



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

تفصیح الأصول

الجزء الرابع

تقریراً لآراء الفقهاء الأربعة
في الأصول الفقهية

الأصول الفقهية

تأليف

أستاذ الفقه الشرعي في دارالعلوم
بمكة المكرمة

مفتي دارالعلوم
بمكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تنقيح الاصول

كاتب:

حسين تقوى اشتهاردى

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
19	تفحح الاصول المجلد 4
19	اشارة
19	اشارة
24	الاستصحاب
24	اشارة
26	فصل فى تعريف الاستصحاب
26	اشارة
26	الاحتمالات التى فى الباب
29	الاستصحاب لفس من الأدلة الأربعة
31	ضابط المسألة الاصولية فى كلام الشفخ الأعظم قدس سره و نقدها
32	فصل التفصبل بفن الحكم الثابء بالدللل الشرعى و العقلى
32	اشارة
33	الإشكالات الواردة على الشفخ الأنصارى و جوابها
36	تحقق الحال فى المقام
40	فصل حول التفصبل بفن الشك فى الراجع و المقتضى
40	اشارة
41	ذكر أخبار الاستصحاب
41	اشارة
42	فمنها: الصبحة الاولى لزرارة
42	اشارة
43	ببان الاحتمالات التى فى الروابة
43	اشارة

45	ويمكن الذبّ عنه بوجهين:
52	تقريبات الأعلام في اختصاص حجية الاستصحاب بالشكّ في الرفع
63	هل الاستصحاب أمانة شرعية أم أصل عمليّ؟
66	ومنها: الصحيحة الثانية لزرارة
66	إشارة
68	مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته
76	الاستدلال بالجملة الواقعة في ذيل الرواية
80	ومنها: الصحيحة الثالثة لزرارة
80	إشارة
82	الاحتمالات التي في مفاد الرواية
88	ومنها: رواية إسحاق بن عمّار
91	ومنها: رواية محمّد بن مسلم
92	ومنها: مكتبة علي بن محمّد القاساني
94	ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان
96	ومنها: روايات الحلّ والطهارة
102	فصل الأحكام الوضعية وتحقيق ماهيتها
102	إشارة
102	الأمر الأوّل: تقسم الحكم إلى التكليفيّ والوضعيّ
104	الأمر الثاني: أنّ وعاء وجود الأشياء إمّا الخارج أو الذهن
106	الأمر الثالث: في جعل الجزئية والشرطية والسببية استقلاًّ
114	تبيهات
114	إشارة
114	التبيه الأوّل اعتبار فعلية اليقين والشكّ وأخذهما بنحو الموضوعية
120	التبيه الثاني حول جريان الاستصحاب في مؤدّي الأمارات
124	التبيه الثالث في أقسام استصحاب الكليّ

124	اشارة
126	القسم الأول: من استصحاب الكلّي
129	القسم الثاني: من استصحاب الكلّي
129	اشارة
130	اعتراضات وأجوبة
141	القسم الثالث: من استصحاب الكلّي
141	اشارة
142	نقل كلمات بعض الأعظم قدس سرهم وما فيها
150	تذييل: حول أصالة عدم التذكية
150	اشارة
151	بيان أنحاء الشبهة في المقام
154	بحث: حول استصحاب العدم الأزلي
154	اشارة
154	الأمر الأول: النسبة في القضايا
156	الأمر الثاني: مناط الصدق والكذب في القضايا
157	الأمر الثالث: وجود الموضوع في القضايا
158	الأمر الرابع: عدم رجوع السالبة إلى المعدولة
160	تحقيق المقام
163	المختار في أصالة عدم التذكية
165	نقل كلمات الأعلام قدس سرهم وما فيها
172	التبيين الرابع جريان الاستصحاب في الامور التدريجية
172	استصحاب الزمان والحركة
177	استصحاب الزمانيات
181	شبهة المحقق النراقي رحمه الله
181	اشارة

183	أجوبة الأعلام عن شبهة المحقق النراقي
183	إشارة
188	و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال: ..
192	التبيه الخامس الاستصحاب التعليق
192	إشارة
194	تحقيق المقام
195	كلام بعض الأعظم و ما يرد عليه
201	تذنيب: في معارضة الاستصحاب التعليق مع التنجيز
201	إشارة
204	حكومة الاستصحاب التعليق على التنجيز
206	التبيه السادس استصحاب أحكام الشرائع السابقة
208	التبيه السابع في الاصول المثبتة
208	إشارة
209	حول مثبتات الإمارات
210	حال مثبتات الاصول
216	تذييل: حول الوسائط الخفية
216	إشارة
218	حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره
221	تذنيب حول ما أفاده صاحب الكفاية في تبينه الثامن يذكر فيه امور:
221	الأمر الأول: إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت
223	الأمر الثاني: استصحاب الأحكام الموضوعية
228	الأمر الثالث: في الأثر المترتب على الأعم من الوجود الواقعي و الظاهري
231	التبيه الثامن في أصالة تأخر الحادث
231	إشارة
233	ضابط اتصال زمان الشكّ باليقين

- 236 إشكال المحقق الخراساني في مجهولي التاريخ و جوابه
- 241 حول ما كان أحدهما معلوم التاريخ
- 241 اشارة
- 242 الفرع الأول: في تعاقب النجاسة و الطهارة
- 250 الفرع الثاني: في تعاقب الكرية و الملافة
- 253 التنبية التاسع في موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص
- 253 اشارة
- 256 تحقيق في المقام
- 258 حول كلمات بعض الأعلام و ما فيها
- 264 إشكال و تفصّيات
- 269 تذييب: في أخذ الزمان بنحو الاستغراق أو الاستمرار
- 271 التنبية العاشر حول المراد من الشكّ في الأدلّة
- 273 خاتمة
- 273 يعتبر في جريان الاستصحاب امور:
- 273 الأمر الأول وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة
- 273 اشارة
- 274 حول اعتبار بقاء الموضوع
- 274 اشارة
- 276 و أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره بوجهين:
- 277 توجيه شيخنا الحائري قدس سره كلام الشيخ الأعظم قدس سره
- 281 عدم كفاية الاستصحاب في إحراز موضوع القضية المستصحابية
- 282 الخلط الواقع في كلام بعض الأعظم
- 283 المناط في تشخيص وجود الموضوع
- 283 اشارة
- 286 كلام المحقق الخراساني و ما يرد عليه

- 289 الأمر الثانى فعليّة اليقين والشكّ فى الزمان الآحق .
- 289 اشارة
- 290 حول أنّ أخبار الباب هل تختصّ بالاستصحاب أو تعم غيره؟
- 298 الأمر الثالث الشكّ فى بقاء المتيقّن
- 298 اشارة
- 298 المناط فى تقديم أحد الدليلين ..
- 305 نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول و يبحث فيها فى مقامات:
- 305 اشارة
- 306 المقام الأوّل فى حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات
- 306 اشارة
- 307 كلام شيخنا الحائرى فى المقام
- 312 المقام الثانى وجه تقديم الاستصحاب على الاصول
- 316 المقام الثالث فى تعارض الاستصحابين ..
- 316 اشارة
- 317 حول ما كان الشكّ مسبباً عن الشكّ فى الآخر .
- 317 اشارة
- 317 المناط فى تقديم الأصل السببى على المسببى ..
- 320 نقل كلام الشيخ الأعظم قدس سره و نقده
- 325 حول ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن ثالث
- 325 اشارة
- 327 عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين ..
- 329 بيان وجه تساوقهما ..
- 330 حول وجهى التخيير و الجواب عنهما ..
- 333 المقام الرابع فى تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد ..
- 333 اشارة

- 334المبحث الأول في قاعدة اليد و الكلام فيها في امور:
- 334 الأمر الأول: في تحقيق معناها
- 335 الأمر الثاني: في أنّ اليد من الأمارات العقلانية
- 335 الأمر الثالث: في الأخبار الواردة فيها
- 345 الأمر الرابع: حكم اليد على المنفعة
- 348 الأمر الخامس: حول كون ذى اليد شاكاً في ملكيته
- 350 الأمر السادس: حال اليدين على شىء واحد
- 350 اشارة
- 351 حول كلام المحقق السيد الطباطبائي رحمه الله و ما يرد عليه
- 351 اشارة
- 360 أقول: في كلامه مواقع للنظر و الإشكال:
- 364 الأمر السابع: في إقامة الدعوى على ذى اليد و فروعها
- 364 اشارة
- 367 حول الاحتجاج في أمر فدك
- 367 اشارة
- 370 و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال:
- 373 الأمر الثامن: في فروع العلم بسابقة اليد
- 381 الأمر التاسع: الشهادة على الملكية اعتماداً على اليد
- 391 المبحث الثاني حال الاستصحاب مع قاعدتي التجاوز و الفراغ
- 391 اشارة
- 391 حول الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلية
- 396 الجهة الاولى: هل الكبرى المجعولة في القاعدتين واحدة أو متعددة؟
- 403 الجهة الثانية: حول جريان القاعدة في الطهارات الثلاث
- 409 الجهة الثالثة: أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي
- 412 الجهة الرابعة: عدم اعتبار الدخول في الغير

- 419الجهة الخامسة: أنّ الحكم بالمضى هل هو رخصة أو عزيمة؟
- 421الجهة السادسة: حول أنّ القاعدة من الأمارات أو الاصول؟
- 421 اشارة .
- 428 بيان أنّ القاعدة أصل محرز حيثىّ .
- 429الجهة السابعة: حول أنحاء الشكوك العارضة للمكلف .
- 429 اشارة .
- 432 كلام بعض المحقّقين وما يرد عليه .
- 432 اشارة .
- 433 حال الشكّ في العبادات .
- 435 حال الشكّ في المعاملات .
- 436 كلام شيخنا الحائزى قدس سره فى «الدرر» .
- 438 تنبيهان .
- 438 التنبيه الأوّل: اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث .
- 440 التنبيه الثانى: وجه تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب .
- 442 المبحث الثالث حال الاستصحاب مع أصالة الصحّة فى فعل الغير .
- 442 اشارة .
- 442 الأمر الأوّل: فى دليل اعتبارها .
- 444 الأمر الثانى: حول المراد من الصحّة .
- 446 الأمر الثالث: حول أقسام الشكّ فى العمل وأحكامها .
- 450 الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ فى تحقّق الشىء صحیحاً .
- 450 اشارة .
- 452 تذييب: حول الشكّ فى صحّة بيع العين الموقوفة .
- 452 اشارة .
- 454 نقل كلمات السيد الطباطبائى قدس سره وما فيها .
- 457 الأمر الخامس: اعتبار إحراز اصل العمل فى جريان أصالة الصحّة .

- 460 الأمر السادس: عدم حجية مثبتات أصالة الصحة ..
- 460 اشارة ..
- 460 و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره بوجهين: ..
- 462 الأمر السابع: حول تقدّم أصالة الصحة على الاستصحاب ..
- 466 المبحث الرابع حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة ..
- 466 اشارة ..
- 466 الأمر الأوّل: فى دليل اعتبارها ..
- 474 الأمر الثانى: القول فى التخصيص المستهجن لعمومات القرعة ..
- 479 الأمر الثالث: هل القرعة أمانة على الواقع أم أصل؟ ..
- 485 الأمر الرابع: هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟ ..
- 485 اشارة ..
- 489 تَمَمَة ..
- 492 مبحث التعارض واختلاف الأدلة ..
- 492 اشارة ..
- 494 الأمر الأوّل عدم تعارض العامّ والخاصّ ..
- 494 اشارة ..
- 495 لزوم فرض التعارض فى محيط التشريع ..
- 497 كلام المحقّقين فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ ..
- 497 اشارة ..
- 497 كلام الشيخ الأعظم قدس سره و ما يرد عليه ..
- 500 كلام صاحب الكفاية و نقده ..
- 502 كلام شيخنا الحائرى قدس سره و ما يرد عليه ..
- 504 كلام الميرزا النائيني قدس سره و نقده ..
- 507 بيان أصالتي الحقيقة و الجدّ ..
- 508 الأمر الثانى فى عدم شمول أخبار العلاج للعامّ و الخاصّ ..

- 508 اشارة
- 508 كلام المحقق الخراساني وشيخنا العلامة 0
- 508 اشارة
- 511 الإشكال على كلام العلمين 0
- 516 الأمر الثالث في إبطال قاعدة الجمع مهما أمكن، أولى
- 520 الأمر الرابع كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة وما فيه
- 522 الأمر الخامس الموارد الخارجة عن أخبار العلاج
- 522 اشارة
- 522 المبحث الأول فيما يكون من قبيل النصّ والظاهر ..
- 527 المبحث الثاني فيما عدّ من المرجّحات النوعية الدلالية
- 527 اشارة
- 527 تعارض العموم والإطلاق
- 530 وجه تقدّم العامّ على المطلق
- 531 دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- 531 اشارة
- 535 وجوه دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- 543 دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وحمل الأمر على الاستحباب
- 544 المبحث الثالث إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين
- 544 اشارة
- 544 الصورة الاولى: إذا ورد عامّ وخاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل
- 548 الصورة الثانية: إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق ..
- 550 الصورة الثالثة: إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم من وجه
- 551 الصورة الرابعة: إذا ورد عامّان بينهما عموم من وجه وخاصّ
- 552 الصورة الخامسة: إذا ورد عامّان متباينان وخاصّ
- 552 تذييب: هل تعمّ أخبار التعارض والعلاج العامّين من وجه أم لا؟

- 552 اشارة
- 555 هل المرجحات السندية جارية فى العائين من وجه أم لا ؟
- 558 المقام الأول فى المتكافين
- 558 اشارة
- 558 مقتضى الأصل على الطريقتة
- 564 مقتضى الأصل على السبببة
- 565 مقتضى الأخبار الواردة فى المقام
- 565 اشارة
- 565 نقل أخبار التخيير
- 571 نقل أخبار التوقف
- 574 جمع الشيخ الأعظم و المحقق الثانى و ما فيه
- 577 جمع العلامة الحازرى قدس سره و ما يرد عليه
- 578 وجه الجمع بين الأخبار
- 581 تشبهات
- 581 التشبه الأول: فى معنى التخيير فى المسألة الاصولية
- 583 التشبه الثانى: فى حكم تخيير القاضى و المفتى فى عمله و عمل مقلديه
- 584 التشبه الثالث: فى أن التخيير بدوى أو استمرارى
- 588 التشبه الرابع: فى صور مجىء الخبرين المختلفين فى الإخبار مع الوسطة
- 592 المقام الثانى فى الترجيح بمزية من المزاي
- 592 اشارة
- 592 الأمر الأول فى اقتضاء الأصل للتعين
- 595 الأمر الثانى فى حال أخبار العلاج
- 595 اشارة
- 595 حول إشكالى العلامة الحازرى قدس سره
- 597 الكلام حول المقبولة

- 604 الموضوع الأول: في حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب و مخالفته
- 604 اشارة
- 607 التوفيق بين الأخبار
- 608 تحقيق المقام
- 609 مرجحية موافقة الكتاب و الثمرة بين المرجعية و المرجحية
- 611 الموضوع الثاني في حال الأخبار الواردة في مخالفة العامة
- 615 الأمر الثالث هل يتعدى من المرجح المنصوص إلى غيره أم لا؟
- 615 اشارة
- 616 الوجوه التي استدلت بها الشيخ قدس سره على التعدى من المنصوص و نقدها
- 623 خاتمة: في احتمالات موافقة الكتاب و مخالفة العامة
- 628 الخاتمة في الاجتهاد و التقليد
- 628 اشارة
- 630 الفصل الأول ذكر شئون الفقيه
- 630 اشارة
- 631 الأمر الأول حكم من له قوة الاستنباط فعلاً
- 634 الأمر الثاني بيان مقدمات الاجتهاد
- 637 الأمر الثالث البحث حول منصب القضاء و الحكومة
- 637 اشارة
- 638 القضاء و الحكومة في زمان الغيبة
- 639 الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه
- 639 اشارة
- 651 هل الاجتهاد المطلق شرط أم لا؟
- 652 جواز تولي العامي القضاء و عدمه
- 652 اشارة
- 655 و يمكن تقريب الاستدلال في موضعين منها على المطلوب

- 658 هل يجوز للفقيه نصب العامي للقضاء أم لا؟
- 660 هل يجوز توكيل العامي للقضاء؟
- 662 الأمر الرابع تشخيص مرجع التقليد و الفتوى
- 662 اشارة
- 662 مقتضى الأصل: وجوب تقليد الأعلم
- 666 حول الاستدلال ببناء العقلاء في التقليد
- 666 اشارة
- 667 المشبهة في الاستدلال ببناء العقلاء وجوابها
- 668 تحقق الاجتهاد المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام
- 674 شبهة اخرى في الاستدلال على بناء العقلاء
- 677 كيفية السيرة العقلانية في حجية قول المفضول
- 677 اشارة
- 677 هل ترجيح قول الأفضل لزومي أم لا؟
- 679 أدلة جواز الرجوع الى المفضول
- 679 اشارة
- 679 الآيات التي استدلت بها
- 683 الروايات التي استدلت بها لجواز تقليد غير الأعلم
- 689 أدلة وجوب الرجوع الى الأفضل
- 689 اشارة
- 690 إشكال المحقق الخراساني قدس سره صغروباً
- 691 إشكال المحقق الخراساني قدس سره كبروباً
- 696 في حال المجتهدين المتساويين في الفضل
- 704 الفصل الثاني حول شرط الحياة لمرجع التقليد
- 704 اشارة
- 705 مقتضى الأصل في جواز تقليد الميت

706	التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميِّت
706	اشارة
707	الإشكالات التي اورد على الاستصحاب
720	الفصل الثالث في جواز العدول من مجتهد إلى آخر
728	الفصل الرابع في اختلاف الحيّ و الميِّت في مسألة البقاء
728	اشارة
729	كلام العلامة الحائري قدس سره
729	اشارة
732	الإيراد على مختار العلامة الحائري قدس سره
738	الفصل الخامس في تبدل رأى المجتهد
738	اشارة
739	المقام الأول في تكليف المجتهد بالنسبة إلى نفسه
739	اشارة
740	حال الفتوى المستندة إلى القطع
740	حال الفتوى المستندة إلى الأمارات العقلانيّة
740	حال الفتوى المستندة إلى الأمارات الشرعية
746	حال الفتوى المستندة إلى الاصول
749	المقام الثاني في تكليف المقلد مع تبدل رأى مجتده
752	فهرس الموضوعات
777	تعريف مركز

اشارة

سرشناسه: تقوى اشتهاردى، حسين، - 1304

عنوان و نام پديدآور: تنقيح الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره/ تاليف حسين التقوى
الاشتهاردى

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1378.

مشخصات ظاهرى: ج 4

شابک: 964-335-146-7 (ج.1)؛ 964-335-147-5 (ج.2)؛ 964-335-148-3 (ج.3)؛ 964-335-149-1 (ج.4)

يادداشت: عربى

يادداشت: ج. 4 - 1 (اول: 1418 ق = 1376): بهای هر جلد متفاوت

يادداشت: کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى كنگره: 8/BP159/ت7 1378 9

رده بندى ديويى: 297/312

شماره كتابشناسى ملي: م 78-12310

ص: 1

اشارة

تنقيح الاصول الجزء الثانى

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الامام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردى

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره

ص: 2

هوية الكتاب

* اسم الكتاب: ... تنقيح الأصول / ج 4 *

* المؤلف: ... حسين التقوى الإشتهاردى *

* تحقيق و نشر: ... مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنة الطبع: ... مهر 1377 - جمادى الثانى 1419 *

* الطبعة: ... الاولى *

* المطبعة: ... مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية: ... 3000 نسخة *

* السعر: ... *

جميع الحقوق محفوظة و مسجلة

لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

الاستصحاب

إشارة

هذا من تقارير مباحث الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الخمينى أدام الله أيام إفاضاته فى الاستصحاب، وهو من المباحث المهمّة فى الاصول؛ لترتب فوائد خطيرة عليه فى مقام استنباط الأحكام الفرعية.

فصل فى تعريف الاستصحاب

اشارة

قد عرّف بتعاريف لا تخلو كلّها أو جلّها عن المناقشة و الإشكال، و لا تخلو كلماتهم فى هذا المقام عن المناقضة، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

الاحتمالات التى فى الباب

فاعلم أنّ فى الاستصحاب فى مقام التصوّر و الثبوت احتمالاتٍ ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنّه من الأمارات العقلانيّة إلى الواقع.

الثانى: أنّه أمانة شرعيّة إليه.

الثالث: أنّه أصل شرعىّ مجعول لحفظ الواقع، لا أنّه أمانة إليه.

الرابع: أنّه أصل عمليّ عقلائيّ، نظير أصالة الصّحة فى فعل الغير.

الخامس: أنّه من الأحكام العقلية الغير المستقلّة؛ لأنّ إحدى مقدّماته حكم شرعىّ مع دعوى الملازمة بين الكون السابق و اللاحق.

فعلى الاحتمال الأوّل و الثالث و الخامس إطلاق الحجّة عليه صحيح، فهو حينئذٍ

من المسائل الاصولية، لكن لا يصحّ تعريفه بإبقاء ما كان؛ سواء اريد منه حكم الشارع بالإبقاء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره(1)، أم البناء العملي عليه، كما يظهر من شيخنا الحائري قدس سره(2).

أما صحة إطلاق الحجّة عليه فلاّن الحجّة: عبارة عن المنجز للواقع، و ما يصحّ العقوبة على مخالفة الواقع الذي أدى إليه، والاستصحاب بناء على الوجوه الثلاثة كذلك.

و أمّا أنه من المسائل الاصولية فلاّن المناط فيها هو البحث عمّا هو كاشف عن الواقع، و البحث في الاستصحاب- بناء على هذه الوجوه- كذلك.

و أمّا عدم صحة تعريفه حينئذٍ بإبقاء ما كان، فلاّن الأمانة بناء على هذه الوجوه هي نفس الاستصحاب، و هو غير إيجاب الشارع العمل به، أو عمل المكلف به، كما أنّ نفس خبر الواحد حجّة، و هو غير إيجاب الشارع العمل به، و غير عمل المكلف به، فإنّ إيجاب الشارع العمل به، أو نفس عمل المكلف، ليس حجّة و أمانة إلى الواقع، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب الذي هو حجّة و أمانة: بأنّه إيجاب الشارع للعمل به، أو البناء العملي من المكلف على البقاء.

فالحقّ في تعريفه بناء على هذه الوجوه أن يقال: إنّ الأمانة إمّا هو الكون السابق؛ حيث إنّ ملازم للبقاء نوعاً، وإنّ ما ثبت يدوم، و إمّا اليقين السابق.

فعلى الأوّل: لا بدّ أن يُعرّف الاستصحاب: بأنّه الكون السابق الملحق بالشكّ في البقاء، الكاشف عن الكون في الزمان اللاحق؛ أي زمان الشكّ.

و على الثاني: بأنّه اليقين السابق الكاشف عن الواقع في زمان الشكّ.

و أمّا بناء على أنّه مثل إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع لا بدّ أن يُعرف: بأنّه اليقين

1- فرائد الاصول: 320 سطر 18.

2- درر الفوائد: 509.

السابق الغير الكاشف عن الواقع.

و حينئذٍ فما جعله الشيخ الأعظم قدس سره (1) أسدّ التعاريف- بناء على ما اختاره من أنّ الاستصحاب أمانة (2)- هو أزيّف التعاريف، و ما جعله أزيّف التعاريف هو أسدّها؛ سواء اريد من الإبقاء الحكم الشرعى بالبقاء، كما صنعه الشيخ قدس سره، أم اريد منه الإبقاء العملى، كما صنعه شيخنا الحائرى قدس سره.

هذا كلّ بناء على أنّه أمانة عقلانيّة، و أمّا بناء على أنّه أمانة شرعيّة فكذلك، لكن باعتبار أنّ الملازمة بين الكون السابق و اللاحق شرعيّة بتتميم الكشف.

و أمّا بناء على أنّه ليس أمانة مطلقاً، و لا مثل إيجاب الاحتياط، بل مجرد وظيفة عمليّة شرعيّة أو عقلائيّة فى صورة الشكّ مع اليقين السابق، لا للتحفظ عن الواقع، فتعريفه: ب «إبقاء ما كان» صحيح، لكن لا يصحّ إطلاق الحجّة عليه؛ لأنّ الحجّة:

عبارة عمّا هو أمانة على الواقع و منجزّ له، أو المجموع للتحفظ على الواقع، كاحتمال التكليف فى مورد وجوب الاحتياط، فإنّ الاحتمال المذكور فيه منجزّ للواقع المحتمل، و معنى الحجّة: هو أنّ للشارع أن يحتجّ به على العبد على مخالفته عند قيام الحجّة عليه، و الاصول العمليّة ليست كذلك، بل مجرد وظيفة عمليّة و ترتيب الآثار.

مضافاً إلى أنّه بناء على ذلك فهو من المسائل الفرعيّة حتّى فى مورد استصحاب الأحكام، لا من المسائل الاصوليّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يمكن الجمع بين جميع الاحتمالات فى تعريف الاستصحاب، و ليس فى الأخبار و غيرها من الأدلّة لفظ «الاستصحاب» حتى يبيح عن معناه اللغوى، و يستظهر من سائر مشتقاته أنّه فعل المكلف، كما فى «الدّرر» (3)

1- فرائد الاصول: 318 سطر 12.

2- نفس المصدر سطر 15.

3- درر الفوائد: 509.

وغيره(1).

ثم اعلم: إنَّ القائل بأماريّة الاستصحاب يمكن أن يتمسك لذلك بالأخبار، كما يمكنه التّشبيث له ببناء العقلاء أو حكم العقل.

و القائل بأنّه أصل عمليّ يمكنه الاستناد لإثباته إلى بناء العقلاء، كما يمكنه الاستناد له إلى الأخبار؛ سواء كان لحفظ الواقع، مثل وجوب الاحتياط، أم لا مثل البراءة الشرعيّة.

فما يظهر من خلال كلام الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه إن كان أصلاً لا بدّ أن يستند فيه إلى الأخبار، وإن كان أمانة فمستنده بناء العقلاء أو العقل ليس إلا(2)، لا وجه له.

الاستصحاب ليس من الأدلّة الأربعة

نعم بناءً على أنّه مستفاد من الأخبار- كما هو الحقّ- فالبحث عن حجّيته ليس من المسائل الاصولية؛ سواء قلنا باستفادة أماريته منها أم لا، نظير إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع؛ لأنّه يبحث في الاصول عن الأدلّة التي يُستفاد منها الحكم الفرعي- أي الكتاب والسنة والعقل- لأنّ الأدلّة التي يُبحث عنها في الاصول هي التي يستدلّ بها على الفروع، مثل خبر الواحد القائم على حكم من الأحكام، وهو من السنة، وأمّا الدليل على حجّية خبر الواحد- مثل آية النبأ- فهو ليس من الأدلّة الأربعة؛ لعدم استفادة حكم فرعيّ منه، بل الدليل على الحكم الفرعي هو نفس خبر الواحد، و آية النبأ دليل على الدليل، وكذلك الاستصحاب، فإنّ قوله:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

دليل على الدليل، وهو الاستصحاب، ولا يستفاد من الحديث نفس الحكم

1- نهاية الدراية 3: 2 سطر 19.

2- فرائد الاصول: 319 سطر 14.

الشرعي، بل المستفاد منه هو نفس الاستصحاب الذي هو دليل على الحكم الفرعي، وحينئذٍ فالبحث عن حجّة الاستصحاب ليس من المسائل الاصولية؛ بناء على أنّ موضوع علم الاصول هي الأدلة الأربعة بذاتها، أو بوصف دليليتها.

فظهر من ذلك ما في ردّ الشيخ الأعظم قدس سره على ما نقل عن بعض الفحول- هو السيّد بحر العلوم على ما نقل-: من أنّ الاستصحاب دليل على الحكم الفرعي الشرعي، وأنّ قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

دليل على الدليل (1)؛ حيث ذكر قدس سره: أنّ معنى الاستصحاب الجزئي في مورد خاصّ- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه- ليس إلّا الحكم ببقاء نجاسته، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟! وهل الدليل عليه إلّا قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

(2)؟! انتهى.

و السّرّ في جعل المتقدّمين الاستصحاب من الأدلة الأربعة، هو توهمهم أنّه من الأحكام العقلية (3)- كالقياس و الاستحسانات عند العامّة- إلى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره، ولم يستندوا فيه إلى الأخبار.

و أمّا عدّد المتأخّرين إيّاه مع تشبّثهم له بالأخبار (4)، فلعلّه لأجل عدم كون موضوع علم الاصول عندهم هو الأدلة الأربعة بذاتها أو بوصف دليليتها (5).

1- فوائد بحر العلوم: 116 الفائدة 35 سطر 6.

2- فوائد الاصول: 320 سطر 14.

3- وقد استظهر ذلك الشيخ الأنصاري من كلمات الشيخ الطوسي و السيدين و الفاضلين و الشهيدين و صاحب المعالم. فوائد الاصول: 319 سطر 7.

4- فوائد الاصول: 329 سطر 19، كفاية الاصول: 440، درر الفوائد: 518، فوائد الاصول 4: 334، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 37.

5- كفاية الاصول: 22، درر الفوائد: 34، فوائد الاصول 1: 29، نهاية الأفكار 1: 18-19.

ضابط المسألة الاصولية في كلام الشيخ الأعظم قدس سره و نقدها

ثم إنه يظهر من تضاعيف كلام الشيخ الأعظم في أنه من المسائل الاصولية أو لا: أن المناط في المسألة الاصولية هو اختصاص إجرائها في موردها بالمجتهد، ولم يكن من وظيفة المقلد، والاستصحاب كذلك؛ لأن إجراءه في مورده- أعنى صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي- مختص بالمجتهد، ولا حظ للمقلد فيه، فإن المسائل الاصولية حيث إنها ممهدة لاستنباط الأحكام من الأدلة، اختص البحث فيها بالمجتهد، ولا حظ لغيره فيها.

ثم أورد على نفسه: بأن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد إنما هو لأجل أن موضوعها- وهو الشك في بقاء الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه- لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه- وهو الدليل على طبق الحالة السابقة و ترتيب آثارها- مشترك بين المجتهد والمقلد.

وأجاب عنه: بأن جميع المسائل الاصولية كذلك، فإن وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثار الصدق عليه لا يختص بالمجتهد. نعم تشخيص مورد خبر الواحد و تعيين مدلوله مختص به؛ لتمكّنه من ذلك و عجز المكلف المقلد عنه، فكان المجتهد نائب عنه في ذلك (1). انتهى.

أقول: هذا المناط و الملاك غير مطرد و لا منعكس، فإن كثيراً من القواعد الفقهية كذلك، مثل قاعدة اليد، و استفادة ضمان الأيادي المتعاقبة منها، و مثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و بالعكس، فإن المكلف المقلد لا يتمكّن من حفظ حدودها و تشخيص مواردها، و كثير من المسائل الاصولية ممّا يتمكّن المقلد من دركها، و لهذا يُرجع فيها إلى العرف و العقلاء.

فصل التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي والعقلي

إشارة

وكيف كان فقد ذكر الشيخ في الاستصحاب تفصيلين:

أحدهما: التفصيل بين استصحاب الأحكام العقلية والأحكام الشرعية المستفادة من حكم العقل وبين الأحكام الشرعية، بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول.

ثانيهما: التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع وجريانه في الثاني دون الأول.

أمّا التفصيل الأول: فخلاصة بيانه: هو أنّ الأحكام العقلية كلّها مُبتنية على المناط والملاك، ولا يحكم العقل إلاّ مع تبين موضوعها مفصلاً، ففيما لم يتبين العنوان الذي هو موضوع حكمه لا يحكم عليه، وبعد تبينه ووضوحه فحكمه دائم لا يزول عنه، والشك في بقاء حكمه لا بدّ أن يرجع إلى الشك في بقاء موضوعه؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح، كلّها راجعة إلى قيود الموضوع الذي هو فعل المكلف، فالشك في حكم العقل مرجعه إلى الشك في موضوعه حتّى الشك في الرفع، ويشترط في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع والعلم ببقائه.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّ المناط الواقعي فيها غير معلوم، ولهذا يشكّ في بقائها و عدمه في الزمان اللاحق، فتستصحب؛ لأنّ موضوع الاستصحاب فيها عرفيّ يمكن صدق بقائه عرفاً مع انتفاء بعض الحالات السابقة(1). انتهى.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري و جوابها

و اورد عليه بوجوه:

الأول: أنّ دعوى دُخِلَ كلّ خصوصيّة مأخوذة في موضوع حكم العقل في مناط حكمه واقعاً، ممنوعة؛ بدهة أنّه ربّما لا يُدرك العقل دُخِلَ خصوصيّة في مناط الحسن و القبح، وإنّما أخذها لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصية هو المتيقّن من قيام مناط الحسن و القبح فيه، مع احتمال عدم دُخْلِها واقعاً في المناط، كحكمه بقبح الكذب الضارّ الذي لا نفع فيه لأحد، فإنّه يمكن أن يكون حكمه فيه بذلك لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقّن من قيام مناط القبح فيه، مع احتمال عدم دُخْلِ خصوصيّة عدم نفعه لأحد في قبحه، فمع انتفاء تلك الخصوصية- وإن لم يحكم العقل بالقبح- لكن يستصحب الحكم الشرعيّ المستكشف منه؛ لاحتمال بقائه(2).

الثاني: سلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون موضوع حكم العقل مبيّناً، و أنّه لا بدّ أن يُدرك دُخِلَ جميع الخصوصيّات المأخوذة فيه في مناط حكمه، و لها قوام الموضوع في نظر العقل، لكنّ الملازمة بين حكم العقل و الشرع إنّما هي في مقام الكشف و الدلالة و الإثبات، و أمّا في مقام الثبوت فيمكن قيام حكم الشرع فيه بملاك آخر، مثلاً: الكذب

1- فرائد الاصول: 325 سطر 2 و 378 سطر 7.

2- كفاية الاصول: 438، فوائد الاصول 4: 321-322، درر الفوائد: 516.

مع جميع الخصوصيات المتقدمة تمام الملاك للحكم العقلي بالقبح، وأن لجميع الخصوصيات دخلاً فيه في نظر العقل، فيستكشف منه الحكم الشرعي، لكن يمكن أن يكون هناك ملاك آخر لحكم الشرع بالحرمة يقوم مقامه فاقد الخصوصيات، وحينئذ فيشك في بقاء ذلك الحكم الشرعي المستكشف منه، فيستصحب عند فقدها(1).

الثالث: مع قطع النظر عن ذلك أيضاً، لكن يمكن قيام ملاك الحكم الشرعي بالأعم من الواجد لبعض الخصوصيات و الفاقدها، فإنه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عما عداه يستقل به، فيمكن أن يقال: إن لخصوصية الضرر دخلاً في مناط حكم العقل بقبح الكذب مع عدم دخله في مناط الحكم الشرعي بحرمة، وأن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، أوسع من موضوع الحكم العقلي، فيحتمل بقاؤه مع انتفاء بعض الخصوصيات، فيستصحب(2).

أقول: على فرض تسليم أنه لا بد من تبين موضوع حكم العقل، وأنه لا يحكم إلا بعد ذلك دخالة جميع الخصوصيات المأخوذة في الموضوع، فالإيرادان الأخيران غير متوجهين إلى ما ذكره الشيخ قدس سره:

أما الأول منهما: فلائنه بعد تسليم ما ذكر، و تسليم ثبوت الملازمة بين حكم العقل و الشرع، كما هو المفروض، فيه: أن معنى الملازمة المذكورة: هو أن القيود المأخوذة في موضوع حكم العقل لو كانت دخيلة في حكم العقل بالحسن و القبح و ملاكهما، فهي دخيلة في الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بذلك، فهناك ملاك واحد تام قائم بموضوع واحد مع تلك الخصوصيات، فهذا الشخص من الحكم الشرعي قائم بهذا الموضوع الواحد لتلك الخصوصيات، و لا يمكن بقاؤه مع انتفاء

1- حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراساني: 177 سطر 9، كفاية الاصول: 438، فوائد الاصول 4: 322.

2- كفاية الاصول: 438، فوائد الاصول 4: 322-323، حاشية الكفاية للبروجردى 2: 343.

بعضها، اللهم إلا أن يكون هناك حكم آخر قائم بفاقدتها، و معه فاستصحاب شخص هذا الحكم لا معنى له؛ للقطع بزواله بزوال بعض الخصوصيات وإن احتمل وجود شخص آخر منه.

و أما استصحاب الجامع بينهما، وهو استصحاب الكلّي من القسم الثالث، ففيه:

أنّ هذا الاستصحاب- على فرض تسليمه- لا يصحّ في الأحكام الشرعيّة- كما تقدّم- لأنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتّب أثر شرعيّ على مستصحاباتها، وإن لم يعتبر ذلك في استصحاب نفس الحكم الشرعيّ، لكن الجامع بين الحكمين الشرعيّين- مثل حرمة الكذب و حرمة الكذب الضارّ- المنطبق عليهما، ليس من الأحكام الشرعيّة، و لا ممّا يترتّب عليه أثر شرعيّ، و مع انتفائهما لا يصحّ استصحابه.

و أمّا الثاني منهما:- أي الإيرادين الأخيرين على الشيخ قدس سره- ففيه: بعد تسليم ما ذكر، أنّ معنى أعميّة موضوع حكم الشرع: هو أنّ للموضوع له- أي طبيعة الكذب- ملاكاً واحداً، و أنّ له- مقيداً بقيد الضارّ- ملاكاً آخر، و أنّ هناك حكماً شرعيّاً تبعاً لحكم العقل؛ لأنّه لا يعقل عدمه مع تسليم الملازمة بين حكم العقل و الشرع، و إنكاره إنكاراً للملازمة بينهما المفروض وجودها، و حينئذٍ فجميع القيود التي لها دخّل في حكم العقل على هذا الموضوع المقيد، دخيلة في موضوع حكم الشرع المستفاد من حكم العقل أيضاً، فله حكم خاصّ شخصيّ قائم به.

فقولكم: إنّهُ يمكن أن يكون للأعمّ حكم شرعيّ: إن اريد به هذا الحكم الشرعيّ المستفاد من حكم العقل المتعلّق بهذا الموضوع المقيد، فلا يعقل بقاؤه بعد انتفاء بعض القيود التي فرض دُخُلها فيه و انتفاء الحكم العقليّ.

و إن اريد به انتفاؤه و ثبوت حكم شخصيّ شرعيّ آخر، يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوّل.

فهذان الإيرادان لا يتوجّهان على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، بعد تسليم اعتبار

تبيين موضوع حكم العقل مفصلاً.

وإنما الكلام في الإراد الأول، وهو أنه هل يمكن الإجمال والإبهام في موضوعات الأحكام العقلية؛ بأن يحكم العقل بحكم على مرگب من أجزاء لا يدرك دُخَلَ جميعها في حكمه، ويحتمل عدم دُخَلَ بعضها في حسن الشىء وقبحه، فيحكم عليه من باب أنه القدر المتيقن دُخَله فيه، أو لا- يمكن ذلك، بل لا- بد أن يكون موضوع حكمه مُبَيَّنًا مفصلاً، وأنه لا يحكم إلا بعد دُخَله جميع القيود أو بعضها المعين؟

وجهان:

من أن عالم العقل عالم التجرد والتجزئة، فلا يمكن الإجمال والإهمال في أحكامه على موضوعاتها، فإنه لو أدرك قبح مطلق الكذب، فهو يدرك أن قيد المُضَيَّرِيَّة لا دُخَلَ له في هذا الحكم، وإن أدرك دُخَلَ قيد المُضَيَّرِيَّة وأنه حيث إنه مُضَرَّ قبيح، فهو يدرك دُخَلَ هذا القيد في موضوع حكمه- أى الكذب- وأن الموضوع هو المقيّد بهذا القيد.

نعم قد يطرأ الشك بسبب طُروء بعض الخصوصيات الخارجية، وإلا فلا إجمال ولا إهمال في موضوع حكمه؛ أى العنوان الكلى.

ومن حيث إنه يمكن أن يقال: إنه ليس للعقل نورانية بها يدرك جميع الحقائق تفصيلاً بما هي عليها، ولذلك اختلف أرباب المعقول في المباحث العقلية والمطالب الكلامية، فيمكن تصوّر الإجمال والإبهام في موضوعات الأحكام العقلية.

وبالجملة: ما أفاده الشيخ قدس سره- من دعوى إدراك العقل جميع مناطات حكمه وملاكاته وقيود موضوع حكمه مفصلاً ومبيّناً، ومع عدمه لا يحكم بحكم- محلّ تأمل وإشكال.

تحقيق الحال في المقام

ثم على فرض تسليم ذلك لكن لا يختل بذلك استصحاب الأحكام الشرعية

المستفادة من الأحكام العقلية؛ حيث إن موضوعها غير موضوعات الأحكام العقلية.

توضيح ذلك: إن العناوين الكلية المتعلقة للأحكام الشرعية الابتدائية؛ الغير المستندة إلى الأحكام العقلية، وكذلك المستكشفة من الأحكام العقلية، تتغير بسبب تغير بعض الخصوصيات والقيود المأخوذة فيها؛ حيث إنها ليست من الحالات الطارئة عليها لثلاً تتغير بتغيرها، بل جميعها مقومات للموضوع، ويتغير عنوان الموضوع بتغيرها، فإن الإنسان الأبيض مغاير للإنسان المطلق بدون هذا القيد، و استصحاب حكم أحدهما إلى الآخر إسرائاً حكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن لو تعلق حكم شرعي بعنوان من العناوين، كما لو فرض استكشاف حكم شرعي من حكم عقلي - مثل حرمة العصير العنبى إذا غلا - فمصاديق هذا العنوان - وهى هذا العصير و ذاك - محكومة بهذا الحكم التعليقى بعد انطباق العنوان الكلى - المحكوم بهذا الحكم الكلى - عليها، فيسرى الحكم إلى مصاديق هذا العنوان، فيقال:

هذا العصير - الموجود فى الخارج المشار إليه - إذا غلا - يحرم، فإذا جفّ و صار زيبياً يشكّ فى بقاء ذاك الحكم الشخصى على هذا الموضوع الخارجى المشار إليه و عدمه، فلا مانع من استصحابه؛ لبقاء الموضوع بشخصه و عينه.

و كما لو فرض حكم العقل بإنقاذ كل غريق مؤمن، و استكشف منه حكم الشرع بذلك، و فرض أنّ زيدا أحد مصاديق ذلك العنوان، فهو محكوم بوجوب إنقاذه، فلو شكّ فى وجوب إنقاذه بعد ذلك من جهة الشكّ فى زوال إيمانه و عدمه، فإنه لا مانع من استصحاب وجوب إنقاذه الثابت قبل هذا الشكّ مع بقاء الموضوع بالحسّ و العيان.

و بالجملة: موضوع حكم العقل غير موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع حكم العقل عنوان كلىّ و مفهوم عامّ، و موضوع الاستصحاب مصادقه، و تختلف

العناوين باختلاف قيودها و تغييرها، بخلاف المصاديق (1).

و حينئذٍ فإن أراد الشيخ قدس سره منع استصحاب الأحكام الكلّية الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية المتعلقة بعناوينها الكلّية فهو صحيح لا غبار عليه.

وإن أراد منع استصحاب الأحكام المذكورة المتعلقة بالمصاديق بعد انطباق العناوين الكلّية- المتعلقة للحكم الكلّي - عليها و انحلاله فهو ممنوع؛ لما عرفت من عدم الإشكال في استصحاب أحكام المصاديق لبقاء موضوعها عرفاً و اتحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة فيه و استصحاب الحكم فيها ليس إسراء له من موضوع إلى آخر.

1- و كان بعض الأعاظم قدس سره- الميرزا الكبير- يسأل من بعض الطلبة عن مورد الاستصحاب، فإنّ الأحكام الشرعية متعلّقة بالموضوعات العرفية، فإن كان الموضوع باقياً عرفاً كفى الدليل الأوّل في ثبوت الحكم عليه، و لا يفتقر إلى الاستصحاب، و إلا فلا يصحّ الاستصحاب أيضاً؛ لاشتراط بقاء الموضوع فيه عرفاً. و يمكن الجواب عنه بما ذكرناه، فإنّ العناوين الكلّية تتغيّر بتغيّر قيودها، و معه فلا تشمل الأدلّة، و لا يجرى الاستصحاب أيضاً، بخلاف مصاديقها، فإنّه يشكّ بتغيّر قيودها، فيجرى الاستصحاب فيها مع تغيّر بعض قيودها. منه دام ظلّه.

فصل حول التفصيل بين الشكّ في الرفع و المقتضى

إشارة

و أمّا الكلام فى التفصيل الثانى الذى اختاره الشيخ الأعظم قدس سره (1)، و تبعه جمع من الأعظم كالميرزا النائينى (2) و المحقّق العراقى (3)، و نقله (4) عن المحقّق فى «المعارج» (5)، و هو التفصيل بين الشكّ فى الرفع و بين الشكّ فى المقتضى، و جريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

فلا بدّ أوّلاً من بيان المراد من المقتضى، ثمّ الكلام حول هذا التفصيل.

فنعول: المراد من المقتضى - كما يظهر منه قدس سره فى التنبهات - هو كون المستصحب ممّا له استعداد البقاء إلى زمان الشكّ، و لكن احتمال حدوث الرفع له، فالشكّ فيه إنّما هو لأجل احتمال وجود الرفع له؛ بحيث لو علم بعدمه كان باقياً قطعاً،

1- فرائد الاصول: 328 سطر 12.

2- فرائد الاصول 4: 331.

3- نهاية الأفكار (القسم الثانى) 4: 75-76.

4- فرائد الاصول: 328 سطر 13.

5- معارج الاصول: 206.

فى قبال ما إذا لم يحرز استعداد بقائه إلى ذلك الزمان، فيشكّ فى بقائه و لو مع العلم بعدم الرفع(1).

و الظاهر أنّ هذا غير ما نقله عن المحقق قدس سره فى ضمن كلامه فى مقام الاحتجاج للقول التاسع(2)، فإنّه قال- على ما حكى عنه-: و الذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً، و جب الحكم باستمراره كعقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً، فإذا وقع الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً؛ لأنّ المقتضى للتحليل- و هو العقد- اقتضاه مطلقاً، و لا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء أو لا، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى(3). انتهى.

فإنّ ظاهره كما ترى: أنّه قدس سره فرض كون الدليل مقتضياً للحكم فى الزمان الثانى، و هو غير ما ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل و تفسير الاقتضاء بما له استعداد البقاء و اقتضاؤه من غير فرق بين الأحكام و الموضوعات، فتأمل جيّداً.

ذكر أخبار الاستصحاب

إشارة

و كيف كان لا بدّ فى المقام من ملاحظة الأخبار و مضامينها؛ و أنّ الاستفادة منها حجّية الاستصحاب مطلقاً أو فى خصوص الشكّ فى الرفع، و أنّه هل يستفاد منها الكليّة و حجّية الاستصحاب حتّى فى غير موردها مطلقاً فى الأحكام و الموضوعات، أو لا؟

1- انظر فرائد الاصول: 327 سطر 19.

2- نفس المصدر: 360 سطر 18.

3- معارج الاصول: 209-210.

فمنها: الصحيحة الاولى لزارة

اشارة

رواها الشيخ ياسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زارة، قال:

قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟

فقال: (يا زارة قد تنام العين، ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء).

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: (لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنما ينقضه بيقين آخر)

(1).

ولا يضربها الإضمار؛ لأن راويها زارة، وهو لا يسأل إلا عن الإمام عليه السلام.

والظاهر أن شبهة زارة حكمية مفهومية، وإجمال مفهوم النوم عنده مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء، وشكّه في أنّ الخفقة نوم أو لا، فالسؤال إنما هو عن ناقضية الخفقة والخفتين مع العلم بتحققهما.

أو لأجل أنّ للنوم مراتباً مع علمه بناقضية بعض مراتبه، وهو ما لو استولى على القلب والاذن، وشكّه في ناقضية بعض آخر منها، وهو ما لو استولى على العين فقط.

أو لأجل أنّه كان يعلم بأنّ الخفقة ليست نوماً، لكن احتمال ناقضيته أيضاً مستقلاً، وحينئذٍ فالمراد من قوله: (الرجل ينام) هو تهيؤه للنوم والإتيان بمقدّماته من

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

مدّ الرجلين ونحوه، فإنّه يُطلق عليه النوم أيضاً.

ويظهر من جواب الإمام عليه السلام: أنّ النوم قسمان: أحدهما: المستولى على العين فقط. الثانى: المستولى على القلب والاذن أيضاً.

ويُستفاد من قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شىء) أنّ الشبهة فيه موضوعيّة، والسؤال إنّما هو عن المشخّص لغلبة النوم على القلب والاذن وعلامته.

و محلّ الاستشهاد هو قوله:

(لا، حتّى يستيقن...)

إلى آخره.

بيان الاحتمالات التى فى الرواية

إشارة

وفى قوله:

(وإلا فإنّه على يقين)

احتمالات:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ الجزاء محذوف؛ أى: وإن لم يستيقن أنّه قد نام فهو باقٍ على وضوئه، وقوله:

(فإنّه على يقين من وضوئه)

علة للجزاء قامت مقامه، نظير قوله تعالى: «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ» (1) ونظائره التى ذكرها فى «الفرائد» (2)، ويستفاد منه قاعدة كليّة، و هى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ مطلقاً، وإنّما ذكر الوضوء لأجل أنّ السؤال عنه، وأنّه أحد المصاديق، فقوله:

(فإنّه على يقين)

صُغرى القياس، والكبرى هى

(ولا ينتقض اليقين بالشكّ أبداً)

. وعلى فرض الشكّ فى أنّ الوضوء قيد أم لا- يمكن رفعه بظهور اللام فى الجنس و ظهور الطبيعة فى الإطلاق، إلا أن يدلّ دليل على

خلافه، و لهذا يقال: إنّ القيد الوارد مورد الغالب، لا يوجب صرف ظهور المطلق فى الإطلاق؛ لعدم إحراز قيديّته، و ما نحن فيه من هذا القبيل، إلا أن يقال: إنّ الأخذ بالظواهر إنّما هو لبناء العقلاء عليه، و مع وجود ما يصلح للقرينية لصرف الكلام عن ظهوره، لم يُحرز هذا البناء، فإنّه على

1- يوسف (12): 77.

2- فرائد الاصول: 329 سطر 22.

فرض عدم استفادة القيدية لا يُستفاد منه الإطلاق أيضاً، فلا تدلّ الرواية على الاستصحاب في غير الوضوء.

ولا مناص عن هذا الإشكال إلا بإلغاء قيدية الوضوء- كما هو الظاهر- لأنّ تعليق النقص باليقين في قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين)

في المتفاهم العرفي العقلاني، ظاهر في أنّ تمام الموضوع لحرمة النقص هو نفس اليقين، لا- اليقين بالوضوء، وأنّه لا دُخُل للوضوء في الحكم، فاليقين من حيث إنّهُ أمرٌ مبرمٌ مستحكم، لا يجوز نقضه بالشكّ، ولا يختلف الحكم فيه باختلاف متعلّقه.

مضافاً إلى منع ظهور قوله:

(من وضوئه)

في القيدية بحيث لا يمكن رفع اليد عنه؛ لما عرفت من أنّ ذكره إنّما هو لأجل أنّه مورد السؤال؛ مع ظهور الكبرى المذكورة في الكلّية.

نعم هنا إشكال آخر- بناء على ما ذكره الشيخ قدس سره من قيام العلة مقام المعلول:-

وهو أنّ ظاهر الرواية، استصحاب الوضوء، ولا ريب أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ في النوم، ومقتضى ما ذكره من عدم جريان الأصل المسببي مع جريانه في السبب(1)، هو استصحاب عدم تحقّق النوم، فالمقام مقام جريان أصالة عدم وقوع النوم، لا الوضوء(2).

و يمكن الذب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ ذلك إنّما هو مع جريان الأصل السببي الغير الجارى في المقام؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، فإنّ التضادّ بين النوم والوضوء وإن كان شرعيّاً وبجعل الشارع، لكن استصحاب عدم أحد الضدّين، لا يثبت وجود الضدّ الآخر، وليس له أثر شرعيّ يترتّب عليه؛ لأنّ بقاء الوضوء من الآثار و اللوازم العقلية لعدم أحد

1- فرائد الاصول: 424 سطر 22، كفاية الاصول: 490، فوائد الاصول 4: 415.

2- نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 39.

الأحداث و نواقض الوضوء.

و ثانيهما: أنّ الإمام عليه السلام ليس في المقام بصدد الجواب عن المطالب العلميّة، و أنّ بقاء الوضوء مترتب على أيّ شيء، بل بصدد بيان جواب السؤال عن الوظيفة و الحكم الشرعي، كالفقيه إذا سئل عن حكم من الأحكام؛ لأنّه مورد ابتلائه، فإنّه إنّما يجيب و يبيّن له ما هو وظيفته في مقام العمل و الحكم الشرعي، لا المطالب العلميّة.

الثاني من الاحتمالات: هو أنّه قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شيء...) إلى آخره، سؤال عن وجوب الوضوء و عدمه عند ذلك، و قوله عليه السلام: (لا) يعني لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنّه قد نام، و قوله عليه السلام:

(وإلا...)

راجع إلى قوله عليه السلام:

(لا، حتى يستيقن)

؛ أي: و إن لم يكن كذلك- و حكم بوجوب الوضوء عليه- يلزم نقض اليقين بالشكّ، و لا يجوز ذلك، و حينئذٍ فلا يحتاج إلى تقدير الجزاء، كما ذكره الشيخ قدس سره، و معه فاستفادة الكلّيّة- بحيث تعمّ غير باب الوضوء- أسهل و أظهر، و هذا الاحتمال لم أره في كلمات القوم.

الثالث من الاحتمالات: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً، و هو أنّ قوله عليه السلام:

(وإلا)

يعنى: و إن لم يستيقن أنّه قد نام، و قوله عليه السلام:

(فإنّه على يقين)

هو الجزاء نفسه، لا أنّ الجزاء محذوف قامت علته مقامه، و معنى قوله:

(فإنّه على يقين)

هو أنّه لا يجب عليه الوضوء ليصحّ جعله جزاء للشرط⁽¹⁾، لكن بناء على هذا الاحتمال لا يُستفاد منه القاعدة الكلّيّة؛ لأنّ قوله:

(و لا ينقض اليقين بالشكّ)

- بناء على هذا الاحتمال- عطف على الجزاء، و ليس بصورة القياس ليستفاد منه الكلّيّة.

الرابع من الاحتمالات: ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره، و نفى عنه الشبهة، و هو أنّ الجزاء هو قوله عليه السلام:

(فإنه على يقين)

بتأويله إلى الجملة الإنشائية، وأنّ المعنى:

1- فوائد الاصول: 330 سطر 6.

وإن لم يستيقن أنه قد نام، يجب عليه البناء على طبق اليقين بالوضوء والعمل به، واحتمال أنه علة للجزاء المقدّر قام مقامه ضعيف غاية الضعف، وإن قواه الشيخ قدس سره؛ بدهة أنه على هذا يلزم التكرار في الجواب؛ وبيان حكم السؤال مرتين بلا فائدة فيه، فإن قوله عليه السلام:

(لا، حتى يستيقن)

يراد به: أنه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدّر جزء قوله عليه السلام:

(وإلا...)

بمثل ما أجاب به أولاً، يلزم التكرار في الجواب بدون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حازة (1). انتهى.

أقول: ذكر الجملة الخبرية في مقام الإنشاء، مثل

(يعيد الصلاة)

(2) إنما هو أبلغ في الحث على الإتيان بالمأمور به؛ لأنه فرض وجوده قطعاً، فذكر الجملة الخبرية حينئذٍ بداعي الإنشاء لذلك.

فما ذكره قدس سره: من تأويل قوله:

(فإنه على يقين)

- الذي هو جملة إخبارية- إلى جملة إنشائية: إن أراد أنه إنشاء لتحقق اليقين و حصوله في هذا الظرف من الزمان، وأنه على يقين تعبداً، فهو لا يناسب المقام وإن صح في نفسه؛ لأنه لا معنى للتعبّد بحصول اليقين بالوضوء وإنشاء تحقّقه وعدم الشك فيه.

وإن أراد منه أنه بعث إلى تحصيل اليقين، مثل قوله:

(لا ضرر ولا ضرار)

(3)، وقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (4) بناءً على المشهور من أنه إنشاء (5).

1- فوائد الاصول 4: 336-337.

2- تهذيب الأحكام 1: 127/45، الاستبصار 1: 8/88، وسائل الشيعة 1: 193، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 9، الحديث 10.

3- الكافي 5: 2/292، تهذيب الأحكام 7: 651/146، الفقيه 3: 648/147.

4- الحج (22): 78.

5- نهاية الدراية 2: 321 السطر الأخير، قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 18 السطر الأخير.

و مثل قوله عليه السلام:

(يعيد)

فى مقام الأمر بالإعادة، و حينئذٍ فقوله:

(فإنه على يقين من وضوئه)

إنشاءً و بعثٌ إلى تحصيل اليقين، لا البناء على اليقين، فهو يُنتج خلاف المراد؛ لأنَّ مرجعه إلى الأمر بالوضوء لتحصيل اليقين به.

و إن أراد أنه يستفاد الأمر بالبناء على اليقين و العمل على طبقه فهو لا يصحّ إلا مع التقدير.

ثم إنَّ ما ذكره قدس سره مستلزم للتكرار الذى يوجب الحزازة، لا ما ذكره الشيخ قدس سره (1)؛ لأنَّ قوله عليه السلام: (لا)- بناء على ما ذكره الشيخ- إنما ذكر توطئة و تمهيداً لما ذكره بعد ذلك، و لا حزازة فيه، بخلافه بناء على ما ذكره، فإنه عليه السلام ذكر أولاً عدم وجوب الوضوء بقوله: (لا)، فلا وجه لتكراره بقوله:

(فإنه على يقين)

. ثم إنَّه يظهر من صدر كلامه رحمه الله فى التقريرات: أنَّ قوله عليه السلام:

(فإنه على يقين من وضوئه)

صغرى لقوله:

(و لا ينقض اليقين بالشكّ)

، و أنه بصورة القياس (2)، و هو ينافى جعله جزاءً و إنشاءً؛ لأنه قد تتقدّم المقدمتان- أى الصغرى و الكبرى- فى القياس على النتيجة، و قد يعكس، فبناء على ما ذكره فهو من هذا القبيل؛ أى تقدّم النتيجة على المقدمتين، مثل «لا تشرب الخمر لأنه مسكر، و كلّ مسكر حرام»، مع أنه لا يمكن جعله من قبيل ذلك؛ لاحتياجه إلى دخول الفاء أو اللام فى قوله:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

. و على أىّ تقدير فبناء على هذا الاحتمال لا يُستفاد منها الكلّية أيضاً؛ لأنَّ الكلّية إنّما تستفاد إذا كان قوله: (لا) قد ذكر توطئةً و تمهيداً مع دخول الفاء أو اللام على قوله:

(و لا ينقض اليقين بالشكّ)

؛ ليصير من باب تقدّم نتيجة البرهان، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثانى منتفٍ.

1- فوائد الاصول: 329 سطر 22.

2- فوائد الاصول 4: 335-336.

وَأَمَّا بِنَاءِ عَلَى الاحتمال الأول والثاني فيستفاد منه الكليّة.

ثمّ على فرض عدم دلالة الرواية بنفسها على الكليّة يمكن استفادتها منها بإلغاء الخصوصيّة للوضوء، فإنّه نظير قول زرارة في الرواية الأخرى:

(أصاب ثوبى دم رعاف)

(1)، فإنّه لا ريب في عدم دخالة ثوب زرارة وكون الدم، دم رعاف وكذا الدم في الحكم عرفاً، فكذلك الوضوء، وأنّ المتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام الموضوع للاستصحاب هو اليقين السابق، فتعمّ كلّ يقين سابق وشكّ لاحق، ولا فرق في ذلك بين الاحتمالات المذكورة في مفاد الرواية ومعناها.

تقريبات الأعلام في اختصاص حجّة الاستصحاب بالشكّ في الرافع

نعم هنا كلام آخر هو: أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قال: استدلل المتأخرون بالعمومات الواردة في الباب لحجّة الاستصحاب مطلقاً؛ سواء كان الشكّ في الرافع أو المقتضى، واختار هو قدس سره حجّيته في خصوص الشكّ في الرافع تبعاً للمحقّق قدس سره (2)، ونزل العمومات عليه (3)، ومن القائلين بحجّيته مطلقاً الميرزا الشيرازي والسيد الاستاذ محمّد الفشاركي (4) و شيخنا الحائري (5) قدس الله أسرارهم.

فلا بدّ من ملاحظة الأخبار، وأنّه هل يُستفاد منها حجّيته مطلقاً؛ حتّى في صورة الشكّ في المقتضى أو لا؟

-
- 1- تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 2: 1053، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.
 - 2- معارج الاصول: 209-210.
 - 3- فرائد الاصول: 336 سطر 9.
 - 4- انظر ما نقله عنهما المحقّق الحائري في درر الفوائد: 522.
 - 5- درر الفوائد: 520.

فنقول: لا ريب في أنّ المصحح في إطلاق النقص و تعليقه باليقين هنا، ليس هو جهة قيامه بالشخص من حيث إنه صفة خاصّة قائمة به لافتقار إسناد النقص إلى شىء أن يكون هذا الشىء أمراً مُبرماً، و قيام اليقين بصاحبه ليس أبرم من قيام الظنّ و الشكّ بالظانّ و الشاكّ، بل قيام الشكّ به أبرم و أسدّ كما في الشكّاك، و ليس المصحح له إضافة اليقين إلى المتيقّن أيضاً؛ لعدم الفرق فيه بين كون المتيقّن أمراً ممتدّاً أو لا، بل المصحح له- الذى به امتاز اليقين عن أخويه في صحّة استعمال النقص فيه دونهما- هو نفس اليقين، فإنّه في نظر العرف أمر مُبرم مُستحكم، حتّى استُعير له لفظ الحبل، فكأنّه حبل مستحكم، كما أنّ استعمال النقص و إطلاقه في قوله تعالى: «وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا»(1)، و كذلك العهد، إنّما هو لأجل أنّ اليمين و العهد أمران مبرمان كالحبل، كما قال ابن التيهان لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: (إنّ للقوم علينا أحبّالاً هل تنقضوها)(2)؟

و من الواضح عدم دُخُل الجرى العملى و البناء على طُبُق اليقين في ذلك أيضاً، كما ذكره الميرزا النائينى قدس سره(3).

و بالجملة: نسبة النقص إلى اليقين إنّما هو بملاحظة أنّ إضافة اليقين إلى متعلّقه، إضافة مُبرمة مستحكمة، بخلاف إضافة الظنّ و الشكّ إلى متعلّقهما، فإنّها إضافة ضعيفة، خصوصاً في الشكّ، فإنّ إضافته ترديدية، و لا فرق في صحّة إسناد النقص إلى اليقين بين ما كان للمتيقّن دوام و استمرار لو لا الراجع و المانع أولاً، و التفصيل بين الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى الراجع مبنى على الفرق بينهما.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى التفصيل- الذى اختاره الشيخ قدس سره تبعاً للمحقّق قدس سره- بين صورة الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى الراجع مع إحراز استعداد بقاء المستصحب باعتبار

1- النحل (16): 91.

2- السيرة النبوية لابن هشام 2: 85.

3- فوائد الاصول 4: 336.

الاستصحاب في الثاني دون الأول، فإنه قدس سره قال في بيان ذلك: ووجهه أن النقض:

عبارة عن رفع الأمر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك، فلا بد أن يكون متعلقه ما له استمرار واتصال، وليس هو نفس اليقين؛ لانتقاضه بالشك بدون اختيار المكلف، فلا يقع في حيز التحريم ولا أحكام اليقين من حيث إنه وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد منه بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين؛ لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى ذلك، وحينئذ فلا بد أن يكون أحكام المتيقن بنفسه مما له استمرار في نفسه لو لا الناقض (1). انتهى.

ومحصل الإشكال فيه: أننا لا نسلّم أن إطلاق النقض هنا إنما هو باعتبار المتيقن، وليس المراد به مطلق ترك العمل وترتيب الآثار أيضاً، وليس الأمر دائراً بينهما.

بل هنا وجه ثالث: هو أن إسناد النقض إلى اليقين إنما هو باعتبار نفسه وذاته؛ حيث إن له نحو إبرام واستحكام، بل لا معنى لما ذكره في بعض الأمثلة، كما لو فرض أن المتيقن حياة زيد، ولا معنى للحكم بحرمة نقض حياة زيد بالشك فيها.

وذكر الميرزا النائيني قدس سره - في بيان اختصاص حجّة الاستصحاب في خصوص الشك في الراجع - تقرّيبين:

أحدهما: أنه ليس المراد باليقين في الخبر نفس اليقين بما أنه صفة نفسانية؛ لعدم إمكان إضافة النقض إليه بهذا المعنى، ولا بلحاظ آثاره؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، بل إنما هو بلحاظ ما يستتبع من الجرى على ما يقتضيه المتيقن حكماً كان أو موضوعاً، لا باستعمال اليقين في المتيقن، كما صنعه الشيخ قدس سره، بل المراد نقض اليقين بما أنه يستتبع

الحركة على وفق المتيقن، فأخذه في الأخبار إنّما هو باعتبار أنّه كاشف وطريق إلى المتيقن، بل يمكن أن يقال: شيوخ إضافة النقص إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما هو بهذا الاعتبار، فلا يقال: «انتقض العلم والقطع»، وليس ذلك إلا لأجل أنّ العلم والقطع يُطلقان غالباً في مقابل الظنّ والشكّ، ويُراد منهما الصفة النفسانيّة، وحينئذٍ فأخبار الباب تختصّ بما إذا كان المتيقن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه؛ بحيث لو خُلّي وطبعه يبقى على العمل على وفق اليقين بقاء المتيقن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون المتيقن ممّا فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان؛ ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض، ولا يصحّ ورود النقص على اليقين بعناية أنّه المتيقن؛ لعدم اقتضائه الجرى العملى حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين (1). انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا الفرق بين اليقين وبين العلم والقطع بما تقدّم من كلامه قدس سره بإعادة الطريقي من الأوّل، بخلاف الثانيين، فلم يسبقه إليه أحد، ولا يساعده عليه العرف ولا اللغة، ولم نظفر في الإطلاقات ما يشهد له.

وأمّا ما ذكره: من أنّ المصحّح لإسناد النقص إلى اليقين إنّما هو بلحاظ الجرى العملى على طبق المتيقن، فإن أراد به أنّ العاقل إذا حصل له اليقين بشيء يستتبعه الجرى العملى على طبق اقتضاء المتيقن، وبهذا الاعتبار اسند النقص إلى اليقين.

ففيه: أنّه مجرد دعوى لا شاهد عليها.

وإن أراد أنّ إضافة النقص إلى اليقين، إنّما يصحّ فيما لو كان لمتعلّقه اقتضاء البقاء والاستمرار.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بما لو صرّح بإضافة اليقين إلى ما ليس لمتعلّقه اقتضاء البقاء والاستمرار، كقولنا: لا تنقض اليقين بوجود الليل أو النهار بالشكّ فيهما، فإنّه لا ريب في صحّته وعدم كونه غلطاً في الاستعمال.

وثانياً: بالحلّ بأنّ المصحّح للإضافة المذكورة نفس اليقين، كما تقدّم بيانه، ولذلك لا يتبادر ما ذكره في أذهان العرف والعقلاء.

وقال الفقيه الهمداني في حاشيته على «الفرائد»: إنّ ما يتعلّق به النقض لا- بدّ أن يكون له إبرام واستحكام، فإنّه عبارة عن رفع الهيئة الاتّصاليّة للشيء، وتعلّقه باليقين إنّما هو باعتبار إبرامه واستحكامه، وحينئذٍ، فإن اريد من قوله:

(لا تنقض ...)

نقض اليقين السابق بتبدّله إلى الشكّ فيه، فهو ينطبق على قاعدة الشكّ السارى وقاعدة اليقين، فلا يصلح دليلاً على الاستصحاب؛ لاعتبار بقاء اليقين بالوجود السابق في ظرف الشكّ في الاستصحاب، فلو اريد شموله للاستصحاب لزم أن يُقدّر اليقين، ويفرض وجوده في زمان الشكّ؛ ليصحّ الحكم بعدم نقضه، وإلا فرفع اليد عن آثار اليقين السابق ليس نقضاً له، وعدمه ليس عملاً به.

وبالجملة: لا- يصحّ الحكم بالنقض إلاّ بعد تقدير اليقين في زمان الشكّ وفرض وجوده فيه، وحينئذٍ فإن كان للمتبيّن السابق اقتضاء للوجود واستعداد للبقاء إلى زمان الشكّ، صحّ تقدير اليقين من حيث اقتضاؤه للوجود في زمان الشكّ أيضاً، كما هو كذلك في العرف والعادة. بخلاف ما إذا لم يحرز استعداده للبقاء في زمان الشكّ، فإنّه لا مصحّح لتقدير اليقين حينئذٍ⁽¹⁾. انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: النقض بما لو صرّح بالحكم بعدم النقض في صورة الشكّ في المقتضى، كما

1- حاشية المحقّق الهمداني على الفرائد: 81 سطر 17.

لو قال: «إذا كنت على يقين من حياة زيد، فشككت فيه بعد مدة طويلة، لم يحرز استعداد بقائه فيها، فلا تنقض اليقين بالشك»، فإنه لا ريب في صحته عند العرف و العقلاء.

و ثانياً بالحلّ: بأنّ قوله:

(لا تنقض اليقين بالشك)

كبرى كليّة لقوله:

(فإنه على يقين من وضوئه)

، و مقتضى انطباق تلك الكبرى على الصغرى المذكورة، هو أنّ المراد باليقين فى الكبرى هو اليقين السابق؛ لينطبق على اليقين المذكور فى الصغرى، و لا-ريب فى أنّ المراد منه هو اليقين السابق بالوضوء، فلو اريد من اليقين فى الكبرى اليقين التقديرى لم ينطبق على الصغرى المذكورة.

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام:

(فإنه على يقين)

إنشاءً لحصول اليقين فى ظرف الاعتبار فى زمان الشكّ.

فإنه يقال: إنه لو كان كذلك لم يصحّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ؛ لعدم الشكّ حينئذٍ اعتباراً و تعبدًا، فلا ريب فى أنّ قوله عليه السلام:

(فإنه على يقين)

إخبار بأنّه على يقين من وضوئه السابق، لا أنّه إنشاءً لحصول اليقين تعبدًا.

و ثالثاً: أنّه فى قوله عليه السلام:

(أبدأً)

احتمالان:

الأوّل: أنّ المراد منه تعميم الحكم لجميع أفراد اليقين فى جميع الموضوعات و الأحكام.

الثانى:- و هو الظاهر- أنّ المراد منه تأييد الحكم بعدم النقص فى جميع الأزمنة إلى أن يحصل اليقين بالخلاف، و هو المناسب لقوله عليه السلام:

(و لكن تنقضه بيقين آخر)

. و عليه فيستفاد من قوله:

(لا تنقض)

حكم حرمة النقض، و من قوله عليه السلام:

(أبداً)

تأييده، و حينئذٍ فإن أراد قدس سره تقدير اليقين في جميع زمان الشكّ، فلا معنى للتأييد حينئذٍ المستفاد من قوله عليه السلام:

(أبداً)

؛ لأنّ الحكم حينئذٍ مؤبّد في نفسه.

وإن أراد قدس سره تقديره في الجزء الأول من زمان الشكّ، لا في جميع أزمنته، فتأييد

الحكم بعدم النقض في الأجزاء الاخر من أزمته الشك، لا يصح بناء على مبناه قدس سره؛ لعدم تقدير اليقين فيها.

ورابعاً: لا ريب في أن قوله عليه السلام:

(و لكن تنقضه بيقين آخر)

ليس تعبدًا بالعمل على طبق اليقين؛ لأن حجتيه ذاتية غير قابلة للجعل، بل هو بيان لحدّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، فلو حظ فيه ظرف اليقين بالحكم و ظرف الشك فيه و ظرف اليقين بالخلاف، فمع ذلك كيف يمكن تقدير أنه على يقين في زمان الشك مع لحاظه و اعتباره الشك فيه؟!!

و من هنا يظهر ما في التقريب الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني قدس سره؛ حيث إنّه ذكر ما ملخصه:

إنّ صدق نقض اليقين بالشك متوقف على أن يكون زمان الشك ممّا تعلق به اليقين به في زمان حدوثه، و هذا إنّما يتحقّق إذا كان المتيقّن مرسلًا بحسب الزمان؛ كي لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ و وقت مخصوص، و إلاّ ففيما بعد ذلك الحدّ و الوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، و لا يكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشك؛ ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع لم يكن متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر (1). انتهى.

وفيه: أوّلاً: أنّه ليس مقتضى ما ذكره التفصيل بين الشك في الرفع و بينه في المقتضى، بل مقتضاه التفصيل بين ما لو كان المتيقّن مرسلًا و ممتدًا و بين عدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل و إن فرض أنّ يقينه خلاف الواقع و كان الشك في المقتضى.

و ثانياً: ما ذكره: من أنّ كلّ ما له استعداد البقاء فهو متيقّن البقاء إلى أن يعلم

بوجود الرفع وإن احتمل وجوده، كما ترى، وكيف يمكن الجمع بين اليقين بوجود شىء و بين احتمال وجود الرفع له؟! بل اليقين إنّما يحصل بوجود المقتضى مع إحراز عدم المانع وعدم احتمال وجوده فى الزمان الثانى.

سَلّمنا إمكان ذلك، لكن المفروض أنّه قد شكّ فيه فى الزمان اللاحق، ولا يقول هو قدس سره بتقدير اليقين، فكيف يصحّ الحكم بعدم النقض بناء على ما ذكره؟!

بقى الكلام فيما ذكره الفقيه الهمداني والميرزا النائيني: من دعوى بناء العقلاء على حجّية الاستصحاب فى خصوص الشكّ فى الرفع دون الشكّ فى المقتضى وتنزيل الأخبار عليه، قال فى «مصباح الفقيه» فى مسألة الشكّ فى مانعية الموجود و حاجيته فى باب الوضوء ما حاصله:

إذا راجعت أهل العرف والعقلاء، وجدتهم لا يعتنون باحتمال وجود ما يقتضى خلاف الحالة السابقة ممّا بأيديهم، و يزعمون أنّ الاعتناء بالشكّ، نقض لليقين بالشكّ؛ ألا ترى أنّ من قلّد مجتهداً لا يرفع اليد عن تقليده بمجرد احتمال موته، وكذلك سائر أرباب الملل و الأديان؛ لا يعتنون باحتمال نسخ دينهم أو نسخ حكم خاصّ فى شريعتهم ما لم يثبت ذلك لهم، و من كان وكياً عن شخص غائب، قائماً مقامه، ملتزماً بالعمل بوظائفه، لا يعتزل عن وكالته و عمله بمجرد احتمال ما لم يثبت ذلك له إلى غير ذلك من الموارد.

هذا فيما احتمل رفع الحكم الثابت.

و أمّا لو احتمل صدور حكم ابتداءً من مواليه لا يجب عليه الاعتناء به؛ لحكم العرف والعقلاء بذلك، و هذا هو الذى نسمّيه ب «البراءة الأصلية».

ثمّ ذكر: أنّ بناءهم على اعتبار الحالة السابقة و بقائها ليس لأجل إفادتها الظنّ؛ لأنّ العمل بالظنّ عندهم بذاته من المنكرات.

ثمّ قال: و لا يخفى أنّ مقتضى ما ذكرناه هو حجّية الاستصحاب عند العرف

و العقلاء فيما عدا الشكّ في المقتضى، و أمّا فيه فمقتضاه عدم الحجّية؛ لأنّ مرجع ما ذكرنا إلى عدم اعتناء العقلاء بمشكوك الوجود أصلاً، فلو كان المشكوك مؤثراً في زوال شىء، فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ ترتيب آثار الموضوع الذى يشكّ في زواله، و أمّا إذا تعلّق الشكّ أوّلاً وبالذات بنفس الموضوع - كما هو الشأن في الشكّ في المقتضى - فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ فيه عدم الالتفات إلى وجوده في الزمان الثانى؛ لأنّ وجوده فيه أيضاً ممّا لا بدّ من إحرازه في مقام ترتيب الأثر عليه، و ليس وجوده السابق طريقاً إليه، فالمستصحب في صورة الشكّ في الرفع - حيث إنّ له وجوداً تقديرياً، كأنّه أمر محقّق بالفعل - بخلافه في الشكّ في المقتضى.

ثمّ ذكر عدم حجّية المثبت من الاستصحابات عند العقلاء أيضاً (1). انتهى ملخصاً.

و إلى ما ذكره يرجع ما أفاده الميرزا النائينى قدس سره: من أنّه لو لا حجّية الاستصحاب، لزم اختلال نظام الناس في معاشهم و سوقهم و مراسلاتهم، و ليس ذلك من جهة رجاء البقاء؛ لأنّه لو كان كذلك لم يُقدّموا على إرسال البضائع و لا الأموال التجاريّة و غيرها إلى شركائهم مع احتمال موتهم.

ثمّ ذكر: أنّ بناءهم على ذلك إنّما هو مع إحراز المقتضى، و أمّا مع الشكّ فيه فبناؤهم فيه على الاحتياط (2). انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ بناء العقلاء على ذلك كما ذكره في الجملة، و لكن الإشكال في أنّ بناءهم عليه للاعتماد على الحالة السابقة، و أنّ ترتيبهم الأثر لأجل أنّه نقض لليقين بالشكّ، أو أنّه لأجل حصول الاطمئنان بالبقاء و ضعف احتمال الخلاف، فإنّ الظاهر هو الثانى، فإنّ إرسالهم البضائع و أموال التجارة إلى شركائهم، ليس للاعتماد

1- مصباح الفقيه، الطهارة: 183 سطر 14.

2- فوائد الاصول 4: 332-333.

على أصالة بقاء الحالة السابقة ووجودهم سابقاً، وأنّ عدم ترتيب الأثر على احتمال موتهم لاستصحاب بقاء ما كان، وأنّ ترتيب الأثر، نقض لليقين بالشك، بل لأجل ضعف احتمال موتهم و الاطمئنان ببقائهم، نظير بنائهم على أصالة السلامة؛ ولذا يُقدّمون على التجارة أو الزراعة، مع أنّ ظهور فائدته بعد مدّة طويلة، مع احتمال عدم بقائه إلى تلك المدّة، وليس ذلك إلاّ لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء إلى تلك المدّة، ولم يثبت بناؤهم وإقدامهم على ذلك مع الاحتمال و الشكّ المتساوي الطرفين في البقاء.

ثمّ إنّ ما ذكره من الأمثلة لا تنطبق على مدّعا، فإنّ استصحاب المقلّد بقاء مجتهد، لا يثبت أنّ تقليده هذا للحى، وأمّا استصحاب تقليده الحى فالشكّ فيه فى المقتضى لا الرفع؛ لأنّ الحى هو الذى فيه اقتضاء التقليد، لا الميّت.

و أمّا استصحاب عدم النسخ فالشكّ فيه دائماً فى المقتضى؛ لاستحالة الشكّ فى الرفع فيه، ولو سلّم إمكان فرض الشكّ فى الرفع فيه؛ بإحراز استعداد بقاء المنسوخ لما بعد النسخ، فهو فى غاية التّدرّة.

و أمّا مثال الوكيل فإنّ أراد استصحاب حياة الموكلّ فهو مثبت؛ لأنّ وكالته عن الحى - التى يراد إثباتها باستصحاب حياته - من الآثار الغير الشرعيّة.

و إن أراد استصحاب وكالته عن الحى فهو شكّ فى المقتضى.

و الحقّ: أنّ بناء العقلاء على ما ذكر فى هذه الأمثلة ليس لاستصحاب الحالة السابقة، بل لاطمئنانهم بذلك و ضعف احتمال الخلاف؛ بحيث لا يعتنى به العقلاء، أو لقاعدة «أنّ ما ثبت يدوم»، فإنّ مرجعها أيضاً إلى ضعف احتمال الخلاف، لا لأنّه نقض لليقين بالشكّ، فلا يمكن تنزيل الأخبار على ما عليه العرف و العقلاء فيها، فإنّ لسانها لسان عدم جواز نقض اليقين بالشكّ الذى لم يثبت بناء العقلاء عليه - كما عرفت - لعدم كاشفيّة الكون السابق عن الكون فى زمان الشكّ عندهم إلاّ مع الاطمئنان بالبقاء.

و لا يتوهم: أن قوله عليه السلام في الصحيحة الآتية لزرارة:

(لا ينبغي لك أن تنقض ...)

إلى آخره ظاهرٌ في أنه أمر عقلائي، و أن نقض اليقين بالشكّ عندهم من المنكرات؛ إذ ليس معناه: لا ينبغي ذلك عند العرف و العقلاء، كما يشهد له موردها الذى فرض فى السؤال: أنه ظنّ إصابة الدم للثوب، و أنه فى مظانّ الإصابة، و مع ذلك لم يثبت بناؤهم على ترتيب الأثر على الحالة السابقة فى زمان الشكّ، و إلا لم يسأل عن ذلك، فالقول بتنزيل الروايات على ما عليه العرف و العقلاء غير مستقيم.

فظهر من جميع ما ذكرناه: شمول الروايات للشكّ فى المقتضى أيضاً و جميع أفراد اليقين السابق.

هل الاستصحاب أمانة شرعية أم أصل عمليّ؟

ثمّ إنّه لا ريب فى أن مستند الاستصحاب هو الأخبار و الأدلّة الشرعيّة، لكن هل هو أمانة شرعيّة و طريق إلى الواقع؛ بأن يقال: إنّ الاستفادة من قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشك)

هو الحكم بإطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشكّ، و إلحاق زمان الشكّ بزمان اليقين تعبّداً بنحو تتميم الكشف، أو أنّه أصل عمليّ و وظيفة شرعيّة فى صورة الشكّ فى البقاء، نظير أصالة البراءة و الطهارة؛ بدعوى أنّ الاستفادة من الأخبار جعل حكم ظاهريّ مماثلٍ للحكم السابق الواقعيّ، أو أنّه لا ذا و لا ذاك، بل هو مثل إيجاب الاحتياط، مجعول للتحفّظ على الواقع؟ وجوه:

فمن ذهب إلى أنّه أمانة شرعيّة⁽¹⁾ لا بدّ و أن يثبت اموراً، كما فى كلّ أمانة شرعيّة، فإنّها تتوقّف على هذه الامور:

الأول: إثبات أنّه صالح للأماريّة و الكشف عن الواقع، فكما أنّ القطع لا يمكن

جعله أمانة على خلاف المقطوع، كذلك الشك فإنه غير صالح للأمارية؛ لعدم الكاشفية له عن الواقع أصلاً، بخلاف الظن، فإنه صالح لذلك، ولهذا التزم من ذهب إلى أن خبر الواحد أمانة شرعية بتتيمم الكشف؛ وأن مفاد أدلته إلغاء احتمال الخلاف، مع ثبوت الكاشفية الناقصة له، لا أنه جعل الكاشفية له مع عدمها له أصلاً.

الثاني: إثبات أن لسان الدليل عليه و مفاده وجوب متابعتة بما أنه أمانة و كاشف ناقص عن الواقع.

الثالث: إثبات عدم الكاشفية التامة له ذاتاً كالقطع، وإلا فلا معنى لجعل الأمارية له، بل يكفي عدم ردع الشارع عن متابعتة.

فالقائل بأن الاستصحاب أمانة شرعية لا بد أن يثبت هذه الامور الثلاثة.

و كنتُ معتقداً في سابق الزمان: أن لليقين السابق والحالة السابقة كاشفيةً ضعيفةً عن الوجود في ظرف الشك؛ للفرق عند العقلاء بين الشك المسبوق باليقين السابق وبين الشك البدوي، وعدم الكاشفية التامة له، وأن لسان

(لا تنقض ...)

إلى آخره هو أن اليقين ممّا لا يصلح أن ينقضه الشك، ومعناه إطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشك.

لكن الذي يبدو للنظر فعلاً عدم تمامية ذلك؛ لأنه لا معنى لكاشفية اليقين السابق عن البقاء في زمان الشك؛ لأن متعلقه المتيقن في زمانه، لا في زمان الشك.

نعم قد يحصل منه الظنّ بالبقاء، وهو غير كونه كاشفاً عنه، ولذا يحصل من اليقين بطلوع الشمس، اليقين بوجود النهار؛ لمكان الملازمة بينهما، وهو غير كاشفية اليقين بأحدهما عن وجود الآخر؛ لعدم معقولية كاشفية اليقين عن غير متعلقه.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك، لكن لسان (لا تنقض ...) ليس الحكم بإطالة عمر اليقين تعبدًا؛ لأنه لو كان كذلك فلا بد أن لا يتعرض لفرض الشك فيه، بل لا بد أن يقول: إنه على يقين، مثل قوله عليه السلام في أدلة حجّة خبر الواحد:

(العمري ثقة ما

يُؤدّي عني فعني يؤدّي)

(1)، فإن المراد من اليقين في قوله عليه السلام:

(فإنه على يقين من وضوئه)

و هو اليقين التكويني السابق، و كذلك في قوله:

(و لا ينقض اليقين أبداً بالشك)

، لا يقين آخر تعبدي، و حينئذٍ فلا يصحّ جعل الاستصحاب من الأمارات الشرعيّة؛ لعدم تماميّة أمرين من الامور الثلاثة المتقدّمة.

و ليس هو وظيفة عمليّة أيضاً؛ لأنّه ليس المراد من عدم نقض اليقين بيان حرمة التكليفيّة؛ لأنّه لو جعل العناوين الأوليّة المرآتية متعلّقاً لحكم كاليقين، لا يُستفاد منه بيان حكم ذاتها؛ أي ذات اليقين فيما نحن فيه من حيث إنّهُ صفة من الصفات النفسانيّة؛ و إن جعلها الحاكم متعلّقاً لحكمه، لكنها عنوان لأفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين، و لا ريب أنّها طريقيّة.

و بالجملة: لا يتبادر من قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين)

حرمة تكليفاً من حيث إنّهُ صفة نفسانيّة، بل المتبادر منه ترتيب آثار المتيقّن.

و ليس المراد ما ذكره المحقّق الخراساني: من أنّه لو حُظّ اليقين في الأخبار بنحو الآليّة و المرآتية، و أنّه كناية عن لزوم البناء العملي و الالتزام بحكم مماثل للمتيقّن تعبداً إذا كان حكماً، و لحكمه إذا كان موضوعاً (2)، بل المراد ما ذكرناه.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه ربّما يجرى الاستصحاب في المستحبات، و لا معنى لحرمة النقض فيها، و حينئذٍ فليس مفاد

(لا تنقض)

حرمة النقض تكليفاً (3).

1- الكافي 1: 265/1، وسائل الشيعة 18: 100، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

2- كفاية الاصول: 444-445.

3- فوائد الاصول 4: 375.

ففيه: أنه لا مانع من الالتزام بحرمة النقص في المندوبات أيضاً؛ بمعنى المعاملة معها معاملة غير المندوب، والحكم بعدم استحبابها، فليس الوجه فيه ذلك، بل هو ما بيناه.

وبالجملة: ليس الاستصحاب مجرد وظيفة عملية و حكماً ظاهرياً، ولهذا لو خالف المكلف، ولم يترتب آثار المتيقن، فإن صادفت مخالفته الواقع، استحق العقوبة لمخالفة الواقع، وإلا فلا. نعم يُعدّ متجرّياً، لكنّه لم يخالف حكماً آخر.

وحينئذٍ فالاستصحاب أصل شرعيّ، جعله الشارع لحفظ الواقع الذي كان اليقين السابق طريقاً إليه و كاشفاً عنه، وأنّ مفاد الأخبار، وجوب المعاملة مع الشكّ المسبوق باليقين معاملة اليقين؛ من غير فرق بين الأحكام و الموضوعات، و هو في الموضوعات ممّا ينفتح به موضوعات الأحكام، و ليس مفادها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي، و ليس معناها وجوب ترتيب الأثر؛ لأنّها حينئذٍ لا تشمل الأحكام، و يلزم خروجها عن مورد الاستصحاب؛ لأنّها نفس الأثر، و لا أثر شرعيّ يترتب عليها.

و منها: الصحيحة الثانية لزارة

إشارة

وهي

ما رواها الشيخ قدس سره بإسناده إلى الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زارة، قال: قلتُ: أصاب ثوبي دم رعال أو غيره أو شيء من مني، فعلمتُ أثره إلى أن اصيب له من الماء، فأصببتُ و حضرت الصلاة، ونسيتُ أن بثوبي شيئاً و صليت، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟

قال: (تُعيد الصلاة و تغسله).

قال: قلتُ: فإنّي لم أكن رأيت موضعه، و علمتُ أنّه أصابه، فطلبته فلم أقدر

عليه، فلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ؟

قال: (تغسله و تُعيد).

قلت: فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، وَلَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ، فَنظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً، ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ؟

قال: (تغسله و لا تُعيد الصلاة).

قلت: لِمَ ذَلِكَ؟

قال: (لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

قلت: فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ، وَلَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسَلُهُ؟

قال: (تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك).

قلت: فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّكَتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ؟

قال: (لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك).

قلت: إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثُوبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ؟

قال: (تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة؛

لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)

(1).

1- تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وقد وُزِعَ صاحب الوسائل هذا الحديث على عدّة أبواب من أبواب النجاسات في وسائل الشيعة 2: 1006، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 7، الحديث 2 و 1053، الباب 37، الحديث 1 و 1061، الباب 41، الحديث 1 و 1065، الباب 44، الحديث 1. و متن الحديث مطابق لما هو منقول عن التهذيب مع اختلاف يسير لما هو منقول عن الوسائل.

ورواها الصدوق في «العلل» عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام (1).

مورد الاستدلال بالرواية واحتمالاته

ومورد الاستدلال فيها، وهو قوله: (قلت: فإن ظننتُ أنه قد أصابه ...) إلى آخره، يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنه ظن الإصابة، فنظر فيه ولم يحصل له العلم بها ولا بعدمها، وقوله:

(فأريت فيه) معناه أنه فهم أنها التي قد خفيت عليه قبل الصلاة.

وثانيها: أن مراده أنه رأى نجاسة يحتمل وقوعها بعد الصلاة، كما يحتمل أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة.

ثالثها: أن يريد أنه طلب النجاسة قبل الصلاة مع ظن الإصابة، فعلم بعدمها، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يريد من قوله: (فأريت فيه) أنه علم بخطائه في علمه بالعدم قبل الصلاة، وأنه أصابته النجاسة واقعاً.

وثانيهما: أنه لم يحصل له العلم بالعدم قبل الصلاة، بل يحتمل وقوعها قبل الصلاة، و يحتمل وقوعها بعد الصلاة أيضاً، فهذه أربعة احتمالات:

فبناء على الاحتمالين الأخيرين لا تصلح الرواية للاستدلال بها للاستصحاب.

نعم بناءً على الاحتمالين الأولين فهي ينطبق على الاستصحاب، فالمتمسك بها

1- علل الشرائع: 1/361. لكنّها منقولة باختلاف يسير مع رواية التهذيب.

للاستصحاب لا بدّ أن يسدّ باب الاحتمالين الأخيرين.

فنقول: لا يمكن إرادة الوجه الثالث؛ لأنّ المفروض فيه أنّه علم بعدم النجاسة قبل الصلاة فصلّي، ثمّ علم بوقوع الصلاة مع النجاسة ولم يكن شاكاً؛ لينطبق عليه قوله:

(و ليس لك أن تنقض اليقين بالشكّ)

، فهو ينافي جواب الإمام عليه السلام الذي فرض فيه الشكّ فيها.

و أمّا الاحتمال الرابع - الذي ينطبق الخبر بناءً عليه على قاعدة اليقين - فهو أيضاً مرجوح جدّاً؛ لوجوه:

الأول: أنّ قوله: (فرايت فيه)، ظاهر في أنّه علم بأنّها هي التي قد خفيت عليه قبل الصلاة بعد فرض أنّه ظنّ الإصابة قبل الصلاة.

الثاني: أنّه لو أراد حصول اليقين بالعدم قبل الصلاة بعد الطلب، لم يترك مثل زرارة ذكره؛ لوضوح دخله في موضوع الحكم و احتمال غفلة زرارة عن ذكره وإهماله لا عن عمد، خلاف القاعدة، فتركّه ظاهرٌ في بقائه على الشكّ قبل الصلاة، لا أنّه حصل له اليقين بالخلاف.

الثالث: أنّه سيأتي - إن شاء الله - أنّ قوله عليه السلام في ذيل هذه الصحيحة:

(و لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ)

لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، و لا يتطرّق فيه هذا الاحتمال، و الإمام عليه السلام في كلّ واحدة من الجملتين في مقام بيان حكم واحد، فهما متّحدتان، و لا مجال لهذا الاحتمال في الجملة الأخيرة، فكذلك الأولى لا تتّحدهما.

الرابع: الظاهر أنّ المراد من الشكّ و اليقين في قوله عليه السلام:

(و لا ينبغي ...)

إلى آخره، هو اليقين و الشكّ الفعليّان الموجودان فعلاً، كما في أحد الوجهين الأوّلين، و على كلّ واحد منهما، يمكن الاستدلال به للاستصحاب، لكنّ الأرجح في النظر هو الاحتمال الأوّل، و عليه يتّجه هنا الإشكال المشهور: و هو أنّ زرارة سأل عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: (وليمّ ذلك؟) فأجاب الإمام عليه السلام:

(بأنّك كنتَ على يقين من

طهارتك فشككت، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ)

، وهذا التعليل بظاهره لا ينطبق على مورد السؤال؛ لأنّ المفروض أنّه علم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فالإعادة ليست نقضاً لليقين بالشكّ، بل باليقين(1).

وأجابوا عنه: بأنّ التعليل المذكور مبنّى على أنّ الشرط هو إحراز الطهارة، أو إحراز عدم النجاسة التي هي مانعة(2)، أو على أنّ الأمر الظاهري يقتضى الإجزاء(3).

ويظهر في بادى النظر عدم استقامة هذا الجواب من حيث إنّ ظاهر الرواية، أنّ نفس الإعادة نقض لليقين بالشكّ بدون واسطة، لكن التحقيق صحّة هذا الجواب؛ بناء على أنّ الطهارة شرط للصلاة، لا أنّ النجاسة مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنّ عدم تعرّض زرارة للسؤال عن عدّة الحكم بالإعادة في الفرضين الأوّلين، و تعرّضه في الفرض الثالث للسؤال عن عدّة الحكم بعدم وجوب الإعادة؛ إنّما هو لأجل أنّ الحكم بالإعادة في الأوّلين كان موافقاً للقاعدة في نظره، دون الثالث لأجل عدم موافقة المأتمّي به للمأمور به؛ للإخلال بشرطه؛ أى الطهارة التي هي شرط للصلاة، و مقتضاه وجوب الإعادة لا عدمها، فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنّ المأتمّي به في الفرض موافق للمأمور به، و أنّ الصلاة المأتمّي بها مصداق للمأمور بها؛ لأنّه عليه السلام قال:

(لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)

، و من أحكام الله تعالى حرمة نقض اليقين بالشكّ، و كنت في تلك الحال مأموراً بالصلاة، و معنى أنّها مأمور بها

1- انظر فرائد الاصول: 331 سطر 1، كفاية الاصول: 447، فوائد الاصول 4: 341، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 46، درر الفوائد: 523.

2- انظر ما قرّره في كفاية الاصول: 448.

3- إشارة إلى ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله: «و ربّما يتخيّل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة امتثال الأمر الظاهري للإجزاء الخ» فرائد الاصول: 566 و قال المحشى التنكابنى رحمه الله: «قد نسب ذلك إلى المحقّق الشريف قدس سره» إيضاح الفرائد 2: 537.

هو إجزاء الإتيان بها، و مرجعه أنّ الطهارة التي هي شرط للصلاة أعمّ من الواقعيّة و الظاهريّة المحرزة بالاستصحاب، وأنّ الاستصحاب يوجب التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، فالصلاة مع الطهارة المستصحبة مصداق حقيقيّ للمأمور بها، فقوله عليه السلام:

(ولا ينبغي...)

وإن لم يكن علّة لنفس عدم وجوب الإعادة، لكنّه علّة لمنشأ الحكم بعدمه، وهو أنّه كان واجداً للشرط.

وبعبارة أخرى: وجوب الإعادة وعدمه ليس من الأحكام الشرعيّة، بل هما من الأحكام العقليّة، فقوله في الفرضين الأوّلين:

(يعيد)

إرشاد إلى بيان عدم تحقّق مصداق المأمور به.

وقوله عليه السلام:

(لا يعيد)

في الفرض الثالث إرشاد إلى تحقّقه؛ لعدم معقوليّة الحكم بعدم الإعادة مع عدم التصرّف في الموضوع، ولا يعقل الحكم به مع شرطية الطهارة الواقعيّة؛ لأنّ مقتضى شرطية الطهارة الواقعيّة هو الإعادة، و مقتضى عدم وجوب الإعادة مطلوبيّتها، وهو محال، فلا بدّ أن يكون قوله عليه السلام:

(لا يُعيد)

إرشاداً إلى عدم شرطية خصوص الطهارة الواقعيّة، وأنّ الشرط هو الأعمّ منها و من الظاهريّة، كما أنّ قوله عليه السلام في خبر

(لا تُعاد الصلاة إلا من خمس)

(1) كذلك، فإنّه إرشاد إلى عدم جزئية ما سوى الخمس حال النسيان - مثلاً - ليستقيم الحكم بعدم وجوب الإعادة، وإلا يلزم الجمع بين النقيضين، فقول زرارة: «و لم»، سؤال عن علّة كون ذلك مصداقاً للمأمور به، فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنّ مقتضى الاستصحاب، أنّ الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة و الظاهريّة، وأنّ هذه الصلاة أيضاً واجدة للشرط فتصحّ.

هذا كلّ بناء على أنّ الطهارة شرط للصلاة.

و أمّا بناء على أنّ النجاسة مانعة عنها، فقد أتعّب الميرزا النائيني قدس سره نفسه الزكيّة

فى مقام الجواب عن الإشكال على كلا التقديرين، وأطال الكلام فى ذلك، واحتمل فى المقام وجوهاً:

الأول: أن الشرط للصلاة هى الطهارة المحرزة.

الثانى: أن العلم بالنجاسة مانع بما أنه طريق إليها.

الثالث: أن العلم بها بما أنه منجز للواقع ولأحكام النجاسة مانع.

ثم أخذ فى توضيح انطباق العلة المذكورة فى الرواية على السؤال عن علة عدم الإعادة؛ بناء على شرطية الطهارة، وكذلك بناء على مانعية النجاسة المعلومة بأحد الوجهين، سواء جعل العلة مجموع المورد والاستصحاب، أم خصوص قوله عليه السلام:

(لا تنقض)

، وقوله عليه السلام:

(فإنك كنت على يقين)

توطئة له.

ومحصّل ما أفاده قدس سره: هو أن مرجع هذا التعليل إلى أن للعلم دخلاً فى المانعية، وأن المانع هو النجس المعلوم، ومعنى قوله عليه السلام:

(لأنك كنت ...)

إلى آخره: هو أنه حيث لم يكن هناك مُحَرِّزٌ للنجاسة- وهو العلم- فلم يتحقّق ما هو مانع، ومعنى

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

أنّ الشكّ ملغى شرعاً⁽¹⁾. انتهى ملخصه.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ المانع بناءً على ما ذكره معلوم العدم فى صورة الشكّ؛ لأنّ المانع- على ما ذكره- هو النجس المعلوم، فله جزءان لا يكفى وجود أحدهما فى المانعية، وبانتفاء أحدهما ينتفى المانع، فمع الشكّ يعلم عدمه، وحينئذٍ لا يرتبط قوله:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

به؛ لعدم الشكّ فى المانع حينئذٍ، ولا يحتاج إلى الحكم بإلغاء الشكّ.

وثنائياً: بناء على ما ذكره ليس عدم وجوب الإعادة لأجل حرمة نقض اليقين بالشكّ، بل لإتيانه بما هو مصداق حقيقى للصلاة، و يكفى حينئذٍ أن يقول عليه السلام: لأنك

1- فوائد الاصول 4: 344-346.

كنت شاكاً في النجاسة من دون احتياج إلى ذكر الكبرى الكليّة.

و العجب أنّه قال: لا فرق في ذلك بين جعل العلة مجموع قوله عليه السلام:

(لأنك ...)

إلى آخره، وقوله عليه السلام:

(لا تنقض ...)

إلى آخره، وبين جعل العلة خصوص قوله عليه السلام:

(لا تنقض ...)

إلى آخره، وأنّ قوله عليه السلام:

(لأنك كنت ...)

ذكر توطئة له، مع أنّ جعله توطئة، يستلزم عدم ارتباطه بأصل المطلب، ولم يتمّ التعليل أيضاً؛ لعدم الشكّ في المانع حينئذٍ. وإن جعل التعليل مجموعهما يرد عليه: أنّ الجملة الأولى حينئذٍ كافية في الجواب، ولا يحتاج إلى الجملة الثانية فيه.

و توهم: أنّه قدس سره في مقام دفع احتمال منجزية الشكّ - كما ذهب إليه الأخباريون (1) - وأنّ قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

معناه أنّ الشكّ ليس منجزاً للواقع ردّاً على احتمال منجزيته، وأنّ قوله عليه السلام:

(لأنك ...)

توطئة له، ويؤيده عنايته قدس سره من أول كلامه إلى آخره إلى أنّ العلم بما أنّه منجز موضوع للمانعيّة.

مدفوع: بأنّ ذلك لا يصحّح ما هو بصدده، فإنّه قدس سره (2) وغيره (3) معترف بأنّ الاستصحاب أصل مُحَرَز للواقع، فتحرّز به الطهارة في المقام في زمان الشكّ، فمفاد الاستصحاب حينئذٍ هو أنّه واجد للطهارة، سوى الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، وقوله:

(لا تنقض ...)

يفيد هذا المعنى، مع أنّه لا يحتاج إلى إثبات أنّه على الطهارة - بناءً على مذهبه - لعدم دخله في الحكم.

مضافاً إلى أنه لو أراد ذلك فهو منافٍ لما ذكره من عدم الفرق في اندفاع

-
- 1- وسائل الشيعة 18: 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، ذيل الحديث 28، الدرر النجفية: 115 سطر 5، الفوائد المدنية: 106 سطر 12.
 - 2- فوائد الاصول 4: 306 و 680، أجود التقريرات 2: 342.
 - 3- فوائد الاصول: 408 سطر 18، كفاية الاصول: 305، نهاية الأفكار (القسم الثانى) 4: 109، درر الفوائد: 331.

الإشكال بين أخذ العلم بالنجاسة بما أنه طريق مانعاً، أو بما أنه منجّز، فإنّه بناء على ما ذكره هذا المتوهم لا يصحّ أخذه بما أنه طريق مانعاً في دفع الإشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في المقام بناءً على أنّ العلم بالنجاسة موضوع للمانعية:

أنّ العلم جزء الموضوع؛ لأنّ المانع حينئذٍ هو النجس المعلوم، فمع انتفاء العلم تصحّ الصلاة وإن وقعت في النجس في نفس الأمر، كما ورد في الأخبار (1)، كما أنه لو اعتقد وجود النجاسة فصلّى وانكشف عدمها، صحّت أيضاً، كما عليه الفتوى، وحينئذٍ فلا مانع من القول: بأنّ المراد من قوله عليه السلام:

(لأنّك كنتَ على يقين)

فإنّ أحد الجزئين منفيّ بالوجدان، وهو العلم، ومن قوله عليه السلام:

(ولا ينقض ...)

أنّ الجزء الآخر - وهو النجاسة - منفيّ بالاستصحاب، فالمراد من كلتا الجملتين: أنّ المانع في الفرض منتفٍ بكلا جزأيه مع كفاية انتفاء أحدهما في الصّحة، وإلا فإشكال عدم انطباق التعليل على المورد باقٍ بحاله، بناء على أنّ النجاسة مانعة عن الصلاة، ولا يختصّ هذا الإشكال بالاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة في الرواية، بل يجري بناءً على الاحتمال الثاني منها أيضاً.

هذا كلّّه بالنسبة إلى الجملة الاولى من الرواية.

الاستدلال بالجملة الواقعة في ذيل الرواية

وأما الجملة الاخرى الواقعة في ذيل الرواية المستشهد بها للاستصحاب، فتفصيل الكلام فيها: هو أنّ

زرارة قال: فهل علىّ إن شككتُ أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

1- وسائل الشيعة 2: 1053، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1، و: 1059، الباب 40-41.

قال: (لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك).

قلت: إن رأيتَه و أنا في الصلاة؟

فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنّ هذا على قسمين؛ يجب استئناف الصلاة في أحدهما دون الآخر:

فالأوّل: هو ما إذا علم في أثناء الصلاة بأنّه الذي شكّ فيه قبل الصلاة.

و الثاني: ما إذا لم يعلم بذلك، بل احتمال وقوعه في أثناء الصلاة، فلا ينقض الصلاة، بل يغسله و يبني على صلاته، و يستأنف الصلاة في الأوّل.

و في قوله عليه السلام:

(و إن لم تشكّ ...)

فيه احتمالان أيضاً:

أحدهما: أنّ المراد: صورة علمه بعدم النجاسة قبل الصلاة.

ثانيهما: أنّ المراد: إن لم ينقدح الشكّ في ذهنك، بل أخذت في الصلاة على غفلة من ذلك.

فعلى الأوّل: فهو منطبق على قاعدة الفراغ، لكن الظاهر هو الثاني، كما أنّه كثيراً ما يتفق ذلك للمصلّي.

إذا عرفت ذلك فهنا إشكالان بناء على الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدّمة في الخبر:

أحدهما: أنّه ما الفرق بين ما لو علم بوقوع تمام الصلاة في النجاسة، و بين وقوع بعضها فيها؛ حيث حكم عليه السلام بعدم وجوب الإعادة

في الأوّل، و بوجوبها في الثاني في القسم الأوّل من الجملة الثانية؟

ثانيهما: ما الفرق بين القسمين الأخيرين؟ حيث حكم الإمام عليه السلام بنقض الصلاة و وجوب الإعادة في الأوّل منهما دون الثاني، مع

جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في القسم الأوّل، و أمّا بالنسبة إلى ما بقى منها بعد العلم

بالنجاسة، فيمكن تصحيحه بالأخبار الواردة في الرُعاف العارض في أثناء الصلاة(1)، الدالّة على أنّه لا يقطع الصلاة، بل يغسله ويبنى عليها.

وبعبارة أخرى: الاستصحاب إنّما يجرى بالنسبة إلى ما مضى من صلاته حال الجهل بالنجاسة في كلا القسمين المذكورين في الجملة الأخيرة، وأمّا بالنسبة إلى ما بقى بعد علمه بالنجاسة، فلا يجرى الاستصحاب في القسم الثاني أيضاً، وللحكم بصحّة الصلاة بالنسبة إليه، دليل آخر موجود في القسم الأوّل منهما، وهو أخبار الرُعاف، فكيف حكّم عليه السلام بوجوب الإعادة في الأوّل دون الثاني؟ ولذا قد يرجّح الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المذكورة؛ لعدم ورود هذين الإشكاليين بناء عليه.

و يؤيّد أنّه قال: (قلت: إن رأيتّه ...) بالضمير المشار به إلى ما شكّ فيه أوّلاً، ولم يأت بالضمير في الجملة الاولى.

هذا، ولكن التحقيق: عدم ورود هذين الإشكاليين، وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمر: هو أنّه لا ريب في أنّ للصلاة هيئةً اتّصاليّة، كما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة، فيعدّ المصلّي بعد الشروع في الصلاة بتكبيره الاحرام داخلاً فيها إلى أن يفرغ عنها بالتسليم؛ من غير فرق بين حال الذّكر والقراءة وبين حال اشتغاله بأفعالها وبين الأكوان المتخلّلة، فهي أمر ممتدّ إلى أن يقع الفراغ منها، ولذلك عبّر في الأخبار: بأنّ الكلام ونحوه قاطع أو ناقض(2)، فلو لا أنّها أمر ممتدّ لم يناسب هذا التعبير، وحينئذٍ فإن اعتبر شىء في الصلاة كالطهارة من الحدث والستر والاستقبال، فهو معتبر في جميع أكوانها حتى المتخلّلة بين الأفعال والأذكار إلا أن يدلّ دليل خاصّ على خلاف

1- وسائل الشيعة 4: 1244، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 2.

2- وسائل الشيعة 4: 1240، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 2، و الباب 2، الحديث 7 و 17، إلى غير ذلك من الأحاديث المذكورة في أبواب مختلفة من أبواب قواطع الصلاة.

ذلك، وورد في خصوص الرُّعاف أخبار تدلّ على أنّه لو عرض الحدث في أثناء الصلاة يغسله، ويبنى على صلاته ولا ينقضها، ولكنّها في خصوص العارض في أثناء الصلاة، وأمّا لو علم في أثناء الصلاة بالنجاسة التي عرضت قبل الصلاة فلا تعمّه هذه الأخبار، وكذا لو أُرْعِف نفسه بالاختيار.

ودعوى إلغاء الخصوصية⁽¹⁾ ممنوعة، نعم يمكن دعواه بالنسبة إلى غير الرُّعاف من النجاسات لو وقعت في أثناء الصلاة.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا صحّة الصلاة فيما لو انكشف بعدها وقوعها بتمامها في الجنس، فلائها مقتضى الاستصحاب بالنسبة إلى تمام الصلاة، وهو ممّا يحرز به المصداق؛ لما سيأتى - إن شاء الله - وتقدّم في مسألة الأجزاء: أنّ الأوامر الظاهرية تقتضى الأجزاء.

وأمّا الفرق بين القسم الأوّل من الفرعين الأخيرين وبين الفرض الأوّل وبينهما في أنفسهما: فهو أنّ الاستصحاب وإن كان جارياً بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في كلّ واحد من الفرعين الأخيرين، لكنّه لا يفيد بالنسبة إلى ما بقى من الصلاة حتّى في الفرع الأخير منهما؛ لأنّه لا يُثبت عروض النجاسة في أثناء الصلاة لتشمله أخبار الرُّعاف؛ للشكّ في عروضها في الأثناء - كما هو المفروض - المستلزم للشكّ في مانعيّة الموجود على أظهر الوجهين من أنّ النجاسة مانعة، لا أنّ الطهارة شرط، فحال الصلاة بالنسبة إلى ما بقى منها حالها مع اللباس المشكوك أنّه من مأكول اللحم أو لا؛ لأنّ هذه مانعة على تقدير وجودها قبل الصلاة وغير مانعة على تقدير عروضها في الأثناء لأخبار الرُّعاف، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الأصل العقلي فيه، كما هو المختار في اللباس المشكوك، فالاستصحاب مصحّح بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة.

1- مصباح الفقيه، الطهارة: 619 سطر 23 و 27.

وَأَمَّا بالنسبة إلى ما بقي فالاستصحاب المذكور وإن لا يثبت عروض النجاسة في الأثناء، ولا تشمله أخبار الرُّعاف أيضاً؛ لأنه شبهة مصداقية لها، لكن أصالة عدم المانع جارية بالنسبة إلى ما بقي، بخلاف الفرع الأول منهما؛ لمكان العلم بمانعيتهما.

مضافاً إلى أنه لم يصرِّح في الذيل: بأن المراد من الاستصحاب، هو استصحاب عدم النجاسة، فلعلَّ المراد به استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية للصلاة الثابتة قبل رؤية النجاسة؛ لما عرفت من أن الصلاة أمر ممتدّ يوجد متدرّجاً.

ويمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم المانع للعلم بعدمه قبل الأخذ في الصلاة وقبل الرؤية، على إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم المانع وإن كان جارياً بالنسبة إلى وجوده.

وبالجملة: لا- مصحَّح للصلاة في الفرع الأول من الفرعين الأخيرين، بخلاف الثاني منهما، فإنه يمكن تصحيحها بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة، وبذلك ينحلُّ الإشكالان المذكوران.

ومنها: الصحيحة الثالثة لزارة

إشارة

رواها الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعِ هَوَامٍ فِي ثَنَيْنِ وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّنَيْنِ؟

قال:

(يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشّهّد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدْرِ في ثلاث هو أوفى أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني

عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)

(1).

فنقول: ظاهر الرواية- مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والاحتمالات الآتية التي ذكروها- أنه يأتي بالركعتين الأخيرتين متصلتين.

و ذكر بعضهم: أن قوله:

(بفاتحة الكتاب)

ظاهر في إرادة الانفصال، وأنه ليس مورد التقيّة(2).

وفيه: أنه ليس في العمّة من يقول بتعيين التسيّحات في الأخيرتين، بل ذهب بعضهم إلى تعيين الفاتحة فيهما كالشافعيّ والأوزاعي(3)، و الإمام الصادق عليه السلام وإن لم يتّوَقَّ منهما لتأخّر زمانهما عن زمانه عليه السلام، لكن الظاهر أنّ هذه الفتوى منهم كانت قبلهما أيضاً(4).

مضافاً إلى عدم تعيين الفاتحة فيهما عندنا أيضاً، فلعلّ ذكرها من جهة أنّها الأفضل من التسيّحات.

وبالجمله: ذكر الفاتحة لا يُنافي التقيّة.

و كذلك في الفرض الثاني قوله عليه السلام:

(قام فأضاف إليها ركعة)

ظاهر في الاتّصال، لكنّه خلاف ما استقرّ عليه المذهب.

و يظهر من قوله عليه السلام- في الجمل المتعدّدة في ذيلها:-

(لا ينقض اليقين

1- الكافي 3: 351/3، تهذيب الأحكام 2: 740/186، الاستبصار 1: 3/373، وسائل الشيعة 5: 323، كتاب الصلاة، أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، الباب 11، الحديث 3.

2- درر الفوائد: 525.

3- المغني و الشرح الكبير 1: 524-525، فتح العزيز 3: 313-314.

4- المجموع 3: 361، قال فيه: (وبه قال أكثر العلماء و به قال أصحابنا) وهو ظاهر في أنّ هذا القول مشهور بينهم و معروف قبلهما أيضاً.

(بالشكّ ...)

إلى آخره أنّ له عليه السلام عناية في المطلب الذي أراه، وأنّ المراد عدم ضمّ الاحتياط إلى أصل الصلاة و لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط منفصلاً.

هذا بحسب بدو النظر، لكن ذكروا في مفاد الرواية احتمالات:

الاحتمالات التي في مفاد الرواية

الأول: ما ذكره الفيض الكاشاني قدس سره، وهو أنّ معنى

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

: أنّه لا يرفع اليد عن الركعتين المحرّرتين بسبب وقوع الشكّ في الإتيان بالباقي؛ بأن يستأنف الصلاة.

و أنّ معنى قوله:

(لا يدخل الشكّ في اليقين)

هو أنّ الشكّ بين الاثنتين والأربع وبين الثلاث والأربع، لا يدخل اليقين؛ بأن يمضى ويكتفى بالأولتين، بل يأتي بالأخيرتين أيضاً، و كذلك قوله عليه السلام:

(لا يخلط أحدهما بالآخر)

. وقوله عليه السلام:

(ولكنّه ينقض الشكّ باليقين)

معناه: أنّه يأتي بالركعتين أو الركعة؛ ليرتفع الشكّ، و لا يكتفى بالأولتين.

و لا تعرّض في الرواية بالإتيان منفصلاً أو متّصلاً؛ بناء على هذا الاحتمال، و عليه فلا ارتباط للرواية بالاستصحاب.

ثمّ ذكر قدس سره: أنّه لا مانع من الإتيان بصلاة الاحتياط متّصلة أو منفصلة (1).

الثاني: أنّ معنى

(لا تنقض)

هو ما ذكر في الأول، لكن المقصود من قوله:

(لا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر)

، أنه لا يضمّ صلاة الاحتياط بالمتيقّن؛ بأن يأتي بها متّصلة، بل يأتي بها منفصلةً؛ دفعاً لما هو ظاهر الجملة الاولى

1- الوافي 8: 980.

من الإتيان بالاحتياط متصلة، فإنه لو أتى بها متصلة فقد أدخل المشكوك في المتيقن و خلط أحدهما بالآخر؛ لأنه مع الاتصال يحتمل الإتيان بست ركعات، فإن الخلط لعة⁽¹⁾: إما الضم، أو الامتزاج⁽²⁾.

و هذا الاحتمال أقرب من الأول؛ حيث إن متعلق النهى فيه أمر اختياري، و هو ضم المشكوك من الصلاة إلى المتيقن منها، بخلافه على الأول، فإنه غير اختياري؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون قد صلى أربعاً في الواقع فقد اختلط المشكوك بالمتيقن، أو لا، و على أى تقدير فهو أمر غير اختياري، لكن بناء على هذا الاحتمال لا يرتبط الخبر بالاستصحاب أيضاً.

الثالث: أن المراد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، عدم نقض اليقين بالاكتهاء بالركعتين و عدم الإتيان بالأخيرتين بالشكّ فيهما.

وقوله عليه السلام:

(لا يدخل الشكّ ...)

يحتمل ما ذكره الفيض قدس سره، و يحتمل ما ذكر في الاحتمال الثاني.

و حاصل المعنى: أنه يبنى على عدم الإتيان بالركعتين الأخيرتين، و يأتي بهما منفصلتين، فقد ذكر عليه السلام ما هو المذهب الحقّ على وجه لا يُنافى التقيّة.

الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني و الميرزا النائيني 0: من أن قوله:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، مطلق بالنسبة إلى الاتصال و الانفصال، فيمكن تقييده بالانفصال بدليل آخر⁽³⁾، و زاد الميرزا النائيني قدس سره: أن هذا منه عليه السلام ليس في مقام بيان

1- مجمع البحرين 4: 246.

2- مصباح الفقيه، الصلاة: 565 سطر 16.

3- كفاية الاصول: 450.

الوظيفة، بل معنى

(لا ينقض)

: أنه يبنى على اليقين و عدم الإتيان بالمشكوك(1).

وفيهما: أن قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

ظاهر في الاتصال، لكنّه ظهور تصوّري لا تصديقيّ، وقوله عليه السلام:

(لا يدخل الشكّ في اليقين)

مانع عن الظهور التصديقيّ، فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام لم يتحقّق الفراغ منه، فليس ذلك من قبيل تقييد المطلق، و مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك هو وجوب الإتيان به، فهو عليه السلام في مقام بيان الوظيفة.

الخامس: ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المراد باليقين، هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و الإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، و تدلّ عليه أخبار مذكورة في أحكام الشكوك، مثل قوله عليه السلام:

(إذا شككت فابنِ على اليقين)

(2)، و فسره السيّد المرتضى قدس سره باليقين بالبراءة بما ذكر، و غيره من الأخبار(3)، و الأمر دائر بين حملها على التقيّة و بين هذا الاحتمال، و التقيّة خلاف الظاهر، و هذا الاحتمال و إن كان بعيداً في نفسه لكنّه أولى من الحمل على التقيّة.

السادس: أنّ المقصود من هذه الجمل بيان قواعد كليّة، و الاستصحاب منها و بعض مصاديقها، و أنّ معنى

(لا ينقض)

أنّ حقيقة اليقين لا بدّ أن لا يُنقض بالشكّ، فيعمّ نقضه بمعنى رفع اليد عنه و إبطاله و استئناف الصلاة، و نقض اليقين بالاكْتفاء به و عدم الإتيان بالمشكوك، فإنّ كلّ واحد منهما نقض لليقين بالشكّ، و الثاني هو الاستصحاب.

و أمّا قوله عليه السلام: (لا يدخل ...) إلى آخره، و

(لا يخلط ...)

إلى آخره، فإن قلنا:

1- فوائد الاصول 4: 362-363.

2- الفقيه 1: 1025/231، وسائل الشيعة 5: 318، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 8، الحديث 2.

3- فوائد الاصول: 331 السطر الأخير.

بأنه لا- بد أن يكون متعلق النهى أمراً اختيارياً، فمعناه عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقن والإتيان به متصلاً، بل يأتي به منفصلاً، وإلا فالمستفاد منهما أيضاً قاعدة كلية، وهذا المورد بعض مصاديقها، وهو عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقن، وما ذكره الفيض قدس سره من المعنى مصداق آخر لها.

وقوله عليه السلام: (لكنّه ينقض الشكّ باليقين) معناه: أنّه لا بد أن يأتي بما يحتمل نقصه؛ ليحصل اليقين، وعلى هذا الاحتمال فالرواية تدلّ على الاستصحاب.

ويمكن ترجيح هذا الاحتمال على الاحتمالات الاخر: بأنّ اليقين والشكّ مستعملان في معناهما الحقيقي على هذا الاحتمال في جميع الجمل، بخلافهما على احتمال الفيض، فإنّ الشكّ في قوله عليه السلام:

(لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات)

يراد منه المشكوك على الاحتمال الذي ذكره الفيض قدس سره، وكذا اليقين والشكّ في

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

اريد بهما المتيقن والمشكوك.

لكن يمكن أن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

هو خصوص الاستصحاب وعدم شموله للاحتمال الآخر من حيث اتّحاد سياقها مع روايته الاخرى التي لا-ريب في أنّ المراد بها الاستصحاب، إلا أن يمنع ذلك بدعوى إمكان إرادتهما فيها أيضاً.

و اورد على الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب: بأنّ الاستصحاب متروك لا يُعمل به في ركعات الصلاة، وهو ملغى فيها عند الأئمة عليهم السلام، وإلا فلا- وجه للإتيان بالمشكوك بعد الصلاة منفصلاً من باب الاحتياط، كما عبّر عنه به في لسان الفقهاء(1)، المأخوذ من الأخبار الدالة على أنّ الإتيان به إنّما هو لأجل جبران النقص

1- انظر شرائع الاسلام 1: 108، وقواعد الأحكام 2: 43 سطر 9.

المحتمل في الصلاة واقعاً، وأنه على تقدير تمامية أصل الصلاة يُعدّ نافلة(1)، فلو كان ذلك لأجل الاستصحاب فهو لا يناسب التعبير بالاحتياط منفصلاً، بل يجب الإتيان بها جزمًا، كما في الاستصحاب في باب الوضوء ونحوه، وحينئذٍ فالاستدلال بهذه الرواية للاستصحاب غير مستقيم، خصوصاً مع تطرُّق الاحتمالات الكثيرة المتقدمة فيها مع احتمال التقيّة(2).

و منها: رواية إسحاق بن عمّار

رواها الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمّار، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (إذا شككت فابنِ على اليقين).

قلت: هذا أصل؟

قال: (نعم)

(3).

و المضبوط في نُسخ «الفرائد» موثقة عمّار(4)، و لكنّه اشتباه، بل هي لإسحاق بن عمّار، و لعلّ الشيخ قدس سره أخذ السند من الرواية التي قبلها في الوسائل، و كيف كان فهي لإسحاق بن عمّار.

ثمّ إنّها ليست موثقة؛ لوقوع عليّ بن السندي في سند الصدوق إلى إسحاق بن

1- وسائل الشيعة 5: 322، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 8، و 333، الباب 19، الحديث 7.

2- فرائد الاصول: 331 السطر الأخير.

3- الفقيه 1: 1025/231، وسائل الشيعة 5: 318، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 8، الحديث 2.

4- فرائد الاصول: 332 السطر الأخير.

عمّار، و لم يوثّقه إلا نصر بن صباح(1)، و نصر أيضاً لم يوثّقه غير نفسه؛ حيث روى ما يتضمّن مدح نفسه(2)، و لا يُعتمد على ذلك، و لعلّه لكفاية ذلك فى التوثيق عند الشيخ قدس سره عبّر عنها بالموثّقة.

و على أىّ تقدير: اختلفوا فى فقه الرواية و أنّ المراد من الشكّ فيها هو فى خصوص الركعات للصلاة، أو أنّ المراد إفادة قاعدة كلىّة حكم فيها بالبناء على اليقين فى كلّ ما شكّ فيه، إلا أنّها خُصّصت بغير الشكّ فى ركعات الصلاة.

و على الثانى فلا إشكال فى دلالتها على الاستصحاب، و لكن لا يبعد الأوّل، كما يشهد له التعبير بذلك فى كثير من الروايات الواردة فى الشكّ فى الركعات، مثل رواية

ابن الحجّاج و على، عن أبى إبراهيم فى السهو فى الصلاة، قال عليه السلام فيها: (بنى على اليقين، و تأخذ بالجزم، و تحتاط بالصلوات كلّها)

(3).

و رواية العلاء، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين و شكّ فى الثالثة؟

قال: (بنى على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام قائماً فصلّى ركعة بفاتحة القرآن)

(4).

و رواية محمّد بن سهل بن اليسع عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل لا يدري أثلاثاً صلّى أم اثنتين؟

1- راجع: جامع الرواة 1: 557.

2- كمال الدين: 9/488 و 10.

3- تهذيب الأحكام 2: 1427/344، وسائل الشيعة 5: 318، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 8، الحديث 5.

4- قرب الإسناد: 16، وسائل الشيعة 5: 319، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 9، الحديث 2.

قال: (يبني على النقصان، ويأخذ بالجزم، ويتشهد بعد انصرافه تشهداً خفيفاً كذلك في أول الصلاة و آخرها)

(1).

ورواية الحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى، واحدة أم اثنتين أم ثلاثاً؟

قال: (يبني على الجزم)

(2).

و الصحيحة الثالثة (3) لزراعة، ورواية «دعائم الإسلام» (4).

ويمكن الجمع بين الروايات: بأن الروايات الدالة على البناء على الأكثر يراد منه البناء العملي عليه، أى يعمل عمل من صلى الأكثر، وأنه يأتي بما يحتمل نقصه منفصلاً، و الروايات الدالة على البناء على النقصان و اليقين ظاهرة في البناء على الأقل و الإتيان بالمشكوك متصلاً، و الفرقة الاولى أظهر في وجوب الإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، فيقدم الأظهر على الظاهر.

و حاصل مفاد الروايات: استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، لكن يأتي به منفصلاً.

لكن يرد عليه: أن مقتضى الاستصحاب هو الإتيان بالركعات المشكوكة جزماً، لا من باب الاحتياط من جهة احتمال النقصان، كما يدل عليه بعض الروايات

1- تهذيب الأحكام 2: 761 / 193، الاستبصار 1: 3 / 375، وسائل الشيعة 5: 318، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 8، الحديث 6.

2- تهذيب الأحكام 2: 745 / 187، الاستبصار 1: 3 / 374، وسائل الشيعة 5: 328، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 15، الحديث 6.

3- الكافي 3: 3 / 352، وسائل الشيعة 5: 321، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

4- دعائم الإسلام 1: 188 في ذكر السهو في الصلاة، مستدرک الوسائل 6: 408، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 9، الحديث 1.

الدالة على أنها على تقدير تمامية أصل الصلاة، تُعد نافلة(1).

فلعلّ الوجه في عدم العمل بالاستصحاب في الشكّ في ركعات الصلاة: هو أنّ الواجب هو الإتيان بالصلاة أربع ركعات، ولا يثبت ذلك بالاستصحاب والإتيان بالمشكوك متّصلاً؛ لاحتمال الزيادة على الأربع حينئذٍ، وكيف كان فهذه الروايات لا تصلح للاستدلال بها على الاستصحاب سنداً ودلالةً.

و منها: رواية محمد بن مسلم

رواها الصدوق في الخصال بإسناده عن محمد بن مسلم في حديث الأربعمئة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين)

(2).

وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند؛ لعدم وثاقة حسن بن راشد وقاسم بن يحيى الواقعيين في سند الصدوق قدس سره إلى محمد بن مسلم.

وأمّا دلالتها على الاستصحاب فهي مبنية على عدم أخذ الزمان السابق قيماً لليقين ولا المتيقن، وإلا فهي منطبقة على الشكّ الساري؛ لأنّه يصير المعنى حينئذٍ: مَنْ كان على يقين من عدالة زيد في الزمان السابق، ثمّ شكّ في عدالته في ذلك الزمان، فليمضِ على يقينه، لكن الأظهر هو الأوّل؛ لوجوه:

الأوّل: أنّ الظاهر عدم قيديّة الزمان لليقين والشكّ وعدم لحاظه في متعلّقهما، بل الظاهر أنّه اخذ ظرفاً، كما هو المرتكز في الأذهان و المتبادر عرفاً، وهذا التعبير في

1- الكافي 3: 4/352، تهذيب الأحكام 2: 739/186، وسائل الشيعة 5: 322، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 11، الحديث 2.

2- الخصال: 619 في حديث الأربعمئة، وسائل الشيعة 1: 175، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 6.

الرواية إنّما هو لأجل أنّ الغالب تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ في الاستصحاب، مضافاً إلى ندرة موارد قاعدة اليقين بالنسبة إلى موارد الاستصحاب؛ لتدرة حصول اليقين بشيءٍ أوّلاً ثمّ تبدّله بالشكّ، فمعنى الرواية: مَنْ كان على يقين من عدالة زيد- مثلاً- في زمان سابق، ثمّ شكّ في بقاء عدالته في الزمان اللاحق، فليُخصّص على يقينه.

الثاني: اتّحاد سياقها مع الصحيحة الاولى لزرارة، التي لا ريب في أنّ مفادها الاستصحاب، و ظهور أنّ المراد منهما واحد.

الثالث: أنّ الظاهر أنّ المراد من اليقين والشكّ فيها هما الفعليّان، كما في الاستصحاب، لكن الإشكال إنّما هو في سندها.

و منها: مكاتبة علي بن محمّد القاساني

قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: (اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صُم للرؤية، و أفطر للرؤية)

(1).

وهذه الرواية أيضاً لم يثبت اعتبار سندها؛ لاشتراك «محمّد» (2) بين الثقة والضعيف، وكلاهما من أصحاب الهادي عليه السلام، وفي طبقة واحدة، لا يمتاز أحدهما عن

1- تهذيب الأحكام 4: 445 / 159، الاستبصار 2: 12 / 64، وسائل الشيعة 7: 184، كتاب الصوم، أبواب أحكام رمضان، الباب 3، الحديث 13.

2- وهو محمّد بن الحسن الصفار وقد ذكر في سند هذه الرواية وهو باعتراف ابن داود في رجاله، مشترك بين اثنين؛ لأنّه ذكرهما بفاصلة صفحة واحدة ممّا يدلّ على تعدّدهما برأيه. راجع رجال ابن داود: 169-170، إلّا أنّ الكثير من الكتب الرجالية التي بأيدينا لم يتعرّضوا لهذا التعدّد بل صرّح المامقاني في رجاله بأنّهما غير متعدّدين وأنّ ابن داود وقع في الاشتباه. راجع رجال المامقاني 3: 103 سطر 28.

الآخر، لكن قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنها أظهر ما في الباب في الاستصحاب(1). وقال بعضهم: إنها لا تدلّ عليه أصلاً(2)، والأقوى أنّها ظاهرة في الاستصحاب، وليست أظهر من الصحيحة الأولى لزرارة.

توضيح ذلك: أنّ في السؤال احتمالات:

أحدها: أنّ المراد من يوم الشكّ فيه: هو في أوّل رمضان المرّدّ صومه بين الواجب و المندوب.

ثانيها: أن يريد يوم الشكّ من آخره، المرّدّ صومه بين الواجب و الحرام.

ثالثها: أنّ المراد هما معاً، وقوله عليه السلام:

(صُمْ للرؤية)

وإن كان يؤيد الأول، لكن الاحتمال الآخر أيضاً قريب في نفسه؛ لأجل أهميّة تردّد الصوم فيه بين الواجب و الحرام، و ينبغي السؤال عنه.

وعلى أيّ حال فقولته عليه السلام: (صُمْ للرؤية...) إلى آخره، ليس أجنبياً عمّا ذكره أوّلاً، بل يناسبه و مرتبط به، و مفاده: أنّه لا ترفع اليد عن الحالة السابقة و عمّا هو عليه إلا برؤية الهلال، و ذكروا فيها احتمالات آخر:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره مُورداً على الشيخ قدس سره: أنّ المراد أنّه يعتبر في الصوم بعنوان شهر رمضان اليقين و العلم به، و أنّه لا يجوز أن يصوم بعنوان رمضان مع الشكّ فيه، فهذه الرواية مساوقة للروايات الدالّة على أنّه يصوم الشكّ بقصد أنّه من شعبان، لا بقصد رمضان(3). انتهى.

أقول: غير خفيّ أنّ ما أفاده غير متبادر من الرواية عرفاً، و أنّ إرادة هذا المعنى من الرواية، لا ينسب إلى الأذهان في المتفاهم العرفي و المحاورات العقلانيّة، فهو

1- فرائد الاصول: 334 سطر 7.

2- فرائد الاصول 4: 366.

3- نفس المصدر.

مرجوح جدًّا، مضافاً إلى انه يستلزم عدم ارتباط قوله عليه السلام:

(أفطر للرؤية)

بما قبله؛ لعدم ترتبه عليه حينئذٍ، مع ظهورها في ارتباطه به، بل هو منافٍ لما قبله؛ لأنه يدلُّ على وجوب يوم الشكِّ من آخره، فيلزم دخول الشكِّ في اليقين بالمعنى الذي ذكره.

الثاني: ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره، وهو أنَّ المراد: أنَّ الاشتغال اليقيني بوجوب صوم شهر رمضان، يقتضى البراءة اليقينية، فتدلُّ على استصحاب الاشتغال (1).

وفيه: أيضاً أنَّه منافٍ لقوله عليه السلام:

(صُمُّ للرؤية)

، فإنَّ مقتضى العلم باشتغال الذمَّة بصوم شهر رمضان، هو وجوب صوم يوم الشكِّ من أوَّل شهر رمضان أيضاً.

الثالث: أنَّ المراد: أنَّه لا بدَّ في وجوب الصوم بعنوان أنَّه من شهر رمضان من إحراز كلِّ يوم أنَّه منه؛ والعلم بأنَّه شهر رمضان.

وفيه: أنَّه منافٍ لقوله عليه السلام:

(صُمُّ للرؤية، وأفطر للرؤية)

. إذا عرفت ذلك يظهر لك صحَّة الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب لو لا ضعف سندها.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان

قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: أتى اعير الذمى الثوب وأنا أعلم أنَّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ، فأغسله قبل أن أصلى فيه؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام:

(صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك؛ فإنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنه نجسه)

(2).

1- فرائد الاصول: 334 سطر 5.

2- تهذيب الأحكام 2: 1495/361، الاستبصار 1: 1/392، وسائل الشيعة 2: 1095، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 74،

و لا إشكال فى دلالتها على الاستصحاب بملاحظة التعليل الذى ذكره عليه السلام بقوله عليه السلام:

(لأنك أعرته إياه و هو طاهر)

، و احتمال إرادة قاعدة الطهارة منافٍ للتعليل المذكور؛ لعدم دُخُل الحالة السابقة فى القاعدة، لكنّها إنّما تدلّ على الاستصحاب فى خصوص باب الطهارة و النجاسة، و استفادة الكليّة منها بالغاء الخصوصية مشكلة.

و منها: روايات الحلّ و الطهارة

روى الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال:

(كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك)

(1).

و الكلام فى هذه الرواية يقع فى مقامين:

الأول: فى أنّه هل يمكن إرادة القواعد الثلاث؛ أى: قاعدة الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، و قاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء بعناوينها الثانوية؛ أى المشكوكة طهارتها و نجاستها، و استصحاب الحالة السابقة من قوله عليه السلام:

(حتّى تعلم)

أو لا يمكن إرادة جميعها؟

الثانى: على فرض إمكان ذلك هل الرواية ظاهرة فى جميعها، أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقّق الخراسانى إلى إمكان إرادة قاعدة الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّليّة و الاستصحاب معاً (2).

1- تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 1: 1054، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

2- كفاية الاصول: 452-453.

و ذهب في «الحاشية على الفرائد» إلى إمكان إرادة القواعد الثلاث منها.

و حاصل ما أفاده في بيان ذلك: هو أن قوله عليه السلام:

(كلّ شىء نظيف)

مع قطع النظر عن الغاية، يدلّ بعمومه على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعيّة، وبإطلاقه الشامل لجميع حالات الشىء-ء- التى منها حالة الشكّ فى طهارته ونجاسته- على قاعدة الطهارة فى المشتبه طهارته ونجاسته.

و إن أبيت عن شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة- التى هى من حالات المكلف لا الشىء-ء- فهو بعمومه يشمل ما إذا اشتبهت طهارته بشبهة لازمة غير منفكّة منه أبداً، وبضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المشتبهات الغير اللازمة يدلّ على طهارتها كلّها، ولا ضير فى اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العامّ وصيرورته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها واقعيّاً بالإضافة إلى بعضها الآخر، وهذا بدون استلزامه لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد واجتماع اللحاظين، وبملاحظة الغاية يدلّ على الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى جعل العلم بالقذارة غايةً للطهارة هو بقاؤها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة، ولا نعى بالاستصحاب إلا هذا(1). انتهى ملخصاً.

أقول: لا إشكال فى أنّ الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة ليست من الامور المجعولة فى ارتكاز المتسرّعة؛ ليستفاد ذلك من قوله عليه السلام:

(كلّ شىء نظيف)

و

(طاهر)

أنّ بعض الأشياء طاهر واقعاً، وبعضها قذر كذلك، ولا تخلو من أحدهما؛ بأن يكون هناك ما ليس بطاهر ولا قذر، لكن بعض ما ليس بقذر عند العرف، استقدره الشارع؛ ليجتنب عنه المكلفون لمصلحة سياسيّة اقتضت ذلك كنجاسة الكفّار، وإلا فذات طبيعة الكافر و المسلم لا تختلفان فى الحقيقة، ولا الإقرار

1- حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراسانى: 185-186 سطر 25.

بالشهادتين مؤثراً في التكوين، وبعض الأشياء قدر شرعاً بحسب الواقع، لكن بعض المصالح يقتضى الحكم بطهارته إلى زمان ظهور ولي العصر - عجل الله تعالى فرجه - كبعض فرق المسلمين.

بل يمكن أن يقال: إن الحليّة والحرمة أيضاً كذلك، وإنّ المجمعول هو الحرمة لا الحليّة، فجعل الخمر حراماً لئلا يشربه الناس، وقدرراً لئلا يباشروها؛ لمصلحة اقتضت ذلك، وما لا يترتب عليه مصلحة ولا مفسدة فهو مباح إباحة لا اقتضائية غير مجعولة، نعم الحليّة الاقتضائية مجعولة.

إذا عرفت ذلك نقول: قوله عليه السلام:

(كلّ شىء طاهر)

(1) أو

(حلال)

(2) بالنسبة إلى الطهارة والحليّة الواقعتين، إخبار عن الواقع؛ لما عرفت من عدم مجعوليتيهما حتى يكون إنشاءً للحكم بهما، وبالنسبة إلى الطهارة والحليّة الظاهريّتين إنشاءً للحكم بهما لا إخبار، ولا يمكن الجمع بينهما في كلام واحد.

لا يقال: إنّه في كلّ واحد منهما إخبار لا إنشاء، لكن الإخبار المذكور بالنسبة إلى الطهارة والحليّة الواقعتين إنّما هو بداعي الحكاية عن الواقع، وبالنسبة إلى الظاهريّتين منهما بداعي الإنشاء، ولا محذور فيه.

لأنّه يقال: إنّ ذلك أيضاً ممتنع، خصوصاً على مذهبه قدس سره: من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد (3)، كالجمع بين معنى الحقيقي والكنائي في إطلاق واحد؛ ضرورة أنّ الإخبار حينئذٍ بالنسبة إلى الطهارة الواقعيّة مستعمل في معناه الحقيقي،

1- مستدرک الوسائل 2: 583، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني، الباب 30، الحديث 4.

2- الكافي 6: 2/339، وسائل الشيعة 17: 91، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 2. و الحديث هكذا «إكل شىء لك حلال...».

3- كفاية الاصول: 53.

وبالنسبة إلى الظاهرية في معناه الكنائى.

مضافاً إلى أن معنى الطهارة الظاهرية هو ترتيب آثار الطاهر على المشكوك طهارته و البناء على أنه طاهر، لا جعل الطهارة الحقيقية الواقعية على المشكوك؛ لاستلزامه طهارة المشكوك واقعاً، وانحصار النجاسات الواقعية في صورة العلم بها، ولا يلتزم به أحد، وكذلك الحلية الظاهرية معناها ترتيب آثارها على المشكوك، لا جعل الحلية الواقعية كى يلزم المحذور المذكور، و حينئذٍ كيف يمكن الجمع بين هذين المعنيين فى إطلاق واحد، مع أن معنى الإطلاق هو جعل الطبيعة المطلقة بنفسها متعلقة للحكم بدون اعتبار قيد فيها، بخلاف المقيّد، فإنّ الموضوع للحكم فيه هو الطبيعة المقيّدة كالرقبة المؤمنة؟! و حينئذٍ فعلى فرض أن الشىء فى قوله عليه السلام:

(كلّ شىء نظيف)

كناية عن العناوين الأولى بإطلاقها، فمعناه: أن هذا الحكم ثابت لها مجردة عن القيد فى جميع حالاتها التى منها حالة المشكوكية، لكن لا بما أنّها مشكوكة؛ بأن يكون للشكّ دخل فى الحكم و يكون قيداً للموضوع؛ لاستحالة اقتضاء إطلاق الحكم موضوعاً مضاداً لموضوع نفسه؛ لأنّ مرجعه إلى تغيير الإطلاق موضوع نفسه- و هو نفس الطبيعة لا بشرط- إلى موضوع آخر؛ أى الطبيعة المشكوكة.

و بالجملة: الإطلاق كالعوم، فكما أن الحكم فى العامّ متعلق بالعناوين الأولى للأشياء، كذلك الإطلاق، فإنّ الحكم فى المطلق متعلق بنفس الطبيعة بعنوانها الأولى.

و أمّا الحكم الظاهرى فموضوعه المشكوك بوصف أنّه مشكوك، فما ذكره قدس سره من أن قوله عليه السلام:

(كل شىء نظيف)

بإطلاقه يشمل المشكوك الذى يكون الحكم عليه ظاهرياً غير مستقيم؛ لعدم قيد الشكّ فى متعلق الحكم فيه.

فإن قلت: سلّمنا عدم شمول لفظ الشىء للشىء المشكوك بوصف أنّه مشكوك، لكن لا مانع من لحاظ الحكم على العناوين الأولى المطلقة و لحاظها بوصف أنّها مشكوكة.

قلت: لا يمكن الجمع بين اللحاظين المذكورين في إطلاق واحد- أى حاز عدم القيد و لحاظ وجوده- لتنافيهما.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى التقريب الآخر الذى ذكره قدس سره: من أنّه على فرض منع الإطلاق فلفظ الشىء بعمومه يعمّ الموضوع الذى يلزمه الشكّ، و لا ينفك عنه ... إلى آخره؛ لما عرفت من أنّه لو كان الموضوع هو العناوين الأولى للأشياء بدون دُخُل قيدٍ من القيود فيه، فهو و إن يشمل بعمومه العناوين المشكوكة أيضاً، لكن لا بوصف أنّها مشكوكة، بل بعناوينها الأولى، و الموضوع للحكم الظاهرى هو العناوين بما هى مشكوكة، و إلا فهو ليس حكماً ظاهريّاً.

هذا كلّ الكلام فى صدر الرواية، و خلاصته: عدم إمكان إرادة الحكم الواقعى و الظاهرى معاً منه.

و أمّا الكلام فى استفادة الاستصحاب من الغاية؛ أى قوله عليه السلام:

(حتّى تعلم أنّه قدر)

؛ بأن يقال: إنّ قوله عليه السلام:

(حتّى تعلم)

يساوق قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

فهو أيضاً مع قطع النظر عن المغيبي ممنوع، بل لا بدّ من ملاحظة المغيبي.

فنقول: مع قطع النظر عن الإشكالات المتقدّمة- على القول بإرادة الحكم الظاهرى و الواقعى معاً منه- إنّ الغاية: إمّا قيد للموضوع و غاية له، ففيه: أنّ مفاد مجموع الرواية حينئذٍ صدرّاً و ذليلاً، هو بيان قاعدة الطهارة، و لا يُستفاد منها الاستصحاب.

و إن جعلت الغاية قيداً للحكم الظاهرى المتعلّق بالمشكوك، فهو قيد توضيحيّ لا يفيد الاستمرار؛ لأنّ مرجع المعنى حينئذٍ: أنّ الأشياء المشكوكة طهارتها ظاهراً حتّى يُعلم نجاستها، و من المعلوم أنّ هذا القيد غير محتاج إليه؛ لأنّه حينئذٍ بيان و توضيح لموضوع الحكم.

و إن كانت غايةً للحكم الواقعى فهو غير معقول؛ لاستحالة تقييد الأحكام

الواقعية بعدم العلم على الخلاف وإن أمكن ذلك في الموضوعات.

وبالجملة: استفادة الاستمرار للمعنى من قوله عليه السلام:

(حتّى تعلم)

مشكلةً جدّاً.

وأما المقام الثاني: فإنه على فرض إمكان ذلك بإعمال الدقائق العقلية، لكن لا ريب في عدم استفادته في المتفاهمات العرفية والمحاورات العقلانية، بل المستفاد والمتبادر منه عرفاً الظاهر منه عندهم هو قاعدة الطهارة؛ وأنّ كلّ ما شكّ في طهارته ظاهر ما دام الشكّ باقياً.

فصل الأحكام الوضعية و تحقيق مايتها

اشارة

لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان الأحكام الوضعية، و أنها مجعولة مستقلاً، أو لا؛ تبعاً للأعلام، و لا بدّ فيه من تقديم امور:

الأمر الأول: تقسم الحكم إلى التكليفي و الوضعي

لا ريب في أنّ المجعولات الشرعية على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفية، و ثانيهما: الأحكام الوضعية.

و نعى بالأول المجعول الذي يتضمّن بعثاً أو زجراً، و بالثاني ما لا يتضمّن ذلك كالسببية و الشرطية و الإباحة، فإنّها أيضاً من الأحكام الوضعية لا التكليفية، و البحث في إطلاق الحكم عليها و عدمه، بحث لغويّ غير مربوط بالمقام، و إن أمكن إطلاقه عليها ببعض معانيه دون بعض.

و الحقّ: أنّ الأحكام الوضعية لا- تنحصر في عدد خاصّ، بل كلّ مجعول شرعيّ اعتبره الشارع سوى الأحكام التكليفية الخمسة، من الأحكام الوضعية؛ حتى الولاية و النبوة و منصب القضاء و النيابة، فإنّ نبوة الأنبياء عليهم السلام و ولاية الأولياء،

ليست من الامور التكوينية، نعم شموخ مقامهما من الامور التكوينية المحققة قبل الجعل، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة من المجعولات الشرعية، مع أنّ المصلحة الكامنة فيها من الامور التكوينية الغير المجعولة.

نعم الحجية والطريقة والصحة والفساد من الأحكام العقلية، لا الوضعية المجعولة شرعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا كثير من الآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: «يا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً» (1) و من الواضح أنّه ليس المراد منه الجعل التكويني، وكذلك نبوة هارون، فإنّها من المجعولات الشرعية؛ لسؤال موسى عليه السلام و طلبه ذلك له من الله تعالى (2)، و مثل قوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (3) الآية، وغيرها من الآيات (4).

و ممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره من إنكاره كون الولاية ونحوها من الأحكام الوضعية (5).

كما أنّ ما ذكره: من أنّ جميع المجعولات الشرعية- تكليفية أو وضعية- من قبيل القضايا الحقيقية، لا- من قبيل القضايا الخارجية الشخصية (6)، غير سديد، فإنّ كثيراً من الأحكام الوضعية مجعولة بنحو القضايا الشخصية، مثل جعل مكان خاص عرفات و مشعراً و مكان خاص حرماً و الكعبة بيت الله تعالى و الصفا و المروة من

1- ص (38): 26.

2- طه (20): 29.

3- البقرة (2): 123.

4- انظر سورة القصص (28): 5، مريم (19): 30، و الزخرف (43): 59، و الشعراء (26): 21.

5- فوائد الاصول 4: 385.

6- نفس المصدر 4: 388.

شعائر الله، فإن هذه كلها من الامور المجعولة الاعتبارية لا التكوينية، بل يمكن أن يكون بعض الأحكام التكليفية من هذا القبيل، مثل وجوب صلاة الليل والشفع والوتر على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما الماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والصوم، فهي أيضاً من المجعولات الوضعية، والتشريع على من عدّها منها في غير محلّه، ولا يفتقر إلى توجيه الميرزا النائيني قدس سره ذلك: من أنّه باعتبار أنّ الصلاة مركّبة من أجزاء وشرائط وموانع، وحيث إنّ الجزئية والشرطية والمانعية من الأحكام الوضعية، صحّ عدّها مجموع المركّب منها من الأحكام الوضعية أيضاً، وإلا فعدّها ماهية الصلاة من حيث هي منها، لا يرضى المنصف نسبتها إلى أهل العلم (1). انتهى.

وذلك فإنّ الملاك الذي باعتباره يوصف الجزء أو الشرط بالجزئية والشرطية، وتعدّ من الأحكام الوضعية، متحقّق في الكلّ والمجموع المركّب منها أيضاً، فكما أنّه يُنتزع من الأمر بالأجزاء والشرائط عنوان الجزئية والشرطية للأجزاء والشرائط، كذلك ينتزع منه كليّة المجموع، فإنّ الصلاة ليس إلاّ عبارة عن مجموع الأجزاء باعتبارها شيئاً واحداً.

الأمر الثاني: أنّ وعاء وجود الأشياء إمّا الخارج أو الذهن

وعاء وجود الأشياء وظرفه: إمّا هو الخارج كالأعيان الموجودة في الخارج، وإمّا الذهن كالانتزاعات والاعتباريات، ولا ثالث لهما؛ بأن يكون شيء ليس وعاءه الذهن ولا الخارج.

فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الانتزاعات كذلك، وأنّ وعاء وجودها

الاعتبار، لا الذهن ولا الخارج (1)، كما ترى، فإن وعاء وجودها الذهن، وعاء الأمر المنتزع منه هو الخارج.

نعم ذكر بعض المتكلمين القائلين بالأعيان الثابتة: أن وعاءها الثبوت (2)، لكن لا يفهم ولا يتصور لما ذكره معنى محصل.

ثم إن ما صنعه أيضاً: من عده الملكية من مقولة الجدة، وأن الجدة: عبارة عن الواجدية والسلطة والإحاطة بشئ، وأنها ذات مراتب أقواها وأتمها ملكية السماوات والأرضين وما بينهما وما فوقهما وما تحتها له تعالى، فإنها من أقوى مراتب الواجدية، وأي واجدية أقوى من واجدية العلة لمعلولها، الذي وجوده من مراتب وجودها؟! ثم دون ذلك واجدية أولى الأمر الذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم، ثم دون ذلك الواجدية الحاصلة من إحاطة شئ بشئ، كالقميص المحيط بالبدن (3).

ففيه أيضاً مواضع للإشكال:

أما أولاً: فلأن الملكية من المفاهيم الإضافية، والمفاهيم ليست من المقولات؛ لأن المقولات من الأمور الحقيقية، والمفاهيم ليست كذلك.

وثنانياً: على فرض أن الملكية من المقولات فهي بمقولة الإضافة أشبه من مقولة الجدة.

وثالثاً: ما ذكره في بيان أن ملكيته تعالى من مقولة الجدة: من أن المعلول من مراتب العلة، فيه: أنه ليس لذاته تعالى مراتب حتى يكون من مراتبه، فلو عبّر: بأن الموجودات مظاهر له تعالى، كان له وجه، ومقولة الجدة التي ذكرها الحكماء (4) ليس

1- فوائد الاصول 4: 381.

2- انظر شرح المواقف 2: 190 و 3: 2، المباحث المشرقية 1: 45.

3- فوائد الاصول 4: 383.

4- الشفاء (قسم المنطق) 1: 235، الأسفار 4: 223، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 143-145.

معناها ما ذكره، فإنها عبارة عن إحاطة شىء بشىء؛ بحيث يلزم من حركة المحاط حركة المحيط، وأن مقولة الجِدَّة من الموجودات الخارجيّة؛ لعدم انحصار الموجودات الخارجيّة فى الأجسام.

الأمر الثالث: فى جعل الجزئية و الشرطية و السببية استقلالاً

ذهب بعض الاصوليين إلى أنه لا يمكن جعل الجزئية و الشرطية و المانع لما هو جزء و شرط و مانع استقلالاً؛ بدون التصرف فى الأمور به بنسخه، ثم الأمر بالمجموع من هذا الجزء و سائر الأجزاء متقيّداً بهذا الشرط أو عدم المانع، و أنه لو اريد إضافة جزء أو شرط أو مانع للمأمور به، أو إسقاط جزء أو شرط أو مانع عن الجزئية و الشرطية و المانع، لا بدّ و أن ينسخ و جوب المأمور به أولاً ثم الأمر بالواجد لها أو الفاقد لها(1).

و أظنّ أنهم قاسوا الانتزاعيات الشرعيّة و الاعتباريّة بالانتزاعيات التكوينيّة، و أنه كما لا- يمكن جعل الفوقيّة و التحتيّة و نحوهما من الانتزاعيات التكوينيّة بدون التصرف و التغيير فى منشأ انتزاعها؛ أى الجسم الذى هو أقرب إلى المركز بالنسبة إلى ما هو الأبعد منه، فلا بدّ أن ينقل كلّ منهما إلى مكان الآخر، و إلا لم يمكن جعلهما، فكذلك الانتزاعيات الشرعيّة و الاعتباريّة لا يمكن جعلها و اعتبارها بدون التصرف فى المأمور به بنسخه أولاً، ثم الأمر بالمجموع الواجد للجزء و الشرط أو الفاقد لهما؛ لينتزع منه الشرطية و الجزئية، و إن لم يصرّحوا بهذه المقايسة.

و لكن القياس فى غير محلّه كما عرفت؛ لعدم المانع من ذلك؛ لعدم قيام دليل و لا

برهان على امتناعه، ولا يحتاج في الاعتبارات إلى مزيد من الاعتبار؛ فلا مانع من جعل الاستقبال إلى القبلة شرطاً للصلاة بعد ما لم يكن شرطاً؛ بدون التصرف في الأمور به بنسخه لمصلحة في ذلك، وكذلك إسقاطه شرطية استقبال بيت المقدس؛ لاستدعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وطلبه صلى الله عليه وآله وسلم منه تعالى، أو لأجل مصلحة سياسية، ولا يعد ذلك من النسخ بالضرورة.

و كذلك الكلام في إسقاط الجزء.

نعم قد يستشكل في ذلك في جعل الجزئية لشيء للمأمور به بعد ما لم يكن جزءاً له؛ حيث إن الجزئية إنما تنتزع باعتبار تعلق الأمر بمجموع يكون هذا بعضه، فإذا لم يلاحظ شيء في متعلق الأمر، وأريد جعل الجزئية له بعد ذلك، فلا بد أولاً من نسخ الأمر الأول، ثم الأمر بالواجد له لينتزع منه الجزئية، وإلا فلا يمكن جعلها ابتداءً⁽¹⁾.

لكنه أيضاً مدفوع: بأن الأمر متعلق بعنوان الصلاة، وامتثاله إنما يتحقق بالإتيان بالأجزاء والشروط المقررة لها، كالأمر ببناء المسجد، فإن امتثاله إنما يحصل بتحصيل الأجزاء وترتيبها بنحو خاص، وليس لكل واحد من الأجزاء أمر مستقل؛ بانحلال الأمر المتعلق بالكل إلى أوامر متعددة بعدد الأجزاء والشروط، أو بانساط الأمر بالكل على جميع الأجزاء، بل الأمر متعلق بعنوان الصلاة لا الأجزاء، فليس معنى «صل» قم واركع واسجد - مثلاً - غاية الأمر أن كيفية الامتثال وتحققه يتوقف على الإتيان بالأجزاء والشروط، كما في مثال الأمر ببناء المسجد، فمرجع إضافة جزء إليها إلى تغيير كيفية الامتثال بإتيان هذا الجزء أيضاً.

وبالجملة: لا ريب ولا إشكال في إمكان جعل جزئية شيء أو شرطية أو مانعية للمأمور به استقلالاً بعد ما لم تكن كذلك، وكذلك إسقاط شيء عن الجزئية أو

1- انظر نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 90.

الشرطيّة أو المانعِيّة، بدون نسخ الحكم الأوّل بل قوله عليه السلام:

(لا تعاد الصلاة إلا من خمس)

(1) معناه إسقاط جزئية ما عدا الخمس أو شرطيته حال النسيان، وليس معناه نسخ الحكم الأوّل، ثمّ الأمر بالفاقد لها.

هذا كلّه بالنسبة إلى جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له.

وأما السببية والشرطية لما هو سبب للتكليف أو شرطه، فذكر الميرزا النائيني قدس سره لامتناع مجعوليتهما أصلاً - لا استقلالاً ولا تبعاً، و لا تكويناً ولا تشريعاً - وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ما هو قابل للجعل هو ذات السبب والشرط ووجودهما العيني، وأما السببية فهي من لوازم ذاته كزوجية الأربعة، فإنّ السببية عبارة عن الرّشّح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضى المسبّب؛ وهذا الرّشّح من لوازم الذات التي لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكويني، فضلاً عن التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهية التي تكوينها إنّما هو بتكوين الماهية، وإفاضة الوجود على الذات و السببية إنّما تنتزع عن مقام الذات، وليس لها ما بحذاء في الخارج، ولا في وعاء الاعتبار، فهي من خارج المحمول، فهي لا تقبل الإيجاد التكويني (2). انتهى.

وفيما ذكره قدس سره وجوه من الإشكال:

الأوّل: أنّ الرّشّح والإفاضة عبارة عن الإيجاد الحقيقي، فلا مناسبة بينهما وبين لوازم الماهية، فإنّ لازم الماهية أمر اعتباري لا حقيقة له مجعول بالجعل العرضي تبعاً للماهية، ومعنى عدم مجعولية الماهية و لازمها ذاتاً أنّها دون مرتبة الجعل ومقامه، فتنظيره قدس سره الإفاضة والرّشّح للمسبّب من السبب بلزوم الزوجية للأربعة، لا وجه له،

1- الهداية، ضمن الجوامع الفقهية: 53 سطر 20، مستدرک الوسائل 4: 429، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 9، الحديث 1.

2- فوائد الاصول 4: 394-395.

وكذلك تنظيره قدس سره ذلك بوجوب الواجب و امتناع الممتنع؛ لما عرفت من أنّ عدم مجعوليّة الماهيّة و لوازمها إنّما هو لأجل أنّها دون مرتبة الجعل، و عدم مجعوليّة وجوب الواجب- و امتناع الممتنع إنّما هو لأنّهما فوق مرتبة الجعل، و لا مشابهة بينهما.

الثاني: أنّ الجمع بين الرّشّح و الإفاضة للمسبّب من السبب، و بين اقتضاء السبب للمسبّب في عبارته قدس سره، غير سديد، فإنّ الإيجاد الذي هو معنى الرّشّح غير المقتضى.

الثالث: أنّ سببيّة السبب و عليّة العلة ليست من خارج المحمول، كما ذكره قدس سره، بل هي من المحمول بالضميمة؛ لأنّ المراد من خارج المحمول هو المنتزع من حاقّ الشىء بدون اعتبار انضمام أمر وجودى حقيقى، و لا اعتبارى و لا عدمى معه، كانتزاع الإنسانيّة من الإنسان و الحجرية من الحجر، و المحمول بالضميمة هو ما ينتزع عن الشىء بلحاظ انضمام أمر معه، و لا يلزم أن يكون هذا الأمر المنضمّ إليه من الحقائق أو الأجسام، بل يكفي فيه انضمام الأمر العدمى أو الاعتبارى أيضاً، فانتزاع المقابلة من جسم إنّما هو باعتبار أنّ له وضعاً خاصاً مع الجسم الآخر، ليس من مرتبة الذات ليكون من خارج المحمول، بل هي من المحمولات بالضميمة، و السببيّة و العليّة من هذا القبيل، لا من قبيل انتزاع الإنسانيّة من الإنسان.

الرابع- و هو العمدة-: قد عرفت أنّ قياس الامور الانتزاعيّة الشرعيّة على المنتزعات التكوينيّة في غير محلّه، فإنّ السبب من لوازم ذات المسبّب في التكوينيّات، و لا يمكن التفكيك بينهما أصلاً، بخلاف السببيّة الشرعيّة كسببيّة الدلوک لوجوب صلاة الظهر، أو طلوع الفجر لوجوب صلاة الصبح؛ لإمكان انفكاكهما؛ ضرورة أنّ هذا النحو من السببيّة اعتباريّة يمكن جعلها و سلبها، و لو كانت سببيّة الدلوک ذاتيّة للوجوب لزم أن تكون كذلك قبل الإسلام أيضاً، و لو كان للشرط الشرعى اقتضاء ذاتى لا بدّ أن يكون كذلك أزلاً و أبداً، و يلزمه امتناع إسقاط شرطية الشرط، مثل

استقبال بيت المقدس، وهو كما ترى.

فالحق: أن السببية لما هو سبب للتكليف، وكذلك الشرطية لما هو شرط للتكليف والمكلف به، قابلة للجعل استقلالاً؛ لأنه مجرد اعتبار لأجل جهة عامة ومصلحة مقتضية لذلك، كما أن الأحكام التكليفية أيضاً مجعولة لمكان مصلحة في ذلك، كحلية البيع وحرمة الربا لمصلحة سياسية أو اقتصادية مقتضية لذلك، وكما أنه يمكن جعل السببية للسبب يمكن جعل المسبب أيضاً، لكن الأوفق بالاعتبار هو جعل السببية.

الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني قدس سره: وهو أنه لو أمكن جعل السببية للدلوک- مثلاً- لوجوب صلاة الظهر، لزم عدم كون الوجوب أمراً اختيارياً للشارع، بل من الوضعيات والتكاليف التي تحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإن ترتب المسبب على السبب قهري لا يعقل فيه التخلف، ولا يمكن أن يدخله الإرادة والاختيار، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به⁽¹⁾. انتهى.

وفيه: أنه إن أراد أنه يلزم من مجعولية السبب حصول إرادة غير اختيارية أو بعث غير اختياري من الشارع.

ففيه: أنه لا يستلزم ذلك، بل كما أنه يُستفاد الوجوب من الأمر مع عدم وضعه له، بل بضميمة اصول خارجية، مثل كشفه عن إرادة المولى ذلك و مطلوبيته عنده، وأن ذلك حجة على العبد يفتقر إلى الجواب عنه، فكذلك يُستفاد الوجوب من جعل الدلوک سبباً للوجوب، فإنه بعد تحقق السبب يُستفاد منه الوجوب، فهو أيضاً أحد طرق إنشاء الوجوب، ولا يلزم منه حصول الوجوب قهراً، وبلا اختيار؛ كيف وقد جعلت سببته للوجوب بالإرادة والاختيار؟! ومعها كيف يصير المسبب قهرياً وبلا

وعنوان المقدّمية الجامعة لجميع تلك العناوين، وقال: إنّ جزئية شىء للمأمور به فى مرتبة متأخرة عن تعلّق الحكم بالطبيعة، فهى منتزعة عن الحكم التكليفي، ويستحيل انتزاعها قبل تعلّق الأمر بالطبيعة، بخلاف شرطية شىء أو مانعيته أو قاطعيته التى هى مقدّمات الطبيعة؛ فإنّه إمّا أن يكون بينها وبين الطبيعة ارتباط تكويني أو لا، فالأول كنصب السّلم للكون على السطح، فهو خارج عن المقام، ومحلّ الكلام هو الثانى، فأمر دخولها وارتباطها فى موضوع وجوبه فى رتبة سابقة على وجوبه؛ للحاظ الأمر هذا الربط فى رتبة سابقة على التكليف فى مقام تصوّره، نعم إضافة ذلك الربط إلى الوجوب متأخرة عنه، كإضافة المكان إليه، لا ربط له بنفس حقيقة الشرطية المنتزعة عن الربط المعروف للتكليف، وحينئذٍ فكم فرق بين الشرطية المنتزعة عن مثل ذلك الربط، وبين الجزئية المنتزعة عن الوحدة الطارئة على المتعدّات من قبل وحدة الوجوب؛ إذ مثل تلك الارتباطات بحسب مرتبة ذاتها متأخرة عن الوجوب، بخلاف منشأ انتزاع الشرطية- التى هى عبارة عن الربط- المأخوذة فى موضوع الوجوب، وهكذا المانع.

وتوهم: أنّه لا يمكن انتزاع الشرطية وأمثالها إلّا بعد تعلّق الحكم بالموضوع، كانتزاع وصف الموضوعية المتأخرة عنه وإن كان بنفس ذاتها فى رتبة سابقة.

مدفوع: بأنّ هذه الدعوى لا يمكن ادّعاؤها؛ ألا ترى أنّ المضاف إليه قيد للمضاف، كان فى العالم حكم أم لا، فهو شاهد على أنّ منشأ انتزاع القيدية نفس الإضافة فى رتبة سابقة على التكليف⁽¹⁾. انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّ التفكيك بين الجزئية والشرطية ونحوهما ممّا لا وجه له؛ لأنّه إن كان لحاظ الربط و تصوّره فى مرتبة سابقة على الحكم، كافياً فى انتزاع هذه

1- انظر نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 90-93.

العناوين بدون الاحتياج إلى تعلق الحكم بالموضوع، فليكن الأمر في الجزئية أيضاً كذلك، وإن لم يكن مجرد اللحاظ و التصور كافيًا فيه ففي الشرطية ونحوها أيضاً كذلك، فلا وجه للتفصيل بينهما(1).

والتحقيق: أن مجرد تصور الربط و لحاظه ليس كافيًا في الانتزاع في الجميع؛ لأنّ الوضع عبارة عن جعل التصديقي، و لا يكفي مجرد تصور الربط، فإنّه ربط تصوّري لا تصديقي، و التصديقي منه لا يتحقّق إلا بعد تعلق الحكم بموضوعه، و تقدّم أنّ المجعول في الوضعيات على نحوين متقدّمين، فلا بدّ من ملاحظة الأدلّة الدالّة على الوضع، فإن كان لسانها جعل السببية للأسباب، كجعل اليد سبباً للضمان، فلا مجال للاستصحاب في ذلك، فإنّ السببية و إن كانت مجعولة حينئذٍ إلا أنّ ترتّب المسبّب على السبب عقليّ، و كذلك لو قلنا: إنّ المجعول هو سببية الغليان للحرمة أو النجاسة في العصير العنبي، و إن كان لسانها جعل المسببات عقيب أمر تكويني، كجعل الضمان عقيب اليد، أو جعل النجاسة و الحرمة عقيب الغليان، فلجريان الاستصحاب فيه مجال بعد فرض تحقّق هذه الامور التكوينية.

1- أقول و السرّ في الفرق بينهما- كما أشار هو قدس سره إليه- : أنّ انتزاع الجزئية متوقّف على طريان الوحدة على الأجزاء المتعدّدة، و إنّما تطرأ بسبب وحدة الحكم، فما لم يتعلّق الحكم بالموضوع لم يمكن انتزاع الجزئية؛ لعدم وحدة المتعدّات إلاّ به، و لا يكفي في طرورها مجرد تصوّرها شيئاً واحداً، بخلاف الشرطية و نحوها؛ حيث إنّ انتزاعها لا يتوقّف على طرور الوحدة؛ حتّى يتوقّف على تعلق الحكم، بل يكفي فيه تصور الربط و لحاظها واحدة، و يكفي ذلك في عروض الوحدة الاعتبارية. [المقرّر حفظه الله].

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول اعتبار فعلية اليقين و الشكّ و أخذهما بنحو الموضوعية

إنّ اليقين و الشكّ هل هما ركنان للاستصحاب و اخذا موضوعيين، أو لا بل المناط واقع المتيقّن و المشكوك، أو أنّ اليقين مأخوذ فيه بنحو الموضوعية دون الشكّ، أو بالعكس؟ وجوه:

الوجه الأول- و هو أقرب الوجوه:- هو أنّ الظاهر من قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

بمناسبة الحكم و الموضوع، هو أنّ اليقين و الشكّ مقومان للاستصحاب، و أنّ اليقين- حيث إنّ مبرم مستحکم- لا يُنقض بالشكّ الذي ليس كذلك، لا جعل الملازمة بين المتيقّن و المشكوك، كما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره(1)، و لا نغنى بذلك عدم طريقيّة اليقين في الاستصحاب، بل المراد أنّ الاستصحاب متقومّ باليقين الطريقي، و لا

يتحقق بدونه.

الوجه الثاني: أن اليقين في قوله عليه السلام:

(لا تنقض ...)

إلى آخره من العناوين المرآتية، يتبادر المرئى والمتيقن منه في مقام التخاطب في ذهن المخاطب؛ أي الواقع الذي تعلق به اليقين.

وأما الشك فهو وإن لم يكن فيه جهة مرآتية حتى ينتقل منه إلى المشكوك، لكن حيث إنه أريد من قوله:

(لا تنقض اليقين بالشك)

إسقاطه وإغاؤه تعبدًا، لا إثبات حكم عليه كالطهارة، فلا موضوعية له حينئذٍ.

الوجه الثالث: مركب من الأولين، وكذلك الوجه الرابع.

و حينئذٍ يقع الكلام في أنه هل يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين والشك أو لا؟

وهو متفرع على القول بالوجه الأول من الوجوه الأربعة، وهو القول بأحدهما في الاستصحاب بنحو الموضوعية، وإلا فعلى القول بعدم أحدهما فيه كذلك أو أحدهما؛ - يعني عدم اعتبارهما في الاستصحاب - فلا وقع لهذا البحث؛ لأن ما هو المعقول من هذا البحث هو أن يراد بالفعل منهما ما يلتفت ويتوجه إليه المكلف غير غافل عنه، ويراد بعدم اعتبار الفعلية عدم اعتبار التفاته إليهما وغفلته عنهما مع وجودهما في خزانة النفس، وإلا فلو أريد من الغير الفعلى عدم وجوده أصلاً حتى في خزانة النفس، ومن الفعلى ما يقابل المعدوم حتى في خزانة النفس، فهو غير معقول.

ومما ذكرنا يظهر التهافت والتناقض بين ما في التنبيه الأول والثاني المذكورين في «الكفاية»؛ حيث إنه صرح في التنبيه الثاني بعدم ركنية اليقين والشك للاستصحاب، وأن مفاد

(لا تنقض)

جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه، وفرع عليه جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات؛ لعدم اعتبار اليقين والشك حينئذٍ (1)، ومع

ذلك ذكر في التنبيه الأول: أنه هل يعتبر فعلية اليقين والشك أو لا؟ واختار اعتبار فعليتهما (1).

وكذلك يرد على الشيخ الأعظم قدس سره؛ حيث إنه مع اختياره الوجه الرابع - أي عدم موضوعية اليقين وموضوعية الشك (2) - ذهب إلى اعتبار فعلية اليقين والشك فيه (3).

وبالجملة: بناء على مختارهما - من عدم اعتبار اليقين في الاستصحاب، وأنه عبارة عن جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه، كما ذهب إليه في «الكفاية» أو ترتيب آثار المتيقن على الشك، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره - لا وقع للبحث في أنه هل يعتبر فيه فعلية اليقين والشك وجودهما بالفعل والالتفات إليهما، أو يكفي وجودهما في خزانة النفس وإن لم يلتفت إليهما بالفعل، كما أن كثيراً من المعلومات كذلك موجودة في خزانة النفس، لكن يغفل عنها الإنسان؟

هذا مضافاً إلى أن الظاهر من كلام شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر» وكذلك الشيخ قدس سره: أن المراد من الفعلية وعدمها وجودهما وعدمهما أصلاً حتى في خزانة النفس - الذي ذكرنا أن البحث فيه غير معقول - حيث قال في «الدرر»: إن المعبر هو تحققهما فعلاً، ولا يكفي وجودهما الشأني بمعنى أن المكلف بحيث لو التفت لكان متيقناً بالحدث شاكاً في البقاء (4).

وأما أن المستفاد من كلام الشيخ قدس سره ذلك أيضاً، فلأنه قدس سره فرق بين ما لو شك بعد تيقنه بالحدث ثم غفل عنه وصلى، وبين ما لو غفل عنه بالكلية بعد تيقنه بالحدث،

1- نفس المصدر: 459.

2- فرائد الاصول: 336 سطر 18.

3- نفس المصدر: 321 سطر 21.

4- درر الفوائد: 511-512.

فحكم ببطلان الصلاة في الأوّل؛ لسبق الأمر بالطهارة فيه، فلا يجرى قاعدة الفراق حينئذٍ، بخلاف الثاني وجرىان القاعدة فيه(1).

فيظهر منه: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الثاني وجرىان القاعدة فيه، إنّما هو لعدم وجود الشكّ و اليقين فيه أصلاً حتّى في خزانة النفس، بخلاف الأوّل؛ لأنّه وإن كان غافلاً حين الشروع في الصلاة، لكن هذه الغفلة لا تضرّ في فعلية الشكّ و اليقين؛ لوجودهما بالفعل قبل الصلاة وقبل عروض الغفلة، و هو كافٍ في جريان الاستصحاب، وإلا فلو أراد من الفعلية، وجودهما ولو في خزانة النفس و صقعها، لزم الحكم ببطلان الصلاة في الفرعين معاً؛ لجرىان استصحاب الحدث، لفعلية اليقين و الشكّ بهذا المعنى فيهما، في قبال عدمهما بالكليّة حتّى في صقع النفس، فيستفاد من التفصيل بين الفرعين - بجرىان الاستصحاب في الأوّل و عدمه في الثاني - أنّ مراده من الفعلية هو وجودهما بالفعل في قبال وجودهما في صقع النفس فقط، مع الغفلة عنهما بالفعل.

وبالجملة: المستفاد من كلامه قدس سره و تفصيله بين الفرعين: أنّ المراد و المعتبر هو وجودهما بالفعل و عدم الغفلة عنهما، فمع الغفلة عنهما رأساً لا يجرى الاستصحاب و لو مع وجودهما في صقع النفس و خزانتها.

و كيف كان فالتحقيق: هو أنّه إن قلنا: بأنّ مفاد الاستصحاب هو جعل حكم مماثل للحكم الواقعي المتيقّن سابقاً في زمان الشكّ في البقاء، فمؤدّى استصحاب الطهارة حينئذٍ، طهارة ظاهريّة مجعولة في زمان الشكّ كالطهارة الواقعية.

أمكن أن يقال: بعدم اعتبار فعلية الشكّ و اليقين في جريانه، فيجرى مع الغفلة عنهما فعلاً أيضاً، مع وجودهما في صقع النفس، كما أنّ الأحكام الواقعية موجودة؛

سواء قامت عليها الأمانة أم لا، وصلت إلى المكلف أم لا.

وإن قلنا: بأن الاستصحاب إنما هو للتحفظ عن الواقع و تنجزه على فرض الإصابة، و العذر على فرض عدمها، كما أن الأمارات كذلك، و أن الواقع يتنجز على فرض الإصابة وبقاء الحالة السابقة واقعاً، و إلا فلا، لكن المكلف معذور في المخالفة، فلا إشكال في اعتبار فعلية اليقين و الشك فيه، و في تنجزه للواقع عند الإصابة، و العذر عند عدمها، و عدم كفاية وجودهما في صقع النفس و خزانتها مع الغفلة عنهما فعلاً في المنجزية و المعذورية؛ لعدم صحّة احتجاج المولى على العبد- و لا العبد على المولى- بوجود هذا النحو من العلم و الشك، كما تقدّم نظير ذلك في باب الطرق و الأمارات.

و بعبارة أخرى: ليس للعذر و التنجز واقع؛ كى يبحث فى أنه هل يكفى وجودهما الواقعى أو لا-؟ بل التنجز و التعذير إنما يتحققان مع الالتفات إلى اليقين و الشك فى الاستصحاب، فلا يصح احتجاج المولى على العبد فيما لم يلتفت العبد إلى اليقين و الشك، و لم يلتفت إلى اليقين السابق بوجوب صلاة الجمعة و الشك اللاحق به، فتركها، و إن كانا موجودين فى خزانة النفس، و حينئذٍ فالحق مع المشايخ العظام فى اعتبار فعلية اليقين و الشك فى الاستصحاب(1).

التبیه الثاني حول جریان الاستصحاب فی مؤدی الأمارات

لا إشكال فی عدم جریان الاستصحاب فی مؤدی الأمارات، لو قلنا بموضوعیة یقین و الشک الوجدانیین و رکنیتھما فی الاستصحاب.

و فی جریانہ فیھا لو قلنا بعدم موضوعیتھما فیھ، و أنّ مؤدی الاستصحاب هو جعل الملازمة بین ثبوت الشی ء و بقاءه، و أنّ مع ثبوت الشی ء تعبداً بقیام الأمارة المعتبرة علیہ یحکم علیہ بالبقاء أو لا، و جھان.

و ذکر المیرزا النائینی و المحقق العراقي 0: أنه لا إشكال فی جریانہ فی مؤدی الأمارات؛ لأنّ المأخوذ من یقین فی موضوع الاستصحاب هو یقین الطریق لا- الوصفی، و أنه قد تقدّم فی مبحث القطع قیام الطرق و الأمارات مقام القطع الطریق، و حیثیة فلا- إشكال فی المقام (1). انتهى ملخصاً.

أقول: هذا مبنی علی القول بأنّ حجیة الأمارات مجعولة من الشارع تأسيساً، و أنّها من مخترعات الشارع و مجعولاته، و قد تقدّم مراراً: أنّ مثل حجیة خبر الواحد

1- فوائد الاصول 4: 403-404، نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 105-106.

و اليد وغيرهما من الأمارات، إنّما هي لاستقرار بناء العقلاء عليها والعمل بها وإمضاء الشارع له، فهي إمضائية، لا تأسيسية من الشارع؛ لعدم قيام دليل على ذلك من الآيات والروايات، فإنّ مفاد مثل قوله عليه السلام:

(العمري ثقتي)

أو

(ما أدّى إليك عني فعني يؤدّي)

(1)، هو توثيقه، لا جعل حجّة خبره، و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء، و أنّه هل استقرّ بناؤهم على تنزيل مؤدّي الأمارات منزلة الواقع أوّلاً، ثمّ العلم بها، أو أنّه ليس كذلك؟ لا إشكال في أنّه ليس في التنزيل المذكور بينهم رسم ولا أثر، بل الثابت عندهم هو عملهم بها، وهذا ممّا لا ريب فيه ولا إشكال، والعجب أنّه قدس سره قد صرّح في غير موضع بأنّ حجّة الأمارات إنّما هي لبناء العقلاء وإمضاء الشارع له، وليست تأسيسية من الشارع (2).

ولكن الوجه في جريان الاستصحاب في مؤدّي الأمارات هو ما تقدّم منّا سابقاً، وهو أنّه ليس المراد من اليقين في قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين)

هو اليقين الوجداني، بل الظاهر أنّ المراد به الحجّة، كما أنّ المراد من الشكّ هو اللابحّة، فمفاده النهي عن نقض الحجّة باللابحّة، و الأمارات أيضاً حجج، فتعمّها الأخبار.

ويشهد لذلك وجوه:

الأول: الصحيحة الاولى لزرارة (3)؛ حيث إنّّه لا يريد بالوضوء المستصحب فيها هو الوضوء القطعي الجزمي؛ لندرته جدّاً، بل الغالب في الاحكام و إحراز صحتها الاعتماد على الاصول والقواعد الجارية فيها كإطلاق الماء الذي يتوضأ منه و طهارته

1- الكافي 1: 265/1، كتاب الغيبة: 209/243، وسائل الشيعة 18: 100، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

2- فوائد الاصول 3: 30، 92، 93، 194.

3- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

و نحوه.

الثانى: الصحیحة الثانية له (1)؛ لأنّه لا ريب فى أنّه لا يراد من طهارة الثوب، هى الطهارة القطعيّة الواقعيّة باليقين الوجدانى، لا أقول: إنّ المراد منها الطهارة الظاهريّة، ليرد عليه: أنّه لا معنى لاستصحابها؛ لتقومها بالشكّ المأخوذ فى موضوعها، فمع وجوده فهى باقية قطعاً وإلا فمرتفعة قطعاً، بل المراد الطهارة الواقعيّة المحرزة بالأمارات؛ لندرة القطعيّة منها وجداناً.

الثالث:

ما رواه الكلينى قدس سره عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يكون فى داره، ثمّ يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثمّ يأتينا هلاكه، ونحن لا ندرى ما أحدث فى داره، ولا ندرى ما أحدث له من الولد، إلاّ أنّنا لا نعلم أنّه أحدث فى داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تُقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك فى الدار، حتى يشهد شاهداً عدل: أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟

قال: (نعم).

قلت: الرجل يكون له العبد والأمة، فيقول: أبى غلامى أو أبقت أمتى، فيوجد بالبلد، فيكلّفه القاضى البيّنة أنّ هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أفنشهد على هذا إذا كلفناه، ونحن لم نعلم أنّه أحدث شيئاً؟

فقال: (كلّما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أّمته أو غاب عنك، لم

1- تهذيب الأحكام 1: 1335/421، علل الشرائع: 1/361، وسائل الشيعة 2: 1053، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1 و الباب 41، الحديث 1، و الباب 42، الحديث 2.

(1).

و من الواضح أنّ المستند في هذه الشهادة هو استصحاب ملكيّة داره و عبده الثابتة باليد، لا باليقين الوجداني.

مضافاً إلى عدم الفرق بين الثبوت تعبّداً و بينه وجداناً عند العرف و العقلاء؛ لأنّه لا خصوصيّة عندهم لما ثبت باليقين الوجداني و لذا يعدّون الظنّ المعتمد من الأدلّة، دون الظنّ الغير المعتمد (2).

1- الكافي 7: 4/387، وسائل الشيعة 18: 246، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 17، الحديث 2.

2- الوافية: 165، فرائد الاصول: 30 سطر 22، كفاية الاصول: 322، فوائد الاصول 3: 119، نهاية الأفكار 3: 80.

التنبيه الثالث فى أقسام استصحاب الكلى

إشارة

قسموا الاستصحاب باعتبار المستصحب على قسمين: استصحاب الفرد، و استصحاب الكلى.

أما الأول: فهو إما فرد معين كاستصحاب وجود زيد أو وجوب إكرامه، وإما فرد مردد(1).

لا إشكال فى صحة استصحاب الفرد المعين إذا كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى؛ لتحقق أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق.

و أما استصحاب الفرد المردد، والمراد هو المردد عند المكلف، المعين فى الواقع، كما لو علم بوجود زيد أو عمرو فى الدار سابقاً، وشك فى بقائه لاحقاً.

فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ بمعنى جعل الحكم على المردد بين زيد وعمرو؛ لعدم إمكان انقداح الإرادة على الحكم بالمردد؛ لأن الحكم يقتضى موضوعاً معيناً(2).

1- فرائد الاصول: 371 سطر 4، كفاية الاصول: 461، فوائد الاصول 4: 411.

2- أجود التقريرات 2: 394.

أقول: هذا الإشكال بعينه هو الإشكال الذى أوردوه على تصوير الواجب التخييري (1) الذى تقدّم دفعه بما تقدّم فى محلّه، فراجع، و هو مختصّ باستصحاب الحكم المرّد، و أمّا الموضوع المرّد عند المكلف المعين فى الواقع، فلا إشكال فى جريان استصحابه لو ترتّب أثر مشترك بينهما عليه، فيترتب عليه ذلك الأثر. نعم لا يترتب عليه الأثر المختصّ بكلّ واحد منهما؛ لعدم جريان الاستصحاب فى خصوص كلّ واحد منهما.

و أمّا ما يترأى من بعضهم من عدّ استصحاب الفرد المنتشر من أقسام استصحاب الفرد، و أنّ فى الخارج فرداً منتشراً بين الأفراد الذى سمّوه ب «الكلىّ فى المعين» كصاع من صبرة أو أحد غلمان زيد، و قد سمّاه شيخنا الحائرى قدس سره ب «الكلىّ الخارجى» (2)، و هو غير الفرد المعين، كهذا الصاع (3).

ففيه: أنا لم نتحقّقه إلى الآن؛ بأن يكون هناك شىء قابل للصدق على كثيرين مع عدم كونه كلياً.

و التحقيق: أنّ مثل «صاع من الصبرة» أو «أحد الغلمان» كلىّ أيضاً، غاية الأمر أنّه مقيّد بوجوده فى هذه الصبرة؛ لأنّه قابل للصدق على كثيرين، و القيد لا يخرجّه عن الكليّة كالإنسان الأبيض، نعم تضيق دائرة وجوده بالقيد، و إلا فلا يعقل تردّد فرد فى الواقع بين اثنين أو أكثر؛ للتنافى بين الفردية و التردد الواقعى.

و أمّا الثانى: - و هو استصحاب الكلىّ - فهو على ثلاثة أقسام؛ لأنّ المستصحب:

إمّا هو الكلىّ الموجود فى ضمن فرد خاصّ منه علم بوجوده فى الزمان السابق، و شكّ فى بقائه لأجل الشكّ فى بقاء ذلك الفرد، فالشكّ فى بقاء الكلىّ حينئذٍ مسبّب عن

1- فوائد الاصول 1: 232، أجود التقريرات: 181.

2- درر الفوائد: 158.

3- انظر فوائد الاصول 4: 413، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 115، حقائق الاصول 2: 457.

الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

وإمّا لوجوده في ضمن فرد مرّد بين قصير العمر و طويله كالبقّ و الغيل؛ فإن كان الأوّل فهو مقطوع الارتفاع، وإن كان الثاني فهو مقطوع البقاء.

وإمّا للشكّ في حدوث فردٍ آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه و بقاء الكلّي الموجود في ضمن الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه في ضمن الفرد الثاني المحتمل الوجود و الحدوث.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلّي

أمّا القسم الأوّل: فالمستصحَب الكلّي: إمّا من الأحكام، و إمّا من الموضوعات:

أمّا في الموضوعات: فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي فيما لو ترتّب عليه أثر شرعيّ على نفس الطبيعة لتحقق أركانه و إن كان الشكّ في بقاء الكلّي فيه مسبباً عن الشك في بقاء الفرد، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد أيضاً؛ لأنّ هنا قضيتين مشكوكتين: إحداهما بالنسبة إلى الفرد، و الثانية بالنسبة إلى الكلّي و الطبيعة، فلا إشكال في جريانه في كلّ واحد منهما على فرض ترتّب الأثر الشرعي عليهما.

وإمّا الإشكال في أنّ استصحاب الفرد هل هو حاكم على استصحاب الكلّي؛ لأنّ الشكّ في بقائه - أي الكلّي - مسبّب عن الشكّ في بقاء الفرد.

أو أنّ استصحاب أحدهما يُغني عن استصحاب الآخر؛ لترتّب أثر الكلّي على الفرد و بالعكس.

أو التفصيل بأنّ استصحاب الفرد يُغني عن استصحاب الكلّي، و استصحاب الكلّي لا يغني عن استصحاب الفرد.

أو التفصيل بين ما لو كان الموضوع صِرْف الوجود، فيغني استصحاب الفرد

عن استصحاب الكلّي، و بين كونه بنحو الوجود السارى بنحو القضية الحقيقية، فلا يُغنى استصحاب الفرد عنه.

أو التفصيل بين الاستصحابات الموضوعيّة، فيُغنى أحدهما عن الآخر، و بين الحكميّة، فلا يُغنى.

أو التفصيل بين ما لو كان الكلّي نوعاً من الأنواع و الفرد مصداقه، فيُغنى استصحاب أحدهما عن الآخر، و بين كونه جنساً و الفرد مصداقه، فلا يغنى؟ وجوه.

و التحقيق: جريانه في كلّ واحد منهما و عدم كفايته عن الآخر؛ و ذلك لأنّه قد تتصادق عناوين مختلفة على مصداق خارجيّ، كالإنسان و الحيوان و الأبيض و ابن عمرو و المتصادقة على زيد، و هذه العناوين بذاتها مختلفة في عالم العنوان، متّحدة في الخارج، متحقّقة بعين وجود زيد، كما تقدّم في باب المشتقّ: من أنّ العناوين الانتزاعيّة المشتقة موجودة في الخارج بعين وجود منشأ انتزاعها، و على فرض عدم اتّحادها عقلاً في الخارج فهي متّحدة فيه عرفاً، و كما أنّ هذه العناوين مختلفة في عالم العنوان كلّ مع الآخر، فكلّ واحدة منها أيضاً غير المصداق الخارجى في عالم العنوان، و إن اتّحدت معه في الخارج و موجودة بوجود واحد، و هو زيد الذى له هويّة واحدة شخصيّة هي مجمع العناوين، و الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود فرد، متكثّر فيه بتكثّر الأفراد، فمعنى «أحلّ اللّه البيع» (1) أنّه تعالى أحلّ طبيعة البيع المتكثّرة في الخارج، و إذا دخل عليها لفظه «كلّ» يفيد عموم أفرادها، فيكثّرها لا بغير نفسها، بل يكثّر نفس الطبيعة بلا لحاظ الخصوصيات الفردية.

فإذا قيل: «كلّ نار حارّة»، فمعناه بنحو تعدّد الدالّ و المدلول: كلّ فرد من أفراد طبيعة النار بما أنّها نار، لا بما أنّه كروى الشكل - مثلاً - كذلك، و إنشاء الأحكام أيضاً

كذلك، مثل «أكرم كلَّ عالم»، فالحكم متعلق - بنحو شبه القضية الحقيقية - بكلِّ فرد من أفراد العالم بما أنَّه عالم، لا بما أنَّه فقير أو قرشي و نحوهما.

و حينئذٍ فسواء أنشأ الحكم على صِرف وجود الطبيعة، أم على وجودها المتكثّر في الخارج، أم بنحو العموم، فموضوع الحكم هو نفس الطبيعة بدون سرايته إلى حيثياتٍ أخرى، فإذا ثبت لإنسان - مثلاً - حكم، و لأبيض حكم آخر، و كانا موجودين بوجود واحد في الخارج، و كان متيقناً سابقاً، ثم شكَّ في بقاءه، فهنا قضيتان متيقنتان و مشكوكتان: إحداهما بالنسبة إلى الإنسان، و الأخرى بالنسبة إلى الأبيض، فلكلِّ واحد منهما استصحاب خاصّ؛ لشمول

(لا تنقض)

لكلِّ واحد منهما، و تصادقهما على واحد لا - يوجب وحدة الحكم، فكما أنَّ العنوانين كذلك، كذلك عنوان الطبيعي و عنوان فرده و مصداقه، مثل عنوان الإنسان و عنوان زيد، لتغايرهما في عالم العنوان، فإنَّ عنوان هذه الهوية الشخصية غير عنوان الإنسان، و الأحكام أيضاً متعلّقة بالعناوين، فإذا كان على يقين من وجود الإنسان المتحقّق في ضمن زيد الموجود، فشكَّ في بقاءه لأجل الشكِّ في بقاء زيد، فهنا قضيتان متيقنتان و مشكوكتان: إحداهما بالنسبة إلى زيد، و الأخرى بالنسبة إلى الإنسان، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلِّ واحد منهما؛ لوجود أركانه من اليقين السابق و الشكِّ اللاحق فيهما لو ترتّب على كلِّ واحد منهما أثر شرعي يخصّه، و مجرد اتّحادهما في الخارج لا يوجب كفاية استصحاب كلِّ منهما عن الآخر بترتيب أثره. و هذا واضح لا غبار عليه.

لكن ذهب بعضهم: إلى أنَّ استصحاب الفرد مُغنٍ عن استصحاب الكلّي، فيترتّب أثر الكلّي أيضاً باستصحاب الفرد، و لا - يفتقر إلى استصحاب الكلّي؛ لأنَّ الكلّي في الخارج عين الفرد، فالتعبّد ببقاء الفرد عين التعبّد ببقاء الكلّي (1).

وفيه: أنه إن أراد أن استصحاب عنوان الفرد مُغْنٍ عن استصحاب عنوان الكلّي، ففيه: أنّ التّعبد بوجود عنوان و موضوع بلحاظ أثر يخصّه، غيرّ التّعبد بعنوان آخر بلحاظ أثره الخاصّ به، و عنوانا الكلّي و الفرد متغايران في عالم العنوايّة، و لكلّ واحد منهما أثر يخصّه على الفرض، و لا يترتّب هذا الأثر بتحقق عنوان آخر تعبداً.

وإن أراد غير ذلك فلا يفيد استصحاب الفرد ترتّب أثر الكلّي، و لا يُغنى عنه.

نعم هنا إشكال في استصحاب الكلّي في الأحكام: هو أن الأحكام كلّها جزئيّة لا كليّة، و الكلّي هو متعلقاتها، فإنّ قولنا: «أكرم» في «أكرم زيداً» هو بعينه في قولنا:

«أكرم الإنسان» لا فرق بينهما، و إنّما الفرق بين متعلّقهما.

و يدلّ على ذلك: أنّه لو قال: «أكرم» قاصداً ابتداءً تعليقه زيد، فبدا له و علّقه بطبيعة الإنسان، صحّ بدون الاحتياج إلى تكراره.

القسم الثاني: من استصحاب الكلّي

إشارة

و أمّا القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي فهو على قسمين:

أحدهما: ما لو كان الشكّ فيه في المقتضى، كاستصحاب الحيوان المرذّب بين كونه في ضمن مقطوع الارتقاع كالبقّ و مقطوع البقاء كالفيل.

ثانيهما: ما لو كان الشكّ فيه في الرفع مع إحراز استعداد المقتضى للبقاء، كما لو علم بالحدث المرذّب بين الأكبر و الأصغر بعد التوضؤ، فهو مشكوك البقاء.

و ذكروا في المقام ثلاثة أمثلة:

أحدها: ما ذكرناه أوّلاً، و هو من الموضوعات الصّرفة التي تترتّب عليه الأثر.

ثانيها: مثال الحدث المذكور.

ثالثها: ما لو علم إنّما بوجود الظهر يوم الجمعة أو صلاة الجمعة، ثمّ صلّى

الجمعة (1) فالوجوب حينئذٍ مشكوك البقاء من جهة تردّد الواجب بين الجمعة المقطوعة ارتفاعها وبين الظهر المقطوع بقائه، لكن في المثاليين الأخيرين لما نحن فيه إشكال، وإن كان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصّلين من حيث إنّ المشكوك معلوم إجمالاً؛ أى أحد هذين، لا الكلّي.

اعتراضات وأجوبة

و كيف كان ففي جريان الاستصحاب في هذا القسم وجوه من الإشكال:

الأوّل:- وهو العمدة الذي يصعب الذبّ عنه:- أنه لا-ريب في اعتبار اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة في الاستصحاب، بل الاستصحاب متقومٌ بذلك، وهو ركن فيه، وهو مفقود هنا؛ وذلك لأنّ ما هو المتيقّن هو الطبيعة المتكرّرة في الخارج، لا الطبيعة الواحدة الجامعة بين الأفراد المشتركة بينهما؛ لأنّ ما في الخارج عبارة عن البقّ والفيل في المثال المعروف، وليس في الخارج شىء واحد موجود سواهما مشترك بينهما؛ أى الحيوان الكلّي الواحد، فإنّ الطبيعي في الخارج هو نفس الأفراد، وكلّ فرد عين الطبيعي بتمامه، فالطبيعة في الخارج متكرّرة بتكثّر أفرادها، وليست واحدة موجودة في الخارج مشتركة بين الأفراد؛ حتّى تكون متعلّق العلم سابقاً، فما هو المتيقّن والمتعلّق للعلم السابق في المثال هو وجود البقّ أو الفيل- أى أحدهما المرّد بينهما- والمشكوك هو أنّ الموجود سابقاً هل هو هذا الحيوان المتعيّن بهذا التعيّن، أو ذاك المتعيّن بذاك التعيّن؟ فعلى الأوّل فهو باقٍ قطعاً، وعلى الآخر فهو مرتفع قطعاً، فالمتيقّن السابق ليس كلياً، بل إمّا هذا الفرد أو ذاك، فلا معنى لاستصحابه.

نعم بناء على ما ذهب إليه الرجل الهمداني من وجود الطبيعي في الخارج بنعت

الوحدة والاشتراك، وأنَّ الموجود في مثل طبيعة الإنسان - مثلاً - طبيعة واحد توجد بوجود فرد واحد، و تنعدم بانعدام جميع الأفراد(1)، لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ حيث إنَّه يعلم بوجود الكلِّي سابقاً بنعت الوحدة تفصيلاً، ويشكُّ في بقائه في الزمان اللاحق؛ لاحتمال أنَّ الموجود سابقاً هو الفيل، و مع احتمال بقاء الفرد يحتمل بقاء الكلِّي أيضاً بناء على ذلك المذهب.

ولكن مبناه فاسد، فإنَّ الطبيعي - على ما هو التحقيق - متكثِّر في الخارج بعين تكثُر أفرادهِ، وأنَّ في الخارج أناسيَّ متعدّدة، وليس فيه إنسان كلِّي بنعت الوحدة مشترك بين الأفراد.

وليس المراد وجود الحصص منه؛ إذ لا معنى لها، بل المراد أنَّ الطبيعي نفسه موجود في ضمن كلِّ فرد بتمامه، فزيد تمام طبيعة الإنسان و كذلك عمرو وغيرهما من الأفراد.

وأما ما ذهب إليه الرجل الهمداني، فإنَّ أراد أنَّ للطبيعي وجوداً في الخارج سوى وجوده بعين وجود الأفراد، يلزم أن يكون جميع الأفراد مع وصف كثرتها واحدة، و هو خلاف الضرورة.

وإنَّ أراد أنَّه ليس له وجود خاص في الخارج سوى وجود الأفراد، و مع ذلك فهو مشترك بين الأفراد الخارجيَّة، فهو أيضاً غير صحيح، إلَّا على القول بوحدة الوجود خارجاً، فيلزم وحدة جميع أفراد الإنسان، و هو أيضاً خلاف الضرورة، و حينئذٍ فلا يبقى لما ذكره معنىً إلَّا أن يُدعى أصالة الماهيَّة مضافاً إلى أصالة الوجود، و يقول بأنَّ في عالم التحقق أصليين: الماهيَّة و الوجود، كما ذهب إليه الشيخ أحمد الأحسائي، و قد برهن على امتناعه في محلّه(2).

1- انظر رسائل ابن سينا 1: 466، الأسفار 1: 273-274.

2- شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 10-11.

و العجب من بعض أعظم أهل النظر- الشيخ محمد حسين- مع ذهابه إلى ما هو الحقّ و التحقيق- من أنّ الطبيعة عين الفرد في الخارج- قال ما حاصله: إنّ الطبيعي قد يلاحظ بما أنّه متعيّن بلحاظ حصّة من هذا الطبيعي الوجداني متعيّنًا بتعيّن الزيدية- مثلاً- فذات الحصّة المحفوفة بذلك التعيّن- لا مجموع التعيّنات- هي الماهية المتشخصّة بتشخص ماهويّ، و قد لا يلاحظ بما أنّه لا متعيّن، بل بذاته؛ بحيث يقصر النظر على ذاته و ذاتياته، و من المعلوم أنّ الطبيعي- بما هو- لا وجود له في نظام الوجود، بل لا يوجد إلّا متعيّنًا بأحد أنحاء التعيّنات، لكن اللامتعيّن بذاته موجود في ضمن المتعيّن، و حينئذٍ فالقدر المشترك- المعبر عنه بالطبيعي بحسب وجوده الواقعي له نحو تعيّن، إلّا أنّه ربّما يكون معلوماً بما له من التعيّن، و ربّما يكون معلوماً بذاته، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، و أنّ المعلوم فيه ليس إلّا ذات الطبيعي المتعيّن، لا معلوميّة تعيّن، و لا ملازمة بين معلوميّة ذاته و بين معلوميّة تعيّن، فبعد زوال أحد التعيّنين الذي فرض تردّد المعلوم بينهما، يكون بقاء ذات الطبيعي و ذات المتعيّن مشكوكاً؛ لاحتمال كون تعيّن هو الباقي أو الزائل، فيستصحب(1). انتهى.

أقول: هذا الذي ذكره قدس سره لا يدفع الإشكال المذكور؛ لأنّه إن أراد أنّ في الخارج موجوداً واحداً في كلّ واحد من الأفراد، لكن لا بنحو التعيّن، فهو ممنوع؛ لأنّ الطبيعي متكثر بذاته في الخارج- كما تقدّم- ففي الخارج أناسي كثيرة، لا إنسان واحد، و الاختلاف إنّما في الخصوصيات و اللواحق، و لذا قال الشيخ أبو علي ابن سينا: إنّ إنسانية هذا الفرد غير إنسانية ذاك الفرد الآخر(2)، فالبقيّ تمام طبيعة الحيوان، و الفيل طبيعة اخرى منه تامّة، و المعلوم هو وجود هذه الطبيعة سابقاً أو تلك الطبيعة، لا الطبيعة المشتركة بينهما، و المشكوك الذي يراد استصحابه ليس ذا و لا ذاك، بل هو

1- نهاية الدراية 3: 72 سطر 21.

2- رسائل ابن سينا 1: 471.

نفس الكلّي الطبيعي، فالإشكال باقٍ بحاله، إلا أن يلتزم بمقالة الرجل الهمداني التي عرفت فسادها، وما نحن فيه نظير ما لو علم بوجود «كم» أو «كيف» في الخارج، وشكّ في بقائه، فكما لا جامع مشترك بينهما موجود في الخارج حتّى يتعلّق العلم به تفصيلاً، فكذلك ما نحن فيه.

وبعبارة أخرى: إن اريد من استصحاب الكلّي القسم الثاني، نفس الطبيعة اللا بشرط المجرّدة من الخصوصيّات والتعيّنات الصادقة على كثيرين.

ففيه أنّه يعلم بعدم وجودها في السابق، فكيف تستصحب؟! لا أنّه لا يعلم بوجودها في السابق؛ لامتناع تحقّق الطبيعة في الخارج معرّة عن الخصوصيّات المفرّدة والتعيّنات المشخّصة.

وإن اريد به الطبيعة الموجودة في الخارج المتعيّنة واقعاً، لكن مع قطع النظر عن الخصوصيّات الفردية.

ففيه: ما عرفت من عدم وجود جامع مشترك بين الأفراد في الخارج، بل كلّ واحد من الأفراد، نفس الطبيعي، فالفيل والبقّ حيوانان في الخارج، لا- حيوان واحد حتى يكون معلوم الوجود سابقاً تفصيلاً، فكما أنّ العلم إنّما بوجود البقّ أو الفيل في الخارج علم إجمالي لا تفصيلي، كذلك هذا الحيوان أو ذاك.

نعم لو قلنا: إنّ حيوانيّة الفيل عين حيوانيّة البقّ، أمكن تصحيح ما ذكره، لكنّه ضروريّ الفساد.

وأما تنظير ذلك بصاعٍ من الصُّبرة وبتعلّقات الأحكام؛ حيث إنّها طبائع خارجيّة موجودة في الخارج؛ مع قطع النظر عن الخصوصيّات و عدم لحاظها.

ففيه: أنّ في المثالين أيضاً إشكالاً؛ حيث إنّ صاعاً من الصُّبرة كلّّي طبيعيّ يوجد بعين وجود الأفراد، وكذلك متعلّقات الأحكام، فإنّها أيضاً طبائع.

وإن اريد استصحاب أحد مصاديق الحيوان المعلوم وجوده، لكن بما أنّه

حيوان، لا بما أنه بقّ أو فيل؛ أى الحيوان المتعيّن بالخصوصيّات.

فهو أيضاً فاسد؛ لأنّه استصحب للفرد المرّدّ المعلوم وجوده إجمالاً فى الزمان السابق لا تفصيلاً، وليس المراد عدم صحّة استصحاب الفرد المرّدّ المعلوم بالإجمال، كاستصحاب الوجوب المرّدّ تعلّقه بالظهور أو الجمعة، بل المراد هو أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المراد فيما نحن فيه هو استصحاب الكلّي لا الفرد المرّدّ، وحينئذٍ فالإشكال باقٍ بحاله.

والذى يمكن أن يقال فى التفصّى عنه: أنّ العرف والفهم العقلاني لا يوافقان على هذه المطالب العقلية الدقيقة، وأنّ الطبيعى عندهم موجود فى الخارج، ووجوده بوجود أحد الأفراد، وعدمه بانعدام جميعها، كما ذهب إليه الرجل الهمداني.

والشاهد على أنّ ما ذكرناه من المطالب لا يدرك إلّا بعد التأمل الدقيق والتعمّل العقلى العميق، ما ذهب إليه كثير من الاصوليين - كما ذكره الرجل الهمداني - من وجود الطبيعى فى الخارج بنعت الاشتراك، وحيث إنّ الملاك والمناطق فى اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة هو نظر العرف وفهم العقلاء، يرتفع الإشكال؛ لاتّحادهما فى المتفاهم العرفى.

الثانى من وجوه الإشكال: أنّ القدر المشترك بين الأفراد يدور بحسب البقاء وعدمه، مدار وجود الأفراد وعدمها، والمفروض أنّ الفرد القصير العمر، مقطوع الارتفاع، والطويل مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بالأصل، فالكلّي مقطوع الارتفاع بالوجدان والأصل (1).

وفيه: أنّ ترتّب عدم الكلّي على أصالة عدم حدوث طويل العمر، عقلي لا شرعى، ولا يترتب عليه إلّا الآثار الشرعية بلا واسطة، نظير عدم ترتّب عدم وجود

1- انظر فرائد الاصول: 371 سطر 12، كفاية الاصول: 461، فوائد الاصول 4: 413.

النهار على أصالة عدم طلوع الشمس.

الثالث من وجوه الإشكال: أنه لا شك في البقاء هنا؛ لأن ما نحن فيه - نظير الشبهة في تحقق المغرب لأجل الشك في تحقق الليل بسقوط الشمس أو زوال الحمرة - شبهة مفهومية، فإن استصحاب النهار فيما بين سقوط الشمس وزوال الحمرة ممّا لا مجال له؛ لأنّ غروب الشمس وسقوطها في الخارج معلوم، وكذلك عدم زوال الحمرة، و منشأ الشك إنّما هو في مفهوم الليل، وأنّ مفهومه إمّا غروب الشمس، و عليه فالنهار مقطوع الارتفاع، أو زوال الحمرة، فالنهار مقطوع البقاء، فالشك في انطباق عنوان الليل أو النهار، شبهة مفهومية، و من الواضح عدم جريان الاستصحاب فيه، بل المرجع في ذلك هو اللغة، ففيما نحن فيه إن كان الموجود هو البقّ فهو مقطوع الارتفاع، و إن كان هو الفيل فهو مقطوع البقاء، فالشك إنّما هو في انطباق الحيوان الذي علم بوجوده في السابق على الفرد المقطوع بقاؤه أو الفرد المقطوع ارتفاعه، ففي الحقيقة لا شك في البقاء، بل فيه شبهة الشك و تخيله (1).

وفيه: أنه فرق بين ما نحن فيه و مسألة الغروب، فإنّ الشبهة في المثال لغويّة، و أنّ النهار موضوع لهذا أو ذاك، و المرجع فيه اللغة، و ليس الشك فيها في بقاء ما كان، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك إنّما هو في بقاء الحيوان الذي كان موجوداً قطعاً في ضمن الفيل أو البقّ، فعدم صحّة الاستصحاب في المثال لما ذكر، لا يستلزم عدمها فيما نحن فيه، مضافاً إلى أنّ في عدم جريان استصحاب النهار في المثال تأملاً.

الرابع من وجوه الإشكال: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، و هو أنّ الشك في بقاء الكلّي مُسبّب عن الشك في حدوث طويل العمر، فتجرى فيه أصالة عدم حدوثه و يترتب عليها ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره.

1- انظر نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 154، حقائق الاصول 2: 458.

وَأجاب قدس سره عنه: بأن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث المقطوع البقاء(1). انتهى.

و هذا الجواب صحيح، فإن بقاء الكلّي من لوازم كون الحادث هو الفيل في المثال، لا من لوازم عدم البق، و منشأ هذا الشكّ هو الشكّ في أنّ الموجود هل هو هذا الحيوان الباقي قطعاً، أو ذلك الزائل قطعاً؟ و لا أصل هنا ينفى وجود الطويل؛ ليحكم- بسبب جريانه- بارتفاع الشكّ في البقاء؛ لعدم جريان أصل العدم الأزلّي.

و على فرض جريانه بالإشارة إلى ماهيّة الطويل - كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره- فيقال: هذه لم تكن موجودة في الأزل قطعاً، فالآن كما كانت، و عدم معارضة ذلك بالأصل في القصير؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، فهو لا يثبت عدم بقاء الكلّي و زواله(2).

الجواب عن الشبهة العبائيّة: تقدّم أنّ الاستصحابات الموضوعيّة منقّحة لموضوع الأدلّة الاجتهاديّة، فإذا ثبت حكم في الشريعة لعنوان من العناوين فباستصحاب ذلك العنوان يترتّب عليه هذا الحكم الشرعيّ، لكن لا تثبت بذلك اللوازم الغير الشرعيّة- من العقليّة و العاديّة- لذلك العنوان، و كذلك اللوازم الشرعيّة بواسطة أمر عقليّ أو عاديّ إلّا مع خفاء الوساطة؛ بحيث يعدّ في المتفاهم العرفي أثراً له بلا واسطة كما سيأتي إن شاء الله، و كذا لا تثبت به ملزوماته، فلا يثبت الكلّي باستصحاب مصداقه و بالعكس.

و بذلك ينحلّ الإشكال في الشبهة العبائيّة المشهورة- المنقولة عن الحاجّ السيّد إسماعيل الصدر قدس سره- و هو ما لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء إجمالاً- الأسفل منه أو الأعلى- و غسل أحد الطرفين، و ليكن الأسفل، فشكّ في بقاء النجاسة؛ للشكّ في أنّ

1- فرائد الاصول: 371 سطر 14.

2- درر الفوائد: 542.

النجس هو الطرف المغسول فتزول، أو الطرف الآخر - أى الأعلى - فتكون باقية، فيجرى استصحاب النجاسة، ويلزم من ذلك أنه لو لاقى شىء الطرف الآخر؛ أى الأعلى، لم يُحكم بنجاسته، وإن لاقى معه الطرف الأسفل الطاهر قطعاً حكم بنجاسته، مع أن ضم الطاهر قطعاً إلى المشكوك، لا يؤثر في نجاسة الملاقى لهما، مع كون مقتضى الاستصحاب نجاسته(1).

والحل: أن الحكم بنجاسة الملاقى لجميع الأطراف عقلياً، لا يترتب على استصحاب النجاسة في العباء، فإنه ليس في الأدلة ما يدل على أن كل ما لاقى جميع أطراف المعلوم نجاسة أحدها بالإجمال نجس حتى يترتب عليه، ولأجل عدم ترتب الآثار العقلية ذكروا: أنه لو أقر أحد بأن ثوباً عارية عنده لزيد، ومات المقر وليس عنده إلا ثوب واحد، فاستصحاب بقائه عنده لا يثبت أن هذا الثوب لزيد؛ لأن استصحاب الكلى لا يثبت الفرد، والحكم بنجاسة الملاقى لجميع أطراف العباء أيضاً، كذلك من الآثار العقلية لاستصحاب النجاسة، فلا يترتب عليه(2).

لا يقال: إن الملاقاة أمر وجداني، فيترتب الحكم بنجاسة الملاقى على

1- انظر فوائد الاصول 4: 422.

2- ولا يخفى أن عدم ترتب الملزومات مطلقاً واللوازم العقلية والعادية، إنما هو فيما لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجية، التي لا تنالها يد الوضع والرفع، وأما لو كان نفس المستصحب من المجعولات الشرعية، فإنه يترتب عليها جميع الآثار حتى العقلية والعادية، والنجاسة من هذا القبيل؛ لأنها من الأحكام الوضعية المجعولة شرعاً. فما أفاده دام ظلّه محلّ تأمل، بل منع. ويمكن الجواب عن الشبهة: بأن العلم الإجمالى إنما يكون منجزاً إذا كان جميع الأطراف باقياً على ما هي عليه من الاشتباه واحتمال النجاسة، ومع العلم بطهارة أحد الأطراف معيّنأ في المثال لا يؤثر العلم الإجمالى في التنجيز، فاستصحابه أيضاً لا أثر له في ثبوت النجاسة. [المقرّر حفظه الله].

استصحاب النجاسة في العباء، وإلا لم يستقم أمر الاستصحاب في شيء من الموارد.

لأنه يقال: ما هو الأمر الوجداني هو الملافة للعباء، لا الملافة للنجس المقصود إثباتها تعبدًا.

لا- يقال: لو علم بنجاسة هذا أو ذاك، وشك في بقائها من جهة الشك في التطهير، فباستصحاب النجاسة يترتب عليه الحكم بنجاسة ملاقيهما.

فإنه يقال: لا نسلم ذلك، فإنه مع وجود العلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين، لا ترديد في أصل النجاسة واقعا، وإنما التردد في أن النجس ذا أو ذاك لجهل المكلف به؛ ولذا يحكم بنجاسة ملاقيهما، وأما لو زال العلم الإجمالي بالشك في التطهير، فاستصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً قبل زمان الشك، لا- يثبت نجاسة ملاقي كلا- الطرفين؛ لعدم العلم الوجداني بها حينئذٍ، بل يراد إثباتها تعبدًا بالاستصحاب، نعم يترتب عليه عدم جواز الصلاة فيهما.

وأجاب الميرزا النائيني قدس سره عن الشبهة العبائية بمنع جريان استصحاب النجاسة في العباء.

وحاصل ما أفاده في وجهه: أن محلّ الكلام في استصحاب الكلّي: إنما هو فيما إذا كان نفس اليقين السابق بهويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، وأما لو كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقن وموضوعه؛ لا في نفسه وحقيقته، فهذا لا يكون من استصحاب الكلّي، بل هو كاستصحاب الفرد المردد، الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد طرفي التردد.

فلو علم بوجود الحيوان الخارجي في الدار، وتردد بين وجوده في الجانب الشرقي منها أو الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي منها، واحتمل تلف الحيوان بانهدامه لكونه فيه.

أو علم بوجود درهم خاص فيما بين هذه الدراهم العشرة ثم ضاع أحدها،

و احتمال أن يكون هو درهم زيد.

أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصة، و تردّد محلّها بين الطرف الأسفل منه أو الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل.

ففى جميع هذه الأمثلة لا يجرى استصحاب بقاء المتيقّن، و لا يكون من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ لا ترديد فيه، و إنّما الترديد فى محلّه و موضوعه، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند ارتقاع أحد فردى الترديد، و منه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية (1). انتهى.

أقول: يمكن تصوير استصحاب النجاسة فى العباء بوجه:

أحدها: أنّ النجاسة التى أصابت العباء قد تلاحظ بهويّتها الشخصيّة الخارجيّة.

ثانيها: قد تلاحظ بما أنّها مصداق للكلّي، فإنّ الطبيعيّ يوجد بوجود فرده.

ثالثها: قد يلاحظ وجودها المعلوم إجمالاً إمّا فى هذا الموضع أو ذاك.

فإن اريد استصحاب شخص النجاسة بهويّتها الخارجيّة، فلا إشكال فى جريانه فى الشبهة العبائية مع فرض ترتّب أثر شرعىّ عليها.

وإن اريد استصحاب المعلوم بالإجمال سابقاً على سبيل الترديد فهو ممنوع، فإنّه و إن كان معلوماً بالإجمال سابقاً، لكن بعد تطهير أحد الطرفين المعيّن، زالت صفة الترديد؛ لعدم احتمال نجاسة ذاك الطرف المعيّن المغسول، و أمّا الطرف الآخر فهو محتمل النجاسة فى الابتداء، فلا يتحقّق أركان الاستصحاب فيه.

مضافاً إلى عدم ترتّب أثر شرعىّ عليه، لكن لا ينحصر استصحاب النجاسة فى العباء بذلك؛ لما عرفت من جريان استصحاب شخص النجاسة، و كذلك استصحاب كُليّها و طبيعتها، و الأثر أيضاً مترتب عليهما، لا على الطبيعة المرّدّد

وجودها في هذا الطرف أو ذاك، فليس الاستصحاب في الشبهة العبائية من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، بل من قبيل القسم الأول الذي تقدّم جريان استصحاب الفرد والكلّي فيه معاً، ولذا لا يجوز الصلاة في العباءة المذكورة؛ لأنّ هذا الأثر مترتب على وجود النجاسة بنحو الإطلاق، لا على النجاسة الخاصّة.

ونظير ذلك ما لو علم بوجود زيد: إمّا في الطرف الشرقي من البيت، أو في طرفه الغربي، وعلم بخراب الطرف الشرقي منه على وجه لو كان زيد فيه هلك، فشكّ في بقائه، فمع ترتّب الأثر على وجود زيد بشخصه في البيت، أو على وجود طبيعة الإنسان كذلك، فاستصحاب بقاء الشخص أو الكلّي بمكان من الإمكان؛ لوجود أركانه و ترتّب الأثر الشرعي عليه على الفرض.

بخلاف ما لو ترتّب الأثر على وجود زيد في الطرف الشرقي فقط، أو الغربي فقط، لا على وجود زيد مطلقاً، أو على وجود طبيعة الإنسان فيه، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ للعلم بعدم بقائه حينئذٍ في الطرف الشرقي لهلاكه بخرابه، و كونه في الطرف الغربي محتمل الحدوث، و الشبهة العبائية من هذا القبيل، و حيث إنّ الأثر الشرعي فيها- أي عدم جواز الصلاة في العباءة- مترتب على الوجود العام للنجاسة في العباءة، لا على وجودها في الطرف الأعلى فقط، و لا على وجودها في الطرف الأسفل فقط، فاستصحاب شخص النجاسة- مثل وجودها العام و طبيعتها- ممّا لا إشكال فيه؛ لوجود أركانه و شرائطه، لكنّه من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي.

فالحقّ في دفع الشبهة العبائية: هو أنّ الاستصحاب فيها مثبت بالنسبة إلى ترتّب نجاسة الملاقي لطرفها مع وجود أركانه، لا أنّه غير جارٍ لعدم تحقّق أركانه،

كما أفاده قدس سره (1).

القسم الثالث: من استصحاب الكلّي

إشارة

وهو ما لو شكّ في بقاءه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي سابقاً موجوداً في ضمنه مع القطع بارتفاعه، وهو على نحوين:

أحدهما: أن يعلم بوجود مصداق من الكلّي في السابق - مثل زيد - وعلم بارتفاع هذا المصداق، لكن احتمال وجود مصداق آخر منه - كعمرو - مقارنة لوجود المصداق الأوّل، فإنّه على فرض وجوده فالكلّي - أي طبيعة الإنسان - باقٍ في ضمنه، لكنّه محتمل، فالكلّي محتمل البقاء.

ثانيهما: أن يشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال وجود فرد آخر منه مقارنة لارتفاع الأوّل، وهو أيضاً على وجهين:

الأوّل: أن يكون الفردان متباينين، كما لو احتمال دخول عمرو في الدار مقارنة لخروج زيد منها، فيشكّ في بقاء الكلّي.

الثاني: أن يكونا مرتبتين لطبيعة واحدة، وعلم بوجود مرتبة منها سابقاً وعلم بارتفاعها، لكن احتمال بقاء الطبيعة لاحتمال حدوث مرتبة أخرى منها حين ارتفاع الأولى، مثل السواد الشديد والضعيف، فإنّ هذا القسم من الاستصحاب كما يتصوّر في الجواهر يتصوّر في الأعراض أيضاً.

1- وهذا إنّما يتم لو قلنا: إنّ النجاسة غير مجعولة شرعاً، وأمّا لو قلنا: بأنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة شرعاً فلا. [المقرّر حفظه الله].

نقل كلمات بعض الأعظم قدس سرهم و ما فيها

ذهب الشيخ الأعظم إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم الأخير، فلو شك في بقاء طبيعة السواد الموجودة في ضمن السواد الشديد سابقاً، و علم بارتفاعه و زوال تلك المرتبة منه، و احتمال بقاء تلك الطبيعة؛ باحتمال حدوث مرتبة اخرى منه، أمكن استصحاب تلك الطبيعة؛ لوجود أركانه من العلم السابق و الشكّ اللاحق(1).

لكن مرجع ذلك إلى القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي؛ لأنّ العقل و العرف متطابقان و متفقان على أنّ الطبيعة التي لها عرض عريض إذا وجدت في الخارج فالموجود منها مصداق واحد ذو مراتب و إن تبدّل بعض مراتبه إلى اخرى، لا أنّ كلّ مرتبة منها مصداق غير الآخر من باب تجدد الأمثال، كما أنّ الحركة ليست عبارة عن ضمّ أجزاء لا تتجزّى، بل هي وجود واحد شخصي متدرّج الوجود، و الشكّ في بقائها إنّما هو من قبيل الشكّ في بقاء الكلّي القسم الأول، فالفاكهة الحمراء إذا اشتدّت حمرتها فالعقل و العرف حاكمان بأنّ ذلك من تبادل الحالات، كما أنّ جميع الاشتدادات كذلك.

نعم لو تبدّل لونها الأحمر إلى الأصفر و نحوهما، فهما مصداقان من اللون لا مصداق واحد.

و بالجملة: ما يعدّ من تبادل الحالات فهو من قبيل القسم الأول، و ما ليس كذلك، بل يعدّ من انعدام العرّض الأول، مع احتمال وجود فرد آخر من العرّض، فهو من قبيل القسم الثالث.

و كيف كان، ففي جريان استصحاب الكلّي من القسم الثالث مطلقاً، أو عدمه

مطلقاً، أو التفصيل بين الفرض الأوّل منه وبين النحو الثاني؛ فيجرى في الأوّل دون الثاني، أو التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقاءه من جهة احتمال بقاء الكلّي في ضمن مرتبة اخرى منه، وبين غيره؛ فيجرى في الأوّل دون غيره، وجوه.

وأورد عليه الميرزا النائيني قدس سره: بأنّ المنشأ لتوهم جريان الاستصحاب هنا:

هو أنّ العلم بوجود فردٍ خاصّ منه في الخارج يلازم العلم بحدوث الكلّي في الخارج، فبارتفاع الفرد الخاصّ، واحتمال قيام الكلّي في فرد آخر، محتمل الحدوث حين وجود الفرد الأوّل المعلوم حدوثه وارتفاعه؛ يشكّ في بقاء الكلّي في الزمان اللاحق، فلم يختلّ ركنا الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق بالنسبة إلى الكلّي، فيجرى الاستصحاب كالقسم الثاني من أقسام استصحابه.

ولكن الإنصاف: أنّ ذلك واضح الفساد؛ بداهة أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج، إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ، لا الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاءً، والحصّة الموجودة في ضمن فرد خاصّ، تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر، والحصّة التي تعلّق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، ولا علم بوجود حصّة اخرى في ضمن فرد آخر، فالمشكوك بقاءه غير المتيقّن سابقاً.

ومنه يظهر الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني؛ حيث إنّ في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المرادّ، بخلاف ما نحن فيه، كما عرفت، فما بينهما أبعد ممّا بين المشرق والمغرب(1). انتهى ملخصاً.

أقول: نفس الطبيعة كذلك في هذا القسم أيضاً، فإنّ المقصود استصحاب نفس

الكلّي الموجود سابقاً، لا الحصّة المعيّنة منه؛ لأنّ وجود الطبيعة والكلّي في فرد خاص قد علم به سابقاً وقد شكّ في بقائه، فالطبيعي كان معلوم الوجود سابقاً في ضمن زيد فيما نحن فيه، وشكّ في بقائه لأجل احتمال وجود فرد آخر وبقاء الكلّي في ضمنه، مع العلم بارتفاع الفرد الأوّل، فإنّ الطبيعي الموجود في ضمن زيد هو بعينه الموجود في ضمن عمرو، وضمّ بعض الأفراد إلى بعض آخر، لا يفيد ولا يوجب كثرة الطبيعي بحسب النوع، وإلا يلزم عدم جريانه في القسم الثاني منه أيضاً، ومنشأ الاشتباه هنا هو الخلط بين ما هو الواقع وما هو المعلوم، فإنّ المستصحب المشكوك بقاؤه هو المعلوم الوجود سابقاً، لا الواقعي.

وأورد في «الكفاية» على الاستصحاب في هذا القسم: بأنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفرادهِ ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدّها، فلو قطع بارتفاع وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده، وإن شكّ في وجود فردٍ آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد (1). انتهى.

وفيه: أنّه على ما ذكره يلزم عدم جريانه في القسم الثاني أيضاً، مع أنّه لا يلتزم به، ولكنّه غير صحيح.

واختار الشيخ الأعظم: التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وبين ما يحتمل حدوثه بعده؛ أي بين القسم الأوّل والثاني من القسم الثالث؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل؛ نظراً إلى تيقّن وجود الكلّي سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وعدم جريانه في الثاني؛ لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجى المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهو الفارق بين ما نحن فيه والقسم

الثاني؛ حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً (D). انتهى.

أقول: هنا قضيتان مسلمتان:

إحدهما: أن العقل والعرف متطابقان ومتفقان على أن الطبيعة متكثرة الأفراد.

ثانيتها: أن العرف لا يوافق العقل في بعض الموارد، فإن نوع الإنسان غير باقٍ عند العقل بتبدل الأفراد وانعدام فرد منه ووجود فرد آخر، فإن هذا المفهوم الذهني الصادق على الأفراد الكثيرة وإن كان واحداً، ولكن أفراده الخارجية التدريجية الوجود- بالانوجد والتحقق والانعدام- لا بقاء لها، بل كل فرد منها يوجد وينعدم، وحينئذٍ ليس المراد استصحاب مفهوم الإنسان الموجود في الذهن، وأما في الخارج فليس فيه إلا الأفراد التي لا بقاء لها وإن قلنا بعدم تناهيها، وليس فيه معنى واحد جامع بين الأفراد بنعت الاشتراك، كما تقدم بيانه.

هذا بحسب نظر العقل الدقي.

وأما في المتفاهم العرفي فليس الأمر كذلك، فإن نوع الإنسان في محيط العرف باقٍ مع تبدل الأفراد ووجود بعضها بعد انعدام البعض الآخر، فالعقل والعرف مختلفان في ذلك مع اتفاقهما في القضية الأولى.

والسر في ذلك: أن العرف قد يلاحظ الأفراد في بعض الموارد بخصوصياتها الفردية، كما في ملاحظة أن زيداً في الدار، فإن طبيعي الإنسان وإن كان موجوداً فيها بوجود زيد، لكنه مغفول عنه.

وقد يلاحظ نفس الكلّي بدون الالتفات إلى الأفراد بخصوصياتها المفردة، كما إذا كانت الخصوصيات الفردية مبهمّة في الخارج غير معلومة، كما إذا علم بوجود

الإنسان في الدار، و لم يعلم أنه زيد أو عمرو، فإنّ المعلوم المتوجّه إليه هو الكلّي، وكما إذا رأى الفوج، فإنّ الملتفت إليه ابتداءً هو النوع، لا الأفراد إلّا بلحاظ ثانويّ، فلو تردّد الفوج بين الأقلّ والأكثر، وعلم بأنّه لو كان الأقلّ لما بقى إلى الآن، ولو كان الأكثر فهو باقٍ، يحكم بالبقاء للاستصحاب.

فكلّما يُقصر النظر فيه من هذا القسم على نفس الطبيعة والكلّي في المتفاهم العرفي جرى فيه الاستصحاب، وكلّما كان الملحوظ والملفت إليه هو الأفراد فإنّه لا يصدق فيه البقاء والإبقاء، وقضيّة ذلك عدم انضباط القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فالقسم الأوّل- الذي ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه(1)- فهو ليس كذلك دائماً؛ لأنّه لو كان الملتفت إليه والملحوظ هي الخصوصيّات الشخصيّة عند العرف، لا الجامع الكلّي، فالمعلوم وجوده هو مصداق وفرد قد علم بارتفاعه، والمصداق الآخر مشكوك الحدوث، فليس الشكّ فيه في بقاء ما علم وجوده.

و لو كان الملحوظ هو نفس الطبيعة بدون الالتفات إلى الخصوصيّات جرى فيه الاستصحاب.

وكذلك القسم الثاني منه- الذي ذهب إلى عدم جريانه فيه(2)- ليس كما ذكره قدس سره بنحو الإطلاق، فإنّ التكلّم مع أنّه من هذا القبيل- يوجد وينعدم، فيوجد الجزء الثاني منه ... وهكذا- يجرى فيه الاستصحاب؛ حيث إنّ الملتفت إليه في المتفاهم العرفي هي سلسلة الألفاظ، وهي باقية عندهم، فمع الشكّ في بقائه يستصحب.

وكذلك المطر النازل من السماء مع دوام زوال القطرات النازلة، فإنّه لا يلاحظ

1- فرائد الاصول: 372 سطر 14.

2- نفس المصدر.

القطرات الخاصة فيه.

وكذلك الصُّبْرَة من البُرِّ - مثلاً - ونحوه؛ حيث إنَّ الملحوظ فيها ليس هي الحَبَّات الخاصة.

ففي جميع هذه الأمثلة يجرى الاستصحاب لتحقق أركانه من اليقين السابق، و الشكّ اللاحق في بقاء ما كان على يقين منه، مع أنّها من القسم الثاني من القسم الثالث.

ثمَّ إنّ في المقام إشكالاً: وهو أنّه - بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث - لو احتمل المكلف حدوث الاحتلام حال النوم، و توضاً بعد الانتباه، لزم عدم جواز الصلاة بهذا الوضوء، و كذلك مسّ كتابة القرآن؛ ما لم يغتسل؛ لاستصحاب كلى الحدث، فإنَّ الحدث المسبّب عن النوم و إن كان مقطوع الارتفاع بالوضوء، لكن حيث إنّه يحتمل حدوث الجنابة حال النوم فهو يحتمل بقاء كلى الحدث، و يترتب عليه ما ذكرنا، مع أنّ الفتوى على خلاف ذلك (1).

و التحقيق في حلّه: هو أنّ كلّ واحد من النوم و الجنابة حدث، لكن لم يقيم دليل في الشريعة على أنّ الجامع بين الأصغر و الأكبر أيضاً حدث، فإنّه و إن كان هناك أثر مشترك بين الجنابة و النوم - مضافاً إلى الآثار المختصة بكلّ واحد منهما - لكنّه لا يدلّ على أنّ الجامع بينهما أيضاً حدث، و قولهم: «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» (2) غير مرتبط بما نحن فيه، كما أشرنا إليه غير مرّة.

و يدلّ على ما ذكرناه ما ورد: من أنّه

(لا ينقض الوضوء إلا أربع)

(3)، فلو أنّ الجامع بين الأربع أيضاً حدث فالناقض له واحد - و هو الجامع، و هو ذو أفراد -

1- فوائد الاصول 4: 426.

2- الأسفار 7: 204-212، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 132 سطر 14.

3- وسائل الشيعة 1: 177، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 2.

لا متعدّد، و تقدّم: أنّ الجامع بين وجوب الظهر و وجوب الجمعة ليس من الأحكام، بل المجمعول هو كلّ واحد منهما.

وبالجملة: الجامع بين الحدثين ليس من المجمعولات الشرعيّة، و لا- من الموضوعات التي يترتب عليها الآثار الشرعيّة، فلا- يصحّ استصحابه.

وقال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ في هذا المثال خصوصيّة توجب عدم إيجاب الغسل، لا لأنّ المثال ليس من القسم الثالث، بل لأجل أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِيْءُوا وُجُوْهَكُمْ...» إلى قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (1) من حيث إنّ التفصيل قاطع للشركة، يدلّ على وجوب الوضوء على من نام و لم يكن جُنُبًا، فقد اخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجوديّ، وهو النوم، و قيد عدميّ، و هو عدم الجنابة، فإنّ هذا القيد و إن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً إلاّ أنّه يُستفاد منها ذلك؛ حيث إنّ جعل الوضوء فيها مقابلاً للغسل، فإنّ التفصيل بينهما قاطع للشركة؛ بمعنى أنّه لا يشارك الوضوء الغسل، و لا الغُسلُ الوضوء، كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء و التيمّم، فإنّ قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً» يدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، و إن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً، إلاّ أنّ من مقابلة الوضوء بالتيمّم يستفاد ذلك؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة، و من هنا نقول: إنّ شرطية القدرة على الماء في باب الوضوء شرعيّة، و حينئذٍ فإذا وجب على النائم المذكور الوضوء لا يجب عليه الغسل؛ لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء و الغسل معاً؛ لأنّ سبب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب الوضوء عدم الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين (2). انتهى ملخصاً.

1- المائدة (5): 6.

2- فوائد الاصول 4: 426-427.

وفيه أوّلاً : أنّه إن أراد من قوله: «التفصيل قاطع للشركة» أنّ في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن جاءك عمرو فأهنه» يختصّ وجوب الإكرام بما إذا جاء زيد منفرداً، ووجوب الإهانة بما إذا جاء عمرو منفرداً، وأنّه لا يجب الإكرام ولا الإهانة عند مجيئهما معاً.

وبالجملة: معناه أنّ أحدهما لا يجتمع مع الآخر، وأنّ المراد من الآية الشريفة: أنّ النوم مع عدم الجنابة سبب للوضوء وأنّ لعدم الجنابة أيضاً سبباً لوجوب الوضوء.

فهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

وإن أراد أنّ معناه: أنّ النوم موجب للوضوء، والجنابة موجبة للغسل، ومع اجتماعهما يترتب على واحد منهما مسيبه ويغنى عن الثاني، فهو خلاف ما ذكره؛ لأنّه لا يستفاد من الآية كفاية الغسل عن الوضوء، وأنّ النوم مع عدم الجنابة موجب للوضوء، وأنّ لعدم الجنابة دخلاً في وجوب الوضوء.

وبالجملة: ما ذكره: من استفادة القيدية الشرعية لوجدان الماء لوجوب الوضوء، ممنوع؛ لعدم ذكر هذا القيد فيها، وعلى فرض ذكره لا يُستفاد من مثله القيدية؛ لأنّه ممّا لا يمكن الامتثال إلّا به؛ لعدم إمكان الوضوء بدون الماء حتّى يُقيّد به، مضافاً إلى أنّه لو كان الماء قيداً شرعياً فهو يستلزم جواز إراقة الماء بعد دخول الوقت، ولا أظنّ أن يلتزم هو به.

وثانياً: سلّمنا جميع ذلك، لكنّه لا يُنتج ما هو بصددّه، فإنّه لا يلزم منه مجعوليّة عدم وجوب الوضوء عند تحقّق سبب الغسل، أو عدم وجوب الغسل عند تحقّق موجب الوضوء شرعاً، بل العقل هو الحاكم بعدم وجود المسبّب عند عدم سببه.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره: من أنّه يلزم من اجتماع سبب الوضوء مع الجنابة اجتماع المتناقضين.

فيه: أنه إن أراد لزومه بحسب الواقع ونفس الأمر فهو مسلم، لكنّه لا يضرّ صحّته في الظاهر و مقام العمل.

وإن أراد لزومه في الظاهر و مقام العمل و الإتيان بالوظيفة فلا مانع منه، و لذا يستصحب الكلّي، و صحّ استصحابه مع عدم جريانه بالنسبة إلى أفراد؛ يعنى في القسم الثانی و الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ المناط في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل و الثاني و من قسمي الكلّي القسم الثالث، تابع لصدق الشكّ في البقاء و عدمه عرفاً.

و أمّا القسم الثالث منه- كالسواد الضعيف- فهو إمّا من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، لو كان الملحوظ مجموع المراتب، و لحاظ أنّها وجود واحد متدرّج، كما استظهرناه في مثل التكلّم و المطر، فيجرى فيه استصحاب الكلّي و الفرد جميعاً، و إمّا ممّا لا يجرى فيه الاستصحاب من القسم الثالث و قد عرفت بما لا مزيد عليه.

تذييل: حول أصالة عدم التذكية

إشارة

نقل الشيخ الأعظم كلاماً عن الفاضل التوني- في مقام الردّ على تمسك المشهور على نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:- بأنّ عدم المذبوحية لازم لأمرين: أحدهما الحيوان حال حياته، الثاني هو حال موته حتف الأنف، فهو لازم أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازمة للحيوان الحيّ، مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه، و المعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، و استصحاب الأعمّ لا يثبت الأخصّ؛ يعنى استصحاب عدم المذبوحية المطلقة لا يثبت عدم المذبوحية العارض للحيوان حال الموت حتف الأنف، كما أنّ استصحاب

الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في السابق، لا يثبت وجود عمر وفيها.

وفساده واضح(1).

ثم ذكر: أنّ ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب المذكور صحيح، لكن نظر المشهور في تمسّكهم على النجاسة ليس إلى ذلك، بل إلى أنّ النجاسة مترتبة في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»(2) الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يُذكَّ واقعاً أو بطريق شرعيّ، ونحو ذلك من الآيات.

فما هو السبب للحلّ هو التذكية، فأصالة عدمها مع الشكّ حاکمة على أصالتي الطهارة والحلّ(3). انتهى محصّله.

وذهب الميرزا النائيني - بعد نقل كلام الفاضل التوني والإشكال عليه- إلى جريان الاستصحاب هنا، وأنّ موضوع الحرمة و النجاسة هو الميتة، لا الموت حتف الأنف(4).

أقول: المهمّ في المقام هو بيان مقتضى القواعد الاصوليّة، لا تحقيق ما هو الحقّ في المسألة الفرعيّة، وأنّ موضوعهما في الشرع هل هذا أو ذاك؟ فإنّه موكول إلى محلّه في الفقه.

بيان أنحاء الشبهة في المقام

و تحقيق الحقّ في المقام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك، فنقول:

1- الوافية، الفاضل التوني: 210.

2- المائدة (5): 3.

3- فرائد الاصول: 372 سطر 23.

4- فوائد الاصول 4: 430-431.

إنَّ الشكَّ فيه يتصوّر على وجوه:

الأول: أن تُفرض الشبهة حكميّة، وأنّ هذا الحيوان قابل للتذكية في الشرع أو لا؟

الثاني: أن تُفرض موضوعيّة؛ لاشتباه الامور الخارجيّة.

و الشكّ في الأوّل أيضاً: إمّا في أصل قبول الحيوان للتذكية، كما لو شكّ في أنّ الأرنب قابل لها أو لا؟

و ليعلم أنّ حرمة اللحم غير عدم القبول للتذكية، فإنّ السباع محرّمة اللحم مع قبولها للتذكية.

و هو أيضاً: إمّا لأجل الشبهة المفهوميّة، كما لو علم أنّ الكلب غير قابل لها، والأسد قابل، لكن لم يعلم أنّ المتولّد منهما يصدق عليه عنوان «الكلب» أو لا؛ لعدم العلم بمفهوم «الكلب» و «الأسد»، وأنّ معنى «الكلب» هو ما يشمل ذلك، أو لا.

و إمّا لأجل الشكّ في انطباق عنوان «الكلب أو الأسد» على المتولّد منهما وعدمه، أو انه عنوان ثالث، مع معلوميّة مفهوم «الكلب» و «الأسد».

و إمّا لأجل الشكّ في شرطية شىء في التذكية شرعاً، كبلوغ الذابح ونحوه، مع عدم الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية، وكذلك لو شكّ في مانعيّة شىء لازم كالمسوخية، أو مفارق كالجَلَل.

و الشكّ في الشبهة الموضوعيّة أيضاً: إمّا لأجل الشكّ في أنّ هذا الحيوان كلب أو ذئب؛ لأجل مانع عن رؤيته كظلمة أو عمى ونحوهما، و إمّا لأجل عدم تشخيصه للكلب، و إمّا للشكّ في أنّ هذا اللحم المطروح من هذا المذكي، أو من ذاك الغير المذكي، أو من مشكوك التذكية، أو من معلومها كالجلود المجلوبة من بلاد الكفر التي تُجبي إليها الجلود المذكّاة وغيرها، فيشكّ في أنّها من المذكي أو من غيرها.

و إمّا للشكّ في وجود المانع عن التذكية، كالجلل مع العلم بمانعيّته.

وإما لعدم العلم بأصل وقوع التذكية وتحققها.

فعلى فرض عدم استفادة حكم هذه الصور من الأدلة الاجتهادية، فالمرجع فيها هو الاصول والقواعد الشرعية الموضوعية منها والحكمية:

فمن الاصول الموضوعية أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية، فقد يُدعى أنّ القابلية لها وعدمها من الامور الشرعية المجعولة (1).

وقد يقال: إنّها من الامور التكوينية الثابتة للحيوان كشف عنها الشارع (2).

فعلى الأول: لا مانع من جريان أصالة عدمها؛ للعلم بعدم جعلها لعنوان الأرنب - مثلاً - سابقاً، فمع الشك فيه يستصحب عدمه.

وعلى الثانى: أى أنّها من الامور التكوينية الثابتة لذات الحيوان، فذهب بعضهم إلى جريان أصالة عدم القابلية لها؛ أى أصل عدم الأذى، نظير أصالة عدم القرشية، واختاره شيخنا الحائرى قدس سره كما تقدّم سابقاً، وذكر قدس سره فى وجهه: أنّ العوارض على قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهية، وعلى التقديرين: فهى إما لازمة، أو مفارقة: فالعارض اللازم للماهية كالزوجية للأربعة - أى ماهيتها - وعارض المفارق لها كعروض الوجود للماهية بحسب التحليل، وعارض اللازم للوجود، كالمبدئية للآثار، و اللازم المفارق له كثير كالأبيضية والأسودية ونحوهما.

والقابلية للتذكية ليست من عوارض الماهية، بل من العوارض اللازمة للوجود فى ابتداء تحققه، فإنّ وجود الحيوان القابل لها ملازم لها لا ينفك عنها، فمع الشكّ فى حيوان خاصّ أنّه قابل للتذكية أو لا، يمكن الإشارة إلى ماهيته، فيقال: إنّها لم تكن - قبل تلبّسها بالوجود - قابلة للتذكية، فالآن كما كانت، على ما تقدّم فى أصالة عدم القرشية، فلا يرد حينئذٍ: أنّه إن اريد استصحاب عدم الرابط فلا حالة سابقة له،

1- فرائد الاصول: 373 سطر 12.

2- الحاشية على الكفاية للبروجردى 2: 242.

وإن اريد استصحاب العدم المحمولى فهو لا يثبت أنّ هذا الحيوان كذلك (1). انتهى.

أقول: تقدّم تحقيق ما هو الحقّ فى استصحاب الأعدام الأزلية فى باب العامّ والخاصّ مفصّلاً، ولا بأس بالإشارة إليه هنا أيضاً.

بحث: حول استصحاب العدم الأزلى

إشارة

وهو يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل: النسبة فى القضايا

إنّ القضايا باعتبارٍ على قسمين: الأوّل الحملات المؤوّلة، الثانى الحملات الغير المؤوّلة، كما اصطلحنا عليه؛ ونعنى بالثانية القضايا التى مفادها الهوهويّة، وتحكى عن الاتّحاد فى الخارج، مثل «الإنسان إنسان، أو حيوان، أو ناطق»، ونحو ذلك من الحملات الأوّلية، ومثل «زيد إنسان، أو قائم»، ونحوهما من الحملات الشائعة الصناعيّة، فإنّ جميع هذه تحكى عن الاتّحاد والهوهويّة الخارجيّة، لا ثبوت شىء لشىء، فمعنى «زيد زيد» و«الله تعالى موجود»: أنّه هو، لا- أنّ ذاك ثابت لهذا، فإنّه غلط. فما يقال من أنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى (2)، فاسد بل غلط، وهذه القضايا مركّبة من جزئين؛ لا نسبة فيها أصلاً. فقولهم: «إنّ الكلام إن كان نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، فهو خبر، وإلاّ فإنشاء» (3) غير صحيح، لا فى الخبر، ولا فى الإنشاء؛ لعدم النسبة فى هذه القضايا؛ كى تطابق الخارج أو لا تطابقه.

1- لم نعر عليه ولعلّه ذكره فى مجلس بحثه.

2- انظر شرح المنظومة (قسم المنطق): 55 سطر 11.

3- المطول: 37، شروح التلخيص 1: 165.

وكذلك القضية المعقولة منها و القضية الملفوظة الحاكية عن الخارج، وإلا يلزم لغوية النسبة في القضية الملفوظة؛ لعدم حكايتها عن الخارج لعدم النسبة فيه.

وأظن أن منشأ التوهم في قولهم: «القضايا مركبة من ثلاثة أجزاء»⁽¹⁾ هو الاغترار من لفظ الحمل المقتضى للحامل والمحمول المتغايرين.

لكنه توهم فاسد، فإنّ المناط هو الواقع، فإن كانت النسبة متحققة في الواقع والخارج، فالقضية اللفظية الحاكية عنه لا بد أن تشمل على النسبة، وإلا فلا، ولا فرق في ذلك بين الهيئات المركبة والبسيطة.

فما عن بعض الأعاضم: من اختصاص الكون الرابط بالهيئات المركبة⁽²⁾.

فيه: أن جميعها ليس كذلك، بل بعضها.

ونعني بالقضايا المؤولة المشتملة على الكون الرابط الحاكية عنه- لا الهووية- مثل «زيد على السطح» و «زيد له القيام، أو في الدار»؛ ضرورة عدم حكاية هذه عن الهووية والاتحاد الخارجي، بل عن النسبة الخارجية، فقولنا: «زيد على السطح» يحكى عن ثلاثة أشياء: الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما، ولعله أشار إلى ذلك في «المطول» في باب الإسناد بقوله: للفرق الظاهر بين قولنا: «القيام حاصل لزيد في الخارج» و «حصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج»⁽³⁾.

ولا فرق فيما ذكرناه بين الموجبة المحصلة والمعدولة والموجبة المعدولة المحمول.

هذا في الموجبات.

1- شرح الشمسية: 68 سطر 14، الجوهر النضيد: 39، حاشية المولى عبد الله: 62-65 سطر 12.

2- فوائد الاصول 2: 530-532.

3- المطول: 39.

وأما السوالب: فذهب المتأخرون إلى أنها مشتملة على النسبة السلبية (1).

ولكنه خلاف التحقيق، بل التحقيق: أنها لا تشتمل على النسبة أصلاً؛ لأن مفادها سلب الربط و النسبة، أو سلب الهوهوية، فإن القضية الملفوظة منها إنما تحكى عما هو في الخارج، وليس فيه نسبة سلبية حتى تحكى عنها القضية الملفوظة.

نعم لا بد في القضايا المؤولة منها من ذكر ما يحكى عن النسبة، مثل لفظة «على» في «زيد ليس على السطح»، لكنه إنما هو لأجل إفادة سلبها.

والحاصل: أن السوالب من القضايا لا تشتمل على النسبة أصلاً.

الأمر الثاني: مناط الصدق والكذب في القضايا

إنهم قالوا: إن القول إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فهو خبر، وإلا فإنشاء (2). وقد عرفت عدم اشتغال كثير من القضايا على النسبة.

وعلى ما ذكرنا فالمناطق في احتمال الصدق والكذب هو الحكاية التصديقية عن الواقع، فإن أفاد الكلام ذلك فهو خبر يحتمل الصدق والكذب؛ سواء كان مفاده الهوهوية التصديقية، مثل «زيد قائم»، أو النسبة التصديقية، مثل «زيد على السطح»، لا الحكاية التصورية مثل «غلام زيد» أو «زيد القائم» بنحو النعتية، والسوالب من القضايا كلها محتملة الصدق والكذب، مع عدم اشتغال شيء منها على النسبة، كما عرفت.

وأما المناطق في نفس الصدق والكذب: فهو أنه إن كانت الحكاية التصديقية موافقة للواقع فهو صدق، وإلا فكذب، فلا بد من ملاحظة الواقع ونفس الأمر المحكي

1- انظر شرح المنظومة (قسم المنطق): 54 سطر 2، الأسفار 1: 367؛ حيث قال بأنه «شاع بين المتأخرين المتفلسفين من أن في السالبة نسبة...».

2- شروح التلخيص 1: 165، المطول: 37.

عنه، فإن وافقته القضية اللفظية فهو صدق، مثل: «اللَّه تعالى موجود»، فإنه يحكى عن الهوهوية التصديقية المطابقة للواقع، وكذلك مثل قولنا: «شريك الباري ليس بموجود البتة» بنحو السالبة المحصلة، ولو قيل: «اللَّه تعالى له الوجود» فهو كذب؛ لعدم موافقة الحكاية لما فى نفس الأمر، وكذلك قولنا: «شريك الباري لا موجود» بنحو المعدولة؛ لاقتضائه ثبوت الموضوع.

و لا- فرق فيما ذكرنا بين الموجبات والسوالب، فلا ارتباط للصدق والكذب بالنسبة؛ كى يستشكل ذلك فى السوالب من حيث عدم اشتمالها على النسبة.

وأما الحمل الأولى - مثل «الإنسان حيوان، أو ناطق، أو إنسان» ونحو ذلك- فهو وإن كان ما لم يوجد الموضوع فيه فى الذهن لا يصح الحمل عليه: بأنه حيوان أو ناطق؛ لأن الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً حتى يحكم عليها: بأنها حيوان، أو ناطق.

لا أقول: للوجود دخل فى حيوانيته أو ناطقيته، بل المراد أن الماهية مع عدم تحليها بالوجود ولو ذهنياً، ليست شيئاً حتى يحكم عليها بشىء، لكن تصوورها الذهني - للحكم عليها بالحيوانية مثلاً- تحلية لها بالوجود الذهني وإن كان ذلك الوجود مغفولاً عنه.

وبالجملة: ليس للماهية تقرر مع قطع النظر عن الوجود، لكن مجرد تصوورها وجود ذهنياً لها، فالحمل الأولى أيضاً يحكى عن الهوهوية والاتحاد.

الأمر الثالث: وجود الموضوع فى القضايا

القضايا الموجبات على ثلاثة أقسام:

الأول: الموجبة المحصلة، نحو «زيد قائم».

الثانى: المعدولة، مثل «زيد لا قائم» ونحوه ممّا حكم فيه بثبوت أمر

عدمى لموضوع.

الثالث: القضية السالبة المحمول، وهى التى يكون المحمول فيها قضية سالبة مثل «زيد هو الذى ليس بقائم»، فإنها ليست محصّلة؛ لأنّ المحمول فيها سلبيّ، ولا معدولة؛ لأنّ المحمول فى المعدولة ليس بنحو القضية السلبيةّ.

ولا إشكال فى أنّه لا بدّ فى القضية الموجبة بأقسامها الثلاثة، من ثبوت الموضوع ووجوده فى الظرف الذى يُراد فيه إثبات الحكم عليه و الإخبار به عنه، ففى القضايا المؤوّلة مثل «زيد على السطح»؛ لقاعدة الفرعية: وهى أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

وفى القضايا الغير المؤوّلة التى تحكى عن الهوهويّة، مثل «زيد قائم»؛ لقاعدة الاستلزام: وهى أنّ اتّحاد الشيين مستلزم لوجودهما بنحو من أنحاء الوجودات، ولا تجرى فى هذا القسم من القضايا القاعدة الفرعية؛ لعدم الحكم فيها بثبوت شىء لشىء، بل مفادها الاتّحاد و الحكم بالهوهويّة، وهو ليس فرع ثبوت الموضوع.

وبالجملة: لا بدّ فى الموجبات مطلقاً من وجود الموضوع، بخلاف السوالب المحصّلة، فإنّها تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً، مثل «شريك البارى ليس بموجود»، ولكن قد يتفق فيها وجود الموضوع، فيسلب عنه المحمول، فبناء على مذهب المتأخّرين من المنطقيّين - من اشمال السوالب على النسبة السلبيةّ (1) - لا بدّ أن لا تصدق السالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الرابع: عدم رجوع السالبة إلى المعدولة

الموضوع فى القضية الإخباريّة لا بدّ أن يكون مفرداً أو فى حكم المفرد، ففى

قولنا: «زيد قائم غير عمر وقاعد»، يكون فيه الحكم بمغايرة هذا لذلك وهو الذى يحتمل الصدق والكذب، لا الإخبار عن «زيد» بأنه قائم، فلا يمكن جعل الموضوع قضية تامّة، لكن على فرض الإخبار عنها بالمعنى المذكور فهى موجبة محصّلة، كما أنّ قولنا: «زيد اللاقائم عادل» قضية معدولة الموضوع، و مثل «زيد الذى ليس بقائم عادل» قضية سالبة الموضوع، و أمّا جعل الموضوع سالبة محصّلة على فرض الإخبار عنها، مثل «زيد إذا لم يكن عادلاً عالم»، فيمكن فرضه وصحّته أيضاً لو لم يرجع إلى معدولة الموضوع.

و الوجه فى عدم رجوعها إلى المعدولة: هو أنّ الموضوع فى المعدولة متّصف بالعدم النعتى، فلا بدّ من وجود الموضوع فيها، بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّ مفادها سلب الاتّصاف، فلا تقتقر إلى وجود الموضوع.

ففى مثل: «المرأة الغير القرشية ترى الدم إلى خمسين» يمكن أن يكون الموضوع فيها موجبة معدولة الموضوع على فرض الإخبار عنه، و بنحو السالبة المحمول و بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع.

فالأوّل: مثل «الامرأة الغير القرشية ترى الدم إلى خمسين».

و الثانى: «الامرأة التى ليست بقرشية كذا».

الثالث: «الامرأة إذا لم تكن قرشية كذا» مع فرض وجودها، و لا يتصوّر فيها الايجاب التحصيلى.

و الحاصل: أنّ الموضوع للنجاسة و الحرمة فى الحيوان الغير القابل للتذكية، لا يخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة:

الأوّل: أن يكون بنحو القضية المعدولة؛ أى الحيوان الغير القابل لها.

الثانى: بنحو السالبة المحمول.

الثالث: بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع.

وَأَمَّا مَعَ انْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ فَلَا يُمْكِنُ جَعْلُهَا مَوْضُوعًا لِلْحُكْمِ أَصْلًا، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ بِرُؤْيَةِ الدَّمِ إِلَى خَمْسِينَ عَلَى الْمَرْأَةِ الْغَيْرِ الْقَرَشِيَّةِ.

تحقيق المقام

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: يرد على ما أفاده الاستاذ الحائري قدس سره (1) في بيان جريان استصحاب عدم القرشيّة أو عدم التذكية و نحوهما: أنك قد عرفت أنّ الموضوع للحكم الشرعي هنا لا يخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة، فلا بدّ من ملاحظة الأدلّة: فإنّ جعل الموضوع فيها بنحو الموجبة المعدولة، أو بنحو السالبة المحمول، مع وجود الموضوع، فلا حالة سابقة للمستصحب؛ لأنّه بناء عليهما فالموضوع للحكم هي المرأة المتّصّفة بعدم القرشيّة بالعدم النعتي أو المحمولي وهي في الأزل لم تكن متّصّفة بهذه الصفة؛ لعدم وجودها في الأزل لتتّصف بهذه الصفة أو يحكم عليها بها، وإلا يلزم تقرّرها حال عدمها؛ لاحتياج الصفة إلى ثبوت الموصوف.

وبالجملة: لا حالة سابقة للمرأة المتّصّفة بعدم القرشيّة لتتصحب.

وَأَمَّا لَوْ اخْتِذَ الْمَوْضُوعُ بِنَحْوِ السَّالِبَةِ الْمُحَصَّـلَةِ، فَلَعَدِمَ إِمْكَانُ جَعْلِهَا مَوْضُوعًا لِلْحُكْمِ مَعَ انْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ، فَعَلَى فَرَضِ جَعْلِهَا مَوْضُوعًا لِلْحُكْمِ لَا بَدَّ أَنْ تَفْرُضَ مَعَ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، وَحِينَئِذٍ إِنْ أَرِيدَ اسْتِصْحَابَ عَدَمِ الْقَابِلِيَّةِ لِلتَّذْكِيَةِ كَذَلِكَ - أَيْ الْحَيَوَانَ الْمَوْجُودَ مَسْلُوبًا عَنْهُ الْقَابِلِيَّةَ - فَلَا حَالَةَ سَابِقَةَ مُتَبَيِّنَةً لَهُ.

وإن أريد استصحاب سلبها الصادق مع عدم الحيوان، فهو لا يُثبت أنّ هذا الحيوان الموجود مسلوب عنه القبول للتذكية.

وإن أريد عدمها بنحو السلب التحصيلي الأعمّ - أي الصادق مع عدم الموضوع

1- انظر درر الفوائد: 219-220 مع مراجعة الهامش من الصفحة 220.

ووجوده مع سلب المحمول- فلا ريب أنه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة و الحرمة، بل الموضوع فردٌ منه؛- أى الحيوان الموجود مسلوباً عنه القابلية للتذكية-، و استصحاب الأعم لا يثبت الأخص الذى هو الموضوع لهما.

مضافاً إلى عدم الحالة السابقة للأعم، بل الذى له حالة سابقة متيقنة هو عدم القابلية من جهة عدم وجود الحيوان؛- أى السالبة بانتفاء الموضوع- فاستصحابه لإثبات القسم الآخر للأعم القسيم له- أى السالبة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع- من قبيل استصحاب أحد أفراد الكلّى كزيد لإثبات الفرد الآخر منه كعمرو و هو أسوأ حالاً من استصحاب الكلّى وإثبات فردة.

نعم هنا تقريب و وجه آخر لاستصحاب عدم القابلية ذكره بعض الأعظم قدس سره:

هو أنّ موضوع النجاسة و الحرمة هنا مركّب من الحيوان و عدم القابلية عدماً محمولياً، لا بنحو التقييد؛ بأن يكون بين الجزئين ارتباط، بل بنحو التركيب، و حينئذٍ فأحد جزءى الموضوع مُحَرَّر بالوجدان، و هو الحيوان، و الآخر يحرز بالاستصحاب؛ لأنّه مسبوق بالعدم، و يكفى مجرد استصحابه من دون افتقار إلى إثبات الارتباط بين الجزئين(1). انتهى.

وفيه: أنّ تصوّر هذا القبيل من الموضوعات مُشكّل، و على فرض تسليمه نقول: هل المراد من عدم القابلية- الذى هو أحد جزءى الموضوع المركّب- هو عدم القابلية بنحو الإطلاق الصادق مع عدم وجود الحيوان؛ أى عدمها الأعم الصادق مع عدم وجود الحيوان، أو المراد هو عدم قابلية هذا الحيوان الموجود؟

فعلى الأوّل فمن الواضحات أنّ الموضوع للحرمة و النجاسة ليس هذا المعنى الأعم الصادق مع عدم الموضوع أيضاً بالضرورة، بل الموضوع لهما الحيوان الموجود

1- انظر نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 144.

مع عدم قبوله للتذكية، فاستصحاب هذا المعنى الأعم لا يثبت أنّ هذا الحيوان غير قابل لها الذي هو الموضوع الخاصّ لهما.

مضافاً إلى أنّه لو اريد من عدم القابليّة المعنى الأعمّ الصادق مع عدم الحيوان، يلزم التناقض في الموضوع لمنافاته للجزء الآخر له، وهو الحيوان، فلا بدّ أن يُراد عدم قابليّة هذا الحيوان، ولا حالة سابقة له لتستصحب.

فهذا الوجه أيضاً فاسد.

هذا كلّّه بالنسبة إلى استصحاب عدم القابليّة، وقد عرفت عدم جريانه.

لكن على فرض صحّة هذا الاستصحاب فهو مقدّم على أصالة عدم التذكية وكافٍ عنها لو قلنا: بأنّ التذكية أمر مركّب من قابليّة المحلّ لها وقرى الأوداج مع الشرائط الاخر؛ لأنّ الشكّ في التذكية وعدمها مسبّب عن الشكّ في القبول للتذكية وعدمه، والأصل الجارى في السبب حاكم على الأصل المسبّب.

وإن قلنا: بأنّ التذكية عنوان بسيط، وقرى الأوداج بالكيفيّة الخاصّة مع القابليّة للتذكية من المحصّلات الشرعيّة، وقلنا: بأنّ استصحاب بقاء المحصّلات الشرعيّة يثبت العنوان المحصّل، فلا إشكال أيضاً في جريان أصالة عدم القابليّة على الفرض، وحوكمتها على أصالة عدم التذكية.

وإلا فإن قلنا: إنّ المجعول في الأسباب والمسبّبات الشرعيّة هو المسبّب عقيب وجود السبب، فاستصحاب عدم القابليّة أيضاً جارٍ، ولا تصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

وإن قلنا: بأنّ المجعول فيها هو السببيّة فلا مجال لاستصحاب عدم القابليّة، فإنّ السببيّة حينئذٍ وإن كانت شرعيّة مجعولة، لكن ترتّب المسبّب على السبب الشرعى عقلى غير مجعول شرعاً، فلا يترتّب على استصحاب وجود السبب وجود المسبّب، ولا على استصحاب عدمه عدمه، وحينئذٍ فتصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

المختار فى أصالة عدم التذكىة

و أمّا الكلام فى أصالة عدم التذكىة فتوضىحه: أنّ فى معنى التذكىة احتمالات:

أحدها: أنّها عبارة عن معنىّ محصّل من امور ستة: فرى الأوداج الأربعة، وقابليّة المحلّ، وإسلام الذابح، والذبح بالحديد، و التسمية، و الاستقبال.

ثانيها: أنّها مركّبة من نفس هذه الامور الستة.

ثالثها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح مع هذه الشرائط الخاصّة.

رابعها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح حال وجود هذه الامور الستة.

فهذه أربعة احتمالات فى معنى التذكىة، و الظاهر هو الثالث.

و كيف كان لا إشكال فى أنّ الموضوع للنجاسة و الحرمة ليس هو عدم إزهاق الروح أو عدم التذكىة- الصادق مع عدم وجود الحيوان أو مع وجوده و حياته- بلا ريب و لا إشكال؛ لعدم قيام دليل على ذلك، بل لا يمكن ذلك أيضاً.

بل الموضوع للحليّة و الطهارة هو إزهاق الروح مع الشرائط الخاصّة المعتبرة شرعاً، أو الموضوع للطهارة و الحليّة هو إزهاق الروح بكيفيّة خاصّة معتبرة فى الشرع، و موضوع النجاسة و الحرمة هو إزهاق الروح لا بكيفيّة خاصّة، المتحقّق بانتفاء أحد هذه الامور الستة؛ المذكورة بنحو المعدولة أو السالبة المحمول أو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع؛ أى إزهاق الروح، و حينئذٍ فلا حالة سابقة له حتّى يستصحب؛ لأنّه لم يكن سابقاً زمان زهق فيه روح هذا الحيوان بدون الكيفيّة الخاصّة، و شكّ فى بقائه؛ حتّى يستصحب بأحد الاعتبارات الثلاثة: أى الحيوان الذى زهق روحه لا بكيفية خاصّة، أو الذى لم يتحقّق معه الكيفيّة الخاصّة، أو مسلوباً عنه الكيفيّة الخاصّة، أو مع نقيض الكيفيّة الخاصّة.

و الذى له حالة سابقة هو عدم التذكىة بالمعنى الأعمّ؛ الصادق مع عدم الحيوان،

أو خصوص عدمها بانتفاء الحيوان.

ولكن قد عرفت أنّ موضوعهما ليس هذا المعنى العام أو الخاص، بل عدم التذكية مع وجود الحيوان وإزهاق روحه لا مع الكيفية الخاصة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (1)، وقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (2)، وقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (3).

فإنّ الاستفادة من جميعها: أنّ موضوعَ الحرمة الحيوان الذي زهق روحه لا بكيفية خاصة، وكذلك الروايات (4)، وحينئذٍ فاستصحاب عدم التذكية بالمعنى العام الصادقة مع انتفاء الموضوع، لا يُثبت هذا المعنى الخاص الموضوع للحكم، كما ذكر الفاضل التوني قدس سره: من أنّه من قبيل استصحاب الضاحك لإثبات وجود زيد (5).

وإن اريد استصحاب خصوص عدم التذكية مع عدم الحيوان لإثبات قسم آخر، وهو عدم التذكية مع وجود الحيوان المزهوق روحه، فهو أسوأ حالاً من استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، وأنّه مثل استصحاب وجود زيد لإثبات وجود عمرو، وفساده غنيّ عن البيان.

فتلخص من ذلك: أنّ مقتضى القواعد الاصوليّة عدم جريان أصالة عدم التذكية، ولا غيرها من الأعدام الأزلّيّة.

1- الأنعام (6): 118.

2- الأنعام (6): 121.

3- المائدة (5): 3.

4- وسائل الشيعة 16: 307-373، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، الباب 1 إلى 38.

5- الوافية: 210.

نقل كلمات الأعلام قدس سرهم و ما فيها

و ممّا ذكرنا ظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ العدم الأزلي مستمرّ مع حياة الحيوان و موته حتف أنفه، فلا مانع من استصحابه و ترتّب أحكامه عليه عند الشكّ و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له (1).

و كذا في ما ذكره في «الكفاية» ممّا يقرب ممّا ذكره، إلّا أنّه قال: و إن لم يترتّب أثر شرعيّ على عدم التذكية في الحال السابق، لكنّه يترتّب عليه في ظرف الشكّ، و هو كافٍ في جريان الاستصحاب (2). انتهى محصّله.

و ذلك لما عرفت من أنّ الموضوع ليس عدم التذكية بنحو العامّ أو المطلق، بل عدم التذكية مع إزهاق الروح، و لا يمكن أن تشمل القضية المتيقّنة بحيث تشمل بعمومها أو إطلاقها حال الشكّ، و إلّا لم يقع شكّ، فلا بدّ أن يُراد من عدم التذكية المتيقّنة ما يقابل عدمها حال الموت المشكوك فيه، أي لا بدّ أن يراد من المتيقّنة ما ينطبق على حال الحياة فقط، و حينئذٍ فاستصحابها لإثبات عدم التذكية مع إزهاق الروح، مثل استصحاب فرد لإثبات فرد آخر، فهذا الذي ذكره 0 خلط بين واقع الأمر و القضية المتيقّنة.

و كذا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، فإنّه ذكر في المقام احتمالين لما ذكره الفاضل التوني:

الأول: أنّ الموضوع لحرمة لحم الحيوان هو الميتة، و هي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه، و لا يثبت ذلك بأصالة عدم التذكية.

1- انظر فرائد الاصول: 373 سطر 13.

2- انظر كفاية الاصول: 397.

الثانى: أنّ موضوعها هو عدم التذكية لا مطلقاً، بل فى حال خروج الروح، وعدم التذكية فى هذا الحال لا حالة سابقة له حتّى تستصحب.

ثمّ أورد على الاحتمال الأوّل: بأنّ الموضوع للحرمة و النجاسة ليس هو الموت حتف الأنف؛ لعدم دلالة آيةٍ ولا روايةٍ على ذلك، بل الموضوع هو الميتة، وليس معناها الموت حتف الأنف، بل هى عبارة عن الغير المذكى، فاستصحاب عدم التذكية محرز للموضوع.

و أورد على الاحتمال الثانى بما حاصله: أنّ دعوى التغير بين عدم التذكية فى حال الحياة وبينها فى حال زهوق روحه، واضحة الفساد؛ بداهة أنّ نفس عدم التذكية فى حال الحياة مستمرة إلى حال خروج الروح، وليس حال الحياة و حال زهوق الروح قيماً للعدم؛ لينقلب العدم فى حال الحياة إلى عدم آخر، بل هما من حالات الموضوع، فمعروض عدم التذكية هو الجسم، و هو باقٍ فى كلا الحالين.

و الحاصل: أنّ تذكية الحيوان من الامور الحادثة المسبوقّة بالعدم الأزلى، و هى مستمرة إلى زمان زهوق الروح، غاية الأمر أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان نحو العدم المحمولى، و بعد وجوده نحو العدم النعتى موضوع الحرمة و النجاسة، فاستمرار العدم الأزلى إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولى إلى النعتى، و من مفاد «ليس» التامة إلى «ليس» الناقصة، لا أنّ العدم الأزلى يتبدّل إلى عدم آخر فإنّه واضح الفساد ... إلى أن ذكر:

أنّه سيجىء أن الموضوع المركّب من عرضين لمحلّ واحد أو من جوهرين أو من جوهر و عرض لمحلّ آخر كوجود زيد و قيام عمرو، لا يعتبر فيه الأزيد من الاجتماع فى الزمان، و لا يحتاج إلى الإضافة و الارتباط بينهما إلّا أن يدلّ دليل على ذلك، بخلاف ما لو كان الموضوع مركّباً من العرض و محلّه، فإنّه لا يكفى مجرد اجتماعهما

ما لم يثبت قيام الوصف بالمحل (1). انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره في الجواب عن الاحتمال الأول من أنّ الميتة عبارة عن الغير المذكى، مع ما ذكره في ضمن الجواب عن الاحتمال الثاني من أنّ عدم التذكية حال حياة الحيوان، عين عدم التذكية في حال الزهوق، ووضوح دعوى فساد التغاير، ينتج أنّ الحيوان حال حياته ميتة؛ وذلك لأنّ الغير المذكى في حال الموت حتف أنه ميتة، فإذا كان عدم التذكية حال الموت عين عدمها في حال الحياة يلزم ما ذكرناه، وهو كما ترى.

فيعلم من ذلك: أنّ موضوع النجاسة ليس عدم التذكية، ومعه لا يستقيم الجواب عن الاحتمال الثاني؛ لما ذكره الفاضل التونى.

والحلّ: أنّ الغير المذكى في زمان الحياة عبارة عن عدم زهوق الروح، والغير المذكى الذى يطلق عليه الميتة هو الحيوان المزهوق روحه لا بكيفية خاصّة، وكم فرق بين عدم زهاق الروح وبين زهوقه لا بكيفية خاصّة، والأوّل يصدق مع عدم الحيوان، والثانى لا يصدق إلا مع وجوده وزهوق روحه، والذى هو موضوع الحرمة والنجاسة فى لسان الأدلّة والفقهاء هو الثانى، لا الأوّل، وأنّ المزهوق روحه بكيفية خاصّة طاهر و حلال، ولا بهذه الكيفية الخاصّة فهو نجس و حرام.

وثانياً: ما ذكره من أنّ العدم المحمولى ينقلب إلى النعتى، لا أنّه ينقلب إلى عدمٍ آخر، فهو أوضح فساداً من انقلاب عدمٍ إلى عدمٍ آخر؛ لأنّ العدم المحمولى عبارة عن مفاد «ليس» التامة؛ أى عدم تحقّق عدم التذكية، والنعتى هو مفاد «ليس» الناقصة مع وجود الموضوع، فاستصحاب الأوّل لا يثبت اتّصاف الحيوان بهذا العدم النعتى؛ لأنّ

الاتّصاف أثر عقلي.

نعم يمكن أن يتوهّم أنّ الحيوان حال الحياة كان غير مذكّي بنحو العدم النعتي، فيستصحب ذلك حال زهوق روحه.

ولكنّه أيضاً فاسد؛ لما عرفت من أنّ الغير المذكّي في حال حياة الحيوان عبارة عن الحيوان الذي لم يزهق روحه، والغير المذكّي حال الموت هو المزهوق روحه لا بكيفيّة خاصّة، واستصحاب الأوّل لا يثبت الثاني وإن كان الأوّل أيضاً نعتياً، لكن الثاني مغاير له.

و ثالثاً: ما ذكره من أنّه لو كان الموضوع مركّباً من عَرَضين لمحلّ و موضوع واحد، لا يحتاج إلى اثبات الارتباط بينهما، إلّا أن يدلّ دليل على ذلك ... إلى آخره.

فيه- مع قطع النظر عن الإشكال فيه:- أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ العَرَضين فيه ليسا في عَرَض واحد، بل عَرَضٌ و عَرَضٌ العَرَض، فإنّ زهوق الروح عرض للحيوان بكيفيّة خاصّة في المذكّي، وبلا كيفيّة خاصّة في الغير المذكّي - مع استقبال القبلة أو عدمه مع التسمية و عدمها- عرضٌ للزهوق، فكما أنّ زهوق الروح بالحديد مع التسمية مع الشرائط الاخر، موضوعٌ للحليّة و الطهارة، كذلك زهوق روحه بغير الحديد أو التسمية موضوعٌ للنجاسة و الحرمة، فالموضوع الذي ذكره مركّب من الموضوع و العَرَض، و يُعتبر في جميع الموضوعات المركّبة من الموضوع و الصفة الارتباط بينهما.

ثم إنّ الفقيه الهمداني قدس سره فصلّ في «الحاشية على الفرائد» و «مصباح الفقيه» بين الأحكام المترتبة على عدم التذكية: من الأحكام العدميّة، كعدم حليّته، و عدم جواز الصلاة فيه، و عدم طهارته، وغيرها من الأحكام العدميّة المنتزعة من الوجوديات، التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، فهي مترتبة على استصحاب عدم التذكية، و بين الأحكام الوجوديّة المترتبة على كون الحيوان غير مذكّي، كحرمة أكله و نجاسته

و نحو ذلك من الأحكام المتعلقة بعنوان الميتة أو الغير المذكى، فإنها لا تترتب على استصحاب عدم التذكية؛ لأن أصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان غير مذكى أو ميتة.

وأما ترتب القسم الأول- أى الأحكام العدمية- فلأن الحلية و الطهارة و جواز الأكل مترتبة على سبب حادث؛ أى إزهاق الروح المقرون بالشرائط الخاصة، و هو مسبوق بالعدم، فباستصحاب عدمه يترتب عدم هذه (1). انتهى ملخصه.

أقول: ما أفاده- من عدم إثبات كون الحيوان غير مذكى بأصالة عدم التذكية- صحيح.

لكن يرد عليه:

أولاً: أنه كما أن استصحاب الوجود المحمولى لا يثبت الوجود الرابط، كذلك استصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم الرابط، فكما أنه لا يثبت باستصحاب العدالة أن زيدا عادل، فلا يترتب عليه آثار عدالته، بل يترتب عليه ما هو من آثار نفس العدالة، لا عدالة زيد، كذلك لا يترتب على استصحاب عدم التذكية إلا ما يترتب على نفس هذا العدم المحمولى من آثاره الشرعية، لا الآثار الشرعية المترتبة على العدم النعتى؛ يعنى الحيوان الذى ليس مذكى، و الموضوع لجميع الأحكام- حتى العدميات المذكورة- هو الحيوان الغير المذكى بنحو العدم النعتى مع زهوق روحه، فاستصحاب العدم المحمولى لا يثبت ذلك الموضوع.

و ثانياً: سلّمنا أن العلة الخاصة سبب للأحكام الوجودية المذكورة، لكن لا نسلّم أن لعدمها علة اخرى هى عدم التذكية، بل العقل يحكم بانتفاء المعلول الوجودى عند انتفاء علته.

1- مصباح الفقيه، الطهارة: 653 سطر 20، حاشية المحقق الهمداني على الفرائد: 91 سطر 28.

و حينئذٍ فإن قلنا: بأنّ المجعول في الأسباب والمسببات الشرعيّة هي السببيّة، فقد تقدّم أنّه لا يترتب على استصحاب عدم السبب عدم المسبب، كما أنّه لا يترتب على استصحاب وجوده وجود المسبب.

نعم لو قلنا: بأنّ المجعول هو المسبب عقيب وجود السبب يترتب على استصحاب عدم السبب عدم المسبب.

و ثالثاً: ما ذكره: من أنّ التذكية سبب للحليّة ونحوها، يمكن منعه؛ لأنّ الحيوان حال حياته طاهر يجوز الصلاة معه، بل وكذلك أكله؛ لعدم الدليل على حرمة أكله حال حياته، كما اعترف به قدس سره.

و حينئذٍ فإن أراد أنّ التذكية سبب للطهارة المتحقّقة في حال الحياة، فهو كما ترى.

و إن أراد أنّها سبب لطهارة اخرى بعد ارتفاع طهارته الاولى حال الحياة شرعاً، فهو أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّه من المحتمل قريباً كون التذكية مانعة عن الموت حتف الأنف الذي هو الموضوع للنجاسة؛ للمضادّة بين التذكية وبين الموت حتف الأنف، وبمجرد تحقّق المانع عن الموت حتف الأنف تبقى طهارته السابقة حال الحياة.

بل التحقيق: أنّ الطهارة والحليّة لا تفتقران إلى السبب، فإنّ الأشياء كلّها طاهرة و حلال إلا أن يمنع مانع، و المفتقر إلى السبب هي الحرمة و النجاسة، خصوصاً فيما نحن فيه الذي يكون الحيوان مسبقاً بعدم النجاسة و الحرمة، و حينئذٍ فلا معنى لاستصحاب عدم السبب، بل التذكية مانعة عن تحقّق موضوع الحرمة.

و رابعاً: سلّمنا أنّ التذكية سبب للطهارة والحليّة، فلا بدّ أن يكون للطهارة والحليّة حال حياته سبب أيضاً، لكن السبب لهما في حال حياته غير السبب لهما حال موته، فكما يستصحب عدم وجود سبب الطهارة والحليّة المخصوصتين بحال الموت،

كذلك استصحاب الجامع بين السببين؛ بناءً على ما اختاره قدس سره من جريان استصحاب الكلّي القسم الثالث للعلم بتحقيق كلّي السبب سابقاً؛ لوجوده في ضمن الخاصّ في زمان الحياة، ويشكّ في بقائه؛ لاحتمال وجود سبب آخر مقارناً لزهوق روحه وحين ارتفاع السبب الخاصّ الأول؛ إذ لا يثبت باستصحاب خصوص عدم السبب الثاني عدم بقاء الكلّي.

هذا كلّه في الشبهات الحكميّة.

وأما الشبهات الموضوعيّة: فيرد على استصحاب عدم التذكية فيها جميع ما أوردناه في الشبهات الحكميّة، مضافاً إلى إشكالات اخر واردة على الاستصحاب المذكور في الشبهات الموضوعيّة، لكن لا طائل لإيرادها بعد ما عرفت الحال فيها.

التنبيه الرابع جريان الاستصحاب فى الامور التدريجية

استصحاب الزمان و الحركة

لو كان المستصحب من الامور و الحقائق المتدرّجة الوجود المتصرّمة ففى جريان الاستصحاب فيها إشكال: هو أنّ الامور المتصرّمة- كالزمان و الحركة و نحوهما- لا بقاء لها؛ لأنّ البقاء إنّما يتصوّر فى الامور القاّرة التى بهويّتها موجودة فى جميع الحدود، مثل زيد، فإنّه بعينه و هويّته باقٍ و موجود فى جميع الحدود، و لا- تتبادل وجوداته و إن تتبادل حالاته و أعراضه، و الزمان و نحوه من المتصرّمات ليس كذلك، فإنّه فى كلّ حدّ يوجد و ينعدم، فحقيقته الانوجد و الانعدام، و كلّ ما هو كذلك لا- يصدق عليه البقاء، مع أنّه يعتبر فى الاستصحاب الشكّ فى البقاء، كما يستفاد ذلك من أخباره، و حينئذٍ فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الزمان و نحوه؛ لأنّ ما هو المتيقّن منه مرتفع قطعاً، و المشكوك هو حدوث جزء آخر منه.

و يستفاد من الشيخ الأ-عظم قدس سره و استاذنا الحائرى فى مقام دفع هذا الإشكال ما حاصله: أنّه لا- يعتبر الشكّ فى البقاء فى الاستصحاب؛ لعدم استفادة ذلك من أخباره،

بل المعتبر اتّحاد المتيقّن والمشكوك، فيكفي فيه صدق نقض اليقين (1).

أقول: يحتمل أن يكون مراد الشيخ قدس سره: هو أنّ المعتبر في صدق البقاء هو الأعمّ من البقاء الحقيقي والمسامحي العرفي.

وعلى أيّ تقدير لا شبهة في اعتبار الشكّ في البقاء في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

ظاهر في اعتبار اليقين والشكّ الفعليين فيه، ولا ريب في أنّ صدق نقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي، يتوقّف على أن يكون هناك شيء متيقّن الوجود في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، وليس البقاء إلّا ذلك، ولا يتصوّر وجود اليقين والشكّ الفعليين مع عدم تعلق الشكّ ببقاء ما كان موجوداً، وإلا فلو شكّ في الوجود الأوّل فهو من الشكّ الساري، وليس اليقين فيه فعلياً.

وبالجملة: لا محيص عن القول باعتبار الشكّ في البقاء؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ الفعليين إلّا معه.

فحقيقة البقاء مأخوذ ومعتبر في الاستصحاب وإن لم يؤخذ بمفهومه فيه في لسان الأخبار.

ثمّ إنّ المشهور بين الحكماء: أنّ ما هو الموجود المتحقّق من الحركة هي الحركة التوسّطية، وهو عنوان كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فما دام المتحرّك فيما بينهما، يصدق عليه هذا العنوان صدق الكلّي على جزئياته، وأنّها في الخارج وفي كلّ حدّ توجد وتعدم، وليس هي في الخارج أمراً ممتدّاً.

نعم هي أمر مستمرّ ممتدّ في الخيال من جهة وجود جزء آخر في الحسّ المشترك قبل زوال الصورة الاولى منه، نظير شعاع الجوّالة؛ حيث إنّها في الخيال أمر ممتدّ مستمرّ، مع عدم كونها كذلك حقيقة وفي الخارج، فهذا الأمر المستمرّ الخيالي

المتدرّج هي الحركة القطعية، وهي غير موجودة في الخارج، بل الموجود فيه راسمها؛ أي الحركة التوسّطية(1).

لكن محققوهم: على أنّ وجود التوسّطية بدون القطعية في الخارج مستحيل، بل القطعية- أي الأمر المستمرّ منها- موجودة و محقّقة في الخارج؛ وذلك لأنّ الموجودات الخارجية مختلفة في أنحاء الوجودات، فوجود الجواهر نحو من الوجود مغاير لنحو وجود الأعراض، و وجود الحقائق القارّة نحو آخر منه يغير نحو وجود الموجودات الغير القارّة بالذات كالزمان، فإنّ وجودها عبارة عن تدرّجها و تصرّمها و تقضيها، لا أنّها توجد و تنعدم و إلا يلزم تتالي الآتات(2).

و الدليل على وجود الحركة القطعية في الخارج: هو أنّ البرهان قائم على بطلان تحقّق الجزء الذي لا يتجزّأ في الخارج، فالحركة الموجودة في كلّ حدّ قابلة للقسم، و حينئذٍ مع قبوله للتجزية فله بقاء، فالحركة و إن ليس لها وجود ثابت قارّ، لكنّها موجودة بنحو التصرّم و التدرّج، فهي هويّة واحدة متصرّمة موجودة فيه باقية حقيقةً، بل ذكروا: أنّ الامور القارّة أيضاً متدرّجة متصرّمة بناء على الحركة الجوهرية(3).

هذا بحسب حكم العقل.

و أمّا العرف فلا ريب في موافقته لهذا الحكم العقلي، و لهذا يقال: إنّ هذا اليوم طويل أو قصير أو باقٍ بعد.

و بالجملة: لا إشكال في صدق البقاء في الامور المتدرّجة عقلاً و عرفاً حقيقة.

و أمّا استصحاب مثل عنوان الليل و اليوم و النهار و الشهر و السنة، فأورد عليه

1- الشفاء (الطبيعات) 1: 83-84، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 240-241 سطر 14.

2- المباحث المشرقية 1: 551-552، القسبات: 209-211، الأسفار 3: 33.

3- الأسفار 3: 61-64 و 101-104، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 249-250 سطر 9.

الأول: أن اليوم - مثلاً - اسم لمجموع أجزاء الزمان من أول الطلوع إلى الغروب، فما دام لم يتحقق الجزء الأخير منه لم يتحقق بعد حتى يستصحب، و مع تحققه لا شك في عدم بقائه حتى يستصحب، فعلى أي تقدير لا مجال لاستصحابه.

ويظهر من الشيخ الأعظم قدس سره في الجواب عن الإشكال: أن اليوم وإن كان اسماً لمجموع ذلك، لكن حيث إن الأجزاء متصلة، فبمجرد وجود الجزء الأول يكون متحققاً عند العرف والعقلاء مسامحةً، فهو باقٍ ما لم يتحقق الجزء الأخير، فلو شك في تحقق الجزء الأخير يستصحب عنوان النهار(1).

و وافقه في ذلك المحقق العراقي(2).

ولكن الحق في الجواب عن الإيراد ما أشار إليه شيخنا الحائري قدس سره: وهو أنه إن قلنا: بأن اليوم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء عرفاً، و أن إطلاقه على جزء منها مجاز و مسامحة في الإطلاق، فلا ريب في عدم صحة استصحابه؛ إذ ليس المراد من التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، هو التسامح عندهم و في محيط العقلاء و في نظرهم مع عدم بقائه عندهم حقيقةً، بل المراد التسامح بنظر العقل مع بقائه حقيقة بنظر العرف.

و أمّا لو لم يكن كذلك، بل هو مثل الحجر و الخشب و غيرهما من أسماء الأجناس، يطلق على مجموع تلك القطعات من الزمان، و على بعضها حقيقةً، إلا أنه اعتبر و جعل له حدّ محدود معيّن، فالحق جريان الاستصحاب فيه؛ لصدق نقض اليقين بالشك فيما لو علم بتحقق النهار و شك في بقائه من دون الاحتياج إلى دعوى التسامح في صدق البقاء، و لا إشكال في أن اليوم و الليل عند العقل و العرف، هو هذا

1- فرائد الاصول: 374 سطر 20.

2- نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 145-146.

المعنى الذى له استمرار؛ كيف و لو كان شهر رمضان اسماً لمجموع ثلاثين يوماً، فهو يستلزم عدم صدقه إلا بعد تحقّق الجزء الأخير منه؛ أى من اليوم الآخر منه، وعدم صدقه على كلّ يوم منه، وهو واضح الفساد، و حينئذٍ فهذا الإيراد غير متوجّه (1).

الثانى: أنّ الأفعال التى اخذ الزمان ظرفاً لها، كالصلاة بالنسبة إلى زوال الشمس إلى غسق الليل، و الإمساك من الطلوع إلى الغروب، و نحو ذلك، فلظرف الزمان فيها دخل فى المطلوب، فالمطلوب هو الصلاة من الدلوك إلى غسق الليل، و لا ريب أنّ استصحاب النهار لا يثبت وقوع الصلاة فى هذا الزمان، و كذلك الإمساك.

و هذا الإشكال بمكان من الوهن، و إن كان ظاهر صدر عبارة الميرزا النائينى (2) و ذيل عبارة الشيخ (3) لا يخلوان عن ظهور فى ذلك، لكن لا ينبغى نسبته إليهما؛ و ذلك لأنّه بناء على هذا الإشكال يلزم عدم صحّة الاستصحاب فى شىء من الموارد، فإنّ استصحاب عدالة زيد لا يثبت أنّه عادل فى الحال؛ حتّى تنفذ شهادته مثلاً، و كذلك استصحاب الوضوء لا يثبت أنّه على وضوء فى الزمان الحاضر، و أنّ الصلاة وقعت مع الطهارة، مع أنّه مورد رواية زرارة (4).

و الحلّ: أنّه لا يُراد من استصحاب النهار إثبات أنّ الصلاة واقعة فيما بين الدلوك و الغروب، فإنّ أصل وجود الصلاة و الإمساك أمر وجدانى لا يحتاج إلى الاستصحاب، فيكفى مجرد استصحاب اليوم، و يترتب عليه آثاره الشرعيّة، كما أنّ باستصحاب النجاسة يحكم بنجاسة ملاقيها؛ لأنّ الملاقة أمر وجدانى لا يفتقر إلى الاستصحاب.

1- درر الفوائد: 539-540.

2- فوائد الاصول 4: 436-437.

3- فرائد الاصول: 374 السطر الأخير.

4- تهذيب الأحكام 1: 11/8، و مسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

الثالث من الإيرادات- وهو العمدة- ما أشار إليه الشيخ قدس سره: وهو أنّ استصحاب النهار لا يثبت أنّ هذا الجزء من الزمان الحاضر المشكوك فيه متّصف بالنهارية؛ ليرتّب عليه آثاره(1).

توضيحه: أنّه إن اريد استصحاب وجود النهار بنحو مفاد «كان» التامة- أى وجوده- فهو لا يثبت أنّ هذا الجزء المشكوك متّصف بالنهارية، مضافاً إلى عدم الحالة السابقة لهذا الجزء المشكوك، فإنّ الموجود سابقاً هو الجزء السابق.

وإن اريد استصحابه بنحو «كان» الناقصة- أى كونه نهاراً- فلا حالة سابقة له.

والجواب عن هذا الإشكال: أنّه مبنى على أنّ اليوم عبارة عن مجموع القطعات من الزمان من طلوع الشمس إلى الغروب، وقد عرفت عدم مساعدة العقل ولا العرف على ذلك؛ لما عرفت من أنّ اليوم عقلاً وعرفاً عبارة عن هوية واحدة مستمرة من طلوع الشمس إلى الغروب؛ تتحقّق تلك الهوية بتحقيق أول جزء من النهار، وحينئذٍ فيقال: هذه الهوية كانت متّصفة بالنهارية سابقاً، والآن كما كانت

ويمكن دفع الإشكال بوجه آخر: هو أنّ التعبد بوجود النهار بقوله عليه السلام:

(لا تنقض ...)

إلى آخره، عين التعبد بأنّ هذا الجزء من الزمان نهاراً في نظر العرف، لا أنّه مستلزم له، نظير استصحاب الكلى لإثبات الفرد، فعلى فرض ثبوت الوساطة بينهما، فهي خفية لا يدركها العرف.

هذا كلّ بالنسبة إلى استصحاب الزمان والحركة.

استصحاب الزمانيات

وأمّا الكلام في استصحاب الزمانيات من الامور المتصرّمة فهي على أقسام:

1- فرائد الاصول: 374 السطر الأخير.

منها: ما لا يُعدّ في المتفاهم العرفي من المتصرّات؛ لعدم التفات أهل العرف إلى تصرّمها إلا بعناية أخرى، كشعلة السراج و شعاع الشمس المنعكس في الجدار مثلاً، فإنّه متصرّم دائماً لا بقاء له حقيقة أصلاً عند العقل، لكن لا يعدّ متصرّماً عند العرف.

ومنها: ما يعدّ من المتصرّات عرفاً، لكنّه مثل الحركة في أنّها حقيقة واحدة و هويّة شخصيّة متصرّمة عرفاً، كالصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في آلات اللهب، و لعلّ نبع الماء و دوام الحيض و الاستحاضة من هذا القبيل.

ومنها: ما هو متصرّم بحسب النظر العرفي، لكن له نحو كثرة أيضاً، كقرعات النبض و قرعات القلب، و تكلم المتكلم، و نحوهما ممّا يُدرك العرف لها نحو كثرة.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في أصل جريان الاستصحاب فيه؛ سواء قلنا بجريانه في نفس الزمان، أم لا.

و كذلك القسم الثاني بناء على جريانه في الزمان و الحركة.

أمّا القسم الثالث: فلا إشكال أيضاً في أصل جريانه فيه في الجملة، إنّما الإشكال في أنّه من أي قسم من أقسام الاستصحاب و أنّه من قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي الذي يجري فيه استصحاب الكلّي و الفرد، أو أنّه من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي من القسم الثالث أو القسم الثالث منه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره- و تبعه الميرزا النائيني رحمه الله(1)- إلى أنّه من قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، و قال في وجهه ما حاصله:

إنّ قطعات الكلام و إن تعدّدت، لكن ليس نسبتها إلى أصل الكلام نسبة الكلّي إلى مصداقه، بل نسبة الجزء إلى الكلّ، و هو يوجد بوجود أوّل أجزائه و يبقى إلى أن يوجد آخر أجزائه.

ثم قال: وعلى فرض عدم كونه من القسم الأول، فهو من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، كالسواد الضعيف و الشديّد ونحوهما؛ ممّا لا يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول.

ثمّ ذكر: أنّ المناط في الوحدة في هذه الامور وكثرتها هو وحدة الداعي لها وكثرته، فإذا كان للمتكلّم داعٍ واحد، فلا إشكال في أنّ مجموع كلامه يُعدّ واحداً يصدق فيه البقاء، فيستصحب مع الشكّ فيه؛ سواء كان الشكّ في حدوث الصارف، أم من جهة الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي.

أمّا لو تكلم لداعٍ أو دواعٍ، ثمّ شكّ في بقاءه على صفة التكلّم، فالأصل عدم حدوث الزائد عن المتيقّن (1). انتهى محصل ما أفاده قدس سره.

أقول: ما أفاده ممّا لا يساعد عليه العرف، فإنّ الخطيب - مثلاً - إذا خطب لداعٍ فاشتغل بالثناء، ثمّ شكّ في بقاءه على الاشتغال بالثناء أو أخذ في الوعظ والنصيحة - مثلاً - فإنّ المتيقّن السابق غير المشكوك اللاحق، فليس ذلك من القسم الأول من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المعتبر فيه الشكّ في بقاء ما كان موجوداً في السابق بعينه في الزمان اللاحق، وليس المفروض كذلك؛ للعلم بعدم اشتغاله بالثناء المتيقّن سابقاً، وكذلك قرع النبض، فإنّ الموجود منه حال الصبا غير الموجود منه حال الشيخوخة، وليس مجموع القرعات أيام الحياة، مثل الصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في كونه هويّة واحدة؛ لأنّ الكثرات ملحوظة في قرعات النبض عرفاً، وقد عرفت أنّه ليس المراد بالمسامحة في بقاء الموضوع المسامحة في محيط العرف و عندهم، بل المراد هي المسامحة عند العقل.

فما ذكره قدس سره: من أنّ مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء، يوجد في الزمان

الأول بوجود أول جزء منه، ووجوده في الزمان اللاحق بوجود آخر جزء منه.

فيه ما عرفت: من أن ما يقع في الزمان الأول جزء من المجموع لا مجموعه، فإن قرع النبض زمن الصبا غير قرعه حال الشيخوخة.

فظهر من ذلك: أنه لا وجه لجعل هذا الاستصحاب من قبيل القسم الأول من استصحاب الكلّي، وكذا القسم الثاني منه.

وأما القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فلا ريب في أنه ليس منه أيضاً؛ لعدم كون التكلم وقرعات النبض من قبيل تبادل الحالات، كما في تبدل السواد الشديد إلى الضعيف ونحوه، فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث منه.

وأما ما أفاده: من أن المناط في وحدة الكلام و كثرته هو وحدة الداعي و كثرته، وأنهما تدوران مدارهما.

ففيه: أن وحدة كل شىء بنفسه لا بغيره، فإن الخطيب يمكن أن يكون له دواعٍ متعدّدة، مع أنه يعدّ مجموع كلامه خطبة واحدة، فعلى فرض تسليم وحدة مجموع كلامه، لا مانع من استصحابه مع احتمال وجود داعٍ آخر، فاختلف الدواعى و تبادلها نظير تبديل دعامة السقف إلى دعامة أخرى، فإن وحدة السقف محفوظة مع تبدل أركانه و دعائمه، فكذلك الدواعى بالنسبة إلى التكلم.

هذا كله بالنسبة إلى الزمانيات المتصرّمة.

وأما الامور و الأفعال المقيّدة بالزمان، فالذى يناسب المقام من الإشكالات في استصحابها، هو الإشكال الذى أوردوه على خصوص استصحاب الزمان و المتصرّمات، و هو أنه كما يورد على استصحاب الزمان و نحوه من الامور المتدرّجة الوجود، بعدم صدق البقاء عليها المعتر في الاستصحاب، كذلك يرد على استصحاب الفعل المقيّد بالزمان المتصرّم بما أنه مقيّد به، كصوم يوم رمضان؛ بأنه لا بقاء له

ليستصحب(1).

وأما الإشكالات الأخر- مثل ما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ الشئ إذا كان مقيّداً بقيد لا يجرى فيه الاستصحاب بعد زوال القيد(2)- فغير مربوطة بالمقام، فإنّه بحث آخر وإشكال يرد على استصحاب مطلق المقيدات، حتّى مثل الماء المتقيّد بالتغيير ونحوه.

وكذلك لا ارتباط للتفصيل بين أخذ الزمان قيّداً وأخذه ظرفاً؛ بعدم جريانه في الأوّل دون الثاني(3).

والتعرّض لما ذكره النراقي قدس سره- من تعارض الاستصحابين- انحراف عن طريق البحث في المقام وقع في كلماتهم(4).

شبهة المحقق النراقي رحمه الله

إشارة

و كيف كان نقول تبعاً للقوم: ذكر النراقي قدس سره: أنّ جميع الاستصحابات الحكميّة- تكليفيّة و وضعيّة- معارضة باستصحاب العدم الأزلي، كما لو وجب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال، وشكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنّ استصحاب بقاء وجوبه بعد الزوال معارض باستصحاب عدم الوجوب الأزلي، فإنّه يعلم بعدم وجوب

1- انظر فرائد الاصول: 374 سطر 15، و بحر الفوائد: 105 سطر 30 من بحث الاستصحاب، فوائد الاصول 4: 434-435، و نهاية الدراية 3: 79 سطر 5، و نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 145.

2- فرائد الاصول: 376 سطر 4.

3- نفس المصدر: 377 سطر 14.

4- نفس المصدر: 376 سطر 8، كفاية الاصول: 466، فوائد الاصول 4: 442، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 157، درر الفوائد: 541.

الجلوس يوم الخميس، وكذلك يوم الجمعة قبل الزوال وبعده قبل جعل الوجوب، فعلم بعد الجعل بوجوبه قبل الزوال يوم الجمعة إلى الزوال، وأما بعد الزوال فكما يستصحب وجوب الجلوس فيه الثابت قبله، كذلك يستصحب عدمه الأزلى.

ثم أورد على نفسه: بأنّ اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين المعتبر في الاستصحاب، مفقود بالنسبة إلى استصحاب عدم الأزلى، فيبقى استصحاب الوجوب بلا معارض؛ وذلك لأنّ أصل وجوب الجلوس قد ثبت قبل الزوال يوم الجمعة، فانقلب عدم الأزلى إلى الوجود، فالشكّ اللاحق متّصل بوجوب الجلوس الفاصل بين عدم الأزلى والشكّ، فلا مجال فيه لاستصحاب عدم الأزلى، فيبقى استصحاب الجلوس بلا معارض.

و أجاب عنه بما حاصله توضيحاً منّا: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد لو اريد استصحاب عدم طبيعة الوجوب بنحو الإطلاق، فإنّه انتقض بإيجاب الجلوس قبل الزوال، لكن ليس المراد ذلك، بل المراد استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فالمستصحب هو عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فإنّ هذا الوجوب المقيّد لم يكن في الأزل، ولم ينتقض ذلك، و اليقين به متّصل بزمان الشكّ، فهنا شكّ و يقينان، و يتعارض استصحابهما(1). انتهى حاصل كلامه المحكيّ قدس سره.

و التحقيق في حلّ الإشكال: أنّه إن اخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعة للوجوب، وكذلك في عدم وجوبه، فعلى فرض جريان الاستصحابين فهما متعارضان؛ لاتّحاد موضوعهما، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلى؛ لانتقاضه بوجوبه قبل الزوال، فيجری استصحاب وجوبه بلا معارض.

وإن اخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعاً لوجوب الجلوس قبل الزوال،

والجلوس المقيّد بما بعد الزوال موضوعاً لعدم الوجوب- فإنّه لم يكن في الأزل- فالاستصحابان جاريان، لكن لا معارضة بينهما؛ لعدم اتّحاد موضوعيهما المعتبر في التعارض، فإنّ الدليلين إنّما يتعارضان إذا كان بينهما مناقضة ومدافعة، وهي متوقّفة على وحدة موضوعيهما، وليس ما نحن فيه كذلك؛ كيف ويمكن القطع بوجوب طبيعة الجلوس قبل الزوال، والقطع بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال، فضلاً عن استصحابيهما، نظير القطع بمطهّريّة طبيعة الماء وعدم مطهّريّة الماء المضاف أو ما في الكوز(1).

أجوبة الأعلام عن شبهة المحقق النراقي

إشارة

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره عن ذلك بما حاصله: أنّه لو اخذ الزمان قيماً للوجوب أو متعلّقه فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم بوجوبه بعد الزوال.

وإن اخذ ظرفاً له فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لانقلابه إلى الوجوب.

ففي الأوّل يجري استصحاب العدم بلا معارض، وفي الثانی يجري استصحاب الوجوب بلا معارض.

ثمّ قال: وما ذكره قدس سره: من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس.

مدفوع أيضاً بأنّ ذلك- حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال- مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل

1- قد أجاب المصنّف قدس سره تمام صور المسألة في الجواب عن الشبهة، وأشبع الكلام فيه، راجع الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 130.

حدوث حادث في مدة بقائه.

إلى أن قال: و كأنّ المتوهّم ينظر في دعوى استصحاب الوجوب إلى أنّ الموجود أمر واحد قابل للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوى جريان العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود، و جعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها، و يحكم على المشكوك منها بالعدم(1). انتهى.

وقال استاذنا الحائري قدس سره: يمكن أن يوجّه كلام المعاصر المذكور على نحوٍ يسلم عن هذا الإيراد؛ بأن يقال: إنّ الزمان يؤخذ بنحو القيدية، لكنّه وإن اخذ قيداً في الموضوع الذي تعلّق به الوجوب، إلّا أنّ نسبة الوجوب إلى الموضوع مهملة عن اعتبار الزمان؛ لالتحاد المهملة مع الأقسام، و حينئذٍ نقول: لو وجب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فبعد انقضاء الزوال يمكن أن يقال: ذات الجلوس كان واجباً قبل الزوال، و يشكّ في بقائه، فيحكم ببقاء الوجوب لأصل الجلوس بالاستصحاب، و يعارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال(2). انتهى.

أقول: و فيما ذكره قدس سره إشكال: هو أنّه إن أراد بقوله- إنّ نسبة الوجوب إلى الموضوع مهملة- أنّ الموضوع هو طبيعة الجلوس و إن كان الحكم متعلّقاً بالمقيّد فهو كما ترى خلاف المفروض.

و إن أراد من المهملة ما لا تنطبق إلّا على المقيّد، فهو صحيح، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب وجوب الجلوس، فيصير استصحاب العدم بلا معارض.

لكن ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً لا يخلو عن الإشكال؛ لأنّه لو فرض جريان استصحاب الوجوب فلا بدّ أن يؤخذ الزمان بنحو الظرفية لدى الشارع، فلنا أن نستصحب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال بنحو التقيّد؛ لأنّه تحت

1- فرائد الاصول: 377 سطر 1.

2- درر الفوائد: 542.

الاختيار، و هو مسبوق بالعدم، فيعارض الأول.

وأما ما ذكره قدس سره: من أنّ وجوب الجلوس فيما بعد الزوال مهمل... إلى آخره، ففيه: إن أراد به الحكومة- أى حكومة استصحاب الوجوب على استصحاب العدم- فسيجيء ما فيه.

وإن أراد أنّه مع جريان استصحاب الوجوب لا مجال لاستصحاب العدم، فمجرد جريانه لا يوجب عدم جريان الثانى.

وقال المحقق الخراسانى قدس سره فى الجواب عن إشكال المعارضة: إنّ لا يمكن شمول أخبار الاستصحاب لهذين؛ لكمال المنافرة بين فرض الطبيعة بلا قيد وأخذ الزمان ظرفاً، وبين فرضها مقيدة بالزمان، وليس فى أخبار الباب ما بمفهومه يشمل كلا النظريين، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الوجوب لو اخذ الزمان ظرفاً، و استصحاب العدم فيما لو اخذ قيداً(1).

أقول: ليت شعري(2) إذا لم يكن فى أخبار الباب ما يشمل النظريين لتنافيهما، فكيف يقول: بأنّه ليس هنا إلا استصحاب واحد إمّا هذا أو ذاك، فلا بدّ أن تشمل اللحاظين؟! كى يقال المراد منها إمّا هذا أو ذاك.

و الحلّ: هو أنّه لا بدّ من ملاحظة الأخبار و مدلولها و مفادها فنقول: قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

(3) إمّا مطلق، أو عامّ.

1- كفاية الاصول: 466.

2- من المعلوم أنّ مراده قدس سره عدم إمكان اجتماع كلا النظريين معاً بل فى مقام إنشاء الحكم لا بدّ أن يكون الملحوظ أحدهما فلا يمكن شموله للاستصحابيين المذكورين بل أحدهما فيرتفع التعارض. [المقرّر حفظه الله].

3- الكافي 3: 3/351، وسائل الشيعة 5: 321، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

فعلى الأول: فمعنى المطلق هو أنّ الموضوع نفس الطبيعة المطلقة، فمعناه لا- تنقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ من دون لحاظ الخصوصيّات الواقعيّة، لكنّها تنطبق على الموضوعات و الخصوصيّات فهدراً من دون لحاظها في المطلق، فإنّ المطلق لا يحكى إلا عن نفس الطبيعة و حينئذٍ فيشمل إطلاق قوله عليه السلام:

(لا تنقض)

استصحاب وجوب الجلوس قبل الزوال؛ لأنّ فيه يقين سابق و شك لاحق وكذلك استصحاب عدم وجوب الجلوس؛ لأنّه أيضاً ذو شكّ و يقين سابق، و لا يستلزم الجمع بين لحاظين متنافيين. بل هو قهري الانطباق على الاستصحابيين.

و الحاصل: أنّ الملحوظ في قوله عليه السلام:

(لا تنقض)

عدم نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، و لم يلاحظ فيه الخصوصيّات الواقعيّة، فقد يكون المتيقن وجودياً و قد يكون عدمياً.

و إن كان قوله عليه السلام:

(لا تنقض)

عامّاً كليّاً فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ لفظ «كلّ» ليس لتكثير ما هو في تلوه و مدخوله مع جميع الخصوصيّات، بل هو لتكثير مدخوله بعنوان نفسه، مثل «كلّ عالم»، فإنّه لتكثير العالم بعنوانه من دون لحاظ الخصوصيّات الخارجيّة، و عليه فمفاد

(لا تنقض)

حرمة نقض كلّ واحد من أفراد اليقين بالشكّ بما أنّهما يقين و شكّ، و هو شامل للوجوديّات و العدميّات بدون استلزامه المحذور الذي ذكره قدس سره (1).

ثمّ إنّ ذكر شيخنا الحائري قدس سره في بحثه: أنّ استصحاب وجوب الجلوس في المثال حاكم على استصحاب عدمه بعد الزوال؛ لأنّ الشكّ في وجوب الجلوس و عدمه بعد الزوال، مسبّب عن الشكّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال فيما بعد الزوال، فباستصحاب وجوبه يرتفع الشكّ في وجوبه بعده.

1- و هذا البيان و إن يدفع إشكال الجمع بين اللحاظين في مقام انشاء حرمة نقض اليقين بالشكّ لكن لا يرتفع به اشكال الفاضل النراقي قدس سره. [المقرّر حفظه الله].

وأما استصحاب عدم وجوب الجلوس فهو وإن يرفع الشك، لكنه محكوم باستصحاب وجوبه بعد الزوال⁽¹⁾.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أننا لا نسلّم أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال وعدمه مسبّب عن الشكّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال، بل هو ناشئ عن أحد أمرين:

إمّا عن الشكّ في جعل الشارع له ابتداءً، وأنّه جعل الوجوب لخصوص الجلوس قبل الزوال بنحو التقييد، أو أنّه جعل الوجوب يوم الجمعة بنحو الإطلاق الشامل لما بعد الزوال أيضاً، فإنّ الاستصحاب ليس مشرعاً، بل هو حكم بإبقاء ما جعله الشارع.

وإمّا عن احتمال جعل آخر لوجوبه بعد الزوال، وأنّ هناك جعلين لوجوب الجلوس: تعلق أحدهما بالوجوب قبل الزوال، والآخر لما بعد الزوال.

و ثانياً: سلّمنا لكن استصحاب وجوب الجلوس المطلق لا يثبت وجوبه المقيّد بما بعد الزوال؛ لعدم الملازمة بين وجوب الجلوس المطلق وبينه مقيّداً بما بعد الزوال أصلاً، فهو أسوأ حالاً من الاصول المثبتة.

وقال الميرزا النائيني قدس سره في الجواب عن إشكال المعارضة ما حاصله: إنّه لا مجال لاستصحاب العدم الأزلي في المقام ولو مع جعل الزمان قيّداً لا ظرفاً، وذلك فإنّ العدم الأزلي: عبارة عن العدم المطلق، وهو ينتقض بالوجود، فإذا فرض أنّ عدمه الثاني غير العدم الأوّل، فإنّه عدم مقيّد، والأوّل عدم مطلق، ولا تحقّق لهذا العدم المقيّد قبل تحقّق القيد، كما أنّ الوجود المقيّد لا تحقّق له قبل وجود القيد، وحينئذٍ فإنّ اريد هنا استصحاب العدم المطلق فهو منتقض بالوجود لا يصحّ استصحابه.

وإن أريد استصحاب العدم المقيّد بما بعد الزوال فلا حالة سابقة له إلا إذا آن وقت الزوال، وكان عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال متحقّقاً.

نعم جَعَلَ الوجوب وإنشأؤه إنّما يكون أزلّياً كعدم الجعل و الإنشاء، فإنّ إنشاء الأحكام الشرعيّة أزلّيّ، فيجرى استصحاب عدم جعل الوجوب بعد الزوال؛ لكونه مسبوقاً بالعدم.

ولعلّ هذا مراد الشيخ قدس سره من استصحاب العدم الأزلّي على فرض القيدية.

لكن قد تقدّم في مباحث الأقلّ والأكثر: أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول.

مضافاً إلى أنّ البراءة الأصليّة- المعبر عنها باستصحاب حال العقل- لا تجرى مطلقاً؛ لأنّ العدم الأزلّي ليس إلا عبارة عن اللّاحكميّة و اللّاحرجيّة، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع شرائط التكليف فيه، قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة، فإنّ اللّاحرجيّة في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللّاحرجيّة قبل وجود المكلف؛ إذ الأولى تستند إلى الشارع والثانية لا تستند إليه(1). انتهى حاصله.

و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال:

الأوّل: فلائّه وقع الخلط في كلامه قدس سره الناشئ من عدم مراعاة القيود؛ لأنّه ليس مراد الفاضل النراقي أن العدم- في عدم وجوب الجلوس- مقيّد بما بعد الزوال، بل القيد إمّا للوجوب أو للجلوس- و بعبارة اخرى: إمّا هو قيد للهيئة أو للمادّة- فإن كان قيداً للجلوس فعدمه مطلق لا مقيّد، فإنّ العدم المطلق قد يضاف إلى المقيّد، فيقال: وجوب الجلوس بعد الزوال «ليس»، فليس مراد الفاضل النراقي أنّ العدم مقيّد، بل المقيّد هو الوجوب المسلوب، أو الجلوس المتعلّق له، و حينئذٍ فهذا العدم

مطلق أزلّي يمكن استصحابه، و لم ينتقض هذا العدم؛ لأنّ وجوب الجلوس قبل الزوال إنّما نقض عدم وجوب طبيعة الجلوس؛ وعدم وجوب الجلوس قبل الزوال، لا عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فمنشأ الاشتباه إرجاع القيد إلى العدم، مع أنّه قدس سره لم يُرد ذلك.

و حينئذٍ فهذا العدم المطلق لوجوب الجلوس بعد الزوال أزلّي فيستصحب، و ليس هذا الاستصحاب مثبتاً أيضاً؛ لترتّب الأثر على العدم المحمولي المستصحب، نظير استصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة.

الثاني: ما ذكره: - من أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول - صحيح، لكن لو كان عدم الجعل المطلق غير عدم جعل المقيّد، لزم تغاير الوجوب المجعول المتعلّق بالأوّل مع المجعول للمقيّد - أي الثاني - و حينئذٍ فالجعل المتعلّق بالمطلق غير الجعل المتعلّق بالمقيّد، فوجوب الجلوس المطلق غير وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، و مع تغايرهما كيف ينتقض هذا بذاك، كما ذكره أوّلاً؟!!

الثالث: ما ذكره: من عدم جريان استصحاب الألاجرجيّة؛ لانتقاضها بعد وجود المكلف ... إلى آخره.

فيه: أنّه إن أراد أنّها منتقضة بالعلم بالجرجيّة، فهو ممنوع.

و إن أراد أنّ عدم الحكم تبدّل إلى حكم آخر يحتمل كونه حرجياً و حرمة، كما يحتمل أيضاً غيره، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدم الوجوب مع ترتّب الأثر الشرعي عليه، و حينئذٍ تبدّل الألاجرميّة إلى الحكم، لا الألاجرجيّة إلى الجرجيّة، فلا مانع من استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة.

و أمّا ما هو المعروف بينهم من: «أنّه ما من واقعة إلاّ و قد جعل الشارع لها

حكماً من الأحكام الخمسة»⁽¹⁾ فهو غير ثابت؛ لأنّ الموضوعات مختلفة: ففي بعضها اقتضاء الوجوب، وفي بعضها اقتضاء الحرمة، وفي بعضها اقتضاء لرجحان الفعل لا مع المنع من الترك، وفي بعضها اقتضاء الترك- أى رجحانه- لا على حدّ الإلزام، وفي بعضها اقتضاء الإباحة المتساوية الطرفين من المصالح والمفاسد، وهى الإباحة الاقتضائية التى اقتضتها المصلحة، ولا يلزم وجود المصلحة فى الموضوع؛ ليرد عليه أنه لا- يمكن اجتماع مقتضى الوجود والعدم فى شىء واحد بل يمكن أن تكون المصلحة خارجة عنه سياسيّة كالمصلحة السياسيّة فى نجاسة الكفّار.

لكن من الموضوعات ما لا اقتضاء فيه أصلاً حتى الإباحة، وهى الإباحة المسماة بالإباحة اللاقتضائية، ومعناها عدم الحكم له، وحينئذٍ فكلّ مورد لم يعلم فيه بتبدلّ العدم الأزلّى واللاحرجيّة إلى الحرجيّة، فإنّه لا مانع من استصحاب هذا العدم.

1- كفاية الاصول: 164، تعليقة المحقق القوجانى على الكفاية: 116 الرقم 234.

التنبيه الخامس الاستصحاب التعليق

إشارة

اختلفوا فى جريان الاستصحاب التعليق مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين التعليق فى الأحكام وبينه فى الموضوعات، أو التفصيل بين التعليق الشرعى وبين العقلى على أقوال.

توضيح الكلام على وجه يتضح ما هو الحق فى المقام يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: لا بدّ من بيان محطّ البحث و الكلام: و ما يناسب المقام من الإشكال، و هو أنّ تعليق الحكم أو الموضوع هل يمنع عن جريان الاستصحاب أو لا؟

و أمّا إشكال عدم بقاء الموضوع هنا؛ لأنّ الزيب غير العنب فى المثال المعروف، مع اعتباره فى الاستصحاب(1)، فهو خارج عن محطّ البحث هنا؛ لعدم اختصاصه بالاستصحاب التعليق، و كذلك ما صنعه الشيخ الأعظم قدس سره: من إرجاع الاستصحاب التعليق إلى الاستصحاب التنجيزى، و هو استصحاب سببىة الغليان للنجاسة و الحرمة(2)، فإنّه خروج عن محلّ الكلام هنا؛ لأنّ الكلام هنا فى صحّة الاستصحاب

1- المناهل: 652 سطر 36.

2- فرائد الاصول: 380 سطر 15.

التعليق لا التنجيزى.

الأمر الثانى: أن فى القضايا التعليقية الواردة فى الشرع المقدس - مثل:

(إذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجسه شىء)

(1)، أو

(أن العنب إذا غلى أو نش يحرم)

(2)، ونحو ذلك - احتمالات بحسب مقام الثبوت، مع قطع النظر عن مقام الإثبات والاستظهار من الدليل:

أحدها: أنّ المَجْعول هو الحرمة - مثلاً - على تقدير الغليان، فهنا حكم و موضوع و واسطة لثبوت الحكم على ذلك الموضوع.

ثانيها: أنّ المَجْعول هو سبب الغليان للحرمة أو الكرية للاعتصام.

ثالثها: أنّ المَجْعول هو الملازمة بين غليان العنب و الحرمة، لا نفس الحرمة و لا السببية.

رابعها: أنّ المَجْعول هو الحرمة على موضوع مركب من العنب و الغليان، فالمراد من قوله: «العنب إذا غلى يحرم» أنّ المغلى منه يحرم، أو الماء المتغير نجس. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فلا ريب أن المتبادر من مثل قوله:

(العنب إذا غلى يحرم)

هو الاحتمال الأول.

الأمر الثالث: التعليق إمّا هو فى الحكم وضعياً أو تكليفاً بتعليقه على أمر فى لسان الدليل، وإمّا فى الموضوع؛ أى تحقّقه فى لسان الدليل، وقد لا يكون فى لسان الدليل تعليق أصلاً؛ لا فى الحكم، و لا فى الموضوع، بل جعل الحكم فيه على موضوع مركب، لكن العقل يحكم بتعليق ثبوت الحكم لأحد جزأيه على تحقّق الجزء الآخر،

1- وسائل الشيعة 1: 117، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9.

2- الكافي 6: 4/419، وسائل الشيعة 17: 229، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، الباب 3، الحديث 4.

كما لو قال: «أكرم الرجل العالم»، فإنَّ العقل يحكم بوجود إكرام هذا لو كان عالماً.

الأمر الرابع: لا بدَّ من ملاحظة قوله:

(لا تنقض اليقين بالشكّ)

في مقدار شموله للموارد والموضوعات، لا- ملاحظة الموضوعات الخارجيّة التي تنطبق تلك القضية عليها فنقول: الظاهر من اليقين و الشكّ اللذين تعلّقت بهما حرمة النقص في تلك القضية هما الفعليان، كما أنّ جميع العناوين المتعلّقة للأحكام كذلك، فكلّ مورد يكون اليقين و الشكّ فيه فعليين، و ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب الذي تعلّق به اليقين السابق و الشكّ اللا-حق، لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه و إن لم يكن المتيقّن فعليّاً؛ ضرورة أنّ المناط هو فعليّة نفس اليقين و الشكّ، وإلاّ فالمتيقّن: إمّا أمر وجوديّ أو عدميّ، و إمّا حكم تنجيزيّ، أو تعلقيّ.

تحقيق المقام

إذا تمّهدت هذه المقدمات فنقول لو حكم على شيء بحكم، وعلّق الحكم على شيء آخر، ثمّ عرض لهذا الشيء حالة- قبل تحقّق ذلك الأمر المعلّق عليه- فشكّ معها في ثبوت ذلك الحكم بعد تحقّق المعلّق عليه، مثل المثال المعروف، و هو تعليق الحكم بحرمة العصير العنبي على تقدير الغليان، فإنّه لو تغيّر حاله، مثل أنّه تبدّل لونه إلى لون آخر مع كونه عنباً، فشكّ في ثبوت الحرمة على تقدير غليانه أيضاً، لاحتمال اختصاصه بالحالة الأولى، فهل يمنع مجرد التعليق عن جريان الاستصحاب، أو لا؟

الحقّ: أنّه لا- يمنع عن جريانه؛ لتحقّق أركانه من اليقين الفعلي بهذا الحكم التعليقي سابقاً قبل عروض تلك الحالة، و الشكّ الفعلي في بقائه بعد عروضها؛ لاحتمال تغيير حكمه بتبدّل الحالات مع حفظ بقاء الموضوع، و المستصحب أيضاً من الامور الشرعيّة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و الحكم المذكور و إن لم يكن فعليّاً، لكن قد عرفت عدم اعتبار فعليّة المتيقّن، فلا فرق بينه و بين استصحاب الحكم

التجيزى أصلاً.

و من هنا يظهر الإشكال على من منع من جريان هذا الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بالحكم حتى يستصحب؛ لأنه إن أراد أن الحكم التعليقي وجوده كالعدم؛ ليس شيئاً حتى يستصحب، فلا أظن أن يلتزم به.

وإن أراد أنه وإن كان أمراً محققاً، لكنّه ليس حكماً فعلياً، فقد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب هو فعليّة اليقين و الشكّ- وإن كان اليقين طريقيّاً- لا فعليّة المتيقن، فإنّ المراد استصحاب الحكم المعلق على نحو وجوده السابق، و هو على يقين فعليّ بالحكم المعلق.

وإن أراد أنه لا يترتب عليه أثر شرعيّ فالمفروض ترتبه، فإنه بعد تحقق المعلق عليه يصير حكماً منجزاً.

كلام بعض الأعظم و ما يرد عليه

ثمّ إنّه منع بعض الأعظم- الميرزا النائيني قدس سره- عن جريان استصحاب الحكم التعليقي، و أطال الكلام فيه، و المربوط بالمقام منه هو أنه قدس سره قال- بعد تقسيم الحكم إلى الكلّي و الجزئيّ و بيان الفرق بينهما و تقسيم استصحاب الكلّي إلى أقسام ثلاثة- ما حاصله: إنّه لو شكّ في بقاء الحكم الكلّي، المترتب على موضوع مركّب من جزءين؛ عند فرض وجود أحد جزأيه، و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر.

و بعبارة أوضح: نعى بالاستصحاب التعليقي الحكم الثابت على الموضوع بشرط ما يلحقه من التقادير، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط و تبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كمثال حرمة العنب المعروف.

و في جريان استصحاب الحكم فيه و عدمه قولان: أقواهما عدم الجريان؛ لأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده و تقرّره بوجود الموضوع بما له

من الأجزاء والشرائط؛ لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب مركّب من جزئين: العنب والغليان؛ من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلّي يحرم»، أو أخذه شرطاً له كقوله:

(العنب إذا غلّي يحرم)

؛ لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، وهو من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحابه، فإنّ وجود أحد جزئى المركّب كعدمه لا يترتب عليه الأثر الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم الأثر المترتب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر، ترتب عليه الأثر الشرعى، وهذا المعنى - مع أنّه عقليّ - مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزأيه، ولا شكّ فيه حتى يستصحب.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الحرمة والنجاسة قبل تحقّق الغليان وإن لم يكونا فعليّين، لكن التقديرية منهما متحقّقان؛ لأنّه يصدق على العنب - عند وجوده وقبل غليانه - أنّه حرام ونجس على تقدير الغليان، فبعد صيرورة العنب زبيباً يشكّ فى بقاء النجاسة والحرمة التقديريتين فيستصحب.

وأجاب عنه: بأنّ ذلك واضح الفساد؛ لأنّه لا معنى لاستصحاب الحرمة التقديرية؛ إذ ليست الحرمة الفرضية فى العنب الغير المغلّي، إلّا عبارة عن أنّ العنب لو انضمّ إليه الغليان لترتبت عليه الحرمة، وهذه القضية التعليقية - مضافاً إلى أنّها عقلية؛ لأنّها لازم جعل الحكم على الموضوع المركّب الذى وجد أحد جزأيه - مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها، كما تقدّم (1). انتهى.

أقول: يرد عليه أولاً: أنّ المفروض فى المقام هو صدور الحكم من الشارع

معلّقاً، فلا وجه لإرجاعه إلى جعل الحكم على موضوع مرّكب حتّى يقال: إنّ استصحابه مع فرض أحد جزأيه مثبت؛ لأنّ التعليقيّة عقليّة، فما ذكره: من أنّ القيود والشروط ترجع إلى الموضوع، لا يصحّ عند العرف؛ للفرق عندهم بين قوله: «العنب المغلّيّ يحرم» وبين قوله: «العنب إذا غلّي يحرم»، فإنّ الموضوع في الأوّل مرّكب، بخلاف الثاني، فإنّ الموضوع فيه هو العنب، والغليان قيد للحكم، نعم ما ذكره صحيح بحسب الدقائق العقليّة الدقيقة، لا بحسب الانفهامات العرفيّة.

و الحاصل: أنّ المفروض في المقام أنّ الحكم معلّق في لسان الشرع والدليل، لا أنّه مجعول على موضوع مرّكب ينتزع العقل منه التعليقيّة عند وجود جزأيه، فلا إشكال في استصحابه.

و اتّضح بذلك فساد ما ذكره أيضاً: من أنّ الحكم قبل فرض وجود الجزء الآخر غير مفروض الوجود حتّى يستصحب، فإنّه قدس سره إن أراد عدم الحكم الفعليّ قبل وجود الغليان فهو مسلّم، لكن ليس المراد استصحابه.

و إن أراد أنّه معدوم مطلقاً فهو ممنوع، بل هو بنحو التعليق متحقّق، فيستصحب.

و ثانياً: ما ذكره من أنّه بعد تحقّق الجزء الآخر يقطع بالحكم، فهذه القضية التعليقيّة - أي الحرمة على تقدير الغليان - لا شكّ فيها حتّى تستصحب، فهو من الأعاجيب؛ وذلك لأنّ المفروض أنّه تبدّل بعض حالات الموضوع التي احتمل تغيير الحكم باختلافها، وإلا فمع بقاء العنب على حاله الأوّل، ولم يعرض عليه ما يوجب الشكّ، فهو خارج عن مورد الكلام، بل المفروض أنّه صار زيبياً، فصار ذلك سبباً للشكّ في بقاء الحكم المعلّق عليه قبل طرؤ الحالة الزبيبيّة.

و ليعلم أنّ هذا الاستصحاب في مثال العنب استصحاب للحكم الجزئيّ بعد وجود العنب في الخارج لا الكلّي، كما يظهر من كلامه قدس سره. نعم يمكن فرضه في الحكم

الكلّي أيضاً.

بقى الكلام فيما أجاب به الشيخ الأعظم قدس سره ثانياً عن الإشكال في الاستصحاب التعليقي، فإنه قدس سره- بعد إيراد ما ذكرناه من التقرير لجريان هذا الاستصحاب دفعاً للإشكال فيه- ذكر: أنه يمكن استصحاب الملازمة الثابتة بين الحرمة والغليان أو سببية الغليان للحرمة، فإنها فعلية متحققة قبل وجود الملازم والسبب أيضاً؛ لأنّ صدق الشرطية لا يتوقّف على وجود الشرط، فباستصحاب الملازمة أو السببية يترتب الملزوم الآخر أو المسبّب؛ أي الحرمة(1).

هذا، و لا يخفى ما فيه؛ وذلك لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون المجعول في المثال هي الحرمة والنجاسة عقيب الغليان، أو أنّ المجعول هو سببية الغليان لهما ابتداءً، أو يتبع جعل الحكم:

فعلى الأوّل صحّ استصحاب الحكم التعليقي كما ذكرناه، وبعد تحقّق الغليان يصير فعلياً، لكن مرجع ذلك إلى إنكار جعل السببية و الملازمة فلا وجه لاستصحابهما.

وعلى الثاني: أي بناء على جعل الملازمة بين الغليان والحرمة، أو سببية الغليان لها، فاستصحاب الملازمة لا يثبت وجود الملازم الآخر؛ أي الحرمة، فإنه حكم عقليّ، وكذلك استصحاب السببية وإن كانت شرعية لا يترتب عليها وجود المسبّب(2): لأنه عقليّ، كما تقدّم.

و الحاصل: أنّ الأمر دائر بين القول بجعل المسبّب عقيب السبب، وإنكار جعل

1- فرائد الاصول: 380 سطر 15.

2- لا يخفى أنّ المستصحب الشرعي يترتب عليه جميع الآثار شرعية كانت أم عقلية أم عادية، كاستصحاب الوجوب والحرمة، فإنه يترتب عليها جميع الآثار حتّى الغير الشرعية، نعم الاستصحابات الموضوعية كذلك. [المقرّر حفظه الله].

السببية المستلزم لمخالفة الظاهر في كثير من الموارد الفقهيّة، كالضمانات والقصاص ونحوهما، وبين القول بجعل السببية: فعلى الأول لا معنى ولا مجال لاستصحاب السببية، وعلى الثاني يكون الاستصحاب مُثبِتاً.

نعم لو كان لنفس الملازمة والسببية أثر شرعيّ ترتّب عليها بالاستصحاب، لكن المراد إثبات المسبّب و الملازم الآخر عليه.

ثمّ إنّه أورد الميرزا النائيني قدس سره على ما أفاده الشيخ قدس سره من استصحاب الملازمة والسببية بوجهين:

الأول: قال: والعجب من الشيخ قدس سره؛ حيث إنّه شدّد النكير على من قال بجعل السببية و الملازمة، و مع ذلك ذهب إلى جريان استصحابهما في المقام.

الثاني: أنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعيّة، إنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع و الحكم؛ بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغلّي و بين نجاسته و حرمة، و الشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع و الحكم لا يعقل إلاّ بالشكّ في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، و لا إشكال فيه، و هو غير الاستصحاب التعليقي (1). انتهى.

أقول: مع قطع النظر عمّا ذكرناه سابقاً- من عدم المانع و الإشكال على القول بجعل السببية و الإغماض عنه- لا دليل على أنّ المستصحب: لا- بدّ إمّا أن يكون من الأحكام الشرعيّة، أو من الموضوعات الخارجيّة التي تترتّب عليها الآثار الشرعيّة، بل المعتبر أن لا- يكون الاستصحاب لغواً لا يترتّب عليه أثر، و حينئذٍ فلو شكّ في أنّ الملازمة الأزليّة المنتزعة من الجعل الشرعيّ - بناءً على ما ذكره- هل هي باقية بعد عروض حالة الزبينية أو لا؛ لأجل الشكّ في أنّ وصف العنبيّة واسطة في عروض

الحكم أو ثبوته، فلا مانع من استصحابها؟

وبعبارة أخرى: لو شك في أنه هل جعل الحرمة للعنب بنحو يدور مدار وصف العنبية وجوداً وهدماً أو لا؟ فكما يصح استصحاب هذا الحكم يصح استصحاب الملازمة، فإنها وإن لم تكن مجعولة بالذات؛ بناء على ما ذكره، لكنّها مجعولة بالعرض، فمجرد عدم مجعوليّتها بالذات لا يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لكن لا يترتب على استصحابها وجود الملازم الآخر، كما هو المقصود؛ لما عرفت من أنه ترتب عقلي لا شرعي.

فما أورده عليه أولاً غير وارد عليه.

وأما ما أورده عليه ثانياً فهو من الأعاجيب منه قدس سره، فإنّ الشكّ ليس في بقاء الملازمة مع بقاء العنب بحاله كما كان، بل الشكّ إنّما هو بعد عروض حالة الزبيبية في بقاء الملازمة، فإنّ ما هو المتيقّن هو ثبوت الملازمة بين العنب المغلي و الحرمة، لا بين الزبيب المغلي و الحرمة.

هذا كلّه إذا كان التعليق شرعيّاً مأخوذاً من لسان الدليل.

وأما لو كان عقليّاً، كما لو جعل الحكم في لسان الدليل متعلّقاً على موضوع مركّب من جزءين، فإنّ العقل بعد وجود أحد جزأيه يحكم بتحقيق الحكم على تقدير وجود الجزء الآخر، فالظاهر أنّ الاستصحاب فيه - كما ذكره الميرزا النائيني قدس سره (1) - غير مفيد؛ سواء كان التعليق في الحكم أم في الموضوع، فإنّ استصحاب هذا الحكم التعليقي - لتحقيقه سابقاً - عند عدم عروض الحالة، لا يثبت الحرمة بعد تحقّق الغليان إلا على القول باعتبار الأصل المثبت؛ لأنّ نفس المستصحب ليس شرعيّاً، بل المفروض أنّه حكم عقليّ تعليقيّ، فلا تثبت به الحرمة العقليّة بعد تحقّق الغليان،

وكذلك التعليق في الموضوع لو كان عقلياً، كما لو قال الشارع: «إذا غُسل النجس بالكرّ يطهر» فإذا وجد ماء أقلّ من الكرّ بصاع- مثلاً- فالعقل يحكم بأنه لو صبّ عليه صاع صار كرّاً، فإذا عرضت عليه حالة شكّ معها في بقاء هذا الحكم التعليقي العقلي، فلا يترتب على استصحابه طهارة ما غُسل فيه بعد صبّ هذا المقدار عليه، فإنّه ترتب عقليّ على الكرّ، وحينئذٍ ففرق بين التعليقات الشرعية وبين العقلية، وجران الاستصحاب في الاولى دون الثانية.

تذنيب: في معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي

اشارة

اورد على الاستصحابات التعليقية: بأنه لا يترتب عليها أثر عمليّ لابتنائها دائماً باستصحاب الخلاف، كاستصحاب الحلية في مثال العنب المعارض بعد الجفاف لاستصحاب الحرمة التعليقية، فيتساقطان، فيرجع إلى العمومات الدالة على حلية الأشياء و طهارتها.

و أجاب الشيخ الأعظم قدس سره عن الإشكال بنحو الإجمال بحكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية (1)، و لم يبيّن وجهها.

وقال صاحب الكفاية في «الحاشية على الفرائد» ما حاصله: إنّه قد يقال:

الإباحة بعد الغليان وعدمها ليسا من آثار الحرمة على تقديره وعدمها بدونه؛ كي يكون الشكّ فيهما ناشئاً من الشكّ فيهما، وبدونه لا يكاد يكون بينهما حكومة أصلاً، بل يكونان على تقديره متضادين وإن لم يكن بينهما تضادّ بدونه.

و أجاب عنه: بأن الإباحة وإن لم تكن من آثار عدم حرمة العصير بعد غليانه، إلا أنّها من آثار عدم حرمة قبله المعلقة عليه؛ ضرورة توقّف إباحته على عدم

حرمته كذلك قبله، فيكون الشك في الإباحة بعده ناشئاً من الشك في حرمة قبله، المحكومة بالبقاء بالاستصحاب المستلزمة للحكم بعدم الإباحة بعده(1).

فإن قلت: نعم لكن هذا الاستلزام والتوقف عقلي لا شرعي، ولا حكومة ما لم يكن المرتب الشرعي في البين.

قلت: نعم، لو لم يكن الطرف الحقيقي للتوقف العقلي أعم من الواقعي المستصحب، والظاهرى الناشئ من الاستصحاب- كما في المقام- فالحرمة الفعلية بعد الغليان من آثار الحرمة التعليقية قبل الغليان، فالشك في الإباحة بعده ناشئ من الشك في ثبوت هذه الحرمة التعليقية قبله، فلا مجال لاستصحاب الإباحة مع استصحابها.

وقال في «الكفاية» في صدر كلامه ما حاصله: كما أنه ليس بين الحلية المغتية بالغليان وبين الحرمة المعلقة عليه منافاة قبل عروض الحالة الزبيية، بل يمكن حصول القطع بهما، كذلك لا منافاة بين استصحابيهما، وقضية هذين الاستصحابيين هو الحكم بالحرمة الفعلية بعد الغليان(2). انتهى.

وهو قدس سره لم يصرح هنا بالحكومة، لكن مراده ذلك، كما صرح بذلك في «الحاشية على الفرائد»: أي حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية المطلقة بعد الغليان لأجل المدافعة بينهما؛ لأن تلك المدافعة لازم للأعم من الحرمة التعليقية الواقعية والظاهرية بالاستصحاب.

وكيف كان، ما ذكره قدس سره لا يصح الحكومة؛ لأنه يعتبر فيها مسببة الشك في المحكوم عن الشك في الحاكم ورفع استصحاب الحاكم الشك في المحكوم فالاستصحاب السببي في الاستصحابات الموضوعية حاكم على الاستصحاب في الشك المسببي ورافع للشك فيه ومنقح لموضوع الأدلة الاجتهادية، والأدلة الاجتهادية حاکمة على

1- حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراساني: 208 سطر 20.

2- كفاية الاصول: 468-469.

الاستصحابات الحكمية، ورافعة للشك عنها، مثل استصحاب الكرية المنقح لموضوع قوله: «الكر مطهر» الدال على طهارة الثوب النجس المغسول به، والرافع للشك في نجاسته، وأما فيما نحن فيه فلازم استصحاب الحرمة التعليقية قبل الغليان وإن كان هي الحرمة الفعلية بعده وعدم حليته، لكنه لا يرفع الشك في الحلية وعدمها، وحينئذ فلاحد أن يدعى جريان استصحاب الحلية المطلقة، ويلزمه عدم الحرمة الفعلية بعد الغليان، فإنها وإن كانت بحكم العقل، لكنها لازم للأعم من الحلية الواقعية والظاهرية بالاستصحاب؛ لمكان المضادة بينهما، فما ذكره من حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية المطلقة بعد الغليان يمكن دعوى عكسه.

وَأما ما أفاده في «الكفاية»: من جريان استصحاب الحلية المُغَيَاة بالغليان، وعدم منافاتها لاستصحاب الحرمة المعلّقة عليه.

ففيه: أنه إن أراد استصحابها قبل الغليان يرد عليه: أن الحلية قبله مقطوع بها، لا تقتقر إلى الاستصحاب.

وإن أراد استصحابها لإثباتها بعد الغليان فهو مثبت؛ لأنه استصحاب لأحد الضدين لنفي الضد الآخر.

فحاصل الإشكال: أنه لا يكفى في الحكومة مجرد اللزوم العقلي، بل لا بد فيها من رفع الدليل الحاكم للشك عن المحكوم، ففي الاستصحابات الموضوعية - كما عرفت - لا بد أن يرفع الاستصحاب الحاكم للشك في المحكوم كاستصحاب الكرية المتقدم ذكره.

وَأما الاستصحابات الحكمية - كما فيما نحن فيه - فلا بد في تحقّق الحكومة فيها أن يرفع الاستصحاب الحاكم للشك في المحكوم، ولم يكن مجال لاستصحاب المحكوم مع جريان الاستصحاب الحاكم، وهو يتوقّف على انطباق أدلة الاستصحاب على استصحاب الحاكم دون المحكوم، ومجرد سببية الشك في أحدهما الآخر، غير كافٍ في الحكومة ما لم يكن أحدهما مُزيلاً ورافعاً للشك في الآخر، وحيث إن استصحاب

الحرمة المعلقة لا يزيل الشك في الحليّة و عدمها، فلا مجال لدعوى حكومته على استصحاب الحليّة، بل يمكن دعوى العكس، كما تقدّم.

حكومة الاستصحاب التعليق على التنجيزي

و التحقيق في الجواب عن الإشكال: أنّه و إن أمكن تعدّد الشكّ في المقام؛ أي الشكّ في الحرمة التعليقيّة و عدمها، و الشكّ في الحليّة المطلقة و عدمها، لكن مرجعهما إلى شكّ واحد، و هو أنّ العصير الزببي بعد الغليان حلال أو حرام، و حيث إنّ الشكّ عبارة عن التردد المتقوم بالطرفين، فإذا تُعبّد بأحد الطرفين فلا محالة يزول الشكّ و التردد، و حينئذٍ فدلّيل هذا التعبّد حاكم على الآخر، فإذا تعبّدنا باستصحاب الحرمة المعلقة، و الحكم بالحرمة الفعلية بعد الغليان، و تعيّن أحد طرفي الشكّ و التردد، يزول الشكّ في الحليّة لا محالة، و لا يبقى مجال لاستصحابها، و هو معنى الحكومة.

لا يقال: كما أنّه يزول الشكّ المزبور باستصحاب الحرمة المعلقة، كذلك يزول باستصحاب الحليّة المطلقة بعد الغليان؛ لتعيّن أحد طرفي التردد و الشكّ تعبّداً و زواله، فلا وجه لجعل استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحليّة المطلقة، بل يمكن العكس.

لأنّنا نقول: إنّ الاستصحاب متقوم بالشكّ الفعلي في بقاء ما كان سابقاً، و ظرف هذا الشكّ في استصحاب الحرمة المعلقة، قبل تحقّق الغليان، و إلاّ فبعد حصوله لا شكّ في بقاء ما كان سابقاً- أي الحرمة المعلقة- بل يكون الشكّ في حرمة الفعلية و ظرف الشكّ في حليّته المطلقة إنّما هو بعد تحقّق الغليان، و إلاّ فهي مقطوع بها قبله، لا تقتقر إلى الاستصحاب، فقبل حصول الغليان يجرى استصحاب الحرمة المعلقة لتحقّق أركانه من اليقين السابق بها و الشكّ اللاحق الفعلين، و مفاد هذا الاستصحاب حرمة هذا العصير بعد الغليان تعبّداً، و الحكم بأنّ هذا حرام، و حينئذٍ يزول الشكّ في الحليّة

و الحرمة بذلك الاستصحاب تعبدًا، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليّة المطلقة بعده، لتقومه بالشكّ الفعلي فيها، و المفروض انتفاؤه تعبدًا بجريان استصحاب الحرمة المعلّقة قبل تحقّق الغليان، و هو معنى الحكومة.

و بالجملة: بعد تحقّق الغليان فهو محكوم بالحرمة و النجاسة الفعليتين تعبدًا؛ لأنّه نتيجة استصحاب الحرمة المعلّقة، و حينئذٍ فلا يبقى شكّ في الحليّة حتّى تستصحب.

التنبيه السادس استصحاب أحكام الشرائع السابقة

اختلفوا في جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة و عدمه على قولين، و الإشكال فيه من وجهين:

أحدهما: عدم اتحاد الموضوع المعتبر في الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع في القضية المتيقّنة هو الموجودون في ذلك الزمان، و في المشكوكة الموجودون في هذا الزمان، فاستصحاب أحكامهم إساء حكم من موضوع إلى موضوع آخر (1).

و اجيب عنه: بأنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كانت الأحكام مجعولة بنحو القضية الخارجيّة، و ليس كذلك، بل هي مجعولة بنحو القضية الحقيقيّة، أو أنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّيّة (2)، و حينئذٍ فلا فرق بينها و بين أحكام هذه الشريعة المقدّسة لو احتمل نسخها.

ثانيهما: لأحد أن يقول: لعلّ مراد معاصر الشيخ الأعظم قدس سره إشكال آخر و شبهة اخرى لا تندفع بما ذكر: و هو أنّه لو اخذ الموضوع في الشرائع السابقة عنوان

1- انظر ما نقله الشيخ عن بعض معاصريه في فرائد الاصول: 381 سطر 4.

2- انظر فرائد الاصول: 381 سطر 9، فوائد الاصول: 4: 479.

و لو بنحو القضية الحقيقية، و لم تكن نحن معنوين بهذا العنوان، كعنوان اليهود أو النصارى، مع الشكّ في بقاء حكمهم بالنسبة إلينا، فاستصحابه إسراء حكم من موضوع إلى آخر.

لا يقال: هذا مثل عنوان العنبيّة و الزبيبيّة؛ يعنى من قبيل تبدّل حالات موضوع واحد، فهذا الإشكال يستلزم الإشكال في استصحاب الحرمة التعليقيّة في المثال المعروف.

فإنّه يقال: فرق بينهما؛ حيث إنّ كلّ زبيب مسبوق بالعنبيّة المحكومة بالحكم المذكور، فبعد صيرورته زيباً يشكّ في بقاء الحكم التعليقي، فيستصحب، بخلاف ما نحن فيه، إلّا إذا كان المسلمون مسبوقين بالنصرانيّة- مثلاً- ثمّ أسلموا، لكن ليس كذلك، و لهذا لو وجد زبيب بنحو خلق الساعة غير مسبوق بالعنبيّة لما جرى فيه الاستصحاب المذكور.

و حيث إنّنا لا نعلم كيفيّة تعلق أحكامهم بالموضوعات، و عدم وصول التوراة و الإنجيل الغير المحرّفين إلينا، و عدم بيان ذلك في القرآن المجيد إلّا عدّة محدودة من أحكامهم؛ من دون بيان كيفيّة جعلها عليهم، لا مجال لاستصحابها، فلا يصحّ الاستدلال لضمان ما لم يجب و لجواز الجهالة في مال الجعالة، بقوله تعالى في قصّة يوسف: «و لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»⁽¹⁾، و بقوله: «خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُتْ»⁽²⁾ على برّ اليمين بضرب المستحقّ مائة ضربة بالضغث، و نحو ذلك.

1- يوسف (12): 72.

2- ص (38): 44.

التنبيه السابع فى الاصول المثبتة

اشارة

اختلفوا فى وجه حجّية مثبتات الأمارات دون الاصول؛ أى لوازمها العقلية والعادية والشرعية ولوازم لوازمها وملزوماتها وملازماتها، فإنّ هذه كلّها مترتبة تثبت بقيام الأمانة، بخلاف الاصول؛ فإنّه لا يترتب عليها إلا اللوازم الشرعية بلا واسطة، دون العقلية والعادية كذا والشرعية بواسطة العادية والعقلية وملزوماتها وملازماتها.

فقال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ الوجه فى ذلك: هو أنّ اللوازم العقلية والعادية غير قابلة لأن تنالها يد الجعل والتعبد، والتعبد بها إنّما يمكن ويصحّ بلحاظ آثارها الشرعية، ونبات اللحية وبياضها ونحوها من الامور التكوينية ليست كذلك حتى تثبت باستصحاب بقاء زيد(1).

ويظهر من المحقق الخراسانى قدس سره فى الحاشية على الفرائد: أنّ الوجه فى ذلك عدم تمامية الإطلاقات، وأن القدر المتيقن هو جعل الاصول بلحاظ الآثار الشرعية

بلا واسطة(1).

وقال شيخنا الحائري قدس سره: إن وجهه انصراف أدلة الاصول إلى ما يترتب عليها الآثار الشرعية بلا واسطة(2).

وقال الميرزا النائيني قدس سره: إن الوجه في ذلك اختلاف المجعول في الأمارات و الاصول، وأن المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، فمثبتاتها حجّة، بخلاف الاصول فإنّ المجعول فيها هو تطبيق العمل على مؤدّاه(3).

أقول: هنا مقامات من البحث:

الأول: في بيان الوجه في حجّية مثبتات الأمارات من الملزومات و الملازمات و اللوازم مطلقاً بلا واسطة أو مع الواسطة.

الثاني: في بيان الوجه في عدم حجّية مثبتات الاصول.

الثالث: في البحث عن الآثار الشرعية المترتبة على الاصول بواسطة أثر شرعي آخر.

حول مثبتات الأمارات

أمّا الكلام في المقام الأول: فهو أنّه قد تقدّم مراراً أنّ الأمارات كلّها عرفيّة عقلائيّة أمضاها الشارع، و لم يردع عن بنائهم على العمل بها، و ليست تأسيسيّة، مثل خبر الواحد، و الظواهر، و حجّية قول أهل الخبرة في كلّ فنّ، و أصالة الصحّة في أفعال المسلمين، و اليد، و نحو ذلك؛ لعدم نهوض دليل من الآيات و الروايات على جعل الحجّية في شيء من هذه، فإنّ آية النبأ تدلّ على الردع عن العمل بخبر الفاسق، أو في

1- حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراساني: 210-211، كفاية الاصول: 472.

2- درر الفوائد: 555.

3- فوائد الاصول 4: 487.

مقام التنبيه على فسق الوليد، وكذلك مثل قوله عليه السلام:

(العمري ثقتي)

(1) ونحوه(2)، فإنه في مقام توثيقه، لا جعل حجّية خبره، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء في عملهم بها، والوجه في عملهم بها: هو إفادتها الظنّ والوثوق النوعي بمؤدّاهما وبملزوماتها و ملازماتها و لوازمها مطلقاً؛ عقلياً أو عاديّاً أو شرعيّاً، بلا واسطة أو مع الواسطة، و ليس المراد أنّها تثبت بحصول الوثوق على مؤدّاهما فقط، بل المراد أنّه إذا أخبر الثقة بطلوع الشمس مثلاً- يحصل بالوثوق الحاصل من خبره بطلوع الشمس - وثوق آخر بإضاعة العالم من جهة الملازمة بينهما، وهكذا وثوق آخر بالنسبة إلى ملزوماته و ملازماته، و المفروض عدم ردع الشارع عن ذلك البناء، فالجميع حجّة.

حال مثبتات الاصول

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فتوضيحه يحتاج إلى بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لو فرض حصول اليقين بشيء له ملزوم و لازم و ملازم، يتحقّق بتبع اليقين المذكور يقين آخر بالملزوم، و ثالث بلازمه، و رابع بملازمه، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما، فليس هنا يقين واحد، بل أربع يقينات، غاية الأمر أنّ ثلاثة منها حصلت بتبع اليقين الأوّل، و حكم العقل بتحقيق كلّ واحد منها إنّما هو لأجل أنّ لكلّ واحد منها يقيناً يخصّه متعلّقاً به، لا لأجل اليقين الأوّل.

الثاني: أن قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

(3) كبرى كليّة: إمّا أن يراد بها

1- الكافي 1: 265/1، وسائل الشيعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 4.

2- كقوله عليه السلام: «إِنَّ العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤدّيان... E\»، نفس المصدر.

3- الكافي 3: 351/3، وسائل الشيعة 5: 321، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

إقامة المشكوك مقام المتيقن بلحاظ الآثار تعبدًا، أو المراد هو الأمر بالبناء العملي على حصول اليقين والعمل على طبقه في عالم التعبد.

وعلى كلا الاحتمالين لا يشمل الآثار مع الوساطة بتقريبين:

التقريب الأول: أنه قد عرفت أن اليقين إذا حصل، وتعلق بشيء له ملزوم و لازم و ملازم يتبعه حصول يقين آخر بلازمه، و ثالث بملزومه، و رابع بملازمه، و أن لكل واحد منها يقيناً يخصه حاصلاً بتبع اليقين الأول، فلو شك في بقائه يتبعه ثلاثة شكوك آخر؛ كل واحد منها مسبوق باليقين؛ لأن الشك في شيء يستتبع الشك في لوازمه و ملزوماته و ملازماته؛ لمكان الملازمة العقلية بينها وبين ذلك الشيء، و حينئذ فلا ريب أن قوله:

(لا ينقض اليقين بالشك)

يعم كل واحد منها؛ لأن كل واحد منها مصداق له، فهنا مصاديق، لا مصداق واحد يشمله قوله:

(لا ينقض)

، و يستلزمه التعبد بالباقي من اللازم و الملزوم و الملازم.

هذا إذا كان كل واحد من هذه الشكوك مسبوقاً باليقين، و أما إذا لم يكن كذلك؛ بأن لم تتحقق الملازمة في حال اليقين الأول، بل حدثت بعد زوال اليقين بهذا الشيء و شك في بقائه، كنبات اللحية و بياضها أو فرض حدوث العلم الإجمالي بين هذا الشيء و شيء آخر كالعلم بحياة زيد أو عمرو، فلا تعمه هذه الكبرى الكلية، بل تشمل كل ما كان على يقين منه و شك في بقائه، و هو الشيء المذكور بلحاظ آثاره الشرعية المترتبة عليه، و أما الآثار العقلية و العادية و الشرعية، المترتبة على ذلك الشيء - بواسطة تلك الآثار العقلية و العادية - فلا؛ لأن المفروض عدم مسبوقة الشك فيها باليقين لتعمه تلك الكبرى الكلية، و هي لا تشمل إلا موضوع نفسها، و هو ذلك الشيء بلحاظ أثره الشرعي، لا الآثار التي تترتب على موضوع آخر، أي الوساطة العقلية أو العادية.

و بعبارة أخرى: شمول قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره للموضوعات: إما هو

بلحاظ الآثار الشرعية لليقين الطريقي، أو بلحاظ آثار المتيقن، لا بلحاظ آثار موضوع آخر.

نعم لو كان الشك في كل واحد من اللازم الغير الشرعي و الملزوم و الملازم مسبوفاً باليقين، لشملة قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

، فلكل واحد منها استصحاب خاص به لو ترتب أثر شرعي عليه، لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام؛ لأن محط البحث هو ما لم يكن الشك فيها مسبوفاً باليقين بها، و اريد إثباتها باستصحاب ذلك الشئ .

فانقذ بذلك: أن الوجه في عدم حجية مثبتات الاصول ليس هو انصراف أدلتها؛ لعدم الموجب له، و لا عدم تمامية إطلاقاتها فيها و تماميتها في الأمارات؛ لعدم الفرق بين أدلة الاصول و الأمارات في ذلك، و لا لأجل أن المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، و في الاصول هو تطبيق العمل على مؤداه، بل لو فرض حجية خبر الواحد بالتعبد و الجعل الشرعي، لما قلنا بحجية مثبتاته؛ لأن التعبد حينئذ إنما يكون بمؤدى الخبر، كما لو أخبر بمجىء الأمير المستلزم لمجىء الجند، فإنه إخبار واحد، لا أخبار متعددة بعدد أفراد الجند، و لذا لو بان كذب الخبر و عدم مطابقتها للواقع، فهو كذب واحد، لا أكاذيب متعددة، و حينئذ فيحكم بحجية هذا الخبر و صدوره تعبداً و ثبوت المخبر به، لا ثبوت لوازم المخبر به؛ لأن المجعول حينئذ هو طريقيته إلى مؤداه لا غيره، لكن قد تقدم أن حجية الأمارات عقلانية إضائية، لا تأسيسية.

التقريب الثانى: أن أدلة الاستصحاب قاصرة عن إثبات اللوازم الغير الشرعية أو الشرعية مع الوسطة و إن كانت الوسطة شرعية؛ و ذلك لأن المستفاد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

هو ترتيب الآثار الشرعية للعدالة - مثلاً - فى استصحابها، و أما أثر الأثر فهو يفتقر إلى تعبد آخر، و لا يمكن استفادة ذلك التعبد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

. و بعبارة اخرى: الإشكال المشهور فى دلالة أدلة حجية خبر الواحد على

حجّة الأخبار مع الوساطة، كإخبار الشيخ قدس سره عن المفيد قدس سره، عن الصدوق، عن أبيه، عن الصفار - مثلاً - من أنه يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط؛ لعدم إحرازها بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبّد، ثمّ الحكم بتصديقه، فيلزم أن يكون قوله: «صدّق العادل» مثبتاً لموضوع نفسه (1)، جارٍ هنا أيضاً، فإنّ قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

إنّما يشمل العدالة المشكوك بقاؤها؛ لسبقها باليقين بها، فيترتب عليها آثارها، وأمّا الآثار المترتبة عليها بواسطة فموضوعها - أى تلك الوساطة - ليس محرّزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباته بقوله:

(لا ينقض)

، ثمّ الحكم عليه ب »

لا ينقض

«، و الموضوع لا يثبت بحكم نفسه.

و أمّا ما يجاب به عن هذا الإشكال فى الأخبار مع الوساطة: بأنّه لا مانع من شمول «صدّق العادل» للوسائط؛ لأنّه بنحو القضية الحقيقية، و الوسائط أيضاً أخباراً تعبّداً أو بإلغاء الخصوصية (2).

فهو لا يجرى فى المقام؛ لأنّ المفروض أنّ الشكّ فى الوساطة غير مسبوق باليقين حتّى يصير مصداقاً له، و لا يثبت سبقه باليقين تعبّداً بقوله عليه السلام:

(لا ينقض)

؛ لأنّ مفاده:

أنّ من كان على يقين فشكّ فهو على يقين تعبّداً، لا أنّه على يقين فى عالم التعبّد وإن لم يكن شكّه مسبوفاً باليقين الوجدانى.

و بعبارة اخرى: قوله:

(لا ينقض)

إنّما يشمل الشكوك المسبوقه باليقين الوجدانى، لا الشكوك الغير المسبوقه به حتّى يصيرها مصداقاً تعبّداً لنفسه و يشمله بنحو القضية الحقيقية.

فتلخص: أنّ التعبّد بموضوع بلحاظ آثاره الشرعيّة لا يثبت به الآثار الغير

- 1- انظر فرائد الاصول: 75 سطر 10، كفاية الاصول: 341، فوائد الاصول 3: 178-179، نهاية الأفكار 3: 121، درر الفوائد: 387-388، نهاية الاصول: 495.
- 2- انظر فرائد الاصول: 76 سطر 1، كفاية الاصول: 341، فوائد الاصول 3: 179.

الشرعية والشرعية المترتبة عليه بواسطة ذلك الأثر الشرعي، ومقتضى ذلك عدم ترتب غير الآثار الشرعية للعدالة- مثلاً- بلا واسطة، بل يترتب عليها الآثار الشرعية فقط، كالاتمام به وصحة الطلاق عنده، لا الآثار المترتبة على صحة الطلاق عنده، كوجوب العدة على تلك المرأة، وجواز التزويج بعد العدة المترتب على انقضاء العدة، وكذلك آثار التزويج من وجوب إطاعتها للزوج الثاني ونحوه وهكذا، فإن ترتب جميع هذه الآثار يتوقف على شمول

(لا ينقض)

لجميع هذه الوسائط، التي كل واحدة منها موضوع للأثر المتأخر عنه، وجعلها مصداقاً تعبدياً لنفسه، كما ذكرناه في الأخبار مع الوسطة، لكن قد عرفت أنه يمكن ذلك في الأخبار مع الوسطة، ولا يجرى فيما نحن فيه هذا، ولكن التحقيق هو ترتب الآثار الشرعية بواسطة الأثر الشرعي، لا الوسطة العقلية والعادية، وهو المقام الثالث الذي ذكرنا سابقاً.

توضيحه: أن قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

ليس له إلا مفاد واحد، وهو التعبد ببقاء ما كان من اليقين أو المتيقن في الموضوعات أو الأحكام، وليس مفاده في الأحكام هو جعل المماثل للحكم السابق، وفي الموضوعات جعل المماثل لحكم موضوعه، فمقتضاه في الأحكام هو ترتيب آثاره، وهو وجوب الامتثال، وفي الموضوعات وجوب ترتيب الآثار المترتبة على ذلك الموضوع وامتثال ما له من الأحكام الثابتة بالأدلة الاجتهادية، فالدليل الاستصحاب في الموضوعات حاكم على أدلة الأحكام، ومنقح لموضوعها، ولا يفتقر بعد استصحاب الموضوع إلى جعل الحكم ثانياً، بل هو لغو، لثبوته له بالأدلة الاجتهادية، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها، وأما جواز الاقتداء ونفوذ الشهادة وصحة الطلاق فهي ثابتة للعدل بالأدلة الاجتهادية، فمفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء نفس العدالة، ولا يراد إثبات آثارها بالاستصحاب، بل هي مترتبة على العدالة بعد إحرازها بالاستصحاب بالأدلة الاجتهادية، ويثبت بهذا الدليل الاجتهادي موضوع الأثر الشرعي الثاني، كوجوب العدة على المطلقة عنده

و جواز تزويجها بعد العدة الثابت بدليل اجتهادى آخر، فباستصحاب العدالة يترتب جميع تلك الآثار كلّ بدليله الاجتهادى، لا بالاستصحاب، فإن الاستصحاب منقح لموضوع الأثر الأول، و أما الموضوع للآثار المتأخرة فإنما هو بالدليل الاجتهادى.

نعم لو كانت الوسطة أمراً عقلياً أو عادياً له أثر شرعى لا يثبت هذا الأثر الشرعى و ما بعده.

فظهر بذلك السرّ فى عدم حجّية استصحاب الموضوعات لإثبات ملزوماتها مطلقاً؛ شرعياً كان أم غيره، و كذلك ملازماته و لوازمه العقلية و العادية، و الآثار المترتبة عليها بواسطة عقلية أو عادية و إن كانت شرعية، و ترتيب الآثار الشرعية بلا واسطة أو بواسطة شرعية لتنقيحه موضوع هذه دون تلك، فلا يحتاج فى بيان وجه ترتب هذه دون تلك إلى التشبّث بما لا يخلو عن الإشكال بل المنع، كما أتعّب المحقق العراقى نفسه الزكية فى «المقالات» (1) لذلك.

تذييل: حول الوسائط الخفية

إشارة

ذكر جماعة كالشيخ الأعظم (2) و المحقق الخراسانى (3) و غيرهما (4): أنّ عدم حجّية المثبت من الاستصحاب فيما لو ترتب الأثر الشرعى على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية، إنّما هو فيما إذا لم تكن الوسطة خفية؛ بحيث لا يرى العرف واسطة فى البين، و يعدّ ذلك الأثر أثر المستصحب عندهم.

وقال فى «الكفاية»: إنّ الأمر كذلك حتّى فى الوسطة الجلية بوساطة ما

1- مقالات الاصول 2: 162 سطر 2.

2- فرائد الاصول: 386 سطر 17.

3- كفاية الاصول: 473.

4- درر الفوائد: 557، نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 188.

لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً؛ لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة يعدّ أثره أثراً له (1).

والتحقيق: أنه إن أريد من خفاء الواسطة عدم ذك العرف لها ولو بالنظر الدقّي، ويرون أنّ الأثر هو للمستصحب حقيقة، وإنّما يُدركها العقل بالبراهين، فالحقّ جريان الاستصحاب فيه وعدم عدّه مثبتاً، مثل أنّ الموضوع للحرمة في قوله تعالى:

«إِنَّمَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ - إلى قوله - رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (2) هو عنوان الخمر عرفاً لا-غير، لكن العقل حيث إنّه يميّز بين الجهات و الحثيثيات التعليلية للحكم، وأنّ للخمر عناوين، وأنّه مائع ملوّن بلون كذا، وأنّه مُسكر، ونحو ذلك، ويدرك أنّ الحكم بالحرمة إنّما هو لأجل الإسكار، وأنّه لا دُخْل للون و المائعية في الموضوعية للحرمة؛ فإنّ الماء- مثلاً- أيضاً مائع و ليس بحرام، يفهم بأنّ تمام الموضوع للحرمة هو الإسكار، وأنّ الجهة التعليلية هي موضوع الحرمة.

فلو علم بأنّ هذا المائع كان خمراً، وشكّ في بقاء خمريّته، فحيث إنّ تمام الموضوع عند العرف هو الخمر لا الإسكار، فلا إشكال في جريان الاستصحاب و ترتّب الحرمة عليه؛ لاتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة عرفاً، و ترتّب الأثر عليه و إن لم يكن كذلك عقلاً؛ لأنّ الموضوع عند العقل هو الإسكار، و لا يثبت ذلك باستصحاب عنوان الخمر، لكن هذه الواسطة خفية لا يراها العرف و لو بنظره الدقّي الغير المسامحي، وأنّ الإسكار واسطة في ثبوت الحكم للخمر، لا تمام الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه و عدم عدّه مثبتاً.

وإن أريد من خفاء الواسطة ما يُدركه العقل بالنظر الدقّي، لكن ينتسب الأثر إلى المستصحب في محيط العرف بالنظر المسامحي، فالحقّ عدم جريان الاستصحاب

1- كفاية الاصول: 473.

2- المائدة (5): 90.

فيه، وأنه مثبت؛ لأنّ الملاك في اتّحاد الموضوع و ترتّب الأثر على المستصحب، هو النظر العرفي الدقّي، لا المسامحة في محيط العرف؛ بحيث يُعدّ مسامحة لديهم، وذلك مثل الدم، فإنّه لا يطلق على لونه الباقي بعد زوال عينه عند العرف، إلا مسامحة وإن كان باقياً بنظر العقل من جهة استحالة انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر، فلا يجرى الاستصحاب فيه بعد زوال عينه مع بقاء لونه؛ لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكه عرفاً إلا مسامحة عندهم.

حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره

و انقذ بذلك: أنّ الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره لخفاء الواسطة (1) محلّ إشكال بل منع:

مثل استصحاب بقاء رطوبة النجس الذي لاقاه جسم جافّ، فإنّ الحكم بنجاسة الملاقى إنّما هو من آثار السراية من النجس الرطب إليه، لا الرطوبة، والعرف أيضاً يدرّك هذه الواسطة، وأنّ الحكم بنجاسة الملاقى للنجس الرطب إنّما هو لأجل السراية والتأثير والتأثر بانتقال أجزاء النجاسة منه إليه، فمجرد استصحاب بقاء الرطوبة لا يفيد ولا يثبت السراية التي هي الموضوع لدى العرف.

و مثل استصحاب عدم المانع والحاجب لو شكّ في وجودهما في محلّ الغسل والمسح؛ لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء.

وجه الإشكال: أنّ الموضوع للحكم هو غسل البدن عند العرف، ولا يثبت ذلك باستصحاب عدم المانع.

نعم يمكن أن يقال: إنّ عدم الاعتناء باحتمال وجود المانع من الامور التي

استقرّ بناؤهم عليه، فهو خارج عمّا نحن فيه.

ومنها: استصحاب عدم دخول هلال شوال يوم الشكّ، المثبت لكونه يوم الثلاثين من شهر رمضان، وإثبات أنّ غده يوم الفطر، فيترتب عليه أحكامه، وأنّ غد الغد، اليوم الثاني من شوال، وهكذا إلى اليوم الثامن من ذى الحجة- أى يوم التروية- والتاسع وعيد الأضحى وغير ذلك.

وجه الإشكال فى المثال: أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت هذه، إلا أن يقال: إنّ أول الشهر مركّب من اليوم الذى من شوال ولم يسبق بمثله، أو اليوم الذى منه المسبوق بضدّه، فإنّ أحد الجزئين محرّز بالوجدان- أى كونه يوماً منه- والآخر بالاستصحاب؛ أى استصحاب عدم هلال شوال، أو استصحاب بقاء الضدّ- أى شهر رمضان- يوم الشكّ، فالغد أول شوال، ولأنّه يوم مسبوق بعدم مثله وبعده ثانيه... وهكذا، فيترتب عليه أحكامه.

لكن فيه أولاً: أنّ أول الشهر ليس مركّباً، بل عنوان وجودى بسيط، وهو مقابل الوسط والآخر منه، فإنّ الشهر نظير سلسلة لها أول ووسط وآخر، ولا يثبت هذا العنوان الوجودى باستصحاب عدم هلال شوال؛ ليرتب عليه أحكامه.

وثانياً: سلّمنا أنّه مركّب من أمرين: يحرز أحدهما بالوجدان، والآخر بالأصل، فيثبت أنّه أول شوال، و يترتب عليه أحكامه، لكن لا يثبت بذلك أنّ ما بعده ثانى شوال، وهكذا، ولا يثبت يوم التروية وعرفة والأضحى بذلك؛ ليرتب عليها أحكامها، كما ذكره بعض الأعظم قدس سره(1).

لكن يبقى هنا إشكال: وهو أنّ بناء المسلمين على العمل بذلك وإثبات يوم التروية وعرفة والأضحى به، فلو لم يعتبر هذا الاستصحاب يلزم تعطيل أحكامها فى

صورة الشكّ في أوّل الشهر.

وأجاب عنه بعض الأعاظم قدس سره- الميرزا النائيني-: بأنّ الموضوع لأحكام أوّل الشهر، هو يوم رؤية الهلال، أو اليوم الذى انقضى قبله من الشهر الماضى ثلاثون يوماً، وكذا المراد من ثامن ذى الحجّة: هو اليوم الذى انقضى من رؤية هلال ذى الحجّة ثمانية أيّام، لا الأوّل و الثامن الواقعيّان(1).

وفيه: أنّه خلاف ما يستفاد من الأدلّة، ولما هو المرتكز فى الأذهان؛ إذ ليس للرؤية مصداقان: أحدهما الواقعى، و ثانيهما الشرعى، و كذلك أوّل الشهر وغيره، و لو كان الموضوع للحكم ما ذكره قدس سره لزم عدم وجوب قضاء صوم اليوم الذى حكم بعدم كونه من رمضان، فأفطر، ثمّ بان الخلاف، و أنّه من رمضان، و هو كما ترى.

و الذى تنحسم به مادّة الإشكال: هو أنّه استقرّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على ذلك، و ورد به أيضاً روايات دالّة على أنّ شهر رمضان كسائر الشهور يزيد و ينقص(2)، و أمر فيها بصوم ثلاثين يوماً مع الشكّ فى آخره(3)، و عدم وجوب صوم يوم الشكّ فى أوّله(4)، و وجوب صوم ما بعد الثلاثين من شعبان(5)، و حينئذٍ فلا إشكال.

1- نفس المصدر: 499-500.

2- تهذيب الأحكام 4: 156 و 157 و 432/166 و 435 و 474، وسائل الشيعة 7: 190 و 191، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 5، الحديث 6 و 7 و 10.

3- تهذيب الأحكام 4: 440/158، الاستبصار 2: 9/64، وسائل الشيعة 7: 201، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 8، الحديث 1.

4- وسائل الشيعة 7: 15، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم و تيّته، الباب 6.

5- تهذيب الأحكام 4: 454/161، وسائل الشيعة 7: 185، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 3، الحديث 17.

تذنب حول ما أفاده صاحب الكفاية في تنبيهه الثامن يذكر فيه امور:

الأمر الأول: إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

تقدّم أنّ استصحاب كلّ من الكلّي والفرد لا يُغنى عن استصحاب الآخر، ولا يترتب عليه إلا آثار نفس المستصحب، فإن كان الموضوع للحكم هو الكلّي فاستصحاب فرده لا يفيد في ترتّب ذلك الحكم، فإنّهما وإن اتّحدا في الخارج، لكنّهما متغايران و متمايزان بحسب العنوان وفي عالم تعلّق الأحكام بهما، و مجرد اتّحادهما في الخارج لا يكفي في ترتّب أحكام الكلّي باستصحاب الفرد؛ لما عرفت من أنّ المناط في جريان الاستصحابات الموضوعيّة هو تنقيحها لموضوع الأدلّة الاجتهادية، فإن كان للمستصحب أثر شرعيّ صحّ استصحابه، و إلا فلا؛ من غير فرق بين أن يكون الكلّي من العناوين الانتزاعيّة-المنتزع عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة أمر آخر في منشأ انتزاعه ممّا هو المحمول بالضميمة- و بين العناوين الذاتيّة.

فما يظهر من «الكفاية»: من الفرق بين خارج المحمول و المحمول بالضميمة- بترتيب آثار الكلّي؛ باستصحاب منشأ الانتزاع في الأول دون الثاني(1)- غير مستقيم؛ لعدم الفرق بينهما، إلا توهم: أنّ العنوان في المحمول بالضميمة كأنّه أمر زائد

على ذلك الموجود الخارجى فباستصحاب البياض - مثلاً - لا يثبت عنوان الأبيض ليرتّب عليه آثاره، بخلاف خارج المحمول، فإنّه عين وجود الفرد المنشأ لانتزاعه.

ولكنّه غير فارق، فإنّ وجود المنتزع فى المحمول بالضميمة أيضاً بعين وجود منشأ انتزاعه فى الخارج، ولا وجود له فيه سوى وجوده، لكن قد عرفت أنّ مجرد الاتّحاد فى الخارج، لا يكفى فى ذلك مع تغيّرهما فى عالم الموضوعيّة للأحكام، فالمنتزع فى عالم العنوان غير المنتزع عنه، فاستصحاب أحدهما لا- يُغنى عن الآخر، كما لو فرض ثبوت حكم لعنوان الفوقيّة أو التحيّة ونحوهما من الانتزاعات، فإنّها وإن اتّحدت فى الخارج مع منشأ انتزاعها، لكن منشأ انتزاعها- وهو الجسم الخارجى الذى هو فوق المركز أو تحته- ليس متعلّق ذلك الحكم و موضوعه، فاستصحابه لا يفيد فى ترتّب ذلك الحكم.

نعم بعد وجود هذا العنوان فى الخارج وانطباقه عليه و سريان الحكم إلى الخارج، يحكم العرف بأنّ هذا الموجود فى الخارج موضوع للحكم، كما لو وجد فرد من العالم الذى تعلّق به الحكم بوجوب الإكرام، فلو شكّ فى بقاء علمه يستصحب بقاء علمه و اتّصافه بعنوان العالم، و يترتّب عليه الحكم بوجوب إكرامه، لكن الحكم بوجوب إكرامه إنّما هو من جهة أنّه عالم، مع احتمال كون هذا العنوان واسطة فى ثبوت الحكم لا العروض.

وبعبارة اخرى: الموضوع المأخوذ فى الدليل الاجتهادى و إن كان هو عنوان العالم بنحو الكلّى، لكن بعد وجوده فى الخارج فهو واجب الإكرام، ولا مانع من استصحاب عالميّته و ترتّب ذلك الحكم عليه لاتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة؛ لأنّ الموضوع هو هذا الشخص الخارجى، و هو باقٍ بعد، ولا يراد هنا استصحاب الفرد و إثبات الكلّى، و لا فرق فى ذلك بين كون الكلّى المنطبق عليه من العناوين الذاتيّة لهذا

المصدق؛ ممّا هو من قبيل خارج المحمول، وبين غيره من المحمول بالضميمة، ولا وجه للفرق بينهما.

فتلخص: أنّ ما في «الكفاية» من الفرق المذكور غير مستقيم؛ سواء اريد استحباب الفرد المنتزع عنه وإثبات الكلّي أم لا.

الأمر الثاني: استحباب الأحكام الوضعية

ثمّ إنّ قدس سره ذكر في الكفاية: أنّه لا فرق في الأثر الشرعي المستصحب أو المترتب على الموضوع المستصحب؛ بين كونه من الأحكام التكليفية والوضعية، ولا بين المجعولة مستقلاً وغيرها(1).

وهو صحيح، غير أنّنا ذكرنا سابقاً: أنّ جميع الأحكام الوضعية قابلة للجعل المستقل أيضاً، ولا يمتنع ذلك في شيء منها.

لكن هنا عويصة يصعب الذب عنها: وهي أنّ الأمر متعلق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة وعدم المانع، واستصحاب الطهارة من الحدث والخبث وسائر الشرائط، لا يثبت أنّ هذه الصلاة المأتى بها مع استحباب الطهارة متقيّدة بالطهارة، وهكذا بالنسبة إلى استحباب عدم المانع. نعم يترتب على استحباب الطهارة الآثار الشرعية المترتبة على نفس الطهارة، مع أنّ استحباب الطهارة من الحدث والخبث مورداً روايتي زارة(2).

1- كفاية الاصول: 474.

2- تهذيب الأحكام 1: 8 و 11/421 و 1335، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1، و 2: 1053 و 1065، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37 و 43، الحديث 1.

و توهم: أنّ الصلاة ليست متقيّدة بالطهارة، بل الطهارة و الطهور من الأوصاف المعتبرة في المصلّى (1).

مدفوع: بأنّه يستلزم عدم وجوب الصلاة على من ليس على طهارة، و لا يجب عليه حينئذٍ تحصيلها أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّها شرط التكليف لا المكلف به، كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

و توهم: أنّ هنا واجبين و تكليفين: أحدهما الوضوء مثلاً، و ثانيهما الصلاة.

مدفوع أيضاً: بأنّه يستلزم صحّة الصلاة و الخروج عن العهدة بالإتيان بها بدون الطهارة و إن عصى بترك الطهارة و الوضوء على هذا التقدير.

و توهم: أنّهما مترتبان.

مدفوع أيضاً: بأنّه إن اريد تقييد الأول- أى الطهارة الواجبة- بتحقيق الصلاة، و وقوعها بعدها، يلزم عدم صحّة الوضوء مع عدم الإتيان بالصلاة بعده.

و إن اريد تقييد الصلاة بوقوعها عقب الوضوء فهو معنى تقييد الصلاة به، و لا- يثبت ذلك التقييد باستصحاب الوضوء من الفاعل، و الإشكال كما ترى لا يختصّ باستصحاب المانع و عدمه، بل الشروط أيضاً كذلك، فلا وجه لتخصيصه بالأول.

و أمّا التمسك بروايتي زرارة بالنسبة إلى استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث لخروج الشرائط عن محطّ البحث و الكلام، بخلاف الموانع.

ففيه: أنّه قد تقدّم عدم اختصاص الأخبار بموردها؛ أى استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث؛ لأنّ المستفاد من أخباره: أنّ المناط نقض اليقين بالشكّ، و لا دُخِلَ لخصوصيّة موردها، و أنّ الخصوصية ملغاة عرفاً، فلو قلنا باعتبار المثبت

1- الرسائل الفشاركية: 394، منية الطالب 2: 293 سطر 7، مستمسك العروة الوثقى 5: 344-346.

من الاستصحاب في خصوص الطهارة من الحدث والخبث، فغيرهما أيضاً كذلك بإلغاء الخصوصية، ومقتضاه حجّية المثبت من الاستصحاب مطلقاً، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال: بأنّ المستفاد من الآيات والروايات الواردة في باب الوضوء، وكذا الإجماع وقوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

(1) هو أنّ الصلاة مشروطة بصدورها من المتطهّر لقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»، وقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِئُوا وُجُوهَكُمْ» (2) الآية، فإنّ هيئة الأمر فيها وإن استعملت في معناها- أى البعث والطلب- لكن يستفاد منها أنّ الصلاة إذا صدرت عن فاعل غير متطهّر فهي فاسدة، وإذا صدرت من المتطهّر فهي صحيحة، وليس معنى ذلك إلا اشتراط الصلاة بصدورها من المتطهّر، وكذا قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

، فإنّ معناه: أنّ الصلاة الصادرة من المتطهّر صحيحة، ومن الغير المتطهّر فاسدة، فيستفاد منه اشتراطها بصدورها من الفاعل المتطهّر، و حينئذٍ إذا كان المكلف متطهراً سابقاً، وشكّ في بقاءه على الطهارة، فصلّى باستصحاب الطهارة، فالصلاة الصادرة منه بالوجدان صادرة عن المتطهّر تعبدًا، فهي واجدة للشرط؛ أى صدورها من المتطهّر، وهو كذلك تعبدًا.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الموانع فإنّ المستفاد من قوله عليه السلام في رواية ابن بكير:

(لا تُصلّ في وِبَرٍ ما لا يُؤكل لحمه)

(3) أنّها إذا صدرت من اللابس لغير المأكول فهي

1- تهذيب الأحكام 1: 144/49، الاستبصار 1: 15/55، وسائل الشيعة 1: 256، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1 و 2 و 6.

2- المائدة (5): 6.

3- الكافي 3: 397/1، تهذيب الأحكام 2: 818/209، وسائل الشيعة 3: 250، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب 2، الحديث 1، وهو منقول بالمعنى ولم نعثر عليه بالنصّ في مصادرنا.

فاسدة، فمع استصحاب كونه لا بساً لغير المأكول، تصير الصلاة الصادرة منه وجداناً متّصفاً بصدورها من اللّابس لغير المأكول تعبدًا، فهي فاسدة.

نعم يشكل الأمر بالنسبة إلى استصحاب عدم المانع وعدم الشرط لإحراز صحّة الصلاة ووقوعها صحيحة في الأوّل وعدم وقوعها صحيحة في الثّاني؛ حيث إنّه ليس هناك كبرى كليّة شرعيّة تدلّ على صحّة الصلاة الصادرة من الفاعل الغير اللّابس لغير المأكول، أو على عدم صحّة الصادرة من الفاعل الغير الواجد للشرط، بل هو حكم عقليّ، والصادر من الشارع عدم صحّة الصلاة الصادرة من اللّابس لغير المأكول، وصحّة الصلاة الصادرة من المتطهّر، وحينئذٍ فلا تثبت صحّة الصلاة وتحقّقها باستصحاب عدم لبسه لغير المأكول، وعدم صحّة الصلاة باستصحاب عدم كونه متطهّرًا.

و توهم: أنّ مرجع مانعيّة شىء للصلاة إلى اشتراط الصلاة بصدورها من الغير اللّابس لما لا يؤكل لحمه؛ لعدم تصوّر المانعيّة فيما نحن فيه؛ لعدم الضدّيّة التكوينيّة بين الصلاة وبين لبس ما لا يؤكل، فلا بدّ أن يكون عدمه قيداً للصلاة.

ففيه: أنّ ذلك حكم عقليّ لا يساعده فهم العرف المحكّم فهمه في المقام؛ لوضوح أنّه لا يفهم العرف من قوله عليه السلام:

(لا تُصلّ في وَبر ما لا يُؤكل لحمه)

إلا مانعيّته للصلاة، لا شرطية عدمه لها، كما أنّ المتبادر عرفاً من قوله عليه السلام:

(اغسل ثوبك من أبوال ما لا يُؤكل لحمه)

(1) هو شرطية الطهارة من الخبث للصلاة، كتبادر شرطية

الطهارة من الحدث من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِيْءُوا» (1) الآية، وحينئذٍ فاستصحاب عدم المانع لا يثبت وقوع الصلاة مع عدم المانع وصحتها؛ لما عرفت أنه أثر عقلي لا شرعي.

قال في «الكفاية»: لا فرق في المستصحب أو المترتب عليه بين وجود الأثر وعدمه؛ ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كشوته (2).

توضيح ذلك و تحقيقه: هو أنه ليس مفادُ

(لا ينقض ...)

إلى آخره، الحكم بالبناء العملي على بقاء المتيقن، بل معناه الأمر بعدم نقض اليقين السابق، و التعبد بأنه على يقين، و يعتبر في استصحاب الموضوعات أن لا يكون التعبد بذلك لغواً، و لا يعتبر ترتب الأثر العملي عليه، فقد يكون الشيء مسبقاً بالوجوب، فباستصحابه يجب الامتثال، و قد يكون مسبقاً بعدم، فباستصحابه يكون المكلف في السعة، و ليس مفاد

(لا ينقض)

جعل المماثل؛ كي يرد عليه: أنّ عدم غير مجعول.

و الحاصل: أنه كما أن للشارع رفع الأحكام بمثل

(رُفِع ... ما استكروهوا عليه)

(3) و نحوه، كذلك له الحكم تعبدًا ببقاء عدم الوجوب، خصوصاً على القول بوجوب الاحتياط في الشبهات، كما ذهب إليه الأخبارية (4).

وفائدة هذه الاستصحاب: أنّ المكلف في سعة من وجوب الامتثال، و هكذا

1- المائدة (5): 6.

2- كفاية الاصول: 475.

3- التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

4- وسائل الشيعة 18: 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 28، الدرر النجفية: 115 سطر 5، الفوائد المدتية:

106 سطر 12.

الكلام في الموضوعات، فكما يصح استصحاب العالمية لزيد، وبه ينقح موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، ويكون ذلك توسعة لموضوعه، كذلك يصح استصحاب عدم عالميته، فيتصيق به موضوع وجوب إكرام العالم، وفائدته أنّ المكلف في سعة من وجوب إكرامه.

وتوهم: أنّه مثبت؛ حيث إنّ المجعول هو وجوب إكرام العالم، وأما عدم وجوب إكرام غير العالم فهو حكم عقلي لا شرعي، فلا يترتب على استصحاب عدم العالمية.

فيه: أنّه ليس المقصود إثبات عدم وجوب الإكرام، بل المقصود أنّه يكفي عدم ثبوته لأجل انتفاء موضوعه، و مرجعه أيضاً إلى تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي، كما في استصحاب العالمية.

أقول: لكن استصحاب عدم المانع ليس من هذا القبيل؛ حيث إنه لا يثبت باستصحاب عدم كون المصليّ لابساً له وقوع الصلاة و صحتها، كما عرفت توضيحه بما لا مزيد عليه.

نعم لو كان هناك أثر شرعي مترتب على نفس عدم وجود المانع فلا إشكال في ترتبه باستصحاب عدمه.

فتلخص: أنّه لا مجال لاستصحاب عدم الشرط و المانع، بخلاف استصحاب وجودهما.

الأمر الثالث: في الأثر المترتب على الأعم من الوجود الواقعي و الظاهري

قال في «الكفاية»: إنّ الأثر الشرعي الذي يترتب على واقع المستصحب يترتب على المستصحب، و كذلك الآثار الشرعية التي تترتب عليه بواسطة الأثر

الشرعى، و أما الآثار العقلية أو الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة الأثر العقلى فلا تترتب عليه.

وما يترتب على الحكم الشرعى الأعم من الواقعى و الظاهرى، فهو أيضاً مترتب على استصحابه وإن كان عقلياً، مثل صحّة العقوبة على المخالفة و وجوب الموافقة و حرمة المخالفة العقلية؛ لأنّ موضوع تلك الأحكام العقلية محرّز بالاستصحاب حينئذٍ قطعاً، فكما تترتب هذه الآثار على حكم الله الواقعى، كذلك تترتب على حكم الله الظاهرى أيضاً(1). انتهى.

أقول: ما ذكره- من عدم كون الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى هذه الأحكام العقلية- صحيح، لكن لا لما ذكره قدس سره، فإنّ الأحكام الظاهرية كالثابتة بالاستصحاب و خبر الواحد و نحوه أحكام طريقتية عقلانية، أو من قبيل وجوب الاحتياط للتحفظ على الواقع و إحرازه؛ ليس لها- بما هي- و موافقة و استحقاق عقوبة، بل وجوب موافقتها و حرمة مخالفتها عقلاً إنّما هو لأجل كشفها عن الواقع و عدم العذر فى مخالفة الواقع بترك العمل بها مع إصابتها للواقع؛ بحيث لو لا أصلية له، لا وجوب للموافقة و لا حرمة للمخالفة، و لا استحقاق للعقوبة، فالواجب فى الحقيقة هو موافقة الحكم الواقعى الذى يحرم مخالفته بلا عذر، و يستحق العقوبة عليها، نظير وجوب الاحتياط شرعاً أو عقلاً فى موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى، فإنّ وجوب الموافقة فى جميع تلك الموارد، إنّما هو لقيام الحجّة و البيان و انقطاع العذر و عدم جريان البراءة الشرعية و العقلية، فعدم كون الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى المذكورات إنّما هو لما ذكرناه، لا لما ذكره: من أنّ تلك الآثار للأعم من الحكم الظاهرى و الواقعى، فتدبر.

التنبه الثامن في أصالة تأخر الحادث

إشارة

كما لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما لو شكّ في بقاء شيء - كحياة زيد- في جميع أجزاء الزمان، كذلك لا إشكال في جريانه فيما لو شكّ في بعض أجزاء الزمان مع العلم بعدمه في جزء آخر منه، كما لو شكّ في بقاء زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة فإنه لا إشكال في جريان استصحاب عدم موته يوم الخميس لو ترتّب الأثر الشرعي على عدم موته يومه، وكذلك استصحاب حياته، نعم لا يثبت به حدوث موته يوم الجمعة، أو عنوان تأخر موته عن الخميس، فلا يترتب آثارهما.

هذا ممّا لا إشكال فيه.

وأما لو لوحظ ذلك بالنسبة إلى حادث آخر، كما لو علم بموت زيد وعمرو، أو حدوث الكريّة للماء القليل و ملاقاته للثوب النجس، و شكّ في المتقدّم والمتأخر منهما أو في تقارنهما، فلا إشكال أيضاً في جريان عدم التقدّم والتأخر والمقارنة بنحو الكون التام، مع ترتّب الأثر الشرعي على تلك العناوين، فإنّ كلّ واحد من عناوين تقدّم الكريّة وتأخرها عن الملاقاة، أو تقدّم الملاقاة أو تأخرها عن الكريّة و المقارنة، لم يكن متحقّقاً سابقاً بنحو الكون التام، فالآن كما كان، فيترتب عليها آثارها، ويتعارضان

على فرض ترتب أثر شرعيّ عليها.

وكذلك لا إشكال في جريان عدم هذه العناوين بنحو السلب الناقص البسيط مع ترتب أثر شرعيّ عليه، فيقال: لم يكن كرتية هذا الماء متقدّمة على الملاقاة، ويشكّ في ذلك، فيستصحب، نظير استصحاب عدم عدالة زيد كذلك، فيقال: زيد لم يكن عادلاً سابقاً، فالآن كما كان، وأمثال ذلك ممّا كان هناك شىء يسلب عنه صفة في السابق، ويشكّ فيه بعد ذلك، مثل ما لو علم أنّ زيدا لم يكن متقدّماً على عمرو في دخول البيت، وشكّ فيه بعد ذلك، فيستصحب عدم تقدّمه عليه لو ترتب أثر شرعيّ على هذا العدم، وكذلك استصحاب عدم تأخّره ومقارنته.

نعم مع عدم أثر شرعيّ مترتب على هذا العدم؛ أى الموضوع الذى سلبت عنه صفة، بل يترتب على موضوع حادث آخر متّصف بأمر وجودي أو عدميّ، كعنوان تقدّم دخول عمرو في البيت على زيد أو تأخّر دخوله، فلا حالة سابقة لهذا العنوان؛ لأنّه لم يتحقّق الدخول في البيت متّصفاً بالتقدّم أو التأخّر، وشكّ فيه بعد ذلك؛ حتّى يستصحب، ولا يثبت هذا العنوان الموضوع للأثر الشرعيّ باستصحاب عدم تقدّم زيد على عمرو في الدخول وإن كان له حالة سابقة.

هذا لو ترتب الأثر على وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم والتأخّر.

وأمّا لو ترتب على عدم أحدهما في زمان الآخِر، كنفوذ عقد الأرب الواقع في زمان عدم وجود عقد الجدد أو بالعكس، فهل يجرى استصحاب عدم حدوثه إلى زمان حدوث عقد الآخِر وبالعكس، فيتساقطان بالمعارضة، أو لا يجرى أصلاً؟

قولان:

اختر أولهما الشيخ الأعظم قدس سره، فذهب إلى جريانهما (1)، و ثانيهما المحقّق

الخراساني قدس سره، و استدلل على ذلك بعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين المعبر في الاستصحاب (1).

ضابط اتصال زمان الشك باليقين

أقول: المراد باتصال زمان الشك باليقين المستفاد من الأدلة هو عدم تخلل يقين آخر بالخلاف بين اليقين السابق و الشك اللاحق، فإنه حينئذ لا يجرى استصحاب اليقين السابق، كما لو علم بعدالة زيد عند الطلوع، و علم بفسقه عند الزوال و شك في عدالته و فسقه عند الغروب، فإنه لا ريب في عدم انطباق قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشك)

على استصحاب عدالته؛ لانتقاض العلم بها بالعلم بفسقه عند الزوال، و الشك إنما هو في حدوث عدالته عند الغروب، بل يشمله قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة:

(بل ينقضه بيقين آخر)

و إن قلنا بأنه ليس حكماً آخر، بل بيان لحكم الصدر، بل هو مورد استصحاب الفسق، و يشمله قوله:

(لا ينقض)

، فإن الشك بالنسبة إليه شك في البقاء، و أمّا بالنسبة إلى العدالة فهو شك في الحدوث.

ثم إنه هل يمكن تصوير الشك في اتصال زمان الشك باليقين و عدمه أو لا؟ فإن تصوير الشبهة المصدقية لقوله عليه السلام:

(لا ينقض)

إلى آخره فرع تصوير ذلك:

فقد يقال: إنه يمكن تصويره، كما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره و مثل له بأمثلة، منها: ما ادعى ظهورها أو وضوحها، و هو ما إذا كان إناء من الماء في الجانب الشرقي من البيت، و آخر في الغربي منه، و علم بنجاستهما تفصيلاً، لكن أصاب المطر ما في الجانب الشرقي بمراى منه و منظره، فطهره، ثم اشتبه بالآخر، فإنه يعلم بأن كل واحد منهما كان نجساً سابقاً، و شك في طهارته، لكن لا يتصل الشك فيهما باليقين؛ لتخلل

اليقين بالخلاف في أحدهما، ومع الاشتباه يشكّ في الاتّصال في كلّ واحد منهما(1). انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ المعتبر عدم تخلّل العلم بالخلاف حال الاستصحاب، لا مطلق عدم تخلّله حتى مع زواله حين الاستصحاب؛ لعدم الدليل على ذلك، فلو كان على يقين من عدالة زيد لدى الطلوع، و علم بفسقه لدى الزوال، و زال هذا العلم عند الغروب، فلا علم بانتقاض العلم بالعدالة.

و حينئذٍ وفيما ذكره من المثال لا علم تفصيلي بالخلاف حال الاستصحاب، مع اشتباه أحد الإناءين بالآخر؛ حيث يصدق على كلّ واحد منهما أنّه كان على يقين من نجاسته، و شكّ في بقائها؛ لاحتمال إصابة المطر للآخر، فالشكّ في كلّ واحد منهما متّصل باليقين.

وقد يقال: بإمكانه بتقريب آخر لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، كما لو علم بالجنابة عند الطلوع، و علم بأنّه اغتسل بعدها، و أنّه ارتفعت تلك الجنابة، لكن يحتمل حدوث جنابة اخرى، فلو رأى في ثوبه أثر الجنابة، و شكّ في أنّه من الاولى المعلوم وجودها و ارتفاعها، أو أنّه من الثانية المحتمل وجودها و بقاؤها.

فهنا شبهة و إشكال: و هو أنّه يمكن جريان الاستصحاب فيه، فيقال: الجنابة التي هذا الأثر منها كانت معلومة الوجود، و يشكّ في بقائها و ارتفاعها، فالآن كما كانت، و يترتّب عليه وجوب الغسل، مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الجنابة المعلومه قد ارتفعت قطعاً بالاغتسال بعدها، و المحتملة لا توجب الغسل؛ لعدم إحرازها.

فاجيب عن الإشكال: بعدم جريان الاستصحاب المذكور؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين؛ لتردّد الجنابة المتيقّنة- التي هذا الأثر منها- بين مقطوعة الزوال

وبين محتملة الحدوث والبقاء، وحيث إنها مردّدة بينهما يحتمل تخلّل اليقين بالخلاف في البين، فتصير شبهة مصداقية لقوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، وليس مرجعه إلى الشكّ في الأمر الوجداني - أي نفس الشكّ و اليقين - كى يقال بعدم إمكانه، بل الشكّ إنّما هو فى إضافة اليقين إلى هذا الفرد من الجنابة المعلوم حدوثها وزوالها، أو إلى الفرد الآخر المحتمل الحدوث والبقاء، فالإجمال إنّما هو فى إضافة اليقين إلى هذا أو إلى ذاك، لا فى نفسه (1).

أقول: عدم جريان الاستصحاب المذكور ليس لما ذكر، بل لعدم ترتّب أثر شرعى على المستصحب المذكور؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعى - كوجوب الاغتسال ونحوه - هى الجنابة، لا الجنابة التى هذا الأثر لها؛ بأن تكون الجنابة جزء الموضوع للأثر، و الجزء الآخر اتّصافها بأنّ هذا الأثر لها، ولا مجال لاستصحاب الجنابة بدون هذه الإضافة؛ لأنّ المفروض أنّه اغتسل بعدها، و الشكّ إنّما هو فى حدوث جنابة اخرى، و مجرد احتمالها لا يوجب الغسل.

وأما الجنابة التى هذا الأثر لها بنحو التركيب، فهى و إن كانت متيقّنة الحدوث ومشكوكة البقاء، لكن ليس لها كذلك أثر شرعى يترتب عليها باستصحابها.

مضافاً إلى أنّه إن اريد استصحاب شخص الجنابة، فشخصها مردّد بين مقطوع الزوال و محتمل الحدوث، فالشخص الأول منها مقطوع الزوال، فلا يتمّ فيه أركان الاستصحاب، و الشخص الثانى منها محتمل الحدوث، و لا يقين سابق به، فعدم جريان الاستصحاب فى الفرض لعدم تمامية أركان الاستصحاب، لا لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين.

و إن اريد استصحاب الكلّى فلا مجال لجريانه أيضاً؛ لأنّه لا بدّ أن يكون من

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وليس منه؛ لأنّه لا بدّ فيه من احتمال وجود فرد من الكلّي مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل منه أو مقارناً لزمانه، والمحمّل فيما نحن فيه حدوث جنابة بعد زمان ارتفاع الاولى بالاغتسال لا مقارناً لارتفاعها، فلو اغتسل من الاولى عند الطلوع، واحتمل حدوث جنابة اخرى عند الزوال- كما هو المفروض فيما نحن فيه- فهو ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ لما عرفت، فعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين معلوم فيه، لا أنّه مشكوك.

إشكال المحقّق الخراساني في مجهولي التاريخ و جوابه

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ في واحد من طرفيه، لا أنّه يجرى في كلّ واحد من الطرفين، ويتساقطان بالمعارضة؛ حيث قال ما حاصله: إنّ الأثر لو كان مترتباً على عدم هذا إلى زمان ذاك و بالعكس، فلا يجرى الاستصحابان؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين فيهما؛ وذلك لأنّ المفروض هنا ثلاثة أزمنة:

أحدها: زمان العلم بعدم حدوث واحد منهما.

ثانيها: زمان العلم بحدوث أحدهما الغير المعيّن.

ثالثها: زمان العلم بحدوث الآخر أيضاً- كالصبح و الزوال و المغرب- فالموضوع للأثر: إمّا هو عدم حدوث أحدهما في عمود الزمان و أجزاءه، فاستصحاب عدمه جارٍ في الزمان الثاني للشكّ في الوجود فيه.

و أمّا لو كان موضوع الأثر هو عدم حدوث هذا في زمان حدوث الآخر، فهذا الشكّ لا يتحقّق في الزمان الثاني؛ حيث إنّ ما لم يوجد الآخر لا يمكن تحقّق إضافة عدم هذا إلى زمان وجود الآخر.

و أمّا الزمان الثالث فهذا الشكّ متحقّق فيه، لكنّه يعلم إجمالاً فيه بعدم اتّصال

أحد الشكّين بزمان اليقين- أى الزمان الأوّل- للعلم بوجود أحدهما المتخلّل بين هذا الزمان وبينه، ويحتمل أن يكون المتخلّل الموجود فى الزمان الثانى كلّ واحد منهما(1). انتهى.

أقول: فيما ذكره قدس سره احتمالات:

الأوّل: أنّ مراده أنّ المانع من جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالى بحدوث أحدهما فى الزمان الثانى، والآخر فى الزمان الثالث؛ أى العلم الإجمالى الطولى فى عمود الزمان بتقدّم وجود هذا أو ذاك، كما هو الظاهر من عبارته قدس سره.

وفيه: أنّ اتّصالَ زمان الشكّ بزمان اليقين- المعتبر فى الاستصحاب- عبارة عن عدم تخلّل العلم التفصيلى بالخلاف بينهما، وأمّا العلم الإجمالى بتقدّم هذا أو ذاك فهو محقّق للشكّ، و مرجعه إلى احتمال عدم اتّصاله؛ لاحتمال تقدّم هذا أو ذاك، لا اليقين بذلك، ولا فرق بين ذلك وبين سائر موارد العلم الإجمالى وأطرافه، إلّا أنّ العلم الإجمالى هنا طولى.

وبالجملة: إن أراد قدس سره أنّ المانع عن جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالى بالخلاف فهو خارج عمّا نحن فيه.

وإن أراد أنّ عدم جريانه لعدم إحراز الاتّصال، واحتمال تخلّل اليقين بالخلاف، فهو ممنوع.

الثانى من الاحتمالات على بُعد هو: أنّ مراده قدس سره أنّ الزمان الثانى وإن كان زمان الشكّ فى وجوده بالنسبة إلى عمود الزمان و أجزائه، لكنّه ليس ظرفاً للشكّ فى عدمه فى زمان وجود الآخر؛ أى العدم المضاف إلى زمان وجود الآخر؛ حيث إنّّه لم يُعلم وجوده، و ما لم يعلم وجوده يمتنع الشكّ المذكور؛ أى المضاف إلى زمان وجود

الآخر ولا ظرفاً لليقين بوجوده ولا عدمه؛ لأن المفروض تردّد الموجود فيه بين هذا وذاك، نعم الزمان الثالث ظرف للشكّ في تقدّم هذا أو ذاك، فهو شاكّ فيه في عدم وجود هذا في زمان وجود الآخر وبالعكس، لكن حيث إنّ الزمان الثاني الذى ليس ظرفاً للشكّ في عدمه المضاف إلى زمان وجود الآخر، ولا ظرفاً للعلم بوجوده أو عدمه، فهو فاصل بين الزمان الأوّل الذى هو ظرف لليقين بعدم كلّ واحد منهما، وبين الزمان الثالث الذى هو ظرف للشكّ المذكور، فلا مجال لجريان الاستصحاب المذكور فى الزمان الثالث.

ففيه أولاً: أنّ هذا الشكّ الإضافى متحقّق فى الزمان الثالث وإن لم يكن حاصلًا فى الزمان الثانى، وهو متّصل بزمان اليقين، فإنّه لو رجع بنحو القهقرى إلى هذا الزمان، كان الشكّ متحقّقاً فى أجزاء تلك الأزمنة المتخلّلة؛ لأنّه شاكّ فى ظرف الزمان الثالث فى أنّ الموجود فى الزمان الثانى هذا أو ذاك، والمعتبر فى الاستصحاب ملاحظة اليقين والشكّ واتّصالهما فى حاله، لا فى الحال الذى قبله وحينئذٍ، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الزمان الثالث.

وإن أراد اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين حين الاستصحاب، فهو متحقّق.

وثانياً: سلّمنا أنّه لا يقين ولا شكّ فى الزمان الثانى، لكن لا دليل على اعتبار عدم تخلّل ذلك بين زمان الشكّ واليقين، فإنّ الاستفادة من أدلّة الاستصحاب اعتبار عدم تخلّل اليقين بالخلاف فى البين فقط، فكما يحكم بالبقاء إلى زمان الشكّ يحكم بالبقاء إلى زمان لا يقين ولا شكّ فيه.

وثالثاً: سلّمنا ذلك، لكنّه إنّما يصحّ فيما لو التفت فى الزمان الأوّل إلى العلم بعدم وجود أحدهما، وفى الزمان الثانى إلى العلم بوجود أحدهما، وفى الزمان الثالث إلى العلم بوجود الآخر، وأمّا لو غفل عن ذلك فى الزمان الأوّل والثانى، والتفت فى الزمان

الثالث إلى ذلك، فعلم بعدم وجود واحد منهما في الزمان الأول، ووجود أحدهما الغير المعين في الزمان الثاني، ووجود الآخر كذلك في الثالث الذي هو فيه، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب لا يتم ولا يجري في هذه الصورة، فمقتضى ما ذكره هو التفصيل بين هذين الفرضين.

الاحتمال الثالث في عبارته قدس سره: ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في درسه، وهو أن عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل لأنه شبهة مصداقية لقوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، وذلك لأنّ الحادثين اللذين علم بعدم تحققهما في الزمان الأول وبتحقق أحدهما في الزمان الثاني، وبتحقق الآخر في الزمان الثالث، وشك في المتقدم منهما والمتأخر حدوثاً يعلم بتحققهما الأعم من الحدوث والبقاء في الزمان الثالث، لكن يشك في أن ظرف حدوث هذا هو الزمان الثاني أو الثالث، وكذلك الآخر، وحيث إنّ الزمان الواقعي لكل واحد منهما مردّد بين الزمان الثاني والثالث، فاستصحاب عدم الآخر إلى الزمان الواقعي لوجود ذلك، مردّد بين كونه من نقض اليقين باليقين إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثاني، وبين كونه من نقض اليقين بالشك إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثالث، ومع الشك في ذلك لا يصحّ التمسك له بقوله عليه السلام:

(لا ينقض)

، بل لا بدّ فيه من إحراز كونه من نقض اليقين بالشك.

وأمّا استصحاب ذلك في الزمان الثالث وترتيب الآثار عليه فيه، فلا معنى له؛ لأنّه ظرف العلم بتحققهما.

أقول: حلّ الإشكال: هو أنّه إن اريد استصحاب عدم أحدهما في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّه نقض اليقين باليقين للعلم بوجودهما فيه.

وأمّا إذا لوحظ استصحابه لا في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، بل

بالنسبة إلى زمان وجود الآخر، فإنه نقض لليقين بالشك لا باليقين، فلو فرض قيام البيّنة على عدم حدوث هذا إلى الزمان الثالث فلا بدّ من تكذيبها؛ لمكان العلم بتحققهما فيه.

وأما لو قامت البيّنة على عدم حدوث عقد الأب إلى زمان حدوث عقد الجدّ، فليس لنا تكذيبها؛ لعدم العلم بخلافها، ويلزمه تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب؛ لحجّية المثبتات من الأمارات، وحيث إنّه محتمل نأخذ به.

فلو قلنا بحجّية مثبتات الاصول أيضاً، فاستصحاب عدم وقوع عقد الأب إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الجدّ يثبت تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب، و يترتب عليه آثاره.

نعم هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب عدم حدوث عقد الجدّ إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الأب، فيتساقطان بالمعارضة، وحيث إنّ الحقّ عدم حجّية مثبتات الاصول، فالاستصحاب المذكور لا يثبت تقدّم هذا على ذاك، ولا يترتب عليه آثار نفس التقدّم والتأخّر، لكن يترتب عليه آثار نفس العدم في زمان الآخر.

ثمّ إنّ العناوين: إمّا واقعية مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم»، فلا يصحّ التمسك بالعامّ في الفرد المرّدّ بين كونه عالماً وغير عالم؛ لأنّه تمسك به في الشبهة المصدّقية، وقد لا يكون كذلك، كالشكّ واليقين المأخوذين في

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

، فالشبهة المصدّقية فيه هو المرّدّ بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين باليقين، لا المرّدّ بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين بالواقع، ففي أطراف العلم الإجمالي - كما في المقام - لا يحتمل نقض اليقين باليقين في الزمان الثاني، وإن احتمل كونه من نقض اليقين بالواقع، لكن هذا الاحتمال - كما عرفت - لا يوجب كونه شبهة مصدّقية لقوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره.

فتلخص: أنه إن اريد استصحاب عدمه إلى الزمان الثالث فهو من نقض اليقين باليقين، وإن اريد استصحابه إلى زمان الوجود الواقعي للآخر فهو من قبيل نقض اليقين بالشك. هذا كله في مجهولى التأريخ.

حول ما كان أحدهما معلوم التأريخ

إشارة

و أمّا لو علم تأريخ حدوث أحدهما المعين و جهل تاريخ الآخر، كما لو علم بوقوع عقد الجدّ أوّل الزوال، و علم إجمالاً بوقوع عقد الأب إمّا قبل أوّل الزوال أو بعده، فذكر في «الكفاية» التفصيلات المتقدمة: من استصحاب عدم أحدهما بالنسبة إلى أجزاء الزمان، و ذهب إلى جريان استصحاب عدم مجهول التأريخ إلى زمان حدوث معلوم التأريخ، مع منعه عن ذلك في مجهولى التأريخ؛ لإحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين هنا، بخلافه هناك (1).

وفيه: أنه إن أراد من عدم إحراز اتصال زمانيهما في مجهولى التأريخ؛ لأجل العلم الإجمالى بوجود أحدهما فى الزمان الثانى، فهذا العلم الإجمالى متحقق فى ما نحن فيه أيضاً؛ للعلم بتحقق عقد الأب إمّا قبل الزوال أو بعده.

وإن أراد الاحتمال الثانى الذى احتملناه من عبارته.

ففيه: أنه جارٍ فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنه ما لم يتحقق الزمان الثالث لا يتحقق الشكّ الإضافى المذكور بناءً على مسلكه.

نعم إن أراد الاحتمال الثالث الذى ذكره شيخنا الحائرى قدس سره فهو مختصّ بمجهولى التأريخ، و لا يتأتى فيما نحن فيه؛ لأنّ الزمان الواقعي لأحدهما المعين معيّن، و يحتمل تحقق الآخر بعده، فيستصحب عدمه إلى زمان حدوثه المعين تأريخه.

و محصّل الكلام: هو أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ؛ أى استصحاب عدم أحدهما إلى زمان حدوث الآخر، و يترتّب عليه الآثار المترتبة على نفس هذا العدم، فلو ترتّب على عدم كلّ واحد منهما فى زمان حدوث الآخر أثر شرعىّ تعارض الاستصحابان و تساقطا، و كذا فيما لو علم بتأريخ حدوث أحدهما المعين، فإنّه يستصحب عدم الآخر إلى زمان حدوث معلوم التأريخ مع ترتّب الأثر على نفس هذا العدم.

ثمّ هنا فرعان:

الفرع الأول: فى تعاقب النجاسة و الطهارة

لو علم بطهارة و حدث، و شكّ فى المتقدّم منهما و المتأخّر: فالمنقول عن المشهور فى خصوص هذا الفرع: أنّه يجب عليه الطهارة؛ لقاعدة الاشتغال و تعارض الاستصحابين(1).

و نقل عن المحقّق أنّه يأخذ بضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت هى الطهارة فهو محدث يجب عليه الطهارة، وإن كانت هى الحدث فهو متطهّر(2).

و حكى تبعه المتأخرون عنه(3).

و محقّقوا متأخري المتأخرين، كالشيخ الأعظم(4) و الفقيه الهمداني(5) و الميرزا

1- انظر المقنعة: 50، المبسوط 1: 24، السرائر 1: 104، مفتاح الكرامة 1: 289، جواهر الكلام 2: 350-351.

2- التنقيح الرائع 1: 89، المعتبر: 45 سطر 19.

3- انظر جامع المقاصد 1: 236.

4- الطهارة، الشيخ الأنصارى: 158 سطر 9.

5- مصباح الفقيه، الطهارة: 202 سطر 16.

النائبي(1) قدّست أسرارهم وافقوا المشهور.

والحقّ: هو التفصيل بين مجهولى التاريخ وبين المعلوم تأريخ أحدهما؛ وذلك لأنّ الحالة السابقة للحدثين: إمّا معلومة أو لا، وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون الأثر المترتب على الحالة السابقة مثل الأثر المترتب على أحدهما، كما لو كان الثوب سابقاً متنجساً بالبول، ثمّ علم بعروض طهارة و نجاسة بالبول عليه بعد ذلك، أو زائد عليه، كما لو علم فى المثال بعروض طهارة و نجاسة بالدم عليه؛ بناءً على وجوب الغسل مرّتين فى الدم، و من البول مرّة واحدة.

وعلى أىّ تقدير: إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ، أو يعلم تأريخ أحدهما، فعلى الأوّل- مع عدم العلم بالحالة السابقة- فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى كلّ منهما و تساقطهما بالمعارضة.

وعلى الثانى فالمحكى عن بعض: أنّ استصحاب عدم حدوث مجهول التاريخ إلى زمان المعلوم التاريخ يثبت تأخّره عنه(2)، لكن قد عرفت عدم حجّية المثبت من الاصول.

و مع ترتّب الأثر فى مجهولى التاريخ على أحدهما فقط، فلا إشكال فى جريان استصحابه بلا معارض.

وإنّما الكلام فيما لو علمت الحالة السابقة عليهما، كما لو فرض كونه محدثاً بالحدث الأصغر، ثمّ علم بعروض طهارة و حدث أصغر آخر، وشكّ فى المتقدّم و المتأخّر منهما مع الجهل بتأريخهما، فذهب المحقّق قدس سره إلى أنّ الحدث السابق مرتفع قطعاً بالطهارة المعلوم وقوعها بعده، و لم يعلم انتقاض تلك الطهارة؛ لجواز تعاقب الحدثين،

1- فوائد الاصول 4: 524-525.

2- جواهر الكلام 2: 353، الدرّة النجفيّة: 23.

فتستصحب، وكذلك العكس (1).

و اورد عليه: بأنه يعلم إجمالاً بحدوث حدث آخر أيضاً لم يعلم ارتفاعه، و المعلوم ارتفاعه هو الحدث الأول، فكما أنه يعلم بارتفاع الحدث الأول، كذلك يعلم بحدوث حدث آخر لا يعلم ارتفاعه، فيستصحب أيضاً (2).

أقول: توضيح الكلام في المقام على وجه يندفع به هذا الإشكال يحتاج إلى تقديم مقدّمة: هي أنّ الأسباب الشرعيّة- كسبب النوم لانتقاض الوضوء و أمثالها كأسباب الطهارة كلّها- أسباب اقتضائية و فعليّتها متوقّفة على عدم مسبوقيّتها بالمثل، فالسبب الفعليّ للنوم بالنسبة للحدث إنّما هي فيما لو عرض للمتطهّر، فأما المسبوق بحدث آخر مثله فليس مسبباً فعليّاً للحدث و انتقاض الطهارة، فإنّه لا معنى للحدث بعد الحدث، و كذا الانتقاض بعد الانتقاض، و كذلك سائر الأسباب الشرعيّة، كالنجاسة و الطهارة، و حينئذٍ ففيمّا نحن فيه و إن علم المكلف بحدوث البول- مثلاً- بعد الحدث الأول أيضاً، لكنّه إنّما يؤثّر لو وقع بعد الطهارة المعلوم حصولها إجمالاً، و أمّا النوم أو البول الصادر منه قبلها فلا أثر له؛ لما عرفت، لكنّه حيث يعلم بحصول طهارة منه فلا إشكال في صحّة استصحابها، بخلاف الحدث؛ لعدم العلم بالمؤثّر منه بالحدث الثاني، فمرجه إلى ضمّ احتمال الحدث بعد الطهارة إلى العلم التفصيلي بالطهارة.

و قال الفقيه الهمداني ما حاصله: إنّه- بعد حدوث البول الثاني مثلاً- عالم بصدور الحدث منه: إمّا من السبب السابق إن تأخّرت الطهارة عن الحدث واقعاً، أو من السبب الثاني لو تقدّمت عليه، فهو شاكّ في ارتفاعه، فيستصحب أيضاً (3).

وفيه: أنّه وقع الخلط في كلامه قدس سره؛ لأنّ ما ذكره قدس سره عبارة اخرى عن العلم

1- المعتبر: 45 سطر 19.

2- انظر مدارك الأحكام 1: 255.

3- مصباح الفقيه، الطهارة: 204 سطر 24.

الإجمالى بحدوث النوم إتما قبل الوضوء، وإتما بعده، وقد عرفت أنه غير مؤثر لو صدر قبل الوضوء، فهو نظير العلم الإجمالى إتما بوقوع العطسة قبل الوضوء أو بعده، فكما أن ضم العطسة إلى العلم بالوضوء من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان لا يؤثر شيئاً، كذلك العلم بالنوم الثانى، فالمعلوم بالإجمال هو حدوث النوم لا الحدث، والمقصود استصحاب الحدث المسبب عن النوم، لا استصحاب السبب، فهذا الشخص يعلم بالحدث تفصيلاً قبل الوضوء، وشاك في حدوث حدث آخر بعد الوضوء بعد ارتفاع الحدث الأول قطعاً، فهو نظير ما تقدم في شبهة استصحاب الجنابة فيمن رأى في ثوبه أثر الجنابة على التفصيل المتقدم.

وبعبارة اخرى: وقع الخلط في كلامه قدس سره بين العلم الإجمالى وبين العلم التفصيلى المنضم إلى الشك البدوى، واشتبه الأمر بينهما، فإن العلم الإجمالى إتما هو فيما لو كان هناك إجمال في النفس و ترديد بين الأطراف، كالنجاسة المعلومة بين هذا الإناء أو ذاك؛ بحيث لو لم يكن النجس أحدهما فالآخر هو النجس، وأما لو علم بأن هذا الإناء نجس تفصيلاً، وعلم بوقوع قطرة من البول إتما فيه أو في طاهر، فإنه يعلم بوقوع قطرة منه في أحدهما، لكنه لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن الطاهر؛ لأن المفروض أنه يعلم بنجاسة أحدهما المعين تفصيلاً لا إجمال فيه، ويشك بدوياً في نجاسة الآخر لاحتمال وقوع القطرة فيه، وكذلك لو علم بالجنابة تفصيلاً، ثم علم بحصول جنابة اخرى واغتسال من جنابة، ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، فإنه وإن يعلم بحدوث جنابة اخرى إجمالاً، لكن لا إجمال بالنسبة إلى الجنابة الاولى، ويشك في حصول جنابة مؤثرة في وجوب الاغتسال أولاً؛ لجواز تعاقب الجنابتين، فكذا فيما نحن فيه، فإن المعلوم بالإجمال إتما هو حدوث السبب، كالنوم إتما قبل الوضوء أو بعده، وأما الحدث الذى هو مسبب عن النوم فهو معلوم بالتفصيل قبل الوضوء، ويحتمل حدوث حدث آخر بعد الوضوء.

مضافاً إلى أنه إن أريد استصحاب شخص الحدث فيما لو كانت الحالة السابقة، الحدث، فالمفروض تردده بين مقطوع الارتفاع و محتمل الحدوث و البقاء، و لا مجال لاستصحاب واحد منهما لاختلال أركانه.

و إن أريد استصحاب كليّه فهو إنّما يصحّ إذا احتمل وجود جنابة اخرى مقارنة لارتفاع الشخص الأوّل منها؛ ليكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكليّ، و محل الكلام ليس كذلك، و حينئذٍ فلا يحتمل بقاء الكليّ؛ للعلم بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

و من هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني، فإنّه قال ما حاصله:

إنّه فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الترديد في مصداق طبيعة الحدث، و بين الترديد في أجزاء الزمان، و ما نحن فيه من قبيل الثاني (1).

وفيه: أنّ الترديد فيما نحن فيه ليس في عمود الزمان؛ لأنّ الترديد فيه في تقدّم طبيعة الحدث على الطهارة و عدمه، و المفروض فيه أنّه يعلم بالحدث قبل الوضوء، و يشكّ في صدور الحدث - مثلاً - بعد الوضوء، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّ الشخص الأوّل منه قد ارتفع قطعاً، و المصداق الثاني منه مشكوك الحدوث. هذا كلّ في مجهولي التاريخ.

و أمّا لو علم تاريخ أحدهما و جهل الآخر، فالحقّ فيه التفصيل بين ما لو كان المعلوم تاريخه مثل الحالة السابقة عليهما أو نقيضه، و لكن كان أثره أنقص من الأثر المترتب على الحالة السابقة، و بين ما لو كان ضدّه أو مثله، و لكن له أثر زائد على أثر الحالة السابقة، ففي الأوّل يجرى استصحاب كلّ واحد منهما، و يتعارضان، كما هو المشهور، بخلاف الثاني فيجرى استصحاب المعلوم التاريخ فيه بلا معارض.

أما جريانهما في الأول فلائته لو فرض كونه محدثاً عند الطلوع، و علم بحدوث سبب آخر لهذا الحدث عند الزوال، و علم بصدور طهارة منه إما قبل الزوال أو بعده، فهو بعد الزوال شاك في أنه محدث أو متطهر؛ من جهة تردّد الطهارة بين وقوعها قبل الزوال أو بعده، فهو عالم بكونه محدثاً عند الزوال: إما بسبب النوم الأول- مثلاً- عند الطلوع على فرض وقوع الطهارة بعد الزوال، أو بسبب النوم الثاني لدى الزوال على فرض وقوع الطهارة قبل الزوال، و شاك في بقاءه على الحدث، فيستصحب كلّى الحدث بهذا السبب أو بذاك، و كذلك هو عالم بصدور طهارة منه رافعة و إن لم يعلم أنها قبل الزوال أو بعده، و شاك في بقائها، فتستصحب، و يتعارضان و يتساقطان، فيجب عليه الطهارة للمشروط بها.

و توهم: عدم جريان استصحاب الطهارة فيه؛ لعدم إحراز اتّصال زمانى الشكّ و اليقين؛ لاحتمال وقوعها قبل الزوال(1).

مدفوع: بأنّه لا- يعتبر في الاستصحاب إلاّ احتمال البقاء مع اليقين السابق، و هو متحقّق هنا مع الشكّ في الاتّصال، فلا يلزم فيه إحراز الاتّصال، بل يكفي عدم تخلّل اليقين بالخلاف.

و كذلك فيما لو كان أثر الثاني أنقص و أقلّ من الحالة السابقة، كما لو علم بتنجّس ثوبه بالبول عند الطلوع، و علم بإصابة الدم له عند الزوال؛ بناء على وجوب غسل الممتنجّس بالبول مرّتين و بالدم مرّة، و علم بتطهير الثوب إمّا قبل الزوال أو بعده، فإنّ الاستصحابين يجريان و يتساقطان: أمّا استصحاب الطهارة فلعلمه بها سابقاً و شكّه في بقائها، و أمّا استصحاب النجاسة فكذلك لعلمه بها سابقاً و شكّه في بقائها.

و أمّا لو كان معلوم التاريخ ضدّ الحالة السابقة فيجرى استصحابه بلا معارض؛

لأنه لو كان محدثاً عند الطلوع، و علم بطهارته عند الزوال، و علم بصدور حدث منه إماماً قبل الزوال أو بعده، فإن استصحاب الطهارة المتيقنة لدى الزوال جارٍ بلا معارض؛ للعلم بها لدى الزوال والشك في بقائها، و لا مجال فيه لاستصحاب الحدث؛ لا بالنسبة إلى شخصه و لا إلى كليته: أما شخصه فلأن الشخص الأول منه عند الطلوع مقطوع الارتفاع عند الزوال بحصول الطهارة المتيقنة، و الشخص الآخر منه محتمل الحدوث بعد الزوال، فلا يتم فيه ركنا الاستصحاب.

و أما بالنسبة إلى كليته فلا بد أن يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، و ليس منه؛ لأنه لا بد في استصحاب الكلي المذكور من احتمال وجود فرد آخر من الحدث مقارناً لارتفاع الشخص الأول منه، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و كذلك لو كان معلوم التاريخ مثل الحالة السابقة، لكن أثره أزيد من أثر الحالة السابقة، كما لو تنجس ثوبه بالدم عند الطلوع و علم بتنجسه عند الزوال بالبول؛ بناءً على ما تقدم: من وجوب غسل المتنجس بالبول مرتين و بالدم مرة، و علم بتطهيره الثوب إماماً قبل الزوال أو بعده، و شك في البقاء، فإن استصحاب النجاسة فيه جارٍ بلا معارض؛ للعلم بها عند الزوال و الشك في بقائها بعده، و أما الطهارة: فالمحتمل وجودها قبل الزوال مرتفع قطعاً، و أما التي بعد الزوال فهي غير متيقنة، فلم تتحقق فيها أركان الاستصحاب حتى يعارض استصحاب النجاسة، و أما استصحاب كليتهما فقد عرفت الحال فيه.

و السر في جميع ما ذكرناه في مجهولي التاريخ و المعلوم تأريخ أحدهما أمران:

أحدهما: أن المعتبر في الاستصحاب هو عدم تخلل العلم التفصيلي بالخلاف بين زمني الشك و اليقين، و لا يضّر في جريانه تخلل العلم الإجمالي بالخلاف بينهما، فإنه محقق للشك و الترديد بينه و بين الطرف الآخر، و لذا لا إشكال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، لكن يسقط بالمعارضة.

ثانيهما- وهو الأهم-: أنه لا بدّ في جميع فروض الحادثين وصورهما من مجهولى التاريخ والمعلوم تأريخ أحدهما- سواء علمت الحالة السابقة عليهما أم لا- من ملاحظة أنه هل يتحقّق في البين مصداقان للمستصحب: أحدهما معلوم الحدوث والارتفاع، والآخر محتمل الوجود، أو مصداق واحد والترديد إنّما هو في محلّه، فلا مجال للاستصحاب في الأوّل لا كليّاً ولا شخصياً، بخلاف الثاني، فبيما إذا علم بالحدث عند الطلوع، ثمّ علم بحدوث طهارة وحدث، ولم يعلم المتقدمّ منهما والمتأخّر، فليس للطهارة فيه إلّا مصداق واحد علم بتحقيقه إجمالاً؛ إمّا قبل الحدث الثاني أو بعده، والترديد إنّما هو في محلّه، واحتمل بقائه، فيستصحب، وأمّا الحدث فله في المثال مصداقان: أحدهما الحادث عند الطلوع قبل الحادثين المعلوم وجوده وزواله، والثاني محتمل الوجود والبقاء، وإن علم بتحقيق سببه، لكن حيث إنّ مردّد بين حدوثه قبل الطهارة عقيب الحدث الأوّل، فلا يؤثّر حينئذٍ في صيرورته محدثاً، وبين حدوثه بعد الطهارة، فيؤثّر فيها، فهو غير متيقّن، بل هو محتمل الحدوث، وليس واحد منهما مجرى للاستصحاب لا كليّاً ولا شخصياً، كما عرفت ذلك مفصّلاً، وحينئذٍ فاستصحاب الطهارة بلا معارض، ولذا قلنا: إنّ لا بدّ من الأخذ بضدّ الحالة السابقة في مجهولى التاريخ، وهو الطهارة في المثال؛ للعلم بتحقيق مصداق منها إجمالاً، ولا يضرّه الترديد في محلّها من وقوعها قبل الحدث أو بعده؛ لأنّه محقّق للشكّ المعتبر في الاستصحاب، و أمّا نفس الحالة السابقة فلها مصداقان في المثال: أحدهما معلوم التحقق والارتفاع، والآخر محتمل الحدوث، لا مصداق واحد، فلا مجال للاستصحاب فيه.

وكذلك الكلام في المعلوم تأريخ أحدهما مع كونه ضدّ الحالة السابقة، أو كان أثره أزيد من الأوّل الذى هو مثله، فإنّه لا مجال فيهما إلّا لاستصحاب المعلوم تأريخه، بخلاف ما لو كان المعلوم تأريخه مثل الحالة السابقة، أو كان أثره أنقص، كما لو علم عند الطلوع بالحدث، و علم بحدوث سبب الحدث عند الزوال، و علم بوقوع الطهارة

إمّا قبل الزوال أو بعده، وشكّ في بقائها فتستصحّب، وكذلك الحدث؛ للعلم بكونه محدثاً عند الزوال تفصيلاً؛ إمّا بالسبب الأوّل عند الطلوع، أو بالسبب الثانی لدى الزوال، فيستصحّب كلّیّ الحدث.

الفرع الثاني: في تعاقب الكريّة و الملاقاة

ذكر الميرزا النائيني في الفرض الثالث من الفروض الثلاثة التي ذكرها للمعلوم تأريخ أحد الحادثين: أنّ الاستصحاب في مجهول التأريخ، غير جارٍ أصلاً؛ سواء كان الآخر معلوم التأريخ أم لا، كما لو علم بكريّة الماء و ملاقاته للنجاسة، و شكّ في المتقدم منهما و المتأخر؛ فإنّه لا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة؛ و لو مع العلم بزمان حصول الكريّة و الجهل بتأريخ الملاقاة(1).

و يظهر منه: أنّ السرّ في عدوله عمّا اختاره سابقاً- من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة و طهارة الماء مع العلم بتأريخ الكريّة- إلى القول بعدم جريانه و نجاسة الماء المذكور، أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام:

(إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء)

(2) أنّه يعتبر في العاصميّة و عدم تأثير الملاقاة في نجاسة الماء، سبق الكريّة على الماء و لو آنأما، فإنّ الظاهر منه: أنّ الكريّة موضوعة للحكم بعدم تنجيس الملاقاة، و كلّ موضوع لا بدّ و أنّ يتقدّم على حكمه، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقاة للنجاسة من سبق الكريّة، و لذلك بنينا على نجاسة المتمّم كراً بالنجس؛ لأنّه يتحد فيه زمان الكريّة و الملاقاة، فلا محيص عن القول بنجاسة الماء مطلقاً؛ سواء جهل تأريخ

1- فوائد الاصول 4: 528-530.

2- الكافي 3: 1/2 و 2، وسائل الشيعة 1: 117 و 118، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6. و في المصدر: (إذا كان الماء...).

الملاقاة و الكريّة، أو علم تأريخ أحدهما:

أمّا في صورة الجهل بتأريخهما فلا نّ أصالة عدم كلّ منهما في زمان الآخر لا تقتضى سبق الكريّة، وكذا إذا علم تأريخ الملاقاة، فإنّ أصالة عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة لا تقتضى عدم تحقّق الكريّة قبل الملاقاة.

وأمّا إذا علم تأريخ الكريّة فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة لا تثبت تأخر الملاقاة عن الكريّة، وقد عرفت اعتباره في الطهارة.

الأمر الثاني: أنّه لو علّق شىء على أمر وجودى، فالحكم به متفرّع على إحراز ذلك.

و كان شيخنا الحائرى قدس سره يذكر ذلك فى بعض الموارد، فإنّ الحلّيّة فى قوله عليه السلام:

(لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه)

(1) علّقت على طيب نفس المالك، فمع الشكّ فى الطيب فهو شبهة مصداقيّة لا يجوز التمسك لجوازه فيه بذلك (2).

ففيما نحن فيه: الحكم بطهارة الماء الملاقى للنجس معلّق على إحراز كريّته، فلا يحكم بطهارته مع عدم إحراز الكريّة، واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة قد عرفت أنّه لا يثبت سبق الكريّة على الملاقاة.

أقول: موضوع الحكم بالطهارة هو الماء البالغ حدّ الكريّة فى الفرض، لكن موضوع الحكم بانفعال الماء أيضاً هو الماء القليل الغير البالغ حدّ الكريّة، الذى ذكر بعضهم: أنّ فيه ما تى رواية (3) أو ثلاثمائة (4)، فالماء البالغ حدّ الكريّة موضوع للحكم بالطهارة مع ملاقاته للنجس، و الماء الغير البالغ حدّها موضوع للحكم بنجاسته

1- عوالى اللآلى 1: 98/222.

2- انظر كتاب البيع (تقريرات المحقّق الحائرى)، الشيخ الأراكى 1: 79.

3- راجع رياض المسائل 1: 5 سطر 8، فقد ذكر: بأنّ بعض الأصحاب جمع منها مائتى رواية.

4- انظر مستمسك العروة الوثقى 1: 142.

بملاقاته له، وبناء على ما ذكره من اعتبار تقدّم كلّ موضوع على حكمه، فكما أنّه لا تثبت الكرّيّة الموضوعية للطهارة بالاستصحاب، لا يثبت به عدمها الموضوع للانفعال، فلا يشمل أدلّة انفعال الماء القليل بملاقاته النجس، وكذا دليل عاصميته وعدم انفعاله، والمرجع حينئذٍ هو قاعدة الطهارة.

وأما ما ذكره: من أنّ أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة لا تثبت تأخر الملاقاة عنها، فهو صحيح، لكن لا يفتقر إلى إثبات ذلك في الحكم بالطهارة، بل يكفي استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة.

وعلى فرض الإشكال على ذلك فاستصحاب طهارة الماء لا إشكال فيه، مع عدم إحراز نجاسته.

وأما الأمر الثانى الذى ذكره فليس له مستند صحيح وركن وثيق يعتمد عليه، نعم هو كذلك عند العرف والعقلاء فى بعض الموارد؛ لأنّهم يحترزون عن الشبهة المصدقيّة، مثل أكل مال الغير مع عدم إحراز طيب نفس مالكه، ولعلّه لجهات اخرى، وإلا فلا دليل على لزوم الحكم بضدّ الحكم المعلق على شىء مع عدم إحراز المعلق عليه. نعم لا يحكم حينئذٍ بالحكم المعلق عليه.

التنبيه التاسع في موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص

إشارة

إذا ورد عامّ استغراقيّ، وخصّص و اخرج عنه فرد منه في زمان، مع إهماله أو إجماله بالنسبة إلى ما بعده من الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء، و لا تكرم زيداً يوم الجمعة»، و شكّ في يوم السبت في أنّه هل يجب إكرام زيد أو يحرم، ففيه اختلاف بين الأعلام في أنّه مورد التمسك بالعامّ، أو استصحاب حكم المخصّص مطلقاً، أو التفصيل بين ما اخذ الزمان في الخاصّ بنحو الظرفيّة أو القيدية، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم (1) و المحقّق الخراساني (2)0، مع عدم تقطيع الزمان من الابتداء، و كذلك الميرزا النائيني ببيان آخر (3)، و شيخنا الحائري قدس سره في درسه، و إن لم يفصل بينهما في دُرره (4).

و لتوضيح المطلب و تحقيقه لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: عموم العامّ الأفرادي الصادر من المولى بالنسبة إلى الأزمان

1- فرائد الاصول: 395 سطر 12.

2- كفاية الاصول: 483-484.

3- فرائد الاصول 4: 532.

4- درر الفوائد: 568.

يتصوّر على وجوه:

الأول: جعل كلّ زمان موضوعاً للحكم؛ بتقطيع أجزاء الزمان وإدخال لفظة مثل «كلّ» عليه. مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم».

الثاني: أن يجعل مجموع الأزمنة موضوعاً واحداً، مثل «أكرم العلماء في مجموع شهر رمضان».

الثالث: أن يصرّح في الكلام بالاستمرار والدوام، مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمراً»، فإنّ هذا الفرض غير الأوّلين، فإنّ المطلوب فيه واحد مستمرّ في عمود الزمان، كقيام الرقيب والمحافظة في باب السلطان دائماً، فإنّه مطلوب واحد مستمرّ من ابتداء اليوم إلى انتهائه مثلاً، لكن لو خالف في جزء من الزمان فالباقي منه أيضاً مطلوب بالطلب الأوّل، لا بطلب آخر، فليس له إلاّ مثوبة واحدة بامثال ذلك في هذا الظرف من الزمان.

الرابع: أن لا يصرّح بذلك أيضاً، لكن استفيد الاستمرار والدوام من إطلاق طلبه وكلامه وجران مقدّمات الحكمة، كما ذكره المحقّق الكرّكي صاحب «جامع المقاصد»⁽¹⁾؛ إذ لو لا إرادة الاستمرار والدوام من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽²⁾ للزم اللّغويّة؛ لكفاية الوفاء به حينئذٍ في الجملة ولو في الزمان الأوّل، وإن لم يقف به في الزمان الثاني.

ثمّ إنّ الزمان المأخوذ في الكلام بأيّ وجه من الوجوه المتقدّمة سوى الوجه الأخير، مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم» مثلاً: إمّا أن يكون قيّداً للموضوع- أي العلماء- أو قيّداً للمادّة- أي الإكرام- أو قيّداً للحكم- أي الوجوب- أو قيّداً للنسبة.

لكن الأوّل واضح البطلان، والثاني خلاف الظاهر، فهو مردّد بين الأخيرين.

1- جامع المقاصد 4: 38.

2- المائدة (5): 1.

الأمر الثاني: أن مثل قوله: «أكرم العلماء» في كل يوم وغيره من الاعتبارات ينحلّ عرفاً إلى عامين: عام استغراقى، و عام زمانى عند العرف و العقلاء، و حينئذٍ فمفاده: أكرم كلّ عالم، و ليكن إكرامك إياهم في كلّ يوم، و العامّ الأوّل فوقانيّ، و الثاني تحتانيّ.

و إن شئت قلت: عموم الأوّل أصليّ، و الثاني فرعيّ، و كيف كان ليس هذان العامان في عرض واحد، بل الثاني في طول الأوّل و متفرّع عليه، و لا- فرق في ذلك بين العموم الاستغراقى و المجموعى، أو مع التصريح بالاستمرار أو استفادته من الإطلاق، بل في الأخير ذلك أوضح، فإنّ جريان مقدّمات الحكمة و اقتضاء الإطلاق، الاستمرار و الدوام- للزوم اللغويّة بدون إرادته- في مرتبة متأخرة عن تحقّق العموم الأوّل مع متعلّقاته، و كذلك فيما لو صرح بالاستمرار، فإنّ الموضوع للحكم الثاني هو الحكم في العامّ الأوّل، و ليس مفاد العامّ الثاني إفادة و جوب الإكرام، بل تكثيره.

الأمر الثالث: تفرّع العامّ الثاني على الأوّل و كونه في طوله، يقتضى رفع موضوع الثاني و انعدامه بتخصيص الأوّل و إخراج فردٍ منه، فإذا خُصّص ب «لا تكرم زيدا» فهو تخصيص للعامّ الأوّل لا الثاني، فلا يوجب إلّا المخالفة في ظاهر الأوّل. نعم يرتفع به موضوع العامّ الثاني؛ أى و جوب إكرام زيد.

و بعبارة اخرى: التخصيص في العموم الأفرادى تصرّف في ظاهره فقط، لا في ظاهر العموم الأزمانى أيضاً، فإنّ التصرّف فيه إنّما هو بإخراج فردٍ منه مع أنّه من أفراد الموضوع، نظير إخراج زيد العالم عن و جوب الإكرام في العامّ الأوّل، و أمّا خروجه لكونه جاهلاً فليس ذلك تصرّفاً فيه، فلو فرض استقلالهما، مثل «أكرم كلّ عالم، و ليكن إكرامك لهم في كلّ يوم»، فكما أنّه لا تعرّض في الأوّل لموضوعه، و أنّ هذا عالم أو لا، كذلك الثاني لا تعرّض فيه لموضوعه، و أنّ و جوب الإكرام في ما ذا، بل مفاده استمرار و جوب الإكرام فيما يجب، فمع تخصيص العامّ الأوّل يخرج بعض موضوع العامّ

الثانى عن الموضوعية له؛ أى وجوب إكرام زيد، فكذلك فى الجملة الواحدة المنحلة إليهما عرفاً كما فى المقام، كما أن تخصيص الثانى إنما يوجب التصرف فيه، لا- فى العام الأول، ولا فرق فى ذلك أيضاً بين كون العام الثانى استغراقياً، أو مجموعياً، أو صرح فيه بالاستمرار و الدوام، أو استيفيد الاستمرار منه بمعونة مقدمات الحكمة وإطلاقه، كما ذكره المحقق المذكور فى مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الدالّ بإطلاقه على استمرار وجوب الوفاء بها؛ بحيث صار كأنه لازم ماهية العقود.

تحقيق فى المقام

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: لو ورد عام أفرادى، وخصّص ذلك بإخراج فرد منه أو جميعهم فى زمان خاص، مثل «لا تكرمهم يوم الجمعة» مع إجمال المخصّص أو إهماله بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان الخاص، كقيام الإجماع على خروج زمان ظهور الغبن فى البيع، المخصّص لقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فمقتضى ما ذكرناه فى المقدمات هو جواز التمسك بالعام فيما بعد ذلك الزمان مطلقاً، ولا يجرى فيه استصحاب حكم المخصّص؛ وذلك لما عرفت من أن هنا عمومين: أحدهما العموم الأفرادى، و ثانيهما العموم الأزمانى، و الموضوع فى كلّ منهما غير موضوع الآخر، فإنّ موضوع الأول كلّ فرد فرد، و موضوع الثانى كلّ يوم، و تخصيص الأول عبارة عن إخراج مثل زيد العالم، و تخصيص الثانى عبارة عن إخراج بعض الأيام، كيوم الجمعة، فكما لا يضرب إخراج فرد- بتخصيص العموم الأول- بالفرد الآخر وبقائه تحت العموم؛ لأنّه مصداق مستقلّ للعموم و فى عرض المصداق المنخرج منه، كذلك إخراج يوم الجمعة- مثلاً- عن العموم الثانى، لا يضرب يوم السبت فى بقائه تحته؛ لأنّه مصداق مستقلّ له و فى عرض المنخرج؛ و إن كان الزمان متدرّج الوجود بحسب الذات، لكن المفروض أنّ المتكلّم لاحظ كلّ يوم أو كلّ قطعة منه موضوعاً فى عرض اليوم الآخر و القطعات

الآخري، فإخراج بعض الأيَّام أو القطعات تصرّف فيه خاصّة، لا في العموم الأفرادي، و هكذا لو قال: «أكرم كلّ عالم مستمراً أو دائماً» أو استفيد الدوام من مقدّمات الحكمة، فإذا خرج يوم الجمعة عن ذلك الحكم بتقييد الاستمرار بغير يوم الجمعة، يتمسك بالإطلاق المستفاد منه الاستمرار بالنسبة إلى يوم السبت، فكما أنّه لو خُصّص العموم الأفرادي- مثل «أكرم العلماء»- بإخراج فرد منه يتمسك بالعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد، كذلك في العموم الأزمانى، و لو دار الأمر في تخصيص العموم الأفرادي بين الأقلّ و الأكثر، يتمسك بالعموم بالنسبة إلى غير المعلوم الخروج- الذي هو الأقلّ- أى الأكثر، كذلك في العموم الأزمانى، و يتمسك بإطلاق قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁾ على الاستمرار عند دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ الأقلّ معلوم الخروج، و الأكثر مشكوكه، فيتمسك بإطلاقه بالنسبة إليه.

و اتّضح بذلك: أنّ ذلك ليس تخصيصاً لعموم الاستمرار، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره⁽²⁾، بل هو تقييد لإطلاقه، و أنّه يؤخذ بالقدر المتيقّن من التقييد، و يتمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الأكثر، كما في العامّ و الخاصّ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، لأنّ التقييد الزائد يحتاج إلى الدليل، كما أنّ التخصيص الزائد يحتاج إلى الدليل.

و لا فرق في ذلك بين أخذ الزمان بنحو الاستمرار تصرّيحاً، أو بمعونة مقدّمات الحكمة، أو بنحو العموم الاستغراقى، نعم لو اخذ بنحو العموم المجموعى، فبالتخصيص يستكشف عدم وجوب الإكرام في غير المخرج من الأزمنة أيضاً، لكن المفروض في البحث هو أخذه بأحد النحوين الأولين.

و ظهر أيضاً: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أخذ الزمان قيدياً أو ظرفاً.

1- المائدة (5): 1.

2- فرائد الاصول: 395 سطر 18.

حول كلمات بعض الأعلام و ما فيها

و أورد شيخنا الحائري قدس سره بعد التفصيل بين أخذ الزمان بنحو العموم الاستغراقي، و جعل كلّ قطعة منه موضوعاً على جِدة، و بين أخذه بنحو الاستمرار بالتمسك بالعامّ فيما عدا المخرَج من الزمان قطعاً في الأوّل، دون الثاني - بقوله:

إن قلت: كيف يتمسك بالإطلاقات بعد العلم بالتمييز؛ و يقتصر في عدم التمسك بها على المقدار الذي علم بخروجه؛ و الحال أنّ مفادها واحد، و بعد العلم بالتمييز يعلم أنّه ليس بمراد؟

قلت: فرق بين المطلق و ما نحن فيه؛ لأنّ المطلق يعمّ ما تحته من الجزئيات في عرض واحد، و الحكم إنّما تعلّق به بلحاظ الخارج، فاستقرّ ظهور القضية في الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق؛ بدلاً أو على سبيل الاستغراق على اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتمييز المنفصل شىء بقى الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أولاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ، ليس جامعاً لأفراد كثيرة متباينة، إلّا أن يقطّع بالملاحظة، و جعل كلّ قطعة من قطعاته ملحوظاً في القضية مثل «أكرم العلماء في كلّ زمان»، و أمّا إذا لم يلاحظ هذا النحو، كما في قولنا: «أكرم العلماء» و مقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيّد بزمان خاصّ، فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد كيوم الجمعة - مثلاً - فليس لهذا العامّ المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد في يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن استمراراً للحكم السابق، كما هو واضح (1). انتهى.

أقول: ما أفاده من أنّ الجزئيات التي تحت المطلقات مشمولة لحكم المطلق

بنحو البدلية أو الاستغراق.

فيه: أنه فرق بين العامّ والمطلق؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ الأفراد ملحوظة في العامّ موضوعاً للحكم بنفسها، بخلاف المطلق؛ لأنّ الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة نفسها تمام الموضوع للحكم من دون تقييدها ب قيد، مثل «الرقبة» في «اعتق الرقبة»، وبالإتيان بأيّ فرد منها يتحقّق الامتثال، لا لتعلّق الحكم بالأفراد، بل لصدق الإتيان بالطبيعة المتعلقة للحكم، فالأفراد والمصاديق غير ملحوظة في المطلقات أصلاً؛ حتّى يكون لدليل المطلق ظهورات بعدد الأفراد، بل ليس له إلاّ ظهور واحد في أنّ تمام الموضوع هو نفس الطبيعة بلا قيد، ولو قيّدت بعد ذلك بقيد فلا دليل على التقييد بالنسبة إلى سائر القيود الأخرى، فهو باقٍ على إطلاقه بالنسبة إليها، إلاّ أن يقوم دليل عليه، ومع الشكّ في تقييده بقيد يتمسّك بإطلاقه بالنسبة إليه، فتقييد الاستمرار فيما نحن فيه - بإخراج زمان خاصّ منه - لا يخرج الاستمرار عن الصلاحيّة للاحتجاج به فيما بعد ذلك الزمان.

نعم لو أخذ الزمان بنحو العامّ المجموعى فله إطاعة واحدة؛ بالإتيان به في مجموع تلك الأزمنة، وتترتب عليه مثوبة واحدة، ويتحقّق مخالفته بتركه ولو في جزء من مجموع الأزمنة وإن أتى به في الباقي منها.

فما ذكره صحيح في هذا الفرض فقط؛ لأنّ القطعة الثانية من الزمان ليست موضوعاً للحكم أصلاً، لكن المفروض فيما نحن فيه أخذ الزمان بنحو الاستمرار كما في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فإنّ الزمان قد أخذ فيه بنحو الاستمرار بالضرورة؛ حيث إنّه لو كان مأخوذاً فيه بنحو العامّ المجموعى فهو يستلزم عدم وجوب الوفاء بالعقد في الزمان الثاني لو تخلّف ولم يف به في الزمان الأوّل، ولو فرض قيام الدليل على عدم وجوب الوفاء به في زمان خاصّ، وشكّ في وجوبه بعد ذلك الزمان، فهو حجة يصلح الاحتجاج به بالنسبة إليه.

وذكر الميرزا النائيني قدس سره لتفسير تفصيل الشيخ الأعظم قدس سره في المقام مقدّمات، وقال في المقدّمة الرابعة منها ما حصله: إنّ مصبّ العموم الزماني: تارة هو متعلّق بالحكم، و اخرى هو نفس الحكم؛ بمعنى أنّه يلاحظ الزمان تارة في ناحية متعلّق الحكم كالوفاء و الإكرام و نحو ذلك، فأناات الزمان قيد للوفاء و الإكرام فيهما في كلّ آنٍ معروضان للحكم.

و اخرى في ناحية نفس الحكم الشرعي كالوجوب، و حينئذٍ فالحكم الشرعي ثابت في كلّ آنٍ من آناات الزمان، فعلى الأوّل يصير العموم الزماني داخل في دائرة الحكم، و يرد الحكم عليه، و على الثاني يصير العموم الزماني خارجاً عن دائرة الحكم و وارداً عليه، و هذان الوجهان و إن اتّحدا بحسب النتيجة، إلّا أنّهما يفترقان فيما هو المهمّ بالبحث في المقام (1).

و قال في المقدّمة الخامسة منها: إنّ الفرق بينهما من وجهين:

الأوّل: أنّه لو اخذ العموم الزماني قيذاً للمتعلّق، أمكن أن يتكفّل اعتباره نفس دليل الحكم، مثل أن يقول: «أكرم العلماء في كلّ زمان، أو دائماً»، بخلاف ما لو اخذ قيذاً للحكم، فإنّه لا يمكن أن يتكفّل نفس دليل الحكم لبيانه، بل لا بدّ في بيانه من دليل منفصل؛ لأنّ استمرار الحكم أو دوامه فرع ثبوت الحكم و وجوده، فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده، نسبة الموضوع إلى محموله، ففي قولنا: «الحكم مستمرّ» يكون «الحكم» موضوعاً، و «مستمرّ» محمولاً، فلا يمكن أن يتكفّل الحكم ببيان أزمنة وجوده.

الثاني: لو جعل مصبّ العموم الزماني متعلّق بالحكم، فعند الشكّ في التخصيص و خروج بعض الأزمنة و عدمه، يصحّ التمسك بالعموم الزماني الذي دلّ

دليل الحكم عليه، فلو قال: «أكرم العلماء في كل زمان، أو مستمراً»، ثم شك في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الذي تكفل العموم الزماني به، ولا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام من غير فرق بين الألفاظ الدالة على العموم، ولا يصح استصحاب حكم الجزء السابق من الزمان؛ لأنه إسرائٌ حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فالاستصحاب في هذا القسم ساقط من أصله؛ بحيث لو فرض عدم العموم للدليل الاجتهادي بالنسبة إلى جميع الأزمنة، كان المرجع في زمان الشك هو سائر الاصول؛ من غير فرق بين الشك في أصل التخصيص أو في مقداره، فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، وشك فيه في يوم السبت فإنه يرجع إلى العموم، لا- إلى استصحاب حكم الخاص، بخلاف ما لو جعل مصب العموم الزماني نفس الحكم، فإنه لا مجال للتمسك فيه به إذا شك في التخصيص أو في مقداره، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما لو جعل مصب العموم الزماني متعلق الحكم.

والسر في ذلك: هو أن الشك فيه يرجع إلى الشك في الحكم، وقد تقدم أن الحكم يصير بمنزلة الموضوع للعموم الزماني في هذا القسم، ولا يمكن أن يتكفل العموم الزماني وجود الحكم مع الشك فيه؛ لأنه حينئذ يصير من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، وهو غير صحيح، بل لا بد من الرجوع إلى الاستصحاب من غير فرق بين الشك في أصل التخصيص أو في مقداره (1). انتهى.

أقول: أما الجهة الأولى للفرق بينهما فهي غير فارقه؛ فإن استمرار الحكم وإن كان متفرعاً على ثبوت الحكم، لكنّه لا يستلزم انفصال الدليل المتكفل لبيان الاستمرار عن المتكفل لبيان نفس الحكم وإن جعل الاستمرار قيداً للحكم، بل يمكن إفادة ذلك

بقيد متصل مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمراً»؛ إذ لا قصور في هذا القيد عن إفادة استمرار الحكم، وكذا لو لم يُصرَّح بهذا القيد في الكلام، بل استفيد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ولو لم يكن في عبارته قدس سره لفظة «منفصلاً»، لأمكن أن يقال: إن مراده قدس سره: هو أنه بناءً على أن العموم الزماني قيد للمتعلق، لم يحتج إلى لحاظه في نفس الحكم، بخلاف ما لو جعل قيداً للحكم، فإن هذا الكلام صحيح، ولكنّه من قبيل توضيح الواضحات.

و أما ما ذكره في الجهة الثانية للفرق بينهما فهو أيضاً غير فارق؛ وذلك فإنّه لو صرّح المتكلّم بقيد الاستمرار أو العموم الزماني، مثل «أكرم كلّ عالم مستمراً أو في كلّ يوم» بنحو القضية الحقيقيّة، فلا ريب في أنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الإهمال و صرف وجوده عرفاً؛ لتبادر ذلك في أذهان العقلاء في مثل:

(حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)

(1)، فإنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس الحليّة بنحو الإهمال، لا الحلال المستمرّ، وإلا يصير قضية ضروريّة و بشرط المحمول؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى أنّ الحلال المستمرّ مستمرّ، وإذا كان الموضوع للحكم في العامّ التحتاني هو صرف وجود الحكم بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار، والمفروض أنّ القضية حقيقيّة اخذ موضوعها مفروض الوجود، فلا بدّ أن يتعلّق الحكم بالاستمرار في العامّ الثاني بالحكم المفروض الوجود، فلو شكّ في أصل ثبوت الحكم، كما لو شكّ في وجوب إكرام زيد العالم و عدمه، فراجع الشكّ المذكور هو العامّ الأوّل، أي «أكرم العلماء»، فيتمسك به لإثبات وجوب إكرام زيد بنحو الإهمال، ثمّ بعد ثبوت أصل وجوب إكرامه في الجملة لو شكّ في استمراره و عدمه بأن احتمل عدم وجوب إكرام زيد يوم السبت، فراجع هذا الشكّ هو العامّ الثاني أو المطلق،

فيلمسك به لإثبات وجوب إكرامه يوم السبت أيضاً، وليس ذلك من قبيل إثبات الموضوع بالحكم؛ كى يرد عليه ما ذكره قدس سره: من أن الحكم لا يتكفل لإثبات موضوعه وإحرازه، إلا إذا فرض تقييد موضوعه بالاستمرار الذى يرجع إلى القضية بشرط المحمول، و لا ريب أن ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من أن الموضوع للحكم بالاستمرار فى العامّ الثانى هو الحكم بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار، و إلا يلزم عدم استفادة الاستمرار لحلال محمّد صلى الله عليه وآله وسلم من قوله عليه السلام:

(حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)

، و استفادته من الخارج، و هو كما ترى؛ لأن مفاده حينئذٍ: هو أن حلاله المستمرّ حلال إلى يوم القيامة، لا مطلق الحلال.

و كذلك الكلام فيما لو لم يصرّح بقيد الاستمرار، بل استفيد من الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة؛ لأنّه ليس موضوع مقدّمات الحكمة فى مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁾ إلا نفس وجوب الوفاء بنحو الإهمال، لا المقيّد بالاستمرار؛ لاستفادة الاستمرار منه فى مرتبة متأخرة عن ثبوت أصل وجوب الوفاء، فمع الشكّ فى أصل وجوب الوفاء بعقد- كالعقد بالفارسيّة- يتمسك لرفعه بأصالة العموم فى العامّ الأوّل، و مع الشكّ فى خروج زمان خاصّ لعقد؛ لأجل احتمال التقييد بقيد، أو فى مقداره مع العلم بأصل التقييد، يتمسك لرفعه بأصالة الإطلاق أو العموم الثانى بلا إشكال.

فتلخص: أنّه لا مجال لاستصحاب حكم المنخصّ فيما لو شكّ فى ثبوت حكم العامّ فيما بعد الزمان المعلوم خروجه عن العموم أصلاً، بل لا بدّ فيه من التمسك بالعموم الزمانى أو إطلاق قيد الاستمرار مطلقاً.

إشكال و تقصّيات

إن قلت: مقتضى ما ذكر- من تفرُّع العامّ الثانی أو الإطلاق على العامّ الأوّل، وأنّ التصرّف في كلّ واحد منهما بالتخصيص ليس تصرّفًا في الآخر- هو التفصيل في المقام بما يخالف التفصيل الذي اختاره في «الكفاية»⁽¹⁾، وهو التفصيل بين منقطع الأوّل وبين منقطع الوسط و الآخر، بل التفصيل في منقطع الوسط أيضاً بوجه و بينه بوجه آخر؛ بالقول بجريان الاستصحاب في منقطع الأوّل، وفي قسم من منقطع الوسط، و التمسك بالعامّ في منقطع الآخر و في قسم آخر من منقطع الوسط، فإنّه لو شكّ في منقطع الأوّل في أنّ هذا المصداق- كزيد العالم- ليس له حكم أصلاً؛ ليلزم التخصيص في العامّ الأوّل دون الثاني، أو أنّه ليس له حكم في خصوص هذا اليوم؛ ليلزم التخصيص في العامّ الثاني أو تقييد الإطلاق، دون العامّ الأوّل، فمقتضى هذا العلم الإجمالي- بخروج هذا المصداق عن هذا الحكم رأساً أو في هذا الزمان الخاصّ فقط- هو تعارض أصالتي العموم في كلّ من العامّين أو أصالة العموم في العامّ الأوّل و أصالة الإطلاق في الثاني، و تساقطهما، و لا ترجيح لإحديهما على الاخرى، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص بالنسبة إلى ما بعد هذا الزمان، مثلاً لو قال: «أكرم العلماء من أوّل شهر رمضان إلى آخره في كلّ يوم منه»، و علم بخروج الفسّاق منهم و عدم وجوب إكرامهم: إمّا رأساً بتخصيص العامّ الأوّل و بقاء العموم الثاني بحاله، أو خروج الفسّاق منهم في اليوم الأوّل منه؛ بتخصيص العموم الثاني بإخراجهم في اليوم الأوّل منه فقط، و إبقاء الأوّل بحاله، فأصالة العموم في كلّ منهما جارية بالنسبة إلى ما بعد اليوم الأوّل، و لا ترجيح لإحدهما، فتساقطان، و المرجع حينئذٍ استصحاب حكم

اليوم الأول القدر المتيقن خروجه.

وهكذا في منقطع الوسط فيما لو دار الأمر بين تخصيص العام الثاني؛ بخروج اليوم العاشر - مثلاً - فقط، دون ما قبله و ما بعده، وبين تخصيص العموم الأول و خروجه مع ما قبل الوسط و ما بعده، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين المتباينين، و مقتضى القاعدة تساقط الأصلين من الجانبين و الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، بخلاف ما لو شكّ و دار الأمر بين خروج اليوم الوسط فقط؛ بتخصيص العموم الثاني، أو هو مع ما بعده، مع العلم بخروج ما قبل الوسط، فإنّ أصالة العموم الزماني أو الإطلاق محكمة بلا معارض؛ للعلم بعدم تخصيص العام الأول، فمقتضى ما ذكرت هو التفصيل الذي ذكرناه، لا التمسك بالعموم الثاني أو الإطلاق مطلقاً.

قلت: يمكن التفصّي عن هذا الإشكال بوجه لا يخلو بعضها عن الإشكال:

الوجه الأول: أن يقال: حيث إنّ العموم الأول متقدّم على العموم الثاني بحسب الرتبة؛ لأنّ موضوع الثاني هو حكم العام الأول، فأصالة العموم في الأول جارية في رتبة متقدّمة على أصالة العموم في الثاني، و أنّها بلا معارض.

لكن يرد عليه - مضافاً إلى أنّ الرتبة العقلية غير ملحوظة عند العرف و العقلاء في باب تعارض الدليلين أو الأصلين، و أنّهما عندهم متعارضان، و أنّ تقدّم أحدهما على الآخر بحسب الرتبة -: أنّ ذلك لا يفيد في صيرورة أصالة العموم في الأول بلا معارض؛ للعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحد العمومين، فكما يحتمل إرادة خلاف الظاهر في العموم الثاني، كذلك يحتمل إرادته في الأول المتقدّم رتبة، و حينئذٍ فالأصل في الأول معارض معه في الثاني؛ لمكان العلم الإجمالي المذكور، فالتقدّم الرتبي لا يُفيد و لا يثمر في رفع التعارض بينهما، كما سيحى ء- إن شاء الله- في باب الأصل السببي و المسببي.

الوجه الثاني: أنّنا لا نسلّم دوران الأمر في المقام بين المتباينين، بل هو من قبيل

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ للعلم بخروج يوم الجمعة و الشكّ في خروج ما بعده من الأيام، و القدر المعلوم خروجه هو يوم الجمعة، فيتمسك بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيام التي بعده بالعموم الثاني.

وبعبارة أخرى: ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج يوم الجمعة، و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيام الاخر.

وفيه أيضاً: أنّه لا- بدّ في دوران الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر أن يكون الأقلّ أقلّ ذلك الأكثر و الأكثر أكثر ذلك الأقلّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، و علم إنّما بخروج زيد فقط عنه، أو هو مع عمرو، فإنّ العلم الإجمالي فيه ينحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج زيد، و الشكّ البدوي في خروج عمرو، فيتمسك في المشكوك بالعموم.

وبالجملة: مسألة الأقلّ و الأكثر التي ينحلّ العلم الإجمالي فيها: هي ما إذا كان هناك عامّ مخصّص بمخصّص مرّدّد بين الأقلّ و الأكثر، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ فيه عامّين علم إجمالاً بتخصيص أحدهما، و لا ترجيح في البين.

نعم لو علم بتخصيص العموم الثاني معيناً، و دار أمر مخصّصه بين الأقلّ و الأ-كثر، فإنّه ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج الأقلّ و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ المفروض في المقام دوران الأمر بين تخصيص هذا العامّ الأول، و إخراج فرد منه كزيد من بين أفراد، و بين تخصيص العامّ الثاني و إخراج يوم الجمعة- مثلاً- من بين أفراد، و هي قطعات الزمان أو الأيام، فهو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، و الأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الآخر، فيتساقطان، و يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص.

الوجه الثالث: أنّ المفروض في المثال: العلم بخروج إكرام زيد يوم الجمعة- مثلاً- تفصيلاً من وجوب إكرام العلماء، مع العلم بأنّه عالم، و الشكّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعده من الأيام، فبالنسبة إلى خروج زيد يوم الجمعة من العامّ الثاني، يشكّ في

أنه هل هو بنحو التخصيص له مع بقاء العموم الأول، أو بنحو التخصيص و خروجه موضوعاً بتخصيص العموم الأول؟ ولا يكشف بأصالة العموم في الثاني حال الفرد؛ وأن خروجه بنحو التخصيص بتخصيص العام الأول؛ لما تقدّم من أن بناء العقلاء على العمل بتلك الاصول، كأصالة العموم والإطلاق والحقيقة، إنما هو فيما إذا علم المعنى الحقيقي والمجازي، وشك في أن المتكلم أيهما أراد، أو فيما إذا شك في تخصيص العموم أو تقييد المطلق، فإنه استقرّ بناؤهم على الاعتماد على تلك الاصول في مقام الاحتجاج، و يوم الجمعة بالنسبة إلى العام الثاني ليس كذلك؛ للعلم بخروجه، غاية الأمر دوران الأمر فيه بين التخصيص والتخصيص، وعرفت عدم جريان أصالة العموم فيه لاستكشاف حال الفرد؛ وأن خروجه بنحو التخصيص لا التخصيص، و حينئذٍ فأصالة العموم في الأول بلا معارض؛ لفرض الشك في تخصيص هذا العام، و حيث إن الشك في تخصيص العام الأول، فأصالة العموم فيه محكمة مع العلم بمعناه الحقيقي.

وبعبارة أخرى: بناء العقلاء على العمل بهذه الاصول اللفظية والاحتجاج بها، إنما هو فيما لو شك في تخصيص العام أو تقييد المطلق، و في صورة الشك في المراد، لا فيما إذا علم بخروج فرد وشك في أنه بنحو التخصيص أو التخصيص و الخروج الموضوعي، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى العام الثاني، فإن أصالة العموم فيه و استكشاف حال الفرد غير جارية، فلا معارض لأصالة العموم في العام الأول، فيتمسك بها للشك في تخصيصه مع العلم بأنّ زيداً- مثلاً- من أفراد، و يتحقّق بها موضوع العام الثاني.

هذا بالنسبة إلى يوم الجمعة المعلوم عدم وجوب إكرام زيد- مثلاً- فيه.

و أمّا بالنسبة إلى ما بعده من الأيام المشكوك خروجه و عدمه، فأصالة العموم في الثاني بلا معارض؛ لأنه بعد جريان أصالة العموم في الأول بالنسبة إلى المصداق المعلوم خروجه، و هو يوم الجمعة في المثال، مع العلم بأنّه من العلماء، يتحقّق بها موضوع العام الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، و حيث إنّه علم بعدم وجوب إكرامه يوم

الجمعة بالدليل الخاص، فهو مخصّص للعامّ الثاني بالنسبة إلى يوم الجمعة، وأمّا ما بعده من الأيّام المشكوك خروج زيد من وجوب الإكرام فيها، فلا مانع من التمسك للعامّ الثاني بالنسبة إليها.

الوجه الرابع: أنّه لا مجال لأصالة العموم في العامّ التحتاني بالنسبة إلى إكرام زيد يوم الجمعة؛ للعلم بخروجه فيه؛ لأنّه إن اريد منها حفظ العموم في العامّ الثاني وإثباته، يرد عليه: أنّه مضافاً إلى أنّ المفروض العلم بعدم وجوب إكرام زيد فيه، يلزم من وجودها عدمها؛ لاستلزام جريان أصالة العموم فيه وعدم تخصيصه التخصيص في العامّ الأوّل؛ بخروج زيد عن وجوب الإكرام رأساً، ومعهُ ينتفى موضوع الحكم في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد، وهو ما ذكرناه من المحذور، وهو ناشٍ عن كون الحكم في العامّ الأوّل موضوعاً للعامّ الثاني، ولو لا هذا الارتباط بينهما لم يلزم هذا المحذور، كما لو قال: «أكرم العلماء، وأكرم التجار»، وعلم إمّا بخروج زيد التاجر من الثاني، أو زيد العالم من الأوّل، فإنّه لا محذور في جريان أصالة العموم في كلّ منهما، إلّا عدم الترجيح لإحدهما على الاخرى، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ إثبات وجوب إكرام زيد يوم الجمعة؛ بإجراء أصالة العموم في الثاني يستلزم عدم وجوبه؛ لأنّ اللازم حينئذٍ ورود التخصيص على العامّ الأوّل، و خروج زيد عن هذا العامّ، وعدم وجوب إكرامه رأساً، فإذا لم تكن أصالة العموم بالنسبة إلى يوم الجمعة جارية، تصير أصالة العموم في العامّ الأوّل بلا معارض، وبها يتحقّق موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، و حيث إنّ يوم الجمعة خارج عنه بالدليل، فبالنسبة إلى ما بعده من الأيّام لا مانع من جريانها في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد؛ للشكّ في خروجه منه، فيحكم بوجوب إكرامه فيها.

الوجه الخامس: أنّ أصالة العموم في العامّ التحتاني غير جارية بالنسبة إلى خصوص وجوب إكرام زيد؛ للعلم بعدم وجوب إكرامه فيه: إمّا بتخصيص العامّ

الثانى، أو تخصصه بتخصيص العام الأول، فتكون أصالة العموم فى العام فوقانى بلا معارض، فيثبت بها فى الثانى؛ وجوب إكرامه فيما بعد يوم الجمعة؛ من الأيَّام المشكوك وجوب إكرامه فيها.

فتلخص: أنه لا مجال للتمسك باستصحاب حكم المخصَّص فى شىء من الموارد.

تذنيب: فى أخذ الزمان بنحو الاستغراق أو الاستمرار

ذكر الشيخ الأعظم قدس سره فى خلال كلامه: أنه إن اخذ الزمان فى العام بنحو الاستغراق؛ بأن جعل كلَّ قطعة من قطعاته موضوعاً للحكم، فلا مجال فيه لاستصحاب حكم المخصَّص، بل يتمسك فيه بالعام؛ بحيث لو لم يكن عام أيضاً لم يجر استصحابه، بل لا بد من الرجوع إلى سائر الاصول.

وإن اخذ بنحو الاستمرار تصريحاً، أو لاستفادته من مقدّمات الحكمة، فهو مورد التمسك باستصحاب حكم المخصَّص لا العام؛ بحيث لو لا الاستصحاب لا يرجع فيه إلى العموم (1).

أقول: كأنه قدس سره جعل المناط والملاك فى جريان الاستصحاب، لحاظ حال العموم، وأنه لا مجال للاستصحاب فى الفرض، بخلاف الفرض الثانى.

ولكنه ليس كذلك، بل المناط ملاحظة حكم المخصَّص، فإن اتحدت القضية المتيقّنة والمشكوكه فيه؛ بأن اخذ الزمان فيه بنحو الظرفية، فهو مورد جريان الاستصحاب، وإلا بأن اخذ مفرداً فلا.

ثم إنه تقدّم البحث فى استصحاب صحّة الأجزاء السابقة لو شكّ فيها، فلا نعيده.

التنبیه العاشر حول المراد من الشكّ في الأدلّة

أنّ الشكّ المأخوذ في الاستصحاب أعمّ من المتساوي الطرفين وغيره؛ لأنّ الظاهر أنّ جعل الشكّ مقابل الظنّ والوهم مجرد اصطلاح ناشٍ من المنطقيين (1)، و تبعهم فيه غيرهم من أرباب العلوم، وإلاّ فهو في متن اللّغة ليس كذلك؛ حيث إنّ فسّر فيه بالارتباب (2) و نحوه (3) الأعمّ من متساوي الطرفين، وعلى فرض الإغماض عن ذلك و عدم ثبوته كذلك لغةً، لكن لا ريب في أنّ المراد منه في باب الاستصحاب و أخباره هو المعنى الأعمّ: إمّا لما تقدّم عند التعرّض لاستصحاب مؤدّي الأمارات: من إقامة الشواهد من الأخبار و ارتكاز ذلك في أذهان العرف و العقلاء و مناسبة الحكم و الموضوع- على أنّ المراد من اليقين و الشكّ المأخوذ في الاستصحاب في لسان الأخبار هو الحجّة و اللاحجّة، لا اليقين الاصطلاحي الجازم.

وإمّا لاستفادة ذلك من أخبار الاستصحاب، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره (4)؛ حيث جعل الشكّ فيها مقابلاً لليقين، و عدم نقضه إلاّ بيقين آخر الظاهر في أنّ المراد

1- الإشارات و التنبهات 1: 12-13.

2- مجمع البحرين 5: 276.

3- القاموس المحيط 3: 319، لسان العرب 7: 174.

4- فرائد الاصول: 398 سطر 17.

منه عدم اليقين، وأنَّ حدَّ حرمة نقض اليقين إنَّما هو حصول يقين آخر، وكذلك قوله عليه السلام(1):

(لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام)

في جواب قول زرارة: (فإنَّ حُرَّكَ في جنبه شىء)، مع أنَّه أمانة ربَّما يحصل منها الظنُّ بالنوم؛ حيث جعل الغاية، حصول اليقين بالخلاف.

وكذلك مفروض السؤال في الرواية الثانية لزرارة(2)؛ المفروض فيها كونه في معرض إصابة الدم للشوب، فيستفاد من مجموع ما ذكر أنَّ المراد من الشكِّ هو المعنى الأعم، ولا يحتاج إلى تجشُّم الاستدلال بالإجماع التقديرى؛ بمعنى أنَّه لو كان المستند للجميع في حجِّية الاستصحاب هو الأخبار، لأجمعوا على ذلك(3)، فإنَّ حجِّية الإجماع إنَّما هي لأجل كشفه عن رأى المعصوم المتوقَّف على إجماع محقِّق ثابت، ولا يكفى فيه وجوده التقديرى، كما فيما نحن فيه؛ لعدم استنادهم فيه إليها إلى زمان والد الشيخ البهائى قدس سره(4).

وكذلك الاستدلال: بأنَّ الظنَّ الغير المعتر: إمَّا لوجود الدليل على عدم اعتباره، أو لعدم الدليل على اعتباره، فعلى الأوَّل فوجوده كعدمه، فيترتب عليه آثار عدمه، وعلى الثانى فمرجهه إلى نقض اليقين بالشكِّ(5)، فإنَّ ذلك كلُّه تبعيد للمسافة بلا حاجة إليه.

-
- 1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.
 - 2- تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 2: 1053 و 1061، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37 و 41، الحديث 1.
 - 3- فرائد الاصول: 398 سطر 14.
 - 4- نقل ذلك الشيخ الأنصارى عن محكى العقد الطهماسى لوالد الشيخ البهائى فى فرائد الاصول: 119 سطر 11.
 - 5- انظر فرائد الاصول: 398 سطر 22.

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب امور:

الأمر الأول وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

إشارة

لا- إشكال في اعتبار اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة في الاستصحاب بحسب الموضوع والمحمول مطلقاً؛ سواء كان في الهليات البسيطة أو المركبة، وهو من القضايا التي قياساتها معها. وأما إحراز وجود الموضوع فلا يعتبر فيه.

توضيح ذلك: إنّ اليقين والظنّ والشكّ والوهم من المعاني التي لا- يمكن تعلقها بالمعاني التصورية، بل هي دائماً تتعلّق بالقضايا والمعاني التصديقيّة، وأمّا اليقين والشكّ في عدالة زيد- مثلاً- فمرجعهما إمّا اليقين والشكّ بتحقق عدالته على ما هو مفاد «كان» النائمة و الهليّة البسيطة، أو كون زيد عادلاً على ما هو مفاد «كان» الناقصة و الهليّة المركبة، وإلاّ فنفس العدالة ونحوها من المعاني التصورية لا يعقل تعلق اليقين والشكّ بها، فالمستصحب دائماً من القضايا، و معنى استصحابها هو البناء على وجودها المتيقن في ظرف الشكّ.

حول اعتبار بقاء الموضوع

إشارة

فما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره من أنه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، وأن المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب بقاء وجود زيد أو قيامه، فلا بد من وجود زيد وتحققه في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً للمستصحب في السابق؛ سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في الخارج بوصف وجوده الخارجي، و للوجود بوصف تقرره الذهني، لا بوجوده الخارجي(1).

فيه أولاً: ما عرفت من أنه لا يمكن استصحاب نفس العارض بالمعنى التصوري؛ لعدم إمكان تعلق اليقين والشك اللذين هما من أركان الاستصحاب به، بل المستصحب دائماً من المعاني التصديقية التي يمكن تعلق اليقين والشك بها، فليس المستصحب في استصحاب العدالة، نفس العدالة بالمعنى العارض على زيد، وكذلك في استصحاب الوجود، فما ذكره قدس سره خلط بين المستصحب ومحمول القضية، مع أن المستصحب هو القضية لا محمولها، فلو ترتب الأثر على الكون المحمول للعدالة- مثلاً- لرتب عليه باستصحابه، وأما لو ترتب الأثر على الكون الرابط، ككونه عادلاً بالنسبة إلى جواز الائتمام به وصحة الطلاق عنده ونفوذ شهادته ترتب تلك الآثار باستصحاب ذلك، لا باستصحاب تحقق العدالة بنحو الكون المحمولي، إلا على القول بحجية الأصل المثبت؛ ضرورة أن استصحاب تحقق العدالة لا يثبت أتصاف زيد بالعدالة.

و ثانياً: فلأن إحراز الموضوع ووجوده غير ممكن في بعض الموارد، كما في

استصحاب الوجود؛ لأنه إن أريد إحراز موضوعه به- و هو زيد مثلاً- في الخارج و التصديق بوجوده فيه، فهو لا يجتمع مع الشك في وجوده و استصحابه.

و إن أريد إحراز وجوده في الذهن، كما صرح قدس سره به، ففيه: أن الموضوع للوجود الخارجي الذي يُراد إثباته بالاستصحاب، ليس هو زيد المتقرّر في الذهن بالضرورة، بل الموضوع هو نفس هويّة زيد المتّحدة مع الوجود في الخارج، و إلا فلا يمكن اتّحاد زيد المتقرّر في الذهن مع الوجود الخارجي، و لعلّ هذا الاشتباه ناشٍ من قولهم: إن الوجود عارض الماهيّة ذهناً⁽¹⁾، فتوهّم منه: أن المعروف هو زيد المتقرّر في الذهن، مع أن مرادهم ليس ذلك، فإنّ الوجود و إن لم يكن عارضاً عليه في الخارج، لكنّه متّحد معه فيه؛ لأنّ قولنا: «زيد موجود» حكاية عن الخارج و الواقع.

و بالجملة: ظاهر كلامه قدس سره غير مستقيم، إلا أن يريد ما ذكرناه، و لكن ظاهر كلامه قدس سره خلافه.

فتلخص: أنه يعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً و محمولاً، و لا يعتبر فيه إحراز بقاء الموضوع⁽²⁾.

ثمّ إنّه قدس سره قال: و الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

فإنّما أن يبقى في غير محلّ و موضوع، فهو محال، و إمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع

1- شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 18 سطر 10.

2- الظاهر أنّ مرادهم من اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب: هو إحراز موضوع القضية المستصحبة، و بقاؤه على نحو ما كان موضوعاً في الزمان السابق، فإن كان الموضوع في السابق هو وجوده الخارجي فلا بد من إحرازه كذلك، و إن كان نفس ماهيّته فلا بدّ أن يكون في الزمان اللاحق كذلك... و هكذا، و اتّحاد القضيتين فرع بقاء الموضوع و إحرازه كذلك. [المقرّر حفظه الله].

السابق، فمن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء للعارض السابق، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، و الحكم بعدم ثبوت الحكم لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق(1). انتهى محصل كلامه قدس سره.

و أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره بوجهين:

الأول: أنّ استحالة انتقال العرض من موضوع إلى آخر حقيقة و تكويناً، لا يستلزم استحالته تعبداً و تشريعاً- بمعنى الالتزام بآثاره شرعاً- حيث إنّ مرجع استصحاب الموضوعات هو الحكم بترتيب آثارها و البناء العملي على بقائها(2).

الثاني: ما أفاده في «الحاشية على الفرائد»: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى، فإنّ المستصحب ليس من مقولة الأعراض دائماً، بل ربّما يكون هو الوجود، و ليس هو من المقولات العشر، فلا هو جوهرٌ بالذات، و لا عرض و إن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهية كالعرض.

قلت: نعم إلا أنّ تشخّصه ليس بعرضه، فيستحيل بقاءه مع تبدّله، بل يكون بالعكس و إن تشخّص معروضه به- كما حُقّق في محلّه(3)- بحيث لا تتلّم وحدته و تشخّصه بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى آخر، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة حسب اختلافه نقصاً و كمّالاً و ضعفاً و شدّة، فيصحّ استصحاب هذا الموجود عند الشكّ في بقائه و ارتفاعه؛ و لو مع القطع بتبدّل ما انتزع عنه سابقاً من الماهية إلى غير ما ينتزع عنه الآن(4). انتهى.

1- فرائد الاصول: 400 سطر 3.

2- كفاية الاصول: 486، حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراساني: 230 سطر 9.

3- الأسفار 2: 10.

4- حاشية فرائد الاصول، المحقق الخراساني: 230 سطر 12.

توجيه شيخنا الحائري قدس سره كلام الشيخ الأعظم قدس سره

وقال شيخنا الحائري قدس سره ما حاصله: إن ظاهر كلام الشيخ قدس سره وإن كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض، إلا أنه يمكن توجيهه على وجه يسلم من المناقشة.

و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة: هي أنّ القضايا الصادرة من المتكلم - سواء كانت من سنخ إنشاء الأحكام أو من قبيل الأخبار - مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة، مثلاً قولنا: «أكرم زيداً» مشتمل على إرادة إيقاعية مرتبطة بإكرام زيد، وكذا قولنا: «زيد قائم» مشتمل على نسبة تصديقية حاكية متقومة بهذا الموضوع الخاصّ والمحمول كذلك، وحال هذه النسب في الذهن حال الأعراض في الخارج في الاحتياج إلى الغير في التحقق، وكذا في عدم إمكان انتقالها من محلّ إلى آخر، وهذا واضح.

إذا عرفت هذا نقول: لو فرضنا أنّ المتيقّن في السابق هو وجوب الصلاة، فالجاعل للحكم في الزمان الثاني: إمّا أن يجعل الوجوب للصلاة، وهو المطلوب هنا من لزوم بقاء اتحاد الموضوع، وإمّا أن ينشأ هذه الإرادة الحتمية الربطية من دون موضوع وهو محال؛ ضرورة تقوّمها في النفس بموضوع خاصّ.

وأمّا أن ينشأ لغير الصلاة: فإمّا أن ينشأ تلك الإرادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها، وإمّا أن ينشأ إرادة مستقلة، والأوّل محال؛ لاستحالة انتقال العرض، والثاني ممكن، لكنّه ليس إبقاءً لما سبق.

هذا في الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعية: فلنفرض أنّ المتيقّن السابق هو خمرية هذا المائع الخاصّ، ففي الزمان الثاني لواقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخمرية وهذا المائع تعبدًا، فإن كان طرف النسبة المذكورة هذا المائع فقد ثبت المطلوب، وإلا فإن لم يكن

لها طرف يلزم تحقّق العرض - أعنى هذه النسبة الربطية في النفس - من دون محلّ، وهو محال.

وإن كان لها طرف، فإن أوقع تلك النسبة المتقوّمة بطرف خاصّ لمحلّ آخر، فهو محال؛ للزوم انتقال العرض، وإن أوقعها لمحلّ آخر فهو ممكن، لكنّه ليس إبقاءً للحالة السابقة.

وأما الإشكال الثاني الذي ذكره قدس سره ففيه: أنّ الوجود وإن لا يتشخّص بالماهية، لكنّه يتشخّص بحدوده الخاصة، فإنّ وجود زيد ووجود عمرو ووجودان متعدّدان قطعاً، وكذا السواد الضعيف المنتزع من حدّ خاصّ من وجود السواد، و السواد الشديد المنتزع من حدّ خاصّ منه، فإنّ انتزاعهما منه يكشف عن اختلاف الوجودين اللّذين هما منشأ انتزاعهما؛ إذ لا يعقل اختلاف عنوان المنتزع من دون اختلاف في منشأ الانتزاع.

و من هنا ظهر: أنّ استصحاب بقاء السواد فيما إذا قطع بتبدّله على تقدير البقاء مبنى على أحد أمرين: إمّا جواز استصحاب القسم الثالث، و إمّا القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف وإن كانا متعدّدين في نظر العقل، فاحفظ ذلك (1). انتهى.

أقول: هذا التوجيه غير وجيه؛ وذلك لأنّه لو تعلّقت إرادة إيجابيّة - مثلاً - بوجوب صلاة الجمعة، فلا ريب في أنّه لا يراد بالاستصحاب جرّها إلى زمان الشكّ؛ بإيجاد إرادة واقعيّة في زمان الشكّ، بل الاستصحاب حكم ظاهريّ مفاده التعمّد بالبقاء، والحكم بترتيب الآثار منجّز للواقع على فرض الإصابة والعذر عند عدمها؛ من دون فرق فيه بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، بل في الثانية أوضح؛ حيث إنّ لا معنى لاستصحاب الموضوعات إلّا الحكم بترتيب آثارها، وبناء على ما ذكره قدس سره

يلزم أن يكون مؤدّى الاستصحاب حكماً واقعياً، وهو كما ترى، أما بناءً على ما ذكرنا فمرجع مثل استصحاب الكرّية و الطهارة ونحوهما إلى إسقاط شرطيتها للصلاة أو لتطهّر الثوب النجس - مثلاً - على فرض عدم إصابة الواقع، لا جعل الطهارة و الكرّية المستصحبين مثل الطهارة و الكرّية الواقعيّين.

فإن قلت: هذا التوجيه وإن كان غير وجيه بناءً على المختار: من أنّ مفاد الاستصحاب هو مجرد الحكم بترتيب الآثار و البناء العملى على البقاء، لكنّه وجيه؛ بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدس سره: من أنّ مفاده جعل الحكم المماثل(1)، فإنّه بناءً عليه لا يرد عليه الإشكال.

قلت: يبعد جداً إرادة صاحب الكفاية ذلك و ان عبّر به، بل الظاهر أنّ مراده من المماثل هو الحكم الظاهرى بترتيب الآثار المماثلة لآثار الحكم الواقعى، لا أنّ مفاده حكم واقعى بتعلّق إرادة حتمية واقعية به، فإنّ ذلك ممّا يبعد نسبته إليه قدس سره، وإلاّ فيرد عليه إشكال أقوى من الإشكال المذكور، بل لنا أن نقرب الدليل على شيخنا الاستاذ الحائرى قدس سره؛ فنقول: لو كان للمولى إرادة حتمية فى الزمان السابق فتلك الإرادة: إمّا موجودة فى الزمان اللاحق واقعاً أو لا، فعلى الأوّل فلم تحدث بالاستصحاب إرادة جديدة فى الزمان اللاحق، و على الثانى فإحداث إرادة جديدة بالاستصحاب ليس إبقاءً للأولى، بل إحداث إرادة جديدة.

وبعبارة اخرى: الإرادة الحتمية: إمّا متحقّقة فى الزمان اللاحق و باقية فيه - لا أنّه تحدث إرادة جديدة اخرى - أو لا، بل يراد إيقاعها بالاستصحاب، فعلى الأوّل لا يحتاج إلى الاستصحاب، و على الثانى فليس ذلك إبقاءً للحالة السابقة، بل إيجاد إرادة اخرى و إحداثها.

وأما ما أفاده في الجواب عن الإشكال الثاني ففيه ما عرفت سابقاً: من أنّ الموجودات المتدرّجة الوجود- كالزمان والحركة الاشتدادية وغيرهما- واحدة بوحدة شخصيّة، وإلا يلزم المحال، وكذلك هي عند العرف، فإنّ تبدّل السواد الضعيف- مثلاً- إلى الشديد ليس تبدّلاً في الوجود بل الشديد المتبدّل إليه هو الضعيف السابق عرفاً بزيادة الاشتداد، لا أنّه موجود آخر يغيّر الأوّل، وقد تقدّم تفصيل ذلك، فراجع.

وتقدّم أيضاً: أنّ استصحاب هذا القسم من الموجودات استصحاب للشخص، لا الكلّي.

فتلخص: أنّ ما أورده في «الكفاية» على الشيخ الأعظم قدس سره حقّ وصحيح.

مضافاً إلى أنّه لو فرض جواز انتقال العرض أو تحقّقه لا- في موضوع كالعدالة، لكن استصحابه لا يفيد شيئاً؛ إذ لا يثبت بذلك اتّصاف الموضوع به، فلا يثبت بالاستصحاب المذكور أنّ زيداً عادل.

ثمّ إنّ اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوك: إمّا مُحَرَز بالوجدان، كما في الهليّات البسيطة، مثل استصحاب وجود زيد، فإنّ المحمول قد يترتّب على الموضوع بلا واسطة في ترتبه، مثل حمل الوجود على زيد، فإنّه لا واسطة في ترتبه عليه عقلاً ولا عرفاً، وقد يترتّب عليه بواسطة عقلية، كحمل المتنفّس والمتحرّك على زيد بواسطة الوجود والحياة، فإنّه ما لم يكن موجوداً حياً لا يصحّ حمل المتنفّس والمتحرّك عليه، لكن الموضوع لهما نفس زيد لا الموصوف بالوجود والحياة.

وقد يترتّب عليه بواسطة ليست قيدا للموضوع عرفاً، بل هو عندهم بنحو القضية الحقيقيّة، كثبوت العدالة لزيد بواسطة الوجود، فإنّه لا دخل للوجود في تحقّق العدالة له عند العرف بنحو التقييد، بل هو عندهم بنحو القضية الحينيّة، مثل «زيد عادل حين هو موجود» ففي جميع هذه الأقسام اتّحاد القضيتين مُحَرَز بالوجدان، وأنّ

الموضوع في جميعها هو زيد، لا زيد الموجود، وهو بعينه الموضوع في القضية المشكوكة أيضاً.

ولا فرق في ذلك بين كون الشك في المحمول ناشئاً عن الشك في وجود الموضوع أو لا.

وقد يقيد الموضوع بقيد فالموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، مثل «زيد الحيّ عادل»، والقيد إمّا محرّز بالوجدان، كما لو علم بحياته بالوجدان، وشك في بقاء عدالته، فإنّه لا إشكال في صحّة استصحابها لاتحاد القضيتين.

عدم كفاية الاستصحاب في إحراز موضوع القضية المستصحة

وإنّما الإشكال فيما إذا لم يُحرز القيد بالوجدان في ظرف الشك، فيقع الإشكال في أنّه هل يمكن إحراز بقاء جزء الموضوع - أي القيد - و اتّحاد القضيتين بالاستصحاب؛ بأن يستصحب أولاً حياته المشكوكة في ظرف الشك، ثمّ يستصحب عدالته، أو لا بل لا بدّ من إحرازه بالوجدان في صحّة استصحاب عدالته، أو التفصيل بين ما إذا كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في الموضوع مطلقاً أو شرعاً، وبين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان الشك في المحمول في عرض الشك في الموضوع، و مسبباً عن غير الشك في الموضوع؟ فيكفي إحراز بقاء الموضوع بالاستصحاب في الأوّل دون الثاني، فمحطّ البحث والكلام هو هذا القسم فقط.

و الحقّ: عدم كفاية الاستصحاب في إحراز الموضوع مطلقاً؛ من غير فرق بين كون القيد المأخوذ في الموضوع سبباً شرعياً للمحمول، مثل «الماء المطلق مطهر»، مع قطع النظر عن محكومية استصحاب المطهرية، وبين غيره؛ وذلك لما عرفت سابقاً: من أنّه يعتبر في استصحاب الموضوعات ترتّب أثر شرعيّ عليها، بل ليس استصحابها إلاّ عبارة عن ذلك، والذي يترتّب على استصحاب الموضوع - كالحياة وإطلاق الماء

فى المثالين، ويراد إثباته به- هو اتحاد القضيتين وإحراز موضوع الاستصحاب الآخر، وهو ليس من الآثار الشرعية؛ ليصحّ بلحاظه استصحابهما، كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره فى خلال كلامه: من أنّ صحّة الاستصحاب الثانى ليست من الآثار الشرعية للمستصحب الأوّل، فلا مجال لجريانه بلحاظها(1) وإن كان كلامه قدس سره فى المقام لا يخلو عن الاختلال الناشئ عن الخلط بين ما هو محطّ البحث فى المقام وغيره.

نعم استصحاب الحياة وإطلاق الماء فى المثالين لترتيب الآثار الشرعية عليهما، مثل وجوب الإنفاق على زوجته أو مطهريّة الماء، صحيحٌ ولا إشكال فيه، لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ المقصود استصحابهما لترتب إثبات اتحاد القضيتين عليهما.

وبالجملة: بعد تنقيح محطّ البحث لا يبقى إشكال على ما ذكرناه، وأنّه من القضايا التى قياساتها معها.

الخلط الواقع فى كلام بعض الأعظم

و من هنا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائينى قدس سره؛ لوقوع الخلط فى كلامه قدس سره بين ما هو محطّ البحث وغيره؛ حيث إنّه قدس سره ذكر- بعد تفصيل الكلام فى ذلك- ما يرجع إلى ما ذكره الشيخ قدس سره، وحاصله: أنّه لا مجال للإشكال فى جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحياة فى المثال؛ حيث إنّ الشكّ فيها وفى العدالة فى عرض واحد، والموضوع لجواز التقليد مرگب من الحياة و العدالة، فكما يحرز كلّ واحد من جزئى الموضوع بالوجدان، كذلك يُحرزان بالاستصحاب، أو أحدهما بالاستصحاب والآخر بالوجدان، ويترتب عليهما الحكم الشرعى، كجواز التقليد، كما فى سائر

الموضوعات المركبة (1). انتهى.

فإنه صحيح، لكنه غير مربوط بما نحن فيه و خارج عن محطّ البحث؛ إذ ليس البحث فيما إذا ترتّب الأثر الشرعى على موضوع مركّب؛ ليقال: إنّه يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالاستصحاب، بل الكلام فى أنّه هل يمكن إحراز الموضوع لاستصحاب آخر بالاستصحاب، واتّحاد القضيتين بالجارى فى الموضوع؛ ليرتّب عليه جريان الاستصحاب فى جانب المحمول أو لا؟ وأين هذا ممّا فرضه؟!

فالحقّ: عدم إحراز الموضوع و اتّحاد القضيتين بالاستصحاب، بل لا بدّ من إحرازه بالوجدان أو بقيام البيّنة عليه أو الأمانة؛ لما تقدّم من حجّة مُثبتاتها.

المناطق فى تشخيص وجود الموضوع

إشارة

ثمّ إنّ المناطق فى تشخيص وجود الموضوع و صدق اتّحاد القضيتين، هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل؟ و الفرق بينها واضح، فإنّه على الأوّل قلّمّا يتفق ذلك فى الأحكام حتّى فى احتمال النسخ؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالموضوعات؛ لمكان اشتمالها على خصوصيّة هى الموضوعة لها عند العقل أو دخيلة فى موضوعها، كالحرمة المتعلقة بالخمير، و لا يمكن الشكّ فى الحكم إلا بتغيّر بعض حالات الموضوع و خصوصيّاته، و إلا فمع حفظ الموضوع بجميع حالاته و خصوصيّاته فى الزمان اللاحق، امتنع الشكّ فى حكمه؛ لأنّه لو احتتمل زوال الحكم الأوّل، مع وجود الموضوع بجميع حالاته و خصوصيّاته، و تبدّل حكمه إلى حكم آخر كالإباحة فى مثال الخمير، لزم أن يكون الحكم الأوّل جزافاً و بلا-ملا-ك، فلا بدّ فى فرض الشكّ فيه من طرؤ تغيّر فى الموضوع فى بعض حالاته و خصوصيّاته، و معه فليس الموضوع باقياً

عقلاً ، فلا- تتحد القضيتان فيما لو احتمل دُخْل الزمان أو المكان في موضوع الحكم الأول، كما لو فرض حلّية شرب الخمر في ابتداء الإسلام؛ لعدم بسط يد الشارع كاملاً فيه، فمع هذا الاحتمال ففي الزمان اللاحق ليس الموضوع فيه ذاك الموضوع؛ لانتفاء الزمان الأول فيه، فلو كان المناط في اتحاد القضيتين هو نظر العقل، انسَدَّ باب الاستصحاب في الأحكام حتّى في الشكّ في السّدْح؛ لما عرفت من احتمال دُخْل الزمان الأول في الموضوع عقلاً، المفقود في الزمان اللاحق، فلا تتحد القضيتان موضوعاً.

فإن قلت: خصوصية الزمان ملغاة في باب الاستصحاب.

قلت: مرجع ذلك: أنّ الملاك فيه ليس اتحاد القضيتين عقلاً، وعدم اعتبار تحقّق الموضوع فيه عند العقل، وهكذا الكلام في كثير من الاستصحابات الموضوعية، فلو كان المناط فيها بقاء الموضوع بنظر العقل لزم عدم جريان تلك الاستصحابات، كما في استصحاب الكريّة عند نقصان قدر يسير منها في الحال اللاحق، فإنّ الموضوع بحسب الدقّة العقلية غير محفوظ، بخلاف ما لو قلنا: إنّ المناط فيه نظر العرف أو لسان الدليل، فإنّه لا يستلزم هذا الإشكال، وهو واضح لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في الفرق بين كون الملاك هو نظر العرف أو لسان الدليل؛ حيث إنّ الأدلة المتكفّلة لبيان الأحكام منزّلة على الفهم العرفي ونظر العقلاء.

ويمكن أن يقال: إنّ الفرق بينهما أيضاً واضح، فإنّه لو قلنا: إنّ الملاك هو لسان الدليل، فلا بدّ من ملاحظة الأدلة الاجتهادية، وكلّ عنوان اخذ فيها موضوعاً فهو الموضوع بمعناه العرفي، فلا بدّ في حفظه من صدق ذلك العنوان عليه مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم» وصدق «العنب» في قوله عليه السلام:

(العصير إذا نشّ أو غلا يحرم)

(1) ونحو ذلك، فلو زال علمُ مصداقٍ من العلماء أو صار العنب زيبياً، فليس

1- الكافي 6: 419/4، تهذيب الأحكام 9: 515/120، وسائل الشيعة 17: 229، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب 3، الحديث 4.

الموضوع المأخوذ في لسان الدليل محفوظاً في الفرض؛ لعدم صدق «العالم» على من زال علمه و صار جاهلاً، وكذا عنوان «العنب» على الزبيب، لكن هذا العنوان المتعلق للحكم في لسان الدليل، لو وجد فرد منه في الخارج وانطبق عليه، مثل زيد أو هذا العنب الخاص الموجود فيه، يتعلّق بهما حكمهما بالانطباق عليهما، فتتحقق هنا قضايا متيقّنة، فإنّه كما يصدق عليه «أنّ هذا العالم يجب إكرامه»، يصدق «أنّ هذا المشار إليه يجب إكرامه، أو زيد يجب إكرامه»، فبعد زوال علمه وإن لم يصدق عليه «أنّ هذا العالم يجب إكرامه»؛ لعدم انطباق العالم عليه حينئذٍ، لكن يصدق أنّ هذا الشخص كان واجب الإكرام، وشكّ في بقاء وجوبه، فإنّ الموضوع محفوظ عرفاً، وليس بمحفوظ بحسب لسان الدليل الاجتهادي، فلا يشمل الدليل الاجتهادي، لكن يشمل أدلّة الاستصحاب؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ عليه لو لم يحكم عليه بما حكم عليه سابقاً؛ من جهة احتمال بقاء وجوب إكرامه وإن زال علمه؛ لاحتمال كون العلم واسطة في ثبوت وجوبه عليه؛ بحيث لا يدور الحكم مداره، وكذلك لو صار التراب خزفاً أو أجراً، فإنّه لا يصدق عليه عنوان التراب حينئذٍ، فلا يشمل قوله عليه السلام:

(التراب أحد الطهورين)

(1)، لكن موضوع دليل الاستصحاب باقٍ عرفاً؛ لأنّه يصدق أنّ هذا كان أحد الطهورين سابقاً، والآن كما كان.

والحاصل: إنّ اعتبار في بقاء الموضوع ملاحظة لسان الدليل فلا بدّ من بقاء العنوان المأخوذ فيه موضوعاً للحكم في الاستصحاب، فلا بدّ من بقاء ما هو المجمعول موضوعاً في لسان الدليل الاجتهادي، بخلاف ما لو قلنا: إنّ المتّبع فيه نظر العرف، فإنّه حينئذٍ لا بدّ من ملاحظة أدلّة الاستصحاب؛ أي قوله:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

، فكلمة صدق على رفع اليد عن الحكم السابق أنّه نقض لليقين بالشكّ، جرى فيه

1- الفقيه 1: 60/223، وسائل الشيعة 1: 99، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 1، (مع تفاوت).

الاستصحاب؛ لبقاء الموضوع عرفاً، وإن لم يكن العنوان المأخوذ في لسان الدليل باقياً قطعاً، كما في الأمثلة المتقدمة، مع أن حصول اليقين السابق إنما هو من الدليل الاجتهادي.

هذا ممّا أفاده العلامة شيخنا الحائري في درسه، لكن الظاهر من «الدّرر» (1) غير هذا البيان.

كلام المحقق الخراساني وما يرد عليه

وقال في «الكفاية» في بيان الفرق بين الموضوع العرفي والمأخوذ في لسان الدليل ما حاصله: إن المتّبع في تعيين مدلول الدليل، وإن كان هو فهم العرف بحسب ما يركز في أذهانهم؛ بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات بين الموضوع والحكم؛ فيجعلون الموضوع ذات المعنون لا بما هو معنون بالعنوان الذي اخذ موضوعاً للحكم، فالموضوع في لسان الدليل هو الحقيقي كالعنب بما هو عنب، والموضوع العرفي هو الموضوع الخيالي أي الأعم من العنب والزبيب.

ثمّ ذكر: أن هذا إنّما هو فيما إذا لم تكن تلك الجهات والمناسبات بمثابةً تصلح قرينةً على صَدْر الدليل عمّا هو ظاهر فيه (2). انتهى محصّله.

ويرد عليه: أن القضية المتيقّنة الحاصلة من الدليل الاجتهادي موضوعها هو الموضوع الحقيقي كالعنب بما هو عنب، والقضية المشكوكة- بناءً على ما ذكره قدس سره- موضوعها هو الموضوع التخيلي، لا الحقيقي، فاستصحاب الحكم حينئذٍ إسرء للحكم من الموضوع الحقيقي إلى الموضوع التخيلي؛ أي من العنب بما هو عنب إلى الزبيب

1- درر الفوائد: 579-580.

2- كفاية الاصول: 487.

الغير المعنون بعنوان العنب الذى هو موضوع القضية المتيقنة، و هو كما ترى، مع أنه قدس سره صرح بعد ذلك: بأنّ المعنن هو صدق بقاء الموضوع بنظر العرف(1)، فيلزم أن يكون الاستصحاب دائماً إسراء الحكم من موضوع إلى آخر(2).

ثم إن الميرزا النائيني بعد تفصيل الكلام فى المقام و تطويله ذكر فى آخر كلامه:

أنه لا- فرق بين القول بأنّ المعنن هو أخذ الموضوع من الدليل و القول بأخذه من العرف، و إنّ مآل كلاهما إلى واحد؛ و ذلك لأنّ الفرق بينهما إنّما هو فى بدو النظر و بحسب الظهور الابتدائي، و إلا فبعد التأمل يعلم أنه لا فرق بينهما؛ لأنّ خصوصيّة العنوان المأخوذ فى لسان الدليل: إن كانت مُلغاة عند العرف بلحاظ الجهات و المناسبات بين الحكم و الموضوع، فالموضوع فى لسان الدليل أيضاً هو ذات المعنن حقيقة، و لا دخل للعنوان فيه، و إن لم تكن مُلغاة فى نظر العرف، فالموضوع هو المعنن بما هو معنن عند العرف أيضاً، فعلى أىّ تقدير لا وجه للمقابلة بين الدليل و العرف(3). انتهى.

و ممّا ذكرنا فى بيان الفرق بينهما اتضح عدم استقامة ما ذكره قدس سره، فإنّ الموضوع فى لسان الدليل الاجتهادى، هو العناوين الكليّة التى تختلف باختلاف القيود و بانضمامها و عدمه، كالماء المتغيّر، بخلاف الموضوعات العرفيّة الشخصيّة، فإنّه كثيراً ما يتفق صدق بقاء الموضوع عرفاً مع عدم صدق بقاء العنوان المأخوذ فى لسان

1- كفاية الاصول: 488.

2- أقول: و إن وقع التعبير فى كلامه بلفظ التخيل، لكن من الواضح أنه ليس مراده الخيال بمعناه المشهور؛- أى ما لا حقيقة له- بل الظاهر أنّ مراده: أنّ العرف و العقلاء يدركون بتلك الجهات و المناسبات أنّ الموضوع بحسب الواقع هو الأعمّ من العنب و الزبيب، فلا يرد عليه هذا الإشكال. [المقرّر حفظه الله].

3- فوائد الاصول 4: 585-586.

الدليل، وقد عرفت أنّ المناط: هو صدق نقض اليقين بالشكّ في محيط العرف ونظرهم.

ثمّ إنّّه لا إشكال في أنّ المناط في بقاء الموضوع و اتّحاد القضيتين هو نظر العرف، لا العقل و لا لسان الدليل؛ من غير فرق بين المفاهيم و المعانى الكلّية أو تطبيقيها على المصاديق، فإنّه و إن لم يقيّد الموضوع في الأدلّة الاجتهادية و الخطابات الشرعية بالعرفي منه، لكن من الواضح أنّه ليس للشارع المقدّس طريقة خاصّة به في محاوراته و خطابه المتضمّنة للأحكام الشرعية، المتوجّهة إلى عامة المكلفين في مقام جعل القوانين الكلّية من العمومات و الإطلاقات، ثمّ ذكر المقيّدات و المخصّصات بل هو في هذا المقام كأحد العرف في محاوراتهم و خطاب بعضهم بعضاً، كما أنّ المتعارف بين العرف أيضاً جعل القوانين الكلّية، ثمّ الإتيان بالمخصّصات و المقيّدات، و طريقة الشارع أيضاً هذه الطريقة العرفيّة بعينها، فكما أنّ الألفاظ المستعملة في المحاورات و الهيئات التركيبية منزلة على فهم العرف العامّ و اللغة، كذلك الألفاظ المشتملة على الخطابات الشرعية؛ من غير فرق بين الآيات القرآنية المتضمّنة للأحكام الشرعية، و بين السنّة النبويّة صلى الله عليه و آله و سلم و الأحاديث الولويّة، و من غير فرق في ذلك بين المفاهيم الكلّية، و بين تشخيص مصاديقها الشخصية، فإنّه أيضاً منزّل و محوّل على فهم العرف و العقلاء، و من غير فرق بين قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

و بين سائر الخطابات.

وربّما يطلق على ذلك التسامح العرفي في كلام بعض الأعظم⁽¹⁾، و يريد به المعنى الحقيقي العرفي في قبال فهم العقل الدقّي البرهاني، أو المطالب المستكشفة بالآلات المخترعة الدقيقة التي لا يعرفها العرف العامّ.

و ليس المراد التسامح في محيط العرف بأن يكون مصداقه الحقيقي العرفي غيره،

1- نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 9.

فإنّ التعبير بالتسامح العرفي إنّما هو في قبال النظر الدقيق العقلي كالدّم، فإنّه يصدق على اللون الباقي في الجسم بعد زوال عينه عقلاً؛ لاستحالة بقاء العرض بدون المعروف، مع عدم صدقه عليه عرفاً حقيقةً، وكما في الأوزان والمقادير، فإنّ المراد هو الوزن العرفي المتعارف في كلّ زمان، وكما في مقدار الكُرِّ؛ وأنّه ألف و مائتا رطل، و حدّ نصاب الغلّات، و نحو ذلك، فإنّ المراد هو العرفي منها، كما أنّ المراد بالحنطة وغيرها هو المتعارف منها التي يشوبها مقدار من التبن وغيره، لا الخالص الحقيقي منها.

نعم الخطابات المتضمنة للمطالب الدقيقة و الحقائق اللطيفة و المعاني النفيسة- غير الأحكام الشرعيّة- من الآيات القرآنيّة الشريفة أو الأخبار و الأدعية الواردة عنهم عليهم السلام، لا يمكن تنزيلها على الأفهام العرفيّة العامّة؛ لأنّها فوق فهمهم و لا يصل إليها أفكارهم و أذهانهم، بل و لا في أفهام الحكماء و الفلاسفة أيضاً، فكيف يمكن حملها عليها؟!

الأمر الثاني فعلية اليقين و الشكّ في الزمان اللاحق

إشارة

مما يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين و الشكّ في الزمان اللاحق: بأن يكون متيقناً في الزمان اللاحق، بالمستصحب في الزمان السابق، مع تحقّق اليقين منه في السابق، و الشكّ في بقائه في الزمان اللاحق، و أمّا لو زال يقينه السابق بأن شكّ في تحقّق المتيقّن في السابق، مع كونه في السابق متيقناً به فليس هو مجرى الاستصحاب، بل مجرى قاعدة اخرى تسمّى ب «قاعدة اليقين و الشكّ السارى».

حول أن أخبار الباب هل تختص بالاستصحاب أو تعم غيره؟

ولا إشكال في اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب، وإنما الكلام في أنه هل يمكن أن يقال باستفادة اعتبارها من أخبار الاستصحاب أيضاً، كما يستفاد منها اعتبار الاستصحاب، بل واستفادة قاعدة الثالثة هي عدم نقض اليقين بالشك فيما لو تيقن بعدالة زيد- مثلاً- يوم الجمعة، ثم شك في عدالته يومها، وشك في بقائها على تقدير تحققها يوم الجمعة؛ بأن يقال: إنه يستفاد من أخبار

(لا ينقض)

ثلاث قواعد، وهي المذكورات، أو أنه لا يمكن ذلك؟

فالكلام فيه في مقامين:

أحدهما: في إمكانه ثبوتاً وعدم امتناع الجمع بين تلك القواعد الثلاث في استعمال واحد أو امتناعه.

ثانيهما: في استظهار ذلك وإمكانه إثباتاً بعد فرض إثبات إمكانه ثبوتاً.

أمّا المقام الأول: فذهب الشيخ الأعظم واستاذنا الحائري قدس سره والميرزا النائيني والمحقق العراقي: إلى عدم إمكانه ثبوتاً؛ لعدم إمكان الجمع بين القاعدتين في اللحاظ؛ لاختلاف المناط فيهما بحيث لا يجتمعان، فإنّ مناط الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين والشك مع قطع النظر عن الزمان؛ لأنّ المفروض فيه تعلق الشك ببقاء ما تيقن به سابقاً، ويلزمه كون القضية المتيقنة باقية على حالها في زمان الشك أيضاً مع قطع النظر عن الزمان، ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان وبملاحظته، و مرجعه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقن به سابقاً بوصف وجوده في السابق؛ بمعنى زوال يقينه الحاصل أولاً، وإلغاء الشك في الاستصحاب: عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن السابق في الزمان اللاحق من غير تعرّض لزمان حدوثه من حيث إنه متيقن به في السابق، والمناط في القاعدة هو الحكم بحدوث ما تيقن به سابقاً من غير تعرّض

للحكم في بقائه فلا يمكن إرادتهما بقوله:

(لا ينقض ...)

إلى آخره وقوله عليه السلام:

(فليمض على يقينه)

، فإنَّ المُضَيِّ بهذا المعنى يغيّر المَضَيِّ بذاك المعنى.

ثمَّ أورد على نفسه: بأنَّ معنى المُضَيِّ على اليقين عدمُ التوقُّف من أجل الشكِّ العارض، وفروضُ الشكِّ كعدمه، وهو يختلف باختلاف متعلِّق الشكِّ، فالمُضَيِّ مع الشكِّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكِّ في البقاء بمعنى الحكم به.

وأجاب بما حاصله: أنَّ اليقين لا كثرة فيه في نفسه ولا تعدُّد، نعم يمكن تعدُّده باعتبار تعدُّد متعلِّقه، لكن متعلِّقه فيما نحن فيه واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، لا متعدّد حتى يستلزم تعدُّد اليقين، وحينئذٍ فلا يمكن إرادتهما في استعمال واحد واجتماعهما في لحاظ واحد، فإنَّ اعتبر المتكلِّم في كلامه الشكِّ في هذا المتيقِّن من دون تقييده بيوم الجمعة - مثلاً - فهو الاستصحاب، وإن اعتبر الشكِّ فيه مقيداً بيوم الجمعة، فالمُضَيِّ فيه عبارة عن الحكم بالحدوث، وهو القاعدة (1). انتهى.

وذكر الميرزا النائيني في المقام: ما يرجع إلى كلام الشيخ قدس سره بيان آخر حاصله: أنَّ اليقين من حيث نفسه لا يتعدُّد، و متعلِّق اليقين في القاعدة والاستصحاب واحد غير متعدّد؛ لأنَّ متعلِّق اليقين في كليهما هو عدالة زيد يوم الجمعة - مثلاً - وانحفاظ اليقين في الاستصحاب وعدم انحفاظه في القاعدة لا يوجبان تغيّر اليقين فيهما، فإنَّ الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده، ولا يمكن أن يكون من مشخّصات أفراد؛ حيث إنَّ اختلاف الأفراد إنّما هو باختلاف المشخّصات حال وجودها.

إلى أن قال: ولا يمكن الجمع بين القاعدتين في تلك الأخبار؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقِّن، ولا من

جهة النقض، ولا من جهة الحكم:

أمّا من جهة اليقين: فلأنّ اليقين في الاستصحاب ملحوظ من حيث كونه طريقاً، وفي القاعدة من حيث نفسه؛ لبطان كاشفيته بعد تبدّله بالشكّ.

وأمّا من جهة المتيقّن: فلأنّه في الاستصحاب معرّي من الزمان غير مقيّد به، وفي القاعدة لا بدّ من لحاظه مقيّداً بالزمان، فالشكّ في القاعدة إنّما هو في العدالة في ظرف اليقين- أي يوم الجمعة- وفي الاستصحاب فيما بعده، وهو يوم السبت.

وأمّا من جهة النقض: فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب، إنّما هو باعتبار ما يقتضيه المتيقّن من الجرى العملي على طبق المتيقّن، وفي القاعدة إنّما هو باعتبار نفس اليقين.

وأمّا من جهة الحكم: فإنّ الحكم المجعول في القاعدة هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو الحكم بالبناء العملي على بقاء المتيقّن في ظرف الشكّ(1).

وقال شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره ما حاصله: إنّ المتكلّم ب

(لا ينقض)

إمّا أن يلاحظ الزمان قيّداً، وإمّا ظرفاً، وإمّا أن يهمل ذلك، فعلى الأوّل فهو لا يشمل الاستصحاب، وعلى الثاني لا يشمل القاعدة، وعلى الثالث فهو ينطبق على القاعدة، ولا يشمل الاستصحاب، ولا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد(2).

وقال المحقّق العراقي قدس سره ما حاصله: إنّ في قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

ضميراً مقدّراً؛ أي بالشكّ فيه؛ أي في اليقين، ولا- يمكن لحاظ القاعدتين في إرجاع هذا الضمير إلى اليقين؛ لأنّ رجوعه إليه في الاستصحاب إنّما هو بضربٍ من العناية والمسامحة

1- فوائد الاصول 4: 588-590.

2- درر الفوائد: 584.

ورجوعه إليه في القاعدة إنّما هو بالدقة العقلية و بلا مسامحة، فلا يمكن الجمع بينهما(1). انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ الأعظم و الميرزا النائيني 0، فمرجه هو أنّه لا يمكن تطبيق القاعدتين على مورد واحد من شخص واحد في زمان واحد، كاليقين الحاصل لزيد بعدالة عمرو يوم الجمعة، و أنّه على فرض تصوّر التعدّد في اليقين لا مانع من ذلك، و هذا صحيح؛ لأنّه لو لم يكن لليقين إلّا مصداق واحد فقط امتنع انطباق القاعدتين عليه.

ولكن يرد عليه: أنّه لا يتحتم فرض ذلك من شخص واحد في زمان واحد في مورد واحد، بل يمكن فرض ذلك من شخصين و أكثر و موردين و زمانين و أكثر، فلو كان شخص على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، و شكّ في بقائها يوم السبت، و شخص آخر على يقين من عدالته يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته يومها، و شكّ في بقائها إلى يوم السبت على تقدير ثبوتها يوم الجمعة، و ثالث على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه إلى الشكّ فيها يوم الجمعة، فأى إشكال يرد على القول بشمول قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

لهذه الأفراد و الموارد الثلاثة التي يكون كل منهم فيها على يقين و شكّ؟!!

و تقدّم سابقاً أنّ الملحوظ في المطلقات هو نفس الطبيعة، دون العوارض اللاحقة للأفراد و المشخصات الفردية و الخصوصيات المصدقية، فكما أنّ الملحوظ في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»(2) نفس طبيعة البيع، و علّق الحكم بها من دون لحاظ الخصوصيات الفردية و العوارض المفردة، كذلك ليس الملحوظ في قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

إلّا نفس طبيعة اليقين و الشكّ، فإنّ مفاده أنّ نفس طبيعة

1- نهاية الأفكار (القسم الأول) 4: 243، مقالات الاصول 2: 172-173 سطر 19.

2- البقرة(2): 275.

اليقين من حيث إنه أمر مبرم مستحکم، لا بدّ وأن لا تنقض بطبيعة الشكّ التي ليست كذلك، ولا مانع من انطباق ذلك على كلّ واحد من أفراد اليقين والشكّ، فإنّ كلّ فرد من أفراده مغاير للفرد الآخر؛ لأنّ كلّ واحد من أفراده صفة نفسانيّة قائمة بشخص وإن اتّحد متعلّقها؛ أى عدالة زيد يوم الجمعة.

مضافاً إلى أنّه يمكن فرض تعدّد متعلّقهما من شخص واحد؛ كأن يكون على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه بالشكّ فى عدالته يوم الجمعة، وعلى يقين من عدالة عمرو يوم الجمعة وشكّ فى بقائها يوم السبت، فإنّه لا يتوجّه إشكال على القول بشمول إطلاقه

(لا ينقض)

لهذين الفردين من اليقين والشكّ إذا لم تلاحظ الخصوصيّات الشخصيّة؛ ليرد عليه عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، وإلا فلو فرض وحدة متعلّق اليقين والشكّ من شخص واحد، فلا يحتاج فى بيان عدم إمكان الجمع بين القاعدتين إلى ما ذكره، فإنّ من الواضح أنّ اليقين فى الاستصحاب موجود متحقّق فعليّ، وفى القاعدة معدوم، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بينهما فى واحد.

فتلخص: أنّه ليس من ناحية اليقين والشكّ قصور عن الشمول لهما.

فإن قلت: قد اخذ اليقين فى

(لا ينقض اليقين)

طريقاً و مرآة لمتعلّقه فى الاستصحاب، ولا يمكن الجمع بين متعلّقه فى القاعدة و بينه فى الاستصحاب.

قلت: تقدّم سابقاً: أنّ المراد باليقين فيه هو مفهومه، ولا يحكى هو عن المتعلّقات، وعلى فرض طريقيّته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلفين لا المتعلّقات.

و أمّا الحكم بعدم النقص فى الخبر فمعناه: وجوب البناء العملى على عدم نقض اليقين الحاصل سابقاً بالشكّ من دون لحاظ الحدوث و البقاء؛ لما عرفت: أنّ الملحوظ هو نفس طبيعة اليقين والشكّ، ولكن الخصوصيّات الغير الملحوظة مختلفة.

و أمّا ما أفاده الميرزا النائنى قدس سره: من أنّ اليقين فى القاعدة اخذ وصفاً لتبدّله

إلى الشك.

ففيه ما لا يخفى، فإن معنى طريقة اليقين هو طريقته في ظرف وجوده وتحققه، لا بعد زواله وانعدامه، وإلا فمع عدم وجوده وتبدله إلى الشك، كيف يمكن أخذه وصفاً في القاعدة؟!

ومنه يظهر أيضاً: اندفاع ما يقال: من أن اليقين في الاستصحاب موجود متحقق في الزمان اللاحق، وفي القاعدة معدوم ومفروض الانتفاء، ولا يمكن الجمع بين مفروض الوجود والتحقق ومفروض العدم والانتفاء.

وذلك فإن عنوان اليقين كما هو مقسم للموجود والمعدوم، ويقال: إنه إما موجود وإما معدوم، ويراد منه طبيعة اليقين، وهو صادق عليهما، كذلك هو صادق على الموجود فعلاً والموجود سابقاً مع انعدامه فعلاً فتلخص أنه ليس من ناحية اليقين والشك قصور عن شمولهما للقاعدتين.

فإن قلت: إن اليقين في قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

قد اخذ مرآة للمتعلقات ولا يمكن الجمع بين متعلقه في القاعدة وبين متعلقه في الاستصحاب.

قلت: تقدم سابقاً أن المراد من اليقين في قوله عليه السلام

(لا ينقض اليقين)

هو طبيعة اليقين ولا تحكى هي عن المتعلقات، وعلى فرض طريقته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلفين لا عن المتعلقات، و
أمّا الحكم ب

(لا ينقض)

الخ فمعناه الحكم بوجوب البناء العملي على عدم نقض اليقين السابق بالشك من دون لحاظ الحدوث والبقاء، فالمراد هو طبيعة اليقين غاية الأمر خصوصيات الموارد مختلفة.

ومما ذكر يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا الحائري قدس سره فإنه متفرّع على أن المراد من اليقين، المتيقن وقد عرفت خلافه.

وأمّا ما أفاده المحقق العراقي قدس سره: ففيه:

أولاً: أنه لا يفتقر في الحديث إلى تقدير الضمير؛ لعدم تبادر ذلك منه.

و ثانياً: على فرض تسليم تقديره فقد عرفت: أن الملحوظ في قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره هو طبيعة اليقين، لا أفراده و خصوصياته، كما أنه لا يتبادر منه الزمان و المتعلقات و نحوها، سوى نفس طبيعة اليقين و الشك، و إلا فلو لوحظ كل فرد من أفراد اليقين و الشك مع خصوصياتهما الفردية المشخصة لزم لحاظ أفراد غير متناهية للطبيعة و تحققها في الخيال المتناهي، فلا يمكن لحاظ الأفراد بخصوصياتها حتى في العمومات، فضلاً عن المطلقات، كما هو واضح.

و ثالثاً: على فرض تسليم أن لليقين فردين: أحدهما حقيقي، و الآخر مسامحي، لكن عرفت سابقاً: أنه لا إشكال في إمكان الجمع بين معنَي الحقيقي و المجازي في استعمال واحد؛ لأن اللفظ في المجازات أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية، لا في غيره، لكن بدعوى تطبيقه على هذا المصداق المجازي، لا بدعوى أن للأسد فردين: أحدهما حقيقي، و الآخر مجازي، كما ذكره السكاكي (1)، بل بمعنى اللفظ (2) ممّا ذكره؛ لأن الأسد على ما ذكرناه مستعمل في معناه الحقيقي، لكن ادّعى بعد الاستعمال تطبيقه على زيد مثلاً، فتدبر جيداً.

فتلخص: أنه لا إشكال في إمكان الجمع بين القاعدتين ثبوتاً في استعمال واحد، و أنه لا مانع من شمول الإطلاقات لهما.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: - و هو مقام الاستظهار من الأدلة - فلا ريب في أن الظاهر من الأخبار أنها بصدد بيان أمر واحد عرفاً: إمّا الاستصحاب، و إمّا

1- مفتاح العلوم: 156-157.

2- و هو الذي اختاره الإمام قدس سره تبعاً لأستاذه في وقاية الأذهان: 103-104.

القاعدة، حتى رواية «الخصال»⁽¹⁾ الظاهر ذيلها من

(أَنْ اليقين لا يدفع بالشك)

، أو

(فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين)

في اتحاد مفادها مع مفاد سائر الكُبريات في سائر الأخبار، فمع أنَّ المتبادر منها جميعاً عرفاً أنَّها في مقام إفادة إحدى القاعدتين، ولا إشكال في أنَّها الاستصحاب، لا قاعدة اليقين؛ لأنَّ الظاهر منها إرادة اليقين والشكَّ الموجودين بالفعل، كما في الاستصحاب، مضافاً إلى ورود الصحيحة الأولى⁽²⁾ والثانية⁽³⁾ لزراعة في مورد الاستصحاب.

نعم، قد يتوهم: ظهور رواية «الخصال» - من قوله:

(من كان على يقين فشكَّ فليمضِ على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين)

- في القاعدة، وفرض صورة تبدل اليقين السابق بالشكَّ وزواله، وذيلها وإن كان ظاهراً في الاستصحاب وإرادة اليقين والشكَّ الفعليتين، لكنَّه معارض بظهور الصدر في القاعدة، وظهور الصدر مقدّم على ظهور الذيل، وقرينة على التصرّف في الذيل؛ لأنَّه أقوى منه.

لكنَّه مندفع: بأنَّ هذا التعبير في صدرها موجود في الصحيحة الثانية لزراعة الواردة في مورد الاستصحاب، وهو قوله:

(لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)

. و السرّ في ظهور هذا التعبير في مورد الاستصحاب: هو أنَّ زمان حدوث

- 1- يوجد في المقام روايتان إحداهما عن الخصال و الأخرى عن إرشاد المفيد، و ذيل الأولى: «أَنْ فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين E1» و ذيل الثانية: «أَنْ فإنَّ اليقين لا يدفع الشكَّ E1» راجع الخصال: 10/619، الإرشاد، الشيخ المفيد: 159.
- 2- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.
- 3- تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 2: 1053 و 1061، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37 و 41، الحديث 1.

الشكّ غالباً بعد زمان حدوث اليقين؛ لوضوح أنّ حصولهما و تحقّقهما في زمانٍ واحدٍ نادرٌ، فلا يستفاد من هذا التعبير عدم بقاء اليقين في زمان الشكّ.

وعلى فرض تسليم المعارضة بينهما فهي لا تصلح للاستدلال بها للاستصحاب، و يكفي ظهور سائر الأخبار فيه.

الأمر الثالث الشكّ في بقاء المتيقّن

إشارة

من الامور المعتبرة في الاستصحاب: الشكّ في البقاء، فمع إحراز بقاء الحالة السابقة أو عدمها، لا مجال للاستصحاب؛ سواء احرزت بالعلم الوجداني، أو بقيام الأمانة عليه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

المناطق في تقديم أحد الدليلين

وإنّما الإشكال في وجه تقديم أحد الدليلين على الآخر؛ وذلك لأنّ الدليلين إذا عُرِضا على العرف: إمّا يتوقّفون في تقديم أحدهما على الآخر؛ لمكان التعارض بينهما، كما لو ورد: «أكرم العلماء»، و ورد أيضاً: «لا تكرم الفسّاق»، فإنّهما متعارضان في مادّة الاجتماع عرفاً، و إمّا لا يتوقّفون، بل يقدّم أحدهما على الآخر عندهم، و لا يُعدّان متعارضين، كما لو ورد: «أكرم العلماء»، و ورد أيضاً: «ما جعلت وجوب الإكرام للفسّاق»، أو «ما أردتهم»، أو «لا خير فيهم»، أو «لا صلاح في إكرامهم» و نحو ذلك، فإنّ العرف و العقلاء لا يتوقّفون في تقديم الثاني على الأول، مع أنّ بينهما عموماً من وجه أيضاً.

وليس الملاك و المناط في تقديمه على الأول، أظهريته في مدلوله من الأول؛ لما سيجي ء- إن شاء الله-: من أن تقديم أحد دليلين لأجل أظهريته نادر جداً؛ حتى في الأعمّ والأخصّ المطلقين، و لوضوح أن الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأول.

بل المناط في تقديمه: إمّا ما كنت أظنه في سابق الزمان: و هو أن الثاني متعرّض لإحدى مقدّمات الآخر أو مؤخراته أو لموضوعه، و التصرّف فيه بتضييق دائرته أو توسعته؛ و ذلك لأنّ كلّ دليل له مقدّمات كالتصوّر و التصديق بالفائدة و الإرادة، و مؤخرات و لوازم كلزوم الإطاعة و حرمة المخالفة و وجوب الإعادة عند المخالفة و نحو ذلك، و موضوع يتعلّق به الحكم، فإن لم يتعرّض واحد منهما لواحدة من هذه المذكورات، فهما متعارضان لو كان بين عنواني موضوعيهما عموم من وجه، مثل:

«أكرم العلماء، و لا- تكرم الفسّاق»، و إن كان أحدهما متعرّضاً لواحدة من الامور التي ذكرناها، كما لو قال بدل الثاني: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «ما جعلت و جوب الإكرام للفسّاق» أو «لا صلاح فيه»، أو «النحويّ ليس بعالم» أو «زيد عالم»، فإنّ الثاني حيث إنّه متعرّض للأول في بعض الجهات المتقدّمة، فهو مقدّم على الأول عند العرف، و لا يُعدّان متعارضين.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (1)، و قوله تعالى: «وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (2)، و قوله عليه السلام:

(لا ضرر و لا ضرار)

(3) بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوليّة، و قوله عليه السلام:

(لا شكّ لكثير الشكّ)

(4) بالنسبة إلى أدلّة أحكام

1- الحج (22): 78.

2- البقرة (2): 185.

3- الكافي 5: 292 و 2/293 و 6، و سائل الشيعة 17: 376، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب موانع الارث، الباب 1، الحديث 10.

4- الظاهر أنّها قاعدة متصيّدة من الأخبار، راجع وسائل الشيعة 5: 329، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 16.

الشكوك، و مثل قوله عليه السلام:

(لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة)

(1) بالنسبة إلى أدلة وجوب أجزاء الصلاة و شرائطها؛ حيث إنه متعرض لوجوب الإعادة في الخمسة، و عدمه في غيرها، التي من الأحكام العقلية لوجوب الأجزاء، فتمام الموضوع و الملاك في تقديم أحد الدليلين على الآخر، هو تعرض أحدهما لما لم يتعرض الآخر له في جميع موارد التقديم.

و أن المناط في تقديم أحدهما مختلف في مواده، كما يبدو في النظر عاجلاً، و أن المناط في بعض الموارد لتقديم أحد الدليلين نفى أحد الدليلين لموضوع الآخر أو إثباته و توسعته، مثل

(لا شك لكثير الشك)

بالنسبة إلى أدلة الشكوك، و قوله: «زيد عالم» بالنسبة إلى «أكرم العلماء»، فإن الدليل الثاني ينقح موضوع الأول بتضيقه أو توسعته، و الملاك في تقديم أدلة نفى العسر و الحرج هو نفى الإرادة الجدوية في الأحكام المجعولة في مواردهما؛ حيث إن إطلاق أدلة الأحكام الأولية، شامل لموارد استلزامها العسر و الحرج و تعلق الإرادة الاستعمالية بها في تلك الموارد، و لسان دليل نفى العسر و الحرج و الضرر، نفى الإرادة الجدوية في موارد استلزامها لها، و أن إرادتها فيها صورية لا جدوية، فالملاك في تقدمها عليها عدم جريان أصالة تطابق الجد و الاستعمال مع التصريح بعدم الجد، و هذا هو المناط في تقديم الخاص على العام في العام و الخاص المطلقين على الآخر، مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم الفساق منهم»؛ لأن الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأول، فإن كل واحد من مفرداته مستعمل في معناه كما في الأول، فلا وجه لأظهريته من الأول، فتقديمه على الأول إنما هو لعدم جريان أصالة تطابق الجد و الاستعمال؛ لأن أصالة الجد في الأول ضعيفة، بل المناط في التقديم في أغلب الموارد ذلك، و لا يعدّ الدليلان كذلك متنافيين و مختلفين؛ لتعارف ذلك بين العقلاء في

مقام جعل قوانينهم العرفية، ولهذا لما نزل قوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»⁽¹⁾ لم يعترض أحد على ذلك، مع وجود هذا النحو من الاختلاف في الكتاب المجيد في الآيات المشتملة على الأحكام.

نعم، في غير مقام جعل القوانين الكلية يعد ذلك اختلافاً و تنافياً، فإن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية.

وأما أدلة نفي العسر و الحرج و الضرر، فتقديمها على إطلاقات الأحكام أيضاً بهذا الوجه المذكور؛ حيث إنه ليس المراد من نفي الضرر و الحرج: عدم تحققه و لزومه من إطلاقات أدلة الأحكام و عموماتها، بل المراد عدم تعلق الإرادة الجدوية بها في تلك الموارد.

وبالجملة: يختلف السر و المنط في تقديم بعض الأدلة على البعض الآخر باختلاف الموارد، و أن التقديم في بعض الموارد إنما هو بملاك خاص به ليس في الآخر، فقد يكون الوجه في تقديم الدليل الحاكم في موارد التقديم تعرضه للجهات المتقدمة للدليل المحكوم، و في كثير من الموارد الاخر مناط التقديم غير ذلك.

و لعل مراد الشيخ الأعظم قدس سره مما ذكره: - من أن الدليل الحاكم لا بد أن يكون مفسراً للدليل المحكوم و شارحاً له⁽²⁾ - هو ما ذكرناه أولاً: من تعرض أحد الدليل لبعض مقدمات الدليل الآخر أو مؤخراته و لوازمه لا التفسير الاصطلاحي.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين التخصيص و الحكومة؛ لأن التخصيص: عبارة عن سلب الحكم الذي دلّ الدليل العام على ثبوته لعنوان شامل لجميع الأفراد عن بعض أفراده بدليل خاص، بخلاف الحكومة.

ثم إن نتيجة الحكومة مختلفة، فقد تكون نتیجتها التقييد، مثل حكومة أدلة نفي

1- النساء(4): 82.

2- فرائد الاصول: 432 سطر 6.

الحرص والضرر بالنسبة إلى إطلاقات الأحكام، وقد تكون نتيجتها التخصيص، مثل قوله: «الفاسق ليس بعالم» بالنسبة إلى قوله: «أكرم العلماء»، كما أنّها قد تنتج التوسعة في موضوع المحكوم، وقد تنتج الورد، كما لو قلنا: إنّ مفاد

(لا ينقض اليقين بالشك)

: هو أنّك على يقين في عالم التعبد، فإنّه بالنسبة إلى أدلة البراءة الشرعيّة- مثل حديث الرفع(1) وقوله عليه السلام:

(الناس في سعة ما لا يعلمون)

(2)- حاكم عليها، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورد؛ لزوال موضوعها به.

فظهر: أنّ تقسيم التقديم إلى الحكومة والورد وغيرهما غير صحيح، فإنّ الورد ليس قسماً للحكومة وقسماً خاصاً من التقديم في قبال الحكومة، بل في بعض الموارد نتيجة الحكومة هو الورد فتقسيم التقديم إليه وإيها وإلى غيرهما فاقد لملاك التقسيم.

نعم لو بنى على الاصطلاح بأن تسمّى الحكومة في بعض الموارد بالورد، فلا مُشاحة في الاصطلاح. هذا كلّ في الأدلة اللفظيّة.

وأما في الأدلة اللبّيّة: فقد يتحقّق فيها ما هو شبه الورد، مثل بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد بالنسبة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لانتفاء موضوع هذا الحكم العقلي بقيام خبر الواحد تعبداً؛ على فرض بناء العقلاء على العمل به تعبداً وبنائهم عليه ابتداء؛ لأنّه بيان، وليس ذلك حكومة؛ حيث إنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان واللفظ، والمفروض عدمه في المقام، بخلاف الدليلين اللفظيين، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر: إمّا من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو من باب الحكومة، كما

1- التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- عوالي اللآلي 1: 109/424.

أنّ تقسيم الحكومة إلى الواقعيّة والظاهريّة- كما صنعه الميرزا النائيني قدس سره(1)- تقسيم بلا وجه، فإنّ الحكومة في الأدلّة الظاهريّة ليست نحواً آخر غير نحو الحكومة في الأدلّة الواقعيّة، كيف ولو أوجب هذا النحو من الاختلاف اختلافاً فيها وفي أنحاءها وتقسيمها إلى قسمين، لكثرت أقسامها أزيد من ذلك، فإنّ حكومة أحد الدليلين على الآخر قد تتحقّق في باب الطهارة، وقد تتحقّق في أبواب الصلاة... إلى غير ذلك، فيلزم كثرة أقسامها، وهو كما ترى؛ لما عرفت من أنّ للتقسيم ملاكاً، وهو أن يكون للمقسم نوعان مختلفان أو أكثر.

مضافاً إلى أنّ التخصيص أيضاً كذلك، فإنّه قد يتفق في أدلّة الأحكام الظاهريّة، وقد يقع في أدلّة الأحكام الواقعيّة، فلا وجه لتخصيص هذا التقسيم بالحكومة.

هذا كلّّه في بيان المناط في تقديم أحد الدليلين على الآخر بنحو الإجمال.

وأما تفصيل ذلك في المقام وبيان نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول الشرعيّة و العقليّة فنذكرها في المباحث الآتية.

نسبة أدلة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول و يبحث فيها في مقامات:

اشارة

المقام الأول في حال أدلة الاستصحاب مع أدلة الأمارات

إشارة

إنك قد عرفت سابقاً: أنّ العمدة في أدلة حجّية الأمارات هو بناء العقلاء وإمضاء الشارع لها وعدم ردعه عنها، وأنّها ليست تأسيسية أسسها الشارع - كما هو التحقيق، وقد تقدّم تفصيله في محلّه - فلا بدّ من ملاحظة أدلة الاستصحاب - مثل قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

- مع بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، فإنّ النسبة لا بدّ وأن تلاحظ بين الدليلين، وقد تقدّم في أوّل التنبهات: أنّ المراد من اليقين و الشكّ المأخوذين في دليل الاستصحاب هو الحجّة واللاحجة؛ لشواهد تدلّ على ذلك قد تقدّم بيانها، وحينئذٍ فتقديم الأمارات على الاستصحاب إنّما هو من قبيل التخصّص؛ لأنّ الأماره حجّة، فلا يلزم معها نقض الحجّة باللاحجة، وإن شئت سمّيت ذلك بالورود، فإنّه لا مشاحة في الاصطلاح.

وأمّا لو قلنا: إنّ الأمارات تأسيسية من الشارع المقدّس، كما لو بنينا على أنّ حجّية خبر الواحد مستفادة من مثل آية النبأ(1)، فلا يبعد أن يقال: إنّ مفهوم الآية هو

أنه لا يجب التبين في خبر العادل؛ لأنه واضح و مبين في نفسه لا يحتاج إلى التبين، وأنه ليس فيه إصابة بجهالة، لا أنه إصابة بجهالة غير منهي عنها، و حينئذٍ فهذا المفهوم حاكم على قوله:

(لا ينقض ...)

إلى آخره؛ لعدم وجود الشك معه على خلاف الحالة السابقة تعبدًا؛ بناءً على أن المراد من الشك هو الشك الاصطلاحي.

و كذلك هذا المفهوم حاكم على كل أصل اخذ الشك وعدم العلم في موضوعه، مثل حديث الرفع ونحوه، مثل

(الناس في سعة ما لا يعلمون)

، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورود؛ لانتفاء موضوع الدليل المحكوم و انعدامه حينئذٍ تعبدًا؛ لو اريد من الشك في أدلة الاستصحاب و نحوه اللأحجة، بخلاف ما لو اريد منه الشك الاصطلاحي، فلا تكون نتيجتها الورود.

و أما بناءً على استفادة حجبة خبر الواحد من الأخبار، مثل قوله:

(العمري ثقني ما يؤدي عني فعني يؤدي)

(1)، فمفاده إلغاء احتمال الخلاف في خبر الثقة، و هو حاكم على دليل الاستصحاب، و نتيجتها الورود؛ لأنه إعدام للشك تعبدًا لو اريد من الشك الحالة النفسانية، بخلاف ما لو اريد منه اللأحجة، فإنه ليس نتيجتها حينئذٍ الورود.

كلام شيخنا الحائري في المقام

وقال شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر»: إن القول بتقديم الأمارات على الاستصحاب و نحوه من قبيل الحكومة، مبني على أن يكون دليل حجيتها متعرضاً لحكم الشك، و أن مرجع قوله: «صدق العادل» أو «اعمل بالبيينة» أن هذا الشك ليس شكاً عندي.

1- الكافي 1: 265/1، وسائل الشريعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 4.

و الإنصاف: أنه لم يدل دليل الحجية إلا على جعل مدلول الخبر واقعاً، وإيجاب معاملة الواقع معه، وأما أن حكم الشك لا يترتب على الشك الموجود، فليس هو مدلول دليلها، نعم هو لازم الحجية، كما أن لازم ترتب حكم الشك عدم حجية الأمانة الدالة على الخلاف، و هذا معنى التعارض (1). انتهى.

لكن الذى ببالى أنه قال فى درسه فى توجيه ما ذكره الشيخ قدس سره- من حكومة الإمارات على الاصول العملية (2)-: إن أدلة حجية خبر الواحد وإن وردت فى مورد الشك، وكذلك الاستصحاب و سائر الاصول العملية، لكن أدلة حجية خبر الواحد سيقى لإزالة الشك و رفعه، و لم يؤخذ الشك فى موضوعها، بخلاف أدلة الاستصحاب و نحوه، فإن الشك مأخوذ فى موضوعها، و حينئذ فتصح الحكومة.

و لو اريد من الشك التحير كان ذلك وروداً. انتهى.

و نعم التوجيه الذى ذكره قدس سره.

ثم قال فى «الدرر»: و الأقوى وفقاً لسيدنا الاستاذ طاب ثراه- السيد محمد الفشاركى- ورود الأدلة و الأمارات على الاستصحاب و سائر الاصول التعبديّة؛ لأنك قد عرفت فى باب حجية القطع: أن العلم إذا اخذ فى الموضوع: فتارة يعتبر على نحو الطريقة، و اخرى على نحو الصفية، و المراد من اعتباره بنحو الطريقة: أن المعتبر هو الجامع بينه و بين الطرق المعتبرة، كما أن المراد من اعتباره على الصفية: ملاحظة خصوصيته المختصة به- أى الكشف التام- دون سائر الطرق، و الشك فى مقابل العلم؛ يعنى كما أن العلم المأخوذ فى الموضوع: تارة يلاحظ على وجه الطريقة، و اخرى على وجه الصفية، كذلك الشك قد يلاحظ بمعنى أنه عدم الطريق، و قد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة بالنفس: فإن اخذ العلم طريقاً فمعنى الشك الذى فى مقابله هو عدم

1- درر الفوائد: 620-621.

2- فرائد الاصول: 431 سطر 20.

الطريق، وإن لوحظ صفة فكذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: إن ظاهر الأدلة الدالة على الاستصحاب و سائر الاصول أن العلم المأخوذ فيها اخذ طريقاً، فمعنى قولهم:

(لا ينقض ...)

إلى آخره: أنه في صورة عدم الطريق إلى الواقع يجب إبقاء ما كان ثابتاً بطريق، وهكذا كل ما دلّ على ثبوت الحكم على الشك، فإن مفاده دوران الحكم مدار عدم الطريق، فإن دلّ دليل على حجّة دليل أو أمانة يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلقاً على عدم الدليل.

إن قلت: هب ذلك، ولكن ورود الطريق على الاصول موقوف على شمول دليل الحجّة لمواردها، وأي ترجيح لشمول دليل الحجّة على شمول أدلة الاصول، مع أن المورد قابل لهما من أول الأمر؟!

قلت: شمول أدلة الطريق لا مانع منه أصلاً لوجود موضوعها مطلقاً وعدم ما يدلّ على التخصيص، بخلاف أدلة الاصول، فإن موضوعها متوقف على عدم شمول دليل حجّة الطريق، ولا وجه لعدمه.

وبعبارة اخرى: الأمر دائر بين التخصيص والتخصّص، والأول خلاف الأصل، دون الثاني(1). انتهى ملخصه.

أقول: نسبة أدلة حجّة خبر الواحد، كآية النبأ(2) وقوله عليه السلام:

(ما يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي)

مع دليل الاستصحاب- وهو قوله:

(لا ينقض اليقين)

- هي نسبة دليل استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

(3)، ولا ريب أن لسان دليل استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

، لسان

1- درر الفوائد: 621-623.

2- الحجرات (49): 6.

3- الفقيه 1: 129/35، وسائل الشيعة 1: 256، كتاب الصلاة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1 و 6.

الحكومة؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو تحقّق الطهارة تعبّداً، فهو حاكم على قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من أنّ مفهوم الآية: هو أنّ العمل بخبر العادل ليس جهالة، وأنّ خبره مبين بنفسه؛ لا يفتقر إلى التبيّن، و
كذا معنى قوله:

(فعنّي يؤدّي)

أو

(فهو قولى)

، فينتفى حينئذٍ موضوع دليل الاستصحاب. نعم قد تكون نتيجة الحكومة هي الورود كما عرفت، و المظنون أنّ مراد السيّد الاستاذ أيضاً
ذلك.

المقام الثاني وجه تقديم الاستصحاب على الاصول

وَأَمَّا تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية كالبراءة العقلية و الاحتياط العقلي أو التخيير العقلي، فإنَّما هو لأجل انتفاء موضوعها بالاستصحاب؛ لأنَّ الاستصحاب بيان، فليس العقاب في مورد بلا بيان، و هو مؤمَّن من العقاب من طرف الشارع، فترك الاحتياط في مورد و العمل به ليس بلا مؤمَّن، كما هو مورد حكم العقل بوجوب الاحتياط، و هو مرجَّح لأحد الاحتمالين، فليس الاحتمالان متساويين بدون ترجيح لأحدهما، كما هو مورد حكم العقل بالتخيير، و لا مانع من تسمية هذا التقديم بالورود؛ لأنَّ حكم العقل في تلك الموارد معلق على عدم البيان و عدم الترجيح و عدم المؤمَّن، و الاستصحاب بيان و مرجَّح و مؤمَّن من العقوبة، و حيث إنَّه لا لسان لحكم العقل في هذه الاصول، فلا يسمَّى هذا التقديم حكومة؛ لتقومها على اللسان و اللفظ في كلِّ واحد من الحاكم و المحكوم.

وَأَمَّا تقديم الاستصحاب على الاصول الشرعية، فذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أنَّه بنحو الحكومة؛ و ذلك لأنَّ قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

بالنسبة إلى

قوله عليه السلام:

(كلّ شىء مطلق)

(1) معممّ لموضوعه، فإنّه لو كان على يقين من حرمة شرب النبيذ، فشكّ فيها، فمفاد

(لا ينقض)

هو بقاء النهى و الحرمة فى زمان الشكّ، فالغاية- أى النهى فى قوله عليه السلام:

(كلّ شىء مطلق...)

إلى آخره- متحقّقة بالاستصحاب تعبّداً، و هو معنى الحكومة(2). انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره مبنى على أمرين:

أحدهما: أن يُراد من اليقين فى قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين)

المتيقّن- كما هو مختاره قدس سره(3)- لأنّه طريقى.

و ثانيهما: أن يُراد من المتيقّن ذاته بعنوانه الأولى الواقعى، لا بوصف أنّه متيقّن، و أنّ مفاد

(لا ينقض اليقين)

الحكم بحرمة نقض الحرمة- مثلاً- فيما لو علم بحرمة شىء و شكّ فى بقائها، و الحكم بإبقائها بعنوانها الواقعى فى ظرف الشكّ، فمرجهه إلى تحقّق النهى تعبّداً حال الشكّ، الذى هو الغاية فى

(كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى)

، فإنّ الحكومة على هذا التقدير صحيحة.

لكن يرد عليه:

أولاً: أنا لا نسلّم أنّ اليقين فى

(لا ينقض)

بمعنى المتيقن، كما تقدّم.

و ثانياً: على فرض تسليم ذلك لا نسلم إرادة المتيقن منه بعنوانه الواقعي؛ لا بما أنّه متيقن، والمعتبر في ملاحظة النسبة بين الدليلين هو ملاحظة لسانهما ومدلولهما اللفظي، لا نتيجة الدليلين، والنهي في

(لا ينقض)

متعلق بنفس اليقين، هذا مضافاً إلى أنّ الدليل على البراءة الشرعيّة لا ينحصر في هذه المرسلة، بل العمدة في أدلتها هو

1- الفقيه 1: 937/208، وسائل الشيعة 18: 127، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 60.

2- فرائد الاصول: 423 سطر 14.

3- فرائد الاصول: 336 سطر 16.

قوله عليه السلام:

(الناس في سعة ما لا يعلمون)

، و حديث الرفع و نحوه ممّا علّق الحكم بالبراءة فيه على عدم العلم، و ما أفاده قدس سره لا يستقيم في هذه الأدلة.

فالتحقيق: أن يقال: إن لسان أدلة البراءة الشرعية هو تعيين الوظيفة للمكلفين عند الشكّ في الحكم الواقعي، فمفادها أحكام ظاهرية، كأصالتى الحلّية و الطهارة عند الشكّ فيهما و عدم العلم بالحكم الواقعي منهما، و ليس مفادها الحكم الواقعي و تعيينه، كما في الأمارات.

و أمّا قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين...)

إلى آخره، فإن قلنا: إن مفاده هو أنّ العلم و اليقين متحقّق و موجود تعبدًا، و أنّه على يقين بحكم الشارع في ظرف الشكّ، فهو من أوضح أفراد الحكومة على البراءة الشرعية؛ حيث إنّ موضوعها- الذى هو الشكّ في الحكم الواقعي و عدم العلم به- يرتفع بالاستصحاب تعبدًا، و على تقدير إرادة عدم الحجّة من الشكّ و عدم العلم في أدلة البراءة، فنتيجة هذه الحكومة هي الورد.

و إن قلنا: إنّ مفاد

(لا ينقض)

هو النهى عن النقض العملى و حرمة، و البناء العملى على بقاء ما كان، فإن استفيد منه عرفاً حرمة نقض ما كان بعنوانه الواقعي، لا نفس عنوان اليقين، و لا المتيقن بما هو متيقن، فالاستصحاب حينئذٍ حجّة على الواقع، فإن اريد من عدم العلم في أدلة البراءة، مثل

(الناس في سعة ما لا يعلمون)

هو عدم الحجّة، فالاستصحاب حينئذٍ حاكم أيضاً على أدلة البراءة الشرعية، و نتيجة هذه الحكومة هي الورد أيضاً؛ لتحقق الغاية المأخوذة في أدلة البراءة المتكفلة لبيان جعل الوظيفة، و هي عدم الحجّة بالاستصحاب.

و إن اريد من عدم العلم في أدلة البراءة- مثل

(ما لا يعلمون)

(1)- العلم الوجدانى لا عدم الحجّة، فالاستصحاب حاكم على أدلة البراءة أيضاً، لكن ليس نتيجتها الورد؛ لعدم حصول العلم الوجدانى بالاستصحاب.

المقام الثالث في تعارض الاستصحابين

إشارة

وفيه موضعان من البحث: لأنّ الشكّ في مورد أحد الاستصحابين: إمّا ناشئ عن الشكّ في مورد الاستصحاب الآخر و مسبب عنه بسببية شرعية، كسببية الكزبية لطهارة المغسول به، أو عادية، كسببية بقاء زيد إلى ثلاثين سنة لنبات لحيته، أو عقلية، كسببية العدة و أجزائها للمعلول، كطلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار، أو لا يكون الشكّ في أحدهما ناشئاً و مسبباً عن الآخر.

و على الأول: فقد يترتب الأثر الشرعي على المستصحب بلا واسطة، كصحّة الطلاق عنده المترتبة على بقاء عدالته و نفوذ شهادته، و قد تترتب بواسطة أو وسائط، مثل جواز تزويج المطلقة عنده من آخر و وجوب التربص على المطلقة عنده، فإنّ الأول مترتب أولاً على صحّة الطلاق، المترتبة على بقاء عدالته، و جواز تزويجها مترتب على مضيّ مدّة التربص، المترتب على صحّة الطلاق، المترتبة على بقاء عدالته، و كوجوب نفقتها على الزوج الثاني بعد نكاحها منه، و وجوب إطاعتها له، و نحو ذلك من الأحكام الشرعية المترتبة على بقاء عدالة زيد مع واسطة أو وسائط.

حول ما كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في الآخر

إشارة

أمّا الموضوع الأوّل: فالكلام فيه متمحّض في خصوص السببية الشرعيّة، ويظهر منه حكم بقيّة الأقسام:

فنعول: إذا كان الشكّ في مورد أحد الاستصحابين ناشئاً عن الشكّ في الآخر؛ لسببية شرعيّة محقّقة أو محتملة، كما إذا غسل الثوب النجس بالماء المشكوك كرتيته مع سبق الكرتيّة، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب المذكور، مسبّب عن الشكّ في بقاء كرتيته، التي جعلها الشارع سبباً لطهارة المغسول به، فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي، وإنّما الإشكال في وجه التقديم؛ لاختلاف أنظار الأعلام فيه(1).

المناطق في تقديم الأصل السببي على المسببي

والتحقيق - كما أشرنا إليه سابقاً - هو أنّه ليس معنى الاستصحابات الموضوعيّة هو الحكم بترتيب الآثار، كما أفاده بعضهم(2)، بل ليس مفادها إلاّ التعبد ببقاء المتيقّن سابقاً، كما في الاستصحابات الحكميّة، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها تعبداً، وينقح به موضوع الأدلّة الاجتهاديّة المثبتة للتكاليف على عنوان العادل، كالدليل الاجتهادي الدالّ على جواز الطلاق عنده، وبه ينقح موضوع هذا الدليل، فهو حاكم على الدليل الاجتهادي؛ لعدم تعرّض هذا الدليل الاجتهادي لموضوع نفسه، و تعرّض الاستصحاب لذلك، كما أنّ مفاد استصحاب العدم على القول به إعدام

1- فرائد الاصول: 424 السطر الأخير، كفاية الاصول: 490-491، فوائد الاصول 4: 682-684، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 112-118.

2- فرائد الاصول: 400 سطر 22، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 81.

موضوعه فهو حاكم عليه.

وبالجملة: موضوع الدليل الاجتهادى: إما متحقق بالوجدان، وإما بالأمانة كالبيّنة، وإما بالتعبّد من قبيل الشارع به، كما فى ما نحن فيه.

فظهر من ذلك: أنّ الأصل السببى ليس حاكماً على الأصل المسببى بلا- واسطة، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادى، والدليل الاجتهادى حاكم على الأصل المسببى ورافع للشكّ فيه، فالأصل السببى رافع للشكّ فى الأصل المسببى بواسطة الدليل الاجتهادى الدالّ على خلاف الأصل المسببى، كاستصحاب نجاسة الثوب فى المثال، ولا يرتفع الشكّ فى بقاء كرتية الماء، إلا أن يفرض هناك دليل اجتهادى يدلّ على أنّ كلّ ماء حكم ببقاء نجاسة المغسول به فهو ليس بكُرتى، وليس فى الشرع دليل اجتهادى كذلك.

فظهر أيضاً من هذا البيان: اندفاع الإشكال المتوجّه فى المقام بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة شرعية أو وسائل، كترتب جواز تزويج المطلقة من الغير على خروجها عن العدة، المترتب على وجوب التبرّص عليها، المترتب على صحّة طلاقها، المترتبة على بقاء عدالة زيد الذى هو أحد الشاهدين العدلين، فإنّه بناء على أنّ مفاد

(لا ينقض)

فى استصحاب الموضوعات هو الأمر بترتيب الآثار، يرد عليه الإشكال بالنسبة إلى الآثار مع الواسطة، فإنّه يلزم ترتّب تلك الآثار بلا وجه بدون تحقّق موضوعها؛ لا وجداناً ولا تعبّداً.

وتوهم: أنّ معنى ترتيب الأثر فى مثل استصحاب العدالة، هو ترتيب أثرها مع جميع ما يلزمه و يتبعه من اللوازم والتوابع، فيشمل الآثار مع الواسطة أيضاً (1).

مدفوع: بأنّه على هذا يلزم ترتّب الآثار العقلية و العاديه أيضاً، و لا يلتزم

1- انظر فوائد الاصول 4: 489، و نهاية الدراية 3: 98 السطر الأخير.

القائل بذلك به.

ولا- يجرى هنا ما اجيب به عنه مثل هذا الإشكال الذى أوردوه فى الأخبار مع الوساطة أو الوسائط⁽¹⁾، كخبر الصدوق عن الوليد عن الصفار مثلاً: بأنّ خبر الوليد و من قبله من المصاديق التعبدية لخبر الواحد، بعد الحكم بوجود تصديق خبر الصدوق الوجدانى، فيشملة دليل حجّية خبر الواحد بنحو القضية الحقيقية؛ وذلك لأنّه ليس لسان

(لا ينقض)

هو التعبد: بأنّ المكلف على يقين من تلك الآثار مع الوساطة و المتأخّرة و الشكّ فيها؛ ليشمله قوله:

(لا ينقض)

بنحو القضية الحقيقية؛ إذ ليس ذلك من مصاديقه التعبدية، كما هو واضح، بخلاف دليل حجّية خبر الواحد، فإنّ مقتضى وجوب تصديق خبر الصدوق الوجدانى، هو أنّ الأخبار المتقدمة عليه من مصاديقه تعبدية، و المفروض - فيما نحن فيه - أنّ المكلف ليس على يقين من تلك الآثار و أن الشكّ فيها متحقّق و جداناً، فيلزم ترتّب تلك الآثار على استصحاب العدالة بلا وجه، و بدون تحقّق موضوعها لا و جداناً و لا تعبدية.

و أمّا بناء على ما اخترناه فى وجه حكومة الأصل السببى على المسببى، فاندفاع هذا الإشكال بمكان من الوضوح؛ و ذلك لما عرفت: من أنّ استصحاب العدالة فى المثال حاكم على الدليل الاجتهادى الدالّ على صحّة الطلاق عند العادل، و ينقح به موضوعه، و هذا الدليل الاجتهادى منقح لموضوع المتأخّر عنه، لا أنّ جميع تلك الآثار يترتّب على استصحاب العدالة، و يتحقّق موضوعها به، بل يتحقّق موضوع الدليل الاجتهادى الأول حسب.

و ظهر أيضاً من هذا البيان: المناط و الميزان فى تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى، و أنّه إنّما يقدم إذا كان هناك كبرى شرعية يُنقح موضوعها بالاستصحاب

1- فرائد الاصول: 75 سطر 2، كفاية الاصول: 342، فوائد الاصول 3: 179، نهاية الأفكار 3: 122.

السببي، و أما مع عدمها- بأن كان السببية بينهما عقلية أو عادية- فلا وجه لتقديم الاستصحاب السببي، كاستصحاب بقاء زيد بالنسبة إلى الشكّ في نبات لحيته و عدمه، و نحو ذلك.

و ظهر أيضاً: اندفاع إشكال آخر: هو لزوم اتحاد الحاكم و المحكوم؛ بناء على حكومة الاستصحاب السببي على المسببي (1)، و لا يفتقر إلى الجواب عنه: بانحلال قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

إلى قضايا متعدّدة بعدد الموضوعات (2)؛ و ذلك لأنّ الأصل السببي - كما عرفت- حاكم على الدليل الاجتهادي، و هو حاكم على الأصل المسببي، لا أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي بلا واسطة.

نقل كلام الشيخ الأعظم قدس سره و نقده

و ذكر الشيخ الأعظم قدس سره وجوهاً مختلفة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، لا يخلو بعضها عن الإشكال، فإنّه قدس سره استدللّ في صدر كلامه على ذلك- بعد الإجماع- بأنّ قوله عليه السلام

(لا ينقض ...)

إلى آخره باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانعّ للعامّ عن قابليّته و صلاحيّته للشمول بالنسبة للشكّ المسببي؛ يعني يصير نقض اليقين فيه نقضاً باليقين، لا بالشكّ؛ لعدم بقاء الشكّ فيه حينئذٍ، فلا يشمل قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

. و اللازم من شموله للشكّ المسببي، نقض اليقين بالشكّ- في الشكّ السببي- لا لدليل شرعيّ يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم منه طرح عموم

(لا ينقض)

بالنسبة إلى الشكّ السببي من غير دليل مخصّص، و اللازم من إهمال

(لا ينقض)

في

1- قرّره في فوائد الاصول 4: 685-686.

2- نفس المصدر: 686.

المسببي عدم قابلية العموم لشموله لهذا المورد، وهو غير منكر.

ثم أورد على نفسه: بأن اليقين بالنجاسة في المثال المعروف أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحة وإدخال اليقين بطهارة الماء فيه.

وأجاب عنه بوجهين يرجع حاصل ثانيهما إلى ما اخترناه في وجه تقديم الأصل السببي؛ حيث قال:

و ثانياً: أن نقض اليقين بالنجاسة إنما هو بالدليل الدال على أن كل متنجس غسل بالماء الكرّ يطهر، وفائدة استصحاب الكريّة إثبات أن الماء كرّ، بخلاف نقض اليقين بالكريّة باستصحاب نجاسة الثوب، فإنه بلا دليل، فإنه يوجب زوال الكريّة عن الماء.

ثم أعاد الإشكال الأول بعينه، وأجاب عنه بوجهين آخرين:

الأول: أن شمول

(لا ينقض)

للشكّ المسببي دون السببي مستلزم للدور، فإنّ فرديته له متوقّفة على خروج الشكّ السببي عن تحت العموم، المتوقّف على شموله للشكّ المسببي، وهو دور محال.

الثاني: أن الشكّ السببي في مرتبة متقدمة على حكمه تقدّم الموضوع على حكمه، وعلى الشكّ المسببي تقدّم العلة على معلولها، فكلّ واحد من حكم العامّ والشكّ المسببي لازم لوجود الشكّ السببي في مرتبة واحدة ولا زمان لملزوم ثالث، فلا يجوز لأحدهما أن يكون موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع بالطبع (1). انتهى ملخصه.

و اختار الميرزا النائيني قدس سره ما ذكره في صدر كلامه من الوجه الأول؛ حيث ذكر: أن الأصل السببي رافعٌ ومُعَدِّمٌ للشكّ المأخوذ في المسبب في عالم التشريع؛ لأنّ

التعبد بمؤدى الأصل السببى بمدلوله المطابقي، يقتضى إلغاء الشكّ المسببى، بخلاف التعبد بنجاسة الثوب فى المثال، فإنه بمدلوله المطابقي لا يقتضى ذلك، نعم اللازم من بقاء النجاسة فى الثوب هو نجاسة الماء، فإنه لو كان طاهراً لم تبق النجاسة فى الثوب(1).

واختار شيخنا الاستاذ الحائرى قدس سره ما ذكره فى ذيل كلامه(2) من اختلاف الرتبة؛ حيث قال: تقدّم الشكّ السببى على المسببى طبيعياً؛ لأنّ الثانى معلول للأول، ففى رتبة وجود الأول لم يكن الثانى موجوداً، وإنما هو فى مرتبة الحكم المترتب على الأول، فالأول فى مرتبة وجوده ليس له معارض أصلاً، فإذا ثبت الحكم فى الأول لم يبق للثانى موضوع(3). انتهى.

و الصحيح المختار هو ما ذكره الشيخ قدس سره فى أواسط كلامه، وأما غيره فلا يخلو عن الإشكال:

أما ما ذكره فى صدر كلامه، واختاره الميرزا النائينى، فلأنّ الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته أو كرتيته، ليس معنىً مطابقاً لقوله عليه السلام:

(لا ينقض)

فى الشكّ السببى، بل معناه المطابقي - على وجه - هو الحكم بطهارة الماء أو كرتيته، نعم يستلزم ذلك الحكم، الحكم بطهارة الثوب أيضاً، وحينئذٍ فالمعارضة إنما هى بين لازم جريان الاستصحاب فى السبب - وهو الحكم بطهارة الثوب - وبين لازم جريانه فى المسبب، وهو نجاسة الثوب، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فلأحد أن يقول بجريان الأصلين فى كلّ واحد من الشكّ السببى والمسببى، والحكم بمعناهما المطابقي؛ أى طهارة الماء أو كرتيته و نجاسة الثوب و طرح لازم جريانه فى الأصل السببى، فهذا

1- فوائد الاصول 4: 683-684.

2- فى كون مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره الشيخ قدس سره فى ذيل كلامه إشكال بل منع، نعم بعض كلماته قبل الذيل يشعر بذلك. [المقرّر حفظه الله].

3- درر الفوائد: 632.

الوجه غير وجيه أى طهارة الثوب.

وأما ما ذكره فى ذيل كلامه قدس سره- أوّلاً فى جواب الإشكال-: من لزوم الدور.

ففيه: أنّ لا نُسَلِّم توقّف فردية الشكّ المسببى للعامّ على عدم فردية الشكّ السببى له و خروجه عنه، بل لا تتوقّف فردية شىء عامّ إلا على وجدانه للعنوان المأخوذ فى موضوع ذلك العامّ و انطباق العامّ عليه، ففردية مصداق لعموم

(لا ينقض)

لا تتوقّف إلا على تحقّق اليقين السابق و الشكّ اللاحق فيه لا غير.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه ليس التعارض بين حكم الشكّ السببى بمعناه المطابقى و بين حكم الشكّ المسببى، بل التعارض إنّما هو بين لازميهما، فعلى ما ذكره:

من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، لو دار الأمر بينهما لزم رفع اليد عن الإطلاق فى جانب السبب مع إبقاء عمومه على حاله، و إبقاء المسبب على عمومه أيضاً بإبقاء مصداقه الذاتى تحت عمومه، فيحكم بنجاسة الثوب فى المثال و إن كان ما ذكره- من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ عند الدوران- محلّ إشكال.

و أمّا ما ذكره ثانياً ففيه:

أوّلاً: أنّ الإطلاقات و العمومات الشرعية منزلة على الأفهام العرفية، و الرتب العقلية غير ملحوظة فيها، و تقدّم الشكّ السببى على الشكّ المسببى، إنّما هو فى الرتبة العقلية من حيث العلية و المعلولية.

و ثانياً: على فرض الإغماض عن ذلك نقول: إنّ هنا ثلاث مراتب:

الاولى: مرتبة الشكّ السببى.

الثانية: مرتبة حكمه- أى طهارة الماء أو كرتيته- و الشكّ المسببى.

الثالثة: مرتبة حكم الشكّ المسببى، و لازم حكم الشكّ السببى؛ أى طهارة الثوب أو نجاسته.

و التعارض إنّما هو فى المرتبة الثالثة بين لازم حكم الشكّ السببى و بين حكم

الشكّ المسببي، وهما في رتبة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر، وليس التعارض بين حكمي الشكّ السببي والمسببي، ففي مورد التعارض ومحلّه - وهو المرتبة الثالثة - لا اختلاف في الرتبة، وفي مورد الاختلاف في الرتبة ومحلّه - أي حكم الشكّ السببي وحكم الشكّ المسببي - لا تعارض؛ لما عرفت من عدم التعارض بينهما.

فالحقّ في وجه تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي على المسببي: هو ما ذكرناه: من أنّه منقّح لموضوع دليل اجتهاديّ هو حاكم على الاستصحاب في المسبب.

و يظهر به أمران:

الأمر الأوّل: الإشكال على ما ذكرناه في وجه طهارة الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي بنجاسة بعض أطرافه: من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي - بالكسر - وإن كان مسبباً وناشئاً عن الشكّ في أنّ النجس هو هذا الطرف الملاقي - بالفتح - أو الطرف الآخر، لكن حيث إنّ الأصل في جانب السبب - أي الملاقي بالفتح - ساقط؛ لابتلائه بالمعارضة معه في الجانب الآخر، فلا مانع من جريانه في المسبب؛ أي الملاقي بالكسر (1).

وجه الإشكال ما عرفت: من أنّ الأصل في جانب السبب إنّما يجري إذا كان هناك دليل اجتهاديّ ينقّح موضوعه بهذا الأصل، ويكون هذا الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل المسببي، وليس في المقام كبرى كليّة في الأدلّة الشرعيّة كذلك؛ إذ لم يرد فيها: أنّ كلّ ما لاقى طاهراً فهو طاهر؛ لينقّح بالاستصحاب في السبب موضوعها، وإنّما هو حكم عقليّ منشؤه حكم الشرع: بأنّ كلّ ما لاقى نجساً فهو نجس، و مع عدم وجود كبرى كليّة شرعيّة كذلك، لا يجري الأصل في جانب السبب - أي الملاقي بالفتح - لا أنّه يجري، ويسقط بالمعارضة.

1- فرائد الاصول: 253 سطر 22، فوائد الاصول 4: 82-84، نهاية الأفكار 3: 357-358.

الأمر الثاني: اندفاع الإشكال المتقدم في الصحيحة الاولى لزرارة(1): وهو أنه يظهر من بعض جملها: أن الجارى هو استصحاب الوضوء، وبعضها الآخر مشعر بأنه استصحاب عدم النوم، ومن الواضح أن الشك في بقاء الوضوء مسبب عن تحقق النوم وعدمه: فإن اريد استصحاب الوضوء فقط فهو مخالف لما تقرّر: من أن الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي، ولا مجال لجريان الأصل المسببي معه، وإن اريد جريانهما معاً، فهو أيضاً مخالف لما تقرّر وثبت من أنهما لا يجريان معاً.

و تقدّم الجواب عن هذا الإشكال عند التعرّض له: بأن الإمام عليه السلام في هذه الرواية في مقام بيان الحكم الشرعى و وظيفة الراوى، لا إعمال الصناعة العلميّة و الدقائق الاصوليّة.

و لكن يظهر ممّا ذكرنا هنا فى المقام: اندفاع هذا الإشكال رأساً، فإنّ الأصل فى جانب السبب إنّما يقدّم إذا كان هناك كبرى شرعيّة يتّضح به موضوعها، و هى مفقودة فى المقام، فإنّه لم يرد فى الشريعة: أنّه كلّما لم يتحقّق النوم فالمكلّف على وضوء، بل الوارد فى الشريعة: أنّ النوم و غيره من الأحداث نواقض للوضوء، فما لم يعلم بتحقيقه فالوضوء باقٍ تعبداً، فالأصل فى جانب السبب- أى عدم النوم- لا يجرى أصلاً لعدم ترتّب الأثر الشرعى عليه.

أمّا الموضوع الثانى:

حول ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن ثالث

إشارة

فهو ما لو كان الشكّان فى الاستصحابين مسببين عن ثالث، و لم يكن أحدهما

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

مسبباً عن الآخر، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين، فله- على ما ذكره الشيخ الأعظم- أربعة أقسام: لأنه إما أن يستلزم من جريان الأصلين مخالفة عملية قطعية للعلم الإجمالي، كاستصحاب طهارة الإناءين في المثال.

أو لا يستلزم ذلك، وحينئذٍ: فإما أن يقوم هنا دليل من إجماع وغيره على أنّ الحكم في المورد واحد، كالماء المتمم كراً مع نجاسة أحدهما واتصال أحدهما بالآخر، فإن مقتضى الاستصحاب طهارة هذا و نجاسة ذاك، لكن الإجماع قائم على أنّ حكمهما واحد بالاتصال.

أو لا، وحينئذٍ: فإما أن يترتب على كل من المستصحبين أثر شرعيّ، كاستصحاب طهارة أعضاء الوضوء من الخبث وبقاء الحدث فيما إذا توضحاً بمائع مرّد بين البول و الماء، فإنه لم يقد دليل على وحدة الحكم فيه، فيمكن الحكم- في ظاهر الشرع- على طهارة البدن من الخبث و بقاء الحدث، و لا يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية قطعية أيضاً، أو يترتب الأثر الشرعيّ على أحدهما دون الآخر، كما لو اشترى الوكيل عبداً، و ادعى الموكل أنه وكله في شراء الجارية دون العبد، فإنه يترتب- على أصالة عدم توكيله لشراء العبد- فضوليّة هذا العقد أو بطلانه، بخلاف أصالة عدم توكيله في شراء الجارية(1).

و لكن لا يخفى أنّ القسمين الأخيرين خارجان عن محطّ البحث في المقام؛ لعدم التعارض بين الاستصحابين فيهما:

أمّا في الأخير: فلعدم جريان الاستصحاب فيما ليس له أثر شرعيّ، فالاستصحاب الآخر- الذي له أثر شرعيّ- بلا معارض.

و أمّا الأوّل منهما: فلا تعارض بين الاستصحابين فيه؛ لعدم استلزامهما المخالفة

العملية القطعية، وعدم الدليل على الخلاف، فيحكم بمؤداهما في ظاهر الشرع.

فالبحث في المقام ممحّض في القسمين الأولين، فنقول:

هل يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيهما على الآخر بأحد المرجّحات، أو لا؟

و على فرض عدم الترجيح فمقتضى القواعد هو التساقط أو التخيير؟ وجوه:

عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين

أمّا الكلام في الترجيح: فالظاهر عدم وجود مورد يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيه على الآخر بمزية من المزايا؛ لأنّ الترجيح بها يتوقّف على امور:

الأوّل: جريان الأصلين في أنفسهما في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ الترجيح في الأمارات والأدلة أيضاً يتوقّف على حجّيتهما في أنفسهما.

الثاني: اجتماع المزية مع ذبيها و الطرف الآخر المعارض في التحقق، وإلا فلو لم يمكن اجتماعها معهما أو مع أحدهما، فلا يمكن الترجيح بها، كما لو كانت المزية ممّا ينعدم بوجود ذى المزية أو الطرف الآخر أو بالعكس؛ لأجل حكومتها عليه أو بالعكس.

الثالث: اتّحاد مضمونهما فلو اختلفا بأن يكون أحدهما طريقاً إلى الواقع، ومؤدى الآخر حكماً ظاهرياً، فلا يمكن الترجيح بها.

ولأجل اشتراط الأمر الثاني والثالث المذكورين ينتفى الترجيح بجّل المرجّحات أو كلّها في المقام؛ وذلك لأنّ ترجيح أحد الاستصحابين: إمّا بالأمارات والأدلة الاجتهادية، أو بالأصول الشرعية، أو العقلية المعتمدة، أو الظنّ الغير المعتمد شرعاً، كالقياس و خبر الواحد في الموضوعات؛ بناء على عدم حجّيته فيها.

أمّا الأدلة الاجتهادية فمع وجودها لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لحكومتها عليه، كما لو قامت البيّنة على أنّ الطاهر من الإناءين هو هذا الطرف من أطراف العلم الإجمالي بنجاسة أحدها، فلا يجرى واحد من الاستصحابين:

أمّا الاستصحاب الموافق لها: فلانتفائه بقيام البيّنة و الدليل، وعدم اجتماعهما في التحقّق.

و أمّا الاستصحاب المخالف لها: فلأنّ لازم تلك البيّنة أو الدليل الاجتهادى أنّ النجس هو الطرف الآخر، ويثبت بها ذلك لحجّية مثبتات الأمارات و الأدلّة الاجتهاديّة، فهي حاكمة عليه أيضاً.

وهكذا الكلام في الاصول الشرعيّة المقدّمة على الاستصحاب- كقاعدتى الفراغ و التجاوز و نحوهما- فإنّ الكلام فيها و نسبتها إلى الاستصحاب، هو الكلام بعينه في الأدلّة الاجتهاديّة و نسبتها إلى الاستصحاب.

و أمّا الترجيح بالأصل الشرعى فيكون الاستصحاب مقدّماً عليه، كأصالة البراءة و الحليّة و نحوهما، فلا يمكن الترجيح بها أيضاً؛ لحكومة الاستصحاب عليها و لعدم تحقّقها و جريانها معه.

و أمّا الاصول العقليّة، كأصالة البراءة العقليّة و أصالة الصحّة و نحوهما، فالاستصحاب حاكم عليها أيضاً، فلا يجتمعان في التحقّق و الجريان.

و أمّا الظنّ الغير المعتر شرعاً: فإن قلنا: إنّ مفاد

(لا ينقض)

هو التعبد بالبناء العملى على بقاء اليقين، فهو أيضاً كذلك لا يمكن ترجيح أحد الاستصحابين به؛ لوجهين:

أحدهما: اختلاف رتبتهما؛ بحيث لا يجتمعان في التحقّق؛ لأخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب، بخلاف الظنّ، فإنّه طريق إلى الواقع و إن لم يكن حجّةً.

و ثانيهما: اختلاف مضمونهما و مفادهما؛ حيث إنّ الظنّ و إن كان غير معتبر، لكن مؤداه بيان الواقع، بخلاف الاستصحاب على هذا التقدير، فإنّ مؤداه هو الحكم الظاهرى و الوظيفة العمليّة، فلا يمكن الترجيح به أيضاً.

و أمّا لو قلنا: إنّ الاستصحاب أصل محرز للواقع، فالحقّ إمكان ترجيح أحدهما به؛ لاعتضاد الاستصحاب الموافق له و تقويته به؛ لاجتماعهما في التحقّق و اتّحاد مضمونها.

و من هنا يظهر الإشكال فيما اختاره الميرزا النائيني قدس سره: من عدم الترجيح به، مع أن الاستصحاب عنده قدس سره من الاصول المحرزة(1)، مضافاً إلى المناقضة بين كلماته؛ حيث إنه ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً؛ وإن لم يستلزم المخالفة العملية، وأنه كيف يُعقل التعبّد بطهارة كل واحد من الإناءين مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما؟! (2) فإنه مناقض لما اختاره هنا من عدم ترجيح أحدهما بالظنّ في المقام، فإنه لا وجه له إلا اختلافهما في المضمون.

بيان المناقضة: أن الظنّ مثل العلم في أنه طريق إلى الواقع، فإنّ مفاده بيان الواقع، غاية الأمر أن الفرق بينهما: هو أن العلم كاشف تامّ، و الظنّ ناقص، فعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إنّما هو لأجل مخالفة أحد الاستصحابين للعلم الإجمالي؛ لأنّ الاستصحاب عنده قدس سره من الاصول المحرزة، و الظنّ مثل العلم في ذلك؛ أي في مخالفته لأحد الأصلين، و لازم ذلك ترجيح الأصل الموافق له به؛ لاعتضاده و تقويته به و اتّحاد مضمونيهما، فما ذهب إليه هنا- من عدم ترجيح أحدهما به- منافٍ لما ذكره: من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً لأجل المناقضة بينهما، لكن الكلام في مناقضة العلم الإجمالي للاستصحاب في الأطراف، فإنه محلّ إشكال بل منع.

فتلخص: أن الترجيح لأحد الاستصحابين غير ممكن.

بيان وجه تساقطهما

و حينئذٍ فقد يقال: إنّ مقتضى القاعدة هو تساقط الاستصحابين لا التخيير؛

1- فوائد الاصول 4: 691-692.

2- فوائد الاصول 4: 693.

لأنه ليس لقوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، مفادان: أحدهما حرمة نقض هذا الفرد بعينه وذاك الفرد بعينه، و ثانيهما حرمة النقض في أحدهما تخييراً، بل ليس له إلا مفاد واحد، وهو النهي عن نقض اليقين بالشك و حرمة، و لا دلالة له على الحكم التخييري، و الفرد المراد ليس مصداقاً على حدة سوى سائر المصاديق، فمع العلم بمخالفة أحد الأصليين للواقع، مع عدم الترجيح في البين، لا بد من تساقطهما(1).

حول وجهي التخيير و الجواب عنهما

وقد يقال: إن مقتضى القاعدة هنا التخيير بينهما لوجهين:

الوجه الأول: أن عموم قوله عليه السلام:

(لا ينقض)

نظير سائر العمومات، مثل:

«أنقذ كل غريق» و نحوه؛ في أنه مع إمكان الامتثال في جميع الأفراد يجب الجمع بينها؛ لوجود الملاك في كل واحد منها، و مع تعدد الجمع بين الأفراد يسقط عموم هذا العام، لكن كما يستكشف من مثل «أنقذ كل غريق» حكم شرعيّ تخييريّ بوجوب إنقاذ هذا أو ذاك؛ لإمكان إنقاذ أحدهما مع تحقق الملاك في كل واحد منهما، كذلك يستكشف فيما نحن فيه حكم شرعيّ تخييريّ بحرمة نقض اليقين بالشكّ إمّا في هذا المصداق أو ذاك(2).

وفيه: أنه فرق بين قوله: «أنقذ كل غريق» و بين قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره؛ حيث إن الملاك لوجوب الإنقاذ متحقق في إنقاذ كل واحد من الغريقين فعلاً، فالمقتضى لوجوبه في كل واحد من الغريقين موجود بالفعل، فمع تعدد الجمع بينهما يستكشف خطاب شرعيّ تخييريّ، بعد فرض تمكّنه من إنقاذ أحدهما و بقاء الملاك، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المقتضى لحرمة نقض اليقين، و إن كان موجوداً في كل واحد

1- انظر فرائد الاصول: 429 سطر 10، درر الفوائد: 633.

2- قرّره في فرائد الاصول بعنوان ما ربّما يتوهم: 429 سطر 16.

من أطراف العلم الإجمالى، لكن المفروض أنّ التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال أيضاً يقتضى موافقته وامتثاله، و مع احتمال أقوائية اقتضائه من اقتضاء ما فى كلّ واحد من أطرافه من ملاك الاستصحاب، لا يستكشف الخطاب الشرعى التخييرى فى المقام.

مضافاً إلى أنّه ليس للاستصحاب ملاك ذاتى نفسى يقتضى حرمة نقض اليقين، كسائر المحرّمات كحرمة شرب الخمر ونحوها من الأحكام الفرعية، بل هو قاعدة اصولية جعل التعبد به لمراعاة الواقع و حفظه، كما فى وجوب الاحتياط فى الأعراض و النفوس، بل نعلم بعدم الملاك فى أحد طرفى العلم الإجمالى لحرمة النقض واقعاً؛ للعلم الإجمالى بمخالفة أحدهما للواقع.

الوجه الثانى: أنّ لقوله عليه السلام:

(لا ينقض)

عموماً أفرادياً بالنسبة إلى أفراد اليقين و الشكّ و مصاديقه الذاتية، و إطلاقاً أحوالياً؛ بمعنى أنّ كلّ واحد من المصاديق محكوم بحرمة النقض؛ سواء نقض اليقين بالشكّ فى المصداق الآخر أم لا، و التعارض بينهما ناشئ عن الإطلاق المذكور؛ لأنّه لورفع اليد عنه، و قيّدت حرمة النقض فى كلّ واحد من الطرفين بصورة جواز انتقاض اليقين بالشكّ فى الطرف الآخر، لم يلزم منه محذور المناقضة، فترفع اليد عن الإطلاق، و حينئذٍ يصير مفاده حرمة نقض اليقين بالشكّ فى كلّ واحد من أفراد العام مخيراً بينها(1).

وفيه: أنّ قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

ليس عامّاً له أفراد و مصاديق، بل مفاده الحكم بحرمة نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، و أنّهما تمام الموضوع للحكم بدون قيد له، فلا إطلاق أحوالى له؛ لتوقفه على أن يكون عامّاً له مصاديق و أفراد، يحكم فيه بحرمة نقض اليقين فى كلّ واحد من الأفراد؛ سواء انتقض فى الفرد الآخر أم لا، و ليس كذلك، بل هو مطلق، و عليه فلا يتمّ البيان المذكور للتخيير، و تقدّم سابقاً: أنّ

الموضوع فى المطلق هو نفس الطبيعة، و هى عين الأفراد فى الخارج، مثل طبيعة البيع فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»⁽¹⁾.

ولا يراد من الإطلاق الأحوالى لحاظ أنه سواء كان كذا أو كذا، بل يراد أن معناه أن تمام الموضوع للحكم بحرمة النقص هو طبيعة اليقين و الشك، و محذور المخالفة إنما يلزم من عدم تقييده عقلاً، و أمّا مع حكم العقل بتقييد الإطلاق المذكور فلا يلزم ذلك، فيقتد بحكم العقل. هذا كله فى تعارض الاستصحابين.

المقام الرابع فى تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد

إشارة

لا بدّ- أوّلاً- من الكلام و البحث فى نفس تلك القواعد؛ لأنّها فى نفسها من القواعد الفرعيّة المهمّة التى لها فوائد كثيرة وفروع خطيرة؛ لعدم وقوع البحث عنها فى غير هذا المقام وإن كان خارجاً عن المباحث الاصوليّة، ثمّ بيان حالها مع الاستصحاب؛ لا بنحو الإجمال المخلّ، ولا التفصيل الموجب للملال.

فنقول: يقع الكلام فيها فى مباحث:

المبحث الأول فى قاعدة اليد و الكلام فيها فى امور:

الأمر الأول: فى تحقيق معناها

و هى عبارة عن نحوٍ من السلطنة و الاستيلاء الاعتبارى لا الحقيقى، و منشأ انتزاع هذا الأمر الاعتبارى مختلف؛ لأنه إما لأجل مالكيّة ذى اليد لشيء لا لبس له، كالثوب من القميص و العمامة و الرداء الذى لبسه فعلاً، فإن له الاستيلاء عليه.

أو لمالكيّته للأراضى و العقار و نحوها؛ بحيث يتوقّف تصرف غيره فيه على إذنه، حتّى فى مثل الدخول فيه و العبور عليه، و إما باعتبار مالكيّته للهواء المسامت لملكه، فإنّه نحو ملكيّة اخرى غير السابقة، و لذا لا يتوقّف بعض تصرفات الغير فيه على إذنه، كعبور المراكب الجوية كالطائرات.

و إما باعتبار مالكيّة أهل القرية لمراتعها و مرافقها فإنّها نحو آخر من الملكيّة، لا يتوقّف بعض تصرفات غير أهل القرية فيها على إذن أربابها. نعم رعى غير أرباب القرية أغنامهم فيها يتوقّف على إذنهم.

و إما باعتبار مالكيّة خاصّة اخرى سوى المتقدّمة كمالكيّة السلطان لمملكته، و لا يتوقّف جميع تصرفات غيره فيها- حتّى العبور فى جوّها- على إذن سلطانها.

و بالجملة: منشأ انتزاع ذلك الأمر الاعتبارى مختلف.

و أمّا أنّ هذا المعنى لليد معنىً حقيقى لها، أو مجازى، و معناها الحقيقى: هو اليد بمعنى الجارحة المنصوصة، فلا يهّمنا التعرّض له بعد وضوح المراد منها فى المقام.

الأمر الثاني: في أنّ اليد من الأمارات العقلانيّة

لا ريب في أنّ اليد من الأمارات العقلانيّة، لا الاصول العقلانيّة، كأصالة الصّحة ونحوها.

والمراد من الاصول العقلانيّة: ما استقرّ بناؤهم على العمل بها تعبدًا بجعل منهم؛ لتوقّف بقائهم وبقاء نظامهم و معاشهم ونظام العالم عليها، لكن لا ريب في أنّ بناء العقلاء في الاعتماد على اليد إنّما هو لأنّها طريق إلى الواقع عندهم، وأنّ ما بيد كلّ شخص ملك له؛ بحيث لا يلتفتون إلى احتمال خلافه، إلّا مع قيام البينة عليه، بل ليس فيما بين الأمارات ما هو بمثابتهما في اعتماد جميع العقلاء عليها؛ من جميع أرباب الملل والأديان وغيرهم في جميع الأعصار والأمصا، حتّى قبل ظهور الإسلام.

نعم يحتمل أن تكون في الابتداء أصلًا من الاصول العقلانيّة و بناء البشر - في ابتداء خلقته و تمدّنه - على العمل بها تعبدًا؛ لعلّة عدم بقاء نظامهم و معاشهم بدونها من دون أن يكون لها أماريّة عندهم للواقع، لكنّه مجرد احتمال عقليّ.

و على فرض كونها كذلك في الابتداء، فلا ريب في أنّها في هذه الأعصار أمارّة على الملكيّة و الواقعيّة عندهم، بل و كذلك في الأعصار السابقة على الإسلام أيضًا؛ من غير فرق بين أن يكون منشأ اعتمادهم عليها إفادتها الظنّ النوعي، أو لغلبة مصادفتها للواقع، أو لبنائهم على العمل بها تعبدًا، بل المنشأ في ذلك غير معلوم، لا فيها و لا في سائر الأمارات العقلانيّة، و لا حاجة إلى معرفة ذلك.

الأمر الثالث: في الأخبار الواردة فيها

و هي على ثلاث طوائف:

منها: ما يدلّ على أنّها من الأمارات، و أنّها قاعدة كليّة.

و منها: ما يدلّ على مجرّد ترتيب آثار الملكيّة عليها من دون أن تدلّ على أماريّتها أو غيرها.

و منها: ما استدلّ به بعضهم على أنّها أصل لا أمانة.

فمن الطائفة الاولى:

ما رواه (1) الشيخ قدس سره بإسناده عن عليّ بن الحسن، عن محمّد بن الوليد، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة.

قال عليه السلام: (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما، و من استولى على شىء منه فهو له)

(2).

و يستفاد من هذه الرواية أمران:

أحدهما: أنّ اليد أمانة؛ حيث إنّ كون الشىء من متاع النساء أمانة على اليد، و هى أمانة على الملكيّة.

ثانيهما: أنّ اليد قاعدة كليّة؛ لدلالاتها على أنّ كلّ من استولى على شىء فهو له، و دلالتها على الكليّة أقوى من دلالة رواية زرارة (3) على كليّة قاعدة الاستصحاب.

و منها:

ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الدار يوجد

1- و هذه الرواية موثقة من غير جهة ابن الزبير الذى فى سند الشيخ قدس سره إلى عليّ بن الحسن، و أمّا هو فهو وإن لم يوثق فى كتب الرجال (رجال النجاشى: 87 رقم 211)، لكن الظاهر وثاقته أيضاً بملاحظة رواياته فى أبواب الفقه، و كونها معمولاً بها، فتدبر. [المقرّر حفظه الله].

2- تهذيب الأحكام 9: 1079/302، وسائل الشيعة 17: 525، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

3- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

فقال: (إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كان خربة قد جلا عنها أهلها، فالذى وجد المال فهو أحق)

(1).

وقريب منها روايته الاخرى (2)، بل ورواية دعائم الإسلام (3) في المستدرک (4) في أبواب اللقطة، فإن الظاهر أن هذه الثلاثة رواية واحدة، وهى مع صحة سندها تدل على أمارية اليد، وأنها قاعدة كلية؛ لعدم خصوصية البيت والورق فى ذلك عرفاً، بل المستفاد منها: أن المناط فى الحكم بملكية صاحب الدار والبيت، كونه صاحبهم ذا يد واستيلاء عليه، وأنه تمام الموضوع للحكم.

ومنها:

ما رواه الكليني قدس سره، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتني: هل يقضى ابن أبي ليلى بالقضاء ثم يرجع عنه؟

فقلت: بلغنى أنه قضى فى متاع الرجل والمرأة ... إلى أن قال:

ثم قضى بقضاء بعد ذلك لو لا أتى شهادته لم أروه عنه، ماتت امرأة مئاً، ولها زوج، وتركت متاعاً، فرفعته إليه، فقال: اكتبوا المتاع؟ فلما قرأه قال للزوج: هذا يكون للرجال والمرأة، فقد جعلناه للمرأة، إلا الميزان، فإنه من متاع الرجل، فهو لك.

فقال عليه السلام لى: (فعلى أى شىء هو اليوم)؟

-
- 1- الكافي 5: 138/5، تهذيب الأحكام 6: 1169/390، وسائل الشيعة 17: 354، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب 5، الحديث 1.
 - 2- تهذيب الأحكام 6: 1165/390، وسائل الشيعة 17: 354، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب 5، الحديث 2.
 - 3- دعائم الإسلام 2: 1774/497.
 - 4- مستدرک الوسائل 17: 128، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب 4، الحديث 1.

فقلت: رجع إلى أن قال بقول إبراهيم النخعي؛ أن جعل البيت للرجل.

ثم سألته عليه السلام عن ذلك، فقلت: ما تقول أنت فيه؟

فقال عليه السلام: (القول الذي أخبرتنى أنك شهدته وإن كان قد رجع عنه).

فقلت: يكون المتاع للمرأة؟

فقال: (أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج)؟

فقلت: شاهدين.

فقال: (لو سألت من بين لابتئها- يعنى الجبلين، ونحن بمكة- لأخبروك أنّ الجهاز و المتاع يُهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهى التى جاءت به، وهذا المدعى، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة)

(1).

وهى أيضاً تدلّ على أنّ اليد أمانة الملكيّة، وأنّ الحكم: بأنّ متاع البيت للمرأة إنّما هو لاستيلائها عليه، وليعلم أنّ المراد من الحكم بأنّ المال لذى اليد- فى هذه الرواية وغيرها من الروايات- أنّه يحكم بذلك القاضى عند القضاء، إلا أنّ يقيم غيره البيّنة، لا مطلقاً.

ومنها:

ما رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد و أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل وجد فى منزله ديناراً؟

قال: (يدخل منزله غيره)؟

قلت: نعم، كثير.

قال: (هذا لقطة).

قال: فقلت: رجل وجد فى صندوقه ديناراً؟

1- الكافي 7: 1/130، تهذيب الأحكام 6: 829/297، وسائل الشيعة 17: 523، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 1.

قال: (يُدخل أحد يده في صندوق غيره، أو يضع فيه شيئاً)؟

قلت: لا.

قال: (فهو له)

(1).

وهذه الرواية موثقة من غير ناحية سهل، والأمر فيه سهل؛ بملاحظة متانة رواياته في أبواب الفقه وعمل الفقهاء بها، مضافاً إلى أن الشيخ قدس سره (2) رواها بسند صحيح عن ابن محبوب، وكذلك الصدوق قدس سره (3)، وهي تدلّ على اعتبار اليد، وأنها من الأمارات.

ومن الطائفة الثانية: الروايات التي تدلّ على مجرد اعتبار اليد من دون أن تدلّ على أنها أمانة أو أصل:

فمنها:

ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن مملوك ادّعى أنه حرّ، ولم يأت بيّنة على ذلك، أشتريه؟

قال عليه السلام: (نعم)

(4).

وهي أيضاً موثقة.

ومنها:

ما عنده، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن حمزة بن حمران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل السوق، وأريد أشتري جارية، فتقول: إنّي حرّة؟

1- الكافي 5: 137/3، وسائل الشيعة 17: 353، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب 3، الحديث 1.

2- تهذيب الأحكام 6: 1168/390.

3- الفقيه 3: 841/187.

4- تهذيب الأحكام 7: 317/74، وسائل الشيعة 13: 30، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب 5، الحديث 1.

فقال: (اشترها إلا أن يكون لها بيّنة)

(1).

ومنها:

ما رواه الكليني قدس سره عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، قال:

كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: رجل كانت له رحيّ على نهر قرية، و القرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، و يعطل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟

فوقع عليه السلام: (يتقى الله، و يعمل في ذلك بالمعروف، و لا يضّر أخاه المؤمن)

(2).

أقول: إن أراد عليه السلام من قوله:

(بالمعروف)

المتعارف بين الناس، فهي من قبيل الفرقة الاولى من الروايات في دلالتها على أماريّة اليد؛ لأنّ المعروف بينهم ذلك، و إلا فتدلّ على مجرد اعتبار اليد، من دون أن تدلّ على أماريّةها، و الاستيلاء المفروض فيها لصاحب الرحيّ إنّما هو على الانتفاع بالماء، لا على أصل الماء؛ إذ لا فرق في ذلك بين الاستيلاء على عين أو على منفعة؛ في دلالتها على أنّ المستولى عليه للمستولى.

ومنها:

ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى و حماد بن عثمان جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «فدك»: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟

قال: لا.

قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعيْتُ أنا فيه، من تسأل البيّنة؟

1- الكافي 5: 13/211، تهذيب الأحكام 7: 318/74، وسائل الشيعة 13: 31، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب 5، الحديث

2.

2- الكافي 5: 5/293، تهذيب الأحكام 7: 647/146، وسائل الشيعة 17: 343، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب 15،

الحديث 1.

قال: إيتاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين.

قال: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي، وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ، كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم)

(1) الخبير.

فإنّ المراد بملكيّة المسلمين في قوله عليه السلام:

(فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه)

هي الملكيّة المستندة إلى اليد، لا الملكيّة اليقينيّة الجزميّة، بل ربّما يُشعر ذلك بأنّ اليد أمانة، فتكون من الفرقة الاولى من الروايات.

ومن الطائفة الثالثة التي تُوهّم دلالته على أنّها أصل لا أمانة:

فمنها:

ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه وعلّي بن محمّد القاساني جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله، قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟

قال: (نعم).

قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: (أفيحلّ الشراء منه؟)

قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: (فلعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه، ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك)!

ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: (لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق)

(2).

2- الكافي 7: 1/387، تهذيب الأحكام 6: 695/261، وسائل الشيعة 18: 215، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى،
الباب 25، الحديث 2.

و حفص بن غياث من قضاة العامة، لكنّه موثّق، و الرواية ضعيفة بقاسم بن يحيى، و حيث إنّهُ ادّعى في باب القضاء الإجماع على العمل بها(1)، فضعفها منجبر به.

ثم إنّهُ توهم دلالة قوله عليه السلام:

(لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق)

على أنّها أصل تعبديّ جعل دفعاً لاختلال السوق؛ إذ لا يناسب هذا التعليل للأماريّة(2).

و يدفعه أنّ قوله:

(أشهد أنّه في يده...)

إلى آخره، يدلّ على خلاف ذلك؛ حيث إنّ الشهادة في جميع مواردّها- مثل الشهادة على رؤية الهلال و نحو ذلك- إنّما هي على الواقع و إخبار عنه، و ليس معناه أنّ اعتبار اليد إنّما هو لحفظ النظام و السوق، فهذه الرواية أيضاً تدلّ على أماريّة اليد، بل لا تقصر في دلالتها على ذلك عن الروايات المتقدّمة في الفرقة الاولى، و إنّما ذكرناها في هذا المقام لتوهم دلالتها على أنّها أصل.

و منها:

رواية مسعدة بن صدقة، رواها الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعلّه حرّ باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة)

(3).

و مسعدة بن صدقة و إن لم يوثقه علماء الرجال، لكن الظاهر من متانة رواياته في أبواب الفقه و موافقتها للقواعد، وثاقته و حصول الاطمئنان برواياته.

1- رياض المسائل 2: 451 سطر 32.

2- فرائد الاصول: 409 سطر 8.

3- الكافي 5: 40/313، تهذيب الأحكام 7: 989/226، وسائل الشيعة 12: 60، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

ثم إنَّ الكليّة المذكورة في صدرها، وكذلك في ذيلها، لسانهما لسان الأصل؛ لأنّه عليه السلام جعل تمام الموضوع للحكم بالحليّة الشكّ في الحليّة، لكن الأمثلة المذكورة فيما بينهما غير مربوطة بهما، فإنّ منها مثال الثوب و العبد يكون الشخص ذا يد و استيلاء عليهما، فلا يمكن جعلهما من أمثلة الكليّة المذكورة؛ لأنّ تمام الموضوع فيها هو الشكّ لا غير، و المثالان ليسا كذلك، فإنّ موضوع الحكم فيهما هو كونه ذا يد و استيلاء؛ سواء جعلنا اليد أصلاً أو أمانة، فإنّ لها دخلاً في موضوع الحكم فيهما، فمع اختلاف موضوع الحكم في الكليّة مع موضوعهما لا يمكن جعلهما من أمثلتها.

و كذلك مثال الاخت و الرضيعة؛ حيث إنّ الحكم في حليّة المحتمل كونها رضيعة: إمّا لأجل أصالة الصّحة في فعل المرأة، أو قاعدة الفراغ في فعلها، المقدمتين على أصالة الحليّة، و الموضوع في قاعدة الفراغ هو الشكّ بعد الفراغ من العمل، لا مطلق الشكّ.

و أمّا مثال الاخت: فإن قلنا بجريان استصحاب العدم الأزليّ فالحكم بالحليّة فيها مستند إليه، و هو مقدّم على أصالة الحليّة مع اختلاف موضوعيهما؛ لأنّ موضوع أصالة الحليّة و الإباحة هو الشكّ المطلق، بخلاف الاستصحاب؛ لاعتبار وجود اليقين السابق فيه.

و إن لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزليّ - كما هو المختار - فالحكم بالحليّة فيها مستند إلى أصالة الصّحة في فعل الغير - أي المرأة - أو قاعدة الفراغ في فعل نفسه؛ بناءً على عموميتها لغير الصلاة، و قد عرفت تقدّمهما على أصالة الحليّة.

فلعلّ المراد من ذكر الأمثلة التنظير، و أنّه كما يحكم بالحليّة لأجل اليد أو أصالة الصّحة و نحوهما من الاصول العقلانيّة، كذلك أصالة الإباحة، فالأمثلة المذكورة إنّما ذكرت لرفع و سوسة المخاطب، و حينئذٍ فلا تنافي بين هذه الرواية و بين سائر الروايات الدالّة على أماريّة اليد.

فتلخص: أنّ اليد أمانة على الملكية، لا أصل تعبدى، و ظهر منه وجه تقدّمها على الاستصحاب؛ لحكومة الإمارات على الاصول الشرعيّة، وورودها على الاصول العقلية.

الأمر الرابع: حكم اليد على المنفعة

الاستيلاء على شىء: إمّا استقلالي⁽¹⁾ كما فى اليد على الأعيان الخارجيّة، وإمّا تبعي كالاستيلاء على المنافع بتبع الاستيلاء على الأعيان، و كاستيلاء أهل القرية على مرافقها و مراتعها، و هى أيضاً أمانة على نحو من الملكية الخاصة؛ لما عرفت فى الأمر الأول: من أنّ للملكية عند العرف و العقلاء مراتب متفاوتة فى الآثار.

ثمّ الاستيلاء على المنافع يتصوّر فى مقام الثبوت على وجوه:

الأول: استقلالاً- أى بالأصالة و الذات- نظير الاستيلاء على الأعيان.

الثانى: الاستيلاء على المنافع ثانياً و بالعرض؛ تبعاً للاستيلاء على الأعيان أوّلاً و بالذات.

الثالث: أن يكون الاستيلاء على العين فقط، دون المنافع؛ لا بالأصالة و لا بالتبع، لكن فرض كشفها عن ملكية المنفعة فى عرض كشفها عن ملكية العين.

الرابع: الاستيلاء على العين و كشفه عن ملكية العين أوّلاً و بالذات، و حيث إنّ المنفعة تابعة للعين، فاليد على العين كاشفة عن ملكية المنفعة ثانياً و بالعرض؛ أى كشفاً تبعياً فى طول كشفها عن ملكية العين.

الخامس: أن لا يكون استيلاء على المنفعة؛ لا أصالة و لا تبعاً، و لا لأجل

1- التعبير بالاستقلالى فى مقابل التبعي لا يخلو عن مسامحة، فإنّ مقابل التبعي هو الأصلي، و كذلك فيما بعد ذلك. [المقرّر حفظه الله].

الكشف عن ملكيتها لا بالأصالة ولا بالتبع.

ثم إن هنا إشكالاً عقلياً: وهو أن الاستيلاء من العناوين الإضافية التي تقتصر في تحققها إلى وجود المتضايقين - أى المستولى والمستولى عليه - كما في سائر العناوين الإضافية كالأبوة والبوة، ولا يعقل تحققها بدون وجود المتضايقين، وحينئذٍ فالاستيلاء على الأعيان الموجودة متصور صحيح، لكنه في المنافع غير معقول؛ لأنها ليست من الأمور المتحققّة الموجودة بالفعل؛ كى يتحقق الاستيلاء عليها، و على فرض كونها من الأمور الوجودية فهي متدرجة الوجود، والموجود فعلاً هو جزء منها، وأما الأجزاء اللاحقة فهي معدومة فعلاً، وقد عرفت أنه مع عدم وجود المستولى عليه - الذى هو طرف الإضافة - لا يعقل الاستيلاء عليه.

وفيه أولاً: النقض بملكية المنافع، فإنها أيضاً من العناوين النسبية المفتقرة إلى المنتسبين في تحققها - أى المالك والمملوك - ومع عدم وجود المملوك وتحققه لا معنى لتحقيق عنوان الملكية، فيلزم عدم مالكية مستأجر عين لمنافعها؛ سواء قلنا: إن الإجارة: عبارة عن تسليط المالك للمستأجر على العين للانتفاع بها، أم قلنا: بأنها عبارة عن تملك المنفعة ونقلها إلى المستأجر، أم قلنا: إنها عبارة عن إيجاد إضافة - هي إضافة المالكية - بين المستأجر والمنافع، فيلزم عدم تحقق ملكيته للمنفعة.

وثانياً بالحل: وهو أن الاستيلاء فى المقام ليس من المقولات الحقيقية ليرد عليه ما ذكر، بل هو أمر اعتبارى يعتبره العقلاء، كما أن الملكية أيضاً من العناوين الاعتبارية التى يعتبرها العقلاء، والعناوين الاعتبارية الإضافية يكفى فيها اعتبار وجود طرف الإضافة، ولا يلزم فيها تحققه حقيقةً، فكما يكفى فى اعتبار الملكية تحقق المملوك فى عالم الاعتبار، كذلك الاستيلاء على المنافع يكفى فيه وجود المستولى عليه فى عالم الاعتبار، لا الوجود الحقيقى، فالإشكال غير وجيه.

هذا كله فى مقام التصور والثبوت.

وَأَمَّا فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ: فَالْوَجْهَ الْخَامِسَ مِنَ الْوُجُوهِ الْمُتَقَدِّمَةِ مُخَالَفَ لِمَا هُوَ الْمُرْتَكِزُ فِي أَذْهَانِ الْعُقَلَاءِ: مِنْ اعْتِبَارِ الْيَدِ وَالِاسْتِيْلَاءِ عَلَى الْمَنَافِعِ، وَمُخَالَفَ لِمَدْلُولِ رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، الْمُتَقَدِّمَةِ فِي قَضِيَّةِ الرَّحَى، فَإِنَّ مَالِكَ الرَّحَى مُسْتَوِلٍ عَلَى مَنَفْعَةِ الْمَاءِ، لَا عَلَى أَصْلِهِ، وَقَدْ حَكَّمَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمِلْكِيَّتِهِ لِتِلْكَ الْمَنَفْعَةِ.

وَكَذَلِكَ الْوَجْهَ الرَّابِعَ؛ لِأَنَّهُ - مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ خِلَافَ الْمُرْتَكِزِ فِي أَذْهَانِ الْعُقَلَاءِ - مُخَالَفٌ لِإِطْلَاقِ الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى مِلْكِيَّةِ الْمَنَافِعِ اسْتِقْلَالاً فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، مَعَ أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ إِمْكَانِ انْفِكَاسِ مِلْكِيَّةِ الْمَنَافِعِ عَنِ الْمِلْكِيَّةِ الْأَعْيَانِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ إِذْ لَوْ اسْتَوَلَى شَخْصٌ عَلَى عَيْنٍ لَهَا مَنَافِعٌ، فَادَّعَى شَخْصٌ آخَرَ أَنَّ مَنَافِعَهَا لَهُ، فَاقْرَأَ مَالِكُ الْعَيْنِ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ مِلْكِيَّتَهُ لِلْمَنَافِعِ فَقَطْ، بَلْ يُمْكِنُ مِلْكِيَّتَهُ لِلْمَنَافِعِ ابْتِدَاءً؛ بِأَنْ يَهَبَ شَخْصٌ مَلِكُهُ لِشَخْصٍ وَ مَنَافِعُهُ مُطْلَقاً، أَوْ إِلَى مَدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِشَخْصٍ آخَرَ، فَلَا رَيْبَ فِي أَنَّهُ يَحْكُمُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ بِمِلْكِيَّةِ الثَّانِي لِلْمَنَفْعَةِ دُونَ الْعَيْنِ: أَمَّا مِلْكِيَّتُهُ لِلْمَنَافِعِ فَلِاسْتِيْلَائِهِ عَلَيْهَا، وَعَدَمَ مِلْكِيَّتِهِ لِلْعَيْنِ فَلِاسْتِيْلَاءِ الشَّخْصِ الْأَوَّلِ عَلَيْهَا، وَبِنَاءٍ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا بَدَّ أَنْ لَا يَحْكُمَ بِمِلْكِيَّتِهِ لِلْمَنَافِعِ، وَأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْعَيْنِ.

وَالظَّاهِرُ مِنَ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ هُوَ الْوَجْهَ الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ الْاسْتِيْلَاءَ عَلَى الْمَنَافِعِ يَتَّبِعُ الْاسْتِيْلَاءَ عَلَى الْأَعْيَانِ وَفِي عَرْضِهِ، وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ لَزُومَ إِشْكَالِ عَدَمِ إِمْكَانِ التَّفْكِيكِ بَيْنَ مِلْكِيَّةِ الْعَيْنِ وَالْمَنَفْعَةِ فِي مِثْلِ إِجَارَةِ الْأَعْيَانِ وَنَحْوِهَا؛ حَيْثُ إِنَّ اسْتِيْلَاءَ الْمُسْتَأْجِرِ عَلَى الْمَنَافِعِ حِينَئِذٍ لَيْسَ تَابِعاً لِاسْتِيْلَائِهِ عَلَى الْعَيْنِ، وَيَدُهُ عَلَى الْمَنَافِعِ لَيْسَتْ تَابِعَةٌ لِيَدِهِ عَلَى الْعَيْنِ؛ لِعَدَمِ مِلْكِيَّتِهِ لِلْعَيْنِ.

وَذَلِكَ لِأَنَّ فِي الْفَرَضِ الْمَذْكُورِ يَدَيْنِ: إِحْدَاهُمَا يَدُ مَالِكِ الْعَيْنِ عَلَيْهَا، وَالثَّانِيَةُ يَدُ الْمُسْتَأْجِرِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ الْمُسْتَأْجِرَ مُسْتَوِلٍ عَلَى الْعَيْنِ لِاسْتِيْفَاءِ الْمَنَفْعَةِ مِنْهَا، وَبِتَبَعِهَا يَدُهُ

على المنفعة، فيده واستيلاؤه على المنافع بتبع يده على العين (1).

الأمر الخامس: حول كون ذي اليد شاكاً في ملكيته

مقتضى إطلاقات الأدلة- و المرتكز في أذهان العرف والعقلاء- عدم الفرق في أمارية اليد على الملكية بين تصرف المستولى و تقلبه فيه و عدمه، فإن الكاشف عن الملكية هو مجرد الاستيلاء عليه، و لذا ترى أن العرف والعقلاء لا يتوقفون عند المعاملات في شراء ما بيد البائع على ثبوت تصرفه فيه و تقلبه. كما أن مقتضى الإطلاقات عدم اعتبار انضمام دعواه الملكية، بل يكتفون بالسكوت.

كما لا إشكال في عدم أماريتها مع إقراره بعدم ملكيته له، فإن إقراره مقدّم على يده، بل على سائر الأمارات و البيّنات.

وإنما الإشكال فيما لو كان ذو اليد شاكاً، و لم يعلم أنه ملكه أو لا، بالنسبة إلى حكم نفسه و غيره.

فقال النراقي قدس سره في «العوائد»: الظاهر اشتراط انضمام عدم دعواه عدم العلم بالملكية؛ لأنّ الثابت من الأدلة في أمارية اليد على الملكية غير هذا المورد:

أمّا الإجماع فظاهر.

و أمّا أخبار طلب البيّنة من المدعى - كخبر يونس بن يعقوب (2) و نحوه- فكذلك؛ لإمكان منع صدق الاستيلاء مع الشكّ في ملكيته له.

مضافاً إلى رواية جميل المتقدّمة؛ حيث إنّه عليه السلام حكم فيها في الدينار الذي

1- و يمكن أن يرد عليه: أنّ استيلاء المستأجر بالعين ليس كاشفاً عن ملكية العين؛ بل العين عند المستأجر عارية لاستيفاء حقه من المنفعة. [المقرّر حفظه الله].

2- تهذيب الأحكام 9: 1079/302، وسائل الشيعة 17: 525، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

وجده في داره مع دخول الغير فيه: أنه لقطه؛ و ليس ذلك إلا لأجل شكّه في أنّه ملكه مع استيلائه عليه، وأيضاً علل عليه السلام الحكم: بأنّ ما وجد في صندوقه له؛ بما يفيد العلم بأنّه ليس لغيره من عدم إدخال غيره يده فيه.

وإلى رواية

إسحاق بن عمّار: عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه، ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع؟

قال: (يسأل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها).

قلت: فإن لم يعرفوها؟

قال: (يتصدّق بها)

(1).

وذلك لأنّه لا شكّ في أنّ الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل على ما عرفت، ولو أنّهم قالوا: إنّنا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا، يصدق أنّهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيّتها لهم، و من ذلك يعلم أنّ اليد لا تكفي بمجرّدها في الحكم لملكيّة ذي اليد لما في يده إن لم يعلم بملكيّته له (2). انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا دعواه قدس سره: عدم صدق الاستيلاء مع عدم علمه بملكيّته لما في يده، وعدم شمول قوله عليه السلام:

(من استولى على شيء فهو له)

في ذيل رواية يونس بن يعقوب في قضية متاع البيت، فهي غريبة، ولو أنّه ادّعى انصرافه عن مثل هذا الاستيلاء فله وجه، مع أنّه ممنوع أيضاً، فلا ريب في شموله لما نحن فيه.

وأمّا رواية جميل: فتفصيل الإمام فيها بين دخول غير صاحب البيت فيه أيضاً وعدمه، ظاهرٌ في اختلاف حكمي الشّقين، وأنّه مع دخول غيره فيه لا يتحقّق استيلاء

1- تهذيب الأحكام 6: 1171/391، وسائل الشيعة 17: 355، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب 5، الحديث 3.

2- عوائد الأيّام: 265 سطر 1.

صاحب البيت على مثل الدرهم والدينار المطروحين فيه، مع أنّ لهما مكاناً خاصاً بحسب المتعارف من الصندوق والكيس ونحوهما. نعم له الاستيلاء على مثل الفروش ونحوها، ولهذا حكم عليه السلام: بأنّ الدينار المطروح فيه لُقطة، بخلاف ما إذا لم يدخل غيره فيه، فإنّ الظاهر أنّه له، وأنّ الحكم بأنّه له لأجل استيلائه عليه مع دعواه عدم العلم بذلك، فهذه الرواية دليل عليه قدس سره لا له.

وأما التعليل المذكور فيها، فواضح أنّ حكمه بأنّ ما فى الصندوق له مع شكّه فيه، إنّما هو لأجل استيلائه عليه، لا لعلمه به، وإلا لما احتاج إلى السؤال والجواب؛ لأنّه - حينئذٍ - ضرورى.

وأما رواية إسحاق بن عمّار و استدلاله قدس سره بها لما اختاره، ففيه: أنّ بيوت مكة كانت معدّة لنزول الحجاج والمسافرين وإقامتهم فيها مدة قليلة، و معه يمكن منع تحقّق استيلاء مالكيها على ما يوجد فيها مدفوناً، و لا أقلّ من الشكّ فيه، فإنّ الظاهر أنّه لا يراد من ذلك: أنّها مثل الكنز تحت الأرض، وإلاّ لم يطلّع عليها النازلون فيها إلاّ بعد حفرها بالأسباب والآلات، و ليس ذلك متعارفاً بين المسافرين، بل الظاهر كونها مدفونة تحت تراب يسير ونحوه؛ بنحو يظهر بقلب التراب بالمرادة والمرور عليها، و من المعلوم أنّ أصحاب البيوت المذكورة لا يدفنون دنائيرهم فيها كذلك، بل ربّما يصنع ذلك المسافرون النازلون فيها، فالحكم بعدم كونه لصاحب البيت ليس مستنداً إلى دعوى عدم علمه و معرفته به، بل لأجل عدم تحقّق استيلائه و يده عليه، فهذه الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه.

الأمر السادس: حال اليمين على شىء واحد

إشارة

أنّ الحكم بالملكيّة مع انفراد اليد عليه لا إشكال فيه، و أمّا مع عدم انفرادها؛ بأن استولى اثنان على شىء واحد، فهل هما متعارضتان، أو يحكم بملكيّته لهما

بالاشتراك؟ وجهان.

و تحقيق الحال فى المقام: هو أن المفروض يتصور فى مقام الثبوت على وجه:

الأول: أن يستولى كل واحد منهما عليه استيلاءً تاماً على تمام هذا الشئ ء.

الثانى: أن يستولى كل واحد منهما على تمام هذا الشئ ء استيلاءً ناقصاً.

الثالث: أن يستولى كل واحد منهما استيلاءً تاماً على نصفه المشاع.

الرابع: أن يستولى كل واحد منهما على نصفه المشاع استيلاءً ناقصاً.

فهذه أربعة أوجه:

وعلى الوجه الأول: فإما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين على تمامه عن الملكيّة التامة بلا معارضة، وأن هذا بتمامه ملك لهذا وللآخر.

وإما كذلك مع المعارضة بينهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، نظير ما لو قامت بيّنة على أنه لزيد، وبيّنة أخرى على أنه لعمر، فإنه لا يمكن الجمع بين مؤداهما، فتتعارضان.

وإما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين التامين على ملكيّة نصفه المشاع.

وعلى الثانى: إما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين الناقصين على تمامه عن الملكيّة الناقصة لتمامه.

وإما أن يكشف عن ملكيّة النصف المشاع.

وهكذا على الثالث.

هذا بحسب مقام الثبوت والتصور.

حول كلام المحقق السيد الطباطبائى رحمه الله و ما يرد عليه

إشارة

وأما بحسب مقام الإثبات: فذهب السيد فى ملحقات العروة إلى إمكان التصور الأول، بل وقوعه، وهو أن يستولى اثنان كل واحد منهما استيلاءً تاماً على شئ ء

واحد و مالكا له كذلك(1).

وفيه: أن الملكية نحو إضافة بين المالك و المملوك يستتبعها الاختصاص عند العقلاء، و الاختصاص من أحكامها العقلية، و لا معنى لاختصاص شىء واحد باثنين، فإنه ضد الاشتراك، فإن معنى الاختصاص هو أنه ملك تام له، و معنى الاشتراك أنه ليس ملكاً تاماً له، فاجتماعهما مستحيل، و إلا يلزم ثبوت الملكية التامة لشيء لأحدٍ و عدمها له فى زمان واحد، و هو تناقض فى عالم الاعتبار، و كما لا يمكن التناقض فى التكوينية، كذلك لا يمكن فى الاعتباريات؛ يعنى لا يمكن اعتبار العقلاء لهما معاً فى زمان واحد، و مجرد تصوّره فى الواهية و فرضه، غير اعتبار العقلاء له.

مضافاً إلى استنكار العقلاء ذلك، بل المتبادر عندهم من ملكية اثنين لشيء واحد هو اشتراكهما بنحو الإشاعة، لا ملكية كل واحد منهما له بتمامه.

ثم إنه قدس سره ذكر لما ذهب إليه موارد ادعى أنها من هذا القبيل:

منها: ما لو أوصى بشىء لزيد و عمرو على أن يكونا مصرفين له، فإن كل واحد منهما مالك لتمامه، و كذلك الزكوات و الأخماس، فإن كل واحد من الفقراء و السادات مالك لتمامه، و لذا يجوز إعطاؤه لواحد منهم حتى يستغنى، و لا يجب البسط بين الأصناف، و كذلك الوقف العامّ و الخاصّ، فإن كل واحد من الموقوف عليهم مالك لتمامه، فيما لو قصد الواقف كون الموقوف عليهم مصرفاً له، بل يتحقق ذلك فى الحقوق أيضاً، كما فى إرث الخيار فيما لو تعدد الوارث؛ بناءً على أن لكل واحد منهم الخيار، و مثل ولاية الأب و الجدّ على الصغير و نحوه(2). انتهى حاصل كلامه قدس سره.

لكن لا يستقيم ما أفاده فى شىء من هذه الأمثلة؛ و ذلك لأن المالك للزكاة ليس أشخاص الفقراء، مثل زيد و عمرو و غيرهما بخصوصياتهم الشخصية؛ لا بنحو

1- العروة الوثقى 3: 123.

2- نفس المصدر.

الاستقلال ولا- بنحو الاشتراك، بل هي ملك للعنوان، وهو ينطبق على كل واحد من مصاديقه وأفراده، وهو عنوان الفقراء، قال تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» (1) الآية.

مضافاً إلى أنه قد يختلج بالبال أن الزكوات والأخماس مما تملكه دولة الإسلام، تتصرف فيها وتصرفها فيما يراه ولي أمرها من مصالح الإسلام والمسلمين أية مصلحة كانت، وكذلك المنصوب من قبله خصوصاً أو عموماً، والفقراء والمساكين بالنسبة إلى تلك المصالح والمصارف يكفيهم أقل قليل من الزكوات التي أوجبها الله على المكلفين.

وكذلك الخمس، فإن من مصارفه عنوان «في سبيل الله» العام لكل مصلحة يراها ولي الأمر، وحينئذ فقوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...» إلى آخره، بيان لمصرفها، لا- أنهم مالكون لها، بل المالك لها الدولة الإسلامية، نظير سائر الدول المستبدة وغيرها؛ حيث إن المالك للضرائب والخراجات فيها هو عنوان «الدولة»، ويجعل ولي أمرها أو أولياؤها لها مصارف تصرف فيها، ولذا يُفرق في أموال أولياء الأمر بين أموالهم الشخصية، فهي مورثة تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، وبين أموالهم من جهة الولاية من الأخماس والزكوات، فإنها ملك للمنصب لا الشخص، ولا تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، وبعده أمرها بيد ولي الأمر من بعده، وبهذا المضمون ورد بعض الأخبار (2)، واستقر عليه عمل الفقهاء.

وأما الوقف العام: فهو أيضاً ليس ملكاً للموقوف عليهم، بل هم مصرفه، ولهذا لا يلزم بسطه عليهم، وكذا الوقف الخاص؛ بناءً على أن ذكرهم بيان لمصرفه، كما ذكره قدس سره؛ لعدم اعتبار العقلاء ملكية كل واحد منهم له بتمامه.

1- التوبة (9): 60.

2- الكافي 1: 4/453، وسائل الشيعة 6: 363، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب 3، الحديث 1.

و الحاصل: أنّ الموقوف عليه في الوقف الخاصّ: إمّا هو الجهة التي تنطبق على كلّ واحد من أفرادها، وإمّا هم بنحو الاشتراك، وأمّا ملكيّة كلّ واحد منهم له بتمامه فلا معنى له.

وأمّا مثال الوصيّة، ففيه: أنّ الوصيّة: إمّا تمليكيّة، وإمّا عهديّة:

و التمليكيّة: هي تمليك عين بعد الحياة لزيد أو غيره، كأن قال الموصي: «هذا المال لزيد وعمرو بعد حياتي»، فإن ذكرهما بنحو يكونان مصرفاً لها- كما ذكره قدس سره- فلا بدّ أن يكون ذلك تمليكاً لجهة تنطبق عليهما، وإلا فلا يمكن إلاّ باشتراكهما في ذلك المال.

و العهديّة: عبارة عن التوصية و العهد إلى الوصيّ بأن يُملك عيناً أو غيرها لشخص أو أكثر، فإن لم يعمل الوصيّ بها، ولم يملكه إيّاها، لا يحصل الملك له.

وأمّا ما أفاده قدس سره: من إمكان ذلك في الحقوق أيضاً؛ بأن يكون حقّ واحد، كحقّ الخيار لزيد، و هو بعينه لعمر، و أنّ لكلّ واحد منهما سلطنة تامّة على حلّ العقد و فسخه.

ففيه: أنّ تلك الامور ليست عقليّة برهانيّة، بل عرفيّة عقلائيّة، لا بدّ من عرضها عليهم، فإن اعتبرت الملكيّة و الحقّ عندهم بنحو واحد فما ذكره صحيح، وإلاّ فلا.

فنقول: لا ريب في عدم اعتبار العقلاء ملكيّة اثنين لمال واحد؛ لكلّ واحد منهما ملكيّة تامّة لشئ واحد، و لهذا لو قامت البيّنة على أنّ هذا لزيد، و قامت بيّنة اخرى على أنّه بتمامه لعمر، تعارضت البيّتان عرفاً، و لو أمكنت الملكيّة التامّة لكلّ واحد منهما لم تتعارض، فليس التعارض بينهما إلاّ لأجل استفادة الاختصاص من البيّنتين، فإنّ مفاد الاولى: أنّ هذا لزيد دون عمرو، و مفاد الثانية: أنّه لعمر و لا لزيد، بخلاف الحقوق، فإنّها على قسمين:

منها: ما هو مثل الملكيّة في استفادة الاختصاص من ثبوتها لشخص، مثل حقّ

التحجير والرهن ونحوهما، فلو قامت بيّنة على ثبوت حقّ تحجير لزيد، فمعناه أنّه لا لغيره، وعلى فرض وقوع تحجير من اثنين فهما شريكان فيه، كما في المال، ولهذا تتعارض البيّتان لو قامت كلّ واحدة منهما على أنّه لشخص.

ومنها: ما ليست كذلك كحقّ خيار الشرط وغيره، فإن قلنا: إنّ حقّ قائم بالعين المبيعة أو العقد، فهو نظير القدرة على هدم البيت؛ يمكن ثبوته لأكثر من واحد لكلّ واحد مستقلاً، فلو قامت بيّنة على أنّ لزيد حقّ الخيار في معاملة، وأخرى لعمرو، لم تتعارض البيّتان فيه، و ليس ذلك إلّا لأجل عدم استفادة الاختصاص منهما عرفاً.

وإن قلنا: إنّ الخيار ليس حقّاً قائماً بالعين أو العقد، بل معناه الاختيار، فثبوته لاثنتين معناه: أنّ لكلّ واحد منهما حلّ العقد وفسخه، وأنّهما مختاران كلّ في فعل نفسه- كما ذكره قدس سره في حاشيته على المكاسب(1)- فهنا خياران: أحدهما لزيد، والآخر لعمرو، لا خيار واحد لكلّ واحد منهما استقلالاً.

و أجاب بعض المحقّقين- الشيخ محمّد حسين في الحاشية:- بأنّ الوحدة قد تعتبر في العقد وقد تعتبر في الفسخ في وعاء الاعتبار، و الأوّل موضوع حقّ الخيار، والثاني متعلّقه، و من الواضح أنّ أحد الطرفين لاعتبار الحقّ هو ذو الحقّ، والآخر هو حلّ الحقّ، والمقوم للحلّ المتعلّق به الاعتبار في افق الاعتبار، هو العقد الكلّي بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي، ووحدة طبيعّي الحلّ لا توجب ورود حقّين على واحد شخصي، فالحلّ الصادر من أحدهما غير الصادر من الآخر(2). انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره غير مفتقر إليه في المقام، مع عدم استقامته في نفسه؛ إذ لا ريب في أنّ الفسخ عند العرف والعقلاء هو حلّ العقد الخارجي وفسخه، لا العقد

1- حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: 146-147 سطر 36.

2- انظر نهاية الدراية 3: 336 سطر 18.

الكلى، وكل واحد من الفاسخين له أن يصدر منه حل العقد الواقع فى الخارج.

وأما ولاية الأب والجّد على الصغير ونحوه: فهى عبارة عن جعل السلطنة لكل واحد منهما على التصرف فى ماله وتدير اموره، فلكل واحد منهما استيلاء على ذلك غير استيلاء الآخر، مثل وكالة كل واحد من زيد وعمرو على فعل واحد، لا أن هنا استيلاءً واحداً هو بتمامه للأب وبتمامه للجّد، وحينئذٍ فلو سبق أحدهما فى التصرف فى مال الصغير نفذ، ولا تنافى ثبوت الاستيلاء لكل منهما، ولهذا لا تتعارض البيّتان لو قامت إحداهما على ثبوت الولاية لأحد، والآخرى على ثبوتها لشخص آخر.

ثم إن السيد قدس سره أورد على نفسه فى ذيل كلامه: بأن الاستقلال معنى متقوم بأمر ثبوتى: وهو أنه له، وأمر سلبي: وهو أنه ليس لغيره، فكيف يمكن استقلال اثنين بشىء واحد (1)؟!

وأجاب عنه: بأن ما ذكرنا أيضاً نحو من الاستقلال يطلق عليه لفظه، كما فى الواجب التخييرى، فإنه قسم من الواجب، والعينى قسم آخر منه (2).

أقول: الكلام إنما هو فى معنى الاستبداد والاستقلال، والمدعى هو أنه يستفاد من الاستقلال بشىء فى الملكية: الاختصاص والتسلط على منع الغير عن التصرف فيه، لا فى الألفاظ، ومجرد تسمية قسم آخر استقلالاً - أى ما كان الشىء ملكه، لكن ليس له منع الغير - لا يفيد فيما رامه، فالملكية الاستقلالية والغير الاستقلالية نوعان من الملكية، كما أن الواجب التخييرى والتعيينى نوعان من الواجب.

هذا كله فى استقلال اثنين فى ملكية شىء واحد، وقد عرفت امتناعه.

وأما استيلاؤهما تاماً على شىء واحد فهو أيضاً لا يصح عند العرف والعقلاء، فإن الاختصاص وإن لم يكن مأخوذاً فى مفهوم الاستيلاء، لكنه عندهم منحل إلى أمر

1- انظر العروة الوثقى 3: 123.

2- نفس المصدر.

وجودى: وهو استيلاؤه على ما فى يده، و تسلطه على جميع التصرفات فيه، و أمر سلبي: وهو عدم استيلاء آخر عليه.

وبعبارة اخرى: الاستيلاء أمر اعتبارى عقلائى يُنافيه مزاحمة الغير فى التصرف فى متعلقه، ولهذا لا يتم للسلطان الاستيلاء التام على حومة مملكته، إذا لم يتمكن من منع السلطان الآخر من التصرف فيه قهراً.

وإذا عرفت عدم اعتبار العقلاء للاستيلاءين التامين على شىء واحد لاثنين، سقط الوجهان الأولان عن الاعتبار فى مقام الإثبات، وهما فرض استيلاء كل واحد من اثنين تاماً على شىء واحد، وكشفه عن الملكية التامة لكل منهما لتمامه؛ سواء كان بلا تعارض بينهما، كما فى الوجه الأول، أم مع المعارضة بينهما، كما فى الوجه الثانى، و أما احتمال استيلاء كل واحد منهما على النصف المشاع، فهو مبنى على بيان معنى الإشاعة، و تصوّر اليد على النصف المشاع، و أنه هل يمكن أو لا؟ وعلى فرض عدم إمكانه يسقط احتمال بعض الوجوه المتقدمة، و هو احتمال استيلاء كل واحد منهما على النصف المشاع، و كاحتمال ملكية كل واحد منهما بنحو الإشاعة.

و ابتنى بعض الأعظم- الميرزا النائنى قدس سره- تصوّر الإشاعة على مسألة الجزء، و أنه إن قلنا ببطلان القول بالجزء اللايتجزى فهى معقولة متصورة، و إلا فلا(1).

بيان ذلك: أنه بناءً على صحّة هذا القول و إمكان تركّب جزء من جواهر فردة لا تتجزى، فينتهى تقسيماته إلى أجزاء غير قابلة للقسمة، و مع عدم قبولها للقسمة، لا معنى للشركة بنحو الإشاعة فيها.

بخلاف ما لو قلنا ببطلان هذا القول، و أنّ كل جزء يفرض منها قابل للقسمة، فيمكن الشركة بنحو الإشاعة فيه.

أقول: هذه المسألة عرفية عقلانية ليست مبتنية على تلك المسألة العقلية الدقيقة، التي لا يصل إلى فهمها الأكثرون، ولا ريب في أنّ المعبر هو نظر العرف في تصوّر الشركة بنحو الإشاعة في شيء واحد، كما لو مات شخص له ورثة، فإنّ أمواله وتركته مشتركة بينهم بنحو الإشاعة عند العرف، ولذا لو سئل كلامي - قائل بالصحة في تلك المسألة - عن مثل تلك المسألة الشرعية، أجب باشتراك الورثة في تركته بنحو الإشاعة، كما لا يخفى، فعلى فرض العجز عن تفسير معنى الإشاعة وتحليلها عقلاً، لا سبيل إلى إنكار مفهومها العرفي العقلاني الواضح، كما أنّ كثيراً من الموجودات كذلك؛ لا تصل أفهامنا إلى كنهها وحقيقتها مع وضوح معانيها العرفية ومفاهيمها العقلانية، كالنور والماء ونحوهما.

وأما تفسيرها فهي ليست من الحقائق الموجودة في الخارج، فليس الكسور التسعة من النصف والثلث وغيرهما من الموجودات العينية بالضرورة؛ لأنّ الجسم موجود وحداني لا تحقّق لكسوره التسعة في الخارج، لأنّها مبهمة، والوجود يُنافى الإبهام، فلا يمكن وجود شيء في الخارج بنحو الإبهام، وليست أيضاً أمراً منتزعاً من الوجود الخارجي؛ بأن يكون الموجود فيه منشأ انتزاعها؛ لعدم إمكان انتزاع معنى مبهم عن موجود معين، بل هي من الاعتبارات العقلانية الغير المتحقّقة في الخارج، ووعاء اعتبارها الذهن، لكنّها موجودة في الخارج عند العرف والعقلاء، لأنّها موجودة فيه واقعاً وحقيقةً، نظير الإمكان ونحوه العارض على الممكن في الذهن، لا في الخارج لاستحالته، لكن يتّصف الموجود في الخارج به على وجهه، ففيما نحن فيه يتّصف الثوب - مثلاً - بأنه مملوك لزيد، وزيد مالكة، مع أنّ الملكية والمالكية ليستا من الحقائق المتحقّقة فيه، مع أنّصافه عند جميع العقلاء بالمملوكية لزيد في الخارج اتّصافاً اعتبارياً لا حقيقياً، وكذلك مثل الزوجية والولدية والحكومة المبعولة لشخص خارجي، فإنّها مع أنّها ليست من الحقائق العينية، يعتبر العقلاء اتّصافاً بها

فى الخارج، فاعتبار النصف و الثلث و نحوهما لمثل الدار و نحوها و إن كان فى وعاء الذهب، لكن المعتبر موجود فى الخارج اعتباراً، يعنى يعتبر العقلاء وجودها خارجاً فالبيت المشترك بين اثنين نصفان مشاعان موجودان فى الخارج اعتباراً.

هذا، و لكن ذكر بعض الأعظم قدس سره- الشيخ محمد حسين فى ملحقات الحاشية على الكفاية- فى المقام ما لا يخلو عن الإشكال.

حاصله: أنّ الكسر المشاع يقابل الكلّى فى المعين، و أمّا إرجاعه إليه فإّما هو من باب الإلجاء و عدم الوقوف على حقيقته، بل الكسر المشاع جزئىّ.

و لأجله ربّما يشكل: بعدم اجتماعه مع السريان.

و قد غفل عن أنّ الموجود الخارجىّ على قسمين: قسم موجود بوجود ما بحذائه فى الخارج؛ يعنى: موجود بنفسه، و قسم موجود لا بذاته، و ليس له ما بحذاء فيه، بل بوجود منشأ انتزاعه، فالموجود بالذات فى هذا القسم هو منشأ الانتزاع، و أمّا الأمر الانتزاعىّ فموجود بالعرض و القوّة، مثل وجود المقبول بوجود القابل.

و مفهوم النصف: إمّا من القسم الأوّل، و هو النصف المعين من العين، و إمّا من القسم الثانى؛ بأن كان عنواناً لموجود بالقوّة، فهذا الموجود بالقوّة جزئىّ بجزئية منشأ انتزاعه، و له شيوخ و سريان باعتبار قبوله لتعيّنات كثيرة، و لأجله تكون القسمة تعييناً للامتعيّن من دون لزوم مبادلة و معاوضة بين أجزاء العين، و عليه فالمملوك بالذات لكلّ واحد من الشريكين- أوّلاً و بالذات- هو النصف المشاع، و ليس لكلّ عين إلاّ نصفان على الإشاعة، بخلاف المالك لعين واحدة، فإنّ المملوك بالذات هو تلك العين، و يملك كسوره المشاعة بالعرض، عكس الأوّل(1)، انتهى محصله.

أقول: في كلامه مواقع للنظر و الإشكال:

منها: ما ذكره قدس سره: من أن الموجود على قسمين: أحدهما ما له بحذاء في الخارج، و الثاني ما ليس كذلك، فهو صحيح لا غبار عليه، لكن النصف المعين ليس ممّا له ما بحذاء في الخارج؛ و ذلك لأنّه لو كان له ما بحذاء فيه: فإمّا أنّه قبل القسمة و لو بالقسمة الوهميّة، أو بعدها، و الأوّل: إمّا مستلزم للمحال، و إمّا للقول بالجزء و تركّب الجسم من الجواهر الفردة؛ و ذلك لأنّ للجسم نصفاً و نصفَ نصفٍ ... و هكذا، فإن انتهى إلى ما لا يقبل التنصيف و التقسيم، فقد ثبت في محلّه بطلانه، و إن لم ينته إلى ما لا يقبل التقسيم و التنصيف، بل له نصف و نصف نصف .. و هكذا إلى غير النهاية، فهذه الكسور الغير المتناهية: إمّا أن يكون لها ما بحذاء في الخارج- أى في الجسم الخارجيّ- يلزم وجود موجودات غير متناهية فيه بالفعل في الجسم المحصور المتناهي بين حاصرين، و هو ظاهر الاستحالة.

و إن أراد أنّ للنصف المعين ما بحذاء في الخارج بعد قسمة الجسم و لو وهمماً، فهو أيضاً محال؛ لأنّه يلزم أن يكون لشيء واحد، كحبة حنطة- مثلاً- سوى ذاتياتها و صفاتها الذاتيّة اموراً كثيرة تقرب إلى ما لا نهاية له؛ و ذلك لأنّ الحبة من الحنطة- مثلاً- نصف الاثنتين، و ثلث الثلاث، و ربع الأربع .. و هكذا يصدق عليها كسور تقرب إلى ما لا نهاية له؛ باعتبار إضافتها إلى غيرها من الحبات المختلفة بحسب العدد، فلو كان لجميعها ما بحذاء في الحبة الخارجيّة يلزم ما ذكر، و هو أيضاً ظاهر البطلان.

و منها: ما ذكره قدس سره: من أنّ المالك للنصف المشاع مالك له بالذات، و مالك للعين بالتبع؛ على عكس مالكيته لتمامه.

ففيه أولاً: أنّه مخالف لما استقرّ عليه بناء العقلاء؛ من عدم الفرق بين ملكيّة تمام العين و ملكيّة نصفها المشاع- مثلاً- في أنّ الشخص مالك للعين الخارجيّة تماماً أو بعضاً، لا أنّه بالنسبة إلى ما يملكه بتمامه مالك له بالذات، و إلى ما يملكه من النصف

مالك للعين الخارجيّة بالعرض؛ كيف ولو كان كذلك يلزم- فيما لو اشترى أحد الشريكين بنحو الإشاعة نصيب الآخر- تبذّل ملكيته بالعرض والتبعية إلى الملكيّة الذاتيّة.

وهكذا لو باع مالك العين بتمامها نصفها المشاع يلزم تبذّل ملكيته الذاتيّة إلى التبعية والعرضيّة، وهو كما ترى؛ لا يتبادر ذلك إلى أذهان العقلاء.

وثنائياً: انتزاع الأمر المبهم والآ متعيّن من الموجود الخارجيّ المتعيّن غير معقول؛ للزوم التناسب بين المنتزع والمنتزع عنه من هذه الجهة.

ومنها: ما أفاده من أنّ التقسيم عبارة عن تعيين اللامتعيّن ... إلى آخره.

فإنّه أيضاً ممنوع، فإنّ القسمة وإن لم تكن بيعاً، بل هي عنوان مستقلّ، لكن يلزمها المبادلة والمعاوضة بين أجزاء العين؛ لأنّ معنى الشركة بنحو الإشاعة: أنّ كلّ جزء من أجزاء تلك العين الخارجيّة مشترك بين المالكين لها، فتقسيمها- بتعيين أحد طرفيها مثلاً لأحدهما، والآخر للآخر- لا يمكن إلاّ بمبادلة ما له في هذا الطرف من نصف كلّ جزء منه بما للآخر في الطرف الآخر من نصف كلّ جزء منه، وهو واضح، فما ذكره قدس سره أيضاً غير مستقيم.

مضافاً إلى أنّ النصف بعد القسمة الوهميّة معنى اعتباريّ، لا حقيقيّ؛ ليكون له ما بحذاء خارجيّ، وأمّا بعد القسمة الخارجيّة الواردة على الجسم، فإطلاق النصف على كلّ واحد من القسمين، إنّما هو باعتبار أنّ كلّ واحد منهما نصف المجموع، فهو متقومّ بالمجموع، و المجموع منهما بعد القسمة أمر اعتباريّ متحقّق باعتبار المعبر، لا وجود له حقيقة بعد القسمة الخارجيّة؛ لأنّ الوجود يساوق الوحدة، وهو ليس كذلك، والمتقومّ بالأمر الاعتباريّ اعتباريّ أيضاً، فليس النصف- بما أنّه نصف- من الموجودات الحقيقيّة الخارجيّة؛ ألا ترى أنّ الواحد يصدق عليه النصف إذا اعتبر مع الاثنين، وإلاّ فهو ليس من صفاته الحقيقيّة الذاتيّة.

وأمّا ما أفاده: من أنّ المشاع موجود بالقوّة، قابل لتعيّنات و تقسيمات كثيرة في

الجسم؛ باعتبار كثرة أنحاء التقسيم إلى الاثنين فيه.

ففيه: أنه إن أراد من القوة ما ذهب إليه المشاءون: من أن في الجسم شيئاً به يقبل الانقسامات، وهي الهيولى، وإلا فالصورة الجسميّة بما هي غير قابلة للقسمه، فالإشاعة عبارة عن الهيولى (1).

ففيه أولاً: أنه قدس سره معترف بأنه ليس للجسم إلا نصفان مشاعان، فالجسم وإن أمكن تقسيمه إليهما بأجزاء عديدة، لكن بعد القسمة الخارجيّة إليهما، يصير اللامتعيّن متعيّناً، فعلى ما ذكره لو كان جسم مشتركاً - على الإشاعة - بين زيد وعمرو، وانقسم بنفسه وبلا اختيار إلى قسمين، لزم أن يتعيّن نصف كلّ واحد منهما.

و ثانياً: لو اشترك اثنان في صُبْرَة - مثلاً - على الإشاعة، ثمّ قسّماها إلى نصفين، فلا محلّ هنا للقوّة المذكورة تقوم به، فإنّ الصُبْرَة موجوداتٌ كثيرةٌ حقيقةً، واحدةٌ اعتباراً، فحيث إنّ أجزاءها منفصلة ذاتاً ليس فيها قوّة قابلة للانفصال.

وكذا لو قسّم الورثة تركة مورّثهم، فأخذ كلّ واحد منهم عيناً من التركة، فإنّه يصير المشترك مفروزاً حينئذٍ بضرورة الفقه، مع أنه ليس هنا قوّة بين أفراد التركة قبل القسمة.

نعم ما أفاده صحيح في الكمّ المتّصل، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ الحقّ مع المشائين من وجود الهيولى، وأنّ الصورة تنعدم بالقسمة، و توجد صورتان متعدّتان.

مضافاً إلى أنّ الهيولى جوهر و محض القوة، وليس فيها الإشاعة.

فالحقّ هو ما عرفت في معنى الإشاعة، وأنّ النصف المشاع ونحوه وإن لم يكن موجوداً بنفسه في الخارج حقيقةً، و لا بمنشأ انتزاعه، لكنّه موجود فيه اعتباراً؛ يعنى يعتبر العقلاء وجوده فيه، و الفرق بينه وبين الكلّي في المعين: هو أنّه موجود في الخارج

اعتباراً، فهو جزئى، بخلاف الكلى فى المعين، فإنه كلى، مثل سائر الكليات المقيدة كالإنسان الأبيض.

إذا عرفت أن المشاع معنى متصور موجود فى الخارج اعتباراً من العقلاء لا- حقيقة، نقول: الأظهر فى الأقسام الثلاثة الباقية المتصورة المذكورة- وهى ما لو استولى كل واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً؛ سواء كان كاشفاً عن الملكية الناقصة له، أم عن ملكية النصف المشاع تماماً، وما لو فرض استيلاء كل منهما على نصف الشىء مشاعاً تاماً، سواء كان كاشفاً عن ملكيته الناقصة، أم كاشفاً عن ملكية نصفه المشاع ناقصاً، وما لو استولى كل واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً- هى الصورة الثالثة فيما تقدم فى صدر هذا المبحث، الثانية هاهنا؛ أى استيلاء كل منهما على النصف المشاع استيلاءً تاماً وكشفه عن ملكيته كذلك؛ لموافقة العرف والعقلاء على ذلك؛ لأن التصرف الخارجى من كل واحد من الشريكين فى المال المشترك، وإن يتوقف على إذن الآخر، لكنه ليس لأجل عدم استيلائه وسلطنته على ماله- أى النصف المشاع- بل لأنه مستلزم للتصرف فى مال الشريك الآخر، فيتوقف على إذنه.

ألا ترى أنه يجوز له التصرفات الغير المستلزمة لذلك، كبيعه وهبته ونحوهما، فإنها لا تتوقف على إذن الشريك الآخر، ويكشف ذلك عن استيلائه التام على تمام نصفه المشاع، الكاشف عن ملكيته التامة له، ولا معنى لاستيلائه على تمام العين الخارجية ناقصاً ولا ملكيته لها كذلك؛ لوضوح عدم استيلاء الإنسان على مال غيره وملكيته له ولو ناقصاً، كما فى الوجهين الآخرين من الوجوه الثلاثة.

و حينئذ نقول: لو فرض استيلاء اثنين على عين خارجية، وأنه يستأذن فى مقام العمل كل واحد منهما من الآخر فى التصرفات الخارجية فيها، وشك فى أنهما شريكان فيها، أو أنها لأحدهما، فالظاهر كشف استيلاء كل واحد منهما على نصفها المشاع عن ملكيته للنصف كذلك؛ لأن كل واحد من اليمين أمانة على ملكيته للنصف

المشاع؛ لما عرفت من أنه لا معنى لكشفه عن الملكية الناقصة لتمام العين، ولا مجال للقول بعدم كشفها عن الملكية أصلاً، فلو ادعى أحدهما ملكيته لتمامها فعليه إقامة البيّنة على مدّعه- بالنسبة إلى نصفه المشاع، الذي يد الغير عليه- عند القاضي.

الأمر السابع: في إقامة الدعوى على ذى اليد و فروعها

إشارة

لو ادعى أحد ملكية ما في يد الآخر، وعلم الحاكم بكونه مالكا له سابقاً، أو قامت البيّنة على ملكيته السابقة له، وسكت ذو اليد عنه، مع دعواه ملكيته له فعلاً فقط، فلا إشكال في أنّ يده مقدّمة عليهما:

أمّا تقدّمها على علم الحاكم: فلأنّ علمه بملكيتها في الزمان السابق لا يترتب عليه أثر، ولا يجوز له الحكم على ذلك؛ لأنّ ما هو المختلف فيه بين العلماء⁽¹⁾ من جواز حكم الحاكم على طبق علمه وعدمه، إنّما هو فيما إذا علم بصدق المدّعى للملكية فعلاً، والمفروض أنّ الحاكم لا يعلم بذلك.

و أمّا تقدّمها على البيّنة: فلعدم المنافاة بينهما؛ لإمكان صدق البيّنة وذى اليد معاً، ولا مجال أيضاً لاستصحاب ملكيته السابقة؛ لما عرفت من تقدّم البيّنة وغيرها من الأمارات على الاصول. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال: فيما لو أقرّ ذو اليد بملكيتها السابقة مع دعواه ملكيته نفسه له فعلاً، ولعلّ هذا هو المنشأ لوقوع البحث بين الأعلام في قاعدة اليد و فروعها.

فنقول: يُتصوّر في المقام أربع صور:

الأول: ما لو أقرّ ذو اليد بملكيتها السابقة مع دعواه انتقاله إليه بلا واسطة.

1- جوّز القضاء بالعلم: السيّد في الانتصار: 236 و ابن إدريس في السرائر 3: 542، و ابن زهرة في الغنية، ضمن الجوامع الفقهية: 562 سطر 16، و المحقّق في الشرائع 4: 67. و ممّن لم يجوّز ذلك: ابن الجنيّد على ما حكاه عنه في الانتصار: 237.

الثاني: كذلك مع دعوى انتقاله منه إلى ثالث، ثمّ منه إليه.

الثالث: لو أقرّ بذلك، وادّعى ملكيّته فعلاً، ونفى انتقاله إلى ثالث.

الرابع: كذلك، لكن بدون نفي انتقاله إلى ثالث، بل سكت عن ذلك، واقتصر على دعوى ملكيّته فعلاً، ففي انقلاب الدعوى بإقراره له أى للغير ملكيّته السابقة في جميع تلك الصور الأربع، فيصير المدّعى منكرًا والمنكر مدّعيًا، فيصير ذو اليد مدّعيًا والآخر منكرًا، على عكس ما لو لم يقرّ بذلك، وعدمه في جميعها، وتبقى الدعوى بحالها، أو التفصيل بين الوجوه المذكورة؛ بانقلاب الدعوى في بعضها دون بعض آخر منها، وجوه.

ثمّ إنّه قد ورد مستفيضًا، بل متواترًا:

(أنّ البيّنة على المدّعى واليمين على من ادّعى عليه)

(1)، أو

(من أنكر)

(2)، على اختلاف التعبير في الأخبار، ولا اختلاف في ذلك بين الأصحاب أيضًا.

وإنّما الاختلاف في تشخيص المدّعى والمنكر: هل هو موكول إلى نظر العرف، كما في موضوعات الأحكام والخطابات الشرعيّة، إلا فيما لو قام الدليل على تصرّف الشارع في الموضوع، كالسفر الموضوع لوجوب القصر ونحوه، أو أنّه ليس كسائر الموضوعات التي تشخيصها بنظر العرف؟

الحقّ هو الأول؛ لعدم الفرق بينه وبين سائر الموضوعات في الخطابات الشرعيّة، وعدم قيام الدليل على دخّل الشارع و تصرّفه فيه.

وأما تحديدهما: بأنّ المدّعى: هو الذي لو ترك ترك، والمنكر خلافه.

1- الكافي 7: 4/361 و 8، و 1/415 و 2، وسائل الشيعة 18: 170، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، انظر الباب 3.

2- تفسير القمّي 2: 157، ذيل الآية 38 من سورة الروم، وسائل الشيعة 18: 215، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى،

الباب 25، الحديث 3.

أو أنّ المدعى: هو الذى قوله مخالف للأصل - أى الحجّة الشرعيّة - والمنكر هو الموافق قوله له (1).

فإن اريد التحديد العرفى منهما فلا بأس به، لكن المرجع مع الاختلاف فى بعض الموارد هو نظر العرف.

وإن اريد أنّ الملاك فى تشخيصهما هو ذلك - سواء وافقه العرف أم لا - فهو يحتاج إلى الدليل، وهو مفقود.

ثمّ إنّ المناط فى تشخيص المدعى والمنكر هو مصبّ الدعوى لا النتيجة، ويلزمه انقلاب الدعوى فى الصورة الاولى بالإقرار المذكور، فيصير المدعى منكرًا، والمنكر - وهو ذو اليد - مدعىً لانتقال المال إليه، ويلزمه حكم الحاكم على طبق دعوى الانتقال وإنكاره، لا دعوى الملكيّة الفعلية، وإنكارها.

بخلاف ما لو قلنا: بأنّ الميزان والمناط فى تشخيص المدعى والمنكر هى النتيجة، فإنّ الواجب على الحاكم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعلية وإنكارها، ولا تنقلب الدعوى فى شىء من الصور، لكن حيث إنّ المناط مصبّ الدعوى - لا النتيجة - تنقلب الدعوى بالإقرار المذكور فى الصورة الاولى من الصور المتقدمة.

هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى.

وأما الصورة الثانية: فلا تنقلب الدعوى فيها؛ لأنّ مصبّ الدعوى فيها: هو أنّ ذا اليد مدّعٍ لانتقاله منه إلى ثالث، ومن الثالث إليه، وليس لتلك الدعوى أثر؛ لأنّها للغير، ولا معنى لحكم الحاكم على طبقها، وحينئذٍ فاللّازم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعلية وإنكارها، فالدعوى باقية بحالها؛ كما لو لم يقرّ بذلك.

وأما الصورة الثالثة: فانقلاب الدعوى فيها وعدمه مبنيان على أنّ لوازم

1- شرائع الإسلام 4: 97، المختصر النافع: 276، قواعد الأحكام 2: 208 سطر 3، كفاية الأحكام: 274، العروة الوثقى 3: 34-35.

الكلام هل هي دخيلة في تشخيص المدعى والمنكر عند العرف، وحينئذٍ فلازم إقراره له بالملكيّة السابقة، مع نفي انتقاله إلى ثالث، و سكوته عن انتقاله إليه- أى إلى نفسه- وهو أنّه مدّعٍ لانتقاله منه إليه عرفاً، أو لا، فعلى الأوّل تنقلب الدعوى، وعلى الثانى هي باقية بحالها؟ فيه وجهان.

وأما الصورة الرابعة: فالدعوى فيها أيضاً باقية على حالها لا تنقلب.

فالحقّ هو التفصيل بين الوجوه المذكورة فما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره: من انقلاب الدعوى بمجرد الإقرار له على الملكيّة السابقة بنحو الإطلاق، مع استناده إلى المحكي (1) عن المشهور: من انتزاع المال من ذى اليد و تسليمه إلى المدعى؛ لانقلاب الدعوى (2)، غير وجيه.

حول الاحتجاج في أمر فدك

إشارة

و حينئذٍ فهنا إشكال فقهيّ متوجّه على القول بانقلاب الدعوى بالإقرار على الملكيّة السابقة للمدعى: بأنّه ينافيه

ما ورد من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على أبي بكر في قصّة «فدك»؛ حيث إنّه عليه السلام قال له: (أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين)؟

قال: لا.

قال عليه السلام: (إن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعيْتُ أنا فيه من تسأل البيّنة)؟

قال: إياك كنتُ أسأل البيّنة على ما تدّعيه.

1- الحاكى هو الشيخ الأنصارى في فرائد الاصول: 409 سطر 12.

2- فوائد الاصول 4: 611.

قال عليه السلام: (فإذا كان في يدي شيء، فادّعى فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة)

(1)؟

وذلك لأنّ فاطمة عليها سلام الله تعالى قد أقرت بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وادّعت أنّها نحلة، فلو كان الإقرار موجباً للانقلاب، فمطالبة أبي بكر بالبيّنة منها عليها السلام في محلّها، مع اعتراض أمير المؤمنين على ذلك، فيظهر منه عدم انقلاب الدعوى بالإقرار.

والحقّ في الجواب عن الإشكال: ما أفاده الاستاذ الحائري والفقير الهمداني 0، وحاصله: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كان أبو بكر منكرًا لدعواها؛ ليقع المنكر في مقابل المدّعي، ولكنّه لم ينكر ذلك في تلك القضية ولا غيره من المسلمين؛ حتّى تلزمها عليها السلام البيّنة، بل ذكر أبو بكر عذراً آخر: بأنّه فيء للمسلمين (2).

وهذا نظير الدعوى على المورث مع إظهار الورثة عدم العلم بذلك، وحينئذٍ فالدعوى في تلك القضية باقية بحالها؛ كما كانت عليه أوّلاً لا تنقلب عنه.

وأجاب بعض الأعظم قدس سره - الميرزا النائيني - عن الإشكال بما لا يخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر: أنّ إقرار الصّدّيقة عليها السلام بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

1- تفسير القمّي: 155-156، ذيل الآية 37 من سورة الروم، علل الشرائع 1: 1/190، وسائل الشيعة 18: 215، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 25، الحديث 3.

2- والذى يبالي من الرواية: هو أنّ أبا بكر سكت عن ذلك، وقال عمر: (دعنا يا عليّ من كلامك، فإنّا لا نقوى على حجّتك، فإن أتيت بشهود عدول، وإلا فهو فيء للمسلمين)، و عليه فلا يتوجّه عليه الإشكال: بأنّ مرجع دعواه أنّه فيء - بعد دعواها عليها السلام أنّه نحلة - إلى الإنكار. [المقرّر حفظه الله].

لا يوجب انقلاب الدعوى، فإنه على فرض صحّة الرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(نحن معاصر الأنبياء لا نورث ...)

(1) إلى آخره، ليس إقرارها عليها السلام كإقرار ذى اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدعى، فإنّ انتقال الملك إلى المسلمين ليس كان انتقال الملك من المورث إلى الورثة؛ لأنّه إنّما يكون بتبديل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب، و من الموصى إلى الموصى له.

توضيح ذلك: أنّ الملكيّة: عبارة عن الإضافة الخاصّة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكيّة طرفان المالك والمملوك، و تبدّل الإضافة: إمّا من طرف المملوك، كما فى عقود المعاوضات، فإنّ التبدّل فى البيع إنّما هو من طرف المملوك فقط، مع بقاء المالك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه قبل البيع كان طرف الإضافة للمبيع وبعده للثمن.

و إمّا من طرف المالك كالإرث، فإنّ التبدّل فيه إنّما هو من طرف المالك، مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه كان قبل موت المورث هو طرف الإضافة نفسه، و بعد موته يقوم الوارث مقامه.

و إمّا بتبديل أصل الإضافة؛ بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك، و تحدث إضافة اخرى للمالك، كما فى الهبة، فإنّ انتقال المال فيها ليس مثل الإرث و لا مثل البيع، بل هى إعدام إضافة و إيجاد إضافة اخرى، و كذلك الوصيّة التملكيّة.

إذا عرفت ذلك نقول: انتقال ما كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين - بناءً على الخبر المجعول (2) - ليس كان انتقال المال من الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى

1- اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة 2: 235، البداية و النهاية 2: 154.

2- المجعول هى الجملة التى فى ذيل الخبر على نقل العامّة، و هى قولهم: (ما تركناه صدقة)، و إلا فالصدر- و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّما معاصر الأنبياء لا نورث درهماً و لا ديناراً) E - مروى فى طرقنا (الكافى 1: 24 و 2/26 و 1/26، مع اختلاف يسير فى الألفاظ) أيضاً، و مفاده: أنّ شأن الأنبياء ليس جمع الدنانير و الدراهم حتّى يُورثوا كما هو شأن أبناء الدُّنيا، و إنّما جعلوه و أحقوه بالخبر لغرض غصب فدك بذلك لإغفال الناس. [المقرّر حفظه الله].

الموصى له؛ ضرورة أنّ المسلمين لا يرثون المال من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، غايةً أنّ أمواله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ارتحاله تُصرف إلى مصالحهم، فإنّ انتقال المال إليهم أسوأ حالاً من انتقاله من الموصى إلى الموصى له، ولا أقلّ من أنّه مثله، ومن المعلوم أنّ إقرار ذى اليد بأنّ المال كان ملكاً لمن يرثه المدعى، إنّما يوجب انقلاب الدعوى من حيث إنّ الإقرار للمورث إقرار للوارث؛ لقيام الوارث مقامه في طرف الإضافة.

وبالجملة: أنّ إقرارهم إنّما يوجب انقلاب الدعوى إذا كان المسلمون يقومون مقامه صلى الله عليه وآله وسلم (1). انتهى حاصله.

وظاهره عدم انقلاب الدعوى ولو مع فرض كون أبي بكر منكراً لدعواها.

و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال:

منها: ما أفاده: من أنّ انتقال المال في الإرث عبارة عن قيام الوارث مقام المورث و نيابته عنه، كما ذهب إليه بعض من قبله، ولعلّ منشأه فرض مسألة اخرى:

هي ما لو فرض أنّه صار حيّاً بعد موته، فهل ترجع أمواله من الورثة إليه، أو لا؟ فلو صار المال منتقلاً إلى الورثة بموته، لزم عدم عوده إليه بعد حياته، مع أنّه بعيد، فللذّب عن هذا الإشكال التزموا بعدم انتقال المال إلى ملك الورثة، بل هو باقٍ بحاله، وأنّ الوارث يقوم مقامه و نائب عنه، فمع فرض حياته بعد موته فهو المالك؛ لوجود المبدل و المنوب عنه، فلا يقوم البديل و النائب مقامه.

لكنه كما ترى مخالف للسان أدلّة الإرث و ارتكاز العرف و العقلاء، فالمتّبع في

مثل تلك الموارد هو لسان الأدلة، وأدلة الإرث صريحة في انتقال المال إلى الورثة، مثل قوله تعالى: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ...» (1) إلى آخره، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

(ما تركه الميت من حق أو مال فهو لوارثه)

(2)، فإنها تدل على أن الإرث مثل سائر المعاوزات في انتقال المال إلى الوارث، وأنه يصير ملكاً له، لا فرق بينه وبينها في ذلك أصلاً؛ كيف ولو كان الأمر كما ذكره، لزم- فيما لو فرض تعدد الورثة للميت كالابن والبنت والزوجة مثلاً- نيابة الزوجة عن زوجها في ثمن ماله، والابن عنه في ثلثي الباقي، والبنت في باقيه، وهو أيضاً مخالف لما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء ومستنكر عندهم.

ومنها: ما أفاده: من أن الوصية التمليلية والهبة: عبارة عن إعدام إضافة وإيجاد إضافة أخرى.

ففيه: أنه على ما ذكره قدس سره يلزم إعدام تلك الإضافة قبل إيجاد الإضافة الثانية، وحينئذ يصير الواهب والموصى - بإعدام الإضافة التي بينه وبين ماله- أجنبياً صرفاً، لا يتمكّن من إيجاد الإضافة الثانية بينه وبين المتهب والموصى له، فلا معنى محصل لما ذكره، ولو أنه قدس سره قال: إنها عبارة عن نقل تلك الإضافة وانتقالها كان له وجه.

ومنها: ما أفاده: من أنه إنما يلزم انقلاب الدعوى فيما نحن فيه بالإقرار لو كان المسلمون ورثة له صلى الله عليه وآله وسلم.

وفيه: أنه إنما يتم لو كان إنشاء الدعوى على الميت إنشاءً لها على ورثته، وأن مدعى دين على الميت مدع على الورثة عرفاً.

وهو ممنوع؛ لعدم الدليل على عموم تنزيل الوارث مقام المورث ونيابته عنه في جميع شئونه؛ ليشمل مثل ذلك، مع أن الدعوى المذكورة دعوى على الميت عرفاً؛ لأنه

1- النساء (4): 7.

2- بحار الأنوار 16: 29/95 و 49/260.

متصوّر عندهم، و لذا لو نذر شخص شيئاً لشخص آخر فمات، فإنّه لا ينقلب المنذور له؛ بأن يصير المنذور له هو الوارث، و ليس ذلك إلاّ لأجل عدم عموم التنزيل.

و منها: ما يظهر من كلامه قدس سره: من عدم انقلاب الدعوى فى الفرض و لو مع إنكار أبى بكر لدعواها عليها السلام النحلة.

فإنّه أيضاً ممنوع؛ و ذلك لأنّه كما أنّ الأصل السببى مع ترتّب الأثر الشرعى عليه مقدّم على الأصل المسببى، و ينتفى معه موضوع الأصل المسببى؛ لأنّه ينقح بالأصل السببى موضوع دليل اجتهادى حاكم على الأصل المسببى، فكذلك فيما نحن فيه بالنسبة إلى الدعويين، فإنّ إقرارها عليها السلام بأنّ فدكاً كانت ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله و سلم، يوجب انقلاب دعوى الملكيّة و صيرورتها مدعية لانتقاله منه صلى الله عليه وآله و سلم إليها عليها السلام، و مع إنكار الخليفة لذلك، و فرض ترتّب الأثر عليه- على فرض صحّة الرواية عنه صلى الله عليه وآله و سلم:

(ما تركناه صدقة)

(1)- يلزم أن يكون القول قوله، و يلزمه حكم الحاكم به، و يثبت كونه ملكاً له صلى الله عليه وآله و سلم، و يعمّه قول:

(ما تركناه صدقة)

، و ينتفى بذلك موضوع الدعوى الاخرى؛ يعنى دعواها عليها السلام الملكيّة، نظير ما لو ادعى شخص على الميّت ديناً، و أنكره الوارث، و حلف أنّه ليس له على الميّت دين، و حكم الحاكم بذلك، فإنّه يثبت حينئذٍ أنّه من تركه الميّت، و تشمله الأدلة الاجتهادية الدالة على أنّ كلّ ما تركه الميّت من مال أو حقّ فهو لوارثه.

و ينتفى به موضوع دعوى اخرى: هى أنّ دعوى الوارث ملكيّة له تحتاج إلى الحكومة فيها، نعم لو فرض عدم ترتّب الأثر على الدعوى الاولى- التى هى بمنزلة الأصل السببى، كدعوى الوارث انتقاله إلى ثالث أجنبيّ و منه إليه؛ لعدم دليل اجتهادى يدلّ على أنّه لو لم يكن لأجنبيّ فهو للمدعى- تصل النوبة إلى الحكومة فى الدعوى

1- صحيح مسلم 4: 49/27، سنن البيهقى 6: 299 باب بيان مصرف أربعة أخماس الفى ء.

الثانية التي هي كالأصل المسببي، فتأمل جيداً.

فالحق في الجواب عن الإشكال ما تقدم بيانه.

الأمر الثامن: في فروع العلم بسابقة اليد

لا ريب في اعتبار اليد وأماريتها فيما لو لم يعلم عنوانها سابقاً، وأنها كانت مالكية أو لا، وأما لو لم تكن كذلك، فإن علم بأنها كانت سابقاً عادية وغاصبة، أو يد إعاره أو إجارة أو يد وقف؛ لكونه متولياً عليه، ففيه مقامات ثلاثة من البحث:

المقام الأول: ما لو علم بأنها كانت سابقاً عادية، لكن احتمال ملكيته للعين فعلاً، فالظاهر عدم الإشكال في أنها ليست أمانة على الملكية؛ لعدم بناء العقلاء على الاعتماد عليها وإن ادعى ذو اليد ملكيتها فعلاً.

المقام الثاني: ما لو علم بأنها كانت سابقاً يد إعاره أو إجارة، فهو يتصور على وجوه: لأنه إما أن تقترب يده بدعوى الملكية فعلاً، أو بفعل ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، أو لا تقترب بواحد منهما، وعلى أي تقدير: إما أن يدعى أحد في مقابله ملكيته من أجنبي أو مالكة السابق أو ليس في مقابله من يدعى الملكية، وعلى أي تقدير: فالكلام إما قبل رفع الأمر إلى الحاكم، وإما بعده، وأن وظيفة الحاكم ما هي؟

فالأول: وهو ما لو علم بأن يده مسبقة بيد عارية أو إجارة، ولا يدعى ذو اليد ملكيته أيضاً فعلاً، ولم يعمل فيها ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، فلا شك في أنها ليست أمانة على الملكية عند العقلاء، ولا في قصور الأدلة الشرعية عن شمولها لمثل هذا المورد؛ من غير فرق بين وجود من يدعى الملكية وعدمه.

والثاني: ما لو ادعى ذو اليد الملكية، أو صدر منه ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، مع وجود من يدعى الملكية في مقابله، ففي اعتبار اليد فيه وأماريتها- عند

العرف والعقلاء- على الملكية وعدمها وجهان.

الثالث: ما لو علم أن يده كانت سابقاً يد عارية أو إجارة، وادّعى هو ملكيته فعلاً، أو تصرّف فيه بما هو ظاهر في الملكية، ولكن ليس في مقابله من يدّعيها، فمقتضى عبائهم هو عدم اعتبار اليد فيه؛ حيث إنهم ذهبوا إلى عدم أماريتها مع العلم بعنوانها سابقاً، وأنها كانت غير مالكية؛ من دون تفصيلهم بين الصور المذكورة، وبنائهم على العمل باستصحاب حال اليد سابقاً(1).

قال بعض الأعلام- الميرزا النائيني قدس سره- ما حاصله: إن اليد إنّما تكون أمانة على الملكية إذا جهل حالها السابق وكونها غير معنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة، ومقتضى استصحاب حال اليد تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكية، ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب بتوهم: أن اليد أمانة على الملكية، فلا يبقى موضوع للاستصحاب، فإنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملكية لو جهل حالها السابق، فمقابلها أي اليد التي علم حالها السابق، وأنها إجارة أو إعارة، فالاستصحاب رافع لموضوعها(2). انتهى.

أقول: ما ذكره من أن اعتبار اليد إنّما هو فيما لم تُعلم حالتها السابقة فمقابله هي اليد التي علم كونها يد إجارة أو إعارة سابقاً، لا المعنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً، كما أفاده قدس سره.

و كيف كان إن أراد أن اليد إنّما تكون يد إعارة مع عدم تعنونها بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً وفي نفس الأمر، وأن ما وقع في صدر كلامه مسامحة في التعبير، وحينئذٍ فيستصحب ذلك العنوان مع الاشتباه.

ففيه: أن مرجع ذلك أن اليد أمانة للملكية إذا كانت مالكية، لا يد إجارة

1- انظر فرائد الاصول: 409 سطر 12، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 22.

2- فرائد الاصول 4: 604-605.

ونحوها، وهو كما ترى.

وإن أراد أن اليد إنما تعتبر مع الجهل بحالها، وأما مع العلم بحالها؛ بأن عُلِمَ أنها يد إجارة أو إعارة، فهي غير معتبرة، وأنّ المسامحة في ذيل عبارته، فالمانع عن حجّيتها هو العلم بالإجارة، لا واقعها، كما هو ظاهر كلامه.

ففيه: أنّه إن أراد أنّه ليس للعقلاء البناء على العمل بقاعدة اليد أو عدم حجّيتها في هذه الصورة، وأنّ بناءهم عليها إنّما هو مع الجهل بحالها، فليس ذلك لأجل الاستصحاب، بل لقصور دليل اعتبار اليد عن الشمول لهذا المورد.

وإن أراد استقرار بنائهم على أماريّة اليد على الملكيّة، لكن الاستصحاب في هذه الصورة رادع عن بنائهم المذكور.

ففيه: ما تقدّم: من أنّ مثل دليل الاستصحاب وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»*(1)، غير صالح للرادعيّة عن ذلك؛ لعدم الشكّ - بل الظنّ أيضاً - عند العقلاء مع وجود اليد، فلا معنى للاستصحاب مع عدمه.

مضافاً إلى أنّ الموضوع لعدم اعتبار اليد إن كان هو العلم بالإجارة ونحوها، فلا يَنقَحُ ذلك الموضوع بالاستصحاب؛ لعدم إفادته العلم، فلا يَنقَحُ به موضوعه، ولا يقوم مقامه.

نعم لو فرض بناء العقلاء على الاستصحاب وأنّ اعتباره لذلك - كما هو مذهب العامة(2)، وذهب إليه بعض الخاصّة من المتقدّمين(3) - وأنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام:

(من استولى على شيء فهو له)

(4)، لا بناء العقلاء، فلما ذكره من تقدّم

1- النجم (53): 28.

2- المحصول 2: 559.

3- نهاية الوصول: 583 سطر 23.

4- تهذيب الأحكام 9: 1079/302، وسائل الشيعة 17: 525، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

الاستصحاب على اليد وجه، لكنّ المبناءين المذكورين ممنوعان، فإنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو الأخبار، و الدليل على أماريّة اليد هو بناء العقلاء، فالاستصحاب حجة شرعية لا عقلائية، و الأصل الشرعي لا يقوم مقام العلم الموضوعي في محيط العقلاء.

و احتمال أنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام:

(من استولى على شىء فهو له)

فلا بدّ من تقييده: فإمّا أن يقيّد بعدم كونها إجارة أو إعارة واقعاً، فهو احتمال بدويّ؛ لما عرفت من أنّه لا معنى محصّل له؛ لرجوعه إلى أنّ اليد إمّا تعتبر إذا كانت مالكيّة.

و إن كانت مقيّدة بصورة عدم العلم بأنّها عارية أو عادية: فإمّا أن يراد به تقييد الموضوع؛ بأن يقال: اليد المقيّدة بعدم العلم بأنّها عارية أو عادية أمانة على المالك، فيحتاج إلى قيام دليل يدلّ على ذلك.

و إمّا أن يراد أنّ العلم بالخلاف غاية للحكم بأماريّة اليد على المالك، كما يدلّ عليه حكم العقل بذلك؛ لأنّ حجّيته الأمارات إمّا هي مع عدم العلم بالخلاف و في موارد الشكّ، فهو لا يختصّ باليد، بل جميع الأمارات كذلك.

بقي احتمال ثالث: و هو أنّها ليست مقيّدة بهذا و لا ذاك، بل المراد أنّ الاستيلاء على شىء أمانة على المالك بنحو الإطلاق، و هو كما ترى.

لكن تقدّم: أنّ الدليل على اعتبار اليد هو بناء العقلاء، و الأخبار الواردة فيها إمضاء لبنائهم، و ليست تأسيسية.

و التحقيق: هو اعتبار اليد في هذه الصورة، و أنّها أمانة على ملكيّة ذى اليد مع دعواه المالك؛ لبناء العقلاء على ذلك إذا لم يعارضه مدّع آخر لها، و مجرد سبقها بالإجارة و الإعارة لا يضرّ بذلك.

ولكن هل هو لأجل أنه مدّع بلا معارض، أو لأجل يده عليه المقترنة بدعوى الملكية؟

وجهان، أظهرهما الثاني.

فالحكم بملكيتته إنما هو لأجل استيلائه المقترن بدعوى الملكية، أو دعواه الملكية المقترنة بالاستيلاء عليه.

وتظهر الثمرة فيما لو ادّعاه شخص آخر: فإن كان المدّعى هو المالك الأوّل، فلا تظهر الثمرة بين الوجهين في عدم اعتبار اليد معه.

وأما لو ادّعاه أجنبي: فإن كان الحكم بالملكية لأجل أنّ ذا اليد مدّع بلا معارض، يلزم عدم اعتبار يده حينئذٍ للمعارضة، وعلى الوجه الآخر فهي معتبرة، فالأجنبي حينئذٍ مدّع وذو اليد منكر عند العرف والعقلاء.

الرابع: لو ادّعى على ذي اليد أجنبي ملكية ما في يده، مع دعوى ذي اليد ملكيته أيضاً، فالظاهر اعتبار يده.

الخامس: لو ادّعى مالك العين سابقاً ملكيته ما في يد غيره فعلاً، فلا شك في عدم اعتبار يده حينئذٍ.

هذا كله قبل رفع الأمر إلى الحاكم، ويظهر حكم ما بعد رفعه إليه ممّا تقدّم؛ لأنّ المدّعى لما في يد الغير إن كان غير مالكة السابق فعليه البيّنة؛ لأنّه مدّع وذو اليد منكر، وإن كان هو مالكة السابق، فحيث إنّه لا اعتبار لليد فيه حينئذٍ فهو مدّع والآخر منكر، فمع عدم البيّنة للمدّعى ينتزع الحاكم العين من يده، ويعطيها لمالكة الأوّل.

المقام الثالث: لو علم أنّ العين التي تحت يده وقف فهو على وجهين:

أحدهما: ما لو علم ان ما تحت يده وقف وكونه متولياً عليه، وأنّ يده كانت يد تولية، لكن احتمال عروض المسوّغ لبيع الوقف، وأنّه اشتراه.

ثانيهما: ما لو لم يعلم أنّ يده كانت على الوقف، و علم بوقفيّتها قبل يده و استيلائه عليها، و احتمال عروض المسوّغ لبيعه قبل استيلائه عليها، و أنّه اشتراها، و أنّ الاستيلاء عليها بعد زوال و قفيّتها بالبيع استيلاءً مالكيّاً ابتداءً.

و أمّا لو لم يعلم بوقفيّتها سابقاً، بل احتمال ذلك، فلا إشكال في اعتبار يده عليها، مع دعواه الملكيّة أو تصرّفه فيها بما هو ظاهر في الملكيّة.

لكن ظاهر كلام بعض الأعاظم - الميرزا النائيني قدس سره (1) - عدم اعتبارها في هذا القسم أيضاً، و لا أظنّ أن يلتزم به، و لعلّ الاشتباه في التقرير.

و أمّا الوجهان الأوّلان فقد نقل (2) عن السيّد قدس سره - في ملحقات العروة - التفصيل بينهما: باعتبارها في الثاني دون الأوّل.

و قال الميرزا النائيني - على ما في تقارير درسه - في وجه اعتبارها في الثاني:

إنّ العلم بوقفيّتها قبل استيلاء ذي اليد عليها، كالعلم بملكيتها للغير قبله، لا أثر له في مقابل اليد، فإنّه ليس في البين إلاّ استصحاب بقاء الوقفيّة، و هو كاستصحاب بقاء المال على ملكيّة الغير محكوم باليد.

و قال في وجه عدم اعتبارها في الأوّل: إنّ مقتضى استصحاب بقاء و قفيّتها ذلك و هو مقدّم على اليد (3).

و التحقيق هنا ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ المرجع و المحكّم في الأمارات العقلانيّة هو بناء العقلاء لا الاصول و القواعد الشرعيّة، فلا بدّ من ملاحظة بنائهم على اعتبارها في كلا الوجهين أوّلاً.

فنقول: لا يختصّ الوقف بشريعة الإسلام، بل لا يختصّ بسائر الشرائع أيضاً، بل

1- فوائد الاصول 4: 606.

2- انظر نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 25، فوائد الاصول 4: 606.

3- فوائد الاصول 4: 606-607.

هو معمول به و واقع في جميع الممل التي لا يلتزمون بدين و بشريعة، فهو كالبيع و الإجارة و نحوهما واقع بين جميع الطوائف. نعم يحتمل جعله ابتداءً في شريعة من الشرائع، ثم تعارف بين جميع الناس و الطوائف، فالوقف أمر عقلائي و المسوّغ لبيعه: إمّا معدوم عند العقلاء، و لا مسوّغ لبيعه عندهم، و الثابت منه في شرع الإسلام أيضاً في غاية القلّة و الندرة، فإنّ كثيراً من المسوّغات التي ذكرها محلّ إشكال و منع.

و إمّا نادر و قليل جدّاً على فرض ثبوته عندهم، فلو تصرّف أحد في المال المسبوق بالوقفية تصرّفاً مالكيّاً يعترض عليه العقلاء.

و بالجملة: مع ثبوت أصل و قفية مال سابقاً فاليد عليه غير معتبرة عند العقلاء؛ سواء قلنا بعدم ثبوت المسوّغ لبيعه عندهم، أم قلنا بثبوته لديهم نادراً بحيث يلحق بالمعدوم؛ لأنّ اعتبار اليد إنّما هو لحصول الظنّ النوعي و الوثوق بالملكية، و إمّا لأجل الغلبة، و الظنّ بالوقفية في الصورتين أقوى من الظنّ بالملكية، و قد عرفت أنّ الغالب في الوقف البقاء على الوقفية عند العقلاء؛ لندرة مسوّغات بيع الوقف على فرض ثبوتها عندهم.

فالأقوى عدم اعتبار اليد في كلتا الصورتين، و هو مختار الميرزا النائيني قدس سره و إن لا يخلو بيانه عن الاختلال و الإشكال؛ حيث إنّ يظهر من صدر كلامه قدس سره: أنّ اليد إنّما هي أمانة على الملكية في المال الذي قابل للنقل و الانتقال طبعاً واقعاً و في نفس الأمر، و هو موضوع أمارية اليد على الملكية.

ثمّ ذكر في أثناء كلامه ما يحتمل ذلك و غيره؛ ممّا هو ظاهر ذيل كلامه، فإنّه ذكر في الأثناء: أنّ اليد أمانة على أنّ المال قد انتقل من مالكة الأول بأحد أسباب النقل و الانتقال على سبيل الإجمال، و ذلك بعد الفراغ عن أنّ المال قابل للنقل و الانتقال، و الوقف ليس كذلك، فإنّه يحتمل أن يريد قدس سره من قبوله للنقل و الانتقال هو قبوله واقعاً، و يحتمل أن يريد إحراز ذلك بالأصول و القواعد، و ذكر: أنّ استصحاب عدم

طرو ما يسوغ بيع الوقف يقتضى سقوط اليد عن الاعتبار.

ويظهر من ذيل كلامه: أنّ المعبر في قاعدة اليد إحراز كون الملك قابلاً للنقل والانتقال؛ حيث أورد على نفسه بالنقض باحتمال الحرمة في عبد يريد شراءه، مع أنه ورد ما يدل على عدم سماع دعوى الحرّية (1).

وأجاب عنه: بالفرق بينه وبين ما نحن فيه؛ للعلم بوقفية المال قبل استيلاء ذى اليد عليه، بخلاف العبد، فإنه لم تعلم حرّيته قبل استيلاء ذى اليد عليه، نعم الأصل في الإنسان هو الحرّية، ولكنّه فيما لم يستول عليه ذو اليد، وأمّا معه فلا يجرى هذا الأصل (2). انتهى حاصله.

أقول: إن أراد ما هو ظاهر صدر كلامه- من أنّ موضوع قاعدة اليد هو قبول المال للنقل والانتقال واقعاً- يلزم عدم اعتبار اليد في الموارد المشتبهة والمشكوكة له واقعاً؛ لأنها شبيهة مصداقية لقاعدة اليد، لا يصح الاستناد إليها فيها، ولا أظن أن يلتزم هو قدس سره به.

وإن أراد ما هو ظاهر ذيل كلامه: من أنّ المعبر إحراز قابليته للنقل والانتقال بالقواعد والاصول لا واقعاً.

يرد عليه: ما تقدّم سابقاً في المقام الثاني: من أنّ الاستصحاب لا يعارض بناء العقلاء على اعتبار اليد، ولا يصلح للرادعية عنه؛ إذ ليس الموضوع لقاعدة اليد إلا الشك في الملكية، لا الملك القابل للانتقال أو إحراز ذلك، ولا مجال هنا للاستصحاب أصلاً.

فالحق: هو ما عرفت من أنه لا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء على الاعتماد على

1- تهذيب الأحكام 7: 317/74 و 318، وسائل الشيعة 13: 30، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب 5.

2- فوائد الاصول 4: 606-609.

اليد أو عدمه في أمثال ذلك، و الحقّ عدم ثبوت بنائهم على الاعتماد عليها في أمثال ذلك.

ثمّ إنّّه قد تقدّم- في أوائل هذا البحث- روايتان تدلّان على عدم قبول دعوى الحرّية من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع والشراء، إلا أن يقيما البيّنة على مدّعاهما، و لكنّه غير مرتبط بالمقام؛ لعدم العلم بالحرّية سابقاً، بل ولا الشكّ فيها، بل موضوع الحكم فيهما: هو المملوك من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع فادّعى الحرّية، و هو غير ما لو شكّ في المملوكيّة ابتداءً؛ ليكون موضوع ذلك الحكم الشكّ في ذلك، فتأمل جيّداً.

الأمر التاسع: الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد

و لاتجوز الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد، أو لا، وهكذا في موارد مؤدّي الأمارات و الاصول؟

فالمنقول عن المشهور بين القدماء: هو الجواز(1) و إن ناقش فيه صاحب الجواهر(2).

و عن المشهور بين المتأخّرين: عدم الجواز(3).

و لا بدّ أوّلاً من نقل الروايات الواردة في باب الشهادة، ثمّ استظهار الجواز أو عدمه منها، و هي على فرقتين:

الفرقة الاولى: ما تدلّ على اعتبار العلم الوجداني الجازم- الذي لا يحتمل الخلاف- في جواز الشهادة كالشمس في رابعة النهار، و أنّها لا تجوز بدون ذلك، مثل

1- الخلاف 2: 611، السرائر 2: 130، المهذب 2: 561، الكافي في الفقه: 437.

2- جواهر الكلام 41: 140-147.

3- كفاية الأحكام: 284 سطر 8.

ما رواه الكليني قدس سره: عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن حسان، عن إدريس بن الحسن، عن علي بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (لا تشهدنّ بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفاك)

(1).

وهي ضعيفة السند، ولا جابر لها؛ لما عرفت من نقل الشهرة بين القدماء على خلافها.

ومثل

مرسلة المحقق في الشرائع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال- وقد سئل عن الشهادة:- قال (هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دغ)

(2).

ونقلها في عوالي اللآلي بدون كلمة «هل» (3)، ولا يصح الاعتماد عليها لإرسالها ولو عن المحقق قدس سره، نعم لو كان قد عبّر: بأنه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أمكن الاعتماد عليها، لكنّه نقلها بقوله: وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما الفرقة الثانية: فتدلّ على اشتراط العلم بدون اعتبار عدم احتمال الخلاف ونحوه، مثل

ما رواه الكليني قدس سره عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، قال: كتب إليه جعفر بن عيسى:- الظاهر أنّه الحسين بن سعيد اليقطيني والضمير في «إليه» راجع إلى الرضا عليه السلام- جعلت فداك جيران لنا بكتاب زعموا أنّهم أشهدوني على ما فيه، وفي الكتاب اسمي بخطّي قد عرفت، ولست أذكر

1- الكافي 7: 383 / 3، تهذيب الأحكام 6: 682/259، وسائل الشيعة 18: 250، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 20، الحديث 1.

2- شرائع الإسلام 4: 121، وسائل الشيعة 18: 250، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 20، الحديث 3.

3- عوالي اللآلي 3: 528 / 1، مستدرک الوسائل 17: 422، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 15، الحديث 2.

الشهادة، وقد دعوني إليها، فأشهد لهم على معرفتي أنّ اسمي في الكتاب، ولست أذكر الشهادة، أو لا تجب الشهادة عليّ حتى أذكرها، كان اسمي في الكتاب بخطي أو لم يكن؟

فكتب: (لا تشهد)

(1).

و مثل

ما رواه عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تشهد بشهادة لا تذكرها، فإنه من شاء كتب كتاباً، ونقش خاتماً)

(2).

و مثل رواية «دعائم الإسلام» (3)، وفيها: أنه عليه السلام قال:

(لا تشهد حتى تعلم أنك قد اشهدت؛ قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»)

(4) في جواب السائل عن جيرانه الذين زعموا أنّهم أشهدوه، ولعلّ نظر صاحب «دعائم الإسلام»- في الاستدلال بهذه الآية- إلى هذه الرواية، وإلا فالآية أجنبية عن المقام؛ لأنّ المراد منها الشهادة في الامور الاعتقاديّة، والرواية غير معتبرة أيضاً.

و مثل رواية زرارة: قال:

(لا تشهد بما لا تعلم)

(5)، وهي أيضاً ضعيفة.

و مثل

رواية الفقيه عن محمّد بن الحسن الصفّار، رفعه إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر، ويسمع كلامها، إذا شهد عدلان: أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك،

1- الكافي 7: 2/382، تهذيب الأحكام 6: 684/259، وسائل الشيعة 18: 235، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 8، الحديث 2.

2- الكافي 7: 4/383، تهذيب الأحكام 6: 683/259، وسائل الشيعة 18: 235، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 8، الحديث 4.

3- دعائم الإسلام 2: 1847/515، مستدرک الوسائل 17: 422، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 15، الحديث 1.

4- الزخرف (43): 86.

5- مستدرک الوسائل 17: 414، کتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 5، الحديث 6.

و هذا كلامها، أو لا تجوز الشهادة عليها حتى تبرز و يبينها بعينها؟

فوقع عليه السلام: (تتقّب و تظهر للشهود إن شاء الله)

. و قال فى الفقيه: (هذا التوقيع عندى بخطه)(1).

و فى قبالها

ما رواه فى الفقيه أيضاً عن على بن يقطين، عن أبى الحسن الأول عليه السلام قال: (لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة و ليست بمسفرة، إذا عرفت بعينها، أو يحضر من عرفها، و لا يجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تُسفر، فينظر إليها)

(2)، و هى حاكمة على الاولى، و قرينة على أنّ الاولى صدرت تقيّة؛ لموافقته للعامة، خصوصاً مع كونها مكاتبة.

و هذه الروايات كما ترى تدلّ على اعتبار العلم فى الشهادة من دون اعتبار الجزم و القطع؛ بحيث لا يحتمل الخلاف، كالشمس فى راحة النهار.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الفرقة الاولى من الروايات تدلّ على اعتبار العلم القطعى الجازم فى موضوع الشهادة، لكنّها لا تصلح للاعتماد عليها؛ لضعفها بحسب السند و عدم الجابر له، لكن على فرض تسليم أنّ الموضوع لجواز الشهادة هو ذلك لهذه الروايات، هل تقوم الأمارات و الاصول مقامه فى جواز الشهادة بمؤدّاها أو لا؟

فيه قولان:

ذهب بعض الأعظم إلى الأوّل؛ لأنّ المأخوذ فى موضوع الشهادة فى الروايات و إن كان هو العلم الوجدانى الجازم، لكن مقتضى أدلّة الأمارات تنزيلها منزلة العلم بتنزيل المؤدّى، أو تنزيل الشكّ منزلة اليقين، أو بتتميم الكشف، و حينئذٍ فتقوم

1- الفقيه 3: 40/132.

2- الفقيه 3: 40/131، وسائل الشيعة 27: 401، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 43، الحديث 1.

وفيه ما لا يخفى؛ لما عرفت و تقدّم غير مرّة: أنّ الدليل على اعتبار جُلّ الأمارات، بل كلّها- مثل خبر الواحد و اليد و أصالة الصّحة و نحوها- هو بناء العقلاء.

و أمّا الأخبار- مثل

(العمري ثقتي)

(2)، و مثل

(ضع أمر أخيك على أحسنه)

(3)، و نحو ذلك- فليس مدلوله حجّية خبر الواحد و أصالة الصّحة كما عرفت، و توضيح الكلام في ذلك في محله.

و كذلك قوله عليه السلام:

(من استولى على شيء فهو له)

(4) ليس المراد الحكم باعتبار اليد، بل هو إمضاء لبناء العقلاء على العمل بها.

و أمّا اعتبار التعدّد في البيّنة على الموضوعات أو الشهادة في باب القضاء، فهو تحديد و تضيق لدائرة الأمر العقلاني، لا أنّه تأسيس لحكم جديد، و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بنائهم في العمل بالأمارات و أنّه هل هو مسبوق عندهم بتنزيلها منزلة العلم أوّلاً، و بنائهم على أنّها علم تعبداً، ثمّ العمل بها، أو أنّه ليس كذلك؟

لا شكّ في أنّه ليس لهذا التنزيل عندهم عين و لا أثر، بل الثابت هو مجرد البناء على العمل بها.

فبناء على اعتبار العلم الجازم في موضوع جواز الشهادة لا تقوم الأمارات

1- انظر فوائد الاصول 3: 29-30.

2- الكافي 1: 265/1، وسائل الشيعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

3- الكافي 2: 269/3، وسائل الشيعة 8: 614، كتاب الحج، أبواب أحكام العشرة، الباب 161، الحديث 3.

4- تهذيب الأحكام 9: 1079/302، وسائل الشيعة 17: 525، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

والاصول مقامه، ولا تجوز الشهادة على الملكية بقيام الأمانة- مثل اليد ونحوها- عليها، لكن عرفت: أنّ الأخبار الدالة على اعتبار العلم القطعي الجازم غير معتبرة بحسب السند.

وأما الفرقة الثانية منها: الدالة على اعتبار العلم بنحو الإطلاق في موضوع جواز الشهادة، فبناء عليها هل تقوم الأمارات مقامه أو لا؟

وجهان، أوجههما الأول، لا لما ذكره بعض المحققين- الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره- من تنزيل الأمارات منزلة العلم (1)، بل لما ذكرنا: من أنّ المراد من العلم في الأخبار- الواردة في الأحكام بل الموضوعات- هو الحجّة المعتمدة، كما يظهر ذلك بالتتبع في موارد استعماله، مثل قولهم عليهم السلام:

(العلماء ورثة الأنبياء)

(2)، وأنّ العلم ثلاثة، وقولهم عليهم السلام:

(من أفتى بغير علم)

(3)، فإنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة؛ إذ من المعلوم أنّه ليس المراد منه العلم الضروري؛ لأنّ المستند في الفقه اما ظاهر الكتاب، أو السنّة، وكلاهما لا يفيدان العلم القطعي.

وكذا في الموضوعات مثل قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب:

(لا ينقض اليقين بالشكّ، ولكن ينقضه يقين آخر)

(4)، ولذا لا إشكال في اعتبار البيّنة لو قامت على طهارة الثوب المسبوق بالنجاسة، ولا يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ وكذلك في خبر الجبن:

1- انظر نهاية الدراية 2: 19-21 سطر 26.

2- الكافي 1: 2/24.

3- الكافي 7: 2/409، وسائل الشيعة 18: 9، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 4، الحديث 1.

4- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

(كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه)

(1).

وفى روايته الاخرى:

(الأشياء كلّها على هذا حتّى يجيىء الشاهدان على خلافه)

(2).

و كذلك الأخبار الواردة فى لباس المصلّى (3)، و أنّه يعتبر العلم بعدم كونها من الميتة، و من المعلوم عدم اعتبار العلم الوجدانى فى ثبوت التذكية، و لذا يكفى فيها سوق المسلمين و يد المسلم.

و بالجملة: لا- يخفى على المتتبع أن العلم المأخوذ فى موضوعات الأحكام فى الأخبار و غيرها، و كذلك المأخوذ فى نفس الأحكام، لا يراد منه العلم القطعى الجازم، بل معنى أعمّ؛ يعمّ الأمارات المعتبرة، عكس ما ذكره المحقّق المذكور: من قيام الأمارات مقامه فى تلك الموارد، فالمدعى هو أنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة، و لذا ورد فى رواية حفص المتقدمة: جواز الشهادة على الملكيّة بمجرد اليد و الاستيلاء، و كذلك فى جواز الشهادة على مؤدى الاستصحاب، كما سيجىء نقلها؛ كيف و لو اعتبر العلم الوجدانى فى جواز الشهادة، و لم يكف قيام الأمارات على طبقها، لانسدّ باب الشهادة، و اختلّ أمر القضاء، فإنّه قلّمًا يتفق حصول العلم القطعى الجازم بملكيّة شخص لما فى يده واقعاً.

و يدلّ على ما ذكرناه: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن على بن النعمان، عن حماد بن عثمان، عن عمر بن يزيد، قال:

-
- 1- الكافى 6: 1/339، و سائل الشيعة 17: 90، كتاب الأطعمة و الأشرية، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1.
 - 2- الكافى 6: 2/339، و سائل الشيعة 17: 91، كتاب الأطعمة و الأشرية، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 2.
 - 3- و سائل الشيعة 3: 249، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّى، الباب 1.

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يُشهدني على شهادة فأعرف خُطِّي وخاتمي، ولا أذكر من الباقي لا قليلاً ولا كثيراً؟

قال: فقال:

(إذا كان صاحبك ثقة و معه رجل ثقة فاشهد له)

(1).

وهي معمول بها، إلا الجملة الأخيرة منها.

وكذلك الأخبار الواردة في جواز الشهادة بالاستصحاب، مثل

رواية معاوية بن وهب، قال: قلت له: يسألني الرجل يكون في داره، ثم يغيب ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه، ونحن لا ندرى ما أحدث في داره، ونحن لا ندرى ما أحدث له من الولد إلا أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهد شاهدا عدل: أن هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أنشهد على هذا؟

قال: (نعم)

، الخبر (2).

مضافاً إلى أن جواز الشهادة أيضاً من الآثار الشرعية لليقين السابق، فعلى القول بأن المراد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...)

إلى آخره، وجوب ترتيب آثار اليقين السابق، فمن آثاره هو جواز الشهادة على طبقه وإن لم نقل بأن مفاده الحكم بإطالة عمر اليقين، كما زعمناه سابقاً.

هذا تمام الكلام في قاعدة اليد.

1- الكافي 7: 1/382، وسائل الشيعة 18: 234، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب 8، الحديث 1.

2- الكافي 7: 4/387، تهذيب الأحكام 6: 6/262، وسائل الشيعة 18: 246، كتاب الشهادات، الباب 17، الحديث 2.

المبحث الثاني حال الاستصحاب مع قاعدتي التجاوز و الفراغ

إشارة

ولا- إشكال في تقدّمهما على الاستصحاب، وإثما الإشكال في وجه تقدّمهما، وأنه لأجل حكومتها عليه، أو لزوم لغويتهما لو لا تقدّمهما عليه، وحيث إنّ البحث عن القاعدتين من المباحث المهمّة، لا بأس بصرف عنان الكلام في تفصيل الامور المبحوث عنها فيهما، وقبل الشروع في ذلك لا بدّ من بيان ما هو المدرك لهما، وبيان الأخبار الواردة فيهما، فنقول و به نستعين:

حول الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلّية

روى الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان عن ابن بكير، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِه كما هو)

(1).

1- تهذيب الأحكام 2: 1426 / 344، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 3.

لا إشكال في عمومها للصلاة وغيرها من المركبات المستقلة وعدم اختصاصها بالصلاة، بل الظاهر شمولها لأجزاء الصلاة وغيرها من الأعمال الغير المستقلة أيضاً؛ لصدق مدخول كلِّ عليها، فهذه صحيحة سنداً، وواضحة دلالة، وعامة لجميع الأفعال المستقلة وغيرها.

وبإسناده عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟

قال: (يمضى).

قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟

قال عليه السلام: (يمضى).

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟

قال: (يمضى).

قلت: شك في القراءة وقد ركع؟

قال: (يمضى).

قلت: شك في الركوع وقد سجد؟

قال: (يمضى على صلاته).

ثم قال: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت ليس بشيء)

(1)، وفي نسخة الوافي:

(فشككت ليس بشيء)

(2) بدل «فشككت».

وهذه الرواية مع صحّة سندها تشمل جميع الأفعال المركبة وغيرها، المستقلة

1- وسائل الشيعة (الطبع الحجري) 1: 526، سطر 26.

2- الوافي 2: 141 السطر الأخير.

وغيرها، وذكر الموارد المسئول عنها لا يصلح قرينة لاختصاص الذليل بأجزاء الصلاة، خصوصاً مع وقوع السؤال عن جميع أجزاء الصلاة، و لهذا اتفقوا على عدم اختصاص الاستصحاب بالوضوء(1)، مع أن السؤال في مورد روايتي زرارة- اللّتين هما العمدة في دليل الاستصحاب- هو خصوص الوضوء.

و بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه) . هكذا نقلها في الوسائل(2)، وفي مواضع اخر منه- مثل أبواب السجود- عن أبي عبد الله(3)، مع ظهور أنّها رواية واحدة، و نقلها في الوافي كذلك(4)، و الظاهر أنّه الصحيح دون الأوّل، و الأمر سهل.

و هذه الرواية أيضاً عامّة شاملة للأعمال المستقلّة و غيرها.

و عن المفيد عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبد الكريم بن عمرو، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء و قد

-
- 1- فرائد الاصول: 330 سطر 9، كفاية الاصول: 442، نهاية الأفكار (القسم الأوّل) 4: 42، درر الفوائد: 519-520.
 - 2- تهذيب الأحكام 2: 602/153، وسائل الشيعة 4: 937، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 4.
 - 3- وسائل الشيعة 4: 968، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب 14، الحديث 1.
 - 4- الوافي 2: 142 سطر 4.

دخلت في غيره، فليس شكك بشي ء، إنما الشك إذا كنت في شي ء لم تجزه)

(1).

وهذه الرواية تشمل بإطلاقها جميع الأعمال المركبة المستقلة وغيرها، وتدلل على حصر اعتبار الشك فيما إذا لم تجز محل المشكوك.

وإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟

قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)

(2).

ويستفاد منها أن تمام الموضوع للحكم بعدم اعتبار الشك هو الأذرية، ومن المعلوم- بمناسبة الحكم والموضوع عرفاً- عدم الخصوصية للوضوء في ذلك؛ أي الأذرية، كما لا دخل للتعبدية فيها عرفاً، بل يفهم منها عرفاً أن أجزاء كل مركب كذلك.

فهذه الرواية أيضاً مما يستفاد منها القاعدة الكلية في جميع المركبات وأجزائها لو ترتب أثر شرعي عليها.

ونظير هذه الرواية

ما رواه الصدوق قدس سره بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إذا شك الرجل بعد ما صلى؛ فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتتم، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك)

(3).

يمكن تطبيقها على قاعدة اليقين، مع قطع النظر عن ذيلها، لكن قوله عليه السلام في

1- تهذيب الأحكام 1: 262/101، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

2- تهذيب الأحكام 1: 265/101، وسائل الشيعة 1: 331، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 7.

3- الفقيه 1: 1027/231، وسائل الشيعة 5: 343، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 27، الحديث 3.

ذيلها:

(حين انصرف ...)

إلى آخره، يدفع هذا الاحتمال؛ لأنه يستفاد منها أنّ المنط هو الأقرببة، فلا تحتمل إلا قاعدة الفراغ والتجاوز.

وقال الصدوق قدس سره في «الهداية»: قال الصادق عليه السلام: (إنك إن شككت أن لم تؤذن وقد أقيمت فامض، وإن شككت في الإقامة بعد ما كبرت فامض، وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعد ما سجدت فامض، وكلّ شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشكّ إلا أن تستيقن)

(1).

وهذه وإن احتمل أنّها هي رواية زرارة، لكنّه لا يمنع عن التمسك بالكليّة المذكورة في ذيل هذه الرواية.

وقال في «المقنع»: ومتى شككت في شيء وأنت في حال أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشكّ (2). انتهى.

ولا يبعد استفادة هذا الحكم من روايتي الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

(متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنك لم تصلّها، صلّيّها، وإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت، وقد دخل حائل، فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيّها في أيّ حالة كنت)

(3).

قوله عليه السلام:

(في وقت فوتها)

يعنى وقت الفضيلة بقرينة الذيل، وقوله عليه السلام:

(صلّيّها)

أمر بإتيانها، فيمكن أن يستفاد منها أنّ السرّ والنكته في عدم الاعتناء

1- الهداية، ضمن الجوامع الفقهية: 52 سطر 12.

2- المقنع، ضمن الجوامع الفقهية: 3 سطر 17.

3- الكافي 3: 10/294، وسائل الشيعة 3: 205، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب 60، الحديث 1.

بالشك هو وجود الحائل، وحينئذٍ فقاعدة الشك بعد الوقت ليست قاعدة اخرى برأسها سوى قاعدة الفراغ والتجاوز.

والحاصل: أنه يستفاد من هذه الأخبار: عدم اعتبار الشك في الشئ ء أو أجزائه بعد التجاوز عن محله بنحو الكليّة، لو ترتب عليه أثر شرعيّ- سواء كان في العبادات أم المعاملات- إلا أن يدلّ دليل خاصّ على خروج شئ ء من هذه الكليّة.

إذا عرفت ذلك فهنا جهات من البحث:

الجهة الاولى: هل الكبرى المجعولة في القاعدتين واحدة أو متعددة؟

اختلفوا في أنّ الكبرى المجعولة في قاعدتي الفراغ والتجاوز واحدة، وأن الاختلاف إنّما هو في المصاديق، أو متعدّدة بملاكين أو ملاك واحد(1).

ولا إشكال في إمكان اتّحادهما في مقام الثبوت، وعدم امتناعه: من جهة عدم الجامع، ولزوم اجتماع المتنافيين، أو اللحاظين من الكليّة و الجزئيّة، أو من جهة أنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في وجود الجزء بنحو مفاد «كان» التامة؛ بخلاف مورد قاعدة الفراغ، أو من جهات اخرى ذكرها الميرزا النائيني والمحقّق الاصفهاني(2).

وبالجملة: الإشكال في إمكان اتّحادهما من جهة عدم الجامع بينهما ضعيفٌ جدّاً.

أمّا أولاً: فإنّه إنّما يلزم لو اخذ جميع الخصوصيّات الشخصيّة للأفراد في موضوع الحكم فيهما، كالجزم بما أنّه جزء، والكلّ بما أنّه كلّ وغير ذلك، وليس كذلك، بل الموضوع في القاعدة هو الشئ ء بما أنّه شئ ء، فكّلما صدق عليه عنوان الشئ ء فهو

1- فرائد الاصول: 414 سطر 6، حاشية الفرائد، المحقّق الخراساني: 237 سطر 24، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 37.

2- فوائد الاصول 4: 620-621، حاشية الفرائد، المحقّق الاصفهاني: 108 سطر 21.

محكوم بهذا الحكم.

و أمّا ثانياً: فلأنّ اجتماع اللحاظين ونحوه إنّما يلزم لو كان الحكم المجعول فيهما بيان وإطلاق واحد، و أمّا لو جُعِل الحكم فيهما بإطلاقات متعدّدة فلا يلزم هذا المحذور في مقام الثبوت؛ بأن تكفّلت بعضها جعل قاعدة الفراغ، وبعضها الآخر قاعدة التجاوز، وإن يلزم منه تعدّدهما في مقام الثبوت، لكن المقصود عدم توجّه هذه الإشكالات والوجوه التي ذكروها لبيان عدم إمكان وحدتهما في مقام الثبوت.

هذا، و هنا إشكال على القول بتعدّدهما: وهو أنّ أصالة الصّحة - كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم قدس سره (1) - عبارة عن جعل الشارع أمانة أو قاعدة أو أصلاً تعبدية على الصّحة فيما لو شكّ في صحّة الشئ و فساده، أو فيما لو شكّ بعد الفراغ من العمل:

في أنّه هل أتى بالمأمور به جامعاً للشرائط والأجزاء أو لا؟ وعلى أيّ تقدير لا معنى لجعل الحكم بالصّحة أو الأمانة عليها؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الصّحة و الفساد أمران انتزاعيّان، منتزعان عقلاً من موافقة المأتيّ به للمأمور به و عدمها، وعلى أيّ حال فهما ممّا لا تنالها يد الجعل والوضع، ولا يعقل جعل الصّحة في المقام؛ لأنّه إمّا أن يبقى الجزء و الشرط على جزئيّته و شرطيّته، فجعل الصّحة أو وجوب البناء عليها بدون التصرّف في جزئيّة الجزء و شرطيّة الشرط، مستحيل.

و إمّا أن لا يبقى على الجزئيّة و الشرطيّة بالتصرّف فيهما بإسقاطهما عن الجزئيّة و الشرطيّة في صورة فقد الجزء أو الشرط، و حينئذٍ ينتزع الصّحة من المأتيّ به الفاقد للجزء أو الشرط، من دون افتقار إلى جعل الصّحة بعد ذلك.

الوجه الثاني: أنّه يلزم لغويّة جعل قاعدة الفراغ و أصالة الصّحة بعد جعل

قاعدة التجاوز؛ لأنّ الشكّ في الصّحة و الفساد في كلّ مرّكب، مسبّب عن الشكّ في أنّه هل أتى بالجزء أو الشرط أو القاطع و المانع أو لا؟ و حينئذٍ تجرى قاعدة التجاوز، و مقتضاها الصّحة، ففي جميع موارد قاعدة الفراغ و الصّحة تجرى قاعدة التجاوز، و مقتضاها الصّحة في مرتبة متقدّمة على مرتبة قاعدتي الفراغ و الصّحة، فجعلهما لغوً لا يترتّب عليهما أثر، فلا يحتاج إليهما لانتزاع صحّة الصلاة من جريان قاعدة التجاوز في الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ الأصل السببي رافع للشكّ المسببي.

إلا أن يقال: إنّ بين موارد القاعدتين عموماً من وجه لتصادقهما و انطباقهما فيما لو شكّ في صحّة الصلاة بعدها، الناشئ عن الشكّ في الإتيان بالجزء مثلاً.

و افتراق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ: فيما لو شكّ في أثناء الصلاة في الإتيان بجزء من أجزائها و عدمه، بعد التجاوز عن محلّه، و لمّا يفرغ من الصلاة.

و افتراق قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز في موردين:

أحدهما: ما لو شكّ في صحّة الصلاة- مثلاً- و فساده؛ من جهة احتمال الإخلال بشرط أو وصف أو إيجاد مانع بعد الصلاة، فإنّه تجرى فيه قاعدة الفراغ دون قاعدة التجاوز؛ لاختصاصها بالأجزاء.

و ثانيهما: فيما لو شكّ في الجزء الأخير للمركّب، مع عدم تقوّمه به، كالسلام مع كونه جالساً بعد الصلاة، فإنّه تجرى فيه قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، دون قاعدة التجاوز.

هذا، و لكنه فاسد:

أمّا المورد الأوّل: فلا- وجه لعدم جريان قاعدة التجاوز في الشرائط و الأوصاف و الموانع، فإنّ الشرط و الوصف- كأداء الحروف من مخارجها- المعتبرين في الصلاة، ممّا لهما محلّ مقرّر من طرف الشارع في الصلاة، فمع التجاوز عن ذلك المحلّ يصدق قوله عليه السلام:

(إذا خرجت من شيء و شككت فيه ...)

إلى آخره، و كذلك المانع

و القاطع، فلو شكّ في قول «آمين» بعد الحمد تشمله الرواية.

وعلى فرض تسليم أنّه ليس في أخبار قاعدة التجاوز لفظ يشمل ذلك، فلا ريب في استفادة ذلك من سياقها عرفاً، ولأنّه من المعلوم عدم الخصوصية للأجزاء في ذلك الحكم عرفاً.

وأما المورد الثاني: ففيه أنّ الجزء الأخير للمركّب وإن لم يكن مقوماً له- كالسلام بالنسبة إلى الصلاة؛ لصدق الصلاة بدونه، غاية الأمر أنّها صلاة ناقصة- لكن لا ريب في أنّه ما لم يأت به المصلّي وهو جالس مستقبل القبلة، يصدق أنّه مشغول بها، ولم يفرغ بعد عنها عقلاً و عرفاً، فلو شكّ في تلك الحال في الإتيان به وعدمه، فهو شبهة مصداقية لقاعدة الفراغ، فلا تجرى، كما لا تجرى قاعدة التجاوز فيه.

وقد يقال في وجه تعدّد القاعدتين: إنّّه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير، دون قاعدة الفراغ، ومقتضى ذلك هو تعدّدهما، فلو شكّ المصلّي بعد الإتيان بالجزء الأخير من الصلاة- أى السلام- في مراعاة صفة الجزء الأخير، أو في ما هو من شرائط جميع أجزاء الصلاة- أى مجموعها- كالستر، وهو جالس بهيئة المصلّي، تجرى فيه قاعدة الفراغ، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم الدخول في الغير المعتر فيهما.

وفيه أولاً: أنّ التحقيق عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز أيضاً، كما سيبيحى ء إن شاء الله تعالى.

وثانياً: على فرض تسليم اعتبار ذلك فيها فهو لما في رواية زرارة ونحوها من قوله عليه السلام:

(إذا خرجت من شىء و دخلت في غيره)

، وهذا النحو من التعبير واقع في أخبار قاعدة الفراغ بنحو آكد، كرواية زرارة، وفيها:

(فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، و قد صرت في حال اخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما

سَمِيَ اللَّهُ مِمَّا أَوْجِبَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَضُوءَهُ، لَا شَيْءَ عَلَيْكَ)

(1).

ورواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء)

(2)، فلو دل ذلك على اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، دل على اعتباره في قاعدة الفراغ أيضاً، فلا فرق بينهما في ذلك.

وقال الفقيه الهمداني قدس سره في وجه تعدد القاعدتين: إن قاعدة الفراغ قاعدة سيالة سارية في جميع الأبواب من العبادات والعقود والإيقاعات حتى في الحدود والقضاء، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنها إما تختص بالصلاة، أو تعم الغسل والتميم أيضاً لو لم يلحقا بالوضوء (3).

وفيه: أن ذلك مجرد دعوى تحتاج إلى الدليل عليه، فإن العمومات والإطلاقات في الروايات المتقدمة لقاعدة التجاوز تشمل جميع المركبات، إلا أن يقوم دليل خاص على الخلاف والخروج منها، يخص تلك العمومات أو يقيد تلك المطلقات، وليس لنا دليل خاص لفظي، ولا لبي كالأجماع فيما سوى الوضوء، ولذا قال في «الجواهر» في باب الوضوء: وربما احتتم اختصاص مورد هذه الأخبار بالصلاة؛ لاقتضاء سياقها ذلك، وهو ضعيف جداً، بل هي قاعدة سارية محكمة في الصلاة وغيرها من الحج والعمرة وغيرهما، نعم هي مخصصة بالوضوء؛ لخروجه منها؛ لما سمعته من الأدلة، فوجب الاقتصار عليه، ولا يتعدى منه في هذا الحكم إلى الغسل مثلاً، وهو باقٍ على

1- الكافي 3: 2/33، تهذيب الأحكام 1: 261/100، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 1.

2- تهذيب الأحكام 1: 262/101، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

3- انظر حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: 109 سطر 27.

القاعدة من عدم الالتفات إلى الشك في شيء من أجزائه (1). انتهى.

فلو أن ذلك خلاف الإجماع أو الشهرة لما أفتى به مثل صاحب الجواهر قدس سره، كما هو دأبه في أكثر المسائل.

هذا كله لو قلنا: إن قاعدة الفراغ هي أصالة الصحة في فعل نفسه بعينها، ولو قلنا: إنها غيرها مجعولة في باب الشك في صحة الصلاة- مثلاً- بعد الفراغ منها، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنها مجعولة للشك في أجزاء الصلاة قبل الفراغ منها، فهي حينئذٍ غير قاعدة الفراغ.

وفيه: أنه- بناء على هذا الوجه- وإن يرتفع بعض الإشكالات المتقدمة، كإشكال حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ، لكن الإشكال الآخر باقٍ على حاله؛ من حيث عدم الافتقار إلى جعل قاعدة الفراغ لخصوص الشك بعد الفراغ، وعدم قصور العمومات المتقدمة- في روايات قاعدة التجاوز- عن الشمول لما بعد الفراغ عن العمل.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن القاعدتين واحدة، بل قاعدة الشك بعد الوقت أيضاً ليست قاعدة أخرى، بل هي أيضاً قاعدة التجاوز بعينها، بل وكذلك الشك بعد السلام، فإن جميع هذه القواعد قاعدة واحدة، لها ملاك واحد هو التجاوز عن المحل؛ لأن قوله عليه السلام:

(كل شيء شك فيه مما قد مضى)

(2) ونحوه في الأخبار المتقدمة يحتمل بحسب مقام التصور وجوهاً:

الأول: أن المراد كل شيء شك في صحته بعد إحراز أصل وجوده.

الثاني: أن المراد الشك في صحته من قبل الشك في وجود جزء أو شرط ونحوه.

1- جواهر الكلام 2: 355.

2- تقدم تخريجه.

الثالث: أن المراد الشك فيه نفسه؛ أي في وجوده.

أما الاحتمال الأول: فقد عرفت عدم إمكانه عقلاً، مضافاً إلى الشواهد الآتية- من الأخبار- على عدم إرادة ذلك.

وأما الاحتمال الثاني: فهو- على فرض عدم رجوعه إلى الأول- من قبيل الأكل من القفا، فهو خلاف الظاهر جداً.

وأما الاحتمال الثالث فهو المتعين، كما هو ظاهر صدر رواية زرارة وإسماعيل بن جابر، وان كان ظاهر ذيلها خلاف ذلك، وهو قوله عليه السلام:

(إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره)

(1)، لكن الصدر صالح للقرينية على التصرف في الذيل، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان إرادة الشك في الصحة.

وتدل عليه أيضاً رسالة الصدوق قدس سره المتقدمة في «الهداية»، قال:

(إن شككت أن لم تؤذن...)

إلى آخره، فإنه كالصريح في إرادة الشك في وجود الأذان، لا في صحته، وهو قرينة على إرادة ذلك من الفقرات التي بعده وان احتتمل وجه آخر فيها، لكنّها أيضاً ظاهرة في الشك في الوجود.

ويؤيده ما في الفقه الرضوي عليه السلام:

(ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن، فإنك إن استيقنت أنك تركت الأذان...)

(2) إلى آخره.

ورواية محمد بن منصور، قال: سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية، أو شك فيها؟

فقال: (إذا خفت ألا تكون وضعت وجهك إلا مرة واحدة...)

(3) الخبر، فإنه

1- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

2- الفقه المنسوب إلى الامام الرضا: 116.

3- تهذيب الأحكام 2: 607/155، الاستبصار 1: 6/360، وسائل الشيعة 4: 970، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب 14، الحديث

ظاهر- بل صريح- فى الشكّ فى وجود السجدة و تحقّقها، و حينئذٍ فهنا قاعدة كلّية هى عدم اعتبار الشكّ فى وجود الشىء بعد التجاوز عن محلّه، و يشمل الشكّ فى أصل الإتيان بالصلاة بعد الوقت أيضاً؛ لأنّه من أفراد تلك الكلّية، فليس هو قاعدة اخرى.

الجهة الثانية: حول جريان القاعدة فى الطهارات الثلاث

قال الشيخ الأعظم قدس سره: قد خرج عن الكلّية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ فى فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء، يأتى به و إن دخل فى فعل آخر منه(1).

و أمّا الغسل و التيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر أنّه من المسلّمات، و قد نصّ على الحكم فى الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلامة و ولده و المحقّق الثانى قدس سرهم(2)، و نصّ غير واحد من هؤلاء على أنّ التيمّم كذلك(3)، و كيف كان، فمستند الخروج- قبل الإجماع- الأخبار الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة.

إلاّ أنّه يظهر من رواية ابن أبى يعفور أنّ الحكم المذكور فى الوضوء من باب القاعدة و مقتضاها، لا أنّه خارج عنها، و هى قوله عليه السلام:

(إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره، فليس شكك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم

1- قواعد الأحكام: 12 سطر 8، اللعة الدمشقيّة 1: 30 سطر 23، جامع المقاصد 1: 237، مفتاح الكرامة 1: 292 سطر 17.

2- تحرير الأحكام: 11 سطر 13، قواعد الأحكام: 12 سطر 8، إيضاح الفوائد 1: 43، جامع المقاصد 1: 237.

3- جامع المقاصد 1: 237.

(1) بناءً على عود ضمير غيره إلى الوضوء؛ لئلا يخالف الإجماع، وحينئذٍ فقولته عليه السلام:

(إنما الشكّ ...)

إلى آخره، مسوق لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء العمل، وإنّما يعتبر الشكّ إذا كان مشتغلاً به غير متجاوز عنه.

هذا، و لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكّل؛ لأنّه يقتضى - بظاهر الحصر - عدم اعتبار الشكّ الواقع في غسل اليد - باعتبار جزء من أجزائه - إذا جاوزه.

مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السابقة فيما لو شكّ في جزء من أجزاء الوضوء، بعد الدخول في جزء آخر منه، قبل الفراغ من الوضوء ...

إلى أن قال: ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه - في نظر الشارع - فعل واحد باعتبار وحدة مسببه - أي الطهارة - فلا يلاحظ كلّ فعل بحياله حتّى يصير مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، وبه يندفع الإشكال الأوّل أيضاً، وليس حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ، ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه.

وفرض الوضوء فعلاً واحداً؛ لا - يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة (2)؛ حيث لم يُجروا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف، بل الأظهر في الفاتحة أنّها فعل واحد، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً (3)، وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهويّ للسجود والنهوض

1- تهذيب الأحكام 1: 262/101، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

2- السرائر 1: 249، شرائع الإسلام 1: 104، المعتمد: 231 سطر 15، مدارك الأحكام 4: 249.

3- مدارك الأحكام 4: 249، وقد نسب المحقق ذلك إلى الشيخ، راجع المعتمد: 231 سطر 15.

للقيام.

و ممّا يشهد لهذا التوجيه: إلحاق المشهور الغسل و التيمم بالوضوء(1)؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة أنّ الوضوء فعل واحد، يطلب منه أمر واحد هي الطهارة(2). انتهى كلامه.

أقول: لا بدّ أوّلاً من بيان ما يبدو للنظر في المقام، ثمّ التعرّض لما أفاده الشيخ قدس سره، و ما يرد عليه من الإشكال.

فنقول:

روى الشيخ قدس سره عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه؛ ممّا سمّى الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، و فرغت منه، و قد صرت في حال اخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله؛ ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شىء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك، فأصبت في لحيّتك بللاً، فامسح بها عليه)

(3) الخبر.

وقوله عليه السلام:

(ممّا سمّى الله عليك)

يراد به الفرائض التي فرضها الله في الكتاب المجيد بقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»(4)، دون ما ثبت وجوبه بالسنة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم، نظير ما ورد

1- قواعد الأحكام: 12 سطر 8، جامع المقاصد 1: 237.

2- فرائد الاصول: 412-413.

3- تهذيب الأحكام 1: 100/261، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 1.

4- المائدة (5): 6.

في أخبار حكم الشكوك: أنّ الأوتلتين من كلّ صلاة ممّا فرضه الله ليس فيها السهو، دون الأخيرتين الثابتين بالسنة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم (1)، فهذه الرواية إنّما تدلّ على خروج غسل اليدين والوجه ومسح الرأس والرجلين عن القاعدة المذكورة، وأمّا أوصاف الوضوء وشرائطه وشرائط الماء الذي يتوضأ به ونحو ذلك، فلا تدلّ الرواية على خروجها، فهي باقية تحت القاعدة.

وأمّا رواية ابن أبي يعفور فالضمير في «غيره» فيها راجع إلى الشيء المذكور فيها، كما هو الظاهر أيضاً، وهو مطلق يمكن تقييده بما دلّت رواية زرارة على خلافه، وهو الشكّ في غسل اليدين والمسحّتين، وأمّا غير ذلك - ممّا عرفت من الأوصاف المعتبرة في الوضوء وشرائطه - فهو باقٍ تحت القاعدة؛ لعدم الدليل على خروجه، كما أنّ الغسل والتيمّم كذلك؛ لعدم دليل يعتدّ به على خروجهما عنها.

فتلخص: أنّه لا إشكال في رواية ابن أبي يعفور إلّا تقييدها بغير ما سمى الله تعالى من أجزاء الوضوء، ولا إشكال فيه، مع نُدرة وقوع الشكّ فيه.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من اعتبار الوضوء والغسل والتيمّم عند الشارع فعلاً واحداً، فلا دليل على ذلك، بل الدليل على خلافه؛ من آية الوضوء، ورواية زرارة المتقدمة، وموثقة ابن أبي يعفور، فإنّه فرض فيها للوضوء أجزاء، وأنّه مركّب منها.

فالحقّ: أنّ خروج الوضوء عن القاعدة لما ذكرناه، ولا وجه لإلحاق الغسل والتيمّم به؛ لأنّ الوجه فيه: إمّا ما ذكره قدس سره من اعتبارهما شيئاً واحداً بسيطاً، وقد عرفت حاله.

وأمّا دعوى: قصور روايات قاعدة التجاوز عن شمولها لغير أجزاء الصلاة.

1- وسائل الشيعة 5: 299، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 1.

ففيه: أنك قد عرفت: عدم قصور العمومات و الإطلاقات الواردة فيها عن شمولها.

و أما دعوى: بدلية التيمم عن الوضوء، فهو محكوم بحكمه.

ففيها أولاً: أن مقتضاه التفصيل بين التيمم الذى هو بدل عن الوضوء، و ما هو بدل عن الغسل؛ بالحق الأول بالوضوء، دون الثانى.

و ثانياً: أنه لا دليل على تنزيل التيمم الذى هو بدل عن الوضوء، منزلته فى جميع أحكامه و آثاره.

مضافاً إلى أنه يمكن الاستدلال ببعض الروايات على أن الغسل باقٍ تحت قاعدة التجاوز جريانها فيه، مثل

رواية حريز، عن زرارة- بناء على نقل الكافى- عن أبى جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعيه أو بعض جسده فى غسل الجنابة؟

فقال: (إذا شكّ ثمّ كانت به بِلَّةٌ، و هو فى صلاته، مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع و أعاد عليه الماء ما لم يصب بِلَّةً، فإن دخله الشكّ و قد دخل فى حال اخرى، فليمضِ فى صلاته)

(1).

قوله عليه السلام فى الجملة الاولى:

(مسح بها عليه)

ظاهرٌ فى الاستحباب، مضافاً إلى أن قاعدة التجاوز جارية فى الغسل إذا شكّ فى أثناء الصلاة، و المقصود استثاؤه فيما لو شكّ قبل الفراغ من الغسل.

و قوله عليه السلام فى الجملة الثالثة:

(و قد دخل فى حال اخرى)

فقد نقل فى الوسائل- فى باب (41) من أبواب غسل الجنابة-

(فى صلاته)

بدل

(فى حالة اخرى)

(2)،

1- الكافي 3: 2/33.

2- وسائل الشيعة 1: 524، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب 41، الحديث 2.

و حينئذٍ لا دلالة في الرواية على ما نحن فيه و بصدده، لكن نقل الكافي أضبط من الوسائل، فالظاهر أنّ نسخة الوسائل اشتباه منه رحمه الله أو من النسخ.

مضافاً إلى استلزامه التكرار بعد ظهور الأولى في الاستحباب، و حينئذٍ فقوله عليه السلام:

(في حال اخرى)

أعمّ من الصلاة وغيرها، فيشمل إطلاقها ما لو شكّ في غسل الجانب الأيمن بعد دخوله في الأيسر.

و أمّا دعوى الإجماع و الشهرة على إلحاق الغسل و التيمّم بالوضوء، فهي في غير محلّها مع عدم وقوع المسألة مورد البحث قبل زمان المحقق.

الجهة الثالثة: أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي

قد عرفت أنّ المراد من المضىّ و التجاوز عن الشىء هو التجاوز عن محلّه، فهل المراد هو خصوص المحلّ الشرعي الذي جعله الشارع محلّاً له، فإنّ لكلّ كلمة من القراءة، بل لكلّ حرف من حروفها، محلّاً معيّناً عند القراء، فأمر الشارع بالقراءة أمرٌ بها في محلّها، كما هو عند القراء، و وضع كلّ كلمة و حرف منها في محلّها المقرّر عندهم، أو أنّه الأعمّ منه و من المحلّ الشخصى العادى، كما لو فرض أنّ عادته التوالى في غسل أعضاء الغُسل، أو غسل المحلّ، و الاستبراء عقيب البول، أو الأعمّ منه و من العادى النوعى، كما لو فرض اعتياد نوع الناس غسل الأعضاء في الغُسل متوالياً؟ وجوه:

أمّا الوجه الثالث- أى المحلّ النوعى العادى-: فإنّ اريد منه ما هو كذلك نوعاً و إن كان عادة هذا الشخص على خلافها، كما أنّ المراد من الظنّ النوعى ما يفيد الظنّ لأكثر الناس و إن لم يحصل لذلك الشخص، فهو أسوأ حالاً من اعتبار المحلّ الشخصى؛ لأنّه لا ريب في اعتبار المحلّ الشرعى في المقام، فالقول بإلحاق المحلّ الشخصى بالشرعى أولى من إلحاق المحلّ النوعى به؛ لأنّ قوله عليه السلام:

(هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ)

، لا يراد منه المحلّ النوعى العادى؛ و إن جرت عادة هذا الشخص على

خلافه، ولم يكن هو شخصه أذكر، كما لا يخفى.

فما اختاره في «الدرر» - من اعتبار المحلّ العادي النوعي (1) -: فهو إما لأجل الأذكريّة، ففيه ما عرفت: من أنّه بناء عليه فالمحلّ الشخصي أولى بالإلحاق والاعتبار من النوعي.

وإما لدعوى شمول العمومات والإطلاقات له.

فهى ممنوعة، فإنّه لا يعدّ محلاً له عند الشارع.

وإما لأجل دعوى تقديم الظاهر على الأصل، فهو أيضاً ممنوع.

وأما المحلّ الشخصي بحسب عادة شخص هذا المكلف، كما لو اعتاد الإتيان بالصلاة أول الوقت، أو أداء الدين في وقت معيّن، أو التوالى بين أجزاء الغسل، فقد يقال في وجه اعتباره وإلحاقه بالمحلّ الشرعي وعدم اعتبار الشكّ بعد المضى والتجاوز عنه: إنّ قوله عليه السلام:

(هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)

وإن كان مورده الوضوء، لكن خصوصيّة ملغاة عرفاً، و كما أنّه لا خصوصيّة للوضوء فيه، كذلك لا خصوصيّة لكونه حال الاشتغال بالعمل أيضاً، و حينئذٍ فالمعنى: أنّ كلّ ما بنى المكلف عليه واعتاد على إتيان عمل في وقت معيّن؛ بحيث لو لم يأت به فيه، فهو إما لغفلة منه، أو غيرها من العوارض، إذا شكّ فيه بعد التجاوز عن ذلك المحلّ فلا يعتنى بشكّه، فيشمل التجاوز عن المحلّ الشخصي أيضاً.

وفيه: أنّ إلغاء الخصوصية الثانية خلاف التفاهم العرفي، و الأولى مسلّمة، مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام:

(هو حين يتوضّأ أذكر)

وإن كان حكمة للتشريع، لكنّه ليس تعليلاً؛ بل هو شبه التعليل.

ويمكن الاستدلال لاعتبار المحلّ الشخصي

برواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام،

قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه- ممّا سمّى الله- ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال اخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه، لا شىء عليك فيه)

(1). الخبر.

وجه الاستدلال: هو أنّه لا ريب في أنّه ليس المراد من قوله عليه السلام:

(ممّا أوجب الله عليك وضوءه)

خصوص الغسل، بل الأعمّ منه و من المسح؛ ألا ترى أنّه عليه السلام قال في خبر آخر:

(إنّ من أشدّ الناس حسرة يوم القيامة من يرى وضوءه على جلد غيره)

(2)؛ تعريضاً على العمّة؛ حيث إنهم يرون جواز المسح على الخفّ فأطلق فيه الوضوء على المسح، وقوله عليه السلام:

(في حال اخرى)

يشمل بإطلاقه حال التمدل أيضاً مع بقاء المحلّ الشرعي؛ لبقاء نداوة الوضوء، فتشمل الرواية ما لو شكّ في الجزء الأخير من الوضوء- أى المسح على اليسرى- في حال التمدل؛ لصدق أنّه صار إلى حال اخرى عليه، مع بقاء نداوة الوضوء بعدد، فحيث إنّ تجاوز عن المحلّ العادى الشخصى فلا اعتبار بشكّه.

وفيه أيضاً: أنّ العناوين المأخوذة في متعلّق الأحكام ظاهرة في الواقعيّة منها، و حينئذٍ فمعنى الرواية: «أنك إن شككت وأنت في حال الوضوء واقعاً فكذا، وإن صرت في حال اخرى فلا اعتبار به»، و حال الوضوء بحسب متن الواقع هو ما لم يفرغ منه بالإتيان بالجزء الأخير، أو إبطاله، أو بفوت الموالاة، فهو في حال الوضوء وإن اشتغل بالتكلم أو الذكر، فمع الشكّ في الإتيان بالجزء الأخير مع بقاء البلّة و عدم

1- الكافي 3: 2/33، تهذيب الأحكام: 261/100، وسائل الشيعة 1: 330، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 1.

2- الفقيه 1: 96/30.

فوت الموالاة، فهو شبهة مصداقية للفراغ من الموضوع؛ لأنَّه لو حصل له العلم في حال التمدل بعدم الإتيان بالجزء الأخير، وجب عليه الإتيان به، فمع الشك تكون الشبهة مصداقية، فلا يصح التمسك بالرواية فيه، ويتفرع عليه: أنه لو شك في الجزء الأخير لغسل الجنبانة- ممَّا أمكن الإتيان به- وجب إذا لم يصدر منه الحدّث بعد على احتمال.

الجهة الرابعة: عدم اعتبار الدخول في الغير

اختلفوا في أنه هل يعتبر الدخول في الغير في جريان القاعدة أو لا(1)؟

ولا يتوهم: أن هذا البحث مستغنى عنه؛ حيث إنَّ الدخول في الغير محقق للتجاوز عن المحلّ، ولا يصدق التجاوز بدونه.

لأنَّه يمكن تصوير التجاوز مع عدم الدخول في الغير؛ بناء على ما اخترناه من اتحاد القاعدتين، كما لو شك في الإتيان بما يعتبر في الجزء من وصف أو شرط بعد الإتيان به وقبل الدخول في الغير، فإنَّه قد تجاوز عن محلّ المشكوك؛ لأنَّ محلَّه الجزء، ولم يدخل بعد في الغير، نعم الدخول في الغير محقق للتجاوز في الشك في نفس الأجزاء.

وقبل الشروع في هذا البحث لا بدّ من تقديم أمر: وهو أنَّ الاستفادة من الروايات الكثيرة أنَّ الحكمة والسرّ في الحكم بعدم اعتبار الشك بعد التجاوز هو غلبة إتيان المكلف- الذي هو بصدد الامثال- بجميع أجزاء المأمور به وشرائطه؛ لعدم ترتب الآثار المطلوبة منه إلّا بذلك، وأنَّ إرادة الإتيان بالمركب إرادة الإتيان بجميع أجزائه وشرائطه، لا لزوم العسر والحرّج من اعتبار الشك فيه، مثل قوله عليه السلام:

(هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ)

، وقوله عليه السلام في رواية اخرى:

(هو حين يتوصّأ)

1- فرائد الاصول: 411 سطر 15، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 53، درر الفوائد: 595.

أقرب إلى الحق حين يشكّ

، فإنّهما ظاهرتان في أنّ السرّ والنكته في هذا الحكم هو حيثيّة الأذكريّة حين العمل والأقربيّة إلى الحقّ، وأنّه لا دخل للدخول في الغير في هذه الحيثيّة.

وكذلك

رواية حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا.

فقال: (قد ركعت امضيه)

(1).

ورواية فضيل بن يسار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: استتمّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا.

قال: (بلى قد ركعت فامض في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان)

(2).

ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع)

(3).

فإنّ الحكم بأنّه قد ركع في هذه الروايات ظاهر فيما ذكرنا أضف إلى ذلك قوله عليه السلام:

(كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فشكّك ليس بشيء)

(4)، وكذلك

1- تهذيب الأحكام 2: 594/151، الاستبصار 1: 1356/358، وسائل الشيعة 4: 936، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13،

الحديث 2.

2- تهذيب الأحكام 2: 592/151، الاستبصار 1: 1354/357، وسائل الشيعة 4: 939، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13،

الحديث 3.

3- تهذيب الأحكام 2: 596/151، الاستبصار 1: 1358/358، وسائل الشيعة 4: 937، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13،

الحديث 6.

4- الظاهر أنّ هذه الرواية ملفقة من بين روايتين لأنّ ما هو المنقول و القريب لما فى المتن هكذا: «أكل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» E راجع تهذيب الأحكام 2: 1426 / 344، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 23، الحديث 3.

المطلقات، فإنّ جميع ذلك يدلّ على عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

نعم قد يتوهم دلالة روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر وصدر رواية ابن أبي يعفور على اعتبار الدخول في الغير؛ حيث قيّد الحكم فيها بالدخول في الجزء الآخر، لكن استفادة اعتبار ذلك من رواية زرارة في غاية الوهن؛ لأنّ التقييد به إنّما هو في سؤال الراوي، لا في جواب الإمام عليه السلام، وأنّه عليه السلام أجاب على طبق السؤال في الفرض الذي ذكره، وأمّا أنّ القيد معتبر أو لا، فلا دلالة في الجواب عليه.

ولعلّ السرّ في فرض الرواية الدخول في الغير في السؤال إنّما هو لحدوث شكّه عند ذلك، مع ما عرفت من نُدرة حدوث الشكّ قبل ذلك، حتّى أنّه أنكره بعضهم، فعدم استفادة القيدية من هذه الرواية أولى من عدم استفادته من قوله تعالى:

«وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» (1).

نعم رواية إسماعيل أولى بالاستدلال على ذلك؛ لأجل أنّ التقييد بالدخول في الغير وقع في كلام الإمام عليه السلام، لكن سيأتي إن شاء الله أنّه منزل على الغالب؛ حيث إنّ عليه السلام فرض الدخول في السجود في الشكّ في الركوع، مع أنّ الهويّ إلى السجود قبله، فلو اعتبر الدخول في الغير كان اللازم فرض الدخول في الهويّ في الشكّ في الركوع، فيظهر منه أنّ فرضه عليه السلام الدخول في السجود مبنيّ على الغالب؛ من حدوث الشكّ في الركوع في حال السجود، لا لأجل اشتراط الدخول في الغير، وإلا يلزم فرضه عليه السلام الدخول في الجزء الذي يتلوّه ويترتّب عليه، وهو الهويّ.

وأمّا موثقة ابن أبي يعفور، فمقتضى الجمع بين صدرها وذيها هو القول بعدم اعتبار الدخول في الغير، وإلا فيتناقضان؛ من جهة التقييد بالدخول في الغير في

صدرها، وعدم التقييد به في ذيلها الظاهر في عدم قيديته، مع أنه لا بدّ من انطباق الكبرى - المذكورة في ذيلها - على الصدر الذي هو بمنزلة الصغرى لها، فمع ظهور الذيل في مقام التحقيق والحصر، لا بدّ أن يكون هو المراد والمقصود، وقوله عليه السلام:

(وقد دخلت في غيره)

إنّما هو بمناط تحقّق التجاوز، وأنّه لا يتحقّق غالباً بدونه، وهذه الرواية شارحة ومفسّرة لسائر الروايات بنحو الحكومة.

والحاصل: لو كان شرط جريان القاعدة الدخول في الغير، لزم أن يعبر عليه السلام في الذيل بمثل: «إنّما الشكّ في شيء إذا لم تدخل في غيره»، لا إذا لم تجزّه. فالحقّ الأقرب: هو عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

ثمّ على فرض اعتباره، فهل المراد من الغير خصوص الأركان، أو الأجزاء المستقلّة بالتبويب في الفقه، أو مطلق الأجزاء الواجبة، أو مطلق ما يترتب على المشكوك - الأعمّ من الواجب والمندوب، سوى مقدّمات الأفعال - أو الأعمّ من جميع ذلك حتّى مقدّمات الأفعال، كالهوىّ للسجود، والنهوض للقيام؟ وجوه.

والعمدة من الاحتمالات: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المراد به الأجزاء المستقلّة لا مقدّماتها، واستدلّ عليه برواية إسماعيل بن جابر (1): حيث إنّ صدرها في مقام التحديد للغير، فلو كان هناك أقرب من المشكوك؛ ممّا لا يعتبر الشكّ بعد الدخول فيه، يتعيّن ذكره؛ لأنّه عليه السلام ذكر ذلك مقدّمة للكبرى المذكورة في ذيلها وانطباقها عليه، فلا بدّ من أن يكون المراد ذلك (2).

واختاره الميرزا النائيني قدس سره، وأضاف إلى ما أفاده إليه الشيخ قدس سره في وجهه: بأنّ المركّبات قبل الأمر بها، وقبل تركيبها، كلّ جزء من أجزائها مستقلّ في الوجود،

1- تهذيب الأحكام 2: 602/153، الاستبصار 1: 1359/358، وسائل الشيعة 4: 937، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 4.

2- فرائد الاصول: 411 سطر 19.

والمُخرج لها عن الاستقلال هو التركيب، فتتدكّ في الكلّ، فلا تلاحظ الأجزاء حينئذٍ شيئاً في عرض الكلّ، إلاّ بالعناية والتنزيل لها منزلة الكلّ.

والدليل على التنزيل صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر، وهما قاصرتان عن إثبات التنزيل سوى ما اشتمل صدرها عليه، وهو الأجزاء المستقلّة بالتبويب؛ لأنّ الصدر قرينة على تضييق مصبّ دائرة الكبرى، فتتطبق على الأجزاء المستقلّة فقط (1).

أقول: أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من الاستدلال برواية إسماعيل بن جابر، ففيه: أنه ليس في صدرها إلاّ مثالين أحدهما الشكّ في الركوع وقد دخل في السجود، مع دلالة رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله على عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بمجرد الدخول في الهوى إلى السجود الذي قبل السجود.

فيظهر من ذلك: أنّ الإمام عليه السلام في رواية إسماعيل ليس في مقام التحديد للدخول في الغير، وأنّ عدم ذكر الدخول في الهوى، إنّما هو لأجل عدم تحقّق الشكّ في الركوع حال الهوى إلى السجود إلاّ نادراً.

وأمّا احتمال: أنّ المراد من الهوى إلى السجود في رواية ابن أبي يعفور، هو نفس السجود؛ لأنّ للهوى إليه مراتب يصدق هو على كلّ مرتبة من مراتبه؛ من ابتداء التقوس إلى أن تصل الجبهة إلى الأرض، فيحمل على آخر مرتبة، وهي وضع الجبهة على الأرض.

ففيه: أنّه احتمال مرجوح جدّاً وخلاف المصطلح عليه، فإنّ الهوى إلى السجود غير نفس السجود، وحينئذٍ فذكر الركوع والسجود في رواية إسماعيل إنّما هو من باب المثال، لا لخصوصيّة فيهما؛ ليرد عليه: أنّه عليه السلام لم يذكّر الدخول في التشهد بدل

الدخول في القيام. ويجاب عنه: بأن المفروض فيها هي الركعة الاولى.

فما أفاده الشيخ قدس سره غير وجيه.

وأوضح منه في عدم التمامية ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره، فإنه يرد عليه:

أولاً: النقض بالقراءة، فإن قوله: (رجل شك في التكبير وقد قرأ، أو شك في القراءة وقد ركع) (1): إما يشمل ويعم أبعاض القراءة أو لا، فعلى الأول يثبت المطلوب، فيلزم أن يكون أبعاض القراءة وأجزاء الأجزاء كذلك، وهو خلاف ما ذكره قدس سره: من اعتبار الشك في آية بعد الدخول في الآية اللاحقة.

وعلى الثاني يلزم اعتبار الشك في الآية الاولى ما لم يدخل في الركوع، ولا يلتزم هو به أيضاً.

و ثانياً بالحل: بأن الشك دائماً يتعلق بالأجزاء لا الكل، وليس الشك في الأجزاء في عرض الشك في الكل، وعلى فرض تعلق الشك بالكل فإتما هو باعتبار الشك في الجزء، فلا تنزيل للأجزاء في البين.

و الحاصل: أن الكل غير ملحوظ في هذا الحكم، نعم هو ملحوظ في مقام الأمر و البعث، فلا إشكال في أن الغير المعتبر دخوله فيه فرضاً، يعم الأجزاء المستقلة وغيرها، ويدل عليه

رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

رجل أهوى فلم يدر أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع)

، فإنها في مقام بيان أحد جزئيات القاعدة، لا في بيان حكم تأسيسى على حدة بملاك على حدة.

نعم كل قاعدة قابلة للتخصيص، وهذه القاعدة أيضاً مخصصة في موضعين:

أحدهما: الوضوء.

1- انظر تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

ثانيهما: الشك في السجود وقد دخل في النهوض إلى القيام؛ لقيام الدليل على التخصيص في الموضوعين، ولذا لو شك في التشهد وقد دخل في النهوض إلى القيام، لا يعتنى به، والفارق النص، كما ذكره في العروة(1).

وأما دعوى انصراف الروايات إلى الأجزاء المبوّبة في الفقه مستقلاً، فهي غريبة جداً.

الجهة الخامسة: أن الحكم بالمضى هل هو رخصة أو عزيمة؟

إن الحكم بالمضى وعدم اعتبار الشك بعد التجاوز عن المحل هل هو رخصة أو عزيمة؟

تظهر الثمرة في العبادات: فعلى الثاني تبطل الصلاة لو رجح وأتى بالمشكوك، دونه على الأول. ولا تظهر الثمرة بينهما في المعاملات.

فذهب بعضهم إلى أن قوله عليه السلام:

(يمضى في صلاته)

كما في صحیححة زرارة، أو

(امض في صلاتك)

، ونحو ذلك من التعبيرات، ظاهر في وجوب ذلك، فهو على وجه العزيمة(2).

واجيب عنه: بأن الأمر هنا في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب(3).

وقال الفقيه الهمداني قدس سره في صلاته: إنه على فرض تسليم أن الأمر في مثل هذا المقام لا يفيد إلا الجواز والرخصة، لكن استفاد من قوله عليه السلام:

(فشكك ليس بشيء)

أنه بنحو العزيمة، فاستفاد العزيمة لا تتوقف على القول باستفاد الوجوب من الأمر بالمضى.

1- العروة الوثقى 1: 651.

2- جواهر الكلام 12: 322-323، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 77.

3- انظر مصباح الفقيه، الصلاة: 558 سطر 36.

و الحاصل: أنه بعد إلغاء الشك، و الحكم بعدم اعتباره، فالإتيان بالمشكوك بعد ذلك تشريع و زيادةً عمديةً مبطله (1). انتهى حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه.

أقول: في قوله عليه السلام:

(فشكك ليس بشيء)

احتمالان:

أحدهما: أنه بنحو الجواز.

ثانيهما: بنحو العزيمة.

إذ الظاهر أن قوله عليه السلام:

(فشكك ليس بشيء)

ليس إخباراً بأنه قد أتى بالمشكوك، بل هو أمرٌ بالبناء على وقوع المشكوك، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: إنَّ تقدّم هذا على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة؛ لعدم المضادة بينهما؛ لدلالته على جواز المضى، إلا أن يقال: إنَّ حكومة القاعدة على الاستصحاب حينئذٍ إنما هي لأجل أن مقتضى الاستصحاب هو وجوب الرجوع و الإتيان بالمشكوك، و مقتضى القاعدة جواز المضى و عدم الرجوع.

و أما أدلة إبطال الزيادة (2) فهي قاصرة عن الشمول لما إذا شك في تحققها بالرجوع، نعم لو بنينا على أن القاعدة من الأمارات الشرعية الدالة على الإتيان بالمشكوك، أو قلنا: بأنها أصل محرز للواقع، و أن مفادها الحكم بالبناء على وقوعه لزمه القول: بأنَّ المضى على نحو العزيمة، كما لو قام سائر الأمارات على إتيانه به، فالإتيان به ثانياً زيادةً عمديةً، و كذلك لو قلنا بأنها أصل محرز، فإنَّ مفادها حينئذٍ التعبد بالوجود: فإما أن نقول: مفادها التعبد بالوجود المطلق، فلو شك في الوضوء بعد تمام الصلاة فمقتضى قاعدة التجاوز هو أنه على وضوء، فيجوز له الشروع في الصلاة الاخرى بدون تجديد وضوء آخر.

أو نقول: مفادها الإحراز الحيثي، فلا يجوز له الشروع في صلاة اخرى، بل

1- نفس المصدر: 558-559.

2- راجع وسائل الشيعة 5: 332، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19.

يتوضاً لها؛ لأنّها حينئذٍ لا تثبت الوجود المطلق للطهور.

وعلى أىّ تقدير يصدق عليه عرفاً أنّه زاد فى صلاته واقعاً، ويشمله قوله عليه السلام:

(من زاد فى صلاته فعليه الإعادة)

(1)؛ لأنّ المراد منها واقع الزيادة؛ أى الوجود بعد الوجود، لا عنوان الزيادة.

نعم لو قلنا: إنّ المأخوذ فى موضوع وجوب الإعادة هو صدق عنوان الزيادة، وهو المعنى الانتزاعى البسيط، فلا يثبت ذلك بالأصل.

لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، وكذلك لو شكّ فى السورة بعد التجاوز عن محلّها، فإنّ المنهى عنه العنوان الانتزاعى البسيط للقران بين السورتين، فلا يثبت ذلك بقاعدة التجاوز، لكنّ المراد من القران المأخوذ فى موضوع الحكم بالإعادة، هو تعاقب السورتين واقعاً، وحينئذٍ تصدق عليه الزيادة لورجع وأتى به ثانياً، فيترتب عليه ما يترتب على زيادة القران من الأحكام التكليفية والوضعية أى الحرمة والفساد للصلاة، لكن العزيمة هنا حينئذٍ بمعنى الفساد فى المعاملات، لا الحرمة؛ كى يقال: إنّ يلزم حرمة إجراء صيغة النكاح ثانياً لو شكّ فى صحّة النكاح السابق.

الجهة السادسة: حول أنّ القاعدة من الأمارات أو الاصول؟

إشارة

هل هذه القاعدة من القواعد العقلانية- أمانة أو أصلاً- قد استقرّ عليها بناء العقلاء، وأنّ الروايات المتقدمة إمضاء وتنفيذ لهذا البناء العرفى، أو أنّها قاعدة تأسيسية شرعية تختصّ بالصلاة، كما هو مختار الفقيه الهمدانى قدس سره، وقال: إنّها غير قاعدة الفراغ، وأنّ قاعدة الفراغ عقلانية- أمانة أو أصلاً- أو أنّ قاعدة الفراغ أيضاً ليست عقلانية،

1- تهذيب الأحكام 2: 764/194، الاستبصار 1: 1429/376، وسائل الشيعة 5: 332، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 19، الحديث 2.

بل شرعيةً تعبديةً (1)؟

وعلى تقدير كونها أصلاً تعبديةً شرعياً فهل هي من الاصول المحرزة أو لا، بل تعبد محض كأصل البراءة؟

وعلى الأول فهل هي لإحراز الوجود المطلق، فيترتب عليه جميع أحكامه وآثاره، أو لإحراز الحيثي، كما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره (2)؟ وجوه.

أمّا ما أفاده الفقيه الهمداني قدس سره: من أنّ قاعدة الفراغ عقلائية فقط، دون قاعدة التجاوز.

ففيه: أنّه لا بدّ وأن يكون ذلك بملاك، وهو الأذكريّة حين العمل، وأنّ المريد لامثال الأمر بالمركّب يأتي بجميع أجزائه وشرائطه، ولا يتركها إلاّ مع الغفلة والسهو، وهما خلاف الظاهر لكن عنوان الفراغ من العمل ليس دخيلاً في هذا الملاك؛ بأن يثبت هذا الحكم لخصوص الشكّ بعد الفراغ من العمل بإتيان الجزء الأخير منه، وعدم ثبوته قبل الإتيان بالجزء الأخير، بل هذا الملاك موجود في أثناء العمل لو شكّ في الجزء السابق حال الإتيان بالجزء اللاحق.

لا يقال: إنّ اختصاص هذا الملاك بقاعدة الفراغ، إنّما هو لتخلّل الفصل الطويل بين الشكّ ومحلّ الجزء المشكوك المفقود في قاعدة التجاوز.

لأنّه يقال:

أولاً: إنّّه لا دخل للفاصلة الطويلة في الأذكريّة.

وثانياً: إنّّه منتقض طرداً وعكساً، فإنّه لو قرأ في الصلاة سورة طويلة - كسورة البقرة - وشكّ في التكبير، لزم تخلّل الفصل الطويل بين المشكوك والشكّ، فيتحقّق الملاك حينئذٍ، ويلزم على ما ذكر جريان قاعدة الفراغ؛ لوجود ملاكها - أى الفصل

1- حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل: 112 سطر 23.

2- فرائد الاصول: 413 سطر 18.

الطويل - مع أنه قدس سره لا يلتزم بذلك.

ولو شكّ بعد الفراغ والتسليم في الجزء السابق عليه كالشّهّد الأخير، يلزمه عدم جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ؛ لعدم وجود ملاكها؛ أي الفصل الطويل، ولا يلتزم هو قدس سره به أيضاً.

فالقول بانتساب قاعدة التجاوز إلى العقلاء أولى من انتساب قاعدة الفراغ إليهم.

والمتّبع في المقام ما يستفاد من الأخبار، ولسانها- كما تقدّم- مختلف:

ففي بعضها أنه يمضى، أو الأمر بالمُضى.

وفي بعضها:

(إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء)

(1).

وفي بعضها الوارد في الموارد الجزئية:

(قد ركعت)

(2) ونحوه.

وفي الموثقة:

(هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ)

(3)، أو

(أقرب إلى الحقّ)

(4).

واخذ الشكّ في بعضها موضوعاً للحكم بعدم الاعتبار.

ولا إشكال في أنّ لسان الفرقة الأخيرة لسان الأصل لا الأمانة؛ لأنها تدلّ

- 2- تهذيب الأحكام 2: 594/151، الاستبصار 1: 1354/357، وسائل الشيعة 4: 936، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 2 و 3.
- 3- تهذيب الأحكام 1: 265/101، وسائل الشيعة 1: 331، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 7.
- 4- الفقيه 1: 1027/231، وسائل الشيعة 5: 343، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 27، الحديث 3.

على عدم الاعتبار بالشكّ مع بقاء احتمال الخلاف.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

(فَشَكِّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ)

وَنَحْوِهِ، فَمَعْنَاهُ أَيْضاً الْحُكْمُ بِعَدَمِ الْإِعْتِنَاءِ بِالشَّكِّ مَعَ حِفْظِهِ وَفَرْضِ وَجُودِهِ، فَهُوَ أَيْضاً لِسَانَ الْأَصْلِ، فَجَعَلَ هَذَا التَّعْبِيرَ مِنَ الشُّوَاهِدِ عَلَى أَمَارِيَّةِ الْقَاعِدَةِ- كَمَا صَنَعَهُ الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ حَسِينُ الْأَصْفَهَانِي قَدَسَ سِرُّهُ(1)- مِمَّا يَبَاهُ ظَاهِرُهُ.

وَأَمَّا التَّعْبِيرُ بِنَحْوِ:

(بَلَى قَدْ رَكَعْتَ)

وَنَحْوِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ مِنَ أَقْوَى الشُّوَاهِدِ عَلَى أَمَارِيَّتِهَا.

فَفِيهِ: أَنَّهُ يَحْتَمَلُ فِيهِ الْحُكْمُ بِالْبِنَاءِ عَلَى وَجُودِ الْمَشْكُوكِ فِي عَالَمِ التَّعَبُّدِ مَعَ حِفْظِ الشَّكِّ وَفَرْضِ وَجُودِهِ، لَا إِغْنَاهُ؛ لِتَكُونَ أَمَارَةً، فَمَفَادُهُ أَنَّهَا أَصْلٌ مَحْرُزٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَوْثُوقَةِ:

(هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرَ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ)

أَوْ

(أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ)

، فَفِيهِ اِحْتِمَالَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ مَفَادَهُ إِغْنَاءَ الشَّكِّ وَاحْتِمَالَ الْخِلَافِ، وَاعْتِبَارَ الظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْغَلْبَةِ.

ثَانِيَهُمَا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ بَيَانُ السَّرِّ وَالْحِكْمَةِ وَنَكْتَةُ التَّشْرِيعِ وَالْحُكْمِ بِالْبِنَاءِ عَلَى الْوَجُودِ مَعَ حِفْظِ الشَّكِّ.

الِاحْتِمَالَ الثَّانِي أَقْرَبُ مِنَ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْأَمَارَةَ- عَلَى فَرْضِهَا فِي الْمَقَامِ- هُوَ الظَّنُّ الْحَاصِلُ بِالْغَلْبَةِ، وَلَيْسَ لِسَانَ الْخَبْرِ إِغْنَاءَ الشَّكِّ وَاحْتِمَالَ الْخِلَافِ، كَمَا هُوَ لِسَانَ الْأَمَارِيَّةِ، فَلِسَانُهَا إِغْنَاءُ احْتِمَالَ الْغَلْبَةِ لِتَرْكِ الْمَشْكُوكِ وَلَوْ بِاعْتِبَارِ أَذْكَرِيَّتِهِ حِينَ الْعَمَلِ أَوْ أَقْرَبِيَّتِهِ إِلَى الْحَقِّ.

مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ- بَعْدَ ظُهُورِ الرِّوَايَاتِ الْآخِرِ عَلَى أَنَّهَا أَصْلٌ لَا أَمَارَةٌ- لَا تَصْلُحُ

هذه الرواية للتمسك بها على الأمارية.

و أما تقريب أماريتها: بأنّ الغالب فيمن يريد امتثال الأمر بمركب ذي أجزاء و شرائط، هو الجرى على وفق إرادته، و الإتيان بجميع أجزائه و شرائطه كلّ في محلّه، و إن لم يلتفت إلى الجزء تفصيلاً، و لم يقصده كذلك، و أنّ الإرادة المتعلقة بالكلّ هي بعينها إرادة الأجزاء، فهي محرّكة له إلى الإتيان بالأجزاء و الشرائط، فهو يريد بها بعين إرادة الكلّ، فهو لا يترك الأجزاء و الشرائط إلّا مع الغفلة و السهو، و هما خلاف الظاهر (1).

فهو- مضافاً إلى أنّه تباعد المسافة؛ إذ لا احتياج إلى هذا التطويل- لا يخلو عن الإشكال أيضاً؛ لما قرّر في محلّه: أنّه لا تتولّد إرادة من إرادة اخرى، و لا يترشّح بعث من بعث آخر (2)، بل تقدّم في مسألة مقدّمة الواجب: أنّ لكلّ واحد من أجزاء المركّب إرادة خاصّة مستقلّة به لها مبادٍ خاصّة، غاية الأمر أنّها ارتكازيّة، لا تفصيليّة بتصوّر تفصيليّ، أو تصديق بالفائدة كذلك، و حيث إنّ إدراك الإنسان سريع لطيف فقد يخيل أنّ بعض أفعاله تصدر بلا إرادة، كجعل الإنسان يده حاجباً له حينما يتوجّه إليه ما يكاد يصيبه، أو من نور الشمس مع أنّه ليس كذلك.

فتلخص: أنّ الإرادة المتعلقة بالأجزاء ليست عين الإرادة المتعلقة بالكلّ و لا الاولى متولّدة من الثانية.

فالحقّ: أنّ المستفاد من الأخبار أنّ القاعدة من الاصول المحرّزة؛ لدلالة أكثرها على وجوب البناء على وجود المشكوك مع حفظ الشكّ.

نعم بعضها ساكت عن تلك الدلالة، لكنّها لا تُنافي في دلالة الباقي عليه.

لكن هل تدلّ على الإحراز المطلق؛ بحيث يترتب عليه جميع الأحكام والآثار

1- انظر فوائد الاصول 4: 618، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 36.

2- مناهج الوصول 1: 324.

المرتبة على وجود المشكوك، أو على إحراز الحيثي؟

ويظهر الفرق بينهما في ترتب سائر الأحكام عليه، كما لو شك في أثناء صلاة العصر في أنه صلى الظهر قبلها، أو لا؛ لاشتراط تقدم صلاة الظهر على العصر، فمقتضى قاعدة التجاوز صحة العصر؛ وأنه أتى بالظهر تعبدًا، فإن قلنا: إن القاعدة محرزة للوجود بنحو الإطلاق، لا يجب عليه الإتيان بصلاة الظهر بعد العصر.

وإن قلنا: بأنها حيثية وجب الإتيان بالظهر عقب العصر؛ لأن الحكم بوجود الظهر إنما هو من حيث أن تقدمها شرط لصحة العصر، لا مطلقاً، فالظهر من حيث اشتراط تقدمها لصحة العصر؛ هي محكومة بالوجود، لا مطلقاً، فيجب عليه الإتيان بالظهر بعد العصر.

لا يقال: مقتضى حيثية إحراز عدم جواز الدخول في الصلاة؛ فيما لو شك في جزء من أجزاء الطهارات الثلاث بعد الفراغ عنها، أو في شرط من شروطها، كطهارة محلّ الغسل من الخبث، وكذلك لو شك في ذلك بعد الصلاة، فيجب عليه إعادة الصلاة؛ لأن مقتضى القاعدة حينئذٍ صحة الوضوء من حيث إنه وضوء، لا من حيث اشتراط الصلاة به.

لأنه يقال: ليس المراد أن القاعدة من جهة حيثيتها أيضاً حيثية، بل حيثية الوضوء وكذلك الغسل والتيمم عين حيثية اشتراط الصلاة بها، فأحرازه إحراز لشرط الصلاة، فيجوز له الدخول في الصلاة بعد حكم الشارع بأنه على وضوء، بخلاف مثال الظهر والعصر، فإن حيثية الظهر غير حيثية اشتراط العصر بتقدم الظهر عليها، نعم لا تحرز بها طهارة محلّ الوضوء المشكوك عن الخبث في المثال، فيجب عليه تطهيره منه.

ثم إن الحكم في الوضوء ونحوه من شرائط الصلاة في أثنائها بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة مبنّى على ذلك، فعلى القول بأن مقتضى القاعدة هي المحرزية المطلقة

أو الأُمَارِيَّة (1)، تصحَّ الصلاة و يتمَّها؛ لإحراز الشرط بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة؛ من غير فرق بين الشرائط التي محلَّها قبل الصلاة كالطهور- على احتمال- وبين التي محلَّها أثناء الصلاة واعتبر تحقُّقها حال الصلاة كالاستقبال، فلو شكَّ في أنَّه مستقبل للقبلة في أثناء الصلاة، فمجرَّد جريان القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، يُحرز أنَّ الجهة التي استقبال فيها هي القبلة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، فيأتي بها كذلك، بخلاف ما لو قلنا بالمُحرزِيَّة الحيثِيَّة، فإنَّه حينئذٍ يفرَّق بين الشرائط التي محلَّها قبل الصلاة، كالطهور- بناء على استفادة ذلك من الآية (2)- فتصحَّ الصلاة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أيضاً؛ للتجاوز عن محلِّ الشرط المشكوك، بخلاف ما هو شرط للأجزاء، و محلَّه حال الإتيان بها كالاستقبال، فإنَّه لا تفيده القاعدة الجارية في الأجزاء السابقة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، ولا تُحرز شرائطها بها، بل لا بدَّ من الإحراز اليقيني، وإلا بطلت الصلاة.

هذا كلُّه في مقام الثبوت.

بيان أنَّ القاعدة أصل محرز حيثي

و أمَّا في مقام الإثبات و الاستظهار من الدليل: فقد يتوهم استظهار المحرزية المطلقة من قوله عليه السلام في رواية حماد و نحوها:

(بلى قد ركعت)

، و قوله عليه السلام في الموثقة:

(هو حين يتوصَّأ أذكر)

؛ بناء على عدم استفادة الأُمَارِيَّة منها.

لكنَّ أقول: إنَّ قوله عليه السلام في أكثر الروايات:

(إذا شككت في شيء مما قد مضى فشكك ليس بشيء)

و نحوه من التعبيرات، لا يستفاد منه إلا الحكم بعدم

1- فوائد الاصول 4: 618.

2- و هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ E\ المائدة (5): 6.

الاعتناء بالشك بالنسبة إلى ما مضى و جاوزه، لا بالنسبة إلى ما لم يتجاوز عنه، و لذلك قال عليه السلام في بعضها:

(إنما الشك في شيء لم تجزه)

، فلا تدل تلك التعبيرات إلا على الإحراز الحيثي، و حينئذٍ فلا يفى التعبير المذكور في رواية حمّاد و الموثقة بإثبات المحرزية المطلقة؛ لاحتياج ذلك إلى بيان أزيد من ذلك؛ لتطرّق الاحتمال الآخر فيهما؛ و هو الإحراز الحيثي، مع أنّها في موارد خاصة.

فالحقّ: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه لا يستفاد من الروايات إلا المحرزية الحيثية، لا المطلقة(1)، لكن لا فرق بين الشرائط المعتمدة في الصلاة- و كذلك الأجزاء- بأيّ نحو من الاعتبار، فإنّه يثبت بقاعدة التجاوز جميع هذه الحيثيات.

الجهة السابعة: حول أنحاء الشكوك العارضة للمكلف

إشارة

صور الشكّ فيما نحن فيه كثيرة، نذكر المهمّ منها، و يتّضح منه الحكم في غيرها:

لأنّ المكلف: إمّا حافظ لصورة العمل و كفيّة وقوعه في ظرف الشكّ، كما لو علم بأنّه قد صلّى إلى تلك الجهة المشكوك أنّها القبلة.

أو ليس حافظاً لها، كما لو لم يعلم أنّه صلّى إلى هذه الجهة أو تلك، و كما لو لم يعلم أنّه حرّك خاتمه حال الوضوء؛ ليصل الماء تحته، أو لا.

و على الثاني- أى صورة عدم حفظه لصورة العمل-: فإنّما أن يكون الشكّ ناشئاً من جهة احتمال ترك جزء أو شرط- سهواً أو نسياناً- مع علمه بالحكم و الموضوع، أو مع جهله بالحكم أو الموضوع، أو معاً.

و الأخير يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون معتقداً للضدّ مع الجهل بهما أو أحدهما، كما لو علم بأنّ القبلة

هى تلك الجهة و صلى، ثم انكشف له خطؤه و علم بأنها هذه، لكنه احتمل أنه قد صلى إلى القبلة غفلة أو نسياناً.

و كما لو اعتقد وجوب التمام على المسافر، ثم علم بالحكم، لكن احتمل الإتيان بها ركعتين حال السفر غفلة أو نسياناً.

ثانيهما: أن لا يعتقد بالخلاف، بل فرض جهله بسيطاً، كالإناءين اللذين اعتقد بأن أحدهما مضاف، فتوضاً من أحدهما غفلة أو نسياناً، و احتمل مصادفته لغير المضاف منهما من باب الاتّفاق.

و أيضاً فى الصورة التى هو حافظ لكيفية العمل و صورته، كما لو علم بعدم تحريكه الخاتم حال الغسل، قد يحتمل وصول الماء تحت الخاتم قهراً و من باب الاتّفاق.

و فى الفرض الغير الحافظ لصورة العمل قد يحتمل الترك عمداً.

فهل المطلقات و العمومات تعم جميع هذه الصور، أو تختص بالثانية، أو مع غيرها من الصور؟

فقول: إن العمومات و المطلقات المتقدمة تعم جميع هذه الفروض فى بادئ النظر، لكن مقتضى التأمل فيها خلافه؛ لأنه ان كانت القاعدة تعبداً محضاً، و علم أن السرّ و النكتة فى جعلها: هو لزوم العسر و الحرج و اختلال النظام لولاها، فلدعوى شمولها لجميع تلك الصور وجه، لكنّها ليست تعبداً محضاً.

توضيحه: أن من القواعد ما ليس لها بين العقلاء اسم و لا رسم، بل تعبداً محض، مثل قاعدة «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة»⁽¹⁾ و نحوها.

و منها: عقلانية محضة يعتمد عليها العقلاء فى امورهم، كقاعدة اليد و أصالة

1- الفقيه 1: 8/225، تهذيب الأحكام 2: 597/152، وسائل الشيعة 4: 770، كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 29، الحديث 5.

الصحة في فعل الغير فالأخبار الواردة فيها إمضاء لطريقتهم وبنائهم، لا تأسيس لها.

ومنها: ما ليس من قبيل ذا ولا ذاك، بل هي فيها شىء بينهم مرتكز في أذهانهم، لكن لا بحيث يعتمدون عليها، بل هي أمر يختلج ببالهم ويخطر في أذهانهم، مثل قاعدة التجاوز، فإنّ أذكريّة الإنسان حين العمل وأقربيته إلى الحقّ أمر مرتكز في أذهانهم، فبمجرد إلقاء الشارع لها تنطبق على ما في أذهانهم منها، ويظنون أنّه السّرّ في ذلك الحكم، وتحقّق هذا الأمر منها في أذهانهم مانع عن انعقاد الإطلاق أو العموم في الأخبار الملقى إليهم، فمع فرض عدم ذكر الأذكريّة والأقربيّة إلى الحقّ في الأخبار، أيضاً لا يمكن الأخذ بالإطلاق والعموم؛ لما ذكرناه، فضلاً عن ذكرهما فيها، وكذلك قوله عليه السلام:

(بلى قد ركعت)

مانع عن انعقاد الإطلاق وشموله لجميع الصور، مثل: ما لو احتمل الإتيان بالمشكوك سهواً أو غفلة، مع جهله بالحكم أو الموضوع أو معاً بسيطاً أم مركباً، وكذلك صورة احتمال الموافقة للواقع اتفاقاً، أو احتمال الترك عمداً، وكذا صورة حفظه لصورة العمل وكيفيته و أنّه لم يحرك الخاتم.

وحينئذٍ فالقاعدة تختصّ بصورة العلم بالحكم والموضوع، لكن احتمل ترك جزء أو شرط سهواً ونسياناً مع عدم حفظه لصورة العمل، كما هو مساق جميع الروايات ومصّبّها، مثل رواية زرارة:

(رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة...)

(1) إلى آخره، فإنّ ظاهرها فرض ذلك فيمن هو عالم بالحكم والموضوع، لكن احتمل الترك لجزء أو شرط سهواً أو نسياناً، مع عدم حفظه لصورة العمل، وكذلك غيرها من الروايات، لا أقول: إنّها مخصّصة أو مقيّدة، بل أقول: ليس لها عموم أو إطلاق ابتداءً ورأساً؛ لما ذكرناه من المانع عنه.

1- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

إشارة

لكن ذكر بعض المحققين - الفقيه الهمداني قدس سره -: أن قاعدة الفراغ بعد العمل في العبادات و المعاملات ممّا استقرّ عليها السيرة القطعية العقلانية، و إلا لما قام للمسلمين سوق و لا نظام، و أنّه لو بُنى على الاعتناء بالشكّ في الأعمال السابقة و لزوم إعادتها أو قضائها، يلزم الاختلال في النظام و المعاش و العسر و الحرج الشديداً؛ لندرة العلم بصحة الأعمال السابقة، و كثرة الشكّ في صحتها و غلبته.

فظهر من ذلك: عدم انحصار النكتة و الحكمة في الأذكريّة و الأقربيّة إلى الحقّ؛ لعدم استفادة العليّة المنحصرة من الأخبار، بل العمدة هو لزوم العسر و الحرج، و حينئذٍ فيؤخذ بالعمومات و الإطلاقات الواردة في الأخبار، و يحكم بشمولها لجميع الأقسام، حتى صورة الجهل بالحكم و الموضوع و سائر الأقسام المتقدمة (1). انتهى ملخص كلامه قدس سره.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا: الإشكال فيما ذكره قدس سره؛ إذ ليس المراد تقييد المطلقات بذلك، بل المراد أنّ ما ذكره: من الأذكريّة و الأقربيّة إلى الحقّ - مع ارتكازهما في أذهان العرف و العقلاء - مانع عن انعقاد الإطلاق و العموم في الأخبار رأساً و ابتداءً.

و أمّا لزوم العسر و اختلال النظام فهو أيضاً ممنوع.

توضيح ذلك: أنّ الوجوه المتصورة للشكّ في الأعمال السابقة كثيرة، و عرفت أنّ العمدة منها هو أنّ المكلف: إمّا عالم بالحكم و الموضوع حين العمل، و لكنّ يحتمل ترك جزء أو شرط سهواً أو غفلة، و إمّا جاهل بهما أو بأحدهما حينه، و إمّا يجهل حاله من العلم و الجهل.

1- حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: 112 سطر 23.

وتقدّم: أنّ الصورة الاولى مشمولة للقاعدة، وهى القدر المتيقّن منها.

وأما الثانية فلا تعمّها القاعدة.

وأما من لا يعلم حاله حين العمل من العلم والجهل: فإمّا أن يكون ذلك فى العبادات، وإمّا فى المعاملات، وعلى الأول: فإمّا هو فى العبادات الموقّعة، مثل صوم شهر رمضان والصلوات اليومية، وإمّا فى غير الموقّعة كالخمس والزكاة.

والعمل الغير العبادى، مثل المعاملات: إمّا صادر منه بالمباشرة، أو من غيره بالتوكيل.

حال الشكّ فى العبادات

أما العبادات الغير الموقّعة فلا يقع فيها الشكّ من المكلفين إلا نادراً، وكذلك الصوم من الموقّعات؛ لأنّه أمر عدمى فلا يقع فيه الشكّ غالباً.

وأما مثل الحجّ فهو أيضاً كذلك؛ لاهتمام الناس فى مقام امتثاله ومراعاة أحكامه، مع أنّ أكثر أعماله ممّا لا يبطل الحجّ بالإخلال به، وما يفسد بالإخلال به لا يقع فيه الشكّ غالباً، كالوقوفين ونحوهما.

وأما مثل الصلاة من الموقّعات فالشكّ فيها وان يكثر وقوعه فيها، لكن قلّما يوجد من المكلفين من يعلم بحاله حين العمل من العلم والجهل، والقاعدة لا تشمل مثل ذلك - كما عرفت - بل تختصّ بمن يعلم بالحكم والموضوع حين العمل، ويحتمل الإخلال بجزء أو شرط سهواً أو نسياناً.

وأما الجاهل بهما أو بأحدهما حين العمل فلا تشمله القاعدة، بل هو مجرى الاستصحاب.

وأما صورة من لا يعلم حاله حين العمل - من علمه بالحكم والموضوع أو جهله بهما أو بأحدهما - فهى شبهة مصداقيّة لقاعدة التجاوز، فلا يصحّ التمسك بها فيها،

وشبهة مصداقية للاستصحاب، فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيها أيضاً.

وأما قاعدة الاشتغال فلا يثبت وجوب القضاء عليه؛ لأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت؛ أي عدم الإتيان بالصلاة في الوقت، وحيث إن القضاء بأمر جديد، فلا يثبت ذلك بقاعدة الاشتغال.

مضافاً إلى أن المختار هو شمول قاعدة «لا تعاد» للشبهات الحكمية أيضاً، وأنها مقدمة على الاستصحاب، فما نحن فيه شبهة مصداقية لها أيضاً، فلا يجوز التمسك بواحد من هذه القواعد فيه.

بل على فرض اختصاصها بالشبهات الموضوعية فكذلك؛ لا يصح التمسك بها لاحتمال اعتبار الجهل بالموضوع في المفروض أيضاً؛ لأن الغالب عدم جهل المكلفين بأركان الصلاة، بل الغالب في المجهول هو غيرها من الخصوصيات المعتبرة في الصلاة من الأجزاء والشرائط.

والحاصل: إن قلنا بشمول قاعدة «لا تعاد» للشبهات الحكمية (1) فلا إشكال في المقام؛ لأنها محكمة حينئذٍ، وإلا فكما لا يجوز التمسك بها، كذلك لا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً؛ ليثبت به وجوب القضاء الذي يلزم منه العسر والخرج والاختلال في النظام، فليس في المقام إلا قاعدة الاشتغال، وهي كما عرفت لا تقيّد وجوب القضاء. هذا كله في العبادات.

1- الظاهر أنّ قاعدة «لا تعاد» مضرورية لما إذا علم المكلف بعد الصلاة بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها سهواً، ولا تشمل ما لو لم يعلم بذلك، وشك فيه، فإنّ المضروب فيه هو قاعدة الفراغ، كيف ولو عمّت قاعدة «لا تعاد» صورة الشك منطوقاً ومفهوماً، لزم الإعادة لو شك بعد الصلاة في ركن من أركان الصلاة، فتعارض مع قاعدة الفراغ حينئذٍ.

حال الشك في المعاملات

وأما المعاملات فالشك إما في المعاملات التي صدرت منه بالمباشرة مع بقاء العين المبيعة في الخارج، أو مع عدم بقائها بإتلاف منه أو بأفة سماوية، والثاني شبهة مصداقية بقسميه؛ لقوله عليه السلام:

(من أتلّف مال الغير فهو له ضامن)

(1) وقاعدة اليد واستصحاب عدم الانتقال، فلا يجوز التمسك بواحد منها؛ لاحتمال اعتبار علمه حين المعاملة بالحكم والموضوع، واحتمال الاختلال سهواً أو نسياناً، الذي هو مورد قاعدة التجاوز المتقدمة على قاعدة اليد وقاعدة «من أتلّف» واستصحاب عدم النقل والانتقال.

أما الأول- وهو فرض بقاء العين وجودها بعينها- ففيه:

أولاً: أنه لا يلزم من تجديد المعاملة وإيقاعها ثانياً عسر ولا حرج.

وثانياً: العين الموجودة المذكورة مرددة بين كونها ملكاً له ولغيره، وهذا التردد والشك ناشئ عن صحة المعاملة الماضية وعدمها، لكن لا مانع من جريان قاعدة أصالة الحِلِّ هنا، نعم ذكر بعض عدم شمولها لهذا المورد، لكنه لا يضّر بعد تحقّق الإجماع عليه وعدم دليل آخر على خلافه. هذا في المعاملة المشكوكة الصادرة منه بالمباشرة.

وأما مع صدورها من الغير وكالة عنه- كما هو الغالب في عقد النكاح والطلاق، بل وكثير من المبيعات والمعاوضات- فأصالة الصحة في فعل الغير فيه محكمة بلا إشكال.

1- هذه القاعدة المتداولة بين الأصحاب يبدو أنّها لا أساس لها بهذا النصّ في مصادرنا الروائية المعروفة بل هي مستفادة من عدّة روايات أوردها الإمام قدس سره في كتابه البيع 2: 241-242 حيث أكد هناك بأنّها مستفادة منها فراجع.

فانقده من جميع ما ذكرناه: عدم لزوم اختلال النظام والمعاش والعسر والحرَج لو لم تعمّ قاعدة التجاوز والفراغ جميع الأقسام والصور المتقدّمة واختصاصها ببعضها.

لا- يقال: في جميع الموارد التي لا يعلم المكلف حاله حين العمل - من العلم والجهل حكماً أو موضوعاً أو معاً يوجد أصل يُحرز به كونه جاهلاً بذلك، وبه يندرج تحت الدليل؛ لأنّ كلّ مكلف مسبوق بالجهل حال صباه وعدم بلوغه، فباستصحابه يخرج المورد عن تحت قاعدة الفراغ، ويصير مورداً للاستصحاب؛ أي استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، ويلزم ممّا ذكر لزوم العسر والحرَج.

فإنّه يقال: نعم لو لم يعلم إجمالاً بنقض الحالة السابقة، وهذا العلم الإجمالي بكونه عالماً بالحكم والموضوع في بعض أفعاله والأعمال الصادرة منه سابقاً متحقّق في كلّ مكلف، ومعه لا مجال للاستصحاب المزبور.

كلام شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر»

ثمّ إنّه ذكر استاذنا الحائري قدس سره- في «الدرر» في بيان شمول الأخبار لصورة علم المكلف بكيفية العمل، وأنّه لم يحرك خاتمه حين الوضوء مثلاً وغفلته عن تحريكه- وجهين:

أحدهما: أنّ قوله عليه السلام:

(هو حين يتوضّأ أذكر)

وإن كان مذكوراً في بعض الأخبار، لكن سائر الإطلاقات في الأخبار الاخر خالية عنه، مع أنّها في مقام البيان، فتشمل الفرض المذكور.

ثانيهما: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟

قال:

(حوّله من مكانه)

، وقال فى الوضوء:

(تديره، فإن نسيت حتى تقوم فى الصلاة فلا آمرک أن تعيد الصلاة)

(1) فحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب إعادة الصلاة، وعدم اعتبار هذا الشكّ، مع فرض حفظه لصورة العمل، و أنّه غفل عن إدارة الخاتم (2).

أقول: روى على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى حديث، قال:

سألته عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضّأ أم لا، كيف يصنع؟

قال عليه السلام:

(إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ)

(3).

و تقييده عليه السلام بصورة العلم بعدم دخول الماء تحته، مع وضوح عدم جريان قاعدة التجاوز فى صورة الشكّ أيضاً؛ لأجل كونه فى أثناء الوضوء؛ لعلّه للردع عمّا استقرّ بناء العقلاء عليه من الاعتناء بالشكّ فى مانعيّة الموجود، بخلاف الشكّ فى وجود المانع، فيستفاد منها اختصاص ذلك- أى إخراج الخاتم- بصورة العلم، لا الشكّ مطلقاً؛ سواء كان فى أصل وجود المانع، أم فى مانعيّة الموجود، و حينئذٍ فمن المحتمل أنّ السر فى عدم حكمه عليه السلام بإعادة الصلاة- فى رواية حسين بن أبى العلاء- إنّما هو لأجل ذلك، لا لجريان قاعدة التجاوز، فيحمل ما ذكره من إدارة الخاتم فيها فى الصدر على الاستحباب، و حينئذٍ فلا يكشف بالرواية إطلاق روايات قاعدة التجاوز.

1- الكافى 3: 14/45، وسائل الشيعة 1: 329، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 41، الحديث 2.

2- درر الفوائد: 605-607.

3- الكافى 3: 6/44، وسائل الشيعة 1: 329، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 41، الحديث 1.

تنبيهان

التنبيه الأول: اختصاص القاعدة بالشك الحادث

المستفاد من قوله عليه السلام:

(إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره ...)

(1) إلى آخره، وقوله عليه السلام:

(كلما شككت فيه مما قد مضى)

(2)، ونحو ذلك من التعبيرات في المتفاهم العرفي، اعتباراً حدوث الشك بعد الفراغ من المشكوك، فلو شك في أنه هل توضأ أم لا؟ قبل الشروع في الصلاة، لا يجوز له الدخول فيها؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز حينئذٍ بالنسبة إلى الصلاة و يتفرع على ذلك ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنه لو شك قبل الدخول في الصلاة في أنه توضأ أو لا، فهو مجرى استصحاب الحدث، ولو غفل عنه و صلى بعد الالتفات إلى الشك، فهو على وجهين:

الأول: أن يحتمل مع ذلك بعد الصلاة أن يكون قد توضأ قبل الصلاة.

الثاني: ألا يحتمل ذلك.

و لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الصلاة في الصورة الأولى.

و أمّا الصورة الثانية: فهل المحكّم فيها الاستصحاب الجارى قبل العمل، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم حكومة القاعدة على الاستصحاب الجارى قبل الصلاة، بل على الجارى بعده.

أو أنه لا يجرى الاستصحاب قبل العمل؛ أى حال الغفلة مطلقاً؛ لأنّ الظاهر من

1- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

2- تهذيب الأحكام 2: 1426/344، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 3.

اليقين و الشكّ المعترين في الاستصحاب الفعليّان منها، و الغافل ليس كذلك.

و أمّا الاستصحاب بعد العمل فهو محكوم قاعدة التجاوز، فهو مورد قاعدة التجاوز.

أو أنّه لا يجرى واحد منهما- أى استصحاب الحدث و قاعدة التجاوز- بل المحكّم فيه قاعدة الاشتغال: أمّا عدم جريان قاعدة التجاوز فلعدم حدوث الشكّ بعد العمل، بل هو بقاء ما حدث قبله.

و أمّا عدم جريان استصحاب الحدث فلعدم فعليّة اليقين و الشكّ فيه، كما تقدّم؟

وجوه(1).

أقول: الذهول عن الشئ ء يتصوّر على وجهين:

أحدهما: الذهول عن الشئ ء بالكليّة؛ بحيث يخرج عن خزانة النفس أيضاً، و لا يلتفت مع التنبيه.

ثانيهما: لا يكون كذلك، بل هو موجود في خزانة النفس؛ بحيث يلتفت إليه و يتذكّر بأدنى تنبيه.

فعلى الأوّل لا مجال لجريان الاستصحاب فيه قبل العمل، فالمحكّم حينئذٍ هو قاعدة التجاوز؛ لصدق حدوث الشكّ بعد الصلاة.

و الثاني: مجرى استصحاب الحدث؛ لوجود اليقين و الشكّ في خزانة ذهنه، غاية الأمر أنّه غافل عنهما في الجملة، يرفع غفلته بأدنى تنبيه، نظير الاعتقادات التي يصير الإنسان بها مسلماً، فإنّه لا تضرّ غفلته عنها- في الجملة- في إسلامه مع بقائها في خزانة ذهنه، كما في حال النوم.

التنبيه الثانى: وجه تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب

فنعول: على القول بأنّها أمانة أو أصل مُحَرَزٌ تَعَبَدِيٌّ، حكم فيها بإلغاء الشكّ، فلا إشكال فى حكومتها عليه؛ لأخذ الشكّ فى موضوع الاستصحاب، و مفاد القاعدة إلغاء الشكّ، فينفى موضوعه بها.

و على القول بأنّها أصل تَعَبَدِيٌّ صِرْفٌ، و الشكّ مأخوذ فى موضوعها، لكن حكم فيها بعدم اعتباره، فتقدّمها عليه حينئذٍ ليس بنحو الحكومة؛ لحفظ الشكّ فى موردها، بل تقدّمها عليه: إمّا بتخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلتها؛ لأنّ أدلتها أخصّ بحسب المورد مطلقاً من الاستصحاب، و إمّا من جهة استلزام عدم تقدّمها عليه لَعُوِيّة القاعدة أو ما هو كاللَعُوِيّة؛ لندرة موردٍ لا يجرى فيه الاستصحاب فى موارد جريان القاعدة؛ بحيث يكون حمل تلك الإطلاقات على قاعدة التجاوز، حملاً على الموارد النادرة و مستهجناً.

و على أىّ تقدير لا- إشكال فى تقدّم القاعدة على الاستصحاب، و يدلّ عليه حكم الإمام عليه السلام بها فى الموارد التى يجرى فيها الاستصحاب، مثل الشكّ فى الأذان و الإقامة(1)، أو فى أكثر موارد مع جريان استصحاب عدم الإتيان بهما، إلّا أن يقال بعدم حجّية الاستصحاب فى العدميّات، و لكن التحقيق وفاقاً للأعلام خلافه.

1- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

المبحث الثالث حال الاستصحاب مع أصالة الصحّة في فعل الغير

إشارة

و من القواعد المتقدّمة على الاستصحاب- بلا ريب وإشكال ولا خلاف- أصالة الصحّة في فعل الغير وإن اختلفوا في وجه تقدّمها عليه(1)، و حيث إنّها من القواعد المهمّة التي يترتّب عليها آثار مهمّة، لا- بأس بتفصيل الكلام في الجهات المبحوث عنها فيها؛ تبعاً للأعلام، و هي امور:

الأمر الأوّل: في دليل اعتبارها

و استدللّ لها الشيخ الأعظم قدس سره بالآيات و الأخبار و الإجماع و العقل(2)، مثل قوله تعالى: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»(3) و نحوها(4)، و قوله عليه السلام:

(ضع أمر أخيك على

1- فرائد الاصول: 421 سطر 3، كفاية الاصول: 493، نهاية الأفكار (القسم الثاني) 4: 98.

2- فرائد الاصول: 414 سطر 24.

3- الحجرات (49): 12.

4- البقرة (2): 83، المائدة (5): 1، النساء (4): 29.

(1)، لكن من الواضح - كما ذكره الشيخ قدس سره (2) - عدم دلالة الآيات و الروايات على تلك القاعدة.

و أمّا الإجماع فذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّه إن انعقد في مورد جزئيّ خاصّ، فلا يصحّ الاستدلال به على مورد آخر مختلف فيه، وإن كان منعقدًا على الكلّي صحّ الاستدلال به في المقام و لو في مورد الاختلاف، و الإجماع على تلك القاعدة من قبيل الثاني (3).

أقول: ففيه: أن القاعدة متّفق عليها من العقلاء المسلمين منهم و غيرهم المنتحلين بالإسلام و غيرهم، فإنّها مثل العمل بخبر الثقة و قاعدة اليد و نحوهما؛ ممّا استقرّ بناء كافّة العقلاء عليه، و لذا يوكلون الغير في أعمالهم و أفعالهم، و يبنون على صحّة ما يأتي به الوكيل، و المسلم و غيره سواء في ذلك، و الاستدلال بالإجماع إنّما هو في مورد ليس فيه دليل من نصّ أو ظاهر أو بناء عقلائيّ، و لا ملازمات يمكن استناد القائلين عليها، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما تقدّم من استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء عليها، بل السيرة فيها أسدّ و أتقن من سيرتهم على العمل بخبر الثقة و نحوه؛ لاستقرارها بينهم في جميع الأعصار و الأمصار، حتّى في عصر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام، و لذا كانوا يصلّون على الأموات بعد تغسيل غيرهم لهم، و لو لا هذه القاعدة و الحمل على الصحّة، لزم عدم جواز الصلاة على الأموات في كثير من الموارد التي لم يعلم صحّة تغسيل الغير لهم، و لذا لا ريب في سقوط الواجب الكفائي من الجميع بمجرد قيام واحد على فعله، و لو لا أصالة الصحّة لم يسقط عنهم بمجرد ذلك، بل

1- الكافي 2: 3/269، وسائل الشيعة 8: 614، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب 161، الحديث 3.

2- فرائد الاصول: 415 سطر 4 و 10.

3- فوائد الاصول 4: 654.

لا بدّ من تحصيل العلم بها، وكذلك استئجار الغير للحجّ ونحوه، وكذلك الروايات الواردة في الحثّ على صلاة الجمعة والجماعة، مع احتمال بطلان صلاة الإمام من جهات شتى، وكذا توكيل الأئمة عليهم السلام في المعاملات، مثل قضية عروة البارقي (1) وغيرها.

وبالجملة: التأمل في ذلك كلّه يقتضى حصول القطع بذلك في الجملة وإن لم يثبت عموم أو إطلاق في الروايات.

ثمّ إنّه قد يتوهم: أنّ أصالة الصّحة في فعل الغير ليست أصلاً مستقلاً برأسه، بل هي من أقسام أصالة الصّحة، وقاعدة الفراغ في الأفعال السابقة أعمّ من الصادرة منه أو من غيره، وأنّ ملاكها هو ملاكها بعينه، والأدلة اللفظية تعمّها أيضاً.

ولكنّه فاسد، فإنّه لا دخل للفراغ من العمل في أصالة الصّحة في فعل الغير، بل هي جارية حال الاشتغال بالعمل أيضاً، ولذا يؤتمّ بالإمام بمجرد الشروع في الصلاة، بخلاف قاعدة الفراغ، فيظهر من ذلك اختلاف ملاكهما، وتقدّم أنّ قاعدة التجاوز شرعية لا عقلائية، بخلاف هذه، فإنّه لا شبهة في أنّها عقلائية، وأنّه كالنار على المنار، والشمس في رابعة النهار، وأنّه ليس لها دليل لفظي يتمسك بإطلاقه أو عمومها عليها.

الأمر الثاني: حول المراد من الصّحة

هل المراد من الصّحة هي الصّحة الواقعية، أو الصّحة عند الفاعل، فلو خالف اعتقاد الفاعل اجتهاداً أو تقليداً؛ لاعتقاده في كيفية العمل، لكن احتمال أنّه قد أتى به موافقاً للواقع، جرت فيه أصالة الصّحة على الأوّل، دونه على الثاني؟ وجهان.

1- مستدرک الوسائل 13: 245، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب 18، الحديث 1، صحيح الترمذی 2: 1276/365، سنن أبي داود 2: 3384/276.

فنقول: هذا مبنى على أمر آخر: وهو أنّ السرّ في بناء العقلاء عليها، هل هو ظهور كون المكلف العاقل المرید للامتثال العالم بالأجزاء و شرائط العمل آتياً به صحيحاً، فإنّ تعمّد الخلاف خلاف فرض كونه في مقام الامتثال، و أمّا احتمال المخالفة سهواً أو غفلةً، فهو خلاف الأصل العقلائی، أو أنّ السرّ في بنائهم على الصّحة، إنّما هو لافتقارهم إليها في معاشهم بعد تمدّن البشر، فاستقرّ بناؤهم عليها تعبداً حتّى صارت عقلائیة.

فعلى المبنى الأوّل: لا بدّ أن يراد بها الصّحة عند الفاعل - لا الواقعیة - أى على ما هو الصحيح باعتقاده، إلا بصّحة ادّعاء آخر، و هو جریان أصالة الصّحة في الاعتقاد و الاجتهاد أيضاً، فمع جریان الأصلين المذكورين في موارد الشكّ في موافقة عمل الغير للواقع و عدمه، يحكم بالصّحة و موافقته للواقع.

لكن جریان أصالة الصّحة في الاعتقاد و الاجتهاد محلّ تأمل، بل منع؛ لعدم بناء العقلاء عليها مع كثرة آراء العلماء و المجتهدين و اختلاف أنظارتهم في الأحكام، فتجب السورة - مثلاً - عند بعضهم دون بعض ... و هكذا.

نعم يمكن دعواها في بعض الموارد؛ لأجل خصوصیات خارجيّة، مثل باب العقود و المعاوضات.

و أمّا على المبنى الثاني: فمع إحراز أنّ بناء العقلاء عليها لأجل ذلك، فالمراد هي الصّحة الواقعیة؛ لأنّها مراد الجاعل للقوانين و الأحكام، و أمّا إذا لم يحرز هذا و لا ذاك، بل تردّد الأمر بين أن يكون السرّ - في بناء العقلاء على أصالة الصّحة في فعل الغير - هذا أو ذاك، فلا بدّ من ملاحظة أنّ بنائهم، هل هو على الصّحة الواقعیة أو الصّحة عند الفاعل؟

فنقول: للشكّ في المقام صور:

الاولی: أن تعلم موافقة الفاعل لنا في الرأى و الاعتقاد - اجتهاداً أو تقليداً - في

شروط العمل وأجزائه و كفيته.

الثانية: أن تعلم مخالفته لنا فيه، كما لو اعتقد الفاعل اشتراط العربيّة في صيغة العقد، و اعتقدنا اشتراطه بالفارسيّة.

الثالثة: ما لو علمت مخالفة اعتقاده لنا، لكن لم يكن اعتقاده مضاداً لاعتقادنا، كما لو اعتقد التخيير بين القصر و الإتمام في مسجد الكوفة- مثلاً- مع اعتقادنا وجوب القصر فقط.

الرابعة: ما لم يعلم اعتقاده من حيث المخالفة و الموافقة لاعتقادنا.

لا إشكال في عدم اختصاص أصالة الصحّة بالصورة الاولى؛ بدهة أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء عليها هي الصورة الرابعة أيضاً؛ لبنائهم عليها في معاملاتهم مع اليهود و النصارى، و كذا انتمائهم بأئمة الجماعات مع عدم إحراز موافقة رأيهم لهم في الأجزاء و الشروط.

و أمّا الصورة الثانية فلا إشكال في عدم بنائهم على الصحّة فيها، بل و كذا في الصورة الثالثة؛ لعدم اعتنائهم باحتمال موافقة عملهم للواقع.

و جريانها في الصورة الاولى و الرابعة يرفع اختلال النظام.

الأمر الثالث: حول أقسام الشكّ في العمل و أحكامها

يتصوّر الشكّ في المعاملات و العبادات على وجهين:

أحدهما: ما لو شكّ في وجود الجزء أو الشرط المقومين لها؛ بحيث لو لم يكن ذلك لم يصدق عنوان تلك المعاملة أو العبادة، كالبيع بلا ثمن، أو عدم كون البائع مميّزاً.

ثانيهما: ما لو شكّ في سائر الأجزاء و الشروط، بعد إحراز ما هو المقوم لها؛ و ما له دُخُل في صدق الطبيعة على المصدق الخارجى، و هو أيضاً على أقسام:

الأول: الشكّ في شروط العوضين في البيع.

الثانى: أن يشكّ فى تحقّق شرائط العقد.

الثالث: أن يشكّ فى شرائط المتعاملين.

فالأوّل: مثل ما لو شكّ فى قابليّة المبيع للنقل و الانتقال، كما لو شكّ فى أنّه خمر أو خلّ.

و الثانى: مثل ما لو شكّ فى اشتراط العريّة، أو الماضويّة، أو تقدّم الإيجاب على القبول بناء على اشتراطه.

و الثالث: مثل ما لو شكّ فى بلوغ البائع بعد إحراز تمييزه.

و هنا قسم آخر: و هو ما لو شكّ فى أنّه هل اشترط فيه الشرط الفاسد أو لا؛ بناءً على مُفسديّته له.

لا إشكال فى عدم جريان أصالة الصحّة فى فعل الغير فى القسم الأوّل- أى ما لو شكّ فى تحقّق الشرط أو الجزء المقومين- لأنّ مرجعه إلى الشكّ فى انعقاد العقد و تحقّقه و عدمهما؛ لأنّه يعتبر فى جريانها إحراز تحقّق عنوان المعاملة فى الخارج، و المفروض عدم إحرازه.

و بعبارة اخرى: أصالة الصحّة لا تثمر وجود العقد و تحقّقه، بل هى لإحراز صحّة الموجود.

و أمّا الأقسام الاخر فذكر الميرزا النائينى قدس سره فى الأمر الأوّل من الامور التى ذكرها: أنّ مبنى أصالة الصحّة هو الإجماع؛ حيث إنّه منعقد على أمر كلّى، صحّ التمسك بعمومه أو إطلاقه فى موارد الشكّ.

و قال فى الأمر الثانى: إنّ فى باب العقود إجماعاً آخر- مضافاً إلى الإجماع الأوّل- على جريان أصالة الصحّة فيها.

ثمّ قال ما حاصله:

إنّه لا مجال لأصالة الصحّة فى شرائط العاقد و شرائط العوضين لو شكّ فيها،

بل مجراها الشك في شرائط نفس العقد فقط، أو فيما لو شك في اختيار العاقد وعدمه، أو تفاضل أحد العوضين في الجنس الربوي وعدمه. واستدل عليه بالإجماع، وحيث إنه لبي لا إطلاق فيه، فالقدر المتيقن منه ما ذكرناه.

وبعبارة أخرى: إن شرائط المتعاملين أو العوضين قد اخذت في عقد الوضع لأصالة الصحة، فلا تجرى مع الشك فيه (1). انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أن المسألة ليست مما تصلح للاستدلال عليها بالإجماع، بعد بناء العقلاء قاطبة عليها، فإن الإجماع حينئذ ليس دليلاً على حدة مضافاً إلى بناء العقلاء، وليس لهم بما هم عقلاء ارتباط بالشرع؛ لتكون بعض القيود عندهم شرعية مأخوذة في عقد الوضع لأصالة الصحة.

وثانياً: لا معنى لدعوى الإجماع الثاني في المعاملات بعد تحقق الإجماع الأول؛ لأنه ليس إجماعاً آخر سوى الأول المنعقد على الأمر الكلي بزعمه.

وثالثاً: لو كان الإجماع الأول صالحاً وقابلًا لرفع الشك في الموارد المشكوكة، فلا ضير في إهمال الثاني؛ لعدم الاحتياج إليه حينئذ.

فنقول: أما القسم الأخير - وهو ما لو شك في اشتراط الشرط الفاسد في العقد وعدمه - فهو على أنحاء: لأن الشك فيه تارة: في أنه هل اشترط فيه ما يخالف الكتاب والسنة أو لا؟

و أخرى: ما يعلم باشتراط شرط فيه، لكنه مردد بين المفسد للعقد وعدمه، وهو أيضاً على قسمين:

لأنه إما أنه دائر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأنه اشترط الكتابة في البيع، لكنه لم يعلم أنه شرط شرب الخمر أيضاً أو لا.

وإما دائر بين المتباينين، كما لو علم بأنه اشترط فيه إمّا الكتابة، وإمّا شرب الخمر.

أما الأول: فقد يقال: إنّ المرجح فيه هو استصحاب عدم اشتراط الشرط الفاسد في العقد.

وورد عليه: بأنه استصحاب للعدم الأزلي للشرط بنحو مفاد «كان» التامة، يراد به إثبات عدم اشتراط العقد به بنحو مفاد «كان» الناقصة، و من المعلوم عدم إثباته به.

وفيه: أنّ الغالب ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الاشتراط في عقد البيع - مثلاً - يوجد متدرّجاً؛ لأنه يقول في الإيجاب - مثلاً -: «بعت و اشترطت عليك كذا»، فقولته: «بعت» شروع في إيقاع البيع، وهو معلوم، وإمّا الشكّ في تحقّق الشرط الفاسد بعده وعدمه، والأصل عدمه، فقولته: «بعت» حين صدوره منه لم يكن مقيداً به، ويشكّ في تقييده بالشرط وعدمه، فيستصحب عدمه، نظير ما لو علم بدخوله في الصلاة، ثمّ شكّ في إيجاد المفسد لها أو لا، ولا يرد عليه الإشكال المذكور.

نعم يرد عليه إشكال آخر: وهو أنّه ليس للمستصحب في هذا الاستصحاب أثر شرعيّ؛ لأنّ الأثر المترتب على المعاملة التي لم يشترط فيها الشرط الفاسد هي الصحّة، وهي - كما عرفت مراراً - ليست من الآثار الشرعيّة، فلا مجال للاستصحاب المزبور، وحينئذٍ لا مانع من جريان أصالة الصحّة فيه.

وأما المرّد بين الأقلّ والأكثر، فالكلام بالنسبة إلى الشرط الزائد، هو الكلام المذكور في الصورة السابقة.

وأما الثاني: - وهو الشرط المرّد بين المتباينين - فإمّا لا يجري فيه

الاستصحاب رأساً، أو يجرى ويتعارض مع أصالة الصّحة ويتساقطان.

فتلخص: أنّ أصالة الصّحة جارية في جميع الأقسام المتقدمة سوى القسم الأول منها.

الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في تحقّق الشئ ء صحيحاً

إشارة

إنّ بناء العقلاء على الصّحة في عمل الغير، إنّما هو فيما إذا شكّ في صحّة العمل الصادر من الغير، وأما لو علم بصدور العمل منه صحيحاً حين صدوره منه، لكن شكّ في عروض المفسد عليه- بعد وجوده وصدوره- وعدمه، فليس بنائهم على جريانها فيه، كما لو شكّ في عروض الرياء أو العُجب بعد الصلاة- بناء على إفساد الرياء بعد العمل أيضاً- فالمحكّم هو سائر القواعد والاصول، لا أصالة الصّحة، وكذا لو شكّ في لحوق القبول بالإيجاب الذي صدر صحيحاً من البائع وغيره، أو شكّ في لحوق الإجازة للعقد الفضولي، أو التقابض في المجلس في الصرف و السلم، ونحو ذلك، فإنّ أصالة الصّحة في هذه لا تقتضى لحوق القبول والإجازة والتقابض في المجلس؛ لأنّ الصّحة في كلّ شئ ء بحسبه- كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره(1)- فأصالة الصّحة في الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقّب القبول ترتّب عليه أثر النقل والانتقال، وكذلك في العقد الفضولي لو شكّ في لحوق الإجازة به، فالصّحة في أمثال ذلك عبارة عن الصّحة التأهليّة، ولا دُخِل للحقوق القبول والإجازة فيها، بل هما من متمّمات سبب الانتقال.

نعم بعض أمثلة الشيخ الأعظم قدس سره لا يخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر في الأمر

الثانى - فى الجواب عن المحقق الثانى قدس سره (1) - ما حاصله: أنه لو شك فى بلوغ أحد المتعاقدين فهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون العمل صادراً منه فقط بنحو الاستقلال، كالوقف والطلاق ونحوهما من الإيقاعات.

ثانيهما: أن يصدر منه لا بنحو الاستقلال فى العمل، كالبيع ونحوه من المعاملات التى تفتقر فى تحققها إلى المتعاقدين.

فقال: إن أصالة الصحة لا تجرى فى الأول دون الثانى، فلو كان الشك فى صحة المعاملة وفسادها، ناشئاً عن الشك فى بلوغ أحد المتعاقدين مع العلم ببلوغ الآخر، فإنها وإن لم تجر بالنسبة إلى فعل المشكوك بلوغه، لكنّها جارية فى فعل الآخر المعلوم بلوغه، المستلزمة لصحة فعل المشكوك بلوغه، فيترتب عليه آثار المعاملة الصحيحة (2). انتهى حاصله.

أقول: يرد عليه: أن ذلك منافٍ لما ذكره فى الأمر الثالث: من أن صحة كل شىء بحسبه، مثلاً صحة الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه القبول لترتب عليه النقل والانتقال، فلو تجرد الإيجاب عن القبول فهو لا يوجب عدم صحة الإيجاب، فإنه معتبر فى العقد، لا فى الإيجاب، وغير ذلك مما تقدم من الأمثلة، فإن مقتضى ذلك عدم استلزام صحة كل من الإيجاب والقبول لصحة الآخر، فإنه لو استلزم عدم لحوق القبول أو فساد الإيجاب للزوم لغويته فالعكس - أى القبول بدون تقدم الإيجاب أو فساد - أولى باللغوية والفساد، مع أنه لا معنى لأصالة الصحة فى الطرف الآخر وهو البالغ؛ لعدم الشك فى صحة فعله، ولا يُراد جريانها فى نفس المعاملة أيضاً،

1- جامع المقاصد 5: 315، و 7: 307-308.

2- فرائد الاصول: 417 سطر 14.

وأما في فعل المشكوك بلوغه، فصَّرح هو قدس سره بعدم جريان أصالة الصَّحة فيه (1).

وأما ما دفع به الميرزا النائيني قدس سره التنافي بينهما: من أنه إنَّما هو فيما إذا توقَّف صحَّة فعل أحد الطرفين على صحَّة فعل الآخر، وما منع عنه في الأمر الثالث- وهو أنَّ أصالة الصَّحة في فعل أحد الطرفين، لا تثبت صدور أصل الفعل من الآخر مع عدم توقُّفه عليه- فهو ليس بفارق (2).

تذنيب: حول الشكِّ في صحَّة بيع العين الموقوفة

إشارة

ثمَّ إنَّه لو شكَّ في صحَّة بيع العين الموقوفة من المتولَّى على الوقف أو الناظر؛ من جهة الشكِّ في عروض الجهة المسوَّغة لبيعه وعدمه، فذكر الشيخ الأعظم قدس سره: أنه أولى بعدم جريان أصالة الصَّحة ممَّا تقدَّم؛ لأنَّ هذا العقد لو خُلِّي وطبعه فاسد (3).

وقال الميرزا النائيني قدس سره: إنَّ وجه الأولويَّة: هو أنَّ الأمثلة المتقدِّمة ممَّا تتَّصف بالصَّحة التأهليَّة، مع عدم وجود ما يشكُّ معه في صحَّته، بخلاف بيع الوقف، فإنَّه إمَّا أن يقع مصاحباً للصَّحة الفعلية أو فاسداً (4). انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سره في وجه الأولويَّة فهو إنَّما يصلح لجريان أصالة الصَّحة فيه؛ وذلك لأنَّه يرد على الشيخ قدس سره: بأنَّ تفريع بيع الوقف على الأمثلة المتقدِّمة غير وجيه؛ للفرق بينهما، فإنَّ أصالة الصَّحة في نفس الإيجاب وإن كانت جارية، لكنَّها لا تقيد ترتب النقل و الانتقال وإثبات صحَّة البيع؛ لأنَّه مع الشكِّ في وجود القبول يشكُّ في تحقُّق البيع وعدمه، ومعه لا معنى لجريان أصالة الصَّحة، وبيع الوقف ليس كذلك؛

1- فرائد الاصول: 418 سطر 23.

2- فوائد الاصول 4: 662، هامش 1.

3- فرائد الاصول: 419، سطر 4.

4- فوائد الاصول 4: 663.

لعدم اتّصافه بالصحة التأهليّة؛ بأن يتوقّف ترتّب الأثر عليه على أمر آخر، فأمره دائر بين وقوعه صحيحاً فعليّاً، ترتّب عليه الأثر، وبين وقوعه فاسداً بالكليّة لا يترتّب عليه أثر، نظير الشكّ في صحة البيع من جهة الشكّ في سائر الشرائط، فإنّ اختلاف ما هو منشأ الشكّ لا يصلح للفارقة، ومجرّد وجود المقتضى للبطلان فيه لا يمنع عن جريان أصالة الصحة؛ لعدم اشتراط أصالة الصحة بعدم وجود المقتضى للبطلان في العقد.

وإن أراد أنّ أصالة الصحة وإن كانت جارية فيه، إلّا أنّ هنا أصلاً موضوعياً حاكماً عليها، وهو استصحاب عدم عروض المسوّغ لبيعه؛ للشكّ فيه.

ففيه: أنّه إن قلنا: إنّ أصالة الصحة أمانة عقلانيّة أمضاها الشارع، فقيامها وجرانها في المسبّب رافع للشكّ في السبب أيضاً، كما لو قامت البيّنة على صحة هذا البيع، فإنّه لا مجال معها لجران استصحاب عدم المسوّغ؛ أي السبب.

وإن قلنا: إنّها أصل عقلائيّ، فليس هذا المورد مورد دعوى حكومة دليل الاستصحاب على دليل أصالة الصحة؛ لما عرفت سابقاً: من أنّ الحكومة تحتاج إلى لسان و دليل لفظيّ، و دليل أصالة الصحة لبّيّ هو بناء العقلاء، بل المورد مورد دعوى صلاحية الاستصحاب للرادعيّة (1) عن بناء العقلاء، وهو غير صالح لذلك؛ لاحتياجها إلى بيان واضح، وإلا ففى جميع موارد أصالة الصحة يوجد مثل هذا الاستصحاب

1- وفيه: أنّ دليل الاستصحاب- أي أخباره- لفظيّ، وهو كافٍ في حكومته عليها، وإلا يلزم عدم حكومة الاستصحاب على البراءة العقلية و سائر الاصول الغير اللفظية، مع أنّه منقوض بحكومة خبر الواحد و اليد و نحوهما من الأمارات العقلية- كما هو مبناه دام ظلّه في خبر الواحد و اليد- على الاصول، مع أنّ الدليل عليهما غير لفظيّ، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ الحاكم هو الذي يرفع موضوع الدليل المحكوم و يضيّقه أو يوسّعه و إن لم يكن لفظياً. [المقرّر حفظه الله].

الموضوعي، مثل استصحاب عدم النقل والانتقال، بل يرتفع الشك في موارد جريان أصالة الصحة عند العقلاء، مع أنه يشترط في الاستصحاب الشك في البقاء.

وإن أراد ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أن هذا الشرط- وجود المسوّغ في بيع الوقف- مأخوذ في عقد الوضع لأصالة الصحة، فلا بدّ من إحرازه في جريانها، فقد تقدّم ما فيه.

نقل كلمات السيّد الطباطبائي قدس سره و ما فيها

ثمّ إنّه قال السيّد قدس سره في ملحقات «العروة» (1)- في مسألة 63-: لو باع المتولّي الموقوف عليه أو الناظر العين الموقوفة، وشك في صحة البيع وعدمها، فلا تجرى فيه أصالة الصحة، فهو نظير ما لو باع غير ذي اليد ملك غيره بدعوى إذنه فيه.

وقال: لو ادّعى المتولّي أو الناظر وجود المسوّغ لبيعه وعروضه، لا يسمع منه، ويجوز للبطون اللاحقة انتزاع العين من المشتري.

ثمّ قال: ولا- يجوز الاستثناء من الناظر أو المتولّي لو جعلها في معرض البيع، و مجرد دعواه عروض المسوّغ، غير مسموعة، و كونه ذا يد عليها لا يفيد في استماع دعواه في تصرّفاتة؛ لأنّ يده يد وقف، و تأثير يده هو وجوب حفظ العين الموقوفة و مصالحها، لا إفنائها، نظير يد الودعيّ، فإنّها مؤثّرة في حفظ الوديعة ونحوه، لا في إفنائها، و حينئذٍ فلا بدّ من التمسك بأصل آخر سوى أصالة الصحة، و هو استصحاب عدم عروض المسوّغ.

وقال في مسألة اخرى: لو كانت العين الموقوفة في يد آخر- سوى المتولّي- و هو يعامل معها معاملة الملكيّة، فشك في صحة البيع الذي انتقلت به إليه، فهل تكون

يده غاصبة فتجب عليه إقامة البينة، أو مالكيّة، فلا بدّ أن يقيم مدّعى البقاء على الوقفيّة البينة؟ الأقوى الثاني(1).

أقول: أمّا ما ذكره في المسألة الاولى: من أنّه ليست له يدٌ، بل يده يد وقف.

ففيه: أنّ المتولّي - المنصوب من جانب الواقف أو الحاكم الشرعي - ذو يد عليه في جميع شئونه و مصالحه من الإجارة وغيرها، و منها بيعه عند عروض المسوّغ له، فإنّه لم يقل أحد بوجود تصدّي غيره لبيعه عند عروض المسوّغ، و هو أيضاً معترف بذلك؛ حيث قال: يجوز الشراء منه لو علم بالمسوّغ، و حينئذٍ فهو ذو يدٍ عليه؛ بمعنى أنّه مستولٍ عليه في جميع تصرّفاته السائغة له، و لا ينافيه عدم جواز بيعه عند عدم المسوّغ، فإنّ مثله متحقّق في اليد المالكيّة أيضاً؛ حيث لا يجوز للمالك بيع ماله ربويّاً و نحوه، فكما أنّه لا يُنافي يده، كذلك فيما نحن فيه، فكما يحكم بصحّة بيع المالك فيما لو شكّ في أنّه ربويّ أو لا؛ لأصالة الصحّة، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم الفرق بينهما، إلّا باختلاف منشأ الشكّ، و هو لا يصلح للفارقة، فما أفاده- من أنّه مثل بيع غير ذي اليد؛ بدعوى إذنه فيه- ممنوع.

و أمّا قوله رحمه الله: إنّها ليست يداً مستقلّة، بل هي يد الواقف، فإن أراد أنّه ليس المتولّي ذا يدٍ على العين الموقوفة، و أنّ الواقف هو ذو اليد، كما أنّه قد يقال: إنّ الجهة مالكة.

ففيه: أنّه لا يعتبر العقلاء للواقف يداً على العين الموقوفة، و قد خرجت يده عنها بالوقف، فليس هو وليّ العين الموقوفة و غيره نائباً عنه، مضافاً إلى أنّه على فرض تسليم ذلك لو عرض المسوّغ لبيعها، فلا يصحّ أن يتصدّي الواقف له، بل يتصدّيه غيره من طرفه، و هو لا يلتزم به.

وإن أراد أن يده على العين الموقوفة مثل يد الودعي، ففيه: أنه دعوى لا دليل عليها؛ لما عرفت أنه مُستولٍ على جميع شئونها و تصرفاتها، حتى البيع عند المسوّغ، بخلاف الودعي، فإن يده ليست كذلك، و حينئذٍ فإذا كانت للعين الموقوفة حالتان، يجوز بيعهما في إحداهما دون الأخرى، و المفروض استيلاؤه عليها في كلتا الحالتين، فلو باعها و شكّ في ذاك البيع من جهة الشكّ في وجود المسوّغ، فلا مانع من جريان أصالة الصحة فيه.

و ما ذكره قدس سره: من جواز انتزاع البطون اللاحقة لها من المشتري، فهو خلاف ما يقتضيه موازين القضاء، بل لا بدّ من رفع الأمر إلى الحاكم.

و أمّا ما أفاده في المسألة الأخرى، فظاهره يناهى ما أفاده في المسألة الأولى؛ من جواز انتزاع البطون اللاحقة لها من المشتري؛ لمنافاته ما ذكره: من اعتبار يده على العين الموقوفة مع دعواه المالكيّة، فإنّه مع فرض العلم بكونها موقوفة سابقاً، فلا بدّ أن تكون ملكيّة لها لأجل شرائه لها من المتولّي بعد عروض المسوّغ، فمع الشكّ في عروضه لا مجال للحكم بالصحة إلا لقاعدة الصحة، فلو فرض جريانها في هذه الصورة فالمسألة الأولى أيضاً كذلك.

و الحاصل: أن يد المشتري عليها إن كانت أمانة على الملكيّة هنا، فلتكن كذلك في المسألة الأولى أيضاً.

نعم بين المسألتين فرق: وهو أنّ الذي له يد على العين، هو المشتري من المتولّي بلا واسطة، و هو غير معلوم في الثانية؛ لاحتمال وقوع الوسائط في البين، لكنّه لا يصلح فارقاً بينهما.

نعم تقدّم في باب اليد: عدم ثبوت بناء العقلاء على أماريّة اليد و اعتبارها؛ فيما لو كان لأحد يدٌ على العين الموقوفة، و لم يعلم أنّها حصلت قبل زوال الوقفيّة أو بعدها، فيمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، ففيما نحن فيه ليس في العقد

اقتضاء الصّحة، بل فيه اقتضاء الفساد، وليس بناؤهم على الصّحة فيه.

لكن فرق بين المقام وبين ما تقدّم؛ حيث إنّه لا قصور ليد المتولّى واستيلائه على العين الموقوفة في جميع شئونها والتصرّفات والتقلّبات فيها، غاية الأمر أنّه ممنوع شرعاً عن بيعها مع عدم المسوّغ، فالظاهر بناء العقلاء على الصّحة هنا، بخلافه فيما تقدّم.

الأمر الخامس: اعتبار إحراز اصل العمل في جريان أصالة الصّحة

إنّما تجرى أصالة الصّحة في فعل الغير لو علّم أنّه أوجده وفعله بعنوانه؛ سواء علّم بذلك حين العمل أم بعده، وأمّا لو لم يعلم بذلك فلا، كما لو لم يعلم بأنّه قصد الإخبار من قوله: «بعت» أو الإنشاء، وكذا لو لم يعلم بأنّ العمل الفلاني الذي فعله، هل هو بعنوان الصلاة أو لا.

وختلفوا في فعل النائب: فقال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ المشهور عدم جريان أصالة الصّحة فيه.

ثمّ قال: ولو فرّق بين الصلاة على الميّت وبين النيابة عنه: بأنّ لا نعلم وقوع الصلاة من النائب- في مقام إبراء ذمّة المنوب عنه- و الإتيان بالصلاة على أنّها صلاة؛ لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بما إذا علّم من حاله: أنّه في مقام الصلاة عن الميّت إلا أنّه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة... إلى أن قال: ويمكن أن يقال- فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير، الذي هو مكلف به أولاً وبالذات، كالعاجز عن الحجّ-: إنّ لفعل النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث إنّ فعل من أفعال النائب، ولهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط بحسب تكليفه و يترتب عليه آثاره، مثل استحقاق الاجرة ونحوه.

ثانيهما: من حيث إنه فعل للمنوب عنه؛ حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسيب، وكان الفعل بعد قصد النيابة قائم بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يُراعى فيه القصر والإتمام.

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير، كفت أصالة الصحّة في السقوط، كما في الصلاة على الميت، وإن كان إنّما يُسقط التكليف من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسيب، كما في استنابة العاجز عن الحجّ، لم تنفع أصالة الصحّة في سقوطه(1).

أقول: لا بدّ من تصوير النيابة عند العقلاء، فإنّها كالوكالة والولاية من الامور الاعتبارية العقلانية:

أمّا الوكالة: فهي عبارة عن إيكال الأمر الذي له سلطنة عليه- من العقود والإيقاعات- إلى الغير أن يوقعه، والعمل إنّما هو للوكيل، فيعدّ صادراً منه، لا من الموكل، ونسبته إليه إنّما هي لأنّه فاعل بالتسيب؛ من جهة إيكاله الأمر إلى الوكيل، فلا بدّ أن يكون متعلّقها ممّا يقبل التوكيل، كالعقود والإيقاعات.

وأمّا النيابة: فهي عبارة- عند العقلاء- عن اعتبار وجود النائب منزلة وجوب المنوب عنه، وأنّه هو، فلا بدّ أن يكون الفعل ممّا يعتبر فيه المباشرة أولاً وبالذات، كما في الحجّ ونحوه من العبادات، فالاستنابة إنّما هي في صورة عجز المنوب عنه عن العمل مباشرة، فموارد النيابة مغايرة لموارد الوكالة عندهم.

وأمّا الولاية: فليست هي من هذا القبيل ولا ذاك، بل هي عبارة عن جعل السلطة والألوية بالتصرف على المولى عليه في اموره لقصوره.

وكذلك النبوة: فليست هي نيابة ولا وكالة.

و حينئذٍ فلو شكَّ في صحَّة فعل الوليِّ، فلا إشكال في جريان أصالة الصحَّة فيه، وكذلك الوكيل؛ لأنَّه فعله، لا فعل الموكلِّ.

وأما النيابة: فالإشكال فيها إنّما هو من جهة توهم اعتبارها تنزيراً فعل النائب منزلة فعل المنوب عنه، فكأنَّه صادر عنه لا عن النائب، فلا مجال لأصالة الصحَّة فيه، لكن قد عرفت أنَّه ليس كذلك، بل اعتبارها هو تنزير وجود النائب منزلة وجود المنوب عنه، مع أنَّ الفعل للنائب، فقول الشيخ قدس سره: إنَّه فعل قائم بالمنوب عنه، لا بالنائب؛ بحيث تجرى قاعدة الفراغ.

ففيه: أنَّه ليس كذلك، بل هو فعل النائب، فلا مانع من جريان أصالة الصحَّة فيه، و مجرد تنزير وجوده منزلة وجود المنوب عنه لا يمنع من جريانها.

وتوهم: أنَّ القدر المتيقن من بناء العقلاء غير تلك الصورة، أيضاً ممنوع.

ثمَّ ما ذكره- من أنَّه يمكن أن يكون للفعل جهتان ... إلى آخره- فهذان الاعتباران ممَّا لا- يجتمعان، فإنَّه لو اعتبر أنَّ فعل النائب فعل للمنوب عنه، فكيف يمكن اعتبار أنَّه فعله نفسه؟!

فالحقُّ: أنَّ الفعل للنائب، لكن اعتبر وجوده وجود المنوب عنه تنزيراً، ولهذا لا بدَّ في الجهر والإخفات من مراعاة تكليف نفسه، وفي القصر والإتمام من مراعاة تكليف المنوب عنه.

و ظهر بذلك ما في إشكال بعضٍ: في الائتمام بمن يصلَّى عن الميِّت نيابة؛ لأنَّه بمنزلة الميِّت.

فإنَّه في غير محلِّه؛ إذ لا ريب في أنَّ المصلَّى هذا ليس بميِّت، بل هو منزل منزلة الميِّت، لا أنَّه نفسه.

الأمر السادس: عدم حجية مثبتات أصالة الصلحة

إشارة

هل تكون أصالة الصلحة من الأمارات العقلانية التي مثبتاتها حجة، أو أنها وإن كانت كاشفة عن الواقع عندهم، لكن ليست مثبتاتها حجة، أو أنها أصل تعبدى عندهم؟

لا بد من ملاحظة بناء العقلاء بالنسبة إلى لوازمها، فنقول: المعلوم من بنائهم هو الحمل على الصلحة في نفس العمل، كما لو صلّى أحد إلى جهة، وشك في صلحة صلاته؛ من جهة الشك في أنّ القبلة هي هذه الجهة التي صلّى إليها أو لا، فإنّ تلك الصلاة عندهم محكومة بالصلحة، وأمّا أنّ القبلة أيضاً هي هذه الجهة؛ ليرتب عليها آثارها، فلا.

نعم لو فرض أنّ بناءهم عليها، إنّما هو لكشفها عن الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، لزم القول بأنّها أمانة، و مثبتاتها حجة، لكن ليس كذلك؛ لعدم بنائهم فيها على ثبوت لوازمها العقلية والعادية وملزوماتها.

قال الشيخ الأعظم: لو دار الأمر بين كون الثمن في المعاملة الصادرة من الغير خمراً أو خلاً، فأصالة الصلحة في نفس البيع جارية، لكن لا يحكم بأنّ الثمن خلّ، وأنّه منتقل إلى البائع؛ لاستصحاب عدم الانتقال (1).

و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره بوجهين:

الأول: قد تقدّم بيانه وعدم تماميته.

الثاني: أنّه لا معنى لهذا التفكيك؛ إذ لو قلنا بعدم انتقال الثمن إلى البائع، ولا المثلن إلى المشتري، فلا فائدة في جريان أصالة الصلحة في نفس البيع، وإن قلنا بانتقال

المثمن إلى المشتري، دون الثمن إلى البائع، يلزم وقوع البيع بلا ثمن (1).

أقول: لا مانع من التفكيك بين الآثار في عالم التعبد؛ ألا ترى أنه لو توضحاً بالماء المستصحب النجاسة غافلاً و صلى، فإن صلواته صحيحة؛ لقاعدة الفراغ، مع أن الماء محكوم بالنجاسة، وكذا أعضاء الوضوء، فلو دار الثمن بين الخمر والخل، فأصالة الصحة في البيع لا تثبت كون الثمن خلاً، و وقوع البيع بينه وبين المثمن؛ لأنه لازم عقلي لها، و حينئذ فيحكم بأن المبيع للمشتري، و لا يحكم بأن الخل للبائع.

نعم العلم الإجمالي بأن أحد المالين للمشتري مطلب آخر.

ثم لو ترتبت الآثار الشرعية على أصالة الصحة، كما لو طلق امرأته، وشك في صحة الطلاق، فإن مقتضى أصالة الصحة في طلاق الغير امرأته، هو الحكم بصحة الطلاق، و يترتب عليه وجوب العدة، ثم جواز تزويجها من غيره بعد العدة، ثم ترتيب آثار الزوجية الثانية .. و هكذا. وقد تقدم في باب الاستصحاب: أن ترتب جميع تلك الآثار ليس مستنداً إلى الاستصحاب، بل الاستصحاب إنما هو لإثبات مبدأ السلسلة، و أما الآثار المتأخرة عنه بواسطة أو وسائط شرعية، فإنما هي بالكبريات الشرعية الكلية، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فإن أصالة الصحة إنما هي لإثبات مبدأ السلسلة، و أما الآثار الشرعية المتأخرة عنه، فإنما هي لأجل شمول الكبريات الكلية الشرعية لها، كالأدلة الدالة على وجوب العدة على المطلقة صحيحاً، أو الدالة على جواز تزويجها بعد العدة و أما عدم ترتب الآثار العقلية و العادية، فهو لعدم الكبرى كذلك، لا أن بناء العقلاء على ترتب الآثار الشرعية، دون العقلية.

الأمر السابع: حول تقدّم أصالة الصّحة على الاستصحاب

هل تتعارض أصالة الصّحة مع الاستصحاب مطلقاً، أو أنّه فرق بين الاصول الموضوعيّة والحكميّة في ذلك؟

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما محصله: لا إشكال في تقدّم أصالة الصّحة على مثل استصحاب عدم النقل ونحوه، لو شكّ في صحّة البيع الصادر من الغير؛ لأنّها ترفع الشكّ في موضوع الاستصحاب المذكور تعبدًا؛ لأنّ الشكّ في الانتقال مسبّب عن الشكّ في صحّة العقد و عدمه، وأنّه جامع لشرائطها و عدمه، وبأصالة الصّحة يُحرز ذلك.

و أمّا مثل أصالة عدم البلوغ أو عدم اختيار البائع، ففي تقديم أصالة الصّحة عليه و عدمه إشكال؛ لأنّه كما يقتضى أصالة الصّحة كون العاقد بالغاً، كذلك يقتضى استصحاب عدم البلوغ عدمه؛ لأنّ العقد أمر وجدانيّ، والشكّ إنّما هو في بلوغ العاقد، فيستصحب عدمه، و يترتب عليه عدم الانتقال، فيتعارضان.

ثمّ أورد عليه: بأنّ الموضوع للحكم بعدم الانتقال هو عدم صدور العقد من البالغ و هو مورد الاستصحاب، لا صدور العقد عن غير البالغ، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور للانتقال؛ حتّى تعارض أصالة الصّحة المقتضية لسببية العقد للانتقال، و أصالة الصّحة تثبت تحقّق العقد من البالغ، و لا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد- الذي هو مقتضى الاستصحاب- و بين وقوع العقد الصادر من البالغ الذي يقتضيه أصالة الصّحة؛ لأنّه من قبيل معارضة المقتضى مع اللامقتضى (1). انتهى.

أقول: لقائل أن يقول: إنَّ ما ورد في النصِّ و الفتوى: هو أنَّ الصبيَّ عمدته و سهوه سواء، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: إنَّ الموضوع لأثر النقل و الانتقال هو صدور العقد من البالغ.

ثمَّ ما أفاده: من استصحاب عدم صدور العقد من البالغ: إن أراد استصحاب أصل عدم بنحو الكلِّي فلا يفيد، و إن أراد به استصحاب عدم صدور هذا العقد الخاصِّ من بالغ، فليس له حالة سابقة.

و أمَّا ما أفاده أخيراً: من أنَّه من قبيل معارضة المقتضى مع اللامقتضى.

ففيه: أنَّ الاستصحاب أيضاً مقتضى لعدم الانتقال، فهو من قبيل معارضة المقتضيين.

و التحقيق في المقام: ما عرفت سابقاً: من أنَّ الدليل على أصالة الصِّحة هو بناء العقلاء، و هو دليل لبيِّ لا لسان له، فليس المقام مقام الشكِّ السببي و المسببي، و ملاحظة حكومتها على الاستصحاب أو العكس؛ لما تقدّم: من أنَّ ذلك مختصّ بالدليلين اللفظيين، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و توهم: اختصاص أصالة الصِّحة بالمتديتين بدين الإسلام في غاية الفساد؛ لما نشاهد بالعيان من بناء غير المتديتين عليها أيضاً، و إن لم تكن باسمها و رسمها فيما بينهم، فإذا كان الدليل على أصالة الصِّحة هو بناء العقلاء عليها، فالذي هو فيما بينهم هو ترتب آثار الصِّحة في فعل الغير من العقد و غيره، و أمَّا أنَّ بناءهم على ذلك مستند إلى تحقُّق السبب و وجوده أولاً، ثمَّ ترتب المسبب، فلم يثبت ذلك، بل الثابت بينهم هو مجرد ترتيب الآثار، و حينئذٍ فليس المقام مقام الشكِّ السببي و المسببي، و تقدّم بيان عدم الفرق- في جريان أصالة الصِّحة- بين أقسام الشروط و أجزاء العقد، سوى المقومة له منها، فبمجرد الشكِّ في الانتقال و عدمه- من جهة الشكِّ في اجتماع جميع شرائط العقد و عدمه- يجرى أصالة الصِّحة، و بها يرتفع الشكِّ، و لا مجال

للاستصحاب- حينئذٍ- أصلاً حتى يقال: إنّه معارض بأصالة الصحّة في بعض الصور دون بعض، بل الذي يمكن أن يبحث عنه: هو أنّ استصحاب عدم الانتقال هل يصلح للرادعيّة عن هذا البناء العقلائي، أو لا؟

والحقّ: عدم صلاحيّته لذلك؛ لافتقاره إلى بيانٍ أوفى من ذلك، بل لا يبقى ظنّ ولا شكّ عند العقلاء في موارد جريان أصالة الصحّة؛ حتى يجرى فيه الاستصحاب، ولهذا لا يصلح قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»* (1) للرادعيّة عنها وعن مثل العمل بخبر الثقة واليد ونحوهما، ولا ينقدح ذلك في أذهان العرف والعقلاء.

المبحث الرابع حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

إشارة

و ممّا يمكن أن يعارض الاستصحاب من القواعد «القرعة»، و حيث إنّها من القواعد المهمّة أيضاً، لا بأس بتفصيل الكلام فيها في امور:

الأمر الأول: في دليل اعتبارها

يقع الكلام في بيان مدركها، و أنّه هل يستفاد العموم أو الإطلاق من الأخبار الواردة فيها، أو لا؟ و ملاحظة أنّه هل يوجد في مواردها الخاصّة- التي وردت فيها النصوص - جامع هو مصبّ القرعة أو لا؟

و الأخبار الواردة فيها: منها عامّة، و منها واردة في موارد خاصّة:

فمن الاولى:

ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر، عن عليّ بن عثمان، عن محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: (كلّ مجهول ففيه القرعة).

قلت: إنّ القرعة تخطئ و تُصيب.

قال: (كلّما حكم الله به فليس يخطئ)

(1).

وسند الشيخ إلى محمّد بن حكيم ضعيف، لكن للصدوق رحمه الله إليه طريقان (2)، كلاهما صحيحان.

وأما محمّد بن حكيم فهو وإن لم يوثقه النجاشي (3) والشيخ قدس سره (4)، لكن الظاهر أنّه ثقة؛ بملاحظة كثرة رواياته، ونقل كثير ممّن لا يروى إلا عن ثقة عنه، مثل البنزطي وابن أبي عمير، مضافاً إلى فتوى كثير ممّن لا يُفتى إلا بمضمون الروايات قريباً من ذلك، كالشيخ في «النهاية» في باب «سماع البيّنات» حيث قال: وكلُّ أمر مشكل مجهول يشتهب الحكم فيه، فينبغي أن تستعمل فيه القرعة

لما روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام وعن غيره من آبائه وأبنائه عليهم السلام من قولهم عليهم السلام: (كلّ مجهول ففيه القرعة).

قلت له: إنّ القرعة تُخطئ وتُصيب.

فقال: (كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ)

(5).

وعن الشهيد في «القواعد»: ثبت عندنا قولهم عليهم السلام:

(كلّ مجهول فيه القرعة)

(6).

وعن «الخلاف»: إنّ مذهبنا أنّ القرعة لكلّ أمر مجهول (7).

وادّعى الحلّي على ذلك الإجماع من الشيعة الإمامية، وتواترت به الأخبار والآثار (8). انتهى.

1- تهذيب الأحكام 6: 240/593، وسائل الشيعة 18: 189، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 11.

2- الفقيه (شرح مشيخة الفقيه) 4: 88.

3- رجال النجاشي: 957/357.

4- الفهرست: 149.

5- النهاية: 346.

6- القواعد والفوائد 2: 183.

7- الخلاف 2: 638 المسألة 10.

فلا إشكال في هذه الرواية من جهة السند.

وروى العامة: أنّ القرعة لكل أمر مشتبه أو مشكّل.

وعن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام: أنّهم أوجبوا القرعة فيما أشكل، قال أبو عبد الله عليه السلام: (وأيّ حكم في الملتبس أثبت من القرعة، أليس هو التفويض إلى الله)

، ثم ذكر قصة يونس وعبد المطلب(1).

وعن الشيخ المفيد في «الاختصاص» بسنده عن عبد الرحيم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ عليّاً عليه السلام إذا ورد عليه أمر لم يجد فيه كتاب و سنة، ساهم فيه وأصاب).

ثم قال: (يا عبد الرحيم تلك من المعضلات)

(2) يعنى: القرعة واردة في الموارد المعضلة التي أشكل فيها الأمر، أو أنّ تلك القضية منها.

ومنها ما في ذيل صحيحة أبي بصير بسند الصدوق: (ليس من قوم تقارعوا، ثم فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحقّ)

(3).

وقريب منها رواية عباس بن هلال(4)، ومرسلة فقه الرضا عليه السلام(5)، ورواية

1- دعائم الإسلام 2: 1864/522، مستدرک الوسائل 17: 373، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 1 و 2.

2- الاختصاص: 310، مستدرک الوسائل 17: 378، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 14.

3- الفقيه 3: 11/54، وسائل الشيعة 18: 188، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 6.

4- تهذيب الأحكام 9: 1298/363، وسائل الشيعة 17: 593، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الغرقى و المهذوم عليهم، الباب 4، الحديث 4.

5- فقه الرضا: 262، باب القضاء و الأحكام، مستدرک الوسائل 17: 374، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 4.

أحمد بن محمد البرقي (1)، وابن طاوس (2)، وفي جميعها:

«أى قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله؛ أليس الله تعالى يقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»

(3).

و من الأخبار التي يمكن الاستفادة العموم منها- في خصوص باب تعارض البيّتين-

رواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على أمر واحد، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهد الأولان عليه، و اختلفوا، قال عليه السلام:

(يُقرع بينهم، فأيهما قرع عليه اليمين، و هو أولى بالقضاء)

(4).

قوله عليه السلام:

(أولى بالقضاء)

يعنى: يُحكم بأنه مُنكر، و الآخر مُدّع، وفي بعض الأخبار:

(هو أولى بالحقّ)

(5)، كما لا يخفى على من تتبّع اصطلاحات باب القضاء.

و منها صحيحة

عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى برواية الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (كان علىّ عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم، أقرع بينهما على أيّهما تصير اليمين، و كان يقول: اللهم ربّ السماوات السبع و ربّ الأرضين السبع أيّهما كان له الحقّ فأدّه إليه. ثم يجعل الحقّ للذي يصير عليه اليمين إذا حلف)

(6).

1- المحاسن: 603، وسائل الشيعة 18: 191، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى، الباب 13، الحديث 17.

2- فتح الأبواب، الباب الحادى و العشرون، بحار الأنوار 101: 5/325.

3- الصفات (37): 141.

4- الكافي 7: 4/419، وسائل الشيعة 18: 183، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى، الباب 13، الحديث 6.

- 5- تهذيب الأحكام 6: 577/235، الاستبصار 3: 8/40، وسائل الشيعة 18: 185، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 11.
- 6- الفقيه 3: 9/53 باختلاف يسير، وسائل الشيعة 18: 183، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 5.

وفى الفقه الرضوى عليه السلام:

(وإذا لم يتهيأ فيها الإشهاد فلا بدّ من الرجوع إلى القرعة)

(1).

ومن الثانية: الروايات الواردة فيها فى الموارد الخاصّة المتشكّكة فى أبواب الشهادات و القضاء و الإرث و غيرها: مثل قضية الإشهاد على الدابة (2)، و الإشهاد بالإيداع (3)، و مورد اشتباه الولد (4)، و الإشهاد على الزوجة (5)، و قضية الشاب الذى خرج أبوه مع جماعة ثم جاءوا و شهدوا بموته (6)، و قضية عتق ثلث العبيد (7)، و قضية وصية ثلث أبيه (8)، و مورد الاشتباه بين الولد و العبد

-
- 1- فقه الرضا: 262، باب القضاء و الأحكام، مستدرک الوسائل 17: 374، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 4.
- 2- تهذيب الأحكام 6: 234 و 576/236 و 582، وسائل الشيعة 18: 185 و 186، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 12 و 15.
- 3- الكافي 7: 420/1، تهذيب الأحكام 6: 578/235، وسائل الشيعة 18: 183، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 7.
- 4- تهذيب الأحكام 8: 169 و 590/170 و 591، وسائل الشيعة 14: 566، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإمام، الباب 57.
- 5- الكافي 7: 420/2، وسائل الشيعة 18: 184، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 8.
- 6- الكافي 7: 371/8، وسائل الشيعة 18: 204، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 20، الحديث 1.
- 7- الفقيه 3: 70/23، تهذيب الأحكام 8: 842/234 و 843، وسائل الشيعة 16: 65، كتاب العتق، الباب 65.
- 8- الفقيه 4: 159/13، تهذيب الأحكام 9: 864/220، وسائل الشيعة 13: 464، كتاب الوصايا، الباب 75.

المحرّر (1)، و مورد اشتباه صبيّين أحدهما مملوك و الآخر حرّ (2)، و مورد الخنثى المُشكّل (3)، و مورد عتق أوّل مملوكه (4)، و مورد اشتباه المعتق بغيره (5)، و مورد عتق عبيده فى مرض الموت و لا مال له (6)، و مورد اشتباه الغنم الموطوءة (7)، و مورد قسمة أمير المؤمنين عليه السلام المال الذى اعطى من أصبهان (8)، و قضيّة مساهمة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قريشاً فى بناء البيت (9)، و مورد استعلاء موسى عليه السلام النّمَام بالقرعة (10)، و مورد مساهمة

-
- 1- تهذيب الأحكام 9: 700/171، وسائل الشيعة 13: 427، كتاب الوصايا، الباب 43، الحديث 1.
 - 2- الكافي 7: 137 و 4/138 و 7، وسائل الشيعة 17: 592، كتاب الفرائض و الموارث، الباب 4.
 - 3- تهذيب الأحكام 9: 356 و 1273/357 و 1277، وسائل الشيعة 17: 579، كتاب الفرائض و الموارث، الباب 4.
 - 4- تهذيب الأحكام 8: 225 و 810/226 و 812، وسائل الشيعة 16: 58، كتاب العتق، الباب 57.
 - 5- الكافي 6: 14/197، تهذيب الأحكام 8: 830/230، وسائل الشيعة 16: 37، كتاب العتق، الباب 34.
 - 6- صحيح مسلم 3: 56/490، سنن أبى داود 2: 3958/422، جامع الاصول 8: 71-73.
 - 7- تحف العقول: 359، تهذيب الأحكام 9: 182/43، وسائل الشيعة 16: 436، كتاب الأئمة و الأشرية، أبواب الأئمة المحرّمة، الباب 30، الحديث 1 و 4.
 - 8- الغارات 1: 51، وسائل الشيعة 11: 87، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو و ما يناسبه، الباب 41، الحديث 13.
 - 9- الكافي 4: 5/218، مستدرک الوسائل 17: 376، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 10.
 - 10- مستدرک الوسائل 17: 375، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 5.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أزواجه إذا أراد سفرًا(1)... إلى غير ذلك من الموارد الخاصة التي استعملت فيها القرعة.

الأمر الثاني: القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة

المشهور بين المتأخرين(2): أنه قد ورد في أخبار القرعة- عموماتها و مطلقاتها- تخصيصات كثيرة جداً؛ بحيث صارت مستهجنًا لا يصدر من الشارع، فيكشف ذلك عن وجود قيود في أخبارها لم تصل إلينا، فلا بدّ من الاقتصار في العمل بالقرعة على موارد عمل المشهور بها فيها، وإلا فلا يمكن الأخذ بعموماتها وإطلاقاتها، حتى أنّ ذلك صار من المسلّمات بينهم، وذكره صاحب الوسائل(3) أيضاً، ولكنّه عبارة اخرى عن سقوط أخبار القرعة عن درجة الاعتبار.

لكن مقتضى التأمل والتتبع عدم استقامة ذلك، فإنّه لا شكّ في وجود القرعة بين العقلاء واعتبارها عندهم، واستقرار بناؤهم عليها بما هم عقلاء، وإن لم يكونوا منتحلين بدين ومذهب في موارد المنازعة والاختصاص في مال أو حقّ، ولم يكن لهم طريق إلى الإصلاح ورفع المخاصمة بينهم، فإنّهم يُقرعون في هذه الموارد، ومورد الآيتين هو مورد بناء العقلاء عليها فيه، لا- لأجل كشفها عن الواقع كما في الإمارات، بل لمجرد الإصلاح ورفع التنازع والاختصاص بينهم، والقرعات المتداولة بين الناس في زماننا هذا أيضاً من أقسام القرعة، مع أنّه ليس في كثير من موارد واقع معين عند الله تعالى مجهول عندنا، كما في تقسيم الأموال لتعيين سهم كلّ واحد من الشركاء فيها،

1- الاختصاص: 118، مستدرک الوسائل 17: 377، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 13.

2- كفاية الاصول: 493، أجود التقريرات 2: 494.

3- الفصول المهمة: 280.

وكان بناؤهم عليها من سابق الزمان وقديم الأيام، مثل زمان يونس عليه السلام(1)، وفي قضية مريم عليها السلام وتعيين من يكفلها(2)، واختلاف قريش في تعيين سهام بناء البيت الشريف(3).

وبالجملة: لا- ريب أنّ لها عند العقلاء مصباً خاصاً، هو باب تراحم الحقوق عند التنازع والتخاصم والاختلاف؛ سواء كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم أم لا، وأما في غير ذلك فليس لهم بناء عليها، مثل استخراج الطاهر من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالاً، أو القبلة، ونحو ذلك.

وتقدّم أنّ عدم ردع الشارع عن العمل بها كافٍ في إمضاء بنائهم، والموارد الخاصة- التي تقرب من خمسين مورداً- كلّها من قبيل تراحم الحقوق، مثل مورد إرث الخنثى المشكّل، الذي هو مورد التنازع في المال، وكذلك اشتباه العبد المعتق بغيره، فالأخبار الواردة في القرعة ليست في مقام تأسيس حكم جديد، بل إمضاء لما استقرّ عليه بناء العقلاء.

نعم، قد يتوهّم: أنّ أخبار القرعة في استخراج الشاة الموطوءة ليست من قبيل الحقوق، مثل

صحيحة محمّد بن عيسى عن الرجل عليه السلام: أنّه سُئل عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة.

قال: (إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتُحرق، وقد نجت سائرها)

(4).

1- الصافّات (37): 141.

2- آل عمران (3): 44.

3- الكافي 4: 218/5، مستدرک الوسائل 17: 376، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 10.

4- تهذيب الأحكام 9: 182/43، وسائل الشيعة 16: 436، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب 30، الحديث 1.

ولكن يمكن إرجاع ذلك إلى باب تراحم الحقوق في الحيوانات، مضافاً إلى أنه يمكن أن تكون الشياه لأشخاص مختلفة متعدّدة، فيصير من قبيل تراحم الحقوق في آدميين، مع أنه على فرض استثناء هذا المورد تعبّداً لا يصحّ التعدّي عنه.

والحاصل: أنّ مصبّ أخبار القرعة و مواردها الخاصّة، أيضاً هو مورد بناء العقلاء على استعمالها فيه، ويشهد لذلك رواية ثعلبة بن ميمون، - و بمضمونها روايات اخر(1) -

عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى؛ ليس له إلاّ الدبر، كيف يورث؟

قال: (يجلس الإمام، و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعو الله، و تُجال السّهام عليه على أيّ ميراث يورث؛ على ميراث الذكر أو ميراث الانثى، فأىّ ذلك خرج عليه ورثه.

قال: و أيّ قضية أعدل من قضية تُجال عليها السهام؛ يقول الله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ».

قال: (و ما من أمر يختلف فيه اثنان إلاّ و له أصل في كتاب الله، و لكن لا تبلغه عقول الرجال)

(2).

فإنّها تدلّ على أنّ القرعة أصلها من كتاب الله، مأخوذة منه، و لا ريب أنّ موردها في كتاب الله من باب تراحم الحقوق، و كذلك قوله:

(أيّ قضية)

- أي قضاء - يدلّ على اختصاص القرعة بباب القضاء.

1- انظر وسائل الشيعة 17: 579، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه، الباب 4.

2- الكافي 7: 158 / 3، تهذيب الأحكام 9: 1275 / 357، وسائل الشيعة 17: 580، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الخنثى،

الباب 4، الحديث 3.

وفى كتاب العتق من المستدرک ما يدلّ على أنّ حکم القرعة منحصر بالإمام، مثل ما عن أحدهما عليهما السلام، قال:

(القرعة لا تكون إلا للإمام)

(1)؛ يعنى وليّ أمر المسلمين، لا خصوص الإمام عليه السلام.

و يدلّ على اختصاص القرعة باب التزاحم فى الحقوق

رواية جميل قال: قال الطيّار لزرارة: ما تقول فى المساهمة أليس حقّاً؟ فقال زرارة: بلى هى حقّ.

فقال الطيّار: أليس قد ورد: أنه يخرج سهم المحقّ؟

قال: بلى.

قال: فتعال حتّى أدعى أنا وأنت شيئاً، ثمّ نساهم عليه، ونظر هكذا هو.

فقال زرارة: إنّما جاء الحديث: (بأنه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا، إلاّ خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب، فلم توضع على التجارب).

فقال الطيّار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما؟

فقال زرارة: إذا كان كذلك جُعل معه سهم مبيع، فإن كانا ادّعى ما ليس لهما خرج سهم المبيع (2).

وأما رواية محمّد بن حكيم المتقدّمة، فحيث إنّ الشىء المذكور فى السؤال ممّا لا يصلح أن يكون مورداً للسؤال، فلا بدّ أن يكون قد ذكر فى السؤال ما يصلح أن يسأل عنه، قد أسقطه الراوى، وحيث إنّ الساقط فى السؤال غير معلوم، فلعلّه كان ممّا يصلح للقرينية على عدم إرادة العموم فى الجواب، فلا يصحّ التمسك بعموم الجواب.

1- تهذيب الأحكام 6: 592/240، وسائل الشيعة 18: 189، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 9.

2- تهذيب الأحكام 6: 584/238، وسائل الشيعة 18: 188، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 4.

مضافاً إلى أنه- بعد ما عرفت: من أنّ المرتكز في أذهان العرف والعقلاء اختصاص القرعة بباب تزاحم الحقوق، و الروايات المتقدمة كلّها متفقّة على ذلك- لا يصحّ حينئذٍ رفع اليد عن تلك بمجرد هذه الرواية مع الاحتمال المتقدم ذكره فيها، مع أنّ هذه الرواية بعينها بمراى و منظر الشيخ قدس سره و الحلّي و الشهيد 0، و مع ذلك لم يذكر واحد من هؤلاء الأعظم القرعة في غير باب تزاحم الحقوق، كما تقدّمت عبائرهم.

قال الشهيد قدس سره: إنّ الضغائن و الاختلافات تُرفع بها(1)، و عبارة «النهاية» المتقدمة- بمناسبة إيرادها في ضمن القضايا المشكّلة في باب القضاء- ظاهرة في أنّ القرعة لكلّ أمر أشكل فيه الأمر عند القاضي، لا مطلقاً، و المراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، لا حكم الله تعالى الواقعي، كما لا يخفى على من له انس باصطلاحات باب القضاء.

قال في «الخلافا»- في تعارض البيّنات بعد اختيار القرعة-: دليلنا إجماع الفرقة على أنّ القرعة لكلّ أمر مجهول مشتبّه(2).

و لو عمّ الإجماع المذكور غير موارد التنازع في الحقوق أيضاً، لما افتقر العمل بالقرعة إلى الشهرة في كلّ مورد يتمسك بها من الموارد الخاصّة، كما ذكره المتأخرون.

و كذلك ما ذكره ابن إدريس في باب سماع البيّنات: كلّ أمر مشكل يشتبّه فيه الحكم ففيه القرعة؛ لما روى عنهم عليهم السلام، و أجمعت به الشيعة الإماميّة ... إلخ(3).

فالمراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، فإنّه الذي تواترت به الأخبار، و أجمعت عليه الشيعة الإماميّة، لا حكم الله تعالى في الوقائع، فإنّه لم يرد فيه رواية، و لم يقل به أحد من الشيعة، و كذلك في الموضوعات، إلّا سعيد بن طاوس في مورد اشتباه

1- القواعد و الفوائد 2: 183.

2- الخلافا 2: 638 المسألة 10.

3- السرائر 2: 173.

القبلة(1)، وأفتى بها جميع الفقهاء فى موارد التنازع فى الحقوق وإن لم يرد فيه نصّ بالخصوص، بل ممّا هو شبيهه بموارد النصوص، فراجع مسائل التنازع من أبواب النكاح، والطلاق، والتجارة، واللُّقطة، والقضاء، والإجارة، والصلح، والوصيّة، والميراث، والعِتق، وكتاب الصيد، والذباحة، وإحياء الموات، والسُّفعة، والإقرار، والغصب، وغير ذلك من كتب الفقه، وفتوى الفقهاء بها فى موارد لم يرد فيها نصّ بالخصوص.

فظهر من ذلك: أنّ التخصيص فى أخبار القرعة نادر جدّاً، كما فى الدرهم الودعىّ ونحوه، فما ذكره المتأخرون مبنىّ على دعوى عموم أخبار القرعة لجميع موارد الشبهة حتّى فى غير باب التنازع فى الحقوق، وليس كذلك.

الأمر الثالث: هل القرعة أمانة على الواقع أم أصل؟

لا ريب فى أنّ القرعة ليست أمانة عند العقلاء؛ سواء كان هناك معلوم معيّن فى الواقع أم لا.

أمّا فى الثانى فواضح؛ لفرض عدم واقع معيّن فيه؛ حتّى يستكشف بالقرعة، كما فى القرعة فى مقام تقسيم الأموال المشتركة لإخراج السهام.

وكذلك فى الأول؛ لأنّها ليست عندهم على نحوين كاشفة عن الواقع فى أحدهما دون الآخر، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام فى أنّها كذلك عند الشارع أيضاً، أو أنّها أمانة عنده.

وتقدّم: أنّ الظاهر الذى تطمئنّ به النفس: أنّ الشارع لم يؤسس فيها شيئاً، كما

1- نقله عنه فى مدارك الأحكام 3: 137.

فى قصّة يونس عليه السلام (1) و مريم عليها السلام (2)، فإنّه إخبار من الله تعالى عن ذلك، لا أنّه تشريع لأصل القرعة.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الطريقيّة والأماريّة ليست قابلة للجعل، و على فرض تسليم ذلك فهو غير ممكن بالنسبة إلى القرعة التي لا كاشفيّة لها أصلاً، و لذا لا يمكن جعل الشكّ طريقاً إلى الواقع، نعم يمكن التعبد فيه بأحد الطرفين، لكنّه غير جعل الطريقيّة و الكاشفيّة له، مع أنّ لسان الأخبار فيها ليس لسان جعل الطريقيّة؛ لأخذ الشكّ و الجهل في موضوعها؛ لقوله عليه السلام:

(القرعة لكلّ أمر مجهول أو مشتبه)

(3)، فهو نظير قوله عليه السلام:

(رُفِعَ ما لا يعلمون)

(4).

و أمّا الروايات الواردة في الموارد الخاصّة حتّى قولهم عليهم السلام فيها:

(ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله تعالى)

(5)، فإنّها أيضاً لا تدلّ على أماريّتها، بل هي ظاهرة في أنّ الله تعالى يُوقع الحقّ على مستحقّه بأسباب غيبية، لا أنّها كاشفة بنفسها عن الواقع، كما في خبر الواحد و اليد و نحوهما؛ ممّا هو بنفسه أمارة على الواقع، و لذا يبقى الجهل و الشكّ بحاله بعد القرعة أيضاً.

نعم يظهر من رواية مباحثة الطيّار مع زرارة المتقدّمة: أنّه فهم زرارة: أنّ القرعة أمارة، لكنّه ليس حجّة علينا.

1- الصافات (37): 141.

2- آل عمران (3): 44.

3- تهذيب الأحكام 6: 593/240، وسائل الشيعة 18: 189، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 11.

4- التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

5- تهذيب الأحكام 6: 584/238، وسائل الشيعة 18: 188، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 4.

وأما ما في بعض روايات التفويض من قوله عليه السلام:

(خرج سهم المَحِقِّ)

(1) فمعناه: أنه يجعل المَحِقِّ من خرج اسمه، ولذا يفتقر إلى اليمين، ولو كانت أمانة لما احتاج إلى اليمين.

و كذلك قوله:

(هو أولى بالحقِّ)

(2) أو القضاء(3)؛ أي: يجعل مُنْكَرًا وَيُكَلِّفُ الآخر بالبيّنة، كما فعل الإمام كذلك بعد القُرعة.

وقوله عليه السلام في بعضٍ آخر منها:

(فهو صادق)

(4) فهو في مقام الظاهر الذي يُراد منه: أنه في حكم المنكر الذي تكليفه اليمين، مع عدم إقامة الآخر البيّنة.

نعم يمكن أن يقال: إن رواية عبّاس بن هلال ظاهرة في أنها أمانة، وهي

ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن محمّد بن الوليد، عن العبّاس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر أنّ ابن أبي ليلى و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمّد بن علي عليهما السلام، فقال عليه السلام لهما: (بما تقضيان)؟

فقالا: بكتاب الله و السُّنة.

قال: (فما لم تجدها في الكتاب و السُّنة)؟

قالا: نجتهد رأينا.

قال عليه السلام: (رأيكما أنتما؟! فما تقولان في جاريتين ترضعان صبيّين في بيت

1- تهذيب الأحكام 6: 584/238 و 585، وسائل الشيعة 18: 188، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 4 و 5.

2- تهذيب الأحكام 6: 577/235، الاستبصار 3: 8/40، وسائل الشيعة 18: 185، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 12، الحديث 11.

3- الكافي 7: 4/419، تهذيب الأحكام 6: 572/233، وسائل الشيعة 18: 183، كتاب القضاء، أبواب كيفية القضاء و أحكام الدعوى،

الباب 12، الحديث 6.

4- الكافي 7: 8/371، تهذيب الأحكام 6: 875/316، وسائل الشيعة 18: 204، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى،

الباب 20، الحديث 1.

وسقط عليهما، فماتتا وسَلِمَ الصبيّان؟

قالا: القافة.

قال: (القافة يتجهّم منه لهما).

قالا: فأخبرنا.

قال: (لا).

قال ابن داود مولئاً له: جُعِلت فداك بلغني أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام قال: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ، وألقوا سهامهم، إلاّ خرج السهم الأصبوب)

(1).

وفيه أوّلاً: أنّ خروج السهم الأصبوب إنّما هو لأجل تفويض الأمر إلى الله تعالى، وبجعله تعالى ذلك، لا أنّ القرعة كاشفة عن ذلك، فإثمه- كما تقدّم- ليس لسان الأمانة؛ أي إلغاء احتمال الخلاف فيما يصلح لها.

وثانياً: هذه الرواية- مضافاً إلى ضعف سندها- غير واضحة الدلالة، ومن الممكن أن يكون الصادر من الإمام هكذا: «خرج سهم المحقّ»، كما في سائر الروايات المتقدّمة، فنقله الراوي بالمعنى؛ لزعمه اتّحاد مفاد العبارتين، مع أنّها تقرير للإمام لا بيان.

ثمّ إنّ هذه الروايات- الواردة في الموارد الخاصّة- لا- تعرّض لها لبيان مورد القرعة؛ وأنّها في أيّ مورد من الموارد، نعم الروايات العامّة متعرّضة لموردها، فلا- بدّ أن تلاحظ النسبة بينها وبين الاستصحاب، لا الروايات الخاصّة، ولا ريب أنّ لسان الروايات العامّة لسان الأصل؛ لأخذ الشكّ والجهل والاشتباه في موضوعها، وحينئذٍ فالاستصحاب حاكم عليها؛ لارتفاع الجهل والشكّ الذي هو موضوعها به، نظير

1- تهذيب الأحكام 9: 1298/363، وسائل الشيعة 17: 593، كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، الباب 4، الحديث 4.

حكومته على أصالة الحِلِّ والإباحة و الطهارة ونحوها.

نعم بين مؤداهما العموم من وجه، فمن حيث اختصاص القرعة بباب تزاحم الحقوق، هي أخص من الاستصحاب من هذه الجهة، و من حيث اعتبار لحاظ الحالة السابقة في الاستصحاب فقط، فالاستصحاب أخص منها من هذه الجهة.

فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أن بينهما العموم المطلق، وأن مورد الاستصحاب أخص من مورد القرعة(1) - مبني على عدم اختصاصها بباب تزاحم الحقوق، وعمومها لجميع موارد الجهل، لكن عرفت خلافه.

وقال الميرزا النائيني - على ما في التقريرات -: الظاهر عدم إمكان اجتماع القرعة مع الاستصحاب في مورد؛ حتى تلاحظ النسبة بينهما؛ لأن التعبد بالقرعة إنما هو في مورد يشبه فيه موضوع التكليف، و يتردد بين الامور المتباينة، و لا محل للقرعة في الشبهات البدوية؛ من غير فرق بين الشبهة التي هي مجرى أصالة البراءة و الحِلِّ، و بين مجرى الاستصحاب(2). انتهى.

أقول: دليل القرعة و إن اختص بما ذكره قدس سره - من موارد العلم الإجمالي - لكن الاستصحاب لا يختص بالشبهات البدوية الحكمية، بل يجرى في كثير من موارد العلم الإجمالي، كما هو معترف بذلك(3)، و صرح بجريان استصحاب عدم عقد الأب إلى زمان وجود عقد الجد؛ فيما لو علم بوقوعهما، و شك في المتقدم و المتأخر منهما مع العلم بتاريخ عقد الجد(4)، فإن في هذا المورد لو فرض عدم جريان الاستصحاب، أو لم نقل

1- فرائد الاصول: 422 سطر 23.

2- فرائد الاصول 4: 678.

3- فرائد الاصول 4: 696-697.

4- انظر فرائد الاصول 4: 508، حاشية المحقق النائيني على العروة الوثقى، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة 9 و 35.

بتقدّمه على القرعة، فلا مانع من جريانها، ومثله ما لو كان لأحد مال سابقاً، ثمّ تنازع فيه هو مع غيره مع فرض عدم اليد عليه لأحدهما، فإنّه يستصحب ملكيته السابقة، وعلى فرض عدم تقدّم الاستصحاب على القرعة يُقرع بينهما. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

الأمر الرابع: هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟

إشارة

في عمومات أخبار القرعة- مثل قوله عليه السلام:

(القرعة لكلّ أمر مُشكّل)

(1) بحسب مقام الثبوت- احتمالات:

الأول: أنّ المراد: كلّ أمر له واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، ففيه القرعة، كالمال المرّدّد بين كونه لزيد أو عمرو.

الثاني: أنّ المراد: كلّ مورد من موارد التنازع، اشتبه حكمه على القاضى- والتبس عليه ميزان القضاء؛ لعدم ما يميّز به المدعى والمدعى عليه- فيه القرعة لتشخيص ذلك، كما لو وطأ اثنان امرأة واحدة في طهر واحد، فاحتبلت وادّعاها كلّ واحد منهما، فإنّه ليس فيه ما يميّز به المدعى عن المنكر، فتختصّ بما إذا زُفِع الأمر إلى القاضى الشرعى، والتبس عليه أمر القضاء فيه.

الثالث: أن تعمّ مضافاً إلى ما ذكر- من المورد الثاني- ما لو زُفِع الأمر إلى الحاكم السياسى أيضاً فى الامور السياسيّة من الحدود ونحوها.

الرابع: أن لا تختصّ بالحاكم الشرعى والسياسى أيضاً، بل تعمّ جميع الموارد المشكّلة فى مقام رفع الشّاخ والتنازع فى الحقوق بالنسبة إلى جميع المكلفين.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا فى مقام الإثبات فنقول: فرق بين قوله عليه السلام:

(القرعة لكلّ أمر مُشكّل)

و بين قوله:

(لكلّ أمر مجهول)

، فإنّ الثانی إنّما يطلق فيما لو كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، ولا يُطلق فيما لم يكن هناك واقع معلوم أصلاً؛ حيث إنّ الظاهر من لفظ المجهول، هو تعلق الجهل بنفس الشئ، فيقال: الواقع مجهول غير معلوم، بخلاف الأول، فإنّه إنّما يُطلق فيما أشكل فيه حلّ التنازع ورفع، فمعنى المُشكل: أنّ حلّه مُشكِلٌ وحكمه مُشكل، لا نفسه، ولا اختصاص له بما إذا كان للشئ في واقع معلوم عند الله تعالى، بل هو عامّ يشمل جميع الاحتمالات المتقدّمة، إلّا أن يقوم دليل على الخلاف، لكن يستفاد من جُلّ الروايات الواردة في القرعة- لو لا الكلّ- أنّ الحاكم هو الذي يقرع لتشخيص المدعى والمدعى عليه؛ لقوله عليه السلام فيها:

(فهو أولى بالحقّ)

، أو

(أولى بالقضاء)

، أو

(عليه اليمين)

ونحو ذلك، و حينئذٍ فالمراد بالمُشكِل: الأمر الذي أشكل و التبس حكمه على القاضى فى مقام القضاء.

و يشهد لذلك:

ما فى رواية «دعائم الإسلام»: أنّ الأئمة عليهم السلام أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل

، وقال أبو عبد الله عليه السلام: (أى حكم فى الملبس أثبت من القرعة؟! أليس هو التفويض إلى الله)

؟! ثمّ ذكر قصّة يونس و مريم و عبد المطلب(1)، فإنّه ليس فى موارد هذه القصص الثلاث واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم، فارتفع بالقرعة إشكال التنازع فى كفالة مريم و قصّة يونس و عبد المطلب، فهى تدلّ على شمول حكم القرعة للحاكم السياسى أيضاً، و كذلك

رواية عبد الرحيم المتقدّمة فى «الاختصاص»: قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ عليّاً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجىء فيه كتاب، و لم تجر فيه سنّة، و جم فيه؛ يعنى ساهم).

ثمّ قال: (يا عبد الرحيم تلك من المعضلات)

-
- 1- دعائم الإسلام 2: 1864/522، مستدرک الوسائل 17: 373 و 374، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 1 و 2.
- 2- الاختصاص: 310، مستدرک الوسائل 17: 378، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 11، الحديث 14.

اختصاص القرعة بما له واقع معلوم مجهول عند المُقرع، وعدم شمولها لجميع الأحكام الشرعيّة؛ لأنّها كانت معلومة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام:

(إذا ورد عليه أمر)

اصطلاح خاصّ في باب القضاء ومختصّ بورود الأمر ورفعته إلى الحاكم عند التنازع، وكذلك قوله عليه السلام فيها:

(لم يجىء فيه كتاب، ولم يجز فيه سنة)

، لا يصلح في الأحكام الشرعيّة، فيظهر من هذه الرواية عدم عموميّة أخبارها؛ لاشتباه الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، بل تختصّ بباب المنازعات والمجادلات؛ سواء كان هناك واقع معلوم بحسب الواقع مجهول عندنا، أم لا.

وأما ما ذكرنا- من ظهور لفظ المجهول فيما له واقع معلوم- فهو صحيح، لكن التعبير به إنّما وقع في رواية محمّد بن حكيم المتقدّمة فقط لا غير، وتقدّم أنّ السؤال فيها غير معلوم وغير مذكور، وحينئذٍ لا يصحّ الأخذ بظاهر الجواب فيها؛ لاحتمال أنّ ما وقع في السؤال ممّا يصلح قرينة لصرف الجواب عن ظاهره، كما لو فرض وقوع السؤال فيها عمّا ليس له واقع معلوم.

وتوهم: جريان أصالة عدم القرينة، ومقتضاها بقاء الجواب على ظاهره.

مدفوع: بأنّه إنّما يصحّ إذا لم يعلم بسقوط شيء في السؤال ممّا يصلح للقرينيّة، وأما معه- كما هو المفروض- فلا، ولهذا جمع بين عنوان المجهول والمشتبه والمُشكّل في مثل عبارة الشيخ المتقدّمة، وكذلك الشهيد والحليّ 0 لم يفرّقوا بين تلك العناوين، مع وجود هذه الرواية عندهم.

و حينئذٍ فتقدّم الاستصحاب على القرعة من باب الورود؛ لارتفاع الجهل والاشتباه بالقرعة (1).

1- لكن الظاهر أنّه من باب الحكومة؛ لعدم ارتفاع موضوعها حقيقة بالاستصحاب، بل بالتعبّد، مثل (لا شكّ لكثير الشكّ) E بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، وهو معنى الحكومة. [المقرّر حفظه الله].

تَمَّة

حيث إنَّ المقصود من القُرعة ترتيب الآثار و الأحكام عليها، كالحكم بالحرية و المملوكية و الإرث و نحو ذلك من الأحكام التي تخالف القواعد و الاصول، فلا بدّ إمّا من إحراز الإطلاق في روايات القُرعة؛ لتعمّ جميع موارد المنازعات و تزاخم الحقوق، مع عدم إمكان التصالح بين المتنازعين، أو إحراز عمل الفقهاء بها في جميع الموارد المذكورة بنحو الإطلاق، فمع إحراز أحد هذين الأمرين، لا بدّ لمن يدعى اشتراط القُرعة بكيفية خاصّة- أو سهام مخصوصة أو دعاء خاصّ أو مُقرع خاصّ، كالإمام أو القاضي- من إقامة الدليل على دعواه؛ لفرض الإطلاق في الروايات، أو عدم اختصاص بناء العقلاء على ذلك، فالعمدة إحراز أحد هذين الأمرين.

أمّا رواية محمد بن حكيم(1) فليست هي في مقام بيان شرائط القُرعة و من يتصدّى لها، بل هي في مقام بيان موارد القُرعة و مصبّها، و أنّها جارية في جميع موارد الجهل.

و أمّا الروايات التي عبّر فيها بقوله:

(ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله)

(2) أو ما يقرب من ذلك، فهي أيضاً ليست في مقام بيان كيفية القُرعة، بل في مقام بيان أنّه بالقُرعة يخرج سهم المحقّ بالمعنى المتقدّم، خصوصاً التي عبّر فيها بخروج سهم

1- تهذيب الأحكام 6: 593/240، الفقيه 3: 2/52، وسائل الشيعة 18: 189، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 11.

2- تهذيب الأحكام 6: 584/238 و 585، الاستبصار 3: 6/369، وسائل الشيعة 18: 188، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب 13، الحديث 4 و 5.

المُحَقَّق (1)، وفي بعضها:

(يجلس الإمام ويقرع)

(2) وفي آخر:

(أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقرع)

. وبالجملة: أكثر الروايات التي تدلُّ على أنَّها من شؤون الإمام - وأنَّه يُقرع لو اشتبه عليه ميزان القضاء - لا يستفاد منها: أنَّ كلَّ مورد اشتبه فيه الأمر يلزم المتنازعين أن يُقرعوا، بل لو رفعوا الأمر إلى القاضي، فهو يقرع بينهم لو اشتبه عليه أمر القضاء و ميزانه.

نعم يمكن دعوى عدم اختصاصها بالإمام في بعض الموارد الجزئية، مثل موارد قسمة الأموال المشتركة لإخراج السهام، وأما في مقام التنازع والتشاح فلا تصحَّ دعوى عدم اختصاصها بالإمام القاضي؛ سواء كان إمام العصر عجل الله فرجه الشريف، وجعلنا لتراب مقدمه الفداء، أو غيره من الحكام والولاة من قبلهم.

1- المصدر السابق.

2- الكافي 7: 157 و 1/158 و 3، تهذيب الأحكام 9: 356 و 1274/357 و 1276، وسائل الشيعة 17: 579، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه، الباب 4.

مبحث التعارض و اختلاف الأدلة

إشارة

وقبل الورود في أصل المطلب لا بدّ من ذكر أمور:

الأمر الأول عدم تعارض العامّ والخاصّ

إشارة

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

إنّ مبحث التعارض وإن كان بعنوانه أعمّ من عنوان تعارض الأخبار، وهو واضح، ولكن حيث إنّ الأغلب هو تعارض الأخبار خصّوا عنوان البحث بهذا العنوان، دون تعارض قول اللّغويين ونحوه، والمذكور في جميع أخبار الباب هو عنوانان:

أحدهما: عنوان تعارض الخبرين كما في مرفوعة زرارة.

ثانيهما: الخبران المتنافيان كما في سائر الروايات على اختلافها في التعبير.

فيدور باب التعارض مدار هذين العنوانين، بل عنوان الخبرين المتخالفين؛ لأنّ مرجع العنوانين واحد، وهو اختلاف مضمونى الخبرين، وحيث إنّ فهم المعانى و تشخيص موضوعات الأحكام الاصوليّة و الفرعيّة، مثل

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

(1)، أو الخبرين المتعارضين، منوط بنظر العرف والعقلاء، فلا بدّ من عرض هذا

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

العنوان- أى الخبرين المتنافيين- على العرف، و ملاحظة أنه فى أى مورد يصدق عليه هذا العنوان، و أى مورد لا يصدق فيه. و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و لا إشكال أيضاً فى أنّ الموجبة الجزئية و السالبة الكلية متنافيتان، و كذلك الموجبة الكلية و السالبة الجزئية، كما قرّر ذلك فى المنطق(1)، و مع ذلك لا يعدّ العامّ و الخاصّ المطلقان- الواردان فى الكتاب و السنّة- و المطلق و المقيد متنافيين بلا إشكال، و لهذا لم يعترض بذلك أحد، مع أنّه قال تعالى: «و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»(2) و أنّ هذا هو الاختلاف.

لزوم فرض التعارض فى محيط التشريع

و السرّ فى ذلك: هو أنّه فرق بين مقام جعل القوانين و الأحكام الكلية و بين المتكلمين و المصنّفين فى الأحكام الفرعية، فإنّه لا ريب فى تناقض العامّ و الخاصّ المتنافيين فى الثانى، كما لو قيل فى موضع من كتاب: «كلّ ما يُضمّن بصحيحه يُضمّن بفساده»، و قيل فى موضع آخر منه: «إنّ المعاملة الكذائية تُضمّن بصحيحها دون فاسدها»، فإنّه يعدّ ذلك تناقضاً، و لا يجمع بينهما بالتخصيص، بخلاف المتكلم فى المقام الأوّل- أى محيط التقنين و جعل الأحكام الكلية- سواء كان الجاعل هو الله عزّ و جلّ، أم غيره من الموالى العرفية، أو النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام، فإنّ المتعارف فى ذلك المقام هو جعل القوانين الكلية ابتداءً، ثمّ بيان المخصّصات و المقيدات، و حيث إنّ ذلك متعارف بين جميع المقتنين من الموالى الحقيقية و العرفية، لا يعدّ ذلك تناقضاً و تنافياً.

1- شرح الإشارات 1: 181، شرح المطالع: 166-167، حاشية ملا عبد الله: 93، شرح الشمسية: 114.

2- النساء(4): 82.

و حينئذٍ فلا بدّ من تقييد عنوان تعارض الخبرين و تنافى الدليلين، بكونهما في مقام التشريع و محيط جعل القوانين، و حينئذٍ يخرج كثير من الموارد عن دائرة هذا العنوان، كالحاكم و المحكوم، و الوارد و المورد، و العامّ و الخاصّ المطلقين، و المطلق و المقيّد- كما سيّجى ء إن شاء الله- من غير فرق بين كون العامّ قطعيّ السند و غيره.

فالسّرّ في تقديم ذلك كلّهُ إنّما هو لمكان هذا التعارف، لا من جهة أظهرية الخاصّ و المقيّد على العامّ و المطلق، و لا فرق أيضاً بين كون الخاصّ قطعيّ السند و الدلالة أو ظنيّهما أو قطعيّ السند ظنيّ الدلالة، و بالعكس؛ كلّ ذلك لأنّ أصالة الجدلّ في العامّ و المطلق ضعيفة؛ لا تقاوم أصالته في الخاصّ و المقيّد، و لذا لا يجوز التمسّك بهما قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد، بل بعد الظفر به أيضاً في عمومات الكتاب و السّنّة؛ لاحتمال وجود مخصّص آخر، بخلاف عمومات الكتب الفرعية، فإنّه يتمسّك بعمومها و مطلقاتها بدون الفحص عنهما.

نعم، مع كون الخاصّ قطعياً سنداً و دلالة، فتقديمه على العامّ إنّما هو بالتخصّص- لا التخصيص- عند العرف و العقلاء؛ لأنّ أصالة العموم و الظهور و أصالة الجدلّ إنّما تجرى في العامّ لو لم يقطع بالخلاف، و معه لا تجرى أصلاً.

و كذلك يخرج عن تحت التعارض، ما لو كان موضوع أحد الدليلين هو نفس الشىء بعنوانه الأوّل، و موضوع الآخر هو بوصف أنّه مشكوك الحكم، مثل «الخمير حرام، و المشكوك الخمريّة حلال»، و ما ينفي أحد الدليلين موضوع الحكم في الدليل الآخر، مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»⁽¹⁾ بالنسبة إلى الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكوك،

1- هذه قاعدة مستفادة من عدّة روايات، وسائل الشيعة 5: 329، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 16.

وكذلك الأدلة المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية، مثل أدلة نفى الضرر(1) والحرج(2)، بالنسبة إلى الأدلة المتكفلة لأحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مثل وجوب الغسل والوضوء ونحوهما، ولهذا لا يوجد مورد يقدم فيه العام أو المطلق أو المحكوم على الخاص والمقيد والحاكم.

كلام المحققين في وجه تقديم الخاص على العام

إشارة

وبالجملة: تقديم الخاص على العام ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، إنّما الإشكال والخلاف في وجه تقديمه، والسّر فيه والوجه هو ما ذكرناه.

كلام الشيخ الأعظم قدس سره و ما يرد عليه

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما حاصله: كما يتحقّق الورود والحكومة بين الاصول العمليّة والأدلة الاجتهاديّة، كذلك يتحقّقان في الأدلة الاجتهاديّة بالنسبة إلى الاصول اللفظيّة(3).

ثمّ ذكر: أنّه لو كان الخاصّ قطعياً من جميع الجهات، فهو وارد على أصالة العموم ونحوها من الاصول اللفظيّة.

وإن كان ظنيّاً من حيث السند وقطعيّاً من حيث الدلالة: فإن قلنا: إنّ أصالة

-
- 1- الكافي 5: 292-294/2 و 6 و 8، الفقيه 3: 18/147، وسائل الشيعة 17: 341، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 3-5.
- 2- الحج (22): 78.
- 3- فرائد الاصول: 432.

الظهور مبتنية على أصالة عدم القرينة فهو حاكم، ويحتمل الورود أيضاً.

وإن قلنا: بابتنائها على عدم حصول الظنّ المعبر على الخلاف فكذلك.

وإن قلنا: بابتناء حجّيتها على الغلبة؛ أي الظنّ النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة، فالظاهر أنّ الخاصّ وارد عليها وإن كان ظنيّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية ذلك الظنّ - الذي هو مستند أصالة الظهور - مقيد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا: أنّ ما لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنونّ المعبرة، ولو كانت حجّية ظهور العامّ غير معلّقة على عدم الظنّ المعبر على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعفية مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه، أو مكافئة له حتّى يتوقّف.

نعم لو فرض كون الخاصّ ظاهراً خرج عن النصّ، وصار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدّم العامّ (1). انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره قدس سره - من أنّ الخاصّ القطعي من جميع الجهات واردٌ - خلاف الاصطلاح الجارى على السنة الاصوليين (2)؛ لأنّه يسمّى تخصيصاً فى اصطلاحهم، لا وروداً؛ لأنّ الورود هو خروج شىء عن موضوع الدليل الآخر تعديداً وجداناً، مثل ورود الأمارات الشرعية على حديث الرفع (3)؛ بناءً على أنّ المراد من

(ما لا يعلمون)

ما لم يقدّم الحجّة عليه، فمع قيام الدليل الشرعى يتبدّل الموضوع وينتفى وجداناً بإعمال

1- فرائد الاصول: 432-433.

2- فوائد الاصول 4: 719، نهاية الأفكار (القسم الثانى) 4: 139-140.

3- التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

التعبد، بخلاف خروج زيد الغير العالم عن تحت «أكرم العلماء»، فإنه لا يسمّى وروداً، بل هو تخصّص، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ خروج الفرد الذى هو مورد الخاصّ القطعى تكوينيّ؛ لعدم إعمال التعبد و عدم بقاء الشكّ حينئذٍ (1).

نعم مع عدم قطعية الخاصّ من جميع الجهات، بل حجّيته بإعمال التعبد، فهو ورود لا حكومة، فمع فرض تعليق بناء العقلاء على أصالة الظهور على عدم القرينة، فمع التعبد بوجود القرينة، فهى متحقّقة بالوجدان، و التعبد إنّما هو فى السند.

و ثانياً: ما أفاده: من أنّه لو كان حجّية الظواهر مستندة إلى حصول الظنّ النوعى من الغلبة، فالخاصّ وارد.

فيه: أنّه- بناءً على هذا التقدير- لا إشكال فى أنّ تقديمه بنحو الحكومة لا الورود؛ لأنّ الاستناد إنّما هو على الظنّ المذكور، فلو تعبد بالخاصّ على الخلاف فذلك حكومة؛ إذ ليس حجّية الظهور مستندة و معلقة على أصالة عدم القرينة، كما فرضه قدس سره.

و ثالثاً- و هو العمدة:- أنّ ما أفاده: من أنّ وجه تقديم الخاصّ الظنّيّ السند على العامّ الظنّيّ، هو أنّه بنحو الحكومة؛ بمعنى تحكيم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار الظهور.

فيه: ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ الحكومة تقتفر إلى اللسان و اللفظ؛ أى الدليل اللفظى، و الدليل على اعتبار السند هو بناء العقلاء على حجّية خبر الواحد، و هو دليل

1- الظاهر عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ الأعظم قدس سره؛ و ذلك لأنّ خروج الجاهل عن تحت «أكرم العلماء» تخصّص و أمّا خروج زيد العالم عنه بدليل خاصّ، مثل «لا تكرم زيد العادل»، و إن كان قطعىّ السند و الدلالة، فليس خروجه تخصّصياً تكوينياً، فإنه لو لا هذا الدليل الخاصّ الشرعى لم يخرج عن تحت «أكرم العلماء»، وبقى تحته، فأخراجه بإعمال التعبد، فتدبر. [المقرّر حفظه الله].

لبيّ؛ لما تقدّم في محلّه من عدم ورود آية ولا رواية في مقام تأسيس جعلِ الحجّية لخبر الواحد، بل هي في مقام مطلب آخر، فبناء على أنّه لا بدّ في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم مفسّراً و شارحاً للدليل المحكوم- كما ذكره هو قدس سره- فيفتقر الدليل الحاكم إلى اللفظ، و لا معنى للحكومة بهذا المعنى في الأدلّة اللبّية، فكما أنّ الدليل على حجّية الظواهر، هو بناء العقلاء على العمل بها، كذلك الدليل على حجّية خبر الواحد، هو استقرار بنائهم على العمل به، والاستناد إليه؛ من غير فرق بينهما في ذلك، و حينئذٍ فلا نُسلّم أنّ دليل اعتبار السند هو مثل الأمانة، و دليل اعتبار الظواهر هو كأصل، و مجرد كون الخاصّ قطعىّ الدلالة، لا يفيد إلا إذا اعتبر سنده، فلو كان التعارض بين دليل سند الأمانة و بين دليل حجّية ظهور العامّ، فالدليل على كليهما هو بناء العقلاء، فلا وجه للقول بحكومة أحدهما على الآخر.

و ما أفاده- من أنّه لم نَر بالوجدان و لا نرى مورداً يقدّم فيه العامّ على الخاصّ- فهو لا يصلح دليلاً على أنّ وجه التقديم ما ذكره.

كلام صاحب الكفاية و نقده

قال المحقّق الخراسانى قدس سره ما حاصله: إنّ وجه تقديم الخاصّ على العامّ: هو أنّ الخاصّ في مدلوله: إمّا نصّ، أو أظهر من ظهور العامّ في مدلوله، و النصّ و الأظهر مقدّمان على الظاهر عند العرف(1). انتهى.

أقول: أظهرية الخاصّ غالباً و بحسب النوع من العامّ ممنوعة، فإنّ دلالة كلّ واحد من مفردات قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»- بهيئته و مادّته- على مفاده و مدلوله، ليست أظهر من دلالة كلّ واحد من مفردات قوله: «أكرم العلماء» كذلك،

فإنّ دلالة هيئة الأمر على البعث والوجوب، مثل دلالة هيئة النهى على الزجر والحرمة، وكذلك مادّتهما، وليس للمجموع وضع آخر يوجب أظهرية الأول من الثاني، فلا فرق بينهما في ذلك.

توضيحه: إنّ دعوى أظهرية الخاصّ، مثل «لا- تكرم فسّاق العلماء» من العامّ مثل «أكرم العلماء»: إمّا لدعوى أضعفية دلالة الألفاظ المستعملة في معانيها- أى كلّ واحد منها في مدلوله العامّ- من دلالة الألفاظ المستعملة في الخاصّ؛ كلّ على مدلوله الموضوع له مادّة و هيئة، فهو خلاف الضرورة؛ لأنّ هينات الألفاظ المفردة فى كلّ واحد من العامّ والخاصّ، على حدّ سواء فى الدلالة على معانيها المفردة الموضوعة لها؛ لأنّها مستعملة فى الموضوع لها بالوضع النوعى، مثل هيئة الفاعل أو هيئة الأمر والنهى الموضوعة لمعانيها بالوضع النوعى، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

و إمّا لدعوى ابتناء أظهرية دلالة الخاصّ على دعوى وضع على حدة لمجموع الجملة فيه، فلأجل هذا الوضع هو أظهر من العامّ.

ففيه: أنّ لا- نُسلّم ثبوت الوضع لمجموع الجملة سوى وضع مفرداتها، مع أنّه لا- فرق بينهما من هذه الجهة، فلو فرض ثبوت وضع آخر للجملة فى الخاصّ فالعامّ أيضاً كذلك، ولا اختصاص له بالخاصّ؛ ليصير أظهر، وإمّا لأنّ العامّ؛ حيث إنّ أفراده أكثر من أفراد الخاصّ- أى الأفراد النفس الأمريّة للعامّ التى منها الفسّاق- فدلالة العامّ على وجوب إكرام الفسّاق أضعف من دلالة الخاصّ على حرمة إكرامهم؛ لقلة أفراد النسبة إلى العامّ، المستلزمة لأقوائية دلالته من دلالة العامّ على وجوب إكرامهم.

ففيه: أنّه لا دلالة للفظ العامّ على الأفراد، ولا الخاصّ على أفراد؛ حتّى يقال:

إن مدلول الأول أكثر من مدلول الثانى؛ لأنّ وضع المشتقات وكذلك الموضوع له فيها عامّ، وكذلك المستعمل فيه فيها، كما هو مذهبه قدس سره، وصرّح به، فهى لم توضع للأفراد

كى تدلّ عليها.

وإن أراد من ذلك دلالة أداة الاستغراق، مثل لفظ «كلّ و الألف و اللّام» على ذلك.

ففيه: أنّ شيئاً منهما لم يوضع للأفراد، بل هما موضوعان للدلالة على الكثرة أى كثرة مدخولهما.

وإن أراد به أنّ انطباق المعنى و المدلول على أفراده الذاتيّة فى العامّ، أضعف من انطباق معنى الخاصّ على أفراده؛ لكثرة الاولى و قلّة الثانية، فأوجب ذلك ضعف دلالة العامّ بالنسبة إلى الخاصّ و شموله لأفاده، فهو أسوأ حالاً ممّا قبله؛ لأنّ انطباق المعنى على الأفراد أمر قهريّ عقليّ، لا دَخُل له بمسألة الدلالة، التى هى مقام الظهور و الأظهرية، فاللفظ إنّما يدلّ على معناه، و المعنى ينطبق على الأفراد، و هو غير دلالة اللفظ على الافراد، و لذا يدلّ اللفظ على معناه الموضوع له؛ سواء وُجد له مصداق فى الخارج أم لا، و لا دَخُل لكثرة الأفراد و قلتها، و كونها متناهية أو غير متناهية، كثيرة أو قليلة؛ من غير فرق بينهما فى دلالة اللفظ على معناه، فلفظ «العالم» دالّ على معناه الكلّي العامّ، و كذلك «العالم الفاسق»، ثم ينطبق المعنى فى كلّ واحد منهما على أفراده.

كلام شيخنا الحائرى قدس سره و ما ىرد عليه

قال الاستاذ الحائرى قدس سره فى «الدُّرر» فى وجه تقديم الخاصّ ما حاصله: إنّ دليل اعتبار السند فى الخاصّ يجعل ظهور العامّ فى الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف (1).

توضيحه: أنّ رتبة السند متقدّمة على رتبة المتن فى الروايات، و لهذا فلا مزاحم للدليل اعتبار السند فى مرتبته، فدليل اعتبار سنده يحقّق القرينة، و المفروض أنّ

الخاصّ قطعياً الدلالة، فيرفع به موضوع دليل اعتبار الظهور في العام، وينتفى به.

وهذا نظير ما ذكر في الشكّ السببيّ والمسببيّ، فحيث أنّ الشكّ السببيّ متقدّم بالطبع على الشكّ المسببيّ، يشمله قوله:

(لا ينقض)

(1) في مرتبة متقدّمة على شموله للشكّ المسببيّ بلا معارض، ويرتفع به موضوع الدليل في الشكّ المسببيّ (2). انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه لا وجه للقول بتقدّم رتبة السند على رتبة الدلالة طبعاً؛ لأنّ للتقدّم الطبيعي ملاكاً من العلّية والمعلوليّة أو جزئية شىء لشىء، وهذا الملاك مفقود فيما نحن فيه، فإنّ قوله: «حدّثني فلان» وإن كان متقدّماً في التحقّق والوجود- بحسب الزمان- على متن الحديث، لكن ليس فيه ملاك التقدّم الرتبيّ والطبعي، كأجزاء الكلام الصادرة من المتكلّم تدريجاً، فإنّ بعض أجزائه متقدّم على البعض الآخر بحسب الزمان، لكنّه ليس متقدّماً عليه رتبة؛ لافتقار التقدّم الرتبيّ إلى ملاك مفقود فيه، ولهذا لا يقدر العام الصادر أولاً- قبل صدور الخاصّ- عليه، مع أنّه في أوان صدوره بلا- معارض، وحينئذٍ فرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ السببيّ والمسببيّ؛ من حيث تأخر مرتبة الشكّ المسببيّ عن مرتبة الشكّ السببيّ؛ لنشوه عنه وعلّية الشكّ السببيّ له، فملاك التقدّم والتأخر الرتبيّين متحقّق فيهما، بخلاف متن الخبر وسنده.

وثانياً: سلّمنا أنّ رتبة السند متقدّمة على رتبة الدلالة- كما في الشكّ السببيّ والمسببيّ- لكنّهما موجودان في الخارج معاً، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر في الوجود الخارجي في نظر العرف، ودليل الاعتبار منزل على الفهم العرفي، فلا بدّ من ملاحظة الانفهامات العرفيّة في ذلك، ولا ريب أنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر في أنظار العرف

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

2- درر الفوائد: 639-640.

و العقلاء، فالتقدم الرتبي لا يوجب شمول دليل الاعتبار للمتقدم رتبة فقط، كما تقدم نظيره في الاستصحاب السببي و المسببي، و قلنا: إن مجرد تقدم الشك السببي رتبة، لا يوجب شمول

(لا ينقض)

له و انطباقه عليه فقط و بلا- معارض، بل التقدم الزماني أيضاً لا يوجب ذلك، و لذا يقدم الخاص على العام في جميع الموارد، مع أن الغالب تقدم صدور العام زماناً على الخاص.

و ثالثاً: على فرض تسليم أن سند كل خبر مقدم في الرتبة على متنه، و شمول دليل الاعتبار له قبل شمول دليل اعتبار ظهوره، لكن دليل سند الخاص ليس متقدماً على دليل اعتبار ظهور العام، و لو فرض أن ظهور العام في مرتبة ظهور الخاص و معه، و سند الخاص في مرتبة سند العام، لكن سند كل خبر مقدم على ظهور ذلك الخبر، لا على ظهور خبر آخر.

نعم اشتهر بينهم: أن ما مع المتقدم متقدم على ما هو متأخر، و ما مع المتأخر متأخر على ما هو متقدم، و ذكر لذلك أمثلة، فإن من كان في عصر متقدم على من هو في عصر متأخر، متقدم عليه أيضاً، فمن هو في عصر الأول متقدم على من هو في عصر المتأخر، و غير ذلك من الأمثلة العرفية.

فيقال: إن دليل سند الخاص متقدم على ظهور العام؛ لأن ظهور العام في مرتبة ظهور الخاص المتأخر عن سند نفسه.

لكنه يصح في الأمثلة العرفية و التقدم الزماني، و أما التقدم الرتبي العقلي فلا تصح فيه تلك القاعدة؛ لما عرفت: من أن له ملاكاً خاصاً مفقود في المقام.

كلام الميرزا النائيني قدس سره و نقده

و قال الميرزا النائيني قدس سره في وجه تقدم الخاص على العام ما حاصله: إن أصالة الظهور في الخاص متقدمة دائماً على أصالة الظهور في العام؛ و لو فرض كون ظهور

العام أقوى من ظهور الخاص؛ لأنّ الخاص بالنسبة إلى العام كالقرينة بالنسبة إلى ذى القرينة، ولذا لو صدر العام والخاص في مجلس واحد، فالخاص قرينة على التصرف في العام عرفاً بلا إشكال، و ظهور القرينة وإن كان ضعيفاً، فهو مقدّم عرفاً على ظهور ذى القرينة وإن كان قوياً، ولهذا يقدم ظهور لفظ «يرمى» في رمى النبل في «أسد يرمى» على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، وإن كان الأول مستفاداً من الإطلاق والثاني من الوضع، فحيث إنّ العام والخاص كذلك يقدم الخاص عليه (1). انتهى.

أقول: ما أفاده ينحلّ إلى دعويين:

إحدهما: دعوى أنّ الخاص بالنسبة إلى العام، مثل القرينة بالنسبة إلى ذى القرينة.

ثانيتها: أنّ تقديم ظهور القرينة على ذى القرينة، ليس لأجل الأظهرية ونحوها، بل هو لأجل خصوصية كامنة في القرينة.

وكلّ واحدة من الدعويين محلّ نظر:

أمّا الدعوى الثانية: فلأنّ القرينة ليست مشخّصة معيّنة في الكلام ابتداءً عند العقلاء والانفهامات العرفية، فإنّه لو القى إلينا كلام، يتردّد الأمر فيه بين قرينتين كلّ جزء منه لصرف الآخر عن ظهوره؛ بأن يكون كلّ واحد من أجزائه صالحاً لذلك، فمن أين تتشخّص و تتميّز القرينة عن ذى القرينة، كالمثال المعروف «رأيت أسداً يرمى» مع قطع النظر عمّا هو المرتكز في الأذهان من أنّ «يرمى» قرينة، الناشئ عن كثرة فرض ذلك، فإنّ كلّ واحد من لفظ «الأسد» و لفظ «يرمى»، يصلح للقرينية لصرف الظهور عن الآخر، فلو لا أظهرية أحدهما، وعدم لسان الحكومة في أحدهما على الآخر فبم يتعيّن لفظ «يرمى» قرينة، و الآخر ذى القرينة، فتقدّم أصالة الظهور في

القرينة على أصالة الظهور في ذى القرينة يتوقف على تشخيص القرينة و تمييزها عن ذى القرينة، فإنّ تشخيص القرينة و تمييزها عن ذى القرينة بأصالة الظهور، يستلزم الدور الصريح، فلو لا جهة اخرى - توجب تقدّم ظهور أحد اللفظين على الآخر - لم يصلح ما ذكره قدس سره لذلك.

و أمّا الدعوى الاولى: فهي أيضاً ممنوعة؛ إذ لا ريب و لا إشكال في تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ؛ سواء كان في مجلس واحد أم لا، كما تقدّم و إنّما الكلام و الاختلاف في وجه التقديم، و عرفت ما هو التحقيق فيه.

توضيحه: أنّ الكلام المُلَقى من المولى إلى الرعيّة يحتاج إلى رفع الشكوك، و سدّ باب الاحتمالات المتطرّقة فيه، فإنّ منها احتمال التجوّز، إن لم ينصب قرينة عليه، كأنّ يحتمل استعماله للفظ «العلماء» في «أكرم العلماء» في فرقة خاصّة منهم، كالفقهاء فقط، أو بنحو الحقيقة الادّعائية مع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له؛ بادّعاء أنّ العلماء هم الفقهاء فقط، فالرافع لهذا الشكّ و الاحتمال هو أصالة الحقيقة أو العموم أو عدم القرينة و نحوها.

و لو لم يحتمل المجازيّة بأحد النحويين المذكورين، و لكن فرض أنّ المتكلّم في مقام جعل القوانين، و عُلِمَ أنّ عاداته استعمال الألفاظ في معانيها، لكن قد تتعلّق إرادته الجدّية ببعث المكلفين نحو الإتيان بجميع الأفراد، و قد لا تتعلّق إرادته الجدّية كذلك، بل ببعثهم إلى الإتيان ببعض الأفراد، لكن لا يريد بيانه و إفهامه فعلاً لمصلحة، مع ظهور الكلام في العموم، مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فلو شكّ - في مورد - في موافقة الإرادة الجدّية، الاستعماليّة بعد الفحص و اليأس عن المنخصّ و المقيّد تجرى فيه أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال، التي عبّر عنها القوم بأصالة الجهة، و يرفع بها الشكّ، و باب العامّ و الخاصّ من هذا القبيل، و لا ارتباط له بباب المجازات مطلقاً.

بيان أصالتي الحقيقة و الجدّ

فظهر من ذلك: أنّ هنا أصليين: أحدهما أصالة العموم أو الحقيقة أو الظهور ونحوها، و الثاني أصالة الجدّ، و أنّ الاولى إنّما تجرى فيما لو شكّ في استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أوّلاً، و الثانية فيما لو شكّ في تطابق جدّه مع الاستعمال؛ بعد فرض العلم باستعماله فيما وضع له، لكن مرجع الاولى إلى أصالة عدم الغلط و الاشتباه و عدم الإغراء بالجهل؛ حيث إنّ استعماله في غير ما وضع له، مع عدم نصب القرينة على ذلك: إمّا لأجل احتمال الاشتباه و الغلط في عدم نصب القرينة، أو لاحتمال تعمّده له؛ لقصد الإغراء بالجهل، و كلّ هذا مخالف للأصل، بل لا معنى لأصالة الظهور، إلّا أن يقدر في الكلام مضاف، مثل «أصالة حجّية الظهور» أو إرادة الظهور التي مرجعها إلى أصالة الجدّ، و على الأوّل- أى أصالة حجّية الظهور- لا بدّ من ملاحظة مبني الحجّية، و لا ريب في أنّ مبناها أصالة عدم الغلط و الاشتباه و الإغراء بالجهل.

الأمر الثاني في عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

إشارة

فظهر من جميع ما ذكرناه: خروج الحاكم والمحكوم والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد عن تحت أخبار العلاج وتعارض الخبرين؛ لعدم صدق التعارض في الأول عرفاً أصلاً، وفي الأخيرين بعد التأمل، فإنّ المستفاد من أخبار التعارض والعلاج: أنّ الترجيح بما ذكر منها إنّما هو إذا كان بين الخبرين تنافٍ في مضمونيهما، وتحيّر المكلف فيهما، فمع الجمع العرفي بينهما يخرجان عن تحت الأخبار وفقاً للمشهور.

كلام المحقق الخراساني و شيخنا العلامة 0

إشارة

لكن خالفه «صاحب الكفاية» و «صاحب الدرر»؛ حيث قال في الأول: قد عرفت سابقاً أنّه لا تعارض في موارد الجمع العرفي، ولا يشمل ما يقتضيه الأصل في المتعارضين؛ من سقوط أحدهما رأساً، أو كلّ منهما، فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير موارد أو يعمّها؟

قولان:

أولهما: المشهور، وفُصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجية

- سؤالاً و جواباً- هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير؛ ممّا لا يكاد يُستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق، فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل: بأنّ مساعدة العرف على الجمع و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالان بغير موارد الجمع؛ لصحّة السؤال بملاحظة التحير في الحال- أي الابتداء- لأجل ما يترأى من المعارضة و إن كان يزول عرفاً بحسب المأل، أو للتحير في الحكم واقعاً- و إن لم يتحير فيه ظاهراً- و هو كافٍ في صحّة السؤال، مع إمكان أن يكون السؤال لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، و جُلّ العناوين المأخوذة في أسئلة تلك الأخبار- لو لا كلّها- يعمّها، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الجمع في مثل العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد كانت عليه السيرة القطعيّة من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام، و هي كاشفة إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج.

أو يقال: إنّه لم يثبت بأخبار العلاج ردع عمّا هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء؛ من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر(1). انتهى.

وقال في «الدرر» ما حاصله: إنّ مجرد تقديم العرف الخاصّ على العامّ، لا يستلزم حمل الأسئلة الواردة في الأخبار على غير الموارد المذكورة... إلى آخر ما ذكره في «الكفاية»، أو يقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال: و يؤيّد عموم الأخبار

ما رواه في مكتبة الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام. إلى أن قال عليه السلام: (في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل

- أى المصلّى - من حالة إلى اخرى، فعليه التكبير، وأما الآخر فإنه روى إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً

(1).

وما روى عن على بن مهزيار، قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّها فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض.

فوقع عليه السلام: (موسّع عليك بأية عملت)

(2).

وجه التأييد: أنه لا ريب فى أنّ الحديث الثانى - الذى ذكره فى الرواية الاولى - أخصّ من الأوّل، ومع ذلك حكم عليه السلام بالتخيير، و أنّ الروايتين فى الخبر الثانى من قبيل النصّ والظاهر؛ لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، والثانية ظاهرة فى عدمه؛ لإمكان حملها على الأفضليّة، ومع ذلك حكم عليه السلام بالتخيير.

ودعوى السيرة القطعيّة بالتوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر.

مما يمكن منعها، كيف؟! ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة - فضلاً عن القطع بها - بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه فى «الاستبصار» (3)

1- الاحتجاج: 483، وسائل الشيعة 18: 87، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 39.

2- تهذيب الأحكام 3: 583 / 228، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 44.

3- الاستبصار 1: 4.

و «العدّة» (1)، وقد نقل العبارتين شيخنا المرتضى فى رسالة التعادل و الترجيح (2). انتهى.

الإشكال على كلام العلمين 0

أقول: أمّا ما أفاده فى «الكفاية» ففيه: أنّه إنّما يتوجّه لو كان السؤال فى الأخبار العلاجيّة عن خصوص العامّ و الخاصّ، فإنّه حينئذٍ تتوجّه الاحتمالات التى ذكرها، لكن السؤال فيها إنّما هو عن تعارض الخبرين بعنوان كلّى، و مصبّ جواب الإمام عليه السلام بما ذكره فيها، هو ما صدق عليه التعارض عرفاً، و أمّا مع عدم صدقه- كما فى العامّ و الخاصّ المطلقين- فلا يعمّه الجواب.

و احتمال أنّ السؤال فيها عن الحكم الواقعى فى جميع الوقائع فى المتعارضين، لا عن الحكم الظاهرى فيهما، كما ترى؛ لا امتناع ذلك لعدم إمكان الجواب عن جميعها مع كثرة أفرادها؛ لإمكان وقوع التعارض فى أغلب المسائل المتفرقة من مسائل الفقه. نعم يحتتمل أن يكون مراده قدس سره من الحكم الذى وقع فى السؤال، هو الحكم الواقعى؛ لتعارض الأخبار، مع وضوح حكمه الظاهرى؛ أى الجمع العرفى فى العامّ و الخاصّ.

لكن فيه: أنّ حكم المتعارضين حكم ظاهرى لا واقعى؛ لأخذ الشكّ و التحير فى موضوعه، فالسؤال إنّما هو عن حكمهما الظاهرى، لا الواقعى.

مضافاً إلى أنّ العناوين المسئول عنها فى أخبار العلاج، هو عنوان المتعارضين أو المختلفين و نحو ذلك، و لا تصدق هذه العناوين على الخبرين اللذين بينهما الجمع العرفى؛ لعدم صدق التعارض و الاختلاف عليهما عند العرف و العقلاء.

فاحتمال أنّ المركز فى ذهن السائل، هو السؤال عن الحكم الواقعى

1- عدّة الاصول: 60 سطر 8.

2- درر الفوائد: 679-680.

للمتعارضين، لا الحكم الظاهري لهما، وأن ذكر لفظ المتعارضين أو المختلفين في السؤال، وقع من السائل غفلة و اشتباهاً، في غاية الوهن والضعف.

وأما ما ذكره قدس سره من أن السائل احتمل الردع عن الجمع العرفي، والسؤال إنما هو لذلك.

ففيه: أنه مع مجرد هذا الاحتمال، لا- يصح رفع اليد عن الأمر العرفي والطريقة العقلانية؛ من التوفيق بين العام والخاص والمطلق والمقيّد.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أفاده في «الدّرر»: من أن المرتكزات العقلانية حيث إنها مبهمة غير مبيّنة، أمكن أن يقال: إن مراد السائل في الأخبار العلاجية هو السؤال عن العام والخاص، فإن مجرد هذا الاحتمال لا يفيد مع ظهور الجواب في غيرهما، ولا ترفع اليد عن ظهوره بمجرد هذا الاحتمال، كما لا ترفع اليد عنه بمجرد احتمال الاشتباه والخطأ في ذكر عنوان التعارض في موضوع السؤال.

وأما الروايتان: فالأولى - مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم ثبوت صحّة سند مكاتبات الحميري وإن صحّحها بعض - مع أن متنها لا يخلو عن إشكال؛ لأن السؤال فيها ليس عن عنوان المتعارضين، بل هو في خصوص التكبير في المورد المذكور فيها، وحينئذٍ فالجواب المذكور فيها لا يليق بشأن الإمام؛ لأن مثله إنما يصدر عن الغير العالم بأحكام الوقائع الواقعية، لا من الإمام العالم بالأحكام الواقعية.

مضافاً إلى أنه قدس سره كان يقول مراراً: إنه يُشكل عندي حمل المطلق الوارد في مقام البيان على المقيّد؛ لأن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة، ليس بمثابة لا يمكن رفع اليد عنه، حتّى أنكره صاحب المعالم، وحينئذٍ يمكن حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، والنهي على الكراهة، لا تقييد المطلق لو دار الأمر بينهما، فتقييد المطلق بمجرد صدور المقيّد مشكل عندي جداً.

فإن لنا أن نقول: بناءً على ما ذكره قدس سره فالعام والخاص أيضاً كذلك، والروايتان

الواردتان اللتان ذكرهما الإمام في تكبيرة الصلاة من هذا القبيل، فيمكن أن يقال: إن ما ذكره الإمام عليه السلام في تلك الرواية من التخيير طريق آخر للجمع بين الروایتين، وحيث إن الأمر استحبائي - لا وجوبي - أجاب الإمام عليه السلام بالتخيير و مطابقته للواقع:

أما أحدهما فلائنه حكم نديي، وأما الآخر فلاجل أنه مرخص فيه، فإن الله تعالى كما يحب أن يؤخذ بعزائمه، يحب أن يؤخذ برخصه، و يمكن ترتب المثوبة على ترك المندوب بهذا القصد أيضاً، و حينئذ فهذه الرواية خارجة عن باب التعارض.

مضافاً إلى أن الإمام عليه السلام لم يذكر الروایتين بنحو التحديث، بل نقلهما بالمعنى، فمن الممكن أن المذكور في إحدى الروایتين، وجوب التكبير في كل واحد من موارد الانتقال من حالة إلى أخرى مفصلاً، فتصير مباينة للرواية الأخرى.

هذا، مع أن الرواية معرض عنها؛ لعدم فتوى المشهور باستحباب التكبير بعد التشهد الأول، و أما الرواية الثانية فذكرها في «الحدائق»، و زاد فيها:

(فأعلمنى كيف تصنع أنت لأفتدى بك فى ذلك؟)

(1).

و يرد عليها بعض ما أوردناه فى الأولى: من أن الجواب المذكور فيها لا يلىق بالإمام عليه السلام؛ لأنه جواب من غير العالم بالحكم الواقعى، مضافاً إلى أن الإمام عليه السلام فيها فى مقام بيان الحكم الواقعى، و هو جواز العمل بكل واحدة منهما، فإن الحكم الواقعى فى مورد السؤال هو ذلك، فهى أيضاً غير مربوطة حينئذ بباب التعارض.

و أما ما ذكره فى الإشكال على السيرة بذهاب شيخ الطائفة قدس سره ... إلى آخره.

ففيه: أنه يظهر من ملاحظة عبارة الشيخ قدس سره فى «العدة» (2) - التى نقلها الشيخ الأعظم فى «الفرائد»: من أن المطلق و المقيّد خارجان عن تحت أخبار العلاج؛ لمكان

1- الحدائق الناضرة 1: 95.

2- عدة الاصول: 150 سطر 12.

الجمع العرفي بينهما(1)، وغيرها من عباراته قدس سره- خلاف ما ذكره قدس سره ونسبه إليه، وترفع شبهة التناقض في عبائره، ولذا لم يذهب إلى ذلك في كتبه الفقهيّة في جميع مسائل الفقه أصلاً.

الأمر الثالث في إبطال قاعدة الجمع مهما أمكن، أولى

نقل عن ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي»: «أنَّ كلَّ حديثين ظاهرهما التعارض، يجب عليك البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإنَّ أمكنك التوفيق بينهما؛ بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فأحرص عليه، واجتهد في تحصيله، فإنَّ العمل بالدليلين مهما أمكن، خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكن من ذلك، ولم يظهر لك وجه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث.

وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة (1)، واستدلَّ تارة: بأنَّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجح.

وآخري: بأنَّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى ممَّا يلزم من عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية (2). انتهى.

1- وسائل الشيعة 18: 75، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

2- عوالي اللآلي 4: 136.

أقول: الظاهر أنّ مراده من الجمع المذكور هو العرفى العقلانى؛ لوجهين:

الأول: تمسّكه بالإجماع، فلو أراد منه الجمع العقلى فالإجماع منعقد على خلافه، فكيف يصحّ دعوى الإجماع عليه؟!!

الثانى: استدلاله الثانى - من أنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية... إلى آخره - فإنّه إنّما يصحّ فى مثل العامّ والخاصّ اللّذين بينهما الجمع العرفى، فإنّ دلالة العامّ - مثل «أكرم العلماء» - على تمام معناه - أى جميع أفراده - أصلية، وعلى خصوص الفسّاق منهم تبعية؛ لأنّ الظاهر أنّ مراده منها الدلالة التضمينية فلا يلزم من حمل العامّ على الخاصّ إلا رفع اليد عن دلالة التبعية و طرحها، بخلاف طرح أحدهما رأساً، فإنّه طرح لدلالته الأصلية.

وكيف كان، فإن أراد الجمع العرفى العقلانى فهو صحيح، وإلا فهو ممنوع؛ للإجماع على خلافه.

وما استدلّ به على ذلك - من أنّ الأصل فى الدليلين الأعمال - إن أراد أنّ الأصل هو ذلك؛ فى كلّ واحد من المتعارضين فى نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، فهو صحيح، لكنّه غير مفيد.

وإن أراد ذلك مع ملاحظة ابتلائه بالمعارض، مثل

(ثمن العذرة سُحت)

(1)، و

(لا بأس ببيع العذرة)

(2)، فهو ممنوع، فإنّ المتّبع فيه الانفهامات العرفية وأنظار العقلاء.

ثمّ إنّ بعض ما أفاده الشيخ الأعظم فى المقام لا يخلو عن الإشكال، مثل

-
- 1- تهذيب الأحكام 6: 1080/372، وسائل الشيعة 12: 126، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 40، الحديث 1.
 - 2- تهذيب الأحكام 6: 1079/372، وسائل الشيعة 12: 126، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 40، الحديث 2 و 3.

قوله رحمه الله: أنه لو ورد دليلان مقطوعا الصدور- كآيتين أو خبرين متواترين- فلا محيص عن التصرف في ظاهرهما والعمل بهما(1).

فإنه ممنوع مع تعارضهما عند العرف والعقلاء، ولا دليل على وجوب العمل بهما ولو مع فرض مقطوعية صدورهما، غاية الأمر أنه لا يعلم وجه التخلّص من تعارضهما، فإنه لا يوجب الجمع بينهما بحمل كلّ واحد منهما على بعض أفراد معانيهما؛ لإمكان الجمع بينهما بطريق آخر، كما ذكره العلامة المجلسي قدس سره: من حمل

(ثمن العُدّة سُحت)

(2) على الأمكنة التي لا يُنتفع بها، وحمل قوله:

(لا بأس ببيع العُدّة)

على البلاد التي ينتفع منها، ونحو ذلك، فلا- يتعيّن الجمع بينهما بما ذكره، وأما مقايضة ذلك بالعامّ والخاصّ والظاهر والأظهر، فهي واضحة الفساد؛ لوجود الجمع العرفي في المقيس عليه، بخلافه في المقام.

1- فرائد الاصول: 434 سطر 18.

2- ملاذ الأخيار: 10: 202/379.

الأمر الرابع كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة و ما فيه

ثم إنه يظهر من الشيخ الأ-عظم- هنا وفي المقام الرابع-: أن النصّ و الظاهر خارجان عن تحت الأخبار العلاجيّة موضوعاً، و أنّ مصبّها غيرهما، بخلاف الظاهر و الأ-ظهر، فإنّهما خارجان عنها حكماً مع دخولهما فيها موضوعاً؛ لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح بالمرجّحات السنديّة، فالجمع الدلالي من المرجّحات في باب التعارض؛ و مرتبة هذا المرجّح متقدّمة على المرجّحات السنديّة(1).

و يظهر منه رحمه الله و من غيره أيضاً مطلب آخر: و هو أنّه فرق بين ترجيح النصّ على الظاهر، و بين ترجيح الأظهر و تقديمه على الظاهر، و أنّ الأول بلا شرط، و الثاني مشروط بكونه عقلياً يستحسنه العرف في محاوراتهم(2).

و في كلا الأمرين إشكال:

أمّا الأول: فلأنّ المراد من تعارض الخبرين في الأخبار: إمّا التعارض البدوي- أي في بدو النظر- أو المستقرّ:

1- فرائد الاصول: 451 سطر 18.

2- نفس المصدر: 453 سطر 12.

فعلى الأول: فالنصّ و الظاهر أيضاً داخلان تحت أخبار العلاج موضوعاً؛ ضرورة تحقّق التعارض البدوى بينهما.

وعلى الثانى: فعلى فرض وجود الجمع العرفى بين الظاهر والأظهر، لا معارضة بينهما حينئذ عرفاً، فهما أيضاً خارجان عنها موضوعاً، كالنصّ و الظاهر.

مضافاً إلى أنّه لو فرض دخولهما موضوعاً تحت أخبار العلاج، فلا دليل على خروجهما عن حكمها؛ لا عقلاً و لا شرعاً. نعم مقتضى وجود الجمع العقلانى بينهما هو ذلك، الذى هو المراد من المحكمات فى بعض الأخبار، الدالّة على أنّ فى أحاديثنا محكمات و متشابهات، فاحملوا متشابهاتها على المحكمات، و معه لا معارضة بينهما حتّى يعدّ ذلك من قبيل المرجّحات.

وأما ما أفاده من المطلب الثانى، ففيه: أنّه لا فرق بين حمل الظاهر على النصّ، و بين حمل الظاهر على الأظهر؛ فى أنّه يعتبر فيهما أن يكون ذلك جمعاً عقلائياً و عرفياً، و لا يجوز حمل مطلق النصّ على مطلق الظاهر وإن لم يكن عقلائياً، و لذلك لا يُجمع بين «صلّ فى الحمّام» و «لا تصلّ فى الحمّام» مع أنّ الأول نصّ فى الجواز، و الثانى ظاهر فى عدمه، و كذلك مثل «أكرم العلماء»، و «لا تكرمهم».

وبالجملة: لم يرد دليل تعبّدى على وجوب تقديم النصّ على الظاهر، بل تقديمه فى بعض الموارد إنّما هو لأجل أنّه عرفى عقلائى، و عدم المعارضة بينهما فى المتفاهم العرفى، و لا فرق فى ذلك بين حمل الظاهر على النصّ، و بين حمله على الأظهر.

الأمر الخامس الموارد الخارجة عن أخبار العلاج

إشارة

ثم إنه لا- بأس بصرف عنان الكلام إلى الموارد، التي ذكر الشيخ الأعظم و المحقق الخراساني و الميرزا النائيني خروجها عن التعارض و عدم شمول أخباره لها؛ لعدم صدق تعارض الدليلين عليها و إن كان خارجاً عن المباحث الاصولية:

فمنها النصّ و الظاهر في مدلولهما، و منها ما لو كان أحدهما بظهوره أو أظهرته، قرينة عرفية على التصرف في الآخر.

المبحث الأول فيما يكون من قبيل النصّ و الظاهر

وفيه موارد:

منها: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، و هو ما لو كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب، فإنه و إن لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد فيقيده، إلا أنّ وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل المشتمل

على القدر المتيقن كالتصريح فيه، فيصلح للقرينية على التصرف في الدليل الآخر، كما لو ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، ويعلم من حال الأمر أنه يُبغض العالم الفاسق، ويكرهه أشد كراهته لسائر أفراد الفساق، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم «لا تكرم الفساق»، وبمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، وحينئذٍ فلا بد من تخصيص «أكرم العلماء» بما عدا الفساق منهم (1). انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنه لو علم وحصل اليقين باندرج الفساق من العلماء تحت «لا- تكرم الفساق» في مقام التخاطب، أوجب ذلك انصراف «أكرم العلماء» عنهم، فقوله: وهو وإن لم يصل إلى حد يوجب الانصراف، يُنافى فرض حصول العلم بعدم إرادة الفساق منهم من «أكرم العلماء».

وثانياً: تقييد القدر المتيقن بكونه في مقام التخاطب لا وجه له، ولا دخل له فيما ذكره؛ بناءً على ما ذهب هو قدس سره إليه: من عدم إيجابه انصراف المطلق إليه، فإنّ تقديم «لا تكرم الفساق»- بناءً على ما ذكره- ليس لأجل أظهريته من الآخر، بل لأجل العلم بعدم إرادة الفساق من العلماء من قوله: «أكرم العلماء»، ولا فرق حينئذٍ بين وجوده حال التخاطب وبينه بعده.

وثالثاً:- وهو العمدة في الإشكال على ما ذكره- أنه إن أراد حصول العلم الفعلي بحرمة إكرام العالم الفاسق، فمرجه إلى العلم بعدم شمول «أكرم العلماء» له، فهو ليس من التعارض كي يحتاج إلى الجمع بين الدليلين المتعارضين.

وإن أراد العلم التقديري- أي على تقدير صدور «لا تكرم الفساق»؛ لأنّ المفروض أنه ظنّي السند، وإرادة ظاهره جدّاً، يحصل له العلم المذكور؛ لعدم انفكاك

حرمة إكرام فسّاق العلماء عن حرمة إكرام فسّاق غير العلماء- فهو لا يُنتج ما ادّعاه:

من التقديم الفعلي لقوله: «لا تُكرم الفسّاق» على قوله: «أكرم العلماء».

وبعبارة أخرى: لو كان المتيقّن اندراج العالم الفاسق في «لا تُكرم الفسّاق» في الحرمة التعليقيّة؛- يعنى على تقدير صدوره واقعاً- لا في الحرمة الفعلية لإكرامهم، فهو لا يوجب تقديم أحد الظهورين على الآخر؛ لأنه كالنصّ، بل هما متعارضان؛ لا بدّ أن يعامل معهما معاملة المتعارضين، والرجوع إلى المرجّحات السندية وغيرها، أو التساقط مع عدم المرجّح لأحدهما.

فما ذكره من البيان لا يصلح دليلاً على مدّعاه: من أنّ تقديم «لا تُكرم الفسّاق» على «أكرم العلماء» لأنه كالنصّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، ومع عدمها التساقط.

ومنها: ما ذكره قدس سره أيضاً: من أنّه لو كان أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من الكثرة؛ بحيث لو خصّص بما عداه لزم التخصيص المستهجن في العامّ الآخر، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه ذلك، وإبقاء ما يلزم من تخصيصه ذلك على عمومه؛ لأنّ العامّ حينئذٍ- بالنسبة إلى المقدار الذي يلزم من تخصيصه الاستهجان- كالنصّ، فيقدّم على الآخر، كما لو قال: «بغ كلّ رُمانٍ في هذا البستان، و لا تبع كلّ رمان حامض»، وفرض أنّ جميع أفراد حامض إلا واحداً، فإنّ تخصيص الأوّل بإخراج الحامض منه مستهجن (1).

أقول: أوّلاً: لا ريب في أنّ النصوصيّة من أوصاف دلالة اللفظ، ومرتبطة بها، لا أنّها أمر خارج عنها، و ما ذكره ليس مربوطاً بالدلالات، بل التقديم- في الفرض المذكور- إنّما هو بحكم العقل، لا لأنّ الأوّل نصّ في مدلوله، فإنّ دلالة قوله: «بغ كلّ

رمان» على مدلوله، ليست أقوى من دلالة «لا تبع كل رمان حامض» على مدلوله؛ ليكون نصاً فيه، كما لا يخفى.

و ثانياً: لا ينحصر طريق التخلّص من الاستهجان في تقديم الأوّل على الثاني؛ كى يستدلّ به عليه، إلا إذا فرض دوران الأمر بين تقديم هذا أو ذاك، لكنّه ممنوع؛ لأنّ له طريقاً آخر، وهو الرجوع إلى المرجّحات؛ لأنّهما متعارضتان، ومع عدم المرجّح يتساقطان، كما لو فرض أنّه قال: «أكرم العلماء» وورد: «أهين العدول» من العلماء فلنظيره من العامّ والخاصّ المطلقين، وفرض أنّ أكثر أفرادهم عدول، فإنّ تخصيص العامّ بالخاصّ مستلزم لتخصيص الأ-كثر المستهجن، ومع ذلك هو لا يوجب تقديم الأوّل- أى العامّ- على الثاني؛ أى الخاصّ، بل يتعارضان؛ لأنّهما حينئذٍ كالمبتابين؛ لأنّ الجمع بينهما- بتخصيص العامّ- ليس عقلاً، فيتساقطان مع عدم الترجيح، ولا يلزم منه الاستهجان.

و منها: ما ذكره قدس سره: من أنّه لو كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول؛ بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند المعارضة (1). انتهى.

أقول: هذا مجرد دعوى لا شاهد لها؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ كلّ واحد من مفردات الجملتين في المتعارضين دالّ على معناه على حدّ سواء فيهما، وليس في الوارد مورد التحديدات والأوزان ما يوجب قوّة الدلالة على معانيها، وما هو المعروف من أنّ باب التحديدات ومقام بيان الأوزان والمسافات، مبنية على الدقّة، فالدليل القائم عليها كذلك، إن اريد به الدقّة العقلية بالبراهين القطعية الدقيقة فهو ممنوع؛ إذ لا ريب في بلوغ الشخص إذا كمل سنّه خمس عشرة سنة عرفاً؛ وإن بقي جزء من آلاف جزء

من الدققة بالدقة العقلية، مع أن الدليل على ذلك وارد مورد التحديد.

وإن أريد منها الدقة العرفية فهو صحيح، لكن لا فرق في ذلك بين الأدلة الواردة في مقام التحديدات وبين غيرها، مضافاً إلى أنه لو سُئِلَ ذلك فهو يصير من قبيل الظاهر والأظهر، لا النصّ والظاهر.

ومنها: ما ذكره قدس سره أيضاً: من أنه إذا ورد أحد العامين من وجه في مورد الاجتماع مع الآخر، كما لو ورد: «كل مسكر حرام» جواباً عن السؤال عن حكم الخمر، وورد أيضاً: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر»، فإن النسبة بينهما عموم من وجه، لكن لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر؛ لعدم جواز إخراج المورد؛ لأن الدليل نصّ فيه، فلا بدّ من تخصيص الآخر - أي قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» - بما سوى الخمر (1).

أقول: ما ذكره قدس سره على قسمين: لأن مورد السؤال والاجتماع - وهو الخمر في المثال - إن كان أخصّ من موضوع الدليل الآخر، وهو الماء المتخذ من التمر، فتقديمه على الثاني مسلّم، لكن لا لأجل أنه من قبيل النصّ والظاهر، بل من قبيل الأظهر والظاهر؛ لأن الدليل الأول أظهر في شموله للخمر - التي هي مورد السؤال - من دلالة الثاني على جوازه.

وأمّا لو كان بينهما عموم من وجه - كما في فرض كون الخمر أعمّ من المتخذ من العنب والتمر وغيرهما - فلا تُسلّم تقديم الأول على الثاني، كما في سائر موارد العامين من وجه، بل لا بدّ من معاملة المتعارضين معهما كما لو صرح بقوله: «لا تشرب الخمر»؛ بناءً على عمومية الخمر للمتخذ من التمر والعنب، فإنّ بينه وبين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» عموماً من وجه، فيتعارضان، ولا يوجب ذلك تقديم الأول على الثاني.

المبحث الثاني فيما عدّ من المرجّحات النوعية الدلالية

إشارة

وأما الموارد التي ادّعى فيها تقديم أحد الدليلين على الآخر؛ لأنّه قرينة على التصرف فيه:

تعارض العموم والإطلاق

فمنها: ما لو دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العام، فقالوا: إنّ تقييد المطلق أولى من تخصيص العام، اختاره الشيخ الأعظم، و تبعه الميرزا النائيني (10)، وأنكره المحقق الخراساني و شيخنا الحائري (20) و ذكرا: أنّه لا بدّ من ملاحظة خصوصيات الموارد، فربّما يقدّم تخصيص العام على تقييد المطلق.

و التحقيق في المقام: يتوقّف على توضيح محطّ البحث في المقام؛ لما يتراءى من وقوع الخلط فيه في كلماتهم.

فنقول: العمومات و المطلقات يشتركان في أنّه لا يجوز العمل و الاحتجاج بهما قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد، فحجّية كلّ منهما مُعلّقة على الفحص عنهما و اليأس منهما، فالفحص و اليأس متمّمان لحجّيتهما، و السرّ في ذلك ما تقدّم: من بناء المقتنين على ذكر العمومات و المطلقات في مقام التّنين، و تأخير المقيّدات و المخصّصات عنهما، فلا بدّ

1- فرائد الاصول: 457 سطر 6، فوائد الاصول 4: 729.

2- كفاية الاصول: 512، درر الفوائد: 680.

أن يفرض فيما نحن فيه صدور العامّ و المطلق من المتكلم الذي ليس بناؤه على ذلك، أو فرض بعد الفحص و اليأس عن المخصّص و المقيد في كلّ منهما، و فرض دوران الأمر حينئذٍ بين تقييد المطلق و تخصيص العامّ.

و حينئذٍ فما استدللّ به الشيخ قدس سره لما ذهب إليه- من أنّ حجّة المطلق معلّقة على عدم القيد، فلا اقتضاء فيه للاحتجاج به مع وجود البيان و المقيد، و العامّ صالح لذلك؛ بخلاف العامّ فإنّه مقتضٍ، إلا أن يمنعه مانع، و هو المخصّص، فالمطلق دليل تعلقي، و العامّ دليل تنجيزي، فمع صدور العامّ لم يتحقّق المعلّق عليه المطلق، فلا يعقل حينئذٍ تخصيص العامّ بالمطلق- المتوقّف على عدم العامّ- إلا بوجه دائر- غير مستقيم.

و أورد عليه في «الكفاية»: بأنّه إن اريد أنّ المطلق معلّق على عدم البيان إلى الأبد، فهو ممنوع، و إن اريد تعليقه عليه حال التكلّم فهو ضروريّ، لكنّه خارج عن مورد البحث(1).

أقول: لا إشكال في أنّ سنخ التعارض بين المطلق و المقيد، غير سنخ التعارض بين العامّ و الخاصّ، فإنّ الأوّلين متعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة من حيث كشفها عن المدلول، لا مجرد اللفظ، بخلاف العامّ و الخاصّ، فإنّ لفظ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» و إن لم يوضع للأفراد بخصوصيّاتها، بل هو مفيد للتكثير، لكنّه يدلّ بدلالة لفظيّة على وجوب إكرام جميع أفراد العلماء، و قوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يدلّ بالدلالة اللفظيّة على حرمة إكرام أفراد الفسّاق منهم، فيتعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة.

بخلاف المطلق و المقيد، فإنّ المطلق في مثل «أحلّ الله البيع»(2) موضوع لنفس الطبيعة، و هو دالّ عليها من غير فرق فيه بين كونه بعد تماميّة مقدّمات الحكمة و الإطلاق و بينه قبلها، فلا يصير المطلق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة عامّاً، فاللفظ فيه

1- كفاية الاصول: 513.

2- البقرة(2): 275.

لا يدلّ على الإطلاق، بل هو مستفاد من فعل المتكلم؛ حيث جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة، ولم ينصب قرينة على الخلاف، والمقيّد معارض له؛ من جهة أنّه اخذ الموضوع فيه الطبيعة المقيّدة بالقيّد المخالف لها، لا في دلالتها اللفظيّة، وحينئذٍ فلو ورد عامّ و مطلق، ولم يكن بينهما العموم والخصوص المطلق، كما لو قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، وقال: «كُلَّ معاملة ربويّة محرّمة فاسدة»، وفرض صدورهما من متكلم ليس بناؤه على تأخير المنخصّصات والمقيّدات، أو فرض ذلك بعد الفحص واليأس عنها في كلّ واحد منهما، فكما يصحّ الاحتجاج بالثاني - أي العامّ - كذلك يصحّ الاحتجاج بالأوّل - أي المطلق - من غير فرق بينهما إلّا في كفيّة الاحتجاج؛ حيث إنّه يحتجّ في الثاني: بأنّه قال كذا، وفي الأوّل بأنّه فعل كذا؛ أي جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مجردة، وليس للمولى أن يقول: كان المطلق معلقاً على عدم البيان، و العامّ صالح للبيانيّة.

فما أورده في «الكفاية» على الشيخ الأعظم قدس سره متين، ولم يظهر لى وضوح فساده و وجهه، كما زعمه الميرزا النائيني قدس سره، فما ذكره الشيخ قدس سره غير مستقيم.

وبالجملة: موضوع المطلق نفس الطبيعة، و لا يدلّ إلّا عليها، و لا دلالة له على الأفراد، لكن حيث إنّها عين الأفراد في الخارج، و متكرّرة بتكرّرها فيه، يسرى الحكم إليها، و هي محكومة بحكمها، بخلاف العامّ، فإنّه بلفظه دالّ على الأفراد.

و يتّضح ممّا ذكرنا أمور:

الأوّل: أنّ الإطلاق الشمولى ممّا لا معنى له، بأن تكون الطبيعة مرآة لجميع الأفراد.

و منشأ هذا التوهّم: وقوع الخلط و الاشتباه بين صدق الطبيعة على الأفراد و كونها عينها في الخارج، و بين دلالتها عليها لفظاً، فإنّ الأوّل صحيح مسلّم - كما تقدّم - دون الثاني، فالبيع في «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» عين أفرادها في الخارج، فمع فرض أنّ

المتكلم في مقام البيان لتمام مراده، و جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مع عدم نصبه قرينة على الخلاف، فكلما وُجد فرد من الطبيعة في الخارج وُجد موضوع حكمه، بخلاف العام، فإنه بلفظه يدل على الكثرة؛ سواء كان في مقام البيان أم لا.

الثاني: ظهر أيضاً أنه لا سبيل إلى القول بأنّ تقديم العام على المطلق من باب تقدّم الأظهر على الظاهر؛ لأنه فرع دلالة المطلق لفظاً على الأفراد، و بعد الفراغ عنها، و ليس كذلك، و إن كان العام كذلك.

الثالث: ظهر أيضاً أنّ حجّة المطلق ليست معلّقة، بل حجّيته منجزة كالعام، و الاختلاف إنّما هو في كيفية الاحتجاج.

وجه تقدّم العام على المطلق

إذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّه لو دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العام عند التعارض، بعد الفحص عن المخصّص و المقيّد في كلّ واحد منهما و اليأس عنهما، أو بعد فرض صدورهما من متكلم ليس بناؤه على تأخير المخصّصات و المقيّدات، يقدّم تقييد المطلق على تخصيص العام، لا لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ حجّية المطلق مقيّدة و معلّقة على عدم البيان، و العام صالح للبيانية؛ لما عرفت من عدم صحّته، و أنّ المطلق حجّة قبل الظفر بالبيان و بعده، بل لأنّ الاحتجاج بالمطلق متقوم بسكوت المولى؛ حيث جعل تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة و سكت، فإذا صدر العام انتفى السكوت.

و الفرق بينه و بين ما ذكره الشيخ قدس سره: هو أنّ المطلق قبل الفحص عن البيان ليس حجّة بناءً على ما ذكره قدس سره؛ لأنّ حجّيته معلّقة على عدم البيان عنده.

و أمّا بناءً على ما ذكرنا فهو حجّة ما لم يظفر بالمقيّد و البيان، و مع الظفر بالبيان تنقطع حجّيته، و كلّ ما يستفاد من الإطلاقات - مثل حجّية مفهوم الشرط و الوصف

وغيرهما- لو دار الأمر بين تقييده و تخصيص العام، فتقييد المفهوم أولى؛ لما ذكرناه.

ولو تعارض بعض المطلقات مع بعض آخر منها- مثل تعارض مفهوم الشرط مع مفهوم الوصف المستفادين من الإطلاق- فلا تقدّم لأحدهما على الآخر.

فما قيل: من إن مفهوم الشرط مقدّم على مفهوم الوصف عند التعارض؛ لأنه أقوى(1).

ففيه: أنّ دلالة على دُخُل القيد في الحكم وإن كان أقوى، لكن المفهوم لا يستفاد منه، بل من انحصاره و الانحصار لا يستفاد منه، بل من الإطلاق، مثل استفادته منه في مفهوم الوصف من غير فرق بينهما في ذلك.

نعم مفهوم الغاية مقدّم على مفهوم الشرط و الوصف؛ لأنه أقوى؛ إذ هو من قبيل دلالة اللفظ، و لا فرق فيما ذكرنا بين الإطلاق الشمولي و البدلي؛ لاستفادة كلّ منهما من الإطلاق و مقدّمات الحكمة.

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

إشارة

و منها: ما لو دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

وقبل البحث فيه لا بدّ من بيان ما تعرّض له الشيخ الأعظم و غيره في المقام:

و هو أنّه يعتبر في التخصيص و ورود المخصّص قبل حضور وقت العمل بالعام، كما أنّه يعتبر في النسخ و ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، و لذا يقع الإشكال في التخصيصات الصادرة عن الأنمة عليهم السلام في العمومات النبويّة صلى الله عليه و آله و سلم، فإنّ فيها ثلاثة احتمالات:

أحدها: أنّها ناسخة للعمومات المذكورة.

ثانيها: أنها كاشفة عن وجود مخصّصات متّصلة بالعمومات، وقد خفيت علينا، ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة.

ثالثها: أنها مخصّصة بنفسها حقيقة، وإنما تأخر بيانها لمصلحة في تأخيرها، وإنما تقدّم العمومات ليعمل بها ظاهراً إلى أن يرد المخصّص، اختاره الشيخ الأعظم (1).

و اختار الميرزا النائيني الاحتمال الثاني (2).

ولكن جميع الاحتمالات المذكورة ضعيفة موهونة: أمّا الأخير الذى اختاره الشيخ قدس سره: فلاجل أنّ دعوى: وجود المصالح و المفساد في تلك العمومات و العمل بها إلى زمان الصادقين عليهما السلام مثلاً، ثمّ إنّها تبدّلت في زمانهما إلى غيرها في الواقع في جميع الأحكام من أوّل الفقه إلى آخره، كما ترى لا يمكن الالتزام بها.

و أمّا الاحتمال الثاني الذى أيده الميرزا النائيني قدس سره: بأنّ نرى رواية العامّة بطرقهم كثيراً من المخصّصات المنفصلة، المروية من طرقنا عن الأئمة عليهم السلام، فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات علينا.

ففيه: أنّ المخصّصات التى روتها العامّة و الخاصّة ليست متّصلة بالعمومات نراها بالعيان و الوجدان، فإنّه لم يكن النبى صلى الله عليه و آله و سلم يأتى بجميع المخصّصات كلّ واحدة منها متّصلة بعموماتها منضمّة إليها، كالكليات المصدّرة ب «لا»، مثل «

لا يبيع إلا فى ملك»

(3) و «

لا ضرر و لا ضرار»

(4) و نحوهما، و الالتزام باتّصال جميع قيودها بها و قد

1- فرائد الاصول: 456 سطر 7.

2- فوائد الاصول 4: 734.

3- عوالى اللالى 2: 16/247، مستدرک الوسائل 13: 230، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع و شروطه، الباب 1، الحديث 3.

4- الكافى 5: 2/292 و 6، وسائل الشيعة 12: 364، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب 17، الحديث 3 و 4.

خفيت علينا، و لم تصل إلينا- من جهة عدم ذكر الرواة لها، وغفلتهم عنها- كما ترى.

مضافاً إلى عدم صحّة ذلك في العمومات الواردة في الكتاب المجيد، و ما اختاره الشيخ قدس سره، و إن كان أقرب من حيث الاعتبار، و بالنسبة إلى بعض الأخبار، فيمكن الالتزام به في بعض الموارد من الأحكام، لكن الكلام إنّما هو بالنسبة إلى جميع الأحكام في جميع أبواب الفقه، فإنّه يلزم منه إهمال آلاف قيود و عدم بيانها، مع أنّه صلى الله عليه و آله و سلم قال في حجة الوداع:

(ما من شىء يقربكم إلى الجنة، و يبعدكم عن النار، إلّا أمرتكم به، و ما من شىء يقربكم إلى النار، و يبعدكم عن الجنة، إلّا وقد نهيتكم عنه)

(1)، و من الواضح عدم بيانه صلى الله عليه و آله و سلم جميع القيود للمكلّفين.

و الذى يمكن أن يقال فى المقام: هو أنّه لا ريب فى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، كان ملازماً للنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فى الخلوات و الجلوات، من لدن زمان البعثة إلى زمان وفاته صلى الله عليه و آله و سلم فى الأيّام و الليالى، و كان عارفاً بمقام النبوة و معنى الوحي، حين كان أكثر الناس كالبهائم لا يعرفون شيئاً من ذلك و لا يشعرون، و كان عليه السلام شديد الاهتمام بحفظ كلّ ما يصدر عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و ضبطه؛ لعلمه عليه السلام بأنّ تلك الأحكام ثابتة لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة، و لم يشدّ عنها شىء،

روى الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن ابن عباس عن سَلِيم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمرير المؤمنين عليه السلام: إني سمعت من مقداد و سلمان و أبي ذرّ، شيئاً من تفسير القرآن و أحاديث عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، غير ما فى أيدي الناس، ثمّ سمعتُ منك تصديق ما سمعتُ منهم، و رأيت فى أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و أحاديث عن نبيّ الله أنتم تخالفونهم فيها، و تزعمون أنّ ذلك كلّّه باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله متعمّدين، و يفسّرون القرآن بأرائهم؟

قال فأقبل عليّ عليه السلام، ثم قال: (قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً و خاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً وهمماً، وقد كُذِبَ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده، حتى قام خطيباً، وقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كُذِبَ عليه من بعده.

إنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يُظهر الإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (...).

إلى أن قال: (ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يسمعه على وجهه، ووهّم فيه، ولم يتعمّد كذباً، فهو في يده؛ يقول به، ويعمل به، و يرويه، فيقول: أنا سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلو علم المسلمون أنه وهم، لرفضوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً أمر به، ثم نهى عنه، وهو لا يعلم، أو نهى عنه، ثم أمر به، وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم الناس أو سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

و آخر رابع لم يكذب على رسول الله، مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله، لم يسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، وجاء به كما سمعه؛ لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ، ورفض المنسوخ، فإن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل القرآن؛ منه ناسخ ومنسوخ، وخاصّ و عامّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له وجهان، وكلام عامّ وكلام خاصّ مثل القرآن (...).

إلى أن قال: (فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آية إلا أقرانيها وأملاها عليّ، فكتبتُها بخطي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و عامّها و خاصّها، ودعى الله أن يعطيني فهماً وحفظاً، فما نسيْتُ آية من

كتاب الله، ولا علماً أملاه عليّ وأثبته(1).

وقال: (ألا وعندي الجامعة، وما أدراك ما الجامعة؟! طولها سبعون ذراعاً فيها جميع أحكام الوقائع)

(2).

وبالجملة: لا إشكال في أنه صلى الله عليه وآله وسلم بين جميع الأحكام، وحفظها عليّ بن أبي طالب عليه السلام وضبطها، ولكن الناس منعه عليه السلام أن يبيّن لها لهم، وقالوا: حسبنا كتاب الله، وكذلك ابنه الحسن بن عليّ عليه السلام... وهكذا إلى أن وقعت الفرصة في زمن الصادقين عليهما السلام، فبيّننا عليهما السلام تلك الأحكام الكثيرة التي بأيدينا.

ووجه آخر: وهو أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يفهمون من ألفاظ الكتاب والسنة ما لا يفهمه غيرهم، مثل استدلال الإمام أبي جعفر عليه السلام لزرارة على أنّ مسح الرأس في بعضه لا جميعه؛ لمكان الباء(3)، ولذا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالتمسك بهم و الرجوع إليهم عليهم السلام في الأحكام باعتراف العامة؛ لرواية الثقلين المتواترة في طرق الفريقين(4)، وفي بعض رواياتهم عليهم السلام: أنّه يُفتح منه ألف باب من العلم ومن كلّ باب ألف باب منه، ويؤيده أيضاً أنّه كان الإمام الصادق والباقر عليهما السلام يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مع عدم دركهما له صلى الله عليه وآله وسلم.

وجوه دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الكلام في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، وهو يتصوّر على وجوه:

1- الكافي 1: 50 (باب اختلاف الحديث).

2- الكافي 1: 185/1.

3- الكافي 3: 4/30، وسائل الشيعة 1: 290، كتاب الطهارة، الباب 23، الحديث 1.

4- الكافي 1: 1/231، بحار الأنوار 22: 19/465.

الأول: أن يتقدّم العام ويتأخّر الخاص عن وقت العمل بالعام، ودار الأمر بين أن يكون الخاص مخصّصاً؛ بناءً على جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام؛ من جهة أنّ حكم العام حكم ظاهريّ، و حكم الخاص واقعيّ، و بين أن يكون ناسخاً للعام.

الثاني: أن يتقدّم الخاص مع صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، و دار أمر العام المتأخّر بين كونه ناسخاً لحكم الخاص المتقدّم و بين كونه مخصّصاً.

الثالث: ما لو جهل الحال من حيث تقدّم العام أو الخاص، و من حيث صدور المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم و عدمه، كما هو الغالب بالنسبة إلينا.

وقبل الشروع في بيان ما هو الحقّ في المقام، لا بدّ من بيان ما هو محطّ البحث و الكلام هنا؛ لأنّ لا يقع الخلط فيه، كما يترأى من كلمات بعض الاصوليين.

فنقول: محطّ البحث: هو ما إذا لم يكن دليل خارجيّ - من إجماع أو نصّ أو ظاهر دليل - يدلّ على أحد الأمرين من النسخ أو التخصيص، و دار الأمر بينهما.

و حينئذٍ فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ أصالة الظهور في الخاص متقدّمة على العام، فيرتفع بها موضوع النسخ (1)، فهو خلط في محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام إنّما هو في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، لا في دورانه بين تقديم العام أو الخاص؛ كى يقال: إنّ أصالة الظهور في الخاص متقدّمة على العام، و إنّ مثل «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق منهم»، لا يصلح مثلاً لما نحن فيه، فإنّ العام يخصّص بالخاص فيه بلا إشكال، بل المثال لما نحن فيه: هو أن يفرض إجماع على حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، بدل «لا تكرم الفسّاق منهم» و دار الأمر بين كونه ناسخاً و مخصّصاً.

إذا عرفت هذا نقول: دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، متوقّف على

استفادة الدوام والاستمرار من الدليل الذي صدر أولاً؛ ليتصوّر فيه النسخ- الذي هو قطع دوام الحكم واستمراره الثابت أولاً- وإلا فلا يتصوّر النسخ فيه.

واستفادة الدوام والاستمرار للحكم الثابت للأفراد في الصورة الأولى- أى ما لو تقدّم صدور العام وتأخر الخاص، و صدر بعد حضور وقت العمل بالعام- يمكن أن يتصوّر بأحد وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يقال: إن العام الصادر أولاً، وإن كان قاصراً عن إفادة استمرار الحكم الثابت به للأفراد بالدلالة اللفظية، بل إنّما يدلّ على ثبوت الحكم للأفراد الموجودة في زمان الخطاب فقط، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁾، ولا يدلّ على وجوب الوفاء على الأفراد المعدومة في زمانه؛ من المكلفين في الأزمنة اللاحقة، ولكن يستفاد من إطلاقه المقامى استمراره ودوامه وثبوته للأفراد اللاحقة، التي توجد بعد زمان الخطاب إلى يوم القيامة؛ حيث فرض أنّ المتكلم في مقام البيان مع سكوته عن ذلك، أو يستفاد ذلك من إطلاق موضوع الحكم، أو من إطلاق متعلّقه، أو من نفس الحكم؛ حيث جعله تمام الموضوع أو متعلّقه ذلك، ولم ينصب قرينة على خلاف ما يستفاد من إطلاقه بحسب الدوام والاستمرار.

ثانيها: أن يقال باستفادة الدوام واستمرار الحكم من نفس العام، مثل «أكرم العلماء»، وأنّه كما يدلّ على وجوب إكرام الموجودين منهم في زمان الخطاب بالدلالة اللفظية، كذلك يدلّ على وجوبه على الأفراد المعدومة فعلاً والتي توجد لاحقاً؛ لعدم اختصاص الخطابات بالموجودين زمان الخطاب، بل تعمّ جميع العلماء إلى يوم القيامة بنحو القضية الحقيقية.

ثالثها: أن يقال باستفادة دوام الحكم الثابت للموجودين في زمان الخطاب،

و استمراره و ثبوته للموجودين بعد زمان الخطاب بالدليل الخارجى، لا من إطلاق العموم، و لا من نفسه بالدلالة اللفظية، مثل قوله عليه السلام:

(حلال محمد حلال إلى يوم القيامة)

(1)، و

(حكمى على الأولين حكمى على الآخرين)

(2)، و نحو ذلك، أو الإجماع على الاشتراك فى التكليف.

فعلى الوجه الأول - أى استفادة الاستمرار من الإطلاق المقامى - و الوجه الثانى - أى استفادته من الإطلاق الكلامى اللفظى - لو صدر أولاً، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، و استفيد من إطلاقه الدوام و الاستمرار؛ لوجوب الوفاء بكل عقد إلى يوم القيامة، ثم ورد:

(أنّ البيع الربوى حرام)

بعد حضور وقت العمل بالأول، و دار أمر الثانى بين أن يكون مخصّصاً للعام الصادر قبله؛ بخروج البيع الربوى عن العموم رأساً و من الأول، و بين كونه ناسخاً، و يحكم بفساد البيع الربوى حين صدور الثانى؛ لا من الابتداء، و أنّ حكمه قبل صدور الخاص هو حكم العام، و هو وجوب الوفاء إلى زمان صدور الثانى؛ بتقييد إطلاقه المفيد للدوام و الاستمرار؛ قطعاً لاستمرار حكمه.

ففيه: وجهان.

و الذى اخترناه سابقاً: هو أنّ المقام نظير دوران الأمر بين التقييد و التخصيص، الذى ذكرنا فيه: أنّ الحق هو تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العام؛ لأنّ دلالة العام لفظية، بخلاف دلالة المطلق، فإنّها مستفادة من سكوت المتكلم و عدم البيان، و هى لا تقاوم الدلالة اللفظية، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر فيه دائر: بين تخصيص العام للأفرادى، و بين تقييد الإطلاق المفيد للاستمرار.

لكن الذى يقوى فى النظر عاجلاً خلاف ذلك؛ و ذلك للفرق بينهما، فإنّ المفروض هناك تعارض العموم و الإطلاق بالذات فى مادة مثل «أكرم العلماء»

1- الكافى 1: 19/47.

2- الكافى 5: 1/18.

و«لا- تكرم الفاسق»، و تقدّم فيه: أنّ تقييد المطلق منه أولى من تخصيص العام، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه نظير ما لو كان التعارض بين العموم والإطلاق عَرَضِيًّا لا بالذات، كما لو ورد: أنّه يجب الوفاء بالبيوع، و ورد: أنّ (الصلح جائز بين المسلمين)(1)، فإنّه لا تعارض بين عموم الأوّل وإطلاق الثاني؛ لعدم تصادفهما في مادّة، لكن لو ورد دليل ثالث، و دار أمره بين كونه مخصّصاً للعام المذكور، أو مقيّداً لإطلاق الثاني، صار متعارضين؛ للعلم الإجمالى بأحدهما، و لا ترجيح هنا فى البين، فإنّ هذا الدليل الثالث كما يصلح لتقييد الثاني و كونه بياناً له، كذلك يصلح لتخصيص الأوّل و كونه بياناً له، و كلّ منهما حجّة مستقلة، و حينئذٍ فلا يجرى فيه ما ذكرناه فى وجه تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، و لا ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره.

وقد يقال: إنّ الأمر فى المقام دائر بين التقييد و بين تخصيص و تقييد، فإنّ تخصيص العموم المذكور يستلزم تقييد إطلاقه بالنسبة إلى الأفراد المنخرجة، و قطع استمرار حكمها أيضاً.

وفيه: أنّ التخصيص يوجب ارتفاع موضوع التقييد للإطلاق، و انتفاء الإطلاق فى الأفراد المنخرجة، فإنّ الإطلاق فى رتبة متأخرة عن شمول العام للأفراد، فلا يوجب التخصيص ارتكاب خلاف ظاهر آخر.

وقد يقال: إنّ العلم الإجمالى - إمّا بتخصيص العام أو تقييد المطلق - ينحلّ إلى العلم التفصيلى بخروج الفساق من العلماء منذ صدور الخاصّ - إمّا لأجل نسخه للعام أو تخصيصه له - و الشكّ فى خروجهم قبل صدوره و بعد صدور العام، و العام حجّة بالنسبة إليهم قبل زمان صدور الخاصّ، فينتج ذلك تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران.

1- الكافى 7: 412/1، وسائل الشيعة 18: 155، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضى، الباب 1، الحديث 1.

وفيه أولاً: أنّ ذلك خروج عن محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام هو ما لو دار الأمر بين النسخ والتخصيص وعدم ما يعيّن أحدهما في الخارج، وما ذكر من تقديم التخصيص إنّما هو بملاحظة العلم الإجمالي، لا لمجرد الدوران (1).

وثنانياً: أنّه قد تقدّم في مسألة الأقلّ والأكثر: أنّ العلم التفصيلي المتقوم بالعلم الإجمالي والمتوّّد منه، لا يصلح أن ينحلّ به العلم الإجمالي المذكور.

والحاصل: أنّ العلم التفصيلي بخروج الفسّاق منذ صدور الخاصّ، أحد طرفي التردد في العلم الإجمالي، فلا يعقل إيجابه انحلاله.

وثالثاً: المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل خروج الفسّاق من زمان صدور الخاصّ المرّدّد بين كونه نسخاً أو تخصيصاً، وهو لا يوجب انحلال العلم الإجمالي إمّا بالخروج نسخاً أو تخصيصاً، إذ لا يتعيّن به أنّ خروجه بالنسخ.

هذا كلّ بناءً على استفادة استمرار حكم العامّ من الإطلاق.

وأما بناءً على استفادته من نفس العامّ - بدلالة لفظيّة بنحو القضية الحقيقيّة - فالأمر فيه دائر بين تخصيصين: أحدهما تخصيص عمومه الأفرادي، الثاني تخصيص عمومه الأزمانى وفي عمود الزمان، ولكن المنخرج بالأوّل أكثر منه في الثاني، فهو دائر بين الأقلّ والأكثر، و الأقلّ معلوم الخروج تفصيلاً - أى خروجه من حين صدور الخاصّ - و الأكثر مشكوك الخروج، فيحكم عليه بحكم العامّ، فينتج تقديم النسخ على التخصيص.

وأما بناءً على استفادة الاستمرار من دليل خارجي، مثل

(حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)

ونحوه، فالكلام فيه مبني على الاختلاف في إفادة المفرد المضاف العموم وعدمها، فإن قلنا: إنّه يفيد العموم، فمرجه إلى دوران الأمر فيه بين تخصيص

1- لا يخفى أنّ الدوران لا يتحقّق إلا مع العلم الإجمالي؛ ضرورة عدم تصوّر الدوران بينهما إلا به، فمع انحلاله ينتج ما ذكر. [المقرّر حفظه الله].

«أكرم العلماء»، وبين تخصيص عموم

(حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)

، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان أفراد أحدهما أكثر من الآخر؛ لأنه ليس مرجحاً.

و أمّا بناءً على القول بعدم إفادته العموم، بل يستفاد العموم من إطلاقه، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض الأول.

هذا كلّه فيما لو تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ.

و أمّا لو تقدّم الخاصّ، و ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، و دار الأمر بين كون الخاصّ المتقدم مخصّصاً للعامّ المتأخّر، و بين كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدم، و الكلام فيه مبنيّ على استفادة الاستمرار من إطلاق الخاصّ، أو من عموم اللفظي، أو من الدليل الخارجي - بنحو ما عرفته في الصورة الأولى - و عدمه:

فعلى الأوّل فمقتضى إطلاق الخاصّ حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، و مقتضى عموم العامّ المتأخّر وجوب إكرامهم.

فيمكن أن يقال: إنّ ما ذكرناه: من تقديم تقييد الإطلاق في دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و تخصيص العامّ على تخصيص الخاصّ؛ لأنّ حجّية الإطلاق مبنية على السكوت و عدم البيان، بخلاف حجّية العامّ جارٍ فيه أيضاً.

و لكن يرد عليه: أنّ ما ذكرناه: من أولوية تقييد المطلق إنّما هو في العاقبين من وجه، الذي ليس فيه جمع عرفي، و أمّا في العامّ و الخاصّ المطلقين فلا، فإنّه وإن لم يكن مثل ما لو صدر المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم؛ في تعيّن التخصيص و عدم احتمال النسخ - لاحتمال النسخ فيما نحن فيه؛ لأنّ المفروض صدور الثاني بعد حضور وقت العمل بالأوّل - لكن لا فرق بينهما في وجوب الجمع العرفي بينهما بتخصيص العامّ، و معه لا تصل النوبة إلى ما ذكرناه في وجه أولوية تقييد الإطلاق.

و لو استفيد استمرار الخاصّ من الدليل الخارجي - مثل

(حلال

محمد صلى الله عليه وآله وسلم ...)

إلى آخره فالأمر فيه دائر بين أن يكون العام المتأخر بياناً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

(حلال محمد ...)

إلى آخره، و بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر؛ بمعنى أن إطلاق الخاص ظهير له، فيقوى به، فيخص به العام.

ولو استفيد استمرار الخاص المتقدم منه بدلالة لفظية، فمقتضى الجمع العقلاني هو تخصيص العام المتأخر به.

وأما لو جهل الحال - من تقدم الخاص أو العام، و من صدور المتأخر بعد حضور وقت العمل بالمتقدم واقعاً أو قبله - فعلى فرض صدور الثاني قبل حضور وقت العمل بالآخر واقعاً يتعين التخصيص، و على فرض صدوره بعد حضور وقت العمل بالأول، يتردد الأمر بينه وبين النسخ، فيحتمل هنا صدور الخاص بنحو لا يحتمل فيه إلا التخصيص، و هو صدوره قبل حضور وقت العمل بالعام، ففي تقديم النسخ أو التخصيص وجهان.

لكن بملاحظة كثرة التخصيص في العمومات الشرعية، حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص، و ما من مطلق إلا وقد قيد» و ندرة النسخ فيها - و أنه قد يوجب الغلبة عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال المخالف النادر، كما أن بناءهم على ذلك في الشبهة الغير المحصورة و أصالة الصحة في فعل الغير و نحو ذلك؛ مما يكون فيه احتمال الخلاف نادراً؛ بحيث لا يعتنى به العقلاء - يُقدم التخصيص على النسخ و عدم الاعتناء باحتمال النسخ في الفرض.

ويؤيده: أن مبنى الفقه و الفقهاء على التخصيص و التقييد من أول الفقه إلى آخره، و قلما يوجد مورد حكموا فيه بالنسخ، مع أن الغالب عدم علمهم بالحال؛ من تقدم الخاص على العام أو بالعكس، و أن صدور الثاني هل هو بعد حضور وقت العمل بالأول أو قبله.

و أما ما أفاده شيخنا الحائري قدس سره و الميرزا النائيني قدس سره: من أنه يعتبر في الغلبة أن

تكون بمثابة تصلح قرينة على التخصيص، و ما نحن فيه ليس كذلك (1).

ففيه: أنّ ذلك لا يناسب لمبناهما وغيرهما في الفقه من عدم احتمال النسخ في هذه الصورة.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

و من الموارد التي تُوهّم أنّها من قبيل تعارض الظاهر والأظهر: ما لو دار الأمر فيه بين تقييد المطلق و حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة، كما لو قال:

«إن أفطرت فأعتق رقبة»، ثم قال منفصلاً: «إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة»، أو «لا تعتق رقبة كافرة»، فإنّ الأمر فيه دائر بين تقييد الأول بالثاني، أو حمل الثاني على الاستحباب، أو النهي على الكراهة، وأنّ المؤمنة أفضل الأفراد، فيصحّ في هذا الفرض ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره: من أنّ تقييد المطلق فيه بمجرد الأمر و النهي في غاية الإشكال؛ لغلبة استعمال الأمر في الندب، و النهي في الكراهة، حتّى أنكر صاحب المعالم حمله على الوجوب بمجرد (2).

ولكنّه إنّما يتمّ لو صدر المطلق من الإمام عليه السلام- في مقام الفتوى- جواباً لمن سأله عمّا هو مبتلى به، فإنّه حينئذٍ لو سَمِعَ منه عليه السلام- أو من غيره من الأئمة الأطهار عليهم السلام- الأمر بالمقيّد أو النهي بعد حضور وقت العمل بالمطلق، فتقييده مشكل، فلا بدّ من حمل الأمر بالمقيّد أو النهي على الندب و الكراهة، وإلا يلزم الإغراء بالجهل، و هو ممتنع من الإمام، أو الحمل على نسخ المطلق، و هو نادر جدّاً لا يلتزم به، فإنّ حمل الأمر على الندب و النهي على الكراهة، أهون و أسهل منه و من التقييد في

1- درر الفوائد: 681، فوائد الاصول 4: 738.

2- معالم الدين: 48-49.

الفرض المذكور.

وأما لو كان المتكلم في مقام جعل القوانين الكليّة- كما في كثير من الأوامر والنواهي الصادرة من الشارع- فيتعيّن فيه تقييد المطلق؛ لأنّ بناء المقتنين على ذكر العمومات والمطلقات- في مقام جعل القانون- وتأخير المقيّدات والمخصّصات وبيانها، ولا يلزم منه الإغراء بالجهل، ولا النسخ.

هذا كلّه في تعارض الدليلين.

المبحث الثالث إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إشارة

وأما التعارض بين الأكثر من دليلين، ففيه صور نذكر أهمّها:

الصورة الأولى: إذا ورد عامّ وخاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل

لو ورد عامّ، وخاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل؛ سواء كان بين موضوعي الخاصّين عموم من وجه- مثل «أكرم العلماء»، و«لا تكرم الفسّاق منهم»، ولا تكرم النحويّين»- أم لا.

و الكلام فيها في مقامين:

الأوّل: الكلام في أنّه هل تجب ملاحظة النسبة بين العامّ وأحد الخاصّين وعلاج التعارض بينهما أوّلاً، ثمّ ملاحظة النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر، فإنّه حينئذٍ ربّما تنقلب النسبة، كما لو خُصّص العامّ في المثال بقوله: «لا تُكرم الفسّاق منهم»، فإنّ النسبة بين العامّ بعد التخصيص، وبين الخاصّ الآخر- أي لا تكرم النحويّين- حينئذٍ

هى العموم من وجه، أو أنه لا- يصحّ ذلك؛ لأنّ الخاصّين فى عرض واحد؛ لا تقدّم لأحدهما على الآخر و ملاحظته أوّلاً مع العامّ، ثمّ ملاحظة الآخر بعده، أو التفصيل بين كون المخصّصين لفظيّين، وبين كون أحدهما لفظيّاً و الآخر لُبّيّاً، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر فى الأوّل، و تقدّم اللبّي على اللفظى فى الثانى، فيلاحظ النسبة بين العامّ بعد تخصيصه باللّبّي، ثمّ ملاحظة النسبة بينه و بين المخصّص اللفظى؟ ووجه.

الثانى: أنّه- بعد البناء على عدم تقدّم أحد الخاصّين على الآخر فى ملاحظة النسبة بينه و بين العامّ؛ لأنّهما فى عرض واحد، و أنّ مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بكلّ واحد منهما- لو استلزم تخصيصه بهما استهجاناً، أو استيعاب جميع الأفراد و عدم بقاء شىء منها تحت العامّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق منهم، و يُكره إكرام عدولهم»، فإنّه لا يمكن تخصيصه بهما معاً، فهل يقع التعارض حينئذٍ بين العامّ و بين مجموع الخاصّين، كما ذهب إليه الشيخ الأ-عظم و المحقّق الخراسانى و الميرزا النائينى(1)، أو أنّ التعارض حينئذٍ بين الخاصّين؟

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال فى أنّ الخاصّين اللفظيّين يردان على العامّ فى عرض واحد، فيخصّص بهما معاً، و لا يلزم منه محذور؛ إذ لا وجه لملاحظة النسبة بينه و بين أحد الخاصّين أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الآخر؛ لعدم المرجّح فيما لو لم يعلم الحال من تقدّم أحد الخاصّين بحسب الصدور و تأخّره، كما هو الغالب، و لهذا قال الشيخ الأ-عظم قدس سره- بعد ذكر توهم بعض تخصيص العامّ بأحد الخاصّين إذا كان لبّيّاً- إنّه لا أظنّ أن يلتزم هذا المتوهم بذلك فى الخاصّين اللفظيّين(2).

هذا فى الخاصّين اللفظيّين.

و أمّا لو كان أحد الخاصّين لبّيّاً و الآخر لفظيّاً، فمع كون اللبّي كالحافّ بالعامّ، كما

1- فرائد الاصول: 458 سطر 22، كفاية الاصول: 516، فوائد الاصول 4: 743.

2- فرائد الاصول: 458 السطر الأخير.

لو علم بحرمة إكرام الفسّاق من العلماء حين صدور «أكرم العلماء»، فلا إشكال في تخصيص العامّ به أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ الآخر، ولا ينبغي عدّ ذلك من انقلاب النسبة، فإنّ فسّاق العلماء خارجون من العامّ ابتداءً و من الأوّل، كما أنّه لو اتّصل أحد الخاصّين اللفظيّين بالعامّ، فهو أيضاً كذلك؛ لأنّه قرينة حافّة بالكلام.

وإنّما الكلام في اللّبيّ الغير الحافّ بالكلام، فالحقّ فيه ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّه لا وجه لتقديم اللّبيّ المذكور، و ملاحظة النسبة بينه وبين العامّ أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ اللفظي (1).

و تبعه في «الدّر» (2)، ولكن بيالى أنّه قدس سره عدل عنه في الفقه؛ للفرق بينه وبين الخاصّين اللفظيّين؛ لأنّهما واردان على العامّ في عرض واحد، و أمّا اللّبيّ فهو من قبيل تتمّة المقتضى للعامّ، و المخصّص اللفظي من قبيل المانع فليس العام مع المخصّص اللّبيّ في العموم من الابتداء.

لكن أقول: إن أراد قدس سره أنّ حجّية العامّ معلّقة على ذلك، و أنّه ليس حجّة إلى زمان حصول القطع بالخلاف في بعض الأفراد الخارجة بالدليل اللّبيّ، فلا نسلم ذلك.

و إن أراد أنّه مع وجود المخصّص اللّبيّ كالقطع بالخلاف، يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى تلك الأفراد، التي علم عدم وجوب إكرامهم، فالمخصّص اللفظي أيضاً كذلك، فإنّ مقتضاه عدم حجّية العامّ حين الظفر بالخاصّ، و كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، فلا فرق بين اللّبيّ و اللفظي في ذلك، مع حجّية العامّ بالنسبة إلى العموم قبل الظفر بالخاصّ.

فالحقّ هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره أوّلاً.

و أمّا المقام الثانی: أى ما لو استلزم تخصيص العامّ بكلا الخاصّين محذور

1- فرائد الاصول: 459 السطر الأوّل.

2- درر الفوائد: 682.

الاستهجان، أو استيعاب أفراد العام، فقد يقال: إن مجموع الخاصين يعارض العام، فلا بد من ملاحظة المرجحات والرجوع إليها.

لكن ربّما يرد عليه الإشكال فيما لو كان العام راجحاً على أحد الخاصين بحسب السند دون الآخر، أو وافق أحد الخاصين العامة دون الآخر.

والحق أن التعارض إنما هو بين الخاصين، لكنّه تعارضٌ بالعرض؛ وذلك لأنّ العام لا يعارض كلّ واحد من الخاصين منفرداً؛ لعدم لزوم محذور من تخصيصه بأحدهما، ووجوب الجمع العرفي بينهما، وإنّما يلزم المحذور من تخصيصه بهما معاً.

وبعبارة أخرى: هنا ثلاثة أدلّة: العام، مثل «أكرم العلماء»، وخاصان، مثل «لا تكرم الفساق منهم»، و«يكره إكرام عدولهم»، والعام لا يعارض الخاصّ الأوّل بنفسه مع قطع النظر عن الخاصّ الآخر، وكذلك الخاصّ الآخر بنفسه لا يعارض العام، ومجموع الخاصين ليس شيئاً يعارض العام، لكن يعلم إجمالاً بعدم صحّة تخصيص العام بأحد الخاصين؛ وأنّه لم يصدر أحدهما؛ للزوم المحذور من تخصيصه بهما معاً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات بين الخاصين، وعلاج التعارض بينهما، وإن قلنا بعدم شمول أخبار التعارض والعلاج للمتعارضين بالعرض، فمقتضى القاعدة تساقط الخاصين، فإنّما أن نقول بحجّية العام ظاهراً؛ لعدم العلم التفصيلي بالمخصّص، أو لا؛ للعلم الإجمالي بتخصيصه بأحدهما.

هذا إذا لم يعلم بتلازم الخاصين في الحكم، وأمّا مع العلم به وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، فيقع التعارض بين العام وبين كلّ واحد منهما؛ لأنّ المفروض استلزامه للخاص الآخر، فيلزم من تخصيصه به، وبلازمه الاستهجان.

ولو علم بالتلازم بين الأفراد في الحكم، لا- بين الخاصين؛ بمعنى أنّه لو وجب إكرام العلماء فجميع أفرادهم كذلك، وإن حرم إكرامهم فجميعهم سواء في هذا الحكم، وإن استُحِبَّ إكرامهم فكذلك، وورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم فساق العلماء، ويستحبّ

إكرام النحويين»، وقع التعارض بين الأدلة الثلاثة.

الصورة الثانية: إذا ورد عام وخاص بينهما عموم و خصوص مطلق

لو ورد عام وخاصان، وبين الخاصين عموم و خصوص مطلق، مثل «أكرم كلّ عالم، ولا تكرم النحويين، ولا تكرم فساق النحويين».

فقال بعض الأعظم قدس سره: إنه يُخصّص العامّ بهما، كما في الصورة السابقة(1)، ولكنه يتصوّر على وجه:

الوجه الأول: أن يتوافق الخاصان إثباتاً ونقياً، ويخالفان العامّ فيهما، كما في المثال المذكور، فإمّا أن يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور من الاستهجان وغيره، أو لا.

و الثاني أيضاً على قسمين:

أحدهما: أن تُحرز وحدة المطلوب من الخاصين.

ثانيهما: أن لا يُحرز ذلك.

فعلى الأخير يخصّص العامّ بهما، فيخرج فساق النحويين في المثال من العامّ، وكذلك عدولهم؛ أي مورد افتراق الأعمّ من الخاصّين، و على الأول أي فرض إحراز وحدة المطلوب من الخاصين، فيخصّص الأعمّ من الخاصين بالأخصّ منهما، فيخرج فساق النحويين من عموم «لا تكرم النحويين» و يبقى عدولهم تحته، و يصير نتيجة ذلك حرمة إكرام عدول النحويين، فيخرج ذلك عن العامّ، و النتيجة حينئذٍ وجوب إكرام العلماء سوى العدول من النحويين.

و لو لزم الاستهجان من تخصيص العامّ، فهو إمّا بسبب التخصيص بالخاصّ أو

الأخصّ، أو بكلّ واحد منهما منفرداً، فالأخير كما لو قال: «أكرم العلماء»، وفرض انحصارهم في الكوفيين إلا نادراً، وقال: «لا تكرم الفساق منهم»، وقال: «لا تكرم فساق الكوفيين»، وفرض أنهم فساق إلا نادراً، فإنه لو خصّص بالأخصّ من الخاصّين - أي «لا تكرم فساق العلماء الكوفيين» - يلزم تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنه لا يبقى حينئذٍ تحت العامّ إلا النادر منهم حسب الفرض.

وكذلك يلزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ من الخاصّين بطريق أولى؛ لأنّ المفروض أنّ دائرته أوسع وأعمّ من الآخر، فإذا اخرج من العموم يلزم ما ذكر من الاستهجان، ولا - مناص حينئذٍ من أن يقال بتعارض الأدلّة الثلاثة، والرجوع إلى قواعد التعارض، ولو لم يلزم الاستهجان من تخصيص العامّ بالخاصّ فقط - لا بالأخصّ - فمقتضى الجمع العقلاني تخصيص الخاصّ بالأخصّ وتخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص، وهو جمع عقلائي لا يستلزم الاستهجان، لكن يكشف ذلك عن وحدة المطلوب من الخاصّين؛ لعدم إمكان تعدّد المطلوب حينئذٍ، وإلا لزم الاستهجان.

وأما فرض لزوم الاستهجان من تخصيص العامّ الفوقاني بمجموع الخاصّين فقط، فهو غير متصوّر لتداخلهما.

الوجه الثاني: ما لو كان الخاصّان متخالفين إيجاباً وسلباً، والأخصّ موافقاً للعامّ دون الخاصّ، مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق منهم»، وأكرم فساق النحويين»، فمقتضى الجمع العقلاني تخصيص الخاصّ بالأخصّ، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص، والنتيجة وجوب إكرام العلماء إلا عدول النحويين.

وعلى فرض لزوم الاستهجان من التخصيص، يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة المذكورة، وإن لزم الاستهجان من تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص دون تخصيصه - أي الخاصّ بالأخصّ - يقع التعارض بين العامّ والخاصّ، لكن لا مانع من تخصيص الخاصّ بالأخصّ.

الوجه الثالث: أن يكون كل واحد من الأدلة الثلاثة مخالفاً للآخر في الحكم، مثل «يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق منهم، و يُستحب إكرام النحوى من فساق العلماء»، فالحكم فيه كما تقدّم: من أنه إن لم يلزم محذور من تخصيص العام بالخاص المخصّص بالخاص، فمقتضى الجمع العقلاني تخصيص الخاص بالخاص، ثم تخصيص العام الفوقاني بالخاص بعد خروج الأخص منه، و تصير النتيجة فى المثال وجوب إكرام جميع العلماء إلاّ الفساق الغير النحوى منهم، و الفساق الغير النحوى منهم محرم الإكرام و الفساق من النحويين مستحب الإكرام.

الصورة الثالثة: إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم من وجه

لو ورد عامّ و خاصان بينهما العموم من وجه، و الخاصان إمّا متوافقان فى الإيجاب و السلب و مخالفان للعامّ فيهما، نحو «أكرم كلّ عالم، و لا تكرم النحويين، و لا تكرم الصرقيين»، فإن لم يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور الاستهجان، خُصّص بهما معاً، و إلاّ يقع التعارض بين الخاصين بالعرض، نظير ما تقدّم فى الصورة الاولى.

و لو اختلف الخاصان فى الإيجاب و السلب، و وافق أحدهما العامّ، فالخاصان متعارضان فى مورد الاجتماع، و يخصّص العامّ بالخاصّ المخالف له فى مورد الافتراق، مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين و أكرم الصرقيين»، فالخاصان متعارضان فى العالم النحوى الصرقي، و يخصّص العامّ بغير النحوى المحض، و يبقى الصرقي المحض و النحوى الصرقي تحت العامّ، و تنقلب النسبة بين العامّ المخصّص بغير النحوى المحض، و بين «لا تكرم النحويين» المخصّص للعامّ بعد التخصيص، إلى العموم من وجه؛ لتصادفهما فى النحوى الصرقي، و يفارق العامّ فى الصرقي المحض، و تفارق الخاصّ فى النحوى المحض؛ لخروجه عن العامّ بالتخصيص له، و عدم إرادته بحسب الجدّ من العامّ، و عدم صلاحية العامّ للاحتجاج به بالنسبة إليه؛ لأنّ المناط ملاحظة النسبة بين

العامّ الذى هو حجة - و تعلق الإرادة الجدّية به- و الدليل الآخر، لا ما استعمل فيه العامّ وإن لم يوجب ذلك تعنون العامّ بذلك- أى العلماء الغير النحويين محضاً- لعدم إيجاب المخصّص المنفصل ذلك.

فما ذكره الميرزا النائنى قدس سره- من صيرورة العامّ معنوياً بذلك؛ أى العلماء الغير النحويين محضاً؛ سواء كان الخاصّ متصلاً أم منفصلاً(1)- سهو من قلم المقرّر.

ولو اختلف الخاصان فى الحكم، مع عدم موافقة أحدهما للعامّ، كما لو قيل:

«يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام النحويين، و يستحبّ إكرام الصرفيّين»، فالخاصّان متعارضان فى مورد تصادقهما، و هو النحوى الصرفى، و يُخصّص كلّ واحد منهما العامّ فى مورد افتراقهما، فيخرج عنه النحوى المحض و الصرفى المحض، فيصير مفاد العامّ و جوب إكرام العلماء، سوى النحوى المحض و الصرفى المحض، و تتعارض الأدلّة الثلاثة فى النحوى و الصرفى، و تنقلب النسبة بين العامّ و بين كلّ واحد من الخاصّين- بعد تخصيصه بهما- إلى العموم من وجه؛ لتصادق العامّ و قوله: «يحرم إكرام النحويين» فى النحوى الغير المحض، و افتراق الخاصّ عن العامّ فى النحوى المحض، و افتراق العامّ عن الخاصّ فى الفقهاء مثلاً.

و كذلك بينه و بين قوله: «يستحبّ إكرام الصرفيّين» بعد تخصيص العامّ عموم من وجه.

الصورة الرابعة: إذا ورد عامان بينهما عموم من وجه و خاصّ

لو ورد عامان بينهما عموم من وجه- مثل «أكرم العلماء، و لا- تكرم الفسّاق»- و خاصّ فقد يُخرج الخاصّ مورد اجتماعهما عن تحت العامّين، مثل «يستحبّ إكرام

فسَّاق العلماء»، وحينئذٍ يرتفع التعارض بين العامّين المذكورين، وقد يخرج مورد افتراق أحدهما عن تحته، فتقلب النسبة بين العامّين من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ولو ورد خاصٌّ آخر مُخرج لمورد افتراق العامّ الآخر عن تحته، انقلبت النسبة بينهما إلى التباين.

الصورة الخامسة: إذا ورد عامان متباينان و خاصّ

ما لو ورد عامان متباينان- مثل «أكرم العلماء، و لا تُكرم العلماء»- و خاصّ، فالخاصّ يخصّص العامّ الأوّل، مثل «يستحبّ إكرام عدول العلماء»، انقلبت النسبة بينهما من العموم و الخصوص المطلق إلى العموم من وجه؛ لاختصاص العامّ الأوّل حينئذٍ بالفَسَّاق من العلماء، و يعمّ العامّ الثانی لهم و للعدول، و يفترق العامّ الثانی بشموله للعدول منهم دون الأوّل، و يتصادقان في العالم الفاسق.

هذه هي عمدة الصور المتصورة في المقام، و يمكن استنباط غيرها من الصور منها.

تذنيب: هل تعمّ أخبار التعارض و العلاج العامّين من وجه أم لا؟

إشارة

و ممّا لا بدّ من تقديمه على الشروع في أصل المبحث، هو الكلام في أنه هل تعمّ أخبار التعارض و العلاج العامّين من وجه، أو لا؟

توضيحه: أنّ التعارض بين الخبرين: إمّا بالذات أو بالعرض، و على الأوّل فالتعارضان: إمّا متباينان- مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم العلماء»- أو بينهما عموم من وجه، أو بينهما عموم مطلق، مع عدم وجود الجمع العرفي بينهما؛ للزوم الاستهجان في تخصيص العامّ، فإنّه أيضاً من قبيل التعارض بالذات؛ ضرورة تناقض الموجبة الكليّة مع السالبة الجزئية و بالعكس، غاية الأمر قد يكون بينهما الجمع العرفي العقلاني، فمع

عدمه يتعارضان.

وأما التعارض بالعرض: فهو إما لمكان العلم الإجمالى بمخالفة أحد الدليلين للواقع مع عدم تعارضهما و تنافيهما ذاتاً، مثل «يجب صلاة العيد، و أكرم العلماء» لو علم بمخالفة أحدهما للواقع، و ليسا متعارضين ذاتاً.

وإما لأنّ هنا عامّاً و خاصّين يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان؛ لا بأحدهما، و قد يقع التعارض بين لازمى مضمون الدليلين، لا فى نفس مضمونهما، و فى شمول أخبار العلاج- التى تقدّم أنّ موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان- لجميع تلك الأقسام أو بعضها و جهان.

فنقول: لا إشكال فى شمولها للمتباينين، و الظاهر شمولها للعموم المطلق مع عدم الجمع العرفى بينهما؛ لتخالف مضمونيهما حينئذٍ.

وأمّا العامان من وجه فعنوانا موضوع الدليلين فيهما متغايران كالعالم و الفاسق، لكنهما متصادقان فى بعض الأفراد- أى العالم الفاسق- و يدلّ كلّ واحد منهما على حكم غير حكم الآخر، فلا إشكال فى تعارضهما فى مورد التصادق و الاجتماع، لكن مقتضى سياق الأخبار العلاجية- سؤالاً و جواباً- خروج العامّين من وجه عنها؛ لأنّه يستفاد منها تقديم ذى المزية و ترجيحه و طرح الآخر رأساً بتمام مضمونه.

و بعبارة اخرى: مقتضى الحكم فيها بطرح أحد الخبرين- لموافقته للعامّة، أو لمخالفة الكتاب، أو لأعدلية راوى الآخر، أو أصدقيته، و نحو ذلك- هو فرض وقوع التعارض بين تمام مضمونى الخبرين، لا مثل العامّين من وجه؛ إذ لا وجه ل طرح تمام مضمون غير ذى المزية فيهما رأساً، حتّى فى مورد الافتراق، و ليس فى هذه الأخبار ما يدلّ على جواز طرح بعض المضمون فقط، فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار للعامّين من وجه.

و صرّح الميرزا النائينى قدس سره- بعد نقل الأخبار الدالة على أنّ ما يخالف الكتاب

زُخرف (1)، أو باطل (2)، أو لم نقله-: بأن المراد بها المخالفة بتمام المضمون (3).

وقال المقرّر لبحثه في ذيل هذا الكلام: إنه يؤيد ذلك ظهور أخبار العرض على الكتاب في إرادة المخالفة بقول مطلق، وهي المخالفة بنحو التباين؛ بخلاف الروايات الواردة في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بمثل الأخذ بموافقة الكتاب منهما، فإنه يصدق على العامين من وجه الغير الموافق أحدهما الكتاب، أنه مخالف له (4). انتهى.

ولا يخفى التهافت بين كلامي المقرّر، فإن دعواه الظهور أولاً في أن المراد هي المخالفة بتمام المضمون تنافي ما ذكره أخيراً (5).

فالحقّ عدم شمول أخبار العلاج للعامين من وجه موضوعاً، فضلاً عن المتعارضين بالعرض؛ لعدم صدق التعارض عليهما عرفاً، غاية الأمر أنه يعلم عدم صدورهما معاً، وكذلك الخاصان المتعارضان بالعرض؛ من جهة أن تخصيص العامّ بهما مستلزم للاستهجان، وكذلك التعارض بين لازمي الدليلين؛ لا في أنفسهما وفي مضمونهما.

نعم، بناءً على ما اختاره الشيخ الأعظم و المحقق الخراساني 0: من أن التعارض فيه إنّما هو بين العامّ والخاصّين، يشمله أخبار التعارض؛ لما عرفت من

1- الكافي 1: 3/55 و 4، وسائل الشيعة 18: 78-79، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12 و 14.

2- تفسير العياشي 1: 7/9، وسائل الشيعة 18: 89، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 48.

3- فوائد الاصول 4: 791.

4- نفس المصدر، الهامش 1.

5- لعلّ نظر المقرّر في الأول إلى أخبار طرح المخالف للكتاب فقط، كما صرّح به، وفي آخر كلامه إلى أخبار الأخذ بما يوافق الكتاب و أنه تصدق الموافقة على موافقة بعض مضمون أحد الخبرين. [المقرّر حفظه الله].

صدقه على العام والخاص مع عدم الجمع العقلاني بينهما.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنَّ الأخبار العلاجيَّة وإن لم تعمَّ العامِّين من وجه- وغيرهما ممَّا تقدَّم آنفًا- موضوعاً، لكن يمكن دعوى إلغاء الخصوصية العرفيَّة في المقام؛ بأن يقال: إنَّ حكم العقل والعقلاء بالتساقط في المتعادلين، أو الحكم بالرجوع إلى المرجَّحات في الأخبار العلاجيَّة، والتخير مع عدم الترجيح في المتباينين ونحوهما؛ ممَّا تشمله الأخبار موضوعاً، لا لخصوصيَّة لهما فيه، فإنَّ الحكم المزبور إنَّما هو لعدم مطلوبيَّة طرح الأخبار، ولزوم العمل بها مهما أمكن، فمع احتمال مطابقتة أحدهما للواقع، يمكن العمل بأحدهما تخييراً مع التعادل، أو بذى المزيَّة تعيِّناً مع وجود المرجَّح، وأنَّ الحكم بذلك في بعض الصور، يستفاد منه عرفاً أنَّه كذلك في باقى الصور؛ ممَّا لا تشملها الأخبار موضوعاً.

هل المرجَّحات السنديَّة جارية في العامِّين من وجه أم لا؟

ثمَّ على فرض عموم الأخبار العلاجيَّة للعامِّين من وجه، فهل تجرى فيهما جميع المرجَّحات حتَّى المرجَّحات السنديَّة، أو أنَّه لا تجرى فيهما تلك المرجَّحات؟ كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره؛ حيث قال ما حاصله: الظاهر أنَّه لا يُرجع فيهما إلى المرجَّحات السندية، بل لا بدَّ فيهما من الرجوع إلى المرجَّحات الجهتيَّة، ومع فقدها فإلى المضمونيَّة؛ لأنَّ التعارض فيهما إنَّما هو فى بعض المضمون؛ أى مادَّة الاجتماع، وأمَّا مادَّتا افتراقهما فلا تعارض بينهما فيها، وحينئذٍ فلا معنى للرجوع فيهما إلى المرجَّحات السنديَّة؛ لأنَّه إن اريد من الرجوع إليها طرح أحدهما رأساً، والمعاملة معه معاملة مع الخبر الغير الصادر، فلا وجه له؛ لعدم ابتلائه بالمعارضة فى مادَّة افتراقه، مع شمول أدلَّة حجِّيَّة خبر الواحد له.

وإن اريد منه طرحه فى خصوص مادَّة الاجتماع فهو غير ممكن، فإنَّ الخبر

الواحد لا يقبل التبعض في بعض المدلول من حيث الصدور؛ بأن يقال: إنه صادر في بعض المدلول، وغير صادر في البعض الآخر.

وما يقال: من انحلاله إلى أخبار متعددة حسب تعدد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، فلا محذور في طرح أحد العامين من وجه في خصوص مادة الاجتماع دون الافتراق.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال المذكور لا يقتضى تعدد الرواية، بل ليس في البين إلا رواية واحدة، رتب فيها الحكم على موضوعه المقدر وجوده (1). انتهى.

أقول: ما أفاده- من أنه لا معنى للرجوع إلى المرجحات الصدورية فيهما- إن أراد منه أن التعبد بصدور خبر في بعض مدلوله دون بعض، ممتنع عقلاً، فهو ممنوع لأنّ الذى ياباه العقل هو صدوره وعدم صدوره تكويناً، فإنه غير معقول، وأما شرعاً وفي عالم التعبد- بمعنى الحكم بترتيب بعض الآثار فقط- فلا؛ لأنّ التعبد باب واسع يمكن التعبد بما هو ممتنع تكويناً، مثل التعبد بوجود المعلول دون علته، و بالعكس، وبأحد المتلازمين عقلاً دون الآخر.

وإن أراد عدم إمكانه عرفاً- وإن كان ذلك خلاف ظاهر عبارته- بتقرير: أنّ أخبار العلاج بمرجحات الصدور: هو إما التعبد بالصدور، أو التعبد بعدمه، ويعد عند العرف التعبد بالصدور من جهة، وعدمه من جهة أخرى، وإن لم يمتنع ذلك عقلاً.

ففيه: أنّ قوله عليه السلام:

(خذ بأوثقهما)

(2) ليس أمراً بالحكم بصدوره بتمام مضمونه؛ حتى يقال: إنّ لازمه فرض تعدد السند و الصدور، بل ليس معناه إلا الأمر بترتيب الأثر عليه والعمل به؛ من حيث إنه أحفظ وأضبط لقيود الكلام، وإنه أقلّ

1- فوائد الاصول 4: 792-794.

2- عوالى اللآلى 4: 229/133، مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 2.

اشتباهاً و خطأً من الآخر، فيؤخذ بتمام مضمون أحد الخبرين وبعض مضمون الآخر.

وبالجملة: بعد العلم بخطأ أحدهما في النقل بالنسبة إلى مادة الافتراق، يدور الأمر بين خطأ الأوثق في حفظ قيود الكلام وضبطها، وبين خطأ غيره، فلا- مانع من التعبد بصدور خبر الأوثق بجميع مضمونه؛ بمعنى ترتب الأثر عليه و التعبد بصدور الآخر بالنسبة إلى بعض مضمونه.

فالحق: جريان جميع المرجحات في العامين من وجه؛ بناءً على شمول أخبار التعارض والعلاج لهما.

إذا عرفت ذلك كله فلنشرع في البحث في أصل المطلب في المقام، وفيه مقامان:

المقام الأول فى المتكافئين

اشارة

فالكلام فيه: إمّا فى بيان ما هو مقتضى القاعدة العقلية أو العقلانية فيهما، وإمّا فى بيان ما هو مقتضى الأخبار الواردة فى الخبرين المتكافئين.

وعلى الأول فالبحث فيه: إمّا بناءً على الطريقة فى حجّة الأمارات، وإمّا على السببية.

مقتضى الأصل على الطريقة

أمّا البحث فى بيان مقتضى القواعد العقلية فيهما بناءً على الطريقة، فعلى القول بأنّ مستند حجّة الأمارات هو بناء العقلاء وإمضاء الشارع لها، لا تأسيساً من الشارع، فلا بدّ فى صورة تكافئهما من الرجوع إلى ملاحظة بنائهم فى تلك الحال، فقد يقال: إنّ بناءهم على التسايط و التوقّف لوجهين:

الأول: أنّه لا ريب فى أنّ حجّة خبر الواحد عندهم، إنّما هى من باب الطريقة لا السببية، وفى صورة تعارض الخبرين والعلم بمخالفة أحدهما للواقع، ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، وليس بناؤهم على العمل بواحد منهما لتكاذبهما؛ لأنّ كلّ

واحد منهما مستلزم لعدم كاشفيّة الآخر عن الواقع، فلا أماريّة عندهم لواحد منهما، وهو معنى التساقط و التوقّف.

الثانى: أنّه ليس احتجاج العقلاء بخبر الواحد لأجل حصول العلم بالواقع، بل لأجل عدم المؤمّن من العقاب على الواقع، وعدم معذوريّة العبد فى مخالفة الواقع لو خالف الأمانة؛ أى المؤدّية إلى الواقع، و الأمانة منجّزة للواقع عندهم إذا كانت واصلة إليهم، فمع عدم الظفر بأمانة تدل على وجوب صلاة الجمعة- مثلاً- بعد الفحص عنها، فإنّه لا يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد فى ترك صلاة الجمعة، و لو فرض وجود الامارة عليه واقعاً و لكن لم تصل إليه؛ لعدم وجود ما يصلح للاحتجاج به عليه، و وجودها فى الواقع غير صالح لذلك.

و لو قامت على وجوب صلاة الجمعة، و كان هناك أمانة اخرى أقوى منها على عدم الوجوب، و لكن لم تصل إلى المكلف بعد الفحص و اليأس عنها، فإنّه يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد بالأمانة الاولى، فلو فرض مصادفتها للواقع و ترك العمل بها، فقد خالف الواقع بلا حجة و عذر؛ لفرض أنّ الأمانة الثانية- التى هى أقوى- غير واصلة إليه، و حينئذٍ فهو مستحقّ للعقوبة.

و الناصل: أنّ الأمانة بوجودها الواقعى لا تصلح للاحتجاج بها، فكما أنّها بحسب وجودها الواقعى غير سالحة للاحتجاج بها، بل الحجّة هى الأمانة الواصلة بالطرق المتعارفة، كذلك الأمانة الواصلة المبتلاة بأمانة اخرى معارضة لها و مكذّبة لها، فإنّها حينئذٍ أيضاً لا تصلح للاحتجاج بها. و بعبارة اخرى: الأمانة المعارضة بأمانة اخرى و ليست واحدة منهما حجة، و ليس سواهما شىء آخر هو الحجّة.

هذا كلّّه بالنسبة إلى مضمونهما المطابقى.

و أمّا بالنسبة إلى لازم مضمونهما المطابقى؛ لو فرض لهما لازم، كما لو قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة، الذى لازمه عدم استحبابها و عدم حرمتها و عدم كراهتها،

وقامت اخرى على حرمتها التي لازمها عدم وجوبها و استحبابها و كراهتها، فإنّ كلّ واحدة منهما وإن كانت معارضة للأخرى في الحرمة و الوجوب، لكنّهما بالنسبة إلى نفي الاستحباب و الإباحة و الكراهة متفقتان، بل تدلّان معاً عليه، لكن الحجّة على ذلك، هل هو كلّ واحد منهما- كما هو مذهب بعض- أو أنّ الحجّة على تلك المدلولات الالتزامية هو أحدهما الواقعي الغير المعلوم لنا تعييناً، لا أحدهما المعين، أو أنّه ليس واحداً منهما حجّة بالنسبة إلى تلك اللوازم أيضاً، وجوه.

قد يقال- و القائل هو الميرزا النائيني قدس سره- بالأول؛ لأنّ تعارضهما إنّما هو بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي؛ أي الوجوب و الحرمة في المثال، فيتساقطان فيه، و أمّا بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي فلا يتعارضان ليتساقطا فيه، فكلّ واحد منهما باقٍ على حجّيته بالنسبة إليه.

و توهم: أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقيّة، فلا مجال لبقائها بعد سقوطهما بالنسبة إلى المطابقيّة(1).

فاسد، فإنّ الدلالة الالتزامية فرع المطابقيّة في الوجود لا في الحجّية.

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالة التصديقيّة؛ أي دلالة على المؤدّي، و أمّا أنّ المؤدّي مراد فهو ممّا لا تتوقّف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجّية و المؤدّي، لا يلزم سقوطهما عن الحجّية في نفي الثالث(2). انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّه قدس سره إن أراد بقوله:- إنّها تابعة لها في الوجود لا في الحجّية- أنّه مع العلم بكذب الخبر في المدلول المطابقي و عدم مطابقتة للواقع، هو كاشف عن المدلول الالتزامي.

1- كفاية الاصول: 499، حاشية فرائد الاصول، المحقّق الخراساني: 266 سطر 11.

2- فوائد الاصول 4: 755-756.

فهو كما ترى، فإنه كيف يمكن وجود ما هو تابع لشيء بدون وجود المتبوع، وتقدم سابقاً: أن الحق هو أن الدلالة الالتزامية ليست من الدلالات اللفظية، بل اللفظ لا يدل إلا على معناه المطابق، لكن المعنى المطابق يكشف بوجوده عن المعنى الالتزامى، فاللزام لازم للمعنى، لا للفظ؛ كى يقال: إنه ليس حجة بالنسبة إلى المعنى المطابق عند المعارضة، وهو حجة بالنسبة إلى المعنى الالتزامى، فمع عدم إرادة وجوب صلاة الجمعة بالإرادة الجدئية من قوله: «تجب صلاة الجمعة»، لا معنى لكشفه عن لازم الوجوب كعدم الإباحة والاستحباب والكراهة، فإن الانتقال إلى اللازم إنما هو لأجل التضاد بين الوجوب والاستحباب، وأنه يعلم من ثبوت الوجوب لشيء عدم استحبابه، و أمّا مع عدم ثبوت الوجوب لشيء فأي ما ينتقل به إلى عدم استحبابه!؟

وبعبارة اخرى: إنما يصلح خبر الثقة للاحتجاج به، بعد سدّ باب احتمال المجاز- واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له- بجريان أصالة الحقيقة، وبعد جريان أصالة الجد؛ لدفع احتمال عدم إرادة المعنى الحقيقى جداً.

والاستدلال به بالنسبة إلى المدلول الالتزامى، متوقف على جريان أصالة الجد فى الملزوم الذى هو المعنى المطابق، فلو لم تحرز الإرادة الجدئية بالنسبة إلى الملزوم، كوجوب صلاة الجمعة فى المثال، لما صحّ الاحتجاج به بالنسبة إلى لازمه العرفى أو العقلى كعدم استحبابها، فليس موضوع للحجبة وصحة الاحتجاج، مجرد دلالة اللفظ على المعنى بالإرادة الاستعمالية، بل هى مع جريان أصالة الجد، وحينئذٍ فلا يتم ما ذكره قدس سره: من أن الدلالة الالتزامية فرع المطابقية فى الوجود لا فى الحجبة، كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على المختار: من أن مستند حجبة خبر الواحد هو بناء العقلاء.

وأما بناءً على أن المستند لها هى الأدلة الشرعية من الآيات والروايات، ففيها احتمالات بحسب التصور العقلى:

أحدها: أنها مهملة بالنسبة إلى حال التعارض، بل هى فى مقام إثبات حجبة

خبر الواحد في الجملة.

ثانيها: أنّ مفادها حجّية خبر الواحد مقيّداً بصورة عدم التعارض.

وهذان الاحتمالان مجرد تصوّر عقليّ، لا ينبغي تطويل الكلام و البحث عنهما.

ثالثها: أنّها تعمّ صور التعارض بالإطلاق اللحظي؛ أي حاز الإمام عليه السلام أو الشارع حال التعارض أيضاً حال الحكم بالحجّية.

وفيه أنّه لو سلّمنا الإطلاق اللحظي، فلا يمكن أن يراد به لحاظه وإرادته العمل بكلا الخبرين المتعارضين؛ لاستحالته؛ لعدم إمكان العمل بالضدّين أو المتنافيين. وإن اريد منه أنّ الشارع لاحظ الخبرين وجعلهما حجّة؛ ليقع بينهما التعارض، ثمّ أهملهما، فهو أيضاً ممّا لا معنى له لتنزّه مقام الشارع عن ذلك.

فلا بدّ أن يراد منه أنّ الشارع لاحظهما في مقام جعل الحجّية أيضاً، وأنّه أحاله إلى حكم العقل والعقلاء عند التعارض، فكما أنّهم يحكمون بالتخيير بينهما لو صرّح:

بأنّ هذا حجّة و ذاك حجّة، كذلك لو لاحظهما في مقام جعل الحجّية لخبر الواحد، لكن تقدّم عدم تسليم الإطلاق اللحظي.

وإن قلنا: بأنّ حجّية خبر الواحد مستفادة من إطلاق الآيات والأخبار ذاتاً؛ بمعنى أنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجّية نفس الطبيعة الشاملة لحال التعارض - كما هو كذلك - فهل تقتضى القواعد التوقّف أو التخيير عند التعادل؟ وجهان.

فقد يقال: مقتضى القاعدة هو التخيير؛ سواء قلنا بالطريقة في حجّية أخبار الآحاد، أم السببية؛ لشمول أدلّة حجّية خبر الواحد لجميع الأفراد بنحو العموم، والمفروض شمول إطلاقها الذاتي لحال التعارض، فمع عدم إمكان الجمع في العمل بها، فإنّما أن يُطرحا ويُترك العمل بهما معاً، أو يقيّد الإطلاق بما يرتفع المحذور، و حيث إنّ بحكم العقل يقتصر فيه على ما يرتفع به المحذور و العذر العقلي، وهو عدم إمكان الجمع بينهما في العمل، فتصير النتيجة وجوب الأخذ بهذا الخبر عند ترك العمل بالآخر

وبالعكس، وهو معنى التخيير، ولا سبيل إلى الأول- أى طرحهما- فتعيّن الثاني.

وقد يقال: إنّ هذا البيان إنّما يصحّ بناءً على السببية؛ لأنّه مثل وجوب إقناذ الغريق في تعلق حكمٍ نفسىّ به، واشتمال كلّ واحد منهما على مصلحة مقتضية لمطلوبيّته ذاتاً، فإنّ العقل يحكم بالتخيير فيه عند عدم إمكان الجمع بينهما، أو يكشف عن وجود قيد فيه.

وأما بناءً على الطريقة في حجّة خبر الواحد، فلا يستقيم هذا البيان لإثبات التخيير؛ لأنّه بناءً على ذلك فالعمل بكلّ واحد منهما حينئذٍ ليس مطلوباً ذاتاً؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد طريقيّ للوصول إلى الواقع، ولا يعقل كشف كلّ واحد منهما عن الواقع أيضاً، ولا يعقل كاشفية كلّ واحد منهما على تقدير طرح الآخر، الذى هو معنى التخيير أيضاً، فلا مناص حينئذٍ من التوقّف.

لكن يرد على البيان المذكور للتخيير بناءً على السببية أيضاً: بأنّه إن أريد من التقييد العقلى، تقييد العقل إرادة الشارع المطلقة أو العامّة، فلا معنى له؛ لأنّ العقل ليس مشرّعاً، فلا بدّ أن يراد به أنّ العقل كاشف عن وجود التقييد الشرعى واقعاً؛ بناءً على ما هو المشهور فى المتزاحمين، أو أنّ العقل يحكم بمعذوريّته مع شمول الدليل لهما معاً، وهو الحقّ، وحينئذٍ فالأمر فيما نحن فيه دائر بين تخصيص عموم «صدّق العادل» بغير صورة التعارض- وحينئذٍ فليس واحد منهما حجّة- وبين تقييد إطلاقه، وحينئذٍ فأحدهما حجّة بنحو التخيير، وتقدّم أنّ تقييد الإطلاق إنّما يقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما إذا كان التعارض بينهما ذاتياً، مثل «أكرم العلماء»، و«لا تكرم الفاسق»، فإنّ العامّ يصلح للبيانية، فلا يعارضه الإطلاق فى المطلق، وأما مع عدم كونه ذاتياً، بل علم من الخارج إجمالاً: إمّا بورود قيد للمطلق، أو مخصّص للعامّ، كما فيما نحن فيه، فليس التقييد فيه أولى من التخصيص؛ لأنّ كلّ واحد منهما صالح للاحتجاج به، فليس كشف العقل عن وجود قيد لإطلاق «صدّق كلّ عادل»، أولى من كشفه عن

وجود مخصّص لعمومه؛ حتى ينتج التخيير.

هذا كله لوقلنا بأنّ الدليل على حجّية خبر الواحد هو الأدلّة الشرعيّة.

مقتضى الأصل على السببية

وأما لوقلنا بأنّ المستند لها هو بناء العقلاء على السببية والموضوعيّة، فهي تتصوّر على وجوه:

الوجه الأول: أنّه ليس للوقائع حكم واقعيّ يشترك فيه العالم والجاهل، ولا مصالح ومفاسد واقعيّة، وأنّه تصحّ الإرادة الجُزائيّة أيضاً- العياد بالله- فقيام الأمانة يحدث الحكم، فإن اريد منه أنّ متعلّق الأمانة حكم واقعيّ متعلّق بالشئ ء بعنوانه الواقعي، وأنّ صلاة الجمعة- مثلاً- بما أنّها صلاة الجمعة، واجبة واقعاً بقيام الأمانة عليها، ومحرمّة كذلك بسبب قيام الأمانة عليها.

ففيه: أنّه لا- يمكن حجّية كلتا الأمارتين و لوقلنا بصحّة الإرادة الجُزائيّة- تعالى الله عنها- للزوم التضادّ في الإرادة؛ وإرادة إيجاب صلاة الجمعة بعنوانها الواقعيّ و تحريمها كذلك، و حينئذٍ يعلم بكذب إحدى الأمارتين، و مقتضى القاعدة هو التوقّف.

الوجه الثاني: أن يقال: أنّ لكلّ واقعة من الوقائع حكماً واقعياً يشترك فيه العالم والجاهل، لكن تترتب بقيام الأمانة مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الفعليّ تابع لقيام الأمانة، فتجرى فيه الاحتمالات المذكورة في الوجه الأول:

فإن قلنا: إنّ يوجد بقيام الأمانة مصلحة في مؤدّاه بعنوانه الواقعي، فيلزم في صورة تعارض الخبرين اجتماع مصلحتين أو مفسدتين متضادّتين في شئ ء واحد بعنوان واحد، وهو محال، فيعلم بكذب أحد الخبرين، و مقتضى القاعدة هو التوقّف.

وإن قلنا: بأنّه يوجد بقيام الأمانة مصلحة في مؤدّاه بما أنّه مؤدّى الأمانة، لا بعنوانه الواقعي، و كذلك في الأمانة المعارضة لها، فلو وافقت إحدى الأمارتين الواقع

فى مقام الثبوت، فهى الحجة فقط دون الاخرى، و مع مخالفتها للواقع فمقتضى القاعدة هو التخيير.

و أما فى مقام الإثبات، فحيث إنه لا طريق لنا إلى تمييز الموافق للواقع من المخالف فمقتضى القاعدة هو التوقف.

نعم، بناءً على القول بوجود المصلحة فى مؤدى الأمانة فى صورة موافقتها للواقع أيضاً، فمقتضى القاعدة هو التخيير، لكنهم لا يلتزمون بهذا القول؛ وجود المصلحة فى مؤدى الأمانة فى صورة موافقتها للواقع.

الوجه الثالث: أن يراد من السببية أن أتباع خبر الثقة يوجب إيجاد مصلحة فى متابعتة، و هو المراد من المصلحة السلوكية، و مقتضى القاعدة فى تعارض الخبرين حينئذٍ التخيير.

هذا كله فى بيان مقتضى القواعد العقلية فى المتكافئين.

مقتضى الأخبار الواردة فى المقام

إشارة

و أما مقتضى الأخبار الواردة فى الباب فيه؛ بناءً على الطريقة، كما هو الحق.

فذهب الشيخ الأعظم قدس سره: إلى أن مقتضى القاعدة فىهما و إن كان هو التوقف، لكن مقتضى الأخبار المستفيضة أو المتواترة هو التخيير.

وفى ما ذكره قدس سره إشكال، لأن كثيراً من الأخبار التى استدلت بها للتخيير لا ربط لها بباب التعارض.

نقل أخبار التخيير

منها:

ما رواه الطبرسى فى «الاحتجاج» فى جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام إلى أن قال: (الجواب عن ذلك حديثان:

أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير.

وأمّا الآخر: فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك الشّهْد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)

(1).

و تقدّم أنّه لا- ارتباط لهذه الرواية بالمقام، فإنّ الظاهر في السؤال هو السؤال عن تكليفه الواقعي، ولا يناسبه الجواب بالحكم الظاهري، و ليس من شأن الإمام إلّا الجواب عن الحكم الواقعي، لا الحكم الظاهري.

مضافاً إلى أنّه مع فرض تعارض هذين الخبرين، فليس الأخذ بكلّ واحد منهما صواباً مطابقاً للواقع، كما يدلّ عليه الجواب، فالظاهر أنّه عليه السلام بصدد بيان الحكم الواقعي، و حيث إنّ التكبير مندوب لا واجب، فالأخذ بالرواية الاولى صواب؛ لاستحباب التكبير على كلّ حال، وكذلك الثاني، لأنّ الله كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه يحبّ أن يؤخذ برخصه، كما في الخبر، فهو حينئذٍ أيضاً صواب مطابق للواقع، فلا ارتباط للرواية بباب التعارض.

مضافاً إلى الإشكال في سندها من جهة محمّد بن إبراهيم النوبختي، إلّا أن يقال:

إنّ إملاء حسين بن روح عليه توثيق له (2).

و منها:

رواية على بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم: صلّها في المحمل، و روى بعضهم: لا تُصلّها إلّا على الأرض.

1- الاحتجاج: 483، وسائل الشيعة 18: 87، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 39.

2- وسائل الشيعة 20: 31، خاتمة الكتاب، في ذكر طرق الشيخ الطوسي، الفائدة الثانية.

فوقَّع عليه السلام: (موسَّع عليك بأية عملت)

(1)، وفي «الحدائق» في ذيلها:

(فأعلمنى كيف تصنع أنت؛ لأقتدى عليك)

(2).

وهذه الرواية أيضاً غير مرتبطة بباب التعارض؛ لأنَّ المراد بركعتى الفجر هو نافلة الصبح، و حكمها الواقعى هو جواز الأمرين، كما فى الرواية الاولى.

ومنها:

مرفوعة زرارة المنقولة عن كتاب «عوالى اللالى»، وأرسلها عن العلامة، ورفعها العلامة قدس سره، وفيها: (إذا جاءك حديثان متعارضان ...)، ثم ذكر المرجحات ... إلى أن قال عليه السلام: (فخذ بما فيه الحائطة لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط).

فقلت: إنَّهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: (إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر)

. وفى رواية أنه عليه السلام قال: (إذن فأرجه حتّى تلقى إمامك فتسأله)

(3).

وفى هذه الرواية إشكالان:

الأول: فى السند؛ لضعفها من جهة الإرسال و الرفع فيه.

و توهم: انجبار ضعفها بعمل الأصحاب بها، كما ذكره شيخنا الحائرى قدس سره (4).

مدفوع: بأن ما هو الجابر هى الشهرة الفتوائية بين القدماء، و أن يكون عملهم على وجه الاستناد إليها، و ليست الرواية كذلك، فإنَّ ابن أبى جمهور كان فى سنة

1- تهذيب الأحكام 3: 583 / 228، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 44.

2- الحدائق الناضرة 1: 95.

3- عوالى اللالى 4: 229 / 133 و 230، مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 2.

4- درر الفوائد: 654.

تسعمائة، ولا يُجدى عمل من بعده بها.

الثانى: فى متنها، لأنّ فى ذيلها قوله: (وفى رواية...) إلى آخره، فإنّه يُنافى ما قبله، فيحتمل أنّ المراد فى نسخة اخرى لرواية زارة هذه، لا أنّها رواية اخرى، ولا دافع لهذا الاحتمال، فلا يتكل عليها من هذه الجهة أيضاً، وحينئذٍ هى أجنبيّة عن باب التعارض.

ومنها:

رواية الطبرسى عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ عليه)

(1).

وفيه أولاً: أنّها غير ظاهرة فى تعارض الحديثين.

وثانياً: أنّها تدلّ على جواز العمل، وأنّ المكلف فى سعةٍ فى العمل الذى يجوز تركه، وهو غير ما نحن بصدده، وهو وجوب العمل بأحدهما تخييراً.

إلا أن يقال: إنّها ناظرة إلى تعارض الخبرين بقرينة قوله عليه السلام:

(موسّع عليك)

، وبناء العقلاء ودلالة الروايات الاخرى على وجوب العمل بخير الثقات، وعدم عذر المكلف فى مخالفتها، والحكم بالسعة أنّما هو لأجل كونه فى زمان الحضور، الذى يتمكّن المكلف من السؤال من الإمام عليه السلام، وحينئذٍ فلا يتعيّن التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام.

لكن الإنصاف: أن إرادة الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيدة جدّاً، ولا تليق بمقام الإمام عليه السلام.

ومنها: رواية الطبرسى أيضاً- مرسلًا- عن الحسن بن الجهم، عن الرضا، قال:

قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة... إلى أن قال: قلت: يجيئنا الرجلان- وكلاهما

ثقة- بحدِيثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحقّ.

قال:

(فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)

[\(1\)](#).

وهي تامة بحسب الدلالة، ولكنّها ضعيفة السند بالإرسال، وتوهم الانجبار بعمل المشهور قد تقدّم ما فيه.

ومنها:

موثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويّه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: (يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه)

. قال الكليني قدس سره: وفي رواية اخرى:

(بأيّهما أخذت من باب التسليم وسيعك)

[\(2\)](#).

ومنها: رواية فقه الرضا عليه السلام: (إنّ النفساء إذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة)

، وقد روى

(ثمانية عشر يوماً)

، وروى

(ثلاث وعشرون يوماً)

، وبأيّ هذه الأحاديث اخذ من جهة التسليم [جاز\(3\)](#).

هذه هي الروايات التي استدلّ بها على التخيير، وقد عرفت ممّا ذكر عدم ارتباط كثير منها بالمقام، ورواية زرارة ضعيفة السند لا يتكل عليها، ورواية الكليني أيضاً لم يثبت لنا أنّها غير رواية حسن بن الجهم، ولا ظهور لرواية حرث في المقام،

- 1- الاحتجاج: 357، وسائل الشيعة 18: 87، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 40.
- 2- الكافي 1: 7/53، وسائل الشيعة 18: 77، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 5 و 6.
- 3- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: 191، مستدرک الوسائل 2: 47، كتاب الطهارة، أبواب النفاس، الباب 1، الحديث 1.

ولم يثبت اعتبار رواية فقه الرضا أيضاً.

بقي في المقام رواية واحدة تدلّ على التخيير هي رواية الحسن بن الجهم أو روايتان، وأين هذا من استفادة الأخبار أو تواترها على التخيير؟! ولا استفاد منها وجوب الأخذ بأحدهما أيضاً، بل حكم فيها بالتوسعة و جواز العمل بإحدهما.

و توهم: أنه لا- معنى لجواز العمل بإحدى الروايتين؛ لأنها إن تصلح للاحتجاج بها وجب العمل بها، وإلا لم يجز، وعلى أيّ تقدير لا معنى لجواز العمل بها.

مدفوع: بأنها إنما تصلح لذلك لو لا الابتلاء بالمعارض، وأمّا معه فمقتضى القاعدة العقلية هو التوقف لتساوقهما، و حينئذٍ فلا مانع من تجويز العمل بإحدهما، وإن لم تصلح واحدة منها للاحتجاج حينئذٍ، بل لو فرض الأمر في هذه الرواية بالتخيير فلا استفاد منه الوجوب؛ لأنه في مقام الحظر العقلي، فلا تدلّ رواية زرارة- على فرض الإغماض عن سندها- على وجوب التخيير.

نقل أخبار التوقف

وأمّا الأخبار الدالة على التوقف:

فمنها: موثقة سماعة المتقدمة؛ حيث قال عليه السلام فيها:

(يرجئه)

(1)، و الظاهر أنّ المراد الأمر بتأخير العمل بأحدهما، وأنّ المراد من قوله:

(فهو في سعة)

أنّه في أصل الواقعة في السعة في مقام العمل، ولا يستند إلى واحد من الحديثين.

و منها:

ما رواه الطبرسي مرسلاً عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام:

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه.

قال: (تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خُذ بما فيه خلاف العامة)

(1).

و الظاهر اتّحادهما مع رواية سماعه المتقدّمة، و الاختلاف من جهة النقل بالمعنى.

و منها:

ما فى ذيل رواية مقبولة عمر بن حنظلة، قال: قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: (إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات)

(2).

و لفظ «الشبهات» فيها ظاهر فى الشبهات الحكميّة، فلا بدّ أن يريد من قوله:

(فأرجئه)

تأخير العمل بهما.

و منها:

ما رواه ابن إدريس فى آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» لعلّى بن محمّد عليه السلام: أنّ محمّد بن على بن عيسى كتب إليه، يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: (ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردّوه إلينا)

(3).

و قريب منها فى المضمون رواية الصّفّار (4).

-
- 1- الاحتجاج: 357-358، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 42.
 - 2- الكافى 1: 10/54، وسائل الشيعة 18: 75، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.
 - 3- مستطرفات السرائر: 17/69، وسائل الشيعة 18: 84، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 36.

4- بصائر الدرجات: 26/524، مستدرک الوسائل 17: 305، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب 9، الحدیث 9.

وفى قوله عليه السلام:

(فردّوه)

احتمالان:

أحدهما: السؤال منهم عليهم السلام، فيختصّ بحال الحضور.

ثانيهما: ردّ علمه إلى أهله، وعدم الفتوى بمضمونه، و الظاهر هو الثانى.

ومنها: رواية الميثمى المفصّلة، وستجىء إن شاء الله.

جمع الشيخ الأعظم و المحقق النائنى و ما فيه

هذه هى الروايات الواردة فى المقام، و لا يخفى تعارض الأخبار الدالّة على التوسعة مع الأمر بالإرجاء، فجمع الشيخ الأعظم قدس سره بينهما: بحمل الدالّة على التوسعة و التخيير، على زمان لا يتمكّن المكلف فيه من لقاء الإمام عليه السلام، و الدالّة على التوقف على زمان يتمكّن فيه من ذلك (1)، و وافقه الميرزا النائنى قدس سره فى ذلك، و قال فى بيانه ما حاصله: إنّ الأخبار فى المقام على أربع طوائف:

منها: ما تدلّ على التخيير مطلقاً، كرواية الحسن بن الجهم.

و منها: ما تدلّ على التخيير فى زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة.

و منها: ما تدلّ على التوقف فى زمان الحضور، مثل ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

و حكى ما يدلّ على التوقف مطلقاً و إن لم نقف عليه، و النسبة بين الأوليتين و إن كانت هى العموم المطلق، و كذلك الطائفتان الأخيرتان، إلّا أنّه لا تعارض بينهما؛ لعدم المنافاة بين التوقف المطلق و التوقف فى زمان الحضور، و كذا بين التخيير المطلق و بين التخيير فى زمان الحضور؛ لكونهما مثبتين لا- يحمل فيهما المطلق على المقيد، فالتعارض إنّما هو بين ما دلّ على التخيير و بين ما دلّ على التوقف، غاية الأمر وقوع التعارض بين ما دلّ على التخيير المطلق، و بين ما يدلّ على التوقف المطلق، إنّما هو بالعموم من

وجه، وبين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور والتوقف فيه بالتباين، ولا مهمّ لبيان الجمع بين الأخيرين؛ لعدم ترتب أثر عليه، وإنما المهمّ هو بيان الجمع بين الأولين، وعرفت أنّ بينهما عمومًا من وجه، لكن النسبة بين ما دلّ على التخيير المطلق، وبين ما دلّ على التوقف في زمان الحضور، هي العموم المطلق، فلا بدّ من تقييد إطلاق الأوّل بالثاني، فتقلب النسبة حينئذٍ- بين دليل التوقف المطلق والتخيير المطلق- من العموم من وجه إلى العموم المطلق، فتحمل أخبار التوقف المطلق على زمان الحضور، والتمكّن من ملاقاته الإمام عليه السلام، فيرتفع التعارض من بينهما، وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور⁽¹⁾. انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه ليس بين دليل التوقف المطلق، وبين دليل التخيير المطلق، عمومًا من وجه، وهو واضح.

وثانياً: كما يقيّد دليل التخيير المطلق بأخبار التوقف في زمان الحضور، كذلك يقيّد دليل أخبار التوقف المطلق بأخبار التخيير في زمان الحضور؛ لأنّ خبر التخيير في زمان الحضور أخصّ ممّا يدلّ على التوقف المطلق، فلا وجه لاختصاص حمل المطلق على المقيّد في الأولين، وحينئذٍ يقع التباين بين أخبار التوقف المطلق وبين أخبار التخيير المطلق، كما تفتّن المقرّر لهذا الإشكال.

وثالثاً: كيف يمكن تخصيص أخبار التخيير المطلق بأخبار التوقف في زمان الحضور مع ابتلائها بالمعارض؛ أي أخبار التخيير في زمان الحضور، ولا يصلح واحد من المتعارضين الخاصين لتخصيص العامّ بهما.

وأما الجمع الذي اختاره الشيخ قدس سره، فالظاهر أنّه لما في بعض الأخبار من

الإشارة إلى ذلك، كالأخبار الآمرة بالإرجاء حتى تلقى الإمام عليه السلام.

ولكن يرد عليه: أن ما أفاده إمّا بملاحظة مجموع الأخبار التي استدللّ بها للتخيير - مع الإغماض عن الإشكال في دلالتها - مع أخبار التوقّف وإمّا بملاحظة خصوص رواية ابن الجهم التي تقدّم أنّها تدلّ على التخيير فقط.

فعلى الأوّل: فرواية الحرث بن المغيرة الحاكمة بالتوسعة معيّاة برؤية الإمام، مع أنّها من الروايات التي استدللّ بها للتخيير، فلا يمكن حملها على صورة عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

مضافاً إلى أنّه إن أراد من التمكن فرض كون الإمام عليه السلام في بلد السائل، و من عدم التمكن فرضه في بلاد بعيدة، فالأخبار آية عن الحمل على ذلك؛ لأنّ المفروض في أخبار التخيير هو التخيير؛ وعدم الطريق إلى معرفة الحكم أصلاً، ولذا قال الراوى في رواية الطبرسى: لا بدّ من العمل، وكذلك سائر روايات التوقّف، فإنّه لا يمكن حملها على عدم التمكن من لقائه عليه السلام؛ بمعنى عدم حضوره عليه السلام في بلد السائل، بل كان عليه السلام في بلد آخر.

وإن أراد من التمكن التمكن من لقائه عليه السلام ولو بقطع مسافات بعيدة؛ لكونه عليه السلام في بلد آخر بعيد عنه، و من عدم التمكن عدمه إلى آخر عمره.

وبعبارة اخرى: أراد بهما زمانى الحضور و الغيبة، فكذلك أى الأخبار المذكورة آية عن الحمل على ذلك، مثل رواية ابن الجهم المطلقة، فإنّها وإن لم تختصّ بزمان الحضور، لكن لم تختصّ بزمان الغيبة أيضاً؛ لإطلاقها و بعد اختصاصها بزمان الغيبة مع صدورهما فى زمان الحضور، فالجمع المذكور محلّ إشكال، خصوصاً مع ما فى بعض أخبار التوقّف من قوله:

(حتى تلقى من يخبرك)

الشامل لغير الإمام عليه السلام من الفقهاء.

وأمّا بناءً على المختار من انحصار رواية التخيير برواية ابن الجهم، فالإشكال الأوّل غير وارد، لكن يبقى الإشكال الثانى بحاله؛ أى بعد حمل أخبار التوقّف على

زمان الغيبة، وإباء بعض رواياته عن ذلك.

مضافاً إلى أنه لا يصحّح ما ذكره الشيخ: من حمل جميع أخبار التخيير على ذلك (1).

جمع العلامة الحائري قدس سره و ما يرد عليه

حَمَل شيخنا الحائري قدس سره أخبار التوقّف على التوقّف في مقام الفتوى و الاستناد إليها في الحكم، و أخبار التخيير على التخيير في مقام العمل.

و الشاهد على ذلك في حمل أخبار التوقّف: ارتكازه في أذهان العقلاء؛ لعدم بنائهم على حجّية أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه في مقام الفتوى؛ لا تعييناً و لا تخييراً، و حيث إنّ ذلك مرتكز في الأذهان؛ لا احتياج فيه إلى التأكيد و أوامر كثيرة، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظنّ، فإنّه أمر مرسوم عند العقلاء، و قد تصدّى الشارع لسدّ باب ذلك و ردعهم بالحكم بلزوم التوقّف عند التعارض.

و الحاصل: أنّ أخبار التوقّف - بملاحظة ما ذكرناه - منصرفة إلى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، و لا يُنافي ذلك التخيير في مقام العمل.

و يؤيّد أيضاً: بعد الأمر بالتوقّف في بعض الأخبار، قولهم عليهم السلام:

(و لا تقولوا فيه بأرائكم)

(2)(3). انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره و إن أمكن تصديقه بالنسبة إلى بعض الأخبار، لكن يُنافيه ما في رواية سماعة:

(فأرجئه)

، أو

(لا تعمل بواحد منهما)

1- فرائد الاصول: 439 سطر 19.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 45/21، وسائل الشيعة 18: 81، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 21.

3- درر الفوائد: 656-657.

وجه الجمع بين الأخبار

والتحقيق في المقام أن يقال: إنَّ أخبار التخيير نصّ فيه، مثل قوله عليه السلام:

(موسّع عليك الأخذ بهذا أو ذاك)

، و أخبار التوقّف - مثل

(أرجئه)

، أو

(لا تعمل بواحد منهما)

- ظاهرة في وجوبه، فيحمل الظاهر على النصّ، فيجمع بين الأخبار بحمل أخبار التوقّف على مطلق الرجحان، ولا يُنافيه التصريح بالأخذ بأحدهما.

و يؤيد ذلك ذيلُ رواية عمر بن حنظلة، وهو قوله عليه السلام:

(الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)

، المسبوق بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم:

(الامور ثلاثة...)

(1) إلى آخره، فإنّه إرشاد إلى أنّه لو بنى الإنسان على ارتكاب الشبهات حتّى يصير عادة له، وكذلك المكروهات، فربّما يجترئ على ارتكاب المحرّمات، و تهون عليه ارتكاب المعاصي الكبيرة، فكلّ واحدة من الشبهات وإن جاز ارتكابها، لكن نُهي عنها لئلا يجترئ تدريجاً على ارتكاب المحرّمات، فالمراد أنّ ارتكاب الشبهات ربّما يصير سبباً لوقوع الشخص في مهلكة ارتكاب المحرّمات، لا أنّ نفس ارتكاب الشبهة هلكة، كما زعمه الأخباريون، فهو شاهد على أنّ الأمر بالتوقّف في تلك الأخبار إنّما هو لرجحانه وإن لم يجب، كرجحان التوقّف في الشبهات البدويّة.

و أمّا سائر وجوه الجمع بين الأخبار في المقام - كحمل أخبار التخيير على حقوق الله، و أخبار التوقّف على حقوق الناس، أو حمل الاولى على العبادات، و الثانية على غيرها، أو حمل الاولى على حال الاضطرار و الثانية على حال الاختيار - فهي ممّا لا شاهد ولا وجه لها، و مجرّد ورود خبر في مورد لا يوجب اختصاصه بهذا المورد،

فإنَّ المورد ليس مخصَّصاً.

و كالجمع بحمل أخبار التخيير على المتعارضين المتناقضين، وأخبار التوقُّف والإرجاء على غير المتناقضين من المتعارضين، فإنَّ رواية سماعة بن مهران التي هي من أخبار التوقُّف وردت في المتناقضين بقوله فيها: (أحدهما يأمرني والآخر ينهاني).

و كالجمع بحمل أخبار التوقُّف على الأحكام والتكاليف الإلزامية، لو تعارض فيها الخبران من الوجوب والحرمة، وأخبار التخيير على غيرها من المندوبات والمكروهات.

و استدلَّ له برواية الميثمي، كما أنَّه استشهد بها لما اختاره شيخنا الحائري قدس سره (1): من الجمع الذي نسبه في «الحدائق» إلى المحقق المجلسي قدس سره وبعض قدماء الأصحاب (2)، وهي

ما رواه الصدوق قدس سره في «العيون» عن أبيه و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي: أنَّه سأل الرضا عليه السلام يوماً، وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: (إنَّ الله حَرَّمَ حراماً، وأحلَّ حلالاً (...)

إلى أن قال بعد النهي عن الأخذ بما هو مخالف للكتاب في الفرائض وأحكام الحلال والحرام من الأخبار، وكذلك الأخبار المخالفة لأوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونواهيه الإلزامية:

(وإنَّ الله تعالى نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافة و كراهة، و أمر بأشياء ليس بأمر فرضٍ ولا واجب، بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى إعافة أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه إذا ورد عليكم عتاً الخبر فيه باتفاق، يرويه من يرويه في

1- درر الفوائد: 656-657.

2- الحدائق الناضرة 1: 102.

النهي و لا ينكره، و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت و أحببت موسّع ذلك لك؛ من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الردّ إليه و إلينا، و كان تارك ذلك - من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم - مشكراً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوه على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام، و مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أمره، و ما كان في السنّة نهى إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافاً، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، و بأيّهما شئت و سعك الاختيار؛ من باب التسليم و الاتّباع و الردّ إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و ما لم تجدوه في شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكفّ و التثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون، حتّى يأتيكم البيان من عندنا)

(1).

و المسمعى ممّن ضعّفه الشيخ الصدوق(2)، لكن قال في «الفقيه» إنّما نقلها من كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، و هو من الاصول المعتمد عليها(3).

و أنت إذا تأملت في هذه الرواية، تعرف أنّه لا- ارتباط لها بالمقام؛ يعنى الحكم الظاهرى بالتخيير فى باب التعارض، فإنّها فى مقام بيان الحكم الواقعى فى أنّ

1- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 45/20، وسائل الشيعة 18: 81، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 21.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 21، ذيل الحديث 45.

3- الفقيه 1: 4.

الروايات المخالفة لكتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم في التكاليف الإلزامية، ليست حجة، لا المخالفة لهما في التكاليف الغير الإلزامية من المندوبات والمكروهات؛ لإمكان ترخيصهم في ترك ما أمر الله به ندباً، أو ارتكاب ما نهى الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تنزيهاً، فإن قوله:

(بأيهما شئت وأحببت؛ موسّع عليك)

لا- يراد منه ما يراد من الحكم بالتوسعة في رواية الكليني قدس سره فإن الأول حكم واقعي؛ لجواز ترك المندوب وفعل المكروه واقعاً، بخلاف الثاني، فإنه حكم ظاهري بالتخيير عند تعارض الخبرين.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّها لا تصلح شاهداً لما اختاره شيخنا الحائري قدس سره من الجمع المتقدم منه رحمه الله، فإن قوله عليه السلام في ذيلها:

(فردّوا إلينا علمه، ولا تقولوا فيه بأرائكم...)

إلى آخره، وإن كان ردعاً عن العمل بالمرجّحات الظنيّة الحاصلة بالرأى، لكنّها تدلّ على التخيير في الفتوى بأيّهما شاء والاستناد إليه؛ اتكّالاً على روايات التخيير والفتوى على طبق أحدهما.

تنبيهات

التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسألة الاصوليّة

لا إشكال في أنّ مقتضى ظواهر الأخبار هو التخيير في المسألة الاصوليّة؛ لأنّه خيّر فيها بالأخذ بأحد الخبرين المتعادلين الذي هو حجة في الفقه.

نعم يقع الكلام في أنّ أخبار التخيير، هل هي كاشفة عن جعل حجّة أحد الخبرين، بعد حكم العقل بتساقطهما وعدم حجّة واحد منهما، أو أنّها في مقام بيان الحكم الظاهري وجعل الوظيفة، كالأصول العمليّة؟ وجهان:

أردّهما هو الوجه الأول؛ وذلك: فلما عرفت سابقاً: من أنّه لا معنى لجعل

الحجّية و الأمارية و الطريقتية لما ليس له ذلك، فكما لا يمكن جعل الحجّية و الطريقتية للشكّ، كذلك لا معنى لجعلها للخبر الفاقد لها.

مضافاً إلى أنّه لو اريد كشفها عن جعل حجّية كلّ واحد من المتعارضين معاً.

ففيه: مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر أخبار التخيير، أنّه غير معقول.

و إن اريد كشفها عن حجّية أحدهما الغير المعين؛ يعنى مفهوم أحدهما الغير المعين، الصادق على كلّ واحد من الخبرين؛ إذ لا معنى لإرادة المبهم الواقعي.

ففيه: أنّه يلزم- فيما لو أخذ مجتهدان كلّ واحد منهما بأحدهما- كشفها عن حجّية كلّ واحد من المتعارضين و طريقتيه إلى الواقع بالفعل، و هو أيضاً غير معقول؛ لعدم معقولية الطريقتية الفعلية للخبرين المتعارضين معاً.

و أمّا الوجه الثانى ففيه أيضاً: أنّ مقتضاه عدم ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة و الملازمات على أحد الخبرين الذى اختاره المجتهد؛ لعدم حجّية مثبتات الاصول العمليّة، و لا أظنّ أحداً يلتزم به.

و التحقيق: أنّه لا يستفاد من أخبار التخيير حكم تأسيسى على حدة، سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن و عدم جواز إهمالها، فكما أنّه يُستفاد من أخبار الترجيح بما ليس مرجحاً عند العرف و يتوقّفون فيه كالمعادلين، عدم جواز إهمال الأخبار و وجوب العمل بها مهما أمكن، فيُقدّم ذو المزيّة على الآخر مع التعارض، كالموافق للعامة و المخالف لهم، فيُرجح المخالف على الموافق، و أنّه ليس حكماً تأسيسياً سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، و الردع عن توقّف العرف فيهما، كذلك أخبار التخيير مع التعادل لا يستفاد منها سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، و ردع العرف عن التوقّف فيهما، فهى فى مقام جعل الوظيفة للمجتهدين.

لا- أقول: إنّها فى مقام جعل الوظيفة العمليّة، نظير الاصول العمليّة، بل جعل الوظيفة للمجتهدين فى المسألة الاصوليّة عند تعارض الخبرين، و هو وجوب الأخذ

بأحد الخبرين و الطريقتين و يترتب عليه حينئذٍ اللوازم و الملزومات الشرعية و غيرها.

التنبيه الثاني: في حكم تخيير القاضى و المفتى في عمله و عمل مقلديه

لا إشكال في المقام بالنسبة إلى عمل المجتهد نفسه، و كذلك لا إشكال في أنه لا معنى لإفتاء القضاة بتخيير المتخاصمين؛ لعدم فصل الخصومة بذلك، بل يتعين عليه الأخذ بأحدهما، و الحكم و القضاء على طبقه؛ لترتفع الخصومة بقضائه.

و إنما الإشكال و الكلام بالنسبة إلى المفتى في مقام الإفتاء للمقلدين في أنه يختص الترجيح و التخيير بالمجتهدين، و لا حظ للمقلدين في ذلك- فهذه الخطابات ليست متوجهة إلى المكلفين قاطبة، و هكذا سائر القواعد الاصولية، كالاتصحاب و البراءة و حجية أخبار الأحاد- أو أنها خطابات عامة متوجهة إلى جميع المكلفين، غاية الأمر عدم إمكان تمييز موارد جريانها و مجراها لغير المجتهدين؟

قد يقال بالأول؛ لأنه لا معنى لتكليف من لا يتمكن من الإتيان بالمأمور به، كالاتصحاب في الشبهات الحكمية؛ لافتقاره و توقفه على تشخيص مجراه؛ من اليقين السابق و الشك اللاحق و عدم المعارض و الحاكم عليه و نحو ذلك، و حينئذٍ فلا بد أن تختص تلك الخطابات بالمجتهدين، و إن كانت النتيجة الحاصلة من اجتهادهم- أى الحكم الفرعى المستنبط مشترك بين جميع المكلفين بل بعضها يختص بالنسوان و أحكامهن الخاصة بهن، كأحكام الحيض و النفاس، بل قد يقال بأن كثيراً من القواعد الفقهية أيضاً كذلك، كقاعدة اليد، و قاعدة «كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و بالعكس، و قاعدة لا ضرر و لا حرج، و نحوها مما لا يتمكن العوام و غير المجتهدين من تمييز مواردنا و تشخيص مجراها، فهي مختصة بالمجتهدين، و لكن النتيجة الحاصلة من اجتهادهم؛ أى الحكم الفرعى المستنبط، مشترك بين جميع المكلفين.

و لكن الحق: هو الثانى؛ أى أن الخطابات كلها عامة متوجهة إلى جميع

المكلفين، فإنّ عدم تمكّن العوامّ وغير المجتهد لما ذكر، واختصاص التمكّن من ذلك بالمجتهد، لا يوجب اختصاص الخطابات بهم فقط، بل تعمّ جميع المكلفين، غاية الأمر أنّ العامّي لا يتمكّن من تمييز مجراها ومواردها وشرايطها، فيرجع في ذلك إلى المتمكّن من ذلك، فيستصحب هو نفسه، وعدم حصول اليقين والشكّ لبعض لا يوجب اختصاص خطابات الاستصحاب بغيره؛ ضرورة أنّها متعلّقة بالعناوين الكلّيّة، وعدم صدق تلك العناوين على فرد، لا يوجب نقل تلك الأحكام عن موضوعاتها، كما أنّ عدم قيام الأمانة عند أحد، لا يوجب اختصاص حجّيّة الأمانة بغيره من الأفراد، وحينئذٍ فكما يجوز للمجتهد الأخذ بأحد الخبرين والفتوى على طبقه تعييناً، له أن يُعلم المقلّدين نفس القواعد الاصوليّة، ويُفتى بالتخيير في الأخذ بأحدهما؛ لعدم ظهور الأدلّة في الاختصاص بالمجتهد، فلا يجب ولا يتعيّن عليه الفتوى بمضمون أحد الخبرين معيّناً، ولا الحكم بالتخيير بين مفاد أحد الخبرين، بل هو مخير بينهما وبين الحكم بتخييرهم في المسألة الاصوليّة؛ فإنّ المجتهد من أفراد المكلفين المخاطبين بخطابات التخيير، فيصحّ له الحكم بالتخيير في المسألة الاصوليّة، كما أنّ له الحكم بالتخيير في المسألة الفرعيّة، والحكم بمفاد أحد الخبرين تعييناً؛ لأنّ وجوب الأخذ بأحد الخبرين طريقيّ.

التنبه الثالث: في أنّ التخيير بدويّ أو استمراريّ

هل التخيير ابتدائيّ، فلا يجوز اختيار الخبر الآخر بعد الأخذ بأحدهما مطلقاً، أو استمراريّ مطلقاً، فله الأخذ بالآخر بعد الأخذ بأحدهما، أو التفصيل بين التخيير في المسألة الاصوليّة وبينه في المسألة الفرعيّة؛ ففي الأولى بدويّ، وفي الثانية استمراريّ، أو التفصيل بين القول باختصاص خطابات التخيير بالمجتهد، وبين القول بعمومها لجميع المكلفين؛ ففي الأولى بدويّ وفي الثانية استمراريّ؟ وجوه:

ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل؛ لعدم الإطّلاق في الأخبار، وعدم جريان استصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما؛ لاختلاف الموضوع، فإنّ موضوعه من لم يختّر أحدهما بعد(1).

فيمكن أن يقال في تقريب ما أفاده من إهمال الأخبار وعدم إطلاقها: إنّ الظاهر أنّ منشأ سؤال مثل الحسن بن الجهم عن تعارض الخبرين، هو الشكّ في الوظيفة عند تعارض الخبرين، والجواب أيضاً في مقام تعيين الوظيفة للشاكّ في مقام تعارض الخبرين، وأمّا الشكّ في كفيّة التخيير بعد الحكم بالتخيير؛ وأنّه بدويّ أو استمراريّ، فهو متأخّر عن الحكم بالتخيير، فهو مغفول عنه لدى السائل، فالأخبار مهملة بالنسبة إلى بيان حكمه.

لكن أقول: إنّ السؤال في رواية الحسن بن الجهم- التي هي العمدة في روايات التخيير- وإن كان مسوقاً لما ذكر، لكن الظاهر من الجواب عنايته عليه السلام و التفاته إلى القيد المذكور في السؤال، وهو عدم العلم والشكّ، وأنّه إذا لم تعلم فموسّع عليك، مع أنّ المفروض في السؤال أيضاً هو ذلك، فيستفاد من تكراره في الجواب أنّ الحكم المذكور مغيباً بعدم العلم، وأنّه ما لم يحصل العلم بكذب أحدهما المعين فهذا الحكم ثابت، وأنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، وبمجرّد اختيار أحدهما في واقعة لا يتغيّر الموضوع، وهو عدم العلم المذكور، وحينئذٍ فالجواب يدلّ بلفظه على بقاء التخيير واستمراره، فضلاً عن إطلاقه.

و توهم: أنّه مع اختيار أحدهما يصير هو أمانة على الواقع، فيعلم صدقه تعبدًا، فالغاية حاصلة حينئذٍ.

يدفعه: أنّ ذلك غير معقول؛ إذ ليس الحكم بالتخيير إلّا مجرد جعل الوظيفة

و الحكم بترتيب الآثار، لا إثبات الحقيّة الواقعيّة للمختار تعبدًا، كما تقدّم استظهار ذلك من أخبار التخيير، فالغاية غير حاصلة تعبدًا أيضًا. وأوضح منها رواية ابن المغيرة المتقدمة، وهي قوله عليه السلام:

(إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم، فتردّ إليه)

، فإنّها ظاهرة في أنّ غاية الحكم بالسعة هي رؤية القائم، وأنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، ولو أراد عليه السلام منه التخيير الابتدائي لجعل الغاية عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤية القائم عليه السلام، فلا إشكال في أنّ المستفاد منها هو التخيير الاستمراري؛ من غير فرق بين التخيير في المسألة الاصوليّة و الفرعيّة.

وأما استصحاب بقاء التخيير فتوضيح الكلام فيه: هو أنّ في المقام صوراً ثلاثة:

الاولى: أن يشكّ في بقاء التخيير و عدمه و لو في المسألة الاصوليّة.

الثانية: الشكّ في بقائه و عدمه؛ من جهة الشكّ في أنّ التخيير هل هو في المسألة الاصوليّة، أو في المسألة الفرعيّة، بعد الفراغ و القطع بأنّه في المسألة الاصوليّة بدويّ، و في المسألة الفرعيّة استمراريّ؟

الثالثة: أن يكون منشأ الشكّ هو الشكّ في أنّ الخطابات التخييريّة عامّة شاملة لجميع المكلفين، أو أنّها تختصّ بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنّها إن كانت عامّة فهو استمراريّ، و لو اختصّت بالمجتهدين فهو بدوي قطعاً.

أمّا الصورة الاولى: ففي موضوع الحكم بالتخيير في الروايات احتمالات:

الأول: أنّ الموضوع له هو ذات المكلف، و أمّا الشرط المذكور فيها - أي قوله:

(إذا لم تعلم)

- واسطة في إثبات التوسعة و التخيير للموضوع المذكور، نظير ما لو قال:

«إن جاءك زيد فأكرمه».

الثاني: أنّ الموضوع عبارة عمّن لم يعلم بحقيّة أحد الخبرين.

الثالث: أنه عبارة عن المتخيّر في وظيفته.

الرابع: ما هو ظاهر عبارة الشيخ قدس سره: من أنه عبارة عمّن لم يختَر أحدهما(1).

فهذه احتمالات أربعة، فنقول:

بناء على الاحتمال الأول والثاني لا إشكال في بقاء الموضوع للاستصحاب، حتّى لو قلنا بأنّ المناط في الموضوع هو لسان الدليل؛ لصدق عدم العلم بالحقّ بعد اختيار أحد الخبرين أيضاً وبقاء ذات المكلف وجداناً.

وأمّا على الأخيرين فالمفروض عدم قيام دليل اجتهادى على أحد الأمرين المذكورين، وعدم استفادة ذلك من أخبار التخيير، وقد تقدّم سابقاً عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة المتعلقة بالعناوين الكليّة، وأنّه إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن بعد تحقّق الموضوع وجوده في الخارج وانطباق ذلك العنوان عليه، يثبت له حكمه، فمع الشكّ في بقاءه يجرى استصحابه أيضاً، فإنّ المكلف بعد وجوده في الخارج وثبوت حكم التخيير له، لو شكّ في بقاءه بعد اختياره أحدهما، لا إشكال في صحّة استصحابه(2).

وأمّا على الوجه الثاني والثالث من وجوه الشكّ في بقاء التخيير، فالكلام فيهما هو الكلام في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلى؛ لدوران الأمر في المستصحب بين مقطوع البقاء المشكوك حدوثه وبين مقطوع الارتفاع.

لكن يمكن أن يفرّق في المقام بين استصحاب التخيير بنحو الكون الناقص - بأن يقال: إنّ القضية المتيقّنة هو كونه مخيراً- وبين استصحابه بنحو الكون التام؛ أى ثبوت

1- فرائد الاصول: 440 سطر 24.

2- أقول: هذا البيان إنّما يصحّ على الاحتمال الثالث، وأمّا على الاحتمال الأخير الذى هو ظاهر عبارة الشيخ- من أنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو من لم يختَر أحدهما- فالظاهر أنّه بعد اختيارهما لا يكون الموضوع باقياً، فلا يصحّ فيه ما أفاده ظلّه العالى.

التخيير بعدم جريان الاستصحاب فى الثانى؛ لما تقدّم بيانه فى مسألة استصحاب الكلّى: من أنّه لا جامع- بين البعث إلى هذا وبينه إلى ذاك- يتعلّق به الحكم الشرعى؛ حتّى يكون من قبيل الاستصحابات الحكميّة، و المفروض عدم كونه موضوعيّاً أيضاً؛ لأنّ الكلام إنّما هو فى استصحاب وجوب التخيير، لا أمر آخر.

وبعبارة اخرى: التخيير المجمعول فى المقام مردّد بين مقطوع الارتفاع لو كان الشكّ فى المسألة الاصوليّة و بين مقطوع البقاء لو كان الشكّ فى المسألة الفرعيّة، و الكلّى الجامع بينهما ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً ليجرى استصحابه، بخلاف ما لو كان المستصحب هو كونه مخيراً؛ بنحو الكون الناقص.

و بالجملة: فى الاستصحاب المذكور- بناءً على هذين الاحتمالين- إشكال، لكن لا إشكال فى أصل المطلب، و هو أنّ التخيير استمراريّ لظهور الأخبار فى ذلك.

التنبيه الرابع: فى صور مجىء الخبرين المختلفين فى الإخبار مع الواسطة

لا ريب فى أنّ الموضوع لحكم التخيير- أو الترجيح فى الأخبار العلاجيّة- هو الخبران المتعارضان المتعادلان، أو مع المزيّة لأحدهما، لكن اختلاف الخبرين يقع على وجوه:

الأوّل: أن يختلفا فى جميع مراتب سلسلتى سنديهما إلى أن ينتهى إلى الإمام عليه السلام؛ بأن يكون هناك سندان متغايران فى جميع مراتب سلسلتيهما إليه عليه السلام.

الثانى: أن يتحدّ السندان إلى راوٍ واحد كزرارة، لكن المنقول عنه متعارضان.

الثالث: أن يتغاير السندان فى جميع مراتب سلسلتيهما، إلّا فى أوّلهما أو وسطهما أو آخرهما؛ بأن روى راوٍ واحد مشترك بين السنديين فى الأوّل فقط أو الوسط أو الأخير.

الرابع: مثل اختلاف شيخ الطائفة و الكلينى 0 فى روايتهما عن أصل واحد؛

إمّا لاختلاف نُسَخ الأصل، أو لاختلافهما في السماع عن مشايخهما؛ بأن سمع الشيخ من شيخه نحواً، والكليني من شيخه نحواً آخر مغايراً للأوّل، وقد لا يحرز واحد من الأمرين، بل احتمال نشوء الاختلاف من هذا أو ذاك.

الخامس: أن يكون الاختلاف في نُسَخ الجوامع المتأخّرة، كالكافي والتهديب والاستبصار والفقيه.

السادس: أن يعلم بأنّه لم يصدر من الإمام عليه السلام إلا رواية واحدة، لكن علم بخطأ أحد الرواة من السلسلة في النقل.

وهنا صور اخرى لا يهمنّا التعرّض لها، يظهر حكمها ممّا سيّجى ء.

فنقول: لا إشكال في صدق تعارض الخبرين و اختلافهما في الوجه الأوّل والثالث، بل وكذا الثاني.

وتوهم الإشكال في صدق اختلاف الخبرين فيه؛ لأنّ المفروض اتّحاد جميع مراتب رواة سلسلتيهما، فلا يصدق عليه اختلاف الرجلين، و ليس فيه رجلان مختلفان.

مدفوع: بأنّه من المعلوم عدم الخصوصية في اختلاف الرجلين في هذا الحكم، فإنّ اختلاف امرأتين أيضاً كذلك، و المتبادر من خبر ابن الجهم هو ما يعمّ مثل ذلك، لا أنّ هذا القسم ملحق بتعارض الخبرين من جهة تنقيح المناط، فالمقام من قبيل (رجل شكّ بين الثلاث و الأربع) في أنّ خصوصيّة الرجوليّة ملغاة في نظر العرف في هذا الحكم.

مضافاً إلى أنّ في كثير من روايات الترجيح هو مثل قوله عليه السلام:

(إذا جاءك الحديثان المختلفان)

(1) ونحوه؛ ممّا لا إشكال في صدقه على هذا الوجه أيضاً، و من المعلوم أنّ الموضوع في جميع هذه الأخبار واحد.

1- تفسير العياشى 1: 7/9، وسائل الشيعة 18: 89، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 48.

وإنّما الإشكال في الوجه السادس، ففي صدق اختلاف الخبرين و تعارضهما عليه و عدمه وجهان، و الأوّل منهما لا يخلو عن وجه، فإنّ الحديث: عبارة عن نقل خبر ينتهي إلى الإمام عليه السلام، و كلّ واحد من الخبرين في هذا الوجه كذلك، و إن علم بكذب أحدهما؛ و عدم صدوره من الإمام عليه السلام، فإنّ ذلك لا يمنع من صدق الخبرين المختلفين عليه، و على فرض عدم شمول أخبار التعارض لهما في هذا الفرض موضوعاً و لفظاً، يمكن إلحاقهما بالخبرين المتعارضين حكماً؛ لأنّ الظاهر أنّ المقصود من الأخبار العلاجيّة، هو العمل بالأخبار مهما أمكن و عدم رضاهم عليهم السلام برفع اليد عن الأخبار المنسوبة إليهم و إهمالها، كما هو قضيّة الحكم بالتخيير مع توقّف العقلاء فيه.

و أمّا الوجه الرابع فالظاهر صدق تعارض الخبرين عليه أيضاً، فإنّ روايات الكافي و التهذيب - مثلاً - ممّا سمعها من مشايخهما، فمرجع اختلافهما هو اختلاف مشايخهما في نقل الرواية، فلا إشكال في صدق التعارض على هذا الفرض أيضاً.

و أمّا الوجه الخامس فلا إشكال في عدم صدق التعارض عليه؛ لأنّه ناشٍ عن اختلاف نُسخ «الكافي» مثلاً، و مستند إلى اشتباه النسخ، و مثله لا يصدق عليه العنوان المذكور.

المقام الثاني فى الترجيح بمزية من المزاي

اشارة

و الكلام فيه: إمّا فى مقتضى الأصل و القاعدة، و إمّا فى مقتضى الأخبار الواردة فيه.

و يتمّ البحث فى هذا المقام فى ضمن امور:

الأمر الأوّل فى اقتضاء الأصل للتعين

فالكلام فيه: تارة على القول بحجّة الأخبار بنحو الطريقة، و اخرى على القول بالسببية.

و على الأوّل فقد تقدّم: أنّ مقتضى القاعدة العقلية فى تعارض الخبرين، هو التساقط لو لم تكن مزية فى أحدهما ممّا يعتنى بها العقلاء، لكن الكلام هنا بعد الفراغ عن قيام الدليل الخارجى على عدم تساقطهما، و وجوب الأخذ و العمل بأحدهما.

فنقول: لو بنينا على أنّ المجعول في الأخبار العلاجية- بعد حكم العقل بسقوط المتعارضين عن الحجية- هو الحجية وطريقة أحدهما؛ بنحو تتميم الكشف ونحوه، فيشكّ في المقام في أنّ المجعول هل هو حجية خصوص ذى المزية فقط تعييناً، أو حجية أحدهما تخيراً؟ فمقتضى القاعدة فيه هو العمل بذى المزية تعييناً؛ لأنّ الخبر إنّما يكون حجة إذا علم باعتبار الشارع له، ومع الشكّ في اعتباره فهو ليس حجة قطعاً، فالشكّ في جعل الشارع المقدّس له الحجية، مساوق للقطع بعدم حجّيته، فالخبر الواحد للمزية معلوم الاعتبار شرعاً؛ إمّا تعييناً أو تخيراً بينه وبين الفاقد لها، و الفاقد لها مشكوك الاعتبار، المساوق لعدم الاعتبار.

هذا بناءً على ما هو المشهور: من أنّ المجعول هو الحجية والطريقة.

و أمّا بناءً على ما هو المختار: من أنّ الاستفادة من الأخبار العلاجية هو وجوب العمل بأحد الخبرين، فهي مسوقة لبيان الوظيفة، لا جعل الحجية والطريقة، ففي وجوب اختيار ذى المزية تعييناً، أو تخيراً بينه وبين اختيار فاقدها، وجهان مبنيان على أنّ مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخير، هل هو التعيين أو التخير؟ فإنّ ما نحن فيه من جزئيات تلك المسألة، فيمكن أن يقال بالتخير؛ لعدم ثبوت إيجاب الشارع العمل بذى المزية تعييناً، بل الثابت من الشرع الذى دلّ عليه الدليل، هو عدم جواز إهمالهما كليهما؛ وترك العمل بهما، لكن المختار في تلك المسألة هو التعيين و وجوب اختيار المزية في المقام تعييناً.

و هذا بخلاف ما لو قلنا: بأنّ أخبار العلاج مسوقة لجعل حجية أحد المتعارضين، فإنّه حينئذٍ ليس المقام من جزئيات مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ لأنّه لا أظنّ أن يلتزم أحد بالتخير حينئذٍ، وإن قال به في تلك المسألة.

هذا كلّه بناءً على القول بالطريقة في حجية الأخبار و الأمارات.

و أمّا بناءً على السببية فمجمّل الكلام فيه: أنّهم قالوا: إنّ المقام حينئذٍ من قبيل

المتزاحمين.

لكنه على إطلاقه مشكل؛ لأنه إن أريد من السببية ما هو المنسوب إلى الأشاعرة- من خلوّ الوقائع عن الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل، وأن الأحكام الواقعية تابعة لقيام الأمانة- فكون المقام من قبيل المتزاحمين، مبنى على الالتزام بتعلق حكّمين فعليين بمؤدّي الأمارتين المتعارضتين بعنوانه الواقعي، وأنه واجدٌ لمصلحتين تامّتين ملزمتين، ولا أظنّ أن يلتزم به عاقل، حتّى الأشعري القائل بالإرادة الجزافية؛ لاستحالة ذلك؛ لأنّ التزاحم: عبارة عن تعلق حكم واحد- كالوجوب- بفعالين؛ لكل واحد منهما حكم ذو ملاك، لكن لا يتمكّن المكلف من امتثالهما؛ بحيث لو أمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، وجب امتثالهما والإتيان بهما ودرك المصلحتين التامّتين، بخلاف ما نحن فيه.

وكذلك لو أريد من السببية ما هو منسوب إلى المعتزلة: من أنّ الوقائع وإن لم تخلو عن الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل، لكن يوجد بقيام الأمانة المخالفة للحكم الواقعي مصلحة غالبية على مصلحة الحكم الواقعي، فيتبدّل الحكم الواقعي إلى ما هو مؤدّي الأمانة، فإنّه حينئذٍ ليس هناك إلا حكم واحد، هو مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع، فلا يكون أيضاً من قبيل المتزاحمين.

نعم على المعنى الثالث للسببية- وهو القول بالمصلحة السلوكية؛ بمعنى أنّ في سلوك الأمانة والعمل بها مصلحة، لا في مؤدّاها- يصير المقام من قبيل المتزاحمين و تزاحم الحكمين، والكلام فيه هو الكلام فيه.

هذا كلّّه بحسب مقتضى القواعد.

الأمر الثاني في حال أخبار العلاج

إشارة

وأما الكلام في بيان ما هو مقتضى الأدلة: فقد استدللّ لوجوب ترجيح ذي المزية بوجه ضعيفة، كالإجماع وغيره، لكن العمدة هي الأخبار الواردة في المقام.

حول إشكالي العلامة الحائري قدس سره

وقد اورد على استفادة وجوب الترجيح بالمزايا من الأخبار بأمور: مثل أنّ مقتضى اختلاف الروايات في المرجّحات وفي تقديم أيّهما، هو أنّ الحكم بالترجيح فيها ليس إلزامياً، فإنّ المذكور في المرفوعة هو الترجيح بالشهرة أولاً، ثمّ الأعدلية والأفقيّة والأورعية، ثمّ موافقة الكتاب ومخالفة العامة، ثمّ الحائطة في الدين، ثمّ الإرجاء.

والمذكور في المقبولة أولاً الأعدلية والأصديّة والأفقيّة، ثمّ الأشهرية، ولم يذكر فيها موافقة الاحتياط، فيظهر منها أنّ الحكم المذكور فيهما ليس مبنياً على الإلزام، نظير استفادة الاستحباب من أخبار منزوحات البئر؛ لأجل الاختلاف فيها والمسامحة في بيان مقدار النزح، و نظير استفادة استحباب تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة؛ لمكان الاختلاف في الأخبار الواردة فيه، وكذلك الأخبار الواردة في الترجيح بالمرجّحات، فإنّ بين الحكم بالأخذ بموافق الكتاب بنحو الإطلاق، كما في بعض أخبارها، وبين الحكم بالأخذ بمخالف العامة بنحو الإطلاق، كما في البعض الآخر منها، عموماً من وجه مع تعارضهما في مادّة الاجتماع.

و مثل أنّ تقييد أخبار التخيير- مع كثرتها- بالأخبار المتضمنة على الترجيح بالمرجّحات، تقييد لتلك الأخبار المطلقة الكثيرة و تخصيصها بالفرد النادر، فإنّه قلّما يوجد خبران متعارضان متعادلان من جميع الجهات المرجّحة؛ من حيث السند و الدلالة و جهة الدلالة، خصوصاً لو قلنا بالتعدّي إلى المرجّحات الغير المنصوصة، فمع دوران الأمر بين هذا التقييد المستهجن، و بين حمل الأمر بالترجيح بالمرجّحات على الاستحباب، فالثاني أولى، خصوصاً مع شيوع استعمال الأمر في الندب، و غير ذلك من الإشكالات (1).

فلا بدّ من ملاحظة روايات الترجيح و تعداد المرجّحات أوّلاً؛ ليّتضح الحال في تلك الإشكالات.

فنقول: منشأ الإشكالات عدّ المرفوعة من روايات الترجيح، و قد تقدّم أنّها في غاية الضعف؛ للإرسال و الرفع في سندها، مضافاً إلى ما طعن به صاحب الحدائق في كتاب «عوالي اللآلي» (2)، فهي ضعيفة لا تصلح للحجّية، و ساقطة عن درجة الاعتبار، و لا يُجدى عمل المتأخرين في انجبار ضعفها.

و المنشأ الآخر للإشكالات: هو عدّ الشهرة أو الأشهرية من المرجّحات، و كذا الأحديّة؛ أي صدور أحد الخبرين بعد الآخر، و سيجىء- إن شاء الله- أنّه ليس كذلك، و أنّ المرجّحات منحصرة بين اثنتين، مع عدم الترتيب بينهما.

و المنشأ الثالث لها: هو عدّ المقبولة من روايات الباب، مع أنّها غير مرتبطة بالمقام.

و المنشأ الرابع: هو زعم أنّ أخبار التخيير متضافرة أو متواترة، و تقدّم انحصارها في رواية ابن الجهم، أو مع رواية اخرى، و لا يلزم من الترجيح بما ثبت أنّه

1- درر الفوائد: 665-667.

2- الحدائق الناضرة 1: 99.

من المرجّحات إلا تقييد أو تقييدان، فلا بدّ من ملاحظة الروايات.

الكلام حول المقبولة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، وهو وإن لم يوثقه الأصحاب، لكن خصوص هذه الرواية متلقاة بالقبول، بل تدور رحى باب القضاء مدارها، و لا ريب في أنّ صدرها إلى قوله:

(فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكون الناظرين في حقّهما)

غير مرتبط بالمقام، بل هو راجع إلى باب الحكومة و القضاء، وقوله:

(و كلاهما اختلفا في حديثكم)

يحتمل أن يريد منه أنّه استند كلّ واحد منهما إلى حديث غير ما استند إليه الآخر، كما يحتمل أن يريد اختلفا في معنى حديث واحد، و هو الأظهر.

وقوله عليه السلام:

(الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث)

ظاهر- بل صريح- في إرادة الأخذ بأعدل الحكّمين وأفقههما، لا أعدل راويي الحديثين اللّذين كلّ واحد منهما استند إليه، ولذا قال عليه السلام بعده:

(و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر)

(1).

و يؤيد ذلك:

رواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلين اتّقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضياً بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟

قال عليه السلام: (ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، و لا يلتفت إلى الآخر)

(2).

1- يحتمل أنّ هذه الجملة قطعة من رواية عمر بن حنظلة، أسندها داود بن الحصين إلى الإمام عليه السلام، و يحتمل كونها رواية مستقلة.]

المقرّر حفظه الله].

2- الفقيه 3: 17/5، تهذيب الأحكام 6: 843/301، وسائل الشيعة 18: 80، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث

.20

وجه التأييد: أنه لم يتمسك أحد من الفقهاء بهذه الرواية لترجيح أحد الخبرين على الآخر، وهو في محلّه؛ لأنّهما في مقام ترجيح أحد الحكمين، لا الراويين، ولا ارتباط لها بالمقام، والمقبولة أصرح منها في ذلك.

ورواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حقّ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما، فاختلفا فيما حكما.

قال: (وكيف يختلفان)؟

قلت: حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: (ينظر إلى أعدلهما وأقتهما في دين الله، فيمضى حكمه)

(1).

وبالجملة: هذه الروايات الثلاثة مضمونها واحد، وجميعها في مقام بيان تقديم أحد الحكمين بالصفات المذكورة فيها، ولا ارتباط لها بما نحن فيه من تقديم أحد الخبرين على الآخر.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً: خلوّ جميع روايات الترجيح عن هذه الصفات، إلا مرفوعة ابن أبي جمهور التي تقدّم عدم حجّيتها.

ودعوى إلغاء خصوصية الحكمين، فتشمل الخبرين واضحة الفساد، والظاهر أنّ المفروض في الموضوع - في

قوله: فإِنَّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه.

قال: فقال: (ينظر إلى ما كان من رواياتهما

- كما في بعض النسخ -

أوروايتهما

- كما في آخر -

وروايتهم

- كما في ثالث -

عنا في ذلك الذي حكما به،

المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما

- كما في جميع النسخ المختلفة إلا في نقل الطبرسي، فإن فيه:

(من حكمننا)

بناءً على نقل المستدرک-

ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه)

- هو الموضوع الأول، لكنّه إرجاع إلى مستند الحكمين؛ أي الروايتين.

إلى أن قال:

(إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مُشكّل يردّ حكمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم.

قال: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة، ووافق العامة).

قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: (ما خالف العامة، ففيه الرشاد).

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً.

قال عليه السلام: (ينظر إلى ما هو إليه أميل حكّامهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر).

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً.

قال: (إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)

1- الكافي 1: 10/54، الفقيه 3: 2/5، تهذيب الأحكام 6: 845/301، الاحتجاج: 355، وسائل الشيعة 18: 75، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

و الحقّ: أنّ هذه الرواية غير مرتبطة بالمقام؛ سواء قلنا: إنّ المفروض فيها صدرأً و ذيلأً تعارض الحكّمين و اختلافهما، كما هو الظاهر من الرواية، أم قلنا: إنّ ذيلها في مقام تعارض الخبرين.

أمّا بالنسبة إلى الأعدليّة و الأصدقيّة و الأفقيّة فواضح؛ لما عرفت من أنّها من مرجّحات الحكّمين، كما جاء في صدر الرواية المذكورة، الذي هو مورد سؤال الراوى و محلّ حاجته، لا من مرجّحات الروايتين المتعارضتين، و كذلك بالنسبة إلى الشهرة؛ بناءً على ما استظهرناه: من أنّ الرواية ليست في مقام علاج تعارض الخبرين، و كذلك بناءً على أنّ ذيلها في مقام علاج تعارض الخبرين؛ و ذلك لأنّ ترجيح أحد المتعارضين، إنّما هو فيما لو كان كلّ واحد من المتعارضين حجّة في نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، و أمّا مع عدم صلاحية أحد الخبرين للحجّة كذلك، فهو خارج عن باب ترجيح أحد المتعارضين، و حينئذٍ فالحكم بالأخذ بالآخر ياخذى الجهات، إنّما هو من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجة.

ثمّ إنّّه لا ريب في أنّ المراد بالشهرة في الرواية، هي الشهرة الفتويّة لا الروائيّة؛ و ذلك لأنّه لو فرض نقل جميع الفقهاء و الرواة لرواية، لكن لم يعمل و لم يُقت أحد منهم بمضمونها، كما لو فرض نقلهم روايات كثيرة في طهارة أهل الكتاب، و روى واحد أو اثنان ما يدلّ على نجاستهم، و كان عمل الجميع - أو المشهور - على وفق هذه طبّقاً عن طبّق، دون الروايات الكثيرة الاولى، فلا إشكال في أنّ العمل طبّق الروايات الاولى بين الغيّ، و لا ريب في غيّها، لا أنّ فيها الريب فقط؛ و إن اشتهر نقلها، و كثر ناقلها، لكن تركهم العمل بمضمونها يكشف عن خللٍ فيها، فهي من الشاذّ، كما أنّ المجمع على الفتوى بمضمونه بين الرشد، و لا ريب فيه، و هو المطلوب.

و يؤيد ذلك قوله عليه السلام:

(إنّما الامور ثلاثة)

: واحد منها مأمور بالأخذ به، و هو المجمع عليه بين الأصحاب؛ أى في مقام الفتوى و العمل، و الآخر مأمور بالاجتناب

عنه، و هو المقابل للمجمع عليه؛ أى الشاذّ النادر فى مقام الفتوى و العمل و إن كان أشهر بحسب الرواية، و الثالث يُردّ حكمه إلى الله، و هو غير الشاذّ النادر فى مقام الفتوى؛ أى الشبهات، ككون الخبرين موافقين للكتاب، أو مخالفين للعامّة، أو موافقين للعامّة، فذكر الشبهات إنّما هو بملاحظة ذيل الخبر.

و حينئذٍ فالخبر المخالف للمشهور بيّن الغيّ و الفساد، لا يصلح فى نفسه للاحتجاج به و لو مع عدم ابتلائه بالمعارض، فإنّ أحد الضدّين أو النقيضين إذا كان بيّن الرشد و ممّا لا ريب فيه، يستلزم عقلاً أنّ الطرف الآخر بيّن الغيّ لا ريب فى غيّه، لا أنّه مشتبه، فهذه الجملة من الرواية فى مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى.

و أمّا موافقة الكتاب و العامّة و مخالفتهما: فوردت فيها روايات كثيرة تتعرّض لها- إن شاء الله- و أنّها من المرجّحات، و ليس مستند القول بالترجيح بها هذه الرواية، و إذا عرفت أنّ المقبولة لا تنهض للاستدلال بها للترجيح بالأفقيّة و الأعدليّة و الأصدقّيّة و الشهرة، و كذلك مرفوعة زرارة؛ لضعفها سنداً مع تماميّة دلالتها، تعلم اندفاع الإشكاليين المذكورين بحذافيرهما؛ لابتنائهما على عدّهاتين الروائيتين من روايات الترجيح.

و عرفت أيضاً انحصار رواية التخيير فى رواية الحسن بن الجهم، التى وردت فى صدرها الأمر بالأخذ بموافق الكتاب، و بقرينيّة الصدر يكون السؤال الثانى مفروضاً فى غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، و حينئذٍ لا يلزم فيها إلّا تقييد واحد و هو التقييد بغير صورة مخالفة احدهما للكتاب للروايات المستفيضة الآتية إن شاء الله.

مضافاً إلى أنّ لسان الأخبار الأمرة بالأخذ بما يخالف العامّة و ترك ما يوافقهم، لسان التحكيم، كقوله عليه السلام:

(فإنّ الرشد فى خلافهم)

، و مثل قوله عليه السلام فى مرسله

(دعوا ما وافق القوم)

(1)، ولا ريب فى أنّ تقييد خبر ابن الجهم بها أسهل.

و مضافاً إلى إباء بعض أخبار الترجيح عن الحمل على الندب، مثل الأمر بالاجتناب عمّا وافقهم، فإنّه لا معنى لندبه.

و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة فى الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامّة، فهنا موضعان من البحث:

الموضع الأوّل: فى حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب و مخالفته**إشارة**

فنقول: لا- إشكال فى أنّ الكلام فى ترجيح أحد الخبرين، إنّما هو فيما إذا كان كلّ واحد منهما فى نفسه- مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض- حجّة، فلو لم يصلح أحد الخبرين للحجّة كذلك، فهو خارج عن محلّ البحث و الكلام؛ سواء كان عدم حجّيته لعدم اعتناء العقلاء به، أو لورود نصّ عليه.

و الأخبار الواردة فى المقام على فرقتين:

الاولى: ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية: ما وردت فى خصوص مورد التعارض و علاجه بموافقة الكتاب.

أمّا الفرقة الاولى فمنها:

رواية السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ على كلّ حقّ حقيقةً، و على كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه)

(2).

و عنوان عدم الموافقة بحسب المفهوم أعمّ من عنوان المخالفة؛ لصدق عدم

1- الكافى 1: 7، وسائل الشيعة 18: 80، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 19.

2- الكافى 1: 1/55، وسائل الشيعة 18: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 10.

الموافقة للكتاب في صورة عدم وجود الحكم في الكتاب أيضاً، لكن المراد من عدم الموافقة هنا هو المخالفة بالضرورة، كما هو المفهوم منه عرفاً، فإن كثيراً من الأحكام الفقهيّة- بل أكثرها- إنّما تثبت بخبر الواحد، فلو اريد ما هو ظاهر مفهومها- أى الخبر الموافق للحكم الموجود في الكتاب واعتباره فقط- لزم تعطيل أكثر الأحكام، وهو خلاف ضرورة الفقه.

ومنها: صحيحة أيوب بن الحرّ: قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)

(1).

ومنها: رواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله)

(2).

ومنها: مرسله ابن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: (إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم)

(3)، ولا يبعد اختصاص هذه الرواية بزمان الحضور.

وغير ذلك من الروايات المنقولة، بعضها في «المستدرک» في باب القضاء، فراجع.

وقد عرفت: أنّ المخالفة بنحو العموم المطلق أو الإطلاق والتقييد، لا تُعدّ مخالفة،

-
- 1- الكافي 1: 3/55، وسائل الشيعة 18: 79، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 14.
 - 2- الكافي 1: 5/56، وسائل الشيعة 18: 79، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 15.
 - 3- الكافي 1: 4/176، وسائل الشيعة 18: 80، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 18.

لثبوت المخصّصات والمقيّدات الكثيرة في أخبار الآحاد لعمومات الكتاب و مطلقاته بالضرورة من الفقه.

وأما الفرقة الثانية: فبعض ما ذكره في هذه الفرقة وعدّوه منها، ينبغي أن يُعدّ من الفرقة الأولى، فإنّ السؤال فيه وإن كان عن اختلاف الحديث، لكنّ الجواب فيه مطلق، مثل

رواية ابن أبي يعفور: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به.

قال: (إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا فالذى جاءكم به أولى به)

(1).

و تقدّم أنّ محل الكلام هو تعارض خبر ثقتين؛ كلّ واحد حجّة في نفسه، و خبر غير الثقة ليس كذلك، كما هو المفروض في السؤال.

و كرواية الطبرسي عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة.

فقال: (ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا، فإن كان يُشبههُما فهو منّا، و إن لم يكن يُشبههُما فليس منّا).

قلت: يجيئنا الرجلان - و كلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحقّ.

قال: (فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)

(2).

فإنّ تغيير الإمام عليه السلام جواب السؤال الأول و بيانه إلى بيان قاعدة كليّة، ظاهر في عدم فرضه عليه السلام في الجواب تعارض الخبرين اللذين كلّ واحد منهما حجّة في نفسه.

1- الكافي 1: 2/55، وسائل الشيعة 18: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 11.

2- الاحتجاج: 357، وسائل الشيعة 18: 87، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 40.

و مثل

رواية العياشى فى تفسيره عن سدير، قال: قال أبو جعفر و أبو عبد الله عليهما السلام: (لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله و سلم)

(1).

و رواية حسن بن الجهم عن العبد الصالح، قال: (إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يُشبههُما فهو باطل)

(2)، فإنها فى مقام تمييز الحق عن الباطل، و كذا رواية الميثمى المتقدمة، التى تقدم أنّها غير مرتبطة بالمقام، نعم

رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام:

(إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه)

(3)، و صحّحها الشيخ قدس سره و لكن لم يثبت ذلك لنا، و لكنّها هى العُمدة من هذه الفرقة.

التوفيق بين الأخبار

ثمّ وقع الكلام فى الجمع بين الفرقتين من الأخبار:

فذهب بعض إلى حمل الفرقة الاولى على المخالفة بنحو التباين الكلى، و أمّا الاختلاف بنحو العموم من وجه، فاللّازم هو إعمال قواعد التعارض بين الكتاب و بين هذا الخبر.

1- تفسير العياشى 1: 6/9، و سائل الشيعة 18: 89، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 47.

2- تفسير العياشى 1: 7/9، و سائل الشيعة 18: 89، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 48.

3- بحار الأنوار 2: 17/235، و سائل الشيعة 18: 84، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 29.

و حمل الفرقة الثانية على المخالفة و الموافقة بنحو العموم من وجه، و أمّا الموافقة و المخالفة بنحو العموم المطلق فهي ليست من المرجّحات؛ لعدم المعارضة بين العامّ و الخاصّ المطلقين.

و لكن لا شاهد لهذا الجمع بين الروايات المتقدّمة.

وربّما يقال: إنّ جميع تلك الروايات- من الفرقة الاولى و الثانية- محمولة على المخالفة للكتاب بنحو التباين، لا العموم من وجه و المطلق، و إنّها في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى؛ لظهور سياق جميعها في إفادة مطلب واحد، و لا شاهد في واحدة منها على أنّها في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر؛ بمخالفة أحدهما للكتاب بنحو العموم من وجه.

تحقيق المقام

و التحقيق أن يقال: إنّ عنوان المخالفة عنوان و مفهوم عامّ يعمّ جميع أنحاءها، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة، و كذلك عنوان الموافقة؛ ضرورة ثبوت التناقض بين الموجبة الكلّيّة و السالبة الجزئيّة و بالعكس، مع أنّ المخالفة بينهما في بعض المضمون لا تمامه، فلو قامت قرينة خارجيّة على خروج بعض أنحاء المخالفات فهي المتّبعة، كما في الخبرين المتعارضين بنحو العموم المطلق، و كذلك الخبر المخالف للكتاب كذلك في غير صورة ابتلائه بخبر معارض آخر، فإنّ الجمع العرفي العقلائي بينهما، قرينة على عدم إرادة المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق من الفرقة الاولى؛ لاستقرار عمل الأصحاب- و سيرتهم المستمّرة في الفقه- على العمل بالخبر المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق، و ثبوت مقبّلات و مخصّصات كثيرة لعمومات الكتاب و إطلاقاته في أخبار الآحاد، فهذا دليل قطعيّ على عدم إرادة المخالفة- بنحو العموم المطلق- للكتاب من الروايات الواردة في الفرقة الاولى.

وأما الفرقة الثانية فلم تقم فيها هذه القرينة العقلية والدليل، فتعمّ المخالفة المذكورة فيها جميع أنحاء المخالفة، حتى بنحو العموم المطلق، وليس بناء العقلاء على العمل بالخبر الأخص من الكتاب مع ابتلائه بالمعارض، فلو تعارض خبران؛ أحدهما مخالف للكتاب بنحو العموم المطلق؛ أي كان أحد الخبرين أخص منه، فإنه يرجح الخبر الآخر الموافق لعموم الكتاب بذلك.

وبالجملّة: لا مخالفة بين الفرقتين من الأخبار المتقدّمة؛ لأنّ الفرقة الاولى محمولة على غير صورة المخالفة بنحو العموم المطلق بين الكتاب والخبر؛ للقرينة القطعية على ذلك كما عرفت، بخلاف الفرقة الثانية الواردة في بيان علاج الخبرين المتعارضين، كصدور رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فإنه لا دليل على حمله على غير صورة المخالفة بنحو العموم المطلق، بل يبقى على إطلاقه الشامل لجميع أنحاء المخالفة، نعم مخالفة أحد الخبرين المتعارضين بنحو التباين، إنّما هي من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى.

ومن هنا يظهر: عدم اتّحاد السياق في الفرقتين المذكورتين؛ لاختلاف الموضوع فيهما، وأنّ موضوع الحكم في الفرقة الثانية تعارض الخبرين، بخلاف الفرقة الاولى، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله.

مرجعية موافقة الكتاب و الثمرة بين المرجعية و المرجعية

وتوهم: أنّ الترجيح بموافقة الكتاب غير مفيد، فإنّ عموم الكتاب أو إطلاقه هو المرجع بعد تساقط الخبرين وعدم الترجيح أيضاً.

مدفوع: بظهور الثمرة في بعض الموارد ممّا سيجيء، مضافاً إلى ظهور الرواية في أنّ الكتاب مرجّح، لا مرجع؛ للأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب، لا بالكتاب بعد تساقط الخبرين، كما لو ورد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، وورد أيضاً: «إن

ظاهرت يحرم عليك عتق المؤمنة»، وفرض أن الخبر الأول موافق لعموم الكتاب أو إطلاقه، مثل «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، فإن مقتضى عموم الكتاب أو إطلاقه جواز عتق الكافرة، ومقتضى الخبر الأول عدم جوازه؛ بناءً على القول بالمفهوم، أو استفادة وحدة المطلوب من السبب الواحد، وحيث إنه لا معارض له من هذه الجهة يخصص عموم الكتاب به، ويرجع على الآخر الدال على حرمة عتق المؤمنة بموافقة الكتاب، وتصير النتيجة وجوب عتق المؤمنة بخلاف ما لو جعلنا الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإن مقتضاه جواز عتق الكافرة أيضاً.

وكذلك تظهر الثمرة فيما لو اشتمل الخبر الموافق للكتاب على حكم آخر، سوى الحكم الذي يتعارض هو مع الخبر الآخر فيه، فإن قلنا: إن الكتاب مرجح يؤخذ هذا الخبر مع ما يتضمّنه من الحكم الآخر، بخلاف ما لو جعل الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإنه يطرح هذا الخبر مع الحكم الآخر الذي يتضمّنه.

وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو كان التعارض بين الخبرين بنحو العموم من وجه؛ بناءً على عدم التفكيك بين مضامين خبر واحد، فإنه بناءً على أن الكتاب مرجع، يسقط الخبر الموافق أيضاً- بتمام مضمونه في مادتي الاجتماع والافتراق- مع الخبر الآخر جميعاً، ويرجع إلى الكتاب، بخلاف ما لو قلنا: إنه مرجح، فإنه يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

الموضع الثاني في حال الأخبار الواردة في مخالفة العامة

وأما الأخبار الواردة في الترجيح بمخالفة العامة: فهي أيضاً على طائفتين:

الأولى: ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية: ما وردت في خصوص الخبرين المتعارضين، وهي - أي الطائفة الثانية - كثيرة، فلا يضربها ضعف سند بعضها أو كلها، مضافاً إلى انجبارها بعمل الأصحاب بها قديماً و حديثاً، و السيرة المستمرة القطعية على الترجيح بها:

أما الطائفة الثانية فمنها: ذيل مصححة عبد الرحمن المتقدمة: قال عليه السلام فيها بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب:

(فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه)

. و منها: رواية الحسن بن السري - و في «الوسائل» الحسين بن السري، و الصحيح ما ذكرنا - قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم)

(1).

و منها: رواية الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟

فقال: (لا و الله، لا يسعكم إلا التسليم لنا).

فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، و يروى عنه خلافه، فبأيتهما نأخذ؟

1- بحار الأنوار 2: 20/235، وسائل الشيعة 18: 85، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 30.

فقال: (خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه)

(1).

و منها: ما رواه الطبرسى عن سماعة، عن أبى عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه.

قال: (لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خذ بما فيه خلاف العادة)

(2).

و منها: ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة؛ على تقدير أنّه وارد فى الخبرين المتعارضين، فلا إشكال فى المقام.

و أمّا الفرقة الاولى من الأخبار: فمنها

رواية على بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

قال: فقال: (انت فقيه البلد فاستفتته من أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه)

(3).

و هذه الرواية- كما ترى- لا ارتباط لها بباب المتعارضين، و لا فيما ورد خبر عن ثقة، بل المفروض فيها أنّه ابتلى بمسألة لم يجد من يسأله عنها، فجعل عليه السلام له هذا الطريق الظاهرى عند الاضطرار.

1- بحار الأنوار 2: 18/235، وسائل الشيعة 18: 85، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 31.

2- الاحتجاج: 357، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 42.

3- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 10/275، وسائل الشيعة 18: 83، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 23.

و من الواضح أنه لا يُراد من هذه الرواية- و ممّا سيحيى ء- ردّ كلّ خبر موافق لهم مع صحّة الخبر من جميع الجهات، فإنّه خلاف ضرورة الفقه.

و منها: رواية أبي إسحاق الأرجاني رفعه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (أ تدرى لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة)؟
فقلت: لا أدري.

فقال عليه السلام: (إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الامّة إلى غيره؛ إرادةً لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشىء الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم؛ ليلبسوا على الناس)
(1).

و هذه الرواية فى مقام بيان السرّ و العلة لهذا الحكم، و أمّا أنّ أىّ مورد لا بدّ من الأخذ به فلا تعرّض له فيها.

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (ما سمعته منى يُشبهه قول الناس فيه التقيّة، و ما سمعت منى لا يُشبهه قول الناس فلا تقيّة فيه)

(2).

و هى أيضاً غير مرتبطة بالمقام، فإنّ بعض الأخبار ممّا فيه إشعار بصدورها تقيّة، مثل الروايات المتضمّنة على الحكم بالتعصيب و حرمة المتعة، و نحو ذلك من الفروع و الاصول، فلا تدلّ على النهى عن الأخذ بكلّ خبر موافق لهم بنحو الإطلاق.

و منها: رواية حسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال: (شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا)

(3).

1- علل الشرائع: 1/531، وسائل الشيعة 18: 83، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 24.

2- تهذيب الأحكام 8: 330/98، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 46.

3- صفات الشيعة: 2/3، وسائل الشيعة 18: 85، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 25.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنّ المرجح في تعارض الخبرين ينحصر في أمرين: أحدهما موافقة الكتاب، الثاني مخالفة العامة.

وذكر عليه السلام في مصححة عبد الرحمن بن أبي عبد الله: أولاً الترجيح بموافقة الكتاب، ومع عدم وجوده فيه فالعرض على أخبار العامة، فتدل على الترتيب بينهما، وهي حاكمة على جميع الإطلاقات الواردة فيهما، وينحل بها الإشكال المتقدم عن شيخنا الحائري قدس سره من تعارض إطلاقي هاتين الفرقتين من الروايات.

وقد تقدم: أنّ خبر التخيير منحصر في خبر ابن الجهم، وهو بقرينة ذكر الترجيح بموافقة الكتاب أولاً ثم الحكم بالتخيير، يدل على أنّ مورد التخيير هو غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، فلا يلزم فيه حينئذٍ إلا تقييد واحد، وهو تقييد الحكم بالتخيير بغير صورة مخالفة أحدهما للعامة و موافقة الآخر لهم.

نعم ذكر في ذيل المقبولة- بعد ذكر موافقة الكتاب و موافقة العامة- مرجحاً آخر، وهو ما كان حكاهم إليه أميل؛ بناءً على أنّ ذيلها وارد في الخبرين المتعارضين، فهو مرجح ثالث، فيقيد به الحكم بالتخيير أيضاً، ولكن تقدم الإشكال في ارتباط ذيل المقبولة بالمتعارضين.

وورد في بعض الأخبار الأمر بالأخذ بأحدتهما ونحو ذلك، لكن الظاهر أنّه و أمثاله أيضاً غير مرتبط بباب المتعارضين و المرجحات في زمان الغيبة، بل هو إشارة إلى أنّه قد يصدر منهم عليهم السلام ما ليس حكماً واقعياً، بل صدر تقيّة أو لاقتضاء بعض المصالح ذلك، و يؤيده: أنّ في بعضها قوله عليه السلام:

(أبى الله إلا أن يعبد سرّاً)

(1)، أو

(التقيّة من ديننا)

(2).

1- الكافي 2: 7/173، وسائل الشيعة 18: 80، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 17.

2- الكافي 2: 12/174، وسائل الشيعة 11: 460، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى و ما يناسبه، الباب 24، الحديث 3.

الأمر الثالث هل يتعدى من المرجح المنصوص إلى غيره أم لا؟

إشارة

وإنما الكلام والإشكال في أنه: هل يُتعدى عن المرجحات المنصوصة إلى كلّ مزية توجب أقربية أحد الخبرين ظناً إلى الواقع، أو أنه يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة والجمود عليها؟

ومن المعلوم أنه على القول بالتعدى يبقى بعض الإشكالات المتقدمة على حاله، مثل لزوم حمل أخبار التخيير على مورد نادر، فإنّ التخلّص عنه- كما تقدّم- مبنيّ على انحصار المرجح في أمرين، فمع التعدى فالمرجحات كثيرة جداً، كالأعدلية والأصدقوية والأورعية... إلى غير ذلك، فيتوجّه الإشكال المذكور حينئذٍ، فلا بدّ من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وعلى أيّ تقدير، قال الشيخ الأعظم قدس سره في المقام ما حاصله: إنّ التأمل الصادق في أخبار التخيير، يقتضى كون التخيير في موردٍ لا يوجد فيه مرجح أصلاً، وكذلك تدقيق النظر في أخبار الترجيح، يقتضى أنّ المراد هو الترجيح بكلّ ما يوجب أرجحية أحد الخبرين إلى الواقع (1)، ولم يذكر قدس سره بيان تلك الاستفادة من أخبار التخيير وذكر للثاني- أي تدقيق للنظر- وجوهاً تتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

أمّا أخبار التخيير فالذى يمكن الاستفادة ذلك- أي التعدى إلى المرجحات الغير المنصوصة- منه، مرفوعة زرارة، فإنّه ذكر فيها أولاً الترجيح بالشهرة والأعدلية

والأصديّة وغيرها، حتى الحائطة في الدين، وحكم عليه السلام في آخرها بالتخيير، فيستفاد منها: أنّ الحكم بالتخيير، إنّما هو فيما لم يوجد في أحد الخبرين المتعارضين، مزيّة توجب أقرّبته إلى الواقع أصلاً.

ولكن تقدّم: أنّ هذه المرفوعة لا تصلح للحجّة، وأنّها ضعيفة جدّاً، وأمّا غيرها من روايات التخيير فلا إشعار فيها بما ذكره قدس سره.

نعم لو قلنا بعدم الإطلاق اللفظي في أخبار التخيير وأنّها مهملة، أو قلنا: إنّ المستند للتخيير هو الإجماع المدعى عليه و الشهرة، لا الأخبار، فلما ذكره قدس سره من التعدي وجه؛ لأنّ القدر المتيقّن من موارد التخيير، هو ما لم يوجد فيه مزيّة أصلاً، و تقدّم أنّ مقتضى القاعدة العقلية في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين.

وهذا بخلاف ما لو كان المستند له - أي التخيير - هو الأخبار، و قلنا إنّها مطلقة، فإنّ إطلاقها شامل لجميع موارد المتعارضين إلا ما قام الدليل المعتبر على التقييد.

الوجه التي استدلّ بها الشيخ قدس سره على التعدي من المنصوص و نقدها

ثمّ إنّ المهمّ بيان ما ذكره الشيخ قدس سره من الوجه التي ذكرها للتعدي، و استفادة ذلك من أخبار الترجيح:

أمّا الوجه الأول: فحاصله بتقرير منّا: أنّ اعتبار الترجيح بالأصديّة في المقبولة، و الأوثقيّة في المرفوعة، ليس إلاّ لأنّ خبر الأصدق و الأوثق أقرب إلى الواقع؛ من حيث هو أقرب من غير مدخلة لخصوصيّة سبب الأقربيّة، و ليست الأصديّة و الأوثقيّة كالأعدليّة و الأفهية، اللتين يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة الحاصلة من سبب خاصّ، بخلاف الأصديّة و الأوثقيّة، فإنّ الظاهر أنّ الملاك هو الأقربيّة إلى الواقع،

ولهذا يُتعدى عنها إلى سائر صفات الراوى الموجبة لها، كالأحفظية والأصبئية، وحينئذٍ فيُتعدى من صفات الراوى إلى صفات الرواية، الموجبة لأقربية الرواية إلى الواقع، كالخبر المنقول باللفظ الصادر من الإمام بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، فإنَّ الأول أقرب إلى الواقع.

و يؤيد ذلك: أنَّ الراوى بعد بيان الإمام عليه السلام الترجيح بمجموع الصفات، لم يسأل عن صورة وجود بعضها دون بعض و تخالفهما فى الخبرين، وإنما سأل عن صورة تساوى الخبرين من حيث الصفات المذكورة، حتى أنه قال:

(لا يفضل أحدهما على صاحبه بمزية من المزاي)

، وليس ذلك إلا لأجل أنه فهم: أنَّ كلَّ واحدة من هذه الصفات و ما يشبهها، مزية مستقلة موجبة لأقربية الخبر إلى الواقع، وإلا لم يكن وقع لهذا السؤال، بل كان المناسب أن يسأل عن حكم صورة عدم اجتماع هذه الصفات (1).

أضف إلى ذلك: أنَّ الأعدلية والأفقيية أيضاً كذلك، فإنَّ الظاهر أنَّ الترجيح بهما أيضاً بمناط الأقربية إلى الواقع، فإنَّ الأعدل لقوة ورعه، والأفقه لقوة فقهه، يهتمان بنقل الحديث، و مراعاة صحّة النقل، و المواظبة عليه، و عدم النقل بالمعنى؛ خوفاً من تغيير المعنى و اختلافه، بخلاف غير الأعدل، و كذلك الأفقه بمذاق الأئمة عليهم السلام، فإنه أزيد بصيرة و خبرة فى تلقى الحديث و نقله، و بملاحظة جودة فهمه و فقهه يكون خبره أقرب إلى الواقع.

و بالجملة: يستفاد من اعتبارهما عرفاً أنَّ المناط هو أقربية الخبر إلى الواقع فى الترجيح، و أنَّ تمام حيثية الترجيح هو ملاك مطلق الأقربية، لا الحاصلة من سبب خاص.

أقول: فيه أولاً: أنَّ ما ذكره قدس سره تأييداً لما هو بصدده، فهو على خلافه أدلّ، فإنَّ

ظاهر الرواية أنّ هذه الصفات مرّجحة واحدة؛ حيث عطف كلّ واحدة منها على الاخرى بـ «الواو»، لا بـ «أو»، و ظاهره عدم استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح، إلا أن يجعل «الواو» بمعنى «أو»، وهو خلاف الظاهر، ولم يفهم الراوى أيضاً منها إلا ذلك، فلو لا فهمه أنّ مجموعها مرّجح واحد، وأنّ كلّ واحد منها جزء السبب الموضوع للترجيح، لم يكن للسؤال المذكور فيها وقع، بل كان المناسب السؤال عن اختلاف الراويين في تلك الصفات؛ بأن يكون أحدهما أعدل، والآخر أصدق، فعدم سؤاله عن ذلك يكشف عن أنّه لم يفهم من الجواب استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح.

و ثانياً: ما أفاده- من أنّ اعتبار الأصدقيّة ونحوها إنّما هو من جهة الأقربيّة إلى الواقع- فهو مجرد دعوى لا دليل عليها، ولا أظنّ أن يعتمد هو قدس سره على هذه الاعتبارات، ولم يكن دأبه في الفقه على الاتكاء على هذه الامور الاعتباريّة العقلية، خصوصاً بناءً على ما ذكره قدس سره: من التفكيك بين الأصدقيّة والأوثقيّة وبين الأعدليّة والأفقيّة، وأنّ الترجيح بالأوّلتين بملاك الأقربيّة، بخلاف الأخيرتين؛ لأنّه- بناءً على احتمال الخصوصية في الأخيرتين- لا وجه للتعدّي.

نعم بناءً على ما ذكرناه في تقريب هذا الوجه- من أنّ جميع هذه الأوصاف إنّما جعلت مرّجحة بمناط واحد جامع بينهما، وهو الأقربيّة فقط- فله وجه، بخلاف ما ذكره من التفكيك بين الأوصاف المذكورة، فلعلّ أصل الحكم بالتعدّي كان ثابتاً عنده قدس سره؛ للإجماعات المدّعاة فيه و الشهرة، ويأيد بما ذكره في هذا الوجه، وإلا فهو ممّا لا يصلح للاعتماد عليه و التمسك به لذلك.

و ثالثاً: قد عرفت أنّ المقبولة- خصوصاً صدرها المشتمل على تلك الصفات- إنّما هي في الحكمين فالتعدّي عنها إلى صفات الراوى، و من صفات الراوى إلى صفات الرواية في غاية البعد.

الوجه الثاني ما حاصله: أنّ تعليقه عليه السلام في المقبولة- بأنّ المجمع عليه لا ريب

فيه- لا يراد منه عدم الريب حقيقة، وإلا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين، كما في المقبولة، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة، فإن صفات الراوى من المرجّحات الظنيّة، فلو اريد من عدم الريب- فى المجمع عليه- معناه الحقيقى - بمعنى أنّه قطعىّ - لزم تقديم القطعى على الظنى، بل المراد من عدم الريب عدمه بالإضافة إلى الشاذّ، فحاصل التعليل حينئذٍ: وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع، وأضعفيّة احتمال مخالفته له(1).

وفيه أيضاً ما تقدّم: من أنّ المراد من الشهرة فى المقبولة هى الشهرة الفتوائيّة، وأنّ عدم الريب فيها بمعناه الحقيقى، وأنّه بيّن الرشد، و الطرف المقابل الشاذّ بيّن الغي؛ بقرينة جعل الامور ثلاثة، و ما أفاده: من أنّه لو اريد من عدم الريب معناه الحقيقى، كان اللازم تقديم الشهرة على الصفات، لا العكس، كما فى المقبولة.

فيه: أنّ وجه التقديم: لعلّه لأجل أنّ المفروض فيها ترجيح أحد الحكّمين؛ لأجل عدم اعتبار حكم غير الأفقه والأصدق والأورع مع وجود الأفقه والأصدق والأورع، نظير عدم نفوذ حكم الفاسق.

والحاصل: أنّه لو قلنا بعدم نفوذ حكم من لم تجتمع فيه هذه الصفات مع وجود من اجتمعت جميعها فيه، لزم الترجيح بهذه الصفات أوّلاً، ومعه لا تصل النوبة إلى حكمهما. ويؤيده قوله عليه السلام:

(و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)

، فمع فرض أنّ معنى «لا ريب» عدم الريب حقيقة، فمقتضى القاعدة تقديم الترجيح بالصفات المذكورة على الشهرة المفيدة للقطع أيضاً؛ لأنّ حكم الحاكم له دخلٌ فى رفع الخصومة، حتّى أنّه اشترط بعضهم أن يقول: «حكمتُ» ونحوه، فيعتبر اجتماع هذه الصفات، وأمّا فرض الراوى؛ والسؤال عن حكم كونهما مشهورين، فليس المراد من الشهرة هذه المجمع

عليه، بل مراده أنّ واحداً من الخبرين ليس شاذاً.

الوجه الثالث: تعليلهم عليهم السلام لترجيح الخبر المخالف للعامة - بأنّ الرشد و الحقّ في خلافهم، وأنّ فيما وافقهم التقيّة - فإنّ هذه قضايا غالبية لا دائميّة، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب الترجيح بكلّ ما عليه أمارّة الحقّ، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والصواب.

بل الإنصاف: أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه، وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر؛ وإن لم تكن فيه أمارّة المطابقة للواقع، فلو فرض أنّ أحد الخبرين منقول باللفظ، والآخر منقول بالمعنى، وجب الأخذ بالأوّل وترجيحه؛ لعدم احتمال الخطأ في النقل فيه (1).

وفيه ما تقدّم: من أنّ هذا التعليل المذكور في رواية على بن أسباط الغير المرتبطة بباب التعارض، وتقدّم أيضاً؛ أنّه لا يمكن الأخذ بعموم التعليل فيها، بل ما ذكره عليه السلام - في الفرض الذي ذكره السائل - حكم ظاهريّ، يختصّ بحال الاضطرار؛ وعدم وجود من يسأله من أهل دينه عن حكم الواقعة.

نعم في ذيل المقبولة:

(ما خالف العامة ففيه الرشد)

، ولكن لم يذكر ذلك في مقام التعليل، وعلى فرض استفادة التعليل منه، كما في رسالة الكليني قدس سره و تسليم أنّها وردت في المتعارضين من الأخبار، لم يعلم أنّ النكته و السرّ في كون الرشد في خلافهم، ما ذا.

نعم يحتمل أنّ السرّ فيه: إصابة الخبر - المخالف لهم - غالباً للواقع، وعدم موافقة الموافق له، لكنّه مجرد احتمال، فلا يستفاد منه الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيته إلى الحقّ كالأفصحية مثلاً.

وبالجملـة: سلّمنا أنّ الإصـابة في المورد غالبيّة لا دائميّة؛ لأنّ هذا التعبير إنّما يصحّ فيما لو كان عدم الإصـابة نادراً؛ لا يعتنى به العقلاء، فيطلق عليه: أنّه الحقّ وفيه الرشاد مجازاً بادّعاءٍ و تأويل، لكن هذا المجاز إنّما يصحّ إذا ندر الخلاف غاية الندرة، وإلا فلا.

الوجه الرابع: أنّ قوله عليه السلام:

(دَعُ ما يُرِيْبِك إلى ما لا يُرِيْبِك)

يدلّ على أنّه لو دار الأمر بين أمرين: في أحدهما ريب، ليس في الآخر ذلك الريب، وجب الأخذ به، وليس المراد نفى مطلق الريب، بل بالإضافة إلى الآخر (1).

توضيحه: أنّه لو ورد خبران متنافيان أحدهما ممّا لا ريب في كذبه، فإنّه لا يعقل حينئذٍ وجود الريب في الآخر، بل لا ريب في صدقه، فجعل عدم الريب في مقابل الريب، يُعلم منه أنّه ليس المراد ممّا لا ريب فيه معناه الحقيقي، بل بالإضافة إلى الآخر، فبدلّ على أنّه كلّما دار الأمر بين أمرين - أحدهما بالإضافة إلى الآخر ممّا لا ريب فيه - يجب الأخذ به، ففيما نحن فيه الخبر المرجوح فيه ريب ليس في الآخر ذلك الريب، فوجب الأخذ بالثاني، وهو المطلوب.

وفيه: أنّ هذا التعبير وقع في روايتين ضعيفتين:

إحدهما:

مرسلة الشهيد في «الذكرى»، وهي قوله عليه السلام: (دع ما يُرِيْبِك إلى ما لا يُرِيْبِك)

(2).

وثانيتهما:

رواية «كنز الفوائد» للكراچكي قوله عليه السلام: (دع ما يُرِيْبِك إلى ما لا يُرِيْبِك، فإنّك لن تجد فُقْدَ شَيْءٍ تركته لله عزّ وجلّ)

(3).

1- فرائد الاصول: 451 سطر 5.

2- ذكرى الشيعة: 138 سطر 16، وسائل الشيعة 18: 127، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 56.

3- كنز الفوائد 1: 351، وسائل الشيعة 18: 124، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 47.

وهما لا- تصلحان للاعتماد عليهما، مضافاً إلى أنه لا يظهر منهما أنهما وردتا في الخبرين المتعارضين، بل لم يثبت ورودهما في مورد الأخبار أصلاً، فمن المحتمل قريباً أن المراد من

(ما لا يُريبك)

هي الشبهة التحريمية البدوية، والمقصود الأمر بالاجتناب عن الشبهات والأخذ بما لا ريب في إباحته، وأنه لو فعل ذلك لله تعالى يُثاب عليه، كما يظهر من الثانية.

فتلخص: أن المرجح منحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامة، لكن هذا مبني على أن المستند في الحكم بالتخيير هو الأخبار، وتقدم انحصارها في مرسله الطبرسي عن الحسن بن الجهم، فإن قلنا بانجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب فهو، وإلا فلا ينحصر المرجح بموافقة الكتاب وموافقة العامة.

و الإنصاف: إن إثبات أن المستند لحكم الأصحاب بالتخيير في المتعارضين هو الأخبار مشكل، فإنهم لم يذكروها- أي المرسل- في كتبهم إلا الكليني.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن الشهرة المذكورة إنما هي بين المتأخرين، فلا تصلح لانجبار سند المرسله بها، مع أنه لو فرض استناد الأصحاب واعتمادهم في الحكم بالتخيير على الأخبار، فهي لا تدل على وجوب الأخذ بأحدهما، بل تدل على أنه موسع على المكلف الأخذ بأحدهما، وهو لا يدل إلا على الجواز.

ودعوى مساوقة الجواز فيه للوجوب ممنوعة.

أضف إلى ذلك إشكالاً آخر: وهو أنه ادعى الإجماع في المقام على الترجيح بجميع المرجحات، فلو ثبت وجوب الترجيح بكل مزية بهذه الدعوى ودعوى الشهرة عليه، مع الوجوه التي ذكرها الشيخ قدس سره، بعد الإجماع على عدم سقوط المتعارضين، بل ضرورة الفقه، يقع الوهن في أخبار التخيير؛ للزوم اختصاصها حينئذٍ

بموارد نادرة، فيمكن أن يقال: إنَّ مستند الأَصحاب في وجوب الترجيح بكلِّ مزيّة هو حكم العقل - كما هو كذلك - في كلِّ مورد دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير، وقيام الإجماع على التخيير بعد فقْد جميع المرجّحات.

و حينئذٍ فالنتيجة هو ما اختاره الشيخ من وجوب الترجيح بكلِّ مزيّة، لكن لا لما ذكره قدس سره، بل لما ذكرنا، ولا ريب أنّه أحوط.

خاتمة: في احتمالات موافقة الكتاب و مخالفة العامة

ثمَّ إنَّ في المقام احتمالات بحسب مقام التصوّر:

الأوّل: أنّهما من المرجّحات السنيّة.

الثاني: أنّهما من المرجّحات الجهتيّة.

الثالث: أن تختصّ موافقة الكتاب بالمرجّحات السنيّة، و مخالفة العامة بالجهتيّة.

الرابع: عدم اختصاص واحدة منها بهذه و لا بتلك، بل تصلح كلّ واحدة منهما لكلِّ واحدة منهما؛ لأنّه إن كان السرّ الحكم بالترجيح بهما: هو عدم صدور بعض الأخبار منهم عليهم السلام، و دسّ المنافقين له في أخبارهم عليهم السلام و أنّ الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و مخالف العامة أنّما هو لأجل ذلك، فهما من المرجّحات الصدوريّة.

و إن كان السرّ فيه صدور بعض الروايات منهم تقيّة و احتشاماً و خوفاً من بعض الخلفاء، فهما من المرجّحات الجهتيّة، كالمسح على الخُفّين و نحوه، فإنّ الرواية المخالفة للكتاب صادرة منهم حينئذٍ، لكن لا لبيان الحكم الواقعي، بل تقيّة.

و إن كانت العلّة هما معاً - أي صدور بعض الأخبار تقيّة و دسّ المنافقين لبعضها الآخر - فلا تختصّ واحدة منهما بواحد منهما، بل يحتمل كلّ واحدة منهما لكلِّ واحد منهما، فيمكن أن يقال: إنّ الأمر بطرح المخالف للكتاب أو موافق العامة بسبب

كلّ واحدة من الجهتين أو معاً.

وكذلك الشهرة لوقلنا بأنّها من المرجّحات أيضاً، أو سائر المرجّحات مثل الأصدقيّة والأوثقيّة وغيرهما، فإنّ هذه الاحتمالات آتية فيها أيضاً، فإنّهم عليهم السلام ربّما كانوا يبيّنون الأحكام الواقعية للأعدل والأوثق والأصدق؛ لكمال وثوقهم واطمئنانهم عليهم السلام بهم في عدم إبرازهم وإظهارهم لها للمناققين وعدم إشاعتها، بخلاف غير الأوثق والأعدل ونحوهما.

وبالجملة: كلّ مرجّح يمكن أن يرجع إلى الصدور أو إلى جهة الصدور أو لهما معاً.

هذا بحسب مقام التصرّو و الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات والاستظهار، فلا يبعد دعوى ظهور الأخبار في أنّ موافقة الكتاب من مرجّحات الصدور- كروايتي الحسن بن الجهم المتقدّمين- لقوله عليه السلام:

(فإنّ أشبههما فهو متّأ، وإن لم يُشبههُما فليس متّأ)

، فإنّه ظاهر في عدم صدور المخالف للكتاب عنهم أصلاً، لا أنّه صدر منهم تقيّة.

كما أنّ روايات الترجيح بمخالفة العامّة وترك ما يوافقهم، ليس فيها- في نفسها- إشعار بأنّها من مرجّحات الصدور، أو من مرجّحات جهة الصدور، نعم يمكن أن يقال: بدلالة بعض الأخبار على أنّها من مرجّحات الصدور، وهي الدالّة على أنّ المناققين دسّوا في أخبارهم عليهم السلام أخباراً مكذوبة.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّها من مرجّحات جهة الصدور؛ لأجل أنّه كثيراً ما تصدر الأخبار منهم عليهم السلام تقيّة، ولا يبعد ترجيح هذا الوجه على الأوّل.

وأما الكلام في تعارض المرجّحات نفسها: فإن قلنا بانحصار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فلا إشكال في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة؛ لدلالة مُصحّحة عبد الرحمن المتقدّمة.

وإن قلنا بعدم انحصاره بهما، كما هو قضية دوران الأمر بين التعيين والتخير كما تقدّم، وقلنا: إنّ مستند التخيير ليس هو الأخبار، فالمناط هو الأقرية إلى الواقع.

وإنّما الكلام فيما ذكره بعض الأعظم - الميرزا النائيني قدس سره - أنّ المرجح الصدوري - كالأعدلية والأصديّة - مقدّم على المرجح الجهتي والمضموني، والمرجح الجهتي مقدّم على المضموني، ثمّ المضموني، كموافقة الكتاب (1).

فيه: أنّ مستنده في ذلك: إمّا بناء العقلاء على ذلك، وأنّ بناءهم على التبعّد بالصدور وإن لم تتمّ جهة الصدور ولم تثبت، فهو ممنوع؛ لأنّ بناءهم دائر بين العمل بخبر الواحد وعدم العمل به، فإن ثبت تمام جهات الخبر لهم - من الصدور وجهة الصدور - فبناؤهم على العمل به، وإلا فليس لهم بناء على العمل به، وليس لهم في مورد من الموارد بناء على التبعّد بالصدور، ثمّ الحمل على التقيّة، فليس لهم بناء على العمل بالخبر الذي لا ظاهر له.

ثمّ إنّّه لو فرض الترتيب بين التبعّد بالصدور، ثمّ بالمضمون؛ في غير صورة تعارض الخبرين، فلا بدّ في المتعارضين من ملاحظة أدلّة المرجحات، فإنّ المتبع هو الدليل.

و العجب أنّه قدس سره اعترف (2): بأنّه ورد في مُصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (3) تقديم الترجيح بموافقة الكتاب، مع أنّها مرجحة مضمونيّة على مخالفة العامّة، مع أنّها مرجحة جهتيّة، لكنّه قال: إنّ العمل بها مشكل (4).

1- فوائد الاصول 4: 780.

2- فوائد الاصول 4: 784.

3- بحار الأنوار 2: 17/235، وسائل الشيعة 18: 84، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 29.

4- فوائد الاصول 4: 784.

وليت شعري ما الإشكال في العمل بها مع صحتها عنده.

نعم بناءً على عدّ المقبولة من أخبار الترجيح في تعارض الخبرين، فهي ظاهرة في الترتيب الذي ذكره، لكن ذكر فيها موافقة الكتاب و مخالفة العامة في رتبة واحدة.

و كيف كان، فالحقّ: هو الترجيح أوّلاً بموافقة الكتاب، ثمّ بمخالفة العامة، ثم التخيير، والأحوط الترجيح بكلّ مزية بعدهما.

هذا آخر الكلام و البحث في تعارض الخبرين.

و الحمد لله أوّلاً و آخراً، و صلّى الله على نبيه محمّد و آله الطاهرين.

الخاتمة في الاجتهاد و التقليد

اشارة

و اشباع الكلام فيه يأتي في فصول:

الفصل الأوّل ذكر شؤون الفقيه

إشارة

إنّ هنا عناوين لا بدّ من البحث عنها وعن أحكامها، وهي ستّة:

الأوّل: فيمن لا يجوز له الرجوع إلى غيره في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

الثاني: فيمن يجوز له العمل برأى نفسه أو يجب؛ بمعنى كونه مثاباً أو معذوراً.

الثالث: فيمن هو أهل الفتوى.

الرابع: فيمن حكمه نافذ في رفع الخصومات.

الخامس: فيمن حكمه نافذ في الامور السياسيّة الإسلاميّة.

السادس: فيمن يجوز لغيره الرجوع إليه و تلقّى الأحكام الشرعيّة الفرعيّة منه.

ونحن نذكر هذه العناوين الستّة في ضمن امور:

الأمر الأول حكم من له قوة الاستنباط فعلاً

إنّ الكلام فيمن له ملكة استنباط الأحكام الفرعية عن مداركها، وله قوة استخراجها عن مأخذها، وبلغ في تحصيل مقدمات الاجتهاد والاستنباط حدّاً ومرتبة، يقدر معها على ردّ الفروع إلى الاصول وإن لم يستنبطها بالفعل، فهل هو قبل الاستنباط جاهل بالحكم الشرعي الفرعي، لكن لا يجوز له الرجوع إلى غيره وتقليده؛ وذلك لأنّه لا دليل لفظي يدلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم بنحو الإطلاق؛ ليمسك بإطلاقه في المقام، بل الدليل على جواز التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية - كما سيبيح بيانها إن شاء الله تعالى - هو بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ في جميع أمورهم، كما في الصناعات ونحوها، ومنها الأحكام الشرعية - الأولى والثانية - حيث إنّها مشتركة بين جميع المكلفين وأنهم كلّهم مخاطبون بالخطابات الشرعية، ولا اختصاص لها بفرقة وطائفة دون فرقة وطائفة أخرى، وهذا البناء منهم إنّما هو فيما إذا لم يكن الشخص الجاهل بالفعل من أهل الخبرة، وله قوة يمكنه بها تشخيص ما هو جاهل به بالفعل وحصول العلم به، فلا دليل على جواز رجوعه إلى الغير؛ لتكون فتوى الغير عذراً له مع الخطأ، مع تمكّنه من الرجوع إلى الأدلّة، ومعرفة الأحكام، واستنباطها من مداركها.

لا- يقال: قد يرجع من هو أهل الخبرة في فنّ إلى غيره في أحكام ذلك الفنّ؛ لأنّ يتعب نفسه بالاجتهاد، أو لغيره من الأعذار العرفية، كالطبيب، فإنّه قد يرجع إلى طبيب آخر في الطبابة، وقضية ذلك جواز الرجوع إلى الغير فيما نحن فيه أيضاً.

لأنّه يقال: إنّ ذلك مسلّمٌ في الامور الراجعة إلى شخصه، والأغراض العائدة إلى نفسه، فيترك الاجتهاد في فنّ لغرض من الأغراض مسامحة، وأما في الامور المرتبطة بالمولى، والمطالب والأحكام الدائرة بين المولى والعبيد، فلا، ولم يثبت أيضاً أنّ السرّ في بناء العقلاء على أصالة الصحّة في فعل الغير ونحوها من الارتكازيات العقلية، كرجوع الجاهل إلى العالم، هو إلغاء احتمال الخلاف؛ لمكان مرجوحيته و حصول الوثوق الشخصي به؛ لانتفاضة بعدم استقرار بنائهم على ذلك في موارد اخر مع الشكّ في الصحّة وعدم حصول الوثوق بها.

و دعوى تحقّق الوثوق النوعى تقتصر إلى ثبوت التعبد بها، وهو مفقود.

و حينئذٍ فمن المحتمل أن يكون السرّ في بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ، هو انسداد باب العلم فيه؛ بمعنى دخله في بنائهم على ذلك، أو لأجل لزوم اختلال نظامهم و معاشهم بدونه، و افتقارهم في بقاء نظامهم إلى ذلك، مضافاً إلى أنّ الآراء في المحسوسات قليلة الاختلاف و متقاربة، بخلافها في الأحكام الشرعية في غير الضروريات، فإنّه قلّمّا توجد مسألة في غير الضروريات لا توجد فيها أقوال و آراء مختلفة بين الفقهاء، بل فقيه واحد في كتبه، ففي مثل ذلك لا تكون فتوى الغير عذراً بالنسبة إلى من يتمكّن من استنباطها بنفسه، بل يكفي في عدم الجواز و المعذورية عدم إحراز بناء العقلاء عليه في مثله.

فتلخص: أنّ جواز رجوع الجاهل إلى العالم ليس بنحو الإطلاق.

و من عرف الاجتهاد: بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية (1)، فهو صحيح بالنسبة إلى الشخص القادر على الاستنباط و إن لم يستنبطها فعلاً، و منطبق عليه، و هو موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير.

و يتفرّع عليه عدم جواز الرجوع إلى الغير بالنسبة إلى من صدر له من المجتهدين الإجازات للاستنباط، و عبّروا فيها: بأنّ له ملكة الاستنباط، و يحرم عليه الرجوع إلى الغير من غير فرق بين من له ملكة استنباط مطلق الأحكام و جميعها، و من له ملكة استنباط بعضها؛ بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد، كما هو الحقّ، بل الواقع أيضاً، فإنّ تلك القوّة و إن قلنا إنّها بسيطة، لكنّها ذات مراتب تحصل تدريجاً.

و ما يقال: من إنّ مدارك الأحكام مشتتة في جميع أبواب الفقه، فلا يمكن فرض قدرته على الاجتهاد في بعض أبواب الفقه فقط؛ لاحتمال وجود ما يصلح دليلاً على المسألة في باب آخر أو معارضاً.

مدفوع: بعدم صحّة ذلك و عدم استقامته في تلك الأزمنة التي جمع فيها مدارك كلّ باب و أخبره فيه؛ بحيث تطمئنّ النفس بعدم وجود ما يصلح للاستدلال به في ذلك الباب في باب آخر، كباب الطهارات بالنسبة إلى أبواب الحدود و الدّيّات.

نعم مع الشكّ في تحقّق الملكة فالأصل عدمها، فلا بدّ من إحرازها.

الأمر الثاني بيان مقدمات الاجتهاد

فلا ريب في أنه بمجرد وجود ملكة الاستنباط لشخص لا يجوز الرجوع إليه و تقليده، بل له شرائط- بعضها دخيلة في نفس الملكة، و بعضها في جواز العمل برأيه- فمع عدم اجتماع تلك الشرائط لا يجوز الرجوع إليه، و ليس معذوراً لو قلّده و عمل برأيه.

فمن الامور التي هي دخيلة في حصول القوّة و ملكة الاستنباط: تحصيل العلوم العربيّة بمقدار يميّز به اصطلاحات العرب، و يفتقر إليها في فهم معاني الكلمات العربيّة و تراكيب الكلام العربي، فمع عدم ذلك ليس معذوراً في مخالفة الواقع لو ظنّ بالحكم الفعلي، بل و مع القطع به أيضاً.

و منها: الانس بالاصطلاحات المتداولة عند أهل اللسان و استقامة ذهنه و عدم اعوجاجه؛ لكثرة اشتغاله بالمطالب العقليّة و الفلسفيّة و بعض مباحث الاصول و المطالب العقليّة الدقيقة في المعاني الحرفيّة، فإنّ كثيراً من هذه المطالب مانع عن الاستنباط الصحيح المستقيم. نعم بعض مباحث المنطق و الكلام و الاصول ممّا له دخل في الاستنباط، كمباحث الأقيسة و نحوها لتميز الصحيحة عن السقيمة؛ و ذلك لأنّ المخاطب بالخطابات الشرعيّة هم العرف العامّ، و أنّ المعيار فيها هو الانفهامات العرفيّة.

و منها: علم الاصول، و هو واضح، و لعلّ إنكار الأخباريّ له (1) ناشٍ عن

زعمه: بأن ما ذهب إليه الاصوليون من حجّية الإجماع- مثلاً- يراد به ما هو حجّة عند العامة: من حجّية اتفاق العلماء وإجماعهم بما أنّه إجماعهم، وإلا فعلى مبنى الإمامية رضوان الله عليهم- من أنّ حجّيته إنّما هي لأجل كشفه عن قول المعصوم عليه السلام- فلا سبيل له إلى إنكاره، وعدم كشف قول المعصوم عليه السلام به عنده، لا يوجب الطعن على من هو كاشف عنه عنده.

كما يحتمل أن يكون إنكاره القواعد الاصولية، ناشٍ عن أنّ مثل العلامة و السيد 0 ونحوهما، قد يذكرون الاستحسانات والأقيسة الباطلة في مقام الاستدلال، ولكنه غفل عن أنّ ذكرهم لها ليس على وجه الاستدلال بها للمسألة، بل ذكروها إلزاماً للمخالفين بمعتقدهم، بعد الفراغ عن ثبوت أصل المسألة على طبق مبانيها الصحيحة؛ ألا ترى أنّهم ربّما يستدلّون بالأخبار الواردة من طرق العامة، مع وضوح عدم حجّيتها عندهم، فطعن الأخبارى بذلك على الاصولى إنّما هو لعدم التفاته إلى ذلك، وإلا فلا مفرّ للأخبارى عن العمل بكثير من المسائل والمطالب الاصولية، مثل حجّية الظواهر وأخبار الآحاد وظهور الأمر في الوجوب وأمثال ذلك.

ومنها: علم الرجال، ما يميّز به الثقة عن غيره.

ومنها: العلم بالكتاب والسنة- وهو العمدة- فلا بدّ للمستنبط من ملاحظة الآيات في كلّ مسألة وحكمٍ ومعرفة مورد نزولها، وكذلك الأخبار والغور فيها، وتحصيل الانس بمذاق الأئمة عليهم السلام، وكيفية محاوراتهم.

ومنها: مراجعة أقوال الأصحاب خصوصاً المتقدمين منهم الذين كانوا قريبى العهد بهم عليهم السلام؛ لئلا يخالف فتواه إجماعهم، واحترافاً عن الفتوى بخلاف الشهرة بينهم.

وذكر المحقق البهبهاني قدس سره في «فوائده»: أنّ من شرط الاجتهاد حصول

القوة القدسيّة، وأطال الكلام في ذلك(1)، فراجع.

ومع اجتماع هذه الشرائط يجوز له العمل برأيه بعد الفحص عن الأدلة و معارضاتها.

ثمّ اعلم: أنّ هذا بعينه هو الموضوع لجواز الإفتاء؛ لعدم كونه من المناصب المفتقرة إلى الإذن و النصب، بل هو إظهار لرأيه الذي يجوز له العمل على وفقه، فما طعن به الأخبارى و منعه عن الاجتهاد و الاستنباط(2) اغتراراً ببعض الروايات(3)، منشؤه توهم: أنّ المراد به هو ما عند العامة و منه طريقتهم، و إلا فلا محيص للأخبارى عن الاجتهاد و إعمال المرجّحات عند تعارض الأخبار، و القول بحجّية الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام أو الإجماع الدخولى، كما أنّ المجتهد أخبارى أيضاً؛ بمعنى أنّه يعمل على طبق الأخبار، فالنزاع بين الفريقين لفظي.

1- الفوائد الحائريّة، المحقّق البهبهاني: 337.

2- الفوائد المدنيّة: 40، سفينة النجاة، ضميمّة الاصول الأصيلّة: 70.

3- وسائل الشيعة 18: 20، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 6.

الأمر الثالث البحث حول منصب القضاء و الحكومة

إشارة

من العناوين المتقدمة: «مَنْ يجوز قضاؤه و ينفذ حكمه و فصل الخصومة بحكمه»، و هو المهم في هذا المقام، فلا بد من بسط الكلام فيه و البحث عنه، و قبل الخوض فيه لا بد من تحرير مقتضى الأصل فيه.

فقول: الأصل و مقتضى القواعد العقلية عدم سلطنة أحدٍ على أحد، و عدم نفوذ حكمه على غيره؛ لا في رفع الخصومات و المنازعات، و لا في الامور السياسية التي يحتاج الناس إلى إقامتها، و إن كان نبياً و رسولاً من الله إليهم، و عالماً بعلوم الأولين و الآخرين، فإنه لا ارتباط لباب فصل الخصومة و القضاء و السلطنة بكون الشخص عالماً عادلاً، بل و نبياً، بحيث يثبت له السلطنة على الناس من دون احتياج إلى الجعل من الله تعالى، فإن مجرد النبوة لا يستلزم عقلاً حكومته على الناس، و قاضياً يحكم بينهم؛ بحيث لم تجز لأحد مخالفته، و إن كان مُحققاً في الواقع و حكمه مطابقاً للواقع، بل يحتاج هذا المنصب إلى الجعل و النصب؛ لينفذ حكمه، و لم تجز مخالفته و إن علم الخصم المنازع بأنه محق في الواقع، كما لو حلف المدعى عليه: أنه ليس بمديون لزيد المدعى، و حكم الحاكم الشرعي بذلك، فإنه لا يجوز لزيد أخذ المال المدعى به و إن علم بكونه مُحققاً في الواقع، فالقاضي يحكم من عنده، لا أنه يُخبر عن حكم الله تعالى، و لو أخبر بحكم الله في مورد المنازعة لم تنفصل به الخصومة.

و كذلك الكلام في نصب الولاة، فإن أمير المؤمنين كان ينصب الولاة في البلاد من قبل نفسه - بعد جعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم الولاية و السلطنة له - لا عن الله تعالى

بالوحي أو الإلهام، فالذى يحكم به العقل هو سلطنة خالق الناس وولى جميع النعم؛ من حيث إن الكَلَّ مخلوقون له تعالى، وأما غيره تعالى فسلطنته على الناس محتاجة إلى الجعل والنصب.

لكن لا إشكال ولا ريب فى ثبوت جعل السلطنة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم للآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (1) وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (2)، وهو من ضروريات دين الإسلام، وكذلك بالنسبة إلى أمير المؤمنين والأئمة من ولده بعده عليه السلام بضرورة من المذهب، ولا كلام فيه، وإنما الكلام فى ولاية غير النبي والأئمة عليهم السلام من الفقهاء فى هذا العصر والزمان.

فنقول: لا ريب فى أن نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل النبوات، وشريعة الإسلام أتم الشرائع وأكملها، ولا شريعة بعدها، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم بين وبلغ جميع الأحكام والآداب وارش الجنايات، حتى آداب الأكل والنوم ونحو ذلك، كما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فى حجة الوداع.

القضاء والحكومة فى زمان الغيبة

ومن الواضح أن القضاء وفصل الخصومة، وكذلك الامور السياسية التى نعلم بعدم رضا الشارع بإهمالها، وتحتاج إليها الرعية أشد الاحتياج، ولا ينتظم بدونها نظامهم ومعاشهم، لا يمكن عقلاً للشارع إهمالها وعدم تعيينه لمن يتصدى لها فى زمان الغيبة، مع إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن حال الناس زمان الغيبة، وإلا يلزم النقص فى الشريعة.

1- الأحزاب (33): 6.

2- الأحزاب (33): 36.

وبالجملة: نعلم علماً قطعياً جازماً بجعل الشارع ونصبه من يتولّى هذه الامور ويتصدّيها، وينفذ حكمه و تصرفاته فى الامور السياسيّة فى هذا الزمان إجمالاً، فلا بدّ من ملاحظة أنّه من أىّ صنف من أصناف الناس، و القدر المتيقّن ثبوته للفقيه الجامع للشرائط؛ للعلم بأنّه منصوب من قبلهم عليهم السلام: إمّا بالخصوص، و إمّا لأنّه من جملة المنصوبين بملاحظة الأخبار الواردة فى تعريف العلماء، مثل قوله عليه السلام:

(علماء امتى كأنبياء بنى إسرائيل)

(1)، وقوله عليه السلام:

(مجارى الامور بيد العلماء باللّه، الامناء على حلاله و حرامه)

(2) و نحو ذلك، و بعض هذه الأخبار ضعيف السند، لكن لا إشكال فيها بالنسبة إلى القدر المتيقّن، و هو الفقيه الجامع لكلّ ما يحتمل اعتباره فى ذلك من الشرائط و الأوصاف.

و هذا الذى ذكرناه قريب ممّا ذكره الإمام علىّ بن موسى الرضا عليه السلام فى رواية «العلل» عن الفضل بن شاذان، فى مقام بيان احتياج الناس إلى نصب الإمام و جعل الوالى (3).

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه

إشارة

و أمّا الأخبار الخاصّة الدالّة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه:

فمنها:

مقبولة عمر بن حنظلة، و فيها قوله: قلت: فكيف يصنعان؟

قال: (ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا

1- الدرر المنتشرة فى الأحاديث المشتهرة: 113، الفوائد المجموعة: 286، عوالى اللآلى 4: 67/77.

2- تحف العقول: 169، بحار الأنوار 97: 37/79.

3- عيون أخبار الرضا 2: 99-100/1.

حكم بحكمننا فلم يقبل منه، فإتّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ...).

إلى أن قال: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

فقال: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما)

(1) الخبر.

و حيث إنّه عليه السلام في هذه الرواية في مقام البيان، و جب الأخذ بالقيود التي ذكرها عليه السلام، و الحكم باعتبارها في القاضى:

فمنها: قوله عليه السلام:

(منكم)

فيدلّ على اعتبار كون القاضى إمامياً اثني عشرياً.

و منها: قوله عليه السلام:

(قد روى حديثنا)

لا يبعد أن يراد منه من شدّ غلّه ذلك؛ أى كان محدثاً، فلا يشمل من روى حديثاً أو حديثين مثلاً، كما لا يبعد إرادة كونه فقيهاً لا مجرد نقل الأخبار؛ حيث إنّ المتعارف في الأزمنة السابقة نقل الروايات بنحو الفتوى، كما لا يخفى على من لاحظ كتب المتقدمين من الأصحاب، و هى تدلّ أيضاً على اعتبار الاجتهاد و الاستنباط؛ لقوله عليه السلام:

(نظر في حلالنا و حرامنا)

؛ أى الحلال و الحرام اللّذين نحن مبلّغوها و مبينوها، فيظهر من ذلك اعتبار كون القاضى من أهل النظر و الاجتهاد، فليس للمقلّد القضاء و الحكومة و رفع الخصومة بين المتنازعين؛ لأنّه ينظر إلى فتوى مقلّده و مجتهده، و كذلك قوله عليه السلام:

(و عرف أحكامنا)

، فإنّ العرفان و المعرفة- لغة و عرفاً- إنّما يصدق إذا ميّز حكم الله عن غيره، كالصادر تقيّة و لو بالموازين الشرعية.

و يؤيّد ذلك: فهم ابن حنظلة ذلك منه؛ حيث إنّه قال:

(و كلاهما اختلفا في حديثكم)

هو أراد الاختلاف فى معنى حديث واحد أم أراد أن أحدهما أخذ بحديث منكم و الآخر بحديث آخر، فإنه فهم ممّا ذكره عليه السلام من القيود و الشرائط اعتبار

1- الكافى 1: 10/54، وسائل الشيعة 18: 98، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 1.

الاجتهاد و الفقه في القاضى، و لذا سأل عن الفرض الذى ذكره.

و كذلك قوله عليه السلام:

(أفقههما)

فجميع تلك الشرائط و القيود إنما تنطبق على الفقيه المجتهد، فلا إشكال فى دلالة الرواية على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه الجامع للشرائط فقط، مضافاً إلى الإجماع المحقق، بل تدلّ على ثبوت السلطنة و الولاية له فى الامور السياسية أيضاً؛ لأنّ الراوى ذكر- فى صدرها-

عن رجلين بينهما منازعة فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى الطاغوت؛ أى إلى السلطان و القضاة، أ يحلّ ذلك؟

قال: (من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و قد امروا أن يكفروا به ...)

إلى آخره؛ حيث إنّ الامور التى يرجع فيها عند العرف إلى السلطان و الوالى، غير الامور التى يرجع فيها إلى القاضى، و المنازعة فى الدين و الميراث قد يرجع فيها إلى القاضى، كما لو ادّعى عليه دين أو ادّعى أنّه وارث لفلان، فأنكره الآخر، فإنّه يرجع فيه إلى القاضى، و قد يرجع فيهما إلى السلطان، كما لو امتنع عن أداء دينه أو ميراثه مع اعتراف الآخر به، فإنّه لا يرجع فيه إلى القاضى، بل إلى الوالى و السلطان، و لذا قال:

(فتحاكما إلى السلطان و إلى القاضى)

، ففى ذكر كلّ واحد منهما إشعار بما ذكرنا، كما أنّ ذكر المنازعة فى الدين و الميراث أيضاً من باب المثال.

و يؤيد ذلك: أنّه عليه السلام قال:

(من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت)

، فإنّ الطاغوت يناسب الولاية و السلاطين الذين طغوا غاية الطغيان، لا القضاة الذين لا يصدر منهم إلاّ الحكم و القضاء، لا الظلم و الطغيان، فقوله عليه السلام:

(إنّى جعلته حاكماً)

ظاهر فى أنّه جعله حاكماً مطلقاً فى الامور الراجعة إلى الولاية و القضاة جميعاً؛ لأنّه جواب عن سؤال ابن حنظلة: أنّه كيف يصنعان؟ بعد منعه عليه السلام عن الرجوع إلى سلطانهم و قضاتهم، و مقتضاه الرجوع إليهم فى جميع الامور.

نعم قد يتوهم: أنّ قوله عليه السلام:

(فإذا حكم بحكمنا)

ظاهر في الأحكام الشرعية،

فيختصّ بها.

لكنّه في غاية السقوط، فإنّه خلاف الظاهر، فلا يُصار إليه إلاّ مع قرينة على ذلك، بل هو ظاهر في إرادة حكمهم عليهم السلام من حيث السلطنة، ويدلّ على ذلك: أنّه حكم عليه السلام بأنّ الرادّ على الفقيه رادّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و الرادّ عليه صلى الله عليه وآله وسلم رادّ على الله تعالى؛ لأنّه تعالى جعل السلطنة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجعلها رسول الله للإمام عليه السلام، و الإمام عليه السلام للفقيه، فلو اريد منه حكم الله الشرعي، فالرادّ على الفقيه ليس رادّاً على الإمام و النبيّ، بل رادّ على الله.

و أمّا فرض الراوى السؤال عن اختلاف الحكمين في الحديث، فلا- ينافى عموم الصدور للقضاء و الولاية، فإنّه سؤال خاصّ عن اختلاف الحكمين في الحديث، و من فروع الكلّيّة المذكورة أوّلاً، فلا يصلح قرينة على إرادة خصوص القضاء من الصدور، فهذه الرواية مقبولة سنداً، و تامّة دلالةً على ثبوت منصب القضاء و الولاية في الامور السياسية للفقيه.

و منها:

ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثنى أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: (قل لهم: إياكم- إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شىء من الأخذ و العطاء- أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، و إياكم أن يُخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر)

(1).

و في سند هذه الرواية إشكال: و هو أنّه إن كان أبي الجهم هذا هو بكير بن أعين، و أنّ الحسين بن سعيد هو الأهوازي، ففي السند إرسال؛ لأنّ بكير توفّي في عصر

1- تهذيب الأحكام 6: 846/303، وسائل الشيعة 18: 100، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

الإمام الصادق عليه السلام، و الحسين بن سعيد من أصحاب الرضا عليه السلام، فيبعد روايته عنه بلا واسطة.

ويحتمل أن يكون الحسين بن سعيد هذا هو الحسين بن سعيد بن أبي الجهم، وأنه رواها عن جدّه، وهو أيضاً بعيد، لكن الرواية مشهورة حتى لُقِّبت بها، فيمكن جبر ضعف سندها بالشهرة.

والظاهر أن المراد بالقاضى هو معناه عند العرف و اللّغة، وهو الحاكم الأعمّ من القاضى - المصطلح عليه فى الفقه- و الوالى، و تقدّم أنّ المرجع فى بعض المنازعات هو القاضى فى الاصطلاح الفقهي، وفى آخر منها الوالى و السلطان، فتدلّ على ثبوت منصب القضاء و الولاية للفقيه.

و يؤيد ذلك: أنه عليه السلام نهى عن الرجوع إلى السلطان الجائر فى ذيلها فى الامور الراجعة إليه، و هو قرينة على إرادة ذلك من الأمر بالرجوع إلى من له منصب الولاية أيضاً- أى الفقيه- فهى بحسب الدلالة مثل المقبولة.

و منها: روايته الاخرى و هى أوضح دلالة على المطلوب، و هى

ما رواها الصدوق عن أحمد بن العائذ، عن أبى خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم قاضياً، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه)

(1).

و بقرينة نهيّه عليه السلام عن الرجوع إلى أهل الجور- الذى يعمّ الولاية- يرد من المأمور بالرجوع إليه الأعمّ من القاضى و الوالى.

و أمّا الروايات الاخر المستدلّ بها فى المقام، فبعضها ضعيفة السند، و بعضها

ضعيفة الدلالة، وبعضها ضعيفة السند والدلالة:

فمنها:

ما رواه في «اصول الكافي» في باب ثواب العالم والمتعلم عن القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم...).

إلى أن قال: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وإنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر)

(1).

ومنها:

رواية أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم)

(2).

وعبر عنها النراقي قدس سره بصحیحة أبي البختری (3)، ولكنّه سهو لضعفها.

وتقريب الاستدلال بها: هو أنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أنّ الإمام عليه السلام في مقام إنشاء جعل وراثته العلماء للأنبياء.

ثانيهما: أنّ ذلك إخبار عنها.

فعلى الأوّل: فقضية إطلاقها هو ثبوت مطلق ما للأنبياء من الشئون والمناصب لهم سوى النبوة، إلا ما دلّ الدليل على خلافه.

وأما قوله عليه السلام في الذيل:

(ولكن ورثوا العلم والأحاديث)

فلا يصلح قرينة على اختصاص الصدر بخصوص العلم والأحاديث فقط، فالحصر فيها إضافي قطعاً؛ من جهة إرث العلماء منهم في كثير من الامور الاخر، كالزهد والتقوى وغيرهما.

1- الكافي 1: 26/1.

2- الكافي 1: 24/2، وسائل الشيعة 18: 53، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 2.

وَأَمَّا نقل الأحاديث و الفتاوى فلا يحتاج إلى الجعل، بخلاف بعض شؤون الأنبياء و مناصبهم، كمنصب القضاء و السلطنة و الخلافة و نحوهما.

و بالجملـة: دلالتها على المطلوب- على هذا التقدير- واضحة.

وَأَمَّا بناءً على أَنه إخبار عن أمر واقع، فيمكن تقريب الاستدلال بها على المطلوب أيضاً: بأنَّ الإخبار عن وراثة العلماء لهم عليهم السلام بقول مطلق، يكشف عن ثبوت إرثهم المناصب المجعولة للأنبياء؛ لأنَّ صحَّة هذه الأخبار بقول مطلق، يكشف عن ثبوت شؤون الأنبياء- المفتقرة إلى الجعل- لهم، سوى الامور التكوينية الموروثة منهم. و قوله عليه السلام فى الذيل:

(إنَّما ورَّثوا العلم)

وَأَمَّا اختصاصه بالذكر فهو من جهة أَنه الفرد الجلى الكامل.

لكن يمكن الإشكال فى دلالتها على المطلوب على هذا التقدير: بأنَّ استفادة إرث العلماء منه لجميع شؤون الأنبياء محلّ تأمل؛ لصدق ذلك على إرثهم منهم بعض الأشياء، كالعلم و تبليغ الأحكام، كما أنَّ مقتضى سياق الروايتين- خصوصاً الاولى التى ذكر فيها وضع الملائكة أجنحتها لطالب العلم- هو أنَّ ذلك إخبار لا إنشاء، و حينئذٍ فهما لا تصلحان للاستدلال بهما فى المقام.

و منها:

مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم:

اللهم ارحم خلفائى).

قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟

قال: (الذين يأتون من بعدى يروون حديثى و سنَّتى)

(1).

تقريب الاستدلال بها: هو أنَّ الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عبارة عن ثبوت بعض المناصب الثابتة له صلى الله عليه و آله و سلم للخليفة أيضاً، و أمَّا قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

(الذين يأتون من

(بعدي)

فهو معرّف لهم، وليس المراد أنّهم خليفته صلى الله عليه وآله وسلم في نقل الأخبار فقط، فالظاهر تماميّة دلالتها على المطلوب، و الظاهر اعتبارها سنداً؛ لأنّها وإن كانت مرسلة، لكنّ الصدوق قدس سره أسندها إليه عليه السلام بنحو البتّ، لا بقوله: «وروى».

ومنها:

رواية فقه الرضا عليه السلام: (منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بنى إسرائيل)

(1).

وهي واضحة الدلالة على عموم المنزلة، لكن الإشكال في سندها.

ومنها: التوقيع المذكور في كتاب «إكمال الدين وإتمام النعمة»

عن محمّد بن محمّد ابن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: (أمّا ما سألت عنه- أرشدك الله و ثبتك- ...) إلى أن قال:

(و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)

(2).

وفيه أوّلاً: أنّها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، و ما ذكره الشيخ الأعظم (3) و الميرزا النائيني (4) - من أنّه من أجلّة العلماء- غير ثابت. و ثانياً: أنّ السؤال فيها غير معلوم، فمن المحتمل سؤاله عن الأحكام التكليفيّة، و معه لا تعمّ الحوادث المذكورة فيها جميع الوقائع و الامور غير الأحكام التكليفيّة مثل ما هو محلّ الكلام.

1- فقه الرضا: 338.

2- إكمال الدين: 4/483، و مسائل الشيعة 18: 101، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.

3- المكاسب، الشيخ الأنصاري: 154 سطر 28.

4- منية الطالب 1: 326 سطر 8.

و منها:

رواية «تحف العقول»: (مجارى الامور بيد العلماء بالله، الامناء على حلاله و حرامه)

(1).

وفيه: أن سياقها شاهد على أنها فى مقام الشكاية من الخلفاء الغاصبين لحقوقهم عليهم السلام، فالظاهر أن المراد من العلماء فيها أنفسهم عليهم السلام، مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم اعتبار كتاب «تحف العقول».

و منها: قوله عليه السلام:

(علماء امتى أفضل - أو - كأنباء بنى إسرائيل)

(2)، و هى ظاهرة فى أن المراد من العلماء أنفسهم عليهم السلام، لكن لا إشكال فى أصل المطلب.

لا يقال: إنه قد عبّر فى الروايات المذكورة - كالمقبولة - بقوله عليه السلام:

(و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا)

، و مقتضاه العلم بالأحكام الشرعية، و الفقهاء فى هذه الأزمنة ليسوا كذلك، فلا تصلح هذه الرواية أيضاً لإثبات منصب القضاء لهم، فضلاً عن الولاية، فإنه يقال: إن سياق المقبولة شاهد على أن المراد بالأحكام: هى التى عرفها بالنظر و الاجتهاد و الفكر و الاستنباط، و من المعلوم عدم حصول العلم القطعى لأحد بالأحكام غالباً حتى من متلقى الأحكام من الأئمة عليهم السلام شفاهاً؛ لاحتمال التقيّة و غيرها، الذى لا دافع له إلا الاصول العقلانية و الموازين الاجتهادية، التى لا تفيد العلم.

مضافاً إلى أن المراد من العلماء - فى الإطلاقات عرفاً - هم العالمون بالعلوم المتفرقة، الحاصلة من الطرق المتعارفة بالنظر و الاجتهاد، الذى لا يفيد إلا الظنّ، لا العلم بالأحكام الواقعية.

و لا يحتاج فى دفع هذا الإشكال أن يقال: إنه و إن كان ظاهراً بالحكم، لكنّه عالم بالوظيفة، بل لا يصحّ ذلك؛ لأنّ الظاهر أن المراد هو العلم بنفس الحكم.

1- تحف العقول: 169، بحار الأنوار 97: 37/79.

2- عوالى اللاكى 4: 67/77، الدرر المنتشرة: 113، السلسلة الضعيفة، الألبانى: 666.

هل الاجتهاد المطلق شرط أم لا؟

ثم إنّه- بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد- هل تعمّ الروايات للمتجزّي أيضاً، أو لا؟

فنقول: قد يطلق الاجتهاد على الملكة المطلقة وقوة استنباط جميع الأحكام وإن لم يستنبطها بالفعل، والمتجزّي حينئذٍ في مقابله من ليس له القوة على استنباط جميع الأحكام، بل في بعض الأحكام.

وقد يطلق الاجتهاد ويراد منه العلم الفعلي بجميع الأحكام، وفعليّة استنباطها من مآخذها، والمتجزّي في مقابله: من ليس له العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل بعضها وإن كان له قوة ذلك وملكته.

إذا عرفت ذلك نقول: ليس في الروايات ما يدلّ على اعتبار وجود الملكة المطلقة؛ وقوة استنباط جميع الأحكام، كما أنّه ليس هنا دليل على اعتبار العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل الذي تدلّ عليه المقبولة ونحوها، هو اعتبار وجود قوة النظر والاجتهاد ومعرفة الأحكام، وحينئذٍ يرد هنا إشكالٌ: وهو أنّ العمدة في الأخبار هي الرواية المقبولة، وهي ظاهرة في اعتبار العرفان في جميع الأحكام؛ لقوله عليه السلام:

(ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا)

؛ لأنّ المفرد والجمع المضافين يفيدان العموم، مع أنّه لا يوجد في هذه الأزمنة من الفقهاء من يعرف جميع الأحكام بالفعل.

لكن هذا الإشكال مندفع: بأنّه من الواضح أنّه عليه السلام لا يريد من قوله:

(جعلته حاكماً)

تعجيز المكلف وردعه عن الرجوع إلى أحد، بل هو في مقام جعل الفقيه حاكماً، فلا بدّ أن يريد عليه السلام من يصدق عليه أنّه عارف بالأحكام في الجملة بالنظر والاجتهاد؛ لعدم وجود العارف بجميع الأحكام بالفعل سوى الإمام عليه السلام، وعلى فرض وجوده ليس لنا طريق إلى إحراز ذلك.

مضافاً إلى أنه في مقابل الردع عن الرجوع إلى المنحرفين عن أهل البيت عليهم السلام وولاية الجور، و مقابلهم الغير المنحرفين عنهم الآخذين من علومهم، ويشمل ذلك من عرف بعض الأحكام، نعم لا- بد أن يعلم موازين القضاء ورفع الخصومة بمناسبة الحكم و الموضوع، ولذا اعتبره الفقهاء إجماعاً.

و أما قوله عليه السلام في رواية أبي خديجة:

(يعلم شيئاً من قضايانا)

لا يُراد منه العلم ببعض المسائل الغير المرتبطة بباب القضاء؛ وإن لم يعرف موازين القضاء بالضرورة.

فتلخص: أنه لا يستفاد من الروايات اعتبار الملكة المطلقة، ولا العلم الفعلي بجميع الأحكام، فتشمل المتجزى الصادق عليه أنه عارف بالأحكام بالنظر والاجتهاد، مع علمه بموازين القضاء كذلك.

جواز تولّي العامّي القضاء و عدمه

إشارة

هل يجوز للعامّي المقلّد تولّي القضاء و فصل الخصومة؛ لو تعلّم كَيْفِيَّةَ القضاء و خصوصياته على طبق فتوى مجتهده؛ في عرض ثبوته للمجتهد و نفوذه؛ بحيث لا يفتقر إلى إذن المجتهد أو إجازته، أو لا؟

ذهب صاحب الجواهر⁽¹⁾ ابتداء إلى الأول، و استدللّ عليه بآيات و روايات، و ذكر منها ما يمكن الاستدلال به له:

فمن الآيات قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»⁽²⁾.

تقريب الاستدلال: أن إطلاق الحكم بوجوب الحكم بالعدل يعمّ غير المجتهد

1- جواهر الكلام 40: 49.

2- النساء (4): 58.

أيضاً، فهو مأمور بالحكم بالعدل، ووجب حينئذٍ على غيره إنفاذ حكمه، وإلا يلزم لغوية الأمر بالحكم بالعدل.

وفيه: أن ظاهر الآية- مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في تفسيرها- هو أن من عنده أمانة فهو مأمور بأدائها، دون من ليس عنده أمانة؛ لأنه لا معنى له، وبمناسبة ذلك لا يُراد فيما بعده وجوب الحكم على كل أحد.

مضافاً إلى أن مفادها وجوب الحكم بالعدل على وليّ الحكومة.

وبعبارة أخرى: الآية في مقام بيان كيفية القضاء، لا وجوب القضاء على كل أحد.

وأمّا الروايات الواردة في تفسيرها، فهي

ما رواه الصدوق قدس سره عن مُعلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزّ وجلّ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» قال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وامرت الأئمة أن يحكموا بالعدل، وامر الناس أن يتبعوهم)

(1).

وفي رواية أخرى: (هذه الآية لنا، وقوله: «أَطِيعُوا اللَّهَ» لكم) (2)، والظاهر منها أن المراد بالأئمة أنفسهم عليهم السلام، ويحتمل إرادة الأعمّ منهم عليهم السلام، ومن الولاية من قبلهم، ولكنها لا- تدلّ على المطلوب، فإنّها تدلّ على وجوب متابعة الناس لهم، لا جواز حكمهم بين الناس، مضافاً إلى أن المتعارف في جميع الأعصار عدم تصدّي كلّ أحد لأمر القضاء، بل كان ذلك مختصاً بعدة خاصّة معيّنة، حتّى في ولاية الجور، فلا تدلّ على المطلوب.

ومنها: مفهوم قوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

1- الفقيه 3: 2/2، تهذيب الأحكام 6: 533/223، وسائل الشيعة 18: 4، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 6.

2- انظر الكافي 1: 1/217.

الْكَافِرُونَ»(1)، وفي آية أخرى: «هُمُ الْفَاسِقُونَ»(2)، وفي ثالثة: «هُمُ الظَّالِمُونَ»(3).

وفيه أيضاً: أنَّ المستفاد من هذه الآيات الواردة في كتمان أحكام التوراة: أنَّهم كانوا يخفون كثيراً من تلك الأحكام، و يكتُمونها، فنزلت هذه الآيات في مذمة ذلك و حرمة، وهو غير ما نحن بصدده، فإنَّ المراد منها الأحكام الشرعية التي أنزل الله تعالى، و حكم القاضى ليس ممَّا أنزل الله.

و منها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ»(4).

و هي أيضاً لا تدلُّ على المطلوب.

و أمَّا الروايات التي استدلت بها على ذلك: فمنها

مشهورة أبي خديجة المتقدمة- أى سالم بن مكرم الجمال- قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: (يَاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجورِ، انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإتى جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه)

(5).

تقريب الاستدلال: أنَّ إطلاق قوله:

(يعلم شيئاً من قضايانا)

شامل لعلم المقلد كيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

وفيه: أنَّ إضافة القضايا إلى أنفسهم تدلُّ على إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد

1- المائدة (5): 44.

2- المائدة (5): 47.

3- المائدة (5): 45.

4- المائدة (5): 8.

5- الكافي 7: 4/412، تهذيب الأحكام 6: 8/219، وسائل الشيعة 18: 4، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 1، الحديث 5.

من رواياتهم، ولو اريد من القضايا الأحكام الشرعية، فالمراد الأحكام التي نحن وسائط في بيانها و تبليغها، ولو اريد منها الحكومة و القضايا المصطلح، فالمراد القضايا الصادرة منهم المنتشرة عنهم.

وبالجملة: لا تشمل الرواية علم المقلد بكيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

ومنها:

رواية الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيان برجل مّثّا.

فقال: (ليس هو ذاك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط)

(1).

و يمكن تقريب الاستدلال في موضعين منها على المطلوب

. أحدهما: قوله:

(فيتراضيان برجل مّثّا)

؛ أي من الشيعة الاثني عشرية، فيشمل العامّي أيضاً.

ثانيهما: قوله عليه السلام:

(هو الذي يجبر الناس...)

إلى آخره؛ من حيث حصره عليه السلام عدم جواز القضاء بمن يجبر الناس، فيدلّ على جوازه لمن ليس كذلك، الشامل للعامّي أيضاً.

أقول: في قوله عليه السلام:

(ليس هو ذاك)

إجمال، و من المعلوم أنّه إشارة إلى مطالب معهودة بينه عليه السلام و بين الحلبي، و هي غير معلومة، و من الممكن أنّها ممّا يصلح للقرينة على المراد، مضافاً إلى أنّ كلمة «

إنّما

« في هذا الخبر ليست للحصر - على فرض دلالتها عليه في سائر الموارد - لانتقاضه طرداً و عكساً، فإنّ مقتضاه جواز القضاء من قضاة

العامة إذا لم يكن لهم سوط و سيف، مع أنه ليس كذلك، و عدم جوازه لإمام الحقّ إذا كان له سوط و سيف، كأمر المؤمنين عليه السلام، و هو ظاهر الفساد.

1- تهذيب الأحكام 6: 532/223، وسائل الشيعة 18: 5، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 8.

وَأَمَّا مَا تَمَسَّكَ بِهِ صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ - مِنْ سَائِرِ الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ - فَلَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى الْمَطْلُوبِ أَصْلًا، فَهِيَ بِالْإِعْرَاضِ عَنْهَا أُولَى.

نعم أشار قدس سره (1) - في خلال كلامه - إلى أمر تتعرض له بتوضيح مّا: وهو أنّ الاجتهاد المتعارف في هذا الزمان، لم يكن متداولاً في الصدر الأوّل وفي عصر الأئمة عليهم السلام، بل هو حادث من زمان الشيخ قدس سره إلى هذه الأعصار، وحينئذٍ فالمراد من قوله عليه السلام في المقبولة:

(و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا)

هو معرفة الأحكام بالطريق المتعارف في ذلك العصر بتلقيها منهم عليهم السلام مشافهة، نظير علم المقلّدين في هذا العصر، آخذاً من مجتهده مشافهة، فيشمل علم المقلّدين أيضاً.

ولكن يدفعه ما سيحيى بيان - إن شاء الله - من أنّ الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محققاً و متعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال و تشتت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يكن يفترق إلى تلك المشقّات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم عليهم السلام و عن عصرهم؛ لأنّ الاختلافات و الأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقّق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبع الأدلّة و معارضاتها و الأقوال و الإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقّات الكثيرة، و إلّا فأصل الاجتهاد و النظر في الأحكام كان متحققاً فيه أيضاً، و إلّا يلزم عدم جواز القضاء لمثل زرارة و محمد بن مسلم و أمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام و النظر في الحلال و الحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

و بالجملة: اختصاص منصب القضاء بالمجتهدين من المسلّمات، و لا يحتاج إلى إتعاب النفس و زيادة البحث و الكلام فيه؛ للمقطع بعدم جواز القضاء للعامي المقلّد،

كما ذكر صاحب العروة (1)، وهذه المباحث مباحث علمية فقط.

هل يجوز للفقير نصب العامي للقضاء أم لا؟

ثم إنه بناءً على عدم جواز استقلال العامي للقضاء، فهل للفقير نصبه قاضياً، وينفذ حكمه بما أنه عامي، ويفصل بحكمه الخصومة، مثل حكم الفقير المنصوب من قبل الأئمة عليهم السلام - بما أنه حكم الفقير - أو لا يجوز ذلك؟ وجهان:

فيمكن أن يقال بالجواز لأمرين:

أحدهما: أنه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة نصب أي شخص يريدونه للقضاء حتى العامي؛ لثبوت الولاية التامة والمطلقة لهم.

ثانيهما: كل ما ثبت للنبي والأئمة عليهم السلام، فهو ثابت للفقير؛ لأدلة ولايته وتنزله منزلتهم.

فينتج هذان الأمران أن للفقير أن ينصب العامي للقضاء، وينفذ حكمه حينئذٍ.

لا يقال: المقبولة تدل على خلاف ذلك.

لأنه يقال: كما أن للأئمة عليهم السلام نصب الفقير للقضاء؛ لمصلحة اقتضت ذلك، فلو اقتضت المصلحة أن ينصب الفقير العامي جاز له ذلك.

ولكن الإشكال في الأمر الأول الذي هو صغرى للاستدلال المذكور، فإنه لا إشكال في أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو نصب العامي للقضاء، كشف ذلك جوازه له وثبوته، ولكن الكلام في أنه هل يجوز ذلك له صلى الله عليه وآله وسلم بحسب الحكم الشرعي الإلهي، أو لا يجوز له صلى الله عليه وآله وسلم ذلك كما في الأمر بالجور وجعل الفاسق إماماً؟

وقوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»*(1) لا يدلّ على وجوب إطاعته لو أمر بشىء حتّى لو أمر فرضاً بإطاعة فاسق، ولا يدلّ أنّ له بحسب حكم الله ذلك، وحينئذٍ فيمكن دعوى القطع بعدم أهليّة العامى لمنصب القضاء؛ بملاحظة الأخبار الواردة فى باب القضاء، مثل قوله عليه السلام فى الصحيح لشريح:

(جلست مجلساً لا يجلس فيه إلا نبيّ أو وصي نبيّ)

(2) مع الأدلة الدالة على ثبوته للفقهاء أيضاً، وبملاحظة السيرة المستمرة- من لدن عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى عصر الأئمة عليهم السلام والخلفاء- على اختصاص هذا المنصب بالفقهاء، ولا أقلّ من الشكّ فى أهليّته بحسب حكم الله لذلك، المستلزم للشكّ فى أنّ النبيّ جعله له أو لا، وهو كافٍ فى المقام.

وأما الأمر الثانى الذى هو كبرى الاستدلال، فإن اريد منه أنّ كلّ ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهو ثابت للفقهاء، حتّى المختصات به صلى الله عليه وآله وسلم، التى تبلغ نيفاً وسبعين؛ بناءً على ما ذكره العلامة فى «التذكرة»(3)، وكذلك كلّ ما ثبت للأئمة عليهم السلام وإن كان من مختصّاتهم، فهو واضح الفساد.

نعم لو اريد منه ثبوت كلّ ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من الشئون بما أنّه سلطان وحاكم- من الشئون المربوطة بالسلطان وحاكم- للفقهاء، فلا سبيل إلى إنكاره، بل هو مقتضى المقبولة، وليس معنى الخلافة و تنزيل الفقيه منزلة الإمام إلا ذلك.

ودعوى لزوم تخصيص الأكثر إنّما تصحّ لو اريد ثبوت جميع ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للفقهاء أيضاً حتّى المختصات، فإنّه مستلزم له حينئذٍ، بخلاف ما لو اريد منه ثبوت ما ثبت له صلى الله عليه وآله وسلم من شئون السلطنة والحكومة فقط، وإلا فيلزم هذا

1- النساء(4): 59.

2- الكافى 7: 406/2، تهذيب الأحكام 6: 509/217، وسائل الشيعة 18: 6، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 3، الحديث 2.

3- تذكرة الفقهاء 2: 565 فما بعدها.

الإشكال بالنسبة إلى الإمام أيضاً؛ لعدم ثبوت مختصات النبي صلى الله عليه وآله وسلم له عليه السلام، لكن الإشكال حينئذٍ في الأمر الأول.

هل يجوز توكيل العامى للقضاء؟

ثم إنه بناءً على عدم جواز نصب العامى للقضاء - كما هو الحق - هل يجوز للفقهاء توكيله في ذلك؛ بمعنى نفوذ حكمه - بما أنه حكم موكله الفقيه - وفصله للخصومة، أو لا؟

والاستدلال لجوازه: بأن الوكالة من الأمور العقلائية، كما في مثل البيع والشراء ونحوهما، ويكفي فيها عدم ردع الشارع عنها؛ من دون افتقار إلى عموم أو إطلاق لفظي، وما نحن فيه من هذا القبيل.

مدفوع: أمّا أولاً: فلأنّ ملاحظة الروايات الدالة على اختصاص القضاء بالنبي والوصي والفقهاء النازل منزلتهما، مثل قوله عليه السلام لشريح:

(جلست مجلساً لا يجلس فيه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي)

، مع الروايات الدالة على تنزيل الفقيه منزلة الإمام (1)، وكذلك السيرة المستمرة من الخلف إلى السلف على تخصيص هذا المنصب بالفقهاء، يُشرف المتأمل على القطع بعدم أهلية العامى حتى بعنوان الوكالة والنيابة، وإن لم يعتبر في الوكالة تنزيل الوكيل منزلة الموكل كما في النيابة.

و ثانياً: إنّما يصح التمسك ببناء العقلاء مع عدم الردع عنه شرعاً؛ لو ثبت هذا البناء منهم في عصر الأئمة عليهم السلام، مع كونه بمرأى و منظر منهم، مع عدم ردعهم عنه، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم بنائهم على ذلك في عصرهم عليهم السلام، بل الثابت خلافه،

1- الظاهر أنه ليس منقولاً باللفظ، بل إشارة إلى بعض ما ورد في الأحاديث متفرقاً كخبر أحمد بن إسحاق، راجع الكافي 1: 1/265، وسائل الشيعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

فلا يتم الاستدلال.

نعم، لو ثبت ووجد في أدلة الوكالة من الأخبار عموم أو إطلاق لفظيان، أمكن التمسك بهما في المقام، لكن ليس فيها ما هو كذلك، إلا رواية معاوية بن وهب و جابر بن يزيد جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من وكل رجلاً على إمضاء أمر من الامور، فالوكالة ثابتة أبداً حتى يُعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها)

(1).

ولكنها أيضاً ليست في مقام أن الوكالة جائزة في أي أمر، أو في كل أمر، بل في مقام بيان أن وكالة الوكيل بعد ثبوتها له، باقية إلى أن يُعلمه بالعزل عنها.

فتلخص: أن هذا المنصب يختص بالفقيه، ولا حظ للعامة فيه أصلاً بوجه من الوجوه؛ لا استقلالاً ولا وكالة ولا نيابة.

1- الفقيه 3: 47/1، تهذيب الأحكام 6: 213/502، وسائل الشيعة 13: 285، كتاب الوكالة، الباب 1، الحديث 1.

الأمر الرابع تشخيص مرجع التقليد و الفتوى

إشارة

يقع الكلام فيمن يجوز تقليده و الرجوع إليه في أخذ فتواه و العمل بها، و أنه هل هو خصوص الأعلام، أو مطلق المجتهد المطلق، أو الأعم منه و من المتجزى؟ فإما أن يعلم بعدم مخالفة غير الأعلام للأعلام في الفتوى، أو المتجزى للمجتهد المطلق، أو يعلم بالمخالفة، و إما أن يعلم ذلك إجمالاً في بعض فتاواه، و إما أن لا يعلم بالموافقة و المخالفة في فتاواه؛ لا تفصيلاً و لا إجمالاً.

و قبل الشروع في البحث لا بد من تحرير الأصل في المسألة؛ ليرجع إليه عند عدم الدليل.

مقتضى الأصل: وجوب تقليد الأعلام

فنقول: لا-ريب في أن باب التقليد ليس من باب السببية، فلا-طائل في البحث عنه على هذا الفرض؛ للقطع بأن فتوى المجتهد طريق للوصول إلى الأحكام الشرعية الواقعية، لا أنه تتحقق بها مصلحة ملزمة أو غير ملزمة فيما تعلق به نظره و اجتهاده بلا ريب و لا إشكال، فهو نظير رجوع المجتهد إلى خبر الثقة و العمل به في أنه طريق إلى الواقع.

و حينئذٍ فيمكن تقرير الأصل؛ و أن مقتضاه الرجوع إلى الأعلام و تقليده تعييناً بوجه:

الأول: أنا نعلم بوجود أحكام واقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، لا تختص

بطائفة دون طائفة، و يجب موافقتها بحكم العقل بالامثال العلمي، و لا أقل من الاطمئنان الذي يعدّ علماً عند العقلاء، فالافتاء بالظنّ و العمل بالأمارات يحتاج إلى دليل، و لكن وجوب الامثال العلمي و تعينه بالاجتهاد في الأحكام أو العمل بالاحتياط- أى الامثال العلمي الإجمالي- خلاف الإجماع بل الضرورة؛ لاستلزامه الاختلال في النظام و المعاش و العسر و الحرج الشديدين، فيكفي تقليد الفقيه المجتهد في معرفة الأحكام، فإنه ممّا وصل إلينا يداً بيد من زمن الأئمة عليهم السلام و ليس من الامور الحادثة، بل كان متعارفاً في الأعصار السابقة، حتى في عصر الأئمة عليهم السلام، و القدر المتيقن هو جواز الرجوع إلى الأعلم و العمل بفتواه للعلم بجوازه إمّا تعييناً- كما قيل:

إنّ وجوب تقليد الأعلم ممّا تسالم عليه العلماء إلى زمان الشهيد الثاني قدس سره(1)- أو تخيراً بينه و بين تقليد غير الأعلم، كما ذهب إليه جمع ممّن تأخّر عنه(2)، فالرجوع إلى الأعلم و تقليده مجزّ قطعاً، و الرجوع إلى غيره و تقليده مشكوك الجواز، فيحتاج إلى الدليل.

الثاني: أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير، بعد ما ثبت أنّ حجّية فتوى المجتهد من باب الطريقيّة إلى الواقع، و المختار فيه هو التعيين، خصوصاً في صورة الشكّ في حجّية طريق؛ لاعتبار القطع بالحجّية للطريق المسلوك في مقام الامثال، و فتوى الأعلم كذلك؛ للعلم بحجّيتها- إمّا تعييناً، أو تخيراً- و اعتبار فتوى غير الأعلم يحتاج إلى الدليل؛ لما عرفت من أنّه لا إشكال هنا في التعيين، و إن لم نقل به في سائر موارد دورانه بين التعيين و التخيير، مع أنّ الحقّ فيها أيضاً ذلك.

و الفرق بينه و بين الوجه الأوّل: هو أنّ الأوّل إنّما هو بمناط القدر المتيقن و من طريقه، بخلاف هذا الوجه، فإنه بمناط الدوران المذكور.

1- مطارح الأنظار: 272.

2- مناهج الأحكام و الاصول: 301، ضوابط الاصول: 413، القوانين المحكمة 2: 247-248.

الثالث: تقرّبه بطريق الانسداد؛ بأن يقال: لو لم يجر الرجوع إلى الأ-علم في مقام الامتثال وتقليده، لزم إمّا إهمال الوقائع، وهو باطل بالضرورة، وإمّا الاحتياط، وهو مستلزم لاختلال النظام والمعاش، وإمّا الرجوع إلى غير الأعلم فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح، كما تقدّم في باب الانسداد، فإذا بطلت التوالى الثلاث ثبت المقدم، وهو وجوب تقليد الأعلم.

وفيه: أنّ إهمال الوقائع وإن كان خلاف الضرورة، وكذلك الاحتياط التام موجب لاختلال النظام والعسر والحرّج، لكن التجزّي في الاحتياط لا يوجب ذلك، كالأخذ بأحوط أقوال المجتهدين؛ لعدم العلم بوجود التكاليف خارجاً عن دائرة أقوالهم.

وأما المقدّمة الأخيرة- وهو لزوم ترجيح المرجوح على الراجح- فإن اريد منه أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم، فهو ممنوع؛ لأنّه كثيراً ما توافق فتوى غير الأعلم فتوى الأعلم من الفقهاء الماضين.

مضافاً إلى أنّ دليل الانسداد لا ينتج إلا وجوب التبعض في الاحتياط، كما قرّرناه في الانسداد الكبير.

وقد يقال: الأصل عدم تعيّن وجوب تقليد الأعلم؛ لأنّه لو فرض هنا مجتهدان متساويان في العلم ولا أعلم منهما، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما بعد بطلان وجوب الاحتياط، فلو صار أحدهما بعد ذلك أعلم من الآخر فيشكّ حينئذٍ في بقاء التخيير وعدمه، فقضيّة استصحاب بقاء التخيير هو التخيير بينهما، وبعدم القول بالفصل بينه وبين سائر الموارد يثبت المطلوب؛ أي التخيير مطلقاً.

وقد يعارض ذلك بما لو فرض وجود مجتهد واحد لا غير، فإنّه يتعيّن تقليده، فلو وجد مجتهد آخر بعد ذلك، لكنّ الأوّل أعلم من هذا، فيشكّ في بقاء تعيّن تقليد الأوّل الأعلم وعدمه، يستصحب تعيّن تقليده، وبعدم القول بالفصل يثبت تعيّن

الرجوع إلى الأعلّم مطلقاً، وهو المطلوب.

وأورد الشيخ على الأول على ما في التقريرات: بأنّ التخيير الثابت أولاً، إنّما هو مع القطع بتساويهما في العلم وعدم المرجح لأحدهما، و
أمّا مع وجود المرجح فلا يجرى الاستصحاب(1).

وهذا الإيراد مع إجماله لا يصلح للجواب عنه.

واجب عنه أيضاً: بأنّ الحكم العقلي بالتخيير في صورة تساويهما مرتفع قطعاً، مع احتمال عروض المرجح لأحدهما، فلا مجال
لاستصحابه؛ للعلم بارتقاعه.

وأورد عليه: بأنّ الحكم العقلي وإن كان مرتفعاً لكنّ الحكم الشرعي المستكشف من هذا الحكم العقلي مشكوك البقاء، فيستصحب.

والتحقيق ما قدّمناه سابقاً: من أنّ الأحكام الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية- بناءً على ثبوت الملازمة بينهما- تابعة للأحكام
العقلية المستكشف بها، وأنّ موضوعهما واحد، ولا يعقل اختلاف موضوعهما في السعة والضيق، فمتعلّق حكم العقل هو العنوان الكلّي،
مثل عنوان الظلم الذي يحكم العقل بقبحه، ويستكشف منه حكم الشرع بحرمة بما هو ظلم، ثمّ بعد انطباق هذا العنوان على المصدق
الخارجي، يصير هو محكوماً بحكمي العقل والشرع المذكورين، فلو احتمل بعد ذلك انطباق عنوان آخر عليه لا يحكم العقل معه بالقبح،
مثل عنوان المفسد في الأرض، فبمجرّد هذا الاحتمال ينتفي حكم العقل بقبحه قطعاً، ويتبعه حكم الشرع المستكشف من حكم العقل
لاتّحاد مناطهما، فيتلازمان في الوجود وعدمه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ حكم العقل بالتخيير في تقليد المجتهدين المذكورين،
إنّما هو بمناط تساويهما في العلم، فيُكشف به حكم الشرع بذلك بهذا المناط، لا على الموضوع الأعمّ أو الأخصّ من موضوع حكم

1- انظر مطارح الأنظار: 273 سطر 19 و 23.

العقل، فإنه غير معقول، فمع احتمال عروض الترجيح في أحدهما ينتفى حكم العقل بالتخير، ويتبعه حكم الشرع المستكشف منه.

نعم لو احتمل حدوث مناط آخر للحكم الشرعي مقارناً لارتقاع مناط الحكم الشرعي الأول، أمكن استصحاب الكلّي الجامع بينهما، و لكن لا مجال لاستصحاب شخص الحكم الشرعي - المستكشف من الحكم العقلي - بمجرد احتمال زوال المنطوق؛ لما عرفت من أنه تابع للحكم العقلي، وأن موضوعهما و مناطهما واحد، لكن لو شك في بقاء الحكم الشرعي، المستكشف بالحكم العقلي الكلّي بعد انطباقه على الخارج، واحتمل انطباق عنوان آخر عليه، وعروض انطباق مناط آخر عليه لشخص آخر من الحكم الشرعي - غير الشخص الأول منه - المستكشف من الحكم العقلي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وتقدم: أن له أقساماً يجرى في بعضها الاستصحاب، دون بعض آخر منها، وما نحن فيه ممّا لا يجرى فيه استصحاب الكلّي؛ لأنّ التخيير الكلّي الجامع بين هذا الفرد من الكلّي وبين ذاك، ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً ذا حكم شرعي، بل جميع موارد استصحاب الجامع بين الحكمين كذلك؛ لأنه أمر منتزع منهما، وهو ليس حكماً شرعياً بنفسه، ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وتقدم أنه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً يترتب عليه الأثر الشرعي؛ أي كبرى كلياته شرعية، وحينئذ فلا مجال لاستصحاب التخيير في المقام أصلاً، مضافاً إلى المعارضة المتقدمة، مع أنه لا معنى لعدم القول بالفصل في تلك المسألة العقلية.

فتلخص: أن مقتضى الأصل الأولى هو وجوب تقليد الأعم.

حول الاستدلال ببناء العقلاء في التقليد

إشارة

ثم إنه لا بد من تقديم أمر آخر: هو مبنى جواز رجوع الجاهل إلى العالم أو وجوبه، والعمدة فيه: هو بناء العقلاء بالفطرة على الرجوع في كل أمر عند الاحتياج

إلى أهل الخبرة فيه، والقبول منهم، والجري العملى على طبق رأيهم فى الصناعات وغيرها فى كلِّ فنّ، كاستقرار بنائهم على العمل بخبر الثقة واليد وأصالة الصّحة فى فعل الغير وغير ذلك، وأدّبة عدم جواز العمل بالظنّ - مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»*(1) ونحوه على فرض تسليم عدم اختصاصها باصول العقائد كما لا يبعد ذلك- لا تصلح للردع عن هذا البناء؛ لأنّ هذا البناء الثابت المستقرّ منهم يحتاج الردع عنه إلى بيان أوضح وأوفى من ذلك، بل لا ينقدح فى ارتكازهم وأذهانهم أنّ ذلك من قبيل الظنون، بل هو علم عادى عندهم، ولا ينقدح أيضاً فى أذهانهم أنّ ذلك ردع عن هذا البناء، كبنائهم على العمل بخبر الثقة واليد.

الشبهة فى الاستدلال ببناء العقلاء و جوابها

لكن هنا شبهة تتوقّف استقامة هذا الدليل على دفعها، وإلا لم يتمّ ذلك، وهى أنّ الاستدلال ببناء العقلاء إنّما يتمّ لو ثبت هذا البناء منهم فى عصر الأئمة عليهم السلام بمراى ومنظرهم، فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ عدم ردعهم عليهم السلام عن ذلك كافٍ فى إمضائهم عليهم السلام له، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ رجوع العامى إلى الفقيه والمجتهد- بالاجتهاد المتعارف فى هذه الأعصار- أمر مستحدث لم يكن فى زمانهم عليهم السلام بل المحدثون فى عصرهم عليهم السلام يتلقون الأحكام منهم عليهم السلام شفاهاً، و يروونها لغيرهم، وأين ذلك من الاجتهاد المتعارف فى هذه الأعصار، المتوقّف على مئونات ومشقّات كثيرة وإعمال الدقائق العلميّة و العلوم المختلفة، كالعلوم الرياضيّة وغيرها؟!

وبالجملة: الاستدلال ببناء العقلاء فيما نحن فيه، إنّما يتمّ لو ثبت أحد أمرين

1- يونس (10): 36، والنجم (53): 28.

على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: إثبات تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذا العصر في عصرهم عليهم السلام ورجوع الجهّال بالأحكام إليهم.

الثاني: إثبات أنّ على الأئمة عليهم السلام الردع عن المباني العقلائيّة الحادثة في زمن الغيبة مع عدم رضا الشارع بها.

و مع عدم إثبات هذين الأمرين لم يتمّ الاستدلال.

لا- يقال: إنّه ورد في بعض الروايات: إرجاعهم إلى مثل زرارة(1) و الأسدي(2) و نحوهما(3) لأخذ الأحكام، و بإلغاء الخصوصية يتمّ المطلوب، و هو جواز الرجوع إلى الفقهاء في هذا العصر أيضاً.

لأنّه يقال: إنّ ذلك إنّما يصحّ لو ثبت الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في زماننا لأمثال زرارة و الأسدي، و الظاهر خلافه، بل لم يكن شأنهم إلاّ مجرد نقل الرواية.

تحقّق الاجتهاد المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام

و لكنّ الحقّ: أن يقال بتحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام؛ وذلك لأنّ مبنى الاجتهاد في هذا العصر هو الكتاب و السنّة و بعض القواعد العقلية و العقلائيّة، و لا دخل لكثير من المسائل الاصولية في الاجتهاد

1- اختيار معرفة الرجال 2: 216/347، وسائل الشيعة 18: 104، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 19.

2- اختيار معرفة الرجال 2: 291/400، وسائل الشيعة 18: 103، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.

3- اختيار معرفة الرجال 2: 620/628، وسائل الشيعة 18: 105، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 24.

واستنباط الأحكام، ولا ريب في أنّ الاستنباط بهذا المعنى - أي من الكتاب والسنة وبعض القواعد، كالأستصحاب وقواعد التعارض، مثل عرض المتعارضين على الكتاب والسنة، واختيار ما وافقهما وما يخالف العامة، وطرح ما خالف الكتاب والسنة، والترجيح بالشهرة، ونحو ذلك - كان متعارفاً ومتحققاً في أعصار الأئمة عليهم السلام بلا ريب وإشكال؛ لأنّه من المعلوم عدم تمكّن كلّ أحد في عصرهم عليهم السلام - كالذين في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام - من السؤال منهم والحضور عندهم، مع شدّة احتياجهم إلى السؤال من أحكامهم ومعالم دينهم، ولم يمكن معرفتها حينئذٍ إلا بالتوغّل في الأخبار المنقولة عنهم عليهم السلام، وملاحظة قواعد التعارض بينها، كما وقع السؤال فيها منهم عليهم السلام وإرجاعهم مواليهم وشيعتهم إلى فقهاءهم في ذلك الزمان.

نعم الفروع في هذه الأزمنة أكثر من الفروع في ذلك العصر.

ويشهد لذلك - أي تحقّق الاستنباط والاجتهاد بهذا المعنى في أعصارهم عليهم السلام - الأخبار الكثيرة الناهية عن الفتوى بغير علم (1)، فيستفاد منها جواز الفتوى بالعلم المستفاد من الكتاب والسنة، في مقابل الفتوى على وفق القياس والاستحسانات العقلية، لا العلم الوجداني، فيظهر منها تحقّق الفتوى عن علم في زمانهم عليهم السلام، ولا يمكن الفتوى إلا بالاجتهاد والنظر.

ومنها: الأخبار الناهية عن الحكم بغير ما أنزل الله (2)، فتدلّ على جواز الحكم بما أنزل الله، وتمييز ما أنزل الله تعالى عن غيره لا يمكن إلا بالاجتهاد والنظر، وإلا فمجرد نقل الحديث لا يفيد ذلك.

ومنها:

ما رواه ابن إدريس في «آخر السرائر»، نقلاً عن كتاب هشام بن سالم،

1- وسائل الشيعة 18: 9، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 4.

2- الكافي 7: 407 انظر باب من حكم بغير ما أنزل الله، وسائل الشيعة 18: 17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 5.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنما علينا أن نلقى إليكم الاصول، و عليكم أن تفرّعوا)

(1).

و منها:

المنقول عن كتاب البنظي، عن الرضا عليه السلام قال: (علينا إلقاء الاصول، و عليكم التفرّيع)

(2).

فإن الاجتهاد ليس إلا عبارة عن ردّ الفروع إلى الاصول و القواعد المتلقاة منهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

(3)، و

(على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه)

(4) و نحو ذلك، و تطبيق تلك الاصول على مصاديقها و ما يشمله إطلاقاتها.

و بالجملة: يظهر من هذين الخبرين تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذه الأعصار في أعصارهم عليهم السلام.

و أمّا ما ورد في بعض الأخبار من النهي عن الإفتاء و الاجتهاد (5)، فهي ناظرة إلى فتاوى العامّة و فقهاءهم بالقياس و الاستحسانات، كما كان ذلك من دأب أبي حنيفة و غيره، لا الفتوى المستنبطة من الكتاب و السنّة، كما هو ظاهر لمن له أدنى تأمل و تدبّر.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة (6)، فإنّها و إن وردت في خصوص القضاء، لكن

1- مستطرفات السرائر: 20/57، و سائل الشيعة 18: 40، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 51.

2- مستطرفات السرائر: 21/58، و سائل الشيعة 18: 41، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 52.

3- تهذيب الأحكام 1: 11/8، و سائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

4- مسند أحمد بن حنبل 5: 8، سنن ابن ماجه 2: 2400/802، سنن أبي داود 2: 3561/318.

5- و سائل الشيعة 18: 20، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6.

6- الكافي 1: 10/54، و سائل الشيعة 18: 75، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

القدر المسلّم شمولها للقضاء في الشبهات الحكمية، فإنّ اختلاف الحكمين في الحديث - كما فرض فيها - لا يتحقّق إلاّ بالاجتهاد والنظر في معنى الحديث، سواء اريد اختلافهما في معنى حديث واحد، أو في حديثين؛ بأن استند أحدهما في حكمه على حديث، والآخر على حديث آخر؛ ضرورة عدم نشوء اختلافهما عن الشهوات النفسانية والأميل الشخصية وبلا ملاك و مناط.

وبالجملة: يظهر من المقبولة الأمران المتقدمان؛ وهما وجود الناظر في الحلال والحرام العارف بالأحكام في عصرهم، وحكمهم عليهم بالرجوع إليه في المنازعات.

ومنها: مشهورة أبي خديجة (1) بالتقريب المتقدّم في المقبولة.

ومنها:

ما رواه الصدوق قدس سره عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي حيّون مولى الرضا، عن الرضا عليه السلام قال: (من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراطٍ مستقيم).

ثمّ قال: (إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا)

(2).

ومن الواضح أنّ ردّ المتشابه من الكتاب والسنة إلى المحكم منها، لا يمكن إلاّ بالاجتهاد.

ومنها:

ما في معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا؛ إنّ الكلمة لتتصرف

1- الفقيه 3: 1/2، وسائل الشيعة 18: 4، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 5.

2- عيون أخبار الرضا 2: 39/226، وسائل الشيعة 18: 82، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 22.

على وجوه، فلو شاء إنسان لَصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)

(1)، فإن فهم المراد منها لا يمكن إلا بالاجتهاد والانس بمذاقهم عليهم السلام، الحاصل بالتوغل والتفكر في معانى الأخبار وملاحظة سائر ما له دخل في معرفة الأحكام.

ومنها:

رواية على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته، وليس في البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

قال: فقال: (انت فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه)

(2).

ويستفاد منها الأمران المتقدمان؛ وجود الفقيه والفتوى في ذلك الزمان، واستقرار بنائهم على الرجوع إليه وأخذ الأحكام منه.

ومنها:

رواية «نهج البلاغة» فيما كتب إلى قثم بن عباس: (واجلس لهم العصرين، فأفت للمستفتى، وعلم الجاهل، وذاكر العالم)

(3)، فإن أمره عليه السلام له بالإفتاء، يكشف منه أهليته له، وتمكّنه من معرفة الأحكام من الأدلة، لا مجرد نقل الحديث، فيعلم منه تحقق الاجتهاد المصطلح في ذلك العصر أيضاً.

ومنها:

قول أبى جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: (اجلس فى المسجد وأفت الناس، فإنى احب أن يُفتى من شيعتى مثلك)

(4).

1- معانى الأخبار: 1/1، وسائل الشيعة 18: 84، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 27.

2- عيون أخبار الرضا 1: 10/214، تهذيب الأحكام 6: 27/294، وسائل الشيعة 18: 82، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 23.

3- نهج البلاغة: 642، مستدرک الوسائل 17: 315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 15.

4- رجال النجاشى: 7/10، مستدرک الوسائل 17: 315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 14.

ومنها: الرواية الطويلة ليونس(1)، المتضمنة لبيان طريق الاجتهاد في أبواب المستحاضة.

ومنها: الأمر بالمسح على المرارة في رواية عبد الأعلى، وأنه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله(2).

وكذلك استدلاله عليه السلام في بعض الأخبار لكفاية المسح على بعض الرأس(3)؛ لمكان الباء في آية الوضوء(4)، وغير ذلك.

و أمّا إرجاعهم مواليهم وشيعتهم إلى الفقهاء في ذلك الزمان، فهو ممّا لا ريب فيه أيضاً، مثل إرجاعه عليه السلام إليهم إلى زكريّا بن آدم في كلّ ما يحتاج إليه(5)، وقوله عليه السلام:

(عليك بالأسدى)

(6) أو

(بهذا الجالس)

(7) مشيراً إلى زرارة، وتدلّ عليه المقبولة ومشهورة أبي خديجة وغيرها من الروايات المتقدّمة،

وما دلّ على أنّ العلماء امناء

- 1- الكافي 3: 1/83، وسائل الشيعة 2: 537، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4.
- 2- الكافي 3: 4/33، تهذيب الأحكام 1: 1097/363، وسائل الشيعة 1: 327، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 5.
- 3- الفقيه 1: 1/56، تهذيب الأحكام 1: 168/61، وسائل الشيعة 1: 290، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، الحديث 1.
- 4- المائدة (5): 6.
- 5- اختيار معرفة الرجال 2: 1112/858، وسائل الشيعة 18: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 27.
- 6- اختيار معرفة الرجال 1: 291/400، وسائل الشيعة 18: 103، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 15.
- 7- اختيار معرفة الرجال 1: 216/347، وسائل الشيعة 18: 104، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 19.

الرُّسل، و خلفاء الله في أرضه، وأنهم لم يدخلوا في الدنيا، قال: و ما الدخول فيها؟

قال: (الدخول في أمر السلطان)

(1).

و هذا منه عليه السلام إنما هو لإرجاع الناس إليهم و أخذ الفتوى منهم.

فتلخص: ثبوت الأمرين المتقدمين؛ أي تحقق الاجتهاد بالمعنى المصطلح في زمانهم عليهم السلام، وإرجاعهم الناس - أي مواليهم - إلى المجتهدين في عصرهم.

شبهة اخرى في الاستدلال على بناء العقلاء

هذا، و لكن هنا شبهة اخرى: هي أنه لا ريب في أن حجّة فتوى المجتهد ليست من باب السببية؛ بإيجاد نظره مصلحة في مؤدى فتواه جابرة لمصلحة الواقع، بل هي من باب الطريقتية للوصول إلى الأحكام الواقعية، كما هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء في جميع موارد رجوع الجاهل إلى العالم، و حينئذٍ فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء في هذه الأعصار في الفتاوى و الآراء؛ بحيث يُخطئ كل الآخر في نظره، و لم يكن في عصر الأئمة عليهم السلام بين الفقهاء، مثل زرارة و محمد بن مسلم و أمثالهما؛ لتمكّنهم من استكشاف الحال بالرجوع إليهم عليهم السلام، فقليلاً ما يصاب الواقع في عصرنا، بخلاف عصرهم عليهم السلام، فإمضاؤهم عليهم السلام لبناء العقلاء في رجوعهم إلى الفقهاء في عصرهم، إنما هو لمكان إصابة أنظارهم للواقع دائماً أو غالباً، لا يفيد و لا يستلزم إمضاءهم للرجوع إلى الفقهاء في هذه الأعصار؛ لندرة إصابة أنظارهم للواقع، فمجرد عدم الردع عن بنائهم في الرجوع إلى الفقهاء في عصرهم، لا يكفي في الإمضاء بالنسبة إلى هذه الأعصار، إلا أن نلتزم بأن حجّة الفتاوى من باب السببية، فإنّه عليه لا فرق بين

1- راجع دعائم الإسلام 1: 81، باب ذكر الرغائب في العلم و الحض عليه و فضائل طالبه، مستدرک الوسائل 17: 312، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 5.

وجود الاختلاف الشديد بين آرائهم وعدمه، ولكنه خلاف التحقيق.

وهذه الشبهة لا ترتفع إلا بإثبات الأمر الثاني المتقدم، وهو إثبات رضا الشارع وإمضائه لرجوع العوام إلى المجتهدين في زمان الغيبة في تلقى الأحكام منهم، مع شدة احتياجهم إليه، وعلمهم عليهم السلام بابتلاء الناس بزمان الغيبة، وأنه بعد الغيبة وختم الولاية الظاهرية يتحقق الاختلاف الشديد بينهم، طبعاً يقطع بذلك من تأمل وتدبر في ذلك؛ من دون احتياج إلى العلم بالغيب، وحينئذ فمع وضوح أداء الأمر إلى ذلك، وعلمهم عليهم السلام بذلك، وتحقق بناء العقلاء في جميع الأعصار على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم ردعهم عنه كاف في الإمضاء، وكاشف عن أن رجوع العوام إلى المجتهدين في ذلك الزمان مرضى لديهم، وإلا وجب عليهم الردع.

وأما ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في دفع الشبهة بأن للأحكام مراتب: الواقعية الأولى، والواقعية الثانوية، والأحكام الظاهرية، والمطلوب في مقام الاحتجاج هي الأحكام الظاهرية؛ لأن المقصود هو التخلص من العقاب، والفقهاء كلهم مصيبون فيها وإن كثرت الاختلاف بينهم جداً⁽¹⁾.

ففيه: أنه إنما يصح بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه، لا بالنسبة إلى مقلده العامي، فإن المجتهد معذور لو خالف نظره الواقع، وأدى إلى خلافه؛ لو استفرغ وسعه وبذل جهده في مقام الاستنباط، وأما العامي فاللأزم عليه: إما العمل بالواقع، وإما بما هو عذر، ومجرد معذورية الفقيه لنفسه لا يستلزم معذورية الجاهل المقلد له.

وكذلك ما أفاده في دفعها: من أن خطأ المجتهدين في الآراء والأنظار وإن كان كثيراً في نفسه، لكنه بالنسبة إلى موارد الإصابة في غاية القلة؛ بحيث يكون احتمال الخلاف والخطأ عند العقلاء في كل مورد مُلغى⁽²⁾.

1- البيع، الشيخ الأراكي 2: 411-412.

2- نفس المصدر.

فإنه أيضاً ممنوع؛ لكثرة الاختلاف في آرائهم وأنظارهم في هذه الأعصار غايتها، حتى أن لفقيه واحد أقوالاً في كتبه المختلفة، كالعلامة قدس سره في كتبه (1)، ومع الالتفات إلى هذه الاختلافات فاحتمال الخلاف ليس ملغى عند العقلاء؛ ليمسك في المقام ببناء العقلاء، ولا ريب في أن بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، إنما هو لأجل أن نظر أهل الخبرة عندهم نادر التخلف عن الواقع؛ بحيث لا ينقدح احتمال له في أذهانهم، كما في مثل بنائهم على اعتبار اليد وأصالة الصحة في فعل الغير ونحوهما، لا لأجل انسداد باب العلم و احتياجهم إلى معرفة الأحكام، مع بطلان وجوب الاحتياط؛ لعدم تمامية مقدمات الانسداد عند العقلاء؛ لإمكان الاحتياط وعدم لزوم العسر والحرَج منه، وعلى فرض استلزام الاحتياط التام لهما، فلا ريب في إمكان التجزى في الاحتياط؛ لعدم استلزامه لهما.

وليس بناؤهم هذا لأجل تواطؤ رؤساء القوم و توافقهم على جعل ذلك قانوناً كلياً؛ لمكان احتياجهم إليه و اختلال نظامهم و معاشهم بدونه، وأنه بقي ذلك معمولاً به حتى صار ارتكازياً في هذه الأعصار و إن لم يكن كذلك في الأول، كما تقدم احتمال ذلك في مثل أصالة الصحة و نحوها، فإن هذا الاحتمال في غاية البعد، كالممتنع عادة.

فتلخص ممّا ذكرناه: حجّية فتوى الفقيه الجامع للشرائط، و أنّها طريق إلى الواقع، و بناء العقلاء على ذلك، و إن كان ناشئاً عن مقدّمة خطائية، و هي زعمهم: أنّ هذا المورد مثل سائر موارد رجوع الجاهل إلى العالم؛ غفلة عن كثرة الاختلافات بين فتاواهم، بل يمكن البناء على كاشفيّة فتاويهم عن الواقع شرعاً أيضاً؛ لأنّها كذلك عند

1- كما في مسألة مقدار الكرّ بالمساحة حيث ذهب إلى القول بثلاثة أشبار و نصف في مثلها طولاً و عمقاً في قواعد الأحكام 1: 4، و تحرير الأحكام 1: 4، و التبصرة: 3، و منتهى المطلب 1: 7، و اختار في المختلف القول بثلاثة أشبار في مثلها طولاً و عمقاً في مختلف الشيعة: 3- 4، و مال إليه في النهاية 1: 232- 233.

العقلاء، و الشارع أمضى بناءهم كما هي عندهم، فهي إما أمانة على الواقع أو كالأمانة، و تقدّم أنّ بناءهم إنّما هو على الرجوع إلى الفاضل مع الإمكان، و عدم الرجوع إلى المفضول؛ مع العلم باختلافهما في الرأي و الفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، أو مع احتمال ذلك إذا كان له منشأ عقلائيّ.

كيفية السيرة العقلية في حجة قول المفضول

إشارة

لكن في حجة قول المفضول ذاتاً مع وجود الفاضل - فتقديم الأفضل حينئذٍ عليه من قبيل ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، نظير تقديم خبر الأوثق على غير الأوثق؛ مع حجّية خبر الموثق أيضاً ذاتاً لا فعلاً - أو عدمها أصلاً لا فعلاً و لا ذاتاً - و حينئذٍ فتقديم الفاضل على المفضول من قبيل تقديم الحجّة على اللّاحجة - وجهان:

أوجههما الأوّل؛ إذ لا ريب في وجوب الرجوع إلى المفضول مع عدم التمكن من الرجوع إلى الفاضل، و استقرّ عليه بناء العقلاء في مراجعاتهم إلى أهل الخبرة من الأطباء وغيرهم، و هو دليل قطعيّ على ثبوت الأمانة لفتوى المفضول ذاتاً و الطريقة الذاتية لها، بل لا يعقل دُخْل وجود الفاضل و عدمه في ثبوت الحجّية الذاتية لفتوى المفضول و عدمها؛ و إن أمكن دُخْله في الحجّية الفعلية لها.

و بعبارة أخرى: لا ريب في إلغاء احتمال الخلاف عند العقلاء بالنسبة إلى كلّ واحد من فتوى الأفضل و الفاضل، لكن يرجّح عندهم الأفضل مع الإمكان.

هل ترجيح قول الأفضل لزوميّ أم لا؟

نعم، يبقى في المقام أمر؛ و هو أنّه هل تقدّم فتوى الأفضل بنحو الإلزام؛ بأن يُقال:

إنّ نظر الأفضل و فتواه كاشف عن خطأ الآخر في فتواه و على عدم أماريتها، دون

العكس، أو أنه بنحو الاستحسان لا الحتم؟

الظاهر هو الثانى، كما يظهر ذلك من التصفّح و التأمل فى مبانى العقلاء فى موارد رجوعهم إلى أرباب الصناعات، فإنّ الرجوع إلى الأعلّم- مع الإمكان وعدم العسر و الحرج- أمر مستحسن عندهم لا حتمى، وأمّا مع تعدّد الرجوع إلى الأعلّم وإن لم يكن من الأعذار العقلانيّة، فلا- ريب فى رجوعهم إلى غير الأفضل، فالرجوع إلى الأفضل من باب الاحتياط و مستحسن عندهم، لا أنّه متعيّن و متحتّم، لكنّه إنّما هو فيما إذا لم يحتتمل مخالفتهم فى الرأى احتمالاً معتدّاً به؛ لإلغاء احتمال الخلاف فى فتوى كلّ واحد من الأعلّم و غير الأعلّم حينئذٍ، وأمّا مع الاحتمال العقلاى فى مخالفة فتواه لفتوى الأعلّم أو العلم الإجمالى بذلك، فالرجوع إلى الأعلّم متعيّن عندهم؛ لأنّه لا يجتمع إلغاء احتمال الخلاف بالفعل فى فتواهما مع العلم الإجمالى بالمخالفة بين قوليهما، بل و مع الاحتمال أيضاً إذا كان عقلايًّا، ففى الموارد التى يترأى منها من رجوعهم إلى غير الأعلّم؛ مع التمكن من الرجوع إلى الأعلّم، لا- بدّ أن يكون لأجل عدم حصول الاحتمال العقلاى بمخالفتهما فى الفتوى، فضلاً عن العلم الإجمالى بها.

نعم العلم الإجمالى بذلك فى فتاوى غير محصورة، لا يمنع من الرجوع إلى غير الأعلّم.

فالحاصل: أنّ مقتضى القواعد هو تعيين الرجوع إلى الأعلّم مع العلم بالمخالفة بين فتواهما و لو إجمالاً، بل و مع احتمالها إذا كان له منشأ عقلاى. هذا كلّّه بحسب الأصل الأوّلى.

أدلة جواز الرجوع إلى المفضل

إشارة

و لكن استدلل لجواز تقليد غير الأعلم- وإن علم مخالفته للأعلم في الفتوى- بالآيات و الروايات(1):

الآيات التي استدلل بها

أما الآيات: فمنها آية السؤال المذكورة في سورتي النحل(2) و الأنبياء(3)، و هي قوله تعالى: «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».*

و تقريب الاستدلال: أنه من الواضح اختلاف مراتب الفقهاء في العلم، و كذلك اختلافهم في الفتاوى و عدم تساوى الاثنين منهم في العلم و اتفاقهما في الفتوى في غاية الندرة، و من المعلوم أنه ليس المراد السؤال من جميع أهل الذكر، أو الواحد المعين منهم، فلا بد أن يراد السؤال من واحد منهم، و الآية بحسب إطلاقها شاملة لما إذا علم بمخالفة الفاضل للمفضل في الفتوى و عدمه، و لا يصح تنزيل الآية على خصوص صورة العلم بتساويهما في المرتبة و الفضيلة و اتفاقهما في الرأي؛ لأنه حمل على المورد النادر، و حينئذٍ فمقتضاها جواز تقليد المفضل أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال، و لكن يرد عليه بوجه:

الأول: أن ظاهر الآية- الشاهد عليه سياقها- أن المراد من أهل الذكر علماء

1- انظر ضوابط الاصول: 413-414، و مطرح الأنظار: 274.

2- النحل (16): 43.

3- الأنبياء (21): 7.

اليهود؛ لأنَّ قبلها قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ» (1) الآية، فهي ردّ على من زعم أنّ الرسول لا بدّ أن يكون ملكاً، فأمر الله تعالى عوام اليهود بالسؤال من علمائهم؛ لعلمهم بأنّ الرسل السابقين كانوا رجالاً لا ملائكة.

الثاني: مقتضى الأخبار الواردة في تفسيرها، أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام خاصّة لا غير، مثل قوله عليه السلام:

(نحن أهل الذكر)

(2)، ولسنا فعلاً بصدد تفسير الآية.

الثالث: أنّ الآية مرتبطة باصول العقائد المطلوب فيها العلم والاعتقاد، ولذلك قال تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»*؛ أى فاسألوا منهم أوصاف النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم؛ كي تعلموا أنّه النبيّ النذير المبشّر به من الله تعالى في التوراة والإنجيل، وهذا غير ما نحن بصدده من جواز تقليد المفضول؛ والرجوع إليه في المسائل الفرعية وإن لم يحصل العلم مع وجود الفاضل.

الرابع: على فرض الإغماض عن جميع ما ذكر، لكن لا نسلم إطلاق الآية؛ بحيث تشمل صورة العلم بمخالفة المفضول للفاضل في الرأى والفتوى.

ومنها: آية التّفَرُّ، وهي قوله تعالى: «فَلَاؤْلا- نَفَرَمِنْ كَلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (3).

والاستدلال بها لجواز تقليد المفضول - حتّى مع العلم بمخالفته للفاضل في الفتوى - يتوقف على امور:

1- الأنبياء (21): 7.

2- الكافي 1: 163 انظر باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام، تفسير البرهان 2: 369 ذيل الآية 43 من سورة النحل، وسائل الشيعة 18: 41، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 7.

3- التوبة (9): 122.

الأول: أن يجب التَّنْفَر على طائفة من المسلمين.

الثاني: كون التفقه غاية للتَّنْفَر.

الثالث: كون المنذَر به من جنس ما يتفقه فيه.

الرابع: كون كلِّ واحد من النافرين منذرًا.

الخامس: أن المنذَر - بالفتح - كلِّ واحد من القوم، لا مجموعهم.

السادس: أن يراد منها التفقه في الفروع أو الأعم منها و من الاصول.

السابع: إرادة التحذير العملي من الآية.

الثامن: ثبوت الإطلاق للآية؛ بحيث تشمل صورتى حصول العلم بما انذره و عدمه؛ سواء خالف قول المنذَر و فتواه قول المنذَر الآخر و فتواه، أم لا.

و كثير من هذه الامور محلّ منع؛ و ذلك لأنّ استفادة وجوب التَّنْفَر من كلمة «لو لا» التحضيضية مشكّلة، بل مقتضى سياق الآية أنّها فى مقام النهى عن نَفَر الجميع؛ لقوله تعالى قبلها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفَرُوا كَآفَّةً»، فهو نهى عن نَفَر جميعهم باتِّفاق المفسِّرين (1)، كما يُشعر به عدم نقل الطبرسى قدس سره فى «المجمع» الخلاف فى ذلك (2)، مع أنّ دأبه فى تفسيره ذلك.

و بعبارة اخرى: بناءً على أنّ ما قبل الآية نهى عن نَفَر الجميع - كما هو الظاهر - فقوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرًا» بعده فى مقام توهُم الحظر، فلا يستفاد منه الوجوب، كما قرّر فى محلّه. هذا بحسب تفسير المفسِّرين.

و لكن الذى يبدو للنظر: أنّ ما قبل الآية ليس نهياً عن التَّنْفَر العمومى، بل هو إخبار عن أنّ النهى عن التَّنْفَر العمومى إنّما هو لإيجابه اختلال النظام، و حينئذٍ فقوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرًا» حتّى على نَفَر البعض.

1- تفسير البيضاوى 1: 425، تفسير الميزان 9: 404.

2- مجمع البيان 5: 126.

ثم لا نسلم كون المنذر به من جنس ما يُتفقه فيه؛ لأنه خلاف ظاهر الآية؛ لأن ظاهرها أن غاية التفهر أمران:

أحدهما: التفقه في الدين أوّلاً.

ثانيهما: الإنذار بعده.

ولا يلزم حينئذ أن يكون المنذر به من جنس المتفقه فيه، وأيضاً لا دليل على أن المراد من المنذر به هو الفتوى، بل هو خلاف ظاهر الآية، فالظاهر أن المراد تخويف الناس؛ بذكر الآيات والأخبار الواردة في الوعيد على مخالفة الله والرسول، كما هو دأب الواعظين.

لا يقال: إنه لا يناسبه حينئذ قوله: «لِيَتَفَقَّهُوا»؛ لإمكان الوعظ والتخويف من غير المتفقه في مسائل الحلال والحرام.

لأنه يقال: وجه المناسبة: هو أنه لا يمكن الإنذار إلا من الفقيه البصير بالحلال والحرام وأصول العقائد ومباني الإسلام، ولا يختص بالفروع، بل يشمل أصول الدين، إلا أنه فيه مقيّد لصورة حصول العلم، وإلا فربما يؤدي إنذاره إلى ما هو خلاف المطلوب.

مع أنه لا نسلم أيضاً أن المراد من التحذير وجوب التحذير العملي، بل ظاهر الآية أن المراد: لعله يوجد في أنفس القوم ما يوجب التذكّر والخوف من العقاب وزوال الغفلة، مثل قوله تعالى: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (1).

وعلى فرض الإغماض عن جميع ما ذكر لا نسلم إطلاق الآية؛ بحيث يشمل صورة اختلاف المفضل للفاضل في الفتوى؛ لأنها ليست في مقام بيان ذلك.

كما أنه لا نسلم إطلاقها الشامل لصورتى حصول العلم من إنذار المنذر وعدمه،

فالأية أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

وأوضح منها في عدم الدلالة على المطلوب آية الكتمان(1)، وغيرها ممّا استدلّ بها في المقام.

الروايات التي استدلّ بها لجواز تقليد غير الأعلام

وأما الروايات: فاستدلّ بعدة منها لجواز تقليد غير الأعلام.

منها:

رواية الاحتجاج عن تفسير الإمام في قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ»(2)، قال عليه السلام: (هذه لقوم من اليهود...) إلى أن قال: (فإنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و أكل الحرام و تغيير الأحكام، و اضطروا بقلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسق...) إلى أن قال: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإنّ من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامّة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً)

(3) الحديث.

بدعوى شمول إطلاقها لتقليد من ثبت له هذه الأوصاف، و اقتضائها جوازه و لو مع مخالفة رأيه لرأى الأعلام منه، خصوصاً مع كثرة مراتب الفقهاء في الفضل و العلم و نُدرة تساوى الاثنين منهم في الفضل و الفتوى.

هذا، و لكن يرد على الاستدلال بها في المقام - مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم

1- البقرة (2): 159.

2- البقرة (2): 79.

3- الاحتجاج: 457، تفسير الإمام العسكري: 120، وسائل الشيعة 18: 94، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 10، الحديث 20.

ثبوت صحّة نسبة التفسير المذكور إلى الإمام عليه السلام، بل كان بعض أساتيدنا يقول: إنّه مشتمل على امور و مطالب يُعلم منها أنّه ليس من الإمام عليه السلام- أنّه قال في «التيان» بعد قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» (1) الآية: إنّه يستفاد من هذه الرواية: أنّ علماء اليهود ورؤساءهم كانوا ظالمين بنبوّة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم و خلافة الإمام عليه السلام، وأنّ عوامهم يقلّدونهم، وأنّ ذمهم لتقليدهم علماءهم ليس لأجل أنّه تقليد في اصول العقائد، و هو غير جائز، بل لأجل أنّهم فسّاق، مع أنّ عدم جواز التقليد في اصول العقائد، من الضروريات و البديهيات لو لم يحصل العلم و الاعتقاد، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (2)، و لا يصحّ تقييد الرواية بغير اصول الدين؛ لأنّه موردّها، فلا- يجوز إخراجها عنها، مضافاً إلى منع الإطلاق في الرواية؛ و شمولها للرجوع إلى المفضول مع مخالفته للفاضل في الرأى و الاجتهاد، بل ظاهرها أنّها في مقام بيان مطلب آخر، هو بيان جهة الاشتراك بين عوامنا و عوامهم و جهة الافتراق بينهما، فلا دلالة لها على المطلوب.

و منها: ما استدللّ بها تارة لتعيّن تقليد الأعلّم، و اخرى لجواز تقليد غير الأعلّم، و هي مقبولة عمر بن حنظلة، و فيها:

(ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله)

(3) الحديث.

تقريب الاستدلال بها على جواز الرجوع إلى المفضول و إن علم مخالفته للفاضل في الفتوى: أنّها و إن كانت في مقام أمر القضاء و صفات القاضى و من يجوز

1- البقرة (2): 79.

2- البقرة (2): 78.

3- الكافي 1: 10/54، تهذيب الأحكام 6: 845/301.

التحاكم إليه، لكنّها ربّما تكون في الشبهات الحكميّة التي تشخيصها منوط بنظر الحاكم، فتدلّ الرواية على حجّية رأى من له الصفات المذكورة في الرواية في حقوق الناس، فيعلم أنّه كذلك في حقوق الله بالأولوية، أو بإلغاء الخصوصية العرفيّة، أو بتنقيح المناط القطعي.

وهي تدلّ على اعتبار تشخيص العرف والعقلاء أنّه قد حكم بحكمهم؛ لقوله عليه السلام:

(بحكمنا)

، فلا بدّ من إلغاء احتمال الخلاف والخطأ في رأيه ونظره وفتواه عندهم، بعد إلغاء احتمال تعمد الكذب على الله تعالى؛ لفرض عدالته.

مضافاً إلى أنّ الرواية متعرّضة لصورة اختلاف الحكّمين في رأيهما ونظرهما؛ لقوله: «و كلاهما اختلفا في حديثكم»، فيعلم منه شمول صدرها لصورة اختلافهما في الفتوى، لكنّها تختصّ بباب الحكومة وشمولها لغيرها يحتاج إلى إلغاء الخصوصية العرفيّة هذا.

ولكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال؛ لأنّ إلغاء الخصوصية إنّما هو فيما لو فهم العرف والعقلاء عدم دُخُل القيد عند الإطلاق، مثل «رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة»، فإنّه لا يحتمل في المتفاهم العرفي دُخُل الرجوليّة بخصوصها في هذا الحكم، فالمرأة كذلك عندهم، وأمّا لو احتتمل عرفاً دُخُل خصوصيّة للقيد في الحكم - كما فيما نحن فيه - فليست الخصوصية مُلغاة عرفاً؛ للفرق بين باب القضاء وبين باب الفتوى، فإنّه لا مجال للاحتياط والصلح في الأوّل غالباً، بخلاف مقام الفتوى؛ لاحتمال مطلوبيّة الاحتياط أو التجزئة فيه، وحينئذٍ فيمكن نفوذ حكم غير الأعم في مقام القضاء مع عدم حجّية فتواه في غيره. هذا أولاً.

و ثانياً: قضية تنقيح المناط إنّما تصحّ لو علم المناط قطعاً في حجّية فتواه في الحكومة، لا فيما لم يعلم كما في المقام؛ لعدم معلوميّة مناط حجّية فتواه في الحكومة؛ حتّى يتمشّي فيه قضية تنقيح المناط.

وَأَمَّا دَلَالَةُ الرَّوَايَةِ عَلَى إِغْيَاءِ الْعَرَفِ اِحْتِمَالِ الْخِلَافِ فِي فَتَوَاهِ، فَهُوَ إِتْمَا يَسَلِّمُ فِي الْحُكُومَةِ فَقَطْ، لَا مُطْلَقًا؛ حَتَّى فِي سَائِرِ فَتَوَاهِ فِي غَيْرِ الْحُكُومَةِ.

وَأَمَّا تَعَرُّضُ الرَّوَايَةِ لَصُورَةِ اِخْتِلَافِ الْحَكَمِيِّينَ فِي رَأْيِهِمَا، فَهُوَ عَلَى خِلَافِ الْمَطْلُوبِ أَدَلٌّ؛ حَيْثُ حَكَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالرُّجُوعِ إِلَى أَفْقِهِمَا وَالْأَخْذِ بِقَوْلِهِ، فَيَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اعْتِبَارِ رَأْيِ غَيْرِ الْأَفْقِهِ حَتَّى فِي بَابِ الْحُكُومَةِ، وَكَذَلِكَ الْأَصْدُقُ وَغَيْرِهِ، فَتَدُلُّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ تَقْلِيدِ غَيْرِ الْأَفْقِهِ وَالأَصْدُقِ، وَهَكَذَا الْكَلَامُ فِي مَشْهُورَةِ أَبِي خَدِيجَةَ اسْتِدْلَالًا وَرَدًّا.

وَمِنْهَا:

التوقيع لإسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً، قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علىّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: (أما ما سألت عنه أرشدك الله وتبّتك ...) - إلى أن قال -: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)

(1).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد بالحوادث الواقعة: إمّا خصوص الشبهات الحكميّة التي لا بدّ من الرجوع فيها إلى أحكام الإسلام، أو الأعمّ منها و من الشبهات الموضوعيّة، وعلى أىّ تقدير تشمل الشبهات الحكميّة، و من المعلوم أنّه ليس مراده عليه السلام إرجاعهم إلى الرواة لمجرّد تلقى الحديث وأخذه؛ لعدم حلّ المشكل به، ولا - سبيل إلى إنكار إرادة الرجوع إليهم في حلّ الإشكال ورفع الشبهة؛ لأنّه المناسب لقوله وتعليه عليه السلام:

(إنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)

، الظاهر في أنّ المراد أنّ أعمالهم وأفعالهم وأنظارتهم كأفعاله وأعماله وأنظاره عليه السلام.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام:

(وأنا حجّة الله عليهم)

مشعر بأنّهم بمنزلته، فكما

أنه عليه السلام حجّة الله في جميع شئون الإسلام فكذلك هؤلاء، فلا بدّ من الرجوع إليهم في جميع شئون الإسلام التي منها آراءهم و فتاواهم.

هذا، لكن فيها إشكالان لا طريق إلى حلّهما:

أحدهما: أنها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، فإنّه لا أثر له في الأخبار إلّا نقل هذه الرواية و التوقيع، و مجرد نقل المشايخ العظام لتوقيعه لا يفيد في توثيقه و اعتباره؛ لأنّهم كثيراً ما ينقلون ما لا يعتمدون عليه في مقام الفتوى من الأخبار.

و ثانيهما: أنّه لم يذكر فيها السؤال أنّه عن أيّ شيء هو؟ فمن المحتمل أنّه ممّا يصلح للقرينة على أنّ الجواب في خصوص باب الحكومة و القضاء، و هذا الاحتمال العقلائي لا دافع له، و معه لم يستقم الاستدلال بها على المطلوب.

مضافاً إلى منع دلالتها على ثبوت جميع ما للإمام عليه السلام من شئون الإسلام للفقهاء المفضول أيضاً، و على فرض تسليمه منع شمولها لصورة مخالفته للفاضل في الرأي و الفتوى، مع أنّ الرجوع إلى المفضول حينئذٍ خلاف طريقة العقلاء، و لا يكفي هذا النحو من البيان للردع عن هذه الطريقة العقلائية، بل يحتاج إلى بيان أوفى و أزيد من ذلك.

و أيضاً من المحتمل أنّ المذكور في السؤال، ما يصلح قرينة على أنّ المرجوع إليه شخص خاصّ أو عدّة معيّنة مخصوصة، لا يتأتّى فيه إلغاء خصوصيّتهم من جهة عدم اختلاف أنظارهم أو قلّته، مع كثرة الاختلاف بين فقهاء هذا العصر.

و منها:

رواية الكشي عن موسى بن جعفر بن وهب، عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبتُ إليه - يعني أبا الحسن الثالث - أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب عليه السلام إليهما: (فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ

مسنٌّ في حُبِّنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنَّهم كافوكما إن شاء الله)

(1).

تقريب الاستدلال: أنّ مقتضى إطلاق الحكم فيها بالرجوع إلى من ثبت له إحدى هاتين الصفتين، هو جواز الرجوع إليهما وإن وجد الأفضل منهما ولو مع المخالفة بينهم في الفتوى.

ولكنَّها أيضاً ضعيفة السند، مضافاً إلى أنّ ظاهرها وأمثالها، أنّها في مقام توثيق عدّة من الرواة و تعريف أشخاصهم و تمييزهم، مع أنّ الرجوع إلى الثقة من المرتكزات في أذهان المسلمين بنحو العموم، فليست في مقام هذا الحكم الكلّي، مضافاً إلى عدم استفادة جواز الرجوع إلى كلّ فقيه و عالم منها، بل من ثبت له هاتان الصفتان في ذلك العصر، و منع إلغاء الخصوصية عرفاً، كما تقدّم.

وأمّا الاستدلال للمطلوب ببعض الأخبار الآمرة بالرجوع إلى بعض الأشخاص المعيّنين من الرواة، مثل إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم(2)، و لذا قد يقال بدالاتها على جواز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر، و قد تقدّم خلافه؛ لما عرفت من افتقاره إلى إلغاء الخصوصية عرفاً، و هو أيضاً ممنوع.

وأمّا إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم، فليس من قبيل إرجاع مجتهد إلى آخر في أخذ الفتوى و تقليده؛ لينا في ما ذكرناه سابقاً من عدم جواز ذلك، بل لأجل أنّه كان عنده علوم تلقّاها من الأئمّة عليهم السلام، لا يمكن معرفتها له إلا بالرجوع إليه و تلقّيها منه، و هو أخذ الرواية منه مجرداً، دون فتواه.

وأمّا التمسك للمطلوب بالإجماعات المنقولة فهو أيضاً غير سديد؛ لأنّ

1- اختيار معرفة الرجال 1: 7/15، وسائل الشيعة 18: 110، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

2- اختيار معرفة الرجال 1: 272/383، وسائل الشيعة 18: 105، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 23.

الاستدلال بالإجماع إنّما يصحّ لو لم يكن في المسألة ما يحتمل استناد القائلين والمجمعين إليه؛ من بناء العقلاء أو حكم العقل، وفيما نحن فيه يحتمل استنادهم إلى بناء العقلاء أو حكم العقل، و معه فليس الإجماع كاشفاً عن الحجّية ووجود النصّ المعتبر.

أدلة وجوب الرجوع إلى الأفضل

إشارة

استدلّ لوجوب تقليد الأعم - مع مخالفته في الفتوى لغير الأعم - بالمقبولة (1)؛ حيث إنّ بعد فرض الراوي اختلاف الحكمين في الحكم، حكم عليه السلام بالرجوع إلى الأفة والأعدل والأصدق، مع ظهور الرواية في الشبهات الحكمية أو الأعم منها و من الموضوعية، و من المعلوم أنّ الحكم بتعيين نفوذ حكم الأفة مستلزم لتعيين اعتبار رأيه ونظره؛ إذ لا يعقل عدم تعيين اعتبار فتواه - التي هي مستند حكمه - و اعتبار حكمه ونفذه فقط، و بعد إلغاء خصوصية الدين والميراث تشمل فتواه في غير باب القضاء، فتدلّ على اعتبار فتواه بما أنّها فتواه مطلقاً تعييناً.

وفيه أولاً: أنّ ظاهر المقبولة هو تقديم من اجتمعت فيه هذه الصفات أجمع؛ للعطف فيها بالواو، لا تقديم الأفة فقط، كما هو المطلوب.

وبعبارة أخرى: مقتضاها اعتبار اجتماع هذه الصفات كلّها في الترجيح، لا بمجرد الأفة.

و ثانياً: تعيين اعتبار حكمه في الشبهات الحكمية وإن استلزم تعيين اعتبار فتواه في ذلك؛ لما تقدّم من أنّه لا يعقل تعيين اعتبار حكمه دون فتواه التي هي مستند حكمه، لكن لا ملازمة بينهما في جانب السلب في فتوى المفضل و حكمه؛ بمعنى أنّ عدم

اعتبار حكمه وقضائه لا يستلزم عدم اعتبار فتواه؛ لأنه من المحتمل أن عدم اعتبار حكمه لانتفاء مقدّماته الآخر، لا لعدم حجّية فتواه، وهذا احتمال عقلائيّ.

و ثالثاً: لا نسلم إلغاء الخصوصية بعد الفرق بين باب القضاء وبين باب الفتوى؛ لعدم تعقّل أمر القاضى المتخصصين بالاحتياط أو التجزية فيه فى الأوّل دون الثانى، فقياس باب الفتوى عليه قياس مع الفارق.

الثانى ممّا استدللّ به لتعيّن وجوب تقليد الأعلّم: أنّ رأى الأعلّم أقرب إلى الواقع، وكلّ من هو كذلك تعيّن تقليده عقلاً، ينتج وجوب تقليد الأعلّم تعييناً.

أمّا الصغرى: فلأنّ نظره أصوب وأقرب إلى الواقع لفرض أعلميته، وهو أخبر بمجارى الاصول والقواعد و مواقعها، وتمييز الدليل الحاكم عن المحكوم ومجارى البراءة والاشتغال وغير ذلك، والمفروض أنّ نظره أقرب إلى الواقع وطريق إليه وكاشف عنه.

و أمّا الكبرى: فلأنّه إذا لم تكن لأنظار المجتهدين موضوعيّة وسببيّة، بل هى طريق كاشف عن الواقع، وأنّ ما هو المطلوب هو الأحكام الواقعيّة، فمع أقربيّة رأى الأعلّم إلى الواقع يتعيّن لزوم اتّباعه وأخذ الفتوى منه عقلاً.

إشكال المحقّق الخراسانى قدس سره صغروباً

و أورد فى «الكفاية» على الصغرى: بأنّ فتوى غير الأفضل ربّما تكون أقرب من فتوى الأفضل؛ لموافقة فتواه لفتوى من هو أفضل من هذا الأفضل من الأموات، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين الأقربيّة فى الأمانة؛ لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة اخرى (1).

و أورد عليه بعض المحقّقين - الشيخ محمّد حسين الأصفهانى قدس سره - فى الحاشية:

بأن اعتبار الظنّ الحاصل من فتوى المجتهد ليس لأنه ظنّ مطلق بالواقع، بل لأجل أنّه ظنّ خاصّ حاصل من رأى المجتهد المستند على الأدلة الشرعية.

و حينئذٍ فما ذكره: من عدم الفرق بين الأقربيّة، لنفسه أو لموافقته لأمرة أخرى.

فيه: أنّ رأى الميّت فى نفسه ليس حجّة، و ضمّ الحجّة إليه لا يفيد شيئاً من القوّة، فإنّ إلحاق الظنّ الغير المعترف بالظنّ المعترف كالحجر فى جنب الإنسان، و حينئذٍ فالفرق بين المرجّحات الداخليّة و الخارجيّة قوى (1). انتهى حاصله.

أقول: هذا الإيراد- مع قوّة فهمه قدس سره و دقّة نظره- عجيب منه، فإنّه قدس سره خلط بين الصغرى و الكبرى، و إشكال صاحب الكفاية إنّما هو على الصغرى؛ أى أنّ رأى الأعلّم أقرب إلى الواقع، فأشكال فى «الكفاية» على ذلك بعدم عموميّة ذلك؛ أى كليّة الصغرى، و إشكاله قدس سره فى محلّه؛ لما أفاده: من أنّه ربّما يوافق رأى غير الأفضّل رأى الأفضّل من هذا الأفضّل من الأموات، فمقصوده قدس سره من هذا الإشكال نفي الصغرى لا- الكبرى، و هى حجّة ما هو أقرب إلى الواقع عقلاً؛ فلا يرد عليه ما ذكره: من الفرق بين المرجّحات الداخليّة و الخارجيّة.

و بالجملة: إشكال «الكفاية» إنّما هو على الصغرى، و الإيراد المذكور عليه إنّما هو راجع إلى الكبرى، فهو فى غير محلّه.

إشكال المحقّق الخراسانى قدس سره كبروياً

و أمّا الكبرى: فأورد عليها فى «الكفاية» أيضاً بما حاصله بتقريب منّا: أنّ الكلام هنا ليس فى بناء العقلاء على تعيّن تقليد الأعلّم، و لا لأنه مقتضى الأصل

العقلى فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ للفراغ عن البحث فيهما، بل المقصود هنا إقامة برهان مركّب من صغرى وجدانية وكبرى عقلية، فيرد على الكبرى: أنّ حكم العقل فيها: إن كان لأجل إحاطته بجميع ملاكات الأحكام الشرعية، فحكمه حينئذٍ قطعى جزمي؛ بحيث لو ورد فى الشرع ما هو بخلافه تعيّن طرحه؛ لأنّه خلاف الحكم العقلى القطعى، فهو ممنوع؛ لأنّه لم يعلم أنّ ملاك حجّية رأى الغير تعبدًا- ولو على نحو الطريقة- هو القرب إلى الواقع، ولعلّه لملاك هو فى الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب فى أحدهما دُخْل فى الاعتبار.

وبعبارة أخرى: ليس مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعية، وإلا تعيّن الاحتياط وإن استلزم العسر والحرج واختلال النظام، ولما صحّ التعبد بالأمارات والاصول، بل التعبد بقول الأعلّم أيضاً؛ للعلم بعدم مطابقة جميع فتاواه للواقع دائماً، فدعوى أنّ مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعية خلاف ضرورة الفقه؛ ضرورة ثبوت التعبد بالأمارات والاصول، بل يعلم بعدم مطلوبية التجزى فى الاحتياط شرعاً أيضاً، بل المطلوب هى الأحكام الواقعية من طريق العمل بالأمارات والاصول وسلوكها، وحينئذٍ للشارع أن يحكم بتخيير المقلّدين بين تقليد الأعلّم وغيره، بل له التعبد بتعيّن الرجوع إلى غير الأعلّم، فمع عدم امتناع ذلك لم تتم الكبرى المذكورة؛ لأنّ حكم العقل لا يجتمع مع احتمال الخلاف.

وإن اريد أنّ الأقربية إلى الواقع هى تمام الملاك، فهو ممنوع.

وإن اريد أنّه يمكن دُخْل الأقربية إلى الواقع فى تعيّن الرجوع إلى الأعلّم، مع قطع النظر عن الجهات الأخرى، فهو لا يفيد المطلوب(1).

وأورد عليه المحقّق المذكور فى الحاشية: بأنّه إن أراد عدم دُخْل القرب إلى

الواقع فى حجّية قول المفتى أصلاً، فهو منافٍ لطريقة رأيه إلى الواقع، مع اعترافه بأنّ رأى المجتهد حجّة من باب الطريقة.

وإنّ أراد أنّه ليس له تمام الدّخل فيها، بل جزؤه، وأنّ هنا خصوصيّة اخرى دخيلة فى حجّية رأيه أيضاً بنحو جزء الموضوع، فإمّا أنّ تلك الخصوصيّة جزء المقتضى للحجّية، أو شرط لها.

والأوّل: لا- يُنافى وجوب تقليد الأعلّم تعييناً؛ لأنّه عليه يشترك رأى الأعلّم وغير الأعلّم فى جميع الخصوصيّات، لكن فى رأى الأعلّم خصوصيّة اخرى هى جزء المقتضى لحجّيته، وهى الأقربيّة إلى الواقع المنتفية فى رأى غير الأعلّم، وحينئذٍ يجب تقديم الأعلّم.

لا أقول: إنّّه يقدّم على غير الأعلّم فى جميع الخصوصيّات.

بل أقول: إنّ تلك الخصوصيّة الموجودة فى رأيه المفقودة فى رأى غيره، أوجبّت تقديمه على غيره بنحو الإطلاق، أى كون الخصوصيّة شرطاً.

وعلى الثانى: فعدم منافاته لوجوب تقليد الأعلّم أوضح؛ لأنّ الخصوصيّة الزائدة لا دّخل لها فى قرب الآراء إلى الواقع وبعدها عنه؛ لأنّ الملاك فى القوّة والضعف فى المقتضى، لا فى الشرائط، والمفروض أنّ المقتضى فى رأى الأعلّم أقوى، فوجب تقديمه، ولهذا لا مجال لمقايسة المقام على اعتبار البصر والكتابة فى القاضى؛ لأنّها مع الفارق؛ لأنّ المعترف فى القاضى هو أصل البصر والكتابة، لا قوّة البصر وجودة الكتابة، بخلاف الفتوى ورأى المجتهد؛ حيث إنّه طريق إلى الواقع، فيعتبر فيه قوّة النظر والرأى.

نعم لو قلنا بأنّ المراد بالأعلميّة قوّة نظره؛ - بمعنى عدم زوال رأيه بتشكيك المشكّك، لا أنّ نظره أقرب إلى الواقع وأصوب - صحّت المقايسة المذكورة.

ثمّ قال: ومن هنا يمكن إقامة دليل آخر على وجوب الرجوع إلى الأعلّم، وإن

فرض عدم أقربيّة رأى الأَعلم إلى الواقع، أو قلنا بعدم دَخل الأقربيّة إلى الواقع في المقام، وهو أنّه إذا كان الأَعلم أجود استنباطاً، وأخبر بمجارى الاصول وغيرها تعيّن الرجوع إليه عقلاً؛ لإذعان العقل بلزوم تقديمه وإدراكه له؛ لأنّ التسوية بينه وبين المفضول مثل التسوية بين العالم والجاهل، لا أنّ العقل متوقّف في ذلك (1). انتهى حاصله.

أقول: لا-ريب في دَخل القرب إلى الواقع في حجّية رأى المجتهد؛ لما تقدّم من أنّ رأيه أمانة إلى الواقع، لكنّ المدعى هو أنّ عدّة جعل الأمانة شرعاً، لا تنحصر في وجود المقتضى وانتفاء المانع، وبعبارة أخرى: ليست العلة في جعل حجّية الأمانات منحصرة بالمقتضى و المانع، بل يمكن وجود مصالح عامّة هي العلة في جعل الأمانات، مع أنّه كثيراً ما تخالف الواقع، كعدم لزوم العسر والجرح واختلال النظام، وإلا يلزم عدم كون الشريعة سمحة سهلة، فليس التعبد برجوع الجاهل إلى العالم وتقليد المجتهد في الأحكام الشرعيّة لخصوصيّة زائدة، بل لأجل مراعاة مصالح عامّة، لا ينافى ذلك مطلوبيّة الأحكام الواقعيّة للشارع، نعم في موارد عدم إصابة الأمانة للواقع، لا بدّ وأن يرفع اليد عن الأحكام الواقعيّة.

فما ذكر قدس سره: من أنّ القرب إلى الواقع إمّا جزء المقتضى لحجّية فتوى المجتهد، أو شرط، غير صحيح، فليس الأمر دائراً بينهما. وأمّا الوجه الأخير الذى ذكره لوجوب تقليد الأَعلم، ففيه: أنّه تقريب لأقربيّة فتواه إلى الواقع؛ حيث قال: إنّ الأَعلم أجود استنباطاً، وهو صحيح.

لكن ما ذكره قدس سره: من إذعان العقل بعدم التساوى بينهما، وأنّ التساوى بينهما كالتساوى بين العالم والجاهل.

فيه: أنّ اللازم ممّا ذكره هو أنّه لو ورد التعبد بقيام أمانة أو دلالة آية على جواز تقليد غير الأعلّم هو طرحه؛ لأنّه خلاف ما أذعن به العقل و حكم به، و لا أظنّ أن يلتزم هو قدس سره به.

فتلخص: أنّه لا دليل على تعيّن تقليد الأعلّم، و ما تقدّم: من بناء العقلاء عليه، و حكم العقل بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، غير سديد فيما لو وافقت فتوى غير الأعلّم فتوى الأعلّم من هذا الأعلّم؛ من الأموات أو من الأحياء الذي لا يجوز تقليده لفسقه و نحوه، بل الأمر حينئذٍ دائر بين التعيينين، لا التعيين و التخيير، و كذلك بناء العقلاء، فإنّه غير مسلمّ في هذا الفرض الذي يكون رأى غير الأعلّم أقرب إلى الواقع من جهة اخرى، فالحكم بتعيّن الرجوع إلى الأعلّم بنحو الإطلاق غير سديد، و غاية ما في المقام: أنّ مقتضى الشهرة المدّعاة في تعيّن (1) - بل الظاهر من المحقّق الثاني تسالم الأصحاب عليه و عدم النكير من أحد عليه (2) - هو أنّه أحوط.

هذا كلّ فيما لو علم بمخالفة المفضول للفاضل في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في الفتاوى المحصورة.

أمّا لو لم يعلم بمخالفتها في الفتوى أصلاً، أو علم إجمالاً بها في فتاواها غير المحصورة، فيمكن دعوى بناء العقلاء على جواز الرجوع إلى المفضول، و كذلك دعوى شمول إطلاق الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء له، إن لم نقل بشموله للصورتين الأولتين، فإنّ إطلاق الأمر بالرجوع إليهم - مع احتمال المخالفة بينهما في الفتوى - دليل على الجواز. هذا كلّ في المتفاضلين في العلم.

1- مطارح الأنظار: 276.

2- قاله في حاشيته على الشرائع على ما نقله عنه في الوافية: 301، و راجع مطارح الأنظار: 275.

في حال المجتهدين المتساويين في الفضل

أمّا المجتهدان المتساويان في الفضل فالأقسام المتقدّمة متصوّرة فيه أيضاً: من أنّه إمّا أن يعلم بمخالفتها في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في المحصور و الغير المحصور، أولاً؛ بل يحتمل ذلك، أو يقطع بموافقتهما فيها.

توضيح الكلام فيه: أنّ مقتضى القاعدة عقلاً و عرفاً في صورة العلم بالمخالفة تفصيلاً أو إجمالاً في المحصور هو التساقط؛ لما تقدّم: من أنّ حجّة فتوى الفقيه إنّما هي على الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع، لا الموضوعيّة و السببيّة، و مع تعارضهما يستحيل الكشف عن الواقع. نعم لا مانع من العمل على وفق أحدهما الموافق للاحتياط، كما لو كان رأى أحدهما وجوب صلاة الجمعة و فتوى الآخر جوازها، فإنّه لا مانع من العمل بالأوّل و الإتيان بها، لكن ليس أحدهما أقرب إلى الواقع، فإنّ الاحتياط حسن لا متعيّن.

هذا كلّ الكلام على وفق القواعد الأوّليّة.

و أمّا ما هو مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة و الأخبار، فقد يقال: إنّ حكم العقل بتساقطهما في الفرض ليس إلزامياً حتمياً؛ بأن يمتنع التعبد بأحدهما شرعاً، بل يمكن وقوع التعبد بذلك، و حينئذٍ فيمكن الاستدلال لجواز ذلك بالأخبار، مثل ما في التوقيع:

(و أمّا الحوادث الواقعة ...)

إلى آخره (1)، و قوله عليه السلام:

(فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبتنا ...)

إلى آخره (2)، و أمثال ذلك.

1- إكمال الدين: 4/483، الغيبة: 247/290، وسائل الشيعة 18: 101، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.

2- اختيار معرفة الرجال 1: 7/15، وسائل الشيعة 18: 110، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

تقريب الاستدلال- على ما نقل عن شيخنا الحائري قدس سره(1)-: هو أنّا وإن لم نقل بشمول الأخبار- الواردة في اعتبار خبر الثقة- لما نحن فيه، لكن لا مانع من شمول إطلاق الأخبار- الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه- لصورة تعارضها؛ للفرق بين المقامين؛ لأنّ أخبار الثقات كثيرة متشكّلة في أبواب الفقه، وقد امرنا بالأخذ بكلّ واحد منها تعييناً؛ لأنّ مفادها أنّ كلّ واحد منها حجّة كذلك، و الحجّة التعيينيّة ممتنعة في المتعارضين؛ لامتناع حجّية كلّ واحد من المتعارضين تعييناً، بل لا بدّ أن يكون بنحو التخيير، و لا يمكن شمول دليل واحد لكلا الصورتين؛ يعنى دلالة على حجّية كلّ خبر في غير صورة التعارض تعييناً، وفي صورة التعارض تخييراً، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّه ليس مفاد الأخبار الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه، اعتبار رأي كلّ فقيه تعييناً بالنسبة إلى كلّ فتوى من فتاويه، فإنّ لكلّ فقيه أن يفتى من أوّل الفقه إلى آخره، و لا معنى للأمر بأخذ فتوى كلّ واحد من المجتهدين، فلا بدّ أن يكون المأمور بالأخذ منه هو صرف وجود الفقيه، لا كلّ واحد، و قوله عليه السلام:

(كلّ مسنّ في حبتنا)

لا يراد منه كلّ واحد منه عرفاً، بل المراد صرف وجوده، و حينئذٍ فيمكن دعوى شمول إطلاق تلك الأخبار لاعتبار فتوى صرف وجود الفقيه؛ سواء وافقت فتواه فتاوى سائر الأفراد، أم لا.

أقول: أمّا ما أفاده قدس سره أوّلاً: من عدم إمكان شمول الأخبار الدالّة على اعتبار خبر الثقة لصورة التعارض.

ففيه أوّلاً: أنّه يمكن أن يقال: إنّ مفاد الأخبار هو حجّية كلّ واحد من أفراد الثقة تعييناً، وإحالة حكم صورة التعارض إلى حكم العقل، كما تقدّم نظير ذلك في المتزاحمين.

و ثانياً: على فرض تسليم الفرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم؛ لوجود المقتضى في المتزاحمين معاً، بخلاف ما نحن فيه؛ بناءً على الطريقة كما هو الحق، لكن تقدّم في باب الاشتغال: بيان إمكان شمول قوله عليه السلام:

(كلّ شىء حلال)

(1) لأطراف العلم الإجمالى والشبهات البدويّة معاً، مع أنّ شموله للشبهات البدوية بنحو التعيين، ولأطراف العلم الإجمالى بنحو التخيير، مع أنّه دليل واحد، وأنّه يمكن الترخيص في كلّ واحد منهما بدليل واحد؛ لوجوه نذكر واحداً منها، وهو أنّ لقوله عليه السلام

(كلّ شىء حلال)

عموماً أفرادياً بالنسبة إلى كلّ واحد من المصاديق وإطلاقاً أحوالياً بالنسبة إلى حالات الأفراد، فمفاده أنّ كلّ فرد من أفراد المشكوك حليته حلالاً مطلقاً؛ أى مع ارتكاب الآخر وعدمه، لكن يقيّد الإطلاق المذكور في أطراف العلم الإجمالى بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر مع بقاء العموم بحاله، والنتيجة حينئذٍ الترخيص في كلّ واحد من أفراد الشبهة البدويّة تعيناً، وفي أطراف العلم الإجمالى تخييراً؛ من دون استلزامه لحاظ حكمين مختلفين في دليل واحد، فيمكن جريان هذا البيان في دليل حجّية خبر الثقة، وشموله لصورة تعارض الخبرين بنحو التخيير.

وأما ما ذكره من إمكان ذلك فيما نحن فيه، ففيه: أنّ مجرد الإمكان لا يفيد في ثبوت وقوعه.

ودعوى شمول إطلاق الأمر بالرجوع إلى الفقيه لصورة العلم باختلاف الفتاوى أيضاً، مع كثرة الآراء المختلفة لهم.

ممنوعة؛ لما تقدّم من أنّ قوله عليه السلام:

(اصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا...)

إلى آخره، ليس في مقام إيجاب الرجوع إلى الفقيه؛ لأنّه أمر مرتكز في أذهان العقلاء ومعلوم، بل هو وأمثاله في مقام تشخيص من يرجع إليه وتعيين مصداقه، نظير

1- الكافي 5: 40/313، تهذيب الأحكام 7: 989/226، وسائل الشيعة 12: 60، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

ما تقدّم في الأخبار التي استدلت بها لحجّة خبر الثقة، بل لا تعرّض في الرواية للفقهاء، فإنّ المراد من قوله عليه السلام:

(كلّ مسنّ في حبنا ...)

إلى آخره، هو اعتبار التشييع الراسخ فيه في المرجوع إليه، فلا إطلاق لها يشمل ما نحن فيه، نظير أمر المريض بالرجوع إلى الطبيب، فإنّه لا إطلاق له يشمل صورة العلم باختلافهم في الأنظار.

و استدلت لذلك أيضاً بالمقبولة(1)؛ حيث إنّه يستفاد- من حكمه عليه السلام بترجيح قول الأئمة في صورة الاختلاف- أنّ مناط الحجّة موجود في قول غير الأئمة أيضاً، إلّا أنّه يرجح قول الأئمة بالأفقيّة، وهو مستلزم للتخيير عند تساويهما في الفقه(2).

وفيه: أنّ الرواية دالّة على تقديم حكم الأئمة، وأنّه لا يلتفت إلى الآخر، ثمّ الأخذ بالأشهر، وترك الشاذّ النادر؛ لأنّ الأوّل يبيّن الرشد، و الآخر يبيّن الغي، ثمّ بترجيح ما يخالف العامّة؛ لأنّ الرشد في خلافهم، فمن أين يستفاد منها حجّة قول كلّ واحد منهما، وجود ملاك الحجّة في غير الأئمة والأشهر، ولكن يرجح الأئمة بالأفقيّة على الآخر، مع الحكم فيها بعدم الالتفات إلى الآخر وترك الشاذّ النادر؛ فمن أين يستكشف منه وجود ملاك الحجّة في الآخر؛ ليستلزم التخيير عند التساوي؟!

و يشهد لما ذكرنا: أنّه عليه السلام حكم بالاحتياط عند فقد المرجّحات، لا- التخيير بينهما، مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يصحّ بناءً على الموضوعيّة والسببيّة في حجّة فتوى الفقيه، لا على الطريقيّة، وتقدّم أنّ الحقّ هو اعتبار فتوى الفقيه على الطريقيّة، و حينئذٍ فلا يستفاد- من الأمر بتقديم حكم الأئمة- وجود الملاك في الآخر أيضاً.

و استدلت(3) أيضاً:

بما رواه الكليني قدس سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان

1- الكافي 1: 54 / 10، تهذيب الأحكام 6: 301 / 845، وسائل الشيعة 18: 75، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

2- درر الفوائد: 714، البيع، الشيخ الأراكي 2: 466.

3- درر الفوائد: 714.

ابن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، وكلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: (يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه)

. قال الكليني قدس سره: وفي رواية اخرى:

(بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)

(1).

وفي رواية اخرى لسماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه.

قال: (لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خذ بما فيه خلاف العادة)

(2).

و تقدّم احتمال اتّحادها مع ما قبلها.

تقريب الاستدلال بها- على ما حكى عن شيخنا الحائري قدس سره-: هو أنّ اختلاف الرجلين في أمر، ليس في مجرد نقل ألفاظ الرواية من دون رأى للناقلين لهما، فإنّه لا يصدق عليه الاختلاف في الأمر، بل لا بدّ أن يراد منه الاختلاف في الأمر، بل لا بدّ أن يراد منه الاختلاف في نظريهما ورأييهما المستنديين إلى الروائيتين، مضافاً إلى أنّ قوله: «أحدهما يأمرنا، والآخر ينهانا»، أيضاً ظاهر في اختلافهما في نظريهما المستنديين إلى الروائيتين.

1- الكافي 1: 7/53، وسائل الشيعة 18: 77، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 5 و 6.

2- الاحتجاج: 357، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 42.

وعلى فرض تسليم عدم صدق ذلك فى اختلاف رأى المجتهدين المستندين إلى الرواية، نقول: إن قوله فى مرسله الكلينى قدس سره:

(بأيّهما أخذت من باب التسليم...)

، تعليل للحكم بالتخير، وإنّ العلة له هو التسليم والانتقيا، وهذا التعليل جارٍ فى اختلاف آراء المجتهدين المستندة إلى الأخبار أيضاً⁽¹⁾. انتهى المحكّي عنه قدس سره.

أضف إلى ذلك دعوى إلغاء الخصوصية العرفية، فإنّها كما تعمّ الخبرين المنقولين بالمعنى كذلك الآراء المستندة إليهما.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه عليه السلام أمر بالإرجاء والتأخير إلى ملاقة الإمام، وقوله عليه السلام:

(فى سعة)

ظاهر فى أنّه فى السعة فى أمر الواقعة، لا العمل بأحد الخبرين والتخير فى الأخذ بأحدهما، ولهذا قال عليه السلام فى روايته الأخرى:

(لا تعمل بواحد منهما)

، فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدلّ، على فرض شمولها لاختلاف الآراء وعدم اختصاصها باختلاف الروايات.

وأما مرسله الكلينى قدس سره فعلى فرض الإغماض عن ضعف سندها، لا يفهم منها تعليل أصلاً، وليت شعرى من أين يستفاد منها: أنّ علة التخير هو التسليم لأمر الله؛ حتّى يتعدّى عن موردها إلى اختلاف المجتهدين فى الفتوى، وأن يقال: كلّ ما فيه التسليم لأمر الله ففیه التخير، مع أنّ التسليم فى الروايات غير التسليم فى الفتاوى، فلا وجه للتعدّى إليها.

وأما قضية إلغاء الخصوصية فقد تقدّم: أنّه إنّما يُسلّم لو فهم ذلك المعنى من اللفظ، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع»، الممنوع فى المقام.

وأما رواية الصلاة فى المحمل⁽²⁾ فقد عرفت: أنّ السؤال فيها إنّما هو عن الحكم

1- راجع درر الفوائد: 714-715.

2- تهذيب الأحكام 3: 583/228، وسائل الشيعة 3: 240، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب 15، الحديث 8.

الواقعي، وهي بمعزل عن مسألة التخيير.

وأما الاستدلال بسائر أخبار التخيير فقد تقدّم سابقاً: أنا استقصينا الأخبار فلم نجد ما يصلح للاستدلال به سنداً ودلالة، إلا رواية واحدة أو روايتين، والواضحة الدلالة منها- رواية عوالى اللالى (1) مرفوعاً عن زرارة- تختصّ باختلاف الروايات، لا- الفتاوى، فإنّ المناط هو الانتفهام العرفى من الأخبار، لا الدقائق العقلية، والاختلاف فى الرأى فى الانتفهام العرفى غير اختلاف الخبرين والحديثين.

1- عوالى اللالى 4: 229/133، مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 2.

الفصل الثاني حول شرط الحياة لمرجع التقليد

إشارة

اختلفوا في اشتراط الحياة في المجتهد الذي يرجع إليه و تؤخذ فتواه للعمل بها على أقوال: ثالثها التفصيل بين التقليد الاستمراري و الابتدائي؛ بالاشتراط في الثاني دون الأول(1).

و المشهور بين أصحابنا الاشتراط مطلقاً(2)، بل ادعى في «جامع المقاصد» عليه الإجماع(3)، و حكى عن الشهيد قدس سره أنه قال: إنني تفحصت كلمات الفقهاء، و لم أجد من ذهب إلى عدم الاشتراط(4).

و القول الثاني في خيرة الأخباريين(5) و بعض أهل الفتوى من أصحابنا،

-
- 1- الفصول الغروية: 422 سطر 28، العروة الوثقى 1: 10، مسألة 9.
 - 2- معالم الدين: 242، مناهج الأحكام و الاصول: 302، مطارح الأنظار: 252، كفاية الاصول: 544-545.
 - 3- انظر مطارح الأنظار: 253 سطر 16.
 - 4- نفس المصدر.
 - 5- الفوائد المدنية: 149-150، الاصول الأصيلية: 150، و نقله عنهم في مطارح الأنظار: 252، و كفاية الاصول: 544.

كالمحقق القمى قدس سره (1).

مقتضى الأصل فى جواز تقليد الميت

وقبل الشروع فى البحث لا بدّ من بيان مقتضى الأصل والقاعدة الأولىّ فيه، فقد يقال: إنّ مقتضى الأصل عدم جواز تقليد الميت، وإنّ الجواز يفتقر إلى الدليل.

توضيح ذلك: أنّ الذى تتحقّق به براءة الذمّة وفراغها عن التكليف الواقعيّة، ويوافقه حكم العقل هو الإتيان بها قطعاً بالعلم التفصيلي، أو الإجمالى بالاحتياط، وأمّا ما وراء القطع من الأمارات والاصول، فبراءة الذمّة بالعمل بها يحتاج إلى الدليل إمّا تأسيساً من الشارع المقدّس، أو إمضاء والأمر فى المقام دائر بين تقليد الحيّ والرجوع إليه من بين المجتهدين، وبين جواز الرجوع إلى الميت منهم أيضاً، والأول مقطوع الجواز؛ لقيام الدليل عليه، والثانى مشكوك فيه، وتقدّم مراراً: أنّ مقتضى حكم العقل - لو خُلّي وطبعه - فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هو التعيين.

ويرد عليه ما تقدّم أيضاً - فى الإشكال على هذا الأصل فى مسألة وجوب تقليد الأعلّم - من أنّه بهذه الكليّة ممنوع، فإنّه وإن صحّ فى صورة تساوى المجتهدين الحيّ والميت فى الفضل والعلم والورع والصدق؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير، فإنّ احتمال اشتراط الموت فى مرجع التقليد مقطوع العدم، بخلاف اشتراط حياته، ولكنّه فى صورة أفضليّة الميت من الحيّ - أو أوعيته وأصدقيته منه - لا يتم؛ لاحتمال تعيّن الرجوع إلى الأعلّم الميت شرعاً؛ لفرض أنّه أجود استنباطاً للأحكام الواقعيّة من الحيّ، وأصوب نظراً، وأحسن إدراكاً منه، فيحتمل تعيّن الرجوع إليه

شرعاً؛ لأنّ المفروض أنّ رأيه أمانة وطريق إلى الأحكام الواقعيّة، كما يحتمل تعيّن الرجوع إلى الحيّ؛ لاحتمال اشتراط الحياة في المقلّد، و حينئذٍ فهو من قبيل دوران الأمر بين التعيينين، لا بين التعيين والتخيير.

نعم يمكن تقرير الأصل بنحو آخر: وهو أنّ الإجماع قائم على عدم تعيّن الرجوع إلى الميّت؛ وإن كان أعلم وأفضل وأصدق؛ لعدم ذهاب أحد من الفقهاء إلى تعيّن، بل الأقوال بين تعيّن الرجوع إلى الحيّ، وبين التخيير بينه وبين الرجوع إلى الميّت، فبملاحظة هذا الإجماع والاتّفاق نقطع بعدم تعيّن الرجوع إلى الميّت مطلقاً، مع احتمال تعيّن الرجوع إلى الحيّ.

وبعبارة أخرى: احتمال تعيّن الرجوع إلى الميّت الأعم من الحيّ وان كان متحقّقاً- لو خُلينا و أنفسنا- لكنّه منفيّ قطعاً بملاحظة الإجماع المنقول متكرّراً على تعيّن الرجوع إلى الحيّ، مع ما تقدّم من عدم ذهاب أحد من العلماء إلى تعيّن الرجوع إلى الميّت، كما تقدّم عن الشهيد قدس سره، و حينئذٍ فالمقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

إشارة

لكن استدلال لجواز تقليد الميّت ابتداءً واستدامة حتّى بالنسبة إلى غير الموجودين في زمان حياة ذلك المجتهد بالاستصحاب، وقرّر هذا الاستصحاب بوجوه متقاربة:

الأوّل: استصحاب حكم المجتهد، فيقال: إنّ كان جائز التقليد لكلّ مكلف عامّيّ في زمان حياته، و يشكّ في بقاء الجواز بعد موته، و الأصل بقاء الجواز.

الثاني: استصحاب حكم العامّيّ المستفتى؛ بأن يقال: كان يجوز له تقليد هذا المجتهد في زمان حياته؛ و الرجوع إليه و العمل على طبق فتواه؛ مثلاً: كان لكلّ مكلف الرجوع إلى العلامة قدس سره في عصره، و أخذ فتواه و العمل بها، و يشكّ في بقاء الجواز بعد موته، فيستصحب.

الثالث: استصحاب حجّية رأيه- الثابتة في حياته- بعد موته.

الرابع: الاستصحاب التعليقي؛ بأن يقال: إن كان هذا المكلف مدركاً لزمان حياته كان تقليده إياه جائزاً، فالآن كما كان.

الخامس: استصحاب الأحكام الفرعية الثابتة بفتوى الميت في زمان حياته؛ حيث إنّها طريق معتبر إلى الأحكام الواقعية.

السادس: استصحاب الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى الأمارات بناءً على القول بجعل المماثل ... إلى غير ذلك من التقريبات المتقاربة.

الإشكالات التي اورد على الاستصحاب

و اورد عليها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لا- يخلو: إمّا أن يراد استصحاب الحكم الثابت في زمان حياته بنحو القضية الخارجيّة: أى للموجودين في زمان حياة المجتهد، وإمّا بنحو القضية الحقيقيّة؛ بأن يقال- كما ذكروا-: كلّ مكلف لو وجد في زمان حياته، فهو بحيث لو وجد فيه جاز له الرجوع إليه و تقليده، و الآن كما كان.

فعلى الأوّل: فهو وإن صحّ بالنسبة إلى الموجودين في زمان حياته، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى المعدومين فيه، الذي هو المطلوب.

وعلى الثاني: فإن اريد استصحاب الحكم الثابت في زمانه بنحو القضية الحقيقيّة منجزاً، فلا حالة سابقة له بالنسبة إلى من لم يدرك زمان حياته؛ لأنّه لم يثبت بالنسبة إليه حكم منجز فعلى بجواز تقليده ليستصحب.

وإن اريد استصحابه بنحو التعليق ففيه: أنّ الاستصحاب التعليقي إنّما يصحّ فيما لو كان التعليق شرعيّاً، لكن التعليق فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو عقليّ؛ حيث إنّ الحكم المذكور إنّما ورد في الشرع منجزاً، غاية الأمر أنّ للعقل إرجاعه إلى

التعليق؛ لحكمه بأنه على تقدير وجود هذا المكلف في زمان حياة هذا المجتهد، جاز له تقليده، فيستصحب هذا الحكم التعليقي العقلي، ومثل هذا الاستصحاب لا يثمر ثمرة، ولا ينتج حكماً.

أقول: هذا الإشكال غير متوجه؛ وذلك لأنه لا إشكال في أن كل واحدة من القضايا الحقيقية والخارجية، من القضايا البتية لا الشرطية، و كما أن الحكم الثابت في الأولى متعلق بعنوان كلي، كذلك في الثانية، غاية الأمر أن العنوان في الخارجية مقيد بقيد، لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة محققاً، وليس الحكم فيها متعلقاً بذات الأفراد وأشخاصها الخارجية، وليس مفاد القضية الحقيقية- مثل: «كل نار حارة»- كلما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حاراً، بل إنما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلمين، وإلا فهو في غاية الوضوح من الفساد، وكل قضية- سواء المحصورات، أم المطلقات التي هي في حكم المحصورات الإخبارية والإنشائية- هي قضية واحدة؛ وإخبار واحد، أو إنشاء واحد، فكما أن قولنا: «كل نار حارة» إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق على الكثير، لا أنه إخبارات متعددة بعدد مصاديق ذلك العنوان، ولذا لو قال: «كل نار باردة» فهو كذب واحد، لا أكاذيب متعددة، كذلك قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»⁽¹⁾ إنشاء وجعل واحد لوجوب الحج على عنوان المستطيع القابل للصدق على كثيرين، لا أنه إنشاءات متعددة.

إذا عرفت ذلك نقول: إن نظير هذا الإيراد المزبور، وارد على استصحاب عدم النسخ المتفق عليه بين العلماء؛ بأن يقال: إن اريد استصحاب الحكم الثابت أولاً على المكلفين بنحو القضية الخارجية، فلا يفيد بالنسبة إلى الغير الموجودين في الزمان السابق.

وإن اريد استصحابه بنحو القضية الحقيقية: فإما أن يراد استصحاب الحكم المنجز، فلم يكن هذا الحكم منجزاً بالنسبة إلى المعدومين في الزمان السابق الموجودين في هذا الزمان، أو يراد الاستصحاب التعليقي فلا مجال له في التعليقات العقلية.

فكما يجاب عنه فيه: بأن المقصود استصحاب الحكم المنجز الثابت على العنوان الكلي؛ لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، و يترتب عليه بقاء وجوب الحجج على عنوان المستطيع مثلاً، فيجب على كل من استطاع إليه سبيلاً في هذا الزمان، كذلك يجاب عن الإيراد المذكور فيما نحن فيه: بأن المراد هو استصحاب الحكم الفعلي المنجز، المتعلق بعنوان كلي في زمان حياة المجتهد، وهو جواز تقليد كل مجتهد جامع للشرائط - المنطبق على العلامة قدس سره مثلاً - بالنسبة إلى كل مكلف، أو استصحاب حكم المجتهد؛ لقوله عليه السلام:

(أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه)

(1)، فإنه لا إشكال في جريان استصحاب هذا الحكم الفعلي المنجز - المتعلق بالعنوان الكلي في زمان حياته - في هذا الزمان أيضاً، لو شك في بقائه، فكما أنه لو وجد المكلف في زمان حياته، وانطبق عليه عنوان متعلق الحكم، وجب عليه تقليده، كذلك في هذا الزمان، فإنه نتيجة هذا الاستصحاب، وليس مثبتاً، وإلا يلزم سد باب الاستصحاب رأساً، فهذا الإيراد غير متوجه.

الوجه الثاني من الإيرادات: ما أورده المحقق صاحب الكفاية، وحاصله: أنه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، والمناطق في بقائه وعدمه هو نظر العرف، لا الدقة العقلية، وليس الموضوع فيما نحن فيه - وهو رأى المجتهد وظنه بعد موته - باقياً عرفاً؛

1- الاحتجاج: 457، تفسير الإمام العسكري: 120، وسائل الشيعة 18: 94، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 10، الحديث

لأنّ الموت عرفاً عبارة عن انعدام من مات مع رأيه و ظنّه، و حشره و بعثه يوم القيامة إنّما هو من قبيل إعادة المعدوم في نظر العرف، و إن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء النفس الناطقة التي هي الموضوع حقيقة لتجرّدها، لكنّ المناط في الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً، و مع عدم بقاء الشخص و الرأى عرفاً لا مجال للاستصحاب المذكور(1). انتهى محصّله.

و أورد عليه المحقّق الأصفهاني في «الحاشية»(2) بما لا يصلح للإيراد على ما ذكره قدس سره: من إثبات تجرّد النفس الناطقة، و أنّها تستكمل بمرور الدهور و الأيّام، و أنّها و إدراكاتها موجودة باقية، و كذلك رأياها و اعتقاداتها، و أطال الكلام في ذلك.

و من الواضح اعتراف صاحب الكفاية بذلك، كما صرّح هو قدس سره به(3)، و لكن مدّعا أنّ المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب، هو نظر العرف، لا الحقيقة، و الموضوع للاستصحاب في المقام غير باقٍ عرفاً، فلا يرد عليه هذا الإشكال.

و هذا الإشكال على الاستصحاب، قريب ممّا ذكره الشيخ الأعظم قدس سره على ما في التقريرات، و محصّله: أنّ الأحكام الشرعيّة على قسمين: واقعيّة متعلّقة بالعناوين الأوّليّة، و لا دَخْل لرأى المجتهد فيها، و ظاهريّة هي مؤدّى الطرق و الأمارات، التي لرأى المجتهد و ظنّه دَخْل في موضوعها، و ليس متعلّقة بالعنوان الأوّلى الواقعي، بل هي بما أنّها مظنونّة الحكم متعلّقة، و الظنّ واسطة في ثبوت هذا الحكم، فالموضوع لوجوب اتّباع المجتهد أو جوازه هو العصير المظنون الحرمة مثلاً، لا العنوان الأوّلى للعصير، و لا أقلّ من الشكّ في ذلك، و حيث إنّ الميّت لا ظنّ له و لا رأى، فلا مجال للاستصحاب المذكور لاعتبار بقاء الموضوع فيه.

1- كفاية الاصول: 545-546.

2- نهاية الدراية 3: 217.

3- كفاية الاصول: 545 و 546.

ثم أورد على نفسه: بأن لا نسلم دَخُلَ ظَنُّ المجتهد في الموضوع، بل الدخيل فيه هو قوله، و هو باق.

و أجاب عنه: بمنع ذلك؛ لأن أدلة جواز الرجوع إلى المجتهد من الإجماع و السُّنَّة و غيرهما: إمَّا ظاهرة في اعتبار حياته، مثل «فَسَدَ تَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ»*(1)، أو إطلاق لها يشمل حالة الموت الذي ينعلم به ظنّه أيضاً، وقوله حينئذٍ ليس مستنداً إلى الظنّ، فلا- مجال حينئذٍ للاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون الظنّ قيماً للموضوع، لا واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، و هو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب(2). انتهى حاصله.

أقول: لا بدّ في المقام من ملاحظة أدلّة جواز التقليد أو وجوبه، و العمدة منها هو بناء العقلاء، و أمّا الآيات و الروايات فبعضها ضعيفة الدلالة، و بعضها ضعيفة السند.

و حينئذٍ نقول: للعلم و الظنّ و نحوهما الحاصل للمجتهد حيثيتان:

الاولى: أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس، نظير سائر أوصاف النفس، كالشجاعة و السخاوة و العفة و نحوها، و هي من الأوصاف النفسانيّة.

الثانية: حيثيّة الأماريّة و الكاشفيّة عن الواقع.

و لا إشكال في أنّ اعتبار قول مثل الطبيب و نحوه- ممّن نظره طريق إلى الواقع- إنّما هو من حيثيّة الثانية، فإذا حكم في واقعة بشيء فنظره متّبع عرفاً ما لم يرجع عن نظره؛ من غير فرق بين زمان حياته أو موته، حتّى فيما لو زال علمه بمرض و هرم و نحوهما، و لا يحتمل عند العرف و العقلاء دَخُلَ حياته و تأثيرها في كاشفيّة نظره عن الواقع، بل ظنّه و رأيه بنفسه كاشف عن الواقع حتّى بعد مماته، و أنّه تمام الموضوع للكاشفيّة عنه في مقام العمل.

و بالجملة: لا إشكال في استقرار بناء العقلاء على العمل برأى أهل الخبرة

1- النحل (16): 43.

2- مطارح الأنظار: 259-260.

و العلم من كل صناعة بعد الموت أيضاً، وإنما الكلام في احتمال تصرف الشارع في هذا البناء العقلاني؛ لاحتقال اشتراطه الحياة في تقليد المجتهد الذي يرجع إليه لمكان مصلحة فيه، و حينئذ يشك في بقاء جواز الرجوع إليه بعد موته، و بالاستصحاب يحكم ببقائه؛ لأن القضية المتيقنة عين القضية المشكوكة، و الموضوع باقياً أيضاً، و هو رأى الميت في كتابه مثلاً، فتستصحب حجتيه.

سلمنا أن الحكم متعلق بالمظنون، و لا أقل من احتمال ذلك - أي المقيّد بالظن - نظير الحكم بنجاسة الماء المتغير، فإن الموضوع له هو المقيّد بالتغير، و مع زواله لا يبقى الموضوع، فلا يجوز استصحاب حكمه، لكنّه إنّما هو فيما إذا اريد إجراء حكم المتغير - بالاستصحاب - إلى الماء الغير المتغير بعنوانه الكلي، فإنه إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن المقصود ليس ذلك، بل الماء المتغير إذا وجد في الخارج، و انطبق عليه هذا العنوان الكلي، و حكم عليه بالنجاسة، و زال تغيره بنفسه، و شك في بقاء نجاسة هذا الموجود و عدمه، فإنه يشار إلى هذا الماء (1)، و يقال: إنه كان نجساً قطعاً، فالآن كما كان، و الموضوع - و هو هذا الماء - باقياً قطعاً، و إنّما تغير بعض حالاته و أوصافه، و لم يعلم من الدليل حال زوال التغير بمجرد تقيّد الموضوع الكلي للحكم، فكذلك يقال فيما نحن فيه: إنّ الدليل على حجتيه رأى المجتهد، و إن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجتيه مظنوناً المجتهد بنحو الكلي، و وجد في الخارج مجتهد كالعلامة قدس سره، و تعلق ظنه بحكم بموضوع، و انطبق عليه موضوع الدليل المذكور، تتحقق هناك قضية متيقنة، و هي أن ظن العلامة قدس سره في كتابه «القواعد» - مثلاً - حجة، ثم يشك في بقاء حجتيه بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان

1- لا يخفى أن المشار إليه في هذه القضية و موضوعها، ليس هو ذات الماء، بل الماء الموجود مع جميع خصوصياته و أوصافه، التي منها صفة التغير، فبعد زوال التغير لا يصح أن يقال: هذا الماء كان نجساً، فالآن كما كان. [المقرّر حفظه الله].

استصحابه، و الموضوع- و هو ظنّه في واقعة خاصّة- باقٍ قطعاً، فيستصحب.

ويمكن تقريب الإشكال المذكور هكذا: إنّ ظنّ المجتهد لموضوع للحكم بجواز التقليد، وقد زال بالموت جزماً عرفاً، و لا أقلّ من الشكّ في بقاءه وزواله، و هو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه، بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظنّ بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحيّ؛ إمّا لظهور الأدلّة في ذلك، مثل: «فَسَدُّ أَمَلِ الدَّكْرِ»*، أو لأنّه القدر المتيقّن من الإجماع وغيره من الأدلّة، و حينئذٍ فلا يجرى الاستصحاب بعد موته و لو مع العلم ببقاء ظنّه بعد موته.

وبعبارة أخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيّد؛ أي ظنّ المجتهد الحيّ، كما يحتمل أنّه ظنّ المجتهد حال حياته؛ بأن لم تكن الحياة قيماً داخلياً في الموضوع، بل من حالاته، فكلّ واحد من الاحتمالين هنا ممكن متحقّق؛ لأنّ الدليل عليه لُبّيّ ليس موضوعه مبيّناً، فعلى الاحتمال الأوّل لا- يكون الموضوع باقياً قطعاً، و على الثاني فهو باقٍ، و مع الشكّ في ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع فيه، و ليس بمُحرز في المقام.

أقول: يرد عليه:

مضافاً إلى ما ذكرناه: أنّ الموضوع للحكم المذكور هو ذات المظنون و الرأى- لا من حيث أنّه مظنون بوصف الظنّ- و هو باقٍ قطعاً.

توضيحه: أنّه لو تعلّق ظنّ المجتهد بحكم من الأحكام، فهنا ثلاثة أشياء:

الأوّل: ظنّ المجتهد بما أنّه ظنّ و صفة قائمة بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلّقه.

الثاني: ظنّ المجتهد مع ملاحظة إضافته إلى متعلّقه؛ أي المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، و هو رأى المجتهد الموجود في كتابه.

و ليس الموضوع للحكم المذكور أحد الأولين؛ لعدم تعلق العمل بهما كى يقال:

بأنه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث؛ لتعلق العمل به، و هو باقٍ قطعاً.

و الإشكال المذكور ناشٍ عن الخلط بين الموضوع فى القضية و الدليل الاجتهادى- الدالّ على اعتبار فتوى المجتهد و حجّية رأيه- و بين موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع الأوّل هو ظنّه الاجتهادى بما أنّه ظنٌّ و صفة، بخلاف الثانى، فإنّ موضوعه ذات المظنون؛ أى رأيه الموجود فى كتابه، فيقال: هذا الرأى الموجود فى الكتاب مظنون العلامة قدس سره- مثلاً- و كلّ مظنونه حجّة؛ للدليل الاجتهادى الدالّ عليها، و حيثيّة كونه مظنوناً تعليليّة لا تقيديّة، و كذا على فرض كونها تقيديّة، و فرض عدم المفهوم للقيّد فى الدليل الاجتهادى، فإنّه حينئذٍ لا إشكال فى بقاء الموضوع، فيستصحب حكمه.

ثمّ إنّ ذكر الشيخ الأعظم قدس سره فى خلال كلامه ما حاصله: إنّ لو فرض أنّ رأى المجتهد عبارة عن نقل الخبر بالمعنى، فللاستصحاب حينئذٍ مجال، لكنّه ليس كذلك، فإنّ رأيه و ظنّه غير نقل الخبر بالمعنى (1). انتهى.

أقول: لا يتفاوت الحال فى جريان الاستصحاب و عدمه بين خبر الواحد و فتوى المجتهد؛ و ذلك لأنّ حجّية الخبر إنّما هى فيما إذا أخبر به جزماً، فأخباره الجزمى سبب لحجّية خبره، لا قطعه و جزمه، و أمّا لو أخبر ظنّاً، أو بنحو التردد، فليس خبره حينئذٍ حجّة، فلو أخبر بشىء جزماً، ثمّ مات، فلا ريب فى بقاء حجّية خبره مع العلم بزوال جزمه و قطعه بالموت؛ لعدم زوال كاشفيّة خبره عن الواقع بالموت، و كذلك لو مرض أو هرم ما لم يعرض له التردد، بل و مع حصول التردد لمرض أو هرم؛ بحيث لا يعتنى بتريده العقلاء لهرمه و نحوه.

وأما الفتوى فقد تقدّم مراراً: أنّ حجّيتها إنّما هي من باب الطريقيّة، وحينئذٍ فجزم المجتهد بحكم في واقعة سبب لكاشفيّة رأيه عن الواقع، فلو علم عدم اعتبار الشارع شيئاً آخر - كالحياة - في حجّيته، لما احتجنا في إثبات حجّية رأيه بعد موته إلى الاستصحاب؛ للعلم حينئذٍ ببقاء حجّيته؛ لبقاء كاشفيّة رأيه عن الواقع بعد الموت أيضاً، فالاحتياج إلى الاستصحاب إنّما هو لاحتمال اعتبار الحياة في كاشفيّة رأيه و حجّية فتواه، ولو احتمل ذلك في حجّية الأخبار أيضاً افتقر إلى الاستصحاب فيها أيضاً، فباب الأخبار و الفتوى كليهما من وادٍ واحد، وأنّ الجزم سبب لحجّية كلّ واحد منهما، غاية الأمر أنّه يعلم ببقاء حجّية الخبر بعد موت المخبر جزماً من دون الافتقار فيها إلى الاستصحاب؛ للعلم بعدم اعتبار الحياة فيها، بخلاف الفتوى لمكان هذا الاحتمال فيها، ولذا احتجنا إلى الاستصحاب في بقاء حجّيتها، ويثبت به بقاء حجّيتها بعد الموت.

الوجه الثالث من الإيرادات على الاستصحاب المذكور: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه لو أفتى الفقيه بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - ففيه امور:

الأول: أنّ فتوى الفقيه أمانة على الحكم الواقعي.

الثاني: نفس الحكم الواقعي.

الثالث: حجّيتها العقلية.

الرابع: حجّيتها الشرعية.

الخامس: جواز العمل بفتواه.

السادس: الحكم الظاهري المجعول على طبق الأمانة المماثل للحكم الواقعي، نظير أصالتي الطهارة و الحليّة الظاهرتين، و حينئذٍ فإن اريد استصحاب الأمانة العقلية لفتوى الميّت، فهي ثابتة و متحقّقة بعد أيضاً لا شكّ في بقائها حتّى تستصحب.

وإن اريد استصحاب حجيتها الشرعية، فقد تقدّم مراراً: أنّ الحجية ليست مجعولة شرعاً، بل هي من الامور الانتزاعية العقلية.

وإن اريد استصحاب جواز العمل على طبق فتواه شرعاً، فقد تقدّم: أنّ الأدلة على اعتبار فتوى الفقيه و الرجوع إليه إضائية، لا تأسيسية.

وإن اريد استصحاب الحكم الواقعي المستكشف من فتواه، فليس الشكّ هنا في بقاء الحكم الواقعي؛ من جهة احتمال النسخ، أو لفقدان ما احتملت شرطيته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، بل الشكّ إنّما هو في بقاء حجية فتوى المجتهد بعد موته.

و توهم: أنّ ذلك يوجب سدّ باب الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤدى الأمارات.

مدفوع: بأنّ لا- نمنع من استصحاب مؤدى الأمارات لو احتمل ارتفاع الحكم الثابت بالأمانة؛ من جهة احتمال النسخ، أو لانتفاء ما احتملت شرطيته له، أو لعدم إحراز استعداد بقاءه إلى زمان الشكّ، و ما نحن فيه ليس كذلك.

وإن اريد استصحاب الحكم الظاهري المجعول على طبق فتوى المجتهد؛ بناءً على القول بجعل المماثل.

ففيه: أنّه لا- دليل على جعل الحكم المماثل في مؤدى الأمارات، كما عرفت في محلّه، بل الوجه في حجية الأمارات هو أنّها طريق إلى الواقع.

إن قلت: إنّ مقتضى وجوب الجزم بالنية في العبادات هو الالتزام بجعل المماثل؛ ليمكنّ المكلف منه، و إلا لا يمكنه الجزم بها.

قلت أولاً: أنّه لا دليل على وجوب الجزم بالنية في العبادات، و القدر المسلّم الثابت هو أصل النية و القرية فيها.

و ثانياً: على فرض تسليم وجوبه فيمكن الجزم بها هنا؛ لعدم احتمال الخلاف

فى أذهان العقلاء فى مثل فتوى الفقيه و نظر أهل الخبرة و غيرهما؛ ممّا استقرّ عليه بناؤهم، مثل اليد و نحوها، فيتحقّق الجزم بها.

و ثالثاً: الالتزام بجعل المماثل لا يوجب حصول الجزم بالنيّة و تحقّقه؛ بأن يصير سبباً و منشأً له؛ لعدم التفات العقلاء إلى هذا الجعل.

هذا، و يمكن دفع الإشكال المتقدّم على الاستصحاب: بأنّه قد يستكشف الحكم الشرعى - بمعنى تحقّق الإرادة الجدّية من الشارع لا الأمر الشرعى - من موارد حكم العقل؛ بناءً على الملازمة بين حكم العقل و الشرع؛ إذ ليس المراد منها استكشاف أمر الشارع بذلك، بل استكشاف الإرادة الشرعية الجدّية التى هى أصل الحكم و روحه، أو من وجوب المقدمات، أو من الأمر بالشىء بناءً على اقتضائه النهى عن ضدّه، فإنّه ليس مراد القائل به اقتضاء الأمر الإنشائى نهياً متعلّقاً بضدّه، بل المراد استكشاف إرادة جدّية زجرية بضدّه، التى هى الحكم حقيقة، و الأوامر المتعلقة بالعناوين، أيضاً إنّما تعدّ حكماً من جهة أنّها كاشفة عن إرادة جدّية هى الحكم حقيقة، و لهذا لا يجب الامتثال لو أمر بشىء علم بعدم تعلّق إرادته الجدّية به، و على فرض الإتيان به فهو لا يعدّ امتثالاً يوجب المثوبة، و لا تركه مخالفة تترتب عليها العقوبة، و لو علم بتعلّق إرادة المولى الجدّية بشىء، و لكن لم يأمر به لغفلته، مع العلم بأنّه مطلوب إلزامى له، كإنقاذ ابنه الغريق؛ بحيث لو التفت إليه أمره به، فإنّه يجب تحصيل غرضه عقلاً و عرفاً.

و بالجملة: لو استكشف الحكم الشرعى - بمعنى الإرادة الجدّية - كشفاً جزمياً، ثم شكّ فى بقائه، فلا مانع من شمول أدلّة الاستصحاب له، كما يجرى لو استكشفت الإرادة الجدّية من الأمر و الإنشاء اللفظى، و حينئذٍ ففى موارد استقرار بناء العقلاء على شىء، كاليد و أصالة الصحّة فى فعل الغير و العمل بخبر الواحد و رأى المفتى، مع سكوت الشارع عنه، مع كونه بمراى و منظر منه، يستكشف أنّه مرضى للشارع و أنّه تعلّقت إرادته الجدّية به، كشفاً جزمياً، و إلّا فليس بناء العقلاء - بما هو - معتبراً

و حجة، ثم بعد عروض ما يحتمل دُخْلُ عدمه في بقاء تلك الإرادة المنكشفة- كموت المجتهد المذكور- لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

ويمكن الجواب أيضاً في بعض موارد جريان الاستصحاب: بأنه لا ريب في أنه يُستكشف من اتفاق العلماء وإطباقهم على التخيير- في المجتهدين المختلفين في الفتوى المتساويين في الفضل في تقليد أيهما شاء، مع أن مقتضى حكم العقل جزمًا والقاعدة العقلية، هو التساقط، كما في كل حجة معتبرة من جهة الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع- وجود نصّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأنمة عليهم السلام يدًا بيد، كشفًا جزميًا، ولذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط، مع عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وبعد موت هذين المجتهدين يشكّ في بقاء التخيير الشرعي المستكشف من إجماعهم و عدمه، فيستصحب؛ سواء أخذ فتوى أحدهما في زمان حياتهما و عمل به، أم لا و لكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو أدرك زمان حياتهما- أي المجتهدين المتساويين في العلم- و عدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأول فقط، دون الثاني، فيجري الاستصحاب المذكور في قسم واحد من الابتدائي، و هو ما إذا أدرك زمانهما، إلا أن الإجماع قائم على عدم جواز تقليده الابتدائي مطلقاً.

و التحقيق الذي يمكن الاعتماد عليه في مقام التصديق و الإثبات: هو هذا التفصيل؛ لاقتضاء الاستصحاب المذكور له، أو أنه لا بدّ من ملاحظة أدلة المسألة، و العمدة منها- كما عرفت- هو بناء العقلاء، و إلا فلا دليل لفظي من الآيات و الروايات يصلح للاستناد عليه في المقام؛ ليلاحظ مقدار دلالتة.

و الإجماع المدعى لجواز تقليد الميت- الذي تطمئن النفس بتحقيقه فيه- إنما هو ما ذكرنا؛ أي ما لو أدرك زمان المجتهدين المتساويين، و أمّا في غير ذلك فلا.

و أمّا بناء العقلاء فلا- ريب في أن الثابت المرتكز في أذهانهم، عدم الفرق بين الحيّ من ذوى الخبرة في كل فنّ، و بين الميت منهم؛ في الرجوع إليهم ابتداء و استدامة،

بعد ما عرفت: من أنّ رأيهم ونظرهم طريق إلى الواقع، كما لا فرق بين حال نومهم و يقظتهم و بين حال الهرم وغيره، إلا إذا تبدّل رأيهم و نظرهم عن علم و اجتهاد، فلا يعتبر رأيه الأوّل حينئذٍ عند العقلاء، فلو علم بعدم اعتبار شيء آخر سوى ذلك، لم يفتقر إلى الاستصحاب و غيره، ولكنّ المفروض أنّ اعتبار بناء العقلاء و حجّيته إنّما هو بسبب إمضاء الشارع له، و لا إشكال فيه بالنسبة إلى التقليد الاستمراري في المسائل التي عمل بها المكلف، ثمّ مات ذلك المجتهد، فإنّه يمكن الاطمئنان بتحقق إمضاء الشارع لبنائهم فيه، و لا ينقدح خلافه في أذهانهم، فإنّه لا يُعدّ بالموت من الجاهلين بالأحكام، و لا يخرج به عن ذوى أهل الخبرة فيها. بخلاف التقليد الابتدائي، بل يمكن أن يقال بعدم تعارف الرجوع إلى الميّت ابتداءً بين العقلاء، فالحقّ هو التفصيل بين الابتدائي و الاستمراري.

الفصل الثالث فى جواز العدول من مجتهد إلى آخر

هل يجوز العدول من مجتهد إلى آخر مساوٍ له فى العلم و الفضل مع اختلافهما فى الفتوى؟

فى المقام صور كثيرة تتعرض لبعضها:

الاولى: ما لو التزم بتقليد أحدهما و أخذ الفتوى منه؛ ليعمل على وفقها و لم يعمل بعدُ، و أراد العدول إلى الآخر؛ بناءً على القول بأن التقليد: عبارة عن الالتزام و عقد القلب على العمل على طبق فتوى المجتهد.

الثانية: لو عمل بفتوى أحدهما فى واقعة، و أراد العدول إلى الآخر فى تلك الواقعة، كما لو قلّد أحدهما القائل بعدم وجوب السورة فى الصلاة، فصلّى الظهر بلا سورة، ثم أراد الرجوع إلى الآخر، و الإتيان بصلاة الظهر مع السورة فى ذلك اليوم ثانياً على طبق فتوى الآخر.

الثالثة: العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما و العمل بها فى واقعة إلى الآخر فى غير تلك الواقعة من الوقائع المتأخرة.

الرابعة: العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما و العمل بها فى باب من أبواب الفقه

- كباب الصلاة- إلى الآخر في غير هذا الباب كباب الصوم.

وَأَمَّا الصَّوْرَةُ الْاَوَّلَى: فَذَهَبَ شَيْخُنَا الْحَائِرَى قَدَسَ سِرُّهُ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الْعُدُولِ فِيهَا؛ لِأَنَّ مُسْتَنْدَ التَّخْيِيرِ: إِمَّا إِطْلَاقَاتَهُ، مِثْلَ:

(بِأَيُّهُمَا أُخِذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ)

(1) و نحوه؛ بناء على استفادة التخيير منها في المقام أيضاً، أو لأنه مقتضى الاستصحاب.

فعلى الأوّل: فعدم جواز العدول واضح؛ لأنّ الأمر فيها متعلّق بصرف الوجود للتخيير، وقد سقط بمجرّد الالتزام بتقليد أحدهما، و الأمر بالتخيير بعد ذلك من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، نظير الإتيان بصلاة الظهر بعد الإتيان بها بقصد الامتثال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه كما لا يلزم تحصيل الحاصل في مثل «لا تشرب الخمر»؛ حيث إنّّه يقيد بكلّ زمان لا بنحو الظرفيّة، فكذلك يمكن التخيير في المقام بأن يؤخذ كلّ زمان قيداً له، فلا يلزم منه الأمر بتحصيل الحاصل.

و أجاب عنه: بالفرق بينهما؛ حيث إنّ الأمر التخييري هنا متعلّق بإحداث التقليد إمّا على طبق رأى هذا المجتهد أو ذاك، و العقد القلبي - الذى هو عبارة عن الالتزام و البناء على الأخذ بفتوى المجتهد- من الامور الممتدّة الباقية، التى لا حدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاء للأوّل، مثل وجود زيد فى الأزمنة المتأخّرة عن زمان حدوثه، و ما هو مفاد الدليل و مدلوله هو جواز الأخذ بفتوى هذا أو ذاك، لا الأخذ فى زمان كذا و كذا؛ لعدم دُخُلِ الزمان فى ذلك، و المفروض حصوله بالالتزام بالعمل على طبق رأى أحدهما، فالالتزام به على طبق رأى الآخر تحصيل للحاصل.

ثمّ قال: نعم يمكن أن يرد دليل آخر بلسان آخر، يدلّ على التخيير بين الاكتفاء بهذا و بين الالتزام بالعمل ثانياً على طبق رأى المجتهد الآخر، لكن لا يمكن ذلك بالدليل الأوّل، نظير عدم إمكان الجمع بين قاعدة الطهارة و استصحابها فى

1- الكافي 1: 7/53، وسائل الشيعة 18: 77، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 6.

قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشك)

؛ من جهة عدم إمكان الجمع بين اللحاظين.

هذا لو استُئند في التخيير إلى إطلاقات أدلة التخيير.

وإن استُئند فيه إلى الاستصحاب فكذلك؛ لعدم جريانه في المقام؛ لأنه إن أريد استصحاب المعنى التخييري و حكمه فهو معلوم الانتفاء؛ لسقوطه بالالتزام بالعمل على فتوى أحدهما.

وإن أريد حكم آخر فلا حالة سابقة له، فإنّ المتيقن السابق ليس إلا التخيير.

ثمّ أورد على نفسه: بأنه لا يُفتقر في المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا استصحاب آخر، وهو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: إنه لو كان قد قلّد المجتهد الآخر كان قوله حجّة، و الآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقي.

و أجاب عنه: بأنّ ما هو الثابت المتيقن في السابق هي الحجّة المبهمة الغير المتعيّنة، وإنّما تُعيّن بالأخذ بفتوى أحدهما، نظير الملكيّة المشاعة في الأموال المشتركة، فإنّ الإشاعة ترتفع بالإفراز و التقسيم. هذا كلّّه بالنسبة إلى الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثانية: أي العدول من مجتهد- بعد الأخذ برأيه و العمل به- إلى آخر في الوقائع الاخر المستقبلة، كما لو صلّى الظهر بلا سورة على طبق هذا المفتى، و أراد العدول عنه إلى مجتهد آخر و تقليده بالصلاة مع السورة غداً، فالحكم فيها بجواز العدول و عدمه مبنيّ على أنّ المستفاد من أدلة التقليد مثل

(و أمّا الحوادث الواقعة)

(1)، و أدلة التخيير مثل قوله عليه السلام:

(و بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)

، هو أنّ التقليد: عبارة عن الالتزام بالعمل على فتوى المجتهد و العقد القلبي عليه، أو أنّه عبارة عن العمل برأيه.

فعلى الأوّل: فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الاولى؛ لحصوله و تحقّقه

بالالتزام بتقليد الأول، فالعدول منه إلى الثاني تحصيل للحاصل.

وعلى الثاني: كما هو ظاهر قوله عليه السلام في رواية اخرى:

(بأيّهما عملتَ من باب التسليم...)

(1) إلى آخره، فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة مجال، ويمكن شمول إطلاق أدلّة التخيير له أيضاً، وعلى فرض الإشكال في شمول إطلاق الأدلّة، فالاستصحاب المذكور كافٍ في المطلوب وإثبات بقاء التخيير (2). انتهى ملخص كلامه قدس سره.

أقول: أمّا ما ذكره - من أنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل - ففيه: أنّه إنّما يصحّ لو كان الحكم التخييري نفسياً، كالتخيير في خصال الكفارات الثلاث، أو بين الظهر والجمعة، فإنّه بعد الإتيان بأحد أفراد الواجب المخير يسقط الأمر التخييري، ولا معنى للامثال حينئذٍ ثانياً بالإتيان بالفرد الآخر له؛ سواء قلنا بأنّ الأمر في الواجب التخييري متعلّق بالجامع بين أفراد، وأنّ ذكر الأفراد إنّما هو للإرشاد إليه، أم قلنا بأنّه سنخ خاصّ من الواجب، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ الأمر بالأخذ بالطرق والأمارات التي منها فتاوى المجتهدين ليس من جهة أنّها مطلوبات نفسية، بل من جهة أنّها طريق إلى الواقع وكاشفة عنه، فإن كان المستفاد من أدلّة التخيير هو الحكم بالأخذ بأحدهما عند التعارض، وأنّ هنا حكّمين: أحدهما التخيير بينهما، والثاني عدم جواز الجمع بينهما، فلا يجوز العدول حينئذٍ بعد الأخذ بأحدهما وتقليده؛ لعدم إمكان تبديل ما صدر منه أوّلاً - بالالتزام بالعمل على طبق رأى الأوّل - عمّا هو عليه وجعله بمنزلة العدم.

و أمّا لو قلنا بأنّه لا يستفاد من أدلّة التخيير إلاّ التوسعة على المكلف؛ بجواز

1- تهذيب الأحكام 3: 583/228، وسائل الشيعة 18: 88، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 44، مع اختلاف في اللفظ.

2- البيع، الشيخ الأراكى 2: 471.

الأخذ بأيّهما شاء، فعلى القول بالإجزاء فيما لو قلّد أحدهما وإن خالف رأيه الواقع، فلا إشكال في عدم جواز العدول إلى الآخر أيضاً؛ لسقوط الأمر الواقعي بذلك، وإن قلنا بعدم الإجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع. وإن كان المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، فأراد العدول إلى الآخر في الوقائع المتأخّرة، فلا يصدق مفهوم العدول ولا التخيير عليه؛ لأنّ تقليد المكلف لمجتهدٍ آخر في فعل آخر لا يعدّ عدولاً، لكن لو أراد العدول في تلك الواقعة بعينها؛ بالإتيان بفرد آخر من ذلك الفعل بتقليد مجتهدٍ آخر؛ لكونه أفضلهما، فهل يجوز ذلك أو لا؟ نظير ما لو أمر المولى بإتيان الماء، فأتاه بماء في أنية، ثمّ أراد الإتيان بماء أعذب منه في أنية أخرى أجود من الأولى، فهل يصحّ ذلك؛ وأنّ الله يختار أحبّهما إليه، أو لا؟

لكنّ الظاهر أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من الفرق بين التكليف النفسية والطريقة؛ لأنّ المطلوب في الأولى نفس المأمور به، وليس وراءه شيء آخر هو المطلوب، بخلاف التكليف الطريقة، فإنّ المطلوب فيها هو الواقع والإتيان به، وإنّما أمر بالعمل بالطريق للإيصال إليه، وإلاّ فنفس الطريق ليس مطلوباً بذاته، فبناء على القول بعدم الإجزاء لو خالف تقليده الأوّل الواقع، فلا مانع من الإتيان بالمأمور به ثانياً على طبق رأى المجتهد الثاني وتقليده؛ لمجرد احتمال عدم موافقة الأوّل للواقع (1)، كما لو صلّى الظهر بلا سورة؛ لعدم وجوبها عند أحد المجتهدين، وأراد الإتيان بها ثانياً مع السورة بتقليد المجتهد الآخر؛ لاحتماله بقاء التكليف الواقعي، وإن لم يجب ذلك عليه لأجل هذا الاحتمال وإن كان معذوراً، وليس من التشريع المحرّم، نعم على القول بالإجزاء لا يصحّ العدول، ولا يجرى هذا البيان.

وأمّا قياسه قدس سره ما نحن فيه بالملكيّة المشاعة التي هي من الامور الواقعية في

1- ولا يخفى عدم صحّة هذا البيان فيما لو وافق رأى المجتهد الأوّل- الذي عمل على وفق رأيه- للاحتياط. [المقرّر حفظه الله].

وعاء الاعتبار، فقد ظهر ما فيه، بعد ما عرفت من الفرق بين التكاليف النفسية وبين الطريقة، وعدم المانع من الإتيان بالعمل ثانياً على رأى المجتهد الثانى؛ من جهة احتمال بقاء التكليف الواقعى فى الثانية وإن لم يجب ذلك عليه، دون الأول، فإن الملكية المشاعة من الامور الواقعية كالتكاليف النفسية، فإذا افرزت بالتقسيم زالت الإشاعة حقيقة، وليس وراءها شىء آخر، بخلاف فتوى المجتهد، فإنها طريق إلى الواقع وكاشفة عنه، الذى هو المطلوب، وهو - مع مخالفة فتواه للواقع - باق بحاله؛ بناء على القول بعدم الإجزاء، فله الإتيان على رأى المجتهد الثانى، وإن لم يجب.

و أمّا ما أفاده: من التفصيل - فى الصورة الثانية - بين القول بأن التقليد: عبارة عن الالتزام والعقد القلبي على تقليد المجتهد، وبين القول بأنه عبارة: عن العمل الخارجى على رأى المجتهد ... إلى آخره.

ففيه: أولاً: أنه على الأول يبقى التفصيل بين الالتزام المذكور ابتداءً؛ بتقليد فقيه فى واقعة و الالتزام بتقليد الآخر فى سائر الوقائع المتأخرة، و بين الالتزام فى الواقعة الحاضرة بتقليد أحدهما و عدم الالتزام بتقليد الآخر فى الوقائع المتأخرة، أو عزم على عدم التقليد له فيها؛ حيث إنه لا معنى للتخيير فى الأول بالنسبة إلى الوقائع المتأخرة؛ لما ذكره قدس سره: من أنه من قبيل تحصيل الحاصل، و أمّا على الثانى فإنه لا مانع من شمول إطلاقات أدلة التخيير له، لكنّه إحداث للتخيير، لا استدامة للأول.

و ثانياً: لو التزم بتقليده فى الوقائع المتأخرة أيضاً، و عزم على ذلك، لكن رجع عن هذا العقد القلبي و عزمه الباطنى، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الآخر؛ لانعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأول، فتشمله الأدلة الدالة على تخييره بين تقليد هذا أو ذاك بناءً على إطلاقها، و ليس هو مثل ما لو عمل برأيه فى واقعة شخصية، و أراد الرجوع إلى الآخر فى تلك الواقعة.

و أمّا ما ذكره: من أنّ التقليد لو كان عبارة عن العمل الخارجى على طبق رأى

مجتهده، فما لم يعمل بعدُ على رأى أحدهما فالتخير باقٍ للاستصحاب.

ففيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الدليل على التخير هو الإطلاقات والأدلة اللفظية، مثل قوله عليه السلام:

(بأيّهما أخذت من باب التسليم وسِعك)

(1).

وأما لو قلنا: إنّ الدليل عليه هو الإجماع ونحوه من الأدلة اللبّية- التي لا إطلاق لها القاصرة عن بيان كيفية التقليد- فاللّازم هو الأخذ بالقدر المتيقّن- أى التقليد فى الوقائع المتأخّرة- من المجتهده الأوّل الذى قلّده و عمل بفتواه فى الواقعة الماضية، لا لأجل أنّه تقليد ابتدائيّ للميت بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة، بل لأجل أنّه نافذ على أىّ تقدير؛ لدوران الأمر فيه بين تعيين تقليده فيها، وبين تخيره بينه وبين تقليد الآخر، والقدر المتيقّن هو الأوّل؛ لاحتمال عدم جواز الثانى.

وأما الاستصحاب الذى ذكره: فإن أراد استصحاب الجامع بين التخير الابتدائيّ والاستمراريّ، يرد عليه ما تقدّم: من أنّ الجامع بين الحكمين ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً يترتب عليه أثر شرعىّ، ويعتبر فى الاستصحاب أحد هذين الأمرين، فلا مجال لاستصحابه.

وإن أراد استصحاب خصوص التخير الابتدائيّ أو الاستمراريّ، فالمفروض أنّه لم يثبت بالأدلة أنّ التخير بدويّ أو استمراريّ، فإنّ التخير على الأوّل هو حكم واحد بالتخير بين تقليد هذا فى جميع الوقائع، أو ذاك كذلك فى الابتداء؛ بحيث لو عمل على رأى أحدهما فى واقعة سقط التخير، وعلى الثانى فمعناه أنّ المكلف مخير فى كلّ واقعة فى تقليد أيّهما شاء، فله تخيرات؛ أى أحكام تخيريّة متعدّدة بعدد الوقائع، و حيث إنّّه لم يعلم أنّه بدويّ أو استمراريّ، فلا مجال لاستصحاب أحدهما؛ لعدم العلم بالحالة السابقة.

1- الكافي 1: 7/53، وسائل الشيعة 18: 77، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 6.

ثم قال قدس سره: هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات والتصديق، فأدلة التخيير ظاهرة في أنّ التقليد: عبارة عن العمل الخارجى على طبق رأى المجتهد استناداً إليه، وحينئذٍ فمقتضى الأدلة والاستصحاب جواز العدول فى الوقائع المتأخرة إلى المجتهد الآخر (1).

وفيه ما تقدم: من أنه لا دليل لفظى فى مسألة التقليد، والأدلة اللفظية التى استدلت بها فيها، مثل:

(بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)

، لا- دلالة له فى المقام، بل الدليل على رجوع المقلد العامى إلى المجتهد هو الإجماع، وهو دليل لئبى لا- إطلاق له، ولا- مجال للاستصحاب فيه أيضاً.

الفصل الرابع فى اختلاف الحىّ و الميّت فى مسألة البقاء

اشارة

لو قلّد مجتهداً ثمّ مات ذلك المجتهد: فإمّا أن يكون رأيه موافقاً لرأى المجتهد الحىّ فى مسألة البقاء على تقليد الميّت - جوازاً أو وجوباً - أو فى وجوب الرجوع إلى الحىّ، فلا إشكال، وكذا لو اختلفا، وكان فتوى الميّت فيها جواز البقاء، وفتوى الحىّ وجوب العدول إلى الحىّ، فلا إشكال أيضاً؛ حيث إنّ القدر المتيقّن هو الرجوع إلى الحىّ.

وإنّما الكلام والإشكال فيما لو كان رأى الميّت وجوب الرجوع إلى الحىّ، وفتوى الحىّ وجوب البقاء، فإنّ فيه إشكالاً عقلياً؛ لأنّه لو رجع إلى الحىّ فى تلك المسألة، وبقى على تقليد الميّت، لزم من حجّية فتوى الميّت فى المسائل الفرعية عدم حجّيتها؛ لأنّ من فتاواه هى فتواه بوجوب الرجوع إلى الحىّ وعدم حجّية فتاواه بعد موته، وهذا نظير الإشكال المعروف فى حجّية خبر الواحد⁽¹⁾؛ حيث إنّ مقتضى أدلّة حجّيته هو حجّية إخبار السيّد الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد، فإنّه أيضاً من أخبار الآحاد، ويلزم من حجّيته عدم حجّية أخبار الآحاد التى منها خبر السيّد،

1- انظر فرائد الاصول: 74، و فوائد الاصول 3: 177، و نهاية الأفكار 3: 118.

فيلزم من حجّية خبر السيّد عدم حجّيته.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره في مبحث حجّية خبر الواحد: بأنّ هذا المحذور العقلي ناشٍ عن حجّية خبر السيّد فقط، فيطرح خبره؛ لعدم حجّيته حينئذٍ، فتبقى سائر الأخبار خالية عن الإشكال(1).

كلام العلامة الحائري قدس سره

إشارة

وأورد عليه شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره بأنّه قدس سره قد دقّق النظر في الجواب عن الإشكال، ولكن النظر الأدق يقتضى عدم صحّة هذا الجواب؛ وذلك لأنّ خبر السيّد بعدم حجّية خبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة، فإنّ مفاده: عدم حجّية خبر زرارة، و خبر محمّد بن مسلم ... وهكذا خبره هذا عن الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد والذى يلزم منه المحذور هو حجّية خبره هذا بالنسبة إلى هذا الخبر نفسه، وأمّا مفاده بالنسبة إلى سائر الأخبار فلا يلزم منه محذور، و حينئذٍ فيحكم بعدم حجّية خبره هذا بالخصوص، لا خبره بعدم حجّية سائر الأخبار، فإنّه لا يلزم منه محذور.

وبعبارة اخرى: إنّما يلزم المحذور من إطلاق خبر السيّد بعدم حجّية خبر الواحد الشامل لخبر نفسه، لا من أصل خبره بتمام مفاده، فخبره هذا بالنسبة إلى سائر الأخبار حجّة، فيقع التعارض بين خبره وبين أدلّة حجّية خبر الواحد، واللّازم طرح خبر السيّد في مقام المعارضة، و ترجيح الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد؛ لأنّه لو رُجّح خبر السيّد على أدلّة حجّية خبر الواحد، يلزم التخصيص المستهجن في أدلّة حجّية خبر الواحد.

مضافاً إلى أنّه حينئذٍ يصير أشبه بالمعمّا واللّغز؛ وبيان عدم حجّية أخبار

الآحاد بلسان حجّيتها، وهو استهجان آخر، فلا بدّ من ترجيح أدلّة حجّية خبر الواحد و طرح خبر السيّد (1).

وهذه المطالب- إشكالاً و جواباً- جارية فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنّه يرد الإشكال:

بأنّه يلزم في مفروض المسألة من حجّية فتوى الميّت عدمها، و يتوجّه عليه جواب الشيخ قدس سره: بأنّ ما يلزم منه المحذور هو حجّية خصوص فتواه بعدم جواز تقليد الميّت، فتطرح تلك الفتوى، و يؤخذ بسائر فتاواه في المسائل الفرعية.

و يرد عليه إشكال شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره: بأنّ المحذور إنّما يلزم من بعض مفاد هذه الفتوى، لا من تمام مفادها، فإنّ فتواه هذه تنحلّ إلى فتاوى متعدّدة؛ لأنّ معناها و مفادها عدم حجّية فتواه في الوضوء، و عدم حجّيتها في الصلاة... و هكذا كلّ واحدة من فتاواه في الفروع، التي منها فتواه هذه؛ أي حرمة البقاء على تقليد الميّت، و الذي يلزم منه المحذور هو شمول هذه الفتوى لنفسها، فليست هي حجّة بالنسبة إلى نفسها، لا بالنسبة إلى سائر مفادها في عدم حجّية فتواه في سائر الأحكام، و حينئذٍ فينزل المجتهد الحيّ نفسه منزلة المقلّد في إجراء الاستصحاب، و يقع التعارض بين استصحاب حجّية فتواه في تلك المسألة الأصلية- أي عدم جواز البقاء على تقليد الميّت في الفروع- و بين استصحاب حجّية فتواه في سائر المسائل الفرعية؛ للتناهي بينهما، فلاحد أن يذهب إلى التخيير كما في المجتهدين المتساويين.

ثمّ قال: إنّ الاستصحاب المذكور في المسائل الفرعية: إمّا غير جارٍ، أو محكوم للاستصحاب في المسألة الأصلية؛ أي استصحاب عدم حجّية فتواه في مسألة البقاء؛ لأنّه إن أريد من استصحاب فتواه في الفروع، هو استصحاب الأحكام الواقعية من الواجبات و المحرّمات المستكشفة من فتواه، فهو غير جارٍ؛ لأنّه و إن شكّ في بقائها،

لكن لا حالة سابقة متيقّنة لها في ظرف الشكّ: أمّا العلم الوجداني فواضح، وأمّا القطع التنزيلي فكذلك؛ لعدم تحقّق الحجّة في ظرف الشكّ على الواقع؛ للشكّ في حجّية فتواه بعد موته، فيرتفع القطع التعبّدي الحاصل في زمان حياته بعد موته.

وإن أريد استصحاب الحكم الظاهري الفرعي؛ أي جواز العمل بفتواه ورأيه في المسائل الفرعية، فإن كان الموضوع لهذا الحكم الظاهري هو رأي ذلك المجتهد بنحو الإضافة إليه، فأركان الاستصحاب متحقّقة؛ للعلم بجواز العمل بفتواه في زمان حياته، والشكّ في جوازه بعد مماته، فيجرى فيه الاستصحاب، لكن الاستصحاب الجارى في المسألة الأصليّة حاكم على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في جواز العمل برأيه في الفروع بعد مماته، ناشٍ عن الشكّ في حجّية رأيه في تلك المسألة الأصليّة؛ في عدم حجّية قول الميّت وفتواه في الفروع، و باستصحاب فتواه في تلك المسألة الأصليّة، يرتفع الشكّ في جواز العمل بفتواه في الفروع؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو المشكوك بما أنّه مشكوك، بخلاف الحكم الواقعي، والأوّل في مرتبة متأخّرة عن الثاني، فلا يجرى مع جريانه في الأوّل، وليس مثبتاً؛ لأنّ أثره أعمّ من الواقعي والظاهري.

وإن أريد استصحاب ذات قوله ورأيه من دون إضافته إليه، بل إضافته إليه جهة تعليليّة له، كان جواز العمل بهذه الفتاوى ثابتاً في الزمان السابق- أي زمان حياته- لأنّها رأيه وفتواه، فإمّا أن تعتبر عليّته في الزمان السابق لجواز العمل، فالمفروض انتفاؤها بالموت، وإمّا المعلوم عليّته في الزمان السابق- أي زمان حياته- والشكّ في حجّية فتواه بعد الموت، وإمّا أن تعتبر عليّته له في الزمان اللاحق الذي هو ظرف الشكّ، فالمفروض عدمها أيضاً؛ لقطعها بخلافه من جهة التنافي بين فتوييه في تلك المسألة(1). انتهى.

الإيراد على مختار العلامة الحائري قدس سره

أقول: يرد عليه قدس سره:

أولاً: أنّ الشكّ في بقاء الحكم الواقعي إنّما يتحقّق إذا احتتمل نسخه، أو انعدام ما احتتمل شرطيته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، أو وجود ما يحتمل اعتبار عدمه فيه، مع عدم وجود الحجّة والأمانة التي يستكشف بها الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وأمّا إذا لم تتحقّق هذه الامور الموجبة للشكّ في بقاء الحكم الواقعي، فبمجرّد احتمال عدم حجّية رأى المجتهد بعد موته، لا وجه للشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

نعم ما ذكره قدس سره صحيح بناءً على السببية في فتوى المجتهد، ولكنّه فاسد.

و ثانياً: ما أفاده: من حكومة الاستصحاب في المسألة الأصليّة عليه في المسائل الفرعيّة- بالنسبة إلى الحكم الظاهري- لو اخذ الموضوع قول المجتهد بنحو الإضافة؛ من جهة أنّ الشكّ في الثانية ناشٍ عن الشكّ في الاولى، فمع جريان الاستصحاب الحاكم- أي استصحاب رأيه بعدم جواز البقاء- يرتفع الشكّ في بقاء جواز العمل بفتاواه في سائر الفروع.

ففيه أولاً: أنّ الشكّ في الثانية ليس ناشئاً و مسبباً عن الشكّ في الاولى، بل الشكّ في كليهما ناشٍ و مسبّب عن ثالث هو الشكّ في اعتبار حياة المجتهد في جواز تقليده و عدمه.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكن قد تقدّم في باب مسألة الشكّ السببي و المسببي: أنّ المناط في التقديم هو أنّ يكون الأصل الجارى في السبب، منقحاً لموضوع دليل اجتهادى حاكم على الأصل الجارى في المسبب، و في الحقيقة لا تنافى بين الأصل السببي و الأصل المسببي حتّى يقال: إنّ أحدهما حاكم على الآخر، فإنّ تقدّم

استصحاب الكربة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول بذلك الماء، إنما هو لأجل أنه منقح لموضوع دليل اجتهادي شرعي، يدل على أن كل كربة مطهر، وهذا الدليل حاكم على الأصل المسببي، ومع عدم دليل اجتهادي كذلك - ينقح موضوعه بالأصل السببي - فمجرد نشوء شك عن شك لا يوجب التقديم، فاستصحاب السبب لترتب المسبب من الاصول المثبتة وإن كانت السببية شرعية؛ بأن جعل الشارع هذا سبباً لذلك؛ لأن ترتب المسبب عليه عقلي، لا شرعي، كما فيما نحن فيه، مع أن السببية فيه ليست شرعية أيضاً.

ثم قال قدس سره: نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكنه غير مفيد في إثبات الحكم الظاهري لاختلاف رتبيتهما؛ لأن موضوع الأول هو العنوان الواقعي، و موضوع الثاني هو المشكوك بما أنه مشكوك الحكم الواقعي، فالثاني في مرتبة متأخرة عن الأول، فليس بقاء الحكم الواقعي بقاءً للحكم الظاهري، نعم الجامع بين الحكم الظاهري و الواقعي كان معلوم الوجود سابقاً، فلا بأس باستصحابه هنا؛ بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي (1). انتهى.

أقول: فيه ما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في الجامع بين القسمين؛ لأنه ليس حكماً شرعياً، و لا موضوعاً ذا أثر شرعي، و لا بد في الاستصحاب من أحد الأمرين.

مضافاً إلى أنه قدس سره صرح: بأن فتوى المجتهد في ظرف الشك ليس حجة على الواقع؛ أي بعد موته، و حينئذٍ فهنا حكم ظاهري، و حكم واقعي تابع للحكم الظاهري؛ لأنه كاشف عنه، و مع فرض جريان الأصل في جانب السبب - و هي المسألة الأصلية - يرتفع جواز العمل بفتواه الذي هو حكم ظاهري، و يتبعه زوال

الحكم الواقعي أيضاً؛ لأنه تابع له، واستصحاب الجامع إنما يصحّ مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم، إذا لم يكن أحد الفردين تابعاً للفرد الآخر في الزوال، كما لو علم بأنه لو لم يكن البقّ لم يكن الفيل، فإنه لا يجرى استصحاب الجامع بين الفردين فيه أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّه مع زوال الحكم الظاهري الكاشف، يتبعه الحكم الواقعي المكشوف عنه في الزوال، فلا يصحّ استصحاب الجامع بينهما.

ثمّ قال قدس سره: وإن اريد استصحاب حجّية فتواه في المسألة الأصليّة، فالشكّ في حجّية فتاواه في سائر الفروع ناشٍ عن الشكّ في بقائها في تلك المسألة الأصليّة- أى فتواه في مسألة البقاء لعدم جواز البقاء على تقليد الميّت- و مع جريان الاستصحاب في جانب السبب يرتفع الشكّ في جانب المسبّب، و مقتضى جريان الاستصحاب في السبب عدم حجّية فتاواه في سائر الفروع، و ليس هذا الاستصحاب مثبتاً؛ لأنّ أثره أعمّ من الواقعي و الظاهري (1). انتهى.

وفيه أيضاً:- مضافاً إلى ما تقدّم من الكلام في استصحاب السبب- أنّ الحجّية غير قابلة للجعل، كما تقدّم مراراً، فلا يجرى استصحابها و لا استصحاب عدمها.

ثمّ إنّه قدس سره عدل عن جميع ما ذكر، وقال: إنّ حكومة الاستصحاب في المسألة الأصليّة عليه في المسائل الفرعيّة، إنّما هي على تقدير الجريان، لكنّه لا- مجال لجريانه فيها؛ لأنّه يعتبر في الاستصحاب الموضوعي ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب، و لا يترتّب عليه في المسألة الأصليّة أثر شرعيّ، بل نقيضه، فإنّه تستصحب حجّية فتواه؛ ليرتّب عليه سقوط فتاواه في الفروع عن الحجّية، و يتفرّع عليه و جوب العدول إلى الحيّ، نظير قول السيّد: «خبر الواحد ليس بحجّة إلّا خبر زيد، و أخبر زيد بأنّ كلّ خبر حجّة»، فلا يمكن شمول الأدلّة لخبر السيّد حينئذٍ؛ لأنّه ينتج نقيضه، و ما نحن فيه

كذلك؛ لأنه يراد من استصحاب حجّية فتوى الميّت في المسألة الأصليّة- أى مسألة البقاء على تقليد الميّت- العدول إلى الحيّ القائل بحجّية فتوى الميّت، فمرجعه إلى استصحاب عدم حجّية فتواه ليرتّب عليه إثبات حجّية فتواه.

ثمّ أورد على نفسه:

أولاً: بأنّ فتوى الميّت في المسألة الأصليّة، هي عدم جواز الاتّكال على فتواه في الفروع استقلالاً، لا مع فتوى الحيّ به.

و ثانياً: ليس المقصود من إجراء الاستصحاب في المسألة الأصليّة، إثبات حجّية فتواه في الفروع، بل المقصود إثبات عدم حجّية فتواه فيها، و حينئذٍ يرجع المقلّد إلى الحيّ حسب ارتكازه، بعد ما يصير متحيراً لا بالاستصحاب؛ ليلزم التناقض في مفاده.

و أجب: بعدم الفرق في ذلك بين كون ذلك جزء مفاد الاستصحاب، و بين كونه لازماً له؛ في عدم إمكان التبعّد بذلك بالاستصحاب، و حينئذٍ فلا مجال للاستصحاب في المسألة الأصليّة، بخلافه في المسائل الفرعيّة (1). انتهى.

أقول: مرجع ما أفاده إلى اعتبار ترتّب الأثر الشرعيّ الفعليّ على موضوع يراد استصحابه، و أنّه لا بدّ أن ينتهي الاستصحاب إلى العمل في كلّ موارد، و لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في جانب المسبّب أصلاً، لا أنّه جارٍ لكّنه محكوم للاستصحاب السببيّ، و كذلك لازمه عدم جريان الاستصحاب في مورد تعارض الاستصحابين، لا أنّهما جاريان و يتساقطان؛ و ذلك لعدم انتهاء الاستصحاب فيهما إلى العمل؛ لأنّ نتيجتهما هو سقوطهما أو حكومة أحدهما على الآخر، و لا أظنّ أن يلتزم هو قدس سره و لا غيره بذلك.

فلا إشكال في أنّ المعتمد في الاستصحاب هو ترتّب الأثر عليه ذاتاً وإن لم ينته إلى العمل؛ لأنّ الاستصحاب قاعدة كَلِّية أو حكم مطلق، لم يلاحظ فيه الموارد الشخصية و ترتّب الأثر الفعلي في كلّ واحد من موارد، وإلا يلزم المحذور المذكور، فيكفي فيه ترتّب الأثر عليه ذاتاً، كما فيما نحن فيه، فإنّه يترتّب الأثر على استصحاب حجّة فتواه في المسألة الأصليّة في نفسه و ذاتاً، ولكن مع تحيّر المكلف و رجوعه إلى الحيّ القائل بوجوب البقاء، ينتج حجّة فتاواه في الفروع، و لا مانع منه.

ثمّ قال قدس سره: التي يرجع فيها أولاً إلى الحيّ بعد موت مقلّده، إنّما هي المسألة الأصليّة؛ أي في جواز البقاء على تقليد الميّت، لا المسائل الفرعيّة، ولذا صحّ له الحكم بجواز البقاء على تقليده في الأحكام الفرعيّة وإن خالف فتواه فيها.

نعم لو سئل في الأحكام الفرعيّة- كحكم صلاة الجمعة- لم يصحّ له الحكم بما يوافق فتوى الميّت فيها لو خالف رأيه فيها رأى الميّت، لكنّ المسئول فيه عن الحيّ أولاً ليس ذلك (1). انتهى.

أقول: فرق بين وظيفة المجتهد الحيّ لنفسه و بين بيانه وظيفة الغير، و ما أفاده قدس سره إنّما يصحّ بالنسبة إلى وظيفة نفسه، و أمّا بالنسبة إلى الغير فحيث إنّ يرى أنّ فتوى مجتهد الميّت، كانت حجّة له في زمان حياته، مع شكّ المقلّد في بقائها، فينزّل نفسه منزلة المقلّد- كما ذكره قدس سره- فمع تحقّق اليقين السابق في حجّة فتاوى الميّت و الشكّ اللاحق، يجرى الاستصحاب، نظير ما لو تمّت و كملت أركان الاستصحاب في الموضوعات عند المقلّد دون المجتهد، فله إعلام المقلّد: بأنّ وظيفته الاستصحاب.

و الذي ينحسم به الإشكال و يمكن حلّه به، هو أن يقال: بعد ما التفت المقلّد إلى أنّ فتوى مجتهد في المسألة الأصليّة، هو عدم جواز البقاء على تقليد الميّت، يرجع بعد

موتّه- حسب ارتكازه إلى المجتهد الحيّ غفلة عن الشكّ في بقاء حجّية فتواه وعدمها، و من دون الالتفات إلى هذا الإشكال في المسألة، كما هو الحال في كثير من العوالم الخالية أذهانهم عن هذه المطالب العلميّة الدقيقة، فيعمل على طبق فتوى المجتهد الحيّ، و هي أمانة له، فلا كلام فيه.

وأما المقلّد الملتفت إلى هذا الإشكال، فحيث إنّه يرى أنّ مجتهد الذي مات، لم يجوزّ البقاء على تقليد الميّت حتّى في تلك المسألة الأصليّة، و سقوط فتواه في تلك المسألة عن الحجّية، فلا مناص له من الرجوع إلى الحيّ في تلك المسألة الأصليّة، و لا يجوز للحيّ الحكم ببقائه على تقليد الميّت في تلك المسألة الأصليّة؛ لعدم جريان الاستصحاب؛ لا في حقّ نفسه، و لا في حقّ مقلّده:

أمّا في حقّ نفسه فواضح؛ لعدم تحقّق الشكّ اللاحق -المعتبر في الاستصحاب- له في الجواز، كما هو مفروض المسألة.

و أمّا في حقّ المقلّد فلأنّ المفروض رجوعه في تلك المسألة إلى الحيّ، و فتواه أمانة له، و مع قيام الأمانة لا مجال للاستصحاب، و حينئذٍ فلا وجه للبقاء على تقليد الميّت في تلك المسألة، نعم للحيّ التجويز له بالبقاء في سائر المسائل الفرعيّة.

الفصل الخامس فى تبدل رأى المجتهد

إشارة

لواضمحلّ الرأى السابق لمجتهد و تبدل رأيه إلى آخر فإنّه يقع الكلام:

تارة: فى تكليف ذلك المجتهد نفسه بالنسبة إلى أعماله السابقة على طبق رأيه الأول.

و اخرى: فى تكليف مقلّده بالنسبة إلى أعماله السابقة على طبق فتواه الاولى بعد الفراغ عن عدم الإشكال فى وجوب العمل على طبق رأيه الحادث بالنسبة إليه و إلى مقلّده.

وقبل الشروع فى البحث لا بدّ من تحرير محلّ الكلام، فنقول:

الكلام هنا فى بيان مقتضى القواعد الأوليّة، مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ؛ من إجماع أو مثل قاعدة «لا تعاد»⁽¹⁾ ونحو ذلك، فإنّه خارج عن محلّ الكلام هنا، وكذلك محطّ البحث إنّما هو فيما لو أتى بالمأمور به المركّب- الذى له أجزاء و شرائط و موانع- على طبق قطعه أو الأمانة القائمة عليه من حيث كفيّة العمل، ثمّ تبدل رأيه

1- الفقيه 1: 8/225، الخصال: 35/284، وسائل الشيعة 1: 260، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 3، الحديث 8.

بظهور إخلاله بشرط أو جزء له أو مع مانع بحسب نظره اللاحق، فلو لم يأت بالمأمور به أصلاً، أو قطع بوجوب الصلاة فأتى بها، ثم ظهر له وجوب الصوم لا الصلاة- مثلاً- فهو ليس محلّ الكلام فى الأجزاء وعدمه، ولم يقل به فيه أحد، فمحلّ الكلام إنّما هو فيما لو أتى بالمأمور به على طبق قطعه أو الأمانة القائمة لديه؛ من حيث الأجزاء والشرائط والموانع، فظهر الخلاف من حيث كيفية المأمور به فى الأجزاء والشرائط.

إذا عرفت ذلك فهنا مقامان من الكلام:

المقام الأول فى تكليف المجتهد بالنسبة إلى نفسه

إشارة

و تفصيل الكلام فيه: هو أنّ تبدل رأيه يُتصوّر على وجوه؛ من حيث إنّ مستند رأيه السابق: إمّا هو القطع؛ بأن قطع أولاً بعدم جزئية السورة- مثلاً- فصلّى بلا سورة، ثمّ تبدل رأيه وزال قطعه.

و إمّا أمانة عقلانية أمضاها الشارع.

أو أمانة شرعية تأسيسية من الشارع.

و إمّا أصل عقلائيّ تعبديّ أمضاه الشارع.

و إمّا أصل شرعيّ.

و كذلك مستند رأيه اللاحق: إمّا القطع، أو أمانة عقلانية، أو أصل عقلائيّ، أو أمانة شرعية، أو أصل شرعيّ.

و الأصل الشرعيّ: إمّا من الاصول المحرزة، مثل قاعدة التجاوز ونحوها، وإمّا غيرها ممّا اخذ الشكّ فى موضوعه، مثل أصالة الحلّ و البراءة، ويرتقى الحاصل من

ضرب الستة في مثلها إلى ستة و ثلاثين صورة.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فالأولى: ما لو كان مستند حكمه السابق هو القطع بحكم، ثم تبدل قطعه إلى القطع بالخلاف، و علم بمخالفة قطعه السابق للواقع، فلا إشكال في عدم الإجزاء فيه؛ لأن حجّة القطع ذاتية، و لم يتصرّف الشارع في طريقيّته أصلاً، بعد الفراغ عن أنّه طريق محض إلى الواقع، و أنّه بالقطع لا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه، فمقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء و وجوب الإعادة أو القضاء؛ لبقاء المأمور به الواقعي بحاله.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات العقلية

الثانية: ما إذا كان مستند حكمه السابق أمانة عقلية معتبرة، كظاهر كتاب أو سنة و نحوهما من الأمارات العقلية التي أمضاها الشارع، ثم قطع بالخلاف، فمقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم الإجزاء؛ لأن حجّيتها عند العقلاء من باب الطريقيّة و الكشف عن الواقع مع بقاء المأمور به على ما هو عليه في الواقع بحاله و عدم تغييره بقيام الأمانة، غاية الأمر أنّه معذور مع قيامها ما لم ينكشف الخلاف، و أمّا مع الانكشاف فلا.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات الشرعية

الثالثة: ما لو كان المستند في فتواه الأولى أمانة شرعية تأسيسية من الشارع، و لسان الدليل الدالّ عليها لسان الكاشفة و الطريقيّة إلى الواقع، كما لو فرض أنّ حجّة خبر الواحد كذلك، ثم ظهر الخلاف بالقطع، فمقتضى القاعدة أيضاً عدم الإجزاء، فإنّ المفروض أنّ اعتبارها شرعاً إنّما هو لأجل أنّها طريق إلى الواقع، جعلها

تسهيلاً على المكلفين؛ لأنَّ إيجاب الاحتياط موجب للعسر والحرَج واختلال النظام، و هي لا تتغيَّر الواقع عمَّا هو عليه، بل هو باقٍ بحاله، فمع حصول القطع بكذبها، يعلم بقاء المأمور به بحاله لم يتغيَّر عمَّا هو عليه في الواقع، فوجب إعادة أو القضاء والإتيان بالمأمور به الواقعي، نعم هي عذر للمكلف ما لم يقطع بالخلاف، وأما مع انكشاف الخلاف فلا.

هذا، ولكن استدللَّ للإجزاء في هاتين الصورتين بوجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ إمضاء الشارع للأمانة العقلانيَّة، أو جعله لها حجَّة تأسيساً، يستلزم عدم مطلوبيَّة الأحكام الواقعيَّة على كلِّ حال للشارع، و عدم تعلق إرادته الجديَّة بها كذلك، وإلَّا لم يصحَّ جعلها أو إمضاؤها، مع أنَّها ربَّما لا تصادف الواقع، بل يلزم إيجاب الاحتياط حينئذٍ لحفظ الواقع؛ و لو أوجب العسر والحرَج الشديدين و اختلال النظام، فجعل الشارع لأمانة، أو إمضاه بناء العقلاء على العمل بها، يستلزم رفع اليد عن الأحكام الواقعيَّة عند عدم إصابة الأمانة للواقع و عدم جزئيَّة الجزء أو الشرط، مع قيام الأمانة على عدمها، فصلَّى كذلك، ثمَّ انكشف الخلاف، و هو المراد من الإجزاء، بخلاف ما لو كان مستند الحكم الأوَّل هو القطع؛ حيث إنَّه لا يتصرَّف فيه الشارع، و لا يمكنه الردع عن الجرى العملي على طبقه.

أقول: المرجع في المقام هو نظر الموالى العرفيَّة في أوامرهم التأسيسية أو الإمضائية، و لا ريب في أنَّ حجَّة الأمارات عندهم، إنَّما هي لضعف احتمال الخلاف فيها وإغائه و عدم الالتفات إليه، و أنَّ مؤدَّاها عندهم هو الواقع، فمع ظهور الخلاف و عدم موافقتها للواقع، لا يُجزى المأتمِّي به على طبقها عن الواقع، و مسلك الشارع أيضاً هذا المسلك في الأمارات التأسيسية و الإمضائية، فإنَّ الواقعيَّات مطلوبة للشارع و مرادة له جدًّا، لكن حيث إنَّه عارضت المصلحة الواقعيَّة مفسدة إيجاب الاحتياط، أوجب العمل بالأمانة لا الاحتياط؛ لغلبة مطابقتها للواقع، فالحكم الواقعي باقٍ على

مطلوبيته له في صورة المخالفة أيضاً، لكن يلزم رفع اليد عنها في هذه الصورة؛ في تلك الحال حيث إنه لا سبيل له سوى ذلك، نظير رفع اليد عن وجوب إنقاذ أحد الغريقين، مع بقاء مطلوبيته وبقاء مصلحته؛ حيث لا محيص عنه، ولذا لو تمكّن بعد ذلك من إنقاذه وجب، و مقتضى ذلك هو وجوب الإعادة أو القضاء؛ و الإتيان بالتكليف الواقعي عند انكشاف الخلاف.

الوجه الثاني: أن الظاهر من الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات - تأسيساً أو إمضاءً - هو الأجزاء، فإن لسانها كلسان أدلة الأصول، فكما أن مفاد أدلة الأصول هو ترتيب آثار الطهارة والحليّة على مؤدّاهما، كذلك أدلة اعتبار الأمارات، فإن إيجاب العمل بها وإن كان طريقيّاً، لكن مرجعه إلى إيجاب المعاملة معها معاملة الواقع، وأنّ كيفية العمل بالعبادة هو ما أدّت إليه الأمانة، فلو قامت الأمانة المعتبرة على عدم مانيّة لبس غير المأكول لحمه، فمرجع إيجاب العمل بها عدم مانيّة ذلك في الصلاة واقعاً تعبدّاً، وأنّ الصلاة معه مصداق تعبدّي لها.

أقول: لو فرض ورود دليل تعبدّي شرعيّ دالّ على إيجاب العمل بأمانة - مثل خبر الثقة - مثلاً تأسيساً، فالمتبادر منه - في المحيط الذي لا يكون اعتباره فيه، إلا لأجل أنّه كاشف عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً - هو أنّ اعتباره وإيجاب العمل به من الشارع، إنّما هو لجهة كشفه عن الواقع وحيثيّة طريقيّته إليه، لأجل تحصيله، لا أنّه تصرّف في الواقع وتبديل له عمّا هو عليه، أو لأنّه تعبدّ محض، و حينئذٍ فمع كشف الخلاف فالواقع باقٍ على ما هو عليه، و مقتضاه الإعادة أو القضاء و وجوب الإتيان به، و هو المراد من عدم الأجزاء في المقام. هذا بحسب الفرض.

لكن تقدّم مراراً: أنّه ليس في الأدلة الشرعيّة والأخبار، ما يدلّ على حجّية مثل خبر الواحد تأسيساً، بل ليس مفادها إلا إمضاء طريقة العقلاء وبنائهم على العمل به، و أنّ مثل قوله عليهم السلام: «فلان ثقة» لا يدلّ على التأسيس، و آية النبأ و أمثالها

ردع عن العمل بخبر الفاسق، ولا تدلّ على إيجاب العمل بخبر العادل.

نعم قد وقع في الشريعة المقدّسة بعض التحديدات في بنائهم، مثل اعتبار التعدّد في الموضوعات، لكنّه أمر آخر.

الوجه الثالث: ما أفاده شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره، واصله: أنّ الأحكام الشرعيّة على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون تحقّقه بالإنشاء بالأمر أو النهي.

الثاني: الأحكام الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة و النجاسة.

الثالث: الأحكام العقلائيّة التي أمضاها الشارع، كالبيع و الصلح و نحوهما.

فلو تبدّل رأى المجتهد في أحد الأوّلين بقيام أمانة عليه، ثمّ انكشف الخلاف، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء؛ حيث إنّ للحكم الشرعي واقعاً محفوظاً - وإن كانت واقعيته بنفس الإنشاء - و هو باقٍ لم يأت به بعد، فلا وجه للإجزاء حينئذٍ.

و أمّا القسم الثالث: فهو أيضاً على قسمين: قسم له واقع محفوظ أيضاً، كما لو قلنا: إنّ للبيع و النكاح واقعاً محفوظاً لا يتغيّر، فهو كذلك و مقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء.

و أمّا لو قلنا: إنّ الأسباب العقلائيّة غير مستقلّة في التأثير، بل هي جزء السبب، و الجزء الآخر المتمم للسبب هو إمضاء الشارع لها، نظير إجازة المالك في البيع الفضولي، فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء؛ و ذلك لأنّ المفروض صحّة اجتهاده على طبق الموازين الشرعيّة، و لم يتبيّن خطؤه فيه بعد، لكن بعد الظفر بأمانة على الخلاف - من باب الاتفاق في غير مظانّها مثلاً - تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر، و الحكم الظاهري و إن كان طريقاً محضاً إلى الواقع بتنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع، لكن تنزيل الشارع مؤدّاها منزلة الواقع حقيقي واقعي، مع عدم كون مؤدّي الأمانة حقيقياً.

و بالجملة: هنا أمران:

أحدهما: قول زرارة- مثلاً- الذى هو مؤدى الأمانة.

ثانيهما: قول الشارع بتنزيل الشارع له منزلة الواقع.

و الثانى حكم حقيقى، و الأول تنزيلي، و الذى تبين خطؤه هو الأول لا الثانى، و بالثانى نقول بالإجزاء و نفوذ المعاملة؛ لأنّ نفوذها غير مقيد بزمان خاص، و لا يحتاج فى بقائها إلى سبب آخر، بل يكفى السبب الأول، نظير حصول الطهارة بوضوء الجبيرة؛ حيث إنّها ليست مقيدة بزمان و ما دام العذر.

فإن قلت: إنّ تلك الإجازة مقرونة بالرد؛ لأنّ المفروض أنّ الأمانة الثانية أقوى من الاولى، فهى ردع عن بناء العقلاء، و الإجازة المقرونة بالرد غير مؤثرة.

قلت: لا نسلم الردع عنها، فإنّه لو أفتى المجتهد أولاً بجواز العقد بالفارسيّة؛ بالاجتهاد الصحيح على طبق الموازين الشرعيّة؛ لأمانة قائمة عليه، ثمّ تبدّل رأيه إلى اعتبار العربيّة لأمانة اخرى دالّة عليه، ظفر بها فى غير مظانّها، راجحة على الاولى بحسب القواعد الاجتهاديّة، فلا تنافى بين الأمانتين؛ حيث إنّ مفاد هذه اعتبار العربيّة فى ذات العقد مع قطع النظر عن الطوارئ، لا بطلان العقد بالفارسيّة مطلقاً، و مفاد الأمانة الاولى عدم اعتبار العربيّة فيه مع الطوارئ، و هى فى صورة الشكّ فى الاعتبار، و لا تنافى بينهما، و حينئذٍ فى الشرع عقدان: حقيقى، و هو الذى اعتبرت فيه العربيّة بحسب الحكم الواقعى الأوّلى، و عقد لا يعتبر فيه ذلك بحسب الحكم الظاهرى، و كلّ واحد منهما مؤثّر فى النقل و الانتقال.

فإن قلت: هذا نظير العقد الفضولى لو أمضاه غير مالكة بتخيّل أنّه المالك، ثمّ بان أنّه غيره، فكما أنّه لا يمكن أن يقال بتأثير هذا الإمضاء، كذلك العقد بالفارسيّة بالاجتهاد الأوّل الذى تبين خطؤه.

قلت: هذا خروج عن موضوع البحث؛ لأنّ المفروض أنّ الاجتهاد الأوّل كان صحيحاً تاماً على طبق الموازين الاجتهاديّة، و لم يتبين خطأؤه فيه، بل تبدّل

الموضوع إلى موضوع آخر بعد ظفره بالدليل على الخلاف، فالاجتهاد الأول أيضاً صواب(1). انتهى.

أقول: وقع الخلط في كلامه قدس سره بين المعذورية وعدمها وبين الخطأ والصواب، فإن المفروض أنه تبين خطؤه في الاجتهاد الأول، بعد الظفر على الدليل على الخلاف وإن كان معذوراً فيه؛ لأن المفروض أنه جدّ واجتهد واستفرغ وسعه، وأن الظفر بالدليل على خلاف العادة، ولم يكن مقصّراً في الاجتهاد الأول، وهذا لا ينافي معذوريته في خطئه في الواقع، وحينئذ نقول: إن المفروض صحة اجتهاده السابق على طبق الموازين الاجتهادية، لكن حجّيته إنّما هي لأجل بناء العقلاء، وإمضاء الشارع له أيضاً إنّما هو لأجل أنه كاشف عن الواقع وطريق إليه، فالأمر بالعمل به حقيقي، لكنّه طريقي، لا أنّه مطلوب نفسى، وبعد ما كشف الخلاف - وعدم الأمر به واقعاً، بل تخيل أنّه مأمور به - فلا أمر حتى يُبحث عن اقتضائه الإجزاء وعدمه، فلا الاجتهاد السابق موافق للواقع، ولا الأمر بالأخذ بمؤداه.

فالظاهر أنّ ما أفاده قدس سره ناشٍ عن الخلط بين المعذورية والصواب.

الوجه الرابع: تفصيل آخر نسب إلى السيّد الجليل صاحب العروة الوثقى، وربما يظهر من «الفصول» الميل إليه(2)، وهو التفصيل بين ما لو كان الاجتهاد الأول ظنّياً مستنداً إلى الأمارات، ثمّ تبدّل رأيه بالاجتهاد الظنّي، وبين ما لو تبدّل بالقطع بالخلاف؛ بعدم الإجزاء في الثانى والإجزاء في الأول:

أمّا عدم الإجزاء في الثانى فلتبين خطؤه وبقاء الواقع عمّا هو عليه فوجب امتثاله.

وأمّا الإجزاء في الأول فلعدم الترجيح بين الاجتهادين؛ حيث إنّ كلّ واحد

1- البيع، الشيخ الأراكى 2: 433-435.

2- الفصول الغروية: 409 سطر 10.

منهما ظنّي، و لأنه لا تأثير للاجتهد الثاني فيما قبله من الأعمال، بل المؤثر فيها هو الاجتهاد الأول(1).

وأورد عليه قدس سره أكثر من تأخر عنه ممن تعرّض لما ذكره، و الإيراد عليه في محله؛ لأنّ المفروض ظهور خطئه في الاجتهاد الأول؛ و تبين عدم موافقته للواقع بحسب الاجتهاد الثاني، فلو كان رأيه السابق جواز الصلاة في وَبَر ما لا يؤكل لحمه، و صلّى فيه، و رأيه اللاحق عدمه، مع فرض ظهور خطئه في الاجتهاد الأول؛ لظفره بأمره معتبرة عليه، فمفاد هذه الرواية و مقتضاها فساد الصلاة المذكورة بنحو الإطلاق؛ من دون اختصاصه بزمان دون زمان، فهو معذور في اجتهاده الأول؛ لأنّ المفروض أنّه بذل تمام جهده فيه، لكن تبين خطؤه فيه من الأول، فلو لا ترجيح لأحد الاجتهادين على الآخر للزم جواز العمل على طبق اجتهاده الأول في الأعمال اللاحقة أيضاً، و هو قدس سره لا يلتزم به، فالحكم بتعيين العمل على وفق الاجتهاد الثاني، إنّما هو لأجل بطلان اجتهاده الأول و فساده.

حال الفتوى المستندة إلى الاصول

الرابعة: أن يكون مستنده في رأيه السابق هو الاصول الشرعيّة، كأصالة الطهارة- بناءً على شمولها للشبهات الحكميّة- و أصالة الحليّة و أصالة البراءة و الاستصحاب، لا العقلية منها، ثم انكشف الخلاف، فالظاهر هو الإجزاء، كما هو مقتضى ملاحظة أدلة الاصول المذكورة، و الجمع العرفي بينها و بين أدلة الأحكام الواقعيّة.

فإنّ قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

يدلّ على بطلان الصلاة في النجس

1- حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: 93 سطر 5-9، مبحث الإيجاب و القبول.

الواقعي، وكذلك قوله عليه السلام:

(لا تصلّ في وِبَرٍ ما لا يؤكل لحمه)

، يدلّ على أنّها في وِبَرِهِ و جلده و لحمه فاسدة، و أنّه بحسب وجوده الواقعي مانع للصلاة، و هكذا أدلّة سائر الشرائط و الأجزاء.

و قوله عليه السلام:

(كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر)

- بناء على شموله للشبهات الحكميّة- لا يراد منه أنّ الطهارة الواقعيّة مقيدة بالعلم بها؛ للزوم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، فليس المراد منه جعل الطهارة الواقعيّة.

و لا- إشكال أيضاً في الفرق بين لسان هذا الدليل و بين لسان الأمارات؛ حيث إنّ للأمارات طريقيّة ناقصة إلى الواقع، وصالحة للكشف ناقص عنه، مثل خبر الواحد، بخلاف أدلّة الاصول، فإنّه ليس لموضوعها- أى الشكّ- أماريّة و طريقيّة إلى الواقع، و لا صلاحية الطريقيّة، و نفس أدلّتها أيضاً لا تدلّ على ذلك، و ليست أيضاً مثل إيجاب الاحتياط للتحقّق على الواقع، بل لسانها لسان جعل الوظيفة عند الشكّ في الحكم الواقعي، و وجوب ترتيب الآثار، فالجمع العرفي بينها و بين أدلّة الأجزاء و الشرائط، هو أنّه تجب المعاملة مع الشكّ في الطهارة الواقعيّة، معاملة الطهارة الواقعيّة في تحقّق مصداق الطبيعة؛ باتيانها مع الطهارة الظاهريّة و تحقّق الامتثال بها، فمفادها التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، و هو المراد من الإجزاء، نظير حكم الشارع بالصلاة مع التيمّم مع فقدان الماء، الذي لا يتصوّر فيه انكشاف الخلاف، كما لا يتصوّر ذلك في الاصول الشرعيّة، بخلاف الأمارات؛ حيث إنّ أدلّتها إنّما تدلّ على وجوب العمل بها على أنّها طريق إلى الواقع، و أنّ مؤدّاه هو الواقع، فلا وجه للإجزاء فيها مع كشف الخلاف، و هكذا الكلام في حديث الرفع؛ حيث إنّ المراد رفع الجزئيّة و الشرطيّة واقعاً عند الشكّ فيهما؛ ليلزم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، بل المراد جعل الوظيفة عند الشكّ في التكليف، و ترتيب الآثار، و تحقّق مصداق المأمور به بدون الجزء لو شكّ في جزئيّته، و ذلك توسعة في الأجزاء

و الشرائط، و مرجعه إلى تقييد أدلة الأجزاء و الشرائط بالعلم، و لا يلزم التصويب أيضاً، بخلاف تقييد الواقعيّات بصورة العلم بها.

و هكذا الكلام في أدلة الاستصحاب؛ حيث إنّه ليس المراد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ)

أنّ اليقين السابق أمانة على الواقع في ظرف الشكّ؛ إذ لا معنى لأماريّة اليقين السابق في زمان الشكّ، و ليس المراد الأمر بالبناء على وجود المتيقّن الواقعيّ في ظرف الشكّ، بل هو نهى عن نقض اليقين بالشكّ، فلا بدّ أن يراد به ترتيب آثاره؛ لانتقاضه حقيقة و تكويناً بتحقيق الشكّ، و مقتضاه الإجزاء بالتقريب المتقدّم.

و ممّا يدلّ على الإجزاء قوله عليه السلام في رواية زُرارة:

(لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)

بعد قول زُرارة: «وَلِمَ ذَلِكَ؟» حيث يدلّ على أنّ ذلك كافٍ في صحّة الصلاة.

فالحقّ فيما لو تبدّل رأيه المستند إلى الاصول الشرعيّة، هو الإجزاء بملاحظة لسان أدلّتها، و أمّا أنّ المصلحة الواقعيّة متداركة أو لا، أو أنّ المصلحة الظاهرية وافية بالعرض أو لا، و أنّهما من جنس و سنخ واحد أو متعدّد، فممّا لا وجه للبحث عنه؛ إذ لا طريق لنا إلى معرفة ذلك ليبحث عنه.

نعم الذي يقتضيه مذهب العدليّة و يحكم به العقل، هو أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفساد النفس الأمريّة، و أمّا أنّها متداركة في موارد الاصول الشرعيّة أو لا، فلا سبيل لنا إلى معرفته، و المتبع هو ظهور الدليل.

هذا كلّه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

المقام الثاني في تكليف المقلد مع تبدل رأى مجتهده

وأما بالنسبة إلى مقلده: فإن قلنا: إنَّ المناط في الأمارية و الاصولية في مستند الحكم، هي الأمارية و الاصولية عند المجتهد - حيث نُزِّل منزله - فالكلام هو الكلام في التفصيل الذي ذكرناه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

وإن قلنا: إنَّ فتوى الفقيه مطلقاً أمانة للمقلد، فمستند المقلد في جميع الأحكام هو الأمانة؛ سواء كان مستند الفقيه فيها أيضاً الأمانة أو الاصول الشرعية، كما هو المناط في رجوع العقلاء إلى أرباب الصنائع؛ لعدم اليقين و الشك بالنسبة إلى المقلد، و حينئذٍ فمقتضى القاعدة - عند تبدل رأى مجتهده - هو عدم الإجزاء؛ و وجوب الإعادة أو القضاء بالتقريبات المتقدمة في الأمارات.

هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ و الاصول العمليّة و التعادل و الترجيح و مباحث الاجتهاد و التقليد؛ تقريراً لأبحاث الاستاذ الأكبر و القائد الأعظم و آية الله العظمى سماحة الحجة الحاج آغا روح الله الموسوى الخمينى، أدام الله أيام إفاداته و إفاضاته، و متّع الله المسلمين بطول بقائه.

و الحمد لله ربّ العالمين على ما وقّنى لتقرير هذه المطالب النفيسة العميقة الأنيقة من البدو إلى الختم، مع ضعف الحال و قلة البضاعة العلميّة، و تشتت الأحوال، و عدم فراغ البال، و الشكر له، و الصلاة و السلام على سيّدنا محمّد و على أهل بيته الطاهرين.

وقد تمّ الفراغ من تقريره يوم الجمعة السادس عشر من شهر ذى القعدة الحرام- سنة 1377- سبع و سبعين بعد الثلاثمائة و الألف من السنين الهجرية القمرية على مهاجرها آلاف الثناء و التحية، بيد العبد الفانى حسين بن يحيى التقوى الاشتهااردى عفى عنهما.

فهرس الموضوعات

الاستصحاب

- فصل فى تعريف الاستصحاب ... 7
- الاحتمالات التى فى الباب ... 7
- الاستصحاب ليس من الأدلة الأربعة ... 10
- ضابط المسألة الاصولية فى كلام الشيخ الأعظم و تقدها ... 12
- فصل: التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى والعقلى ... 13
- الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى و جوابها ... 14
- تحقيق الحال فى المقام ... 17
- فصل حول التفصيل بين الشكّ فى الرفع والمقتضى ... 21
- ذكر أخبار الاستصحاب ... 22
- منها: الصحيحة الاولى لزرارة ... 23
- بيان الاحتمالات التى فى الرواية ... 24
- تقريبات الأعلام فى اختصاص حجية الاستصحاب بالشكّ فى الرفع ... 29
- هل الاستصحاب أمانة شرعية أم أصل عمليّ؟ ... 39
- منها: الصحيحة الثانية لزرارة ... 42
- مورد الاستدلال بالرواية و احتمالاته ... 44

الاستدلال بالجملة الواقعة في ذيل الرواية ... 50

منها: الصحيحة الثالثة لزارة ... 54

الاحتمالات التي في مفاد الرواية ... 56

منها: رواية إسحاق بن عمّار ... 60

منها: رواية محمّد بن مسلم ... 63

منها: مكاتبة علي بن محمّد القاساني ... 64

منها: صحيحة عبد الله بن سنان ... 66

منها: روايات الحلّ و الطهارة ... 67

فصل: الأحكام الوضعية و تحقيق ماهيتها ... 73

الأمر الأوّل: تقسم الحكم إلى التكليفي و الوضعي ... 73

الأمر الثاني: أنّ وعاء وجود الأشياء إمّا الخارج أو الذهن ... 75

الأمر الثالث: في جعل الجزئية و الشرطية و السببية استقلالاً ... 77

تنبيهات

التنبيه الأوّل: اعتبار فعلية اليقين و الشكّ و أخذهما بنحو الموضوعية ... 85

التنبيه الثاني: حول جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات ... 91

التنبيه الثالث: في أقسام استصحاب الكلي ... 95

القسم الأوّل: من استصحاب الكلي ... 97

القسم الثاني: من استصحاب الكلي ... 100

اعتراضات و أجوبة ... 101

القسم الثالث: من استصحاب الكلي ... 112

تذييل: حول أصالة عدم التذكية ... 121

بيان أنحاء الشبهة في المقام ... 122

بحث: حول استصحاب العدم الأزلى ... 125

وفيه امور:

الأمر الأول: النسبة في القضايا ... 125

الأمر الثاني: مناط الصدق والكذب في القضايا ... 127

الأمر الثالث: وجود الموضوع في القضايا ... 128

الأمر الرابع: عدم رجوع السالبة إلى المعدولة ... 129

تحقيق المقام ... 131

المختار في أصالة عدم التذكية ... 134

نقل كلمات الأعلام وما فيها ... 136

التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب في الامور التدريجية ... 143

استصحاب الزمان والحركة ... 143

استصحاب الزمانيات ... 148

شبهة المحقق النراقي ... 152

أجوبة الأعلام عن شبهة المحقق النراقي ... 154

التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي ... 163

تحقيق المقام ... 165

كلام بعض الأعاظم وما يرد عليه ... 166

تذنيب: في معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي ... 172

حكومة الاستصحاب التعليق على التنجيزى ... 175

التنبه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة ... 177

التنبيه السابع: فى الاصول المثبتة ... 179

حول مثبتات الأمارات ... 180

حال مثبتات الاصول ... 181

تذييل: حول الوسائط الخفية ... 186

حال الأمثلة التى ذكرها الشيخ الأعظم ... 188

تذنيب: حول ما أفاده صاحب الكفاية فى تنبيهه الثامن ... 191

وفيه امور:

الأمر الأول: إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت ... 191

الأمر الثانى: استصحاب الأحكام الوضعية ... 193

الأمر الثالث: فى الأثر المترتب على الأعم من الوجود الواقعى و الظاهرى ... 198

التنبيه الثامن: فى أصالة تأخر الحادث ... 201

ضابط اتصال زمان الشك باليقين ... 203

إشكال المحقق الخراسانى فى مجهولى التأريخ و جوابه ... 206

حول ما كان أحدهما معلوم التأريخ ... 211

هنا فرعان:

الفرع الأول: فى تعاقب النجاسة و الطهارة ... 212

الفرع الثانى: فى تعاقب الكربة و الملاقة ... 220

التنبيه التاسع: فى موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص ... 223

تحقيق فى المقام ... 226

حول كلمات بعض الأعلام و ما فيها ... 228

تذنيب: في أخذ الزمان بنحو الاستغراق أو الاستمرار ... 239

التنبيه العاشر: حول المراد من الشكّ في الأدلّة ... 241

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب امور:

الأمر الأوّل: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ... 243

حول اعتبار بقاء الموضوع ... 244

توجيه شيخنا الحائري لكلام الشيخ الأعظم ... 247

عدم كفاية الاستصحاب في إحراز موضوع القضية المستصحبة ... 251

الخلط الواقع في كلام بعض الأعظم ... 252

المناطق في تشخيص وجود الموضوع ... 253

كلام المحقّق الخراساني وما يرد عليه ... 256

الأمر الثاني: فعليّة اليقين والشكّ في الزمان اللاحق ... 259

حول أنّ أخبار الباب هل تختصّ بالاستصحاب أو تعم غيره؟ ... 260

الأمر الثالث: الشكّ في بقاء المتيقّن ... 268

المناطق في تقديم أحد الدليلين ... 268

نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول

يبحث فيها في مقامات:

المقام الأوّل: في حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات ... 276

كلام شيخنا الحائري في المقام ... 277

المقام الثاني: وجه تقديم الاستصحاب على الاصول ... 281

المقام الثالث: في تعارض الاستصحابين ... 284

- حول ما كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في الآخر ... 285
- المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي ... 285
- نقل كلام الشيخ الأعظم ونقده ... 288
- حول ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن ثالث ... 293
- عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين ... 295
- بيان وجه تساقطهما ... 297
- حول وجهي التخيير و الجواب عنهما ... 298
- المقام الرابع: في تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد ... 301
- يقع الكلام فيه في ضمن مباحث:
- المبحث الأول: في قاعدة اليد ... 302
- وفيه امور:
- الأمر الأول: في تحقيق معناها ... 302
- الأمر الثاني: في أنّ اليد من الأمارات العقلية ... 303
- الأمر الثالث: في الأخبار الواردة فيها ... 303
- الأمر الرابع: حكم اليد على المنفعة ... 312
- الأمر الخامس: حول كون ذي اليد شاكاً في ملكيته ... 315
- الأمر السادس: حال اليدين على شيء واحد ... 317
- حول كلام المحقق السيّد الطباطبائي؛ وما يرد عليه ... 318
- الأمر السابع: في إقامة الدعوى على ذي اليد وفروعها ... 331
- حول الاحتجاج في أمر فذك ... 334

الأمر الثامن: فى فروع العلم بسابقة اليد ... 340

الأمر التاسع: الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد ... 348

المبحث الثاني: حال الاستصحاب مع قاعدتي التجاوز و الفراغ ... 357

حول الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلّية ... 357

هنا جهات من البحث:

الجهة الاولى: هل الكبرى المجعولة في القاعدتين واحدة أو متعددة؟ ... 362

الجهة الثانية: حول جريان القاعدة في الطهارات الثلاث ... 369

الجهة الثالثة: أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي ... 374

الجهة الرابعة: عدم اعتبار الدخول في الغير ... 377

الجهة الخامسة: أنّ الحكم بالمضى هل هو رخصة أو عزيمة؟ ... 383

الجهة السادسة: حول أنّ القاعدة من الإمارات أو الاصول؟ ... 385

بيان أنّ القاعدة أصل محرز حيثي ... 391

الجهة السابعة: حول أنحاء الشكوك العارضة للمكلّف ... 392

كلام بعض المحقّقين و ما يرد عليه ... 395

حال الشكّ في العبادات ... 396

حال الشكّ في المعاملات ... 397

كلام شيخنا الحائري في «الدرر» ... 399

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث ... 401

التنبيه الثاني: وجه تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب ... 403

المبحث الثالث: حال الاستصحاب مع أصالة الصحّة في فعل الغير ... 405

بسط الكلام فيه في ضمن امور:

الأمر الأوّل: فى دليل اعتبارها ... 405

الأمر الثانى: حول المراد من الصحّة ... 407

الأمر الثالث: حول أقسام الشكّ في العمل وأحكامها ... 409

الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في تحقّق الشيء صحيحاً ... 413

تذنيب: حول الشكّ في صحّة بيع العين الموقوفة ... 415

نقل كلمات السيّد الطباطبائي وما فيها ... 417

الأمر الخامس: اعتبار إحرار أصل العمل في جريان أصالة الصحّة ... 420

الأمر السادس: عدم حجّية مثبتات أصالة الصحّة ... 423

الأمر السابع: حول تقدّم أصالة الصحّة على الاستصحاب ... 425

المبحث الرابع: حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة ... 429

وفيه امور:

الأمر الأوّل: في دليل اعتبارها ... 429

الأمر الثاني: القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة ... 435

الأمر الثالث: هل القرعة أمانة على الواقع أم أصل؟ ... 440

الأمر الرابع: هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟ ... 445

تتمّة ... 448

مبحث التعارض واختلاف الأدلّة

وقبل الورود في أصل المطلب لا بدّ من ذكر امور:

الأمر الأوّل: عدم تعارض العامّ والخاصّ ... 453

لزوم فرض التعارض في محيط التشريع ... 454

كلام المحقّقين في وجه تقديم الخاصّ على العامّ ... 456

كلام الشيخ الأعظم وما يرد عليه ... 456

كلام شيخنا الحائري و ما يرد عليه ... 461

كلام الميرزا النائيني و نقده ... 463

بيان أصالتي الحقيقة و الجدّ ... 465

الأمر الثاني: في عدم شمول أخبار العلاج للعالمّ و الخاصّ ... 467

كلام المحقّق الخراساني و شيخنا العلامة ... 467

الإشكال على كلام العلمين ... 470

الأمر الثالث: في إبطال قاعدة الجمع مهما أمكن، أولى من الطرح ... 475

الأمر الرابع: كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة و ما فيه ... 479

الأمر الخامس: الموارد الخارجة عن أخبار العلاج ... 481

وفيه مباحث:

المبحث الأول: فيما يكون من قبيل النصّ و الظاهر ... 481

المبحث الثاني: فيما عدّ من المرجّحات النوعيّة الدلاليّة ... 486

تعارض العموم و الإطلاق ... 486

وجه تقدّم العامّ على المطلق ... 489

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ... 490

وجوه دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ... 494

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب ... 502

المبحث الثالث: إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ... 503

فيه صور نذكر أهمّها:

الصورة الأولى: إذا ورد عامّ و خاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل ... 503

الصورة الثانية: إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم و خصوص مطلق ... 507

الصورة الثالثة: إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم من وجه ... 509

الصورة الرابعة: إذا ورد عامّان بينهما عموم من وجه و خاصّ ... 510

الصورة الخامسة: إذا ورد عامّان متباينان و خاصّ ... 511

تذنيب: هل تعمّ أخبار التعارض و العلاج العامّين من وجه أم لا؟ ... 511

هل المرجّحات السنديّة جارية في العامّين من وجه أم لا؟ ... 514

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المتكافئين

وفيه بحثان:

البحث الأوّل: في مقتضى الأصل ... 517

مقتضى الأصل على الطريقيّة ... 517

مقتضى الأصل على السببيّة ... 523

البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الواردة في المقام ... 524

نقل أخبار التخيير ... 524

نقل أخبار التوقّف ... 529

جمع الشيخ الأعظم و المحقّق النائيني و ما فيه ... 531

جمع العلامة الحائري و ما يرد عليه ... 534

وجه الجمع بين الأخبار ... 535

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسألة الاصوليّة ... 538

التنبيه الثاني: في حكم تخيير القاضى و المفتى في عمله و عمل مقلّديه ... 540

التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدويّ أو استمراريّ ... 541

المقام الثاني: فى الترجيح بمزية من المزايا

وفيه امور:

الأمر الأول: فى اقتضاء الأصل للتعين ... 549

الأمر الثاني: فى حال أخبار العلاج ... 552

هنا موضعان من البحث:

الموضع الأول: فى حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب و مخالفته ... 559

التوفيق بين الأخبار ... 562

تحقيق المقام ... 563

مرجحية موافقة الكتاب و الشمرة بين المرجعية و المرجحية ... 564

الموضع الثاني: فى حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامة ... 566

الأمر الثالث: هل يتعدى من المرجح المنصوص إلى غيره أم لا؟ ... 570

الوجوه التى استدلل بها الشيخ على التعدى من المنصوص و نقدها ... 571

خاتمة: فى احتمالات موافقة الكتاب و مخالفة العامة ... 578

الخاتمة: فى الاجتهاد و التقليد

و اشباع الكلام فيه يأتى فى فصول:

الفصل الأول: ذكر شئون الفقيه ... 585

وفيه امور:

الأمر الأول: حكم من له قوة الاستنباط فعلاً ... 586

الأمر الثاني: بيان مقدمات الاجتهاد ... 589

الأمر الثالث: البحث حول منصب القضاء و الحكومة ... 592

الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقهاء ... 594

هل الاجتهاد المطلق شرط أم لا؟ ... 603

جواز تولي العامي القضاء و عدمه ... 604

هل يجوز للفقهاء نصب العامي للقضاء أم لا؟ ... 609

هل يجوز توكيل العامي للقضاء؟ ... 611

الأمر الرابع: تشخيص مرجع التقليد و الفتوى ... 613

مقتضى الأصل: وجوب تقليد الأعم ... 613

حول الاستدلال ببناء العقلاء في التقليد ... 617

الشبهة في الاستدلال ببناء العقلاء و جوابها ... 618

تحقق الاجتهاد المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام ... 619

شبهة اخرى في الاستدلال على بناء العقلاء ... 625

كيفية السيرة العقلانية في حجية قول المفضل ... 628

هل ترجيح قول الأفضل لزومي أم لا؟ ... 628

أدلة جواز الرجوع إلى المفضل ... 630

الآيات التي استدلت بها ... 630

الروايات التي استدلت بها لجواز تقليد غير الأعم ... 634

أدلة وجوب الرجوع إلى الأفضل ... 640

إشكال المحقق الخراساني صغرياً ... 641

إشكال المحقق الخراساني كبرياً ... 642

في حال المجتهدين المتساويين في الفضل ... 647

الفصل الثانی: حول شرط الحياة لمرجع التقليد ... 655

مقتضى الأصل فى جواز تقليد المیت ... 656

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميِّت ... 657

الإشكالات التي اورد على الاستصحاب ... 658

الفصل الثالث: في جواز العدول من مجتهد إلى آخر ... 671

الفصل الرابع: في اختلاف الحيِّ والميِّت في مسألة البقاء ... 679

كلام العلامة الحائري ... 680

الإيراد على مختار العلامة الحائري ... 683

الفصل الخامس: في تبدل رأى المجتهد ... 689

فيه مقامان:

المقام الأول: في تكليف المجتهد بالنسبة إلى نفسه ... 690

حال الفتوى المستندة إلى القطع ... 691

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات العقلانيَّة ... 691

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات الشرعيَّة ... 691

حال الفتوى المستندة إلى الاصول ... 697

المقام الثاني: في تكليف المقلِّد مع تبدل رأى مجتهد ... 700

فهرس الموضوعات ... 703

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

