانها لو كانت بصدد الترجيح بصفات الراوي لم يناسب ان يلحظ فيها صفات الحاكم الذي يكون هو الراوي الأخير، فان من جملة فروض التعارض تعارض الأخبار

١ - صفحة ٥٨٠

٢ - الكافي ج ١ ص ٦٨

٣ - عوالي اللئالي ج ٤ ص ١٣٣ مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٠٣

مع الوساطة، ودعوى انصراف المقبولة الى فرض كون الحاكمين راويين مباشرين عن الإمام عليه السلام، حيث ورد فيها "ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا"، غير متجهة، اذ لو كانا قد سمعا الحديث من راو آخر فيصدق في حقهما ان روايتيهما عن الإمام عليه السلام.

وعندئذ يقال بانه لاوجه عرفا لملاحظة الترجيح بالصفات في خصوص الراوي الأخير، فإما ان يطبق ذلك على الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام كما هو دأب القائلين بالترجيح بالصفات او يطبق ذلك على مجموع رواة الحديث.

وعن السيد الصدر "قده" ان تطبيقه على الراوي المباشر عن الامام (عليه السلام) مقتضى الصناعة، لان التعارض يكون بين نقل الراويين المباشرين عن الإمام (عليه السلام) وليس أي تعارض بين نقل الراويين غير المباشرين، اذ كل منهما يروي موضوعا غير ما يرويهِ الآخر، فيقول أحدهما مثلا سمعت زرارة قال كذا ويقول الآخر سمعت ابابصير قال كذا، ولاتعارض بين نقلهما في الحجية والتنجز، فان التنجز انما يحصل بثبوت قول الإمام (عليه السلام) فالتعارض الحقيقي في الحجية يكون بين النقلين المباشرين عن الإمام (عليه السلام)^(١).

ويرد عليه **اولا** انه مناف مع ما ذكره في بحث آخر، محصله وقوع التعارض في مورد اختلاف الحديثين بين نقل الراويين الأخيرين، حيث ان كلا منهما يكون موضوعا لحكم ظاهري مخالف للآخر، فاحدهما

يقتضي تنجيز حكم واقعي والآخر يقتضي التعذير عنه^(١) وقد نقلناه سابقا مع الايراد عليه^(٢).

وثانيا بناء على ما ذكره في المقام من كون التعارض بين نقل الراويين المباشرين فمع ذلك يلزم عرفا ملاحظة صفات مجموع الرواة، اذ لاينكشف لنا نقل الراوي المباشر لأيّ من الخبرين الا من خلال رواية الراوي الأخير له، ولاإشكال في دخل افقهيته مثلا في قوة احتمال مطابقة نقله للواقع، فيكون انضمام افقهيته الى افقهية الراوي المباشر عن الإمام دخيلا في تقوية احتمال صدور هذا الخبر عن الإمام (عليه السلام)، وظاهر الترجيح بصفات الراوي كونه بلحاظ تقوية احتمال الصدق لانه أمر تعبدى محض، وقد ذكر هذا الوجه بنفسه على ما حكى عنه في المباحث، وان لم يختر ذلك^(٣).

ان قلت: لو كانت المقبولة ظاهرة في حد ذاتها في الترجيح بصفات الراوي صارت مثل مرفوعة زرارة، حيث ورد فيها "خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك" ولاإشكال في ورودها في تعارض الخبرين، وحينئذ فتحمل على الخبر المروي عن الإمام (عليه السلام) بواسطة راو واحد او على كونها مثلا لوجود الصفات في مجموع الرواة.

قلت: لايبعد ظهور المرفوعة في إرادة الراوي المباشر عن الإمام (عليه السلام) كما في البحوث^(٤)، حيث ان ظاهر التعبير بالأخذ بالقول

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٦٦

٢ - صفحة ٣٤٧

٣ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٧٢٢

٤ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٧٢

هو إرادة الراوي المباشر الذي ينقل كلام الإمام (عليه السلام) لا الراوي الأخير، فتختلف المرفوعة عن المقبولة الظاهرة في إرادة الراوي الأخير. ويمكن ان يستشهد على عدم كون المقبولة بصدد الترجيح بصفات الراوي في تعارض الخبرين بانه لو كانت المقبولة بصدد ذلك لم يناسب ما ورد فيها من التعبير بقوله: فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، فانه لا يناسب إرادة الراوي الذي شأنه مجرد نقل الحديث، وكذلك التعبير بان الحكم ما حكم به افقهما، حيث يظهر منه ثبوت الفقاهاة لكلا الحاكمين^(١)، وكذا ورد في نقل التهذيب ان "المفتيين غبي عليهما" وورد في نقل الكافي "أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة"، وكذا لا يناسب صدر المقبولة الذي يتعلق بشأن الفقيه وان الإمام عليه السلام نصبه لمنصب القضاء.

ولكن يمكن ان يجاب عنه بانه لا ريب في ان الراويين الأخيرين لكل من الحديثين في مورد المقبولة كانا قاضيين او مفتيين كما كانا راويين للحديث، ولكن الكلام في ان الترجيح بالصفات هل هو بلحاظ كونهما راويين للحديث كما يستأنس ذلك من قوله "وأصدقهما في الحديث" فلا خصوصية لكونهما قاضيين او مفتيين، او انه كان بلحاظ كونهما مفتيين او قاضيين فيكون ترجيحا لقضاء احدهما او افتائه دون روايته. وكيف كان فاشكال عدم كون الترجيح بالصفات في هذه المقبولة

١ - فان ظاهر التفضيل لولا القرينة ثبوت المبدأ في المفضل عليه، وخلافه يحتاج الى القرينة كما في قول ابن الغضائري في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني انه ضعيف في نفسه وابوه أوثق منه، او ما يقال من ان زيدا اصغر من عمرو.

مرتبطا بتعارض الخبرين لادافع له .

ثم انه قد يستظهر من المقبولة كون الترجيح بالصفات في فرض تعارض الفتويين، فيكون مرتبطا بمقام الإفتاء للقضاء، فقد ذكر السيد الخوانساري قده ان الظاهر من المقبولة بقريته قوله "واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم" كون المورد من الشبهات الحكمية، ولا يتصور القضاء فيها بانشاء الحكم من قبل القاضي اذ الإلزام ثابت فيها من قبل الشارع، فلا يعقل إزام مولوي فوق إزامه، ولا يكون أمر الحاكم فيها الا إرشادا الى حكم الشارع نظير الأمر بالمعروف، هذا مضافا الى أنه كيف يمكن اتباع المحكوم عليه لحكم الحاكم بعد اختلافه معه اجتهادا او تقليدا، وكيف ينفذ حكم الحاكم في حق من يرى بطلان حكمه بحسب اجتهاده او تقليده مع أن المحكوم عليه يرى أن حكمه ليس حكمهم عليهم السلام والمذكور في المقبولة انه اذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله؛ نعم في الاختلاف في الموضوعات فالظاهر هو لزوم قبول المحكوم عليه لحكم القاضي ولو مع قطعه بخطأه حسما لمادة النزاع، الا في مثل ما لو حكم القاضي بزوجية امرأة لرجل بمقتضى قيام البينة، فلو علمت المرأة بعدم كونها زوجته فكيف يجوز لها التمكين منه^(١).

ويلاحظ عليه: أنه لاوجه لإنكار نفوذ قضاء القاضي في الشبهة الحكمية اذ ليس لفصل الخصومة طريق آخر غيره عادة، خاصة مع استناد كل من المتخاصمين الى فتوى معتبر بنظره، وأما قوله عليه السلام فاذا

حكم بحكمنا فليس معناه أن يكون حكمه مطابقا للواقع كما هو واضح، بل معناه لزوم كون قضائه على موازين الاستنباط ومستندا الى روايات الأئمة (عليهم السلام) لا الى مثل القياس والاستحسان، وظاهر الحكم في قوله واختلفا فيما حكما وقوله الحكم ما حكم به أفقهما هو القضاء خاصة مع وروده في المنازعة، وكون صدر المقبولة نصا في نصب القاضي.

وقد استدل بعض السادة الأعلام دام ظله على ما اختار من كون مورد المقبولة هو تعارض الفتويين وان المراد بالحكم في قوله "واختلفا فيما حكما" او قوله "الحكم ما حكم به أعدلهما" هو الإفتاء لا القضاء، بانه لو أُريد به القضاء فلا يخلو اما ان يكون في مورد القاضي المنصوب كما استفاد المشهور من صدر المقبولة ذلك او في مورد قاضي التحكيم، فان أُريد به القاضي المنصوب فعلى مسلك المشهور لا يفرض فيه تعدد القاضي، اذ كل فقيه منصوب للقضاء بنحو الانحلال، ولا يجوز للقاضي الآخر الحكم على خلاف ما حكم به الأول، كما لا يكون حكمه نافذا ولو صدر منه من غير التفات، ولو التزم احد بعدم المنع من كون القاضي المنصوب هو مجموع الرجلين فلازمه عدم نفوذ قضاء أحدهما في فرض عدم الوفاق مع الآخر، فلا يكون فيه اقتضاء النفوذ حتى تصل النوبة الى التعارض بين قضائهما وترجيح أحدهما على الآخر، وان أُريد به قاضي التحكيم وفرض رضا كلا المتخاصمين بقضاء الرجلين على نحو المجموع فلا يترتب أثر لقضاء أي منهما بدون الآخر؛ على انه لم يفرض في نقل التهذيب تراضي المتخاصمين حيث ورد فيه "فان كان كل واحد

منهما اختار رجلا وكلاهما اختلفا في حديثنا"^(١) فتحصل من ذلك انه لايراد من الحكم في المقبولة القضاء، بل يتعين كون المراد به هو الإفتاء، فيرتبط الترجيح بالصفات بتعارض الفتويين، فتدل المقبولة على لزوم ترجيح فتوى الأعلم، اذ الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع ان الترجيح بالأعدلية والأصدقية والاورعية أيضا يكون بلحاظ تعلقها بشؤون الإفتاء، فلها دخل في الاعلمية من حيث الاستنباط والإفتاء أيضا.

ان قلت: حمل ذيل المقبولة على الإفتاء ينافي سياق صدرها الذي يكون بصدد نصب القاضي.

قلت: لاريب بحسب المرتكز العرفي ان للفقهاء منصب الإفتاء، فلما لاحظ عمر بن حنظلة ان مورد الخصومة شبهة حكمية فبمقتضى ارتكازه فرض رجوع المتخاصمين فيها الى الفقيه دون القاضي، لان شأن القاضي القضاء في الشبهات الموضوعية، ولأجل ذلك عدل عن الكلام حول منصب القضاء الى الكلام حول منصب الإفتاء للفقهاء.

ويلاحظ عليه: انه لايبعد ان يراد من الحكم في المقبولة هو القضاء، خاصة بقريظة صدرها الوارد في نصب القاضي، ولامحذور في ان يكون للقضاء في الشبهة الحكمية احكام تختلف عن احكام القضاء في الشبهة الموضوعية من امكان تعدد القاضي، فلو اتفقا على حكم يؤخذ به وان اختلفا فيؤخذ بما حكم به افقهما مثلا فيكون المراد من القاضي فيها هو القاضي الفقيه وليس من قاضي التحكيم في شئ، واحتمال خصوصية القضاء او الإفتاء في مورد الخصومة بنحو الشبهة الحكمية

والذي يكون في الاموال والحقوق يمنع من التعدي الى مورد الإفتاء في غير موارد الخصومة، حيث ان من المحتمل ان يكون الأمر بالترجيح بالصفات لأجل فصل الخصومة بذلك.

ثم انه يمكن ان يقال بان الترجيح بالصفات كان لأجل تنفيذ قضاء الواجد لتلك الصفة كالأفقه، واما سائر المرجحات التي ذكرت في المقبولة بعد فرض تساوي الحاكمين في الصفات فالظاهر انها لاتناسب ان تكون منشأً لنفوذ قضاء من كان مستنده واجدا لها، كي يترتب عليه حكم القضاء النافذ من عدم جواز نقضه وما شابه ذلك، بل انها وردت في مقام التعبد بحجية ذلك المستند بنحو حجية الامارات في الشبهة الحكمية.

ثم انه لو سلم كون المقبولة بصدد الترجيح بالصفات في مورد تعارض الفتويين فقد يقال إنه لايبعد التعدي عرفا من الترجيح بمثل صفة الأصدقية والاورعية في احد الفقيهين عند تعارض فتواهما الى الترجيح بأصدقية احد الراويين واورعيته عند تعارض روايتهما، وكذلك الترجيح بالأفقهية في موارد النقل بالمعنى حيث ان نكتة الترجيح بمثل هذه الصفات كونها موجبة لتقوية احتمال الصدق والمطابقة للواقع، وهذا كما يكون في الفتوى كذلك يكون في الخبر.

وفيه: ان الجزم بكون ما ذكر هو تمام النكتة للترجيح بالصفات مشكل ولم يرد ذلك في لسان المقبولة، فيختلف عن مثل الترجيح بمخالفة العامة الذي ورد فيه ان ما خالف العامة ففيه الرشاد.

ثم انه حكى عن بعض الأعلام قده ان المقبولة تدل من اولها الى آخرها على ترجيح احد الحكمين على الآخر، كما يدل عليه قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما وقوله فيؤخذ به (يعني بالمجمع

عليه) من حكمهما وقوله عليه السلام ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به^(١).

ولكن هذا الكلام لا يخلو من غرابة، اذ الإمام عليه السلام بعد ما فرض عمر بن حنظلة تساوي الحاكمين في الصفات انتقل الى ملاحظة الروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان، حيث جاء فيها "ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا" ولم يرد فيها التعبير الذي نقله من انه يؤخذ به من حكمهما، وكذا فرض عمر بن حنظلة بعد ذلك كون الخبرين عنهم مشهورين قد رواهما الثقات فقال الإمام عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه (أي الخبر الذي وافق مضمونه) حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ثم فرض عمر بن حنظلة ان احد الخبرين موافق للعامة والآخر مخالف لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال الإمام عليه السلام ما خالف العامة ففيه الرشاد، الى آخر المقبولة، نعم لو كان يدعي قده اختصاص الأمر بالأخذ بالمشهور فما بعده بالخبرين المتعارضين في موارد الخصومة كان له وجه، لكنه لا يناسب أيضا ما ورد من اطلاق الأمر بالأخذ بالمجمع عليه او بموافق الكتاب او بمخالف العامة وكذا التعبير بأن المجمع عليه لا يرب فيه او بان ما خالف العامة ففيه الرشاد.

هذا وقد ادعى انه لو سلم كون المقبولة في مقام ترجيح إحدى الروايتين فهي ظاهرة في مقام عدم كون التعارض بين السندين كما هو مفروض البحث بل التعارض في مقام آخر، وذكر في وجهه ان ظاهر

فرض عمر بن حنظلة من كون الفقيهين عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ان مستندهما كان هو الكتاب والسنة وهما أمران قطعان بلا إشكال وانما الاختلاف نشأ من ناحية الاختلاف في الاستظهار منهما، وكذا موضوع الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في المقبولة هو الخبران المشهوران، والشهرة وان لم تساوق قطعية الصدور لكن اطلاقها يشمل هذا الفرض، وحيث لا يكون التعارض فيه بين السندين فلا بد ان لا يفرض الترجيح في مقام السند وبلحاظ التعارض فيه^(١).

ولكن يرد عليه ان مستند الحاكمين كان الحديثين المتعارضين بمقتضى نص المقبولة، حيث ورد فيها: فاختلغا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، وكذا فرض ان الفقيهين عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ، فترى ان الكلام في الأخذ بأي الخبرين، وفرض معرفتهما لحكمه من الكتاب والسنة لأجل بيان فقد الترجيح بموافقة الكتاب، ولم يكن السؤال عن ترجيح استظهار احدهما من الكتاب والسنة على الاستظهار الآخر، مضافا الى ان الوارد في نسخة التهذيب: ان المفتيين غبي عليهما معرفة حكمه من الكتاب والسنة، وأما اطلاق الشهرة لفرض وضوح الصدور فلا يمنع من الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة في مورد تعارض الخبرين قطعيين كانا او ظنيين، فان موافقة الكتاب او مخالفة العامة ليست من المرجحات الصدورية بل من المرجحات المضمومية او الجهتية، كما ان الأولى مرجح مضموني والثانية مرجح جهتي، وكون

الترجيح بهما في فرض كون الخبر المخالف للكتاب او الموافق للعامة ظني الصدور مستلزما لإلغاء سنده لا يضر شيئاً، نعم قد مر سابقاً دعوى احتمال الخصوصية في ترجيح احد الخبرين المشهورين على الآخر وعدم امكان التعدي الى الخبرين غير المشهورين، الا ان يستفاد من قوله ما خالف العامة ففيه الرشاد التعميم في خصوص الترجيح بمخالفة العامة.

ثم انه قد يقال بان تقديم الترجيح بالصفات في المقبولة على سائر المرجحات لا يخلو من غموض، اذ لو فرض كون الخبر الذي استند اليه الافقه شاذاً نادراً والخبر الذي استند اليه غير الافقه مجمعا عليه بين الاصحاب فمقتضى الترتيب هو لزوم الأخذ بحكم الافقه، مع انه لا يناسب ما ورد من التعليل بان المجمع عليه لا يرب فيه، خاصة بناء على ما مر من انه في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، وكذا لو استند الافقه الى خبر موافق للعامة واستند غير الافقه الى خبر مخالف للعامة فكيف يقدم حكم الافقه بمقتضى الترتيب المذكور مع ما ورد فيها من ان ما خالف العامة ففيه الرشاد.

هذا، ومن جهة أخرى ان مقتضى الأمر اولا بالأخذ بما حكم به الافقه مثلاً هو كون المكلف عامياً يلزمه اتباع الفقيه، وعندئذ كيف يمكنه ان ينظر الى مستند حكمهما عند تساويهما في الصفات، فان رأى ان احد الخبرين مجمع عليه والآخر شاذ نادر فيأخذ به، وان كان الخبران مشهورين فيلحظ ان أياً منهما موافق للكتاب والسنة والآخر مخالف لهما فيأخذ بالاول، فان تساويا من هذه الجهة نظر في ان أياً منهما مخالف للعامة والآخر موافق له فيأخذ بالمخالف للعامة، وان كانا موافقين لهم معا فيطرح الذي كان حكاهم وقضاتهم اليه أميل، وهل يمكن للعامة مثل ذلك؟ مع انه بحاجة الى احاطة والمام بالكتاب والسنة وآراء العامة

وهو شأن الفقيه.

ويمكن ان يجاب عن كلا الاشكالين.

اما عن الأول فبان الترجيح بالصفات يكون قبل ملاحظة مستند الحاكمين، فلو لاحظ المكلف مستندهما فتبين له ان الخبر الذي استند اليه الافقه مثلا من الشاذ النادر والخبر الذي استند اليه غير الافقه من المجمع عليه بين الاصحاب فبمقتضى كون هذا الخبر الثاني مما لا ريب فيه فيلزم الأخذ به وعدم الالتفات الى ان الافقه حكم مستندا الى الخبر الأول، فان الظاهر ان نكته الترجيح بالافقهية طريقية لانفسية، فكأنها أمانة على قوة مستند حكمه فمع احراز ضعفه فلا اعتبار عندئذ بالافقهية.

واما عن الثاني فبانه **اولا** لادليل على حرمة التقليد على الذي يقدر على الاستنباط فلعله لأجل جواز ذلك أمر الإمام عليه السلام بالأخذ بحكم الافقه، ولما فرض الراوي تساوي الحاكمين فلم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر من حيث الصفات أمر الإمام عليه السلام بملاحظة مستندات الحكمين، وعملية الاستنباط في ذلك الزمان لم تكن بهذه الصعوبة التي نواجهها اليوم، وقد يقال بانه اذا كان المكلف عاجزا عن مباشرة النظر في مستندات حكم الحاكمين فبمقتضى الارتكاز العرفي يمكنه الرجوع الى اهل الخبرة وهم الفقهاء فيطلب منهم ذلك، ولا بد ان يكون من يرجع اليه اعلم من الحاكمين حتى يمكن الاستناد الى تشخيصه ويكون فوق تشخيص الحاكمين.

وثانيا بناء على إرادة القضاء من الحكم الوارد في المقبولة، فلو فرض كون المتخاصمين فقيهين أيضا فهذا لا يمنع من الرجوع الى فقيه ثالث لفصل الخصومة بينهما ولو في الشبهة الحكمية، وهل يكون لفصل

الخصومة طريق غير ذلك.

فتحصل من جميع ما ذكرنا الإشكال في دلالة المقبولة على الترجيح بصفات الراوي، واما المرفوعة فلاريب في دلالتها على ذلك، ولكنها ساقطة سندا، وما ذكره المحقق الحائري قده من ان المراد من قوله: "خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك" هو الأخذ بخبر العادل والثقة في قبال خبر غير العادل والثقة، ويكون التعبير بالأعدل والأوثق من قبيل اولى الارحام بعضهم اولى ببعض، وذلك بقريئة قول زرارة بعد ذلك إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فيكون من باب تمييز الحجة عن اللاحجة^(١) ففيه: ان كلام زرارة تعبير عرفي عن تساويهما في الصفات كما ذكر في المقبولة "انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه"، وقد يشهد على ذلك استبعاد ان يحتمل زرارة لزوم الأخذ بخبر غير الثقة فيكون هذا خارجا عن فرض قوله "بأيهما نأخذ".

وفي ختام هذا البحث ينبغي ذكر كلام الشيخ الاعظم قده حول المقبولة حيث ذكر ان هذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات، من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة، فلايناسبها تعدد القاضي ولاغفلتتهما عن التعارض الواضح لمستند حكمهما، ولااجتهاد المتخاصمين في ترجيح مستند احد الحكمين على الآخر، ولاجواز الحكم من احد القاضيين بعد حكم الآخر، حيث يبعد فرض صدور حكمهما دفعة واحدة، مع انه لو فرض

ذلك كان الظاهر حينئذ تساقطهما والرجوع الى قاضٍ ثالث، ولكن هذه الاشكالات لاتدفع ظهورها بل صراحتها في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، نعم يرد عليها ان ظاهرها تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة، مع عمل العلماء قديما وحديثا على العكس، على ما يدل عليه مرفوعة زرارة^(١).

اقول: قد تبين مما ذكرنا دفع عمدة الاشكالات عن المقبولة، فانه لامحذور في الالتزام بجواز تعدد القاضي في الشبهة الحكمية وجواز حكم كل منهما على وفق مستنده ولو حكم الآخر بغيره، ولا اقل من ان يكون ذلك حكم تداعي المتخاصمين ومع اختلاف القاضيين يكون الترجيح بالصفات، ولا يلزم للمتخاصمين ملاحظة مستندهما، فان تساويا في الصفات فيتساقط الحكمين وينتقل الى عملية الاستنباط بملاحظة مستندهما اما مباشرة او بالرجوع الى فقيه آخر يكون اعلم منهما طبعا، واما ما ذكر من انه كيف لم يلتفت ولم يفحص كل من الحاكمين عن مستند الآخر، فجوابه ان الاستنباط في ذلك الزمان كان يختلف تماما عن زماننا هذا، حيث انه في زماننا قد جمعت الروايات ولوحظ فيها التعارض او الاطلاق والتقييد، فلا يمكن الاستنباط الا بالفحص عن جميع الروايات المرتبطة بالحكم، واما في ذلك الزمان فكان الراوي يسمع من الإمام (عليه السلام) حديثا فيحصل له الوثوق به فيفتي بمضمونه، ولم يكن يفحص عن سائر الروايات بالرجوع الى الرواة الآخرين ونحو ذلك، وقد يكون ملتفتا الى مستند الآخر ولكنه يظن وجود خلل فيه، ولو بلحاظ

ان الحديث الذي استند اليه كان مقطوع الصدور لديه فيرى ان الخبر الآخر الذي لم يقطع بصدوره عادة لا يصلح لمعارضته فتدبر.

وما حكي عن بعض الاعلام "قده" من ان المتسالم عند الفقهاء انه لا يحق للمتخاصمين الفحص عن مستند حكم الحاكم بل لا بد من التعبد به কিفما كان، فكيف يفرض أمر الإمام عليه السلام لهما بالفحص عن المستند^(١) فغير تام، اذ لم يقيم اي دليل على ذلك، بعد ان كان المفروض اختلاف القاضيين في الشبهة الحكمية، خاصة مع تساويهما في الصفات وعدم المرجح لحكم احدهما على الآخر.

ثم انه يقع الكلام في أنه هل يستفاد من الترجيح بالصفات في المقبولة او المرفوعة الترجيح بمجموعها، فتدل المقبولة مثلا على لزوم كون الترجيح بمجموع الافقهية والأصدقية والأعدلية والاورعية، بحيث لو انتفى واحد منها اخل بالترجيح، او يظهر منهما كفاية وجود احدي هذه الصفات؟ الظاهر هو الثاني بمناسبة الحكم والموضوع وبقرينة فهم السائل، حيث فرض بعد ذلك تساويهما في الصفات ولم يفرض انتفاء واحدة من هذه الصفات.

نسبة رواية الراوندي مع المقبولة

يقع الكلام في نسبة رواية الراوندي مع مقبولة ابن حنظلة، فبناء على ما مر من عدم دلالة المقبولة على الترجيح بالصفات بلحاظ تعارض الخبرين، بل يكون بلحاظ تعارض الحكمين، وكون الأمر بالأخذ بالشهرة

فيها من باب تمييز الحجّة عن اللاحجة، تكون كرواية الراوندي مشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وتزيد رواية الراوندي عليها بدلالاتها على الترتيب بينهما، كما انها تزيد على رواية الراوندي ببيان الترجيح بكون قضاة العامة وحكامهم الى الخبر الآخر أميل، بينما تكون هي ساكنة عن ذلك، وان قلنا بدلالة المقبولة على الترجيح بالصفات والشهرة كان مقتضى ذلك تقييد رواية الراوندي بهما، فيكون الترجيح بموافقة الكتاب ثم مخالفة العامة في طول الترجيح بهما.

وقد يقال بان تقييد رواية الراوندي بفرض تساوي الراويين في الصفات يوجب حملها على الفرد النادر، اذ قلّمًا يتحقق ذلك، ولكن يمكن الجواب عنه أولاً أنه بناء على مسلك المشهور من عدم التنافي بين الأحكام الظاهرية قبل وصولها، فالموارد التي لايعرف فيها امتياز راوي الخبر الذي يخالف الكتاب او يوافق العامة على راوي الخبر الآخر ليست نادرة، ولا تقتضي المقبولة عدم جريان رواية الراوندي في هذه الموارد، الا ان يفرض تحقق علم اجمالي بوجود هذا الامتياز في الأخبار المخالفة للكتاب او الموافقة للعامة في دائرة الأخبار المتعارضة، ولكن لا موجب لتحقيق هذا العلم الإجمالي عادة، ولسان المقبولة وان كان هو الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة في فرض تساوي الراويين في الصفات، وتقييد رواية الراوندي بهذا العنوان يوجب حملها على الفرد النادر، ولكن بناء على مسلك المشهور لاملزم عقلا ولا عرفا لتقييدها بأكثر من فرض عدم العلم بكون راوي الخبر المخالف للكتاب او الموافق للعامة أرجح، اذ المفروض انه في فرض الجهل بذلك لاتنافي بينها وبين المقبولة.

وثانيا: لو أُريد من الأمر بالأخذ بموافق الكتاب او مخالف العامة في رواية الراوندي ما يعم الأمر الظاهري الثابت ببركة جريان الأصل

الموضوعي وهو استصحاب عدم تفاضل الراويين لم يختص مورده بالفرد النادر جزماً، بعد عدم تحقق علم اجمالي بامتياز راوي الخبر الدال على الحكم الالزامي المخالف للكتاب او الموافق للعامة عادة، وهذا الجواب يتم حتى على مسلك من يرى وقوع التنافي بين الأحكام الظاهرية قبل وصولها.

نسبة رواية الراوندي مع مرفوعة زرارة

ان جعلنا الشهرة التي ذكرت في المرفوعة اولاً من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فيكون عدد المرجحات المذكورة فيها اثنين، كعدد المرجحات في رواية الراوندي، فيتفقان في المرجح الثاني وهو مخالفة العامة ويختلفان في المرجح الاول، حيث تدل المرفوعة على انه الترجيح بالصفات وتدل رواية الراوندي على انه الترجيح بموافقة الكتاب، فيقع بينهما التعارض بنحو العموم من وجه، حيث انهما يتعارضان في خصوص ما لو كان احد الخبرين موافقاً للكتاب وراوي الآخر ارجح في الصفات، وبناء على ما مر من اقتضاء الجمع العرفي بينهما لكون الترجيح بهما في عرض واحد^(١)، فمع وجود أحدهما في خبر ووجود الآخر في الخبر المعارض له فتصل النوبة الى الترجيح بالمرجح الثاني وهو مخالفة العامة، واما لو قيل باستقرار التعارض بينهما فيتساقطان في هذا الفرض الذي يوجد أحدهما في خبر والآخر في معارضه، ولكن يشكل حينئذ الترجيح بمخالفة العامة، حيث يحتمل لزوم الترجيح واقعا بواحد من

المرجحين الاولين، وان سقط دليلهما عن الحجية في مورد الاجتماع بالتعارض.

واما اذا جعلنا الشهرة في المرفوعة احد المرجحات أيضا، فتكون المرجحات المستفادة منها ثلاثة وهي الشهرة ثم الصفات ثم مخالفة العامة، فتتفق رواية الراوندي معها في المرجح الأخير فقط، فيلزم حينئذ تقييد الترجيح بها بفرض فقد الترجيح بالشهرة والصفات، وحيث تدل المرفوعة على الترجيح بالشهرة اولا بينما تدل رواية الراوندي على الترجيح بموافقة الكتاب اولا فيقع بينهما التعارض في اختلاف حديثين أحدهما موافق للكتاب والآخر مشهور، فتكون النسبة بين المرفوعة ورواية الراوندي هي العموم من وجه، فيأتي فيه ما مر من وجود الجمع العرفي بينهما بحمل كون الترجيح بهما في عرض واحد، ففي مورد اجتماعهما تصل النوبة الى الترجيح بالصفات ثم الى مخالفة العامة، نعم ان لم تقبل هذا الجمع العرفي حكم بتساقطهما في هذا المورد الذي هو مورد اجتماعهما، كما يحكم بتساقطهما فيما لو كان احد الحديثين موافقا للكتاب والآخر ارجح من حيث صفات الراوي، فلا يمكن في مثل ذلك الترجيح باي منهما، كما لا يمكن الرجوع فيه الى المرجح المتأخر وهو موافقة العامة.

نسبة المقبولة مع مرفوعة زارة

ثم انه ينبغي الكلام حول الاختلافات الواقعة بين المقبولة والمرفوعة^(١) في المرجحات والترتيب الواقع بينها، فانهما مختلفتان في جملة من الفقرات:

١ - سبق ذكرهما في صفحة ٤٢٩ و صفحة ٤٦٩.

الفقرة الأولى: ان المقبولة بدئت بالترجيح بالصفات -مع الغض عن ما مر من كون الترجيح بالصفات فيها مربوطا بباب القضاء او الإفتاء- ثم ذكرت الشهرة كمرجح ثان -مع الغض عما مر من ان الأخذ بالشهرة من باب تمييز الحجة عن اللاحجة- والمرفوعة بالعكس؛ فذكر الشيخ الأعظم "قده" انه يمكن تقديم المقبولة على المرفوعة بنفس المرجح الذي ذكر في المرفوعة من لزوم الأخذ بما اشتهرت روايته بين الاصحاب، فان المقبولة هي التي اشتهرت بين الاصحاب دون المرفوعة، لانها لم تنقل الا عن عوالي اللثالي مرفوعة الى زرارة، واورد عليه المحقق الاصفهاني قده انه لا يمكن العمل ببالمرفوعة في مقام تقديم المقبولة عليها اذ معنى ذلك ان المرفوعة تلغي نفسها بنفسها وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال^(١).

وذكر السيد الصدر قده ان النسبة بين المقبولة والمرفوعة لما كانت هي العموم من وجه فمورد افتراق المقبولة ما اذا كان الراوي لاحد الخبرين أصدق مثلا مع عدم كون الخبر الآخر مشهورا، ومورد افتراق المرفوعة ما اذا كان احد الخبرين مشهورا مع عدم كون راوي الآخر أصدق، ومورد اجتماعهما ما لو كان راوي احد الخبرين أصدق مع كون الخبر الآخر مشهورا، فتدل المقبولة على ترجيح الأول والمرفوعة على ترجيح الثاني فتتعارضان، وبناء على ما هو الصحيح من عدم شمول المرجحات للخبرين المتعارضين بالعموم من وجه^(٢)، فلامجال لكلام

١ - نهاية الدراية ج٦ ص٣١٧

٢ - سيأتي البحث عنه في صفحة ٥٤٤

الشيخ الأعظم قده، واما بناء على شمولها لهما فحينئذ نقول قد يفرض ان راوي المرفوعة ليس أصدق، فهنا يتم كلام الشيخ الأعظم "قده" ولايرد عليه اشكال المحقق الاصفهاني "قده"، حيث انها تكون مشهورة ولكن معارضها ليس من الخبر الذي يكون راويه أصدق، فإن المقبولة تدخل في مادة الافتراق للمرفوعة وعندئذ تدل المرفوعة بمادة افتراقها على تقديم المقبولة في مادة اجتماعها، ولاوجه لرفع اليد عن العمل بها بعد عدم ابتلائها بالمعارض، فلم يلزم من حجية المرفوعة في مادة افتراقها الا عدم حجيتها في مادة اجتماعها مع المقبولة، فلم يلزم من وجود شئى عدمه، ولايوجب ذلك حمل المرفوعة على الفرد النادر اذ تبقى لها مادة الافتراق، فتدل على لزوم الأخذ بالخبر المشهور فيما اذا لم يكن الخبر الآخر ارجح في صفات الراوي، ولاوجه لفرض كون ذلك الفرد النادر.

واما اذا فرض كون راوي المرفوعة أصدق مثلاً، كما لو كانت العبرة بصفات الراوي المباشر عن الإمام (عليه السلام) وكان زرارة أصدق من عمر بن حنظلة، فحينئذ لا يتم كلام الشيخ الأعظم "قده" لأجل ان المقبولة أيضاً تدل على تقديم خبر الأصدق، والمفروض ان مرفوعة زرارة خبر الأصدق فيكون تقديم المقبولة على المرفوعة دون العكس ترجيحاً بلامرئح، ولكن لا يتم ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه يلزم من وجود شئى عدمه، فان الاستناد الى المرفوعة في تقديم المقبولة انما يحتاج الى حجية المرفوعة في دلالتها على تقديم المقبولة عليها، ولازم ذلك سقوط حجية المرفوعة بلحاظ دلالتها على ترجيح الخبر المشهور على الخبر الذي يكون ارجح في صفات الراوي في سائر موارد تعارض الخبرين، غير تعارض المرفوعة والمقبولة.

ثم ذكر ان هذا كله على فرض عدم جمع دلالي بين المرفوعة

والمقبولة، ولكن الصحيح وجود جمع دلالي بينهما، فانه لو ورد في حديث انه اذا تعارض خبران فيؤخذ بالمشهور فان لم يكن فيؤخذ بالخبر الذي يكون راويه أصدق، وورد في حديث آخر انه اذا تعارض خبران فيؤخذ بالخبر الذي يكون راويه أصدق فان لم يكن أصدق فيؤخذ بالمشهور، فيفهم منها عرفا ان الإمام (عليه السلام) لم يكن بصدد الترتيب بين المرجحين والا لما بدء تارة باحدهما واخري بالآخر، والوجه في ذلك ان تقديم احد المرجحين على الآخر في خطاب الإمام (عليه السلام) نص عرفا في ان المرجح الأول ليس في طول الثاني بان تصل النوبة اليه عند فقده، والا لم يكن وجه لتقديمه، فالمرجح الأول اما مقدم على الثاني او يكون في عرضه على الاقل، فيكون كل حديث نصا في عدم تقدم المرجح الثاني، وبذلك يقيد الحديث الآخر الذي يقتضي باطلاقه لزوم تقديم هذا المرجح الثاني حيث ابتداء الإمام (عليه السلام) فيه بذكره، وهذا واضح فيما لو ذكر الإمام في كلامه المرجحين بالترتيب.

واما لو فرض كون ذكر المرجح الثاني عقيب فرض السائل تساوي الخبرين من حيث المرجح الأول كما هو الحال في المقبولة والمرفوعة، فهذا الجمع العرفي وان لم يكن بذلك الوضوح، فان أمر الإمام بالترجيح اولاً بما يكون في طول مرجح آخر واقعا ليس فيه محذور عدا لزوم تقييد اطلاقه، ولأجل ذلك يتعارض الخطاب المشتمل على الترجيح بالشهرة فقط مع الخطاب المشتمل على الأصدقية فقط في مورد تعارض الخبر المشهور مع خبر الأصدق، وهذا قد يؤدي في مثل تعارض المقبولة والمرفوعة الى الالتزام بتساقطهما في مورد الاجتماع أي تعارض الخبر المشهور مع خبر الأصدق، ولكن مع ذلك لايبعد وجود هذا الجمع

العرفي فيه أيضا، فانه لو ورد في حديث لزوم الترجيح بالشهرة، ثم لما سال الراوي عن فرض فقد هذا المرجح اجاب الإمام عليه السلام بلزوم الترجيح بأصدقية الراوي، فلو كان الترجيح بالشهرة بحسب المراد الجدي في طول الترجيح بمرجح آخر، فيكون موضوعه مقيدا بعدم ذلك المرجح، وحيث يأمر الإمام عليه السلام بالترجيح بالأصدقية بعد فرض السائل فقد مزية الشهرة في كلا الخبرين، فيكون ظاهرا في كون موضوعه هو نفس موضوع الترجيح بالشهرة بحسب المراد الجدي، فيكون موضوعه مقيدا أيضا بعدم ذلك المرجح الآخر الذي كان الترجيح بالشهرة في طوله، فلا يعقل ان يكون ذلك المرجح الآخر نفس الترجيح بالأصدقية، حيث يكون معناه الترجيح بالأصدقية في فرض عدم وجود الأصدقية، فبذلك نعرف انه ليس الترجيح بالشهرة في طول الترجيح بالأصدقية، وهذا الظهور اقوى من اطلاق الحديث الآخر المقتضي للزوم تقديم الترجيح بما ذكر فيه اولا، فيثبت بذلك كون المرجحين في عرض واحد.

ان قلت: بناء عليه يعود الإشكال السابق، حيث انه لو وجد المرجح المذكور في الحديث اولاً في احد الخبرين ووجد المرجح المذكور فيه ثانيا في الخبر الآخر، فيتعارض المرجحان ويتساقطان، ومعنى ذلك كون الترجيح بالمرجح الأول مقيدا لبا بعدم المرجح الثاني في الخبر الآخر، وحينئذ فيتوجه الإشكال بانه لو كان موضوع المرجح الثاني نفس موضوع المرجح الأول واقعا فيكون معناه تقييد الترجيح بالمرجح الثاني بفرض عدم هذا المرجح الثاني وهو محال، وان اختلف موضوعه عنه وقعنا في محذور مخالفة الظاهر.

قلت: حيث ان تقييد كل من المرجحين فيما اذا كانا في عرض واحد بعدم المرجح الآخر في الخبر الآخر ناش من تزامم المرجحين، فالعرف يرى ان موضوع كل من المرجحين هو ذات الخبر، فلو وجد المرجح الأول في احد الخبرين والمرجح الثاني في الخبر الآخر يكون مقتضي الترجيح تاما في كليهما، وانما لايمكن فعلية الترجيح بسبب التعارض، وهذا بخلاف فرض تقديم المرجح المذكور في الخطاب ثانيا على المرجح المذكور فيه اولا، فانه يرفع الشأنية في المرجح الأول، فيكون موضوع المرجح الأول عرفا مقيدا بفقد هذا المرجح الثاني، ولأجل ذلك لزم الإشكال السابق^(١).

وما افاده تامّ جدّا، عدا ما اورده على المحقق الاصفهاني "قده" ثانيا، فان هذا الإيراد غير متجه حيث ان الاستناد الى المرفوعة في تقديم المقبولة في فرض كون راوي المرفوعة أصدق يوجب التفكيك بين تعارض المرفوعة والمقبولة مع سائر موارد التعارض، بالالتزام بتقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالأصدقية في هذا المورد والالتزام بتقديم الترجيح بالأصدقية على الترجيح بالشهرة في سائر موارد التعارض بمقتضى المقبولة، وهذا التفكيك غير محتمل، فيكون بين سقوط المرفوعة عن الحجية بلحاظ سائر موارد التعارض وبين سقوطها عن الحجية بلحاظ تعارض نفسها مع المقبولة تلازما عرفيا، وهذا يؤدي الى محذور استلزام حجية المرفوعة لعدم حجيتها.

الفقرة الثانية: انه ذكر في المقبولة اربع صفات، الأعدلية والافقهية

والأصديقية في الحديث والاورعية، فان بنينا على تغاير الأعدلية والاورعية حيث ان الأولى بمعنى زيادة ملكة العدالة او الاستقامة في جادة الشريعة بحيث لا تؤثر عليه الدوافع القوية التي قد تؤثر على العادل وتجره الى ارتكاب المعصية، والثانية بمعنى شدة الاجتناب عن الشبهات، فهو؛ وان ارجعنا الاورعية الى الأعدلية بدعوى ان المراد من الأعدلية مزيد الاستقامة على جادة الشرع ولايراد من الاورعية غير ذلك، رجعت الى ثلاث صفات؛ وكيف كان فقد دلت المقبولة على الترجيح بالأفقهية أيضا ولكن اقتصر في المرفوعة على صفة الأعدلية والأوثقية التي هي بمعنى الأصديقية، فبناء على استظهار كون المقبولة بصدد الترجيح بصفات الراوي في مورد تعارض الخبرين، فتارة تلغى الخصوصية من تلك الصفات ويستظهر كون المراد هو الترجيح بكل صفة في الراوي توجب قوة كشف خبره عن الواقع، فحينئذ لايقع تعارض بين المقبولة والمرفوعة، واما اذا لم يمكن الغاء الخصوصية عن تلك الصفات المنصوصة في المقبولة والمرفوعة فيقع التعارض بينهما في ما لو كان احد الخبرين مخالفا للعامة وراوي الآخر افقه، فتدل المقبولة على لزوم ترجيح خبر الافقه، وتدل المرفوعة على لزوم ترجيح الخبر المخالف للعامة، ولو الغينا الخصوصية عن تلك الصفات في خصوص المقبولة بقريظة ان عمر بن حنظلة فهم منها ذلك، حيث قال انهما عدلان مرضيان لايفضل واحد منهما على الآخر، فلو كان مخطئا في فهمه لكان ينبغي ان يبين له الإمام ذلك كي لايقع في الاشتباه من ناحية الحكم الشرعي، فلايختص التعارض حينئذ بين المقبولة والمرفوعة بخصوص هذا المثال، بل يشمل ما لو كان راوي الخبر الأول ذا مزية أخرى -غير الافقهية- مما يوجب قوة كشف خبره عن الواقع وكان الخبر الآخر مخالفا للعامة، هذا

ولكن لم يظهر لنا من قوله لايفضل أحدهما على الآخر الا فرض تساويهما في الصفات المنصوصة لاكثر.

وكيف كان فقد ذكر في البحوث في حل التعارض انه حيث ذكرت تلك الصفات في المقبولة معا فظاهرها كون تلك الصفات في عرض واحد، وحيث ان الترجيح بالأوثقية والأعدلية في المرفوعة مقدم على الترجيح بمخالفة العامة فيكون الترجيح بالافقهية في عرض تلك الصفتين^(١)، وما افاده تام.

الفقرة الثالثة: بناء على عدم ارتباط الترجيح بالصفات في المقبولة بتعارض الخبرين فيكون أول المرجحات لتعارض الخبرين في المقبولة والمرفوعة هو الترجيح بالشهرة، ولكن المرجح الثاني في المرفوعة هو الاورعية والأوثقية وفي المقبولة هو الترجيح بموافقة الكتاب -مع الغض عما مر سابقا من ان الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب من باب تمييز الحجة عن اللاحجة- وحينئذ يقع بينهما التعارض فيما لو تعارض خبران أحدهما موافق للكتاب والآخر يكون راويه أعدل او أوثق، وبعد وقوع التعارض بين المقبولة والمرفوعة في ذلك يجري فيه ما مر في البحث حول الفقرة الأولى، من اقتضاء الجمع العرفي لحمل كون الترجيح بهما في عرض واحد، فيتكافئان في هذا المثال.

وما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان عدم ذكر الترجيح بالصفات في المقبولة لعله لأجل ان الإمام عليه السلام لما ذكر في مقام تقديم احد الحكمين على الآخر الترجيح بصفات الحاكم الذي كان بنفسه في ذلك

الزمان راوي الحديث ففرض عمر بن حنظلة تساوي الحاكمين في الصفات فانتقل الإمام عليه السلام الى ترجيح احد الخبرين على الآخر فلم يبق مجال لذكر الترجيح بصفات الراوي، فلا ينفى ذلك وصول التوبة الى الترجيح بصفات الراوي بعد فقد الترجيح بالشهرة كما نصّ عليه المرفوعة؛ فقد أجيب عنه ان عمر بن حنظلة قد فرض تساوي الحاكمين في الصفات اللذين هما في قوة الراوي الأخير، في حين ان الترجيح بصفات الراوي في تعارض الخبرين لا يلاحظ في خصوص الراوي الأخير، بل اما يلاحظ في مجموع الرواة او في خصوص الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام كما مر بيانه سابقا.

الفقرة الرابعة: بناء على دلالة المقبولة على الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب، فيقع الكلام في انه هل يستفاد منها كون الترجيح بموافقة الكتاب مقدا على الترجيح بمخالفة العامة، حتى نقيد الترجيح بمخالفة العامة في المرفوعة بذلك ام لا؟ والظاهر عدم امكان استفادة الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجح بمخالفة العامة من المقبولة، حيث انه ورد فيها ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، ونحن وان استفدنا مما ورد في المقبولة من الأمر بالأخذ بما خالف العامة في فرض فقد الترجيح بموافقة الكتاب كون الترجيح بموافقة الكتاب مرجحا مستقلا، والا لكان ذكره لغوا وكان من ضم الحجر الى جنب الانسان، ولكن لا يثبت بذلك كون الترجيح بها مقدا على الترجيح بمخالفة العامة، فلعلهما في عرض واحد.

نعم لو تم استظهار كون النظر الاستقلالي في قوله "ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة فيؤخذ به" الى موافقة الكتاب

وانما عطفت مخالفة العامة عليها لغرض بيان ان موافق الكتاب يكون مخالفا للعامة غالبا ومخالف الكتاب يكون موافقا لهم غالبا، فتدل المقبولة على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة.

وما قد يذكر كمؤيد لهذا الاستظهار، من انه لو لم يظهر من المقبولة ذلك بقيت صورة واحدة لم يعرف حكمها من كلام الإمام عليه السلام، وهي ما لو كان احد الخبرين موافقا للكتاب والآخر مخالفا للعامة وحينئذ فكان مقتضى القاعدة ان يسأل عمر بن حنظلة عن حكمها مع انه لم يسأل عن ذلك؛ فيلاحظ عليه ان مجرد سكوت عمر بن حنظلة وعدم سؤاله عن حكم هذه الصورة لا يدل على انه عرف حكمها عن كلام الإمام عليه السلام، فلعله كان غافلا عن هذه الصورة ولم يكن متنبها لها، فالانصاف عدم استفادة الترتيب بينهما من المقبولة.

ثم انه بناء على استظهار الترتيب من المقبولة بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة، فبناء على دلالتها على الترجيح بصفات الراوي ثم بالشهرة، فتدل على الترجيح بالصفات اولا ثم بالشهرة ثم بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، والمرفوعة تدل على الترجيح بالشهرة اولا ثم بالصفات ثم بمخالفة العامة، فالترجيح بمخالفة العامة في المرفوعة يكون مقيدا بقيدين وهما فقد الترجيح بالشهرة والصفات، وفي المقبولة يكون مقيدا مضافا الى ذلك بقيد ثالث وهو فقد الترجيح بموافقة الكتاب فتقيد المرفوعة بالمقبولة، وبناء على عدم دلالة المقبولة على الترجيح بصفات الراوي فتكون الشهرة أول مرجح في المقبولة والمرفوعة معا، وبناء على كون المراد من الشهرة في المقبولة هي الشهرة الروائية وفي المرفوعة هي الشهرة الفتوائية فتتعارضان في فرض تعارض الخبر

المشهور رواية مع الخبر المشهور فتوى فيحمل عرفا على كون الترجيح بهما في عرض واحد.

وكيف كان فتعارض المقبولة والمرفوعة في المرجح الثاني، فتدل المقبولة على انه موافقة الكتاب وتدل المرفوعة على انه الصفات، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه، ومورد اجتماعهما ما لو كان احد الخبرين موافقا للكتاب وكان الخبر الآخر ارجح من حيث صفات الراوي، فيحكم بمقتضى ما مر من ثبوت الجمع العرفي بينهما^(١) بكون الترجيح بهما في عرض واحد، بمعنى انه اذا وجد أحدهما في احد الخبرين ولم يوجد الآخر في الخبر المعارض له كان مرجحا، واما لو كان أحدهما في خبر وكان الآخر في الخبر الثاني فلا يمكن ترجيح احد الخبرين على الآخر، فتصل النوبة حينئذ الى المرجح الثالث الذي تدل عليه المقبولة والمرفوعة وهو مخالفة العامة، نعم لولم تقبل هذا الجمع العرفي وحكمنا بتساوقهما في مورد الاجتماع فيشكل حينئذ الترجيح بمخالفة العامة، اذا انحصر دليله بهما دون عام منفصل كرواية الراوندي، حيث يحتمل لزوم الترجيح واقعا بموافقة الكتاب او صفات الراوي وان سقط دليلهما عن الحجية بالتعارض، نعم مع انتفاءهما فتصل النوبة الى الترجيح بها بمقتضى الترتيب المذكور في المقبولة والمرفوعة بلا كلام.

الفقرة الخامسة: انه جاء في المقبولة في فرض موافقة الخبرين للعامة انه ينظر الى ما هم أميل اليه حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، ولكن في المرفوعة بعد فقد الترجيح بمخالفة العامة ورد الترجيح بموافقة

الاحتياط، وحيث ان العرف يرى من تلك الجملة الواردة في المقبولة انها بيان لمرتبة نازلة من الترجيح بمخالفة العامة قد سكت عنها المرفوعة، فمقتضى القاعدة تقييدها بذلك، فلاتصل النوبة الى الترجيح بموافقة الاحتياط المذكور في المرفوعة الا بعد فقد الترجيح بمخالفة العامة بما له من مراتب.

الفقرة السادسة: ان المقبولة أمرت بعد فرض فقد جميع المرجحات بالوقوف وتاخير الواقعة الى لقاء الإمام عليه السلام، ولكن المرفوعة أمرت بالأخذ بالخبر الموافق للاحتياط، ومع كون الخبرين موافقين للاحتياط او مخالفين له حكمت بالتخير بينهما، ولا يخفى انه لاتعارض بينهما من هذه الجهة، حيث ان المقبولة واردة في مورد الخصومة، ولا يكون احد الخبرين الواردين في مورد الخصومة موافقا للاحتياط التام، اذ يكون مفاده لامحالة منافيا لحق احد الخصمين، كما لامجال في مورد الخصومة للحكم بالتخير، كما هو ظاهر.

هذا، ومن جهة أخرى ان ظاهر الأمر بالأخذ بالخبر الموافق للاحتياط في المرفوعة هو جعل الحجية له، لا الأمر بالاحتياط كأصل عملي بعد تساقط الخبرين، وذلك لوجهين: ١- ان الأمر بالأخذ بالخبر ظاهر في حجيته، بخلاف ما لو تعلق الأمر بالاحتياط مثلا ٢- ان الحكم بالحجية التخيرية في مورد الخبرين الموافقين للاحتياط او المخالفين له وعدم تساقطها يدل بالاولوية على عدم تساقط الخبرين اللذين يكون أحدهما موافقا للاحتياط التام، اذ لا يحتمل ان يكون موافقة احد الخبرين للاحتياط التام سببا لصيرورتهما اسوء حالا من هذا الفرض.

ان قلت: لعل الحكم بالحجية التخيرية وعدم تساقط الخبرين الموافقين للاحتياط او المخالفين له لأجل عدم امكان الاحتياط التام،

فلا اولوية تقتضي عدم تساقط الخبرين فيما لو امكن الاحتياط التام.
قلت: فرض كون الخبرين موافقين للاحتياط له او مخالفين له لايعني عدم امكان الاحتياط التام دائما، فلو قام خبر على وجوب التمام وقام خبر آخر على وجوب القصر كان كل منهما موافقا للاحتياط النسبي، ولكن يمكن الاحتياط التام بالجمع بين القصر والتمام، وكذا لو قام خبر على ان من زنى بأم زوجته تبين منه زوجته وقام خبر آخر على ان له ان يبقى معها، فكل منهما يكون مخالفا للاحتياط، اذ لو عمل بالخبر الأول وحكم بزوال الزوجية كان خلاف الاحتياط، من جهة احتمال انها زوجته فكيف تتزوج من رجل آخر بدون الطلاق، ولو عمل بالخبر الثاني كان خلاف الاحتياط أيضا لاحتمال بينونها منه، ولكن لايعني ذلك عدم امكان الاحتياط التام، اذ يمكنها ان تنفصل منه بالطلاق.

نسبة اخبار الترجيح الى اخبار التخيير

ذكر صاحب الكفاية "قده" ان مقتضى الجمع العرفي بين اخبار التخيير والترجيح هو حمل اخبار الترجيح على الاستحباب، حيث انه يبعد جدا تقييد اطلاقات التخيير الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين مع ترك الاستفصال عن فرض تساويهما وعدمه مع ندرة تساويهما، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار، ودعوى الإجماع على لزوم الأخذ باقوى الدليلين مجازفة بعد مصير مثل الكليني الى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، حيث قال في ديباجة الكافي ولانجد شيئا اوسع ولا احوط من التخيير.

ويلاحظ عليه: ان بعض اخبار التخيير لم يتم له اطلاق لفرض وجود

مرجح في أحد الخبرين، مثل مكاتبة الحميري^(١)، وبعضها وان تم له اطلاق كرواية الحسن بن الجهم ولكن لامحذور في تقييده بما دل على الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة كرواية الراوندي، خاصة وأن لها نحو حكومة على الحكم بالتخيير في رواية الحسن بن الجهم حيث فرض فيها السائل أنه لا يعلم أيهما الحق، حيث ان مخالفة العامة مثلاً توجب العلم بالحق ولو ادعاء كما ورد ان ما خالف العامة ففيه الرشاد، ولأقل من كونه قابلاً لتقديم مثل رواية الراوندي عليه بالتوفيق العرفي بسهولة، وأما حمل قوله "ولا يعلم أيهما الحق" على فرض عدم العلم بحجية أيّ منهما بعينه كي يكون دليل الترجيح وارداً عليه فخلاف الظاهر جداً.

نعم لو تم سند مرفوعة زرارة كان حمل رواية الحسن بن الجهم على فرض فقد المرجحات المنصوصة فيها من الترجيح بالأوثقية والأعدلية او الموافقة للاحتياط وغير ذلك من الحمل على الفرد النادر، فحينئذ كان لما ذكره من حمل الأمر بالترجيح على الاستحباب وجه، -وان كان قد يقال بانه لا يوجب حمل الأمر بالترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة في مثل رواية القطب الراوندي على الاستحباب-.

هذا والمهم انه لم يتم لنا من أخبار الترجيح الا ما يدل على الترجيح بموافقة ظهور الكتاب والترجيح بمخالفة العامة، ولا يستلزم تقديمهما على اطلاق التخيير أيّ محذور.

ودعوى أن اطلاقات التخيير آية عن هذا التقييد لورودها في مقام البيان

والحاجة فلا بد من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، مدفوعة بان مجرد ورودها في مقام البيان والحاجة لا يمنع على مسلك المشهور عن تقييدها بها، خاصة مع ما مر من أن ما تم له اطلاق في التخيير هو مثل رواية الحسن بن الجهم، وللدليل الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة نحو حكومة عليها، هذا ومن جهة أخرى ان مثل قوله ما خالف العامة ففيه الرشاد يأبى عن الحمل على الاستحباب، واما اختلاف روايات الترجيح في الترتيب فقد مر الكلام فيه، بل غايته حمل تلك المرجحات على كونها في عرض واحد.

وأما ما استشهد به صاحب الكفاية من مصير مثل الكليني الى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، ففيه أنه لم يعلم كون شروعه في تأليف الكافي الذي ذكر في أوله هذا الكلام كان بعد انتقاله من بلدة الري الى بغداد، الذي يسكن فيه النواب والسفراء وقد استمر تأليفه له نحو عشرين سنة، مضافا الى انه لم يكن المعهود في عصر الغيبة الصغرى عرض التصانيف على النواب ولم يظهر منهم أي تأييد لكتاب الكافي، الا ان يكون المقصود استبعاد وجود الإجماع على الترجيح مع ذهاب مثل الكليني الى التخيير مطلقا، وكيف كان فالمهم أنه لم يتضح لنا مقصود الكليني من قوله: انا لانعرف من ذلك الا اقله وليس شئى احوط ولاوسع من رد علم ذلك كله الى العالم (عليه السلام) وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم^(١)، حيث يحتمل ان يريد به ان عدم الإحاطة بموارد الشهرة او

موافقة الكتاب او مخالفة العامة الا في موارد قليلة يوجب الرجوع الى التخيير في غالب الموارد، لا الذهاب الى التخيير مطلقا فانه لا يلائم مع روايته أن المجمع عليه لا يرب فيه.

ثم انه استدل المحقق القمي "ره" على لزوم ترجيح ذي المزية بانه لولا ذلك يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح بل ممتنع عقلا^(١)، ويرد عليه انه يتوقف على كون المزية موجبة لأقوائية ملاك الحجية بمرتبة ملزمة بلا مزاحمة مصلحة التسهيل لها، والا فلا يقبح التخيير بين الراجح والمرجوح، كما في التخيير بين الجمعة والظهر مع ان الجمعة افضل، كما انه بناء على مسلك تساقط الخبرين المتعارضين فيمكن ان لا تكون تلك المزية موجبة لأقوائية ملاك الحجية في الخبر ذي المزية بمرتبة توجب تخلصه عن المعارضة.

هذا وأما الإضراب من الحكم بالقبح الى الامتناع فان كان بنكتة امتناع صدور القبيح من الحكيم فهو، والا فلاوجه له، فان القبيح هو ترجيح المرجوح العقلي او العقلاني الذي يعدّ ظلما، والا فلاقبح في ترجيح المرجوح فضلا ان يكون قبحه بحد يلزم تركه عقلا، كما في إعطاء الزكاة الى فقير فاسق مع وجود فقير عادل، واما امتناع ذلك فلا يتصور في الفعل الاختياري اصلا، فان الفاعل المختار لما كان فاعلا بالسلطنة وله ان يفعل لأن عليه ان يفعل، فسنخ عليه التامة بنحو يتخلف معلوله وهو اعمال السلطنة عن وجوده الا اذا شاء ذلك، وما عليه جمهور الفلاسفة من أن الإرادة لما كانت ممكنة الوجود فما لم توجد

علتها التامة امتنع وجودها بالغير واذا وجدت علتها التامة وجب وجودها بالغير، ولأجل ذلك التزموا بان ترجيح احد المتساويين على الآخر كـرغيفي الجائع وطريقي الهارب لا بد ان يكون ناشئا عن مرجح نفسي، والا لزم وجود ارادته بلاسبب وهو عين وجود المعلول بلاعلة وهذا محال، فقد مرّ في بحث الطلب والإرادة انه التزام بشبه الجبر، وهذا يعني انه كان يمتنع على قاتل الحسين (عليه السلام) ان لا يريد قتله لتحقق العلة التامة لها كما كان يمتنع على ناصر الحسين (عليه السلام) ان يخذله لتحقق العلة التامة لإرادة نصره.

الترتيب بين المرجح الصدوري والجهتي والمضموني

ثم انهم ذكروا ان المرجحات على ثلاثة أقسام: مرجح الصدور كالترجيح بصفات الراوي والشهرة الروائية، ومرجح جهة الصدور كمخالفة العامة، ومرجح المضمون كموافقة الكتاب، وهنا عدة اقوال:

القول الاول: ما نسب الى الوحيد البهبهاني "ره" من تقديم مرجح جهة الصدور وهو مخالفة العامة على مرجح الصدور، اذ مع كون احد المتعارضين مخالفا للعامة يقطع بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر عن المعصوم (عليه السلام) او صادر تقية، فلايشمله دليل التعبد بالصدور، فيكون الخبر المخالف للعامة حجة بلامعارض.

اقول: الانصاف أن دعوى القطع بأنه لو صدر الخبر الموافق للعامة فانما صدر تقية، مما لا وجه له، حتى لو وجد له معارض، اذ لو كان المعارض ظني الصدور فلعله لم يصدر من الامام واقعا ولو كان صادرا واقعا فلعله صدر لا بداعي الجدل، لمصلحة تقتضي ذلك، كالمصلحة في مخالفة العامة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أن العقلاء لا يجرون أصالة الجد في الخبر الموافق للعامة المبتلى بالمعارض^(١)، ففيه أن الكلام في احراز بناء العقلاء بالعمل بالخبر الآخر المعارض له اذا كان ظني الصدور، فلعلهم يبقون متحيرين.

نعم لو تم ما احتمله صاحب الكفاية "قده" من أن أصالة الجهة في الخبر الموافق للعامة لاتجري بنظر العقلاء بعد فرض تعارضه مع الخبر المخالف لهم، كان معناه عدم وصول النوبة حينئذ الى سائر المرجحات اذ يصير بذلك من تعارض الحجة مع اللاحجة، ولكنه لاوجه للمنع عن جريان اصالة الجهة في الخبر الموافق للعامة بمجرد وجود المعارض له، خاصة فيما لو فرض موافقته للكتاب أيضا كما هو مقتضى الترتيب في فقرات رواية الرواندى.

هذا وقد استدلل المحقق الرشتي "قده" لما اختاره المحقق البهبهاني "ره" من تقديم المرجح الجهتي كمخالفة العامة على المرجح الصدوري^(٢) كاوثقية الراوي بأن مورد الترجيح بمخالفة العامة هو الخبر القطعي الصدور لاختصاص دليله به، ومقتضاه عدم العمل بموافق العامة قطعيا كان او ظنيا، اذ ظنية الصدور لاتوجب حسن حال الخبر الموافق للعامة جزما، فلا يصلح ان يكون منشأ للتعبد بصدوره ولو كان راويه أوثق مثلا^(٣).

١ - كفاية الاصول ص٤٤٤

٢ - لا يخفى أنه يرى تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة لأنه يرى موافقة الكتاب مرجحا مضمونيا لا صدوريا.

٣ - بدائع الافكار ص٤٥٧

وهذا غريب منه، اذ **اولا:** ان كون الخبر القطعي الصدور المخالف للعامه موجبا لطرح الخبر الموافق للعامه قطعيا كان او ظنيا، لا يوجب أولوية كون الخبر الظني الصدور المخالف للعامه موجبا لطرح الخبر الموافق للعامه، فانه لا مانع من ترجيح هذا الخبر الموافق للعامه بنكته كونه قطعي الصدور، او ان راويه أوثق فيكون الظن بصدوره اقوى من الظن بصدور الخبر الآخر.

وثانيا: ان موضوع الترجيح بمخالفة العامه في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة وان كان هو مورد تعارض الخبرين المشهورين فلو فسرنا الخبر المشهور بالخبر المقطوع الصدور، فالتعدي الى غيره يحتاج الى دليل، لكن المهم ما سبق من ظهور قوله في المقبولة "ما خالف العامه ففيه الرشاد" في التعميم، مضافا الى ان موضوع الترجيح بمخالفة العامه في رواية الراوندي هو ورود حديثين مختلفين ولو كانا مظنوني الصدور.

القول الثاني: ما يظهر من الشيخ الأعظم "قده" من تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، حيث ذكر انه اذا زاحم المرجح الصدوري مع المرجح الجهتي بان كان الارجح صدورا موافقا للعامه فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامه، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامه باحتمال التقيه في الموافق، لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

ان قلت: ان مقتضى دليل حجية خبر الثقة لزوم التعبد بصدور كلا

الخبرين المتعارضين مهما امكن، فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الخبر الموافق للعامة تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لامعنى للتعبد بصدور ما يجب حمله على التقية، حيث ان حمله عليها الغاء له حقيقة، فالترجيح بالصدور مقدم على الترجيح بجهة الصدور، حيث ان جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور^(١).

وقد وافق المحقق النائيني "قده" مع الشيخ الاعظم "قده" فقال: ان مرجح الصدور كالشهرة يقدم على مرجح جهة الصدور كما يقدم على مرجح المضمون، وما كان مرجحا لجهة الصدور يقدم على مرجح المضمون، فمثل مخالفة العامة يقدم على الترجيح بمخالفة الكتاب، اذ مع عدم احراز الصدور لاتصل النوبة الى ملاحظة جهة الصدور، كما ان اعتبار مرجح المضمون فرع اعتبار صدور المتعارضين لبيان الحكم الواقعي، فمقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات هو ملاحظة الصدور ثم مرجح الجهة ثانيا ثم مرجح المضمون ثالثا.

هذا وقد ذكر انه وان كان يظهر من صحيحة القطب الراوندي تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، لكن العمل بها مشكل، الا ان يقال ان موافقة الكتاب من المرجحات الصدورية، فتقدم على الترجيح بمخالفة العامة حيث انها من المرجحات الجهتية،

فتأمل^(١).

وانت ترى غرابة رفع اليد عن الترتيب المذكور في رواية الراوندي لمجرد ما ذكر، وكيف كان فيرد على ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" **اولا:** انه على مختاره من التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها، بنكتة ان الجامع بين المرجحات هو كون احد الخبرين اقرب الى الواقع من الخبر الآخر، فحينئذ لا يبقى مجال للترتيب بينها، بل المهم ملاحظة انطباق هذا الجامع وهو يختلف باختلاف الموارد.

كما انه بناء على دلالة اخبار الترجيح على الترتيب بين المرجحات فاللازم ملاحظتها، وقد مر الكلام في دلالة مقبولة ابن حنظلة على تأخر المرجح الجهتي عن المرجح الصدوري كالشهرة والمضموني كموافقة الكتاب، كما دلت رواية الراوندي على تأخر المرجح الجهتي أي مخالفة العامة عن المرجح المضموني أي موافقة الكتاب.

وثانيا: ان غاية ما يمكن ان يقال في تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي هو ان موضوع المرجح الجهتي هو فرض صدور الخبر عن الإمام (عليه السلام) او العلم به، بدعوى انه بعد فرض صدور الكلام يمكن ان يقال عنه انه صادر بداعي الجد او بداعي التيقية، وحينئذ فالمرجح الصدوري للخبر الموافق للعامة يوجب التعبد بصدوره ومعه لا يبقى مجال للتعبد بصدور الخبر المخالف للعامة، فلا يحرز موضوع المرجح الجهتي فيه، بل بناء على كون موضوعه هو العلم بالصدور فينتفي موضوعه وجدانا، ولا يرد عليه النقض بأنه اذا فرض عدم المرجح

الصدوري في كلا الخبرين، فحيث لا يشمل شمول دليل حجية السند أيًا منهما لأجل التعارض فلا يحرز عندئذ موضوع المرجح الجهتي في الخبر المخالف للعامة، وذلك لأنه لو لم يكن مرجح صدوري في الخبر الموافق للعامة، فحيث انه لا يشمل دليل حجية الخبر بعد فرض لزوم حمله على التيقية للغوية التعبد بصدوره حينئذ^(١)، فيكون دليل حجية الخبر شاملا للخبر المخالف للعامة بلامعارض، فيحرز بذلك موضوع المرجح الجهتي فيه.

ولكن الصحيح ان نفس خطاب المرجح الجهتي يأمر بالأخذ بالخبر المخالف للعامة من دون تقييده بفرض صدور الخبر فضلا عن العلم به، فلا دليل على اخذ أزيد من كون الخبر مقتضيا للحجية بان يكون خبر الثقة، ومعنى ذلك انه بنفسه يوجب التعبد في الخبر الظني، بالجهة والصدور معا وفي الخبر القطعي بالجهة فقط، ولعل هذا هو مقصود صاحب الكفاية من ان جميع المرجحات مرجحات الصدور، وعليه فلا موجب لتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي ما لم يستظهر ذلك من الروايات، بل يقع بينهما التعارض في فرض وجود أحدهما في خبر ووجود الآخر في معارضة.

ثم انه قد يقال ان ما ذكر من ان دليل حجية خبر الثقة لا يشمل الخبر الموافق للعامة للغوية التعبد بصدوره بعد لزوم حمله على التيقية، فهذا

١ - قد مرّ سابقا في بحث تحديد مركز التعارض بين الدليلين انه لا لغوية في التعبد بصدوره اذ اثره جواز الإخبار عنه، فالمهم هو قصور دليل الحجية عن اثبات حجية مثله مما يكون مبتلى بالمعارض.

يعني ان التعبد بالصدور يتغير مع التعبد بجهة الصدور والدلالة، وانما يدعى لغوية التعبد بالصدور بدون التعبد بهما، ولكن الصحيح هو ان دليل حجية السند ليس مفاده التعبد بصدور الخبر، بل مفاده تنجيز الحكم الواقعي الذي يحكي عنه الخبر او التعذير عنه، فهذا يتضمن لامحالة حجية الجهة والدلالة أيضا، وتكون نتيجة ذلك عدم معقولية حجية سند خبر يتعين حمله على التقية، وليست النكته مجرد اللغوية فحسب، وقد مر سابقا ما ينفع في المقام فراجع.

والحاصل أننا يجب أن نتبع روايات الترجيح، ودليل ترجيح ما خالف العامة ليس موضوعه الخبر الذي ثبت صدوره من دليل آخر، بل نفس الامر بالاخذ بما خالف العامة يكفي للتعبد بصدوره، بعد أن كان مشمول للدليل العام لحجية خبر الثقة، والا فكيف ثبت التعبد بصدور الخبر المخالف للعامة مع عدم مرجح صدوري فيه على الخبر الموافق للعامة، بأن كان راويهما متساويين من حيث الوثاقة ونحوها.

القول الثالث: ما حكى عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من أنه

قال: ان الترجيح بمخالفة العامة يقدم على سائر المرجحات بدعوى ان قوله (عليه السلام) في المقبولة ان المجمع عليه لا ريب فيه لما كان ارشادا الى كبرى عقلائية، وهو أنه لو كان في أحد المتعارضين مزية توجب صرف الريب وسوء الظن الناشئ من العلم الإجمالي بكذب أحدهما الى الدليل الآخر كان الدليل الواحد لتلك المزية حجة، فعندئذ لا بد من الرجوع الى المرتكزات العقلائية، والعقلاء اذا نقل لهم كلاما متباينان عن قائد ديني او اجتماعي فانهم يلاحظون مصححات التورية والكتمان في كلامه من دون الرجوع الى المرجحات الصدورية وتكذيب احد الناقلين ابتداء، وعلى هذا عمل الرواة منذ زمان قديم، حتى انهم لو

كانوا يسألون الإمام عن مسألة فيفتيهم ولما يرجعون الى فقهاء الشيعة يقولون لهم انه قد اتفأك، لم يكونوا يأخذون بما سمعوا عن الإمام بل كانوا يأخذون بما يرويه لهم الآخرون.

وفي رواية عبدالله بن محرز قلت لابي عبدالله (عليه السلام) إن رجلا مات وأوصى إلي بتركته وترك ابنته قال فقال لي أعطها النصف قال فأخبرت زرارة بذلك فقال لي اتفأك إنما المال لها قال فدخلت عليه بعد فقلت أصلحك الله إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني فقال لا والله ما اتقيتك ولكني اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد قلت لا قال فأعطها ما بقي^(١).

هذا، خصوصا مع اعلان الأئمة (عليهم السلام) بانهم يجيبون على الزيادة والنقصان، او انهم يجيبون على سبعين وجها لهم من كلها مخرج، وأن حديثا تدريه خير من الف حديث ترويه، وأنا لانعد الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا، فان بناء العقلاء على ذلك مما لاينكر، فانهم متى نقل لهم كلامان متعارضان بدوا ممن يفرض عليهم مقامهم الاجتماعي كتمان بعض الأمور احيانا، فهم يلاحظون اولاً انه هل يمكن تصحيح صدور الكلامين ولو بحملهما على اختلاف الدواعي، فان تمكنا من الحل فهو، والا فيلتجئون بعد ذلك الى التشكيك في الصدور.

ويلاحظ عليه: أنه لو كان الحمل على التقية جمعا عرفيا او استنباطيا على حد تعبيره تمّ ما ذكره، ولكنه ليس كذلك كما مر سابقا، هذا ومن

جهة أخرى إنه وان كان لايعترف بسند رواية الراوندي الدالة على الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة، كما لايعترف بكون ظاهرها هو الترجيح بموافقة عموم الكتاب بل يراه في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، ولكنه يستند في المرجحات الى مقبولة عمر بن حنظلة وهي وان كانت لا تدل على الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة، ولكنها قدمت الترجيح بالشهرة عليهما، فان كان يرى ان الأخذ بالشهرة من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فلا إشكال، لكن الظاهر أنه يرى كونه من باب الترجيح حيث يلتزم بأن قوله "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به فان المجمع عليه لا يرب فيه" إرشاد الى كبرى عقلائية في باب الترجيح، وحينئذ فقد يخطر بالبال انه لا يجتمع مع ما ذكره في المقام.

الا أنه ذكر كلاما لعله ينفع في المقام حيث قال: ان الشهرة الروائية ليست مرجحا صدوريا فقط بل مرجح جهتي أيضا، اذ الاصحاب ما كانوا يهتمون عادة بنقل الحديث الصادر تقية، اذ كان غرضهم هو استكشاف الحكم الواقعي من خلال نقل الاحاديث، كما أن المرجح الجهتي كمخالفة العامة ليس موجبا لأقوائية جهة الصدور فقط، بل يوجب أقوائية الكشف عن الصدور أيضا، فان احتمال خلط الراوي لروايات العامة لا يأتي فيما يرويه من الخبر المخالف لهم، كما لا يأتي فيه احتمال الدس والتزوير من قبل عمال الحكومة، كما انه يوجب أقوائية الدلالة أيضا، لعدم مجيء احتمال التورية فيه عادة، كما أن موافقة الكتاب أيضا ليست مرجحا مضمونيا فقط بل مرجح جهتي أيضا، لانه لاحاجة الى التقية فيما كان مبينا في الكتاب، وانما الحاجة الى التقية في موارد يستند فيها الأئمة الى مستندات مختفية عن العامة، ككتاب علي

(عليه السلام) ونحوه.

فيستفاد من كلامه أن تقديم الترجيح بالشهرة في المقبولة لا ينافي تقدم المرجح الجهتي أي مخالفة العامة على جميع المرجحات، حيث إن الشهرة قد استبطن فيها المرجح الجهتي أيضا، وقد ذكر الشيخ المفيد "ره" نظير ذلك في كتاب تصحيح الاعتقاد في بحث الأحاديث المختلفة حيث قال: إن الرواية المكذوب متنها لا ينتشر بكثرة الاسانيد كانتشار الرواية الصحيحة الصادقة، فإن ما صدر تقية لا يكثر روايته عنهم (عليهم السلام) كما تكثر رواية المعمول به، ولم تجمع العصابة على خبر كان الحكم فيه تقية^(١).

هذا، ولم يعلم وجه ما ذكره من أن موافقة الكتاب مرجح جهتي أيضا، فإنه قد يكون الحكم الواقعي مخالفا لعموم الكتاب، ولكن يكون مقتضى التقية بيان الحكم بنحو يوافق رأي العامة المطابق لعموم الكتاب. ثم إنه لم يعلم من رواية عبدالله بن محرز أنه ترك الأخذ بما سمع من الإمام (عليه السلام) بمجرد كلام الآخرين، فلعله راجع الإمام لإزاحة الشك الذي حدث له من كلامهم، مضافا إلى أن إخبار الثقة عن صدور حديث بداعي التقية إذا احتل عقلائيا كون إخباره ناشئا عن الحس يكون قرينة عرفية كاشفة عن المراد الجدّي في ذلك الحديث، كما مر نظير ذلك سابقا.

القول الرابع: ما ذكره في كتاب الأضواء من أن المرجح المضموني كموافقة الكتاب مقدم على المرجح السندي كاوثقية الراوي، إذ المرجح

الصدوري رافع لموضوع المرجح السندي، فان المرجح السندي فرع اقتضاء دليل حجية خبر الثقة لشمول كل من الخبرين، والمرجح الصدوري لخبرٍ يوجب فقدان اقتضاء الخبر الآخر لشرط حجية خبر الثقة، وهو وجود اثر عملي لحجيته، فانه لا اثر لحجية خبر يجب طرح مضمونه، ودعوى أن الترجيح بموافقة الكتاب مرجح سندي ايضا خلاف مورد مقبولة ابن حنظلة من ترجيح احد الخبرين المشهورين -اي مقطوعي الصدور- المتعارضين بها^(١).

وفيه أن دليل المرجح السندي كاوثقية الراوي شامل لكل خبر مبتلى بالتعارض اذا كان مع قطع النظر عن معارضه مشمولاً للدليل الحجية، وخبر الاوثق الذي يكون اخص من الكتاب مشمول للدليل الحجية، لولا ابتلاءه بالمعارض، فيقع التعارض بين اطلاق دليل المرجح السندي مع اطلاق دليل المرجح المضموني كموافقة الكتاب، حيث يقتضي الاول الأخذ بخبر الاوثق المخالف لظهور الكتاب ويقتضي الثاني الأخذ بخبر الثقة الموافق لظهور الكتاب.

القول الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من انه حيث لا يستفاد من مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة الترتيب بين المرجحات^(٢)، فجميع المرجحات في عرض واحد، وما ذكره الشيخ الاعظم من تقدم المرجح الصدوري على الجهتي ففيه ان جميع المرجحات مرجحات

١ - اضواء وآراء ج ٣ ص ٤٩٥

٢ - هو "قده" لم يتعرض لرواية الراوندي التي امرت بالاخذ بما وافق الكتاب، فان لم يوجد حكمهما في كتاب الله فامرت بالاخذ بما خالف العامة.

الصدور حتى المرجح الجهتي، حيث انه يوجب ترجيح التعبد بصدور الخبر المخالف للعامة على التعبد بصدور الخبر الموافق لهم، وكونه في مقطوعي الصدور متمحضا في ترجيح الجهة لا يوجب كونه كذلك في غيرهما، ضرورة انه لا معنى للتعبد بسند ما يجب حمله على التقية، وحينئذ فأى فرق بين المرجح الجهتي وسائر المرجحات، فلا يتم ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي.

اقول: الانصاف انه لو قلنا بعدم ظهور روايات الترجيح في الترتيب فيما بينها بان كانت تدل على أصل الترجيح بها فحسب كما اختاره صاحب الكفاية فيتم ما ذكره من أنه لا موجب للالتزام بتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي ولا لتقديم المرجح الجهتي على الصدوري، بل يكون المرجح الصدوري والجهتي والمضموني في عرض واحد.

الا أن المهم ملاحظة الترتيب في الروايات بين المرجحات، وقد دلت رواية الرواندي على تقديم الاخذ بموافق الكتاب على الاخذ بمخالف العامة.

نعم من يرى مثل بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" ضعف سند رواية الراوندي، او يرى ضعف دلالتها على ترجيح الخبر الموافق لعموم الكتاب على الخبر الأخص من الكتاب بدعوى عدم صدق المخالف للكتاب على الخبر الأخص منه وانما ظاهر المخالفة للكتاب هو المخالفة الروحية له او المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه، وهذا ما مر منا سابقا، فالرواية في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة في امره باخذ ما وافق الكتاب وطرح ما خالفه، وانما نعتمد -وفاقا له "دام ظلّه" على مقبولة ابن حنظلة في الترجيح بموافقة ظهور الكتاب، فقد امر فيها اولا: بتقديم المشهور على غير المشهور، وان كان كلاهما مشهورين فقد ورد فيها أن ما وافق

حكمه حكم الكتاب و السنة فيؤخذ به، ويترك الآخر، وهذا يشمل الخبر الموافق لظهور الكتاب، كما ورد فيها الامر بالاخذ بما خالف العامة لكن لا يستفاد منها الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة، فانه ذكر اولاً: أن ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به، و ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة فيترك، ثم بعد ما فرض السائل أن نسبة الخبرين الى الكتاب والسنة واحدة فقال الامام (عليه السلام) "خذ بما خالف العامة و ما خالف العامة ففيه الرشاد".

الا أننا ذكرنا أنه مع اجمال المقبولة فيما اذا كان احد الخبرين موافقا للكتاب وموافقا للعامة معا فالمرجع اطلاق سائر الروايات الآمرة بالاخذ بما خالف العامة، فلا بد في هذا الفرض من الاخذ بالخبر المخالف للعامة وان كان مخصصا للكتاب، وأما تقديم المشهور على غيره فهو من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فيتقدم على الترجيح بمخالفة العامة.

التعدي من المرجحات المنصوطة الى غيرها

قد وقع الخلاف في انه هل يجوز التعدي من المرجحات المنصوطة الى كل ما أوجب اقرية احد الخبرين الى الواقع، كما لو كان احد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى او كان أحدهما اعلى سنداً لقلّة الوسائط، فقد ادعى العلامة الحلي "ره" إجماع الصحابة على ترجيح بعض الأخبار على البعض الآخر عند التعارض^(١)، وكذا ادعى

الفاضل النراقي "ره" الاجماع على وجوب الأخذ بالأرجح^(١) وقد اختار الشيخ الأعظم "قده" ذلك، بل نسبه الى جمهور المجتهدين، وذكر له وجوها:

الوجه الأول: ان جعل الإمام (عليه السلام) مثل الأصدقية والأوثقية مرجحا يدل على ان المناط في الترجيح اقربية الخبر الى الواقع، فان أصدقية الراوي وأوثقيته لم تعتبر الا من حيث حصول صفة الصدق والثاقة في الرواية، فاذا كان احد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق، ويؤيد ذلك ان الراوي لم يسأل بعد ذلك عن صورة وجود بعض الصفات في احد الراويين ووجود بعضها في الراوي الآخر، وانما سأل عن فرض تساويهما في الصفات المذكورة وغيرها، فقال لايفضل أحدهما على صاحبه، يعني بمزية من المزايا أصلاً.

الوجه الثاني: ما ورد من قوله (عليه السلام) "دع ما يريبك الى ما لا يريبك"، وكذا تعليل الإمام (عليه السلام) في المقبولة وجوب الأخذ بالخبر المشهور بكونه لا يريب فيه يدل على ان الخبر الذي يكون بالاضافة الى الخبر الآخر مما لا يريب فيه فيلزم الأخذ به، حيث ان الخبر المشهور ليس مما لا يريب فيه مطلقاً في قبال الخبر الشاذ النادر، والا لصار الخبر الشاذ مما لا يريب في كذبه فيدخل في بين الغي، وهذا خلاف ظاهر استشهاد الإمام بقوله "الامور ثلاثة بين رشده فيتبع وبين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك"، حيث ان ظاهره اندراج الخبر الشاذ في

الشبهات، وبذلك يظهر ان المراد كون الخبر المشهور مما لا ريب فيه بالاضافة الى الخبر الشاذ، فكل مرجح أوجب اقربية الخبر الى الواقع يجعله مما لا ريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر فيجب الأخذ به بمقتضى ذلك التعليل.

الوجه الثالث: تعليل لزوم الترجيح بمخالفة العامة بكون الرشد في خلافهم يدل على ان الخبر الذي يكون فيه الرشد بالاضافة الى الخبر الآخر يلزم تقديمه على معارضه، وليس المراد به ان الأخذ بمخالف العامة يكون فيه الرشد دائما لكثرة الأحكام المتفق عليها بين الفريقين، وأما احتمال كون الرشد في نفس مخالفة العامة بنكته نفسية فهو خلاف الظاهر.

اقول: أما ذكره اولاً: ففيه ان الترجيح بالصفات لم يرد الا في المقبولة والمرفوعة، والمرفوعة ضعيفة سنداً وظاهر المقبولة ان الترجيح فيها بالصفات مرتبط بتعارض حكم القاضيين، ولا يشمل الترجيح بصفات الراوي في مورد تعارض الخبرين كما سبق بيانه^(١)، على انه لم يظهر منه الترجيح بمطلق الاقربية الى الواقع، بل لا بد ان تكون بدرجة الاقربية التي تتحقق من صفة الأصدقية والافقهية والأعدلية، واما فرض الراوي بعد ذلك تساويهما في الصفات فلا يظهر منه تساويهما الا في تلك الصفات المنصوصة لاكثر، ولو فرض ظهوره في فرض تساويهما مطلقاً فلعله من باب التاكيد على تساويهما في تلك الصفات المنصوصة أيضاً.

وأما ذكره ثانياً ففيه: أن حمل قوله لا ريب فيه على نفي الريب الاضافي

خلاف الظاهر جدًا، كما أن حملة على كونه مظنون الصدق ولو نوعا
خلاف الظاهر أيضا، بل الظاهر منه نفي الريب المطلق فيه، وأما
استشهاده بإدراج الخبر الشاذ في موضوع الشبهات ففيه: أنه بناء على ما
يظهر منه من كون المراد بالشهرة في المقبولة هي الشهرة الروائية فيكون
المراد نفي الريب فيه من حيث صدوره، وهذا لا يستلزم العلم بعدم صدور
الخبر الشاذ، كما لا يستلزم العلم بعدم مطابقته للواقع، إذ المفروض كون
الخبر المشهور قطعي الصدور فحسب لاقطعي الجهة والدلالة، أو يراد
منه نفي الريب المطلق بالنظر والادعاء العقلائي بمعنى حصول الوثوق
النوعي عادة به، كما استظهرناه سابقا، مضافا الى انه لم يظهر من
استشهاد الإمام (عليه السلام) انه أدرج الخبر الشاذ في موضوع الشبهات،
وبناء على ما مر من استظهار الشهرة الروائية والعملية معا فيكون الخبر
الشاذ مندرجا في بين الغي بعد تعارضه بالخبر المشهور الذي هو بين
الرشد، ولم يظهر من استشهاد الإمام أن مراده هو إدراج الخبر الشاذ في
الشبهات والأمر المشكل.

وأما ما ذكره ثالثا ففيه: ان الوارد في المرفوعة وان كان هو تعليل
الترجيح بمخالفة العامة بان الحق فيما خالفهم، ولكنها ضعيفة سندا،
والوارد في المقبولة "ما خالف العامة ففيه الرشاد"، فقد يدعى كما حكي
عن السيد الخوئي "قده" أنه ليس في مقام التعليل، بل في مقام التعبد بأن
الرشاد فيما خالف العامة أي يلزم الأخذ بما خالف العامة في مقام
التعارض، ولكن الانصاف ظهوره في التعليل، فالصحيح في الجواب ان
يقال ان الرشد في ما خالف العامة وان لم يكن دائما ولكنه غالبي عند
معارضته بما وافقهم، ولو بنكتة غلبة التقية في الخبر الموافق للعامة في
فرض تعارضه مع ما خالف العامة، او بنكتة ان اعتمادهم على

الاستحسان والقياس واستغنائهم عن الرجوع الى الأئمة عليهم السلام اوقعهم في مخالفة الأحكام الشرعية كثيرا، فيكون الخبر المخالف لهم مطابقا للواقع غالبا، وهذا يوجب التعدي الى كل مرجح يوجب غلبة الرشد ومطابقة الواقع، ولكن ليس في المرجحات غير المنصوصة ما يوجب ذلك.

ثم ان صاحب الكفاية أورد على الشيخ الاعظم "قدهما" بانه بناء على التعدي فلاوجه لتخصيصه بكون المزية موجبة للأقرية الى الواقع، فان مثل صفة الأورعية او الأفقية مما لا يوجب الظن للأقرية، ويلاحظ عليه: أن الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع هو الترجيح بالأفقية او الأورعية المتعلقة بشؤون نقل الحديث كما مر بيانه سابقا.

وكيف كان فالانصاف عدم دليل على التعدي الى المرجحات غير المنصوصة، هذا، وقد مر سابقا الكلام فيما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من ان قوله (عليه السلام) في المقبولة "المجمع عليه لا يرب فيه" ارشاد الى كبرى عقلائية، وهي ان كل مزية أوجب صرف الريب وسوء الظن الناشء من العلم الاجمالي الى الخبر الآخر تكون موجبة لترجيح الخبر الواحد لتلك المزية وتكون المرجحات المذكورة في الروايات امثلة نوعية لها.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه عدم قيام أية قرينة على التعدي من المرجحات المنصوصة، وان كان يظهر من جمع من علمائنا المتقدمين ذلك، ولنذكر كلام جملة منهم:

١-كلام الشيخ الطوسي "ره" في أول الاستبصار:

كل خبر لا يكون متواترا ويتعري من القرائن-المفيدة للعلم-، ان كان هناك ما يعارضه فيعمل على أعدل الرواة في الطريقتين، وإن كانا سواء في

العدالة عمل على اكثر الرواة عددا، وان كانا متساويين في العدالة والعدد، فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على ضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا، وإذا لم يشهد لأحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بأيّهما شاء^(١).

ولا يخفى انه لو اراد مما ذكره (من انه ان كان متى عمل بأحدهما أمكن العمل بالآخر على ضرب من التأويل لزم ذلك) الجمع التبرعي فلادليل عليه، وان اراد الجمع العرفي فاشكاله ان معناه تأخر رتبة الجمع العرفي عنده عن المرجحات.

٢- كلام الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة: ان الأخبار إذا تعارضت فإنه ان كان أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه، وجب العمل بما يوافق إجماعهم ويترك العمل بما يخالفه، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، وكانت فتيا الطائفة مختلفة، نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل، فإن كان رواتهما جميعا عدلين، نظر في أكثرهما رواية عمل به وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامة ويترك العمل بما يوافقهم.

وإن كان الخبران يوافقان العامة أو يخالفانها جميعا نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما، وليس هناك قرينة تدل على صحة أحدهما، ولا ما يرجح أحدهما به على الآخر فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالخبر الآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما وأمکن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الآخر على وجه، كان الإنسان مخيرا في العمل بأيهما شاء.

وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يقتضي الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضيه الحظر أولى أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه في الوقف، لأن الحظر والإباحة عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا، أو يكون الإنسان فيهما مخيرا في العمل بأيهما شاء.

وإذا كان أحد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يروي بالمعنى، فإن كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، لأنه قد أبيض له الرواية بالمعنى واللفظ معا فأيهما كان أسهل عليه رواه، وإن كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى، أو يجوز أن يكون غالطا فيه، ينبغي أن يؤخذ بخبر من رواه اللفظ.

وإذا كان أحد الراويين أعلم وأفقه وأضبط من الآخر، فينبغي أن يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه، ولأجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة، ومحمد بن مسلم، وبريد، وأبو بصير، والفضيل بن يسار و

نظراًؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال .
ومتى كان أحد الراويين متيقظاً في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة
ونسيان في بعض الأوقات، فينبغي أن يرجح خبر الضابط المتيقظ على
خبر صاحبه، لأنه لا يؤمن أن يكون قد سها أو دخل عليه شبهة أو غلط
في روايته -وإن كان عدلاً لم يتعمد ذلك- وذلك لا ينافي العدالة على
حال .

و إذا كان أحد الراويين يروي الخبر سماعاً وقراءة والآخر يرويهِ إجازة،
فينبغي أن يقدم رواية السامع على رواية المستجيز، اللهم إلا أن يروي
المستجيز بإجازته أصلاً معروفاً، أو مصنفاً مشهوراً، فيسقط حينئذ
الترجيح .

وإذا كان أحد الراويين يذكر جميع ما يرويهِ ويقول إنه سمعه، وهو ذاكر
لسماعه، والآخر يرويهِ من كتابه، نظر في حال الراوي من كتابه، فإن
ذكر أن جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته، لأنه
ذكر على الجملة أنه سمع جميع ما في دفتره، وإن لم يذكر تفاصيله، وإن
لم يذكر أنه سمع جميع ما في دفتره، وإن وجد به بخطه أو وجد سماعه
عليه في حواشيه بغير خطه، فلا يجوز له أولاً أن يرويهِ ويرجح خبر غيره
عليه .

وإذا كان أحد الراويين معروفاً والآخر مجهولاً، قدم خبر المعروف على
خبر المجهول، لأنه لا يؤمن أن يكون المجهول على صفة لا يجوز معها
قبول خبره، وإذا كان أحد الراويين مصرحاً والآخر مدلساً، فليس ذلك مما
يرجح به خبره، لأن التدليس هو: أن يذكره باسم أو صفة غريبة، أو
ينسبه إلى قبيلة، أو صناعة وهو بغير ذلك معروف، فكل ذلك لا يوجب
ترك خبره .

وإذا كان أحد الراويين مسندا والآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم، فاذا لم يكن كذلك ويكون من يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه وإذا انفرد، وجب التوقف في خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به.

وإذا كان مع إحدى الروايتين عمل الطائفة بأجمعها فذلك خارج عن الترجيح، بل هو دليل قاطع على صحته وإبطال الآخر، فإن كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة، ينبغي أن يرجح على الخبر الآخر الذي عمل به قليل منهم^(١).

فيستفاد من عبارته **اولا** التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها.

وثانيا كون الترجيح بمخالفة العامة في فرض عدالة رواة الخبرين وتساويهما في العدد، بينما ذكر في الاستبصار الترجيح بأعدلية راوي أحد الخبرين.

وثالثا: دعواه أنه اذا لم يكن الراوي عن الأئمة شيعيا، فان كان يعارضه خبر ثقة وجب طرح خبره والعمل بخبر الثقة (ومراد هنا من الثقة هو الشيعي الاثنى عشري العدل، اي العدل في الرواية، وهو المتحرز عن

الكذب كما نص عليه في كلامه) وان لم يعارضه خبر ثقة عمل به، واذا كان الراوي من فرق الشيعة ولكن لم يكن اثنا عشريا مثل الفطحية والواقفة فان عارضه خبر ثقة وجب طرحه والعمل بخبر الثقة، وان لم يعارضه خبر الثقة عمل به اذا كان متحرزا عن الكذب، واذا كان الراوي من الغلاة والمتهمين والمضعفين وكان روايتهم في زمن انحرافهم وجب التوقف في اخبارهم كما توقف المشايخ عن كثير من الأخبار لأجل ذلك (ولعله لأجل عدم احراز تحرزهم عن الكذب) واذا كان الراوي مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته فيعمل بخبره، لأن العدالة المطلوبة في الرواية موجودة فيه وقد قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

ورابعا: أن أمثال صفوان وابن ابي عمير والبنزطي عُرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، ولأجل ذلك ذكر ان الطائفة سوت بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، ومراده من الثقة هو الشيعي الاثنى عشري العدل، لما مر منه من ان خبر الشيعي الاثنى عشري العدل يقدم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك انه يشهد بأن هؤلاء لا يرسلون الا عن شيعي اثنى عشري عدل كي تسوى بين مراسيلهم مع مسانيد غيرهم، ويشهد على ذلك أيضا ما ذكره من أنه اذا كان الراوي مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب وروى عن الأئمة (عليهم السلام) فان كان من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره، وكذا قوله انه اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناوسية فان كان خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به، وان كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة، فانه يفهم بقريئة التقابل ان مراده من الثقة هو الشيعي الاثنا عشري

العدل لا مطلق المتحرز عن الكذب ولو لم يكن شيعيا.
ولكن ما ذكرناه لا يعني ظهور كلمة الثقة في غير هذا المورد في
الشيعة الإثنى عشري العدل، فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان اسحاق
بن عمار الساباطي كان فطحيا الا أنه ثقة^(١).

٣- كلام المحقق الحلبي "ره" في كتاب معارج الاصول:
قال الشيخ ره: إذا روى أحد الراويين اللفظ والآخر المعنى، وتعارضوا
فان كان راوي المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي أن يؤخذ المروي لفظاً، وهذا حق لأنه أبعد من الزلل.
وإذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين كانت أولى إذا جوزنا كون
الإمام (عليه السلام) في جملتهم لأن الكثرة أمانة الرجحان والعمل
بالراجح واجب.

وقال الشيخ ره: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما
من قول العامة، والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق
(عليه السلام) وهو إثبات لمسألة علمية بخير واحد، وما يخفى عليك ما
فيه، مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد، وغيره فان احتج:
بأن الأبعد لا يحتمل الا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب
الرجوع إلى ما لا يحتمل قلنا: لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى، لأنه
كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل
التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الإمام، وان كنا لا نعلمها...^(٢).

فترى اولا التزامه بالتعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها وثانيا

١ - الفهرست ص ١٥

٢ - معارج الاصول ص ١٥٥-١٥٧

انكاره للترجيح بمخالفة العامة.

٤- كلام العلامة الحلي "ره" في مبادئ الوصول:

الخبر الذي رواه أكثر أو أعلى سندا أو كان رواه أعلم أو أزكى أو أزهّد أو أشهر راجح، والفقيه أرجح من غيره والأفقه أرجح، والعالم بالعربية أرجح والأعلم بها أرجح من العالم وصاحب الواقعة أرجح، والأكثر مجالسة للعلماء أرجح، والمعلوم عدالته بالاختبار أرجح من المزكى، والمزكى بالأعلم أولى، والأشدّ ضبطا أرجح، والجازم أرجح من الظانّ والمشهور بالرياسة أرجح من غيره، والمتحمل وقت البلوغ أرجح، وراوي اللفظ أرجح من راوي المعنى، والمعتضد بحديث غيره أرجح، والمدني أرجح من المكي لقلة المكي، والوارد بعد ظهور النبي (أي بعد قوة شوكته) أرجح، والفصيح أولى من الركيك، ولا يترجح الإفصح على الفصيح، والخاص متقدم، والبدال بالوضع الشرعي أو العرفي أولى من اللغوي، والحقيقة أولى من المجاز، والبدال بوجهين أولى من البدال بوجه واحد، والمعلل أولى، والمؤكد أولى، وما فيه تهديد أولى، والناقل عن حكم الأصل راجح على المقرر وقيل بالعكس، والمشتمل على الحظر راجح عند الكرخي على المشتمل على الإباحة ومستويان عند أبي هاشم، والنافي للحدّ راجح على المثبت، والذي عمل به بعض العلماء أرجح من الذي تركه إذا كان بحيث لا يخفى عليه^(١).

فاتضح من خلال ذلك انه لم يكن طريقتهم في ذلك طريقة واضحة لا يختلفون فيها، فالمهم ملاحظة أدلة الترجيح، ولم يظهر لنا تمامية

الترجيح باي مرجح عدا مخالفة العامة بشتى مراتبها، نعم مر سابقا أن الخبر المشهور بالشهرة الروائية والعملية معا يقدم على الخبر غير المشهور من باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية

لو شك في اعتبار مرجح وعدمه، فان تم اطلاق ما دل على التخير بين الخبرين المتعارضين فيتمسك به، والا فان لم يحرز حجة أحدهما أصلا بان احتمال سقوطهما عن الحجية معا فلا كلام، ولو حصل العلم من اجماع وغيره بجعل الحجية في مورد التعارض وتردد في كون الحجية لاحد المتعارضين بعينه او لكليهما تخيرا، كما لو اختلف المجتهدان المتساويان في الفتوى ولكن احدهما اورع فيقع الكلام في مقتضى الأصل العملي، فالمشهور في دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية هو أصالة التعيين، حيث انه اذا أخذ بمحتمل التعيين علم بحجيته ولكن اذا أخذ بالآخر لم يعلم بحجيته فلم يجز الاستناد اليه، ولا يخفى انه انما يتم ذلك فيما لو اخذ بمحتمل التعيين اولا، واما لو أخذ بغيره أولا ثم اراد بعد ذلك ان يأخذ بمحتمل التعيين فقد لا يحرز حجة محتمل التعيين، لاحتمال كون الحجية التخيرية بدوية، فيحتمل صيرورة الخبر الذي اخذ به اولا حجة فعلية بالأخذ به دون الخبر الثاني الذي اخذ به بعد ذلك، نعم لو علم ولو ببركة الاستصحاب ان الحجية التخيرية على تقدير ثبوتها استمرارية لابدوية، فلو عدل الى ما كان محتمل التعيين علم بحجيته فعلا.

ولكن قد يناقش في كون مقتضى الاصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية هو لزوم الاخذ بمحتمل التعيين فيقال بانه لماذا

لاتجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك الذي يتضمنه الدليل المحتمل التعيين.

والتحقيق ان يقال: انه اذا كان مقتضى الأصل العملي لولا حجية الدليلين المتعارضين هو الاحتياط لأجل العلم الإجمالي الكبير بوجود تكاليف في الشريعة اذا افترض عدم انحلاله، او العلم الإجمالي الصغير في خصوص المورد كموارد الجهل بلزوم القصر او التمام، فلا ريب في ان مقتضى الأصل هو عدم جواز الاستناد الى الدليل الذي لا يعلم بحجتيه بعد الأخذ به، ومن هذا القبيل ما لو دار الأمر بين تقليد محتمل الأعلمية بعينه وتقليد غيره -بناء على عدم احتمال سقوط كلتا الفتويين عن الحجية- وحينئذ فمع احتمال اعلمية احد المجتهدين بعينه يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، فلو التزم العامي بفتوى محتمل الأعلمية احرز حجيتها واما لو التزم بفتوى غيره لم يعلم بحجيتها، وبناء على عدم جواز رجوع العامي الى البراءة عن التكليف المشكوك مطلقا فيجب عليه تقليد محتمل الأعلمية بمقتضى قاعدة الاشتغال.

نعم بناء على كون البراءة في حق العامي مشروطة بالفحص الميسور في حقه، وهو الفحص عن الفتاوى المعتبرة لالفحص عن مطلق الحجة بما يعم الروايات والادلة التفصيلية الفقهية، حيث ان الأمر بالتعلم بالنسبة الى العامي لا يشمل تعلم الروايات والادلة التفصيلية لعجزه عن ذلك عادة، فلانما ع حينئذ من اجراء البراءة عن التكليف الذي افتى به محتمل الأعلمية، اذا التزم هو بفتوى غيره بعدم التكليف مالم يكن المورد مقرونا بالتعلم الإجمالي بالتكليف، واما دعوى تمكن العامي من التعلم ولو بان

يلتزم بفتوى محتمل الأعلمية حيث يحرز حينئذ حجيتها، فقد مر سابقاً^(١) ان الأمر بالتعلم لا يشمل ايجاد شرط الحجية لدليل.

نعم لامورد لاجراء العامي البراءة في الأحكام الوضعية والمعاملات، كما لو افتى محتمل الأعلمية بلزوم اذن الولي في الزواج بالبكر وافتى غيره بعدم لزومه، فان المورد ليس مجرى للبراءة عن شرطية اذن الولي، لانها لا تثبت تحقق الزوجية الشرعية بالنسبة الى عقد الزواج بدون اذنه، فيجري استصحاب عدم تحققها كما ان البكر لو ارادت بعد ذلك ان تتزوج من شخص آخر باذن وليها، فمقتضى الاستصحاب عدم تحقق الزوجية معه أيضا الا بعد طلاق الأول، وهذا يعني ان المورد ليس مجرى للبراءة بل للاحتياط.

اما لو كان مقتضى الأصل العملي في المورد هو البراءة لولا الحجة الخاصة، فقد يختلف الحكم حيث ان للمسألة صوراً:

الصورة الأولى: ان يدلّ احد الدليلين على حكم الزامي كحرمة حلق اللحية والآخر على حكم ترخيصي وهو جواز حلق اللحية، وكان الدليل الالزامي محتمل التعيين فقط كما لو كان روايه اوثق، فلو التزم بالدليل الترخيصي جرت البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك.

وقد تمسك في البحوث باصالة البراءة عن التكليف كما اجرى فيه البراءة عن الحجية التعيينية للدليل الالزامي أيضاً^(٢)، ولكن ذكرنا في محله ان البراءة عن الحجية وان كانت تؤمّن عن روح الحجية وهو الاهتمام

المولوي بالتكليف الواقعي المشكوك، ولكنها لاتعني رضى المولى بترك الاحتياط، اذ لايزيد ذلك عن فرض العلم بعدم الاهتمام المولوي بالواقع، حيث لايساوق ذلك الترخيص المولوي في ترك التحفظ على الواقع، كما في موارد وجوب الاحتياط عقلا في اطراف العلم الإجمالي، حيث أوكل المولى الأمر الى حكم العقل بلزوم الاحتياط فيه، نظير ما قلنا في بحث التجري من ان عدم ترخيص المولى في التجري لايعنى اهتمامه المولوي بتركه، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

هذا كله لو التزم بالدليل الترخيصي، وأما لولم يلتزم بأيّ منهما فحيث يعلم بأنه إما أن خبر الأورع حجة تعيينية او يجب الأخذ باحدهما بالوجوب الطريقي لأجل الحجية التخيرية، فيكون التكليف منجزا، كما انه لو التزم بالدليل الالزامي كان منجزا بلا إشكال وصح الافتاء بمضمونه. ثم انه اذا اخذ بالدليل غير محتمل التعيين ثم اراد أن يأخذ بمحتمل التعيين مع عدم العلم بكون التخير على تقدير ثبوته استمراري، فلا يعلم يحجيته، فلا بد من الاحتياط الا اذا جرى استصحاب التخير على تقدير حدوثه، فيقال إما أن حديث الأورع حجة تعيينية او يعلم بحدوث التخير فيستصحب بقاءه، ولو لم يجر الاستصحاب كما هو المختار لعدم جريان الاستصحاب في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية فان لم يرد ان يحتاط فيمكنه العدول الى غير الأورع فتجري البراءة عن التكليف الذي دل عليه الأورع.

هذا وقد ذكر في الاضواء أن المهم روح الحجية التخيرية، واختلاف صياغة انشائها من جعل حجية كل منهما مشروطة بالاخذ به، او جعل حجية احدهما او جعل الحجية لما يختاره المكلف لا يغيّر من روحها، وهي رضى المولى بكون عمل المكلف موافقا لأحدهما، فلو كان مفاد

احدهما ثبوت التكليف كحرمة حلق اللحية ومفاد الآخر نفيه فمعناه عدم اهتمام الشارع برعاية التكليف الواقعي المحتمل، و اذا كان كل منهما دالا على حكم الزامي يمكن مخالفتها معا، فيهتم المولى بعدم مخالفتها معا، ولا يؤثر في ذلك التزام المكلف بالعمل باحدهما المعين وعدم التزامه، وعليه فحتى لو التزم بالعمل بالحديث الدال على حرمة حلق اللحية فيرضى المولى بارتكابه، كما أنه لو لم يلتزم باي منهما فيجوز له مخالفة التكليف الذي دل عليه الخبر المحتمل التعيين ولو كان كل منهما دالا على تكليف فيجوز له مخالفة احدهما لا مخالفتها معا. وذكر أن الفقيه يمكنه أن يفتي بخبر الاورع ولو لم يلتزم بحجيته او بالعمل به فان المتفاهم عرفا هو جواز افتائه بمضونه ولو لم يلتزم بالعمل به، واشترط جواز الافتاء بمضمون خبر بالالتزام به خلاف المرتكز^(١).

وفيه أن ظاهر الحجية التخيرية هو أن روحها اهتمام المولى بمضمون كل خبر بعينه اذا اخذ به، ويكون ظاهر الوجوب الطريقي للاخذ باحدهما هو المنع عن اجراء البراءة عن التكليف الواقعي قبل الاخذ باحدهما، نعم لو كان التخير فقها تم ما ذكره، لكن الكلام في التخير الاصولي بحو جعل الحجية لكل منهما مشروطة بالاخذ به، نعم لو دل الدليل على أن احدهما حجة كان ظاهرا فيما ذكره.

وأما ما ذكره من أن دلالة الاقتضاء لدليل الحجية التخيرية لا تقتضي وجوب الاخذ باحدهما لعدم لغويتها بدونها، بعد كون اثرها حرمة مخالفتها معا، ففيه أن الكلام ليس في اللغوية وانما هو في الظهور

العرفي للدليل الحجية التخيرية كقوله "بأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا"

هذا وقد ذكر أنه في مورد دوران الامر بين التعيين والتخير كما في دوران الامر بين حجية فتوى الاورع وغير الاورع حيث يعلم بحجية في البين والمشهور يرون الحجية مشروطة بالوصول، فحيث تكون حجية فتوى الاورع قابلة للوصول، للعلم بحجيتها ولو بعد الاخذ بها، بخلاف حجية فتوى غير الاورع فانها حتى بعد الاخذ بها لا تكون قابلة للوصول، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية فيلزم من ذلك العلم بحجية فتوى الاورع تعيينا.

وفيه أن المشهور يرون أن روح الحجية الفعلية هي المنجزية والمعدرية، فتكون متقومة بالوصول، والا فالحجية الانشائية لا تتقوم بالوصول، ولأجل ذلك يستصحبون عدم الحجية عند الشك فيها، ودعوى أن اطلاق الحجية لما قبل الوصول لغو لو تم فلا يتم في الحجية التخيرية، اذ يكفي في خروجها عن اللغوية وصول احد شقيها.

الصورة الثانية: ان يدل احدهما على حكم الزامي والآخر على حكم

ترخيصي وكان الدليل الترخيضي محتمل التعيين فقط، فتجري البراءة عن التكليف على أي تقدير، اذ لو كان الدليل الترخيضي حجة تعيينية لم يكن أي منجز على التكليف، فلاعلم بالمنجز، نعم لو التزم بالدليل الترخيضي امكنه الافتاء بمضمونه أي الإباحة الواقعية، وذكر في البحوث أن الحجية التعيينية للدليل الترخيضي حيث تكون موجبة للتسهيل فلا مجال لجريان البراءة عنها وتجري البراءة عن الحجية التخيرية حيث انها قد تؤدي الى التضيق على المكلف كما لو اخذ بالدليل الالزامي، او لم يأخذ

بأي منهما، وقد مر أن جريان البراءة عن الحكم الظاهري المنجز لا تؤمن

عن التكاليف الواقعي المشكوك، فلا بد من اجراء البراءة عنه.

الصورة الثالثة: ان يدل احدهما على حكم الزامي والآخر على حكم

ترخيصي وكان كل منهما محتمل التعيين بأن كان راوي احدهما اعدل وراوي الآخر اوثق، واحتمل التخيير أيضا، فتجري البراءة عن التكاليف لنفس النكته السابقة بزيادة انه في هذه الصورة لا يمكن الافتاء بمضمون الدليل الترخيضي ولو التزم به، لعدم العلم بحجيته حتى بعد الالتزام.

الصورة الرابعة: ان يكون كل من الدليلين الزامين وامكن الاحتياط

كدليل وجوب الزيارة ودليل وجوب الصدقة، مع العلم بعدم وجوب كليهما معا، وكان احدهما محتمل التعيين فقط، فان التزم به فيجب العمل بمضمونه، ولا حاجة الى العمل بمضمون الآخر، وان لم يلتزم به فيلزم الاحتياط، لانه لو التزم بالآخر علم اجمالا بحجيته او حجية الأول، اذ يعلم بانه لو لم يكن الآخر حجة حتى بعد الالتزام به فينحصر الاحتمال في حجية الأول تعيينا، ولو لم يلتزم بأيّ منهما فظاهر البحوث انه يلزمه الاحتياط حيث يعلم بوجود منجز للواقع وهو وجوب الأخذ باحدهما بناء على الحجية التخييرية ووجوب العمل باحدهما المعين بناء على الحجية التعيينية، ولكن نتيجة ذلك العلم التفصيلي بتنجز الواقع علد تقجير كونه هو التكاليف الذي دل عليه الدليل المحتمل التعيين، فتجري البراءة عن التكاليف الآخر بلا معارض لعدم العلم بالحجية التخييرية الموجبة لتنجز الواقع اياً ما كان على تقدير عدم الالتزام باحد الدليلين.

وذكر في الاضواء ان نتيجة ما ذكر في البحوث من وجوب ما دل عليه الدليل المحتمل التعيين فقط عند الالتزام به، ووجوب كليهما على تقدير عدم الالتزام به سواء التزم بالآخر او لم يلتزم باي منهما مستبعدة، اذ

تصير نتيجة التخيير الذي يكون موجبا للتوسعة عادة وقوع المكلف في ضيق اكثر من الحجية التعيينية لمحتمل التعيين حيث ان حجيته التعيينية لا توجب الا العمل به فقط والحجية التخيرية توجب الاحتياط عند عدم الالتزام باي منهما او الالتزام بغير محتمل التعيين، ثم ذكر انه بناء على ما اخترناه من ان المهم روح الحجية التخيرية فالمهم ان لا يخالف كلا الدليلين، ولا حاجة الى الالتزام باي منهما، كما هو الحال بناء على التخيير الفقهي .

اقول: التسهيل في الحجية التخيرية في انه بعد وصولها فيكون ما التزم به من الدليلين منجزا دون الآخر، بخلاف الحجة التعيينية حيث تضيق على المكلف في العمل بها فقط، ولا يلزم أن تكون الحجية التخيرية موجبة للتسهيل من جميع الجهات، فلا يضر بها عرفا أن يكون ترك الالتزام باحدهما موجبا للاحتياط، بعد أن كان الامر بيد المكلف فله أن يلتزم بمحتمل التعيين ويصير هو منجزا فقط .

الصورة الخامسة: نفس الصورة الرابعة باختلاف ان كلا منهما هنا محتمل التعيين مع احتمال الحجية التخيرية أيضا، كما لو دل حديث الاورع على وجوب الزيارة ودل حديث الاوثق على وجوب الصدقة، فهنا يجب الاحتياط على أي حال، اذ لو أخذ باحدهما علم بحجيته او حجية الآخر، ولو لم يؤخذ بأيّ منهما علم بوجود منجز، وهو إما وجوب الأخذ باحدهما او وجوب العمل باحدهما المعين واقعا .

نعم بناء على ما ذكر في الاضواء لا يجب عليه الاحتياط وانما لا يجوز له ترك كلا الفعلين، وهكذا بناء على التخيير الفقهي .

الصورة السادسة: ان يكون كل من الدليلين الزاميين ولكن لم يمكن

الاحتياط (بان دل دليل على وجوب شيء والآخر على حرمة، او دل دليل على وجوب ضد والآخر على وجوب ضده، كان لهما ثالث ام لا) وكان احدهما محتمل التعيين فذكر في البحوث ما محصله أنه يجب الالتزام به، وذلك لانه لو التزم بالآخر علم اجمالا بحجية احدهما، ولولم يلتزم بأيّ منهما علم اجمالا بوجود منجز، وهو اما وجوب الأخذ باحدهما او وجوب العمل بالاول، وحينئذ يلزم عقلا تحصيل الحجة على الموافقة القطعية وهو الالتزام بالدليل الأول، فيكون نظير دوران الأمر بين المحذورين قبل الفحص، حيث يكون العلم الإجمالي فيه منجزا، واثره لزوم الفحص عن الحجة على احد الطرفين.

ان قلت: في فرض دوران الأمر بين المحذورين او الضدين ليس لهما ثالث نعلم بعدم جعل الحجية التخيرية ووجوب الالتزام باحدهما، لان المكلف يطبق عمله مع احدهما لامحالة فينتفي احتمال الحجية التخيرية ووجوب الالتزام باحدهما، والحجية التعيينية مشكوكة والاصل عدمها، فلا يحرز حجيته أصلا فتجري البراءة مطلقا.

قلت: كلاً، فان ما هو ضروري هو حصول الجامع بين الفعل والترك او الضدين لاثالث لهما، وأما الالتزام بالعمل باحد الدليلين فليس ضروري الحصول، ولامانع من جعل الحجية لكل منهما مشروطا بالالتزام به، واثره هو جواز الافتاء بمضمون ما التزم به ولزوم اتباعه بعد الالتزام واثبات لوازمه أيضا.

اقول: لو لم يلتزم باي منهما فالظاهر كما مر في الصورة الرابعة تنجز الواقع الذي دل عليه محتمل التعيين إما لكونه حجة تعيينية او لتنجز الواقع بوجوب الالتزام باحدهما لأجل الحجية التخيرية، فيجب العمل

الصورة السابعة: نفس الصورة السادسة مع احتمال التعيين في كل منهما واحتمال التخيير أيضا، وهنا يكون مخيرا في موافقة أي منهما بلا حاجة الى الالتزام به، بعد عدم العلم بحجتيه بعد الالتزام به. وذكر في الاضواء أن الحجية التخييرية في هاتين الصورتين ليس لها اثر، لعدم امكان المخالفة القطعية، الا في الضدين لهما ثالث، فاذا قام دليل على وجوب القيام ودليل آخر على حرمة، فان لم يعلم بصدق احد الدليلين، فيلغو جعل الحجية التخييرية، لأن اثرها تحريم المخالفة القطعية، والمفروض عدم امكانها، وأما مع العلم الاجمالي بصدق احدهما فيصير من دوران الامر بين المحذورين بالوجدان، فان كان احدهما محتمل التعيين كما في الصورة السادسة فيجب عقلا الاخذ به حيث يوجب العقل في مورد دوران الامر بين المحذورين تحصيل الحجة الفعلية على احد الطرفين مهما امكن، وما ذكره تام على مبناه. ولكن اشكال لغوية جعل الحجية التخييرية يجري في الصور الثلاثة الاولى، اذ احد الدليلين كان ترخيصيا فلا معنى لحرمة مخالفة كلا الدليلين، فاذا ضمنا ذلك الى ما ذكره من ان العلم بالحجية مع العلم بانتفاء الحجية التخييرية للغويتها ينتج العلم بثبوت الحجية التعيينية في محتمل التعيين في الصورة الاولى والثانية، وهكذا في الصورة السادسة في غير الضدين لهما ثالث، وفي غير قيام دليل على حرمة فعل وقيام دليل آخر على حرمة مع العلم الاجمالي بثبوت احدهما.

أخبار التوقف والارجاء

يوجد في الروايات ما قد يستدل به على لزوم التوقف في موارد تعارض

الخبرين وعدم الأخذ بشيء منهما، مثل ما نقله في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا^(١).

ونحوه ما نقله صاحب السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك (عليهم السلام) قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا^(٢).

فلو كان الجواب عاما لغير فرض التعارض لكان مفاده نفي حجية الخبر مطلقا، فيقال حينئذ بتقييد اطلاقه بدليل حجية خبر الثقة، ولكن الظاهر من هذه الرواية انها ناظرة الى مورد اختلاف الاحاديث، فيكون مفادها الأمر بالتوقف في فرض التعارض مع عدم حصول العلم بكون اي منهما قول الإمام (عليه السلام).

و حينئذ فيرد على الاستدلال بها أنها قابلة للتقييد بروايات الترجيح، بل لامانع من تقييدها بروايات التخيير على تقدير تمامية هذه الروايات، لانه لم يرد في هذه الرواية فرض كون الخبرين المتعارضين خبر ثقة، فيمكن تقييده بدليل التخيير في فرض تعارض خبر الثقة، ولاوجه لاستظهار كون

١ - بصائر الدرجات ج ١ ص ٥٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٠ باب ٨ من ابواب صفات القاضي ح ٣٦

السؤال فيها عن حكم الاختلاف في مورد يكون الخبر فيه حجة لولا الاختلاف^(١).

وأما ما ورد في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد فقد جميع المرجحات اذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(٢) فلا ينافي اخبار الترجيح طبعاً لكونه في طول فقد المرجحات، ولكن قد يتوهم معارضته مع ادلة التخيير بناء على تماميتها، الا أنه قد مر ان مورد المقبولة هو فصل الخصومة ولا يمكن التعدي بلحاظ الأمر بالإرجاء والتوقف الى سائر موارد تعارض الخبرين، مضافاً الى أن هذا الذيل ظاهر في زمان التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) حيث خاطب الإمام (عليه السلام) عمر بن حنظلة بقوله "أرجئه حتى تلقى إمامك" فلا يمكن التعدي منه بلحاظ هذا الحكم الى عصر الغيبة، فلا تتعارض مع بعض أدلة التخيير مثل مكاتبة الحميري الدالة على التخيير في زمان الغيبة، بل لو فرض كون المقبولة مطلقة تشمل زمان الغيبة فيمكن تقييدها بعصر الحضور بمقتضى هذه المكاتبة، وهذا لا ينافي

١ - فما تكرر في فوائد الأصول ج٤ ص٧٦٤ من كون النسبة بين ما دل على التوقف مطلقاً - أي سواء كان في زمن الحضور أو الغيبة - وبين ما دل على التخيير مطلقاً هي العموم من وجه، فهو سهو جزماً، ولا يلائم ما يذكره من كون ما دل على التوقف في زمن الحضور - كذيل مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال اذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات - اخص مطلقاً مما يدل على التخيير مطلقاً، فيوجب حمله على التخيير في زمن الغيبة، فتقلب النسبة حينئذ بين ما يدل على التخيير مطلقاً بعد تقييده بزمن الغيبة مع ما دل على التوقف مطلقاً فيلزم حمله على التوقف في زمن الحضور.

٢ - الكافي ج ١ ص ٦٨، التهذيب ج ٦ ص ٣٠٣

ما سبق من أن دلالة المقبولة على الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة لاتختص بزمان الحضور، لعدم وجود هذه القرينة -وهي مخاطبة من كان حاضرا في زمان الائمة (عليهم السلام) بامرهم بالارجاء- فيهما، بل توجد قرينة على التعميم وهي تعليل الامر بالاخذ بما يخالف العامة بقوله "وما خالف العامة ففيه الرشاد".

ان قلت: ان ما ورد في ذيل قوله "فأرجئه حتى تلقى امامك" من التعليل بأن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات يقتضي تعميم الحكم من زمن الحضور الى زمن الغيبة، بل لو كان مورده القضاء فمقتضى هذا التعليل التعدي الى باب تعارض الخبرين أيضا، حيث عُلِّل وجوب التوقف في مورد تعارض القضائين مع عدم مرجح بينهما بانه وقوف عند الشبهة وهو خير من الاقتحام في الهلكة، والمفروض أن التوقف في مورد تعارض الخبرين أيضا مصداق للوقوف عند الشبهة، هذا ومن جهة أخرى ان هذا التعليل آبٍ عن التخصيص فلا يمكن تخصيص وجوب التوقف في المقبولة بزمن الحضور مثلا.

قلت: الظاهر أن المراد من الهلكة هو العقاب لامجرد الوقوع في مخالفة التكليف الواقعي غير المنجز، وعليه فقد فرض في هذا التعليل تنجز التكليف في الشبهة في رتبة سابقة من الأمر بالتوقف، وتطبيقه على مورد تعارض القضائين يكشف عن عدم مؤمن شرعي في البين، ولكنه لاينافي ثبوت تأمين شرعي في مورد تعارض الخبرين -مطلقا او في خصوص زمن الغيبة- إما بنكته ثبوت التخيير بينهما او امكان الرجوع الى مقتضى البرائة.

هذا وأما ما قد يقال من ان هذه المقبولة حيث تدل على التوقف في

زمان الحضور فيقيد بها اطلاقات التخيير وتحمل على زمان الغيبة، ففيه أن مورد غالب ادلة التخيير هو زمان الحضور فيكون إخراجها عنها مستهجنا، وان ادعينا مثل المحقق الاصفهاني "قده" أن رواية الحارث بن المغيرة الدالة على السعة الى زمان رؤية القائم (عليه السلام) خاصة بزمان التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) وهو زمان الحضور^(١)، فقد يقال انه عندئذ تتعارض رواية الحارث بن المغيرة مع المقبولة بنحو التباين فيرجع الى اطلاقات التخيير، ولكن ذكرنا أن القدر المتيقن من اطلاقات التخيير عدا مكاتبة الحميري هو زمان الحضور فتكون طرفا للمعارضة أيضا.

تنبيهات

١- عدم شمول الاخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي

التنبيه الأول: وقع الكلام في شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع العرفي، فذهب المشهور الى عدم شمولها له، وذكر صاحب الكفاية "قده" ان قصارى ما يقال في وجهه ان الظاهر من تلك الاخبار سؤالا وجوابا هو فرض التحير، ومع الجمع العرفي لا يكون هناك أي تحير عرفا، ويشكل بأن ذلك لا يوجب انصراف تلك الاخبار عن مورد الجمع العرفي، لصحة السؤال بملاحظة التحير البدوي لأجل ما يتراءى من المعارضة وان كان يزول عرفا بحسب المآل، او يكون السؤال لأجل

احتمال ردع الشارع عن طريقة الجمع العرفي المتعارفة بين اهل المحاورة.

اللهم الا ان يقال ان السيرة القطعية من زمان الأئمة (عليهم السلام) على الجمع بين مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كاشفة اجمالا عن تخصيص الأخبار العلاجية بغير مورد الجمع العرفي، ان لم ندع كونها موجبة لإجمال هذه الأخبار بل اختصاصها بغير مورد الجمع العرفي. واورد عليه المحقق الحائري "قده" بالمنع من وجود هذه السيرة، كيف ولو كانت لما خفيت على مثل الشيخ الطوسي "ره"، فلا يظن وجود هذه السيرة فضلا عن القطع به بعد ذهاب مثله الى العمل بمرجحات باب التعارض في مورد تعارض النص والظاهر^(١).

وكذا اشكل عليه في البحوث بان القدر المتيقن من السيرة المتشرعية المستقرة في زمان الأئمة عليهم السلام هو اعمال الجمع العرفي في موارد وضوحه، ولم نظفر بشواهد تاريخية تدل على انهم كانوا يقدمون كل ما هو اظهر على الظاهر مثلا، وان كان يوجد بعض الشواهد على تقديمهم الخاص على العام والمقيد على المطلق، او حملهم لدليل الأمر على الاستحباب عند ورود الترخيص^(٢).

وقد يؤيد شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع العرفي بوجود الجمع العرفي في مورد مكاتبة الحميري وصحيحة ابن مهزيار، ولكن مر سابقا ما يتعلق بهما فراجع.

١ - درر الفوائد ج ٢ ص ٦٨٠ قد مر نقل كلام الشيخ الطوسي في صفحة ٢١٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٤٠٢

اقول: لا يعد تمامية انصراف الاخبار العلاجية الى فرض التحير العرفي، فلا تشمل موارد الجمع العرفي، فانه ان فرض جمع عرفي بين خطابين منقولين عن المولى الذي صار ديدنه الاعتماد على القرائن المنفصلة فلاريب في أن بناء العقلاء قائم على هذا الجمع العرفي بشكل واضح، بحيث يكون بمثابة قرينة متصلة تمنع من انعقاد ظهور تلك الاخبار في مورد شمول الجمع العرفي ولاقل من الشك في ذلك، وقد حكي نظير ذلك عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" حيث ذكر انه لو كان المتكلم ممن يوجد في كلامه التورية والكتمان بلحاظ كونه زعيما دينيا او اجتماعيا، فبناء العقلاء على ملاحظة ذلك في الجمع بين كلماته المنقولة عنه، وأخبار الترجيح لما كانت إرشادا الى كبرى عقلائية، وهو أنه لو كان في أحد الخبرين مزية توجب صرف الريب الناشء من التعارض الى الخبر الآخر صار حجة فعلية، وعندئذ فلاتنطبق هذه الكبرى فيما اذا أمكن حل الاختلاف على ضوء موازين الجمع الاستنباطي بملاحظة دواعي الكتمان والتورية فانه بذلك ينتفي الريب عن الخبرين حيث يستكشف به مراد المتكلم عرفا، فلاتصل النوبة الى صرف الريب عن أحد الخبرين بسبب المرجحات، نعم يختص الجمع بالروايات التي وردت في مقام التعليم وأما روايات مقام الإفتاء فلاتقبل الجمع العرفي ولا الاستنباطي فيشمليها الأخبار العلاجية^(١).

ثم انه بناء على استظهار الترجيح بموافقة احد الخبرين المتعارضين لظاهر الكتاب من رواية الراوندي او مقبولة عمر بن حنظلة فيكون خير

شاهد على حجية الخبر المخالف لظاهر الكتاب في حد ذاته لو لم يكن في قبالة الخبر الآخر، ولكن لا يستفاد منهما الا حجيته في الجملة لعدم كونهما بصدد بيان حجية الخبر المخالف لظاهر الكتاب في حد ذاته، فيقتصر حينئذ على القدر المتيقن وهو فرض الجمع العرفي الواضح، فالخطاب الذي يكون اخص مطلقا من عام قوي الدلالة في عمومه خارج عن هذا القدر المتيقن.

٢- شمول الأخبار العلاجية لفرض اختلاف النسخ

التنبيه الثاني: لو وقع الخلاف في تفسير رواية فلا ينبغي الريب في عدم شمول الاخبار العلاجية له، اذ موضوعها عنوان اختلاف الحديث وهو لا يصدق على ذلك، أما لو اختلف نقل الثقات للنسخ كما اذا روى الكليني "ره" خيرا بنحو، و رواه الشيخ "ره" بنحو آخر مع وحدة السند، فعن المحقق الهمداني "قده" ان ذلك لا يكون من تعارض الخبرين بل من باب اشتباه الحجة بغير الحجة، للعلم بعدم صدور كليهما من الإمام (عليه السلام) ولكن الظاهر انه يصدق عليهما انهما حديثان مختلفان، والعلم بعدم صدور كليهما من الإمام (عليه السلام) لا يضرّ بذلك، فيكون المقام نظير ما اذا حكم الإمام (عليه السلام) بحكم في مجلس وخرج عنه راويان ثم اختلفا فروى أحدهما بنحو والآخر بنحو آخر، فانه لا ينبغي الإشكال في انطباق الحديثين المختلفين عليه مع انه يعلم بعدم صدور كليهما عن الإمام (عليه السلام) ولاوجه لانصراف الحديثين المختلفين عن مثل ذلك.

٣- الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه

التنبيه الثالث: وقع الخلاف في انه اذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه فهل يرجع في مورد اجتماعهما الى المرجحات ام لا؟، ففيه ثلاثة اقوال:

القول الاول: الرجوع الى المرجحات مطلقا، وهذا ما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي "قده"، بدعوى اطلاق ادلة الترجيح، حيث يشملهما موضوع تلك الادلة وهو عنوان الخبرين المختلفين، لكن بقريظة أن الغرض منها علاج محل التعارض فتدل على طرح الخبر الفاقد للمرجح في مقدار تعارضه، وهو مورد الاجتماع.

القول الثاني: عدم الرجوع الى المرجحات مطلقا، وهذا هو الظاهر وقد اختاره المحقق العراقي "قده" ناسبا له الى المشهور بل المعظم^(١)، والوجه في ذلك أن ظاهر أدلة الترجيح أنه في الحديثين المختلفين لا بد من الأخذ بالحديث الواحد للمرجح وطرح الحديث الفاقد له رأسا، وحيث ان الظاهر منها انها بصدد العلاج واسقاط احد المتعارضين بمقدار التعارض لاكثر، فلا تشمل العامين من وجه، لأن لازم شمولها لهما طرح احدهما رأسا حتى في مورد الافتراق مع أنه بلا موجب عرفا، وهذا يوجب انصرافها عنهما، ولا يجدي مجرد امكان الالتزام بأن المراد هو طرح الحديث المعارض بالعموم من وجه الفاقد للمرجح في مورد تعارضه، فانه مما لا قريظة عليه، ولا يستظهره العرف، بل يحتمل كون

الملحوظ فيها خصوص الخبرين المتعارضين بنحو التباين .
وبذلك يظهر الاشكال فيما قد يقال من أن الظاهر بمناسبة الحكم
والموضوع ان الأمر بالاخذ بالراجح من الحديثين المختلفين وطرح
الحديث الآخر هو طرح هذا الحديث الثاني بمقدار الاختلاف لاكثر،
فلو كان راوي احد العاميين من وجه أوثق، واحتمل عقلا ثانيا ان راوي العام
الآخر قد اخطأ في سكوته عن بيان المخصص المتصل، فأبي مانع من ان
ينطبق عليه مثل قوله في مرفوعة زرارة "خذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما"
بعد ما كان يصدق على هذين العاميين من وجه انهما حديثان مختلفان
ومتعارضان، ويكون ظاهر الأمر بالاخذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما هو
طرح الحديث الآخر بمقدار اختلافهما، وهو مورد الاجتماع لاكثر،
وهكذا ينطبق عليهما رواية الراوندي من انه اذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه، فانه
ينطبق على العام من وجه الذي يخالف ظاهر الكتاب في مورد الاجتماع
أنه مخالف للكتاب فيترك في مقدار اختلافه مع الحديث الآخر، ولاوجه
لالغائه في مورد افتراقه .

توضيح الاشكال في هذا الكلام قوة احتمال انصراف ادلة المرجحات
عن مورد تعارض العاميين من وجه، فان الأمر بالأخذ بأحد الحديثين
المختلفين وطرح الآخر ظاهر في طرح الآخر رأسا، وحيث ان طرح العام
من وجه في مورد افتراقه خلاف الظاهر والمرتكز عرفا، فمن المحتمل
جدا كون ذلك موجبا لخفاء صدق أدلة المرجحات عن مورد التعارض
بالعموم من وجه، لا ان يكون موجبا لحمله على طرح الخبر المخالف
في خصوص مقدار التعارض، والجزم بوجود ملاك الترجيح بالمرجحات،
خاصة المرجح الجهتي كمخالفة العامة والمضموني كموافقة الكتاب،

في العامين من وجه أيضا مشكل جدًا.

الوجه المذكور في البحوث لشمول ادلة المرجحات للعامين من

وجه

ثم انه ذكر في البحوث وجها لشمول ادلة المرجحات للعامين من وجه، وحاصله هو أن الراوي بسكوته عن بيان المخصص المنفصل قد شهد بسكوت الإمام (عليه السلام) عنه أيضا، وسكوت الإمام وان لم يكن حديثا بمقتضى الجمود على كلمة الحديث، ولكن الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع إرادة معنى اوسع من هذه الكلمة، ولأجل ذلك يلتزم بشمول أدلة الترجيح لما اذا تعارض راويان في نقل فعل الإمام او تقريره، فالجامع هو تعارض السنتين، وعليه فيصدق اختلاف الحديث الذي هو موضوع أدلة الترجيح على تعارض الشهادة السكوتية لراوي احد العامين من وجه حيث ان سكوته عن بيان التقييد بما يخرج مورد الاجتماع يتعارض مع الشهادة السكوتية لراوي الخطاب الآخر العام من وجه بلحاظ كشفهما عن سكوت الإمام.

جواب البحوث عن هذا الوجه

اجاب في البحوث عن هذا الوجه بأنه انما تصح هذه الدعوى لو كان سكوت الإمام مستقلا ولم يكن مندكا في الكلام، كما لو تعارض راويان في نقل سكوت الإمام عن الردع عن كلام شخص او عن فعله أمامه (عليه السلام)، ولكن المفروض في المقام أن سكوت الإمام عن بيان المخصص المنفصل مندك في كلامه، حيث ينقل الراوي أنه قال مثلا "اكرم كل عالم" ويشهد بسكوته على ان الإمام قد سكت عن ذكر

المخصص المتصل له، فحينئذ يعتبره العرف حديثا واحدا، فان تعارض مع نقل الراوي الآخر عنه انه قال لا تكرم أي فاسق انطبق عليهما بتمامهما موضوع أدلة الترجيح وهو الحديثان المختلفان، ولا يقبل العرف تطبيق أدلة الترجيح التي موضوعها اختلاف الحديثين على ذلك الحديث المنذكر، حيث ان لازمه لحاظه مستقلا عن الحديث الاصيلي، وهذا غير عرفي.

وهكذا اذا اردنا الترجيح بالمرجح الجهتي او المضموني، فحيث ان مورد اجتماع العامين من وجه يكون بعض مدلولهما فلا يصدق عليه الحديث عرفا، وانما يصدق على خطاب العامين من وجه بكاملهما انهما حديثان مختلفان، وقد مر ان ترجيح احد هذين الحديثين وطرح الحديث الآخر رأسا خلاف الظاهر من أدلة الترجيح^(١).

وما ذكره متين جدا.

القول الثالث: التفصيل بين المرجحات الصدورية (مثل الشهرة الروائية

وصفات الراوي كأوثقيته) فيلتزم بجريانها، وبين المرجح الجهتي (أي مخالفة العامة) والمضموني (كموافقة الكتاب) فيلتزم بعدم جريانهما، وهذا ما حكى عن المحقق النائيني "قده"، ويذكر لذلك وجهان:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الرجوع الى

مرجح الصدور، وترجيح احد العامين من وجه به يوجب طرح الآخر راسا حتى في مادة الافتراق، وهو بلاموجب، والالتزام بصدوره في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع يؤدي الى التبعض في سند كلام واحد وهو

غير معقول .

وأما المرجح الجهتي او المرجح المضموني فلامانع من الرجوع اليهما وترجيح العامين من وجه بذلك، فيحمل الآخر على عدم كون مدلوله في مادة الاجتماع مرادا جديا للإمام (عليه السلام)، بل يكون صادرا بداعي التقية ونحوها، وهذا لاينافي كونه صادرا في مادة الافتراق لبيان الحكم الواقعي، ويكون بلحاظها مرادا جديا له^(١).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه لا مانع من الرجوع الى مرجح الصدور في مورد اجتماع العامين من وجه، فان حجية الكلام من احكام المدلول، وليس من احكام الدالّ، فتتعدد بتعدد المدلول وان اتحد الدالّ، فلو قامت بينة على أن ما في يد زيد وهي عشرة درهم لعمرو، وقام بينة أخرى على ان خمسة منها لبكر، لا إشكال في انه يؤخذ بالبينة الأولى فيحكم بان خمسة دراهم مما في يد زيد لعمرو، وتتعارض مع البينة الثانية في الخمسة الباقية، وكذلك لو قامت بينة على ان هذين المالين لزيد واقر زيد بان أحدهما ليس له، فيؤخذ بالبينة في غير ما اقر به، فحجية الكلام نظير حرمة الغيبة حيث ان الغيبة من اوصاف المدلول والمنكشف، فلو قال زيد: ان عمرا وخالدا فاسقان، فقد اغتاب غيبتين، حيث ان الغيبة كشف العيب المستور، وهو قد كشف بكلامه هذا عيب شخصين مؤمنين ولو بكلام واحد، وليست مثل الكذب الذي هو من اوصاف الدال والكاشف، حيث انه لو قال زيد: ان عندي عشرة دراهم ولم يكن عنده العشرة فقد صدر منه كذب واحد، كان عنده تسعة

دراهم او لم يكن عنده درهم أصلا، فلا يقال فيما اذا كان عنده تسعة دراهم مثلا بان اخباره صدق وكذب، بل كذبٌ ليس الا، وبناء عليه فالقول بعدم امکان الرجوع الى مرجح الصدور بدعوى عدم امکان التبعض في السند فاسد، لما عرفت من انه ليس تفكيكا في الصدور بل تفكيك في الحجية باعتبار المدلول، وبعبارة أخرى لامحذور في التعبد بصدور أصل كلام من الإمام عليه السلام دون عمومه، لامكان ان يكون صادرا عن الإمام (عليه السلام) على غير وجه العموم بقريئة متصلة لم تصل اليها^(١).

ويلاحظ على ما ذكره في الفرق بين الغيبة والكذب أن الظاهر أن الفرق بينهما ليس للنكتة التي ذكرها، والا لزم منه أنه لو اغتاب شخصا واحدا فقال "هو لا يصوم" فيكون قد صدر منه الغيبة بعدد أيام الصوم الواجب، مع ان الظاهر عدم صدور اكثر من غيبة واحدة منه، نظير ما لو قال انه لم يصم هذا اليوم، واختلافهما في شدة الحرمة وعدمها لا يوجب الاختلاف في وحدة الغيبة وتعددتها، فيكون نظير الاختلاف في الضرب الخفيف والشديد، بل الظاهر ان نكتة الفرق الذي ذكره بين الغيبة والكذب هو وجود طرفٍ في الغيبة وهو المغتاب، فحيث ان الحرام هو غيبة الآخرين، فلو قال ان عمرا وخالدا فاسقان فقد اغتاب شخصين، وبلحاظ ذلك تنحل حرمة الغيبة، فلو فرض وجود الطرف في الكذب أيضا بان حرم الكذب على الآخرين كان مثله، كما ورد ان الكذب على الله ورسوله من الكبائر، أما اتصاف الاخبار بكونه كاذبا فلم يلحظ فيه

وجود المكذوب عليه حتى ينحل بانحلاله.

نعم لامانع من كون الخير كاذبا بالكذب الخبيري في بعض مدلوله دون بعض، وأما الكذب المخبري، أي اتصاف المخبر بكونه كاذبا في إخباره، فهو تابع لمخالفة خبره للواقع ولو في الجملة، مع عدم اعتقاده بمطابقته للواقع.

وأما ما ذكره من أن المرجح الصدوري كأوثقية الراوي لا يوجب التفكيك في الصدور، وإنما يوجب التفكيك في الحجية باعتبار المدلول، ففيه أن مدلول نقل الراوي هو صدور الكلام من الإمام (عليه السلام)، ولا علاقة له بانحلال مدلول كلام الامام، اذ ليس المفروض في المرجح الصدوري ترجيح احد كلامي الإمام على كلامه الآخر، حتى يقال ان حجية كلام الإمام تتعدد بتعدد مدلوله، بل المفروض ترجيح نقل احد الراويين على نقل الراوي الآخر وليس له الا مدلول واحد، وهو صدور هذا الكلام من الإمام.

نعم لا بأس بما افاده أخيرا من امكان التفكيك في السند، بلحاظ أن من يروي عن الإمام أنه قال "اكرم كل عالم" فله شهادة ايجابية وشهادة سلبية، حيث انه يشهد بصدور هذا الكلام منه، وبسكوته ايضا يشهد بعدم صدور المخصص المتصل عنه، وكذلك من يروي عن الإمام أنه قال "لا تكرم أي فاسق" يشهد بسكوته على عدم صدور المخصص المتصل له عن الإمام، فلامانع من ان يكون أوثقية راوي أحدهما سببا لترجيح شهادته السلبية على الشهادة السلبية للراوي الآخر، وهذا الترجيح لا يوجب طبعاً الغاء الشهادة الايجابية لذلك الراوي حتى يقال بأن ظاهر أدلة الترجيح هو كونها بصدد العلاج واسقاط احد المتعارضين بمقدار التعارض لا أكثر.

فلا ينبغي الاشكال في امكان التفكيك في السند، بالتعبد بصدور اصل الحديث من دون تعبد بعمومه، بعد احتمال اشتغال الحديث على القيد الموجب لخروج مورد الاجتماع عنه، الا أن المهم ما مر في تقريب القول الثاني من انصراف ادلة المرجحات عن العامين من وجه.

الوجه الثاني: ما في البحوث من أنه يمكن ان يدعى في المرجح الجهتي والمضموني ان نكتة الترجيح بهما عرفا تقوي مضمون الخبر الذي يوافقهما، ويوجب ذلك ترجيحه على الخبر الآخر في مورد التعارض، وهذه النكتة تجري في العامين من وجه ايضا^(١).

وفيه أنه كما ذكر في البحوث يشكل الجزم بكونه تمام النكتة في المرجح الجهتي والمضموني، فلعل هناك بعض النكات التي تختص بتعارض الخطابين المتباينين.

وكيف كان فالظاهر تمامية القول الثاني اي عدم شمول ادلة المرجحات للعامين من وجه، نعم بناء على ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من كون قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة "فان المجمع عليه لا ريب فيه" ارشادا الى كبرى عقلائية، وهي ترجيح الدليل الواجد لمزية توجب صرف الريب الى الدليل الآخر، فلو انطبقت هذه الكبرى على الدليلين العامين من وجه عمل بها بلا كلام.

وهكذا بناء على ما ذكره في البحوث من كون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة مقتضى القاعدة فقد ذكر أنه يمكن القول بكون الترجيح بهما في العامين من وجه ايضا بمقتضى القاعدة، حيث انه قد

مر ان مقتضى ما ورد من الأمر بطرح ما خالف الكتاب في مثل روايتي جميل بن دراج والسكوني الغاء كل ما خالف الكتاب ولو لم يكن حديثا، فيشمل الشهادة السلبية للراوي الكاشفة عن سكوت الإمام عن ذكر المخصص المتصل عقيب العام من وجه، فيدل على الغاء حجيتها اذا كانت مخالفة لظاهر الكتاب، وانما خصصناه بصحيفة الراوندي في مقدارها المتيقن، وهو الخبر الذي يكون بينه وبين الكتاب جمع عرفي واضح ولم يكن مبتلى بالمعارض، واما الترجيح بمخالفة العامة فقد سبق انه مقتضى الجمع العرفي بعد انتفاء سائر انحاء الجمع الدلالي العرفي^(١). ولكن سبق النقاش في ما ذكره من كون الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفة العامة بمقتضى القاعدة، أضف الى ذلك أنه لو سلم كون الحمل على التقية جمعا عرفيا فالظاهر اختصاصه بالمتباينين للعامين من وجه، حيث ذكرنا في محله انه لا يتم في العامين من وجه انحاء الجمع الحكمي، فلو ورد "اذا رايت عالما فقم" ثم ورد أيضا "اذا رايت هاشميا فاجلس" فتعارضوا في العالم الهاشمي فانه ليس الحمل على التخيير جمعا عرفيا فيهما، وكذا لو ورد "اكرم كل عالم" ثم ورد "لا بأس بترك اكرام الفاسق" فالظاهر تعارضهما في العالم الفاسق، وليس حمل خطاب الأمر باكرام العالم على الاستحباب في مورد العالم الفاسق جمعا عرفيا، وعليه فحتى لو فرض كون الحمل على التقية من انحاء الجمع العرفي فهو خاص بالمتباينين، ولا يتم في العامين من وجه.

٤- التفصيل في العامين من وجه بين ما كانت دلالتها بالوضع

او بالاطلاق

التنبيه الرابع: ذكر السيد الخوئي "قده" ان الرجوع الى المرجحات في العامين من وجه يختص بما اذا كانت دلالة كليهما بالوضع، فلو كانت دلالة أحدهما بالوضع والثاني بالاطلاق فيتقدم الأول على الثاني، واذا كانت دلالة كليهما بالاطلاق فلا يكون تعارضهما من تعارض الخبرين، كما لو ورد في خطابٍ "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "لا تترك الفاسق" فان مدلول الخبر ليس الا ثبوت الحكم للطبيعة المهملة، وأما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ ويثبت بحكم العقل عند تمامية مقدمات الحكمة، فالخبران ليسا متعارضين فلا يشملها أدلة الترجيح، لكون موضوعها الخبرين المتعارضين، وكذا ينتفي حكم العقل فيهما بالاطلاق، اذ يلزم من حكمه بذلك في كليهما الجمع بين الضدين، ويلزم من حكمه بالاطلاق في أحدهما دون الآخر الترجيح بلامرجح^(١).

ويرد عليه **اولا:** ما في البحوث من النقض بما اذا كانت دلالة الخطابين المتباينين بالاطلاق مثل قوله "لابأس ببيع العذرة" مع قوله "ثمن العذرة سحت" حيث ان مدلولهما الوضعي ثبوت كل من الحكمين على نحو القضية المهملة، ولا محذور في ذلك عقلا، مع انه لا ريب في صدق اختلاف الحديثين عليهما فيشملهما أدلة الترجيح، وهذا هو دأبه في الفقه.

وثانيا: ان المحتملات في كلامه ثلاثة:

- ١- ان يريد أن مقدمات الحكمة لاتوجب الظهور الاطلاقي وانما تكون موضوعا لحكم العقل، فلايكون من تعارض ظهور الخبرين.
وفيه أنه قد سبق أن مقدمات الحكمة لاتوجب مجرد حكم العقل بنتجر الحكم المطلق، بل توجب الظهور الاطلاقي، ولهذا يفهم كل انسان عرفي الاطلاق من كلام المتكلم وينسبه الى المتكلم، ولاقل من كون الخطاب المطلق حجة عقلائية على كون المراد الجدي هو الحكم المطلق، وهذا كافٍ في صدق عنوان اختلاف الحديث عليهما.
- ٢- ان يريد أن من مقدمات الحكمة عدم البيان المتصل او المنفصل على الخلاف، وحيث يصلح كل من الخبرين ان يكون بيانا على خلاف الآخر فلايتم ظهورهما في الاطلاق.
وفيه أنه قد مر سابقا ضعف المبنى وأن البيان المنفصل لا يخل بالظهور الاطلاقي فضلا عن المعارض المنفصل.
- ٣- ان يريد ما قد يظهر من بعض كلماته^(١) من أن السكوت عن بيان التقييد هو الدليل على ثبوت الحكم المطلق، والسكوت ليس كلاما فلايكون من تعارض الخبرين واختلاف الحديثين.
وفيه: ما سبق من ان سكوت المتكلم عن بيان التقييد حيثية تعليلية لصيرورة الخطاب ظاهرا في الاطلاق.
هذا مضافا الى ما أورد عليه في البحوث من انه لو سلم ان السكوت عن بيان التقييد حيثية تقييدية للدلالة على الاطلاق فيكون السكوت دليلا

عليه لا الخطاب الصادر من المتكلم، فمع ذلك نقول: ان مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ان يشمله ما دل على الترجيح في الحديثين المختلفين، فيكون نظير ما لو اختلف راويان في نقل فعل الإمام عليه السلام او تقريره، حيث لا مانع من شمول أدلة الترجيح لمثله، وان كان مقتضى الجمود على كلمة الحديث هو الاقتصار على الكلام اللفظي، فبلحاظ ذلك يصدق على الخبرين المطلقين انهما حديثان مختلفان، وما ذكرناه سابقا (من ان سكوت الإمام عن بيان المخصص او المقيد المتصل والذي ثبت بسكوت الراوي للخطاب العام من وجه لما كان مندكا في ضمن الكلام الذي هو الحديث الاصيلي فلا يقبل العرف تطبيق ادلة الترجيح التي موضوعها اختلاف الحديثين على ذلك الحديث المنك باستقلاله) لا ينافي ما نحن بصدده الآن من صدق الحديثين المختلفين على تعارض الخبرين المطلقين بالعموم من وجه بلحاظ اشتمالهما على ذلك الحديث المنك^(١).

وأما ما اورده عليه في البحوث من النقض بما لو كانت دلالة العامين من وجه بالوضع، مثل تعارض قوله اكرم كل عالم مع قوله لا تكرم أي فاسق، فان الظهور التصوري فيهما وان كان بالوضع لكن الظهور التصديقي الذي بلحاظه يتحقق التعارض يقتض من سكوت المتكلم عن بيان المخصص المتصل، فيلزم عدم صدق عنوان اختلاف الحديث عليهما أيضا وهو لا يلتزم به^(٢)، ففيه ان الظاهر كون منشأ التعارض فيما لو كانت دلالة العامين من وجه بالوضع هو بيان العموم والشمول،

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٤٠٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٤٠٧

كتاب التعارض- الجزء الثاني ٤٤٥

والسكوت عن المخصص المتصل حيثية تعليلية لانعقاد الظهور التصديقي
للخطاب العام بلا إشكال.

ثم انه يأتي في تعارض الخبرين المطلقين أيضا ما مر من ان الترجيح
بموافقة الكتاب او مخالفة العامة بمقتضى القاعدة ولا يحتاج الى تعبد
خاص، مع ما سبق من النقاش فيه.

هذا تمام الكلام في بحث التعارض، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب
العالمين.