٥٠٥

دروس في علم الأصول

للشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر
قدس سره

الحلقة الثالثة

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۵۷۱۴
تاریخ ثبت:

دروس في علم الأصول

للشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر
قدس سره

الحلقة الثالثة

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد، وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحلقة الثالثة

- ١ -

تمهيد

تعريف علم الاصول.

موضوع علم الاصول.

الحكم الشرعي وتقسيماته.

تقسيم بحوث الكتاب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تعريف علم الأصول

عرّف علم الأُصول بأنّه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي». وقد لوحظ على هذا التعريف:

أوّلاً: بأنّه يشمل القواعد الفقهية، كقاعدة أنّ مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

وثانياً: بانّه لايشمل الأُصول العملية، لأنّها مجرد أدلة عملية وليست أدلّة محرزة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وانما تحدّد بها الوظيفة العملية.

وثالثاً: بانّه يعمّ المسائل اللغويّة، كظهور كلمة الصعيد مثلاً، لدخولها في استنباط الحكم.

أما الملاحظة الأُولى: فتندفع بأنّ المراد بالحكم الشرعي الذي جاء في التعريف، جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي؛ فالقاعدة الأُصولية مايستنتج منها جعل من هذا القبيل، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل، ولايستنتج منها الا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلا ته. ففرق كبير بين حجية خبر الثقة، والقاعدة الفقهية المشار اليها، لأنّ الأُولى يثبت بها جعل وجوب السورة تارة، وجعل حرمة العصير العنبي اخرى، وهكذا، فهي أُصولية. وأمّا الثانية فهي جعل

فإن قيل: انّ العناوين في الذهن انّما يعرض لها الأمر والنهي بما هي مرآة للخارج، وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسّط العنوان، والوجود الخارجي واحد، فلايمكن أنْ يثبت أمر ونهي عليه ولو بتوسط عنوانين.

كان الجواب على ذلك: انّ ملاحظة العنوان في الذهن مرآةً للخارج عند جعل الحكم عليه، لايعني انّ الحكم يسري الى الخارج حقيقة، وانّما يعني انّ العنوان ملحوظ بما هو صلاة أو غصب لابما هو صورة ذهنية.

وهذا الوجه إذا تمّ إنما يدفع التنافي بالتقريب الأول، أي بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً، فإنّ الأمر بجامع الصلاة إذا كان يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الحصص، فكل وجوب متعلق بحصة من حصص الصلاة بهذا العنوان، لانها بما هي حصة من حصص الغصب، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدد العنوان.

ولكنّ الوجه المذكور لايدفع التنافي بالتقريب الثاني الذي أفاده المحقّق النائيني، وهو المنافاة بين النهي عن الحصة والترخيص في التطبيق، لأنّ اطلاق الواجب لحالة غصبية الصلاة إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيد بهذه الحالة، فهو مناف لتحريم هذه الغصبيّة لامحالة.

الخصوصية الثالثة: ان نسلّم بأنّ الخصوصيّتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافي، وإنّ الصلاة في المكان المغصوب لايمكن ان يجتمع عليها أمر ونهي بعنوانين، ولكنّنا نفترض انها متعلقة للأمر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعلية زماناً، فيبحث عمّا إذا كان هذا نافعاً في دفع

التنافي أو لا. ومثاله المقصود حالة طروّ الاضطرار بسوء الاختيار. وتوضيحه انّ الانسان تارة يدخل الى الأرض المغصوبة بدون اختياره، وأُخرى يدخلها بسوء اختياره، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً الى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمنه الخروج، غير انّ هذا المقدار يكون مضطراً اليه لابسوء الاختيار في الحالة الاولى ومضطر اليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية. ويترتّب على ذلك انّ هذا المقدار في الحالة الاولى يكون مرخَّصاً فيه من قِبَل الشارع، خلافاً للحالة الثانية، لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لاينافي المسؤولية والإدانة، كما تقدم، ولكنّ النهي ساقط على القول المتقدّم بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لاينافي الاختيار عقاباً، وينافيه خطاباً.

وعليه فلو كان وقت الصلاة ضيّقاً، وكان بإمكان المكلّف ان يصلّي حال الخروج بدون أنْ تطول بذلك مدة الخروج، فصلّى بنفس خروجه، فهذه صلاة في المكان المغصوب، ولاشك في وجوبها في الحالة الاولى، لأنّ الخروج باعتباره مضطراً اليه لابسوء الاختيار، غير منهيّ عنه منذ البدء. وأما في الحالة الثانية فقد يقال بأنّها منهي عنها ومأمور بها، غير انّ النهي والأمر غير متعاصرين زماناً، ومن هنا جاز ثبوتهما معاً؛ وذلك لأنّ النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار، وإن لم يسقط عقاباً وإدانة، والأمر توجّه الى الصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي، فلم يجتمعا في زمان واحد.

ولكن التحقيق ان ذلك لايدفع التنافي بين الأمر والنهي، لأنّ سقوط النهي لو كان لنسخ وتبدّل في تقدير الملاكات، لأمكن أن يطرأ الأمر بعد ذلك. وأمّا إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو

نحو من العصيان، فهذا انّما يقتضي سقوط الخطاب لا المبادئ. فالتنافي بلحاظ المبادئ ثابت على كلّ حال. هذا إذا أخذنا بالقول السابق الذي يقول بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً. وإذا انكرنا هذه المنافاة، فالأمر أوضح.

وقد واجه الاصوليون هنا مشكلة اجتماع الأمر والنهي من ناحية أُخرى في المقام، وحاصلها انّه قد افترض كون الخروج مقدمة للتخلّص الواجب من الغصب، ومقدمة الواجب واجبة، فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهياً عنه بالنهي السابق الذي لايزال فعلياً بخطابه وروحه معاً، أو بروحه وملاكه فقط على الاقل، فهل يلتزم بأنّ الخروج ليس مقدمة للواجب، أو بتخصيص في دليل حرمة التصرف في المغصوب على نحو ينفي وجود نهي من أوّل الأمر عن هذه الحصة من التصرف، أو بانخرام في قاعدة وجوب المقدمة، وجوه، بل أقوال:

أما الوجه الأول: فحاصله انّ الخروج والبقاء متضادّان، والواجب هو ترك البقاء، وفعل أحد الضدين ليس مقدمة لترك ضده ـ كما تقدم في الحلقة السابقة ـ(١).

وهذا الوجه ـ حتى إذا تمّ ـ لايحلّ المشكلة على العموم، لأنّ هذه المشكلة لانواجهها في هذا المثال فقط، بل في حالات أُخرى لايمكن انكار المقدمية فيها، من قبيل مَنْ سبَّب بسوء اختياره الى الوقوع في مرض مُهلِك ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرم، فإن مقدّميّة الشرب في هذه الحالة واضحة.

---

(١) راجع: ج١ص٣٥٣.

وأما الوجه الثاني: فلا يمكن الأخذ به إلّا مع قيام برهان على التخصيص المذكور بتعذّر أيّ حل آخر للمشكلة.

وأما الوجه الثالث: فهو المتعيّن؛ وذلك بأن يقال انّ المقدمة من ناحية انقسامها الى فرد مباح وفرد محرّم على أقسام:

أحدها: أنْ تكون منقسمة إلى فردين من هذا القبيل فعلاً، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو غير المحرّم خاصة، لأنّ الملازمة التي يدركها العقل لا تقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها: أنْ تكون منحصرة اساساً ـ وبدون دخل للمكلف في ذلك ـ في الفرد المحرّم، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرّم، إذا كان الوجوب النفسي أهمّ من حرمته، وتسقط الحرمة حينئذ.

ثالثها: أنْ تكون منقسمة أساساً الى فرد مباح وفرد محرم، غير انّ المكلف عجّز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح، وفي هذه الحالة يدرك العقل انّ الإنحصار في الفرد المحرّم غير مسوِّغ لتوجّه الوجوب الغيري نحوه مادام بسوء الاختيار، فالفرد المحرّم يظلّ على ماهو عليه من الحرمة، ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمة، مع بقاء الفرد المحرّم على حرمته، تعجيزاً له شرعاً عن الاتيان بذي المقدمة، لأنّ المنع شرعاً عن مقدمة الواجب، تعجيز شرعيّ عن الواجب. ولمّا كان هذا التعجيز حاصلاً بسوء اختيار المكلف، فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذي المقدمة على القول المشهور، دون العقاب والإدانة، غير انّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدمة ولو بارتكاب المقدمة المحرّمة، لأنّ ذلك أهون الأمرين. وهذا يؤدّي الى اضطراره الى ارتكاب الفرد المحرّم من المقدمة، غير انّه لما كان منشأ هذا الاضطرار أساساً سوء الاختيار،

فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب. وينتج عن ذلك ان الخطابات كلّها ساقطة فعلاً وانّ روحها بما تستتبعه من إدانة ومسؤولية، ثابت.

وفي كل حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي، لايختلف الحال في ذلك بين الأمر والنهي النفسيّين، أو الغيريين، أو الغيري مع النفسي، لأنّ ملاك الامتناع مشترك، فكما لايمكن ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه، كذلك لايمكن أن يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً، لأنّ الحب والبغض متنافيان بسائر انحائهما. ونحن وإن كنا ذهبنا الى انكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والحكم، ولكنّا اعترفنا به في مرحلة المبادئ، وهذا كاف في تحقيق ملاك الامتناع، لأنّ نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادئ، وليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأما ثمرة البحث في مسألة الاجتماع، فهي انّه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفّلان للأمر والنهي في باب التعارض، ويقدّم دليل النهي على دليل الأمر، لأنّ دليل النهي اطلاقه شمولي، ودليل الأمر اطلاقه بدلي، والاطلاق الشمولي أقوى.

وأما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين، وحينئذ فان لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، وكانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال، فلا تزاحم أيضاً، وإلّا وقع التزاحم بين الواجب والحرام.

واما صحة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتزاحم، بأن يقال: انه اذا بُني على التعارض بين

الدليلين، وقدّم دليل النهي، فلايصحّ امتثال الواجب بالفعل المذكور. سواء كان واجباً توصّلياً أو عبادياً، لأنّ مقتضى تقديم دليل النهي سقوط اطلاق الأمر وعدم شموله له، فلايكون مصداقاً للواجب، واجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعدة، كما تقدم.

وإذا بني على عدم التعارض، فينبغي التفصيل بين أن يكون الواجب توصّلياً أو عبادياً، فإن كان توصلياً، صحّ واجزأ، سواء وقع التزاحم لعدم وجود المندوحة، أو لا، لانه مصداق للواجب والامر ثابت به على وجه الترتّب في حالة التزاحم، وعلى الاطلاق في حالة عدم التزاحم ووجود المندوحة. وإن كان عبادياً، صحّ وأجزأ كذلك، إذا كان مبني عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدد المعنون. وأمّا إذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدد العنوان مع وحدة المعنون، فقد يستشكل في الصحة والإجزاء، لأنّ المفروض حينئذ انّ الوجود الخارجي واحد وانه حرام، ومع حرمته لايمكن التقرب به نحو المولى، فتقع العبادة باطلة، لأجل عدم تأتّي قصد القربة، لالمحذور في اطلاق دليل الأمر.

وفي كلّ حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من أجل افتراض التعارض، فلايختلف الحال في ذلك بين الجاهل والعالم بها، لأنّ التعارض تابع للتنافي بين الوجوب والحرمة، وهذا التنافي قائم بين وجوديهما الواقعيين بقطع النظر عن علم المكلف وجهله. وفي كلّ حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من أجل كونه عبادة وتعذُّر قصد التقرب به، فينبغي ان يخصَّص البطلان بصورة تنجّز الحرمة. وأما مع الجهل بها وعدم تنجّزها، فالتقرّب بالفعل ممكن، فيقع عبادة، ولاموجب للبطلان حينئذ.

اِقْتِضَاءُ وُجُوبِ الشيءِ لِحُرمَةِ ضِدّه

وقع البحث في انّ وجوب شيء هل يقتضي حرمة ضده أو لا؟ ويراد بالضدّ، المنافي على نحو يشمل الضد العام والضد الخاص. ويراد بالاقتضاء استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده، سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من انّ أحدهما عين الآخر، أو من انّ أحدهما جزء الآخر، أو من الملازمة بينهما.

والمشهور في الضد العام هو القول بالاقتضاء، وإن اختلف في وجهه:

فقال البعض: انه بملاك العينية، وهو غريب، لأنّ الوجوب غير التحريم، فكيف يقال بالعينية؟

وقد يوجّه ذلك تارة بأنّ وجوب الشيء عين حرمة الضد العام في مقام التأثير، لاعينه في عالم الحكم والارادة. فكما انّ حرمة الضد العام تبعّد عنه، كذلك وجوب الشيء يبعّد عن ضده العام بنفس مقربيّته نحو الفعل ومحركيته إليه. وتارة أُخرى بأنّ النهي عن الشيء عبارة عن طلب نقيضه، فالنهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه، وهو الفعل، فصحّ

أنْ يقال:انّ الأمر بالفعل عين النهي عن الضد العام.

ويرد على التوجيه الأول انّه لايفي باثبات حرمة الضد حقيقة؛ وعلى التوجيه الثاني بأنه يرجع الى مجرّد التسمية، هذا مضافاً الى انّ النهي عن شيء معناه الزجر عنه، لاطلب نقيضه.

وقال البعض: انّه بملاك الجزئية والتضمّن، لأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك .

وقد تقدم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.

وقال البعض: انه بملاك الملازمة، وذلك لأنّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أنْ يرخّص في الترك ، وعدم الترخيص يساوق التحريم.

والجواب:انّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم الزامي، وهو كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم ايجاب الفعل، فلاموجب لاستكشاف التحريم.

وأما الضد الخاص فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمته بأحد دليلين:

الدليل الأول: وهو مكوّن من مقدّمات:

الاولى: انّ الضد العام للواجب حرام.

الثانية: انّ الضد الخاص ملازم للضد العام.

الثالثة: ان كلّ ماهو ملازم للحرام فهو حرام.

ويبطل هذا الدليل بانكار مقدمته الاولى، كما تقدم، وبانكار المقدمة الثالثة، إذ لادليل عليها.

الدليل الثاني: وهو مكوّن من مقدّمات أيضاً:

الاولى: انّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لضده.

الثانية: انّ مقدّمة الواجب واجبة، وعليه فترك الضد الخاص للواجب واجب.

الثالثة: إذا وجب ترك الضد الخاص، حَرم نقيضه وهو إيقاع الضد الخاص، وبذلك يثبت المطلوب.

وقد نستغني عن المقدمة الثالثة، ونكتفي بإثبات وجوب ترك الضد الخاص، لأن هذا يحقّق الثمرة المطلوبة من القول بالاقتضاء، وهي عدم إمكان الأمر بالضد الخاص ولو على وجه الترتب. ومن الواضح انه كما لايمكن الأمر به مع حرمته، كذلك مع الأمر بنقيضه، لاستحالة ثبوت الأمر بالنقيضين معاً.

كما انّ المقدمة الثانية لاتريد بها اثبات الوجوب الغيري للمقدمة في كلّ مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل، بل يكفي ثبوته بلحاظ عالم المبادئ، وعليه فهذه المقدمة ثابتة.

والمهم إذن تحقيق حال المقدمة الاولى، وقد برهن عليها بأنّ أحد الضدين مانع عن وجود ضده، وعدم المانع أحد أجزاء العلة، فتثبت مقدمية عدم أحد الضدين بهذا البيان.

ونجيب على هذا البرهان بجوابين:

الجواب الأول: يتكفّل حلّ الشبهة التي صيغ بها البرهان، وبيانه انّ العلّة مركّبة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فالمقتضي هو السبب الذي يترشّح منه الأثر. والشرط دخيل في ترشّح الأثر من مقتضيه. والمانع هو الذي يمنع المقتضي من التأثير. ومن هنا يتوقف وجود الأثر على المقتضي والشرط وعدم المانع، وينشأ عدم الأثر من عدم المقتضي

أو عدم الشرط أو وجود المانع، ولكنه لاينشأ من وجود المانع إلّا في حالة وجود المقتضي، لأنّ تأثير المانع انما هو بمنعه للمقتضي عن التأثير، ومع عدم وجود المقتضي لامعنى لهذا المنع، وهذا يعني انّ المانع انما يكون مانعاً إذا أمكن ان يعاصر المقتضي لكي يمنعه عن التأثير، وأمّا إذا استحال أنْ يعاصره، استحالت مانعيته له، وبالتالي لايكون عدمه من اجزاء العلة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضداً لإزالة النجاسة عن المسجد، نجد انّ المقتضي لها هو إرادة المكلف، ويستحيل ان تجتمع الإزالة مع ارادة المكلف للصلاة؛ وهذا معناه انّ مانعية الإزالة عن الصلاة مستحيلة، فلايمكن ان يكون عدمها أحد اجزاء العلة. وان شئت قلت انّه مع وجود الارادة للصلاة لاحالة منتظرة، ومع عدمها لامقتضي للصلاة ليفرض كون الإزالة مانعة عن تأثيره.

فان قيل: كيف تنكرون ان الإزالة مانعة، مع أنّها لو لم تكن مانعة لاجتمعت مع الصلاة، والمفروض عدم امكان ذلك.

كان الجواب: انّ المانعية التي تجعل المانع علة لعدم الأثر، وتجعل عدم المانع أحد أجزاء العلة للأثر، انّما هي مانعية الشيء عن تأثير المقتضي في توليد الأثر. وقد عرفت ان هذه المانعية انما تثبت لشيء بالإمكان معاصرته للمقتضي. وأمّا المانعية بمعنى مجرّد التمانع وعدم امكان الاجتماع في الوجود، كما في الضدين، فلادخل لها في التأثير، إذ متى ماتمّ المقتضي لأحد المتمانعين بهذا المعنى مع الشرط، وانتفى المانع عن تأثير المقتضي، أثّر أثره لامحالة في وجود أحد المتمانعين ونفي الآخر. ونتيجة ذلك انّ وجود أحد الضدين مع عدم ضده في رتبة واحدة

ولامقدميّة بينهما.

الجواب الثاني: ان افتراض المقدميّة يستلزم الدور، كما أشرنا اليه في الحلقة السابقة(١) فلاحظ.

وعليه فالصحيح انّ وجوب شيء لايقتضي حرمة ضده الخاص.

وأمّا ثمرة هذا البحث فهي ـ كما اشرنا في الحلقة السابقة ـ(٢) تشخيص حكم الصلاة المضادّة لواجب أهمّ، إذا اشتغل بها المكلّف وترك الأهم، وكذلك أيّ واجب آخر مزاحم من هذا القبيل. فاذا قلنا بالاقتضاء، تعذّر ثبوت الأمر بالصلاة ولو على وجه الترتب، فلا تصح. واذا لم نقل بالاقتضاء، صحّت بالأمر الترتبي.

وبصيغة أشمل في صياغة هذه الثمرة انّه على القول بالاقتضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين، لأنّ كلا من الدليلين يدلّ بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في اصل الجعل. وهذا ملاك التعارض، كما مرّ بنا. وأما على القول بعدم الاقتضاء، فلا تعارض، لأنّ مفاد كلّ من الدليلين ليس إلّا وجوب مورده، وهو وجوب مشروط بالقدرة وعدم الاشتغال بالمزاحم، كما تقدّم، ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل.

---

(١) راجع: ج١ ص٣٥٣.

(٢) راجع: ج١ ص٣٥٤.

اِقْتِضَاءُ الحُرْمَةِ لِلبُطْلانِ

لاشك في انّ النهي المتعلّق بالعبادة أو بالمعاملة إرشاداً الى شرط أو مانع، يكشف عن البطلان بفقد الشرط أو وجود المانع. وانما الكلام في الحرمة التكليفية واقتضائها لبطلان العبادة، بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال؛ وبطلان المعاملة، بمعنى عدم ترتب الأثر عليها. فهنا مبحثان:

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة:

والمعروف بينهم انّ الحرمة تقتضي بطلان العبادة، ويمكن أن يكون ذلك لأحد الملاكات التالية:

الأول: انّها تمنع عن اطلاق الأمر خطاباً ودليلاً لمتعلقها، لامتناع الاجتماع؛ ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لايجزي عنه، وهو معنى البطلان.

الثاني: انّها تكشف عن كون العبادة مبغوضة للمولى، ومع كونها مبغوضة يستحيل التقرّب بها.

الثالث: انّها تستوجب حكم العقل بقبح الاتيان بمتعلقها، لكونه معصية مبعِّدة عن المولى؛ ومعه يستحيل التقرّب بالعبادة.

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها؛ فنتيجة الملاك الأول لاتختص بالعبادة، بل تشمل الواجب التوصّلي أيضاً. ولاتختص بالعالم بالحرمة، بل تشمل حالة الجهل أيضاً. ولاتختص بالحرمة النفسيّة، بل تشمل الغيريّة أيضاً.

ونتيجة الملاك الثاني تختص بالعبادة، إذ لايعتبر قصد القربة في غيرها؛ وبالعالم بالحرمة، لأنّ من يجهل كونها مبغوضة، يمكنه التقرّب.

ونتيجة الملاك الثالث تختص بالعبادة وبفرض تنجّز الحرمة. وأيضاً تختص بالنهي النفسي، لأنّ الغيري ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة، كما تقدم في مبحث الوجوب الغيري.

ثم اذا افترضنا انّ حرمة العبادة تقتضي بطلانها، فان تعلقت بالعبادة بكاملها، فهو ماتقدّم. وإن تعلقت بجزئها، بطل هذا الجزء، لان جزء العبادة عبادة، وبطل الكل إذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء. وأمّا إذا أتىٰ بفرد آخر غير محرّم من الجزء، صحّ المركّب، إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر، من قبيل الزيادة المبطلة لبعض العبادات.

وان تعلّقت الحرمة بالشرط، نُظِر الى الشرط، فان كان في نفسه عبادة، كالوضوء، بطل وبطل المشروط بتبعه، وإلّا لم يكن هناك موجب لبطلانه ولالبطلان المشروط. أمّا الأول فلعدم كونه عبادة، وأمّا الثاني فلأنّ عباديّة المشروط لا تقتضي بنفسها عباديّة الشرط ولزوم الإتيان به على وجه قربي، لأنّ الشرط والقيد ليس داخلاً تحت الأمر

النفسي المتعلق بالمشروط والمقيّد، كما تقدّم في محله.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة:

وتُحلّل المعاملة الى السبب والمسبّب. والحرمة تارة تتعلق بالسبب وأُخرىٰ بالمسبّب؛ فان تعلقت بالسبب، فالمعروف بين الاصوليين انها لا تقتضي البطلان، إذ لامنافاة بين أن يكون الانشاء والعقد مبغوضاً، وأنْ يترتب عليه مسبّبه ومضمونه.

وإن تعلّقت بالمسبّب، أي بمضمون المعاملة الذي يراد التوصل اليه بالعقد، باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف وأثراً تسبيبيّاً له، فقد يقال: بأنّ ذلك يقتضي البطلان لوجهين:

الأول: إنّ هذا التحريم يعني مبغوضية المسبّب، أي التمليك بعوض في مورد البيع مثلاً، ومن الواضح ان الشارع اذا كان يبغض أن تنتقل ملكية السلعة للمشتري، فلايعقل ان يحكم بذلك، وعدم الحكم بذلك عبارة أُخرى عن البطلان.

والجواب:انّ تملك المشتري للسلعة يتوقف على أمرين:

أحدهما: ايجاد المتعاملين للسبب، وهو العقد.

والآخر: جعل الشارع للمضمون. وقد يكون غرض المولى متعلقاً بإعدام المسبّب من ناحية الأمر الأول خاصة، لابإعدامه من ناحية الأمر الثاني، فلامانع من ان يحرّم المسبّب على المتعاملين، ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقّق السبب.

الثاني: ماذكره المحقّق النائيني(١): من انّ هذا التحريم يساوق

(١) فوائد الاصول:ج٢ ص٤٧٢ - ٤٧١.

الحَجْر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال، فيصبح حاله حال الصغير، ومع الحجر لا تصح المعاملة.

والجواب: انّ الحَجْر على شخص له معنيان:

أحدهما: الحَجْر الوضعي، بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملا ته.

والآخر: الحَجْر التكليفي، بمعنى منعه، فإن اريد ان التحريم يساوق الحَجْر بالمعنى الأول، فهو أول الكلام. وان اريد انّه يساوقه بالمعنى الثاني، فهو مسلّم، ولكن من قال ان هذا يستتبع الحَجْر الوضعي؟ فالظاهر انّ تحريم المسبّب لايقتضي البطلان، بل قد يقتضي الصحّة، كما اشرنا في حلقة سابقة(١).

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) راجع: ج١ ص٣٥٦.

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع

يقسّم الحكم العقلي الى قسمين:

أحدهما: الحكم النظري، وهو إدراك مايكون واقعاً.

والآخر: الحكم العملي، وهو إدراك ماينبغي أو مالاينبغي أن يقع.

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني الى الأول، لأنّه إدراك لصفة واقعية في الفعل، وهي انه ينبغي ان يقع، وهو الحسن، أو لاينبغي، وهو القبح. وعلى هذا نعرف ان الحسن والقبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعية، غير انهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً خلافاً للامور الواقعية الأُخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن ان يقال ان الحكم النظري هو إدراك الامور الواقعية التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيناً، والحكم العملي هو إدراك الامور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك. ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري، لأنّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختص الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح. وسنتكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلا هذين القسمين

من الحكم العقلي وحكم الشارع.

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع:

لاشك في ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وان الملاك متى ماتمّ بكلّ خصوصياته وشرائطه وتجرّد عن الموانع عن التأثير، كان بحكم العلّة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه، وفقاً لحكمته تعالى. وعلى هذا الأساس فمن الممكن نظرياً ان نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصياته وشؤونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لامحالة استكشافاً لِمّياً، أي بالانتقال من العلة الى المعلول.

ولكن هذا الافتراض صعْب التحقّق من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان، لضيق دائرة العقل، وشعور الانسان بأنّه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أنْ يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف؛ فقد يدرك المصلحة في فعل، ولكنه لايجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدم وجود أيّ مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لايتمّ الاستكشاف.

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع:

عرفنا انّ مرجع الحكم العملي الى الحسن والقبح، وانّهما أمران واقعيان يدركهما العقل. وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة ينبغي أن نقول كلمة عن واقعية هذين الأمرين: فإنّ جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين، أي مجعولين من قبل العقلاء

تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري، فما يرونه مصلحة كذلك، يجعلونه حسناً، وما يرونه مفسدة كذلك، يجعلونه قبيحاً، وتميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية، اتفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما، لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما.

وهذا التفسير خاطئ وجداناً وتجربة. أمّا الوجدان فهو قاض بأنّ قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أي جاعل، كإمكان الممكن. وأمّا التجربة فلانّ الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل انسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتمّ به انقاذ انسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لايشك أحد في ان هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان وتختلف معها احياناً.

والمشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك من ذهب الى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح، فهذان اتجاهان:

أما الاتجاه الأول: فقد قرّب بأنّ الشارع أحد العقلاء وسيّدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه، فلابدّ أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

والتحقيق انّا تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيّين يدركهما العقل، وأُخرى بوصفهما مجعولين عقلائيّين رعاية لمصالح

العامة؛ فعلى الأول لامعنى للتقريب المذكور، لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدركون الحسن والقبح، ولاشك في أنّ الشارع يدرك ذلك، وإنّما الكلام في انّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني إن اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ماأدركه العقلاء من المصالح العامة التي دَعَتْهم الى التحسين والتقبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لاالعملي، لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة ولادخل للحسن والقبح فيه. وإنْ اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح، فلامبرِّر لذلك، إذ لابرهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل مايجعله العقلاءُ.

وأما الاتجاه الثاني:فقد قرِّب بأن جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو، لكفاية الحسن والقبح للإدانة والمسؤولية والمحرّكية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ويرد على ذلك انّ حسن الامانة وقبح الخيانة مثلاً وإن كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحرّكية، غير انّ حكم الشارع على طبقهما يؤدي الى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكّد المسؤولية والمحرّكية، فاذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجة أكبر مما تقتضيه الاحكام العملية نفسها، حكم على طبقها، وإلّا فلا.

وبذلك يتضح انه لاملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه، ولابينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه، فكلا الإتّجاهين غير تام.

حجيـة الدليل العقـلي

الدليـل العـقلي إنْ كان ظـنيـاً، فهـو بحاجة الى دلـيل على حـجيته، ولادليل على حجيـة الظنون العقلية. وأمّا إذا كان قطعياً، فهو حجة من أجل حجية القطع.

ونسب الى بعضهم القول بعـدم حجية القطع الـناشيء من الدليل الـعقلي، وهو بظـاهره غير معـقـول، لأنّ حجيـة القطع الطـريقي غير قابلة للانـفكاك عنه مـهما كان سببه. ومن هنـا حاول بعض الاعلام توجيهه ثبوتـاً بدعوى تحويـل القطع من طريقي الى موضوعـي، وذلك بان يُفرض عدم القطـع العقلي قـيـداً في موضوع الحـكم المجعـول، فـمع القطع الـعقلي لاحكم، ليكون القطع منجّزاً له.

ويرد على ذلك:

أولاً: انّ القطع العقلي الذي يؤخـذ عدمه في موضوع الحكم، هل هو القطع بالحكم المجعول أو بالجعل؟ والأول واضح الاستحالة، لأنّ القطع بـالمجـعول يساوق في نظر القـاطـع ثبوت المجعول فعـلاً، فـكيف يعقل ان يصدّق بأنّه يساوق انـتفاءه. وأما الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحالة،

إذ قد يصدّق القاطع بالجعل بعدم فعليّة المجعول، ولكنّ التصديق بذلك هنا خلاف المفروض، لأنّ المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم، فكيف يعقل التصديق باناطة الحكم بقيد آخر.

وبكلمة موجزة انّ المكلّف إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم، فلايمكن ان يصدّق باناطته بغير ماقطع عقلاً ثبوته، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم، ولكن على نحو لايجزم بانّه ملاك تام، ويحتمل دخل بعض القيود فيه، فليس هذا القطع حجة في نفسه، بلاحاجة الى بذل عناية في تحويله من طريقي الى موضوعي.

وثانياً: انّ القطع العقلي لايؤدّي دائماً الى ثبوت الحكم، بل قد يؤدي الى نفيه، من قبيل مايستدلّ به على استحالة الأمر بالضدين ولو على وجه الترتب، فماذا يقال بهذا الشأن؟ وهل يفترض انّ المولى يجعل الحكم المستحيل في حق من وصلت اليه الاستحالة بدليل عقلي على الرغم من استحالته؟

فالصحيح إذن انّ المنع شرعاً عن حجية الدليل العقلي القطعي غير معقول، لابصورة مباشرة ولابتحويله من القطع الطريقي الى الموضوعي.

ولكنّ القائلين بعدم حجية الدليل العقلي استندوا إلى جملة من الروايات التي نددت بالعمل بالأدلّة العقلية، واكّدت على عدم قبول أيّ عمل غير مبنيّ على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الألسنة.

والصحيح انّ الروايات المذكورة لادلالة فيها على مايُدّعىٰ، وانّما هي بصدد أُمور أُخرى، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية، وبعضها بصدد بيان كون

الولاية شرطاً في صحة العبادة، وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلّة الشرعية والتوجه رأساً إلى الاستدلالات العقلية، مع إنّ التوجه الى الأدلّة الشرعية كثيراً مّا يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي، كماهوالحال في رواية أبان(١)الواردة في دية أصابع المرأة.

وبهذا ينتهي البحث في الدليل العقلي وبذلك نختم الكلام في مباحث الأدلّة من الحلقة الثالثة.

وقد كان الشروع فيها في اليوم التاسع عشر من جمادى الثانية ١٣٩٧هـ وكان الفراغ في اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب ١٣٩٧هـ وبما ذكرناه يتمّ الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة ويتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة ان شاء الله تعالى، وهو في مباحث الاصول العملية. والى المولى سبحانه نبتهل ان يتقبّل منّا هذه بلطفه ويوفّقنا لمراضيه والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) الكافي: ج٧ ص٢٩٩.

الحلقة الثالثة

- ٢ -

الأصول العملية

١ ـ التمهيد.
٢ ـ الوظيفة العملية عند الشك.
٣ ـ الاستصحاب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التمهید

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ خصائص الاصول العمليّة.
٢ ـ الاصول العمليّة الشرعية والعقلية.
٣ ـ الاصول التنزيلية والمحرزة.
٤ ـ مورد جريان الاصول.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خصائص الأُصول العملية:

عرفنا فيما تقدّم انّ الاصول العملية نوع من الاحكام الظاهرية الطريقية المجعولة بداعي تنجيز الاحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوع متميز عن الاحكام الظاهرية في باب الامارات. وقد ميّز بينهما بعدة وجوه:

الأول: إنّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول في دليل حجية الامارة ودليل الأصل، فالمجعول في الأول الطريقية مثلاً، وفي الثاني الوظيفة العملية أو التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون تضمّن لجعل الطريقية. وقد تقدّم الكلام عن ذلك ومرّ بنا انّ هذا ليس هو الفرق الحقيقي.

وحاصل فذلكة الموقف انّه لم يرد عنوانا (الامارة) و(الاصل) في دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأي نحو اتفق، وانما نعبّر بالامارة عن تلك الحجة التي لها آثارها المعهودة بما فيها اثباتها للاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمؤدّاها. ونعبّر بالاصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار. وقد عرفنا سابقاً انّ مجرد

كون المجعول في دليل الحجية الطريقية لايفي باثبات تلك الآثار للامارة.

الثاني: إنّ الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعاً للأصل العملي وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجية المجعولة للامارة.

وهذا الفرق مضافاً الى انه لايفي بالمقصود غير معقول في نفسه، لأنّ الحجية حكم ظاهري، فان لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها عند جعلها لزم اطلاقها لحالة العلم، وجعل الامارة حجة على العالم غير معقول. ومن هنا قيل: بان الشك مأخوذ في حجية الامارة مورداً لاموضوعاً، غير اننا لانتعقل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحوين من الأخذ.

الثالث: انّ الفرق بينهما ينشأ من ناحية أخذ الشك في لسان دليل الاصل وعدم أخذه في لسان دليل حجية الامارة، بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرق لايفي أيضاً بالمقصود، نعم قد يثمر في تقديم دليل الامارة على دليل الأصل بالحكومة. هذا مضافاً الى كونه اتفاقياً، فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجية، كما لو بني على ثبوت حجية الخبر بقوله تعالى: «فأسْألوا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمون»(١) فهل يقال بأنّ الخبر يكون أصلاً حينئذٍ؟

الرابع: ماحقّقناه في الجزء السابق من أنّ الأصل العملي حكم ظاهري لوحظت فيه أهمية المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعية

---

(١) النحل: ٤٣.

في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه، بينما لوحظت في أدلّة الحجية الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال محضاً. وقد عرفنا سابقاً انّ هذه النكتة تفي بتفسير ماتتميّز به الامارة على الأصل من حجية مثبتاتها.

الاصول العملية الشرعية والعقلية:

وتنقسم الاصول العملية الى شرعية وعقلية. فالشرعية: هي ماكنا نقصده آنفاً، ومردُّها الى أحكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمل. والعقلية: وظائف عملية عقلية، ومردُّها في الحقيقة الى حقّ الطاعة إثباتاً ونفياً، فحكم العقل مثلاً بأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مرجعه الى انّ حقّ الطاعة للمولى الذي يستقلّ به العقل إنما هو حق الطاعة القطعية، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحقّ المولى. وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلابيان ـ على مسلك المشهور ـ مرجعه الى تحديد دائرة حقّ الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا الى توسعة دائرة حق الطاعة، وهكذا.

وللقسمين مميّزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي:

أولاً: انّ الاصول العملية الشرعية أحكام شرعية، والاصول العملية العقلية ترجع الى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحقّ الطاعة.

ثانياً: انه ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كلّ مورد، وإنما هو تابع لدليله. فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك الى عقله العملي. وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي، فانه لابدّ

من افتراضه بوجه في كلّ واقعة من وقائع الشك في حدّ نفسها.

ثالثاً: انّ الاصول العملية العقلية قد تُردّ الى أصلين، لأنّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة حكم باصالة الاشتغال؛ وإن ادرك عدم الشمول حكم بالبراءة.

ولكن قد يفرض اصل عملي عقلي ثالث، وهو اصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد يعترض على افتراض هذا الاصل بأنّ التخيير إن اريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول، لأنّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع. وإن اريد به انه لايلزم المكلف عقلاً بفعل ولا ترك ولايدخل شيء في عهدته فهذا عين البراءة.

وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين ان شاء الله تعالى.

وأما الاصول العملية الشرعية فلاحصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال، بل هي تابعة لطريقة جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلا.

رابعاً: إنّ الاصول العملية العقلية لايعقل التعارض بينها، لا ثبوتاً، كما هو واضح؛ ولاإثباتاً، لأنّ مقام إثباتها هو عين ادراك العقل لها ولا تناقض بين ادراكين عقليين. واما الاصول العملية الشرعية فيعقل التعارض بينها إثباتاً بحسب لسان ادلتها، ولابدّ من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدلّة.

خامساً: انّه لايعقل التصادم بين الاصول العملية الشرعية والاصول العملية العقلية، فاذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير، فان كان الاصل

العملي العقلي معلّقاً على عدم ورود أصل عملي شرعي على الخلاف كان هذا وارداً، وإلّا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده.

الاصول التنزيلية والمحرزة:

الاصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان انشاء حكم تكليفي ترخيصي أو الزامي، بدون نظر بوجه الى الاحكام الواقعية، وهذه اصول عملية بحتة. وأُخرى تبذل فيها عناية اضافية، إذ تُطْعَم بالنظر الى الاحكام الواقعية، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

أحدهما: أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي، كما قد يقال في أصالة الحل وأصالة الطهارة، إذ يستظهر انّ قوله (كلّ شيء لك حلال) أو (كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم)... يتكفل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي، خلافاً لمن يقول: إنّ دليل هذين الاصلين ليس ناظراً الى الواقع، بل يُنشئ بنفسه حلية أو طهارة بصورة مستقلة.

ويسمّى الاصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالأصل التنزيلي. وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلا إذا قيل بأنّ أصل الاباحة تنزيلي، ترتّب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثلا، طهارة مدفوعه ظاهراً، لأنّها مترتبة على الحلّية الواقعية، وهي ثابتة تنزيلا، فكذلك حكمها. وأمّا إذا قيل بأنّ أصل الاباحة ليس تنزيلياً بل انشاء لحلية مستقلة، فلايمكن ان ننقّح بها طهارة المدفوع، وهكذا.

والآخر: أن ينزّل الأصل أو الاحتمال المقوّم له منزلة اليقين، بأنْ

تجعل الطريقية في مورد الاصل، كما ادّعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقّق النائيني(١) والسيد الاستاذ(٢) على فرق بينهما، حيث انّ الأول اختار: انّ المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط. والثاني اختار: انّ المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب والامارات في المجعول على رأي السيد الاستاذ.

ويسمّى الاصل في حالة بذل هذه العناية بالاصل المحرز. وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الاصل المحرز على غيره، باعتباره علماً وحاكماً على دليل الاصل العملي البحت، على مايأتي في محله ان شاء الله تعالى.

وهناك معنى آخر للاصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الامارات والاصول، وهو انه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتاً أهمية المحتمل فهو اصل عملي. فان لوحظ منضمّاً اليه قوة الاحتمال أيضاً. فهو اصل عملي محرز، كما في قاعدة الفراغ، والا فلا.

والمحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لاتجعلها حجة في مثبتاتها، إلّا انّ استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضاً، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الامارية والكشف نهائياً. ومن هنا يقال: بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكّر حين العمل.

---

(١) فوائد الاصول: ج٤ ص٤٨٦.

(٢) مصباح الاصول: ج٢ ص٣٨ وج٣ ص١٥٤.

مورد جريان الاصول العملية:

لاشك في جريان الاصول العملية الشرعية عند الشك في الحكم التكليفي الواقعي لتنجيزه، كما في اصالة الاحتياط، أو للتعذير عنه، كما في أصالة البراءة. ولكن قد يشك في التكليف الواقعي، ويشك في قيام الحجة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية ـ كالشك في صدور الحديث ـ أو بنحو الشبهة الحكمية ـ كالشك في حجية الامارة المعلوم وجودها ـ فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي، فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك ونجري براءة أُخرى عن الحجية أي الحكم الظاهري المشكوك .. أو تكفي البراءة الاولى؟. وبكلمة أُخرى انّ الاصول العملية هل يختص موردها بالشك في الاحكام الواقعية، أو يشمل مورد الشك في الاحكام الظاهرية نفسها؟

قد يقال: بأننا في المثال المذكور نحتاج الى براءتين، إذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز، فنحتاج الى مؤمّن عن كل منهما، أحدهما: احتمال التكليف الواقعي، ولنسمّه بالاحتمال البسيط. والآخر: احتمال قيام الحجة عليه، وحيث انّ الحجية معناها ابراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك ـ كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الاحكام الظاهرية ـ فاحتمال الحجة على الواقع المشكوك ، يعني احتمال تكليف واقعي متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته، ولنسمّ هذا بالاحتمال المركب. وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي، بل لابدّ من التأمين من ناحية الاحتمال المركب أيضاً ببراءة ثانية.

وقد يعترض على ذلك: بأنّ الاحكام الظاهرية ـ كما تقدّم في الجزء السابق ـ متنافية بوجوداتها الواقعية، فاذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكة وفرض انها كانت ثابتة، يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين.

وجواب الاعتراض: إنّ البراءة هنا نسبتها الى الحجية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي، لأنّها مترتبة على الشك فيها. فكما لامنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي، كذلك لامنافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل. وما تقدّم سابقاً من التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أنْ يفهم في حدود الاحكام الظاهرية العرضية، أي التي يكون الموضوع فيها نحو واحد من الشك.

وقد يعترض على اجراء براءة ثانية بانها لغو، إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمّنة عن الحجية المشكوكة، ومع إجرائها لاحاجة الى البراءة الثانية، إذ لايحتمل العقاب إلّا من ناحية التكليف الواقعي وقد أُمّن عنه.

والجواب على ذلك: إنّ احتمال ذات التكليف الواقعي شيء، واحتمال تكليف واقعي واصل الى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبّر عنها الحجية المشكوكة شيء آخر، والتأمين عن الأول لايلازم التأمين عن الثاني، ألا ترى انّ بامكان المولى أنْ يقول للمكلّف: كلّما احتملت تكليفاً وأنت تعلم بعدم قيام الحجة عليه،فانت في سعة منه، وكلّما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجة عليه فاحتط بشأنه.

ولكن التحقيق مع ذلك: إنّ إجراء البراءة عن التكليف الواقعي

المشكوك يغني عن اجراء البراءة عن الحجية المشكوكة،وذلك بتوضيح ما يلي:

أولاً: إنّ البراءة عن التكليف الواقعي والحجية المشكوكة حكمان ظاهريان عرضيان، لأنّ موضوعهما معاً الشك في الواقع، خلافاً للبراءة عن الحجية المشكوكة فانها ليست في درجتها، كما عرفت.

ثانياً: إنّ الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين، سواء وصلا أو لا، كما تقدّم في محله.

ثالثاً: إنّ البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجية المشكوكة، على ضوء ماتقدم.

رابعاً: إنّ مقتضى المنافاة انّها تستلزم عدم الحجية واقعاً ونفيها.

خامساً: إنّ الدليل الدالّ على البراءة عن التكليف الواقعي يدلّ بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة.

وهذا يعني: إنّنا باجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجية المشكوكة، فلاحاجة الى أصل البراءة عنها وان كان لامحذور فيه أيضاً.

ويمكن تصوير وقوع الاحكام الظاهرية مورداً للاصول العملية في الاستصحاب، إذ قد يجري استصحاب الحكم الظاهري، لتمامية أركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي، كما اذا علم بالحجية وشك في نسخها، فإنّ المستصحب هنا نفس الحجية لا الحكم الواقعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة العملية
في حالة الشك

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ الوظيفة في حالة الشك البدوي.
٢ ـ الوظيفة في حالة العلم الاجمالي.
٣ ـ الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً.
٤ ـ الوظيفة عند الشك في الأقل والاكثر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة
في حالة الشك البدوي

١ ـ الوظيفة الاولية في حالة الشك .
٢ ـ الوظيفة الثانوية في حالة الشك .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوَظيفَة الأوّليّة في حالَة الشّكّ

كلّما شكّ المكلف في تكليف شرعي ولم يتأتّ له إقامة الدليل عليه إثباتاً أو نفياً، فلابدّ له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه. ويقع الكلام أوّلا في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أي تدخل من الشارع في تحديدها، وهذا يعني التوجه إلى تعيين الاصل الجاري في الواقعة بحدّ ذاتها، وليس هو الا الاصل العملي العقلي. ويوجد بصدد تحديد هذا الاصل العقلي مسلكان:

١ ـ مسلك قبح العقاب بلابيان:

إنّ مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان هو المسلك المشهور. وقد يستدلّ عليه بعدة وجوه:

الأول: ماذكره المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ(١) من أنّه لامقتضي للتحرّك مع عدم وصول التكليف، فالعقاب حينئذٍ عقاب على ترك مالامقتضي لايجاده وهو قبيح.

---

(١) فوائد الاصول: ج٣ ص٣٦٥.

وقد عرفت في حلقة سابقة (١) انّ هذا الكلام مصادرة، لأنّ عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حقّ الطاعة وعدم شمولها عقلا للتكاليف المشكوكة، لوضوح انّه مع الشمول يكون المقتضي للتحرّك موجوداً، فينتهي البحث الى تحديد دائرة حقّ الطاعة.

الثاني: الاستشهاد بالاعراف العقلائية. وقد تقدم أيضاً(٢) الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية.

الثالث: ماذكره المحقّق الاصفهاني ـ رحمه الله ـ(٣) من أنّ كل احكام العقل العملي مردّها الى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ انّ مخالفة ماقامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحق منه الذم والعقاب. وانّ مخالفة مالم تقم عليه الحجة ليست من افراد الظلم، إذ ليس من زيّ العبودية أنْ لايخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلايكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلاموجب للعقاب، بل يقبح؛ وبذلك يثبت قبح العقاب بلابيان.

والتحقيق إنّ ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الاساس لاحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وانها كلها تطبيقات له.. وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين، إلّا انّه لامحصل له، لأننا اذا حلّلنا نفس مفهوم الظلم وجدنا انّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي. فلولاأنّ للمنعم

---

(١) و(٢) راجع: ج١ص٣٧١.

(٣) نهاية الدراية: ج٢ ص١٩٠.

حق الشكر في المرتبة السابقة، لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره. فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتب دائماً على حق مدرك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقّ الطاعة.

فلابدّ أنْ يتجه البحث الى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، أو يختص بما كان واصلاً بالوصول القطعي، بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه.

الرابع: ماذكره المحقّق الاصفهاني(١) أيضاً تعميقاً لقاعدة قبح العقاب بلابيان على أساس مبنى له في حقيقة التكليف حاصله: إنّ التكليف انشائي وحقيقي، فالانشائي مايوجد بالجعل والانشاء، وهذا لايتوقف على الوصول. والتكليف الحقيقي ماكان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك، وهذا متقوم بالوصول، إذ لايعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحرّكاً، وانّما يكون كذلك بوصوله. فكما انّ بعث العاجز غير معقول، كذلك بعث الجاهل. وكما يختص التكليف الحقيقي بالقادر، كذلك يختص بمن وصل اليه، ليمكنه الانبعاث عنه. فلامعنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول، لأنّه يساوق عدم التكليف الحقيقي، فيقبح العقاب بلابيان لالأنّ التكليف الحقيقي لابيان عليه، بل لأنّه لا ثبوت له مع عدم الوصول.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ حقّ الطاعة إنْ كان شاملا للتكاليف الواصلة بالوصول

---

(١) نفس المصدر.

الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولوياً مع الشك معقولة أيضاً، وذلك لأنّه يحقّق موضوع حقّ الطاعة. وإنْ لم يكن حقّ الطاعة شاملا للتكاليف المشكوكة فمن الواضح انّه ليس من حقّ المولى أنْ يعاقب على مخالفتها، لأنّه ليس مولى بلحاظها، بلاحاجة الى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرّة أُخرى انّ روح البحث يجب أنْ يتّجه الى تحديد دائرة حقّ الطاعة.

وثانياً: إنّ التكليف الحقيقي الذي ادّعي كونه متقوماً بالوصول، إن اراد به الجعل الشرعي للوجوب مثلا الناشئ من ارادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه، فمن الواضح انّ هذا محفوظ مع الشك أيضاً، حتى لو قلنا بأنّه غير منجّز وانّ المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلا، لأنّ شيئاً من الجعل والارادة والمصلحة لايتوقف على الوصول.

وان اراد به ماكان مقروناً بداعي البعث والتحريك، فلنفترض انّ هذا غير معقول بدون وصول، إلّا انّ ذلك لاينهي البحث، لأنّ الشك في وجود جعل بمبادئه من الارادة والمصلحة الملزمتين موجود على أي حال، حتى ولو لم يكن مقروناً بداعي البعث والتحريك، ولابدّ أنْ يلاحظ انه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز أو لا؟ وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح ولايغني عن بحث واقع الحال.

٢ ـ مسلك حقّ الطاعة:

وهكذا نصل الى المسلك الثاني وهو مسلك حقّ الطاعة المختار. ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لاتختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو

احتمـالا. وهذا من مدركـات العقـل العملي وهي غير مـبرهنة، فكما انّ أصل حقّ الطاعة للمنعم والخالق مدرك أوّلي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيـقاً. وعليه فالقـاعدة العملية الاوليّة هي اصالة الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ، على ماتقدم في مباحث القطع. فلابدّ من الكلام عن هذا الترخيص وامكان إثباته شرعاً، وهو مايسمّى بالبراءة الشرعية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الاولى هي البراءة الشرعية. ويقع الكلام عن اثباتها في مبحثين: أحدهما في أدلتها. والآخر في الاعتراضات العامة التي قد توجّه الى تلك الأدلّة بعد افتراض دلالتها:

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- ١ -

أدلّة البراءة الشرعية

وقد استدلّ عليها بالكتاب الكريم والسنّة:

أدلة البراءة من الكتاب:

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعدّة آيات:

منها: قوله سبحانه وتعالى «لاَيُكلِّفُ الله نَفْساً إلّا مَا آتاها»(١) بدعوى إنّ اسم الموصول يشمل التكليف بالاطلاق، كما يشمل المال

---

(١) الطلاق: ٧.

والفعل، فيدلّ على انّه لايكلّف بتكليف إلّا إذا آتاه، وايتاء التكليف معناه عرفاً وصوله الى المكلّف، فتدلّ الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الواصلة.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ(١) على دعوى اطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين، لأنّ التكليف بمثابة المفعول المطلق، والمال والفعل بمثابة المفعول به، ونسبة الفعل الى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته الى المفعول به، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد؟

وهناك جوابان على هذا الاعتراض:

الأول: ماذكره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ(٢) من أخذ الجامع بين النسبتين.

ويرد عليه انّه إن اريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل، لما تقدّم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب. وإن اريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين، إلّا انّها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً، فلامعيّن لإرادتها من الكلام على تقدير تصوّر نسبة من هذا القبيل.

الثاني: وهو الجواب الصحيح، وحاصله: إنّ مادة الفعل في الآية هي الكُلفة بمعنى الإدانة، ولايراد باطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلاإشكال.

---

(١) فرائد الاصول: ص٣١٦.

(٢) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٢٠٢.

ثم انّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكُلفة بسبب التكليف غير المأتي، فلاينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تمّ الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلّة وجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي، فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع مايُدّعىٰ من أدلّته. والظاهر هو الحمل على المورديّة لاالسببيّة، لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضاً، فالاستدلال بالآية جيّد.

وبالنسبة الى مدى الشمول فيها لاشكّ في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معاً، لأنّ الايتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع، ليختص بالشبهات الحكمية، بل بمعنى الايتاء التكويني، لأنّه المناسب للمال وللفعل.

كما انّ الظاهر عدم الاطلاق في الآية لحالة عدم الفحص، لأنّ ايتاء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول، وهي الوصول الى مظانّ العثور بالفحص.

ومنها: قوله سبحانه وتعالى «وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حتّى نَبْعَثَ رسولاً»(١) وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة رسول على المثال للبيان.

وقد يعترض على ذلك تارة بأنّ الآية الكريمة إنّما تنفي العقاب لااستحقاقه، وهذا لاينافي تنجّز التكليف المشكوك، إذ لعلّه من باب العفو. وأُخرى بأنّها ناظرة الى العقاب الرباني في الدنيا للأُمم السالفة،

---

(١) الاسراء: ١٥.

وهذا غير محلّ البحث.

والجواب على الأول: إنّ ظاهر النفي في الآية انّه هو الطريقة العامة للشارع التي لايناسبه غيرها، كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفاً، وهذا معناه عدم الاستحقاق. ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني، لأنّ النكتة مشتركة؛ مضافاً إلى منع نظر الآية الى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق إستعراض عدة قوانين للجزاء الأُخروي، إذ وردت في سياق «لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ»(١) فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لافي الدنيا. ولامنشأ لدعوى النظر المذكور إلّا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله «وما كنّا» وهذا بنكتة إفادة الشأنيّة والمناسبة، ولايتعيّن أنْ يكون بلحاظ النظر الى الزمان الماضي خاصة.

ولكن يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ماتقدّم في الحلقة السابقة(٢) من أنّ الرسول إنّما يمكن أخذه كمثال لصدور البيان من الشارع لاللوصول الفعلي، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله.

ثم إنّ البراءة إذا استفيدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط، لأنّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

ومنها: قوله تعالى «قُلْ لاأجدُ فيما أُوحِيَ إليَّ مُحَرَّماً عَلىٰ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلّا أنْ يَكونَ مِيتَةً او دَماً مَسْفُوحاً أو لَحْمَ خِنْزيرٍ فَإنّهُ رِجْسٌ أو فِسْقاً أُهِلَّ لِغيرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ ولاعادٍ فإنّ ربَّكَ غفورٌ رحيم»(٣) إذ دلّ على انّ عدم الوجدان كاف في اطلاق العنان.

ويرد عليه:

---

(١) فاطر: ١٨.

(٢) راجع: ج١ ص٣٧٤.

(٣) الانعام: ١٤٥.

أولاً: انّ عدم وجدان النبي فيما اوحي اليه يساوق عدم الحرمة واقعاً.

وثانياً: إنّه إن لم يساوق عدم الحرمة واقعاً فعلى الأقل يساوق عدم صدور بيان من الشارع، إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي، وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال إختفاء البيان.

وثالثاً: إنّ اطلاق العنوان كما قد يكون بلحاظ اصل عملي، قد يكون بلحاظ عمومات الحلّ التي لا يرفع اليد عنها إلّا بمخصّص واصل.

ومنها: قوله تعالى «وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بعدَ إِذْ هَداهُم حتّى يُبَيِّنَ لَهُم مايتّقونَ إنّ الله بكُلِّ شَيءٍ عَليم»(١).

وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الحلقة السابقة(٢). وما يتّقى إن أُريد به مايُتّقى بعنوانه انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطة بعدم بيان الواقع. وإن أُريد به مايُتّقى ولو بعنوان ثانوي ظاهري، كعنوان المخالفة الاحتمالية، كان دليل وجوب الاحتياط وارداً على هذه البراءة، لأنّه بيان لما يُتّقى بهذا المعنى.

أدلّة البراءة من السنّة:

واستدلّ من السنّة بروايات:

منها: ماروي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»(٣). وفي الرواية نقطتان لابدّ من بحثهما:

---

(١) التوبة: ١١٤. (٢) راجع: ج١ ص٣٧٥.

(٣) جامع احاديث الشيعة: باب٥ من ابواب المقدمات ح١٥ ج١ ص٣٢٨.

الاولى: إنّ الورود هل هو بمعنى الوصول، ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود؛ أو الصدور، لئلاّ يفيد في حالة احتمال صدور البيان من الشارع مع عدم وصوله؟

الثانية: إنّ النهي الذي جعل غاية هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أدلّة وجوب الاحتياط، أو لا؟. فعلى الأول تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها. وعلى الثاني تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط.

أمّا النقطة الاولى: فقد يقال بتردّد الورود بين الصدور والوصول، وهو موجب للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال. وقد تُعيَّن إرادة الوصول بأحد وجهين:

الأوّل: ماذكره السيد الاستاذ(١) من أنّ المغيّىٰ حكم ظاهري، فيتعين ان تكون الغاية هي الوصول لا الصدور، لأنّ كون الصدور غاية يعني إنّ الاباحة لا تثبت إلّا مع عدم الصدور واقعاً، ولايمكن إحرازها إلّا باحراز عدم الصدور، ومع احرازه لاشك فلامجال للحكم الظاهري.

فان قيل: لماذا لايفترض كون المغيّى اباحة واقعية؟

كان الجواب منه: انّ الاباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غاية،متضادّان، فإن اريد تعليق الاولى على عدم الثاني حقيقة فهو محال، لاستحالة مقدّمية عدم أحد الضدين للضدّ الآخر. وإن اريد مجرد بيان انّ هذا الضد ثابت حيث لايكون ضده ثابتاً فهذا لغو من البيان، لوضوحه.

---

(١) مصباح الاصول،ج٢ ص٢٨٠.

ويرد على هذا الوجه: إنّ النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم، وليس هو التحريم نفسه. والتضادّ نفسه لايقتضي تعليق أحد الضدّين على عدم الضد الآخر، ولاعلى عدم الكاشف عن الضد الآخر، ولكن لامحذور في أنْ توجد نكتة احياناً تقتضي إناطة حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له، ومرجع ذلك في المقام إلى أنْ تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطة بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها، نظير ماقيل من أنّ العلم بالحكم من طريق مخصوص يؤخذ في موضوعه.

الثاني: إنّ الورود يستبطن دائماً حيثية الوصول، ولهذا لايتصوّر بدون مورود عليه. ولكن هذا المقدار لايكفي أيضاً، إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلق مورداً عليه، فالاستدلال بالرواية إذن غير تام، وعليه فلاأثر للحديث عن النقطة الثانية.

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبي صلّى الله عليه وآله. ونصه: «رفع عن امّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لايعلمون، وما لايطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، مالم ينطق بشفة»(١). والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في فقه الحديث على وجه الاجمال. والنقطة المهمّة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيه فانّه لايخلوعن اشكال، لوضوح إنّ كثيراً ممّا فرض رفعه في الحديث امور تكوينيّة ثابتة وجداناً. ومن هنا

---

(١) جامع احاديث الشيعة: باب٨ من ابواب المقدمات ح٣ ج١ ص٣٢٦.

كان لابدّ من بذل عناية في تصحيح هذا الرفع، وذلك إمّا بالتقدير، بحيث يكون المرفوع أمراً مقدّراً قابلا للرفع حقيقة، كالمؤاخذة مثلا. وإمّا بجعل الرفع منصبّاً على نفس الأشياء المذكورة ولكن بلحاظ وجودها في عالم التشريع، بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلقه في هذا العالم، فشرب الخمر المضطر اليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلّق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم. وإمّا بصبّ الرفع على نفس الاشياء المذكورة بوجوداتها التكوينية، ولكن يفترض انّ الرفع تنزيلي وليس حقيقياً، فالشرب المذكور نُزِّل منزلة العدم خارجاً، فلاحرمة ولاحدّ.

ولاشك في أنّ دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً على أدلّة الاحكام الأولية باعتبار نظره اليها، وهذا النظر إمّا أنْ يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلّة، كما هو الحال على الاحتمال الثالث، فيكون على وزان (لاربا بين الوالد وولده). أو يكون إلى جانب المحمول أي الحكم مباشرة، كما هو الحال على الاحتمال الاول إذا قدرنا الحكم، فيكون على وزان (لاضرر). أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظوراً إليه بنظر عنائي، كما هو الحال على الاحتمال الثاني، لأنّ النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم، فيكون على وزان (لارهبانية في الاسلام).

والظاهر إنّ أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول، لأنّه منفيّ باصالة عدم التقدير.

فان قيل: كما انّ التقدير عناية، كذلك توجيه الرفع الى الوجود التشريعي مثلا.

كان الجواب: إنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع وبما هو إنشاء لا إخبار، بخلاف عناية التقدير، فانّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل.

كما انّ الظاهر إنّ الاحتمال الثاني أقرب من الثالث، لأنّ بعض المرفوعات مما ليس له وجود خارجي، ليتعقّل في شأنه رفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلة العدم، كما في (مالايطيقون). فالمتعيّن إذن هو الاحتمال الثاني.

وتترتّب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة، فعلى الأول يكون المقدّر غير معلوم، ولابدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقن من الآثار، خلافاً للآخرين، إذ يتمسّك بناء عليها باطلاق الرفع لنفي تمام الآثار.

كما إنّه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لما إذا اضطرّ إلى الترك مثلا، لان نفي الترك خارجاً عبارة عن وضع الفعل، وحديث الرفع يتكفّل الرفع لا الوضع؛ وخلافاً لذلك ماإذا أخذنا بالاحتمال الثاني، إذ لامحذور حينئذٍ في تطبيق الحديث على الترك المضطر إليه، لأنّ المرفوع ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعاً أو متعلقاً لحكم، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل، إذ ليس معناه إلّا عدم كونه موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، وهذا لايعني جعل الفعل موضوعاً، كما هو واضح.

وعلى أيّ حال فحديث الرفع يدلّ على أنّ الانسان إذا شرب المسكر إضطراراً أو أكره على ذلك فلاحرمة ولاوجوب للحدّ. كما انّه إذا أكره على معاملة فلايترتب عليها مضمونها.

نعم يختص الرفع بما إذا كان في الرفع إمتنان على العباد، لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان، ومن أجل ذلك لايمكن تطبيق الحديث على البيع المضطرّ اليه لإبطاله، لأنّ إبطاله يعيّن إيقاع المضطرّ في المحذور، وهوخلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على البيع المكره عليه، فانّ إبطاله يعني تعجيز المكرِه عن التوصّل الى غرضه بالاكراه.

المرحلة الثانية: في فقرة الاستدلال، وهي «رفع مالايعلمون» وكيفية الاستدلال بها. وتوضيح الحال في ذلك: إنّ الرفع هنا إمّا واقعي وإمّا ظاهري، وقد يقال: إنّ الاستدلال على المطلوب تامّ على التقديرين، لأنّ المطلوب إثبات اطلاق العنان وايجاد معارض لدليل وجوب الاحتياط ـ لوتم ـ وكلا الأمرين يحصل باثبات الرفع الواقعي أيضاً، كما يحصل بالظاهري.

ولكنّ الصحيح عدم اطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي، إذ كثيراً مّا يتّفق العلم أو قيام دليل على عدم اختصاص التكليف المشكوك ـ على تقدير ثبوته ـ بالعالم، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية، خلافاً لما إذا حمل على الرفع الظاهري. نعم يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي، إذ حتى مع الاجمال يصح الرجوع الى حديث الرفع في الفرض المذكور، لعدم احراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ.

وعلى أيّ حال فقد يقال: إنّ ظاهر الرفع كونه واقعياً، لأنّ الحمل على الظاهري يحتاج الى عناية، إمّا بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه مالايعلم ـ لانفسه ـ وهو خلاف الظاهر جداً. وإمّا بتطعيم الظاهرية في

نفس الرفع، بأن يفترض انّ التكليف له وضعان ورفعان، واقعي وظاهري، فوجوب الاحتياط وضع ظاهري للتكليف الواقعي، ونفي هذا الوجوب رفع ظاهري له. وكلّ ذلك عناية، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي.

والجواب على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ماعن المحقّق العراقي ـ قدس الله روحه ـ(١) من أنّ الحديث لما كان امتنانياً، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه، أي برفع وجوب الاحتياط من ناحيته، سواء رفعت المراتب الأُخرى أولا، فلايكون الرفع في الحديث شاملا لتلك المراتب، فالامتنان قرينة محدّدة للمقدار المرفوع.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه بأنّ الامتنان وإن كان يحصل بنفي ايجاب الاحتياط ولايتوقف على نفي الواقع، ولكن لما كان نفي ايجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفي الواقع رأساً، أمكن أن تكون التوسعة الممتنّ بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة، ولايقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأ للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.

الوجه الثاني: إنّ الرفع اذا كان واقعياً فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف فيه، فان كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيداً فيه فهو مستحيل ثبوتاً، كما تقدم. وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً، لأنّ لازم

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٢١٢.

ذلك أنْ يكون المرفوع غير المعلوم، لأنّ الأول هو المجعول والثاني هو الجعل، مع ظهور الحديث في أنّ العلم والرفع يتبادلان على مصبّ واحد، وهذا بنفسه كاف لجعل الحديث ظاهراً في الرفع الظاهري، وبذلك يثبت المطلوب.

المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية، إذ قد يتراءى انّه لايتأتّىٰ ذلك، لأنّ المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد.

والتحقيق انّ الشمول يتوقف على أمرين: أحدهما تصوير جامع مناسب بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصبّاً للرفع. والآخر عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمر الأول: فقد قدّم المحقّقون تصويرين للجامع:

التصوير الأول: إنّ الجامع هو الشيء باعتباره عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية.

وقد اعترض صاحب الكفاية(١) على ذلك بأنّ إسناد الرفع الى التكليف حقيقي، وإسناده الى الموضوع مجازي، ولايمكن الجمع بين الاسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقّق الاصفهاني(٢) أنْ يدفع هذا الاعتراض بأنّ من الممكن أنْ يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في اسناد واحد باعتبارين،

---

(١) حاشية فرائد الاصول: ص١١٤.

(٢) نهاية الدراية: ج٢: ص١٨١.

فبما هو إسناد للرفع الى هذه الحصّة من الجامع حقيقي، وبما هو إسناد له إلى الأُخرى مجازي.

وهذه المحاولة ليست صحيحة، إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد، بل يُدّعى انّ نسبة الشيء الى ماهوله، مغايرة ذاتاً لنسبة الشيء إلى غير ماهوله، فان كان الإسناد في الكلام مستعملاً لافادة إحدى النسبتين اختص بما يناسبها. وإن كان مستعملاً لافادتهما معاً فهو استعمال لهيئة الاسناد في معنيين، ولاجامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئة مستعملة فيه.

والصحيح ان يقال: ان اسناد الرفع مجازي حتى الى التكليف، لأنّ رفعه ظاهري عنائي وليس واقعياً.

التصوير الثاني: إنّ الجامع هو التكليف، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفا للموضوع الكلي المقدّر الوجود، ويشمل المجعول بوصفه تكليفا للفرد المحقّق الوجود. وفي الشبهة الحكمية يشك في التكليف بمعنى الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول. وهذا تصوير معقول أيضاً بعد الايمان بثبوت جعل ومجعول، كما عرفت سابقاً.

وأما الأمر الثاني:فقد يقال بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق، كما قد يدّعى العكس. وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة(١) واتضح انه لاقرينة على الاختصاص، فالاطلاق تام.

وهناك روايات أُخرى استدلّ بها للبراءة، تقدّم الكلام عن جملة

---

(١) راجع:ج١ ص٣٧٨.

منها في الحلقة السابقة، وعن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية، فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب، وذلك باجراء استصحاب عدم جعل التكليف، أو استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول. وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الأول، بداية الشريعة؛ وبلحاظ الاستصحاب الثاني، زمان ماقبل البلوغ مثلا، بل قد يكون زمان مابعد البلوغ أيضاً، كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وتحقّق الشرط بعد البلوغ، فبالامكان إستصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاعتِرَاضَاتُ العَـامَّة

ويعترض على أدلّة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين:

أحدهما: انّها معارضة بأدلّة تدلّ على وجوب الاحتياط بل هذه الأدلّة حاكمة عليها، لأنّها بيان للوجوب، وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان.

والاعتراض الآخر: أنّ أدلّة البراءة تختص بموارد الشك البدوي، والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية بل هي مقرونة بالعلم الاجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات.

أمّا الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدة نقاط:

الاولى: إنّ مااستدلّ به على وجوب الاحتياط ليس تاماً، كما يظهر باستعراض الروايات التي ادّعيت دلالتها على ذلك. وقد تقدّم في الحلقة السابقة(١) إستعراض عدد مهمّ منها مع مناقشة دلالتها. نعم جملة منها تدلّ على الترغيب في الاحتياط والحثّ عليه، ولا كلام في ذلك

الثانية: انّ أدلّة وجوب الاحتياط المدّعاة ليست حاكمة على أدلّة

---

(١) راجع: ج١ ص٣٨٥ - ٣٨٩.

البراءة المتقدّمة، لما اتّضح سابقاً من أنّ جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع، فلايكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها، بل يحصل التعارض حينئذٍ بين الطائفتين من الأدلّة.

الثالثة: إذا حصل التعارض بين الطائفتين، فقد يقال بتقديم أدلّة وجوب الاحتياط، لأنّ مايعارضها من أدلّة البراءة القرآنية، الآية الاولى على اساس الاطلاق في اسم الموصول فيها للتكليف، وهذا الاطلاق يقيَّد بأدلّة وجوب الاحتياط. وما يعارضها من أدلّة البراءة في الروايات، حديث الرفع، وهي أخص منه أيضاً، لورودها في الشبهات الحكمية، وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية، فيقيد بها.

ولكن التحقيق انّ النسبة بين أدلّة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه، لشمول تلك الأدلّة موارد عدم الفحص، واختصاص الآية بموارد الفحص، كما تقدم عند الكلام عن دلالتها، فهي كما تعتبر أعم بلحاظ شمولها للفعل والمال، كذلك تعتبر أخص بلحاظ ماذكرناه؛ ومع التعارض بالعموم من وجه يقدّم الدليل القرآني، لكونه قطعياً. كما ان النسبة بين أدلّة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه أيضاً، لعدم شموله موارد العلم الاجمالي، وشمول تلك الأدلّة لها، ويقدّم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض، لكونه موافقاً لاطلاق الكتاب ومخالفه معارض له.

ولو تنزلنا عما ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط، أمكن الرجوع الى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان، وأمكن الرجوع الى دليل الاستصحاب، كما

أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة(١).

وأمّا الاعتراض الثاني بوجود العلم الاجمالي، فقد اجيب عليه بجوابين:

الجواب الأول: انّ العلم الاجمالي المذكور منحلّ بالعلم الاجمالي بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات وفقاً لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، لتوفّر كلا شرطي القاعدة فيها، فانّ أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير، ولايزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير؛ ومع الانحلال تكون الشبهة خارج نطاق العلم الصغير بدوية، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوت التكليف فيها أمارة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها، وهذا هو المطلوب.

وهذا الجواب ليس تاماً، إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الامارات المعتبرة من اخبار الثقات ونحوها، كذلك يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الامارات غير المعتبرة، إذ لايحتمل عادة وبحساب الاحتمالات كذبها جميعاً؛ فهناك إذن علمان اجماليان صغيران، والنطاقان وإن كانا متداخلين جزئياً ـ لأنّ الامارات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع ـ ولكن مع هذا يتعذّر الانحلال، لأنّ المعلومين بالعلمين الاجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق، فهذا يعني انّ عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير المفترض في دائرة

(١) راجع: ج١ ص٣٩٠.

اخبار الثقات، وبذلك يختل الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير. وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطا القاعدة متوفّران بالنسبة إلى كلّ من العلمين الاجماليين الصغيرين في نفسه، فافتراض انّ احدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلاموجب.

الجواب الثاني: إنّ العلم الاجمالي الذي تضمّ أطرافه كل الشبهات يسقط عن المنجزية باختلال الركن الثالث من الاركان الأربعة التي يتوقّف عليها تنجيزه ـ وقد تقدّم شرحها في الحلقة السابقة ـ(١) وذلك لأنّ جملة من أطرافه قد تنجّزت فيها التكاليف بالامارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آية وخبر ثقة واستصحاب مثبت للتكليف، وفي كل حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الاطراف، ويسمّى ذلك بالانحلال الحكمي، كما تقدّم.

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام ـ كما عن السيد الاستاذ ـ(٢) بأنّ العلم الاجمالي متقوّم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف، ودليل حجية الامارة المثبتة للتكليف في بعض الاطراف لمّا كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبّد بعدمه، وهذا بنفسه إلغاء تعبّدي للعلم الاجمالي.

ويرد على هذا التقريب: انّ الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي هو التعارض بين الاصول في اطرافه ـ كما تقدم ـ وليس هو العلم الاجمالي بعنوانه، فلاأثر للتعبد بالغاء هذا العنوان، وانما يكون

---

(١) راجع: ج١ ص٤٠٣.

(٢) مصباح الاصول: ج٢ ص٣٠٧.

تأثيره عن طريق رفع التعارض، وذلك باخراج موارد الامارات المثبتة للتكليف عن كونها مورداً لاصالة البراءة، لأنّ الامارة حاكمة على الاصل، فتبقى الموارد الأُخرى مجرى لاصل البراءة بدون معارض؛ وبذلك يختل الركن الثالث ويتحقّق الانحلال الحكمي من دون فرق بين أن نقول بمسلك جعل الطريقية وإلغاء الشك بدليل الحجية،أو لا.

تحديد مفاد البراءة:

وبعد أن اتضح إنّ البراءة تجري عند الشك ، لوجود الدليل عليها وعدم المانع، يجب أنْ نعرف انّ الضابط في جريانها أنْ يكون الشك في التكليف، لأنّ هذا هو موضوع دليل البراءة. وأما إذا كان التكليف معلوماً والشك في الامتثال فلاتجري البراءة وانما تجري أصالة الاشتغال، لأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بأنّ الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعليته، إذ على هذا المسلك لايكون الشك في الامتثال شكاً في فعلية التكليف، فلاموضوع لدليل البراءة بوجه.

واما إذا قيل:بأنّ الامتثال من مسقطات التكليف، فالشك فيه شك في التكليف لامحالة؛ ومن هنا قد يتوهّم تحقق موضوع البراءة وإطلاق ادلتها لمثل ذلك ، ولابدّ للتخلّص من ذلك إمّا من دعوى انصراف أدلّة البراءة الى الشك الناشئ من غير ناحية الامتثال، أو التمسك بأصل موضوعي حاكم، وهو استصحاب عدم الامتثال.

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال ـ أي المكلف به ـ باتخاذ الأول ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً

لاصالة الاشتغال، يقع الكلام في ميزان التميز الذي به يعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة. وهذا الميزان انما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التميز فيها إلى دقّة، دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكاً في التكليف، كما هو واضح.

وتوضيح الحال في المقام: إنّ الشبهة الموضوعية تستبطن دائماً الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي، إذ لو كانت كلها معلومة فلايتصور شك إلّا من أصل حكم الشارع وتكون الشبهة حينئذٍ حكمية. وهذه الاطراف هي عبارة عن قيد التكليف ومتعلقه و المتعلّق له المسمّى بالموضوع الخارجي، فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدها (البلوغ) ومتعلّقها (الشرب) ومتعلّق متعلّقها (الخمر). وخطاب (اكرم عالماً اذا جاء العيد) قيد الوجوب فيه (مجيء العيد) ومتعلّقه (الاكرام) ومتعلّق متعلّقه (العالم).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فان كان الشك في صدور المتعلق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلااشكال وتجري اصالة الاشتغال، لأنّ التكليف معلوم ولاشك فيه، لبداهة أنّ فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلّقه خارجاً، وانّما الشك في الخروج عن عهدته، فلامجال للبراءة.

وأمّا إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، كما إذا لم يحرز كون فردمّا مصداقاً للموضوع الخارجي، فان كان اطلاق التكليف بالنسبة اليه شمولياً جرت البراءة، لأنّ الشك حينئذ يستبطن الشك في التكليف الزائد، كما اذا قيل:(لا تشرب الخمر) و(أكرم الفقراء) وشك في أنّ هذا خمر وفي أن ذاك فقير. وان كان اطلاق التكليف بالنسبة

اليه بدلياً لم تجر البراءة، كما اذا ورد (أكرم فقيراً) وشُكّ في أنّ زيداً فقير، فلايجوز الاكتفاء باكرامه، لأنّ الشك المذكور لايستبطن الشك في تكليف زائد بل في سعة دائرة البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها.

وعلى هذا الضوء يعرف أنّ لجريان البراءة إذن ميزانان:

أحدهما: أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته.

والآخر: أن يكون اطلاق التكليف بالنسبة اليه شمولياً لابدلياً.

فان قيل: إنّ مردّ الشك في الموضوع الخارجي الى الشك في قيد التكليف، لأنّ الموضوع قيد فيه؛ فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجاً، فمع الشك في خمرية المائع يشك في فعلية التكليف المقيد وتجري البراءة. وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط، كما يظهر من كلمات المحقّق النائيني ـ قدّس الله روحه ـ (١).

كان الجواب: إنّه ليس من الضروري دائماً أنْ يكون متعلق المتعلق مأخوذاً قيداً في التكليف، سواء كان ايجاباً أو تحريماً، وانما قد تتفق ضرورة ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياري، كالقبلة مثلاً. وعليه فإذا افترضنا إنّ حرمة شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيداً فيها على نحو كانت الحرمة فعلية حتى قبل وجود الخمر خارجاً، صحّ مع ذلك إجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي، لأنّ اطلاق التكليف بالنسبة الى المشكوك شمولي.

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع أنْ نردّ الشك في خمرية المائع الى

---

(١) فوائد الاصول: ج٣ ص٣٩٢.

الشك في قيد التكليف، لاعن طريق افتراض تقيّد الحرمة بوجود الخمر خارجاً، بل بتقريب: إنّ خطاب (لا تشرب الخمر) مرجعه الى قضية شرطية مفادها: كلما كان مائع مّا خمراً فلا تشربه، فحرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمراً، سواء وجد خارجاً أو لا؛ فاذا شك في أنّ الفقاع خمر أولا مثلا، جرت البراءة عن الحرمة فيه.

وبهذا صحّ القول بأنّ البراءة تجري كلما كان الشك في قيود التكليف، وإنّ قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاد كان التامة، بمعنى اناطته بوجود شيء خارجاً، فيكون الوجود الخارجي قيداً. وأُخرى يكون على وزان مفاد كان الناقصة، بمعنى اناطته باتصاف شيء بعنوان فيكون الا تّصاف قيداً. فإذا شك في الوجود الخارجي على الأول أو في الا تصاف على الثاني جرت البراءة، وإلّا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعمّم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلق معاً، فكما انّ حرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمراً، كذلك الحال في حرمة الكذب، فانّ ثبوتها لكلام مقيَّد بأن يكون الكلام كذباً، فإذا شك في كون كلام كذباً كان ذلك شكاً في قيد التكليف.

وهكذا نستخلص: أنّ الميزان الاساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف، وهي تارة على وزان مفاد كان التامة، كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات. وأُخرى على وزان مفاد كان الناقصة بالنسبة الى عنوان الموضوع، كالشك في خمرية المائع. وثالثة على وزان كان الناقصة بالنسبة الى عنوان المتعلق، كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً.

استحباب الاحتياط:

عرفنا سابقاً عدم وجوب الاحتياط، ولكن ذلك لايحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه، لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، والكلام في ذلك يقع في نقطتين:

الاولى: في إمكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط ثبوتاً، إذ قد يقال بعدم إمكانه، فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الارشاد الى حسنه عقلا، وذلك لوجهين:

الاول: انّه لغو، لأنّه إن أُريد باستحباب الاحتياط الالزام به فهو غير معقول. وإن اريد ايجاد محرّك غير الزامي نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب، إذ يكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك بضمّ استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فانه محرّك بمرتبة غير إلزامية.

الثاني: إنّ حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي؛ وقد تقدّم المسلك القائل بأنّ الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لايستتبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غير صحيح:

أما الأول: فلأنّ الاستحباب المولوي للاحتياط إمّا أنْ يكون نفسياً لملاك وراء ملاكات الاحكام المحتاط بلحاظها، وإمّا أنْ يكون طريقياً بملاك التحفظ على تلك الاحكام. وعلى كلا التقديرين لالغوية؛ أمّا على النفسية فلأنّ محرّكيّته مغايرة سنخاً لمحرّكيّة الواقع المشكوك، فتتأكد إحداهما بالأُخرى. وأمّا على الطريقية فلأنّ مرجعه حينئذٍ الى إبراز مرتبة

من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضاً، ومن الواضح انّ درجة محرّكيّة الواقع المشكوك تابعة لما يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.

وأما الوجه الثاني: فلو سلّم المسلك المشار اليه فيه لاينفع في المقام، إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي ليرد ماقيل، بل هو ثابت بدليله، وانما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته. ولهذا فانّ متعلّق الاستحباب عبارة عن تجنّب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصد قربي، والعقل انما يستقلّ بحسن التجنّب الانقيادي والقربي خاصة.

النقطة الثانية: إنّ الاحتياط متى ماأمكن فهو مستحب ـ كما عرفت ـ ولكن قد يقع البحث في إمكانه في بعض الموارد. وتوضيح ذلك: إنه إذا احتمل كون فعل ما واجباً عبادياً، فان كانت أصل مطلوبيته معلومة أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه به، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو إستحباباً، فانّ هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقربياً. وأمّا إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة، فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذ، لانه إن اتى به بلاقصد قربيّ، فهو لغو جزماً. وإن أتىٰ به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن إفتراض الأمر والبناء على وجوده، مع ان المكلّف شاك فيه، وهو تشريع محرّم، فلايقع الفعل عبادة لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمر معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، فيقصد المكلف إمتثال هذا الأمر، وكون الأمر بالاحتياط توصلياً (لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله) لاينافي ذلك،

لأنّ ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، بل من عبادية مايحتاط فيه.

ولكنّ التحقيق عدم الحاجة الى هذا الجواب، لأنّ التحرّك عن احتمال الأمر بنفسه قربي كالتحرّك عن الأمر المعلوم، فلايتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي الاتيان به رجاء.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الوظيفة
في حالة العلم الإجمالي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢

١ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي.
٢ ـ أركان منجزية العلم الاجمالي.
٣ ـ تطبيقات منجزية العلم الاجمالي.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلّ ماتقدّم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي. والآن نتكلم عن الشك في حالات العلم الاجمالي. والبحث حول ذلك يقع في ثلاثة فصول:

الأول: في اصل قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالث: في بعض تطبيقاتها، كما يأتي تباعاً إن شاء الله تعالى.

- ١ -

قاعدة منجزية العلم الإجمالي

والكلام في هذه القاعدة يقع في ثلاثة امور:

الأمر الأول: في أصل منجزية العلم الاجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمّنة.

والأمر الثاني: في جريان الاصول في جميع اطراف العلم الاجمالي وعدمه ثبوتاً أو اثباتاً.

والأمر الثالث: في جريانها في بعض الاطراف.

ومرجع البحث في الأمرين الاخيرين الى مدى مانعية العلم الاجمالي بذاته أو بتنجيزه عن جريان الاصول بايجاد محذور ثبوتي أو اثباتي يحول دون جريانها في الاطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الامور الثلاثة تباعاً:

١ ـ منجزية العلم الاجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمّنة الشرعية:

والبحث في أصل منجزية العلم الاجمالي إنّما يتجه بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان، حيث إنّ كل شبهة من أطراف العلم مؤمّن

عنها بالقاعدة المذكورة، فيحتاج تنجُّز التكليف فيها إلى منجّز، ولابدّ من البحث حينئذ عن حدود منجزية العلم الاجمالي ومدى إخراجه لأطرافه عن موضوع القاعدة. وأمّا بناء على مسلك حقّ الطاعة فكل شبهة منجّزة في نفسها بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمّنة، وينحصر البحث على هذا المسلك في الأمرين الاخيرين.

وعلى أيّ حال فنحن نتكلّم في الأمر الأول على أساس افتراض قاعدة قبح العقاب بلابيان، وعليه فلاشك في تنجيز العلم الاجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين، لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان، سواء قلنا بأنّ مردّ العلم الاجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع. أمّا على الأول فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ الجامع معلوم ضمناً حتماً، وعليه يحكم العقل بتنجُّز الجامع، ومخالفة الجامع إنما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين، لأنّ ترك الجامع لايكون إلّا بترك كلافرديه، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلا للتكليف المعلوم بالاجمال.

وإنّما المهم البحث في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلا، فقد وقع الخلاف في ذلك، فذهب جماعة كالمحقق النائيني(١) والسيد الاستاذ(٢) إلى أنّ العلم الاجمالي لايقتضي بحدّ ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كلّ اطرافه مباشرة. وذهب المحقّق العراقي(٣) وغيره إلى أنّ العلم الاجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية، كما يستدعي حرمة المخالفة القطعية. ويظهر من بعض هؤلاء المحققين إنّ

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٢٤٢.
(٢) مصباح الاصول: ج٢ ص٣٤٨.
(٣) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٣٠٧.

المسألة مبنيّة على تحقيق هويّة العلم الاجمالي، وهل هوعلم بالجامع أو بالواقع؟ وعلى هذا الاساس سوف نمهّد للبحث بالكلام عن هويّة العلم الاجمالي والمباني المختلفة في ذلك، ثم نتكلم في مقدار التنجيز على تلك المباني.

الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي:

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي في ثلاثة مبان:

الأول: المبنى القائل بأنّ العلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم، وهذا مااختاره المحقّقان النائيني(١) والاصفهاني(٢).

وهذا المبنى يشتمل على جانب إيجابي ـ وهو اشتمال العلم الاجمالي على العلم بالجامع ـ وهذا واضح بداهة، وعلى جانب سلبي ـ وهو عدم تعدّي العلم من الجامع ـ وبرهانه: إنّه لوفرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع، فهو إمّا أنْ يكون بلامتعلق، أو يكون متعلقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعيّن، أو بالفرد بحدّ شخصي مردّد بين الحدّين أو الحدود. والكل باطل. أمّا الأول فلأنّ العلم صفة ذات الاضافة فلايعقل فرض انكشاف بلامنكشف. وأمّا الثاني فلبداهة انّ العالم بالاجمال لايعلم بهذا الطرف بعينه ولابذاك بعينه. وأمّا الثالث فلأنّ المردّد إن اريد به مفهوم المردّد فهذا جامع انتزاعي، والعلم به لايعني تعدّي العلم عن الجامع. وإنْ اريد به واقع المردّد فهو مما لايعقل ثبوته فكيف يعقل العلم

---

(١) فوائد الاصول: ج٤ ص١٠.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٢٤٢.

به، لأنّ كل ما له ثبوت فهو متعين بحد ذاته في أُفق ثبوته.

الثاني: المبنى القائل بأنّ العلم في موارد العلم الاجمالي يسري من الجامع إلى الحدّ الشخصي ولكنه ليس حدّاً شخصياً معيناً، لوضوح انّ كلا من الطرفين بحدّه الشخصي المعين ليس معلوماً، بل حدّاً مردّداً في ذاته بين الحدين.

وهذا مايظهر من صاحب الكفاية اختياره حيث ذكر في بحث الواجب التخييري من الكفاية(١): انّ أحد الأقوال فيه هو كون الواجب الواحد المردّد. وأشار في تعليقته على الكفاية(٢) الى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوب صفة، وكيف تتعلق الصفة بالواحد المردّد مع إنّ الموصوف لابدّ أنْ يكون معيناً في الواقع. وأجاب على الاعتراض بأنّ الواحد المردّد قد يتعلّق به وصف حقيقي ذو الاضافة، كالعلم الاجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباري، كالوجوب.

ويمكن الاعتراض عليه بأنّ المشكلة ليست هي مجرّد انّ المردّد كيف يكون لوصف من الاوصاف نسبة واضافة اليه، بل هي استحالة ثبوت المردّد ووجوده بما هو مردّد، وذلك لأنّ العلم له متعلّق بالذات وله متعلّق بالعرض، ومتعلّقه بالذات هو الصورة الذهنية المقوّمة له في افق الانكشاف، ومتعلّقه بالعرض هو مقدار مايطابق هذه الصورة من الخارج. والفرق بين المتعلّقين إنّ الأول لايعقل إنفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ، بخلاف الثاني.

وعليه فنحن نتساءل ماهو المتعلق بالذات للعلم في حالات العلم

---

(١) كفاية الاصول:ج١ ص٢٢٥.

(٢) حقائق الاصول:ج١ ص٣٣٤.

الاجمالي؟. فان كان صورة حاكية عن الجامع لاعن الحدود الشخصية رجعنا الى المبنى السابق. وإن كان صورة للحدّ الشخصي ولكنها مردّدة بحد ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين فهذا مستحيل، لأنّ الصورة وجود ذهني، وكل وجود متعين في صقع ثبوته، وتتعيَّن الماهية تبعاً لتعين الوجود، لأنّها حد له.

الثالث: ماذهب اليه المحقق العراقي(١) من أنّ العلم الاجمالي يتعلق بالواقع، بمعنى انّ الصورة الذهنية المقوّمة للعلم والمتعلقة له بالذات لاتحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفرد الواقعي بحدّه الشخصي، فالصورة شخصية ومطابقها شخصي ولكن الحكاية اجمالية، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيد من بعيد دون أن تتبيّن هويته، فانّ الرؤية هنا ليست رؤية للجامع بل للفرد، ولكنها رؤية غامضة.

ويمكن أنْ يبرهن على ذلك بأنّ العلم في موارد العلم الاجمالي لايمكن أن يقف على الجامع بحدّه، لأنّ العالم يقطع بأنّ الجامع لايوجد بحدّه في الخارج، وانما يوجد ضمن حد شخصي، فلابدّ من إضافة شيء الى دائرة المعلوم، فان كان هذا الشيء جامعاً وكلياً عاد نفس الكلام حتى ننتهي الى العلم بحد شخصي. ولمّا كان التردّد في الصورة مستحيلاً ـ كما تقدم ـ تعيّن أن يكون العلم متقوماً بصورة شخصية معينة مطابقة للفرد الواقعي بحدّه، ولكن حكايتها عنه اجمالية.

* * *

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٢٩٩.

تخريجات وجوب الموافقة القطعية:

إذا اتضحت لديك هذه المباني المختلفة فاعلم: انّه قد ربط استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية اثباتاً ونفياً بهذه المباني بدعوى انه إذا قيل بالمبنى الأول مثلا، فالعلم الاجمالي لايخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان المزعومة سوى الجامع، لأنّه المعلوم فقط. والجامع بحده لايقتضي الجمع بين الاطراف، بل يكفي في موافقته تطبيقه على أحد افراده.

وإذا قيل بالمبنى الثالث مثلا فالعلم الاجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجّزاً بالعلم؛ وحيث انه محتمل في كل طرف فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للخروج عن عهدة التكليف المنجّز.

ولكن الصحيح هو انّ المبنى الثالث لايختلف في النتيجة المقصودة في المقام عن المبنى الأول، لأنّ الصورة العلمية الاجمالية ـ على الثالث ـ وإن كانت مطابقة للواقع بحدّه ولكن المفروض على هذا المبنى اندماج عنصري الوضوح والاجمال في تلك الصورة معاً، وبذلك تميّزت عن الصورة التفصيلية، وما ينكشف ويتضح للعالم انما هو المقدار الموازي لعنصر الوضوح في الصورة، وهذا لايزيد على الجامع؛ ومن الواضح انّ البراءة العقلية انما يرتفع موضوعها بمقدار مايوازي جانب الوضوح لاالاجمال، لأنّ الاجمال ليس بياناً.

وعليه فالمنجّز مقدار الجامع لاأكثر على جميع المباني المتقدمة، وعليه فالعلم الاجمالي لايقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية.

ويوجد تقريبان لاثبات انّ العلم الاجمالي يستتبع وجوب الموافقة القطعية:

الأول: ماقد يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني(١) وحاصله مركب من مقدمتين:

الاولى: إنّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة أحد الطرفين يعتبر مخالفة احتمالية للجامع، لأنّ الجامع إنْ كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف، وإلّا فلا.

والثانية: إنّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجَّز غير جائزة عقلا، لأنّها مساوقة لاحتمال المعصية. وحيث انّ الجامع منجَّز بالعلم الاجمالي فلاتجوز مخالفته الاحتمالية.

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمة الاولى، فانّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحده فقط لم تكن مخالفة أحد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفة احتمالية له، لأنّ الجامع بحدّه لايقتضي أكثر من التطبيق على أحد الفردين، والمفروض انّ العلم واقف على الجامع بحدّه وإنّ التنجز تابع لمقدار العلم، فلامخالفة احتمالية للمقدار المنجَّز أصلاً.

الثاني: ماذهبت إليه مدرسة المحقّق النائيني ـ قدّس الله روحه ـ(٢) فانّها مع اعترافها بأنّ العلم الاجمالي لايستدعي وجوب الموافقة القطعية بصورة مباشرة، لأنّه لاينجّز أزيد من الجامع.. قامت بمحاولة لاثبات استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بصورة غير مباشرة، وهذه المحاولة يمكن تحليلها ضمن الفقرات التالية:

---

(١) راجع: نهاية الدراية:ج٢ ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) فوائد الاصول:ج٤ ص٢٥ ـ ٢٤.

أولا: إنّ العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية.

ثانياً: يترتّب على ذلك عدم إمكان جريان الاصول المؤمّنة في جميع الاطراف، لأنّه يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية.

ثالثاً: يترتّب على ذلك إنّ الاصول المذكورة تتعارض فلاتجري في أيّ طرف، لأنّ جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلامرجح، وجريانها في الكل غير ممكن.

رابعاً: ينتج من كلّ ذلك انّ احتمال التكليف في كل طرف يبقى بدون أصل مؤمّن، وكل احتمال للتكليف بدون مؤمّن يكون منجّزاً للتكليف، فتجب عقلا موافقة التكليف المحتمل في كل طرف باعتبار تنجّزه لاباعتبار وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي بعنوانها.

والتحقيق: إنّ المقصود بتعارض الاصول المؤمّنة في الفقرة الثالثة إن كان تعارض الاصول بما فيها قاعدة قبح العقاب بلابيان على اساس أنّ جريانها في كل من الطرفين غير ممكن وفي احدهما خاصة ترجيح بلامرجح، فهذا غير صحيح، لأنّ هذه القاعدة نجريها ابتداء فيما زاد على الجامع.

وبعبارة أُخرى: اننا عندما نعلم اجمالاً بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة، يكون كل من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل أو لذاك بالخصوص مورداً للبراءة العقلية، وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجاً عن مورد البراءة، فيتنجّز الوجوب بمقدار إضافته الى الجامع، لأنّ هذا هو المقدار الذي تمّ عليه البيان، ويؤمّن عنه بما هو مضاف الى الفرد. وهذا التبعيض في تطبيق البراءة العقلية معقول وصحيح، بينما لايطّرد في البراءة الشرعية، لانّها مفاد دليل لفظي وتابعة لمقدار ظهوره

العرفي، وظهوره العرفي لايساعد على ذلك.

وإن كان المقصود التعارض بين الاصول المؤمِّنة الشرعية خاصة فهو صحيح، ولكن كيف يرتَّب على ذلك تنجُّز التكليف بالاحتمال مع إنّ الاحتمال مؤمَّن عنه بالبراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان.

وصفوة القول انّه على هذا المسلك لاموجب لافتراض التعارض في البراءة العقلية، بل لامعنى لذلك، إذ لايعقل التعارض بين حكمين عقليين.

فان كان ملاك حكم العقل - وهو عدم البيان - تاماً في كل من الطرفين، استحال التصادم بين البراءتين، وإلّا لم تجر البراءة، لعدم المقتضي لاللتعارض.

وهكذا يتضح انّه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان لايمكن تبرير وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، وهذا بنفسه من المنبِّهات إلى بطلان القاعدة المذكورة.

نعم إذا نشأ العلم الاجمالي من شبهة موضوعية تردّد فيها مصداق قيد من القيود المأخوذة في الواجب بين فردين، وجبت الموافقة القطعية حتى على المسلك المذكور، كما إذا وجب اكرام العالم وتردّد العالم بين زيد وخالد، فانّ كون الاكرام إكراماً للعالم قيد للواجب، فيكون تحت الأمر وداخلاً في العهدة، ويشك في تحققه خارجاً بالاقتصار على إكرام أحد الفردين، ومقتضى قاعدة إنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وجوب الاحتياط حينئذ.

هذا كله فيما يتعلق بالأمر الأول.

٢ ـ جريان الاصول في جميع الاطراف وعدمه:

وأمّا الأمر الثاني وهو في جريان الاصول الشرعية في جميع اطراف العلم الاجمالي فقد تقدّم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الاثبات معاً في مباحث القطع، واتّضح: أنّ المشهور بين الاصوليين استحالة جريان الاصول في جميع الاطراف، لأدائه الى الترخيص في المعصية للمقدار المعلوم، أي في المخالفة القطعية، وأنّ الصحيح هو إمكان جريانها في جميع الاطراف عقلاً، غير انّ ذلك ليس عقلائياً. ومن هنا كان الارتكاز العقلائي موجباً لانصراف أدلّة الاصول عن الشمول لجميع الاطراف.

وينبغي أن يعلم: انّ ذلك انما هو بالنسبة الى الاصول الشرعية المؤمّنة، وأمّا الاصول الشرعية المنجّزة للتكليف فلامحذور ثبوتاً ولا إثباتاً في جريانها في كل اطراف العلم الاجمالي بالتكليف اذا كان كل طرف مورداً لها في نفسه، حتى ولو كان المكلّف يعلم بعدم ثبوت أكثر من تكليف واحد، كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الاناءات المعلومة نجاستها سابقاً، فيجري استصحاب النجاسة في كل واحد منها. ومنه يعلم انه لو لم تكن النجاسة الفعلية معلومة اصلاً، أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسة في كل اناء مادامت أركانه تامة فيه، ولاينافي ذلك العلم اجمالاً بطهارة بعض الأواني وارتفاع النجاسة عنها واقعاً، لأنّ المنافاة إمّا أنْ تكون بلحاظ محذور ثبوتي، بدعوى المنافاة بين الاصول المنجّزة للتكليف والحكم الترخيصي المعلوم بالاجمال، أو بلحاظ محذور إثباتي وقصور في اطلاق دليل الاصل:

أمّا الأول: فقد يقرَّب بوقوع المنافاة بين الالزامات الظاهرية والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الاجمال جزماً.

والجواب: انّ المنافاة بينها وبين الترخيص الواقعي إن كانت بملاك التضاد بين الحكمين فيندفع بعدم التضاد مادام احدهما ظاهرياً والآخر واقعياً. وإن كانت بملاك مايستتبعان من تحرّك أو اطلاق عنان فمن الواضح انّ الترخيص المعلوم إجمالاً لايستتبع اطلاق العنان الفعلي، لعدم تعيّن مورده، فلاينافي الاصول المنجّزة في مقام العمل.

وأمّا الثاني: فقد يقرَّب بقصور في دليل الاستصحاب، بدعوى انّه كما ينهى عن نقض اليقين بالشك كذلك يأمر بنقض اليقين باليقين، والأول يستدعي إجراء الاستصحاب في تمام الاطراف، والثاني يستدعي نفي جريانها جميعاً في وقت واحد، لأنّ رفع اليد عن الحالة السابقة في بعض الاناءات نقض لليقين باليقين.

والجواب أولاً: انّ هذا انّما يوجب الاجمال في مااشتمل من روايات الاستصحاب على الأمر والنهي معاً، لافيما اختص مفاده بالنهي فقط.

وثانياً: انّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين أنْ يكون اليقين الناقض متعلقاً بعين ماتعلّق به اليقين المنقوض، وهذا غير حاصل في المقام، لأنّ اليقين المدّعىٰ كونه ناقضاً هو العلم الاجمالي بالحكم الترخيصي، ومصبُّه ليس متحداً مع مصبِّ أي واحد من العلوم التفصيلية المتعلقة بالحالات السابقة للاناءات.

وعليه فالاصول المنجّزة والمثبتة للتكليف لابأس بجريانها حتى مع العلم اجمالاً بمخالفة بعضها للواقع. وهذا معنى قولهم: إن الاصول العملية تجري في أطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفة

عملية لتكليف معلوم بالاجمال.

٣ ـ جريان الاصول في بعض الاطراف وعدمه:

وأما الأمر الثالث فهو في جريان الاصول الشرعية المؤمّنة في بعض اطراف العلم الاجمالي، والكلام عن ذلك يقع في مقامين ثبوتي واثباتي:

أمّا الثبوتي فنبحث فيه عن إمكان جريان الاصول المؤمّنة في بعض الاطراف ثبوتاً وعدمه، ومن الواضح انه على مسلكنا القائل بامكان جريان الاصول في جميع الاطراف، لامجال لهذا البحث، إذ لامعنى لافتراض محذور ثبوتي في جريانها في بعض الاطراف.

وأمّا على مسلك القائلين باستحالة جريان الاصول في جميع الاطراف، فكذلك ينبغي أن نستثني من هذا البحث القائلين بأنّ العلم الاجمالي لايستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة، فانّه على قولهم هذا لاينبغي أنْ يتوهّم إمتناع جريان الأصل المؤمّن في بعض الاطراف، إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الاجمالي.

وأما القائلون بأنّ العلم الاجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية، فيصحُّ البحث على اساس قولهم، لأنّ جريان الاصل المؤمّن في بعض الاطراف يرخِّص في ترك الموافقة القطعية، فلابدّ من النظر في إمكان ذلك وامتناعه. ومردُّ البحث في ذلك الى النزاع في أنّ العلم الاجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب الموافقة القطعية إستدعاءً منجّزاً على نحو استدعاء العلة لمعلولها، أو استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه، فانّ فعليته منوطة بعدم وجود المانع. فعلى الأول يستحيل إجراء الأصل المؤمّن في بعض

الاطراف، لأنّه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية. وعلى الثاني يمكن إجراؤه، إذ يكون الاصل مانعاً عن فعلية حكم العقل ورافعاً لموضوعه.

وعلى هذا الأساس وجد إتجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

أحدهما: القول بالاستدعاء على نحو العلّية. وذهب اليه جماعة، منهم المحقق العراقي(١).

والآخر: القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء. وذهب اليه جماعة، منهم المحقق النائيني على ماهو المنقول عنه في فوائد الاصول(٢).

وقد ذكر المحقق العراقي ـ رحمه الله ـ في تقريب العلّية: انّه لاشك في كون العلم منجّزاً لمعلومه على نحو العلّية، فاذا ضممنا الى ذلك انّ المعلوم بالعلم الاجمالي هو الواقع لامجرد الجامع، ثبت انّ الواقع منجّز على نحو العلّية، ومعه يستحيل الترخيص في أيّ واحد من الطرفين، لاحتمال كونه هو الواقع.

وبكلمة أُخرى: انّ المعلوم بالعلم الاجمالي إن كان هو الجامع فلامقتضي لوجوب الموافقة القطعية أصلاً. وإن كان هو الواقع فلابدّ من افتراض تنجُّزه على نحو العلّية، لأنّ هذا شأن كل معلوم مع العلم.

واعترض عليه المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ (٣) بأنّ العلم الاجمالي ليس أشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي، والعلم التفصيلي نفسه يعقل

---

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٣٠٧.

(٢) فوائد الاصول: ج٤ ص٢٥.

(٣) فوائد الاصول: ج٤ ص٣٤.

الترخيص في المخالفة الاحتمالية لمعلومه، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، وهذا يعني عدم كونه علة لوجوب الموافقة القطعية، فكذلك العلم الاجمالي.

وأجاب المحقق العراقي(١) على هذا الاعتراض بأنّ قاعدة الفراغ وأمثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية، لتكون منافية لافتراض علّية العلم لوجوبها، بل هي إحراز تعبدي للموافقة، أي موافقة قطعية تعبدية، وافتراض العلّية يعني علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبّداً.

وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعدة الفراغ وإجراء إصالة البراءة في احد طرفي العلم الاجمالي، فانّ الاول لاينافي العلّية بخلاف الثاني.

والتحقيق: انّ قاعدة الفراغ وإصالة البراءة وان كانتا مختلفتين في لسانيهما، إلّا انّ هذا مجرّد اختلاف في اللسان والصياغة، وأما واقعهما وروحهما فواحد، لأنّ كلاً منهما نتيجة لتقديم الاغراض الترخيصية على الاغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ، غير انّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص، واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراضها موافقة كاملة؛ فلامعنى للقول بأنّ أحد اللسانين ممتنع دون الآخر.

والصحيح: هو عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة، لأنّ الترخيص الظاهري في بعض الاطراف له نفس الحيثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد. هذا كله بحسب مقام الثبوت.

---

(١) نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث ص٣٠٩-٣١٠.

وأما بحسب مقام الاثبات فقد يقال: انّ أدلّة الاصول قاصرة عن إثبات جريان الأصل في بعض الاطراف، لأنّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كل الاطراف باطل، لأننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية. وجريانه في البعض المعيّن دون البعض الآخر ترجيح بلامرجح، لانّ نسبة دليل الاصل الى كل من الطرفين على نحو واحد. و جريانه في البعض المردد غير معقول، إذ لا معنى للمردّد.

وبكلمة أُخرى: انّه بعد العلم بعدم جريان الاصل في كل الاطراف في وقت واحد يحصل التعارض بين إطلاق دليل الاصل لكل طرف واطلاقه لسائر الاطراف، ومقتضى التعارض التساقط.

وهناك إعتراض مشهور يوجّه الى هذا البرهان، وحاصله: إنّ المحذور الناجم عن جريان الاصول في كل الاطراف هو الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا المحذور انما ينشأ من إجراء الاصل في كلّ من الطرفين مطلقاً، أي سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر أو اجتنبه، وإذا ألغينا اطلاق الاصل في كل منهما لحالة ارتكاب الآخر، أنتج إثبات ترخيصين مشروطين، وكل منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لايؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ويعني ذلك انّ المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق الاصل في كل طرف، ولايتوقف دفعه على الغاء الاصل رأساً. ولاشك في انّ رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لايجوز الا لضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها، فلماذا لانجري الاصل في كل من الطرفين ولكن مقيداً بترك الآخر.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجوه:

الأول: ماذكره السيد الاستاذ(١) من أنّ الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين وان كان لايؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ولكنه يؤدّي الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً، وهو مستحيل.

ويرد عليه: انّ الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً، وإنّما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي، والمفروض عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لابلحاظ نفسه ولابلحاظ مبادئه، فلم يبق إلّا التنافي بلحاظ عالم الامتثال، وقد فرضنا هنا انّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه، فلم يبق هناك تناف بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، والتكليف المعلوم بالاجمال في أي مرحلة من المراحل.

هذا على أنّ بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحو لايمكن ان تصبح كلها فعلية في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأن تفترض أطراف العلم الاجمالي ثلاثية، ويفترض انّ الترخيص في كل طرف مقيّد بترك أحد بديليه وارتكاب الآخر.

الثاني: ماذكره السيد الاستاذ أيضاً من أنّه إذا اريد إجراء الاصل مقيّداً في كل طرف فهناك أوجه عديدة للتقييد، فقد يجري الاصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر، أو بأن يكون قبل الآخر، أو بأن يكون بعد الآخر، فأيّ مرجّح لتقييد على تقييد؟

---

(١) راجع: مصباح الاصول:ج٢ ص٣٥٥.

ويرد عليه: انّ التقييد انما يراد لالغاء الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الاصل وابقاء الحالة التي لامعارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة التي لامعارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر، وأما حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الاصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه.

الثالث: ماذكره أيضاً من أنّ لدليل الاصل اطلاقاً افرادياً لهذا الطرف ولذاك ، واطلاقاً احوالياً في كل من الفردين لحالة ترك الآخر وفعله، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الاطلاقين الاحواليّين معاً، كذلك يندفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادي والاحوالي في أحد الطرفين خاصة، فأيّ مرجّح لأحد الدفعين على الآخر؟

ويرد عليه: انّ المرجّح هو انّ مايبقى تحت دليل الاصل بموجب الدفع الاول للمحذور ليس له معارض اصلاً، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه له معارض.

الرابع: انّ الحكم الظاهري يجب أنْ يكون محتمل المطابقة للحكم الواقعي، والترخيص المشروط ليس كذلك ، لأنّ ماهو ثابت في الواقع إمّا الحرمة المطلقة وإمّا الترخيص المطلق.

ويرد عليه: انّه لابرهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري، وانّما يشترط فيه أمران، أحدهما أنْ يكون الحكم الواقعي مشكوكاً. والآخر أنْ يكون الحكم الظاهري صالحاً لتنجيزه أو التعذير عنه.

الخامس: وهو التحقيق في الجواب وحاصله: انّ مفاد دليل الترخيص الظاهري ومدلوله التصديقي هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفّظ على الغرض اللزومي، ومعنى إفتراض ترخيصين مشروطين

كذلك انّ عدم اهتمام المولى بالتحفّظ على الغرض اللزومي في كل طرف منوط بترك الآخر، وانه في حالة تركهما معاً لااهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً. وكل هذا لامحصّل له، لأنّ المعقول انما هو ثبوت مرتبة ناقصة من الاهتمام للمولى تقتضي التحفظ الاحتمالي على الواقع المعلوم بالاجمال، واستفادة ذلك من الترخيصين المشروطين المراد إثباتهما باطلاق دليل الاصل لايمكن إلّا بالتأويل وإرجاعهما الى الترخيص في الجامع ـ أي في أحدهما ـ وهذه العناية لايفي بها إطلاق دليل الاصل.

وفي ضوء ماتقدم قد يقال: انّه لا تبقى ثمرة بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء، إذ على كل حال لايجري الاصل المؤمّن في بعض الاطراف ولكن سيظهر فيما يأتي تحقق الثمرة في بعض الحالات.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

جريان الاصل في بعض الاطراف بلامعارض:

اتضح مما سبق انّ دليل الأصل لايفي لاثبات جريان الاصل المؤمّن في بعض الاطراف، وذلك بسبب المعارضة، ولكن قد تستثنى من ذلك عدة حالات:

منها: ماإذا كان في أحد طرفي العلم الاجمالي أصل واحد مؤمّن وفي الطرف الآخر أصلان طوليان، ونقصد بالاصلين الطوليين أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه تعبداً. ومثال ذلك: أن يعلم إجمالاً بنجاسة إناء مردّد بين إناءين، أحدهما مجرى لأصالة الطهارة فقط، والآخر مجرى لاستصحاب الطهارة واصالتها معاً، بناء على انّ الاستصحاب حاكم على أصالة الطهارة، فقد يقال في مثل ذلك: انّ

اصالة الطهارة في الطرف الأول تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الثاني، ولا تدخل اصالة الطهارة للطرف الثاني في هذا التعارض، لأنّها متأخرة رتبة عن الاستصحاب ومتوقفة على عدمه فكيف تقع طرفاً للمعارضة في مرتبته؟

وبكلمة أُخرى: انّ المقتضي لها إثباتاً لايتمّ إلّا بعد سقوط الاصل الحاكم، وهو الاستصحاب، والسقوط نتيجة المعارضة بينه وبين اصالة الطهارة في الطرف الأول، وإذا كان الأصل متفرعاً في اقتضائه للجريان على المعارضة فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أنْ يكون طرفاً في تلك المعارضة سقط المتعارضان أولاً وجرى الاصل الطولي بلامعارض.

ومنها: ماإذا كان دليل الاصل شاملاً لكلا طرفي العلم الاجمالي بذاته، وتوفّر دليل اصل آخر لايشمل إلّا أحد الطرفين. ومثال ذلك: أن يكون كل من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمّن، وكان أحدهما خاصة مورداً لاصالة الطهارة، ففي مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان وتجري اصالة الطهارة بدون معارض، سواء قلنا بالطولية بين الاستصحاب وأصالة الطهارة أو بالعرضية، وذلك لأنّ اصالة الطهارة في طرفها لايوجد مايصلح لمعارضتها لامن دليل اصالة الطهارة نفسها، ولامن دليل الاستصحاب، أما الأول فلأنّ دليل اصالة الطهارة لايشمل الطرف الآخر بحسب الفرض، ليتعارض الاصلان. وأمّا الثاني فلأنّ دليل الاستصحاب مبتلى بالتعارض في داخله بين استصحابين، والتعارض الداخلي في الدليل يوجب اجماله، والمجمل لايصلح أن يعارض غيره.

ومنها: أنْ يكون الاصل المؤمّن في أحد الطرفين مبتلى في نفس مورده بأصل معارض منجّز دون الاصل في الطرف الآخر. ومثاله:أن يعلم اجمالاً بنجاسة أحد إناءين وكل منهما مجرى لاستصحاب الطهارة في نفسه، غير انّ أحدهما مجرى لاستصحاب النجاسة أيضاً، لتوارد الحالتين عليه مع عدم العلم بالمتقدم والمتأخر منهما، فقد يقال:حينئذ بجريان استصحاب الطهارة في الطرف الآخر بلامعارض، لأنّ استحصاب الطهارة الآخر ساقط بالمعارضة في نفس مورده باستصحاب النجاسة.

وقد يقال في مقابل ذلك: بأنّ التعارض يكون ثلاثيا، فاستصحاب الطهارة المبتلى يعارض استصحابين في وقت واحد. وتحقيق الحال متروك الى مستوى أعمق من البحث.

وإذا صحّ جريان الاصل بلامعارض في هذه الحالات كان ذلك تعبيراً عملياً عن الثمرة بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء.

وقد تلخّص مما تقدم انّ العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، وانّه كلّما تعارضت الاصول الشرعية المؤمّنة في اطرافه وتساقطت حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، لتنجّز الاحتمال في كل شبهة بعد بقائها بلامؤمّن شرعي وفقاً لمسلك حقّ الطاعة. وحيث انّ تعارض الاصول يستند الى العلم الاجمالي، فيعتبر تنجّز جميع الاطراف من آثار نفس العلم الاجمالي.

ولافرق في منجّزية العلم الاجمالي بين أنْ يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحد، أو تكليفاً من نوعين، كما إذا علم بوجوب شيء أوحرمة الآخر.

كما لافرق أيضاً بين أن يكون المعلوم نفس التكليف أو موضوع

التكليف، لأنّ العلم بموضوع التكليف إجمالاً يساوق العلم الاجمالي بالتكليف؛ ولكن على شرط أنْ يكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي؛ وأمّا إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كل تقدير أو على بعض التقادير فلايكون العلم منجّزاً، لأنّه لايساوق حينئذ العلم الاجمالي بالتكليف.

ومن هنا لايكون العلم الاجمالي بنجاسة إحدى قطعتين من الحديد منجّزاً، خلافاً للعلم الاجمالي بنجاسة أحد ماءين أو ثوبين، أمّا الأول فلأنّ نجاسة قطعة الحديد ليست تمام الموضوع لتكليف شرعي، بل هي جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء مثلاً، والجزء الآخر ملاقاة الماء للقطعة الحديدية، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر. وأما الثاني فلأنّ نجاسة الماء تمام الموضوع لحرمة شربه.

ومثل الأول العلم الاجمالي بنجاسة قطعة حديدية أو نجاسة الماء، لأنّ المعلوم هنا جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والضابط العام للتنجيز أن يكون العلم الاجمالي مساوقاً للعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي؛ وكلما لم يكن العلم الاجمالي كذلك فلاينجّز وتجري الاصول المؤمّنة في مورده بقدر الحاجة، ففي مثال العلم بنجاسة قطعة الحديد أو الماء تجري اصالة الطهارة في الماء، ولا تعارضها اصالة الطهارة في الحديد، إذ لاأثر عملي لنجاسته فعلاً.

- ٢ -

أركان منجزية العلم الاجمالي

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم انّ قاعدة منجزية العلم الاجمالي لها عدة أركان:

- ١ -

الركن الأول: وجود العلم بالجامع، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرف بدوية وتجري فيها البراءة الشرعية.

ولاشك في وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيما إذا كان علماً وجدانياً، وأمّا إذا كان مايعبّر عنه بالعلم التعبّدي، فلابدّ من بحث فيه. ومثاله أن تقوم البينة مثلاً على نجاسة أحد الاناءين، فهل يطبّق على ذلك قاعدة منجّزية العلم الاجمالي أيضاً؟ وجهان:

فقد يقال: بالتطبيق على أساس انّ دليل الحجية يجعل الامارة علماً، فيترتّب عليه آثار العلم الطريقي التي منها منجزية العلم الاجمالي.

وقد يقال: بعدمه على أساس انّ الاصول انما تتعارض اذا أدّى جريانها في كل الاطراف إلى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، ولايلزم ذلك في مورد البحث، لعدم العلم بمصادفة البيّنة

للتكليف الواقعي.

وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

وتحقيق الحال في ذلك: انّ البينّة تارة يفترض قيامها إبتداء على الجامع؛ وأُخرى يفترض قيامها على الفرد ثم تردّد موردها بين طرفين.

أمّا في الحالة الاولى فنواجه دليلين: أحدهما دليل حجية الامارة الذي ينجّز مؤدّاها. والآخر دليل الاصل الجاري في كل من الطرفين في نفسه، وهما دليلان متعارضان، لعدم إمكان العمل بهما معا. والوجه الاول يفترض تماميّة الدليل الأول ويرتّب على ذلك عدم امكان اجراء الاصول. والوجه الثاني لايفترض الفراغ عن ذلك فيقول: لامحذور في جريانها. والاتجاه الصحيح هو حلّ التعارض القائم بين الدليلين.

فإنْ قيل: أليس دليل حجية الامارة حاكماً على دليل الاصل؟

كان الجواب: انّ هذه الحكومة إنّما هي فيما إذا اتّحد موردهما، لافي مثل المقام، إذ تلغى الامارة تعبداً الشك بلحاظ الجامع. وموضوع الاصل في كل من الطرفين الشك فيه بالخصوص، فلاحكومة، بل لابدّ من الاستناد الى ميزان آخر لتقديم دليل الحجية على دليل الاصل، من قبيل الاخصية أو نحو ذلك، وبعد افتراض التقديم نرتّب عليه آثار العلم الاجمالي.

وأما في الحالة الثانية فالاصل ساقط في مورد الامارة، للتنافي بينهما وحكومة الامارة عليه. ولمّا كان موردها غير معيّن ومردّداً بين طرفين فلايمكن إجراء الاصل في كل من الطرفين، للعلم بوجود الحاكم المسقط للاصل في أحدهما، ولامسوّغ لاجرائه في أحدهما خاصة، وبهذا يتنجّز الطرفان معاً.

- ٢ -

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد، إذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فرد معيّن لكان علماً تفصيلياً لاإجمالياً، ولما كان منجّزاً إلّا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص. وحيثما يحصل علم بالجامع ثمّ يسري العلم الى الفرد، يسمّى ذلك بانحلال العلم الاجمالي بالعلم بالفرد. وتعلق العلم بالفرد له عدة أنحاء:

أحدها: أن يكون العلم المتعلّق بالفرد معيِّناً لنفس المعلوم بالاجمال، بمعنى العلم بأنّ هذا الفرد هونفس المعلوم الاجمالي المردّد. ولاشك حينئذ في سراية العلم من الجامع الى الفرد وفي حصول الانحلال.

ثانيها: أنْ لايكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي مباشرة، غير انّ المعلوم الاجمالي ليس له أيّ علامة أو خصوصية يحتمل أن تحول دون انطباقه على هذا الفرد، كما إذا علم بوجود انسان في المسجد ثم علم بوجود زيد.

والصحيح هنا سراية العلم من الجامع الى الفرد وحصول الانحلال أيضاً، إذ يعود العلمان معاً الى علم تفصيلي بزيد وشك بدوي في انسان آخر.

ثالثها: أن لايكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي، ويكون للمعلوم الاجمالي علامة في نظر العالم غير محرزة التواجد في ذلك الفرد، كما إذا علم بوجود إنسان طويل في المسجد، ثم علم بوجود زيد وهولايعلم انّه طويل أولا.

والصحيح هنا عدم الانحلال، لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الاول بحيث يصح ان ينطبق عليه، فلايسري

العلم من الجامع الاجمالي الى تحصُّصه ضمن الفرد.

رابعها: ان يكون العلم الساري الى الفرد تعبدياً، بأن قامت إمارة على ذلك بنحو لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال.

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعبدي بدعوى انّ دليل الحجية يرتّب كل آثار العلم على الامارة تعبداً، ومن جملتها الانحلال. ولكنه توهّم باطل، لأنّ مفاد دليل الحجية إن كان هو تنزيل الامارة منزلة العلم، فمن الواضح انّ التنزيل لايمكن أن يكون ناظراً الى الانحلال، لأنّه أثر تكويني للعلم وليس بيد المولى توسيعه. وإن كان مفاد دليل الحجية اعتبار الامارة علماً على طريقة المجاز العقلي، فمن المعلوم انّ هذا الاعتبار لايترتّب عليه آثار العلم الحقيقي التي منها الانحلال، وانما يترتّب عليه آثار العلم الاعتباري.

فان قيل: نحن لانريد بدليل الحجية أنْ نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبد لكي يقال بأنّه أثر تكويني تابع لعلته ولايحصل بالتعبد تنزيلاً أو اعتباراً، بل نريد استفادة التعبد بالانحلال من دليل الحجية، لأنّ مفاده التعبد بالغاء الشك والعلم بمؤدّى الامارة، وهذا بنفسه تعبُّد بالانحلال، فهو انحلال تعبدي.

كان الجواب على ذلك: انّ التعبد المذكور ليس تعبداً بالانحلال، بل بما هو علّة للانحلال، والتعبد بالعلة لايساوق التعبد بمعلولها. أضف الى ذلك، انّ التعبد بالانحلال لامعنى له ولاأثر، لأنّه إن أُريد به التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلاحاجة الى إجراء أصل مؤمِّن فيه فهذا غير صحيح، لان التأمين عن كل شبهة بحاجة الى أصل مؤمِّن حتى ولو كانت بدوية. وإن اريد بذلك التمكين من اجراء ذلك الاصل في الفرد

الآخر فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبّد بالانحلال، وملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الامارة عن كونه مورداً للاصل المؤمّن، سواء أُنشئ التعبد بعنوان الانحلال أولا.

- ٣ -

الركن الثالث: أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الاصل المؤمّن، إذ لوكان أحدهما مثلاً غير مشمول لدليل الأصل المؤمّن لسبب آخر لجرى الاصل المؤمّن في الطرف الآخر بدون محذور.

وهذه الصياغة إنّما تلائم انكار القول بعلّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، إذ بناء على هذا الانكار يتوقف تنجّز وجوب الموافقة القطعية على التعارض بين الاصول المؤمّنة. وأمّا على القول بالعلّية - كما هو مذهب المحقق العراقي - فلا تصح الصياغة المذكورة، لأنّ مجرد كون الاصل في احد الطرفين لامعارض له، لايكفي لجريانه، لأنّه ينافي علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فلابدّ من افتراض نكتة في الرتبة السابقة تعطّل العلم الاجمالي عن التنجيز، ليتاح للاصل المؤمّن أن يجري.

ومن هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغة أُخرى؛ وحاصلها: انّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقّف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره، فاذا لم يكن صالحاً لذلك، فلايكون منجّزاً. وعلى هذا فكلما كان المعلوم الاجمالي على أحد التقديرين غير صالح للتنجز بالعلم الاجمالي، لم يكن العلم الاجمالي منجّزاً، لأنّه لايصلح للتنجيز الا على بعض تقادير معلومه، وهذا التقدير غير معلوم، فلاأثر عقلاً لمثل هذا

العلم الاجمالي.

ويترتّب على ذلك: انّ العلم الاجمالي لايكون منجّزاً إذا كان أحد طرفيه منجّزاً بمنجز آخر غير العلم الاجمالي من امارة أو أصل منجّز، و ذلك لأن العلم الاجمالي في هذه الحالة لايصلح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الامارة أو الأصل، لأنّ هذا المورد منجّز في نفسه والمنجّز يستحيل أن يتنجز بمنجّز آخر، لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد. و هذا يعني ان العلم الاجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كل حال، فلا يكون له أثر.

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حالة عدم تواجد أصل مؤمّن في أحد الطرفين وعدم ثبوت منجّز فيه أيضاً سوى العلم الاجمالي، فان الركن الثالث حسب الصياغة الاولى لايكون ثابتاً ولكنه حسب الصياغة الثانية ثابت. والصحيح هو الصياغة الاولى.

- ٤ -

الركن الرابع: أنْ يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدّياً الى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلف ـ حتى مع الاذن والترخيص ـ لقصور في قدرته، فلامحذور في إجراء البراءة في كل من الطرفين.

وركنيّة هذا الركن مبنيّة على إنكار علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وأمّا بناء على العلّية فلادخل لذلك في التنجيز، إذ يكفي في امتناع جريان الاصول حينئذ كونها مؤدّية للترخيص ولو في بعض الاطراف.

وهناك صياغة أُخرى لهذا الركن تبنّاها السيد الاستاذ، وهي أن يكون جريان الاصول مؤدّياً الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعيةولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، وقد تقدّم الحديث عن ذلك بالقدر المناسب. كما انّ الصياغة المطروحة فعلاً لهذا الركن سيأتي مزيد تحقيق وتعديل بالنسبة اليها في مبحث الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- ٣ -

تطبيقات منجزية العلم الاجمالي

عرفنا في ضوء ماتقدّم الأركان الأربعة لتنجيز العلم الاجمالي؛ فكلما انهدم واحد منها بطلت منجّزيته. وكل الحالات التي قد يدّعى سقوط العلم الاجمالي فيها عن المنجّزية، لابدّ من افتراض انهدام أحد الأركان فيها، وإلّا فلا مبرّر للسقوط.

وفيما يلي نستعرض عدداً مهماً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك:

١ - زوال العلم بالجامع:

الحالة الاولى أن يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور:

الصورة الاولى: أن يظهر للعالم خطأهُ في علمه وانّ الاناءين اللذين اعتقد بنجاسة أحدهما مثلا طاهران، ولاشك هنا في السقوط عن المنجّزية، لانعدام الركن الأول من الأركان المتقدمة.

الصورة الثانية: أنْ يتشكك العالم فيما كان قد علم به، فيتحول علمه بالجامع الى الشك البدوي، والأمر فيه كذلك أيضاً.

ولكن قد يتوهّم بقاء الاطراف على منجزيتها، لأنّ الاصول المؤمّنة تعارضت فيها في حال وجود العلم الاجمالي، وهو وإن زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لاموجب لعودها، فتظلّ الشبهة في كل طرف بلاأصل مؤمّن فتتنجّز.

وقد يجاب على هذا التوهّم بأنّ الشك الذي سقط اصله بالمعارضة هو الشك في انطباق المعلوم بالاجمال، وهذا الشك زال بزوال العلم الاجمالي ووجد بدلاً عنه الشك البدوي، وهو فرد جديد من موضوع دليل الاصل، ولم يقع الاصل المؤمّن عنه طرفاً للمعارضة، فيجري بدون إشكال. وفي كل من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً.

الصورة الثالثة: أنْ يزول العلم بالجامع بقاءً وإن كان العلم بحدوثه لايزال مستمراً، وهذه الصورة تتحقق على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون للجامع المعلوم أمد محدّد بحيث يرتفع متى مااستوفاه، فاذا استوفى أمده لم يعد هناك علم بالجامع بقاء، بل يعلم بارتفاعه وإن كان العلم بحدوثه ثابتاً.

النحو الثاني: أن يكون الجامع على كل تقدير متيقناً الى فترة ومشكوك البقاء بعد ذلك، وفي مثل ذلك يزول أيضاً العلم بالجامع بقاء ولكن يجري استصحاب الجامع المعلوم، ويكون الاستصحاب حينئذ بمثابة العلم الاجمالي.

النحو الثالث: أن يكون الجامع المعلوم مردّداً بين تكليفين، غير انّ أحدهما على تقدير تحققه يكون أطول مكثاً في عمود الزمان من الآخر، كما إذا علم بحرمة الشرب من هذا الاناء الى الظهر أو بحرمة الشرب من الاناء الآخر الى المغرب، فبعد الظهر لاعلم بحرمة أحد الاناءين فعلاً،

فهل يجوز الشرب من الاناء الآخر حينئذ لزوال العلم الاجمالي؟

والجواب بالنفي، وذلك لعدم زوال العلم الاجمالي وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له، فانّ الجامع المردّد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لايزال معلوماً حتى الآن كما كان، فالتكليف الطويل في الاناء الآخر بكل مايضمّ من تكاليف انحلالية بعدد الآنات الى المغرب طرف للعلم الاجمالي. وتسمّى مثل ذلك بالعلم الاجمالي المردّد بين القصير والطويل، وحكمه انّه ينجّز الطويل على امتداده.

النحو الرابع: أن يكون التكليف في أحد طرفي العلم الاجمالي مشكوك البقاء على تقدير حدوثه. وقد يقال:في مثل ذلك بسقوط المنجزية، لأنّ فترة البقاء المشكوكة من ذلك التكليف لاموجب لتنجُّزها بالعلم الاجمالي، لأنّها ليست طرفاً للعلم الاجمالي؛ ولابالاستصحاب، إذ لايقين بالحدوث ليجري الاستصحاب.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ الاستصحاب يجري على تقدير الحدوث بناء على انّه متقوّم بالحالة السابقة لابالـيقين بها، ومعه يحصل العلم الاجمالي إمّا بثبوت الاستصحاب في هذا الطرف أو ثبوت التكليف الواقعي في الطرف الآخر، وهو كاف للتنجيز.

٢ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف:

الحالة الثانية أن يعلم اجمالاً بنجاسة أحد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما، ولاشك في انّ المكلف يسمح له بتناول مايضطر اليه، وانما نريد أن نعرف انّ العلم الاجمالي هل يكون منجّزاً لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر أو لا؟

وهذه الحالة لها صورتان: إحداهما أن يكون الاضطرار متعلقاً بطعام معين. والأُخرى أن يكون بالامكان دفعه بأيّ واحد من الطعامين.

أمّا الصورة الاولى:فالعلم الاجمالي فيها يسقط عن المنجّزية، لزوال الركن الاول، حيث لايوجد علم إجمالي بجامع التكليف. والسبب في ذلك: انّ نجاسة الطعام المعلومة إجمالاً جزء الموضوع للحرمة والجزء الآخر عدم الاضطرار، وحيث انّ المكلف يحتمل انّ النجس المعلوم هو الطعام المضطر اليه بالذات، فلاعلم له بالتكليف الفعلي، فتجري البراءة عن حرمة الطعام غير المضطر اليه وغيرها من الاصول المؤمّنة بدون معارض. لأنّ حرمة الطعام المضطر اليه غير محتملة ليحتاج الى الاصل بشأنها، ولكن هذا على شرط أن لايكون الاضطرار متأخراً عن العلم الاجمالي، والاّ بقي على المنجّزية، لانّه يكون من حالات العلم الاجمالي المردّد بين الطويل والقصير، إذ يعلم المكلف بتكليف فعلي في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار، أو في الطرف الآخر حتى الآن.

وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنه متأخر عن زمان النجاسة المعلومة، كما إذا اضطرّ ظهراً الى تناول أحد الطعامين، ثم علم ـ قبل أن يتناول ـ ان أحدهما تنجّس صباحاً، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود، فالركن الأول محفوظ ولكن الركن الثالث غير محفوظ، لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمده، ولاأثر لجريان البراءة عنه فعلاً، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلامعارض.

ويطّرد ماذكرناه في غير الاضطرار أيضاً من مسقطات التكليف، كتلف بعض الاطراف أو تطهيرها، كما إذا علم اجمالاً بنجاسة أحد

اناءين، ثم تلف أحدهما أو غسل بالماء، فإن العلم الاجمالي لايسقط عن المنجّزية بطرو المسقطات المذكورة بعده، ويسقط عن المنجّزية بطروها مقارنة للعلم الاجمالي أو قبله.

وأمّا الصورة الثانية:فلاشك في سقوط وجوب الموافقة القطعية بسبب الاضطرار المفروض. وانّما الكلام في جواز المخالفة القطعية، فقد يقال بجوازها، كما هو ظاهر المحقق الخراساني ـ رحمه الله ـ(١). وبرهان ذلك يتكوّن مما يلي:

أولاً: إنّ العلم الاجمالي بالتكليف علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً: إنّ المعلول هنا ساقط.

ثالثاً: يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العلة.

فينتج: انّه لابدّ من الالتزام بسقوط العلم الاجمالي بالتكليف، وذلك بارتفاع التكليف، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض، وبعد ارتفاعه وإن كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر، ولكنه حينئذ احتمال بدويّ مؤمَّن عنه بالاصل.

والجواب عن ذلك:

أولاً: بمنع علّية العلم الاجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً: بأنّ ارتفاع وجوب الموافقة القطعية الناشئ من العجز والاضطرار لاينافي العلّية المذكورة، لأنّ المقصود منها عدم إمكان جعل الشك مؤمّناً، لأنّ الوصول بالعلم تامّ، ولاينافي ذلك وجود مؤمّن آخر

---

(١) كفاية الاصول:ج٢ ص٢١٥.

وهو العجز، كما هو المفروض في حالة الاضطرار.

ثالثاً: لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث فهي انّما تُنتج لزوم التصرف في التكليف المعلوم على نحو لايكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقة القطعية له، وذلك يحصل برفع اليد عن اطلاق التكليف لحالة واحدة، وهي حالة تناول الطعام المحرَّم وحده من قبل المكلف المضطر مع ثبوته في حالة تناول كلا الطعامين معاً، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطر العالم إجمالاً أحد الطعامين فقط، لم يكن قد ارتكب مخالفة احتمالية على الاطلاق، واذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفة قطعية للتكليف المعلوم فلا يجوز.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٣ ـ انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي:

لكل علم اجمالي سبب، والسبب تارة يكون مختصاً في الواقع بطرف معين من أطراف العلم الاجمالي، وأُخرى تكون نسبته الى الطرفين أو الاطراف على نحو واحد. ومثال الأول: أن ترى قطرة دم تقع في أحد الاناءين ولا تميّز الاناء بالضبط، فتعلم اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين، والسبب هو قطرة الدم وهي في الواقع مختصة بأحد الطرفين. ويمكن أن تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول: انّي أعلم إجمالاً بنجاسة ناشئة من قطرة الدم التي رأيتها، لابنجاسة كيفما اتفقت.

ويترتب على ذلك: انّه إذا حصل علم تفصيلي بنجاسة إناء معين من الاناءين، فان كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الاجمالي، بأن علمت تفصيلاً بأنّ القطرة قد سقطت هنا، انحل العلم

الاجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني، إذ يكون من النحو الأول من الانحاء الأربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن ذلك الركن ـ.

وأن كان هذا العلم التفصيلي بسبب آخر، كما إذا رأيت قطرة أُخرى من الدم تسقط في الاناء المعين، لم ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، لان المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الاجمالي لينطبق عليه ويسري العلم من الجامع الى الفرد بخصوصه. وكذلك الأمر إذا شك في انّ سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطرة أو غيرها، حيث لايحرز حينئذ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الاجمالي، ويدخل في النحو الثالث من الانحاء الأربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ.

ومثال الثاني ـ أي ما كانت نسبة سبب العلم الاجمالي فيه الى الاطراف متساوية ـ أن يحصل علم إجمالي بنجاسة أحد الاناءات التي هي في معرض استعمال الكافر أو الكلب لمجرد استبعاد أن يمرّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها، فانّ هذا الاستبعاد نسبته الى الاطراف على نحو واحد، ويترتب على ذلك انّه لايصلح أن يكون قيداً مخصصاً للمعلوم الاجمالي. وعليه فاذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة إناء معين انحلّ العلم الاجمالي حتماً، لانهدام الركن الثاني، وذلك لأنّ المعلوم التفصيلي مصداق للمعلوم الاجمالي جزماً حيث لم يتخصص المعلوم الاجمالي بقيد زائد، ومعه يسري العلم من الجامع الى الفرد ويدخل في النحو الثاني من الانحاء الأربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ.

وفي كل حالة يثبت فيها الانحلال يجب أن يكون المعلوم التفصيلي

والمعلوم الاجمالي متحدين في الزمان، وأمّا إذا كان المعلوم التفصيلي متأخّراً زماناً فلاانحلال للعلم الاجمالي حقيقة، لعدم كون المعلوم التفصيلي حينئذ مصداقاً للمعلوم الاجمالي. ولايشترط في الانحلال الحقيقي وانهدام الركن الثاني التعاصر بين نفس العلمين، فانّ العلم التفصيلي المتأخر زماناً يوجب الانحلال أيضاً إذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالاجمال، لأنّ مجرد تأخّر العلم التفصيلي مع إحراز المصداقية لايمنع عن سراية العلم قهراً من الجامع الى الخصوصية، وهو معنى الانحلال.

٤ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول:

إذا جرت في حق المكلف إمارات أو اصول شرعية منجّزة للتكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي فلاانحلال حقيقي ولا تعبدي، كما تقدم، ولكن ينهدم الركن الثالث باحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفرت شروط:

أحدها: أن لايقلّ البعض المنجّز بالامارة أو الاصل الشرعي عن عدد المعلوم بالاجمال من التكاليف.

ثانيها: أن لايكون المنجّز الشرعي من امارة أو أصل ناظراً الى تكليف مغاير لما هو المعلوم اجمالاً، كما إذا علم اجمالاً بحرمة أحد الاناءين بسبب نجاسته، وقامت البينة على حرمة أحدهما المعين بسبب الغصب.

ثالثها: أن لايكون وجود المنجّز الشرعي متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي.

فكلما توفّرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث، لجريان الاصل المؤمّن في غير مورد المنجّز الشرعي بلامعارض وفقاً للصيغة الاولى، ولعدم صلاحية العلم الاجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقدير وفقاً للصيغة الثانية. ويسمّى السقوط عن المنجّزية في هذه الحالة بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي والانحلال التعبّدي.

وأمّا إذا اختل الشرط الأول فالعلم الاجمالي منجّز للعدد الزائد، والاصول بلحاظه متعارضة. وإذا اختل الشرط الثاني فالأمر كذلك، لأنّ ماينجّزه العلم في مورد الامارة غير ماتنجّزه الامارة نفسها. واذا اختل الشرط الثالث كان العلم الاجمالي منجّزاً والركن الثالث محفوظاً، لان الاصول المؤمّنة في غير مورد الامارة والأصل الشرعي المنجّز، معارضة بالاصول المؤمّنة التي كانت تجري في موردهما قبل ثبوتهما. وبكلمة أُخرى إذا أخذنا من مورد المنجّز الشرعي فترة ماقبل ثبوت هذا المنجّز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها، حصلنا على علم اجمالي تام الاركان فينجّز.

ومن هنا يعرف انّ انهدام الركن الثالث بالمنجّز الشرعي مرهون بعدم تأخّر نفس المنجّز عن العلم، ولايكفي عدم تأخّر مؤدّى الامارة مثلاً مع تأخر قيامها، وذلك لأنّ سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجّز الشرعي في بعض اطرافه، إنّما هو بسبب المنجّزية الشرعية باحدى الصيغتين السابقتين، والمنجّزية لا تبدأ إلّا من حين قيام الامارة أو جريان الاصل، سواء كان المؤدّى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي ـ كما شرحناه هنا ـ والانحلال

الحقيقي ـ كما شرحناه آنفاً ـ يظهر انهما يختلفان في هذه النقطة، فبينما العبرة في الانحلال الحكمي بعدم تأخّر نفس المنجّز الشرعي عن العلم الاجمالي، نلاحظ انّ العبرة في الانحلال الحقيقي كانت بملاحظة جانب المعلوم التفصيلي وعدم تأخّره عن زمان المعلوم الاجمالي، وذلك لأنّ ميزانه سراية العلم من الجامع الى الفرد، وهي لازم قهري لانطباق المعلوم الاجمالي على المعلوم التفصيلي ومصداقية هذا لذاك ، ولادخل لتاريخ العلمين في ذلك ، فمتى ماجتمع العلمان ولو بقاءً وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقي.

٥ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف:

قد يفترض انّ احد طرفي العلم الاجمالي طرف في علم اجمالي آخر، فان كان العلمان متعاصرين فلاشك في تنجيزهما معاً وتلقّي الطرف المشترك التنجّز منهما معاً، لأنّ مرجع العلمين الى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك ، أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأمّا إذا كان احدهما سابقاً على الآخر فقد يقال: انّ العلم المتأخر يسقط عن المنجّزية، لاختلال الركن الثالث إمّا بصيغته الاولى، وذلك بتقريب انّ الطرف المشترك قد سقط عنه الاصل المؤمّن سابقاً بتعارض الاصول الناشئ من العلم الاجمالي السابق، فالاصل في الطرف المختص بالعلم الاجمالي المتأخر يجري بلامعارض. وإمّا بصيغته الثانية، وذلك بتقريب انّ الطرف المشترك قد تنجّز بالعلم السابق، فلايكون العلم المتأخّر صالحاً لمنجّزيته، فهو إذن لايصلح لمنجّزية معلومه على كل تقدير.

ولكن الصحيح عدم السقوط عن المنجزية وبطلان التقريبين السابقين، وذلك لانّ العلم الاجمالي الاول لايوجب التنجيز في كل زمان وتعارض الاصول في الاطراف كذلك إلّا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان لابمجرد حدوثه ولو في زمان سابق. وعليه فتنجّز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لابمجرد حدوثه، وهذا يعني انّ تنجّز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما: بقاء العلم السابق. والآخر: حدوث العلم المتأخر، واختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلامرجح فينجّزان معاً؛ وبذلك يبطل التقريب الثاني.

كما انّ الاصل المؤمّن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كل آن، وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، ومن الواضح انّ جريان الاصل المؤمّن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد ـ وهو الاصل في الطرف المختص بالعلم السابق ـ غير انّ جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان، وهما الاصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً، وبذلك يبطل التقريب الأول، فالعلمان الاجماليان منجّزان معاً.

٦ ـ حكم ملاقي احد الاطراف:

إذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة أحد المائعين، ولاقى الثوب أحدهما المعين، حصل علم اجمالي آخر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر، وهذا مايسمّى بملاقي أحد اطراف الشبهة. وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الاجمالي الآخر، فلايجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب

الاجتناب عن المائعين، وذلك لاحد تقريبين:

الأول: تطبيق فرضية العلمين الاجماليين المتقدم والمتأخر في المقام، بأن يقال: انه يوجد لدى المكلف علمان اجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر، فينجّز السابق منهما دون المتأخر.

وهذا التقريب إذا تمّ يختص بفرض تأخر الملاقاة أو العلم بها على الأقل عن العلم بنجاسة أحد المائعين، ولكنه غير تامّ، كما تقدم.

الثاني: انّ الركن الثالث منهدم، لأنّ اصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارض، وذلك لانه اصل طولي بالنسبة الى اصل الطهارة في المائع الذي لاقاه الثوب ـ ولنسمّه المائع الاول ـ فاصالة الطهارة في المائع الاول تعارض اصالة الطهارة في المائع الآخر، ولا تدخل اصالة الطهارة للثوب في هذا التعارض، لطوليتها، وبعد ذلك تصل النوبة اليها بدون معارض وفقاً لما تقدم في الحالة الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الاصول وتساقطها.

وهذا التقريب إذا تمّ يجري سواء اقترن العلم بالملاقاة مع العلم بنجاسة أحد المائعين أو تأخر عنه، فالتقريب الثاني إذن أوسع جرياناً من التقريب الأول.

وقد يقال: ان هناك بعض الحالات لايجري فيها كلا التقريبين، وذلك فيما إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد المائعين بعد تلف المائع الأول، ثم علم بانّ الثوب كان قد لاقى المائع الأول. ففي هذه الحالة لايجري التقريب الأول، لأنّ العلم الاجمالي المتقدم ليس منجّزاً، لاختلال الركن الثالث فيه، كما تقدم، فلايمكن أن يحول دون تنجيز العلم الاجمالي المتأخر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر الموجود فعلاً.

ولايجري التقريب الثاني، لأنّ الأصل المؤمّن في المائع الأول لامعنى له بعد تلفه، وهذا يعني انّ الأصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الاصل المؤمّن في الثوب، فيسقطان بالتعارض.

ولكن الصحيح انّ التقريب الثاني يجري في هذه الحالة أيضاً، لأنّ تلف المائع الأول لايمنع عن استحقاقه لجريان اصل الطهارة فيه مادام لطهارته أثر فعلا، وهو طهارة الثوب. فأصل الطهارة في المائع الأول ثابت في نفسه ويتولّى المعارضة مع الأصل في المائع الآخر في المرتبة السابقة ويجري الأصل في الثوب بعد ذلك بلامعارض.

٧ ـ الشبهة غير المحصورة:

إذا كثرت أطراف العلم الاجمالي بدرجة كبيرة سميت بالشبهة غير المحصورة. والمشهور بين الاصوليين سقوطه عن المنجزية لوجوب الموافقة القطعية، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية.

ويجب ان نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثير في اسقاط العلم الاجمالي عن المنجزية، دون أن ندخل في الحساب ماقد يقارن افتراض الكثرة من أُمور أُخرى، كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء.

وعلى هذا الأساس يمكن أنّ نُقرِّب عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز اقتحام بعض الاطراف بتقريبين:

التقريب الأول: انّ هذا الاقتحام مستند الى المؤمّن وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتحم، إذ كلما زادت اطراف العلم الاجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل

طرف حتى تصل الى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي.

وقد استشكل المحقق العراقي[١] وغيره باستشكالين على هذا التقريب:

أحدهما: محاولة البرهنة على عدم وجود اطمئنان فعلي بهذا النحو، لأنّ الاطراف كلها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق، ولو وجدت اطمئنانات فعلية بهذا النحو في كل الاطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الاجمالي بوجود النجس مثلاً في بعضها، لانّ السالبة الكلية التي تتحصل من مجموع الاطمئنانات مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشفها العلم الاجمالي.

والجواب على ذلك: انّ الاطمئنانات المذكورة إذا أدّت بمجموعها الى الاطمئنان الفعلي بالسالبة الكلية فالمناقضة واضحة، ولكن الصحيح انّها لا تؤدّي الى ذلك، فلا مناقضة.

وقد تقول: كيف لا تؤدّي الى ذلك؟ أليس الاطمئنان بـ(الف) والاطمئنان بـ(باء) يؤدّيان حتماً الى الاطمئنان بمجموع «الالف والباء»؟ وكقاعدة عامة انّ كل مجموعة من الاحرازات تؤدّي الى احراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الاحراز.

ونجيب على ذلك:

أولاً: بالنقض، وتوضيحه انّ من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم الاجمالي بعدد أطراف العلم الاجمالي، وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان، ولكنها مع هذا لا تؤدّي بمجموعها الى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة. فاذا صحّ انّ (الف) محتمل

---

(١) راجع: نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث ص ٣٣٠.

فعلاً و(باء) محتمل فعلاً ومع هذا لايحتمل بنفس الدرجة مجموع (الف) و(باء) فيصحّ أن يكون كل منهما مطمئناً به ولايكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً: بالحل، وهو انّ القاعدة المذكورة انما تصدق فيما اذا كان كل من الاحرازين يستبطن ـ اضافة الى احراز وجود متعلقه فعلاً ـ احراز وجوده على تقدير وجود متعلق الاحراز الآخر على نهج القضية الشرطية، فمن يطمئنّ بأنّ (الف) موجود حتى على تقدير وجود (باء) أيضاً، و انّ (باء) موجود أيضاً حتى على تقدير وجود (الف)، فهو مطمئن حتماً بوجود المجموع.

وفي المقام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على أي طرف وإن كان موجوداً فعلاً ولكنه لايستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر، والسبب في ذلك انّ هذا الاطمئنان إنّما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الاطراف الأُخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف، فتلك الاحتمالات إذن هي الاساس في تكوّن الاطمئنان، فلامبرِّر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرف عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر، لانّ هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الاساس في تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.

وأما الاستشكال الآخر فيتجه ـ بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور ـ الى انّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لمّا كان موجوداً في كل طرف فالاطمئنانات معارضة في الحجية والمعذّرية للعلم الاجمالي بأنّ بعضها كاذب والتعارض يؤدّي الى سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات.

والجواب على ذلك: انّ العلم الاجمالي بكذب بعض الامارات انّما يؤدّي الى تعارضها وسقوطها عن الحجية لأحد سببين:

الأول: أنْ يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الامارات، فيدلّ كل واحدة منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي؛ ولايمكن التعبد بحجية المتكاذبين.

الثاني: أن تؤدّي حجية تلك الامارات ـ والحالة هذه ـ الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

وكلا السببين غير متوفّر في المقام:

أمّا الأول فلانّ كل اطمئنان لايوجد مايكذّبه بالدلالة الالتزامية، لانّنا إذا أخذنا أي اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معاً صادقين، فلماذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الأُخرى لم نجد تكاذباً أيضاً، لأنّ هذه المجموعة لا تؤدّي الى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها، وذلك لما برهنّا عليه من أنّ كل اطمئنانين لايتضمّنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لايؤدّي اجتماعهما الى الاطمئنان بالمجموع، والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل، كما عرفت.

وأما الثاني فلانّ الترخيص في المخالفة القطعية انما يلزم لو كان دليل حجية هذه الاطمئنانات يقتضي الحجية التعيينية لكل واحد منها، غير انّ الصحيح انّ مفاده هو الحجية التخييرية، لانّ دليل الحجية هنا هو السيرة العقلائية وهي منعقدة على الحجية بهذا المقدار.

التقريب الثاني: انّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدمة مختل، وذلك لانّ جريان الاصول في كل اطراف العلم الاجمالي لايؤدّي الى فسح المجال للمخالفة القطعية عملياً والاذن فيها، لانّنا نفترض كثرة

الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً، وفي مثل ذلك تجري الاصول جميعاً بدون معارضة.

وهذا التقريب متّجه على أساس الصيغة الاصلية التي وضعناها للركن الرابع فيما تقدم، وأمّا على أساس صياغة السيد الاستاذ له السالفة الذكر فلايتمّ، لأنّ المحذور في صياغته الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، وهو حاصل من جريان الاصول في كل الاطراف ولولم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها. ومن هنا يظهر انّ الثمرة بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر في تقييم التقريب المذكور اثباتاً ونفياً.

غير ان السيد الاستاذ(١) حاول أنْ ينقض على من يستدل بهذا التقريب، وحاصل النقض: انّ الاحتياط إذا كان غير واجب في الشبهة غير المحصورة من أجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية، يلزم عدم وجوب الاحتياط في كل حالة تتعذر فيها المخالفة القطعية ولو كان العلم الاجمالي ذا طرفين أو اطراف قليلة، حيث تجري الاصول جميعاً ولايلزم منها الترخيص عملياً في المخالفة القطعية. ومثاله: أن يعلم اجمالاً بحرمة المكث في آن معين في أحد مكانين، مع انّ القائلين بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لايقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

والتحقيق انّ الصيغة الاصلية للركن الرابع يمكن أن توضّح بأحد بيانين:

البيان الأول: انّ عدم القدرة على المخالفة القطعية يجعل جريان

---

(١) مصباح الاصول ج٢ ص٣٧٤.

الاصول في جميع الاطراف ممكناً، لانه لايؤدّي ـ والحالة هذه ـ الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، لأنّها غير ممكنة حتى يتصور الترخيص فيها. وهذا البيان ينطبق على كل حالات العجز عن المخالفة القطعية، ولذلك يعتبر النقض وارداً عليه.

إلّا انّ البيان المذكور غير صحيح، لأنّ المحذور في جريان الاصول في جميع اطراف العلم الاجمالي، هو انّ تقديم المولى لأغراضه الترخيصية على اغراضه اللزومية الواصلة بالعلم الاجمالي على خلاف المرتكز العقلائي ـ كما تقدم توضيحه سابقاً ـ ومن الواضح انّ شمول دليل الأصل لكل الاطراف يعني ذلك، ومجرد اقترانه صدفة بعجز المكلف عن المخالفة القطعية لايغيّر من مفاد الدليل، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك.

البيان الثاني: انّ عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الاطراف أدّى الى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً، إذ في غرض لزومي واصل كذلك ـ بوصول مردّد بين اطراف بالغة هذه الدرجة من الكثرة ـ لايرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية عليه، لانّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن أغراض ترخيصية كثيرة، ومعه لايبقى مانع عن شمول دليل الاصل لكل الاطراف.

وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع، وهو يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة ولايرد عليه النقض.

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة غير المحصورة، غير انهما يختلفان في بعض الجهات، فالتقريب الأوّل مثلاً يتمّ حتى في الشبهة التي لايوجد في موردها اصل مؤمّن، لأنّ التأمين فيه

مستند الى الاطمئنان لاالى الأصل، بخلاف التقريب الثاني، كما هو واضح.

٨ـ اذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور:

قد يفرض انّ ارتكاب الواقعة غير مقدور ويعلم اجمالاً بحرمتها أو حرمة واقعة أُخرى مقدورة، وفي مثل ذلك لايكون العلم الاجمالي منجّزاً. وتفصيل الكلام في ذلك: انّ القدرة تارة تنتفي عقلاً، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقة، وأُخرى تنتفي عرفاً، بمعنى انّ الارتكاب فيه من العنايات المخالفة للطبع والمتضمّنة للمشقّة مايضمن انصراف المكلف عنه ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً، وإن لم يكن عاجزاً حقيقة. كاستعمال كأس من حليب في بلد لايصل اليه عادة. ويسمّى هذا العجز العرفي بالخروج عن محل الابتلاء.

فانْ حصل علم اجمالي بنجاسة أحد مائعين مثلاً، وكان أحدهما مما لايقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه، فالعلم الاجمالي غير منجّز. ويقال في تقريب ذلك عادة: انّ الركن الأول منتف، لعدم وجود العلم بجامع التكليف، لانّ النجس إذا كان هو المائع الذي لايقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلي، لأنّ التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، فلاعلم اجمالي بالتكليف الفعلي إذن.

وكأنّ اصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي الى ترك النجس كالاضطرار العقلي الى ارتكابه، فكما لاينجّز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى ارتكاب طرف معين منه ـ على مامرّ في الحالة الثانية ـ كذلك لاينجزّ مع الاضطرار العقلي الى تركه، لان التكليف مشروط

بالقدرة، وكلّ من الاضطرارين يساوق انتفاء القدرة، فلايكون التكليف ثابتاً على كل تقدير.

والتحقيق انّ الاضطرارين يتفقان في نقطة ويختلفان في أُخرى، فهما يتفقان في عدم صحة توجه النهي والزجر معهما، فكما لايصح أن يزجر المضطرالى شرب المائع عن شربه، كذلك لايصح ان يزجر عنه من لايقدرعلى شربه، وهذا يعني انه لاعلم اجمالي بالنهي في كلتا الحالتين.

ولكنهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة والمبغوضية، فانّ الاضطرار الى الفعل يشكّل حصة من وجود الفعل مغايرة للحصة التي تصدر من المكلف بمحض اختياره، فيمكن أن يفترض انّ الحصة الواقعة عن اضطرار كما لانهي عنها لامفسدة ولامبغوضية فيها، وانما المفسدة والمبغوضية في الحصة الأُخرى.

واما الاضطرار الى ترك الفعل والعجزعن ارتكابه فلايشكّل حصة خاصة من وجود الفعل على النحو المذكور، فلامعنى لافتراض ان الفعل غير المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة وانه لامفسدة فيه ولامبغوضية، إذ من الواضح انّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسدة وتحقق المبغوض، فكم فرق بين من هو مضطر إلى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هُوعاجزعن أكله لوجوده في مكان بعيد عنه؟ فأكل لحم الخنزيرعن اضطرار اليه قد لايكون فيه مبادئ النهي أصلاً، فيقع من المضطر بدون مفسدة ولامبغوضية. وأمّا أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسدة والمبغوضية لامحالة. وعدم النهي عنه ليس لأنّ وقوعه لايساوق الفساد، بل لأنّه لايمكن أن يقع.

ونستخلص من ذلك انّ مبادئ النهي يمكن ان تكون منوطة بعدم.

الاضطرار الى الفعل، ولكن لايمكن ان تكون منوطة بعدم العجز عن الفعل.

وعليه ففي حالة الاضطرار الى الفعل في أحد طرفي العلم الاجمالي ـ كما في الحالة الثانية المتقدمة ـ يمكن القول بانّه لاعلم اجمالي بالتكليف لابلحاظ النهي ولابلحاظ مبادئه. وأمّا في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الاجمالي ـ كما في المقام ـ فالنهي وان لم يكن ثابتاً على كل تقدير، ولكن مبادئ النهي معلومة الثبوت اجمالاً على كل حال، فالركن الأول ثابت، لأنّ العلم الاجمالي بالتكليف يشمل العلم الاجمالي بمبادئه، ويجب ان يفسّر عدم التنجيز على أساس اختلال الركن الثالث، إمّا بصيغته الأُولى، حيث انّ الاصل المؤمّن في الطرف المقدور يجري بلامعارض، إذ لامعنى لجريانه في الطرف غير المقدور، لأنّ اطلاق العنان تشريعاً في مورد تقيّد العنان تكويناً لامحصّل له. وإمّا بصيغته الثانية حيث انّ العلم الاجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير، لأنّ التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً، والطرف غير المقدور لايعقل دخوله في العهدة.

هذا كله فيما إذا كان أحد طرفي العلم الاجمالي غير مقدور، وأمّا إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء فقد ذهب المشهور الى عدم تنجيز العلم الاجمالي في هذه الحالة، واستندوا إلى انّ الدخول في محل الابتلاء شرط في التكليف، فلاعلم إجمالي بالتكليف في الحالة المذكورة. فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف وخروجه عن محل الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الاجمالي بملاك واحد عندهم.

وقد عرفت انّ التقريب المذكور غير صحيح في العجز العقلي،

فبطلانه في الخروج عن محل الابتلاء أوضح. بل الصحيح انّ الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف بمعنى الزجر، فضلاً عن المبادئ، إذ مادام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول.

فان قيل: مافائدة هذا الزجر مع انّ عدم صدوره مضمون لبعده وصعوبته.

كان الجواب: انه يكفي فائدة للزجر تمكين المكلّف من التعبّد بتركه.

فالافضل ان يفسّر عدم تنجيز العلم الاجمالي مع خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء باختلال الركن الثالث، لأنّ أصل البراءة لايجري في الطرف الخارج عن محل الابتلاء في نفسه، لأنّ الاصل العملي تعيين للموقف العملي تجاه التزاحم بين الاغراض اللزومية والترخيصية، والعقلاء لايرون تزاحماً من هذا القبيل بالنسبة الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء؛ بل يرون الغرض اللزومي المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محل الابتلاء بدون تفريط بالغرض الترخيصي، فالأصل المؤمّن في الطرف الآخر يجري بلامعارض.

٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات:

إذا كان أحد طرفي العلم الاجمالي تكليفاً فعلياً والطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمان متأخّر، سمّي هذا العلم بالعلم الاجمالي بالتدريجيات. ومثاله علم المرأة اجمالاً ـ إذا ضاعت عليها ايام العادة ـ بحرمة المكث في المسجد في بعض الايام من الشهر. وقد استشكل بعض الاصوليين في تنجيز هذا العلم الاجمالي، ويستفاد من كلماتهم إمكان

تقريب الاستشكال بوجهين:

الأول: انّ الركن الأول مختل، لانّ المرأة في بداية الشهر لاعلم اجمالي لها بالتكليف الفعلي، لانها إما حائض فعلاً، فالتكليف فعلي، وإمّا ستكون حائضاً في منتصف الشهر مثلاً، فلا تكليف فعلاً، فلاعلم بالتكليف فعلاً على كلّ تقدير، وبذلك يختلُّ الركن الأول.

الثاني: انّ الركن الثالث مختل، أمّا اختلاله بصيغته الاولى فتقريبه انّ المرأة في بداية الشهر تحتمل حرمة المكث فعلاً وتحتمل حرمة المكث في منتصف الشهر مثلاً، ولمّا كانت الحرمة الاولى محتملة فعلاً ومشكوكة، فهي مورد للاصل المؤمّن، وأمّا الحرمة الثانية فهي وإن كانت مشكوكة ولكنها ليست مورداً للاصل المؤمّن فعلاً في بداية الشهر، إذ لايحتمل وجود الحرمة الثانية في أوّل الشهر، وانما يحتمل وجودها في منتصفه، فلا تقع مورداً للأصل المؤمّن إلّا في منتصف الشهر؛ وهذا يعني أنّ المرأة في بداية الشهر تجد الاصل المؤمّن عن حرمة المكث فعلاً جارياً بلامعارض، وهو معنى عدم التنجيز.

وأمّا اختلاله بصيغته الثانية فلأنّ الحرمة المتأخرة لا تصلح أن تكون منجّزة في بداية الشهر، لأنّ تنجّز كل تكليف فرع ثبوته وفعليته، ففي بداية الشهر لايكون العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير.

والصحيح انّ الركن الأول والثالث كلاهما محفوظان في المقام. أمّا الركن الأول فلأنّ المقصود بالفعلية في قولنا:(العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي) ليس وجود التكليف في هذا الآن، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان، احترازاً عما إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر، فانه في مثل ذلك لاعلم بتكليف فعلي ولو في زمان. فالجامع بين

تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آن متأخر، لايقصر ـ عقلاً ـ وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن، لأنّ مولوية المولى لاتختص بهذا الآن، كما هو واضح.

وأمّا الركن الثالث بصيغته الاولى فلانّ الأصل المؤمِّن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي معارض بالاصل الجاري في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه، إذ ليس التعارض بين اصلين من قبيل التضاد بين لونين يشترط في حصوله وحدة الزمان، بل مردّه الى العلم بعدم امكان شمول دليل الاصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زمّاناً، وحيث لامرجّح للأخذ بدليل الاصل في طرف دون طرف فيتعارض الاصلان.

وأما الصيغة الثانية للركن الثالث فلأنّ المقصود من كون العلم الاجمالي صالحاً لمنجّزية معلومه على كلّ تقدير كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان لافي خصوص هذا الآن.

وهكذا يتّضح انّ الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات موهونة جداً، غير انّ جماعة من الاصوليين وقعوا تحت تأثيرها، فذهب بعضهم الى عدم التنجيز ورخّص في ارتكاب الطرف الفعلي مادام الطرف الآخر متأخراً. وذهب البعض الآخر الى عدم الترخيص بابراز علم اجمالي بالجامع بين طرفين فعليين، كالمحقق العراقي(١)، إذ أجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علم اجمالي آخر غير تدريجي الاطراف. وتوضيحه انّ التكليف إذا كان في القطعة

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٣٢٤.

الزمانية المعاصرة فهو تكليف فعلي. واذا كان في قطعة زمانية متأخرة فوجوب حفظ القدرة الى حين مجيء ظرفه فعلي، لما يعرف من مسألة وجوب المقدّمات المفوّتة من عدم جواز تضييع الانسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب، وهكذا يعلم اجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليين فيكون منجزاً.

ونلاحظ على هذا أولاً: انّ التنجيز ليس بحاجة الى ابراز هذا العلم الاجمالي، لما عرفت من تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات.

وثانياً: انّ وجوب حفظ القدرة إنما هو بحكم العقل ـ كما تقدم في مباحث المقدمة المفوّتة ـ وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتثال تكليف فرع تنجّز ذلك التكليف، فلابدّ في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة من وجود منجّز للتكليف الآخر، ولامنجّز له كذلك الا العلم الاجمالي في التدريجيات.

وثالثاً: إنّ المنجّز إذا كان هو العلم الاجمالي بالجامع بين التكليف الفعلي ووجوب حفظ القدرة لامتثال التكليف المتأخر، فهو لايفرض سوى عدم تفويت القدرة، وأمّا تفويت مايكلّف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة فلايمكن المنع عنه بذلك العلم الاجمالي، وانما يتعين تنجّز المنع عنه بنفس العلم الاجمالي في التدريجيات، وهو إنْ كان منجّزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

١٠ ـ الطوليّة بين طرفي العلم الاجمالي:

قد يكون الطرفان للعلم الاجمالي طوليين، بأن كان أحد التكليفين مترتباً على عدم الآخر، من قبيل أن نفرض انّ وجوب الحج مترتب على

عدم وجوب وفاء الدين وعلم اجمالاً بأحد الأمرين. وهذا له صورتان:

الاولى: أن يكون وجوب الحج مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين ولو بالأصل.

الثانية: أن يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب وفاء الدين واقعاً.

أمّا الصورة الاولى فليس العلم الاجمالي منجّزاً فيها بلاريب، لانهدام الركن الثالث، لأنّ الاصل المؤمّن عن وجوب وفاء الدين يجري ولايعارضه الاصل المؤمّن عن وجوب الحج، لأنّ وجوب الحج يصبح معلوماً بمجرد إجراء البراءة عن وجوب الوفاء، فلاموضوع للأصل فيه.

فان قيل: هذا يتمّ بناء على إنكار علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية واستناد عدم جريان الاصل في بعض الاطراف الى التعارض، فما هو الموقف بناء على علّية العلم الاجمالي واستحالة جريان الاصل المؤمّن في بعض الاطراف ولولم يكن له معارض؟

والجواب: انّ هذه الاستحالة انّما هي باعتبار العلم الاجمالي، ويستحيل في المقام أن يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصل المؤمّن عن وجوب الوفاء، لانه متوقف على عدم جريانه، إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحج وينحل العلم الاجمالي، وما يتوقّف على عدم شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه، فالاصل يجري إذن حتى على القول بالعلّية.

وأمّا الصورة الثانية فيجري فيها أيضاً الاصل المؤمّن عن وجوب الوفاء ولايعارض بالاصل المؤمّن عن وجوب الحج، لأنّ ذلك الاصل ينقّح بالتعبّد موضوع وجوب الحج، فيعتبر اصلاً سببياً بالنسبة الى الاصل المؤمّن عن وجوب الحج، والاصل السببي مقدّم على الاصل المسببي.

وهكذا نعرف انّ حكم الصورتين عملياً واحد، ولكنهما يختلفان في انّ الاصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقّق موضوع وجوب الحج وجداناً ويوجب انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، ومن هنا كان وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه، كما عرفت.

وأمّا في الصورة الثانية فلايحقّق ذلك، لأنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء واقعاً، وهو غير محرز وجداناً، وانما يثبت تعبداً بالاصل دون أن ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحج. ولهذا لايكون جريان الاصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الاجمالي، وبالتالي لايكون وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه. ومن اجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الأصل المؤمّن عن وجوب الوفاء على القول بالعلّية، لأنّ مانعية العلم الاجمالي عن جريانه ممكنة لعدم توقف العلم الاجمالي على عدم جريانه.

وهناك فارق آخر بين الصورتين، وهو انه في الصورة الاولى يجري الاصل المؤمّن عن وجوب الوفاء سواء كان تنزيلياً أولا، ويحقّق على أي حال موضوع وجوب الحج وجداناً. وأمّا في الصورة الثانية فانما يجري اذا كان تنزيلياً، بمعنى انّ مفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً، وذلك لأنّ الأصل التنزيلي هو الذي يحرز لنا تعبداً موضوع وجوب الحج، فيكون بمثابة الاصل السببي بالنسبة الى الاصل المؤمّن عن وجوب الحج، وأما الاصل العملي البحت فلايثبت به تعبداً العدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلايكون حاكماً على الأصل الجاري في الطرف الآخر بل معارضاً.

* * *

تلخيص للقواعد الثلاث:

خرجنا حتى الآن بثلاث قواعد، فالقاعدة العملية الاولى قاعدة عقلية وهي اصالة الاشتغال على مسلك حقّ الطاعة. والبراءة على مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان. والقاعدة العملية الثانية الحاكمة هي البراءة الشرعية. والقاعدة العملية الثالثة منجّزية العلم الاجمالي أي تنجّز الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي وعدم جريان البراءة عنه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة
عند الشك في الوجوب والحرمة معًا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة العملية في حالة الشك

٣

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة.

٢ ـ دوران الأمر بين المحذورين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حتى الآن كنا نتكلم عن الشك في التكليف، وما هي الوظيفة العملية المقرّرة فيه عقلاً أو شرعاً، سواء كان شكاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الاجمالي، إلّا اننا كنا نقصد بالشك في التكليف الشك الذي يستبطن احتمالين فقط، وهما: احتمال الوجوب، واحتمال الترخيص. أو احتمال الحرمة، واحتمال الترخيص. والآن نريد أن نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً، وهذا الشك تارة يكون بدوياً أي مشتملاً على احتمال ثالث للترخيص أيضاً، وأُخرى يكون مقروناً بالعلم الاجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة، وهذا مايسمّى بدوران الأمر بين المحذورين. فهنا مبحثان كما يأتي إن شاء الله تعالى:

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة:

الشك البدوي في الوجوب والحرمة هو الشك المشتمل على احتمال الوجوب واحتمال الحرمة واحتمال الترخيص، وسندرس حكمه بلحاظ

الاصل العملي العقلي وبلحاظ الاصل العملي الشرعي.

أمّا باللحاظ الأول فعلى مسلك قبح العقاب بلابيان لاشك في جريان البراءة عن كل من الوجوب والحرمة، وعلى مسلك حقّ الطاعة يكون كل من الاحتمالين منجّزاً في نفسه، ولكنهما يتزاحمان في التنجيز، لاستحالة تنجيزهما معاً، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح، فتبطل منجّزيتهما معاً وتجري البراءة أيضاً.

وأمّا باللحاظ الثاني فأدلّة البراءة الشرعية شاملة للمورد باطلاقها، وعليه فالفارق بين هذا الشك وما سبق من شك ان هذا مورد للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتى على مسلك حقّ الطاعة بخلاف الشك المتقدم.

٢ ـ دوران الأمر بين المحذورين:

وهو الشك المقرون بالعلم الاجمالي بجنس الالزام، وتوضيح الحال فيه: انّ هذا العلم الاجمالي يستحيل أن يكون منجزاً، لأنّ تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن، لأنّها غير مقدورة، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية ممتنع أيضاً، لانها غير ممكنة، وتنجيزه لأحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول، لان نسبة العلم الاجمالي اليهما نسبة واحدة. وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الاجمالي منجّزاً.

ولكن هل تجري البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة أو لا؟... سؤال اختلف الاصوليون في الاجابة عليه، فهناك من قال بجريانها، إذ مادام العلم الاجمالي غير منجّز فلايمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً. وهناك من قال بعدم جريان البراءة على الرغم من عدم منجّزية العلم الاجمالي. واثيرت عدة

اعتراضات على اجراء البراءة في المقام ويختص بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية وبعضها بالبراءة الشرعية وبعضها ببعض ألسنة البراءة الشرعية. ونذكر فيما يلي أهمّ تلك الاعتراضات:

الأول: الاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتى على مسلك قبح العقاب بلابيان. وتوضيحه على ماافاده المحقق العراقي ـ قدس الله روحه ـ(١): انّ العلم الاجمالي هنا وإن لم يكن منجّزاً، وهذا يعني ترخيص العقل في الاقدام على الفعل أو الترك، ولكن ليس كل ترخيص براءة، فانّ الترخيص تارة يكون بملاك الاضطرار وعدم امكان أدانة العاجز، وأُخرى يكون بملاك عدم البيان، والبراءة العقلية هي ماكان بالملاك الثاني.

وعليه فان اريد في المقام ابطال منجّزية العلم الاجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل، لانّها فرع عدم البيان، فهي لاتحكم بأنّ هذا بيان وذاك ليس ببيان، لانّها لا تنقّح موضوعها، فلابدّ من اثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على إجراء البراءة، وهذا مايتحقق في موارد الشك وجداناً وتكويناً، لانّ الشك ليس بياناً، وأمّا في مورد العلم الاجمالي بجنس الالزام في المقام فالعلم بيان وجداناً وتكويناً، فلكي نجرّده من صفة البيانية لابدّ من تطبيق قاعدة عقلية تقتضي ذلك، وهذه القاعدة ليست نفس البراءة العقلية، لما عرفت من انّها لا تنقّح موضوعها، وانما هي قاعدة عدم امكان إدانة العاجز التي تبرهن على عدم صلاحية العلم الاجمالي المذكور للمنجّزية والحجية وبالتالي سقوطه عن البيانية.

---

(١) نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث ص٢٩٣.

وإن اريد اجراء البراءة العقلية بعد إبطال منجّزية العلم الاجمالي وبيانيته بالقاعدة المشار اليها فلامعنى لذلك، لأنّ تلك القاعدة بنفسها تتكفّل الترخيص العقلي ولامحصّل للترخيص في طول الترخيص.

ونلاحظ على ذلك انّ المدّعى إجراء البراءة بعد الفراغ عن عدم منجّزية العلم الاجمالي، وليس الغرض منها إبطال منجزية هذا العلم والترخيص في مخالفته حتى يقال: انّه لامحصّل لذلك، بل إبطال منجّزية كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه، ومن الواضح انّ كلاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكويناً ووجداناً، فنطبّق عليه البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته.

الثاني: الاعتراض على البراءة الشرعية، وتوضيحه على ماأفاده المحقق النائيني ـ قدس الله روحه ـ(١): انّ ماكان منها بلسان اصالة الحل لايشمل المقام، لانّ الحلّية غير محتملة هنا بل الأمر مردّد بين الوجوب والحرمة. وما كان منها بلسان رفع مالايعلمون لايشمل أيضاً، لانّ الرفع يعقل حيث يعقل الوضع، والرفع هنا ظاهري يقابله الوضع الظاهري وهو ايجاب الاحتياط، ومن الواضح انّ ايجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة مستحيل، فلامعنى للرفع إذن.

وقد يلاحظ على كلامه:

أولاً: انّ امكان جعل حكم ظاهري بالحلّية لايتوقف على أن تكون الحلّية الواقعية محتملة، ودعوى انّ الحكم الظاهري متقوّم بالشك صحيحة ولكن لايراد بها تقوّمه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له، بل

---

(١) فوائد الاصول: ج٣ ص٤٤٥ و٤٤٨.

تقوّمه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيزه، إذ مع العلم به لامعنى لجعل شيء مؤمِّناً عنه أو منجِّزاً له.

وثانياً: انّ الرفع الظاهري في كلّ من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده، وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً أيضاً، ومجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً ولكن كلاً من الرفعين لايقابل إلّا وضعاً واحداً لامجموع الوضعين.

الثالث: الاعتراض على شمول أدلّة البراءة الشرعية عموماً بدعوى انصرافها عن المورد، لانّ المنساق منها علاج المولى لحالة التزاحم بين الأغراض الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الالزامي، لاعلاج حالة التزاحم بين غرضين إلزاميين. وعليه فالبراءة الشرعية لاتجري ولكن العلم الاجمالي المذكور غير منجِّز لما عرفت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وينبغي أن يعلم: انّ دوران الأمر بين المحذورين قد يكون في واقعة واحدة وقد يكون في أكثر من واقعة، بأن يعلم اجمالاً بانّ عملاً معيّناً إمّا محرّم في كل أيام الشهر أو واجب فيها جميعاً، وما ذكرناه كان يختص بافتراض الدوران في واقعة واحدة، وأمّا مع افتراض كونه في أكثر من واقعة فنلاحظ انّ المخالفة القطعية تكون ممكنة حينئذ، وذلك بان يفعل في يوم ويترك في يوم. فلابدّ من ملاحظة مدى تأثير ذلك على الموقف، وهذا مانتركه لدراسة أعلى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظيفة
عند الشك في الأقل والأكثر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤

١ ـ التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر.
٢ ـ الأقل والأكثر في الاجزاء.
٣ ـ الأقل والأكثر في الشرائط.
٤ ـ الدوران بين التعيين والتخيير العقلي.
٥ ـ الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي.
٦ ـ ملاحظات عامة حول الأقل والأكثر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر

درسنا فيما سبق حالة الشك في أصل الوجوب وحالة العلم بالوجوب وتردّد متعلقّه بين أمرين متباينين، فالاولى هي حالة الشك البدوي التي تجري فيها البراءة الشرعية، والثانية هي حالة الشك المقرون بالعلم الاجمالي التي تجري فيها اصالة الاشتغال. والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردّد الواجب بين الاقل والاكثر، وهي على قسمين:

الأول: دوران الأمر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، وهو يعني انّ مايتميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل، كما إذا علم المكلف بانّه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني: دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وهو يعني انّ هناك وجوباً واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد، وهو إمّا متعلّق بالاقل أو بالاكثر، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة وتردّدت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشرة.

أمّا القسم الأول فلاشك في انّ وجوب الأقل فيه منجّز بالعلم، وانّ

وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

وأمّا القسم الثاني فتندرج فيه عدة مسائل نذكرها تباعاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- ١ -

الدوران بين الاقل والاكثر في الاجزاء

وفي مثل ذلك قد يقال: بأنّ حاله حال القسم الأول، فانّ وجوب الاقل منجّز بالعلم، ووجوب الزيادة ـ أي مايشك في كونه جزءً ـ مشكوك بدوي فتجري عنه البراءة، لأنّ هذا هو مايقتضيه الدوران بين الأقل والاكثر بطبعه، فانّ كل دوران من هذا القبيل يتعين في علم بالاقل وشك في الزائد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولكن قد يعترض على إجراء البراءة عن وجوب الزائد في المقام ويبرهن على عدم جريانها بعدة براهين:

البرهان الأول:

وهو يقوم على أساس دعوى وجود العلم الاجمالي المانع عن إجراء البراءة، وليس هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو وجوب الزائد لينفي ذلك بأنّ وجوب الزائد لايحتمل كونه بديلاً عن الاقل، فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له في العلم الاجمالي؛ بل هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الاكثر المشتمل على الزائد، ومعه لايمكن اجراء الاصل لنفي

وجوب الزائد لكونه جزءاً من أحد طرفي العلم الاجمالي.

وقد اجيب على هذا البرهان بوجوه:

منها: انّ العلم الاجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل على كلّ تقدير. لانّ الواجب إن كان هو الاقل فهو واجب نفسي، وان كان الواجب هو الاكثر فالاقل واجب غيري، لانه جزء الواجب وجزء الواجب مقدمة له.

ونلاحظ على هذا الوجه: انّه إن اريد به هدم الركن الثاني من اركان تنجيز العلم الاجمالي، فالجواب عليه: انّ الانحلال انما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالاجمال، كما تقدم، وليس الأمر في المقام كذلك، لانّ الجامع المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي، والمعلوم التفصيلي وجوب الاقل ولو غيرياً.

وإن اريد به هدم الركن الثالث بدعوى انّ وجوب الاقل منجّز على أيّ حال ولاتجري البراءة عنه، فتجري البراءة عن الآخر بلامعارض، فالجواب عليه: انّ الوجوب الغيري لايساهم في التنجيز، كما تقدّم في مباحث المقدمة.

ومنها: انّ العلم الاجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للاقل، لأنّه واجب نفساً إمّا وحده أو في ضمن الاكثر، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالاجمال، فينحلّ العلم الاجمالي به.

وقد يجاب على هذا الانحلال بأجوبة نذكر فيما يلي مُهمَّها:

الجواب الأول: انّ الجامع المعلوم إجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي إمّا للاقل أو للاكثر، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقل

الوجوب النفسي ولو ضمناً، فلاانحلال.

ويلاحظ انّ الاستقلالية معنى منتزع من حدّ الوجوب وعدم شموله لغير ماتعلّق به، والحدّ لايقبل التنجّز ولايدخل في العهدة، وانما يدخل فيها ويتنجز ذات الوجوب المحدود، فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم يكن منحلاً ولكن معلوم هذا العلم لايصلح للدخول في العهدة، لعدم قابلية حدّ الوجوب للتنجز، والعلم الاجمالي بذات الوجوب المحدود بقطع النظر عن حد الاستقلالية هو الذي ينجّز معلومه ويدخله في العهدة، وهذا العلم منحلّ بالعلم التفصيلي المشار اليه.

الجواب الثاني: انّ وجوب الأقل إذا كان استقلالياً فمتعلقه الاقل مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه، واذا كان ضمنياً فمتعلقه الاقل المقيّد بانضمام الزائد، وهذا يعني انا نعلم اجمالاً إمّا بوجوب التسعة المطلقة أو التسعة المقيّدة، والمقيد يباين المطلق، والعلم التفصيلي بوجوب التسعة على الاجمال ليس إلّا نفس ذلك العلم الاجمالي بعبارة موجزة، فلامعنى لانحلاله به.

ويلاحظ هنا أيضاً انّ الاطلاق سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد أو لحاظ عدم دخل القيد لايدخل في العهدة، لانّه يقوّم الصورة الذهنية وليس له محكي ومرئي يراد ايجابه زائداً على ذات الطبيعة بخلاف التقييد. فان اريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالاطلاق او التقييد فهو غير ممكن، لأنّ الاطلاق لايقبل التنجّز. وإن اريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجّز ويدخل في العهدة فهو منحلّ. ولكن سيظهر مما يلي انّ دعوى الانحلال غير صحيحة.

ومنها: انه إن لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التي لا تصلح للتنجز ـ من قبيل حدّ الاستقلالية والاطلاق ـ فهناك علم إجمالي ولكنه لايصلح للتنجيز، وإن لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتنجّز فلاعلم اجمالي أصلاً، بل هناك علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب الزائد، فالبرهان الأول ساقط إذن، كما انّ دعوى الانحلال ساقطة أيضاً، لانها تستبطن الاعتراف بوجود علمين لولاالانحلال، مع انه لايوجد إلّا ماعرفت.

ومنها: دعوى انهدام الركن الثالث، لانّ الاصل يجري عن وجوب الاكثر أو الزائد، ولايعارضه الأصل عن وجوب الاقل، لانه إن اريد به التأمين في حالة ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر فهو غير معقول، إذ لايعقل ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر. وإن اريد به التأمين في حالة ترك الاقل وترك الاكثر، بتركه رأساً فهو غير ممكن أيضاً، لأنّ هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولايمكن التأمين بلحاظها. وهكذا نعرف انّ الاصل المؤمّن عن وجوب الاقل ليس له دور معقول، فلايعارض الأصل الآخر.

وهذا بيان صحيح في نفسه ولكنه يستبطن الاعتراف بالركنين الأول والثاني ومحاولة التخلّص بهدم الركن الثالث، مع انك عرفت انّ الركن الثاني غير تام في نفسه.

البرهان الثاني:

والبرهان الثاني يقوم على دعوى انّ المورد من موارد الشك في المحصّل بالنسبة الى الغرض، وذلك ضمن النقاط التالية:

أولاً: ان هذا الواجب المردّد بين الاقل والاكثر للمولى غرض معين من ايجابه، لأنّ الاحكام تابعة للملاكات في متعلقاتها.

ثانياً: انّ هذا الغرض منجّز،لأنّه معلوم ولااجمال في العلم به وليس مردّداً بين الاقل والاكثر، وانما يشك في انّه هل يحصل بالاقل او بالاكثر؟

ثالثاً: يتبين مما تقدّم انّ المقام من الشك في المحصّل بالنسبة الى الغرض، وفي مثل ذلك تجري اصالة الاشتغال كما تقدم.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: انّه من قال بأنّ الغرض ليس مردّداً بين الاقل والاكثر كنفس الواجب، بأنْ يكون ذا مراتب وبعض مراتبه تحصل بالاقل ولا تستوفى كلها إلّا بالاكثر، ويشك في انّ الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو بكلها فيجري عليه نفس ماجرى على الواجب؟

وثانياً: انّ الغرض انما يتنجزّ عقلاً بالوصول إذا وصل مقروناً بتصدّي المولى لتحصيله التشريعي، وذلك بجعل الحكم على وفقه أو نحو ذلك. فما لم يثبت هذا التصدي التشريعي بالنسبة الى الاكثر بمنجّز، وما دام مؤمّناً عنه بالاصل، فلاأثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر.

البرهان الثالث:

انّ وجوب الاقل منجّز بحكم كونه معلوماً، وهو مردّد بحسب الفرض بين كونه استقلالياً أو ضمنياً، وفي حالة الاقتصار على الاتيان بالاقل يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً، لحصول الامتثال، ولايسقط على تقدير كونه ضمنياً، لأنّ الوجوبات الضمنية

مترابطة ثبوتاً وسقوطاً، فما لم تمتثل جميعاً لايسقط شيء منها. وهذا يعني انّ المكلّف الآتي بالأقل يشك في سقوط وجوب الاقل والخروج عن عهدته فلابدّ له من الاحتياط؛ وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال: انّه شك في التكليف، بل انّما هو رعاية للتكليف بالاقل المنجّز بالعلم واليقين، نظراً الى أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

والجواب على ذلك: انّ الشك في سقوط تكليف معلوم انما يكون مجرى لاصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشك في الاتيان بمتعلقه، وهذا غير حاصل في المقام، لأنّ التكليف بالاقل سواء كان استقلالياً أو ضمنياً قد أتى بمتعلّقه بحسب الفرض، إذ ليس متعلقه إلّا الأقل، وانّما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور في نفس الوجوب بلحاظ ضمنيته المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجع الشك في السقوط هنا الى الشك في ارتباط وجوب الاقل بوجوب زائد، ومثل هذا الشك ليس مجرى لاصالة الاشتغال بل يكون مؤمَّناً عنه بالاصل المؤمّن عن ذلك الوجوب الزائد، لابمعنى انّ ذلك الاصل يثبت سقوط وجوب الاقل بل بمعنى انّه يجعل المكلف غير مطالب من ناحية عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

البرهان الرابع:

وهو علم اجمالي يجري في الواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها، كالصلاة، اذ يقال: بأنّ المكلّف اذا كبّر تكبيرة الاحرام ملحونة وشكّ في كفايتها، حصل له علم اجمالي إمّا بوجوب إعادة الصلاة أو

حرمة قطع هذا الفرد من الصلاة التي بدأ بها، لان الجزء إن كان يشمل الملحون حرم عليه قطع مابيده والا وجبت عليه الاعادة، فلابدّ له من الاحتياط، لأنّ اصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض اصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد.

ونلاحظ على ذلك: انّ حرمة قطع الصلاة موضوعها هو الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال، إذ لا إطلاق في دليل الحرمة لما هو أوسع من ذلك. وواضح انّ انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءةعن وجوب الزائد، والا لما جاز الاقتصار عليها عملاً، وهذا يعني انّ احتمال حرمة القطع مترتبة على جريان البراءة عن الزائد، فلايعقل أن يستتبع أصلاً معارضاً له.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البرهان الخامس:

وحاصله تحويل الدوران في المقام الى دوران الواجب بين عامين من وجه بدلاً عن الاقل والاكثر، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين:

الاولى: انّ الواجب تارة يدور أمره بين المتباينين، كالظهر والجمعة، وأُخرى بين العامين من وجه، كإكرام العادل وإكرام الهاشمي، وثالثة بين الاقل والاكثر. ولااشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الحالة الاولى الموجب للجمع بين الفعلين، وتنجيزه في الحالة الثانية الموجب لعدم جواز الاقتصار على احدى مادتي الافتراق، وأمّا الحالة الثالثة فهي محل الكلام.

الثانية: انّ الواجب المردّد في المقام بين التسعة والعشرة إذا كان

عبادياً فالنسبة بين امتثال الأمر على تقدير تعلقه بالاقل وامتثاله على تقدير تعلقه بالاكثر هي العموم من وجه، ومادة الافتراق من ناحية الأمر بالاقل واضحة، وهي أن يأتي بالتسعة فقط، وأمّا مادة الافتراق من ناحية الأمر بالاكثر فلا تخلو من خفاء في النظرة الاولى، لانّ امتثال الأمر بالاكثر يشتمل على الاقل حتماً، ولكن يمكن تصوير مادة الافتراق في حالة كون الأمر عبادياً والاتيان بالاكثر بداعي الأمر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد على نحو لو كان الأمر متعلقاً بالاقل فقط لما انبعث عنه، ففي مثل ذلك يتحقق امتثال الأمر بالاكثر على تقدير ثبوته، ولايكون امتثالا للامر بالاقل على تقدير ثبوته.

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين انّ العلم الاجمالي في المقام منجّز إذا كان الواجب عبادياً، كما هو واضح.

والجواب: انّ التقييد المفروض في النية لايضر بصدق الامتثال على كل حال حتى للأمر بالاقل مادام الانبعاث عن الأمر فعلياً.

البرهان السادس:

وهو يجري في الواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعة ومبطلة، كالصلاة. والزيادة هي الاتيان بفعل بقصد الجزئية للمركب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً. وحاصل البرهان: إنّ من يشك في جزئية السورة يعلم إجمالاً إمّا بوجوب الاتيان بها وإمّا بأنّ الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل، لانها إن كانت جزءً حقاً وجب الاتيان بها، والّا كان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطلة، وهذا العلم الاجمالي منجّز وتحصل موافقته القطعية بالاتيان بها بدون قصد الجزئية بل لرجاء المطلوبية أو

للمطلوبية في الجملة.

والجواب: انّ هذا العلم الاجمالي منحلّ، وذلك لأنّ هذا الشاك في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الاتيان بالسورة بقصد الجزئية حتى لو كانت جزءً في الواقع ، لانّ ذلك منه تشريع مادام شاكاً في الجزئية، فيكون محرَّماً ولايشمله الوجوب الضمني للسورة وهذا يعني كونه زيادة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- ٢ -

الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط

والتحقيق فيها ـ على ضوء المسألة السابقة ـ هو جريان البراءة عن وجوب الزائد، لأنّ مرجع الشرطية للواجب الى تقيّد الفعل الواجب بقيدٍ وانبساط الأمر على القيد ـ كما تقدم في موضعه ـ فالشك فيها شك في الأمر بالتقيد، والدوران انما هو بين الاقل والاكثر إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهدة، وهذا يعني وجود علم تفصيلي بالاقل وشك بدوي في الزائد، فتجري البراءة عنه.

ولافرق في ذلك بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً الى متعلق الأمر، كما في الشك في اشتراط العتق بالصيغة العربية واشتراط الصلاة بالطهارة، أو الى متعلق المتعلق، كما في الشك في اشتراط الرقبة التي يجب عتقها بالايمان، أو الفقير الذي يجب إطعامه بالهاشمية.

وقد ذهب المحقق العراقي ـ قدّس الله روحه ـ(١) الى عدم جريان البراءة في بعض الحالات المذكورة، ومردّ دعواه الى انّ الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف في حالة ارادته الاتيان بالاقل

---

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٣٩٩.

أن يكمله ويضمّ اليه شرطه، وأُخرى تتطلب منه في الحالة المذكورة صرفه عن ذلك الاقل الناقص رأساً والغاءه اذا كان قد أتىٰ به ودفعه الى الا تيان بفرد آخر كامل واجد للشرط. ومثال الحالة الاولى: أن يعتق رقبة كافرة، فانّ شرطية الايمان في الرقبة تتطلب منه أن يجعلها مؤمنة عند عتقها، وحيث انّ جعل الكافر مؤمناً ممكن، فالشرطية لا تقتضي الغاء الاقل رأساً، بل تكميله وذلك بأن يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن.

ومثال الثاني: أن يطعم فقيراً غير هاشمي، فانّ شرطية الهاشمية تتطلب منه إلغاء ذلك رأساً وصرفه الى الا تيان بفرد جديد من الاطعام، لانّ غير الهاشمي لايمكن جعله هاشمياً.

ففي الحالة الاولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة، لأنّ مرجع الشك فيها إلى الشك في ايجاب ضمّ أمر زائد الى ماأتى به بعد الفراغ عن كون ماأتى به مصداقاً للمطلوب في الجملة. وهذا معنى العلم بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد، فالاقل محفوظ على كل حال والزائد مشكوك.

وفي الحالة الثانية لاتجري البراءة عن الشرطية، لانّ الاقل المأتيّ به ليس محفوظاً على كل حال، إذ على تقدير الشرطية لابدّ من الغائه رأساً، فليس الشك في وجوب ضمّ امر زائد الى ماأتى به ليكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر.

وهذا التحقيق لايمكن الأخذ به، فانّ الدوران في كلتا الحالتين دوران بين الاقل والاكثر، لأنّ الملحوظ فيه إنّما هو عالم الجعل وتعلّق الوجوب، وفي هذا العالم ذات الطبيعي معروض للوجوب جزماً ويشك

في عروضه على التقيّد فتجري البراءة عنه، وليس الملحوظ في الدوران عالم التطبيق خارجاً ليقال: انّ ماأتي به من الاقل خارجاً قد لايصلح لضمّ الزائد اليه ولابدّ من إلغائه رأساً على تقدير الشرطية.

ولايختلف الحال في جريان البراءة عند الشك في الشرطية و وجوب التقيد بين أن يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً وهو مايعبَّر عنه بالشرط عادة، أو عدم أمر وجودي، ويعبّر عن الأمر الوجودي حينئذٍ بالمانع، فكما لايجب على المكلف ايجاد مايحتمل شرطيته، كذلك لايجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته، وذلك لجريان الاصل المؤمِّن.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- ٣ -

دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأن يعلم بوجوب متعلّق بعنوان خاص أو بعنوان آخر مغاير له مفهوماً غير انّه اعم منه صدقاً، كما إذا علم بوجوب الاطعام إمّا لطبيعي الحيوان أو لنوع خاص منه كالانسان، فانّ الحيوان والانسان كمفهومين،متغايران، وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

والصحيح أن يقال: إنّ التغاير بين المفهومين تارة يكون على أساس الاجمال والتفصيل في اللحاظ، كما في الجنس والنوع، فانّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللّفّ والاجمال. وأُخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لافي مجرد إجمال اللحاظ وتفصيليته، كما لوعلم بوجوب إكرام زيد كيفما اتفق أو بوجوب اطعامه، فانّ مفهوم الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع، غير انّ احدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

فالحالة الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الاقل والاكثر حقيقة إذا اخذنا بالاعتبار مقدار مايدخل في العهدة، وليست من الدوران بين المتباينين، لانّ تباين المفهومين إنما هو بالاجمال والتفصيل، وهما من

خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهدة وانما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردّد بين الاقل -وهو الجنس- أو الاكثر -وهو النوع-.

وأما الحالة الثانية فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ لافي كيفية لحاظهما، ومن هنا كان الدوران فيها دوراناً بين المتباينين، لانّ الداخل في العهدة إمّا هذا المفهوم أو ذاك ، وهذا يعني انّ العلم الاجمالي ثابت، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب أخص العنوانين صدقاً، ولا تعارضها البراءة عن وجوب أعمهما، وفقاً للجواب الاخير من الاجوبة المتقدمة على البرهان الأول في المسألة الاولى من مسائل الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وذلك : انّ البراءة عن وجوب الأعم ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة، لانّه إن اريد بها التأمين في حالة ترك الاعم مع الاتيان بالاخص فهو غير معقول، لانّ نفي الاعم يتضمن نفي الاخص لامحالة. وإن اريد بها التأمين في حالة ترك الاعم بما يتضمنه من ترك الاخص فهذا مستحيل، لان المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة والاصل العملي انما يؤمّن عن المخالفة الاحتمالية لا القطعية.

- ٤ -

دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

ونتكلم في حكم هذا الدوران على عدّة مبان في تصوير التخيير الشرعي الذي هو أحد طرفي الترديد في المقام:

فأولاً: نبدأ بالمبنى القائل بأنّ مرجع التخيير الشرعي الى وجوبين مشروطين وشرط كل منهما ترك متعلق الآخر، وهذا يعني انّ (العتق) مثلاً الذي علم وجوبه إمّا تعييناً أو تخييراً واجب في حالة ترك (الاطعام) بلاشك، ويشك في وجوبه حالة وقوع الاطعام، فتجري البراءة عن هذا الوجوب، وينتج ذلك التخيير عملياً.

وقد يقال ـ كما في بعض افادات المحقق العراقي ـ(١): انّ كلاً من الوجوب التعييني للعتق والوجوب التخييري فيه حيثية الزامية يفقدها الآخر، فيكون كل منهما مجرى للاصل النافي ويتعارض الاصلان.

أمّا الحيثية الالزامية في الوجوب التعييني للعتق التي يجري الاصل النافي للتأمين عنها، فهي الالزام بالعتق حتى ممّن أطعم، وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التخييري.

وأما الحيثية الالزامية في الوجوب التخييري للعتق أو الاطعام التي

---

(١) نهاية الافكار: القسم الثاني من الجزء الثالث ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.

يجري الاصل النافي للوجوب التخييري تأميناً عنها، فهي تحريم ضمّ ترك الاطعام الى ترك العتق، إذ بهذا الضمّ تتحقّق المخالفة، وهي حيثية لايشتمل عليها الوجوب التعييني للعتق، إذ على الوجوب التعييني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك العتق، ولايكون هناك بأس في ضمّ ترك الاطعام الى ترك العتق، لانه من ضمّ ترك المباح الى ترك الواجب، فالبراءة عن وجوب العتق ممّن أطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق.

وهذا البيان وإن كان يثبت علماً اجمالياً باحدى حيثيتين الزاميتين، ولكن هذا العلم غير منجّز بل منحلّ حكماً، لجريان البراءة الاولى وعدم معارضتها بالبراءة الثانية، لانّ فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفة القطعية، ولايعقل التأمين مع المخالفة القطعية، بخلاف فرض جريان البراءة الاولى فانه فرض المخالفة الاحتمالية.

وثانياً: نأخذ المبنى القائل بأنّ مرجع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي، والحكم حينئذٍ هو الحكم في المسألة السابقة فيما إذا دار الواجب بين إكرام زيد مطلقاً وإطعامه خاصة.

وثالثاً: نأخذ المبنى القائل بأنّ مرجع الوجوب التخييري الى وجود غرضين لزوميّين للمولى غير انهما متزاحمان في مقام التحصيل، بمعنى انّ استيفاء أحدهما يعجّز المكلّف عن استيفاء الآخر، ومن هنا يحكم بوجوب كل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، والحكم هنا اصالة الاشتغال، لأنّ مرجع الشك في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً حينئذ الى الشك في انّ الاطعام هل يعجّز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق، فيكون من الشك في القدرة الذي تجري فيه اصالة الاشتغال.

- ٥ -

ملاحظات عامّة حول الأقل والأكثر

فرغنا من المسائل الاساسية في دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وبقي علينا أن نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر.

١ ـ دور الاستصحاب في هذا الدوران:

قد يتمسّك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لاثبات وجوب الاحتياط، وأُخرى لاثبات نتيجة البراءة.

أما التمسّك به على الوجه الأوّل فبدعوى انّا نعلم بجامع وجوب مردّد بين فردين من الوجوب وهما وجوب التسعة ووجوب العشرة، ووجوب التسعة يسقط بالاتيان بالاقل، ووجوب العشرة لايسقط بذلك، فاذا أتى المكلف بالاقل شك في سقوط الجامع وجرى استصحابه، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلي.

والجواب على ذلك: انّ استصحاب جامع الوجوب إن اريد به اثبات وجوب العشرة ـ لانّ ذلك هو لازم بقائه ـ فهذا من الاصول

المثبتة، لانّه لازم عقلي لايثبت بالاستصحاب. وإن اريد به الاقتصار على اثبات جامع الوجوب، فهذا لاأثر له، لانه لايزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع، وقد فرضنا انّ العلم به لاينجّز سوى الاقل، والاقل حاصل في المقام بحسب الفرض.

وأمّا التمسّك به على الوجه الثاني فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت أو في صدر عصر التشريع. ولايعارض باستصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للاقل، إذ لاأثر لهذا الاستصحاب، لانه إن اريد به اثبات وجوب الزائد بالملازمة، فهو مثبت. وإن اريد به التأمين في حالة ترك الاقل، فهو غير صحيح، لأنّ فرض ترك الاقل هو فرض المخالفة القطعية، ولايصحّ التأمين بالاصل العملي إلّا عن المخالفة الاحتمالية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية:

اذا تردّد أمر شيء بين كونه جزءً من الواجب أو مانعاً عنه ، فمرجع ذلك الى العلم الاجمالي بوجوب زائد متعلق إمّا بالتقيد بوجود ذلك الشيء أو بالتقيد بعدمه، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الاجمالي منجّزاً، وتتعارض اصالة البراءة عن الجزئية مع اصالة البراءة عن المانعية، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرّة مع الاتيان بذلك الشيء ومرّة بدونه. هذا فيما إذا كان في الوقت متسع وإلّا جازت المخالفة الاحتمالية بملاك الاضطرار وذلك بالاقتصار على أحد الوجهين.

وقد يقال: انّ العلم الاجمالي المذكور غير منجّز ولايمنع عن جريان

البراءتين معاً، بناء على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الاجمالي، وهي صيغة الميرزا القائلة:بانّ تعارض الاصول مرهون باداء جريانها الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، فانّ جريان الاصول في المقام لايؤدّي الى ذلك ، لانّ المكلف لايمكنه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المذكور، إذ في حالة الاتيان بالشيء المردّد بين الجزء والمانع يحتمل الموافقة، وفي حالة تركه يحتملها أيضاً، فلايلزم من جريان الاصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية.

فان قيل: ألا تحصل المخالفة القطعية لو ترك المركّب رأساً؟

قلنا: نعم تحصل، ولكن هذا مما لاإذن فيه من قبل الاصلين حتى لو جزْيا معاً.

ولكن يمكن أن يقال على ضوء صيغة الميرزا: انّ المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المذكور ممكنة أيضاً فيما إذا كان الشيء المردّد بين الجزء والمانع متقوّماً بقصد القربة على تقدير الجزئية، فانّ المخالفة القطعية حينئذٍ تحصل بالاتيان به بدون قصد القربة، ويكون جريان الاصلين معاً مؤدّياً الى الاذن في ذلك ، فيتعارض الاصلان ويتساقطان.

٣ـ الاقل والاكثر في المحرمات:

كما قد يعلم اجمالاً بواجب مردّد بين التسعة والعشرة كذلك قد يعلم بحرمة شيء مردّد بين الاقل والاكثر، كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه، ويختلف الدوران المذكور في باب الحرام عنه في باب الواجب من بعض الجهات:

فأولاً: وجوب الاكثر هناك كان هو الاشدّ مؤونة، وأمّا حرمة

الاكثر هنا فهي الأخفّ مؤونة، إذ يكفي في امتثالها ترك أي جزء، فحرمة الاكثر في باب الحرام تناظر إذن وجوب الاقل في باب الواجب.

وثانياً: انّ دوران الحرام بين الاقل والاكثر يشابه دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير، لانّ حرمة الاكثر في قوة وجوب ترك أحد الاجزاء تخييراً، وحرمة الاقل في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً، فالأمر دائر بين وجوب ترك أحد الاجزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات، وهذا يشابه دوران الواجب بين التعيين والتخيير لاالدوران بين الاقل والاكثر في الاجزاء أو الشرائط. والحكم هو جريان البرّاءة عن حرمة الاقل، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الاكثر، بنفس البيانْ الذي جرت بموجبه البراءة عن الوجوب التعييني للعتق بدون أن تعارض بالبراءة عن الوجوب التخييري.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر:

كما يمكن افتراض الشبهة الحكمية للدوران بين الاقل والاكثر كذلك يمكن افتراض الشبهة الموضوعية، بأن يكون مردّ الشك الى الجهل بالحالات الخارجية لاالجهل بالجعل، كما إذا علم المكلف بأنّ مالايؤكل لحمه مانع في الصلاة، وشكّ في انّ هذا اللباس هل هو مما لايؤكل لحمه أو لا، فتجري البراءة عن مانعيته أو عن وجوب تقيّد الصلاة بعدمه بتعبير آخر.

وقد يقال ـ كما عن الميرزا قدس سره ـ(١): انّ الشبهة الموضوعية

(١) فوائد الاصول:ج٤ ص٢٠٠.

للواجب الضمني لايمكن تصويرها إلّا إذا كان لهذا الواجب تعلُّق بموضوع خارجي، كما في هذا المثال. ولكن الظاهر إمكان تصويرها في غير ذلك أيضاً، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه، كما إذا فرضنا انّ السورة كانت واجبة على غير المريض في الصلاة وشك المكلف في مرضه، فانّ هذا يعني الشك في جزئية السورة مع انّها واجب ضمني لا تعلّق له بموضوع خارجي، والحكم هو البراءة.

٥ ـ الشك في اطلاق دخالة الجزء أو الشرط:

كنا نتكلم عما إذا شك المكلف في جزئية شيء أو شرطيته مثلا للواجب. وقد يتفق العلم بجزئية شيء أو دخالته في الواجب بوجه من الوجوه ولكن يشك في شمول هذه الجزئية لبعض الحالات، كما إذا علمنا بانّ السورة جزء في الصلاة الواجبة وشككنا في اطلاق جزئيتها لحالة المرض أو السفر، ومرجع ذلك الى دوران الواجب بين الاقل والاكثر بلحاظ هذه الحالة بالخصوص، فاذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق لها وانتهى الموقف الى الاصل العملي، جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة، وهذا على العموم لااشكال فيه.

ولكن قد يقع الاشكال في حالتين من هذه الحالات وهما: حالة الشك في اطلاق الجزئية لصورة نسيان الجزء، وحالة الشك في اطلاق الجزئية لصورة تعذّره. ونتناول هاتين الحالتين فيما يلي تباعاً:

(أ) الشك في الاطلاق لحالة النسيان:

إذا نسي المكلف جزءً من الواجب، فأتى به بدون ذلك الجزء، ثم التفت بعد ذلك الى نقصان ماأتى به، فان كان لدليل الجزئية اطلاق

لحال النسيان اقتضى ذلك بطلان ماأتى به، لانّه فاقد للجزء، من دون فرق بين افتراض ارتفاع النسيان في اثناء الوقت، وافتراض استمراره الى آخر الوقت، وهذا هو معنى انّ الاصل اللفظي في كلّ جزء يقتضي ركنيته، أي بطلان المركّب بالاخلال به نسياناً.

وأما إذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق وانتهى الموقف الى الاصل العملي، فقد يقال بجواز اكتفاء الناسي بما أتىٰ به، لانّ المورد من موارد الدوران بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة النسيان، والاقل واقع والزائد منفي بالاصل.

وتوضيح الحال في ذلك: انّ النسيان تارة يستوعب الوقت كله، وأُخرى يرتفع في اثنائه. ففي الحالة الاولى لايكون الواجب بالنسبة الى الناسي مردّداً بين الاقل والاكثر، بل لايحتمل التكليف بالاكثر بالنسبة اليه، لانّ الناسي لايكلّف بما نسيه على أي حال، بل هو يعلم إمّا بصحة ماأتى به أو بوجوب القضاء عليه، ومرجع هذا الى الشك في وجوب استقلالي جديد وهو وجوب القضاء، فتجري البراءة عنه حتى لو منعنا من البراءة في موارد دوران الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

وأمّا في الحالة الثانية فالتكليف فعلي في الوقت، غير انه متعلق إمّا بالجامع الشامل للصلاة الناقصة الصادرة حال النسيان، أو بالصلاة التامة فقط. والأول معناه اختصاص جزئية المنسي بغير حال النسيان، والثاني معناه اطلاق الجزئية لحال النسيان، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاة التامة تعييناً هو من أنحاء الدوران بين الاقل والاكثر، ويمثّل الجامع فيه الاقل، وتمثّل الصلاة التامة الاكثر، وتجري

البراءة وفقاً للدوران المذكور.

ولكن قد يقال ـ كما في إفادات الشيخ الانصاري(١) وغيره ـ بأنّ هذا انّما يصح فيما إذا كان بالامكان أن يكلّف الناسي بالاقل، فانّه يدور عنده أمر الواجب حينئذٍ بين الاقل والاكثر، ولكن هذا غير ممكن، لأنّ التكليف بالاقل إن خُصِّص بالناسي فهو محال، لأنّ الناسي لايرى نفسه ناسياً، فلايمكن لخطاب موجّه الى الناسي أن يصل اليه. وإن جعل على المكلف عموماً شمل المتذكر أيضاً، مع إن المتذكر لايكفي منه الاقل بلاإشكال. وعليه فلايمكن أن يكون الاقل واجباً في حق الناسي، وانما المحتمل إجزاؤه عن الواجب، فالواجب إذن في الاصل هو الاكثر ويشك في سقوطه بالاقل، وفي مثل ذلك لاتجري البراءة.

والجواب: انّ التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه الى طبيعي المكلف، ولايلزم منه جواز اقتصار المتذكر على الاقل، لانه جامع بين الصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان والصلاة التامة، كما لايلزم منه عدم امكان الوصول الى الناسي، لان موضوع التكليف هو طبيعي المكلف، غاية مافي الأمر انّ الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصتين من الجامع مع انّه انما تقع منه أقلّهما قيمة، ولامحذور في ذلك.

وهذا الجواب أفضل مما ذكره عدد من المحققين في المقام، من حلّ الاشكال وتصوير تكليف الناسي بالاقل بافتراض خطابين: أحدهما متكفّل بايجاب الاقل على طبيعي المكلف، والآخر متكفل بايجاب

---

(١) راجع: فرائد الاصول:ص٤٨٣ ـ ٤٨٤.

الزائد على المتذكر؛ إذ نلاحظ على ذلك: انّ الاقل في الخطاب الأول هل هو مقيّد بالزائد، أو مطلق من ناحيته، أو مقيد بلحاظ المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي، أو مهمل. والأول خلف، إذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالاقل. والثاني كذلك، لأنّ معناه كون المتذكر مكلفاً بالاقل وسقوط الخطاب الأول بصدور الاقل منه، والثالث رجوع الى الخطاب الواحد الذي ذكرناه، ومعه لاحاجة الى افتراض خطاب آخر يخصُّ المتذكر، والرابع غير معقول، لأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والايجاب فلايمكن انتفاؤهما معاً.

وعلى هذا الاساس فالمقام من صغريات دوران الواجب بين الاقل والاكثر، فيلحقه حكمه من جريان البراءة عن الزائد. بل التدقيق في المقارنة يكشف عن وجود فارق يجعل المقام أحقّ بالبراءة من حالات الدوران المذكور، وهو انّ العلم بالواجب المردّد بين الاقل والاكثر قد يدّعى كونه في حالات الدوران المذكور علماً اجمالياً منجّزاً، وهذه الدعوى لئن قبلت في تلك الحالات فهناك سبب خاص يقتضي رفضها في المقام وعدم امكان افتراض علم اجمالي منجّز هنا، وهو انّ التردّد بين الاقل والاكثر في المقام انما يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان، والمفروض انّه قد أتى بالاقل في حالة النسيان، وهذا يعني انه يحصل بعد امتثال احد طرفيه، فهو نظير أن تعلم اجمالاً بوجوب زيارة أحد الامامين بعد أن تكون قد زرت احدهما، ومثل هذا العلم الاجمالي غير منجّز بلاشك حتى لو كان التردّد فيه بين المتباينين فضلاً عما اذا كان بين الاقل والاكثر. وخلافاً لذلك حالات الدوران الاعتيادية، فان التردّد فيها يحصل قبل الاتيان بالاقل، فاذا تشكّل منه علم إجمالي كان منجّزاً.

(ب) الشك في الاطلاق لحالة التعذّر:

اذا كان الجزء جزءً حتى في حالة التعذّر كان معنى ذلك انّ العاجز عن الكل المشتمل عليه لايطالب بالناقص، واذا كان الجزء جزءً في حالة التمكن فقط فهذا يعني انه في حالة العجز لاضرر من نقصه وانّ العاجز يطالب بالناقص.

والتعذر تارة يكون في جزء من الوقت وأُخرى يستوعبه. ففي الحالة الاولى يحصل للمكلف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاة الناقصة حال العجز والصلاة التامة، أو بوجوب الصلاة التامة عند ارتفاع العجز، لانّ جزئية المتعذّر إن كانت ساقطة في حال التعذر فالتكليف متعلق بالجامع، والا كان متعلقاً بالصلاة التامة عند ارتفاع التعذّر، وتجري البراءة حينئذٍ عن وجوب الزائد وفقاً لحالات الدوران بين الاقل والاكثر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ويلاحظ انّ التردّد هنا بين الاقل والاكثر يحصل قبل الاتيان بالاقل خلافاً لحال الناسي، لانّ العاجز عن الجزء يلتفت الى حاله حين العجز.

وفي الحالة الثانية يحصل للمكلف علم إجمالي إمّا بوجوب الناقص في الوقت أو بوجوب القضاء ـ إذا كان للواجب قضاء ـ لانّ جزئية المتعذّر إن كانت ساقطة في حال التعذّر فالتكليف متعلق بالناقص في الوقت، وإلّا كان الواجب القضاء، وهذا علم إجمالي منجّز.

وليعلم إنّ الجزئية في حال النسيان أو في حال التعذّر انما تجري البراءة عند الشك فيها إذا لم يكن بالامكان توضيح الحال عن طريق الادلّة المحرزة، وذلك باحد الوجوه التالية:

أولاً: أن يقوم دليل خاص على إطلاق الجزئية أو اختصاصها، من قبيل حديث (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس...)

ثانياً: أن يكون لدليل الجزئية اطلاق يشمل حالة النسيان أو التعذّر فيؤخذ باطلاقه، ولامجال حينئذٍ للبراءة.

ثالثاً: أن لايكون لدليل الجزئية اطلاق بأن كان مجملاً من هذه الناحية وكان لدليل الواجب اطلاق يقتضي في نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً، ففي هذه الحالة يكون دليل الجزئية مقيّداً لاطلاق دليل الواجب بمقداره، وحيث انّ دليل الجزئية لايشمل حال التعذّر أو النسيان فيبقى اطلاق دليل الواجب محكّماً في هاتين الحالتين، ودالاً على عدم الجزئية فيهما.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستصحاب

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ أدلّة الاستصحاب.
٢ ـ الاستصحاب أصل أو امارة؟
٣ ـ أركان الاستصحاب.
٤ ـ مقدار مايثبت بالاستصحاب.
٥ ـ عموم جريان الاستصحاب.
٦ ـ تطبيقات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أدلّة الاستصحاب

الاستصحاب قاعدة من القواعد الاصولية المعروفة، وقد تقدم في الحلقة السابقة(١) الكلام عن تعريفه والتمييز بينه وبين قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع. والمهم الآن استعراض أدلّة هذه القاعدة، ولمّا كان أهمّ أدلتها الروايات، فسنعرض فيما يلي عدداً من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة:

الرواية الاولى:

رواية زرارة ـ «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولاينام القلب والاذن، فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حُرِّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟. قال: لا، حتى يستيقن انّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيِّن، وإلّا فانّه على يقين من وضوئه

---

(١) راجع: ج١ ص٤١٤ ـ ٤١٥.

ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وانما تنقضه بيقين آخر»(١).

وتقريب الاستدلال: إنّه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب، وظهور التعليل في كونه بأمر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة لاقاعدة مختصة بباب الوضوء، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لاالعهد الى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة، وقد تقدم في الحلقة السابقة(٢) تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال وتقريب دلالتها واثبات كلّيتها فلاحظ.

الرواية الثانية:

وهي رواية اخرى لزرارة كما يلي:

١ ـ «قلت: أصاب ثوبي دم رعاف (أو غيره) أو شيء من مني، فعلّمت أثره الى أنْ اصيب له (من) الماء، فاصبت وحضرت الصلاة، و نسيت انّ بثوبي شيئاً، وصلّيت، ثم انّي ذكرت بعد ذلك؟. قال: تعيد الصلاة وتغسله.

٢ ـ قلت: فاني لم أكن رأيت موضعه، وعلمت انه قد أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد الصلاة.

٣ ـ قلت: فان ظننت انّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه؟. قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: ولم

---

(١) وسائل الشيعة: باب١من ابواب نواقض الوضوء ح١ ج١ ص١٧٤-١٧٥.

(٢) راجع: ج١ ص٤١٩.

ذلك ؟. قال: لانك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشك أبداً.

٤ ـ قلت: فإني قد علمت انه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟. قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

٥ ـ قلت: فهل عليَّ إن شككت في انه أصابه شيء أن انظر فيه؟. قال: لا، ولكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

٦ ـ قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟. قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك »(١).

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلة من الراوي مع اجوبتها، وموقع الاستدلال ماجاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس، غير انّا سنستعرض فقه الاسئلة الستة وأجوبتها جميعاً لما لذلك من دخل في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية.

ففي السؤال الأول يستفهم زرارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه ثم نسي ذلك وصلى فيه وتذكّر الأمر بعد الصلاة، وقد أفتى الامام بوجوب إعادة الصلاة،لوقوعها مع النجاسة المنسيّة،وغسل الثوب.

وفي السؤال الثاني سأل عمَّن علم بوقوع النجاسة على الثوب ففحص ولم يشخّص موضعه فدخل في الصلاة باحتمال انّ عدم

---

(١) جامع احاديث الشيعة : باب٢٣من ابواب النجاسات ح٥ج٢ص١٣٦.

التشخيص مسوّغ للدخول فيها مع النجاسة مادام لم يصبها بالفحص، وقوله: فطلبته ولم أقدر عليه، انما يدلّ على ذلك ولايدلّ على انّه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسة، فانّ عدم القدرة غير حصول التشكيك في الاعتقاد السابق ولايستلزمه، وقد أفتى الامام بلزوم الغسل والاعادة،لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومة اجمالاً.

وفي السؤال الثالث افترض زرارة انه ظنّ الاصابة ففحص فلم يجد فصلّى فوجد النجاسة، فأفتى الامام بعدم الاعادة وعلّل ذلك بانّه كان على يقين من الطهاة فشكّ، ولاينبغي نقض اليقين بالشك.

وهذا المقطع هو الموضع الأول للاستدلال، وفي بادئ الأمر يمكن طرح أربع فرضيات في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع:

الفرضية الاولى: أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بأنّ النجاسة هي نفس مافحص عنه ولم يجده أولاً. وهذه الفرضية غير منطبقة على المقطع جزماً، لأنّها لا تشتمل على شك لاقبل الصلاة ولابعدها، مع انّ الامام قد افترض الشك وطبّق قاعدة من قواعد الشك.

الفرضية الثانية: أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق، والشك عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في انها تلك أو نجاسة متأخرة. وهذه الفرضية تصلح لاجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال، لانّ المكلف على يقين من عدم النجاسة قبل ظنّ الاصابة فيستصحب. كما انّها تصلح لاجراء قاعدة اليقين فعلاً في ظرف السؤال، لانّ المكلف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص وقد شك

الآن في صحة يقينه هذا.

الفرضية الثالثة: عكس الفرضية السابقة بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنّها مافحص عنه. وفي مثل ذلك لايمكن إجراء أي قاعدة للشك فعلاً في ظرف السؤال، لعدم الشك؛ وانما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص والاقدام على الصلاة.

الفرضية الرابعة: عكس الفريضة الاولى بافتراض الشك حين الفحص وحين الوجدان. ولامجال حينئذٍ لقاعدة اليقين، اذ لم يحصل شك في خطأ يقين سابق، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصّلاة وحال السؤال معاً.

ومن هنا يعرف انّ الاستدلال بالقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حمله على إحدى الفرضيتين الاخيرتين، أو على الفرضية الثانية مع استظهار ارادة الاستصحاب.

وفي السؤال الرابع سأل عن حالة العلم الاجمالي بالنجاسة في الثوب، واجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط.

وفي السؤال الخامس سأل عن وجوب الفحص عند الشك، واجيب بالعدم.

وفي السؤال السادس يقع الموضع الثاني من الاستدلال بالرواية، حيث انه سأل عما إذا وجد النجاسة في الصلاة، فاجيب بانّه إذا كان قد شكّ في موضع منه ثم رآه، قطع الصلاة وأعادها. وإذا لم يشك ثم رآه رطباً، غسله وبنى على صلاته لاحتمال عدم سبق النجس ولاينبغي أن ينقض اليقين بالشك.

ويحتمل أن يراد بالشق الأول صورة العلم الاجمالي، وبالشق الثاني المبدوء بقوله (وان لم تشك) صورة الشك البدوي.

ويحتمل أن يراد بالشق الأول صورة الشك البدوي السابق ثم وجدان نفس ماكان يشك فيه، وبالشق الثاني صورة عدم وجود شك سابق ومفاجأة النجاسة للمصلي في الاثناء. ولكل من الاحتمالين معزّزات، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين، وهي: انّ النجاسة المرئيّة في أثناء الصلاة إذا علم بسبقها، بطلت الصلاة، وإلّا جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها واكمال الصلاة.

وقد ادّعي في كلمات الشيخ الأنصاري(١) وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضية الثالثة، إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلاً إمّا بتمامها، كما في مورد السؤال الثالث،أو بجزء منها، كما في مورد السؤال السادس، فكيف حكم بصحة الصلاة في الأول وبطلانها في الثاني؟

والجواب: انّ كون النجاسة قد انكشفت وعلمت في اثناء الصلاة، قد يكون له دخل في عدم العفوعنها، فلايلزم من العفوعن نجاسة لم تعلم اثناء الصلاة العفوعن نجاسة علمت كذلك.

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية.

وأمّا تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين:

المقام الاول: في الموقع الأول، والكلام فيه في جهات:

---

(١) فرائد الاصول:ص٥٦٦.

الاولى: إنّ الظاهر من جواب الامام تطبيق الاستصحاب لاقاعدة اليقين، وذلك لانّ تطبيق الامام لقاعدةٍ على السائل متوقف على أن يكون كلامه ظاهراً في تواجد أركان تلك القاعدة في حالته المفروضة، ولاشك في ظهور كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثا والشك في بقائها، وأما تواجد أركان قاعدة اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً...) مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة بسبب الفحص وعدم الوجدان، وأن يكون قوله: فرأيت فيه، مفيداً لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقاً. مع انّ العبارة الاولى ليست ظاهرة عرفاً في افتراض حصول اليقين حتى لو سلّمنا ظهور العبارة الثانية في الشك.

الجهة الثانية: انّ الاستصحاب هل أجري بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ حال السؤال؟. وتوضيح ذلك: انّ قوله: (فرأيت فيه) إن كان ظاهراً في رؤية نفس مافحص عنه سابقاً فلامعنى لاجراء الاستصحاب فعلاً، كما انّ قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) إذا كان ظاهراً في حصول اليقين بالفحص فلامعنى لجريانه حال الصلاة.

والصحيح: انه لاموجب لحمل قوله: (فرأيت فيه) على رؤية مايعلم بسبقه، فانّ هذه عناية إضافية تحتاج الى قرينة عند تعلق الغرض بإفادتها، ولاقرينة، بل حذف المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً الى النجاسة المعهود ذكرها سابقاً يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق.

وعليه فالاستصحاب جار بلحاظ حال السؤال، ويؤيّد ذلك انّ قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) وان لم يكن له ظهور في حصول اليقين، ولكنه ليس له ظهور في خلاف ذلك، لانّ افادة حصوله بمثل هذا

اللسان عرفية، فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشك حال الصلاة وافتاؤه بجريان الاستصحاب حينها؟

وليس في مقابل تنزيل الرواية على اجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلّا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحة الصلاة حينئذٍ، لانّ فرض ذلك هو فرض عدم العلم بسبق النجاسة، فأيّ استبعاد في أن يحكم بعدم اعادة صلاةٍ لايعلم بوقوعها مع النجاسة؟. فالاستبعاد المذكور قرينة على انّ المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاة بسبق النجاسة، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها، وهذا يعني انّ اجراء الاستصحاب انّما يكون بلحاظ حال الصلاة لاحال السؤال.

ولكن يمكن الردُّ على هذا الاستبعاد بانّه لايمتنع أن يكون ذهن زرارة مشوباً بأنّ المسوِّغ للصلاة مع احتمال النجاسة الظن بعدمها الحاصل من الفحص، وحيث انّ هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة على نحو يحتمل سبقها، كان زرارة يترقّب أن لايكتفي بالصلاة الواقعة. فان تمّ هذا الردّ فهو، والا ثبت تنزيل الرواية على اجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ويصل الكلام حينئذٍ الى الجهة الثالثة.

الجهة الثالثة: انّا إذا افترضنا كون النجاسة المكشوفة معلومة السبق وانّ الاستصحاب انما يجري بلحاظ حال الصلاة، فكيف يستند في عدم وجوب الاعادة الى الاستصحاب، مع انه حكم ظاهري يزول بانكشاف خلافه، ومع زواله وانقطاعه لايمكن أن يرجع إليه في نفي الاعادة؟

وقد أُجيب على ذلك تارة بأنّ الاستناد الى الاستصحاب في عدم

وجوب الاعادة يصح إذا افترضنا ملاحظة كبرى مستترة في التعليل، وهي إجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع. وأُخرى بأنّ الاستناد المذكور يصحّ إذا افترضنا انّ الاستصحاب أو الطهارة الاستصحابية بنفسها تحقّق فرداً حقيقياً من الشرط الواقعي للصلاة، بأن كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، إذ بناء على ذلك تكون الصلاة واجدة لشرطها حقيقة.

الجهة الرابعة: انّه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب، نقول: انّه ظاهر في جعله على نحو القاعدة الكلية، ولايصح حمل اليقين والشك على اليقين بالطهارة والشك فيها خاصة، لنفس ماتقدم من مبرِّر للتعميم في الرواية السابقة، بل هو هنا أوضح، لوضوح الرواية في انّ فقرة الاستصحاب وردت تعليلاً للحكم، وظهور كلمة (لاينبغي) في الاشارة الى مطلب مركوز وعقلائي. وعلى هذا فدلالة المقطع المذكور على المطلوب تامة.

المقام الثاني: في الموقع الثاني من الاستدلال، وهو قوله: (وان لم تشك...) في جواب السؤال السادس. وتوضيح الحال في ذلك: انّ عدم الشك هنا تارة يكون بمعنى القطع بعدم النجاسة، وأُخرى بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول أيضاً:

فعلى الأول: تكون أركان الاستصحاب مفترضة في كلام السائل وكذلك أركان قاعدة اليقين. أمّا الافتراض الأول فواضح، وأما الافتراض الثاني فلأن اليقين حال الصلاة مستفاد بحسب الفرض من قوله: (وان لم تشك) والشك في خطأ ذلك اليقين قد تولّد عند رؤية النجاسة اثناء الصلاة مع احتمال سبقها.

وعليه فكما يمكن تنزيل القاعدة في جواب الامام على الاستصحاب، كذلك يمكن تنزيلها على قاعدة اليقين، غير انّه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازية الاستصحاب ومناسبة التعليل والتعبير بـ(لاينبغي) لكون القاعدة مركوزة، وأمّا قاعدة اليقين فليست مركوزة.

هذا مضافاً إلى أنّ استعمال نفس التركيب الذي اريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزّز بوحدة السياق أن يكون المقصود واحداً في المقامين.

وعلى الثاني: يكون الحمل على الاستصحاب أوضح، إذ لم يعترض حينئذٍ في كلام الامام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة لكي تكون اركان قاعدة اليقين مفترضة، فيتعين بظهور الكلام حمل القاعدة المذكورة على مافرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب. وهكذا تتضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب أيضاً.

الرواية الثالثة:

وهي رواية زرارة «عن أحدهما عليه السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو ام في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ . قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها ركعة اُخرى ولاشيء عليه، ولاينقض اليقين بالشك، ولايدخل الشك في اليقين، ولايخلّط احدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتمّ على اليقين فيبنى عليه، ولايعتدّ بالشك في حال من الحالات»(١).

(١) الاستبصار: ج١ ص٣٧٣ باب٢١٦ من أبواب السهو والنسيان ح٣.

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تماثل ماتقدم في الروايتين السابقتين، وهي قوله (ولاينقض اليقين بالشك...). وتقريبه: انّ المكلف في الحالة المذكورة على يقين من عدم الاتيان بالرابعة في بادئ الأمر، ثم يشك في اتيانها، وبهذا تكون اركان الاستصحاب تامّة في حقّه، فيجري استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة. وقد افتاه الامام على هذا الاساس بوجوب الاتيان بركعة عند الشك المذكور، واستند في ذلك الى الاستصحاب المذكور معبّراً عنه بلسان (ولاينقض اليقين بالشك).

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسّر لنا النكتة في تلك الجمل المتعاطفة بما استعملته من الفاظ متشابهة، من قبيل: عدم ادخال الشك في اليقين، وعدم خلط احدهما بالآخر، فانّ ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات:

الأول: دعوى انّ اليقين والشك في فقرة الاستدلال لاظهور لهما في ركني الاستصحاب بل من المحتمل أن يراد بهما اليقين بالفراغ والشك فيه. ومحصّل الجملة حينئذٍ انه لابدّ من تحصيل اليقين بالفراغ، ولاينبغي رفع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب.

والجواب: انّ هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية، لظهورها في افتراض يقين وشك فعلاً، وفي انّ العمل بالشك نقض لليقين وطعن فيه، مع انه بناء على الاحتمال المذكور لايكون اليقين فعلياً ولايكون العمل بالشك نقضاً لليقين، بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.

الثاني: انّ تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذّر، فلابدّ من تأويلها. وذلك لانّ الاستصحاب ليست وظيفته إلّا إحراز مؤدّاه والتعبد بما ثبت له من آثار شرعية؛ وعليه فان اريد في المقام باستصحاب عدم اتيان الرابعة، التعبد بوجوب اتيانها موصولةً،كما هو الحال في غير الشاك ، فهذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب،ولكنه باطل من الناحية الفقهية جزماً، لاستقرار المذهب على وجوب الركعة المفصولة. وان اريد بالاستصحاب المذكور التعبد بوجوب اتيان الركعة مفصولةً، فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب، لانّ وجوب الركعة المفصولة ليس من آثار عدم الاتيان بالركعة الرابعة لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور، وانما هو من آثار نفس الشك في اتيانها.

وقد اجيب على هذا الاعتراض باجوبة:

منها: ماذكره المحقق العراقي(١) من اختيار الشق الأول وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضي للركعة الموصولة على التقية مع الحفاظ على جدّية الكبرى وواقعيتها، فاصالة الجهة والجدّ النافية للهزل والتقية تجري في الكبرى دون التطبيق.

فان قيل: انّ الكبرى إن كانت جدّية فتطبيقها صوري، وإن كانت صورية فتطبيقها بما لها من المضمون جدّي، فاصالة الجدّ في الكبرى تعارضها اصالة الجدّ في التطبيق.

كان الجواب: انّ اصالة الجدّ في التطبيق لاتجري، إذ لاأثر لها، للعلم بعدم كونه تطبيقاً جادّاً لكبرى جادّة على أي حال، فتجري

---

(١) نهاية الافكار: القسم الاول من الجزء الرابع ص٥٧.

اصالة الجهة في الكبرى بلامعارض.

ولكن الانصاف: انّ الحمل على التقية في الرواية بعيد جداً بملاحظة انّ الامام قد تبرّع بذكر فرض الشك في الرابعة، وإنّ الجمل المترادفة التي استعملها تدلّ على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لايناسب التقية.

ومنها: ماذكره صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ (١) من أنّ عدم الاتيان بالركعة الرابعة له أثران: أحدهما: وجوب الاتيان بركعة، والآخر: مانعية التشهد والتسليم قبل الاتيان بهذه الركعة. ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الاثرين، غير انّ قيام الدليل على فصل ركعة الاحتياط يخصّص دليل الاستصحاب ويصرفه الى التعبد بالأثر الأول لمؤدّاه دون الثاني، فاجراء الاستصحاب مع التبعيض في آثار المؤدّى صحيح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ونلاحظ على ذلك انّ مانعية التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة في الواقع على تقدير عدم الاتيان بالرابعة، فلايمكن إجراء الاستصحاب مع التبعيض في مقام التعبد بآثار مؤدّاه، لأنّ المكلف يعلم حينئذٍ وجداناً بأنّ الركعة المفصولة التي يأتي بها ليست مصداقاً للواجب الواقعي، لأنّ صلاته التي شك فيها إن كانت أربع ركعات فلاأمر بهذه الركعة، والّا فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشهده وتسليمه، لأنّ المفروض انحفاظ المانعية واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضنا انّ مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم

---

(١) كفاية الاصول: ج٢ ص٢٩٥.

الا تيان في حالة الشك ، فهذا يعني انّ الشك في الرابعة أوجب تغيّراً في الحكم الواقعي وتبدّلاً لمانعية التشهد والتسليم الى نقيضها، و ذلك تخصيص في دليل المانعية الواقعية ولايعني تخصيصاً في دليل الاستصحاب كما ادّعي في الكفاية.

ومنها: ماذكره المحقّق النائيني -قدّس الله روحه-(١) من افتراض انّ عدم الا تيان بالرابعة مع العلم بذلك موضوع واقعاً لوجوب الركعة الموصولة، وعدم الا تيان بها مع الشك موضوع واقعاً لوجوب الركعة المفصولة. وعلى اساس هذا الافتراض إذا شك المكلف في الرابعة فقد تحقّق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجداناً وهو الشك ، وأمّا الجزء الآخر وهو عدم الا تيان فيحرز بالاستصحاب، وعليه فالاستصحاب يجري لا ثبات وجوب الركعة المفصولة بعد افتراض كونه ثابتاً على النحو المذكور.

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وان كان معقولاً غير انّ حمل الرواية عليه خلاف الظاهر، لانّه يستبطن افتراض حكم واقعي بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركب من عدم الا تيان والشك ، وهذا بحاجة الى البيان مع انّ الامام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من انّ ذلك الحكم الواقعي المستبطن هو المهم، إذ مع ثبوته لابدّ من الا تيان بركعة مفصولة حينئذٍ سواء جرى استصحاب عدم الا تيان أو لا، إذ تكفي نفس اصالة الاشتغال والشك في وقوع الرابعة للزوم إحرازها. فالعدول في مقام البيان عن نكتة الموقف الى مايستغنى عنه

(١) فوائد الاصول:ج٤ ص٣٦٣.

ليس عرفياً.

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثاني بنفسه قرينة على حمل الرواية على ماذكر في الاعتراض الأول، وان كان خلاف الظاهر في نفسه. وبالحمل على ذلك يمكن ان نفسّر النهي عن خلط اليقين بالشك وإدخال أحدهما بالآخر بأنّ المقصود التنبيه بنحو يناسب التقية على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقنة.

الثالث: انّ حمل الرواية على الاستصحاب متعذّر، لأنّ الاستصحاب لايكفي لتصحيح الصلاة حتى لو بني على اضافة الركعة الموصولة وتجاوزنا الاعتراض السابق، لأنّ الواجب إيقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة، وباستصحاب عدم الاتيان بالرابعة يثبتْ وجوب الاتيان بركعةٍ، ولكن لو أتى بها فلا طريق لأثبات كونها رابعة بذلك الاستصحاب، لأنّ كونها كذلك لازم عقلي للمستصحب فلايثبت، فلايتاح للمصلّي إذا تشهّد وسلّم حينئذٍ انه قد أوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة.

وقد اجاب السيد الاستاذ(١) على ذلك بأنّ المصلّي بعد أن يستصحب عدم الاتيان ويأتي بركعة، يتيقّن بأنّه قد تلبّس بالركعة الرابعة ويشك في خروجه منها الى الخامسة، فيستصحب بقاءه في الرابعة.

ونلاحظ على هذا الجواب: انّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه في الرابعة، لانّه يعلم اجمالاً بأنّه إمّا الآن أو قبل

---

(١) مصباح الاصول: ج٣ ص٦١ - ٦٢.

ايجاده للركعة المبنيّة على الاستصحاب ليس في الرابعة، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على أصل الاعتراض بأنّ اثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس أمراً محالاً بل محتاجاً الى الدليل، فاذا توقّف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلاً على الاثبات المذكور.

الرواية الرابعة:

وهي رواية عبدالله بن سنان «قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وانا حاضر: اني أعير الذمّي ثوبي وأنا اعلم انّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل ان أصلي فيه. فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجّسه، فلابأس أن تصلّي فيه حتى تستيقن انه نجّسه»(١).

ولاشك في ظهور الرواية في النظر الى الاستصحاب لاقاعدة الطهارة، بقرينة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل، إذ قال فإنّك (أعرته إياه وهو طاهر) فتكون دالّة على الاستصحاب. نعم لاعموم في مدلولها اللفظي، ولكن لايبعد التعميم باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابيبة المركوزة عرفاً.

---

(١) وسائل الشيعة: أبواب ٧٤ من ابواب النجاسات ح١ ج٢ ص١٠٩٥.

هذا هو المهم من روايات الباب، وهو يكفي لاثبات كبرى الاستصحاب. وبعد اثبات هذه الكبرى يقع الكلام في عدة مقامات، إذ نتكلم في روح هذه الكبرى وسنخها من حيث كونها إمارة أو أصلاً، وكيفية الاستدلال بها، ثم في اركانها، ثم في مقدار وحدود مايثبت بها من آثار، ثم في سعة دائرة الكبرى ومدى شمولها لكل مورد، ثم في جملة من التطبيقات التي وقع البحث العلمي فيها. فالبحث إذن يكون في خمسة مقامات كما يلي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستصحاب أصلٌ أو أمارة؟

قد عرفنا سابقاً الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الامارات والحكم الظاهري في باب الاصول، وهو: انّه كلّما كان الملحوظ فيه أهمّية المحتمل كان اصلاً، وكلّما كان الملحوظ قوة الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد إمارة.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبة في تعيين هويّتها ودخولها تحت أحد القسمين، وذلك لانّ إدخالها في نطاق الامارات يعني افتراض كاشفية الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء، مع انّ هذه الكاشفية لاواقع لها ـ كما عرفنا في الحلقة السابقة ـ(١) ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحالة السابقة. وادخالها في نطاق الاصول يعني انّ تفوق الاحكام المحتملة البقاء على الاحكام المحتملة الحدوث في الأهمّية أوجب إلزام الشارع برعاية الحالة السابقة، مع انّ الاحكام المحتملة البقاء ليست متعينة الهوية والنوعية، فهي تارة وجوب، وأُخرى حرمة، وثالثة اباحة، وكذلك الأمر فيما يحتمل حدوثه،

---

(١) راجع: ج١ ص٤١٨.

فلامعنى لأن يكون سبب تفضيل الأخذ بالحالة السابقة، الاهتمام بنوع الاحكام التي يحتمل بقاؤها.

وبعبارة أُخرى:انّ ملاك الاصل ـ وهو رعاية أهمّية المحتمل ـ يتطلّب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محدّداً، كما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في اصالة الحل، ونوع الحكم الالزامي الملحوظ في اصالة الاحتياط. وأما إذا كان نوع الحكم غير محدّد وقابلاً للأوجه المختلفة فلاينطبق الملاك المذكور.

وحلُّ الاشكال: إنّه بعد أن عرفنا انّ الاحكام الظاهرية تقرّر دائماً نتائج التزاحم بين الاحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط، فبالامكان أن نفترض انّ المولى قد لايجد في بعض حالات التزاحم قوة تقتضي الترجيح لابلحاظ المحتمل ولابلحاظ نفس الاحتمال، وفي مثل ذلك قد يعمل نكتة نفسية في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

ففي محل الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لايجد أقوائية،لاللمحتمل، إذ لا تعيّن له؛ ولاللاحتمال، إذ لا كاشفية ظنية له، ولكنه يرجّح احتمال البقاء لنكتة نفسية ولو كانت هي رعاية الميل الطبيعي العام الى الأخذ بالحالة السابقة، ولايخرج الحكم المجعول على هذا الاساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً، لانّ النكتة النفسية ليست هي الداعي لأصل جعله بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله.

وعلى هذا الاساس يكون الاستصحاب أصلاً، لانّ الميزان في الاصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة ،عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضاً،سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل أو نكتة نفسية، لانّ

النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة إلّا على المدلول المطابقي للاصل، فلايلزم من التعبد به التعبد باللوازم.

كيفية الاستدلال بالاستصحاب:

وقد يتوهّم انّ النقطة السابقة تؤثر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب وبالتالي في كيفية علاج تعارضه مع سائر الأدلّة، فان افترضنا انّ الاستصحاب امارة وانّ المعوّل فيه على كاشفية الحالة السابقة، كان الدليل هو الحالة السابقة على حدّ دليلية خبر الثقة، ومن هنا يجب أن تلحظ النسبة بين نفس الامارة الاستصحابية وما يعارضها من اصالة الحل مثلاً، فيقدّم الاستصحاب بالاخصّية على دليل اصالة الحل، كما وقع في كلام السيد بحر العلوم انسياقاً مع هذا التصور.

وان افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً وحكماً تعبدياً مجعولاً في دليله فالمدرك حينئذٍ لبقاء المتيقن عند الشك نفس ذلك الدليل لاامارية الحالة السابقة، وعند التعارض بين الاستصحاب واصالة الحل يجب أن تلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ـ وهو مفاد رواية زرارة مثلاً ـ ودليل اصالة الحل، وقد تكون النسبة حينئذٍ العموم من وجه.

وهذا التوهّم باطل، فانّ ملاحظة نسبة الأخصّية والأعمّية بين المتعارضين وتقديم الأخص من شؤون الكلام الصادر من متكلم واحد خاصة، حيث يكون الأخص قرينة على الأعم بحسب أساليب المحاورة العرفية، ولما كانت حجية كل ظهور منوطة بعدم ثبوت القرينة على خلافه كان الخبر المتكفل للكلام الأخص مثبتاً لارتفاع الحجية عن ظهور الكلام الأعم في العموم. وليست الأخصية في غير مجال القرينية

ملاكاً لتقديم إحدى الحجتين على الأُخرى، ولهذا لايتوهم أحد انّه اذا دلّت بيّنة على انّ كل مافي الدار نجس، ودلّت أُخرى على أنّ شيئاً منه طاهر، قدّمت الثانية للأخصّية، بل يقع التعارض، إذ لامعنى للقرينية مع فرض صدور الكلامين من جهتين.

وعلى هذا ففي المقام سواء قيل بامارية الاستصحاب أو اصليّته لامعنى لتقديمه بالأخصية الملحوظة بينه وبين معارضه، بل لابدّ من ملاحظة النسبة بين دليله وما يعارضه من دليل الاصل أو دليل حجية الإمارة، فان كان أخص قُدّم بالأخصّية، لانّ مفاد الأدلّة كلام الشارع، ومتى كان أحد كلاميه أخص من الآخر قُدّم بالأخصّية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على مايستفاد من أدلّته المتقدمة أربعة أركان، وهي: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحِّح للتعبد بها. وسنتكلم عن هذه الاركان فيما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى:

أ ـ اليقين بالحدوث:

ذهب المشهور الى أنّ اليقين بالحدوث ركن مقوِّم للاستصحاب، ومعنى ذلك انّ مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع لايكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها، وانما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة، وذلك لأنّ اليقين قد أخذ في موضوع الاستصحاب في ألسنة الروايات، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعية لا الطريقية الى صرف ثبوت الحالة السابقة.

نعم في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة علّل الحكم الاستصحابي بنفس الحالة السابقة في قوله: (لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر) لا باليقين

بها، وهو ظاهر في ركنية المتيقنّ لااليقين، وتصلح أن تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية إذا تمّ الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلية.

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنيّة اليقين بالحدوث، وهي انّه إذا كان ركناً فكيف يمكن اجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالامارة إذا دلّت الامارة على حدوثه وشككنا في بقائه، مع انه لايقين بالحدوث؟. كما إذا دلّت الامارة على نجاسة ثوب وشكّ في تطهيره، أو على نجاسة الماء المتغير في الجملة وشكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغير.

وقد افيد في جواب هذه المشكلة عدّة وجوه:

الوجه الأول: ماذكرته مدرسة المحقّق النائيني ـ قدّس الله روحه ـ (١) من انّ الامارة تعتبر علماً بحكم لسان دليل حجيتها، لانّ دليل الحجية مفاده جعل الطريقية والغاء احتمال الخلاف تعبداً، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعي، لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفل لجعل الحكم على القطع. ومعنى الحكومة هنا انّ دليل الحجية يحقّق فرداً تعبدياً من موضوع الدليل الآخر، ومن مصاديق ذلك قيام الامارة مقام اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب وحكومة دليل حجيتها على دليله.

وقد تقدّم ـ في مستهلّ البحث عن الأدلّة المحرزة من هذه الحلقة ـ المنع عن وفاء دليل حجية الامارة باثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته للحاكمية، لانها فرع النظر الى الدليل المحكوم وهو غير ثابت، فلاحظ.

---

(١) فوائد الاصول، ج٤ ص٤٠٣.

الوجه الثاني: ماذكره صاحب الكفاية ـرحمه اللهـ(١) وحاصله ـعلى ماقيل في تفسيرهـ: انّ اليقين بالحدوث ليس ركناً في دليل الاستصحاب، بل مفاد الدليل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء.

وقد اعترض السيد الاستاذ(٢) على ذلك بأنّ مفاده لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع لزم كونه دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خلف كونه اصلاً عملياً. ولو كان مفاده الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجّز فكلّما تنجّز الحدوث تنجّز البقاء، لزم بقاء بعض اطراف العلم الاجمالي منجّزة حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي، لانّها كانت منجّزة حدوثاً، والمفروض انّ دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التنجز.

وهذا الاعتراض غريب، لانّ المراد بالملازمة الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري، ومردُّ ذلك في الحقيقة الى التعبد بالبقاء منوطاً بالحدوث، فلايلزم شيء ممّا ذكر.

والصحيح أن يقال: إنّ مردَّ هذا الوجه الى انكار الاساس الذي نجمت عنه المشكلة، وهو ركنيّة اليقين المعتمدة على ظهور أخذه إثباتاً في الموضوعية، فلابدّ له من مناقشة هذا الظهور، وذلك بما ورد في الكفاية(٣) من دعوى انّ اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلقه يصلح أن يؤخذ بما هو معرِّف ومرآة له، فيكون أخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الاساس، ومرجعه الى أخذ الحالة السابقة.

---

(١) كفاية الاصول ج٢ ص٣٠٩.

(٢) مصباح الاصول ج٣ ص٩٧.

(٣) كفاية الاصول ج٢ ص٣١٠.

وهذه الدعوى لابدّ أن تتضمن ادعاء الظهور في المعرّفية، لانّ مجرد إبداء احتمال ذلك بنحو مساو للموضوعية يوجب الاجمال وعدم امكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين.

ويرد عليها: انّ المقصود بما ادّعي إن كان ابراز جانب المرآتية الحقيقية لليقين بالنسبة الى متيقنه فمن الواضح انها انما تثبت لواقع اليقين في افق نفس المتيقن الذي يرى من خلال يقينه متيقنه دائماً، وليست هذه المرآتية ثابتة لمفهوم اليقين، فمفهوم اليقين كأي مفهوم آخر انما يلحظ مرآة الى افراده لاالى متيقنه، لأنّ الكاشفية الحقيقية التي هي روح هذه المرآتية من شؤون واقع اليقين لامفهومه.

وإن كان المقصود أخذ اليقين معرّفاً وكناية عن المتيقن فهو أمر معقول ومقبول عرفاً ولكنه بحاجة الى قرينة، ولاقرينة في المقام على ذلك لاخاصة ولاعامة. أما الاولى فانتفاؤها واضح. وأما الثانية فلانّ القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية وهي لا تأبى في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقض. وكان الأولى بصاحب الكفاية أن يستند في الاستغناء عن ركنيّة اليقين إلى مالم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب.

الوجه الثالث: إنّ اليقين وان كان ركناً للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه في الموضوعية، إلّا انّه مأخوذ بما هو حجة، فيتحقق الركن بالامارة المعتبرة أيضاً باعتبارها حجة.

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنية اليقين، وعن الأول بأنّ دليل حجية الامارة على هذا يكون وارداً على دليل الاستصحاب، لانه يحقّق فرداً من الحجة حقيقة، وأما على الوجه الأول

فدليل الاستصحاب حاكم لاوارد.

ويرد على هذا الوجه انّ ظاهر أخذ شيء كونه بعنوانه دخيلاً، فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره يحتاج الى قرينة.

والتحقيق أن يقال: انّ الامارة تارة تعالج شبهة موضوعية، كالامارة الدالة على نجاسة الثوب؛ وأُخرى شبهة حكمية، كالامارة الدالة على نجاسة الماء المتغير. وعلى التقديرين تارة ينشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية، كما إذا شك في غسل الثوب أو زوال التغير؛ وأُخرى ينشأ من شبهة حكمية، كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسة عند زوال التغير من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور:

الاولى: أن تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية أيضاً، كما إذا أخبرت الامارة بتنجس الثوب وشك في طروِّ المطهِّر؛ وفي مثل ذلك لاحاجة الى استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الاشكال القائل بانّه لايقين بحدوثها، بل يمكن اجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين:

الأوّل: أن نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء، ومن الواضح انّ نجاسة الثوب مترتبة شرعاً على موضوع مركّب من جزئين: أحدهما ملاقاته للنجس. والآخر عدم طروِّ الغسل عليه. والأول ثابت بالامارة، والثاني بالاستصحاب، لانّ أركانه فيه متوفّرة بما فيها اليقين بالحدوث، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعاً.

الثاني: انّ الامارة التي تدلّ على حدوث النجاسة في الثوب تدلّ أيضاً بالالتزام على بقائها مالم يغسل، لانّنا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء مالم يغسل، فما يدلّ على الأول بالمطابقة، يدلّ على الثاني

بالالتزام. ومقتضى دليل حجية الامارة التعبد بمقدار ماتدلّ عليه بالمطابقة والالتزام، فاذا شك في طروّ الغسل كان ذلك شكاً في انتهاء أمد البقاء التعبدي الثابت بدليل الحجية، فيستصحب، لانّه معلوم حدوثاً ومشكوك بقاء.

الثانية: أن تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، كما إذا دلّت الامارة على نجاسة الماء المتغير وشك في بقاء التغير. وهنا يجري نفس الوجهين السابقين، حيث يمكن استصحاب التغير، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغير، للشّك في حصول غايتها.

الثالثة: أن تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية، كما إذا دلّت الامارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفي هذه الصورة يتعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي، إذ لاشك في وقوع الغسل بالماء المضاف وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق، ولكن يمكن اجراء الاستصحاب على الوجه الثاني، لانّ الامارة المخبرة عن نجاسة الثوب تخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة مالم يحصل المطهّر الواقعي، وعلى هذا الاساس يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبّداً مغيّى بالمطهّر الواقعي أيضاً، فالتردّد في حصول المطهّر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية يسبّب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية والذي هو متيقن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.

الرابعة: أن تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية أيضاً، كما إذا دلّت على تنجُّس الثوب بملاقاة المتنجس وشكّ في حصول

التطهير بالغسل بالماء المضاف.

وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فانّ النجاسة المخبر عنها بالامارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغيّاة بطرو المطهّر الشرعي، وعلى هذا فالتعبد على طبق الامارة يتكفّل اثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً. ولما كانت الغاية مردّدة بين مطلق الغسل والغسل بالمطلق ، فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المغيّىٰ المستفاد من دليل الحجية، فيستصحب.

ففي كل هذه الصور يمكن التفادي عن الاشكال باجراء الاستصحاب الموضوعي أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجية. وجامع هذه الصور أن يعلم بانّ للحكم المدلول للامارة على فرض ثبوته غاية ورافعاً ويشك في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.

نعم قد لايكون الشك على هذا الوجه، بل يكون الشك في قابلية المستصحب للبقاء، كما إذا دلّت الامارة على وجوب الجلوس في المسجد الى الزوال، وشك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال، فانّ الامارة هنا لايحتمل انّها تدلّ مطابقة أو التزاماً على أكثر من الوجوب الى الزوال، وهذا يعني ان التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجية لايحتمل فيه الاستمرار اكثر من ذلك. وفي مثل هذا يتركّز الاشكال، لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقن الحدوث، والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجية غير محتمل البقاء. ويتوقف دفع الاشكال حينئذٍ على انكار ركنيّة اليقين بلحاظ مثل رواية عبدالله بن سنان المتقدمة.

ب ـ الشك في البقاء:

والشك في البقاء هو الركن الثاني، وذلك لأخذه في لسان أدلّة

الاستصحاب، وقد يقال: انّ ركنيّته ضروريّة بلاحاجة إلى اخذه في لسان الأدلّة، لانّ الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوّم بالشك، فان فرض الشك في الحدوث كان مورد قاعدة اليقين، فلابدّ إذن من فرض الشك في البقاء.

ولكن سيظهر انّ ركنيّة الشك في البقاء بعنوانه لها آثار اضافية لا تثبت بالبرهان المذكور، بل بأخذه في لسان الأدلّة، فانتظر.

وتتفرع على ركنيّة الشك في البقاء قضيتان:

الاولى: انّ الاستصحاب لايجري في الفرد المردّد، ونقصد بالفرد المردّد حالة القسم الثاني من استصحاب الكلي، كما إذا علمنا بوجود جامع الانسان في المسجد وهو مردّد بين زيد وخالد، ونشك في بقاء هذا الجامع، لأنّ زيداً نراه الآن خارج المسجد، فان كان هو المحقِّق للجامع حدوثاً فقد ارتفع الجامع، وان كان خالد هو المحقِّق للجامع فلعله لايزال باقياً.

وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع اثر شرعي. ويسمى بالقسم الثاني من استصحاب الكلي كما تقدم في الحلقة السابقة(١)، ولايجري استصحاب بقاء زيد ولااستصحاب بقاء خالد بلاشك.

ولكن قد يقال: انّ الآثار الشرعية إذا كانت مترتبة على وجود الافراد بما هي افراد أمكن اجراء استصحاب الفرد المردّد على اجماله، بأن نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول: انّه على اجماله يشك في خروجه من المسجد فيستصحب.

ولكن الصحيح انّ هذا الاستصحاب لامحصّل له، لانّنا حينما نلحظ الافراد بعناوينها التفصيلية لانجد شكاً في البقاء على كل تقدير، إذ

---

(١) راجع: ج١ص٤٤١.

لايحتمل بقاء زيد بحسب الفرض. وإذا لاحظناها بعنوان اجمالي وهو عنوان الانسان الذي دخل الى المسجد فالشك في البقاء ثابت. فان اريد باستصحاب الفرد المردّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي، فهو متعذر، إذ لعل هذا الفرد هو زيد وزيد لاشك في بقائه، فيكون الركن الثاني مختلاً. وإن اريد به اثبات بقاء الفرد بعنوانه الاجمالي، فالركن الثاني محفوظ ولكن الركن الرابع غير متوفر، لان الا ثر الشرعي غير مترتب بحسب الفرض على العنوان الاجمالي بل على العناوين التفصيلية للافراد.

ومن هنا نعرف انّ عدم جريان استصحاب الفرد المردّد من نتائج ركنية الشك في البقاء الثابتة بظهور الدليل، ولايكفي فيه البرهان القائل بانّ الحكم الظاهري متقوم بالشك، إذ لايأبى العقل عن تعبد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه.

والقضية الثانية: هي انّ زمان المتيقن قد يكون متصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه، وقد يكون مردّداً بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله. ففي الحالة الاولى يصدق الشك في البقاء بلاشك، و أمّا الحالة الثانية فمثالها أن يحصل له العلم اجمالاً بانّ هذا الثوب إمّا تنجس في هذه اللحظة أو كان قد تنجس قبل ساعة وطهر، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب أساساً ولكنها مشكوكة فعلاً، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة، وزمان النجاسة المتيقنة لعله نفس زمان المشكوك ولعله ساعة قبل ذلك.

وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب لأنّ من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقن، وعلى هذا التقدير لايكون احدهما بقاء للآخر، فالشك إذن لم يحرز كونه شكاً في البقاء، وبذلك

يختل الركن الثاني، فلايجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقن فيها مردّداً بين زمان المشكوك وما قبله.

ويمكن دفع الاستشكال بأنّ (الشك في البقاء) بعنوانه لم يؤخذ صريحاً في لسان روايات الاستصحاب، وانما أخذ (الشك) بعد (اليقين) وهو يلائم كل شك متعلق بما هو متيقن الحدوث، سواء صدق عليه (الشك في البقاء) أولا.

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدّي الى انّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لايجري في نفسه لامن أجل التعارض، فاذا علم بالحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما فهو يعلم إجمالاً بالحدث إمّا الآن أو قبل ساعة ويشك في الحدث فعلاً، فزمان الحدث المشكوك هو الآن،وزمان الحدث المتيقن مردّد بين الآن وما قبله، فلايجري استصحاب الحدث، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة. وهذا بعض معاني مايقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ثم انّ هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغة أُخرى، فيقال: انّ الاستصحاب متقوّم بأن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك. ويفرّع على ذلك بانّه متى مالم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلايشمله النهي في عموم دليل الاستصحاب. وقد مثّل لذلك بما إذا علم بطهارة عدّة اشياء تفصيلاً ثم علم اجمالاً بنجاسة بعضها، فانّ المعلوم بالعلم الاجمالي لمّا كان مردّداً بين تلك الاشياء، فكل واحد منها يحتمل أن يكون معلوم النجاسة، وبالتالي يحتمل أن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة فيه نقضاً لليقين باليقين، فلايجري الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضة بين الاستصحاب هنا

والاستصحاب هناك .

ونلاحظ على ذلك أولاً: انّ العلم الاجمالي ليس متعلقاً بالواقع بل بالجامع، فلايحتمل أن يكون أيّ واحد من تلك الاشياء معلوم النجاسة.

وثانياً: لو سلّمنا انّ العلم الاجمالي يتعلق بالواقع فهو يتعلق به على نحو يلائم مع الشك فيه أيضاً. ودليل الاستصحاب مفاده انّه لايرفع اليد عن الحالة السابقة في كل مورد يكون بقاؤها فيه مشكوكاً، وهذا يشمل محل الكلام حتى لو انطبق العلم الاجمالي بالنجاسة على نفس المورد أيضاً.

فان قيل: بل لايشمل، لأنّنا حينئذٍ لاننقض اليقين بالشك بل باليقين.

كان الجواب: انّ «الباء» هنا لايراد بها النهي عن النقض بسبب الشك، والا للزم إمكان النقض بالقرعة أو الاستخارة، بل يراد بذلك انه لانقض في حالة الشك، وهي محفوظة في المقام.

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني:

وقد يقال: انّ الركن الثاني يستدعي عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء أو حرمة المقاربة، بعد زوال التغير او النقاء من الدم. وذلك لانّ النجاسة والحرمة وكل حكم شرعي، ليس له وجود وثبوت إلّا بالجعل، والجعل آنيّ دفعي؛ فكل المجعول يثبت في عالم الجعل في آن واحد من دون أن يكون البعض منه بقاء للبعض الآخر ومترتباً عليه زماناً، فنجاسة الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها متقارنة زماناً في عالم الجعل، وعليه فلاشك في البقاء بل ولايقين بحدوث المشكوك اصلاً،

بل المتيقن حصة من الجعل والمشكوك حصة أُخرى منه، فلايجري استصحاب النجاسة أو الحرمة.

وهذا الكلام مبني على ملاحظة عالم الجعل فقط، فانّ حصص المجعول فيه متعاصرة، بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول، فان النجاسة بما هي صفة للماء المتغير الخارجي لها حدوث وبقاء، وكذلك حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية، فيتم بملاحظة هذا العالم،اليقين بالحدوث والشك في البقاء ويجري الاستصحاب.

ج ـ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة:

وهذا هو الركن الثالث. والوجه في ركنيّته انّه مع تغاير القضيتين لايكون الشك شكاً في البقاء بل في حدوث قضية جديدة، ومن هنا يعلم بأنّ هذا ليس ركناً جديداً مضافاً الى الركن السابق بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه.

وقد طبّق هذا الركن على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية، وواجه في كل من المجالين بعض المشاكل والصعوبات كما نرى فيما يلي:

(أولاً: تطبيقه في الشبهات الموضوعية).

جاء في افادات الشيخ الانصاري ـ قدّس الله روحه ـ(١) التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية: انّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع، إذ مع تبدّل الموضوع لايكون الشك شكاً في البقاء،

---

(١) فرائد الاصول:ص٦٩٠.

فلايمكنك مثلاً ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رماداً، لانّ موضوع النجاسة المتيقنة لم يبق.

وهذه الصياغة سبّبت الاستشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك اصل وجود الشي بقاءً، لان موضوع الوجود الماهية ولابقاء للماهية إلّا بالوجود، فمع الشك في وجودها بقاءً لايمكن احراز بقاء الموضوع، فكيف يجري الاستصحاب؟. وكذلك سبّبت الاستشكال احياناً فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخرة عن الوجود، كالعدالة، وذلك لانّ زيداً العادل تارة يشك في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حيّاً، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلااشكال، لأنّ موضوعها وهو حياة زيد معلوم البقاء. واُخرى يشك في بقاء زيد حيّاً ويشك أيضاً في بقاء عدالته على تقدير حياته، وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب بقاء العدالة مع انّ موضوعها غير محرز؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة، وهي لامبرِّر لها. ومن هنا عدل صاحب الكفاية(١) عنها الى القول بانّ المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وهي محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر، وأمّا افتراض المستصحب عرضاً وافتراض موضوع له واشتراط احراز بقائه، فلاموجب لذلك.

(ثانياً: تطبيقه في الشبهات الحكمية)

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية

---

(١) كفاية الاصول:ج٢ ص٣٤٥.

نشأت بعض المشاكل أيضاً، إذ لوحظ انّا حين نأخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية نجد: انّ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لايمكن افتراضها في الشبهة الحكمية إلّا في حالات الشك في النسخ بمعنى الغاء الجعل -أي النسخ بمعناه الحقيقي-. وأمّا حيث لايحتمل النسخ فلايمكن ان ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة، وانما يشك في بقاء حكمها حينئذٍ إذا تغيّرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها، وذلك بأحد وجهين: إمّا بأن تكون خصوصية مّا دخيلة يقيناً في حدوث الحكم ويشك في اناطة بقائه ببقائها، فترتفع الخصوصية ويشك حينئذٍ في بقاء الحكم، كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيّره. وإمّا بأن تكون خصوصية مّا مشكوكة الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم، فيفرض وجودها في القضية المتيقنة، إذ لايقين بالحكم بدونها، ثم ترتفع فيحصل الشك في بقاء الحكم. وفي كل من هذين الوجهين لاوحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

كما انّا حين نأخذ بالصياغة الاولى لهذا الركن نلاحظ انّ موضوع الحكم عبارة عن مجموع ماأخذ مفروض الوجود في مقام جعله، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكمية، لانّ الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله.

ولاجل حلّ المشكلة المذكورة نقدّم مثالاً من الاعراض الخارجية فنقول: ان الحرارة لها معروض وهو الجسم، وعلة وهي النار او الشمس، والحرارة تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها فحرارة الخشب غير حرارة الماء، ولا تتعدّد بتعدّد الاسباب والحيثيّات التعليلية، فاذا كانت

حرارة الماء مستندة الى النار حدوثاً والى الشمس بقاء لا تعتبر حرارتين متغايرتين، بل هي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء.

ونفس الشيء نقوله عن الحكم كالنجاسة مثلاً، فان لها معروض وهو الجسم، وعلة وهي التغير بالنسبة الى نجاسة الماء مثلاً، والضابط في تعدّدها تعدّد معروضها لا تعدّد الحيثيّات التعليلية. فالخصوصية الزائلة التي سبّب زوالها الشك في بقاء الحكم إن كانت ـ على فرض دخالتها ـ بمثابة العلة والشرط، فلايضرّ زوالها بوحدة الحكم، ولا تستوجب دخالتها كحيثيّة تعليلية،مباينة الحكم بقاءَ للحكم حدوثاً، كما هو الحال في الحرارة أيضاً. واما إذا كانت الخصوصية الزائلة مقوّمة لمعروض الحكم، كخصوصية البولية الزائلة عند تحول البول بخاراً، فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها.

وعليه فكلّما كانت الخصوصية غير المحفوظة من الموضوع أو من القضية المتيقنة حيثية تعليلية، فلاينافي ذلك وحدة الحكم حدوثاً وبقاء، ومعه يجري الاستصحاب. وكلّما كانت الخصوصية مقوّمة للمعروض كان انتفاؤها موجباً لتعذّر جريان الاستصحاب، لان المشكوك حينئذٍ مباين للمتيقن.

ومن هنا يبرز السؤال التالي: كيف نستطيع أن نميّز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقوّمة لمعروض الحكم؟. فقد يقال: بأنّ مرجع ذلك هو الدليل الشرعي، لأنّ أخذ الحيثية في الحكم ونحو هذا الاخذ تحت سلطان الشارع، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك، فإذا ورد بلسان (الماء إذا تغير تنجس) فهمنا انّ التغير اتّخذ حيثية تعليلية. واذا ورد بلسان (الماء المتغير متنجس) فهمنا انّ التغير حيثية

تقييدية، وعلى وزان ذلك (قلِّد العالم) أو(قلِّده إن كان عالماً) وهكذا.

والصحيح: انّ أخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع، وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل، إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معينة، كمفهوم الماء والتغير والنجاسة، فبامكانه أن يجعل التغيّر قيداً للماء، وبامكانه أن يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل، غير انّ استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لايجري بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول، فينظر الى الحكم بما هو صفة للامر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء، كما تقدم. وعليه فالمعروض محدّد واقعاً، وما هو داخل فيه وما هوخارج عنه، لايتّبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته للا تصاف بالحكم خارجاً، فالتغير مثلاً لايتصف بالنجاسة والقذارة في الخارج بل الذي يوصف بذلك ذات الماء، والتغير سبب الا تصاف، والتقليد وأخذ الفتوى يكون من العالم بما هوعالم أو من علمه بحسب الحقيقة. فالتغيّر حيثية تعليلية ولو أخذت تقييدية جعلاً ودليلاً، والعلم حيثية تقييدية لوجوب التقليد ولو أخذ شرطاً وعلةً جعلاً ودليلاً.

وهنا نواجه سؤالاً آخر وهو: انّ المعروض واقعاً بأي نظر نشخّصه، هل بالنظر الدقيق العقلي أو بالنظر العرفي، مثلاً إذا أردنا في الشبهة الحكمية أن نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء يسير منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء... فكيف نشخّص معروض الاعتصام؟ فاننا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا انّ المعروض غير محرز بقاءً، لأن الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكّل جزءً من المعروض بهذا النظر. وإذا اخذنا بالنظر العرفي وجدنا

انّ المعروض لايزال باقياً ببقاء معظم الماء، لأنّ العرف يرى انّه نفس الماء السابق. والشيء نفسه نواجهه عند استصحاب الكرّية بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية.

والجواب: ان المتّبع هو النظر العرفي، لانّ دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزّل على الانظار العرفية، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً.

د ـ الاثر العملي:

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الاثر العملي المصحّح لجريانه، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدى الصيغ التالية:

الاولى: انّ الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التعبد فيه الى أثر عملي، إذ لو لم يترتب أي أثر عملي على التعبد الاستصحابي كان لغواً، وقرينة الحكمة تصرف اطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك.

وصياغة الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجة الى أي استدلال سوى ماذكرناه، وتسمح حينئذٍ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي أو قابلاً للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه، على شرط أن يكون لنفس التعبد الاستصحابي به أثر يخرجه عن اللّغويّة، كما إذا أخذ القطع بموضوع خارجي لاحكم له تمام الموضوع لحكم شرعي، وقلنا: بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي بدعوى انّ المجعول فيه الطريقية، فانّ بالامكان حينئذٍ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحب اثر، وهذا معنى إمكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد.

الثانية: إنّ الاستصحاب يتقوّم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، ولايكفي مجرد ترتّب الا ثر على نفس التعبد الاستصحابي، ولافرق في قابلية المستصحب للمنجّزية والمعذّرية بين أن تكون باعتباره حكماً شرعياً، أو عدم حكم شرعي، أو موضوعاً لحكم، أو دخيلاً في متعلق الحكم، كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً اثباتاً ونفياً.

ومدرك هذه الصيغة التي هي أضيق من الصيغة السابقة استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب، لانّ مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي لانّه واقع لامحالة ولامعنى للنهي عنه، وانما هو النقض العملي، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض انّ اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي لينقض عملاً، والاقتضاء العملي لليقين انما يكون بلحاظ كاشفيته، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلقاً بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يشمله اطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا البيان يتوقف على استظهار ارادة النقض العملي من النقض بقرينة تعلق النهي به، ولايتمّ إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشاداً الى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار، فانّ المولى قد ينهى عن شيء إرشاداً الى عدم القدرة عليه، كما يقال في (دعي الصلاة ايام أقرائك). غاية الامر انّ الصلاة غير مقدورة للحائض حقيقة، والنقض غير مقدور للمكلف ادعاء واعتباراً لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق.

وبناء على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقية،

ولايلزم في تطبيقه على موردٍ تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي، غير انه يكفي لتعيّن الصيغة الثانية في مقابل الاولى اجمال الدليل وتردّده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقّن منه، والمتيقّن ماتقرّره الصيغة الثانية.

الثالثة: انّ الاستصحاب يتقوّم بأن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، وهذه الصيغة أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين، ومن هنا وقع الاشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة في متعلق الأمر قيداً وجزءً ـ من قبيل استصحاب الطهارة ـ مع انّ قيد الواجب ليس حكماً شرعياً ولاموضوعاً يترتّب عليه حكم شرعي، لأنّ الوجوب يترتب على موضوعه لاعلى متعلقه.

وقد يدفع الاشكال بأنّ ايجاد المتعلق مسقط للأمر فهو موضوع لعدمه، فيجري استصحابه لاثبات عدم الأمر وسقوطه.

وهذا الدفع بحاجة من ناحية الى توسعة المقصود من الحكم بجعله شاملاً لعدم الحكم أيضاً، وبحاجة من ناحية أُخرى الى التسليم بانّ ايجاد المتعلق مسقط لنفس الأمر لالفاعليته على ماتقدم.

والاولى في دفع الاشكال رفض هذه الصيغة الثالثة، إذ لادليل عليها سوى أحد أمرين:

الأول: انّ المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً وموضوعاً لحكم شرعي كان أجنبياً عن الشارع، فلامعنى للتعبد به شرعاً.

والجواب: عن ذلك انّ التعبد الشرعي معقول في كل مورد ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير، وهذا لايختص بما ذكر، فانّ التعبد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي الى ذلك أيضاً.

الثاني: انّ مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهراً، فلابدّ أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي ليمكن جعل الحكم المماثل على طبقه.

والجواب: عن ذلك انّه لاموجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب، بل مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك إمّا بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاءً،وإمّا بمعنى النهي عن النقض الحقيقي،إرشاداً الى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقن السابق ادعاءً، وعلى كل حال فلايلزم أن يكون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم، بل أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير لكي يتعلق به التعبد على أحد هذه الانحاء.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدار ما يثبت الاستصحاب

لاشك في أنّ المستصحب يثبت تعبداً وعملياً بالاستصحاب، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين:

القسم الأول: الآثار الشرعية، كما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي أو حكماً شرعياً واقعاً بدوره موضوعاً لحكم شرعي آخر. وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمه وحكمه بدوره موضوع لحكم آخر، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس، فانها موضوع لطهارة الطعام وهي موضوع لحلّيته.

القسم الثاني: الآثار و اللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينياً وليس بالجعل والتشريع، كنبات اللحية اللازم تكويناً لبقاء زيد حياً، وموته اللازم تكويناً من بقائه الى جانب الجدار الى حين انهدامه، وكون مافي الحوض كرّاً اللازم تكويناً من استصحاب وجود كرّ من الماء في الحوض، فانّ مفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة، وهكذا.

اما القسم الأول: فلا خلاف في ثبوته تعبداً وعملياً بدليل

الاستصحاب، سواء قلنا انّ مفاده الارشاد الى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقن، أو الارشاد الى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك.

أمّا على الأول فلانّ التعبّد ببقاء المتيقن ليس بمعنى إبقائه حقيقة بل تنزيلاً، ومرجعه الى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، فيكون دليل الاستصحاب من أدلّة التنزيل، ومقتضى دليل التنزيل إسراء الحكم الشرعي للمنزَّل عليه الى المنزَّل إسراءً واقعياً أو ظاهرياً تبعاً لواقعية التنزيل أو ظاهريته واناطته بالشك، وعليه فاطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحب بالاستصحاب.

فان قيل: هذا يصح بالنسبة الى الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة، ولايبرِّر ثبوت الاثر الشرعي المترتب على ذلك الاثر المباشر، وذلك لأنّ الاثر المباشر لم يثبت حقيقة لكي يتبعه اثره، لانّ التنزيل ظاهري لاواقعي، وانما ثبت الاثر المباشر تنزيلاً وتعبداً فكيف يثبت أثره؟

كان الجواب: إنّه يثبت بالتنزيل أيضاً، إذ مادام اثبات الاثر المباشر كان اثباتاً تنزيلياً فمرجعه الى تنزيله منزلة الاثر المباشر الواقعي، وهذا يستتبع ثبوت الاثر الشرعي الثاني تنزيلاً، وهكذا.

واما على الثاني فقد يستشكل بأنه لا تنزيل في ناحية المستصحب على هذا التقدير، وانما التنزيل والتعبد في نفس اليقين، وغاية مايقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته، ومن الواضح انّ اليقين بشيء انما يكون طريقاً الى متعلقه لاإلى آثار متعلقه، وانما يقع

في صراط توليد اليقين بتلك الآثار، واليقين المتولّد هو الذي له طريقية الى تلك الآثار، وما دامت طريقية كل يقين تختص بمتعلقه فكذلك منجّزيته ومحرّكيته. وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة انما يقتضي توفير المنجّز والمحرّك بالنسبة الى الحالة السابقة لابالنسبة الى آثارها الشرعية.

فان قيل: أليس من يكون على يقين من شيء يكون على يقين من آثاره أيضاً؟

كان الجواب: انّ اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره، وأمّا اليقين التعبدي بشيء فلايلزم منه اليقين التعبدي بآثاره، لأنّ أمره تابع امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبد، ودليل الاستصحاب لايدلّ على اكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة.

والتحقيق: انّ تنجز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل، وصغراه وهي الموضوع، فاليقين التعبدي بموضوع الاثر بنفسه منجّز لذلك الأثر والحكم و إن لم يسر إلى الحكم.

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث، فانّ اليقين بالموضوع لمّا كان بنفسه منجّزاً للحكم كان الجري على طبق حكمه داخلاً في دائرة اقتضائه العملي، فيلزم بمقتضى النهي عن النقض العملي.

فان قيل: إذا كان اليقين بالموضوع كافياً لتنجُّز الحكم المترتب عليه، فماذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب على هذا الحكم، وكيف يتنجز مع انه لا تعبّد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول؟

كان الجواب: انّ الحكم الثاني الذي اخذ في موضوعه الحكم الأوّل لايفهم من لسان دليله إلّا انّ الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم

الثاني، والمفروض انه محرز كبرى وصغرى، جعلاً وموضوعاً، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني، فيتنجز الحكم الثاني كما يتنجز الحكم الأول.

وأما القسم الثاني: فلايثبت بدليل الاستصحاب، لانه إن اريد اثبات اللوازم العقلية بما هي فقط فهو غير معقول، إذ لااثر للتعبد بها بما هي. وإن اريد اثبات ماهذه اللوازم من آثار واحكام شرعية فلايساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المتقدمة. أما على الأول فلانّ التنزيل في جانب المستصحب انما يكون بلحاظ الآثار الشرعية لا اللوازم العقلية، كما تقدم في الحلقة السابقة(١). وأمّا على الاخيرين فلانّ اليقين بالحالة السابقة تعبداً لايفيد لتنجيز الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي، لانّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي، واليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقيناً تعبدياً باللازم العقلي.

وعلى هذا الاساس يقال: إن الأصل المثبت غير معتبر، بمعنى انّ الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب ولاالآثار الشرعية لتلك اللوازم. نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي، كحكم العقل بالمنجّزية مثلاً، فلاشك في ترتّبه، لان الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كل لوازمه الشرعية والعقلية على السواء.

هذا كله على تقدير عدم ثبوت إمارية الاستصحاب، كما هو الصحيح على ماعرفت. وأمّا لوقيل بامارية واستظهرنا من دليل الاستصحاب انّ اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية، كان حجة في اثبات اللوازم العقلية للمستصحب واحكامها أيضاً وفقاً للقانون العام في الامارات على ماتقدّم سابقاً.

---

(١) راجع: ج١ ص٤٣٣.

عمومُ جريانِ الاستِصْحابِ

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحققين في اطلاقها لبعض الحالات. ومن هنا نشأ التفصيل في القول به، ولعل أهم التفصيلات المعروفة قولان:

أحدهما: ماذهب اليه الشيخ الأنصاري(١) من التفصيل بين موارد الشك في المقتضي والشك في الرافع، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول. ومدرك المنع من جريانه في الأول أحد وجهين:

الأول: أن يدّعى بأنّ دليل الاستصحاب ليس فيه اطلاق لفظي، وانما الغيت خصوصية المورد في قوله (ولاينقض اليقين أبداً بالشك) بقرينة الارتكاز العرفي، وكون الكبرى مسوقة مساق التعليل الظاهر في الاشارة الى قاعدة عرفية مركوزة، وليست هي إلّا كبرى الاستصحاب؛ ولمّا كان المرتكز عرفاً من الاستصحاب لايشمل موارد الشك في المقتضي، فالتعميم الحاصل في الدليل بضمّ هذا الارتكاز لايقتضي اطلاقاً أوسع من موارد الشك في الرافع.

---

(١) فرائد الاصول: ص٥٦١.

وهذا البيان يتوقف ـ كما ترى ـ على عدم استظهار الاطلاق اللفظي في نفسه، وظهور اللام في كلمتي (اليقين) و(الشك) في الجنس.

الثاني: أن يسلّم بالاطلاق اللفظي في نفسه ولكن يدّعى وجود قرينة متصلة على تقييده، وهي كلمة (النقض) حيث انها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي. وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة(١) واتّضح انّ كلمة (النقض) لا تصلح للتقييد.

والقول الآخر: ماذهب اليه السيد الاستاذ(٢) من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية، وذلك ـ بعد الاعتراف باطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات ـ بدعوى انّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وتوضيح ذلك انّ الحكم الشرعي ـ كما تقدّم في محله ـ ينحلُّ الى جعل ومجعول، والشك فيه تارة يكون مصبُّه الجعل وأُخرى يكون مصبُّه المجعول، فالنحو الأول من الشك: يعني انّ الجعل قد تعلّق بحكم محدّد واضح بكلّ ماله دخل فيه من الخصوصيات، غير انّ المكلف يشك في بقاء نفس الجعل ويحتمل انّ المولى ألغاه ورفع يده عنه، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل. والنحو الثاني من الشك: يعني انّ الجعل ثابت ولايحتمل نسخه غير ان الشك في مجعوله والحكم المنشأ به، فلايعلم مثلاً هل انّ المولى جعل النجاسة على الماء المتغير حتى إذا زال

---

(١) راجع: ج١ ص٤٣٦.

(٢) مصباح الاصول: ج٣ ص٣٦.

تغيّره من قبل نفسه، أو جعل النجاسة منوطة بفترة التغيّر الفعلي، فالمجعول مردّد بين فترة طويلة وفترة قصيرة، وكلّما كان المجعول مردّداً كذلك، كان الجعل مردّداً لامحالة بين الاقل والاكثر، لانّ جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وجعل النجاسة للفترة الاضافية مشكوك.

ففي النحو الأول من الشك ـ إذا كان ممكناً ـ يجري استصحاب بقاء الجعل. وأما في النحو الثاني من الشك فيوجد استصحابان متعارضان: أحدهما استصحاب بقاء المجعول، أي بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغير مثلاً، لانّها معلومة حدوثاً ومشكوكة بقاء، والآخر استصحاب عدم جعل الزائد، أي عدم جعل نجاسة الفترة الاضافية مثلاً، لما اوضحناه من أنّ تردّد المجعول يساوق الشك في الجعل الزائد. وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضة، فلايجري استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية.

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارضة هذه ينبغي أن نفهم كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية بحدّ ذاته قبل أن نصل الى دعوى معارضته بغيره. فنقول: انّ استصحاب المجعول نحوان: أحدهما استصحاب المجعول الفعلي التابع لفعلية موضوعه المقدّر الوجود في جعله، وهو لايتحقق ولايتصف باليقين بالحدوث والشك في البقاء إلّا بعد تحقق موضوعه خارجاً، فنجاسة الماء المتغير لا تكون فعلية إلّا بعد وجود ماء متغير بالفعل، ولا تتصف بالشك في البقاء إلّا بعد أن يزول التغير عن الماء فعلاً وحينئذٍ يجري استصحاب النجاسة الفعلية.

واستصحاب المجعول بهذا المعنى يتوقف جريانه ـ كما ترى ـ على

وجود الموضوع، وهذا يعني انه لايجري بمجرد افتراض المسألة على وجه كلي والالتفات الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير. ويقضي ذلك بأنّ اجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعة خارجاً، لامن شأن المجتهد الذي يستنبط حكمها على وجه كلي؛ فالمجتهد يفتيه بجريان الاستصحاب في حقه عند تمامية الاركان، لاانّ المجتهد يجريه ويفتي المكلف بمفاده.

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول:هو إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي على نحو تتم أركانه بمجرد التفات الفقيه الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير وشكه في شمول هذه النجاسة لفترة مابعد زوال التغير؛ وعلى هذا الاساس يجري الاستصحاب بدون توقف على وجود الموضوع خارجاً، ومن هنا كان بامكان المجتهد اجراؤه والاستناد اليه في افتاء المكلف بمضمونه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولاشك في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب، غير انه قد يستشكل في النحو المذكور بدعوى انّ المجعول الفعلي التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعاً لموضوعه، وأمّا المجعول الكلي فليس له حدوث وبقاء بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عرضياً آنياً بنفس الجعل بلا تقدم وتأخر زماني، وهذا يعني انّا كلّما لاحظنا المجعول على نهج كلي لم يكن هناك يقين بالحدوث وشك في البقاء ليجري الاستصحاب. فأركان الاستصحاب انما تتم في المجعول بالنحو الأول لاالثاني. وقد أشرنا سابقاً إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحي باجراء استصحاب المجعول على النحو الأول، غير انّ هذا كان تعليقاً موقتاً الى أن يحين

الوقت المناسب.

وأمّا الصحيح في الجواب فهو: انّ المجعول الكلي وهو نجاسة الماء المتغير مثلاً يمكن أن ينظر اليه بنظرين، أحدهما: النظر اليه بما هو أمر ذهني مجعول في افق الاعتبار، والآخر: النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجي، فهو بالحمل الشائع أمر ذهني وبالحمل الاولي صفة للماء الخارجي. وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء، لأنّه موجود بتمام حصصه بالجعل في آن واحد، وبالنظر الثاني له حدوث وبقاء. وحيث انّ هذا النظر هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل الاستصحاب فيجري استصحاب المجعول بالنحو الثاني لتمامية أركانه.

اذا اتّضح ذلك فنقول لشبهة المعارضة بانه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلي في الشبهة الحكمية لايعقل تحكيم كلا النظرين، لتهافتهما، فان سلّم بالاخذ بالنظر الثاني تعيّن اجراء استصحاب المجعول ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد، إذ بهذا النظر لانرى جعلاً ومجعولاً ولاأمراً ذهنياً، بل صفة لأمر خارجي لها حدوث وبقاء. وان ادّعي الأخذ بالنظر الأول فاستصحاب المجعول بالنحو الثاني الذي يكون من شأن المجتهد إجراؤه لايجري في نفسه، لانّه يسقط بالمعارضة.

إن قيل: لماذا لانحكّم كلا النظرين ونلتزم باجراء استصحاب عدم الجعل الزائد،تحكيماً للنظر الأول في تطبيق دليل الاستصحاب، واجراء استصحاب المجعول،تحكيما للنظر الثاني، ويتعارض الاستصحابان.

كان الجواب: إنّ التعارض لانواجهه ابتداءً في مرحلة اجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين، وانما نواجهه في مرتبة

أسبق، أي في مرحلة تحكيم هذين النظرين، فانهما لتهافتهما ينفي كل منهما مايثبته الآخر من الشك في البقاء؛ ومع تهافت النظرين في نفسيهما يستحيل تحكيمهما معاً على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين، بل لابدّ من جري الدليل على أحد النظرين وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تطبيقات

١ - استصحاب الحكم المعلّق

قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين وهناك خصوصية ثالثة يحتمل دخلها في الحكم أيضاً، وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض: انّ إحدى تلك الخصوصيتين معلومة الثبوت، والثانية معلومة الانتفاء، وأما الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة. وهذا الافتراض يعني ان الحكم ليس فعلياً ولكنه يعلم بثبوته على تقدير وجود الخصوصية الثانية، فالمعلوم هو الحكم المعلّق والقضية الشرطية. فإذا افترضنا انّ الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصية الثالثة، حصل الشك في بقاء تلك القضية الشرطية، لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم.

وهنا تأتي الحاجة الى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلّق، ومثال ذلك: حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها، فإذا جفّ العنب ثم غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان.

وقد وجّه الى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: انّ أركان الاستصحاب غير تامة، لأنّ الجعل لاشك في بقائه، والمجعول لايقين بحدوثه، والحرمة على نهج القضية الشرطية أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدّر الوجود ولا أثر للتعبد به. ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسة المحقق النائيني(١) على عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلق.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

أحدهما: انّا نستصحب سببية الغليان للحرمة، وهي حكم وضعي فعلي معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً.

والرد على هذا الجواب: انّه إن اريد باستصحاب السببية اثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن، لانّ الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتّب الشارع عليه الحرمة. وإن اريد بذلك الاقتصار على التعبد بالسببية فهو لغو، لانها بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعذرية.

والجواب الآخر: لمدرسة المحقق العراقي(٢)، وهو يقول: انّ الاعتراض المذكور يقوم على اساس انّ المجعول لايكون فعلياً إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجاً، فانه حينئذ يتعذّر استصحاب المجعول في المقام، إذ لم يصبح فعلياً ليستصحب. ولكن الصحيح انّ المجعول ثابت بثبوت الجعل، ولانّه منوط بالوجود اللحاظي للموضوع. لابوجوده الخارجي فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجاً.

وقد أردف المحقق العراقي ناقضاً على المحقّق النائيني بانّه أليس

(١) فوائد الاصول ج٤ ص٤٦٦.

(٢) نهاية الافكار: القسم الاول من الجزء الرابع ص١٦٧.

المجتهد يجري الاستصحاب في المجعول الكلي قبل أن يتحقق الموضوع خارجاً؟!

ونلاحظ على الجواب المذكور: انّ المجعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحاظي للشرط وللموضوع على ماتقدم في الواجب المشروط؛ إلّا ان المجعول حينئذ لايجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ، إذ لاشك في البقاء وانما الشك في حدوث الجعل الزائد على ماعرفت سابقاً. وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجي فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديراً وافتراضاً لايرى للمجعول فعلية لكي يستصحب.

ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور، فانّ المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبنياً على هذا الفرض، وأين هذا من إجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع؟. وبكلمة أُخرى: انّ كفاية ثبوت المجعول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيء، وكفاية الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لاخارجاً ولا تقديراً، شيء آخر.

والتحقيق: انّ إناطة الحكم بالخصوصية الثانية في مقام الجعل تارة تكون في عرض إناطته بالخصوصية الاولى، بأن قيل:(العنب المغلي حرام). وأُخرى تكون على نحو مترتب وطولي بمعنى انّ الحكم يقيّد بالخصوصية الثانية وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصية الاولى، بأن قيل: (العنب إذا غلى حرم) فان العنب هنا يكون موضوعاً للحرمة المنوطة بالغليان، خلافاً للفرضية الاولى التي كان العنب المغلي بما هو كذلك موضوعاً للحرمة.

فني الحالة الاولى يتّجه الاعتراض المذكور، ولايجري الاستصحاب في القضية الشرطية، لانّها أمر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول. وأمّا في الحالة الثانية فلابأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب موضوعاً لها، لأنّها مجعولة من قبل الشارع بما هي شرطية ومرتّبة على عنوان العنب، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً ويشك في استمرار ذلك بقاءً فتستصحب.

الاعتراض الثاني: انّا إذا سلّمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضية الشرطية فلانسلّم جريان الاستصحاب مع ذلك، لانّه انما يثبت الحكم المشروط وهو لايقبل التنجز. وأمّا مايقبل التنجز فهو الحكم الفعلي، فما لم يكن المجعول فعلياً لايتنجز الحكم؛ واثبات فعلية المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذّر، لانّ ترتّب فعلية المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم المشروط عقلي وليس شرعياً.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: انّه يكفي في التنجيز ايصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط، لأنّ وصول الكبرى والصغرى معاً كاف لحكم العقل بوجوب الامتثال.

وثانياً: انّ دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفّله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروط ظاهري، وتحوّل هذا الحكم الظاهري الى فعلي عند وجود الشرط، لازم عقلي لنفس الحكم الاستصحابي المذكور لالـلمستصحب، وقد مرّ بنا سابقاً انّ اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلااشكال.

الاعتراض الثالث: انّ استصحاب الحكم المعلّق معارض باستصحاب الحكم المنجّز، فني مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلّقة

على الغليان سابقاً، كذلك يعلم بالحلّية الفعلية المنجّزة قبل الغليان فتستصحب، ويتعارض الاستصحابان.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

أحدهما: ماذكره صاحب الكفاية(١) من أنّه لامعارضة بين الاستصحابين، إذ كما انّ الحرمة كانت معلّقة فتستصحب بما هي معلقة، كذلك الحلّية كانت في العنب مغيّاة بالغليان فتستصحب بما هي مغياة، ولا تنافي بين حلّية مغياة وحرمة معلّقة على الغاية.

ونلاحظ على ذلك: انّ الحلية التي نريد استصحابها هي الحلية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان، ولاعلم بأنّها مغيّاة، لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف، فنستصحب ذات هذه الحلّية.

فان قيل: انّ الحلّية الثابتة قبل الجفاف نعلم بأنها مغياة، ونشك في تبدّلها الى الحلية غير المغياة بالجفاف، فنستصحب تلك الحلية المغياة المعلومة قبل الجفاف.

كان الجواب: انّ استصحابها لايعيّن حال الحلّية المعلومة بعد الجفاف، ولايثبت انّها مغيّاة إلّا بالملازمة، للعلم بعدم إمكان وجود حلّيتين، وما دامت الحلّية المعلومة بعد الجفاف لامثبت لكونها مغيّاة، فبالامكان استصحاب ذاتها الى مابعد الغليان.

والجواب الآخر: ماذكره الشيخ الأنصاري(٢) والمحقّق النائيني(٣) من انّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي.

---

(١) كفاية الاصول: ج٢ ص٣٢٢.

(٢) فرائد الاصول: ص٦٥٤.

(٣) فوائد الاصول: ج٤ ص٤٧٣.

ويمكن ان يقال في توجيه ذلك : انّ استصحاب القضية الشرطية للحكم إمّا أن يثبت فعلية الحكم عند تحقق الشرط، وإمّا ان لايثبت ذلك . فان لم يثبت لم يجر في نفسه، إذ أي أثر لإثبات حكم مشروط لاينتهي الى الفعلية. وإن أثبت ذلك تمّ الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلّق على استصحاب الحكم المنجّز وحكومته عليه، وفقاً للقاعدة المتقدمة في الحلقة السابقة(١) القائلة: انّه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الاصل الثاني دون العكس، قدّم الاصل الأول على الثاني، فانّ مورد الاستصحاب التنجيزي مرحلة الحكم الفعلي، ومورد استصحاب المعلّق مرحلة الثبوت التقديري للحكم، والمفروض انّ استصحاب المعلّق يثبت حرمة فعلية وهو معنى نفي الحلية الفعلية، وأما استصحاب الحلّية الفعلية فلاينفي الحرمة المعلّقة ولايتعرض الى الثبوت التقديري.

ونلاحظ على ذلك : انّ هذا لايتمّ عند من لايثبت الفعلية باستصحاب القضية المشروطة ويرى كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب الامتثال، فانّ استصحاب الحكم المعلّق على هذا الاساس لايعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه.

---

(١) راجع :ج١ ص٤٤٨.

٢ - استصحاب عدم النسخ

تقدّم في الحلقة السابقة(١) انّ النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة الى مبادئ الحكم، ومعقول بالنسبة الى الحكم في عالم الجعل، وعليه فالشك في النسخ بالنسبة الى عالم الجعل يتصور على نحوين:

الأول: أن يشك في بقاء نفس الجعل وعدمه، بمعنى احتمال الغاء المولى له.

الثاني: أن يشك في سعة المجعول وشموله من الناحية الزمانية بمعنى احتمال انّ الجعل تعلّق بالحكم المقيّد بزمان قد انتهى أمده.

فاذا كان الشك من النحو الأول فلاشك في امكان اجراء الاستصحاب، لتمامية اركانه؛ غير انّ هنا شبهة قد تمنع عن جريانه على اساس انّ ترتب المجعول على الجعل ليس شرعياً بل عقلياً فاثباته باستصحاب الجعل غير ممكن.

والجواب: انّا لسنا بحاجة الى اثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز، لما تقدّم من كفاية وصول الكبرى والصغرى، وعليه

---

(١) راجع: ج١ ص٣٥٩.

فالاستصحاب يجري خلافاً للاصل اللفظي بمعنى اطلاق الدليل، فانّه لايمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى.

وإذا كان الشك من النحو الثاني فلاشك في امكان التمسك باطلاق الدليل لنفيه، ولكن جريان الاستصحاب موضع بحث، وذلك لامكان دعوى انّ المتيقن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الأول، والمشكوك ثبوته على أفراد آخرين، وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني، فمعروض الحكم متعدد إلا بالنسبة الى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه.

وعلاج ذلك انّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضية الخارجية التي تنصب على الافراد المحققة خارجاً مباشرة، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصب فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدّر الوجود، وفي هذه المرحلة لافارق بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً الّا من ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقنة، وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفاً على نحو يعتبر الشك المفروض شكاً في بقاء ماكان فيجري الاستصحاب.

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجيزي مفاده التعبد ببقاء المجعول الكلي الملحوظ بما هو صفة لطبيعي المكلف، وبالامكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلّق، بأن يشار الى الفرد المكلف المتأخر زماناً ويقال: انّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولايزال كما كان، وبذلك يتمّ التخلص عن مشكلة تعدّد معروض الحكم.

ولكن توجد مشكلة أُخرى يواجهها الاستصحاب في المقام سواء

أجري بصيغته التنجيزية او التعليقية، وهي: انه معارض باستصحاب العدم المنجّز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣ - استصحاب الكلي

استصحاب الكلي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر شرعي. والكلام فيه يقع في جهتين:

الجهة الاولى: في أصل اجراء استصحاب الكلي، إذ قد يعترض على ذلك في باب الاحكام تارة وفي باب الموضوعات أُخرى:

أمّا في باب الاحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب، فيقال حينئذ: انّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب، وهو باطل، لأنّ الجامع بحدّه لايعقل جعله، إذ يستحيل وجود الجامع إلّا في ضمن فرده، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطّاً للاستصحاب ليكون مصبّاً للتعبد الاستصحابي.

وهذا الاعتراض يتوقف على قبول المبنى المشار اليه، أما إذا انكرناه وفرضنا انّ مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني،

فيمكن افتراض إبقائه بقدر الجامع، فيكون بمثابة العلم الاجمالي المتعلق بالجامع.

وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أنّ الا ثر الشرعي مترتب على افراد الجامع لاعلى الجامع بعنوانه فلايترتب على استصحابه أثر.

والجواب: انه إن اريد انّ الحكم الشرعي في لسان دليله مترتب على العنوانين التفصيلين للفردين، فيرد عليه: انا نفرض الحكم فيما إذا رتّب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين، كحرمة المسّ المرتّبة على جامع الحدث.

وإن سلم ترتّب الحكم في دليله على الجامع، وادّعي انّ الجامع إنما يؤخذ موضوعاً بما هو معبّر عن الخارج لابما هو مفهوم ذهني، فلابدّ من اجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبّراً عنه ومرآة له وهو الخارج وليس في الخارج إلّا الفرد، فيرد عليه: انّ موضوع الحكم وان كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج لاباعتباره أمراً ذهنياً، إلّا انّ الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج أيضاً، ولامعنى لجريانه في الخارج ابتداء بلا توسط عنوان من العناوين، لأنّ الاستصحاب حكم شرعي ولابدّ أن ينصبّ التعبد فيه على عنوان، وكما انّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج، كذلك العنوان الاجمالي الكلي.

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي، مع أنّ التوجّه في كل منهما إلى اثبات واقع خارجي واحد، حيث انّ الكلي موجود بعين وجود الفرد، وهذا الفارق هو انّ الاستصحاب

باعتباره حكماً منجّزاً وموصلاً للواقع فهو انما يتعلق به بتوسط عنوان من عناوينه وصورة من صوره، فإن كان مصبُّ التعبد هو الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير اليه فهذا استصحاب الفرد، وان كان مصبُّه الواقع المرئي بعنوان جامع مشير اليه فهذا هو استصحاب الكلي، على الرغم من وحدة الواقع المشار اليه بكلا العنوانين. والذي يحدّد اجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية اخذ الاثر الشرعي في لسان دليله.

وعلى هذا الضوء يتضح انّ التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي لا تتوقف على دعوى التعدد في الواقع الخارجي وان للكلي واقعاً وسيعاً منحازاً عن واقعيات الافراد ـ على طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلي الطبيعي ـ وهي دعوى باطلة لما ثبت في محله من أنّ الكلي موجود بعين وجود الافراد.

كما انه لاموجب لارجاع الكلي في مقام التفرقة المذكورة الى الحصة، ودعوى انّ كل فرد يشتمل على حصة من الكلي ومشخصات عرضية، واستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخصات، بل الصحيح في التفرقة ماذكرناه.

الجهة الثانية: في اقسام استصحاب الكلي.

يمكن تقسيم الشك في بقاء الكلّي الى قسمين:

أحدهما: الشك في بقاء الكلي غير الناشئ من الشك في حدوث الفرد.

والآخر: الشك في بقائه الناشئ من الشك في حدوث الفرد، ومثال الأول: أن يعلم بدخول الانسان ضمن زيد في المسجد ويشك في

خروجه.

ومثال الثاني: أن يعلم بحدث مردّد بين الاصغر والاكبر ويشك في ارتفاعه بعد الوضوء، فان الشك مسبّب عن الشك في حدوث الاكبر.

اما القسم الأول فله حالتان:

الاولى: أن يكون الكلي معلوماً تفصيلاً ويشك في بقائه، كما في المثال المذكور، حيث يعلم بوجود زيد تفصيلاً. وهنا إذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الجامع جرى استصحاب الكلي.

واستصحاب الكلي في هذه الحالة جار على كل حال، سواء فسّرنا استصحاب الكلي وفرّقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحب الوجود السّعي للكلي على طريقة الرجل الهمداني، أو الحصة، أو الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي ـ على ماتقدم في الجهة السابقة ـ إذ على كل هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامة.

الثانية: ان يكون الكلي معلوماً اجمالاً ويشك في بقائه على كلا تقديريه، كما إذا علم بوجود زيد أو خالد في المسجد ويشك في بقائه سواء كان زيداً أو خالداً، فيجري استصحاب الجامع إذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه. ولااشكال في ذلك بناء على إرجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الوجود السّعي له على طريقة الرجل الهمداني، وبناء على المختار من إرجاعه الى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الاجمالي. وأما بناء على إرجاعه الى استصحاب الحصة فقد يستشكل بأنّه لايقين بحدوث أي واحدة من الحصتين فكيف يجري استصحابها، اللهم الا ان تلغى ركنية اليقين وتستبدل بركنية الحدوث.

ويسمّى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من

استصحاب الكلي.

وأما القسم الثاني فله حالتان أيضاً:

الاولى: أن يكون الشك في حدوث الفرد المسبِّب للشك في بقاء الكلي مقروناً بالعلم الاجمالي، كما في المثال المتقدم لهذا القسم، فانّ الشك في الحدث الاكبر مقرون بالعلم الاجمالي باحد الحدثين. والصحيح جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع اثر شرعي، ويسمّى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلي.

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه:

منها: انه لايقين بالحدوث، وهو اعتراض مبني على ارجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة، وحيث لاعلم بالحصة حدوثاً فلايجري الاستصحاب، لعدم اليقين بالحدوث، بل لعدم الشك في البقاء، إذ لاشك في الحصة بقاءً، بل إحدى الحصتين معلومة الانتفاء والأُخرى معلومة البقاء.

وقد تقدم انّ استصحاب الكلي ليس بمعنى استصحاب الحصة، بل هو استصحاب للواقع بمقدار مايرى بالعنوان الاجمالي للجامع، وهذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثاً.

ومنها: انّه لاشك في البقاء، لأنّ الشك ينبغي أن يتعلق بنفس ماتعلّق به اليقين، ولمّا كان اليقين هنا علماً إجمالياً والعلم الاجمالي يتعلق بالمردّد، فلابدّ ان يتعلّق الشك بالواقع على ترديده أيضاً، وهذا انما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كل تقدير، مع انه ليس كذلك، لأنّ الفرد القصير من الجامع لاشك في بقائه.

والجواب: انّ العلم الاجمالي لايتعلق بالواقع المردّد بل بالجامع وهو

مشكوك ، إذ يكفي في الشك في بقاء الجامع التردّد في كيفية حدوثه.

ومنها: ان الوجود القصير للكلي لايحتمل بقاؤه، والوجود الطويل له لايحتمل ارتفاعه، وليس هناك في مقابلهما الا المفهوم الذهني الذي لامعنى لاستصحابه.

والجواب: إنّ الشك واليقين انما يعرضان الواقع الخارجي بتوسط العناوين الحاكية عنه، فلامحذور في أن يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء أو الانتفاء، وبتوسط العنوان الاجمالي مشكوك البقاء، ومصبُّ التعبد الاستصحابي دائماً العنوان بما هو حاك عن الواقع تبعاً لاخذه موضوعاً للاثر الشرعي بما هو كذلك .

نعم إذا ارجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة أمكن المنع عن جريانه في المقام، لانّه يكون من استصحاب الفرد المردّد نظراً الى أنّ إحدى الحصّتين مقطوعة الانتفاء فعلاً.

ومنها: إنّ استصحاب الكلي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الأمد، لانّ الشك في بقاء الكلي مسبَّب عن الشك في حدوث هذا الفرد.

والجواب: انّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلي عقلي وليس شرعياً، فلايثبت باستصحاب عدم الأول نفي بقاء الثاني.

ومنها: إنّ استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل الى ظرف الشك في بقاء الكلي، لانّ عدم الكلي عبارة عن عدم كلا فرديه، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه، فهذا الاستصحاب يضمه الى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلاً، فيعارض الحجة

على بقائه المتمثلة في استصحاب الكلي.

والتحقيق: انّه تارة يكون وجود الكلي بما هو وجود له كافياً في ترتّب الأثر على نحو لو فرض ـ ولو محالاً ـ وجود الكلي لا في ضمن حصة خاصة لترتب الاثر. واخرى لايكون الأثر مترتباً على وجود الكلي الا بما هو وجود لهذه الحصة ولتلك الحصة على نحو تكون كل حصة موضوعاً للاثر الشرعي بعنوانها.

فعلى الأول يجري استصحاب الكلي لاثبات موضوع الاثر، ولايمكن نفي صرف الوجود للكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمّه الى الوجدان، لانّ انتفاء صرف الوجود للكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك عقلي وليس شرعياً.

وعلى الثاني لايجري استصحاب الكلي في نفسه، لانّه لاينقّح موضوع الاثر، بل بالامكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمّه الى الوجدان القاضي بعدم الفرد الآخر، لأنّ الاثر اثر للحصص فينفى باحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان.

وأما الحالة الثانية من القسم الثاني فهي أن يكون الشك في حدوث الفرد المسبِّب للشك في بقاء الكلي شكاً بدوياً، ومثاله: أن يعلم بوجود الكلي ضمن فرد، ويعلم بارتفاعه تفصيلاً، ويشك في انحفاظ وجود الكلي في ضمن فرد آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك. ويسمّى هذا في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلي.

وقد يتخيل جريانه على اساس تواجد أركانه في العنوان الكلي وإن

لم تكن متواجدة في كل من الفردين بالخصوص؛ ولكن يندفع هذا التخيل بانّ العنوان الكلي وإن كان هو مصبّ الاستصحاب ولكن بما هو مرآة للواقع، فلابدّ أن يكون متيقّن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي، ومن الواضح انّه بما هو كذلك ليس جامعاً للاركان، إذ ليس هناك واقع خارجي يمكن ان نشير اليه بهذا العنوان الكلي ونقول بانه متيقن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكي عنه وبمقدار حكايته، خلافاً للحالة السابقة التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٤ ـ الاستصحاب في الموضوعات المركبة

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطاً وتمّت فيه أركان الاستصحاب جرى استصحابه بلااشكال. وأمّا إذا كان الموضوع مركباً من عناصر متعددة، فتارة نفترض انّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقيّد أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم، كعنوان (المجموع) أو (اقتران هذا بذاك) ونحو ذلك. وأُخرى نفترض انّ هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعاً للحكم الشرعي بدون أن يدخل في الموضوع أيّ عنوان انتزاعي من ذلك القبيل.

ففي الحالة الاولى لامجال لاجراء الاستصحاب في ذوات الاجزاء، لانه إن اريد به اثبات الحكم مباشرة فهو متعذّر، لترتبه على العنوان البسيط المتحصل. وإن اريد به اثبات الحكم باثبات ذلك العنوان المتحصل فهو غير ممكن، لأنّ عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقلي لثبوت ذوات الاجزاء فلايثبت باستصحابها. فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصل، فمتى شك في حصوله جرى استحصاب عدمه حتى ولو كان أحد الجزئين محرزاً وجداناً والآخر

معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً.

وأمّا في الحالة الثانية فلابأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتاً أو عدماً إذا تواجد فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها.

ومن هنا يعلم بأنّ الاستصحاب يجري في أجزاء الموضوع المركب وعناصره بشرط ترتّب الحكم على ذوات الاجزاء أولاً، وتوفّر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ثانياً.

هذا على نحو الاجمال. وأما تحقيق المسألة على وجه كامل فبالبحث في ثلاث نقاط:

إحداها: في أصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في اجزاء الموضوع ضمن الشرطين.

والنقطة الثانية: في تحقيق صغرى الشرط الأوّل وانه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الاجزاء.

والنقطة الثالثة: في تحقيق صغرى الشرط الثاني وانه متى يكون الشك في البقاء محفوظاً.

أما النقطة الاولى: فالمعروف بين المحققين انّه متى كان الموضوع مركباً وافترضنا انّ أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعبد مّا فبالامكان إجراء الاستصحاب في الجزء الآخر، لانّه ينتهي الى أثر عملي وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب.

وقد يواجه ذلك باعتراض، وهو انّ دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب، والمستصحب هنا ـ وهو الجزء ـ ليس له حكم ليجعل في دليل الاستصحاب مماثله، وما له حكم ـ وهو المركب ـ ليس مصبّاً للاستصحاب.

وهذا الاعتراض يقوم على الاساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب في دليل الاستصحاب، ولاموضع له على الاساس القائل بأنّه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفت سابقاً، إذ على هذا لانحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملي إلى التعبد بالحكم المماثل، بل مجرّد وصول أحد الجزئين تعبّداً مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كاف في تنجيز الحكم الواصلة كبراه، لأنّ احراز الموضوع بنفسه منجّز لابما هوطريق الى إثبات فعليّة الحكم المترتب عليه، وبهذا نجيب على الاعتراض المذكور.

وأما إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلص الفنّي من الاعتراض المذكور وهناك ثلاثة اجوبة على هذا الاساس:

الجواب الاول: إنّ الحكم بعد وجود أحد جزئي موضوعه وجداناً لايكون موقوفاً شرعاً الا على الجزء الآخر، فيكون حكماً له ويثبت باستصحاب هذا الجزء مايماثل حكمه ظاهراً.

ونلاحظ على ذلك: انّ مجرد تحقق أحد الجزئين وجداناً لايخرجه عن الموضوعية واناطة الحكم به شرعاً، لانّ وجود الشرط للحكم لايعني بطلان الشرطية، فلاينقلب الحكم الى كونه حكماً للجزء الآخر خاصة.

الجواب الثاني: انّ الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحلّ تبعاً لاجزاء موضوعه، فينال كل جزء مرتبة وحصة من وجود الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي جعل المماثل لتلك المرتبة التي يناله ذلك الجزء بالتحليل.

ونلاحظ على ذلك: انّ هذا التقسيط تبعاً لاجزاء الموضوع غير

معقول، لوضوح انّ الحكم ليس له الا وجود واحد لايتحقق الا عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث: إنّ كل جزء موضوع لحكم مشروط، وهو الحكم بالوجوب مثلاً على تقدير تحقق الجزء الآخر، فاستصحاب الجزء يتكفل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك: انّ هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً من قبل الشارع، وانما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركّب، فيواجه نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الاحكام المعلّقة.

وأما النقطة الثانية: فقد ذكر المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ(١): انّ الموضوع تارة يكون مركباً من العرض ومحله، كالانسان العادل، وأُخرى مركباً من عدم العرض ومحله، كعدم القرشية والمرأة، وثالثة مركباً على نحو آخر، كالعرضين لمحل واحد، مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي، أو العرضين لمحلين، كموت الأب واسلام الابن.

ففي الحالة الاولى يكون التقيد مأخوذاً، لأنّ العرض يلحظ بما هو وصف لمحله ومعروضه وحالة قائمة به، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد إذا كان له حالة سابقة.

وفي الحالة الثانية يكون تقيد المحل بعدم العرض مأخوذاً في الموضوع، لانّ عدم العرض إذا أخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له؛ وهو مايسمّى بالعدم النعتي تمييزاً له عن العدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو. ويترتب على ذلك انّ الاستصحاب انما

---

(١) فوائد الاصول ج٤ ص٥٠٤.

يجري في نفس التقيد والعدم النعتي، لأنّه الدخيل في موضوع الحكم، فإذا لم يكن العدم النعتي واجداً لركني اليقين والشك وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي لم يجر استصحابه، لانّ العدم المحمولي لااثر شرعي له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهب المحقّق النائيني(١) الى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقن قبل وجود الموضوع ـ ويسمّى باستصحاب العدم الازلي ـ فإذا شك في نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها، لانّ هذا عدم محمولي وليس عدماً نعتياً، إذ انّ العدم النعتي وصف والوصف لايثبت الا عند ثبوت الموصوف، فإذا اريد اجراء استصحاب العدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة فهو متعذر، لأنّ الحكم مترتب بحسب الفرض على العدم النعتي لاالمحمولي. واذا اريد بذلك اثبات العدم النعتي، لأنّ استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتى، فهذا أصل مثبت.

وأما في الحالة الثالثة فلاموجب لافتراض أخذ التقيّد واتصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر، لأنّ أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر، بل بالامكان أن يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوفر الشرط الأول.

هذا موجز عما افاده المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ نكتفي به على مستوى هذه الحلقة تاركين التفاصيل والمناقشات الى مستوى أعلى من الدراسة.

وأما النقطة الثالثة: فتوضيح الحال فيها انّ الجزء الذي يراد اجراء

---

(١) فوائد الاصول ج٤ ص٥٠٧.

الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشك في بقائه الى حين اجراء الاستصحاب. وأُخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع. ومثاله الحكم بانفعال الماء، فانّ موضوعه مركب من ملاقاة النجس للماء وعدم كرّيته، فنفترض ان الماء كان مسبوقاً بعدم الكرّية ويعلم الآن بتبدل هذا العدم وصيرورته كراً، ولكن يحتمل بقاء عدم الكرّية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاة النجس لذلك الماء.

ففي الحالة الاولى لاشكّ في توفّر اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيجري الاستصحاب.

وأمّا في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توفّر الركن الثاني وهو الشك في البقاء، لانه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجري استصحابه؟

وقد اتّجه المحققون في دفع هذا الاستشكال الى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي أي زمان الجزء الآخر، فيقال: انّ الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل الى الآن فهو غير محتمل البقاء، للعلم بارتفاعه فعلاً. وإذا لوحظ حاله بالنسبة الى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء الى ذلك الزمان، مثلاً عدم الكرية في المثال المذكور لايحتمل بقاؤه الى الآن ولكن يشك في بقائه الى حين وقوع الملاقاة، فيجري استصحابه الى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك: انّه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ـ وهو عدم الكرّية في المثال ـ معلوماً، وكان زمان تواجد الجزء الآخر ـ وهو الملاقاة في المثال ـ معلوماً أيضاً، فلاشكّ لكي يجري

الاستصحاب، ولهذا لابدّ أن يفرض الجهل بكلا الزمانين، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصة. فهذه ثلاث صور وقد اختلف المحققون في حكمها، فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ(١) إلى جريان الاستصحاب في الصور الثلاث، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة.

وذهب بعض المحققين الى جريان الاستصحاب في صورتين وهما: صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفاية(٢) الى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر، وأما في صورتي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلايجري الاستصحاب. فهذه أقوال ثلاثة.

أما القول الأول فقد علّله اصحابه بما أشرنا اليه آنفاً من أنّ بقاء الجزء المراد استصحابه الى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لولم يكن هناك شك في بقائه إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي، لأنّ الاثر الشرعي مترتّب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول انّ زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوماً فلايمكن ان يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان

---

(١) راجع: مصباح الاصول:ج٣ ص١٧٧.

(٢) راجع: كفاية الاصول:ج٢ ص٣٣٣.

الملاقاة، لانّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون مترتباً على عدم الكرية في زمان الملاقاة، بما هو زمان الملاقاة، أو على عدم الكرّية في واقع زمان الملاقاة، بمعنى انّ كلا الجزئين لوحظا في زمان واحد دون أن يقيّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه. فعلى الأول لايجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور، لانه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقيد لايثبت بالاستصحاب، وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركّبة عدم أخذ التقيد بين اجزائها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني لايجري استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الظهر، لأنّ استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة ـ التي هي الجزء الآخر في المثال ـ إن اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانّه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة، فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكن المفروض انّه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك.

وان اريد به استصحاب بقائه الى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا (زمان الملاقاة) مجرد مشير الى واقع ذلك الزمان، فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال، للتردّد في زمان الملاقاة، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرّيّة فلايقين إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرُّ المستصحب إليه.

وعلى هذا الضوء نعرف: انّ ماذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح

بالبيان الذي حققناه. ولكن هذا البيان يجري بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولي التاريخ، كما إذا كان زمان التردّد فيهما متطابقاً، كما إذا كانت الملاقاة مردّدة بين الساعة الواحدة والثانية، وكذلك ارتفاع عدم الكريّة بحدوث الكريّة، فان هذا يعني ان ارتفاع عدم الكريّة بحدوث الكريّة مردّد بين الساعة الاولى والثانية، ولازم ذلك أن تكون الكريّة معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الاولى، ويعني أيضاً ان الملاقاة متواجدة إمّا في الساعة الاولى أو في الساعة الثانية، فاذا استصحبت عدم الكرّيّة الى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث انّ هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعة الثانية، يلزم على هذا التقدير ان نكون قد تعبّدنا ببقاء عدم الكريّة الى الساعة الثانية مع انه معلوم الانتفاء في هذه الساعة.

ومن هنا يتبين انّ ماذهب اليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرّيّة في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معاً، هو الصحيح.

وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة لابأس بجريان استصحاب عدم الكريّة فيها الى واقع زمان الملاقاة، إذ لاعلم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط، فنحن مثلا نرى جريان استصحاب عدم الكريّة في صورة الجهل بالزمانين مع افتراض انّ فترة تردُّد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردُّد حدوث الملاقاة في المثال المذكور، فاذا كانت الملاقاة مردّدة بين الساعة الأولى والثانية، وكان تبدُّل عدم الكرّية بالكرّية مردّداً بين الساعات الاولى والثانية والثالثة

فلامحذور في اجراء استصحاب عدم الكرّية الى واقع زمان الملاقاة، لانه على أبعد تقدير هو الساعة الثانية، ولاعلم بالارتفاع في هذه الساعة، لاحتمال حدوث الكرّية في الساعة الثالثة، فليس من المحتمل أن يكون جرُّ بقاء الجزء الى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له الى زمان اليقين بارتفاعه أبداً.

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين:

بقي علينا أن نشير الى أنّ ماالخترناه وان كان قريباً جداً من القول الثالث الذي ذهب اليه صاحب الكفاية، غير انه (قدّس الله نفسه) قد فسّر موقفه واستدلّ على قوله ببيان يختلف بظاهره عما ذكرناه، إذ قال: بانّ استصحاب عدم الكرّية انما لايجري في حالة الجهل بالزمانين لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وقد فسّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي:

إذا افترضنا انّ الماء كان قليلاً قبل الزوال ثم مرّت ساعتان حدثت في إحداهما الكرّية وفي الاخرى الملاقاة للنجاسة، فهذا يعني انّ كلا من حدوث الكرّية والملاقاة معلوم في احدى الساعتين بالعلم الاجمالي، فهناك معلومان اجماليان واحدى الساعتين زمان احدهما والساعة الاخرى زمان الآخر، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانية فقد حدثت الكرّية المعلومة في الساعة الاولى، واستصحاب عدم الكرّية الى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني انّ زمان الشك الذي يراد جرُّ عدم الكرّية اليه هو الساعة الثانية وزمان اليقين بعدم الكرّية هو ماقبل الزوال، وأما الساعة الاولى فهي زمان

الكرّية المعلومة اجمالاً، وهذا يؤدّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكرّية عن زمان الشك فيه بزمان اليقين بالكرّية، وما دام هذا التقدير محتملاً فلايجري الاستصحاب لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: انّ الساعة الاولى على هذا التقدير هي زمان الكرّية واقعاً لازمان الكرّية المعلومة بما هي معلومة، لانّ العلم بالكرّية كان على نحو العلم الاجمالي من ناحية الزمان وهوعلم بالجامع فلااحتمال للانفصال اطلاقاً.

وثانياً: انّ البيان المذكور لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرّية حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها، وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكرّية مع العلم بزمان الملاقاة وانه الساعة الثانية مثلا، لانّ الكرّية معلومة بالاجمال في هذه الصورة ويحتمل انطباقها على الساعة الاولى، فإذا كان انطباق الكرّية المعلومة بالاجمال على زمان يوجب تعذّر استصحاب عدم الكرّية الى مابعد ذلك الزمان، جرى ذلك في هذه الصورة أيضاً وتعذّر استصحاب عدم الكرّية الى الساعة الثانية، لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرّية.

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية اكثر انسجاماً مع عبارته، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه وهو الماء الذي كان قليلا قبل الزوال ثم مرّت ساعتان حدثت في أحداهما الكرّية وفي الأُخرى الملاقاة للنجاسة، وحاصل التفسير انّ ظرف اليقين بعدم الكرّية في هذا المثال هوماقبل

الزوال، وظرف الشك مردّد بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، لانّ عدم الكرّية له اعتباران، فتارة نأخذه بما هو مقيس الى قطعات الزمان وبصورة مستقلّة عن الملاقاة. وأُخرى ناخذه بما هو مقيس الى زمان الملاقاة ومقيد به:

فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا ان الشك فيه موجود في الساعة الاولى وهي متصلة بزمان اليقين مباشرة، فبالامكان أن نستصحب عدم الكرّية الى نهاية الساعة الاولى، ولكن هذا لايفيدنا شيئاً لانّ الحكم الشرعي وهو انفعال الماء ليس مترتباً على مجرد عدم الكرّية بل على عدم الكرّية في زمان الملاقاة.

واذا أخذنا عدم الكرّية بالاعتبار الثاني أي مقيساً ومنسوباً الى زمان الملاقاة فمن الواضح انّ الشك فيه انما يكون في زمان الملاقاة، إذ لايمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرّية المنسوب الى زمان الملاقاة، واذا تحقّق ان زمان الملاقاة هو زمان الشك ترتّب على ذلك انّ زمان الشك مردّد بين الساعة الاولى والساعة الثانية تبعا لتردّد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين، وهذا يعني عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لانّ زمان اليقين ماقبل الزوال وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية ومع انطباقه عليها يكون مفصولاً عن زمان اليقين بالساعة الاولى.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: انّ الاثر الشرعي اذا كان مترتّباً على عدم الكرّية المقيد بالملاقاة، أي على اجتماع أحدهما بالآخر، فقد يتبادر الى الذهن انّ الشك في هذا العدم المقيد بالملاقاة لايكون الا في زمان الملاقاة، وأمّا

الشك ـ قبل زمان الملاقاة ـ في عدم الكرّية فهو ليس شكاً في عدم الكرّية المقيد بالملاقاة.

ولكن الصحيح انّ الاثر الشرعي مترتب على عدم الكرّية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع، والّا لما جرى استصحاب عدم الكرّية رأسا، كما تقدم. وهذا يعني انّ عدم الكرّية بذاته جزء الموضوع لافرق في ذلك بين ماكان منه في زمان الملاقاة أو قبل زمانها، غير أنه في زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً أيضاً؛ وعليه فعدم الكرّية مشكوك منذ الزوال والى زمان الملاقاة.

وان كان الاثر الشرعي لايترتب فعلا الا اذا استمرّ هذا العدم الى زمان الملاقاة، فيجري استصحاب عدم الكرّية من حين ابتداء الشك في ذلك الى الزمان الواقعي للملاقاة، وبهذا نثبت بالاستصحاب عدماً للكرّية متصلا بالعدم المتيقن، وان كان الاثر الشرعي لايترتب على هذا العدم الا في مرحلة زمنية معينة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين، فان المناط اتصال المشكوك الذي يراد اثباته استصحاباً بالمتيقن لااتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن، فاذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجراً، وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس، ولم يكن الأثر الشرعي مترتباً على اجتهاده عند الطلوع، إذلم يكن عادلاً وانما أصبح عادلا بعد ساعتين، أفلا يجري استصحاب الاجتهاد الى ساعتين بعد طلوع الشمس؟ فكذلك في المقام.

ثانياً: انّ ماذكر لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرّية فيما اذا كان زمان حدوثها مجهولا مع العلم بتاريخ الملاقاة، كما اذا كان عدم الكرّية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد

ساعة ولايدري متى حدثت الكرّية، فانّ استصحاب عدم الكرّية الى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية، مع انه يواجه نفس الشبهة الآنفة الذكر، لأن الشك في عدم الكرّية المنسوب الى زمان الملاقاة انما هو في زمان الملاقاة بحسب تصوّر هذه الشبهة، أي بعد ساعة من الزوال مع انّ زمان اليقين بعد الكرّية هو الزوال.

* * *

ولانرى حاجة للتوسّع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركبة، كما أنّ ماتقدّم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهم من مسائله، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا ـ كالاستصحاب في الامور التدريجية، والأصل السببي والمسببي ـ وذلك اكتفاء بما تقدم من حديث عن ذلك في الحلقة السابقة وبذلك نختم الكلام عن الاصول العملية.

الخاتمة
في
تعارض الأدلة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ تمهيد.
٢ ـ قاعدة الجمع العرفي.
٣ ـ التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية.
٤ ـ حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

ماهو التعارض المصطلح؟:

التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين، ولمّا كان مدلول الدليل هو الجعل فالتنافي المحقّق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين، لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة(١).

ولايقع التعارض المصطلح إلاّ بين الأدلّة المحرزة، لأنّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأما الأدلّة العملية المسماة بالاصول العملية فلايقع فيها التعارض المذكور، إذ ليس للاصل العملي مدلول يكشفه، وجعل يحكي عنه، بل الاصل بنفسه حكم شرعي ظاهري. وحينما نقول في كثير من الاحيان: انّ الاصلين العمليين متعارضان، لانقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول بل التعارض في النتيجة، لأنّ كل اصل له نتيجة معلولة له، من حيث التنجيز والتعذير، فإذا كانت النتيجتان متنافيتين كان الاصلان متعارضين، وكلما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما

---

(١) راجع: ج١ ص٤٥٤.

المحرزين لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

ومن هنا نعرف انّ التعارض بين أصلين عمليّين مردّه الى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وكذلك الأمر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز، فانّ مردّه الى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الاصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز.

وهكذا نعرف انّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلّة المحرزة. ثم إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين فلايعقل التعارض بينهما، لانّه يؤدّي الى القطع بوقوع المتنافيين. وكذلك لايتحقق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني، لانّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته فلايكون دليلا وحجة، لاستحالة الدليلية والحجية لما يعلم ببطلانه.

وانما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيّين، وهذان الدليلان إمّا أن يكونا دليلين لفظيين أو غير لفظيين أو مختلفين من هذه الناحية:

فان كانا دليلين لفظيين ـ أي كلامين للشارع ـ فالتعارض بينهما على قسمين:

أحدهما: التعارض غير المستقر، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحو ينسجم مع الدليل الآخر.

والآخر: التعارض المستقر الذي لايمكن فيه العلاج. ففي حالات التعارض المستقر يسري التعارض الى دليل الحجية، لأنّ ثبوت الحجية لكل منهما كما لو لم يكن معارضاً، يؤدّي الى إثبات كل منهما ونفيه في وقت واحد نظرا إلى انّ كلا منهما يثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر، ويبرهن ذلك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحو ثبوتهما في غير

حالات التعارض، وهذا معنى سراية التعارض الى دليل الحجية لوقوع التنافي في مدلوله.

وأما في حالات التعارض غير المستقر فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلالة أحدهما أوكليهما، ومعه لا يسري التعارض الى دليل الحجية، إذ لا يبقى محذور في حجيتهما معاً بعد التعديل.

ولكن هذا التعديل لا يجري جزافاً، وانما يقوم على اساس قواعد الجمع العرفي التي مردُّها جميعاً إلى أنّ المولى يفسِّر بعض كلامه بعضاً، فإذا كان أحد الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جمع بينهما بالنحو المناسب. ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال.

وإن كان الدليلان معاً غير لفظيين أو مختلفين كان التعارض مستقراً لامحالة، لانّ التعديل انما يجوز في حالة التفسير، وتفسير دليل بدليل انما يكون في كلامين وما يشبههما، وإذا استقر التعارض سرى الى دليلي الحجية، فان كانا لفظيين لوحظ نوع التعارض بينهما وهل هو مستقر أو لا، وان لم يكونا كذلك فالتعارض مستقر على أي حال.

والبحث في تعارض الأدلّة يشرح احكام التعارض غير المستقر والتعارض المستقر معاً.

الورود والتعارض:

وعلى ضوء ماتقدّم نعرف انّ الورود ـ بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة السابقة ـ(١) ليس من التعارض، سواء كان الدليل الوارد محقّقاً في مورده لفرد حقيقي من موضوع الدليل المورود أو نافياً في مورده حقيقة

(١) راجع: ج١ ص٤٥٤.

لموضوع ذلك الدليل. أمّا في الأول فواضح. وأمّا في الثاني فلأنّ التنافي انما هو بين المجعولين والفعليتين لا بين الجعلين، فالدليلان (الوارد والمورود) كلاهما حجة في اثبات مفادهما وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد، لانّه ناف لموضوع المجعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحّ القول بأنّ الدليلين إذا كان أحدهما قد أخذ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر فلا تعارض بينهما، إذ لا تنافي بين الجعلين ويكون أحدهما وارداً على الآخر في مرحلة المجعول والفعلية.

ثم انّ ورود أحد الدليلين على الآخر يتمّ ـ كما عرفت ـ برفعه لموضوعه، وهذا الرفع على انحاء:

منها: أن يكون رافعاً له بفعلية مجعوله، بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيداً بعدم فعلية المجعول في الدليل الوارد.

ومنها: أن يكون رافعاً له بوصول المجعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل.

ومنها: أن يكون رافعاً له بامتثاله، فما لم يمتثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود.

ومثال الأول: دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد الذي يرفع بفعلية مجعوله موضوع صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد، إذ يجعلها إجارة على الحرام، ودليل صحة الاجارة مقيد بعدم كونها كذلك.

ومثال الثاني: دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ في موضوع دليل القرعة.

ومثال الثالث: دليل وجوب الأهمّ الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهم كما تقدم في مباحث القدرة.

وقد يتفق التوارد من الجانبين، وبعض أنحاء التوارد كذلك معقول

ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين، وبعض أنحائه معقول ويكون أحد الورودين هو المحكّم دون الآخر، وبعض انحائه غير معقول، فيؤدّي الى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين.

فمثال الأول: أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه، وحينئذ حيث انّ كلاً من الحكمين في نفسه ولو لاالآخر ثابت، فلايكون الموضوع لكل منهما محقّقاً فعلا، وهذا معنى انّ التوارد نفذ وأخذ مفعوله في كلا الطرفين.

ومثال الثاني: أن يكون الحكم في أحد الدليلين مقيداً بعدم ثبوت حكم على الخلاف، وأمّا الحكم الثاني فهومقيد بعدم امتثال حكم مخالف، ففي مثل ذلك يكون دليل الحكم الثاني تامّاً ومدلوله فعلياً وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول. وأما دليل الحكم الأول فيستحيل أن ينطبق مدلوله على المورد، لانه إن اريد به اثبات مفاده حتى في غير حال امتثاله فهومستحيل، لانّ غير حال امتثاله هوحال فعلية الحكم الثاني التي لايبقى معها موضوع للحكم الأول. وإن اريد به اثبات مفاده في حال امتثاله خاصة فهومستحيل أيضاً، لامتناع اختصاص حكم بفرض امتثاله، كما هو واضح.

ومثال الثالث: أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم حكم فعلي على الخلاف، ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به، ولمّا كان من المستحيل توقّف كل منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر ويشملهما احكام التعارض.

وسنتكلم فيما يأتي عن احكام التعارض ضمن عدة بحوث.

- ١ -

قاعِدَة الجمع العُرْفي

ونتكلم في بحث هذه القاعدة عن: النظرية العامة للجمع العرفي، وعن اقسام الجمع العرفي ـ أو اقسام التعارض غير المستقر ـ وملاك الجمع في كل واحد منها، وتكييفه على ضوء تلك النظرية العامة، وعن احكام عامة للجمع العرفي تشترك فيها كل الاقسام، وعن نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب، وعن تطبيقات للجمع العرفي وقع البحث فيها. فهذه خمس جهات رئيسية نتناولها بالبحث تباعاً:

١ ـ النظرية العامة للجمع العرفي

تتلخص النظريّة العامّة للجمع العرفي في: انّ كل ظهور للكلام حجّة مالم يعدّ المتكلم ظهوراً آخر لتفسيره وكشف المراد النهائي له، فانّه في هذه الحالة يكون المعوّل عقلائياً على الظهور المعدّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلم، ويسمّى بالقرينة، ولايشمل دليل الحجية في هذه الحالة الظهور الآخر.

وهذا الإعداد تارة يكون شخصياً وتقوم عليه قرينة خاصة، وأُخرى

يكون نوعياً بمعنى انّ العرف أعدَّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع من التعبير وتحديد المراد منه، والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الإعدادات النوعية العرفية، فمن الأول قرينية الدليل الحاكم على المحكوم، ومن الثاني قرينية الخاص على العام.

وكل قرينة ان كانت متصلة بذي القرينة منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساساً ولم يحصل تعارض اصلاً.

وإن كانت منفصلة لم ترفع اصل الظهور وانما ترفع حجيته، لما تقدّم، وهذا هو معنى الجمع العرفي.

والقرينية الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها الى ظهور في كلام المتكلم على هذا الإعداد، من قبيل أن يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلاً.

والقرينية الناشئة من الاعداد النوعي يحتاج اثباتها الى احراز البناء العرفي على ذلك، والطريق إلى إحراز ذلك غالباً هو أن نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر أو لا، فان رأينا ذلك عرفنا انّ أحدهما ليس قرينة على الآخر، لانّ القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطّل اقتضاءه، وان رأينا انّ أحد الكلامين بطل ظهوره أساساً عرفنا انّ الكلام الثاني قرينة عليه.

وعلى هذا الضوء نعرف انّ القرينية مع الاتصال توجب الغاء التعارض ونفيه حقيقة، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة، لما عرفت. كما انّ بناء العرف قائم على انّ كل ماكان على فرض اتصاله هادماً لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال

يعتبر قرينة ويقدّم بملاك القرينية.

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

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢ـ أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

الحكومة:

من أهمّ أقسام التعارض غير المستقر أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر، كما في (لاربا بين الوالد وولده) الحاكم على دليل حرمة الربا، فانه في مثل ذلك يقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. والحكومة تعبير عن تلك النكتة التي بها استحق الدليل الحاكم التقديم على محكومه، فلكي نحدّد مفهومها لابدّ أن نعرف نكتة التقديم وملاكه، وفي ذلك اتجاهان:

الاتجاه الأول: لمدرسة المحقّق النائيني ـ قدس الله روحه ـ(١) وحاصله انّ الأخذ بالدليل الحاكم انّما هو من أجل انه لا تعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم، لانّه لاينفي مفاد الدليل المحكوم وانما يضيف اليه شيئاً جديداً، فانّ مفاد الدليل المحكوم مردُّه دائماً الى قضية شرطية مؤدّاها في المثال المذكور: انه إذا كانت المعاملة ربا فهي محرمة. وكل قضية شرطية، لا تتكفل إثبات شرطها، ولهذا يقال: انّ صدق الشرطية لايستبطن صدق طرفيها. ومفاد الدليل الحاكم قضية منجّزة

---

(١) راجع: أجود التقريرات: ج٢ص٥٠٦.

فعلية مؤدّاها في المثال نفي الشرط لتلك القضية الشرطية وانّ معاملة الأب مع ابنه ليست ربا، فلابدّ من الأخذ بالدليلين معاً.

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

الاتجاه الثاني: وهو الصحيح وحاصله انّه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يقدّم الدليل الحاكم تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي المتقدمة، لانّ الدليل الحاكم ناظر الى الدليل المحكوم، وهذا النظر ظاهر في أنّ المتكلم قد أعدّه لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينة، ومع وجود القرينة لايشمل دليل الحجية ذا القرينة، لأنّ دليل حجية الظهور مقيّد بالظهور الذي لم يعدّ المتكلم قرينة لتفسيره، فبالدليل الناظر المعدّ لذلك يرتفع موضوع حجية الظهور في الدليل المحكوم، سواء كان الدليل الحاكم متصلاً أو منفصلا، غير انه مع الاتصال لاينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم اصلا، وبهذا لايوجد تعارض بين الدليلين اساساً، ومع الانفصال ينعقد ولكن لايكون حجة، لما عرفت.

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

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

الثاني: أن يكون مسوقاً مساق نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر،

وحيث انه غير منتف حقيقة فيكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفي الموضوع وناظراً إلى نفي الحكم حقيقة.

الثالث: أن يكون التقبّل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنياً على افتراض مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة، كما في (لاضرر) أو (لاينجّس الماء مالانفس له) بالنسبة الى أدلّة الاحكام وأدلّة التنجيس.

وإذا قارنّا بين الاتجاهين أمكننا أن ندرك فارقين أساسيين:

أحدهما: انّ حكومة الدليل الحاكم ـ على الاتجاه الثاني ـ تتوقف على إثبات النظر، وأمّا على الاتجاه الأول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد، وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة(١) انه لايحتاج تقدّمه على دليل الى اثبات نظره الى مفاده بالخصوص، بل يكفي كونه متصرفا في موضوعه.

والفارق الآخر: انّ الاتجاه الثاني يفسّر حكومة مثل (لاحرج) و(لاضرر) و(لاينجّس الماء مالانفس له) لوجود النظر فيها، وأمّا الاتجاه الأول فلايمكنه أن يفسّر الحكومة الا فيما كان لسانه لسان نفي الموضوع للدليل الآخر.

التقييد:

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

القسم الأول: أن يكون دالاً على التقييد بعنوانه، فيكون ناظراً

---

(١) راجع: ج١ ص٤٥٨.

بلسانه التقييدي الى المطلق، ويقدّم عليه باعتباره حاكما ويدخل في القسم المتقدم.

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

وفي هذه الحالة إن لم تعلم وحدة الحكم فلا تعارض؛ وإن علمت وحدة الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الاطلاق بقرينة الحكمة وظهور الثاني في احترازية القيود، وحينئذٍ فان كان الخطابان متصلين لم ينعقد للأول ظهور في الاطلاق، لأنّه فرع عدم ذكر مايدلّ على القيد في الكلام، والخطاب الآخر المتصل يدلّ على القيد، فلاتجري قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق. وان كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور في كل منهما لما تقدم في بحث الاطلاق من أنّ الاطلاق ينعقد بمجرّد عدم مجيئ القرينة على القيد في شخص الكلام. وقدّم الظهور الثاني، لأنّه قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال، وقد تقدم ان البناء العرفي على انّ كل مايهدم اصل الظهور في الكلام عند اتصاله به فهو قرينة عليه في فرض الانفصال ويقدّم بملاك القرينية.

وهناك اتجاه يقول: انّ دليل القيد حتى لو كان منفصلاً يهدم أصل الظهور في المطلق، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بانّ قرينة الحكمة التي هي أساس الدلالة على الاطلاق متقوّمة بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً، وقد تقدّم في بحث الاطلاق إبطال ذلك.

القسم الثالث: أن يكون مفاده اثبات حكم مضادّ في حصة من

المطلق، كما اذا جاء خطاب (اعتق رقبة) ثم خطاب (لا تعتق رقبة كافرة) على أن يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفياً لا ارشاداً الى مانعية الكفر عن تحقّق العتق الواجب، والا دخل في القسم الأول.

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق في أنّ التعارض هنا محقَّق على أيّ حال بلاحاجة الى افتراض من الخارج، بخلاف القسم السابق، فانه يحتاج الى افتراض العلم من الخارج بوحدة الحكم. ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله، إذ يقدّم المقيد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق.

التخصيص:

إذا ورد عام ـ يدل على العموم بالأداة ـ وخاص، جرت نفس الاقسام السابقة للمقيد هنا أيضاً، لانّ هذا الخاص تارة يكون ناظراً الى العام، وأُخرى يكون متكفلاً لا ثبات سنخ حكم العام ولكن في دائرة أخص، كما اذا قيل (اكرم كلّ فقير) وقيل (اكرم الفقير العادل)، وثالثة يكون الخاص متكفلاً لا ثبات نقيض حكم العام أو ضدّه لبعض حصص العام، كما إذا قيل: (أكرم كلّ عالم) وقيل: (لايجب اكرام النحوي) أو (لا تكرم النحوي).

ولاشك في انّ الخاص من القسم الأول يعتبر حاكماً ويقدّم بالحكومة على عموم العام.

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

وأما الخاص من القسم الثالث فلاشك في انه معارض للعموم.

وعلى أي حال فلاخلاف في تقدّم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما، فان كان الخاص متصلاً لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم. وان كان منفصلاً اعتبر قرينة على تخصيصه، فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية، لوجود قرينة على خلافه، وهذا على العموم مما لاخلاف فيه.

وانما الخلاف في نقطة وهي انّ قرينية الخاص على التخصيص هل هي بملاك الاخصّية مباشرة أو بملاك انّه أقوى الدليلين ظهوراً، فانّ ظهور الخاص في الشمول لمورده أقوى دائماً من ظهور العام في الشمول له.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفاً على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور، إذ قد لايكون ذلك الظهور الآخر أقوى، ومثاله أن يرد: (لايجب إكرام الفقراء) ويرد: (اكرم الفقير القانع) فانّ تخصيص العام يتوقف على مجموع ظهورين في الخاص، أحدهما: الشمول لمورده، والآخر: كون صيغة الأمر فيه بمعنى الوجوب، والأول وإن كان اقوى من ظهور العام في العموم ولكن قد لايكون الثاني كذلك.

والصحيح انّ الاخصّية بنفسها ملاك للقرينية عرفاً، بدليل انّ أيّ خاص نفترضه لو تصوّرناه متصلاً بالعام لهدم ظهوره التصديقي من الاساس، وهذا كاشف عن القرينية، كما تقدم.

وهذا لاينافي التسليم أيضاً بأنّ الاظهر إذا كانت أظهريّته واضحة عرفاً يعتبر قرينة أيضاً؛ وفي حالة تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفاً بتحكيم الاظهر على الظاهر وفقاً لنظرية الجمع العرفي العامة.

ثم انّ المراد بالأخصّية التي هي ملاك القرينية، الأخصّية عند المقارنة بين مفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والافادة، لاالأخصّية عند المقارنة بين مفاديهما في مرحلة الحجية. وتوضيح ذلك انه اذا ورد عامّان متعارضان من قبيل: يجب اكرام الفقراء، ولايجب اكرام الفقراء، وورد مخصص على العام الأول يقول: لايجب إكرام الفقير الفاسق، فهذا المخصص تارة نفرضه متصلاً بالعام وأُخرى نفرض انفصاله:

ففي الحالة الاولى يصبح سبباً في هدم ظهور العام في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق، وبهذا يصبح أخص مطلقاً من العام الثاني، وفي مثل ذلك لاشك في التخصيص به.

وأمّا في الحالة الثانية فظهور العام الأول في العموم منعقد ولكن الخاص قرينة موجبة لسقوطه من الحجية بقدر مايقتضيه؛ وحينئذٍ فان نظرنا الى هذا العام والعام الآخر المعارض له من زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة فهما متساويان ليس أحدهما أخص من الآخر. وان نظرنا الى العامين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية وجدنا انّ العام الأول أخص من العام الثاني، لانّه بما هو حجة لم يعد يشمل كل أقسام الفقراء، فبينما كان مساوياً للعام الآخر انقلب الى الاخصية.

وقد ذهب المحقق النائيني(١) الى الأخذ بالنظرة الثانية وسمّى ذلك بانقلاب النسبة، بينما أخذ صاحب الكفاية(٢) بالنظرة الاولى.

واستدل الأول على انقلاب النسبة بانّا حينما نعارض العام الثاني

---

(١) فوائد الاصول:ج٤ ص٧٤٦.

(٢) كفاية الاصول:ج٢ ص٤٠٦.

بالعام الأول يجب أن ندخل في المعارضة غير مافرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العام، لأنّ ماسقطت حجيته لامعنى لأن يكون معارضاً.

ونلاحظ على هذا الاستدلال انّ المعارضة وإن كانت من شأن الدلالة ا لتي لم تسقط بعد عن الحجية ولكن هذا أمر وتحديد ملاك القرينية أمر آخر، لأنّ القرينية تمثّل بناءً عرفياً على تقديم الأخص، وليس من الضروري أن يراد بالاخص هنا الاخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة، بل بالامكان أن يراد الاخص مدلولاً في نفسه منهما؛ فالدليل الاخص مدلولاً في نفسه تكون أخصيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه، بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفية، لانّ النكتة في جعل الاخصية قرينة هي ماتسبّبه الاخصيّة عادة من قوة الدلالة، ومن الواضح انّ قوة الدلالة انما تحصل من الاخصية مدلولاً، وأما مجرّد سقوط حجية العام الأول في بعض مدلوله فلايجعل دلالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاص يرد فيه مباشرة، فالصحيح ماذهب اليه صاحب الكفاية.

٣ ـ أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامة نذكر فيما يلي جملة منها:

١ ـ لابدّ لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو مابحكمهما،وصادرين من متكلم واحد أو جهة واحدة، وذلك لانّ ملاك الجمع العرفي ـ كما تقدم ـ هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعداداً شخصياً أو نوعياً، وهذا انما يصح في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسّر بعض كلامه بالبعض الآخر.

٢ ـ وأيضاً انما يصح الجمع العرفي إذا لم يوجد علم اجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع، إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين لابين الدلالتين، والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدلالتين لابين السندين.

٣ ـ ولايخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات:

الاولى: أن يكون صدور كل منهما قطعياً وفي مثل ذلك لايترقّب سريان التعارض الا الى دليل حجية الظهور، والمفروض انه لايشمل

ذا القرينة مع وجود القرينة وبذلك يتم الجمع العرفي.

الثانية: أن يكون صدور كل منهما غير قطعي وانما يثبت بالتعبد وبدليل حجية السند مثلاً، كما في أخبار الآحاد، وفي مثل ذلك لايسري التعارض أيضاً لاالى دليل حجية الظهور ولاإلى دليل حجية السند. أمّا الأول فلما تقدّم، وأمّا الثاني فلانّ مفاد دليل التعبد بالسند الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعيّنه قواعد المحاورة العرفية لكل من المنقولين، فاذا انحلّ الموقف على مستوى دليل حجية الظهور وعدّل مفاد ذي القرينة على نحو اصبح المفاد العرفي النهائي للدليلين منسجماً، لم يعد مانع من شمول دليل التعبد بالسند لكل منهما استطراقاً الى ثبوت المدلول النهائي لهما.

الثالثة: أن يكون صدور القرينة قطعياً وصدور ذي القرينة مرهون بدليل التعبد بالسند، والأمر فيه يتضح مما تقدم في الحالة السابقة، فانه لامانع من شمول دليل التعبد بالسند لذي القرينة استطراقاً الى اثبات مدلوله المعدّل حسب قواعد المحاورة العرفية والجمع العرفي.

الرابعة: أن يكون صدور القرينة مرهوناً بدليل التعبد بالسند وصدور ذي القرينة قطعياً، وفي هذه الحالة قد يقال: بأنّ ظهور ذي القرينة باعتباره امارة لايعارض ظهور القرينة بالذات ليقال بتقدم ظهور القرينة عليه بالجمع العرفي، بل هو يعارض المجموع المركّب من أمرين، هما ظهور القرينة وسندها، إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القرينة أن يكون أحد هذين الأمرين خاطئاً، وعليه فما هو المبرّر لتقديم القرينة الظنية السند في هذه الحالة؟ ومجرّد انّ أحد الأمرين المذكورين له حق التقديم -وهو ظهور القرينة- لايستوجب حق التقديم لمجموع الأمرين.

وان شئت قلت: انّ شمول دليل حجية الظهور لذي القرينة وان

كان لايعارض شموله لظهور القرينة ولكنه يعارض شمول دليل التعبد بالسند لسند القرينة، ومن هنا استشكل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد.

ويقال في الجواب على ذلك: انّ دليل حجية الظهور قد أخذ في موضوعه عدم صدور القرينة على الخلاف، ودليل التعبد بسند القرينة يثبت صدور القرينة على الخلاف، فهو حاكم على دليل حجية الظهور، لانه يثبت تعبداً انتفاء موضوعه فيقدّم عليه بالحكومة.

نعم هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد وهو إمكان دعوى القصور في دليل التعبد بالسند للشمول لخبر مخالف للعام القطعي الكتابي، لانّ أدلّة حجية خبر الواحد مقيدة بأن لايكون الخبر مخالفاً للكتاب، وسيأتي الكلام عن ذلك ان شاء الله تعالى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٤ - نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

لاشك في انّ كل مايحرز شمول القرينة له من الافراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة لابدّ من تحكيم ظهور القرينة فيها وطرح الدلالة الاولية لذي القرينة بشأنها، تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي؛ كما انّ مايحرز عدم شمول القرينة له من تلك الافراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبق عليه مفاده؛ وأما مايشك في شمول القرينة له من الافراد فهو على اقسام:

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

وتوجد اجابتان على هذا السؤال:

الاولى: انّ هذا الفرد يعلم بانّه مصداق للعام، للقطع بفقره فدلالة العام على وجوب اكرامه محرزة، ودلالة المخصص على خلاف ذلك غير

محرزة، لعدم العلم بانطباق عنوان المخصص عليه، وكلما أحرزنا دلالة معتبرة في نفسها ولم نحرز دلالة على خلافها وجب الأخذ بها، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

والاجابة الثانية: ترفض التمسك بالعام، لانّنا بالعام إن أردنا أن نثبت وجوب اكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ولكن لايثبت الوجوب فعلا، للشك في التقدير المذكور. وإن أردنا أن نثبت وجوب اكرامه حتى لو كان فاسقاً فهذا مانحرز وجود دلالة أقوى على خلافه وهي دلالة القرينة. وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلي للاكرام لاجل تحقق كل ما له دخل في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق فهذا متعذّر، لانّ الدليل مفاده الجعل لافعلية المجعول، وهذا هو الصحيح.

القسم الثاني: أن يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة، كما إذا تردّد عنوان الفاسق مفهوماً في المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيرة خاصة فيشك حينئذ في شمول دليل القرينة لمرتكب الصغيرة، وفي مثل ذلك يصح التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرام مرتكب الصغيرة، لانّ دلالة العام على حكمه معلومة ووجود دلالة في المخصص على خلاف ذلك غير محرز.

فان قيل: ألا يأتي هنا نفس ماذكر في الاجابة الثانية في القسم الأول لإبطال التمسك بالعام؟

كان الجواب: انّ ذلك لايأتي، ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة وهي: انّ المخصص القائل: لا تكرم فساق الفقراء، يكشف عن دخالة قيد في موضوع وجوب الاكرام زائد على الفقر غير انّ هذا القيد ليس هو أن

لايسمّى الفقير فاسقاً، فان التسمية بما هي ليس لها أثر اثباتاً ونفياً، ولهذا لو تغيّرت اللغة ودلالاتها لما تغيّرت الاحكام، بل القيد هو أن لا تتواحد فيه الصفة الواقعية للفاسق سواء سمّيناه فاسقاً أو لا، وتلك الصفة الواقعيّة مردّدة بحسب الفرض بين ارتكاب الذنب او ارتكاب الكبائر خاصة، وحيث انّ ارتكاب الكبائر هو المتيقن فنحن نقطع بانّ عدم ارتكابها قيد دخيل في موضوع الحكم بالوجوب. وأما عدم ارتكاب الصغيرة فنشك في كونه قيداً فيه.

وهكذا نعرف ان هناك ثلاثة عناوين: أحدها نقطع بعدم كونه قيداً في الوجوب، وهو عدم التسمية باسم الفاسق. والآخر نقطع بكونه قيداً فيه، وهو عدم ارتكاب الكبيرة. والثالث نشك في قيديته، وهو عدم ارتكاب الصغيرة.

إذا اتضحت هذه المقدمة فنقول: انّ العام في نفسه يثبت وجوب اكرام الفقير بدون دخالة أيّ قيد، غير انّ المخصص حجة لاثبات القيدية لعدم ارتكاب الكبيرة، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينة وجوباً مقيداً بعدم ارتكاب الكبيرة، ولاموجب لتقيده بعدم التسمية باسم الفاسق أو بعدم ارتكاب الصغيرة، أما الأول فللقطع بعدم قيديته، وأما الثاني فلعدم احراز دلالة المخصص على ذلك. وعليه فيثبت بالعام بعد التخصيص وجوب الاكرام لكل فقير منوطاً بعدم ارتكاب الكبيرة، وهذا الوجوب المنوط نثبته في مرتكب الصغيرة بلامحذور اصلا، ويسمّى ذلك بالتمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص.

٥ ـ تطبيقات للجمع العرفي

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

١ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان لكل منهما شرط خاص ولهما جزاء واحد، من قبيل: إذا خفي الاذان فقصّر، و: إذا خفيت الجدران فقصّر، وقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الأُخرى. وهنا قد يقال: بأنّ منطوق كل منهما يقدّم على مفهوم الأُخرى وينتج انّ للتقصير علّتين مستقلتين، إمّا لأنّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم، وإمّا بدعوى انّ المنطوق في المقام أخص فيقدم تخصيصاً، لانّ المفهوم في كل جملة يدلّ على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الأُخرى وعدم وجوده، والمنطوق في الجملة الاخرى يدل على ثبوت الجزاء في حالة وجود شرطها فيكون مخصصاً.

ونلاحظ على ذلك منع الاظهرية ومنع الاخصية:

أما الأول: فلأنّ الدلالة على المفهوم مردُّها إلى دلالة المنطوق على الخصوصية التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، فالتعارض دائماً بين منطوقين.

وأما الثاني: فلأنّنا لابدّ أن نلتزم إمّا بافتراض الشرطين علّتين مستقلتين للجزاء، وهذا يعني تقييد المفهوم؛ وإمّا بافتراض انّ مجموع الشرطين علّة واحدة مستقلة، وهذا يعني الحفاظ على اطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كل من الشرطيتين بانضمام شرط الأُخرى الى شرطها، فالتعارض إذن بين اطلاق المنطوق واطلاق المفهوم والنسبة بينهما العموم من وجه، فالصحيح انهما يتعارضان ويتساقطان ولاجمع عرفي.

٢ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان متحدتان جزاء ومختلفتان شرطا، وثبت بالدليل انّ كلاً من الشرطين علّة تامّة ووجد الشرطان معاً فهل يتعدّد الحكم أو لا؟ وعلى تقدير التعدّد فهل يتطلب كل منهما امتثالاً خاصاً به أو لا؟ ومثاله: إذا أفطرت فاعتق ، و إذا ظاهرت فاعتق. والمشهور انّ مقتضى ظهور الشرطية في علّية الشرط للجزاء أن يكون لكل شرط حكم مسبَّب عنه، فهناك إذن وجوبان للعتق؛ وهذا مايسمّى باصالة عدم التداخل في الاسباب، بمعنى انّ كل سبب يبقى سبباً تامّاً ولايندمج السببان ويصيران سبباً واحداً، وحيث انّ كل واحد من هذين الوجوبين يمثّل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر فلابدّ من انبعاثين وتحرّكين، وهذا مايسمّى باصالة عدم التداخل في المسبّبات، بمعنى ان الوجوبين المسببّين لايكتفى بامتثال واحد لهما.

فان قيل: انّ هذين الوجوبين إن كان متعلقهما واحداً، وهو طبيعي العتق في المثال، لزم امكان الاكتفاء بعتق واحد. وان كان متعلق كل منهما حصة من العتق غير الحصة الأُخرى، لزم تقييد اطلاق مادة الأمر في «أعتق» وهو خلاف الظاهر.

كان الجواب أحد وجهين:

الأول: أن يؤخذ بالتقدير الأول ـ بناء على امكان اجتماع بعثين على عنوان كلي واحد ـ ويقال: انّ تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضي تعدّد الانبعاث والحركة، وان كان العنوان الذي انصبّ عليه البعثان واحداً.

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

٣ ـ إذا تعارض دليل الزامي ودليل ترخيصي بالعموم من وجه قدّم الدليل الالزامي. وقد يقرّب ذلك بانّ الدليل الترخيصي ليس مفاده عرفاً الّا أنّ العنوان المأخوذ فيه لايقتضي الالزام، فإذا فرض عنوان آخر أعم منه من وجه دلّ الدليل الالزامي على اقتضائه للالزام،أخذ به، لعدم التعارض بين الدليلين. وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي، لانّ الجمع العرفي يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل والبيان المذكور يوضّح عدم التعارض رأساً.

٤ ـ إذا تعارض اطلاق شمولي وآخر بدلي بالعموم من وجه، فان كان أحد الدليلين دالاً على الاطلاق بالوضع والأداة، والآخر بقرينة الحكمة، قدّم ماكان بالوضع، سواء اتصل بالاطلاق الآخر او انفصل عنه. أمّا في حالة الاتصال فلانه بيان للقيد، فلايسمح لقرينة الحكمة بالجريان وتكوين الاطلاق. وأما في حالة الانفصال فللأظهرية والقرينية.

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

الأول: أن يقال بأقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي في اطلاقين متماثلين من حيث كونهما وضعيين أو حكميين، وذلك لانّ الشمولي يتكفل أحكاماً عديدة بنحو الانحلال بخلاف المطلق البدلي الذي لايتكفل الا حكماً واحداً وسيع الدائرة، والاهتمام النوعي ببيان اصل حكم برأسه أشدّ من الاهتمام ببيان حدوده ودائرته سعة وضيقاً؛ فيكون التعهد العرفي بعدم تخلف بيان اصل حكم عن ارادته اقوى من التعهد العرفي بعدم تخلف بيان سعة حكم عن ارادتها، ولمّا كان تقديم البدلي يستدعي التخلف الأول وتقديم الشمولي يستدعي التخلف الثاني الأخف محذوراً، تعيّن ذلك.

الثاني: انّ الأمر في: أكرم فقيراً يختص بالحصة المقدورة عقلا وشرعاً بناء على انّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولاً، وشمول لا تكرم الفاسق للفقير الفاسق يجعل اكرامه غير مقدور شرعاً فيرتفع بذلك موضوع الاطلاق البدلي ويكون الشمولي وارداً عليه.

ولكن تقدّم في محله انّ تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول.

الثالث: انّ خطاب «لا تكرم الفاسق» لايعارض في الحقيقة وجوب اكرام فقيرمّا الذي هو مدلول خطاب «اكرم فقيراً» بل يعارض الترخيص في تطبيق الاكرام الواجب على اكرام الفقير الفاسق، وهذا يعني انّ التعارض يقوم في الواقع بين دليل الالزام في الخطاب الشمولي

ودليل الترخيص في الخطاب البدلي، وقد تقدّم انه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الالزام قدّم الثاني على الأول.

ونلاحظ على ذلك انّ حرمة اكرام الفقير الفاسق تنافي الوجوب بنفسه مع فرض تعلّقه بصرف وجود الفقير بلاقيد العدالة بقطع النظر عما يترتب على ذلك من ترخيصات في التطبيق، فالتنافي إذن بين اطلاقي حكمين الزاميين.

اللهم الا ان يقال: انّ الاطلاق البدلي للأمر بالاكرام حاله عرفاً كحال اطلاق أدلّة الترخيص في انه لايفهم منه اكثر من عدم وجود مقتض من ناحية الأمر للتقيد بحصة دون حصة، فلايكون منافياً لوجود مقتض لذلك من ناحية التحريم المجعول في الدليل الآخر.

٥ ـ إذا تعارض اصل مع امارة، كالرواية الصادرة من ثقة، فالتعارض ـ كما أشرنا سابقاً ـ انما هو بين دليل حجية الاصل ودليل حجية تلك الرواية؛ وفي مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب: انّ موضوع دليل الاصل هو عدم العلم بما هو دليل، ودليل حجية الخبر يجعل الخبر دليلا فيرفع موضوع دليل الاصل حقيقة وهو معنى الورود؛ ولكن أخذ العلم في دليل الاصل بما هو دليل لابما هو كاشف تام يحتاج الى قرينة، لانّ ظاهر الدليل في نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاص.

وقد يقال بالحكومة ـ بعد الاعتراف بانّ ظاهر دليل الأصل أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو كاشف تام ـ وذلك لانّ دليل حجية الامارة مفاده التعبد بكونها علماً وكاشفاً تاماً، وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ ـ اثباتاً أونفياً ـ موضوعاً لحكم من الاحكام. ومن أمثلة ذلك قيامها مقام القطع المأخوذ عدمه في موضوع دليل

الاصل، وبهذا يكون دليل الحجية رافعاً لموضوع دليل الاصل تعبداً وهو معنى الحكومة.

فان قيل: هذا لاينطبق على حالة التعارض بين الامارة والاستصحاب، لانّ دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضاً، فيكون بدوره رافعاً لموضوع دليل حجية الامارة وهو الشك وعدم العلم.

كان الجواب: انّ الشك لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الامارة لساناً بل اطلاق الدليل يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف، غير انّ العقل يحكم باستحالة جعل الحجية للامارة مع العلم بخلافها وجداناً؛ وهذا الحكم العقلي انما يخرج عن اطلاق الدليل حالة العلم الوجداني خاصة، فلايكون الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل حجية الامارة، خلافاً للعكس، فانّ الشكّ وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لساناً فيجعل الامارة علماً يرتفع موضوعه بالحكومة.

ونلاحظ على ذلك كله: انّ الدليل الحاكم لا تتم حكومته الا بالنظر الى مفاد الدليل المحكوم ـ كما تقدم ـ ودليل حجية الخبر في المقام وكذلك الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة. أما السيرة العقلائية فلم يثبت انعقادها على تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي، لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحو يساعد على انتزاع السيرة المذكورة؛ وامضاء السيرة العقلائية شرعاً لادليل على نظره الى اكثر مما تنظر السيرة اليه من آثار. وأما سيرة المتشرعة فالمتيقن منها العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي، ولاجزم بانعقادها على العمل بهما في موارد القطع الموضوعي.

والأصحّ أن نلتزم بأخصّية دليل حجية الخبر والظهور، بل كونه نصاً في مورد تواجد الاصول على الخلاف، للجزم بانعقاد السيرة على تنجيز الواقع بالرواية والظهور، وعدم الرجوع الى البراءة ونحوها من الاصول العملية.

فالامارة بحكم هذه الأخصّية والنصّية في دليل حجيتها مقدّمة على الاصل المخالف لها، وان لم يثبت بدليل الحجية قيامها مقام القطع الموضوعي عموماً.

٦ ـ إذا تعارض اصل سببي واصل مسببي كان الاصل السببي مقدماً، ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يغسل به الثوب المتنجس ولايعارض باستصحاب نجاسة الثوب المغسول؛ وقد فسّر ذلك على اساس الحكومة لانّ استصحاب نجاسة الثوب في المثال موضوعه الشك في نجاسة الثوب بقاءً، واستصحاب طهارة الماء يلغي تعبداً الشك في تمام آثار طهارة الماء بما فيها تطهيره للثوب، فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسة، كما تقدم في الحلقة السابقة(١).

ولكن يلاحظ من ناحية انّ هذا البيان يتوقف على افتراض قيام الاحراز التعبدي بالاصل السببي مقام القطع الموضوعي، وقد مرّت المناقشة في ذلك.

ومن ناحية أُخرى انّ التفسير المذكور غير مطّرد في سائر موارد تقديم الاصل السببي على المسببي، لانه يختص بما إذا كان مفاد الاصل السببي إلغاء الشك وجعل الطريقية ـ كما يدّعى في الاستصحاب ـ مع انّ

---

(١) راجع: ج١ ص٤٤٨.

الاصل السببي قد لايكون مفاده كذلك ومع هذا يقدّم على الاصل المسببي حتى ولو كان مفاده جعل الطريقية، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهارة لالاستصحابها لبني على تقدّمها بلااشكال على استصحاب نجاسة الثوب المغسول، مع انّ دليل أصالة الطهارة ليس مفاده الغاء الشك لتجري الحكومة بالبيان المذكور، وهذا يكشف عن انّ نكتة تقدّم الاصل السببي على المسببي لا تكمن في الغاء الشك، بل في كونه يعالج موضوع الحكم، فكانّه يحلّ المشكلة في مرتبة أسبق على نحو لايبقى مجال للحلّ في مرتبة متأخرة عرفاً؛ وهذا يعني انّ السببية باللحاظ المذكور نكتة عرفية تقتضي بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الاصلين السببي والمسببي.

٧ ـ إذا تعارض الاستصحاب مع اصل آخر كالبراءة وأصالة الطهارة تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي؛ والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي انّ دليل الاستصحاب حاكم على أدلّة تلك الاصول، لانّ مفاده التعبد ببقاء اليقين وإلغاء الشك، وتلك الأدلّة أُخذ في موضوعها الشك، فيكون رافعاً لموضوعها بالتعبد.

فان قيل: كما انّ الشك مأخوذ في موضوع أدلّة البراءة واصالة الطهارة،كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب.

كان الجواب: انّ الشك وإن كان مأخوذاً في موضوع أدلتها جميعاً ولكن دليل الاستصحاب هو الحاكم، لانّ مفاده التعبد باليقين والغاء الشك بخلاف أدلّة الاصول الأُخرى.

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظة التي علّقناها على دعوى حكومة

دليل حجية الامارة على أدلّة الاصول، فلاحظ.

والأحسن تخريج ذلك على أساس آخر من قبيل: انّ العموم في دليل الاستصحاب عموم الأداة، لاشتماله على كلمة (أبداً) فيكون أقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- ٢ -

التعارض المستقرّ على ضوء دليل الحجّة

نتناول الآن التعارض المستقرّ الذي تقدّم انّ التنافي فيه بعد استقرار التعارض يسري الى دليل الحجيّة، إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجّية لهما معاً. وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجّية وبقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عولج فيها حكم التعارض، وهذا معنى البحث عما تقتضيه القاعدة في المقام.

والمعروف انّ القاعدة تقتضي التساقط، لأنّ شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول، وشموله لاحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح بلامرجّح، وشموله لهما على وجه التخيير لاينطبق على مفاده العرفي وهو الحجّية التعيّنية، فيتعين التساقط.

ونلاحظ من خلال هذا البيان انّ الانتهاء الى التساقط يتوقف على إبطال الشقوق الثلاثة الاولى، فلنتكلم عن ذلك:

أمّا الشق الأول وهو شمول دليل الحجّية لهما معاً، فقد يقال: انّ الدليلين المتعارضين تارة يكون مفاد أحدهما إثبات حكم الزامي ومفاد الآخر نفيه؛ وأُخرى يكون مفاد كل منهما حكماً ترخيصياً؛ وثالثة مفاد

كل منهما حكماً الزامياً.

ففي الحالة الاولى يستحيل شمول دليل الحجّية لهما،لانّه يؤدي الى تنجيز حكم الزامي والتعذير عنه في وقت واحد.

وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول،لادائه مع العلم بمخالفة احد الترخيصين للواقع الى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم اجمالاً.

واما في الحالة الثالثة فان كان الحكمان الالزاميان متضادين ذاتاً، كما اذا دلّ دليل على وجوب الجمعة ودلّ آخر على حرمتها، فالشمول محال أيضاً، لأدائه إلى تنجيز حكمين الزاميين في موضوع واحد. وان كانا متضادين بالعرض، للعلم الاجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما، كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر، فلااستحالة في شمول دليل الحجية لهما معاً، لأنّه انما يؤدّي الى تنجيز كلا الحكمين الالزاميين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما، ولامحذور في ذلك.

ولكنّ الصحيح انّ هذا التوهم يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي في مقام التعارض فقط،وهو خطأ، فانّ كلاً من الدليلين المفروضين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لاحدهما والدلالة الالتزامية للآخر، وحجّيتهما معاً تؤدّي الى تنجيز حكم والتعذير عنه في وقت واحد.

فان قيل: هذا يعني انّ المحذور نشأ من ضمّ الدلالتين الالتزاميتين في الحجّية الى المطابقيتين فيتعين سقوطهما عن الحجّية، لانّهما المنشأ للتعارض وتظل حجية الدلالة المطابقية في كل من الدليلين ثابتة.

كان الجواب: اننا نواجه في الحقيقة معارضتين ثنائيتين والدلالة

الالتزامية تشكّل أحد الطرفين في كل منهما، فلامبرّر لطرح الدلالة الالتزامية الا التعارض، وهو ذونسبة واحدة الى كلا طرفي المعارضة، فلابدّ من سقوط الطرفين معاً.

فان قيل: المبرّر لطرح الدلالة الالتزامية خاصة دون المطابقية انّها ساقطة عن الحجية على أيّ حال سواء رفعنا اليد عنها ابتداء أو رفعنا اليد عن الدلالتين المطابقتين، لانّ سقوط المطابقية عن الحجية يستتبع سقوط الالتزامية، فالدلالة الالتزامية إذن ساقطة عن الحجية على أي حال إمّا سقوطاً مستقلاً أو يتبع سقوط الدلالة المطابقية، ومع هذا فلاموجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقية.

كان الجواب: انّ الدلالة الالتزامية في كل معارضة ثنائية تعارض الدلالة المطابقيّة للدليل الآخر، وهي غير تابعة لها في الحجية ليدور أمرها بين السقوط الابتدائي والسقوط التبعي، فلامعيّن لحلّ المعارضة باسقاط الدلالتين الالتزاميتين خاصة.

وأما الشق الثاني وهو شمول دليل الحجية لاحدهما المعيّن، فقد برهن على استحالته بأنّه ترجيح بلامرجّح، إلّا انّ هذا البرهان لايطّرد في الحالات التالية:

الحالة الاولى: أن نعلم بأنّ ملاك الحجية والطريقية غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض؛ وفي هذه الحالة لاشك في سقوطهما معاً بلاحاجة الى برهان، لانّ المفروض عدم الملاك لحجيتهما.

الحالة الثانية: أن نعلم ـ بقطع النظر عن دليل الحجية ـ بوجود ملاكها في كل منهما وبانّ الملاك في أحدهما المعيّن أقوى منه في الآخر، ولاشك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعيّن ولايكون ترجيحاً

بلامرجح، للعلم بعدم شموله للآخر. وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعيّن ولم نحتمل الاقوائية في الآخر، فانّ هذا يعني انّ اطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط، لانّه إمّا مغلوب أو مساو ملاكاً لمعارضه، وأمّا اطلاق دليل الحجية لمحتمل الاقوائية فهو غير معلوم السقوط،فنأخذ به.

الحالة الثالثة: أن لايكون الملاك محرزاً بقطع النظر عن دليل الحجية لانفياً ولااثباتاً، وانما الطريق الى إحرازه نفس دليل الحجية، ونفترض اننا نعلم بأنّ الملاك لو كان ثابتاً في المتعارضين فهو في أحدهما المعيّن أقوى، وهذا يعني العلم بسقوط اطلاق دليل الحجية للآخر، لانّه إما لاملاك فيه وإما فيه ملاك مغلوب؛ وأمّا اطلاق دليل الحجية للمعيّن فلاعلم بسقوطه،فيؤخذ به. ومثل ذلك ماإذا كان احدهما المعيّن محتمل الاقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر. ومن أمثلة ذلك أن يكون احد الراويين أوثق وأفقه من الراوي الآخر، فانّ نكتة الطريقية التي هي ملاك الحجية لايحتمل كونها موجودة في غير الاوثق والافقه خاصة.

وهكذا يتضح انّ إبطال الشمول لاحدهما المعيّن ببرهان استحالة الترجيح بلامرجّح انما يتجه في مثل ماإذا كان كل من الدليلين مورداً لاحتمال وجود الملاك الاقوى فيه.

وأمّا الشق الثالث وهو اثبات الحجية التخييرية فقد أبطل بأنّ مفاد الدليل هو كون الفرد مركزاً للحجية لا الجامع.

ويلاحظ انّ الحجية التخييرية لاينحصر أمرها بحجية الجامع، ليقال:بأنّ ذلك خلاف مفاد الدليل، بل يمكن تصويرها بحجيتين

مشروطتين، بأن يلتزم بحجية كل من الدليلين لكن لامطلقاً بل شريطة أن لايكون الاخر صادقاً، فمركز كل من الحجيتين الفرد لاالجامع ولكن نرفع اليد عن اطلاق الحجية لاجل التعارض؛ ولا تنافي بين حجيتين مشروطتين من هذا القبيل، ولامحذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كل من الدليلين مستلزماً لصدق الآخر، والا رجعنا الى اناطة حجية كل منهما بصدق نفسه،وهو غير معقول.

فان قيل: مادمنا لانعلم الكاذب من الصادق فلانستطيع أن نميّز انّ أي الحجيتين المشروطتين تحقّق شرطها لنعمل على أساسها، فأيّ فائدة في جعلهما؟

كان الجواب: انّ الفائدة نفي احتمال ثالث، لاننا نعلم بأنّ احد الدليلين كاذب، وهذا يعني العلم بأنّ احدى الحجيتين المشروطتين فعلية، وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث.

وعلى ضوء ماتقدم يتضح:

أولاً: انّ دليل الحجية يقتضي الشمول لاحدهما المعيّن إذا كان ملاك الحجية على تقدير ثبوته أقوى فيه أو محتمل الاقوائية دون احتمال مماثل في الآخر.

ثانياً: انّه في غير ذلك لايشمل كلاً من المتعارضين شمولاً منجّزاً.

ثالثاً: انّه مع ذلك يشمل كلاً منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر لأجل نفي الثالث، وذلك فيما اذا لم يكن كذب احدهما مساوقاً لصدق الآخر.

هذه هي النظرية العامة للتعارض المستقر على مقتضى القاعدة.

* * *

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر:

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر يجب أن نشير الى عدّة امور:

الأول: انّ دليل الحجية الذي يعالج حكم التعارض المستقر على ضوئه تارة يكون دليلاً واحداً وأُخرى يكون دليلين، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التالية:

الاولى: اذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً، ظنيين دلالة تعارضا معارضة مستقرة، فالتنافي بينهما يسري الى دليل الحجية، كما تقدم، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية الظهور.

الثانية: إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالةً، ظنيين سنداً تعارضا معارضة مستقرة فالتنافي بينهما يسري الى دليل الحجية، كما تقدم، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية السند.

الثالثة: إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالةً وسنداً فلاشك في سراية التنافي الى دليل حجية الظهور، ولكن هل يسري الى دليل حجية السند أيضاً؟

قد يقال بعدم السريان، إذ لامحذور في التعبد بكلا السندين وانما المحذور في التعبد بالمفادين.

ولكن الصحيح هو السريان، لأنّ حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان إحداهما بالأُخرى، بمعنى انّ دليل حجية السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام المنقول لامجرد التعبد بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده.

الرابعة: إذا افترضنا دليلين لفظيين أحدهما ظني سنداً، قطعي دلالة، والآخر بالعكس ولم يكن بالامكان الجمع العرفي بين الدلالتين فالتنافي الذي يسري هنا لايسري الى دليل حجية الظهور بمفرده ولا إلى دليل حجية السند كذلك، إذ لا توجد دلالتان ظنيتان ولاسندان ظنيان، وانما يسري إلى مجموع الدليلين بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية السند في احدهما ودليل حجية الظهور في الآخر، فاذا لم يكن هناك مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقة.

الخامسة: إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً معارضاً لدليل قطعي دلالة وظني سنداً، وتعذّر الجمع العرفي سرى التنافي بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في ظني الدلالة ودليل السند في الآخر، ويؤدّي ذلك الى دخول دليل السند لظني الدلالة في التعارض أيضاً، لما عرفت من الترابط. والمحصل النهائي لذلك ان دليل السند في أحدهما يعارض كلاً من دليل حجية الظهور ودليل السند في الآخر.

السادسة: إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً معارضا لدليل ظني دلالة وقطعي سنداً سرى التنافي الى دليل حجية الظهور، لوجود ظهورين متعارضين؛ ودخل دليل التعبد بالسند الظني في المعارضة، لمكان الترابط المشار اليه.

الثاني: انّ التعارض المستقر تارة يستوعب تمام مدلول الدليل، كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد. وأُخرى يشمل جزءً من المدلول، كما في العامين من وجه. وما تقدّم من نظرية التعارض كما ينطبق على التعارض المستوعب، كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة وهي: انه في حالات

التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالة وسنداً يسري التنافي الى دليل حجية الظهور وبالتالي الى دليل التعبد بالسند؛ وأما في حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافي يسري الى دليل حجية الظهور، ولكن لايمتد الى دليل التعبد بالسند، بمعنى انّه لاموجب لرفع اليد عن سند كل من العامّين من وجه رأساً.

فان قيل: انّ التنافي في دليل حجية الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين، ونحن لانحرز ذلك في المقام الا بدليل التعبد بالسند، فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند.

كان الجواب: انّ هذا صحيح ولكنه لايعني طرح السند رأساً، فانّ مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ماله من آثار، ومن آثاره حجية عمومه في مادة الاجتماع وحجية عمومه في مادة الافتراق، فإذا تعذر ثبوت الاثر الأول للتعارض ثبت الأثر الثاني، وهو معنى عدم سقوط السند رأساً. وأما حين يتعذر ثبوت كل ماللكلام المنقول من آثار، كما في حالات التعارض المستوعب،فيقوم التعارض بين السندين لامحالة.

ومن هنا نستطيع أن نعرف انّه في كل حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنيين سنداً يقع التعارض ابتداء في دليل التعبد بالسند لافي دليل حجية الظهور-لأنّنا لانحرز وجود ظهورين متعارضين الا من ناحية التعبد بالسند-فان كان التعارض مستوعباً سقط التعبد بالسند رأساً في كل منهما والا سقط بمقداره.

وأمّا ماكنا نقوله من أنّ التنافي يسري الى دليل حجية الظهور ويمتد منه إلى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكرة، حيث انّ التنافي

بين السندين في مقام التعبد متفرع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجية على تقدير ثبوتهما، فكأن التنافي سرى من دليل حجية الظهور إلى دليل التعبد بالسند؛ واما من الناحية الواقعية وبقدر مانمسك بايدينا فالتعارض منصبّ ابتداء على دليل التعبد بالسند، لأنّنا لانمسك بايدينا سوى السندين.

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

وقد يقرّب ذلك بوجوه:

أولها: التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي الثالث، فانها غير معارضة فتبقى حجة. وهذا مبني على انكار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية.

ثانيها: التمسك بدليل الحجية لاثبات حجية غير ماعلم اجمالاً بكذبه، فان المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضة، وأما تطبيقه على عنوان غير معلوم الكذب اجمالاً فلامحذور فيه، لانه غير معارض لابتطبيقه على عنوان معلوم الكذب، لوضوح ان جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول، ولابتطبيقه على عنوان تفصيلي، كهذا أو ذاك ، لعدم احراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم.

ونلاحظ على ذلك انّ الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معاً أو لا، فان احتمل ففي حالة كذبهما معاً لا تعيّن للمعلوم بالاجمال ولالغير المعلوم بالاجمال لتجعل الحجية له، وان لم يحتمل كذبهما معاً فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلاحاجة الى التمسك بدليل الحجية.

ثالثها: وهو تعميق للوجه الثاني وحاصله الالتزام بحجية كل من

المتعارضين ولكن على نحو مشروط بكذب الآخر، وحيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم بحجية أحدهما فعلاً، وهذا يكفي لنفي الثالث، وقد تقدمت الاشارة الى ذلك.

الرابع: ينبغي ان يعلم انا في تنقيح القاعدة على ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضاً وهو التعامل مع أدلّة الحجية بوصفها أدلّة لفظية لا ترفع اليد عن اطلاقها الا بقدر الضرورة، إلّا انّ هذا الافتراض لاينطبق على الواقع، لأنّ دليل الحجية في الغالب لبّي مرجعه إلى السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والاجماع؛ والأدلة اللفظية إذا تمّت تعتبر إمضائية فتنصرف الى نفس مفاد تلك الأدلّة اللبّية وتتحدّد بحدودها.

وعلى هذا الاساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا اليها سابقاً:

الأولى: ماكنا نفترضه من التمسك باطلاق دليل الحجية لاثبات حجية في كل من المتعارضين مشروطة بكذب الآخر، وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث، فان هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له اطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته. واما إذا كان مدرك الحجية الأدلة اللبّية من السيرة العقلائية وغيرها فلااطلاق فيها للمتعارضين رأساً، فلايمكن أن نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور.

الثانية: ماكنا نفترضه في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعي سنداً مع الدليل اللفظي الظني سنداً وعدم امكان الجمع العرفي، من وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في الأول ودليل حجية السند في الثاني، فانّ هذا يناسب الاقرار بتمامية كل من هذين الدليلين في نفسه

وصلاحيته لمعارضة الآخر. مع انّ الواقع بناء على انّ دليل حجية السند ـ أي حجية خبر الواحد ـ السيرة، قصوره في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة لظاهر كلام قطعي الصدور من الشارع، لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التعبد بنقل المعارض.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- ٣ -
حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض على قسمين:

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

والقسم الآخر: مايتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنيين سنداً، إذ قد يقال: بوجود مايدلّ على عدم التساقط وثبوت الحجية لاحد المتعارضين تعييناً أو تخييراً على نحو نرفع اليد به عما تقتضيه القاعدة من التساقط، ونسمّي روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وسنتكلم عن هذين القسمين تباعاً:

* * *

١ ـ روايات العرض على الكتاب

ويمكن تصنيف هذه الروايات الى ثلاث مجاميع:

المجموعة الاولى: ماورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور مايخالف الكتاب من المعصومين، من قبيل رواية أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال:(مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف)(١) فانّ التعبير بزخرف يدلّ على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي. وهذه الروايات تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية، وبهذا تقيّد دليل حجية السند على تقدير ثبوت الاطلاق فيه.

وقد يستشكل في ذلك تارة: بأنّ الروايات المذكورة لا تنفي الحجية وليست ناظرة اليها، وانما تنفي صدور الكلام المخالف، فلا تعارض دليل حجية السند لتقيّده وانما تعارض نفس الروايات الدالّة على صدور الكلام المخالف.

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

وثالثة: بأنّ صدور الكلام المخالف من الأئمّة معلوم وجداناً، كما في موارد التخصيص والتقييد، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفة في اصول الدين.

والجواب: أما على الأول: فبأنّ نفي الصدور بروح الاستنكار يدلّ

---

(١) وسائل الشيعة: باب٩من ابواب صفات القاضي ح١٢ ج١٨ ص٧٨.

بالالتزام العرفي على نفي الحجية.

وأما على الثاني: فبأنّ ظاهر عدم الموافقة عدمها بنحو السالبة بانتفاء المحمول لاالسالبة بانتفاء الموضوع التي تحصل بعدم تطرّق القرآن للمضمون رأساً.

وأما على الثالث: فبأنّ نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عرفية على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني والغائه رأساً، فلايشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما مما لااستنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك.

المجموعة الثانية: مادلّ على إناطة العمل بالرواية بأن يكون موافقاً مع الكتاب وعليه شاهد منه، من قبيل رواية ابن أبي يعفور قال:(سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لانثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاء به أولى به)(١).

وهذه الرواية ونظائرها تساوق في الحقيقة الغاء حجية خبر الواحد، لأنها تنهى عن العمل به في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم، ولامحصّل عرفاً لجعل الحجية له في خصوص حالة التطابق، لكفاية الدلالة القرآنية حينئذ.

وعليه فيرد على الاستدلال بها انّها بنفسها اخبار آحاد ولايمكن الاستدلال باخبار الآحاد على نفي حجية خبر الواحد. هذا إضافة إلى

---

(١) وسائل الشيعة: باب٩ من ابواب صفات القاضي ح١١ ج١٨ ص٧٨.

انّنا لو سلّمنا انّها لا تلغي حجية خبر الواحد على الاطلاق فلاشك في انها تسلب الحجية عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم، ومضمونها نفسه لايوافق الكتاب الكريم بل يخالفه، بناء على دلالة الكتاب وغيره من الأدلة القطعية على حجية خبر الثقة، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها.

المجموعة الثالثة: مادلّ على نفي الحجية عما يخالف الكتاب الكريم من قبيل رواية جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)(١).

وتعتبر هذه المجموعة مخصّصة لدليل حجية الخبر لاملغية للحجية رأساً، ونتيجة ذلك عدم شمول الحجية للخبر المعارض للكتاب الكريم. وبعد اخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت انّ كل دليل ظني يخالف دليلاً قطعي السند يسقط عن الحجية؛ والمخالفة هنا حيث لم ترد في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهة، فلاتختص بالمخالفة التي تقتضي طرح الدليل القرآني رأساً ـ كما في المجموعة الاولى ـ بل تشمل كل حالات التعارض المستقر بما في ذلك التباين والعموم من وجه.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الأول: انّ هذه المجموعة لاتختص باخبار الآحاد بل تشمل كل

---

(١) وسائل الشيعة: باب٩ من ابواب صفات القاضي ح٣٥ ج١٨ ص٨٦.

إمارة تؤدّي الى مخالفة الكتاب؛ فلا تكون أخصّ مطلقاً من دليل حجية الخبر بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه.

والجواب: انّ الصحيح تقديم اطلاق هذه المجموعة ـ عند التعارض على دليل حجية الخبر باعتبار حكومتها عليه، إذ هي كأدلّة المانعية والشرطية فرض فيها الفراغ عن اصل حجية بعض الامارات ليصح استثناء بعض الحالات من ذلك، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة. أضف الى ذلك انّ خبر الثقة هو القدر المتيقن منها باعتباره الفرد البارز من الامارات والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذ الذي كان يترقّب مخالفته للكتاب تارة وموافقته اخرى.

الثاني: انّ هذه المجموعة تدلّ على إسقاط مايخالف الكتاب عن الحجية، والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين أو العموم من وجه كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة، لأنّ ذلك كله يصدق عليه المخالفة، فيكون مقتضى اطلاقها طرح مايعارض الكتاب الكريم مطلقاً سواء كان تعارضاً مستقراً أو غير مستقر.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجهين:

احدهما: انّ المعارضة بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفة، لانّ الخاص والمقيّد والحاكم قرينة على المراد من العام والمطلق والمحكوم.

والآخر: اننا نعلم إجمالاً بصدور كثير من المخصصات والمقيدات للكتاب عن الائمة، وهذا إن لم يشكّل قرينة متصلة تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات الى انحاء الأخرى من المخالفة، أي التعارض المستقر، فلاأقل من سقوط الاطلاقات القرآنية عن الحجية بالتعارض

فيما بينها على اساس العلم الاجمالي، فتبقى الاخبار المخصصة على حجيتها.

ونلاحظ على هذين الوجهين: انّ المخالفة للقرآن المسقطة للخبر عن الحجية إن اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن حجة فكلا الجوابين غير صحيح، لانّ القرينة المنفصلة والتعارض على اساس العلم الاجمالي لايرفع أصل الدلالة القرآنية ولايخرج الخبر عن كونه مخالفاً لها.

وان اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثاني صحيح، لانّ الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الاجمالي مالم يدّع انحلاله. وأما الجواب الأول فهو غير صحيح، لانّ الخاص مخالف لدلالة العام التي هي حجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص.

وان اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف صحّ كلا الجوابين، لانّ مقتضى الحجيّة في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة، واختصت المخالفة المسقطة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجه لايصلح للقرينية.

وأوجه هذه الاحتمالات اوسطها.

ويمكن أن يجاب أيضاً ـ بعد الاعتراف بتمامية الاطلاق في روايات هذه المجموعة للمعارضة غير المستقرة ـ انّ هناك مخصّصاً لهذا الاطلاق وهو ماورد في بعض الاخبار العلاجية مما يستفاد منه الفراغ عن حجية الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه؛ ففي رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: (قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار

العامة...)(١)،فان الظاهر من قوله: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، انّ الامام عليه السلام بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض، فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفة مع الكتاب في الحجية الاقتضائية. نعم لايوجد فيه اطلاق يشمل جميع اقسام الخبر المخالف مع الكتاب، لانّه ليس في مقام بيان هذه الحيثية ليتم فيه الاطلاق، فلابدّ من الاقتصار على المتيقّن من مفاده وهو مورد القرينية.

٢ـ روايات العلاج

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

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

روايات التخيير:

المجموعة الاولى مااستدلّ به من الروايات على التخيير بمعنى جعل كل منهما حجة على سبيل التخيير، والحديث عن ذلك يقع تارة في مقام الثبوت وتصوير امكان جعل الحجية التخييرية؛ واُخرى في مقام الاثبات ومدى دلالة الروايات على ذلك.

أما البحث الثبوتي، فقد يقال فيه: انّ الحجية التخييرية غير معقولة، لانه إما أن يراد بها جعل حجية واحدة أو جعل حجيتين مشروطتين:

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٨، ابواب صفات القاضي، الباب٩، حديث٢٩.

أما الأوّل: فهو ممتنع، لانّ هذه الحجية الواحدة إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريتها. وإن كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود ـ أي الجامع أينما وجد ـ لزم سريان الحجية الى كلا الفردين مع تعارضهما. وإن كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تسر الى كل من الخبرين، لانّ مايتعلق بصرف الوجود لايسري الى الفرد، ومن الواضح انّ صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجة في اثباته.

وأما الثاني: فهو ممتنع أيضاً، لانّ حجية كل من المتعارضين إن كانت مشروطة بالالتزام به لزم عدم حجيتهما معاً في حالة ترك الالتزام بشيء منهما، وان كانت مشروطة بترك الالتزام بالآخر لزمت حجيتهما معاً في الحالة المذكورة.

والجواب: انّ بالامكان تصوير التخيير بالالتزام بحجية كل منهما بشرط ترك الالتزام بالآخر مع افتراض وجوب طريقي للالتزام بأحدهما.

وأما البحث الاثباتي فهناك روايات عديدة استدلّ بها على التخيير:

منها: رواية علي بن مهزيار قال: (قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّهما إلاّ على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بكني ذلك ؟ فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأيّة عملت)(١).

(١) وسائل الشيعة: باب١٥ من ابواب القبلة ح٨ ج٣ ص٢٤٠.

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام (موسّع عليك بأيّة عملت) الواضح في الدلالة على التخيير وامكان العمل بكل من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظ على ذلك:

أولاً: انّ الظاهر منها إرادة التوسعة والتخيير الواقعي لا التخيير الظاهري بين الحجيتين، لظهور كل من سؤال الراوي وجواب الامام في ذلك. أما ظهور السؤال فلانه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي. على انّ قوله (فأعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك) كالصريح في انّ السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة، فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الامام عليه السلام الى ذلك أيضاً، إذ لاوجه لصرف النظر مع تعين الواقعة عن حكمها الواقعي الى الحكم الظاهري العام.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

واما ظهور الجواب في التخيير الواقعي فباعتبار انه المناسب مع حال الامام عليه السلام العارف بالاحكام الواقعية والمتصدي فيما اذا كان السؤال عن واقعة معينة بالذات.

وثانياً: لو تنزلنا وافترضنا انّ النظر الى مرحلة الحكم الظاهري والحجية فلايمكن ان يستفاد من الرواية التخيير في حالات التعارض المستقر، لأنّ موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفي بحمل النهي على الكراهة بقرينة الترخيص، فقد يراد بالتخيير حينئذ التوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهي، لعدم التنافي بينهما، لكون النهي غير الزامي، لاجعل الحجية التخييرية بالمعنى للمدّعى.

ومنها: مكاتبة الحميري عن الحجّة عليه السلام، إذ جاء فيها

(يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر، فانّ بعض أصحابنا قال: لايجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته اقوم واقعد؟ فكتب عليه السلام في الجواب: أن فيه حديثين، أما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة الى حالة أُخرى فعليه التكبير، واما الآخر فانه روي: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً)(١).

وفقرة الاستدلال منها قوله عليه السلام (وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً) والاستدلال بها لعلّه أوضح من الاستدلال بالرواية السابقة باعتبار كلمة (أخذت من جهة التسليم) التي قد يستشعر منها النظر الى الحجية والتعبد بأحد الخبرين.

والصحيح انّ الاستدلال بالرواية غير وجيه، لان السائل في هذه الرواية لم يفرض خبرين متعارضين وانما سأل عن مسألة اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي. وانما يراد الاستدلال بها على التخيير باعتبار مافي جواب الامام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه في التسليم بأيهما شاء، إلا انّ هذا الجواب غير دالّ على التخيير المدّعى وذلك لعدة امور:

الأول: ظهور كلام الامام عليه السلام في الرخصة الواقعية لاالتخيير الظاهري بين الحجتين، كما تقدم في الرواية السابقة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب١٣ من ابواب السجود ح٨ ج٤،ص٩٧٤.

الثاني: ان جملة (وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى) تارة تفترض جزءً من الحديث الثاني وأُخرى تفترض كلاماً مستقلاً يضيفه الامام إلى الحديثين.

فاذا كانت جزءً من الحديث ـ ولو بقرينة انه مورد لسؤال الراوي الذي قال عنه الامام انّ فيه حديثين ـ كان الحديثان متعارضين، إلّا انّهما من التعارض غير المستقر الذي فيه جمع عرفي واضح، لاباعتبار أخصّية الحديث الثاني فحسب،بل باعتبار كونه ناظراً الى مدلول الحديث الأول وحاكماً عليه، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفاً ومقطوع به فقهياً بحيث لايحتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفي فيه، فيكون هذا بنفسه قرينة على إنّ المقصود من التخيير الترخيص الواقعي.

وإذا كانت جملة مستقلة وكان الحديث الثاني متكفلاً لحكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية وانّه ليس على المصلّي تكبير فيه، فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال الراوي وهو الانتقال من التشهد الى القيام، فيكون هذا بنفسه قرينة على انّ المراد هو الترخيص الواقعي.

الثالث: انه لو تمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجية فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الامام بنفسه كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنّة ثابتة عن آبائه المعصومين، فلايمكن التعدّي منه الى التعارض بين خبرين ظنيين سنداً، لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجية التخييرية في موردهما خاصة.

ومنها: مرسلة الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال:(قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلانعلم أيهما الحق، فقال: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت)(١).

وهذه اوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجية بالنحو المدّعى الا انها ساقطة سنداً بالارسال.

وقد تقدّمت بعض الروايات المستدل بها على التخيير في الحلقة السابقة مع مناقشة دلالتها.

روايات الترجيح:

المجموعة الثانية مااستدل به من الروايات على ترجيح احدى الروايتين على الأُخرى لمرجّح يعود الى صفات الراوي، كالاوثقية، أو صفات الرواية، كالشهرة، أو صفات المضمون، كالمطابقة للكتاب الكريم أو المخالفة للعامة وهي روايات عديدة:

فمنها: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله التي دلت على الترجيح أولاً بموافقة الكتاب وثانياً بمخالفة العامة، وقد تقدمت الرواية مع الحديث عنها في الحلقة السابقة(٢) واتضح من خلال ذلك انها تامة في دلالتها على المرجّحين المذكورين.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى

---

(١) وسائل الشيعة: باب٩ من ابواب صفات القاضي ح٤٠ح١٨ص٩٦٧.

(٢) راجع:ج١ص٤٦٢.

السلطان او الى القضاة أيحلّ ذلك ؟ قال عليه السلام: (من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت...).

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد...).

قلت: فان كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: (الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولايلتفت الى مايحكم به الآخر).

قال: فقلت:فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه.

قال: فقال: (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لاريب فيه وانما الامور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب وأمر مشكل يردّ حكمه الى الله...).

قال الراوي: (قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ماخالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة...) الى ان قال الراوي:قلت:فان وافق حكامهم (أي العامة) الخبرين جميعاً، قال: اذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك

فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات(١).

وهذه الرواية تشتمل على المرجّحين السابقين غير انها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين، أحدهما الترجيح بصفات الراوي، والآخر الترجيح بالشهرة، فان تمت دلالتها على ذلك كانت مقيدة لاطلاق الرواية السابقة ودالّة على انّ الانتهاء الى المرجّحين السابقين متوقف على عدم وجود هذين الترجيحين.

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين ـ بالصفات وبالشهرة ـ من المقبولة بوجوه:

الأول: انّ المقبولة مختصة مورداً بعصر الحضور والتمكن من لقاء الامام عليه السلام بقرينة قوله فيها: (ارجئه حتى تلقى إمامك) فلا تدلّ على ثبوت الترجيحين في عصر الغيبة.

ونلاحظ على هذا الوجه انّ اختصاص الفقرة الاخيرة التي تأمر بالارجاء بعصر الحضور لايوجب تقييد الاطلاق في الفقرات السابقة خصوصاً مع ملاحظة انّ التمكن من لقاء الامام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العرف دخلها في مرجحية الصفات، إذ لايختلف حال الاوثقية في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصري الحضور والغيبة وكذلك الأمر في الشهرة.

الثاني: انّ الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر لالأحدى الروايتين على الآخرى في مقام التعارض.

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة الى الترجيح بالصفات وليس

---

(١) جامع احاديث الشيعة: باب٧من ابواب المقدمات ح١٢٤ج١ص٣١٧-٣١٨.

صحيحاً بالنسبة الى غيره مما ورد في المقبولة، كالترجيح بالشهرة.

اما وجاهته بالنسبة الى الترجيح بالصفات فلانّنا نلاحظ اضافة الصفات في المقبولة الى الحاكمين حيث قال عليه السلام:(الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما في الحديث واورعهما) هذا مضافاً الى انّ الامام قد طبّق الترجيح بالصفات على اول سلسلة السندين المتعارضين وهما الحاكمان من دون أن يفرض انهما راويان مباشران للحديث، بينما لو كان الترجيح بهما ترجيحاً لاحدى الروايتين على الأُخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة أوعلى الراوي المباشر كما هوعمل المشهور ومقتضى الصناعة أيضاً، لان الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعني انّ رواية المفضول عدالة منهما انما تكون حجة في حالة عدم معارضتها برواية الاعدل، وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الاعدل يكون مخبراً عن اختلاف شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر وبهذا يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر، إذ يخرج منقوله عن كونه موضوعاً للحجية، وهكذا نعرف انّ تطبيق الامام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثّلان أول سلسلة السند لاينسجم الا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم.

وأما عدم صحة الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها فلأنّ سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين الى ملاحظة الرواية التي يستند اليها كل منهما حيث قال:(ينظر ماكان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك..) فاضيفت المميّزات الى الرواية لاالى الحكم.

ولكن الشهرة في المقبولة التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها، لأنّ ظاهر الحديث اضافة الشهرة الى نفس الرواية لاإلى مضمونها وذلك يناسب ماذكرناه ويعني الترجيح بالشهرة على هذا الضوء تقديم الرواية القطعية سنداً على الظنية، وهذا مما لااشكال فيه، كما تقدم. وليس ذلك ترجيحاً لإحدى الحجتين على الأُخرى، لما عرفت سابقاً من أنّ حجية الخبر الظني السند مشروطة في نفسها بعدم المعارضة لقطعي السند.

فان قيل: إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات، لانّ الترجيح بالصفات يفترض حجية كل من الخبرين ويرجّح إحدى الحجتين على الأُخرى.

كان الجواب: انّ الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين لاإلى الراويين ـ كما تقدم ـ فلااشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتضح انّ المقبولة لايمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجتين من الروايات أكثر مما ثبت بالرواية السابقة.

ومنها: المرفوعة عن زرارة قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟. قال عليه السلام: يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر. فقلت: ياسيدي انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك واوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ماوافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم. قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو

مخالفين فكيف أصنع؟. فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ماخالف الاحتياط. فقلت: انهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟.. فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر(١).

وفي هذه المرفوعة ذكرت مرجّحات وهي على الترتيب الشهرة ثم صفات الراوي ثم المخالفة للعامة ثم الموافقة للاحتياط ومع التكافؤ في كل ذلك حكمت بالتخيير.

وقد يعترض على الترجيح بالشهرة هنا بنفس ماتقدم في المقبولة من كونها بمعنى استفاضة الرواية وتواترها، ولكن هذا الاعتراض غير وجيه هنا، لأنّ المرفوعة بعد افتراض شهرة الروايتين معاً تنتقل إلى الترجيح بالاوثقية ونحوها من صفات الراوي وذلك لايناسب الروايتين القطعيتين. ولكن المرفوعة ساقطة سنداً بالارسال فلايمكن التعويل عليها.

وهكذا نعرف انّ المستخلص مما تقدّم ثبوت المرجّحين المذكورين في الرواية الاولى من روايات الترجيح وفي حالة عدم توفّرهما نرجع إلى مقتضى القاعدة.

بقي علينا أن نشير في ختام روايات العلاج الى عدة نقاط:

الاولى: انّ العاملين بالمجموعة الاولى المستدلّ بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم في انّ التخيير هل هو تخيير في المسألة الاصولية أي في الحجية أو في المسألة الفقهية أي في الجري عملاً على وفق أحدهما؟

---

(١) جامع احاديث الشيعة: باب٦ من ابواب المقدمات ح٢ ج١ ص٢٥٥.

ومعنى الأول انّ الانسان لابدّ له أن يلتزم بمضمون أحد الخبرين فيكون حجة عليه ويسند مؤداه الى الشارع. ومعنى الثاني انّ الانسان لابدّ له أن يطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين. ومن نتائج الفرق انّ الفقيه على الأول يفتي بمضمون ماالتزم به واختاره، وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداء. وهذا الخلاف لاموضوع له بعد انكار اصل التخيير.

الثانية: انّ هؤلاء اختلفوا أيضاً في انّ التخيير ابتدائي أو استمراري، بمعنى انّ المكلف بعد اختيار احد الخبرين التزاماً أو عملاً هل يجوز له أن يعدل الى اختيار الآخر أو لا؟

وقد ذهب البعض الى كونه استمرارياً وتمسك بالاستصحاب، الا انّ هذا الاستصحاب يبدو أنّه من استصحاب الحكم المعلّق إذا كان التخيير في الحجية، لانّ مرجعه الى انّ هذا كان حجّة لو أخذنا به سابقاً وهو الآن كما كان استصحاباً. وعلى أي حال فلاموضوع لهذا الخلاف بعد انكار التخيير.

الثالثة: إذا تمّت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمة فكيف يمكن التوفيق بينهما؟ فقد يقال: بحمل روايات الترجيح على الاستحباب.

ونلاحظ على ذلك انّ الأمر في روايات الترجيح ارشاد الى الحجية فلامعنى لحمله على الاستحباب، بل المتعين الالتزام بتقييد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجّح.

الرابعة: انّ اخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي؟

قد يقال: باطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد فتكون رادعة بالاطلاق عما تقتضيه القاعدة العقلائية.

وقد يجاب: بأنّ الظاهر من أسئلة الرواة لاخبار العلاج كونهم واقعين في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين، ومن البعيد أن يقع الراوي بما هو انسان عرفي في التحيّر مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين، فهذه قرينة معنوية تصرف ظواهر هذه الاخبار الى موارد التعارض المستقر خاصة.

والصحيح أن يقال: انّ روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدلّ على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي، فانّ الرواية الاولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر، ولذلك صار الامام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين أحدهما مخالف مع الكتاب والآخر موافق معه، فتدلّ على انّ الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجة في نفسه، وهذا يعني انّ المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة المفترضة بين الخبر والآية، وليس ذلك الا لانّ تلك المعارضة من التعارض المستقر وتلك المخالفة من التعارض غير المستقر.

الخامسة: ان اخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامين من وجه أو لا؟

وقد نقل عن المحقق النائيني ـ قدس الله روحه ـ (١) الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجحات التي ترجع الى الترجيح بلحاظ السند ـ وتسمى بالمرجحات السندية ـ كالترجيح بالاوثقية، والمرجحات المضمونية التي ترجع الى الترجيح بلحاظ المضمون، كالترجيح بموافقة

---

(١) فوائد الاصول: ج٤ ص٧٩٢.

الكتاب، فاختار رحمه الله انّ المرجحات السندية لا تشمل الفرض المذكور، لانّ تطبيقها إن كان على نحو يؤدّي الى إسقاط أحد العامّين من وجه رأساً فهو بلاموجب، لانه لامسوّغ لاسقاطه في مادة الافتراق مع عدم التعارض. وإن كان على نحو يحافظ فيه على مادتي الافتراق للعامّين فهو مستحيل، لانّه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العام في مادة الافتراق ورفضه في مادة الاجتماع مع ان سنده واحد. وأمّا المرجّحات المضمونية فبالامكان إعمالها في مادة الاجتماع فقط ولايلزم محذور.

هذا ماأردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدلّة وبذلك نختم الجزء الثاني من الحلقة الثالثة التي ينتهي الطالب بدراستها من السطوح ويصبح جديراً بحضور بحوث الخارج.

وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثانية بعد الفراغ من الجزء الاول منها، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧هـ فنسأله سبحانه الذي يسرّ ذلك أن يتقبل هذا بلطفه وينفعنا به يوم لاينفع مال ولابنون ويعمر قلوبنا بذكره وحبّه والحمدلله ربّ العالمين والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.

محتويات الحلقة الثالثة

(القسم الاول)

تمهيد ٥

تعريف علم الاصول ٧

موضوع علم الاصول ١٠

الحكم الشرعي وتقسيماته ١٢

الأحكام التكليفية والوضعية ١٢

شمول الحكم للعالم والجاهل ١٣

الحكم الواقعي والظاهري ١٥

شبهة التضاد ونقض الغرض ١٧

شبهة تنجّز الواقع المشكوك ٢٢

الأمارات والأُصول ٢٣

التنافي بين الاحكام الظاهرية ٢٥

وظيفة الأحكام الظاهرية ٢٦

التصويب بالنسبة الى بعض الأحكام الظاهرية ٢٧

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام ٢٩

تنسيق البحوث المقبلة ٣١

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

العناصر المشتركة في عملية الاستنباط

حجية القطع ٣٥

العلم الاجمالي ٣٩

حجية القطع غير المصيب وحكم التجرّي ٤٢

الأدلّة المحرزة

مبادئ عامّة ٤٧

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٤٧

مقدار مايثبت بدليل الحجيّة ٤٩

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ٥٢

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي ٥٤

اثبات الامارة لجواز الاسناد ٥٧

إبطال طريقية الدليل ٥٨

تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة ٥٩

١ ـ الدليل الشرعي

البحث الاول: تحديد دلالات الدليل الشرعي ٦١

أ ـ الدليل الشرعي اللفظي ٦١

الدلالات الخاصة والمشتركة ٦١

المعاني الحرفية ٦٥

هيئات الجمل ٧٠

الجملة التامة والجملة الناقصة ٧١

الجملة الخبرية والانشائية ٧٣

الثمرة ٧٦

الأمر أو أدوات الطلب ٧٤

القسم الأوّل ٧٦
الأوامر الارشادية ٨٢
القسم الثاني ٨٢
الاطلاق واسم الجنس ٨٦
التقابل بين الاطلاق والتقييد ٩٠
احترازية القيود وقرينة الحكمة ٩٣
أدوات العموم ١٠٣
تعريف العموم وأقسامه ١٠٣
نحو دلالة أدوات العموم ١٠٤
العموم بلحاظ الاجزاء والافراد ١٠٦
دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم ١٠٧
النكرة في سياق النهي أو النفي ١٠٩
المفاهيم ١١١
تعريف المفهوم ١١١
ضابط المفهوم ١١٢
مورد الخلاف في ضابط المفهوم ١١٥
مفهوم الشرط ١١٦
الشرط المسوق لتحقق الموضوع ١٢٠
مفهوم الوصف ١٢١
مفهوم الغاية ١٢٣
مفهوم الاستثناء ١٢٤
مفهوم الحصر ١٢٥
تحديد دلالات الدليل الشرعي ١٢٦
ب ـ الدليل الشرعي غير اللفظي ١٢٦

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

دلالات الفعل	١٢٦
دلالات التقرير	١٢٧
البحث الثاني: اثبات صغرى الدليل الشرعي	١٣٣
القسم الاول: وسائل الا ثبات الوجداني	١٣٣
تمهيد	١٣٣
١ـ التواتر	١٣٥
الضابط للتواتر	١٣٨
تعدد الوسائط في التواتر	١٣٩
أقسام التواتر	١٤٠
٢ـ الاجماع	١٤٣
الشروط المساعدة على كشف الاجماع	١٤٨
مقدار دلالة الاجماع	١٤٩
الاجماع البسيط والمركب	١٥٠
٣ـ الشهرة	١٥٠
القسم الثاني: وسائل الا ثبات التعبّدي	١٥٢
المرحلة الاولى: في اثبات أصل حجيّة الأخبار	١٥٢
المرحلة الثانية: في تحديد دائرة حجيّة الاخبار	١٧١
حجيّة الخبر مع الواسطة	١٧٣
قاعدة التسامح في أدلّة السنن	١٧٥
البحث الثالث: في حجيّة الظهور	١٧٩
أقسام الدلالة	١٧٩
دليل حجيّة الظهور	١٨٠
تشخيص موضوع الحجيّة	١٨٣
الظهور الذاتي والظهور الموضوعي	١٨٨

الظهور الموضوعي في عصر النص ١٨٩
التفصيلات في الحجّية ١٩١
الخلط بين الظهور والحجّية ١٩٦
الظهور الحالي ١٩٧
الظهور التضمني ١٩٨

٢ ـ الدليل العقلي

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ٢٠٥
شرطية القدرة ومحلها ٢٠٥
حالات ارتفاع القدرة ٢٠٧
الجامع بين المقدور وغيره ٢٠٩
شرطية القدرة بالمعنى الأعمّ ٢١١
ماهو الضد؟ ٢١٨
اطلاق الواجب لحالة المزاحمة ٢١٩
التقييد بعدم المانع الشرعي ٢٢٠
قاعدة امكان الوجوب المشروط ٢٢٣
المسؤولية تجاه القيود والمقدمات ٢٢٧
القيود المتأخرة زمانا عن القيد ٢٣٠
زمان الوجوب والواجب ٢٣٣
المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت ٢٣٦
أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ٢٣٩
أخذ العلم في موضوع نفسه ٢٣٩
أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه أو مثله ٢٤٢
الواجب التوصّلي والتعبّدي ٢٤٤
التخيير في الواجب ٢٤٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوجوب الغيري لمقدّمات الواجب	٢٥٢
تعريف الواجب الغيري	٢٥٢
خصائص الوجوب الغيري	٢٥٤
مقدمات غير الواجب	٢٥٥
الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري	٢٥٦
شمول الوجوب الغيري	٢٥٧
تحقيق حال الملازمة	٢٦٠
حدود الواجب الغيري	٢٦١
مشاكل تطبيقية	٢٦٢
دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الاجزاء	٢٦٤
دلالة الأوامر الاضطرارية على الاجزاء عقلاً	٢٦٤
دلالة الأوامر الظاهرية على الاجزاء عقلاً	٢٦٦
امتناع اجتماع الأمر والنهي	٢٦٩
اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه	٢٧٩
اقتضاء الحرمة للبطلان	٢٨٤
اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة	٢٨٤
اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة	٢٨٦
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع	٢٨٨
الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع	٢٨٩
الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع	٢٨٩
حجية الدليل العقلي	٢٩٢

محتويات الحلقة الثالثة

(القسم الثاني)

الأُصول العملية

التمهيد ٢٩٧

الأُصول العملية ـ ١ ـ ٢٩٩

خصائص الأُصول العملية ٣٠١

الأُصول العملية الشرعية والعقلية ٣٠٣

الاصول التنزيلية والمحرزة ٣٠٥

مورد جريان الأُصول العملية ٣٠٧

الوضيفة العملية في حالة الشك ٣١١

الأُصول العملية ـ ٢ ـ ٣١٣

الوظيفة العملية في حالة الشك ـ ١ ـ ٣١٥

الوظيفة في حالة الشك البدوي ٣١٥

الوظيفة الأولية في حالة الشك ٣١٧

١ ـ مسلك قبح العقاب بلابيان ٣١٧

٢ ـ مسلك حق الطاعة ٣٢٠

الوظيفة الثانوية في حالة الشك ٣٢٢

١ ـ أدلّة البراءة الشرعية ٣٢٢

أدلّة البراءة من الكتاب ٣٢٢

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أدلّة البراءة من السنّة ٣٢٦
الاعتراضات العامة ٣٣٦
تحديد مفاد البراءة ٣٤٠
استحباب الاحتياط ٣٤٤
الوظيفة في حالة العلم الاجمالي ٣٤٧
الوظيفة العملية في حالة الشك ـ ٢ ـ ٣٤٩
١ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي ٣٥٢
١ ـ منجزية العلم الاجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمّنة الشرعية ٣٥٢
الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي ٢٥٤
تخريجات وجوب الموافقة القطعية ٣٥٧
٢ ـ جريان الاصول في جميع الأطراف وعدمه ٣٦١
٣ ـ جريان الاصول في بعض الاطراف وعدمه ٣٦٣
جريان الأصل في بعض الاطراف بلامعارض ٣٦٩
٢ ـ اركان منجزية العلم الاجمالي ٣٧٣
٣ ـ تطبيقات منجزية العلم الاجمالي ٣٨٠
١ ـ زوال العلم بالجامع ٣٨٠
٢ ـ الاضطرار الى بعض الأطراف ٣٨٢
٣ ـ انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي ٣٨٥
٤ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول ٣٨٧
٥ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف ٣٨٩
٦ ـ حكم ملاقي أحد الأطراف ٣٩٠
٧ ـ الشبهة غير المحصورة ٣٩٢
٨ ـ اذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور ٣٩٨
٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات ٤٠١

١٠ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي ٤٠٤
تلخيص للقواعد الثلاث ٤٠٧
الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً ٤١١
الوظيفة العملية في حالة الشك ـ ٣ ـ
١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة ٤١٣
٢ ـ دوران الأمر بين المحذورين ٤١٤
الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر ٤١٩
الوظيفة العملية في حالة الشك ـ ٤ ـ ٤٢١
التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر ٤٢٣
١ ـ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الاجزاء ٤٢٥
البرهان الأوّل ٤٢٥
البرهان الثاني ٤٢٨
البرهان الثالث ٤٢٩
البرهان الرابع ٤٣٠
البرهان الخامس ٤٣١
البرهان السادس ٤٣٢
٢ ـ الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط ٤٣٤
٣ ـ دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي ٤٣٧
٤ ـ دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي ٤٣٩
٥ ـ ملاحظات عامّة حول الأقل والأكثر ٤٤١
١ ـ دور الاستصحاب في هذا الدوران ٤٤١
٢ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية ٤٤٢
٣ ـ الأقل والأكثر في المحرمات ٤٤٣
٤ ـ الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر ٤٤٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٥ـ الشك في اطلاق دخالة الجزء أو الشرط ٤٤٥
(أ) الشك في الاطلاق لحالة النسيان ٤٤٥
(ب) الشك في الاطلاق لحالة التعذر ٤٤٩

الاستصحاب

الأُصول العملية ـ ٣ـ ٤٥٣
أدلّة الاستصحاب ٤٥٥
الرواية الأُولى ٤٥٥
الرواية الثانية ٤٥٦
الرواية الثالثة ٤٦٤
الرواية الرابعة ٤٧٠
الاستصحاب أصل أو أمارة ٤٧٢
كيفية الاستدلال بالاستصحاب ٤٧٤
اركان الاستصحاب ٤٧٦
أ ـ اليقين بالحدوث ٤٧٦
ب ـ الشك في البقاء ٤٨٢
الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني ٤٨٦
ج ـ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٤٨٧
د ـ الأثر العملي
مقدار مايثبت بالاستصحاب ٤٩٦
عموم جريان الاستصحاب ٥٠٠
تطبيقات
١ ـ استصحاب الحكم المعلّق ٥٠٦
٢ ـ استصحاب عدم النسخ ٥١٢

٣ـ استصحاب الكلي ٥١٥
٤ـ الاستصحاب في الموضوعات المركّبة ٥٢٢
شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ٥٣٢

الخاتمة
في تعارض الأدلّة

تمهيد ٥٤١
ماهوالتعارض المصطلح ٤٥١
الورود والتعارض ٥٤٣
١ـ قاعدة الجمع العرفي ٥٤٦
١ـ النظرية العامة للجمع العرفي ٥٤٦
٢ـ أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر ٥٤٩
الحكومة ٥٤٩
التقييد ٥٥١
التخصيص ٥٥٣
٣ـ أحكام عامة للجمع العرفي ٥٥٧
٤ـ نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب ٥٦٠
٥ـ تطبيقات للجمع العرفي ٥٦٣
٢ـ التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّية ٥٧٢
تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر ٥٧٧
٣ـ حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة ٥٨٣
١ـ روايات العرض على الكتاب ٥٨٤
٢ـ روايات العلاج ٥٨٩
روايات الترجيح ٥٩٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الاسلامي وإليكم سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تمّ طبعها

١ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل	إعداد السيّد محمّد جواد الجلالي
٢ـ أدب الحسين وحماسته	تأليف الشيخ أحمد الصابريّ الهمداني
٣ـ إرشاد الأذهان (ج١ و٢)	=العلّامة الحلّي
٤ـ الاسلام السعوديّ الممسوخ	=السيّد طالب الخرسان
٥ـ الأسير في الاسلام	=الشيخ علي الأحمدي الميانجي
٦ـ الاصطلاحات في الرسائل العمليّة	=الشيخ ياسين عيسى العاملي
٧ـ الامام الصادق(ع) (ج١ و٢)	=الشيخ محمّد حسين المظفّر
٨ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (ج١ و٢)	إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
٩ـ ايضاح الاشتباه	=العلّامة الحلّي
١٠ـ البحث في رسالات عشر	=الشيخ محمّد حسن القديري
١١ـ بحوث في الفقه، وتشمل على:	=الشيخ محمّد حسين الاصفهاني
أ ـ صلاة الجماعة	
ب ـ صلاة المسافر	تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
ج ـ الاجارة	

١٢ـ بحوث في الاصول، وتشمل على: تأليف الشيخ محمّد حسين الاصفهاني

أ ـ الاصول على النهج الحديث

ب ـ الطلب والإرادة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

ج ـ الاجتهاد والتقليد

١٣ـ تأويل الآيات الظاهرة =السيّد عليّ الحسينيّ الاسترابادي

١٤ـ التوضيح النافع في شرح تردّدات صاحب الشرايع =الشيخ حسين علي الفرطوسي

١٥ـ جواهر الفقه =ابن برّاج الطرابلسي

١٦ـ الحدائق الناضرة (ج١ـ٢٥) =الشيخ يوسف البحراني

١٧ـ حقائق هامّة حول القرآن =السيّد جعفر مرتضى العاملي

١٨ـ الخلاف (ج١ـ٣) =شيخ الطائفة الطوسي

١٩ـ دراسات وبحوث في التاريخ والاسلام (ج١و٢) =السيّد جعفر مرتضى العاملي

٢٠ـ درر الفوائد (ج١و٢) =آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري

٢١ـ الذخيرة في علم الكلام =السيد المرتضى

٢٢ـ الذريّة الطاهرة =محمد الرازيّ الدولابي

٢٣ـ رياض السالكين (ج١ـ٤) =السيّد علي خان المدني

تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

٢٤ـ السرائر (ج١ـ٣) =ابن إدريس الحلّي

٢٥ـ سلمان الفارسي =السيد جعفر مرتضى العاملي

٢٦ـ سيّد المرسلين (ج١) =الشيخ جعفر السبحاني

٢٧ـ شرح الأخبار (ج١و٢) (١ـ١٠) =القاضي النعمان المغربي

٢٨ـ الصحيح من سيرة النبي (ص) (ج٥و٦) =السيد جعفر مرتضى العاملي

٢٩ـ الصلاة (ج١) (تقريرات بحث المحقّق الداماد) =الشيخ محمّد المؤمن

٣٠ـ الصلاة (ج٢و٣) (تقريرات بحث المحقّق الداماد) =الشيخ عبدالله الجوادي الآملي

٣١ـ الصلاة (تقريرات المحقق النائيني)	تأليف الكاظميني الخراساني
٣٢ـ صلاة الجمعة	=الشيخ مرتضى الحائري
٣٣ـ فرائد الاصول	=الشيخ مرتضى الأنصاري
٣٤ـ فوائد الاصول (ج١و٢) (تقرير بحث آية الله النائيني)	=الكاظميني الخراساني
٣٥ـ فوائد الاصول (ج٣و٤) (تقرير بحث آية الله النائيني) مع حواشي آية الله آقا ضياء الدين العراقي	=الكاظميني الخراساني
٣٦ـ قاعدة لاضرر وإفاضة القدير	= شيخ الشريعة الاصفهاني
٣٧ـ قاموس الرجال (ج١ـ٤)	=الشيخ محمّد تقي التستري
٣٨ـ كشف الرموز (ج١و٢)	=الشيخ حسن الفاضل الآبي
٣٩ـ كشف المراد (في شرح تجريد الاعتقاد) مع تعليقات عليه	=العلّامة الحلّي تحقيق الشيخ حسن زاده الآملي
٤٠ـ كنز الدقائق (ج١ـ٦)	=ميرزا محمّد المشهديّ
٤١ـ مبعوث الحسين(ع)	=محمّد علي عابدين
٤٢ـ مجمع الفائدة والبرهان (ج١ـ١٠) في شرح إرشاد الأذهان	=المقدّس الأردبيلي تحقيق الشيخ مجتبى العراقي والشيخ علي پناه الاشتهاردي وآغا حسين اليزدي
٤٣ـ معادن الحكمة (ج١و٢)	=محمّد ابن الفيض الكاشاني
٤٤ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين	=الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
٤٥ـ المقنعة	=الشيخ المفيد تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي
٤٦ـ المناقب	=الموفق بن أحمد الخوارزمي
٤٧ـ منتقى الجمان (ج١ـ٣)	=الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني تحقيق علي اكبر الغفاري