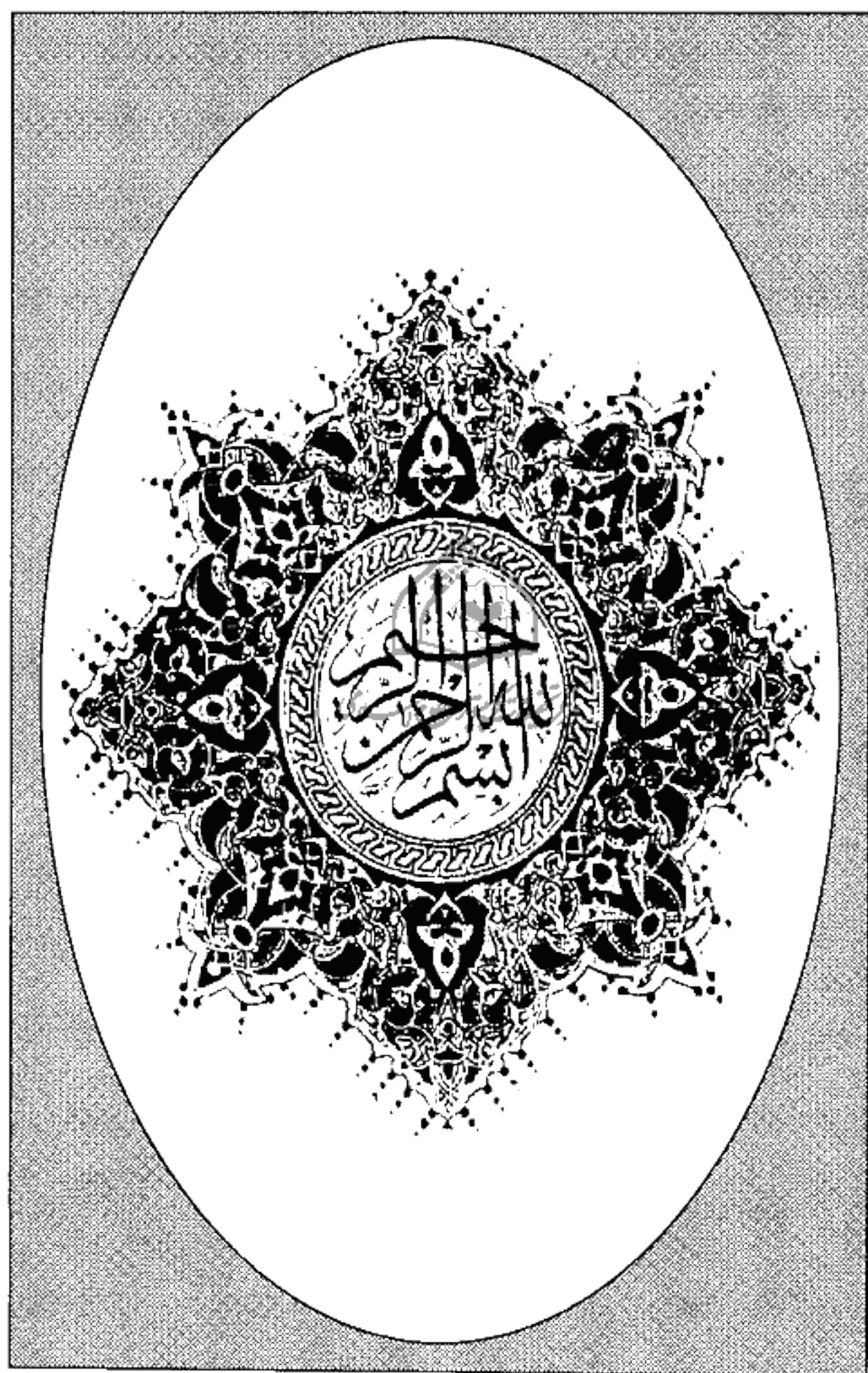


مِفْتَاحُ الْإِسْلَامِ

الجزء الرابع

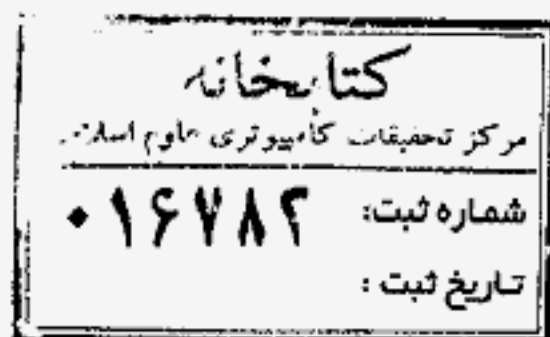
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ إِلَّا بِحَمْدِهِ







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مِفْتَاحُ الضُّلَّيْ



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجزء الرابع

سَمَاءُ الْقَيْمِ الْمُجَاهِدِ يَرْزُقُ اللَّهُ الْعُطَى
الشَّيْخُ أَسْمَاءُ عَيْدُ الْقَصَائِمِ الْمَلِكِ الْمَلِكِ الْمَلِكِ

حضرت آية الله العظمى الصالحى المازندراني، اسماعيل، ۱۳۱۲ - ۱۳۸۰.
مفتاح الاصول / اسماعيل الصالحى المازندراني.
قم: صالحان، ۱۳.

ج.

ISBN 964-7572-10-7 ۲۹۰۰۰ ریال:

عربي.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات قیبا.

فهرست نویسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۴.

کتابنامه.

۱. اصول فقه شریعه. الف. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹ / ۸ / ۲۷۵ ص

۸۲-۱۲۵۰۳ م

کتابخانه ملی ایران

جلد اول در سال ۱۳۸۱، جلد دوم در سال ۱۳۸۲ و جلد سوم در سال ۱۳۸۳
ه. ش. چاپ و منتشر شد.

هوية الكتاب

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

- * اسم الكتاب : مفتاح الأصول ج ۴.
- * تأليف : ساحة الفقيه آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني.
- * سنة الطبع : ربيع الأول ۱۴۲۶ هـ. ق. - اردیبهشت ۱۳۸۴ هـ. ش.
- * الطبعة : الأولى.
- * الكمية : ۱۰۰۰ نسخة.
- * الناشر : نشر الصالحان.
- * تنظيم الحروف الكمبيوترية : محمد حسن الأكرمي.
- * السعر : ۲۹۰۰ توماناً.

شابك : ۷-۱۰-۷۵۷۲-۹۶۴

ISBN : 964-7572-10-7

جميع الحقوق محفوظة لمكتب المعظم له

عن أبي عبد الله (الإمام الصادق) عليه السلام :

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ
تَفَرَّعُوا»^(١).



عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام :

«عَلَيْنَا إلقاء الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّع»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشَّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١، ص ٤٠ و ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشَّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢، ص ٤١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الإهداء و الشكر

كلمة الناشر :

الحمد لله رب العالمين و الصلّاة و السّلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين
محمد و آله سادات الوري الغرّ الميامين الطيّبين الطّاهرين.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الجزء الرابع من كتاب «مفتاح الأصول»
للفقيه الراحل آية الله العظمى الشّيخ إسماعيل الصّالحى المازندراني - طاب ثراه -
و قد أتعّب سماحته نفسه الزّكيّة لكتابة هذا الأثر الشّريف و إكماله، و لكن قبل طبعه و
نشره، إرتحل و إلتحق ﷻ بالرفيق الأعلى، جلّ جلاله.

و قد تفضّل الله تعالى علينا أن وقفنا لطبعه و نجعله بين أيدي الفضلاء والعلماء،
و قد امتاز هذا الكتاب بقلم سليس، و جزالة في التعبير، و الدّقة في بيان المطالب.
و من الجدير أن نهدي هذا الأثر إلى ساحة وليّنا ولي الله الأعظم صاحب الامر
الحجّة بن الحسن العسكري - عجل الله تعالى فرجه الشّريف - راجين من العليّ القدير
أن يتقبّل منا هذا القليل، و يجعله ذخراً للمؤلّف الفقيه الراحل ﷻ يوم لا ينفع مال
ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

و أودّ أن أقدم شكري و امتناني إلى الشّخصين الفاضلين و هما :

١- الشّيخ علي أصغر الأميري.

٢- السيّد جعفر الحسيني التّوري.

الذين ساعدانا في إنجاز هذه المهمّة و طبع الكتاب، أسئل الله السّميع العليم أن
يبارك لهما جهودهما العلميّة و العمليّة.

«والله خير معين»

الناشر

ربيع الأوّل ١٤٢٦ هـ.ق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

دَرْسْهَائِي خَارِجِ اَصُول.	شماره	صفحة ۴۴۱
وكيف كان: كما أنَّ هيئات الأوامر وصيغها مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ بوجوب الإطاعة، لِأَنَّ يَرِدُ مِنَ الْمَوْلَى تَرْخِيعٌ وَإِذْنٌ فِي التَّوَلَّى كَذَلِكَ الْجَهْلَةُ الْخَبِيرَةُ الْمَشَارِإِلِيَّهَا، فَهِيَ أَيْضًا مَوْضُوعٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ. وبالجملة: البعث والإغراء مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ بِوجوب الإتيان سواء دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ أَمْ الْإِنْسَارَةُ، وَسواء كَانِ اللَّفْظُ أَمْرًا أَمْ كَانَ جَهْلَةً خَبِيرَةً مُسْتَعْمَلَةً كَفَرْضِ الْبَعْثِ وَالْإِغْرَاءِ. هَذَا أَتَمَّ الْإِتْلَامِ فِيهِ دَلَالَةُ صِيغَةِ الْأَمْرِ عَلَى لَوْجَتِهِ وَعَلَامَتِهِ. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُبُوحًا خَاضِعٌ مَبْدُوءٌ خَاشِعٌ أَتُتَسَلَّى وَتَرْجَى وَتُجْعَلُنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا وَفِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ بِقَوْلِكَ خَاضِعًا»		
ياورفس } اللَّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ لِسْئَالٍ مِنْ أَشَدِّتْ فَاقْتَهُ وَأَنْزَلَ بِكَ صَدْرُ الشَّدِيدِ لَدُنْ حَاجَتِهِ وَعَظَمَ فِيمَا عِنْدَكَ رَغْبَتَهُ.		
حديث مفتة: } اللَّهُمَّ عَظَمَ سُلْطَانُكَ وَعَلَامَتُكَ وَخَفِيَ مَكْرُكَ عنه - ع - } وَظَهَرَ أَمْرُكَ وَغَلَبَ قَهْرُكَ وَجَرَتْ قُدْرَتُكَ وَلَا يَمُكِنُ التَّوَلَّى } الْفِرَارُ مِنْ حُكْمِكَ «...» دَلَّ الْبَيِّنَاتُ ذَرِيعَتِي وَهُمْ الْوَلَدُ الْأَخْلَقُ } أَرْجُوهُمْ أَعْظَمَ غَدًا بِسَيِّدِ الْيَمِينِ صَدِيقَتِي.		

نسخة جيّدة الخط بقلم المؤلف توفي وكان دأبه أن يكتب حديثاً في آخر كلّ كُرَّاسَةٍ،
ولكن في الكُرَّاسَةِ الْأَخِيرَةِ قَبْلَ ارْتِحَالِهِ توفي بِعَشْرَةِ أَيَّامٍ، كَتَبَ مَقَاطِعَ مِنْ دَعَاءِ الْكَمِيلِ
وَقَدْ نَعَى نَفْسَهُ الرِّكْبَةَ بِهَذِهِ الْمَقَاطِعِ الشَّرِيفَةِ.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسألة الثامنة : الأصول العمليّة

مباحث الشكّ

المقام الثالث: أصالة الإحتياط (الإشتغال)



✻ الشكّ في المتكفّات علوم رسدي

✻ دوران الأمر بين المتباينين

✻ تحديد الشبهة غير المحصورة

✻ ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

✻ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

✻ خاتمة في شرائط جريان الإحتياط



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة الثامنة : الأصول العمليّة ﴾

﴿ مباحث الشك ﴾

﴿ المقام الثالث : أصالة الإحتياط (الإشتغال) ﴾

المقام الثالث: في أصالة الإحتياط (الإشتغال) الذي موردها هو الشك في المكلف به مع إمكان الإحتياط وعدم الحالة السابقة للمشكوك فيه.

﴿ الشك في المكلف به ﴾

يقع الكلام هنا في موردين :

أحدهما: فيما إذا اشتبه المكلف به بين المتباينين، سواء كانت الشبهة من قبيل الشبهة الواجبيّة، نظير اشتباه الواجب بغير الحرام، أو الشبهة الحراميّة، نظير اشتباه الحرام بغير الواجب، و سواء كانت الشبهة حكميّة و هي التي يكون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين، أو الشبهة موضوعيّة و هي التي يكون منشأ الشبهة عللاً و أموراً خارجيّة.

ثانيهما: فيما إذا اشتبه المكلف به بين الأقل و الأكثر.

﴿ دوران الأمر بين المتباينين ﴾

أمّا المورد الأوّل: فالبحت عنه يقع في مقاماتٍ :

أحدها: أنّ الحاكم بوجوب الإطاعة و حرمة العصيان هو العقل، فهل عنده فرق في التّمييز بين العلم الإجمالي بالتّكليف - كما في المقام - و بين العلم التفصيليّ به، أم لا؟

و إن شئت، فقل: يحكم العقل بقبح مخالفة المولى، فهل موضوع هذا الحكم العقليّ هو التّكليف الواصل إلى المكلف تفصيلاً، أو الواصل إليه مطلقاً، تفصيلاً كان أو إجمالاً؟ أو قل: هل العلم الإجمالي بيان و علم بالتّكليف، كالتفصيليّ فلا تجري فيه البراءة العقلية و هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و كذا لا تجري فيه البراءة الشرعية و هي قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» أم لا؟

ثانيها: بعد الفراغ عن كون العلم الإجماليّ بياناً للتّكليف، فهل يمكن ثبوتاً للشرع جعل الحكم الظاهريّ في تمام أطرافه و التّرخيص في المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف في التحريميّة، و ترك الجميع في الوجوبيّة، أم لا؟

ثالثها: هل يمكن ثبوتاً للشرع جعل الحكم الظاهريّ و التّرخيص في بعض أطراف العلم الإجماليّ و عدم الموافقة القطعية، أم لا؟

رابعها: بعد البناء على إمكان ذلك، فهل يشمل إثباتاً دليل الحكم الظاهريّ وأدلة الأصول العملية، جميع الأطراف، أم لا؟

خامسها: هل يشمل ذلك بعض الأطراف، أم لا؟

فالحرى أن نشرع البحث عن تلك المقامات الخمسة :

أما المقام الأول: فربما يقال: باعتبار العلم التفصيلي بمخالفة المولى حين العمل، في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى، زعماً أن القبيح هو العصيان، لا مطلق المخالفة ولو جهلاً أو نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً، ولا عصيان إلا مع العلم بالمخالفة حين العمل ولا علم بها إلا مع العلم التفصيلي، حيث إن في أطراف العلم الإجمالي لا علم بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد منها؛ لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر.

نعم، بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل العلم التفصيلي بالمخالفة وهذا لا يعدّ عصياناً، بل يكون تحصيلاً للعلم بالمخالفة، و معلوم، أنه لا حرمة في تحصيل العلم بالمخالفة، ألا ترى، أنه لو ارتكب المشتبه بدوياً، لأصالة البراءة، لا مانع بعد ذلك من تحصيل العلم بحرمة ما فعل، بالسؤال عن المعلوم أو بطريق آخر، كالزمل والجفر وغير ذلك، فالعلم بالمخالفة حين العمل لا يكون إلا مع العلم التفصيلي.

و فيه: أن الموضوع في حكم العقل بقبح مخالفة المولى، ليس إلا العصيان، والعصيان ليس إلا بوصول التكليف والعلم به كبرى وصغرى، بلا اعتبار تمييز متعلق التكليف عن غيره، فإذا علم المكلف بكبرى التكليف وهي حرمة الخمر - مثلاً - وعلم بصغراه وهي خمرية الخمر، فقد تمّ البيان بالنسبة إليه، ولا يكون العقاب حينئذٍ بلا بيان، و مجرد تردد الخمر بين المائعين وعدم حصول التمييز، لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفة؛ ويشهد له الوجدان وحكم العقلاء، حيث إنه لا فرق لدى الوجدان والعقلاء في الحكم بقبح قتل ابن المولى - مثلاً - من ناحية العبد، بين معرفة

العبد لإيئنه بشخصه فقتله، و بين معرفته إجمالاً بين أشخاص فقتلهم جميعاً.
 و بالجملة: موضوع حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، لتمييز
 المكلف به - أيضاً - و من هنا يحكم بعدم جواز النظر إلى الأمرتين اللتين يعلم بحرمة
 النظر إلى إحداها دون الأخرى، مع أن متعلق التكليف هنا غير متعين.
 أما المقام الثاني: (إمكان جعل الحكم الظاهري ثبوتاً في تمام أطراف العلم
 الإجمالي و امتناعه) ففيه وجهان، بل قولان: أحدهما: القول بالامتناع؛ ثانيهما: القول
 بالإمكان و هو الحق.

فقد يستدل للقول بالامتناع بوجهين غير ناهضين لإثباته :
 الوجه الأول: أن جعل الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي مستلزم
 للترخيص في مخالفة التكليف الواصل إلى المكلف صغرى و كبرى، سواء كان الحكم
 الظاهري ثابتاً بالأمرة، أو بالأصل، و سواء كان الأصل تنزيلياً أو غير تنزيلياً،
 ولا يخفى قبح هذا الترخيص عقلاً؛ إذ كما أن العقل يحكم بقبح الترخيص في التكليف
 الواصل إذا كان معلوماً بالتفصيل، كذلك يحكم بقبحه في التكليف الواصل إذا كان
 معلوماً بالإجمال؛ و ذلك، لأن موضوع القبح هو العصيان، و هذا يتحقق بوصول
 التكليف و العلم به صغرى و كبرى، بلا اعتبار تمييز متعلق التكليف عن غيره.

و فيه: أن هذا إنما يتم فيما إذا تعلق العلم الإجمالي بالتكليف و كان الحكم
 الظاهري منافياً له، بمعنى: أن الأصول الجارية في أطرافه نافية لذلك التكليف المعلوم
 بالإجمال بحيث تلزم المخالفة العملية، كأن يعلم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين يوم
 الجمعة، فتجري البراءة عن وجوب هذه و تلك، فهذا ترخيص في المعصية، أو يعلم

بحرمة أحد الكأسين المحلّلين سابقاً، فتجري أصالة الحلّ أو استصحابه في كلّ منهما، أو يعلم بنجاسة أحد الكأسين الطّاهرين سابقاً، فتجري قاعدة الطّهارة أو استصحابها في كلّ منهما، فيشربان معاً، ففي هذه الموارد يستحيل شمول أدلّة الأصول لجميع الأطراف، و هذا بخلاف ما إذا لم تكن الأصول الجارية في الأطراف، منافياً للعلم الإجماليّ، فلا تلزم المخالفة العملية حينئذٍ، نظير العلم بصيرورة أحد الكأسين المنتجسين سابقاً، طاهراً، وكذا نظير العلم بصيرورة أحد الكأسين من الخمر، خلاً و حالاً، فإنّ استصحاب نجاسة الكأسين في المثال الأوّل و استصحاب حرمتها، أو خمريّتهما في المثال الثاني لا يوجب التّرخيص في المعصية.

و بالجملة: هذا الوجه من المانع الثبوتي عن جعل الحكم الظّاهريّ في أطراف العلم الإجماليّ صحيح و سديد، لكنّه غير مطرّد، بل مختصّ بما إذا كان مورد الحكم الظّاهريّ منافياً للتّكليف، للزوم التّرخيص في المعصية حينئذٍ.

إن قلت: الأصل يجري في كلّ واحد من الأطراف، و حيث إنّ ثبوت التّكليف فيه غير معلوم، بل يكون محتملاً، فليس في جريان الأصل فيه ترخيص في المعصية؛ وبعبارة أخرى: إنّ مخالفة التّكليف المعلوم معصية، و أمّا مخالفة التّكليف المحتمل فليس بمعصية، كما هو واضح.

قلت: هذا إنّما يتمّ إذا لم ينضمّ كلّ طرف يجري فيه الأصل المقتضي للتّرخيص إلى التّرخيص في طرف آخر، و أمّا إذا انضمّ إليه، كما هو مفروض الكلام، فيلزم من جريان الأصول، التّرخيص في مخالفة التّكليف الواصل و معصيته بلا كلام.

نعم، لو جعل الحكم الظّاهريّ في طرف مقيداً بعدم ارتكاب طرف آخر، أو

جعل ذلك الطرف الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فلا تلزم المعصية إلا أنه أمر آخر، سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أن جعل الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع مناقض مع العلم الوجداني بالحكم، سواء كان إلزامياً أو غير إلزامي، وهذا الوجه مختص بما إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالأمانة أو بالأصل التنزيلي، ومقتضاه هو استحالة جعل الحكم الظاهري في جميع الأطراف، بلافرق بين أن تلزم منه المخالفة العملية، وبين أن لا يلزم منه كذلك.

هذا، و لكن ينبغي التكلم في المقام: تارة فيما إذا كان الحكم المخالف للمعلوم بالإجمال مستنداً إلى الأمانة الجارية في جميع الأطراف، وأخرى فيما إذا كان مستنداً إلى الأصول التنزيلية الجارية فيه.

أما الأمانة - كما إذا علم نجاسة أحد الكأسين، فقامت بيّنة على طهارة أحدهما، ثم قامت بيّنة أخرى على طهارة الآخر - فلا شك في أن قيامها على كلا الطرفين يوجب المعارضة بينهما بمدلولها الإلزامي، حيث إن مقتضى دلالة البيّنة على طهارة أحد الطرفين بالمطابقة هو دلالتها على نجاسة الآخر بالإلزام، لوجود العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وكذا مقتضى دلالة البيّنة على طهارة الآخر بالمطابقة، هو دلالتها على نجاسة الطرف المقابل بالإلزام، وحينئذٍ تقع المعارضة بينهما، فتسقطان عن الحجّة؛ إذا الأصل في التعارض هو التساقط، نظراً إلى أن دليل حجّة الأمانة لا يمكن شموله للمتعارضين معاً، كما لا يمكن شموله لأحدهما المعين، للزوم الترجيح بلامرجح.

و لا يخفى: أن في الفرض المذكور لاشأن للحكم المخالف للمعلوم بالإجمال، سواء لزمته منه المخالفة العملية، كما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال إلزامياً، أم لم يلزم منه كذلك، كما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال غير إلزامي.

أما الأصول التنزيلية، فقد منع المحقق النائيني رحمته عن جريانها في جميع الأطراف مطلقاً، سواء لزمته منه المخالفة القطعية، أم لم يلزم؛ محصل استدلاله رحمته لذلك هو أن المجعول في هذه الأصول هو البناء العملي والأخذ بطرفي الشك على أنه هو الواقع، فيمتنع ذلك في جميع الأطراف؛ إذ البناء العملي والتنزيلي على خلاف العلم الوجداني، غير معقول. (١)

و فيه: أن البناء العملي وترتيب أثر الطهارة - مثلاً - في الفرض المذكور لا ينافي العلم بنجاسة أحدهما واقعاً، كما هو واضح، وكيف ما كان، والحق في المقام هو القول بإمكان جعل الحكم الظاهري وعدم منع إجراء الأصول في الأطراف، ما لم تستلزم المخالفة العملية من جريانها؛ وذلك، لأن الأصل لا يترتب عليه إلا مجرد ثبوت مؤداه، ولا يؤخذ بلوازمه، كالأمارات، فكل أصل جارٍ في طرف، إنما يثبت مؤداه فقط، ولا نظر له إلى نفي غيره حتى تقع المعارضة أو المناقضة.

غاية الأمر: يحصل من ضم بعض الأصول إلى بعض آخر، العلم بمخالفة بعضها للواقع، وهذا لإشكال فيه؛ إذ أولاً: لاتجب الموافقة الإلزامية؛ وثانياً: لو سلم وجوبها لا إشكال فيها للإلتزام وعقد القلب بما هو الواقع، أي شيء كان؛ ولذا التزم المحقق النائيني رحمته بأنه إذا شك المصلي المسبوق بالحدث، في الطهارة بعد الفراغ عن الصلاة،

تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة الماضية، واستصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة الآتية، مع أنه يحصل له العلم إجمالاً بعدم مطابقة القاعدة أو الاستصحاب للواقع، والسرف فيه، عدم ترتب أثر عليهما إلا المخالفة الإلزامية وهي لا تمتنع عن جريانها.^(١) هذا كله في الأصول المثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالإجمال، كما في مورد العلم بطهارة أحد المائعين المعلوم نجاستها سابقاً.

و أما الأصول النافية له، كما في مورد العلم بنجاسة أحد المائعين المعلوم طهارتها سابقاً، فالاستصحاب لا يجري في طرفي العلم الإجمالي، لأجل لزوم الترخيص في المعصية، فأدلة الأصول لو فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي، لابد من تخصيصها عقلاً بغير صورة لزوم الترخيص في المعصية. هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

المقام الثالث: (إمكان جعل الحكم الظاهري ثبوتاً في بعض الأطراف و امتناعه) فالمعروف هنا إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف، نظراً إلى أن العلم الإجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، بل هو علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط.

و لكن في قبالة قول بامتناع الجعل، مستنداً إلى وجهين :

الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله من ثبوت الملازمة في الإمكان و الإستحالة بين جعل الحكم الظاهري وإجراء الأصول في جميع الأطراف، و بين جعله في بعضها؛ بدعوى: أنه لا فرق بين العلم الإجمالي و التفصيلي في انكشاف الواقع؛ إذ

العلم علم و انكشاف، لا تفصيل فيه و لا إجمال، إنما الفرق بينهما من ناحية المعلوم، فالحكم المعلوم بالإجمال، قد يكون فعلياً من جميع الجهات، وقد لا يكون كذلك، فعلى الفعلية يمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه ولو في بعض الأطراف، لاستحالة الترخيص في المعصية و مخالفة التكليف الفعلي المنجز، ترخيصاً قطعياً أو ترخيصاً احتمالياً؛ و أما على عدم الفعلية، فيمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه ولو في جميع الأطراف، فع إيمان الجعل في بعض الأطراف لعدم فعلية الحكم من جميع الجهات، يمكن الجعل في تمام الأطراف، و مع امتناعه في جميع الأطراف لمكان الفعلية يمتنع في بعضها - أيضاً - إذ احتمال ثبوت المتضادين، كالقطع بشبوتها، محال.^(١)

و فيه: أنه **تَبَيَّنَ** لو أراد من فرض عدم فعلية الحكم المعلوم بالإجمال، أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوع الحكم، بحيث لو لم يعلم المكلف الحكم تفصيلاً لم يكن التكليف في حقه فعلياً، فالإلتزام به مشكل، لالزوم الدور، بل للزوم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، مع أن الضرورة و الإجماع قائمان على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين؛ و أما عدم لزوم الدور، فلأجل أن فعلية الحكم و إن كان متوقفاً على العلم به، و لكن العلم به لا يكون متوقفاً على فعلية الحكم؛ إذ العلم بالحكم الإنشائي يوجب فعلية الحكم الإنشائي، و تفصيل ذلك موكول إلى محله.

و لو أراد **تَبَيَّنَ** منه عدم كون العلم التفصيلي مأخوذاً في الموضوع، لكن مع ذلك لا يكون الحكم فعلياً قبل العلم، فهذا خلف غير معقول، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما أفاده بعض تلامذة المحقق الخراساني **تَبَيَّنَ** من أن المفروض

وصول الحكم الواقعي إلى المكلف بالعلم الإجمالي و تنجزه عليه؛ ضرورة، أن التردد والإجمال إنما هو في متعلق التكليف، لا في نفسه، فالترخيص القطعي والإجمالي على خلافه يجعل الحكم الظاهري ممتنع.^(١)

و فيه: أن العلم الإجمالي ليس أحسن حالاً من العلم التفصيلي، فإذا كان اكتفاء الشارع بالإمتثال الإجمالي مع العلم التفصيلي بالتكليف جائزاً - نظير موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوهما - لكان اكتفاءه به مع العلم الإجمالي بالتكليف جائزاً، أيضاً. هذا كله في المقام الثالث.

المقام الرابع: (شمول دليل الحكم الظاهري، وكذا الأصول إثباتاً لجميع الأطراف وعدم شموله) فقد عرفت سابقاً حال الأمارات وتعارضها وتساقطها لما فيها من المداليل الإلزامية وحجية لوازمها ومثبتاتها.

و أما الأصول، فقد ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى عدم الشمول، بدعوى لزوم التناقض بين الصدر والذيل في أدلتها؛ إذ مقتضى صدر مثل قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام» جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، لكون كل واحد منها مشكوكاً بشك تفصيلي، ولكن مقتضى ذيله وهو جعل العلم والمعرفة غاية للحللية الظاهرية عدم جريان الأصول وعدم الحكم بالحللية بعد حصول العلم والمعرفة ولو إجمالاً، فلازم ذلك هو المناقضة بين الصدر والذيل؛ وكذا يلزم التناقض بين الصدر والذيل في دليل الإستصحاب وهو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فإن كلمة: «الشك» في صدر هذا الدليل يعم الشك البدوي والمقرون بالعلم

الإجماليّ وكلمة: «اليقين» في ذيله و هو قوله عليه السلام: «و لكن انقضه بيقين آخر» يعمّ العلم التفصيليّ و العلم الإجماليّ، و عليه، فمقتضى الصّدر هو الحكم بحرمة النّقض في جميع اطراف العلم الإجماليّ و هذا يناقض لما هو مقتضى الدّليل من الحكم بالنّقض في بعض الأطراف؛ ضرورة تحقّق المناقضة بين السّلب الكلّيّ و الإيجاب الجزئيّ، فالروايات مجملة لأجل المناقضة، و نتيجة ذلك عدم جريان الأصول في الأطراف.

و فيه: أوّلاً: أنّ أدلّة الأصول لا تنحصر في الروايات المشتملة على الدّليل، كالروايتين المتقدّمتين، بل وردت فيها روايات - أيضاً - غير مشتملة على هذا الدّليل، فلا بأس إذا بالتمسك بها؛ إذ إجمال تلك الأدلّة لا يسري إلى هذه الأدلّة غير المذيّلة.

و ثانياً: أنّ المقصود من الغاية و هو العلم و المعرفة في قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال...»، ما يتعلّق بعين ما تعلّق به الشكّ، كما أنّ المقصود من اليقين في قوله: «لا تنقض اليقين...» هو عين ما تعلّق به الشكّ و اليقين الأوّل، و المفروض، أنّ العلم الإجماليّ لم يتعلّق بما تعلّق به الشكّ، بل تعلّق بعنوان جامع و هو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» فلا مانع حينئذٍ من شمول أدلّة الأصول لجميع الأطراف، و لا مناقضة في البين، فتجري فيه لولا المانع الثّبوتيّ، كلزوم التّرخيص في المعصية و المخالفة العملية، كما مرّ بيانه أنفاً.

المقام الخامس: (شمول دليل الحكم الظاهريّ، و كذا الأصول إثباتاً لبعض الأطراف و عدم شموله) فالإنصاف، أنّ دليل الحكم الظاهريّ و كذا الأصول لا يشمل لبعض الأطراف؛ إذ البعض إمّا يكون معيّناً، فشمولها له مستلزماً لترجيح بلا مرجّح، و إمّا لا يكون معيّناً، فشمولها له حينئذٍ غير معقول؛ و ذلك، لأنّ عنوان «أحدهما» أو

«أحدها» غير مشكوك فيه حتى يجري فيه الأصول، حيث إنّ الغالب هو القطع بإباحته، ولا فرق في ذلك بين البراءة العقلية والشرعية، فكل واحد من أطراف العلم يكون ممّا لا يبان عليه، كما أنّ كلّ واحد من أطرافه يكون ممّا لا يعلمون وغيره.

وإن شئت، فقل: إنه لا مجال لجعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف معيّناً؛ للزوم الترجيح بلامرجح وكذا في بعضها لاعلى التعيين، لعدم معقولية ذلك، على ما عرفت وجهه أنفأ، كما أنّه لا مجال لجريان الأصول - أيضاً - في بعضها معيّناً كان أو غير معيّن للمحذور المتقدّم. بلافق بين البراءة العقلية وبين البراءة الشرعية.

و عليه: فلا مجال لما عن بعض الأعاضد من جعل دليل عدم جريان البراءة العقلية هو تمامية البيان و وصول التكليف إلى المكلف بالعلم الإجمالي^(١)؛ إذ المفروض عدم وصول البيان وعدم تماميته بالنسبة إلى كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي، مع أنّه لو تمّ هذا، للزم أن يكون التكليف من قبيل ما يعلمون بالعلم بالإجمالي - أيضاً - فلا تجري البراءة الشرعية من هذه الجهة، لا من جهة المحذور المتقدّم، كما في كلام هذا القائل، وبعبارة أخرى: كما أن ما تقدّم من المحذور يكون دليلاً لعدم جريان البراءة الشرعية، كذلك يكون دليلاً لعدم جريان البراءة العقلية، والفرق غير وجهه.

هذا و لكن الذي ينبغي أن يقال في المقام هو: أنّ العلم الإجمالي - كما أشرنا سابقاً - كالتفصيلي يكون علّة تامّة للتنجيز و وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية؛ و الدليل على ذلك وجود المقتضي و عدم المانع، كما تمسك به الشيخ

الأنصاري رحمه الله في الحكم بحرمة المخالفة القطعية، ولقد أجاد فيما أفاده في بيان ذلك، حيث جعل رحمه الله المقتضي عموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، كقول الشارع - مثلاً - «اجتنب عن الخمر» فإنه يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين اثنين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالمعلوم تفصيلاً؛ وجعل رحمه الله عدم المانع حكم العقل بعدم المنع عن التكليف عموماً أو خصوصاً بالإجتناب عن عنوان الحرام المشتبه، والعقاب على مخالفة هذا التكليف؛ وكذا حكم الشرع؛ إذ لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدى ماورد من قولهم: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ونحوه، وهذا كما ترى لا يصلح للمنع؛ بداهة، أنه كما يدل على حلية كل واحد من المشتبهين، كذلك يدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنه - أيضاً - شيء علم حرمة. ^(١)

ولا يخفى: أن هذا الدليل (وجود المقتضي وعدم المانع) بعينه جارٍ في الحكم بوجوب الموافقة القطعية، فالمقتضي موجود هنا، كما مر، والمانع مفقود، إذ لاتعم الأطراف أدلة البراءة العقلية، لكون العلم الإجمالي بياناً، كالتفصيلي؛ ولا أدلة البراءة الشرعية، إذ موضوعها هو الشك، والعلم الإجمالي رافع للشك.

هذا كله مضافاً إلى أنه وردت روايات عديدة دالة على وجوب الإحتياط في موارد العلم الإجمالي.

منها: ماوردت في أبواب النجاسات، كرواية زرارة، قال: «قلت: أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره، أو شيء من مني... فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على

يقين من طهارتك»^(١).

و كرواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «سألت عن المذي يصيب الثوب، فقال: ينضحه بالماء إن شاء، و قال: في المني يصيب الثوب، قال: إن عرفت مكانه فاغسله، و إن خفي عليك فاغسله كله»^(٢).

و رواية عنيسة بن مصعب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المني، يصيب الثوب فلا يدري أين مكانه، قال: يغسله كله»^(٣).

تقريب دلالة هذه الروايات على وجوب الإحتياط في موارد العلم الإجمالي واضح.

إن قلت: إن هذه الروايات تدل على غسل الثوب لأجل الصلاة، و من المعلوم، أن تمام الثوب موضوع واحد بالنسبة إلى الصلاة و له حالة سابقة متيقنة وهي النجاسة، فتستصحب، و معها لا تجوز الصلاة فيه إلا مع العلم بطهارته.

قلت: مع فرض وجود العلم الإجمالي في الروايات، لا يصل الدور إلى الإستصحاب، فإذا تكون الروايات ناظرة إلى وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢، ص ١٠٠٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١، ص ١٠٢١ و ١٠٢٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣، ص ١٠٢٢.

و منها: ماورد في أبواب الماء المطلق، كرواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل معه إناءان، وقع في أحدهما قدر و لا يدري أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهريقهما و يتيمّم»^(١).

نعم، وردت في قبال تلك الروايات، روايات أخرى، يتراءى منها الترخيص في أطراف العلم الإجمالي و هي - أيضاً - متعددة.

منها: رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^(٢).

و منها: رواية عبد الله بن سنان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف المحرام منه بعينه، فتدعه»^(٣).

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا، قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لطعام يعجبني، و سأخبرك

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ١٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ص ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، ص ٦٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، ص ٥٩.

عن المجنب وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه»^(١).

هذه الروايات كما ترى تدلّ على التّرخيص في أطراف الشّبهة بلافراق بين مورد العلم الإجمالي وغيره.

ولكنّ الإنصاف، أنّ تلك الروايات منصرفة إلى موارد الشّبهات البدويّة، فلاتعمّ موارد العلم الإجمالي، ويشهد على ذلك ما في ذيل رواية مسعدة بن صدقة من الأمثلة المختصّة بالشّبهة البدويّة.

على أنّ الحلّيّة في الأمثلة لا تكون لأجل أصالة الحلّ، بل إنّما تكون لأجل أمانة اليد، كما في مورد الثّوب والملوك، أو لأجل أصالة عدم الرّضاع أو الأخيّة - ولو بنحو استصحاب عدم الأزليّ - كما في مورد المرأة.

وكيف كان، هذه الروايات أجنبيّة عن موارد العلم الإجمالي، لكونها ناظرة إلى موارد الشّكّ في الحرمة والحليّة، بخلاف موارد العلم الإجمالي، فإنّها ناظرة إلى موارد العلم بالحرمة وإحرازها، غاية الأمر، إشتبه الحرام بالحلال.

وبعبارة أخرى: إنّ في موارد العلم الإجمالي شيئين: أحدهما: حلال؛ و الآخر: حرام، فاشتبهها واختلطتا، كالخمر والخلّ، وأمّا الروايات المذكورة فموردها شيء واحد، لكنّ ذو أفراد، بعضها حرام، وبعضها حلال، كالثّوب والمجنّب ونحوهما، فعنّى كلّ شيء فيه حلال وحرام، هو كلّ شيء واحد ذي أفرادٍ ومصاديق محرّمة و

(١) وسائل الشّيعّة: ج ١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة،

محَلَّة، يحتمل أن يكون هذا الشيء الواحد من الأفراد المحرَّمة، و يحتمل أن يكون من الأفراد المحلَّة، فافهم و اغتتم.

و عليه: فما عن الإمام الرّاحل رحمته من أن الإحتمالات في الروايات ثلاث: الأول: اختصاصها بالشبهة البدئية؛ الثاني: اختصاصها بالعلم الإجمالي؛ الثالث: كونها أعم من العلم الإجمالي والشبهة البدئية، و الأقرب هو الإحتمال الثاني^(١)، لا مجال له. و بالجملة: فلا تعرّض في الروايات لدائرة العلم الإجمالي و الشبهات المقرونة به حتّى غير المحصورة، فضلاً عن المحصورة. فتأمل جيّداً.



تنبيهات

الأوّل: إذا طرأ الإضطراب على واحد من أطراف العلم الإجمالي، فهل يوجب سقوط تنجيذه مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الطرف غير المضطرّ إليه، أو لا يوجب كذلك، أو يفصل بين طرفي المضطرّ إليه و بين غيره؟

قبل الورود في تحقيق المقام، لابدّ من تحرير مصبّ الكلام في هذا التنبيه، فنقول: إنّ الإضطراب الرّافع لآثار الحكم المعلوم بالإجمال، تارة: يرفع جميع آثاره، كما إذا علم بنجاسة أحد الخلّين أو الحليّين - مثلاً - مع الإضطراب إلى شرب أحدهما، حيث إن الأثر المترتب على النجاسة المعلومّة بالإجمال في المثالين ليس إلّا حكماً واحداً تكليفيّاً و هو حرمة الشّرب المرتفعة بالإضطراب؛ وأخرى: يرفع بعض آثاره، كما إذا علم بنجاسة أحد المائتين أو الماء و الخلّ أو الحليب مع الإضطراب إلى شرب

أحدهما، حيث إنَّ الأثر المترتب على النجاسة المعلومة بالإجمال في المثالين أمران: أحدهما: حكم تكليفيّ و هو حرمة شربها؛ و ثانيهما: حكم وضعيّ و هو عدم صحّة الوضوء بالماء، و الإضطرار لا يرفع إلّا الحرمة، و أمّا عدم الصحّة فباقي بحاله. و لا يخفى: أن محلّ الكلام في المقام هو الإضطرار الرافع لجميع آثاره، وكذا الرافع لخصوص الحكم التكليفيّ.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أن الكلام يقع في مقامين :
الأوّل: في الإضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي بعينه.
الثاني: في الإضطرار إلى أحدهما لا بعينه.

أمّا المقام الأوّل: فالإضطرار فيه على صور خمس :
أحدها: أن يحدث الإضطرار بعد العلم الإجمالي بالتكليف.
ثانيها: أن يحدث قبل العلم به.

ثالثها: أن يحدث مقارناً للعلم به.

رابعها: أن يحدث قبل أصل التكليف.

خامسها: أن يحدث مقارناً لأصل التكليف.

أمّا الصورة الأولى، ففيها قولان: قول بتنجز العلم الإجمالي و هو ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته الله مستدلاً بأنّ التكليف بالنسبة إلى الطرف الآخر الذي لم يضطر إليه، قد تنجز بالعلم الإجمالي السابق على الإضطرار و لم يحدث ما يوجب سقوط تنجيزه فيه، فيجب الإجتنب عن الطرف الآخر خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروض الإضطرار. ^(١)

و قول بانحلال العلم الإجمالي و عدم تنجيزه مطلقاً حتى بالنسبة إلى غير المضطر إليه، و هو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته مستدلاً بأن تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي يدور مدار العلم المنجز له حدوثاً و بقاءً، و مع الإضرار إلى أحد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر، بل يصير ذلك الطرف مشكوكاً بشك بدوي، فلا يبقى تنجيز للتكليف. (١)

هذا، ولكنه رحمته عدل عن ذلك - في حاشية الكفاية - و قال: بعدم الإنحلال و بقاء التنجيز في غير المضطر إليه، و أفاده رحمته في وجه ذلك، ما محصله: أن العلم الإجمالي قد تعلق من البدو بالتكليف المرّد، بين المحدود بعروض الإضرار - إن كان العلم الإجمالي في الطرف المضطر إليه - وبين المطلق غير المحدود بعروضه - إن كان في الطرف الآخر غير المضطر إليه - فيكون من قبيل تعلق العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين القصير و الطويل، كالعلم إجمالاً بوجوب دعاء قصير، أو دعاء طويل، أو العلم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة التي يكون وقتها محدوداً - كساعة بعد الزوال - أو وجوب صلاة الظهر التي يكون وقتها مطلقاً من ناحية الأداء و القضاء، فكما أن هذا العلم الإجمالي يوجب التنجيز بحيث لا يسقط التكليف بالطويل إذا سقط التكليف بالقصير عند انتهاء أمده، في المثال لا مجال للبراءة عن وجوب صلاة الظهر بعد انتهاء أمد صلاة الجمعة و هو المحقق بمضي ساعة من زوال الشمس، فكذلك المقام؛ إذ التكليف في الطرف المضطر إليه قصير محدود بالإضرار، و في الطرف الآخر طويل غير محدود، فلا يوجب سقوط التكليف في ذلك الطرف، سقوطه في هذا الطرف. (٢)

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢١٦ إلى ٢١٨.

(٢) راجع، حقائق الأصول: ج ٢، ص ٢٩٨ و ٢٩٩.

فمجموع الأقول في الصورة الأولى ثلاثة :

أحدها: ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته من القول بتنجيز العلم الإجمالي،
مطلقاً.

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته في متن الكفاية من القول بعدم تنجيزه
مطلقاً.

ثالثها: ما اختاره رحمته في حاشية الكفاية من القول بعدم تنجيزه في الطرف
المضطر إليه و تنجيزه في غيره.

و الصواب هو القول الثالث، فيبقى تنجيز التكليف في الطرف الآخر غير
المضطر إليه و ينحل بالنسبة إلى الطرف المضطر إليه؛ وذلك، لما قرّر في غير موضع،
من أنّ تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم إجمالاً منوطٌ بعدم جريان الأصول في
أطرافه، أو بتعارضها و تساقطها لوجرت، و في المقام لما كان العلم الإجمالي بثبوت
التكليف - إمّا في الطرف المضطر إليه إلى حدوث الإضطرار، أو في الطرف الآخر غير
المضطر إليه في جميع الأزمان - موجوداً، وقع التعارض بين الأصل الجاري في ذلك
الطرف بالنسبة إلى حدوث الإضطرار، و بين الأصل الجاري في هذا الطرف بالنسبة
إلى جميع الأزمان، فيتساقطان، و قضية ذلك بقاء التنجيز.

غاية الأمر: لا يمكن الموافقة القطعية لأجل الإضطرار، بل يكتفى بالموافقة
الإحتمالية، حيث إنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، لا بأزيد منها.

و بالجملة: سقوط التكليف في الطرف المضطر إليه بانتهاء أمده، لا يوجب
سقوطه في الطرف الآخر بجريان الأصل فيه.

و ما قال **تَبَيَّنَ** في متن الكفاية من دوران التنجيز مدار العلم الإجمالي حدوثاً و بقاءً، و لا علم إجمالاً بقاءً بعد حدوث الإضطراب فلا تنجيز كذلك، فهو و إن كان صحيحاً حسب الكبرى؛ إذ التنجيز معلول للعلم الإجمالي فيدور مداره وجوداً و عدماً، إلا أنه ممنوع حسب الصغرى، بمعنى: أن حدوث الإضطراب لا يوجب انحلال العلم و عدم بقاءه، بل العلم باقٍ بحاله حتى حال الإضطراب - أيضاً - إنما الزائل المرتفع بسبب الإضطراب هو المعلوم بالإجمال لو كان في الطرف المضطرب إليه، و هذا هو الحال في صور أخرى، كفقد بعض الأطراف أو الإتيان به أو خروجه عن محلّ الإبتلاء.

نعم، يزول نفس العلم حتى التفصيلي بطرؤ الشك الساري، نظير ما إذا علم طرف الصّبح بنجاسة أحد المائتين إجمالاً، ثم شك طرف العصر في نجاسة أحدهما في طرف الصّبح و احتمل طهارة كليهما فيه، و نظير ما إذا علم طرف الصّبح بنجاسة ماءٍ معيّن تفصيلاً، ثم شك طرف العصر في نجاسته في ذلك الزّمان و احتمل طهارته فيه، ففي مثل المثالين يوجب الشك الساري زوال نفس العلم.

و من هذا البيان ظهر، أن الفرق بين الإضطراب إلى أحد الأطراف، فيكون من حدود التكليف، و بين فقدّه فلا يكون كذلك، كما عن المحقق الخراساني **تَبَيَّنَ** في متن الكفاية، فلا وجه له، لدوران فعلية التكليف مدار فعلية موضوعه بجميع خصوصياته و قيوده، فلا فرق في انتفاء التكليف بانتفاء موضوعه، بين انتفاء ذات الموضوع، كما في مورد فقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الإبتلاء، و بين انتفاء قيد الموضوع؛ إذ المقيّد ينتفي بانتفاء قيده و هو عدم الإضطراب، كما في محلّ الكلام.

فتحصّل: أنّه لو قيل بالتّحديد و تقييد التّكليف بالإضطرار، لم يكن بينه و بين فقد الموضوع بفقد بعض أطراف العلم الإجماليّ فرق، بل تقييد الحكم ببقاء الموضوع و عدم فقده أولى من تقييده بالإضطرار.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإضطرار ليس من حدود التّكليف و قيوده، بتقريب: أنّ الإضطرار العقليّ و هو العجز لاشأن له إلّا التّعذير، فلا يحدّد التّكليف بناءً على ما حرّرنا في غير موضع بما لا مزيد عليه، من أنّ التّكاليف تكون فعليّة بالنسبة إلى جميع المكلّفين حتّى المضطّرين و العاجزين.

غاية الأمر: أنّ العجز و الإضطرار عذر للمكلّف و قصور فيه مع كون التّكليف تامّاً لا قصور فيه أصلاً، فإذا لا يرفع بالإضطرار التّكليف في المقام، بل هو باقي بحاله، كما أنّ الحقّ هو أنّه لاشأن للإضطرار العرفيّ - و هو المراد من حديث الرّفعة - إلّا التّعذير - أيضاً - كالعقليّ، فلا مجال لما عن الإمام الزّاحل عليه السلام من أنّ الإضطرار العرفيّ الذي إليه مآل حديث الرّفعة يكون حدود التّكليف الشرعيّ. ^(١)

و كذلك ظهر، أنّ ما عن المحقّق الخراساني عليه السلام من منافاة الإضطرار الموجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً، للعلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، ممّا لا وجه له؛ بداهة، أنّه لا اتّحاد بين متعلّق الإضطرار، و بين متعلّق التّكليف، فتعلّق التّكليف كالحرمة - مثلاً - هو شرب الخمر، و متعلّق الإضطرار ليس هو شرب الخمر، إذ المفروض أنّه يضطرّ إلى شربها بالخصوص بل متعلّقه هو أحد الإنائين، إمّا تخييراً أو تعييناً، كما هو محلّ الكلام فعلاً.

نعم، قد يتفق انطباق المضطرّ إليه على الحرام الواقعي، وهذا ليس لأجل الإضطرار، بل يكون مستنداً إلى جهل المكلف بالواقعة، و عليه، فالمضطرّ إلى أحد الإنائين مرخص في ارتكاب أحدهما أو في تركه لارتفاع الإضطرار بهذا المقدار، و مكلف بالإجتناب عن الآخر أو بالإتيان به، فلا منافاة و لامزاحة بين الدليلين مطلقاً.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

أما الصورة الثانية: (حدوث الإضطرار إلى أحد الأطراف المعين بعد التكليف و قبل العلم به) فحكمها عدم بقاء التنجيز بعد عروض الإضطرار، بعكس الصورة الأولى، حيث إن التنجيز فيها باقٍ بعد عروضه.

توضيح ذلك: أنه بناءً على مسلك تحديد التكليف و تقييد فعليته بالإضطرار - كما عليه عدّة من الأساطين منهم المحقق الخراساني رحمته الله - لا يكون العلم الإجمالي متعلقاً حينئذٍ بحكم فعليّ على كلّ تقدير فلا يكون منجزاً؛ إذ على تقدير كون الطرف المضطرّ إليه هو الحرام الواقعي، فهو حلال قطعاً بعنوانه الثانوي (الإضطرار)، فلا يجب الإجتناب عن الطرف الآخر الذي يكون حلالاً واقعياً حسب الفرض؛ و على تقدير كون المضطرّ إليه هو الحلال الواقعي و يجب الإجتناب عن الطرف الآخر الذي يكون حراماً واقعياً حسب الفرض، فإذا كان الحال هكذا، لم يكن في البين علم بتكليف فعليّ على جميع التقادير، و واضح، أنه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي تعلقه بحكم فعليّ على كلّ تقدير.

و بعبارة أخرى: أن العلم الإجمالي هنا، تعلق بحكم مردّد بين الفعليّ و

الإنشائيّ، فلا يكون منجزاً.

و أمّا بناءً على مسلك الإمام الرّاحل رحمته من عدم التّحديد و التّقييد و بقاء التّكليف على ما هو عليه من الفعلية حال الإضطرار، إلّا أنّ المكلّف يكون معذوراً في تركه، فالعلم الإجماليّ - أيضاً - لا يكون منجزاً و إن كان متعلّقاً بالتّكليف الفعليّ؛ وذلك لأنّ متعلّق العلم و إن كان حكماً فعليّاً، إلّا أنّ مجرد كونه فعليّاً لا يشر، بل لا بدّ أن يتعلّق بحكم فعليّ صالح للإحتجاج مطلقاً عند العقلاء، و المفروض أنّ هذا القيد مفقود في المقام، حيث إنّ لم يتعلّق بما هو صالح له مطلقاً بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجز التّكليف، بل هو صالح للإحتجاج على وجه و غير صالح له على وجه آخر، و مرجعه إلى عدم العلم بالصّالح مطلقاً، و معه لا يوجب تنجيذاً أصلاً. ^(١)

و بما ذكرناه في هذه الصّورة الثّانية، انقدح حكم الصّور الأخرى، فلانظيل الكلام فيها.

مركز تحقيقات مكتب تراث علوم و معارف

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في الإضطرار إلى المعيّن من الطّرفين أو الأطراف من الأقسام و الأحكام في جميع الصّور، يجري في مثل فقد بعض الأطراف، أو خروجه عن محلّ الابتلاء، أو الإكراه، فانتبه. هذا كلّ في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثّاني: (الإضطرار إلى أحد الأطراف لابعينه) ففيه قولان: قول بتنجز العلم الإجماليّ و وجوب الإجتنباب عن الطّرف الآخر غير المضطرّ إليه، سواء طرأ الإضطرار قبل العلم بالتّكليف أو بعده أو معه، و هو ما اختاره الشّيخ الأنصاري رحمته. ^(٢)

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٣٣١ و ٣٣٢.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٤٥.

و قول بانحلال العلم و عدم تنجيذه و هو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته،
والدليل عليه هو ما أشير إليه في المقام الأول: من أن الترخيص - لأجل الإضرار -
في بعض أطراف العلم بلا تعيين، لا يجمع العلم بالتكليف الفعلي من الحرمة أو
الوجوب، بل يزول حينئذ العلم به، فيزول التنجيز الذي يدور مداره وجوداً و عدماً،
حدوثاً و بقاءً، و عليه، فتصير الشبهة في غير ما يختاره للإضرار بدويرة تجري فيه
البراءة. (١)

و بعبارة أخرى: لا علم حينئذ بثبوت التكليف و باشتغال الذمة حتى يقتضي
البراءة و فراغ الذمة يقيناً، فلا يكون في البين شك في سقوط الذمة و فراغها حتى
يجري الاشتغال، بل يكون الشك عندئذ شكاً في ثبوت التكليف و أصل اشتغال الذمة
فتجري البراءة في مثل ذلك. مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

هذا، و لكن الصحيح ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته فقال في وجهه
ما حاصله: إن الإضرار في الفرض لم يتعلق بخصوص الحرام حتى يرفع حرمة، بل
تعلق بالجامع بينه و بين الحلال، فما هو متعلق بالإضرار لا يكون متعلق الحرمة، و ما
هو متعلق الحرمة ليس متعلق بالإضرار، فلامصادفة بين عنوان العلم الإجمالي و
الإضرار، و لامنافاة و لامزاحة بينهما، و حينئذ لا وجه لرفع التكليف المعلوم
بالإجمال المنجز بالعلم الإجمالي بمجرد الإضرار إلى الجامع، بل المقام نظير ما لو
اضطر إلى شرب أحد المائتين مع العلم التفصيلي بحرمة أحدهما المعين، فهل يمكن أن
يقال: بارتفاع حرمة شرب ذلك المعين للإضرار إلى شرب أحدهما غير المعين.

و إن شئت، فقل: إن العلم الإجمالي تعلق بتكليف لوتعلق به العلم التفصيلي لنجزه؛ وذلك، لعدم تعلق الإضرار بما تعلق به التكليف، نعم، لاتجب الموافقة القطعية لعدم إمكانها، ولكن تحرم المخالفة القطعية لإمكانها.

فتحصل: أن الإضرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي وارتفاع تنجيزه، لعدم اتحاد متعلق التكليف و الإضرار، فلا مجال للترخيص في جميع الأطراف فعلاً أو تركاً، لاستلزامه الإذن في المخالفة القطعية و ارتكاب المعصية بلاشبهة.

نعم، لا يمكن الموافقة القطعية و الإحتياط التام الكامل؛ بداهة، أن ارتفاع الإضرار يتوقف على ارتكاب بعض الأطراف أو تركه، فلا محيص من الترخيص بمقدار ارتفاعه.

و نتيجة ذلك: أن ما اختاره المكلف إن كان منطبقاً على الحلال الواقعي، فالحرمة الواقعية في الطرف الآخر باقية بحالها، وإن كان منطبقاً على الحرام الواقعي، فالحرمة الواقعية لا ترتفع لعدم الإضرار إلى الحرام، إلا أن الجهل بالحرام الواقعي مستلزم للتخفيف الظاهري في ارتكابه، و هذا يوجب ارتفاع العقاب فقط، دون ارتفاع الحرمة الواقعية.

هذا، و لكن التزم المحقق النائيني رحمته في المقام بارتفاع الحرمة واقعاً على تقدير مصادفة ما يختاره لرفع الإضرار مع الحرام الواقعي؛ بتقريب: أن المكلف إذا اختار الحرام الواقعي اتفاقاً، يصير ذلك الحرام مصداقاً للمضطر إليه قهراً بعد ما كان المضطر إليه هو عنوان الجامع و أحد الإنائين - مثلاً -، و عليه، فترفع الحرمة الواقعية لأجل الإضرار واقعاً. (١)

و من العجب أنه ﷺ ذهب - مع ذلك الإلتزام - إلى عدم جريان البراءة في الطرف الآخر الباقي، بدعوى: أن الحرمة إنما ترتفع بعد اختياره للحرام، رفعاً للإضطرار، و أما قبل ذلك فالحرمة المعلومة إجمالاً كانت فعلية منجزة، فالمقام يكون نظير الإضطرار إلى واحد معين من الأطراف بعد العلم الإجمالي بالتكليف و بعد سقوط الأصول في أطرافه للمعارضة، فكما يقتصر في رفع التكليف على خصوص مورد تحقق الزافع له و هو أحد الطرفين في الإضطرار إلى المعين و يكون الحكم باقياً على تنجزه في الطرف الآخر، كذا الأمر في المقام، فيقتصر في رفع التكليف فيه على خصوص ما يختاره المكلف من أحد الطرفين و يبقى الحكم على تنجزه في الطرف الآخر الذي لم يختره.

و أنت تعلم، أن التزامه ﷺ بسقوط التكليف و ارتفاع الحرمة عن الحرام الواقعي باختيار المكلف للمضطر إليه، لا يجتمع مع ذهابه إلى تنجز التكليف في الطرف الآخر و عدم جريان البراءة فيه، بل لامناص من الإلتزام، إما بعدم ارتفاع الحرمة واقعاً و عدم سقوط التكليف و هو المختار، و إما بعدم تنجزها و سقوطه بالمرّة حتى في الطرف الآخر و هو مختار المحقق الخراساني ﷺ.

وقد أجيب عنه بأن الحرمة الواقعية تدور مدار ملاكها وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، بلاتأثير لإرادة المكلف واختياره فيها وضعاً و رفعاً، فلا ترتفع حرمة بإرادته واختياره له جهلاً لرفع اضطراره، و دعوى: أن الحرام الواقعي بعد اختياره في الفرض اتفاقاً، يكون مصداقاً للمضطر إليه، كما ترى، ضرورة عدم انقلاب الإضطرار إلى أحد الإنائين لابعينه إلى الإضطرار إلى المعين لأجل إرادة المكلف و اختياره.

على أنه كيف يعقل الحكم بحرمة الحرام الواقعي إلى زمن اختيار المكلف وإرادته له ثم الحكم بارتفاع حرمة إرادته واختياره، وأنت تعلم، أن جعل الحرمة لشيء إنما يكون لأجل صرف الاختيار والإرادة عن الحرام في الكتاب والسنة، فارتفاعها بالاختيار والإرادة يؤول إلى اللغو بالضرورة.

و فيه: أن مقصود المحقق النائيني رحمته هو أن ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على تقدير كونه حراماً واقعياً، يصير مصداقاً للمضطر إليه قهراً، فترفع حرمة بحديث الرفع، وأنت ترى، أن هذا أجنب عما ذكره المحيب.

ثم إن الكلام في غير الإضطرار من الأعذار الأخر، كالإكراه ونحوه هو الكلام في الإضطرار، فيجري فيها ما ذكرناه فيه. هذا قام الكلام في التنبيه الأول.

التنبيه الثاني: أعلم أن الكلام في هذا التنبيه يقع في أمرين، قد أشار إليهما المحقق الخراساني رحمته ^(١)، الأول: أنه لابد في فعلية التكليف من اعتبار كون المكلف به مورداً للإبتلاء، بحيث لو خرج عن مورد الإبتلاء لكان مانعاً عن فعليته، والوجه فيه - على ما أفاده رحمته - هو أنه لو لم يعتبر الإبتلاء بجميع الإطراف الإجمالي في تأثيره ومنجزيته للتكليف المعلوم بالإجمال - مع فرض كون النهي لإيجاد الداعي إلى الترك - لكان الترك حاصلًا قهراً، فيصير النهي لغواً منافياً للحكمة، بل طلباً لأمر حاصل أو طلباً لترك أمر متروك قهراً وبلاطلب، وأنت تعلم، أن إعدام المعدوم و ترك ما هو متروك محال كإيجاد الموجود و طلب ما هو حاصل.

وإن شئت، فقل: العلم الإجمالي إنما يؤثر وينجز إذا تعلق بتكليف فعلي، ومع

خروج أحد أطرافه عن ابتلاء المكلف، لاعلم بتكليف فعلي في البين، لاحتمال تعلق الخطاب بذلك الطرف الذي خرج عن محلّ الابتلاء، فتصير الشبهة بالنسبة إلى الطرف الآخر بدوئية تجري فيها البراءة.

هذا و لكنّ الصّواب عندنا، أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء كالإضطرار و فقد أحد الأطراف و نحوها من الأعذار، فلاحاجة إلى الإعادة و التكرار.

الأمر الثاني: أنّه إذا شكّ في الابتلاء و عدمه، كان المرجع هو البراءة، لأجل عدم القطع بالإشتغال، لا إطلاق الخطاب؛ إذ الإطلاق إنّما يرجع إليه إذا شكّ في تقييده بعد الفراغ عن أصل صحّته بدونه، و أمّا إذا شكّ في أصل صحّته نظراً إلى الشكّ في تحقّق ما يعتبر فيها من الابتلاء، كما هو مفروض الكلام، فلا يكون مرجعاً. هذا، و لكن ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أنّ المرجع في الفرض هو الإطلاق، بدعوى: أنّ الرجوع إلى البراءة ليس بأولى من الرجوع إلى الإطلاق، حيث إنّ المسألة هنا يرجع إلى أنّ المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقّق، هل يجوز التمسك به، أم لا؟ و واضح أنّه يجوز التمسك به في مثل ذلك.^(١)

و الصّحيح هو ما اختاره المحقّق الخراساني رحمته الله من كون المرجع في الفرض هو البراءة؛ و ذلك، لأنّ الشكّ هنا ليس إلّا شكّاً في التّكليف الفعليّ، حيث تنوط فعليّته بالابتلاء، و مع الشكّ فيه، يشكّ فيها، فتجري البراءة، و لا مجال للأخذ بالإطلاق هنا، لكون قيد الابتلاء من القيود المصحّحة للخطاب بحيث لو لاه لما صحّ الخطاب بدونها، بل الخطاب حسب مقام الثبوت مقيدٌ بمثل هذا القيد، كتقييده بالقدرة

- على مسلك القوم - و العقل، و لامعنى حينئذٍ للإطلاق حسب مقام الإثبات، فلا يصح أن يقال: لا تشرب من إناء كذا، سواء ابتليت به أم لم تبتل به، كما لا يقال: جئني بكذا، سواء كنت قادراً، أم لا، و سواء كنت عاقلاً، أم لا.

نعم، إنما يصح التمسك بالإطلاق فيما إذا شك في التقييد بقيد غير دخيل في صحة الخطاب، كالإيمان - مثلاً - في أعتق رقبة، و كالإستطاعة الشرعية في الحج ونحوهما. و بعبارة أخرى: إنما يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في التقييد بشيء إذا لم يكن الخطاب مقيداً بذلك الشيء ثبوتاً.

التنبيه الثالث: يقع الكلام في هذا التنبيه في مقامين، قد أشار إليهما - أيضاً - المحقق الخراساني رحمته الله ^(١)، أحدهما: هل كثرة أطراف العلم الإجمالي بنفسها مانعة عن تنجزه و عن فعلية التكليف، بحيث لا يجب الإحتياط حينئذٍ، أم لا؟ بل المانع عنه هو العناوين الطارئة، كالعسر و المخرج و الضرر؛ ثانيهما: إذا شك في عروض المانع الموجب لارتفاع فعلية التكليف، فهل يرجع إلى إطلاق الدليل أو أصل البراءة؟

أما المقام الأول: فقد اختار المحقق الخراساني رحمته الله عدم كون كثرة الأطراف بنفسها مانعة عن تنجز العلم الإجمالي، و هذا هو الحق، و قد أفاد رحمته الله في وجه ذلك، ما محصله: هو أن الملاك في تأثير العلم الإجمالي و تنجزه للتكليف المعلوم بالإجمال و إيجابه للإحتياط هو تعلقه بالتكليف الفعلي و حينئذٍ فلايتفاوت الحال بين حصر أطراف الشبهة و عدم حصرها في وجوب الإحتياط، فكثرة الأطراف بما هي هي

لا توجب سقوط التكليف عن الفعلية وانحلال العلم الإجمالي وصيرورة الشبهة بدوية. نعم، قد تكون كثرة الأطراف موجبة للعسر أو المخرج أو الضرر أو غيرها في الموافقة القطعية بالإجتناح عن كل الأطراف في الشبهة التحريمية، أو ارتكابها في الشبهة الوجوبية، فلا تجب الموافقة حينئذٍ، لأنفس الكثرة بل لأجل ما ذكر من العسر وغيره، كما أن الإحتياط التام ونفس الموافقة القطعية - أيضاً - قد يوجب العسر ونحوه، مع كون أطراف الشبهة قليلة محصورة، مثل ما إذا اشتبه الماء المطلق وتردد بين إنائين أو ثلاث أو أربع أو نحوها، وكان الإحتياط التام بالتوضوء بهما أو بها عسرياً أو ضررياً.

وأما المقام الثاني: (إذا شك في عروض المانع عن فعلية التكليف، كالعسر والمخرج، فهل يرجع إلى إطلاق الدليل أو إلى البراءة؟) فقد فصل المحقق الخراساني رحمته بين ما إذا كان دليل المعلوم بالإجمال لفظياً، فيؤخذ عند الشك المذكور بإطلاقه و يحكم بعدم عروض المانع عن فعلية التكليف، وبين ما إذا كان لبيئاً من الإجماع والعقل، أو لفظياً مجملاً فيرجع عند الشك إلى البراءة و يحكم بعروض المانع عن فعليته؛ وذلك، للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع، وهذا هو الحق.

﴿ تحديد الشبهة غير المحصورة ﴾

التنبيه الرابع: قد عرفت حال كثرة أطراف العلم الإجمالي وعدم حصرها من جهة عدم كونها مانعة عن تنجيز التكليف، فلا بأس بالتعرض هنا عن حالها من جهة بيان موضوعها، وحكمها، فنقول: أمّا بيان موضوعها، فقد اختلف الأصوليون

في ذلك وذكروا له وجوهاً:

أحدها: أنَّ الشبهة غير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الإستعمال من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك.
ثانيها: أنَّها عبارة عمّا يعسر عدّه.

ثالثها: أنَّها عبارة عمّا تكون أطرافها غير محصورة حسب نظر العرف و العادة، ولا يخفى، أنَّ هذا الوجه، يرجع إلى الثاني؛ إذ مرجع عدم حصر الأطراف هو عسر عدّها.

رابعها: أنه لا بدّ أن تكون كثرة الأطراف بالغة إلى حدّ توجب ضعف احتمال كون الحرام - مثلاً - في طرف خاص من أطراف الشبهة.
و الأقوى في هذه الوجوه الأربعة هو الوجه الأخير الذي اختاره الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) و المحقق الحائري رحمته الله ^(٢) و جعله الإمام الزاحل رحمته الله ^(٣) أسدّ ما قيل في المقام.

و أمّا بيان حكم الشبهة غير المحصورة، فلا إشكال في أنه لا تجب الإحتياط في أطراف الشبهة، لما عرفت آنفاً، من أنَّ الإحتمال في وقوع الضرر و المفسدة في أطراف الشبهة غير المحصورة ضعيف، بحيث لا يعتني به العقلاء، بل يعدّونه من الموهومات. ولكن مع ذلك، قد استدلّ على عدم وجوب الإحتياط في الشبهة غير المحصورة بأمور:

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٦٨.

(٢) راجع، درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٧١.

(٣) راجع، أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢٢٩ و ٢٣٠.

الأوّل: رواية أبي الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة، فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبيع وكُل، والله إنّي لأعرض السّوق فأشتري بها اللّحم والسّمّن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السّودان»^(١).

تقريب دلالة هذه الرواية على عدم تنجّز العلم الإجماليّ إذا كانت الشبهة غير محصورة، واضح، إلّا أنّ جمعاً من الأساطين ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله^(٢) ذهبوا إلى أنّ هذه الرواية أجنبيّة عن مورد العلم الإجماليّ في الشبهات غير المحصورة، بل هي ناظرة إلى الشبهات البدويّة التي تجري فيها البراءة.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا فرض أنّ الجبن المأخوذ من الميتة في مكان خاصّ، لم يكن موجوداً في الأسواق، بل الموجود فيها هو سائر أفراده الذي يكون مشكوك النجاسة والطّهارة بشكّ بدويّ، وأنت ترى، أنّ هذا الفرض يخالف لظاهر قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة...» إذ له ظهور واضح في أنّ الجبن المأخوذ من الميتة - أيضاً - موجود في الأسواق، كسائر أفراده غير المحصورة، و صار ذلك سبباً لحصول العلم الإجماليّ للمكلّف بأنّ واحداً من تلك الأفراد الموجودة في الأسواق يكون نجساً مأخوذاً من الميتة، فسأل عن الإمام عليه السلام بأنّه، هل يجب الإجتناّب عن جميع أفراد الجبن مع عدم حصرها، أم لا؟ فقد أنكر عليه السلام وجوب الإجتناّب و

(١) وسائل الشّيعّة: ج ١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة،

الحديث ٥، ص ٩١.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٦٣ و ٢٦٤.

أجاب عليه بنحو الإستفهام الإنكاري بقوله: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة...»، ويشهد لما قلناه هو أنه عليه السلام لم يقل: أمن أجل مكان واحد يباع فيه الجبن المصنوع بالميتة، فعلم منه أن المقصود هو المكان الذي يصنع فيه الجبن بالميتة و يعرض على الأسواق، لأنه يباع فيه، أيضاً.

هذا، ولكن يشكل على الرواية من جهة ضعف السند، لاشتراكه على «محمد بن سنان» الذي لم تثبت وثاقته، و على «أبي الجارود» الذي وردت فيه روايات دالة على ذمّه، تضمن بعضها كونه كذاباً كافراً^(١).

الأمر الثاني: الإجماع الذي ادّعى الشيخ الأنصاري رحمه الله نقله مستفيضاً^(٢) و جعله كافياً في المسألة.

و فيه: أنه لو سلم كون نقله مستفيضاً، لكنّه لا يفيد في المقام؛ بداهة، أنه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل يكون مستنداً إلى أحد الأمور التي استدلّ بها في المقام، أو لأقل من احتمال استناده إليه، فالإجماع حينئذ إما يكون مدركياً أو محتملاً له.

الأمر الثالث: أن الإحتياط التام يوجب العسر أو الحرج أو الضرر، وكلّ ذلك منفي بالأدلة الشرعيّة، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٣) و قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤)

(١) راجع، اختيار معرفة الرجال: ص ٢٣٠، ح ٤١٦.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٥٧.

(٣) سورة البقرة (٢)، الآية ١٨٥.

(٤) سورة الحجّ (٢٢)، الآية ٧٨.

وقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»^(١).

وفيه: أولاً: أن البحث إنما هو في وجوب الإحتياط في أطراف الشبهة غير المحصورة بما هي هي، لا بما أنها بعد طرؤ العناوين المذكورة عليها؛ و ثانياً: لو سلم ذلك، لكن مجرد طرؤ تلك العناوين على أطراف الشبهة، لا يوجب نفي وجوب الإحتياط فيها؛ إذ لا تلاحظ تلك العناوين حسب الغالب كي يقال: بارتفاع وجوب الإحتياط حتى بالنسبة إلى من ليس الإحتياط في حقه مصداقاً لأحد العناوين، بل تلاحظ حسب الأشخاص؛ وذلك، لظهور الأدلة المذكورة في أن ما كان فيه ضيق على شخص المكلف فهو مرتفع عنه، لا ما كان فيه ضيق على نوعه فهو مرتفع عنه و لو لم يكن في حقه كذلك، بل هو في غاية السهولة، كيف، وأن ارتفاع التكليف في حق هذا الشخص مستلزم لتفويت مصلحة التكليف، وهذا خلاف الإمتنان في حقه، مع أن تلك الأدلة وردت لأجل الإمتنان، كسائر الأدلة الواردة في تسهيل أمور العباد.

الأمر الرابع: أن أطراف الشبهة غير المحصورة لكثرتها، خارجة عن مورد الإبتلاء غالباً، فلا يكون العلم فيها منجزاً موجباً للإحتياط في جميع الأطراف.

وفيه: أولاً: أن فرض خروج الإبتلاء خارج عن محل الكلام الذي هو في الشبهة بما هي هي؛ و ثانياً: أن مجرد عدم كون بعض الأطراف مورداً للإبتلاء لكثرتها، لا يوجب عدم الإحتياط في جميع الأطراف حتى بالنسبة إلى بعضها الذي يكون مورداً للإبتلاء لقلتها.

(١) وسائل الشيعة : ج ١٢ ، كتاب التجارة ، الباب ١٧ من أبواب الخيار ، الحديث ٣ ،

﴿ ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة ﴾

التنبيه الخامس: قد اختلفت كلمات الأعلام في أنه إذا لاقى شيء لأحد أطراف الشبهة المحصورة، فهل يحكم بنجاسته، كنفس الطرف الملاقى (بالفتح) أو يحكم بطهارته؟ و التحقيق في ذلك يقتضي تقديم أمور:

الأول: لا يخفى عليك، أن الكلام في المقام إنما هو في الملاقي لبعض الأطراف؛ بداهة، أن الملاقي لجميع الأطراف معلوم النجاسة تفصيلاً، فيكون خارجاً عن محل الكلام قطعاً، كما أنه لو فرض ملاقة شيئين لطرفي العلم الإجمالي، بأن يلاقي واحد منها طرفاً منه، و يلاقي الآخر منها طرفاً آخر منه، فهو - أيضاً - خارج عن محل الكلام، للعلم إجمالاً بنجاسة أحد الملاقين للطرفين، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين، ففي الفرض علمان إجماليان: أحدهما: متعلق بالطرفين الملاقين (بالفتح)؛ و ثانيهما: متعلق بالملاقين (بالكسر) لهما، فيجب الإجتنا ب عن الجميع بلا كلام.

الأمر الثاني: أن منجزية العلم الإجمالي - على ما ذكر في غير موضع - إنما تتوقف على عدم جريان الأصول المرخصة في أطرافه، أو على تساقطها بعد جريانها، و هذا لا يكون إلا إذا تعلق العلم الإجمالي بتكليف فعلي بلا واسطة، كالعلم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، يوم الجمعة و نحوه من الشبهات الحكمية، أو مع الواسطة، كالعلم بموضوع تام للحكم، نظير العلم بخمرية أحد الإنائين و نحوه من الشبهات الموضوعية، فإن العلم بخمريته علم بالحرمة الفعلية - أيضاً - فيجب الإحتياط و الإجتنا ب عنه، و هذا بخلاف العلم بموضوع ناقص غير تام فلا يكون العلم منجزاً لجريان أصالة عدم تحقق الموضوع التام، نظير ما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت

إنسان، و الآخر ميّت حيوان مذكّي من مأكول اللحم، فالعلم الإجمالي بجرمة أكل أحد الجسدين وإن كان منجزاً بالنسبة إلى حرمة الأكل، فيجب الإجتناّب عن أكل لحم كلّ منهما، لكنّه لا يكون منجزاً بالنسبة إلى وجوب غسل مسّ الميت إذا مسّ أحدهما؛ إذ الموضوع التّام لوجوب الغسل هو مسّ ميت الإنسان، لا مجرد وجود ميت الإنسان في البين ولو بنحو الإجمال، و المفروض، أنّ هذا المسّ مشكوك، لاحتمال كون المسوس ميت الحيوان المذكّي، فالأصل عدم المسّ.

و الوجه في هذا التفريق، أنّه بناءً على تقدير العلم بالتكليف الفعليّ في البين، كما في فرض تعلّق العلم بالموضوع التّام، يكون الشكّ في كلّ من الأطراف شكّاً في الإنطباق، بمعنى: أنّ ذلك التكليف المعلوم بالإجمال، هل هو هذا، أو ذاك؟ فلا مجال معه لإجراء الأصل الثّاني له في جميع الأطراف، لكونه ترخيصاً في المعصية القطعية و مخالفة التكليف الواصل إلى المكلف بالحجّة، وكذا لا مجال معه - أيضاً - لإجراء الأصل الثّاني في بعض الأطراف؛ و ذلك، للمعارضة بلاوجود ترجيح في البين، فالإشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ كذلك.

و أمّا بناءً على تقدير عدم العلم بالتكليف الفعليّ، كما في فرض تعلّق العلم بالموضوع الناقص، فالشكّ يرجع إلى الشكّ في أصل التكليف، و المرجع حينئذٍ هو الأصل الثّاني له.

هذا كلّّه واضح لإشكال فيه من ناحية الكبرى، إنّما الإشكال من ناحية الصّغرى، فقد وقع النزاع في موارد بأنّها هل تكون صغرى لتلك الكبرى أم لا؟ فقد يقال: بكونها من موارد العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ و أنّها من موارد العلم بتمام

الموضوع، فينبجز العلم؛ وقد يقال: إنها من موارد العلم بجزء الموضوع و عدم العلم بالتكليف الفعلي فلا تنجز، بل أصل التكليف مشكوك تجري فيه البراءة:

و من تلك الموارد: العلم بغصبيّة إحدى الشجرتين، فحصل لإحداهما نماء دون الآخر، فقد يدعى في هذا الفرض أنّه يجوز التصرف في الثمرة تكليفاً، و أنّه لاضمان لها - لو استوفاهما - وضعاً؛ إذ تمام الموضوع للحرمة هو التصرف في نماء الشجرة المغصوبة و المفروض هو الشكّ في التصرف فيه أو الشكّ في كون الثمرة نماءها، و الأصل عدمه، وكذا تمام الموضوع للضمان هو وضع اليد على مال الغير، و هذا - أيضاً - مشكوك فيه، و الأصل عدمه، فالعلم الإجمالي بغصبيّة إحدى الشجرتين يوجب الإحتياط و الإجتنب من نفسها و من ثمرتها - لو فرض تحقّق الثمرة لها - و أمّا الإجتنب من ثمرة إحداها، كما هو المفروض، و كذا الضمان لو استوفاهما، فلا، و هذا لأجل الشكّ في تحقّق الموضوع، و الأصل عدمه.

هذا و لكن ذهب المحقّق النائيني رحمته في الفرض المذكور، إلى عدم جواز التصرف تكليفاً، و ثبوت الضمان وضعاً، و الحرّي هنا ذكرنا أفاده رحمته في المقام، ثمّ النظر فيه بعين الإنصاف، فقال: ماملخصه، أنّه لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام و الآثار على كلّ واحد من الأطراف؛ وذلك، للزوم تحصيل الفراغ عن اشتغال الذمة و تحصيل القطع بالإمتثال، فكما لا يجوز تكليفاً شرب كلّ واحد من الإنائين المشتبهين اللذين أحدهما: خمر، كذلك لا يصحّ وضعاً بيع كلّ واحد منهما للعلم بعدم السلطنة على بيع أحدهما، فلا تجري أصل الصّحة في بيع أحدهما للمعارضة بأصالة الصّحة في بيع الآخر، فتتساقطان، فيحكم بفساده في كلّ

منها؛ إذ يكفي في الحكم بفساده عدم ثبوت صحته.

ثم أورد عليه السلام على نفسه، بأن العلم الإجمالي إنما يقتضي وجوب ترتيب الآثار و الأحكام على كل واحد من الأطراف إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع، لاجزاء الموضوع لها؛ و من الواضح، أن الخمر المعلوم في أحد الإنائين إنما هو جزء الموضوع لفساد البيع، و الجزء الآخر هو وقوع البيع عليها خارجاً، و عليه، فلا وجه للحكم بفساد بيع أحد الإنائين للشك في وقوعه على الخمر، فتجري فيه أصالة الصحة، و لاتعارضها أصالة الصحة في البيع الآخر، لعدم وقوع البيع عليه، فلामوضوع لأصالة الصحة في ذلك الآخر.

فأجاب عليه السلام بأن الخمر المعلوم بالإجمال هو تمام الموضوع لعدم السلطنة على البيع، و هذا عدم يلزم فساد البيع، بل هو عينه؛ إذ المجعول الشرعي ليس إلا حكماً واحداً، غاية الأمر، يعبر عنه قبل البيع بعدم السلطنة و بعده بالفساد، فأصالة الصحة في بيع كل من الإنائين تجري من أول الأمر ولو قبل صدور البيع، و تسقط بالمعارضة، و لا يتوقف جريانها على وقوع البيع خارجاً.

ثم فرّع عليه السلام على ما ذكره وجوب الإجتنب عما للإطراف من المنافع و التوابع المتصلة و المنفصلة، نظير ما علم بمغصوبيّة إحدى الشجرتين، فكما يجب الإجتنب تكليفاً و وضعاً عن نفس الشجرتين، كذلك يجب الإجتنب عما لهما من الأثمار، بلا فرق بين أن يكون كل منهما ذوات الأثمار، و بين أن يكون إحداها فقط كذلك، و بلا فرق بين وجود الثمرة حال العلم، و عدم وجودها حاله.

و علّل ذلك عليه السلام بأن وجوب الإجتنب عن المغصوب يقتضي وجوب

الإجتنباب عن منافعه؛ إذ النهي عن التصرف في المغصوب، نهى عنه و عن توابعه و منافعه، و يكفي في وجوب الإجتنباب عن المنافع المتجددة، فعلية وجوبه عن ذي المنفعة و تتجيز هذا الوجوب ولو بالعلم الإجمالي.

و التزم بشيء - أيضاً - تفرعاً على ما ذكره، بعدم جواز إقامة الحد على من شرب أحد طرفي المعلوم بالإجمال، معللاً بأن الخمر المعلوم في البين إنما يكون تمام الموضوع بالنسبة إلى حرمة شربه و فساد، و أما بالنسبة إلى إقامة الحد يتوقف على أن يكون شربه عن عمد و اختيار، و أن علم الحاكم بشرب الخمر أخذ جزء الموضوع لوجوب إقامة الحد، و لا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحاكم إقامة الحد. ^(١)

هذا، و لكن لنا في هذا الكلام جهات من النظر :

الأولى: أنه لا يعلم مراده بشيء من أصالة الصحة التي قال: بعدم جريانها في مورد بيع كل واحد من المشتبهين لأجل تعارضها بمثلها الجاري في الطرف الآخر؛ إذ المحتملات فيها أربعة و الكل مخدوش :

أحدها: أن المراد منها أصالة الصحة المعروفة التي تجري في فعل الغير و لا يكون مستند اعتبارها إلا بناء العقلاء أو الإجماع، كما قيل.

و فيه: أولاً: أنه لا معنى لجريانها في فعل نفسه، كما هو مفروض الكلام، بل الجاري فيه هي قاعدة الفراغ أو التجاوز؛ و ثانياً: أنها تجري بعد العمل لا قبله.

ثانيها: أن المراد منها أصالة الصحة التي تجري في فعل نفسه و هي المعبر عنها

بقاعدة الفراغ والتجاوز.

و فيه: أولاً: أنها لا يجريان قبل العمل؛ و ثانياً: هذا المعنى منها خلاف ظاهر عنوان أصالة الصحة، كما هو واضح.

ثالثها: أن المراد منها إطلاقات حلّ البيع و نفوذه، كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾^(١) أو عمومات لزومه، كقوله عزّ و جلّ: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(٢).

و فيه: أنه لا يجوز التمسك بها حتى في الشبهة البدويّة، لكونها مخصّصة بالنسبة إلى بيع الخمر و نحوه، فيكون التمسك بها تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصادقيّة للمخصّص. أللهم إلا أن يقال: إنّ الخارج عن العمومات هو بيع الخمر المعلوم خمريتها، و أمّا المعلوم عدم خمريتها أو المشكوك فيها فهو داخل في العمومات أو الإطلاقات، و هذا نظير قولنا: «أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق منهم» فإنّ الخارج عن عنوان العامّ هو معلوم الفسق لا المشكوك فيه أو المعلوم عدم فسقه، فإنّه داخل في العموم.

رابعها: أن المراد منها قاعدة السلطنة.

و فيه: أنها - أيضاً - مخصّصة ببيع الخمر و نحوه، حيث لاسلطنة على بيعها و المخصّص منفصل و الشبهة مصادقيّة للمخصّص، فلا يجوز التمسك بالعامّ فيها ولو لم يكن هناك علم إجماليّ، بل كانت الشبهة بدويّة محضة، فلا دليل على الصحة، و هذا المقدار كافٍ في الحكم بالبطلان و عدم الصحة.

الجهة الثانية: أنه تعالى جعل عدم السلطنة عين فساد البيع، معللاً بأنّ المجهول

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة (٥)، الآية ١.

الشرعي ليس إلّا حكماً واحداً، فيعبر عنه قبل البيع بعدم السلطنة، وبعده بالفساد.
و فيه: أنّ السلطنة على البيع تكون في مرتبة السبب والعلّة، والصّحة تكون
في مرتبة المسبّب والمعلول، وهكذا عدم السلطنة والفساد، فلائحد في البين.

و بعبارة أخرى: قاعدة السلطنة عقلانيّة أو شرعيّة موضوعها «النّاس» و
محمولها «كونهم مسلّطين» و موردها «أموالهم» وهذه تكون في سلسلة علل
المعاملات وأسباب المعاقدا، وأمّا الصّحة والفساد فموضوعها هي المعاملات و
المعاقدا، بمعنى: أنّ المعاملات لأجل تأثيرها في حصول النّقل والانتقال، تتّصف
بالصّحة، ولعدم تأثيرها فيه تتّصف بالفساد، فالصّحة والفساد على هذا، تكونان في
سلسلة المعاليل والمسبّبات، فهما غير السلطنة وعدمها موضوعاً و محمولاً و مورداً،
فلا يكون في البين اتّحاد أصلهما، تحقيقاً لمبدأ عدم التّناقض.

و لك أن تقول: لاميّن للصّحة والفساد إلّا بعد وجود البيع و في ظرف
تحقّقه، لا قبل وجوده؛ إذ لاميّن حينئذٍ للصّحة والفساد، فقبل البيع لا مجال إلّا
لأصالة عدم السلطنة على البيع أو عدم ما هو سبب السلطنة من الملكيّة وأمّالها،
فليس المجمعول عندئذٍ واحداً إذا إسمين و عنوانين.

الجهة الثالثة: أنّه تعالى قال: بأنّ المعلوم بالإجمال إذا كان تمام الموضوع لحكم،
يجب ترتيبه على كلّ واحد من الأطراف، وضاعاً كان أو تكليفاً.

و فيه: أنّ هذا القول نشأ من الخلط بين أثر الواقع و هو الحكم الشرعيّ، و
بين أثر كلّ واحد من الطرفين و هو الحكم العقليّ، حيث إنّ وجوب الاجتناب عن
الأطراف حكم عقليّ من باب الإحتياط و المقدّمة العلميّة، فلامعنى لترتيب آثار

الواقع و هو وجوب الإجتنا ب شرعاً على كل واحد من الأطراف، مع أن الواحد منها ليس هو الواقع، و أما وجه الحكم بفساد البيع الواقع على كل واحد فإنما هو لعدم الدليل على الصّحة.

الجهة الرابعة: أنه ﷺ التزم بأن المنافع و الأثمار تابعاً في الحكم لأطراف المعلوم بالإجمال، و أن وجوب الإجتنا ب عن المغصوب - مثلاً - يقتضي وجوبه عن منافعه - أيضاً - مدّعياً بأن النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه و عن منافعه. و فيه: أن التبعية بين مثل الشجرة، و بين ثمرتها، بل بين الدار و منافعها في عالم التكوين، لا تستلزم التبعية بينهما في عالم التشريع.

و إن شئت، فقل: إن ملكية العين و المنفعة عرضيتان، غاية الأمر، تكون المنفعة من تبعات العين و في طولها و جوداً و تكويناً، لا اعتباراً و تشريعاً، بل هما - كما قال المحقق العراقي ﷺ - في عروض الملكية كانا في عرض واحد^(١)، و هذا هو الصواب؛ إذا الغصب هو استيلاء اليد على مال الغير عدواناً، و من المعلوم، أن ذا المنفعة مال، و نفس المنفعة ولو كانت متصلة، فضلاً عن المنفصلة، مال آخر، فيمكن غصب الشجرة أو الدار دون منافعها، و كذا العكس، و عليه، فكيف يمكن أن يقال: بالطولية و التبعية في الحكم و التشريع لأجل ما بينهما من الطولية و التبعية في الوجود و التكوين.

نعم، يمكن أن يكون وجوب الإجتنا ب عن الملاقى، بوجه، من شؤون وجوب الإجتنا ب عن الملاقى (بافتح) و من توابعه، فلا يصح أن يقاس، كما في كلامه ﷺ، باب

ذوات المنافع و منافعها بباب الملاقي (بالكسر) و الملاقي (بالفتح).

الجهة الخامسة: أَنَّهُ تَبَيَّنَ إِدْعَى أَنَّ الْخمرَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى حَرَمَةِ شَرِبِهَا وَ فساد بيعها، يكون تمام الموضوع، و بالنسبة إلى إقامة الحد، يكون جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو الشرب عن عمدٍ و اختيار.

و فيه: أَنَّ شَرِبَ أَحَدَ الْأَطْرَافِ شَرِبَ عَمْدِيَّ اخْتِياري، فلو صادف الواقع كان شرب الخمر اختياريًا، فيستحق العقوبة حينئذٍ.

الجهة السادسة: أَنَّهُ تَبَيَّنَ جَعَلَ عِلْمَ الْحَاكِمِ بِشَرِبِ الْخمرِ جُزْءَ الْمَوْضُوعِ - أَيْضًا - لِإِقَامَةِ الْحَدِّ.

و فيه: أَنَّ مَوْضُوعَ الْحَدِّ حَسَبَ الْأَدْلَةِ هو شرب الخمر عصيانًا، و على تقدير ارتكاب بعض الأطراف يشكُّ في حصول شرب الخمر، فلا حدَّ، بل لو كان شرب الخمر بنفسه تمام الموضوع، فلا حدَّ - أَيْضًا - لعدم العلم بتحقيق شرب الخمر.

فَتَحَصَّلَ: إِنَّ فِي مِثْلِ مَوْرَدِ الْعِلْمِ بِغَضَبِيَّةِ إِحْدَى الشَّجَرَتَيْنِ لِمَانَعٍ مِنَ الْحَكْمِ بِجَوَازِ التَّصَرُّفِ فِي الثَّمَرَةِ تَكْلِيفًا وَ عَدَمِ الضَّمَانِ عِنْدَ اسْتِيفَائِهَا وَضْعًا.

الأمر الثالث (من الأمور المعنونة في التنبيه الخامس): أَنَّهُ لاختلاف و لإشكال في نجاسة ملاقي النجس و وجوب الإجتنب عنه، إِنَّمَا الْإِشْكَالُ فِي وَجْهِ نَجَاسَتِهِ حَسَبَ مَقَامِ الثَّبُوتِ وَ الْإِثْبَاتِ.

أَمَّا مَقَامُ الثَّبُوتِ، فَفِيهِ أَرْبَعُ أَحْثِمَالَاتٍ :

الأوّل: أَنَّ تَكُونُ نَجَاسَةُ الْمَلَاقِي (بِالْكَسْرِ) مِنْ بَابِ التَّعَبُّدِ الْمُحَضِّ الشَّرْعِيِّ،

بِمَعْنَى: أَنَّ يَكُونُ الْمَلَاقِي (بِالْكَسْرِ) - بِشَرَطِ مَلَاقَاتِهِ لِلنَّجَسِ - فَرْدًا آخَرَ مِنَ النَّجَسِ وَ

موضوعاً عليحدة للنجاسة تعبداً، قبال الملاقي (بالفتح) قد حكم الشارع بوجوب الإجتناّب عنه، كحكمه بوجوب الإجتناّب عن الملاقي (بالفتح) فللملاقي (بالكسر) نجاسة، و للملاقي (بالفتح) نجاسة أخرى، نظير ما للكلب من النجاسة، قبال ما للخنزير منها، فإذا لانجاسة للملاقي (بالكسر) من ناحية السراية من الملاقي (بالفتح) بلافرق في هذا الإحتمال بين القول بكون النجاسة أمراً واقعياً كشف عنه الشرع الأنور، و بين القول بكونها أمراً تعبدياً محضاً، مجعولاً من قبله، كما لا يخفى.

الثاني: أن تكون نجاسة الملاقي (بالكسر) ناشئة من نجاسة الملاقي (بالفتح) نشوء المعلول من العلة، بمعنى: عدم كون الملاقي فرداً آخر من النجس بنحو الإستقلال، بل هو يكون في طول نجاسة الملاقي (بالفتح) على وجه العلية أو الإعداد. وهذا الإحتمال واضح بناءً على كون النجاسة أمراً واقعياً كشف عنه الشرع، و أمّا بناءً على كونها أمراً اعتبارياً وضعياً عرفاً أو شرعاً، فيقال في تقريبه: كما أن نفس النجس له نحو خصوصيّة يعتبر لأجلها نجاسته عرفاً أو شرعاً، فكذلك للملاقي نحو خصوصيّة - بمعونة الملاقاة - يعتبر لأجلها نجاسته و قذارته حسب العرف أو الشرع. و لا يخفى عليك: أن هذا الإحتمال ليس من باب السراية و الإنبساط؛ ضرورة عدم سراية العلة إلى المعلول، بل يكون من باب نشوء حركة المفتاح من حركة اليد، و قد يعبر عنه بالسراية، بمعنى: الإكتساب.

الإحتمال الثالث: أن تكون نجاسة الملاقي (بالكسر) من باب السراية و الإتساع، بأن تتسع دائرة نجاسة الملاقي (بالفتح) بالملاقاة، كاتساع دائرة نجاسة الماء النجس إذا اتصل بماء قليل طاهر ممزوج معه، فإذا لاتكون نجاسة الملاقي فرداً آخر

من النجاسة مستقلاً، يقال نجاسة الملاقى (بالفتح) كما في الإحتمال الأول، و لا فرداً آخر غير مستقل كما في الإحتمال الثاني، بل تكون عين النجاسة الملاقى (بالفتح) و نفسها بالإتساع.

و هذا الإحتمال - أيضاً - واضح بناءً على كون النجاسة أمراً واقعياً كشف عنه الشرع، و أمّا بناءً على كونها حكماً وضعياً اعتبارياً، فرجع هذا الإحتمال إلى أن الملاقاة توجب اتساع دائرة الإعتبار، بحيث يصير الملاقى (بالفتح) و الملاقى (بالكسر) حينئذ نجساً واحداً بالملاقاة.

الإحتمال الرابع: أن تكون نجاسة الملاقى (بالكسر) من شؤون نجاسة الملاقى (بالفتح) بأن نجاسة الملاقى (بالفتح) هي واسطة في العروض لنجاسة الملاقى (بالكسر) و حينئذ ليس للملاقى (بالكسر) وجوب الإجتنب عليحدة، بل يكون من شؤون وجوب الإجتنب عن الملاقى (بالفتح) بلا تأمل و شبهة.

ثم إن هذه الإحتمالات تأتي في ملكية المنافع و التماءات المتصلة و المنفصلة، فيقال: إن ملكيتها إمّا تكون تعبدية مستقلة، يقال ملكية العين، أو ناشئة من ملكيتها، أو تكون من باب الإتساع، أو من باب الشؤون.

إذا عرفت تلك الإحتمالات، فنقول: إنه يجب الإجتنب عن الملاقى (بالكسر) بناءً على الإحتمال الثالث (الإتساع)، و ذلك، لأن الإتساع يوجب الإتحاد، بحيث تكون نجاسة الملاقى (بالكسر) عين نجاسة الملاقى (بالفتح) لا غيرها، فكما يجب الإجتنب عن الملاقى، كذلك يجب الإجتنب عن الملاقى (بالكسر).

وكذا يجب الإجتنب عن الملاقى (بالكسر) بناءً على الإحتمال الرابع

(الشؤون)، وذلك، لأن نجاسة الملاقي (بالكسر) ليست إلا من شؤون نجاسة الملاقي (بالفتح) و توابعها، فوجوب الإجتنب عن المتشأن المتبوع يقتضي وجوب الإجتنب عن شأنه و تابعه، أيضاً.

و أما بناءً على الإحتمال الأول من كون نجاسة الملاقي (بالكسر) نجاسةً أخرى تعبدية، وكذا بناءً على الإحتمال الثاني من كون نجاسته من باب السراية و على سبيل العلية و المعلولية، أو على نحو الإعداد، فلا يجب الإجتنب عن الملاقي (بالكسر) وذلك، لأن المفروض هو أن نجاسة الملاقي (بالكسر) يكون فرداً آخر من النجاسة مستقلاً، أو فرداً آخر منها غير مستقل، و حينئذ تكون مشكوكة بشك بدوي، لأجل الشك في تحقق الملاقاة، فإما تجري فيه أصالة عدم الملاقاة، أو استصحاب طهارة الملاقي (بالكسر)، أو أصالة البراءة عن وجوب الإجتنب عنه. فتأمل. هذا كله حسب مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات، فنقول: أما الإحتمال الأول و هو كون نجاسة الملاقي من باب التعبد، فلاتساعده كلمات الأصحاب، و لانصوص الباب، و لذا لم يعدوا الملاقي (بالكسر) للنجس، من النجاسات، كالبول و الغائط و نحوهما، وكذا الإحتمال الثالث و هو كون نجاسة الملاقي من باب الإتساع، و الإحتمال الرابع و هو كون نجاسته من باب الشؤون، فبقى هنا الإحتمال الثاني و هو التأثير و العلية، و هذا هو الظاهر من كلمات الأصحاب و الأخبار.

ألا ترى، أن الأصحاب قد استعملوا في كلماتهم لفظة: «ينجسه» أو «لا ينجسه» أو نحوها من الألفاظ الظاهرة في الإحتمال الثاني و هو كون نجاسة الملاقي

من باب التأثير و العلّة، وكذا بعض النصوص، كقول أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان الماء قدركرّ، لم ينجسه شيء»^(١) و مفهومه «إذا لم يكن قدركرّ، ينجسه شيء» فإنّ ظاهر هذا التعبير هو التأثير و العلّة، بمعنى: أنّ نجاسة الشيء كالدم، سبباً لنجاسة الماء على تقدير عدم كركته.

و قد ادّعى المحقّق العراقي رحمته أنّ كلمات الأصحاب مشحونة بالسراية، بمعنى: السببية، كما يشهد له بناءهم على ملاحظة السببية و المسببية بين الملاقى و الملاقى، وإلزامهم بعدم معارضة أصالة الطهارة في الملاقى مع استصحاب النجاسة في الملاقى.^(٢)

و الذي يدلّ على ما قلناه من كون الإحتمال الثاني هو الظاهر: أنّ تنجيسات الشرعية ليست إلّا كالتنجيسات العرفية، فكما أنّ ملاقي القذارات العرفية يصير قدراً بالاكْتساب و العلّة، كذلك الملاقى للقذارات الشرعية.

و لك أن تستظهر السببية و العلّة في مسألة الطهارة و النجاسة من أدلة مطهريّة الماء و الأرض و الشمس، و تقول: كما أنّ المطهّرات تكون من علل زوال النجاسة و ارتفاعها، كذلك المنجّسات تكون من علل تحقّق النجاسة و حدوثها، فلا سراية، بمعنى: الإِتّساع، و لذا يختلف الملاقى في كثير من الأحكام مع الملاقى (بالفتح).

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦،

ألا ترى، أن الإبناء الذي ولغ فيه الكلب، يجب تعفيره، بخلاف الملاقي (بالكسر) لهذا الإبناء، فلا تعفير فيه، وكذا يجب غسل ملاقي البول مع الماء القليل مرتين، بخلاف ملاقي ذلك الملاقي.

و من هنا ظهر ضعف ما عن الإمام الرّاحل رحمته من إمكان الإستدلال على كون نجاسة الملاقي نجاسة أخرى مستقلة بالجعل و التّعبّد، أولاً: بمفهوم: إذا كان الماء قدركز، لم ينجّسه شيء، حيث إنّ ظاهر المفهوم و هو «ينجّسه» جعله نجساً، بمعنى: أن الأعيان النّجسة واسطة لثبوت النّجاسة للماء، فيصير الماء لأجل الملاقاة للنّجس، فرداً من النّجاسات، مختصاً بالجعل و وجوب الإجتنب؛ وثانياً: بقول أبي عبد الله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» ^(١) حيث إنّ الظاهر منه حتّى تعلم أنّه صار قدراً بواسطة الملاقاة؛ و ثالثاً: بما دلّ على مطهريّة الماء و الأرض و الشّمس و غيرها للأشياء، فإنّ الظاهر منه أنّها صارت نجسة فتطهر بالمطهّرات. ^(٢)

فتحصّل: أن الظاهر بين تلك الإحتّمالات الأربعة هو الإحتمال الثّاني، و الباقي لا شاهد عليه في التّصوص و الأخبار، و لافي كلمات أصحابنا الأخيار، فإذا لا مجال لأن يقال: بأنّ القول بنجاسة الملاقي مبنيّ على كونه من باب الشّؤون أو من باب الاتّساع، مستدلاً لذلك بأنّ تنجّس الملاقي (بالكسر) إنّما جاء من وجوب الإجتنب عن ذلك النّجس، بناءً على أنّ الإجتنب عن النّجس يراد به ما يعمّ الإجتنب عن ملاقيه ولو بوسائط. ^(٣)

(١) وسائل الشّيعّة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، ص ١٠٠.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢٥٣ و ٢٥٤.

(٣) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٩.

وكذا لا مجال للإستدلال على ذلك - كما عن ابن زهرة رحمته الله ^(١) - بقوله تعالى: ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ ^(٢) مع أنك تعرف أن دون إثبات ذلك المدعى بهذه الآية، خرط القتاد؛ إذ أولاً: ليس المراد من «الرجز» هو التجس؛ و ثانياً: لو سلم ذلك، فلا تدل الآية إلا على هجر نفس التجس، لا على هجره و هجر كل ملاقاه؛ و ثالثاً: أن وجوب هجر كل واحد من المشتبهين حكم عقلي، بمعنى: أن العقل يحكم به لأجل العلم الإجمالي من باب الإحتياط و المقدمة العلمية، و ليس شرعي حتى يحكم بوجوب هجر ملاقيه شرعاً.

وكذا لا مجال - أيضاً - للإستدلال عليه برواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خاوية فيها سمن أوزيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء» ^(٣).

تقريب الإستدلال: أنه ليس مراد السائل من قوله: «الفأرة أهون علي» هو أكل الفأرة مع السمن أو الزيت، بل مراده أكل نفس السمن أو الزيت الملاقى (بالكسر) لها، فقوله عليه السلام: «إن الله حرّم الميتة من كل شيء» ظاهر في أن نجاسة الملاقى (بالكسر) للميتة و حرمتها، عين نجاستها و حرمتها، فوجوب الإجتناّب عنها يقتضي

(١) راجع، غنية الزروع في ضمن سلسلة الينايع الفقهية: ج ٢، ص ٣٧٩.

(٢) سورة المدثر (٧٤)، الآية ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢،

الإجتناب عن ملاقيها، اقتضاء المتبوع للتابع، بل يكون عينه على مبنى الإتساع.
و السر في عدم المجال لهذا الإستدلال هو أن الرواية ضعيفة سنداً وقاصرة
دلالة، أما ضعف السند فلأجل اشتغالها على «عمر بن شمر» الذي لم يوثقه أحد من
أرباب علم الرجال من القدماء، بل ضعفه النجاشي^(١) وكذا العلامة^(٢) فقال:
«وهو ضعيف جداً، زيد أحاديث في كتب جابر بن يزيد الجعفي، ينسب إليه بعضها،
فالأمر ملتبس، فلا أعتمد على شيء مما يرويه»^(٣).

و أما قصور الدلالة، فلأجل أن الفأرة الواقعة في الخابية لعلها قد تفسخت و
اضمحلت في السمن أو الزيت، بحيث كان أكلها ملازماً للأكلها، ولذا علل^(٤)
حرمة أكلها بحرمة أكلها، أو لعل السائل استبعد كون الفأرة مع صغرها موجبة
للنجاسة و الحرمة، ولذا قال: «الفأرة أهون عليّ»، فقال^(٥) في جوابه: إن الله حرم
الميتة من كل شيء» و معناه: هو عدم الفرق في ذلك بين الكبير و الصغير.

وكيف كان، لا دلالة صريحة أو ظاهرة للرواية على ما ادّعي من العينية بناءً
على مسلك الإتساع، مع أن ظاهر التعليل و الإستناد إلى التحريم في قوله^(٦): «إن
الله حرم الميتة...» دليل واضح على مسألة التفسخ و الإضمحلال.

ولك أن تقول في المنع عن دلالة الرواية على المدعى من وجوب الإجتناب
عن الملاقي بعين وجوبه عن الملاقي (بالفتح): بأن باب الطهارات و النجاسات
الشرعية، كما أشرنا، نظير باب النظافات و القذارات العرفية، بل أصل النجاسة و

(١) راجع، رجال النجاشي: ص ٢٠٤، مكتبة الداوري.

(٢) رجال العلامة الحلي: ص ٢٤٢.

الطهارة وكذا الملاقاة والسراية، تكون من الأمور العرفية، كالأمور المعاملية، فلاتأسيس للشرع الأنور في البابين، بل منه امضاء و تصويب، غاية الأمر، قد يخطئهم في مقام التطبيق بإخراج بعض المصاديق وإدراج بعضها الآخر.

و من المعلوم: أن العرف يرى قذارة الملاقى (بالكسر) للقذر، قذارة أخرى، مستقلة مغايرة لقذارة الملاقى (بالفتح) بلاعدها عين تلك بالإنبساط والإتساع، وبلاعدها من شؤونها، فلامجال إذاً لأن يستفاد من دليل وجوب الإجتنباب عن الملاقى (بالفتح) وجوب الإجتنباب عن الملاقى (بالكسر)، وليس مقتضى دليل نجاسة الدّم أو الميتة أو نحوهما إلا وجوب الإجتنباب عن نفسها فقط، لاعتن ملاقيهما، أيضاً. ألا ترى، أن معنى قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» ليس إلا تحريم الميتة و تنجيسها، لا تحريم ملاقيها و تنجيسه - أيضاً - من باب السراية و الإتساع أو من باب الشؤون و الإلتباع.

و لقد أجاد الإمام الزّاحل رحمته في ما أفاده في المقام، حيث قال، ما محصّله: إنّ قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ» إنّما سيق لردّ قول السائل و هو: «إِنَّ الْفَأْرَةَ أَهْوَنُ عَلَيَّ» و أنّه استخفاف لحكم الله تعالى، حيث حكم عليه السلام بحرمة كلّ ميتة، و أمّا بيان نجاسة الملاقى (بالكسر) للفأرة، فلا، بل هو خلاف الظاهر، كما لا يخفى. (١)

و قد يستدلّ على وجوب الإجتنباب عن الملاقى، بأنّه تحصل عند الملاقاة ثلاثة علوم إجمالية: الأوّل: العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطّرف؛ الثّاني: العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطّرف؛ الثّالث: العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) و الملاقى

(بالكسر) أو الطرف، و عليه، فيجب الإجتناّب عن الجميع، لتحصيل البراءة اليقينية بعد اشتغال الذمة قطعاً بوجوب الإجتناّب عن النجس المعلوم في البين.

و فيه ما لا يخفى؛ إذ لا تأثير للعلم الإجمالي الثاني و الثالث بعد كونها مسبوقين بالعلم الإجمالي الأول الذي نجز التكليف المعلوم بالإجمال و أثر أثره بالنسبة إلى الملاقى (بالفتح) و الطرف، فلا ينجز التكليف بالنسبة إلى الطرف ثانياً بالعلم الإجمالي الثاني الدائر بينه و بين الملاقى (بالكسر) أو بالعلم الإجمالي الثالث الدائر بينه و بين الملاقى (بالفتح) و الملاقى (بالكسر)؛ بداهة، أن المنجز لا ينجز ثانياً، هذا مع أن العلم الإجمالي الثالث ليس إلا تلفيق من الأول و الثاني.

هذا كله في الأمور الثلاثة التي ذكرناها من باب المقدمة في تحقيق مسألة ملاقي النجس من التنبيه الخامس، فإذا عرفت ذلك، يظهر لك أن مقتضى التحقيق في المسألة هو ما ذهب إليه المشهور من الحكم بعدم وجوب الإجتناّب عن الملاقى (بالكسر) بل تجري فيه البراءة أو استصحاب الطهارة السابقة؛ وذلك، لحصول الشك في أن الشيء بسبب ملاقاته للنجس، هل يصير نجساً، أم لا؟ ففي مثل ذلك إما تجري البراءة عن نجاسة ذلك الشيء، أو استصحاب طهارته السابقة.

و أضف إلى ذلك، أنه لم يكن الملاقى (بالكسر) بمجرد ملاقاته لأحد أطراف العلم الإجمالي طرفاً له كي توجب ذلك وجوب التحرز عنه لأجل تنجز العلم الإجمالي.

هذا تمام الكلام في المورد الأول (دوران الأمر بين المتباينين).

﴿ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ﴾

أمّا المورد الثاني: فالمقصود من البحث فيه هو الأقلّ والأكثر الإرتباطي، لا الإستقلالي؛ وذلك، لأنّ الإستقلاليّ، معناه: هو أنّ كلّ واحد من الأقلّ والأكثر مستقلّ في الإمتثال بلاءرتباط بينهما أصلاً، بحيث لو أتى المكلف بالأقلّ، ثمّ انكشف له وجوب الأكثر، يتحقّق الإمتثال بمقدار الأقلّ، فيجب عليه حينئذٍ الإمتثال زائداً على هذا المقدار، نظير ما إذا شكّ المديون في مقدار الدّين، بأنّه هل كان خمسين درهماً - مثلاً - أو مائة درهم؟ فلاريب في أنّه إذا أدّى الدّين بمقدار خمسين درهماً، ثمّ انكشف له وجوب الأكثر (مائة درهم) يجزي الأداء بمقدار الأقلّ ويحبّ عليه أداء الزائد على هذا المقدار، فإذا لاحاجة إلى البحث في أطراف ذلك، لوضوح الحكم فيه، بأنّ المكلف إذا علم بوجوب الأكثر بعد امتثال الأقلّ يأتي به على ما مرّ ذكره، وإذا شكّ فيه ينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ في وجوب الأكثر، فتجري فيه البراءة العقلية والتقليّة مطلقاً، سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية من الموضوعيّة والحكميّة، وهذا بخلاف الأقلّ والأكثر الإرتباطي، فيقع البحث فيه.

فنقول: إنّ الكلام هنا يقع من جهتين: الأولى: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الأجزاء الخارجيّة؛ الثانية: دوران الأمر بينهما بالنسبة إلى الأجزاء التحليليّة، كدوران الأمر بين الإطلاق والتقييد، وبين الجنس والفصل.

أمّا الجهة الأولى: فالأقوال فيها ثلاثة:

أحدها: أنّ الشكّ في الأقلّ والأكثر ملحق بالشكّ في التكليف، فتجري فيه البراءة عقلاً ونقلاً.

ثانيها: أن الشك فيه ملحق بالشك في المكلف به، فتجري فيه الإشتغال عقلاً

ونقلاً.

ثالثها: أنه يفصل بين البراءة العقلية، فلا تجري، بل مقتضى الحكم العقلي هو

الإشتغال، و بين البراءة الشرعية، فتجري، وهذا ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله (١)

وتبعه المحقق الثاني رحمته الله (٢).

والحق هو القول الأول: ومستند ذلك بالنسبة إلى البراءة العقلية - كما

أشاره إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله - وجهان :

الوجه الأول: أن وجوب الأقل متيقن، إما بوجوب نفسي إذا كان الواجب

هو نفسه، أو بوجوب غيري إذا كان الواجب هو الأكثر، وهذا بخلاف وجوب

الأكثر، فإنه مما يشك فيه بشك بدوي، فتجري فيه البراءة قضاءً لحكم العقل بقبح

العقاب بلا بيان.

ولا يخفى: أن هذا الدليل يتوقف على ثبوت أمرين في المقام: أحدهما:

اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري؛ إذ لو لم تتصف به، لما صح أن يقال: وجوب الأقل

متيقن على كل تقدير (من النفسي أو الغيري) إذ المفروض حينئذ أنه لا وجوب لها إلا

نفسياً فقط، وهذا مما يشك في تعلقه بالأقل أو الأكثر.

هذا، و لكن يشكل على هذا الأمر بأنه لم يثبت، بل ثبت في مبحث مقدمة

الواجب، أن الأجزاء الداخلية يستحيل اتصافها بالوجوب الغيري؛ بداهة، أن

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٢٧ إلى ٢٣٤.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ١٥١.

الوجوب الغيريّ نظراً إلى كونه وجوباً تبعيّاً، يتوقّف على وجوب أمر آخر، و واضح أنّه لا توقّف بين المركّب و الأجزاء، و لا غيريّة و لا اثنيّة بينهما، بل المركّب هو عين الأجزاء بالأسر، لا تفاوت بينهما إلّا بالإعتبار، حيث إنّ الأجزاء إذا لوحظت بشرط الإنضمام (بشرط شيء) فهي المركّب و الكلّ بعينه، و إذا لوحظت لا بشرط الإنضمام (لا بشرط) فهي الأجزاء.

ثانيهما: كون العلم بوجوب الأقلّ الجامع بين النفسيّ و الغيريّ موجباً لإنحلال العلم بوجوب النفسيّ المرّدّ تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر، فلولاً لإنحلال لأجمال الجريان البراءة عن وجوب الأكثر، كما هو واضح.

هذا، ولكن قد يقال: بعدم كون العلم بالوجوب الجامع موجباً لإنحلال العلم بالوجوب النفسيّ المرّدّ تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر؛ إذ يعتبر في الإنحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال، و هنا ليس كذلك، إذ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسيّ، و المعلوم بالتفصيل هو الجامع بينه و بين الغيريّ، فلا ينحلّ العلم الإجماليّ.

و فيه: أنّ مقتضى التحقيق هو الإنحلال، بلا حاجة فيه إلى السنخية بين المعلوم بالتفصيل و المعلوم بالإجمال؛ إذ المفروض ثبوت الوجوب للأقلّ نفسياً كان أو غيريّاً، و أمّا وجوب الأكثر فيشكّ فيه بدويّاً و هو مجرى البراءة.

و إن شئت، فقل: إنّ الوجوب النفسيّ إذا تعلّق بالمركّب ذي الأجزاء، معناه: اتّساع ذلك الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء، فلو شكّ - مثلاً - في أن الجزء العاشر، هل يكون واجباً أم لا؟ مرجعه إلى أن الواجب هو الأجزاء التسعة قطعاً، و الشكّ إنّما هو

في الجزء العاشر، فتجري فيه البراءة.

و بالجملة: أن الحق المختار في المسألة هو جريان البراءة العقلية في وجوب الأكثر لتامة المقتضي، وهذا مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في جريانها من جهة فقد المانع، فقد ذكروا أن هنا جهات تمنع عن إجراء البراءة العقلية:

الأولى: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن انحلال العلم الإجمالي مستلزم لمحدور الخلف أو محذور استلزام وجود الإنحلال عدمه، أما محذور الخلف فبتقريب: أن مقتضى كون التكليف بالنسبة إلى الأقل متيقناً، سواء كان لنفسه أو لغيره، هو لزوم فرض تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان وجوب الأقل، كذلك، مستلزماً لعدم تنجزه فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر، يلزم خلاف ما فرض أولاً، و أما محذور استلزام وجود الإنحلال عدمه، فلأن مقتضى فرض عدم تنجز الأكثر هو عدم وجوب الأقل مطلقاً - حتى إذا كان التكليف متعلقاً بالأكثر - و واضح، أن عدم وجوب الأقل كذلك، معناه: عدم الإنحلال. ^(١)

قد أجاب عنه رحمته بعض الأعظم رحمته بما حاصله: أن الإنحلال لا يتوقف على تنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر، بل إنما يتوقف على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقدير، سواء كان وجوبه في الواقع مطلقاً مأخوذاً بنحو لا بشرط عن الإنضمام، أو كان وجوبه في الواقع مقيداً مأخوذاً على نحو بشرط الإنضمام، فالمعلوم هو ذات الأقل، و المشكوك هو كونه مطلقاً أو مقيداً، و حيث إن الإطلاق لا يكون مجرى للبراءة، لأنه ليس أمراً ثقیلاً و لا أن رفعه موجباً للإمتنان، فالأصل جارٍ بالنسبة إلى

التقييد، لنقله و كون رفعه منتهً على العباد. (١)

هذا، و لكنّ الحقّ في الجواب عن المحقّق الخراساني رحمته أن يقال: إنّ العلم إنّما هو بالنسبة إلى الأقلّ فقط، و أمّا الأكثر فهو مشكوك بشكّ بدويّ تجري فيه البراءة، فلا يكون علم إجماليّ بالنسبة إلى الأكثر كي يلزم محذور الخلف أو يلزم من وجود الإنحلال عدمه.

و بعبارة أخرى: أنّه لا علم إجماليّ في البين أصلاً، بل هنا وجوب واحد نفسيّ تعلّق بالأقلّ قطعاً و الشكّ في امتداده و انبساطه إلى الأكثر، فيرفع بالبراءة، فالعلم الإجماليّ هنا صوريّ محض لا واقع له ولا وجوب غيريّ أصلاً، وإذا فلا يصل الدور إلى لزوم المحذورين المتقدمين.

الجهة الثانية: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ الأحكام تابعة للملاكات في المتعلّقات على مذهب العدليّة، فيجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل، و هذا يتوقّف على وجوب الإحتياط بإتيان الأكثر، لعدم العلم بتحصيل الغرض لو اقتصر بالأقلّ؛ إذ يحتمل دخل الأكثر في حصوله.

و قد أجاب رحمته عنه أولاً: بأنّ الكلام لا يكون على مبنى العدليّة فقط، بل عامٌ فلا غرض على بعض المباني حتّى يجب تحصيله بحكم العقل، وإذا لآمانع من الرجوع إلى البراءة؛ و ثانياً: بأنّه لا يمكن القطع بحصول الغرض في المقام على كلّ تقدير، أمّا مع الإتيان بالأقلّ فلا احتمال دخل الأكثر، مضافاً إلى احتمال دخل قصد الوجه في حصول الغرض، و أمّا مع الإتيان بالأكثر فلا احتمال دخل قصد الوجه في حصوله، فلو

أتى بالأكثر بقصد الأمر الجزمي، يلزم التشريع المحرّم، فلو أتى بقصد الأمر الإحتياليّ يلزم عدم القطع بحصول الغرض، لإحتمال دخل قصد الوجه فيه.

و بالجملة: تحصيل القطع بحصول الغرض في المقام غير ممكن، فلا يبقى في البين إلا الحذر من العقاب و تحصيل المؤمن منه، و العقاب على ترك الأكثر، مندفع بالأصل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا، و لكن لا يخفى ضعف هذين الجوابين: أمّا الأول: فلأنه جدليّ، حيث إنّ جواز رجوع الأشعريّ و من تبعه إلى البراءة بحكم العقل، لا يجدي القائل ببطلان مسلكه، كما عن المشهور من العدليّة.

و أمّا الثاني: فلوجوه، منها: أنّ ما ذكره رحمته من عدم إمكان القطع بحصول الغرض إنّما يتمّ في التّعبدات، لا في التوصلّيات؛ بداهة، عدم اعتبار قصد الوجه فيها، فإذا يلزم القول بالإحتياط في التوصلّيات دون التّعبدات، و هذا التفكيك ممّا لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ الأنصاري رحمته.

و منها: أنّ اعتبار قصد الوجه - لو قيل: به - يختصّ بصورة الإمكان، لا مطلقاً حتّى على تقدير عدم إمكانه، لأجل عدم معرفة الوجه، كما هو كذلك في المقام، و إلّا لزم عدم إمكان الإحتياط رأساً و عدم حسنه أصلاً في أمثال المقام؛ إذ لا يمكن قصد الوجه في الإحتياط، فلا يحصل العلم بفراغ الذمّة حينئذٍ عن الشغل اليقينيّ بالتكليف المعتبر فيه قصد الوجه، مع أنّك ترى، أنّ الإحتياط ممكن و حسن هنا عند الكلّ حتّى الشيخ الأنصاري رحمته، و لا كلام فيه، نعم، وقع الكلام بين الأعلام من جهة وجوب الإحتياط و عدمه، و هذا غير إمكانه و حسنه.

و منها: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه، بل لا دخل له قطعاً.

و منها: أن اعتبار قصد الوجه - لو كان - إنما هو في الواجبات المستقلة دون الضمنية و هي الأجزاء، كما في المقام، بمعنى: أن المراد من الوجه عند القائل به هو وجه نفس الواجب، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي.

و منها: أنه لو سلم اعتبار قصد الوجه في جميع الواجبات، فلا دليل على اعتباره بنحو المجزم، بل يكفي القصد بنحو الإحتمال و الرجاء و هو حاصل في المقام.

و قد أجاب المحقق النائيني رحمته عن أصل الإشكال بما حاصله: أن الغرض بالقياس إلى المأمورية - حسب مقام الثبوت - على قسمين: أحدهما: إن نسبته إلى الفعل المأمورية الذي يترتب عليه الغرض، نسبة المعلول إلى علته التامة، كالقتل المترتب على فري الأوداج، و كالأحراق المترتب على الإلقاء في النار و نحوهما من الأفعال التوليدية، و كالطهارة المترتبة على الوضوء و هو الغسلتان و المسحتان.

ثانيهما: إن نسبته إلى الفعل، نسبة المعلول إلى العلة الإعدادية، لا إلى العلة التوليدية، كحصول السنبل من الحبة، و كحصول المصالح و الملاكات من الصوم و الصلاة، حيث إن الفعل الصادر من المكلف ليس إلا هو الزرع و السقي و نحوهما من المقومات و العلة الإعدادية، و أما حصول السنبل فتوقف على مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس، و هبوب الرياح و نحوهما، فالغرض في القسم الأول يترتب على نفس الفعل المأمورية بلا توسط أمر خارج عن قدرة المكلف، و في القسم الثاني لا يترتب عليه، بل يتوقف حصوله (الغرض الأقصر) على مقدمات خارجة عن قدرة المكلف.

و عليه: فالغرض - حسب مقام الإثبات - إذا كان من قبيل الأول، يجب القطع بحصوله، سواء تعلّق الأمر بنفس الغرض - كالإحراق، أو القتل، أو الطّهارة - أو بعلته - كالإلقاء، أو فري الأوداج، أو الوضوء - ففي مثل ذلك لو دار الأمر بين الأقل والأكثر، يجب الإحتياط بإتيان الأكثر.

و أمّا إذا كان من قبيل الثاني، فليس حصول الغرض متعلّقاً للتكليف؛ إذ لا يصحّ التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلا إتيان نفس ما أمر به و هو الفعل المأمور به، ففي مثل ذلك لو دار الأمر بين الأقل والأكثر، يجب الإتيان بالأقلّ للعلم بوجوبه على كلّ حال و يجري الأصل في الأكثر، لعدم العلم به. هذا فيما إذا علم بكون الغرض داخلاً في أحد القسمين.

و أمّا إذا شكّ في ذلك ولم يعلم أنّه من أيّ قسم منها، فلامناص من الرجوع إلى الأمر و ملاحظته، فإن تعلّق بنفس الغرض، كالأمر بالطّهارة من الحدث في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾^(١) يعلم أنّ الغرض مقدور لنا، و يجب الإحتياط عند الدوران، كما يحتاط عند الشكّ في المحضّل؛ وإن تعلّق بنفس الفعل المأمور به - كالأمر بالصلاة و الصوم و نحوهما - يعلم أنّ الغرض ليس بمقدور لنا، فلا يجب الإحتياط عند الدوران، بل اللازم هو الإتيان بما أمر به فقط بلا لزوم إحراز أنّه هل يكون وافياً بغرض المولى أم لا؟ إذ ليس إحرازه من وظيفتنا، بل هو من وظيفة الأمر، نظراً إلى أنّ الغرض، كالتكليف لا بدّ من قيام البيان عليه و وصوله إلى العبد، إمّا بنفسه، أو بطريقه، كما يجب الإحتياط، و كما تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في

التكليف، كذلك تجري في الغرض.

و لا يخفى: أنّ المقام من هذا القبيل، لتعلق الأمر بنفس الفعل المأمور به، فيعلم أنّ الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فيجب الإتيان بما تعلق به و هو الأقل، و أمّا الأكثر، فالمرجع فيه هو الأصل الثاني و هو البراءة.^(١) انتهى محصل كلامه عليه السلام، و هو لا يخلو عن جودة.

و قد أورد عليه بعض الأعاضم عليه السلام بما حاصله: أنّ الغرض المترتب على المأمور به، قسمان: أحدهما: الأقصى الذي نسبته إلى المأمور به، نسبة المعلول إلى علته المعدة و هو خارج عن الاختيار، فلا يكون مأموراً به كي يجب تحصيله و استيفائه؛ ثانيهما: الغرض الأدنى الإعدادي الذي نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة و هو لكونه مقدوراً تحت الاختيار، يجب القطع بحصوله، فلامناص إذاً من الإتيان بالأكثر، فعدم تعلق الأمر بالغرض إنما يصحّ في الغرض الأقصى لا الإعدادي، و التحقيق في الجواب أن يقال: قد يتعلّق الأمر بنفس الغرض، فلا بدّ من تحصيله ولو بإتيان الأكثر عند الشكّ، و قد يتعلّق بنفس الفعل، فلا يجب على المكلف إلاّ إتيان ما تعلق به أمر المولى بمقدار ما أمر به، و أمّا هل يكون هذا المقدار وافياً بغرضه، فليس إحراز ذلك من وظائف المكلفين، بل يكون من وظائف الأمر تعالى، و بالجملة: الغرض كالتكليف فكما يجب أن يكون التكليف واصلًا إلى العبد بنفسه أو بطريقة كما يجب الإحتياط، كذلك الغرض، و كما يجب أن يتمّ على التكليف البيان، كذلك الغرض، و كما تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في التكليف، كذلك تجري في الغرض

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ١٦٥ إلى ١٨١؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٩٠ إلى ٢٩٥.

و تفويته^(١) هذا، و لكن أنت ترى، أن هذا الكلام ليس إيراداً على كلام المحقق النائيني رحمته بل يكون شرحاً و تفسيراً له، فتأمل.

الجهة الثالثة: (من الجهات المانعة عن إجراء البراءة العقلية) أن التكليف المرّد تعلّقه بالأقلّ و الأكثر، تكليف واحد تعلّق بالأجزاء على وجه تقييد بعضها ببعض ثبوتاً و سقوطاً؛ و ذلك، للإرتباطية الأجزاء، فلا يعقل سقوطه بالإضافة إلى بعض الأجزاء، و عدم سقوطه بالإضافة إلى بعض آخر منها، و حيث إنه يحتمل وجوب الأكثر في المقام، فهو ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأساً، و نتيجته هو اندراج المقام في باب العلم بثبوت التكليف و الشكّ في سقوطه، فتجري قاعدة الإشتغال و الإحتياط؛ إذ العلم بشغل الذمّة يقتضي العلم بفراغها، و لا يحصل العلم بالفراغ إلاّ بإتيان الأكثر. مركز تحقيق كتب علوم راسدي

و إن شئت، فقل: إنّ ارتباطية الأجزاء توجب وحدة متعلّق التكليف، فتوجب وحدة نفس التكليف ثبوتاً و سقوطاً، بحيث لا يعقل سقوطه بالنسبة إلى بعض الأجزاء دون بعض، و مع احتمال وجوب الأكثر لا يسقط بإتيان الأقل، فالمقام مندرج في باب الشكّ في السقوط، لا في الثبوت، فيلزم الإحتياط.

و فيه: أنّ الشكّ في السقوط على قسمين: أحدهما: ما يرجع إلى مقام الإمتثال و الإطاعة و فراغ الذمّة، لا إلى مقام الجعل و اشتغال الذمّة، نظير ما علم بوجوب صلاة الظهر، و شكّ في الإتيان بها، و هكذا صلاة العصر أو صلوات أخرى، فيجري الإحتياط و الإشتغال هنا بحكم العقل، و هو واضح جداً.

ثانيهما: ما يرجع إلى مقام الجعل و التشريع و إلى صدور الفعل من المولى، بمعنى: أن الشك ناشئ من عدم وصول التكليف إلى المكلف، فلا علم للعبد بما هو مجعول من ناحية المولى؛ و ذلك، نظير المقام، حيث إن الشك في سقوط التكليف بإتيان الأقل ناشئ من الشك في جعل المولى التكليف للأقل فقط، أو إلى حد الأكثر على وجه الإنبساط، فالمرجع حينئذ البراءة.

و بالجملة: لا علم إجمالياً في البين، بل علم تفصيلي بالتكليف بالنسبة إلى حد الأقل، و شك بدوي في انبساطه إلى حد الأكثر، و مقتضى ذلك هو أن اشتغال الذمة بمقدار الأقل مقطوع، فيلزم الفراغ، و أمّا بمقدار الأكثر فشكوك فيه، فيرجع إلى الأصل العقلي و هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من وجهي مستند البراءة العقلية.

الوجه الثاني: أن الأقل واجب يقيناً، إمّا بوجوب استقلالي لو كان الواجب هو نفسه، أو بوجوب ضمني لو كان الواجب هو الأكثر؛ لانحلال التكليف بالمركب إلى التكليف بكل واحد واحد من أجزائه، فالتكليف بالأقل معلوم، و العقاب على تركه عقاب مع البيان، و تعلّقه بالأكثر مشكوك فيه، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان فتجري البراءة العقلية، و الفرق بين هذا الوجه و بين الوجه الأول، هو أن وجوب الأقل يدور أمره في الوجه الأول بين النفسي و الغيري، بخلاف الوجه الثاني، فإن وجوبه يدور بين النفسيين، غاية الأمر، على أحد التقديرين نفسي استقلالي، و على التقدير الآخر نفسي ضمني، فيقال: كما أشرنا آنفاً، تعلّق التكليف بالأقل معلوم، سواء كان بنحو التكليف النفسي الاستقلالي، أو النفسي الضمني، فلا يمكن تركه لكونه

موجباً للعقاب مع البيان، و لكن تعلّقه بالأكثر مشكوك فيه، فتجري البراءة العقلية، ويكون العقاب على تركه عقاب بلا بيان.

هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية.

و أما بالنسبة إلى البراءة النّقلية، فلا إشكال في أنها تجري إذا قلنا: بجريان البراءة العقلية، كما هو الحق، فإما ترفع الجزئية المشكوكة و المؤاخذه على تركها، أو يرفع وجوب المشكوك جزئيته على اختلاف بين الأعلام في أنّ المرفوع بحديث الزّفع، هل هو الوضع أو التّكليف؟ إنّما الإشكال فيما إذا قلنا: بعدم جريان البراءة العقلية، فقد وقع الخلاف عندئذ في جريان البراءة النّقلية، فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى جريانها^(١) و هو الحق.

و السّر فيه: أنّه لا مانع من شمول عموم حديث الزّفع، لوجوب ما زاد على الأقل و هو الحكم التّكليفي، أو جزئيته و هو الحكم الوضعي، حيث إنّ كلّاً منها معمول شرعي، غاية الأمر، يكون التّكليف متعلّقاً للجعل بلا واسطة، و الوضع متعلّقاً له مع الواسطة، فمن رفع الوجوب يستكشف عدم الجزئية كشفاً لمياً، و من رفع الجزئية يستكشف عدم الوجوب كشفاً إتيّاً؛ إذ الوجوب منشاء لانتزاع الجزئية، و وزان منشاء الانتزاع أو المنتزع عنه بالنسبة إلى المنتزع، و زان العلة بالنسبة إلى المعلول.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بمنع شمول الحديث للمقام، بتقريب، أنّ رفع الأمر بالأكثر و رفع وجوبه لا يثبت الأمر بالأقل و وجوبه، إلّا بالأصل المثبت و هو ليس

بحجة، فلابد أن لجريان البراءة النقيّة بالنسبة إلى الأكثر.

و بعبارة أخرى: إنّ مفاد الحديث ليس إلّا الرّفْع فقط، دون الوضع و الإثبات، فهو ناظر إلى عقد سلبيّ و هو رفع وجوب الأكثر، أو جزئيّته، لا إلى عقد إثباتيّ و هو إثبات وجوب الأقلّ.

و الجواب عنه يظهر ممّا ذكرناه، من أنّ الحكم و التّكليف واحد تعلّق بالأقلّ قطعاً بنفس تعلّقه بالعنوان، كالصّلاة - مثلاً - و الشّك إنّما هو في انبساطه إلى الأكثر، فيرفع هذا بالبراءة، لأصل التّكليف، فلا يثبت أصل التّكليف بحديث الرّفْع حتّى يلزم الأصل المثبت، بل التّكليف ثابت إلى حدّ الأقلّ بنفس ثبوته للعنوان و هي الصّلاة - مثلاً - و إذاً يكون مفاد الحديث هو الرّفْع و النّفي فقط، دون الوضع و الإثبات.

و لك أن تقول: و زان حديث الرّفْع بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء، و زان الإستثناء بالنسبة إلى المستثنى منه، فكما أنّ في مثل قولنا: «أكرم العلماء إلّا فساقهم» ليس مفاد الإستثناء إلّا إخراجاً للفساق من العلماء عن تحت العموم و عدم وجوب إكرامهم، بخلاف وجوب إكرام الباقي و هو العدول منهم؛ إذ هو داخل تحت العموم بلانظر للإستثناء إليه، فكذلك ليس مفاد الحديث إلّا إخراجاً للجزء المشكوك، بخلاف باقي الأجزاء، إذ هو داخل تحت عموم أدلّة الأجزاء، و هكذا الأمر في جميع التّخصيصات و التّقييدات.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى (دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في الأجزاء الخارجيّة).

أمّا الجهة الثانية: (دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في الأجزاء التحليليّة)

فاعلم، أن الأجزاء التحليلية على أنواع ثلاثة :

أحدها: أن تكون من قبيل شرط المأمور به المنتزع عن أمر خارجي و له ما يجذاه في الخارج، كالطهارة المنتزعة من الوضوء و الغسل و التيمم.

ثانيها: أن تكون من قبيل خصوصية الموضوع القائمة به، العارضة له بلاكونه من مقوماته، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة.

ثالثها: أن تكون من قبيل خصوصية الموضوع القائمة به، العارضة له مع كونه من مقوماته، كالناطقية للحيوان، و الظهريّة لصلاة الظهر، و العصريّة لصلاة العصر.

و الحقّ أنّه إذا شكّ في دخل شيء من تلك الأنواع الثلاثة في الموضوع، تجري فيه البراءة، عقلية كانت، أو نقلية، نظير ما إذا شكّ في الصلاة على الميت، هل الواجب هي الصلاة مطلقاً أو هي مع الظهور، فترفع الشرطية بالبراءة، و كذا نظير ما إذا شكّ في أنّ الواجب، هل هي عتق الرقبة مطلقاً، أو عتق الرقبة المؤمنة، فترفع خصوصية الإيمان بالبراءة، و كذا نظير ما إذا شكّ في أنّ الواجب، هل هو إطعام مطلق الحيوان أو الحيوان الناطق، فترفع خصوصية الناطقية بالبراءة.

و الحرىّ هنا، ذكر الدليل على جريان كلّ واحد من البراءة العقلية و النقلية في المقام، فنقول :

أمّا البراءة العقلية، فالدليل عليها هو أنّها تجري في كلّ مشكوك لو أخذ في موضوع الدليل، كان اللازم هو لحاظه و اعتباره في الموضوع ثبوتاً (مقام الجعل و التشريع) و بيانه إثباتاً (مقام الإيصال و التبليغ) من غير فرق فيه بين المنتزع عن خارج، كالطهارة المنتزعة من الغسلات و المسحات، و بين المنتزع عن خصوصية في

الموضوع، عارضة له، غير مقومة أو مقومة له، فتجري البراءة العقلية في جميع ذلك لو لم يتمّ البيان ولم تنهض الحجة في مقام الإثبات، كما هو المفروض، وإلا يلزم العقاب بلا بيان وهو قبيح بحكم العقل.

هذا، ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى عدم جريان البراءة العقلية في تلك الأنواع الثلاثة، بتقريب: أنّ الإنحلال المتوهم في الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية لا يكاد يتوهم هنا؛ ضرورة عدم اتّصاف الأجزاء التحليلية بالوجوب المقدّم عقلًا.

توضيح ذلك: أنّ الأجزاء الخارجية في مثل الصلاة، كالحمد والسورة ونحوهما، تتّصف بالوجوب الغيري، فيقال: الأقلّ واجب قطعاً، إمّا بوجوب نفسي، أو غيري، فيشكّ في الزائد عليه، فتجري فيه البراءة؛ وهذا بخلاف الأجزاء التحليلية، فليس لها وجوب غيري كي يقال: - مثلاً - الصلاة على الميت أو الرقبة، أو الحيوانية - مثلاً - واجب قطعاً، إمّا بوجوب نفسي أو غيري، فيشكّ في الطهارة أو الإيمان أو الناطقية، فتجري فيه البراءة العقلية؛ وذلك، لأنّه ليس للأجزاء التحليلية وجود عليحدة، وليس لها ما يحذّاهما في الخارج وليست بمقدّمة للكلّ، بل هنا وجود واحد، فالتقييد والإشتراط لا وجود لهما خارجاً غير وجود المجموع حتّى يقال: بوجوبها نفسياً ضمّنيّاً، فضلاً عن الوجوب الغيري المقدّم. ^(١)

وفيه: أوّلاً: أنّه لا مجال للوجوب الغيري في الأجزاء الخارجية كي يوجب الفرق بينها وبين الأجزاء التحليلية في جريان البراءة، بل الوجوب في كلّ منهما واحد

و هو النفسى، قد تعلق بالأقل قطعاً، و أمّا الزائد عليه فتعلقه مشكوك فيه و هو مجرى البراءة، فإذا يقال في الأجزاء التحليلية: إنّ تعلق الوجوب بالصلاة على الميت أو الرقبة أو الحيوان - مثلاً - قطعيّ و قد تمّ البيان و قامت الحجة في حقّه، و أمّا اشتراط الطهارة و الإيمان و الناطقية، فيشكّ في تعلق الوجوب به، فلا بيان و لاحجة عليه، فتجري فيه البراءة لقاعدة القبح بلا بيان.

و ثانياً: لو سلّم اتّصاف الأجزاء الخارجيّة بالوجوب الغيريّ، فلامانع من الإلتزام به في الأجزاء التحليلية - أيضاً - فلامعنى للتفكيك بينهما؛ و ذلك، لأنّ الوحدة بين المطلق و المشروط و العامّ و الخاصّ، إنّما هي في الخارج و هو ممّا لا يتعلق به الأمر و النهي، بمنّا أن الخارج ظرف لسقوط التكليف، لا ظرف لثبوته، و الذي تعلق به الأمر و النهي إنّما هو الطّبائع و العناوين، فيدور الأمر بين الأقل (الصلاة على الميت، الرقبة، الحيوان) و بين الأكثر (الطهارة، الإيمان، الناطقية) فإذا لامانع من اتّصاف الأجزاء التحليلية بالوجوب الغيريّ من باب المقدّمة.

و أمّا البراءة النقليّة، فالدليل عليها هو عدم المنع من شمول عموم حديث الرّفع للزائد على مقدار الأقل، فيرفع بالحديث، اشتراط الطهارة أو الإيمان أو الناطقية، لأجل أن كلّ واحد منها يشكّ في تعلق الوجوب به.

هذا، و لكن ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله هنا إلى التفصيل بين ما إذا كانت الأجزاء التحليلية من قبيل شرط المأمور به، فقال: بجريان البراءة النقليّة فيها، و بين ما إذا كانت من قبيل خصوصيّة، مقومة كانت، أو غير مقومة، فقال: بعدم جريانها فيها، معللاً بأنّ الخصوصية منتزعة عن نفس الخاصّ، فيكون الدوران بين الخاصّ و

غيره، من قبيل الدوران بين المتباينين، حيث لا وجود للجنس بما هو جنس، فيجب فيه الإحتياط، وهذا بخلاف الشرط، فيكون الدوران بين المشروط وغيره، من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة في الزائد على مقدار الأقل^(١).

و فيه: ما مرّ من أنه ليس في البين علم إجمالي أصلاً حتى يقال: بالإنحلال في بعض تلك الأنواع الثلاثة، كما أنه ليس بعض تلك الأنواع من قبيل المتباينين حتى يقال: بالإحتياط فيه، بل يكون الأقل في الجميع متعلقاً للعلم التفصيلي، والأكثر متعلقاً للشك البدوي الذي يجري فيه البراءة الثقليّة؛ وقد مرّ - أيضاً - أن مبنى الوجوب الغيري باطل حتى في الأجزاء الخارجيّة، فضلاً عن الأجزاء التحليليّة، وأن الوجوب في كلّ منهما يكون واجباً نفسياً ضمنياً، إلا أن الوجوب يتعلّق في الأجزاء بنفسها، بخلاف الشرائط، فإنّ الوجوب يتعلّق بالإشتراط والتقييد لا بنفسها.

ثم إن المحقّق النائيني رحمته قد فصل بين الأنواع الثلاثة المتقدمة بجريان البراءة في النوعين الأولين (شرط المأموره و خصوصيّة الموضوع غير المقوّمة) و جريان الإحتياط في النوع الثالث (خصوصيّة الموضوع المقوّمة).

بتقريب: أن النوعين الأولين مندرجان في باب الأقل والأكثر، فتجري فيها البراءة بالنسبة إلى الأكثر، بخلاف النوع الثالث، فإنّه مندرج في باب الدوران بين التعيين والتخير، فيجب الإحتياط فيه؛ وذلك، لأنّ الجنس لا تحصل له إلا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلّق التكليف به، إلا إذا أخذ متميّزاً بفصل، فيدور أمر الجنس بين تميّزه بفصل معيّن، أو بفصل ما من فصوله، فيكون المقام من دوران الأمر بين التعيين و

التّخيير، لا الأقل والأكثر، فلا يقال: تعلّق التّكليف بالجنس متيقّن والشكّ في تقيّده بفصل حتّى يصير من باب الأقل والأكثر، بل يقال: تقيّد الجنس بالفصل متيقّن، والشكّ في تقيّده بفصل معيّن، أو فصل ما من الفصول، فيصير من باب التّعيين والتّخيير.

وقد قسم تقيّد دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير إلى ثلاثة أقسام، واختار تقيّد في جميعها التّعيين والإحتياط^(١)، ولا حاجة بنا إلى ذكر كلامه تقيّد بعد ما عرفت من وجود المقتضي لجريان البراءة العقلية والنقلية في الأجزاء التحليلية بجميع أنواعها، وعدم وجود المانع عن جريانها فيها.



التّنبية الأول: أنّه إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر في السّبب المحصل للمأمر به، فالحكم فيه هو الإحتياط - خلافاً لما سبق من دوران الأمر بين الأقل والأكثر في نفس الأمر به، فقد عرفت: أنّ الحكم فيه هو البراءة العقلية والنقلية - وذلك نظير ما إذا علم باشتراط الصّلاة بالطّهارة وعلم بتعلّق الأمر بتحصيلها لها، فشكّ في أنّها هل تحصل بالغسلتين والمسحتين مطلقاً، أو مع شرط أو كيفية خاصّة أو نحوهما؟

ولاريب: أنّ في مثل هذا يجب الإحتياط بإتيان الأكثر في ناحية السّبب كي يحصل اليقين بالفراغ بعد اشتغال الذّمة بالمأمر به يقيناً؛ إذ المفروض، أنّ الأمر به

ليس إلا شيئاً واحداً بسيطاً بلا شكٍ فيه من حيث الأقلية و الأكثرية، و الشك من هذه المحيثة إنما هو في سببه المحصل له، فلامناص للمكلف من إتيان العمل على نحو يحصل له اليقين بفراغ ذمته عن الشغل اليقيني و هو لا يحصل إلا بمراعاة الإحتياط بإتيان كل ما له دخل في السبب.

و إن شئت، فقل: إن تعلق الأمر بالواحد البسيط و هو المأموره مستيقن، و الشك إنما هو في أنه هل يحصل بإتيان سببه مع الإقتصار على قدر الأقل منه، أو اللازم هو إتيان قدر الأكثر منه؟ - أيضاً - فلا ينبغي لأحد أن يرتاب في لزوم إتيان الأكثر تحصيلاً لليقين بفراغ الذمة، حيث إن الإكتفاء بمقدار الأقل لا يوجب اليقين بتحصيل المأموره، بل الشك باقي على حاله.

ثم، إعلم، أنه لافرق في ذلك بين أن يكون العنوان البسيط (المأموره) ذا مراتب مختلفة، فيحصل وجوده تدريجاً، و بين أن يكون فاقداً للمراتب، فيحصل وجوده دفعا، و قدخالف في ذلك، المحقق العراقي رحمته حيث فرّق بينهما، فقال: بجريان البراءة في التدريجي، و جريان الإحتياط في الدفعي^(١). و ضعفه واضح، لوحدة مناط الإحتياط - حسب ما عرفت آنفاً - في الموردين.

التنبيه الثاني: أن دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، كما يفرض في الشبهة الحكمة - على ما عرفت حاله من المباحث الماضية - كذلك يفرض في الشبهة الموضوعية، نظير قولنا: «أكرم كلَّ عالم» فإذا علم بوجود عدّة من العلماء في الخارج و شك في بعض آخر أنه عالم، أم لا؟ يكون الحكم بوجوب الإكرام مردداً بين الأقل و

الأكثر من جهة الشك في الموضوع، والمسألة من جهة جريان البراءة والإحتياط، تارة تلاحظ مع الحكم النفسي من الإيجابي أو التحريمي، وأخرى تلاحظ مع الحكم الغيري.

أما الحكم النفسي الإيجابي، فيختلف جريان البراءة والإحتياط فيه باختلاف تعلق الحكم المرّد بالموضوع؛ إذ هو على صور ثلاثة :

الأولى: تعلقه بالطبيعة على وجه الإستيعاب والإستغراق لجميع الأفراد، بحيث يكون هنا إطاعات وعصيانات، مثبتات وعقوبات.

الثانية: تعلقه بالطبيعة على وجه العامّ المجموعي، بحيث يكون هنا إطاعة واحدة، وعصيان واحد، مثبتة وعقوبة كذلك.

الثالثة: تعلقه بالطبيعة من حيث هي هي، أو على وجه صرف الوجود، لا العموم الإستغراقي أو المجموعي.

أما الصورة الأولى: فالحق فيها هو الحكم بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك، لا الإشتغال، لما عرفت آنفاً، من أنّ هنا أحكام وموضوعات، وكذا امتثالات وعصيانات متعدّدة، ففي المثال المتقدّم يجب إكرام المعلوم علمه، كما أنّه لا يجب إكرام المعلوم عدم علمه، وأما المشكوك علمه، فيشكّ في وجوب إكرامه، وواضح، أنّ هذا الشكّ يرجع إلى الشكّ في التّكليف، فتجري فيه البراءة.

و توهم أنّ وظيفة المولى ليست إلّا بيان الكبرى (أكرم كلّ عالم)، والمفروض أنّه قد بيّنها، فعلى المكلف، الإحتياط والخروج عن عهدة تلك الكبرى المعلومه بإكرام من كان مشكوك العلم - أيضاً - مندفع، بأنّ هذا وإن كان صحيحاً لا كلام

فيه، إلا أن قاعدة العقوبة على ترك التكليف لا تجري بلامتامة الحجة، و المفروض، أن الحجة وإن قامت هنا على الكبرى، لكن الصغرى لم تقم حجة عليها، فلا تصح العقوبة على ترك التكليف في موردها.

ولا يقاس المقام بموارد العلم الاجمالي الذي يجب الإحتياط فيه؛ وذلك، لأن الصغرى في موارد العلم الاجمالي معلومة إلا أنها مرددة بين أمرين أو أمور؛ ولذا يجب الإحتياط فيه، وهذا بخلاف المقام حيث إن الصغرى غير معلوم هنا رأساً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا مجال حينئذ للإحتياط، وإن شئت فقل: إن الشك في مورد العلم الاجمالي راجع إلى الشك في سقوط التكليف، فيجب الإحتياط، وأما المقام فالشك فيه راجع إلى الشك في ثبوت التكليف، فلا يجب الإحتياط، فتأمل جيداً.

أما الصورة الثانية: فالحق فيها - أيضاً - هو جريان البراءة في الأكثر؛ بداهة، أن في مثل قولنا: «أكرم مجموع العلماء» إذا شك في علم زيد - مثلاً - يرجع هذا الشك إلى الشك بين الأقل و هو إكرم مجموع العلماء، سوى زيد، وبين الأكثر هو المجموع مع «زيد»، نظير ما تقدّم في الشبهة الحكمية من الشك في جزئية السورة للصلاة، ولا ريب، أن في مثل ذلك تجري البراءة.

وما عن الإمام الرّاحل رحمته الله من أنه لا يحيص في هذه الصورة عن الإشتغال، بدعوى: أن ترك إكرام من يشك كونه عالماً، والإكتفاء على إكرام من علم كونه عالماً، يوجب الشك في تحقق هذا العنوان الذي تعلّق به الأمر و قامت عليه الحجة، نظير الشك في المحصل^(١)؛ غير تام، لأن عنوان المجموع عنوان انتزاعي، ليس إلا الآحاد

بالأسر، و لا يكون مثل عنوان «الطهر» الحاصل من الفسلات و المسحات المحصلة له، فتأمل.

أما الصورة الثالثة: فالحق فيها هو الحكم بالإشتغال و الإحتياط، بعدم الإكتفاء بإكرام من هو عالم محرز علمه بالعلم أو العلمي، بل لابد من الإمتثال بالنسبة إلى المشكوك علمه؛ و ذلك، لإقتضاء الإشتغال اليقيني للفراغ اليقيني، و ليس الأمر هنا دائراً بين الأقل و الأكثر حتى يكتفى بالأقل و تجري البراءة في الأكثر، كما كان الأمر كذلك في الصورتين المتقدمتين (العام الإستغراقي و المجموعي). هذا تمام الكلام في الحكم النفسي الإيجابي.

و أما الحكم النفسي التّحريمي، فالصور الثلاثة المتقدمة تجري هنا - أيضاً -

والحكم في الجميع هي البراءة. مركز تحقيق تكوير علوم راسدي

بتقريب: أنّ في الصورة الأولى و هو تعلّق الحكم بالعموم الإستغراقي، كقولنا: «لا تكرم فاسقاً» إذا شكّ في فسق شخص، يرجع الشكّ إلى الشكّ في التّكليف التّحريمي بالنسبة إلى المشكوك فسقه، فتجري البراءة فيه عن العقوبة و الحرمة.

و في الصورة الثانية و هو تعلّق الحكم بالعامّ المجموعي، كقولنا: «لا تكرم مجموع الفساق» إذا شكّ في فسق شخص، يرجع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق المنهي عنه المبعوض (إكرام المجموع) بإكرام مشكوك فسقه، فتجري فيه البراءة، أيضاً.

و في الصورة الثالثة و هو تعلّق الحكم بالطبيعة بما هي، أو على وجه صرف الوجود، كقولنا: «لا تكرم الفاسق» إذا شكّ في فسق شخص، يرجع الشكّ حينئذٍ - أيضاً - إلى الشكّ في تحقّق ما هو المبعوض بإكرام المشكوك فسقه، فيحكم فيه

بالبراءة، لكون حرمة إكرامه و عقوبته بلا حجة و دليل، هذا بالنسبة إلى الحكم النفسي.

و أما الحكم الغيري، فالكلام فيه يقع في موردين :

أحدهما: في الجزء و الشرط.

ثانيهما: في المانع و القاطع.

أما المورد الأول: فالصور الثلاثة المتقدمة و إن تجري هنا حسب مقام الثبوت - أيضاً - إلا أنها لا تجري حسب مقام الإثبات سوى الصورة الثالثة؛ إذ لا يتعلق الحكم الغيري إلا بطبيعة الجزء و الشرط على وجه صرف الوجود، فلامنصوص إذاً من الاشتغال و الإحتياط، فإذا شك في أن السورة الكذائية هل هي من القرآن أم لا؟ يجب الإحتياط بعدم الإكتفاء بقراءة السورة المشكوكة، بل لابد من قراءة سورة معلومة كونها من القرآن.

أما المورد الثاني: (المانع و القاطع) ففي موارد الشبهة المصداقية، - كما هو مفروض الكلام - تجري البراءة، فتأمل جيداً، و الفرق بين المانع - نظير وبر ما لا يؤكل لحمه و نحوه من أجزائه - و بين القاطع - كالضحك و البكاء - مما لا يخفى. التنبية الثالث: أن جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به، و كذا مانعيته أو قاطعيته له، هل هي ثابتة له مطلقاً حتى حال النسيان كي يصير العمل بفقدان الجزء أو الشرط، و كذا بوجدان المانع أو القاطع باطلاً حاله، أم يختص ثبوتها له بحال الذكر كي يصير عمل الناسي بترك الجزء أو الشرط، و كذا بفعل المانع أو القاطع صحيحاً؟ وجهان.

قبل الورود في تحقيق المرام ينبغي الإشارة إلى البحث عن إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الأجزاء و الشرائط و عدم إمكانه، فنقول :

ذهب جماعة إلى عدم الإمكان و قالوا: باستحالة تكليف الناسي، فلو دلّ دليل على صحّة عمله الفاقد للجزء و الشرط أو المشتمل على المانع و القاطع، كان ذلك من باب وفاء ما أتى به بملك ما أمر به، لا من باب مطابقة المأتي به للمأمور به؛ و استدّلوا على ذلك بأنّ الناسي لو إلتفت إلى نسيانه بالخطاب خرج عن نسيانه و صار ذاكرًا، فلا يصير الحكم و التّكليف المختصّ به فعليًا في حقّه، ولو لم يلتفت فلا ينبعث بالخطاب و البعث، فيصير البعث لغوًا.

و ذهب جماعة أخرى منهم المحقق الحراساني رحمته الله إلى الإمكان؛ و ذلك لوجهين: أحدهما: أن يكلف الناسي و يخاطب لا بعنوان «الناسي» حتّى يلزم الانقلاب أو اللّغو، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً مع عدم التفاته إلى الملازمة. و فيه: أنّ هذا أشبه بالوهم و الخيال و محض فرض لا واقع له، مع أنّ النسيان حسب اختلاف الأشخاص و الأزمان ممّا ليس له ميزان حتّى يفرض عنوان ملازم له في جميع الأزمان.

ثانيهما: أن يوجّه الخطاب على وجه يعمّ الذّاكر و الناسي - بأن يجعل عنوان العامّ الذي يشملها كعنوان المكلف - بما عدا المنسي من الأجزاء و الشرائط، ثمّ يكلف خصوص الذّاكر بالمنسي منها، فتختصّ إذاً جزئيّتها أو شرطيّتها بحال الذّكر. (١)

و فيه: أولاً: أن هذا وإن كان تاماً حسب مقام الثبوت، إلا أنه يحتاج إلى الدليل حسب مقام الإثبات، و المفروض، أن الدليل ثبت في بعض الموارد، كالصلاة، حيث إن مقتضى حديث «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة...» هو أن الأمر بالأركان فيها يعمّ الذّاكر و النّاسي كليهما، دون بقيّة الأجزاء و الشّرائط، فإنّها مختصّة بحال الذّكر فقط.

و ثانياً: أنه لا حاجة الى تعدّد الخطاب أصلاً، كما يتضح لك وجهه في بيان ما هو المختار في المسألة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحقّ هو أن النّاسي لا خطاب له وحده، و لا تتوقّف صحّة عمله على أن يختصّ بالخطاب حتّى يصل الدور إلى البحث عن إمكانه و عدم إمكانه، بل النّاسي للجزء - مثلاً - كالذّاكر له، وكذا العاجز عنه، كالقادر، و الجاهل به، كالعالم و نحوهم، كلّهم يقومون و يقعدون و يركعون و يسجدون و... بدعوة أمر واحد متعلّق بطبيعيّ الصّلاة الشّامل لصلاة الغريق و المريض، فلا اختلاف بين المكلفين من هذه الناحية، بل الاختلاف في مصاديق المأموريه.

و إن شئت، فقل: إنّ الأمر كالمأموريه، و هما كالأمر واحد و التعدّد و الاختلاف إنّما هو في المأمورين، و هذا يوجب التعدّد و الاختلاف في مصادق المأموريه.

و بالجملة: ليس النسيان رافعاً لفعلية التكليف، بل هو عذر كسائر الأعذار التي لا يتنجز التكليف معها، فهو رافع للعقوبة و المؤاخذه فقط، لا للفعلية، كما هو كذلك في بقيّة الأعذار، و التفصيل موكول إلى محالّه المقرره، فتأمّل جيّداً.

التنبيه الرابع: إذا تعذر على المكلف الإتيان ببعض الأجزاء المأمورية، كقراءة فاتحة الكتاب في الصلاة - مثلاً - أو تعذر عليه الإتيان ببعض شرائطه، كالظهور فيها - مثلاً - فهل مقتضى القاعدة حينئذٍ هو سقوط الأمر و انتفاء التكليف رأساً وبالمرّة، فلا يجب الباقي، أو ثبوت الأمر و بقاء التكليف متعلّقاً بالباقي، فيجب و يستقرّ على الذمة؟ وجهان.

و التحقيق في المقام يستدعي التّكلم من جهتين :

الأولى: من جهة التمسك، إمّا بإطلاق دليل المأمورية الواجب، أو إطلاق دليل الجزء أو الشرط المتعذر لو كان هناك إطلاق، أو الرجوع إلى الأصل من الإشتغال، أو البراءة لو لم يكن هناك إطلاق.

الثانية: من جهة وجوب المقدار الميسور وهو باقي الأجزاء.

أمّا الجهة الأولى: فالكلام فيها قد تقدّم في التنبيه الثالث المتكفل للبحث عن نسيان الجزء أو الشرط، فراجع.

أمّا الجهة الثانية: فالبحث عنها يقع في موردين :

الأوّل: وجوب المقدار الميسور لأجل الاستصحاب.

الثاني: وجوبه لأجل الروايات، وهذا البحث هو راجع إلى البحث عن تماميّة قاعدة الميسور و عدمها.

أمّا المورد الأوّل، فتقريبه بوجوه: منها: أنّه يستصحب أصل وجوب الباقي

الجامع بين الضمّيّ و الإستقلاليّ و هو الوجوب المتعلّق بما عدا ما تعذر، حيث إنّه كان واجباً قبل التعذر في ضمن وجوب الكلّ و المركّب، فوجوبه الضمّيّ كان ثابتاً قبل

حدوث التعذر بالنسبة إلى بعض الأجزاء، فإذا ارتفع هذا الوجوب الضمّي بالتعذر يشكّ في ارتفاع أصل الوجوب حتّى الإستقلاليّ، فيستصحب ويحكم ببقاءه، وقضيّة هذا الإستصحاب وجوب المقدار الميسور من المأموريه الواجب و لزوم الإتيان به.

و فيه: أنّ هذا الإستصحاب إنّما يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ إذ الفرد المقطوع من الوجوب و هو الضمّيّ الذي كان قبل التعذر قد ارتفع بعد التعذر قطعاً، فلا شكّ في ارتفاعه حتّى يستصحب، وأمّا الفرد الآخر من كلّي الوجوب و هو الإستقلاليّ، فشكوك حدوثه، لأنّه مقطوع الحدوث و مشكوك البقاء حتّى يستصحب، وبالجملة، لا مجال لاستصحاب الوجوب الجامع بين الضمّيّ المقطوع ارتفاعه، و بين الإستقلاليّ المشكوك حدوثه.

و منها: أنّه يستصحب نفس الوجوب الإستقلاليّ الذي كان ثابتاً قطعاً قبل تعذر بعض أجزائه، ولكن شكّ في ارتفاعه بعد التعذر، فيستصحب ويحكم ببقاءه، و قضيّة ذلك هو بقاء الوجوب الإستقلاليّ بنحو مفاد «كان الثامّة» أو «هل البسيطة».

و فيه: أوّلاً: أنّ استصحاب نفس الوجوب الذي كان ثابتاً قبل التعذر قطعاً و كان متعلّقاً بالكلّ و المركّب الثامّ، لا يثبت وجوب الباقي الميسور من ذلك المركّب و الكلّ، إلّا على القول بالأصل المثبت. و بعبارة أخرى، إنّ استصحاب كلّي الوجوب الذي كان مقطوعاً بفرد منه - و هو وجوب الكلّ قبل التعذر الذي ارتفع قطعاً - لإثبات فرد آخر منه - و هو وجوب الباقي الميسور بعد حدوث التعذر - يكون أصلاً مثبتاً.

و ثانياً: أنّه لا تتحقّق للوجوب و أمثاله من الأحكام بما هو هو حتّى يستصحب

بنحو ما ذكر من مفاد «كان التامة» أو «هل البسيطة» بل لابد من تعلقه بموضوع، لأنها ليست من قبيل الجواهر والذوات، بل تكون من قبيل العوارض والصفات. و عليه: فما كان ثابتاً من الوجوب قبل التعذر قطعاً، كان موضوعه و متعلقه هو المركب التام و الكل (المركب من المتعذر و غيره) و هو قد ارتفع قطعاً بارتفاع موضوعه، و ما هو مشكوك من الوجوب بعد التعذر فهو وجوب آخر، يكون موضوعه و متعلقه هو الباقي من الكل و المقدار الميسور من ذلك المركب التام، فلابال هنا للإستصحاب أصلاً، لا لإستصحاب ذلك الوجوب المتيقن؛ لأنه مقطوع الإرتفاع، و لا لإستصحاب هذا الوجوب الآخر، لأنه مشكوك الحدوث، و لا لإستصحاب الكلّي الجامع بينهما، لأنه كان من باب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

مركز تحقيق مكتبة العلوم السدي

و منها: أنه يستصحب الوجوب الإستقلاليّ الثابت للمركب التام قبل التعذر بنحو مفاد «كان الناقصة» و يثبت لنفس موضوعه و متعلقه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأركان و مقومات الكل؛ و ذلك، لانحفاظ وحدة الموضوع و المتعلق حينئذ قطعاً، بلا انتلام اتحاد القضيتين (المتيقنة و المشكوكة) في الفرض، فيقال: إن الصلاة الفاقدة لهذا الجزء - مثلاً - متحدة مع الواجدة له عرفاً، فيستصحب وجوبها قبل التعذر، فيحكم ببقاءه بعد التعذر - أيضاً - فالشك في الفرض ليس في الحدوث، بل يكون في البقاء، كما لا يخفى.

و الفرق بين هذا الوجه و بين الوجهين السابقين، هو أن هذا الوجه إنما يبتني على أن لا يكون الجزء المتعذر من مقومات الكل و أركانه، بخلاف الوجهين السابقين.

وقد أُشكل على هذا الوجه بانسداد باب تمييز المقوم عن غيره في المركبات الشرعية - كالصلاة والحج - علينا، فلا طريق لنا إلى إحراز أن الجزء الفلاني، أو الشرط الكذائي لا يكون من المقومات، فتتحد القضيتان (المتيقنة والمشكوكة) أو يكون منها، فلا تتحدان.

و فيه: أن مثل هذا الباب لا يكون منسداً؛ وذلك، إما لإحراز الركنية و المقومية و عدمها من طريق الشريعة، نظير قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بظهور» و قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة إلا من خمس...» و إما لإحرازها و عدمها من طريقة العرف فيما إذا لم تحرز تلك من ناحية الشرع؛ إذ الظاهر - على هذا التقدير - إيكال تمييز هذا الأمر إليهم، فقد يرى العرف الجزء المتعذر، غير مقوم و يرى نسبته إلى البقية، كنسبة العشر إلى العشرة، فيجري الإستصحاب حينئذٍ لإنحفاظ وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة، و ربما يراه مقوماً و يرى نسبته إلى البقية كنسبة النصف أو الثلث إلى العشرة، فلا يجري الإستصحاب لانثلام تلك الوحدة المشار إليها.

و بالجملة: لأساس لإشكال انسداد باب تمييز المقومات عن غيرها حتى يقال: بانسداد باب إجراء الإستصحاب بالوجه المتقدم.

و لا يخفى عليك: أن استصحاب وجوب المقدار الباقي من المركب أو المشروط في فرض تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، إنما يتأتى لو كان حدوث التعذر في أثناء الوقت، و بعد صيرورة الوجوب متيقناً به في زمان، و أما إذا كان حدوث التعذر قبل دخول الوقت أو مقارناً لأوّل الوقت، فلا مجال لإجراء الإستصحاب؛ بداهة، لا وجوب متيقناً به حتى يحكم ببقاءه بالإستصحاب، بل تجري البراءة حينئذٍ

عن وجوب المقدار الميسور من المركب التام والكلي؛ إذ على هذا التقدير لاشك في بقاء التكليف كي يستصحب بل الشك في أصل التكليف، وهذا هو مجرى البراءة.

وقد خالف في ذلك، المحقق النائيني رحمته فقال: بجريان الإستصحاب في فرض التّعذر ولو كان حدوثه مقارناً لأول الوقت، بدعوى عدم توقف جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية على فعلية الموضوع خارجاً، ألا ترى، أن الفقيه يتمسك في الحكم بحرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الإغتسال باستصحاب تلك الحرمة، و كذا يتمسك في الحكم بنجاسة الماء المتم كراً بماء طاهر، باستصحاب تلك النجاسة السابقة المتيقنة قبل ذلك التتميم، مع أن الموضوع وهو الحائض - في المثال الأول - و الماء القليل المتنجس - في المثال الثاني - غير متحقق في زمان الحكم بالحرمة و النجاسة لأجل الإستصحاب، ولا فعلية له في ذلك الوقت.^(١)

و فيه: أن عدم توقف استصحاب الحكم الكلي على عدم فعلية الموضوع خارجاً ممّا لا كلام فيه، إلا أنه يتوقف - قطعاً - على أن يفرض تحقق الموضوع، فرضاً مطابقاً للواقع، في المثال الأول يفرض الفقيه، امرأة حائضاً متيقناً حرمة وطئها و شك في ارتفاع هذه الحرمة بانقطاع الدم، فيتمسك بالإستصحاب و يحكم بحرمة وطئها على وجه القضية الحقيقية؛ و في المثال الثاني يفرض، ماءً قليلاً متنجساً متيقناً، و لكن شك في زوال نجاسته بالتتميم كراً، فيتمسك بالإستصحاب و يحكم بنجاسة هذا الماء. و هو أمر ممكن معقول تشمله أدلة الإستصحاب.

ودعوى عدم اعتبار فعلية الموضوع في استصحاب الحكم الكلي، يفرض امرأة

في أيام طهرها و يحكم بحرمة وطئها بالإستصحاب وكذا يفرض ماء قليل طاهر و يحكم بنجاسته بالإستصحاب، ممنوعة؛ إذ في الفرضين المذكورين لايقين بحرمة الوطئ و النجاسة في البين كي يحكم ببقاءهما لأجل الإستصحاب. أَللّهم إلّا أن يفرض - أيضاً - اليقين بالحرمة أو النجاسة و الشك في بقائهما، وهذا كما ترى.

و عليه: ففي المقام إذا فرض تعدّر الإتيان ببعض أجزاء المركّب قبل دخول الوقت أو مقارناً لأوّل، فلا يتقن بوجوب الباقي الميسور مطلقاً حتّى على سبيل الفرض كي يقال: باستصحابه عند الشك في ارتفاعه، بل أصل وجوبه و حدوثه يكون مشكوكاً، و معه لا مجال للإستصحاب، بل لابدّ من إجراء البراءة.

هذا تمام الكلام في المورد الأوّل (وجوب المقدار الميسور لأجل الإستصحاب).

مركز تحقيق كتب تراث علمي

و أمّا المورد الثاني، (وجوب الباقي الميسور لأجل الروايات) فنقول: قد استدلل بثلاث روايات على وجوب الباقي الميسور، بمعنى: تماميّة قاعدة الميسور:

الأولى: عن أبي هريرة، قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيّها النّاس! إنّ الله عزّ و جلّ قد فرض عليكم الحجّ، فحجّوا، فقال: رجل أفي كلّ عام يا رسول الله ﷺ؟ فسكت ﷺ حتّى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت: نعم، لوجب و لما استطعتم، ثمّ قال: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم على أنبياءهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١). هذا الزّواية قد وردت من طريقة العامّة.

و قد وردت - أيضاً - من طريقنا عن ابن أبي جهور الأحسائي، قال: «وروي أنه ﷺ قال: إن الله كتب عليكم الحج، قال: فقام الأقرع بن حابس، فقال: في كل عام يا رسول الله ﷺ؟ فسكت، ثم قال: لو قلت: نعم، لوجب ثم إذا لاتسعون و لاتطبقون، و لكن حجة واحدة».

و كيف كان، لا يمكن الإعتماد بهذه الرواية سنداً و دلالة.

أما السند، فلكونها من المراسيل الضعاف، و الرواي لها هو أبوهريرة الذي يكون متهاً بالتعمد في الكذب على الرسول ﷺ. و القول بالإنجبار بعمل الأصحاب ليس له مجال ما لم يحرز استنادهم إليها في مقام العمل و الإفتاء. نعم، هذه الرواية تكون موافقة لفتاويهم - لوقيل: بتمامية دلالتها على المدعى - و لكن مجرد موافقة فتوى الأصحاب لرواية ضعيفة غير مجدية للإنجبار ما لم يحرز الاستناد. أضف إلى ذلك كله، إن كتاب «عوالي اللثالي» مما لا ينبغي أن يركن إليه، و قد قدح على هذا الكتاب صاحب الحقائق رحمته ^(١) الذي ليس من دأبه القدح في كتب الأخبار.

أما الدلالة، فلأن المحتملات في الرواية ثلاثة :

الأول: أن تكون كلمة: «من» تبعية متعلقة مع مجروره - الضمير الزاجع إلى كلمة: «شيء» - بكلمة: «استطعتم» و تكون كلمة: «ما» موصولة و مفعولاً لكلمة: «فأتوا» فالإستدلال بها على هذا تام يكون مفاد الرواية وجوب الإتيان بما هو المقدور الميسور من أجزاء المأموره و شرائطه.

و فيه: أولاً: أن هذا المعنى لا ينطبق على مورد الرواية و هو الحجج، فإن من يعلم أنه لا يقدر على الطواف أو مثله من مناسك الحج، لا يكون مستطيعاً، و لا يجب عليه الإتيان بالبقية إجماعاً.

و ثانياً: أن السؤال في الرواية إنما يكون عن وجوب تكرار الحج في كل سنة، و لا يناسبه الجواب بوجوب الإتيان بالمقدار الميسور من أجزاء المركب الواحد و شرائطه. الإحتمال الثاني: أن تكون كلمة: «من» بيائية، و كلمة: «ما» موصولة، و المعنى على هذا هو وجوب الإتيان بالمقدار الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها، لا وجوب الإتيان بالمقدار الميسور من أجزاء تلك الطبيعة و شرائطها بعد تعذر الإتيان بأجزائها و شرائطها بأسرها.

و فيه: أن هذا الإحتمال وإن كان جيداً و جليهاً، إلا أنه لا ينطبق على المورد - أيضاً - إذ لا يجب الإتيان بالمقدار الميسور من أفراد الحج في كل عام بخلاف بين الفريقين إلا ممن لا يعابيه، بل هذا الإحتمال خلاف صريح الرواية لأجل صراحتها في عدم الوجوب في كل سنة، حيث قال ﷺ: لو قلت: نعم، لوجب و لما استطعتم.

الإحتمال الثالث: أن كلمة: «من» إما تكون زائدة، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(١) و إما تكون بمعنى: «باء» للتعدية، و تكون كلمة: «ما» مصدرية زمانية، و المعنى على هذا الإحتمال هو وجوب الإتيان بالمأموره حين الإستطاعة و زمان القدرة.

ولا يخفى عليك: أنه مع انتفاء الإحتمالين الأولين و عدم إمكان الإلتزام بهما،

يتعين هذا الإحتمال الثالث، فحينئذٍ لا طريق للإستدلال بتلك الرواية على قاعدة الميسور رأساً حتى بحسب الأفراد.

الرواية الثانية: ماروى ابن أبي جمهور وقال: «روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه عليه السلام قال: ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(١).

هذه الرواية ضعيفة من جهة السند لأجل كونها مرسلة مع عدم انجبارها بعمل الأصحاب، حيث لم يحرز استنادهم إليها، كيف وأنه لا أثر منها في جوامعنا الروائية المعتمدة، وقد عرفت حال كتاب «عوالي اللآلي» وأنه ليس موثقاً به. و أما الدلالة، ففيها احتمالات أربعة.

منها: أن المراد من كلمة: «كل» هو العموم الإستغراقي، بمعنى: عموم السلب؛ و هذا الإحتمال واضح البطلان، إذ لو كان إدراك كل فرد، أو كل جزء من أفراد المأمورية، أو أجزائه، ممتنعاً، كان كل فرد من أفرادها، أو كل جزء من أجزائه متروكاً قهراً، فلا يصح أن يتعلق النهي بتركه المستلزم لتعلق الأمر بفعله.

و منها: أن المراد من كلمة: «كل» هو العموم المجموعي؛ و هذا الإحتمال - أيضاً - باطل كالأول، لأنه إذا كان إدراك المجموع بما هو مجموع ممتنعاً، كان ذلك المجموع متروكاً قهراً و حينئذٍ لا يصح أن يتعلق النهي بترك المجموع المستلزم لأن يتعلق الأمر بفعله.

و منها: أن المراد من كلمة: «كل» في قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله» هو العموم الإستغراقي، و في قوله عليه السلام: «لا يترك كله» هو العموم المجموعي، و هذا الإحتمال

- أيضاً - غير معقول، إذ مع تعذر الإتيان بكل واحد، لا يمكن الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع.

و منها: أن المراد من كلمة: «كل» في قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله» هو العموم المجموعي، و في قوله عليه السلام: «لا يترك كله» هو العموم الإستغراقي، على عكس الإحتمال الثالث، و معناه: أنه إذا تعذر الإتيان بالمجموع، فلا يجوز ترك جميع الأفراد أو الأجزاء، بل يجب الإتيان بغير ما تعذر من الأفراد أو الأجزاء و هي سائر الأفراد و الأجزاء التي تكون ميسورة؛ و هذا الإحتمال مما التزم به بعض الأعظم تتبعه ^(١)، و لكن الظاهر أنه سهو من قلمه تتبعه؛ إذ على ما قرر في محله، لا يفيد كلمة: «كل» في قوله عليه السلام: «لا يترك كله» إلا معنى سلب العموم و نفي الشمول المنحل إلى إيجاب جزئي و سلب كذلك، لا عموم السلب و شمول النفي المساوق للإستغراق و السلب الكلي.

و عليه: لو كان المراد من كلمة: «كل» في قوله عليه السلام: «لا يترك كله» هو العموم الإستغراقي مع كون المراد منه في قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله» هو العموم المجموعي، كان معنى الرواية إذا تعذر و امتنع الإتيان بالمجموع و استحال إدراكه، فلا يترك الإتيان بكل فرد أو جزء، بمعنى: أنه يجب الإتيان بكل فرد أو جزء من أفراد المأموره الكلي أو من أجزاء المأموره الكل، و هذا كما ترى غير معقول، كيف و أنه لا يمكن اجتماع إمكان الإتيان بكل فرد أو جزء على وجه الإستغراق مع امتناع الإتيان بالمجموع.

و بالجملة: قد وقع في كلام بعض الأعظم تتبعه في تقرير هذا الإحتمال، خلط بين سلب العموم و عموم السلب، فعلى ما قررناه يكون هذا الإحتمال - أيضاً - كالأول

و الثاني، باطلاً.

و التحقيق يقتضي أن يقال: إن مفاد كل واحد من قوله عليه السلام: «لا يدرك كله» وقوله عليه السلام: «لا يترك كله» هو سلب العموم ونفي الشمول، لا عموم السلب وشمول التني، فالمراد من الحديث أن ما لا يدرك كله، بل يدرك بعضه، لا يجوز أن يترك بأسره وكله، بل لابد أن يؤتى ببعضه المقدور الميسور، فيترك خصوص بعضه الآخر المتعذر أو المعسور؛ و لعمري أن هذا هو المعنى المستفاد من الحديث عرفاً، فيكون دليلاً واضحاً على مورد البحث في المقام.

و لقد أجاد المحقق العراقي رحمه الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «فإن الظاهر منها [الرواية] هو كون التني فيها متوجّهاً إلى العموم المستفاد منه سلب العموم، لا عموم السلب...»^(١).

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

فتحصل: أن الحديث على ما قرّرناه، يدلّ على أنه إذا تعذر الإتيان ببعض أجزاء المأمور به، وجب الإتيان بالمقدار الميسور من أجزائه، فلا يسقط التكليف رأساً بمجرد تعذر الإتيان ببعض أجزاء الواجب، بل يبقى و يتعلق بغير المتعذر منها، ولا فرق فيما قلنا: بين أن تكون جملة: «لا يدرك كله» ناهية و جملة إنشائية، و بين أن تكون نافية و جملة خبرية، لكن أريد به الإنشاء و الطلب.

ثمّ إنّه استشكل المحقق الخراساني رحمه الله على الإستدلال بهذه الرواية بأنّ ظهور النهي في جملة: «لا يترك كله» في التّحريم، يعارضه إطلاق الموصول في جملة: «ما لا يدرك كله» الشّامل للمستحبات - أيضاً - و حيث لا مرجح في البين لا يدلّ

الحديث إلا على رجحان الإتيان بالمقدار الميسور. (١)

وفيه: أولاً: أن النهي أو التثني يكون في طول الموصول و تابعاً له، فإن أُريد من الموصول أمر واجب، كان اللازم أن لا يترك كله و يؤتى بما هو المقدور الميسور منه، وإن أُريد به أمر مستحب، كان الرجحان المستحب أن لا يترك كله و يؤتى بما هو المقدور الميسور منه، فلا معارضة بين الصدر و الذيل أصلاً.

و بالجملة: إن قوله ﷺ: «لا يترك» متفرع على قوله ﷺ: «مالا يدرك» و تابع له، فعناه: أن الذي لا يدرك كله لو كان واجباً يجب أن لا يترك كله، بل لابد أن يؤتى ببقية، و لو كان مستحباً يستحب أن لا يترك كله و يؤتى ببقية على نحو الرجحان، فلا مجال على هذا المعنى لتوهم المعارضة.

و ثانياً: أن مفهوم الأمر و النهي - على ما قرر في محله - ليس إلا البعث و الزجر، و أمّا الوجوب أو الإباحة و كذا الحرمة أو الكراهة، فخارجان عن مدلولها مستفادان من الخارج، فلاتدلّ جملة: «لا يترك كله» على حرمة الترك و وجوب الإتيان بالبقية حتى تعارض ما في جملة: «مالا يدرك كله» من الموصول الظاهر في العموم الشامل للمستحبات، أيضاً.

الرواية الثالثة: ما روى ابن أبي جمهور - أيضاً - و قال: «روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه عليه السلام قال: لا يترك الميسور بالمعسر» (٢).

هذه الرواية - أيضاً - ضعيفة من جهة السند، لأجل إرسائها، على ما عرفت

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) عوالي اللئالي: ج ٤، ص ٥٨.

في الرواية المتقدمة.

و أما الدلالة، فقد أورد عليها بوجوه :

منها: ما عن المحقق الخراساني عليه السلام من أن هذه الرواية، نظير الرواية المتقدمة، تعمّ المندوبات - أيضاً - و مع هذا العموم لا ظهور لجملة: «لا يترك» أو «لا يسقط» في حرمة الترك أو السقوط و وجوب الإتيان بالباقي الميسور، بل تدلّ على مطلق مرجوحية الترك، و مطلق محبوبية الفعل، فلا تكون الرواية دليلاً على المطلوب و هو وجوب الإتيان بالباقي عند تعذر الإتيان بالجميع.^(١)

و فيه: أن تلك الجملة حكم مترتب على الميسور تابع له، فإن كان العمل واجباً، كان عدم سقوط الميسور منه على وجه اللزوم؛ وإن كان مستحباً، كان عدم سقوطه على وجه المحبوبة و الرجحان.

و إن شئت، فقل: إن عنوان الميسور يكون من العناوين المشيرة إلى الأعمال المأمور بها، واجبة كانت، أو مندوبة، فعدم سقوط كل من الواجب و المندوب يكون بحسبه، و من هنا عدل المحقق الخراساني عليه السلام عن الإشكال، و قال: «إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم، وجوباً كان، أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل «لا ضرر و لا ضرار» هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لأنّها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب

الميسور في الواجبات على آخر»^(١).

و منها: ما عنه عليه السلام - أيضاً - من أن الرواية لا ظهور لها في عدم سقوط

الميسور من الأجزاء؛ وذلك، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من الأفراد^(٢).

وفيه: أولاً: أن عنوان الميسور يعم «الكل» (ذات الأجزاء) و «الكلّي» (ذات

الأفراد) فالميسور من أجزاء «الكل» الواجب أو المندوب، لا يسقط بالمعسور المتعذر

من أجزاءه، وكذا الميسور من أفراد الكلّي لا يسقط بالمعسور المتعذر من أفرادها.

و ثانياً: أن الأجزاء أمور منضمة متصلة، فيكون توهم سقوط التكليف في

الكلّ و المركّب الواحد ذي الأجزاء بتعذر بعض منها، أظهر و أقوى من توهم

سقوطه في «الكلّي» و «الطبيعي» ذي الأفراد المتباعدة المنفصلة بتعذر بعض من تلك

الأفراد.

و بعبارة أخرى: الميسور عنوان مشير إلى ما تيسر من «كلّ» أو «كلّي»

واجب أو مندوب، فله مصاديق مختلفة، و يكون عدم السقوط في كلّ مورد بحسبه،

فما تيسر من الكلّ الواجب ذي الأجزاء، لا يسقط لزوماً، و ما تيسر منه المستحبّ

لا يسقط ندباً، وكذا الحال في «الكلّي» ذي الأفراد، و قد أشير إلى أن احتمال سقوط

الجزء بتعذر الكلّ أقوى و أظهر من احتمال سقوط بعض الأفراد لتعذر البعض الآخر،

فهو أولى بأن يكون حديث الميسور ناظراً إليه و إلى دفع ذلك الإحتمال.

و منها: ما عن بعض الأعظم عليه السلام من أن السقوط فرع الثبوت، فستختصّ

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٥٢ و ٢٥٣.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٥٢.

الرواية بما إذا تعذر بعض أفراد الطبيعة ل البعض أجزاء الكل، كما هو مورد الكلام في المقام، بدعوى: أن غير المتعذر من أفراد الطبيعة كان وجوبه ثابتاً قبل طرؤ التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف غير المتعذر من أجزاء الكل والمركب، فإنه كان واجباً بوجوب ضمني، قد سقط بتعذر الواجب الاستقلالي وهو المركب.^(١)

و فيه: أن «المركب» و «الكل» ليس إلا الأجزاء بالأسر، فوجوب الأجزاء ليس وجوباً آخر، و في ضمن وجوب الكل، بل تجب الأجزاء بنفس وجوب الكل، و المفروض سقوط الوجوب بالنسبة إلى الكل لأجل التعذر، فيبقى بالنسبة إلى الباقي بمقتضى الحديث.

فتحصّل: أنه لا قصور في دلالة الروايتين الأخيرتين على وجوب الإتيان بالباقي إذا تعذر الإتيان بالكل، نعم، لا بدّ وأن يصدق على الباقي عنوان الميسور عرفاً، وإلا فلو تعذر معظم الأجزاء من الكل ولم يبق إلا قليل، يسير منها بحيث لا يصدق على هذا أنه ميسور ذلك، لم تجر قاعدة الميسور أصلاً، و من هنا لم يتمسك الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الأعلى مولى آل سام^(٢)، الدّالة على كفاية المسح على المراءة عن المسح على البشرة، بقاعدة الميسور، بل تمسك بآية «نفي الحرج» و ليس وجه ذلك إلا عدم صدق ميسور المسح على البشرة، على المسح على المراءة.

و لقد أجاد المحقق العراقي رحمه الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «و كيف كان،

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٤٨٤ و ٤٨٥.

(٢) راجع، وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥،

فلاشبهة في أنه يعتبر في هذه القاعدة أن يكون الميسور من الأجزاء المقدورة مما يعدّ كونه عرفاً من سنخ المأمور به و بعضه و ميسوره؛ لأنّ ذلك هو الظاهر المنساق من هذه الأخبار، فلا إطلاق لها يشمل ما يعدّ بسبب قلة الأجزاء المقدورة مباتناً مع الكلّ و المركّب»^(١).

فالتحقيق هو عدم تمامية قاعدة الميسور، نعم، لابدّ من الإتيان بغير المتعذر من الأجزاء في بعض الموارد، لالقاعدة الميسور، بل لأجل أدلّة مختصة بتلك الموارد، كالصلاة التي لا تسقط، و لا تترك بحال، للإجماع و الروايات الواردة في بابها.

التنبيه الخامس: إذا علم إجمالاً باعتبار أمر في المأمور به، و لكنّه مردّد بين كونه جزءاً، أو شرطاً له كي يجب فعله، و بين كونه مانعاً أو قاطعاً عنه كي يجب تركه، فهل الحكم هنا هو التّخيير أو الإحتياط بتكرار العمل، أو لا هذا مطلقاً، و لا ذاك مطلقاً، بل لابدّ من التّفصيل؟ وجوه:

و الحقّ هو الوجه الأخير (التّفصيل)، فإذا فرض وحدة الواقعة بتعدد فيها أصلاً، يكون الحكم فيه هو التّخيير لا محالة، نظير ما إذا ضاق وقت الصلاة بحيث لا يتمكّن المكلف إلّا من الإتيان بواحدة، و دار الأمر بين الإتيان بها عارياً أو في ثوب متنجّس بنجاسة؛ و ذلك، لأجل ما في هذا الفرض من تعذر الإحتياط و الموافقة القطعية، و عدم جواز التّرك رأساً و المخالفة القطعية، بل لابدّ من الموافقة الإحتيالية التي لا تحصل إلّا بالتّخيير.

و أمّا إذا فرض تعدّد الواقعة، فهو على قسمين:

الأول: أن يفرض ذلك مع عدم وجود أفراد طولية أو عرضية للواجب، بحيث لا يتمكن المكلف من الموافقة القطعية والإحتياط، والحكم هنا هو التّخيير الابتدائي، لا الإستمراري، نظير ما إذا دار الأمر بين شرطية شيء للصوم، وبين مانعيته عنه، ومعنى كون التّخيير ابتدائياً هو اختيار فعل ذلك المشكوك في جميع أيام الصوم، أو اختيار تركه كذلك، بخلاف التّخيير الإستمراري، فإنّ معناه: هو الإتيان به في صوم يوم و تركه في صوم يوم آخر، وهذا غير جائز؛ إذ هو موجب للمخالفة القطعية التدرجية التي مضى البحث عنها في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، فقد عرفت هناك: قبح هذه المخالفة عقلاً، كقبح المخالفة القطعية الدّفعية.

الثاني: أن يفرض ذلك مع وجود أفراد طولية للواجب، بحيث يتمكن المكلف من الإحتياط بالإتيان بفردين منه وتخصيل الموافقة القطعية، كالصلاة في سعة الوقت فيما إذا دار الأمر بين الإتيان بها عارياً، وبينه لباساً لثوب نجس، فالحكم فيه هو الإحتياط، بإتيان الواجب مرّة مع ذلك الشيء، وأخرى بدونه؛ وذلك، لأنّ المأموره الواجب في المثال هو طبعي الصلاة الذي له أفراد طولية، فالموافقة القطعية بتكرار العمل، كالمخالفة القطعية بتركه رأساً ممكنة، وإذاً يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف للاحالة، ومقتضاه وجوب الإحتياط بلاشبهة.

وإن شئت، فقل: إنّنا نعلم إجمالاً في المقام باعتبار شيء في المأمور به الواجب في الجملة، لكن لا نعلم أنّ المعتبر هل هو وجود ذلك الشيء كي يصير الواجب «شرط شيء»، أو عدمه كي يصير الواجب «شرط لا»، فلاحيص إذاً من الإحتياط وإعمال قاعدة الإشتغال اليقيني الذي يستدعي الفراغ اليقيني.

و لا يخفى عليك: أنَّ المقام يفارق عن مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر
بلا كلام، حيث لا يكون هناك علمٌ إجماليّ إلّا بوجه صوريّ، بل الموجود هناك ليس
إلّا إحتمال اعتبار شيء في المأمورية، و هذا هو الشكّ البدويّ المحض فيكون مجرى
للبراءة، لا الإحتياط و قاعدة اشتغال الذمّة، و هذا بخلاف المقام، كما عرفت.

و القول بالبراءة في المقام، بتقريب: أنَّ العلم الإجماليّ باعتبار شيء في
المأمورية - إمّا بوجوده شطراً أو شرطاً، أو بعدمه مانعاً أو قاطعاً - لا أثر له، لعدم
التّمكن حينئذٍ من المخالفة العمليّة، حيث يدور الأمر بين الفعل و التّرك، فلم يبق في
البين إلّا الشكّ و مجرّد الإحتمال في الإعتبار، و هذا هو مجرى للبراءة الّتي تقتضي
التّخيير؛ ممنوع بما مرّ من أنَّ المأمورية الواجب في الفرض هو طبيعيّ الصّلاة الّذي له
أفراد طوليّة، و حيث إنّ الموافقة القطعيّة بتكرار العمل، كالمخالفة القطعيّة بتركه رأساً
ممكنة، فلا مانع من تنجّز العلم الإجماليّ المستدعي لوجوب الإحتياط.

نعم، لا يتمكّن المكلف من المخالفة القطعيّة في الفرد الخارجيّ و المصادق
العيّنيّ من الصّلاة المفروض وجوده و تحقّقه، لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكن هذا
لا ينافي تنجيز ما أشرنا إليه من العلم الإجماليّ بعد تمكّن المكلف من المخالفة القطعيّة
بالنسبة إلى ما هو الواجب و هو طبيعيّ الصّلاة المأمورية؛ إذ المعيار للتّمكن من
المخالفة و عدمه إنّما هو الواجب المأمورية الّذي يكون متعلّق الأمر و مصبّ ثبوته،
لا الفرد المفروض تحقّقه في الخارج.

و قد انقدح ممّا ذكرناه، أنّ قياس المقام - الّذي يكون العلم بالإعتبار مفروغاً
عنه و الشكّ إنّما هو في المعتبر، و أنّه هل هو وجود الشيء أو عدمه - بالشكّ بين

الأقلّ والأكثر - الذي يكون الشكّ فيه في أصل الإعتبار - كما عن ظاهر كلام الشيخ الأنصاري رحمته قياس مع الفارق، والعجب منه رحمته إلّٰه إلّٰه بالتزم بوجوب الإحتياط عند دوران الأمر بين القصر وإتمام الصلاة مع أنّ هذا المورد من صغريات مسألة المبحوث عنها في المقام، لدوران أمر الركعتين الأخيرتين من الرباعية، بين الجزئية والوجوب، وبين المانعية والحزمة. (١)

﴿ خاتمة في شرائط جريان الإحتياط ﴾

لا شكّ ولا كلام في عدم اشتراط شيء في حسن الإحتياط على تقدير صدق عنوانه، وهو ما إذا لم يؤدّ إلى اختلال النظام ولم يخالف من ناحية أخرى. ولكن قد يورد على أصل الإحتياط من جهات :

الأولى: أنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا بانبعاث العبد من ناحية بعث المولى وإتيانه للعمل بدعوة الأمر، وحيث إنّه لا بعث ولا دعوة للأمر الإحتياليّ، فلا يعقل تحقّق الطاعة بالإحتياط الذي ليس في مورده إلّا احتمال الأمر والبعث، كما هو واضح.

وفيه: أنّ صدق عنوان الإطاعة لا يتوقّف على وجود الأمر والبعث جزماً، بل يكفي فيه مجرد إتيان العمل بقصد التقرّب إلى المولى، أو لأجل المحبوبة عنده، كيف وأنّ العبادة إنّما تصحّ بمجرد تحقّقها على نحو المذكور ولو لم يصدق عليها عنوان الإطاعة، بل الانبعاث بمجرد احتمال الأمر، أولى بعنوان العبوديّة والإطاعة من الانبعاث بالأمر المعلوم، بلا كلام وشبهة.

الثانية: أن الإحتياط قد ينجّر إلى تكرار العبادة و الإمتثال الإجمالي، و أنت ترى، أن التكرار مع فرض التمكن من الإمتثال التفصيلي بتحصيل العلم التفصيلي لعب بأمر المولى، و هو ينافي قصد الإمتثال المعتبر في العبادة، فلا يعقل إذاً تحقّق الطّاعة بالإحتياط.

و الجواب عنه، ما عن المحقّق الخراساني رحمته الله من أن التكرار ليس فيه لعب بأمر المولى، بل ربما يكون بداعٍ عقلائيٍّ؛ مع أنّه لو لم يكن بهذا الدّاعي و كان أصل إتيانه بداعي أمر المولى بلاداعٍ له سواء، لما كان منافياً لقصد الإمتثال و إن كان لاغياً في كميّة إمتثاله، بل يحسن الإحتياط - أيضاً - فيما قامت الحجّة على البراءة عن التّكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة و فوت المصلحة. ^(١)

الثالثة: أن الإحتياط ينافي قصد الوجه و الجزم في النّيّة؛ بداهة، أنّه لا يحصل إلا بالعلم التفصيلي.

و الجواب عنه، أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و الجزم في النّيّة عقلاً و لا شرعاً؛ إذ الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلّق به، فلو أتى المكلف، المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه مع قصد التّقرب و الإخلاص، سقط الأمر و حصل الإمتثال ولو لم يقصد الوجه و لم يأت به مع الجزم في النّيّة؛ و ذلك، لعدم تعلّق الأمر بمثل قصد الوجه، و هذا واضح.

نعم، قام الإجماع على اعتبار قصد الوجه في العبادة، و هذا كما ترى.
هذا تمام الكلام في أصالة الإحتياط (الإشتغال).

المسألة الثامنة : الأصول العمليّة

مباحث الشكّ

المقام الرابع : الإستصحاب

- ✽ تعريف الإستصحاب
- ✽ الإستصحاب من المسائل الاصوليّة
- ✽ حجّة الإستصحاب
- ✽ أخبار الإستصحاب
- ✽ الشكّ في المقتضي و الرافع
- ✽ الشكّ في وجود الرافع
- ✽ الشكّ في الحكم التكليفيّ و الوضعي
- ✽ تنبيهات الإستصحاب
- ✽ خاتمة الإستصحاب
- ✽ تعارض الإستصحابين



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة الثامنة : الأصول العملية ﴾

﴿ مباحث الشك ﴾

﴿ المقام الرابع : الإستصحاب ﴾

إعلم أنّ مبحث الإستصحاب يتم في ضمن أمور :

﴿ تعريف الإستصحاب ﴾

الأوّل : تعريف الإستصحاب، فنقول: قد اختلفت كلمات الأعلام في تعريف الإستصحاب، فعن الشيخ البهائي عليه السلام هو إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل. (١)

و عن المحقق القمي عليه السلام هو كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق. (٢)

و عن الشيخ الأنصاري عليه السلام هو «إبقاء ما كان» و ادّعى أنّ هذا التعريف، أسدّ التعاريف و أخصرها. (٣)

(١) راجع، زبدة الأصول: ص ١٠٦.

(٢) راجع، قوانين الأصول: ج ٢، ص ٥٣.

(٣) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٩.

و عن المحقق الخراساني رحمته الله هو «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»^(١).

و عن المحقق النائيني رحمته الله هو عدم انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر و الجري العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين^(٢).

و عن المحقق العراقي رحمته الله هو الحكم ببقاء ما كان من حيث إنه كان^(٣).

و الحق أن يقال: إن تعريف الإستصحاب يختلف باختلاف المباني في حجتيته، فعلى القول بكونه من الأمارات الظنية المفيدة للظن النوعي أو الشخصي، فالصحيح أن يقال في تعريفه: إنه عبارة عن كون حكم أو موضوع ذي حكم متيقن الحدوث في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق؛ إذ التيقن في الآن السابق أمانة على البقاء مفيدة للظن به نوعاً و شخصاً.

و عليه: يعدّ الإستصحاب من الأمارات فتكون مثبتاته حجة، كمثبتات الأمارات، كما أنه على هذا التعريف يصير الإستصحاب - مع كونه ظناً شخصياً - حجة كحجتيته الظن في تشخيص القبلة و إحرازها، و كالظن بالركعات في الصلوات الرباعية.

و أما على القول بكون الإستصحاب من الأصول العملية، فالصحيح أن يقال في تعريفه: إنه عبارة عن حكم الشارع ببقاء اليقين المتعلق بالحكم أو الموضوع ذي الحكم عند الشك في البقاء من حيث الجري العملي.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٧٣.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٠٧.

(٣) راجع، نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢.

و بالجملة: بناءً على القول بكون الإستصحاب من الأمارات، لا يصح تعريفه بالحكم بالبقاء؛ ضرورة، أن الأمانة ليست من مقولة الحكم، بل تكون ممّا ينكشف به الحكم، بخلاف القول بكونه من الأصول العملية، كما هو واضح.

و من هنا ظهر، أن ما تقدّم عن الشيخ الأنصاري رحمته و المحقق الخراساني رحمته من تعريف الإستصحاب غير سديد؛ إذ ليس في روايات الإستصحاب التي عمدتها صحاح زارة الثلاثة، عين و لأثر لهذا التعريف، بل المستفاد منها هو حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، و الحكم ببقاء اليقين من هذا الحيث في ظرف الشك.

﴿ الإستصحاب من المسائل الأصولية ﴾

الأمر الثاني: هل البحث عن الإستصحاب أصولي أو فقهي.

تنقيح ذلك يقتضي أن يقال: إنه لا شك في أن الغرض من تدوين الأصول هو تحرير أحد أمرين نافعين للفقهاء المتصدّي للوصول إلى الأحكام الكلية الإلهية: أحدهما: ما يصلح أن يقع وسطاً لإثباتها بحيث تكون نسبته إلى الأحكام الكلية نسبة الكبرى إلى النتيجة، أو نسبة ما به يستنبط، إلى المستنبط، لانسبة الكلي إلى الأفراد و الطبيعي إلى المصاديق.

ثانيهما: ما ينتهي إليه الفقيه من الوظائف العملية المقررة من العقلي أو النقلّي عند عدم انكشاف الواقع لديه بعلم أو علمي، و عند عدم وجود وسط لإثبات الأحكام الكلية.

و عليه: فكل مسألة دخيلة في أحد ذينك الغرضين، تكون من المسائل

الأصولية، و حيث إنّ الإستصحاب دخیل فیها، فتصیر من مسائل علم الأصول
لامحالة.

و لقد أجاد المحقق العراقي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ مسائله حيث
يرجع إلى صنفين، صنف منها لوحظ فيه الحکایة و الكشف عن الواقع ولو ناقصاً و
كان من شأنه الوقوع في طريق استنباط الأحكام الكلية و الوظائف النفس الأمرية،
كالأمارات، و صنف آخر منها لم يلاحظ فيه هذه الجهة بل كان ممّا ينتهي إليه الفقيه
في مقام العمل في ظرف الجهل بالواقع و استتاره، كالقواعد العملية، شرعية أو عقلية،
و كان لكلّ من الصنفين دخل في الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم، كان
الإستصحاب لامحالة على جميع المسالك معدوداً من مسائل علم الأصول، بل من أهمّ
مباحثه»^(١).

مركز تحقيقات مكتبة نور

و بالجملة : فرق واضح بين المسائل الأصولية و القواعد الفقهية، فإنّ المسائل
الأصولية كحجّة خبر الواحد، أو الظهور، و كعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و حكم
الشرع ببقاءه من حيث الجري العمليّ و أمثالها، كبريات لا تكون بنفسها متعلّقة لعمل
المكلّف، بل يستفاد منها أحكام متعلّقة بعمله، كالوجوب و الحرمة، و نجاسة الماء
المتّم كترأ بطاهر و نحوها؛ و هذا بخلاف القواعد الفقهية، فإنّ مفادها نفس الحكم
الكلّي الفرعيّ الذي ينطبق على الموارد الكثيرة الجزئية انطباق الكلّي على أفرادها،
و الطبعي على مصاديقه، كقاعدة الفراغ و التّجاوز و اليد و الحلّ و الطّهارة و نحوها.

﴿ تذكرة ﴾

ما ذكرناه من اندراج الإستصحاب في المسائل الأصولية إنما هو في الإستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية، كاستصحاب حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدّم و قبل الإغتسال؛ و ذلك، إمّا لأجل ما أشرنا إليه من المعيار للمسألة الأصولية، أو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ المعيار هو اختصاص تطبيقها على مواردنا بالمجتهد، حيث إنّ التطبيق المذكور يحتاج إلى الفحص عن الأدلة الذي ليس في وسع الجاهل العامي.

نعم، ما أفاده رحمته من المعيار لا يخلو عن الإشكال؛ لاندراج كثير من القواعد الفقهية تحت تلك الضابطة، كقاعدة الطهارة و الحلّ في الشبهات الحكمية، و كقاعدة نفوذ الصلح و الشرط و عدم نفوذها باعتبار مخالفتها للكتاب و السنة و عدم مخالفتها لهما؛ و ذلك، لاختصاص التطبيقات في هذه الموارد بالمجتهد الفاحص العارف بالكتاب و السنة.

و أمّا الإستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، فهو من القواعد الفقهية المطبقة على مواردنا، كتطبيق الكلّي على مصاديقه، نظير قاعدة الفراغ و نحوها، فيكون حينئذٍ ممّا ينطبق على الصّغريات، لامّا يستنبط منه الأحكام الكلّية، فيعتبر اليقين السابق و الشكّ اللاحق من كلّ مكلف في جريان الإستصحاب بالنسبة إلى تكليف نفسه، مقلداً كان أو مجتهداً، فلو كان المقلد متيقناً بالطهارة من الحدث الأكبر أو الأصغر، أو بالطهارة من الخبث، فرجع إلى المجتهد ولم يكن له بدٌّ من الإفتاء بإبقاء الطهارة من حيث الجري العمليّ و إن كان هو نفسه متيقناً بكون المقلد فاقداً للطهارة،

فوزان الإستصحاب في الموضوعات الخارجيّة و الأحكام الجزئية، وزان القواعد الفقهيّة.

فتحصل: أنّ البحث عن الإستصحاب، أصوليّ من جهة، و فقهيّ من جهة أخرى.

الأمر الثالث: هل الإستصحاب هو من موضوعات علم الأصول، أو لا؟ وجهان مبنيان على أنّ الإستصحاب هل هو معتبر من ناحية العقل وإفادته للظنّ، أو من ناحية الأخبار، فإذا كان اعتباره من ناحية العقل كان من الأدلّة الأربعة التي جعلت عند القدماء موضوع علم الأصول، كسائر الأدلّة العقلية الدالة على الأحكام الشرعيّة، و أمّا إذا كان اعتباره من ناحية الأخبار، كصاح زرارة و غيرها، فهو و إن كان حينئذٍ دليلاً على الحكم، لكنّه ليس من الأدلّة الأربعة (من الكتاب و الإجماع و العقل و السنّة) أمّا عدم كونه من الثلاثة الأول، فهو واضح، و أمّا عدم كونه من الرابعة، فلأنّ مثل قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» ليس هو الإستصحاب، بل يكون دليلاً على اعتبارة، كما أنّ آية النّبأ - مثلاً - ليست نفس خبر الثقة، بل تكون دليلاً على اعتباره.

و بعبارة أخرى: ليست نفس الآية و الرواية دليلاً على الحكم الفرعيّ، بل هي دليل على الدليل عليه، كما هو واضح.

و الذي يسهّل الخطب، أنّ موضوع علم الأصول لا ينحصر في الأدلّة الأربعة بما هي الأدلّة، كما هو مختار المحقّق القمي رحمه الله، أو بما هي هي، كما هو مختار صاحب الفصول رحمه الله.

الأمر الرابع: بيان الفرق بين الإستصحاب وقاعدة اليقين والمقتضي والمانع.
فنقول: توضيح الفرق بين الموارد المذكورة يتوقف على ذكر صور في المقام:
الأولى: أن يكون متعلق اليقين والشك متعدداً مع التباين بينهما، كاليقين بحياة زيد والشك في اجتهاده، أو اليقين بعدالة عمرو والشك في فسق بكر؛ ولاريب، أن هذه الصورة خارجة عن مورد البحث والكلام.

الثانية: أن يكون متعلقها متعدداً مع الارتباط بينهما بأن يكون متعلق اليقين هو المقتضي (بالكسر) لمتعلق الشك المقتضي (بالفتح) بحيث يكون متعلق اليقين جزء العلة لمتعلق الشك، فيتيقن بالمقتضي (بالكسر) ويشك في المقتضي (بالفتح) لأجل احتمال وجود المانع.

هذه الصورة هي مجرى قاعدة المقتضي (بالكسر) والمانع، وسيبحث عنها بعد الفراغ عن مسألة الإستصحاب.

الثالثة: أن يكون متعلقها متحداً ذاتاً ومغايراً زماناً مع فرض كون متعلق اليقين متقدماً ومتعلق الشك متأخراً، بأن يكون الشيء متيقناً في زمان سابق ومشكوكاً في زمان لاحق وهو الذي يعبر عنه بمتيقن الحدوث ومشكوك البقاء ويسمى بالشك الطاري.

هذه الصورة هي مجرى الإستصحاب لعموم أدلته لها بلافاتوت فيها بين فروضها الثلاثة من تقدم اليقين بالحدوث على الشك في البقاء زماناً وتأخره عنه و تقارنها كذلك.

الرابعة: هي الصورة الثالثة مع فرض كون متعلق الشك متقدماً على متعلق

اليقين بأن يكون الشيء مشكوكاً في زمان سابق و متيقناً في زمان لاحق.

هذه الصورة هي مجرى الإستصحاب القهري لاتعمها أدلة الإستصحاب لظهور مثل قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» بل صراحته، في اعتبار تقدّم متعلّق اليقين على متعلّق الشكّ، فلا دلالة له على اعتبار عكس ذلك.

و بعبارة أخرى: روايات الإستصحاب ظاهرة في عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، و الإستصحاب القهري لا نقض فيه لليقين بالشكّ، بل نقض للشكّ باليقين.

و الحرّي أن نذكر مثلاً لهذا الإستصحاب كي يتضح لك الحال، و هو ما إذا علم بأن لفظ: «الصلاة» و «الصوم» مثلاً، حقيقة في العبادة المخصوصة في زمن الصادقين عليهم السلام و لسانها، شكّ في أنّه كذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله و لسانه، أو كان حقيقة في غير العبادة المخصوصة غاية الأمر، نقل إليها في عصرهما، فبالإستصحاب القهري و جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن السابق، يحكم بعدم النقل، إلّا أنك عرفت آنفاً عدم شمول أدلة الإستصحاب لذلك، و عليه، فإحراز عدم النقل إنّما يكون لأجل أصل آخر عقلائي و هو أصالة عدم النقل التي يقتضي كون لفظ «الصلاة» - مثلاً - في عصر النبي صلى الله عليه وآله و لسانه حقيقة في ما يكون حقيقة فيه في عصر الصادقين عليهم السلام و لسانها، فتأمل.

الخامسة: أن يكون متعلّق اليقين و الشكّ متحدّاً ذاتاً و مقارناً زماناً، و هذا لا يعقل إلّا مع اختلاف اليقين و الشكّ زماناً، و إلّا لزم اجتماع المتضادين أو المتناقضين.

و عليه: فإن تقدّم زمان الشكّ على اليقين، نظير ما إذا شكّ يوم الخميس في عدالة زيد يوم الأربعاء، و علم و تيقّن يوم الجمعة بعدالته يوم الأربعاء، فهذه الصورة

مما لا إشكال فيه ولكن خارجة عن فرض الإستصحاب وقاعدة اليقين، فيجب على المكلف العمل بوظيفة الشاك مادام شاكاً، و بوظيفة المتيقن بعد زوال الشك و حصول اليقين.

و أما إن تقدّم زمان اليقين على الشك، نظير ما إذا علم و تيقن يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء و شك يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء، لأجل احتمال كون ذلك اليقين السابق جهلاً مركباً، فهذه الصورة التي يسمّى الشك فيها بالشك الساري هي مجرى قاعدة اليقين لا الإستصحاب، و سيجيء البحث عن تلك القاعدة بعد الفراغ عن البحث في الإستصحاب.

الأمر الخامس: تقسيم الإستصحاب، فنقول: إن الإستصحاب يقسم

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

باعتبارات ثلاث :

أحدها: باعتبار المستصحب، فيقسم تارة من جهة كونه وجودياً و عدمياً؛ وأخرى من جهة كونه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ و الحكم الشرعي - أيضاً - يقسم إلى التكليفي و الوضعي، و إلى الكلي و الجزئي.

ثانيها: باعتبار منشأ اليقين بحدوث شيء، فيقسم من جهة أن منشأه هو الدليل اللبي من العقل و الإجماع؛ و من جهة أن منشأه هو الدليل اللفظي من الكتاب و السنة؛ و من جهة أن منشأه هو السماع أو الرؤية، نظير ما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجية و الموضوعات العينية الجزئية.

ثالثها: باعتبار منشأ الشك في البقاء، فيقسم تارة من جهة أن منشأه هو احتمال إنقضاء استعداد المقتضي للبقاء، أو الشك في مقدار إستعداده له، و هذا هو

المسمى بالشك في المقتضي.

و أخرى، من جهة أن منشأه هو احتمال طرؤ المانع بعد الفراغ عن العلم بوجود المقتضي وإحراز قابليته للإستمرار والبقاء، وهذا هو المسمى بالشك في الرافع، ولا يخلو ذلك من قسمين :

أحدهما: أن يكون الشك في أصل وجود الرافع، كالشك في طرؤ الحدث الأصغر أو الأكبر بعد الوضوء أو الغسل، وكالشك في طرؤ النجاسة بعد الطهارة. ثانيهما: أن يكون الشك في رافعية الوجود، وهذا على أنحاء :

الأول: أن منشأ الشك هو الشبهة الحكمية بأن لا يعلم حكم الشيء الموجود، كما إذا شك في رافعية المذي الخارج بعد الوضوء، لأجل الجهل بحكمه من أنه هل يرفع الوضوء كالبول و سائر التواقض، أم لا؟

الثاني: أن منشأه هو الشبهة المصادقية بأن لا يعلم كون الموجود من مصاديق ما هو رافع قطعاً مع فرض العلم بمفهومه، كالبلل المشتبه المرّد بين المذي و البول. الثالث: أن منشأه هو الشبهة المصادقية - أيضاً - بأن لا يعلم كون الموجود من مصاديق ما هو رافع قطعاً، مع فرض الجهل بمفهومه، كالوضوء بالماء الكدر بالتراب شديد الكدرة، كالوحد، فيشك في رافعيته للحدث للشك في أنه وضوء بالماء، أو لا؛ وذلك، لما في لفظ: «الماء» من الإجمال مفهوماً.

هذا، و لكن قد مثل المحقق العراقي ^(١) للمقام باستصحاب شغل الذمة بعد الإتيان بصلاة الظهر يوم الجمعة، نظراً إلى أن المثال يكون من باب الشك في رافعية

الموجود، لكن لا لأجل ما أشير إليه من الأنحاء الثلاثة، بل لأجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود و هو صلاة الظهر، رافعاً له، و بين ما لا يكون كذلك، بحيث لو كان الواجب هو الظهر، ارتفع شغل الذمة، وإن كان هو الجمعة، لم يرتفع.

و فيه: ما لا يخفى؛ إذ المسألة من فروع العلم الإجمالي، فتكون من مجاري الإشتغال و الإحتياط، لامن موارد الإستصحاب، كما هو واضح.

و هنا تقسيمات أخرى للإستصحاب مذكورة في المفصلات، فراجع.

﴿ حجة الإستصحاب ﴾

الأمر السادس: حجة الإستصحاب، فنقول: قد اختلف الأعلام في حجة الإستصحاب على أقوال شتى، ولندكر أهمها:

أحدها: عدم الحجية مطلقاً؛ ثانيها: الحجية مطلقاً؛ ثالثها: التفصيل بين الحكم الشرعي و غيره؛ رابعها: التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي هو الدليل العقلي و غيره؛ خامسها: التفصيل بين الشك في المقتضي و الشك في الرافع.

و قد ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى القولين الأخيرين (الرابع و الخامس) فأنكر حجة الإستصحاب في ما إذا كان سبب اليقين بالحكم الشرعي هو الدليل العقلي و أثبتها في غيره؛ وكذا أنكر حجيتها في الشك في المقتضي و أثبتها في الشك في الرافع. (١)

و العدة هو النظر إلى الأدلة التي أقيمت على حجة الإستصحاب و إلى مقدار

دلالتها من حيث الضيق و السعة، فنقول مستعيناً بالله تبارك و تعالى :

قد أُستدلّ على حجّية الإستصحاب بوجوه أربعة :

الأوّل: دعوى السيرة القطعية العقلانية في العمل على وفق الحالة السابقة، بل استقرّت سيرة الحيوانات - أيضاً - عليه، فهي تمشي و تذهب إلى المرتع و المرعى السابق و ترجع إلى مراحها كذلك.

و هذا الوجه يبحث عنه من ناحيتين :

الأولى: من ناحية الصغرى و أنّ هذه السيرة، هل هي ثابتة، أم لا؟

الثانية: من ناحية الكبرى و أنّها على تقدير ثبوتها، هل تكون حجّة، أم لا؟
أما الناحية الأولى: فالتحقيق فيها عدم ثبوت هذه السيرة من جانب العقلاء، بل هم يعملون على طبق الحالة السابقة، إمّا للإطمينان بالبقاء بحيث لو زال الإطمينان لم يعملوا، أو للإحتياط و الرجاء، أو لغفلتهم عن البقاء، و لعلّه من هذا القبيل جري الحيوانات على وفق الحالة السابقة.

و أما الناحية الثانية: فالتحقيق فيها ثبوت حجّية السيرة، حيث إنّ الشارع لم يردع عنها، و عدم الردع - مع القدرة عليه - دليل على القبول و الرضا.
و دعوى الردع بالآيات الناهية عن العمل بغير علم مندفعة :

أولاً: بورود تلك الآيات في أصول الدين؛ ثانياً: بأن الردع بها لا يتأتّى إلّا بوجه دائر على ما تقدّم في مبحث حجّية خبر الواحد.

الوجه الثاني: دعوى كون اليقين بحدوث شيء في زمان سابق موجباً للظن ببقائه عند الشك في بقاءه، فيجب العمل على طبقه.

و فيه: أنه يمنع صغرى و كبرى؛ أمّا الصغرى، فلعدم حصول الظن ولو كان نوعياً؛ و أمّا الكبرى، فلما قرّر في مبحث حجّة الظن من حرمة العمل به للأدلة الأربعة، إلّا مادّل دليل على اعتباره بالخصوص، فهو خارج عن أدلة الحرمة تخصيصاً، بل تخصّصاً على ما يتناه في المباحث السابقة.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على حجّة الإستصحاب.

و فيه: أولاً: أن الإجماع لا يكون تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام إذ لا مستند للمجمعين سوى الوجوه المذكورة من السيرة أو الظن بالبقاء، أو الروايات التي هي العمدة في المسألة و إن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من احتماله، فالإجماع حينئذٍ يكون مدركياً، أو محتملاً له.

و ثانياً: أن المسألة مختلف فيها بلا شبهة، فكيف يمكن دعوى الإجماع فيها.

و ثالثاً: أن المسألة إنّما هي من المسائل العملية الأصولية، فلا مجال لدعوى الإجماع في أمثالها.

﴿ أخبار الإستصحاب ﴾

الوجه الرابع: الروايات، و هي كثيرة :

منها: الصحيحة الأولى لزراعة، قال: «قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زراة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك على جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال: لا، حتّى يستيقين أنه قد نام، حتّى يجيء من

ذلك أمرٌ بينٌ، وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر»^(١).

و الكلام في هذه الرواية يقع تارة من جهة السند؛ وأخرى من جهة الدلالة. أما السند، فقد يستشكل عليها لأجل الإضرار، بأنه من المحتمل كون المسؤول غير المعصوم.

وفيه: أولاً: أن جملة من الفحول عليهم السلام منهم المحدث الأمين الإسترآبادي^(٢) والمحدث البحراني رحمته الله^(٣) نقلوها مسندة وعيّنوا المسؤول وهو باقر العلوم عليه السلام. نعم، نقلها شيخ الطائفة رحمته الله في التهذيب^(٤) مضمرة.

و ثانياً: أن الإضرار من مثل «زرارة» الذي كان من الأساطين لا يوجب الخلل في الرواية لكونه أجلّ شأنًا وأرفع قدراً من أن يسأل عن غير المعصوم، وإلا لكان اللازم تعيين المسؤول ولو بنصب قرينة، ولولاه لعدّ ذلك من مثله خيانة، فإضرار زرارة يدلّ على كون المسؤول هو المعصوم عليه السلام يقيناً، غاية الأمر، إنه لا يعلم كونه هو الباقر عليه السلام أو الصادق عليه السلام، وهذا المقدار من الجهل لا يضرّ باعتبار الرواية.

و أما الدلالة، فالتحقيق في أنها تامة أو غير تامة، يقتضي بسط الكلام في الرواية، فنقول: فيها فقرتان، كلتاها قول الراوي، إحداهما: سؤال عن شبهة حكمية

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، ص ١٧٤ و ١٧٥.

(٢) راجع، الفوائد المدنية: ص ١٤٢ بحث التمسك بالإستصحاب.

(٣) راجع، الحقائق الناضرة: ج ١، ص ١٤٣.

(٤) راجع، تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٨، الحديث ١١.

و هو قول السائل: «الرجل ينام و هو على وضوء...». ثانيتهما: سؤال عن شبهة موضوعية و هو قول السائل: «فإن حرك على جنبه شيء و هو لا يعلم...».

أما الفقرة الأولى، فهي أجنبية عن البحث في حجية الإستصحاب، سواء كان منشأ الشبهة فيها هو مفهوم النوم و أنه هل يعم الخفقة و الخفتين، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، أم كان منشأ الشبهة احتمال كون الخفقة و الخفتين ناقضين للوضوء مستقلاً، كالنوم و غيره من سائر النواقض، و كيف كان، أجاب الإمام عليه السلام بعدم الناقضية.

أما الفقرة الثانية، فهي مرتبطة بالبحث في حجية الإستصحاب، بتقريب، أن السائل لاشتغال قلبه بشيء قد يعرضه قبل النوم حالة خفقة، بحيث لا يرى و لا يسمع، فيشك في تحقق النوم الناقض للوضوء و عدم تحققه، فيسأل المعصوم عليه السلام و أجاب عليه السلام بعدم وجوب الوضوء مع هذا الشك، حيث قال عليه السلام: «لا، حتى يجيء من ذلك أمر بين...»، فالرواية بهذا التقريب تكون من أدلة حجية الإستصحاب في موردها و هو الوضوء بلاشبهة، بمعنى: أنه يستفاد منها البناء على الوضوء المتيقن مع الشك في طرؤ الحدث الزافع له، و هذا لاخلاف و لا كلام فيه، إنما الكلام في تعميمها و التعدّي عن موردها و هو مبتن على أن قوله عليه السلام: «لا» جواب لقول زرارة: «فإن حرك على جنبه شيء...» على وجه الإيجاز و الإشارة، فرجعه إلى أنه لا يجب الوضوء حال الشك في تحقق النوم، حتى يستيقن أنه قد نام؛ و أن قوله عليه السلام: «و إلا...» جملة شرطية بنحو الاختصار و الإشارة، و الجواب محذوف فرجعه إلى قوله عليه السلام: «و إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ و أن قوله عليه السلام: «فإنه

على يقين من وضوءه» تعليل للجواب المحذوف (فلا يجب عليه الوضوء) وقائم مقامه، - كما هو المتداول كثيراً حتى ورد في التنزيل، نظير قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١) إذ من الواضح، عدم الترتب بين الجملتين في الآية، فالجواب محذوف وهو «لن يضر الله» - وهذا التعليل المركب من الصغرى وهي قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوءه» و من الكبرى وهي قوله ﷺ: «لاتنقض اليقين أبداً بالشك...» له احتمالات ثلاث:

أحدها: أن يكون المراد من اليقين هو المتعلق بخصوص الوضوء، و بالشك هو المتعلق بخصوص النوم، فرجعه إلى أنه لا يجوز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم. هذا الإحتمال مردود؛ إذ عليه يصير التعليل كتكرار للمعلل، فتصير العبارة هكذا: «لا يجب الوضوء على المتيقن به، الشاك في النوم، فإنه على يقين من وضوءه و شك في نومه»، أو «فإنه المتيقن من وضوءه، الشاك في نومه، و لا يجوز نقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم، بمعنى: لا يجب الوضوء على المتيقن به، الشاك في النوم»، و هذا كما ترى.

ثانيها: أن يكون المراد باليقين هو المتعلق بخصوص الوضوء، و بالشك هو المتعلق بعموم الناقض ولو كان غير نوم، فعنى الحديث هو «لا يجوز نقض اليقين بالوضوء بالشك في مطلق الحدث».

هذا الإحتمال - أيضاً - محل منع؛ إذ عليه يصير المعلل و التعليل معاً هكذا: «لا يجب الوضوء على المتيقن به، الشاك في النوم، فإنه على يقين من وضوءه و شك في

نومه»، أو «فإنه المتيقن من وضوءه، الشاك في نومه، ولا يجوز نقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث».

ففي هذا الإحتمال تكرار مع عدم الإنسجام والتلازم بين الجزء المعطوف عليه من التعليل الذي يكون صغرى له و هو قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوءه...» و بين الجزء المعطوف الذي يكون كبرى له و هو قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» إذ الشك في المعطوف عليه مختص بالتوم، و أما الشك في المعطوف، فطلق متعلق بالحدث الشامل له و لسائر التواقض.

ثالثها: أن يكون المراد من اليقين و الشك هو مطلقهما بإلغاء الخصوصية عنها، فعنى الحديث هو أن اليقين - بما هو يقين مشتمل على استحكام و صلابة - لا يجوز ولا ينبغي أن ينقض و ينتظم بالشك الذي لاستحكام فيه بوجه، سواء كان متعلقهما هذا أو ذاك أو ذلك، فمعيار عدم جواز نقض هذا بذاك، ليس إلا يقينية اليقين و شكية الشك.

و إن شئت، فقل: إن معياره ليس إلا صلابة اليقين و رخاوة الشك بلا أي دخل و تأثير للمتعلق، كما لا يخفى على من له أدنى تأمل و دقة.

و عليه: فالتعليل المركب من الصغرى و الكبرى ناظر إلى قاعدة كلية إرتكازية و هو عدم جواز نقض الأمر المبرم المستحكم، بالأمر غير المبرم بلا اختصاص بمورد دون مورد.

و لاريب: أن هذا الإحتمال هو ظاهر الرواية، فيكون إلغاء الخصوصية مبنياً لتعميمها و التعدي عن موردها، و قد تدل على تلك القاعدة الكلية - أيضاً -

قرينتان : وهما: الخارجيّة؛ والداخليّة.

أمّا الخارجيّة، فهي عبارة عن ذكر نفس فقره الدّالة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ في الروايات الواردة في أبواب مختلفة - أيضاً - نظير باب النّجاسات و الصّوم و الصّلاة^(١)، كما سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى، فتدلّ هذه الروايات على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، قاعدة كلّية وضابطة عامّة غير مختصّة بباب دون باب. و أمّا الدّاخلية، فهي أمور :

الأوّل: أنّ اليقين والشكّ، كالحبّ و البغض، والقدرة و العجز، و الكراهة و الإرادة، يكونان من الصّفات الحقيقيّة، ذوات الإضافة التي تحتاج إلى المتعلّق - مضافاً إلى الموضوع - فذكر المتعلّق في الصّحيحة بعد اليقين، كما في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوءه» إنّما يكون هذه الجهة، حيث إنّ اليقين يحتاج إلى الطرفين، و ذكر خصوص الوضوء في التعليل يكون لأجل ذكره في السّؤال والجواب، لا لأجل دخله بخصوصيّة الوضوءيّة في عدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

و عليه: فإطلاق كبرى التعليل و هي قوله عليه السلام: «و لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ» هو المتبع في الإستصحاب بلا اختصاص بباب الوضوء المذكور في صغرى التعليل.

و بالجملة: إنّ حدّ الأوسط في القياس المتألف في الصّحيحة هو نفس اليقين، لا اليقين بالوضوء.

(١) راجع، وسائل الشّيعه: ج ٢، كتاب الطّهارة، أبواب النّجاسات؛ و ج ٥، كتاب الصّلاة، أبواب الخلل؛ و ج ٧، كتاب الصّوم، أبواب أحكام شهر رمضان.

الثاني: إن لفظ: «النقض» في كبرى التعليل و هي قوله ^{الشيء} : «و لا تنقض اليقين...» دليل على أن المعيار هو نفس اليقين و أنه لكونه أمراً مبرماً، لا ينقض بمثل الشك غير المبرم.

الثالث: أن لفظ: «أبدأ» في كبرى التعليل إشارة إلى أن عدم جواز نقض اليقين بالشك، قاعدة كلية أبدية لا تختص بمورد دون مورد.

ثم إنه قد يتوهم أن كون عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة إرتكازية، ينافي ما ذكرناه سابقاً من عدم تحقق السيرة العقلائية على العمل بالإستصحاب و أن عملهم على طبق الحالة السابقة مبني على الإطمينان أو الرجاء أو الغفلة.

و قد دفع هذا التوهم، بعضُ الأعاضد ^{بأن} بأن القاعدة مسلمة ارتكازية، و لا منافاة لما ذكر سابقاً؛ بتقريب: أن اليقين و الشك بمنزلة الطرفين، يكون أحدهما مأموناً من الضرر، و الآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما، لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون، و أن إنكار السابق، راجع إلى تطبيق هذه الكبرى على الإستصحاب، حيث لا يصدق النقص عرفاً لاختلاف موقفين، فإن اليقين متعلق بالحدوث فقط، و الشك متعلق بالبقاء، فلا اتحاد في المتعلق حتى ينقض اليقين بالشك، و عليه، فتطبيق هذه الكبرى على الإستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصّحيحة و غيرها، و لا بدع في كون الكبرى مسلمة ارتكازية مع كون بعض الصّغريات غير واضحة، ككبرى استحالة اجتماع الضدين و صغرى اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد ذي جهتين، حيث إن هذه الكبرى مما لا خلاف في امتناعها، و أما الصّغرى فخلافة. ^(١)

و فيه: أنَّ قياس المقام بالطَّريقين المذكورين يكون مع الفارق؛ إذ اختيار الطَّريق المأمون من الضَّرر وترك الآخر الَّذي هو محتمل الضَّرر، أمرٌ عقلائيٌّ ارتكازيٌّ بلاشبهة، وليس من باب النِّقص المبحوث عنه، بل يكون من باب الأخذ باليقين وترك الشَّكِّ والإحتمال، أو من باب الأخذ والعمل بالإحتمال وترك العمل باليقين لو انعكس الأمر.

و بالجملة: ليس في مثال الطَّريقين أثر من النِّقض المتنازع فيه، بل أخذ واختيار لطريق مأمون من الضَّرر، وترك لطريق غير مأمون منه، وهذا أمر إرتكازيٌّ لاخلاف فيه، وأما كبرى عدم جواز نقض اليقين بحدوث شيء بالشَّكِّ في بقاء ذلك الشيء، فليس كذلك، ولا يساعده الإرتكاز ولم تقم عليه السَّيرة العقلانيَّة، كما قامت في ذلك المثال. *مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي*

وكيف كان، إنَّ هذه الصَّحيحة تدلُّ بإطلاقها على أنَّ الإستصحاب حجةٌ مطلقاً، سواء كان متعلِّق اليقين حكماً كلياً أو جزئياً أو موضوعاً خارجياً، وبلافرق بين الشَّكِّ في المقتضي والشَّكِّ في الرَّافع، ولا ينبغي أن يتوهم لزوم استعمال اللَّفظ: وهو قوله عليه السلام «لا يجوز نقض اليقين بالشَّكِّ» في أكثر من معنى واحد، لوضوح أنَّ المراد من الصَّحيحة ليس إلَّا عدم جواز نقض اليقين بالشَّكِّ، غاية الأمر، يتعدَّد متعلِّق اليقين على ما أشرنا، نظير ماقرَّر في حديث الرِّفع من شموله لكلتي الشَّبهتين، (الحكميَّة والموضوعيَّة) وأنَّه يدلُّ على رفع المجهول مطلقاً، سواء كان منشأ الجهل عدم تماميَّة البيان من ناحية الشَّريعة بفقد النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو كان منشأه هي الأمور الخارجيّة، كالعمى والظُّلْمَة.

و منها: الصَّحِيحةُ الثَّانِيَّةُ لزرارة، قال: «قلت: أصاب ثوبي دم رعا في أو غيره أو شيء من مَنِي، فعَلِمْتُ أثره إلى أن أُصِيبَ له من الماء، فأصبت و حضرت الصَّلَاة، و نسيت أن بثوبي شيئاً و صَلَّيت، ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بعد ذلك، قال ﷺ: تعيد الصَّلَاة و تغسله، قلت: فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ موضعه و علمت أَنَّهُ قد أَصَابَهُ، فطلبتَه فلم أَقْدِرْ عليه، فلَمَّا صَلَّيت و جدته، قال: تغسله و تعيد، قلت: فَإِن ظَنَنْتُ أَنَّهُ قد أَصَابَ و لَمْ أَتَيَقَّنْ ذلك، فنظرت فلم أَرِ شيئاً ثُمَّ صَلَّيتُ فرَأَيْتُ فيه، قال: تغسله و لاتعيد الصَّلَاة، قلت: لَمْ ذَلِكَ؟ قال: لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّيْتَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً، قلت: فَإِنِّي قد عَلِمْتُ أَنَّهُ قد أَصَابَ، فلم أَدْرِ أَيْنَ هُوَ، فَأَغْسَلُهُ؟ قال: تغسل من ثوبك النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قد أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ، قلت: فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّيْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شيءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ؟ قال: لا، و لكنَّكَ إِنَّمَا تَرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ الشَّكُّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ، قلت: إِنْ رَأَيْتَهُ فِي ثَوْبِي و أَنَا فِي الصَّلَاةِ، قال: تَنْقُضُ الصَّلَاةَ و تعيد إِذَا شَكَّيْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ، ثُمَّ رَأَيْتَهُ، و إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً، قَطَعْتَ الصَّلَاةَ و غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ، لَأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شيءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^(١).

هذه الصَّحِيحة، كما ترى، مشتملة على سِتَّةِ أسْئَلَةٍ و أَجوبة، و كيف كان، لإشْكَالِهَا مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ، و الإِضْهَارِ فِيهَا - كما نقله الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللهُ - غير قَادِحٍ، لما عَرَفْتَهُ سَابِقاً فِي الصَّحِيحةِ الْأُولَى، فَلَا بَدَّ فِيهَا مِنَ التَّكَلُّمِ فِي مَقَامَيْنِ :

الأوَّل: فقه الحديث.

الثاني: وجه دلالتها على حجّية الإستصحاب وبيان كيفية الإستدلال بها عليها:
أما المقام الأوّل: فقد عرفت أنّ زرارة سأل الإمام عليه السلام ستّة أسئلة:
أحدها: هو السّؤال عن حكم الإتيان بالصّلاة - مع نجاسة ثوبه - نسياناً،
فأجاب عليه السلام بوجوب الإعادة و بوجوب غسله للصّلوات الآتية، و تدلّ على هذا
الحكم روايات أخر^(١)، قد علّل ذلك في بعضها المتضمّن للفرق بين النّاسي و الجاهل،
بأنّ النّاسي تهاون في التقصير دون الجاهل.

ثانيها: هو السّؤال عن العلم الإجمالي بنجاسة الثوب و الصّلاة معها،
فأجاب عليه السلام بوجوب الإعادة - أيضاً - كوجوبها على تقدير العلم التفصيلي.
ثالثها: هو السّؤال عن الظنّ بالنجاسة و الصّلاة معه، فأجاب عليه السلام بوجوب
الغسل بعد العلم بها بعد الصّلاة و عدم وجوب الإعادة، و علّل عليه السلام ذلك بقوله:
«لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت...» و المراد بالشكّ في التعليل هو عدم
اليقين و لو كان ظناً - كما هو المفروض في السّؤال - لا الشكّ المصطلح المنطقي، و إلّا
لم ينطبق على ما في السّؤال، و هذا كما ترى.

رابعها: هو السّؤال عن كيفية التطهير على تقدير العلم الإجمالي بالنجاسة،
فأجاب عليه السلام بوجوب غسل جميع النّاحية المعلوم نجاستها حتّى يحصل اليقين بطهارتها
كلّها.

خامسها: هو السّؤال عن وجوب النظر و الفحص و عدمه على تقدير الشكّ

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٤٢ من أبواب النّجاسات، ص ١٠٦٣

في الإصابة، فأجاب عليه بعدم الوجوب، إلا أن يريد إزالة الشك الذي وقع في نفسه كي لا يقع في المشقة والمخرج إذا لاقى أشياء، ثم انكشف و ظهر كونه نجساً، فله حينئذ الفحص والنظر، لكن لا يجب عليه.

سادسها: هو السؤال عن رؤية النجاسة في الصلاة، فأجاب عليه بوجوب الإعادة إن كانت الرؤية بعد العلم الإجمالي بالنجاسة والشك في موضعها، وبعدم وجوب الإعادة لو لم تكن الرؤية مسبقة بالعلم الإجمالي، بأن يرى النجاسة في الأثناء، ولا يدري أنها كانت قبلها أو طرأت في الأثناء، فحكم عليه بقطع الصلاة وغسل الثوب والبناء عليها لو لم يلزم فعل المنافي، كاستدبار القبلة أو الفصل الطويل، و علل عليه ذلك بقوله عليه : «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

مركز تحقيق مكتبة العلوم السدي

ولا يخفى: أن حكم رؤية النجاسة في الأثناء له صورتان مذكورتان في الرواية، وهما «رؤية النجاسة في الأثناء بعد العلم الإجمالي بها والشك في موضعها قبل الصلاة» و «رؤية النجاسة في الأثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة» فحكم الإمام عليه في الأولى بوجوب الإعادة وفي الثانية بعدم وجوبها، وهنا صورة أخرى ثالثة غير مذكورة في الرواية بمنطوقها وهي رؤية النجاسة في الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة، فقد اختلف الأعلام في حكم هذه الصورة، فمن الشيخ عليه أن عدم وجوب الإعادة على تقدير العلم بالنجاسة بعد إتمام الصلاة و وقوع جميع أجزائها معها، دليل على عدم وجوبها لورأى النجاسة في الأثناء وقبل الإتمام بالأولية القطعية، كما هو واضح.

و قد أجاب عنه تتبرر بعض الأعاضم تتبرر بما حاصله: إنَّ عدم وجوب الإعادة حكم تعبدي لا يعلم ملاكه حتى يتعدى عن مورده إلى غيره بالأولوية، فلعله كانت خصوصية تقتضي عدم وجوب الإعادة في ما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة و علم بها بعد الصلاة و كانت تلك الخصوصية مفقودة في ما لو رأى ها في الأثناء.

و الظاهر أنَّ نفس الرواية تدلّ على وجوب الإعادة في الصورة الثالثة، لأجل ما فيها من التعليل، حيث إنه عليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية باحتمال عروض النجاسة في الأثناء و أنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك.

و هذا التعليل ظاهر في أنَّ عدم وجوب الإعادة إنما هو للشك في كون النجاسة قبل الصلاة أو حدثت في الأثناء، فيدلّ على وجوب الإعادة لو علم بكونها قبل الصلاة. (١)

و لا يخفى: أنَّ هذا الجواب لا يخلو من جودة و متانة.

و أمّا المقام الثاني: (وجه دلالة الرواية على حجّة الإستصحاب) فيمكن دعوى وضوح دلالة الرواية على حجّة الإستصحاب؛ إذ قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» في الجواب عن السؤال الثالث، و كذا قوله عليه السلام: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في الجواب عن السؤال السادس دليل واضح عليها، بل هذه الصحيحة لأجل اشتغالها على التعليل و هو قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين....» و على كلمة: «لا ينبغي» أوضح دلالة عليها من الصحيحة الأولى.

نعم، قد يستشكل فيها بأن قوله عليه السلام: «فليس ينبغي أن تنقض...» في الجواب عن السؤال الثالث حيث إنه مسبوق بالعلّة لا يفيد حجّة الإستصحاب، بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ مع أنّه لو كانت الإعادة واجبة، كانت نقضاً لليقين باليقين، لانقضاً له بالشكّ؛ إذ المفروض هو رؤية النجاسة في الثوب بعد إتمام الصلّة مع العلم بإتيانها معها لا الشكّ.

و عليه: فالتلّيل لا ينطبق على المورد، ولأجل ذلك تصدّى المحقّق الخراساني رحمه الله لتوجيه تطبيق التلّيل على المورد بما حاصله: أنّ شرط الصلّة فعلاً حين الالتفات إلى الطّهارة ليس هي طهارة البدن و الثوب الواقعيّة، بل هو إحراز طهارتهما ولو بأصل أو قاعدة و حينئذٍ قضية استصحاب الطّهارة حال الصلّة و إحرازها به، عدم وجوب الإعادة ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعد إتمامها.^(١)

هذا، و لكن التحقيق في المقام يتوقّف على الإشارة، أولاً؛ إلى النزاع المعروف بين الفقهاء في الطّهارة و النجاسة، و ثانياً؛ إلى أنّه هل تترتب عليه ثمرة أم لا؟

أمّا النزاع فهو هل الطّهارة شرط في الصلّة أو النجاسة مانعة عنها؟ و المسألة

ذات أقوال ثلاثة :

الأوّل: شرطية الطّهارة.

الثاني: مانعية النجاسة.

الثالث: الجمع بينهما، و هذا القول مستحيل؛ إذ لا يعقل أن يجعل شيء شرطاً و ضده مانعاً، كيف و أنّ الشرط ما يتوقّف عليه تأثير المقتضي و المانع ما يمنع عن

تأثير المقتضي مع وجوب شرطه، و لو كان الشيء شرطاً للمقتضي و كان ضده مانعاً عنه لزم اجتماع الضدين، فهل يمكن جعل الحركة شرطاً لشيء و السكون مانعاً عنه، فيبقى في المسألة القول الأول و الثاني و يدور الأمر بينهما.

و أمّا ترتّب الثمرة و عدمه، فيحتاج إلى بسط الكلام في المسألة، فنقول :
إنّه لاخلاف بين الأعلام في أنّ الغافل عن النجاسة غير الملتفت إليها، تصحّ صلاته، سواء قيل: بشرطيّة الطهارة لها، أو بمانعيّة النجاسة عنها، و كذا لاخلاف بينهم في أنّ النجاسة الواقعيّة غير المحرزة لا تكون مانعة عن الصلّة، فلا تجب إعادة الصلّة على من صلى مع الطهارة الظاهريّة المحرزة بالقطع الوجداني أو المحرزة تعبدّاً بالأمارات أو بالأصول العمليّة، كقاعدة الطهارة أو استصحابها و لو انكشف وقوع الصلّة في النجاسة بعد إتمامها، و الدليل عليه هو نصوص المقام و منها تلك الصحيحة و لم يقل أحد بالإعادة في الصّور المذكورة.

و عليه: فالمانع - على القول بالمانعيّة - هو النجاسة المحرزة المعلومة، لا النجاسة الواقعيّة و لو لم تحرز، و إلّا لزم القول بالإعادة في ما ذكر من الصّور و لم يلتزم بها أحد من القائلين بالمانعيّة، و كذلك الشرط - على القول بالشرطيّة - ليس هي الطهارة الواقعيّة، و إلّا لزم القول بالإعادة في تلك الصّور، كما أنّه ليس الشرط - أيضاً - إحراز الطهارة، و لذا لا إشكال في عدم وجوب الإعادة على من تيقّن بنجاسة ثوبه و صلى فيه للإضرار ثمّ انكشف طهارته بعد إتمام الصلّة و انكشف - أيضاً - عدم الإضرار و أنّه لم يكن يتضرّر لو لم يلبسه، فالصلّة في هذا الفرض لا تعاد مع أنّ المصلي لم يحرز الطهارة حينما صلى، فيعلم أنّ الشرط ليس هو الإحراز،

وكذا لا إشكال في عدم وجوب الإعادة على من ليس له إلا ثوب واحد متنجس حسب اعتقاده فصلّى فيه ثمّ انكشف طهارته - بناءً على القول بوجوب الصّلاة فيه، كما قال به جماعة، منهم السيّد الطّباطبائي اليزدي رحمته الله ^(١) خلافاً للمشهور القائل بوجوب إتيان الصّلاة عارياً - فالصّلاة في هذا الفرض لا تعاد و لو انكشف عدم انحصار الثوب في المتنّجس - أيضاً - فيعلم أنّ الشرط ليس هو إحراز الطّهارة.

و نتيجة ذلك، أنّ الشرط هي الطّهارة الأعمّ من الواقعيّة غير المحرزة حين الدّخول في الصّلاة، و الظاهريّة المحرزة بالأصل أو الأمانة الذاتيّة أو الجمليّة، لا خصوص الطّهارة الواقعيّة و لا خصوص الطّهارة المحرزة، و هذا بخلاف المانع، فإنّه ليس إلّا خصوص النّجاسة المحرزة المعلومة.

إذا عرفت ذلك، فنقول إنّ الحقّ هو عدم ترتّب الثّمرة على النزاع المذكور؛ إذ قد أشرنا إلى أنّ الغافل عن النّجاسة غير الملتفت إليها، تصحّ الصّلاة معها بلا فرق بين القولين، و كذا تصحّ صلاة الملتفت المحتمل المحرز للطّهارة بالأصل أو الأمانة و لو انكشف وقوع الصّلاة مع النّجاسة، بلا فرق بينهما - أيضاً - و أمّا الملتفت المحتمل غير المحرز للطّهارة و لو بمعونة الأصول العمليّة، فتبطل صلاته لو انكشف وقوعها مع النّجاسة على القولين، أيضاً.

فتحصّل: أنّه لا ثمة بين القولين، بل الصّلاة في الفروض المذكورة، إمّا تصحّ مطلقاً، أو تبطل مطلقاً.

و قد يتوهم ترتّب الثّمرة بين القولين في ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين،

فصلّى مع كلّ منهما احتياطاً، ثمّ انكشف نجاستها، فبناءً على القول بشرطيّة الطّهارة
لزم بطلان كلتا الصّلاتين لوقوعهما مع النّجاسة الواقعيّة ولم تحرز الطّهارة ولو
بالأصل، لتساقط الأصلين في الطّرفين بالمعارضة، وكذا على القول بمانعيّة النّجاسة
الواقعيّة، وأمّا بناءً على القول بمانعيّة النّجاسة المحرزة فتصحّ إحدى الصّلاتين؛ إذ
المفروض عدم إحراز نجاسة كلا التّوبين قبل الصّلاة.

و أجاب عن هذا التّوهم بعض الأعاضم رحمهم الله بقوله: «إنّ العلم الإجماليّ مانع
عن جريان الأصل في كلّ طرف بخصوصه لأجل المعارضة، ولامانع من جريان
الأصل في أحد الطّرفين أو الأطراف لا بقيد الخصوصيّة إذا كان له أثر عمليّ، كما في
المقام، فنقول: بعد العلم بنجاسة أحد التّوبين مع احتمال نجاسة الآخر، إنّ أحد التّوبين
نجس قطعاً، وأمّا الآخر، فالأصل طهارته، فيحكم بصحّة إحدى الصّلاتين في
المثال». (١)

هذا، و لكنّ الحقّ هو التّفصيل في الفرض المذكور بين الموردين :

الأوّل: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد التّوبين و طهارة الآخر.

الثّاني: ما إذا علم بنجاسة أحدهما واحتمل نجاسة الآخر.

أمّا المورد الأوّل: فيحكم فيه بصحّة إحدى الصّلاتين مطلقاً، بلافرق بين
القول بشرطيّة الطّهارة ولو كانت ظاهريّة، وبين القول بمانعيّة النّجاسة المحرزة؛ إذ
على القول بشرطيّة الطّهارة، أنّ المفروض هو العلم الإجماليّ بنجاسة أحد التّوبين
فقط، وعليه، ف وقعت إحدى الصّلاتين في ثوب طاهر ظاهراً، فتكون صحيحة؛ وعلى

القول بمانعية النجاسة المحرزة، أن المفروض هو العلم بنجاسة أحدهما فقط، لانبجاسة كليهما، فنجاسة أحدهما حين الصلاة غير محرزة، و معه تكون إحدى الصلاتين صحيحة.

و بالجملة: طهارة أحدهما ظاهراً أو عدم إحراز نجاسة أحدهما و لو لم يعين كافية في الحكم بصحة إحدى الصلاتين.

و إن شئت، فقل: إن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الثوبين فقط و إن كان مانعاً من جريان أصل الطهارة في كل واحد بخصوصه لأجل المعارضة، فلا يحكم بطهارة هذا، أو ذاك، لكن العلم الإجمالي بطهارة أحدهما باقي بحاله، وكذا عدم إحراز نجاسة أحدهما، و هذا المقدار كافٍ في الحكم بصحة إحدى الصلاتين.

و قد ظهر مما ذكرناه، أنه لا مجال لما عن بعض الأعظم رحمته من إجراء أصل الطهارة في أحد الطرفين، أو الأطراف لابعينه و لا بقيد الخصوصية^(١)؛ إذ المفروض أنه لا شك في طهارة أحدهما لابعينه حتى يجري فيه أصل الطهارة، مضافاً إلى أن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لابعينه فقط هو العلم الإجمالي بطهارة أحدهما كذلك، فما معنى احتمال نجاسة الآخر و الشك فيها حتى يجري الأصل بالنسبة إليه، فتأمل.

وكذلك لا مجال لما عنه رحمته - أيضاً - من جريان قاعدة الفراغ في إحدى الصلاتين لابعينها لو علم إجمالاً ببطان إحداها؛ إذ المفروض أنه لا شك في صحة إحدى الصلاتين لابعينها حتى يجري قاعدة الفراغ، كما لا يخفى.

و أما المورد الثاني: (ما إذا علم بنجاسة أحدهما و احتمل نجاسة الآخر)

فيحكم فيه بصحة الصلاة لإجراء الأصل في واحد لا بعينه، و عليه، فما عن بعض الأعظم رحمته من جريان الأصل - على ما عرفت آنفاً - مجال واسع، فتأمل.

فتحصّل: أنّه لو قيل: بشرطيّة الطّهارة الخبيثة، كان الشرط هو الأعمّ من الطّهارة الواقعيّة و الظاهريّة، فقلوه عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك...» ناظر إلى وجود الأمر الظاهريّ و حصول الطّهارة الظاهريّة حال الدخول في الصلاة، لا إلى ما بعدها و حال رؤية النجاسة، فكأنّه عليه السلام قال: «أنت في هذه الصورة محرز للطّهارة الظاهريّة حال دخولك في صلاتك، لكونك متيقّناً بها قبل ظنّ الإصابة، فشككت بعده، و لا يجوز نقض اليقين بالشكّ».

وبعبارة أخرى: التعليل ناظر إلى وجود الأمر الظاهريّ، و من المقرّر في محلّه، أنّ الأمر الظاهريّ، بل الإضطراريّ يكون كالأمر الواقعيّ و الاختياريّ في الإجزاء. و نتيجة: ذلك كلّ، هو أنّه يصحّ الاستدلال بهذه الصحيحة - أيضاً - على حجّيّة الإستصحاب مطلقاً حتّى في الشبهات الحكميّة و في صورة الشكّ في المقتضي. و منها: الصحيحة الثالثة لزرارة، قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين و قد أحرز الثنتين، قال: ركع ركعتين و أربع سجّدت و هو قائم بفتاحة الكتاب و يتشهد و لا شيء، و إذا لم يدر في ثلاث هو، أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين و يتمّ على اليقين، فيبني عليه و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»^(١).

و الإضرار في هذه الصحيحة لا يكون قادحاً، كما عرفت في الصحيحتين المتقدمتين، فيمكن التمسك بها على حجة الإستصحاب، بتقريب، أن المراد باليقين في قوله عليه السلام : «و لا ينقض اليقين بالشك...» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، فمعناه: أن المصلي كان متيقناً بعدم إتيان الركعة الرابعة، فشك في إتيانها، فلا ينقض اليقين بالشك، بل ينبي على اليقين و عدم الإتيان بها، فيقوم و يضيف إليها ركعة أخرى.

هذا، و لكن أورد على هذا الإستدلال من جهات ثلاثة :

الجهة الأولى: أن قوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها أخرى...» فيه ثلاث احتمالات :

الإحتمال الأول: أن يكون المراد من «القيام» هو القيام بعد التسليم في الرابعة المرددة بين الثالثة و الرابعة و يكون المراد من إضافة ركعة أخرى، إضافتها مفصولة مستقلة، و يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام : «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بالبراءة و فراغ الذمة الحاصل بالبناء على الأكثر و الإتيان بركعة مفصولة مستقلة.

و لا يخفى: أنه على هذا الإحتمال تصير الرواية أجنبية عن الإستصحاب بالمرّة، و تكون ناظرة إلى قاعدة الإشتغال و أن الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية؛ إذ هذه الركعة المفصولة تكون متممة للثلاث لو كانت الركعات السابقة ثلاثة، و لا تندح زيادة التكبير و التشهد و التسليم، و تكون نافلة أجنبية عن صلاة الفريضة لو كانت الركعات السابقة أربعة، و هذا بخلاف ما إذا بنى على الأقل و أضاف ركعة موصولة؛ إذ على هذا تحتمل الزيادة بالإتيان بخمس ركعات، و بخلاف ما بنى على الأكثر و لم يأت بركعة مفصولة؛ إذ على هذا يحتمل النقصان، و على كلا التقديرين

لا يحصل اليقين ببراءة الذمة.

و بالجمله: فقد علمه عليه السلام - على هذا الإحتمال - طريق الإحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة، كما صرح بهذا المعنى في رواية أخرى، فقال عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء...»^(١)، كما قد أريد من «اليقين» هذا المعنى - أيضاً - في بعض الروايات، كموتقة عمار، حيث قال عليه السلام: «إذا شككت، فابن على اليقين، قال: قلت: هذا الأصل، قال: نعم»^(٢).

الإحتمال الثاني: أن يكون المراد من «القيام» وإضافة ركعة أخرى، هو القيام من دون التسليم في الركعة المرددة وإضافة ركعة أخرى موصولة إلى تلك الركعات الثلاث المتيقنة بالبناء على الأقل، فيكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، كما أن المراد من «الشك» هو الشك في الإتيان بها، و على هذا الإحتمال، ربما يتوهم أن الرواية تكون من أدلة حجية الإستصحاب.

ولكن يرد عليه أولاً: أن هذا الإحتمال موافق للعامة و مخالف للمذهب، حيث إن مقتضى المذهب هي الركعة المفصولة لا الموصولة.

و ثانياً: أنه مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله عليه السلام: «ركع ركعتين و أربع سجعات و هو قائم بفاتحة الكتاب...» إذ ظاهرها بقرينة ذكر فاتحة الكتاب و تعيينها

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، ص ٣١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢، ص ٣١٨.

هو إرادة ركعتين مفصولتين مستقلتين وهما صلاة الإحتياط، لركعتين موصولتين، و
إلا كان المكلف مخيراً بين الفاتحة و التسبيحات، بل لعلّ الأفضل هو الإتيان
بالتسبيحات.

و عليه: فلو كان المراد من الصّحيحة هذا الإحتمال الثاني لم يمكن الإستدلال بها
على حجّية الإستصحاب، لورودها مورد التّقية.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ أصل القاعدة و الكبرى و هي عدم جواز نقض اليقين
بالشكّ، قاعدة واقعيّة، و لكن تطبيقها على المورد و الصّغرى و هي الشكّ بين الثلاث
و الأربع في عدد ركعات، محمول على التّقية، و هذا غير قادح.

و فيه أولاً: أنّ الأصل في التطبيق يكون بنحو الحقيقة لا التّقية، و ثانياً: أنّ
التفكيك بين الكبرى و الصّغرى في فقرة واحدة يحمل الأولى على الواقع، و الثانية على
التّقية أسوء حالاً من التفكيك بين فقرتي الحديث اللّتين تدلّان على حكمين مستقلّين.
الإحتمال الثالث: أن يكون المراد من «القيام» هو القيام للإتيان بالركعة

الرابعة بعد التّسليم مفصولة مستقلة، كما هو مذهب أهل البيت عليهم السلام في صلاة
الإحتياط، و أن يكون المراد من «اليقين و الشكّ» هو المتيقّن و المشكوك، فعنى
قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشكّ» هو عدم جواز إبطال الرّكعات المتيقّنة بالرّكعات
المشكوكة بأن يستأنف الصّلاة و لا يعتدّ بتلك الرّكعات المتيقّنة، بل يبني على الأكثر،
فيتشهد و يسلم، فيقوم و يصلي ركعة أخرى مفصولة مستقلة، و كذا المراد من
قوله عليه السلام: «و لا يدخل الشكّ في اليقين» هو عدم إدخال صلاة الإحتياط المشكوكة في
الرّكعات المتيقّنة و عدم وصلها بها، بل يجب الفصل و الإتيان بصلاة الإحتياط مستقلة.

هذه هي الإحتمالات الثلاث المتصورة في الصحيحة الثالثة، ولكن الظاهر أن هذه الصحيحة المشتملة على كبرى عدم جواز نقض اليقين بالشك تكون من أدلة حجّة الإستصحاب، كالصحيحين المتقدمين المشتملتين على تلك الكبرى.

تقريب ذلك: أن المراد من «اليقين والشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشك في الإتيان بها، وكذا المراد من قوله عليه السلام: «قام وأضاف إليها أخرى» هي الركعة المفصولة لا الموصولة؛ وذلك، بملاحظة الأخبار الخاصة الدالة على لزوم الإتيان بالمفصولة، وبملاحظة ما في نفس الصحيحة من القرينة، كقوله عليه السلام: «ركع ركعتين وأربع سجّدت و هو قائم بفاتحة الكتاب» حيث إنّ تعيين الفاتحة في الركعتين يدلّ على كون المراد منها، هما المنفصلتين، وإلا فلا وجه لتعيين الفاتحة، بل كان الحكم هو التخيير بينها وبين التسيّجات، لو لم نقل بكون التسيّجات أفضل، و كقوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالأخرى» حيث إنّ عدم جواز الخلط ودخول الشك في اليقين، يدلّ على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة مستقلة عن الركعات المتيقّنة، وإلا يلزم الخلط، كما لا يخفى.

و بالجملة: فقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» وإن كان ظاهراً في الإتصال المخالف للمذهب، لكنّ المراد بملاحظة الأخبار الخاصة الصريحة - وما في نفس الصحيحة من القرينة - هو الانفصال بلاشبهة وإشكال، فيجمع بين هذه الصحيحة الظاهرة و تلك الأخبار الصريحة بحملها عليها من باب حمل الظاهر على النصّ و تقديم النصّ على الظاهر و ترجيحه عليه.

و أمّا قاعدة الإحتياط و الإشتغال و إرادة اليقين ببراءة الذمة، فبعيدة عن

سياق مثل الصحيحة، حيث إنَّ قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» لا يناسب قاعدة الإشتغال، بل يلائم أصل الإستصحاب؛ بداهة، أنَّ المناسب للقاعدة هو تحصيل العلم بفراغ الذمّة و اليقين ببراءة ها بعد حصول العلم و اليقين باشتغالها.

هذا، مضافاً إلى أنَّ المراد من «اليقين» في قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين الموجود بالفعل، قبل الإتيان بركة أخرى، حال وجود الشك كذلك، وهذا لا يكون إلا في الإستصحاب؛ إذ فيه كان يتيقّن بعدم الإتيان بالركعة الرابعة في فرض الصحيحة و يشكّ في الإتيان بها، فلا يجوز أن ينقض اليقين بعدم الإتيان، بالشكّ في الإتيان، و هذا بخلاف قاعدة الإشتغال، فإنّه لا يقين فيها ببراءة الذمّة و فراغها إلا بعد الإتيان بتلك الركعة الأخرى.



و كذلك حمل اليقين و الشكّ في الصحيحة على المتيقّن و المشكوك، خلاف الظاهر؛ إذ أنّه عليه السلام قال: «و لكنّه ينقض الشكّ باليقين» بعد قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك»، و واضح، أنَّ المراد من «الشكّ و اليقين» في تلك الجملة هو نفسها لا المشكوك و المتيقّن، و لا يحسن التفكيك بين الفقرات في معنى اليقين و الشكّ، بحملها في بعضها على نفسها، و في بعض آخر على المشكوك و المتيقّن.

الجهة الثانية: ما أفاده المحقّق العراقي رحمته الله من أنَّ الإستصحاب في الصحيحة يكون من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، فقال في تقريره: «أنّ الذي تعلّق به اليقين و الشكّ، إنّما هو عنوان الرابعة المردّدة بين الشّخصين؛ إذ هو قبل الشّروع في ما بيده من الركعة المردّدة بين الثالثة و الرابعة، يقطع بعدم وجود الرابعة، و بعد الشّروع في أحد طرفي المعلوم بالإجمال و هي الركعة المردّدة بين الثالثة و الرابعة،

يشك في تحقق الرابعة، ولكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتى يجري فيه الإستصحاب؛ إذ الأثر إنما يكون لواقع ما هو الرابعة الذي ينتزع عنه هذا العنوان و هو الشخص الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود و ما هو معلوم العدم، و مثله مما لا شك فيه أصلاً؛ إذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعة، يقطع بوجوده، و على تقدير كونه غيره الذي أفاد الإمام عليه السلام بالقيام إليه، يقطع بعدم وجوده، فعلى التقديرين لا شك فيه حتى يجري فيه الإستصحاب، و بهذه الجهة - أيضاً - منعنا عن الإستصحاب في الفرد المردّد بلحاظ انتفاء الشك فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الإرتفاع»^(١).

فحاصل كلامه عليه السلام أن كلّي الركعة المرددة لأثر له، و الشخصان مما يدور أمرهما بين القطع بالبقاء و بين القطع بالإرتفاع، كالحیوان المردّد بين البقّ و الفيل، و كالحادث المردّد بين الأصغر و الأكبر، غاية الأمر، ربما يترتب على كلّي الحيوان أو الحادث أثر، فيستصحب، بخلاف كلّي الركعة، فلا يجري فيه الإستصحاب.

و فيه: أن الشك بين الثالثة و الرابعة يرجع إلى الشك في الإتيان بالرابعة و عدمه، فيستصحب عدم الإتيان، و هذا مما لا إشكال فيه.

الجهة الثالثة: ما أفاده المحقق العراقي رحمته - أيضاً - من أن الإستصحاب فيها من الأصول المثبتة، فليس بحجّة، فقال: في تقريره، ما محصّله: أن استصحاب عدم الإتيان بالرابعة لا يثبت أن الركعة المأتي بها هي الرابعة، إلا على القول بالأصل المثبت، و إذا لم يحرز كونها رابعة يشكل الأمر؛ بداهة، أنه يشترط إحراز وقوع التّشهد

و التسليم في الركعة الرابعة.^(١)

و فيه: أنّ الواجب ليس وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة، بل الواجب وقوعهما بعدها، فإذا أتى بركعة أخرى بحكم الإستصحاب يتيقن بالإتيان بالرابعة، فيجوز له حينئذ التشهد و التسليم، غاية الأمر، بعد الإتيان بالركعة الأخرى لا يدري أنّه هل أتى بالأربع فقط، أو أتى بها مع الزيادة، و هذا لا يقدح في حصول الترتيب و وقوع التشهد و التسليم بعد الرابعة.

و منها: حديث الأربعمائة، الذي علّمه أمير المؤمنين عليه السلام أصحابه في مجلس واحد و كان أربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه و دنياه، رواه الصدوق عليه السلام بسند صحيح عن أبي بصير و محمد بن مسلم، «... من كان على يقين ثم شك، فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين...»^(٢)

يقع الكلام في هذا الحديث من جهتين :

الأولى: من جهة السند؛ الثانية: من جهة الدلالة.

أما الجهة الأولى: فالحديث ضعيف لاشتراكه على قاسم بن يحيى، و هو ممن لم يوثقه أهل الرجال، بل ضعفه بعضهم، كالعلامة عليه السلام^(٣)، إلا أن يقال: رواية الثقات عنه توثيق له.

أما الجهة الثانية: فالحديث لاشتراكه على قوله عليه السلام : «من كان على يقين...»

(١) راجع، نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

ص ١٧٥ و ١٧٦.

(٣) راجع، رجال العلامة: ص ٢٤٨.

يدلّ على حجّية الإستصحاب، و لكن ظاهر بعض الأساطين منهم الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) أنّ الحديث ناظر إلى قاعدة اليقين و ذلك لوجوه :

الوجه الأوّل: ظهور الحديث في تقدّم اليقين على الشكّ زماناً، بشهادة كلمة: «كان» و هذا يناسب القاعدة لا الإستصحاب الذي يعتبر فيه تقدّم المتيقّن على المشكوك، لا اليقين و الشكّ؛ إذ هما في الإستصحاب قديكونان متقارنين بحسب الزّمان، بل قد يتقدّم الشكّ على اليقين بحسبه.

وقد أجيب عنه بأمور :

أحدها: أنّ قوله عليه السلام «من كان على يقين ثمّ شكّ» الذي يدلّ على تقدّم اليقين على الشكّ زماناً، لا يكون من باب التّفيد، بل يكون من باب التّغليب، حيث إنّ الغالب تقدّم اليقين على الشكّ، و عليه، فلا مانع من كون الحديث دليلاً على حجّية الإستصحاب، كسائر الروايات المشتملة على كبرى عدم جواز اليقين بالشكّ.

ولا يخفى: أنّ هذا الجواب هو الصحيح.

ثانيها: ما أفاده المحقّق العراقي رحمته الله محصّله: أنّ أقصى ما يقتضيه الحديث، ليس إلّا الدّلالة على مجرد السّبق، الشّامل لما يكون بحسب الزّمان، و ما يكون بحسب الرّتبة، نظير سبق الموضوع على حكمه و سبق العلة على معلولها، و لا يراد في الحديث إلّا سبق الرّتي بالقياس إلى الحكم الذي هو وجوب المضي عليه، لا السّبق الزّماني. ^(٢) و فيه: أنّ الحديث ظاهر في السّبق الزّماني لا الرّتي، حيث قال عليه السلام: «من

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٦٩.

(٢) راجع، نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٦٣ و ٦٤.

كان على يقين ثم شك...» وهذا ظاهر في كون اليقين سابقاً على الشك زماناً، لارتبة. فما أفاده عليه السلام وإن كان لا يخلو عن دقة، إلا أنه لإشعار بها في الحديث، فضلاً عن الظهور أو الصراحة.

ثالثها: ما أفاده المحقق الخراساني عليه السلام محصّله: أن اختلاف زمان وصفي اليقين والشك المستفاد من الحديث بقرينة كلمتي: «كان و ثم» إنما يكون بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين (المتيقن و المشكوك) و سرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الإجماع، حيث إن اليقين مرآة للمتيقن. (١)

و فيه: أن ما أفاده عليه السلام لطيف جداً، لكن لا يساعده ظاهر الحديث؛ إذ ظاهره أن اليقين بنفسه لا بملاحظة المتيقن، متقدّم على الشك بنفسه لا بملاحظة المشكوك. الوجه الثاني: ظهور الحديث في وحدة متعلق اليقين و الشك من جميع الجهات ذاتاً و زماناً، وهذا - أيضاً - يناسب القاعدة لا الإستصحاب؛ وذلك، لاختلاف المتعلقين في الإستصحاب زماناً.

و لكن يمكن الجواب عنه، بأن الحديث ليس فيه إشعار بالوحدة المذكورة، فضلاً عن الظهور أو الصراحة، بل ظاهره هو الإستصحاب لا القاعدة.

الوجه الثالث: دعوى أن معنى قوله عليه السلام: «ثم شك» بطلان اليقين و انحلاله رأساً، وهذا يناسب القاعدة - أيضاً - كما لا يخفى.

و فيه: أنه دعوى محضة لاشاهد لها، كما هو واضح.

فتحصّل: أن الحق هو أن هذا الحديث ناظر إلى الإستصحاب، لا القاعدة؛

لأنَّ المتبادر منه كنهائره هو فعلية اليقين في ظرف الشكِّ و بقاءه و انحفاظه في هذا الحين، و لذا قال عليه السلام: «فليمض على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين»، و هذا لا يكون إلَّا في الإستصحاب؛ إذ من المعلوم انهدام اليقين في القاعدة و انعدامه بالشكِّ الساري، فالحديث منطبق على الإستصحاب، لا قاعدة اليقين.

و منها: مكاتبة علي بن محمد القاساني، قال: «كتبت إليه و أنا بالمدينة، أسأله عن اليوم الذي يشكُّ فيه من رمضان، هل يصام، أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشكُّ، صم للرؤية، و أفطر للرؤية»^(١).

تقريب الإستدلال بها على حجية الإستصحاب هو أنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشكُّ»، عدم نقض اليقين السابق بالشكِّ اللاحق، و عدم مزاحمة له، فلا يجب الصَّوم في يوم الشكِّ في آخر شعبان لليقين السابق بعدم وجوب الصَّوم، كما يجب الصَّوم في يوم الشكِّ في آخر رمضان لليقين السابق بوجوبه؛ و لذا فرَّع عليه السلام على قوله: «اليقين لا يدخل...» قوله عليه السلام: «صم للرؤية و أفطر للرؤية» و معنى ذلك هو أنَّ بعد اليقين بحلول شهر رمضان و كذا اليقين بحلول شهر شوال، ينقض اليقين السابق باليقين اللاحق.

و قد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته «و الانصاف، أنَّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ٧، كتاب الصَّوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣،

هذا، و لكن يستشكل^(١) على هذا الإستدلال بما محصّله: أنّه ليس المراد من «اليقين» في المكاتبه هو اليقين السابق، بل المراد منه هو اليقين بدخول شهر رمضان، كما أنّ المراد من الشكّ ليس هو الشكّ اللاحق، بل المراد منه هو الشكّ في دخول شهر رمضان.

بتقريب: أنّ صوم شهر رمضان عبادة مهمّة، لا يكتفى فيها بالرّأي والظنّ، دخولاً و خروجاً، بل لابدّ في إحراز وجوبه و الدخول فيه من اليقين و الرّؤية، فلا يجب إلّا مع اليقين، و لا يدخل المشكوك فيه في المتيقّن، و هكذا الإفطار، و أين هذا من الإستصحاب.

و يستشهد على ذلك، بعدّة من الرّوايات الدّالة على أنّه لا يصام يوم الشكّ بعنوان أنّه من شهر رمضان، و أنّ الصّوم فريضة لابدّ فيها من اليقين و لا يدخلها الشكّ، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرّأي و لا بالتّظنّي و لكن بالرّؤية»^(٢).

و ربما يؤيد هذا الإشكال، بأنّ قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ»^(٣) ظاهره أنّ يوم الشكّ لا يدخل في شهر رمضان، بمعنى: عدم دخول المشكوك في المتيقّن، لعدم دخول نفس الشكّ كي يقتضي معنى عدم نقضه لليقين، فدعوى ظهوره في الإستصحاب و أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، بعيدة؛ لغرابة هذا الإستعمال، فتأمل.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٦ و ٢٩٨.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ٧، كتاب الصّوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣،

ص ١٨٢، و راجع، الحديث ٦، ص ١٨٣، و الحديث ١١، ص ١٨٤.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٦٦.

و فيه: أن قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» كسائر الجملات الواردة في روايات الاستصحاب، إنما يكون بصدد إعطاء ضابطة كلية و هو أن اليقين لا ينقض بالشك، فلا يجب - في مورد السؤال - الصّوم في يوم الشك في آخر شعبان؛ لليقين السابق بعدم وجوبه، وكذا يجب الصّوم في يوم الشك في آخر رمضان؛ لليقين السابق بوجوبه، ففي كل من الموردين لا يدخل الشك اللاحق في اليقين السابق، بمعنى: لا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

و لا يخفى: أن تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية، و أفطر للرؤية» إنما يصح بالمعنى المذكور، و إلا فلو كان المعنى: أن اليوم المشكوك كونه من رمضان أو من شوال لا يدخل في شهر رمضان و لا يجعل منه، لم يكن قوله عليه السلام: «و أفطر للرؤية» الدال على وجوب الصّوم في هذا اليوم المشكوك، صحيحاً؛ إذ معنى أن اليوم المشكوك لا يدخل في شهر رمضان و لا يحسب منه، هو أنه لا يجب صومه، و معنى «أفطر للرؤية» أن اليوم المشكوك يدخل فيه و يحسب منه، فيجب فيه الصّوم، و لا يجوز فيه الإفطار لدورانه مدار الرؤية التي تكون منتفية - حسب الفرض - فيلزم التهافت و التنافي بين المفرّع و المفرّع عليه، و على هذا، فالتفريع دليل على ما اخترناه من المعنى، فتأمل جيداً.

أما الإستشهاد بعدة من الروايات المتقدمة الدالة على عدم صحة الصّوم في يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، فليس بصواب؛ لعدم قرينتها على كون المكاتبه - أيضاً - واردة لبيان هذا المعنى، و قد عرفت آنفاً: ظهور المكاتبه في الاستصحاب ظهوراً تاماً لا مجال للتّرديد و الإشكال فيه.

و أمّا التأييد بأنّ معنى قوله عليه السلام : «اليقين يدخل فيه الشك» هو عدم دخول يوم الشك في رمضان، وأنّ دعوى ظهور هذه الجملة في عدم نقض اليقين بالشك كي يكون دليلاً على الإستصحاب بعيدة لغرابة هذا الإستعمال، فردود، بأنّ دعوى غرابة الإستعمال المذكور ممّا لا تساعد اللغة، كيف، وأنّ دخول شيء في شيء يوجب تفكيك أجزائه المتصلة، وهذا معنى نقضه وانتظامه وانبتات هيئته الإتصالية، ألا ترى، أنّ العلماء أرادوا من كلمة: «مدخول» في قولهم: «هذا الدليل مدخول» معنى: «منقوض»، بل قد ورد هذا الإستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدمة لزرارة، حيث قال عليه السلام : «و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر...».

و منها: صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي، أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر، أنّي أعير الذمي نوبي و أنا أعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرتة إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنّه نجسّه، فلا بأس أن تصلي فيه حتّى تستيقن أنّه نجسّه»^(١).

تقريب الإستدلال بها على حجّة الإستصحاب هو أنّ الإمام عليه السلام حكم بطهارة الثوب و استند ذلك إلى الإستصحاب، لاقاعدة الطهارة، حيث إنّ عليه السلام أشار - في مقام التعليل - إلى طهارته السابقة المتيقنة و عدم الإستيقان بتنجيسه، لا إلى عدم العلم بنجاسته بعد كونه طاهراً حتّى يكون مورداً لقاعدة الطهارة.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١،

و منها: روايات الحلّ والطّهارة، كرواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت، فقد قدر، وما لم تعلم، فليس عليك». (١)

و كرواية مصعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك...». (٢)

و الأقوال في دلالة تلك الروايات على حجّيّة الإستصحاب مختلفة: أحدها: ما عن المشهور من أنّها متمخّضة صدرأ و ذيلأ لبيان قاعدتي الطّهارة والحليّة الظاهريّتين عند الشكّ فيها.

ثانيها: ما عن صاحب الفصول في أنّ صدر تلك الأخبار ناظر إلى القاعدتين، و لكن ذيلها ناظر إلى الإستصحاب. (٣)

ثالثها: ما عن المحقّق الخراساني في أنّ صدرها ناظر إلى الحكم الواقعيّ بما هي هي و أنّه هو الطّهارة والحليّة الواقعيّتان، و ذيلها ناظر إلى استصحاب ذلك الحكم الواقعيّ عند الشكّ في بقاءه. (٤)

رابعها: ما عنه في أنّها صدرأ و ذيلأ ناظرة إلى القاعدتين (الطّهارة

(١) وسائل الشّيعه: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٣٧ من أبواب التّجاسات، الحديث ٤، ص ١٠٥٤.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ١٢، كتاب التّجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، ص ٦٠.

(٣) راجع، الفصول: ص ٣٧٣.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٨.

والحليّة الظاهريّتين)، وإلى الطّهارة والحليّة الواقعيّتين، وإلى الإستصحاب جميعاً.
بتقريب: أنّ كلمة: «شيء» في الروايات المصدّرة بكلمة: «كلّ» تعمّ الأشياء
المعلوم عنوانها، كالحجر والماء، والأشياء المشكوك عنوانها، كالمائع الخارجيّ المرّد
بين البول والماء، أو الخمر والخلّ، وكموجود الخارجيّ المرّد بين الشاة والكلب
- مثلاً - وقد حكم عليه السلام في الجميع بالطّهارة أو الحليّة، ومن المعلوم، أنّ الحكم
بالنسبة إلى الأشياء المعلومة واقعيّ، وبالنسبة إلى الأشياء المشكوكه ظاهريّ.
ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «حقّ تعلم» يدلّ على استمرار ذينك الحكمين إلى زمن العلم
بمخلافهما. (١)

هذه هي الأقوال في المقام، والحقّ هو ما اختاره المشهور، فالمراد من تلك
الروايات - بناءً على رجوع الغاية (حتّى...) إلى الموضوع وهو شيء - هو أنّ كلّ
شيء مشكوك الطّهارة والنّجاسة، أو مشكوك الحليّة والحرمّة، فهو طاهر نظيف، أو
طيب حلال ظاهراً؛ أو المراد منها - بناءً على رجوع الغاية إلى المحمول وهو الطّهارة
والحليّة - هو أنّ كلّ شيء طاهر، أو حلال ظاهراً ما لم يعلم نجاسته أو حرّمته.
وإن شئت، فقل: إنّ مفاد الروايات ليس إلّا الحكم بالطّهارة والحليّة
الظاهريّتين المجعولتين في ظرف الجهل والشكّ بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ، بلافق بين
كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.

أو، فقل: إنّ هذه الروايات تكون بصدد بيان وظيفة العملية للشاك غير العالم
بما هو الواقع من الطّهارة والنّجاسة، أو الحليّة والحرمّة، سواء كانت الغاية قيّداً

للموضوع (عقد الوضع)، أو قيداً للمحمول (عقد الحمل) و هو الظاهر، و لانظر لها إلى الطهارة و الحليّة الواقعيّتين، و الإستصحاب.

و الدليل على ما اخترناه هو التبادر و الإنسباق، مضافاً إلى عدم إمكان إرادة الحكم الواقعيّ و الإستصحاب.

أمّا التبادر، فواضح؛ و أمّا عدم إرادة الحكم الواقعيّ، فلأنّ الغاية في الروايات هو العلم، و واضح، أنّ العلم لا يكون غاية للأحكام الشرعيّة الكلّيّة، بل غايتها هو النسخ، و لاشأن للعلم، إلّا الحكاية و الكشف، فالطهارة و الحليّة الواقعيّتين باقية مستمرّة حتّى تنسخ، لاحقّ تعلم النجاسة أو الحرمة.

و كذلك لا يكون العلم غاية للطاهر و الحلال الخارجيّين، كالماء و الخلّ الخارجيّين، فهذا الماء الخارجيّ الطاهر واقعاً، طاهر باقٍ طهارته حتّى يصير نجساً بالملاقاة للنجس أو المتنجّس، لاحقّ يعلم أنّه قدر، و كذلك الخلّ الخارجيّ الحلال واقعاً، حلال باقٍ حليّة حتّى يصير خمرأ، لاحقّ يعلم أنّه حرام.

نعم، العلم يصير غاية للحكم الظاهريّ المجعول في ظرف الجهل و الشكّ، فالشيء المشكوك طهارته و نجاسته أو المشكوك حليّته و حرمة، طاهر أو حلال ظاهراً حتّى يعلم أنّه قدر حرام.

و نتيجة ذلك كلّ، هو أنّ العلم المأخوذ في ذيل الروايات بعنوان الغاية، قرينة جليّة على كون الروايات بصدد بيان قاعدتي الطهارة و الحليّة الظاهريّتين، لا الواقعيّتين.

و أمّا عدم الإستصحاب، فلاّنه لا مجال لإرادته من الروايات إلّا بتقدير و

عناية، بأن يقال: كل شيء طاهر (واقعاً أو ظاهراً) و طهارته مستمرة حتى يعلم أنه نجس، وهذا، كما ترى، خلاف الظاهر لاملزم لإرتكابه، على أن الحكم بالطهارة أو الحليّة الظاهريّة للشيء المشكوك طهارته أو حليّته يدور مدار الشك، وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، بلا حاجة إلى الإستصحاب أصلاً؛ بداهة، أن مفاد الروايات هو جعل الحكم المستمرّ باستمرار الشك، لاستمرار الحكم المجعول المتيقن حدوثاً و المشكوك بقاءً حتى يكون استصحاباً، كما زعمه صاحب الفصول رحمته، هذا هو وجه عدم الحاجة هنا إلى الإستصحاب، لا ما عن بعض المعاصرين من أن وجهه هو حكومة القاعدتين عليه. (١)

ومما ذكرناه يظهر، أن ما اختاره صاحب الفصول رحمته وكذا المحقق الخراساني رحمته في الكفاية، غير سديد، و وجهه واضح، نعم، أورد المحقق الخراساني رحمته على مقالة صاحب الفصول رحمته في تعليقه على الفرائد، باستلزامها لإستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد في ناحية المحمول؛ إذ مقتضى هذه المقالة هو أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «نظيف» أو «طاهر» أو «حلال» جعل أصل الطهارة أو الحليّة أولاً، واستمرارها بالإستصحاب ثانياً، فهنا حكان (الحكم بالطهارة أو الحليّة؛ و الحكم باستمرارها) مستفادان من لفظ واحد (نظيف، طاهر و حلال) و لازم ذلك استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

اللهم إلا أن يقدر و يقال: كل شيء نظيف أو حلال أو حليّته مستمرة إلى العلم بالنجاسة أو الحرمة.

و فيه: أن هذا الإيراد بعينه يرد على مقالته عليه السلام، في الكفاية أيضاً.
و أما مختاره عليه السلام في تعليقه على الفرائد من أن مفاد الروايات، صدرأ و ذيلأ،
أمر ثلاثة و هي الطهارة و الحليّة الواقعيّتان، و الطهارة و الحليّة الظاهريّتان، و
الإستصحاب، بالتّقريب الذي ذكرناه سابقاً، فقد استشكل عليه عليه السلام المحقّق الثّاني عليه السلام
بوجوه ثلاثة :

الوجه الأوّل: ما هو راجع إلى مقام الثبوت، حاصله: أنه لا يمكن اجتماع
الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في جعل واحد و إنشاء فارد؛ إذ هما طوليتان، أحدهما: و
هو (الظاهريّ) متأخّر عن الآخر (الواقعيّ) بمرتبتين.

توضيح ذلك: أن موضوع الحكم الظاهريّ هو الشكّ في الحكم الواقعيّ، فلا بدّ
في تحقّق حكم ظاهريّ من وجود الحكم الواقعيّ أولاً، و الشكّ في ذلك الحكم
الواقعيّ ثانياً، كما أن موضوع الحكم الظاهريّ و هو الشكّ في الحكم الواقعيّ متأخّر
عن موضوع الحكم الواقعيّ بمرتبتين - أيضاً -؛ إذ لا بدّ من موضوع الحكم الواقعيّ،
ثمّ من تحقّق الحكم الواقعيّ، ثمّ من الشكّ في الحكم الواقعيّ، و عليه، فلا يمكن تحقّق
الحكمين بجعل واحد، و إلّا لزم كون المتأخّر عن الشّيء بمرتبتين في رتبته و هو
خلف. (١)

و التزم بعض الأعظم عليه السلام بأنّه لا دافع لهذا الإشكال، بناءً على القول بكون
الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى؛ إذ لا يمكن إيجاد شيئين طوليتين بجعل واحد و إنشاء
فارد، و أمّا بناءً على كون الإنشاء، كالإخبار في الإبراز بلافرق بينهما إلّا في المبرز

(بالفتح) فيندفع الإشكال، إذ لا مانع من أن يبرز حكمان طوليتان بإنشاء فارد و جعل واحد بأن يعتبر الحكم الواقعي لموضوعه أولاً، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري ثانياً، و بعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد.^(١)

و فيه: أنه يمكن دفع الإشكال على مبنى الإيجاد في الإنشاء - أيضاً - بأن المحذور إنما هو جمع أمرين طوليتين في مرتبة واحدة، بمعنى: أنه لا يمكن جعل أمرين مختلفين في الرتبة، متحدتين فيها، وإلا لزم أن يصير أمران طوليتان، عرضيتين، وينقلب شيئان عما هما عليه.

و أما جعل أمرين طوليتين وإيجادهما في زمان واحد مع انخفاض رتبتهما، فلا محذور فيه تشريعاً، كما لا محذور فيه تكويناً، ألا ترى، أن المفتاح يتحرك بتحريك اليد في زمان واحد، فحركة اليد والمفتاح طوليتان بينهما تقدم و تأخر رتبي، لا اجتماعان في الرتبة، لكن تنشئان و توجدان تكويناً في زمان واحد بإنشاء فارد و جعل واحد.

نعم، هذا يتم بالنسبة إلى مقام الثبوت، و أما بالنسبة إلى مقام الإثبات، فلا بد من إقامة قرينة على هذا الأمر.

الوجه الثاني: ما هو راجع إلى مقام الثبوت - أيضاً -، حاصله: أنه لا يمكن إرادة الحكم الواقعي و الظاهري معاً، لأجل ما في ذيل الروايات من الغاية و هو قوله عليه السلام: «حتى تعلم...» بتقريب: أن الحكم و هو قوله عليه السلام: «نظيف» و «طاهر» فيه احتمالان: أحدهما: أن يكون واقعياً؛ ثانيهما: أن يكون ظاهرياً، فعلى الأول: يراد

بالعلم المأخوذ في الغاية هو الطريق المحض بلا دخل له في الحكم؛ وذلك، لأنّ الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل، فلا يعقل كونه مغنياً بغاية العلم حتى يرتفع به و ينقطع أمدّه بارتفاع الجهل و تحقق العلم.

وإن شئت، فقل: إنّ الحكم الواقعي لا يدور مدار الجهل و العلم، وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، بمعنى: أنّه ليس للعلم دخل في حدوث الحكم و لابقائه، و لا في وجوده و عدمه، بل العلم إنّما هو إرادة الواقع و كشفه و الحكاية عنه، فهو طريق محض.

نعم، الحكم الواقعي الكلي غايته التسخ، كما أنّ الحكم الواقعي الجزئي غايته تغيير الموضوع و تبدل الحالات، كضرورة الماء الطاهر نجساً، أو انقلابه، كضرورة الخمر خلاً، أو استحالاته، كضرورة الكلب ملحاً.

و على الثاني: (احتمال كون الحكم ظاهرياً) يراد بالعلم المأخوذ في الغاية هو الموضوعي؛ إذ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ، و العلم غاية للشكّ بحيث يرتفع الشكّ و ينتهي أمدّه بالعلم، فقلوه ^{عليه السلام}: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» معناه: كلّ شيء ما لم تعلم أنّه قذر، أو حتى تعلم أنّه قذر، نظيف، مادام مشكوكاً كونه قذراً و إلى أن يرتفع الشكّ و يعلم قذارته.

و نتيجة ذلك كلّ، هو عدم إمكان إرادة الظاهرتين أو الحليتين و هما الواقعية و الظاهرية من الروايات، و إلّا لزم اجتماع الطريقتين و الموضوعية (الآلية و الإستقلالية) في العلم، و هذا مستحيل.

و فيه: أنّ الطريق الملاحظ آلياً، إنّما هو العلم الحاصل للمكلف (بافتح)، و

كذا ما جعل غايةً للشكّ، إنّما هو علمه، و أمّا المكلف (بالكسر) الجاعل المقتنّ فإنّما يلحظ طبيعيّ العلم، لحاظاً استقلالياً، فيأخذه في لسان الدليل و يقول - مثلاً - : «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» فإذا علم المكلف و تحقّق في نفسه العلم بالقذارة، يكون هذا العلم طريقاً بالنسبة إلى الطّهارة الواقعيّة، و غايةً بالنسبة إلى الطّهارة الظاهريّة.

و بعبارة أخرى: اللاحظ في موقف الجعل و الإنشاء، إنّما هو المكلف (بالكسر) المقتنّ، و من المعلوم، أنّه إنّما يلحظ طبيعيّ العلم استقلالياً، كما يلحظ طبيعيّ الطّهارة و القذارة، كذلك، فيجعله في متن الخطاب، إلّا أنّ المكلف (بالفتح) الممثل تارة يعلم الطّهارة الواقعيّة فيكون علمه بالقذارة طريقاً، و أخرى يعلم الطّهارة الظاهريّة، فيكون علمه بالقذارة غايةً و موضوعاً.

و عليه: فلا يلزم اجتماع الطّريقيّة و الموضوعيّة (الآليّة و الإستقلاليّة) في العلم الذي جعل غاية في ذيل الروايات المتقدمة.

هذا، و لكن أجاب بعض الأعظمين عن الوجه الثاني من الإشكال بنحو آخر، فقال: ما حاصله: إنّ العلم في ذيل الروايات يكون غاية للحكم بالبقاء و الإستمرار، فيدلّ على استصحاب الحكم السّابق، واقعياً كان، أو ظاهرياً، فبقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف...» تمّت إفادة الحكمين لما أشير إليه من شمول كلمة: «شيء» لمعلوم العنوان و مشكوكه، و قوله عليه السلام: «حتّى تعلم...» إشارة إلى الحكم ببقاء الحكم مطلقاً، و استصحابه إلى زمن العلم بالنّجاسة، فلا يكون العلم غاية للحكم الواقعيّ و لا للظاهري حتّى يلزم محذور اجتماع الطّريقيّة و الموضوعيّة، بل يكون

موضوعياً و غايةً للإستصحاب، لارتفاع الشكّ بالعلم، و من المعلوم، أنّه مع ارتفاع الشكّ لا يبقى موضوع للإستصحاب.^(١)

و فيه: أنّه قد تقدّم في تقرير الإشكال الثاني، أنّ الحكم الواقعي لا يكون مغنياً بغاية العلم، و لا يدور مدار العلم و الجهل وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، بل يبقى و يستمرّ ما لم ينسخ، أو يتبدّل موضوعه، أو يتغيّر، فلا معنى لجعل العلم غاية للحكم الواقعي، و إشارةً إلى الحكم ببقائه و استمراره.

الوجه الثالث: ما هو راجع إلى مقام الإثبات، محصّله: أنّ ظاهر صدر الروايات و هو قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» أو «حلال» مع قطع النظر عن الغاية يعطي أن يكون المحمول فيه حكماً واقعياً، فيكون مساق الأدلة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة للأشياء بعنوانها الأوليّة، ولكن الغاية المذكورة في الذيل، توجب هدم ظهور الصّدر في ذلك، فإنّ الحكم الواقعي لا يكون مغنياً بالعلم بالخلاف، بل غاية الحكم الواقعي إنّما هي انتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعيّ، كالغروب الذي أخذ غاية لوجوب الصّوم و الصّلاة، أو تبدّل موضوعه و انقلابه عمّا كان عليه، كغليان العصير الموجب لارتفاع الحليّة، و أمّا العلم بضدّ الحكم أو الموضوع، فليس غاية للحكم الواقعي.^(٢)

هذا الإشكال، كما ترى، إثباتيّ، راجع إلى مقام الإستظهار و الدّالة، و لقد أجاد عليه السلام فيما أفاده في تقريره.

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٣، ص ٧٢.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠.

و بالجملة: أن ما اختاره صاحب الفصول رحمته و المحقق الخراساني رحمته في مفاد الروايات تكلف، لايساعده ظهور الروايات صراحة و ذلاً، بل المنساق المتبادر منها هو بيان الحكم الظاهري فقط و النظر إلى قاعدتي الطهارة و الحليّة، كما أن المنساق المتبادر من قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر هو الطهارة الظاهرية بملاحظة الشك، لا الإستصحاب و الحكم ببقاء الطهارة السابقة إلى زمن العلم بالنجاسة، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته حيث قال: بأن الرواية تفيد الإستصحاب بتقريب، أن طهارة الماء معلومة بحسب أصل الخلقة، لاتكون الرواية بصدد بيانها، فالمراد منها هو الإستصحاب و الحكم بالبقاء و الإستمرار.^(١)

و إن شئت، فقل: إن الحكم بطهارة الماء في الرواية لا يكون مستنداً إلى اليقين بطهارته السابقة حتى يكون استصحاباً، بل هذه الحكم، إنما هو لأجل الشك فقط، فيكون ظاهرياً.

بقي هنا شيء، و هو أن مقتضى أدلة حجّة الإستصحاب و هي الصحاح الثلاث المتقدمة التي هي العمدة في المقام، هو حجّيته مطلقاً بلا اختصاص بباب دون باب، و لكن لبعض الأصحاب تفاصيل في الباب، لاجابة بنا إلى نقل جميعها و نقدها، بل نكتفي على نقل ثلاثة منها و نقدها.

الأول: ما اختاره المحقق رحمته^(٢) من التفصيل بين الشك في المقتضي و بين الشك في الزافع بالالتزام بحجّة الإستصحاب في الشك في الزافع دون الشك في المقتضي،

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٧٧.

(٢) راجع، معارج الأصول: ص ٢٠٩ و ٢١٠.

واختار ذلك - أيضاً - الشيخ الأنصاري رحمته (١).

الثاني: ما اختاره المحقق السبزواري رحمته (٢) من التفصيل في مورد الشك في الرافع بين الشك في وجود الرافع، فالإستصحاب حجة، وبين الشك في رافعية الموجود، فليس بحجة.

الثالث: ما اختاره الفاضل التوحي رحمته (٣) من التفصيل بين الحكم التكليفي، فالإستصحاب فيه حجة، وبين الحكم الوضعي، فليس بحجة.

﴿ الشك في المقتضي و الرافع ﴾

أما التفصيل الأول، فالبحث فيه يقع في مقامين :
أحدهما: في تعيين المراد من الشك في المقتضي و الرافع.
ثانيهما: في نقل الدليل عليه و نقده.

أما المقام الأول: فقد عيّن الشيخ رحمته المراد منه بآتم بيان و أوضح كلام، فقال: «إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي، و المراد به الشك من حيث استعداده و قابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل و النهار، و خيار الغبن بعد الزمان الأول، و قد يكون من جهة طرؤ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، و هذا على أقسام...» (٤).

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٥١.

(٢) راجع، ذخيرة المعاد: ص ١١٥ و ١١٦.

(٣) راجع، الوافية، ص ٢٠٠ و ٢٠٣.

(٤) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٤٦.

حاصل كلامه عليه السلام هو أن معنى كون الشيء ذا اقتضاء، كونه ذا استعداد وقابلية للإستمرار، فيبقى ويدوم ما لم يرفعه رافع، فالشك في بقاء مثل هذا الشيء لأجل احتمال طرؤ الرافع، شك في الرافع، والشك في بقاء شيء لأجل الشك في مقدار قابليته و استعداده للبقاء في عمود الزمان، لا لأجل احتمال طرؤ الرافع، شك في المقتضي.

و يظهر من هذا البيان أنه لا مجال لبعض احتمالات في المقام:

منها: أن يكون المراد من المقتضي هو السبب قبل الشرط و المانع، كما هو المصطلح عند الحكماء.

و منها: أن يكون المراد منه هو الموضوع، كما هو المصطلح عند الفقهاء، حيث عبّروا عن المقتضي بالموضوع، و عن القيد المعتبر وجوده في الموضوع، بالشرط في باب التكليف، و بالسبب في باب الوضع، كما عبّروا عن القيد المعتبر عدمه في الموضوع، بالمانع.

و منها: أن يكون المراد من المقتضي هو ملاكات الأحكام من المصالح و المفاسد. و أما المقام الثاني: فقد استدل الشيخ عليه السلام على هذا التفصيل بجملة: «لا تنقض اليقين» و نحوها - الواقعة في روايات الإستصحاب من الصحاح الثلاث و غيرها - من جهتين :

الأولى: من جهة المادّة.

الثانية: من جهة الهيئة.

أما الأولى: فحاصل كلامه عليه السلام هو أن «النقض» قد يطلق و يراد به المعنى الحقيقي و هو رفع الهيئة الإتصالية وإزالتها، كما في نقض الحبل، فيقال: «نقضت الحبل

أو نقض الحبل» وكما في نقض الغزل، فقال الله عزّ وجلّ: ﴿ولا تكون كآتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً﴾^(١)، وقد يطلق ويراد به المعنى المجازي وهو على قسمين: أحدهما: ما هو أقرب إلى المعنى الحقيقي وهو رفع الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء الإستمرار واستعداد البقاء، بحيث يبقى ويدوم لو خلى ونفسه ولم يطرء رافع له؛ ثانيهما: ما هو أبعد من المعنى الحقيقي وهو رفع الأمر الثابت مطلقاً وإن لم يكن فيه استعداد البقاء، وحيث إنّ المفروض عدم استعمال النقص في الروايات في معناه: الحقيقي، لعدم تعلّقه بمثل الحبل والغزل الذي يكون ذا هيئة اتصالية قابلة للنقض والهدم، بل تعلّق باليقين والعلم الذي يكون أمراً بسيطاً، فلا بدّ من حمله على القسم الأول من المعنى المجازي وهو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، لأجل ما اشتهر من القاعدة الأدبية وهو إذا تعذرت الحقيقة، فأقرب المجازات أولى.

أمّا الجهة الثانية: فحاصل كلامه تعالى هو أنّه لا مجال للنهي عن نقض اليقين بالشك حقيقة؛ لانتقاضه به قهراً وبلاختيار، فلا بدّ من أن يراد باليقين هو المتيقن، وقد عرفت آنفاً: أنّ المتيقن، تارة يكون فيه اقتضاء الإستمرار واستعداد البقاء، بحيث لو خلى ونفسه يستمرّ ويبقى، وهذا أقرب إلى مفهوم النقص الحقيقي؛ وأخرى لا يكون كذلك، فكلمة: «لانتقض اليقين» تدلّ مادّةً وهيئته على حجّة الإستصحاب إذا كان الشكّ في البقاء من ناحية الشكّ في الرافع، لا من ناحية الشكّ في مقدار الإستعداد والإقتضاء.

هذا، ولكن لا يخفى ضعف كلتا الجهتين. أمّا الجهة الأولى، فلأنّ مادّة النقص

ليس معناها هو رفع الهيئة الإتصالية، بل هو عبارة عن الحلّ و الهدم، غاية الأمر، لا بدّ أن يكون المنقوض أمراً مبرماً مستحكماً، سواء كان حسياً، مادياً، كالحبل و الغزل و نحوهما ممّا يكون ذا هيئة اتّصالية، أو مجرداً نفسياً، كاليمين أو العهد أو اليقين أو نحوها، و الشاهد على كون النّقض هو الهدم و الحلّ، و لو كان المنقوض نفسياً، قوله تعالى: ﴿ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها﴾^(١) و قوله عزّ و جلّ: ﴿و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾^(٢)، و قوله جلّ جلاله: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم و كفرهم بآيات الله﴾^(٣).

و عليه: فلكون اليقين أمراً مبرماً مستحكماً، يصحّ و يحسن إسناد النّقض إليه بلا حاجة إلى ارتكاب تجوّز و تأويل.

و أمّا الجهة الثانية، فلأنّ هيئة «لاتنقض» ليس المراد منها هو النّهي عن نقض نفس اليقين؛ إذ اليقين ينتقض بطرؤ الشكّ قهراً، فلا يكون نقضه و عدم نقضه تحت اختيار المكلف، حتّى يتعلّق به النّهي، بل المراد منها هو النّهي عن نقضه بحسب ماله من الآثار، فعنى: لاتنقض اليقين، راجع إلى قولنا: عامِلُ حال الشكّ في البقاء، معاملة اليقين، و رتب آثاره، و اجر على وفقه، و هذا أمر مقدور اختياريّ، كما لا يخفى.

و بعبارة أوفى: ليس المراد من النّهي هو النّهي عن النّقض حقيقة، لكونه

(١) سورة النحل (١٦): الآية ٩١.

(٢) سورة الرّعد (١٣): الآية ٢٥.

(٣) سورة النساء (٤): الآية ١٥٥.

خارجاً عن الاختيار - حتى في فرض تعلق النقض بالمتيقن - بل المراد هو النهي بحسب البناء و الجري العملي، فإذا لاملزم لحمل اليقين على المتيقن و إرادة المعنى المجازي الذي هو أقرب إلى مفهوم النقض، منه و هو الشيء الذي يكون فيه استعداد للإستمرار و اقتضاء للبقاء. هذا تمام الكلام في التفصيل الأول (جريان الإستصحاب عند الشك في الرافع، و عدمه عند الشك في المقتضي).

﴿ الشك في وجود الرافع ﴾

و أما التفصيل الثاني (جريان الإستصحاب عند الشك في وجود الرافع، و عدمه عند الشك في رافعية الموجود)، فتقريبه: أنه إذا كان الشك في أصل وجود الرافع، كان رفع اليد عن اليقين السابق المتعلق بحدوث الشيء، نقضاً لليقين بالشك و هو غير جائز بمقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» في أدلة الإستصحاب؛ و أما إذا كان الشك في رافعية ما هو موجود قطعاً، فرفع اليد عن اليقين السابق كان نقضاً لليقين باليقين بوجود محتمل الرافعية، لانقض له بالشك، و لافرق فيه بين أن تكون الشبهة موضوعية، كالشك في البلل الخارج بعد تحصيل الطهارة، بأنه هل هو بول، أو مذي؟ و بين أن تكون الشبهة حكمية، كالشك في ناقضية الرعاف، أو الخفقة، أو الخفقتين، فرفع اليد عن اليقين بالطهارة في المثالين إنما هو لأجل اليقين بوجود ما يحتمل رافعيته و ناقضيته، لا لمجرد الشك في رافعية الموجود و ناقضيته و لو لم يكن هناك يقين بوجوده.

و فيه: أن نقض اليقين باليقين إنما هو يصدق إذا تعلق اليقين الثاني بارتفاع

متعلّق اليقين الأوّل، كما إذا تيقّن بارتفاع الطّهارة، أو العدالة المتيقّنة، أو تيقّن بوجود ما هو يرفعها قطعاً، و أمّا اليقين بوجود شيء يحتمل كونه رافعاً ويشكّ في رافعيّته لشيء، فليس ناقضاً لليقين المتعلّق بذلك الشيء؛ إذ اليقين المفروض ليس يقيناً بارتفاعه أو بوجود ما يرفعه قطعاً حتّى ينافي اليقين به و يناقضه، بل يكون يقيناً بمجرد وجود شيء وشكاً في رافعيّته، فلو رفعت اليد عن اليقين الأوّل في الفرض كان رفع اليد عن اليقين بالشكّ و نقضاً له به، لارفع اليد عن اليقين باليقين و نقضاً له به. و الحاصل: ليس الشكّ في رافعيّة الموجد إلا شكّاً في وجود الرافع بما هو رافع و إن كان يقيناً بأصل وجوده، فيصير مجرئاً للإستصحاب.

﴿ الشكّ في الحكم التكليفي والوضعي ﴾

و أمّا التفصيل الثالث (جريان الإستصحاب عند الشكّ في الحكم التكليفي و عدمه عند الشكّ في الحكم الوضعي): فالتحقيق فيه يستدعي بيان كميّة جعل الحكم الوضعي من أنّه هل يكون مجعولاً مستقلاً مطلقاً، أو يكون منتزعاً من الحكم التكليفي و مجعولاً باتباعه مطلقاً، أو يفصل بين بعض فيكون مجعولاً مستقلاً، و بعض آخر فيكون منتزعاً، وجوه: و الأخير هو الصّحيح.

توضيح ذلك: أنّ الحكم الوضعي - كما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله ^(١) - على

ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لا يتطرّق إليه الجعل التشريعي أصلاً ولو تبعاً و إن كان مجعولاً

- عرضاً و تبعاً - بنفس جعل موضوعه تكويناً، وهذا كالسببية و الشرطية و المانعية و الزافعية لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه.

الثاني: ما لا يتطرق إليه الجعل التشريعي، إلا تبعاً للتكليف فيكون منتزعاً منه، وهذا كالجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه.

الثالث: ما يمكن أن يكون مجعولاً مستقلاً، كالملكية و الزوجية، كما يمكن أن يكون مجعولاً تبعاً للتكليف بكونه منشاءً لانتزاعه.

و لا يخفى: أن القسم الأول من الحكم الوضعي، كالشرطية و المانعية... للتكليف، منجمل بجعل التكليف، حيث إن التكليف كالوجوب - مثلاً - تارة يكون مجعولاً بلا اعتبار قيد وجودي أو عديمي في موضوعه، فيكون مطلقاً؛ و أخرى يكون مجعولاً إتما مع اعتبار وجود قيد في موضوعه بحيث يصير هذا القيد شرطاً له، كالبلوغ أو العقل في وجوب الصلاة - مثلاً - و كالإستطاعة في وجوب الحج، و إتما مع اعتبار عدمه في موضوعه، بحيث يصير هذا القيد مانعاً عنه، كالجنون المانع عن الوجوب، فالشرطية أو المانعية حينئذ مجعول بتبع التكليف.

و من هنا ظهر: أن ما هو عن المحقق الخراساني رحمته من عدم تطرق الجعل إليهما، إنما يصح بالنسبة إلى أسباب الجعل و التقنين و شروطه و مبادئه، كأسباب الإيجاب و التحريم و شروطهما و مبادئهما، لا بالنسبة إلى أسباب المجعول و القانون، و شروطه و موانعه كأسباب الوجوب و الحرمة و شروطهما و موانعها.

توضيح المقام: أن أسباب الجعل (الإيجاب أو التحريم) و مبادئه القريبة

والبعيدة، كالمصلحة أو المفسدة الكامنة، والحسن أو القبح، والحب أو البغض، والشوق والميل، والإرادة أو الكراهة وغيرها وإن كانت أموراً واقعية تكوينية لا يتطرق إليها الجعل التشريعي رأساً، لكنها خارجة عن محل الكلام بلاشبهة؛ إذ الكلام إنما هو في الشرطية والمانعية ونحوهما بالنسبة إلى نفس التكليف المجعول، كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا إلى كونها منجعين لما هو شرط للتكليف أو مانع منه بنفس جعله وبتبع إنشاءه وتقنينه، فنفس التكليف مجعول بالأصالة، وأما هذه الأمور فجعولة بالعرض والتبع.

فتحصل: أن القسم الأول من الحكم الوضعي منتزع مجعول بتبع التكليف.

و أما القسم الثاني من الحكم الوضعي، كالشرطية أو المانعية بالنسبة إلى المكلف به، بمعنى: شرطية الواجب أو الحرام، أو مانعية المانع من الواجب أو الحرام، فهو - أيضاً - منتزع مجعول بتبع التكليف، بلافق بينه وبين القسم الأول من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما هو أن الشرطية أو المانعية في القسم الأول منتزع من اعتبار وجود شيء أو عدمه في موضوع التكليف وهو شخص المكلف، وهذا بخلاف القسم الثاني، فإن الشرطية أو المانعية فيه منتزع من اعتبار وجود شيء أو عدمه في متعلق التكليف وهو نفس الفعل المكلف به، كاعتبار وجود الطهارة أو التستر أو استقبال القبلة في الصلاة، وكاعتبار عدم جزء ما لا يؤكل لحمه فيها.

وبالجملة: إذا أمر بشيء أو نهي عنه مقيداً بوجود شيء أو بعدمه في موضوع التكليف، كالإستطاعة في الحج، والحيض في الصلاة، فوجوده شرط للتكليف أو

عدمه مانع منه؛ وإذا أمر بشيء أو نهي عنه مقيّداً بوجود شيء أو عدمه في متعلّق التكليف، كاستقبال القبلة و أجزاء ما لا يؤكل في الصّلاة، فوجوده شرط للمكلّف به أو عدمه مانع عنه.

و انقدح ممّا ذكرناه في الشرطيّة أو المانعيّة، حال الجزئيّة فهي - أيضاً - تنتزع من الأمر المتعلّق بالمركب، بمعنى: أنّها تكون مجعولة بتبع التكليف، نظير جزئيّة القراءة أو الرّكوع أو السّجود ونحوها للصّلاة، فإنّها تنتزع من الأمر الذي تعلّق بالمركب منها.

و أمّا القسم الثالث من الحكم الوضعي، كالملكيّة والزّوجيّة ونحوهما، ففيه قولان :

أحدهما: ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) من كونه منتزعاً من التكليف و مجعولاً بتبعه، لا بالأصالة.

ثانيهما: ما اختاره المحقّق الخراساني رحمته الله ^(٢) من كونه مجعولاً عليحدة و بالأصالة.

و القول الأوّل و إن كان ممكناً حسب مقام الثبوت، لكن لا يساعده مقام الإثبات، بل ظهور الأدلّة هو الجعل بالأصالة، فظاهر قوله عليه السلام : «الناس مسلطون على أموالهم» ^(٣) هو الطوليّة و كون السلطنة و جواز التصرفات مترتبة على الملكيّة،

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ١٣٠.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٠٥ و ٣٠٦.

(٣) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٥٨ و ٤٦٧ و ٤٦٩.

لاالعكس، بمعنى: مسبوقية هذه السلطنة بملكية الأموال لهم التي تستفاد من الإضافة في قوله: «أموالهم».

وكذا ظاهر قوله ﷺ: «لا يحل مال امرء مسلم إلا عن طيب نفسه (من نفسه، خ ل)»^(١) فإن عدم الحلّة في عقد المستثنى منه، والحلّة في عقد المستثنى من آثار الملكية و في طولها، كما هو واضح.

إذا عرفت هذا التحقيق، فاتّضح لك: أن الحكم الوضعي، إذا كان مجعولاً مستقلاً، كالملكية والزوجة ونحوهما، يجري فيه الإستصحاب بناءً على جريانه في الأحكام الكلية الإلهية، وأما إذا كان مجعولاً بتبع التكليف، سواء كان باعتبار وجود شيء أو عدمه في موضوع التكليف، أو كان باعتباره وجوده أو عدمه في متعلقه، كالشرطية أو المانع، فالإستصحاب وإن يجري فيه إلا أن الإستصحاب في منشأ انتزاعه يغني عن استصحاب نفسه، فإذا شك في بقاء شرطية ستر العورة للصلاة بعد ما كانت متيقنة، يستصحب و يقال: إن الأمر بالصلاة كان مقيداً بسترها، فالآن كما كان، وهذا الإستصحاب يغني عن جريان الإستصحاب في نفس الشرطية، فحينئذٍ لا مجال للتفصيل الثالث.

﴿ تنبيهات الإستصحاب ﴾

﴿ فعلية اليقين والشك ﴾

التنبيه الأول: أنه لا إشكال ولا خلاف في أن مقتضى أدلة الإستصحاب من الصّاحح الثلاث المتقدمة وغيرها، هو اعتبار اليقين بالحدوث والشك في البقاء إذا كانا فعليين، فظاهر كبرى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو أن اليقين الفعلي بحدوث شيء، لا ينقض بالشك الفعلي في بقاءه، فلا اعتبار باليقين أو الشك التقديرى، كما أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَسِيرُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ﴾ ^(١) ظاهر في رجسية ما هو خمر بالفعل، فلا حرمة لما لا يكون خمرأً فعلاً بل معلق على شيء، كالعصير العنبى الذى يصير خمرأً إذا غلى، وكذا قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ ^(٢) ظاهر في حرمة الحيوان الذى يكون ميتة بالفعل دون المعلق على شيء كالذى صار ميتة إذا مات حتف أنفه أو ذبح بوجه غير شرعى.

ثم إن الشيخ الأنصارى رحمته الله ^(٣) وكذا المحقق الخراسانى رحمته الله ^(٤) تبعاً له قد فرعا على هذا التنبيه فرعين :

الفرع الأول: من أحدث ثم غفل و صلى، ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا؟ فقد حكاه رحمته الله بعدم جريان استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة التى صلىها

(١) سورة المائدة (٥)، الآية ٩٠.

(٢) سورة المائدة (٥)، الآية ٣.

(٣) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٥.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٠٨.

حال الغفلة، فتكون صحيحة، تعليلاً بأنه كان غافلاً حين الدخول في الصلاة ولم يكن شاكاً فعلاً حتى يستصحب الحدث، و يحكم ببطلان صلاته للإتيان بها مع الحدث الإستصحابي، و بعد الفراغ من الصلاة و إن كان شاكاً فعلاً، لكن لا مجال لإجراء استصحاب الحدث حينئذٍ و الحكم ببطلان صلاته نظراً إلى وقوعها بلا طهارة؛ وذلك، لحكومة قاعدة الفراغ على الإستصحاب أو تخصيصها له، فيقتضي صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها.

نعم، يجري الإستصحاب بعد الفراغ من الصلاة و صيرورته شاكاً بالفعل، بالنسبة إلى الصلوات الآتية، و هذا لا كلام فيه.

و فيه: أن هذا إنما يتم بناءً على كون قاعدة الفراغ من الأصول التعبدية الشرعية - المقررة للشاك في ترك شرط للعمل بعد الفراغ منه - فإنه تجري و تكون حاكمة على الإستصحاب بلا شبهة، و نتيجة ذلك صحة الصلوات الماضية بخلاف الصلوات الآتية فتجري فيها الإستصحاب، كما هو واضح.

و أما بناءً على كون القاعدة من الأمارات العقلية - الكاشفة نوعاً عن عدم وقوع النسيان أو الغفلة في العمل - فلا يتم القول بحكومة القاعدة على الإستصحاب بل يجري الإستصحاب حينئذٍ؛ إذ القاعدة عليها إنما تجري في صورة احتمال الغفلة أو النسيان، لا في صورة العلم بالغفلة، كما هو المفروض في الفرع المتقدم.

تقريب ذلك: أن الترك العمدي لجزء أو شرط، لا يتصور بالنسبة إلى المكلف الذي يكون في موقف الإمتثال و مقام الإطاعة، فلامحالة كان تركها مستنداً إلى النسيان و الغفلة، و واضح، أن هذا خلاف الأصل؛ إذ الأصل يقتضي عدم الغفلة

والنسيان، بل مقتضى طبيعة الإنسان هو الإلتفات والذكر حال العمل، ونتيجة ذلك، أن الفراغ عن العمل يكون من الأمارات العرفية النوعية (الممضاة شرعاً) الكاشفة عن عدم وقوع النسيان والغفلة في العمل وأنه صدر عن المكلف تاماً بلانقيصة.

و الشاهد على ذلك، قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١)، وقوله عليه السلام: «وكان حين إنصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(٢).

و لا ريب: في أن كاشفية قاعدة الفراغ عن عدم وقوع النسيان أو الغفلة، يتوقف على فرض احتمالها، دون العلم بهما وقت العمل، كما هو المفروض في الفرع الأول، فالقاعدة لا تجري فيه كي يكون حاكمة على الإستصحاب.

و أما الإستصحاب فهو وإن كان لا يجري حال الغفلة و حين الدخول في العمل، حيث إنه لا شك فعلياً في تلك الحال، لكن لا مانع من جريانه بعد العمل، فيجري استصحاب الحدث و يحكم ببطان الصلاة المأتي بها، كما يجري بالنسبة إلى الصلوات الآتية. هذا بناءً على كون قاعدة الفراغ من الأمارات العقلية. هذا كله في الفرع الأول.

الفرع الثاني: من أحدث و التفت قبل الصلاة و شك في بقاء حدثه، ثم غفل و صلى، فقد حكم الشيخ الأنصاري رحمته الله و المحقق الخراساني رحمته الله ببطان صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، تعليلاً بأنه كان شاكاً بالفعل قبل الصلاة، فكان محدثاً

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧، ص ٣٣١ و ٣٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الطهارة، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، ص ٣٤٣.

قبلها بحكم الإستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الإستصحابي.

و الكلام في هذا الفرع ينبغي أن يقع في صورتين :

إحداهما: ما لو قطع بعدم تطهيره و رفعه للحدث الإستصحابي بعد الشك.

ثانيتهما: ما لو شك بعد الصلاة في أنه هل تطهر بعد الشك في الطهارة قبل

الصلاة و رفع الحدث الإستصحابي، أم لا ؟

أما الصورة الأولى: فيرد عليها بأن الصلاة وإن حكم في الفرض ببطلانها،

لكن ليس ذلك لأجل الإستصحاب قبل الدخول في الصلاة، كما عن العلمين رحمهما الله لأن

المفروض أنه بعد الالتفات و الشك قبل الصلاة صار غافلاً قبلها، و معلوم، أن

استصحاب الحدث لا يجري حينئذ حتى يقتضي بطلان الصلاة؛ إذ الإستصحاب يتقوم

باليقين و الشك حدوثاً و بقاءً، و مع طرقة الغفلة لا يكون شاكاً حين الدخول في

الصلاة كي يكون محدثاً بحدث استصحابي و تصير صلاته باطلة، بل بطلان الصلاة

إنما هو لأجل عدم جريان قاعدة الفراغ في المقام؛ و ذلك، لاختصاصها بما إذا طرم

الشك بعد الفراغ، و هذا الشك إنما هو نفس ما كان قبل الصلاة بالنظر العرفي

المسامحي، و إنما الغيرية دقّة عقلية، و إذا لم تجر قاعدة الفراغ بعد الصلاة، تجري قاعدة

الإشتغال المقتضية للإعادة، كما لا يخفى.

أما الصورة الثانية: فلامانع من جريان قاعدة الفراغ فيها و الحكم بصحة

الصلاة، بل تجري القاعدة حتى مع اليقين بالحدث قبل الصلاة، بأن كان محدثاً قبلها

يقيناً، ففعل و صلى فشك بعد الصلاة في أنه توضأ بعد ذلك الحدث اليقيني، أم لا،

فيحكم هنا بصحة صلاته لقاعدة الفراغ. هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

﴿الإستصحاب الفعليّ والإستقباليّ﴾

التنبيه الثاني: إنّ عموم التعليل الوارد في بعض أدلة الإستصحاب، نظير قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك...» و كونه إرتكازياً، يقتضي عدم الفرق في حجّة الإستصحاب بين الإستصحاب الفعليّ، بأن يكون المتيقّن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً - كأكثر موارد الإستصحاب - و بين الإستصحاب الإستقباليّ، بأن يكون المتيقّن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً، كاليقين بالقدرة على القيام في الصلاة حين الإتيان بالتكبير و الشك في بقاءها إلى إتيان سائر الأجزاء. و لا يقدح في هذا التعميم، إختصاص مورد بعض الأدلة بالإستصحاب الفعليّ، كقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت».

نعم، يعتبر في جريان الإستصحاب الإستقباليّ كالفعليّ، ترتّب الأثر الحاليّ عليه؛ و لذا لا يجري في مثل مورد اليقين بعدالة زيد في اليوم الحاضر مع الشك في بقاءها غداً لعدم ترتّب ثمرة فعلية عليه، بخلاف مورد جواز البدار لذوي الأعذار، فيجري فيه الإستصحاب الإستقباليّ لترتّب الأثر الحاليّ.

توضيح ذلك: أنّ العاجز عن شطر واجب أو شرطه في أوّل الوقت إذا علم ببقاء عجزه إلى آخر الوقت، فلا إشكال في أنّه يجوز له البدار، كما أنّه إذا علم بزوال عذره إلى آخر الوقت، لا يجوز له البدار، بل يجب عليه الإنتظار، لكون المأمر به هو طبيعيّ العمل، لا خصوص العمل في أوّل الوقت، فلا يجوز له الإتيان بالفاقد الناقص في أوّل الوقت، إلّا مع تعذر جميع أفراد الواجد التام.

و أمّا إذا شكّ في بقاء العذر و عدمه، فعلى القول بحجّة الإستصحاب الإستقبالي، يستصحب العذر و يحكم ببقائه إلى آخر الوقت و يترتب عليه الأثر الحاليّ و هو جواز البدار في أوّل الوقت، فإن لم ينكشف الخلاف، يحكم بصحّة العمل ولا شيء عليه، و مع الإنكشاف و زوال العذر قبل انقضاء الوقت، يحكم بصحّة العمل - أيضاً - بناءً على الإجزاء، وإلاّ وجب عليه الإعادة، كما لا يخفى، و التّحقيق موكول إلى محله.

نعم، هذا في غير مسألة التّيمّم، و أمّا فيها فالأحوط، بل الأقوى عند المشهور عدم جواز البدار عند الشكّ في زوال العذر إلى آخر الوقت، إستناداً إلى مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: إذا لم تجد ماءً و أردت التّيمّم، فأخّر التّيمّم إلى آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض»^(١).

هذه الصّحيحة، كما ترى، موردها هو الشكّ في زوال العذر، و إلاّ فع العلم ببقاء العذر يجوز البدار بلا إشكال، كما أنّ في فرض العلم بزوال العذر، لا يجوز له البدار، فتقيّد بهذه الصّحيحة، صحيحتا الحلبي الدّالتان على جواز البدار في التّيمّم مطلقاً حتّى مع الشكّ في زوال العذر.

ففي الصّحيحة الأولى، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرّجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال عليه السلام: «يتيمّم بالصّعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل و لا يعيد الصّلاة»^(٢).

و في الصّحيحة الثانية، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا لم يجد الرّجل

(١) وسائل الشّيعّة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢٢ من أبواب التّيمّم، الحديث ١، ص ٩٩٣.

(٢) وسائل الشّيعّة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ١٤ من أبواب التّيمّم، الحديث ١، ص ٩٨١.

طهوراً و كان جنباً، فليتمسح من الأرض وليصل، فإذا وجد ماءً، فليغتسل، و قد أجزأه صلاته التي صلى»^(١).

و لكن خالف في المسألة، السيد الطباطبائي اليزدي رحمته الله فأفتى بجوار البدار مع الشك في زوال العذر^(٢). و التحقيق موكول إلى محله.

﴿اليقين الوجداني و التعبدي﴾

التنبيه الثالث: أن المتيقن من مصب الإستصحاب هو اليقين الوجداني بحدوث شيء و الشك في بقاءه، و أما اليقين التعبدي بحدوث شيء و الشك في بقاءه، كما في موارد قيام الأمارات و الأصول على حدوث شيء ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه، فهل يجري فيه الإستصحاب، أم لا؟ وجهان.

و التحقيق في المقام يستدعي أن يقع الكلام تارة في الأمارات، و أخرى في الأصول.

أما الأمارات، فالحكم فيها بجريان الإستصحاب و عدمه يختلف باختلاف المباني فيها من كونها طريقيّاً أو موضوعيّاً، فبناءً على ما هو التحقيق في الأمارات من الطريقيّة و الكاشفيّة يشكل على جريان الإستصحاب في مواردّها؛ و ذلك، لأنّه لا يقين بالحدوث مع أنّه ممّا لا بدّ منه، بل لاشكّ في البقاء - أيضاً - إذ المراد من الشكّ في البقاء المأخوذ في الإستصحاب هو الشكّ في بقاء المتيقن، لا مطلق الشكّ،

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٤، ص ٩٨٢.

(٢) راجع، العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢١٦، المسألة الثالثة. (طبع مؤسسة النشر الإسلامي، قم).

والمفروض أنه لاشك في بقاءه في مورد الأمارات، بل المتحقق هو الشك في البقاء على تقدير الثبوت و الحدوث، و مقتضى هذا عدم جريان الإستصحاب عند قيام الأمانة على حدوث شيء لو شك في بقاءه، لعدم اليقين بحدوث الحكم، نظراً إلى احتمال عدم مصادفتها للواقع، كما لا يخفى.

و أمّا بناءً على الموضوعية، فالحكم فيها - أيضاً - يختلف باختلاف معنى الموضوعية، فلو أريد بالموضوعية معنى كون قيام الأمارات على وجوب شيء - مثلاً - موجباً لحدوث الملاك في الفعل مع تقييده بكون وجوبه مؤدّى للأمانة، فيشكل - أيضاً - جريان الإستصحاب بالنسبة إلى الوجوب الواقعي و الوجوب الظاهري الناشي من قيام الأمانة؛ وذلك، لعدم تعلق اليقين بالوجوب الواقعي، فلا يقين بحدوثه و عدم الشك في بقاء الوجوب الظاهري، حيث إنه كان مقيداً بقيام الأمانة، و لدلالة لها عليه في الزمان الثاني، و إلا لما صار مشكوكاً فيه، و هذا لافرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و قد مثل بعض الأعظم رحمته لكل واحد منها مثلاً، و أجاد فيما أفاده فيه، حيث قال: «و الأولى [الشبهة الحكمية] كما إذا أفتى مفت بوجوب شيء في زمان مع تردده في الزمان الثاني، فلا يجري استصحاب الوجوب في الزمان الثاني، لكون الوجوب الواقعي مشكوكاً من أول الأمر، و الوجوب الحادث لفتوى المفتي كان مقيداً بالفتوى، و المفروض كونه متردداً في الزمان الثاني، فهو معلوم الإنتفاء؛ و الثانية [الشبهة الموضوعية] كما إذا قامت البيّنة على نجاسة ماء في الأمس - مثلاً - ثم شك في بقاء نجاسته في اليوم، فلا مجال لجريان الإستصحاب؛ إذ النجاسة الواقعية مشكوكة

من أول الأمر، و النجاسة الحادثة لقيام الأمانة مقيدة بحال قيام الأمانة، و المفروض قيام البينة على النجاسة في أمس دون اليوم، فالتجاسة الحادثة منتفية يقيناً^(١).
و أما لو أريد بالموضوعية معنى كون قيام الأمانة على وجوب شيء - مثلاً -
موجباً لحدوث مصلحة في ذات الفعل بما هو هو بلا تقييده بما أشير إليه آنفاً،
فلا إشكال في جريان الإستصحاب بالنسبة إلى الوجوب الظاهري حينئذٍ لصيرورته
بعد قيام الأمانة متيقناً، فإذا شك في بقاءه، يستصحب بلامانع، و هذا بخلاف الوجوب
الواقعي، فيشكل جريان الإستصحاب بالنسبة إليه، لكونه مشكوكاً من أول الأمر.
و قد تصدى المحقق الخراساني رحمته لدفع إشكال جريان الإستصحاب بناءً على
الطريقة، و بناءً على بعض صور الموضوعية^(٢)، بقوله: «أن اعتبار اليقين إنما هو
لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء، لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه
على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك
أثر».

و قال رحمته في وجه دفع الإشكال بهذا البيان: «أن الحكم الواقعي الذي هو
مؤدّي الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوته، حجةً على بقاءه تعبداً
للملازمة بينه و بين ثبوته واقعاً».

ثم إنه رحمته أورد على نفسه بقوله: «إن قلت: كيف، و قد أخذ اليقين بالشيء في

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٩٦.

(٢) و المراد به: هو ما أريد بالموضوعية معنى كون القيام على وجوب شيء - مثلاً - موجباً
لحدوث الملاك في العمل المقيّد يكون وجوبه مؤدّي للأمانة.

التعبد ببقاء، في الأخبار، و لايقين في فرض تقدير الثبوت» فأجاب رحمته عن هذا الإيراد بما حاصله: إن ذكر اليقين في الأخبار ليس لأجل موضوعيته و دخله في الإستصحاب، بل إنما يكون لأجل طريقيته إلى الثبوت، فإذا قامت الأمانة على الثبوت يتعبد به، لأجل قيام الأمانة، و بالبقاء، لأجل الإستصحاب الدال على الملازمة بينهما.^(١)

هذا، و لكن يمنع عما قال رحمته في وجه دفع الإشكال، وكذا ما أجاب رحمته عن الإيراد على نفسه.

أما قوله رحمته في وجه دفع الإشكال، فلأن هذا القول يقتضي أن يكون مفاد أدلة الإستصحاب هو الحكاية والأخبار عن الملازمة بين البقاء و الثبوت واقعاً، فإن كان المراد منها هو الملازمة الواقعية، يرد عليه أولاً أنه لزم أن يكون الإستصحاب الحاكي عنها، من الأمارات، لامن الأصول العملية، و هذا خلف؛ و ثانياً: أنه لزم أن يكون الأمانة الدالة على الثبوت، دالة على البقاء، لدلالة دليل الملزوم على اللّازم بالالتزام، كما يدلّ على نفس الملزوم بالمطابقة، فالإستصحاب دالّ على الملازمة، و الأمانة دالة على الحدوث و البقاء معاً، و نتيجة ذلك هو كون التعبد بالبقاء مستنداً إلى الأمانة لا إلى الأصل، و هذا كما ترى؛ و ثالثاً: أنه لا ملازمة واقعية بين الحدوث و البقاء، كما لا يخفى.

و إن كان المراد من الملازمة هو الظاهرية التعبدية، يرد عليه أولاً: أنه لزم - أيضاً - الانقلاب و الخلف؛ و ثانياً: لزم أن يكون التعبد بالبقاء، مستنداً إلى الأمانة

على الثبوت، لا إلى الأصل؛ و ثالثاً: أنه لو سلّمت الملازمة، لزم أن يكون بين حدوث تنجيز التكليف و بقاءه، ملازمة، وهذا ممنوع؛ إذ قد يحدث التنجيز و لا يبقى، ألا ترى، أنه لو علم إجمالاً بالحرمة تنجّزت، ثمّ لو قامت بيّنة على حرمة بعض أطراف العلم الإجمالي ينحلّ العلم فينتفي التنجيز، لدورانه مداره وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، فأين الملازمة بين حدوث التنجيز و بقاءه، فتأمل.

و أمّا جوابه رحمته عن الإيراد على نفسه، فلأنّ ظاهر أدلة الإستصحاب يتقضي أن يكون اليقين موضوعاً له و إن كان طريقاً إلى متعلّقه و مرآة له، فقله رحمته: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» مقتضاه عدم جواز نقض نفس اليقين لأجل إبرامه و استحكامه، بالشك الذي لأشأن له إلا الوهن، و لاهوّة له إلا الحيرة.

مركز تحقيق مكتبة العلوم السدي

فتحصّل: أنّ ما تصدّى المحقّق الخراساني رحمته من دفع الإشكال في المقام مردود بالتقريب الذي مرّ آنفاً.

و الذي ينبغي أن يقال في دفع الإشكال: هو أنّ أصل الإشكال إنّما يلزم بناءً على القول بأنّ جعل حجّة الأمارات ليس إلا المنجزية عند الإصابة و المعذرية عند الخطاء، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمته.

و لكن التحقيق عندنا خلاف ذلك، على ما حرّرنا في مباحث الظنّ، ملخصه: أنّ الأمارات المعتبرة العقلانية التي أمضاها الشرع، لاتعدّ من الظنون حتّى تكون أدلة حجّيتها و اعتبارها مخصّصة لأدلة عدم حجّية الظنّ، بل تكون علوماً عرفيّة و يقينات عادية، بحيث يعامل العرف معها معاملة العلم و اليقين، فتكون خارجة عن

أصالة عدم حجّة الظنّ، و عن أدلّة عدم اعتباره، خروجاً تخصّصياً.

و لك أن تقول: إنّ المراد من اليقين المأخوذ في كبرى الإستصحاب، صدراً و ذيلاً، ليس هو اليقين المصطلح عند أهل المنطق و الفلسفة، بل المراد منه هو الحجّة و اللاّحجّة، أعمّ من أن يكون يقيناً مصطلحاً عليه، أو يقيناً عادياً عرفياً، كالأمانة المعتمدة، فعنى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ، و لكن أنقضه بيقين آخر» هو لا تنقض الحجّة باللاحجة، و لكن أنقض الحجّة بالحجّة؛ و لذا لو علم بطهارة شيء فقامت البيّنة على أنّه تنجّس، إنتقض اليقين بالطهارة حدوثاً، بالبيّنة على النجاسة بقاءً، و كذا العكس.

و على أيّ تقدير، لا مجال لما أشير إليه من الإشكال على جريان الإستصحاب - في موارد قيام الأمانة على حدوث شيء لو شكّ في بقاءه - بأنّه لا يقين بالحدوث، بل لاشكّ في البقاء - أيضاً - إذ الأمارات علوم و حجج معتبرة، فقيام الأمانة على ثبوت شيء، علم بالحدوث، و قيامها على خلاف الإستصحاب و التّعبد بالبقاء، نقض للعلم بالعلم و الحجّة بالحجّة. هذا كلّ في الأمارات.

أمّا الأصول، فلا مجال لجريان الإستصحاب في مواردّها، فمثل قاعدة الطهارة، مقتضاها طهارة ما شكّ في طهارته حتّى يعلم قذارته و تقوم الحجّة على نجاسته، فلا يشكّ في البقاء حتّى يستصحب، بل هي باقية حتّى يعلم الزوال و الإرتفاع، و كذا قاعدة الحلّ؛ و أمّا البراءة و الإشتغال و التّخير، فلا مجال لتوهم جريانه في مواردّها، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في التّنبية الثالث.

﴿ أقسام استصحاب الكلّي ﴾

التنبيه الرابع: أن المستصحب ينقسم إلى الكلّي والجزئي؛ والكلّي ينقسم إلى أنه إما يكون من المتأصلات، أو يكون من الإعتباريات، كالوجوب والحُرمة، أو الملكيّة والزوجيّة، أو يكون من الإنتراعيّات، كالعادل والفاسق المنتزعين من إتّصاف الذات بمبدء الإشتقاق، كاتّصاف زيد بالعدل، أو اتّصاف بكر بالفسق، فلاوجود لعنوان العادل أو الفاسق في الخارج، بل الموجود فيه هو ذات زيد وصفه (العدل)، وذات بكر وصفه (الفسق).

ثمّ إنّ استصحاب الكلّي إنّما يجري إذا كان له بنفسه أثر من دون دخل للخصوصيّة في ترتبه عليه، كحرمة مسّ كتابة القرآن الكريم، وعدم جواز الدّخول في الصّلاة والطّواف بالنّسبة إلى كلّي المحدث من الأصغر والأكبر، فلا معنى في مثله لاستصحاب الخصوصيّة، بل لابدّ فيه من استصحاب الكلّي.

وأما إذا كان الأثر للخصوصيّة لا الكلّي، كحرمة المكث في المسجد والعبور عن المسجدين بالنّسبة إلى خصوص المحدث الأكبر، فلايصحّ استصحاب الكلّي. إذا علمت هذا، فنقول: إنّ الشكّ في بقاء الكلّي الذي كان متحقّقاً بتحقيق فردٍ من أفرادهِ، على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاءه لأجل الشكّ في بقاء فردهِ.

الثاني: أن يكون لأجل الشكّ في تعيين ذلك الفرد، لكونه مردّداً بين مقطوع

البقاء ومقطوع الإرتفاع.

الثالث: أن يكون لأجل الشك في تحقق فرد آخر، مع القطع بارتفاع ما كان متحققاً أولاً.

أما القسم الأول: فيجري فيه استصحاب الكلّي، إذا كان له الأثر، كاستصحاب الكلّي الحدث الذي كان متحققاً بتحقيق الأصغر منه، فشك في بقاءه، لأجل الشك في بقاءه.

أما القسم الثاني: فيجري فيه - أيضاً - استصحاب الكلّي، فيترتب عليه أثره، نظير ما إذا خرج بلل مشتبّه بين البول ومني، فتوضّأ، حيث يعلم حينئذٍ بارتفاع الحدث لو كان هو الأصغر، وبقاءه لو كان هو الأكبر، وكذا لو اغتسل في الفرض، فيعلم بارتفاع الحدث لو كان هو الأكبر، وبقاءه لو كان هو الأصغر، ففي الفرضين يجري استصحاب الكلّي الحدث، فيترتب عليه أثره من حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم، وعدم جواز الدخول في الصلاة والطواف، بل هذا الاستصحاب يجري ولو كان الفرد مردّداً بين مقطوع الارتفاع ومحمّل البقاء، فلا ملزم لأن يكون الفرد مردّداً بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، كما لا يخفى.

نعم، لا يجري استصحاب الفرد، لأجل كونه مردّداً بين ما لا يشك في بقاءه للقطع بارتفاعه، وبين ما لا يشك فيه للقطع ببقاءه، فيجب حينئذٍ الإحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل لدوران الأمر بين المتباينين.

وقد أورد على استصحاب القسم الثاني من الكلّي بأنّه أصل مسبّي محكوم بأصل آخر سببي، بتقريب: أنّ الشك في بقاء الكلّي مسبّب عن الشك في حدوث ما هو مقطوع البقاء من الفرد الطويل، والأصل عدم حدوثه، وهذا يقتضي عدم جريان

الإستصحاب في الكلّي، ففي المثال المتقدّم، حيث إنّ الشكّ في بقاء الحدث الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الجنابة التي لا ترتفع بالوضوء، فقتضى أصالة عدم حدوثها، ارتفاع كلّ حدث رأساً، أمّا الأكبر فبالأصل، و أمّا الأصغر فبالوجدان.

و لكن أجاب عنه المحقّق الخراساني رحمته أولاً: بأنّ بقاء الكلّي و ارتفاعه ليس من لوازم حدوث الفرد الطويل و عدم حدوثه، بل إنّما يكون من لوازم كون الحادث المتيقّن الحدوث، ذاك الفرد المتيقّن الإرتفاع، أو المتيقّن البقاء. ^(١)

و بعبارة أخرى: ليس الشكّ في بقاء الكلّي مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل كي تجري أصالة عدم حدوثه، فتوجب ارتفاع الكلّي رأساً، بل مسبّب عن الشكّ في كون الحادث طويلاً أو قصيراً، و واضح، أنّ كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم كي يستصحب عدمه؛ إذ هو حين الحدوث كان مردّداً بين الطويل و القصير، أللهمّ إلّا أن يقال: باستصحاب العدم الأزليّ، فحينئذٍ لا يجري استصحاب الكلّي.

نعم، حدوث الفرد الطويل مسبوق بالعدم، فيجري فيه الأصل إلّا أنّ الشكّ في بقاء الكلّي ليس مسبّباً عنه، فلا يقدح جريان إستصحاب العدم في الفرد، بجريان الإستصحاب في الكلّي.

و ثانياً: بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي لو سلّم كونه مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، فمجرد ذلك لا يكفي في الحكومة، بل الملاك في الحكومة أمران:

أحدهما: كون ثبوت المشكوك الثاني من الآثار الشرعيّة للأصل السببيّ حتّى يصير الأصل السببيّ رافعاً للشكّ السببيّ تعبدًا، فلا يجري الأصل السببيّ حينئذٍ لانتفاء موضوعه تعبدًا و هو الشكّ؛ وذلك، كما في استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدتها، حيث إنّ موضوع قاعدة الطهارة و هو الشكّ، ينتفي تعبدًا باستصحاب الطهارة، فتثبت الطهارة المشكوك بقاءها بالإستصحاب الحاكم على قاعدة الطهارة تعبدًا، و معه لاجمال للقاعدة؛ ثانيهما: كون انتفاء المشكوك الثاني من الآثار الشرعيّة للأصل السببيّ الحاكم؛ وذلك، كما في تطهير ثوب متنجّس - مثلاً - بماء مستصحّب الطهارة، حيث إنّ طهارة هذا الثوب تكون أثرًا شرعيًّا مترتبًا على استصحاب طهارة الماء، ولولاه لكان ثوب المفروض مجرئًا لاستصحاب النجاسة.

إذا عرفت هذا، تعرف: أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ إذ ليس عدم بقاء الكلّي المشكوك بقاءه من الآثار الشرعيّة لأصالة عدم حدوث الفرد الطويل، بل إنّما هو من الآثار العقلية لها، و عليه، فلاحكومة لها على استصحاب الكلّي، فيندفع الإشكال على القسم الثاني من الإستصحاب الكلّي.

لا يخفى: أنّ هذين الجوابين (أولاً و ثانياً) لا يخلو عن الجودة و المتانة.

بقي هنا جوابان آخران عن الإشكال :

الجواب الأول: أنّ بقاء الكلّي و القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ و الفرد الطويل الذي في ضمنه، نظراً إلى أنّ الكلّي عين الفرد، لا أنّه من لوازمه، فلا سببية و مسببية في البين، بل عينيّة و هويّة. (١)

و فيه: ما لا يخفى، أن مجرد كون الكلّي عين الفرد لا ينفع في المقام؛ إذ إشكال جريان أصالة عدم الحدوث في الفرد و حكومته على الإستصحاب الكلّي، بناءً على العينية باقي بطريق أولى؛ بداهة، أن جريان الإستصحاب في الكلّي على العينية أولى بالإشكال منه على السببية.

الجواب الثاني: أن للأصل السببي هنا (أصالة عدم حدوث الفرد الطويل) معارضة بمثلها و هو أصالة عدم حدوث الفرد القصير، كما أن أصالة عدم كون الحادث طويلاً، يعارضها أصالة عدم كون الحادث قصيراً، فيصل الدور بعد تساقط الأصلين إلى الأصل المسببي و هو استصحاب بقاء الكلّي^(١).

و قد أورد عليه بعض الأعظم رحمته الله بما محصّله^(٢): أن الدوران بين فردي الطويل و القصير على وجهين: كثير من كتب علوم الحديث

أحدهما: أن يكون لكل من الفردين أثر مختص به، و أثر آخر مشترك فيه، كالمثال المتقدم و هو البلل المرّد بين البول و المني، حيث إن البول يوجب الوضوء و المني يوجب الغسل و حرمة المكث في المساجد و العبور عن المسجدين، و كلاهما يوجبان حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم و عدم جواز الدخول في الصلاة و الطواف، ففي هذا الوجه يتعارض الأصلان فيتساقطان، لكن لا يجري استصحاب الكلّي، بل يجب الإحتياط، لأجل العلم الإجمالي الدائر بين المتبائنين لو لم يكن في البين أصل معين للفرد تعبداً، و إلا فيعمل على طبق ذلك الأصل، على ما سيجيء بُعيد هذا.

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤١٨.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٣، ص ١٠٦ و ١٠٧.

ثانيهما: أن يكون لكلّ منهما أثر مشترك، و للفرد الطويل أثر مختصّ به، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، نظير ما إذا تنجّس ثوب - مثلاً - بنجس مردّد بين البول و عرق الجنب من الحرام - بناءً على القول بنجاسته - حيث إنّ وجوب الغسل مرّة ثانية أثر مختصّ بالبول فقط، كما أنّ وجوب الغسل مرّة واحدة أثر مشترك بينهما، ففي هذا الوجه لا يجري استصحاب الكلّي، لحكومة الأصل السببيّ عليه و هو أصالة عدم حدوث البول، أو أصالة عدم كون الحادث بولاً، و لاتعارضها أصالة عدم حدوث العرق، أو أصالة عدم كون الحادث عرق الجنب من الحرام، لعدم ترتّب أثر خاصّ عليها؛ إذ المفروض وجوب الغسلة الأولى على كلّ تقدير.

لا يقال: إنّ أصالة عدم حدوث الفرد القصير له أثر - أيضاً - و هو إثبات حدوث الفرد الطويل؛ لأنّه يقال: هذا مبنيّ على القول بالأصل المثبت.

فتمحصّل: أنّ الأصول السببيّة في الوجه الأوّل و إن كانت متعارضة متساقطة، إلّا أنّه لا يكون المرجع عندئذٍ استصحاب الكلّي، لما أشر إليه من وجود العلم الإجماليّ الدائر بين المتبائنين، و هذا لا يقتضي إلّا وجوب الإحتياط بالجمع بين أثري الحادثين لو لم يكن في البين أصل مُعيّن لأحد الفردين (القصير و الطويل)؛ و أمّا الوجه الثاني، فلا يجري فيه - أيضاً - استصحاب الكلّي، لكن لأجل حكومة الأصل السببيّ عليه من دون معارض له، حيث لا يجري الأصل في الفرد القصير، لكونه فاقداً للأثر.

هذا كلّّه إذا لم يكن في البين أصل منقّح للموضوع مُعيّن للفرد، و إلّا فلا مجال لاستصحاب الكلّي، فلو كان محدثاً بالأصغر فخرج منه بلل مردّد بين البول و المني ثمّ توضّأ فشكّ في بقاء الحدث، فمقتضى استصحاب القسم الثاني من الكلّي و إن كان بقاء

الحدث، إلا أن هنا أصلاً معيناً للفرد و هو استصحاب الحدث الأصغر؛ وذلك، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً معلوماً تفصيلاً، إنّما الشكّ في بقاءه و عدم تبدّله بالأكبر فيستصحب ذلك و يحكم ببقاءه، و حينئذٍ يكفي الوضوء و لا يجب الغسل، و معه لا يصل الدّور إلى استصحاب الكلّي.

و إن شئت، فقل: إنّ العلم الإجماليّ في الفرض لا يكون منجزاً، لعدم ترتّب الأثر على أحد طرفيه و هو بوليّة الرطوبة؛ إذ أثرها حدوث الأصغر، و المفروض حصوله قبل خروج البلل، أو فقل: إنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ و هو حدث الأصغر معلوم تفصيلاً قبل خروج البلل المشتبه، و أمّا الحدث الأكبر و هو الطرف الآخر، فمشكوك، و إذا ينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ و شكّ بدويّ، بل لا علم إجماليّاً في الفرض من الابتداء حتّى يصل الدّور إلى الإنحلال، فالعلم الإجماليّ و الإنحلال كلاهما صورتان.

و بالجملة: إنّ في الفرع المفروض يكفي الوضوء و لا يجب الغسل. نعم، من كان متوضّاً، ثمّ خرجت منه الرطوبة المرددة بين البول و الجنابة، فلا يكفي الوضوء ألبتّة، بل يجب الغسل - أيضاً - لوجود العلم الإجماليّ الدائر بين الحدث الأصغر و الأكبر و هو يقتضي الجمع بين الوضوء و الغسل؛ إذ لو كان الحدث هو الأصغر وجب الوضوء، لكونه ناقضاً للوضوء السابق و لو كان هو الأكبر وجب الغسل، فالعلم الإجماليّ في هذا الفرع يكون منجزاً، لأجل ترتّب الأثر على كلا الطرفين، فيجب الإحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل، و هذا بخلاف الفرع المتقدّم. ثمّ إنّ لا يتفاوت فيما ذكرنا - من عدم جريان استصحاب الحدث الكلّي مع

وجود أصل منقح للموضوع معين للفرد - بين الأقوال الثلاثة في الحديثين (الأصغر والأكبر) من كونها متضادتين، أو متحدتين، أو متخالفين، فعلى القول بتضاد الحديثين يقال في الفرع المتقدم: (لو كان محدثاً بالأصغر فخرج منه بلل مردد بين البول والمني ثم توضأ فشك في بقاء الحدث): كان الحدث الأصغر متيقناً ويشك في تبدله بالأكبر، فالأصل عدم التبدل، وعلى القول باتحادهما حسب الحقيقة واختلافهما حسب المرتبة من جهة القوة والضعف يقال فيه: كانت المرتبة الضعيفة متيقنة، والأصل عدم حدوث المرتبة القوية، وعلى القول بتخالفهما، نظير السواد والحلاوة، يقال فيه: الأصل عدم اجتماع الأكبر المشكوك مع الأصغر المتيقن.

فتحصل: أن استصحاب القسم الثاني من الكلّي، إنما يجري إذا لم يكن في البين أصل منقح معين للفرد، وإلا فلا يجري كما في الفرع المتقدم، بلافافوت في عدم جريانه بين الأقوال الثلاثة في الحديثين.

﴿ الشبهة العبائية ﴾

إعلم، أن هنا شبهة وهي معروفة بالشبهة العبائية^(١) ومبنية على القول بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، تقريب ذلك: أنه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء، وغسل أحد طرفيه ثم لاقى شيء لهذا الطرف المغسول، لا يحكم بنجاسة الملاقى؛ وذلك، للعلم بطهارة الملاقى من طرف العباء بعد غسله، إنما لأجل الطهارة السابقة، أو لأجل الطهارة الطارئة بعد الغسل، وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف

(١) هذه الشبهة منسوبة إلى العالم التقي الفحل السيد اسماعيل الصدر.

الآخر - أيضاً ؛ و ذلك، لما أُشير إليه من ابتناء الشبهة على القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، هذا مما لا إشكال و لا شبهة فيه إنما الشبهة فيما لو لاقى شيء طرفي العباء كليهما فإن مقتضى ملاقاته للطرفين هو الحكم بطهارته حيث إن المفروض أنه لاقى طاهراً (الطرف المغسول) و أخذ طرفي الشبهة (الطرف غير المغسول) الذي عرفت: أن ملاقاته لا توجب النجاسة، مع أن مقتضى استصحاب الكلّي هو الحكم بنجاسته، فلا بد حينئذٍ إما من رفع اليد عن الإستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، أو من القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، و الجمع بينهما ممتنع في المثال.

هذا، و لكن تلك الشبهة مندفة بوجوه :

الأول: ما عن المحقق الثاني رحمه الله: أن المثال ليس من باب استصحاب الكلّي، لعدم التردد بين الفردين (القصير و الطويل)، كالحیوان المردّد بين البقّ و الفيل، بل التردد في مثال العباء إنما يكون في خصوصيّة محلّ النجاسة و مكانها مع العلم بخصوصيّة الفرد، و واضح جداً، أن التردد في خصوصيّة المكان أو الزّمان، لا يوجب أن يصير المتيقّن كليّاً، فالشكّ في مثال العباء ليس في بقاء الكلّي من النجاسة حتّى يجري الإستصحاب فيه، بل الشكّ فيه إنما هو في بقاء فرد من النجاسة الذي يكون مردّداً من حيث مكانه بآته هل هو طرف الأيمن أو الأيسر، نظير ما إذا علمنا بوجود زيد في الدّار فانهدم الطرف الشرقيّ منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، و لو كان في الطرف الغربيّ فهو حيّ، فحياة زيد و إن كانت مشكوكة، إلاّ أنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي، و كذا نظير ما إذا كان لزيد درهم و اشتبه بين ثلاثة دراهم ثمّ تلف

أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلّي بالنسبة إلى درهم زيد لكونه جزئياً مردّداً بين التالف و الباقي.^(١)

هذا، و لكن يرد على هذا الدّفع: بأنّ الشبهة باقية بحالها، و الطّريقة المذكورة لا يدفعها، بتقريب: أنّ لبّ الإشكال هو عدم إمكان إجتماع استصحاب النّجاسة في مسألة العباء مع القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، سواء كان استصحاب المفروض من قبيل استصحاب الكلّي، أو الجزئيّ، فلا يدور الإشكال مدار التسمية، فكما لا مانع من استصحاب حياة زيد و وجوده في مثال الدار، كذلك لا مانع من استصحاب النّجاسة في مثال العباء.

و أمّا مثال الدرهم فهو أجنبيّة عن المقام؛ إذ عدم جريان الاستصحاب فيه مستندٌ إلى ابتلائه بالمعارض، حيث إنّ أصالة عدم تلف مال زيد من الدرهم، معارضة بأصالة عدم تلف مال غيره من الدرهم.

الوجه الثاني: ما عن المحقّق الثاني رحمته - أيضاً - من أنّ الاستصحاب في مثال العباء، لا يجري على تقدير، و لا يجدي على تقدير آخر، بيان ذلك: أنّ الاستصحاب في مسألة العباء لا يمكن أن يجري في مفاد «كان الناقصة» لعدم الحالة السابقة اليقينيّة، فلا يمكن أن يشار إلى طرف معيّن من العباء و يقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً سابقاً و شكّ في بقاء نجاستها الآن، فنستصحابها، إذ أحد طرفيه مقطوع الطّهارة، و الآخر مشكوك النّجاسة من أوّل الأمر؛ و أمّا الاستصحاب في مفاد «كان التامة» فهو و إن كان جارياً حيث إنّّه يقال: إنّ نجاسة العباء كانت موجودة سابقاً

يقيناً، و نشك في إرتفاعها، فنستصحبها، إلا أنه لا يجدي؛ إذ لا تترتب عليه نجاسة الملاقى، إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسة الملاقى يتوقف على أمرين: أحدهما: نجاسة الملاقى (بافتح)؛ ثانيهما: تحقق الملاقاة خارجاً، و من المعلوم جداً: أن استصحاب وجود النجاسة في العباء ليس من آثاره الشرعية الملاقاة للتجسس، بل هي من آثاره العقلية، و معه لا تثبت بالإستصحاب نجاسة الملاقى للعباء. (١)

و فيه ما لا يخفى؛ إذ لقائل أن يقول: بالإستصحاب في مفاد «كان الناقصة» بلاتعيين لموضع النجاسة، بتقريب: أن طرفاً من هذا العباء كان نجساً سابقاً، فالآن كما كان، و عليه، فالملاقاة مع العباء محرزة بالوجدان، و نجاسته محرزة بالتعبد، فيحكم حينئذ بنجاسة الملاقى، فتعود الشبهة.

و أمّا التعليل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله لعدم إمكان جريان الإستصحاب في مفاد «كان الناقصة» بأن أحد طرفي العباء، مقطوع الطهارة، و الطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر، فهو جار في جميع صور استصحاب الكلّي؛ إذ الخصوصية في جميعها مجهولة غير معلومة، نظير ما إذا دار الأمر بين الحدث الأصغر و الأكبر على ما تقدّم، حيث إن الحدث الأصغر بعد التوضأ مقطوع الزوال، و الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، وكذلك ما إذا دار الأمر بين الفيل و البقّ بعد مضي زمان لا يبقى البقّ بعده، حيث إن البقّ مقطوع الزوال حينئذ، و الفيل مشكوك الوجود من أول الأمر، فمثل هذا الأمر لا يمنع عن جريان الإستصحاب في الكلّي، بداهة، قوام الإستصحاب باليقين و الشكّ و هما حاصلان في الفرض.

الوجه الثالث: ما عن بعض الأعاضد بفتح الهمزة محضله: أن القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، إنما يتم إذا لم يكن في البين أصل حاكم مقتضى لنجاسته، وإلا فلا يتم، توضيح ذلك: أن الحكم بطهارة الملاقي المفروض، إما يكون لأجل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب طهارته، أو لأجل الاستصحاب الموضوعي، وهو أصالة عدم ملاقاته للنجس، إلا أن استصحاب بقاء النجاسة في العباء يكون أصلاً حاكماً مقتضياً لنجاسة ملاقيه؛ إذ الشك في طهارة الملاقي ونجاسته مسبب عن الشك في نجاسة العباء وعدمه، وعليه، فلا يلزم اجتماع استصحاب النجاسة مع طهارة الملاقي حتى يقال: بعدم إمكانه. (١)

الوجه الرابع: ما عن بعض المحققين بفتح الهمزة: من أن الاستصحاب في مسألة العباء لا يجدي ولا ترتب عليه نجاسة الملاقي إلا بالتلازم العقلي؛ وقد علل ذلك بقوله: «لأن نجاسة الجامع لو فرض محالاً وقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك، فلا تسري إلى الملاقي، لأن نجاسة الملاقي موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لا الجامع بما هو جامع، وإثبات نجاسة أحد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية». (٢)

وفيه: أن المسألة في مثل العباء إنما هي مسألة الكل والأجزاء لا الكلي والأفراد، فلا جامع كلياً حتى يقال: إن الكلي والجامع بما هو هو، لا يقبل الطهارة والنجاسة، لكونه أمراً مجرداً غير مادي، ويقال: أيضاً - لو فرض محالاً نجاسته، فلا تسري إلى الملاقي.

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٣، ص ١١٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٦، ص ٢٥٤.

هذه هي الوجوه المتمسك بها لدفع الشبهة العبايية، وقد عرفت ضعف بعضها، ولكن التحقيق في دفعها يقتضي أن يقال - تبعاً للمحقق العراقي رحمته -: بأنه لا يحكم بنجاسة الملاقى في مسألة العباء لو استصحب نجاسته، وجه ذلك: أن نجاسة الملاقى إنما تكون من آثار نجاسة الملاقى وأحكامها على نحو مفاد «كان الناقصة» وأنت تعلم، أن هذا العنوان لاحالة له سابقة متيقنة؛ إذ كل واحد من طرفي العباء يكون مشكوك النجاسة قبل غسل أحد طرفيه، وبعد غسله يكون طرف المغسول طاهراً قطعاً، و الطرف غير المغسول مشكوك النجاسة من أول الأمر؛ وأما استصحاب الجامع بين المحليين مع قطع النظر عن الإنطباق على أحدهما، فلا مجال له لعدم قبول الجامع بما هو للنجاسة والطهارة.

نعم، يقبل الجامع والطبيعي، النجاسة على تقدير الإنطباق وتحققه بتحقيق الطرف أو الفرد، والمفروض أن الطرف هنا، إما هذا الطرف، أو ذاك (في الدوران بين المحليين) كما أن الفرد هنا إما هذا الفرد، أو ذاك (في الدوران بين الفردين) وقد عرفت: حال الطرفين، أو الفردين وأنه لا يقين سابقاً بهما.

و أما استصحاب نجاسة القطعة الشخصية المرددة، فهو كاستصحاب الفرد المردد الذي لا يجري؛ وأما استصحاب وجود النجاسة في العباء على وجه مفاد «كان التامة» فهو جار لتامة أركانه، لكنه غير مجد لإثبات نجاسة الملاقى؛ إذ هو إنما يكون من آثار نجاسة الملاقى بنحو «كان الناقصة» حيث تسري نجاسة الملاقى إلى الملاقى.

نعم، استصحاب صرف وجود النجاسة يجدي في ترتيب أثر عدم صحة الصلاة، لما في الأخبار من منع وجود النجاسة في ثوب المصلي، أو بدنه عن صحة

الصلاة^(١). هذا تمام الكلام في القسم الثاني من إستصحاب الكلّي.

و أما القسم الثالث: فالحقّ عدم جريان الإستصحاب فيه، لما حقّق في محله من أنّ وجود الكلّي إنّما هو بوجود فردّه، فإذا ارتفع الفرد - الذي يكون الكلّي موجوداً بوجوده - يقيناً كما هو المفروض، فلاشكّ في بقاء الكلّي حتّى يستصحب، و أمّا وجوده بوجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأوّل أو لارتفاعه، فهو مشكوك من أوّل الأمر، فلا يقين بحدوثه.

و بعبارة أخرى: ما تعلّق به اليقين لم يتعلّق الشكّ ببقاءه، بل زال و ارتفع يقيناً، و ما يكون مشكوكاً من أوّل الأمر لم يتعلّق به اليقين، فلا مجال للإستصحاب في القسم الثالث.

و ممّا أشرنا إليه انقدح الفرق بين القسم الثالث و الثاني من استصحاب الكلّي، بأنّ اليقين في الثالث تعلّق بوجود كليّ متخصّص بخصوصيّة فرديّة معيّنة، وقد ارتفع هذا الوجود بلاشبهة، و الشكّ تعلّق بوجود الكلّي المتخصّص بخصوصيّة أخرى من دون تعلّق يقين به سابقاً، و عليه، فالشكّ لم يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين و لم يكن من قبيل الشكّ في البقاء كي يجري فيه الإستصحاب، و هذا بخلاف اليقين في القسم الثاني، فإنّه تعلّق بوجود الكلّي المرّدّد بين الخصوصيّتين و الفردين (القصر و الطويل) فيكون ما تعلّق به الشكّ عين ما تعلّق به اليقين، و لذا يحتمل بقاءه بعينه، فيستصحب. و كذا انقدح أنّه لا مجال لما عن الشيخ الأنصاري رحمته من التفصيل بين ما إذا احتمل حدوث فرد مقارن مع وجود الفرد الأوّل، فيجري فيه الإستصحاب، بدعوى:

أَنَّ الكَلِّيَّ المستصحب الثابت لاحقاً عين الكَلِّيِّ المتيقن الموجود سابقاً، و بين ما إذا
 احتمل حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول، فلا يجري فيه الإستصحاب،
 بدعوى: أَنَّ الكَلِّيَّ المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، و الموجود بوجود فرد آخر مشكوك
 الحدوث من أول الأمر. (١)

و الوجه في عدم المجال لهذا التفصيل هو ما عرفت: من أَنَّ الكَلِّيَّ موجود بعين
 وجود فرد، و لا وجود له بجماله، و المفروض أَنَّ الموجود بوجود الفرد الأول قد
 ارتفع و زال قطعاً، و وجوده بوجود فرد آخر، مشكوك من أول الأمر بلافرق بين
 الصورتين من التفصيل المذكور.

و قد أورد على تفصيل الشيخ رحمته الله بالنقض عليه: بأنه لو صح الإستصحاب في
 القسم الثالث من الكَلِّيِّ في الصورة الأولى، لزم عدم جواز الدخول في الصلاة
 متوضئاً فيها إذا قام المكلف من نومه محتملاً لحدوث الجنابة حال النوم؛ وذلك
 لاستصحاب كَلِّيِّ الحدث حينئذ، حيث يحتمل اقتران الحدث الأصغر مع الجنابة و
 الحدث الأكبر الذي لا يرتفع بالوضوء، مع أَنَّ عدم جواز الدخول في الصلاة متوضئاً
 مما لم يفت به أحد حتى الشيخ رحمته الله، و هذا كاشف عن عدم صحة الإستصحاب في
 القسم الثالث من الكَلِّيِّ مطلقاً.

و فيه: أَنَّ استصحاب الحدث الكَلِّيِّ في الفرض المذكور، محكوم بأصالة عدم
 حدوث الجنابة، و معه لا يجب إلا الوضوء.

ثم إنَّ هنا صورة ثالثة لاستصحاب الكَلِّيِّ من القسم الثالث قد صورها الشيخ

الأنصاري رحمه الله - أيضاً - واستثناها من ذلك القسم، فقال: بجريان الإستصحاب فيها، وهو ما يتسامح فيه العرف و يعدّ الأول و الآخر و السابق و اللاحق، شيئاً واحداً، و أمراً فardاً مستمراً ممتداً، لامتكثراً متعدداً، نظير ما إذا شكّ في بقاء السواد الشديد وارتفاعه بتبدّله بالبياض، أو تنزله إلى السواد الضعيف، و نظير ما إذا شكّ في بقاء العدالة العليا لزيد وارتفاعها بتبدّلها بالفسق أو تنزلها إلى المرتبة السفلى، فقال رحمه الله: باستصحاب كليّ السواد و العدالة في المثالين.

و فيه: أولاً: أنّ الإستصحاب في أمثال المثالين - بعد وحدة المتيقّن و المشكوك، بكون الشدّة و الضعف من الحالات - يكون من استصحاب الفرد لا الكليّ؛ و ثانياً: لو سلّم ذلك فهو من القسم الأول من استصحاب الكليّ لا الثالث. و قد أفاد الإمام الزاحل رحمه الله في المقام - أيضاً - ما لا يخلو عن فائدة، فراجع. ^(١)

بقي في المقام قسم رابع لاستصحاب الكليّ قد تعرّضه بعض الأعاضم رحمهم الله و هو ما إذا علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد، نظير ما إذا علم بوجود زيد في الدّار و بوجود متكلم فيها - أيضاً - يحتمل انطباقه على زيد و على غيره، فعلم بخروج زيد منها، ففي مثل الفرض يستصحب وجود الإنسان في الدّار - مع قطع النظر عن خصوصيّة الزيدية - إذا كان له أثر شرعيّ؛ و ذلك، لتماميّة أركان الإستصحاب. ثمّ أورد رحمه الله عليه: بأنّ هذا الإستصحاب قد يبتلي بالمعارض، كما في مثل ما إذا علم شخص بجنابته ليلة الخميس، فاغتسل، ثمّ رأى في ثوبه منياً يوم الجمعة و يعلم بكونه جنباً حين خروج هذا المنّي المرئي، فيحتمل انطباق عنوانين على هذا المنّي،

أحدهما: عنوان الجنابة ليلة الخميس التي قد ارتفعت بالإغتسال منها قطعاً؛ ثانيهما: عنوان الجنابة الأخرى، فهنا وإن كان استصحاب كليّ الجنابة جارياً بلا اعتبار خصوصيّة خاصّة، لكنّه معارض باستصحاب الطّهارة الحاصلة من الإغتسال من الجنابة، فيتساقطان بالمعارضة، و معه لا بدّ من الرّجوع إلى أصل البراءة، حيث يشكّ في وجوب الإغتسال ثانياً^(١).

هذا، و لكن في أصل جريان الإستصحاب تأمّل، فتأمّل.

﴿ تذنيبان ﴾

الأوّل: قد عرفت أنّه لا يجري استصحاب الكليّ من القسم الثالث و لا استصحاب الفرد، لما تقدّم من أنّ أحد الفردين الذي كان الكليّ موجوداً بوجوده قد ارتفع يقيناً و لاشكّ في بقاءه، و الفرد الآخر المحتمل حدوثه حال وجود الأوّل أو مقارناً لارتفاعه بلاثخلل عدم، مشكوك الحدوث من الأوّل، لكن لو كان هناك أثر بسيط للجامع بين الفردين بنحو الطّبيعة السّارية، فالظاهر أنّه لا قصور في استصحاب ذلك الأثر لتماثيّة أركانه و اتّحاد القضيتين، فكان على يقين من حدوث الأثر، فشكّ في بقاء بارتفاع الفرد المعلوم حدوثه لاحتمال قيام فرد آخر مقامه، كاستصحاب بقاء الخيمة بجاها عند احتمال قيام عمود آخر مقام العمود الأوّل.

إن قلت: لازم ما ذكر من استصحاب الأثر و المسبّب - لا المؤثر و السبب - في الفرض المذكور، جريان استصحاب في الفروض الآخر من الأسباب و المسبّبات

الشرعية في أبواب مختلفة مع أنه مما لم يلتزم به أحد، بلافرق بين كونها في الأحكام التكليفية، نظير ما إذا علم بوجوب الصوم عليه إلى مدة معينة بنذر أو شبهه، فشك بعد انقضاء تلك المدة في وجوبه عليه لاحتمال نذره ثانياً مقارنة لانقضاء زمان النذر الأول، وبين كونها في الأحكام الوضعية، نظير ما إذا تزوج زيد هنداً انقطاعاً إلى مدة علم بانقضاءها، فشك بعد تلك المدة في بقاء الزوجية لاحتمال تزويجها ثانياً مقارنة لانقضاء المدة، ففي أمثال هذه الأمثلة وإن كان لا يجري الاستصحاب في الأسباب، حيث إن الفرد الأول من السبب الذي كان متيقناً قد ارتفع قطعاً، والفرد الثاني منه مشكوك الحدوث من أول الأمر، لكن لازم ما ذكر في هذا التذنيب جواز جريان الاستصحاب في المسببات والآثار، كنفس الزوجية ووجوب الصوم، مع أن هذا مما لم يقل به أحد.

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

قلت: قياس الأمثلة بما ذكر في التذنيب مع الفارق؛ بداهة، أن الأمثلة إنما تكون من باب القسم الثالث من استصحاب الكلي؛ إذ الفرد المتيقن من الزوجية - مثلاً - قد ارتفع وانعدم بانقضاء أجله؛ والفرد المشكوك منها يكون مشكوك الحدوث من أول الأمر، فالمشكوك في الزمان اللاحق غير الفرد المتيقن في الزمان السابق، فلابحال للاستصحاب أصلاً، بل الأصل هنا يقتضي عدم حدوث المشكوك من الفرد في الزمان اللاحق، وهذا بخلاف ما في التذنيب من مثال الخيمة والعمود؛ إذ المستصحب هنا أمر وحداني شخصي وهو هيئة الخيمة لا يتبدل ولا يتعدّد بتبدل الأعمدة وتعددها. أضف إلى ذلك، أن السببية والمسببية في الأمثلة إنما تكون شرعية تعبدية، ومقتضى ذلك أن استصحاب المسبب والآخر، كالزوجية - مثلاً - يكون مبتلى

بالأصل الحاكم و هو أصالة عدم حدوث فرد جديد من السبب، فيترتب عليه عدم المسبب شرعاً، وهذا بخلاف مثال الخيمة؛ إذ السببية و المسببية فيه عقلي محض، فلا يجري الأصل في السبب (أصالة عدم حدوث عمود جديد) حتى يتقدم على استصحاب المسبب (هيئة الخيمة) و يترتب عليه عدمه.

التذنيب الثاني: قد عرفت القسم الثاني من استصحاب الكلّي و لاحظت بعض أمثله العرقية، كالبقّ و الفيل، وكذا بعض أمثله الشرعية، كالحدث المردّد بين الأكبر و الأصغر فيما إذا خرج البلل المردّد بين البول و المنيّ فتوضاً، و حيث إنّ هذا الفرض كان له صور و شقوق متعدّدة من جهة الجهل بالحالة السابقة على خروج البلل، أو العلم بها من حيث الطهارة أو الحدث من الأكبر أو الأصغر و كانت مبتلى بها، نتعرض لها تبعاً للمحقّق العراقي^(١) و أفردنا كلّ واحدة من صورها بالبحث من جهة جريان الاستصحاب و عدمه.

الأولى: عدم العلم بالحالة السابقة، أو العلم بكونها هي الطهارة، و التزم المحقّق العراقي^{رحمته} فيها بجريان استصحاب الحدث، و بأنّ هذا هو المتيقّن من مورد كلماتهم.

وجه ذلك واضح جدّاً؛ لأنّه حين خروج البلل المردّد (البول و المنيّ) تيقّن بحدوث طبيعيّ الحدث، فإذا توضّأ يشكّ في ارتفاعه، فيجري استصحاب هذا الجامع الكلّيّ بلحاظ ما له من الأثر المشترك فيه و هو عدم جواز مسّ كتابة القرآن و عدم جواز الدخول في الصلّاة أو الطّواف.

نعم، لا يترتب على الاستصحاب المذكور، الآثار المترتبة على خصوص الفرد و هو الحدث الأكبر، كحرمة المكث في المساجد و الدّخول في المسجدين و حرمة قراءة العزائم.

هذا و لكن التحقيق يقتضي أن يقال: حيث إنّ الحدث مردّد بين الحدثين و معلوم بالإجمال، فلانصاص من الإحتياط بالجمع بين الوظيفتين، إمّا لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، أو لتساقطها لوجرت.

الصّورة الثانية: العلم بالحالة السابقة و هو الحدث لا الطّهارة، مع فرض كونه من الحدث الأكبر (الجنابة)، فلا مجال فيها لاستصحاب كلّی الحدث المرّد، بل هو خارج عن محلّ كلامهم قطعاً؛ إذ الكلام في ما إذا شكّ في بقاء الحدث بعد فعل الوضوء و هنا يقطع ببقاءه معه، لعدم زوال الجنابة بالوضوء فيجب الغسل، سواء كان البلل المشتبه بولاً أو منياً، و سواء قيل: بتأثير الحدث بعد الحدث، أو لا، حيث إنّ المفروض في هذه الصّورة كون حالته السابقة على خروج البلل، هو الحدث الأكبر.

الصّورة الثالثة: العلم بالحالة السابقة و هو الحدث لا الطّهارة، مع فرض كونه من الحدث الأصغر، فلا مجال فيها - أيضاً - لاستصحاب كلّی الحدث؛ إذ المفروض أنّ الحدث الأصغر متيقّن سابقاً، فيشكّ بعد خروجه في بقاءه و عدم تبدّله بالأكبر، فيستصحب و يحكم ببقاءه و عدم تبدّله بالأكبر، و حينئذٍ لا يبقى المحلّ لاستصحاب الكلّي.

إن شئت، فقل: إنّ الحدث الأصغر متيقّن معلوم تفصيلاً، و الحدث الأكبر مشكوك بشكّ بدويّ، فيجري فيه الأصل الثاني و هو أصالة عدم حدوث الأكبر؛ أو

فقل: إن العلم الإجمالي هنا ينحلّ بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الحدث الأصغر و
الشك البدوي بالنسبة إلى الحدث الأكبر، بل لا علم إجمالياً هنا إلا ظاهراً و صورة،
فلا انحلال حقيقة، بلافرق فيه بين الأقوال الثلاثة في الحدثين من التخالف كالسواد و
الحلاوة و التضاد و الإتحاد مع اختلافهما في الشدة و الضعف.

﴿ تذييل ﴾

« أصالة عدم التذكية »

المشهور بل المتسالم عليه بين الأصحاب عليه السلام جريان أصالة عدم التذكية إذا
شك في تذكية حيوان، فيترتب عليه الأثران وهما الحرمة و النجاسة، وقد خالفهم في
ذلك جماعة: منهم الفاضل التوحيدي رحمته الله و التزم بأن النجاسة ليست من آثار عدم التذكية
و المذبوحية، مستدلّاً بأن عدم التذكية لازم لأمرين: أحدهما: الحياة؛ ثانيهما: الموت
باحتف الأنف، و ليس عدم التذكية بما هو هو موجب للنجاسة و لا ملزومه الأول
(الحياة)، بل الموجب لها هو ملزومه الثاني (الموت بحتف الأنف) فعدم التذكية لازم
أعم لما يوجب النجاسة.

و من الواضح: أن عدم التذكية اللازم للحياة مغاير لعدمها اللازم للموت حتف
الأنف، فالأول (الحياة) هو المتيقن في الزمان الأول، و المفروض أنه غير باقٍ في الزمان
الثاني، بل مع فرض البقاء لا يجدي كما لا يخفى، و الثاني (الموت بحتف الأنف) مشكوك
الحدوث من أول الأمر، فكيف يتمسكون لإثبات النجاسة بأصالة عدم التذكية! (١)

ثم إنه يمكن تقريب الاستدلال لما اختاره الفاضل التوحيدي بوجهين آخرين :

الأول: أن موضوع الحرمة والتجاسة عنوان وجودي وهو الميتة، وموضوع الحلية والطهارة - أيضاً - عنوان وجودي وهو المذكى، فلا بد من إحراز العنوانين الوجوديين وجداناً أو تعبداً، ومن المعلوم، أن أصالة عدم التذكية لاتثبت عنوان الميتة تعبداً حتى تترتب عليه الحرمة والتجاسة، إلا على القول بالأصل المثبت، حيث إن إثبات أحد الضدين (الميتة) بنفي الضد الآخر (المذكى) من أظهر مصاديق أصل المثبت، فلانما من إجراء أصالة العدم في كلا العنوانين وهي أصالة عدم التذكية و أصالة عدم الموت بحتف الأنف و حينئذ يقع التعارض بين الأصلين، و المرجع بعد تساقطها أصالة الحل والطهارة.

الثاني: أن موضوع الحرمة والتجاسة لو سلم كونه نفس عدم التذكية لاعنوان الميتة، فليس المراد به هو مطلق عدم التذكية، بل المراد عدمها حال زهاق روح الحيوان لاحال حياته، و واضح جداً، أن هذا العدم المقيد ليس له حالة سابقة حتى يستصحب؛ إذ زهاق روحه إما يكون من ناحية التذكية، أو من ناحية عدم التذكية، فليس لنا هنا زمان كان فيه الزهاق بلا تذكية حتى يجري الأصل عند الشك في البقاء، فهذا العدم المقيد بمفاد «ليس الناقصة» ليس له حالة سابقة متيقنة، و أما عدم التذكية حال حياة الحيوان بمفاد «ليس التامة» فهو وإن كان متيقناً سابقاً، لكن لايجدي استصحابه و ليس له أثر إلا أن يثبت به ذلك العدم الخاص، و هذا الإثبات، كما ترى، يكون من الأصول المثبتة، فالمرجع حينئذ هو أصالة الحلية والطهارة.

هذا، و لكن يرد على مقالة الفاضل التوحيدي بأنه أولاً: ليس المراد من الميتة

هو خصوص مامات بحتف أنفه، بل المراد منها - بحسب عرف الشارع سيّما المتشرّعه - مطلق ما لم يذكّر بشرائط التذكّية الشرعيّة من التسمية، واستقبال القبلة و الذّبح بالحديد وإسلام الذّابح، فما لم يذكّر بهذه الشرائط واختلّ أحدها، يسمّى ميتة وإن لم يزهد روحه حتف أنفه، وعليه، فغير المذكّي هو الميتة تترتب عليه الحرمة و النّجاسة، كترتبها عليها، فلا مجال للأصل المثبت لوجرت أصالة عدم التذكّية.

و ثانياً: لو سلّم مغايرة العنوانين (غير المذكّي و الميتة) و أنّ الميتة معناها هو مامات حتف أنفه، فلانسلم اختصاص الحرمة و النّجاسة بعنوان الميتة، بل ظاهر الكتاب و السنة ترتبها على عنوان غير المذكّي - أيضاً - أمّا الكتاب فهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١) إذ المراد من كلامه تعالى، هو حرمة أكل غير المذكّي، كحرمة أكل الميتة، كما أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(٢) هو حلّيّة أكل المذكّي، و أمّا السنة فهو قوله ﷺ في ذيل موثقة ابن بكير: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصّلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي و قد ذكّاه الذّبح»^(٣) فالحكم (الحرمة و النّجاسة) كما يترتبان على عنوان الميتة، كذلك يترتبان على عنوان غير المذكّي، غاية الأمر، أحد العنوانين وهو الميتة خاصّ، والآخر وهو غير المذكّي عامّ، ولا محذور فيه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المترتب في الآية على عنوان غير المذكّي ليس إلّا

(١) سورة الأنعام (٦)، الآية ١٢١.

(٢) سورة المائدة (٥)، الآية ٣.

(٣) وسائل الشّيعّة: ج ٣، كتاب الصّلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

خصوص الحرمة، لا النجاسة، كما أن المترتب فيها على عنوان المذكي هو خصوص الحلية، لا الطهارة، ولذا قال الله تبارك و تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ وقال تعالى: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾^(١) فهاتان الآيتان تدلان على حرمة أكل غير المذكي و حلية أكل المذكي، وأما النجاسة و الطهارة، فلا.

ولو أغمض عن ذلك كله و وصل الدور إلى تعارض الأصلين (أصالة عدم التذكية، و أصالة عدم الموت بحتف أنفه) فالمرجع هو استصحاب الحرمة و الطهارة الثابتين حال الحياة، لا القاعدتان (الحلية و الطهارة) و ذلك، لحكومة الإستصحاب على القاعدة، و التفكيك بين الطهارة و الحلية غير قادح، ألا ترى، أن جملة من أجزاء الحيوان المذكي مع كونها طاهرة، حرام أكلها. هذا مجمل الكلام في مورد أصالة عدم التذكية، و لكن تحقيق هذا الأصل و تفصيل الكلام فيه قد تقدّم في مبحث البراءة^(٢)، فراجع.

ثم إنه ينبغي هنا أن نشير إلى صور الشك في حلية اللحم و حرمة، فنقول: يقع الكلام تارة في الشبهة الموضوعية؛ و أخرى في الشبهة الحكمية. أما الشبهة الموضوعية، فهي على أقسام أربعة :

الأول: ما إذا كان الشك في الحلية و الحرمة، لأجل دوران الأمر بين كون اللحم من مأكول اللحم، كالشاة، أو من غيره، كالإرنب، بعد الفراغ عن العلم بوقوع التذكية مع شرائطها المقررة على الحيوان.

(١) سورة الأنعام (٦)، الآية ١١٨.

(٢) راجع، مفتاح الأصول: ج ٣، ص ٣٤٢ إلى ٣٤٩.

الثاني: ما إذا كان الشك فيها، لأجل احتمال طرؤ عنوان على الحيوان، مانع عن قبوله للتذكية، كالجلل، أو الوطىء، أو الإرتضاع من لبن خنزيرة، بعد الفراغ عن العلم بقابليته للتذكية ذاتاً.

الثالث: ما إذا شك فيها، لأجل احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً، بعد الفراغ عن العلم بوقوع التذكية عليه مع شرائطها المقررة، نظير ما إذا كان الحيوان المذبوح مردداً بين الشاة و الكلب.

الرابع: ما إذا كان الشك فيها، لأجل احتمال عدم وقوع التذكية على الحيوان، إما لاحتمال عدم تحقق أصل الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض شرائط التذكية، كالتسمية، أو إسلام الذابح، أو نحوهما؛ وذلك كله بعد الفراغ عن العلم بقبوله للتذكية.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

و لا يخفى: أن القسم الرابع تجري فيه أصالة عدم التذكية دون سائر الأقسام، فتترتب عليها الحرمة و النجاسة بناءً على المختار، حيث لا مغايرة بين العنوانين (غير المذكى و الميتة) إلا من ناحية اللفظ، كما علمت آنفاً.

و أما الشبهة الحكمية، فلها - أيضاً - أقسام:

الأول: ما كان الشك في الحلية و الحرمة لفقد النص و عدم الدليل - من الكتاب و السنة - على الحرمة بعد الفراغ عن العلم بوقوع التذكية على الحيوان، كالشك في حلية أكل اللحم الإرنب.

الثاني: ما كان الشك فيها، لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية، كما في الحيوان المتولد من الشاة و الكلب من دون إلحاقه بواحدٍ منهما.

الثالث: ما كان الشك فيها لأجل الشك في اعتبار أمر كذا أو كذا في التذكية، كما إذا شك في اعتبار كون الذبح بالحديد في التذكية و عدمه؛ وهذا القسم هو ما يجري فيه أصالة عدم التذكية، والحكم بالحرمة و النجاسة، كما عرفت. هذا تمام الكلام في التنبيه الرابع.

﴿ استصحاب الأمور التدرجية ﴾

التنبيه الخامس: قديقال: إن مقتضى اعتبار الشك في البقاء في الإستصحاب، عدم جريانه في الأمور التدرجية المتصرفة غير القارة من الزمان و الزماني؛ وذلك، لعدم قرار و بقاء فيها، بل هي أمور توجد و تنصرم شيئاً فشيئاً، و البقاء هو استمرار عين وجود الشيء - بجميع حدوده و شؤونه - في الآن الثاني و الثالث و هكذا، بعد ما حدث في الآن الأول، كما مرّ، نظير ذلك في مبحث المشتق في أسماء الزمان، كالمقتل و نحوه، ففيل هناك: بخروجها عن محل النزاع، بتقريب: أن النزاع إنما يكون في الذات التي انقضت عنها المبدء، لا الذات التي انقضت نفسها، و الزمان في مثل «المقتل» يكون نفسه منقضيّاً مع المبدء.

و هنا - أيضاً - بيان آخر بالنسبة إلى عدم جريان الإستصحاب في الأمور التدرجية، محصله: أنه لا بدّ في الإستصحاب من اتّحاد القضيتين (المتيقنة و المشكوك) و من المعلوم المبرهن: أن الأمور التدرجية ممّا لا شيء فيها ثابتاً حتّى يكون بعينه مشكوكاً بعد ما كان متيقناً، بل المشكوك قطعة و جزء منها، و المتيقن قطعة أخرى و جزء آخر، قد انصرم و انقضت، فالقضيتان مختلفتان، لا اتّحاد بينهما أصلاً، ولعلّه إلى

هذا المعنى أشار الشيخ الأنصاري رحمته بقوله: «أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب فيه؛ لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل و النهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهراً أو ليلاً»^(١). هذا، و لكن التحقيق يقتضي التكلّم تارة في مورد استصحاب الزمان و الحركة، و أخرى في مورد استصحاب الزمانيّ المقيد بالزمان، أمّا استصحاب الزمان و الحركة و نحوهما من المتصرّمات، فالحقّ جريانه فيها؛ و ذلك، لا لعدم اعتبار الشكّ في البقاء في الزمانيات، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته^(٢)، بل لكونها - كالأمور القارّة - ذوات هويّات شخصيّة، و وجودات خارجيّة بسيطة يفرض البقاء فيها^(٣) على مانوحه قريباً؛ فحينئذٍ لا بدّ لنا من التكلّم في مقامين:

الأوّل: في أنّ مستند جريان الإستصحاب، ليس عدم اعتبار الشكّ في البقاء.

الثاني: في أنّ مستنده هو كون المتصرّمات ذوات هويّات شخصيّة.

أمّا المقام الأوّل: فوجهه، أنّه لا شكّ في اعتبار الشكّ في البقاء عند جريان الإستصحاب، و لذا قالوا: إنّ الإستصحاب هو إبقاء ما كان، و هذا المعنى هو المستفاد من أدلّته، حيث إنّ مقتضى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» عدم جواز نقض اليقين الفعليّ بالشكّ كذلك، و هذا لا يتأتّى إلّا بتعلّق الشكّ الفعليّ بعين ما تعلّق به اليقين الفعليّ، و هذا - أيضاً - لا يمكن إلّا بأن يتعلّق الشكّ ببقاء ما علم وجوده سابقاً؛

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٠٣.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٠٤.

(٣) و التقطيع في الحركة و الزمان ليس بأمر واقعيّ، بل أمر و هسيّ، و إلّا فها أمران بسيطان ليسا بمركّبين من القطعات و الأجزاء و الساعات و الدقائق المنضمّ بعضها إلى بعض.

و ذلك لاستحالة تعلّقها بحدوثه سابقاً، فلا بدّ من تعلّق الشكّ بالبقاء بعد ما تعلّق اليقين بالحدوث، و المراد من مثل قوله عليه السلام : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» هو هذا المعنى، كما أنّ التعليل في قوله عليه السلام : «لأنك كنت...» له ظهور تامّ في الشكّ في البقاء، و عليه، فلا مجال لما عن المحقّق الحائريّ اليزديّ رحمته من أنّ عنوان «الشكّ في البقاء» ليس في الأدلّة. ^(١)

أمّا المقام الثاني: (مستند الإستصحاب هو كون المتصرّّات ذوات هويات شخصيّة) فوجهه هو أنّ وجود الحركة القطعيّة و بقاءها عقلاً، ممّا قد برهن عليه في محله ^(٢)، بحيث يكون الإلزام بعدمها إنكاراً للضرورة، غاية الأمر، وجود الحركة وجود مستمرّ متدرّج متقضيّة، فلها هويّة سيّالة، و شخصيّة غير قارّة باقية مادامت لم تنقطع و لم تنته إلى السكون و الوقف، كقوله عليه السلام

و بعبارة أخرى: لكلّ موجود وجود خاصّ، و هويّة مخصوصة مركّبة من القوّة (الهيولى) و الفعل (الصورة)، و من المجرد و المادّي، و الثابت و السيّال و غيرها من سائر الأقسام، و لكلّ موجود - أيضاً - عدم خاصّ و هو عدم وجوده الخاصّ، و الحركة و الزّمان لهما وجود خاصّ و هو السيّال المتصرّم المتدرّج، لا الثابت القارّ، و عليه، فالحركة أمر ممتدّ مستمرّ باقٍ بالبقاء التّجدديّ، و بالإستمرار التّغيّريّ، و بالإمتداد التّصرّميّ، بحيث يكون بقاءها في تجدّدها، و استمرارها في تغيّرها، و امتدادها في تصرّمها، و قرارها في عدم قرارها و سيّالها، فلا مانع من جريان

(١) راجع، درر الفوائد: ص ٥٣٨.

(٢) راجع، الأسفار الأربعة: ج ٣، ص ٢٢.

الإستصحاب فيها و الحكم بالبقاء تعبداً لما فيها من البقاء تكويناً، كما أن فيها - أيضاً - بقاء عرفاً؛ إذ من الواضح جداً، أن العرف يعتقد ببقاء اليوم - مثلاً - بعد وجوده إلى أن ينتهي إلى الليل، وكذا يعتقد ببقاء الليل بعد وجوده إلى أن ينتهي إلى النهار، فكلّ منهما عند العرف وجود ممتدّ مستمرّ باقٍ، قصيراً أو طويلاً حسب اختلاف الفصول، و لعلّ في إرتكاز العرف ما في حوزة العقل من البقاء التجديدي، و الثبات التصرّمي، و القرار التغيّري.

نعم، يرد الإشكال على هذا الإستصحاب من ناحيتين :

الأولى: أن استصحاب بقاء النهار أو الليل، لا يثبت اتّصاف الجزء المشكوك بكونه من النهار أو الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيها أنه واقع في الليل و النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت.

وفيه: أنه لا حاجة إلى إثبات اتّصاف الجزء المشكوك بكونه من النهار أو الليل حتّى يلزم المثبتة، بل إنّما يستصحب نفس النهار أو الليل، فيترتب عليها آثارها. توضيحه: أن النهار - مثلاً - له هويّة متجدّدة طالعة غاربة مستمرة باقية إلى أمد و مدّة معيّنة، لا يقدح في بقاءها سيّلاها و تصرّمها، و عليه، فإذا شكّ في بقاءها يجري الإستصحاب، فيحرز زمان الفعل بالإستصحاب، فيجب حينئذٍ على المكلف، العلم بوظائفه المقرّره في تلك الأوعية و الظروف المحرزة تعبداً بمعونة الأصل، فلا أثر هنا من الأصل المثبت؛ إذ لا حاجة إلى إثبات أن الجزء المشكوك، من النهار حتّى يقال: إنّ هذا من اللّوازم العقلية.

الثانية: أنه يعتبر في الأعمال الموقّته، كالصّيام في شهر رمضان، و الصّلوات

اليومية، إحراز وقوعها في زمانها، و من المعلوم، أن استصحاب بقاء النهار والليل، أو استصحاب شهر رمضان، لا يثبت وقوع الفعل في زمانه، إلا على القول بالأصل المثبت؛ إذ وقوع الفعل في زمانه أو في شهر رمضان إنما يكون من لوازم كون الزمان المشكوك فيه، من النهار أو الليل.

و فيه ما لا يخفى من الضعف؛ إذ من الواضح أنه إذا استصحاب وأُحرز أن هذا الزمان نهار أو شهر رمضان - مثلاً - فلا يترتب عليه سوى إتيان الصلاة أو الصيام، فيقع العمل في زمانه - بدليله الاجتهادي - وجداناً وقهراً، فلا أثر من الأصل المثبت. وإن شئت، فقل: إن بالإستصحاب يحرز ظرف العمل و زمانه تعبدًا، وبالدليل الاجتهادي يؤتى بالعمل في ظرفه و زمانه، وهذا نظير ما إذا أحرزت عدالة زيد - مثلاً - بالإستصحاب، فيجوز الإقتداء به، أو ينفذ شهادته قهراً بأدلة إجتهادية دالة على جواز الإقتداء بالعدل أو قبول شهادته، و نظير ما إذا أحرزت كرية ماء بالإستصحاب، حيث تترتب الطهارة على غسل ثوب نجس فيه، قهراً، فأمثال هذه الموارد ليس من موارد الأصول المثبتة. هذا كله في استصحاب الزمان و الحركة.

و أما استصحاب الزماني فالكلام فيه يقع تارة في الزماني المتصرم المتدرج، كالأمور التدرجية المتجددة شيئاً فشيئاً، نظير التكلم، و الكتابة، و جريان الماء، و سيلان دم الحيض، و أخرى في الزماني المستقر الثابت، كالصيام في قوله تعالى: ﴿أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. (١)

أما الزماني المتدرج، فحصل الكلام فيه، هو أن الشك في بقاء الأمر

التدريجيّ على أقسام :

منها: أن يكون منشأه هو الشكّ في المقتضي، كما إذا شكّ في جريان الماء، أو في سيّلان دم الحيض، للشكّ في كميّة المبدء و مقدار استعداد العروق المائية المودعة في بطن الأرض لجريان الماء، أو مقدار استعداد عروق الدّم الكامنة في باطن الرّحم.

و منها: ما يكون منشأه هو الشكّ في الرّافع، كما إذا شكّ في جريان الماء الجاري، أو سيّلان دم الحيض؛ لاحتمال حدوث مانع منه و طرؤ رافع له، و كما إذا شكّ في بقاء التّكلم، لاحتمال طرؤ صارف عن الدّاعي الذي دعاه إلى التّكلم.

و منها: ما يكون منشأه هو احتمال حدوث داعٍ آخر، أو مبدء آخر، أو مادّة أخرى بعد الفراغ عن العلم بارتفاع الأوّل، كما إذا شكّ في بقاء التّكلم لاحتمال انقداح داعٍ آخر له بعد العلم بارتفاع الدّاعي الأوّل، و كما إذا شكّ في بقاء السّفر، لاحتمال عروض داعٍ آخر بعد العلم بزوال الدّاعي الأوّل الذي دعاه إلى مسافة معيّنة.

و الحقّ جريان الإستصحاب في جميع تلك الأقسام، أمّا القسم الأوّل فلا إطلاق أدلّة الإستصحاب و شمولها لها - أيضاً - على ما تقدّم في موقف البحث عن الأدلّة و هي الروايات؛ و أمّا القسم الثّاني و الثّالث، فلعدم الإشكال فيها.

هذا، و لكن ذهب المحقّق الثّاني رحمته إلى عدم جريان الإستصحاب في الأمور التدريجيّة، مدّعياً بأنّه راجع إلى الوجه الثّاني من القسم الثّالث من أقسام استصحاب الكلّي.

توضيح كلامه رحمته: إنّ وحدة الأمور التدريجيّة و تعدّدها، إنّما هو بوحدة الدّاعي و تعدّده، فع تعدّد الدّاعي تتعدّد الأمور التدريجيّة و تنشلم وحدتها، ألا ترى،

أن من تكلم نصف ساعة - مثلاً - بداعٍ، ثم تكلم بلافصل نصف ساعة أخرى بداعٍ آخر، كانت التكلّم الحادث بهذا الداعي غير التكلّم الحادث بذاك الداعي، فإذا يشكّ في حدوث فرد آخر من الكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داعٍ آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقداً في النفس، فلا يجري فيه الإستصحاب، وكذا الحال في الماء والدّم ونحو ذلك من الأمور التدرجية، فتأمل. (١)

و فيه: أن معيار الوحدة في الزمانيات المتصرّمة، هو الإستمرار والاتّصال و إن تحققت بدواعٍ متعدّدة، أو بداعٍ في قطعة، وداعٍ آخر في قطعة أخرى. وبعبارة أخرى: أن الزمانيات ما لم تنقطع ولم يتخلّل العدم والسكون، لها هويّة واحدة وشخصيّة فاردة وإن حدثت بداعٍ و بقيت واستمرت بداعٍ آخر، كما أنّه إذا تخلّل العدم وانثلم الاتّصال، تصير متعدّدة وإن كان الداعي واحداً؛ ولذا لو سجد المصلّي بداعي الإمتثال و بقي في سجدة الصلّة - بعد إتمام ذكرها - لحظة بداعٍ آخر غير الإمتثال، كالإستراحة، لا يحكم ببطلان الصلّة حينئذٍ لأجل زيادة السجدة و تعدّدها بتعدّد الداعي.

و أمّا توهم أن استصحاب الأمر المتصرّم في هذا القسم، محكوم بأصالة عدم حدوث داعٍ التي يترتب عليها عدم تحقّق الأمر المتصرّم؛ وذلك، لكون الشكّ في بقاءه مسبباً عن الشكّ في حدوث داعٍ آخر و الأصل عدمه، فنُدفع: بأن أصل عدم حدوث داعٍ آخر لا أثر له شرعاً، و ترتّب عدم تحقّق الأمر المتصرّم عليه، عقليّ، كما لا يخفى، فلا سببيّة و لا مسببيّة شرعيّة هنا، و حينئذٍ إجراء الأصل المذكور لترتب

ارتفاع الأمر المتصرّم عليه، إنّما يكون إجراءً للأصل المثبت بلاشبهة، فلا مجال للحكومة.

ثمّ إنّهُ لا يخفى: أنّ التّكلم مع كونه من الأمور المتصرّمة غير القارّة، يفارق الحركة و يمتاز عنها؛ إذ ليس له هويّة واحدة حقيقةً، و شخصيّة فاردة واقعاً، حيث يتخلّل في أثناءه السّكوت قهراً و لو بقدر التّنفس، لكن لما كانت له وحدة اعتباريّة عرفيّة، بحيث تعدّ عند العرف عدّة من الجملات المتّصلة المتسلسلة المتعاقبة، موجوداً واحداً، جرى فيه - أيضاً - الإستصحاب، لانحفاظ اتّحاد القضيتين (المتيقّنة و المشكوكة) بالوحدة الإعتباريّة، ألا ترى، أنّ الصّلاة مع كونها مركّبة من أمور مختلفة، كمقولة الكيف و الوضع، واحدة بوحدة اعتباريّة، و عليه، فالتّكلم يجري فيه الإستصحاب بلافرق بين أقسام الشكّ المتقدّمة، هذا كلّهُ في الزّمان المتدرج.

و أمّا الزّمانيّ المستقرّ المقيّد بالزّمان، فالشكّ فيه تارة يكون من ناحية الشبهة الموضوعيّة، و أخرى من ناحية الشبهة الحكميّة.

أمّا الشبهة الموضوعيّة، فيجري فيها الإستصحاب، بلاخلاف و شبهة، سواء كان الفعل المقيّد بالزّمان مقيّداً بعدمه، أم بوجوده، فإذا فرض أنّ الصّيام و الإمساك مقيّد بعدم مجيء المغرب، أو جواز الأكل و الشّرب مقيّد بعدم طلوع الفجر، يستصحب العدمان (عدم المغرب، و عدم طلوع الفجر) فيترتّب وجوب الإمساك و جواز الأكل و الشّرب؛ وإذا فرض أنّ المستفاد من لسان الدّليل هو كون الفعل مقيّداً بوجود النّهار، أو بوجود اللّيل، يستصحب نفس الزّمان من النّهار أو اللّيل على ما تقدّم.

هذا، و لكن اختار المحقق الثاني تكرّر عدم جريان الإستصحاب، بدعوى: أن الشك في بقاء الزمان كالليل و النهار مطلقاً، يرجع إلى الشك في المقتضي؛ إذ هو شك في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لانعدامه، و هذا مما لا يجري فيه الإستصحاب. (١)

و فيه: أنك عرفت سابقاً، أن إطلاق روايات الإستصحاب يعم صورة الشك في المقتضي - أيضاً - فلأمانع من جريان الإستصحاب فيه.
و أما الشبهة الحكمية، فلها أقسام أربعة :

أحدها: أن يكون الشك فيها لأجل شبهة مفهومية؛ و ذلك نظير ما إذا شك في مفهوم «الغروب» الذي جعل غاية لوجوب الصيام، و أنه هل هو إستتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية؟

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ثانيها: أن يكون الشك فيها لأجل تعارض الأدلة؛ و ذلك نظير ما إذا شك في آخر وقت العشائين، و أنه هل هو انتصاف الليل - كما هو المشهور - أو طلوع الفجر مع القول بحرمة التأخير عن نصف الليل عمداً؟ كما عن بعض.

ثالثها: أن يكون الشك فيها لأجل احتمال حدوث تكليف آخر جديد بعد الفراغ عن زوال تكليف سابق لتحقيق غايته و انقضاء أمده؛ و ذلك نظير العلم بوجوب الجلوس إلى الزوال و الشك في وجوبه بعد تحقق الزوال، لاحتمال حدوث تكليف جديد.

رابعها: أن يكون الشك فيها لأجل احتمال كون تقييد الحكم بالزمان من باب

تعدّد المطلوب بعد الفراغ عن زوال تكليف سابق لتحقيق غايته و انقضاء أمدّه.

فقد فصل الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) وكذا المحقق الخراساني رحمته في جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميّة بتمام أقسامها، بين ما إذا أخذ الزّمان قيّداً للفعل، فلا يجري، و بين ما إذا أخذ ظرفاً له، فيجري.

و لكن الصّواب هو عدم جريان الإستصحاب فيها بالنّسبة إلى القسمين الأوّلين مطلقاً، لا في الموضوع، و لا في الحكم؛ توضيحه: أنّ الإهمال وإن كان ممكناً واقعاً متحقّقاً في مقام الإثبات، كالإجمال، لكنّه غير ممكن حسب مقام الثبوت، فالشيء المأمور به إمّا مرسل مطلق غير مقيّد بزمان خاصّ، أو محدود مقيّد به ولا صورة أخرى ثالثة، و معنى قيديّة الزّمان الخاصّ الذي يكون قيّداً للوجوب أو للواجب، انتفاء الوجوب أو الواجب بعده، و إمّا ظرفيّة الزّمان فتكوينيّة فلسفيّة، لاجلعيّة تشريعيّة.

و عليه: فكلّ زمان خاصّ أخذ في لسان الدّليل، نظير قوله تعالى: ﴿أَتَمُوا الصّيام إلى اللّيل﴾ أو قوله جلّ جلاله: ﴿أَقِمِ الصّلوة لدلوك الشّمس إلى غسق اللّيل﴾ يكون قيّداً دخيلاً لاحالة، لا ظرفاً و وعاءً صرفاً، فلو شكّ في بقاء هذا الزّمان و ارتفاعه من ناحية الشّبهة المفهوميّة، أو تعارض الأدلّة، فلا مجال لاستصحاب الموضوع كالنّهار و اللّيل؛ إذ ليس هنا يقين و شكّ، بل يكون هنا يقينان: أحدهما: اليقين باستتار القرص أو انتصاف اللّيل؛ ثانيهما: اليقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقيّة أو بعدم طلوع الفجر، نظير ما إذا ارتكب زيد العادل، معصية صغيرة فشكّ

بعده في بقاء عدالته لأجل الشبهة في مفهوم الفسق - من كونه متحققاً بارتكاب الكبيرة فقط أو الأعم منه و الصغيرة - حيث لا مجال هنا لاستصحاب الموضوع و هو العدالة، لعدم الشك، بل ليس في البين إلا يقينان و هما اليقين بارتكاب الصغيرة، و اليقين بعدم ارتكاب الكبيرة، وكذا لا مجال لاستصحاب الحكم كوجوب الصيام، أو حرمة الإفطار في النهار، أو جواز الأكل والشرب في الليل، أو وجوب العشائين أداءاً. و الوجه فيه: هو أن استصحاب الحكم مشروط بإحراز بقاء موضوعه، والمفروض أنه هنا مشكوك؛ إذ موضوع الوجوب هو الصيام الواقع في النهار و المقتدبه، و مع الشك في بقاء النهار، يشك في بقاء الموضوع، فالتمسك بكبرى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين...» و الحال هذه يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية و هو غير جائز بلاشبهة؛ بداهة، أنه ليس في وسع الكبرى إثبات الصغرى، و لا في وسع العام إثبات مصاديقه.

و أما استصحاب عدم تحقق الغاية، كالليل و المغرب، بما هو غاية، ففيه: أنه إن أريد بهذا الاستصحاب إثبات نهائية الزمان التي يترتب عليها وجوب الإمساك، فهو من أجلى مصاديق الأصول المثبتة، لكونه من باب إثبات أحد الضدين بنفي الضد الآخر؛ و إن أريد به استصحاب نفس عدم تحقق الغاية، فلا مجال له؛ إذ ليس عدم تحقق الغاية حكماً شرعياً و لاموضوعاً ذا حكم شرعي، حيث إن وجوب الصيام حكم مترتب على النهار و اليوم، لا على عدم تحقق الليل؛ و إن أريد به استصحاب الحكم، بدعوى: أن استصحاب عدم تحقق الغاية بوصف كونها غاية، ليس إلا عبارة أخرى عن استصحاب الحكم؛ بداهة، أن عدم الغاية بوصف كونها

غاية، عبارة عن بقاء الحكم، فاستصحابه ليس إلا استصحاب الحكم، فلا مجال له - أيضاً - لماعرفت من الإشكال في استصحاب الحكم في الشبهة الحكمية الناشئة من الشبهة المفهومية، أو من تعارض الأدلة، هذا بالنسبة إلى القسمين الأولين (من الأقسام الأربعة للشبهة الحكمية).

أما القسم الثالث (الشك في الحكم لأجل احتمال حدوث تكليف آخر جديد): فالصواب فيه عدم جريان الاستصحاب بالإضافة إلى وجود التكليف السابق؛ لعدم الشك في بقاءه، بل المتيقن زواله وارتفاعه، وجرىانه بالإضافة إلى عدمه، بناءً على القول بحجية الاستصحاب في الأعدام الأزلية، لكون الشك حينئذٍ في حدوث تكليف جديد، و الأصل عدمه؛ و أما بناءً على القول بعدم حجتيته فيها، فلا يجري الاستصحاب في المقام؛ فلذا ذهب المحقق الثاني تجويد (١) إلى عدم جريان استصحاب العدم و أن المرجع هو الإشتغال أو البراءة، فقال، ماحضله: أما استصحاب عدم المفعول و هو الحكم، فلا يجري، لكونه استصحاباً للعدم الأزليّ الثابت عند عدم موضوعه المعبر عنه بالعدم المحموليّ (مفاد ليس التامة)؛ و أما استصحاب عدم الجعل - بتقريب: أن جعل الوجوب للجلوس في المثال المتقدم بعد الزوال، مشكوك فيه فالأصل عدمه - فهو من الأصول المثبتة، حيث إنه لا أثر له إلا عدم المفعول الذي يكون من لوازم عدم الجعل عقلاً.

و لكن يمكن الجواب عنه أولاً: بأن استصحاب العدم الأزليّ قد عرفت مافيه من النفي و الإثبات، و النقص و الإبرام، و عرفت ممّا - أيضاً - تارة إثباته، و أخرى

إنكاره، و سياقي التّكلم فيه مرّة أخرى، أيضاً.

و ثانياً: بأنّ استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المفعول ليس من الأصول المثبتة؛ إذ لا فرق بين الجعل و المفعول إلّا بالإعتبار، كالفرق بين الإيجاد و الوجود و نحوهما.

و إن شئت، فقل: إنّ العرف لا يرى التّفاوت و التّغاير بين الجعل و المفعول، بل معنى عدم الجعل عندهم هو عدم المفعول، و التّغاير بينهما إنّما هو بحسب الإعتبار والدّقّة، و هذا أجنبّي عن مورد الكلام.

أمّا القسم الرّابع: (الشّك في الحكم لأجل احتمال كون التقييد بالزمان من باب تعدّد المطلوب) فالظاهر جريان استصحاب كلّّي الحكم و طبيعيتة المتعلّق بالجامع بين المطلق و المقيّد، أو الجامع بين المطلوب الأعلى (إتيان العمل في الوقت) و بين المطلوب الأدنى (إتيان العمل في خارج الوقت) و ذلك لتماميّة أركان الإستصحاب من اليقين بالطّبيعيّ، كالوجوب - مثلاً - و جامعته المتعلّق بالجامع بين الفعل المطلق و المقيّد، و من الشّك في بقاءه لأجل الشّك في أنّ الطّلب هل هو متعلّق بالفعل المطلق الذي هو المطلوب الأدنى، و لكن إيقاعه في الزّمان الخاصّ مطلوب الأعلى، أو متعلّق بالفعل المقيّد فقط و هو كلّ المطلوب، بحيث يرتفع الطّلب و ينتهي أمده بعد انقضاء زمانه، و هذا هو القسم الثّاني من استصحاب الكلّيّ الذي يجري لو كان هناك أثر مترتب على الكلّيّ، فلو جرى كان القضاء تابعاً للأداء، و إلّا لاحتاج إلى أمر جديد، و هو واضح، كما أنّه يحتاج إلى أمر جديد لوقيل: بعدم جريان الإستصحاب في الأحكام الكلّيّة رأساً على ماذهب الفاضل التّراقي رحمته و بعض الأعظم رحمته. هذا تمام الكلام في التّنبية الخامس.

﴿الإستصحاب التعليق﴾

التنبيه السادس: قد اختلفت كلمات الأعلام في حجّة الإستصحاب الجاري في الأحكام التعليقية، نظير الحكم بحرمة عصير العنب و نجاسته إذا غلى، ثم صار زيباً بعد مدة و شك في بقاء هذا الحكم التعليقي بالنسبة إلى عصير الزبيب، فهل يصحّ استصحاب الحكم المذكور و إثباته لعصير الزبيب إذا غلى، أم لا؟

ذهب العلامة الطباطبائي^(١) (بحر العلوم) إلى حجّيته و تبعه الشيخ الأنصاري^(٢) و المحقق الخراساني^(٣) و لكن ذهب السيّد محمد المجاهد^(٤) إلى عدم حجّيته^(٥)، مصرّحاً بأنّ والده^(٦) السيّد علي الطباطبائي^(٧) (صاحب رياض المسائل) - أيضاً - قائل بعدم الحجّية و تبعه بعض الأعظم^(٨) و الحق هو الحجّية.

قبل الورود في بيان وجه ذلك، لا بأس بالإشارة إلى أمر و هو أنّ القضايا الشرعية المتكفلة لبيان الأحكام من الحلال و الحرام و إن كان أكثرها تنجيزية، كقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ و قوله عزّ وجلّ: ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ و قوله جلّ جلاله: ﴿أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ إلّا أنّها قد تكون تعليقية،

(١) راجع، المصابيح: ص ٤٤٧ (مخطوط).

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٤.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣١٩ و ٣٢٠.

(٤) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٢.

(٥) راجع، مصابح الأصول: ج ٣، ص ١٣٨.

كالحكم بحرمة العصير العنبي و نجاسته إذا غلى و لم يذهب ثلثاه.

و لا يخفى: أنّ الموضوع في هذا المثال و هو العصير العنبي مع قطع النظر عن الشرط و هو الغليان، معناه: واضح، كما أنّ معنى الغليان واضح ليس فيه كلام، فعند تحقق الموضوع مع الشرط يترتب عليه الحكم و هو الحرمة أو النجاسة، بلافرق بين أن يحصل الغليان في العصير العنبي بنفسه، و بين أن يحصل بالنار و نحوها، خلافاً لما عن شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله ^(١) تبعاً لابن حمزة رحمته الله ^(٢) من الفرق بينهما ماهوياً، فلو حصل الغليان بنفسه يترتب عليه أحكام الخمر من الحرمة و النجاسة، فلا يظهر العصير مع هذا الغليان إلا بذهاب الثلثين البتة، و أمّا لو حصل بالنار و نحوها، فيترتب عليه حكم الحرمة دون النجاسة، فيحلّ بعد ذهاب ثلثيه بلاشبهة.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الوجه في ما قلناه: من حجّة الإستصحاب التعليق هو تماميّة أركانه من اليقين السابق، و الشكّ اللاحق المتعلّقين بحكم موضوع واحد، بتقريب: أنّ العنب عند صيرورته زيبياً لا يكون موضوعاً آخر غير الموضوع الذي حكم فيه بالحرمة و النجاسة إذا غلى - حتّى يقال: إنّ ما هو المتيقّن بكونه موضوعاً للحكم المذكور، غير ما هو المشكوك بكونه موضوعاً له - و ذلك، لأنّ الزبيبيّة ليست من المقومات الموجبة لتعدّد الموضوع و لاختلاف القضيتين (المتيقّنة و المشكوكة) بل هي من الطّواري و الحالات اللاحقة غير الموجبة لاختلاف القضيتين و انثلام الوحدة بينهما، و عليه، فلا مانع من استصحاب الحكم المتيقّن المترتب على عصير العنب عند غليانه،

(١) راجع، دروس في فقه الشيعة: ج ٢، ص ١٨٢.

(٢) الوسيلة في ضمن سلسلة ينابيع الفقهية: ج ٢١، ص ١٥٧.

بعد صيرورته زيبياً، فيحكم بالحرمة و النجاسة هنا - أيضاً - عند غليانه.

و قد أورد عليه المنكرون للحجّة بوجوه :

منها: المناقشة في المثال، و أنّ العنوانين (العنب و الزبيب) متباينان عرفاً، و موضوعان مختلفان، و عليه، فالقضيّتان (المتيقّنة و المشكوكة) مختلفتان، فلا مجال للإستصحاب.

و فيه: أنّه مناقشة في المثال، و مثل ذلك لا يوجب عدم كون الإستصحاب التعلّقيّ حجّة.

و منها: المعارضة بين الإستصحاب التعلّقيّ، و بين الإستصحاب التّنجيزيّ، بتقريب: أنّه كما يجري في الزبيب الإستصحاب التعلّقيّ المقتضي لحرمة و نجاسته، فيقال: إنّ العنب قبل صيرورته زيبياً كان عصيره بشرط الغليان حراماً و نجساً، فبعد صيرورته زيبياً يكون كذلك، كذا يجري فيه الإستصحاب التّنجيزيّ المقتضي لحليّته و طهارته، فيقال: إنّ الزبيب قبل غليانه يكون حلالاً و طاهراً، فبعد غليانه و عند الشكّ في طرؤ الحرمة و النجاسة عليه، يكون كذلك، و الإستصحابان في عرض واحد فيتعارضان و يتساقطان و يرجع إلى أصالة الطّهارة و الحليّة.

و فيه: أنّ الطّهارة و الحليّة الثابتان للزبيب كانتا مشروطتين بعدم الغليان، فلا تنافيان الحرمة و النجاسة المعلّقتين على وجود الغليان حتّى تقع المعارضة بين الإستصحابين.

و بعبارة أخرى: أنّ الإستصحاب التعلّقيّ المقتضي لحرمة الزبيب و نجاسته إنّما هو بعد غليانه فيكون حاكماً على الإستصحاب التّنجيزيّ المقتضي لحليّته الزبيب

وطهارته؛ إذ هو مشروط بعدم الغليان فلا مجال إذا لتوهم المعارضة.

هذا، و لكن تفصلي المحقق النائيني رحمته عن تلك المعارضة: بأن الإستصحاب التعليق يكون حاكماً على الإستصحاب التنجيزي، بتقريب، أن الشك في حلّة الزبيب و طهارته بعد الغليان، يكون مسبباً عن الشك في أن المجعول الشرعي، هل هو حرمة العنب المغلي و نجاسة مطلقاً حتى حال صيرورته زبيباً، أو حرمة و نجاسته حال العنبية فقط، فإذا كان مقتضى الإستصحاب التعليق هو الحرمة و النجاسة مطلقاً، كان مقتضاه حرمة الزبيب المغلي و نجاسته، كالعنب المغلي، فلا مجال حينئذٍ للشك في حلّته و طهارته حتى يصل الدور إلى المعارضة. (١)

و يمكن الإيراد عليه بوجهين: أحدهما: أن الشكّين (الشك في حلّة الزبيب و طهارته، والشك في حرمة العنب المغلي و نجاسته) ليسا بطوليّين و في رتبتي كي يكونا من باب السبب و المسبب، بل هما عرضيّان و في رتبة واحدة مسببان عن علم إجماليّ متحقق في البين و هو العلم بأن الحكم المجعول في حال الزبيبيّة إمّا هو الحليّة و الطهارة أو الحرمة و النجاسة.

و من المعلوم: أن العلم الإجماليّ بحكم الزبيب يكون مسبوقاً بيقينين و علمين تفصيليّين و هما اليقين بحليّة الزبيب و طهارته قبل الغليان، و اليقين بحرمة العنب و نجاسته على تقدير الغليان، و عليه، فهنا استصحابان متعارضان: الأول: استصحاب حلّة الزبيب قبل الغليان بنحو التنجيز، و هذا يقتضي حلّة الزبيب المغلي؛ الثاني: استصحاب حرمة العنب بعد الغليان بنحو التعليق، و هذا يقتضي حرمة الزبيب

المغلي، فيتساقطان، و المرجع حينئذ قاعدة الطهارة و الحلّ و البراءة.

ثانيهما: أنه لو سلم كون الشكّين طوليين، و أنّهما كانا من باب السبب و المسبب، لكنّه ليس الأصل السببيّ (الإستصحاب التعلّيقيّ) حاكماً على الأصل المسببيّ (الإستصحاب التّنجيزيّ) إلّا في ما إذا كان الحكم في الشكّ المسببيّ من آثار الأصل السببيّ شرعاً؛ و ذلك، نظير الثوب المتنجّس المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة مع العلم بحالته السابقة و أنّها الطهارة، أو بدونه، ففي مثل هذا يكون استصحاب طهارة الماء، أو أصالة طهارته، حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب الثابتة المتيقّنة قبل الغسل بهذا الماء؛ إذ من المعلوم، أنّ طهارة الثوب إنّما هو من آثار طهارة الماء شرعاً.

و أمّا إذا كان الحكم في الشكّ المسببيّ من آثار الأصل السببيّ عقلاً، فلابجبال للحكومة، كما في مثال الزبيب؛ إذ حرمة بعد الغليان إنّما هو من اللّوازم العقلية لجعل الحرمة على العنب بشرط الغليان مطلقاً ولو صار زبيباً، فلازم جعل الحرمة كذلك، هو حرمة الزبيب المغليّ و عدم حلّيته - أيضاً - عقلاً لاشرعاً، كما لا يخفى، ففي مثل ذلك لاجبال للحكومة، بل يقال حينئذ: لمّ لا ينعكس الأمر، كما عن المحقّق العراقي رحمته، بتقريب: أنّ التّعبد ببقاء الحرمة المطلقة الشامل لحال الزبيبيّة، كما أنّه ملازم لارتفاع الحلّيّة السابقة عقلاً في هذا الحال، كذلك التّعبد ببقاء الحلّيّة السابقة في هذا الحال، ملازم عقلاً للتّعبد بارتفاع الحرمة التعلّيقية في هذا الحال. ^(١)

و بالجملة: ينفي أولاً: السببية و المسببية بين الشكّين هنا حتّى تتحقّق

الحكومة، و ثانياً؛ لو فرض إثباتها، فلا مجال - أيضاً - لعدم ترتّب أثر شرعيّ على الأصل السببيّ.

و قد تفتّن المحقّق الثائني رحمته لهذا الوجه الثاني، حيث أورد على نفسه: «أنّ عدم حلّيّة الزّيب و طهارته، ليس من الآثار الشرعيّة المترتبة على حرمة العنب المغليّ و نجاسته، بل لازم جعل حرمة العنب و نجاسته مطلقاً حتّى مع تبدّله إلى الزّيب، هو عدم حلّيّة و الطّهارة عقلاً و إلّا لزم اجتماع الضّدين، فاستصحاب الحرمة و النّجاسة التعليليّة لا يثبت عدم حلّيّة الزّيب المغليّ و طهارته؛ لأنّ إثبات أحد الضّدين بالأصل لا يوجب رفع الضّد الآخر، إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت». و أجاب رحمته عنه بالفرق بين السببيّة و المسببيّة الجارية في الشبهات الحكميّة، و بينها الجارية في الشبهات الموضوعيّة، بأنّ شرطية الترتّب الشرعيّ إنّما هو في الإستصحاب الموضوعيّة، و أمّا الإستصحابات الحكميّة فيترتب عليها جميع الآثار حتّى العقليّة؛ و ذلك، لأنّ أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببيّ في الشبهات الموضوعيّة إنّما هو من آثار المشكوك فيه بالشكّ السببيّ شرعاً، مع قطع النظر عن التّعبد بالأصل الجاري في السبب، و عند ذلك يرفع الأصل السببيّ موضوع الأصل المسببيّ، و أمّا الشبهات الحكميّة فلا يعتبر فيها ذلك، بل نفس التّعبد بالأصل السببيّ يقتضي رفع الشكّ المسببيّ شرعاً؛ لأنّ المسبّب يصير أثراً شرعياً للسبب بالتّعبد بالأصل الجاري فيه.

ثمّ ذكر رحمته سرّ ذلك، فراجع كلامه رحمته. (١)

و فيه: أولاً: أنه لافرق في اعتبار شرعية ترتب المسبب على السبب في الحكومة، بين الشبهات الموضوعية والحكمية، فلا بد أن يكون الحكم في الشك المسببي من آثار الأصل السببي شرعاً مطلقاً، كما في مثال الثوب ونحوه، على ما تقدم، ودعوى الفرق بينهما تطويل بلاطائل، وإطالة بلافائدة.

و ثانياً: أنه قد تقدم بيان عدم الطولية وفقد السببية والمسببية بين الحرمة والتجاسة في العنب المغلي، وبين الحلية والطهارة في الزبيب بعد الغليان، فقلنا: إن النسبة بين الحكمين هي العرضية والمضادة المستتبعة لملازمة وجود أحدهما لعدم الآخر، ومن الواضح، أن مقتضى العرضية والمضادة، عدم المجال لتقديم الاستصحاب التعليقي و ترتيب لازمه من نفي الحلية والطهارة.

و منها (من الوجوه التي أورد على الاستصحاب التعليقي): أنه لا بد في الاستصحاب من ثبوت المستصحب واليقين بحدوثه في زمان، و من الشك في بقاءه و ارتفاعه في زمان آخر، و ليس في الاستصحاب التعليقي إلا مجرد قابلية المستصحب للثبوت و الحدوث باعتبار و تقدير، فلا يقين بثبوته و حدوثه حتى يشك في بقاءه.

و بعبارة أخرى: لا بد في حجية الاستصحاب من ثبوت حكم تكليفي أو وضعي، أو ثبوت موضوع ذي حكم كذلك في زمان قطعاً، كما لا بد - أيضاً - من الشك في بقاءه و ارتفاعه بسبب من الأسباب حتى تتم أركان الاستصحاب، و أما مجرد القابلية و الشائنية للثبوت باعتبار و تقدير، كما هو المفروض في الاستصحاب التعليقي، فغير كافٍ في اعتبار الاستصحاب والحججة.

و قد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله، بما لا يخلو عن قوة، محصّله: أن الاعتبار

في الإستصحاب ليس إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، أعم من أن يكون ذلك الثبوت فعلياً، أم يكون تعليقياً، و المعلق قبل وجود المعلق عليه وإن لم يكن موجوداً فعلاً، لكنّه موجود بنحو التعليق، وهذا المقدار من الوجود و الثبوت كافٍ في جريان الإستصحاب.^(١)

و لك أن تقول: إنّ الإستصحاب إنّما يدور مدار فعلية الشك و اليقين، سواء كان المتيقن المستصحب فعلياً، أم لا؛ إذ مقتضى أدلة حجّيته و تناسب الحكم و الموضوع و أنّ ما هو اليقين لا ينبغي أن ينقض بالشك، هو كون الموضوع و المدار هو نفس اليقين و الشك فلا بدّ من كونها فعليتين، و أمّا المستصحب المتيقن، فلا تعتبر فيه الفعلية، كما لا يعتبر فيه الوجود - أيضاً - بل الإستصحاب يجري فيه بلا شبهة و إن كان عديمياً.

مركز تحقيق مكتبة العلوم السدي

نعم، لا بدّ من أن يكون المستصحب ممّا يترتب على استصحابه أثر عمليّ، فلو ورد «العصير العنبيّ إذا غلى يحرم أو ينجس» ثم صار العنب زبيباً، فشك أنّ عصيره - أيضاً - يحرم أو لا؟، فالصواب في هذا الفرض جريان الإستصحاب و عدم منع التعليق منه بل ارتياب؛ و ذلك، لما أشير إليه أنفاً من أنّ الإستصحاب، يشترط فيه أمران: أحدهما: فعلية الشك و اليقين؛ ثانيهما: كون المستصحب ذا أثر شرعيّ عمليّ، و كلاهما هنا حاصلان، أمّا فعليتهما فواضحة؛ و أمّا الأثر العمليّ فكذلك، حيث إنّ التّعبد بالقضية التعليقية في المثال المفروض، تترتب عليه فعلية حكم الحرمة و النجاسة لدى فعلية الغليان.

و بعبارة أخرى: تستصحب الحرمة المعلقة على الغليان حال العنبيّة، حال الزبنيّة - أيضاً - و ينتج فعليّة الحرمة على تقدير فعليّة الغليان في هذه الحال، كما في تلك الحال بلا إشكال، و لما كان التعليق و الترتّب شرعيّاً لاعقليّاً، لم يكن لشبهة الإثبات مجال أصلاً.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته قد أنكر حجّيّة الإستصحاب التعلّيقيّ معللاً بوجوه: أحدها: أنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يوجد و يتقرّر بوجود موضوعه و تقرّره بأجزائه و شروطه؛ و ذلك، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم، نسبة العلة إلى المعلول، فلا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع في مثال العنب مركّب من جزئين و هما: العنب و الغليان، سواء كان بنحو الوصف، فيقال: «العنب المغليّ يحرم و ينجس» أو بنحو الشرط فيقال: «العنب إذا غلى يحرم و ينجس».

وعليه: فقبل فرض الغليان، لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقاءه، لما تقدّم من أنّه يعتبر في الإستصحاب الوجوديّ أن يكون للمستصحب نحو وجود و نوع تقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب فقط، لا يترتّب عليه حكم شرعيّ، إلّا إذا انضمّ إليه جزءه الآخر. ثانيها: أنّ الأثر المترتّب على أحد جزئي المركّب، ليس إلّا أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر، لترتّب عليه الأثر، و هذا أمر عقليّ لا شرعيّ؛ إذ هو إنّما يكون من لوازم جعل الحكم على الموضوع المركّب، فهذه قضيّة تعلّيقيّة عقليّة، فلا مجال لاستصحابها.

ثالثها: أنّ الأثر المترتّب على أحد جزئي المركّب و هو «لو انضمّ إليه الجزء

الآخر لترتب عليه الأثر»، مضافاً إلى كونه أمراً عقلياً، كما عرفت في الوجه الثاني، يكون مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزئيه، فلامعنى لاستصحابه، ألا ترى، أن العنب المجرد عن الغليان ليس له أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبتت حرمة و عرضت عليه التجاسة، وهذا المعنى مما لاشك في بقاءه، فلا يجري الاستصحاب في مثل ذلك.^(١)

هذا، و لكن لا يخفى ضعفه تلك الوجوه :

أما الوجه الأول، فللايراد عليه: أولاً: بأن الحكم المعلق على شيء مركب، كما تقدم، ليس عدماً محضاً، بل هو حكم متعلق للجعل، له ثبوت، غاية الأمر، يكون ثبوته تعليقياً باعتبار كون أحد جزئي موضوعه متحققاً، لا يترتب عليه الأثر الفعلي إلا بتحقق جزءه الآخر، وهذا المقدار من الثبوت كافٍ في جريان الاستصحاب.

و ثانياً: بأن الاعتبار في الاستصحاب، كما تقدم - أيضاً - ليس إلا أمرين: أحدهما: فعلية الشك واليقين؛ ثانيهما: كون المتيقن ذا أثر شرعي، وأما فعلية المتيقن، فلا تعتبر، و المفروض أن اليقين و الشك هنا فعليان متعلقان بقضية تعليقية شرعية، موضوعها العنب الذي تبدل بعض حالاته بأن صار زبيباً، فيجري استصحاب هذه القضية و يتعبد ببقاءها و يكون أثر القضية المستصحية حرمة العصير الزبيبي إذا غلى، بل المستصحب في هذا المثال هو نفس الحرمة المعلقة التي تصير فعلية بفعلية معلق عليه من الغليان.

و أما الوجه الثاني: فلما تقدم من أن مصب الكلام و مورد النقض و الإبرام في

الإستصحاب التعليل إنما هو القضايا التعليقية الشرعية، كقضية حرمة العصير العنبي ونجاسته إذا غلى لوشك في بقاءها أو في بقاء ما فيها من الحكم المعلق على تقدير تبدل بعض حالات موضوعها، كضرورة العنب زيباً، فليس في مصب الكلام أثر من المعنى العقلي أو القضية التعليقية العقلية حتى يستلزم القول بالأصل المثبت.

نعم، المعنى العقلي أو القضية التعليقية العقلية إنما يكون في القضايا التعليقية العقلية، بأن كانت مشتملة على أحكام متعلقة بموضوعات مركبة، وقد وجد أحد أجزاء تلك الموضوعات.

و بعبارة أوضح: إن مفروض البحث هنا هو الحكم الشرعي المجعول بنحو الشرط و التعليل، فلامعنى لإرجاع مثل هذا إلى قضية جعل الحكم على موضوع مركب وجد أحد جزئيه فقط حتى يقال: إن استصحابه على هذا التقدير من الأصول المثبتة، لكون التعليل حينئذ من القضايا العقلية.

اللهم إلا أن يقال: برجوع القضايا التعليقية الظاهرية إلى القضايا التنجزية لبأ، برجوع القيود والشروط في القضايا إلى الموضوعات لا الأحكام، بأن يقال: مثلاً، قضية العصير العنبي إذا غلى يحرم، ترجع إلى قضية العصير المغلي يحرم، فالموضوع مركب لبأ من جزئين، فلو وجد أحد جزئيه فقط و هو العصير و صار فعلياً، لكان الأثر المترتب عليه هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر و هو الغليان و صار فعلياً، لترتب عليه أثر الحرمة و النجاسة. و هذا التعليل، كما ترى، أمر عقلي غير قابل للإستصحاب الذي هو من الأصول التعبدية.

و فيه: أن المرجع لتشخيص مثل هذه المسألة هو العرف، لا الدقة، و القيود

كالشروط ترجع عندهم إلى الحكم، وهذا هو ظاهر القضية التعليقية، فالموضوع في المثال المتقدم هو نفس العصير أو العنب، والغليان يكون شرطاً للحكم لاجزاء لموضوعه.

وإن شئت، فقل: الحكم في المثال يكون معلقاً على الشرط في لسان الدليل بعد الفراغ عن ترتبه على موضوع بسيط، وليس مجعولاً على موضوع مركّب وجد أحد جزئيه حتّى يحكم العقل بأنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، كى يقال: هذا المعنى عقليّ مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلامعنى لاستصحابه.

وأما الوجه الثالث: فلأنّ الكلام ليس في العنب الباقي على حالته العينية من دون تبدّل بعض حالاته حتّى يقال: إنّ حرمة على تقدير غليانه مقطوعة لاشكّ فيها، فلامعنى لاستصحابها، بل الكلام فيها إذا تبدّل بعض حالات العنب بأن صار زيبياً، و يكون هذا سبباً للشكّ في البقاء، بحيث يشكّ حال كونه زيبياً في بقاء حرمة المعلقة على الغليان حال كونه عنباً.

ثمّ إنّ الشّيخ الأنصاري رحمه الله بعد ما أشار إلى صحّة الاستصحاب التعليقيّ في المثال المتقدم، وأنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الأخبار، أو من حيث العقل، بين أنحاء تحقّق المستصحب، ذهب إلى وجه آخر لتصحيح الاستصحاب في المقام، و عدل عن الاستصحاب التعليقيّ إلى الاستصحاب التجيزي، بدعوى: أنّ الغليان حال العينية كان سبباً للحرمة، فالاستصحاب يقتضي بقاء السببية حال الزيبية - أيضاً - والسببية لا تكون - كالحرمة - معلقة على تحقّق

الغليان في الخارج حتى يقال: إن استصحابها - أيضاً - كاستصحاب الحرمة، تعليلي؛ إذ السببية إنما استفيدت من القضية الشرطية الشرعية و هي قولنا: العصير العنبي إذا غلى يحرم، و من المعلوم، أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. (١) و لكن يرد عليه: بأن هذا الكلام إنما يتم لو كانت الملازمة و السببية مجعولة شرعاً، فيكون الترتب، حينئذ، بين الغليان و الحرمة و هما: السبب و المسبب، فلا يلزم القول بالأصل المثبت، و أما لو لم يكن مجعولة شرعاً، بل هي منتزعة عن التكليف، كما هو مختاره رحمته فلا مجال للإستصحاب حينئذ؛ بداهة، أنه لو فرض عدم جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع و هو التكليف (الحرمة حال الزبينية)، فلا يجري الإستصحاب في الوضع الذي يكون منتزعاً منه.

و قد أورد على هذا الكلام - أيضاً - بوجهين آخرين غير تامين:

أحدهما: ما عن المحقق النائيني رحمته محضه: أن الملازمة بين العنب المغلي و بين نجاسته و حرمة، ملازمة بين تمام الموضوع و الحكم، و الشك في بقاء الملازمة بين الموضوع و الحكم، لا يعقل إلا بالشك في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، و لإشكال فيه و هو غير الإستصحاب التعليلي المصطلح عليه. (٢)

وجه عدم تمامية هذا الإيراد: هو أن الموضوع ليس العنب المغلي، بل هو العنب؛ لما تقدّم من رجوع القيد إلى الحكم لا الموضوع هذا، مضافاً إلى أن الشك ليس في مورد العصير العنبي المغلي حتى يقال: لا يعقل هذا الشك إلا بالشك في نسخ

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٣ و ٢٢٤.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٧٢.

الملازمة، بل هو في العصير الزبيبي، وهذا - أيضاً - لامن ناحية النسخ، بل لأجل أن سببية الغليان للحرمة هل تدور مدار العنبيّة، أم تبقى مع صيرورة العنب زبيباً، أيضاً؟ فلا يكون الشك من ناحية النسخ، كي يورد بأن استصحاب عدم النسخ غير الاستصحاب التعليق.

ثانيهما: ما عن الإمام الرّاحل رحمته من الإشكال المثبتية، بأن جعل الملازمة والسببية وإن كان شرعياً، لكن وجود اللازم و المسبب عند وجود صاحبها عقلياً، فيكون مثبتاً. ^(١)

وجه عدم تمامية هذا الإيراد: أن مقتضى استصحاب السببية حال الزبيبية هو أن الشارع جعلها في هذه الحال - أيضاً - كحال العنبيّة، و معنى ذلك تعميم دليل العصير العنبي إذا غلى يحرم هذه الحال كذلك الحال، فالاستصحاب يتمم الدليل الاجتهادي، فكانه قيل: العصير الزبيبي إذا غلى يحرم.

و عليه: فكما أن ترتب الحرمة على العصير العنبي بشرط الغليان، أمر شرعي، كذلك ترتبها على العصير الزبيبي بشرطه، أمر شرعي، فلا يلزم جريان الأصل المثبت. و بعبارة أوضح: معنى استصحاب السببية حال الزبيبية، أن الحرمة لا تدور مدار العنبيّة فقط، بل حكم لجسم خاص و هو العصير عند غليانه، سواء كان من العنب أو من الزبيب، فدليل العصير العنبي إذا غلى يحرم، يعم العصير العنبي بالأصالة، و العصير الزبيبي بمعونة الأصل، فالسببية الشرعية إنما تحرز حال الزبيبية بالاستصحاب تعبداً، و ترتب عليها آثارها الشرعية قهراً، و هذا ليس من الأصل المثبت أصلاً.

﴿ استصحاب أحكام الشرائع السابقة ﴾

التنبيه السابع: أن المعروف هو صحة استصحاب عدم التسخ، بل عن المحدث الإسترأبادي أنه من الضروريات^(١)، ولكن أشكل على هذا الإستصحاب بوجهين: الوجه الأول: ما يكون مشتركاً بين استصحاب حكم من أحكام شريعتنا المقدسة، وبين استصحاب حكم من أحكام الشرائع السابقة، محضه: أن الإستصحاب لابد فيه من اتحاد القضيتين (المتيقنة و المشكوك) على ما أشير إليه في غير موضع، و المفروض تعدد الموضوع فيها و عدم الاتحاد بينهما، لا بالنسبة إلى الشرائع السابقة، و لا بالنسبة إلى شريعتنا.

أما بالنسبة إلى الشرائع السابقة، فيقال في تقريب ذلك: أن المكلف المتيقن بالحكم فيها، قدمات، و المكلف الشاك الموجود فعلاً، لم يكن متيقناً به و لم يعلم ثبوت الحكم له من الأول حتى يشك في بقاءه فيستصحبه، بل شكه فيه، شك في أصل ثبوته لاحتمال نسخه، لا في بقاءه بعد الفراغ عن ثبوته، فإذا لاجمال للإستصحاب في حقه، بل إثبات الحكم له يكون من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و أما بالنسبة إلى شريعتنا، فيقال في تقريب ذلك: من كان متيقناً بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - هو المكلف الموجود في عصر الحضور و قدمات، و المكلف الموجود في هذا الزمان، المعدوم في ذلك العصر، لم يكن متيقناً به حتى يشك في بقاءه، بل هو شاك من الأول لاحتمال نسخه، فلا جبال في حقه الإستصحاب.

هذا، ولكن دفع الشيخ الأنصاري رحمته هذا الإشكال من جهتين: (١)

الجهة الأولى، ما حاصله: أننا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين أو الزمانين (زمان الحضور و زمان الغيبة) فإذا حرم أو وجب في حقّه شيء سابقاً و شكّ في بقاء الحرمة أو الوجوب في الشريعة اللاحقة أو في الزمان اللاحق، فلامانع عن الإستصحاب أصلاً، فيجري في حقّه استصحاب عدم النسخ و أصالة عدمه؛ والتسرية من الموجودين إلى المعدومين إنما تتحقّق بالتمسك فيها بالإستصحاب بالتقريب المتقدّم، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتمّ الحكم في حقّ المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

و بعبارة أخرى: أنّ الحكم يثبت في حقّ المدرك للشريعتين أو الزمانين بالإستصحاب و أصالة عدم النسخ، و في حقّ غيره بقاعدة الإشتراك في التكليف. و فيه: أنّ قاعدة الإشتراك إنما يتمسك بها مع وجود الوحدة الصنفيّة، بمعنى: لم يكن في البين اختلاف في الصفة، فلا يجوز التمسك بها لإثبات ما للمسافر - مثلاً - من التكليف، للحاضر و بالعكس، و الحكم في المقام حيث يكون ظاهريّاً مستفاداً من الإستصحاب الملحوظ فيه اليقين السابق و الشكّ اللاحق، فقاعدة الإشتراك هنا تقتضي ثبوت الحكم لكلّ من كان متيقناً به و شاكّاً في بقاءه، كالمدرّكين للشريعتين أو الزمانين، و لا تقتضي ثبوته لكلّ مكلف ولو لم يكن كذلك، كالمعدوم في الشريعة السابقة، أو في زمان الحضور، و الموجود في الشريعة اللاحقة أو في زمان الغيبة.

و بالجملة: قاعدة الإشتراك إنما تجري مع انحفاظ الموضوع، المعبر عنه بالوحدة الصنفيّة، فإذا رفع حكم عن أحد عند الشك فيه لأجل البراءة، رفع عن غيره - أيضاً - لأجلها بقاعدة الإشتراك، لكن بشرط أن يشك هو - أيضاً - فيه، ولا مجال لرفعه عن غير الشاك تمسكاً بقاعدة الإشتراك، و الأمر في الإستصحاب كذلك، بحيث تقتضي قاعدة الإشتراك ثبوت التكليف بالإستصحاب لكل من كان متيقناً بحدوثه و شاكاً في بقاءه لامطلقاً، وليس الحكم في المقام من الأحكام الواقعيّة المستفادة من الطرق و الأمارات المعتمدة بلالفاظ اليقين و الشك، حتى تقتضي قاعدة الإشتراك ثبوته لكل مكلف و لو لم يكن متيقناً بالحدوث و شاكاً في البقاء.

الجهة الثانية، ما حصله: أن الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، بحيث تكون ثابتة للعناوين الكلّيّة، كالمستطيع، و المسافر، و الحاضر - مثلاً - وليست مجعولة على نهج القضايا الخارجيّة، فإذا ثبت حكم، كوجوب الحج لعنوان كالمستطيع، فلامانع من استصحابه عند الشك في نسخه؛ إذ موضوع القضيتين ليس إلا هذا العنوان الكلّي المتحد، بلادخل لخصوصيّة الأشخاص أصلاً، و حينئذٍ لا قصور في المقتضي و لإشكال فيه، بل الإشكال إنما هو من ناحية احتمال الرافع و هو النسخ، و الأصل عدمه.

و فيه: أن النسخ ليس رفعاً للحكم و إزالة له بعد الفراغ عن وجود الإستعداد و القابليّة للبقاء كي يكون الشك فيه شكاً في الرافع للحكم و المزيل له؛ و ذلك، لأنّ النسخ بمعنى: الرفع للحكم الثابت القابل للبقاء، مستلزم للبداء المستحيل في حقّه تعالى، فالنسخ إنما هو بمعنى: انتهاء أمد الحكم و نفاذ مقتضيه و استعداده للبقاء،

فالشك فيه شك في المقتضي، و المفروض أن الشيخ الأنصاري رحمته لا يقول بحجية الإستصحاب في فرض الشك في المقتضي، خلافاً لما اخترناه سابقاً، من أن الإستصحاب حجة مطلقاً ولو كان الشك في البقاء من ناحية الشك في الاستعداد والإقتضاء، فالشك في مقدار الاستعداد والإقتضاء للبقاء - أيضاً - شك في البقاء، فيجري الإستصحاب بلاخفاء.

و من هنا ظهر، أنه لا مجال لما عن بعض الأعظم رحمته من أن مورد الشك في النسخ ليس شكاً في البقاء حتى يجري الإستصحاب، بل يكون من موارد الشك في ثبوت التكليف، فتجري البراءة^(١)؛ إذ المفروض كون القضايا حقيقية عامة شاملة لا قصور فيها أصلاً، ولا شك من هذه الناحية، إنما الشك من ناحية احتمال النسخ و احتمال عدم استعداد الحكم السابق للبقاء فيستصحب، و مجرد احتمال اختصاص الحكم بمحصة دون حصّة بعد فرض كون الموضوع هو الطبيعيّ و العنوان الشامل لجميع الأصناف و الأفراد، لا يوجب إشكالاً في الإستصحاب، بل لا مجال لهذا الإحتمال كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الإشكال على استصحاب عدم النسخ.

الوجه الثاني: ما يكون مختصاً باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، محصله: أن الشريعة اللاحقة، إمّا تكون ناسخة لجميع أحكام الشرائع السابقة، سواء كانت مخالفة للأحكام اللاحقة، أو موافقة لها - كإباحة شرب الماء و حرمة شرب الخمر و أكل لحم الخنزير و نحوهما، بحيث تكونان في هذه الشريعة، الحكمين الجديدين

المتأثرين لما كان منها في تلك الشريعة - فلابجبال للإستصحاب على هذا التقدير؛
 لليقين بالزوال و الإرتفاع، فلاشك في البقاء كي يجري فيه الإستصحاب؛ وإما
 تكون ناسخة لبعضها، فلابجبال للإستصحاب على هذا التقدير - أيضاً؛ إذ بقاء
 الحكم السابق وإن كان محتملاً هنا، إلا أن البقاء حينئذ يحتاج إلى الإمضاء من ناحية
 الشريعة اللاحقة، وإثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ و البقاء، لايتأتى إلا على
 القول بالأصل المثبت، كما لا يخفى.

و فيه: أن الإلتزام بنسخ الشريعة اللاحقة لجميع ما في السابقة من الأحكام،
 لا موجب له و لاإلزام بعد ما سلم من كون كل لاحقة مكّلة للسابقة و متممة لها
 لanasخة مبطلّة لها بالمرّة.

و أمّا مسألة الإمضاء، فتحقّقة بأدلة الإستصحاب و الحكم بالبقاء، فنفس أدلة
 الإستصحاب كافية في مسألة الإمضاء و الحكم بالبقاء؛ و ذلك، لأن مقتضى
 الإستصحاب هو الحكم ببقاء كل ما شك في بقاءه بعد الفراغ عن اليقين بثبوته، سواء
 كان ذلك من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام الشريعة اللاحقة، أو من
 الموضوعات الخارجيّة، فالإستصحاب و الأصل في الفرض، كالحديث و النص و
 لودل على البقاء في اللاحقة، أيضاً.

و قد يقال في منع جريان استصحاب البقاء و أصالة عدم النسخ: بأننا نعلم
 إجمالاً بنسخ كثير من أحكام الشريعة السابقة، فكل حكم نشك في نسخه، يكون من
 أطراف هذا العلم الإجمالي، و قد قرّر في محله عدم جريان الأصول في أطراف العلم
 الإجمالي، لأجل لزوم معارضة أدلتها صدرأ و ذيلأ، أو تعارضها لوجرت، و عليه،

فهذا العلم الإجمالي مانع قطعاً عن التمسك بالإستصحاب و أصالة عدم النسخ.
و فيه: أن محل الكلام هو ما إذا انحل ذلك العلم الإجمالي بالظفر بموارد النسخ
بالمقدار المعلوم بالإجمال، كما هو الحال في التمسك بالعام مع العلم الإجمالي
بالتخصيص، و التمسك بالعمل بالبراءة النقلية و العقلية مع العلم الإجمالي بتكاليف
كثيرة.

﴿ الأصل المثبت ﴾

التنبيه الثامن: إعلم، أنه لا ترتب على المستصحب الآثار العقلية و العادية،
و كذا الشرعية التي تكون من آثارها، بل إنما ترتب على الحكم المستصحب، آثاره
الشرعية و العقلية التي تكون من قبيل وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق
المثوبة عند الموافقة و استحقاق العقوبة عند المخالفة، كما سيأتي بيانه في التنبيه التاسع.
و الوجه في ذلك هو أن الإستصحاب من الأصول التنزيلية و التعبدية، و
لايتأتى التنزيل و التعبّد إلا بالنسبة إلى مايقبلها و ليس هو إلا الآثار الشرعية
المرتبة على نفس المستصحب، و هذا بخلاف الأمارات، فإنه يترتب عليها جميع
الآثار حتى العقلية و العادية، و كذا الشرعية بواسطة غير شرعية.

و بالجملة: يفارق باب الأصول عن باب الأمارات، بأن مثبتات الأصول و
هي اللوازم و الملزومات و الملازمات العقلية و العادية إذا انتهت إلى الآثار الشرعية،
ليست بحجة دون مثبتات الأمارات فإنها تكون حجة. هذا كله مما لا كلام فيه، إنما
الكلام في بيان الفارق بين البابين، فنقول :

قبل الورود في بيانه لابدّ من التّنبيه على محلّ البحث و محطّه، و هو ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب و لوازمها العقلية أو العادية في خصوص البقاء، لأعمّ منه و من الحدوث؛ بداهة، أنّه لو كانت الملازمة بينها في مقام الحدوث - أيضاً - كانت اللّوازم - كالملزومات المستصحية - مستصحية؛ لكونها متعلّقة لليقين و الشكّ، بلا حاجة فيها إلى الإلتزام بالأصل المثبت، و هذا بخلاف ما إذا كانت الملازمة في خصوص البقاء؛ إذ اللّوازم حينئذٍ لا تكون متعلّقة لليقين سابقاً، فلا يجري فيه الإستصحاب ذاتاً و نفساً؛ و ذلك، نظير ما إذا شكّ في وجود الحاجب و عدمه في الوضوء أو الغسل، فلو قيل: بحجّة الأصل المثبت، جرت أصالة عدم وجود الحاجب، و مقتضاه، ترتّب لازمه من وصول الماء إلى البشرة، فيترتّب على هذا اللّازم أثره الشرعيّ و هو صحّة الوضوء أو الغسل مع أنّ وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقّناً - كعدم الحاجب - سابقاً.

و أمّا لو قيل: بعدم حجّة الأصل المثبت، لا يترتّب على استصحاب عدم وجود الحاجب، وصول الماء إلى البشرة، فلا يحكم بصحّة الوضوء أو الغسل البتّة، إلّا إذا أحرز وصول الماء إلى البشرة من ناحية أخرى غير الإستصحاب، فيحكم حينئذٍ بالصّحّة.

إذا عرفت ما نَبّهناك عليه من تحرير محلّ الكلام، فنقول: إنّ المشهور بين الفحول من أساطين علم الأصول، هو حجّة مثبتات الأمارات دون الأصول، ولكنّ الأقوال في وجه الفرق بينهما مختلفة.

القول الأول: ما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) محضه: أن دليل الاستصحاب الدال على وجوب ترتيب الآثار، ليس المراد منه إلا الآثار القابلة للجعل الشرعي التعبدى، و من المعلوم، أن اللوازم العقلية أو العادية لا يتطرق إليها الجعل الشرعي التعبدى، فاستصحاب حياة زيد - مثلاً - يترتب عليه حرمة تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا الحكم بنمو جسمه أو نبات لحيته؛ إذ هو غير قابل للجعل الشرعي، كما هو واضح.

القول الثاني: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله: من أن الوجه هو إطلاق أدلة الأمارات الشامل لللوازم و الملزومات و الملازمات العقلية أو العادية إذا انتهت إلى الآثار الشرعية، و هذا بخلاف أدلة الأصول، فلا إطلاق لها، بل المتيقن منها في مقام التخاطب، ترتب آثار نفس المستصحب بلا واسطة عقلية أو عادية. ^(٢)

القول الثالث: ما عن المحقق الثاني رحمته الله: من أن الوجه هو اختلاف المجعول في بابي الأمارات و الأصول، فإن المجعول في الأمارات هو الطريقتة و الكاشفية، و لازم ذلك حجّة المثبتات، بخلاف المجعول في الأصول فإنه ليس إلا مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل، و هذا لا يقتضي حجّة المثبتات. ^(٣)

القول الرابع: ما عن المحقق الحائري اليزدي رحمته الله: من أن الوجه هو انصراف أدلة الأصول إلى الآثار بلا واسطة. ^(٤)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٣.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢٧ إلى ٣٢٩.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨٤ إلى ٤٨٧.

(٤) راجع، درر الفوائد: ص ٥٥٤.

هذه هي الأقوال في المسألة، ولكن التحقيق يقتضي اختيار وجه آخر للحجّة مثبتات الأمارات و عدم حجّة مثبتات الأصول، فنقول: أمّا وجه حجّته مثبتات الأمارات فهو ما عرفت في مبحث حجّة الظواهر و خبر الواحد، من أنّ الأمارات و الطرق الشرعيّة التي اعتبرها الشارع، كانت علوماً عادية و أمارات عقلانيّة، أمضاها الشريعة و أيدها بلاثأسيس و جعل للحجّة لها بلاشبهة، فقل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ الظاهر في الردع عن العمل بقول الفاسق، ليس بصدد جعل الحجّة لقول الثقة و خبره مطلقاً، أو لخبر غير الفاسق فقط، بل يكون بصدد بيان أنّ «الوليد» فاسق غير ثقة، و أنّه ليس بناءكم إلّا على العمل بخبر الثقة، فكأنّ الآية تخبر بفسق «الوليد» و وجوب التّبين في خبره و عدم حجّيته، وإذا تكون ناظرة إلى الصّغرى المندرجة تحت الكبرى (وجوب التّبين في خبر كلّ فاسق و غير ثقة) و كذا ناظرة إلى كبرى عدم وجوب التّبين في خبر العدل و الثقة و حجّة قوله عند العقلاء؛ وكذلك حال الأخبار و الروايات المستفيضة، بل المتواترة الدّالة على حجّة خبر الواحد، فهي كلّها أدلّة وردت لإمضاء بناء العقلاء.

و عليه: فالأمارات - عندنا - ليست من الظّنون حتّى يقال: إنّها خرجت من أصالة حرمة العمل بالظّن، و عن الأدلّة النّاهية عن العمل به تخصيصاً، بل هي علوم عادية عند العقلاء، خارجة عنها تخصّصاً، و الشارع أمضاها، و أمر بالعمل بها، فكما أنّ القطع الوجدانيّ الحاكي للواقع يكون حاكياً للوازمه و ملزوماته و ملازماته و يكون حجّة عليه و عليها، كذلك الأمارات العقلانيّة و العلوم العادية، فهي - أيضاً - حاكية له و لها و حجّة عليه و عليها، فحالتها حال المرآة التي تُري الشّيء بجميع

لوازمه و ملزوماته و ملازماته، و هذا - أيضاً - يجري في باب الإحتجاجات، فكما يحتج العقلاء بالأمارات على نفس الشيء الذي قامت عليه، كذلك يحتجون بها على لوازمه و ملزوماته و ملازماته. هذا وجه حجّة مثبتات الأمارات.

و أمّا وجه عدم حجّة مثبتات الأصول، فهو ما أفاده الإمام الزّاحل تبرّك محصّله^(١): أن هنا نكتة لابدّ من التنبيه عليه و هو أن العلم و اليقين، سواء كان حقيقياً أو عادياً عرفياً، إذا تعلّق بشيء له لازم و ملزوم و ملازم مع فرض أن لكل واحد من هذه الثلاثة أثراً شرعياً، كان اليقين به يقيناً بكل واحد منها، بمعنى: أن يتعلّق بكل واحد من تلك الثلاثة - كنفس ذلك الشيء - يقين عليحدة، فيفرض هنا يقينات ثلاثة تكون في طول اليقين بذلك الشيء، فيترتب حينئذٍ أثر كلّ واحد منها باللزوم محذور الإثبات؛ وذلك، نظراً لما إذا تيقّنت بطلوع الفجر و علمت منه خروج الليل و دخول يوم رمضان و كان لكل واحد من طلوع الفجر و خروج الليل و دخول يوم رمضان، أثر عليحدة، لا يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ موضوع إلا لأجل تعلّق العلم به، لا لأجل تعلّقه بغيره من لازمه أو ملزومه أو ملازمه.

وكذا إذا تيقّنت بحياة زيد و حصل منه يقين بنبات لحيته و يقين آخر ببياضها و كان لكلّ منها أثر شرعيّ عليحدة، يجب ترتيب الأثر على كلّ موضوع؛ للعلم به، بحيث يكون العلم بكلّ موضوع، مستقلّ لوجوب ترتيب أثره و إن كان بعض العلوم معلولاً لبعض آخر، فيترتب أثر حياته للعلم بها و نبات لحيته للعلم به، لا للعلم بحياته، كما يترتب أثر بياضها للعلم به، لا بنبات اللّحية أو الحياة.

إذا عرفت هذا التنبيه، فاعلم، أن المحتمل في كبرى «لا ينقض اليقين بالشك»
 إثنان: أحدهما: ما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله و من تأخر عنه من إقامة المشكوك مقام
 المتيقن و ترتيب آثار المتيقن على المشكوك، فعلى هذا يصير معنى الكبرى المذكورة
 هكذا: إعمل على طبق اليقين، و لاتعتن بمشكوكية الشيء بقاءً بعد ما كان متيقناً
 حدوثاً؛ ثانيهما: إبقاء اليقين و الأمر ببقاءه تعبداً و أن نفس اليقين بما هو أمر مبرم
 لا ينبغي أن ينقض بأمر غير مبرم، فعلى هذا يصير معنى الكبرى المذكورة هكذا:
 إعمل على طبق اليقين، و لاتعتن بالشك في البقاء بعد الفراغ عن اليقين بالحدوث.

و عليه: فالإستصحاب ناظر إلى مشكوكية البقاء أو إلى الشك في البقاء في ما
 إذا كان الشيء متيقن الحدوث، أو إذا كان هناك يقين بالحدوث، فيرتب حينئذ آثار
 المتيقن أو اليقين، و المفروض أن اللوازم العادية أو العقلية أو الملزومات أو الملازمات
 لم تكن نفسها متيقنة حدوثاً، فضلاً عن آثارها الشرعية المترتبة عليها، فلاتعمها أدلة
 الأصول، و لاتكون مشمولة للتنزيل و التعبد.

و إن شئت، فقل: إنه ليس مفاد الإستصحاب إلا ترتيب آثار ما كان متيقناً
 حدوثاً، أو آثار اليقين بالحدوث، و لامتيقن أو يقين بالنسبة إلى اللوازم و الملزومات
 و الملازمات حتى تترتب عليها آثارها الشرعية، فهذه الأمور أنفسها فضلاً عن
 آثارها، خارجة عن أدلة الأصول موضوعاً و تخصصاً، فلا يصل الدور إلى القول
 بانصراف أدلة الأصول عن الآثار غير الشرعية أو القول بعدم الإطلاق لها أو أن
 هذه الأمور لاتتناها يد الشرع.

أو فقل: إن الإستصحاب في الموضوعات يتكفل إثبات صغرى لكبرى

شرعية، فإذا جرى الإستصحاب في عدالة زيد - مثلاً - وأُحرز أنه عادل تعبدًا،
تصير صغرى لكبرى «تجوز و تقبل شهادة العادل» كما أنه إذا شهد حينئذٍ عند الحاكم
برؤية الهلال و ضمَّ إليه شاهد آخر، تصير صغرى لكبرى «إذا شهد عدلان برؤية
الهلال لدى الحاكم يحكم بأنَّ الغد عيدٌ» وإذا ثبتت عيدين الغد تصير صغرى لكبرى
«تجب أو تستحب صلاة العيد» فالآثار الشرعية المترتبة على روية الهلال المحرزة
بشهادة العدلين، تترتب بأسرها حتى ما كانت مترتبة بوسائط شرعية، و أما الآثار
العقلية و العادية، فلا كبرى شرعية بالنسبة إليها.

ثم إنه يظهر مما ذكرناه، من أن الأمارات المعتبرة علومٌ عادية عقلانية،
كالعلوم و اليقينيَّات المنطقية و العقلية - التي أمضاها الشرع و أنها ليست بعلوم
تعبدية و لذا تكون مثبتاتها كمثبتات العلوم حجة، ضعف ما في كلام المحقق
التائيني رحمه الله و مبناه في الأمانة، من أن المجعول في باب الأمارات هي الطريقتة و
اعتبارها علمًا تعبديًا، فكما يقتضي العلم الوجداني بالشئ ترتب آثاره و آثار لوازمه،
فكذلك العلم التعبدى الجعلى، بخلاف الإستصحاب؛ إذ ليس المجعول فيه إلا الجري
العملى على طبق اليقين السابق، و حيث إنَّ اللازم لم يكن متيقنًا فلا وجه للتعبد به،
فالفرق بين الأمانة و الأصل إنما هو من ناحية المجعول.^(١)

وجه ظهور الضعف: على ما أشرناه، هو أن الأمارات علوم عقلانية عادية
لا تعبدية جعلية، بل يمكن أن يدعى أن العلوم - غالباً - من هذا القبيل؛ إذ اليقين و
العلم العقلى المنطقى نادر جدًّا في الأمور الشرعية أو العرفية، و هذا بخلاف

الإستصحاب، حيث إنه ليس علماً أصلاً، لاعقلياً و لاعقلانياً، فلا يكون الشك في البقاء طريقاً و أمانةً و علماً تعبداً، فضلاً عن أن يكون علماً عادياً عقلاً؛ ولذا تقدم الأمارات على الأصول حتى الإستصحاب.

و من هذا البيان - أيضاً - يظهر ضعف ما التزمه بعض الأعاضم بشأن في مواضع من كلامه:

أحدها: الإلتزام بأنّ المجعول في باب الإستصحاب - أيضاً - هو الطريقتية واعتبار غير العالم عالماً بالتعبد، و أنّ الإستصحاب - أيضاً - من الأمارات و هذا لا ينافي تقديم الأمارات عليه؛ إذ كونه منها لا يقتضي أن يكون في عرضها، كيف و أنّ الأمارات بعضها مقدّم على بعض، فالبيّنة مقدّمة على اليد، و حكم الحاكم مقدّم على البيّنة، و الإقرار مقدّم على حكم الحاكم.

ثانيها: الإلتزام بأنّ العلم التعبدّي تابع لدليل التعبد و هو مختصّ بالملزوم دون لازمه.

ثالثها: الإلتزام بأنّ دلالة أدلّة حجّية الخبر على حجّيته حتى بالنسبة إلى اللّازم، غير مسلم؛ إذ الأدلّة تدلّ على حجّية الخبر، و الخبر إنّما هو من العناوين القصديّة، فلا يكون الإخبار عن شيء إخباراً عن لازمه، إلّا إذا كان اللّازم لازماً بالمعنى الأخصّ و هو الذي لا ينفكّ عن تصوّر الملزوم، أو كان لازماً بالمعنى الأعمّ مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة؛ و ذلك، نظير ما إذا أخبر أحد عن ملاقة يد زيد للماء القليل - مثلاً - مع فرض كونه كافراً في الواقع و المخبر عن الملاقة منكر لكفره، فهو مخبر عن الملزوم و هو الملاقة و لا يكون مخبراً عن اللّازم و هو نجاسة الماء.

رابعها: الإلتزام بالفرق في الأمارات بين الإخبار فتكون مثبتاته حجة، و بين غيره فلا تكون حجة.^(١)

وجه ظهور ضعف الجميع واضح، مضافاً إلى أن المثال الذي ذكره رحمته في الموضوع الثالث من كلامه، لا يخلو من المناقشة؛ إذ ليس ذلك المثال من باب إنكار الملازمة، بل من باب إنكار الملزوم؛ لأنّ الملازمة - حسب اعتقاد المخبر - إنما تكون بين ملاقة يد زيد كافر، و بين نجاسة الماء، و المفروض أنّ المخبر منكر لكفر زيد، فيكون منكراً للملزوم لا الملازمة؛ و مضافاً إلى أن ما التزمه رحمته في الموضوع الرابع من كلامه، ينافي ما تقدّم منه رحمته في الموضوع الثالث، حيث إنّ مقتضى ما ذكره رحمته هناك من أنّ الإخبار عن الشيء لا يكون إخباراً عن لازمه، هو عدم حجية مثبتات الأمارات التي تكون من قبيل الإخبار، و مقتضى ما ذكره رحمته هنا هو حجية مثبتات الأمارات التي تكون من قبيل الإخبار.

فتحصّل: أنّ الطرق و الأمارات كلّها حاكيات عن الواقع و علوم عرفيّة عقلانيّة، فيرى بها وجه الشيء و وجه لوازمه و ملزوماته و ملازماته، كاليقين العقليّ و العلم المنطقيّ الفلسفيّ بلادخل لقصد المتكلّم المخبر، في هذا الأمر، و كالمرآة العينيّة الخارجيّة، حيث إنّها لا شأن لها إلّا بالحكاية و الإراءة؛ و أمّا الأصول فليس لها حكاية حتّى الإستصحاب، بل الموضوع فيها هو الشكّ و الحيرة؛ و لذا تقدّم الأمارات على جميعها بلاشبهة، لكونها علوماً مزيلة للشكوك.

و ما على الألسنة من أنّ الإستصحاب من الأصول المحرزة، لأساس له؛ إذ

لا إحراز له، مع أنه لو كان محرزاً لعدّ من الأمارات لا الأصول؛ وكذا لا أساس لما في الألسنة - أيضاً - من كون الاستصحاب عرش الأصول و فرش الأمارات؛ إذ لا دوران بين الأصول حتّى يكون بعضها عرشاً و بعضها فرشاً، حيث إنّ لكلّ منها مصباً معيّناً، كما هو واضح.

و قد ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله موارد بنى على أنّ التمسك بالأصل فيها لا يكون من باب الأصل المثبت:

أحدها: استصحاب الفرد لترتيب أحكام كلّية عليه، بتوضيح: أنّ الكلّي عين الفرد و ليس من لوازمه العقلية حتّى يكون الأصل الجاري فيه لترتيب آثار كلّية عليه، من الأصول المثبتة، فلا إشكال في استصحاب خمرية مائع خارجي شكّ في صيرورته خلاً و ترتيب الحرمة و النجاسة - اللّتين تكونان من أحكام طبيعي الخمر و كلّيته - عليه؛ و ذلك، لما أشرنا من اتّحاد الكلّي و الفرد وجوداً و عينيتها خارجاً.

ثانيها: استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب الأمر الانتزاعي عليه، بتوضيح: أنّ الأمر الانتزاعي حيث إنّ ما لا يحاذيه شيء في الخارج و ليس فيه إلّا منشأ الانتزاع، فأثره أثر لمنشأ انتزاعه، فليس الأصل الجاري فيه من الأصول المثبتة، و هذا بخلاف الأعراض التي يحاذيها شيء في الخارج المعبر عنها «بالمحمول بالضميمة» فلا يجري استصحاب وجود جسم لترتيب آثار البياض عليه - لو فرض لزوم البياض له بقاءً فقط لاحدوثاً - أيضاً، إلّا على القول بالأصل المثبت.

ثالثها: استصحاب الجزء أو الشرط لترتيب الجزئية أو الشرطية، بتوضيح: أنّها مجعولتان بالتبع، و لا فرق في صحّة ترتّب الأثر على المستصحب بين أن يكون

ذلك الأثر مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع، فلامانع من جريان استصحاب الشرط أو الجزء أو المانع لترتيب الشرطية أو الجزئية أو المانعية بالالزوم المثبتة.^(١)
و لكن أورد بعض الأعاضام تتبرر^(٢) على تلك الموارد الثلاثة بما لا يخلو بعضه عن ضعف:

أما المورد الأول، فحاصل إيراده تتبرر عليه، هو أن جريان الإستصحاب في الفرد وإن كان ممّا لا اشكال فيه، كيف، و لو منع منه لانسد باب الإستصحاب، إلا أن جريانه في الفرد ليس لأجل اتحاده مع الكلّي في الخارج، بل لأجل كون الأثر أثراً لنفس الفرد لا للكلّي؛ إذ الأحكام إنّما هي للأفراد وإن كانت مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، لأنّ الكلّي بما هو هو لاحكم له ولا أثر عليه، وإنّما يؤخذ في موضوع ليشاربه إلى أفرادها، كما أن الخصوصيات الفردية - أيضاً - لادخل لها في ثبوت الحكم.

و فيه: أن مصبّ الأحكام و موضوعها ليس إلّا الكلّي والطبيعي، لكن لا بما هو هو؛ إذ هو حيثنذ ليس إلّا هو، بل باعتبار الوجود مع أي فرد أو أية خصوصية، بمعنى: أنه لادخل لخصوصية خاصة من الخصوصيات الفردية في وجود الكلّي، فالحكم و الأثر ليس للفرد بما هو فرد، و إلّا لزم اختصاصه بذلك الفرد فقط و عدم ترتبه على فرد آخر، فحكم الحرمة و النجاسة إنّما يكون لطبيعي الخمر باعتبار الوجود لا لخصوص هذا الخمر أو ذاك أو ذلك، كما أن الأحكام الإيجابية أو التحريمية

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢٩ و ٣٣٠.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٣، ص ١٧٠ و ١٧١.

إنما تتعلّق بالطّبائع بلحاظ وجودها، لا بما هي هي ولا بالأفراد.

و أما المورد الثّاني و الثّالث، فقد أفادتهُ فيها ما لا يخلو عن جودة، ولا حاجة إلى ذكره خوفاً عن الإطالة، فراجع.

﴿ ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الإستصحاب ﴾

التّنبية التاسع: إعلم، أنّ عدم ترتّب الأثر العقليّ أو العادي، وكذا الشرعيّ المترتب عليها، إنّما هو بالنسبة إلى الحكم المستصحب الذي يكون بوجوده الواقعيّ التّكوينيّ موضوعاً للأثر، كحياة زيد - مثلاً - فإنّه إذا استصحب لا يترتب عليه مثل نبات اللّحية أو نموّ القامة أو الكون في الحيز، فإنّ هذه الأمور آثار غير شرعيّة تترتب على المستصحب (حياة زيد) واقعاً و تكويناً، لاتعبدأ - أيضاً - فلا يثبت باستصحاب حياة زيد، شيء من تلك الآثار، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و أما بالنسبة إلى الحكم المستصحب الذي لا يكون موضوعاً للأثر، بوجوده الواقعيّ فقط، بل الأعمّ منه و من وجوده الظّاهريّ، فإنّه لا مانع من ترتّب لوازمه العقلية و العادية و الشرعيّة - التي تكون من آثارهما - عليه بالاستصحاب؛ إذ المفروض تحقّق موضوع تلك الآثار ظاهراً بالاستصحاب، نظير الوجوب الشرعيّ حيث إنّّه إذا استصحب يترتب عليه جميع الآثار حتّى العقلية، من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة، و استحقاق المثوبة عند الإطاعة و استحقاق العقوبة عند المعصية، فإنّ هذه الأمور آثار غير شرعيّة تترتب على الوجوب الشرعيّ بوجوده الأعمّ من

الواقعي أو الظاهري، بمعنى: أن موضوع هذه الآثار العقلية إنما هو حكم الله و هو وجود الوجوب مطلقاً، سواء كان ثابتاً باستصحاب نفسه أو موضوعه، أو كان ثابتاً بخطابات أخرى، و عليه، فيثبت باستصحاب الوجوب جميع تلك الآثار بلا لزوم المثبتية.

﴿ اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاءً، لحدوثاً ﴾

التنبيه العاشر: قد يتوهم أن المستفاد من قولهم: «إن المستصحب إنما حكم شرعي، و إنما ذوحكم شرعي» هو اعتبار أن يكون كذلك حدوثاً و بقاءً، بحيث إنه لو كان كذلك في مرحلة البقاء فقط دون الحدوث، لم يجر الإستصحاب.

و لكنّه مندفع بما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله: من أن أدلة الإستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك، إنما تكون ناظرة إلى البقاء لا الحدوث، فمع ترتب الأثر على البقاء يجري الإستصحاب و إن لم يكن للحدوث أثر، بمعنى: أنه لو لم يكن المستصحب في زمان حدوثه حكماً و لاذا حكم و كان في زمان استصحابه كذلك، يصح استصحابه، نظير ما إذا علم بموت الوالد و شك في حياة ولد، فإنه لا مانع من استصحاب حياته - و إن لم يكن لها أثر حال حياة الوالد و هو حال الحدوث - لترتب الأثر عليها بقاءً و هو انتقال أموال الوالد إليه حينئذ بالإرث.^(١)

﴿ أصالة تأخر الحادث ﴾

التنبيه الحادي عشر: لإشكال في جريان الاستصحاب عند الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع، وكذا عند الشك في ارتفاعه بعد العلم بتحقيقه، فيحكم ببقاءه إلى زمان العلم بارتفاعه، إنما الإشكال في جريانه عند الشك في تقدم حكم أو موضوع و تأخره بعد العلم بتحقيقه و حدوثه في زمان، وكذا عند الشك في ارتفاع حكم أو موضوع و تأخره بعد العلم بأصل الارتفاع، فإن هنا صور مختلفة توجب الاختلاف في حكم الأصل الجاري فيها، فنقول :

إنَّ التَّقدُّمَ و التَّأخَّرَ على قسمين :

أحدهما: أن يلاحظ كل واحد من التَّقدُّم و التَّأخَّرَ بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وأن موضوع كذا أو حكم كذا، هل حدث في زمان كذا، أو في زمان كذا، وإن شئت، فعبر عن هذا القسم، بأن الحادث الواحد يلاحظ تقدُّمه و تأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

ثانيهما: أن يلاحظ كل واحد منهما بالنسبة إلى حادث آخر، كملاحظة الظهارة مع الحدث أو العدالة مع الفسق، وإن شئت، فعبر عن هذا القسم، بأن الحادثين يلاحظ تقدُّم كل منهما و تأخره بالنسبة إلى الآخر.

أما القسم الأوَّل، فيجري فيه استصحاب عدم تحقق ذلك المشكوك من موضوع أو حكم إلى زمان العلم بتحقيقه، فتترتب عليه آثار عدمه لو كانت له، نظير ما إذا علمنا - مثلاً - بعدالة زيد يوم الخميس و شككنا في أن حدوثها كان يوم الأربعاء

حتى يصحّ الطلاق الواقع عنده في ذلك اليوم، أو كان في هذا اليوم الخميس حتى يبطل الطلاق المتقدم، فيجري حينئذٍ استصحاب عدم تحقق العدالة إلى يوم الخميس، فيترتب عليه أثره إن كان لهذا عدم أثر.

نعم، لا مجال لإثبات تأخر وجود العدالة عن يوم الأربعاء - لو كان لعنوان التأخر أثر - إلا على القول بالأصل المثبت؛ إذ التأخر عن يوم الأربعاء لازم عقلياً لعدم الحدوث فيه، أو لازم عقلياً لعدم الحدوث إلى يوم الخميس؛ وكذا لا مجال لإثبات حدوث العدالة في يوم الخميس لكونه - أيضاً - لازماً عقلياً، لعدم العدالة إلى يوم الخميس.

و بعبارة أخرى: إثبات حدوث العدالة يوم الخميس باستصحاب عدم حدوثها يوم الأربعاء من أوضح مصاديق الأصل المثبت؛ وذلك، لأنّ الحدوث ليس مركباً من جزئين وهما الوجود يوم الخميس، وعدم الوجود يوم الأربعاء حتى يقال: أحد جزئيه هو الوجود يوم الخميس محرز بالوجدان، والجزء الآخر هو عدم الوجود يوم الأربعاء محرز بالأصل وهو استصحاب عدم الوجود يوم الأربعاء، فتترتب عليه آثاره، بل الحدوث أمر بسيط ووجود خاص وهو أول الوجود لاستمراره أو وجود مسبوق بالعدم لا بالوجود، وعليه، فإثباته بالاستصحاب في المثال المتقدم، لا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا حال الاستصحاب عند الشك في التّقدّم والتأخر بعد العلم بالتحقق.

و أما حال الاستصحاب عند الشك في تقدّم ارتفاع موضوع أو حكم وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزّمان بعد العلم بأصل الارتفاع، فهو كحاله عند الشك المتقدم،

فتجري أصالة عدم الإرتفاع إلى زمان العلم به إن كان له أثر، ولا مجال لإثبات تأخر الإرتفاع أو حدوثه في زمان لاحق إلا على القول بالأصل المثبت.

أما القسم الثاني (لحاظ التّقدّم و التّأخّر بالنسبة إلى حادث آخر)، فله صور متعدّدة، قبل الورود في ذكرها ينبغي تقديم مقدّمة وهي إنّ موضوع الحكم و ما يترتب عليه الأثر لا يخلو عن إحدى الحالتين: أحدهما: أن يكون بسيطاً؛ ثانيهما: أن يكون مركّباً، أمّا إذا كان بسيطاً - كالحديث أو التّأخّر المذكور في المثال الذي تقدّم ذكره في القسم الأوّل - فقد عرفت عدم إثباته بالإستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، و من هنا ذكرنا، إنّ استصحاب عدم عدالة زيد إلى يوم الخميس لا يثبت تأخّر حدوثها عن يوم الأربعاء أو حدوثها في يوم الخميس.

و أمّا إذا مركّباً من جزئين، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه إذا كان أحد جزئيه محرّزاً بالوجدان، و الآخر بالإستصحاب، و ذلك نظير موضوع الإرث من الوالد، حيث إنّه مركّب من موت الوالد و حياة الولد في ذلك الحين، فلو شكّ في حياة الولد حين موت الوالد، يجري استصحاب حياته فتحرز به، و المفروض إحراز موت الوالد بالوجدان، فيترتب عليه أثر الإرث؛ و نظير موضوع جواز التّقليد، حيث إنّه مركّب من العلم و العدالة، فإذا صار زيد العادل عالماً فقيهاً، ثمّ شكّ في بقاء عدالته و ارتفاعها، يجري استصحاب عدالته السّابقة المتيقّنة، فتحرز به، و المفروض أنّ علمه محرز بالوجدان، فيترتب عليه أثر جواز التّقليد.

هذا حال الإستصحاب في موضوع الحكم، و كذلك حاله في متعلّق الحكم، فإذا كان مركّباً، يجوز استصحاب أحد جزئيه المشكوك مع إحراز الجزء الآخر

بالوجدان؛ و ذلك نظير الصلاة، حيث إنَّ متعلِّق حكم الوجوب هو الإتيان بها مع الطَّهارة من الحدثين و من الخبث، و السَّتر و استقبال القبلة، فإذا كان متطهراً ثمَّ شكَّ في بقاء طهارته، يجري استصحاب طهارته فتحرز به، و إذا أحرز السَّتر و استقبال القبلة و نحوهما بالوجدان، يتمَّ المتعلِّق فيترتب عليه الأثر و هو الصَّحَّة و الإجزاء و سقوط الإعادة و القضاء.

و توهم أنَّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر و هو استصحاب عدم تحقُّق الصَّلاة مع الطَّهارة؛ إذ الشَّكُّ في الطَّهارة بعد الصَّلاة راجع إلى الشَّكِّ في أصل تحقُّق الصَّلاة مع الطَّهارة، فيتساقطان بالمعارضة؛ مندفع، بأنَّ عنوان المجموع المركَّب بما هو كذلك إذا كان موضوعاً أو متعلِّقاً لحكم، لكان عنواناً واحداً بسيطاً، و قد عرفت عدم إمكان إثباته بالاستصحاب، وعليه، فلا يصل الدَّور إلى المعارضة، فثل هذا الفرض، خارج عن فرض الكلام و هو ما إذا كان نفس كلِّ جزء دخيلاً في الحكم، بلادخل لعنوان المجموع بما هو مجموع، فموضوع الإرث هو حياة الولد حين موت الوالد، أو موت الوالد و حياة الولد حين موته؛ و كذا موضوع جواز التَّقليد هو العلم و العدالة، لا عنوان المجموع، ففي مثل هذا الفرض يكون الموضوع أو المتعلِّق متحقِّقاً قطعاً، لكنَّ أحد جزئيه محرز بالأصل، و الآخر بالوجدان، ولا شكَّ في تحقُّقه حتَّى يجري استصحاب عدمه.

و قد يقال في دفع هذا التَّوهم: إنَّ المقام يكون من قبيل باب الحكومة، بتقريب، كون الشَّكِّ في تحقُّق المجموع مسبباً عن الشَّكِّ في تحقُّق الجزء المشكوك فيه، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء حاكماً على جريانه بالنسبة إلى المجموع.

و فيه: أَنَّ السَّبَبِيَّةَ لا بُدَّ و أَنَّ تكون شرعيَّة، كما إذا غسل ثوب متنجس بماء مشكوك الطَّهارة، فيجري الإستصحاب بالنسبة إلى الماء و هو حاكم على جريان الإستصحاب في الثوب، و هذا بخلاف المقام، فَإِنَّ السَّبَبِيَّةَ فيه عقليَّة، كما لا يخفى.

إذا عرفت تلك المقدَّمة، فلنشرع إلى ذكر الصُّور في الحادثين المفروضين، فنقول: الصُّور المتصورة فيها ثمان: إذ الحادثان، إمَّا يفرض فيها الجهل بتاريخهما، وإمَّا يفرض الجهل بتاريخ أحدهما، و في كلا الفرضين صور أربع،

أما صور فرض الجهل بتاريخ الحادثين: فالأولى: ما إذا كان الأثر فيها للوجود الخاص «بمفاد كان التَّامة» نظير ترتب أثر الإرث - مثلاً - على سبق موت المورث على موت الوارث و تقدُّمه عليه، فلا ريب في جريان أصالة عدم السَّبق والتَّقدُّم هنا، و مقتضاها عدم الإرث، لكن هذا إذا لم يكن لتقدُّم الحادث الآخر (موت الوارث) على هذا الحادث (موت المورث) أثر، و أمَّا إذا كان لتقدُّم كلٍّ منهما أثر، فتجري أصالة عدم التَّقدُّم و السَّبق في كلٍّ منهما بلامعارضة بين الأصلين، لاحتمال التَّقارن في البين، حيث لا علم إجمالياً بأصل السَّبق و التَّقدُّم.

نعم، إذا كان في البين علم إجماليّ بتقدُّم أحدهما على الآخر، فلا تجري أصالة عدم السَّبق و التَّقدُّم في أحدهما لمعارضة هذا الأصل بمثله في الآخر.

وبعبارة أخرى، جريان الأصل فيها موجب للمخالفة القطعيَّة، و في خصوص أحدهما ترجيح بلامرجح، كما لا يخفى.

وكذا تجري أصالة عدم السَّبق و التَّقدُّم في كلٍّ منهما لو كان الأثر مترتباً لكلٍّ من التَّقدُّم و التأخُّر بلامعارضة، لاحتمال التَّقارن في البين، إلَّا إذا علم إجمالاً بالسَّبق،

فلا مجال حينئذٍ للرجوع إلى أصالة عدم السبق، لما عرفت آنفاً من تحقق المعارضة بين الأصليين.

الصورة الثانية: ما إذا كان الأثر فيها للوجود الخاص «بمقاد كان الناقصة» نظير ما إذا قلنا: بترتب الإرث على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث، لا على نفس تقدم موته على موته، كما في الصورة الأولى، ففي جريان الإستصحاب و عدمه هنا قولان :

أحدهما: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من عدم جريانه الإستصحاب، لعدم تعلق اليقين والشك بهذا الوجود (الوجود بمقاد كان الناقصة) فلم يكن في الفرض علم و يقين بالإتصاف بالتقدم أو التأخر أو التفران سابقاً حتى يستصحب عند الشك في بقاءه لاحقاً. ^(١)

ثانيهما: ما اختاره رحمته الله من جريان الإستصحاب في مسألة العام و الخاص، فقال ما حاصله: إذا ورد عموم بأن النساء تحيض إلى خمسين عاماً إلا القرشية و شككنا في كون امرأة قرشية، فلا يجوز التمسك بالعام، لكون الشبهة مصداقية، لكن لا مانع من إدخالها في العموم بمعونة الإستصحاب بأن يقال: الأصل عدم اتصافها بالقرشية لأنها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة و الآن كما كانت. ^(٢)

و الحق ما اختاره رحمته الله في مبحث العام و الخاص و هو جريان الإستصحاب في المقام، فيقال: في المثال المتقدم، الأصل عدم اتصاف موت المورث بالتقدم على موت

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٣٤ و ٣٣٥.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٤٦.

الوارث، بتقريب، أنَّ عدم اتّصافه بالتّقدّم عليه كان متيقّناً حين لم يكونا موجودين، فالآن كما كان، و واضح، أنَّ اليقين بعدم اتّصاف شيء بشيء و استصحابه، لا يحتاج إلى وجود ذلك الشّيء في زمان سابق حال كونه غير متّصف، بل يكفي عدم اتّصافه به حال كونه معدوماً؛ إذ القضية السّالبة - على ما بين في محله - لا تحتاج إلى وجود الموضوع و إنّما تحتاج إليه القضية الموجبة و لو كانت بنحو معدولة المحمول؛ و لذا قالوا: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و لم يقولوا: نفي شيء عن شيء فرع ثبوت المنفي عنه، نعم، الإِتّصاف بالعدم يحتاج إلى وجود الموضوع، لأنّه موجبة معدولة لكونها ربط السّلب و إثبات عدم الإِتّصاف، و هذا خارج عن الكلام و هو عدم الإِتّصاف الذي لا يحتاج إلى وجود الموضوع لأنّها سالبة محصّلة، لكونها سلب الرّبط و سلب الإِتّصاف.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

فتحصّل: أنّه يجري الإستصحاب في هذه الصّورة، كما يجري في الصّورة الأولى؛ أللّهم إلّا أن يقال: بعدم حجّية استصحاب عدم الإِتّصاف في المقام و نحوه، حيث لا اعتبار لاستصحاب الأعدام الأزليّة، فتأمّل.

الصّورة الثّالثة: ما إذا كان الأثر فيها للعدم الخاصّ «بمفاد ليس الناقصة» و هو عدم التّعتي، قد اختار المحقّق الخراساني رحمته هنا عدم جريان الإستصحاب؛ و ذلك لعدم اليقين بوجود أحد الحادثين، كإسلام الوارث، متّصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر، كموت المورث، و القضية، كما ترى، موجبة معدولة المحمول تحتاج إلى وجود الموضوع؛ إذ مفادها ربط السّلب و حمله على الموضوع و إثباته له، لا سلب الرّبط و نفي الحمل، كما في السّالبة المحصّلة.

و فيه: أنّ حال هذه الصّورة حال الصّورة الثانية، حيث يجري فيها استصحاب عدم الإِتّصاف، لا استصحاب الإِتّصاف بالعدم.

الصّورة الرَّابِعة: ما إذا كان الأثر فيها للعدم الخاصّ «بمفاد ليس التّامة» و هو العدم المحموليّ، قد اختلفت كلمات الأعلام في جريان الإستصحاب و عدمه في هذه الصّورة، ذهب الشّيخ الأنصاري رحمته ^(١) إلى جريانه فيها، و سقوطه بالمعارضة إذا كان الأثر لعدم كلّ من الحادثين في زمن الآخر، ولكن ذهب المحقّق الخراساني رحمته ^(٢) إلى عدم جريانه فيها؛ إذ - مع قطع النظر عن المعارضة - تكون الأدّلة قاصرة الشّمول له.

و كيف كان، لاثرة عمليّة في ما إذا كان لعدم كلّ منها أثر شرعيّ، كموت المتوارثين؛ و ذلك، لعدم جريان الإستصحاب على كلّ حال، إمّا لأجل التّعارض و التّساقط، أو لأجل عدم شمول الأدّلة له، فالبحث علميّ محض لا تترتب عليه ثمرّة عمليّة.

نعم، تترتب على البحث ثمرّة عمليّة في ما إذا كان الأثر مترتباً على أحد العدمين دون الآخر، فلا يجري الإستصحاب في ما له أثر على مسلك المحقّق الخراساني رحمته و يجري فيه على مسلك الشّيخ الأنصاري رحمته؛ و ذلك نظير ما إذا شكّ في تقدّم موت الوالد المورّث، على إسلام الولد الوارث، حيث إنّ استصحاب عدم إسلام الولد إلى زمن موت الوالد، يترتب عليه أثر عدم الإرث، و هذا بخلاف استصحاب عدم موت الوالد إلى زمن إسلام الولد، بمعنى: استصحاب حياة الوالد إلى

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٤٩.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٣٥ و ٣٣٦.

ذلك الحين، فإنه لا أثر له؛ إذ موضوع الإرث ليس حياة الوالد مع وارث المسلم بل موضوعه هو موته مع وارث المسلم، ونظير ما إذا علم بموت أخوين: أحدهما: ذو ولد، دون الآخر، وشك في تقدم كل منهما على الآخر، فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمن موت الآخر، يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمن موت الآخر، فلا يترتب عليه الأثر؛ إذ إرثه حينئذٍ لولده، للأخيه الذي لا ولد له.

وفي هذين المثالين ونحوهما من الأمثلة، يجري الاستصحاب في ما له أثر على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته لعدم المعارض، ولا يجري على مسلك المحقق الخراساني رحمته لأجل اختلال أركانه.

وقد أفاد المحقق الخراساني رحمته في وجه ذلك، ما حاصله: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب من إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، كما هو مقتضى كلمة: «الفاء» في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت...» و عليه، فلاتعم أدلة الاستصحاب مورد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بيقين آخر مثله، لخروج هذا المورد عنها تخصصاً، لكونه نقضاً لليقين باليقين لا بالشك، ولاتعم أيضاً - موارد الشك في الانفصال واحتماله وعدم إحراز الاتصال؛ وذلك لكون الشبهة حينئذٍ مصداقية، فلا مجال فيها للرجوع إلى العموم، حيث إنَّ المقام يكون من قبيل الشبهة المصداقية للمخصص المتصل التي لا يقول أحد بالرجوع إلى العام فيها، بخلاف الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل، فيجوز الرجوع فيها إلى العام على بعض المسالك. (١)

و فيه: أنَّ المعتبر في الإستصحاب، كما عرفت سابقاً، إنّما هو سبق زمن المتيقّن على زمن المشكوك، لاسبق اليقين على الشكّ، بمعنى: أنَّ الإستصحاب يجري لو كانا حادثين معاً وفي زمان واحد، بل ولو حدث الشكّ أولاً ثمّ اليقين، فالمتقدّم هو المتيقّن (الحادث)، والمتأخّر هو المشكوك فيه (البقاء)، نعم، زمن اليقين سابق على زمن الشكّ غالباً، كما هو المقصود في قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، فشككت...»، و معنى اتصال زمن الشكّ بزمن اليقين حينئذٍ، عدم تخلّل يقين آخر مخالف للأوّل بينهما، وإلاّ كان من نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

و عليه: فلا إشكال في جريان الإستصحاب في المثال المتقدّم (ما إذا شكّ في تقدّم موت الوالد المورث على إسلام الولد المورث) لوجود الإتصال، حيث تيقّن بعدم إسلام المورث يوم الأربعاء - مثلاً - ويشكّ في بقاء هذا العدم إلى زمن موت المورث من دون أن يتخلّل بينهما يقين فاصل آخر.

و لا يخفى عليك: أنَّ الشبهة المصداقيّة في الأمور الوجدانيّة (الشكّ و اليقين) غير معقولة، فلامعنى للشكّ في أنّ له يقيناً أو شكّاً، أم لا، بمعنى: أنَّ الشكّ و اليقين ليس نظير الفسق و العدالة، فتأمّل.

فظهر من ذلك، أنّه لا مجال للشكّ في أنّ الشكّ كان يوم الخميس - مثلاً - حتّى يكون متصلاً بزمن اليقين و هو يوم الأربعاء، أو كان يوم الجمعة حتّى يكون منفصلاً عنه، بل الشكّ في أنّ الإسلام، هل حدث في زمن حدوث الموت أم لم يحدث في هذا الزّمان، موجود حتّى يوم الجمعة، فليس الشكّ في الشكّ، كما ليس الشكّ في اليقين بعدم الإسلام يوم الأربعاء.

نعم، زمان المشكوك فيه و هو موت المورث مشكوك، لاحتمال كونه يوم الخميس، أو يوم الجمعة، فإن كان زمان الموت يوم الخميس و زمان الإسلام يوم الجمعة، فلا إرث، وإن كان بالعكس فالإرث ثابت.

و بالجملة: لاجمال للشك في اليقين و الشك، حتى تصير الشبهة مصداقية لكبرى الإستصحاب، بل الشك إنما هو في حدوث الإسلام و وجوده زمن موت المورث؛ وذلك لأجل العلم الإجمالي بكون أحدهما يوم الخميس و الآخر يوم الجمعة، و هذا المقدار لا يضر بالإستصحاب، فيستصحب عدم إسلام الوارث إلى موت المورث لتامة أركان الإستصحاب من اليقين و الشك و عدم تخلل يقين آخر بينهما، و العلم الإجمالي و إن كان يقيناً، إلا أنه لا يكون ناقضاً لليقين التفصيلي، بل الناقض لليقين التفصيلي لا بد أن يكون يقيناً تفصيلياً، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه ييقين آخر مثله».

هذا، و لكن قد يقال في توجيه الكلام المحقق الخراساني رحمته: إن الشك هنا لا يحصل إلا بعد العلم بالانتقاض (انتقاض اليقين بعدم الإسلام يوم الأربعاء باليقين بالإسلام يوم الجمعة) توضيح ذلك: أن الشك في حدوث الإسلام و وجوده زمن الموت، لا يحصل إلا بعد حصول العلم بالموت، و لا يحصل العلم به، إلا يوم الجمعة الذي يعلم فيه بوجود الإسلام - أيضاً - و عليه، فزمان الشك هو يوم الجمعة، و زمان اليقين هو يوم الأربعاء، فيوم الخميس فاصل بينهما، و مقتضاه اندراج المقام تحت قضية انفصال زمن الشك عن زمن اليقين قطعاً، لا احتمالاً حتى تصير الشبهة مصداقية، كي يقال: إنها غير معقولة في الأمور الوجدانية.

و فيه: أولاً: أن هذا التوجيه ليس بمبراهنة لأنه علل عدم جريان الإستصحاب في المسألة بعدم إحراز الإتصال و احتمال الانفصال، لا بإحراز الانفصال، و لذا قال: «و معه لا مجال للإستصحاب، حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك» و لم يقل: حيث أحرز أنه من نقض اليقين باليقين.

و ثانياً: قد عرفت عدم اعتبار سبق اليقين على الشك، بل المعتبر سبق المتيقن على المشكوك و إن حدث اليقين و الشك معاً، كما في المقام، ففي يوم الجمعة يتيقن بوجود الإسلام و الموت معاً، و في نفس اليوم يتيقن بعدم الإسلام و الموت يوم الأربعاء، و يشك في حدوث الإسلام حين الموت، فعدم الإسلام حين الموت متيقن حدوثاً و مشكوك بقاءً، و لا يقين آخر فاصلاً بينهما كي يكون من نقض اليقين باليقين.

نعم، هنا يقين آخر و هو في يوم الجمعة متعلق بنفس وجود الإسلام فعلاً و هذا ليس في وسعه النقص لليقين الأول؛ إذ متعلق اليقين الأول عدم الإسلام حين الموت حدوثاً، و متعلق الشك هذا بعدم بقاء، لا عدم وجود نفس الإسلام حتى ينقض باليقين بوجود الإسلام، فتعلق اليقين الثاني غير متعلق اليقين الأول فلا مجال للنقض. هذا كله في صور فرض الجهل بتاريخ كلا الحادثين.

أما صور فرض الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بتاريخ الآخر، فالأولى: أن يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من التقدّم و التأخر و هو الوجود المحمولى الذي يكون «بمفاد كان التامة».

الثانية: أن يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاصّ منها و هو الوجود النعنيّ الذي يكون «بمفاد كان الناقصة».

الثالثة: أن يكون الأثر مترتباً على العدم الخاصّ منها و هو العدم النعنيّ الذي يعبر عنه «بمفاد ليس الناقصة».

الرابعة: أن يكون الأثر مترتباً على العدم الخاصّ منها و هو العدم المحموليّ الذي يعبر عنه «بمفاد ليس التامة».

أما الصورة الأولى، فلها فروض أربعة :

أحدها: ما إذا كان الأثر لأحد السّبقين دون الآخر، كما إذا فرض ترتّب أثر الإرث على سبق موت المورث على موت الوارث، أو سبق إسلام الوارث على موت المورث، فلامانع من جريان الاستصحاب فيه، بمعنى: أنّه تجري أصالة عدم السّبق و يحكم بعدم ترتّب الإرث.

ثانيها: ما إذا كان الأثر لكلّ واحد من السّبقين، مع فرض التّقارن بينها و عدم العلم الإجماليّ بسبق أحدهما دون الأخرى، فتجري أصالة عدم سبق هذا و لا ذاك بلامعارضة.

ثالثها: ما إذا كان الأثر لكلّ واحد منها مع فرض العلم الإجماليّ بسبق أحدهما دون الأخرى، فلاتجري أصالة عدم سبق هذا لمعارضتها بأصالة عدم سبق ذاك، فإن جرت كلتاها لزمّت المخالفة القطعيّة، وإن جرت إحداها دون الأخرى، لزم التّرجيح بلامرجح البتّة.

رابعها: ما إذا كان الأثر مترتباً على سبق أحدهما على الآخر، و كذلك على

تأخره عن الآخر، فلامانع من أصالة عدم السبق، كما لامانع - أيضاً - من أصالة عدم التأخر، ولامعارضة في الفرض لاحتمال التقارن.

نعم، مع العلم الإجماليّ بسبق أحدهما على الآخر، لا تجري أصالة عدم السبق لمعارضتها بأصالة عدم تأخر أحدهما عن الآخر، ولا يحتمل التقارن حتى ترتفع المعارضة.

أما الصورة الثانية و الثالثة، فقد استشكل المحقق الخراساني رحمته على جريان الإستصحاب فيها، لما تقدّم منه رحمته في فرض الجهل بتاريخ الحادثين: من أنّ الإتيان بالوجود أو بعدمه ليست له حالة سابقة حتى يستصحب. ^(١)

و فيه: ما تقدّم هناك من أنّ الإتيان بالوجود أو بعدمه وإن لم يكن له حالة سابقة، لكن عدم الإتيان، له حالة سابقة، فيستصحب هذا بعدمه، كما هو مختاره رحمته في مبحث العامّ والخاصّ، فراجع. ^(٢)

أما الصورة الرابعة، فقد اختار الشيخ الأنصاري ^(٣) والمحقق الخراساني ^(٤) والمحقق النائيني ^(٥) التفصيل بين ما كان تاريخه مجهولاً، فقالوا: بجريان الإستصحاب فيه، وبين ما كان تاريخه معلوماً، فقالوا: بعدم جريان الإستصحاب فيه. أمّا جريان الإستصحاب في المجهول، فوجهه، هو أنّ عدمه متيقّن وتبدّله إلى

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٣٧.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٤٦.

(٣) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٤٩ و ٢٥٠.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٣٧.

(٥) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٥٠٨ و ٥٠٩.

الوجود زمن وجود الآخر مشكوك، فيستصحب عدمه؛ وذلك نظير إسلام الوارث و موت المورث، حيث إن موضوع الإرث مركّب من أمرين: وهما: وجود الإسلام و عدم الحياة.

و أمّا عدم جريان الإستصحاب في المعلوم، فقد ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله له وجهاً و المحقّق الثاني رحمته الله وجهاً آخر.

أمّا الوجه الذي ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله فهو ما تقدّم في فرض الجهل بتاريخ كلا الحادثين من كون الشبهة مصداقية، لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بتوضيح: أنا إذا علمنا بعدم الحادثين و هما: إسلام الوارث و موت المورث يوم الأربعاء - مثلاً - و علمنا بموته يوم الخميس و شككنا يوم الجمعة في أن إسلام الوارث وقع ليلة الخميس حتّى يرث، أو يوم الجمعة حتّى لا يرث، و المفروض أن الأثر مترتب على عدم الموت زمن وجود الإسلام، لاعلى العدم مطلقاً حسب عمود الزمان، و المفروض - أيضاً - تردّد زمن الإسلام بين ليلة الخميس و يوم الجمعة، لم يحرز حينئذٍ اتصال زمان الشكّ باليقين؛ إذ حدوث الإسلام إن كان ليلة الخميس، فالإتصال حاصل، و إن كان يوم الجمعة، فلا، بل الإنقصال هنا حاصل، فتكون الشبهة مصداقية، لكبرى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين...» (١).

و فيه: ما تقدّم هناك من أن الشبهة المصداقية في الأمور الوجدانية غير معقولة، و الميزان في الإستصحاب هو اليقين و الشكّ الفعليان و هما حاصلان في المقام، و لا يعبأ باليقين التقديري. و بعبارة أخرى، المراد من اتصال زمان الشكّ باليقين، عدم

تخلل يقين آخر بين اليقين السابق و الشك اللاحق، و الأمر في المقام كذلك.
و أما الوجه الذي ذكره المحقق النائيني رحمته فحاصله: أن مقتضى الإستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان و جره إلى زمن اليقين بالارتفاع، و هذا لا يتأتى في معلوم التاريخ؛ إذ ليس لنا فيه شك وجداناً بحسب عموده حتى نبقىه و نجره بالتعبد استصحاباً، فعدم الموت في المثال المتقدم متيقن يوم الأربعاء، و حدوث الموت معلوم يوم الخميس و مابعده، فأين الشك فيستصحب!

و فيه: أن عدم الموت بما هو و بحسب عمود الزمان، ليس متعلق الأثر، بل الأثر يكون مترتباً عليه إذا كان في زمن حدوث الآخر و هو إسلام الوارث، و من المعلوم، أن زمن حدوثه مشكوك فيه و أنه هل كان ليلة الخميس حتى يرث، أو يوم الجمعة حتى لا يرث، كما حررناه آنفاً.
فتحصل: أنه لامانع من جريان الإستصحاب في المقام بلافرق بين معلوم التاريخ و مجهوله.

﴿ استصحاب الصحة عند الشك في عروض المانع أو القاطع ﴾

التنبيه الثاني عشر: إذا شك في صحة العبادة عند الشك في المانع أو القاطع، فهل يجري استصحاب صحة الأجزاء السابقة و يحكم بصحة العبادة، أم لا يجري؟
و التحقيق فيه يقتضي التكلم، تارة: فيما إذا كانت الشبهة حكمية؛ و أخرى: فيما إذا كانت موضوعية.

أما الشبهة الحكمية، فقد فصل الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) بين ما إذا كان الشك في صحة العبادة ناشئاً عن الشك في طرؤ المانع، فقال: بعدم جريان الإستصحاب فيه، وبين ما إذا كان الشك في صحتها ناشئاً عن الشك في طرؤ القاطع، فقال: بجريانه فيه. وفيه: أولاً: أنه لا فرق بين المانع والقاطع، بل القاطع هو نفس المانع، توضيح ذلك، أن ما يعتبر في الصلاة إما وجودي، كالنية والتكبير والقراءة ونحوها، أو عدمي، كعدم الحدث والقهقهة ونحوها، ويعبر عن هذا الأمر العدمي بالمانع، ولا ثالث في البين حتى يسمى بالقاطع.

نعم، ما يعتبر عدمه في الصلاة على قسمين: أحدهما: أن يعتبر عدمه فيها مطلقاً حتى لو حدث في الأكوام المتخللة بين الأجزاء كان مانعاً مبطلاً، أيضاً؛ ثانيهما: أن يعتبر عدمه فيها حال الإشتغال بالأجزاء فقط لا مطلقاً، فيستون القسم الأول قاطعاً، والقسم الثاني مانعاً، وهذا مجرد اصطلاح وتسمية، لا تأثير له في جريان الإستصحاب وعدمه.

و ثانياً: أنه لو سلم الفرق بين المانع والقاطع بأنه موجب لانتقاض الهيئة الإتصالية المعتبرة في الواجب دون المانع، فنقول: لامناص من الإلتزام بأنه يعتبر عدم ماسمي بالقاطع في الصلاة؛ إذ الإلتزام بأن عدمه غير معتبر فيها مساوق للإلتزام بعدم اعتبار هيئة الإتصال فيها، وهذا كما ترى، وعليه، فالقاطع يكون ذا جهتين، فمن جهة أن وجوده ناقض يسمى بالقاطع، ومن جهة أنه يعتبر عدمه في الصلاة يسمى بالمانع، وعليه، فقول الشيخ الأنصاري رحمته بجريان الإستصحاب فيه بنحو مطلق غير تام؛ إذ

من جهة المانع لا يجري فيه الإستصحاب كما هو المفروض.

و ثالثاً: أنّ إشكال جريان الإستصحاب في المانع آتٍ في القاطع - أيضاً -

بتقريب، أنّ الهيئة الإتصالية لمجموع الأجزاء، مشكوكة الحدوث لالبقاء، والهيئة

الإتصالية للأجزاء السابقة، مقطوعة البقاء، فلا يبقى المجال حينئذٍ للإستصحاب؛

بداهة، أنّ الشيء لم ينقلب عما هو عليه.

و أمّا الشبهة الموضوعيّة، فلإمّان من إجراء الإستصحاب فيها مطلقاً،

سواء كان الشكّ في وجود المانع بعد الفراغ عن المانع، وفي وجود القاطع بعد الفراغ

عن القاطعيّة أو الشكّ في مانعيّة الموجود، وفي قاطعيّة الموجود كما إذا شكّ في أصل

وجود الحدث أو البكاء و أنّه هل وجد، أم لا؟ و كما إذا شكّ في أنّ ما صدر عنه هل

يكون بكاءً أو فعلاً كثيراً؟

ففي كلتا الصورتين من المانع و القاطع تكون الأجزاء الوجوديّة من التكبير و

القراءة و نحوهما محرزة بالوجدان، و الجزء العدمي و هو عدم وجود المانع أو عدم

مانعيّة الموجود، و كذا عدم وجود القاطع أو عدم قاطعيّة الموجود يكون محرزاً

بالأصل، و مقتضى ذلك صحّة الصلّة.

و الأمر كذلك في ما إذا شكّ في وجود الشرط بقاءً بعد اليقين به حدوثاً، نظير

الطهارة الحديثيّة أو الخبثيّة، فيستصحب وجوده، و نتيجة ذلك صحّة الصلّة، لكون

المشروط (الصلّة) محرزاً بالوجدان، و الشرط محرزاً بالأصل و التّعبّد.

﴿ استصحاب الأمور الاعتقاديّة ﴾

التنبيه الثالث عشر: قد يتوهم أنّ الإستصحاب يجري في الأمور الخارجية الجوارحية فقط، لكونه من الأصول العملية المختصة بالأعمال، فلا يجري في الأمور الباطنية الجوانحية، وهو مندفع، بأنّ معنى كون الإستصحاب من الأصول العملية أنّها قرّرت لتعيين وظائف الجاهل بالواقع في موقف العمل في ما إذا لم تكن له أدلّة اجتهادية كاشفة عن الواقع، لفظيّة كانت، كالكتاب والسنة، أوليّة، كالإجماع والعقل.

و بعبارة أخرى: معنى كون الإستصحاب من الأصول العملية أنّها ليست من الطرق و الأمارات و الأدلّة الاجتهادية، لأنّها تختصّ بالأعمال و الأفعال الخارجية الجوارحية، و قد عرفت و حرّر في غير موضع، أنّ الإستصحاب يجري في أيّ موردٍ كان فيه اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء و كان قابلاً للتعبّد، بلافق بين أن يكون المستصحب أمراً خارجيّاً، أم يكون أمراً نفسانيّاً؛ ولذا يجري الإستصحاب في الأحكام، كالوجوب و الحرمة و الطهارة و النجاسة و نحوها مع أنّها ليست من الأمور الخارجية، و كذا يجري في مثل الفسق و العدالة و الاجتهاد و الفقهة و نحوها من الأمور النفسانيّة التي لا تكون من أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال.

و بالجملة: أنّ الإستصحاب لا يختصّ جريانه بأفعال الجوارح، بل يعمّ أفعال الجوانح والصفات النفسانيّة والأمر الاعتباريّة، نعم، لا يجري في الأمور الاعتقاديّة التي يجب فيها المعرفة و الاعتقاد، كالنوحيد و النبوة و المعاد و غيرها، لعدم قبولها للتعبّد.

و عليه: فلاجمال لما عن الكتابيّ من التمسك باستصحاب النبوة، وكذا باستصحاب أحكام الشريعة السابقة في موضعين: أحدهما: إثبات معذوريّة نفسه في البقاء على دينه؛ ثانيهما: إلزام المسلم و دعوته إلى دينه.

أمّا وجه عدم المجال بالنسبة إلى التمسك باستصحاب النبوة في الموضع الأول، فهو إمّا يكون متيقناً ببقاء نبوة نبيّه. فلاجمال حينئذٍ للإستصحاب الذي أحد أركانه هو الشكّ في البقاء، أو يكون شاكاً فيه، فيجب عليه الفحص و لايجوز له إجراء الإستصحاب الذي هو من الأصول قبل الفحص عن النبوة التي هو من الأصول الإعتقاديّة، فيجب الفحص أولاً، كما يجب في الفروع التي هي أدنى و أنزل من الأصول الإعتقاديّة، فهو إمّا يصل بالفحص إلى الواقع و الحقّ و يعرفه و يعتقده، فلا يبقى له الشكّ حينئذٍ حتّى يحتاج إلى الأصل، وإمّا لا يصل به إليه فيبقى شكّه، و لما كانت النبوة من الأمور الإعتقاديّة المعتبر فيها المعرفة و الإعتقاد، لم يكن لجريان الإستصحاب فيها مجال و فائدة، لكونه من الأصول التّعبديّة، أللّهمّ إلّا أن يقال: بكفاية الظنّ فيها في الفرض و الإستصحاب ممّا يفيد الظنّ، فتأمل.

و أمّا وجه عدم المجال بالنسبة إلى التمسك باستصحاب أحكام الشريعة في الموضع الأول - أيضاً - فهو أنّه على تقدير تيقّنه ببقاء الشريعة السابقة، لاجمال لاستصحابها؛ وعلى تقدير الشكّ فيه لابدّ من الفحص، فلو فحص و لم يرتفع له الشكّ، لاجمال للتمسك بالإستصحاب لرفع الشكّ إلّا على تقدير ثبوت حجّة الإستصحاب في الشريعتين؛ إذ على تقدير الإستصحاب في الشريعة السابقة فقط، لا يمكن له التمسك به لإثبات بقاء أحكام تلك الشريعة، لكون الإستصحاب من جملة

تلك الأحكام، فيلزم أن يثبت هو بنفسه و هو ضروريّ البطلان؛ و على تقدير حجّيته في الشريعة اللاحقة فقط، لا يمكن له التمسك به - أيضاً - لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة؛ وذلك، لكونه متفرعاً على أن يكون اللاحقة حقاً، و واضح، أنه لو إلزم بحقيتها لم يبق مجال للإستصحاب، لليقين حينئذٍ بارتفاع الأحكام السابقة.

و أمّا وجه عدم المجال بالنسبة إلى التمسك باستصحاب النبوة في الموضع الثاني (إلزام المسلم و دعوته إلى دينه) فهو أن إجراء الإستصحاب يتوقف على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و المفروض أنه لا يقين للمسلم بنبوة نبيّ الكتابي، إلا من طريق دين نفسه و شريعته المصدّق لنبوة ذلك النبيّ؛ إذ كتبهم المنزلة من عند الله تعالى حرّفوها، بحيث لا يرضى العاقل إسنادها إليه تعالى بوجه أصلاً و التواتر و إن كان حاصلًا في الجملة و في بعض الطبقات، لكنّه ليس بموجود في جميعها، كما يكون موجوداً كذلك بالنسبة إلى بلد المكة - مثلاً - فليس للمسلم يقين بنبوة نبيّ الكتابي إلا من طريق شريعة الإسلام و من ناحية إخبار القرآن و نبيّ الإسلام، حيث إنّ تصديق نبيّ الإسلام يوجب تصديق نبوة نبيّ غير الإسلام.

و من المعلوم: أن نبيّ الإسلام كما يخبر بنبوة ذلك النبيّ و بكتابه و شريعته، كذلك يخبر بنبوة نفسه و بانقضاء أمد تلك النبوة، فلا شك في البقاء حتّى تستصحب، بل فرض شكّ المسلم بما هو مسلم في بقاء نبوة نبيّ الكتابي خلف؛ إذ الإنسان مع هذا الشك لا يكون مسلماً حتّى يحتاج إلى الإستصحاب.

أمّا وجه عدم المجال بالنسبة إلى التمسك باستصحاب أحكام الشريعة السابقة في الموضع الثاني - أيضاً - فقد تقدّم البحث عنه في التنبيه الثامن، فراجع.

﴿ عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص ﴾

التنبيه الرابع عشر: قد اختلف كلمات الأعلام في أنّ موارد التخصيصات الأزمانية و الأفراد الطولية للعام، هل يجري استصحاب حكم المخصّص أو يرجع إلى عموم العام، كما في التخصيصات الفردية؟

و لا يخفى: أنّ هذا البحث ليس بكبرويّ و من ناحية ملاحظة التعارض بين العموم والإستصحاب، لوضوح أنّ الإستصحاب أصل عمليّ ليس في وسعه المعارضة مع العموم الذي هو دليل اجتهاديّ، بل البحث في المقام صغرويّ، و أنّه إذا ورد عامّ و خرج عنه بعض الأفراد في بعض الأحيان، ثم شكّ في حكم ذلك الفرد المخرج بالنسبة إلى ما بعد ذلك الحين، فهل المورد من موارد الرجوع إلى العموم، أو من موارد الرجوع إلى الإستصحاب؟ و ذلك نظير قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ فهو عامّ قد خرج عنه العقد الغبنّي عند العلم بالغبن، بدليل التخصيص، فإن اختصّ الخروج بزمان ظهور الغبن فقط، كان معناه: هو الرجوع إلى عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ بعد ذلك الزمان، فيكون خيار الغبن فوريّاً، و إن استصحاب حكم المخصّص و هو الخيار و لم يرجع إلى العام، كان خيار الغبن متراخياً غير فوريّ.

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى التفصيل في جانب العموم بين الصورتين: إحداهما: ما إذا أخذ الزمان في العموم قيّداً، بمعنى: أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، كعموم الأفراد بحيث يكون أخذ كلّ زمان، موضوعاً لحكم مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الزمان، فيرجع حينئذٍ إلى عموم العام؛ و ذلك نظير «أكرم العلماء

كلّ يوم» ثمّ قام الإجماع على «حرمة إكرام زيد يوم الجمعة» و شكّ في وجوب إكرامه بعد هذا اليوم، فحينئذٍ يعمل بالعموم عند الشكّ، ولا يجري الاستصحاب، بل لولم يكن عموم، وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابليّة المورد للاستصحاب، حيث إنّ هنا يكون الموضوع متعدّداً بتعدّد الزّمان، فلو استصحب حكم المخصّص كان من باب إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

ثانيتها: ما إذا أخذ الزّمان في العامّ ظرفاً، بمعنى: أخذ فيه لبيان استمرار الحكم، فيرجع حينئذٍ إلى استصحاب حكم المخصّص؛ وذلك نظير «أكرم العلماء دائماً» ثمّ خرج فرد في زمانٍ و شكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزّمان، فالظاهر عندئذٍ جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزّمان، تخصيص زائد على التّخصيص المعلوم، لأنّ مورد التّخصيص هو الأفراد دون الأزمنة.^(١)

هذا، و لكن ذهب المحقّق الخراساني رحمته الله إلى أنّ التّفصيل المذكور جارٍ في جانب الخاصّ - أيضاً - فتصير الصّور أربعة :

الأولى: ما يؤخذ الزّمان فيها ظرفاً في جانب العامّ و الخاصّ كليهما، بحيث يكون دالّاً على مجرّد استمرار الحكم فيها بلا تكثير بالنسبة إلى الأفراد، و الحكم في هذه الصّورة ليس إلّا الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، لا إلى عموم العامّ؛ و ذلك لكون الحكم في العامّ حينئذٍ واحداً مستمراً في عمود الزّمان، فقطع استمراره بالتّخصيص الزّمانيّ في قطعة من الزّمان، فلا عموم استمرارياً حتّى يرجع إليه عند الشكّ.

وإن شئت، فقل: خرج عن العموم فرد منه في قطعة من الزّمان بدليل التّخصيص، و لا دليل على عوده إليه و دخوله تحته ثانياً، فلا مجال للتّمسك بعموم العام ولو فرض عدم صحّة استصحاب حكم المخصّص.

أو فقل: التّخصيص هنا، كالتّخصيص الفرديّ، فكما لا يصحّ التّمسك بالعموم الفرديّ لإدخال فرد تحت العامّ بعد إخراجه، إلّا إذا كان هناك دليل على الإدخال، كذلك لا يصحّ التّمسك بالعموم الزّمانيّ الإستمراريّ، لإدخال فرد تحته بعد إخراجه عنه في قطعة من الزّمان، إلّا إذا دلّ الدليل على الإدخال.

الصّورة الثانية: ما يؤخذ الزّمان فيها قيداً مكرراً للإفراد في كلا الجانبين، فللعامّ عمومان: فرديّ و أزمنيّ، ولكل فرد في كلّ يوم - مثلاً - حكم مستقلّ، و الحكم في هذه الصّورة ليس إلّا الرجوع إلى عموم العامّ، لاستصحاب حكم المخصّص؛ إذ كما أنّ خروج فرد عن العموم الفرديّ، لا يوجب إنثلامه، فيرجع إلى العموم عند الشكّ في خروج فرد آخر عنه، كذلك خروج فرد عن العموم الأزمنيّ في قطعة من الزّمان، لا يوجب إنثلامه، فيرجع إليه عند الشكّ في خروج ذلك الفرد عنه في قطعة أخرى، و لا مجال في الفرض باستصحاب حكم المخصّص؛ إذ مع فرض قيديّة الزّمان في المخصّص، لا اتّحاد للقضيّتين (المتيقّنة و المشكوكة) فانسحاب حكم الخاصّ إلى غير مورد دلّالته، يكون من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، لاستصحاب حكم المخصّص.

الصّورة الثالثة: ما يؤخذ الزّمان فيها ظرفاً في جانب العامّ وقيداً في جانب الخاصّ، و الحكم في هذه الصّورة عدم الرجوع إلى العامّ لانقطاع حكمه الواحد

المستمر، وكذا عدم الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص لعدم اتحاد القضيتين، فلا بدّ إذاً من الرجوع إلى أصول أخرى.

الصورة الرابعة: ما يؤخذ الزمان فيها قيداً في جانب العامّ و ظرفاً في جانب الخاصّ، والحكم فيها هو الرجوع إلى عموم العامّ، لا إلى استصحاب حكم المخصّص؛ بداهة، أنّه من الأصول التي لا يرجع إليه مع وجود العموم الذي هو من الأدلة الاجتهادية^(١).

هذا، ولكن أورد بعض المعاصرين على مقالة المحقّق الخراساني رحمته الله بوجهين :
الأوّل: أنّه لا يصحّ التفكيك بين العامّ والخاصّ بجعل الزمان في أحدهما قيداً وفي الآخر ظرفاً؛ لأنّ المفروض أنّ الخاصّ بعض أفراد العامّ و داخل فيه ثمّ خرج، فإن لم يكن قيداً و دخيلاً في المصلحة أو المفسدة، ففي كليهما، وإن كان قيداً و دخيلاً فيها، ففي كليهما - أيضاً - و حينئذٍ تصير الصور المتصورة في المسألة إثنين لأربعة.
الثاني: أنّه لا مانع من استصحاب حكم الخاصّ حتّى في الصورة الرابعة؛ لأنّ الزمان فيها وإن كان قيداً، لكنّه ليس قيداً للموضوع حتّى يتبدّل الموضوع بمضتيه، بل هو قيد للحكم في أمثال المقام غالباً، فلا إشكال في أنّ يوم الجمعة في مثال «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» لا يكون قيداً، لالزيد الذي يكون موضوعاً لوجوب الإكرام، و لا للإكرام الذي يكون متعلّقاً للوجوب، بل إنّ قيد لنفس الوجوب و حينئذٍ يكون الموضوع السابق باقي على حاله و يستصحب حكمه^(٢).

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٤١ و ٣٤٢.

(٢) أنوار الأصول: ج ٣، ص ٤٥٩ و ٤٦٠.

و لا يخفى: أن في هذين الوجهين نظراً:

أما الوجه الأول، فلأن الخاص وإن كان فرداً من العام بحيث خرج منه حكماً لاموضوعاً، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب اتحاد الحكم بينهما حسب أخذ الزمان فيها، بل يعقل حسب مقام الثبوت أن يؤخذ الزمان في ناحية العام ظرفاً، و في ناحية الخاص قيداً، كما يعقل عكس ذلك - أيضاً - مثلاً إذا أمر المولى بإكرام العلماء في كل يوم و نهى عن إكرام زيد يوم الجمعة، فلامانع من حمل الزمان في ناحية الأمر المتعلق بالعام على الظرفية، بمعنى: عدم دخله في مصلحة إكرام العلماء، و من حمله في ناحية النهي المتعلق بالخاص على القيدية، بمعنى: أن يوم الجمعة - بما لها فضيلة و شرافة بالنسبة إلى سائر الأيام بحيث تعد حسب الروايات سيد الأيام - دخيلة في ترتب المفسدة على إكرام زيد و أن المولى لا يرضى بإكرام مثل زيد الفاسق في مثل يوم الجمعة.

و أما الوجه الثاني، فلأن جعل الزمان قيداً للحكم وإن كان موجباً لعدم تغير الموضوع أو المتعلق في القضيتين (المتيقنة و المشكوكة) إلا أن هذا المقدار لا يكفي في جريان الإستصحاب؛ و ذلك، لأن معنى قيدية الزمان للحكم هو قيديته للمحمول، فكما أنه يشترط في جريان الإستصحاب اتحاد القضيتين في الموضوع أو المتعلق، كذلك يشترط في جريانه اتحادهما في المحمول - أيضاً - و المفروض أن المحمول المتيقن في المثال المتقدم هو حرمة الإكرام في يوم الجمعة، و المحمول المشكوك هو حرمة في سائر الأيام و هما متغايران مختلفان، و في مثل ذلك لا يجري الإستصحاب.

و كيف ما كان، مقتضى التحقيق في المسألة هو أن المرجع عموم العام

لاستصحاب حكم المخصّص حتّى في الصّورة الثالثة و هي ما إذا كان الزّمان ظرفاً للعامّ.

والوجه فيه: هو أنّ العامّ في مثل قولنا: أكرم العلماء دائماً، كما يتصوّر له أفراد عرضيّة، نظير زيد العالم، عمرو العالم و... كذلك يتصوّر له أفراد طوليّة، كإكرام زيد حسب السّاعات و الأيّام و هكذا إكرام عمرو و...

و لا ريب: أنّ العامّ كما إذا خصّص بفرد، كزيد و شكّ في تخصيص فرد آخر عرضيّ منه، كعمرو، يرجع إليه و يحكم بعدم تخصيص زائد، كذلك إذا خصّص بفرد في زمانٍ خاصّ، كإكرام زيد يوم الجمعة و شكّ في تخصيص فرد آخر طوليّ منه، كإكرام زيد في سائر الأيّام، فإنّه يرجع إليه و يحكم بعدم تخصيص زائد.

وإن شئت، فقل: كما أنّ خروج فرد من الأفراد العرضيّة عن العامّ و تخصيص العامّ به لا يوجب خروج فرد آخر منها عنه، كذلك خروج فرد من الأفراد الطّوليّة عن العامّ و تخصيصه به لا يوجب خروج فرد آخر منها عنه، ففي كلا الفرضين يكون العامّ هو المرجع عند الشكّ في الخروج و يحكم بعدم تخصيص زائد.

﴿ معنى اليقين و الشكّ في الإستصحاب ﴾

التّنبية الخامس العشر: لا بأس بالتّعرض لمعنى اليقين و الشكّ المأخوذين في دليل الإستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

فنقول: إنّ لكلّ واحد منها معنيين: أحدهما: ما هو المصطلح عند المنطقيين و الفلاسفة و المتكلّمين، و هو أنّ اليقين ما يقابل الظنّ و الشكّ و الوهم؛ و أنّ الشكّ

ما يقابل اليقين والظن والوهم.

ثانيهما: ما هو المصطلح عند اللغويين والعرف، وهو أن اليقين ما يكون حجة، فيعم اليقين التعبدي الشامل للظن المعبر؛ وأن الشك خلاف اليقين، بمعنى: ما لا يكون حجة، فيعم الظن غير المعبر وكذا الوهم، والمقصود من اليقين والشك في أدلة الإستصحاب هو هذا المعنى الثاني، كيف، وأنه لو قصد معنى الأول منها لصار معنى الرواية عدم جواز نقض اليقين بالشك وجواز نقضه بغيره حتى لو كان ظناً غير معبر، وهذا، كما ترى، مما لا يمكن الإلتزام به، ولا يلتزم به أحد، فإرادة المعنى اللغوي من الشك مما لا مناص منه بلا احتياج إلى إقامة الدليل عليه، مع أنه يمكن إقامة الدليل عليه وهي الموارد التي وردت في جملة من الأخبار :

منها : قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «لا» في جواب قول السائل: «فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به» فإن السائل سأل أنه لو حرك إلى جنب نائم شيء ولم يعلم به، فهل يوجب ذلك حصول النوم الذي يكون ناقضاً للوضوء، أم لا؟ فقال عليه السلام: «لا» بل يحتاج إلى اليقين بمحصله، فعنى هذا الجواب هو أنه لا يعتنى بالشك الشامل للظن - أيضاً - بداهة، أن تلك الحركة يوجب الظن بحصول النوم حسب العادة، وعدم الإعتناء به كاشف عن اندراج الظن في الشك.

و بعبارة أخرى: أن الإمام عليه السلام لم يستفصل بين الشك والظن، حيث إنه عليه السلام لم يسأل عن السائل، هل كنت شاكاً في حصول النوم بالحركة المذكورة، أم ظاناً؟ و واضح، أن الجواب بلفظ: «لا» مع ترك الإستفصال قرينة واضحة على إرادة الظن من الشك، أيضاً.

و منها : قوله عليه السلام في تلك الصحيحة : «حتى يستيقنه...» فإن الإمام عليه السلام جعل اليقين بحصول النوم غاية لعدم وجوب الوضوء، و معنى ذلك، عدم ترتب الأثر على غير اليقين من الشكّ و الظنّ و الوهم.

و إن شئت، فقل: يستكشف من جعل الاستيقان غاية لعدم وجوب الوضوء هو أنّ فرض الشكّ و الظنّ و الوهم داخل في المغيى، فيفيد عدم ناقضية الوضوء بطرؤ النوم في الفروض الثلاثة.

و منها : قوله عليه السلام في تلك الصحيحة - أيضاً - : «و لكن أنقضه بيقين آخر» فإنّ جواز نقض اليقين بيقين آخر، معناه: عدم جواز نقضه بغير اليقين، سواء كان شكّاً أو ظناً أو وهماً.

و منها : قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية لزراعة المتقدمة: «فلعلّه شيء أوقع عليك، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ كلمة: «لعلّ» كما يساوق معنى الشكّ، كذلك يساوق معنى الظنّ و الوهم - أيضاً - و مقتضى ذلك هو أنّه كما لا ينبغي نقض اليقين بالشكّ، كذلك لا ينبغي نقضه بالظنّ و الوهم، أيضاً.

ثمّ إنّّه قد يدعى الإجماع على إرادة معنى اللغويّ من الشكّ في الأخبار. و فيه: أولاً: أنّ المسألة أصوليّة و لا اعتبار بالإجماع فيها؛ و ثانياً: أنّ الإجماع مدركيّ أو محتمل المدركيّة؛ إذ مستند المجمعين هو ما قلنا من الموارد المتقدمة التي تستظهر منها إطلاق الشكّ في الأخبار على معنى الأعمّ.

﴿ خاتمة الإستصحاب ﴾

ينبغي ذكر أمور في خاتمة الإستصحاب :

﴿ قاعدة المقتضي والمنع ﴾

الأمر الأول: أن الروايات المتقدمة الدالة على اعتبار الإستصحاب، هل تشمل موارد قاعدة المقتضي والمنع، أم لا؟ ثم على تقدير عدم الشمول، هل يمكن إثبات القاعدة بالأصل أو بغيره، أم لا؟
أما شمول الروايات للقاعدة، فالحق منع ذلك؛ إذ مقتضى الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك، والنقض إنما يتحقق في ما إذا إتحد متعلق الوصفين (اليقين و الشك) بمعنى: أن الشك يتعلق بعين ما يتعلق به اليقين، غاية الأمر، يكون اليقين متعلقاً بحدوثه و الشك في بقاءه، و المفروض أن في القاعدة يتعلق اليقين بوجود المقتضي و الشك بوجود المنع، فالوصفان في القاعدة يتعلقان بالوجودين والحدوثين، لا بحدوث شيء و بقاءه.

و هذا نظير ما إذا صب الماء على شيء لتحصيل الطهارة الحديثة أو الخبيثة و شك في تحقق الغسل لاحتمال وجود المنع أو مانعية الوجود، ففي هذا المثال لا يقين بوجود الطهارة و لا شك في بقاءها حتى يجري الإستصحاب، بل يقين بوجود المقتضي للطهارة و شك في وجود المنع عن حصولها، فلو لم يترتب أثر الطهارة على صب الماء مع الشك في وجود المنع، لم يصدق نقض اليقين بالشك قطعاً.

و أمّا إثبات القاعدة بالأصل و غيره، فنقول: إنه لا مجال لإجراء أصالة عدم المانع في موارد قاعدة المقتضي و ترتيب الأثر و المقتضي (بالفتح) على اليقين بالمقتضي (بالكسر) إلّا بناءً على الأصل المثبت؛ و ذلك، لأنّ الأثر الشرعيّ في مثل المثال المتقدّم و هو الطّهارة، لا يكون مترتباً على عدم المانع، بل مترتب على الغسل و وصول الماء إلى الشّيء، و إثبات الغسل و الوصول بالأصل المذكور لا يمكن إلّا بمعونة الأصل المثبت، حيث إنّ الغسل و وصول الماء بعد صبّه، يكون من لوازم عدم الحاجب عقلاً أو عرفاً و عادتاً.

و كذا لا مجال - أيضاً - للتمسك بالسيرة و بناء العقلاء لإثبات قاعدة المقتضي و المانع، بدعوى إستقرارها على الحكم بوجود المقتضي (بالفتح) بعد اليقين بوجود المقتضي (بالكسر) مع الشكّ في وجود المانع، و الوجه في عدم المجال له هو أنّ السيرة غير محرزة، بل محرزة العدم، فهل يحكمون باحتراق المادّة المحترقة بعد العلم بوجود النار المحترقة مع الشكّ في وجود الرطوبة الغالبة فيها؟ و هل يحكمون بتحقيق الغسل و ترتّب أثر الطّهارة على الشّيء بعد العلم بصبّ الماء عليه مع الشكّ في وجود المانع عن الوصول إليه؟

﴿ وجه تقديم الأمانة على الإستصحاب ﴾

الأمر الثاني: إنه لا كلام و لا خلاف في عدم جريان الإستصحاب عند قيام الأمانة، بل هي مقدّمة عليه بلا شبهة، إنّما الكلام في وجه تقديمها و عدم جريان الإستصحاب، فهل هو من باب التخصيص، أو الورود، أو الحكومة و جوه بل أقوال:

القول الأول: أنه كان من باب التخصيص، بتقريب: أن النسبة بين الأمارات و بين الأصول العملية التي منها الإستصحاب وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنه لا بد من تخصيص أدلة الأصول بأدلة الأمارات و تقديم الأمارات على الأصول، و إلا لم يبق مورد للعمل بالأمارات أصلاً، لأنه ليس مورد من موارد الأمارات إلا و أنه مجرئ لأصل من الأصول، فلو لم يعمل بالأمارات في موارد الأصول، لزم إلغاء الأمارات بالمرّة، نعم، إلغائها بالمرّة إنما يلزم إذا خصّصت أدلة الأمارات بالأصول، دون ما إذا خصّصت بأدلة الإستصحاب، كما لا يخفى.

و فيه: أولاً: أن سياق أدلة الإستصحاب آية عن التخصيص، كيف و أن قوله ﷺ: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك...» إنما هي كبرى إرتكازية معناها: أنه لا يجوز نقض الأمر المبرم بأمر غير مبرم، و لا ينبغي رفع اليد عنه به، و هذا، كما ترى، آية عن التخصيص بنقض ذلك الأمر المبرم بغير المبرم في بعض الموارد؛ و ذلك نظير ما عرفت في مبحث الظنّ من أن أدلة حرمة العمل بالظنّ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) آية عن التخصيص بأن الظنّ يغني عن الحقّ في بعض الموارد.

و ثانياً: أن التخصيص، معناه: رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع العام و إخراجهم عن دائرة الحكم مع إدراجهم في الموضوع، و أمّا مع خروجهم عن نفس الموضوع و عدم صدق الموضوع وجداناً أو تعبداً - كما في الورد و الحكومة - فلا يصل الدور إلى التخصيص، بل يكون هنا من قبيل التخصّص، و سيجيء

- إن شاء الله تعالى - أن موضوع الإستصحاب ينتفي بقيام الأمارات في مورده، فلا تخصيص بالنسبة إليه.

القول الثاني: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله وغيره ^(١)، من أن وجه تقديم الأمارات على الإستصحاب يكون من باب الورود، وقد استدلل عليه بوجوه غير تامة:

منها: أن المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» ليس هو بما أنه وصف خاص قبال الظن والشك، بل المراد منه هو الحجة قبال اللاحجة (الشك)، فلا دخل لخصوصية اليقين في حرمة النقض وعدم جواز رفع اليد عن الحالة السابقة، فكأنه عليه السلام قال: لا تنقض الحجة باللاحجة، بل أنقضها بحجة أخرى، و من المعلوم، أن الأمانة حجة معتبرة، فمع قيامها ينتفي موضوع الإستصحاب و هو اللاحجة (الشك) وهذا ليس إلا الورود، بمعنى: انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و فيه: أن هذا إنما يتأتى في صقع التصور و حسب مقام الثبوت، لا في صقع الإستظهار و حسب مقام الإثبات، حيث إن ظاهر أدلة الإستصحاب هو دخل خصوص الطريق اليقيني في حرمة النقض و عدم جواز رفع اليد، لا مطلق الحجة، وعليه، فلا ينتقض هذا الطريق الخاص ولا ترفع اليد عنه إلا بطريق يقيني آخر، لا بكل ما يكون طريقاً و حجة كالأمانة.

و منها: أن مقتضى كبريات الإستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين إذا كان مستنداً إلى الشك، و واضح، أنه لو قامت الأمانة في مورد الإستصحاب، كان النقض

مستنداً إليها لا إلى الشك.

و بعبارة أخرى: مفاد دليل الإستصحاب حرمة نقض اليقين إذا كان النقص مستنداً إلى الشك، و لا تنقض مستنداً إلى الشك مع قيام الأمانة حتى يكون حراماً ممنوعاً، فلاموضوع حينئذٍ و لاحقاً، و هذا هو معنى الورود.

و فيه: أن معنى مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك هو حرمة نقض اليقين عند طريان الشك بأي داع كان و لو لم يكن شكاً، لأن معناه: حرمة نقضه مستنداً إلى الشك و بداعيه حتى يقال: إن النقص عند قيام الأمانة مستند إليها و بداعيتها، لا إلى الشك و بداعيه؛ على أن المراد من الشك ليس المعنى المصطلح منه، بل المراد منه خلاف اليقين، فيكون معنى حرمة نقض اليقين بالشك هو نقضه بغير اليقين، و الأمانة غير اليقين، فلا ينقض بها.

و منها: أن الأمارات و إن كانت ظنوناً، لكن حجيتها أمرٌ يقيني، فهي حجج قطعاً، و لا ريب: أن نقض اليقين بالأمانة يكون من قبيل نقض اليقين باليقين، فلا يبيح حينئذٍ مع قيام الأمانة موضوع للإستصحاب، و هذا هو معنى الورود.

و فيه: أن ظاهر قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» كون اليقين متعلقاً بارتفاع ما هو تيقن بحدوثه، و اليقين الثاني في الأمارات تعلق بحجيتها، لا بارتفاع ما تعلق بحدوثه اليقين، فلا تنقض لليقين باليقين في مورد الأمارات، بل نقض له بغير اليقين.

القول الثالث: ما عن الشيخ الأنصاري رحمته من أن تقديم الأمارات إنما هو من باب الحكومة^(١) و لا حاجة إلى تعرض كلامه رحمته و النقد عليه.

هذه هي الأقوال الثلاثة في المسألة و الحق هو القول الثاني من أن تقديم الأمارات إنما هو من باب الورود، لكن لا بما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله و غيره من الوجوه المتقدمة، بل بوجه و تقريب آخر، فنقول :

قبل الورود في ذكر الوجه، ينبغي تقديم مقدمة و هي أن العناوين المتداولة في الأصول، كالتخصّص (أو التقيّد) و الحكومة، و كالتخصيص (أو التقييد) و الورود و غيرها من المجمل و المبين مما لم يرد في كتاب أو سنة أو معقد إجماع حتى يبحث عنها و عن حدودها و شؤونها، بل هي أمور مستحدثة، مصطلحة عند أرباب علم الأصول، و قد حرّرها و بيّن حدودها و شروطها الشيخ الأنصاري رحمه الله و تعرّض لها في غير مورد من مباحث الأصول سيما في ابتداء مبحث التعادل و الترجيح.

و مما ينبغي أن يعلم هو أنه ليس بمورد تلك العناوين ما إذا وقع التنافي بين الدليلين، على وجه لا يزول ولا يرتفع أصلاً، فلانما يصح حينئذٍ إلا من الأخذ بأحدهما و طرح الآخر، بل موردها ما إذا وقع التنافي بينهما بحسب الظهور و الدلالة بالنظر البدويّ الأولي، على وجه يزول و يرتفع بالنظر الدقيّ الثاني و هو بأحد العناوين المذكورة، فلنا أن نذكر ماورد في تعريف كلّ واحد من تلك العناوين كي يتّضح الحال.

أمّا عنوان التخصّص، فهي عبارة عن خروج شيء من دليل و خطاب موضوعاً، خروجاً تكوينياً وجدانياً بلاعناية من العقلاء، كالمستثنى المنقطع في قولنا: «جائني القوم إلا الحمار» و «أكرم العلماء إلا الجهّال» و نحوهما، و لا ريب، أنه لا يعقل إذا وقوع التنافي في مورده؛ و لذا ليس تسمية التخصّص بالجمع العرفي إلا بنحو

التسامح؛ إذ لاتنافي في مورده كي يصل الدور إلى الجمع.

و أمّا عنوان الورد، فهي عبارة عن رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقتاً و واقعاً، لكن بعناية من التّعبد، بحيث لولا تلك العناية لم يكن هنا رفع و ارتفاع رأساً و بالمرّة، فالورد تصرف من ناحية الدليل الوارد، في عقد الوضع من دليل المورود بالذات و الأصالة، و في عقد الحمل بالتبع و العرض؛ و لذا يقال: الورد عبارة عن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، نظير التخصّص، غاية الأمر، الورد يحتاج إلى العناية، و التخصّص لا يحتاج إليها، مثال ذلك، ورود الأمارات المعتبرة على البراءة العقلية، حيث إنّ موضوعها هو الألبان (قبح العقاب بلا بيان) و الأمانة المعتبرة تكون بياناً.

و أمّا عنوان التخصيص، فهي عبارة عن إخراج فرد أو أفراد، أو إخراج عنوان عن حكم العام، فهو تصرف في عقد الحمل و حكم العام و تضيق لدائرته مع انخفاض الموضوع بالتصرف في عقد الوضع و من دون تضيق في دائرته، فعنى التخصيص هو إخراج فقط، لا إدراج و تصرف و تضيق، و يكون في صقع الحكم و عقد الحمل، لا في صقع الموضوع و عقد الوضع.

و أمّا عنوان الحكومة، فهي عبارة عن تعرّض أحد الدليلين بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر شرحاً و تفسيراً، توسعة و تضيقاً، أو إخراجاً و إدراجاً، لا بالنسبة إلى خصوص عقد الوضع، بل بالنسبة إلى عقد الحمل - أيضاً - و عليه، فالحكومة على أقسام أربعة :

أحدها: التصرف في عقد الوضع بالتوسعة و الإدراج، نظير «الطواف بالبيت

صلاة»^(١) بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢).

ثانيها: التصرف في عقد الوضع بالتضييق والإخراج، نظير: «لا شك لكثير
الشك»^(٣) ونحوه، بالنسبة إلى قوله ﷺ: «من شك بين الثلاث والأربع فليبن على
الأربع»^(٤).

ثالثها: التصرف في عقد الحمل أو متعلقه (بافتح) أو متعلقه (بالكسر)
بالتوسعة؛ أمّا في عقد الحمل، فهو نظير قوله ﷺ: «التيمم أحد الطهورين»^(٥)
بالنسبة إلى قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(٦)، وأمّا في المتعلق (بافتح) فهو نظير
«الضيافة إكرام» بالنسبة إلى «أكرم العالم»، وأمّا في المتعلق (بالكسر) نظير «كل
شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» بالنسبة إلى قولنا: «الصلاة واجبة في بدن و ثوب
طاهرين» حيث إنّ الطهارة ظاهرة في الواقعية المحرزة بالعلم أو العلمي، فتوسع بمثل
ما ذكر بالأعم منها ومن الظاهرية.

رابعها: التصرف في عقد الحمل أو متعلقه (بافتح) أو متعلقه (بالكسر)

(١) مستدرک الوسائل: ج ٩، ص ٤١٠.

(٢) سورة المائدة (٥)، الآية ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٦٦٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة،

ص ٣٢٠.

(٥) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٥، ص ٩٩٥.

(٦) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١،

ص ٢٢٢.

بالتضييق، كحكومة أدلة الضرر أو المخرج أو العسر من أدلة أحكام العناوين الثانوية على أدلة أحكام العناوين الأولية، فمثل قوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»^(١) يكون حاكماً على قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ فيرفع الوجوب عن الوضوء الضروري وكذا المخرج والعسر، وهذا القسم إنما هو من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما أن القسم الثالث إثبات للحكم بلسان إثبات الموضوع.

إذا عرفت تلك المقدمة، فنقول: إنه لا مجال لحكومة الأمارات على الأصول كلها التي منها الإستصحاب؛ وذلك، لأن الحكومة، على ما عرفت آنفاً، إنما تأتي إذا كان دليل المحاكم بدلوله اللفظي ناظراً ومتعرضاً لحال دليل المحكوم شارحاً مفسراً له، توسعة وإدراجاً أو تضييقاً وإخراجاً، سواء في عقد وضعه أو في عقد حملة، وواضح، أنه لا نظر ولا تعرض لأدلة حجية الأمارات اللفظية من الآية والرواية إلى أدلة الأصول إلا بتكلف وتمحّل، بل لدليل حجيتها إلا السيرة وبناء العقلاء، والآيات والروايات إرشادات إليها، ولا ريب، أن بناء العقلاء دليل لبيّ لالسان له حتى يكون ناظراً إلى أدلة الأصول وشارحاً مفسراً لها، كما لا يخفى، فإذا لا بدّ من الإلتزام بورود الأمارات على الأصول كلها، عقلية كانت أو شرعية.

أما العقلية - كأصالة البراءة العقلية والإحتياط والتخيير العقليين - فلأن الموضوع فيها إما يكون عدم البيان - كما في البراءة - أو إحتمال العقاب - كما في الإحتياط - أو عدم المرجح لأحد طرفي التخيير - كما في التخيير - وكل ذلك يرتفع

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التجارة، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣، ص ٣٦٤.

بالأمانة القائمة بعد كونها علماً عادياً و حجة معتبرة عند العقلاء.

و أمّا الشرعيّة - كالإستصحاب - فلأنّ الموضوع فيها عدم العلم بالواقع و الجهل به، و الأمانة علم بالواقع عرفاً، و إن شئت، فقل: كما أنّ الحكم في أصالتي الطّهارة و الحلّيّة مغنّى بعدم العلم بالحرمة و النجاسة، و الأمانة القائمة على الحرمة و النجاسة علم بهما، فلا مجال معها لأصالتي الطّهارة و الحلّيّة، كذلك حال الإستصحاب حيث إنّ حجّيته و حرمة نقض اليقين (الحجّة) بالشكّ (اللاحجة) تكون مشروطة بعدم قيام حجة أخرى على خلافه، بل على وفاقه - أيضاً - و معلوم أنّ الأمانة القائمة على خلافه حجة أخرى، فلا مجال معها للإستصحاب.

و بالجملة: ليس المراد من الشكّ و اليقين في الإستصحاب هو المصطلح عليه في المنطق و الفلسفة، بل المراد هو العرفي العقلاني، أو الحجّة أو اللاحجة بالغاء الخصوصية، فتأمل.

ثمّ إنه ينقدح ممّا ذكرناه في وجه تقديم الأمارات على الأصول التي منها الإستصحاب، أنّ دليل الإستصحاب يكون وارداً على أدلّة الأصول الأخر، عقلية كانت، أو نقلية.

أمّا العقلية، فلأنّ موضوعها - على ما تقدّم أنفاً - عدم البيان في البراءة، و احتمال العقوبة في الإحتياط و الإشتغال، و عدم المرجّح لأحد الطرفين في التّخير، و الإستصحاب لكونه حجة، يصير بياناً - حيث إنّ المراد من البيان هو مطلق البيان في قبال اللّابيان الذي يراد منه مطلق عدم البيان - و مؤمناً من العقوبة، و مرجّحاً لأحد الطرفين البتّة.

وَأَمَّا النَّقْلِيَّةُ، فَلأنَّ موضوعها - على ما تقدّم أنفاً - عدم العلم بالواقع، والمراد من عدم العلم ليس إلا عدم الحجّة مطلقاً (العقلية والشرعية)، والإستصحاب يكون حجّة بلاشبهة، فيصير وارداً على الأصول النقليّة.

﴿ تعارض الإستصحابين ﴾

الأمر الثالث: قد عرفت في بعض المباحث المتقدمة أنّ الدليلين المتنافيين، إمّا يتنافيان في مرحلة الجعل و موقف التقنين والإنشاء بحيث يحصل بينهما التّكاذب، فيكذب كلّ واحد منهما الآخر، نظير ما إذا دلّ أحدهما على وجوب القصر، والآخر على الإتمام مع العلم بأنّه لا يجب أزيد من صلاة واحدة لدلوك الشمس؛ وإمّا يتنافيان في مرحلة الإمتثال و موقف الإطاعة، كما في مثل إنقاذ الغريقين في بعض الفروض، ولا يخفى، أنّ التّنافي في مرحلة الجعل يبحث عنه في باب التّعادل و التّرجيح و يعامل معه معاملة التّعارض؛ وأمّا التّنافي في مرحلة الإمتثال، فيبحث عنه في باب التّرتّب من مبحث الأمر، أو في باب اجتماع الأمر والنهي من مبحث التّواهي و يعامل معه معاملة التّزاحم.

إذا علمت هذا، فنقول: إنّ البحث عن الإستصحابين المتنافيين هنا يكون راجعاً إلى المتنافيين بحسب مقام الجعل لا الإمتثال، بيان ذلك، إنّ هنا صوراً ثلاثاً: الأولى: أن يكون الشكّ في أحد الإستصحابين مسبباً عن الشكّ في الآخر، فيكون الشكّان حينئذٍ طوليين، والسببيّة إمّا تكون عقلية تكوينيّة، كما في الشكّ في وجود المعلول للشكّ في الوجود العلّة، أو عادية عرفيّة، كما في الشكّ في نبات لحية

زيد للشك في حياته، أو جعلية شرعية، كما في الشك في طهارة شيء نجس غُسل بهاء مشكوك الطهارة و النجاسة و كان طاهراً يقيناً؛ بلافق بين أن تكون بلا واسطة، نظير ما ذكر من مثال الماء المشكوك طهارته، أو تكون مع الواسطة، نظير ما إذا شك في وجوب العدة و التربص ثلاثة قروء للشك في صحة الطلاق، لأجل الشك في عدالة الشاهدين.

و الحكم في هذه الصورة هو تقديم الأصل السببي فيما إذا كانت السببية شرعية، على الأصل المسببي بوجه الحكومة، أو بوجه الورود، فلا مجال إذا للمعارضة بينها.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في كلا الاستصحابين مسبباً عن أمر ثالث مع استلزام العمل بالاستصحابين للمخالفة القطعية العملية و الترخيص في المعصية، فيكون الشك عندئذ عرضيين، نظير ما إذا علم بطهارة إناءين ثم علم بنجاسة أحدهما إجمالاً، فلو استصحب طهارة الإناءين و جواز شربها لزم منه المخالفة القطعية العملية، مضافاً إلى المخالفة الإلزامية، كما لا يخفى، و الحكم فيها سقوط الاستصحابين عن الحجية، إذ إجراءهما معاً و العمل بهما، موجب للمخالفة العملية من جانب العبد و للتخفيف في المعصية من جانب المولى، و هذا كما ترى، و إجراء أحدهما المعين، ترجيح بلامرجح و هو قبيح، و أحدهما بنحو التخيير، محتاج إلى الدليل، و المفروض فقد.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث مع عدم استلزام العمل بهما للمخالفة القطعية العملية و الترخيص في المعصية بخلاف المخالفة الإلزامية، حيث إنها ثابتة بإجراءهما؛ للزوم العلم حينئذ بمخالفة أحدهما للواقع،

نظير ما إذا علم بنجاسة إناءين ثم علم بطهارة أحدهما إجمالاً، فلو استصحب نجاسة الإناءين لزم منه المخالفة الإلزامية دون المخالفة العملية و الترخيص في المعصية، كما هو واضح، و الحكم فيها عدم جريان كلا الإستصحابين و هو مذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) خلافاً للمحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) حيث قال: بجريان الإستصحابين، لوجود المقتضي إثباتاً، و فقد المانع عقلاً.

و لا يخفى: أن ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله يرجع إلى المانع الإنبائي من جريان الإستصحاب، بمعنى: قصور المقتضي و عدم قابلية روايات الإستصحاب للإستدلال بها على جريانه في طرفي العلم الإجمالي، بدعوى لزوم المناقضة و حدوث الاجمال، لو عمّ دليل الإستصحاب لمثل المقام، بتقريب: أن إطلاق كلمة: «الشك» في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» شامل للشك المقرون بالعلم الإجمالي - أيضاً - و مقتضى ذلك جريان الإستصحاب في طرفيه، كما أن إطلاق كلمة: «يقين» في قوله عليه السلام: «و لكن لا تنقضه بيقين آخر» شامل للعلم و اليقين الإجمالي - أيضاً - و مقتضى ذلك عدم جريان الإستصحاب في أحد طرفيه، و هذان الإطلاقان متناقضان، إذ مفاد الإطلاق الأول إيجاب كلي، و مفاد الإطلاق الثاني إيجاب جزئي، و لا قرينة معينة لأخذ أحدهما، فيصير دليل الإستصحاب مجعلاً ساقطاً عن الاعتبار غير قابل للإستدلال.

و فيه: أولاً: أن المراد من «اليقين» في الذيل و هو قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ٤٠٦ و ٤٠٧.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٥٦.

ييقين آخر» هو خصوص اليقين التفصيلي بقرينة ماورد في الصدر و هو قوله **طَيِّبًا** :
«لا تنقض اليقين بالشك» من اليقين التفصيلي، فالإطلاق ممنوع.

و ثانيًا: لو سلم الإطلاق، لكن هذا الذيل إنما يرد في بعض روايات
الإستصحاب لافي جميعها، وعليه، فإجمال هذا الذيل لا يمنع عن الإستدلال بما ليس
فيه هذا الذيل.

ثم إنَّ المحقّق النَّائِنِي رحمته الله ذهب إلى عدم جريان الإستصحابين في المقام تبعاً
للشيخ للأنصاري رحمته الله إلّا أنَّ كلامه رحمته الله في منع ذلك راجع إلى المانع الثبوتي، بمعنى: أنّه
لا يمكن التّعبّد بالإستصحاب في طرفي العلم الإجماليّ مع العلم الوجدانيّ بكون
أحدهما خلاف الواقع. ^(١)

هذا، و لكن الحقّ هو أنّه لا مانع من جريان الإستصحابين في المقام، لإثباتاً و
لاثبوتاً؛ إذ المانع إنّما يتصوّر بالنّسبة إلى المخالفة العمليّة القطعيّة، و المفروض أنّه
لا تلزم المخالفة القطعيّة في مثل المقام.

هذا تمام الكلام في الإستصحاب.

المسألة التاسعة :

التّعادل و التّرجيح



✱ عنوان المسألة

✱ موارد التّعارض

✱ التّعارض البدئيّ غير المستقرّ

✱ التّعارض المستقرّ غير البدئيّ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة التاسعة: التعادل و الترجيح ﴾

قبل الورود في البحث عن هذه المسألة ينبغي تقديم أمور :

الأول: أن مورد البحث في المسألة هو تعارض الخبرين وإن كان العنوان يعم

غيره.

الثاني: أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية وليست من المسائل الفقهية

و لا من المبادي، أما وجه الأهمية، فلجريانها في كثير من أبواب الفقه، و أما وجه

عدم كونها من المسائل الفقهية، فلرجوع البحث عنها إلى البحث عن عوارض

موضوع الأصول، فإن موضوعها إن كان ذوات الأدلة الأربعة من الكتاب و السنة و

الإجماع و العقل، فالتعادل - بمعنى: تساوي الدليلين - و الترجيح إنما هما وصفان

عارضان لها، فالبحث عنها بحث عن عوارض الأدلة.

و إن كان هو الأدلة بما هي أدلة و حجج، فالبحث عنها كان بعد الفراغ عن

حجية الأدلة المتعارضة، و إلا لم يصل الدور إلى التعارض؛ إذ ما لا يكون حجة في

نفسه لا يصلح للمعارضة مع غيره.

و إن كان مطلق الحجة في حوزة الإجتهد و الفقاهاة، فالبحث عنها كان بحثاً

عن عوارض الحجة و أن الحجتين إذا تعارضتا كيف يصنع بهما؟

﴿ عنوان المسألة ﴾

الثالث: أن المسألة قد يعبر عنها بعنوان «التعادل و الترجيح» بصيغة

المفرد في كلتا الكلمتين، ولعله لأجل أن التعادل مما لا تعدد ولا تنوع فيه، بل ليس له إلا قسم واحد، وأما الترجيح فيراد منه جنس الترجيح؛ وقد يعبر عنها بعنوان «التعادل و الترجيح» بصيغة الجمع في كلمة: «الترجيح» ولعله باعتبار أن الترجيح له أقسام متعددة، بعضها يتأتى من ناحية السند، وبعضها من ناحية الدلالة، وبعضها من ناحية المرجحات الأخر الخارجية. وكيف كان، والأمر سهل.

﴿ تعريف التعارض و التزاحم ﴾

الأمر الرابع: أنه لا بأس بالإشارة هنا إلى تعريف كل واحد من عنواني «التعارض و التزاحم» كي يتضح الفرق بينهما، فنقول: أما التعارض، فقد عرفه الشيخ الأنصاري رحمه الله بقوله: «وهو لغة من العرض، بمعنى: الإظهار، و غلب في الاصطلاح: على تنافي الدليلين و تمنعها باعتبار مدلولها؛ ولذا ذكروا: أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد»^(١).

و لا يخفى: أن مراده رحمه الله هو أن التعارض تنافي الدليلين و تمنعها بما هما دليلان، بمعنى: حسب الدلالة و مقام الإثبات، فبدل أحدهما على شيء، و الآخر على نقيضه أو ضده، غاية الأمر، التنافي الدلالي، و التمانع الإثباتي إنما يجيء من ناحية التنافي المدلولي، و التمانع الثبوتي، بحيث لولا ذلك، لم يكن الأمر في أفق الدلالة كذلك؛ و من هنا قال رحمه الله: «و لذا ذكروا: أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين» و معنى ذلك، أنهم ذكروا هذا التعريف تسامحاً و ملاحظة لمقام الثبوت، و إلا كان التعارض

الإصطلاح هو تنافي نفس الدليلين.

هذا، و لكن عدل المحقق الخراساني رحمته الله عن هذا التعريف إلى تعريف آخر، حيث قال: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً»^(١).

و الوجه في عدوله رحمته الله هو إخراج موارد الجمع العرفي من الحكومة و التخصيص، و الورود و التخصيص و نحوهما عن باب التعارض؛ إذ تعريف الشيخ الأنصاري رحمته الله يشمل تلك الموارد نظراً إلى أن التنافي بين مدلولي الدليلين في تلك الموارد - أيضاً - ثابت؛ ولذا أورد رحمته الله على تعريف الشيخ رحمته الله بعد التعريف المذكور، بقوله: «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض و الخصومة».

و الإنصاف، أنه لا وجه لهذا العدول؛ إذ بعدما أوضحنا كلام الشيخ رحمته الله يتضح لك: أن مقصوده رحمته الله من التعريف بتنافي الدليلين و تمنعها باعتبار مدلولها هو غير التعريف بتنافي المدلولين، بل مقصوده رحمته الله - أيضاً - هو ما قال به المحقق الخراساني رحمته الله و الاختلاف إنما هو في كيفية التعبير، فلا فرق بين التعريفين عند أرباب الدقة و المعرفة.

ثم إنه لا يخفى: أن التنافي على وجه التضاد و إن كان مغايراً للتنافي على وجه التناقض ظاهراً، لكنه يرجع إليه بأدنى تأمل، فدليل وجوب شيء بالمطابقة دليل على

عدم حرمة بالإلتزام، وكذا دليل حرمة بالمطابقة دليل على عدم وجوبه بالإلتزام، فيجتمع فيه الوجوب واللاوجوب والحرمة واللاحرمة، وهذا هو التناقض.

وكيف كان، التنافي بين الدليلين، إما يكون بالذات والأصالة، كما في التنافي على وجه التضاد أو التناقض؛ وإما يكون بالعرض والتبع، كما في التنافي بين دليلي القصر والإتمام، و دليلي وجوب صلاة الظهر والجمعة ونحوهما من الأدلة التي نعلم إجمالاً بكذب أحدهما مع عدم إمتناع إجتماعهما - لو خليا ونفسهما - فلانفاة بين وجوب صلاة الظهر والجمعة، إلا أن العلم الإجمالي بعدم الوجوب في ظهر الجمعة إلا لصلاة واحدة صار موجبا لتنافي الدليلين، وكذا الأمر في القصر والإتمام. هذا في تعريف التعارض.



و أما التزاحم، فهو على قسمين: الأول: ما يقع في الأحكام وهو المقصود من البحث هنا، فيقال في تعريفه: إنه لاتنافي بين الحكمين عند التزاحم في أفق الجعل، ولا بين الدليلين في أفق الدلالة، لا بالذات ولا بالعرض ولا كلاً - كما في المتباينين - ولا في الجملة، كما في العام والخاص من وجه، بل التنافي إنما يكون في موقف الإطاعة والإمتثال؛ وذلك، لأجل عجز العبد وعدم قدرته على الجمع بين التكاليفين عند الإتيان، بحيث لو قدر على الجمع لم يكن هناك تزاحم أصلاً، ومن هنا يختلف التزاحم بين المكلفين، ففي مورد يصدق التزاحم بالنسبة إلى مكلفٍ لعجزه، وفي مورد آخر لا يصدق بالنسبة إلى مكلف آخر لقدرته، فلا يترك أحد الدليلين في باب التزاحم، بل يبقى بحاله ولا يعمل به لعدم القدرة عليه، بمعنى: وجود المانع لعدم مقتضي، بخلاف باب التعارض، فيترك أحد الدليلين بالمرّة ورأساً، فالفرق بينهما جوهري، لاجتماع

بينها و لاجمال لتأسيس الأصل في ظرف الشك أصلاً.

ولا يخفى: أنه لا يتفاوت في هذا القسم من التّزاحم بين مسلك العدلية من تبعية الأحكام للملاكات فيها أو في متعلقاتها، و بين مسلك الأشاعرة النّافين للملاكات و المنكرين لها بالمرّة.

القسم الثاني: ما يقع في الملاكات من المصالح و المفسد الكامنة في المتعلقات أو في نفس الأحكام، نظير ما إذا كان في فعلٍ مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابه، أو مفسدة ملزمة مقتضية لتحريمه، أو مصلحة أخرى مقتضية لإباحته، حيث إنّ الإباحة قد تكون من ناحية اللاقتضائية مطلقاً، بمعنى: أنها تنشأ من عدم المصلحة و المفسدة، لا الملزمة و لا غير الملزمة، و قد تكون من ناحية الإقتضاء، بمعنى: أنها تنشأ من مصلحة مقتضية للترخيص و الإباحة، كما في قول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسّواك عند وضوء كلّ صلاة»^(١) فثل هذا، ترخيص في التّرك و إباحة بالمعنى الأعمّ لأجل مراعاة مصلحة التّسهيل و الإرفاق.

و على أيّ تقدير، هذا القسم من التّزاحم أجنبي عن حوزة فعل العبد، بل أمره بيد الرّب و هو الذي يلاحظ الملاكات و يقف بها و يعلمها كما هي بعلمه النّافذ المحيط، فيجعل في الفرض، الحكم على وفق ما هو الأقوى من الملاكات، و إلّا فيحكم بالتّخيير و لاشأن للعبد هنا إلّا الإمتثال و الإطاعة.

و لا يخفى: أنه يتفاوت في هذا القسم بين مذهب العدلية و الأشاعرة؛ ضرورة، أنه مبني على خصوص مذهب العدلية القائلين بالملاكات الكامنة في المتعلقات و هو

(١) وسائل الشّيعه: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٣ من أبواب السّواك، الحديث ٤، ص ٣٥٤.

المشهور، أو في نفس الأحكام الإلهية، كما عليه شريعة قليلة من العدالة.
والذي يسهل الخطب، هو أن البحث عن التزاحم - لخلوه عن الثمرة في حوزة
العبودية - غير مرتبط بالمقام.

فتحصّل: أن باب التعارض يفارق عن باب التزاحم، بأنه ليس في التزاحم
أى تنافٍ بين المتزاحمين - من الحكمين أو الدليلين - لا بحسب الجعل ولا بحسب
الدلالة والمدلول، إلا أن المكلف لا يقدر على امتثال كليهما، بل لابد له من اختيار
أحدهما تعييناً أو تخيراً، وهذا يوجب سقوط امتثال الآخر لعدم تمكنه، فينتفي بانتفاء
موضوعه وهو التمكن والقدرة، لا أنه يوجب شيئاً من التصرف في الآخر ورفع اليد
عنه رأساً وبالمرّة، بل هو باقٍ بحاله من حيث الدلالة والمدلول.

وأما التعارض، ففيه تنافٍ على وجه الكلية، كما في المتباينين، أو في الجملة،
كما في العام والخاص من وجه، حيث يتنافيان في خصوص مادة الاجتماع دون مادّتي
الإفتراق، فلا بد من الأخذ بأحد الدليلين ترجيحاً أو تعييناً، وهذا موجب لترك
الآخر ورفع اليد عنه رأساً؛ فالفرق بين التعارض والتزاحم جوهري.

ثم إن هنا قسماً آخر من التزاحم، قال به المحقق النائيني رحمته وقد سماه بالتزاحم
من جهة الدليل الخارجيّ على عدم وجوب الجميع، فالتزاحم عنده رحمته كالـتعارض،
تارة يكون بالذات، كما في مورد عدم قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين عند
الإمتثال على ما عرفت، وأخرى يكون بالعرض، كما في مورد ورود الدليل الخارجيّ
على عدم وجوب الجميع، وقد مثل رحمته لهذا القسم بما إذا كان المكلف مالكاً لخمس و
عشرين من الإبل في ستة أشهر، ثم ملك بغيراً آخر، ففقتضى أدلة الزكاة هو وجوب

خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين و وجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الست والعشرين، و هذان لا يتزامان بنفسهما، إلا أن الدليل قام على أن المال لا يزكى في عام واحد مرتين فيتزام الحكمان لأجل هذا الدليل، لامن ناحية عدم القدرة، فلا بد من سقوط ستة أشهر، إما من حول الخمس والعشرين، وإما من حول الست والعشرين، وإلا لزم التزكية في ظرف ستة أشهر مرتين و هي الستة الوسطى من ثمانية عشر شهراً، حيث إنها منتهى نصاب الخمس والعشرين و مبدء نصاب الست والعشرين، وهذا هو التزام المفروض و ليس من باب التعارض لعدم التنافي من حيث المدلول بين الدليلين.^(١)

و فيه: أن المثال ليس من باب التزام، بل يكون من قبيل التنافي والتعارض بالعرض، كما في مسألة الظهر والجمعة، حيث إنه لا تنافي بين ما يدل على وجوب الظهر وما يدل على وجوب الجمعة من ناحية عجز العبد عند الإمتثال، لأنه قادر على الجمع بينهما في مقام الإمتثال، بل التنافي بينهما إنما هو من ناحية الدليل الخارجي و هو الإجماع والضرورة القائمان على عدم وجوب أزيد من خمس صلوات في يوم واحد، و عليه، فالمثال مندرج في باب التعارض لا التزام، بل التزام منحصر في ما إذا كان من ناحية عجز المكلف و عدم قدرته على الجمع عند الإمتثال، كما عرفت. هذا تمام الكلام في الأمر الرابع.

الأمر الخامس: قد ذكر لترجيح أحد المتزامين على الآخر موارد:

منها: ما يكون لأحد المتزامين بدل دون الآخر، فيقدم ما ليس له البدل على

ما له البدل بلا فرق بين كون البدل عرضياً، نظير خصال الكفارة في شهر رمضان فإنه له أبدالاً عرضية من صيام شهرين وإطعام ستين مسكيناً وعتق رقبة، فإذا وجب على مكلفٍ إحدى الكفارات و كان عليه دين فزاحمه الإطعام، وجب عليه تقديم الدين واختيار الصيام بدل الإطعام؛ وبين كونه طولياً، نظير الواجب الموسع، كالصلاة أول الوقت، فإن لها أبدالاً طولية وهي الصلاة في ثاني الوقت و ثالثه و رابعه و... فإذا وجب على مكلف إزالة النجاسة عن المسجد فزاحمها الصلاة أول الوقت وجب عليه تقديم الإزالة واختيار الصلاة في وقت آخر.

هذا ولكن الحق خروج هذين المثالين عن باب التزاحم؛ بداهة، أنه لا تزاحم في المثال الأول، بين وجوب أداء الدين و طبعي الكفارة، بل التزاحم بينه و بين فرد منها و هو الإطعام، فله أن يتركه و يصوم أو يعتق لو أمكن، وكذا لا تزاحم في المثال الثاني، بين وجوب الإزالة و طبعي الصلاة، بل التزاحم بينها و بين فرد خاص منها و هو الصلاة في وقتها الفضيلة، فله أن يتركه و يأتي بفرد آخر منها، فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن في المثالين يقع التنافي بين الواجبين في مقام الإمتثال ولو بالنسبة إلى فرد من خصال الكفاره أو بالنسبة إلى وقت الفضيلة.

نعم، لو تعين الإطعام بتعذر عدليه الآخرين، زاحم أداء الدين، فيدخل المثال حينئذٍ في باب التزاحم إلا أنه خارج عن الفرض لكون الواجبين حينئذٍ تعيينيين، و كذا لو ضاق وقت الصلاة، زاحم الإزالة فيدخل المثال حينئذٍ في باب التزاحم لكنه - أيضاً - خارج عن الفرض، لكون الواجبين حينئذٍ مضيقيين.

و منها: ما يكون أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فيقدم الأهم بحكم العقل على

غير الأهم، وذلك نظير دوران الأمر بين إنقاذ المولى وبين ماله، فلاريب في تقديم إنقاذ المولى عند العقل والعقلاء، ووجه ذلك واضح.

و منها: ما يكون أحد المتزاممين سابقاً حسب زمن الإمتثال، فيقدم ما هو السابق زماناً على غيره، وذلك نظير ما إذا وجب على مكلف صوم يومين بنذر أو غيره، لكن لا يقدر في وعاء الإمتثال إلا على صيام يوم واحد، فيقدم صوم يوم الأول، وكذا نظير ما إذا وجب على مكلف صلاتان، لكن لا يقدر على القيام إلا في ركعة أو ركعتين في إحدى الصلاتين، فتقدم الصلاة الأولى و الركعة الأولى، أو الركعتين الأوليين منها، و وجه ذلك هو أن الإتيان بما هو السابق وصرف القدرة فيه يوجب العجز و سلب القدرة عن اللاحق، فيصير التكليف به منتفياً و ساقطاً عن الفعلية بانتفاء القدرة على ما هو المشهور، أو يصير المكلف معذوراً في ترك الثاني لأجل العجز و عدم القدرة من دون أن يسقط التكليف عن الفعلية، كما هو المختار، وهذا بخلاف ما إذا أتى باللاحق زماناً، فمن صام يوم الخميس - مثلاً - كان معذوراً في ترك صوم يوم الجمعة، بخلاف من صام يوم الجمعة فلا يكون معذوراً في ترك صوم يوم الخميس.

نعم، لو كان المتأخر زماناً أهم، يجب عقلاً حفظ القدرة لإتيانه، بترك المهم المتقدم، إلا أن هذا الفرض خارج عن مورد الكلام.

و منها: ما يكون أحد المتزاممين غير مشروط بالقدرة في لسان الدليل - بمعنى: ما لا يتوقف وجود الملاك فيه على القدرة الشرعية، بل له ملاك مطلقاً حتى مع العجز، لكن لا خطاب به معه - و الآخر هو المشروط بالقدرة في لسانه - بمعنى: ما يتوقف وجود الملاك فيه بالقدرة الشرعية، فلا ملاك فيه مع العجز، كما لا خطاب به

معه - فيقدم غير المشروط على المشروط، وهذا نظير دوران الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك، وبين الوضوء، فالملاك في حفظ النفس غير متوقف على القدرة شرعاً، بل فيه الملاك حتى عند العجز، إلا أن العاجز معذور عقلاً في تركه، وهذا بخلاف الملاك في الوضوء، فإنه - كالخطاب فيه - مشروط بالقدرة، وذلك بقرينة المقابلة بين الأمر به والأمر بالتيمم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (١) فإن التكليف بالتيمم مشروط بعدم القدرة على الوضوء وهو المراد من عدم وجدان الماء، والتكليف بالوضوء مشروط بالقدرة عليه ووجدان الماء، بقرينة المقابلة وقاطعية التقسيم للشركة.



و عليه: فيرجح ويقدم حفظ النفس على الوضوء، فيصرف الماء لحفظها، فتنتقل الوظيفة حينئذ من الطهارة المائية إلى الطهارة الترابية، ووجه ذلك، أنه لو قدم حفظ النفس تستوفي مصلحته بامتنال أمره و صرف القدرة فيه، فلا قدرة على الوضوء، فلأملاك فيه، بخلاف ما لو قدم الوضوء فإنه لزم تفويت مصلحة حفظ النفس لعدم اشتراط وجودها بالقدرة.

الأمر السادس: قد عرفت في تعريف التعارض أن معناه: تنافي الدليلين بالذات أو بالعرض بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد، و عليه، فمثل موارد التخصيص والورود والتخصيص والحكومة خارجة عن باب التعارض؛ لعدم التنافي فيها بين الأدلة.

﴿ تعريف التخصّص ﴾

أمّا التّخصّص، فوجه خروجه هو أنّه - كما عرفت سابقاً - عبارة عن خروج موضوع أحد الدّليلين عن الآخر وجداناً و حقيقةً بلاعناية من التّعبّد، كخروج الماء في مثل «الماء حلال» عن موضوع مثل «الخمر حرام» أو كخروجه في مثل «الماء طاهر» عن موضوع مثل «البول نجس» فلامعنى حينئذٍ لتحقيق التّعارض بين الدّليلين، بلافرق بين أن يكون الدّيلان بصورة دليل واحد، نظير قولنا: «أكرم العلماء إلّا الجهال» حيث إنّ عقد المستثنى (إلّا الجهال) معناه: «لا تكرم الجهال» فيكون دليلاً مستقلاً في قبال عقد المستثنى منه (أكرم العلماء) أو بصورة الدّليلين، نظير قولنا: «أكرم العلماء و لا تكرم الجهال».

﴿ تعريف الورود ﴾

و أمّا الورود، فوجه خروجه هو أنّه - أيضاً على ما عرفت سابقاً - عبارة عن خروج موضوع أحد الدّليلين عن الآخر وجداناً و حقيقةً، إلّا أنّه بعناية من التّعبّد، نظير ما إذا قام دليل شرعيّ في موارد الأصول العقليّة، كالبراءة العقليّة و الإشتغال و التّخيير العقليّين، فالدليل الشرعيّ وارد على تلك الأصول، فإنّ موضوع حكم العقل بالإشتغال، ليس إلّا احتمال الضّرر، و مع قيام الحجّة الشرعيّة لاجمال لاحتمال الضّرر و العقوبة، و موضوع حكم العقل بالتّخيير هو التّحير في موقف العمل، كما في دوران الأمر بين المحذورين، و مع قيام الحجّة لايبقى المجال للحيرة، و

موضوع حكم العقل بالبراءة، عدم البيان والحجة، ومع قيام البيان والحجة ينتفي ذلك.
وكذا الحال بالنسبة إلى الأصول الشرعية كالبراءة الثقيلة وأصالة الحلّة و
الطهارة، والإستصحاب ونحوها، حيث إنّ موضوع البراءة الثقيلة وأصل الحلّ و
الطهارة، عدم العلم بالواقع أو بطريقه، ومع قيام الأمانة ينتفي ذلك، إذ الأمانة علم
بطريق الواقع، بل هي علم عادي وحجة شرعية، مفيدة للإطمينان، فيرتفع بها
موضوع هذه الأصول الشرعية وينقلب عدم العلم بالعلم.

وكذلك حال الإستصحاب، حيث إنّ المراد من اليقين المأخوذ فيه هو الحجة
- على ما عرفت - لا اليقين الوجداني الفلسفي، والأمانة حجة بلاشبهة، فينتفي
موضوعه بقيامها.



﴿ تعريف التخصيص ﴾

و أمّا التّخصيص، فوجه خروجه هو أنّ الخاصّ سواء كان متّصلاً أم
منفصلاً بمنزلة القرينة للعام فلا يعقل التعارض بين القرينة و ذمها، توضيح ذلك: أنّ
حجّية كلّ دليل من عامّ أو غيره تتوقّف على ثلاثة إحرازات:
أحدها: إحراز الصدور؛ ثانيها: إحراز أنّ ظاهر اللفظ مراد للمتكلّم
لاخلافه، بمعنى: أنّه استعمل اللفظ في معناه؛ لا في خلافه؛ ثالثها: إحراز كون الإرادة
جدّية، بمعنى: أنّ المتكلّم يكون في مقام بيان الحكم الواقعي جدّاً لا في مقام التورية أو
الإمتحان أو التّقية.

أمّا إحراز الصدور و العلم به، فتتكفّل له مسألة حجّية الخبر، وقد مضى

البحث عنها في مبحث حجّة الظنّ مستوفى.

و أمّا إحراز إرادة الظاهر و أنّه مراد للمتكلّم مع عدم قرينة على خلافه،
مقالية أو حالية، جلية أو خفية، فهو أمر واضح عقلائي، و من هنا لا يقبل منه
الإعتذار لوقال: لم أرد ظاهر المقال، إلّا إذا كانت معه قرينة مؤيدة للإعتذار.

و أمّا إحراز كون الإرادة جدية، فهو - أيضاً - أمر عقلائي، فلو تكلم أحد
بكلام له ظهور ثمّ اعتذر و قال: لم أردّه جدّاً، بل أردته امتحاناً أو تقيّة، لم يقبل
اعتذاره، إلّا إذا كانت في البين قرينة.

و بعبارة أخرى: أنّ الظهورات حجج عقلانية من ناحيتين: إحداهما: من
ناحية الإرادة الإستعمالية المعبر عنها بأصالة الحقيقة؛ ثانيتهما: من ناحية الإرادة
الجدية المعبر عنها بأصالة الجد أو الجهة، و هذا كلّهما ثابت ببناء العقلاء و السيرة.

ثمّ إنّ من المعلوم، أنّ هذا البناء إنّما يكون في مقام الشكّ في مراد المتكلّم و أنّ
الظاهر، هل هو مراده استعمالاً أو جدّاً، أم لا؟ و أمّا مع العلم بعدم إرادة الظاهر أصلاً
أو بعدم إرادته جدّاً، فلا بناء من العقلاء على العمل بالظواهر قطعاً، فظهور العامّ في
العموم حجّة من ناحيتين مذكورتين ما لم تكن قرينة في البين، و إلّا فلا مجال للأخذ
بظهوره من تلك الناحية، و لافرق في ذلك بين أن تكون القرينة متصلة أو منفصلة.

غاية الأمر: إنّ القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر، بحيث
لا ينعقد معها للعامّ ظهور في العموم، فلا يكون مراداً استعمالياً، و هذا بخلاف القرينة
المنفصلة، فتكون مانعة عن حجّة الظهور في موردّها، و كاشفة عن عدم كون العموم
مراداً جدّياً، و كثيراً ما كان شيخنا الأستاذ الآملي رحمته يعبر عن القرينة المتصلة

«هادمة الظهور» و عن القرينة المنفصلة بـ «هادمة الحجية».

و عليه: فالخاص المتصل يمنع عن انعقاد العموم للعام بحيث يكون إطلاق المخصص عليه وإطلاق التخصيص على عمله، تسامحاً وتجاوزاً، لاحقيقتاً و واقعاً؛ إذ لاتعميم عند الإتصال و لاتوسعة حتى يرد عليه التخصيص أو التضييق، بل يكون من باب «ضيّق فم الركبة»، و أمّا الخاص المنفصل، فيمنع عن حجّته العموم في خصوص مورده و يكون كاشفاً عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة به؛ و إن شئت، فعبر: بعدم تطابق الإرادتين و هما: الجديّة و الإستعماليّة.

و كيف كان، فالخاص مطلقاً، متصلاً كان أو منفصلاً، قرينة للعام، و واضح أنّه لا مجال لوقوع التعارض بين القرينة و ذيلها، بل يجمع بينهما عرفاً بلامعونة، فيكون موردهما من موارد الجمع العرفي، لا التعارض.

نعم، قديعّد العامّ و الخاصّ المنفصل، عند عرف العامّ في المحاورات و المعاملات من قبيل المتعارضين؛ و ذلك لمناقضة الإيجاب الجزئيّ للسلب الكلّي، و السلب الجزئيّ للإيجاب الكلّي، و لعلّه لذلك كان القدماء من المفسّرين يعدّون الخاصّ القرآني ناسخاً لعامّه، لا مخصّصاً له.

و يستشهد على ذلك بمكاتبة محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميريّ إلى صاحب الزّمان «أرواحنا فداءه»: «أدام الله عزّك، يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التّشهد الأوّل إلى الرّكعة الثّالثة، هل يجب عليه أن يكبّر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التّكبير و يجزيه أن يقول: بحول الله و قوّته أقوم و أقعد؛ الجواب: إنّ فيه حديثين، أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى، فعليه التّكبير، و أمّا

الآخر: فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، فكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١) بتقريب، أنه عليه السلام حكم بالتخير مع أن النسبة بين الحديثين عموم و خصوص مطلق، حيث إن الحديث الأول عام يشمل جميع الموارد والحالات، بخلاف الثاني فإنه خاص يشمل خصوص مورد القيام بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأولى و القيام بعد التشهد الأول في الركعة الثانية.

وهذا بخلاف عرف المقتنين والمشرعين الذين عادتهم على بيان الأحكام والقوانين، فلا يرى بين العام والخاص عندهم أي تعارض أصلاً، ففي التقنين العادي تأتي المخصصات أو المقيّدات بعد العمومات أو الإطلاقات بزمان قصير أو طويل لجهات ومصالح، عمدتها عدم الوقوف والإحاطة بجميع الجوانب وأبعاد المسألة. وكذلك في التقنين الإلهي والتشريع السماوي، فإن المشيئة الإلهية قد تتعلق ببيان الأحكام تدريجاً، لادفعة واحدة، ولذا ترد المخصصات والمقيّدات منفصلة بزمان قصير أو طويل، فيقدّم الخاص أو المقيّد على العام أو المطلق في مقام التقنين بلاشبهة.

وما عن القدماء من المفسرين من الحمل على النسخ، فهو ناشئ من الغفلة عن تلك النكتة.

وأما المكاتبة، فوردها هي التكبيرات المندوبة التي يجوز الفعل والترك فيها،

(١) وسائل الشيعة: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨، ص ٩٦٧.

ولذا أمر عليه السلام بالتّخيير بين الإتيان و عدمه، فهذا تخيير في المسألة الفقهيّة، لا في المسألة الأصوليّة و عند تعارض الأدلّة، و سيأتي توضيح ذلك في الآتي عند البحث عن روايات التّخيير التي منها هذه المكاتبة. «إن شاء الله الرّحمن». هذا كلّه في التّخصيص.

﴿ تعريف الحكومة ﴾

و أمّا الحكومة، فوجه خروجه ما ذكره الشّيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) في ضابط الحكومة من أن يكون أحد الدّليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدّليل الآخر و شارحاً له من حيث السّعة و الضيق - كما فصلناه سابقاً - فإن مقتضى ذلك أنّه لا مجال لدعوى حكومة الأمارات على الأصول؛ إذ لا نظر لدليل الأمانة إلى دليل الأصول و لا يكون شارحاً له - بناءً على كونه لفظياً كالآيات و الروايات الخاصّة - بل لالسان لدليل الأمانة - بناءً على كونه لبيّاً كبناء العقلاء و السيرة، على ما هو الحقّ - وكذلك لا نظر لنفس الأمانة إلى الأصول.

﴿ موارد التّعارض ﴾

إذا عرفت ما قدّمناه من الأمور الستّة، فلنشرع البحث عن مسألة التّعاقل و التّرجيح و نقول: إنّ التّعارض إذا كان بدئياً غير مستقرّ، كان مورداً للجمع العرفي الدّلالي، بمعنى: أنّ الخبرين أو الدّليلين قد يكونان متعارضين بدءاً، لكنّها متوافقان لاتعارض بينهما بعد أدنى تأمل، بل و لا بحسب النظر السّاذج العرفي الغافل عن

البحوث الفنيّة و الحوزويّة؛ و أمّا إذا كان التعارض مستقراً غير بدئي، كان الخبران أو الدليلان حينئذ متعارضين جدّاً، فالكلام يقع في مقامين: الأوّل في التعارض البدئي غير المستقر؛ الثاني: في التعارض المستقر غير البدئي.

﴿ التعارض البدئي غير المستقر ﴾

أمّا المقام الأوّل فالكلام فيه يقع في موقفين :

أحدهما: في ما إذا كان التعارض بين الدليلين.

ثانيهما: في ما إذا كان التعارض بين أكثر منهما.

أمّا الموقف الأوّل، فيبحث فيه عن جهات :

الجهة الأولى: قد ادّعى ابن أبي جمهور الأحسائي: إنّ العمل بالدليلين مهما

أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله، و استدلّ عليه بالإجماع.^(١)

و فيه: أنّ مراده عليه السلام إنّ كان هو الجمع و التوفيق العرفي بين الدليلين عند

تعارضهما، كما هو الظاهر بقرينة دعوى الإجماع و الإتفاق، فهو، و إلّا فتلك الضابطة

بهذه السّعة (مهما أمكن) لا دليل عليها ألبيته.

و قد استدلّ الشهيد الثاني رحمته الله على تلك الضابطة، بأنّ الأصل في الدليلين هو

الإعمال، فيجب الجمع بينهما حتّى الإمكان، بتقريب، أنّه لولا الجمع مهما أمكن، للزم

إمّا طرحهما معاً، أو طرح أحدهما، و كلاهما باطل؛ إذ الأوّل خلاف الأصل؛ و الثاني

خلاف العقل، لكونه ترجيحاً بلا مرجح.^(٢)

(١) راجع، فراند الأصول: ج ٤، ص ١٩ نقلاً من عوالي اللئالي: ج ٤، ص ١٣٦.

(٢) راجع، فراند الأصول: ج ٤، ص ٢٠ نقلاً من الشهيد الثاني رحمته الله في تهديد القواعد: ص ٢٨٣.

و فيه: أولاً: أنه لو أريد من الإمكان هو الإمكان العرفي، فليس ذلك إلا هو الجمع العرفي الذي لا كلام فيه، و لو أريد منه هو الإمكان العقلي، فبطلان اللازم (طرحهما معاً أو طرح أحدهما) ممنوع جداً؛ إذ الدليلان بعد عدم إمكان الجمع العرفي يصيران متعارضين، و الأصل فيهما هو التساقط بحكم العقل، أو الترجيح و التخيير بحكم الشرع (بمقتضى أخبار العلاج).

و ثانياً: أنه لو صحّت الضابطة المذكورة بسعتها الشاملة لإمكان العقلي، فلم يصل الدور إلى الأخبار العلاجية، لإمكان الجمع العقلي بين الدليلين المتعارضين في جميع الموارد حتى فيما إذا فرض أنها متعارضان أشدّ المعارضة، ألا ترى، أنه يمكن الجمع عقلاً بحمل قوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» على عذرة الإنسان أو على العذرة النجسة، أو على بيع العذرة بلا حاجة، و حمل قوله عليه السلام: «لابأس ببيع العذرة» على عذرة غير الإنسان أو على العذرة غير النجسة، أو على بيع العذرة مع الحاجة، و غير ذلك من وجوه أخرى.

و عليه: فالأصل هو الجمع العرفي الدلالي إلا في موارد التعارض و الاختلاف المستقرّ غير البدئي، فإنه لا بدّ من التساقط فيه بحكم العقل، و من الترجيح، أو التخيير بحكم النص كما سيأتي.

فتحصّل: أن ما ادّعاه ابن أبي جمهور الأحسائي من الضابطة مورده هو الجمع العرفي، نظير موردي العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد بحيث لا يرى العرف التعارض في أمثال ذلك، و أمّا في الخبرين المتعارضين أو المختلفين عرفاً، فالمرجع هو الأخبار العلاجية الدالة على التخيير أو الترجيح بالمزايا و الأمور المرجّحة، كيف و أنه لو قيل:

بالجمع مطلقاً حتى في الخبرين المتعارضين عرفاً إستناداً إلى تلك الضابطة، لم يبق لأخبار العلاج مورد أصلاً، فيلزم إلغائها بالمرّة.

الجهة الثانية: أنّ الجمع العرفي و التوفيق الدلالي بمعونة القرائن المتصلة أو المنفصلة اللفظية أو غيرها، مشروط بأمور، لولا جميعها أو بعضها، لما كان لهذا الجمع مجال:

منها: إحراز الصدور، فلو علم إجمالاً بعدم صدور أحد الخطابين، لم يصل الدور إلى الجمع.

و منها: إحراز جهة الصدور، بمعنى: أنّ صدور الخطابين إنّما هو لبيان حكم الله الواقعي، فلو علم بصدور أحدهما تقيّة، لم يصل الدور إلى الجمع.

و منها: إحراز كون المتكلم واحداً حقيقة، أو كالواحد، مثل ما صدر من المعصومين عليهم السلام فلو علم بكون المتكلم متعدداً، لم يصل الدور إلى الجمع.

و منها: إحراز صحّة التعبد بكل واحد من الدليلين، فلو انجز الجمع العرفي إلى لغوية أحدهما رأساً، كال تخصيص المستوعب أو انجز إلى استهجان، كتخصيص الأكثر، لم يصل الدور إلى الجمع.

و منها: كون أحد الدليلين قرينة على التصرف في الدليل الآخر، بحيث لا يتحرر العرف عند ملاحظتها.

الجهة الثالثة: لاريب في أنّ العرف إذا يرى الجمع بين الدليلين فيخرجان عن مورد التعارض؛ و ذلك ينحصر بموضعين: أحدهما: ما إذا كان أحد الدليلين نصّاً والآخر ظاهراً، ثانيهما: ما إذا كان أحدهما أظهر والآخر ظاهراً، فلاشكال في أنّه إذا

أحرز كون أحد الدليلين من قبيل النص أو الأظهر يكون من مورد الجمع العرفي فيقدم على ما يكون من قبيل الظاهر، إنما الإشكال في موارد ربما قيل أو يقال: بكونها من قبيل النص أو الأظهر.

المورد الأول: ما إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق، نظير قولنا: «أكرم العالم ولا تكرم الفساق» حيث يدور الأمر هنا بين تقييد المطلق وهو عنوان «العالم» بغير الفاسق، وبين تخصيص العام وهو عنوان «الفساق» بغير العالم، فورد الاجتماع وهو «العالم الفاسق»، إمّا داخل في المطلق (أكرم العالم) فيجب إكرامه، كما هو في فرض التخصيص، وإمّا داخل في العام (لا تكرم الفساق) فيحرم إكرامه، كما هو في فرض التقييد، وكذا نظير قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وقوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر» فإن الأمر يدور هنا أيضاً - بين تخصيص العام وهو «العقود» بغير العقد الغرري، وبين تقييد المطلق وهو «الغرر» بغير العقد، فعنى الحديث: نهى ﷺ عن الغرر غير العقد، فورد الاجتماع وهو «العقد الغرري» إمّا داخل في المطلق (نهى ﷺ عن بيع الغرر) فيكون باطلاً، كما هو في فرض التخصيص، وإمّا داخل في العام (أوفوا بالعقود) فيكون صحيحاً لازم الوفاء، كما هو في فرض التقييد.

فعن عدة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري رحمه الله تقديم العموم على الإطلاق و تقييد المطلق بالعام، واستدل رحمه الله عليه بما محصّله: إنّ ظهور العام في العموم تنجيزي وضعي، وظهور المطلق في الإطلاق تعليلي، بمعنى: كونه مستنداً إلى مقدمات الحكمة، ومن المقدمات عدم البيان، والعام يكون بياناً، وعليه، فورد الاجتماع يكون داخلاً

تحت العموم لا الإطلاق. (١)

هذا، و لكن أورد عليه المحقق الخراساني رحمته بما محصّله: أنّ ظهور المطلق معلق على عدم البيان في خصوص مقام التخاطب، لا على عدمه إلى الأبد، فلو لم يكن للمطلق بيان متصل و في مقام التخاطب، إنعقد له ظهور إطلاقي، فيعارض ظهور العام، و لا وجه لتقديم هذا على ذاك. (٢)

توضيح كلامه رحمته هو أنّ الإطلاق، كالعموم، فكما أنّ العامّ ينعقد له الظهور في العموم إذا لم يكن هناك خاصّ متصل، كذلك المطلق ينعقد له الظهور في الإطلاق مع عدم قيد متصل، فالمقتضي للعموم و الإطلاق موجود و يكون الشكّ في مانعيّة كلّ منهما للآخر، و لا ترجيح في البين، فيستقرّ تعارضهما، و الحقّ ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته من توقّف الظهور الإطلاقي على عدم القيد و البيان المتصل فع عدمه ينعقد الإطلاق بلا إشكال، غاية الأمر، تسقط حجّيته بعد الوقوف على المقيّد المنفصل في خصوص مورد المقيّد لا مطلقاً، و يشهد لما ذكرناه أنّ العلماء لا يزالون يتمسّكون بالإطلاقات بعد الوقوف على المقيّد المنفصل في غير مورد.

و بالجملة: حال الإطلاق، كحال العموم، فكما أنّ المخصّص المنفصل لا يهدم ظهور العامّ في العموم بحيث لا يمنع عن انعقاده، بل يسقط حجّيته في خصوص مورد المخصّص و يتمسّك به في غيره، كذلك المقيّد المنفصل لا يهدم الظهور الإطلاقي، بحيث لا يمنع عن انعقاده، بل يسقط حجّيته في خصوص مورد المقيّد و يتمسّك به في غيره، و

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ٩٧ و ٩٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٠٤.

كذا حال الإطلاق كحال العموم في المتصل، فالخصص المتصل هادم لظهور العام في العموم، بمعنى: كونه مانعاً عن انعقاده، و المقيّد المتصل - أيضاً - كذلك، فيهدم الظهور الإطلاقي، بمعنى: كونه مانعاً عن انعقاد الإطلاق.

و قد ذهب بعض الأعاضم رحمته إلى أن الحق ما عن الشيخ الأنصاري رحمته من تقديم العموم على الإطلاق و قال في تقريب ذلك، ما محصله: أن العام الصالح للقرينية على التقييد، لا فرق فيه بين المتصل و المنفصل، غاية الأمر، الإطلاق حجة ما لم يرد العام المنفصل لتحقيق المعلق عليه و هو عدم البيان إلى زمن الورود، و بعد الورود ينقلب الحكم من حين الورود لا من أول الأمر، لانقول: بعدم إرادة الإطلاق من حين وصول العام، بل نقول: بعدم إرادة الظهور من الأول، إلا أن الإطلاق و ظهوره حجة إلى حين الوصول، نظير الأصول العملية بالنسبة إلى الأمارات، فإن الأصل متبع ما لم تصل الأمانة على خلافه، و بعد وصولها ترفع اليد عن الأصل من حين الوصول و إن كان مفادها ثبوت الحكم من الأول، و المقام كذلك، غاية الأمر، أن العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق، و العام المنفصل كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجديدة بالإطلاق من لفظ المطلق، و هذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق. (١)

و فيه ما عرفت: من أن حال الإطلاق، كحال العموم، فكما أن العام المنفصل صالح للقرينية على التقييد، كذلك المطلق المنفصل صالح للقرينية على التخصيص، والتخصيص كاشف عن عدم إرادة العموم من الأول، كما أن التقييد كاشف عن عدم

إرادة الإطلاق كذلك، فلاحجة للعموم أو الإطلاق إلا حجة زعمية لا واقعية، وقياس المقام بالأصل و الأمانة مع الفارق، ألا ترى، أنه لو توضحاً بماء محكوم بالطهارة بحكم قاعدة الطهارة ثم قامت البيينة على نجاسته، لزم إعادة الصلوات المأتي بها بهذا الوضوء، وكذا الغسل و الإغتسال بذاك الماء، كما أنه لو استصحب الوضوء فانكشف الخلاف بعد الإتيان بصلوات بذلك الوضوء، تجب إعادتها.

المورد الثاني: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب، بتقريب: أن وجود القدر المتيقن في أحدهما وإن لم يوجب تقييد الآخر، مالم يصل إلى المرتبة الموجبة للإنصراف إلى ذلك المتيقن، لكن لا مجال للتعارض بمجرد وجوده، إذ ماله قدر متيقن يكون كالنص فيه، فيصلح أن يصير قرينة على التصرف في الآخر، نظير قولنا: «أكرم العلماء و لاتكرم الفساق» فإن مادة الإجتماع و هو العالم الفاسق و إن كان محلاً للتعارض بين الدليلين، إلا أنه إذا علم من حال الأمر أنه يغض فساق العلماء و يكره إكرامهم كراهة شديدة، كانوا مندرجين تحت «لاتكرم الفساق» و معناه: أن القدر المتيقن من هذا الدليل هو العالم الفاسق و يكون كالنص فيه، فكأنه قيل: لاتكرم فساق العلماء، و هذا يوجب أن يتصرف في الدليل الآخر (أكرم العلماء) بالتخصيص، فيقال: «أكرم العلماء غير الفساق» أو «إلا فساقهم».

هذا، و لكن أشكل الإمام الرّاحل رحمته ^(١) على هذا المورد بما لا يخلو عن قوة، توضيح الإشكال يتوقف على بيان المراد من المتيقن في مقام التخاطب، فنقول: إن المراد منه هو أن يكون ذلك المتيقن متبادراً من نفس اللفظ، منسباً إلى ذهن المخاطب

من ناحية الكلام، نظير ما إذا سُئل عن حكم وقوع نجاسة في بئر معيّنة، فأجيب بـ«ماء البئر واسع لا يفسده شيء» فالمتيقّن في هذا الجواب هو البئر المعيّنة لأنّه المتبادر في ذهن السائل. وهذا التيقّن يكون مستنداً إلى اللفظ لا الخارج منه.

وقد يكون التيقّن مستنداً إلى الخصوصيّات المكتنفة بالكلام و ناشئاً من قبله - أيضاً - نظير ما إذا قال: «أكرم عالماً» حيث إنّ هذا اللفظ نفسه و بما هو هو و إن كان يعمّ الشاعر أو الأديب أو المنجم، إلّا أنّ كونه مكتنفاً بخصوصيّة مناسبة حكم وجوب الإكرام، موجب لانصرافه إلى الفقيه و العالم العارف بالدين و شؤونه، فهذا متيقّن الإرادة في مقام التّخاطب.

و قد يكون مستنداً إلى أمر خارجي، و هذا أجنبي عن المقام، نظير ما إذا استند إلى قطع المخاطب به و الوجدان، أو إلى حكم العقل و البرهان.

إذا عرفت هذا، فأتضح لك الإشكال على المورد المذكور؛ و ذلك، لأنّ التيقّن في مقام التّخاطب، إمّا يوجب الإنصراف القطعيّ، فيوجب الإندراج القطعيّ، فكأنّه قيل: «أكرم العلماء العدول» أو «أكرم العلماء غير الفسّاق» أو «لاتكرم فسّاق العلماء»، و عليه، فيخرج المورد عن محلّ الكلام بلا إشكال؛ و إمّا لا يوجب الإنصراف القطعيّ بحيث يكون التعارض باقياً بحاله، فلاوجه حينئذٍ لادّعاء تيقّن الإندراج، ففرض عدم تيقّن الإنصراف لا يجتمع مع فرض تيقّن الإندراج.

على أنّ إنكار الإنصراف إنكار لظهور الكلام في المنصرف إليه، فلاوجه للقول بالقدر المتيقّن في مقام التّخاطب؛ إذ لا فرق في القدر المتيقّن - بعد فرض عدم منعه عن الإطلاق - بين كونه في ذلك المقام، و بين ما لا يكون فيه.

هذا، مع أنه لنا أن نسأل ما المراد من تيقن الإندراج، هل المراد هو اليقين الفعلي أو اليقين التقديري؟ فإن كان المراد هو اليقين الفعلي بإرادة المتكلم من قوله: «لاتكرم الفساق»، «فساق العلماء» فهذا ملازم للعلم الفعلي الآخر و هو العلم بعدم إرادتهم من «أكرم العلماء»، و واضح، أن المورد حينئذ يخرج عن باب المتعارضين، و لا يكون من موارد تعارض النص و الظاهر جزماً، لمكان العلم الفعلي بالمراد من كل من الدليلين.

و أما إن كان المراد هو اليقين التقديري، بمعنى: أنه إن صدر من المتكلم «لاتكرم الفساق» و أراد منه حرمة إكرامهم جداً، كان فساق العلماء مراداً قطعاً، لكن من المحتمل عدم الصدور أو عدم الإرادة الجديّة، فلاوجه لتقديم ما اشتمل على المتيقن من الدليلين على غيره؛ إذ مجرد العلم بعدم إنفكاك إرادة الفساق من العلماء عن إرادة «الفساق»، لا يوجب سيرورة دليل «لاتكرم الفساق» كالنص؛ لعدم إيجاب العلم بالملازمة مع الشك في وجود الملزوم، للعلم بوجود اللازم، و مقتضى ذلك كله، وقوع المعارضة بين الخطابين المذكورين في مادة الإجماع و هو «العلماء الفساق».

المورد الثالث: ما إذا كان تخصيص أحد الدليلين العامين من وجه، مستهجنًا، فذلك الدليل على هذا التقدير يكون نصاً في المقدار الذي يلزم من إخراجه تخصيص الأكثر المستهجن، فيقدم على ما لا يلزم من تخصيصه هذا المحذور.

و فيه: أن التقديم في الفرض إنما يكون لأجل صيانة الكلام عن محذور الإستهجان، و هذا أمر أجنبي عن باب الأقوائية في الظهور و الدلالة للنصية أو الأظهرية، و كذا الحال ما إذا كان تخصيص أحدهما موجباً للغوية بأن يكون

مستوعباً بحيث لا يبقى تحت العامّ المخصّص شيء من أفرادهِ، فالتّخصيص المستوعب أو المستهجن يوجب التّرجيح و تقديم أحد الدّليلين على الآخر بلا شبهة، لكن هذا ليس من موارد الجمع العرفيّ البتّة.

المورد الرّابع: ما إذا ورد أمران، أحدهما مطلق، و الآخر مقيد و دار أمرهما بين حمل المطلق على المقيد، و بين حمل المقيد على الإستحباب، نظير: «إن أفطرت فأعتق رقبة» و «إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» فقد يقال بتعيّن الحمل على الإستحباب و ذلك لوجهين: الأوّل: شيوع استعمال الأمر في الإستحباب.

الثّاني: أنّ التّقييد يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و الإغراء بالجهل على تقدير العمل بالمطلق مدّة، بخلاف الحمل على الإستحباب؛ و لا يخفى: ضعف كلا الوجهين: أمّا الأوّل، فلأنّ التّقييد - أيضاً - أمر شائع، أمّا الثّاني، فلأنّ التأخير لأجل اقتضاء المصلحة له ليس بقادح، ألا ترى، أنّ كثيراً من المخصّصات و المقيدات صدر عن الصّادقين عليهما السلام مع أنّ العمومات و المطلقات إنّما صدرتا عن النّبي صلّى الله عليه وآله أو عن الأئمّة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - و عليه، فلا بدّ من ملاحظة كلّ واحدٍ واحدٍ من الموارد، فإنّ أحرزت وحدة المطلوب فلا مناص من التّقييد، وإنّ أحرزت تعدّد المطلوب فلا مناص من حمل المقيد على الإستحباب.

المورد الخامس: ما إذا دار الأمر بين النّسخ و التّخصيص، فقالوا: بتقديم النّسخ على التّخصيص، و هذا الدّوران يقع في صورتين :

أحدهما: ما إذا كان بالنّسبة إلى دليل واحد، كما إذا ورد خاصّ بعد عامّ، حيث يدور أمره بين نسخه للعامّ و رفعه لاستمرار الحكم العامّ الشّامل لجميع الأفراد

المرتّب عليها حدوثاً، بالنسبة إلى بعض أفراد الخاصّ بقاءً (فكان العموم مراداً
جدّياً من أوّل الأمر ثمّ جاء النسخ)، و بين تخصيصه له بأن يكون الحكم مختصّاً بغير
أفراد الخاصّ من أوّل الأمر (فكان العموم مراداً استعمالياً لاجدّياً).

ثانيتها: ما إذا كان بالنسبة إلى دليلين، كما إذا ورد عامّ بعد خاصّ، حيث
يدور الأمر بين تخصيص الخاصّ المتقدّم للعامّ المتأخّر، و بين نسخ العامّ المتأخّر
للخاصّ المتقدّم.

أمّا الصّورة الأولى، فلاثرة للبحث عنها بالنسبة إلينا، لوجوب العمل
بالخاصّ علينا في كلا التقديرين، ناسخاً كان أو مخصّصاً، نظير ما إذا صدر عامّ عن
الإمام الباقر عليه السلام: «أنّ الله سبحانه و تعالى خلق الماء طاهراً، لا ينجسه شيء ما
لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة» ثمّ صدر خاصّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ الماء إذا
بلغ قدر كزّ لم ينجسه شيء»، فحيث يستفاد من الخاصّ انفعال الماء القليل بمجرد
الملاقاة، للنجاسة، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقى للنجس بلافق بين كون
الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو ناسخاً له.

نعم، تظهر الثمرة في البحث عنها بالنسبة إلى من عمل بالعامّ فتوضّأ بالماء
القليل الملاقى للنجاسة و بقي عمره إلى زمن ورود الخاصّ (أو أدرك زمن صدور
الخاصّ - أيضاً -) فإنّه تصحّ أعماله السابقة من الصّلاة و الطّواف بناءً على النسخ، و
تبطل بناءً على التخصيص لبطلان وضوءه.

وقد ظهر ممّا أشرنا من عدم الثمرة في البحث عن هذه الصّورة بالنسبة إلينا، أنّه
لا ملزم لما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) من القول بأنّ الاحتمالات في المخصّصات الواردة

بعد العام بمدة، ثلاثة و هي النسخ و التخصيص و كون وظيفة مخاطبين بالعام - ظاهراً - هو العمل بالعموم الذي يراد به الخصوص واقعاً، و القول بأن الأوجه هو الإحتمال الثالث.

و أما الصورة الثانية، فتترتب على البحث عنها الثمرة حتى بالإضافة إلينا، ففي المثال المتقدم لو انعكس الأمر بأن يرد العام بعد الخاص، فإن كان الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر لا يجوز لنا التوضاً بالماء القليل الملاقي للنجاسة و لترتيب آثار الطهارة عليه، و أما إن كان العام المتأخر ناسخاً للخاص جاز التوضاً به و ترتيب آثار الطهارة عليه.

لا يقال: إن النسخ بعد النبي ﷺ مما لا مجال له، حيث ينقطع الوحي بعده ﷺ.
 مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

لأنه يقال: لا مجال لهذا الإشكال بعد ماقرر في محله من أن النسخ في الأحكام ليس معناه: إلّا بيان أمدها، و هذا أمر ممكن بعد انقطاع الوحي - أيضاً - بأن يخبر النبي ﷺ الوصي عليه السلام بأن الحكم الفلاني أمده زمان كذا، فبيّن الوصي ذلك في وقته، فليس الوصي عليه السلام إلّا مبين أمد الأحكام، و من المعلوم، أنه فرق بين نسخ الأحكام و رفعها، و بين أمدها و وقتها.

و عليه: فيدور الأمر في المثال المفروض بين التخصيص بأن يؤخذ بظاهر الخاص، بمعنى: استمرار حكمه الثابت به فيخصص به العام، و بين النسخ بأن يؤخذ بظاهر العام، بمعنى: شمول حكمه لجميع الأفراد حتى أفراد الخاص، فينسخ به الخاص و يبين به أمد حكمه.

هذا، وقد ذكروا في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص: أن التخصيص مقدم على النسخ لكثرتة وشيوعه وقلة النسخ وشدوده، وأشار إلى ذلك - أيضاً - الشيخ الأنصاري رحمه الله عند ذكر المرجحات التوعيتية بقوله: «منها: لإشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ... و المعروف لتعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ»^(١).

وكذا أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله - أيضاً - بقوله: «ومنها: ما قيل في ما إذا دار بين التخصيص والنسخ... في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ»^(٢).

وفيه: أولاً: أن كثرة التخصيص وشيوعه لا توجب إلا مجرد الظن به من باب أن الشيء عند الشك، يلحق بالأعم الأغلب، وهذا المقدار غير كافٍ في القرينية على التخصيص حسب التفاهم العرفي.

و ثانياً: أن دليل الخاص كقولنا: لا تكرر فساق العلماء، إنما يدل على ثبوت الحكم لعنوانه وطبيعته وجميع أفراد العرضية وضعاً، وأما دلالة على استمرار ذلك الحكم وشموله للأفراد الطولية، فإنما هي بالإطلاق الذي ينعقد بمقدمات الحكمة، فيدور الأمر حينئذٍ بين إطلاق الخاص حسب الزمان وبين عموم العام لجميع الأفراد، ومن المعلوم، أن العموم مستند إلى الوضع، وقد تقدم أن ما بالوضع مقدم

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٩٣ و ٩٤.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٠٤.

على ما بالإطلاق، و النتيجة على هذا، تقديم نسخ العام للخاص على تخصيص الخاص للعام.

و ممّا ذكرنا يظهر ضعف القول بتقديم النسخ على التخصيص - أيضاً - لكن من باب دوران الأمر بين العمل بالإستصحاب والعمل بالعموم و تقديم الثاني - لكونه دليلاً اجتهادياً - على الأول - لكونه أصلاً عملياً - بتقريب: أنّ الخاص الدال على ثبوت أصل الحكم لا يدلّ على استمراره و عدم نسخه، ضرورة قابليّة الحكم للرفع و النسخ، فعند الشكّ في نسخه لا مجال لإثبات الإستمرار بنفس الدليل الخاص، بل لابدّ من التمسك باستصحاب بقاء الحكم و عدم نسخه؛ و أمّا العام فيدلّ بنفسه على عموم الحكم لجميع أفرادة فهو دليل اجتهاديّ، فيتعيّن عند الدوران بينه و بين الإستصحاب - و هو الأصل العمليّ - العمل به بلا كلام، و النتيجة تقديم النسخ على التخصيص.

وجه ظهور الضعف ما عرفت: من أنّ دلالة الخاص على الإستمرار و شموله للأفراد العرضيّة إنّما هو بالإطلاق و بمقدمات الحكمة و هو - أيضاً - دليل اجتهاديّ، فلا حاجة إلى الإستصحاب بلا شبهة.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ، ذكره المحقّق النائيّ رحمته محصّله: أنّ دلالة ألفاظ العموم على شمول الحكم لجميع الأفراد إنّما تكون بمعونة مقدمات الحكمة، و من المقدمات عدم البيان على التخصيص و خلاف العموم، والخاصّ يكون بياناً مانعاً عن تماميّة المقدمات، فيمنع عن دلالة ألفاظ العموم على

شمول الحكم لجميع الأفراد.(١)

و فيه: أنّ هذه المقالة مبتنية على القول بدلالة ألفاظ العموم، - نظير كلمة: «كلّ» - على شمول الحكم لجميع أفراد ما يراد من مدخول تلك الألفاظ، لاجميع أفراد ما ينطبق عليه مدخولها، كما عن المحقق الخراساني رحمته، فإن أريد من كلمة: «العالم» في قولنا: أكرم كلّ عالم، مطلق العالم، عمّ وجوب الإكرام بمعونة تلك الكلمة جميع أفرادها حتى فسّاقهم، وإن أريد منها خصوص العالم العادل، عمّ الحكم لجميع أفراد العالم العادل فقط، و من المعلوم، أنّ إثبات الإطلاق محتاج إلى مقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان، و الخاصّ في مفروض الكلام يكون بياناً، و مقتضى البيانيّة و عدم تماميّة مقدّمات الحكمة هو التخصيص.

و لكن قد عرفت في مبحث العامّ و الخاصّ: أنّ أدوات العموم إنّما تدلّ على شمول الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخولها، فنفس كلمة: «كلّ» في المثال تدلّ على وجوب إكرام جميع أفراد العالم من العدول و الفسّاق بلا حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة. و قد صرح بذلك - أيضاً - المحقق النائيني رحمته بقوله: «فإنّ مفاد «كلّ» إنّما هو إستيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، و المدخول ينطبق على كلّ فردٍ فردٍ من أفراد العالم، فهي تدلّ على استيعاب كلّ فردٍ فردٍ من أفراد العالم».(٢)

و قد ذكر بعض الأعاظم رحمته - أيضاً - وجهين آخرين لتقديم التخصيص على التسخ: أحدهما: «أنّ الخاصّ المقدم على العامّ مانع عن انعقاد الظهور للعامّ من أول

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٨٤.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥١٥.

الأمر، فيكون الخاصّ بياناً للمراد من العامّ بحسب فهم العرف، فإنّه إذا قال المولى: لا تكرم زيدا، ثمّ قال: أكرم العلماء، يكون قوله: لا تكرم زيدا، قرينة على المراد من قوله: أكرم العلماء، و مانعاً عن انعقاد ظهوره بالنسبة إلى «زيد» من أوّل الأمر، و ليس فيه إلّا تقديم البيان على وقت الحاجة و لا قبح فيه أصلاً، بخلاف تأخيره عنه، فإنّه محلّ خلاف بينهم، و لذا اختلفوا في ما إذا ورد الخاصّ بعد العامّ، فذهب بعضهم إلى كونه مخصّصاً مطلقاً، و اختار آخرون كونه مخصّصاً إن كان وروده قبل وقت العمل، و ناسخاً إن كان بعده، لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة»^(١).

و فيه: أنّ القرينة الواردة على خلاف العموم - على ما هو المقرّر في محله - إن كانت متّصلة به، كما إذا وردت بصورة الوصف أو الإستثناء أو نحوهما، منعت عن انعقاد ظهور العامّ في العموم، بل تحدّده و تضيق دائرته و تخصّصه بغير موردها، و إطلاق التخصيص حينئذٍ يكون من باب التجوز و العناية؛ إذ لا تعميم على هذا التقدير حتّى يرد عليه التخصيص، و لا توسعة حتّى يرد عليه التضيق، فالمقام يكون من قبيل «ضيق فم الرّكبة»، و أمّا إن كانت منفصلة، فلا تمنع عن انعقاد الظهور و لا تراحمه قطعاً، و إنّما تمنع عن حجّة الظهور المنعقد للعامّ المستقرّ، فلا يكون العموم بما هو عموم حجة، و هذا إذا كانت القرينة على التخصيص قطعيّة، بمعنى: إحراز كونها مخصّصة، و إلّا فلا تكون مانعة، لاعتنا أصل الظهور و لا عن حجّيته، و المقام (الخاصّ الوارد قبل العامّ) كذلك، حيث يحتمل التخصيص و النسخ معاً، فيحتمل كون الخاصّ المقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر، و يحتمل كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المقدّم، فلا يكون

الخاصّ في الفرض مزاحماً للعام أصلاً.

ثانيهما: ما محصّله: أنّ النسخ متوقفاً على ظهور العامّ في ثبوت حكمه من حين وروده، لا من أوّل الإسلام، وإلا فلا يكون ناسخاً للخاصّ، فلا يحتمل النسخ في ما بأيدينا من الأخبار الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام إذ ظاهرها بيان الأحكام المجعولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا من زمنهم عليهم السلام لأنّ شأنهم عليهم السلام هو بيان الأحكام والتّبيين والإعلام، لا الجعل والتّشريع، فإذا ورد عن الباقر عليه السلام: «أنّ الطّحال - مثلاً - حرام» وورد عن الصادق عليه السلام: «أنّ جميع أجزاء الذّبيحة حلال» لا يحتمل كون هذا العامّ ناسخاً لذلك الخاصّ؛ إذ ظاهره حلّيّة جميع أجزاء الذّبيحة في الإسلام و الشّريعة من زمن النّبوة، لا الحلّيّة من زمن الإمامة والوصاية حتّى تنسخ الحرمة وتزيلها من زمن الصّدور بعد جعلها واستمرارها إلى هذا الزّمان، ولا فرق في ذلك بين الخاصّ و العامّ، فلا يحتمل النسخ في الخاصّ الوارد بعد العامّ - أيضاً - لعين ما ذكرنا في العامّ الوارد بعد الخاصّ.

وقد أورد عليه تتبع بعض المعاصرين: بأنّ الإمام عليه السلام كما يذكر ويبيّن المخصّصات المودعة عنده من ناحية النّبوة، كذلك يذكر ويبيّن التّواسخ المودعة عنده من تلك النّاحية، وعليه، فالعامّ المتأخّر يحتمل أن يكون ناسخاً، كما يحتمل أن يكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ.^(١)

وفيه: أنّ ظاهر كلامه تتبع هو أنّ الأخبار ظاهر في بيان الحرام والحلال المجعولين من الصّدور الأوّل وفي زمن النبي صلى الله عليه وآله، وعليه، فلا يعقل كون العامّ ناسخاً

للخاص، ويشهد لما ذكرنا قوله عليه السلام: «لأنّ ظاهرها [الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام] بيان الأحكام التي كانت مجعولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله إذ الأئمة عليهم السلام مبينون لتلك الأحكام، لا مشرّعون إلّا أن تنصب قرينة على أنّ هذا الحكم مجعول من الآن».

ولنا أن نقول توضيحاً وتأكيداً لما هو ظاهر كلامه عليه السلام: أنّ التخصيصات أو التقييدات الصادرة من الأئمة عليهم السلام تفسيرات و توضيحات لما في الكتاب و السنّة من الأحكام الكلّية الإلهية أو تطبيقات لما فيها من الكلّيات والكبريات على الموارد الجزئية والصّغريات، نظير تخصيص آية القصر و هي قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة...﴾^(١) بروايات الإتمام و عدم جواز القصر في سفر المعصية، فهذه الروايات إنّما هي في مقام بيان أنّ حكم القصر إرفاقيّ و امتنانيّ، و أهل التمرّد و المعصية ليس له حظّ من الإرفاق و المنّة.

و قريب بما ذكرنا من البيان و التوضيح، ما أفاده الإمام الزّاحل عليه السلام و إليك نصّ كلامه: «فلا يبعد أن يكون التّخصيص مقدّماً لكثرتة و تعارفه، بحيث لا يعتني العقلاء بالإحتمال المقابل له مع ندرته، و إن شئت، قلت: كما أنّ العقلاء لا يعتنون بالإحتمال النّادر في مقابل الكثرة، كما في الشّبهة غير المحصورة... كذلك لا يعتنون بإحتمال النّسخ الذي لا يعلم وقوعه في الشّريعة إلّا في موارد قليلة جدّاً في مقابل التّخصيص و التّقييد الرّائج الشّائع، و لهذا ترى أنّ بناء فقه الإسلام على التّخصيص و التّقييد، و قلّ ما يتفق أن يتفوّه فقيه بالنّسخ مع أنّ في جلّ الموارد يتردّد الأمر بينهما للجهل بتاريخ صدورهما»^(٢).

(١) سورة النّساء (٤)، الآية ١٠١.

(٢) الرّسائل: ص ٣٠ و ٣١، (مبحث التّعادل و الترجيح).

المورد السادس: ما إذا دار الأمر بين التصرف في منطوق أحد الدليلين ومفهوم الآخر، نظير قوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان، فقصر» وقوله عليه السلام: «إذا خفي الجدران، فقصر» بناءً على وجود المفهوم للشرط، فيقع حينئذ التعارض بين مفهوم كلٍّ ومنطوق الآخر، بتقريب: أن مقتضى التحديد بخفاء الأذان هو انتفاء الحكم عند سماع الأذان، سواء خفي الجدران أم لا، ومقتضى التحديد بخفاء الجدران هو انتفاء الحكم عند عدم خفائه، سواء سمع الأذان أم لا، فيقع التعارض بين مفهوم مادل على خفاء الأذان ومنطوق مادل على خفاء الجدران فيما إذا خفي الجدران ولم يخف الأذان، حيث إن مقتضى المفهوم عدم وجوب القصر ومقتضى المنطوق وجوبه كما أنه يقع التعارض بين مفهوم مادل على خفاء الجدران ومنطوق مادل على خفاء الأذان فيما إذا خفي الأذان ولم يخف الجدران، حيث إن مقتضى المفهوم عدم وجوب القصر ومقتضى المنطوق وجوبه، فإما يقيّد مفهوم كلٍّ بمنطوق الآخر، فينتج أن أحد الأمرين (خفاء الأذان والجدران) كافٍ في تحقق حدّ الترخيص، بمعنى: أن ترفع اليد عن الإطلاق الأوّلي فيكون كل واحد منهما سبباً مالم يسبقه الآخر؛ أو يقيّد إطلاق منطوق كلٍّ بمنطوق الآخر، فينتج أن كلا الأمرين معتبران في حدّ الترخيص، بمعنى: أن ترفع اليد عن الإطلاق الواوي، فيكون كلٌّ منهما بمنزلة الجزء للسبب.

فإن قيل: بأقوائية المنطوق - دلالة و ظهوراً - من المفهوم، تعيّن تقييد مفهوم كلٍّ بمنطوق الآخر، وإلا فلا ترجيح في البين، ولا يثبت لدعوى أقوائية المنطوق، و مجرد كونه أمراً أصلياً و كون المفهوم أمراً تبعياً يستتبعه المنطوق، لا يوجب أقوائته، فلا بد من الملاحظة والدقة في كل موردٍ مورد.

المورد السّابع: ما إذا دار الأمر بين الإطلاق الشّموليّ و الإطلاق البدليّ، نظير قولنا: «لا تكرم الفاسق، و أكرم عالماً» فقد ذكروا: أنّ الإطلاق الشّموليّ يقدّم على الإطلاق البدليّ و يقيّده، فيكون المراد في المثال «أكرم عالماً غير فاسق» و هذا هو مختار المحقّق النّائبي رحمته ^(١) مستنداً إلى وجوه ثلاثة غير تامّة:

الأوّل: أنّ الحكم بالإطلاق الشّموليّ يتعدّد بتعدّد الأفراد، حيث تعلّق بالطّبيعة السّارية المنطبقة على جميع أفرادها الشّاملة لها بأسرها و تمامها، فينحلّ الحكم إلى الأحكام و يتعدّد بتعدّد الأفراد، و أمّا الحكم في الإطلاق البدليّ فيكون واحداً، حيث تعلّق بصرف الوجود من الطّبيعة، غاية الأمر، للمكلّف - في موقف الإمتثال - تطبيق الطّبيعة على أيّ فرد شاء من زيد العالم أو عمرو العالم أو غيرها، فتقديم الإطلاق البدليّ يوجب رفع اليد عن الحكم في الشّموليّ بالإضافة إلى بعض الأفراد، بخلاف تقديم الشّموليّ فلا يوجب رفع اليد عن الحكم في البدليّ، لوحدة الحكم و عدم تعدّده، بل يوجب تضيق دائرته.

و فيه: أوّلاً: أنّ مسألة الإنحلال و قاعدته ممّا فيها من الخلل و الإشكال على ما أشرنا إليه في بعض المباحث.

و ثانياً: أنّ الإطلاق الشّموليّ و البدليّ عرضيّان و في مرتبة واحدة من الظّهور، منشأهما مقدّمات الحكمة، و الإطلاق مطلقاً ليس إلّا رفض القيود و أنّ تمام الموضوع هو ما يدلّ عليه اللفظ و يكون تحته من طبعيّ الفاسق في قولنا: لا تكرم الفاسق، و طبعيّ العالم في قولنا: أكرم عالماً بلا اعتبار شيء آخر، غاية الأمر، نفي

الطبيعة لا يتأتى إلا بنبي جميع أفرادها، و إيجادها يتأتى بإيجاد فرد منها، و هذا أمر عقلي يقتضي السريان في مورد نبي الطبيعة و يقتضي صرف الوجود في مورد إيجادها، و هذا الأمر العقلي و إن كان موجباً لأن يقال: إن تقديم الشمولي لا يستدعي رفع اليد عن الحكم في البدلي، بل يستدعي تضيق دائرته بخلاف تقديم البدلي، و أنت ترى، أن مثل هذا الأمر العقلي لا يندرج تحت موارد الجمع العرفي العقلاني، كموارد الوجود و الحكومة، و العام و الخاص، و المطلق و المقيد، و ذي القرينة و القرينة.

و قد أورد عليه رحمته - أيضاً - بما لا يخلو عن قوة، محصله: أن الإطلاق البدلي لا ينفك عن الإطلاق الشمولي أبداً، بتقريب، أن المراد من «أكرم عالماً» هو وجوب إكرام فرد من العالم على البدل، و مقتضاه الترخيص في تطبيق الطبيعة على أي فرد شاء، و هذا الحكم الترخيصي كإلزامي من وظائف المولى، فله تحديد التطبيق أو توسعته، و عليه، فتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي الموجب لعدم إكرام فرد فاسق من العالم يوجب رفع اليد - أيضاً - عن الحكم بالنسبة إلى بعض الأفراد في الإطلاق البدلي.

الوجه الثاني: أن الإطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمة أخرى مضافاً إلى مقدمات الحكمة الجارية فيه و هي عبارة عن إحراز تساوي أقدام الأفراد في تحصيل غرض المولى، بخلاف الإطلاق الشمولي، فإنها لا يحتاج إلى تلك المقدمة؛ وجه ذلك، أنه لو لم يفرض تساوي أقدام الأفراد في الإطلاق البدلي، لقيح توجيه الحكم نحو الطبيعة على البدل، بل لابد من توجيه الحكم إلى الفرد الأقوى في الوفاء بغرض المولى، و هذا بخلاف الإطلاق الشمولي، فإنه قد تكون الأفراد فيه مختلفة، نظير ما إذا

قال المولى - مثلاً - لا تقتل أحداً، حيث إنَّ ترك قتل النبي ﷺ ليس مساوياً لترك قتل غيره، وكذا إذا قال: لاتزن، حيث إن الزنا مع المحارم ليس مساوياً للزنا مع غيرها، وكذا الزنا مع ذات البعل ليس مساوياً لغيرها وهكذا، فيكتفى في الإطلاق الشمولي بمقدمات الحكمة وحدها، بل يوجب انتفاء تلك المقدمة (تساوي أقدام الأفراد) ويثبت عدم التساوي بين العالم الفاسق و العالم غير الفاسق بحرمة إكرام الأول و عدم حرمة إكرام الثاني، و معه يسقط البدلي في مورد التعارض و هو العالم الفاسق، عن الحجية.

و قد أورد عليه بعض الأعظم رحمته: «أنَّ الإطلاق البدلي لا يحتاج في إحراز المساواة إلى مقدمة خارجية؛ إذ نفس الإطلاق كافٍ لإثبات المساواة و أنَّ جميع الأفراد وافي بغرض المولى، لأنَّه لو كان بعض الأفراد وافياً بغرضه دون بعض آخر، كان عليه البيان، فإنَّ الإطلاق نقض لغرضه، فكما أنَّ نفس الإطلاق في المطلق الشمولي يدلُّ على شمول الحكم لجميع الأفراد مع تمامية مقدمات الحكمة، فكذا نفس الإطلاق في المطلق البدلي يدلُّ على كون كلِّ واحد من الأفراد وافياً بغرض المولى مع تمامية المقدمات المذكورة»^(١).

و لا يخفى: أنَّ هذا الإيراد متين جداً.

الوجه الثالث: أنَّ تمامية الإطلاق في البدلي متوقفة على عدم المانع، و الإطلاق الشمولي صالح للمانعية عنه، و لو تمسك في دفع المانع بنفس الإطلاق البدلي، لزم الدور، لتوقف تمامية الإطلاق على عدم المانع المتوقف على الإطلاق.

و هذا الوجه قريب بالوجه الثاني، فيظهر جوابه من جوابه، حيث إنَّ تامة الإطلاق البدلي كتمامية الإطلاق الشمولي غير متوقفة على عدم المانع، بل الإطلاقان إنما يتّان بمقدّمات الحكمة فقط، غاية الأمر، يقع بينهما التّانع في مادة الإجتاع.

و بعبارة أخرى: إنَّ الإطلاق البدلي لا يتوقّف على شيء عدا مقدّمات الحكمة، كالإطلاق الشمولي، فهما ينعقدان بمعونتها فقط، غاية الأمر، الإطلاق الشمولي مانع عن العمل بالإطلاق البدلي، لا عن أصل انعقاده، كما أنّ الإطلاق البدلي - أيضاً - مانع عن العمل بالشمولي، لا عن أصل انعقاده، فيكون بينهما التّانع و التدافع، كما يكون بين كلّ دليلين متعارضين.

هذا تمام الكلام في الموقف الأول (ما إذا كان التعارض بين الدليلين).

و أمّا الموقف الثاني (ما إذا كان التعارض بين أكثر منها) ففيه صور مختلفة عمدتها خمسة :

الصّورة الأولى: ما إذا ورد عام و خاصّان متبائنان، يكون بينهما و بين العامّ عموم و خصوص مطلق، نظير قولنا: أكرم العلماء و لاتكرم الكوفيين و لاتكرم العلماء البصريين، فلا إشكال في تخصيص العامّ بكلّ واحد منها بلالزوم انقلاب النسبة، إلّا إذا استلزم ذلك استيعاب التّخصيص و استغراقه، بحيث لم يبق تحت العامّ شيء من أفراد، أو استلزم ذلك استهجان التّخصيص و هو التّخصيص الأكثر، فيقع حينئذٍ التعارض بين العامّ و مجموع الخاصّين، فلا بدّ من إعمال المرجّحات السّندية، فإن أخذ بالخاصّين إمّا ترجيحاً على العامّ أو تخيراً بينه و بينهما، يعمل بهما معاً لعدم التعارض بينهما بالذات، و لا يعمل بالعامّ، و إن أخذ بالعامّ إمّا ترجيحاً أو

تخييراً، فحيث إنّ المعارض للعامّ هو مجموع الخاصّين لاالجميع و كلّ واحدٍ واحدٍ منها، يقع التّعارض بينهما بالعرض، فلايحص من معاملة المتعارضين مع الخاصّين، فإن كان لأحدهما مزية مرجّحة، يؤخذ به فيخصّص به العامّ و يطرح الخاصّ الآخر، و إلّا فيؤخذ بأحدهما تخييراً، فيخصّص به العامّ و يطرح الآخر.

هذا إذا كان بين الخاصّين تعارض بالعرض، و أمّا إذا كان بينهما تعارض بالذّات، نظير قولنا: لاتكرم النّحويّين من العلماء، و أكرم النّحويّين منهم، فلايبد من إعمال التّرجيح أو التّخير بينهما أوّلاً، و تخصّص العامّ بالراجع منهما ثانياً. نعم، في المثال يخصّص العامّ لو رجّح الخاصّ المنفي أو أخذ به تخييراً، إذ المثبت من الخاصّين يوافق العامّ، فلاتنافي بينه و بين العامّ حتّى يخصّصه.

و كيف كان، لاجمال في فرض تعارض الخاصّين بالذّات لإعمال التّرجيح أوّلاً في العامّ؛ إذ التّرجيح فرع المعارضة، و مع فرض تعارض الخاصّين بالذّات، لايعارض العامّ إلّا ما هو ذوالمزية من الخاصّين أو ما أخذ به تخييراً، و أمّا الآخر فيسقط عن صلاحية المعارضة معه، و عليه، فلايبد أوّلاً من إعمال التّرجيح أو التّخير بين الخاصّين، ثمّ تخصّص العامّ بما أخذ به منها ترجيحاً أو تخييراً.

ثمّ إنّ في تلك الصّورة، إن كان الخاصّان مختلفين من جهة كثرة الأفراد و قلّتها بأن كان أحدهما ذا أفراد كثيرة، بحيث كان تخصّص العامّ به مستوعباً أو مستهجناً، لزم أوّلاً إعمال التّرجيح بين الخاصّين أو التّخير، فإن رجّح ماله أفراد كثيرة أو أخذ به تخييراً، يعامل معه و مع العامّ معاملة التّباين فيلاحظ فيها إعمال التّرجيح أو التّخير، و أمّا إن رجّح الخاصّ الآخر أو أخذ به تخييراً، فلايبد من تخصّص العامّ به.

و أمّا القول بأنّه يخصّص حينئذ العامّ بالخاصّ الآخر الذي لا يلزم من التّخصيص به محذور الإستهجان و يعامل مع ما يلزم منه المحذور، معاملة التّباين^(١).
ففيه ما لا يخفى من الخلل: حيث إنّ المفروض كون الخاصّ الآخر معارضاً بهذا الذي يلزم من تخصيص العامّ به الإستهجان، فلامناص إذاً من علاج تعارضها بالتّرجيح أو التّخيير أولاً، و تخصيص العامّ على تقدير و علاج التعارض بينه و بين الخاصّ على تقدير آخر ثانياً.

الصّورة الثّانية: ما إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما نسبة العموم و الخصوص المطلق، نظير قولنا: أكرم العلماء و لا تكرم التّحويين منهم، و لا تكرم الكوفيّين من التّحويين، و النّسبة بين العامّ و الخاصّين كالنّسبة بين نفس الخاصّين عموم و خصوص مطلق - أيضاً - فنقول: إنّ حكم الخاصّين على أحد وجهين:
أحدهما: أن يكون على وجه وحدة المطلوب.

ثانيهما: أن يكون على وجه تعدّد المطلوب بمعنى: أنّ إكرام مطلق التّحويين يكون مبغوضاً و إكرام الكوفيّين منهم مبغوضاً آخر أشدّ، فعلى الأوّل (وحدة المطلوب) يخصّص العامّ بأخصّ الخاصّين (لا تكرم الكوفيّين من التّحويين) لأنّه كما يخصّص به العام، يخصّص به الخاصّ الأعمّ - أيضاً - حسب إحراز وحدة المطلوب فيها، و مع تخصيصه به، يخرج عن الحجّية في ما عدا مورد الأخصّ، فلا يصلح للمعارضة مع العامّ كي تلاحظ النّسبة بينه و بين العامّ، فيخصّص به، بل العامّ يبقى

(١) راجع، نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦١. مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين

على حجتيه في ما عدا مورد الخاص الأخص وهو الكوفيّين من النحويّين من غير أن يزاحمه حجة أخرى.

و أمّا على الثاني (تعدّد المطلوب) فتخصيص العام بأخص الخاصين قهريّ قطعيّ على كلّ تقدير، سواء كان مستقلاً أو في ضمن أعم الخاصين (لا تكرم النحويّين) فعلى القول بانقلاب النسبة - بعد ذلك - بين العامّ والخاصّ الأعمّ، من العموم المطلق إلى العموم من وجه، تقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع و هو العالم النحويّ غير الكوفيّ، حيث إنّ مقتضى العامّ وجوب إكرامه، و مقتضى الخاصّ الأعمّ حرمة إكرامه. نعم، لاتعارض بينهما في مادّي الافتراق و هما: العالم غير النحويّ، فيجب إكرامه، و العالم النحويّ الكوفيّ، فيحرم إكرامه، و أمّا على القول المختار من عدم انقلاب النسبة في موارد التخصيصات المنفصلة، يخصّص العامّ بهما جميعاً.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ من الخاصين المفروضين، التخصيص المستوعب أو المستهجن؛ و أمّا إذا لزم منه أحد الأمرين، فالمحذور لا يكون إلا من ناحية التخصيص بالأعمّ؛ إذ تخصيص العامّ به مستلزم لتخصيصه بالأخصّ - أيضاً - بخلاف العكس، فلانماص من تخصيص العامّ بخصوص الأخصّ، فيصير العامّ و الخاصّ الأعمّ كالمبتائين، فيرجع إلى إعمال المرجّحات السنديّة بينهما، كما مرّ في الصّورة الأولى.

ثمّ أعلم، أنّ استهجان التخصيص - كما في مورد أكثريته - أو قبحه - كما في مورد استيعابه -، يختلف باختلاف القضايا، ففي القضايا الخارجيّة، نظير «كلّ من في العسكر قتل» أو «كلّ من في الدار هلك» ونحوها يكون المعيار في الإستهجان أو

الإستيعاب إنما هو ملاحظة الأفراد الفعلية المحققة، و أما في القضايا الحقيقية ذوات الأفراد المحققة و المقدرة، فالمعيار في الأمرين المذكورين ليس بمجرد ملاحظة الأفراد الفعلية المحققة، بل الأعم منها و من المقدرة المفروضة، ففي مثل قولنا: أكرم العلماء، يجوز تخصيصه بقولنا: لا تكرم فساقهم حتى فيما إذا استوعب هذا الخاص تمام الأفراد الفعلية المحققة للعام أو أكثرها، بلا محذور لغوية العام؛ بداهة، أن هنا يلاحظ الأفراد المقدرة المفروضة - أيضاً - للعام، فهذه الملاحظة لم يلزم محذور لغوية العام بالتخصيص.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد عام و خاصان بينهما نسبة العموم من وجه، نظير قولنا: أكرم العلماء و لا تكرم النحويين و يستحب إكرام الصرفيين، فالنسبة بين الخاصين هو العموم من وجه، حيث إن مادة الإجماع فيها هو النحوي الصرفي، و أما النسبة بين العام و كل من الخاصين هو العموم المطلق، كما هو واضح، و الحكم هنا هو تخصيص العام بكل واحد من الخاصين حتى بالنسبة إلى مادة اجتماعهما، هذا إذا لم يكن التخصيص مستلزماً للاستهجان و الإستيعاب، و إلا فالحكم هو ما ذكر في الصورة الأولى.

لا يقال: إن الخاصين يسقطان بالمعارضة عن الحجية في مادة الإجماع، فلا وجه لتخصيص العام بهما حتى بالنسبة إلى مادة الإجماع، بل لابد أن يكون العام هو المرجع بالنسبة إليهما بعد تعارضهما و تساقطهما.

لأنه يقال: هذا إنما يتم بالنسبة إلى مدلولها المطابق فهما يسقطان عن الحجية فيه لأجل المعارضة، و أما بالنسبة إلى مدلولها الإلزامي و هو نفي الثالث فلا يتم ذلك، بل هما باقيان على الحجية، ففي المثال المتقدم يدل أحد الخاصين على

الإستحباب، و الآخر يدلّ على الحرمة، فهما يدلّان بالإلتزام على نفي الوجوب الذي هو مفاد العامّ، و مقتضى هذا، خروج مادة الإجتماع عن دائرة العموم و كونه محكوماً بغير حكمه، و هذا هو معنى تخصيص العامّ حتّى بالنسبة إلى مادة الإجتماع.

الصّورة الرّابعة: ما إذا ورد عامّان بينهما عموم من وجه، مع ورود خاصّ - أيضاً - نظير قولنا: «أكرم النّحويّين» و «لاتكرم الصّرفيّين» و «يستحب إكرام النّحويّ غير الصّرفيّ»، ففي هذه الصّورة، تارة يكون مفاد الخاصّ إخراج مادة افتراق أحد العامّين، كما في المثال، فإنّ الخاصّ و هو قولنا: يستحب إكرام النّحويّ غير الصّرفيّ يفيد خروج مادة إفتراق العامّ الأوّل (أكرم النّحويّين)، و أخرى يكون مفاد الخاصّ إخراج مادة اجتماع العامّين، كما في مثل «أكرم النّحويّين» و «لاتكرم الصّرفيّين» و «يستحب إكرام النّحويّ الصّرفيّ» فإنّ الخاصّ في هذا المثال يفيد خروج مادة الإجتماع (النّحويّ الصّرفيّ) فعلى الأوّل (إخراج مادة الإفتراق) تنقلب النّسبة بين العامّين بعد التّخصيص، من العموم من وجه إلى العموم المطلق؛ إذ بعد تخصيص العامّ الأوّل (أكرم النّحويّين) و إخراج النّحويّ غير الصّرفيّ من تحته يصير العامّ الأوّل أخصّ مطلقاً من العامّ الثّاني (لاتكرم الصّرفيّين) فالمراد من «أكرم النّحويّين» هو «أكرم النّحويّين الصّرفيّين، و هذا أخصّ مطلقاً من «لاتكرم الصّرفيّين» فكانه قيل: لاتكرم الصّرفيّين إلّا الصّرفيّين النّحويّين.

و أمّا على الثّاني (إخراج مادة الإجتماع) تنقلب النّسبة بين العامّين بعد التّخصيص، من العموم من وجه إلى التّباين، فيختصّ العامّ الأوّل (أكرم النّحويّين) بوجوب إكرام النّحويّ غير الصّرفيّ، لكون النّحويّ الصّرفيّ مستحب الإكرام حسب

الفرض، و يختصّ العامّ الثاني (لاتكرم الصّرفيّين) بجرمة إكرام الصّرفيّ غير النّحويّ،
لكون الصّرفيّ النّحويّ مستحبّ الإكرام حسب الفرض، فيصير العامان حينئذٍ
متباينين، فيجب إكرام النّحويّ غير الصّرفيّ و يحرم إكرام الصّرفيّ غير النّحويّ، و
يستحبّ إكرام الصّرفيّ النّحويّ.

الصّورة الخامسة: ما إذا ورد عامان متباينان، نظير قولنا: أكرم العلماء و
لاتكرم العلماء، ففي هذه الصّورة قديقال: بانقلاب النّسبة من التّباين إلى العموم المطلق
تارة، أو إلى العموم من وجه أخرى، فالأوّل (العموم المطلق) كما إذا ورد دليل ثالث،
فقال: لاتكرم فسّاق العلماء بعنوان الإستثناء من العامّ الأوّل (أكرم العلماء) أو قال:
أكرم عدول العلماء بعنوان الإستثناء من العامّ الثاني (لاتكرم العلماء) فتقلب النّسبة
من التّباين إلى العموم المطلق، كما لا يخفى.

و الثاني (العموم من وجه) كما إذا ورد دليل رابع محصّص للعامّ الأوّل (أكرم
العلماء) فقال: أكرم النّحويّين من العلماء، فتقلب نسبة التّباين بعد التّخصيصين
(تخصيص أكرم العلماء بالنّحويّين و تخصيص لاتكرم العلماء بالعدول) إلى العموم من
وجه، فمادّة الإجماع هو النّحويّ الفاسق، و مادّة الإفتراق هما: النّحويّ العادل، و
العالم الفاسق غير النّحويّ. هذا في ما إذا كانت النّسبة بين الدّليلين.

و أمّا إذا كانت النّسبة بين أكثر منهما، فالكلام فيه - أيضاً - كذلك، نظير
قولنا: أكرم العلماء، و لاتكرم الفسّاق، و يستحبّ إكرام الشّعراء، حيث إنّ النّسبة بين
كلّ واحد من الثلاثة مع الآخر هو العموم من وجه، و مادّة الإجماع هو العالم الفاسق
الشّاعر، فإذا ورد دليل رابع مخرج لهذا المجمع، انقلبت النّسبة المذكورة إلى التّباين،

وإذا ورد دليل مخرج لمادة إفتراق أحدها، تنقلب النسبة بينه وبين الآخرين من العموم من وجه إلى العموم المطلق وهكذا.

إذا عرفت ذلك، فقد يقال: إن مدار تعارض الأدلة الثلاثة أو أزيد و عدم تعارضها هو هذه النسبة المنقلبة الثانية التي تحصل بعد تخصيص بعض الأدلة ببعضها، لا النسبة الأولى المتحققة بينها، ولكن الحق هو لحاظ النسبة الأولى و عدم الإعتناء بمسألة انقلاب النسبة؛ إذ غاية ما قيل، أو يمكن أن يقال في تقريب انقلاب النسبة وجهان: (١)

أحدهما: أن تعارض الأدلة إنما يكون باعتبار دلالتها التصديقية و كشفها و حكايتها عما هو مراد واقعاً و جذلاً، ولا ريب في أن العام إذا خصص يتضيّق دائرة كشفه و حكايته و تنقلب عما كانت عليه قبل التخصيص، فتتقلب حينئذ نسبته مع العام الآخر المبائن، من التباين إلى العموم المطلق أو العموم من وجه.

ثانيهما: أن النسبة بين المتعارضين إنما تلاحظ إذا كان كلّ منهما حجة فعلية مع قطع النظر عن الآخر المعارض له، و إلا فلامعنى للتعارض بين اللاحجتين أو بين الحجة و اللاحجة، و من المعلوم، أن العام إذا خصص بدليل خاص و لو كان منفصلاً، لا يكون حجة فعلية في جميع مدلوله و هو العموم، بل يكون حجة في غير مورد الخاص و هو المقدار الباقي تحته بعد تخصيصه، فإذا لامحيص من لحاظ النسبة بينه و بين العام الآخر، فتتقلب النسبة بين العامين، من التباين إلى ما أشير إليه من إحدى النسبتين.

هذا، و لكن في كلا الوجهين ما لا يخفى :

أما الوجه الأول، فلأننا نسلّم أن تعارض الأدلة إنما يلاحظ بمقدار دلالتها و كشفها عن المراد الواقعي، بمعنى الدلالة التصديقية على المراد، لا الدلالة التصورية، لكن من المعلوم - أيضاً - أن الحجية إنما تدور مدار الكاشفية النوعية الحاصلة من إلقاء الخطابات الظاهرة في مقام الإفادة و الإستفادة، لا على الكاشفية الشخصية الفعلية، و من المقرر - أيضاً - أن المخصّص المنفصل، إنما هو هادم للحجية لأصل الظهور، بمعنى: أنه لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم و لا يرفع هذا الظهور بعد انعقاده، أيضاً.

نعم، إنما يكون مضيقاً لدائرة حجية الظهور و كاشفاً عن عدم حجية العام في مورد الخاص، و عليه، فالظهور النوعي و الكاشفية النوعية المنعقدة للعام تبقى بحالها بلا تغيير و تبديل، و بلا تحديد و تضيق، و مع بقاءها بحالها، كحال قبل التخصيص لاجمال لدعوى انقلاب النسبة بينه و بين العام الآخر أو الخاص المنفصل الآخر، و لا فرق في ذلك بين أن تكون عادة المتكلم إفادة مقصوده بكلامين منفصلين، و بين أن لا تكون كذلك، فتلك العادة لا تأثير لها في انعقاد الكاشفية النوعية للعمومات، غاية الأمر، لا يجوز ترتيب الأثر على العام و العمل بعمومه، إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة و اليأس عن الظفر بها.

و أما الوجه الثاني، فلأن التعارض في الأدلة وإن كان لا بدّ و أن يكون بين الحجيتين، إلا أن موضوع الحجية ليس إلا ما إنعقد للعام من الظهور و الكاشفية، و قد عرفت في الجواب عن الوجه الأول، أنها لا تنتمل لأجل التخصيص بالمخصّص

المنفصل، بل تبقى بجأها، وإنما تتشلم به حجيتها، والنسب بين الأدلة إنما تلاحظ باعتبار ظهوراتها النوعية، ومعه لا مجال لدعوى انقلاب النسبة.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمته فصل بين ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متحداً فلا تنقلب النسبة، بل حكمها حكم المتعارضين، فإن كانت النسبة، العموم من وجه، وجب الرجوع إلى المرجحات، وإن كانت النسبة، العموم المطلق خصص بهما، وبين ما إذا كانت النسبة بينها مختلفة، فقد تنقلب النسبة، وقد يحدث الترجيح. (١)
وفيه: أنك قد عرفت: أن مقتضى التحقيق، عدم انقلاب النسبة وأن المعيار هو الظهور النوعي المنعقد للعام الذي لا ينشلم بالمخصص المنفصل، بلافق بين صورة اتحاد نسبة المتعارضات و صورة اختلافها.

تذييل :

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

لابأس في ذيل مسألة انقلاب النسبة بالتعرض للبحث عن أدلة ضمان العارية والإشارة إلى النسبة بينها وإلى العلاج فيها لو كان بينها منافاة ومعارضة، وإلى أن المقام ليس من باب انقلاب النسبة وعدمه، فنقول:

إن روايات الباب على خمس طوائف :

الأولى: ما تدل بإطلاقها أو عمومها على عدم الضمان في العارية مطلقاً بـلاتقييد بشيء، نظير صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان، وقال: ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن». (٢)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٠٢ إلى ١١١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة والوصية، الباب ١ من أبواب أحكام العارية،

الحديث ٦، ص ٢٣٧.

الثانية: ماتدلّ على نفي الضمان مع عدم الإشتراط و إثبات الضمان مع الإشتراط، كرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه إلا أن يكون اشترط عليه»^(١).

الثالثة: ما تدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدنانير و إثبات الضمان في عاريتها، كرواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضماناً إلا الدنانير، فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»^(٢).

الرابعة: ماتدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدراهم و إثباته في عاريتها، كرواية عبد الملك بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على صاحب العارية ضمان، إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم، فإنها مضمونة اشترط صاحبها أم لم يشترط»^(٣).

الخامسة: ماتدلّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب و الفضة و إثباته في عاريتها، كرواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله أو أبي إبراهيم عليه السلام قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلا ما كان من ذهب أو فضة فإنها مضمونان، اشترطاً أم لم يشترطاً»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ١ من أبواب أحكام العارية، الحديث ١، ص ٢٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ١، ص ٢٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٣، ص ٢٤٠.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٤، ص ٢٤٠.

هذه هي الروايات فلا بد من ملاحظة النسبة بينها، فنقول: إن الطائفة الأولى عامة، فالنسبة بينها وبين سائر الطوائف هو العموم مطلقاً، وأما الطائفة الثانية فنسبتها مع الطوائف الأخرى هو العموم من وجه، فمادة الاجتماع هي عارية الدينار و الدرهم أو الذهب و الفضة مع الإشتراط، و مادتا الإفتراق هما الإشتراط في غير عارية الدينار و الدرهم أو الذهب و الفضة، كعارية الكتب و الأثواب و غيرها، و عارية الدينار و الدرهم أو الذهب و الفضة بلا اشتراط.

و لا ريب: أن مقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الأولى بجميع المخصصات من الطوائف الأخرى؛ و ذلك لما ذكر من أنه إذا كانت النسبة بين المخصصات العموم من وجه يخص العام بجميعها.

و أما الطائفة الثالثة و الرابعة فلكل منها عقدان: سلبي و إيجابي، تدلان بالعقد السلبي على عدم الضمان في غير عارية الدينار و الدرهم، و بالعقد الإيجابي على ثبوت الضمان في عاريتها، إلا أنها بمنزلة طائفة واحدة.

بتقريب: أن الطائفة الثالثة تدل بالإطلاق على نفي الضمان في عارية الدرهم و بالنص على ثبوته في عارية الدينار، و الطائفة الرابعة عكس ذلك، فتدل بالإطلاق على نفي الضمان في عارية الدينار و بالنص على ثبوته في عارية الدرهم، فيجمع بين سلب كل مع إيجابه بتقييد الإطلاق، و السلب بالإيجاب، فإطلاق الثالثة و إن كان مقتضاه نفي الضمان في عارية الدرهم إلا أنه يقيد بالرابعة المصرحة بوجود الضمان في عارية الدرهم، و كذلك إطلاق الرابعة و إن كان مقتضاه نفي الضمان في عارية الدينار

إلا أنه يقيد بالثالثة المصرحة بثبوت الضمان في عارية الدينار، وهذا جمع عرفي ينتج نفي الضمان في غير عارية الدينار و الدرهم وإثباته فيها.

هذا، و لكن تقع المعارضة بين الطائفة الثالثة و الرابعة، و بين الطائفة الخامسة الدالة على عدم الضمان في غير عارية الذهب و الفضة و على ثبوت الضمان في عاريتها، بتقريب: أن العقد السلبي من الطائفتين النافيتين للضمان في غير عارية الدينار و الدرهم، معارض بالعقد الإيجابي من الطائفة الخامسة المثبتة للضمان في عارية الذهب و الفضة، و النسبة عموم من وجه، فمادة الإفتراق للعقد السلبي من الطائفة الثالثة و الرابعة، من العقد الإيجابي من الطائفة الخامسة، نفي الضمان في مثل عارية الكتب أو الأثواب أو نحوها مما ليس من قبيل الدنانير أو الدراهم، و مادة الإفتراق للعقد الإيجابي من الطائفة الخامسة و العقد السلبي من الطائفة الثالثة و الرابعة، ثبوت الضمان في عارية الدينار و الدرهم، و مادة الإجماع من الطائفتين و من الخامسة، عارية الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلي، فقتضى العقد السلبي منها، عدم الضمان فيها، و مقتضى العقد الإيجابي منها، ثبوت الضمان فيها، فيتعارضان.

و لا ريب: أن مقتضى القاعدة عندئذ تساقط المتعارضين و الرجوع إلى الطائفة الأولى الدالة على نفي الضمان في العارية مطلقاً و هو المسمى بالعام الفوق. نعم، في المقام خصوصية تقتضي ترجيح العقد الإيجابي - في مادة الإجماع - على العقد السلبي و تقديمه عليه.

توضيح ذلك: أنا لو حملنا إطلاق العقد الإيجابي للطائفة الخامسة الدالة على

ثبوت الضمان في مطلق الذهب و الفضة، على خصوص الدينار و الدرهم، كان حملاً على فرد نادر و تقييداً مستهجناً؛ لندرة استعارتهما جداً لو لم تكن منتفية رأساً، حيث لا يتأتى الإلتفاع بهما غالباً، إلا بالتصرف في عينهما في مقام البيع و الشراء، و العارية كالوقف لا بدّ فيها من بقاء العين حتى ينتفع بها، فكما لا يصحّ وقف الدنانير و الدراهم - كما ذهب إليه بعض الأصحاب - كذلك لا تصحّ عاريتهما، و هذا بخلاف مثل الحليّ، فعاريته أمر متداول متعارف، و عليه، فلا بدّ من الأخذ بالطائفة الخامسة بعقدها الإيجابي في مادة الإجتاع و هو عارية الذهب و الفضة غير المسكوكين، و تقديم هذا العقد الإيجابي على العقد السلبي من الطائفتين (الثالثة و الرابعة) ثم تخصيص العام الفوق (الطائفة الأولى) الدال على عدم الضمان في العارية مطلقاً، بهذا العقد الإيجابي و مقتضاه هو الضمان في عارية مطلق الذهب و الفضة. هذا كله في المقام الأوّل، (التعارض البدئي غير المستقر).

﴿ التعارض المستقر غير البدئي ﴾

و أما المقام الثاني (التعارض المستقر غير البدئي) فالكلام فيه يقع في

مواضع :

﴿ الأصل في التعارض ﴾

الموضع الأول: هل الأصل في التعارض - بناءً على القول بطريقتي

الأمارات - هو التساقط أو التخيير؟ وجهان بل قولان، و الحق هو التساقط، سواء

ثبتت حجّة الأمارات من ناحية بناء العقلاء وسيرتهم - كما هو الحق - أو من ناحية

الأدلة اللفظيّة، أمّا بناء العقلاء فوجه التساقط هو أنّه لا بناء و لاسيرة منهم على

العمل بها عند المعارضة، و عليه، فيصير كلّ من الظّاهرين المتعارضين، محكوماً بحكم

المجمل أو مجملاً بالعرض، و إن وصل الدور إلى الشكّ، فيقال: إنّ البناء و السيرة دليل

لبي لا إطلاق له كي يؤخذ به، و المتيقّن منه صورة عدم المعارضة.

و أمّا الأدلة اللفظيّة فوجه التساقط هو ما ذكر في مبحث العلم الإجماليّ من

أنّ المحتملات، في شمول تلك الأدلة للمتعارضين و عدم شمولها، ثلاثة: أحدها: شمول

تلك الأدلة بإطلاقها لكلتا الحجّتين المتعارضتين؛ ثانيها: شمولها لإحدهما دون

الأخرى؛ ثالثها: عدم شمولها لشيء منهما؛ و الأول: يرجع إلى التّعبد بالمتناقضين أو

المتضادّين؛ و الثاني: ترجيح بلامرّجّح، فيرجع إلى ترجّح بلامرّجّح، فيتعيّن الإحتمال

الثالث.

لا يقال: إن مقتضى الأصل عند المعارضة هو التّخيير لا التّساقط، بتقريب: أنّ كلّاً من الدّليلين المتعارضين محتمل الإصابة للواقع، و المانع من شمول دليل الحجّة لكل واحد منهما، ليس إلّا ما أُشير إليه من التّعبد بالمتناقضين أو المتضادّين، و هذا إنّما يلزم، لو أخذ بإطلاق دليل الحجّة، مع القول: بحجّة كلّ مطلقاً حتّى عند الأخذ بالآخر، لكن لنا رفع اليد عن هذا الإطلاق، بتقييده بترك الأخذ بالآخر، فهذا حجة لو ترك ذاك، و ذاك حجة لو ترك هذا.

لأنّه يقال: مقتضى التّقييد المذكور، حجّة كليهما عند ترك الأخذ بهما رأساً و بالمرّة، فيعود المحذور ألبيته.

لا يقال: يمكن القول بتقييد حجّة كلّ منهما بالأخذ به، لا بترك الأخذ بالآخر، بمعنى: أنّ كلّ واحد من المتعارضين حجة عند الأخذ به، و مقتضى هذا التّقييد هو التّخيير و جواز الأخذ بأيّ من المتعارضين.

لأنّه يقال: إنّ التّقييد المذكور يقتضي عدم حجّة شيء منهما عند عدم الأخذ و تركها رأساً، و هذا ممّا لا يلزم به أحد حتّى القائل بالتّخيير.

﴿ نفي الحكم الثالث بالمتعارضين ﴾

الموضع الثّاني: هل للمتعارضين المتساقطين بحكم الأصل و القاعدة الأولى، أن ينفي الثالث، أم لا؟ نظير ما يدلّ أحد المتعارضين على وجوب شيء بالمطابقة و الآخر على حرمة كذلك، فيدلّان على عدم إباحته بالإلزام، فهل تسقط حجّيتهما بالنسبة إلى هذا المدلول الإلزاميّ - أيضاً - بعد سقوطها بالنسبة إلى المطابقيّ

بالمعارضة، أم لا؟ هذا في الشبهة الحكمية.

و كذلك في الشبهة الموضوعية، نظير ما قامت بيّنة على كون هذه الدار - مثلاً - لزيد، و بيّنة أخرى على كونها لعمرو، فتدلّان على عدم ملكيتها لبكر - مثلاً - بالإلزام، فبعد تساقطها بالنسبة إلى المدلول المطابق، هل تسقط حجّيتها بالنسبة إلى هذا المدلول الإلزامي، أم لا؟

قبل الورود في البحث لابدّ من تحرير محل النزاع و هو ما إذا لم يعلم بمطابقة أحد المتعارضين للواقع، و إلّا نفس العلم بالمطابقة كافٍ في نفي الثالث، و هذا أمر واضح.

إذا عرفت هذا، فنقول: تارة يلاحظ النزاع بناءً على القول بالطريقة في حجّة الأمارات؛ و أخرى بناءً على القول بالسببية فيها. أمّا على القول بالطريقة، فالمسألة ذات قولين :

أحدهما: ما ذهب إليه جمع من الأساطين^(١) من أنّ المتعارضين المتساقطين بحكم الأصل و القاعدة، ينفيان الثالث و هذا هو الصواب.
ثانيهما: ما ذهب إليه بعض الأعاضم^(٢) من عدم مانعية الإلزام بحكم ثالث بعد تساقط المتعارضين.

أمّا القول الأوّل، فوجهه مبني على مسلك المختار، - كما مرّ في بعض البحوث

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٥٦ و ٧٥٧ و نهاية الدراية: ج ٢، ص ٩١؛ و منتهى الأفكار: ج ٢، ص ٣٢.

(٢) راجع، مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٦٨ و ٣٦٩.

الأصولية - من عدم تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقة إلا في مجرد الوجود لافي الحجية - أيضاً - و هو أن الدلالة الإلزامية وإن كانت دلالة على اللازم، و الدلالة على اللازم و الحكاية عنه و إن كانت متفرعة على الدلالة على الملزوم و الحكاية عنه بالمطابقة و تكون تابعة لها و في طولها، إلا أن الدالتين كليتهما حكائتان و فردان من الكشف و الظهور، فتكونان مشمولتين لأدلة الاعتبار و الحجية في عرض واحد و رتبة واحدة، لا طولية و لا تبعية بينهما من هذه الناحية.

و عليه: فلا يلزم من سقوط إحدى الدالتين عن الاعتبار و الحجية لأجل المانع، سقوط الأخرى عنها بلامانع، ففي الخبرين المتعارضين أو الدليلين الآخرين تسقط الدلالة المطابقة منها عن الحجية لأجل المعارضة؛ و أما الدلالة الإلزامية فلإعارضها حتى تسقط - أيضاً - بالمعارضة، فتبقى بحالها نافية.

نعم، ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى نفي الثالث - أيضاً - لكن بأحد المتعارضين لابهما، بمعنى: أن المتعارضين و إن كانا ساقطين في مدلوليهما المطابقين، إلا أن حجية أحدهما لابعينه صالحة لنفي الثالث. ^(١)

و فيه: أن الأحد لابعينه، إما يراد به المفهومي، أو المصدقي:

و المفهومي منه مما لا شأن له، و وزانه و زان سائر المفاهيم مما لا يصلح للحجية؛ و المصدقي منه لا وجود له في الخارج كي يكون حجة؛ بمعنى: أن عنوان أحدهما أمر إنتراعي فاقد للمصداق الخارجي، فلامعنى لحجيته، فإذا فرض عدم حجية هذا الخبر و ذاك لأجل التعارض، فمن أين يجيء أحدهما و يصير حجة نافية للحكم الثالث.

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ تَدَيُّرٌ مَا إِذَا عَلِمَ بِمُطَابَقَةِ أَحَدِ الْمُتَعَارِضِينَ لِلْوَاقِعِ، فَيَكُونُ نَظِيرَ مُوَارِدِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، كَالصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ الْمُرَدَّةِ بَيْنَ الظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ، فَالْحُجَّةُ الْمَعْتَبَرَةُ الدَّالَّةُ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ فِي ظَهْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ مَعْلُومَةٌ مُحَرَّرَةٌ لَا تَرْدِيدُ فِيهَا، إِنَّمَا الشَّكُّ وَالتَّرْدِيدُ فِي الْوَاجِبِ عِنْدَ مَقَامِ التَّطْبِيقِ، فَتَأَمَّلْ.

أَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي، (وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْأَعَاظِمِ تَدَيُّرٌ) فَوَجْهُهُ مُبْتَنٍ عَلَى مَا اخْتَارَهُ تَدَيُّرٌ مِنْ تَبَعِيَّةِ الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ لِلْمُطَابَقَةِ فِي الْوُجُودِ وَالْحُجَّةِ كُلِّيهَا، خِلَافاً لِمَا اخْتَرْنَاهُ، مِنْ كَوْنِ التَّبَعِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْوُجُودِ فَقَطْ دُونَ الْحُجَّةِ، وَذَكَرْتُ تَدَيُّرٌ لِلْقَوْلِ بِعَدَمِ التَّبَعِيَّةِ فِي الْحُجَّةِ مُوَارِدٍ مِنَ النِّقْضِ، وَلَكِنْ نَكْتَفِي بِذِكْرِ مُورِدَيْنِ مِنْهَا: أَحَدُهُمَا: مَا لَوْ قَامَتْ بَيِّنَةٌ عَلَى وَقُوعِ قَطْرَةٍ مِنَ الْبُولِ عَلَى ثَوْبٍ - مَثَلًا - وَاعْلَمْنَا بِكَذِبِهَا، لَكِنْ يَحْتَمِلُ نَجَاسَتَهُ بِشَيْءٍ آخَرَ، كَالْدَمِ، فَهَلْ يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِنَجَاسَةِ الثَّوْبِ، لِأَجْلِ أَنْ يُخْبَرَ الْبَيِّنَةُ عَنْ وَقُوعِ الْبُولِ عَلَى الثَّوْبِ مُطَابَقَةً، إِنْ خَبَّرَ عَنْ نَجَاسَتِهِ إلتِزَاماً لِمَكَانِ الْمُلَازِمَةِ، وَبَعْدَ سَقُوطِ الْبَيِّنَةِ عَنِ الْحُجَّةِ فِي الْمُلْزُومِ لِلْعِلْمِ بِالْخِلَافِ، لِأَمَانَعٍ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَيْهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِلْزَامِ، وَلَا نَظْنَ أَنْ يُلْتَزَمَ بِهِ فَقِيهٌ ثَانِيَهُمَا: مَا لَوْ كَانَتْ دَارٌ تَحْتَ يَدِ زَيْدٍ، وَادَّعَاهَا عَمْرُو وَبَكْرٌ، فَقَامَتْ بَيِّنَةٌ عَلَى كَوْنِهَا لِعَمْرُو، وَبَيِّنَةٌ أُخْرَى لِبَكْرٍ، فَبَعْدَ تَسَاقُطِهَا فِي مَدْلُوهَا الْمُنَاطِقِيَّ لِلْمُعَارَضَةِ، هَلْ يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِهَا فِي مَدْلُوهَا الْإِلْتِزَامِيَّ وَالحكم بعدم كون الدار لزيد و أنها مجهول المالك؟^(١)

هذا، وَلَكِنْ فِي كِلَا النِّقْضَيْنِ نَظْرٌ: أَمَّا الْأَوَّلُ، فَلِأَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الْبُولِ، إِنْ خَبَرَ عَنْ نَجَاسَةٍ خَاصَّةٍ وَهِيَ النِّجَاسَةُ الْبَوْلِيَّةُ لَا مُطْلَقاً، وَلا مَعْنَى لِبَقَائِهَا بَعْدَ الْعِلْمِ بِكَذِبِ

تنجس الثوب بالبول، واحتمال النجاسة بسبب آخر، كوقوع الدّم، أمرٌ آخرٌ أجنبِيٌّ عن البيّنة المفروضة، فيندفع باستصحاب الطّهارة أوبقاعدها، فليس مدلولاً إلزامياً للبيّنة. و أما الثّاني، فلاّنه لا اشتراك للبيّنتين في نفي الثّالث؛ إذ البيّنة المدّعية لكون الدّار ملك عمرو، تدلّ إلزاماً على عدم كونها لزيد لكن لا مطلقاً، بل العدم اللازم لكونها ملك عمرو، وكذا البيّنة المدّعية لكون الدّار ملك بكر، تدلّ على عدم كونها لزيد، لكن لا مطلقاً، بل العدم اللازم لكونها ملك بكر، فالبيّتان متعارضتان في المدلول الإلزاميّ - أيضاً - فتساقطان بالمرّة، و النتيجة ثبوت ملكيّة دار لزيد؛ و العجب أنّه تبيّن أشار إلى هذه النّكة، أيضاً.

هذا كلّهُ بناءً على القول بالطّريقتيّ في حجّية الأمارات، و هو الحقّ.

و أمّا بناءً على القول بالسّببيّة والموضوعيّة، فعن الشّيخ الأنصاري تبيّن أنّ التّعارض حينئذٍ يندرج في باب التّزاحم مطلقاً، فيصير المتعارضان متزاحمين، وعليه، ففقتضى القول بالسّببيّة هو التّخيير لا التّساقط. (١)

و لكن ذهب المحقّق الخراساني تبيّن إلى التّفصيل و أنّ التّعارض - بناءً على السّببيّة - يدخل في باب التّزاحم على بعض التّقادير. (٢) و الحقّ عدم دخول التّعارض بناءً عليها في باب التّزاحم مطلقاً، بل على هذا المسلك - أيضاً - يجري حكم التّعارض من التّساقط بحكم الأصل و القاعدة العقليّة.

توضيح ذلك: أنّ السّببيّة المتصوّرة في الأمانة على أقسام ثلاثة :

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ٣٧.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٨٥.

القسم الأول: ما إلتجأ به بعض الإمامية^(١) - بعد ما تحيّر و عجز عن حلّ شبهة ابن قبه و هي أنّ التعبد بغير العلم، مستلزم لتحليل الحرام أو تحريم الحلال و الوقوع في المفسدة و تفويت المصلحة - من القول بالمصلحة السلوكيّة، و معناه: هي المصلحة في السلوك على طبق الأمانة و تطبيق العمل عليها، كالتسهيل على المكلف و نحوه بلادخل و تأثير لها في متعلّقها، حسناً و قبحاً، مصلحةً و مفسدةً، ففي التطرق بالأمانة و تطبيق العمل عليها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له من دون أن ينقلب الواقع عمّا هو عليه، بل يبقى على ما كان عليه من المصلحة و المفسدة أو الحسن و القبح، فلا يكون الحكم تابعاً للأمانة لاحدوثاً و لابقاء، بل الأمانة تابعة له، و نتيجة بقاء الواقع، وجوب الإعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه.

و لا يخفى: أنّ السببيّة على هذا المعنى لافرق بينها و بين الطريقيّة في عدم دخول التعارض معها في باب التّزاحم، حيث إنّ المصلحة السلوكيّة إنّما تكون قائمة بالأمانة التي تكون حجة لا بمطلق الأمانة و لو لم تكن حجة. و قد تقدّم أنّ دليل الحجّة لا يعمّ المتعارضين البتّة، فيسقطان على ما هو مقتضى الأصل و القاعدة.

القسم الثاني: ما إلتجأت به الأشاعرة، من إنكار الحكم الواقعي بالمرّة و القول بأنّ الواقع ليس إلّا مؤدّي الأمانة، فبقيام الأمانة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة، فيجب، و على حرمة تحدث فيه مفسدة ملزمة، فيحرم، و هكذا، و معنى ذلك: هو أنّه لا واجب و لا حرام سوى مؤدّي الأمانة، و عليه، فلا مجال لشبهة

إبن قبة المتقدمة.

و لا يخفى: أن هذا المبنى فاسد جداً، لا ينبغي أن يتفوه به عاقل، و قد أورد عليه العلامة رحمته باستلزامه للدور؛ إذ الواقع حينئذ متوقف على قيام الإمارة، و قيامها - أيضاً - متوقف على الواقع، حيث إنه لو لم يكن في الواقع شيء فما معنى حكاية الأمانة و كشفها عنه، فتأمل.

القسم الثالث: ما إلتجأت به المعتزلة، من أن الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل و إن كان موجوداً مع قطع النظر عن قيام الإمارة، إلا أنه ينقلب و يتبدل بقيامها على خلافه، فيصير مؤدّي الأمانة حكم الله الواقعي بقاءً بعد ما كان ذلك المشترك كذلك حدوثاً، فلا مجال إذاً للدور الذي أورده العلامة رحمته على الأشاعرة. فالأشاعرة و المعتزلة قائلتان بكون الحكم الواقعي تابِعاً للأمانة، غاية الأمر، بناءً على قول الأشاعرة، تكون التبعيّة من البدو و زمن الحدوث بحيث لاحكم غير مؤدّاها، فلا مخالفة و لاموافقة في البين، و أمّا بناءً على قول المعتزلة تكون التبعيّة حسب البقاء إذا قامت الأمانة على الخلاف، فعلى هذا المسلك قد توافق الأمانة للواقع، و قد تخالفه له.

إذا عرفت تلك الأقسام، فنقول: إن مقتضى القسم الثاني و الثالث هو أن التعارض بين الدليلين، إمّا يكون بوجه التناقض أو بوجه التضاد، فإن كان بوجه التناقض، كدلالة أحد المتعارضين على وجوب شيء، و الآخر على عدم وجوبه، يستحيل دخوله في باب التّزاحم؛ بداهة، أن التّزاحم إمّا يكون في موقف الإمتثال و الإطاعة، و لا منشأ له إلا العجز و عدم القدرة، و أمّا التعارض - على السببيّة - فهو

يرجع إلى اجتماع المصلحة الملزمة و عدمها في فعل شيء واحد، كاجتماع الوجوب و عدمه فيه، وهذا أمر محال مع قطع النظر عن العجز و عدم القدرة في موقف الإمتثال والإطاعة.

بتقريب: أن قيام إحدى الأمارتين على وجوب شيء موجب لحدوث مصلحة ملزمة فيه، و قيام الأخرى على عدم وجوبه موجب لعدم المصلحة الملزمة فيه أو لزوالها عنه، وهذا أمر مستحيل في نفسه.

وقد ظهر من هذا البيان ما في كلام المحقق الخراساني رحمته من الخلل، حيث قال: «و أما لو كان المقتضي للحجية في كل من المعارضين، لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين في ما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين [كوجوب الحركة و السكون] أو لزوم المتناقضين [كلزوم الحركة و الأخرى] لافيا إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي [كعدم الوجوب] فإنه حينئذ لا يترجح الآخر؛ ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه أن يترجح به ما فيه الإقتضاء»^(١).

وجه ظهور الخلل في هذا الكلام، هو ما عرفت من استحالة اجتماع الإقتضاء و اللا إقتضاء ذاتاً و في نفسه، فلا يصل الدور إلى مرحلة التراحم حتى يقال: بعدم مزاحمة اللا إقتضاء للإقتضاء. هذا إذا كان التعارض بوجه التناقض.

و إما إن كان بوجه التضاد، فذلك لا يدخل التعارض في باب التراحم مطلقاً، بل يفرق بين صور ثلاث من التضاد و هي دلالة أحد الدليلين على وجوب شيء و الآخر على حرمة، أو دلالة أحدهما على وجوب شيء، و الآخر على

وجوب شيء آخر مع عدم ثالث لهما، أو دلالة أحدهما كذلك مع وجود ثالث، والوجه في عدم كون تلك الصور الثلاثة داخلية في باب التزامهم، بل تكون من باب التكاذب في مرحلة الجعل والمبادي، واضح.

أما الصورة الأولى، فلأن قيام الأمانة على وجوب شيء، كالحركة، موجبٌ لحدوث المصلحة الملزمة فيه، وقيام أمانة أخرى على حرمة، موجبٌ لحدوث مفسدة ملزمة فيه ويستحيل اجتماعهما مع قطع النظر عن العجز و عدم القدرة.

و بعبارة أخرى: إجتماع هذين الملاكين في شيء واحد، كاجتماع الحكيم (الوجوب و الحرمة) فيه، محال قطعاً. فلا يصل الدور إلى التزامهم في مرحلة الإمتثال والإطاعة.

و أما الصورة الثانية، فلأن المفروض فيها؛ أن أحد الدليلين يدل على وجوب شيء كالحركة، و الآخر يدل على وجوب شيء آخر كالسكون، بلثالث لهما، و واضح، أنه لا يمكن اجتماع هذين التكليفين في مرحلة الجعل و موقف التشريع، حيث إن الأمر بكل واحد من الحركة و السكون تعييناً تكليف بالمحال، و تخيراً طلبٌ للحاصل حسب التكوين - باعتبار أن المكلف إما متحرك أو ساكن - فلا يصل الدور في تلك الصورة إلى المزامعة في مرحلة الإمتثال و الإطاعة.

و أما الصورة الثالثة، فلأن المفروض فيها، أن أحد الدليلين يدل على وجوب شيء كالقيام، و الآخر يدل على وجوب شيء آخر كالجُلوس مع وجود ثالث لهما، كالإضطجاع، و واضح، أنه لا يمكن اجتماع هذين التكليفين في مرحلة الجعل و موقف التشريع، حيث إن الأمانة الدالة على وجوب الجلوس بالمطابقة، تدل

على عدم وجوب القيام بالإلتزام، و كذا الأمانة الدالة على وجوب القيام بالمطابقة، تدلّ على عدم وجوب الجلوس بالإلتزام، و مقتضى ذلك، وجوب القيام و عدم وجوبه و كذا وجوب الجلوس و عدم وجوبه، و هذه كما ترى، ترجع إلى المناقضة.

و قد عرفت في ماتقدم: استحالة اندراج التعارض بالمناقضة تحت كبرى المزاخمة، فإذا لا وجه لما يتوهم من إندراج هذه الصورة تحت التّزاحم، بدعوى: أنّ قيام الأمانة على وجوب القيام، موجب لحدوث المصلحة فيه، و كذا قيام الأمانة على وجوب الجلوس، موجب لحدوث المصلحة فيه، فيتزاحم الحكمان و الخطابان لقدرة المكلف على ترك كليهما بعد عجزه عن الإتيان بهما، فإما يتخير أو يتعين عليه أحدهما.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

تنبيه :

ينبغي التنبيه هنا على أمرين :

الأول: أنّ ما قلنا: من عدم كون التعارض بالتضاد، داخلاً في باب التّزاحم بلافق بين الصور الثلاثة المتقدمة، إنّما يتمّ فيما إذا كان قيام الأمانة - بناءً على القول بالسببية - موجباً لحدوث المصلحة في فعل المكلف، و أمّا إذا كان موجباً لحدوث المصلحة في البناء و الإلتزام القلبي بما تؤدّي إليه الأمانة من الأحكام، فربّما يتوهم كون التعارض - على هذا - داخلاً في التّزاحم مطلقاً، بلافق بين ماتقدم من الصور بأن يقال: إنّ قيام الأمانة على وجوب القيام - مثلاً - يوجب حدوث المصلحة في الإلتزام به، و قيام أمانة أخرى على وجوب الجلوس كذلك، فيتزاحم الإلتزامان الواجبان في مقام الإمتثال.

وفيه: أولاً: أنَّ هذا الأمر، إلزام بباطل في باطل، لبطلان القول بوجوب الموافقة الإلزامية و عدم دليل على وجوبها لاعتقلاً و لانقلاً، كبطلان القول بالسببية.
و ثانياً: أنَّ هذا النوع من التعارض يرجع بمعونة الدلالة الإلزامية إلى التناقض الذي يستحيل إندراجه تحت كبرى المزاخمة، كما تقدّم بيانه آنفاً.

و ثالثاً: أنه لا تراحم بين وجوبي الإلزام؛ لإمكان الإلزام بكليهما.
و أمّا إذا كان قيام الأمانة موجباً لحدوث المصلحة في فعل المولى من إيجاب شيء أو تحريمه، بأن يقال: إنَّ قيام الأمانة على وجوب القيام - مثلاً - يوجب حدوث المصلحة في إيجابه، و قيام أمانة أخرى على وجوب الجلوس يوجب حدوثها في إيجابه، فالترّاحم متصوّر معقول، لكنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام، لكونه تراحمًا في أفق الملاكات، فأمره بيد المولى له أن يجعل الوجوب للقيام أو يجعل الوجوب للجلوس، و كذا الكلام لو قامت أمانة على وجوب شيء و أمانة أخرى على حرمة، و أمّا العبد فيعامل مع الأمارتين معاملة المتعارضين و يرجع إلى الأصول العملية، ففي مورد قيام الأمارتين - مثلاً - على وجوب شيء و حرمة، يدور الأمر بين المذورين، و حيث لا علم له بما جعله المولى من الوجوب أو الحرمة يتخير بحكم العقل، كما أنَّ قيام أمانة على وجوب شيء و أخرى على عدم وجوبه تجري البراءة و هكذا.

الثاني: أنَّ كون التعارض بالتضاد داخلاً في التّراحم ليس على جميع التقادير حتّى فيما إذا كانت الأمانة غير معتبرة؛ و ذلك، لأنَّ السببية - على القول بها - تقتضي أنَّ قيام ما هو الحجّة من الأمانة موجب لحدوث المصلحة، لامطلقاً و لولم تكن حجّة.
و قد تقدّم: أنَّ دليل الحجّة لا يعمّ المتنافيين المتعارضين، فإذا لا مجال لتوهم

رجوع التعارض إلى التزام رأساً و بالمرّة، سواء كانت السببيّة، بمعنى: حدوث المصلحة بقيام الأمانة في فعل العبد (جاريحاً كان أو جانحياً) أو بمعنى: حدوث المصلحة بقيام الأمانة في فعل المولى.

فتحصّل: أنّ مقتضى الأصل و القاعدة الأوليّة ليس إلّا التساقط حتّى بناءً على القول بالسببيّة في الطّرق و الأمارات. هذا تمام الكلام في الموضوع الثّاني.

﴿ مقتضى الروايات في المتعارضين ﴾

الموضع الثّالث: هل مقتضى الروايات في الخبرين المتعارضين هو التّخيير أو التّوقّف أو الأخذ بذي التّرجيح و المزيّة، احتمالات ثلاثة، منشأها اختلاف الأخبار؛ إذ هي على طوائف :

الأولى: ما يدلّ على التّخيير، كمكاتبة محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزّمان عليه السلام: «أدام الله عزّك، يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التّشهد الأوّل إلى الرّكعة الثّالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التّكبير و يجزيه أن يقول: بحول الله و قوّته أقوم و أقعد، الجواب: إنّ فيه حديثين، أمّا أحدهما، فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى، فعليه التّكبير، و أمّا الآخر، فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السّجدة الثّانية، فكبر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك التّشهد الأوّل يجري هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التّسليم كان صواباً»^(١).

(١) وسائل الشّيعه: ج ٤، كتاب الصّلاة، الباب ١٣ من أبواب السّجود، الحديث ٨، ص ٩٦٧.

و فيه: أولاً: أن هذه المكاتبة أجنبية عن باب تعارض الأدلة لوجهين: أحدهما: أن السائل سأل عن حكم الواقعة - كما هو مقتضى الظاهر - و أنه هل هو التكبير، أم لا؟ لاعتراض الأدلة و المناسب على هذا و إن كان بيان الحكم الواقعي و الجواب بـ «نعم» أو «لا» إلا أن التكبير لأجل استحبابه و ورود الحديثين فيه، أجاب عليه بأن أيهما أخذت كان صواباً، فالتخير هنا تخيير في المسألة الفقهية و هو التخير في الواقعة المسؤول عن حكمها، لا تخيير في المسألة الأصولية، و هو التخير عند تعارض الأدلة بالأخذ بأحدها.

ثانيهما: أن التعارض هو التنافي بين الدليلين و تكاذبهما الراجع إلى التناقض أو التضاد بحيث يكون أحدهما صواباً، و الآخر باطلاً في الواقع، و لا يمكن أن يكون كلاهما صواباً واقعاً، و إلا لزم الجمع بين النقيضين أو الضدين، مع أن ظاهر قوله عليه السلام: كان صواباً، أن الأخذ بأي من الحديثين صواب واقعاً، فيعلم أن المورد أجنبي عن باب تعارض الأدلة.

و ثانياً: أن مورد المكاتبة، خارج عن محل النزاع و داخل في موارد الجمع العرفي، حيث إن النسبة بين الحديثين هو العموم المطلق و مقتضاها هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التخير في خصوص مورد السؤال، إلا أن الإمام عليه السلام حكم بالتخير و قال: و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً، و ليس ذلك إلا لأجل كون التكبير في مورد السؤال و غيره ذكراً مندوباً يجوز فعله و تركه، و عليه، فيقتصر في هذا الحكم على المورد من دون التعدّي إلى غيره.

و كرواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: «قلت له: تجهننا الأحاديث

عنكم مختلفة، فقال: ما جاء عنا فقص على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا، فإن كان يشبهها، فهو منا، وإن لم يكن يشبهها، فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة، بحديثين مختلفين، ولانعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت»^(١). دلالة هذه الرواية على التخيير مما لا اشكال فيه، إلا أنها مرسلة، و في انجبارها بعمل الأصحاب تأمل.

و كرواية حارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فوسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتد إليه»^(٢). و الظاهر أن هذه الرواية لانظر لها إلى حكم التخيير و التوسعة عند تعارض الأدلة، بل هي ناظرة إلى حجّة خبر الثقة، كما لا يخفى على من تأمل فيها. و كرواية علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام، اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل، و روى بعضهم: لاتصلها إلا على الأرض، فوقّع عليه السلام موسّع عليك بأية عملت»^(٣).

و فيه: أن الظاهر سؤال السائل عن حكم الواقعة لاعن تعارض الأدلة، سيما مع ملاحظة ما في «المحذائق الناظرة»^(٤) من زيادة جملة: «فأعلمني كيف تصنع أنت

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠، ص ٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١، ص ٨٧ و ٨٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤، ص ٨٨.

(٤) راجع، الرّسائل: ج ٢، ص ٤٥ و ٤٦.

لأقتدي بك في ذلك» بعد قوله: «على الأرض»، كما أن ظاهر الجواب - أيضاً - هو أن الحكم الواقعي هو التّخيير في نافلة الفجر بين الإتيان بها في المحمل، والإتيان بها على الأرض؛ بداهة، أن الواقع لو لم يكن كذلك لكان الأنسب بيان الحكم الواقعي بالحكم بالتّخيير بين العمل بالحديثين، فالعمل في قوله عليه السلام: بأية عملت، هو العمل في المسألة الفقهيّة، والمراد من قوله: بأية، هو التّخيير فيها، وذلك لكون الصّلاة المسؤول عن حكمها مندوبة نافلة، فورد الرّواية من الأمور المندوبة، والمسألة فقهيّة لا أصوليّة، وحمل الجواب على العمل والأخذ في المسألة الأصوليّة ومورد تعارض الأدلّة، بعيد عن ظاهر الرّواية غاية البعد. وإلى غير ذلك من الرّوايات الأخر.

هذه هي الطائفة الأولى التي قيل أو يمكن أن يقال: بدالاتها على التّخيير، وقد عرفت ما فيها من قصور الدّلالة وضعف السّنن.

وكيف كان، فالظاهر أنّه لا وجه لما عن الشيخ الأنصاري رحمته (١) من دعوى تواتر هذه الطائفة، ولقد أجاد الإمام الرّاحل رحمته فيما أفاده في المقام حيث قال: «ولا أدري كيف ادّعى الشيخ الأنصاري رحمته دلالة الأخبار المستفيضة بل المتواترة عليه». (٢)

الطائفة الثّانية: ما يدلّ على التّوقّف عند التعارض والإختلاف، إلى أن يلتقى الإمام أو يلتقى خبيراً يخبره عن الواقع، وهذه كثيرة: منها: رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ٣٩.

(٢) الرّسائل: ج ٢، ص ٤٨.

يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو في سعة حتى يلقاه»^(١).

هذا الحديث، كما ترى، يأمر بالوقوف و الإرجاء على تقدير تساوي الخبرين في المرجحات لا من الابتداء.

و منها: مكاتبة محمد بن علي بن عيسى: «كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آباءك و أجدادك، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك في ما اختلف فيه، فكتب عليه ما علمتم أنه قولنا فألزموه، و ما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٢).

هذه الرواية، كما ترى، يحتمل أن يكون المراد من الرد إليهم عليهم السلام ترك العمل بالحديثين لا التوقف إلى زمن اللقاء، فتأمل.

و منها: سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه، قال: لاتعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منها، قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥، ص ٧٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦، ص ٨٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢، ص ٨٨.

و لا يخفى: أن هذه الرواية إنما تأمر بالوقوف و عدم العمل بواحد منها من أول الأمر.

و منها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، قال: «... إن اشتبه فقفوه عنده و ردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^(١).

قيل: إنّ مورد الحديث هو الخبر المتشابه لاتعارض الخبرين، فتأمل. هذا، و لكن يمكن الجمع بين هذه الطائفة و الطائفة الأولى، بحمل الثانية على فرض التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و حمل الأولى على فرض عدم التمكن من لقاءه ولو في زمن الحضور، كما أشار إلى هذا الجمع شيخنا الأستاذ الآملي رحمته الله^(٢).

و المراد بالتّمكن من لقاء الإمام عليه السلام و عدمه، هو النوع العرفي منها لا العقلي، فربّما يكون بعض الرواة أو السائلين متمكناً من اللقاء دون بعض، كما أنّه ربّما يكون راوٍ واحد متمكناً منه في بعض الأحيان و الأزمنة، و غير متمكّن منه في أزمنة أخرى، فكلتا الطائفتين راجعتان إلى زمن الحضور.

غاية الأمر، وردت الطائفة الأولى فيمن لا يتمكّن من اللقاء عرفاً، و الطائفة الثانية وردت فيمن يتمكّن منه عرفاً و لو في يوم أو أسبوع أو شهر، و لذا قال الراوي في رواية سماعة بن مهران بعد ما نهى عن العمل بالحديثين «قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منها، قال: خذ بما فيه خلاف العامّة».

(١) وسائل الشّيعّة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٣٧، ص ٨٦.

(٢) تقرّيرات بحوثه الفيمّة بقلم الرّاقم.

الطائفة الثالثة: ما يدل على الترجيح و هي التي وردت بالسنة مختلفة :

منها: ما دل على الترجيح بمخالفة العامة أو مخالفة ما يميل إليه حكمهم، كرواية الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا في ماورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء و يروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ، فقال: خذ بما خالف القوم و ماوافق القوم فاجتنبه»^(١).

و كرواية محمد بن عبد الله، قال: «قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منها العامة فخذوه، و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»^(٢).

و منها: ما دل على الترجيح بما وافق الكتاب، كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ماخالف كتاب الله فردوه...»^(٣).

و كرواية الميثمي عن الرضا عليه السلام: «فاورد عليكم من خبرين مختلفين، فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتبعوا

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١، ص ٨٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤، ص ٨٥ و ٨٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، ص ٨٤.

ماوافق الكتاب، فما لم يكن في الكتاب، فأعرضوه على سنن رسول الله ﷺ...» (١).

و منها: مادّل على الترجيح بمخالفة العامة و موافقة الكتاب و الشهرة و صفات الراوي و الإحتياط، كمقبولة عمرو بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما، إلى أن قال: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا] فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، فلا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل [ليس يتفاضل] واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، إلى أن قال: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة، فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة، قلت: جعلت فداك! إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرّشاد، فقلت: جعلت فداك! فإن وافقهما الخبران جميعاً، قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكمهم و قضاتهم، فيترك و يؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكمهم

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الخبرين جميعاً، قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»^(١).

هذه الرواية وإن كان صدرها راجعاً إلى الحكمين و ترجيح أحدهما على الآخر عند الاختلاف بالصفات من الأعدلية و الأفقية و الأصدق، فيقدم حكم الحاكم الأعدل الأفقه الأصدق، إلا أن ظاهر ذيلها راجع إلى الروايتين المختلفتين، حيث إنه بعد ما فرض السائل تساوي الحاكمين في الصفات و أن اختلافهما في حكمهما ليس وجهه إلا اختلافهما في مدركهما و هو الحديث، أحاله الإمام عليه السلام إلى النظر إلى مستند الحكمين من الحديثين، فقال عليه السلام: بترجيح المجمع عليه منهما و الأخذ به و ترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

و كمر فوعة زرارة، قال: «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ، قال: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت يا سيدي! إنها معاً مشهوران مرويان ماثوران عنكم، فقال: خذ بقول أعدلها عندك و أوثقها في نفسك، فقلت: إنها معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: أنظر ما وافق منهما مذهب العامة، فتركه و خذ بما خالفهم، فقلت: ربما كان معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع، فقال: إذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنها معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما و تأخذ به و تدع الآخر»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ص ٧٥ و ٧٦.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٢، ص ٣٠٣.

هذا تمام الكلام في مقتضى الروايات، وقد عرفت أن فيها احتمالات ثلاث.
و اختار المحقق الخراساني رحمته تقديم الإحتمال الأول و هو التخيير على الآخرين
من التوقف و الترجيح، و لذا حمل رحمته الطائفة الثالثة و هي أخبار الترجيح على
خلاف ظاهرها من كونها في مقام تخيير الحجة عن اللاحجة، أو استحباب ترجيح
حجة ذات مزية على حجة فاقدة لها، مستدلاً لذلك بوجوه، عمدتها هو أن تلك
الأخبار لو حملت على وجوب الترجيح لزم تخصيصها بغير الرواية المشهورة.

تقريب ذلك: أن موافقة الكتاب أو مخالفة العامة لو كانتا من المزايا المرجحة،
لزم تقديم الخبر المشهور و إن كان مخالفاً للكتاب، على الخبر الشاذ النادر و إن كان
موافقاً له، حيث إن الترجيح بالشهرة متقدم على الترجيح بهما حسب مفاد المقبولة،
وعليه، فيلزم خروج الخبر المشهور عن مثل قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله»، و
تخصيص هذا الكلام بغير مورد الخبر المشهور مع أنه آي عن التخصيص قطعاً و
بلاشبهة، فلانماض إذاً من حمل تلك الروايات على تمييز الحجة عن اللاحجة، أو على
استحباب الترجيح. (١)

و لا يخفى: أن مقتضى التحقيق في المسألة هو التخيير؛ إذ الروايات الدالة على
التوقف محمولة على صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام دون غيره، و أما روايات
الترجيح فما ادعاه المحقق الخراساني رحمته من أنها محمولة على تمييز الحجة عن
اللاحجة هو الصحيح. نعم، لا مجال لما ادعاه رحمته من حملها على استحباب الترجيح؛ إذ
لا يناسب هذا الحمل مع قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» حيث إن معنى ذلك هو

وجوب أخذ ما يوافق قولنا و وجوب ترك ما يخالفه.

و الوجه في ما اخترناه يظهر من ملاحظة كل واحد واحد من المرجحات المذكورة في الروايات.

﴿ الترجيح بصفات الراوي ﴾

فنقول: أمّا الترجيح بصفات الراوي، فعمدة الأخبار الدالة عليه هي مقبولة عمر بن الحنظلة و هي مخدوشة سنداً و دلالة.

أمّا السند، فلعدم ورود التوثيق لعمر بن الحنظلة في كتب الرجال، نعم، وردت في باب الوقت رواية دالة على توثيق الإمام عليه السلام له و هي رواية علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن عمر بن الحنظلة أتانا عنك بوقت، فقال عليه السلام: إذا لا يكذب علينا»^(١)، لكن هذه الرواية ضعيفة السند، لا يمكن إثبات وثاقته بها، إلا أن الأصحاب قد تلقوها (المقبولة) بالقبول و استندوا إليها و عملوا بها قديماً و حديثاً، و لذا أفتوا بمضمون هذه الجملة: «وما يحكم له فإنما يأخذوه سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً» التي وردت في خصوص هذه الرواية و لم ترد في روايات أخرى من أخبار القضاء.

و لقد أجاد الإمام الراحل رحمه الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «و هو [عمر بن الحنظلة] و إن لم يوثقه الأصحاب، لكن خصوص هذه الرواية متلقة بالقبول، بل تدور رحى باب القضاء مدارها»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦، ص ٩٧.

(٢) تنقيح الأصول: ج ٤، ص ٥٥٤.

و أمّا الدلالة، فلأنّ الظاهر عدم ارتباط مفاد المقبولة بباب تعارض الأخبار والأدلة و ترجيح خبر و حجة على خبر و حجة أخرى، بل وردت بأسرها - صدرأ و ذيلأ - في موارد المنازعة و فصل الخصومة.

تقريب ذلك: - على ما قواه الإمام الراحل رحمه الله - أن قول السائل: «بينها منازعة في دين أو ميراث» إنّما يكون من باب المثال لا الإنحصار، و الغرض هو السؤال عن جواز الرجوع في المخاصمات و المنازعات إلى سلاطين الجور و القضاة، فأجاب عليه السلام: بأنّ التّحاكم إليهم ولو في حقّ تحاكم إلى الطّاغوت، و أنّ ما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً، لأنّه أخذه بحكم الطّاغوت، ثمّ بعد هذا الجواب سأل عن التّكليف و الوظيفة في موارد المنازعة و المخاصمة، فأجاب عليه السلام بقوله: ينظران إلى من كان منكم. و لا ريب: أنّ هذه الجمل المتعاقبة المتتالية من قوله عليه السلام: ينظران إلى قوله عليه السلام: «و الرّاد علينا، الرّاد على الله»، ظاهرة في القضاء و الحكم الفاصل للخصومة، كما أنّ قوله عليه السلام: «و كلاهما اختلفا في حديثكم»؛ و قوله عليه السلام: «الحكم ما حكم أعدلهما و أفقهما و أورعهما» ظاهران - أيضاً - في كون التّرجيح راجعاً إلى باب الحكم و القضاء، لا الرواية أو الراوي و الفتوى. و تشهد لذلك روايتان :

إحداهما: ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين اتّفقا على عدلين، جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيّهما يمضي الحكم، قال: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما و أورعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر»^(١).

(١) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

هذه الرواية يحتمل كونها قطعة من المقبولة، لارواية مستقلة.

ثانيتها: مارواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل، يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا في ما حكما، قال: وكيف يختلفان، قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه» (١).

فهاتان الروايتان تدلان على نفوذ حكم الحاكم الأعدل الأفقه، و مضمونها عين مضمون المقبولة و حيث إنه لم يستدل بها أحد على الترجيح في باب تعارض الأحاديث و الأدلة، و ليس هذا إلا لعدم ارتباطهما بهذا الباب، بل مرتبطتان بباب المحاكمة و فصل الخصومة، يعرف أن المقبولة حالها، حالها بلاشبهة. هذه تمام الكلام في الترجيح بصفات الرواي.

﴿ الترجيح بالمجمع عليه ﴾

و أما الترجيح بالمجمع عليه، - كما ورد في المقبولة - فضافاً إلى كونه وارداً في باب القضاء، معناه: هو الخبر المشهور لا المجمع عليه الإصطلاحى و هو الإجماع؛ وذلك، لأنه قوبل فيها بينه و بين الشاذ الذي ليس بمشهور، حيث قال عليه السلام: و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور، كما قوبل في المرفوعة بين المشهور و الشاذ النادر، حيث

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

قال عليه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، و المراد من الشهرة - أيضاً - هي الشهرة الروائية لا العملية الإستنادية و لا الفتوائية.

و عليه: فحيث إن الشهرة - كما سيأتي - بمعنى الوضوح حسب اللغة، علم أن المجمع عليه ليس من المرجحات، بل يكون من المميزات، بمعنى: كون الخبر المجمع عليه حجة، و الخبر الشاذ النادر غير حجة.

توضيح ذلك: أن المراد من المجمع عليه هو الخبر الذي أجمع الأصحاب على صدوره منهم عليهم السلام و لذا قال عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» و قال عليه السلام تأكيداً: «و إن الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيحنب، و أمر مشكل يرّد حكمه إلى الله» فالخبر المجمع عليه أمر بين رشده فيكون حجة، فالشاذ النادر و هو غير المجمع عليه المعارض له يكون لاحتجاجه، فيجب اتباع الحجة دون غيره، لما ورد من أن الخبر المخالف للكتاب و السنة يجب طرحه، و من المعلوم، أن المراد من السنة هو الخبر المقطوع الصدور، لا خصوص الحديث النبوي.

﴿ التّرجيح بالشّهرة ﴾

و أمّا التّرجيح بالشّهرة، - كما ورد في المرفوعه و غيرها - فعناه - حسب اللغة - الوضوح و الجلاء، و منه يقال: شهر فلان سيفه، و سيف شاهر، فالخبر المشهور هو الواضح الصدور فيكون حجة، و الخبر المقابل للمشهور المعارض له و هو الشاذ النادر يكون لاحتجاجه ساقطاً عن الحجّة. و عليه، فالشّهرة إنّما هو لأجل تمييز الحجّة عن اللاحجة.

و معنى كون الخبرين المشهورين - كما ورد في الروايتين المتقدمتين - أنّهما ممّا علم صدورهما عنهما عليهما السلام وهذا لإشكال فيه مع كونها متعارضين بالتناقض أو التّضاد؛ وذلك، لإمكان أن يكون أحدهما صادراً لبيان الحكم الواقعي، والآخر للتّقية.

﴿ التّرجيح بموافقة الكتاب ﴾

و أمّا التّرجيح بموافقة الكتاب، فإذا لوحظ ذلك في المقبولة يكون أجنبيّاً عن مورد البحث، كما أشرنا، وإذا لوحظ في سائر الروايات يكون مميّزاً للحجّة عن اللّاحجّة؛ بداهة، أنّ الخبر الموافق للقرآن هو نفس القرآن معنّاً، فلا مجال إذاً لكون «الموافقة» مرجّحة، بل القرآن حينئذٍ هو المرجع، والمخالف له مردود رأساً.

وإن شئت، فقل: إنّ المرجع عند التّعارض إنّما هو الخبر الموافق للقرآن، و أمّا المخالف له فهو ساقط عن الاعتبار والحجّة، فيكون مردوداً رأساً.

هذا إذا كان المقصود من المخالفة هو المخالفة بالتّباين، و أمّا إذا كانت المخالفة بالعموم والخصوص بأن كان القرآن عامّاً والخبر خاصّاً، فلاتعارض إذاً بينهما، بل يجمع عرفاً بحمل العامّ على الخاصّ.

﴿ التّرجيح بمخالفة العامّة ﴾

و أمّا التّرجيح بمخالفة العامّة، فهو - أيضاً - إذا لوحظ في المقبولة يكون أجنبيّاً عن المقام، وإذا لوحظ في سائر الروايات يكون مميّزاً للحجّة عن اللّاحجّة؛ إذ مقتضى

قوله عليه السلام: «أنظر ماوافق منها [موتقان] مذهب العامة، فاتركه وخذ بما خالفهم» هو أن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان أن الموافق لهم لا يصدر عنا رأياً، أو صدر لأجل التقيّة، فلا بدّ من طرح ذلك و أخذ المخالف لهم، لا بصدد بيان تقديم المخالف و ترجيحه على الموافق.

فتحصل: أن مقتضى التحقيق في مقام علاج التعارض في الأدلة هو الأخذ بالروايات الدالة على التخيير - كما هو مختار المحقق الخراساني رحمه الله - لا التوقف و لا الترجيح، لما مرّ من أن روايات التوقف محمولة على صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و أن روايات الترجيح محمولة على تمييز الحجّة عن اللاحقة.

بقي في المقام أمور ينبغي التنبيه عليها:

﴿التخيير الأصولي﴾

الأول: أن روايات التخيير لو تمّت كانت بصدد بيان التخيير الذي يكون باصطلاح الأصول، بمعنى: الأخذ بالمتعارضين و العمل بإحدى الحجّتين، فكأنه يقال: وإن كان الأصل هو التساقط و عدم حجّية واحد منها، لكنّها باقية على الحجّية بحكم التعبد و الشريعة، و لا مجال لتوهم أن مفاد أخبار التخيير هو جعل الطريقتين و الأمارية للمتعارضين في هذه الحالة إلى الواقع بوجه التخيير، لكونه تحصيلاً للحاصل و جعلاً لما هو مجعول و كائن، حيث إنّ الطريقتين ثابتة لكلّ خبر عدل أو ثقة، و لا مجال - أيضاً - للقول بجعل التخيير و أنه أصل عمليّ عند التعارض، كالأصول الآخر العملية المقرّرة عند الشكّ و الحيرة، كالإشتغال و البراءة؛ إذ واضح أنه ليس

مفاد ماورد في أخبار التخيير من قوله عليه السلام : «فوسّع عليك بأيّهما أخذت» تعيين الوظيفة العملية عند الشكّ في الواقع.

و بالجملة: أنّ التخيير المستفاد من الروايات ليس تخيراً فقهياً، كالتخيير في خصال الكفّارات، و التخيير بين القصر و الإتمام، و الجمعة و الظهر، بل لا يمكن هذا النوع من التخيير في باب التعارض مطلقاً، سواء كان على وجه التناقض أو التضاد، لرجوعه - ولو بمعونة دلالة الإلتزام - إلى التني و الإثبات، فلا يعقل جعل الوجوب التخييري بينهما، كيف و أنّ التخيير بينهما عقليّ و تكوينيّ و ليس بشرعيّ تشريعيّ، فلانماص من إرادة التخيير هنا هو التخيير الأصوليّ، كما أوضحناه.

﴿ التخيير الإستمراري ﴾

الأمر الثاني: أنّ المقصود من التخيير هنا هو التخيير الإستمراريّ، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) و معناه: الأخذ بأحد المتعارضين دائماً. و إن شئت، فقل: إنّ التخيير يدور مدار التعارض وجوداً و عدماً، بقاءً و حدوثاً؛ و ذلك، لأنّ مقتضى إطلاقات روايات التخيير و عدم تقييدها بزمان دون زمان هو الإستمرار من دون فرق بين كون التخيير أصوليّاً أو فقهيّاً، بل يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالتخيير يكون إرشاداً إلى حكم العقل بتحصيل الحجّة الشرعيّة مع القدرة عليه.

و من المعلوم: أنّ الحكم الإرشاديّ يكون تابعاً لإطلاق دليل الحجّة (صدق العادل) فإذا كان إطلاقه دالّاً على حجّة ما يختاره المكلف في كلّ زمان، كان اللازم

وجوب التّخير في كلّ زمان، ولا يختصّ بالزمان الأوّل، بمعنى: أنّه لا يكون التّخير واجباً بنحو صرف الوجود حتّى يسقط بمجرد حصوله في الزّمان الأوّل وبأوّل الوجود، بل يكون على وجه الطّبيعة السّارية.

و من هنا ظهر، بطلان التّفصيل بين ما إذا كان التّخير أصوليّاً، فبدويّ، وبين ما إذا كان فقهيّاً، فاستمراريّ، كما ظهر - أيضاً - بطلان القول بكون التّخير في المسألة، بدويّاً مطلقاً. (١)

﴿ بيان المرجّحات المنصوصة و ترتيبها ﴾

الأمر الثالث: أنّ التّرجيح لو قلنا به، ينحصر في موردَيْن و يعتبر فيها التّرتيب:

أحدهما: موافقة الكتاب؛ ثانيهما: مخالفة العامّة، فيقدّم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة، كما هو مقتضى صحيحة الرّاوندي عليه السلام بإسناده عن عبد الرّحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فخذوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه». (٢)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ٤٣.

(٢) وسائل الشّيعّة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٢٩، ص ٨٤ و ٨٥

هذا، و لكن قد اختلفت كلمات الأعلام في عدد المرجحات و كذا في اعتبار الترتيب بينها؛

فمن الشيخ الأنصاري رحمته : أن المرجحات على قسمين: أحدهما: ما يكون داخلياً، و ثانيهما: ما يكون خارجياً، أما الداخلي، فهو على أقسام... و أما الخارجي، فهو على قسمين...، هذا بالنسبة إلى المرجحات؛ و أما الترتيب فقال رحمته ما حاصله: لوزاحم الترجيح بالصدور، الترجيح من حيث جهة الصدور، فالظاهر تقديمه على غيره... (١).

و فيه: ما عرفت من انحصار المرجح في أمرين: و هما: المرجح الجهتي و المرجح المضموني، و أن مقتضى صحة الزاوي رحمته تقديم المرجح المضموني (موافقة الكتاب) على المرجح الجهتي (مخالفة العامة).

و عن المحقق الثاني رحمته أن المرجحات ثلاثة و هي ما عرفت في الكلام الشيخ رحمته من المرجح للصدور، و المرجح لجهة الصدور، و المرجح للمضمون و التزم بتقديم الأول، كالشهرة على الآخرين، و تقديم الثاني كالمخالفة للعامة على الثالث كموافقة الكتاب، و علل رحمته ما اختاره بأن اعتبار المرجح لجهة الصدور فرع أصل الصدور، فع عدم إحراز الصدور لا يصل الدور إلى جهة الصدور، و بأن اعتبار المرجح للمضمون فرع صدور الخبرين لبيان حكم الله الواقعي، فع عدم إحراز الصدور لبيان الواقع لا يصل الدور إلى ملاحظة موافقة المضمون للكتاب، و علل - أيضاً - لتقديم المرجح الجهتي على المرجح المضموني بقوله: لتقدم رتبته عليه. (٢)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٤، ص ٧٩ إلى ١٦٠.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٧٩ و ص ٧٨٤.

و فيه: مأمّر في الجواب عن الشيخ الأنصاري رحمته مضافاً إلى أن ما ذكره رحمته، من التعليل ليس إلا مجرد استحسان أو مجرد اجتهاد في قبال النص.
وقد نسب إلى الوحيد البهبهاني رحمته تقديم جهة الصدور و الترجيح بها، تعليلاً بأن مخالفة أحد المتعارضين للعامة توجب القطع بعدم صدور الآخر الموافق لهم، أو بصدوره عن تقيّة. (١)

و فيه: أن مجرد المخالفة لا يوجب ماذكر من القطع، بل يحتمل كون الموافق للعامة صادراً لبيان الحكم الواقعي، و كون المخالف صادراً بلاجئاً أو غير صادر رأساً؛ وذلك لكثرة الأحكام المشتركة المتفق عليها بين الفريقين.
و عن المحقق الخراساني رحمته أن روايات الترجيح ليست بناظرة إلى الترتيب بين المزايا، بل وردت لبيان أصل الترجيح و عدم المرجّحات، بأن هذا مرجّح، و ذاك مرجّح. (٢)

و فيه: ما عرفت من أن مقتضى ظاهر صحيحة الزاوسدي رحمته هو انحصار الترجيح بأمرين و ملاحظه الترتيب بينهما.

﴿ التعدي عن المرجّحات المنصوصة ﴾

الأمر الرابع: هل يتعدّى في مقام الترجيح إلى غير المرجّحات المنصوصة بما يوجب الأقربيّة إلى الواقع، أو لا؟ بل يقتصر على المنصوصات وحدها.

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٧٩.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤١١.

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته إلى التعدي بوجوه ثلاثة: (١)

الوجه الأول: أن المناط في الترجيح بمثل الأصدقية و الأوثقية هو الأقربية

إلى الواقع و ليس أمراً تعدياً محضاً، فيتعدى إلى كل ما يشتمل على هذا المناط.

و فيه: ما عرفت سابقاً من عدم مرجحية الأوصاف في باب التعارض و إنما

تكون من المرجحات في باب فصل الخصومة و القضاء. اللهم إلا أن تلغى

الخصوصية، فتأمل.

الوجه الثاني: أنه قد علل الأخذ بالمجمع عليه - في المقبولة - بكونه ممّا

لا ريب فيه، و المراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، و معناه: أن الريب المحتمل في

الشاذ غير محتمل فيه، و عليه، فالتعليل يكون معتمداً موسعاً يجب الأخذ بمقتضاه بكل

مزية موجبة لنفي الريب فيما يشتمل عليها من الخبر.

و فيه: ما عرفت سابقاً من أن كون أحد الخبرين مجمعاً عليه أو مشهوراً ليس

بمعنى الإجماع و الشهرة الإصطلاحيين، بل المراد من المجمع عليه هو الخبر الذي أجمع

على صدوره من المعصوم عليه السلام فكان مقطوع الصدور، و كذا المراد من المشهور هو

الخبر الواضح الصدور، و في قبالتها الخبر الشاذ النادر المخالف المعارض لهما، فلا يكون

حجة، بل يكون لاحجة ساقطاً عن الحجية بالمرّة، فإذا ليس المجمع عليه أو الشهرة

من المرجحات حتى يتعدى منها إلى غيرها، بل يكونان من المميزات للحجة عن

اللاحجة، مضافاً إلى أن المقبولة المشتملة على العلة المذكورة مختصة - صدرأ و ذيلأ -

بباب القضاء و فصل الخصومة على ما مرّت إليه الإشارة.

الوجه الثالث: أن تعليل وجوب الأخذ بمخالفة العامة بأن الرشد في ماخالفهم يكون معتمداً موسعاً دالاً على وجوب الأخذ بكل خبر يكون في الأخذ به الرشد غالباً ولو كان لاشتتاله على مزية أخرى غير مخالفة العامة.

و فيه: أن العبارة المذكورة بعنوان العلة إنما هي من عبارات الكليني عليه السلام في ديباجة الكافي ولم توجد في رواية، نعم، وردت في مرفوعة زرارة هذه العبارة «فإن الحق فيما خالفهم» وقد عرفت ما في المرفوعة من الضعف، وكذا وردت في رواية علي بن أسباط مثل تلك العبارة، ولكن موردها كون العمل ممّا لا بدّ منه مع فقد أيّ طريق إلى الواقع، فراجع. ^(١)

وقد وردت - أيضاً - في المقبولة عبارة «ماخالف العامة ففيه الرشد» بمعنى: أنه يجب الأخذ به، وأنت ترى، أن هذا ليس بتعليل، ولو سلّم ظهوره في التعليل، فلا إشكال في أن وجود الرشد في خلاف العامة ليس إلا غالبياً، لكونهم معتمدين في استنباطاتهم وآراءهم على الإستحسانات والظنون والأقيسة، غير متوسلين بأهل البيت والعرة الطاهرة عليهم السلام ولذا وقعوا كثيراً في الخطاء والحيرة، وعليه، فلامانع من التعدي من مخالفة العامة إلى مزايا أخرى لو كانت موجبة للرشد ومطابقة الواقع غالباً.

ولكن هيات أن تكون مزايا أخرى موجبة للرشد غالباً، كالمخالفة للعامة.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

﴿ التعارض بين العامين من وجه ﴾

الأمر الخامس: قد سبق حكم الدليلين المتعارضين بنحو التباين أو الأعمّ المطلق، و أمّا حكمهما بنحو الأعمّ و الأخص من وجه، فقد يقال: بتساقطهما في مادة الاجتماع و هو مقتضى الأصل في التعارض و يؤخذ بهما في مادّتي الإفتراق، لعدم تعارضهما فيهما؛ و قد يقال: بالترجيح في مادة الاجتماع من ناحيتين: إحداهما: من ناحية مرجّحات جهة الصدور؛ و ثانيتهما: من ناحية مرجّحات المضمون دون مرجّحات أصل الصدور، لأنّ الرجوع إلى الأخير و الترجيح به إمّا يوجب طرح أحدهما رأساً حتّى في مادة الإفتراق، و هذا، كما ترى، إذ طرح له بلامعارض أو يوجب التبعض في السند بأن يقال: بصدوره في مادة الإفتراق و عدم صدوره في مادة الاجتماع، و هذا غير معقول في كلام واحد، فهل يعقل أن يلتزم بصدوره و لا صدوره؟!

و أمّا التفكيك في جهة الصدور بأن يقال: بصدور بعض مدلول الكلام لبيان الحكم الواقعي و بعضه الآخر للتقية، فلا مانع منه، و كذلك الحكم في المضمون بأن يقال: بتعلّق الإرادة الجديّة ببعض مضمون الكلام دون بعض لأجل التخصيص أو التقييد.

هذا، و لكن لنا دعوى انصراف أخبار العلاج عن صورة كون الدليلين متعارضين بنحو الأعمّ و الأخص من وجه، و اختصاصها بصورة كونها متعارضين

بنحو التباين؛ إذ ظاهر قول السائل: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟» أو قوله: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟» وكذا ظاهر قول الإمام عليه السلام في الجواب: «ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منها العامة فخذوه...» أو قوله عليه السلام: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله...» هو الخبران المختلفان بوجه التباين، و الاختلاف في مفادهما رأساً بلامادة الاجتماع لهما.

و يمكن أن يقال: إندراج العامين من وجه تحت أخبار العلاج باعتبار مادة الاجتماع و شمولها لهما - أيضاً - كالمتباينين، فلا يلزم التفكيك في الصدور و التبعض في السند كي يقال: بعدم كونه معقولاً بالنسبة إلى كلام واحد، بل التفكيك - على تقدير الرجوع إلى المرجحات السندية - إنما هو في الحجية و بحسبها، فيصير ما هو المرجوح، حجة في مادة الإفتراق و بحسب بعض مدلوله، و غير حجة في مادة الاجتماع، و واضح، أن التفكيك في الحجية و بحسبها مما لا إشكال فيه بالنسبة إلى الأمور العرفية و التعبدية.

﴿ تعارض الخبر مع الكتاب و السنة ﴾

الأمر السادس: أن الخبر الواحد إن كان مخالفاً للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين، يطرح مطلقاً و لو لم يكن له معارض لما عرفت من عدم حجية و أنه زخرف و باطل، أو غير ذلك من العناوين الدالة على عدم الحجية.

و أما إن كان مخالفاً لهما بنحو الأعم و الأخص مطلقاً، يخصّص عمومهما بالخبر الواحد إذا لم يكن خبر آخر موافق للكتاب و السنة معارضاً له، و إلا فيطرح الخبر الواحد و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنة بمقتضي أخبار الترجيح.

و أما إن كان مخالفاً لهما بنحو العموم و الخصوص من الوجه، فبناءً على المختار من انصراف أخبار العلاج عن العامين من وجه، يكون المرجع بعد التساقط أمراً آخر من دليل اجتهاديّ أو أصل عمليّ. و أما بناءً على مسلك الإندراج تحت أخبار العلاج فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة في مادة الإجماع و يطرح الخبر بالنسبة إليها ولكن يؤخذ به بالنسبة إلى مادة الإفتراق، و التفكيك في الحجّة من حيث المدلول ممّا لا إشكال فيه، كما مرّ آنفاً. هذا تمام الكلام في التعادل و الترجيح.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

قد تمّ الفراغ من تحرير هذا الكتاب، صبيحة يوم الثلاثاء - السابع عشر من

شهر ربيع الأول سنة ستّة و عشرين و أربعمائة و ألف (١٤٢٦) هجرية قمرية يوم

ولادة رسول الله «محمد» ﷺ و ابنه الإمام الصادق عليه السلام - في عشّ آل محمد ﷺ

(قم المقدّسة).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

المسألة الثامنة : الأصول العملية

المقام الثالث: أصالة الإحتياط (الإشتغال)	١١
الشك في المكلف به	١٣
دوران الأمر بين المتباينين	١٤
تنبيهات	٢٩
تحديد الشبهة غير المحصورة	٤٣
ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة	٤٨
دوران الأمر بين الأقل والأكثر	٦٦
تنبيهات	٨٣
خاتمة في شرائط جريان الإحتياط	١٠٩
المقام الرابع: الإستصحاب	١١١
تعريف الإستصحاب	١١٣
الإستصحاب من المسائل الأصولية	١١٥

الموضوع	الصفحة
تذكرة.....	١١٧
حجّة الإستصحاب	١٢٣
أخبار الإستصحاب	١٢٥
الشك في المقتضي و الزافع	١٦٦
الشك في وجود الزافع	١٧٠
الشك في الحكم التكليفي و الوضعي	١٧١
تنبيهات الإستصحاب	١٧٦
الإستصحاب الفعلي و الإستقبالي	١٨٠
اليقين الوجداني و التعبدّي	١٨٢
أقسام استصحاب الكلّي	١٨٨
الشبهة العبائيّة	١٩٥
تذنيبان	٢٠٤
تذييل: أصالة عدم التذكية	٢٠٨
استصحاب الأمور التدريجيّة	٢١٣
الإستصحاب التعليقي	٢٢٦
استصحاب أحكام الشرائع السابقة	٢٤٠
الأصل المثبت	٢٤٥
ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الإستصحاب	٢٥٦

الموضوع الصفحة

٢٥٧	اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاءً، لاحدوثاً
٢٥٨	أصالة تأخر الحادث
٢٧٣	استصحاب الصحة عند الشك في عروض المانع أو القاطع
٢٧٦	استصحاب الأمور الإعتقادية
٢٧٩	عموم العام أو استصحاب حكم المخصص
٢٨٤	معنى اليقين و الشك في الإستصحاب
٢٨٧	خاتمة الإستصحاب
٢٨٧	قاعدة المقتضي و المانع
٢٨٨	وجه تقديم الأمانة على الإستصحاب
٢٩٧	تعارض الإستصحابين

المسألة التاسعة: التعادل و الترجيح

٣٠٣	عنوان المسألة
٣٠٤	تعريف التعارض و التزاحم
٣١٣	تعريف التخصص
٣١٣	تعريف الورود
٣١٤	تعريف التخصيص
٣١٨	تعريف الحكومة

الموضوع	الصفحة
موارد التعارض	٣١٨
التعارض البدئي غير المستقر	٣١٩
التعارض المستقر غير البدئي	٣٥٥
الأصل في التعارض	٣٥٥
نفي الحكم الثالث بالمتعارضين	٣٥٦
تنبيه	٣٦٥
مقتضى الروايات في المتعارضين	٣٦٧
الترجيح بصفات الراوي	٣٧٧
الترجيح بالمجمع عليه	٣٧٩
الترجيح بالشهرة	٣٨٠
الترجيح بموافقة الكتاب	٣٨١
الترجيح بمخالفة العامة	٣٨١
التخير الأصولي	٣٨٢
التخير الاستمراري	٣٨٣
بيان المرجحات المنصوصة و ترتيبها	٣٨٤
التعدي عن المرجحات المنصوصة	٣٨٦
التعارض بين العامتين من وجه	٣٨٩
تعارض الخبر مع الكتاب و السنة	٣٩٠

مصادر الكتاب

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، الشيخ الطوسي، مطبعة الجامعة، مشهد.
- ٣ - الإستصحاب، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.
- ٤ - التعليقة على فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٥ - الحقائق الناطرة، المحدث البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٦ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم صدر الدين الشيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ٧ - الرسائل، الإمام الخميني، مطبعة مهر، قم.
- ٨ - العروة الوثقى، السيّد الطباطبائي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٩ - الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الطبعة القديمة، ١٢٧٧ هـ.ق.
- ١٠ - الفوائد المدنية، المحدث الإسترآبادي، دار النشر لأهل البيت (ع)، ط / الحجرية، ١٤٠٥ هـ.ق.
- ١١ - المحصول في علم الأصول، السيّد الجلالى المازندراني، تقريراً لبحث الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم.
- ١٢ - المصاييح، السيّد بحر العلوم، مخطوط.

- ١٣ - الوافية، الفاضل التّوني، مجمع الفكر الإسلامي.
 - ١٤ - أجود التّقريرات، السيّد الخوئي، تقريراً لبحث المحقّق النّائبي، مكتبة الفقيه، قم.
 - ١٥ - أنوار الهداية، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.
 - ١٦ - بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي الشّاهرودي، تقريراً لبحث السيّد محمّد باقر الصّدر، المجمع العلمي للشّهاد صدر، قم.
 - ١٧ - تهذيب الأحكام، الشّيخ الطّوسي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
 - ١٨ - تهذيب الأصول، الشّيخ جعفر السّبحاني، تقريراً لبحث الإمام الخميني، مطبعة مهر، قم.
 - ١٩ - حاشية كتاب فرائد الأصول، الآخوند الخراساني، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.
 - ٢٠ - حقائق الأصول، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.
 - ٢١ - درر الفوائد، الشّيخ الحائري اليزدي، مؤسسة النّشر الإسلامي، قم.
 - ٢٢ - دروس في فقه الشّيعه، السيّد محمّد مهدي الخلخالي، تقريراً لبحث السيّد الخوئي، المطبعة الإسلاميّة، طهران.
 - ٢٣ - ذخيرة المعاد، المحقّق السّبزواري، مؤسسة آل البيت (ع)، ط / الحجريّة.
 - ٢٤ - رجال العلامة، العلامة الحليّ، منشورات الرّضي، قم.
 - ٢٥ - رجال النّجاشي، الشّيخ النّجاشي، مكتبة الدّاوري، قم.
 - ٢٦ - زبدة الأصول، الشّيخ البهائي، المحقّق فارس حسّون كريم، النّاشر مرصاد، قم.
- ١٤٢٣ هـ.ق.
- ٢٧ - سلسلة ينباع الفقهيّة، الشّيخ المرواريد، مؤسسة فقه الشّيعه، الدّار الإسلاميّة، بيروت.

- ٢٨ - عوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الأحسائي، مطبعة سيّد الشهداء، قم.
- ٢٩ - فرائد الأصول، الشّيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
- ٣٠ - فوائد الأصول، الشّيخ الكاظمي، تقريراً لبحث المحقّق الثّاني، مؤسسة النّشر الإسلامي، قم.
- ٣١ - قوانين الأصول، الميرزا القمي، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٣٢ - كفاية الأصول، الأخوند الخراساني، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٣٣ - مستدرک الوسائل، المحدث النّوري، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
- ٣٤ - مستمسك العروة الوثقى، السيّد الحكيم، دار الكتب العلميّة، قم.
- ٣٥ - مسند أحمد، أحمد بن حنبل، الطّبعة دار صادر، بيروت.
- ٣٦ - مصباح الأصول، السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريراً لبحث السيّد الخوئي، مطبعة النّجف.
- ٣٧ - معارج الأصول، المحقّق الحليّ، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٣ هـ.ق.
- ٣٨ - منتهى الأفكار، الشّيخ محمّد تقى المجلسي الإصفهاني، تقريراً لبحث الشّيخ ميرزا هاشم الآملي، مطبعة النّجف، ١٣٨٠ هـ.ق.
- ٣٩ - نهاية الأفكار، الشّيخ محمّد تقى البروجردي، تقريراً لبحث المحقّق العراقي، مؤسسة النّشر الإسلامي، قم.
- ٤٠ - نهاية الدّراية، الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني (الكمباني)، مطبعة الطّباطبائي، قم.
- ٤١ - وسائل الشيعة، الشّيخ الحرّ العاملي، المكتبة الإسلاميّة، طهران.